2008 여름방학

여성주의 불끈! 세미나

성큼 다가서는 일상의 여성주의

20대 총여학생회 〈틈을 누비다〉

2008 여름방학 여성주의 불끈! 세미나

1주차 : 관계

(1) 가부장적 관계맺기

- 군사주의와 남성성

정희진 『페미니즘의 도전』 교양인 2005

- 한국의 민족주의와 성(차)별 구조
- 민족 공동체 만들기

일레인 김 · 최정무 『위험한 여성』 삼인 2001

(2) 자연, 환경과 관계맺기 에코 페미니즘

- 발전의 미래

벨레나 노르베리-호지 · 반다나 시바 『진보의 미래』 두레 2006

- 개발, 생태학,여성
- 과학, 자연, 성性

반다나 시바 『살아남기』 송출출판사 1998

2주차 : 분란

(1) 국민정체성 분란

- 가부장적 혈통주의의 배제 논리
  - 한국 근대화 프로젝트의 문화 논리와 가부장성 - 김은실
  - 진보, 권위 그리고 성 차별 - 권인숙
  - 한국의 '제3국인', 외국인 노동자 - 유명기

임지현 외 『우리 안의 파시즘』 삼인 2000

(2) 성별이분법 분란

- 성전환자가 자기이미지를 형성해가는 과정에서의 경합
- 범주와 명명, 그리고 경계지대

퀴어이론문화연구모임WIG 『젠더의 채널을 돌려라』 사람생각 2008

3주차 : 인권?

(1) 이주여성 인권

● 글로벌 사회는 새로운 신분제 사회인가?

김현미 「글로벌 시대의 문화번역」 또 하나의 문화 2005

(2) 성매매

●'성판매 여성'의 인권

정희진 「페미니즘의 도전」 교양인 2005

● 섹슈얼리티의 매춘화

캐슬린 배리 「섹슈얼리티의 매춘화」 삼인 2002

● 프리랜서, 성노동자, 그리고 새로운 선택 – 고연주 · 김애령

(사)박달레나 공동체 용감한 여성연구소 김애령 · 권미혜
「붉은 벨벳 벨벳 속의 여인들」 그린비 2007

4주차 : 난해

(1) 여성주의 정신분석

● 섹슈얼리티와 언어

크리스티나 폰 브라운 「히스테리」 여이연 2003

(2) 탈식민주의

● 몸의 유물론적 페미니스트 읽기 – 흑인 여성문화의 경우

태혜숙 「탈식민주의 페미니즘」 여이연 2004

● 여성의 탈식민화, 전통의 재개념화 – 억압에서 현존으로

여이연 「여/성이론 2007 겨울」 여이연 2007

성큼 다가서는 일상의 여성주의
20대 총여학생회 <틈을 누비다>

1주차 : 관계

(1) 가부장적 관계맺기

● 군사주의와 남성성

정희진 「페미니즘의 도전」 교양인 2005

● 한국의 민족주의와 성(차)별 구조

● 민족 공동체 만들기

일레인 김 · 최정무 「위험한 여성」 삼인 2001

(2) 자연, 환경과 관계맺기 에코 페미니즘

● 발전의 미래

벨레나 노르베리-호지 · 반다나 시바 「진보의 미래」 두레 2006

● 개발, 생태학,여성

● 과학, 자연, 성性

반다나 시바 「살아남기」 솔출출판사 1998

군사주의와 남성성

> 반전론자들은 강간당한 국가를 모른 척하며 침묵하는 이들이다.
> — 아돌프 히틀러

> '통일'은 둘이 하나가 되는 것이 아니라, 하나가 여럿이 되는 것이다.
> — 조한혜정

2004년 공수창 감독의 영화 〈알 포인트〉와 인터넷 신문 〈평화 만들기〉 129호의 '미군의 이라크 포로 성 학대' 사진 게재 사건은, 현재 군사주의와 젠더에 관한 한국 남성의 사유 지형을 살펴볼 수 있는 매우 흥미로운 현상이다. 〈알 포인트〉와 〈평화 만들기〉의 정치학은 상반되는데, 이 두 가지 에피소드는 이 글의 주제인 한국 사회의 군사주의와 남성성, 근대성의 관계, 군사주의 극복의 가능성과 한계를 상징적으로 보여주고 있다. 다소 비약해서 말한다면, 한국 사회에서 군사주의 비판은 사회운동 혹은 '평화운동' 진영보다는, 문

화산업이나 근대적 의미의 거대 담론으로부터 자유로운 성찰적 남성 개인들 사이에서 더욱 '급진적'으로 제기되고 있는 것은 아닌가 하는 생각마저 든다.

〈알 포인트〉의 근대성과 남성성 비판[32]

알 포인트(R point)는 로미오 포인트(Romeo point)의 약칭으로, 베트남의 호찌민 시(市)에서 서남부 방향으로 150킬로미터 떨어진 캄보디아 접경에 있는 섬이다. 식민 지배 시절 프랑스 군이 휴양지와 군 병원을 설립했던 곳이며, 1949년 프랑스 군 소대원 12명이 호찌민 세력의 게릴라 군과 교전 중 이유 없이 실종된 적이 있다. 1972년에도 한국의 맹호부대 소속 소대원 9명이 실종되었는데, 6개월간 시단 본부로 구조 요청 무전이 왔다고 한다. 이곳은 베트남전 이전 중국 군이 베트남 사람들을 학살한 현장이기도 하다. 영화의 내용은 6개월 전 알 포인트에서 실종된 한국인 동료의 흔적(시체, 군표……)을 수색할 것을 명령받은 병사들의 이야기다.

이 영화는 한국 근현대사를 지배해 왔던 제국주의 '피생자로서 한국'이라는 피해의식에서 벗어나, 베트남에 대한 가해자와 미국에 의한 피생자라는 이중 정체성에서 배태되는 한국 남성의 자기 성찰성의 진동과 진동을 가능할 수 있는 중요한 전기를 마련하고 있다.[33] 무엇보다 이 영화는 성별화된(gendered) 주체이자, 시각 주체(the seeing subject)로서 근대적 남성 주체와 군사주의의 필연적 연결성을 보여주는 매우 뛰어난 반전 영화이다. 〈알 포인트〉는 타자(他者) 없이 존재할 수 없지만 타자와 공존할 수도, 거리를 둘 수도 없는 남성의 자기 분열과 죽음을 고백한다. 영화에서 한국 군 지휘부는 알 포인트가 전투가 일어나지 않는 곳이라며(그리고 적은 보이지 않는다), 병사들에게 작전에 지원할 것을 권유하지만, 실명한 1명을 제외하고는 모든 대원이 의문의 죽음을 당한다. 실명한 병사만 살아남는 마지막 장면은 영화의 주제를 함축적으로 보여준다.

'적'이란 인식 주체인 '나'의 투사일 뿐, 실재하지 않는 존재이다. 영화에서 병사들은 적을 쏘는 것이 아니라 내가 본 너를 쏘는데, 그러나 내가 본 너는 곧 나 자신이다. 영화 초반에 등장하는, 알 포인트 지역의 바위에 중국인들이 새겼다는 문구, '내가 있는 곳에 네가 있다.'가 보여준 대로, 적이라는 대상은 주체의 자기 복제인 것이다. 즉, 대상('적')이 먼저 존재한 다음에 그것을 보는 것(또는 것)이 아니라, 보는 내가 곧 적을 생산한다. 타자에 대한 공포가 상상력의 산물인 이유가 여기 있다. '지구 보안관'을 자처하는 세계 최강대국 미국 사회에 만연한 공포 문화와 피해의식이 대표적인 예이다(미국 헌법은 '방어를 위해' 권총 소지를 시민의 권리로 규정하고 있다).

영화의 주인공들은 피아(彼我)의 경계가 무너진 상태에서 극도의 공포를 경험하며, 상대를 죽이지도 살리지도 못한다. 나를 바라보는 사람을 죽이는 것은, 곧 나를 죽이는 것이기 때문이다. 영화에서 주려움에 떨거나 생명을 애원하는 자는 모두 살해되는데, 이들을 죽이는 병사는 그들에게서 자기 안의 나약함, 공포를 본다. 이들이

타인을 살해하는 행위는 자신을 방어하려는 투사(投射)이면서 동시에 살인이자 자기 처벌인 것이다.

전쟁을 통해 '심각한' 주제를 논하고 싶었던 감독은, 관객들이 전쟁 이야기는 싫어하지만 공포 영화는 좋아하는 데 착안, 이 영화를 '전쟁 호러'로 만들었다고 한다. 하지만 〈알 포인트〉에서 가장 공포감이 고조되는 장면은, 괴물이로 피가 솟아지거나 여자 귀신이 피 흘리는 장면이 아니라, 대낮의 갈대밭 수색 장면과 같은 인식 불능의 상태다. 자기가 본 것, 자기 인식을 믿을 수 없을 때, 내가 있기 때문에 대상이 있다고 믿지만 실제로는 보이지 않는 상태, 내가 인지하지 못하는 누군가가 나를 보고 있다는 느낌, 아무리 걸어도 계속 그 자리를 맴돌고 있다는 것, 표적 없는 총질…… 이러한 공포 속에서 병사들은 미쳐 가고 죽어 간다.

모든 폭력 행위 혹은 폭력이 행사되는 순간에는, 폭력 주체와 폭력 대상이 배타적인 존재로 설정된다. 폭력은 행위자와 대상자 사이에 그 어떤 공감, 소통, 연민, 관계성이 없다고 믿을 때 가능해지므로, 폭력은 극단적인 형태의 이분법적 인식론을 전제한다. 이때 폭력 행위자가 임의로 설정한 대상자와의 경계(b/order)는 그 자체로 절대 질서(order)가 된다. 인종주의, 성차별주의, 국가주의 등이 '우리'가 가장 일상적으로 경험하는 경계들일 것이다. 〈알 포인트〉는 그러한 경계들을 비웃고 붕괴시키는, 탈식민화된 귀신들이 등장하는 영화다. 이 영화는 기존의 '한국적' 남성 문화에서처럼, 전쟁, 군대, 폭력과 같은 남성 트라우마(trauma)를 여성과 같은 사회적 타자에게 전가, 투사하거나 자기 연민에 기대지 않는다. 대신 전쟁에서 적과 나의 경계가 붕괴되는 공포, 정복되지 않는 타자('베트남인', '여성'……) 등 남성 주체의 모순을 정면으로 응시하는 성찰적이고 울기 있는 텍스트다.

남성들이 일상적인 군 복무든 전쟁터에서든, 군대 안의 노동과 고통을 견딜 수 있는 이유는 여성에게 돌아가기 위해서이다. '후방에 있는' 여성의 후원과 인정, 감사의 치사가 없다면, 이에 대한 기대가 없다면, 남성 지배 세력은 피지배 세력 남성을 동원할 수 없고 전쟁도, 군대도 제도로 가능할 수 없다. 이 영화에서 베트남 참전 한국인 병사들을 움직이게 만드는 이유는, "알 포인트 작전에 지원하면 죽 빠진 스튜어디스들이 주스를 따라주는 비행기를 탈 수 있다.", "이번 훈련만 끝나면…… 경숙아, 기다려라.", "서울 가면 바나걸스하고 뽀뽀하게 해줄게.", "귀국하면 말내미와 장경란에 갈 수 있다."는 것 등이다.

이처럼 상상이든 실제든, 여성을 배제하지 않는 군사주의는 존재하지 않는다.[34] 이 글은 한국 사회에서 군사주의와 성별 제도가 교직, 상호 생산되는 양상을 성 인지적 관점(gender perspective)에서 살펴보기 위한 것이다. 여성주의 언어를 제외하면, 일상의 자원이든 학문의 영역이든 기존 담론에서는 중요하게 다루어지지 않고 있지만, 젠더(성별)는 군사주의를 작동시키는 가장 강력한 사회적 기제이다. 군사주의는 남성성, 여성성, 성별 이분법 같은 개념과 문화에 의존하는, 그 자체로 성별화된(gendered) 사회 현상이며, 동시에 성별 구조의 핵심을 이루는 제도이다.

한국 사회의 군사주의는, '신사', '생계 부양자'라는 전통적인 남

성의 성역할을 하지 않으면서도(할 수 없으면서도), 남성의 권위를 강조하고 폭력을 자원으로 삼는 이른바 '제3세계 식민지 초남성성(hyper-masculinity)'의 주요 요소이다. 문제는 이 과정이 여성 혹은 여성의 성(sexuality)에 대한 타자화와 동일화의 이중 메시지(double binding message) 속에서 이루어진다는 점이다. 군 가산제 논쟁에서 "가산점을 인정하라."는 주장이, 남성의 역압 행위를 정당화하기 위해 대상화하는 타자(여성)에게 차이를 억지로 강요하는 것이라면, "여자도 군대 가라."는 주장은 대상화하는 타자가 차이를 가질 수 있는 권리를 부정하는 동일화 논리이다.

젠더가 사적인 문제로 간주되는 가부장제 사회에서 군사주의와 성차별은 모두 탈정치화되기 쉽다. 성차별이 군사주의의 주요 운용 체계(metaphor)가 될 때, 군사주의는 자연화, 정상화, 일상화, 비가시화된다. 한국 사회에서 여성 혹은 성별 제도와 관련한 군사주의(혹은 전쟁, 폭력, 평화……) 연구는, 크게 두 가지로 구분할 수 있다. 하나는 군사주의가 여성의 삶에 미치는 영향(주로 피해와 빈곤)에 관한 담론들이고, 다른 하나는 젠더가 군사주의 작동의 '연료'가 되는 측면을 강조하는 관점이다. 전자는 일제와 군 위안부, 해방 후 기지촌 성매매, 일상적 성폭력 등 군사 문화가 여성에 대한 폭력(gender violence)에 미친 영향, 전쟁으로 인한 여성의 비극적 경험, 군비 증강으로 인한 여성과 사회적 약자에 대한 복지 예산 감소와 여성의 빈곤화 등 주로 피해 상황을 제기한다. 이에 반해, 후자는 가부장제 자체가 남성의 폭력을 정상화, 합법화하는 제도라는 인식 아래, 구조적 차원이든 개인적 차원이든 여성성, 남성성과 같은 성별화된

문화가 어떻게 군사주의의 생산과 실천을 가능하게 하는지에 관심을 갖는다.

전자가 '거시 구조로서 군사주의'와 '종속 변수로서 여성'을 전제하는 (물론, 이러한 전제와 상관없이 이 같은 연구는 여전히 중요하다) 반면, 후자는 젠더를 독립 변수로 다루며, 젠더와 군사주의의 상호 관계에 초점을 맞춘다. 젠더를 군사주의의 핵심 요소로 보는 후자의 관점에서 성별화된 군사주의의 양상들은 1) 모든 권력 관계에서 지배자는 남성 젠더로, 피지배자는 여성 젠더로 성별화된 정체성을 갖게 되며, 2) 이제까지 군사주의의 담론과 행위는 철저히 성별화 — 몰성적(gender blind)이거나 성 중립적(gender neutral)이어서 결과적으로 남성 중심적인 — 되어 있음에도 불구하고, 성별 정치학을 간과했기 때문에 여성주의 관점이 배제된 탈군사화의 대안 역시 불완전할 수밖에 없다는 점, 3) 폭력(전쟁)과 평화의 이분화와 이러한 이분화의 성별화, 4) 전쟁과 폭력의 성애화(sexualized), 성별화(gendered) 등이 있다. 이 같은 성별, 성별화된 성활동(sexuality)이 군사주의 작동의 전제라는 관점에서, 군 가산제 논쟁, 기지촌 성매매, 남성 중심적 평화운동 등 한국 사회에서 군사주의와 젠더에 관련한 사회적 담론을 분석하고, 근대적 남성성의 극복과 평화주의의 관계를 다루고자 한다.

군사주의와 성별화된 시민권

대한민국 국민의 4대 의무는 국방, 교육, 근로, 납세이고, 헌법 제39조 1항은 "모든 국민은 법률이 정하는 바에 의하여 국방의 의무를 진다."고 규정하고 있다. 이처럼 우리 사회에서 사회적 구성원(membership)으로 인정받는 시민권(citizenship, 한국 사회에서는 주로 '국민'을 의미한다)을 획득하는 방법은, 병역 의무 이행과 직접적인 관련이 있다.

근대 이후 여성은 공사 분리 제도 - 이데올로기를 통해 남성과는 다른 형태로 국가, 사회와 관계를 맺게 되었다. 남성들의 세계인 공적 영역은 남성만을 주체로 세우기 때문에 여성이 공적 영역과 관계를 맺거나 정당, 법 같은 공적 자원을 이용하려면 가족 제도를 통해 남성을 매개할 때 가능하다. 여성과 달리, 남성의 시민권은 가족 제도와 관련이 없다. 남성은 국가와 직접 연결되거나 국가 그 자체이지만, 여성은 남성을 통해 간접적으로 국가에 닿을 수 있다. 때문에 '남자가 없는 여자들' — 레즈비언, 비혼(非婚) 여성, 이혼 여성 등 — 혹은 남성에게 선택받기 어려운 여성들은 한국 사회에서 시민권을 갖기 어렵다. 여성은 병역의 의무가 있는 남성에게 딸을 때 주거나 섹스 상대가 됨으로써, 즉, 성역할(gender role) 노동을 통해 국민인 남성의 요구에 부응함으로써, 남성 국가의 인정에 의해 '국민'이 된다. 북한 사회(특히 식량난 이전)는, 젊은 여성이 '영예군인'(상이군인)이나 특출 장기수와 결혼하도록 적극 장려하였는데, 이는 남성을 통한 여성의 국방('애국') 행위의 가장 극적인 사례로 여겨진다. 예를 초월하여 어느 사회에서나, 국가에 헌신한 남성에게 '젊고 예쁜' 여성과의 결혼은, 남성의 '희생'에 대한 확실한 보상이다.

한국 사회에서 젊은 남성이 군대에 가면, 또래 여성은 애인으로서 성역할을 강하게 요구받는데, 이는 개인 차원의 연애를 넘어 탈영과 같은 일탈을 방지하는 일종의 간접적인 국방 행위로 인식된다. 이른바 '고무신 거꾸로 신는' 여성에 대한 남성들의 격렬한 비난은 이 같은 인식과 관련이 있다. 애인을 군대에 보낸 여성과 연애하는 남성은, 남성 연대를 깬 남성으로 간주되고 역시 비난의 대상이 된다. 군기지 주변의 성매매나 '군 위안부' 제도가 남성들의 군대 내 긴장과 폭력을 '완화'하는 것처럼, '사회에 있는 애인'이 하는 역할도 이와 비슷하다. 애인을 군대에 보낸 여성들의 인터넷 커뮤니티인 '사군사모(사랑하는 사람을 군대에 보낸 사람들의 모임)'에는 이런 사연들이 넘쳐난다. 1999년 모 여자대학에서 '국방에서 여성의 역할'을 강의한 전용택 당시 국방부 장관은 여대생들의 질문에, "애인의 관물 상병을 대면, (애인을) 휴가 보내주겠다."라고 말할 정도였다.[29]

"군대 다녀와야 어른 된다, 철든다", "남자 된다", "사람 된다" 등 우리 사회의 일상의 언설은, 병역 의무 수행이 시민권뿐만 아니라 문화, 정서, 의식 등 모든 차원에서 '인간됨'의 내용을 구성한다는 것을 의미한다. 또 이러한 인식에서는 "어른, 사람 = 남성"을 뜻하게 된다. 여성을 '철들게 하기 위해' 입대를 권하는 사람은 없다. 군 가산제 논쟁 때마다 등장하는 남성 논리인 "여자들이 의무는 다하

지 않고, 권리만 주장한다."라는 비난이 있는데, 근대 민주주의 사회에서 의무와 권리는 대립하는 개념이 아니다. 일정한 자격을 갖출 경우, 국가는 개인을 '국민', '시민'으로 인정하고, 국민으로 인정받은 사람은 권리와 의무를 동시에 갖는다. 의무는, 수행하지 않으면 처벌을 받을 수는 있어도, 이행했다고 해서 보상받을 수 있는 개념이 아니다. 군 가산제 제도는 여성과 장애인 등 처음부터 국방의 의무가 면제된 사람들에게 그 면제된 의무를 이행하지 않았다고 처벌하는 격이다. 면제의 기준을 문제삼아 여성과 장애인의 징병을 주장할 수는 있어도, 처음부터 면제된 의무를 안 했다고 해서 개인의 권리와 생존권(최저권)을 박탈하거나 감수하라고 말할 수는 없다.[50] 즉, 여성과 장애인은 '특권층'이어서 병역의 의무가 면제된 것이 아니라, '2등 시민'이므로 군 가산제라는 권리도, 병역이라는 의무도 없다는 것이 더 정확하다. 의무나 권리는 국민에게만 해당하는 것으로, 국민 되기에 적합하지 않은, 국민의 기준에 미달하는 2등 시민에게는 의무도 권리도 없다. 여성은 병역의 의무가 면제된 것이 아니라 배제된 것이다.[51]

군 가산제를 주장하는 남성들에게 군 경력은 '희생'인 동시에 '대한민국 남자'로서 정상성과 자부심의 원천이다. 이들은 이중적, 분열적 위치일 수밖에 없다. 군 가산제 논란의 본질은, 남성들 간의 계급 차이가 남성과 여성의 관계로 치환, 전가된 것이기 때문이다(한국 사회의 많은 사회적 갈등이 이렇게 성별화된 구조를 갖기 때문에 해결하기 어려운 경우가 많다). 군 가산제 논란은 이른바 '이회창 가(家)'와 같이 군대를 가지 않는 남성 혹은 남성을 군대에 동원할 수

있는 남성 지배 세력과 군대에 가야 하는 남성 간의 갈등이, 군대를 가는 남성과 '군대도 못 가는' 여성들 간의 갈등으로 이동한 것이다. 이는 말할 것도 없이 성차별적 현상이다. 군대를 가는 남성은 안 가는 남성에 대해서는 부러움을, 못 가는 여성에 대해서는 우월감을 느낀다. 군대를 안 가도 되는 남성에 대해서는 분노와 적대감을 가지되 그것을 공식적인 저항으로 표출하지는 않으며, 여성, 장애인, '방위' 등에 대해서는 남성성에 미달, 남성다움이 훼손된 존재로 인식하고 비하와 조롱을 일삼는다.

남성성은 이러한 이중 논리의 핵심 기제인데, 군대에 '끌려간' 남성은 군대를 면제받은 특권층 남성들의 계급적 지위에 대해서 남성으로서 열등감을 갖지만, 군대를 경험하지 않은 남자는 남자답지 못하다고 생각한다. 군 면제를 받을 수 있는 '능력 있는 남성', 즉, 계급성도 남성다움을 구성하지만, '근육질', 노동 강도, 고된 훈련도 남성성을 상징하기 때문이다. 한 텔레비전 토론 프로그램에서 군 가산제를 강력하게 주장한 정창인 제향군인회 연구위원은, 남성들의 병역에 대해 군 가산제 같은 직접적인 방식의 보상보다 군대 민주화, 현대화, 사병 인권 보호 등을 제안한 여성 토론자에게, "가서 고생을 안 하면 군대가 아니다."라며, 군 개혁에 반대했다.

북한에서도 어디에서 군 복무를 했느냐에 따라 남성들 사이의 위계가 달라지며, 전방에서 근무한 남성은 후방에서 근무한 남성을 '원수 보듯' 한다. 이는 여성성을 타자화하는 노동 계급 남성의 남성성이 계급의식 형성을 불가능하게 한다는, 마르크스주의 문화이론가들의 지적과도 만나는 지점이다. 남성성에 대한 비판과 성찰

없이는 노동운동이나 평화운동이 어렵다는 것이다. 브라질의 민중교육가 파울로 프레이리(Paulo Freire, 1921~1997)의 말대로, 남을 억압하는 사람은 자신을 해방시킬 수 없기 때문이다. (물론, 이 명제는 단지, 남을 위해 자신을 희생해야 한다는 도덕적인 언설이 아니다. 남을 억압하는 행위는 자신 안의 타자를 억압하는 행위에서 비롯된다.)

군사주의가 작동하기 위해서는 싸워야 할 적, 지키는 주체, 보호의 대상이 있어야 한다. 가부장제 사회의 '보호자 남성, 피보호자 여성'이라는 전형적 성역할은, 이 세 가지 요소의 모델이 된다. 군대의 존재가 설득력을 갖기 위해서는, 남성이 군대에 복무하지 않으면 자신들의 남성다움을 검증할 수 없다고 느끼도록 해야 하고, 그들의 경험은 여성에 대한 지배와 보호, 여성들의 고마움에 의해 증명되어야 한다. 그러므로 적과 피보호자를 상정하는 군대가 존재하는 이상, 여성이 군 복무에 남성과 평등하게 참여한다고 해서 시민권이 보장되지는 않는다. 성별에 상관없이 전 국민 징병제인 이스라엘이나 북한의 경우를 보면, 군대 자체가 성별화되었기 때문에 여성이 병역을 이행하려면 여성성을 부정해야 하고, 배제되면 2등 국민이 되는 이른바 '같음과 다름의 딜레마'가 반복된다. 평등의 기준 자체가 남성을 기준으로 했기 때문이다. 이때 평등은 공정함(fairness)을 추구하는 정의(justice)가 아니라, 남성과의 같음(sameness)을 강요하는 남성 동일화(identification)이다. 때문에 여성의 '평등한' 군대 참여는, 역사상 어느 국민국가에서도 채택된 적이 없고, 어떤 여성해방 이론에서도 주장된 일이 없다.

세계에서 유일하게 여성 징집을 실시하는 이스라엘은 여성이 남

성보다 4개월에서 1년까지 복무 기간이 짧다. 여성 군인 중에서 계속 군에 근무하는 비율은 10퍼센트 미만으로 거의 하급 지휘에 집중되어 있으며, 여군들은 여성적 태도와 화장술을 지도받는다. '전 인민의 군사화'를 시행하고 있는 북한 역시, 여성의 군대 참여는 철저히 성별화된 방식으로 이루어진다. 북한 여성은 결혼 전까지만 군사 훈련에 참가하며, 결혼하면 그 의무가 중단된다. 한편, 일부 북한 여성은 남성보다 더 뛰어난 전쟁 영웅으로 재현되는데, 이는 남성, 특히 어린 남성을 동원하기 위해서이다. 여성 '조지도' 총을 들 정도로 나라가 위기에 처해 있음을 보여주는 것이다. 즉, 북한에서 여군의 존재는 양성평등의 상징이 아니라 남성 징집을 보장하고, 남성을 조롱하는 데 이용된다. 제대한 여성은 어머니로서 자녀를 훌륭한 공산주의자로 키우는 것으로 국방의 의무가 대체된다.[52] 이것이 근대 서구 사회주의의 경험과 이론에서와 마찬가지로 — 그리고 여성 문제에 있어서는 자본주의 사회와 다르지 않은 — 여성은 출산과 자녀 양육을 통해 국가에 복무한다는 '사회주의 모성론'이다.

한국 '평화운동'의 군사주의와 남성성

한국 사회에서 평화운동과 통일운동의 개념 규정과 구분은 대단히 어려운 문제이다. 평화운동, 통일운동, 민족운동의 관계 설정 역시, 복잡한 논쟁을 유발하는 이슈이다. 이는 '평화'의 개념을 정의

하기 어렵다는 문제와도 관련이 있지만, 많은 여성주의자들은 '한국 사회에 과연 평화운동이 존재하는가'라는 의문을 갖고 있다. 대개의 폭력 행위자가 남성이라는 점에서 그리고 모든 폭력이 '우리'라는 배타적인 정체성에서 시작된다고 볼 때, 본질적인 정체성을 비판하고 정체성의 경계가 담론에 의해 형성되는 과정의 역사성과 정치성에 주목하는 여성주의자들의 시각은 폭력에 대한 핵심적 통찰을 제공함[39]에도 불구하고, 한국 평화운동의 언설과 방법은 기존 남성 문화에서 크게 벗어나 있지 않기 때문이다.

'민족주의 시각의 통일운동'보다는 '평화운동이나 인권운동으로서 통일운동'이 젠더 문제에 더 많은 관심을 가질 가능성이 높다. 그러나 아직까지 한국 사회에서는 평화운동, 환경운동 등 이른바 신사회운동이나 '탈근대적' 사회운동에서도 성(gender)은 중요한 고려 대상이 아닌 경우가 많고, '평화운동가'라고 해서 저절로 성평등 의식을 갖추고 있는 것도 아니다. 김엘리는 평화운동 진영의 성별 분업 논리를 1) 전 국민적 활동으로 보이기 위해 구색 맞추기 차원에서 여성을 동원하는 것(tokenism) 2) '거시적' 차원의 정치와 통일운동 차원의 활동은 남성이 담당하고, '일상적' 평화운동은 '어머니'인 여성이 담당하게 되는 구조를 지적했다. 최정민의 아래 글[40]은, 평화운동 시위 현장에서 여성들이 느끼는 문제의식을 예리하게 지적하고 있다.

> 나는 촛불 시위에서 '민족 주권 회복'의 구호가 울려 퍼질 때, 일본 여성평화운동가의 인삼을 '짝짜기'라며 거부하는 사람들을 볼 때…… 시위 도중 '남자 앞으로! 남자 앞으로!' …… 이런 소리를 들을 때, 너무나 많은 생각을 하게 된다. 항상 운동 진영은 전투적인 운동의 방식을 선택하고 그것을 통해 운동가로서 정체성을 획득한다. 이는 '군사화된 남성성'의 문제이다. 그 속에서 항상 주변부로만 보조자의 역할로만 머물 수밖에 없는 여성의 문제이다. 그날 그 자리에서 나는 한없이 작아짐을 느꼈다. …… 사실 나는 '하나될'이나 '대동단결'의 구호나 분위기에 민감하다. 그런 구호나 분위기 때문에 자신의 목소리를 내지 못하거나 묵살당했던 많은 사람들을 보았고…… 관에 민족주의와 뭐가 다른가…….

한국 '평화운동'의 성별에 대한 몰이해와 남성의 성찰성 부재를 보여주는 대표적인 사건은, 얼마 전까지 적었던 이라크 아부 그레이브(교도소) 사건 당시, 〈평화 만들기〉 129호의 '미군에 의한 이라크 여성 성 학대' 사진 게재와 이에 대한 사과 성명서이다. 〈평화 만들기〉의 발행인이자 평화운동가로 알려진 한 남성은, '반미를 위해' 하드 코어 포르노(노골적인 성행위를 내용으로 하는 포르노)로 보이는 사진을 미군에 의한 성폭력 피해 사진이라며 게재했고, 여성주의 저널 '일다(www.ildaro.com)'를 비롯하여 많은 여성주의자들의 항의를 받았다. 그러자 그는 다음과 같은 사과 아닌 사과 성명서를 냈다(이 성명서가 발표된 후, 여성주의자들은 더 분노했고 처음보다 강도 높은 비판을 쏟아냈다).

> 저는 그 사진들을 보고 '동물도 저지를 수 없는 성 학대극'을 맡은 전

쟁광 집단의 하수인(이라크 주둔 미군)에 대한 분노로 여러가 치솟 지 않아있습니다. 간신히 정신을 가다듬어 이 사진들을 어떻게 다루어야 하나 고민하기 시작했습니다. 그러나 세상밖으로 저의 '이성의 명령'은 "그 사진들을 공개하라."는 것이었습니다……. 그러나 이 바람에 특히 여러분(특히 여성 독자, 여성학자, 여성운동가)께 본의 아니게 심려를 끼쳐드린 점에 대하여 사과합니다. 남성 독자 여러분에게도 남성성(남성의 sexuality)을 모욕하는 데 게으른 편집을 한 점에 대하여 심심한 사과를 표명합니다. 이번 성 학대 사진의 피해자인 이라크 남성들의 남성성이 짓밟히는 사진을 보고 저 역시 남성으로서 상처인 모욕을 느꼈습니다.

이 성명서가 '사과'하고 있는 것은 여성 인권 침해에 대해서가 아니라 1) '음란'한 사진을 게재해서 여성들에게 미안하며 2) 남성을 가해자 취급했기 때문에 남성의 명예를 훼손했다는 것 3) 이라크 남성의 남성성이 짓밟힌 것에 대한 사과이다. 여성주의 정치학이 반대하는 것은 폭력이지 '음란'이 아니다. 이 성명서는 폭력 비판과 성 보수주의를 구분하지 못하고 있으며, 피해자에 대한 사과가 아니라 가해 남성 문화와 가해자 자신에 대한 사과이다.

사실, 이 사진은 〈평화 만들기〉뿐 아니라 거의 모든 한국 남성들의 일반 의식을 대표한다. 보호 관찰소에서 상담 명령을 받은 성폭력 가해자들을 심층 면접한 연구[41]에 따르면, 성폭력 가해자들은 일관적으로 피해 여성에 대해 죄의식을 느끼기보다는, 성폭력으로 인해(정확히 말하면, 성폭력이 발각됨으로 인해) 남성의 명예를 훼손시

켰기 때문에, 남성 일반과 자기 자신에게 죄의식을 느낀다고 보고하고 있다. 이처럼 상대방의 존재나 고통을 인정하지 않는 남성의 자기 연민, 자기 도취는 한국 사회에서 유일한 사회적 자아, 시민은 남성뿐이라는 남성 중심주의에서 비롯된 것이다. 한국 사회에서 남성의 목소리, 남성의 자존심, 남성의 기, 남성의 상처는 너무나 중요하고 지나치게 존중받는다.

여성의 시각에서 보면, 아부 그레이브 사건은 〈평화 만들기〉와 정반대로 분석된다. 미 여군이 이라크 남성 포로를 벌거벗기고 채찍으로 희롱하는 사진이 전 세계에 충격을 준 것은, 전시 포로 보호에 대한 제네바 협약과 유엔 협약을 위반한 미군의 만행 때문이기도 하지만, 가장 중요한 것은 성고문과 성폭력의 가해자가 여성이라는 사실 때문이었다. 이 사건은 군대 제도의 피보호자, 수혜자, 보존자, 피해자로서의 기존 여성 이미지를 전복시켰고, 여성도 그녀가 미군이라면 제3세계 남성에게 성폭력을 가할 수 있다는, 인종에 의한 젠더 역전의 상징처럼 보였다. 그러나 미군이 이라크 남성 포로들에게 여자 속옷을 입혔다는 것, 이라크 남성 포로들 간에 오럴 섹스와 자위를 강요하고, 이라크 여성 포로에게는 미군 남성에게 강제로 키스하게 했다는 것, 가죽 채찍을 들고 사진에 가해자로 나왔던 미군 여성이 사건 당시 담당 상관이었던 남성과의 성관계로 임신했으며, 그 남성은 가정폭력 가해자라는 사실 등은 거의 알려지지 않았다.[42]

흔히, 전쟁에서 여성은 전리품(戰利品)으로 여겨지는데, '전리품을 소비하는 행위', 즉, 전시 강간의 특징은 윤간이다. 이는 약자에

대한 공격을 통한 남성 연대의 확인이다. 전시 장소는 종종 관객이 있는 곳에서 이루어지는데, 이는 일종의 승리 의례이기 때문에 볼거리(스펙타클)를 강조할 필요가 있기 때문이다. 아부 그레이브 사건은 전쟁에서 점령군이 성폭력을 통해 피점령지 남성을 여성화하는 데 점령군 여성을 동원하여 더욱 수치심을 가중시킨 전형적으로 성별화된 사건이었다. 이 사건은 군대와 군대 밖에서의 여성다움(약자), 남성다움(강자)이라는 일상적 상징 체계의 의미 작용이 없다면 일어날 수 없는 일이었다. 특히, 가해 미군 여성은 가해 남성에 비해 지나치게 언론에 노출되었는데, 이 자체가 전통적인 여성성을 위반한 여성에 대한 대중의 호기심, 여성 혐오로, 젠더의 작동을 설명해준다. 이 사건에서, (비 여군을 포함) 미군이 침해한 것은 이라크의 남성성이 아니라 이라크를 여성화함으로써 여성성을 침해한 것이다. 즉, 〈평화 만들기〉가 분노한 미군의 이라크 남성성 훼손은 피해가 아니라 오히려 가해 구조의 일부이다.

2003년 6월, '고(故) 윤금이 씨 추접 사진 게재에 반대하는 여성주의자 네트워크'는 미군 범죄를 고발하기 위해 고 윤금이 씨의 추접 사진을 거리에 게시한 '여중생 범대위'를 비판했다(미군에게 참혹하게 살해된 고 윤금이 씨 추접 사진은 전교조 소속 교사의 수업 시간에서도 '반이를 위해' 활용되어 많은 논쟁이 벌어졌다). 〈평화 만들기〉에 실린 사진은 실제로는 미군에 의한 이라크인 학대 사진이라고도 볼 수 없는 관객의 관음증을 자극하는 '저급 포르노' 사진이었지만, 한국의 사회 운동에서 '대의를 위해' 여성 비하적, 혐오적인 재현물을 게재하는 것은 어제 오늘의 일이 아니다.

미국의 이라크 침략 전쟁에서, 후세인의 비참한 사진 전시에 대한 이라크인들의 격렬한 분노와 거부감에서 보여지듯이, 정치적 선전물에서 남성 인물 전시는 거부감을 초래하지만 여성이 전시되는 것은 쾌락을 생산한다. 여성과 남성의 이미지가 각기 다른 방식으로 생산, 소비되는 것이다.

기지촌 여성이 잔인하게 살해된 추접 사진은 반미 의식을 고양시키기 위해 전시되는 것이 아니라, 그녀가 힘 없는 '매춘 여성'이었기 때문에 전시되는 것이다. 대통령이 잔인하게 살해된 사진은 거리에 전시되지 않는다. 매마다 2천여 건씩 발생하는 주한 미군 범죄 피해자 중 남성 피해자의 사진이 그런 식으로 전시되지는 않는다. 여성주의 세력의 지속적인 항의에도 불구하고 고 윤금이 씨 사진이 전시된 것은, 사회적 약자의 피해를 개인의 인권이 아니라 민족적 분노를 촉발시키는 수단으로 동원하는 것이다. 다시 말해, 기지촌 매춘 여성의 추접 사진 전시는 그녀를 한국인의 범주에서 제외하여 여성의 인권과 민족의 이해를 대립시킨 결과다. 여성을 타자화하여 민족의 범주에서 제외하는 이러한 방식의 평화운동은, '민족 전체'가 동의하는 '절제된' 반미 투쟁을 불가능하게 할 뿐 아니라 평화를 지향한다고 볼 수도 없다.

기지촌 여성으로 윤금이가 살았던 삶의 모순과 억압(성매매, 성차별)은 전혀 문제화되지 않고, 미군에게 죽었다는 사실만이 중요한 이슈가 된다. 생전에는 인간/민족의 범주에 들지 못하다가 미군에게 죽음을 당한 후에야 민족의 성원이 되는 기지촌 여성의 현실은, 남성의 이해 관계에 따라 여성의 삶이 죽음으로 환원되는 과정을

잘 보여준다. 그녀는 살아서는 '전보' 남성들도 침을 뱉는 '가장 더러운' '창갈보'였다가, 죽어서야 '순결한 민족의 누이', '우리의 딸'이 되었다. 이러한 사실은 남성 중심적 사회운동의 논리가 자기 모순과 위선에서 자유롭지 않으며, 이들의 감수성과 일상 문화가 일반 남성 대중문화와 크게 다르지 않다는 것을 보여준다.[69]

주한 미군에 의해 희생된 두 중학생을 위한 추모 촛불 시위에서 열창된 〈Fucking USA〉라는 노래도 같은 경우이다. 이 담론의 전제는 여성은 'fuck' 할 수 없다는 것이다. 'fuck'의 주체는 남성이다. 한국 남성이 이 노래를 열창하는 것은, 그간 한미 관계에서 약자였기에 여성으로 간주되었던 자신의 성별화된 타자성을 극복하고 남자가 되고 싶기 때문이다. 강간이든 섹스든 미국을 'fuck' 하게 되면, 한국은 남성이 되고 미국은 여성이 된다. 이런 논리에서 성폭력은 여성 인권 침해가 아니라 국가 간 갈등의 지표가 된다. 한국 여성이 한국 남성에게 성폭력당하는 것은 '개인적'인 일이지만, 미국 남성에게 성폭력당하는 것은 민족 모순의 결과로 정치적 사건이 된다. 때문에 윤금이 혹은 한국 여성은 미군에게 성폭력을 당해야만 성폭력으로 인정받고 '보호'받으며 '정치적' 희생자로 간주된다. 그런데 〈Fucking USA〉 담론은 그 '보호'가 한국 남성이 한국 여성을 직접 보호함으로써 가능한 것이 아니라, 한국 남성이 미국 여성을 강간함으로써 가능하다는 논리다.

결국 남성은 한국 남성이나 미국 남성이나 모두 강간할 수 있는 권력을 갖지만, 한국 여성이나 미국 여성의 몸은 남성 집단 간 싸움의 대리 전쟁터로 제공된다. 〈Fucking USA〉의 논리는 바로 프란

다, 구(舊) 유고, 동티모르 등 모든 무력 갈등에서 자행되는 여성에 대한 집단 강간의 원리무였다. 이러한 남성 이데올로기에서 여성은 '인간'이 아니라 남성 국가가 소유한 기호(icon), 상징, 한반도, 가족, 민족 그 자체가 된다. 그러므로 강간하는 남성의 입장에서는 여성을 강간하는 것이 아니라 적국을 강간한 것이 된다. 1차 세계대전 당시의 전쟁 독려 포스터들은 국가 자체를 여성의 몸으로 간주하여, 독일이 "벨기에를 강간했다."며 연합군 동원 논리를 만들었다. 이렇게 국가가 여성의 몸이라는 남성 논리는 1992년 윤금이 투쟁 당시에도 그대로 재연되었다. 당시 수많은 유인물들은, "미국이 한반도(윤금이)를 강간했다.", "윤금이 몸에 뿌려진 하이타이(세제)는 한반도에 뿌려진 미군의 정액이다."라고 주장했다.

〈Fucking USA〉는 한국 남성도 미국 남성처럼 여성을 강간하고 싶다는 미국 남성에 대한 동일시 욕망, 남성 연대이지, 반미가 아니다. 〈Fucking USA〉가 주장하는 또 다른 중요한 논리는, 한국인으로서의 정체성과 남성 주체성이 매우 성적인 함의를 지니고 있다는 것이다. 한국인이 되는 것, 남성이 되는 것은 모두 미국 여성이든 한국 여성이든 여성과의 섹스(강간)를 통해 성립된다는 것이다. 〈Fucking USA〉는 10대 남성들이 남성성을 획득하는 집단적 통과 의례로 윤간을 행하는 것, 군대 입대 전 '건강한 남자 되기'(총각 딱지 떼기) 과정으로 성 구매 행위 독려와 같은 남성 일상 문화의 연장선에 있다(총각 딱지 '떼기'라는 말의 은유는, 마치 여성에의 경우처럼 남성에게 섹스가 성인되기의 완성 수단이라는 것을 의미한다).

군대 내부의 여군에 대한 성차별, 성폭력과 남성 동성 간 성폭력 피해자에 대한 여성화는, 여성의 군 참여에 상관없이 군대 자체가 남성성 숭배와 남성 연대를 위한 조직임을 보여준다. 한국에는 1962년에서 1972년까지 '미스 여군 선발 대회'가 있을 정도였으며, 1984년에 중사 이상, 1988년에서야 기혼 여군의 출산이 허용되었다.[64] 이후 사회 전반의 민주화와 여성운동의 발전에 따라, 2005년 6월 현재 여군 장교와 부사관 수는 3,701명에 이르렀지만, 여전히 간부 정원 대비 2.23퍼센트에 불과하다. 국방부는 2020년까지 전체 간부의 5퍼센트를 여성으로 구성하는 것을 목표로 하고 있다. 그러나 젠더에 대한 문화적 관념이 변화하지 않은 상태에서 여성이 '진정한 군인'이 되는 것은 불가능하다. 군대 내 여성 인력은 대부분 간호, 전산 같은 이른바 '여성 직종'에 격리되어 근무한다. 예를 들어, 육군간호사관학교의 여군들은 군인이 아니라 '병사들의 어머니'로 간주된다. 여성은 전방이나 전투 지역에서 근무할 수 없으며, 여성이 전차를 타면 전차가 내려앉는다는 군대 내 금기 때문에 보병이나 기갑 분야에도 배치되지 않는다. 최근 해군은 함정 병과를 여성에게 개방했지만 육군은 아직도 기갑, 포병에 여군의 지원을 제한하고 있다.[65]

군대에서 일하는 여성, 군인들이 상상하는 여성 이미지는 가부장제 사회가 여성을 성을 기준으로 분류하는 '어머니' 아니면 '창녀'의 재현에서 크게 벗어나지 않는다. 군대에서 일하는 여성들은 업무 내용이나 계급에 상관없이 '예쁜 여성' 취급을 받는 경우가 많다. 군대가 남성의 공간이기 때문에 거친 남성들 사이에 사는 여성들(특히, 낮은 직급일 경우)은 '놀아도 되며', 군대에 들어온 여성은 이미 그것을 각오한 여성이라고 생각하기 때문이다. 미국에서는 공군에 근무하는 여성들을 공군(women's air force)이 아니라 '창녀'(women's all fuck)라고 부른다. 이러한 현상은 젠더와 계급의 관계를 보여주는 것이기도 한데, 전투에 종사하지 않는 비전투 종군자(camp followers)의 전형적인 이미지는 가난한 여성이다. 존중받고 보호받아야 할 규범적인 여성성을 대표하는 중산층 여성은 군대에서 허드렛일을 할 이유가 없다. 때문에 남자들 틈에서 살기로 작정한, '고귀함을 잃어버린' 가난한 여성들은 함부로 대해도 상관없으며, 이들에 대한 성적 비하는 남성 군인들의 성 정체성 확립과 남성 연대를 확인하는 중요한 수단이 된다.

가부장제 사회에서 정치적, 군사적 갈등은 정치의 주체인 남성들 사이에서만 발생하는 것으로 여겨진다. 여성은 비정치적인, 비역사적 존재로 간주되기 때문에, 전선(戰線)의 개념은 남성 대 남성의 관계를 전제한다. 여성 대 남성은 전선을 구성하지 못한다. 여성 군인을 전투에 배치하면 군대로서는 감당할 수 없는 문제들이 발생하는데, 여성이 적의 포로가 되거나 성폭력당할 경우 남성 국가는 치명적인 심리적 타격을 받기 때문이다. 전방에서 여성의 존재는 성적 추문을 일으키거나 군의 일사불란함을 방해한다고 여겨지고, 이성과 감성의 근대적 이분법과 이러한 이분법의 성별화된 이미지로 인해 전방에 여성이 있으면 비이성적 상황이 발생할 것이라고 상상

된다. 무엇보다 가장 중요한 이유는, 남성성은 여성에 대한 비하와 혐오를 전제로 구성되기 때문에, 후방에서 남성의 보호를 받아야 할 여성이 남성과 참호에 같이 있는 것은 남성의 자아를 짓밟는다.("내가 기둥서방 이러려고 군대에 왔나.") 여성이 전투직에 종사하는 것은, 그 자체로 남성 정체성을 위협하는 심각한 파괴를 의미한다.

한국 남성들의 군 입대는 일종의 '2차적 오이디푸스 단계'로의 진입을 의미한다. 군대는 어머니나 애인의 보살핌을 받던 '여성적인 일상 세계'와 이별하고, 남성 연대를 위해 본격적으로 아버지의 세계로 진입하는 마지막의 여행이다. 군대는 남성성을 훈련하는 곳이기 때문에, 군대가 요구하는 이상적인 남성에 도달하지 못한 남성은, 여성화 혹은 비(非)남성화된다. 단체 기합이나 폭력에 적응하지 못한 병사는 선배로부터, "××년, 똑바로 못 서!", "오빠가 안 아끼잖게."같이, 여성으로 취급받는다. 그리고 장애 남성이나 '말하병' 등 '정상적인' 군 복무를 마치지 않은 남성은, "남자 구실 못하는", "성적으로 문제가 있는 남자"로 의미화된다.

2004년 국가인권위원회가 한국성폭력상담소에 의뢰한 군대 내 성폭력 실태 조사는 군대 성폭력이 일반적 상식보다 훨씬 더 심각함을 보여준다. 유효 응답자 671명 중, 직접 피해 경험이 있다고 응답한 사람은 103명으로 전체의 15.4퍼센트, 직접 가해 경험이 있다고 응답한 남성은 48명으로 7.2퍼센트, 군대 내 남성 간 성폭력을 목격하거나 들은 경우는 166명으로 24.7퍼센트였다. 성폭력은 비가시화되고 축소 보고된다는 사실을 감안하면, 실제는 이보다 더 많을 것이라고 추정할 수 있다. 전체 가해 건수 중 피해를 입은 병사가 다시 가해를 하게 되는 경우도 83퍼센트로 매우 높은 비율을 보였다.

권인숙, 김현성 등의 지적에 의하면, 군대 내 남성 간 성폭력 가해자는 동년과 달리, 동성애자가 아니다. 오히려 동성애자는 피해자 그룹에서 더 많이 발견된다. 남성이 두려워하는 것은 동성애 자체가 아니라 특정 형태의 동성애이다. 능동적인 동성애는 남성을 불안하게 하지 않는다. 남성 사회에서 보통 동성애자라고 하면, 실제로 남성을 사랑하는 남성을 의미하는 것이 아니라, '수동적인 남성', '계집애 같은 남자', '호모', '동성연애자' 등, '여자 같은 남자'를 의미한다. 남성 문화에서 능동적인 동성애는 남성의 힘을 보여주는 수단이지만, 수동적인 동성애는 굴욕의 상징이다. 남성에게 성적 공격을 하는 남성과 당하는 남성 사이에는 지배/종속, 남자다움/남자다움을 잃음(여성화), 권력의 획득/권력의 상실 등의 의미가 만들어진다. 군대에서 상대방의 성기를 만지는 것은 주입병을 통제하기 위한 것이다. 그래서 전쟁시 상대 남성을 완전히 굴복시킨다는 의미로 상대방 여성을 강간하거나 남성의 성기를 절단하여 전시하는 경우가 많다. 남성의 신체 중 성기는 권력과 힘의 상징이기 때문이다. 성기에 대한 탐취와 놀림, 장애 접촉은 상대를 무력화하는 수단이 된다. 고대 아테네 사회에서는 남성이 항문 강간을 당하면 체면만 잃는 것이 아니라 여성화된 자로서 시민권까지 박탈당했다.

군대뿐만 아니라 동성 사회(homosocial), 남성들만 있는 공간에

서 벌어지는 권력 투쟁은 언제나 성적인 의미를 동반한다. 미국 중서부의 남학생 사교 클럽에서, 신참들은 상급생이 될 '형제들'에게 여러 가지 방식으로 성폭력당한다. 이 성폭력 중에는 언어폭력도 포함되는데, 신입생들은 처음 일주일간은 '작은 여자애', '소녀들', '여자 같은 짐쟁이'로 불린다. 이 기간 동안 신입생들은 전형적인 여성의 모습을 과장되게 보여줄 것을 요구받는다. 교도소 안의 성폭력도 마찬가지다. 1989년 미국에서는 남성 재소자의 30퍼센트가 남성에게 성폭력당한다는 보고가 있다. 한국은 공식 통계는 없지만, 문학 작품이나 수기 등에는 교도소 내 성폭력이 종종 등장한다.

군사주의는 여성 혐오를 근거로 형성되지만, 동시에 군대는 반드시 여성, 여성의 성, 젠더의 작동을 필요로 한다. 남성 폭력은 매우 성적인 현상이다. 국가 기관이든 피군이든 집안에서든, 남성이 여성을 고문할 때, 주로 고문은 여성의 생식기와 가슴에 행해진다. 전투 중의 병사들이 적군을 교수형에 처할 때, 발기와 사정(射精)한다는 보고 예시, 이러한 남성 색슈얼리티 메커니즘을 설명해준다. 미사일과 폭탄, 각종 기념탑이 남근의 형태를 띤다는 것은 주지의 사실이다. 걸프전 중 미국의 항공모함 케네디호에 승선한 폭격기 조종사들은 민간 목표물을 파괴하고 군인과 민간인들을 살해하기 위해, 출전 직전 포르노 영화를 보았다.[66]

남성에게 섹스나 포르노그래피는 폭력, 권력, 정치와 같은 공적 영역에서의 활동이 야기하는 긴장을 견딜 수 있게 해준다. 이처럼 가부장제 성문화의 특징 중 하나는 남성에게는 폭력과 성(sexuality)의 구분이 모호하다는 것이다. 남성 문화에서 강간은 대

개 '격렬한 섹스' 쯤으로 여겨지기 때문에, 이성애 섹스와 성폭력은 이질적이거나 반대 개념이 아니라 연속선상에서 행해지고 수용된다. 남성의 섹스는 폭력, 본노, 스트레스와 동반 상승한다. 남성의 성적 오르가슴과 폭력은 동일한 생리적 현상을 공유하는데, 한편으로는 욕망을, 한편으로는 공포를 추구한다.

가부장제는 여성 혹은 '창녀'에 대한 혐오 살인과 섹스(강간) 후 여성 살해(femicide)의 역사이기도 하다. 남성은 살인 후 섹스하거나 섹스 후 살인한다. 폭력과 살인의 성애화(eroticization)와 오락화는 일상 문화를 구성한다. 폭력을 섹스로 재현하는 인터넷 동영상, 여성의 뒤꽁수에 전충을 거는 새 성기를 삽입하는 남성을 그린 만화(1983년 5월호 〈펜트하우스〉)들이 넘쳐난다. 1999년 미국 콜로라도 주 리틀톤의 콜럼바인 고등학교 총기 난사 사건 당시, 하리드 스틴이라는 저명한 방송인은 방송에서, "정말 잘 빠진 여학생들이 손을 위로 올린 채 밖으로 허겁지겁 빠져 나오더군요. 그 정도 소녀들이라면, 그 녀석들이(총기 살해범) 섹스를 하려고 했겠지요? 만일, 당신이 모든 애들을 죽이고 자살할 생각이라면, 죽기 전에 그런 놀랍한 애들하고 섹스라도 한번 해야 하는 것 아닌가요?"라고 말했다.[67] 팀스 자신을 '트렌치코트 마피아'라고 자칭했던 남학생 두 명이 9백여 발의 총탄을 쏘아 학생 12명과 교사 1명을 죽이고, 그 자리에서 자살한 콜럼바인 고등학교 사건에서 가해 남학생들은 평소 '호모'라고 놀림받았는데, 동료들은 이 사실을 사건의 원인 중의 하나로 보았다.[68] 이들의 범행(폭력성)은 '호모'가 아님을 증명하기 위해, 다시 말해, '계집애'가 아님을 증명하기 위함이라는 것이다.

총을 쏘는 것, 과녁을 맞추는 행위는 보는 행위다. 미술에서 원근법은 인식 주체인 개인의 등장과 함께 발명되었는데, 근대적 의미에서 이러한 보는(인식) 주체는 백인 남성을 의미한다.[69] 전통적으로 남성과 여성의 관계에서 보는 사람, 재현하는 주체는 남성이며, 보이는 사람, 재현의 대상은 여성이었다. 보는 주체가 남성일 때 보이는 대상, 타자는 보는 주체를 기준으로 차이가 구성되는데, 젠더에서 가장 두드러진 차이는 섹스라고 간주되기 때문에, 보이는 대상은 성애화된다. 사격(射擊), 사정(射精), 투사(投射), 촬영하다(shoot)는 모두 '쏜다'는 뜻을 포함한다. 일상적인 연설에서 그리고 영화 〈탑 포인트〉에서도 사진을 '찍다', '박다'라고 하는데, 이 역시 성적인 함의를 담고 있다. 히틀러는 연설을 듣는 청중이나 지켜야 할 조국을 '여자'라고 주장했고, 열정적인 연설을 "오르가슴에 이른다.", "정치란 창녀와도 같아서 그녀를 사랑하게 되면 그녀가 너의 머리를 물 것이다."(이는 여성의 질이 이빨처럼 남성의 성기를 물어 상처내릴 것이라는 'vagina dentata' 신화의 재연이다) 등의 말을 남겼는데,[70] 이는 단순한 비유가 아니라 남성 주체가 대상과 맺는 관계가 얼마나 성별화, 성애화되어 있는지를 보여준다.

고대부터 전쟁과 섹스는 하나의 역사였다. 군신(軍神) 마르스와 미의 여신 비너스는 인류사 전반에 걸쳐 손을 잡아 왔다. 로마 제국에서부터 공창은 군대와 함께 발전해 왔다. 군대에서 미신은 보편적인데, 그중에는 섹스와 관련된 것이 많다. 전투 전의 성교가 부상을 피하게 하는 효과가 있다거나, 여성을 정복하고 전쟁에 나가면 불사신이 된다는 믿음 등이 그것이다. 2차 세계대전 당시 일본군

중에는 '위안부' 여성들의 체모나 개인 소지품을 부적으로 지닌 병사들도 많았다.[71]

이처럼 섹스는 군대의 사기에 결정적이다. 여성과 섹스가 남성의 긴장을 풀어줄 뿐만 아니라, 더 중요한 점은 군대 내부 남성들 간의 계급 갈등과 이로 인한 불만과 폭동의 가능성을 완화, 약화시키기 때문이다. 여성은 남성 정치학의 중재 통수대다. 가장 낮은 계급의 병사라 할지라도, 여성에 대해서만큼은 '지배자'가 될 수 있으며, 섹스를 통해 주체가 될 수 있기 때문이다. 또한, 성애에는 성폭력이든 여성과의 '섹스' 금지는, 군대 내 동성애를 양산한다고 여겨진다. 이는 군인 중 일부를 여성화할 위험이 있기 때문에 전력의 손실도 야기되어, 철저히 통제해야 하는 것이 된다. 2차 세계대전 당시, 몇몇 나치 지도부가 군대 내 동성애의 파괴성에 대한 공포 때문에, 파시즘 정권의 순결 이데올로기에도 불구하고 군대 내 성애에의 필요성을 강조한 것[72]도 이 때문이다.

이처럼 여성 없이 존재하는 군대는 없다. 2차 세계대전 말기 일제는 연합군의 폭격을 피해 갖은 동굴 등에 숨어 지내면서도, '종군 위안부'들을 그린 대피소에까지 끌고 다녔는데('동굴의 본부'), 이는 종군 위안부가 전쟁 스트레스를 풀기 위한 존재, 전쟁의 부산물이 아니라 전쟁을 구성하는 핵심 제도라는 것을 보여준다. 베트남전에서 미군이 사용하던 라이타에는 "평화의 이름 아래 사람을 죽이는 것도, 여자를 강간하는 것도 병사의 특권이자 임무이다."라고 새겨져 있었다.[73] 성애에, 성폭력과 같은 군대의 여성에 대한 조직적 성적 수탈은 전의(戰意) 고양 수단, 참전이라는 희생에 대한

보상 행위, 불안, 분노와 공포의 '하수구'로 기능하여 폭력을 합법화하는 군사주의를 뒷받침한다.[74]

1945년 미군 주둔과 함께 시작된 한국의 기지촌 성매매는 1986년 기지촌 여성운동 단체 '두레방'이 설립되면서 본격적으로 여성운동의 의제가 되기 시작했다. 하지만 지난 20여 년 동안 기지촌 성매매에 대한 한국 사회의 논쟁은 기지촌 성매매가, "민족 모순으로 인한 것이냐, 성 모순으로 인한 것이냐?"에 머물러 있었다. 군대가 젠더의 산물이며, 폭력과 섹스가 결합한 제도라는 것을 고려한다면, 기지촌은 이미 그 자체로 성별화된 공간이다. 군대 내 성매매를 '위안'이나 '휴식' 등의 용어로 표현하는 것은, 정치적 권력 행위로서의 성폭력 문제를 '신체의 요구'라는 생물학적 주제로 이동시켜, 가해 남성의 책임을 비가시화하고 여성의 고통을 주변화한다.

남성 연대 대신 타자와의 연대를

한국은 군대에서의 폭력 문화 습득이 바람직한 사회화 방법으로 간주되는 사회이다. 2004년 4·15 총선 즈음, 각 정당 공천자의 병역 이행 여부를 검증한다는 '총 쏴본 적 없는 후보 114명'이라는 제하의 신문 기사들은, 한국 사회의 군사화된 의식 세계를 단적으로 표현하고 있다. '총을 쏜다'는 살상 행위를 마치 정치 지도자의 '도덕성'의 징표이자 '정상 규범'인 것처럼 전제하는 이 같은 언어는, 생명에 대한 무감각과 병역 의무 '조차' 갖지 못한 사람들에 대한 차별을 정당화한다. 물론, '평등'의 차원에서 병역 의무를 회피한 특권층 남성에 대한 비판은 매우 중요하지만, 그것을 '총을 쏜 경험이 없는'이라는 식으로 말할 이유는 없으며, 이러한 표현은 여전히 국민을 '군대 가는 남성'과 '안 가는 남성'으로 분류하는 남성 중심적 시각이다.

정유진의 지적대로, 군대는 속성상 그 자체로는 독립성, 완결성을 갖기 어려운 불안정하고 위험한 조직이다. 타자의 존재를 생존 근거로 삼고 있기 때문에 타자에 의존할 수밖에 없으면서도 타자를 억압하기 때문이다. 군대로 인한 여성에 대한 폭력과 차별, 훈련 과정에서 필연적으로 발생할 수밖에 없는 사고와 환경 파괴, 범죄 등은 군대가 존재하는 한, 늘 예정되어 있는 사건들이다. 군대와 군사적 폭력은 성차별주의와 장애인 차별, 성적 소수자 혐오, 인종주의에 의해 구성된 일상과 밀접하게 관련되어 있다. 그러므로 군대를 성찰하는 것은 곧 우리 사회의 모순과 직면하는 일이며, 그중에서도 젠더와 계급이 교직되어 드러나고 있는 일상 문화의 남성성에 관한 문제이다.

전쟁과 군대는 성별화된 제도이자 남성들 간의 계급 정치다. 평화를 위해 전쟁이 불가피하다고 주장하는 지배 계급 남성의 아들은 군대에 가지 않는다. 이들은 전쟁으로 돈을 벌고 권력을 얻는다. 정작 전쟁에 참가한 혹은 끌려간 남성은 전쟁의 이익과 무관하다. 안타까운 것은 전쟁의 피해자이자 가해자였던 한국의 베트남전 참전 군인들이 자신을 사회적 주체로 만드는 방식이다. 그들은 자신이 베트남전에서 저질렀던 반인도적 행위를 보도한 신문사에 난입해

기물을 부수는 것으로 주체가 된다. 군 가산제 폐지론에 화가 난 남성들은 현행 징병제를 문제삼는 대신, '2등 국민'으로 군대에 가지 못한 여성이나 장애인을 공격함으로써 피해를 보상받으려 한다.

중일 전쟁 시기 난징대학살에 참가하여 생체 실험, 종군 위안부 동원, 민간 학살을 주도한 일본의 참전 병사 중 일부가 평화운동가로 활동하는 경우[75]나, 자신이 경험한 살인, 인간의 추악함, 공포를 불러오기 위해 고통을 기억하고 그에 대해 글쓰기를 멈추지 않는 베트남의 참전 작가 바오 닌[76] 같은 사례가 한국 사회에는 그리 많지 않다.

지배 세력에 의해 군대나 전쟁에 끌려간 일반 남성들은 '용병', 희생자일 뿐이며 '진짜' 문제는 체제나 구조에 있다고 보는 '거시적' 시각은 계급 환원의 단순한 논리이며, 많은 남성들이 피해자이자 행위자가 되는 현실을 제대로 볼 수 없게 만든다.[77] 명령한 자는 명령한 자의 책임이 있고, 실행한 자는 실행한 자의 책임이 있는 것이다. 군대나 전쟁터에서 "살아 있는 인간을 해부하라."는 식의 명령을 피하는 병사도 있고, 명령 이상으로 과잉 수행하는 병사도 있다.(비인간적 명령에 대한 이 저항도 단호하게 명령을 거부하는 '남자다운' 사람이어서 가능한 것이 아니라, 손이 떨려서 하지 못하는 나약한 사람이 되는 것을 의미해야 한다.)

군대와 전쟁을 경험한 한국 남성들에게 '해병대 문화' 외에는 없는 것일까. 군사주의는 성차별을 발판으로 한 남성들의 계급을 초월한 남성 연대로만 작동 가능하다. 군 제도에 동원되는 피지배 계급 남성들이 자신의 남성성을 성찰하여 지배 계급 남성과의 연대와 동일시 욕망을 극복하고 여성들과 연대할 때, 군사주의에 대한 사회적 문제 제기가 시작될 수 있을 것이다.

서론

일레인 김 · 최정무

한국의 민족주의와 다층적 식민지 지배 권력간의 관계가 이 책에 수록된 논문들의 배경이다. 젠더(gender, 性別)와 식민지 담론에 관련해 최근에 나온 글들은 성별화된(gendered) 식민주의와 그 결과에 대해 많은 문제를 제기했다. 이러한 연구들이 의미가 없는 것은 아니지만, 대개가 유럽의 식민주의에 초점을 맞추고 있을 뿐 동아시아의 다층적 식민주의를 탐구한 연구는 찾아보기 힘들다. 식민주의 연구에서 동아시아를 제외하는 것은 지식의 유럽 중심주의를 보여주는 것으로, 유럽 식민주의를 비판의 대상이 아니라 학문적 탐구의 보편적 주제로 특권화하는 우를 범하기도 하여 식민지와 식민 후기(post-colonial) 맥락에서 젠더 문제를 이해하는 데 정확성을 잃게 한다. 아시아에서의 일본 식민주의에 대한 연구를 소홀히 하는 것은 지식 자체를 인종 차별적으로 생산하는 결과를 가져오고, 이는 비평의 장을 유럽의 식민지로 전락시키는 행위라고 할 수 있다.

이 책에 수록된 논문들은 한국 여성과 해외에 거주하는 한국계 여성이 식민 후기에 직면하고 있는 여러 문제들을 분석하고 논의하고, 나아가 그 동안의 연구에서 빠진 중대한 공백을 메움으로써, 식민 담론에 대한 좀더 다양하고 폭 넓은 비판을 제기하고 있다. 여기에 실린 논문들은 이러한 도전

이 단지 특정 국가를 대상으로 한 논의나 배타적인 지역 연구의 주제로 계보화해서는 안 된다는 점을 명백히 논증하고 있다. 오히려 이 책에서 서술하고 있는 문제들은 바로 세계 자본주의 체제와 그 체제를 지탱하고 있는 군사적 체제로서 문제의 별 수 없게 뒤얽혀 있다.

한국의 민족주의와 여성 운동의 방향을 정립시켜 온 두 가지 주된 동력은, 일본 식민지 경험과 해방 이후 냉전기 초강대국인 미국과 소련의 공작에 따라 발생한 국토 분할일 것이다.

일제 강점기, 한국의 여성 운동은 민족 해방이라는 명분에 휘말려 있었다. 실제로 일제 통감부의 통치 기간(1905~1910)에 처음으로 조직된 여성 운동의 목표는 돈을 모아 일본에게 진 빚을 갚자는 애국 운동이었다. 당시 조선 사람들은 일본의 통치를 불러들인 직접적인 이유가 일본에 대한 빚 때문이라고 믿었다. 이 애국 운동은 대개 양반 계급에 속하는 여성들을 중심으로 이루어졌고 실제로 1919년 3월 1일 대규모 시위가 일어날 때, 여성 교사들과 여학생 시위자들이 많은 여성들을 이끌고 거리로 나섰다. 그러나 많은 수의 기생들이 이 운동에 참여하였던 것도 사실이어서, 당시 기생이 (지하) 독립 운동을 위한 정보 중계지로서 중요한 역할을 하기도 했었다.

20세기 초 중국에서의 경우와 유사하게, 일제 식민지 시기 조선의 계몽된 남성 지식인들은 민족의 힘을 기르기 위해서는 여성 해방과 여성 교육이 무엇보다 중요하다고 역설하게 되었다. 그러나 엘리트층 남성들의 민족주의적 입장은 여성을 민족과 분리시켜 이해하지 못했고, 여성의 역할을 어머니로만 한정 지어 어머니로서의 여성을 계몽시켜야 한다는 사실을 강조하였다. 당연히 민족 해방 운동은 1920년대 초반에 일어난 신여성 운동(New Women's Movement)에 적대적일 수밖에 없었다. 당시 신여성 운동은 고등 교육을 받은 몇 명의 조선 여성들이 일본을 거쳐 도입된 유럽 자유주의 사상들, 즉 여성 자신의 성(sexuality)에 대한 탐구와 가부장제로부터의 해방을 강조한 것이었다. 이 단명했던 신여성 운동의 뒤를 이어 기독교 교회에 기반을 둔 민족주의 여성 운동과 사회주의 여성 조직의 활동들이 전개되었다. 일본 식민지 정부는 사회주의를 허용하지 않았으므로, 자유주의 여성 조직 대부분은 식민지 정부의 지원을 받고 있었다. 그럼에도 불구하고 사회주의 여성 운동, 특히 여성 노동 운동은 1920년대 말에서 1930년대에 그 절정에 다다랐으며, 한국전쟁 중에도 활동을 지속했다. 그러나 1950년대 초반, 사회주의는 미국을 등에 업은 남한 정부에 의해 전복되게 억압되었으며, 남한의 좌익은 그 흔적조차 남김 없이 거의 소멸되었다. 분단과 이를 둘러싼 이념 분쟁의 공포는 한국 여성 운동의 발전에서 긴 공백기를 만들어 냈으며, 그것은 1980년대까지 계속되었다.

해방 이후 식민 후기 한국이 지닌 근본적인 사회·정치 문제들 중의 하나는 집요한 식민주의로, 그것은 사람들의 생활 모든 부문에 지울 수 없는 깊은 흔적을 남겨 놓았다. 20세기 한국은 일본 식민주의와 일본 식민주의 지배의 정치·사회 조직 위에 신제국주의, 특히 미국이 주도하는 제국주의 지배 체제가 또 한 겹 덧씌워져 다층적 식민 지배의 흔적을 지녀온 사회이다. 식견을 갖춘 독자라면 군사 독재자 박정희가 내세운 모든 민족주의적 정통성 주장 뒤에는 그것의 대응물인 베이지(beige)기와 쇼와(昭和)기 일본의 군국주의적, 산업 자본주의를 통해 내려온 추진력이 자리잡고 있음을 곧 알 수 있을 것이다. 박정희는 만주에서 조선 독립군을 진압하는 데 참가한 제국주의 일본군 한 소대의 장교로 출발했다. 여기에서 우리는, 식민지 시기 효과적 식민지 통치를 위해 식민 종주국의 이익에 봉사하도록 훈련받은 식민지 태생 엘리트들이 해방된 신생 국가를 건설할 때 어쩔 수 없이 그들 자신들이 배운 바대로 식민지 지배 형태를 재생산할 뿐만 아니라 식민지 지

배의 이익에 봉사하게 될 위험성이 있다는 프란츠 파농(Franz Fanon)의 경고를 상기해 볼 필요가 있다.[1]

제2차 세계대전이 끝나자마자 미국은 남한에 직접 군사 정부를 세웠으며, 이로써 남한은 식민지 지배를 받은 다른 여러 나라들과 마찬가지로 문자 그대로의 의미에서 식민지 지배를 청산(decolonize)할 기회를 가질 수 없었다. 문승숙의 논문에 지적되어 있듯이, 실제로 미국의 후원을 받은 군사 독재 정부는 한국의 전통적인 신유교 가부장제와 결합하여 남한을 남성 중심주의적 국가로 만들었다. 이는 양현아의 글에서 논의하고 있는 '종군 위안부' 문제를 지워 없애려는 한국의 남성 중심주의적 민족주의의 태도를 잘 설명해 준다. 이러한 심층은 가부장적 담론 속에서 강간당한 여성들과 정부되는 '수치심' 때문만이 아니라, 1960년대 이후 일본과의 관계를 '정상화' 시키려는 한국 군사 정부의 노력 때문에 파생된 것이기도 하다. 사실, 식민지 지배가 일본의 손에서 미국으로 넘어가면서 공적인 담론 속에서 조선을 지배한 일본의 과거는 지워지게 되었다. 그 이유 중의 하나는, 전후에 미국과 소비에트가 협약한 대로 동북아 지역에 대한 소비에트 세력의 동태력을 보장받고자 한 소련과 그 나머지 동아시아 지역으로 미 제국의 국경선을 긋는 데 일본이라는 경제력 있는 국가를 동맹국으로 삼아야 할 미국의 필요에 의해서였다.[2]

한국에 대한 미국의 신식민지 지배는 두 나라 사이에 이미 익숙해진 성별화되고(gendered), 성애화된(sexualized) 관계를 재생산하였다. 최정무는 한국의 민족주의와 젠더의 구성에 대해 논의한 글에서, 한국의 다양한 문화 생산물들이 한국의 민족주의가 남성에게는 초남성성(hypermasculinity)을, 여성에게는 순결에 대한 철저한 집착을 요구한다는 점과, 한국 민족주의가 백인 여성의 몸은 특별 취급을 하는 반면에, 한국 여성의 몸은 식민 종주국 남성의 눈요기 거리로 제공되고 있다는 사실을 폭로하고 있다. 캐서린 문은, 여성 운동과 민족주의라는 서로 연관되면서도 갈등적인 연구 과제에 대해 거론하는 것은, 한국 전역에 산재하는 미군 기지촌, 많은 한국 여성이 두 나라 재판권의 관할 아래 미군들에게 몸을 팔고 있는 기지촌 주변의 거대한 섹스 산업에 시비를 거는 일이라고 주장한다. 식민지 지배하에서 강제로 끌려간 것이든, 신식민지적 종속 경제하에서 경제적인 필요에 의한 것이든, 국가 건설의 과도기적 상황에도 불구하고 기지촌 여성들은 버림받은 자들로, 혹은 고난받는 민족을 상징하는 하나의 비유로서 다양하게 구축되어 있다. 이에 대해서는 미군을 상대로 성 노동에 종사하는 한국 태촌 여성을 논의한 김현숙의 논문이 자세하게 서술하고 있다.

반(反)식민지 민족주의는 민족 해방 투쟁에 헌신한 자기 희생적인 여성상을 이상화한다. 혁명적인 남편과 아들을 위해 헌신하는, 출산을 위해서만 소용되는 육체를 가진 무성적인(asexual) 어머니 상이 그것이다. 만주에서 조선 해방을 위해 떨쳐 일어선 여성 운동을 형상화한 북한의 혁명 문헌들을 분석한 박현옥의 글은 이 주제를 집중 조명하고 있다. 현기영의 장편 소설, 『마삼 이는 섬』에 등장하는 여성 주체의 재현에 대한 비평에서, 박유미는 남한의 진보적 작가나 비평가들이 남성 중심적인 관념에 어떻게 동조하고 있는지를 밝히려고 한다. 그들의 가부장적인 이데올로기는 여성에게 반식민적 혁명의 행위성이나 자율적인 주체성을 부여하지 않는다. 가부장적 남성 엘리트들이 만들어 낸 용어와 그들이 그어 놓은 한계 안에서, 여성은 혁명에 참여하기는 하지만 정치 투쟁의 선두에 설 수는 없는, 목소리 없는 조력자의 지위로 떨어지고 만다. 박현옥과 박유미의 논문은, 여성이 혁명 주체로 급진적으로 변모하게 되는 것은 성이 제거된 모성으로부터가 아니라

1) Franz Fanon, "The Pitfalls of National Consciousness," *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Weidenfeld, 1968).

2) Immanuel Wallerstein, "The Agonies of Liberalism," *New Left Review* 204 (March-April, 1994).

식민화된 여성이 가정과 공동체로부터 벗어나는 것을 경험함으로써 가능하다는 사실을 지적하고 있다.

강현아의 여러 한국계 미국인 여성 예술가들의 작품 읽기는, 한국 여성, 특히 분단 한국의 여성에게 있어서 국가와 '가정'이 무엇을 의미하는가를 묻고, 우리를 그 문제로 끌어들이며, 그 의미를 확대시킨다. 민영순의 첫 번째 사진 에세이 「친족간의 거리」는 비무장지대 근처 통일전망대에 전시된 북한의 의복을 사진으로 나타낸 것이다. 민영순은 북한, 남한, 그리고 미국에 사는 이주(diasporic) 한국인 사이의 삼각 관계를 드러내 보이기 위해 이러한 텍스트를 펼쳐 보인다. "왜"(Why?)와 "우리 조국은 어디인가"(Where is our homeland)의 의미를 지닌 철자를 한국어와 영어의 영터리 발음 기호를 혼합시켜 나타냄으로써, 민영순은 일반적으로 받아들여지고 있는 "조국"이라는 관념을 혼동시키고 반박한다. 1.5세대 한국계 미국인인 민영순이 던진 질문에 대한 대답은, 어떤 의미에서는 왜냐고 묻는 사람이 누구냐에 달려 있다는 사실을 암시한다. 엘렌 리는 한국계 북아메리카 여성 영화의 '민족 계보'(personal genealogy)에서 자신의 예술을 포함한 'kyopo'(해외 거주 한국인) 여성의 예술이 어떻게 인종적, 성적인 정체성 확인 과정을 거쳐 일어서 왔는지에 대해 논의하고 있다. 그녀는 이러한 작품들이 이질적 요소들의 혼합이지만 다양한 가치를 내포한 "새로운 시각의 문화"를 구성해 내는 방식에 대해서도 추론한다. 일레인 김의 논문은 성별(gender)과 성성(sexuality)에 관련된 남한의 문화 구조를 고찰한 한 특정 한국계 미국인의 진술을 보여준다. 일레인 김의 논문은 한국이 새로운 정체성과 인정성을 과시한 시대, 즉 1980년대의 돈과 남성성 사이의 관계를 기술한 것인데, 1980년대는 성(sexuality)이 논쟁의 장이자 상징적인 경제 논리로서 본격적으로 문제 제기가 된 시기였다.

반식민 민족주의는 언제나 여성과 자신들의 성성(sexuality)에 대한 여성

의 이해를 희생시킴으로써 남성성을 강화하고자 한다. 남성주의적 민족주의 담론에 담긴 여성과 남성을 단일화하고자 하는 충동은 민족의 개념을 균일화하고, 여성과 여성의 순결에 규범을 부과함으로써 여성을 가부장적 질서에 귀속시키려 한다. 이에 따라 '종군 위안부'는 민족의 치녀로 만들어진다. 강현아가 한국에서 '종군 위안부'를 기억하는 전략을 분석하면서 설명하듯이, 민족의 치녀성 침탈이라는 담론은 한국인의 수치심을 발동시키고, 이는 계속 민족을 단일화하려는 시도에 봉사하게 된다. 다시 말해 민족은 하나라는 개념을 강화하는 수치심의 교환 가치는 민족주의라는 상징적 경제 논리 속에 순환하고 있는 기본적인 자본이다. 캐서린 문은 이러한 개념을, 기지촌의 매춘 여성들을 달러 벌이 애국자로 규정하는 일부 판에 담론을 연구하면서 '성 경제학'(sexual economics)이라는 의미로 확장시킨다. 질병 관리(기지촌 여성에 대한 정기적인 성병 검진)를 통하여 아시아 여성의 신체를 통제하고 한국의 여성을 미군 기지의 매춘부로 대상화하는 요소들을 탐구함으로써, 캐서린 문은 백인 우월주의의 내면화와 그것에 담긴 불만, 그리고 한국 매춘 여성의 몸에 대한 의료화(medicalization)가 인종적이고도 성애화된 인종 관계라는 뿌리 깊은 담론 속에 어떻게 각인되어 있는지를 제시한다.

이 책에 수록된 논문들이 남성성에 대한 일본과 한국 사이의 논쟁을 다루지는 않았지만, 여성을 남성주의적인 반식민 민족주의적 상상에 종속시키려는 것이 남성 중심적 제국주의 담론과 불가결하게 관련된다는 지적은 이 책에 실린 논문들 여러 곳에서 발견된다. 특히 최정무의 논문은, 미국에 대한 남한 민족주의 담론에 담긴 이중성이 식민지하에서 이루어진 몇 겹의 폭력과 남한 사회에 내면화된 인종적 위계 질서에도 불구하고, 아니 오히려 그것 때문에 지속되고 있다는 점을 암시한다.

민영순의 「친족간의 거리」는 북한이라는 자아를 타자로 구성하는, 남한

사람들의 의식 속에 내면화된 식민 종주국적 사고를 지적하고 있다. 사진의 이미지는 남한 사람들의 생각, 즉 북한 사람들을 자기들과는 다르고 자본주의적인 발전상황에서 뒤처져 있는 낯선 타자로 취급하고 있음을 보여준다. 통일전망대의 진열장에 전시된 북한 물품들은 급속히 근대화된 남한의 관에서 보면 시대에 뒤처진 것들이다. 남한 사람들은 이미 사라진 옛 것에 대한 향수를 느끼는 관광객들의 호기심이나 자국보다 수준이 낮은 북한 제품들을 보며, 스스로가 이북한 과학 기술에 대한 우월감에 도취되어 있음을 보여주는 것이다. 그러나 북한 물건에 대한 이국적인 향수는 정확히 말하면 제국주의가 근대화라는 명목하에 파괴해 버린 '원시적'이거나 '후진적'인 것에 대한 이상한 동경, 즉 '제국주의적인 향수'는 아니다. 오히려 그것은 남한 사람들 스스로가 여전히 제국주의의 세력 아래 있다는 과거 식민지 멜랑콜리적인 자부심을 버리지 않고 있음을 암시한다. 남한 사람들이 북한 물건들을, 마치 박물관의 전시품처럼 낯선 북한의 명칭을 명시한 이름표를 붙인 여성의 옷가지를 칼로부터 브래지어, 팬티에 이르기까지 두루 전시해 놓음으로써, 북한은 타자화될 뿐만 아니라 성애화(sexualized)까지 된다. 이로써 우리는 남한이 북쪽의 누이에 대해 지일하게 성 차별화된 제국주의의 위계 관계를 상상하려 하고 있다는 점을 놓지 않을 수 없다.

민영순의 두 번째 사진 에세이 「어머니의 짐」(Mother Load)은, 여성들의 전통적인 일상 생활용품인 물건 싸는 보자기를 소재로 한 일련의 조형물을 보여준다. 연속되는 조형물 중 첫 두 작품은 일제의 식민지가 되었다가 분단되면서 군사 기지가 된 한국의 과거와 현재를 가리킨다. 이산된(diasporic) 한국계 미국인의 현재의 경험은 세 번째 작품에서 암시되고 있다. 거기에는 반으로 찢어진 스카프에 잘 접힌 속옷과 평상복들이 담겨 있는데, 그 옷들도 모두 반으로 잘린 것들이다. 맨 마지막 보자기는 LA '폭동'이 일어났을 때 파괴된 한국인 소유 상점들을 찍은 사진과, 광주 학살 당시

미국 정부의 역할을 공개하라고 요구하는 LA 한국계 미국인의 시위 모습을 담은 사진, 그리고 민영순 개인 사진전에 전시됐던 엄마 사진들을 모아 놓은 것이다. 마지막 보자기는 무거운 짐을 싸서 떠날 준비를 마쳤다는 의미로, 실천과 미래를 암시한다.

여성주의와 민족주의는 근대성의 모순이 낳은 산물이다. 근대성의 프로젝트인 여성 운동은 형제애로 충만한 공동체를 상상하는 민족주의와 상충한다. 민족주의는 개인적인 자아를 인정하는 자유주의적이고 민주적인 관념을 강조하면서도, 실제로는 구체제(ancien regime)의 계급적 위계 질서를 재구성해 왔다. 다른 한편으로는 민족-국가를 단일화하는 이데올로기를 위하여 성과 인종을 차별하는 데 이용되어 온 것이 바로 이 자유주의적 민족주의의 개념이기도 하다.

식민지에서 여성주의는 성 차별주의와 인종주의의 정치학이라는 이중의 차별적인 유산을 물려받게 됨으로써, 남성의 해방만을 외치는 민족 해방이라는 더욱 커다란 명분에 포섭되거나 종속되어 왔다. 이처럼 갈등하는 세력에 용감하게 맞선 여성들은 민족주의라는 남성주의 담론의 단일성으로 인해 위협받고 있으며, 동시에 민족을 남성의 입장에서 통일하려는 민족주의 담론 속에서 볼 때 자신의 개별적 자아를 추구하는 여성은 아주 위험천만한 요소가 된다. 이 책에 수록된 논문들은 이러한 위태로운 입장에 서서, 식민 후기의 한국은 물론이고 북미나 중국 동북부 지역에 이산된 해외 한인 커뮤니티에서 민족주의가 젠더와 성애(gender and sexuality)라는 장에 미치는 영향을 문제시하고, 거기에 개입하고자 하는 비판적인 시도를 하고 있다.

가, 불안정한 여성 주체의 고통스러운 기억으로부터 나를 보호해 줄 수 있으리라는 듯 그렇게 스스로를 달랬던 것이다. 그 고통스러운 기억은 내 어리속에 너무도 깊숙이 새겨져 있었기 때문에 조금만 자극을 받아도 금방 상처받기 쉬운 부분을 노출시키곤 했다. 한참이 지날 때까지도 내 차 지에 오던 미군은 내가 캘리포니아에 거주하는 수많은 아시아인 중 하나인 한국인이라는 사실에 관심도 두지 않았을 거라는 생각은 떠오르지 않았다. 아마도 그는 전후 한국에 주둔한 미군들에게 한국 사람이 어떤 존재였는지, 정령지인 한국에서 여성으로 산다는 것이 어떤 의미를 지니고 있는지조차 전혀 알 수 없었을 것이다.

권력의 물신주의

내가 그때 한편으로는 웃매무새를 바로잡고 다른 한편으로는 자세를 꼿꼿이 세우는 대단히 미묘하고도 모순적인 행동을 취한 것은, 다른 사람의 시선을 끌려는 제스처인 동시에 도전적인 저항의 제스처이기도 했다. 아마 그것은 과정량지인 한국의 주민들에게 식민 권력을 휘두른 미 군국주의의 모습을 눈앞에 맞부닥뜨렸을 때 체험했던, 나의 여성 주체에 담긴 복잡한 정후를 나타내는 것이었으리라. 또한 그 사건으로 인해 나는 1970년대 한국의 열악한 사회 · 역사적 상황 속에서 내가 정치적 또는 경제적 이유로 한국을 떠나 미국에서 살게 되었다는 사실을 떠올리면서 더욱 착잡한 심정이 되어, 그 넓은 고속도로에서 마다른 골목에 부딪힌 것 같은 답답함을 느꼈다. 전쟁 직후에 유년기를 경험한 나의 의식 심층에 통치국과 식민지 사이의 권력 관계가 깊게 새겨져 있음을 다시 한 번 느꼈다. 이미 오래 전부터 지배적인 관계에 있는 한미 관계는 남녀의 권력 관계에 비유되어 상업화된 언어, 상대화된 음어로 표현될 뿐만 아니라 물질적인 의미로도 해석되어 왔다. 물질 속에 재현되어 있는 미국과 미국의 권력은 대다수 한국인에게는 저항할 수 없을 정도로 매혹적이라 동시에 거부하지 않으면 안 될 것이기도 했다. 반식민 민족주의라는 전제주의적 담론에 억압되어 있던 한국 사람들은 이러한 자기 모순으로 가슴 한 구석에 심한 수치심을 간직해야 했다. 최인호나 안정효[1]를 비롯한 전후 세대의 많은 남성 작가들은, 한국전쟁 후 아이들에게 미국 정부가 보낸 분유와 지나가는 미군들이 던져 준 초콜릿의 매혹적인 맛을 고통스럽게 회상하고 있다. 롭 윌슨(Rob Wilson)은 미국의 점령에 대해 한국인들이 가지고 있는 복잡한 기억을 다음과 같이 파악한다.

> "마침내 한국전쟁이 발발을 무렵 무안 출신의 어린 고아 세 명이 로이 로저스의 만화를 보려고 어머를 빌지며 달았다. '주모님들! 보세요! 공짜 크리스마스 선물이에요!' 백사스에서 보내 온 작은 부츠와 눈속 이스트 사이드에서 보내 온 두툼한 스웨터를 입고 소년들은 의기양양하고 행복한 모습이 카우보이라는 새로운 표의 문자를 향해 미소 지었다. 고아가 된 수천 명의 한국 아이들은 미국인들이 나누어 주는 돈과 초콜릿, 장난감을 받았다. '나는 그 초콜릿이 너무 싫었다.' 어느 술 취한 소설가는 이렇게 말한다."[2]

이렇게 양면적인 감정을 지니는 이유는 물질적으로 힘없는 원조 수혜국이라는 지위에 대한 후기 식민지적인(postcolonial) 거부감 때문일 것이다. 게다가 초콜릿은 식민지 정복사에서 각별한 의미를 지닌 물건이다. 코코아는 중남미 마야 원주민이 신들에게 바치던 귀한 음식이었는데, 신대륙 정복자들이 코코아를 유럽으로 가져가 최고 인기 상품인 초콜릿 바(bar)로 변형

1) 최인호, 적시 만날 때까지, (삼성출판사, 2001); 안정효, White Badge(미국 판명) (New York: Soho, 1989).
2) 롭 윌슨, Wakong in Seoul (인용지, 2000).

한국의 민족주의와 성(차)별 구조

최정무

대략 만만 고속도로로 차를 몰고 가던 기분 좋은 어느 날 오후, 나는 백미러로 키가 큰 늠름을 입은 한 젊은 미군이 군용 차량을 몰고 오는 모습을 보았다. 순간적으로 나는 누군가에게 잘 보이려는 듯 옷매무새를 바로잡는 한편, 곧 등을 곧게 펴고 턱을 치켜올리고 있는 자신의 모습을 발견하였다. 처음에는 나의 이런 행동을 어떻게 설명해야 할지 몹시 당혹스러웠다. 이러한 내 행동은, 아주 오래 전에 잊혀졌으나 이미 몸에 배어 습관처럼 저절로 살아나온 것이었기 때문이다. 너무 혼란스러워 어쩌할 바를 몰랐다. 두 방망이질 치는 심장 소리가 똑똑히 들리는 듯했다. 그때 내 가슴 속에서는 뭐라고 형언할 수 없는 분노가 치밀었다. 하지만 미군이라는 특별한 이미지를 대한 순간 나도 모르게 취한 이러한 행동은, '식민 후기' 피세의 지배를 감내해야 했던 한국의 여성들에게 구체화되어 버린 습성이었음을 깨달았다. 나는 끊임없이 따라붙어 다니는 이 망령으로부터 벗어나기 위해, 다른 많은 한국 사람들도 그런 상황에서 비슷한 태도를 취했을 법한 방법으로 스스로를 타일렀다. "잠깐! 너는 이제 더 이상 이렇게 행동할 필요가 없어. 너는 이제 어린 소녀가 아니야. 넌 교수라구. 게다가 여긴 미국이잖아!" 마치 식민 종주국에서 전문직 종사자로 살고 있는 나의 사회적 지위와 나이가, 불안정한 여성 주체의 고통스러운 기억으로부터 나를 보호해 줄 수 있으리라는 듯 그렇게 스스로를 달랬던 것이다. 그 고통스러운 기억은 내 어리속에 너무도 깊숙이 새겨져 있었기 때문에 조금만 자극을 받아도 금방 상처받기 쉬운 부분을 노출시키곤 했다. 한참이 지날 때까지도 내 차 지에 오던 미군은 내가 캘리포니아에 거주하는 수많은 아시아인 중 하나인 한국인이라는 사실에 관심도 두지 않았을 거라는 생각은 떠오르지 않았다. 아마도 그는 전후 한국에 주둔한 미군들에게 한국 사람이 어떤 존재였는지, 정령지인 한국에서 여성으로 산다는 것이 어떤 의미를 지니고 있는지조차 전혀 알 수 없었을 것이다.

권력의 물신주의

내가 그때 한편으로는 웃매무새를 바로잡고 다른 한편으로는 자세를 꼿꼿이 세우는 대단히 미묘하고도 모순적인 행동을 취한 것은, 다른 사람의 시선을 끌려는 제스처인 동시에 도전적인 저항의 제스처이기도 했다. 아마 그것은 과정량지인 한국의 주민들에게 식민 권력을 휘두른 미 군국주의의 모습을 눈앞에 맞부닥뜨렸을 때 체험했던, 나의 여성 주체에 담긴 복잡한 정후를 나타내는 것이었으리라. 또한 그 사건으로 인해 나는 1970년대 한국의 열악한 사회 · 역사적 상황 속에서 내가 정치적 또는 경제적 이유로 한국을 떠나 미국에서 살게 되었다는 사실을 떠올리면서 더욱 착잡한 심정이 되어, 그 넓은 고속도로에서 마다른 골목에 부딪힌 것 같은 답답함을 느꼈다. 전쟁 직후에 유년기를 경험한 나의 의식 심층에 통치국과 식민지 사이의 권력 관계가 깊게 새겨져 있음을 다시 한 번 느꼈다. 이미 오래 전부터 지배적인 관계에 있는 한미 관계는 남녀의 권력 관계에 비유되어 상업화된 언어, 상대화된 음어로 표현될 뿐만 아니라 물질적인 의미로도 해석되어 왔다. 물질 속에 재현되어 있는 미국과 미국의 권력은 대다수 한국인에게는 저항할 수 없을 정도로 매혹적이라 동시에 거부하지 않으면 안 될 것이기도 했다. 반식민 민족주의라는 전제주의적 담론에 억압되어 있던 한국 사람들은 이러한 자기 모순으로 가슴 한 구석에 심한 수치심을 간직해야 했다. 최인호나 안정효[1]를 비롯한 전후 세대의 많은 남성 작가들은, 한국전쟁 후 아이들에게 미국 정부가 보낸 분유와 지나가는 미군들이 던져 준 초콜릿의 매혹적인 맛을 고통스럽게 회상하고 있다. 롭 윌슨(Rob Wilson)은 미국의 점령에 대해 한국인들이 가지고 있는 복잡한 기억을 다음과 같이 파악한다.

> "마침내 한국전쟁이 발발을 무렵 무안 출신의 어린 고아 세 명이 로이 로저스의 만화를 보려고 어머를 빌지며 달았다. '주모님들! 보세요! 공짜 크리스마스 선물이에요!' 백사스에서 보내 온 작은 부츠와 눈속 이스트 사이드에서 보내 온 두툼한 스웨터를 입고 소년들은 의기양양하고 행복한 모습이 카우보이라는 새로운 표의 문자를 향해 미소 지었다. 고아가 된 수천 명의 한국 아이들은 미국인들이 나누어 주는 돈과 초콜릿, 장난감을 받았다. '나는 그 초콜릿이 너무 싫었다.' 어느 술 취한 소설가는 이렇게 말한다."[2]

이렇게 양면적인 감정을 지니는 이유는 물질적으로 힘없는 원조 수혜국이라는 지위에 대한 후기 식민지적인(postcolonial) 거부감 때문일 것이다. 게다가 초콜릿은 식민지 정복사에서 각별한 의미를 지닌 물건이다. 코코아는 중남미 마야 원주민이 신들에게 바치던 귀한 음식이었는데, 신대륙 정복자들이 코코아를 유럽으로 가져가 최고 인기 상품인 초콜릿 바(bar)로 변형

1) 최인호, 적시 만날 때까지, (삼성출판사, 2001); 안정효, White Badge(미국 판명) (New York: Soho, 1989).
2) 롭 윌슨, Wakong in Seoul (인용지, 2000).

시킨 것이다. 미군이 한국인에게 건네 준 초콜릿 바는 물론 단이 흡창하는 귀한 음식이 아니라, 식민주의를 표상하는 감각적 기호(signifier)였다. 과연 우리가, 한국인의 육체 속에 체현된 다층적 식민주의의 층위를 뚫고 강한 전염성을 가지고 파고드는 정복 역사의 산물을 삼켜 그것이 제화되는 위험을 피하기 위해, 그리고 정복자와의 역사적인 접촉을 통한 감염을 피하기 위해, 단 한 시람이라도 그 기호를 거부하기를 기대할 수 있는 것일까?

혀에서 살살 녹는 달콤하고 부드러운 초콜릿의 맛과 피부를 감싸는 스테디의 포근함은 전쟁통에서 살아남기 했던 할멈은 피지배 국민에게는 거부하기 힘든 물건이자 부담스러운 물건이었다. 나에게도 이제 물건들을 갖고 싶으면서도 거부하던 기억이 있다. 그것은 어느 날 엄마가 사 오신 밝은 주홍색과 초록색이 배합된 체크 무늬의 겨울 코트였다. 나는 그 코트가 허리 부분이 날렵하게 들어가고 따뜻한 모자가 달린 꽤 멋스 있는 것으로 미루어 보아 미국에서 보내 온 '구호 물자'가 틀림없다고 직감했다. 양키 시장이라 불리던 구호 물자 시장에서 사 온 그 예쁜 코트는 나에게 하나의 딜레마였다. 엄마는 단지 피지배국 주민이라는 이유로 멀쩡 있는 학자 가문의 후손이라는 자존심마저 억누른 채, 맹을 혹독한 겨울의 추위에서 보호하기 위해 난생 처음 구호 물자 시장을 뒤져 그 코트를 사 온 것이다. 어차피 구걸해 얻은 것을 입힐 바에야, 기껏해야 미군 부대에서 흘러나온 군용 담요에 몸을 둘러 만든 우중충한 코트보다는 이왕이면 예쁜 것을 맹에게 입히고 싶다는 엄마다운 생각도 작용했을 것이다. 따뜻한 코트로 한겨울의 혹독한 추위를 막아 주려 자존심마저 삼킨 엄마에 대한 연민과, 구호 물자는 입고 싶지 않다는 내 자신의 자존심 사이에 복잡한 감정이 엇갈렸다. 나는 엄마가 혹시 학교 가는 나를 내다볼지도 모르니까 집에서 내다보이는 골목까지만 코트를 입는 것으로 그 고민을 해결했다. 골목에서 벗어나면 나는 코트를 벗어서 체크 무늬가 보이지 않게 뒤집어 팔에 걸치고 학교까지 남은 30분 거리를 걸어갔다. 매서운 겨울 아침 팔에 걸친 포근한 양모의 유혹에 넘어가는 것은 전후 척박한 땅 한국에 살았던 열 살배기 소녀에게는 힘겨운 무게로 느껴졌다. 그것은 바로 역사의 무게였다.

아마 이때 내게는 막연하게나마 지배의 선물이라는 형태로 구체화된 문명 간의 차이가 무엇인가 하는 역사 의식이 생겨났던 것 같다. 좋은 물건을 만들어 낼 뿐더러 쓰고도 남을 정도의 사치품을 가진 원조국이 할멈은 수혜국에게 베푸는 지배로운 선물은, 그것을 통해 원조국이 수혜국에 상징적 자본을 축적할 수 있고, 수혜국은 원조국의 권력 앞에서 자신을 비하하고 위엄도 내던져야 한다는 것을 의미했다. 피에르 부르디외(Pierre Bourdieu)의 말에 따르면, 상징적 자본이란 직접적으로 이루어지는 경제적인 교환에서가 아니라 명예라는 이념적인 노동에서 생겨나는 위장된 이윤이다. 그것은 종종 외형상으로는 직접적인 이윤과 교환을 기대하지 않는 인디언들의 포트래치[3]처럼 사심 없는 선물이나 경제적인 할인의 형태를 취한다. 그러나 물질적인 권력의 과시나 투자는 수혜자에게 의무적으로 어떤 대가를 보여주기를 기대하는데, 이러한 기대는 대개 선물 제공자가 수혜자를 정치적으로나 경제적으로 지배할 수 있도록 하는 형태를 취한다.[4] 따라서 수혜 경제 체제에 놓이게 된 사람은 어떻게든 위신을 세워야 한다는 생각과 빚지고 있다는 느낌이나 자기 연민 사이에서 양가적인 상태에 빠져 번민하게 된다.

내가 다른 곳에서 논의한 바 있듯이,[5] 정영지의 수혜 경제는 상징 경제라는 방식으로 작동한다. 이로 인해 식민국과 피식민국 사이의 관계는 은유적

3) 포트래치(potlatch). 북미 인디언들 사이에서 자신의 재력을 과시하기 위해 벌이는 대연회 파티를 말한다.

4) 부르디외는 마르셀 모스(Marcel Mauss)가 발견시킨 수혜 경제 이론 정치으로부터 상징적 자본이라는 개념을 도출한다. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge Univ., 1977); Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (New York: Norton, 1967) 참조.

5) Chungmiro Choi, "Transnational Capitalism, National Imaginary, and the Present Theatre in South Korea," *Boundary 2*, 22: 1 (Spring, 1995), p. 243~244 참조.

인 의미에서만이 아니라 실제적인 지배에서도 철저히 성(지)배되고 상품화되며, 그 결과 주둔군을 위한 군대 위안 시설의 설치를 국가 차원에서 교섭하기도 한다.

남한 군사 정권이 추진한 자본주의 근대화 계획은 식민 종주국의 물질적 성공을 열심히 흉내 내 뒤쫓아가려는 시도였다. 동시에 이 근대화 계획은 민족이라는 이름 아래 남한 노동자들에게 희생을 강요하였다. 관제 자본주의적 민족주의는 반식민주의 담론으로 정당화되었는데, 역설적이게도 이러한 담론은 여성에게 순결 이데올로기를 강요하면서 자신들의 민족주의가 정신적 우월성과 남성적인 고결함을 간직하고 있음을 주장했다.

그날 대광당 연안 고속도로에서 나를 당혹스럽게 한 것도, 내가 여전히 미군에게 불안을 느끼고 있어서라기보다는, 이렇게 한국 여성에게 강요된 순결 이데올로기가 내 의식 깊은 곳에 침윤되어 나의 행동에 지속적인 영향을 미치고 있었기 때문이다. 오래무새를 다듬으려던 행동과 몸을 꼿꼿이 세우던 나의 모순적인 행동은 어쩌면 미군 앞에서 겸손고(to humble) 싶지 않은 방어적 대응이라고 생각할 수 있다. 깊은 맥락에서 이것은 또 '외국인' 병사의 눈요기를 위해 나를 여자답게 꾸미고 살아온 비굴한(humbling) 행위로 비칠 수도 있다. 모양을 내려 한 이때의 내 행동은, 한국 남성의 관점에서 보자면 자신의 문화적·민족적 고결함을 모독한 것으로 여겨졌을 것이다. 한국 남성들은 여성의 신체를 대립하지 않고 유린당하지 않은 남성 중심적 민족(homonational), 즉 남성 동질적 사회(homosocial)의 정체성[6]에 대한 은유로 규정함으로써, 여성들에게 순결과 자기 검열 이데올로기를 강요하도록 강박적으로 훈육되어 왔기 때문이다.

이러한 순결 이데올로기 때문에, 수십만 명에 달하는 일제와 및 현대의 '군 위안부 여성들'은 스스로가 난잡함의 상징(환향녀 혹은 화냥년)이라는 오명을 쓰게 될 것이 두려워 침묵할 수밖에 없었다. 환향녀라는 용어는 유교 남성 지배자의 언어인 한자어로, '환향녀'(還鄕女), 문자 그대로, '고향으로 돌아온 여성'이라는 의미이다. 이 말은 어원적으로 외세 지배의 역사와 동질적인 민족이라는 관념에 갇힌 여성 혐오 논리에 희생된 한국 여성의 지위를 정확하게 반영한다. '겉으로 돌아온 여성'은 원래 17세기 중엽에 조선이 청나라에 조공으로 바친 여성들이었다. 대개 하층 계급에 속했던 이 여성들은 몸이 늙고 매력이 다하여 더 이상 쓸모가 없어지면 다시 조선으로 돌려보내졌다. 집에 돌아온 여성들은 '더럽혀진 여성', '난잡한 여성'이라는 딱지가 붙은 채 모욕을 당해야 했다. 한편 '난잡함', '고향에 돌아온 여성'이라는 말은 한국 남성에게는 한민족을 남성성이 거세된 희생자로 만드는 표상이기도 했다. 비슷한 맥락에서 상류층 여성들은 남편이 아닌 다른 남성, 특히 침략해 온 외국 군인에게 몸을 더럽히게 되었을 때는 스스로 목숨을 끊어야 한다는 규율을 스스로에게 상기시키기 위해 장도를 지고의 말 설에 액세서리로 달고 다녔다.

순결 이데올로기는, 남성에게는 그들 스스로 자청했던 나라 망어의 책임을 면제시켜 주는 동시에 여성의 목숨을 대가로 남성의 권위를 수호한다. 성적 노예를 위해 일본 군대에 징집된 '종군 위안부' 여성들은 전선에서 돌아온 지 반세기가 지나도록 침묵이며 자신의 과거를 숨기고 살아왔다. 위안부 여성의 존재는 한국의 반식민 민족주의자들의 열띤 담론에서조차 완벽하게 숨겨져 오다가, 1991년에 이르러서야 3명의 여성이 위안부 여성 문제를 스스로 밝히고 일본 정부를 상대로 소송을 제기하면서 공론화되었다.[7]

6) 이 용어는 세지윅이 쓴 '남성 동질적 사회'(homosocial)라는 신조어를 확대 적용한 것이다. Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (New York: Columbia Univ. Press, 1985) 참조.

7) 이에 대한 자세한 내용은 필자가 번역한 *Positions* 지의 특집, "Comfort Women: Colonialism, War, and Sex" *Positions* 5: 1 (Spring, 1997)에 게재되어 있다.

그러나 아이러니하게도 한국에서 '종군 위안부' 문제는 묵해당하고 식민화된 희생자라는 수사를 통해 민족주의 담론의 상징으로 간주되고 있다.

순결 이데올로기가 강요하는 자기 검열 속에서 살아야 했던 것은 비단 그 여성들만이 아니다. 동질적 단일 민족이라는 담론의 요구대로 한국의 모든 여성은 서구 남성, 더 나아가 남성적인 외세에 대항하여 순결을 지켜야 하며 결혼을 늦추어서는 안 된다. 내가 윤혜무대를 고발한 행위는 그러한 요구에 대한 단순한 위반이나 도전 여성의 피어가 불어 있었다. 내 행위는 민족 주체성이라는 구성된 관념에 종속되고, 그 관념에 따라 억압되어 왔던 여성적인(feminine) 주체성을 인식하려는 시도이기도 했다. 한국의 기나긴 식민지 그리고 신식민지 지배의 역사 속에서 민족 주체성은 일고의 여지도 없이 남성 주체성만을 의미해 왔기 때문이다.

벨 훅스(bell hooks)는 피식민지국 여성들이 지배국에 의해, 또 같은 종족의 남성들에 의해 이중으로 식민화된다는 통찰력 있는 견해를 내놓는다. 흑인 민족주의의 경험을 검토한 벨 훅스는, 피식민지 남성들이 자신의 남성성을 회복하기 위해 식민 지배자의 입장을 취한다고 주장한다. 지배국인 미국을 모방하는 가운데 피식민지 한국의 남성들은 여성적 주체성을 부인할 뿐만 아니라 한국 여성을 억압한다. 이들은 거세되고 유아화된 자기 이미지를 떨쳐 버리고 자신의 남성다움을 과시하기 위해 여성에 대한 폭력(violence against women)을 포함한 과도한 지배력을 행사하려 한다. 즉 식민지 남성과 식민 지배자는 식민지 여성을 억압하는 동지적 관계를 이룬다. 달리 말하면 민족의 남성성을 회복하겠다는 목표를 내거는 반식민 민족주의의 신성한 사명감 속에서 식민지 여성은 이중의 억압을 받는 것이다.[8]

8) bell hooks, "The Imperialism of Patriarchy," in *Ain't I a Woman* (Boston: South End Press, 1981) 참조.

성애화된 민족(sexualized nation)과 성별화된 민족주의(gendered nationalism)

식민지 또는 신식민지의 사회 - 역사적인 현실 속에서 여성 주체의 위치는 대개 성애화된 것으로 구성되어 왔다. 서구는 자신을 남성적인 문명의 주축으로 규정하기 위해 동양과 비서구를 여성적 혹은 원시적인 타자로서 구성하였다. 수많은 여성주의 문헌들이 보여주듯이 식민 종주국인 '자아'와 식민지 '타자' 사이의 지배적 관계는 흔히 젠더(gender)의 관계로 표현되어 왔다. 이러한 성(차)별적 관계는 상징적인 은유(metaphor)로 재현된다.[9] 다시 말해 서구와 비서구를 각각 문명 대 원시, 그리고 남성성 대 여성성이라는 이항 대립적인 두 축으로 구성해 왔던 것이다. 물론 수세기 동안 작동해 온 또차 가부장제가 이 이항 대립의 두 축과 교차한다.

이러한 은유적인 관계는 식민 후기의 남편에서도 자주 재현된다. 1950년대 서울의 주택가에서 한국 사람들은 군용 트럭에 탄 미군이 지나가는 사람들에게 다가오는 대로 "헤시" 하고 부르는 소리를 듣곤 했다. 이 소리는 미군들이 한국 여성을 범하겠다는 의도를 노골적으로 드러낸 것이었다. 이것은 민족 전체에 대한 은유적인 강간의 의도를 드러내는 무분별한 위협까지는 아니더라도, 분명히 모든 한국인을 상징의 대상, 즉 여성적 타자로 보고 한국의 여성과 남성 모두에게 남성적인 지배력을 휘두르겠다는 의도를 나타낸 것이다.

놀랄 정도로 많은 한국의 소설, 영화, 저항극 공연, 심지어 군사 교과서까

9) 알제 일롤라(Malek Alloula)의 *The Colonial Harem*은 특별 식민 지배자들이 창녀한 그림 엽서 속 실제 이상 여성들의 모습을 통해 식민지를 시각적 상징의 대상으로 재현한 것을 비판한 책이다. 식민 종주국과 식민지간의 성 지배적인 관계를 명료히 구상해 낸 작품들에 대한 비판으로는 엘라 쇼하트(Ella Shohat)의 분석을 참조할 만하다. Ella Shohat, "Gender and the Culture of Empire: Toward a Feminist Ethnography of the Cinema," *Quarterly Review of Film and Video*, Vol. 13 (Spring, 1991), pp. 45~84 참조.

지 이렇게 성(차)별화되고 성애화된 국제 관계를 주제로 삼고 있다. 이 작품들 속에 묘사된 식민 후기 남편의 이미지는 주로 장신당한 여성이나 식민지 지배 속에서 살아남으려 애쓰는 매춘부의 모습이다. 이것은 한국 남성의 성적 무기력을 전제로 한다. 1956년에 발표된 단편 「날개」에서, 이상(李箱)은 매춘굴에서 몸을 팔아 살아가는 아내와 아내의 수입에 의존하는 유아적인 남편 사이의 파행적인 관계를 통하여 식민지 시기 한국 남성의 모습을 정확하게 묘사한다. 두 사람 모두 매춘굴에서 살면서 남편은 매춘굴 안쪽에 틀어박혀 있고, 아내는 바깥단에서 일한다. 이것은 아내와 남편 사이의 전통적인 안팎의 성별 노동 분업이 역전되었음을 나타낸다. 심지어 아내는 부부가 거처하는 방의 미닫이 바깥단에서 손님을 받고 돈을 벌지만, 남편은 아내에 대해 질투심 같은 것을 전혀 드러내지 않는다. 오히려 그는 손전등 구하기 미닫이 안쪽에 드러누워 시간을 보낸다. 그는 어쩌다 밖으로 내보내지기도 하지만 일상 생활을 대면할 능력은 전혀 없다. 이렇게 역전된 이미지는 파르타 차터지(Partha Chatterjee)가 영국 식민 지배하 인도의 민족주의적 상상체를 묘사한 내용을 상기시킨다. 19세기 인도의 민족주의 담론은, 물질적 무력감을 과시하는 식민 지배자에 대항하려면 내적인 정신력을 강화해야 할 필요가 있다고 보았다. 원래 내적인 정신력은 인도 남성이 지녀 왔던 영역이었는데 이때는 그것이 통제의 대상이 됨으로써 여성의 영역으로 바뀌어 있었던 것이다.

이상의 단편은 비참한 식민지 상태에 놓인 조선의 정신력 혹은 물질성의 부재를 문제 삼는다. 「날개」에 나오는 남편은 랭보스의 경제 이론뿐 아니라 러시아·프랑스 문학에 대해서도 풍부한 지식을 가진 고학력 지식인이다. 그러나 식민지 상황에서 지식인 남편은, '남성다운' 남성이 부재하는 사회에서 모든 여성이 미망인이나 다를 바 없는 삶을 살고 있으며, 자신도 그러한 '여성별' 같은 여성에게 의존하는 일별의 존재로 몰락한 사실을 애달고

10) 이상은 「날개」 전반을 통해 일본어 어휘를 주 게 사용하는데, 그것은 '지리가이'(화장지)와 '사루마타'(팬티)로 둘 다 상대 행위와 관계하는 것을 의미한다. 이러한 일본어 어휘는 「날개」 과 연결시키면 이때의 내재는 '인텐남' 이라는 주어 밑에, 내지(內地) 즉 식민지인 조선에 대비된 식민 종주국인 일본 문물을 지칭하는 일에 대하여, 아내의 고객이 일본 남성일 가능성을 시사함으로써 아내의 이런 행위를 민족에 대한 이중 배신 행위로 연결시킬 수 있다.

는 있지만, 식민지 사회에서 자신의 위치를 찾지 못한다. 소설의 초반부에 자기 아내를 천사 같은 존재로서 존경하던 무기력한 남편은, 일단 아내가 손에 쥐어 주는 풍족의 용도를 경험하기 시작하면서부터는 가정의 테두리 밖으로 나가 일거리를 찾아 가계를 꾸리는 아내에게 경쟁심을 갖게 된다. 마침내 그는 아내가 수면제로 자기를 독살하려는 어떤 음악한 의도를 품고 있을지 모른다는 의심까지 품게 된다. 이렇게 자본주의적 남성 세계와의 전화에을 구축하는 순간부터 무기력한 남편은 자기를 자유롭게 해줄 날개를 키울 수 있다는 상상을 하기 시작한다. 다시 말해서 남성이 식민지에서 해방된 세상을 상상하기 위해서는 여성의 경제적인 능력이 비난되고 부인되어야 할 요소로 등장한다. 해방된 세상에 대한 남성의 상상을 작동시키기 위해 그 동안 억압되어 있던 혼인 관계의 위계는 위험한 것으로서 거부되어야 하고, 남성의 영역을 차지하고 있는 아내는 매춘 여성으로 설정되어야 한다. 이러한 구조에서 아내는 정조라는 규율을 어겼을 뿐 아니라 혼인의 원칙을 어긴 존재가 된다. 「날개」의 내용을 민족에 대한 비유로 읽을 때, 매춘 여성인 아내는 민족의 존엄성을 해치고 '지리가이'[10]를 사용하는 내력을 받는 등 식민 지배자에 협력하는 존재로 의심을 받으면서 억압되어야 할 대상으로 그려진다.

한국 군사 정권의 반제 민족주의는, 그러나 식민지 지배를 받은 민족이 여성화된 것을 인정하려 들지 않는다. 1965년 남정현의 단편 「분지」(糞地)가 출간되자, 한국 정부는 이 작품이 미군을 폭력적 식민 지배 세력으로 표현하여 국민을 오도하고, 피해자의 비참한 상태에 대해 사실을 왜곡하였다

며, 남정현을 국가보안법 위반 혐의로 기소하였다. 남정현의 소설이 반미 감정을 부추기고 계급 의식을 선동하였다는 것이다.[11] 「분지」는 서술자인 홍만수가 돌아가신 어머니에게 고백하는 형식으로 쓴 서간체 소설이다. 일제에서 해방된 뒤 미 점령군을 환영하는 대회가 벌어지고 있을 때, 독립 운동에 투신한 지하 계열자의 아내였던 만수의 어머니는 한 미군에게 강간을 당한다. 강간의 충격 때문에 만수 어머니는 정신이 이상해지고, 끝내는 죽고 만다. 미친 만수의 어머니는 아들에게 욕을 당한 자신의 음부를 강제로 들여다보게 한다. 이 끔찍한 경험은 만수의 기억 속에 어머니를 유린당한 민족의 은유로서 깊게 새겨 놓는다. 고아가 된 만수는 미군 기지에서 빌려 온 상품을 빼내 암시장에 내다 팔아 생계를 유지하고, 여동생은 미군에게 몸을 파는 매춘 여성이 된다. 어느 날 만수는 여동생이 정부로 있던 미군 하사 스미드의 아내를 강간한다. 그리고 스미드의 아내를 강간했다는 이유로 만수는 곧 미군으로부터 엄청난 모욕을 당하게 된다.

「분지」가 미국에게 한민족의 신성한 상징인 어머니를 능욕하고 여성을 매춘부로 전락시킨 정복자라는 혐의를 씌우는 사이에, 반제국주의 내용이 담긴 이 소설은 남성적 민족주의 담론 전체의 뿌리를 뒤흔들어 놓을 정도의 놀라운 이율배반을 드러낸다. 작품 속에서 만수는 여동생에게 성적인 매력이 없어 불만이라며 노골적인 푸념을 늘어놓는 스미드 하사의 말을 자주 듣게 된다. 여동생의 몸이 어느 남성에게나 시각적 즐거움을 충족시켜 줄 만큼 "벚나무 꽃봉오리처럼 예쁘다"고 생각하면서도 만수는 그보다 더 멋있는 백인 여성의 몸을 소유하고 싶은 성적인 욕구를 키워 간다. 만수는 스미드 하사의 아내와의 성적인 교제는 강간이 아니었다고 주장한다. 그것은 성적으로 한국을 맛보는 것 같은 희열로 자신을 채워 주고, 자신을 속박해 온 "허신같이 우월한 백인 여성의 몸"에 대한 숭배였다고 말한다. 한국 남

(11) 박원순, 『분지』(보안법위반), 2 (서울: 역사비평사, 1992).

성의 섹슈얼리티와 성적 욕구라는 관점에서 볼 때, 이 반제 소설 속의 식민지 한국 남성은 지배자에게 완전히 저항하지 못한다. 오히려 한국 남성은 한국 여성의 몸을 점유한다는 의미에서 제국주의 지배자와 공모하고 있다. 그는 자신을 지배하는 민족의 여성에 대한 성적인 환상 속에서 스스로 지배자에게 굴복한다. 이 소설은 한편으로는 자기 민족 여성의 정조를 철저히 통제하면서, 다른 한편으로는 억압자의 여성을 갈구하고 숭배하는 한국 남성의 분열된 주체성을 폭로한다. 그러나 단편 「분지」는 한국 민족 문학의 정전으로 탄탄하게 자리를 잡게 되고, 반식민 민족주의 담론은 한국의 남성 주체성에 함축되어 있는 다양한 요소들이 민족의 존엄성에 대한 위협, 더 나아가 영웅주의의 조짐을 불러일으킬 수도 있다는 혐의는 두지 않는다.

「분지」의 재판 과정에서 논쟁이 되었던 문제인 신식민지 현실이나 계급 격차의 존재를 부인하는 한국 정부의 태도는 역설적이게도 이 두 문제가 여실히 존재한다는 것을 인정하는 결과를 낳고 말았다. 식민지적 현실을 부인하는 태도 자체에서, 한국 정부가 미국의 권력 질서와 연루되어 있으며 그것을 내면화하고 있다는 사실을 확인할 수 있다. 한국 육군 사병 훈련소에서 사용하는 교재 『한민족의 용트림』에서 바로 그 증거를 찾을 수 있다. 호전적인 남성성을 사실적으로 표시한 제목이 붙은 이 교재에서, 한국 군사 정권은 한국의 군대가 베트남전쟁에서 피 흘려 싸웠던 것이 한국 군대를 성숙시킨 아주 귀중한 경험이었다고 주장한다.[12] 다시 말해 또 다른 여성화된 식민지를 억압하는 일에 기담하는 일이, 한국이 자신의 남성다움을 인최하고 제국주의적 위계 질서에 합류하였음을 과시하게 하는 통과 의례의 기회였다는 것이다. 그러나 한국 정부는 이 질서에 합류함으로써 미국의 패권주의적 관행들을 무비판적으로 내면화하고 재생산한다. 민족 자체가 탈남성화 혹은 여성화될 때 어머니인 민족에 대한 상징적인 강간이나 망동이 실제

(12) 대한민국 육군, 『한민족의 용트림』 (서울: 한국육군본부, 1984).

로 동족에게 저항하지 강간당하는 일이 벌어져도, 한국 정부는 민족의 남성성을 찬양하면서 이러한 사건이 근친 강간적 능욕,[13] 즉 자본주의적 침투라는 교활한 형태를 띤 동족간의 폭행을 암시한다는 사실을 무시해 버린다. 한국 정부는 보편화된 제국주의 세력으로부터 스스로를 구원하지 못한 채 종속 상태로 남게 되는 것이다.[14]

그 한 예를 1988년 서울 올림픽 이념에서 찾아볼 수 있다. 서울 올림픽 개막식은 식민지 과거를 극복하고 현대의 국가의 기틀을 이룩한, 유구한 전통을 지닌 한민족에 대한 일종의 자전적 서사였다. 예컨대 서울올림픽위원회는 70대의 마라토너 손기정에게 올림픽 스타디움 입장 순서에서 성화를 봉송케 했다. 손기정은 1936년 베를린 올림픽에 조선인이 아니라 일본 식민지 출신 황국 국민으로 출전하여 금메달을 땄다. 당시 조선의 신문들은 매일 수여식 장면의 손기정 사진을 실으면서 그의 유니폼에 새겨진 일장기를 하얗게 지웠는데, 이를 빌미로 일제는 신문사들을 강제로 폐간시켜 버렸다. 베를린에서 굴욕적인 경험을 하고 나서 반세기가 지난 뒤, 분단 한국의 국민은 이제 통치권을 회복하였음은 물론 올림픽을 개최할 정도로 힘을 얻게 되었다는 사실을 전세계에 자랑스레 알리고 살아왔다.

식민지 과거를 극복한 나라라는 사실을 나타내기 위해, 1988년 올림픽은 식민지가 되기 전 한국의 과거를 드러내 보여야 했다. 식민지 이전의 과거는 고대에 바탕을 둔 한국풍의 문화 민족주의 언어들로 윤색되었다. 1988년 올림픽 개막식의 총지휘를 맡은, 저술가요 문학 비평가인 이어령 씨는, 개막식이 19세기 계몽주의 사상에 바탕을 둔 올림픽 정신에 충실하도록 인류 역사의 진보와 조화를 추구하는 유토피아를 형상화할 필요가 있다고 생

(13) 이러한 통찰을 가능하게 해준 로루스 카밍스(Bruce Cumings) 씨에 감사 드린다.
(14) 문승숙은 이 책에 실린 "민족 공동체 만들기"라는 글에서, 정부의 서울올림픽을 전개하는 가장 중요한 양식 중 하나로 서울시에 온 손님 고려시를 분석하여, 정부가 주도하는 한국인 정체성 구성 과정 속 민족(nation)을 최고의 지위에 놓고 숭배하는 남성주의 담론을 포함한 것이라고 결론 내린다.

각했다. 이를 한국적으로 표현하기 위해 이어령은 한국 국기의 문양에도 상징적으로 나타나 있는 우주 음양 이론에서 하늘, 땅 그리고 인간이라는 우주의 삼재(三才)의 원칙을 끌어냈다. 그는 이 고대 사상의 의미를 초월적 실존주의나 신화 비평과 같은 현대 휴머니즘의 철학적 언어로 재해석하여, 그 언어가 주장하는 인류 보편적 가치관에 따라 삼재 사상이야말로 전인류적 가치관이 된다는 사고를 도출해 냈다. 이어령은 올림픽 개막식에 대한 자신의 비전을 다음과 같이 설명하였다.

> "올림픽 마당에 신시(神市)의 원형과 같은 공간을 만들어 주면 우리 것이나 동시에 세계에 통할 수 있는 공감의 울타리가 하나 생겨나게 될 것이다. 더구나 현대인들은 수직 공간을 잃고 세속적인 수평 공간 속에서만 살아가고 있다. 장엄, 초월, 우주적인 스케일을 부활시킴으로써 천지가 새롭게 개벽하는 것 같은 비일상적인 신성 공간을 만들어 주어야 할 것이다. 천인합기, 천 · 지 · 인이 어울리는 그 당당하고도 오만할 정도의 위엄을 함께 느끼게 될 때 신시(神市)의 신선한 아침은 문화의 한 발신 공간으로서 존재하게 된다."[15]

이어령은 어떤 종류의 새 역사를 전망한 것일까? 올림픽 개막식은 철저히 한국의 반제 민족주의 담론에 근거하여 오리엔탈리즘적 시각으로 서술되는 한국 토착 문화의 본질로 격상시킨다. 이러한 사고는 시간의 재생 가능성을 주장하는 엘리아데(Mercia Eliade)의 초월 신학에 근거한다. 개막식 전체는 인간과 신들의 화합을 예견하는 '세계의 주축'(axis mundi)을 은유하는 상징적 나무, 곧 올림픽 봉화대를 중심으로 극적으로 구상되었다. 처음 세 장면은 한국의 고풍스러운 종교 의식을 되살리는 연무로 꾸며졌다.

(15) 김운회, 「개폐회식의 이해와 성격」, 『손에 손잡고, 배움 넓히기』 (서울: 한국방송기술인, 1988), 266쪽.

세욱도 「세벽집」, 「동고(東皐)의 밤길」, 「축복의 기도」 등 고대 종교의 제의(祭儀)를 연상시킨다. 다시 말해서 개막식의 이 부분은 무속적 제의를 공연 형식으로 재구성하여 신화적인 한국상을 표현하고자 한 것이다. 이것을 시작으로 이어 「기면들의 축제」라는 제목의 극화된 혼돈이 연출된다. 세상의 구석구석에서 기면들이 몰려 나오고, 겉보기에는 아무런 안무의 배려도 없는 듯한 혼란스러운 춤사위가 펼쳐지면서, 바로 전에 전개되었던 제의의 엄숙함은 깨어진다.

서울 올림픽 개막 공연에서 펼쳐진 이러한 혼돈 의례는 역사의 새로운 장 또는 새로운 군사 대국의 탄생 이전의 혼돈을 알리려는 것이었다. 이 새로운 역사 창조의 장은 스타디움 한쪽 구석에서 운동복 차림을 한 소년이 굴렁쇠를 굴리며 나와 서서히 스타디움 전체를 압도하는 것으로 시작된다. 이때 모든 악기는 연주를 멈추고 운동장은 텅 비워진다. 침묵과 혼란된 단정함이 바로 전에 전개되던 혼란스러운 원시성과 극적 대조를 이룬다. 그 효과는 고요함과 텅 비어 있음, 즉 숭고한 신(神)적인 평정을 위한 장엄한 의례였다. 굴렁쇠 굴리기는 불교 상징주의를 내포한 것으로, 삼사라(Samsara, 윤회라는 의미의 불교 용어)/카르마(karma, 업보 · 인연이라는 의미의 불교 용어)의 회전, 즉 다시 육신을 회복하는 일과 새로운 생명의 탄생 혹은 시간에 대한 엘리아데의 제의적/신화적 재생을 고대하는 의미를 갖고 있다.[16] 특히 신생 국가의 이미지를 이런 형식으로 표현하는 것은 남성이 지배하는 가부장적 · 성(性)별적 이데올로기를 강화하는 것이었다. 남성이 지배 주체가 되어야 한다는 이념은 군국주의와 함께 한층 확고해진다. 남자 아이에 의해 시작되는 새로운 문화의 장, 새로운 역사는, 철저히 훈련받은 수백 명의 남자 아이들이 일사불란하게 비둘을 개는 태권도 시범에서 그 화려한 꽃을 피

16) Mircea Eliade, *Cosmos and Chaos: The Myth of the Eternal Return* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1957) 참조.

우게 된다. 태권도 시범은 젊은 남성으로만 구성된 전사들의 힘을 증명하는 것으로, 이 개막식이 군사 정부의 관에 민족주의적 역사 서술과 공모된 것이었음을 다시 한 번 확인시켜 준다.

30여 년에 걸친 군사 정권의 지배기에 한국 정부의 역사 편찬은 한국정신문화연구원[17] 같은 지식 생산 기제들을 통하여 이루어졌다. 군사 정권은 관변 연구 기관들을 주축으로 애국적 군사 활동을 강조하고 남성적 민족 정체성을 구성해 왔다. 민족주의의 구성과 군국주의적 남성 정체성의 전파는 여성을 배제함은 물론 국가의 자본주의적 발전을 위해 여성을 종속시키는 것을 정당화한다.[18] 올림픽 개막식은 새로이 산업화되어 가는 국가의 이러한 관계 군국주의 담론을 전세계가 보는 앞에서 강조한 것이었다.

올림픽 개막식의 성공적인 연출을 인정한 노태우 정권은 정부 조직법을 개정하여 1990년에 문화부를 신설하고, 초대 장관에 올림픽 개막식을 총지휘했던 이어령 씨를 임명하였다. 한국의 문화부는 1959년에 문화부를 신설한 프랑스의 직제를 따른 것이었다. 그러나 불행하게도, 그러한 직제는 19세기 프랑스의 문화 정책에 기반을 둔 것이었는데, 그 정책은 다양한 지방 민중 문화에 단일화된 '문화'의 개념을 부과하고, 지방 언어의 사용을 금하면서 파리 지역의 언어를 프랑스 표준어로 사용하도록 강요했던 것이다.[19] 지배 계층의 문화인 고급 문화와 표준화된 언어만을 보증한 것으로 간주하여 전파하려는 정책은 때리 프랑스 식민지 전체에 강요되었고, 다른 제국주의 세력도 이를 뒤따랐다. 한국의 문화부 조사에 의하면 프랑스는 세계적으로 제일 문화원을 가장 많이 설치한 나라로 밝혀졌다. 미국이 전세계에

17) 이 자세한 내용은 이 책의 실린 졸논에서 "민족 공동체 만들기" 참조.
18) Seungsook Moon, "Gendered State Nationalism," in *Economic Development and Gender Politics in South Korea (1963 ~ 1992)*. 보스턴대학 박사 학위 논문(1994)으로 아직 출간되지 않았다.
19) Brian Rigby, "From High Culture to Ordinary Culture," in *Popular Culture in Modern France* (New York: Routledge, 1991).

125개소, 독일이 120개소, 영국이 81개소, 일본이 28개소인 데 비해, 프랑스 문화원은 168개소에 달했다. 1988년 서울 올림픽 내러티브가 창출한 남성적 에너지에 힘입은 한국 문화부는, 식민지 종주국이 창출해 낸 지식을 통해 타자화된 식민지에 자연시했던 식민 이데올로기를 스스로 내면화하고 모방하는 작업을 시작하였다.

영화 「서편제」는 식민지 종주국이 타자를 보는 시각을 다시 내면화하고 모방하는 모습을 은밀적으로 보여 준다. 「서편제」는 한국의 풍경과 음악 등 "한국적 아름다움의 정수"를 묘사했다는, 그 진위를 찾을 수 없을 정도로 엄청난 민족주의적인 자화자찬으로 관객들에게 받아들여지고 있다. 이 영화의 시대 배경은 해방 직후로, 미국 대중 문화가 궁벽한 시골의 초라한 장터에까지 깊숙이 파고들면서, 19세기 한국의 대중 예술 장르의 하나였던 판소리의 소리꾼들을 더욱 주변적인 위치로 밀어내던 시기이다. 한국에서 급속한 산업화가 진행되던 시점에 초점을 맞춘 「서편제」는, 생활용품이 서구산(製)으로 교체되고 일상 생활에 서구적 요소들이 여기저기 혼재되는 모습을 시각적으로 따라가면서 이 시기의 특징을 재현해 내며, 바로 얼마 전의 과거에서 잃어진 일상 생활의 모습을 폭 넓게 보여 준다. 이러한 일상의 모습은 사회적 기억의 장이다. 이 향수 어린 장치들이 영화 관객에게 주는 호소력은 매우 강렬하다. 이 장치들이 한국 관객에게 이러한 호소력을 갖는 이유는 과거가 유토피아이기 때문이 아니라, 심리적으로 안전한 장소(home)라는 의미를 제공하기 때문이다.

사회적 기억은 사람들에게 과거에는 무엇없는 정서나 확실한 도덕률이 안전하게 유지되었다고 믿게끔 분위기를 제공한다. 존 프로우(John Frow)는 향수가 추구하는 것은 부재(absence)로, 바로 이 부재가 욕망이라는 메커니즘을 만들어 낸다고 주장한다. 산업화 이전의 과거가 편안한 고향이요 안전한 곳이었다는 생각이 들게 만드는 산업화된 세계에 살면서 존재론적인 거저 상실의 상태에 놓여 있는 현대인에게, 향수란 이 안정성을 추구하는 욕망을 위한 욕망일 뿐이라는 것이다.[20] 영화 「서편제」에서 안전성의 상실은 자본주의 사회에서 정처없이 떠도는 소리꾼 가족의 모습에 잘 묘사되어 있다. 이 영화는 급격한 자본주의 발전에서 소외된 장터를 중심으로 하여 한국 농촌 생활 모습을 하나의 구경거리로 만든다. 후기 자본주의가 가져다 주는 폐적한 환경에 젖은 도시 관객에게 무비판적으로 받아들여진 도시와 농촌, 중심부와 주변부, 그리고 현재 의식과 가장 최근 과거 사이의 불평등은 농촌을 타자화시키고 구경거리로 전락시킨다. 이것이 바로 관광의 논리이다. 불평등한 발전에서 생겨나는 갈등은 문명의 어떤 지역과 시간대를 관광지로서 매력을 갖게 만든다. 영화를 통해 타자화되어 버린 공간을 상품화하는 것은, 레나토 로살도(Renato Rosaldo)가 "제국주의적 향수"라고 정의하듯,[21] 식민 종주국이 식민지 지배를 위해 파괴해 버린 모자 문명에 대한 향수나 상실감과 비슷한 감이다. 임권택 감독이 영상 속에서 시각적으로 전달하는 것도 이 향수이다. 소리꾼 가족이 카메라로 아름답게 잡혀진 거친 대자연 속을 정처없이 방랑하며 노래 부르는 모습은 관객이 눈을 뗄 수 없을 만큼 시각적인 향연을 펼쳐 놓는다. 이 영화의 미학적인 틀은, 그 카메라 프레임 밖에 놓여 있는, 급속하게 발전한 산업 국가의 면모를 숨기면서, "신성하고 더럽혀지지 않은 곳, 즉 개발되지 않은 처녀지"로서 한국을 재발견하여 오리엔탈리즘적인 이국의 정서를 불러일으키는 것이다.

「서편제」는 자아를 탐색하고 정체성을 추구하면서, 동시에 자신을 탐색하는 주체를 모방하고 그 시선을 내면화함으로써 자아를 구상하고, 표현하는 한국인의 분열된 식민 후기적 주체성을 투사하고 있다. 달리 말하면 영

20) John Frow, "Tourism and the Semiotics of Nostalgia," *October* 57 (Summer, 1991): 136.
21) Renato Rosaldo, "Imperialist Nostalgia," in *Culture and Truth* (Boston: Beacon Press, 1989).

화는 식민 지배자 남성의 시선과 이 지배적 남성의 시선에 비친 타자화된 여성 주체의 시선이라는 두 개의 입장을 취한다. 스스로를 물신화하는 한편 타자를 보는 식민지 종주국의 인식을 자신의 본질로 내면화한 인의 이때서, 한 젊은 여성은 예술적 완성을 빌미로 양부에 의해 눈이 멀게 되고 강간을 당한다. 하지만 소멸해 가는 예술인 판소리가 "판을 치게 되리라"는 유몽의 예견은 영화의 틀 밖에서 완수되어 갔다.

한국 정부는 판소리를 무형 문화재로서 완벽히 재생산, 이를 영화라는 대중 문화 매체를 통해 널리 보급해 왔다. 입양한 딸을 예술적으로 성장시키려는 남자 주인공의 열망과 경제 발전을 추구하려는 한국의 추진력은 내적으로 놀랄 만큼 유사하다. 민족주의의 이름을 빌어 민족에게서 소리를 빼앗고 국토를 황폐화한 자본주의적 발전은, 민족 예술의 완성을 위해 딸의 시력을 잃게 하고 딸의 몸을 유린하는 아버지의 모습에 그대로 반영된다. 영화 속의 주인공이 민족의 정신적인 본질은 오로지 파괴된 신체를 통해서만 유지될 수 있다고 믿듯이, 자본주의 발전이 민족주의의 이름 아래 민족의 신체를 파괴하고 있는 것이다. 이것이 식민 후기 민족이 당면한 딜레마의 모습에 대한 알레고리이다. 문제는 반식민지 민족주의가 자기 정체성을 여성적인 타자로 설정함으로써만 존립할 수 있다는 것이다. 이 두 개의 담론은 타자의 날을 휘둘러 결국 서로를 말살시키는 논리인 것이다.[23]

민족의 본체가 세계 자본주의 체제에 의해 침투되고 분열된 것으로 진단하는 반제국 지식인들은 탈식민 민족에 대한 대안적인 이미지를 제공한다. 새로운 민족에 대한 그들의 생각은 노동 계급의 활기찬 태도를 찬양하는 것으로, 함께 노동하면서 피해를 당하고 있는 여성들을 보호하고 구해 주는 가부장적 남성의 모습으로 구현되어 있다. 1970~1980년대에 걸쳐 주로 언더 그라운드에서 공연되었던 저항극 「소리굿 아구」는, 전세계적으로 파고든 자본주의와 한국 생활에 미친 자본주의 영향에 대한 비판을 담고 있다. 1970년대와 1980년대 한국의 저항극은 식민지 이전의 형태와 같이 제국 비판의 발췌된 형태를 취했다. 「소리굿 아구」의 거리 공연에서, 등장하는 막중은 한국 여성에게 사중 돌기를 요구하는 일본인 사업가로, 두 명의 무당은 한 여대생과 공장에 다니는 여공으로 대치된다. 두 여성은 사업가가 제공하는 일본 자본에 유혹당한다. 일본과 한국 사이의 은밀한 성적인 관계로 표현되고 있는 물질에 대한 맹목적인 숭배는, 최근의 자본주의적 발전으로 조장되어 도처에 만연한 한국 사람들의 물신주의를 비판한 것으로 볼 수 있다. 부유한 이웃 사람이 유혹해 오는 내용은 섹스 관광에 대한 명백한 저항이다. 그러나 이 극에서 더 비관적으로 보는 것은, 한국 사람들이 패권을 잡은 다국적 자본주의와 공모하고 있다는 점이다. 취업이가 남성 공장 노동자 아구로 대치된 야당극에서, 시골 출신의 아구는 마침내 일본 사업가를 쫓아내고 두 한국 여성이 마음을 고쳐먹게 만든다. 패권을 잡은 세력에 맞선 투쟁을 통하여, 도처에 퍼고든 국제 자본주의 세력에 대항하는 한국 노동자들의 승리를 예언적으로 보여주는 것이다.

여기서 반정부 문화 운동가들은 패권 세력에 몸을 파는 여성들이나 그에 영합하려는 여성들에 대해 시선이 곱지 않다. 작고한 민족 시인 신동엽은 여성들, 특히 매춘 여성들에게 전후 미국의 세력 확대의 중개자이자 자본주의적 침투의 근원지라는 혐의를 묻다. 그의 시에서 매춘 여성은 상품화된 신체이며, 여성의 몸을 돈으로 사는 것은 식민지 침략, 특히 일본의 침략과 같은 고전적인 형태가 아니라 신식민지 자본의 축적과 확장주의임을 은유적으로 나타낸다. 신동엽의 시 「종점」(1960)에서 상품화된 여성들, 돈 몇 푼

23) "다원적 문화 민족주의에 관한 다채로운 논의는 Chungmoo Choi, "Cultural Nationalism and Politics of Gender in Im Kwon-taek's *Sopyonje* and Genealogy" (임권택 영화 「서편제」와 「족보」에 나타나는 문화 민족주의와 젠더 문제), in *Im Kwon-taek, the Making of a Korean National Cinema*, David James and Kyung Hyun Kim eds. (Detroit: Wayne Univ. Press, forthcoming)을 참조.

에 이용할 수 있는 여러 민족의 몸들은 미 제국의 광대한 국경선, 즉 한국과 일본, 아랍 여러 나라들에까지 이르고 있다는 사실을 암시한다. 신동엽은 그 풍경을 이렇게 그려 낸다.

> 일요일 아침, 화창한
> 도오꾜 교외 논 둑 길을
> 한국 아들, 어제 날아간
> B52 병사는
> 걷고,
> ……
> 숲이가 뽑아 준 타이사쯔를 입고
> 어제 외정부 떠난 백인 병사는
> 오늘 밤, 카바레의
> 이스라엘 선술집서
> 주인집 가난한 처녀에게
> 팁을 주고,

특히 신동엽의 마음속 거울에 비친 고등 교육을 받은 여성들의 모습은 고급 창녀의 이미지이다. 이 여성들은 해방 후 일제 식민지 교육 제도의 잔재 위에 덧씌워진 미 군사 정부가 부과한 미국식 교육을 받았다. 이 여성들은 신체적 특징조차 서구 여성의 피모와 닮아 있다. 신동엽은 시나시 「금강」(1967)에서 열구라에 「타이프」(*LIFE*) 잡지를 끼고, 미군 기지 주위를 얼쩡거리는 짧고 하얀 두 다리[24]의 여대생들에게 고급 창녀의 이미지를 암시적으로 부과한다. 파농과 지터지의 말대로, 서구화된 상류층 여성들에 대한 이러한 적대감(또 하층 계급 여성들에 대한 경멸)은 19세기 식민지 인도의 민족주의 담론에서 신가부장제가 탄생했던 것과 정확하게 일치한다. 신가부장제는 가부장적 중산층 가정을 사회의 문화적 · 생물학적 생산의 근원지로 이상화하였다. 즉 이러한 가정만이 물질적 우위에 있는 영국 식민주의자들에 대항한 반식민지 투쟁에서 정신적으로 결전한 요새를 제공하고, 미래의 후손들을 생산하는 요체가 될 수 있다는 것이다.[25]

조지 모스(George Mosse)나 베네딕트 앤더슨(Benedict Anderson)도 이 논점도 주장하고 있듯이, 민족주의는 남성주의적 담론의 정수이다.[26] 식민 관계의 상세화된 구성 때문에, 반식민적 민족주의 담론은 도덕적 순결을 요구하고, 그것은 다시 성적으로 은유된다. 또 탈식민지적인 노력의 핵심이 유아화되거나 거세된 남성성을 회복시키는 일에 있으므로, 어떤 세력이든 남성적인 권위를 위협하는 세력은 민족 해방 투쟁에 해를 끼친다는 의혹을 사게 된다. 그런 위협이 여성들에게서 나온다고 생각될 때, 그 여성들은 "창녀"의 신분으로 전락하게 된다.

장편에 저항하는 편에 서 있는 한국의 남성 민족주의자들은 고등 교육을 받은 여성들이 전통적인 가부장적 권위에 도전하기 때문만이 아니라, 그들이 (물질적으로 우위에 있으며 남성적인) 미국 문화에 친숙하므로 지배적인 외세에 동조하기 쉽다는 이유 때문에, 이 여성들에게 여성 혐오적인 시선을 보낸다. 알베르 메미(Albert Memmi)는 식민지 지배자와 피지배자간의 관계에 대하여, 지배자들이 피지배자들의 인간성을 말살함으로써 그리

25) 원래 이 시에 쓰인 병사는 '처녀' 이 아니라 '처녀' 이다. '처녀' 이라는 단어의 모음 'ㅓ' 가 붙고 받은 비밀스럽게 자신 반면에, '처녀' 의 모음 'ㅓ' 는 평가 절하고 매우에서 일하는 노동을 불러일으킨다. 독특하고 매우에서 일한 피부에서, (주술이) 일자 속 별은 이미를 가진 여성의 이미지는 서구 여성의 긴 다리를 연상시킴에 다름이, 그 독특함이 주는 이런 공통된 노동의 형태를 무도록 한다.

26) Partha Chatterjee, "The National Resolution of the Women's Question," in *Kum-Kum Sangari and Sudesh Vaid eds., Recasting Women: Essays in Indian Colonial History* (New Brunswick: Rutgers Univ. Press, 1990).

27) George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985).

한 행위를 자행하는 자신의 인간성도 함께 상실하게 된다고 보았다. 식민지 지배자와 피지배자 사이의 관계를 헤겔(Hegel)이 말한 주인과 노예 관계의 이미지를 빌어 설명하는 데미의 접근 방식은 피압박 민족에서의 남성과 여성 사이에 존재하는 위계 관계에도 적용될 수 있다.

정조에 대한 유교의 가부장제 이데올로기[26]가 뒤섞인 식민 후기 한국의 민족주의 담론은 여성에게 자기 몸에 대한 자기 결정과 자기 검열을 요구한다. 실제로 강간당할 위험이 있기 때문만이 아니라, 이미 힘을 잃은 한국 남성에 대항하는 응보를 무엇보다도 모른다는 의혹 때문이다. '미군들'을 통하여 미국과 밀접한 관계를 맺고 있는 여성은 민족의 단일성을 해친다는 의미에서 위험스러운 존재로 간주된다. 그러므로 이 여성들은 '매춘부'의 신분으로 전락하게 되는 것이다. 그들은 더럽혀진 존재로 간주될 뿐 아니라 가부장적으로 구조화되어 있는 민족에 대한 반역자로, 민족이라는 범주 밖으로 내던져진 사람들이 된다. 이렇게 남성주의적 민족주의로 물들어 있는 식민 후기 공간에서 여성으로 살아간다는 것은 어떠한 의미를 갖는 것일까?

탈식민과 주체의 다양한 입장들

나는 미국 대사관 가까이 위치한 여자 고등학교에 다녔다. 대사관 건물은 조선의 마지막 통치자 중 한 사람인 대원군이 1896년에 몸소로 감독했던[27] 옛 아시아 공사관 건물 곁에 널찍한 공간을 차지하고 있다. 이곳은 전에 일제의 조선총독부가 위치했던 곳에서 가깝다. 교복을 입은 여학생들은 이같이 제국주의의 지울 수 없는 다툼이 벌어졌던 풍경 속을 지나다녔다.

26) 한국 여성 신체, 특히 '타인부' 여성 여체 관 부상을 지우는 정조라는 유교 이데올로기의 인신공격 대해서는 Chungmoo Choi, "Korean Women in the Culture of Inequality," Donald Clark ed., *Korea Briefing, 1992* (Boulder: Westview Press, 1992) 참조.
27) 1896년의 이전까지를 말한다.

여성의 신체를 가린 교복은 식민지 지배자들이 조선의 소녀들에게 강제로 입힌 의복이다. 12세에서 18세 사이의 여학생들은, 어깨에 심을 넣고 넓은 벨트로 몸을 조이고 풀 먹여 빳빳한 흰 칼라를 단 군복류의 긴 퓨너에 몸뼈 바지[28]를 받쳐 입는 교복 속에 한창 성장하는 몸을 가두어야 했다.[29] 교복은 여성적인 자태가 드러나기 시작하는 십대 소녀들의 성적 특징을 지워 버리고(desexualized), 여학생들의 여성성을 부인하고, 개성을 말살해 버렸다. 간단히 말해서 교복을 입은 소녀들은 하나의 물체가 된다.

여기서 우리가 기억해야만 할 것은 정신대 소녀들도 비슷한 모양의 제복을 입었다는 것이다. 정신대, 혹은 몸가 그대로 '몸을 바치는 군대'는 태평양전쟁 동안 제국주의 일본의 '국민 동원령'에 따라 동원된 조선 소녀들이

28) 몸뼈는 영국 주문을 중심에서 하여 신는 일본 농촌 여성의 바지를 말한다. 몸뼈를 변형한 또 다른 일본 고유 복은 쓰봉이라 불리는 일자 바지였다. 이 말은 주봉(jupon)이라는 프랑스어에서 빌어 온 것이다. 이처럼서도 우리는 조선 소녀들이 신체에 강요된 식민지 복들의 흔적을 발견할 수 있다. 한국에서 고등학교 교복은 해방 후 30년이나 지난 1980년에 이르러서야 폐지되었다.
29) 전쟁 전 일본 여고생들의 교복은 대개 세일러복(sailor' s clothes)이었다. 이 옷은 빳빳한 칼라가 달린 주름 장치가 아니라 흰 띠를 둘러 장식한 넓은 깃이 어깨부터 뒤로 길게 늘어진 것으로, 요즈음 해운업계가 입히는 옷은 대부분이 달린 것으로, 한국 소녀들에게도 강요되었다. 일본 여고생의 교복은 전쟁의 해군기와 동일하게 사용되던 일장기가 문양하게 프리스틀이, 해군복에 기초를 둔 일본의 남성적 민족 정체성을 소녀들에게 강요한 것이라는 해석에서도 논의될 수 있을 것이다. 과거 흑은 유럽 식민지였던 미국의 경우, 유럽 식민주의자들이 새로 발견하여 정복한 대륙에 남성의 이름에서 따 온 여성의 이름, 서울 등 번 대륙을 발견한 유럽 남성 아메리고(Amerigo)의 이름을 본떠 아메리카(America)라는 이름을 붙이고, 그 밖에도 주(州)의 명칭으로 조지아(Georgia), 캐롤라이나(Carolina), 버지니아(Virginia) 등은 여성의 이름을 붙였다는 사실을 지적했다. Peter Hulme, "Polytropic Man: Tropes of Sexuality and Hospitality in Early Colonial Discourse," in Francis Barker et al. eds., *Europe and Its Other*, volume 1(Colchester: University of Essex, 1985) 참조. 노먼 랜드의 말하는 일본 소녀들의 세일러복이 생겨난 기원에 대해 다음과 같은 개인사를 들려 준다. 할아버지의 주인은 부유한 미국 여호와주의자로, 그가 도쿄에 있는 영국 대사관에서 본 영국 해군들의 제복을 본떠서 옷을 만들기 하였다고 한다. 할아버지 다니던 학교의 교장은 세일러복이 마음에 들어, 자기 학교의 교복으로 정했고, 다른 학교들도 곧 이를 따라서 채택하는 것이다. (노먼 랜드씨의 개인적인 대화에서) 그러나 왜 여학생들에게 제복을 입혀 모두를 똑같이 보이게 했는가 하는 의문은 여전히 풀리지 않는다. 오히려 하나 나에는 여학생들에게 세일러복을 입히기 시작한 것은 전쟁이 끝난 뒤로, 이것은 서구에 알려 지일 수도 있었다는 일본의 보상 심리, 환상을 나타낸다고 추정한다. 1995년 9월 7일부터 9일까지 호놀룰루 동서센터(East-West Center)에서, "태평양전쟁에 대한 기억의 정치학"(The Politics of Remembering the Asia/Pacific War)이라는 주제로 열린 학회에서 발표한, Mono Watanabe, "The Images of War in Contemporary Japanese Popular Culture" 참조.

었다. 1939년에 공포된 '국민동원령'은 수만 명의 조선 소녀들을 일본과 아시아 여러 지역의 전쟁 물자 산업체에 보내 '자발적인' 노동력을 바치도록 하려는 것이었다. 이들의 동원은 전선의 일본 제국주의 군인들을 위한 성적인 노역으로까지 확대되었다. 여기에 동원된 여성들은 이른바 '종군위안부'라 불렸다. 이 소녀들이 입은 군복과 식민 후기의 우리 여학생들이 물려받은 제복은, 동원될 수 있는 여성 인력을 나타내는 하나의 기호이다. 더 나아가 식민지 노동력을 나타내는 이 기호는 성적인 노역까지 포함한다.

우리는 이 제복을 입고 신체 훈육 임무를 맡은 체육 교사들의 지시에 따라, 서울 거리에 줄지어 서서 미국 대통령 존슨(Lyndon B. Johnson)과 그 수행원, 또는 미 국방장관 덜레스(Dulles) 등의 고관들을 환호하며 맞이해야 했다. 마치 그 일이 교과 과정의 일부이기라도 한 듯이(일제 시대 우리 어머니의 어학교 시절 식민 종주국에 보낼 애소를 가두기 위해 본능을 나르는 일이 교과 과정에 들어 있었듯이), 우리는 하루종일 서울 거리에 서서 성조기를 손에 들고 흔들어야 했다. 미국 정부의 고관 나리들의 행렬이 빨간색, 흰색, 파란색의 물결을 가르며 지나갈 때 우리는 복종과 충성을 맹세했으며, 우리를 분단시키고 우리 영토를 냉전의 요새로 만들어 준 미국에게 감사의 표시를 해야 했다. 제복에 가려진 우리의 신체는, 성적인 특징이 박탈된 대상으로서, 지배 세력의 시선에 의해 상대화된 영토를 표상하는 기호들이었다.

또 우리는 이 제복을 입고 베트남으로 향하는 청룡부대와 맹호부대를 '위안하기'(이 말의 수사에 주목하라!) 위해서도 동원되었다. 제복을 입어 성적 면모가 지워진 소녀들, 혹은 오염되지 않은 신성한(제물로 바쳐진) 매춘부인 여고생들은 또다시 군인들의 눈요깃거리로 제공되었다. 한국 군인들은 한 달 고작 40달러의 급여에 미군과의 동맹을 피로써 다짐하기 위해 베트남으로 떠난다.[30] 거기는 여성들이 외국 자본을 받아들이는 이름없는 애

30) 이 자세한 논의를 위해서는 이 책에 실린 케이틀 문의 글을 참조.

국자로 찬양되었던 것처럼,[31] 교복 입은 여고생들도 달러를 벌어들이는 군인들의 사기를 높이고 호전적인 남성성을 강화하는 데 동원되어야 했다.

한편 더 하층 계급에 속해 있던 우리 자매들은 외국 자본 유치를 위해 노동력과 몸을 팔아[32] 나라를 발전시키는 애국적인 임무를 수행하고 있었다. 그러나 성적인 특징이 지워진 처녀들을 동원하여 미국 고관의 식욕을 돋게 하는 소모품으로, 또 베트남으로 떠나는 군대의 사기를 북돋우려는 위문품으로 이용하는 관행 뒤에는, 근본적으로 한국 여성은 오직 한국 남성을 위해, 그것도 결혼이라는 한계 내에서만 이용되어야 한다는 한국 여성에 대한 가부장적 남성주의자 자신의 이념 구조를 극단적으로 폭로하는 것이다.

나라의 말들을 제물로 바치는 상징적인 제단에도 같은 그 거리에서, 나는 물신화된 남성성의 상징인 '푸른 눈을 가진' 미군들과 마주치곤 했다. 이러한 대면에는 자기 모순과 어떤 모호함이 뒤섞여 있었다. 식민지적 대상화의 기호인 교복을 입고 있으면서도 나는 누군가 나를 "예쁘다"라 부르며 성적인 대상으로 보고 있을 것이라는 사실이 두려웠고, 나의 존엄을 내보여 이용될 수 있는 대상으로 보이지 않게 하려고 애를 썼다. 또 한편으로는 교복을 입고 있어 성적인 특성이 전혀 드러나지 않았기 때문에, 무자별적으로 지워진 나의 여성성이 인식되기를 바라는 강한 욕구를 느끼기도 했다. 여성으로 보이도록 치장하는 태도와, 스스로의 강한 면을 도전적으로 드러내려는 태도가 뒤섞여 있었던 것이다. 그러나 이러한 나의 양가적 몸가짐은 무관하게 여성임을 드러내는 행위 자체가 유혹의 몸짓으로 오해되어 나에게 피해의식과 수치심을 유발시킬 수 있다는 사실도 인지했다. 이 태도 불가능한 모순

31) Diana Lee and Grace Yoon Kyung Lee, *Camp Arirang* (New York: Third World Newsreel, 1993).
32) 가정 관광은 한국에 파견된 관광객을 받아들이는 한 가지 방법으로, 현재 1970년대 한국 공녀 정 관이 전개된 피해별이 정확히 일부였다. 관광주의 다큐멘터리 영화 "아시아녀의 여성으로 산다는 것, (서울: 푸른 영상, 1995) 참조. 타일랜드도 이러한 방법을 써서 1970년대 베트 전쟁 수입이 정책 국가 수입의 상당 부분을 발수했다는 통계도 있다.

적 상황은 너무 고통스러운 것이었다. 순결이라는 민족주의 이데올로기는 젊은 여성에게 자신의 섹슈얼리티를 억압하도록 요구하는 동시에, 그에게 식민지 억압 상태에 있는 여성임을 나타내는 기호인 제복, 성적인 면을 지워 버리고 대상화시키는 제복을 입혀 대리 매춘부로 동원하였다. 이렇게 다의적 가치가 혼재해 있는 장에서 여성의 정체성을 주장하여 했던 나의 시도는, 초남성적 탈식민 민족주의 담론이 휩쓸고 있는 한국에서는 결코 성취될 수 없는 것이었으리라.

식민지 지배자를 남성적인 것으로, 피지배자를 여성적인 것으로 동일시하는 논리는, 지배받는 민족 주체의 다양한 입장을 흐리게 할 뿐 아니라, 여성을 전적으로 성적 대상으로만 구성하는 경향이 있다. 이는 여성들이 식민주의와 민족주의 담론에서는 대상화되고 있지 않다는 것이 아니다. 그러나 식민지 지배를 받는 여성들의 대상화에 대한 비판이 식민지 지배를 받는 여성의 다양한 주체성에 관심을 두지 않을 때 그것은 여성 타자화의 담론과 공모할 위험이 있다. 여기서 '탈식민'(postcolonial)을 여성 해방의 한 비유로 사용하는 테레사 드 로레티스(Teresa de Lauretis)의 견해를 마음에 둔다. 드 로레티스는 식민지 지배자와 피지배자 사이의 차이를 포함해야 할 탈식민주의의 다양한 입장과 역사 들을 총괄한다. 드 로레티스가 말하는 '탈식민'이란 "여성 주체는 때로 서로 충돌을 일으키기도 하고 역사적으로 모순 관계에 있기도 한 다양한 담론, 입장, 의미 들을 가로질러 구성된다"[35]는 것이다. 그러나 드 로레티스의 '탈식민'이라는 용어 사용법은 세계 각국의 정치 · 경제적 관계 속에 서로 다른 위치를 차지하고 있는 여성들의 입장을 고려하지 않는 것이며, 다양한 가치를 지닌 식민지 관계 속에 얽혀 있는 제3세계 여성들의 주체가 다양하게 구성되어 있음을 간과한 것이다.

35) Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction* (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1987), 9~10쪽 참조.

다양한 주체성의 진리는 '탈식민적' 상황 속에서 발전된 여성주의 이론과 민족주의 담론 사이에 타협할 수 없는 긴장을 낳는다. 단일화하려는 민족주의의 충동은 도덕적 순결을 요구하고, 이것은 종종 성별화된 수사를 동반한다. 민족주의는 여성 주체가 지닌 양면 가치와 모순을 억압하며, 타협의 여지를 주지 않는다. 식민 지배에서 해방된 민족의 여성들은 식민지적 억압에서 형성된 그들의 분열된(혹은 다양하다거나 여러 종류가 뒤섞인 것이라 표현하기도 하는) 주체성을 탈식민화(decolonize)할 수 있는 기회를 거부당하고 있다. 태평양 연안의 고속도로에서 나는 식민 후기적 정신분열증과 여성 주체에 대한 민족주의적 억압이라는 유령에 시로잡혀 있었다. 식민 후기(postcolonial) 여성 주체성은 광범위한 문화 영역들에 모습을 드러내는데, 그것들은 거부와 열망, 부인과 순응, 저항과 공모의 모습으로 나타난다. 이렇게 양의성(equivocality)이 동시에 현현하는 상황에서는 언어로 표현할 수 없는 혼돈이 지속되는 것이다.

식민 후기 한국에서 지배적인 민족주의 담론은 민족의 남성적 주체에 권위를 부여하기 위해 여성들의 양의성을 전략적으로 억압하려 한다. 성 차별적인 민족주의 담론은, 남성의 다양한 주체성은 민족주의적이며, 따라서 영웅적인 것이라고 높이 평가한다. 하지만 여성의 다양한 주체성은 일종의 배신 행위로 간주하며, 그것을 인식하려는 여성의 욕구에 의혹의 시선을 보내고, 여성의 자기 모순에 적대적인 태도를 취한다. 피식민지 여성의 이중의 종속에 대해서는 입을 다무는 남성 동질적 민족주의 담론은 파편화된 담론일 뿐이다. 탈식민주의의 파편화된 담론은 결국 실패할 수밖에 없다. 그러한 민족주의 담론은 전체주의적인 식민지 담론을 재생산할 뿐, 억압으로부터 어떤 종류의 해방도 이끌어 내지 못한다. 탈식민(decolonization) 담론은 다양한 차원의 모든 지배 담론을 무너뜨릴 것을 목표로 하는 전복적인 프로젝트여야 한다.

민족 공동체 만들기

남한의 역사와 전통에 담긴 남성 중심적 담론(1961~1987)

문승숙

동아시아 전반, 특히 남한의 급격한 경제 성장을 '남성적인' 경제 발전 모델로 정식화하려는 일련의 문헌이 돋아져 나오고 있다. 많은 연구자들은 동아시아의 경제 성장에 기여한 요인 중에서도 특히 유교나 민족주의 같은 문화적인 요소를 강조하는 경향이 있다.[1] 이 글에서 내가 논의하려는 민족주의는 고유한 문화와 전통, 역사에 의해 다른 공동체와 구별되는, 단일화된 공동체라 생각되는 하나의 독립적인 나라를 형성하고자 고안된 이념과 실천의 체계를 말한다. 이러한 정의는 한 민족에 대한 관념을 누가 만들어

1) 1980년대 동아시아 경제 발전 하에 자리 잡은 문화적 정서로서 유교를 중명하려는 연구들이 나왔다. 하버대학에 있는 중국의 경제연구소에서 1980년 5월 29일에서 31일까지 "유교와 동아시아의 경제발전"이라는 학회가 열렸다. Ronald P. Dore, "Confucianism, Economic Growth, and Social Development," in *In Search of an East Asian Development Model*, eds. Peter L. Berger and Hsin-Huang Michael Hsiao (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1988); Ronald P. Dore, *Taking Japan Seriously: A Confucian Perspective on Leading Economic Issues* (Stanford: Stanford University Press, 1987); Michio Morishima, *Why has Japan "Succeeded"? Western Technology and the Japanese Ethos* (New York: Cambridge University Press, 1982). 게다가 남한의 경제 발전에 관한 연구들은 민족주의를 결정적인 요소라고 논의하는 경향이 있다. Roger L. Janelli with Dawnhee Yim, *Making Capitalism: The Social and Cultural Construction of a South Korean Conglomerate* (Stanford: Stanford University Press, 1993); Carter J. Eckert, "The South Korean Bourgeoisie: A Class in Search of Hegemony," in *State and Society in Contemporary Korea*, ed. Hagen Koo (Ithaca: Cornell University Press, 1993).

내고 그것을 어떻게 형상시키느냐에 따라 여러 유형의 민족주의가 나올 수 있다는 사실을 암시한다. 이 글에서는 현대 남한에서의 관제 민족주의(official nationalism, 또는 국가 민족주의(state nationalism))[2]와 성별(gender) 위계 질서에 관하여 논의하고자 한다. 특히 연이은 군사 정권(1961~1987) 아래 급속한 경제 성장을 이룬 시기에, 국가에 의해 생산된 민족주의의 담론적 형태를 살피는 데 초점을 맞출 것이다.

1960년대 초 이래 산업화의 주요 동력 구실을 한 남한 정부는, 산업화를 진행시키는 내내 대중에 대한 억압과 착취를 정당화하는 방법으로 민족주의를 활용해 왔다. 전후 경제 발전기 동안 산업화는 국가적 기획으로서 무엇보다도 우선되었고, 냉전의 현실은 "번영되고 강해진 한국의 창출"이라는 민족주의적인 주사를 만들어 내는 데 기여하였다. 특히 국가 방위라는 문제는 한국전쟁이라는 독특한 경험과 남북간에 계속된 군사 대결로 인해 남한의 국가 민족주의를 형상하는 데 매우 중대한 요인으로 작용하였다. 국가 민족주의가 어느 정도로 큰 힘을 발휘하는가는, 남한 국민이 일제 식민지에 대한 집단적 기억과 한국전쟁이라는 독특한 체험, 남한에서 미국의 군사적·전략적 지배가 갖는 신식민지적 양상, 그리고 미국과 일본에 대한 남한의 기술적·경제적 의존 현실을 얼마나 의식하고 있는가에 달려 있다.

그러나 역사와 전통의 재현을 통하여 영원한 한국이라는 민족 공동체 이미지를 만들어 내고자 하는 시도는 대단히 모순된 것이었다. 왜냐하면 이러한 담론 형태는 여성을 소외시킬 뿐 아니라, 여성을 동질적이고 평등한 공동체로부터 배제한다는 사실을 숨기고 있기 때문이다. 이러한 불일치의 전형은 민족의 역사와 전통에 대한 공식적 담론 배후(subtext)에서 보여지는

2) '관제 민족주의'라는 용어는 제롬 아슬리가 민족주의의 역사를 정리하면서 고안해 낸 명칭이다. Seton Watson, *Nations and States: An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism* (Boulder: Westview, 1977).

남성 중심적인 현실뿐이다.

이 글은 크게 세 부분으로 나뉜다. 첫째로, 나는 한국의 역사와 전통을 다룬 관제 민족주의라는 담론 형태를 한국 민족주의와 제3세계적 민족주의라는 더욱 넓은 역사적·사회적 맥락에서 살펴보고자 한다. 둘째로, 나는 대통령 박정희(관제 민족주의를 만들어 내는 데 가장 크게 기여한 인물), 교육부, 그리고 국가가 후원하는 연구 조직들, 즉 '국민윤리교육연구회' 등에서 만든 서적과 논문에 초점을 맞추어 남성 중심적인 텍스트를 분석하고자 한다. 1972년에 발족한 '국민윤리교육연구회'는 1980년에 '국민윤리학회'로 개칭되었고, '한국정신문화연구원'은 1978년에 창설되었다. 특히 나는 민족사와 전통에 관한 담론을 구성하는 한국사, 전통, 윤리, 사상과 문화 텍스트에 초점을 맞추고자 한다. 그리고 군국주의와 반민주적 전통주의에 물든 남성 중심적 민족주의에 여성들이 어느 정도나 저항해 왔는지 논의하고자 한다. 이를 위하여 가족법 개정 문제와 생산직 여성 노동자 직업 문제를 들어 하고 조직된 여성 운동에 초점을 맞추었다. 이는 여성 운동을, 관제 민족주의의 지반에 깔려 있는 한계에 대한 도전으로 볼 수 있기 때문이다. 셋째로, 관제 민족주의의 담론 형태를 탐구하는 일이 중요하다는 사실을 강조하려 한다. 관제 민족주의 담론에 대한 탐구 작업은 군사 정권이 경제 발전이라는 이데올로기를 통하여 창출해 온 남성 중심주의적인 민족 공동체의 모습을 폭로하는 일이기 때문이다. 관제 민족주의에서 상정하고 있는 민족 공동체는 남성인의 주체 공동체로, 그 공동체의 질서는 본질적인 것처럼 간주되는 여성과 남성 사이의 차이에 근거한다. 민족주의자의 담론 속에 표현되거나 암시되는 남성과 여성의 이미지로부터 알 알 수 있듯이, 여성과 남성간의 차이는 근본적으로 위계적이다. 한민족을 남성 공동체로 구성하고, 여성은 이 공동체의 전제 조건으로서만 존재하게 하는 관제 민족주의는, 현대 남한의 성 관계에 있어서 중요한 의미를 내포한다. 일부 여성들이 남한

사회의 남성 중심적인 질서에 저항해 왔지만, 남성 중심적 국가만을 건지한 채 추구된 경제 발전은 견고한 성별 위계 질서에 어떠한 실질적인 변화도 가져올 수 없었다.

군사 독재 지배하 국가 민족주의의 역사·사회적 배경

대한민국의 수립(1948년) 이래로 남한의 모든 정권은 민족주의를 자신들을 정치적으로 정당화하는 이데올로기로 채택하였고, 독재 지배를 정당화하기 위해 대중의 민족주의 감정을 마음껏 이용하고자 하였다. 제1공화국(1948~1960) 시기 이승만 정권은 반공과 반일이라는 기치를 앞세운 민족주의 수사로써 정권의 빈약한 정당성을 상쇄시키려 들었다. 1961년 군사 쿠데타를 일으키고, 이어 30년에 걸친 군사 독재 지배를 시작한 박정희는 민주적인 선거로 탄생한 제2공화국(1960~1961)을 '국가 재건'이라는 미명 아래 전복시킨 자신의 행위를 같은 방법으로 정당화하려 하였다.

박정희에 대한 갖가지 비판과 찬사는 별도로 하더라도, 현대 남한의 정치뿐 아니라 관제 민족주의 담론 형태의 기초를 세운 중심 인물이 박정희였음은 누구도 의심하지 않을 것이다. 군사혁명위원회(1961~1963)가 설치되었던 시기, 박정희는 국가재건최고위원회의 의장으로서 철저한 반공과 '민족적 특성'에 기초한 '자립 경제, 자주 국방'이라는 기치 아래 관제 민족주의 이데올로기를 표방하였다. 그 뒤 모든 정권은 한결같이 자본주의 산업화를 통하여 민족 공동체를 근대화하고, 공산주의 북한에 대응하여 이를 수호하며, 신속한 사회·경제적 변화 속에서 민족 공동체의 정체성을 확립한다는 세 가지 목표를 내세웠다. 민족 공동체의 정체성은 국가가 표방하는 것이라 여겨져, 국가에 있어 무엇보다 중요한 과제로 인식되었다. 이 글에서 분석할 관제 민족주의라는 담론 형태는, 국가가 역사와 전통에 호소하여 어

떤 식으로 민족 공동체를 상상하는지를 여러 가지 방식으로 보여준다.

관제 민족주의의 요체인 박정희식 민족주의의 주제들은 어떤 면에서 19세기에서 20세기로 전환되던 무렵 및 식민지 시대 초기 형태의 민족주의 주제들과 공통점이 있다. 그것은 민족의 정수로서 역사와 전통을 '복원'하는 일에 공통된 민족주의적 관심이 담겨 있다는 점이다. 1920~1930년대에 최남선, 이능화, 손진태 같은 민속학자들은 한국사와 전통에 대한 일본식 해석을 바로잡으려 애썼다.[3] 또 박정희는 초기 형태의 민족주의로부터 수사와 관념을 빌어 온 것처럼 보인다. 그는 우선 송치호, 안창호 같은 개신교 민족주의자나 지식인을 통해 알려진 '계간'과 '자립'이라는 주제들을 이용하였다.[4] 나중에 더 자세히 언급하겠지만, 박정희는 '동도서기(東道西器)'라는 사상을 끌어들이는데, 이는 조선 시대 말 사회 개혁을 강조하던 실리파 민족주의자들이 내건 기본 모토였다.[5]

'자립 경제'와 '민족적 특성'이라는 주제는 비단 남한의 관제 민족주의에만 존재하는 것은 아니다. 그것들은 제3세계 지식인들의 민족주의적 관심사로서 공유되어 왔고, 제2차 세계대전이 끝나고 식민지가 해체되던 시기에 대중 호소용으로 이용되기도 하였다. 이 두 가지 주제를 잇는 민족주의 고리로 중요한 것은 바로 '발전'이라는 이데올로기이다. 발전 이데올로기는 경제 성장을 자본과 기술 그리고 서구의 시장 체계라는 공식적인 틀에 기초한 산물로 간주한다. 이러한 패권적인 틀 속에서, 경제 발전은 서구화가 밀려 들어오는 것을 막을 수 없고, 서구화는 곧 민족 정체성을 위협하는 것으로 생각된다. 이러한 상황에서 제3세계 지식인들은 경제 발전과 민

3) Roger L. Janelli, "The Origins of Korean Folklore Scholarship," *Journal of American Folklore* 99(1986), pp. 24~43.
4) Kenneth M. Wells, *New God, New Nation: Protestants and Self-Reconstruction Nationalism in Korea, 1896~1937* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990).
5) 최재희, "Strategic Groups of Nationalism in Nineteenth-Century Korea," *Journal of Contemporary Asia* 16 (1986), pp. 221~236.

축 정체성이라는 과제를 하나의 딜레마로 간주한다. 서구의 제도와 관습을 점점 더 많이 받아들일 수밖에 없는 조국 근대화 계획은 전통주의가 자라날 수 있는 기름진 토양을 마련하게 되는 것이다.

박정희는 19세기에서 20세기로 넘어오는 시기에 민족주의자들의 원식이었던 『동도서기』[6]에 호소함으로써 이러한 딜레마를 해결하고자 하였다. 그는 '변질되고 강한 한국을 건설'한다는 '근대화' 이념에는 동의하였지만, 자유 민주주의와 개인주의 같은 서구적 가치에는 의심에 찬 눈길을 보낸다.[7] 군사혁명위원회 기간은 물론 이후로도 줄곧 박정희는 한국적 민주주의, 즉 '관리 민주주의'(administrative democracy)를 확립하는 것이 자신의 목표라고 공언하였다. 다른 많은 민족주의 지식인과 마찬가지로, 박정희는 제1공화국과 제2공화국 시기에 서구의 가치를 무제한적으로 도입하고 서구의 제도를 무분별하게 모방한 것이 사회적 무질서와 민족 의식의 약화를 낳았다고 믿었다. 박정희는 정권 초기 급속한 근대화를 추진해 가는 과정에서도 서구 자유주의에 대해서는 아주 못마땅하게 생각했다.[8]

그러나 남한에서는 독특한 냉전 경험의 결과물로서 '자주 국방'이 크게 강조되었다. 한국인들은 국토가 분단된 상태로 살아왔으며, 1천만 명에 달하는 이산 가족을 만들어 내었다. 이미 한국전쟁은 200만 명의 사상자를 냈었다. 한국전쟁 이후 남한과 북한 사이의 군사적 긴장은 수십 년 동안 이어지고 있다. 피비린내 나는 전쟁이 언제 다시 터질지 모른다는 위협성을

6) 19세기 말엽의 민족의 지식인들도 이와 유사한 민족주의 전략을 사용하였다. Partha Chatterjee, "The Nation and Its Women," in *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1993).
7) 박정희가 생활 방식이나 기호, 태도, 등에서 일본식 '한국적 이념'을 보여 주는 일화들이 많이 남아 있다. 이러한 농기 출신인 박정희는 다리미질을 하거나 사냥 솜씨를 뽐내거나 등의 세련된 서양식 예법과 기호를 추종하는 도시인들을 경멸하였다고 한다.
8) 박정희, 『민족 중흥의 길』(서울: 광명출판사, 1979), 147 쪽의 영역본은 *Korea Reborn: A Model for Development*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1979); 『우리 민족이 나아갈 길: 사회 재구성 이론을 중심으로』(서울: 동아출판, 1962); 대통령기록조정실, 『민족의 영광』(서울, 1971).

늘 의식하면서 살아야 하는 대중은 당연히 반공 의식이 강할 수밖에 없었다. 민족사와 전통이라는 관제 담론에는 명확하게 반영되어 있지 않지만, 남한 사회에서 반공주의는 강한 군국주의적 특징과 그로 인한 성별 위계 질서를 내포하는 관제 민족주의를 형성하는 데 중요한 역할을 했던 것이다.

충분히 예측할 수 있는 일이지만, 군사 정권은 제도 교육을 민족 의식을 육성하는 수단으로 생각하였다. 그들은 발전과 냉전이라는 역사적 상황하에서 '한국 전통'과 반공을 동일한 것으로 간주하였다. 박정희는 한국적인 교육을 통해 잘 교육받은 사람은 물론이고 이론과 '한국인'을 만들어 내는 것이 중요하다고 주장하였다. 이러한 전략은 국가가 초·중등 교과서의 생산과 배포를 지배했다는 사실에서도 잘 드러난다. 박정희와 이후 전두환 지배하에서도 국가가 교과서를 만들어 내거나, 아니면 배포되기 전에 국가가 이를 승인하는 절차를 거치도록 하였다. 또 이들 정권은 1963년, 1973년, 1981년 그리고 1987년에 일련의 교육 과정 개편을 단행하였다. 교과서, 특히 『반공도덕』, 『바른생활』, 『국민윤리』, 『국사』, 『국어』와 같은 과목에 반공과 권위적인 전통주의를 주입시키기 위해서였다.[9]

교육을 통해 민족 의식을 고취하려는 국가의 노력은 어린 학생들에게만 한정된 것은 아니었다. 1968년 박정희는 "우리는 민족 중흥의 역사적 사명을 띠고 이 땅에 태어났다"로 시작되는 국민교육헌장을 선포한다. 이 헌장은 모든 교과서와 정부 출판물의 첫 페이지에 인쇄되고, 또 모든 공공 건물에 박 대통령의 사진, 국기와 함께 게시되었다. 1981년 전두환 정권 때도 '국민 정신 교육' 캠페인이 전개되었는데, 캠페인에는 '통일과 국가 안보', '국민 윤리', '국민 경제', '사회 정화' 등의 과제가 통합되어 있었다.[10]

9) 김인춘·홍성희, "한국 사회의 교육과 사회 이데올로기", 『한국 사회와 사회 이데올로기』(서울: 녹두, 1991).
10) 같은 책 참조.

그러나 정부가 한국의 전통, 특히 사상과 윤리에 더 많은 관심을 갖고 민족주의 담론을 정교하게 다듬은 것은 제4공화국(1972~1979)에 이르러서였다. 전통주의를 확대·강화하려는 이러한 조치는 유신헌법의 공포라는 정치적 변화의 맥락 안에서 이루어졌다. 직접 선거를 하지 못하도록 한 유신헌법의 공포는 제3공화국의 독재 지배가 강화되었음을 나타내는 것으로, 큰 대중적인 저항을 불러일으켰다. 이러한 상황은 정부로 하여금 1960년 제1공화국을 무너뜨린 이래 독재 정치에 저항하여 중요한 역할을 했던 시민, 특히 (남자) 대학생들을 이데올로기적으로 지배해야 할 필요성을 증대시켰다. 이런 조건 속에서 1972년, 대학 수준에서 국민 윤리 교육에 대한 연구를 관리하기 위하여 '국민윤리교육연구회'가 발족되었다. 국민윤리교육연구회의 발족에 이어, 1973년에 국가 안보와 한국의 전통을 강조하는 또 한 번의 교육 과정 개편이 이루어졌다. 제3공화국이 물러서면서 1963년의 교육 과정 개편 조치에 따라 고등학교 교육 과정에 처음으로 『국민윤리』라는 과목이 생기고,[11] 국민 윤리는 관제 민족주의 담론에서 중심 주제가 되었다.[12] '국민윤리교육연구회'는 이른바 '어용 지식인'(state intellectual), 즉 친정부 교수들로 구성되었다. 이 연구회는 어떤 공식적인 지위를 갖고 있지는 않았지만, 모든 재원을 교육부로부터 지원받는 정부 연구센터로 기능하였다. 정치적으로 제5공화국이 들어선 1980년에, '국민윤리교육연구회'는 '국민윤리학회'로 개명되었다.[13]

11) 홍윤선, "국민윤리 교육의 내용", 『국민윤리연구』, 1970년 8월, 303~315쪽.
12) 국민 윤리의 중요성을 노골적으로 강조한 논문들은 다음과 같다. 최낙재, "현대 국민윤리교육의 문제점과 그 기능", 『국민윤리연구』, 13 (1982년 4월), 199~209쪽; 한승조, "국민정신교육의 이념과 민주교육의 과제", 『국민윤리연구』, 13 (1982년 4월), 227~251쪽; 구범회, "국민정신교육강화의 방위적 내용", 『국민윤리연구』, 13 (1982년 4월), 253~270쪽; 이정우, "국민윤리 교육목적의 정립", 『국민윤리연구』, 19 (1983년 11월), 139~167쪽; 유남영, "국민정신의 기본방향", 세우나무 소음하여, 『국민윤리연구』, 5 (1976년 8월), 241~255쪽.
13) 국민윤리교육연구회에 대한 간략한 서술은 1973년에서 1982년까지 출간된 연구 간행물 『국민윤리연구』, 특히 배포자 서론을 중심으로 검토함 30~39.

1978년 '한국정신문화연구원'의 창설 또한 한국의 전통, 특히 윤리와 사상 분야에 정부의 관심이 증대되고 있음을 보여 준다. 박정희는 이 연구소를 설립하는 데 주된 역할을 한 인물이었다. 그는 1976년 대통령령을 통하여 한국의 문화를 연구할 전문 기관이 필요하다는 주장을 제기하였다. 이러한 주장의 이론적 근거는 '이제까지 경제적 성장이라는 절박한 상황으로 인하여 무시되어 왔던 한국의 전통과 문화에 대해 지금이야말로 충분한 관심을 기울여야 할 때라는 것이었다.'[14] 많은 교수들이 이 연구소에 충원되었다. 그들은 곧 한국학대학원을 설립하자는 계획을 세웠고, 1979년 정부는 이를 승인하였다. 정부가 지원하는 재원과 뛰어난 지식인들로 무장한 이 연구소는 1987년 군사 지배가 공식적으로 종결될 때까지 1980년대의 관제 민족주의 담론을 만들어 내는 데 중추 역할을 하였다.

다음 절에서는 청와대, 교육부 그리고 정부 지원 연구 조직에서 활동하거나 이들 조직과 친밀한 관계를 맺었던 어용 지식인들이 만들어 낸 관제 민족주의에 깔려 있는 남성 중심주의에 대하여 분석한다. 관제 민족주의 저자들은, 의식적이든 아니든 한국의 다원적인 과거로부터 바람직한 한국인상뿐만 아니라 한국사, 전통 사상 그리고 윤리에 관한 다양한 요소들을 추출해 내었다. 그들은 이 요소들을 조합하여 한민족의 독구함과 단일성을 구성해 낸다. 한국사와 전통에 관련하여 그들이 표현하는 내용을 보면 간혹 여기저기서 추출한 요소들을 무리하게 연관 지은 것이 아닌가 하는 의문이 생기는데, 이런 부분들은 각주에서만 다루고 본문에서는 내러티브상의 구성 요소에 대해 별다른 논의는 하지 않겠다.

14) 이광규, "한국정신문화연구원 소사", 『정신문화』, 4 (1981), 23~28쪽. 같은 사회·경제적 변화를 경험한 싱가포르 역시 유사한 경우를 보여 준다. 대만과 사회인 싱가포르의 지배 정권은 중국 유교 문화에 기초하여 민족 정체성을 재구성하려고 노력하였다. *Far Eastern Economic Review* (1981년 2월 9일)에서 싱가포르 관련 기사 부분(pp. 30~43) 참조.

남성의, 남성에 의한 한민족 공동체

현재 민족주의 한국사에 담겨 있는 남성 중심주의의 핵심 주제들로는 단군 신화와 외세의 침략으로 야기된 잦거나 민족적 위기, 그리고 애국적인 투쟁 등이 있다. 단군 신화의 중요성은 한민족의 기원을 설명하는 데 있다.[15] 식민지 시기 동안 최남선, 이능화, 손진태와 같은 민족주의 민속학자들도 건국 신화에 특별히 관심을 보였다. 민족의 기원에 대한 그들의 탐구는 한국인의 정체성을 말살하여 일본화하고자 한 식민 정부의 문화 변용 정책에 저항하려는 시도였다는 점에서 각별한 의미를 지닌다. 오늘날의 현재 민족주의 주창자들 또한 식민지 시기 민족주의 속에서 헤게모니를 유지해 온 단군 신화를 중요한 주제로 선택하고 있다. 단군 신화는 국력(國曆)과 국가 공휴일의 기초가 되었다. 역사적으로는 모호한 면도 있지만 불구하고, 단군이 기원전 2333년에 고조선을 건국하였다는 것은 하나의 역사적 사실로 받아들여졌다. 일본으로부터 독립한 뒤 서력에 2333년을 더한 단기가 서기와 함께 사용되었다. 아울러 10월 3일은 단군이 고조선을 건국했음을 기념하는 개천절로서 국가 공휴일이 되었다.[16]

단군 신화에 따르면, 한국의 역사는 약 5천 년 전 전설적인 한민족의 시조 단군 왕검에서 시작된다. 단군은 천상의 군주인 환인의 서자 환웅(환웅은 곰과 그대로, 거룩한 천상의 남자 라는 뜻)과 웅녀(웅녀는 곰과 그대로, '곰 여인') 사이에 태어난 아들이었다.[17] 이 설화는 서자 환웅이 인간 세계를 지배하는 일에 관심을 보였고, 환인이 환웅을 아래로 무장시켜 측근과 함께 지상으로 내려보냈다고 이야기한다. 어느 날 인간이 되고 싶어하던 곰과 호랑이가 환웅을 찾아온다. 환웅은 곰과 호랑이에게 백 일 동안 햇빛을 보지 않고 동굴에 머물면서 마늘만 먹어야 사람이 될 수 있다고 말한다. 호랑이는 환웅의 지시를 따르지 못하고, 인내심 강한 곰이 이에 순종하여 여자가 된다. 환웅은 사람이 된 웅녀와 결혼하여 단군을 낳게 된다.[18] 이 설화에서 성별(gender)과 관련된 표현에 주목할 필요가 있다. 신화에서 여성은 오직 상속자를 낳는 사람으로만 묘사된다. 한민족의 창건에 여성은 기껏해야 민족 자궁 의 원형을 제공하는 것으로만 기여하는 존재이다. 달리 말하면 한민족은 근본적으로 특별한 한 남성에 의해 창조된 남성들의 공동체이며, 이 공동체에서 여성은 단지 그 전제 조건에 불과할 따름이다.[19]

여성, 더 정확하게는 여성의 신체에 대한 현재 민족주의적 관점은, 정부

(15) 단군 신화는 11세기에 승려 일연이 지은 『삼국유사』에 기록되어 있다. 일연은 서기 1512년 경 편찬된 중국 역사의 기초 자료인 『위서』魏書에서 단군 신화를 추출하였다. James H. Grayson, *Korea: A Religious History* (Oxford: Clarendon, 1989), p. 282 참조. 단군 이야기를 세부적으로 살펴보면 신화적인 요소들을 많이 지니고 있음에도 불구하고, 일상적인 일부 현대 지식인들은 단군 이야기를 신화로 보아서는 안 된다고 주장한다. 가령 한국정신문화연구원의 교수 지교헌은 단군 이야기가 전부 실화라는 사실은 여러 고대사 문헌에 기록되어 있으므로, 고증을 신화로 보는 것은 역사적 사실을 인정하지 않는 일이라고 주장한다. 지교헌, 「단군 숭배의 현대적 의미와 그 사회적 기능」, 『단군 숭배의 현대적 조명』 (한국정신문화연구원, 1989); 국민윤리학회 편, 『한국의 단군 사상』 (1993).

(16) 국가의 전통과 의례가 만들어지게 된 유럽과 인도의 사례에 관해서는 Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983).

(17) 한국사를 연구하는 학자의 절반이상 모두 고조선이라는 부족 국가가 기원전 5세기나 6세기에 세워졌다고 주장한다. Carter Eckert, et al., *Korea Old and New: A History* (서울: 일조각; Cambridge: Harvard Univ. Press, 1990); James H. Grayson, *Korea: A Religious History* (Oxford: Clarendon, 1989) 참조. 그러나 일련 지식인들은 한반도에 고조선이 이 오랜 역사를 가지고 있다고 주장하는 경향이 있다. 한승조, 『한국 민족주의의 재이론의 지표』, 『한국 국가의 기본 성격과 과제』 (한국정신문화연구원, 1986); 국민정신교육추진위원회 편, 『우리 시대의 보통 사람들을 위하여』 (서울: 고려원, 1986); 민족문화추진회, 『민족문화고전번역총집 I: 삼국사기 – 고려』; 제프리 일연 구소, *The Identity of the Korean People: A History of Legitimacy on the Korean Peninsula* (Seoul, 1983); 한국정신문화연구원, 『한국 사상의 원류』 (1980); 한국정신교육연구원, 『우리 고장의 충효 · 덕』 (대구, 1976); 이충희, 『민족 주체의 길』; 최창규, 「한민족의 주체성」, 『사인 윤리연구』 1 (1973년 10월), 131 – 142쪽 참조.

(18) 일부 현대 민족주의자들은 웅녀 이야기를 원시 여인으로 여긴 신화적인 변형이 이제 종족의 우두머리인 환웅과 결혼 승낙하는 종족 출신의 여인 사이의 화이트홀을 이어줄 것이라고 주장한다. 제프리일연구소, *The Identity of the Korean People* 참조.

(19) 한국의 경제 민족주의에 서린 종족의 남성 중심주의가 드러나는 것은 특이한 일이 아니다. 가령 1970년대와 1980년대 사이의 독일에서도 민족 정체성을 확립하고자 할 때 독일 민족 정체성의 핵심이 부르주아 독일 남성성에 있다고 보았다.

가 주도한 5개년 경제 개발 계획에 공식적으로 포함된 가족 계획 사업에도 스며들어 있다. 가족 계획 정책을 수행한 정부의 남성 관료들은 인구 성장을 억제하지 않으면 국가의 경제 발전이 위태로울 수 있다는 점을 들어, 여성들이 산아 제한 정책을 받아들이지 않으면 안 된다고 강변하였다.[20] 여성의 애국심이란 국가의 인구 억제 정책에 따라 여성이 가진 '민족의 자궁'을 조절하는 것을 의미했다.

하늘에서 내려온 남성 환웅과 곰에서 여성으로 변신한 웅녀는, 한민족 창조의 근원이 남성과 여성간의 차이를 본질화시킨 성별 위계 질서에 있음을 상징하는 존재들이다. 즉 남성은 하늘에서 내려온 반면에, 상대 여성은 지상에 속한 동물일 뿐 아니라 인간보다도 못한 기원을 갖고 있다.[21] 웅녀의 동물적 근원은 여성을 자연에 가까운 존재로 위치 짓고, 그 반면 천상에 뿌리를 둔 남성은 자신을 여성과 거리가 먼 존재로 규정한다. 웅녀는 남성들의 민족 공동체를 위해 아들을 낳아 주는 여성을 대표한다. 게다가 곰이 여

(20) 나는 강력한 인구조 이기에 전개된 가족 계획 정책이 성차별적 정책 논리에 한 요소로서 한국의 성위계 질서의 재구성에 크게 기여하였다는 점에 대해 설명한 바 있다. Seungsook Moon, "Economic Development and Gender Politics in South Korea, 1963 – 1992" (Brandeis University 박사 학위논문, 1994).

(21) 이와 같이 여성과 남성 사이에 존재론적인 차이가 있다고 보는 이분법은 여러 신화, 특히 단군 신화를 구성하는 중요 요소이다. 한민족과 다른 부족 국가의 건국 신화에 대해서는 그레이슨(Grayson) 의 *Korea: A Religious History*의 부록을 참조할 것. 이러한 이분법이 문화에 따라 심지 차이 있음을 밝힌 책으로는 Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1972)이 있다. 여러 문화의 신화를 분석해 본 결과, 영웅은 모든 신화 이야기들이 주인공은 모두 남성 영웅들이고, 여성은 영웅들이 극복하거나 획득해야 할 어떤 상징적인 존재이는 보편적인 틀을 지니고 있다는 사실을 밝혀냈다. 달리 말하면 인간보다 못한 기원을 지닌 유혹자나 천상의 여왕(혹은 천상의 마인드로 묘사되어 있는 여성은 영웅의 성장에서 보통을 상징하는 데 불과한 존재이다. 남성간의 이러한 구분이 여성을 '인간 아니면 이런'나로 표현하는 기독교 논리에서도 여전히 나타난다는 점은 매우 흥미롭다. 도 프로이드는 남성과 여성을 각각 초월과 자연을 지향하는 것으로 표현하여 양성의 본질을 구분하는 이분법을 사용한다. Simone De Beauvoir, *The Second Sex* (Harmondsworth, N.Y.: Penguin, 1972). 여성을 자연으로, 남성을 문화로 보는 이분법에 대한 비판적 연구에 대해서는 Sherry Ortner, "Is Female to Male as nature is to Culture?" in *Women, Culture, and Society*, eds. Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere (Stanford, C.A.: Stanford Univ. Press, 1974) 참조.

성으로 변형되었다는 점은 고통과 시련을 이겨 내는 인내가 여성성의 본질이라는 사회적 의미를 압축적으로 나타낸다.

더구나 단군 신화는 환웅을 서자로 묘사한다.[22] '서출' 이라는 개념은 가부장적 사회 관계를 반영하는데, 여기서도 여성은 결혼 제도와 부계 혈족 관계에 따라 남성에게 종속되어 있다. 또 남성과의 혼인 여부나 성적인 관계를 기준으로, 혼인한 정실 부인, 혼인은 했지만 후실인 부인, 그리고 혼인도 하지 않은 비합법적인 첩 등 여성간의 위계 질서가 분명히 드러난다. 여성 사이의 이러한 분화는 여성에 대한 통제, 즉 여성을 분할 지배하려는 가부장의 전략을 나타낸다. 단군 신화에 담긴 암시적이지만 강력한 메시지는 한국사가 시작되던 처음, 아니 훨씬 이전부터 가부장제가 존재하였으며, 가부장제는 한국 문화의 '자연스런 혹은 당연한' 부분이라는 점이다. 그래서 가부장제를 변화시키려다는 것은 한국인다움을 위축시키는 것 또는 한민족의 질서를 해체시키는 것으로 암시된다. 뒤에 보겠지만, 가족법 개정이 논의될 때마다 자칭 유교주의자들이 이런 주제들을 드러내곤 하였다.

역사에 관한 민족주의 담론은 한반도에 대한 수많은 침략과 애국적인 투쟁을 강조하는 경향이 있다. 한국사에 대한 이런 식의 접근은 단군이 창건한 국가가 남성들, 특히 '정의로운 전사들' 에 의해 수호되고 있음을 보여주는 것이다. 외세 침략과 애국적인 수호를 강조하는 민족주의 담론은 제도 교육과 매스 미디어를 통해 한국인들에게 전수해 왔다.[23] 민족주의 역사 담론의 시발점은 한나라 황제 무제가 고조선을 침략하여 정복한 땅에 중국 영지를 세운 사건이다. 그러나 고구려는 이 영지를 수복한다. 7세기에 고구

(22) 이런 내용은 그레이슨의 *Korea: A Religious History*에는 나와 있지 않다.

(23) 정확한 외세 침략 횟수(이브)가 기록하는 경우가 많다. 현재 민족주의자들은 국가 수호가 다른 어떤 문제보다 중요하다는 자신들의 주장이 '영구하다'는 점을 강조하기 위해 외세 침략이 많은 횟수를 인용하는 듯하다. 국민정신교육추진위원회 『우리 시대의 보통 사람들을 위하여』, 12 – 13쪽; 제프리일연구소, *The Identity of the Korean People*, 16, 25, 26쪽 참조.

이는 중국의 수나라, 당나라라도 대결하였는데, 113만 대군을 이끌고 고구려를 침략한 수나라 황제 양제를 을지문덕 장군이 살수에서 무찌르고 나라를 구한다. 박정희와 몇몇 관변 지식인들은 고구려가 용맹스럽고 강인하고 호전적인 기개를 보였으며, 역사적으로 한국의 보루 역할을 다하였다고 주장하였다. 이것이 한민족의 영광스럽고 자주적인 과거로서 오늘에 되살려야 할 정신이라는 것이다.[24]

민족주의 담론은 7세기 중엽 신라가 3국을 '민족적으로 통일'하던 즈음 당나라가 침략해 온 사건도 언급한다.[25] 신라를 도와 고구려, 백제를 정복한 당나라가 정복한 영토를 자신의 영토로 통합시키려 하자, 신라는 한반도로부터 당나라를 몰아내고 3국을 통일한다. 민족주의 담론에 따르면, 고구려나 백제보다 뒤늦게 발전하였고, 지리적인 여건도 불리했던 신라가 한반도를 통일할 수 있었던 것은 화랑의 애국적인 정신과 화랑도 덕분이다.[26]

이 담론은 강인한 정신이 민족 공동체를 수호하였다는 또 다른 증거로서, 13세기 초 몽고가 고려를 침략한 사건도 빼놓지 않는다. 민족주의자들은 모든 것을 황폐화시킨 전쟁과 40년에 걸친 몽고의 지배에도 불구하고 한민족이 꿋꿋이 살아남았음을 강조한다. 평화통일연구소에서 나온 한 저자는 고려의 무쌍 수도 방위대인 삼별초가 몽고 군대에 굴복하지 않고 마지막 한 사람까지 싸웠다는 점을 강변한다.[27]

또 다른 민족의 위기는 임진왜란 때였다. 이 때 이순신 장군과 의병이 벌

24) 한국정신문화연구원, 『한국문화사상사』, (1987); 국민윤리연구회, 『한국의 전통사상』, (서울, 1981); 정신교육연구소, 『국민윤리』: 한국의 문민정신』, 한국교육개발원, 『한국인 상의 탐구』, 박정희, 『민족중흥의 길』 참조.

25) 민족주의자들이 주장하는 말이, 한반도 전체를 신라가 통일하여 통치한 것은 아니었다. 통일신라는 발해한 고구려의 영토(만주) 대조영이 세운 발해와 공존하고 있었기 때문이다. 발해는 만주와 내몽골 지역과 한반도 북쪽 지역을 지키고 있었다.

26) 평화통일연구소, *The Identity of the Korean People*, 143쪽; 한승조, 『전통적 가치관과 현대 민주주의』, 74쪽; 정신교육연구소, 『국민윤리』; 박정희, 『민족중흥의 길』, 23쪽; 박정희, 『우리 민족이 나아갈 길』, 13~14쪽 참조.

서 일어나 한민족을 수호한다. 의병은 나라를 위해 자기의 목숨을 바치는 일에 자발적으로 나선, 문자 그대로 '정의로운 병사'이다. 박정희가 정권을 잡은 1961년 이후, 이순신 장군은 나라를 파멸에서 구하고, 화랑 정신을 이어받은 수많은 젊은이들에게 용기를 불어넣어 의병에 동참하도록 이끈 '신성한 영웅'의 지위로 격상되었다. 의병들은 병역의 의무를 진 사람들도 아니고 전문적인 무관들도 아니었다. 그들은 대부분 유생, 승려 그리고 농민이었으며, 물론 모두 남성이었다. 의병들은 종교적·경제적 차이를 뛰어넘어 나라를 구하는 데 힘을 모았다. 평화통일연구소의 저자에는 왜군의 침략이 있기 전 문관이던 권율 장군과 승려 조영이 뜻을 모아 행주 전투에 나섰다는 사실을 그 예로 들고 있다.[28]

민족주의 담론에 따르면, 외세의 침략과 그에 따른 의병의 애국적인 수호가 절정을 이룬 시기는 한일 합방이 이루어진 1905년에서 1910년 사이이다.[29] 정의로운 투사들의 애국심은 한국이 식민지가 된 이후에도 줄기차게 전개되었으며, 식민지 지배가 끝날 때까지 한반도 안팎에서 벌인 전투적 민족주의 투쟁의 밑거름이 되었다는 것이다.

일반 대중한테는 상당히 친숙한 이러한 한국사 기술은, 관제 민족주의의

27) 평화통일연구소, *The Identity of the Korean People*, 18쪽; 박정희, 『민족중흥의 길』, 39~40쪽 참조.

28) 평화통일연구소, *The Identity of the Korean People*, 19~20쪽 참조.

29) 조선 후기에 유학자 출신의 의병들이 마을에 나선 것은 나라의 지배를 위해서이다(보다 정확히 말하면 왕조로 한 유교 사회 질서가 무너지게 되는 것을 막기 위함이다). 이러한 의병이라도 민족주의 담론은 20세기 초, 상류층 지도자는 병역이 내려지자 유생들이 떨쳐 일어난 사건으로 기록하고 있다(민동선, 『전통적 윤리 사상의 발전』, 『한국인의 윤리』 II, 한국정신문화연구원, 1984, 42쪽). 상류층 지도자는 일본 유학자들에게 유교 질서의 정립을 강조하는 것으로 만족하였다. 조선에서의 유이, 여도를 바꾸려는 것을 정복자에 대한 분개로 받아들여 저항한 예는, 19세기 후반 이후 세기에 여러 나타나기도 했다. 알아볼 수 있다. Haleh Afshar, "Behind the Veil: The Public and Private Faces of Khomeini's Policies on Iranian Women," in *Structures of patriarchy: State, Community and Household in Modernizing Asia*, ed. Bina Agarwal (London: Zed Press, 1988); Emelie A. Olson, "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: 'The Headscarf' Dispute," *Anthropological Quarterly* 58 (1985), pp. 161~169 참조.

남성 중심적·군국주의적 성격을 잘 보여준다. 지속적으로 한민족을 수호해야 한다는 논리는, 시민의 자격을 병역과 관련 지음으로써 민족 공동체를 남성화한다. 이러한 논리는 곧 한국인 남성, 특히 군인이 될 수 있는 신체 건강한 젊은 남성이 여성보다 더 적법한 구성원이 된다는 사실을 암시한다. 관제 민족주의 담론은 남성과 여성이 평등한 구성원이라고 공언하면서도, 본질적으로는 철저히 성 차별적인 논리인 것이다.

남성 전사(戰士)를 한국사의 적법한 주체로 구성하려는 군국주의적 경향은 군사 독재 지배가 한층 혹독해졌던 1970년대 들어 그 색채가 더욱 짙어졌다. 1979년 한 정부 지원 연구소에서 나온 '국민 윤리 시리즈'의 첫 번째 저자는 『한국군인정신』이었다. 관제 민족주의는 때로 군국주의적 평등론을 노골적으로 강조하기도 한다. 예컨대 '한국교육개발원'에서 간행한 『한국인 상의 탐구』(1979년)에서 관변 지식인들은 만주를 정복한 고구려, 신장 반도를 놓고 중국과 대결한 백제, 그리고 동아시아의 중심국이 되어 이 지역의 여러 나라로부터 조공을 받는 위치에 서고자 했던 통일신라를 통해서 '민족 정신'이 줄기차게 흐르고 있다고 주장한다.

그 시대착오적인 생각에도 불구하고, 군국주의적 평등론의 뿌리는 한국 전쟁 와중에 이승만 대통령이 설립한 육군사관학교(1951년)에 뿌리가 내려져 있다. 미국의 웨스트 포인트(West Point)를 모델삼아 설립한 4년제 육군사관학교는 이승만의 '북진 통일'이라는 공식적인 정책을 실현하는 핵심 기구로 출발하였다. "북진 통일, 그로 회복"은 신참 생도의 기초 군사 훈련에서뿐만 아니라 일상적인 경례에서도 관습적으로 붙여 외치도록 한 핵심 슬로건이었다. 한국이 서울에서 하계 올림픽을 개최한 1988년까지도 육군사관학교 건물에는 이 모토가 새겨져 있었다. 그 문구를 없앤 것은 아마도 국제 행사를 치르는 동안 정부가 아무래도 한국의 이미지를 신경 쓰지 않을 수 없었기 때문인 듯하다. 그러나 경례나 기초 훈련에서 그러한 문구

를 외치는 관습은 여전히 계속되고 있다.[30]

군국주의로 재생된 남성 중심주의는 실제로 박정희 대통령 자신이 누구보다도 자주 언급하였다. 쿠데타 이후 행한 첫 연설에서도 드러나 있듯이, 박정희는 한국이라는 나라가 남성들의 공동체라고 생각한다. 그가 만든 군사혁명위원회는 "사랑하는 형제 동포들"에게 군사 "혁명"의 "불가피성"과 그것을 지지해야 할 필요성을 역설한다.[31] 애국심에의 호소는 전적으로 남성적인 한국을 수립하겠다는 그의 강한 욕망의 표출이다. 박정희는 고대사에서 "옛 고구려의 기마병과 신라의 화랑도와 한민족 부흥"을 "소생"시켜 한민족을 재정립하고 싶어했다.[32] 박정희는 고려조 이후 오랫동안 중국에 예속되어 왔다는 사실이 한국의 자주성, 궁극적으로는 한국의 남성성을 훼손시켰다고 주장하며 이렇게 말한다.

> '한국의 비극은 서구 유럽의 비극과는 근본적으로 다릅니다. 서구 유럽의 비극은 운명과 맞붙어 싸우다가 영광스럽게 죽습니다. 우리는 서구의 남성적 비극의식을 갖고 있지 못합니다. 우리는 감상적인 동정만을 원하고 있습니다. 감상적인 동정을 구하는 이 심약한 욕망은 대중 속에서 진정한 인간의 용기를 육성할 수 없으며, 인생에 있어서의 참된 개척 정신을 낳을 수도 없습니다.…… 숙고의 형식주의는 의식이나 관습에만 너무 사로잡혀 있어 사회에 이익이 되는 어떠한 결과도 이룩하지 못하였습니다.…… 따라서 '맹에 정신'(서구 유럽의 기사도와 같은 의미에서)도 개발시키지 못했습니다.…… 위대한 인간의 참된 민족적 이미지는 하찮은 선비의 그것이 아니라 나라를 지키기 위해 전쟁하에서

30) 김남주, 『시인의 꿈에, 그들의 꿈을』, (광주, 1991), 57~58쪽.

31) 이것은 쿠데타로 정권을 탈취한 뒤 즉각 군사혁명위원회를 만든 박정희가 대국민 연설에서 한 유일한 말이다. Kim Sejin, *The Politics of Military Revolution in Korea* (Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press, 1971), pp. 93~94.

32) 박정희, 『우리 민족이 나아갈 길』, 40쪽.

욕을 자오가 된 애국적인 전사의 이미지이기 때문입니다."[35]

이미 앞에서 지적했듯이, 문제 민족주의에 담긴 군국주의 요소는 국토 분단, 피비린내 나는 내전, 수십 년간이나 지속되어 온 남과 북 사이의 군사적 대치라는 현실을 반영한다. 한반도는 세계에서 가장 군사화된 지역의 하나가 되어 왔다. 이러한 독특한 상황에서 남성 군인을 높이 평가하는 군국주의는 국가 안보와 반공을 지배적인 이데올로기로 내세웠다. 이러한 이데올로기는 1980년대 후반에 이르기까지 군사 정권이 계속 권력을 쥘 수 있는 유력한 수단이 되었다. 급진적 대학생, 종교 지도자, 지식인, 군사 독재에 반대하는 정치가들은 지배 이데올로기에 끊임없이 도전하였지만, 일반 대중은 이 지배적인 이데올로기를 그대로 받아들였다.

한국 전통 만들기

외세의 침략과 그에 맞선 애국적인 투사들의 수호라는 관점에서 기술된 한국 민족사는 한민족 공동체가 유구하다는 생각을 불어넣으리라. 그러나 급속한 근대화 과정을 겪으면서 한민족의 독특한 정체성을 수립하는 것만으로는 충분하지 못했다. 공격적인 산업화 과정에서 '서구적' 가치와 태도가 끊임없이 밀려드는 한편, 세계 시장에 급속히 편입되면서 한국의 정체성에 대한 대중적인 관심도 커져 갔다.[36] 군사 정권은 정체성에 대한 관심을 독재 지배를 한층 공고히 하는 데 이용하였다.

평화통일연구소의 출간 책자에서는 한국의 전통을 "한국인들이 생각했

35) 앞은 책, 77쪽, 80쪽, 92쪽 참조.
36) 한국적인 것에 대한 대중의 관심이 증대되었다는 것은, 1970년대 중반 이후 한국의 문화·예술 정체성을 소재로 한 소설, 세태비 형식의 대중 출판물이 잇따라 나왔다는 사실에서 확인할 수 있다.

고 생각하고 있는 것", "한국인의 사상을 발전시키는 데 기여한 것"이라 규정한다.[37] 동도서기(東道西器)라는 민족주의 전략이 반영하듯이, 여기에 깔린 이론적 근거는 강력하고 부유한 국가 건설을 목표로 한 한국의 근대화나 전환은 서구인들과 똑같이 되는 것을 의미하지는 않는다는 것이다. 민족주의자들은 한국인이 외모는 달라질 수 있겠지만, 한국인의 진정한 정체성은 그 사고나 정신에 깊이 자리 잡고 있으며, 물질적인 생활을 서구화한다고 해서 바뀔 수 있는 것이 아니라고 주장한다.[38]

박정희와 교육부, 관변 지식인들이 만들어 낸 민족주의 담론은 단군 정신, 화랑 정신, 호국 불교, 그리고 유교가 한국 전통의 기본 요소라고 가늠한다. 이러한 구성 요소를 살펴보면 남성 지배 엘리트의 관심이 무엇인지 알 수 있다. 1950년대 말부터 초·중등 학교에서 가르친 국사와 국어 교과서의 내용을 비판적으로 분석해 보면, 한국 전통을 정립하고자 하는 민족주의자들의 논리에서 하나의 유사한 경향을 찾아낼 수 있다.[39] 단군 정신은 한민족의 창시자라는 단군의 특권적인 지위와 함께 공식적으로 표현된 한국 전통에서도 특별한 위치를 차지한다.[40] 민족주의 담론에 따르면 단군 정신은 다른 나라에서 유입되어 한국화된 불교나 유교와 달리, 순수한 한국의

37) 평화통일연구소, *The Identity of the Korean People*, 129~130쪽 참조.
38) 최재희, "현대 국민윤리교육의 문제점 그 기능", 한국교, "국민정신교육의 이념과 민주교육의 과제", "새 정신문화의 이념적 기초", 김재은, "한국정신문화의 기초", 박두진, "국민윤리교육의 교육과정론", "국민윤리연구" 12 (1981년 12월), 351~374쪽; 이정우, "국민윤리 교육목적의 방법", "국민윤리연구" 19 (1980년 11월), 139~167쪽.
39) 국가의 전통을 지배 엘리트와 연관시켜 생각하려는 시도는 인도의 민족주의 담론에서도 발견된다. 19세기 후반 인도의 남성 민족주의자들은 인도의 전통을 힌두 성전, 즉 인도의 남성 지배 엘리트의 전통과 동일시하였다. Lata Mani, "Contentious Tradition: The Debates on SATI in Colonial India," *Cultural Critique* (Fall, 1987) pp. 119~156; Uma Chakravarti, "What happened to the Vedic Dasi: Orientalism, Nationalism, and a Script for the Past," in *Recasting Women: Essays in Colonial History*, eds. Kumkum Sangari and Sudesh Vaid (New Delhi: Kali for Women, 1989).
40) 이상백, 「역사교육과 민족주의」, "한국민족주의론" II, 유진오 · 안호상 편 (장지연서점사, 1963), 그리고 김정준 · 홍성목, "한국사회의 교육과 이데올로기", 참조.

종교, 사상 그리고 윤리를 구성한다. "하늘을 공경하고 인간을 사랑하라"는 경천애인(敬天愛人) 사상과 "널리 인간을 이롭게 하라"는 홍익인간(弘益人間) 사상은 단군 정신을 집약하는 것이다. 홍익인간 이념은 단군의 건국 이념이라고 일컬어진다. 이것은 대한민국 수립 이래 제도 교육의 철학적 이념으로 채택되어 왔다. 관변 지식인의 한 사람인 한승조는 경천애인과 홍익인간 이념이 한국적 휴머니즘으로 발전되었다고 주장한다. 인간의 삶을 중요시하고 집단적인 복지를 추구하는 이러한 전통이 한국사를 통해 면면히 이어져 왔다는 것이다.[41]

한승조는 또 단군의 휴머니즘과 함께 유교의 민본주의 사상이 한국 민주주의의 전통적인 기반을 제공했다고 주장한다. 민본주의는 지배나 정치의 기반이 민중, 즉 피지배자라는 믿음을 가리킨다. 이러한 믿음의 중심에 있는 것은 단군의 휴머니즘에서와 마찬가지로 하늘이라는 사상이다. 단군과 유교 정신 둘 다 정치 권력의 근거를 하늘로부터 끌어 온다. 지배자의 철학으로서 유교는 그러지 못하면 불모나 다름없을 권력을 정당화하기 위하여 천명(天命)이라는 도덕 개념에 의존한다. 하늘, 땅, 인간의 통일을 전제로 하면서 하늘을 정통성의 원천으로 삼았다는 것은, 통치가 피지배자를 위한 것임을 의미한다. 천명에 따라 통치한다는 것은 원칙에 따라 민중을 지배한다는 뜻이다. 정치란 피지배자를 보살피는 것인데, 민중을 위한 이러한 정치 철학이 한국 민주주의의 전통에 반영되어 있다는 것이다.[42]

민주주의에 대해 온정주의적이고 도덕적인 특징만을 강조하는 이러한 정의는 별개로 하더라도, 민본주의라는 이념에는 개념상 몇 가지 한계가 있다. 무엇보다도 민본주의에는 누가, 어떤 욕구를, 어떻게 충족시켜야 할지

39) 한승조, "한국 민족주의의 국가론적 기초", "한국 국가의 기본성격에 관계", (한국정신문화연구원, 1986), 30, 55쪽; 한승조, "전통적 가치관과 현대 민주주의", "전통적 가치관과 새 가치관의 방향", (한국정신문화연구원, 1986), 86쪽; 박정희, "민족중흥의 길" (1978), 25~26쪽 참조.
40) 주 38 참조.

을 결정하고 실행할 것인가 하는 데 대한 언급이 없다. 이러한 침묵은 보크 씨가 언급했던 관리 독재의 방향으로 나아가기 쉽다. 정치 과정에 민중이 참여할 여지가 전혀 없을 때 민중은 달변한 물질적 필요가 충족되면 만족하게 될 것이다. 게다가 유교 이념은 정치가 민중의 요구를 충족시키지 못할 때 민중이 어떻게 해야 하는지를 언급하고 있지 않다. 이러한 요소가 갖춰지지 못한 민본주의는 개인간의 평등에 기초한 민주적인 정치로 나아가지 못한다.[43]

몇몇 관변 지식인들은 한국인의 '공동체 의식'을 강조하여, 한국 민본주의에 개인의 평등이라는 사상이 존재하지 않는다는 점을 옹호하려 한다. 이는 개인보다 집단을 우선시하려는 태도이다. 이동준과 한승조는 단군이 나라를 세운 이래 한민족은 그 단일성을 유지해 왔다고 주장한다. 한국인 스스로를 지칭하는 용어, 곧 '배달 민족'이라는 용어는 한국인의 단일성을 구성해 준다.[44] 더구나 수천 년 동안 행해 온 농경 생활은 공동체에 대한 강한 귀속 의식을 만들어 내었다. 한국인은 스스로를 개인이 아니라 공동체의 일원으로 생각한다. 관변 지식인들은 이러한 '공동체 의식'이 개인주의에 기초한 '서구의 정체성'과는 구별되는 한국인 정체성의 본질이라 확신한다. 게다가 민족주의 담론은 '서구 개인주의'를 이기적인 이해의 추구라는 관점에서 묘사하고, 불교의 초월주의와 무아(無我), 그리고 유교의 사회 관계에 뿌리를 둔 한국인의 집단 지향성을 높이 평가한다.[45]

'공동체 의식'(서구 개인주의와는 반대되는)의 핵심 가치로서, 민족주의 담

41) 주승기처럼 신라는 말이, 천명을 통치자에게도 통치 대상인 국민에게도 직접적인 기초성을 준다고 말한다. 통치자에게 국민에 대한 명확한 책임을 묻지도 않는다. 천명을 어기면, 가뭄, 기근, 홍수 같은 자연 재해를 통하여 하늘이 벌주기 그 자체로 드러난다고 추정될 뿐이다. 천명사상은 관념이 지닌 문제점을 이겨낼 박력한 논리로는, William T. De Bary, *The Trouble with Confucianism* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1991)이 있다.
42) 민중 신화에 박혁거세는 나타나 나온다. 단군 신화에 따르면, 단군은 박달나무 아래서 나라를 세웠다고 한다.

론은 민족 공동체와 동일시되는 국가에 대한 충성[忠]과, 부모에 대한 자식으로서의 공경[孝]을 강조한다. 이는 '한국적 가치들'이 유교로부터 나온 것임을 나타낸다. 충효 사상을 부활시키려는 이 보수주의 경향은, 특히 정부가 모든 수준의 학교 교육에서 충효 교육 캠페인을 벌였던 1970년대에 가장 강했다. 다음 인용문은 개인이 자신의 권리를 옹호하는 일보다는, 집단 생활의 가장 기본적인 단위라고 간주되는 가족과 국가에 자신의 의무를 다해야 한다는 점을 강조한다.

> "자연법에 따르면 땅은 하늘 위주고 물과 열매를 맺는다. 묵은 잎은 떨어지고 썩어서 새로운 생명을 위한 거름이 된다. 우리 조상들은 이로부터 인간 생활의 윤리를 찾아내고 그것에 따라 생활하였다. 부모는 자식을 사랑하고, 자식들은 부모에게 감사하며 자식으로서의 공경을 다한다. 남편은 아내를 사랑하고, 아내는 남편을 존경한다. 그들 모두는 서로를 다치게 않은 역할을 다하지 않으면 생존할 수 없는 한 몸을 이루고 있다고 생각한다. 그러므로 만물이란 있을 수 없다. 가정에서 부모, 자식, 남편, 아내 중 누가 우선인가 하는 것은 문제가 될 수 없다. 그들은 다치 않은 역할을 함으로써 모두 주인이 되는 것이다."[46]

한국인이 집단 지향성을 강조하는 데서 주목할 것은, 그것이 군사 지배하에서 결여될 수밖에 없었던 시민의 자유를 한국의 전통이라는 관점으로 정당화하고자 하였다는 점이다. 민중의 정치 참여와 지방 분권을 비생산적이며 안정을 해치는 요인으로 인식하는 지배 엘리트에게 반민주주의 전통은 아주 유용한 도구가 된다. 정부는 경제 성장을 이루기 위하여 대중을 동원

46) 이동춘, 「전통적 가치관의 현대적 성찰」, 13~15쪽; 한승조, 「전통적 가치관과 현대 민주주의」, 「전통적 가치관과 새 가치관의 관립」(한국정신문화연구원, 1981), 86쪽; 박정희, 『민족중흥의 길』, 13~15쪽, 17~19쪽, 68쪽, 74쪽, 140쪽 참조.
47) 『한국인 상의 탐구』, 77쪽.

하여야 하지만, 동시에 민중을 정치적으로 순종적이고 정부에 충실하도록 유지시킬 필요가 있는 것이다. 민주주의라는 도전에 대처하는 한 가지 방법은 한국 전통을 창출해 내는 일이다. 이는 한민족을 다른 민족들과 명확히 구분하는 일일 뿐 아니라, 한국 전통에 뿌리박은 '한국식' 근대화라는 관점에서 민주주의 문제를 정당화하는 데도 이용될 수 있었던 것이다.

게다가 집단 지향성이라는 관념은 민중에게 자기 희생적인 헌신을 요구함으로써, 남성적인 단일 민족 국가와의 관계에서 이들 민중을 여성화한다. 관제 민족주의에 나타나 있는 민족 정체성의 남성 중심적 성격은 화랑(꽃 같은 소년 또는 젊은 남성들의 봉사라는 의미의)에 대한 논의에서 극명하게 드러난다. 흥미롭게도 화랑은 역사와 전통에 관한 민족주의 담론에서 가장 자주 논의되는 주제이다. 화랑은 원래 고대 신라의 미혼 가문 출신 젊은이들로, 선교(仙敎)라는 신비 종교 집단의 일원이었다. 선교(신선을 숭배하는 종교)는 지상에 대한 천상 최고의 표현으로서 신선을 숭배하는 시베리아 샤머니즘을 한국식으로 변형시킨 종교인데, 화랑이라는 엘리트 청년들은 선교의 사제 계급을 추종하며, 조상과 자연을 숭배하고, 시를 짓고 무술을 연마하면서 스스로를 단련시켰다. 그들은 또한 몸을 깨끗하게 닦고, 흰 옷을 입으며, 해가 뜨는 동쪽을 바라보고, 높은 산으로 순례를 다님으로써 스스로를 정화하였다고 한다.[47]

이후 진흥왕 치세기(540~576)에 화랑은 엘리트 무사 집단으로 변형되었다. 그들 자신은 군대 지휘관으로서 낭도라는 무사 집단을 이끌었다. 이러한 변화는 6~7세기의 팽창기에 잘 훈련된 군사를 충원할 필요가 있던 신라의 상황을 반영한다. 평화통일연구소에서 간행한 책자에 따르면, 이이 하나하게도 "이 젊은이들(화랑)은 무사 집단으로 조직되었고, 진흥왕 때는 무사 충원의 원천이 되었는데, 젊은 엘리트 군대는 국가 통제 아래 놓여 있

61) Grayson, *Korea: A Religious History*.

었으며, 국가가 그들을 훈련시켰다"는 것이다.[48]

전통에 대한 민족주의 담론에 따르면, 화랑의 종교적 관습은 단군 종교에서 기원한다. 『한국인의 정체성』에서는 화랑도를 한국 사상, 즉 선교, 불교, 유교 그리고 심지어는 도교까지 아우르는 한국 사상의 총체라고 표현하고, 세속 5계를 이러한 총체의 증거로 제시한다.[49] 6세기 신라의 유명한 승려 원광 법사가 만들었다는 이 규율의 내용은, 왕에게는 충성하고(事君以忠), 부모에게는 효도하며(事親以孝), 어울려 나가서는 물러서지 말며(臨戰無退), 친구하는 신의를 지켜야 하고(交友以信), 생명을 죽이는 일에 있어서는 가려야 한다(殺生有擇)는 것이다. 첫 번째와 두 번째 규율은 충과 효라는 유교 개념을 반영하는 것으로, 다양한 권위를 지닌 존재에 대해 종속적인 존재로서 의무를 다해야 한다는 점을 강조한다. 통치자의 절대주의로 변형시킨 이 같은 유교 이념은 모든 사물의 질서를 위계상의 차이로 나타내고 있기 때문에, 과지배자는 가엾해야 온정주의에 지나지 않는 지배자의 신의에 파우된다. 다섯 번째 규율은 살생에 대한 불교의 가르침을 변형시킨 것이다. 그러나 유교의 가르침과 마찬가지로 불교의 가르침을 통치 이데올로기로 변형시킨 것은 모두 통치자가 정권을 유지하는 데 그것이 필요하기 때문이다. 화랑이 원래 선교 사제들의 추종자였다는 사실을 제외하고는, 선교가 세속 5계에 어떤 역할을 했는지는 분명하지 않다. 여기서 주목해야 할 것은, 민족주의 담론이 지배 엘리트의 이해 관계를 나라를 지켜야 한다는 민족주의 정신과 융합시킴으로써, 한국 전통을 남성 지배 엘리트의 그것과 동일시하고 있다는 점이다.

군인 출신인 박정희는 화랑을 한국인의 본보기, 즉 젊고 애국심이 강한

48) 평화통일연구소, *The Identity of the Korean People*, p. 147.
49) 물론 원래 민족주의 지식인들은 선교가 아니라 도교가 화랑도를 이룬 한 요소라고 지적하였다(이에 관해 이동춘, 「전통적 가치관의 현대적 성찰」). 그러나 한국에 도교가 이전 방법을 대신해 한국화되어, 한국의 종교사에서 도교는 교육도 형성하지 못하였다(Grayson, *Korea: A Religious History* 참조).

남성 전사로서 이상화시켰다. 그에 따르면 화랑은 무엇보다도 싸움터에서 물러서지 않는 전사이다. 화랑은 명예와 국가의 안녕을 위하여 스스로를 희생할 줄 아는 공인(公人)이며, 싸움터에서도 함부로 살생하지 않는 휴머니스트이고, 자연 속에서 여가를 즐기고 자연에 감사할 줄 아는 자연인이다.[50] 불교적 관념과 낭만적 가치로 채색되어 있기는 하지만, 이러한 가치들은 잠잠없이 군국주의와 유교적 위계 질서를 반영한다. 화랑을 이렇게 이상화한 표현은, 남성 중심주의적 관점을 지니는 관제 민족주의의 저류에 흐르고 있는 것이 군국주의임을 나타낸 것이라 할 수 있다. 이와 같이 박정희는 민족 공동체를 남성 동지들, 즉 젊고 용감하며 애국심이 강한 전사들의 공동체로 생각한다.[51]

박정희가 화랑을 강조하면서 만들어 낸 '바람직한 한국인'이라는 군국주의적 지향은 관변 지식인에게 반감을 불러일으킨 듯하다. 지식인들은 또 다른 유형의 바람직한 한국인 상을 조선 왕조의 유학자들, 즉 선비 속에서 찾고 있는 것처럼 보이기 때문이다.[52] 그러나 이러한 한국인 상이 정의로운 전사 이미지에 반드시 모순되지는 않는다. 민족주의자들이 민족사에 대해 주장하듯이, 나라가 위기에 처했을 때는 선비 또한 애국적인 투사로 나섰기 때문이다. 관변 지식인들도 때로는 민족사가 외세의 침략과 이에 맞선 애국적인 수호라는 성격을 지닌다면서, 국가의 독립이 궁극적으로는 군대의 우월성에 의해 보장된다는 사실을 외면하여 군국주의적 경향을 드러낸다.

50) 박정희, 『민족중흥의 길』, 21쪽.
51) 이런 생활에 배타적인 남성 동지애는 새로 등장에 필요를 위하여 필요 없다. 조지 모스는 이 문제를 특별 민족주의와 연관 지어 탐구한다(George Mosse, *Nationalism and Sexuality*.) 이런 특징는 화랑 세도는, 일본의 사무라이나 하지만 군의 보병대(Janissaries)에서도 그 유사한 형태를 찾을 수 있듯이, 동성애적인 군대 엘리트의 전형이라고 주장한다. Stephen O. Murray, "The Hwarang of Ancient Korea," in *Oceanic Homosexualities*, Stephen O. Murray, ed. (New York: Garland Publishing, 1992).
52) 이교헌, 「선비 윤리의 현대적 의의와 그 사회적 기능」, 국민윤리학회 편, 『화랑의 전통사상』; 김태준, 「한국정신문화의 기초」; 손진태, 「한국인의 전통적 교육이념과 현대교육의 제문제」.

가령 민중론은 조선 후기 말기에 조선이 통치권을 상실한 것을 개탄하면서, 나라를 잃게 된 것이 군사력의 결핍 때문이라고 규정하고 있다.[51]

한편 민족주의는 전통에 뿌리를 둔 '한국적 가치들'을 언급하면서 한국인의 자아에 대한 또 다른 유형, 즉 남성 가장을 구성해 낸다. 예를 들면 한국의 상인을 대상으로 한 『우리 시대의 보통사람들을 위하여』(1986/1988)라는 교육용 교재는 상투적인 성 차별적 가치관으로 가득 차 있다.[52] 이 책에서 여성은 수동적이고 온순하며, 단순하며 속기 쉽고 수다스러운 주부로 묘사되어 있다. 『한국인 성의 탐구』라는 책에도 역시 '바람직한' 한국인이 내면화해야 할 유교적이면서 현대적이기도 한 가치와 태도가 가득 담겨 있다. 이 교재는 사회적으로 보탬이 되는 것도 중요하지만, 여성이 사회 활동을 하느라고 아이를 키울 수 없다거나, 남편과 부모를 돌보지 못하는 것은 말도 안 된다고 노골적으로 말한다. 가정에 대한 의무를 앞세워 여성을 사회 활동으로부터 배제하려는 이 같은 담론을 보면, 남성 시민 공동체에서 여성이 어느 정도로 소외되어 있는지를 잘 알 수 있다.

남성 중심적 민족주의에 대한 여성들의 저항

지금까지 남성 중심주의, 군국주의, 반민주적 전통주의를 내포하는 관제 민족주의에 대하여 논의했는데, 과연 관제 민족주의에 대한 여성들의 저항이 존재했는가 하는 커다란 의문이 제기될 수 있다. 그러나 다음 몇 가지 이유로 관제 민족주의에 대항하는 여성들의 직접적인 담론을 확인하기란 쉽지 않다. 첫째로, 감시와 가혹한 처벌에 기초한 억압적인 정치 논리가 이에

51) 민중론, 「한국의 전통적 윤리사상의 발전」, 『한국인의 윤리관』 II (한국정신문화연구원, 1986); 국민윤리학회, 『한국의 전통과 사상』.
52) 국민정신교육추진위원회 편, 『우리 시대의 보통사람들을 위하여』(고려원, 1988).

대항하는 공개적인 담론을 막아 왔다. 둘째로, 역사와 전통에 대한 민족주의 담론은 대개 대중과는 동떨어진 채로 생산되었다. 1961년부터 1987년까지 군사 독재 지배하에서 이루어진 정부의 모든 활동은 기술 관료적이고 반민주주의 지향적이라는 특징을 지닌다. 그런 가운데서도 민중 운동[53]이 끊임없이 일어나기는 했지만, 이 당시 국민은 정치 조작의 대상이거나 이미 결정된 사항을 따르기만 하는 추종자로 전락하였다. 이러한 상황에서 민족사와 전통에 관련한 지식 생산은 전문부적인 학자, 즉 전문가의 독점 영역이 되었다. 셋째로, 민족주의 담론 생산의 독점적 성격에도 불구하고, 그 두드러진 요소들이 『도덕』, 『국사』, 『국민윤리』 같은 교과 과목뿐 아니라 매스미디어를 통하여 대다수 한국인에게 내면화되었다. 대중은 단군 신화, 외세 침략과 애국적인 수호, 단군 정신, 유교, 불교에 가르침 등을 한국 문화의 기본 요소로 받아들였다. 본질적으로 패권적인 민족주의 담론은 반대 담론이 싹틀 수 있는 가능성을 철저하게 억압하였던 것이다.

그러나 한국 현대사에서, 민족 공동체를 남성이 지키는 남성들의 공동체로 보고 여성은 단지 그 전제 조건으로서만 존재한다고 규정해 온 관제 민족주의를 거슬러 가는 여성 운동이 간헐적으로나마 존재하였다는 점은 주목할 만하다. 군국주의로 재생된 남성 중심적 담론은 영역에서 제외된 여성을 합법적 시민으로 인정하지 않는다. 단지 여성은 재산의 상속자요 장차 국가를 수호할 잠재적 전사를 낳는, '민족의 자궁'을 가진 존재로 여겨질 뿐이다. 이러한 암시적인 메시지는 서구 개인주의와는 반대로 집단 지향성을 강조하는 관제 민족주의와 짝을 이룬다. 한국인들은 나라를 위해 스스로

53) 감시 이래에서 민초들의 운동은 광장 노동자, 학생, 반정부 지식인, 정치인 등을 포함한 참여였다. Cho Hee Soon, *Let the Weak be Strong: A Woman's Struggle for Justice* (Bloomington, Indiana: Meyerstone Books, 1988); Carter Eckert, et al., *Korea Old and New: A History*, chapter 19; George E. Ogle, *South Korea: Dissident within the Economic Miracle* (London: Zed Books, 1990).

를 희생할 줄 알아야 하는데, 여성은 오로지 집안에서의 의무를 수행함으로써 그렇게 할 수 있다는 것이다. 가족법 개정 문제나 수출 공단에서의 착취 문제 등을 둘러싸고 조직된 여성 운동은 남성 중심적인 관제 민족주의에 맞서 여성들이 어떻게 저항해 왔는지를 여실히 보여준다.

가족법을 개정하려는 여성 운동은, 신유교Neo-Confucian, 주자학)의 부계 혈통 원칙이 잘 드러나 있는 바, 결혼과 가족, 친족 관계에서의 여성에 대한 차별을 제거하는 데 그 목적을 두었다.[54] 가족의 범위와 재산의 상속 문제를 각각 규정한 대한민국 민법 제4장과 제5장은, 이 법이 제정된 1948년부터 1991년 개정되기 이전까지 끊임없이 사회적인 논란의 대상이 되었다. 이 가족법에 따르면, 여성은 혼인하면 남편의 부모와 함께 생활해야 하고, 남성만이 가장이 될 수 있으며, 친족의 범위와 유산 상속에서도 부계만 인정되는 등 여성에 대한 남성의 지배를 옹호하고 있다. 이런 점은 헌법에 의해 공식적으로 보장된 '남녀간의 평등'과는 현저하게 모순되는 내용이었다.

부계 혈통에 대한 신유교적 원칙에 기초하여 현대적 가부장제 가정을 지지하는 가족법의 핵심 요소는 바로 호주 제도이다. 이에 따르면 호주를 계승할 수 있는 법적인 순서는 장남, 장손 그리고 차남순이다. 남자 상속자가 없을 경우에는 장녀가 호주권을 갖게 되는데, 그 권한도 장녀가 결혼할 때까지 일시적으로만 주어진다. 딸도 없을 때에는 아내, 어머니, 며느리, 손자 며느리순으로 그 권한이 상속된다. 1991년 이전의 가족법은 가족의 부상자인 남편에게 가족 구성원에 대한 여러 가지 권리를 주었다. 즉 호적에 어떤 사람을 올리거나 거부할 권리, 호적에서 누군가를 삭제할 권리, 거주지

54) 나는 다른 곳에서, 금속한 정치 발전을 이루기 위해 분투를 다하는 한국 정부의 성 차별 정치 논리의 핵심을 보여 준다는 측면에서, 여성들의 가족법 개정 운동을 아주 생생하게 다루었다. Moon Seung Sook, "Modernization of Gender Hierarchy in South Korea: Politics of Family Law Reform," *The Journal of Modern Korean Studies* (Summer, 1996).

를 결정할 권리, 이혼했을 경우 자녀에 대해 일차적 친권을 행사할 권리 등이 남편에게 주어졌다. 이렇게 국가로부터 위임받은 권한을 가지고, 남편은 다른 여성과의 사이에서 낳은 '비합법적'인 아이를 아내의 동의 없이도 호적에 등재할 수 있었다! 호주권의 의무적 승계는 기본적으로 남성을 중심으로 이루어졌다. 이것은 여성을 소외시키는 본질적인 수단이었다. 이렇게 부계 질서 안에서 출산자로서의 의미밖에 갖지 못하는 여성의 종속적인 지위는 가족법에 담긴 관제 민족주의의 성격을 구체적으로 반영하는 것이다.[55]

아무런 근본적인 변화 없이 40년이 넘도록 시행되어 온 부계 가족법은, 1989년 개정되어 1991년 1월에 이르러 효력을 발휘하게 되었다. 그러나 개정 가족법은 여전히 동성동본인 사람들의 혼인을 금지하면서 호주 승계를 유지하고 있다. 동성동본 혼인의 금지는 부계에 기초를 둔 족외혼의 극단적인 표현이다. 이렇게 법제화된 금기 뒤에는 한 개인의 정체성이 여성이든 남성이든 부친의 혈연, 즉 개인의 성(姓)과 본적, 그리고 씨족의 기원이라 추정되는 장소(본관)에 의해 확인된다는 가정이 숨어 있다. 호주 승계 원칙은 개정된 가족법에서 호주와 가족 구성원 사이에 모든 강제적인 권리나 의무가 없어진 뒤에도 강요된다. 이 두 가지 요소 모두 여성을 단지 부계의 족보를 지속시키기 위한 출산자의 지위로 떨어뜨리려는 신유교적 부계 혈통 원칙을 분명하게 반영하고 있는 것이다.[56]

여성 조직들의 연합체는 1970년대 초부터 가족법 개정을 촉구해 왔다. 1974년, 1984년, 1987년 세 번에 걸쳐 가족법을 개정하려는 시도가 있다가, 1989년에야 여성 운동은 가족법의 실질적인 개정을 얻어 내기에 이르

55) 김주수, 「개정가족법의 개정경위와 의의」, 『개정가족법의 한국사회』(한국여성개발연구소/한국가족법연구회, 1990); 김주수, 「현행가족법상의 남녀차별」, 『여성』, 91 (1973년 5월), 1~10쪽; 김상옥, 「개정가족법의 내용과 문제점」, 『여성 연구』, 26 (3), 139~149쪽; 박병호, 「개정친족편에의 제문제」, 『개정가족법의 한국사회』; 「민법상에 나타난 남녀차별」, 『여성』, 91, 16~17쪽.
56) 주 53 참조.

됐다. 매 시기마다 많은 여성 조직들은 연대 기구를 구성하고 국회에 개정안을 제출하였다. 그러나 가족법 개정을 위해 여성 조직들이 벌인 활동은 대한 유림(儒林)들의 적대적인 반응과 입법부의 미온적인 반응에 부딪쳐야 했다. 박정희 정권 때는 1977년에 가족법을 약간 손질하는 데 그쳤고, 전두환 정권 때인 1984년과 1987년에는 개정안 자체가 무시되는 등 달갑지 않다는 반응을 얻어 냈을 뿐이었다.[57]

가족법 개정과 관련한 정치 구도에서 중요 세력의 하나인 유림의 존재는 매우 흥미로운 면이 있다. 비록 모호하고 사대착오적인 측면을 지녔음에도 이들의 존재는 일반 대중 사이에 가족법 개정 시도에 대항하는 보수주의가 널리 퍼져 있음을 보여준다. 1972년 초에 '유림 대표들'은 '500만 유림'의 이름으로 가족법 개정에 반대하고 나섰다. 1975년에는 가족법 개정을 저지하고자 전국적인 연대 기구를 발족시키고 100만 명의 서명을 받아 내기도 하였다.[58] 1984년에도, 이들은 가족법 개정에 앞장서는 여성들의 시도가 "국가의 근본 질서를 뒤흔드는" 것이라며 비난하였다.[59] 또 1987년에도 유림 5천 명이, 80개 여성 조직이 연합해 동성동본 혼인 금지 내용의 수정을 요구하며 국회에 제출한 가족법 개정안에 반대하였다. 학생 운동과 반정부 운동에 대해서는 한결같이 폭력적으로 대처해 온 정부가 유림들이 벌인 이 소란스러운 시위에는 너그러운 태도를 보였다.[60]

가족법 개정을 위한 여성 운동은 국가의 기본 단위인 부계 가족 질서를 해체하려는 시도를 통해 관계 민족주의에 도전한다.[61] 이미 앞에서 말한 대로, 관계 민족주의는 민족 공동체를 남성들만의 공동체로 구성하고, 그 안에서 여성은 상속자와 잠재적인 전사를 낳는 재생산자의 위치로 밀려난다. 부계 중심의 생활 위계 질서는 가족법에 잘 제도화되어 있다. 더욱이 민족주의 담론은 이 특정한 가족 형태를 가족주의적인 '조화'의 최상의 상징으로 사용한다. 이것이야말로 공동체 의식과 집단 지향성 같은 한국 전통의 밑바탕에 깔려 있는 내용이다. 즉 한민족은 원래 가족 공동체로 존재해 왔으며, 그 구성원들은 '서구 개인주의'에 반대되는 집단 지향성을 가지고 있다는 것이다. 그러기에 여성 운동이 주장하는 '평등한 가족'이란 가족뿐만 아니라 국가의 기본 질서를 해치는 일이 된다고 하는 것이다. 흥미롭게도 이러한 주장은 가족법 개정이 국가의 근본 자세를 뒤흔든다고 주장하는 유림들에게서 누구보다도 잘 드러난다.

한국의 역사와 전통에 대한 남성 중심적 담론을 생산해 온 관변 지식인들은 가족법 개정을 요구하는 여성들의 목소리를 상당히 의식하고 있는 듯하다. 정부 출판물을 살펴보면 이러한 점을 잘 알 수 있다.

> "최근, 남성과 여성 사이의 평등에 관한 논의가 무성하다. 그러나 남편과 아내 사이의 관계에 관한 한, 평등 논의는 그 자체가 오해에서 발생하는 것이다. 혼인 관계는 이해의 상충이 아니라 조화와 사랑에 기초하는 것이기 때문이다."[62]

> "아내는 방앗간을 세워 가며 남편과 아이들을 보살핀다. 그것은 여성이 감생이가

61) 가족법 개정 운동은 사회 운동에 참여하고 생산하는 사회 구조가 이루는 영향을 보여 주는 한 예이다. 이런 종류의 여성 운동은 여성의 가정 생활이 본질적으로 변화되어 있다는 논리를 여성 안팎에서 역설적으로 작용할 수 있음에 주의해야 한다. 가족법을 개정하려는 운동을 벌이면서 여성들은 가장이라는 명목을 남에 내어주지만, 그들은 여전히 가족이라는 문제 안에 머물러 있기 때문이다. 그러나 '가족' 을 '집단 지향성' 에 뿌리박은 한민족 공동체의 가장 원초적인 상징으로 표현하는 관계 민족주의 안에서 가정과 공공 영역 사이의 구별은 이미 그 토대가 무너져 있는 상태이다.
62) 『한국인 상의 탐구』, (1974), 190쪽.

나 마보라서가 아니라 전통적인 의무를 이행할 책임을 느끼고 있기 때문이며, 여성은 자부심을 가지고 그 일을 한다. 부부유별이란 여성을 차별하기 위한 것이 아니라 남성과 여성이 해야 할 역할이 다르다는 것을 의미할 뿐이다."[63]

일의 인용문은 '조화'라는 이념하에 남녀간의 불평등을 호도하려는 전략에서 나온 것이다. 이러한 전략은 한국적 전통이라는 민족주의 담론 아래에 자리 잡은 것으로, 평등을 요구하는 여성들의 목소리에 대한, 현대적으로 보이지만 본질적으로는 보수적인 반응이다. 신유교 원칙 중 하나인 '부부유별'이 가르치는 가정적인 여성이라는 덕목은, 평등과 차별의 문제가 아니라 남성과 여성간의 기능적 차이에 대한 것이라고 주장하는 것이다.

관계 민족주의에 도전하는 여성 운동의 또 다른 줄기는 1970~1980년대 수출 산업체에 근무한 젊은 여성 노동자들의 노동조합 운동이다. 여성 노동자만이 아니라 남성 노동자 또한 최저 수준에도 못 미치는 임금과 긴 노동 시간, 열악한 작업 조건으로 고통받았음은 물론이다. 그러나 여성은 온순한 존재이고 여성을 부양하는 사람은 남성이라는 상투적 인식 때문에, 여성 노동자들은 더더욱 착취당하기 쉬웠다. 여성들은 착취에 대항하는 싸움에 적극적으로 가담하지 않으리라는 것과, 여성의 수입은 남성이 버는 수입의 보조 수준에 지나지 않는다는(따라서 여성은 더 낮은 임금을 받아도 된다는) 논리 때문이다. 사실 1970~1980년대에 여성 노동자들은 남성들에 비해 더 오래 일해도 남성이 받는 임금의 절반도 받지 못했다. 또 젊은 여성들은 남성 관리자들로부터 갖가지 성적인 폭력에 시달리기도 하였다.[64]

그러나 이와 같이 경영자나 정부가 극도로 억압적인 노동 통제를 실시하던 때에도, 공장의 여성 노동자들은 '갈색고' '온순한' 존재로만 남아 있지

63) 문화공보부 편, 『한국의 전통과 유산』, (1982), 15, 21쪽 참조.
64) 한국여성개발연구소, 『여성고용법에 관한 연구』, (1985), 4쪽 참조.

않았다.[65] 여성 노동 운동은 하루살이 처지의 여성의 생존을 위협하는 극단적인 착취에 대응하여 자발적으로 이루어졌다. 경찰과 회사가 고용한 깡패들의 폭력적인 공격과 협박에도 불구하고 여성 노동자들은 회사의 지원을 받는 어용 노동조합을 거부하고 민주적인 노동조합을 조직하고 나섰다.[66] 처음에 그들의 요구는 임금을 인상하고 최불 임금을 지급하라는 것이었다. 그러나 1970년대 말에 이르면 여성이 결혼하고 임신 · 출산한 후에도 일할 권리를 보장하라는 요구로까지 확대되었다. 화이자(Feizer)와 콘트롤 데이타(Control Data) 사의 여성 근로자들은 결혼하거나 출산한 여성에게 노골적으로 퇴직을 강요하는 사내 관행의 폐지를 요구하였다. 삼성제약의 여성 노동자들은 유급 출산 휴가를 받아 내기도 하였다.[67]

1980년대 초 여성 노동 운동은 크게 위축되었는데, 여기에는 다음과 같은 이유들이 작용하였다. 첫째로, 1980년 전두환이 이끌었던 국보위에 장악된 결과로, 1979년 박정희가 갑자기 암살된 뒤에 생겨난 정치적 공백을 이용하여 활발해진 민주적 노동조합 등 대중 운동에 마구잡이 공세를 가하고 나섰다는 점이다. 둘째로, 1970년대 말부터 한국 경제의 중심이 여성들

65) 1970년대 초 정부는 여성 노동자들이 많은 공단 지역에서 노동 운동이 일어날 가능성이 있다고 보고, 노동부를 통해 공장 여성의 노동 실태에 대한 조사에 착수하였다. 노동부, 『여성근로자 실태조사 결과보고서: 공단지역과 일반지역(섬유) 지역을 중심으로』, (1974), 『근로여성의 현황』(1977년 보고서), 『여성 근로자 실태조사(보고서): 제조업체, 중수업체를 중심으로』, (1977).
66) 남성 관리자 조직은, 회사에 고용된 깡패와 결탁하여는, 남성들이 한때 박힌 성적 수단을 이용하여 여성들의 노동을 통제하였음을 보여 주는 사건들이 수두 룩하다. 그들은 문화적으로 이어 형성되어 있는 남성의 성적인 문제성을 구사하여 여성 근로자가 결혼하여 퇴직하도록 하였다. 이 남성들은 노조원인 여성들, 특히 젊은 미혼 여성들 앞에 알몸으로 나서서, 성폭로로 공격하겠다는 협한 메스지를 퍼뜨렸다. 관리자가 여성 근로자들을 통제하려는 수단으로 깡패를 이용한 예도 있었다. 조은정 · 이숙인, 「여성노동과 성적 통제」, 『한국 여성학』, 5 (1989), 164~165쪽. 신인령, 「여성, 노동, 법」, (광문, 1988), 294~297쪽.
67) 이화여자대학, 「민족민주운동과 여성해방운동」, 『사회』, 46 (1991), 247~270쪽, 특히 258쪽 참조. 박은서, 「한국의 여성노동운동: 5 · 16부터 유신시절까지」, 『여성』, 275 (1990, 9월), 24~27쪽, 『여성』, (1990년 8월), 20~23쪽, 『여성』, (1990년 9월), 32~35쪽 참조. 박이문, 「거울의 사슬을 끊고 전진하는 여성노동자운동」, 『여성』, 1 (창작과비평사, 1988년).

이 주로 취업해 있던 경공업에서 중공업 및 화학 공업으로 옮겨 갔다는 점이다. 젊은 여성 노동자를 대규모로 고용했던 섬유 · 의류 산업 부문이 줄자, 대다수 공장의 여성 노동자들은 공장을 떠나 고향으로 돌아가거나 결혼을 하게 되었다. 1980년대 들어 철강 · 조선 · 자동차 산업체에서 남성 노동자의 수가 급격히 늘어난 반면, 여성 노동 운동은 빛을 잃을 수밖에 없었다.

민주적인 노동조합을 조직하고 결혼 후에도 일할 권리를 얻으려는 여성 노동 운동은, 관제 민족주의가 만들어 낸 이미지, 곧 가정적인 여성, 재생산을 담당하는 여성이라는 이미지와는 뚜렷한 대조를 보인다. 이미 말한 대로 군사 정권은 조국 근대화라는 이름 아래 경제 발전을 추진하였다. 관이 주도한 수출 촉진 전략에 따라 젊은 여성들은 수출 공단 지역에 대량으로 흡수되었다. 그들은 국가 경제를 일으키는 원료로 취급되었다. 그러나 여성 노동 운동은 이러한 관제 민족주의에 도전하고 나섰다. 민족 공동체 존립의 단순한 전제 조건에 불과하다는 주변적인 지위를 거부함으로써 여성들은 남성적인 민족 공동체의 이미지를 타파하고자 하였으며, 또 '공동체 의식' 이나 집단 지향성이라는 이름으로 충성과 희생을 강조하는 반민주적 전통의 근본을 크게 심식하였던 것이다.

젠더 관계에 대한 관제 민족주의의 함의

한국사와 전통에 대한 민족주의 담론을 분석해 보면, '번영되고 강력한' 한국을 만들기 위해 추구한 산업화는 대단히 성 차별적인 사회 변화 과정이라는 사실을 알 수 있다. 이러한 과정 속에서, 그리고 이 과정에 의해 여성은 국가로부터 종속적인 지위를 부여받는다. 관제 민족주의는 또 국가의 질서는 남자와 여자 사이의 본질적이고도 위계적인 차이에 근거한다는 사실을 입시한다. 남성은 하늘에 그 기원을 둔 민족 공동체의 창설자이자 정의로운 전사요 애국적인 군인이며 또 가장인 반면, 여성은 인간보다 열등한 기원을 지닌 존재요 국가를 계승하고 수호할 아들을 낳는 존재일 따름이다. 남성은 창조적 주역이자 합법적 국민이지만, 여성은 재생산 기능을 띠었을 잘 길들여진 존재일 뿐 국가의 온전한 구성원이 될 수 없다는 것이다. 왜냐하면 자연의 일부인 여성은, 남성적인 민족 공동체를 수립하고 발전시키기 위한 전제 조건으로서 자신들의 신체만을 국가에 바칠 수 있기 때문이다.

이같이 뿌리 깊은 생각은, 한국의 경제 성장이 기본적으로 재생산 기능을 담당하는 길들여진 존재, 민주 사회의 각 부문에 참여하는 온전한 국민이 될 수 없는 존재라는 여성의 정체성에 의존하고 있음을 입시한다. 따라서 여성 노동자를 '값싼' 노동력으로서 동원하는 산업화 과정은 입시 발전한 여성에 대한 기본적 인식을 바꾸지 못한다. 오히려 이런 인식은 국가 경제를 확장시키는 과정에서 여성 노동자를 주변화시키려는 핑계로 사용된다.

관제 민족주의에 나타난 여성의 종속적 지위에 관한 이해는 경제 발전 과정, 그리고 공산주의 확산과 군사적으로 대치하고 있는 현실과는 동떨어진, 단지 담론상의 구조물이 아니다. 오히려 군사 정권은 민족주의 담론을 바탕으로 여성의 불확실한 시민권을 마음껏 이용해 왔다. 앞에서 논의한 것처럼, 부계 가족법은 산업화 과정 전반에 걸쳐 적용되어 왔다. 여성은 국가 공동체에서 온전한 구성원으로서의 자격을 빼앗긴 채, 길들여진 재생산자라는 정체성을 받아들이도록 강요받았다. 사실상 핵가족이 점차 증가하는 가운데서도 정부가 부계 가족법을 계속 강요하는 것은, 새로운 형태의 가부장적인 가정이 한민족의 기본 단위로서 부양자인 남편과 재생산 담당자인 아내라는 식의 성별 노동 분업에 기초하고 있다는 사실을 나타낸다.

부계 질서에서 여성의 정체성을 출산자로 규정하는 것은, 한국 국민을 남성적 자아로 표현하는 담론 구조에 입식된 것처럼, 병역 문제에서 여성을 배제하는 것과 일맥상통하는 논리이다. 국민으로서의 적법성을 박탈당한 여

성은 자궁과 노동력을 지닌 육체일 뿐이다. '값싼' 공장 노동자로서 여성을 경제에 통합시킨 것은, 여성을 민족 공동체의 존립과 발전에 필요한 육체적 전제 조건으로 보는 남성 중심적인 시각을 보여주는 것이다.

일부 여성은 관제 민족주의 뒤에 숨겨진 남성 중심주의적 관념에 도전하기도 하지만, 그들의 조직적인 힘은 사회에 만연되어 있는 패권적인 남성 중심주의에 비하면 여전히 미약하다. 현대 한국 사회에서 젠더 관계에 대해 관제 민족주의가 전제하는 핵심은, 산업화가 진행된다고 해도 위계적인 성별 관계에는 실질적인 변화가 이루어질 수 없다는 점이다. 실제로 성별 위계 질서는 현대적인 형태로 끊임없이 재구성되어 왔기 때문이다.[40] 그 결과 점점 더 많은 여성들은 산업화되어 가는 한국 사회가 원칙상으로는 개인의 권리와 성취를 지지하는 것처럼 보이지만, 결국 여성은 여성이라는 사회적으로 규정된 지위를 가지고 있을 뿐이라는 모순에 직면하게 된다. 이러한 상황이 곧바로 여성 운동의 폭발적인 증가로 이어지지는 않았지만, 그것을 위한 미묘한 토대를 마련하게 되리라는 것은 확실하다.

(40) 여기서 '성별 위계 질서의 현대화' 라는 개념은, 고등 교육을 받을 기회나 가장 역의 일에 참여할 기회가 더 많고, 이러한 더 좋게 날에 되기는 했지만, 여성들은 여전히 경제 · 정치 · 문화(예술)나 지식 생산 · 성(sexuality), 그리고 결혼/가족/민족 집단 내에서 남성에게 종속되어 있다는 의미로 사용하였다.

발전의 미래

■ 헬레나 노르베리-호지, 피터 고어링

빈곤과 환경 악화에서부터 인구 과잉과 종족 간 마찰, 엄청난 대외 채무에 이르기까지 남반구 '개발도상' 국가들이 당면한 문제들은 너무나 잘 알려진 것들이다. 북반구의 공업국들이 당면한 위기 상황 또한 자원 고갈과 오염, 실업, 범죄, 홈리스처럼 널리 알려진 것들이다.

대부분의 전문가들은 이런 병폐를 고칠 수 있는 처방으로 한결같이 (오늘날 '자유 무역'의 형태를 취하고 있는) 동일한 수준의 경제 성장률과 기술 향상으로 이루어진 산업상의 요법을 내놓았다. 북반구에서는 '발전progress'으로, 남반구에서는 '개발development'로 불리는 이러한 처방은 흔히 지구 자체에는 장기적인 건강을, 인류 전체에게는 번영을 안겨주는 것으로 인식되고 있다.

그러나 이 책의 필자들의 생각은 한결같이 이런 인식과는 전혀 다르다. 우리의 시각에서 보면 산업화 개발 모델은 해결방안을 제시해주기는커녕 오히려 사실상 현재 맞닥뜨리고 있는 문제들의 근본

원인이 되고 있음이 분명하다.

이런 산업화 모델을 이루는 수많은 요소들은 서로 촘촘하게 뒤엉켜 있어 굉장히 복잡한 양상을 보인다. 이 때문에 산업사회는 직접적인 인과관계 측면으로는 파악할 수 없다. 그보다는 구성요소가 서로 연관된 하나의 시스템으로 인식해야 한다.

경제 패러다임

현대 경제학에 따르면 지금보다 더 큰 번영을 누리고 동시에 환경 문제와 사회 문제도 해결하려면 경제적 산출량을 계속 늘려야 한다. 정치 스펙트럼에서 어느 위치에 있건 관계없이 사실상 모든 국가의 제반 정책은 그 밑바탕에 이런 믿음이 깔려 있다. 이에 따라 경제를 계획하고 운용하는 데는 좁은 의미로 규정된 경제 효율이라는 표준이 활용되고, 무엇보다 먼저 비중을 두는 대상은 통화적 가치로 환산될 수 있는 요소들이다. 생산품목의 선택은 통화 경제에서 파워를 행사하는 사람들이 결정한다.

경제 성장이라는 강박에 쫓기는 기업들은 지속적인 성장을 추구하고, 새로운 시장과 자원, 그리고 식민지로 만들 생활 영역을 찾아나서야 한다. 제품은 필요한 것보다 빨리 닳아 없어지게 만들고 있다. 마케팅 전문가들은 소비 지출을 촉진시키기 위해 새로운 '수요' 창출을 포함해서 가능한 온갖 수단을 활용한다.

개발 계획을 세우는 사람들이 활용하는 경제 모델 속에서는 자연계에 대한 배려를 거의 찾아볼 수가 없다. 여기에서는 지구가 당연히 생산에 필요한 자원을 제공하고 그에 따른 폐기물까지 흡수할 수 있는 무한한 힘을 갖고 있다고 은연중에 가정하고 있다. 그러나 현실을 들여다보면 이러한 추측은 사실이 아니다. 산업사회가 생물권에 심각할 정도로 과중한 부담을 안겨서 파멸적인 결과를 초래할 가능성도 있다는 것이 이제 분명하게 드러났다. 산업사회는 사실상 미래 세대의 몫을 계속 끌어다 씀으로써 자원이 고갈되고 깊진 삶을 누릴 수 없는 지구를 후손에게 물려주게 될 것이다.

지금까지 경제학자들이 내세우는 경제 모델에서 무시되는 것이 단지 환경만은 아니다. 경제 패러다임 안에서는 가장 쉽게 계량화할 수 있는 삶의 영역들에 관심이 집중된다. 행복과 성취감, 덕성, 미적 감각 등을 포함해 인간의 복리를 뚜렷하게 드러내는 여러 가치는 기본적으로 외면당하고 있다.

이런 사고방식에 깊숙이 뿌리박혀 있는 여러 가지 편견은 세계 곳곳에서 이루어지고 있는 개발 계획에 심대한 영향을 미친다. 예를 들면 순수한 경제적 평가로는 전통적인 자급자족 사회subsistence society를 인국 중에서도 가장 가난한 나라로 본다. 이 때문에 부탄의 거의 모든 국민이 의식주에 부족함이 없고, 정교하고 세련된 미술품과 음악을 즐기며, 또 대부분의 서양 사람들보다 가족이나 친지들과 더 많은 시간을 보내고 있는데도 유엔은 부탄을 세계에서 가장 가난한 축에 드는 나라로 꼽는다. 현대 경제학에 비춰보면 통화가치로 계량되지 않는 이런 복리의 척도는 아무런 의미가 없는 것이다. 중요한 것은 GDP와 1인당 국민소득이고, 그런 점에서 부탄 국민들은 짐거

리에서 생활하는 홈리스와 다를 바 없는 사람들로 간주된다.

과학과 기술

경제 패러다임은 현대 과학 기술과 나란히 나아간다. 즉 함께 손잡고 산업사회를 밀고 가는 추진력 구실을 하는 것이다.

과학은 자연이라는 상호 연결된 연속체의 작은 부분을 분리시켜 연구하는 식으로 이 세계를 파악한다. 이런 접근 방식이 흠잡을 데 없는 성공을 이루어내면서 사실상 현대 기술은 거의 상상하기 어려울 정도로 이 세상을 뒤고 흔들 수 있게 되었다. 그러나 과학자들이 자신들의 행위가 초래할 수 있는 영향을 예측할 수 있는 능력이란 과학적 방식에 내재된 한정된 범위에 국한되어 있다. 여러 가지 과학적 모델은 비교적 단순하고 단기적인 것을 다룰 때는 성공 가능성이 매우 높지만, 사회 체제나 생태계처럼 한없이 복잡한 대상과 장기적인 시간들을 다룰 때는 과학의 한계가 뚜렷 두드러진다. 따라서 오늘날 과학자들이 생물공학bio-technology이라는 새로운 분야를 내세우고 그 내용을 채워나가는 데 엄청난 노력을 기울이고 있지만, 이런 '눈부신 과학적 발전'의 장기적인 사회 및 생태적 연관성은 과학적 탐구로 규명될 수 없다.

이런 근본적인 결함을 감안할 때 오늘날 과학이 차지한 두드러진 위치는 매우 불안해 보인다. 과학은 다른 모든 지식체계를 파괴 지하가에 이르렀다. 비서양 문화권의 여러 가지 전통과 개인적 체험 및 직관적 지식은 과학적 관찰과 지식으로 입증될 수 있는 범위까지

만 용인되고 있다. 한편 과학적 탐구의 초점은 해를 거듭할수록 그 폭이 좁아지고 있고, 자연계에 대한 과학의 조작도 심화되고 있다.

인프라 개발과 집중화

지속적인 경제 성장과 기술 향상은 상호 보완적인 구실을 한다. 양자 간의 역동적인 상호작용은 결국 중앙집중적 조직을 확대시키고, 교통과 통신망, 중앙공급식 에너지 설비, 대규모 관개사업 계획, 서양식 교육 시설 등의 인프라를 잡초밭이 확대하도록 요구한다.

남반구의 경우, 인프라 사업계획들은 현대화 과정에서 매우 중요시된다. 이런 인프라 사업계획은 보통 '원조' 프로그램에 따라 수립된 뒤 세계은행과 같은 국제금융기구의 자금을 재원으로 삼아 추진된다. 지난 50년 동안 제3세계 국가들의 외채가 엄청난 규모로 불어난 것은 상당 부분 인프라 개발 때문이었는데, 이런 인프라 개발은 거의 모두가 국제 무역에서의 필요와 대규모 도심 지역의 요구에 부응하기 위한 것이다. 소규모 공동체나 지역 내 거래활동의 여건을 향상시킬 수 있는 인프라 개선에는 자원이 거의 투입되지 않고 있다.

전통적인 경제학이 환경 및 사회적 비용을 제대로 규명하지 못함에 따라 이 같은 대규모 생산단위가 '규모의 경제'를 이루고, 도시 지역으로 분산된 소규모 구조보다 더욱 '효율적'이라는 인식을 낳고 있다. 이와 마찬가지로 인프라 개발에 대한 대규모 보조금 지급도 간과되고 있는데, 이런 보조금은 지역 자원의 소규모 생산단위보다 중앙집중적 형태의 대규모 사업에 편중 지원된다.

중앙집중화와 경제 성장은 상호 보완적 순환구조로 움직인다. 규모가 더 크고 수익성이 더 높은 기업은 시장을 자신에게 유리하게 움직일 수 있는 힘이 더 강하고, 투자 재원과 정보를 취득하는 데 더 유리하며, 또 연구개발 시설을 더 잘 갖출 수 있다. 이러한 여러 가지 이점은 또 기업의 규모를 더욱 키우고 군소 경쟁업체들을 밀어내는 데 도움이 될 것이다.

도시화

개발을 통해 산업화 모델을 확장시키게 되면 그보다 적은 규모의 지역 경제는 더 쉽게 허물어진다. 남반구와 북반구를 가릴 것 없이 사람들은 오늘날의 거시경제(경제) 때문에 일자리를 찾아 조그만 도회지와 농촌 지역을 떠나 점차 규모가 커지는 도시 지역의 거대 복합기업들로 몰려가지 않을 수 없다.

농촌 지역 주민들은 어느덧 주변부로 밀려난 채, 농촌이 정치 활동과 문화 생활의 중심지인 도시 지역의 자원 공급처로 전락한 처지를 실감하게 된다. 농촌 지역의 인구와 정치적 비중이 줄어듦에 따라 사람과 토지의 연결성도 사라지고 있다.

개개인과 지역 공동체가 자체의 자원을 직접 관리하게 되면 이런 관리를 할부로 하기는 어렵다. 주변 환경의 활동(이나 오용)으로 직접적인 이득(이나 피해)을 보는 것이 바로 그들 자신과 가족이기 때문이다. 따라서 전통적인 방식을 좇아 사회적 안정성과 생태적 균형을 탈 없이 유지한다. 그러나 중앙집중적 거시경제 구조 속에서는 사람들이 경제활동 강화가 환경에 미치는 영향이나 그 결과로부터 멀리 떨어져 있기 때문에 이를 실감하지 못하는 경우가 많다. 과거 생태환경과 조화를 이루었던 전통적인 활동양태는 사라지고, 인구 급증을 포함한 여러 가지 새로운 문제들이 갑자기 나타나고 있다.

사회 문제와 환경 문제는 농촌 지역보다 급속하게 팽창하는 도시 지역에서 훨씬 더 두드러지게 나타난다. 몇몇 중심적인 도시 지역에 집중되는 자원의 절대량만 보더라도 사람의 갖가지 활동으로 빚어진 영향을 흡수할 수 있는 그 일대 생태계의 능력은 완전히 압도될 지경이다. 이에 따라 자연의 순환과정은 교란된다. 그러나 사람들은 자신의 활동으로 빚어진 결과로부터 멀어져 있기 때문에 쇠퇴와 손상의 기미가 무뎠대도 이를 모른 척할 수 있다.

오늘날 도시 지역의 거대 기업집단에서 일하는 사람들은 더 이상 이웃에 의지할 필요가 없다. 전통적인 삶에서 꼭 필요했던 상부상조적인 공동체는 현대화된 여건 속에서 경쟁하는 개인들의 집합체로 탈바꿈한다. 이에 따라 사람들은 불안정함 속에서 소외감과 고립감을 느끼게 된다. 이런 현상은 현대화된 전세계 도시 지역 주민들이 직면한 여러 가지 문제, 즉 범죄와 폭력, 알코올과 마약 중독, 여성과 어린이 및 노인 학대 등의 문제를 일으키는 직접적인 원인이 된다.

민족 간 싸움

전세계 '개발도상' 권에 사는 많은 사람들은 현대화가 민족 간의 싸움을 격화시키고 있다는 점을 인정하면서도 그런 일은 '발전'을 위해 꼭 지러야 하는 대가로 생각하는 경향을 보인다. 이들은 철저하게 동질적이고 탈종교적인 사회를 만들어야만 이런 대립을 근절할 수 있다고 생각한다. 한편 서양 사람들은 오늘날의 민주주의 제도가 사람들을 자유롭게 만들면서 오랜 편견과 증오가 표면화되어 이런 민족적, 종교적 갈등이 늘어나고 있다고 생각하는 경우가 종종 있다. 이들은 과거에 평온한 상태가 유지되었다면 그것은 오로지 독재 정권들이 그런 대립을 억눌렀기 때문이라고 생각한다.

하지만 실상은 이와 전혀 다르다. 개발 과정을 거치면서 다양한 사람들—심지어 한 국가 안에서 문화가 전혀 다른 사람들이 섞여 살 경우도 종종 있다—이 농촌 지역에서 대도시 지역으로 내몰리고 있는데, 대도시 지역은 공동체적 유대관계가 끊어지고 취업 기회도 거의 없다. 과거 젊은이들은 사회 조직의 일부를 형성하면서 저마다 일자리를 가지고 있었지만, 이제는 매우 드문 일자리를 차지하기 위해 다른 사람들과 경쟁을 벌이는 등 살아남기 위한 싸움을 벌여야 한다. 이 같은 인위적인 상황에서는 종교적, 민족적 불화가 과장·왜곡되기 쉽다. 집권 세력은 보통 그들이 소속된 종교 및 민족 집단을 우대하고 다른 종교 집단과 다른 민족 집단을 차별하기 때문에 이런 상황은 더욱 악화되기 마련이다.

좀더 깊이 살펴보면, 현대적 개발 모델은 삶의 조건이 다른 사람들에게 서양의 모델을 따르도록 압력을 가함으로써 적대감을 불러일으키는데, 이런 사람들은 사실 서양 모델이 세워놓은 표준을 도저히 지킬 수 없다. 개발도상권에 사는 사람들은 대부분 농민자가 주로거나 급팔일 리도 없고, 한 집에 자가용을 두 대씩 굴리면서 살 리도 없다. 그런데도 갖가지 미디어와 광고를 통해 이런 이미지가 이상적인 것으로 인식되고 있다. 이런 이상을 성취하기 위한 노력은 곧 자신의 정체성을 내버리는 것이다. 그로 인한 소외감이 원한과 분노를 자아내고 결국 폭력과 근본주의로 치닫게 만들 수 있는 것이다. 이 책에서 은세쿠에 비지마나Nsekuye Bizimana는 자신의 조국인 르완다에서 서양의 여러 가지 방식을 그대로 모방한 것이 어떻게 공동체를 와해시키면서 부족 중심의 의식을 불러일으켰는가를 설명하고 있는데, 이 같은 공동체 붕괴와 부족 의식은 최근 수많은 르완다 사람들을 희생시킨 끔찍한 폭력사태의 전조였다.

산업화를 이룬 선진국 사람들도 미디어가 조성한 판에 박은 듯한 여러 가지 이미지에 희생되고 있지만 현실과 서양식 이상 간의 괴리가 훨씬 큰 제3세계에서는 그 절망감 또한 그만큼 엄청나다.

지급자족과 지속성의 상실

표착문화는 그 지역 환경 특유의 자원이나 제약 요인이 그대로 반영되기 때문에 이 지구상의 문화적 다양성은 곧 생태적, 지역적 다양성을 그대로 반영한다. 예를 들어 볼리비아 고산 지대에 사는 사람들은 열대지역 섬에 사는 사람들과는 전혀 다른 문화를 일구었다. 그러나 산업문화는 자연계가 아니라 기술과 국제 금융에 바탕을 두고 있기 때문에, 이런 문화의 확산은 곧 다양성이 사라지고 여러 문화를 평준화시키는 결과를 가져왔다. 오늘날 현대화된 모든 도시에서는 그 지

역의 기후나 자원, 문화적 변천과정과 관계없이 사람들의 의복이나 음식, 건축물이 거의 똑같다.

개발의 영향에 휩쓸린 농촌 지역은 농작물 생산까지 한 가지 서양식 모델에 의존하고 있다. '개발도상' 국가들은 산업화된 국가들의 압력으로 그들 특유의 식량 생산 방식과 기초 수요품 산업을 포기해왔다. 갖가지 자원은 북반구의 사치품 수요를 충족시키기 위해 날이 갈수록 수출량이 늘어나는 반면, 북반구의 공산품이 원료 공급국으로 수출됨에 따라 현지에서 조달되던 물품을 대체하고 있다. 과거 농민들은 자체 소비용으로 여러 가지 농작물을 재배하고 가축도 몇 마리 길렀지만, 지금은 멀리 떨어진 시장에서 거래될 한 가지 환금작물을 재배하는 경우가 많다. 이 때문에 이들의 생계는 원유 공급 중단이나 국제 1차산품 시장의 가격 등락에 따라 적잖은 위협을 받을 수 있다.

지금까지 무난하게 유지되던 생활방식이 외부에서 들어온 여러 가지 수법으로 대체되는 경우가 많은데, 이런 방식은 인간과 생태계에 미치는 장기적 영향을 도외시하고 있다. 예를 들어 마틴 코르Martin Khor는 이른바 '가난한' 국가 중 상당수가 본래부터 갖추고 풍성한 동물성 단백질 공급원 구실을 해왔다고 지적한다. 전통적인 어획 방식은 어종을 유지시키고 산란장을 보호하게 되어 있지만, 첨단장비를 이용하는 새로운 어업은 어족 자원의 보충을 기다리지 않고 이를 고갈시키는 방법을 활용했다. 이에 따라 제3세계의 소규모 어업 종사자들은 생계의 위협을 받는 반면, 생선 값이 계속 오른 탓에 가난한 사람들은 더 이상 생선을 사먹을 수 없게 되었다.

사람들이 수천 년 동안 아무 탈 없이 살았던 곳이라도 '개발' 바람이 불면 그 지역의 환경은 눈 깜짝 할 사이에 황폐해질 수 있다. 필리핀 델 로사리오-산토스Filipina del Rosario-Santos에 따르면 현재와 같은 벌목률이 그대로 지속된다면 필리핀의 삼림은 불과 35년 뒤에는 끝장난다고 한다. 이처럼 열대우림이 대규모로 파괴되면 표토가 심각하게 침식되고 종 다양성이 상실되며 기후 변화가 나타나고, 생계를 삼림자원에 직접적으로 의존하는 사람들이 삶의 터전을 옮겨야 하는 사태가 벌어진다.

인구 증가

구유럽을 포함한 전통 국가들의 인구가 수백 년 동안 비교적 안정된 수준을 유지했다는 사실은 대체로 간과되고 있다. 에드워드 골드스미스Edward Goldsmith는 이들 전통 사회가 인구를 억제하기 위해 몇 가지 방책과 터부를 활용했다고 설명한다. 대구나 이들 국가의 문화는 주변 토지가 제공하는 여러 가지 자원과 직접 연관되어 있기 때문에 인구수가 토지의 부양능력에 알맞게 조절되는 데 한결 유리했다. 인구가 급속하게 늘어나기 시작한 것은 바로 이 같은 전통적인 패턴이 허물어진 뒤였다.

이런 인구 급증을 억제시킬 수 있는 유일한 방법은 경제개발을 가속화시켜 남반구도 북반구 수준의 물질적 생활수준을 누릴 수 있도록 해야 한다는 것이 일반적인 통념이다. 겉보기에는 이런 인식이 매우 합리적인 주장처럼 비친다. 전세계의 인구 분포도를 한번 살펴보더라도 산업화가 뒤진 지역은 인구 증가율이 높은 반면, 산업화된 지역의 증가율은 낮은 것을 알 수 있기 때문이다.

그러나 서로 관련이 있는 몇 가지 수치만 보더라도 이런 주장이 터무니없다는 것을 금방 알 수 있다. 북반구가 번영을 이룰 수 있는 것은 오로지 세계 전체 인구의 5분의 1밖에 안 되는 북반구 사람들이 세계 전체 자원의 약 5분의 4를 소비하기 때문인데, 이런 불균형은 날이 갈수록 확대되고 있다. 더구나 생물권은 현재와 같은 정도의 인간 활동으로도 이미 심각한 위협을 받고 있다. 이런 상황에서 남반구가 북반구와 같은 수준의 소비를 누리려면 경제활동을 16배나 늘려야 하는데, 지구 생물권이 그런 활동을 계속 무리 없이 흡수할 수 있을 것이라고는 도저히 상상할 수 없다.

남반구에서 인구 증가를 억제하려면 여성에 대한 교육을 강화하고 '개선' 함으로써 가족과 가정에서 벗어나 취업할 기회를 갖게 해야 한다는 주장도 제기되고 있다. 일자리가 많지 않은 글로벌 경제체제에서는 필요한 취업 훈련이 전문적인 교육이 될 수밖에 없는데, 이런 주장은 그런 현실을 무시한 것이다. 여성에게 서양식 교육을 시킨다는 것은 개발추진 과정의 한 측면에 불과한 것인데, 이런 과정이 지역에 바탕을 둔 다양한 경제운동을 하물어뜨리고 도시화를 촉진시키는 것은 물론이다.

산업화 모델은 전세계 어디서나 그대로 모방해 쓸 수 있는 모델이 아니다. 기술적인 측면에서는 가능하다 할지라도 매우 심각한 사회 및 환경 문제, 즉 가족과 공동체의 붕괴, 토양과 수질 오염, 기후 불안정 등을 야기시킬 수밖에 없는 모델을 전세계 어디에나 그대로 적용할 수 있는지는 매우 의심스럽다.

문화적 쇠퇴

현대적인 교육제도에 의문을 제기하는 사람은 거의 없다. 그동안 이런 제도는 개발도상권 전역에서 널리 권장되었다. 그러나 전통적인 교육방식이 사람들에게 특정한 생태계 안에서 살고 일하는 방법을 가르쳐주는 반면, 서양식 학교는 서양식 도시환경에 알맞은 한정된 영역의 전문가를 가르쳐 길러낸다. 이런 교육방식으로는 조상 대대로 전해 내려온 주변 지역자원에 관한 축적된 지식을 어린이들이 습득하지 못하게 된다. 이 때문에 현대적인 교육은 지역 문화를 쇠퇴시킬 뿐만 아니라 동시에 자부심마저 잃게 만드는 원인이 된다.

비서양 문화권에 속하는 많은 나라의 어린이들은 생활환경이나 자원과 직접적으로 연관된 것을 배우는 일이 거의 없다. 그 대신 이들은 라다크Ladakh의 경우와 마찬가지로 워즈워스Wordsworth와 영국 낭만 일리아드를 배우는 등 내용이 다소 빈약하기는 해도 늘 서의 교과 내용과 별 다름없는 교육을 받는다. 에블린 홍Evelyne Hong은 말레이시아의 이스트 사바와 크에서도 사정이 비슷해 문화적 쇠퇴 현상이 나타나고 있다고 전한다.

개발과 현대화는 인위적인 '욕구' 창출을 통해서도 문화적 다양성을 소리 없이 손상시킨다. 미디어와 광고, 교육은 전세계에 걸쳐

산업화의 '풍족한 생활' 이라는 이미지를 널리 전파한다. 현실적으로는 세계 어느 곳에서도 찾아볼 수 없는데도 그런 이미지 자체는 거의 모든 사람들의 일상적인 삶을 상대적으로 박탈하고 만족스럽지 못하며 빈곤하게 비치게 만든다. 전세계에는 각기 다른 문화가 있는데도 사람들은 자부심과 자립심을 버린 채 '현대적' 관의 도구를 지니지 못한 것을 부끄러워하고 이제는 수입 시멘트와 포장식품뿐만 아니라 반사형 선글라스와 고급 장바지, 담보 비서스까지 '필요' 하게 되었다.

선진국뿐만 아니라 제3세계 사람들도 사치품 소유 욕구가 강해지면서 자원의 고갈, 특히 열대 지역의 자원고갈 현상이 심화되고 있다. 제3세계의 엘리트층은 북반구 엘리트들의 생활방식을 그대로 모방하려는 경향을 드러내면서 심지어 자국에서 가져간 자원으로 생산한 값비싼 수입품들을 구매하기도 한다. 이들의 이런 소비 행태가 자국민을 더욱 빈곤하게 만든다. S. M. 이드리스S. M. Idris는 제3세계 대부분의 대중운송 체계가 광장히 부적절한 상태인데도 제3세계 국가들은 자동차를 수입하고 도로와 교량을 건설하는 데 수십 억 달러의 막대한 자금을 쏟아 붓고 있다고 지적한다.

발전의 허구성

'발전' 이라는 개념은 산업사회 이데올로기의 핵심이다. 사람들은 현대 기술과 경제 성장이 확대일로의 번영을 보장할 것으로 믿고 있다. 또한 모든 국가는 결국 선진공업국들과 같은 길을 걸게 되리라는 정

을 당연시한다. 개발에 대한 이 같은 1차원적 인식은 결국 여러 나라를 '앞선' 쪽과 '뒤진' 쪽으로 자리 매김을 하게 된다. '후진' 이나 '저개발' 이란 딱지는 한층 현대적이거나 선진적인 것으로 인식되는 것을 받아들여야 한다는 엄청난 심리적 압박감을 불러일으킨다. 지향하는 목표가 불임없이 바뀌면 가장 큰 혜택을 누리는 소수를 제외하고는 그런 목표를 결코 달성할 수 없다. 따라서 이런 불안정한 체제는 사람들에게 불안감을 안겨줄 수밖에 없다.

자원의 한계와 현재와 같은 사회 · 환경상의 여러 가지 위기상황을 면밀하게 살펴본다면 발전에 대한 믿음이 터무니없는 허구임을 알 수 있다. '현대적' 생활방식이 과연 바람직한 것인지 여부는 제쳐두고라도, 단순히 자원은 전세계 사람들이 가장 부유한 나라의 소비 패턴을 그대로 흉내 내기에는 턱없이 부족하고, 또 부국들이 현재와 같은 소비 수준을 그대로 유지하기에도 역시 불충분하다는 점은 분명하다. 이런 자원의 제약을 극복할 수 있는 신묘한 방법으로 기술혁신을 내세우지만 이 또한 공허한 약속에 불과하다. 이런 약속은 새로운 기술이 활용될 때마다 예측할 수 없는 사회적, 생태적 영향을 가지고, 또 당면한 가장 절박한 문제 중 상당수가 과거 신의 은총인 양 마냥들었던 여러 가지 기술로 빚어진 '산물' 이란 사실을 감추고 있다. 인류는 자연계를 이해할 수도 통제할 수도 없다. 오히려 생활필수품을 얻기 위해 결국 기댈 수밖에 없는 대상은 기술이 아닌, 자연계의 여러 가지 작용인 셈이다.

전통적인 해결 방안

많은 국제기구와 각국 정부가 현재의 개발 모델에 내재된 몇 가지 문제점을 인식하기 시작했지만, 요즘 대부분의 보론장에서 제시되는 해결 방안은 그런 문제점의 근본 원인을 규명하지 못하고 있다. 예를 들어 『우리 모두의 미래』(세계환경개발위원회의 보고서로서 흔히 '브룬트란트 보고서The Brundtland Report' 로 불린다)는 빈곤을 줄이고 환경을 개선하게 하는 데 필요한 부를 창출하기 위해서—환경상의 개선방안을 결들이긴 했어도—여전히 경제 성장과 첨단기술에 다시 전력투구할 것을 촉구하고 있다. 또한 대부분의 개발담당 조직은 (자급자족하는 지역공동체가 권한을 다시 위임받기보다는) 초국가적 기구로 권한이 넘어가는 것을 긍정적인 흐름으로 받아들인다. 또 이런 조직은 서양식 초 · 중등학교와 대학교 설립에 찬동하는데, 서양의 교육제도는 전문성에 역점을 두어 지역과 연관된 지식을 습득하지 못하게 만든다.

자유 무역

각국의 정부 지도자들은 '자유 무역' 을 세계 경제 문제를 해결하는 만병통치약으로 인식하고 있다. 그러나 현실을 살펴볼 때 자유 무역 정책은 지방과 지역에 바탕을 둔 경제를 조직적으로 파괴함으로써—남반구와 북반구 양쪽의—대부분의 생산자와 소비자들에게 이익이 되지 못한다.

자유무역협정은 다국적기업들이 가능한 한 규제를 덜 받는 가운데 세계 어느 지역에서나 시장을 개척하고 자회사를 설립할 수 있게 해주기 위한 것이다. 다국적기업이 남반구에 자회사를 설립하게 되면 임금비가 싸고 환경상의 규제를 덜 받는 이점을 누리게 된다. 공장과 기업눈 영업활동을 개발도상권으로 옮기면 북반구의 실업상황을 악화시킬 뿐만 아니라 제3세계 사람들이 종상 대대로 종사해온 일자리, 특히 농사 일자리도 빼앗기게 된다. 그렇지 않아도 과밀상태를 보이는 도시 지역으로 인력이 계속 빠져나가 농촌 지역은 한층 급속하게 공동화할 것이다.

자유 무역은 제3세계 국가들이 자국의 자원 보호를 위해 만들어 놓은 여러 가지 규제도 허물어뜨린다. 예를 들어 인도네시아는 최근 급속하게 감소하는 삼림자원을 보호하는 한 가지 방책으로 인도네시아산 통나무의 수출을 금지시켰다. 그러자 미국과 유럽연합 회원국들은 이런 금수조치가 용납할 수 없는 무역장벽이라고 극력 항의하고 나섰다.

전세계 모든 경제를 개방한다면 다국적기업들이 북반구에서 사용이 금지된 살충제와 약품을 남반구에서 판매하기는 한결 수월할 것이다. 이미 제3세계는 북반구에서 생성된 독성 폐기물의 행선지가 되었는데, 자유 무역과 관련된 여러 가지 정책 때문에 이런 일을 막으려는 노력도 어려워지고 있다.

다른 모로는 GATT(관세 및 무역에 관한 일반협정)의 우루과이라운드Uruguay Round에 대한 관심을 환기시킨다. 그는 우루과이라운드

가 북반구 산업, 특히 서비스 산업 부문에 대한 규제 철폐의 확대를 예고한다고 지적한다. 미국과 여러 선진국들이 발의한 제안들에 따르면 앞으로 북반구의 서비스 산업이 아무런 규제도 받지 않은 채 남반구로 마구 밀려들어 오게 된다. 이런 상황은 금융, 보건의료, 미디어, 통신 등의 서비스 산업 부문을 그 지역이나 국가가 관장하지 못하게 함으로써 결국 다국적기업의 손아귀로 떨어 넘게 될 것이다.

앞서 지적한 것처럼 서구 미디어와 광고 활동이 조성한 이미지에 일방적이 접하는 것은 곧 문화의 다양성을 손상시켜 사회적, 심리적 쇠퇴를 가져오는 요인 중 하나가 된다. '자유 무역'을 절대화하는 여러 가지 조약은 문화를 손상시키는 이런 이미지의 유입을 거의 통제 또는 규제할 수 없게 만들 것이다.

기업 영농

단일 부문으로 산업개발 과정에서 농업만큼 크나큰 타격과 영향을 받은 곳은 없었다. 또한 농업이 산업화 이전 사회에서 핵심적인 역할을 한 탓으로 개발에 따른 변화의 영향은 그만큼 광범하게 미치고 있다.

농업 전문가들은 생산량을 늘리기 위해 단순화된 방식으로 한정된 작목에 집중하는 형태의 서양식 영농 방식을 권장한다. 이 같은 영농기술—농기계와 교배 종자, 화학비료, 살충제 등—의 수출로 북반구의 관련 산업은 새로운 시장을 개척하게 되는데, 경제 성장을 이어나가기 위해서는 이런 과정이 꼭 필요하다. 남반구는 북반구 수출

품에 대한 의존도가 이처럼 커지더라도 농산물 수산으로 얻는 무가 그런 의존성을 메우고도 남는다는 그릇된 기대를 품게 된다.

그러나 농업 기술자들이 활용하는 방식은 자연계의 복잡한 작용과 조화를 이루지 못한다. 유전적으로 동일한 교배종에서 나온 새로운 품종은 전통적인 방식으로 재배된 특정 농작물의 다양한 품종과는 달리 생장 환경 속에서 점진적인 적응과 진화 과정을 거친 산물이 아니다. 이러한 품종은 기후와 해충이 미치는 영향에 약하기 때문에 수확량을 그대로 유지하려면 비료와 살충제 사용량을 늘려야 한다. 결국 제3세계의 많은 나라들은 빈영이 보장되기는커녕 오히려 농토의 지력이 떨어지고 서양의 영농 기술에 계속 의존하며, 식량 공급을 적정 수준으로 유지하지 못하는 처지에 놓이게 된다.

생물공학이라는 새로운 분야에서는 이런 과정이 가속화하고 있다. 유전자공학에서 활용되는 유전 관련 정보 중 상당수는 본래 남반구에 있는 야생 또는 재배 대상 식물에서 나온 것이다. 이렇게 걷어간 (식물) 자원 중 일부는 '특허'란 이름을 달아서 남반구로 다시 판매되고 있다. 이에 따라 농민들은 해마다 새로운 종자와 비료, 살충제를 사들여야 한다. 농약회사들은 그들이 만들어 낸 살충제에 내성을 지닌 농작물을 유전자 공학적 방법으로 만들어내기 위해 연구를 거듭하고 있다. 이처럼 함부로 유전자를 조작하는 행위가 장기적으로 생태계에 어떤 위험을 가져올지는 알 수 없지만, 그런 조작으로 얻는 경제상의 결실 때문에 초국가 기업에 더욱 의존하게 될 것이다.

진정한 변화를 위한 방법

변화를 위한 방법은 두 종류로 나누어볼 수 있다. 하나는 파괴적인 추세에 대처하는 방법이고, 다른 하나는 더욱 긍정적인 대안을 조성하는 데 도움이 되는 방법이다. 이 방법들은 접근 방식도 서로 다르다. 산업화 방식의 단일화industrial monoculture가 더 이상 확산되지 못하도록 막는 '반反개발'은 지역이나 국가별, 그리고 국제적으로 신속하고 대규모적인 노력이 필요하다. 이에 반해 지속 가능성이 높은 대안을 실행하는 일은 서서히 신중하게 추진해야 하고, 또 지역에 따라 그 양상은 크게 달라질 것이다.

남반구는 생활방식이 아직도 전통적인 모습과 생태환경이 민감한 패턴을 보이는 만큼 많은 지역이 지속 가능한 독자적인 장래를 기약할 수 있는 씨앗이 남아 있는 셈이다. 도시화의 수준이 높은 북반구에서는 단단한 지역 경제와 사람 중심의 활기찬 공동체를 다시 만들어내는 일이 훨씬 큰 과제가 될 것이다. 남반구는 아직도 촌락 중심의 주거 형태가 일반적이기 때문에 이 세계를 한층 온전한 생활방식으로 이끄는 역할은 아마도 남반구에 달려 있는 듯하다.

기술-경제 중심 모델에 대한 도전

반개발 전략에서 중요한 것은 북반구의 환경 파괴와 사회적 문제를 실상 그대로 널리 알리는 일이다. 특히 이런 사실은 남반구에까지 널리 알려져야 한다. 남반구에는 '현대적' 세계의 여러 가지 문제점이

널리 알려져 있지 않다. 스테파니 밀스Stephanie Mills는 미국에서 나타난 그릇된 개발의 여러 가지 영향을 설명하고 있는데, 이런 내용이야말로 남반구의 많은 사람들이 귀를 기울여야 한다.

남반구 출신 중 선진 공업국에서 직접 살아본 사람의 증언은 그릇된 생각을 바로잡을 수 있는 가장 효과적인 방법 중 하나이다. 은세무에 비지마나 박사는 서방 세계 생활에 대한 자신의 기대가 실제로 그곳에 살면서 알게 된 정도를 훨씬 웃돌았고, 또 서방 세계의 체험을 통해 자신의 조국 르완다의 제반 상태를 더욱 잘 이해할 수 있었다고 전한다.

북반구 사람들도 남반구 삶의 실상에 대해 더 많이 알아야 한다. 이들은 무엇보다도 '개발'의 진짜 의미가 무엇인지를 인식해야 할 것이다. 즉 개발은 일반적으로 생각하는 것처럼 제3세계 사람들의 생활수준을 끌어올리기는커녕, 이들이 도저히 이겨내볼 수 없는 국제 경제 및 정치적 요인들에—심신 양면으로—의존하게 만듦으로써 대체로 이들을 빈곤하게 만드는 구실을 했다.

현재 세계 질서 속에서 특혜를 누리는 북반구 지식계층은 변화를 일으킬 각별한 책임이 있다. 이들은 그저 하루하루 살아가는 데 허덕이는 경우가 많은 남·북반구 소외계층보다 활동할 방편도 훨씬 많고 영향력도 훨씬 더 크다. 또 북반구의 민주 국가들은 종종 나타나는 남반구의 독재 국가들보다 시민들의 압력에 한층 민감한 반응을 보인다.

남·북반구 사람들이 상호 연계성에 대한 인식을 강화하면서 서

로간의 결속을 다질 수 있는 독창적인 방법은 많이 있다. 실비아 리베이로Silvia Ribeiro와 비르기타 린델Birgitta Wrenhn는 '스웨덴 지구의 미래Future Earth Sweden'가 비슷한 사회-생태적 이슈들을 풀고 씨름하는 여러 풀뿌리 단체들과 손잡고 활동하는 방식을 설명하고 있다. 이런 네트워크는 지역적 자립화에 바탕을 둔 프로젝트를 만들어 지원하고 생각이 같은 단체 간의 정보 교류를 촉진하며, 적정기술appropriate technology과 대안적 개발 같은 이슈에 관한 교육을 시킨다.

현재 정보를 관리하는 권한은 정부와 대기업의 수중에 집중되어 있는데, 이런 조직은 현행 체제를 영속화하는 쪽으로 기울어 있다. 따라서 대안적 관점과 분석은 결여되고, 개인의 인식과 체험은 평가절하되며, 또 중요한 사태와 이슈 중 상당수가 한 번도 논의의 대상이 되지 못한다. 많은 비용이 들고 중앙집중적 조직화가 불가피하기는 해도 소규모 풀뿌리 조직의 원칙에 부합하는 활동은 대안 미디어를 통한 대규모적인 캠페인이다. 개발이라는 불가항력적 움직임을 저지하면서 그에 대한 대안이 싹트고 자랄 수 있는 여지를 마련하는 데에는 대규모적인 홍보 활동만이 없을 못하다.

세계은행이나 국제통화기금IMF, 식량농업기구FAO, 세계무역기구WTO와 같은 몇몇 국제기구의 방침은 전세계 수많은 사람들의 삶에 영향을 미친다. 그런데도 이런 기구의 의사결정 과정을 보면 민주적이지 못하고, 또 일반 대중의 의견을 수렴할 진정한 의미의 포럼조차도 갖추고 있지 않다. 따라서 이런 기구를 개혁하고 나아가 지속 가능한 환경과 사회 정의를 지키겠다는 공식 선언을 그대로 지키도록 강요하는 캠페인은 매우 중요하다.

현재 활동이 이루어지는 몇 가지 사례를 살펴보면, '에콜로지스트The Ecologist'이라는 단체가 FAO의 방침과 정책의 지속 불가능성을 폭로하기 위해 사회운동가들을 모아 조직한 네트워크와, 세계은행이 인도 나르마다 댐 지원을 포기하도록 설득해 성공을 거둔 수십개 풀뿌리 조직의 일치된 노력, 그리고 세계은행과 IMF를 대상으로 전세계 사회운동 단체들이 참여해 전개한 '50년이면 족하다50 Years is Enough'라는 이름의 캠페인 등이 있다.*

반다나 시바Vandana Shiva가 동료들과 함께 종 다양성을 지키기 위해 벌인 노력도 그런 사례 중 하나다. WTO나 FAO 같은 국제기구는 현재 다국적기업들로부터 유전자 자원이 (지역이나 국가의 관리와 통제를 받는 자원이 아닌) '전인류의 자원'임을 인정해달라는 압력을 받고 있다. 북반구가 이런 원료를 마음대로 활용할 수 있게끔 만들기 위해서다. 시바와 동료들은 이런 요구에 맞서 '일반 대중의 종 다양성 보존 실행계획'을 만들었는데, 이 계획은 유전자 자원의 지역 및 국가별 관리를 인정하고, 이 본이와 관계된 국제기구들의 활동을 감시·분석하여, 영농과 삼림자원 활용 과정에서 종 다양성의 재생·보전을 권장한다.

이 때에 같을 본 사람들은 산업화 방식의 단일화 과정에 반대하는 그밖의 다양한 활동계획에 참여하고 있다.

*반다나 시바는 1970년대에 시작된 칩코Chipko 운동에 깊숙이 참여하고 있는데, 이 운동은 히말라야 일대에서 벌어지던 대규모 삼림 벌채에 대응하기 위한 것이었다. 지난 20년 동안 소규모의 여러 산기슭 지역 사람들이 나서서 히말라야 일대 몇몇 삼림 지역의 파괴를 지연시키는 데 성공했다.

* '유럽공동체EC에 반대하는 노르웨이환경정치공동체NOPE' 회원들은 EC 가입을 반대하는 운동을 펼쳐 이를 관철시켰다. 이들은 EC 가입이 지속 불가능한 개발 패턴으로 나아가게 만들고, 노르웨이 특유의 문화를 증발시킬 것이라는 이유로 반대했다.

*마틴 코로와 모하메드 이드리스Mohamed Idris는 GATT의 우루과이라운드에 대한 의미와 앞으로의 영향에 관해 사람들에게 주의를 환기시켰다. 이 '자유 무역' 협정은 전세계 구석구석을 초국가기업들의 수익원으로 만들기 위한 것이다. 이들은 우루과이라운드가 남·북반구 간 부의 불균형을 심화시키고 전세계적인 천연자원 고갈을 촉진시킬 것이란 점을 지적하고 있다.

지금까지와 같은 개발 모델을 거부하는 운동이 가능한 한 폭넓은 기반을 갖춰야 한다는 점은 매우 중요한 일이다. 특정 이슈를 목표로 삼는 압력단체들도 분명히 중요한 역할을 수행하고 있지만 이런 단체들도 기본적으로 '한층 폭넓은 상황'을 이해하면서 활동해야 한다. 예를 들면 특정 지역에서 추진되는 댐 건설이나 특정 열대우림의 벌목을 막는 일도 물론 매우 중요하지만, 그런 대규모 댐 건설이나 열대우림의 벌목이 '대체로 지속 가능성이 없는' 이유를 널리 알리는 대중 교육을 자금을 확보하는 노력도 그에 못지않게 중요하다. 개별적인 활동을 한층 폭넓은 시각에 비춰 판단한다면 반개발 메시지는 훨씬 큰 영향을 미칠 것이다.

이와 마찬가지로 넓은 의미에서 지향하는 목표가 유사한 개인과 단체들이 서로 손잡고 같은 목소리를 내도록 권유할 필요가 있다. 그럴 경우 그 영향력 또한 매우 커질 것이다. 또한 환경 문제에 관심을 갖고 활동하는 사람들과 사회 정의를 구현하기 위해 뛰는 사람도 서로 제휴할 수 있어야 한다. 그렇게 한다면 니콜라스 힐드야드Nicholas Hildyard의 표현대로 '해방 생태학Liberation ecology'이라는 새로운 길로 나아갈 수 있을 것이다.

소규모 대안의 육성

우리가 지속성 있는 삶의 방식을 지향하고자 한다면 산업화 방식의 단일화를 통해 이윤지화가 확대되는 것에 맞서야 하지만, 이는 필요한 전략의 반쪽밖에 안 된다. 여러 가지 다양한 대안을 만들어내는 것 또한 그만큼 중요하다.

우리가 기술-경제 구조에 맞추기 위해 자연—과 인간의 필요—을 조정하기보다는 자연계에 적응하고자 한다면 규모를 줄이는 일이 매우 중요하다. 이런 접근 방식의 밑바탕에는 자연계를 통제하고 조

작하는 인간의 능력에 대한 기본적 경외가 깔려 있다. 우리는 기술적 오만에 빠지지 않고 모든 생명체와의 영적인 친교를 권장해야 한다. 사람들이 자연과 더욱 친밀해지고 공동체와의 유대를 강화하며 일과 놀이를 하나로 연결시킨다면 물질적 소유물을 끌어 모으는 식으로 메우려 하는 정서적, 정신적 공허감도 사라질 것이다.

이 책의 필자들은 다음과 같은 계획을 만들고 추진하는 데 적극적이다.

*베르나Erna와 울라 프리홀츠Ola Friholt는 스웨덴의 조그만 어촌인 스토렌에서 지속 가능한 생활방식을 복원하고자 애쓰고 있다. 이들은 승용차 대신 자전거를 타고, 개인 소비 수준을 1950년대 수준으로 낮추며, 또 주로 현지에서 생산되는 원료를 활용하는 카페를 운영한다. 이들은 글로벌 경제 체제로부터 의식적으로 벗어남으로써 지역 기반의 대안을 모색하고자 애쓰고 있다.

*마르타 프리츠Marta Fritz는 스웨덴에서 계속 확대되는 '생태마을eco-village' 운동을 어떻게 설명한다. 이 공동체는 물과 에너지 소비를 줄이고 재활용을 극대화하며, 독성이 없는 건축자재를 활용한다. 또한 이런 생태마을은 주류 문화의 일반적 흐름(스톡홀름 주택 중 63%는 한 집에 한 사람만이 거주하고 있다)과는 대조적으로 진정한 의미의 공동체를 키워나가고자 애쓴다.

*스테파니 밀스는 폭넓은 기반을 갖춘 '생태지역 운동bioregional movement'에 참여하고 있다. 이 운동은 미국 내 여러 생태지역의 다양성과 생태적 안정성을 되살리기 위한 것이다. 그녀는 산업화 모델의 단일화로 허물어진 생태계의 복원에도 많은 노력을 기울이고 있다.

적정기술

남반구에서 활동하는 많은 단체들은 자국이나 지역별 자원을 활용하는 '기술의 소규모성'과 '지역 분산성'을 권장한다. 라다크 프로젝트Ladakh Project와 포괄적인 라다크생태개발그룹LEDeG은 태양에너지를 활용하는 다수의 실용적인 기술을 개발했고, 전통적인 수력 이용 방식도 확대시켰다. S. M. 이드리스와 마틴 모르는 파남소비자협회와 함께 말레이시아의 도시 지역과 농촌 지역에서 적정기술을 옹호하고 뒷받침하는 활동에도 참여하고 있다. 아만 싱Aman Singh은 인도 라자스탄에서 현지 마을 사람들과 함께 개발로 무시되고 파괴된 '전문가들'에게 정시된 실효성 있는 소규모 기술을 되살리는 활동을 벌이고 있다.

그러나 정부 차원에서는 적정기술에 대한 지원을 거의 하지 않고 있다. 거저 쓸 수 있는 태양열 에너지원이 남반구 여러 지역에 풍부하지만 '개발도상' 국가 중에서 태양에너지를 자국 에너지 정책의 중심으로 삼은 나라는 하나도 없었다.

공업화를 이룬 대부분의 국가에서는 이런 기술이 화석 연료나

원자력과 같은 중앙집중적 에너지원과 경쟁을 벌일 수 없다. 화석 연료와 원자력이 수십 년 동안 인프라 투자 형태의 보조금으로 이득을 보고, 또 환경에 끼치는 피해도 무시할 수 있었기 때문이다. 이런 면은 특히 미국에서 두드러진다. 미국이 중앙집중적 에너지 기술에 올해 지급하는 직접적인 보조금은 한 해 500억 달러를 훨씬 웃돈다. 사회와 환경상의 균형을 회복시킬 만한 희망이 조금이라도 보인다면 현상황을 점진적으로 바꿔나가면서 지방 분산적 형태의 재생 가능한 에너지 인프라를 촉진시키는 노력을 뒷받침해야 한다.

수많은 태양열과 소규모 수력·풍력 발전 기술은 북반구와 남반구에서 다 같이 지방 분산적 주거 패턴을 만드는 데 기여할 수 있다. 식량과 에너지 같은 기본적 수요를 지방이나 지역별로 충족시킬 수만 있다면 오늘날과 같은 운송비는 대폭 절감될 것이다. 또한 인프라 건설과 유지에 투입되는 비용을 절감해 지역 발전을 촉진시키는 데 할 수 있을 것이다.

교육부문의 대안

자연계에 의존하는 사회에서는 교육이 생활환경을 이루는 다양한 요소 간의 상호 연관성을 강조한다. 하지만 서양의 교육은 학문을 분야별로 구분하고 협소한 영역에 한정시키는 식의 파도한 전문화로 치닫고 있다. 그러나 몇 가지 고무적인 흐름이 나타나기 시작했다. 서양의 여러 이름 높은 고등교육 기관은 요즘 전문화된 교육의 한계를 단독적으로 인정하면서 몇몇 분야에서 여러 부문에 걸치는 접근 방

식을 취하고 있다. 예를 들면 세븐버러 대학의 인간생태환경그룹Human Ecology Group과 버클리 소재 캘리포니아 대학의 에너지자원그룹Energy and Resources Group은 과거 사회과학과 자연과학 식으로 완전히 분리됐던 학문 분야 간의 장벽을 낮춰 현실 세계의 상호 의존성과 복잡성을 실상 그대로 한층 가깝게 살펴볼 수 있게 되었다.

다른 대학들은 교육 방식 면에서 이보다도 더욱 급속히 변화했다. 영국의 슈마허 대학이 두드러진 사례인데, 이 대학은 계량적이면서 기계적인 세계 인식에 이의를 제기하면서 더욱 총체적이면서 정신적인 학문 연구에 역점을 두고 있다. 미국에서는 캘리포니아 통합학문대학California Institute of Integral Studies가 동서양의 사상과 가치 체계를 종합하는 분야의 학위과정을 마련해두고 있고, 시애틀의 안티오크 대학은 총체적인 '시스템'식 관점으로 다양한 분야에 접근하는 프로그램을 제공하고 있다.

전통적 가치관과 탈산업화 가치관의 종합

공업화를 이룬 북반구 여러 나라에서는 사람들이 오랜 세월 동안 산업화 체제에 의존해온 탓으로 대부분 지난날의 전통과는 단절되었다. 그러나 새로운 생활방식의 씨앗은 뿌려지기 시작했다.

임종을 앞둔 사람들을 돌보는 호스피스 활동과 분쟁 해결을 돕는 중재 활동과 같은 다양한 영역에서 가장 구식인 것과 가장 현대적인 것 사이에서 두드러진 유사점이 나타나고 있다. 또한 점차 많은 사람들이 유기농법으로 재배된 자연식품을 선택하고 있고, 또 건강

을 관리하는 데도 오래된 자연요법을 활용하고 있다. 전설이나 야담에 대한 관심이 되살아나는가 하면 육체노동에 대한 인식이 새로워지고, 또 옷과 건설 원자재로 자연적인 것을 선호하는 풍조가 커지고 있다. 산업화 이전의 전통적인 문화와 마찬가지로 산업화 이후의 새로운 문화도 공동체의 중요성, 즉 다른 사람과 협력하고 서로 의존한다는 생각과 지역 자연자원을 활용한다는 의식에 상당히 역점을 두고 있다. 전통 문화와 마찬가지로 새로운 운동도 영적인 지혜spiritual wisdom, 즉 도처에 있는 다른 생명체와의 깊은 연계의식을 매우 값지게 생각한다.

남반구의 농촌 지역에 사는 사람들은 이런 갖가지 분야에서 북반구에 많은 것을 제공할 수 있다. 이뿐만 아니라 시간과 재산에 대한 태도나 상호작용과 협력이라는 사회적 메커니즘, 젊은 사람과 나이 든 사람의 이해를 지켜주는 공동체의 유지, 특정한 지역을 속속들이 파악하는 데서 얻을 수 있는 지식과 기술, 그리고 자연계의 여러 가지 제약 속에서 살아나가는 솜씨 등도 알려줄 수 있다.

북반구에 사는 사람들이 아마존 열대우림 지역이나 티베트 고원지대에 사는 토착민의 삶으로 '되돌아갈' 수야 없겠지만 그런 사회로부터 많은 것들을 배울 수는 있다. 사실 오랜 세월을 거치면서 검증된, 진정한 의미의 지속성 있는 삶의 모델은 이런 문화권에서만 찾아볼 수 있지만 이런 사회는 '발전'이란 미명하에 급속하게 사라지고 있다.

1. 개발, 생태학, 여성

서구 가부장제의 새로운 기획으로서의 개발

'개발'은 탈식민주의적 기획이며 식민주의에 따르는 종속과 착취를 겪을 필요 없이 식민주의적 근대 서구를 좇아 전세계가 재구성되는 진보의 모델을 받아들이는 선택이었다. 여기에는 서구식 진보가 모두에게 통하리라는 가정이 있었다. 따라서 모든 사람의 향상된 복지를 의미하는 개발은 필요, 생산성, 성장 등 경제적 범주들의 서구화를 의미했다. 식민 세력의 중심부에서 일어난 산업화와 자본주의적 성장이라는 특수한 맥락에서 등장했던 경제 개발과 천연 자원의 이용에 관한 개념들과 범주들은 제3세계의 신생 독립국의 국민들을 위해서 기본적 필요를 충족한다는 완전히 다른 맥락에서 보편적 가정과 적용이라는 수준으로 격상되었다. 하지만 로자 룩셈부르크Rosa Luxemburg가 지적한 바 있듯이, 서유럽에서 산업화 초기의 개발은 식민 세력들에 의한 식민지의 영구적 강점과 그 지역의 '자연 경제'의 파괴를 필연적으로 요구했다.[1] 로자 룩셈부르크에 의하면 식민주의는 자본주의적 성장을

1) Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, London: Routledge and Kegan Paul, 1951.

위해 지속적으로 요구되는 조건이다. 식민지가 없었다면 자본의 축적은 삐걱거리며 멈춰 섰을 것이다. 따라서 자본의 축적과, '임여'와 이윤 생산을 위한 경제의 상업화를 의미하는 '개발'은 특별한 형태의 재화를 창조할 뿐만 아니라, 이에 연관된 가난과 박탈의 창조까지 재생산했다. 신생 독립국에서 상품 생산을 목적으로 자원을 상업적으로 이용하는 것에 토대를 두고 반복되는 경제 개발은 내부의 식민지를 창출했다.[2] 이렇게 개발은 지속적인 식민화 과정으로 환원되었다. 개발은 근대 서구 가부장제의 경제적 시각에서 재화를 창조하는 기획을 확장하는 것이었고, 이것은 (서구와 비서구) 여성의 착취 혹은 소외와 자연의 착취와 오염, 그리고 다른 문화의 착취와 침식에 기반했다. '개발'은 여성과 자연 그리고 예속된 문화들의 파괴를 초래할 수밖에 없었다. 그리고 이것이 제3세계 전역에 걸쳐 여성, 농부, 그리고 부족민들이 식민주의로부터 해방되기 위해 투쟁했듯이 '개발'로부터 해방되기 위해 투쟁을 하는 이유이다.

유엔 여성 10년UN Decade for Women은 여성의 경제적 지위의 향상이 개발 과정의 팽창과 확산을 통해 자동적으로 이루어질 것이라는 가정에 근거했다. 하지만 10년이 끝나갈 즈음에 이르자 개발 자체가 문제라는 사실이 분명해져갔다. '개발'에 대한 불충분하고 부적절한 '참여'가 여성들이 갈수록 저발전 상태에 놓이게 되는 원인은 아니었다. 오히려 여성들이 강제적이고 불평등하게

2) '개발'이 어떻게 인민중요로부터 부유중요로 이전되는가는 다음 글들에 잘 드러나 있다. J. Bandyopadhyay and V. Shiva, "Political Economy of Technological Polarisations" in *Economic and Political Weekly*, Vol. XVIII, 1982, pp. 1827~1831; and J. Bandyopadhyay and V. Shiva, "Political Economy of Ecology Movements", in *Economic and Political Weekly*, Vol. XXI.

개발에 참여하고, 모든 희생을 감수하면서도 개발의 수혜에서는 제외되어온 것에 책임을 물어야 한다. 개발의 패러다임과 막대한 생태 파괴의 식민화 과정과 자연의 생계 보대에 대한 정치적 통제력의 상실을 악화시키고 심화시켰다. 경제 성장은 새로운 식민주의였고 자원을 가장 필요로 하는 사람들로부터 그것을 빼앗는 것이었다. '국익'과 GNP 성장이라는 미명하에 착취를 교묘히 주도했던 것은 식민 세력이 아니라 민족 엘리트들이며 이들에 의한 착취는 더 강력해진 전쟁과 파괴와 기술에 의해 자행되었다.

어스터 보서럽Ester Boserup은 식민 지배 동안 여성의 빈곤화가 얼마나 심각해졌는지를 기록했다.[5] 몇 세기 동안 자국의 여성들을 지적 능력이 없는 미숙한 부속품으로 종속시키고 물구로 만들었던 지배자들은 또한 식민지 여성들을 땅, 기술 그리고 고용 기회에서 홀대했다. 식민지 저개발의 경제적·정치적 과정이는 근대 서구 가부장제가 분명하게 자인되어 있다. 대다수의 남녀들이 이 과정을 겪으면서 빈곤화되었는데 여성들의 경우는 더 많은 것을 잃었다. 수익 창출을 위한 보지의 사유화는 여성들의 전통적인 보지 사용권을 파괴함으로써 여성들을 더 치명적으로 추방시켰다. 환금 작물의 확산으로 식량 생산이 줄어들게 되었고, 남자들이 이주하거나 식민 세력에 의해 장제 노역에 징집되어가는 경우에 여성들은 빈약한 자원만으로 아이들과 노인, 병약자들을 먹이고 돌봐야 했다. 유엔 여성 10년이 끝날 무렵 여성 운동가, 조직가, 연구자들이 만든 공동 기록에 따르면, "이 10년 동안 이루어진 연구는 거의 동일한 결론을 제시한다. 몇몇을 예외로 한다면 경제적 자원, 수입, 고용에 대한 여성들의 상대적인 접근 통로가

5) Ester Boserup, *Women's Role in Economic Development*, London: Allen and Unwin, 1970.

심각히 줄어들었고 여성들이 감당하는 노동의 부담은 증가했으며, 상대적으로, 또는 절대적으로 건강과 영양, 교육 상태는 저하되었다."[6]

개발의 팽창에 따라 여성이 생산적 활동으로부터 추방되는 것은 대체로 개발 기획이 생계와 생존의 생산을 위한 자연 자원의 보대를 강탈, 혹은 파괴하는 방식에서 연유한다. 자연의 생산성과 재생 가능성이 손상된 만큼 포양, 물, 식물계의 생태를 파괴함으로써만이 아니라 보지, 물, 숲에 대한 여성의 관리와 통제를 제거함으로써 여성의 생산성이 파괴되었다. 성별 세속과 가부장제는 가장 오래된 억압이지만 개발 기획을 통해서 새롭고 더욱 폭력적인 형태를 띠어왔다. 파괴를 '생산'으로, 생명의 재생을 '수동성'으로 이해하는 가부장제적 범주는 생존의 위기를 초래했다. 자연과 여성의 '본성'을 수동성의 범주로 간주하는 것은 자연과 생명의 활동성을 부정한다. 진보와 개발로 간주되는 파편화와 획일성의 범주는 '생명의 망web of life' 속의 관계들과 그 관계들의 구성 요소와 패턴의 다양성으로부터 나오는 생명력을 파괴한다.

자연과 여성, 보착민에 대한 경제적 편향과 가치는 전통적인 자연적 사회의 '비생산성'에 대한 아래의 전형적인 분석에 담겨 있다.

> 생산은 기계력보다는 인간과 동물의 힘을 통해 이루어진다. 대부분의 농업은 비생산적으로, 인분이나 동물의 거름을 사용했고 화학적 비료와 살충제는 아직 알지 못했다. 대중들에게 이

6) DAWN, *Development Crisis and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives*, Bergen: Christian Michelsen Institute, 1985, p. 31.

러한 상황은 가난을 의미한다.[7]

여기에 전제된 생각은 분명하다. 자연은 비생산적이고 자연의 재생산 주기에 기반한 유기 농업은 가난을 초래한다. 자연에 뿌리를 두고 있는 여성과 부족민, 그리고 농부 사회는 비생산적이라는 점에서는 비슷하다. 페나하면 정원에서 생산하는 경우에는 필요한 만큼의 물품과 서비스를 부족하게 생산한다는 것이 입증되었기 때문이 아니라, 상품 생산을 위한 기술에 매개될 때에만, 비록 그런 기술이 생명을 파괴한다 해도, '생산'이 이루어진다는 가정 때문이다. 이런 관점에서는 안정되고 맑은 강물은 생산적 자원이 아니다. 강이 생산적이려면 댐을 만들어 '개발'해야 한다. 강을 가족과 사회의 갈증을 채워주는 공동 식수로서 함께 나누는 여성들은 생산적 노동과 관계없다. 남성 엔지니어가 그들을 대신할 때 물 관리와 사용은 생산적 활동이 된다. 자연림은 상업적인 종자를 단식 농법으로 재배하는 농원으로 개발되기 전까지는 비생산적이다. 그러므로 개발은 여성적인 것, 보존, 생태적 원칙을 잃은 개발을 의미하는 악개발maldevelopment과 같은 것이다. 스스로를 재생하는 자연의 일을 무시하고, 기본적인 생명 유지에 필요한 형태로 생계 물자를 생산하는[8] 여성의 일을 무시하는 것은 악개발의 패러다임에서 본질적인 부분이며, 이때 이윤과 자본을 창출하지 않는 일은 모두 비생산적 혹은 반생산적인 일로 간주된다.

7) M. George Foster, *Traditional Societies and Technological Change*, Delhi: Allied Publishers, 1973.

8) 이 책에서는 '생계(유지)를 생산한다, 생존을 생산한다'는 표현이 많이 사용되는데, 이는 악개발에 기반해 있는 기존의 생산성 개념에 대해 악개발에서 비가시적인 것으로 제외되어온 생계 유지의 활동과 노동이 진정한 생산이라는 의미로 사용된 것이다—역주.

마리아 미즈Maria Mies가 지적하듯이, 이러한 잉여의 개념은 가부장제 경향을 갖는다.[9] 자연과 여성의 관점에서 보자면 잉여는 공동체에 필요한 물자 이상으로 생산된 물질적 잉여에 보대한 것이 아니라, 자연(스스로를 재생산하기 위해서 자신의 생산물의 일부를 공유해야 할 필요가 있는)과 여성들(생계를 생산하고 생존을 보장하기 위해서 자연의 생산물을 공유할 필요가 있는)로부터 폭력적인 방식으로 강탈하고 착취한 것이다.

제3세계 여성들의 시각에서 볼 때 생산성이란 생명과 생계를 생산하는 척도이다. 이러한 생산성이 비가시적이었다고 해서 생존에 대한 중심성은 감소되지 않는다. 비가시성은 생명이 아니라 오직 이윤만을 보는 근대 가부장적 경제 범주들의 지배를 반영하는 것일 뿐이다.

여성적 원리의 죽음으로서의 악개발

이 책에서 악개발은 남녀 불평등의 새로운 근원이 되었다. '근대화'는 새로운 형태의 지배가 도입되는 것과 연결되어왔다. 앨리스 쉴레겔Alice Schlegel은 생계의 조건하에서 남녀 사이에 분리된 일의 영역이 상호 의존하고 보완하는 것은 불평등이 아니라, 다양성에 기반한 특정적인 양식이라는 점을 보여주었다.[10] 악개발은 이러한 다양성 속의 평등에 적대적이며 과학 기술적 이데올로기로 구성된 범주를 계급과 문화, 성별의 가치에 대한 획일적 기준으로 부과한다. 환원주의와 이중성, 단선성에 기반한 지배적인 인식 양식들은 다양성 속의 평등이라는 개념이라든가, 서로 다르

7) Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, London: Zed Books, 1986.

8) Alice Schlegel (ed.), *Sexual Stratification: A Cross-Cultural Study*, New York: Columbia University Press, 1977.

지만 외이 있고 유효한 형식과 활동에 맞설 능력이 없다. 환원주의 정신은 서구 남성 중심적 개념들이 갖는 힘의 역할과 형태를, 여성, 모든 비서구 민족, 그리고 심지어는 자연에까지 부과함으로써 이들을 모두 '결핍되고', '개발'이 필요한 것으로 만든다. 인식론적으로 볼 때 다양성과, 다양성 속의 통일과 조화는 악개발의 맥락에서는 이뤄질 수 없는 것이다. 이때 악개발은 여성의 저개발(성차별적 지배를 조장하는)과 자연의 고갈(생태 위기를 심화하는)에 대한 동의어이다. 상품은 늘어나지만 자연은 위축되어왔다. 남반구가 처한 빈곤 위기는 물, 식량, 사료와 연료가 갈수록 부족하기 때문인데, 이는 점증하는 악개발과 생태 파괴와 관련되어 있다. 빈곤 위기가 여성에게 가장 가혹하게 다가오는 이유는, 첫째, 가난한 사람들 중에서도 여성들은 가장 가난하기 때문이고, 둘째, 자연과 더불어 여성은 사회의 일차적 생계 유지자이기 때문이다.

악개발은 유기적이고 상호 연관적이며 상호 의존적인 세계들의 온전성을 위반하는 것으로, 착취와 불평등, 불의와 폭력의 과정을 유발한다. 악개발은 자연을 유지하기 위한 자연 스스로 조화를 이루며 작용하는 것을 인식하는 것이 존재의 정의를 위한 선결 요건이라는 사실에는 눈을 감는다. 이것이 바로 간디Mahatma Gandhi가 "세상에는 모든 사람의 욕구를 만족시킬 만큼 충분한 양이 있지만, 소수의 탐욕을 채우기에는 충분하지 않다"고 말한 이유이다.

악개발은 사고와 행동 모두에서 일어난다. 실제로 파편적이고 환원주의적이며 이중적인 시각은 자연 속에 사는 인간의 온전함과 조화, 그리고 남성과 여성 간의 조화를 침해한다. 이것은 남성적인 것과 여성적인 것의 협동적 통일성을 파괴하고, 여성적 원리를 상실한 남성이 자연과 여성 위에 군림하게 하고 그를 자연과

여성으로부터 분리한다. 생태 위기의 징후로 나타나는 자연에 대한 폭력과, 여성의 종속과 착취의 징후로 나타나는 여성에 대한 폭력은 이러한 여성적 원리의 종속으로부터 기인한다. 나는 최근에 개발이라 불리는 것은 본질적으로 자연과 여성에 대한 남성의 지배를 끌어들이거나 강화하는 것에 토대를 두고 있는 악개발이라고 주장하고 싶다. 악개발에서 자연과 여성은 '타자', 즉 수동적인 비-자아로 제시된다. 여성적 원리와 연결되었던 활동, 생산성, 창조성은 자연과 여성의 특성이라는 자격이 박탈되고 남성의 독점적인 특성으로 변형되었다. 자연과 여성은 수동적인 대상물로 변해서 통제되지 못하고 통제할 수 없는 소외된 남성의 욕망을 위해 사용되고 착취된다. 자연과 여성은 파편적이고 반생명적인 악개발 모델 속에서 생명의 창조자이자 유지자로부터 '자원'으로 강등되었다.

두 종류의 성장, 두 종류의 생산성

악개발은 흔히 '경제 성장'으로 불리고 GNP(Gross National Product)로 평가된다. 대표적 생태학자인 포핌Porritt은 GNP에 대해 이렇게 말한다.

> 포괄것없는(Gross의 다른 뜻—역주) 국민 생산—GNP의 정확한 의미는 바로 이것이다. 성장을 가늠하는 척도로서 GNP는 대체로 무용지물이라는 간단한 이유에서 보수 경제학자들도 GNP의 좋은 시절은 끝났다는 사실을 인정한다. GNP는 화폐 경제에서 생산된 재산, 물품, 서비스를 측정한다. 물품과 서비스의 대부분은 국민들이 누리지 못한다. 오히려 얼마나 사정이 나쁜가에 대한 척도일 뿐이다. 범죄와 오염이나, 우리 사회의 수많은 인명 피해로 인해 늘어나는 지출, 낭비와 과도적 집적 때문에 늘어나는 지출, 점증하는 관료주의로 인해 늘어나는 지출. GNP는 이 모든 것을 계산한다.[6]

GNP의 문제는 지출의 일부(가정 오염 통제)를 이윤으로 계산하고 그 밖의 지출은 아예 고려하지 않는다는 데 있다. 이 숨겨진 지출 가운데에는 남반구와 북반구 양쪽에서 환경 파괴로 창출된 새로운 부담들, 즉 변함없이 여성이 더욱 혹독하게 치러야 하는 지출이 포함된다. 따라서 GNP가 높아진다는 것이 반드시 그에 비례해서 재화나 복지가 증가한다는 것을 의미하지는 않는다는 사실이 새삼스러울 것은 없다. 나는 GNP가 갈수록 실질 재화—자연의 풍요로움과 생명 유지를 위해 여성들이 생산해내는 재화—가 얼마나 빠르게 감소해가는지를 측정하는 것이 되어가고 있다고 주장하고 싶다. 주요 경제 활동으로서 상품 생산이 개발이라는 명목으로 도입되면, 이것은 기본적 필요를 위한 생명, 물품, 서비스를 생산하는 자연과 여성의 잠재력을 파괴한다. 더 많은 상품과 더 많은 현금은 생명의 감소를 의미한다—자연에서 (생태 파괴를 통해서) 그리고 사회에서 (기본적 필요의 거부를 통해서) 여성들이 가치 절하되는 이유는 첫째, 그들의 일은 자연의 과정에 협조하기 때문이고 둘째, 필요를 충족하고 생계를 보장하는 일이 일반적으로 가치 절하되기 때문이다. 악개발에서의 더 많은 성장은 정확히 생명의 유지와 생명-지원 체계가 줄어드는 것을 의미하기 때문에 보존적이고 생태적인 개발의 토대로서 여성적 원리를 회복하는 것이 지금 절대적으로 요구된다. 생태학으로서의 페미니즘, 모든 생

6) Jonathan Porritt, Seeing Green, Oxford: Blackwell, 1984.

명의 원천인 프라크리티를 부활시키는 생태학은 정치적이고 경제적인 구조 변동과 재구조화의 탈중심적 세력이 되었다.

이것은 우선 절대적이고 진보적이며 보편적이라고 간주되어온 '생산성'과 성장의 범주들이 현실에서는 가부장제적 범주들에 한정되어 있다는 사실을 인식하는 것과 관련된다. 자연의 생산성과 성장, 그리고 여성의 생계 유지적 생산이라는 관점에서 볼 때 이 범주들은 생태적으로 파괴적이며 성별 불평등의 근원이다. 시장 경제를 기준으로 삼는 성장이라는 맥락에서 등장한 근대적·효율적·생산적 기술들은 심각한 생태적 대가를 치러야 하고, 대부분 여성들이 이를 감당하는 것은 우연이 아니다. 이러한 기술들이 낳은 자원 집약적이고 에너지 집약적인 생산 과정은 생태계로부터 점점 많은 자원을 회수하려 한다. 그 결과 주요 생태 과정들이 파괴되고 재생산 자원이 비-재생산적 자원으로 변하게 된다. 예를 들어 주요 자원이 유지되면서 생계 유지적인 생산의 토대에서 수확된다면 숲은 오랜 시간 동안 다양한 생물 군집을 끊임없이 공급한다. 산업과 상업을 위한 채목을 대규모로 제한 없이 요구하는 것은 숲의 생태계가 갖고 있는 회복 능력을 초과할 만큼 연속적으로 파싱 벌목이 불가피하게 되고 결국 숲은 더 이상 재생 불가능한 자원이 된다. 물과 사료, 연료 채집이라는 여성의 일은 따라서 더 많은 에너지와 시간이 필요하게 된다(가령 가뭄철에서 내가 만난 여성들은 예전에는 연료와 사료를 몇 시간 안에 수집했었는데 이제는 먼 곳까지 트럭을 타고 가서 힘들게 물과 나뭇잎을 모아야 하고 이렇게 하는 데 이틀 정도가 소요된다). 따라서 자연의 내재적 재생 능력은 특정한 자원에 대한 과잉 착취 때문이 아니라, 간접적으로 생태 파괴를 통해 관련된 여타 천연 자원에 가해지는 손상 때문에 파괴된다. 시내와 강의 많은 지역에서 나무를

지나치게 많이 버린 숲의 자원만이 아니라, 물의 순환 체계가 손상을 입어서 재생 가능한 물의 공급이 파괴된다. 자원 집약적 산업은 천연 자원에 대해 지나치게 요구할 뿐 아니라, 대지와 물, 토양을 오염시키기 때문에 주요 생태 파괴물을 파괴한다. 종종 이러한 파괴는 비생명적인 산업 생산물을 생산하는 데 필요한 자원을 조달하기 위해서 일어난다. 심각한 생태 위기에도 불구하고 북반구와 남반구의 엘리트들에게 자원이란 아직도 사용 가능한 것이기 때문에 이러한 파괴다임은 계속 작동한다. 생존을 위한 자연의 과정을 경제 개발 과정의 요소로 인식하지 못하는 것은 자원 이전과 자원 파괴로부터 비롯되는 정치적 쟁점들을 은폐하고 환상적으로 사용된 생산성 개념에서 천연 자원에 대한 통제를 증가하기 위한 이데올로기적 무기를 창출한다. 경제 과정에 필요한 다른 비용들은 결국 비가시화된다. 가령 현대화된 농부나 공장 노동자의 '생산성' 증대에 기여하는 힘은 천연 자원을 갈수록 많이 사용하는 것에서 비롯된다. 로빈스Lovins는 이것을 현재 세계에서 작동 중인 '노예' 노동의 양으로 묘사한다.[10] 그에 따르면 지구상의 개인은 평균 일 주일에 40시간 일하는 약 50명의 노예에 맞먹는 양을 소유한다. 인간이 모든 자원들(나무, 화석 연료, 수력 전력, 핵)로부터 끌어온 전체 에너지는 최근에는 대략 8×10^{20}와트이다. 이것은 식량농업기구의(FAO) 1일 3천6백 칼로리의 식사 양을 기준으로 할 때 현재 세계 인구를 먹여 살리는 데 필요한 식량 에너지 양의 20배가 넘는 것이다. 여성이나 제3세계 농부들과 비교할 때 서구 남성의 '생산성'은 근본적으로 빈곤하지 않다. 이것은 '노예' 노동의 본래 불평등에 기반하고 있다. 예를 들어 미국 국

(10) S. R. Eyre, *The Real Wealth of Nations*, London: Edward Arnold, 1978에서 재인용.

민은 평균 나이지리아인보다 2백50배가 넘는 '노예'를 갖고 있다. "만일 이 2백50명의 '노예들' 중에서 2백49명이 감소된다면 한 사람의 미국인이 얼마나 효율적일지 궁금하지 않은가?"

바로 이런 자원 집약적이고 에너지 집약적 생산 과정이 생존으로부터, 따라서 여성으로부터 자원을 유출시킨다. 가부장제가 생산으로 간주하는 것은 생태적 관점에서는 매우 파괴적인 생산이다. 엘리학 제2법칙은 자원 집약적이고 자원 남비적인 경제 발전은 종국에 가서는 인간 종의 생존을 위협할 것이라는 사실을 예견한다. 진보된 산업 사회에서 생태학에 기반한 정치적 갈등은 장기적인 생존의 선택과 단기간의 과잉 생산과 과잉 소비 사이의 갈등에 뿌리를 두고 있다. 인도와 같은 국가에서 생태학에 기반한 여성, 농부, 부족들의 정치적 갈등은 더욱 첨예하고 다급해졌다. 왜냐하면 이러한 갈등이 국민의 대다수를 위한 생존의 선택지들에 가해지는 직접적인 위협에 뿌리를 두었기 때문이고, 그 위협은 소수의 이익을 위한 자원 집약적이고 자원 남비적인 경제 성장으로 야기되었기 때문이다.

시장 경제에서 천연 자원을 이용하는 조직적 원칙은 이윤과 자본 축적의 극대화이다. 자연과 인간의 필요는 시장 메커니즘을 통해 관리된다. 천연 자원의 수요는 시장에서 기록되는 수요에 한정된다. 개발의 이데올로기는 대부분 모든 천연 자원을 상품 생산을 위한 시장 경제로 끌어들이려는 전망에 기초한다. 이러한 자원들은 이미 자연에 의해서는 재생 가능한 자원의 생산을 지속하기 위해서, 여성에 의해서는 생계 유지와 생활을 위해서 사용되고 있었는데, 이것이 시장 경제로 유용되면서 생태적 안정을 위한 조건이 파괴되고 여성에게는 새로운 형태의 가난을 낳게 되었다.

두 종류의 가난

『가난: 민중의 종교』라는 제목의 책에서 어떤 아프리카 출신 필자는 생계 유지적 가난과 박탈의 비참한 경험을 구별한다.[11] 생계 유지 생활에 대한 문화적 개념의 가난과, 박탈과 몰수의 결과인 가난의 물질적 경험을 구별하는 것은 유용하다. 문화적으로 인식된 가난은 실제 물질적 가난일 필요는 없다. 자급자족을 통해 기본적 욕구를 충족시키는 생계 유지 경제는 박탈이라는 의미에서는 가난하지 않다. 하지만 개발의 이데올로기는 그것을 가난하다고 선언한다. 왜냐하면 자급자족의 메커니즘을 통해서 그들의 필요를 충족시킬 수 있음에도 불구하고 시장 경제에 대거 참여하지 않고 시장을 통해 생산되고 공급되는 상품을 소비하지 않기 때문이다. 전지구적인 농업 사업이 판매하는 상업적으로 생산되고 공급된 가공 음식 대신에 (여성들이 기른) 수수를 먹는 사람들은 가난하다고 인식된다. 시멘트 집 대신에 대나무나 진흙처럼 천연 재료로 직접 만든 집에서 살면 그들은 가난하다고 여겨진다. 합성 소재가 아닌 천연 섬유로 직접 지은 옷을 입으면 그들은 가난하다고 여겨진다. 문화적으로 인식된 가난처럼 생계 유지가 반드시 질적으로 낮은 수준의 물질적 생활을 의미할 필요는 없다. 그와는 반대로 수수는 가공식품보다 영양학적으로 우수하며 항토 재료로 만든 집이 그 지방의 기후와 생태계에 더 잘 맞으며 천연 섬유는 대부분의 경우 인공 섬유보다 더 낫고 가격도 저렴하다. 이처럼 분명 있는 생계 유지 생활을 문화적으로 가난하다고 인식하는 것은 개발 과정을 가난 퇴치 기획으로 정당화할 빌미를 제공한다. 문화적으로 편향된 가난 퇴치 기획은 건전한 생계 유지 생활 방식

(11) R. Belyn, *From Aid to Green*, London: Verso, 1984, p. 211.

을 파괴하고, 자원을 자원 집약적인 상품 생산으로 유출하는 것을 통해 생존의 필요 그 자체를 부인함으로써 진짜 물질적 가난이나 비참을 만들어낸다. 현물 생산과 식품 가공은 토지와 물의 자원을 생계 유지적 필요로부터 앗아가고 점점 많은 수의 사람들에게서 음식에 대한 그들의 권리를 박탈한다. "농업의 산업화와 국제화를 향한 가차없는 과정들은 잔인하고 때로는 유별난 자연의 변덕보다도 더 사람들의 배고픔에 책임이 있는 듯하다. 고도로 기술적인 수출용 수확 모델이 기아를 증가시키는 데에는 여러 가지 이유들이 있다. 부족한 토지, 신용 대부, 물과 기술은 수출 시장을 위해 점유된다. 대부분 배고픈 사람들은 전혀 시장의 영향을 받지 않는다…… 이윤은 돈 없고 배고픈 사람들을 먹여 살리는 데는 전혀 관심이 없는 기업들로 흘러 들어간다."[12]

에티오피아의 기아는 일부분 문화적으로 인식된 가난을 없애 목적의 개발이 만들어낸 진짜 가난의 예이다. 유목 생활을 하는 아파르족 (외국 기업들이 지원하는) 상업적 농업을 위해 아와쉬 계곡에 있는 그들의 전통적인 목초지에서 내쫓자 그들은 척박한 고지대에서 생존하기 위해 몸부림쳤고 그 결과 생태계가 파괴되고 소와 유목민의 기아를 초래했다.[13] 시장 경제는 계속의 생존적 경제와 충돌했고 이어서 고산지에서 생존 경제와 자연 경제 간의 충돌을 낳게 되었다. 농업 상품의 전지구적 마케팅은 어떤 경우에도 그것이 초래한 새로운 결핍과 가난의 상황이라는 배경에서는 평가받지 못했다. 더욱이 이 새로운 가난은 더 이상 문화적이거나

(12) R. J. Barnet, *The Lean Years*, London: Abacus, 1981, p. 171.

(13) U. P. Kiefer, "African Approaches to Environmental Stress: A Focus on Ethiopia and Nigeria" in R. N. Barnes(ed.), *International Dimensions of the Environmental Crisis*, Colorado: Westview, 1982, pp. 253~289.

상대적이지 않다. 그것은 절대적이며 지구상의 수백만의 생존을 위협한다.

생산성에 대한 가부장제적 개념에 토대를 둔 경제 체제는 바로 이러한 식민주의의 특수한 역사적이고 정치적인 현상에서 창출되었다. 이 경제 체제에서 유럽의 생산 중심지들은 이윤의 효율성을 극대화하기 위해 산업 노동을 투입했다. 따라서 식민주의적 이해를 위해서는 자연의 풍요를 비경제적으로 사용하는 대가를 무릅쓰고서라도 노동 자원을 증진시키는 것이 합리적이었다. 하지만 이러한 합리화는 비합법적으로 모든 상황과 이익 집단으로 보편화되었고 생산성 증대를 빌미로 노동력이 풍족하고 값싼 상황에서도 노동 감소적 기술들이 도입되었고 자원이 부족하고 이미 생계 유지 생산을 위해 충분히 사용된 곳에 자원을 필요로 하는 기술들이 도입되었다. 안정적 생태를 갖춘 전통 경제들은 기본적인 필수 욕구들을 채우기 위해서 산업적으로 진보한 부유한 경제와 천연 자원 이용 능력을 공유하게 되었다. 전통 경제는 두 가지 중요한 측면에서 산업적으로 진보한 경제와 다르다. 첫째, 산업 사회에서는 고도의 에너지와 자원 투입을 요하고 구매력이 없는 대다수를 배척하는, 더 시간이 오래 걸리는 기술 연쇄를 통해 필요가 충족된다. 둘째, 풍요는 산업 상품들과 서비스의 생산 증대를 요구하는 새롭고 인공적인 필요를 생산해낸다. 전통 경제는 생명과 무관한 필요의 충족이라는 문제에서는 진보하지 않았지만 기본적인 생명의 필요를 충족시키는 것인 한에서는 마샬 사린Marshall Sahlins이 "본래적으로 풍요로운 사회"라 부른 것인 경우가 많다. 아이콘 부족들의 필요는 풍부한 투입에 의한 충족 그 이상이다. 그들의 가난은 투입의 파괴와 함께 시작된다. 인도 바스타의 곤드족이나 말레이시아 사라웍크의 페난족에 대해서도 같은 얘기를

할 수 있다.

따라서 토착 기술에 토대를 둔 경제는 '뒤처지고 비생산적인 것'으로 간주된다. 기본적 필요를 거부당한다는 의미에서 가난은 전통 기술의 존재와 반드시 연관될 필요는 없고, 전통 기술의 제거 또한 반드시 근대적인 것들이 성장한 결과일 필요는 없다. 그와는 반대로 흔히 여성들이 창조하고 사용하는 생태적으로 건전한 전통 기술의 파괴는 그들의 물적,토대의 파괴와 함께 자원 파괴 대가를 짊어져야만 하는 사회에서 가난의 '여성화'에 책임이 있다고 일반적으로 간주된다.

아프리카 유목민이 겪는 현재의 가난은 전통적 유목 생활이 부족 집에서가 아니라 이와에 제국의 생산적인 초목지의 유용성 때문이다. 생존을 위한 자원 토대의 침식은 갈수록 전지구적 세력이 지배하는 시장 경제의 자원에 대한 요구 때문에 야기된다. 생태학적으로 파괴적인 경제 활동을 통한 불평등은 두 가지 방식으로 창출된다. 첫째는 특권 분배에서의 불평등은 천연 자원에 대한 접근에서 불평등을 만들어내는데, 여기에는 정치적 · 경제적 성격의 특권들이 포함된다. 둘째, 자원 집약적 생산 과정은 특히 혜택을 덜 받은 경제 집단의 상당수 사람들이 생존의 기반으로 삼는 보조 원자재에 대한 권리를 갖는다. 이러한 산업 원자재의 소비는 순수하게 시장력에 의해 결정되며, 그 시장력에 부여된 사회적 혹은 생태적 요구 사항들은 고려하지 않는다. 자원 파괴의 비용은 외재화되고 사회의 다양한 경제 집단 사이에 불평등하게 배분되지만, 대체로는 여성들과, 자연으로부터 기본적인 물질적 요구들을 직접 충족하는 사람들이 떠맡게 된다. 그것은 그들이 근대적 생산 체계가 제공하는 상품과 서비스에 대한 수요를 표시할 구매력이 없다는 단순한 이유 때문이다. 귀스타보 에스테바Gustavo Esteva

는 개발을, 그것을 조장하는 이들이 저지르고 희생자들은 고통받는 경제 전쟁이라고 부른다."[14]

개발의 여성과 위기는 문화적으로 인식된 가난과 진짜 물질적 가난을 잘못 동일시하고, 상품 생산의 성장과 기본적 욕구에 대한 더 나은 충족을 잘못 동일시하는 것에서 기인한다. 실제로 개발 과정의 결과, 물이 줄어들고 비옥한 땅이 사라지며 유전자적 풍부함이 줄어든다. 이러한 천연 자원들은 자연의 경제와 여성의 생존 경제의 토대이기 때문에 그것이 부족하면 여성들과 주변으로 밀려난 사람들은 유례없는 방식으로 빈곤화된다. 이들이 새롭게 빈곤해지는 것은 이들의 생존을 지탱하는 자원들이 시장 경제로 흡수되고 그들 자신은 시장 경제에 의해 배척받고 추방된 사실 때문이다.

개발의 진행과 함께 상품과 서비스의 이용 가능성은 자동적으로 증가하고 가난이 제거될 것이라는 낡은 가정은 이제는 제3세계에서 벌어지는 여성들의 생태 운동으로부터 심각한 도전을 받고 있다. 그 와중에도 이런 가정은 계속해서 가부장적 권력의 중심부들에서 개발의 사고 방식을 이끌고 있다. 생존은 생명의 거룩함이라는 가정에 기초한다. 반면에 착취적인 '개발'의 신성함이라는 가정에 기초한다. 에스테바는 개발의 신성함은 생존 그 자체를 위협하기 때문에 거부되어야 한다고 주장한다. "우리 민족은 개발에 진력나 있다. 그들은 단지 살기를 원한다"고 그는 말한다.[15]

---

14) Gustavo Esteva, "Appropriating People's Space" in S. H. Mendlovitz and R. B. J. Walker, *Towards a Just World Peace: Perspectives From Social Movements*, London: Butterworths and Committee for a Just World Peace, 1987.

15) G. Esteva, a Conference of the Society for International Development(Rome, 1985)에서의 발언.

여성적 원리의 회복은 착취적인 가부장적 토대들을 초월하고 변형하도록 해준다. 여성적 원리의 회복은 생명을 파괴하는 것이 아니라 생산하는 것과 연결된 범주들로 성장과 생산성을 재규정하도록 해준다. 따라서 여성적 원리의 회복은 생태적인 동시에 페미니스트적 정치 기획으로서 생명과 다양성의 가치를 높여서 부를 창조하는 앎과 존재의 방식을 정당화하며, 자본 축적의 토대인 죽음의 문화의 앎과 실천을 탈합법화한다.

2. 과학, 자연, 성별

여성적 원리의 회복은 여성과 자연에 대한 지배와 파괴, 폭력과 종속, 정복과 폐기라는 가부장제적 기획으로서의 악개발에 대한 지적이고 정치적인 도전이다. 여성적 원리를 중심으로 한 생명의 정치학은 정치 · 경제만이 아니라 생명을 위협하는 과정들에 대한 과학의 기본적인 가정들에 도전한다.

악개발은 지적인 면에서 과학적 사상과 행위에 대한 환원주의적 범주들에 기반해 있으며 이를 통해서 정당화된다. 정치적으로 그리고 경제적으로 자연을 파편화하고 여성을 생산 활동으로부터 추방하는 모든 기획들은 획일성과 집중화, 그리고 통제를 실현시키도록 환원주의적 개념들을 조작하는 방식으로 '과학적'으로 정당화되어왔다. 따라서 개발은 '과학적 농법', '과학적 축산', '과학적 물 관리' 등등을 도입하는 것이다. '과학'의 환원주의적이며 보편화하는 경향들은 본원적으로 상호 연관된 다양한 세계에서는 근본적으로 폭력적이며 파괴적이다. 여성적 원리는 자연의 상호 연관성과 다양성을 유지함으로써 모든 생명을 지속시키기 위해 세계를 품고 그 속에서 활동하는 비폭력적인 방식들의 대항적 범주가 되었다. 그것은 폭력에서 비폭력으로, 파괴에서 창조로, 단

생명에서 생명으로 가는 과정들로, 획일성에서 다양성으로, 파편화와 환원주의에서 전체주의와 복합성으로의 생태적 변환을 학습한다.

따라서 여성과 자연에 대한 폭력의 근원이 단지 '개발'인 것만은 아니다. 보다 근본적인 차원에서 개발 과정이 토대를 두고 있는 과학적 지식 자체가 폭력의 근원이다. 근대 환원주의적 과학은 개발과 마찬가지로 가부장제적 기획으로 밝혀졌다. 환원주의적 과학은 전문가로서의 여성을 배제해왔으며, 동시에 자연의 과정들과 상호 연관성을 파괴으로 이해하는 생태학적이고 전체주의적인 앎의 방식들을 배제했다.

가부장제적 기획으로서의 근대 과학

근대 과학은 보편적이고 가치 중립적인 지식 체계로 제시되면서, 보편성과 가치 중립성, 그리고 자연에 대한 객관적 주장들을 내세우는 방법적 논리에 의해 모든 다른 신념과 지식 체계를 대체한다. 하지만 근대 과학의 주류인 환원주의적이고 기계주의적인 패러다임은 특정 집단의 사람들이 갖고 있는 특정한 관습이다. 그것은 15, 16세기에 환호받았던 과학 혁명의 형태로 등장한 서구 남성의 특정한 기록이다. 지난 몇 년 간의 페미니즘 연구는 지배적인 과학 체계가 인류 전체를 위한 해방의 힘이 아니라 (비록 스스로는 종의 보편적 향상을 위한다고 정당화하지만) 필연적으로 자연과 여성의 종속을 초래하는 남성적이고 가부장제적 기획으로 출현했다는 것을 인식하기 시작했다. 하딩Harding은 그것을 "서구적 · 부르주아적 · 남성적 기획"[1]으로 불렀고, 켈러Keller는 다

1) Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell University Press, 1986, p. 8.

음과 같이 말했다.

> 과학은 거의 인간 종의 특정한 하부 단위, 즉 백인 중산 계급 남성들에 의해 생산되어왔다. 근대 과학의 이미지들이 성별 언어에 의존했던 것은 분명하다. 그들은 남성적이라 불릴 만한 질학, 즉 그 '남성적' 힘과, 자연을 남성에게 봉사하도록 묶어두고 자신의 노예로 만들 능력 면에서 쓸모 없는 전세대들과 구별될 수 있는 질학을 찾으려 했다.[2]

베이컨(1561~1626)은 근대 과학의 아버지요, 근대적 연구소와 산업적 과학이라는 개념의 주창자로서 왕립학회Royal Society에 영감을 준 사람이다. 근대 과학과 조직에 대한 그의 기여는 중요하다. 하지만 자연과 여성, 그리고 주변 집단의 관점에서 보면 베이컨의 프로그램에는 모든 인간이 포함되지는 않았다. 그것은 인간의 지식과 힘을 과학으로 결합시켜서 중간 계급의 유럽 남성 기업가들에게 특혜를 주기 위한 특별한 프로그램이었다.

베이컨의 실험 방식은 남성주의적 기획에서 중요한 것이다. 이 방식에는 남성/여성, 정신/물질, 객관/주관, 이성/감성 사이의 이분법과, 자연과 여성, 비서구에 대한 남성주의적이고 과학적인 지배의 결합이 있다. 그의 방식은 '가치 중립적', '객관적', '과학적' 방식이 아니었다. 그것은 자연에 대한 침략과 여성에 대한 지배의 남성주의적 양식이었다. 자연에 대한 통제된 작동을 통해 가설들을 엄격하게 테스트하는 것, 그리고 실험이 반복되려면 그러한 작동이 필요하다는 것은 명백히 성차별적인 비유들로 정식화되어 있다. 자연과 탐구는 강간과 고문을 모델로 삼은 방식을 통해 개념화되어 나타나고—즉, 남성이 여성과 맺는 가장 폭력적이고 여성 혐오적인 관계를 모델로 해서—이러한 모델은 과학에 가치를 부여한다는 구실로 제시된다. 베이컨에 따르면, "사물들의 본성은 타고난 자유로움보다는 기술의 작동을 통해서 더 쉽게 스스로를 드러낸다."[3] 과학적 지식의 혼육과 기계 발명은 "자연의 진행 과정을 단순히 점잖게 인도하는 것이 아니다. 그것들은 자연을 정복하고 굴복시키며 근본 토대까지 뒤흔드는 힘을 가졌다."[4]

1951년 패링턴Farrington이 번역한 『시간의 남성적 탄생The *Masculine Birth of Time*』에서 베이컨은 "자연과 사회를 지배하게 될 축복받은 영웅과 슈퍼맨 종족"을 창조할 것을 약속했다.[5] 패링턴은 이 책의 제목이 여성으로 표상되는—수동적이고 나약한—구세대 과학으로부터 베이컨이 스스로를 전령으로 자처했던 과학 혁명의 새로운 남성적 과학으로의 전환을 의미한다고 해석한다. 『뉴 아틀란티스New Atlantis』에서 '베이컨의 탄살렘Bensalem'은 과학적 연구 기관인 '솔로몬의 집'의 통치를 받는데, 이곳 출신의 남성 과학자들은 사회를 지배하고 사회를 위해서 결정을 내리며, 어떤 것의 비밀을 밝히고 어떤 것을 연구소의 사적 재산으로 남겨둘지를 결정한다.

과학이 지배하는 사회는 베이컨의 탄살렘 구상에서 많은 부분

2) Evelyn F. Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven: Yale University Press, 1985, p. 1.

3) F.H. Anderson, (ed.), *Francis Bacon: The New Organon and Related Writings*, Indianapolis: Bobbs-Merill, 1960, p. 33.

4) J. Spedding, et. al.(eds.), *The Works of Francis Bacon*(Reprint), Stuttgart: F. F. Verlag, 1963, Vol. V, p. 506.

5) Keller, *Reflections on Gender and Science*, pp. 38~39에서 재인용.

을 발전시키는데, 이때 자연은 현대판 솔로몬의 집인 기업 연구소와 이들이 후원하는 대학 프로그램들에 의해서 변형되고 사지 절단당한다. 새로운 생명 공학과 함께 생산을 위한 재생산의 통제라는 베이컨의 전망은 실현되었으며, 그러는 동안 녹색 혁명과 생명-혁명은 『뉴 아틀란티스』에서는 단지 유토피아에 불과했던 것을 현실로 만들었다.

"우리는 나무와 꽃들이 계절보다 더 일찍 혹은 더 늦게 피고 자연적 순서보다 더 많이 씨앗을 줄게 할 방법을 만든다. 우리는 땅으로서 그것들을 그들의 본성보다 더 크게, 훨씬 더 많이 만들고 열매도 더 크고 달게, 그들의 본성과는 다른 맛과 향기, 색과 형태를 갖게 한다."[6] 베이컨에게 자연은 더 이상 어머니 자연Mother Nature이 아니라 침략적인 마성적 정신에 의해 정복당하는 여성적 자연이다. 머천트Carolyn Merchant가 지적하듯이 이렇게 자연이 살아 있고 양육하는 어머니에서 무능하고 죽어 있는, 조작 가능한 물질로 변질된 것은 발전하고 있는 자본주의의 착취 명령에 너무나도 잘 맞아떨어졌다. 양육하는 지구라는 이미지는 자연 착취에 대해서 하나의 문화적 규제로 작용했다. "사람은 생사의 어머니를 죽여서 그녀의 창자를 파내고 사지를 절단할 수는 없다." 하지만 베이컨의 프로그램과 과학 혁명이 만들어낸 지배와 정복의 이미지들은 모든 규제들을 제거했고 자연을 벌거벗기기 위한 문화적 승인의 역할을 했다.

우주에 대한 정령 신앙적이고 유기적인 가정들이 제거됨으로

6) Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York: Harper & Row, 1980, p. 182.

써 자연의 죽음을 초래했고, 이것은 과학 혁명의 과정에 중 가장 큰 결과였다. 자연은 내재적 힘보다는 외적인 힘으로 움직이는 죽어 있고 무기력한 분자들의 체계로 보였기 때문에, 기계주의적인 체계 자체는 자연의 조작을 정당화할 수 있었다. 게다가 개념적 틀로서의 기계적 질서는 권력에 기반한 가치들의 체계와 연합함으로써 상업 자본주의가 취한 방향들과 완전히 양립할 수 있었다."

근대 과학은 의식적으로 성별화된, 가부장제적인 활동이었다. 자연이 강간당한 여성과 더 비슷해보임에 따라 성별 역시 재창조되었다. 여성적 자연과 여성적 성sex의 종속에 토대를 둔 남성적 모험으로서의 과학은 성별 양극화를 지지했다. 새로운 과학적, 기술적 권력인 가부장제는 산업 자본주의가 출현하기 위한 정치적 요구 사항이었다. 과학의 이데올로기는 한편으로는 자연의 벌거벗음을 조장하면서 다른 한편으로는 여성의 피곤과 남성의 권위를 정당화시켰다. 과학과 남성성은 자연과 여성성에 대한 지배와 연결되었고 과학과 성별 이데올로기들은 서로를 강화시켰다. 유럽에서 지식 보유자이며 전문가로서의 여성을 말살하기 위한 마녀 사냥의 히스테리는 두 세기에 걸친 과학 혁명과 동시에 진행되었다. 그것은 두 개의 주요한 세계 체계에 관한 갈릴레오의 『대화*Dialogue*』에서 절정에 달했다가 런던의 왕립학회와 파리과학아카데미의 출현과 함께 사라졌다.[7]

7) Merchant, *The Death of Nature*, p. 193.
8) Brian Easlea, *Science and Sexual Oppression: Patriarchy's Confrontation with Woman and Nature*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1981, p. 54.

마녀 심문은 자연에 대한 심문의 상징이며, 법정은 그러한 심문을 위한 모델이고, 기계적인 장치를 사용한 고문은 무질서를 종속시키기 위한 도구라는 점은 권력으로서의 과학 혁명의 토대이다. 하비의 경우처럼 베이컨에게도 성의 정치학은 문화적이고 정치적인 가정들이 점보기에는 제거된 새로운 형태의 지식과 대관성의 이데올로기를 생산하게 될 경험적 방식의 성격을 구성하는 데 도움이 되었다.[9]

베이컨의 철학에 고무되어 만들어진 왕립학회는 그 설립자들에게는 분명히 남성주의적 기획으로 보였다. 1664년 왕립학회의 회장 헨리 올덴버그Henry Oldenberg는 "남성적 철학을 수립하고…… 그럼으로써 인간의 정신이 굳건한 진실에 대한 지식으로 더욱 고결해질 것이다"[10]라고 학회 설립 의도를 선언했다. 그린빌Glanvill에게 과학의 남성적 목표는 "자연을 사로잡아서 우리의 목적에 봉사하도록 만듦으로써 자연에 대한 인간의 제국을 세울 방법들"을 아는 것이다.[11] 그린빌은 과학이 가장 유용한 기술이라고 변호하면서, 그 이유는 "과학이 인공 불의 폭력을 사용하면 자극이 없는 경우에는 흐르지 않을 감춰진 무분들이 흐르게 될" 것이기 때문이라고 한다.[12] 현대 과학과 권력과 지식의 결합을 통한 자연의 '탈-모성화' 역시 비유럽 민족들만 아니라 여성을 종속시키는 근원이었다. 뉴잉글랜드 회사의 중역이자 유명한 과학자였던 로버트 보일Robert Boyle은 기계적 철학이 자연뿐 아니

9) Merchant, *The Death of Nature*, p. 172.
10) Easlea, *Science and Sexual Oppression*, p. 70.
11) 앞은 책.
12) Merchant, 앞의 책, p. 189.

라 아메리카 원주민에 대한 권력의 도구로 부상했음을 주목했다. 그는 뉴잉글랜드 인디언들이 갖고 있던, 자연 작용에 대한 유스럽스런 생각들을 없앤다는 자신의 의도를 분명히 드러냈다. 그는 그들이 자연을 '일종의 여신'으로 인식하는 것을 공격했고, '사람들이 자연으로 부르는 것에 갖는 경외감은 신의 열등한 생물들에 대한 인간의 제국을 낙담시키는 장애물이었다'고 주장했다.[13]

오늘날 새로운 생태학적 인식을 갖춘 전세계의 생태학자들은 아메리카 원주민과 여타 토착 민족들의 믿음에 관심을 돌려서 이런 믿음들이 자연과 조화롭게 살아가는 방식을 배울 수 있는 특별한 원천이라고 생각한다. 생태학과 여성 운동에 참여한 많은 사람들은 자연과 타인들에 대한 백인 남성 제국의 충돌 속에서 비합리성을 보고, 인디언 추장 스모할라Chief Smohalla가 "당신들은 나에게 땅을 갈라고 한다. 내가 칼을 들고 내 어머니의 가슴을 찢을 수 있겠는가? 당신들은 나에게 돌을 베고 건초를 만들어 내다 팔아 백인들처럼 부자가 되라고 한다. 하지만 어떻게 감히 내가 어머니의 머리카락을 자르겠는가?" 하고 외칠 때, 그의 말에서 합리성을 본다.[14]

생태 운동에 소중한 영감을 주었던 추장 시애틀Chief Seattle의 편지는 "우리는 안다. 지구가 인간에게 속하는 것이 아니라, 인간이 지구에 속한다는 것을. 모든 것들은 한 가족을 결합하는 피처럼 연결되어 있다. 지구에게 일어나는 일은 지구의 아들에게도 일어난다. 인간이 생명의 그물을 짠 것이 아니다. 인간은 그 속에서 단지 한 가닥에 불과하다. 그가 그물에 하는 일이 무엇이든 결국

13) Easlea, *Science and Sexual Oppression*, p. 73.
14) 앞은 책.

그것은 자신에게 하는 성이다"라고 선언한다.

환원주의적 과학에 대한 생태학과 페미니즘의 대안이 성별화되지 않고 파괴적이지 않은 자연 과학을 만들려는 최초의 시도는 본명 아니다. 과학 혁명의 시대는 기계주의적이고 환원주의적인 과학의 남성주의적 기획에 대한 대안들도 넘쳐났으며, 성별화된 과학과 그렇지 않은 과학 사이의 투쟁으로 점철되어 있었다. 베이컨과 파라셀수스Paracelsus는 17세기 유럽에서 근대 과학의 두 경쟁적 흐름을 대표하는 인물이다.[16] 파라셀수스 학은 정신과 물질, 여성과 남성을 이분하지 않는 연금술의 전통에 속했다. 베이컨이 대표하는 기계주의적 학파는 문화와 자연, 정신과 물질, 남성과 여성 사이의 이분법을 만들어냈고 전자가 후자를 지배하는 개념적 전략을 고안해냈다. 과학에 대한 이러한 두 가지 관점은 또한 자연과 권력, 성별 관계들에 대한 두 가지 관점이기도 했다. 파라셀수스의 견해로 보자면 남성이 여성을 지배하는 것이 아니라 남녀가 서로 보완하는 것이었으며 지식과 권력은 자연에 대한 지배가 아니라, 살아 있는 유기체를 형성하기 위해서 스스로 상호 연관된 "기본 요소들과 함께 기거"함으로써 얻는 것이었다.[17] 파라셀수스 입장에서 "전세계는 그 자체 안에서 짜여지고 묶여 있다. 세계 도처는 여성적이며 남성적인 살아 있는 생물체이기 때문이다." 그리고 자연에 대한 지식은 이들의 상호 연관에 참여하는 것을 통해 얻어진다.[18]

상업학회의 형성과 함께, 그리고 산업 자본주의의 출현이라는

(15) J. P. S. Oberoi, *The Other Mind of Europe: Goethe as a Scientist*, Delhi: Oxford University Press, 1984.
(16) Keller, *Reflections on Gender and Science*, p. 48.
(17) Merchant, *The Death of Nature*, p. 104.

맥락 속에서 기계주의 전통과 연금술적 전통 사이의 대립은 특정 계급의 기획이었던 남성주의적 기획의 승리로 돌아갔다. 파라셀수스와 베이컨은 성별과 과학의 이해관계에서만 달랐던 것이 아니다. 그들은 계급의 정치학에서도 서로 뿌리가 달랐는데, 베이컨의 과학적 기획은 중간 계급적 가치를 갖고 있었고(결국 그는 1618년 제임스 1세 재임 기간 중에 대법관과 매튜랑 남작이 되었다) 자본가, 상인, 국가와 동질적이었던 반면 파라셀수스는 피를 만만 해 농부 편에 가담했다.[19] 환원주의적 과학은 다음 세기들에서 경제적·정치적 변화의 주된 추진력이 되었으며 성별과 계급 관계들, 그리고 인간과 자연의 관계를 이론화했다. "여성적인 모든 것과 대립하는 것으로 규정된 근대 과학이 성공하자 자연과 여성에 대한 두려움이 사라질 수 있었다. 자연을 기계적 총위로 환원시키고 여성을 성적 가치로 환원시킴으로써 어머니Mater로서의 본질은 길들여지고 정복될 수 있었다."[20]

3세기 이상 환원주의는 유일하게 유효한 과학적 방식과 세계로서 지배해왔고, 비서구뿐 아니라 서구의 역사도 파괴했다. 그것은 공공연한 제한주의와 중립성, 진보 이면에 숨은 이해관계를 은폐했다. 이해관계를 감추는 이해관계는 복잡한 다원적인 지식 전통들을 성별과 계급에 기초한 단일한 사상으로 변형시켰고, 이 특정한 전통이 가장 월등하고 보편적인 전통으로 변형되어 모든 계급과 성별 문화에 강요되어서 그것들을 통제하고 종속시켰다. 이러한 이해관계적 투사는 근대 환원주의적 과학이 비판을 피해가게 해주었다. 가부장제와 특정한 계급과 문화에 뿌리를

(18) Oberoi, *The Other Mind of Europe*, p. 21.
(19) Keller, *The Death of Nature*, p. 40.

둔 편협함은 보편성이라는 주장 이면에 감추어져왔고 오직 다른 전통들, 즉 여성과 비서구 민족들의 전통을 통해서만 볼 수 있을 뿐이다. 어떻게 근대 과학이 성별화되었으며 어떻게 지배적 서구 문화의 요구와 충동들에 한정되어 있으며, 또 어떻게 생태 파괴와 자연 착취가 그 논리에 내재되어 있었는지는 바로 이런 정복당한 전통들에 의해 드러난다. 점점 분명해지는 사실은 과학적 중립성이란 이해관계가 반영될 뿐 역사는 아니라는 점과 과학은 사회적으로 구성된 여타의 범주들과 유사하다는 점이다. 과학을 근대 서구 남성의 사회적이고 정치적 기획으로 보는 시각은 자연이라고 규정되고 수동적이며 무력화된 사람들의 반응으로부터 나온다. 그들은 어머니 대지, 여성, 그리고 식민화된 문화들이다. 바로 이런 가장자리에서부터 우리는 편협한 과학의 지배를 허용한 경제적·정치적·문화적 메커니즘들과, 권력과 폭력의 메커니즘들이 어떻게 탈성별화되고 인간적으로 포용적인 지식을 위해 제거될 수 있을지를 식별해내기 시작하고 있다.

환원주의의 폭력

'과학 혁명'이 지적인 진보의 보편적 과정이라는 신화는 페미니즘 연구와 비서구 문화권의 과학사들에 의해 지속적으로 손상되고 있다. 이들은 환원주의적 패러다임을 서구 여성의 지식과 비서구 문화권 지식의 종속과 파괴와 관련시키고 있다. 유럽의 마녀사냥은 대체로 유럽 여성들의 전문 기술을 탈합법화하고 파괴하는 과정이었다. 1511년에 영국은 "대장장이나 목초인 같은 평범한 기술자들과 큰 치료나 매우 어려운 일들을 시도하면서 부분적으로 마법과 요술을 사용하는 여성들"을 겨냥한 최최법을 만들었다.[21] 16세기까지 유럽의 여성들은 의학과 치료에서 완전히 배제

되었는데, '현명한 여성들'은 마녀로 몰릴 위험이 있었기 때문이었다. 여성의 지식과 전문 기술, 부족과 농촌 문화의 지식을 추방하는 종교 정도가 심하고 폭력적인 형태는 '기법'을 통한 과학의 남성주의적 패러다임의 승리와 함께 현재도 진행 중이다.

나는 근대 서구 가부장제의 특별한 인식론적인 '과학 혁명'의 전통을 '환원주의적'이라고 묘사했는데, 그 이유는 다른 지식 담지자들과 다른 방식의 앎을 배척함으로써 그 전통이 자연을 아는 인간의 능력을 축소했고, 자연을 무기력하고 파편화된 물질로 조작함으로써 자연이 창조적으로 재생하고 부활하는 능력 자체를 축소했다. 환원주의는 그것이 종속시키고 대치했던 여타 비환원주의적 지식 체계로부터 구별되는 독특한 일련의 특징들을 갖고 있다. 환원주의의 존재론적이며 인식론적 기본 가정은 관질성에 기반을 둔다. 환원주의는 모든 체계들이 동일한 기본 구성 요소들로 구성되어 있고 그 요소들은 불연속적이고 서로 무관한 원자라고 간주하며 모든 기본적 과정들은 기계적이라고 가정한다. 환원주의의 기계주의적 메타포들은 사회적으로는 자연과 사회를 재구조화한다. 질서와 권력의 개념들이 상호 연관성과 상호성에 기반했던 유기적인 메타포와는 대조적으로 자연이 기계라는 메타포는 분리 가능성과 조작 가능성의 가정에 토대를 두고 있었다. 캐롤라인 머천트는 이렇게 말했다. "최근 우리가 처한 환경 딜레마의 뿌리와, 그것이 과학과 기술, 경제와 맺는 연관성을 탐구할 때 우리는 현실을 살아 있는 유기체로서가 아니라 기계로 재개념화함으로써 자연과 여성들에 대한 지배를 승인했던 세계관과 과학의 형

(20) Muriel J. Hughes, *Women Healers in Medieval Life and Literature*, New York: Lineolen Press, 1968, p. 86에서 재인용.

대를 반드시 재정복해야 한다."[21] 이러한 지배는 여기서는 근본적으로 폭력적이며 온전성을 위반한 것으로 이해된다. 환원주의적 과학은 자연과 여성을 종속시키며 그들의 완전한 생산성과 힘, 잠재력을 박탈하기 때문에 자연과 여성에 대한 폭력의 근원이다. 환원주의의 인식론적 가정들은 존재론적 가정들과 관련되어 있다. 복잡성 때문에 세계의 부분들에 대한 지식이 전체에 대한 지식으로 잘못 인식된다. 분리 가능성은 맥락에서 떨어져 나온 지식의 추상화를 허용하고 소외와 물질에 토대를 둔 유효성의 기준을 만들어서 그것을 '객관성'으로 제시한다. 따라서 '전문가'와 '스페셜리스트'만이 유일한 합법적 지식 탐구자이며 정의를 행사하는 사람으로 등장한다.

이윤, 환원주의, 폭력

환원주의 과학과 가부장제, 그리고 폭력과 이윤 간의 밀접한 연관은 군수 산업에 집중화되면서 치명적 폭력을 공공연히 직접적인 목표로 삼는 과학 연구의 80퍼센트에서 명백히 나타난다. 현대의 폭력은 직접 싸우는 적을 대상으로 할 뿐 아니라 대다수의 시민들을 표적으로 삼는다. 이 책에서 나는 근대 과학이 가정 살림과 농업과 같은, 과학 연구의 목적으로 인간 복지 운운하는 명목으로 영역에서조차 폭력과 이윤에 연관되어 있다고 주장한다. 환원주의와 폭력, 이윤 사이의 관계는 남성주의적 과학의 탄생과 뗄 수 없는 부분인데, 남성주의적 과학의 환원주의적 성격은 이윤의 극대화와 자본 축적을 위한 통제되지 않는 자연 착취에 토대를 둔 경제 조직에 대한 인식론적 답변이기 때문이다.

21) Merchant, *The Death of Nature*, p. 193.

환원주의는 결코 인식론적인 우연이 아니며, 경제적·정치적인 특정 조직 형태의 요구 조건들에 대한 반응이다.[22] 환원주의적 세계관, 산업 혁명과 자본주의 경제는 동일한 과정의 철학적·기술적·경제적 구성 요소들이었다. 개인적 사업체와 경제의 파편적 부분들은 개인적 소유든 국가의 소유든 그것 나름의 효율성과 이윤을 염두에 둔다. 모든 기업과 분야는 사회적·생태적 비용의 극대화와 무관하게 이윤을 극대화하는 정도에 따라 효율성을 측정한다. 이러한 내부적 효율성의 논리는 환원주의가 제공해왔다. 자원 체계의 속성들 중 착취와 추출을 통해 이윤을 생산하는 것만이 고려된다. 생태 과정들을 안정시키며 상업적으로는 비착취적인 속성들은 무시되고 결국에는 파괴된다.

상업 자본주의는 전문화된 상품 생산에 토대를 둔다. 따라서 생산의 획일성과 천연 자원의 통합 기능적 사용이 요구된다. 이렇게 환원주의는 복잡한 생태계를 단일한 구성 요소로 환원시키고 구성 요소들은 다시 단일한 기능으로 환원된다. 환원주의는 나아가 단일 기능, 단일 요소의 착취를 극대화하는 방식으로 생태계를 조작한다. 환원주의적 패러다임에서 숲은 상업적 목재로 변하고 나무는 펄프와 제지업을 위한 셀룰로오스 성유로 변한다. 숲, 토지, 유전자적 자원들은 펄프 제지의 생산을 증대하기 위해 조작되며, 이러한 제국은 비록 숲에서 풀의 산출량을 줄이고 숲 공동체를 구성하고 있는 생명 형태들의 다양성을 축소시킨다 해도 전체적인 생산성 증대를 이유로 과학적으로 정당화된다. 살아 있는 다양한

22) J. Bandyopadhyay & V. Shiva, "Ecological Sciences: A Response to Ecological Crises" in J. Bandyopadhyay, et. al., *India's Environment*, Dehradun: Nataraj, 1985, p. 196; J. Bandyopadhyay & V. Shiva, "Environment Conflicts and Public Interest Science" in *Economic and Political Weekly*, Vol. XXI, No. 2, Jan. 11, 1986, pp. 84~90.

생태계는 이렇게 '과학적' 임업과 임업 '개발'을 통해서 침범당하고 파괴된다. 이처럼 환원주의적 과학은 점증하는 생태 위기의 근원이다. 왜냐하면 자연을 심하게 훼손함으로써 자연의 순기적 과정들과 조절, 재생 능력을 파괴하기 때문이다.

생계 유지 경제에서 자연과의 물만적 관계를 통해 부를 생산하고 재생산하는 여성들은 자연의 과정들에 대한 전체주의적이고 생태학적인 지식의 원리를 가진 전문가였다. 하지만 사회적 이익과 생계 유지의 필요에 집중된 이러한 대안적 앎의 양식들은 환원주의적 패러다임에서는 인식되지 않는다. 왜냐하면 이 패러다임은 자연의 상호 연관성과 여성들의 삶과 일, 지식이 부의 창조와 맺고 있는 연관성을 인식하지 못하기 때문이다.

환원주의적 지식 체계와 비환원주의적 지식 체계의 합리성과 효율성은 결코 인식적 평가의 대상이 될 수 없다. 환원주의적 과학의 합리성은 선험적으로 필요하다고 선언된다. 만일 환원주의적 과학이 비환원주의적 앎의 양식들을 대체한다면, 그것은 인식적 경쟁을 통해서가 아니라 국가로부터의 정치적 지원을 통해 된 것이다. 개발 정책과 프로그램은 이윤을 목적으로 자연을 전유하는 것에 이데올로기적 지원뿐 아니라 재정적·물질적 보조를 제공한다. 진보(물질적 번영)와 뛰어난 합리성이라는 망토가 신화는 개발 패턴들과 패러다임의 작동 속에서 그 빛을 잃었고 광범한 생태 위기에 의해 가시적으로 파괴되었기 때문에, 국가가 개입해서 이런 신화들을 이데올로기로 변형시켰다. 개별 기업이나 분야에서 진보와 합리성이라는 이름하에 자연을 전유하면서 직접 더 큰 사회와 대면한다면, 사람들은 그들 스스로 사회적 비용과 개인적 이익을 평가할 수 있다. 그들은 진보와 퇴행, 합리성과 비합리성을 구별할 수 있다. 하지만 국가의 중재를 통해, 주체와 시민들

은 변화의 주체가 아니라 대상이 되고 결과적으로 진보를 가능할 능력과 권리를 상실한다. 만일 그들이 '개발'의 혜택을 거두어들이는 대신 그 대가를 치러야 한다면, 이것은 '국가적 이익'을 위한 작은 희생으로 정당화된다.

국가, 지배 엘리트, 임여 가치의 창출 사이의 연결은 환원주의가 그것의 우월성을 세울 수 있었던 권력을 제공한다. 농업, 의학, 임업에서 배울의 제도들은 '과학적' 농업과 의학, 임업의 이름하에 환원주의적 패러다임에서 환원주의적 과학의 우수성을 수립하기 위해 선택적으로 사람들을 훈련시킨다. 국가가 부여해주었던 권력을 상실하게 되면 환원주의는 자연이 제기한 문제들에 대응하기에는 인식적으로 나약하고 비효과적으로 보일 수 있다. 환원주의적 임업은 열대 우림을 파괴했고 환원주의적 농업은 열대 농장을 파괴하고 있다. 자연과 생명에 대한 지식 체계로서는 환원주의적 과학은 나약하고 부적당하다. 시장을 위한 지식 체계로서는 그것은 강력하고 이익이 된다. 우리가 앞서 살펴보았듯이 근대 과학은 자연과 여성, 민중을 지배하고 착취하는 서구 자본주의적 가부장제의 사회-정치-경제적인 체계를 지지하고 그것에 의해 지지받는 세계관을 갖고 있다.

존재의 유일한 가치와 부의 기준이 되는 경제적 활동의 관점과 자연이 연결될 때 최종적인 환원주의가 이루어진다. 경제 활동의 조직 원칙으로서의 생명은 사라져버린다. 하지만 존이 문제가 되는 것은 생명과 살아 있게 해주는 과정들에 대해 미근형적인 관계를 맺고 있다는 점이다. 자연에서 생명의 착취와 조작, 그리고 파괴는 존과 이윤의 원천이기는 하지만 이 둘 어떤 것도 자연의 생명과 자연의 생명 유지적 능력의 원천은 될 수 없다. 바로 이러한 불균형이 자본 축적의 증가와, 생명의 흐름과 생계 유지를 현금과

이론의 유통으로 대체하는 과정인 '개발'의 팽창과 나란히 생명을 생산하는 자연의 잠재력이 줄어드는 것으로서의 생태 위기의 심화를 설명해준다. 서구 전문가들에 의한 아프리카의 '개발'은 아프리카 파괴의 주된 원인이다. 초국가적 은행과 기업에 의한 브라질의 '개발'은 생명을 희생으로 표현하는 아마존 우림의 풍요함을 파괴한 주요 원인이다. 아프리카와 아마존의 원주민들은 수세기 동안 생태적으로 건화해온 포괄적인 지식 체계를 가지고 생존해왔다. 역사를 통해 지역 주민들이 보존해온 것을 서구 전문가들과 서구 지식이 몇십 년 안에, 심지어는 몇 년 안에 파괴했다.

이러한 생태계와 지식 체계의 파괴를 나는 다음과 같은 결과를 낳은 환원주의의 폭력으로 규정한다. 1) 여성에 대한 폭력: 밭의 주체로서의 여성, 부족, 농부들은 전문가/비전문가의 구분을 통해 사회적으로 침해받고 이것은 매일의 삶의 속에서 그들이 진정한 전문가이며 실천과 행위의 책임이 그들에게 주어진, 가족, 일터, 음식, 물의 체계와 같은 삶의 영역들에서조차 알지 못하는 사람들로 그들을 변화시킨다. 2) 자연에 대한 폭력: 지식의 대상으로서의 자연은 근대 과학이 조작 과정에서만이 아니라 인식 과정에서 자연의 온전성을 파괴할 때 침해받는다. 3) 지식의 수혜자들에 대한 폭력: 일반 사람들이 궁극적인 과학 지식의 수혜자라는 근대 과학의 주장과는 달리, 그들—특히 빈곤층과 여성들—은 근대 과학에 의한 희망의 희생자들이며, 그들의 생산적 잠재력과 삶, 그리고 생명 유지적 체계들을 박탈당한다. 4) 지식에 대한 폭력: 유일한 합법적인 지식 형태의 지위를 갖기 위해서, 대안적 지식 양식보다 합리적으로 우월하다는 환원주의적 과학은 사실을 억제하고 변조해서 과학 그 자체에 폭력을 행사한다. 그것은 지식의 유기적 체계들을 비합리적이라고 선언하며 다른 사람들의 지식 체계는 철저한 합리적 평가 없이 거부한다. 동시에 과학의 주장들에 대한 어떤 의문도 금지하는 새로운 성역을 만들어서 스스로 창조한 신화에 대한 폭로와 탐구로부터 자신을 보호한다.

두 종류의 사실들

과학, 기술, 사회의 관습적 모델은 폭력의 근원을 정치와 윤리, 과학적 지식 그 자체가 아니라 과학과 기술의 적용에서 찾는다. 이러한 모델의 기초가 되는 가치와 사실 사이에 가정된 이분법은 가치의 세계와 사실의 세계 사이의 이분법을 함축한다. 이런 관점에서 폭력의 근원은 가치의 세계에 놓지만 과학적 지식은 사실의 세계에 속한다.

사실과 가치의 양분론은 근대 환원주의적 과학의 산물인데, 특정한 가치에 대한 인식론적 대응이면서도 스스로를 가치로부터 독립적이라고 규정한다. 그것은 세계를 사실 대 가치로 분리함으로써 가치가 부여된 두 종류의 사실간의 진정한 차이를 은폐한다. 근대 환원주의적 과학은 '객관적'이고 '중립적'이며 '보편적인' 주장들을 낳는 '과학적' 방식과 일치하는 자연의 속성들과 법칙들의 발견이라고 인정받아왔다. 가치에 침윤되지 않고 현실을 있는 그대로 표시하는 것이라는 환원주의적 과학에 대한 이러한 관점은 역사적이고 철학적인 토대 위에서 점점 거부된다. 역사적으로 근대 과학적 지식을 포함해서 모든 지식은 복수적인 방법론의 이용에 기반한다는 점이 인정되어왔고, 환원주의 자체는 단지 사용 가능한 과학적 선택들 중 하나일 뿐이다.

'과학적 방법'이란 없다. 연구의 모든 부분에서 기초가 되고, 연구가 과학적이고 따라서 신뢰할 만하다고 보증하는 단일한

절차나 일련의 규칙들은 없다. 적합성에 대한 불변의 기준인 보편적이고 안정된 방식이라는 관념과 심지어는 보편적이고 안정된 합리성이란 관념조차 어떠한 상황에서 어떠한 규모라도 될 수 있는 보편적이고 안정된 측정 기구라는 발상만큼이나 비현실적이다. 과학자들은 새로운 연구 영역을 따라 옮겨갈 때는 그들의 기준과 절차, 합리성의 기준을 수정한다. 그것은 그들이 새로운 연구 영역으로 옮겨갈 때 연구 이론이나 도구들을 전부 바꾸는 것과 같은 것이다.[23]

과학이 순수하게 사실을 다룬다는 가정은 과학의 실제 자체로부터는 아무런 근거도 얻지 못한다. 환원주의 과학의 '사실들'은 사회적으로 구성된 범주들이며, 이 범주들은 그것의 발견과 정당화의 맥락인 서구 부르주아 가부장제적 체제의 문화의 표지들을 함축하고 있다. 캐롤라인 머천트는 서구에서 16세기까지 유기적인 메타포들이 어떻게 과학적이고 건전한 것으로 간주되어왔는지를 보여주었다. "여성적 원리가 중요한 역할을 했던 유기적 지향을 가진 정신은 기계적 지향을 가지고 여성적 원리들을 제거하거나 착취의 방식으로 사용했던 정신에 의해 제압되고 대체되었다. 1600년대에 서구 문화가 점점 기계화되어갔을 때 여성적인 대지와 성녀 대지의 정신은 기계에 의해 정복당했다."[24] 다른 전통을 가진 지식을 종속시키는 것은 '사실'로 '미신'을 대체하는 것이 아니라, 자연에 대해 문화적으로 구성된 일련의 사실들을 그와는 또 다른 일련의 사실들로 대체하는 것과 유사하다. 과학적 지식의 문화적 범주들은 인식적인 것만이 아니라 윤리적이기도 하다.

양육하는 지구의 이미지가 지구에 대해서 사회의 도덕적으로 인정받은 인간 행위의 형태들에 대한 허용 범위를 제한하는 문화적 제약으로 보일 수 있다면, 정복과 파괴라는 새로운 이미지들은 자연을 발가벗기는 것을 문화적으로 용인하는 역할을 한다. 사실을 구성하는 통제의 이미지들 또한 미묘한 '허무들'과 '하지 않아도 되는 것들' 만큼 윤리적인 제약이나 장려로 기능한다.

제3세계에서 환원주의적 세계 인식과 생태적 인식 사이의 갈등은 현대의 일상적 현실이며, 그 현실 속에서 훈련받은 서구의 남성 과학자와 전문가들은 환원주의적 지식의 축소판이다. 여성 해방 운동과 생태 운동의 총체적 투쟁은 지식의 합리성을 평가하는 기준에서 인식론적 변화를 수반한다. 생존의 위기가 주요한 지적인 도전이 될 때 환원주의적 주장과 덕성의 가치와 유효성은 지속 가능성과 생태학적 기준에서 평가받을 필요가 있다. 자연에 대한 순수한 사실적 표시로서 그것과 경쟁하는 대안들보다 우월하다는 환원주의적 과학 지식에 대한 시각은 생태학적으로는 근거가 없다고 밝혀졌다. 생태학은 생태계의 다른 요소들 사이의 관계를 주시한다. 특정한 자원 요소로 선택될 성질은 그것을 규정하는 맥락이라고 간주되는 관계에 의존할 것이다. 그 맥락은 자연에 대한 인식을 이끌고 있는 우선성과 가치에 의해 정해진다. 맥락의 선택은 하나의 가치가 결정되는 과정이며 그 선택이 어떤 속성들이 드러날 것인가를 결정하게 되는 것은 정해진 수순이다. 인간의 인식적·경제적인 활동에 의해 결정되는 가치로부터 독립되어 존재하는, 자연에 대해 중립적인 사실 따위는 존재하지 않는다. 자연에서 인식되는 성질들은 보는 방식에 좌우될 것이고, 보는 방식은 자연의 자원에 대한 경제적 이해 관계에 좌우된다. 이윤 극대화라

23) Paul Feyerabend, *Science in a Free Society*, New Left Books, 1978, p. 15.
24) Merchant, *The Death of Nature*, p. 1.

는 가치는 따라서 환원주의적 체계에 연관되어 있는 반면, 생명의 가치와 생명의 유지는 전체론적이고 생태학적인 체계에 연관되어 있다.

두 종류의 합리성

환원주의적 세계관의 존재론적 · 인식론적 구성 요소들은 특정한 과학적 실천을 위한 체계를 제공한다. 데카르트에 따르면, "방법은 전적으로 대상의 배치로서의 질서에 존재한다. 만일 우리가 어떠한 진리라도 발견하려 한다면 우리의 정신적 통찰력은 반드시 그러한 질서의 방향으로 향해야 한다. 만일 우리가 관련되어 있는 모호한 가설들을 단계별로 좀더 간단한 가설들로 환원하려 한다면, 우리는 그 질서를 정확히 따라야 할 것이다. 그리고 나서 다른 모든 것들에 대한 절대적으로 단순한 직관의 이해에서 시작해서 정확히 유사한 단계를 통해서 다른 모든 것들에 대한 지식에 도달하기 위해 시도할 것이다."[27] 데카르트의 관점에서 이러한 방법은 "우리 자신을 자연의 주인이며 소유주로 만드는" 방법이다. 하지만 그것은 기묘하게도 자연과 같은 살아 있는 유기체(인간도 포함해서)의 경우에 현실에 대한 인식(진리)으로 이끌지 못한다. 살아 있는 유기체 속에서 전체는 단순히 부분의 총합이 아니다. 왜냐하면 유기체의 부분들은 매우 긴밀히 상호 연결되어 있어서 만일 그 어느 하나라도 떼어내면 전체가 붕괴되기 때문이다.

쿤Kuhn, 페이어벤트Feyerband, 폴라니Polanyi 등은 근대 과학이 잘 만들어지고 안정된 과학적 방법에 따라 시행되지 않는다고 확신 있게 주장했다. 그 방법은 수많은 것들 중의 하나에 불과하

27) Descartes, *A Discourse on Method*, London: Everyman, 1961, p. iv.

다는 것만이 유일하게 인정될 수 있다.

통제된 실험과 실험실은 환원주의적 과학의 방법론에서 중요한 요소이다. 연구 대상은 자연 환경, 다른 대상들, 관찰자(들)와의 관계로부터 임의적으로 격리된다. 이렇게 제공된 맥락(가치 틀)은 어떤 성질들이 인식될 것인가를 결정하고 따라서 특정한 종류의 반응을 초래한다. 자연에 대한 지배라는 베이컨 식의 프로그램은 강간, 고문, 심문의 언어와 비유로 규정되고 생각되었던 통제된 실험에 주로 기초했다. '통제된' 실험은 따라서 정치적 선택이었고, 그 선택은 자연의 통제와 다른 방식의 앎을 배제하는 것이 목적이었다. 자연의 진리는 폭력에 의해서 더 접근이 용이하다고 가정되었고, 이러한 진리가 권력의 표대라는 것이 인정되었다. 이런 식으로 "인간의 지식과 권력은 하나로 만나게 된다."[28] 하딩은 이것을 "도착적인 지식의 추방과 지배적 권력의 도착성 사이의 동맹"이라고 규정한다.

지식과 권력의 유착은 환원주의적 체계에 본질적이다. 왜냐하면 개념적 틀로서 기계주의적 질서는 상업 자본주의의 요구와 양립 가능했던 권력에 표대를 둔 일련의 가치들과 연결되었기 때문이다. 이 질서는 지식이 생성되고 구조되는 방식, 지식이 정당화되는 방식, 그리고 그러한 지식이 자연과 사회를 변형시키는 방식에 의해서 물질들과 지배를 양산한다. 북반구에 의한 남반구의 지배, 남성에 의한 여성의 지배, 서구화된 인간에 의한 자연의 지배는 인간성이라는 근거에서 인류의 나머지를 종속하거나 배제할 수 있었던, 지난 3세기 이상 동안 서구적 인간이 만들어낸 세계관에 내재된 지배에 뿌리를 둔 것으로 이제 밝혀지고 있다. 하딩은

28) Merchant, *The Death of Nature*, p. 171에서 재인용.

이렇게 말한다.

> 우리는 이제 근대 서구 문화의 창조자들이 제공했던 앎의 방식과 세계에 대한 해석과, 그들을 제외한 우리들의 특징적인 앎의 방식과 해석 사이의 균열 속에 담긴 문화적 표지들의 결과를 식별할 수 있다. 서구 문화가 선호해온 방식들은 때로는 명확하게, 때로는 폐쇄된 방식으로, 있는 그대로의 세계나 혹은 우리가 그렇기를 바랄 법한 세계가 아니라, 그러한 방식들을 창조해낸 자들—이들은 역사적으로 확인 가능하다—의 사회적 기획을 반영한다.[29]

환원주의적 과학이 다른 전통들의 지식을 배제하는 방식은 세 가지이다. 1) 존재론적 차원: 단순히 다른 성질들을 주목하지 않는다. 2) 인식론적 차원: 앎과 앎의 다른 방식들을 인정하지 않는다. 3) 사회학적 차원: 비전문인과 비숙련인은 지식에 접근해서 자신을 위해 판단하고 주장할 권리가 박탈되어 있다. 이것들은 모두 과학이라기보다는 정치적인 소재이다. 물질 세계를 아는 한 가지 방식을 취해서(환원주의자) 자연의 속성 중 한 가지 면만을 찾는(기계주의적) 한 집단의 사람들(전문가)을 택하는 것은 과학적 방식이 아니라 정치적 방식이다. 이렇게 해서 얻은 지식은 전적으로 '객관적'이고 그러면서도 보편적인 '자연 법칙'으로 제시된다. 몇몇 가지 관점에 걸어 있는 객관성이라는 외관은 특정한 전통이 사용되지만 인정받지는 못한다는 사실에서 나온다. 주관성의 인상이 없다는 것은 객관성의 증거가 아니라 보지 못함의 증

27) Harding, *The Science Question in Feminism*, p. 15.

거이다. '중립적' 관찰 양식이라고 가정되었던 '통제된' 실험은 실제로는 정치적인 배제의 도구이며, 배제를 통해서 일상 생활 속에서 일어나는 사람들의 실험은 과학적 지위를 얻지 못하게 된다.

근대 과학에 대한 응호에서 폭력을 초래하는 것은 과학 그 자체가 아니라 과학을 기술에 적용할 때 정치적으로 남용하거나 비윤리적으로 적용하기 때문이라고 주장하기도 한다. 이러한 주장은 언제나 명제하게 그럴듯했다. 하지만 과학과 기술이 인식적으로 분리 불가능해지고 과학과 기술의 결합이 자본주의적 가부장제의 과학적 군산 복합체 속으로 편입되어온 오늘날에는 전적으로 지지받지 못한다. 과학을 갖가지 전문화와 하위 전문화로 조각조각 나누는 것은 과학과 특정한 사회적 조직의 모델, 다시 말해 특정한 이해관계 사이의 이러한 연결성에 대한 인식을 흐리는 연막으로 사용된다. 과학적 진리가 입증 가능하고 중립적이기 때문에 그 진리는 정당화된 신념이며 따라서 사회적 맥락과 무관하게 보편적이라고 과학은 주장한다. 하지만 예속된 전통들의 시각에서 볼 때 환원주의의 '진리'는 예속된 당사자들에게는 허위이다. 우리는 근대 과학의 출현이 인간의 위대한 진보라고 간주해야 하는가? 여성과 비서구 문화를 포함한 인류 대다수의 사회적 지위가 강등되는 대가를 치르고 나서야 얻은 것인데도, 하딩은 나란 과학이 아니라 일반 과학에서 과괴와 지배의 문화를 발전한 후 이렇게 묻는다.

> 생태적 재난을 초래하고 군사주의를 지원하며 인간의 노동을 육체적 · 정신적 불구를 만드는 일로 바꾸고 '다른 사람들'—피식민자, 여성, 빈민—을 통제하는 방식을 개발하는 데 과학을 사용하는 것이 단지 응용 과학의 오용에 불과한 것이라고 할

수 있는가? 아니면 실험 방식의 성격과 목적에 대한 어떤 종류의 개념화가 나쁜 과학이라거나 오용된 과학으로 불리는 것이 특수하게 남성적인 일반 과학이 될 것이라는 사실을 확실히 해주는가?[28]

근대 과학과 생태 위기

초자연-자연의 구분. 서구와 비서구 지역의 많은 철학자들과 사회학자, 인류학자들이 일체의 전통 사상을 초자연적이고 신비적이고 비합리적인 영역으로 추방한 것은 그리 오래되지 않았다. 이와는 대조적으로 근대 과학은 자연적이며 물질적이고, 경험적이며 이성적인 것으로서 특권적인 위치를 부여받았다. 추상적인 과학적 방식과 일치해서 과학자들은 직접 관찰 가능한 세계의 현실에 따라 진술을 제시하는 것으로 간주되었다. 과학자의 담론에서 이론적 개념들은 원칙적으로 직접 입증 가능한 관찰에 입각한 주장들로 환원될 수 있다고 여겨졌다. 물론 과학 이론의 본질에 대한 초보적인 탐구를 통해서 이러한 환원이 가능하지 않으며 그 대신에 관찰과 사실을 결정하는 것은 널리 퍼진 이론적 전제들이라는 것이 밝혀졌다. 게다가 이론적으로 중립적인 관찰의 어휘가 없다는 것은 이론적인 주장들이 확실히, 결정적으로 입증될 가능성을 봉쇄한다. 다른 것들처럼 과학적 주장은 경험 모델과의 일치에서 비롯되는 것이 아니라 구성 용어의 의미와 개념들, 관찰과 사실의 지위를 결정하는 이미 전제된 비유와 패러다임에 대한 과학자라는 전문가 집단의 합의로부터 비롯된 것이라고 서서히 인식되었다. 의미와 유효성은 자연 세계에 의한 것이 아니라 과학자들의 사회

28) Harding, 앞의 책, p. 105.

적 세계에 의해 통제되었다. 근대 과학에 대한 이와 같은 새로운 설명들은 전통적 사상의 신화와 근대 과학의 대차로, 전통적 공동체로 전제된 초자연적 실체와 근대 과학자들로 전제된 이론적 실체 사이를 구별하기 위한 어떤 기준을 남겨두지 않았다.

따라서 근대 과학과 전통적 사상의 이론과 실천을 인식하고 그것과 친숙해지게 되면 초자연적인 것과 자연적인 것, 비합리적인 것과 합리적인 것, 사회적인 것과 과학적인 것 사이의 구별을 무너뜨리게 된다. 이것은 근대 과학에 가정되어 있던 특권적인 인식론적 지위를 없애고 전통적 사상을 또한 과학의 지위로 승격시킨다. 바꾸어 말하면 전통적 사상이 앎의 정당화 방식으로 구성되고 그 사상의 주장들이 해당 민족이 사용하는 일상 언어로 표현되며 그들의 언어 구조에서 영향을 받기 때문이다. 이런 범위에서 전통적 사상들은 각 사회와 그 민족에게 특별한 것이다. 하지만 전통적 사상에서 이론적 설명이 비로소 초자연적 영역이 아니라 자연적 영역에 대한 것으로 인정받고 있으며 근대 과학의 설명과 동일한 인식론적 지위를 가지고 있지만, 전통적 사상이 갖는 인지적 힘은 과학적 설명보다 열등한 것으로 간주된다. 그러나 전통적이고 근대적 신념 체계들에 인식론적 지위를 부여하면서 다른 한편 근대 과학에 인지적 우월성을 부여하는 시각을 유지하는 데는 많은 문제점이 있다.

우선 분이 보여준 바 있듯이, 과학자들은 실제로는 경험적으로 그리고 본질적으로 어떤 경우든 대안이 존재할 수 있다는 사실을 인식하지 못한다.[29] 과학은 대중적으로 받아들여지고 있는 만큼 개방되어 있지 않다. 과학적 탐구는 대중적 이미지가 전달하는 것

29) T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.

처럼 수없는 대안들 속에서 자유롭게 움직일 수 있는 것이 아니라, 어떤 주어진 시기에라도 당시의 지배적인 패러다임에 의해 제약된다. 다른 한편, 전통적인 신념에 대해 아는 바가 거의 없기 때문에, 특히 통시적 시각에서 볼 때 그렇기 때문에 전통적 신념의 정적 상태나 창조성 결여 등을 주장하는 것은 그저 추측일 가능성이 많다. 따라서 '열린' 것과 '닫힌' 것이라는 상태에 대해 정당하게 말할 수는 없으며 단지 빠르게 변하는 것과 전혀 변하지 않는 일을 체계에 대해 말할 수 있을 뿐이다.

왜 사고 그 자체에서 일어난 더 많은 변화가 더 합리적이고 인지적으로 월등한 지식이 되어야 하는가? 포퍼의 반증 개념은 기꺼이 신념을 포기하는 것과 비판 정신을 동일시하고 있는 듯이 보인다. 그렇게 되면 빠르게 변화하는 신념 체계들이 더 합리적이고 비판적인 주장으로 발전해가는 것으로 보인다. 하지만 혁명을 통한 진보라는 관점은 다시 문제에 부딪힌다. 쿤에 의하면 과학적 변화가 추상적 과학 방법이 제공하는, 순수하게 논리적이고 경험적인 기준이 아니라 사회적이고 정치적인 요소들에 따른 것이라고 할 때, 변화 자체가 어떻게 진보를 보장할 수 있을지 생각하기 어려워진다. 따라서 관념과 지식이라는 포퍼의 비세속적인 제3의 세계에서도 신념을 더 높은 것으로 교체할수록 더욱 합리적일 것이라는 주장을 옹호할 수 있는 가능성은 없다. 실제 세계에서는 관념과 신념이 행동을 선도하여 해석적 역할뿐 아니라 변형의 역할도 담당하기 때문에, 때로 너무나 빠른 신념 체계의 변화는 합리성과 비판적 정신이라기보다는 비합리성과 무책임성의 표시가 된다. 그러한 비합리성과 무책임성의 가장 두드러진 예는 현대의 생태 위기이다. 전통적 신념 체계가 생태적 재난을 초래한 환경을 물질적으로 변화시켜온 것은 흔치 않다. 또한 과학들은 대부분의

경우 사회와 자연을 유지하는 데 적합한 것으로 밝혀졌다. 다른 한편 인간이 개입함으로써 자연의 유지와 인간의 생계 유지 조건을 위협하는 것은 근대 과학 사상과 여기서 비롯된 실천에서 어떤 예외가 아니라 규칙인 듯하다. 특히 건강, 식량 생산과 소비와 관련된 분야에서 그렇다. 하지만 초자연적-자연적 구분과 사회-과학의 이원론을 무너뜨리고 또한 과학과 근대 과학 사이에 인식론적인 등가 관계를 세운 새로운 과학 철학들은 생태 위기에 대한 유물론적 관점에서 자연에 대한 신념의 지위를 논의할 수 있게 허용하지 않는 모델을 만들어왔다. 쿤의 비판적인 패러다임 상자에 가둬 닫혀진 자연에 대한 결론은 자연이 부여받지만 물아을 때 물질적 상황들을 도입할 여지를 남겨두지 않는다. 따라서 그의 관점은 물질적 진공 상태를 초래한다. 자연에 대한 지식은 사고를 행위와, 신념을 실천과 구별짓는 이원론이 무너질 때에만 물질적으로 평가될 수 있다.

이러한 유물론적 평가 기준은 물질적 환경에서 일어난, 예견하지 못하고 예측하지 못한 변화가 예측된 변동보다 더 포괄적이고 강렬할 때 신념 체계의 허약성을 볼 수 있게 해준다. 항생 물질이 중복 감염super-infection을 만들고 홍수 조절 조치가 홍수를 부르고, 비료제가 토양의 비옥도를 빼앗을 때 문제는 과학의 이용과 남용의 차원만은 아니다. 문제는 근대 과학에서의 지식 창출 과정 그 자체에 뿌리박혀 있다. 이 과정은 자연 자체가 만들어낸 물질적 문제보다는 과학적 신념을 통한 개입에 의해서 초래된 물질적 문제들과 더 관련이 있음이 점점 드러나고 있다.

자연-초자연의 구분

유물론적 인식론에서 평가 단위를 제공하는 신념-행동과 이론-

실천의 통합은 근대 과학에서는 두 개의 다른 차원으로 해석될 수 있다. 첫번째 차원에서 물질적 변동을 낳는 행동이나 실천은 실험실이라는 전문화된 환경에서 이뤄지는 과학자의 실천에 제한될 수 있다. 하지만 이 차원에서는 자연의 진행 과정에 대한 잘못된 신념에서 비롯된 생태적 불안정성이 드러날 조건은 만들어지지 않는다. 따라서 이론을 유물론적으로 계승하는 것을 생태적으로 평가하기 위해서는 물질적 변동이 실험실이라는 조작된 환경보다는 좀더 넓은 자연적 배경 속에 있는 좀더 일반적인 실천의 수준을 고려하는 것이 필요하다. 아주 분명한 사실은 과학적 이론과의 별별 유형들은 실험의 두번째 차원에 이르지 못한다는 점이다. 이런 예들은 원자 물리학이나 분자 물리학과 같은 이론들인데, 이 두 이론은 현재 상태에서는 실험 조건을 만드는 데 필요한 물질적 변화에서 정지되어 있고 좀더 큰 환경으로 넘쳐흐르지 않는다. 하지만 이러한 이론은 토착 과학과 비교되거나 생태적 시각에서 평가되는 맥락에서는 그다지 흥미로운 것이 아니다. 비록 관념에 대한 분석으로만 제한되어 있는 과학의 이원론적 철학에서는 이 분야들이 환원주의적-실증주의적 사고 체계에서 가장 진보된 것이기 때문에 가장 흥미로운 것이긴 하지만. 우리의 작업을 위해서 의미 있는 과학적 이론과 실천은 생태적 함의를 갖고 있으며 좀더 넓은 자연의 환경에서 과학적 실천을 하는 유형이다.

근대 과학에는 지식에 대한 세번째 범주가 있는데, 이것은 분자 물리학과는 달리 실험적 연구실의 물질적 공간을 넘어서 있고, 건강, 식량, 농업에 관련된 분야의 지식과는 달리 생태적 불균형을 낳지도 않는다. 전자 공학과 그 배경이 되는 전문 분야가 그 예이다. 이러한 과학적 영역들은 물리적으로 인공적이며 사람이 만든 환경에서 이뤄지는 실천이라는 두 차원 모두의 성격을 갖는다. 이

러한 신념에서 나온 변형 행동의 일부로 만들어진 가공품은 자연의 과정과 자연 내에서의 관계들을 방해하지 않는다. 자연에서 나왔으면서도 이 가공품들은 장조 후에는 자연과 독립해서 존재한다. 하지만 이러한 가공품을 만드는 일은 인간의 생존을 보장하는 자연 과정을 대체하지 않는다. 단지 자연의 물질 세계를 보충하는 것이지 그것을 대신할 대체물을 제공하는 것은 아니다. 오늘날, 이런바 탈산업화 사회들이 소위 제제일 국가들로부터 온 수입품들로 그들의 필수 식료품을 충당한다는 사실보다 인간이 자연에 지속적으로 의존해 있다는 것을 더 잘 보여주는 예가 어디 있겠는가? 생태의 시각에서 과학 사상의 물질적 부적합성은 인간의 생존에서 자연이 계속해서 중심적 역할을 담당한다는 맥락에서만 중요해진다.

역사와 자연에서 단선성을 내면화한 사람들에게 토착 과학의 지도를 받는다는 것은 '뒤로 후퇴하는 것' 처럼 보일지 모른다. 자연의 생태계와 인간의 사회를 위한 안정된 질서로서 다원성을 생각하는 사람들에게는 토착 과학을 통해 계몽되는 것은 환원주의의 집에서 한동안 길을 잃었다가 올바른 길로 돌아오는 것과 같을 것이다. 자연은 다양하며 자연에 대한 진정한 지식은 이 다양성을 설명해주어야 한다. 토착 과학들은 다원적이기 때문에 신화성이 일어지지는 않는다. 그리고 보편화된 환원주의 과학은 단일하기 때문에 자연을 있을 만하게 설명할 수 없다. 어떠한 객관성이라는 것이 그 대상을 파괴하는 단일한 부적절한 대답과 같은 것일 수는 없다.

최근의 역사는 인간 활동의 별별 분야에서 생태적 사고와 행동으로 복귀하는 것이 가능하고 바람직하다는 것을 보여준다. 모유 수유의 원시적 실천은 신생아 식품 산업의 광고와 환원주의적 주

장 때문에 불신받아왔다. 하지만 모유 수유의 생태학은 다시 한 번 제대로 평가받고 있으며, '원시적' 실천은 지금에 와서는 지능적 실천이 되었다. 건강 관리를 위해 약품을 사용하는 것은 환원주의적 패러다임에서 발전된 유일한 방법인 듯이 보였다. 토착 의학에서 보여준 노력은 다시 한 번 건전한 약과 치료법을 돌려주고 있다. '40대가 동안의 농부들' 을 참조한 지속 가능한 유기 농법은 전통적 기반의 다양성과 다원성으로 다시 등장하고 있다. 생태적 사고와 행동을 위한 이러한 각 단계는 토착 과학이 전통과 단날으로서 가능해진다. 세계가 생존을 위해 보존되어야 한다면 보존하는 인간의 잠재력이 우선적으로 보존되어야 한다. 이러한 자원을 통해서만 우리는 생태계 파괴를 예견하고 멈출 수 있다.

현재 여성의 생태적 투쟁은 한결같음과 안정성이 정지되지 않도록 하는 새로운 시도이며 자연의 필수적인 생태 과정과 균형을 이루는 것은 기술적 퇴보가 아니라 좀더 기술적으로 세련되어지는 것이다. 지구상에 살아가는 인구의 4분의 1이 포탄과 물, 살아있는 자원의 유전학적 다양성 때문에 겪어야 하는 기아의 위협에 직면해 있는 시대에, 자원 파괴적 기술이 유포되어 잠깐없는 성장이라는 신기루를 좇는 것은 인종 학살의 주된 원천이 된다. 자연을 죽여서 인간을 살해하는 것은 오늘날 정의와 평화에 가장 심각한 위협으로 다가오는 비가시적 형태의 폭력이다.

환원주의적 과학에 대해 페미니즘과 생태학으로부터 나온 비판은 과학적 신념을 평가하는 영역을 좀더 넓은 물질 세계로 확장한다. 사회적으로는 과학적 실험과 신념의 세계는 소위 숙련가와 전문가를 넘어서 세상으로부터 체계적으로 배제되어온 사람들 모두—여성, 농부, 부족민—의 세계로 확장되어야 한다. 그렇게 되면 과학적 체계의 정당과 유효성은 실천과 실험이 사회와 자연 속

에서 진정한 생명 활동이 되는 그런 실천을 통한 유효성이 될 것이다. 하딩은 이렇게 말한다.

> 신이나 전통 그 어떤 것도 근대 문화에서 과학적 합리성이 받는 신뢰의 확신을 누리지 못한다…… 과학의 신성함이 허무로 만들어놓은 기획은 다른 기관이나 사회적 실천이 점유될 수 있는 바로 그런 방식으로 과학을 점유하는 것이다. 만일 우리가 근대 과학의 탄생부터 인간에게 정해져온 신성한 계율이 아닌 문화적 가공물으로서 과학의 특별한 지적 구조와 실천을 시험하고 보려고 하지 않는다면, 성별 상징 체계, 과학의 성별화된 사회적 구조와 개별 과학자들의 남성적 정체성과 행동이 문제들, 개념, 이론, 방식, 해석, 윤리, 그리고 과학의 의미와 목표에 표지를 남겨두었다는 것을 이해하는 일은 어려울 것이다.[30]

여성적 원리를 지적으로 회복하는 일은 환원주의가 낳은 죽음과 폐기성의 지적 문화를 무효화하는 힘으로서, 여성과 비서구 문화가 모든 생명의 민주주의를 수립하는 주요한 행위자가 되는 새로운 조건을 만들어낸다.

생태 운동은 자연이 생존을 위한 선택지를 보존하기 위해 보존되는 비폭력적인 세계 질서를 만들기 위한 정치적 운동이다. 이 운동들은 아직 소규모이지만 점점 성장하고 있다. 이 운동들은 국지적이지만, 운동의 성공은 비국지적인 영향력에 있다. 이 운동들은 요직 생존임을 요구한다. 하지만 이러한 최소한의 요구는 평화롭고 정의로운 세계에서 살아갈 권리와 결합된다. 이러한 물무의

30) Harding, *The Science Question in Feminism*, p. 30.

녹색평론》 제57호 (2001년 3-4월호)

힐러리에게 암소를
세계화 경제를 넘어 '자급'의 삶으로

마리아 미즈/베로니카 벤홀트-톰센

이 글은 최근 국내에 《에코페미니즘》의 공저자 중의 한사람으로도 소개된 바 있는 독일의 생태여성주의 사상가이자 활동가인 마리아 미즈(Maria Mies)가 그 동료 베로니카 벤홀트-톰센(Veronika Bennholdt-Thomsen)과 함께 집필한 새로운 책 Eine Kuh fur Hillary : Die Subsistenzperspektive(1997)의 영어판 The Subsistence Perspective : Beyond the Globalized Economy(1999)의 서문을 옮긴 것이다. "Subsistence Perspective"는 성장 . 개발 . 세계화 경제의 이데올로기의 지배 밑에서 지금 비망갈으로 치닫고 있는 세계에 필요한 건정하게 대안적인 삶의 방식으로서 근년에 유럽, 특히 독일의 생태운동가들 사이에 관건적인 화두로 등장한 것으로 보이지만, 이 책의 저자들은 이 새로운 개념이 근본적으로 제3세계 풀뿌리 민중의 삶의 방식에서 영감을 얻은 것이라는 점을 밝히고 있다. 여기서 영의 말인 subsistence는 기초적인 생존수준을 의미하는 것이지만 잠정적으로 '자급의 삶'으로 번역하였다.

1995년 4월 북경에서 '유엔 세계 여성회의'가 열리기 몇달 전 미국의 퍼스트레이디 힐러리 클린턴이 방글라데시를 방문하였다. 그녀의 방문목적은 방글라데시 시골마을들에서 성공적으로 이루어지고 있다고 들어온 '그라민은행'(Grameen Bank=풀뿌리 민중의 자립적 삶을 지원하기 위해 가난한 시골마을 사람들, 특히 여성들에게 소액의 사업자금을 무담보로 제공하는 것을 목적으로 설립 . 운영중에 있는 은행 — 역주)의 사업이 정말 소문대로 잘되고 있는지를 몸소 확인하려는 것이었다. 그라민은행의 소액대출은 방글라데시에서 농촌여성들의 상황을 놀랄 만큼 향상시켜온 것으로 알려져 있었다. 클린턴 부인은 정말 이 여성들의 힘이 소액대출 때문에 커졌는지를 알고 싶었다. 그라민은행이나 개발지원 기관들에게는 '여성의 힘이 커진다'는 것은 한 여성이 자기자신의 소득을 가지고, 얼마간의 자산을 소유하고 있다는 것을 의미하였다.

힐러리 클린턴은 마이사하티 마을을 방문하였고, 거기서 그곳 여성들의 상황에 대하여 몇몇 여성들과 회견을 가졌다. 여성들은 대답하였다. "네, 우리는 이제 우리 자신의 수입이 있어요." 그들은 얼마간의 '자산'도 갖고 있다고 말했다. 그것은 암소, 닭, 오리 등이라고 했다. 아이들도 학교에 다니고 있다고 그들은 말했다. 이러한 대답을 듣고 클린턴 부인은 만족스러웠다. 마이사하티 마을에서 여성들의 힘은 분명 커진 것이다. 그러나, 이제는 질문하는 사람이 방글라데시 여성이 되고, 힐러리 자신이 대답을 해야 될 차례가 되었을 때 미국의 퍼스트레이디는 당황할 수밖에 없었다. 질문과 대답은 다음과 같이 이루어졌다.

"아파[자매님], 당신은 암소가 있어요?"

"아뇨, 나는 암소가 없는데요."

"아파, 당신은 자기 소득이 있어요?"

"실은, 전에는 내가 직접 벌었는데요. 그런데 남편이 대통령이 되어 백악관으로 옮긴 다음부터는 내가 직접 돈버는 일을 그만두었답니다."

"아이들은 몇 있나요?"

"딸 하나예요."

"아이들을 더 갖고 싶진 않나요?"

"네, 하나나 둘쯤 더 갖고 싶긴 해요. 하지만 우리는 우리 딸 첼시와 함께 행복하게 지내고 있어요."

마이사하티 마을 부인들은 서로의 얼굴을 바라보면서 중얼거렸다. "참 안됐네! 힐러리 부인은 암소도 없고, 자기 소독도 없고, 아이도 딸아이 하나뿐이라는군."

방글라데시 농촌여성들의 눈에 힐러리 클린턴은 결코 힘이 있는 여성이 아니었다. 그들은 그녀에게 동정심을 느꼈다.

암소 한마리와 닭 몇마리와 아이들이 있다고 해서 스스로 힘이 있다고 느끼는 방글라데시의 농촌여성들과 힐러리 클린턴 사이의 인터뷰 이야기는 무엇을 말해주고 있는가? 방글라데시의 '가난한' 여성들이 어째서 힐러리에게 동정심을 느끼는가? 힐러리는 자신이 원하는 것을 모두 갖고 있는 사람이 아닌가?

방글라데시의 농촌여성들은 단지 순진하거나 무지한 것인가?

우리는 그렇게 생각하지 않는다. 그 여성들은 클린턴 부인이 '부유한'나라에서 왔고, 많은 돈을 갖고 있다는 것을 알 알고 있다. 위의 에피소드는 힐러리 클린턴과 방글라데시 마을 부인들이 갖고 있는 관점의 차이를 효과적으로 드러낸다. 이 여성들은 미국의 페스트페어다와 전혀 다른 시각에서 세상을 보고 있는 것이다. 그들의 시각은 '밑으로부터의' 관점, 즉 자급의 관점이다. 이런 시각에서 세상을 볼 때, 모든 사물과 관계는 전혀 다르게 보인다. 특히 무엇이 좋은 삶을 만들어 내는지에 대한 개념이 달라진다. 그것은 좋은 삶이 가능하려면 돈이 많아야 되고, 물건이 많아야 되고, 사치품이 있어야 하며, 이러한 좋은 생활은 북반구의 부유한 나라와 세계도처의 부유계층에서만 발견할 수 있다고 생각하는 클린턴 부인을 포함한 대부분의 북반구의 부유한 여성들의 관점과 전혀 다른 것이다.

아마도 방글라데시 시골에서의 그 최전은 클린턴 부인에게는 일종의 문화적 충격이었을 것이다. 그녀는 심중팔구 시골마을 부인들이 공손한 태도로 영아간의 사업자금을 요청하고 이 세계의 가장 강력한 권력을 가진 남자의 아내인 자신을 우러러보리라고 기대했을 것이다. 그러나 그와 같은 일은 전혀 일어나지 않았다.

시골마을 여자들은 힐러리의 '위로부터의' 관점을 갖고 있지 않았다. 인터뷰 동안, 그들은 부와 가난에 대해 전혀 다른 개념을 갖고 있다는 것을 보여주었다. 그들은 수입상품으로 가득한 슈퍼마켓을 필요로 하지 않았다. 그들은 서구인들이 갖고 있는 빈곤과 부와 좋은 삶에 대한 개념이 얼마나 어리석은 것인지를 드러내주었다.

아마도 클린턴 부인은, 생애 처음으로 자신의 인생에서 무엇인가 결핍된 것이 있다는 것을 깨달았을지 모른다. 자기 나라의 엄청난 부에도 불구하고 무엇인가 본질적인 것이 결여되어 있다는 것을 말이다. 그것은 방글라데시의 여성들이 아직 갖고 있는 어떤 것일 것이다. 자부심, 위엄, 자기 힘으로 살 수 있는 능력 — 우리가 무엇이라고 부르든지 우리는 그것이 '자급의 관점'에서 나온다는 것을 알고 있다. 자급의 관점은, 스스로의 생명(삶)을 생산하고 재생산하고, 스스로의 힘으로 서며, 자기 목소리로 말할 수 있는 능력의 오대다다. 우리가 이 책에서 말하고자 하는 것도 이러한 자급의 관점이다. 우리도 힐러리 클린턴처럼 부유한 국가에서 살고 있다. 그러나 우리는 이러한 부의 모델을 더이상 받아들이지 않는다. 우리가 그것을 받아들이지 않는 것은 그것이 전세계적으로 일반화될 수 없는 것이라는 이유뿐만 아니라 이런 형태의 '좋은 삶'의 추구가 초래하는 파괴 — 자연의 파괴, 비국민의 파괴, 민중의 자립과 존엄성의 파괴, 아이들의 미래의 파괴, 그리고 인간적인 모든 것의 파괴 — 때문이다. 우리는 탐구적인 상품, 서비스, 돈의 상장을 노리는 '위로부터의' 관점으로는 이 시스템이 만들어낸 궁지에서 우리가 결코 벗어날 수 없다는 것을 알고 있다. 지배적인 패러다임과의 근원적인 단절과, 새로운 관점, 새로운 비전의 모색이 불가피하다.

우리가 자급의 관점의 윤곽을 그려나가려는 노력에 있어서, 방글라데시 농촌여성들은 우리의 스승이 된다. 그들이 힐러리 클린턴과 나눈 대화는 비단 그들뿐만 아니라 세계도처의 모든 사람들의 '좋은 삶'을 위해서 필요한 것이 무엇인지를 분명히 보여준다. 중요한 것은 독립적인 생존을 확보하는 일이다.

우리는 방글라데시 부인들에게서 5가지 교훈을 얻는다.

첫째, 밑으로부터의 관점이다. 우리가 현실을 볼 때, 어디로 가고, 무엇을 할 것인가에 대한 분명한 지침을 정하려 할 때, 우리는 여성의 관점 특히 남반구의 농촌여성과 가난한 도시여성들의 관점으로부터 시작해야 한다는 것이다. 나아가서, 우리는 일상생활과 그 정치, 삶의 지속을 가능하게 하는 여성들의 전략으로부터 시작해야 한다. 이러한 밑으로부터의 관점은, 사회 '적대계층'의 삶과 라이프스타일이 현실적으로 가장 좋은 것일 뿐만 아니라 또한 지구상의 모든 사람이 추구해야 할 삶의 이미지라고 하는 믿음이 얼마나 그릇된 망상인가를 일러준다. 이러한 망상에서 벗어나옴으로써 우리는 이런 식의 이른바 좋은 삶이라는 것은 오직 소수에게만 가능하다는 것, 그리고 나아가서, 그것도 다만 — 자연, 타인, 여성, 아이들의 희생 위에 가능할 뿐이라는 것을 알게 된다.

둘째, 방글라데시의 여성들이 우리에게 가르쳐주는 것은, 자급의 관점은 돈, 교육, 지위, 특권이 아니라 기초적 생존수단, 즉 한마리의 암소, 몇마리의 닭, 이이들, 땅, 그리고 얼마간의 독립적인 현금수입을 확보함으로써 일차적으로 실현될 수 있다는 사실이다. 따라서 필요한 것은 외부의 힘에 의존하지 않고 스스로의 삶을 꾸려나갈 수 있는 공동체 역량이다.

셋째, 따로 이러한 독립적인 생존능력을 스스로 갖고 있다는 데 대한 깨달음이 마이사하티 마을의 여성들에게 미합중국의 페스트페어다를 단지 그들의 '나이든 자매'로서 대접하게 해 할 수 있는 자부심과 위엄과 용기를 부여한 것이다. 그들은 남의 도움으로 일어서는, 비굴한 거지가 아니다. 그들은 스스로의 발로 서있는 사람들이다.

우리가 배운 네번째의 교훈은 이 여성들의 인터뷰를 통해 엿보이는 정신자세는 《가족, 사유재산 및 국가의 기원》의 끝에서 프레데릭 엥겔스가 언명하고 있는 다음과 같은 말을 그들이 알지 않는다는 것을 드러낸다.

"지배계급에게 좋은 것은 그 지배계급이 속한 사회전체에 좋은 것이 되어야 한다." 오히려 방글라데시 여성들의 정곧은 그 반대를 가리킨다. 즉, "방글라데시 마을 여성들에게 좋은 것은 전체사회에 좋은 것이 되어야 한다." 이것이 구체적으로 뜻하는 것은, 사회주의적이고, 성차별이 없고, 비식민주의적이고, 생태적이며, 정의롭고 좋은 사회는 지배계급의 생활양식 — 예컨대, 모든 사람이 힐러리 개닝하을 소유한 — 을 모델로 할 수는 없다는 사실이다. 오히려, 그런 유토피아는 모든 사람들이 자급에 도대를 둔 기초적 생존양식에 근거하지 않으면 안된다. 엥겔스의 유토피아를 실현시키고자 했던 역사적 기획이 한은 사회주의 국가들에서 결국 물거품으로 귀결되고 말았다는 것을 우리는 알고 있다.

다섯째, 우리는 세계를 '제1'과 '제3' 부분으로 나누는 정신분열 증상을 포기해야 한다는 것이다. 방글라데시 여성들도 이러한 구분이 존재하고 있다는 사실을 모르는 게 아니다. 그들은 그들과 비참중국의 페스트레이다 사이를 갈라놓는 간극을 의식하고 있다. 그러나 그들은 이러한 구분과, 이 구분에 따르는 갖가지 차별을 자연적인 것으로 받아들이지 않는다. 그들에게는 힘이의 갈린탄은 동엿보다도 나이 든 지혜'이자 원시안의 여성이며, 따라서 근본적으로 그들 자신과 마찬가지로 기본적 삶의 필요와 욕구 — 즉, 자급적 삶의 수단('땅소')과 일하간의 독립적 소득(남편으로부터 독립된)과 이이들 — 를 가지고 있는 사람일 뿐이다. 그들은 이러한 자급의 입장이 그들 자신뿐 아니라 힘이의 갈린탄에게도 좋은 것이라고 보는 것이다.

우리는 방글라데시 마을여성들과 같은 피전이다. '자급의 관점'은 이론과 개발도상국들과 낮은 계층의 사람들에게만 좋은 것이 아니다. 이론과 선진국들과 높은 계층의 사람들에게도 복감이 타당하다면 그것은 '새로운' 관점일 수밖에 없다. 이원적으로, 위계적으로 나뉘어진 두개의 경제는 더이상 용납될 수 없는 것이다. 이러한 발언은, 물론 이론과 '경제'라는 것에 대한 우리의 통념에 도전한다. 만약 '경제'가 산업의 끊임없는 팽창, 상품의 생산 및 소비, 자본축적의 계속적인 확대를 목표로 한 시스템을 의미하는 것이라면, 그러한 '경제'는 자급의 관점과 양립할 수 없다. 제퍼슨정벽 장의 이후 이 시스템은 경제를 조직하는 유일하게 가능한 모델로서 정리되어왔다. 우리는 흔히, "대안이 없다"라는 말을 듣는다. 그러나, 이러한 '대안부재'의 신드롬에 감염되기를 거부하면서, 우리는 이 책에서 새로운 '경제' 개념이 존재한다는 것을 증명해 보이고자 한다. 이것은 여성과 타인들과 자연에 대한 계속적인 식민화에 토대를 둔 자본주의적 가부장적 경제시스템보다도 더 오래되고 동시에 더 젊은 경제 개념이다. 이 새로운 경제는 생명과 이 지상에서의 삶의 산출과 유지에 필요한 모든 것을 경제 및 사회활동의 중심에 두지, 돈이라는 죽은 물질의 끝없는 축적을 중심에 두지 않는다.

'자급'이라는 개념은 보통 가난과 후진성을 연상시킨다. 그러나, 우리는 자급이 의미하는 것은 생존의 가장자리에서의 고된 노동과 삶뿐만 아니라 삶속의 기쁨과 행복과 풍요로움이라는 것을 밝히고 싶다. 이런 식으로 '자급'을 이해하기 위해서는, 사람들 특히 여성들이 스스로의 것 — 일, 문화, 자기자신의 능력 — 을 과소평가하는 습관을 멈추고, 또 좋은 삶이란 '쪽대기'로부터 전해져 내려오는 것이라는 관념을 버려야 한다. 물론, 자기자신의 것에 대한 이러한 과소평가의 습관은 장요한 식민화와 원위화의 결과이다. 그럼에도 불구하고, 이것은 여성들을 포함하여, 모든 식민화된 사람들의 마음속에 내면화되어왔다. 스스로 자신의 것을 낮게 보는 이러한 습관은 나아가서, 우리가 '따라잡기 개발'과 '따라잡기 소비주의'라고 부르는 또하나의 환상으로 유지되고 있다. 이 환상은 사회적 피라미드의 밑바닥에 있는 모든 식민화된 사람들도 때가 되면 쪽대기의 사람들 수준까지 이르게 될 것이라는 약속에 뿌리박혀 있다. 이 책에서 우리는 점점더 많은 사람들이 이러한 '따라잡기' 경제모델을 거부하고 있다는 것을 보여주고자 한다.

세계화되고, 계속 팽창하는, 가부장적 자본주의 경제의 밑바닥으로부터 보는 관점은, 이런 사람들이 무력하듯이, 절망감을 낳는 게 아니다. 그것은 오히려 진정으로 좋은 삶이란 과연 무엇이며, 그러한 삶을 위해 필요한 진정한 힘의 원천이 어디에 있는가를 성찰하도록 도와준다. 방글라데시와 기타 다른 남반구 국가들의 농촌여성들은 백작관이나 그밖의 다른 부유한 세계로부터의 도움을 필요로 하지 않는다. 그들은 강한 여성들이다. 그들이 절망로 필요로 하는 것은 그들의 등에서 억압자들이 떨어져나가는 일이다. 자기 사회내부의 가부장적 남성들, 다국적기업들, 구조조정 프로그램을 강요하는 세계은행과 IMF, 그리고 이러한 국제자본의 후견인들의 지시를 충실히 따르는 자국내 관료들이 바로 그러한 억압자들이다.

우리의 자립적인 삶에 필요한 진정한 힘은 우리 자신과, 우리 자신의 내부와 눈앞에 있는 지인과의 협력 속에서만 발견될 수 있다. 이 힘은 돈이라는 죽은 물질로부터 오는 게 아니다. 그것은 상호의존 속에 있지, 경쟁속에 있는 것이 아니며, 우리의 자주적인 행동에 있지, 수동적인 소비생활에 있는 게 아니다. 그것은 이그러움과 함께 일하는 것의 기쁨 속에 있는 것이지, 개인주의적 이해관계와 사기심 속에 있는 게 아니다. 또한, 이 힘은 지구상의 모든 생물체가 우리의 친척이라는 우리 자신의 깨달음 속에 있다.

우리가 이 책에서 독자들과 우리 자신들에게 상기시키고자 하는 것은, 현재의 지배적 경제시스템이 결코 어떤 불변의 자연법칙의 산물이 아니라는 것이다. 그것은 수세기 전 사람들에 의해서 형성된 것이며, 따라서 변경될 수 있는 것이다. '대안부재' 신드롬을 앓고 있는 사람들이 우리들더러 말으라고 하는 것처럼 대안이 결코 없는 게 아니다. 우리는 자급의 관점이야말로 대안이라고 말한다. 게다가, 오늘날 이론과 경제의 세계화라는 것은 전적으로 새롭고 독이한 것이 아니라, 처음부터 자본주의적 가부장제의 필수요건을 구성해왔던 식민화와 '원시적 축적'의 불가피한 연장이라는 것을 이해하는 것이 중요하다.

그런데, 오늘날 이 계속되어온 식민화와 그 파장은 북반구의 산업국가들에서도 느낄 수 있게 되었다. 이 사실은 북반구에 있어서의 절충하는 연부적자뿐만 아니라, 지금 산업화된 세계가 직면하고 있는 금융 . 경제위기 속에서도 분명히 나타나 있다.

갑자기, 북반구 산업국가들에서 사람들은 그들 자신이 방글라데시의 농촌여성들로부터 그다지 멀리 떨어져 있지 않다는 사실을 깨닫지 않을 수 없게 되었다. 물론, 아직 커다란 양적인 간극이 있지만, 그러나 구조적으로 볼 때 북반구의 가난한 사람들의 상황은 남반구의 가난한 사람들의 상황과 더이상 다르지 않다. 이러한 갑작스런 깨달음 앞에서, 대부분의 북반구 사람들은 사실을 부정하려 들거나 아니면 공포를 느끼고 있다. 경제전문가들과 정치가들은 늘 그들에게 자본주의 이외에 대안이 없다고 말해왔다. 그들의 말에 의하면, 자본주의 경제시스템은 북반구나 부유한 사람들을 위해서뿐만 아니라 언젠가는 따라잡기 개발을 통해서, 남반구의 가난한 사람들을 위해서도 '지속가능한' 부에 도달할 수 있는 유일한 길이라는 것이었다. 사람들은 이 따라잡기 개발이란 것이 허다의 신화일 뿐이며, 한복의 부와 빈곤, 다른복의 빈곤과 피보 사이에는 상관관계가 있고, 둘 사이의 간극이 갈수록 넓어지고 있다는 사실에 대해서 배우지 못했다.

그러나, 현재의 위기상황에서 사람들은 지배적인 경제시스템의 안정성이라는 게 전국 대부분 허구이라는 사실을 깨닫지 않을 수 없게 되었다. 그들은 갈수록 소수의 손에 부가 집중되는 현실에 주만하여, 필연적으로 북반구에서조차도 갈수록 많은 사람들이 점점더 빈곤해지고, 일자리를 잃게 되어간다는 것을 인식하지 않을 수 없는 것이다. 아시아의 리시아의 금융 . 경제위기를 통해서 사람들은 돈과 자본이 안전한 삶을 위한 견고한 토대가 못된다는 것을 보지 않을 수 없게 되었다. 이 토대는, 최근의 타일랜드에서처럼, 하루아침에 붕괴할 수 있고, 은행가라 할지라도 일시에 거지로 만들어버릴 수가 있는 것이다. 이런 상황에서, 생계를 금전수입에 의존하고 있는 이 세계의 대부분의 도시 사람들에게는 그들의 앞에 불확실에 보이지 않는다. 그들에게는 경제의 붕괴는 세상의 종말, 물질적 안전의 끝을 의미한다. 방글라데시의 여성들과 달리, 그들에게는 의지할 수 있는 땅도 한마리도 없는 것이다.

그러나, 우리가 방글라데시 마을여성들 — 세계의 대다수 사람들을 대변하는 — 의 시각으로 세계를 본다면 우리는 그러한 종말론적 절망의 기분에서 벗어나 있게 된다. 그런 절망감은

북반구의 소수 응석받이들의 사치라고 할 수 있다. 그런 절망같은 그들로 하여금 현재의 상황을 냉철하게 평가하고, 그에 따라 행동하는 것을 불가능하게 만들고, 특히 그들이 누리온 특권이 약탈에 기초해 있으며, 모두에게 좋은 삶이란 – 즉, 자급적인 삶 – 그러한 특권을 필요로 하지 않는다는 사실을 이해하지 못하도록 한다. 자급의 관점에 동의하는 사람들은 또한 외부나 위로부터의 힘으로부터 커다란 사회적 변화가 일어날 것을 기대하지 않는다. 그들은 그들 자신이 가진 힘을 의식하고, 그에 따라 개인으로서 또 공동체의 일원으로서 행동할 수 있다. 우리는 이 책에서 자급의 관점에서 세계를 보는 일이 반드시 필요할 뿐만 아니라 – 생태적, 경제적, 여성주의적, 반(反)식민주의적 관점에서 – 또한 이 새로운 관점이 이미 다양한 방식으로 세계도처에서 시작되어왔다는 사실을 밝히고자 한다. 우리는 나아가서 이 새로운 관점이 언젠가는 '모든' 기본적 사회관계 – 남녀간, 세대간, 도농간, 여러 계급들 및 사람들 사이 그리고 무엇보다도, 인간과 자연 사이의 관계 – 를 변화시키는 데 이바지할 것이라는 점을 명확히 하고 싶다.

모든 경제 및 사회적 활동의 중심적 관심사가 죽어있는 돈을 쌓는 일이 아니라 이 지구상에서 삶을 창조하고 유지하는 것이라면, 지금과 같은 상태가 계속되어서는 안된다.

2주차 : 분란

(1) 국민정체성 분란

● 가부장적 혈통주의의 배제 논리

- 한국 근대화 프로젝트의 문화 논리와 가부장성 – 김은실
- 진보, 권위 그리고 성 차별 – 권인숙
- 한국의 '제3국인', 외국인 노동자 – 유명기

엄지현 외 「우리 안의 파시즘」 살인 2000

(2) 성별이분법 분란

●성전환자가 자기이미지를 형성해가는 과정에서의 경합

●범주와 명명, 그리고 경계지대

퀴어이론문화연구모임WIG 「젠더의 채널을 돌려라」 사람생각 2008

3. 가부장적 협동주의의 배제 논리

한국 근대화 프로젝트의 문화 논리와 가부장성 김은실
진보, 권위 그리고 성 차별 권인숙
한국의 '제3국인', 외국인 노동자 유용기

한국 근대화 프로젝트의 문화 논리와 가부장성

김은실

들어가는 글

우리는 지금 유목적 삶의 양식을 부추기는 전지구적 세계화 담론 한가운데에 있으면서 인식의 전환과 패러다임의 전환을 요청받는 동시에, '우리' 여야 한다는 강한 문화적 규범을 강요받는다. 그러나 하나의 지구에 살고 있는 세계 시민이라는 세계화 언설은, 민족 국가와 가족 그리고 성별성으로부터 부여받은 '우리'의 정체성에 큰 균열을 일으키거나 커다란 문제의식으로 우리 사회의 주류 언설에 등장하고 있지는 않다.

'우리'는 누구인가? 한국 사람들인 남성과 여성, 청소년, 세계적으로 유명한 백남준이나 사라 장 같은 해외 동포와 해외 입양아인 한국인과 연변 교포, 한국인 아버지를 갖고 있는 베트남인이나 남미의 혼혈아들, 한국인 어머니를 가진 미군 기지촌의 혼혈아 등등 이들 모두가 '우리'라는 범주에 포섭되는가? 그들은 '우리'라는 언설이 사용되는 맥락에 따라 포섭되기도 하고 안 되기도 한다. 몇 년 전부터 생부모를 찾아 한국에 와 있는 해

외 입양아들이 디아스포라로서의 자기 정체성 문제를 한국 사회에 제기하는 퍼포먼스를 벌이고 있다. 유럽에서 잘 입양아 아시안으로 그리고 한국인으로 정체화되어 왔던 이들은 자신들을 한국인이라고 생각했었다. 그러나 한국에 들어와 보니 정서적으로는 물론 국적이 제기하는 여러 문제 때문에 충분히 '한국인'이 될 수 없다는 것을 알게 되었다. 그래서 이들은 퍼포먼스를 통해서라도 한국 사회가 갖는 폐쇄성과 역사와 자아 정체성의 문제를 이 사회에 던지고 묻고 싶었다. 그러나 이들의 퍼포먼스에 대해 우리 사회의 언론, 그리고 이들의 퍼포먼스를 후원한 정치인들은 '불쌍한' 이들을 '우리' 민족의 품으로 품어야 한다는 식으로 '우리' 중심적인 접근을 하였고, 이러한 '우리' 중심주의는 그들을 실망시키기에 족했다. '우리'는 항상 동질적인 하나의 집단으로 간주되기 때문에, 이 내부의 이질성에 문제 제기하는 사람들이란 주류가 아니거나 주류와 이주민 연계를 갖지 못한, 처음부터 '우리'에 속하지 않는 타자들로 취급된다. 때문에 정치적 혹은 생태이념상 필요가 있을 때는 모르지만, 일반적으로는 이들에 대해 별다른 주목을 하지 않는다. 그래서 항상 문제를 제기하는 사람은 그 문화의 정통성을 의심받거나, 아니면 관용으로 품어 줘야 하는 소수의 '우리'로서 간주될 뿐이다.

그렇다면 이 사회에 살고 있는 사람들을 '우리'라는 규범으로 묶어 내는 '우리'는 누구인가? '우리'를 규정하는 담론적 권력은 누가 갖고 있는가? 한국에 살고 있는 사람들은 '우리'라는 말을 늘 사용하지만, '우리'는 누가 어디서 어떻게 사용하느냐에 따라 그 범주에 들어가는 사람과 아닌 사람, 그리고 포함되고 허용되는 사람과 타자화되어 버리는 사람을 규정하는 담론의 권력을 낳는다. '우리'라는 언설은 전통이나 민족과 마찬가지로 역사

적·정치적 개념이다. 하지만 이 사회에서 '우리'는 정서적인 연대를 지닌 어떤 경험적 실체인 것처럼 말해지고, 또 그렇다고들 인정해 버린다. 그래서 '우리'라고 말하는 사람에게 그 '우리'가 누구를 지시하는 것이냐는 공식적인 질문은 거의 제기되지 않는다. 우리 사회에서 '우리'라는 언설이 어떤 맥락에서 어떻게 작동하는가에 대한 문제 제기가 정치적으로 받아들여진 적이 있는가? 이러한 문제 제기의 부재는 한나 아렌트가 말하는 '사유하지 않음'이라는 전체주의 사회의 불대아의 한 면모이다.

이 글은 '우리'라는 정체성과 '나'의 정체성이 하나로 포섭되는 혹은 경합하는, 우리 사회의 문화적 과정에 매개된 권력 작용을 문제화하려는 것이다. '우리'를 하나의 문화적 언설로 묶어 내 정치적인 힘을 발휘하게 하는, 동일성에 대한 담론의 권력은 어떻게 발생하는가? '우리' 내부의 차이와 이질성을 하나로 묶어 내는 이러한 담론이 만드는 권력의 형태는 어떠한 것인가? 그러한 권력이 만들어 내는 폭력과 억압에 대한 문제 제기는 누가 할 수 있는 것인가? 그리고 그 문제 제기의 정당성을 획득하는 방식은 어떠한 것인가? 이에 대한 답을 얻기 위해 우리의 현재성을 규정하는 기원 서사, 곧 근대화 프로젝트의 문화 논리를 여성의 입장에서 살펴보고자 한다. 나는 1961~1987년까지 진행된 한국의 근대화 프로젝트는 오늘날 우리가 누구이고 어떠해야 하는가라는 한국 사람들의 현재성을 설명하고, 또 한국의 현대 역사를 특정한 방식으로 규정하는 중요한 인식틀이라고 생각한다. 따라서 이 글은 사회과학 내에서 '경제 발전'과 '민주주의' 실패라는 패도적 차원에서 살펴져 온 한국의 근대화 프로젝트가, '국가 민족주의'에 의한 '한국인' 정체화 담론과 맞물려 어떻게 현재 한국인의 정체성을 설명하는 중요한 기원으로 작동하는지를 설명하면서, 동시에 근대

화 프로젝트의 문화 논리가 갖는 가부장성(家父長性)을 문제화하고자 하는 것이다.

한국 현대성의 기원 서사로서의 근대화 프로젝트

1970년대 박정희 정권의 최전성기에 세워진 오늘날 40대 중후반의 한국인들은, 1990년대 이후 해외를 다녀 보며 외부에서 한국인을 어떻게 정체화하는지 그리고 한국인으로서 자신이 느끼는 정서의 성격이 어떠한 것인지를 새롭게 인식하면서, 한국의 근대화 그리고 박정희 시대에 이룬 경제 발전에 대해 긍정적인 평가를 하게 된다. 많은 한국인들이 혼잡스러운 대다 매연까지 뿜어 대는 동남아 도시의 낡은 자동차 사이에서 날렵게 달리는 '우리'의 대우차나 현대차를 발견할 때 자부심을 느끼고 감동한다. 그리고 일본차와 유럽차가 압도하는 방콕의 복잡한 거리에서 한국의 현대차를 볼 때 '우리'의 현대차가 어느 정도의 지위를 갖고 있는지 궁금해 한다. 그것은 곧 타이에서의 한국, '우리', '나'의 위상 문제와 관련되기 때문이다. 국가/민족의 한국의 자동차 그리고 나를 동일선상에서 연결시키는 이러한 정체화는 어떻게 구성된 것인가? 그리고 이런 정체화의 사회적·정치적·문화적 함의는 무엇인가?

오늘날 한국 사회의 현재성의 기원을 설명하는 가장 중요한 연설은 한국이 1960년대 이후 산업화를 거치며 눈부신 경제 발전을 이루었다는 것이다. 이러한 경제 발전은 많은 비판과 문제에도 불구하고 군사 정권 시대를 포함하여 1961~1979년까지 지속된 박정희 정부의 업적으로 평가된다. 박정희 시대의 경제 개발과 독재 체제 그리고 어두운 정치적 억압으로

성장되어 온 한국의 근대화는, 최근 새로이 조명을 받으면서 재평가되고 있다. 박정희는 산업화를 통한 경제 성장으로 오랫동안 한반도를 지배해 온 빈곤으로부터 국민들을 해방시켰고, 그 과정에서 "잘살아 보자", "하면 된다"는 의식 교육을 실시해 전세계로 향하는 수출 역군, '한국인'을 만들어 냈다. 그리하여 1960년대 경제 발전 정책이 추진되기 이전에 세계 최빈국의 하나였던 한국은 불과 30여 년 만에 일인당 국민 소득이 세계 상위권에 이르는 주요 경제국이 되었다. 따라서 박정희의 근대화 프로젝트는 현재 우리가 누구인지 정체화되는 지점에서부터 다시 평가되어야 한다는 것이다. 이런 의미에서 한국의 근대화 프로젝트는 한국의 현대를 설명하는 기원 서사가 되고, 한국의 역사와 전통을 새로운 방식으로 구성하는 역사 서사가 된다.

근대화 프로젝트가 수행된 시기는 소위 '개발 독재 시대'로 불리는 1961~1980년이었는데, 이 시기를 상징하는 가장 강력하고 일상적인 언설은 '근대화', '현대' 혹은 '현대화', '현대적'이라는 것이었다. 1960년대와 1970년대에 근대화 정책에 맞선 사회적 혹은 정치적 저항들이 숱하게 존재했지만, 1967년도에 지식인을 대상으로 실시된 한 사회 조사 결과가 보여 주듯이[1] 당시 한국 사회에서 '근대화' 혹은 '현대화'라는 언설은 강력한 지향적 가치를 지니고 있었다. '근대' 혹은 '현대'라는 언설에는 여러 가지 애매모호함과 모순이 있지만, 분명한 것은 과거와의 단절, 거부 그리고 변화의 추구, 미래 지향을 표명하는 권력이 작동하고 있었다는 점이다. 근대화 프로젝트에 결합되어 있는 '현대', '현대적', '현대적인 방

1) 홍승직, "지식인과 근대화"(1967), 임희섭, "박정희 시대의 근대성의 역정", "정치사회", 1998년 봄호(정치사회연구, 1998), 102~103쪽에서 재인용.

식', '현대적 스타일'이라는 언설에는 '새로운', '서구적', '발전', '과학적', '기술적', '국제적'이라는 이미지와 욕망이 결부되어 '새로운 현재'를 바로 거기서 구성해 내고 있었다. 이러한 방식으로 한국의 현대는 근대화 프로젝트와 함께 시작되고 있었고, 그 이전은 현대와는 대립되는 '과거'로 구성되고 있었다.

공식 제도 교육을 통해 현재가 근대화 프로젝트로부터 시작되었다고 믿었던 세대들의 머릿속에서는, 과거인 식민지 시대는 압제와 저항 그리고 빈곤과 봉건의 시대로 이미지화되어 왔다. 식민지 시대는 제국주의와 식민지 피지배 민족이라는 틀 속에서 정치적 억압과 경제적 빈곤으로 점철된, 아무런 '문화'도 없는 생존의 시대로 상상되었다. 지난 40여 년간 지속된 한국의 근대화 프로젝트에서 식민지 근대의 역사는 공식 교육을 통해 그 일상적 삶의 모습을 배워 보지 못한 암흑의 시간이었고 정지된 시간이었다. 식민지 시대나 근대화 프로젝트 이전의 시대에 대한 상상력을 간직해 보지 못한 세대들은 최근 한국 사회에서 여러 행사를 통해 1950년대에 만든 영화를 보거나 소설을 읽으면서(예를 들면 『자유부인』), 거기에 재현된 당시 사회의 자본주의적 상품과 물신주의 그리고 자유 연애와 유한 계급의 서구화와 서구 세계에 대한 지향들을 보면서 놀란다. '그들은' 옛날 사람으로 아주 전통적이거나 봉건적이었을 거라고 막연히 기대하고 있었는데, '우리'와 별반 다르지 않게 느껴진다는 것이다. 그것만이 아니라 최근에 출판된 1920년대와 1950년대의 자료를 보면서[2] 식민지 조선에서 대중 매체를 통해 드러난 일상에서의 '현대' 경험이 오늘날의 '현대화' 담론과 유사하다는 것에 충격을 받는다. 그러면서 우리의 근대화 프로젝

2) 김진송, "서울의 얼스 홍등 뿌리뽑기"(열화문화연구, 1999).

트에서 구성해 낸 '현대' 담론의 권력 작용과 역사성을 다시 한 번 생각해 보게 된다. 어떻게 1960년대 이후 진행된 한국의 근대화 프로젝트는 한국의 현재와 과거를 설명하고 있고, 또 어떻게 한국의 역사를 특정한 방식으로 규정하고 있는가 하는 질문을 하게 된다. 바로 이러한 이유에서 근대화 프로젝트는 우리 사회의 현재를 설명하는 하나의 기원 서사 혹은 역사 서사이다.

역사 서사로서의 근대화 프로젝트와 성별 정치학

산업화나 정치의 민주화 그 자체가 사람들의 경험을 구축하는 것은 아니다. 그것은 특정한 의미를 속에서 하나의 현실을 구축한다. 대부분의 사회과학자들이 박정희가 주도한 권위주의와 민주화 의압에 대해 비판적 논의를 전개하고 있지만, 우리 사회의 물질적·사회적 현실을 새롭게 조직하고 변화시킨 한국의 근대화 프로젝트가 어떠한 문화적 조건 속에서 어떠한 의미를 조직해 내며 진행되었는가는 거의 연구하지 않았다. 국가 중심의 전체주의적이고 가부장적인 발전 기획을 가능하게 했던 한국 사회에서의 문화적-담론적 전환은 어떤 것이었을까? 전쟁의 기억이나 냉전 체제의 공포 혹은 가부장적 문화의 매개를 통해 근대화 프로젝트의 토대가 완충되면서 개발 독재 체제가 지속되었다는 지적이 있긴 하지만, 그것이 갖는 구체적인 의미 작용에 관한 경험적 연구는 거의 없다.

경합/혼합의 시간성과 이데올로기로서의 근대화 담론

과거를 거부하고 미래를 지향하는 차별적인 시간 또는 시대 구분의 논

리로 사용되는 근대, 근대화는 개인들의 삶과 경험을 특정한 역사적 방향으로 위치시키려는 시도로 만들어지는 시간성을 의미한다. 따라서 근대성은 단순히 자본주의, 산업화, 기술 발전 같은 일련의 실제적인 사회 역사적 현상을 가리키는 것이 아니라, 시간성의 특수한 경험과 역사의식을 말한다.[1]

그래서 근대로의 전환을 시도하는 근대화에는 구체적이고 경험적인 특정 시간 개념만이 아니라, 다차원이고 모호한, 다차원적인 시간 개념들이 동시에 포함된다. 그리고 그 다양한 불연속적인 시간성을 매개하는 문화/의미 작용이 있게 된다. 그러면 우리의 근대화에는 어떠한 시간성이 포함되어 있고, 그 시간성은 한국 특유 현실에 대한 동상이라는 공간 개념과 어떻게 관련되는가?

'현대'라는 새 역사를 창조해야 한다는 사명을 부여받았던 박정희의 근대화 시기, 곧 1961~1979년 사이에 학교를 다닌 사람들은 초등(국민)학교 때 아이들의 그림 속에 반복되어 묘사된 공장의 굴뚝, 빨갛게 칠해진 한반도의 북쪽, 그리고 '우리의 국군 아저씨'인 군인들을 기억할 것이다. 또한 우리들이 배운 자랑스런 조상의 대표적 인물인 이순신 장군과 바람직한 여성상인 신사임당의 모습도 기억할 것이다. 이순신 장군의 동상은 서울 도심 한복판 세종로에 세워졌고, 많은 여자 중·고등학교에서는 신사임당의 부덕이 여성 교육의 지침이 되었다. 외국인에게 자랑할 만한 '우리 것으로 거북선과 높고 푸른 가을 하늘이 꼽히곤 했다. 국민 윤리 교육을 통해 지난 역사 속에서 끊임없는 외부의 침입으로 상처를 입어 온 민족/국가를 중단 없는 전진과 건설로 강하게 만들어야 한다는 사명을 배웠고, 과

1) Rita Felski, The Gender of Modernity (Harvard University Press, 1995), p. 35.

거의 상처받은 민족에 대한 연민과 강한 조국에 대한 염원은 울려퍼지는 애국가와 함께 펄럭이는 국기에 대한 경례를 통해 일상 속에 의례화되었다. 민족은 거의 무의식적인 정서로 체화되었고, 사랑해야 하는 대상으로서 조국의 번영은 '우리' 모두의 과제가 되었다. 우리는 모두 민족/국가를 중흥시켜야 한다는 사명감을 가져야 했고, 식민지였던 과거와 가난했던 과거를 단절시켜야 한다는 사명감을 부여받았다. 그리면서 가장 '자랑스런 한국인'이 되는 것이 국가와 사회에 이바지하는 길이라고 배웠다. 국가와 사회에 기여하지 않는 무명의 삶은 무의미한, 비가시적인, 비본질적인, 무가치한 삶이라는 사회 윤리를 배웠다.[2]

이러한 기억과 경험 속에 묻어 있는 우리의 '근대화' 체계에는 굴뚝으로 재현되는 산업화, 빨간 북한이 상징하는 냉전 체제, 군인 아저씨와 이순신이 재현하는 군사주의와 충(忠) 사상, 신사임당의 모성으로서의 여성성, 망라되어야 하는 우리의 금수강산인 영토, 애국심, 그리고 민족/국가의 절대성, 국가와 사회에 대한 기여분으로 위계화되는 한국인으로서의 정체성 담론 등이 들어 있다. 우리의 근대화에는 지향으로서의 서구화와 군사주의, 지켜져야 하는 전통, 민족주의, 가부장적 성별 체계와 같은 여러 이념 체계가 혼재되어 있다. 이렇게 혼재되어 있는 한국 근대화 프로젝트가 재현하는 문화 체계는 어떻게 이해되어야 할까? 그리고 이것은 제도로서 접근되는 근대화와 어떠한 관련을 갖는가?

2) 이러한 사회적 요청은 한국 사회의 개인들에게 내재화되어 국민으로서의 주체성, 국민 의식 특유의 정서 구조를 만들어 냈다. 운동 선수들이 지방에서 상을 타거나 상대방 진영의 공을 넣었을 때 국가에게 고맙다고 말하는 것이나, 1980년대 중반 중화 농촌 지역을 찾아 조사할 때의 일이지만, 월드 남으라는 가족 계획 사업이 시행되고 있는데도 아이를 셋 낳은 사람은 반사인이고 국가에 대해 미안하고 부끄럽다고 진술한 것 등에서 한국인을 정의하는 방식의 국가 중심성 특유 위계성을 찾아볼 수 있다.

제도로서 접근되는 근대화 프로젝트는 서구적 발전 지향이라는 맥락 속에서 산업화, 과학적·기술적 혁신, 도시화, 민족 국가의 발달 등과 같은 다양한 형태의 사회 경제적 현실의 변화를 의미한다. 그러나 서구 중심의 세계 체제에서 서구적 발전을 지향하는 근대화는, 푸코의 말처럼 지상의 모든 국가들이 피할 수 없는 것이었지만, 그 근대를 이해하고 이행시키는 방식은 특정 사회의 문화적 전통에 따라 다를 수밖에 없다. '근대/현대'가 지향의 가치로 존재했던 서구 주변부의 한국에서 '근대'는 곧 '근대화'이고, 서구화를 가리킨다. 그렇기 때문에 욕망과 지향의 담론으로 존재하는 근대화는 단순히 사회 경제적인 그리고 정치적인 변화를 의미하는 제도의 변화일 수가 없다. 거기에는 항상 근대화가 부가하는 가치와 규범 문제가 내재되어 있었고, 이 규범성은 근대화 프로젝트에서 논쟁적인 문제였다. 왜냐하면 과거와의 단절을 의미하는 근대화 담론에는 항상 '과거 우리'의 존재적인 것의 상실을 내포할 수밖에 없는데, 이것은 당연히 기존 사회 관계에 긴장과 갈등을 가져오기 때문이었다. 그래서 기존의 사회 관계를 둘러싼 긴장과 갈등이 근대화 담론의 이데올로기적인 중심축을 이루었고, 이것은 항상 '우리 것'과 '서구의 것'이라는 공간적인 담론으로 정치화되어 왔다. 국가 주체로 추진되었던 박정희 시대의 근대화 프로젝트에도 이러한 갈등과 긴장은 그 담론의 핵심에 자리하고 있었다. 그리고 이러한 갈등과 긴장은 식민과 광복/한국, 현대와 전통, 남성과 여성 등의 대립 구조를 통해 조직화되고 의미화되었다.

박정희의 조국 근대화는 이미 군사 정변하에서 그 방향이 제시되었던 바, 그것은 '국가 재건'이라는 슬로건으로 표방되었다. '국가 재건'은 세 가지 목표를 가지고 접근되었는데, 첫째는 자본주의적 산업화이고, 둘째

는 공산 정권인 북한에 대한 방어이고, 셋째는 민족 정체성의 확립이었다.[1] 조국 근대화의 핵심인 산업화와 자주 방위는 결국 근대적인 민족 국가를 재건하는 의미 틀 속에 자리한 것이었다. 이것은 일본의 제국주의 압제와 한국전쟁에 관한 집단의 기억을 여전히 갖고 있는 상태에서, 해방 이후 미국의 군사적·경제적 지배와 미국과 일본의 경제적·기술적 지배 밑에 위축해 있던 대중에게 현실을 이해하고 타결할 수 있는 이념 체계를 제공했다. 이런 의미에서 냉전과 자본주의적 개발의 역사적 맥락 속에 있던 한국 근대화 기획은 반공주의와 현대적/서구적인 것에 대한 지향과 동시에 한국 민족에 대한 정체성을 소구하는 담론이었다. '한국인'이라는 동일한 민족 정체성의 확립은 경제 개발 과정에서 중요한 이데올로기였고, 이 민족 정체성이야말로 서구 지향의 근대화 프로젝트가 한국 사회에서 만들어 내는 숱한 사회 관계의 갈등을 봉합하고 통합하고 또 반대자를 타자화하여 배제하는 수단이었다. 이것은 제5공화국 이후 현재까지도 여전히 한국인의 정체성을 설명하는 중요한 틀로 작동하고 있다.

앞에서 묘사한 한국 근대화의 이미지에서 보듯이, 근대화 담론에서는 과거와 현재, 서구와 한국, 물질적인 것과 정신적인 것, 다른 사회적 역할을 전담하는 여성과 남성 등에 관한 언설들이 혼재되어 가치의 새로운 배합을 만들어 낸다. 서구를 모델로 하는 경제 개발 방식의 도입은 기존의 사회 관계에 하나의 위협이었는데, 한국 근대화 프로젝트에서는 이 문제를 물질과 정신의 분리, 동양적인 것과 서구적인 것의 분리, 그리고 제도와 문화를 분리하여 새롭게 재조합하는 것으로 해결하고자 하였다. 즉 시

1) Hiroo Seung Sook, Economic Development and Gender Politics in South Korea 1963~1992, Ph.D degree date 1994, Brandeis University, p. 96.

공간과 성별의 분리적 결합을 근대화의 구성 요소인 물질과 정신이라는 두 개의 축과 결합시켜 물질/현대/서양/남성 그리고 정신/전통/동양/여성이라는 분리된 가치 구조를 구축했다. 근대화를 통해 물질적으로 부강해지는 사회는 지향하지만, 서구의 자유 민주주의나 개인주의에 기반한 문화나 정신은 받아들일 수 없다는 것이다. 따라서 물질적 서구화와 정신적 한국화를 지향하는 문화적 장치가 근대화 기획 속에서 구축되기에 이른다.[6]

여기서 바로 제도적인 근대화와 가치에서의 '전통' 지향이라는 '한국적' 발전 모델이 구성되는 것이다. 서구의 근대 역사 경험에는 번영과 통합, 안정, 규율, 효율, 세계 지배라는 측면뿐 아니라 일시적이고 유동적이며 우연적인 시간과 공간의 경험에 따른 임파성의 문제 같은 이중적인 측면이 있어 왔다. 한국은 근대화 프로젝트를 시행하는 과정에서 근대성의 어두운 면 혹은 부정적인 면은 바로 '서구성' 혹은 서구 정신에서 기인한다고 보았다. 그래서 이 서구성을 제외한 물질적이고 제도적인, 소위 근대의 남성적 경험이라고 간주되는 것은 수용하고자 하였다. 혼히 합리화·생산성·지배의 근대 경험은 공적 생산 부문에 있는 남성에 의해 재현되는 남성적 경험으로, 그리고 수동적이고 폐쇄적이며 탈중심화된 사적 영역에서 일어나는 근대 체험은 여성적 경험으로 간주해 왔다.

서구의 물질과 한국의 정신/전통을 강조하는 한국의 근대화 프로젝트

6) 물질적·기술적 지향으로서의 서구/현대와 정신으로서의 동양/전통을 주장하는 원도시기(倭道書記)의 관점은 박정희 근대화 기획에만 있었던 것은 아니다. 구한말 개항 시기 서양 물건에 관심이 커지고 서구의 발전된 문화가 새로 등장을 기반으로 하고 있다는 것을 발견하면서, 서양의 물질, 생산 체계에 대한 관심이 증대되어 왔다. 반면에 서구의 물질이 낳은 부정적인 결과에 대해 경고와 경계를 강조하면서 서양으로서의 정신, 전통을 주장하게 되었다. 근대/서구에 대한 저항의 양태는 이미 20세기 초에 조선을 비롯하여 많은 비서구 식민지 사회에서 동일한 이데올로기이다.

에서는, 따라서 남성 경험에 관해서는 서구성을 허하되, 서구의 근대 체험에서 여성적이라고 간주되는 경험은 철저하게 억압하고 주변화시키고 일탈시켰다. 대신 그 자리에 '한국적'인 '전통적' 여성성을 물질적 근대화와 결합시켰다. 그래서 1960~1970년대 한국 사회에서는 공식적으로 대중문화에 대한 검열, 개인성에 대한 억압, 소비 사회의 유혹적이고 퇴폐적인 이미지를 일탈화하는 사회적 권력이 행사되었다.[7] 우리 사회에서 추구하는 근대화의 지향은 남성적인 것으로 재현되는 생산과 발전 이미지로서의 근대성이었다. 그것은 역동적인 활동과 발전, 무한한 성장에의 욕망과 동력, 부르주아 주체의 산업 생산과 합리화, 목적 의식적으로 노력하는 합리적 개인인 남성의 근대적 욕망과 남성들의 연대를 수용하고자 하는 것이었다. 반면에 근대의 또 다른 얼굴이라고 일러져 있는 수동적이고 비결정적인 근대적 행위와 소비 가치의 결과인 자유, 쾌락, 상상력 등은 한국의 근대화 프로젝트에서는 고려되지 않았다. 더욱이 국내 소비가 목적이 아니라, 수출 지향인 산업화를 추진하는 한국에서 생산이 아닌 소비와 관련된 근대의 경험인 개인성과 자유는 철저하게 억제되었다. 소비는 상품의 수출과 함께 한국 밖으로 넘겨지면서, 이 근대화의 소비 측면은 한국 근대화 과정에서 주변화되고 일탈화되었다. 이런 맥락에서 소비의 측면으로 재현되는 근대 여성은 한국 근대화 과정에서 억압되고 배제되었다.

1960년대 '조국 근대화'를 구성하는 가장 중요한 것은 물질적 차원에서의 산업화와 정신적 차원에서의 '한국적 가치'를 수호하고 옹지하는

7) 1970년대를 설명하는 상징 중에 장발 단속과 폐쇄하는 맥주홀로 시위하던 대중 음악인들에 대한 탄압이 있다. 1970년대에 가장 상징적 주제를 장발했던 대중 음악인인 신중현은 한 일화에서 단속에서 근대화 시기에 상징적 대중 음악을 탄압한 점과, 조물보 주의 대중 음악이 상업 정신의 주제와 조합으로 상징되었다고 말했다.

'한국적 민주주의'(이것은 곧 '공식적 국가 민족주의'로 전환되어 나아간다)이고, 그 토대는 한국의 기존 사회 관계가 기반하는 가부장적 사회 구조였다. 여기서 한국 사회의 기존 사회 관계인 성별 관계, 지역성, 연고주의가 재생산되었다. 그리고 이러한 물질과 정신을 정합시키는 장치가 국가 권력이었다. 이 국가는 강력한 공권력과 행정력을 지닌 권위주의적 독재 체제를 통해 자신의 의지를 실현하는 국민 주체를 만들고자 했고, 그 과정에서 공식적 민족주의와 가부장제는 도처의 이질적인 것들을 억압하는, '우리'라는 동일성의 원리를 구축하면서, '한국인' 고유의 정서, 구원성, 정합을 강조하는 정서 구조를 형성하였다.

물질적·기술적 지향으로서의 서구/현대와 정신으로서의 동양/전통을 구현하는 근대화 프로젝트의 문화적 과정은 바로 한국의 전통에 기반한다는 '국가 민족주의'와 가부장제로 설명할 수 있다. 근대화 과정에서 가치와 문화로서의 한국적 지향은 동일성의 논리로 한국인을 정체화시켜 왔다. 이러한 동일성의 논리는 내부의 차이를 억압하는 한편, 가장 중요한 집단 가치의 구현체로 사회/국가/민족을 구성해 냈다. 그러면서 한국 사회 혹은 국가/민족은 생명력을 갖는 하나의 동질적인 유기체적 집합체로 간주되었다. 모든 개인들은 민족/국가/사회의 가치를 구현하는 주체로서의 국민 범주에 종속되었고, 국가/민족/사회 유기체의 발전과 생존에 기여하는 역할에 따라 국민들 사이에서 가치의 위계가 설정되었다. 동시에 '한국적'이라는 이름으로 한국의 문화와 전통은 근대화 과정에서 탈역사화되어 본질화되고, 이 과정에서 본질적으로 다른 범주로서 남성과 여성은 분리된 채로 근대화에 통합되어 갔다. 이순신과 신사임당의 상징에서 보여지듯 국가 방위와 산업 현장에서의 전사로서의 남성과, 사회에 기여하는 모성으로서의 여성이 분리되어 근대화 맥락 속에 위치되었다.

근대화의 가부장성: 생산과 재생산적 여성의 몸

여성 역시 근대화 기획에서 명시적이고 암시적인 정책 수단을 통해 생산의 한 부분으로 통제되었고, 근대화의 생산 과정 속에 통합되었다. 그러나 차이를 부정하는 동일성의 논리에 기반한 국가 민족주의와 가부장제는 사회적 행위 주체자를 국민인 남성으로 재현하여, 여성을 국가의 역할을 수행하는 수동적 도구로 만들거나 혹은 행위 주체자인 남성의 보조자로 만들었다. 여성은 바로 그들의 성의 경계화에 따라 생산과 재생산의 영역으로 구분되어, 어머니/아내, 임금 노동자, 성 노동자로 범주화되었다. 근대화 프로젝트에서 여성이 국가와 맺게 되는 가장 가시적인 영역은 자신의 '재생산 능력', 즉 출산력을 통해 국가의 경제 발전 계획에 참여하는 것과 노동을 통해 산업화의 생산 영역에 참여하는 것이었다. 그러면 이 두 영역에서 여성이 어떠한 주체로 구성되었는지 살펴보겠다.

1. 국가 건설을 위한 미혼 여성의 생산력: 일/노동[8]

한국의 근대화 과정에서 가장 중요했던 산업화는 저임금 노동 집약적이며 수출 주도적인 제조업을 육성하는 일로 시작되었고, 이러한 분야의 생산적 노동은 나이 어린 미혼의 여성들이 담당하였다. 여성 중심의 제조업

8) 한국 근대화 과정에서 국가 민족주의와 가부장제 문화 논리가 민족/국가, 여성, 노동자라는 범주 사이에서 여성의 노동력을 어떻게 구성해 내고 있었고, 여성들 자신을 어떻게 페미니스트들이 여성과 노동하는 사회사의 여성의 정체성을 이해하고 있었는가 하는 문제에 대해서는 김현미의 논문 "여성의 노동권에 대한 여성주의적 성찰/동아시아 근대성과 여성: 한·중·일 국제학술대회 발표문, 1995. 8. 31.~9. 1., 이화여자대학교"에 잘 나타나 있다. 미혼 여성의 노동 문제에 대한 이 글의 내용은 김현미 논문에서 인용하였다.

분야는 1975년도까지 총수출액의 70퍼센트를 담당했을 만큼 미혼 여성 노동은 1970년대에도 한국 산업화의 중심 인구층을 구성하고 있었다. 근대화 프로젝트를 구성하는 문화 논리인 국가 민족주의와 가부장성은 미혼 여성이 갖는 노동 능력을 국가 안보와 국가 건설을 위한 국가의 이해에 통합시키면서 성차(性差)에 의한 집합적 범주로서의 여성이나 계층으로서의 노동자의 이해를 국가 이해에 종속시켰다.

그래서 근대화 프로젝트 내에서 여성의 노동 혹은 일은 근대적 개인의 자아 의식에 기반한 노동인 직업으로서가 아니라, '미혼 여성들이 행하는 노동의 사회적 · 국가의 결과인 규범적 · 도덕적 의미가 중시되는 방식으로 정의되었다.' 미혼 여성의 노동은 국가의 경제 발전에 대한 공헌으로, 그 의미가 새롭게 정의되고, '노동은 국가를 근대화하는 자신들의 사회적 역할로 자의 해석되었다. 이로써 국가화의 역사적 시점 속에서 노동/일의 의미가 확보되었다. 즉 일을 통한 국가에의 헌신, 즉 산업 전사가 되었던 것이다.

여성 노동자들은 산업화를 통해 근대화 과정 속에서 사적 영역과 분리된 공적 영역으로 나아갔다. 그러나 노동 현장인 공적 영역에서 미혼 여성들이 경험한 것은 합리적이고 독립적인 존재로서의 정체감이 아니라, 국가, 부모, 회사를 위해 일하는 공적 가부장제 내 '근로 미혼 여성'의 지위였다. 그것은 근대화 프로젝트의 문화적 과정 속에서 여성의 노동이 국가와 가족에 대한 도덕적 · 윤리적 문제로 전환되어 여성들에게 그 의미가 부과되고 있었음을 뜻한다. 그래서 그들은 실질 개인적인 차원에서는 '공순이'였지만, 사회적으로는 산업 역군 혹은 산업 전사로 그리고 가족의 복지와 가족 내의 남성을 길러 내는 착하고 책임 있는 딸로 인정되었다. 국가나 가족의 필요에 의해 동원된 노동하는 미혼 여성들은 결혼하지 않

았다는 이유로, 국가, 가족, 회사의 보살핌을 받아야 하는, 그러나 동시에 일을 해야 하는 존재로 간주되었다. 이들에 대해 국가나 사회의 접근은 이들이 부모, 국가, 경제를 위해 계속해서 일할 수 있도록 책임 의식을 북돋아 주는 것이고, 그들의 희생에 대한 보상 체계를 확립해 주는 것이었다. 이것이 미혼 여성의 노동에 대한 '권리'로 이해되었다.

따라서 이들은 공적 영역인 노동 현장에서, 사적 영역의 가부장적 사회 관계가 국가, 회사로 확대된 장의의 가부장적 성별 체계를 경험하였다. 이러한 상황에서 직업이나 일이 '근로 여성'들의 정체성을 형성하는 데 주요한 부분이 될 수 없었다. 그래서 노동이나 일을 통해 국가의 근대화에 동참하였던 미혼 여성들은 일과 맺었던 자신의 경험을 일시적인 것으로 간주하게 되고, 평생의 자기 정체성인 '여성/모성'을 획득하는 결혼으로 진입하게 된다.

근대화 이후 산업화 과정에서 노동의 권리와 보상은 자본주의적 경제 발전을 위한 필연적 산물로서 인식되어 왔다. 그러나 한국의 근대화 과정에서 일과 노동이 사회적으로 정의되는 방식에는 노동하는 개인의 정서나 의도, 욕망과 같은 사적 경험은 배제되고 일의 결과만 강조하는 민족주의적이고 국가주의적인 집합성이 가장 중요한 레퍼런스로 작동하였다. 그래서 근대적 국가 건설이라는 주요한 역사적 임무 앞에서 여성들은 가부장제에 기반한 민족주의 가치를 내재화하고 국가에 기여함으로써 국가가 부여하는 여성으로서의 국민의 권리를 획득할 수 있다는 사고를 갖게 된다.

2. 도구적인 사회적 몸으로서의 여성: 가족 계획 사업과 여성의 출산력

현대적 피임 방법의 광범위한 보급을 가져온 가족 계획 사업은 국가가

근대화를 위한 경제 개발의 한 프로그램으로 1962년에 도입하였다. 가족 계획 사업은 경제 개발을 위해 당시 평균 6명을 출산하는 여성들의 출산력을 규제하여 인구 증가를 통제하려는 것이었다. 이의 정책화는 저개발 국가의 인구 증가가 당사자 국가뿐만 아니라 세계의 안정과 진보에 심각한 위협이 된다는 국제 개발 기관들과 경제학자들의 충고와 추천에 따른 것이었다. 따라서 한국의 경제 개발 계획에 있어서 높은 출산력은 국가 발전을 저해하는 요인으로 간주되었고, 이의 해결을 위해서 높은 출산력의 보유자인 가임기 여성의 몸은 국가와 사회의 발전을 위해 통제되어야 한다고 보았다. 이에 따라 여러 가지 피임 방법을 제공하여 여성의 출산력을 통제하려는 가족 계획 정책은, 생산력 증가에 걸맞은 적정 인구를 가져야 빠르게 국가의 근대화를 성취할 수 있다는 논리 아래, 여러 이데올로기 장치와 행정력 그리고 의료 기술을 동원하여 가임기 여성들의 출산력을 조절하고자 하였다.

따라서 가족 계획 사업은 급격한 인구 증가가 삶의 질 향상을 방해하고 국가 근대화에 저촉된다는 캠페인과 프로그램을 통해 국민들에게 인식되기 시작했다. 출산력이 아주 높았던 1960년대 초기의 가족 계획 사업은 피임을 통한 출산력 조절 그 자체가 근대성, 행복 그리고 가정 복지를 가져온다는 이미지를 국민들에게 알리는 데 주력했다. 가장 대중적이며 넓게 보급되었던 표어들은 다음과 같다. "적게 낳아 잘 기르자", "우리집 부강은 가족 계획으로부터", "많이 낳아 고생 말고 적게 낳아 잘 기르자", "덮어 놓고 낳다 보면 거지꼴을 못 면한다", "세 살 터울 셋만 낳고 35세 단산하자", "적게 낳아 잘 기르면 부모 좋고 자식 좋다."

이 표어들을 보면 가족 계획의 실천과 이로 인한 소자녀 가정은 당시 사

회의 목표였던 경제 발전, 국가 부강과 직접 연관되면서 가족 계획, 즉 피임은 발전과 행복이라는 이미지로 변형되고 있음을 알 수 있다. 자녀를 갖는다는 것은 이제 생산을 통한 번창의 의미가 아니라, 부모의 양육과 교육에 대한 책임을 포함하는 소비의 의미로 전환되어 가정 부담이라는 의미를 띠게 되었다. 이러한 캠페인은 이제까지 가구 중심의 전통적인 농경 사회에서 많은 자녀가 복과 가정의 안녕을 가져온다는 자녀관과는 아주 다른 것이었다. 국가는, 이전과는 달리 가정에 기여하는 자녀들의 경제적 기여도가 감소되는 대신, 도시에서 임금으로 생활하고 또 아이들을 도시의 직업인으로 교육시켜야 하는 도시화, 임금 노동자화라는 새로운 상황을, 적은 수의 자녀가 있는 개별 가정의 경제성과 복지를 낳는 요인이라고 하면서 자녀에 대한 사람들의 요구와 필요를 재조직하기 시작했다. 게다가 가정은 이제 단지 애를 낳아 기르는 곳만이 아니라 바람직한 사회 성원으로 자녀를 교육하고 훈육하는 곳으로 되었다. 이는 가족 내의 여성 역할이 좀더 적극적인 근대적 모성으로 변화되어야 함을 의미했다. 따라서 가족 계획 캠페인은 자녀의 출산과 양육을 근대화의 경제적 · 사회적 과정 속에 위치시킴으로써 여성의 출산 행위를 사회적이고 정치적인 담론 속으로 끌어들였다. 즉 사회 경제적 변화를 주도하는 국가는 여성의 출산력을 사회적 생산력의 한 부분으로 편입시키면서, 가족의 기능과 역할 자체를 근대화의 한 프로그램으로 구성해 내었다.

1970년대에 들어서면 "아들 딸 구별 말고 둘만 낳아 잘 기르자", "하루 일선 가족 계획 십년 일선 생활 안정", "잘 키운 딸 하나 열 아들 안 부럽다"라는 슬로건과 함께 영구 불임 수술을 통한 단산을 강조하는 가족 계획 정책이 더욱 제도적으로 사회적인 차원에서 강조되었으며, 이와 함께 소

자녀 가족 규범을 수용토록 하는 여러 가지 사회 부조 정책이 도입되었다. 예를 들면 두 자녀가 있는 가구에는 소득세가 감면되고, 둘 이하의 자녀를 낳고 영구 불임 수술을 한 경우에는 공공 주택 할당 및 여러 금융 대여의 우선 순위가 주어지며, 그들 자녀에게 취학 전까지 의료 혜택이 주어지는 등 갖가지 사회 부조 프로그램들이 개발되었다. 게다가 영세민들이 불임 수술을 받을 때는 금전적인 혜택까지 주었다. 정부는 이러한 가족 계획 정책을 지원하기 위해 피임 방법이 실패했을 때 이를 보완해 주는, 낙태에 관한 정부 서비스를 제공했고, 모자보건법을 제정하여 낙태에 관한 법적 규제책을 완화시켰다.

1970년대 말에는 초 · 중 · 고등학교와 정부의 직업 훈련 센터, 그리고 여러 사회 기관에서 가족 계획 사업과 인구 조절의 필요성에 관한 교육을 실시하도록 했다. 또 모든 텔레비전 드라마에 등장하는 부부는 두 자녀 이하의 자녀수를 갖게 한다든지, 인구 폭발을 심각토록 하는 특별 프로그램을 만든다든지 하는 식으로, 대중 매체를 이용한 출산력 억제 목적의 사회 교육을 실시하였다. 인구 증가에 대한 부정적 이미지를 보급하기 위해 정부는 사람들의 일상 공간, 즉 우표, 담뱃갑, 달력표, 통장, 주택 복권, 버스, 택시, 지하철, 기차 구내 등에 인구 조절과 관련한 표어를 부착시키기도 하였다. 또 도시마다 인구탑을 세워 매일 증가하는 인구수를 국민으로 하여금 일상적으로 주지케 함으로써 높은 출산력에 대한 국민적 감시 효과를 노리기도 했다.

가족 계획 사업은 소규모 자녀만을 출산하는 여성의 몸이 더 근대적이라는 정치적 담론을 생산함으로써 근대적 모성의 이미지를 사회 내에 심었을 뿐만 아니라, 국가 행정력의 구체적인 개입을 통해 여성들로 하여금

이를 실천케 했다. 보사 행정으로 시작된 가족 계획 사업은 내무부 행정 체계와 통합되어 피임 방법 실천율의 목표와 실적이 계획되었고, 여러 포상, 행정 제도를 통해 목표 이상의 업적이 성취되었다. 전 내무부 행정 체계가 동원되어 가족 계획 대상자를 '색출' 하고, 피임 서비스 시술자인 공공 보건 의료 기관은 물론 사적인 의료 자원까지도 국가에서 동원하여 피임 서비스를 여성들에게 직접 제공하게 함으로써 이 프로그램은 효과적으로 수행되었다. 행정력을 통한 이러한 정부의 노력은 특히 군 단위 이하의 지방에서는 직접적으로 드러나기도 했는데, 1970년대에는 새마을부녀회를 통해 그 지역 여성들의 피임 실천이 일일이 조사되고 보고되었다. 따라서 여성들이 몇 명의 자녀를 낳느냐, 어떤 피임 방법을 사용하고 있느냐 하는 것은 지방 행정의 중요한 관심 거리가 되었다. 이는 포괄적인 정치적 감시를 요구하는 사회적 행위였다. 이러한 사회적 상황 속에서 개별 여성의 몸은 국가 권력 앞에서 일반화된 하나의 범주인 '사회적 몸' (social body), 곧 출산력으로 취급되었다. 이처럼 유교적 차원에서 내밀시되었던 여성의 출산 문제는 이제 공공연한 정치적 담론이 되어 갔다.

근대화를 통해 새로운 사회 경제적 환경으로 이입해 들어가면서 소가족 가족이 갖는 효율성이라는 정치적 담론에 따라 자신들의 욕구를 적극적으로 재조직하기 시작한 여성들로부터, 국가는 권력 행사의 정당성을 확보하기도 하였다. 국가에 의해 새롭게 창출된 몸의 경험은 이제 사회적 욕구라기보다는 내재화된 자기 욕구로 자연스레 이전되었다. 그리면서 사람들은 가족 계획 사업의 강제성을 그들의 사적인 삶에 대한 국가의 개입이라기보다는, 새로운 사회 상황에 따른 새로운 적응 양식의 도입으로 이해하였다. 더 나아가 이는 자신들 스스로가 재생산 행위와 경험을 재조직화하

는 것이고 또 적응하는 것으로 인식하면서, 국가 통제를 자기 이해의 영역으로 끌어들이게 되었다.

국가에 의해 통제된, 둘 혹은 하나의 자녀만 갖는 결혼한 여성의 몸은 이제 우리 사회에서 출산 유형의 '정상성' 을 확보하면서, 근대적 여성성을 획득하는 규범으로 정착되고 있다. 그리고 가족 계획의 공식화는 결혼한 여자의 몸이 갖는 피하적 성을 재생산과 분리시켜, 성을 여성 삶의 한 양식으로 만드는 효과 또한 창출했다. 그러나 재생산과 성의 분리를 함의하고 있는 가족 계획 사업은 강력한 국가 민족주의와 가부장제 문화 안팎 속에서 여성의 몸의 경험을 결혼 제도 내에서만 가능하도록 규제하고 있었다. 이는 여성의 몸의 성적 쾌락과 출산의 능력을 인정하는 동시에, 결혼을 통해서만 그것이 가능해지는 가부장적 규범성을 여성들에게 제도화하는 담론이기도 했다. 여성의 성을 국가 발전에 통합시킨 한국의 피임 정책은 근대화 과정 속에서 여성들로 하여금 성 해방의 담론을 발전시키게 하는 것이 아니라, 근대적인 소가족 핵가족을 구성하는 근대적 모성에 대한 담론으로 여성의 성 담론을 이끌게 된다. 그리고 동시에 여성의 재생산을 여성성의 가장 중요한 핵으로 규정하는 제도적 · 사회적 담론은 다시 한 번 여성의 성별을 생물학적 규정성에 붙들어 매어 모든 여성을 같은 범주로 본질화시키는 정치적 권력을 생산한다.

가족 계획 사업을 통해 공적인 영역으로 나온 여성의 성과 출산력의 정치화는 국가에 의한 정치화였다. 개별적 여성이 갖던 재생산 능력과 성적 능력은 국가에 의해 사회적 몸으로 변형되면서 도구화되고 탈개별화되어 버렸다. 개별적 여성들의 몸의 능력은 이제 발전, 경제, 국가의 역사으로 들어가 사회를 위한 기능으로서 그 규범성과 정상성이 평가받게 된 것이다.

맺는 말

이 글은 한국의 현재 지위를 결정하는 가장 중요한 구성의 조건으로 논의되는 한국 근대화 프로젝트의 담론이 어떻게 한국 사회의 근대 경험을 획일적이고 동일한 것으로 구성해 내고 있는지, 근대화의 담론은 한국 사회 내의 성별 · 계급 · 국적 · 세대와 같은 차이들을 어떻게 이데올로기적 상징 체계로 전이시켜 동질적인 문화의 내적 구조로 통합시키는지를 보여 주고자 하였다. 이러한 논의는 결국 한국의 근대화 프로젝트를 추진한 국가의 지배 담론의 구성 방식을 드러내 역사화시키고자 하는 작업이고, 그 담론의 의미와 파장을 해체하면서 권력의 작동 방식을 비판하고자 하는 것이다. 특히 국가 중심주의가 갖는 성별성을 드러냄으로써 한국의 지배 담론이 갖는 가부장성을 비판하고자 하였다. 여성을 통해 한국 사회를 비판하는 것은 이 글의 서두에서 말한 대로 우리 사회 내 수많은 주변인, 타자의 입장에서 한국 사회를 보려는 시도들과 그 의도를 같이하는 것이다.

개인적인 것은 정치적인 것이라는 페미니즘의 슬로건 아래서 많은 여성주의 학자들은 사적 영역을 여성 억압의 장이라고 보고, 사적 영역인 가족, 결혼, 여성에의 관계에서 재생산되는 남성 권력을 연구해 왔다. 그러면서 가족이나 사적 영역은 근대 사회에서 더 이상 자율적이지 않으며, 또 공적 영역과 배타적인 구조를 갖지 않는다는 것을 밝혀 왔다. 그렇기 때문에 여성의 지위, 성별 관계, 평등성을 이해하기 위해서는 국가의 성별적 성격을 이해하는 것이 중요하다. 왜냐하면 국가는 제도뿐만 아니라 정책과 법의 언어를 통해 성별 관계를 재구성해 나아가기 때문이다.

강력한 국가 권력에 의해 수행된 한국의 근대화 프로젝트에서 국가는

여성의 몸이 갖는 생산적 그리고 재생산적 능력 모두를 점유하여 국가 생산력으로 전환시켰다. 하나는 미혼 여성의 몸을 통해, 그리고 다른 하나는 기혼 여성의 생식 능력을 통해 새로운 생산력의 개념을 국가 속에서 구성해 냈다. 이들의 몸이 갖는 사회적 의미는 동질적인 공동체인 민족과 그것의 실체적인 구현체인 국가/조국의 유기체적 생명을 유지, 보존, 발전시키기 위한 기능으로 위치 지어졌다.

근대 혹은 근대화는 항상 서구화, 서구적 질서, 서구와의 관계 속에서 논의된다. 그래서 어떻게 자신을 정체화할 것인가 하는 것이 큰 문제일 수밖에 없다. 따라서 서구 지향과 자신을 정체화하는 것 사이에서 모순과 갈등, 긴장이 생기게 되는데, 이것을 해결하는 것이 한국 근대화 기획에서는 국가 민족주의이고 가부장제였다. 여기서 여성은 갈등과 모순, 긴장을 해결하는 사회적 기호가 되어 보완적이고 지원적인 역할을 담당해 왔다. 그러면서 여성이 갖는 차이, 차별성은 모든 주체가 동일한 형식으로 국민이 되어야 하는 개발 국가의 권력하에서 침묵되거나 억압되어 왔다. 여성의 몸이 갖는 성별의 의미는 근대화 과정에서 여성들이 놓이는 다양한 사회의 맥락과의 관계에서 구성된다. 여성의 성별성이란 여성의 몸에 본래적으로 있던 어떤 것이거나 몸의 속성이 아니다. 그것은 복잡한 사회적 · 정치적 기술에 의해 몸에 그리고 행위에, 사회 관계 속에서 생산되는 일련의 효과 혹은 의미이다. 이런 뜻에서 한국의 근대화 프로젝트에 통합되어 있는 여성의 성별성 혹은 성별 체계는 한국의 전통적이고 고유한 여성성의 재현이라기보다는, 바로 한국 근대화에서 성별 체계가 구성되는 방식을 드러내는 것으로 접근해서 보아야 하고, 현실에서의 성별 체계를 규정하는 권력 과정으로 접근해서 보아야 한다.

가족 계획 사업을 통한 근대화 프로젝트에서 가시화되기 시작한 여성의 몸/성은 여성을 생물학적 종(種)으로 접근한다. 그러면서 사적 영역에서 설명되던 여성의 몸/성을 계획 가능한 사회적 기능으로 전환시켰고, 거기에 공적인 의미를 부여했다. 이는 여성이 근대 국가의 성/성별 체계로 통합되어 가는 과정을 보여 준다. 그러나 근대화 과정의 국가 이데올로기하에서 재생산의 기능을 통해, 그리고 노동의 능력을 통해 공적 영역으로 진입한 여성들은 공적 영역에서 합리적이고 독립적인 근대적 주체로 간주되지는 않았다. 산적 영역 내의 성별 관계가 공적 영역으로 변형되면서, 사적인 가부장적 가족 내에서 개별적으로 존재하던 여성이 집합적 범주인 여성(collective women)이 되어 국가 가부장제 체계 내의 새로운 형태의 성별 관계 속으로 편입된 것이다. 그러면서 여성들은 구체적인 아버지나 남편과의 성별 관계만이 아니라 비인격적인 남성 중심의 권력 체계(impersonalized power of men)인 노동 시장이나 국가 체계 속의 성별 관계와 맞부딪치는 다중적 사회 관계에 놓이게 되었다. 여기서 여성은 이러한 사회 관계 속에 놓이든 간에, 이러한 새로운 정체성을 획득하든 간에 국가 가부장제가 규정하는 여성이라는 범주의 규정성 아래에 있게 되었다.

이 글은 오늘날 한국 여성들이 직면하고 있는 중층적인 억압 구조를 분석할 수 없게 만드는 '우리'라는 동일화의 문화 권력은 우리의 오랜 전통으로부터 나왔다기보다는 근대화의 과정 속에서 새롭게 구성되고 재창조된 것이라는 점을 보이고자 했다. 그리고 근대화가 만들어 내는 문화적 과정 속에서 사회적 · 정치적 의미를 획득하면서 유지되고 있음을 보이고자 했다. 한국의 남성들은 남성이라는 성별 정체성이 아니라 그들이 점유하는 사회 관계에 따라 자신을 정체화하면서 사회적 주체로서 행위하고 연

대하고 갈등하지만, 여성들은 자신이 만들어 내는 다양한 사회적 정체성에도 불구하고 탈역사적 그리고 본질적인 존재로서의 여성이라는 동일성에 묶여 있다. 모든 여성을 동일하게 범주화하는 이러한 인식은 가장 강력하게 여성들을 규정하고 통제하며 또 여성들 스스로 이러한 문화적 권력을 내재화하도록 한다. 이러한 성/성별 체계를 비롯하여 '우리'인 한국인이 누구인지를 규정하는 문화적 인식 틀은 근대화 프로젝트의 핵심적인 문화 논리로 구성되어 왔고 현재에도 강력하게 작동하고 있다.

진보, 권위 그리고 성 차별

권인숙

1994년에 미국에 와서 2000년의 첫 날을 이곳에서 맞으려 합니다. 여성학을 공부했고, 대부분의 기간 혼자 아이를 키웠습니다. 한국에서 별로 알아 주진 않을 것 같지만 곧 박사학위 소지자가 됩니다. 내가 가진 것을 다 버려야 참된 무언가를 얻을 수 있다는 철학적 결론에 도달하고 학교를 그만두었던 스물 두 살 적의 결심과 실행이 무색한 변신입니다. 하여간 나를 중심으로 살았던, 아니 사회 전체가 자기 먹고 살기 바쁜 듯했던 1990년대인들의 삶의 행로에 저도 같이 있었습니다.

이러한 1990년대를 살아서인지 '꼬래 시대 세대' 이야기가 나오고 '386 세대' 이야기가 나올 땐 뭔지 뭔가 가슴에지고, 뭔가 우리는 다른 시대를 살았던 듯한 감회에 저절로 젖곤 합니다. 작년에 논문 조사 문제로 만났던 운동권 출신의 현직 선생님은 이렇게 말했습니다.

"어느 새 1990년대가 다 지나가는 시점에 섰다는 걸 느끼면서 1990년대를 돌아다 보니까 1980년대가 정말 정해준 씨가 이야기한 것처럼 빛나던 시대였다고 느껴져요. 희망을 이야기할 수 있었고, 암흑 속에서 인간이 가장 아름다운 형태로 살았구나, 너무너무 힘겹고 죽고 싶고 그랬지만, 다

시는 이런 혁명적인 세례를 받은 시대는 없을 것 같은, 그랬던 것 같아요. 그 시대에 대해서 평가가 많이 달라졌어요. 얼마 전에 정태춘 씨 공연 가서 울었거든요. 광장, 노래 속에서 정태춘 씨가 말하더라구요. 1990년대는 건너간다, 천박한 1990년대였다. 결과적으로는 다양성이라고는 했지만 결국에는 자기밖에 생각하지 않는 천박한 시대였다. 내가 산 시대는 적어도 그렇지 않았다. 그렇게 평가해요. 그 당시 학생 운동이 가질 수밖에 없었던 역사의 한계 때문에 그렇게 표출되었겠지만, 긍정적이고, 나의 발전에 지대한 영향을 미쳤고…… 1980년대 세대를 386 세대라고 부르잖아요. 하다못해 공부만 열심히 했던 친구라 하더라도, 그런 혁명적인 시대의 세례를 한꺼번에 받은 세대는 다시 생기지 않을 거고, 그렇기 때문에 시대를 바라보고 사회를 바라보는 관점이 이미 아주 포괄적이고 또 넓은 시각을 유지할 수 있을 거라고 평가해요." (1998년 8월 20일, 서울)

참 적절하고 공감이 가는 관단이자 평가였습니다. 이름다움과 순수함이라는 기준으로 표현하자면, 할말이 너무도 많고 정수도 크게 주어야 하는 시대였습니다. 자기를 버리는 헌신과 투신, 마음을 다 바친 뜨한 희생과 헌신이 있던 시대였습니다. 민주주의와 역사, 민중, 통일이라는 큰 담론에 진심으로 누구를 바친 시대였습니다. 정말 많기도 많았거요. 『말』지의 김종원 기자는 "실제로 20대 후반에서 30대 초반 사람들이 술이라도 한 잔 마실 때면, '그런 운동권 학생 이닌 사람이 거의 없었어' 라는 말이 자연스레 나온다"고 했습니다.(1996년 1월호) 한 정부 통계에 의하면 1980년대에 11만 7천 명의 학생들이 학생 운동 관계로 학교에서 쫓겨나거나 그만두었다고도 합니다.

이들을 통칭해서 하나의 '세대'로 부르는 것은 타당하다고 생각됩니다.

정말 많은 이들이 1980년대의 격렬했던 이념과 실천의 흐름에 속해 있었고, 6월 항쟁, 통일 투쟁 등의 궤적을 함께 밟았습니다. 최루탄과 돌멩이, 화염병이 범람하는 한가운데서 외쳤던 구호들, 그 구호들로 연결된 정열의 공감대도 결코 작지 않을 것입니다. 『한겨레 21』에서 김규원 기자는 386 세대의 등장을 유럽의 68 세대의 질풍에 비유하더군요. 높은 정치 의식과 새롭고 젊은 의식으로 무장한 이들의 집단 출현이라는 거지요.(1999년 4월 15일자) 이현주 기자는 이들을 새 천년을 이끌 주도 세력이라고 하면서 민주화에 대한 정서적 공감대 등을 이 세대의 한 특징으로 꼽더군요.(『월간중앙』, 1999년 5월호) 이렇게 뒷배경이 특수하고 또 단단하기에 정치권에서 눈독을 많이 들이고 언론에서도 관심을 쏟는 것 같습니다.

우려의 목소리도 있더군요. 김동춘 교수는 1980년대를 세게 짊어 넘기면서 정치 일선에 나서려 애쓰는 이른바 '이름 있는 스타'들을 경계하더군요.(『한겨레 21』, 1999년 6월 3일자) '386 세대'라는 명칭 자체가 학생 운동에만 치우친 엘리트주의적인 발상이라 하기도 하고, 이들 정치 입문자들이 과연 1980년대를 대표하느냐며 이의를 제기하기도 합니다. 아직도 현장에서 그 시대 정신을 몸소 실천하고 있는 사람들을 따돌리면서 이들이 한 시대의 정험과 유산을 제멋대로 정치적 산술로 환산하는 것에 반발하기도 합니다.(권순원, 『한겨레』, 1999년 9월 28일자)

그러나 저는 1980년대의 핵심 운동이었던 학생 운동 출신자들을 세대로 묶고, 이들 중 이름 난 이들, 그야말로 대중적 상징성이 있는 사람들이 정치에 나서는 것을 반대하지는 않습니다. 정치 진출에 어느 한 길만 옳다고 고집하는 것이 과연 설득력이 있고 현실성이 있겠느며 그 길을 포기한지 오래되어, 그래서 그런 주장에 냉소적이 되어서 이렇게 말하는 것인지

는 모르지만, 만약 그들이 좋더 나은 사람이라면 어떤 식으로든 정치에 참여하는 것에 반대하고 싶지는 않습니다. 우리 세대가 표방하는 것이 그토록 진보적이라면, 정치에 나선 이들이 386 세대의 정신을 이용하는 것을 부정적으로만 바라볼 것도 아니라고 생각합니다.

다만, 저는 우리가 누구인가 생각하면 자꾸 두렵습니다. 젊은 의식을 표방하고, 민주화에 대한 정서적 공감대가 어느 누구보다도 크다는 우리 세대 일반이, 특히나 학생 운동의 뒷자리에서 배만 학도를 대표했던 이들이 누구인가가 두렵습니다. 최근에 반성문을 쓰면서 한 시대를 장악했던 주체 사상마저 대체 나름대로 생업을 구한 뒤 복한 민주화 운동을 제창하고 있는 김영환 씨를 보면서도 그 질문을 했습니다. 작년에 감옥에서 나온 뒤 아주 많은 이야기를 하고 있는 박노해 씨를 보면서도(박노해 씨가 학생 운동을 하지는 않았지만, 그 사상과 우리의 정험에 있었던 사람으로 생각합니다), 전대협 의장 등 화려한 경력을 배경으로 정치에 나서는 이들을 보면서도, 저는 그들이 누구인가가 두렵습니다.

그들이 말하는 자신들의 사상적 오류와 새로 내세우는 주인가에 진심이 담겨 있지 않다고는 생각지 않습니다. 다만 새로운 사상과 큰 담론을 자꾸 생산하려는 모습이 멀고러워 보입니다. 아니, 자꾸 나서서 이야기하고 있는 것부터가 의장이 됩니다. 상식을 벗어난 듯 현실과 한참 동떨어져서 마으로 치달았던 조직의 이념과 문화적 오류를 주도했던 이들입니다. 그들이 자신들의 인간적 죄에 대한 깊은 고민과 오랜 변신의 실험과 경험을 거치지 않고, 또 다른 개달음의 경지를 발견한 듯이 나서고 있는 것에 신뢰가 가지 않습니다. 오류의 방향을 보대로 말이죠. 전대협 · 한총련 의장들이 의장님으로 미팅처지면서 누렸을 그 권위와 자기 숭상의 경험이, 게보

정치에 몸은 정치판에서 어떤 새로움을 던질 수 있게 할는지에 대해서도 매 냉소적이 됩니다.

왜냐하면 지금 시대가 386 세대와 이들 영향가들에게 기대하는 것은, 이들이 있었던, 아니면 새롭게 주창할 큰 담론들과 배만 학도의 뒷자리에서 경험한 권위적 지도력이 아닐 것이기 때문입니다. 그 기대는, 젊다는 것과 시대사유를 바친 적이 있다는 그 경험에 대한 신뢰 속에서 보다 매끗하고 새로운 조직관과 정치 문화를 이끌어 내리라는, 기성 세대와는 다른 새로운 인간형을 보이리라는 기대일 것이기 때문이죠. 이것이 두렵습니다. 과연 우리가 그런 새로운 인간형에 답할 수 있는 사람들인지 자신이 서지 않습니다.

그것은 나에 대한 두려움이기도 합니다. 뭔가 구체성의 새로움을 구현할 경험과 의식이 있느냐고 누가 묻는다면, 나는 그저 고개만 숙이고 말 것입니다. 현재 한국의 대표적인 시민 단체에서 일하는, 1980년대 학생 운동과 노동 운동에 투신했던 한 여성 활동가가 이런 말을 했습니다. "상명하달식의 지시가 많아요. 항상 상사들은 내리 누르기만 하잖아요. 밑에서 목소리 지적할 수 있는 통로가 거의 없다고 보거든요. 한번은 내 상사라는 그 형이 나이 어린 고졸 출신 실무자들을 모아 놓고, 군대식으로 '내가 하는 것 복창해 봐. 손님이 오면 일단 페이를에 앉힌다' 이러는 거예요. 애들은 막 따라 하고. 어떻게, 운동권에서 일을 했다는 사람이 저렇게 할 수가 있는가? 중요한 역할을 하는 사람이거든요. 방(감옥)에도 갔다 오고. 저 사람의 인격은 도대체 무엇인가? 그것이야말로 군사 문화잖아요. '앉아 일어나' 이러면서 시키는데." (1998년 8월 12일) 어쩌면 이것이 극단적으로 표현된 우리의 자화상이 아닐까요? 민주 시민 사회를 갈망하고 아무

조건 없이도, 활동할 수는 있어도, 자기가 속한 집단에서는 권위를 스스럼없이, 강압적으로 행사할 수 있는 …… 사실 그런 조직 구조에 더 쉽게 적응하는 게 우리들이 아닐까요?

작년부터 올 봄에 걸쳐 약 서른 명 정도의 1980년대 여성 학생 운동가를 만났습니다. 학생 운동의 경험은 생각보다 다양했습니다. 남녀 공학과 여자 대학의 경험이 다르고, 같은 학교 안에서도 몇 년도에 입학했느냐에 따라 경험이 달랐습니다. 물론 개인의 성향에 따라서도 달랐지요. 그러나 하나같이 전달되어 오는 것은, 그들이 경험한 것이 자신과 다름을 허락하지 않는 폐쇄적이고 배타적인 문화였다는 것, 개인이라는 단위가 전혀 허용되지 않은 구조였다는 것이었습니다. 상명하달식의 의사 구조도 이야기했고, 속한 학년에 따른 고정된 위계 질서도 이야기했습니다.

그 중 두드러지는 것은 토론 문화였습니다. 작년에 민주노총의 내부에 리좌이프가 등장했다는 이야기를 들으면서도 느꼈습니다만, 우리한테 동등하게 토론해서 합의하고 실행하는 문화가 있었던가 하는 회의가 밀려왔습니다. 학생 운동권에서의 토론은 학년별로 차이가 크게 무여진 권위에 의지한 일종 구조였지 토론 구조가 아니었어요. 그래서인지 학번의 위계가 통하지 않는 데서는 갈도 없이 평행선을 달리는 논쟁이 반복될 뿐이었습니다. 내가 옳음을 증명하는 것만이 토론의 목적이 되고, 그래서 어쩔 수 없이 갈등만 고조되는 것을 많이 느꼈습니다. 대단한 이론적 차이가 있는 경우에도 그랬습니다. 잘 몰랐고, 어느 선에서 어떻게 내 의견을 포기하고 합의를 해야 하는지, 세미나를 그토록 많이 했지만 합리적 · 민주적 토론 문화를 훈련한 경험은 별로 기억 나지 않습니다. 하급생의 반발이나 문제 제기는 그 하급생의 이론적 총명함을 판단하는 기준이거나 정해진 결론에 이르게 하는 도구였지, 진정으로 귀기울일 필요가 있는 것은 아니었습니다. 한동안은 이중 구조였지요. 내가 무엇을 토론하느냐와 상관없이 비밀리에 진행되는 의사 결정 구조에 따라야 했습니다. 그래서인지 해심에 가까이 있으면서 손에 정보를 많이 쥔 몇몇 앞에서 생기 무력하고 막연한 답답함에 시달리기도 했습니다. 1987년도 연세대에 학생 운동이 강한 한 학생회에서 일어난 일입니다. 학생회 내부에서 하는 토론은 거의 의미가 없었다는군요. 이른 아침에 배달된 듯한, 회의실 벽에 붙인 '강령'이라는 기명을 가진 동지의 배포에 따라서 모든 것이 진행되었답니다. 상황이란 이름만으로, 누군지 본 적도 없는 이의 위계에 굴복하는, 근대에선 상식화된 권위주의 문화의 한 단상이지요.

문화적 배타성도 심했습니다. 특히 여학생들에게 그랬지요. 치마 입고 싶은 사람은 운동을 할 수 없는 분위기였고, 사실 여학생은 남자가 되지 않고는 살아남을 수 없는 구조였습니다. 조순경 교수와 김혜숙 교수는 그 문화를 이렇게 표현합니다. "실제로 운동권 여성들의 많은 수는 자신을 '여자'로 생각해 본 적이 없다고 말한다. 운동의 세계에서 살아가기 위해 이들이 택하는 전략 중의 하나는 여성으로서의 정체성을 부인하는 것, 그리고 대신 자신을 남성과 동일시하는 것이다. 여성들 스스로 남자들의 언어와 화법, 남자들의 관심사 그리고 사물에 대한 남성적 판별 습속을 통해 남성과의 동일시를 시도해 왔다." 운동권을 주도했던 많은 유수 대학의 연대 서클에서는 1981년 또는 1982년까지 여학생을 뽑지 않았습니다. 조경숙 씨에 의하면 여성에게 닫혀진 멤버십이 치열한 투쟁 의식의 상징이 되기도 했다는군요.(『여성과 사회』, 1995년 6호) 이런 연대 서클의 경험에서도 보이듯이 학생 운동의 공간은 남자 활동가들만을 위해 디자인된 공간이었

습니다. 어찌 보면 운동권 여성들의 남성화 전략은 역사 속에서 여성들이 남성화된 공적 공간에서 살아 남으려고 할 때 반복적으로 해 온 관단과 노력과 크게 다르지 않습니다.

조사를 하면서 새삼 충격을 받았던 것은 남녀 공학 대학의 여성 활동가들은 대부분 여성 선배와 여성 동료들을 신뢰하지 않았다는 것입니다. 약하고 책임감도 부족하고, 아니면 너무 나서고 인간이 없이 과격하거나 남자같이 거칠고, 아니면 여성적인 냄새를 아직도 풍기고 …… 그에 비해서 남자 선배들이 더 균형 잡히고 믿음직했다는 거죠. 어느 여성 학생 운동가는 여자 선배는 선배로서 대접하는 척만 했지 진심은 아니었다고 하더군요. 남자가 유일한 활동 기준인 공간에서 여전 여자의 모습도 긍정적으로 평가되거나 설자리가 없음을 상징적으로 보여 주는 집단 경험이었습니다.

남성화된 문화였지만 여성에게 모성적 헌신성에 대한 기대와 환상도 적지 않았던 공간이었습니다. 1983년도에 대학에 들어간 한 여성 학생 운동가는 연대 서클 남자 동료의 빨래와 양말을 대놓고 빨아 주고 음식을 만들어 주고 했다는군요. 물론 극단적인 경우이기는 합니다만, 문제는 그 여학생이 아주 인기 있고 가장 인정받는 여학생 운동가의 전형이었다는 거죠. 거칠고 남성적으로 운동 공간에서 활동하는 그 여학생이 여자로서의 헌신성을 갖는 반면 여성 문제에 대해서는 아주 냉소적인 태도를 보인 것이 환영받았다는 점은 제 자신이 경험한 것과도 크게 다르지 않습니다. 그에 비해 한 해 위의 여자 선배는 그 여자 후배를 비판하지도 않았지만 그런 식의 헌신에 동참하지도 않았다는군요. 그 여자 선배의 이미지는 이기적이고 잘난 여성의 그것이었답니다. 여성 의식이 생긴 후 그 여자 후배는 그 방관했던 여자 선배가 다른 남자 선배들보다 훨씬 더 기본 나쁘게 느껴지는 모양입니다.

남성 중심 공간에서 여성들이 어떻게 행동하고 사고하도 남성을 기준으로 하는 시선에서 자유롭지 못하고, 어떨 때는 서로를 갉아 먹는 갈등 구조가 보이지 않습니까? 여자 대학의 경우에는 여성 활동가에 대한 이 이상스런 불신과 혐오증을 발견할 수 없어 그나마 안도의 한숨을 지었습니다. 대부분 긍정적으로 여성만의 운동 공동체와 선배와의 관계를 평가하더군요. 물론 여자 대학이 전체 대학 운동 구조와 남성화된 위계 질서에서 자유로웠다는 것은 아닙니다. 항상 이론적 열등감과 물리적 열등감에 시달리면서 여성만의 활동 공간에 위축감과 부족감을 느꼈다고는 합니다만, 그래도 자신과 남에 대한 이중적 시선, 남성을 기준으로 여성을 불신하고 비하하는 시선에서 훨씬 자유로웠음을 읽을 수 있었습니다. 이런 긍정적 자기 실현과 주변 여성들에 대한 평가 경험이 나중의 활동 공간에서 이들 여자 대학 출신 운동가들을 더 자주 볼 수 있게 만든 한 원인이었다면 비약일까요?

인터뷰에 응했던 이들 가운데 몇몇은, 여성들이 과연 1980년대의 학생 운동 공간에서 진정한 주체가 될 수 있었던가 하는 회의를 진하더군요. 과밀했던 목적적 투쟁이 운동 표현 형식의 상당 부분을 지배했던 구조에서, 울어나 나르고 화염병이나 나르던 여대생이 주체가 될 수 있느냐는 이야기죠. 크게 공감이 가는 지적이었습니다. 육체적 약함이 극단적으로 드러나는 공간을 자주 접해야 하고 자기의 성적 특성의 많은 것을 부정해야 하는 활동 구조였습니다. 이 속에서 여성들이 "여자도 한다"라는 보충적으로 긍정된 활동의 틀을 넘는 것이 가능했겠느냐는 거죠. 대체로 하는 말이 여성과 관련된 문제에 관심을 기울이지 않으려 했다는 겁니다. 이

경우는 남녀 공학이나 여자 대학이 큰 차이가 없었습니다. 독재 타도, 계급, 통일 등이 더 시급하게 해결되어야 하는 문제였기 때문이라는 것이 일반적으로 하는 설명입니다만, 여성 문제를 이야기하는 집단에 끼고 싶지 않은 감정적 편향도 있다고 합니다. 더 이상 소수화되기 싫은 소수 집단이 가질 수 있는 자기 보호 심리이기도 하지요. 집단의 이해와 주장의 성과가 제일로 강조되는 권위적 · 남성적 집단 분위기에서, 여성이라는 소수 집단이 자기 문제를 발현하고 상처(trauma)를 인정받으면서 여성으로서의 정체성도 함께 찾아나가는 활동이란 근본적으로 불가능했다는 거죠.

학생 운동의 구조나 그 한계 등을 이야기할 때 잡은 이들은 어쩔 수 없지 않았느냐고 합니다. 상황이 처박했고, 현실 정치 권력에 직접 도전하는 운동이었기에, 일정 정도 공식화된 문화와 질서는 어쩔 수 없었다는 것이 주론이지요. 단지 상황 때문이라고 한다면, 그리고 청년들의 미숙함 때문이라고만 한다면, 어느 정도 안도하겠습니다. 그러나 사실 상황 판단이라는 것은 객관적 현실이란 근거하지는 않습니다. 1987년 이후에 파리 학생 운동 공간은 상황의 절박함을 주도했기에는 많이 열려 있었음에도, 통일과 반미의 절박한 강조 속에서 그 얼마나 국한적인 위계 질서와 이해되지 않는 문화로 지탱했습니까? 상황의 급박함이란 어쩌 보면 주관적인 판단인 경우도 많고, 왜 그런 식으로 상황을 인식하는가에 대한 근본적인 질문이 따라야 이해할 수 있는 경우도 많습니다. 또한 미숙함 때문이었다면, 그 이후라도 성숙한 활동의 모습을 목격할 수 있어야 하지 않겠습니까?

김인희 교수는 1970년대의 반공 교육의 실체를 이야기합니다.(『한국교육의 역사와 문제』, 1994) 홍한숙 씨도 1980년대 주사파의 경우를 예로 들면서 우리 나라 반북한 · 반공 교육의 완전한 실패와 비효율성을 주장합니

다.(한신대 석사논문, 1989) 그렇죠. 우리는 1970년대의 지배 이념을 정면으로 부정한 세대입니다. 가장 극렬한 반공 교육을 받고 자란 우리가 그것을 정면으로 거부했습니다. 의식화는 대체로 과거에 내가 믿었던 것에 대한 부정에서 시작되었습니다. 그렇다면 그 반공 이념과 반북한 이념을 부정할 때 모든 것이 같이 부정되었을까요? 적어도 우리는 그렇게 믿었죠. 새로운 인간이 되어 가고 있는 것 같은, 그래서 의식화의 과정은 고통스러웠지만 아름다웠습니다. 온갖 왜곡된 정보와 통제 속에서 받아진 이념과 상식을 부정해 나갈 때 그것은 새로 태어나는 즐거움이기도 했습니다.

1970년대는 이런 부정의 아름다움을 연출할 만큼 반이성의 시대, 국가적 집단 동원과 광신의 시대였죠. 반북한과 반공이 모든 것을 압도했던 시대, 거의 날마다 간첩 사건이 터지고, 반공 궐기 대회가 열렸던 시대였습니다. 베트남이 통일된 후에 박정희 대통령은 라디오 방송을 통해서 북한이 본격적 그때 안에 침입한다며, "모든 국민은 군인입니다. 본인도 650만 서울 시민과 함께 죽음을 무릅쓰고 서울을 지키기 위해 마음 결의가 되어 있습니다"라고 외쳤습니다.(박세길, 『다시 쓰는 현대사 2』, 1989) 실제로 200만 명 서울 시민의 궐기 대회가 열렸죠. 저는 초등학교 6학년이었습니다. 그때 담임 선생님이 했던 이야기가 분명히 기억 납니다. 이제는 반공이 아니라 멸공이라고. 그 논리적 진전이 그렇게 대단해 보였습니다. 어떤 이가 나와서 칼로 배를 긋기도 할 만큼 극렬하게 진행되었던 속초 시민의 대규모 반공 궐기 대회에서 깃발을 잡고 비장해 했던 기억도 납니다. 그러나 날마다 반공을 실감하며 정신 무장을 튼튼히 하고 살지는 않았습니다. 고등학교 그룹에서는 반공 이야기에 식상해 하기도 했습니다. 다만 익숙했었고, 하나의 적을 생활의 중심으로, 교육의 중심으로, 가슴의 중심으로

세웠던 문화에 젖은 새로 자랐습니다. 고등학교 시절 6 · 25 기념 행진 때 대대장이었던 어떤 친구는 김일성을 찢어 죽이자라는 구호를 별로 의식 없이 외쳤다고 했습니다. 그 익숙함이라는 것은 무서운 것입니다. 제가 대학교에 입학하던 1982년에는 전경과 사복 경찰이 학교에 진을 치고 있었습니다. 남들은 잘 모르겠습니다만, 저는 솔직히 아무 문제 의식이 없었습니다. 군사 도시 원주에서 항상 군인들을 보고 자랐고, 박정희가 죽었을 때는 집 근처에 탱크가 지키고 서 있는 걸 보았습니다. 학생들 데모 소식을 자주 들었고, 교문 앞을 지키던 전경들의 모습을 텔레비전에서 자주 본 기 때문일 수도 있습니다. 전경이나 사복 경찰의 존재가 별로 불편하지도 도덕적으로도 다가오지 않았습니다.

이런 익숙함이 우리에게 말하는 것은 무엇일까요? 그 익숙함이 우리에게 남긴 것은 무엇일까요? 저는 1970년대의 이념과 문화 코드 속에 젖어 살았던, 다시 말해 그 이념과 문화에의 익숙함이 1980년대 격렬했던 학생 운동의 기초가 되었다고 봅니다. 우리는 민주주의에 정말 익숙하지 않은 세대였습니다. 우리가 아주 입으로 했던 민주주의는 무엇이었나요? 우리는 광주의 죽은 사람들에 대한 살아 남은 자로서의 죄책감과, 강제 징집으로 끌려간 동료들에 대한 책임감과, 극단적 조건에서 살아나가는 민중들의 삶에 대한 부채감, 그리고 미래에 장밋빛한 잘라진 땅덩이를 연상하면서 어쩔 수 없습니다. 우리에게 민주주의는 이런 극단적인 상황이 해결되는 것이었습니다. 다른 구체성은 상상하고 싶지 않았습니다. 그런 점에서 우리는 아주 적절한 주체들이었는지도 모릅니다. 민주주의를 상상하고 열렬하지만 민주주의를 모르기에 싸움을 위한 조직에 적합한 인간상들이었습니다.

싸움을 가장 잘 할 수 있는 집단적 경험과 이념을 모은 것이 군대입니

다. 집단적 질서의 절대화, 개인성의 균일화, 위계 질서에 대한 반발 없는 복종, 적에 대한 강한 저항, 이것들을 잘할 수 있어야만 유지가 잘되는 조직이 군대입니다. 실상 1980년대의 투쟁체도 이들 군대가 요구하는 정신과 집단 질서에서 크게 차이가 나지 않습니다. 그런 면에서 1980년대 학생 운동권의 투쟁력과 통일된 힘에 대한 점수는 상당 부분 박정희 대통령에게 가야 합니다. 더부러없이 몰아붙였던 반공 의식과 반북한 의식은, 학생들에게 강한 반전의 사고 경험과, 구질서에 대한 거절의 힘을 불어넣었죠. 자기가 믿었던 것이 모두 정권 유지를 위한 조작이었다고 했을 때 그 새로운 이념을 제공하는 조직 속에서 새로운 탄생을 경험하는 것은 당연합니다. 그러나 그런 식의 극단적인 경험은 세뇌된 조직의 위계 질서에서 도전할 수 있는 힘을 잃어 갑니다. 자신의 모든 것을 부정하고 있는 사람은 새롭게 다가온 질서에 도전하기보다는 자신을 부정하는 의구심으로 물어가게 되니까요. 또 다른 면에서의 점수는 당연히 군사화되고 위계화된 질서에 잘 적응할 수 있는 주체들로 만들어 낸 데 주어야겠지요. 우리는 적에 대한 적개심을 곤추세우고, 그것을 표현하고 싸우는 문화 코드에 익숙한 채로 살았습니다. 공동의 적을 위해서, 집단의 영광을 위해서, 자신을 죽이도록 훈련받은 세대였습니다. 우리가 상상한 사회가 개인에 대한 이해와 배려가 조금이라도 있는, 아니 국가와 사회, 도덕이 지향하는 인간상에서 일탈한 사람에 대한 약간의 관용성이라도 있던 곳이었습니까?

오늘, 다른 나라에서 미국의 교육을 받고 자라다 온 친구와 밥을 먹고 오다 차 안에서 어린 시절을 회상하게 되었습니다. 중학교 시절, 새로 생긴 학교에서 규율을 잡아야 한다며 선생님들이 무장하게 여학생들을 때렸

던 일이 생각 났습니다. 거의 날마다 맞았습니다. 아이들이 미들면 간부가 책임을 다하지 못했다고 맞았고, 학급 성적이 떨어지면 반 전체 학생이 벌 자루로 두들겨 맞았습니다. 어떤 때는 정말 이유 없이 맞아서 온 다리가 퍼렇게 멍이 들었습니다. 별 일이 없었던 부모님도 생각 납니다. 반항심이 유독 많은 아이였지만, 그런 질서에 진정으로 분노하고 반발했던 기억은 별로 나지 않습니다.

늘 떠리는 선생님을 보고 자랐기 때문이었을까요? 저의 언니는 가정 선생님이 팬티 속이 예뻤던지 집단적으로 질사한 것을 별 문제 의식 없이 이야기했습니다. 적어도 팬티가 더러운 아이가 아니었기에 제이상이 그 이야기를 할 수 있었겠고, 그때 팬티 속이 지저분했던 아이가 겪었을 모욕은 상상도 하기 싫습니다. 그런 지독의 경험이 남의 팬티를 들여다보는 그 잔인한 폭력성에 대한 분노로 이어졌을지는 의심이 가지만요. 나중에 그 선생님은 월경으로 피 묻은 팬티를 한참 동안 입고 다니던 아이를 적발했던 예기까지 자랑삼아 떠벌이기조차 했습니다. 저는 제가 그 소녀가 아니었던 것만 내심 다행스럽게 여기면서, 겉으로는 그 소녀의 지저분함에 놀란 듯한 표정으로 이야기를 들었습니다.

집거리에서 장발이 여성들의 치마 길이를 재도, 남자들의 머리가 길다고 마구 잘라 내도, 그런가 보다고, 아니면 머리를 왜 지저분하게 기르려고 하는지 모르겠다고, 그런 욕구를 가진 젊은이들을 함께 한심해 하면서 넘어가던 그 시절. 그 시절이 과연 제가 학교에서 경험한 것과 무관할까요? 귀 밑으로 2센티만 넘게 머리를 길러도, 하루만 잊고 명찰을 안 달고 가도 마치 이단자를 처벌하는 듯한 경험을 밥 먹듯 하던 시절이었습니다. 멸공, 반공, 김일성, 공산당을 때려잡자며 적개심을 불태우던 경험까지는

가지 않더라도, 극단적으로 하나의 이념으로 모든 것을 희생시켰던 정치 사회 질서가 우리의 성장 과정에서 만들어 냈던 에피소드는 무궁무진합니다.

유신 이념에 어색하게 느껴졌던지 1974년 이후에는 초등학교 때부터 있던 학생회 직선 제도를 아예 없앴습니다. 1975년부터는 고등학교 이상에 학도호국단을 구성했습니다. 호국단 간부를 했다는 이유로 참가했던 전국 여고 간부 대상의 신사임당수련원 경험이 생각 납니다. 교련복과 한복을 거들에서 바꿔 입는 생활이 잘 표현해 주죠. 봉건적인 전통 여성상, 순종적이면서 살림도 잘하는 현명한 여성상과, 반공 의식과 투철한 투쟁 의식으로 무장한 여성 군인상의 복합이 아마도 그 이상(理想)이었다고 생각됩니다. 어두운 강당에 모이라고 하더군요. 너무 캄캄해서 밟힌 장을 때우려고 하는데, 갑자기 뭔가 비쳐 나오고 있었습니다. 서서히 밝아지는 것은 태극기였습니다. 지금도 잘 이해되지 않는 일이 그 태극기의 등장과 함께 생겼습니다. 갑자기 모든 여학생이 울기 시작했습니다. 캄캄했기에 잘 못 봤지만, 꼭 저밖고는 다 우는 것 같았습니다. 통곡을 하는 듯한 격한 울음이었습니다. 왜 울었을까요? 저는 신사임당수련원의 일 주일이 마지 지옥 같았습니다. 반발심으로 꽉 차 있었죠. 그래서 저는 안 울었던 것일까요?

어쩐든 폭발적 집단 의식과 함께 역사와 민족, 국가 이런 것들에 개인이 자신을 바치는 것이 아름답다고 미화되고 요구되고 장려되는 분위기에서 자랐습니다. 아마도 이렇게 자란 주체들이 역사와 민족이라는 이름 앞에 마치아 할 새로운 정당성을 만나 온몸을 다 바칠 준비를 하는 데 박정희식 사회관과 교육관이 한몫을 했다는 생각이 드는군요. 역사와 민족에 나를 바치는 것을 냉소하고자 하는 것은 아닙니다. 다만 그 뿌리와 그런 우리의 정신 세계에 결핍될 수 있는 것이 무엇인지 보고자 할 뿐입니다. 저의 이

야기는 그 미국의 교육에 익숙했던 친구를 완전히 질리게 했던 모양입니다. 그런 반응을 보면서 저 또한 정말 제가 다른 사회의 기준에서 보면 독특한(아니 이상한) 학창 시절을 가졌었구나 싶어서 같이 놀랐습니다.

아마도 우리의 이런 경험이 극단적으로 드러난 것이 주체 사상의 엄청난 파급이요 제 오랫동안의 영향력일 것입니다. 김병환 씨는 주체 사상의 파급을 반복한이라는 우상 제기 운동이었다고 저의 규정을 하더군요. 또한 우상을 제기 위해서 시작한 운동이 시간이 흐르면서 새로운 우상을 만들어 냈다고 고백하기도 했습니다.(『녹, 1998년 5월호) 하지만 김병환 씨나 그와 사상적 맥락을 같이하면서 '시대 정신'(『시대정신』)을 만들고 있는 필진들도 왜 우상화가 이루어졌는지에 대해서 설명하지 못합니다. 유재일 씨는 민족주의 성향이 강한 청년들이기에 북한에 쉽게 경도되었다며, 우상화되었던 문화를 이론적 도그마에 빠진 선민 의식(이 부분은 요지가 이해되지 않습니다만)으로 설명합니다.(『월간조선』, 1999년 6월호)

그러나 초기 북한의 정권 수립 과정이나 그 후 미국에 대한 태도에서 일정하게 북한에 동수를 줄 수는 있었을지 몰라도, 이 후 폐쇄사회 변했던 개인 우상화의 광범위한 수용, 수령관의 학생 운동 조직과 문화 안으로의 도입은 민족주의나 선민 의식만으로는 설명되지 않습니다. 몇 가지 이유를 생각할 수 있겠죠. 집단주의 문화의 효율성을 극도로 미화시킬 때 가능한 모습을 후기 주사파 학생 운동권은 보여 주었습니다. 자본주의의 개인주의적 인간상에 대한 부정도 한 이유일 것입니다. 반제국주의적인 어떤 흐름도 쉽게 미화되고, 억압받는 이들의 집단적인 경험만이 강조되는 민족주의 문화도 한 역할을 했을 것입니다. 그와 함께 지도자의 권위와 위계 질서에 무력하게 적응하는 우리 세대의 특성을 한 이유로 들고 싶습니다.

박정희가 죽었을 때 저는 울었습니다. 많이들 울었죠. 인터뷰를 많은 이들이 박정희가 죽으면 전쟁 나는 줄 알았다고 했습니다. 저의 세대가 그랬고, 제가 태어나기 전에 박정희가 있었고, 그것은 고등학교 때까지 이어졌습니다. 저보다 후반 학번도 그런 질서의 울타리 안에 있었습니다. 집단에 대한 개인의 몰입과 국가 동원의 질서 속에서 박정희를 왕으로 믿고 자랐던 사람들입니다. 이들이 우상 파괴에 대해 눈물과 함께 다가온 북한의 수령 지배 체제를 열린 마음으로 받아들이는 것은, 그 집단에 속해 본 이들에게는 자연스러운 일일 수 있습니다. 북한과 우리가 뭐 얼마나 달랐습니까? 민족을 생존의 공동체로, 국가는 이 생존의 열쇠를 쥔 실현체로, 강력한 지도자는 그 실현체의 구심으로 조직된 사회 속에서 살아 본 주체 (주체 사상과의 연어를 빌리자면)들이 바로 우리입니다.

한편으로는 우상화 문화에 더 강한 반발을 할 소지도 우리 안에 있었습니다. 적어 본 자의 거부감이지요. 그러나 1980년대의 운동 문화가 그 반발의 씨앗을 키우고 퍼뜨릴 만하게 진행되지 않았습니다. 상황이 절박하다는 이유로, 타도해야 할 적에 대한 적대감에서 몇 가지 정당성으로 포장할 수 있다면 어떤 권위주의적 문화라도 거기에 적응할 수 있도록 운동권 문화가 진행되었습니다. 우리는 그 극단의 결과를 1980년대 후반 이후에 경험했습니다.

사실 저는 1980년대에 운동했던 사람들에 대한 신뢰가 큽니다. 많은 영역에서 덜 이기적이고 진보적인 사람들이라고 생각합니다. 특히 노동 문제나 경제적 · 정치적 불평등에 맞서 다른 어떤 집단보다 적극적으로 개혁을 바라고 실천하는 사람들이라고 믿습니다. 그러나 우리는 구체적 조직 질서와 개인들간의 문화 질서를 바꿀 수 있는 대안을 제대로 못 구했던 세

대이기도 합니다. 현재으로 투신하지 못하는 소위 우호적 학생들이나 비운동권 학생들의 대학 문화와 정체성을 송두리째 앗아가 버린 폭선도 많이 저질렀습니다.

너무 큰 역사의 무게 속에서 자기에게 지나치게 많은 것을 투여하는 박정희식의 권위적 영웅주의에 젖어 있었는지도 모릅니다. 특히 사회 정치 분야의 전면에 나서 있는 우리 세대 남성 지도자들에게 그런 회의가 자주 느껴집니다. 우리 세대 운동했던 이들의 삶을 바라보면서, 부부 관계부터 직장 관계에 이르기까지 새로운 변화를 실행하는 모습을 거의 목격하지 못했기 때문이기도 하지요. 기존 정치 질서에 적응하는 것이 몸에 밴 질서에 안착하는 것처럼 느껴지는 건 과거의 지나친 투여일까요? 우리는 정말 우리가 누구인지를 많이 생각해야 하는 세대입니다. 시대의 주역으로 나서야 하기 때문만이 아닙니다. 우리가 살아온 시대의 변태상이 아직도 우리를 깊게 규정하고 있기 때문입니다.

한국의 '제3국인', 외국인 노동자

유팔기

들어가는 말

김포공항 국제선 제2청사에는 'Exit Counselling'이라는 영어 간판을 단 사무실이 있다. 출국하는 외국인들의 여권과 비자 문제를 취급하는 곳이라니까, 사무실의 간판은 '출국 상담실' 정도의 뜻으로 붙여 준 셈이다. 그런데 이 간판의 원래 영어 의미는 사고(Risk)에 빠졌다가 다시 현실로 돌아오려는 정신도를 위한 치료 상담을 뜻한다고도 한다. '사랑하지만 같이 살기는 고통스러운' 사람과의 관계를 극복하기 위해 받는 카운슬링과 비슷한 뜻이다.

한국에서 장기간 체류중인 한 영국인은 국내 일간지의 외국인 칼럼 「한국에서 살다 보니」에 기고한 글에서, 이 간판이 한국을 떠나는 외국인들의 정서를 딱 들어맞게 표현하고 있노라고 감탄한다.[1] 한국인의 인정과 열정을 사랑하면서도 '같이 살기에는 고통스럽기에' 떠나고 싶다는 그네들의

1) 아이언 브룬, 「한국에서 살다 보니: 성문화 관련 피플이」, 『동아일보』, 1999년 8월 3일자.

정서를 출국 현장의 그 간판은 아주 적절하게 표현하고 있다는 것이다.

외국인의 눈에 비친 오늘날 한국 사회의 서글픈 현실이다. 한국을 떠나는 것이 사고 집단으로부터의 탈출에 비견되는 실정이다. 더구나 이 칼럼을 쓴 이는, 뒤에 언급되지만, 한국인들이 세계의 여러 민족 중에서 가장 가깝게 느끼고 선호하는 영국인이다. 열사병는 동남아시아 출신 외국인 노동자들은 이 간판을 보고 어떤 생각을 하며 한국을 떠날까?

총무처 민설형 업체인 정치·경제위험자문사(PERC)가 400명 이상의 아시아 취업 외국인 노동자들을 대상으로 조사한 결과, 한국이 11개 아시아 국가 중 외국인 노동자들이 생활하기에 가장 열악한 곳으로 나타났다.[2] 또 이 단체에서 행한 외국인 노동자들의 근로 스트레스에 대한 조사에서도 조사 대상 12개 아시아 국가 중 한국이 베트남에 이어 두 번째로 스트레스를 많이 주는 나라로 나타났다.[3]

외국인에 대한 배척과 차별이 존재하지 않는 사회는 없다. 단지 정도의 차이가 있을 뿐이다. 그러나 대부분이 우리보다 경제적·문화적 수준이 낮다고 생각되는 아시아 국가들을 대상으로 한 조사에서마저 한국이 최하위의 외국인 대응 평가를 받는 현실에 이르게 되면 뭔가 더 진지한 자기 성찰이 없을 수 없다.

외국인 혹은 외국인 노동자의 존재는 이미 우리 사회에 무시할 수 없는 한 부분으로 자리를 잡고 있다. 1999년 8월 말 현재 법무부에 등록된 국내 거주 외국인은 장·단기 체류자를 모두 합쳐 179개국, 36만 8천여 명에

2) 『동아일보』, 1999년 5월 4일자. 참고로 조사 대상국을 외국인 노동자가 느끼는 불편 정도의 순위에 따라 나열해 보면, 싱가포르가 가장 양호한 조건의 나라이며, 그 다음으로 말레이시아, 대만, 일본, 홍콩, 태국, 필리핀, 인도네시아, 중국, 베트남, 한국의 순이다.
3) 『조선일보』, 1999년 12월 14일자.

이른다.[4] 여기에 3만여 명에 이르는 주한 미군과 상당한 수로 추정되는 미등록 외국인을 합치면, 우리 나라에 들어와 있는 외국인의 수는 40만 명을 상회할 것으로 보인다. 4천 7백만 국내 인구와 비교하면, 한국인 100명당 1명 꼴에 가까운 수많은 외국인이 한국땅에서 함께 살고 있는 것이다.

이러한 현실이 던져 주는 의미는 간단치 않다. 외국인이 이처럼 많아진 것은 기본적으로 자본주의의 세계적 전개에 따른 '국경 없는' 경제의 확산에 연유하는 것이지만, 사람의 이동은 돈이나 상품의 흐름과는 달리 '총체적 문화 현상'을 수반하기 때문에 필연적으로 문화 접촉, 갈등의 문제가 생기지 않을 수 없다. 그들의 존재는 지금까지 비교적 동질적인 단일 민족 사회를 유지했던 우리에게 문화와 인종의 다양성에 어떻게 대응할 것인가 하는 새로운 과제를 던진다.

불행히도 지금까지의 우리의 대응 자세는 그렇게 만족스럽지 않다. 외국인 일반에 대한 배타성은 가시지 않고 있으며, 특히 20만여 명을 상회할 것으로 추산되는 외국인 노동자에 대한 비인간적 차별은 국내외에서 많은 물의를 일으키고 있다. 이 많은 외국인 배척과 차별이 우리 사회에서 어떤 방식으로 전개되고 있는지, 또 그것이 우리 사회와 문화의 미래에 어떤 함의를 갖는지를 살펴봄 목적으로 씌어졌다.

단일 민족 사회의 외국인

'외국인'이란 상대적 개념이다. 미국인에게 한국인은 외국인이며, 한국인에게 미국인은 외국인이다. '절대적'인 외국인이란 있을 수 없다. 외국

4) 법무부 출입국통계자료, 『동아일보』, 1999년 9월 23일자.

인이란 그 나라의 '국민'을 전제로 타자화된 개념일 뿐이다. 이처럼 외국인이란 그 나라의 '국민이 아닌 사람'으로서 상대화된 존재라면, 결국 '외국인이란 무엇인가?' 라는 물음은 '국민이란 무엇인가?' 라는 물음의 또 다른 표현에 지나지 않는다. 다른 식으로 말하자면, '국민'의 존재 방식이 그 나라에서 살아가는 외국인의 존재 방식을 규정한다고 볼 수 있는 것이다.

이런 측면에서 본다면, 한 '국민'이 단일 민족으로 구성되어 있다는 사실은 이 땅에 와 있는 외국인의 삶과 인간 관계를 규정하는 가장 의미 있는 변수라 할 수 있을 것이다. 한국이 단일 민족 사회라는 것은 상식에 속한다. 우리의 의식 근저에는 단일 민족=단일 문화=단일 국가로 등식된 도식이 강고하게 자리 잡고 있다. 이처럼 자연적 존재(혈통)인 민족이 인위적인 정치 공동체인 국가와 병렬되는 구도에서, 한국인의 정체성은 당연히 한민족의 정체성과 동일시된다. 같은 혈통, 같은 문화를 공유하고 있다는 단일성의 인식에서 비롯되는 강렬한 민족 의식이 한국인의 정체성을 형성하면서 외국인의 존재에 대응하고 있는 것이다.[5]

한국인의 단일 민족 의식의 본질은 한 마디로 '우리' 라는 동류 의식을 바탕으로 한다. 한국인들의 유별난 '우리' 에 대한 애착, 최준식의 표현에 따르면 "유난히 우리를 밝히는 우리"[6]는 이미 많은 사람들에 의해 한국 문화의 특성으로서 지적된 바 있다. '나의 아누라' 가 아니라 '우리 마누라' 라 불리며, 아는 사람에게는 인정스럽고 친절하지만 모르는 남에게는 냉

5) 이 글에서는 현실에 존재하는 한국인들의 단일 민족 의식이 외국인과의 대응에 있어 어떠한 양상을 띠는지를 위주로 다룰 뿐, 한민족 의식의 형성 과정이나 여기 체계화의 문제는 다루지 않는다. 한민족 공동체의 민족 의식이 안에의 상황이라는 것, 그리고 여기 체계에 의해 재창조되어 왔음은 임지현의 『민족주의는 반역이다』(소나무, 1999)와 고부응의 『초민족시대의 민족정체성』, 『현대사상』, 제6호(1999년 1월)에 잘 드러나 있다. 민족주의자들이 이 안에의 현상에 고유의 기원에 집착하는 것 자체가 새롭고 현상이라면, 이 점이 바로 민족주의가 민족주의인 연유를 설명해 준다.
6) 최준식, 『한국인과 문화는 있는가』(사계절, 1997).

담하다. 최재석은 이러한 한국인의 성향은 그 뿌리를 유교 윤리의 혈연 중심적 가족주의에 두고 있다고 파악한다.[7]

말하자면 한국인의 '우리' 의식의 기초는 가족주의라는 이름의 혈연적 집단주의라는 것이다. 이러한 집단주의는 기본적으로 정의(情誼)의 집단주의이며, 이성보다는 감성이 지배한다. '넘어야 할 수 없는' 같은 핏줄을 나눈 사이에서 형성된 집단주의이기 때문이다. 이러한 성향은 혈통의 순수주의에 의하여 한층 더 강화된다. 예컨대 양자(養子)는 동족에서만 구해야 한다는 이성불양(異姓不養)의 원칙은 그러한 혈통 순수주의의 한 예다. 우리 가족 제도의 모델을 제공해 주었던 중국에서조차 다른 혈통에서 양자를 데려오는 것이 금기는 아니었다. 오늘날 "우리 아이들은 우리가 키우자" 는 자성이 일고 있음에도 여전히 고아 수출국의 오명을 벗어나지 못하고 있는 것도 이러한 혈통 순수주의가 여전히 건재하고 있음을 말해 준다.[8]

순수주의는 이처럼 이물(異物)의 존재를 배제하면서 내부의 동질성을 강화한다. 순수주의는 깨끗하고 순수한 '우리 것' 에 대한 도덕적 정당성을 부여하며, 애착과 집착을 갖도록 만든다. 그러므로 그것은 구성원들의 시선을 집단 내부에 고정시키며 자기 중심적으로 만드는 경향이 있다. 외부에 대해서는 아예 관심을 갖지 않거나, 도덕적 열등성을 부여하여 무시해 버린다. 반면에 '우리' 가 아닌 '남' 은 불확실하고 위험한 미지의 것이 된다. '남' 은 '우리' 를 불안하게 만드는 존재이며, 따라서 회피해야 할 대

7) 최재석, 『한국인의 사회적 성격』, 이화사, 1976), 131쪽.
8) 보건복지부에 따르면 1999년도 발생한 고아호 아동(아래의 표호가 붙은 아동) 1천 202명 중 유네 입양되는 1천 42명(85.3%)에 지나지 않았다. 일반 입양(표시가 아 입양아는 물론 지연된다. 지난 해 국내 입양아 1천 42명 중 양육되는 만 4명은 4%)에 불과하였다. 반면에 해외 입양아 2천 340명 중 양육되는 27.6%인 646명이다. 『고아수출국』 오명 반납하자』, 『동아일보』, 1999년 10월 20일자).

상이 된다. 그리고 그 결과는 홉스테드(Hofstede)의 개념에 비추면 '불확실성의 회피' 정도가 높은 한국 사회로,[9] 최준식의 표현을 다시 빌린다면 '다른 것을 못 참는 한국인' 으로 된다.[10] 인종 차별주의나 외국인 혐오증은 이처럼 불확실성의 회피 정도가 높은 사회에서 나타나는 필연적인 귀결이다.

이처럼 내적으로는 강한 정서적 동질성을, 외부에 대하여는 배타성을 속성으로 하는 혈연적 집단주의는 핏줄의 실제적 혹은 의제적(擬制的) 원근에 따라 친족이나 마을, 지연 공동체, 학연 공동체 등 외부 사회에까지 확대되어 나가면서 그 외연의 종점에서 민족과 조우한다. 여기에서 단일 민족으로서의 '우리' 인 한국인과 '남' 인 외국인이 대비되는 인식 구조가 필연적으로 생겨난다. 집의 확대형으로서의 '민족' 에 대한 배타적 집착이 나타난다. 단일 민족으로서 혈통의 단일성과 문화 전통의 동질성이 끊임없이 강조되는 한편, 외부의 다른 민족 집단에 대한 경계와 대항 의식이 고취된다. 우리를 둘러싼 이민족들은 '이웃' 이 아니라 '적' 의 개념으로 인식되어 잠재적인 침략자나 경쟁자로 부각된다. 외국인은 더불어 함께 살아가야 할 이웃이 아니라 경계의 대상이 된다.

혈통주의, 순수주의, 정의(情誼)적 집단주의로 요약될 수 있는 우리 민족의 주요 속성들은 모두 내부 지향적인 것으로서 우리의 의식 구조를 자기 중심의 폐쇄적인 것으로 만든다. 그러나 미국의 프로 야구팀 LA 다저스에서 활약하는 박찬호는 '인간 외교 사절' 로 치켜세우는 반면 국내 스포츠계의 외국 선수들은 모두 '용병' 으로 비하하는 '우리' 중심의 정의적

9) 홉스테드, 『세계의 문화와 조직』, 차재호 · 나은영 옮김 (학지사, 1995), 189쪽.
10) 최준식, 앞은 책, 216~223쪽.

민족주의가 온존하는 한, 다른 민족, 다른 인종과 참된 의미에서 공존하기는 어렵다. 단일 민족 의식은 항상 외부의 이물(異物)을 경쟁적인 것으로 인식한다. 그리고 우리와 힘을 비교해서 서열과 차별을 만들어 나간다. 인종의 차별도 이런 맥락에서 생성된다.

한국인의 인종관

인종 차별이란 말을 들으면, 많은 한국인은 곧잘 미국에서의 흑인 차별, 또는 일본인들의 재일 교포에 대한 차별을 머리에 떠올린다. 우리에게는 그런 편견이나 차별이 없는 것처럼 생각한다. 그러나 최근 들어 많은 외국인들이 한국땅에서 살게 되면서, 특히 다수의 동남아시아계 외국인 노동자들이 유입되면서 한국인들의 인종 차별이나 편견이 사회적 문제가 될 정도에까지 이르렀다. 외국인의 피부색에 따라 한국인의 태도가 달라진다는 지적들이 일고 있으며, 특히 검은 피부색을 가진 사람들에 대한 일상에서의 갖가지 차별적 행동(예컨대 지하철의 옆자리에 앉기를 꺼려 한다든지, 식당 안에서 함부로 반말을 한다든지)이 일간 신문의 독자 투고란에 심심찮게 우리 자신의 반성을 촉구하는 글로서 나타나고 있다. 인종에 대한 편견과 차별은 현재만이나 대량당 건너만의 문제가 아니라, 이제 우리 쪽의 문제로도 된 것이다.

인종 차별이란 단어는 우리 사회에서 익숙하지도 역사가 오래되지도 않은 말이다. 사실 대부분의 한국인이 국내에서나 국외에서 다양한 인종을 실제로 접할 수 있게 된 것은 1980년대 이후로 비교적 최근의 일이었다. 그 전까지는 주한 미군이나, 화교, 일본인 관광객 정도가 접촉의 한계였다.

따라서 세계 여러 인종들에 대한 한국인들의 이미지는 현실에서 살고 있는 사람들끼리의 접촉 과정에서 형성된 것이라기보다는, 해방 이후 새로이 접하게 된 서구 문물, 특히 영화 등 픽션의 세계를 통하여 주로 형성된 것이라 볼 수 있다. 픽션에서 그려진 세계는 실제를 지나치게 이상화하거나 아니면 지나치게 비하하기 쉬운 법이다. '좋은 사람', '이성적 존재', '지배자'인 백인과 '사악하며 열등한 사람', '야성적 존재', '하인 · 육체 노동자'인 유색인으로 대비되는 인종 이미지는 실제와 괴리된 채로 어느덧 우리의 머릿속에 각인되었다.

우리는 백인의 흰 피부에서 세련과 문명을 연상한다. 그리고 그들에게서 연상되는 세련성과 문명의 이미지는 선망과 호기심을 불러일으킨다. 이러한 경향은 해방 이후 정부의 친미 · 친서구 정책이 펼쳐지면서 서양인들은 우리를 돕는 사람이라는 인식을 확산시킨다. 1960년대 이후 서구화·근대화 도식의 전개와 함께 서구 문화 전반에 관한 동경을 불러일으키면서 더욱 강화된다.

그러나 다른 한편으로 우리는 그들과는 근본적으로 다르며 결코 그들이 될 수 없다는 단절감에서 오는 거리감을 느끼기도 한다. 그들의 제국주의적 역사에 대한 기억과 현재의 지배적 정치 경제력에 대한 인식도 우리의 피압박감과 열등 의식을 자극하며 뭔가 가까이 하기 어려운 거리감이나 위화감을 느끼게 한다. 특히 1980년대 이후 반제 · 반식민주의를 주제로 한 학생 운동도 서구인에 대한 경계심과 배타성을 불러일으키는 요인이 되었다.[13] 백인에게 과잉이라 할 만치 친절하게 대하는 측면이 있는가 하면 무시하거나 배타적인 태도를 취하기도 하는 이중적인 행동 방식을 보이는 것은 백인에 대한 이러한 복합적인 애증의 정서가 반영된 결과일 것이다.

이처럼 백인이 '세련성', '문명', '역사'와 연관된 문화적 존재로 인식되고 있다고 한다면, 흑인을 비롯한 유색인들은 다분히 야성적 · 야만적 이미지로 인식되고 있다. "아프리카의 원시적 야성이 꿈틀거리는 듯한 격렬한 템포의 흑인 음악" 운운하는, 우리 귀에 익숙한 방송에서의 소개 멘트는 흑인의 원시성, 야생성을 거듭 확인해 준다. 흑인은 세련되지 않은, 정글 속의 맹수를 연상케 하는 야생의 이미지와 결부되어 동물성, 폭력, 강한 성적 능력을 표상한다. 이것은 우리에게 생리적 혐오에 가까운 부정적 이미지를 불러일으킨다. 이러한 부정적 이미지는 아프리카의 기아와 빈곤, 미국에서의 피지배 하층 계급의 이미지와 연관하여 그들은 질적으로 열등하며 나태하고 우둔하다는 경멸의 인식을 낳게 한다. 나이지리아 대학 건축학부를 졸업하고 노동자로 일하는 한 흑인 청년이 말하는 것처럼, "한국인들의 마음 속에는 아직도 흑인에 대한 구석기 시대의 인상이 살아 있다."[14]

다른 한편으로 한국인들은 흑인들에 대하여 불쌍하다고 생각하여 동정심도 느낀다. 약자에 대한 동정과 함께 백인 우월에 대한 우리 자신의 제3세계적 반감도 작용하고 있는 것이다. 그러나 흑인에 대한 동정심 자체가 우리 자신의 우월감의 표현일 수 있다. 동정은 원래 강자가 약자에 대해 갖는 감정이며, 평등한 관계를 전제로 한 것이 아니기 때문이다. 한국에서 일하는 검은 피부의 노동자들이 바라는 것은 동정심이 아니라 같은 인간으로

13) 주선미노동자교육협회 외국인노동자 인권을 위한 모임, '노동자 사는 삶', 제20호 (1990년 2월)

대해 달라는 것이다.

한국에서 일하는 외국인 노동자의 주류를 이루는 동남아시아인은 같은 아시아인이지만, 인식의 거리상으로는 황인종보다 흑인종에 가깝게 취급된다. 한국인의 인식에서 황인종은 중국인, 일본인의 범주로 국한되고 동남아시아인은 배제된다. 해외 여행을 하는 한국인이 아시아인을 잘 구별하지 못하는 서양인으로부터 중국인이나 일본인과 혼동되는 경우는 그리 아니 이해하면서도, 베트남인이나 타이인과 혼동되면 내심 불쾌하게 생각하는 경향이 있는 것도, 우리의 머릿속에 '검은 피부'로 인식되는 그들과 동일시된 데 대한 반응이라 할 수 있다.

이와 같은 한국인의 인종관은 설문 조사(표본 수 638명)를 통하여 35개 민족 · 인종 집단에 대한 사회적 거리감을 조사한 김규원의 연구 결과에서도 명확히 드러난다.[15] 이 조사에서 한국인이 사회적 거리감을 적게 느끼는 순서에 따라 민족 · 인종 집단들을 정리해 보면, 1위의 영국인에서부터 15위의 그리스인에 이르기까지 상위 15위는 6위의 중국인을 예외로 하고 모두 백인계 서양인 집단이 차지하였다. 백인계 서양인 집단 중 예외는 러시아인, 폴란드인, 헝가리인(모두 같은 21위)뿐이었는데, 이들은 모두 옛 동구권 사회주의 국가의 구성원이라는 공통점을 지닌다. 반면에 한국에서 일하는 외국인 노동자의 주류를 이루는 필리핀인, 타이인, 베트남인, 네팔인, 말레이인, 파키스탄인 등 동남아시아 민족들은 모두 20~31위 사이의 하위 순위에, 즉 미국 흑인(27위)과 비슷한 정도의 사회적 거리감을 보이는 것으로 나타났다. 최하위의, 가장 거리감을 느끼는 집단으로는 아프리카 흑인(33위), 중동 회교도, 리비아인(같은 34위) 등이 열거되었다.

요컨대 한국인은 백인 선호적인 반면, 유색 인종에 대한 편견과 차별 의식을 갖고 있다고 볼 수 있다. 유색 인종 중에서도, 흑인에 대한 한국인의 거리감이 크지만, 우리 나라에서 일하는 외국인 노동자의 주류를 이루고 있는 동남아시아인에 대한 사회적 거리감도 적지 않다. 또 같은 민족 · 인종 집단이라도 가난한 쪽을 더 경원하는 것으로 나타났다. 미국 흑인과 아프리카 흑인에 대한 거리감의 차이에서도 이 점을 읽을 수 있다.

이 같은 백인 선호 · 유색 인종 멸시의 인종관은 다음에 살펴볼 노동자 인종적 분업 양상과 관련하여 동남아시아 계통의 외국인 노동자에 대한 인종 차별적 행태를 강화하는 기초가 되고 있음은 의심할 수 없을 것이다.

외국인 노동자의 존재 양식

외국인 노동자의 존재는 우리 역사에서 가장 신기한 경험 중의 하나이다. 물론 우리의 역사에서 '외국인 노동자'가 이들이 처음은 아니다. 중국 산둥성(山東省) 출신의 쿠리(苦力)가 이미 구한말에 유입되었다는 기록이 있으며,[16] 일제 식민지 시기인 1921년 산둥 지방의 대홍수와 기근을 계기로 1920년대에 그 수가 급증하였다고 한다. 그러나 그들은 어디까지나 일본인들에게 고용된 노동자들이었다. 19세기 말의 개항 이후 1980년대 후반까지 한국에 온 외국인은 대부분 군인, 선교사, 외교관, 기업인, 기술자

15) 김규원, '국제화시대의 한국인의 대외의식', 『성곡논총』 제26집 (1995), 985~1021쪽. 이 연구는 필요 상대, 친구, 이웃, 직장 동료, 인사 정도의 친교, 친척관계, 입국 불가 등 7개 항목에 걸쳐 각 민족 · 인종 집단에 대한 주관 태도를 조사함으로써 이들에 대한 사회적 거리감을 살펴본 것이다.

16) '중국호남기', (尹致昊日記)에는 1896~1897년의 독립문 건립 공사에 중국인 노동자들이 투입되었다는 기록이 있다. 또 1921년의 '매일신보'에는 '거나(支那) 노동자 쇼제(苦力)' 이는 기사가 게재되었다. (심동준, '외국인노동자의 한국사회의 사회학', '외국인노동자의 현실과 이해', 이주민 복지연구센터, 1997, 185쪽).

등 전문직 종사자들이었으며, 지금처럼 수많은 외국인들이 한국인의 몫에 이래 노동자로서 일하는 것은 유사 이래 처음 있는 일이다.

한국 사회에 대한 외국인 노동자들의 가장 큰 기여는 어쩌면 일손 부족을 메워준 데 있는 것이 아니라, 그 동안의 획기적 경제 성장을 눈으로 확인시켜 민족의 자긍심을 높여 주었다는 데 있는지 모른다. 외국인 노동자는 한국 경제 성장의 살아 있는 생생한 증거이다. 그들은 불과 20, 30년 전 서독의 광부나 중동의 건설 노동자로서 땀흘리며 어렵게 살았던 한국인들에게 역사의 대반전을 증명해 준다.[15]

그러나 우리에게 자긍심을 느끼게 해 준 대가로 우리가 외국인 노동자들에게 돌려 준 것은, 고된 시집살이를 한 며느리가 오히려 무서운 시어머니가 되는 식의 앙갚음이었다. 최근 들어 외국인 노동자들의 처우에 관한 사회적 관심이 높아지고 있음에도 불구하고, 이 글의 앞에서 소개했듯이 한국은 여전히 외국인 노동자들이 살아가는 데 아시아 최악의 나라로 꼽히고 있다. 외국인 노동자들에 대한 한국 사회의 법적 · 제도적 차별, 인종 차별, 노동 시장의 이중 구조 등 차별의 연쇄 고리들이 복합적으로 얽히면서 그들에 대한 차별을 확대 재생산하고 있는 것이다.

연수생과 불법 취업자

우리 나라의 출입국관리법은 외국인이 취업 비자를 받을 수 있는 직종으로, 한국인으로 대체할 수 없는 흥행 · 교육 · 취재 · 상용 · 투자 · 고용 · 기술 지도 등 7개 분야를 한정하고 있다.[16] 외국인은 단순 육체 노동 등 일반 노동에 취업할 목적으로는 입국할 수 없다. 따라서 국내의 숱한 중소 영세업체에서 단순 노동에 종사하고 있는 아시아계 외국인들은 '노동자'가 아니다. 산업 연수생 아니면 불법 취업자(혹은 불법 체류자)일 뿐이다. 현실에서 존재하는 노동자를 노동자로 인정하지 않는 우리 정부의 이러한 인력 정책이 외국인 노동자에 대한 차별 구조를 낳는 원천이다.[17]

연수생 제도와 연수 취업제는 이 노동자 아닌 노동자를 국내에 도입하는 우리 나라 외국 인력 정책의 근간이다. 연수생 제도는 원래 해외 진출 한국 기업의 현지 근로자에 대한 국내 기술 연수를 목적으로 1991년에 시작되었으나, 이른바 3D 업종에서의 인력난이 심화되면서 1992년 하반기부터는 일반 중소 제조업체에도 인력 공급 창구로서 활용되기 시작하였다. 현재 연수생의 체류 기간은 2년을 원칙으로 하며, 특정 업종에 한해 1년을 연장할 수 있도록 하고 있다. 또 연수생들에게 최저임금법 적용, 강제 근로 금지, 근로 시간 준수 등 근로기준법상의 법적 보호를 부여하고 있으며, 산재 보험 및 의료 보험의 혜택을 받도록 하고 있다.[18]

연수 취업제는 1997년 당시 정부가 외국인 노동자에게 국내 근로자와 동등한 근로자로서의 법적 권리를 부여할 취지로 추진하던 고용 허가제가 산업계의 반발에 부딪치면서 무산됨에 따라 연수생 제도의 보완책으로 내놓은 것이다. 이 제도의 골자는 2년의 연수 과정을 거친 연수생 중에서 기

(15) 1945년 247명이 광부가 서독으로 출국한 것을 효시로 하여, 1980년대 중반까지 해외에 일자리를 구하러 나간 우리 나라 노동자 수는 무려 200만 명이 넘는다. (김동춘, 『한국경제의 전지화와 외국인 노동자』, 『외국인노동자: 한반도의 또한 손님』, 문화출판사, 1996, 84쪽).
(16) 1999년 8월 말 현재 취업 비자로 입국하여 일하는 외국인은 1만 명을 약간 상회하며, 이들은 주로 회화 교육, 기술 지도, 상용 업무에 종사하는 극히 제한된 이다.

능사 자격 획득, 사업주 추천, 언어 능력 검증 등 소정의 절차를 통과한 외국인에게 1년간 정식 근로자 신분을 부여하여, 법적 최저급여 연 · 월차 수당 같은, 법에 보장된 각종 수당 등 국내 근로자와 동일한 대우를 받을 수 있도록 하겠다는 것이다. 그리고 입국이나 체류 기간 연장을 목적으로 하는 폭행은 제기할 수 없다는 조건으로 단결권, 단체교섭권, 단체행동권 등 노동 3권도 부여하겠다는 것이다. 그러나 2000년 4월부터 적용되기 시작한 이 제도의 혜택을 받아 정식 근로자로 될 수 있는 외국인 노동자는 아주 소수에 불과할 것으로 예상된다. 기능사 자격 획득 등 조건이 까다로운데다가, 심사를 통과하기 위해 필수적인 사업주 추천의 경우, 외국인 정식 근로자보다는 값싼 연수생을 선호하기 마련인 사업주들이 추천서 발급에 소극적일 가능성이 높기 때문이다. 연수 취업제는 현행의 연수생 제도의 골격을 사실상 그대로 유지하는 것이며, 그 실효성은 그다지 크지 않을 것으로 예상된다.

따라서 외국인 노동자를 노동자가 아니라 '연수생'으로 호도하는 기조는 제도적으로 그대로 계속되는 것이다. '노동자'와 '연수생'의 차이는 단순한 명칭의 차이가 아니다. 그것은 그들의 노동에 대한 가치 평가를 결정하는 척도가 되며, 인간으로서의 존재 방식을 결정하는 척도가 된다. '기술과 기능의 습득을 목적'으로 온 '연수생'이란 명목은 '연수 수당'이라는 이름의 취업을 합리화한다.[19] 그들의 노동 가치는 원천적으로 부정되는 것이다. 연수생에게는 적은 급료를 보충하기 위한, 또 입국시에 든 막대한 수수료[20]를 벌충하기 위한 장시간 노동은 필수적이다. 시켜서가 아니라 자청해서 연장 근무를 하지 않을 수 없다. 이들이 높은 산재 사고율의 희생자가 되는 것은 당연한 결과라 할 것이다.

불법 취업자[21]는 연수생으로 들어와 이탈하거나, 관광 혹은 친척 방문 비자로 입국하여 일하고 있는 사람들이다. 우리 나라 외국인 노동자의 약 3분의 2는 불법 취업자들이다. 이처럼 불법 취업 · 불법 체류가 만연한 현실이 임금 착취와 제불을 비롯한 외국인 노동자들에 대한 비인간적 처우의 원인이 된다. '불법' 체류자는 불안 심리와 공포감이 항상화된 가운데 산다. '불법'이란 딱지 때문에 그들은 공공적 공간에서 활성화된 사회의 존재로 될 수도 없으며, 집단적 의사 표시를 할 수도 없는 존재로 된다. 대신 일반인의 눈에 띄지 않는 사회의 지변이나 지하의 국소적 공간으로 쫓기게 된다. 이러한 국소적 공간에서 노사의 역학 관계는 무말할 나위 없이 고용주에 유리한 것으로 되며, 외국인 노동자의 안녕과 복지는 고용주의 일방적 처분에 맡겨지게 된다. '말 안 들으면 신고하겠다'는 한 마디가 외국인 노동자의 모든 것을 구속한다.

노동 시장의 인종적 이중 구조

앞에서 살펴본 것처럼 법적 · 제도적으로 말한다면 우리 나라에는 두 종류의 외국 인력이 있는 셈이다. 하나는 정식으로 취업 비자를 받아 입국하여 일자리를 갖는 소수이지만 '공식화' 된 외국 인력이다. 이들은 주로 최

(17) 법무부의 최근 자료에 따르면, 1999년 8월 말 현재 우리 나라에는 공식 통계상 약 18만 2천 명의 외국인 노동자가 있는 것으로 집계되고 있다. 이 중 4만여 명이 산업 연수생이며, 나머지 13만 2천여 명이 불법 취업자이다. 그러나 이 통계에는 합법적 경로를 통해서 입국하나 다른 명목으로 입국하여 취업한 노동자와 누락되었을 가능성이 매우 높다. 따라서 현재 전문가들은 실제로 취업한 외국인 노동자의 숫자는 20만 명을 훨씬 넘을 것으로 보고 있다. (『동아일보』, 1999년 10월 6일자).
(18) 1997년 2월의 '외국인 산업기술연수생의 보호 및 관리에 관한 지침'(노동부)에 따른.

(19) 대개로 기본 연수 수당은 월 30—40만 원 정도이며, 여기에 초과 연수 수당을 더하면 월 50—60만 원을 받게 된다. 그러나 일부 해외 진출 기업의 국내 공장에 파견된 기술 연수생 한 사람을 기준으로, 월 이익 후 폭리를 감안할 때 15만 원 정도에 불과한 기본 연수 수당을 주는 것도 있다.
(20) 이들이 인력 송출업체에 지불하는 수수료는 송출국과 송출업체에 따라 차이가 있지만 대개 2천 달러에서 4천 달러 수준이다. 물론 처음부터 연수생이 아니라 불법 취업을 목적으로 오는 이들은 이 많은 수수료를 지불하여 최소 수천 달러라는 보증금에서 지불한 경우도 있었다.
(21) 불법 취업자 대신 미등록 취업자, 미등록 취업 외국인 등의 용어가 사용되기도 하지만, 여기서는 합법 · 불법의 차이가 외국인 노동자의 존재 양식에 미치는 영향을 강조하기 위하여 불법 취업자라는 말을 그대로 쓰기로 한다.

화 교사, 교수, 기술 지도, 상품 업무 등 전문직에 종사하는 구미계 백인으로서, 한국 사회로부터 비교적 높은 인격적 · 경제적 대우를 받으며 살아간다. 다른 하나는 연수생 제도라는 편법적 수단을 통해 입국하여 3D 직종에서 단순 육체 노동을 하는 '비공식적' 외국 인력이다. 연수생 제도의 불가결한 산물인 불법 취업자들도 물론 이 범주에 속한다. 이들은 거의가 중국 · 동남아시아 등 제3세계에서 온 사람들이며, 낮은 임금과 비인간적인 대우를 받으며 살아간다.

'공식'과 '비공식'은 이들의 삶의 방식을 가름한다. '공식'의 외국인들은 개방된 공공의 장소에서 한국인들을 가르치거나 지도하며 살아간다. 그들은 언제나 어디서나 떳떳하고 당당하다. 반면 '비공식'의 외국인은 은폐된 존재들이며, 공단과 그 주변 지역의 국지적 공간에서 뿔뿔이 흩어진 원자화된 존재로 한국 사회의 주류와는 단절된 채 살아간다. 이들은 시장이나 대중 교통 수단 등 공공의 장소에 나오더라도 피부가 검고 가난한 나라에서 왔다는 이유만으로도 언제나 주눅 든 모습들이다.[23] 이 '공식'과 '비공식'의 차별 구조는 앞에서 본 인종의 차별 구조와 정확히 일치한다. '공식'은 구미계 백인을, '비공식'은 동남아시아계 등 유색인을 대변한다.

이러한 외국인의 이분화 현상은 한국 기업의 계층 구조와 연결되면서 외국인 노동자 차별의 존속성을 확인케 한다. 한국 기업 구조의 최상위를 점하는 재벌 기업이나 대기업은 그 첨단 부문에서 기술직이나 전문직 등 특수한 능력을 갖춘 다수의 외국인을 고용한다. 이들은 모두 구미계 백인

23) 최근 몇이 사실 학원 등에서 회화 교사로 일하는 외국인들이 늘고 이들에 대한 임금 체불이나 차별의 문제가 불거지면서, 외국인 강사소를 찾는 구미계 백인들도 증가하고 있다고 한다. 한 강남 관계자의 표현에 따르면, 구미계 백인들은 고용을 보호하기 위해 강사소를 찾아오는데도 인력나 당당하다. 반면에 외국인 노동자들은 항상 주눅 든 모습으로 찾아온다. (부산노동자교육협회 외국인노동자 인권을 위한 모임, "이들이 사는 삶", 세크로, 1999년 4월).

들로서 우리 사회의 '국제화'와 '경제력 강화'에 필수적인 존재로 인식된다. 다른 한편, 재벌 기업이나 대기업의 맞은 편 한국 기업 구조의 최하위에는 영세 중소업체들이 있다.[24] 마지막으로 한국 기업 구조의 최하위에는 영세 중소업체들이 있다. 이들은 재벌 기업, 대기업에서부터 내려오는 하청 구조의 최말단에 위치하고 있어, 그 자체가 착취의 대상으로 전락된 업체들이다. 이러한 업체들은 열악한 노동 환경에 임금도 낮아 노동력을 제대로 구할 수 없다. 여기에서는 낮은 교육 수준의 한국인 노동자들과 함께 중국 · 동남아시아 계통의 외국인 노동자들이 생산 활동의 주축을 담당한다.

이러한 한국 기업의 위계 구조는 외국인 노동자들에 대한 가치 평가와 그대로 연결되어 그들에 대한 차별 구조를 재생산한다. 대기업의 첨단 산업 분야에서 기술직이나 전문직으로 일하는 구미계 백인들은 포스트모던의 전문 지식과 생활 양식을 표상하는 사람들이며, 우리가 따라야 할 모델로서 선망된다. 반면에 3D 업종에서 일하는 외국인 노동자들은 몸뚱이 온을 얻기 위해 더럽고 위험한 일마다 일을 마다 않는, 된지 좋아할 수 없는 이방인일 뿐이다. 그들은 장시간 노동, 산업 재해, 빈곤, 구타와 폭행, 임금 체불과 착취, 인권 침해 등의 말로 기억되는 1950년대와 1960년대의 한국 사회를 재현한다. 1980년대 이후 한국 사회가 고도 성장, 근대화되면서 잃난 줄 알았던 전근대의 악몽이 그들을 통해 재현된다. 한국의 전근대와 국제화가 만나는 묘한 장면을 그들에게서 본다.

외국인 노동자들은 따라서 모든 척도에서 바닥에 있다. 그들의 일터와

23) 일 부인이 종사하는 한국의 근대 부문을 대변하는 비교적 큰 규모의 중소업체들이 있다. 이들은 외국 인력들이 일하기에 적합하지도 않고 별로 그들을 필요로 하지도 않는다. 대부분 한국인들만으로 운영될 수 있는 분야다.

일의 종류는 그들의 본질적 열등성을 말해 준다. 그들은 임금, 생활 조건, 일의 종류, 생산 조직에서의 위계뿐만 아니라 인종으로서도 최하위에 위치한다. 국내 노동자들에게도 외국인 노동자는 가까이 하고 싶지 않은, 열등한 존재로서 파악된다. 그들의 열등성은 현저의 열등한 지위와 형편없는 임금이 입증한다. 그들이 받는 돈이 그들의 실력을 반영한다. 그들은 본질적으로 열등하며, 따라서 이 사회에서 열등한 위치에 놓이지 않을 수 없다.

복합 차별: 피차별자들의 서로 차별하기

차별은 지배자의 전유물이 아니다. 차별은 오히려 그 피해자들인 피차별자 자신들이 그 사회의 지배적 차별 가치를 내면화하여 행사할 때 강력한 힘을 발휘하여 그 구조를 존존시킨다. 차별이 갖고 있는 문제의 심각성은, 차별이 외재적으로 존재할 뿐만이 아니라 내재적으로도 존재한다는 것, 즉 지배적 가치의 내면화가 일어난다는 것이다. 따라서 피차별자도 결코 차별의 가치로부터 중립적일 수 없다. 한편으로는 자신의 피차별적 위치에서 야기되는 자존(自尊)의 상실을 맛보며, 다른 한편으로는 스스로 내면화한 지배적 차별 가치를 다른 피차별자에게 행사함으로써 차별의 구조를 재생산한다.

일본의 사회학자 후에노 치즈코(노뎨무뎨子)는 이러한 차별의 양상을, 차별의 산술적 결합을 의미하는 중층적 차별과 구별하여 '복합 차별'이라 부르고,[24] 윌리스(Willis, P.)의 계급 형성 과정에 대한 연구를 통하여 그 구체적 사례를 소개한다.[25] 윌리스는 영국 노동자 계급 남자 아이들에 관한 심층적 연구에서, 그들이 계급적 사회화의 과정에서 어떻게 성 차별과 인

24) 노뎨무뎨子, 「[illegible]」, 『[illegible]』, [illegible] 15, 1990, 209~212쪽.

종 차별을 자신의 정체성에 편입시키는가를 고찰한다. 이 아이들은 학교 문화에 순종하는 모범생들, 이른바 '범생이'들을 자신들의 '사내다움'으로 여겨 나감으로써 노동자 계급의 하위 문화를 스스로 내면화한다. 그 결과는 학교 교육을 통한 신분 상승을 이루지 못한 채 자신의 아버지처럼 노동자가 되어 계급을 재생산하는 몫이 되지만, 그 과정에서 그들은 '계집애들'과 '소수 민족'을 차별화함으로써 자신의 우위를 확립한다. 바꿔 말하면, 성 차별과 인종 차별은 '노동자 계급 남성'의 정체성 형성에 빠질 수 없는 부정항(否定項)으로 자리 잡고 있다는 것이다. 윌리스의 이 분석은 노동자 계급이 성 차별이나 인종 차별에서 조금도 자유로울 수 없으며, 때에 따라서는 중산 계급보다도 더 노골적인 차별자가 되는 사정을 설명해 준다.

외국인 노동자들이 한국 사회에서 일상적으로 접하는 사람들은 일반 시민들이 아니라 그들과 함께 일하는 한국인 노동자들이다. 외국인 노동자들과 함께 일하는 한국인 노동자들은 대부분 가난한 농촌 출신으로 교육 기회를 박탈당한 채 전문적인 기술도 없어 3D 업종에서 궂은일로 생계를 이어갈 수밖에 없는, 한국 사회의 경제적 · 사회 문화적 차별 구조의 피해자들이다. 그러나 그들도, 스스로 알게 모르게 내면화한 지배적 차별 가치를 외국인 노동자들에게 미님김으로써 한국 사회에서 그들 자신을 뛰어나가는 차별의 구조가 항구화되는 데 기여한다.

예컨대 위계 의식과 편파주의라는 우리의 지배적 차별 가치를 가지고 이야기해 보자. 3D 업종에서 일하는 한국인 노동자들은 한국 사회의 직업

25) Willis, Paul E, *Learning to Labour: How Working Class Lads Become Working Class Jobs* (Saxon House, 1977).

과 계층 구조에서 최하위에 속해 있다고 말해도 별로 무리는 아닐 것이다. 그런 한국인 노동자들도 외국인 노동자들을 명명한 대관적 타자로 보기보다는 상대적인 서열 관계에 위치시킨다. 모든 인간 관계를 높낮이로 평가해야 직성이 풀리는 우리 문화의 위계 의식을 내면화하고 있는 탓이다. 외국인 노동자들은 이 서열 질서에서 대개 최하위의 위치에 놓인다. 한국인 노동자들은 일을 시키기 위해서는 그들을 차대하는 것이 불가피하다고 주장하지만, 그 내면에는 그들이 우리보다 가난한 나라에서 온 '시키면' 사람들이라는 의식이 숨어 있다. 민족의 격차, 민족과 인종의 차이가 차이 그대로 인식되는 것이 아니라 서열로서 재정렬되는 것이다.

외국인 노동자들에 대한 이러한 위계적 인식에는 당연히 그 실천이 따른다. 한국인 노동자들은 닦아 가며 고참으로부터 일을 배웠던 것을 기억하며, 그것을 신참인 외국인 노동자들에게도 적용하려 한다. 외국인 노동자들에 대한 잦은 욕설과 폭력은 한국인 노동자들에게 어쩌면 당연한 것이다. 자신들도 그렇게 배워 왔던 것이다. 또한 위계 의식은 연대주의를 동반하게 마련이므로, 외국인 노동자들과 일정한 거리를 유지하려 한다. 너무 가까이 해 주면 '기어 오르기' 때문이다. "현장에서 일하는 한국인들은 모두 사장"이라는 어느 스리랑카 노동자의 이야기는 이런 맥락에서 이해할 수 있는 것이다.

차이를 찾아 그것을 서열화하는 관행이 의식화된 곳에서는, 보다 미세한 균열의 차이라도 그것을 찾아 확대함으로써 차별을 확대 재생산하는 경향이 있다. 자신도 '점잖' 육체 노동에 종사하는 한국인 노동자들이 그 육체 노동 내부의 균열을 찾아 차이를 확대시킨다. 예컨대 자기들 일은 '기능'으로, 외국인 노동자들의 일은 '막일'로 차별화하여 서열화시킨다.

그리고 그러한 직능의 차이를 들어 점점 더 힘들고 궂은 일은 외국인 노동자의 몫으로 돌린다. 이렇게 형성된 일의 '차이'는 외국인 노동자들의 저임금을 정당화시키고, 인간으로서의 열등성을 정당화시키는 데 기여한다.

빈곤에 관한 인식도 같은 방식으로 전개된다. 한국인 노동자들은 대개 자신의 절반에 지나지 않는 외국인 노동자의 임금이 그들 본국에서는 얼마나 엄청난 돈인지를 들먹이며 "잘사는 우리 나라"를 강조한다. 자신의 가난과 자신을 '없는 것들'이라고 차대하는 '있는 사람'들에 대한 원망은 잠시 잊어버린다. 그들의 빈곤은 그들의 게으름, 미개성, 열등성을 입증한다고 생각한다. 그들은 게으르고 열등한 인종이기에 빈곤한 것이며, 따라서 현재의 천한 일과 낮은 임금은 그 당연한 귀결이 된다. 외국인 노동자의 존재는 현재의 사회적 위계 질서가 정당하며 불가피하다는 부르주아의 주장을 국내 노동자들에게 새삼 확인해 준다.[20]

그러나 외국인 노동자들도 안다. 자기 위에 군림하는 한국인 노동자들이 사실은 이 사회의 위계 서열에서 말단에 놓여 있으며, 돌아서면 욕을 하기는 하지만 면전에서는 사장이나 상사들에게 고개도 제대로 못 드는 존재라는 것을. 그들이 별로 교육받지 못했다는 것도, 또 그들이 빠르는 '말은 월급'으로는 자식 교육시키기도 어렵다는 것도 안다. 우수한 민족이라고 자랑하며 검은 피부에 인종 차별적 언사를 서슴지 않는 한국인들이 실은 일제의 식민지였다는 것도, 또 미국 사람들에게는 빼른 미소를 흘린다는 것도 그들은 안다. 많은 외국인 노동자들이 내심으로는 그들이 일상적으로 접하는 한국인들을 경멸하는 것이다. 이처럼 지배자들의 차별 가치로 무장한 피차별자들이 서로를 차별함으로써 복합 차별의 구조는 존속한다.

20) John Berger and Jean Mohr, *A Seventh Man* (Penguin Books, 1975), p. 140.

맺는 말

우리는 앞에서 외국인에 대한 우리 사회의 배타성, 인종 차별, 외국인 노동자들에 대한 멸시는 한편으로는 '달팽' 민족 의식에 바탕을 두고, 또 다른 한편으로는 위계주의와 권위주의로 대표되는 전통적인 차별적 가치에 의해 이루어지고 있음을 살펴보았다. 그리고 그 차별적 가치는 잘사는 나라-못사는 나라의 대비가 곧 문명-야만, 우등 인종-열등 인종으로 등치되는 구도 속에 구현되고 있음도 살펴보았다. 이러한 구도는 말할 나위 없이 1960년대 이후 한국 경제의 성장과 함께 삶의 가치가 경제적인 것으로 획도화되면서, 힘과 부의 물신을 맹신하는 경제주의에 우리 사회가 지배된 결과로 나타난 것이다.

우리 사회에는 최근 외국인 배척과 외국인 노동자 차별을 둘러싼 내외의 물의가 제기되면서, 우리 자신의 심각한 반성을 촉구하는 논의들이 일고 있다. 특히 IMF 관리 체제라는 경제적 위기를 맞으면서 생존 차원에서라도 외부 세계와 관계를 새로이 정립해야 한다는 목소리가 높아지고 있다. 열린 민족주의와 더욱 보편적 가치를 지향하는 일련의 정책들이 국제화라는 이름으로 실천되고 있다. 그러나 이러한 논의와 실천이 여전히 경제주의에 그 바탕을 두고 있다면 그 성과는 의문스러울 수밖에 없다.

필자는 이런 맥락에서 국제화와 관련하여 최근 우리 정부의 주목할 만한 정책 전환을 반영하고 있는 '국적법 개정안'(1998년 6월 발표)과 '재외동포의 출입국과 법적 지위에 관한 법률'(1999년 8월 국회 통과, 이하 '재외동포법')의 의미를 짚어 보고자 한다. 우선 '국적법 개정안'의 핵심은 부계 혈통주의의 포기와 양계 혈통주의의 인정이다. 종래와는 달리 외국인 남성과 결혼한 한국인 여성의 자녀도 한국 국적을 취득할 수 있게 된 것이다. 또 '재외동포법'은 "대한민국의 국적을 보유했던 자 또는 그 직계비속"인 외국 국적 재외 동포들에게 출·입국과 체류는 물론 경제 활동과 복지 분야에서까지 내국인과 동등한 법적 지위를 부여한다는 것이다. 이 두 법률은 지향점이 다르기는 하지만, 국제화의 요구를 반영하고 열린 사회를 준비하는 획기적인 정책 전환이라고 평가되었다.

그러나 필자는 이 두 법률이 모두 경제주의의 입장에서 나온 것으로서, 오히려 차별 구조를 심화시키는 폐쇄의 법률이라고 평가하고 싶다. 먼저 '국적법 개정안'의 경우를 보면, 우리 국민과 결혼한 외국인은 모두 국내에서 2년 이상 거주한 후 귀화 허가를 받아야 우리 국적을 취득할 수 있도록 하고 있다. 결혼 후 2년 이상 거주'의 조건을 붙인 것은 두말할 나위 없이 국내에 들어와 있는 외국인 노동자들의 혼인에 의한 국적 취득을 막겠다는 뜻이다. 외국인 노동자들의 연수 연한이 2년이 기본이며, 특수한 업종에 한해 1년의 체류 자격 연장을 허용해 준다는 현실에서 볼 때 외국인 노동자들이 체류를 꿈 여기는 거의 봉쇄된 것이다. 이 법률의 진정한 취지는 정부 당국에서 설명하듯이 부계 혈통주의에서 양계주의로의 전환에 있는 것이 아니라, 연 7천 명 이상으로 추산되는, 구미·일본계 남성과 결혼하는 한국 여성들의 인적·경제적 자원을 끌어들이는 데 있는 것이다.

'재외동포법'의 경우도 원래는 그 대상을 "한민족 혈통을 지닌 자 중 외국 국적자"로 했다가 "대한민국 국적을 보유했던 자"로 바꿈으로써 정부 수립(1948) 이전에 이주한 중국 조선족, 구소련 동포들은 법률 적용 대상에서 제외되었다. 물론 정부는 이 법률의 제정 과정에서 중국 등 민족 문제에 민감한 일부 국가의 항의가 있어서 대상자의 자격 요건을 혈통주의

에서 국적주의로 바꾸었다고 해명하고 있으나, 관련 국가의 항의에 별다른 대응 없이 순순히 응한 것은 이 법률의 원래 취지가 구미계 교포의 무자 유치에 있었다는 것을 말해 준다. 정부는 내심으로는 오히려 이 법률의 제정으로 말미암아 중국이나 구소련의 동포들이 대량으로 한국에 유입, 정착하는 사태를 두려워했던 것이다.

결국 이 두 법률은 겉으로는 국제화와 열린 사회를 표방하고 있지만, 내용적으로는 우리 동포든 다른 민족이든 경제적 약자는 이 땅에 발붙이지 못하게 하겠다는 경제주의에 충실한 것이다. 이 두 법률은 공교롭게도 모두 현재 우리 땅에 와서 일하고 있는 외국인 노동자들을 그 혜택의 외곽에 있게 만들고 있다. '국적법 개정안'은 동남아시아인들을, '재외동포법'은 중국 조선족들을 배제한다. 이 법률들이 향후 그 동안 우리 사회에서의 외국인 노동자의 존재가 가져다 준 사회적 갈등과 긴장을 염두에 둔 것이라면, 그래서 그들을 우리 사회 국제화의 걸림돌로 생각했다면, 우리 사회의 진정한 국제화는 요원하다 할 수밖에 없다.

경제주의는 강자의 논리이며, 언제나 피차별자를 양산하며 자란다. 우리의 국제화가 이처럼 경제주의의 논리에서 벗어날 수 없다면, 앞으로도 우리는 인종에 따라, 그들이 하는 일에 따라, 머는 돈의 크기에 따라 차별하는 일을 멈출 수 없을 것이다. 이러한 차별의 논리는 우리 사회의 내부에서도 그대로 관철된다. 이런 점에서 외국인 배척이나 외국인 노동자에 대한 차별은, 다른 '인종' 혹은 다른 '민족'에 대한 배척과 차별이라는 별개의 독립적인 것으로서 파악되어서는 안 될 것이다. 그것은 오히려 가난한 사람을 비롯해서 지방인 · 여성 · 장애자 · 고아에 이르기까지 사회적 약자를 차별하는, 한국 사회에 존재하는 전체적 차별 구조의 한 부분으로

파악해야 할 것이다. 그러므로 경제주의가 여전히 득세하는 한, 우리의 외부에 대한 차별뿐만이 아니라 내부에 대한 차별도 온존할 것이다.

3

성전환자가 자기이미지를 형성해가는 과정에서의 경합

성전환자가 자기이미지를 형성해가는 과정에서의 경합

김준우

천둥이 치고 번개가 번쩍대는 날을 얼마나 손꼽아 기다려왔던가. 나는 온 육체를 쭉 펴고 하늘을 쳐다보았다. 어떻게든 번개를 맞아야 했다. 번개가 번쩍하고 내 육체를 내리치면, 가랑이 사이에서 달랑거리는 못생긴 고추가 감쪽같이 떨어져나갈 거라 믿었다. 내가 읽은 동화책 속에서는 인어공주에게 미끈한 두 다리가 생겨나고, 개구리가 잘생긴 왕자로 변하는 일들이 예사로 일어나곤 했다. 내게도 그런 마법같은 일이 일어나지 말란 법은 없었다.

– 진상(Jin Xing, 2001)

우리 몸은 비협조적이다. FTM들은 성관계를 그만두는 경우가 많다. 우리는 이 몸을 상상에서 현실로 이동시키기 위해 어마어마한 '정신 작업'을 수행해야만 한다. 나는 모든 사람이 이런 작업을 해야만 한다고 생각하지만, 내가 판단하기는 어려운 문제다. 그런 노력은 소용이 없을 때가 많다. 최선의 노력을 기울여도 현실에 영향을 미치지 못할 때도 더러 있다. …… 근육에 주사된 테스토르테론의 직접적인 결과로 성욕이 늘어나, 나는 비극적이고 절망적인 상태가 된다. 두 주입이라는 호르몬 순환주기(이것이 내가 따라야 하는 새로운 주기이다)에서 나흘째 되는 날은 도저히 참을 수가 없다.

– 헨리 S. 루빈(Rubin, 1998)

A : 수염이 있으면 육체가 어떻게 생겼든 남자로 받아들여져요. 수염을 기르고 머리카락의 라인이 이마 뒤로 넘어가 있으면, 내 목소리가 높더라도 사람들은 저를 당연히 남자로 여기거든요.

B : 전 대화를 할 때면 언제나 긴 문장을 자주 사용하는지, 문장의 마지막을 말할 때 말꼬리를 제대로 올리는지, 말하면서 어떤 손짓을 하는지에 대해 항상 주의를 기울입니다.

C : 제가 뛰어라고 커밍아웃했을 때, 전 그것이 섹슈얼리티에 관한 것이라고 생각했어요. 그런데 실제로는 젠더에 관한 것이더군요. —— 전 (뛰어난 건) 남자와 함께 있고 싶지 않다는 것에 대한 것이 아니라 내가 여자이고 싶지 않다는 것임을 한참 후에야 깨닫게 되었어요.

D : 저는 여전히 프랜스남성[illegible]에게 호감을 보이는 팜[illegible]들과 관계를 갖고 있어요. 그리고 부치[illegible]들과도 여전히 관계하고요. 또한 이성애[illegible] 여성과도 관계를 가져요. —— 그렇지만 저는 남자와도 관계할 수 있을 때도 있어요. 이건 정말 큰 축복이죠.

– 레인 도저의 Fm[illegible]과의 인터뷰 ❖ (Dozier, 2005)

1. 성전환자의 이미지는 코믹스럽다?

2006년 10월 27일 CBS[illegible] TV에서 방송된 "가족 못긴 밤, 중 '지평재 A'의 장면들
(출처 http://www.comedycenter.co.kr/tonycomedy '다 못긴 포토')

2006년 10월 말, 한 케이블 채널에서 방송되었던 스탠딩코미디 프로그램의 한 코너에서는 여성으로 전환한 성전환자를 소재로 하는 이야기를 꾸몄다. 이 코너는 매주 다른 분장을 하고 출연하는 개그맨을 개그우먼이 토크쇼 형식에 맞춰서 인터뷰한다는 설정에 따라 진행되는 코너이다. 이 날의 쇼는 토크쇼의 진행자(한 유명 여배우를 패러디한 캐릭터이다) 역을 하는 개그우먼이 초대손님을 소개하자, 진행자에게 언니라는 호칭을 사용하는 개그맨이 등장하면서 시작되었다:

진행자 역 : 예전(화장시절)엔 어떠셨어요?

초대손님 역 : 체육시간만 되면 남자들이 옷을 훌러덩 벗는데——.

진행자 역 : 좋으셨겠어요!

초대손님 역 : (부끄럽다는 듯 양쌍을 가리며)지금도 그때만 생각하면 가슴이 쿵쌍쿵쌍거리고——.

(중간 생략)

진행자 역 : 아래쪽에도 불룸이 어느 정도는 있으셨겠네요.

(관객들 웃음)

초대손님 역 : 내가 허리상학적으로는 여자였는데 허리하학적으로는 남자였잖아. 그래서 내가 도망갔잖아. 그랬더니 저쪽에서 그러더라구. "저놈 잡아라! 저놈 잡아라!" 내가 왜 놈이야?

진행자 역 : 그러게! 넌인데~!

(관객들 웃음)

(중간 생략)

초대손님 역 : 제가 베이크업을 스스로 하는데, 베이크업 하는데 3시간 정도 걸려요. 그 중 모공 배우는 데만 두 시간 정도 걸리구요——.

(관객들 웃음)

개그우먼이 관객들의 웃음을 이끌어낼 의향으로 초대손님 역의 개그맨에게 개인의 과거사를 묻는 질문들을 던지면, 개그맨은 치마를 입고 양 무릎을 붙인 자세로 다소곳이 의자에 앉은 채, 어울리지 않는 여자 옷을 입고 있다는 사실이 불편하다는 표정을 지으며 대답한다. 그리고 여장을 한 개그맨이 과장해 여성스러운 몸짓과 말투를 취할 때마다 관객석에서는 웃음이 터져 나온다.

이 장면에서 사람들은 어떤 부분에서 웃음을 짓게 되는 것일까? 성전환자로 분장한 그의 행동 하나 하나와 말하는 내용들이 웃기는 요소가 되는 것은 어떤 지점인 것일까? 코미디 코너의 일부로서 말해지고 제시되는 성전환자의 이미지는 어떤 것이기에 이처럼 쉽사리 희화화의 기제가 되는 것일까?

일면에는, msf 역할을 맡아하는 사람이 실제로는 여성이자 남성이자 성전환자를 모방하고 있을 뿐인 개그맨이라는 걸 관객들 모두가 알기 때문에 이 극은 웃기는 상황으로서 연출되는 측면이 있었을 것이다. 남자에게 끌린다고 말하는 개그맨의 대사는 그곳의 관객들과 시청자들에게는 msf라면 '당연히' 할 말이라 여겨지는 고백임과 동시에 msf를 설명하는 전형적인 모습을 사람들에게 쉽게 전달할 수 있는 요소로서 설정되어 제시된다.

만약 그가 '진짜' 성전환자였다면 예기가 달랐을 수도 있다. 만약 초대손님 역의 개그맨이 사실 진짜 성전환자였다면 관객들은 웃지 않았을지도 모른다. 동정 때문이든 다른 이유 때문이든 '진짜배기'의 고백은 너무 진지한 것이기 때문이다. 오히려 이 쇼의 상황에서 남자인 '그'가 여자 같은 성전환자를 흉내냈기 때문에 더 큰 웃음을 유발했다고 볼 수도 있을 것이다. 관객들이 보고 즐기는 것은 진짜 성전환자의 자기고백 같은 무거운 주제가 아니었으며, 관객들이 맘껏 그 모습을 희화화하며 웃을 수 있는 이유는 대중화되고 관객들에게 익숙한 성전환자 이미지로 표현되고 언어화된 그 쇼의 의도 때문이다. 이 이미지에 담겨있는 뭐어떤 무언가는 '젠더와 섹스가 과연 무엇인가?' 같은 진지하면서도 난해한 주제들에 대한 고민이 아니다. 그것은 뭔가 모자랐의 이미지이기에 웃음을 유발하는 기제가 될 수 있는 것이다. 이 이미지 속의 모자람은 영구나 영구 같은 미쓰 캐릭터와 별반 차이가 없는 수위에서의 모자람과 유사하다. 이런 모자람과 특이함이 전제되어 있기에 관객들은 불편해하지 않으면서도 웃을 수 있으며, 코믹 연기를 하는 개그맨 역시 그 배역이 자기 자신에 대한 고백이 아니기에 성전환을 웃음의 소재로 만들 수 있었던 것이다. 즉 그는 게이도, CD도, 성전환자도 아니면서도 각각이 지니는 이미지를 평상성에 모자란 것으로 만드는 대사들을 통해서 희화화시킬 수 있는 것이며, 그 이미지는 그대로 희화화의 의미들을 담고서 사람들에게 기묘한 코믹스러움을 야기하게 되는 것이다.

이 코너는 10분이 채 안 되는 짧은 일화성 쇼에 불과하다. 하지만 그 장면들에는 현재 한국사회에서 널리 퍼져있는 성전환자에 대한 이미지가 어떠한지를 여실히 보여주는 일면이 담겨 있다.

이 글의 키워드는 '성전환자의 이미지'이다. 이 글은 다음 두 가지 축을 중심으로 구성했다. 가급적이면 독자들이 이 글을 읽을 때 두 축을 겸쳐 보면서 읽길 바란다.

첫째, 이 글은 우리 사회에 만연되어 있는 성전환자의 이미지로는 그/녀들이 구성해가는 자기 이미지를 설명하기 어렵다는 인식을 출발점 삼아 쓰여졌다. 이 글을 통해 나는 앞서 언급한 코미디 쇼에서 엿보인 것과 같이 성전환자에 대한 특정 이미지가 우리 사회에서 너무나 당연한 것으로, 자연스러운 것으로 여겨지는 것을 비판하고자 한다. 동시에 성전환자들이 형상해가고 있는 자기 이미지는 그러한 방식으로는 제절히 서술되지 못한다는 점을, 그리고 그 결과로 성전환자의 이미지를 둘러싸고 권력관계의 위계화가 존재한다는 점 또한 비판하고자 한다. 혹시나 이 말을 성전환자와 비성전환자는 다른 의식구조를 가진다거나 그/녀들은 별개의 사고방식을 가지고 있는 존재라는 뜻으로 받아들이진 말았으면 한다. 나의 의도는 이화과 차화의 편을 나눠서 그 차이를 부각시키는 것이 아니다. 오히려 그 반대라고 할 수 있겠다.

둘째, 성전환자 스스로가 자신의 이미지를 형성해가는 과정은 그/녀들이 육체를 통해 정형하는 정합~~~~의 과정으로서의 구체적인 삶에서 만들어지는 것이며, 그/녀들이 스스로의 젠더정체성을 유동적이고 진행형인 것으로 인식하게 된다는 점, 더 나아가 젠더정체성이 진행형으로서 구성되어간다는 사실 자체가 스스로의 이미지를 형성해가는 과정에 중요한 역할을 한다는 점을 강조하려 한다. 이는 여자 아니면 남자인 게 당연한 것처럼

여겨지는 섹스/젠더 체계 안에 살고 있는 우리 모두에게 중대한 자문을 해야 함을 요한다고 생각된다. 그렇기에 나는 이 글을 읽는 일차적인 독자를 '자신을 성전환자라고 여기든 비성전환자라고 여기든 상관없이, "여성/남성의 구분을 당연한가?"와 "성전환자/비성전환자는 뭔가 다르다?"라는 질문을 한번쯤은 품어본 사람들 모두'로 상정했다. 그리고 이 질문들에 대해 계속 자문하면서 이 글이 읽히길 바란다.

2. 한국사회에서 성전환자의 이미지가 만들어지는 방식

1) 섹시한 당신은 '트랜스젠더'

현재 한국사회 내에서 성전환자에게 부여되고 있는 이미지는 파편화되고 추상화되어 있다는 특징을 지닌다. 한국사회 내에서 성전환자에 대한 이러한 이미지가 만들어지고 널리 퍼지게 된 데에는 미디어의 영향이 매우 크다. 2001년 초 모 화장품 광고의 모델로 등장한 하리수를 시작으로 하여 자신을 트랜스젠더라고 '고백'하고 활동하는 연예인들이 TV 브라운관에 등장해 섹시한 몸동작과 함께 노래를 부르고 토크쇼에 등장해 어찌 들으면 '중성적으로' 들리기도 하는 목소리로 자신의 이야기를 얘기하면서부터, 그리고 공중파의 시사 프로그램에서 msf들의 이야기를 몇 차례 소개하면서부터 대중들은 '성전환자'라는 존재에 대해서 조금씩 익숙해지기 시작했으며 그와 함께 성전환자에 대한 이미지가 형성되기 시작했다. 하지만 미디어에서 다루어지고 있는 성전환자의 이미지에 대해선 심도 있게 논의되고 있지 못하는 사이 '성전환자라 함은, 언론에 등장하는 이들처럼 수술을 하여 남성적인 외모를 거의 삭제시키고 여자보다 더 여자답게 변한 사람들이며, 외모로 드러나는 여성스러움과 예쁨을 갖추고 있어야 한다는 조건을 갖추되, 겉으로는 여성적 매력들을 발산하고 있어야 하지만 속내를 들여다보면 남성적인 존재들'로 이미지화되고 있는 실정이다. 이들은 과도하게 여성성을 드러내려 하기 때문에 가식적으로 보인다며 비아냥거림의 대상이 되기도 하고, 때로는 여성성을 지나치게 과장한다는 비판의 대상이 되기도 한다. 이와 함께 그녀들의 육체, 외모, 행동 등이 모두 인위적으로 만들어지고 여성스럽게 보이기 위해 새로이 꾸며진 것이라는 면에서 그녀들은 인공적인(태어날 때부터 '자연스러웠던' 보통 사람들과는 전혀 다른) 존재로만 받아들여지기도 한다. 때문에 사람들은 미디어를 통해 어떻아웃한 성전환자 연예인들의 모습 속에서 '남자로서의 존재'을 찾으려고 하기도 하며, 뭔가 어색한 구석을 발견해냄으로서 '그녀들은 우리와는 다른 별종이다'라며 묘한 안도감을 느끼기도 한다. 성전환자 연예인들은 이런 공격과 비난으로부터 스스로를 방어하기 위해 자신의 여성미를 끊임없이 발산해 언제나 성적 이미지의 아우라 속에 살아가고 있는 것으로 보이기 위해 노력한다. 그러나 이와 동시에 완벽한 여성이 아닌 '만들어진' 여성의 이미지를 언제나 자인시켜 주는 방식이 역설적이게도 그들이 연예계에서 살아남는 존재 가치 혹은 홍보 전략이 되기도 한다. 이런 이미지의 예는 하리수가 데뷔했던 화장품 광고의 "새빨간 거짓말"이라는 문구에서도 쉽게 찾아볼 수 있다. '여자보다 더 아름다운' 이 존재는 사람들이 알고 있는 자연스러운 '진짜 여성'이 아닌 모방된 '가짜 여성'이기에, 그리고 이 아름다움의 뒤에는 남성으로서의 과거 – 한 인터뷰에서 하리수는 자기가 지금껏 남자였던 적이 없다고 말하고 있음에도 불구하고 – 가 있기 때문에 '거짓말'인 것이다. 이러한 반전이 사람들에게 주었던 충격은 그대로 하리수에 대한 이미지로 각인되었고, 이 이미지는 성전환자에 대한 일반적인 이미지로서 사람들의 머릿속에 자리 잡게 되었다(이명재, 2001).

미디어를 통해 각인되고 있는 (msf) 성전환자에 대한 단편적이고 파편

화된 이미지는 선정적인 요소들과 섞여 융합되곤 한다. 그래서 그 이미지는 사타구니에 달린 걸 떼어내고 가짜 가슴을 붙인 몸에 긴 머리와 진한 화장으로 꾸며져야 완성되는 것으로 널리 인식되고 있는 상황이다. 선정적인 mtf의 이미지는 mtf가 있는 곳이 어디인가라는 질문에 대해 사람들이 제일 먼저 떠올리는 장소들에서 여실히 나타나곤 한다(최재희, 2002). 많은 사람들은 mtf들은 섹시 컨셉의 연예인이거나 이태원 등의 '브랜스젠더 바'에서 만날 수 있는 존재, 혹은 동남아 여행을 가서 성인 쇼에서 볼 수 있는 존재, 일본의 쉬메일쇼[illegible]이나 포르노 등 섹스 산업을 통해서나 접할 수 있는 존재라고 생각하고 있다. 이러한 이미지가 성전환자의 모든 것을 대변한다고 여겨지는 사회에서 수술을 하지 않은 상태로 자신의 젠더정체성을 고민하는 사람이나 수술을 고려하지 않은 채 성전환의 과정을 거치고 있는 사람, 혹은 경제적 이유나 가족과의 갈등 때문에 수술을 하지 못하고 있는 사람은 '진정한 성전환자'로 인정받지 못한다.[6] 그 결과 이들은 아직 자신의 정체성에 맞지 않는 '잘못된 육체[illegible]'를 가지고 있는 상태에 있다고 여겨진다. 이 '잘못된' 상태-'거세를 욕망하는 남성' 혹은 '남근을 선망하는 여성'인 상태-에서 벗어나려면 수술 등 의료적 치료[illegible]를 받아야만 하고, 그런 치료를 받고서 육체가 이전 성과 반대편에 있는 성의 이미지를 완벽하게 발산할 수 있을 만큼 '잘못된' 것이 교정된 후에야 그들은 목적지에 도착한 것으로 인정되곤 한다. 그리고 이전의 육체가 잘맞지 않았던 게 '그녀들이' 겪고 있는 문제의 원인이었으니까 수술로써 잘맞게 만든 후라면 이제 그 새로운 육체에 정체성의 방황은 정박하도록 기대되는 게 당연한 거 아니냐고 사람들은 간단히 여겨버리곤 한다.

2) "그들의 정신과 육체를 일치시켜 줘야 해"

또한 성전환자에 대한 과편화된 이미지는 성전환자의 젠더정체성을

판단내리고 공식적으로 성전환을 허가하는 전문가들[7]에 의해서도 만들어지고 강화된다. 성전환자들은 보통 '잘못된 육체에 갇혀 있기에 수술을 통해서 현재 자신의 육체의 상황을 바꾸려 하는/바란 사람들'로서, '성전환증'이라는 장애를 가진 자들로서 치료 대상으로 여겨지곤 한다. 최근 들어 증가하기 시작한 성전환자에 대한 법적 · 사회적 권리에 대한 논의 역시 이러한 관점에서 진행되고 있는 상황이다. 누군가를 '성전환증자[illegible]'라고 판단할 수 있는 사회적으로 승인된[illegible] 과정은 육체의 성에 적합한 젠더정체성이 들어가 있는지를 판단하는 과정인데, 이때의 젠더정체성은 "남성의 정체성/여성의 정체성은 각각 이러이러하다/해야 한다"라고 선험적으로 규정된 추상적인 젠더 의미에 따라 정해진다. 그런데 우리 사회에서 이 선험적이고 추상적인 남 아니면 여라는 젠더정체성은 불변의 진리로 인식된다. 따라서 의사와 판사 등 전문가의 권위가 "당신은 성전환(증)자입니다"라고 판정해 주었다는 것은 그 사람에게서 사회적 사실로서의 선험적이고 추상적인 '진짜' 젠더정체성을 진단해냈다는 의미로 여겨진다.[8]

즉, 사회적으로 승인받은 성전환 과정은 육체와 정신 간의 일대일 관계를 올바르게 짜지어주는 데에 주된 목적이 있다고 할 수 있다. '남성의 몸-남성적 정체성'이 한 쌍을 이루어야 하고 '여성의 몸-여성적 정체성'이 한 쌍을 이루고 있어야만 하는 것이고, 만약 몸과 정체성들이 서로 뒤섞여 있다면 잘맞는 쌍끼리 이어지도록 교정해줄 필요가 있다고 여겨진다. '육체의 성과 젠더정체성의 올바른 조우'라는 섹스/젠더 담론이 지니는 강압성이 명백히 보이는 것이 아니다. 예를 들어 다수의 성전환자를 치료하겠다는 의사들은 성전환(증)자들이 겪고 있는 '성주체성 장애(GID)'라는 고통과 장애적인 상태로부터 환자가 벗어날 수 있게 하여 더 행복한 상태로 만들어주기 위해 그들을 치료한다고 말한다. 잘맞지 않는 상태가 고통을 주므로 성전환증은 장애인 것이고 그 장애는 의술로 치료할 수 있고 해야 한다는

것, 그리고 그것은 곧 환자의 행복이라는 논리이다.

의료적인 성전환과정 전반은 성전환자의 '정신과 육체'를, '젠더정체성과 성기의 형태'를 맞춰놓으려는 의료 전문가들의 노력으로 파악될 수 있을 것이다. 그리고 이 시도들의 결승점으로서 성기수술까지 성공적으로 마치게 되면 성전환과정은 완성되고 종료되는 것으로 여겨진다. 비록 현재의 의학기술[illegible]이 완전하게 육체의 성을 바꿔주지 못하는 것이 현실이지만[9], 이 점을 차치하더라도 수술이 육체에 주어진 것(말하자면 성기의 모양과 피부)과 동시에 맞아가는 것(성감을 얻게 해주는 신경조직과 불완전함을 각인시키는 흉터자국) 사이의 관계는 때때로 부적절한 정체성이 올바른 육체로 귀환하기[10] 위해 희생해야 하는 거래, 즉 상실과 획득의 등가교환으로 설명되어지곤 한다. "자신에게 맞는 몸을 찾는 긴 여정을 거쳤고, 이제 이 여정은 여행용상으로서의 대가를 치름으로써 종결되었다."라는 말처럼.

이상 살펴본 바와 같이 미디어와 대중들, 전문가들의 성전환자에 대한 시각은 타인들에 의해 성전환자를 인식하는 이미지를 형성하고 강화한다. 이 이미지에서는 수술을 통해 만들어지는 육체의 외관적 변화만이 궁극적인 '목적지'인 게 되고 그 결과물인 바뀐 육체가 모든 것을 설명하는 근거가 된다. 그럼으로써 성전환자의 젠더정체성은 수술 후에 또다시 육체/정신 이분법으로 환원된다. 하지만 종결인 것 같은 이 순간 이후에도 "저 사람은 성전환자야, 신기하지?", "그래? 그래서 남자야? 여자야?"라는 수군거림으로 끊임없이 되풀어지면서 남성도 여성도 아닌 제3의 존재이거나 수술이라는 인위적인 개입을 통해 새로이 창조된 존재로 여겨질 뿐이다. 이때 '제3의'나 '새로이 창조된'이라는 수식어엔 '대안이 될 수 있다'는 긍정적인 의미는 전혀 담겨 있지 않다. 오히려 소위 정상적인 남자도 여자도 되지 못하고 인공적으로 만들어졌다는 거부감 섞인 그로테스크한 존재라는 의미에 더 가까울 것이다. 집단에 부과되는 이미지는 스테레오 타입의

형성과 밀접히 연관되어 있다. "부정적 이미지를 통해 정상적 집단에 대비되는 어떤 것으로서 특정 집단에 부과한 성격에 대한 다수의 고정된 견해나 사고"라는 스테레오 타입에 대한 일반적인 정의를 따른다면(Mosse, 1996: 11-16), '평범한' 남성/여성과 완전히 다른 존재인 '비정상적인' 성전환자를 제3의 성으로서, 그로테스크한 존재로서 스테레오 타입화하는 방식은 바로 부정적 이미지, 타인에 의해 인지되는 이미지에만 의거해 형성되고 강화되고 있다.

이렇게 만들어진 이미지 속에서 성전환자들 개개인이 경험 속에서 변환을 이루고자 시도했던 노력과 실천, 고민들은 단지 육체의 외형이라는 한 요소로 모두 설명될 수 있다고 쉽사리 단정되어 버린다. 그리고 성전환자가 겪어왔던 일상 속의 고민들, 그동안 주저하고 갈등하고 욕망하면서 만들어온 자신의 정체화과정, 그리고 수술을 받은 후에 새로운 몸으로 일상을 살며 경험하는 과정들은 무화되고 삭제되어버리고 만다.

3. 가시화와 비가시화 사이에 끼어버린 성전환자

지금껏 살펴본 이러한 이미지, 타인에게 인지되는 성전환자들의 이미지가 과연 성전환자에 대한 제대로 된 이미지인가? 그 이미지가 성전환자 스스로가 자신에게서 느끼는 이미지와 일치하는가? 그렇지 않다면 성전환자에 대한 그런 이미지는 누구를 위한 것인가? 이러한 질문은 성전환자의 이미지에 대한 세 가지 물음들과 밀접히 연결된다:

① 누가 그 이미지를 인지하는가?
② 그 이미지는 어떻게 인지되는가?

③ 그 이미지를 누가 소유하고 활용하는가?

한국 사회에 널리 퍼져 있는 성전환자에 대한 이미지는 '보여지는 대상(성전환자)', '바라보는 자(미디어 · 대중 · 전문가)', '시각을 통해 보는 행위'라는 전형적인 시각적 이미지의 특징을 띠고 있으며, 이미지를 형성하는 이러한 틀 속에서 성전환자라는 존재는 수동적으로 보여지는 대상으로서만 위치지어질 뿐이다. 그리고 이때 대상화된 이미지는 시각을 매개로 하여 타인의 욕망을 충족시켜주는 소유물이 됨으로써, 이미지를 소유하고 사용할 권력은 바라보는 자의 손에 쥐어져있게 된다.[10] 성전환에 대해선 육체와 정신이 제대로 따지어지지 않은, '잘못된 육체' 갇혀 있는 젠더정체성에만 집중되어 파악되기 십상인 이유는 바로 이처럼 성전환자의 이미지가 보여지는 대상으로만 판단되기 때문이다. 그 결과, 성전환자는 오로지 수술을 통해 외형적 이미지의 가시적 변형을 이룸으로써만 치유되고 완성될 수 있는 존재로 여겨질 수밖에 없는 것이다.

물론, 시각이라는 매개를 통해 대상화함으로써 바라보는 자가 그 대상의 이미지를 소유한다는 설명 방식은 이미지의 형성 과정 중 일부분만을 설명할 뿐이기는 하다. 이미지라는 것이 그 속성상 시각에 가장 크게 의존해 구성되는 것이지만, 단지 시각만을 통해서 구성된다고는 할 수 없기 때문이다. 또한 시각을 통해 보는 행위는 그 자체로 종결되는 행위가 아니며, 시각으로 수용한 정보를 어떻게 해석하고 받아들일 것인지, 이에 영향을 미치는 요인들은 어떠한 것들인지 등은 훨씬 더 논쟁적이고 복잡한 관계를 분석하는 이야기를 수반한다. 그렇기에 이 설명에는 복합적이고 역동적인 권력의 관계망과 사회문화의 요소들, 구조와 담론의 작용 등이 더 첨언되어야 할 것이다. 그럼에도 이미지의 소유권이라는 논의에는 유용한 측면이 있다. 이는 권력관계에서 위계가 어떻게 형성되는가를 설명해 주는데, 타인이 만들고 소유하는 이미지는 전유되고 왜곡되며, 그 결과 이미지의 주체가 자신을

정당하게 드러낼 수 있는 길을 잃게 되기 때문이다.[11]

그와 동시에 성전환자에 대한 이미지 자체가 타인의 손에 쥐어 있기 때문에 성전환자들은 자신들에게 부과된 스테레오타입과 특정 상징물들을 과도하게 투사하여 해석하는 경향이 있으며, 그것을 어떻게 해석하고 평가내릴 것인지의 과정은 폭력을 병행하기도 한다. 그 중 하나가 자신은 이처럼 고통스럽게 살아왔으니 이제 그만 힘들게 살고자 결국에는 수술을 택한다는 고통의 서사이다. 이것은 끊임없이 자신의 정당성, '어쩔 수 없음'을 고백해야 하는 것이며 성전환자라면 그러는 게 당연한 것으로 간주된다. 그렇지 않으면 '너 진짜 성전환자야?'하는 식으로 자신들의 진정성을 의심받게 되기 때문이다. 의심받는다는 것의 의미는 사회 · 문화적으로 비가시적 존재화되는 결과일 뿐 아니라 정치적 · 경제적 배제를 의미하기 때문에 그 강제적 고백에 불가피하게 종속될 수밖에 없게 된다. 또한 그 '어쩔 수 없음'의 물증으로서 자신의 섹슈얼리티를 항상 드러내야만 하면서, 또 동시에 mtf에게는 남성의 남은 흔적을, ftm에게는 여성의 남은 흔적을 드러내야만 한다는 모순된 사회적 요구가 동시에 따라오기도 한다. 성전환자가 되려면 물증으로서 그들의 섹슈얼리티를 겉으로 볼 수 있을 만큼 '진짜 같아야' 하지만, 동시에 성전환자의 이미지는 비정상성[abnormality]의 이미지이기 때문에 '인공적으로' 만들어진 '그것들'이 정상적인 남성/여성 범주에 온전히 흡수되어서는 안 된다고 여겨지기 때문이다. 이처럼 성전환자들은 사회적으로 인정되는 자신들에 대한 이미지가 자신들이 소유하고 있는 것이 아니기에, 자신들이 만들어낸 것이 아니라 다른 이들의 시각의 권력에 의해 형성된 것이기, 타인들이 인지하는 방식에 종속된 채 왜곡되면서도 동시에 그 요구에 순응함으로써만 진정성이 인정되는 딜레마에 빠지고 마는 것이다.

이러한 성전환자의 이미지는 성전환자들을 비정상성을 지닌 존재로 간주해 정상성과 분리하고 그 비정상성은 치료되어 사회에서 가시적인 것

이 아니게 만들어야 하는 것이라는 의도가 담긴 이미지이다. 이 이미지 속에는 성전환자들이 스스로의 이미지를 구성하거나 스스로의 이미지를 자기 것으로 소유하고 적극 활용할 수 있는 가능성이 거의 없다. 오히려 왜곡되고 전유된 이미지 속에서, 성전환자가 비정상적이라는 낙인은 가시화되는 반면 그녀들의 일상에서의 경험을 비가시화하는 메커니즘이 정당화될 뿐이다. 여기서 주의할 점은 '비가시화'라는 말이 정말로 성전환자의 존재가 '전혀으로 비가시화된다/아예 안 보이게 된다'는 뜻이 아니라는 점이다. 성전환자의 비가시화는 특정한 방식의 가시화를 동반한다. 비가시화된 성전환자들의 실질적인 삶과 경험은 마치 처음부터 없었던 것처럼 무화되지만, 동시에 소위 정상적인 사람들과 대비되는 비정상성의 대당으로서 강하게 가시화된다. 이렇게 성전환자에 대해 가시화되는 요소들은 그 정상성을 정당화하고 강화시키는 증거들로 제시될 뿐 아니라, 성전환자들에 관한 논의를 왜곡된 이미지로만 그릴 뿐이다. 즉, 이렇게 왜곡된 이미지 속에서 성전환자들이 정체화되는 과정은 '방황→자기 문제의 발견→수술을 통한 해결'이라는 단선적인 구조 속에서 지나치게 추상화되어 진행되는 것으로만 가시화될 뿐이다. 그럼으로써 왜곡된 이미지 속에서 성전환자의 구체적인 일상과 다양한 욕망은 비가시화된 채 사라진다. 이처럼 성전환자들이 가시화되면서 동시에 비가시화되는 상황에 대해 성전환자 권리 운동가인 제이슨 그린[Jason 'Jamie' Green]은 자신의 책 『*Becoming a Visible Man*(가시적 남성 되기)』(2004)[12]에서 '가시성의 딜레마[the visibility dilemma]'라고 부르기도 했다(Green, 2004: 180).

딜레마라고 부를 만큼 타인에게 인식되는 성전환자의 이미지에는 왜곡되고 이분법적인 섹스/젠더 체계에 의한 강제적 요소가 내포되어 있다고 할 수 있으며 성전환자들은 이어지도 자르지도 못할 상황 속으로 내몰린다. 딜레마의 한 축은 가시화되지도 못하고 그렇다고 비가시화된 것도 아닌 딜

레마이며, 다른 한 축은 '진짜 남자'도 '진짜 여자'도 아니라고 간주되면서도 동시에 "그래서 넌 남자냐 여자냐?"를 끊임없이 추궁당하는 딜레마이다. 자기 이미지를 빼앗긴 채 성전환자들은 자신을 서술할 수 있는 언어를 잃어버리고 남성적인 것과 여성적인 것 양극 사이를 아슬아슬하게 건너다니는 존재가 되고 마는 것이다.

4. 젠더를 재사유하기

이처럼 성전환자를 '남성 아니면 여성'이라는 범주로만 설명하려 할 때 생겨날 수 있는 오류의 일례로는 제니스 레이몬드[Janice G. Raymond]의 경우를 들 수 있다. 여기에서는, 남성 아니면 여성이라는 젠더 개념에 입각해 성전환자를 비판하는 글을 쓴 레이몬드와 이에 대해 성전환자의 입장에서 옹호/반박하는 형식의 글을 쓴 샐리 스톤[Sandy Stone] 간의 유명한 논쟁을 살펴봄으로써 두 사람이 각각 젠더에 대해 어떤 주장들을 펼쳤는지와 그 논쟁의 함의를 살펴보도록 하자.

현재 매사추세츠대학교 의료윤리와 여성학 명예교수로 있는 제니스 레이몬드는 70년대 후반, 의학기술이 여성의 육체를 침략하는 상황에 대해서 우려하고 있었고 이에 대한 여러 논문들을 발표했다. 특히 레이몬드는 의학기술이 남성의 육체가 여성의 육체로 변할 수 있게 해주는 상황을 기술을 통해 남성이 여성을 침략하려는 시도로 파악했다. 즉, 레이몬드는 기술을 통해 남성들이 여성들의 사회적 권력과 노동을 자신들의 위계적 지위를 강화하기 위해 전유해 온 맥락의 연장선상에서 성전환을 평가했으며, 남성에서 여성으로 성전환하는 것은 의학기술의 힘을 빌려서 남성이 이제는 여성의 육체까지도 점유하려는 시도라고 비판했다. 레이몬드는 1979년에 나

은 자신의 책 『성전환 제국: 수에일의 탄생 *The Transsexual Empire: The Making of She-Male*』을 통해서 성전환자transsexual들은 여성이 아니며 남성의 몸을 지니고 남성의 삶을 경험하는 남성들이라고 주장했다. 아어서 레이몬드는 의학기술이 여성성기를 여성으로부터 분리시켜 남성의 몸에 통합시켜 줄 가능성을 지닌 판도라의 상자를 열었다고 설명하면서, 이는 남성이 단독으로 여성을 완벽하게 소유한 것을 상징하는 것이기 때문에 모든 mtf는 여성의 몸을 인공물로 환원시켜 페니스 없이도 여성을 강간하고 있다고 해석했으며 여성을 기술로써 침략하는 행위라고 비난했다.[10] 그녀는 이처럼 기술을 통해 얻은 '트랜스섹슈얼리즘transsexualism'의 침략을 '남성이 어머니(생모)로써의 역할을 가로채려는 가부장적 신화'의 발현이자 '여성을 남성의 이미지에 맞춰 구성하려는 남성중심적 시도'라고 파악하고서, 이를 "페미니즘적 동일시(identification), 문화, 정치, 섹슈얼리티를 식민화하려는 시도"라며 강하게 공격했다(Raymond, 1994(1979)).

이 책에서 레이몬드는 자신이 젠더를 어떠한 개념으로 사용하는지에 대해선 명확히 상술하고 있지는 않다. 그렇지만 성전환자에 대한 그녀의 평가에서 유추해본다면: 레이몬드는 1)태어날 때부터 여성의 몸을 지니는 여성이 '진짜 여성'임을 전제하고 있으며, 2)성전환자는 남성 아니면 여성들 중 한쪽에만 속하는 존재인데 레이몬드가 보기에 이들은 태어날 때 남성이었기에 남성으로서의 우월한 지위를 지니고 있다고 판단하고 있음을 알 수 있다.

젠디 스톤은 1988년에 발표한 『*The Empire Strikes Back: The Posttranssexual Manifesto* (제국의 역습: 포스트성전환 선언문)』에서 레이몬드의 mtf에 대한 비난을 직접적으로 반박했다. 글의 제목 자체에서 알 수 있듯이 스톤은 레이몬드의 글에 응대하려는 모티브를 가지고 이 글을 쓰기 시작했다고 한다. 스톤은 『제국의 역습』에서 이 글을 쓴 목적을 성전환자

transsexual들이 성전환을 병리학적인 것으로만 여기고 있는 사회의 이분법적인 젠더 체제에 저항할 수 있는 존재라는 가능성을 열어보려 하는 데 있다고 밝히고 있다. 이를 통해 스톤의 젠더 개념은 레이몬드의 젠더 개념과 큰 차이를 지닌다는 점을 짐작할 수 있다. 스톤은 레이몬드가 성전환자를 의학기술을 통해 여성성을 종속시키는 남성으로서의 이미지로만 규정하고 있다고 비판하면서, 이는 젠더를 단지 이분법적이고 남근중심적이며 여성차별적인 속성만을 지니는 것으로 단순하게 파악하는 것이라고 지적한다. 그래서 레이몬드는 젠더의 다른 측면들을 간과했기 때문에 성전환에 대해 오판하게 된 것이라고 반박한다. 그렇지만 다른 한편 스톤은 '이분법적 젠더 개념을 거부해야 한다'는 주장을 '성전환자를 제3의 존재로서 이상화하거나 균열을 일으키는 존재로서 문제시해야 한다'고 요해하는 것에 대해서도 반대하는 입장이다. 그녀는 성전환자를 '논란을 불러일으키기만 하는 제3의 성'으로서만 범주화해서는 안 되며 대신에 구조화된 젠더와 섹슈얼리티를 생산적으로 파열시킬 잠재력을 지닌 "체화된 문제들의 세트로서의 장르genre: a set of embodied issues"로 개념화해야 한다고 주장한다. 이는 장르의 성격을 지니는 젠더 개념으로 성전환자를 파악할 때야 젠더의 '진실'을 파악할 수 있게 되며, 그럼으로써 성전환자들은 강제적으로 남성 혹은 여성이 되는 존재가 아니라 자신이 정체화하려 하는 젠더로서의 긴장성을 획득할 수 있는 존재가 된다는 주장이자 선언이다(Stone, 2006(1991): 230~231).[11]

이처럼 두 사람에겐 젠더를 사고하는 데 있어서 출발점부터 서로 달랐다. 레이몬드가 『성전환 제국』을 썼던 1970년대 후반은 의학기술이 여성의 종속을 강화할 뿐만 아니라 여성의 육체를 침략하고 있다는 위기감이 확장되기 시작하던 때였다. 레이몬드가 공격하고자 했던 타겟은 과학/기술이 파괴성이라는 이름으로 포장한 생물학적 결정주의였다. 그래서 레이몬드에겐 "생물학은 운명이다"란 명제로 대변되는 젠더 위계화를 페미니즘적 시각에

서 공격하는 것이 큰 목적 중 하나였다고 볼 수 있으며, 그렇기에 레이몬드는 '진정한 여성성'에 주목해 논의를 전개한 것이다. 레이몬드는 성전환자에 대한 이론화 작업에서 간과되기 쉬운 젠더 간의 권력관계와 위계화의 문제를 지적하려 했고 사실 이는 매우 중요한 문제제기라고 할 수 있다. 하지만 레이몬드는 여전히 젠더를 이분법적으로, 즉 남 아니면 여 둘뿐이라고 파악하는 오류를 범하고 있으며, 그 때문에 레이몬드의 논리 속에서 mtf는 '남성적 강간을 행하는 남성'이 되어버리고 마는 것이다. 이처럼 레이몬드가 젠더의 위계화에 대해선 고려했지만 젠더 이분법을 당연한 것으로 간주해버리는 경향에 대해 성찰하는 것에는 크게 고려하지 않은 것과 달리, 스톤이 주로 공격하고자 한 지점은 바로 이 젠더 이분법이었다. 사실 젠더 위계화와 젠더 이분법의 불가분의 관계가 근대 이래의 젠더체제가 지니는 속성이며, 젠더에 대한 이분법적 사고가 유지되는 한 젠더 위계화는 극복될 수 없는 것이라 하겠다. 그리고 스톤이 주목한 부분 역시 이 지점이다.

흔히 '섹스-젠더정체성-섹슈얼리티-성적 지향성-성적 행동들-성적 권력관계에서의 지위'는 함께 묶여서 남성적인 것들과 여성적인 것들로 일컬어지며, 이 모두가 '남성적 또는 여성적'이라는 수식어 아래에 적합하게 결합하고 있어야 정상이라고 간주된다. 반대로 이 중 한 가지 혹은 그 이상이 일치하지 않는다면 그 사람은 비정상적이고 일탈적이라고 비난받는다. 사람들은 그 결합 속에서 순수한 젠더의 개념을 찾고 그것을 불변의 사실로 인식하고 살아간다. 스톤이 제시하고 있는 '장르로서의 젠더' 개념은 고정된 일련의 현재들에 기반하고 있는 '남자 아니면 여자' 식의 고정관념에 대한 직접적인 공격이며 사고방식의 전환을 제시하는 대안이다. 따라서 장르로서의 젠더 개념은 각 요소들 간의 관계를 유연한 것으로 보아야 한다는 의미로 해석될 수 있을 뿐만 아니라, '남성적 또는 여성적'이라는 수식어에 대한 집착을 버려야 한다는 의미 또한 내포하고 있다.

그렇다고 해서 지금의 논의가 '섹스와 젠더는 없다'라거나 '남성적 혹은 여성적이라는 언어 자체를 모조리 해체해야 한다'는 극단적인 주장에 동조하는 쪽으로 흐르는 데에는 조심스러워지는 부분이 있다. 이론적인 영역에서 젠더 연구의 최근 동향이 섹스/젠더 사이의 잇금을 지우는 경향을 취하고 있고 섹스/젠더가 구성되는 틀을 문제시하는 논의가 활발하지만 말이다. 이는 아마도 정체성이라는 것이 수행하는 역할 때문일 것이다. 섹스/젠더가 구조 속에서 만들어진 것일 뿐이고 남성적/여성적이라는 표현의 경계가 모호하다는 것이 최근 이론상의 논의이기는 하지만, 모든 게 해체된 상태에서 아무런 정체성도 없이 둥둥 떠다니는 채로 살아간다는 것은 사실상 불가능하다. 자신 안에서 그것들을 아무리 해체하고 싶고 자유로워지려 한다고 해도 남성과 여성을 일단 안정적인 정체성으로 상정하고 있는 사회로부터 완전히 벗어난 채 아무 문제없이 살 수 있다고 단언할 수 있는 사람은 없을 것이다. 자신이 자신에 대한 안정감을 갖기 위해서 가져야 할 수밖에 없는 정체성-정체성의 중요한 기능 중 하나가 이것이기에- 자체는 버리고 싶다고 해서 버릴 수 있는 것이 아닌 것이다. 이것은 이 사회에서 강요하는 남성됨과 여성됨을 거부하는 것과는 별개의 문제이다. 그리고 현재의 상황에서 젠더정체성은 개개인들에게 나름의 안정된 주체로서 살아가게 하는 기반으로 작동하고 있기도 하다.[12] 그렇기에 젠더정체성 자체가 필요없다는 식의 논의는 한편으론 허황된 기획일 수도 있고 또 한편으로는 위험한 것이기도 하다.

따라서 '장르로서의 젠더'는 당가적인 것으로 제시유해 받아들일 필요가 있다. 여성스러움과 남성스러움이 당연한 것/본질적인 것으로 간주되어 강제적인 규정이 되는 것을 문제시하고, 그로 인해 생겨나는 위계적 질서-남성/여성, 이성애/동성애, 비성전환자/성전환자 등-를 깨기 위해서 노력해야 하겠지만, 젠더정체성 자체를 부정적인 것으로만 간주하지 않은 채 젠

더정체성에 대해 재사유하는 작업도 동시에 진행되어야 한다. 고민해야 할 것은 '섹스/젠더를 없애자'가 아니라 '섹스/젠더가 어떠해야 하는가, 지금의 것이 문제라면 어떻게 바뀌어야 할 것인가'일 것이다. 그리고 섹스/젠더를 재사유한다는 것의 출발점은 '여성/남성' 들을 재료로 만드는 것이 아니라 둘 사이의 관계를 재고하는 방식이어야 할 것이다. 그 방식은 '둘이 아닌 셋, 넷, 등등'을 새로이 만드는 것이라고 주장할 수도 있을 것이고 '둘이자 하나'인 형태로 그 관계를 재구성하는 방식일 수도 있을 것이다.

섹스/젠더를 재사유함으로써 섹스/젠더에 대한 고정관념을 깨지 않고선, 성전환자의 이미지는 여전히 '남성이냐 여성이냐' 중 하나만 선택해야만 하는 상황에 갇혀있을 수밖에 없게 된다. 둘 중 하나를 선택해야만 한다는 상황 자체가 문제적이기도 하지만, 더 나아가 '둘 중 하나'라는 선택지로는 성전환자의 재현은 불가능하고 이미지는 왜곡될 수밖에 없다는 점이 더 큰 문제이다(Koen, 2002). 이와 달리 젠더를 고정된 것으로 보지 않고 둘 중 하나라는 식의 순수한 젠더는 없다고 파악하게 되면, 일련의 요소들은 강제적이지 않고 좀 더 유연한 연계를 맺게 되며 성전환자를 더 적절히 재현할 수 있는 언어들을 생산할 수 있는 잠재력이 생성될 것이다. 이 새로운 언어들은 젠더정체성을 유동적인 것으로 파악할 수 있게 해주는 언어이다. 유동적인 젠더정체성 개념은 성전환자를 A에서 B로의 횡단/귀환/전환으로만 파악할 수밖에 없는 자금의 오류를 넘어서게 해주며 성전환자 스스로가 그대로 자기이미지 구성과정을 서술할 수 있는 잠재력을 갖게 해준다. 성전환자들이 끊임없이 획득해가는 정체성은 수동적이고 선험적인 것이 아니라 형성과 재구성을 반복하면서 덧씌워지는 무엇이다. 즉 성전환자들의 젠더정체성을 고착되고 선험적인 것으로 보는 현 사회에 만연해있는 이미지가 아니라 그것을 역동적으로 변하는 것이며 계속해서 형성과정 중인, 진행형으로 파악해야만 하는 것이다. 이런 식으로 젠더에 대해 재사유하게 되면,

성전환자가 자신의 이미지를 구성해가는 과정을 이전과는 다른 식으로 바라볼 수 있게 된다.

5. 자기이미지 형성의 메커니즘

진행형으로서의 젠더정체성 개념은 기존의 이미지 개념만으로는 제대로 파악할 수 없는 부분들이 있음을 뜻한다. 즉, 성전환자들의 전환과정은 단지 올바른 육체에 올바른 정신('남성의 육체-남성 정체성', '여성의 육체-여성 정체성'라는 맞는 짝 찾기)을 담으려는 비정상적 집착이 아니며, '육체는 정신을 담는 그릇'이라는 형이상학적인 육체/정신 이분법을 넘어선 지점이 있다는 의미이다. 특히 타인들이 성전환자들에게 갖는 이미지는 이러한 육체/정신 이분법에 기반해 구성되는 것이기 때문에, 타인이 자신에 대해 갖는 이미지와 자신이 느끼는 육체의 이미지 간의 간극을 성전환자들은 민감하게 감지하곤 한다. 타인에게 성전환자의 육체는 젠더 규범을 위반하는 일탈적 행위가 물질화된 이미지로만 '보이기' 십상이다. 다른 말로 표현하자면 '잘못된 육체에 문제 있는 정신이 깃들어 있는 것'으로 보이기 마련이다. 하지만 성전환자에게 자신의 육체란 '나의 것이라고 100% 받아들여지지도 않지만 언제나 나와 불가분하게 맺어져 있는 것이며, 나의 젠더정체성에 대해 늘상 자각하고 고민하도록 만드는 육체'임과 동시에 '나의 젠더정체성을 표현하고 나를, 나의 젠더정체성을 점점 구체적으로 만들어주는 육체'이기도 하다. 또한 육체는 자신의 정체성과 타인 간의 관계를 불가분의 관계로 만들어주는 매개로 작용하기도 한다. 그렇기 때문에 성전환자에게 있어 자기이미지는 남들에게 자기 육체가 보여짐으로써 '투여되는' 이미지뿐만 아니라 스스로 '느끼면서' 획득하는 이미지도 포함하는 것이라

할 수 있다.

우리가 앞서 살펴본 것처럼 현재 만연한 성전환자의 이미지는 타인에 의해 소유되고 전유된 이미지이다. 그리고 그러한 이미지는 시각-바라보는 자와 보여지는 자 간의 관계-에 주로 의존해 구성된다. 하지만 성전환자들이 구성해가는 자기이미지는 시각만으로 구성되는 것이 아니다. 이론가이자 film인 제이 프로시노Prosino는 성전환자의 이미지는 시각을 통해서만이 아니라 감각을 통해서 느껴지는 것이라고 주장한다. 다시 말해서 '성전환자들에게 자신의 육체 이미지body image는 자신에 완벽히 속하는 게 아닌 것으로 자각되곤 한다. 그래서 육체의 외형 그 자체만을 바라보는 시각적인 방법을 통해서는 자신에 대한 이미지를 제대로 구성할 수가 없다. 그와 동시에 성전환자들은 육체를 통해서 무언가를 느끼며 살아간다. 그렇기 때문에 (시각만이 아니라) 여러 감각들을 통해서 구성되는 이미지를 자신의 이미지로서 인지하게 된다(Prosino, 1998: 67-68).' 이렇게 인지되는 이미지는 성전환자들이 자신에게서 '보는 것만이 아니라 느끼면서not only see but also feel' 만들어가는 이미지'라고 칭할 수 있을 것이다.

물론 자신에게서 '느끼는 이미지' 역시 시각의 방법으로 포착되는 외형의 변화라는 방식을 통해서 형성되기도 하고 강화되기도 한다. 예를 들어 옷차림과 헤어스타일을 바꾸거나, 귀걸이나 시계 등 장신구를 특정 젠더를 상징할 수 있는 스타일로 바꾸기도 하고, 말투와 제스처를 변화시키기도 한다. 어떤 ftm들은 자신의 키와 덩치가 작은 것을 만회하기 위해 근력운동에 집중하기도 하는 반면, mtf들은 자신의 근육과 몸 크기가 커지는 것을 피해 생생을 조절하기도 한다. ftm들은 수염을 기르고 남성다운 피부를 갖기 위해 발모제를 바르거나 호르몬을 먹고 선탠을 하기도 하는 반면에, mtf들은 체모를 제거하거나 피부를 부드럽게 하기 위해 호르몬을 복용하기도 한다. 더 나아가 가슴이 나오게 하거나 축소하는 수술 및 호르몬 치료, 성기의

형태를 바꾸는 수술을 받겠다는 결심에 다다르기도 한다. 이러한 행동들은 일견 타인들에게 자신이 어떻게 보일까를 신경쓰기 때문에 하는 행동으로만 여겨지기 쉽다. 그리고 그러한 목적이 아주 없는 것도 아니다. 하지만 남에게 어떠 보이고 싶다라는 말만으로는 이러한 행동의 모티브를 모두 설명할 수 없으며 성전환자의 젠더정체성이 구성되는 과정을 보여주지도 않는다. 이는 외부에 드러나는 이미지임과 동시에 자신에게서 '느끼는 이미지'를 능동적으로 추구하려는 노력의 일환이기도 하기 때문이다. 이러한 행동들을 통해서 성전환자 자신들은 외형이 달라져 보이는 효과만이 아니라 그 행동들이 부메랑이 되어 가져다주는 느낌들을 통해 자신의 이미지를 좀 더 구체적으로 형성해갈 수 있는 것이다.

이렇게 형성되어가는 이미지는 타인으로부터 부여된 이미지와는 달리 '자기 자신의 것my own' 으로 여겨지는 이미지이다. 타인이 부여한 이미지는 그것을 수동적으로 받아들이는 것 외에는 아무것도 할 수 없게 만들고 사회의 주변에 머물게 하거나 부적응자로 머물도록 강제하여 자괴감을 주는 이미지일 뿐이었다. 반면에 육체를 통해 자신이 만들어가고 자신이 느낄 수 있고 자신의 것으로 여겨지는 이미지는 스스로의 젠더정체성을 형성하기 위해 적극적으로 활용할 수 있을 뿐만 아니라, 스스로의 정체성과 자기이미지 간에 일체감을 느끼게 해줌으로써 기쁨을 주는 이미지가 된다(물론 과정 또한 주기도 하지만 말이다). 그리고 타인이 부여하는 이미지가 이 일체감을 침해한다고 자각하게 되는 경우와 대면하게 되면, 타인에 의한 이미지를 거부하고 스스로 만들어가는 이미지에 대한 소유권ownership을 주장해야 겠다는 주체적인 자각을 불러일으키기도 한다. 이런 자각은 다시 자신의 정체성에 대한 일체감을 재차 강화시키고 '성전환자 주체'로서 자신이 존중받을 권리가 있다는 사실에 눈을 뜨게 해준다. 이처럼 자기이미지와 육체 간의 거듭되는 상호증폭은 자신의 정체성을 만들어가고 강화해 성전환자

주체가 되는 데 있어 필수적인 작용을 한다.

물론 성전환자가 자신의 육체 이미지 모두를 주체적으로 구성하는 것만은 아니다. 거듭 강조하지만, 이 사회는 이분화된 젠더 규범을 따르는 사회이고 이 규범은 강제적인 것이기에 성전환자의 육체 이미지는 생존전략이자 협상과정이기도 한 것이다. 극단적으로 말해서 mtf가 여성 전용의 옷을 입고 ftm이 수염을 기르는 이유, 호르몬이나 수술 등의 방법으로 소위 정상적인 여성/남성의 이미지에 근접하려 노력하는 중요한 이유 중 하나는 그러한 방법들이 혐오폭력의 대상이 되지 않기 위한 주요한 수단 중 하나라는 측면도 있기 때문이다. 따라서 성전환자들은 자신들의 상황에서 젠더 이분법을 더 민감하게 감지하며 살아가지만, 동시에 사회적으로 인정받기 위해선 그리고 태운 밤거리에서 맞아 죽지 않기 위해선 젠더 이분법과 적절히 협상하며 전략적으로 살아가야만 한다는 모순적인 상황에 위치한다고 할 수 있다. 그런 일상은 계속해서 자문하게 만든다. 주어진 이미지에서 상정되는 모습과는 달리 성전환자들은 자신을 '나는 남자다/나는 여자다' 라고 늘 확신에 차서 살아가는 게 아니다. 그/녀들은 때때로 마주할 수밖에 없는 질문들, 즉 '나는 남자인가?' 또는 '나는 여자인가?' 를 생활의 곳곳에서 느끼며 살아가고 있다.[10]

이 같은 경합의 과정에서 정체성과 육체를 둘러싸고 이미지를 구성하게끔 만드는 자원이자 자극제가 되는 것은 일상 속에서의 경험들이다. 경험은 육체를 매개로 하여 정체성에 자극을 준다. 자극받은 정체성은 일상의 경험을 이전과는 다르게 받아들이게 하며, 적극적으로 자신이 원하는 바를 추구할 것을 종용한다. 그리고 이때 육체는 경험을 단지 수동적으로 겪게 되는 어떤 것이라는 의미 수준을 넘어서 적극적으로 자신이 추구할 수 있는 무언가가 되게 해주는 또 다른 매개로서 작용한다. 이렇게 반복적으로 맺어지는 젠더정체성은 유동적이고 형성-재구성을 반복하는 경합의 과정이

지속됨으로써 구성되어 간다고 할 것이다. 따라서 이 경우 '경합contest' 을 부정적인 의미를 지니는 표현으로만 이해해선 안 된다. 오히려 경합은 경험의 내용으로, 구체적인 상황을 투여하는 물질적인 것으로 파악되어야 할 것이다. 어떤 경험을 하는가에 따라 젠더정체성이 변화하는 정도도 달라지고 경험에 따라 육체도 변화하게 되며, 그 과정에서 변화의 경험은 새롭게 리드제ㅡ ㅡ하는 과정으로 계속해서 반복된다. 그렇기 때문에 육체/정신 관계를 일방적인 관계('육체라는 그릇에 담긴 정신')로 보아서는 안 되고 정체성-육체-경험이라는 세 요소들이 상원 상호작용하는 관계로서 파악해야만 한다. 이렇게 파악할 때에 비로소 성전환자 개개인들이 살은 그 자신만의 특별한 것으로 구체화될 수 있다. 그리고 이렇게 보았을 때 성전환자의 이미지를 한 가지 의미에 고정된 것이 아니라 '계화ㅡ ㅡ' 됨으로써 만들어지는 과정상에 있는 것으로, 경합된 과정들의 반복으로서 인어화할 수 있을 것이다.

6. 삶 속에서 성전환자가 자기이미지를 형성해가는 모습들

그렇다면 성전환자들의 삶에서 정체성-경험-육체의 상원 상호작용은 어떻게 이루어지는 것이며, 성전환자가 자기이미지를 형성해가는 과정은 어떠한가에 대해 좀 더 구체적으로 살펴보도록 하자. 앞으로 제시할 사례들은 내가 이 글을 쓰기 이전에 다른 목적으로 만났었던 성전환자들이 들려준 이야기들, 외국에서 이뤄졌던 몇몇 조사연구들과 자전적 글쓰기들을[11] 주된 자료로 하여 구성한 것들이다. 이 사례들과 각각에 대한 분석들을 통해, 성전환자들이 육체를 통한 경험에 반응하여 정체성을 형성해가는 과정은 어떠한지, 그 과정 속에서 자기이미지는 어떻게 구체적인 것이 되어가는지

를 살펴볼 수 있을 것이다.

1) '난…, '뭐' 지?'

어떤 성전환자들은 자신의 정체성에 대한 고민을 아주 어린 시기부터 시작하기도 한다. 부모들과 형제자매들, 놀이친구들이 자신에게 기대하는 성별 역할에 자신이 자꾸 걸맞지 않는 경험이 축적되면서 이질감ㅡ ㅡ이 구체적으로 각인되기 시작한다. 정체를 알 수 없는 이 이질감을 인지하게 되는 계기는 일상의 경험이다. 그 발단은 친구들과의 놀이에 : 공놀이, 소꿉놀이일수도 있고, 성별을 상징하는 물건(부모님이 사다주시는 바지, 치마)이나 행위를 체험함(우연히 입어본 엄마의 옷으로써 매달게 된 것일 수도 있으며, 자신에게 강요되는 특정 젠더의 행동패턴("사내대장부가 울면 안 되지!" 나 "계집애가 칠칠치 못하게…" 식의 꾸중)에 대한 반발심을 느끼면서부터 일수도 있다. 이러한 이질감에 대한 경험은 성장해가면서 자신이 누구인지를 찾으려 시도하게 되는 모티브의 시발점으로 계속 남아 있게 된다. 이 질감이 구체화되는 이 시기는 '자신이 현 상황에 그대로 머물기만 해서는 계속 어떤 불편한 이질감 속에서 살 수밖에 없다' 는 현실과 대면하는 과정임과 동시에 '그렇지 않기 위해선 무엇인가 해야 한다' 는 막연한 필요성을 감지하는 시점이기도 하다.

그리고 이질감을 통해 자신을 성전환자라고 인정하게 되는 과정은 자기의 상황을 적합하게 설명해주는 언어와 설명들, 자신과 유사한 경험을 겪은 롤 모델들과 만나면서부터이다. 그러한 만남을 경험하기 전까지 많은 성전환자들은 현 상황을 타개하고자 자신을 설명해줄 수 있는 언어를 찾으려 애쓰곤 한다. 아직 자신을 성전환자로서 언어화하지 못한 상황이고 자신에 대한 적절한 내러티브의 방식을 찾지 못한 상태이지만서도 그러한 노력은 지속된다. 실제로 어떤 성전환자들은 게이/레즈비언, CD cross dresser, 드래깅/

드래킹 등의 언어들로 어떻게든 자신을 설명해보려고 시도하는 등 시행착오를 반복해서 겪기도 한다.[12] 이처럼 많은 성전환자들은 자신의 정체성을 설명할 언어를 찾는 과정속에서 여러 번의 착오와 오류를 반복해 경험하는 과정을 거치게 되며, 그러한 과정 속에서 자신이 동일시하게 되는 정체성은 계속해서 이동하게 된다. 또한 자신이 찾은 언어가 사회로부터 혹은 주변 사람들로부터 부정적인 것으로 여겨질 때엔 그 언어를 수용하길 스스로 거부하다가 불가피하다는 사실을 깨닫게 되어서야 결국 그 언어를 다시 수용하는 과정을 겪기도 한다. 이처럼 지난한 과정을 거치다가 결국 자신을 성전환자라고 설명할 수 있는 언어를 발견하게 되는 순간, 많은 성전환자들이 "그래, 이거였어!" 라고 눈이 번쩍 뜨이는 경험을 했다고 말하기도 한다.[13]

그렇지만 이 경우 성전환자들이 거쳐 갔던 다른 정체성들은 틀린 답이었고 처음부터 변하지 않은 고정된 정답이 있었다고 여기는 관점은 문제가 있다. 정답/오답을 가르는 류의 관점은 앞서 비판한 선형적이고 고정된 젠더 이분법의 또 다른 아류이기 때문이다.[14] 자신을 게이나 레즈비언으로, 드래깅/드래킹으로 정체화하고 그에 맞춰 자신의 이미지를 구축하려 시도했던 경험들과 그런 과정을 통해 체화된 내용들은 직접적으로든 간접적으로든 자신의 정체성 형성과정에 영향을 주었으며, 그러한 경험들은 앞으로 성전환자로서 육체를 통해 느낄 수 있는 것들이 어떠할 것인지와 어떤 것이 내가 정말 욕망하는 것인지를 자문하게 만든다는 점에서 그 경험들은 정체성-육체-경험이라는 상원관계에 따른 자기이미지 구축에 있어 핵심이기도 한 것이다.

또한 자신을 다른 남자나 여자들과 달리 성전환자라고 '자각ㅡ ㅡ'하게 되었다고 해서 지금까지 느껴오던 이질감이 일거에 해소되는 것도 결코 아니다. 오히려 불명확하던 이질감이 구체적인 이질감으로 변화되어 이전보다 더 강하게 인식되기도 한다. 자신을 성전환자라고 서술하게 된 후 삶의

곳곳에서 자신의 가시적 이미지 때문에 젠더정체성의 경합을 훨씬 더 민감하게 체험하는 경우가 많은데, 예를 들어 어떤 mtf는 '오늘 치마 비슷한 옷을 입고 나가도 될까? 헤어스타일을 이렇게 바꾸면 내가 성전환자란 걸 남들에게 들키는 게 아닐까? 외출했을 땐 남자화장실을 사용하는 것 외에 다른 방법은 없을까? 왜 수염을 깎는데도 매일 더 짙어지고 굵어지는 걸까? 나도 적당히 만족할 수 있으면서도 다른 사람들이 내가 트랜스인 걸 눈치채지 않는 정도의 옷차림은/말투는/행동은 어느 정도일까?' 등등에 대해 매일, 매시간 갈등하고 협상할 수밖에 없는 상황에 위치하고 있음을 자각하게 되었다고 말한다. 그녀는 '자신이 성전환자라는 사실' 을 깨달음으로써 지금까지 정체를 알 수 없었던 불쾌한 이질감이 어떤 이유 때문인지에 대한 설명을 얻었지만, 이제는 그 이질감을 일상적으로 지니고 살아가면서 어떻게 세상과 타협하며 살아갈 건지를 늘 고민하고 협상하며 살아가야 하는 것이다. 그리고 어떤 식으로 이전의 이질감은 점차으로 변화되어 자기 삶의 더 넓은 범위로까지 일상화되어 경험되곤 한다.

이처럼 이질감이 일상화되고 만성화되는 것은 어찌 보면 당연하다. 젠더에 대해 고착되고 강제적인 이분법을 고수하는 사회(한국사회 같은)에서 모든 사회생활은 남과 여라는 두 젠더 카테고리에 맞춰서 형성되어 있으며 그 구성 속에서 여성의 몸을 가진 남성이나 남성의 몸을 가진 여성, 그리고 남성적이면서 동시에 여성적인 사람에 대한 사회적 장치나 배려는 전혀 고려되지 않기 때문이다. 따라서 일상 속에서 성전환자의 육체는 언제나 '잘못된' 육체로 각인되는 것이다. 이 경우의 '잘못됨' 은 결코 메타포 수준에 머물지 않는다. 이분법적인 젠더 규범에 따라 적절한 육체와 잘못된 육체를 판단하는 사회 인식이 유지되는 한, 성전환자의 육체는 그 사회에서는 제대로(정상적으로) 살기에 적절하지 않은 '잘못된' 육체가 될 수밖에 없기 때문이다.

그렇기에 이분법적 젠더 규범의 사회에서 성전환자로서 자신의 젠더 정체성을 안어화하는 사람들 대부분은 억압받으며 살아갈 수밖에 없는 위치에 놓이기 마련이다. 하지만 그러한 상황에 처해 있음과 동시에 그/녀들은 적극적으로든 소극적으로든 자신들의 정체성에 걸맞는 사소한 경험들과 지식들을 축적함 통해서 겪고 배우게 된다. 이때 체화된 경험과 지식들은 자기이미지를 적절히 드러낼 수 있는 방법들을 알려주며, 그럼으로써 그 이미지를 더 굳건히 만들어주기도 한다.

2) 육체로 기억하기

마굴리스 쉬락과 그 동료들은 '여성이 되고픈 성전환자들의 진짜 자아란 어떤 것일까?' 라는 질문을 출발점 삼아, 성전환자들이 자신의 자아를 찾고 개발해나가는 과정이 어떠한지를 알아보려고 mtf들과 CD 커뮤니티의 구성원들을 주 면접상대로 하여 인터뷰 조사(Schrock et al, 2005.)[16]를 시행했었다. 쉬락 등의 조사에 따르면 많은 mtf들이 여성의 의복을 입거나 화장을 하는 방법들에 대해서는 이미 잘 알고 있었을 뿐만 아니라 더 많은 지식을 얻기 위해서 자기 주변의 여성들의 사소한 습관이나 사고방식까지 주의깊게 관찰하고 그것을 학습해 자신의 것으로 체화하려는 노력을 보이고 있다고 한다. 인터뷰에 참여한 mtf들은 직장의 여성 동료들이나 자기 아내, 애인, 친구들과 만날 때 종종 자신은 아직 행하지 않고 있지만 남들은 보여주는 여성적인 행동이나 모습에는 어떤 것들이 있는지, 그것을 어떻게 행하면 더 적절하게 체화할 수 있는지를 포착하려 노력한 경험이 있다고 말했다. 그러한 지식들의 예는 다음과 같다.

- 여성들은 남성들과 달리 큰 각도로 팔을 굽혀 손전대의 위쪽을 잡고 손전을 하며, 그러한 자세가 '훨씬 여성스러워' 보인다.

- 담배를 입술 쪽을 향한 (남자들처럼) 손가락 마디로 잡는 것이 아니라 손가락 끝으로 잡는 것이 '더 여성스러우며' 이는 담배를 입으로 물 때 립스틱을 묻히지 않게 하는 방법이기도 하다.
- 입술이 두꺼운 여성들은 자신의 콤플렉스를 커버하기 위해 아랫입술을 더 가늘게 립스틱으로 칠 '더 여성적' 화장을 할 수 있다고 한다. 이러한 화장법은 입술이 두꺼워 보이는 경우가 많은 남성 육체를 지닌 mtf의 경우에도 효과가 있다.
- 발목의 각도를 적절히 조절하면 불편하지 않으면서도 다리를 벌리지 않은 채 오래 앉아 있을 수 있는 자세를 만들 수 있다. 이런 자세일 때 자신의 행동들을 '더 여성스러운' 것으로 보이게 할 수 있다.
- 대화를 하거나 남들 앞에서 발표를 할 때, 문장의 끝을 살짝 올림으로써 전체적인 어조를 '더욱 여성스럽게' 만들 수 있다.[17]

이러한 지식들은 남성의 몸을 가진 사람들이 쉽게 얻을 수 있는 지식도 아니고 남자로 보이는 그녀들에게는 아무도 가르쳐주지 않는 지식들이기도 하다. 그리고 수술 등으로 여성의 외형을 갖게 되었다고 해서 자동으로 획득할 수 있는 지식도 (당연히) 아니다. 지금 열거한 행동들은 문화적으로 구성된 여성스러움과 관련된 것들이기 때문에 몸의 상태가 자동으로 '여성성' 을 담보해주는 게 아니다.[18] 하지만 아무도 가르쳐주지 않았고 누구도 그녀들에게 필요한 지식이라고 말해주지 않았기 때문에 이러한 지식들은 그녀들에게는 더욱 더 소중한 지식이 된다. 주변을 계속 관찰하고 주도면밀하게 분석해 얻은 정보를 육체로 기억하기(bodily memory, 의식적으로 의식해서 행하는 것이 아니라 습관적이고 자연스럽게 행할 수 있을 정도로 육체에 익숙하게 하는 것) 위해 그녀들은 계속 노력하고 있다고 말하고 있었다.

'육체로 기억' 하기 위해 수많은 노력을 기울이는 과정에서 육체는 mtf들에게 여성으로서의 정체성을 강화시켜주고 여성임을 경험할 수 있게 만들어주는 매개로 작용한다. 여성적 행동들과 외형적 변화들을 자신의 육체로 직접 행함으로써, 그녀들은 때때로 자신이 태어날 때부터 여성으로 살아온 이들과 너무나 다르다는 사실을 절감해 좌절하기도 하는등 부정적 영향을 받기도 하지만 동시에 자신이 외형적으로도 여성으로서 더 적절히 표현될 수 있는 방법을 알게 해주기에 자신감을 얻는 긍정적 영향을 받기도 한다. 이렇게 획득된 자기인식과 자신감은 때때로 자신을 여성적 정체성에 더 익숙해지게 해주고 지속적으로 느껴온 이질성을 점진적으로 극복하게 해주는 기제로 드러나기도 한다. 그녀들에게 있어서 외적인 모습을 여성스럽게 꾸미는 것은 자신의 여성성을 발현하는 방식임과 동시에, 현재의 상황에서 자신이 '진짜 여성' 에 얼마나 근접했는지를 측정할 수 있게 해주고 나아갈 방향을 지시해주는 테스트이자 표지판의 역할을 하는 것이기도 하다. 또한 '진짜 여성' 만의 것이라고 여겨지는 행동을 나 역시 행할 수 있다는 경험을 통해 성 재지정 수술을 받을 의향이 없거나 못 받을 상황에 있는 mtf들은 '나는 여성이기 위해 어마어마한 노력을 하고 있는 중이다' 는 심리적 위안과 자신감을 얻기도 한다. 이런 과정들은 육체와 정체성 간의 관계가 어떠한지와 그 경계가 얼마나 모호하다는 사실을 극명히 보여준다. 이 사례의 mtf들은 실험적인 육체작업~~~~~을 통해 '다시 훈련되고-다시 꾸며지고-다시 만들어지는~~~~~' 복합적인 과정들을 순환하면서 여성으로서의 정체성을 더 강한 실체로서 획득해가는 진행 과정이라 할 수 있겠다.

점점 더 여성스런 스타일에 가까운 육체로 만들어가려는 이들의 노력은 일견 외형상의 이미지를 꾸미는 데에만 노력을 쏟는 행동으로만 여겨지기 십상이다. 그리고 기존에 고착된 수동적인 여성스러움을 그대로 답습하는 것은 기존의 수동적 여성성을 강화하는 것이 아니냐고 비판받기도 하며, 이러한 비판은 일부 타당한 면이 있기도 하다. 그렇지만 이들의 노력이 수

통적인 여성스러움을 답습하고 강화한다는 문제점이 있음에도 불구하고, 그 자체만으로 무조건적인 비난의 대상이 되어서는 안될 것이다. 그녀들이 습득해가는 지식 자체에 내포되 있는 수동적 여성성이라는 내용을 비판하는 것과 그러한 여성성까지도 자신의 것으로 체화하기 위해 mtf들이 자신의 일상 속에서 끊임없이 관찰하고 노력한다는 것은 더 면밀히 구분되어 평가될 필요가 있다. 왜냐하면 이러한 지식들을 체화하는 과정은 그녀들의 젠더정체성을 강화해주는 역할을 하기도 하고 제약받는 상황에서 자신의 젠더정체성을 실현할 수 있는 통로를 제공한다는 측면이 있기 때문이다. 다시 말해서, 이러한 노력들은 육체의 외형뿐만 아니라 스스로에게 느끼는 육체의 이미지가 여성에 더욱 가까워지게 하는 효과 역시 지니기도 한다는 점 역시 함께 고려되어야 한다. 육체를 통해 자신이 긍정적이라고 여기는 이미지를 발산할 수 있다는 가능성을 획득하는 것은 자신이 여성으로서의 젠더정체성을 가지고 있다는 점을 확인하고 인정받는 가장 효과적인 방법 중 하나일 수 있으며, 더 나아가 이러한 일련의 경험들은 자신의 육체를 통해 발산되고 매개되어 자신의 정체성을 재차 강화해주는 면도 있기 때문이다. 그 결과로서 이전의 육체 이미지는 더욱 뚜렷한 실체를 지니는 형태로 구체화되어간다. 더군다나 이렇게 구체화된 이미지는 사회로부터 받는 공격으로 인해 좌절감에 빠져있지 않게끔 막아주는 중요한 방패 역할을 하기도 한다. 그럼으로써 젠더정체성은 더욱 풍부해져서 일상에서 겪게 되는 수많은 갈등과 장애에 좌초되지 않고 버텨나갈 수 있게 해주는 동력이 되기도 하는 것이다. 이처럼 스스로 만들어가는 자기이미지와 젠더정체성은 불가분의 관계를 맺고 있다.

차이는 있지만 fm들도 이와 유사하게 학습하고 이미지를 발현하려 노력하는 과정을 경험하곤 한다. fm들에게 있어서도 겉으로 보이는 외모와 행동패턴은 자신이 남성임을 자각하게 하고 자신들의 젠더정체성을 강화하

는 요소로 작용한다. mtf들의 경우에는 여성스런 의복이나 화장, 여성다운 몸짓이 외모를 드러내는 데 있어 흔히 쓰이는 상징이었다면, fm들에게는 의복보다는[20] 수염과 헤어스타일, 문신 등이 그러한 역할을 한다.

이때 역시 단지 시각적 대상이 된다는 류의 설명방식을 넘어서는 지점을 찾을 수 있다. 많은 fm들은 자신이 바라는 외모를 만들어감에 따라 자신이 느끼는 대로 보일 수 있는 것[illegible]에서 큰 만족감을 얻을 수 있었다고 말한다. 이렇게 육체의 외형, 즉 스스로가 더 긍정적으로 받아들이게 되는 자기이미지로써 자신을 더 당당히 표현할 수 있다는 자신감과 그 이미지일 때 더 행복감을 느낀다는 자각은 그들에게 큰 자원이 된다. 이렇게 얻은 자신감은 때때로 그들에게 '남자로서' 사람들과 소통하는 데 있어서 더 적극적일 수 있는 동력으로 작용하곤 한다. 또한 그들은 남자들이 흔히 쓰는 말투와 대화방식, 행동패턴을 육체에 익숙하게 체화함으로써 남성으로서의 정체성을 더욱 강화시켜 나갈 수 있었으며, fm으로서 겪을 수밖에 없었던 불안정한 주변상황을 견뎌내고 극복해낼 수 있는 심적 안정감을 얻을 수 있었다고 말하기도 한다(Dozier, 2005: 304~306).

3) 수술, 할까 말까?

이렇게 자기이미지를 좀 더 풍부하게, 좀 더 실제적으로 만들어나가려는 노력들은 (필연적이라고 말할 수는 없지만)[21] 성 재지정 수술을 받을지에 대한 고려로 이어지기도 한다. 의학기술을 통해 자신의 외형을 바꿀 수도 있다는 가능성은 다수의 성전환자에게 희망적인 것으로 여겨지곤 한다. 그래서 많은 경우 성 재지정 수술은 그/녀들의 인생에서 가장 중요한 목표로 받아들여지기도 한다. 물론 그/녀들은 수술이 '종착지'가 아닐 거라는 사실을 의식적으로든/무의식적으로든 알고 있다. 그럼에도 불구하고 성 재지정 수술을 받고 나면 자신의 삶이 크게 변화할 것이라고 예견하고 있으며, 수

술이 자신에게 이전보다 더 많은 가능성들을 열어줄 것이라고 기대하기도 한다.

그렇다고 해서 그/녀들이 성 재지정 수술을 마냥 긍정적인 것만으로 받아들이는 것은 아니다. 이들은 수술이 가져다줄 긍정적 가능성과 함께 손실과 부작용도 고려하고 있으며 수많은 요소들을 두고 여러 차례 저울질을 한 후 결정을 내린다. 저울에 비친 모습이 자신의 것이 아닌 듯한 느낌을 받아 자괴감에 빠지기도 했던 일상이 치유될 수 있다는 희망, 수술을 받으면 이전보다 훨씬 더 적극적으로 자신이 바라는 성으로서 통합[illegible] 수 있을 것이라는 기대감과 함께, 비싼 수술비에 대한 부담감, 생각만큼 안전하지만은 않은 수술의 위험성과 새로 알게 된 부작용들, 수술을 받은 후 가족들이나 현재의 파트너 · 친구들 · 동료들과의 대인관계가 어떠 될지에 대한 불안감 등이 모두 고려의 대상으로서 그 저울 위에 올려진다. 그런 고민의 과정을 거친 후 수술을 택한다는 것은 '난 성전환자이다. 고로 수술받는다'라는 추상적이고 왜곡된 논리로는 적절히 설명할 수 없는 측면들이 있음을 뜻한다. 그런 논리의 설명방식에서는 수많은 고려 지점들에 대해서 고민하고 수술이 가져다 줄 결과에 대해 기대도 하고 걱정도 하면서 결정이 내려진다는 정합의 과정 자체가 삭제되기 때문이다.

수술받기를 결정하기 이전에 이들은 여러 루트를 통해 필요한 지식들과 자료를 살펴본다.

> '호르몬제는 종류에 따라 어떤 효과가 있고 또 어떤 부작용이 따르는가? 수술 이전에 필수로 거쳐야 하는 절차와 치료과정은 어떻게 통과할 수 있나? 현재 내가 충당할 수 있는 금액에서 가장 위험도가 낮으면서도 수술결과가 좋은 시술법은 무엇이고, 안전하면서도 적당한 병원은 어디인가?'

위와 같이 실질적이거나 정보적인 정보는 물론이고,

> '다른 성전환자들은 어떻게 가족이나 배우자에게 수술에 대한 자신의 결심을 말했고, 그 후로도 인간관계를 유지할 수 있었는가? 수술을 받은 후에 정말로 나의 본 모습을 찾은 것처럼 큰 만족감을 얻기는 하는 건가? 혹시나 수술을 받는다는 사실이 알려지면 사회로부터 배척되지는 않는가? 그렇다면 어떻게 사회와 협상하며 살아갈 수 있는가?'

와 같이 대인관계와 직장문제, 자기만족 등에 대한 다른 성전환자들의 사례들 역시 정보로서 적극적으로 찾아보게 된다. 국내에서도 네트워크 공간을 중심으로 운영되고 있는 다수의 mtf 커뮤니티들을 통해 지금 언급하는 류의 정보들 다수가 (다른 정보들—옷 입는 법이나 화장하는 법 등—과 함께) 공유 · 소통되고 있는 중이다.

이러한 정보들에 대해 하나하나 익혀나가는 직 · 간접적 경험들은 그 정보의 내용이 성전환자들이 수술을 받을 것인지 말 것인지를 결정하는 데에 직접적으로 영향을 주기 때문에 중요하기도 하지만, 동시에 젠더정체성을 형성–재구성해 나가는 데에 큰 영향을 미친다는 면에서도 매우 중요하다. 어찌 보면 수술에 대한 결정은 어떤 고정된 정체성에서 산출된 당연한 귀결로서의 결과물이라고만 볼 수 없다. 그렇다기 보다는 역으로, 그에 대한 정보들을 하나하나 얻어나가면서 정체성이 점진적으로 변화하게 된 과정의 산물이라고 말하는 게 더 적합할 것이다. 즉, 정보를 알아가는 경험들 자체가 자신의 욕망이 구체적으로 어떤 것인지를 더욱 구체적으로 깨닫게 해줄 뿐만 아니라, 다른 사람들(다른 성전환자들)은 그 과정을 어떻게 거쳐 가고 있는지에 대한 경험을 공유함으로써 고립감에서 벗어날 수 있게 되며, 자신의 상황과 주변 사람들과의 관계가 어떠 될 것인지를 고민할 수 있게 해주기 때

문이다.

그리고 수술을 할지 말지에 대해 고민하는 경험은 그대로 자신의 정체성이 개인으로서의 나 뿐 아니라 내 주변을 둘러싼 일상에서 어떤 위치를 지니는가에 대해 이전보다 더 분명하게 보여주기도 한다. 예를 들면 수술을 염두에 두는 상황에서 부모, 파트너, 배우자나 자식들과 자신과의 관계는 어떻게 변할 것인지, 자기 자신은 물론이고 자기 주변 사람들이 그런 변화를 감당할 수 있는지를 그 어떤 때보다 더 진지하게 고려하게 되는 경우가 많다. 이는 아내/남편, 어머니/아버지, 아들/딸, 이성애자/동성애자 등 젠더정체성과 밀접히 연관되는 자신의 위치와 역할이 현실적으로 어떻게 변해야 하는지와 어떤 식으로 변할 수 있는지에 대한 배려와 고민이 뒤섞인 감정이며, 이 경험은 피드백되어 젠더정체성에 다시 영향을 준다.

물론 수술을 진지하게 고려하기 이전에도 이런 류의 고민들은 수없이 반복해왔을 것이다. 그렇지만 깊은 고민 끝에 수술을 받기로 결심하게 되면 고민의 층위는 한층 깊어지며 동시에 주변의 상황들이 이전과 크게 달라진다. 대표적으로, 이전까진 역설적이게도 자신의 젠더정체성과는 다른 그 육체의 모습을 장애삼아 자신이 성전환자임을 감추며 살아올 수 있었던 측면이 수술을 준비하면서부턴 공개적으로 아웃팅outing될 수밖에 없게 된다. 그 결과 일상은 이전과 전혀 다른 상황으로 변화하게 된다. 가령 수술을 결심하고 실질적인 의료적 전환과정에 들어간 md는 가족과의 관계나 직장생활에서 지금까지 남성으로서의 육체를 통해 적당히 행상하고 살아갈 수도 있었던 부분들도 더 이상 그렇게 할 수 없게 되곤 한다. 의료적 과정(정신과 상담과정과 호르몬 치료, 수술 전 준비과정과 수술 후 회복과정까지)은 긴 시간을 요하며 그 때문에 비록 자신은 알리고 싶지 않았다 하더라도 실제로 그녀가 '성전환' 과정을 거치고 있다는 소식은 당연히 가족, 직장동료, 친구 등 주변에 다 알려지게 된다. 그 결과 수술을 받고 나면 이전의 자

신과 단절되어 완전한 여성으로 통할 수 있을 거라 기대했음에도 불구하고, 이미 소문은 퍼져서 그렇게 되는 게 현실적으로 거의 불가능하다는 사실을 그녀는 깨닫게 된다. 더군다나 자신을 환자 취급하는 장기간의 의료적 전환과정과 일상에서 마주치는 엄격지의 상의 모순은 사람들과 사회로부터 그녀가 수술을 받은 후에도 여전히 '보통 여성'이 아니라 '성전환한(가짜) 여성'으로 받아들여지고 있다는 사실을 새삼 각인시켜준다. 그렇기에 그녀는 '어제의 나는 무엇이었는지, 지금의 나는 무엇인지, 주변 사람들은 나를 어떻게 보아왔고 이제는 어떻게 보게 될는지'를 계속해 자문할 수밖에 없는 상황에 처하게 된다. 수술을 결정한다는 사실은 이 같은 모든 변화와 새로 생길 갈등들을 감내하겠다는 결심까지를 포함한 결정인 것이다.

이런 갈등을 감내할 수 있으려면 성전환자의 스스로에 대한 자존감은 이전과는 비교할 수 없을 정도로 투철해져야만 할 것이다. 그리고 수술로 변하게 될 것으로 예상되는 모든 것에 대비해야 하고 예상외의 갈등이 생길 것에 대해서도 감당할 만큼의 역량을 갖추고 있어야 할 것이다. 하지만 현실 속의 모든 성전환자들이 전 과정을 초연하게 받아들일 만큼 초인은 아니다. 지금 언급한 모든 사항들을 다 고려하고 있고 잘 대비하려 하지만 솟구쳐 밀려오는 두려움과 갈등은 어쩔 수가 없다. 수술을 반대하는 가족과 친한 친구들을 설득하다 보면 진이 빠지기도 하고, 친밀한 사람들과 관계가 단절될지도 모른다는 걱정이 수시로 밀려오기도 한다. 더군다나 정신과 치료과정에서 자신이 이상한 사람으로 취급되기도 하고 수술을 준비하기 위해 양을 늘린 호르몬 때문에 때론 건강상태가 악화되어 '내가 잘못되는 게 아닌가'라는 무서운 상상에 휩싸이기도 한다. 때때론 조금씩 변화시키는 신체 외형이 애초에 기대했던 모습과는 다른 방향으로 변해버려 실망감을 주는 경우도 경험하게 된다. 하지만 성전환자는 전환과정에서 만나게 되는 이 모든 갈등과 압박감을 스스로 감내하지 않으면 안 되는 상황에 놓이게 되는

것이다. 초인이 아닐지라도 말이다.

이처럼 육체의 '결단적' 변화를 확보하기 위해 이 모든 경험들을 겪으면서 성전환자는 형상해야만 하는 상황과 끊임없이 마주치고 자신의 정체성을 계속 재구성해나가야 하는 수많은 경합 지점들을 경유하게 된다. 이런 경합의 경험들 때문에 성전환자는 자신의 이미지를 단지 보여지는 이미지로만 수용하진 않게 된다. 이 경험들은 조금씩 변해가는 자신의 몸과 주변과의 관계로부터 획득하게 되는 자기이미지를 어떻게 수용하고 자기 것으로 만들어갈 것인지를 더욱 구체화시켜가는 과정이다. 그렇기 때문에 시작점으로 구성되는 단편적 이미지로서가 아니라 경험이 축적되어있다는 측면에서 그/녀들의 자기이미지는 (개인의) 역사성이 부과된 이미지로서 점차 자신의 삶과 불가분의 것이 되어간다.

4) 젠과 제임스는 단절되지 않는다.

흔히 수술을 받은 후 성전환자들은 자신의 과거를 부정하고 완전히 새로운 삶을 살게 된다고 여겨지곤 한다. 그리고 실제로 다수의 성전환자들이 자신은 수술을 통해서 새로운 삶을 얻었다고 말하기도 한다. 그렇지만 수술이 인생사에 단절을 가져온다는 이런 생각은 모순적인 측면을 가지고 있다. 그/녀들이 수술을 받은 그 순간부터 과거와 완전히 분리된 새로운 인생을 살게 되는 것만은 아니다. 수술을 받은 성전환자의 육체와 기억은 수술 이전의 성별로 살아온 기억과 수술 이후인 현재의 육체가 공존하는 공간이 된다. 기억이란 게 하드 디스크를 포맷하듯 맘대로 삭제되는 것은 아니지 않는가? 주기적 호르몬 투여와 외과적 수술이 몸에 새겨진 흔적들을 깨끗하게 정화시켜주는 것도 아니지 않는가? 아니, 정화시키기 보다는 오히려 집요하게 상기시키는 것은 아닐까? 수술이 나의 일상을 영화 속에서나 나올 법한 FBI의 증인보호 프로그램처럼 완전히 새로운 거주공간과 직장, 가족

및 친구들을 제공해주는 것도 아니잖은가?

이런 모순적 상황의 경험에 대해 쓴 글 중 널리 알려진 것 중 하나로 젬 모리스(이전에 쓰던 이름은 제임스 모리스James Morris였다)가 자기 인생사를 기록한 글을 들 수 있겠다. 영국 출신의 역사가이자 작가이기도 한 모리스는 모로코에서 남성에서 여성이 되는 수술을 받은 후 1년 뒤 자신의 삶에 대해 최고한 자전적 글인 『Conundrum(수수께끼)』(1974)를 세상 출판했다. 이 글에서 그녀는 수술 이전의 자신과 수술 이후의 자신 사이에 커다란 연결 지점이 있다는 모순적 상황을 잘 표현하고 있다(Prosser, 1998: 100). 모리스는 자신 안에 '(글을) 쓰고 있는 나the writer'와 '쓰여지는 나the first-person subject' 사이에 분열된 주체성이 공존하고 있지 않은가라고 묻는다. 그러면서 그녀는 "자서전을 쓰고 있는 젬Jem과 쓰여지는 제임스James가 한 사람인가?"라고 자문한다. 그녀가 찾아낸 답은 "50년 가까이를 제임스로서 살아왔던 기억을 고스란히 갖고 있으면서 제임스가 작가로서 살면서 보고 느끼고 사고했던 모든 경험과 기억들이 있었기에 오늘날 젬이라는 작가가 있을 수 있었다"는 사실이다. 비록 모리스가 '분열된' 이라는 수식어를 쓰고 있기는 하지만 이 표현에는 역설적인 의미가 담겨있다. 이름(James/Jan), 대명사(he/she), 성별(male/female)은 분열되어 표현될 수밖에 없긴 하나 정말로 분열된 것은 사실 없기 때문이다. 분열되어 있지만 단절된 것은 아니며, 연결되어 있지만 단지 연속성이라는 표현만으로는 포괄할 수 없는 모리스의 삶의 기억들은 '살아왔음/살아감' 이라는 개인의 역사성을 지니고서 그녀의 자기이미지에 여실히 반영되어 있다.

ftm이며 젠더 이론가인 헨리 루빈Henry S. Rubin 역시 수술을 통해 주체성이 분열된 것같이 인식되기도 하지만 동시에 그 경험 자체가 자신의 삶이 개인의 역사성을 지니는 삶이라는 점을 상기시키기도 한다는 역설적 사실에 대해 말하고 있다. 그는 자신의 경험을 적은 글인 「성전환자와 남성처럼 읽

기(2006)에서, 수술을 통해 육체가 변화했다고 해서 자신의 삶이 과거와 완전히 단절되거나 완전히 새로운 시작을 하게 되었다는 것을 의미하는 게 아니며, 자기가 여자의 몸으로 살았기에 알아버렸다고 생각했던 것들을 되돌려주는 것도 아니라고 서술한다. 그리고 자신의 삶을 회고하는 부분에서 루빈은 자기에겐 어린 시절 옷통을 벗고 해양 이때에서 남자 친구들과 운동을 하며 뛰어 놀았던 추억이 없음을, 비록 지금 자신이 남성의 몸을 가지고 있다 하더라도 그 추억까지 가질 수는 없음을 문득 깨닫게 되어 슬프다고 말했다. 상실된 혹은 빼앗긴 그 추억은 수술로 몸이 바뀐다고 해서 (재)획득할 수 있는 성질의 것이 결코 아니다. 또한 되찾을 수 없는 것 이상으로 애달픈 것은 자기에겐 그런 추억을 가질 수 있는 기회조차 주어지지 않았다는 점이라고 루빈은 슬퍼한다. 이런 사실을 새삼스레 깨닫는 일은 슬프고 괴로운 상실을 상기시키는 것으로 그에게 각인되기도 하는 듯하다. 그렇지만 이 상실의 감정은 그가 남성으로서 살아가고 있는 오늘의 일상 역시 지금까지 살아온 삶의 연장선상에 위치한다는 당연한(?) 사실을 새삼스레 깨닫게 한다.

그렇다고 해서 루빈은 여성의 육체로 살아온 자신의 기억과 인생을 무작정 거부하거나 부정하지도 않는다. 루빈은 자신에게는 여성의 육체로서 살아왔던 자신만의 독특한 경험이 있기에 현재 남들과는 다른 무언가를 얻을 수 있었던 측면도 언급하고 있다. 페미니스트 이론가이자 활동가인 그에게 페미니스트 여성으로 살아왔던 지난 수십 년간의 경험은 자신이 여성의 입장을 더 잘 이해할 수 있는 남성이 되는 데에 결정적인 영향을 주는 요소였던 것이다. 그 경험이 있었기에 그는 자신이 가지고 있는 남성성이 어떠한지를 더 민감하게 포착할 수 있었으며, 나아가 여성적 체험의 기억과 남성다움이라는, 모순적으로 들릴지 모를 요소들이 함께 공존하게 하는 '새로운 의미의 진정한 남성성'을 찾아낼 수 있는 페미니스트 주체로서의 자각을 얻었다고 말한다.

또한 루빈은 앞으로 살아갈 미래에 대한 전망 역시 수술 전 과거의 자신과 단절된 것으로 보지 않는다. 미래에 대한 루빈의 전망에는 불안감과 기대감이 뒤섞여 있기도 하다. 그는 죽는 순간까지 정기적으로 받아야만 하는 호르몬 치료의 주기가 이전의 생리주기를 대신해서 자신을 규정하는 것 여기기도 한다. 그는 몸에 선명히 남아있는 수술자국을 바라볼 때면 자기 몸의 불완전한 면이 낙인찍힌 듯해 자괴감에 빠질 때도 있다고 고백하기도 한다. 그리고 그는 누구에게나 낯설 수밖에 없는 이런 고민들을 하며 살아가야 하는 자신을 이해하고 공감해줄 친구나 애인을 앞으로 만날 수나 있을는지를 걱정하기도 한다. 그럼에도 그는 이런 번민에 빠져서 암울한 미래만을 전망하지는 않는다. 그는 여성의 몸일 적 육체 이미지로는 언제나 불만족스러웠던 것에 비해 자신이 원해왔던 이미지에 훨씬 더 근접한 지금의 육체를 통해 남자다운 외모와 스타일을 더욱 만족스럽게 꾸밀 수 있게 되었다. 그는 자신을 더 잘 표현할 수 있게 되면서 남들 앞에 더 당당히 나설 수 있는 자신감을 얻었으며, 앞으로는 더욱 남자다워진 모습으로 살아갈 수 있다는 데에 큰 만족과 희망을 갖게 되었다고도 한다(Rubin, 1998: 399~408). 루빈에게 있어 수술은 종착역이 아니었다. 그것은 전환점이었으며 from 남성으로서 긍정적으로 살 수 있게 해준 계기였다.

과거-현재-미래의 시간선 상에서 자신의 육체를 경험하는 장으로 바라보는 루빈의 이러한 내러티브 방식은, '그간의 체험들이 축적되어온 기억과 현재 겪는 경험' - '수술로 인해 변화한 육체' - '남성으로서의 정체성' 삼자 간의 상호작용이 자기이미지를 더욱 긍정적이고 풍부한 것으로 만들기도 한다는 사실을 명확히 보여주는 사례라 하겠다.

5) "남자가 좋아? 여자가 좋아?" / "그런 거 신경 안 써"

신체적 전환과정을 거친 성전환자들은 그 이후로 겪는 경험들을 예기

하면서 수술이 전환점임을, 강한 계기이기는 하지만 그것 자체가 종착지는 아니었음을 새삼 강조하기도 한다. 여기에서는 일단 신체적 전환과정을 거치는 중에 성적 관계에 대한 인식이 어떻게 달라져 갔는가에 한정해 살펴볼 생각이다. 특별히 성적 관계를 살펴보는 이유는 그것이 육체는 물론이고 친밀성에 기반한 관계맺음과도 긴밀히 연결된 측면이 있기 때문이며, 또한 이 관계를 어떻게 의미지을 것인지를 고민하는 과정과 그 관계에서의 자신의 위치가 계속 변해간다는 걸 경험한다는 사실이 전환과정 중인 그/녀들의 정체성 형성과 밀접히 연관되어 있기 때문이다. 특히 성적 관계 속에서 육체의 변화와 섹스/젠더 상의 지위의 변화가 마치 롤러코스터 형태로 영향을 주고받는다는 점 몹시 경험하게 되는 과정은 정체성-육체-경험의 상호 상호작용이 성전환자들의 자기이미지를 구성한다는 측면을 극명하게 보여주고 있다.

레인 도지Lane Dodge가 2005년 발표한 논문에는, 수술이나 호르몬 치료를 통해 육체가 변화하는 과정에서 자신들의 성적 지향성 역시 변화했다는 내용이 담긴 몇몇 ftm들의 인터뷰가 실려 있다. 도지가 인터뷰한 ftm들은 육체가 여성에서 남성으로 변화함에 따라 자신들의 섹스/젠더 위치가 파트너(들)과의 성적 관계 속에서 이전과는 질적으로 다른 것으로 변화했고, 성적 관계의 양상 자체가 질적으로 바뀌게 되었다고 말한다. 그 결과 이들은 수술을 받은 후 성적 지향성이 남성에서 여성으로 바뀌거나 양성 모두에게로 확장되는 방향으로 자신의 섹슈얼리티가 움직여갔다고 말한다. 더 정확히 말하자면, 이는 파트너의 성별이 성적인 파트너를 택하거나 파트너와 깊은 관계를 맺어가는 데 있어 그다지 중요한 요소가 아닌 게 되었다는 의미이다.

인터뷰 사례를 준 자신들을 '퀴어스러운 ftm'으로 새로이 정의내리게 된 사례 들여다보는 도지가 이름붙인 아론Aaron과 대Dae이라는 가명을 그대로 사용하였다는 예로 들어보자. 도지가 이들을 인터뷰할 당시, 아론은 30대 중반, 대는 20대 후반의 백인으로서 둘 다 신체적인 전환과정에 들어선 지

1~2년 정도 지난 상태였으며, 아론은 호르몬 치료만을, 대는 가슴 수술과 호르몬 치료를 받은 상황이었다(Dozier, 2005: 302). 그리고 이들은 모두 여성적인 몸으로 살았을 때 남성과 장기적인 성적 관계를 맺어온 경험이 있었으며, 이후 한때 스스로를 레즈비언이라고 정체화했던 경험을 공통적으로 가지고 있었다.

아론은 오랫동안 남성과의 성적 관계를 맺어왔었지만 이후로는 남성과의 관계를 거부하고 레즈비언 여성과만 관계를 갖는 동성애적 관계에서만 만족을 얻었던 시절이 있었다고 한다. 하지만 남성화하는 신체적 전환과정을 거치면서 그는 또 한 번의 중대한 변화를 겪는다. 그는 여전히 자신을 이해해주는 여성들과의 성적 관계에서 만족을 얻고 있기는 하지만, 이젠 상대가 이성애자인지 동성애자인지 양성애자인지를 더 이상 상관하지 않게 되었다는 것이다. 나아가 그 상대가 남성이라도 별 상관이 없게 되었으며, 자신과 잘 어울리는 사람이라면 상대의 성적 지향성이나 성별은 별 문제가 되지 않는다고까지 말한다. 아론은 이런 방향으로 변화해가는 자신에 매우 만족해하고 있었고 그 변화를 기쁘게 받아들이고 있었다.

대의 경우 역시 오랫동안 남성과 성적인 관계를 맺어왔지만, 이성애적이라고 규정되던 그 관계 속에서 여성으로서의 성적 역할을 해야 했기에 만족하지 못했다고 술회한다. 그는 당시에 '이 관계가 나에게 맞나' 하는 갈등을 계속하고 있었고, 이유를 알 수 없는 어정쩡함을 느끼는 자신의 퀴어스러움 때문에 혼란스러워 했었다고 한다. 그래서 대 또한 한동안 소위 '정상적인' 이성애자가 아닌 '퀴어한 존재'로 자신을 인식할 수밖에 없었다고 한다(다만 대은 아론과는 달리 여성과의 성적인 관계를 지속시켜보지는 않았다고 한다). 이후 남성화하는 전환과정을 거치면서 대이 스스로의 내러티브를 구성하는 방식은 크게 변하게 된다. 대이 경험한 변화는 이전에 갖고 있었던 혼란이 점차 해소되는 과정을 보여주는데, 가장 큰 영향을 준 요소는 '내가 어

면 성과 섹스하고 싶은가가 아니라 내가 어떤 성으로서 섹스하고 싶은가?' 라는 방식으로 자신의 상황을 언어화할 수 있게 되면서부터 새로이 얻게 된 자각이었다고 한다. 즉 성적 지향성(자신이 이성애자인가 동성애자인가)이 문제의 핵심이 아니었으며 젠더정체성(자신이 여자가 아닌 남자로서 성적 관계를 맺고 싶다는 사실)이 바로 핵심이었다는 것이다. 따른 신체적 전환과정을 받은 후부터는 남성 파트너와 만들어가던 성적 관계에서의 권력관계 상의 자신의 위치가 크게 바뀌게 되었다고 자각하게 되었다. 그와 남자 연인 간의 관계는 여성-남성이던 이전의 권력관계에서 남성-남성으로서의 관계로 변했고 그 양태가 질적으로 달라졌는데, 이러한 변화를 통해 그는 성적 관계 속의 자기 위치를 새롭게 구성할 수 있게 되었던 것이다. 가슴 수술과 호르몬을 맞기 이전 파트너와의 관계를 이성애적 관계로만 규정하던 때에 더욱 성관계 시 여성으로서의 역할만을 할 수 있었을 뿐이었고, 그 관계는 자신의 남성 정체성과 일치하지 않는 위치였기에 적극적으로 쾌락을 추구할 수 없게 가로막는 불완전하고 억압적이기까지 한 것이라고 여겨질 때가 많았었다. 그러나 남성적인 육체를 갖게 된 후부턴 더 역시 (남성) 파트너와 동성인 남성으로서 성적 관계에 참여할 수 있게 되었으며, 이렇게 재구성된 동성애적 관계는 '귀어한 존재' 라는 자기인식과 더불어 남성적 정체성을 더욱 강화시키는 효과를 가져다주었다.[11]

이처럼 육체의 변화는 친밀한 사람들과의 관계에서 자신의 위치를 변화시켜주었고, 이런 변화는 다시 자신의 정체성에 영향을 주어 성적 지향성에 대한 자기 성찰을 할 수 있게 해주었다. 비록 아론과 닥이 남성 파트너와 맺고 있는 관계를 굳이 범주화하자면 현재 가용한 언어로는 남성과 남성 간의 동성애적 관계라고 불러야 할 것이다. 그렇지만 그들에게 그 관계가 동성애나 이성애냐는 더 이상 중요한 문제가 아닌 것이 되었다. 또한, 이제 이들이 성적 대상을 택할 때 주로 고려하는 부분은 상대의 성별이 무엇인가가

아니다. 자신과 얼마나 친밀한 사이를 유지하면서 성적 관계를 지속할 것인가가 더 핵심적인 요소가 되었다. 이처럼 성적 지향성이 생적인 애착의 대상에 따라서만 형성되던 이전과는 달리 파트너와의 성적 관계는 상호적이면서 친밀성을 추구하는 새로운 관계로 재형성된 것이라 할 수 있겠다 (Dozier, 2005: 311-313).

이들의 사례 역시 정체성-육체-경험의 관계가 자기이미지를 구성하는 과정으로 파악될 수 있다. 남성적으로 변화해가는 육체는 이전과는 다른 경험을 하게 해주는 위치로 자신을 이동시킨다. 그 결과 성적 관계에서의 그들의 위치는 두 가지 측면에서 변화했다.

첫째로 이성애적 관계에서 남성과 관계를 갖는 여성의 역할을 하던 위치로부터 외관상으론 남성-남성의 동성애적 관계로 보이지만 실제로는 상대의 성별이나 성적 지향성을 주 고려 대상으로 삼지 않아도 별 문제가 없는 위치로 변했다. 둘째로 여성적 몸으로 섹스를 하는 남자라는 자기인식 때문에 성적 쾌락을 정말 자신의 것이라고 완전히 받아들일 수 없었던 갈등적인 ftm의 위치로부터 남성적 몸으로 남성으로서의 쾌락을 적극적으로 추구할 수 있는 남성의 위치로 변화했다.

전자의 위치 변화는 자신들이 즐기고 있는 성적 관계들이 통상적인 이성애/동성애 식의 범주와는 전혀 다른 것임을 깨닫게 해주었으며, 후자의 위치 변화는 성적 관계에서의 스스로에 대한 자존감을 고무시켜줌으로써 자신과 파트너 모두를 성적인 주체로 인정할 수 있게 해주었다. 이제 그들은 남성적 육체를 가지고 있지만 (동성애든 이성애든 상관없이) 성관계에서 남성의 역할에만 구속되지 않을 수 있는 정체성을 갖게 되었으며, 그럼으로써 그들은 이성애/동성애/양성애의 어느 범주로도 설명하기 어려운, 그리고 굳이 그런 범주로 설명할 필요 없는 '친밀한 관계맺음' 으로서의 성적 관계를 경험할 수 있고 즐길 수 있게 된 것이다.

모리스와 루빈의 경우들과 마찬가지로 아론과 닥이 만들어가고 있는 자기이미지는 타인이 부여하는 성전환자의 이미지와는 매우 큰 차이를 지니고 있다. 한번 다음과 같은 질문들을 던져보자:

> '아론과 닥에게 'ftm=기차 남자' 라는 이미지가 적합한 것인가? 그들이 표출하는 이미지가 단지 어딘가 어색한 남자의 외형으로만 구성되었다고 파악해버리는 것이 과연 타당한가? 그들의 정체성과 육체에 대한 이미지는 오로지 그들에게 새로 주어진 육체의 형태로, 축소된 가슴으로, 돋아난 수염으로, 변화한 성기의 모양으로 모두 설명할 수 있는 것들인가?'

이에 대한 대답은 "그렇지 않다"일 것이다. '육체의 외형이 어떠하다' 라든지 '잘못된 육체에서 갇혀 있다가 수술을 통해서야 간신히 치료/해방될 수 있었던 비정상적 존재' 이라고 서술하는 방식, 결국에 '그래서 그 사람은 결국 남자냐 아니면 여자냐? 동성애자란 거냐 이성애자란 거냐?' 라고 묻는 방식으로는 육체와 정체성이 서로 상호작용하며 만들어지고 있는 이들의 자기이미지는 결코 언어화되지 못할 것이다.

물론 어떤 이들은 모리스나 루빈, 아론과 닥의 경우가 특이한 사례들이고 대부분의 성전환자들은 일반적으로 다른 전환과정을 거치고 있다고 반박할는지도 모른다. 하지만 불행하게도(?) 일반적인 성전환과정이라고 확증을 갖고 말할 수 있는 전형적인 과정이란 과연 무엇인지 우리는 아직 알지 못한다. 아니, 과연 일반적 전환 과정이란 게 있다고 단언할 수 있을는지도 사실 의심스럽기다. 단지 현재 일반적인 전환과정이라고 일컬어지는 것으로서 '방황→문제점의 발견→수술로써 해결' 이라는, 전형적이라고 간주되는 설명 모델이 있을 뿐이다. 타인이 만들어낸 성전환자의 이미지에 맞춰서 구성된 과정인 이런 이미지와 모델이 일반적인 '사실' 로서 받아들여

진다면 모리스, 루빈, 아론과 닥의 사례는 일반적인 것에서 벗어난 '아주 특이한' 사례로만 보일 뿐일지도 모른다. 그러나 이들의 사례들은 특이한 사례로서가 아니라 주어진 환경과 상황에 따라 다양할 수밖에 없는 무수히 많은 경우들 중 가시적으로 드러난 몇 가지 '구체적인' 사례들로 받아들여져야 할 것이다. 이들의 경험은 성전환자라고 해서 반드시 겪게 되는 경험도 아닐 것이며, 성전환자가 아니라고 해서 경험하지 않을 거라고 장담할 수 없는 경험이기도 할 것이기 때문이다.

7. 반문하기

지금까지 살펴본 것처럼 성전환자가 구성해가고 있는 자기이미지는 타인에 의해 부여된 이미지와는 매우 동떨어진 것이다. 앞서서 우리는 성전환자들이 자기이미지를 구성해나가고 있는 방법으로서 정체성-육체-경험의 상호 상호작용 관계에 대해서 간략히 살펴보았다. 이와 같은 관점에서 성전환자의 삶 자체를 보게 되면, 성전환자의 자기정체화 과정은 경험의 과정 속에서 형성-재구성 과정을 거듭 반복하는 과정으로서 구체화/실체화된다. 그럼으로써 성전환자의 자기이미지 속에는 이전까진 가시화되지 않았던 성전환자들의 삶-연애, 사랑, 성적 경험, 가족, 결혼, 부모역할, 장래희망이나 직장 같은 미래에 대한 전망과 기치관 등이 구체적 · 실체적 요소들로서 포함될 수 있게 된다. 그리고 이러한 자기이미지를 통해 볼 때에야 비로소 ftf는 단지 남성적 젠더 권력의 상징인 남근을 선망하는 자가 아닐 수 있게 되며 ftf는 여성적 외형만을 욕망하는 자라고만 재현되지 않을 수 있게 된다.

물론 많은 성전환자들이 자신을 설명할 때 '남성적', '여성적' 이라는

용어를 사용하고 있으며 때로는 남성 혹은 여성이라는 이분법적 젠더 역할에 집착하는 모습을 보이기도 한다. 그러나 그렇다고 하여 비판의 화살이 성전환자 개개인에게로 향해서는 안될 것이다. "왜 당신들은 남자/여자처럼 되는 것에 그렇게 집착하느냐?" 혹은 "왜 반대쪽 성을 선망하고 그렇게 모방하려고 하느냐?"는 질문은 묻는 방법의 출발점이 잘못되었다고 할 수 있다. 이런 질문은 이미 만연되어 있는 성전환자의 이미지에 사로잡힌 상태에서 질문하는 방식, 즉 성전환자들이 나는 비정상적인가로 "갈등하는 게 정상적"이라는 모순을 강요하는 현 상태를 교묘하게 정당화하는 방식이기 때문이다. 이런 류의 질문을 하기 전에 "왜 젠더 체계는 남성 아니면 여성 중 하나이어야만 한다고 말하는 것인가?"를 먼저 물어야 하고 "여기서 누군가에게서 둘 중 하나의 젠더에 적합하지 않는 부분 – 그것이 신체 기관이든 외형적 스타일이든, 겉으로 보이는 이미지이든, 사고방식이든, 행동패턴이든을 막론하고 – 이 있으면 반쪽으로 통일시켜주는 것이 바람직한 것으로 간주되는 것일까?"를 물어야 할 것이다. 그리고 이런 질문들이 문제적인 것으로 비판하고 있는 지점, 이분법적 젠더 규범에 사로잡혀서 성전환자를 판단하려 하고 그에 따라 성전환자의 왜곡된 이미지를 만드는 바로 그 지점에 대해서 질문을 던져야 할 것이다.

따라서 논의되어야 할 것은 앞서 살펴본 사례들이 들려주는 경험들과 그/녀들이 만들어가는 자기이미지를 모든 성전환자들에게 일반화해 적용할 수 있느냐 없느냐가 아니다. 성전환자의 경험을 일반화하려는 시도는 또다시 정상성을 지니지 않은 예외로 일반화시킴으로써 그/녀들을 대상화할 위험이 다분하며, 그럼으로써 '그러면 그들을 어떻게 다룰 것인가' 란 식으로 그/녀들의 자기이미지를 왜곡해 차취하는 식으로 재차 악순환의 고리에 빠지게 될 것이기 때문이다.

오히려 핵심은 타인이 인지하는 성전환자의 이미지가 얼마나 문제적

인지를 파악하는 것이며, 너무나 당연하게만 여겨지는 현재의 섹스/젠더를 문제적인 것으로 재고해야 한다는 점일 것이다. 현재의 섹스/젠더 이분법이 지니는 당위와 당연함의 무게는 비성전환자들에겐 "나는 여자다/나는 남자다."라는 자기명제에 대해서 아무런 고민을 하지 않게 하며, 성전환자들은 "나는 왜? 나는 뭐지?"라는 갈등 속에 살게 하는지도 모른다. 아니, 더 나아가서 그 당연함은 성전환자는 그런 갈등을 하는 게 당연한 것으로 믿게 하고, 비성전환자는 자기를 잘 알고 있으니 고민하지 않는 게 당연하다고 편가르기를 하는 것일 수도 있다. 마치 그 사이에는 넘을 수 없는 벽이라도 있는 것 마냥 말이다.

그래서 오히려 다음과 같이 반문하여 한다:

Q. 다음은 2007년 3월 2일 〈문화방송〉에서 방송된 시사 교양프로그램인 "W」 중 일본의 성전환자를 심층취재한 '트랜스젠더 5명의 커밍아웃'의 도입부 화면 캡처 사진이다.

2007년 3월 2일 〈MBC〉에서 방송된 시사교양 프로그램 "W」 중 '트랜스젠더 5명의 커밍아웃'의 방송에 앞서 방송된 도입부 화면 캡처사진
출처 http://www.imbc.com/broad/tv/ca/w/

- 이 사진을 보며 여전히 "사진 속의 사람은 남자인가? 아니면 여자인가?"를 판단해내려고 고민하고 있지는 않은가?
- 혹시 육체의 흔적들 중에서 여전히 남아있는 남성적인 면을, 또는 무지연스러워 보이는 여성적인 면을 찾고 있지는 않는가?
- 혹은 사진 속의 주인공에 대한 이미지를 단지 이 사진에 나타나는 시각적 이미지로만 모두 설명할 수 있다고 생각하고 있지는 않는가?
- 이들은 태어날 때의 성을 그대로 가지고 살아가는 소위 '정상적인' 사람들과는 본질적으로 다르다고/달라야 한다고 벽을 쌓고 있지는 않은가? 그 벽은 허물 수 없는 것이라고 당연시해버리고 있지는 않는가?

---

1) 성전환자를 지칭하는 다양한 용어들에는 자기명명을 통해 새로운 미래를 추구하는 정치학이 존재한다. male-to-female(MtF) 혹은 female-to-male(FtM)이 보통 자주 쓰이는 용어이지만, 이 역시 사람에야 다르게 사용하기도 하며 다른 용어들로 자신을 정체화하는 경우도 많다. 또한 표현은 같더라도 누가 어떤 맥락의 맥락에서 용어를 쓰고 있는가에 따라 담겨지는 함의는 다양해질 수밖에 없다. 하지만 이 글에서는 편의상 MtF는 생물학적 남성의 육체에서 여성으로 전환한 사람을, FtM은 생물학적 여성의 육체에서 남성으로 전환한 사람을 지칭하기로 하겠다.
덧붙여 이 글에서는 일반은 '성전환자'를 기본 용어로 쓸 것이다. 트랜스젠더와 트랜스섹슈얼에 어떤 차이가 있는가? 성전환자/트랜스젠더/트랜스섹슈얼/트랜스퍼를 등의 표현들 중 어떤 표현이 더 '올바른가'? 등등의 질지적인 질문에 명쾌하게 답하는 것은 매우 어려운 일인데다가, 그 어떤 것도 현재 시점에서는 정답이라 할 수는 없을 것이다. 그래서 역시 문제의 소지가 있기는 하지만 '성전환자'라는 용어를 기본으로 사용하되 필요한 경우에는 부가적인 설명을 덧붙이는 방식으로 글을 전개해나갈 것이다.
물론 이러한 용어 사용 방식에는 한계가 있을 수밖에 없기 때문에 이로 인한 한계지점들은 글 안팎에게 일차적 해답이 있으며, 이에 대해 읽는 분들의 양해를 바랄 뿐이다.

2) 덧붙이자면, 이 소에서 호칭의 쓰임은 두 가지로 나뉜다. ① 게그맨의 성전환자의 역할 시체가 이기하는 루스팡스러움① 행동과 말투가 그 하나이고, ② 유명 여배우를 패러디하여 사회가 역할을 하는 게그우먼이 가식적이면서도 잘난 척성의 역할을 과장스럽게 행하는 것, 동시에 못난② 여자가 예쁘다고 정평이 난 여자의 일거수일투족을 상대로 사이에 따라 하려는 모습이 결합하는 측면이 또다른 호칭유발 코드로서 작동한다.

3) 이 부분에서 앞에 'FtM~' 라는 수식어를 붙인 이유는, 현재 한국사회에서 이데아를 중심에서 선정적으로 구성되고 있는 성전환자의 이미지는 '육체를 남성에서 여성으로 바꾸었다' 는 MtF의 이미지만 담고 있으며, FtM의 이미지는 사실상 아예 전무하다시피 한 상황이기 때문이다. 한국에서 FtM에 대한 공적인 언급은 호적정정과 관련한 법적 논의에서 '성전환자' 전체 중 일부분으로서 뭉뚱그려 말해지고 있을 뿐이다. 하지만 앞으로는 MtF와 FtM, 그리고 이 밖에 포함되지 않는 다른 성전환자들의 젠더정체성에 대한 고려와 고민도 함께 진행되어야 할 것이다.

4) 2006년 6월 22일의 대법원 판결(2004스42 전원합의체결정)과 9월 6일 나온 호적상의 성별 정정에 대한 법원의 예규(대법원 호적예규 제116호)는 이러한 인식이 공식적으로 선언되고 규정된 대표적인 경우로 볼 수 있을 것이다(정정훈, 2006). 이는 수술의 결과물로서

소위 '진성' 성전환자를 판별하려는 시각의 연속선상에 있다.

5) 성이 A에서 B로 극적으로 바뀐다는 이런 사고방식이 널리 퍼져 있는 가장 큰 이유는 우리 사회에서 공식적으로 인정되는 성이 남성과 여성 둘 뿐이며 그 외의 가능성을 상상하는 것은 금기시되기 때문이다.

6) ①심리학자가 진단을 내리고, ②외과의가 수술을 해주며, ③판사가 그에 따라 권리를 부여한다. 이 세 단계의 과정이 순차적으로 진행되도록 통제하고 결정하는 주체는 성전환자들을 사회의 구성원에 포함시키려는 전문가들에 의해서다.

7) 현재는 정신장애진단통계편람(DSM: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 현재는 1994년 출간된 4번째 판본 DSM-IV)가 공식 규정으로 쓰이고 있음(이 '성 주체성 장애(GID: Gender Identity Disorder)' 용어에 의료도 있다.

8) 현재 대부분의 서구 국가들에서는 해리 벤자민 국제성별장애협회(Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association, Inc., HBIGDA: 이 협회는 2006년에 성전환자 보건을 위한 세계 전문가 협회(World Professional Association for Transgender Health, WPATH)로 개명했다. 출처는 http://www.wpath.org/)에서 80년대 초에 발표한 성전환증의 판별지침을 따르고 있으며, 한국 역시 이 지침을 상당 부분 그대로 따르고 있다. 대신 한국에서는 1990년 대한비뇨기과학회에서 이 지침을 한국의 상황에 맞게 간소화해 12가지의 수술허용기준을 공식적으로 제시한 바 있다(최병무, 1993: 468). 그리고 이 기준이 지닌 판결은 대법원 예규 중 성별정정을 허가하는 7항목의 요건에 그대로 인용되고 있다.

9) 성 재지정 수술을 비롯한 의학기술은 이 글의 첫머리에서 언급한 이런 진실의 이데올로기, 혹은 판타지적인 상상이 등록 당긴 영화의 한 장면에서처럼 배우의 한 번 지면 순식간에 육체가 바뀌는 이런이 아니다. 그리고 그만큼 완전무결한 기술도 아니다. 의료적 성전환 과정 도중에 육체의 이런 부분은 예상보다 더 급작스레 변화해버리기도 하고, 때로는 생명을 위협하는 부작용 때문에 의료적 과정 자체가 잠정적으로 중단되기도 한다.
일단 적으로 불임증이거나 비뇨기과적인 인간의 생식기관을 다루는 의학 분야에서 최우선시되는 요소는 생식력의 보존 또는 향상이다. 하지만 특별히 성 재지정 수술이라는 영역에 있어서 생식 능력은 기술적인 한계 등을 이유로 덜 고려되거나 포기할 수밖에 없는 부분으로 여겨지곤 한다. 현재 그 시점의 성별에 걸맞지 않은 기관들(정소나 난소 등)을 제거할 기술은 있지만, DNA를 전달하는 기능을 완벽히 수행할 수 있는 정소나 난소를 인공적으로 만드는 것은 불가능한 단계이기 때문일 것이다.

10) 이러한 유형의 해리포는 그 과정을 어떤 모습으로 그리는가에 따라 달라지곤 한다. 어떤

성전환자는 원래 자기가 속해야 할 곳에 돌아왔다는 의미에서 '귀환'으로 표현하기도 하는 반면, 다른 이들은 한목에서 반대쪽으로 건너갔다는 의미에서 '월경'으로 표현하기도 한다. 하지만 '귀환'이나 '월경' 같은 해리포들이 전환과정의 일부분은 서술할 수 있지 해결지언정 다른 많은 부분들은 가려버리거나 무시한다는 점에서 한계가 있다고 할 수 있다.

11) 영국의 미술비평가인 존 버거(John Berger)는 여성의 누드가 만들어내는 이미지를 '바라보는 자-이미지의 소유자'라는 구도로 분석했다. 동료들과 함께 출연했었던 TV 다큐멘터리의 내용을 바탕으로 한 『이미지』란 책에서 버거는 '바라보는 것(the seeing)'과 '보여지는 것(the seen)'을 구분하면서, 이때 이미지에 대한 소유권은 바라보는 자에게 있다고 설명하고 있다. 그의 분석에 따르자면, 여성의 누드를 시각을 통해 바라보는 자로서의 남성은 보여지는 대상인 여성을 재현하는 과정에서 여성의 이미지를 전유하고 해석하는 방식을 통해 여성의 이미지를 소유하고 지배하는 자가 되며, 이를 통해 자신의 욕망을 충족한다는 것이다(Berger, 1972).

12) 혹시 이러한 설명방식에 대해 '그러면 성전환자는 보여지기만 하는 존재인가?'라고 반문을 할지도 모르겠다. 물론 단지 보여지는 존재이기만 한 것은 아니다. 이미지를 시각을 통해 획득하는 과정은 성전환자 역시 수행하는 과정이기도 하다. 그런데 성전환자가 시각을 통해 획득하는 자기이미지는 외부의 시선에 의해 형성되는 이미지와는 다른 측면을 지니기도 하며, 그 이유는 뒤에서 더 상술하게 될 '자신의 이미지를 형성하는 다양한 정보들'이 있기 때문이다. 즉, 시각에서 관계상의 위계는 역동적인 메커니즘이 작동함으로써 형성되는 것이며 성전환자 역시 그 메커니즘에 참여하고 있다. 그렇기에 성전환자가 시각의 권력관계에서 우위를 차지하면 되는 것인가, 혹은 그 권력의 메커니즘에서 벗어나면 되는 것인가라는 대응은 적절한 것이 될 수 없을 것이다. 그보다는 시각의 메커니즘과 그 역동성을 고려하면서 현재 형성되어 있는 권력의 위계-이미지를 소유하고 전유하는 방식들-를 파악하는 것이 더 적합한 방식이라고 생각된다.

13) 『The Invisible Man』은 1897년에 출판되어 베스트셀러가 되었던 H.G.웰스(Herbert George Wells)의 SF소설 제목이기도 하다(국역본 제목은 『투명인간』). 그런데 저서 속에 등장하는 'visible man'에는 '투명인간'과 같은 존재하는 의미를 반어법으로써 유용한 해리포의 함의 또한 담겨 있다.

14) 자신의 글에서 해리포는 'transgender'나 'trans'라는 용어를 사용하지 않고 'transexual'은 신체를 의학을 통해 다른 성으로 바꾼 사람만을 지칭하는 용어로만 사용하고 있다. 그리고 해리포의 글에서 '성전환자(transexual)'는 trans만을 지칭하는

의미의 용어로만 쓰이고 있다.

15) 원문의 표현은 다음과 같다: "All transsexuals rape women's bodies by reducing the real female form to an artifact, appropriating this body for themselves." (Raymond, 1994(1979): 104)

16) 해리포드의 글과 마찬가지로 스톤의 글에서도 역시 'transexual'이라는 용어만 사용되고 있다. 물론 'transexual'을 '성전환증자'로 번역했지만, 해리포드와 스톤의 경우에 있어서는 'transgender'와 마찬가지로, 'transexual' 역시 '성전환자'로 번역하기로 하였다. 다만 'transgender'와 'transexual'이 완전 일치하는 용어라기 보다는, 최초 교과서와 랜드 이론서에서 자다 쓰이는 용법들도 다를 뿐만 아니라, 랜드를 연구하는 학자들마저도 서로 조금씩 다른 의미를 부여하고 있다는 점에 유의할 필요가 있다는 정도만 지적하도록 하겠다. 실제로 스톤 역시 2004년에 발표한 글에 따르면, 현재 자신의 이론과 이념에는 'transgender'란 용어를 사용하는 쪽이 더 나은 방법일 것 같다고 말했는데, 그녀 역시 자신이 사용하고 있는 용어들에 계속해서 의미를 재부여하고 있는 것으로 여겨진다. 참고로 스톤의 『제국의 역습』은 1987년 작성되었으며, 1988년 및 발간된 후로 지금까지 계속해서 스톤이 개정해나가고 있는 중이라고 한다. 덧붙여, 필자가 주로 참고한 자료는 1988년의 초본이 아니라 1991년 개정본임을 밝혀둔다.

17) 영어 단어인 '젠더(gender)'는 물론 단어인 '장르(genre)'로부터 생겨난 말이다. 장르는 우리가 흔히 알고 있듯이 미술이나 문학에서의 세부 분야를 뜻하는 의미와 함께, 물리 문법에서 남성형과 여성형을 나누는 문법적 용어로서의 의미 또한 지니고 있다. 젠더는 후자의 의미를 바탕으로 파생된 단어이다(Scott, 1999: 199-201). '젠더를 장르로 개념화하자!'는 스톤의 논의 속에서 우리는 장르로부터 파생된 젠더가 또다시 해리포와 되어 장르로 회귀하는, 그러나 원래 자리로 돌아가는 게 아니라 새로운 영지의 탐험을 지니게 되는 흥미로운 흐름을 살펴볼 수 있다.

18) '정체화하다'의 영어 표현인 'identify'에는 동일시하다, 정체화하다, 귀속감을 갖다와 함께 신분을 증명하다라는 뜻 역시 포함되어 있다. 한국의 주민등록제도가 지니는 특성에서도 알 수 있듯이 젠더정체성은 사회의 명명한 소속과 신분으로 의미되기도 한다. 주민등록제도에 대한 논의에 대해선 이 책의 제1장 〈인프라들과 성전환〉을 참고하라.

19) 성전환자의 경우에 있어서도 그녀들이 남성다워짐이나 여성다워짐에 집착하는 것 자체는 문제이겠지만 성전환자가 젠더없음의 상징적인 예가 되기에는 한계가 있다.

20) 그렇다고 그녀들의 젠더정체성이 가짜라고 치부해서는 안 된다. 남성의 몸에 남성의 정체성을 가진 사람도, 여성의 몸에 여성의 정체성을 가진 사람도 이러한 사람들이 자기 세

문이다. 다만 성전환자들의 경우에는 자신의 육체와 자신이 지향하는 젠더정체성 간의 간극 때문에 더 강하게, 더 빈번히, 그리고 끊임없이 자문하게 되고 때로는 자기정열을 하게 되는 차이가 있다고 파악해야 할 것이다. 그렇기에 성전환자들은 왜 그런 자문을 끊임없이 하는가를 묻기보다는 오히려 비성전환자들은 왜 스스로에게 그런 자문을 던지지 않는가를 묻는 것이 더 타당하다고 생각된다. 우리는 스스로에게 그런 자문을 함으로써 자기에게 되는 진행형으로서의 정체성이 어기라는 진상을 좀 더 음미하게, 그리고 좀 더 숙고할 때일 필요가 있다.

21) 내가 성전환자들과 나눈 이야기들은 원래 다른 목적에만 인용하겠다고 한정했던 내용이기에 구체적인 인용이나 사례를 제시하지는 않으려 한다. 그리고 이에 관련된 내용들은 있는 그대로 전달하기보다는 글쓴이가 재구성했다. 한편, 외국의 사례들을 인용하는 것이 한국의 상황에 맞지 않기도 하다는 비판이 제기될 수도 있고 사회문화적 차이를 고려치 않고서 그 사례들을 인용하는 것은 문제적일수도 있지만, 국내의 성전환자에 대한 자료가 충분히 않은 상황이라는 현실적 한계가 있기 때문에 해당 자료들이 차선책이라 하겠다. 참으로 국내에서도 이에 관한 연구들이 활성화되기를 기대해본다(그리고 이 책의 기획 역시 이러한 맥락에서 시도하는 노력 중 하나이기도 할 것이다).

22) 이 책에서 '성전환자는 게이나 레즈비언이 될 수 없다'는 의미로 오해되지 않았으면 한다. 자신을 남성이나 여성이라고 정체화하는 고민과, 남성에게 성적 욕망을 느끼는가 여성에게 느끼는가라는 고민은 각각 성정체성(gender identity/sexual identity)과 성적 지향성(sexual orientation)이라는 다른 층위에 위치한다고 볼 수 있을 것이다. 물론 이들이 깊고 얽혀있는 것 서로 완전히 무관한 것들은 아니지만 말이다. 실제로 존재하는 물론이고 오히려 상의 성전환자 커뮤니티에는 자신을 레즈비언(lesbian) 혹은 게이(gay)으로 규정하는 성전환자들도 다수 있다. 그리고 성정체성과 성적 지향성이 항상 고정된 채로 일관되게 서술될 수 있는 것만도 아니다.

23) 그렇지만 이와 달리 처음에는 성전환자의 자기서술 언어를 자신의 상황과 배치시키기를 거부하거나 매우 어색해하는 성전환자들도 많다. 다수의 성전환자의 자기정체성 발견의 순간을 환희의 경험이라고만 획일화해 설명하기는 사실상 어렵다. 경험을 수용하고 그에 반응하는 방식은 저마다 다를 수 있으며 그 형태도 다양하다.

24) 이 글에서는 성전환자에 대해 보편적으로 적용될 수 있는 선험적인 원인이 있다거나 모두가 동일한 고민을 거친다는 가정을 하지는 않을 것이다. 오히려 자신이 성전환자라는 사실을 깨닫기까지 자기설명의 언어를 찾아가는 여정은 성전환자 개개인을 모두가 다른 경험을 하면서 획득하는 것이고 다음 자신을 다른 언어로 설명하기도 한다는 점을 강조

하고 싶다.

25) '성전환자라는 자각'이 마치 성전환자를 제3의 존재로 상정해 이러한 정체성을 회복했다고 오해될 수도 있겠다. 그러나 이 글에서 논하고자 하는 요지는 성전환자가 또 다른 정체성, 제3의 정체성으로 여겨져야 한다는 것이 아니다. 성전환자로 스스로를 자각하는 것은 자신의 정체성 중 일부가 됨과 동시에 자신의 정체성을 찾아내려는 노력의 중간 단계로 받아들여지기도 한다. 이에 대해서 단언하는 것이 잘못일수도 있고 오류가 있을수도 있다. 다만, 이것이 고정된 무언가로 상정되는 것에는 반대하고자 한다는 점만 지적하겠다.

26) 쉬락은 이 논문에서 '트랜스젠더/트랜스섹슈얼(transgender/transsexual): 쉬락의 글에서 이 두 용어는 구분되어 사용되지 않으며 자주 맹렬해 쓰이고 있다', '드랙퀸 drag-queen', '드랙킹 drag-king', '복장도착자 transvestite'가 개념적으로 구분된다고 보고 각각의 개념들을 언급한 후, 퍼면절차들의 어린 시절부터 성인기까지의 경험을 끌어내어 각각의 집단들이 자신들의 정체성을 형성하는 과정에서 차이를 보이고 있다는 점을 지적하기도 한다. 그럼에도 불구하고 쉬락은 이들이 별개의 연관성 없는 분리된 집단들이 아니며 진정한 자아(true self) 또는 실질적 자아(real self)를 형성하는 과정에는 공통적인 특성이 존재하고 있다고 주장한다. 쉬락이 이러한 결론에 다다르게 된 근거에는 쉬락이 성적 소수자라 불리는 이들의 '정상적이지 않아 보이는' 성정체성이 생득적이고 근원적인 것이어서 그녀들의 유아기적 경험부터 성인기 후의 성적 지향성까지를 모두 일관성 있게 서술할(integrated description) 수 있게 해주는 자원이 된다고 보는 관점을 취하고 있기 때문이라 할 수 있겠다. 쉬락이 제시하는 사례들은 매우 흥미롭기도 하고 중요한 내용들을 포함하고 있기도 하지만, 정체성을 생득적이고 근원적인 것으로 간주하는 쉬락의 관점은 변더정체성을 일관되고 고정적인 것 혹은 생물학적 결정성을 지니는 것으로 파악하려 한다는 측면에서 비판할 지점 또한 있다고 여겨진다.

27) Schrock et al, 2005: 321-327에서 발췌.

28) 이는 열거한 행동들을 비성전환여성들이 모두 다 실제로 행한다는 뜻이 아니기도 하다. 열거한 예들은 쉬락이 인터뷰했던 mtf들이 관찰을 해서 포착해 낸 '더 여성스럽게' 자신을 드러낼 수 있게 해주는 문화적 행동패턴이자 스타일로서의 이미지로 해석할 수 있을 것이다.

29) 남성이 여성용 의복을 입는 것에 비해 상대적으로 여성이 남성의 의복을 입는 것에 대해 관용적이라는 문화적 패턴이 이러한 경향을 가져온 것일수도 있다. 실제로 근대 이후 '지아입은 남자'와 '바지입은 여자'에 대한 사회적 터부시에는 큰 차이가 있다.

30) '성전환자라면 무조건 수술을 받고 싶어 한다'는 인식은 타인이 인지하는 성전환자의 이미지에 내재하는 선입견 중 하나이다. 어떤 성전환자들은 수술을 꼭 받고 싶다고 말하지만, 자신에게 있어 수술은 별 의미가 없다고 말하는 성전환자들 역시 많이 있다. 성전환자들이 갖는 수술에의 욕망에 대한 설명은 이 책의 제2장 「의학화의 과정 속에서의 성전환욕망, 성전환수술, 성전환자」에 자세히 설명되고 있다.

31) 맞물릴 점은, 침입한 관계에서 되은 육체를 전환함으로써 남성으로서의 자신의 정체성을 강화하면서도 동시에 자신의 성적 지향성을 다양화하는 방향으로 변화한 점을 긍정적인 변화로 받아들이는 반면에, 일상의 중간에서는 전환한 육체가 반드시 자신에게 긍정적인 영향만을 주는 것은 아니었다고도 말했다. 그는 남성들로부터 변태로 몰려 행호 폭력을 당한 경험이 있었으며, 자신의 의도 때문에 길거리나 클럽 등에서 자신이 남성들에게 폭력적 상황에 처할지도 모른다는 두려움을 가지고 있기도 했다(Dozier, 2005: 310). 이를 굳이 맞물린 이유는 과정 덕과 아론의 사례가 "육체를 전환하는 게 무조건 긍정적인 것이다"라고 주장한다고 오해하게 될지 모른다는 우려 때문이다. 또한 지금의 이야기 속에서는 덕과 아론의 성적인 관계맺음만 살펴보았을 뿐이지 그 외의 대인관계나 사회문화적 상황은 어떠한지에 대해선 충분히 서술하지 못했다는 한계가 있기는 한데, 사실 이 역시 항상 함께 염두에 두어야 한다는 점 또한 부연하고자 한다.

6

범주와 명명, 그리고 경계지대

범주와 명명, 그리고 경계지대

루인 with 나, 없은 TG들과 CD들

주위를 둘러봐도 나(프랑켄슈타인의 창조물creature)는 나와 같은 이를 보지도 듣지도 못했다. 그렇다면 나는 모든 사람들이 알아나고 부인하는 이 세상의 괴물, 괴물creature인가?

– 셸리(Shelley 2003)

이 페이지들은 위대한 서구의 신화적, 기술적, 생물학적 서사에서 불안정한 자리를 점하는 괴상한 경계창조물들(the boundary creatures – 유인원들, 사이보그들 그리고 여성들– 이 살고 있다. 이들 경계창조물들은 증거하다bear witness와 어근 아상을 공유하는, 말 그대로 괴물monsters이다. 괴물들은 의미 작용한다Monsters signify.

– 해러웨이(Haraway 1991a)

괴물들은 언제나 서구 상상력 속에 있는 공동체의 한계를 명확하게 보여준다.

– 해러웨이(Haraway 1991b)

나는 내가 할 수 있는 한 요란하게 말한다: 나는 트랜스섹슈얼이다, 고로 나는 괴물monster이다. (…) 신체를 파악하기 위해 살을 가공품으로 변형하는 특정한 문화적 역사적 방식을 통해서만, 몸은 의미 있게 된다. (…) [프랑켄슈타인의] 창조물creature처럼, 나의 괴물성이 내게 마주하길 요구하는 조건들에도 불구하고, 나는 나의 가치를 주장하고 살 가치가 있는 삶을 다시 정의한다.

– 스트라이커(Stryker 1994)

스트라이커Stryker가 우리에게 상기시키듯, 비록 기억하고 싶진 않다고 해도, 우리는 우리의 죽을 운명인 육체 때문이 아니라 우리의 정신과 몸이 구성된다는 점에서 우리 모두는 창조물creature이다.

– 쉐인(Schenan 1997)

이방인들은 귀화 절차를 통과했다고 내부자로 귀속되는 것은 결코 아니다. 고국과 고향에서도 이방인인 그들은 종종에 놓인 '부적절한' 존재들일 따름이다.

– 임옥희(2003)

경계지대는 전투지대가 아니라 비무장지대이다.

– 빅딩(Tide 1998)

※ 이 글은 "mtf/트랜스여성"과 "ftm/트랜스남성"이라는 용어를 사용한다. 하지만 많은 "mtf/트랜스여성"의 커뮤니티에선 트랜스젠더나 TG라는 표현을 주로 사용하는 편이다. 동시에 여성이라고 자신을 얘기하지 트랜스여성이나 mtf라고 얘기하지 않는 이들도 많다. 그럼에도 이 글에선 "mtf/트랜스여성"이라는 언어로 설명하고자 한다. 이것이 나와는 다른 식으로 표현하는 이들을 환

원하겠다는 의도는 아니지만 그럼에도 그런 효과가 발생하고 있다는 점에서, 이 부분은 이 글을 시작하기에 앞서 가장 먼저 밝혀야 하는 지점이다(이 얘기를 각주로 쓰지 않는데, 각주는 언제나 읽지 않고 지나칠 수 있고 이 내용은 각주로 들어갈 내용이 아니라 이 글을 시작하는 부분에 위치할 내용이기 때문이다.).

또한 이 글은 큰 따옴표("")를 두가지 의미로 사용하고 있다. 다른 사람의 글을 인용했을 경우엔 큰 따옴표 뒤에 (저자, 연도)를 표시했다. 직접인용이 아닌 경우에도 큰 따옴표를 사용하는 경우가 있는데, 이는 주로 성별이분법의 의미로 사용하는 용어들일 경우가 많다. 이를테면 "여성"/"남성"을 큰 따옴표로 표시하는 건, 사람마다 "여성"/"남성"이 분명하다는 식으로 얘기하지만, 모두가 동일한 이미지로 상상하거나, 동일한 방식으로 의미부여를 하지 않고, 오명할 뿐 분명한 어떤 실체가 없음을 환기하려는 의도이다.

루인의 글 「젠더를 둘러싼 경합들 gender dysphoria : 트랜스/젠더 정치학을 모색하며」는 "하리수 이후, 트랜스젠더란 말이 입구에 널리 회자되었지만, 하리수 이후에야 트랜스젠더가 한국사회에 존재하기 시작한 건 아닙니다. 오래 전부터(이를테면 인류가 시작한 이래로) 성전환자들은 존재했고 목소리를 내고 있습니다."(루인 2006:2)란 인용구로 시작하고 있다. 1990년대 동성애가 매체를 타기 시작하고 페미니즘/여성운동이 활발해지면서 동성애건 페미니즘이건 모두 미국의 문화가 들어오더니 생긴 현상이라는 얘길 자주 접한다. 트랜스젠더/성전환자 역시 어떤 "수입품"이지 한국의 "전통"엔 없다는 인식들. 이런 인식에 문제를 제기하고자 한 인용구이지만 "트랜스젠더는 언제나 존재해 왔다."와 같은 인식은 상당히 위험하다. 트랜스젠더를 어떻게 정의할 것인가와 밀접한 관련을 맺고 있는 트랜스젠더의 역사 찾기는 자칫 트랜스젠더를 초역사적인 존재로, 현재의 사회문화적

인 맥락에서 의미가 발생하는 현상들을 본질적인 것으로 단주할 위험이 있다. 과거의 누구를 트랜스젠더 혹은 트랜스섹슈얼로 부를 것이며 그렇게 부를 수 있는지는 상당히 논쟁적이고, 역사적인–이미 죽은 인물을 현재의 맥락에서 사용하는 범주로 명명하는 것 역시 논란의 여지가 많다. 이를테면 조선시대 여장남자나 남장여자를 트랜스젠더스타일이라나 크로스드레서 혹은 드랙이라고 부를 수 있을까? 사방지를 간성이라고 단정할 수 있을까? 예성 국극엔 남성역을 담당하는 '여자' 배우가 나오는데 이 사람을 드랙킹으로 단정하거나 미국의 드랙킹 담론으로 설명할 수 있을까? 이런 식의 본류 범주들은 크로스드레서나 트랜스젠더 등은 고정되고 보편적인 성격을 지니며 그래서 분명하게 구분할 수 있다는 걸 함의한다. 하지만 주변에서 만나는 트랜스젠더들은 개개인마다 트랜스젠더를 정의하는 방식/의미가 다르고, 트랜스젠더지만 자신을 명명하는 방식 또한 제각각(트랜스여성/트랜스남성, mtf/ftm MTF/FTM, 여성/남성, 트랜스, 트랜스젠더 등등)이다. 이런 상황에서 과거의 인물들을 크로스드레서나 mtf/트랜스여성, 게이란 식으로 부르는 것은 당시의 맥락을 무시하고 현재의 시각으로 재단하는 작업이다.

과거의 흔적을 찾는 작업 자체를 하지 말아야 한다는 것은 아니다. 생물은 트랜스젠더/트랜스섹슈얼/성전환자가 근대 이후에야 존재하기 시작한 산물 혹은 미국문화의 유입이 만들어낸 "병폐"도 아니지만–그렇기에 역사적인 흔적을 찾고 밝힐 필요가 있지만 그렇다고 역사 속의 인물들을 트랜스섹슈얼/트랜스젠더/성전환자로 환원할 수만도 없음을 분명히 하는 것이다. 정체성을 명확하게 구분하려는 범주의 잣대에 일부 부합하는 어떤 흔적을 찾았다고 해서 그것을 그러한 범주로 명명할 수 있을까. 모든 기록은 그것을 기록하는 이의 위치나 기획에 따라 구성되기 마련이고 그런 기록을 해석하는 것 역시 해석자의 위치를 반영하기 마련인데, 그렇게 남아있는 기록들을 근거로 어떤 특정 정체성 범주로 간단하게 얘기할 수 있을까. 가능하

다고 해도 그것이 '정말 그렇다'는 식으로 주장하는 것이 그렇게 간단한 일일까.

이 글은 이런 질문에서 출발한다. 그리하여 누군가를 특정 정체성으로 명명한다는 것의 의미, 각각의 정체성을 구별하는 용어들을 사용하며 발생하는 긴장과 그 의미 등을 읽고자 한다.

1. 정체성 구성과 인터뷰

1) 나의 정체성 구성 과정

지금까지 살면서 스스로를 트랜스(젠더)로 정체화하기 시작한 건 집어야 3년 가량이다. 비교적 최근의 일인데, 어떻게 자각이 늦었으니 그 전엔 주민등록번호상의 젠더와 별 갈등 없이 지냈느냐는 질문이 가능할 수 있다. 하지만 그렇지도 않았다. 주민등록번호가 나의 정체성을 규정한다고 인식하지도 않았거니와 주민등록번호의 의미를 잘 모르기도 했다(관련해 이 책에 실린 루인의 다른 글 참고). 어떤 의미에서 트랜스젠더로 정체화하기 전까지의 삶은 상당히 '무난'했고, 그래서 기원서사와 고통을 통해 과거를 재현하는 일부 다른 트랜스젠더들과는 어느 정도 경험 해석에 있어 거리가 있는 편이다.

물론 어린 시절의 경험들을 통해 기원서사를 만들 수 없는 건 아니지만, 그때의 경험을 오직 트랜스젠더 정체성이기 때문에 그랬다고 구성하기도 힘들다. 성폭력 피해 경험 후 자살을 시도한 역사를 내가 어릴 때부터 나를 여성으로 인식했으며 사회가 여성에게 요구하는 규범적인 반응에 따른 것이라고 해석할 수 있고, 중학시절 "누나"("엄나"가 아닌)나 엄마의 치마를 입기 시작한 것 역시 (트랜스)여성으로서의 기원이나 증거로 구성할 수도 있

다. 주변 사람들, 어른들은 나의 "여성스러운" 행동에 "사춘기라서 계집애처럼 뭐하는 것이냐."고 화냈지만 그것을 욕으로 듣지 않았단 점 역시 이런 가지다. 하지만 그 시절 난, 자신을 남성으로 정체화하지 않은 만큼이나 여성으로 정체화하지도 않았다는 점에서, 이 경험을 "전생 여자"로서의 역사로 해석하는 건 간단한 일이 아니다. 나의 경우, 남성으로 자신을 인식하지 않았던 만큼이나 여성으로 자신을 인식한 것도 아니었다. 물론 어린 경험들은 한편으론 "나는 원래부터 (mtf)트랜스젠더였어."라고 얘기할 때 자주 사용하는 서사와 겹치는 부분이 있다(이를테면, 치마 입기). 하지만 트랜스젠더는 자신의 육체와 '죽고 싶을 만큼'의 갈등을 경험한다는 서사에 견주어 "남성이라는 몸"과 그렇게까지 갈등한 것은 아니란 점(갈등이 없었던 것도 아니지만)에서 언론 등을 통해 얘기하는 "트랜스젠더 서사"에 정확하게 일치하지도 않는다.

갈등이 두드러지기 시작한 시기는 학부 여성학 수업을 들으며 젠더라는 언어를 배우고 나서부터이다. 그 수업에서 정의한 방식으로의 섹스/젠더/섹슈얼리티의 명확한 구분과 젠더라는 양성체계에 기반을 둔 설명 방식은 이제까지 '편안'했던 경험들을 갈등과 규정할 수 없는 모순, 골칫거리로 만들었다. 그 수업은 "이성애"-양성체계를 전제로 설명했고 "남성성"과 "여성성"은 사실상 주민등록번호로 할당한 1번과 2번에 고착되어있으며 젠더위반은 이렇게 구분한 개인에게 본질적으로 고착해 있다는 전제에 근거해서 설명했지만 이런 전제 자체를 얘기하진 않았다(그렇다고 버틀러나 수행성, 동성애나 퀴어수를 얘기하지 않은 건 아니었지만, 그건 언제나 별도로 설명하는 내용이었다). 이러한 젠더 설명과 만나면서 삶은 모호함으로 바뀌었는데, 이런 방식의 젠더로는 나의 생애를 설명할 수 없었다. 치마를 입으며 편안함을 느끼는 동시에 첫사랑은 "여성"이었고 잠깐이지만 "남성"을 좋아한 적도 있었다. 이런 경험들은 '자연'스러웠고 갈등을 할 거란 상상도 못

했는데 젠더라는 설명 - 분류체계와 만나면서 들연 부정하거나 망각해야 할 경험들(치마 입기)과 억지로 끄집어 내야하는 경험들("여성애자"로서의 증거)로 바뀌었다.

과거, 퀴어수의 등장 때만 해도 배척을 느끼면서도 나 자신을 트랜스젠더로 여기진 않았다면, 젠더란 '범주'와 만나고 갈등을 느끼는 과정에서 다시 만난 트랜스젠더는 내게 양가적이었다. 한편으론 내가 트랜스젠더일 수도 있다고 고민하면서도 다른 한편으론 그것에 붙어 다니는 금기가 주는 두려움과 나를 트랜스젠더로 정체화하는 그 과정이 주는 긴장이 상당했다. 트랜스젠더는 "퀴어수"같거나 아주 어릴 때부터 여성으로 느낀다고 하는데, 그런 경험은 '없었다'. 그런 식으로 구성하려면 관련 경험이 없는 건 아니지만, 만드시 그런 식으로 구성할 이유는 없었다." 이 지점에서 자신을 트랜스젠더로 정체화하기 힘들었는데, 아니라고 하기엔 트랜스젠더인 것 같고, 이라고 하기엔 '가짜' 같고 뭔가 '부족'하다는 강박이 있었다.

2) 인터뷰* 전후

1990년대 중반만 해도 언론에서 게이, 크로스드레서, mtf/트랜스여성을 같은 존재로 얘기했다면, 현재는 어느 정도 구분해서 설명하고 있는 편이다. 그럼에도 여전히 "무슨 차이가 있느냐."는 질문을 어렵지 않게 들을 수 있고 이렇게 계속해서 '오인'되는 상황 때문에 이들 사이엔 상당한 긴장 관계가 존재하고 있다. mtf/트랜스여성의 경우 자신은 게이나 크로스드레서가 아니라고 주장하는데, 예전에 놀러 간 한 크로스드레서 카페의 주인 mtf/트랜스여성은 주인과 동행에게 "크로스드레서 애들을 뭉하하지 말아라."는 얘길 했었다. 이 말은 참 인상적이었고 오랫동안 고민거리였는데, 왜 mtf/트랜스여성은 크로스드레서를 뭉하하는지, mtf/트랜스여성과 크로스드레서는 그냥 잘 지내면 안 되는지와 같은 고민을 하곤 했다.

게이들 역시 트랜스젠더를 싫어하거나 자신들과 mtf/트랜스젠더를 혼동할까봐 극구 부인하며 명확하게 구분하려 하지만, 모든 게이들이 이렇게 반응하는 것은 아니고 퀴어이론(게이 중 "여성스럽게" 행동하는 이들)나 보갈의 존재는 게이와 트랜스젠더, 게이와 크로스드레서를 명확하게 구분할 수 없게 하는 측면이 있다. 또한 적지 않은 mtf/트랜스여성들이 게이로 살고 있고, 게이로 정체화한 역사가 있고 게이 중에서도 자신은 mtf/트랜스여성이 아닌가 고민을 하는 이가 적지 않다.

그렇기에 긴장이 있는지 없는지 쉽게 결정할 수 없었고 긴장이 없을 수도 있겠다는 고민도 했다. 하지만 크로스드레서 카페 운영자이며 과거 자신을 크로스드레서로 (사후)해석하고 있는 mtf트랜스젠더인 H와의 인터뷰 자리에서는 정작 긴장과 '명확'한 구분에 대해 듣고 싶었다. (이 글의 뒤에서 좀 더 자세히 설명하겠지만) 마곡의 트랜스젠더 연구, 특히 백인 중산층이라는 특정 맥락에서 등장한 논의에서, 트랜스섹슈얼은 성기재구성수술을 중심으로 수술을 하는 사람들, 크로스드레서는 대체로 "이성애자"이지만 "이성"의 복장을 입곤 하는 사람들, 트랜스젠더는 이 모두를 포함하는 가장 광범위한 의미로서 수술의 여부와 상관없이 기존의 젠더이분법과 젠더규범이 요구하는 행동에 부합하지 않는 사람들을 모두 포괄하는 의미로 사용하는 편이다. 그래서 이론가에 따라선 "동성애"나 "양성애"도 트랜스젠더의 범주로 얘기하기도 한다. 반면 H는, 인터뷰 시작부터 트랜스젠더와 크로스드레서, 이반(이 인터뷰의 맥락에서 게이만을 의미)을 구분할 수 있긴 해도 명확하게 딱 잘라 구분하긴 힘들다고 얘기했다. H의 경우 이반은 남성을 사랑하는 남성이지만, 자신을 트랜스젠더로 인식함에도 수술을 할 수 없는 이들의 경우, 이반으로 살기도 한다고 얘기했다. 크로스드레서와 트랜스젠더, 트랜스섹슈얼을 해석하는 방식은 꽤나 흥미로웠는데, 젠더를 정신적인 성으로 해석하기도 하는 H는 트랜스섹슈얼을 정신적인 성과는 상관없이 수

술을 하는 사람으로 해석하여 자신은 트랜스섹슈얼이 아니라 트랜스젠더라고 했다. 트랜스젠더는 정신적인 성이 "여성"인 사람을 의미하고 그래서 반드시 수술을 하는 건 아니라고 했다. 미국 주류 트랜스젠더 연구에서는 크로스드레서를 트랜스젠더의 하위 범주로 다루는 경향이 있는 반면, H는 크로스드레서와 트랜스젠더를 겹치지만 다른 범주로 해석하고 있었다. mtf/트랜스여성이지만 호르몬 투여나 수술을 할 수 없어 주말에만 크로스드레싱을 하며 살아가는 이들도 있고, 이반이나 크로스드레서였다가 트랜스젠더로 자신을 얘기하는 사람도 많다는 점에서, 크로스드레서는 상당히 포괄적이고 그래서 이반이나 트랜스젠더를 포괄하거나 상당히 겹치는 의미라고 얘기했다. H의 이런 해석에, 명확한 구분을 기대했던 바람은 아쉬움, 뭔가 미적지근함으로 바뀌었고 그래서 인터뷰를 하고 나선 이 글의 방향을 잡을 수가 없었다. 인터뷰 전에 개략적으로나마 잡은 내용으론 인터뷰를 하고 난 뒤의 고민을 설명할 수가 없고, 그래서 인터뷰를 안 한 척하고 그냥 글을 써야 하나 갈등했지만, 이미 그럴 수 없는 상황이었다.

이런 갈등으로, 인터뷰를 통해 기대한 것이 무엇인지를 돌이켜 고민해야 했고, 트랜스젠더와 크로스드레서가 함께 모이는 인터넷 카페에서 사람들이 쓴 글들을 읽다가 어느 순간 깨달았다. 그것은 의외로 간단했다. 인터뷰를 하는 동안 그리고 인터뷰 직후의 고민은 "있다"/"없다"의 이분법 순환 구조에 빠져 있었고, 이럴 때 H와의 인터뷰 내용, 게시판에 남아 있는 mtf/트랜스여성이나 크로스드레서들의 글들은 어디에도 위치할 수 없었다. "있다", "없다"가 아니라 "갈등이 있느냐, 없느냐"와 같은 질문 구조가 무엇을 의미하고 누가, 왜 이런 식으로 구분하려 하며, 이런 구분 과정에서 어떤 문제가 발생하는지로 질문을 바꿔야 했다. 이럴 때 H가 말해 준 "크로스드레서는 굉장히 포괄적이다"란 말의 의미를 조금이나마 파악할 수 있었다. 그리고 이렇게 질문을 재구성할 때에야 나의 경험을 설명할 실마리를 찾을 수 있었다.

그렇기에 이 글은 인터뷰 내용을 따로 인용하지 않는다. 인터뷰 내용뿐 아니라 카페나 공동체 내부에서만 들을 수 있는 내용들도(당연히) 따로 인용하지 않는데, 그것은 이 글이 혼자의 작업물이 아니라 그렇게 얘기를 나눈 사람들(특히 H)과의 공동 저작이기 때문이다. 동시에 이 글 곳곳에서 나의 경험을 중심으로 서술하는데, 이런 나의 경험은 나만의 경험이 아니라 H와의 대화, 커뮤니티 구성원들과의 관계 속에서 해석한 경험이란 점에서 '나의 경험' 역시 공동저작이다(Scott 1992). 이 글의 제 1 저자의 위치에 나를 두는 건, 같이 얘기를 나눈 '공동' 작업이지만 결국 그 내용들을 해석한 사람이 나라는 점, 그래서 이 글로 인해 발생할 수도 있는 문제점들에 대한 책임은 내게 있음을 밝히기 위한 것이지 나만의 깨달음/지식이라는 의미는 아니다.

2. 젠더갈등 Gender Dysphoria

1. 하리수 그리고 (mtf)트랜스젠더

2001년 초, 하리수란 여성이 지상파 방송을 통해 사람들에게 알려지면서 트랜스젠더는 한국사회에서 뜨거운 감자로 부상했다. 트랜스젠더라고 말하지 않고도 연예인이 될 수 있었을 테고, 한국 최초의 트랜스젠더도 아니고 한국 최초로 트랜스젠더라고 얘기 한 사람도 아니지만 하리수는 커밍아웃을 하며 방송에 등장한 '최초'의 트랜스젠더(연예인)이다. 그리하여 그 전까지 "게이" 혹은 "게이 여성" 정도로만 인식하고 있던 "여성스러운 남자" 혹은 "여장하는 남자" 중 일부는 하리수의 등장을 통해 자신을 트랜스젠더로 다시 명명할 수 있었고, 그전까지 자신을 세상에 고립된 존재로 믿고 있던 트랜스젠더들은 혼자가 아니라는 확신과 자신의 '정체성'을 '깨달을 수'

있는 가능성과 만날 수 있었다.

트랜스젠더들에게 "하리수"는 복잡한 감정으로 다가온다. "나는 트랜스젠더이다."란 자기 선언을 통한 "하리수"의 등장은 그간 자신을 설명하고 모색하여 했던 많은 트랜스젠더들에게 자신을 설명하고 명명할 수 있는 가능성을 열었다. 1990년대에도 관련 방송이 없었던 건 아니지만, 그땐 게이로 알려졌고"그래서 '나는 게이인가 보다' 라며 자신을 게이로 정체화한 사람들도 있었지만, 게이가 아니라고 여긴 이들도 많았다. 이들에게 인터넷의 보급은 자신과 비슷한 집단과 만날 수 있는 효과적인 역할을 했지만, 모두가 인터넷을 사용하는 건 아니란 점에서 접근도나 파급력에 한계가 있었다면, 하리수의 등장은 대한민국을 떠들썩하게 했고 실제 많나 많은 이들이 하리수를 통해 자신의 정체성을 깨달았다고 얘기한다.

하지만 "하리수"의 등장이 긍정적인 효과만을 야기한 건 아니다. 지금도 많은 이들이 트랜스젠더를 곧 mtf/트랜스여성으로 얘기하며 "ftm/트랜스남성도 있느냐"는 질문을 하고, mtf/트랜스여성만을 의미하는 얘기를 할 때에도 트랜스젠더로 지칭하는 경향이 있다. 이는 한국사회에서 주민등록번호 1번에 더 많은 '권성'을 갖는 성자별의 현주소를 드러내는 지점이며, ftm/트랜스남성의 존재는 없거나 극히 드문 것으로 간주하는 효과를 낳는 동시에 강화하는 지점이기도 하다." 그렇다고 하리수의 등장을 통해 mtf/트랜스여성만 자신을 트랜스젠더라고 인식하고 ftm/트랜스남성은 그렇지 않다면, mtf/트랜스여성뿐 아니라 ftm/트랜스남성들, 트랜스젠더들도 하리수를 통해 자신을 설명할 수 있는 가능성을 찾았다.

'하리수'가 트랜스젠더라는 명명으로 등장하면서, 하리수의 의도와는 상관없이, 언론은 "성전환자=트랜스젠더=외부성기재구성수술하지 '꼬추'한 사람"이란 공식을 만들었고, 그래서 현재 언론과 언론을 통해 트랜스젠더를 접하는 대부분의 사람들은 "트랜스젠더는 수술을 '꼬추' 잘라진 사람"

으로 인식하는 편이다. 그리하여 자신이 트랜스젠더임을 증명하기 위해 수술은 필수가 되고 수술을 바라지 않는 트랜스젠더는 "가짜 트랜스젠더"가 되는 효과를 낳고 있다. 또한 mtf/트랜스여성보다 비율이 훨씬 많이 들면서도 훨씬 위험하고 '만족' 도는 현저하게 떨어지는 ftm/트랜스남성들에게까지 외부성기재구성수술을 요구하고 있는 실정이다(2006.09.06. 대법원 지정 참고, 지침과 관련해선 이 책의 한상희 글 참고).

"하리수"의 존재가 '트랜스젠더는 모두 예쁜 여성'이라는 공식을 만들어 내는데 일조했고, 그래서 '못생기거나' "여성적인" 생기지 않은 mtf/트랜스여성은 "진성 트랜스젠더"가 되기 위한 조건에 부합하지 않는 것으로 사람들이 인식하도록 한 것 또한 사실이다. 외부성기뿐 아니라 얼굴과 몸의 '성전환' 수술"을 기본적인 행위로 여기며, 트랜스젠더=mtf/트랜스여성이기 위한 조건과 규범으로 외형의 수술을 요구하는 경향이 있다. 이런 효과는 여기서 그치는 것이 아니라 트랜스젠더는 근대에 가지 않으려는 이의 "최의 수단"으로 간주하며, 수술이나 호르몬을 하지 않겠다고 말하는 mtf/트랜스여성을 병역기피자로 간주하기도 한다. 이럴 때, 트랜스라고 얘기했음에도 너무도 자주 주민등록번호 1번으로 간주되는 나는, "트랜스젠더하면 떠오르는 이미지와 달라 당혹스럽다"는 얘길 듣거나, "신체가 멀쩡하면서도 징병을 회피하려는 '기생충' …의료 기록을 조작해서 '나는 몸은 남자지만 정신은 여자다'라고 주장해서 징병을 회피하려는 정신 나간 놈" (필사이트에 달린 댓글인용) 정도로 간주된다. 동시에 (앞서도 언급했듯) 트랜스젠더는 어릴 때부터 "반대의 성에 귀속감을 가진다"는 식의 설명에도 부합하지 않는 나는, "가짜 트랜스"거나 뭔가 믿을 수 없는 존재가 된다. 하리수를 통한 트랜스젠더의 규범은 "여성성"을 둘러싼 논쟁을 통해 좀더 두드러진다.

2) "여성성"을 둘러싼 경합들

하리수가 등장한 초기, 하리수는 "여자보다 예쁜 여자"란 말뿐 아니라 "여자보다 더 여성스러운 여자"란 얘길 들었다. 하리수는 자신이 여성임을 끊임없이 증명해야 했고 그래서 "여성성"을 "과잉" 재현하곤 했다. 데뷔한 지 7년이 되어가는 지금도 하리수는 방송의 오락프로그램에서 "진짜 여성"이라는 "사실"을 증명할 것을 요구받고, 이런 과정을 통해 '승인 받은' 하리수의 여성성/여성임woman, womanness은, 사실 하리수가 "진짜 여성"임을 증명하는 것이 아니라 "트랜스젠더"임을 환기하는 것이며 "어쨌든 넌 남성이야"란 함의를 드러내는 것이다("여자보다 예쁜 여자", "여자보다 더 여성스러운 여자"란 수식 자체가 "여자"가 아니란 의미이다). 최근 들어 더욱더 자주, 하리수에게 남자친구가 있다는 사실과 둘이 같이 찍은 사진들, 결혼과 관련한 소식들이 뉴스로 등장하는 것 역시, "이성애 여성"의 "증거"를 통해 "진짜 여성"이라고 주장하는 과정이다. 그렇기에 하리수에게 "하리수(=트랜스젠더)는 이성애와 젠더를 강화한다"는 식의 말을 하는 건 트랜스젠더라는 맥락을 무시한 비난이지만 하리수를 통해 얘기하는 여성성이, mtf/트랜스여성들 뿐 아니라 트랜스젠더가 아니라고 말하는 여성들에게도 억압으로 작동하고 있는 것은 사실이다. 그렇다고 해서 하리수를 비난하며 "트랜스섹슈얼이 근세기의 여성이 잃어가고 있는 여성성을 거의 완벽하게 잘 복원해서 가지고 있다는 사실은 그 자체가 여성성에 대한 일종의 명명어로 기능한다. 오죽하면 남자가 다 나설정녀 하는 탄식으로 유도되기 때문이다."(이경 2001)라고 말하는 건 변지수를 잘못 짚은 것이며, 이런 식의 독법은 트랜스젠더로 읽힐 수 있는 여지를 준다.

여성임/여자임을 증명하도록 요구받는 건 mtf/트랜스여성만이 아니라 주민등록번호 2번으로 할당 받은 "여성"들도 마찬가지인데, 현대 사회에서 다이어트, 성형수술, 화장 등은 여성임을 증명하는/여성이 "되는" 과정의

하나다. 모든 "여성"이 이러한 과정에 불편을 느끼는 건 아니지만 이런 과정을 모든 "여성"들에게 획일적으로 강요한다는 점에서 억압인데, 바로 이 과정이 "여성"이 되는 과정이기도 하다. 여성성과 남성성이 무엇인가는 언제나 모호하기에(관련해서 루빈 2006C 참조) '나'가 상대를 어떻게 해석하느냐가 여성성 및 남성성을 결정하는 데 있어 핵심이다(물론 이 '나'는 사회문화적인 맥락에 위치하는 '나'이다). mtf/트랜스여성에게 "진짜 여성"임을 증명할 것을 요구하며 압묵적으로 강제하는 기준 역시, 이처럼 도달할 수 없는 목적지인 젠더 규범이란 맥락에 위치한다. 하리수가 끊임없이 "과잉 여성성"을 재현하는 것 역시 이런 문화적인 맥락에 따른 것이며, 이런 재현을 통해서만 자신을 주장할 수 있기 때문이다. 또한 이런 의미에서 하리수의 "과잉 여성성"은 "과잉"이 아니라 현재의 젠더규범이 요구하는 "여성성", 그것이다. 그렇기에 하리수 개인에게 젠더규범에 저항할 것을 요구하거나 바라는 건 가혹한 일이며, 비판대상은 하리수가 아니라, "하리수"를 통해 규범적인 "여성성"을 유도, 강화하려는 그 구조이다.

3) 젠더를 둘러싼 경합

졸리 데버Joly Devor는, 인종과 지역 등에 따라 맥락이 달라질 수 있음을 논하지 않는 한계가 있긴 하지만, 그의 논문 「여자 젠더 경합Female Gender Contention」에서 사회 문화적인 젠더 규범과 여성이 관계 맺는 방식을 분석한다. 젠더 경합gender contention을 젠더 규범과 갈등하거나 긴장 관계를 형성하는 것으로 해석하는 데버는, 이러한 젠더 경합은 ftm/트랜스남성뿐 아니라 상당수의 여성들 역시 경험하는 것으로 해석한다(Devor 1997). 하지만 나의 경우는, 젠더 규범과의 긴장관계뿐 아니라 젠더 규범과 갈등하건 편하게 받아들이건, 부정하건 긍정하건 상관없이 젠더 규범(여기선 여성성)과 관계 맺는 방식, 젠더 정체성을 형성하는 과정을 젠더경합이라고 해석하고 있다.

이렇게 볼 때 "여성", 게이, 크로스드레서, mtf/트랜스여성 등 각자의 여성성은 별개의 것이라기보다는 지배적인 젠더규범에 의해 의미가 발생한다는 점을 읽을 수 있고 동시에 개인들이 자신의 맥락에 따라 젠더정체성을 어떤 식으로 구성하는지도 읽을 수 있다.

게이들이 모이는 인터넷 카페나 게시판에서 자주 접하는, 여성성이나 키 커는 것에 대한 혐오와 이에 대한 반박들, 크로스드레서들의 여성임woman과 남성임man(어떤 크로스드레서는 업"여장"의 온오프할 때 만나라고 부를 것을 요구하고 또 다른 크로스드레서는 업했을 때에도 혜으로 부를 것을 요구한다), mtf/트랜스여성의 여성성은 별개의 동떨어진 문화에서 형성된 것이 아니라 지금 여기에 살며, 사회가 요구하는 중산층 규범과 경합하는 과정에서 형성된 것이다. 그리고 이 과정에서 시도를 향한 비난과 부정이 존재하는 것 역시 사실이다. "여성"들이 트랜스여성은 자궁이 없고 임신을 할 수 없으니 가짜라고 비난하며 자신들만이 "진정한/진짜 여성"이라고 얘기하는 것, 게이들이 자신은 남성으로서 남성을 사랑하고 트랜스젠더는 여성으로서 남성을 사랑하는 것이라고 계속해서 구분하는 것, 동시에 mtf/트랜스여성들 역시 자신은 게이가 아니라 트랜스젠더 혹은 여성이며 여성으로서 남성을 좋아하는 것이지 동성애가 아니라고 얘기하는 것, mtf/트랜스여성들이 크로스드레서들을 "게이들은 단지 취미일 뿐이야."라고 말하는 것, 크로스드레서들이 mtf/트랜스여성을 불쌍히 여기는 것과 같은 반응들은 서로를 향한 의외나 불안 혹은 부정이 분명하게 존재하고, 정체성들을 분명하게 구분할 수 있거나, 분명하게 구분해야 하는데 자꾸 '오인'되어 문제라는 인상을 준다.

물론 이런 비난엔 여러 맥락들이 겹쳐 있다. 동성애 혐오와 금기가 만연한 상황에서, 그리고 "진짜 여성"은 "이성애자 여성"임을 의미하는 사회적인 맥락에서 mtf/트랜스여성에게 "동성애인데 착각하고 있는 거 아닌가"

와 같은 얘기는 '이중부정' – "이성애 여성"인데 "동성애 남성"으로 간주하는 것 – 인 셈이다. 또한 게이에게, 수술을 혐오하는 사회적인 맥락과, "여성"만이 "남성"을 좋아할 수 있다는 "이성애" 규범 속에서 mtf/트랜스여성을 게이와 같이 묶는 것 역시 '이중부정' – "동성애 남성"인데 "이성애 여성"으로 간주하는 것 – 인 셈이다.

크로스드레서와 mtf/트랜스여성 사이의 긴장 관계는 게이와는 조금 다른 결에서 발생한다. 호르몬 투여 등을 시작한 트랜스젠더의 경우, 신체의 형태가 변하면서, 자신과 주변 사람들로부터 끊임없이 "남자냐 여자냐"라는 질문을 받는다. 이후 얼굴이나 체형, 성기재구성 등의 수술을 통해 자신이 원하는 성별로 통한다고 해도, 호적상의 성별이 그대로일 때 취직 등에 있어 상당한 불이익을 경험한다. 이에 반해 크로스드레서(혹은 게이)는 이런 생활에서 불편이 덜하다는 인식하에, 트랜스젠더들이 크로스드레서를 무시하는 경향이 있다. 또한 mtf/트랜스여성들의 경우, 자신들은 여자인데 크로스드레서들은 여자도 아니고, 남자가 여장한 것뿐이지 않느냐는 식의 말을 하며 무시하기도 한다. mtf/트랜스여성들이 크로스드레서를 무시하는 바로 이런 이유가 크로스드레서들이 mtf/트랜스여성을 불쌍히 여기는 지점이기도 하다.

물론 이런 비난 혹은 부정의 과정을 이해 못하는 것은 아니다. 이런 과정이 정체성을 구성하는 방법이기도 하기 때문이다. 게이나 mtf/트랜스여성, 크로스드레서를 같은 존재로 간주하고 ftm과 부치도 같은 존재로 간주하는 상황에서, 자신을 주장하는 한 가지 방법은 "나는 ○○이 아니다."라고 말하는 것이다. "나는 장애인이 아니다.", "나는 동성애자가 아니라 이성애자다."와 같은 언어 형식을 통해 한국사회가 '비정상'이라고 여기는 것과 자신은 상관 없음을 주장한다. "나는 ○○이 아니다."와 같은 언어 형식은 "정상성"을 획득하는 언어 형식이기 때문이다. 이런 과정을 통해 "정상성"을

획하는 동시에 자신의 정체성을 '승인' 받는다. 또한 이러한 "정상성" 획득은 부정과 부인을 통해서일 뿐만 아니라 "난 장애인이야.", "난 인종차별주의자야.", "난 동성애자야."와 같이 타인을 "비정상"으로 지목하는 방식을 통해 이루어지기도 한다. 이 과정에서 서로 간에 "여성" 혐오, "동성애" 혐오, 트랜스 혐오, "복장 도착"에 대한 혐오 등이 발생하기도 한다.

하지만 이런 식으로 자신을 주장하는 건, 앞서 "크로스드레서 애들을 폄하하지 말아라."는 말에 '그냥 잘 지내면 안 되나' 라고 느낀 것처럼, 서로를 명확하게 구분할 수 있다는 환상에 근거하며, 이런 환상을 재생산한다. 이를 통해, 게이, 크로스드레서, mtf/트랜스여성을 명확하게 구분할 수 있는 정의[**]와 경계가 있다는 착각을 만들며, 각자 이러한 명확한 규범에 따라 자신을 잘 정체화하고 있다는 믿음을 만든다.

하지만 H의 지적처럼, 크로스드레서 중 꽤 많은 수가 mtf/트랜스여성임에도 크로스드레서로 지낸다. 이는 자신이 위치하고 있는 가족 관계에서 mtf/트랜스여성이라고 말할 수 없는 상황, 수술이나 호르몬을 한다거나 소위 말하는 "여성의 옷"을 사기엔 경제적인 여건이 안 되는 상황, 크로스드레서로 살아간다고 해서 자신의 mtf/트랜스여성으로서의 '정체성'이 부인되는 건 아니라는 인식 등을 통해 형상한 효과다. 게이로, 이반으로 자신을 정체화하며 게이 커뮤니티에서 활동하는 mtf/트랜스여성들도 많은데, 이것은 여자로서 남자가 좋지만 위와 같은 이유에서나 호르몬과 수술을 할 의향이 별로 없기 때문에, "이성애자"(게이커뮤니티에선 "동성애"로 통하겠지만로서 "남자"와 만날 가능성이 많기 때문이기도 하다. 어떤 mtf/트랜스여성은 과거에 게이단체에서 게이 활동가로서 활동했고, 어떤 이는 오랫동안 크로스드레서로 살다 성전환 수술을 하고 mtf/트랜스여성이라며 자신을 얘기한다. 크로스드레서 바에서 주말에만 아르바이트를 하는 어떤 이는, "여자를 좋아하면 상관없지만 남자를 좋아하고 결혼까지 고민할 정도라면 성전환수술을

할 수도 있을 것 같다"고 얘기했다. 게이라고 생각했는데 최근 mtf인 것 같다고 얘기하는 이가 있는가 하면, 크로스드레서인지 (mtf)트랜스젠더인지 어쩐지 헷갈린다고 얘기하는 이가 있다. 이런 헷갈림은, 아직 자신의 정체성을 자각하지 못해서 특정 범주로 자신을 지칭하지 못하고 있는 것이 아니라, 범주설정과 명명 자체가 문제가 있음을 드러내는 감정이다.

"여성", 게이, 크로스드레서 그리고 mtf/트랜스여성 사이의 긴장 관계를 명확한 범주를 통해 설명하다 보면 어느 하나로 환원할 수 없거나 양쪽 모두라고 얘기하는 이들, 생애사를 통해 과거엔 게이였지만 지금은 (트랜스)여성이라고 얘기하는 이들, 범주들 사이 어딘가에서 자신을 설명하거나 그렇게는 자신을 설명할 수 없다고 얘기하는 이들의 존재를, 양자택일을 통해 무재로 만든다. 또한 이것은 어떤 존재들을 지우는 것일 뿐만 아니라 "여성", "게이", "크로스드레서", "(mtf)트랜스젠더" 각각을 단일하고 보편적인 범주로 만든다. 이런 식의 범주를 통해 구분할 수 없는 존재들을 삭제하는 것만큼이나 동일한 범주로 만드는 것 역시 위험한데, 범주를 명확히 할 때 "여성"이 "여성"이기 위해선 레즈비언이면 안 되거나 "남성 같은" 행동을 조금도 할 수 없게 된다. 거명 모든 트랜스젠더는 이성애자라고 가정하며 레즈비언 트랜스여성이란 존재 자체를 상상하지 않으려 하며, 과거엔 게이 남성이었다가 지금은 레즈비언 여성이라고 얘기하는 이들을 가능성조차 없는 무재로 만든다. "이성애 남성"이었거나 결혼한 경력이 있는 mtf/트랜스여성은 가짜거나 뭔가 의심스러운 존재가 된다. 그리하여 mtf/트랜스여성으로 자신을 명명하기 위해선 "이성애 여성"이나 "게이"—즉, "남성"을 사랑한다는 증거로서의 역사를 구성할 수 없는 생의 일부는 삭제하거나 그런 적이 없었던 것처럼 말하거나, 삭제하진 않는다고 해도 말해선 안 되는 금기로서 숨겨야 하는 것이 된다. 그리하여 (앞서 적었듯) "여성"을 좋아한 나의 경험은 모든 트랜스젠더는 "이성애자"란 가정에 의해 숨기고 말해선

안 되는 경험이 된다. 대신 내가 "진성 트랜스젠더"란 걸 증명하기 위해, 아주 잠깐 그것도 단 한 번 "남성"을 좋아한 경험을 확대해서 내가 "이성애 여성"인 증거로 만들어야 한다. 이런 식으로 서사를 구성한다면, 누가 그러한 기준이 될 수 있는지/되는지 묻기 힘들고 모든 것을 본질적이고 명확한 것으로 만든다. 이러한 믿음들은 사회적 규범들을 질문하기보다는 그것들을 승인·강화하는 결과를 낳고 정체성의 범주영역을 좁히는 결과를 초래한다. 그렇기에 이런 범주 설정과 명명은 이들 사이에 긴장과 갈등이 있음에도 '소수자들끼리 단합해야지 왜 싸우느냐'로 얘기할 내용이라기보다는 "남성"과 "여성"이라는 기호에 각인되어 있거나 반복수행을 통해 본질적인 속성으로 체화하길 요구하는 문화적 규범을 드러내는 지표란 측면으로 접근할 필요가 있다.

3. 경계 짓는 언어들과 경계지대

> 지식이 늘어날수록, 내가 이루한 추방자임을 더욱더 분명하게 깨달았다.
>
> — 랭턴(Langton 2003)

> 누가 누구에게, 어떤 용어로, 무슨 이유로, 저항의 어떤 형태에 반하여, 어떤 능력을 이용해서 자신들을 이해시켜야 하는가?
>
> — 쉐인(Schelsun 1997)

1) 용어와 경계 짓기

한국사회에서 "성전환자"를 어떻게 지칭할 것인가 하는 논의는 상당히 논쟁적이고 복잡한데 이는 트랜스젠더, 트랜스섹슈얼, 성전환자와 같은 용

어들이 가지는 사전적인 의미 때문만은 아니다. 미국에서 주로 사용하는 트랜스젠더와 트랜스섹슈얼과 한국에서 사용하는 트랜스젠더, 트랜스섹슈얼, 성전환자의 의미와 맥락이 다르기 때문이다.

미국, 특히 백인 중산층 중심의 학계에서 생산한 이론을 중심으로 읽은 내게 트랜스젠더, 트랜스섹슈얼은 어느 정도 모호하긴 해도 구분할 수 있다고 여기는 범주이다. 트랜스젠더는 트랜스섹슈얼보다는 넓은 의미로 사용하는 면이고, 이런 범주 논의에서 드래퍼, 드래킹, 크로스드레서, 트랜스베스타잇, 게이, 레즈비언, 양성애자는 같이 논의하지 않을 수 없다.

크로스드레서는 트랜스베스타잇[***]과 함께 얘기해야 하는데, 둘 어의 역사에서 몇은 밀접한 관련을 맺고 있기 때문이다. 굳이 몇을 번역하자면, 트랜스베스타잇은 복장도착자로, 크로스드레서는 이성복장착용자로 표현할 수 있다. 비록 이 분야의 원조라고 할 수 있는 히르쉬펠트[****]가 1910년 트랜스베스타잇을 자기 자신의 느낌을 충분히 표현하는 범위로 설명하며 병리 현상으로 환원하지 않았다고 해도 어떤 식으로 주장한 사람이 히르쉬펠트를 비롯한 몇 몇이었기에, 히르쉬펠트 이후 의료담론에서 트랜스베스타잇은 병리적인 현상으로 사용하는 경향이 있다. 그러므로 트랜스베스타잇을 복장도착자로 번역한다는 건 트랜스베스타잇이 정신병리의 범주로 여겨지는 측면을 드러내려는 의도이기도 하다. 이에 반해 크로스드레서는 이성복장착용자로 번역할 수 있는데, 이런 번역의 차이는 이 두 용어 사이의 역사적인 맥락과 의미가 가지는 차이를 분명히 하는 지점이기도 하다. 비록 트랜스베스타잇이란 용어 자체가 크로스드레싱의 라틴어 표현(trans=across, vestitus=dressed)이긴 해도, 의학계에선 트랜스베스타잇을 정신병리로, 여성복장에 대한 페티시로 설명하는 경향이 있다. 또한 트랜스베스타잇을 용어로 정의하면서 "이성애 남성"만을 포함하고 "여성"이나 "동성애자"를 배제하는 경향도 있다. 그래서 이를 비판하고

의료 식민화를 거부하려는 의도로써, 크로스드레서를 사용하는 편이다(다른 용어들이 그러하듯, 현재에 와선 트랜스베스타잇을 반드시 의료식민화의 용어로 사용하지는 않으며 종종 의미를 재전유해서 사용하기도 한다. 번역어를 제시했음에도 사용하지 않는 건 이런 이유에서다). 크로스드레서는 드래그와 어느 정도 구분해서 사용하는 용어인데, (미국의 경우) 크로스드레서 대부분이 "이성애 남성"으로서 종종 결혼을 했지만, 퇴근 후나 주말에 여성복장을 하는 이를 일컫는다면 드래그는 대부분이 게이로서 무대에서 여장을 하고 여성성을 상연한다는 의미가 강하다. 드래킹은 무대에서 남장을 하고 남성성을 상연하는 여성을 의미하는 편이다(물론 이런 식으로 단순하게 설명할 수는 없지만, 이 글에선 개략적으로만 얘기하고자 한다).

트랜스섹슈얼/트랜스젠더/성전환자를 소위 말하는 "정신적인 성과 육체적인 성이 불일치하는 사람"이란 식으로 정의한다면*, 트랜스섹슈얼은 "정신적인 성에 육체적인 성을 일치시키려는 사람, 호르몬 투여나 수술을 하는 사람"을 의미한다. mtf/트랜스여성과 ftm/트랜스남성 사이에 수술의 의미가 다르단 점에서 반드시 외부성기재구성수술을 하는 건 아니며 호르몬 투여와 가슴수술만 하는 사람들도 많은 편이다. 트랜스섹슈얼이란 용어 자체는 트랜스베스타잇처럼 의학에서 정신병 진단 용어(성전환증[transsexualism])로 사용하면서 등장했단 점에서, 의료계에 식민화된 역사를 담고 있다. 그래서 의료 식민화에 대항한다는 의미로 트랜스젠더를 사용하기도 한다. 트랜스젠더는 1960년대, 버지니아 찰스 프린스Virginia Charles Prince가 처음으로 만든 용어이다. "섹스"와 "젠더"를 구분하고 외부성기재구성수술을 하지 않은/않는 사람을 일컬으며, 버지니아는 자신을 트랜스젠더리스트transgenderist로 불렀다. 이런 트랜스젠더란 용어가 운동의 성격으로 바뀐 건 1990년대 초반부터이다. 트랜스섹슈얼리즘이라 부르며 의료담론을 통해 병리적인 현상으로 인식하는 것을 비판함과 동시에 젠더를 동로만 고정하

는 측면을 비판하며 사용하기 시작한 트랜스젠더는, 그래서 젠더 규범과 갈등하거나 이에 부합하지 않는 이들을 모두 포괄하는 용어로 자리 잡고 있다. 젠더 자체가 이미 "이성애"를 정상화하는 규범이라고 해석하는 이론가의 경우 트랜스섹슈얼, 크로스드레서, 드래퀸, 드래킹, 게이, 레즈비언, 양성애를 모두 트랜스젠더 범주로 설명하는 경향이 있다. 하지만 이럴 경우 트랜스젠더의 특수성을 설명할 수 없다고 말하며 트랜스섹슈얼과 크로스드레서 정도만을 트랜스젠더 범주로 설명하는 이론가도 있다.

트랜스섹슈얼과 트랜스젠더란 범주가 구분할 순 있지만 모호하다고 하는 이유는 상술한 용어의 역사뿐 아니라 수술 범위 등과도 관련이 있다. 현재 트랜스섹슈얼은 단순히 병리적인 의미만 지닌다고 여겨지지 않고 있으며, 의미를 재전유해 사용하기도 한다. 가령, 트랜스젠더가 젠더 규범과의 관계로 설명하면서 호르몬 투여나 수술 경험을 놓치는 경향이 있다는 점에서, 자신은 트랜스젠더가 "아니라" 트랜스섹슈얼이라고 말하는 이들도 있다. 즉, 호르몬 투여와 성전환수술을 경험하는 상황을 드러내기 위해, 트랜스섹슈얼이라고 자신을 명명하곤 한다. 하지만 트랜스젠더 역시 호르몬 투여나 수술을 하지 않는 건 아니란 점이(물론 트랜스섹슈얼은 "아니지만" 무시 중에서도 호르몬 투여를 하거나 가슴수술을 하는 이들도 있다), 트랜스섹슈얼과 트랜스젠더의 수술 경험의 경계가 모호하단 점(호르몬 투여와 가슴수술은 하고 성기재구성수술을 안 하면 트랜스섹슈얼인가 트랜스젠더인가?)에서 이들 구분이 명확한 건 아니다.

미국의 이런 용어 사용과 범주 구분에 비해** 한국에서 트랜스섹슈얼, 트랜스젠더, 성전환자, 크로스드레서의 구분은 전혀 다른 양상을 보이고 있다. 이를테면 대기업을 다니다 사퇴하고 크로스드레서 카페를 운영 중인 H는 크로스드레서를 트랜스젠더와 구분하면서도 상당히 넓고 겹치는 범주로 보았다.[10] 이성복장을 착용한다는 점에서 미국의 의미와 유사하지만, 크로

스드레서를 트랜스젠더 범주로 포괄하는 미국의 논의에 반해 H는, 앞서 얘기했듯, 크로스드레서와 트랜스젠더를 개별 범주로 설정하는 듯했고, 그렇다고 딱 잘라 구분할 수 있는 건 아니라고 했다. 또한 트랜스젠더와 트랜스섹슈얼은 "정신적인 성(젠더)"이 어떠한가로 얘기했다. 트랜스젠더는 정신적인 성이 (mtf/트랜스여성일 경우) 여성이고 그래서 반드시 수술을 하는 건 아니지만 수술을 한다면 이는 정신적인 성이 여성이어서 수술을 하는 경우이다. 트랜스섹슈얼은 정신적인 성과는 상관없이도 수술을 할 수 있다며, 그렇기에 자신은 트랜스섹슈얼이 아니라고 얘기했다. 트랜스젠더나 크로스드레서 인터넷 카페에서 활동하는 어떤 이는 호르몬 투여나 수술을 하지 않았으면 크로스드레서이고 호르몬 투여를 하기 시작했으면 트랜스젠더라고 말하는가 하면, 다른 이는 이런 식의 구분에 문제제기하며 내가 여성인데 호르몬 투여나 수술 여부가 무어 그리 중요하냐고 말하고, 어떤 사람은 트랜스섹슈얼을 트랜스젠더보다 넓은 의미라고 얘기했다. 하리수가 자신을 트랜스젠더로 정체화하면서 등장한 이후, 트랜스젠더와 트랜스섹슈얼, 성전환자를 구분이 안 되는 언어로 사용하는 이들도 있고, 이 세 용어가 겹치는 않지만 반드시 구분이 되는 용어도 아니란 지적 역시 존재한다. 또한 성전환자란 용어가 의학계나 법담론에서 주로 사용하는 용어이자 커뮤니티에선 거의 사용하지 않으며 (mtf/트랜스여성들의 경우) 자신을 트랜스젠더나 티지*로 지칭하는 편이다.

이런 일련의 기술은 결국, 이 글의 저자인 내가 가장 정확하게 알고 있고, 한국의 커뮤니티에 있는 다른 사람은 잘못 알고 있기에 교정해야 한다는 의미일까? 그렇게 해야 하는 근거는? 단지 내가 미국 중산층 백인들이 생산한 영어 논문을 몇 개 읽었기 때문에? 미국의 특정 계층 혹은 특정 집단(이를테면 학계)에서 그렇게 사용하고 있기 때문에?

한국에서 이런 식의 논쟁이 발생하는 이유는 미국에서 사용하는 용어

를 들여오면서 생긴 것이기도 하지만 자신을 트랜스젠더로 명명한 하리수를 트랜스젠더의 표준, 규범으로 여기면서 발생한 것이기도 하다. 현재의 한국 사회에서 트랜스젠더하면 떠오르는 사람이 "하리수"가 거의 유일한 상황이며(이후 최근 들어 몇 명 더 있긴 하지만, "하리수"만큼 대중적이진 않다) 이 과정에서 트랜스젠더를 "트랜스젠더=하리수=외부성기재구성수술까지 한 사람=성전환자"로 인식하고 있는 상황이다. 이런 인식 하에 mtf/트랜스여성이지만 가족관계나 주변여건으로 인해 자신의 정체성을 밝힐 수 없어 주말에 이르바이트로 크로스드레서 바에서 일을 하는 사람, 혹은 게이 커뮤니티에서 "공상애자"인 것처럼 살아가는 이들은 어떻게 부를 수 있을까. "이성애 여성"으로서 성전환수술을 단 한 번도 상상한 적이 없다가 자신이 좋아하는 "남성"이 게이라는 이유로 일본에서 성전환수술을 했지만 그 "남성"과 사귀지 못한 그 사람은 어떻게 부를 수 있을까. 앞에서도 얘기했듯, 주말 크로스드레서이고 자신은 크로스드레서라고 얘기하면서도 만약 좋아하는 사람이 남성이고 그래서 그와 결혼을 고민할 정도라면 수술을 할 수도 있을 것 같다고 얘기한 그는 크로스드레서일까, 트랜스젠더일까, 트랜스섹슈얼일까. 이처럼 욕망의 복잡한 지형도는 트랜스섹슈얼, 트랜스젠더, 성전환자뿐 아니라 게이, 크로스드레서 등을 둘러싼 범주를 정의하고 개개인을 명명하는 데 있어 더욱더 복잡하게 사유할 것을 요구한다. 또한 트랜스젠더를 젠더 범주로, 게이를 섹슈얼리티 범주로 나누는 경향은, mtf/트랜스여성이지만 게이로 살아가고 있는 이들의 삶, 모든 트랜스젠더는 "이성애자"라고 여기는 상황에서 남성으로 더 자주 통하는 내가 "전 트랜스예요."라고 말하는 건 "전 게이예요."라고 말하는 것과 큰 차이가 없다는 점을 통해 젠더와 섹슈얼리티의 구분 역시 모호한 동시에 복잡하게 다시 사유해야 한다(일테면, 트랜스젠더가 섹슈얼리티를 의미하고 게이가 하나의 젠더라고 말하지 못할 이유는 무엇일까). 그리하여 트랜스섹슈얼, 트랜스젠더, 성전환자란 범주와 명명을 둘러

한 논쟁은 "하리수"의 등장을 빼고 얘기할 수 없으며,[10] 이 용어들이 서로 일치하지 않음에도, 섞어 사용하고 있는 맥락에서 출발할 필요가 있다.

이런 맥락에서, 한국에서 트랜스젠더는 곧 성전환자라고 사용되기도 하고 트랜스젠더, 트랜스섹슈얼 그리고 성전환자를 구분해서 사용하기도 하며 부여하는 의미가 미국과 다른 것은 지극히 당연하다(미국과 같아야 한다는 것이 더 문제며 미국의 특정 집단의 잣대를 그대로 사용하는 것에 문제제기가 필요하다). 미국에선 운동의 의미로 트랜스젠더를 사용하는 측면이 있는 반면, 한국에선 트랜스젠더 하나 텔레비전 화면 속의 "하리수"와 같이 성적 대상이나 "이국적인" 볼거리란 의미로 소비되기도 한다는 점을 동시에 고민한다면, 한국어로서 트랜스젠더와 미국어로서 트랜스젠더는 한국어 표기법만 같을 뿐 전혀 다른 단어이며 한국어로서 트랜스젠더는 그 의미를 현재로선 분명히 할 수 없는 상황이다(그렇다고 이 말이 미국에선 합의된 정의가 있다는 걸 의미하는 건 아니다). 이런 상황에 아울러, 단체 활동을 하며 mtf나 ftm이란 용어를 사용할 때가 있는데, 사람들과 얘기를 나누다 보면 이런 용어 자체를 모르며 자신은 여성(혹은 남성) 또는 트랜스젠더인데 "mtf(혹은 ftm)는 뭐냐."고 묻는 경우도 적지 않다. 이럴 때 자신은 여성이지 mtf나 트랜스여성이 아니라고 얘기하는 것은 "트랜스성"을 부정하는 것이라기보다는(그를 트랜스젠더라고 함부로 규정할 수도 없거니와) 용어/명명/범주를 둘러싼 복잡한 지형 속에서 자신을 설명하는 하나의 방식이며, 이 용어들을 모두가 공유하고 있는 것도 아니지만 공유할 때에도 각자의 방식으로 의미를 부여하고 있다는 걸 의미한다.

자신을 어떤 정체성의 범주로, 법률상의 이름과는 다른 이름으로 (재)명명하는 건 "사회적, 육체적, 언어적으로 지워진 트랜스젠더 주체의 삶을 정당화하는 한 가지 방법"(Lule 1998b)이다. 즉 이름 짓기는 자신을 주장하는 과정이며 그래서 한국 사회에서 자신을 위치 짓는 작업이자 자신의 위

치를 통해 한국 사회를 재구성하는 과정이다(서로를 부정하며 나는 트랜스젠더가 아니라 게이다, 나는 게이가 아니라 트랜스젠더다, 란 식의 얘기를 역시 이런 맥락에서 해석해야 한다). 나의 경우 종종, 적어도 여섯 가지 방식(ftm트랜스여성, 트랜스, 드래퀸/킹, 레즈비언 트랜스, 트랜스젠더 펨/부치, 트랜스퍼어)으로 나를 설명하기도 하는데, 이런 방식들은 내 삶의 일부를 설명하고 나의 정체를 설명하려는 과정에서 나온 언어들이다. 하지만 다른 사람들에겐 유사한 것으로 혹은 동일한 것으로 여길 '정체성'에 여섯 가지 혹은 그 이상의 용어를 사용한다는 건, 이러한 명명과 범주로 나누는 과정이 생의 특정 부분은 설명하고 살릴 수 있을지 몰라도 그렇지 않은 부분들을 삭제하거나 배제하고, 특정 범주로 나를 부름으로써 설명하고자 하는 바로 그 부분조차 박제하기 때문이다.

명명은 언제나 그러한 명명을 통해 적절한 범주에 속하길 요구하고 그런 범주에 따라 '수행'할 것을 요구한다. "하리수"를 중심으로 트랜스젠더를 소비하는 맥락에서, 모든 트랜스젠더는 하리수처럼 "여자보다 예쁜 여자"거나 "이성에자"거나 mtf/트랜스여성임을 의미한다. 그렇기에 많은 사람들이 트랜스젠더는 mtf/트랜스여성만 있을 뿐 ftm/트랜스남성이 있다는 사실을 모르거나, 몇 번이고 "ftm/트랜스남성이 정말 있느냐."고 반문하며 놀람을 표한다. 한 트랜스남성의 경우, TV에도 여러번 등장하여 꽤나 유명하지만, 인터넷상에서 그와 관련한 글에 "남자에서 여자로 되기까지"란 댓글이 달릴 정도로 트랜스젠더들은 모두 트랜스여성으로 간주된다. 이런 맥락에서 내가 "나는 트랜스다."라고 나를 명명한다는 건 무엇을 의미하나. 적지 않은 사람들에게 "저, 트랜스예요."라고 말했을 때, 대부분의 사람들은 '당연히' mtf일 거라고 가정하고 말을 걸기 시작하는 편이다. "수술은 언제 할 거냐?" 혹은 "호르몬은 할 거냐?"와 같은 질문들은 트랜스젠더는 모두 mtf/트랜스여성이라고 가정할 뿐, 내가 ftm/트랜스남성으로서 이미

호르몬 투여를 상당 기간 했고 수술도 했을 가능성은 상상하지 못한 결과이다. 그리하여 나의 목소리가 때로 지나치게 저음이거나 행동이 "남성스러움" 때 적지 않게 당황하는 반응을 보인다. 그러면서도 가까이서 얘기할 상황이 생기면, "가까이서 보니 예쁘게 생겼다.", "천생 여자네."란 식의 관습적인 말을 늘어놓기도 한다. "하리수"를 매개로 소비하는 트랜스젠더의 이미지에 부합할 것을 요구하며 내 얼굴을 조각내어 쌍꺼풀이 진한 눈이 "예쁘다"고 말하면서 내 턱에 난 수염은 무시한다. "나는 트랜스다."라고 말을 하는 순간, 나는 어떤 식으로든 "여성"이라는 어떤 증거를 보여줘야 하며 그렇지 않을 경우 상대방은 내게서 "여성"스러운 어떤 지점들을 찾으려고 노력한다. 이런 노력 속에서 적지 않은 사람들은 "남자친구 있어요?"라고 질문한다. "제가 이성에자라고 얘기한 적 있나요?"라고 되물을 때에도, 이런 반문은 무시되기 마련이며, 그래서 어떤 사람은 몇 번이고 반복해서, 꽤나 집요하게, "남자친구 있어요?", "남자친구 안 사귀어요?", "남자친구 있을 것 같은데…"라는 말을 되풀이한다. 즉, 트랜스젠더라는 당연히 "이성애자"라는 가정을 의심하지 않는 상황에서, "나는 트랜스예요."라는 말은 곧 "나는 이성애자예요."라고 말하는 것과 다르지 않다. 내가 자신을 레즈비언 트랜스라고 할때는 이런 맥락에서 사용하는 언어이다. 비록 나 자신을 "남성"이나 "여성" 어느 한 범주로 정체화하진 않지만, 사람들이 규범적인 "이성애"의 틀로 나를 해석하는데 불편함을 느끼기 시작하면서, 레즈비언 트랜스라는 명명을 사용하곤 한다. 이런 명명은 트랜스젠더 부치/펨이란 말과 밀접한 관계가 있다. 트랜스젠더를 mtf/트랜스여성과 ftm/트랜스남성이란 이분법으로 나눠 설명해야 하는 상황에선 나를 mtf로 주로 얘기하는데, 이런 맥락에서 나의 욕망을 설명하려는 명명이 트랜스젠더 부치/펨이다. 한편으론 소위 "여성스럽다"고 여겨지는 옷을 입고 살아하고 드물게 치마도 입지만, 다른 한편으론 그저 헐렁한 티에 청바지를 입고 다니는 것에도 편안

함을 느낀다. 이른바 "선머슴"처럼 입고 다니며 "남성"으로 너무 잘 통하는 상황에서 이런 지점들을 어떻게 설명할 것인가를 고심하다 소위 "남성적인 레즈비언"이라고 얘기하는 부치란 명명을 사용하기 시작했다.

ftm트랜스여성이란 말 역시 이런 일련의 흐름에 위치한다. 나를 mtf/트랜스여성으로 분류할 수 있지만, 트랜스젠더 커뮤니티에서도 mtf/트랜스여성이라기보다는 너무도 빈번하게 ftm/트랜스남성으로 여겨지고, 다른 ftm/트랜스남성들과 얘기를 할 때, "여기엔 ftm 밖에 없네."란 생김 듣기도 한다. 물론 이 말을 한 사람은 곧 무안해하고 미안해하지만, 정작 이 말을 들은 나 자신은 웃으며 넘어가는데, 바로 이 지점에서 ftm트랜스여성이란 명명을 모색하기 시작했다(트랜스와 함께 가장 좋아하는 명명이기도 하다). 흔히 ftm을 female-to-male의 축약형으로 사용하고, 그래서 많은 경우 ftm과 트랜스남성을 같은 범주로 사용하는 편이다(이 용어들 간의 차이는 어 째의 용어설명 참고). 하지만 소문자로서 ftm을 female-to-male의 축약형으로 고정시키지 않고 "남성으로 여겨진다."란 측면에서의 형용사로 사용할 수 있다면, ftm트랜스여성이란 말은 트랜스여성 '이지만' 트랜스젠더 커뮤니티나 관련 모임에서 트랜스라고 얘기했을 때조차 mtf보다는 ftm으로 더 자주, 더 쉽게 인식되는 상황을 설명할 수 있다. 이런 이유로 ftm트랜스여성이란 명명/범주를 사용하는 편이다.

드래퀸/킹은 현재로선 잘 안 쓰고 있지만, 한편 나를 설명할 수 있는 가장 절실한 용어였다. 드래이란 용어 자체는 다소 무대에서 상연한다는 의미가 강하지만 반드시 극장의 무대로 의미를 제한할 필요는 없다고 느낀다. "남성"이 아님에도 소위 "남성의류"라고 불리는 옷을 입고 다니고 그리하여 사람들에게 너무도 자주 "남성"으로 불리는 지점에 적지 않은 갈등을 겪었다. 그럼 "여성의류"라고 불리는 옷을 사서 입으면 되지 않으냐고 되물을 수도 있는데, 이 역시 여의치 않았다. 한편으론 옷을 살 경제적 여유가 없었

고 다른 한편으론 옷과는 별개로 의모/의형을 통해 "남성"으로 여겨지는 몸으로 치마를 입고 다닐 때 발생할지도 모를 사람들의 혐오행동을 예상하며 느낀 두려움 때문이기도 했다. 이 과정에서 이런 고민들을 어떻게 설명할 것인가를 모색하며 떠오른 명명이 드래퀸/킹이었다. '어떤 퀸 드래킹이고 다른 퀸 드래퀸'이 아니라 '드래퀸인 동시에 드래킹'이란 의미로, "여성"이지만 남성성을 상연한다는 의미로 드래킹이라고만 부를 수도 있었지만, "여성의류"를 입고자 하는 마음이 반드시 "남성의류"가 싫다거나 옷이 나를 부인한다는 식으로만 느낀 건 아니며, "여성의류"라고 불리는 옷을 입는다고 해서 마냥 좋은 것만은 아니었다. 이 지점, 즉 옷을 통해 사람을 특정 젠더로 해석하고 그렇게 환원하는 바로 그 지점에 불편함을 느꼈고, 그러면서도 이런 옷을 입는 행위에서 편안함도 느낀다는 측면, 옷을 입는다는 것, 옷을 산다는 것이 간단한 선택이 아니라 경제적인 여건도 동시에 고민해야 하는 측면이란 점을 드러내고 싶어, 드래퀸/킹이라고 나를 부르곤 했다.

이렇게 다양한 범주로 나를 설명하는 것은 한편으론 개인의 정체성이 단일하고, 단 하나의 언어로 규정할 수 있으며 동시에 여러 가지일 수 없다는 인식에 균열을 낸다는 점에선 의미가 있다. 이를테면 fm과 트랜스여성이란 말은 "완전히 반대인 성"을 지칭하는 용어라고 인식하는 상황에서 "전 fm트랜스여성이거요."라고 말하는 건, 상대방에게 많은 고민을 요구할 수 있다. 또한 트랜스젠더는 당연히 "이성애자"라고 여기는 인식이 만연한 상황에서, "나는 트랜스면서 레즈비언이지만 여성은 아니에요(남성은 더더욱 아니고)."[18] 라고 말하는 건 트랜스젠더면 트랜스젠더, 레즈비언이면 레즈비언이란 식으로 구분하고자 하는 방식에 문제를 제기할 수 있다. 하지만 이런 식의 사용은 각각의 용어 자체가 지니는 의미를 고정된 것으로 간주할 수 있고, 실제 이런 용어의 혼성 자체가 이미 각각을 분명하게 구분할 수 있다는 전제에 근거한다는 점에서, 기존의 범주 경계를 강화하는 효과를 낳을

수도 있다. 그렇기에 나를 최소한 여섯 개의 용어로 설명하기보다는 트랜스젠더라고 설명함으로써, 하리수도 나도 트랜스젠더란 점을 통해 트랜스젠더에 덧씌워져 있는 고정된 의미에 균열을 내고 의미를 재전유하는 전략을 취할 수도 있다(좀 어렵게 하고 있고).

자신을 특정 정체성으로 범주화하는 건 현재의 맥락에서 자신을 설명할 수 있는 힘이 되는 동시에 끊임없이 어떤 고정된 의미에 박제되는 문제를 수반한다. 정체성의 범주 구분에 문제제기하면서 나를 다양한 방식으로 설명하려는 것, 즉 또 다시 특정 범주로 구분하고자 하는 건 "모순"이 아니다. 기존의 "이성애"-양성체계를 통해 구성하는 언어체계에서 자신을 설명할 수 없을 때, 자신을 설명할 언어들이 없을 때(기존의 언어로 자기 경험을 완벽하게 설명할 수 있는 이가 얼마나 되겠느냐마는) 정체성을 주장하고 특정 언어로 자신을 명명하는 건 어떤 식으로 건 지금의 상황에서 자신을 위치 짓는 작업이다. 그것이 비록 가장 좁은 범주 경계를 설정하는 용어이고, 그래서 자기 경험의 많은 지점을 제외해 하는 용어라고 해도, 이런 명명은 자신이 살아가고 있는 사회에서 어떻게든 자신을 설명할 수 있기 때문이다. 문제는 내가 나를 설명하는 방식에 반하는 명명과 정체성을 부여하는 것이며, 왜 그런 명명을 사용하는지 묻지 않으며 상대의 자기 명명을 임의로 재단하는 행위다. 앞서 자신은 여성이지 mtf나 트랜스여성이 아니라고 얘기하는 걸 "트랜스임을 부정하는 것"이 아니라고 얘기한 건 이러한 맥락이기도 하다. 트랜스젠더가 아니라고 얘기하는 사람에게 "넌 트랜스젠더야."라고 얘기할 수 있는 근거는 무엇인가. 단일 범주로의 명명은 그렇게 명명하고자 하는 사람의 경험/인식틀에 근거할 수밖에 없고("그래서 남성이란 얘기야, 여성이란 얘기야."란 질문은 젠더는 둘뿐이어야 한다는 인식에 근거한다), "우리" 혹은 "나"에게 타인의 정체성을 명명하고 결정할 수 있는 권력/권한이 있다는 인식에 따라 명명하는 자를 신의 위치에 놓는다(Hale 1998). 이

런 식으로 경계 짓기를 할 때, 나를 비롯한 많은 이들은 어디에 속해야 하는가? 혹은 소속해야만 하는가? 정체성 명명은 그 유의미성에도 불구하고 경계 짓기를 통해, 끊임없이 어느 한 범주에 속하길 요구하고 그래서 주어진 틀 어디에도 속하지 않는 이들에게 "진짜"/"가짜"의 증명을 요구하며 몸이 살아온 역사의 상당 부분을 잘라내서라도 "우리" 혹은 "그들"에 편입하길 요구한다. 하지만 경계지대에 머물면 안 되는가.

2) 경계지대에서 살기

> 우리의 탈구된 위치성은 우리에게 주체 위치를 제공한다.
>
> [Our dislocatedness provides us with subject position.]
>
> – 헤일(Hale 1998)

> 저기 땅콩이 밭일 사이 주름지어 같은 동계단을 따라 올라본 적 있나요?… 커다란 밭담들이 희고만 벌레 정도로 보일 때쯤 저기 페르나가 있어요…
>
> (중략)
>
> 페르나 페르나 사정을 뒤적보지만, 페르나라는 단어는 없다
>
> – 황병승(2005)

fm트랜스여성이면서 트랜스이고 드래퀸/킹이면서 레즈비언 트랜스, 트랜스젠더 퀸/부치인 동시에 트랜스퀴어이기도 한 나는 게이, 크로스드레서, mtf/트랜스여성이라는 식으로 명확하게 구분할 수 없다는 범주 설정에 따를 때 어떻게 경계 짓고 명명할 수 있을까. 오드리 로드의 지적처럼, 월요일부터 하나씩 살다가 일요일엔 아무 정체성도 아닌 상태로 '정체성 휴무'를 내걸고 휴식을 취하는가? 트랜스를 둘러싼 정체성을 어느 한 가지 범주로만 표현할 수 없는 동시에, 나는 또한 중하층계급의 부산 출신이면서 서

울지역 거주자이며 페식주의자이기도 하다. 많은 수의 트랜스젠더들이 비정규직이고 "이성애자"가 있는가 하면 "동성애자"도 있고, 출신지역, 종교, 학력이나 학벌 등에 따라 다양한 삶의 결들을 동시에 경험한다. 이런 결들은 나의 경험을 구성하는 데 전혀 무관한 내용일 수 있는가. 나는 나의 하루 24시간을 오직 트랜스라는 정체성으로만 경험하고 있을 뿐인가. 트랜스는 다른 맥락 없이 트랜스일 뿐인가. 개인을 단 하나의 정체성으로 설명할 수 있는 사람은 없으며, 단일 정체성으로 자신을 설명할 수 있다는 믿음 자체가 일종의 특권이다(루인 2006a; Halberstam 1998; hooks 2000). 앞서 적었듯 나는 나의 생애 경험보다는 트랜스젠더란 용어로 나를 부르는 과정이 더 힘들었고(동시에/그래서 폭력을 느꼈고), 그런 명명의 과정에서 아무렇지도 않게 했던 행동들이 혐오범죄의 대상이 될 수 있음을 깨닫고 그 가능성으로 공포를 느끼기도 했다. 그렇다면 명명과정은 경험의 삭제일 뿐 아니라 혐오범죄의 잠재성을 느끼도록 강요하는 과정일 수도 있다. 그리하여 때로 어떤 명명은 "피해자", "소수자"로만 자신을 구성하게 하고 가해자이거나 권력자/기득권자일 수 있음을 성찰하지 않게 한다. 피해자/가해자나 소수자란 식의 경계 구분은 내가 트랜스로서 받는 "억압"은 설명할 수 있을지언정, 내가 서울 거주자이며 4년제 대학졸업자로서 누리는 특권은 없다는 듯이 여겨질 수 있다. 트랜스일 때도 "남성"으로 통하기에 누리는 "특권"(물론 이 "특권"은 동시에 나를 부인하는 폭력이기도 하다)을 성찰하지 않게 한다는 점에서 "나"의 위치를 본질적인 것으로 만들 수 있다. 트랜스젠더 바나 "유흥업소"에서 일하는 mtf/트랜스여성의 경우, 다른 직종에서 일하는 mtf/트랜스여성, 일용직이나 비정규직 운송업에서 일하는 fm/트랜스남성에 비해, 수술비 마련이라는 측면에선 용이하다가 말해지는 편이다. 동시에 "유흥업소"에서 일하는 mtf/트랜스여성들은 한국사회에서 "유흥업소"에서 일한다는 건 '쉽게 돈 벌려는 선택이다'란 식의 비난에 매이기도 한다. 하지만 "트

랜스젠더"란 명칭으로 통칭하는 순간, 트랜스젠더들 사이에 있는 계급이나 계층에 따른 경험들은 무시되고, "모든 트랜스젠더"는 동일한 경험을 하는 것으로 여겨진다. 나마스테(Namaste)의 지적처럼, 이분법으로의 경계 설정은 끝없는 이분법의 순환에 빠져, 다른 가능성과 상황을 상상할 수 없게 한다(Namaste 1994).[10]

"하리수"를 비난하는 글을 통해 트랜스젠더의 형의를 드러내는 이경은 글 제목, 〈하리수, 그 날의 변절선의 코드읽기〉(2001)처럼 트랜스젠더를 "남성"과 "여성"의 경계로 설정하여 이를 통해(여설적으로) "여성"과 "남성"을 안정된 범주로 만든다. 이처럼 경계는 "안전과 불안의 영역을 정하고 "우리"와 "그들"을 구분"하는 "분할선" 역할을 한다(Anzaldua 1999). 이에 비해 경계지대는 "부자연스러운 경계로 인한 상급이 만들어낸 모호하고 결정되지 않은 장소"(Anzaldua 1999)이다. 사실 범주를 가르는 경계는 "불명확"하며, 특히 젠더와 세슈얼리티의 범주를 나누는 경계들은 구획선이 아니라 겹치는 영역들이다(Hale 1998).

게이와 크로스드레서, 게이와 mtf/트랜스여성, 크로스드레서와 mtf/트랜스여성이란 식으로 명확하게 범주를 나누는 것은 경계지역에 사는 이들에게 "당신은 도대체 누구냐(혹은 무엇이냐)"며 양자택일로 "명확"하게 속할 것을 요구한다. 트랜스젠더와 페미니즘을 구분하거나 어떤 대립관계에 있는 것처럼 쓰고 있는 루인의(나의) 글, "젠더를 둘러싼 경합들"(루인 2006c) 바로 이런 구성을 통해 내가(루인이) 페미니스트 트랜스이기도 한 지점을 부인하는 아이러니를 만든다. 또한 이런 경계 짓기와 명명은 mtf/트랜스여성이지만 크로스드레서로 살고 있거나 호르몬과 수술을 할 의향이 전혀 없고 게이공동체에서 지내는 mtf/트랜스여성, 크로스드레서인지 mtf인지 잘 모르겠다고 말하는 이들의 삶을 "아직 제대로 자각"하지 못한 삶으로

만들거나 문제가 있는 삶으로 만들고, "분명한" 것으로 교정하려 한다. 나를 설명하려고 만든 용어가 나를 규정하고 재단하는 결과를 초래하는 셈이다. 이는 트랜스젠더라고 정체화하는 이들에게 "그래서 남자냐 여자냐"란 식으로 mtf/트랜스여성 아니면 ftm/트랜스남성 어느 하나로만 선택할 것을 강제하는 것과 닮아 있고[11] mtf에게 "염색체가 여전히 XY인데 네가 어떻게 여자냐."라고 말하는 것과 별로 다르지 않다. 범주 구획과 그에 따른 경계짓기는 이미 본질적인 정체성을 가정하고, 그렇기에 이미 주어진 정체성에서 변하거나 바뀔 수 있음을 부정한다. 주민등록번호를 통해 명확하게 "이성애"-양성체계를 기획하는 한국사회에서, 이러한 경계짓기와 부정을 통한 트랜스젠더의 자기 정체성 확인은 자신을 주장하는 방식인 동시에 바로 자기 자신을 부정하는 것이기도 한데, 태어날 때 주어진 범주인(그리하여 교정되거나 교육된) 1번 아니면 2번이 아니라고 말하는 것 자체가, 이런 구별짓기에선 말이 안 된다.

동시에 이렇게 "명확"한 범주의 경계짓기는 경계지대에 거주하는 이들의 몸을 분쟁지역으로 만들고 고통을 투여한다. 이런 의미에서 "경계분쟁"이라는 말은 정체성들 간에 분쟁이 있다는 의미라기보다는, 경계지대에 거주하는 이들을 분쟁지역으로 만들고 그리하여 "우리" 아니면 "그들"이란 이분법의 선택을 강요하는 과정을 통해 경계거주자들이 고통을 겪고 있다는 의미이다. 동시에 "경계분쟁"이란 말 자체가 경계로 명확하게 구분할 수 없음을 뜻한다. 경계분쟁이 존재한다는 것 자체가 여설적으로 명확하게 구분할 수 없음을 반증하기 때문이다. 사실 "명확"과 "불명확"은 그 자체로 논쟁적이고 정치적인 해석이다. 세상엔 "남성"과 "여성"뿐이고 "이성애"가 정상이라는 인식에선 간성, 트랜스젠더, 양성애나 동성애, 퀴어 등은 모두 불명확할 수 있지만, 간성이나 트랜스젠더의 위치에선 "남성"과 "여성"은 고정되고 본질적인 존재라는 인식이 불명확할 수 있다. 질문은 누가 무엇을 불

명확하고 경계분쟁지역이라고 명명하고 단정하는지, 그것이 가능한 맥락은 무엇인지를 묻는 것이다.

우리는 "불명확"하거나 "부재지역"에 거주하는 것이 아니라 부재한다고 간주되는 지역에 위치하고 있으며 "불명확이 명확"인 지역에 살고 있다. 게이나 크로스드레서나 mtf나란 질문을 통해선 존재할 수 없고 존재해서도 안 되지만, 그런 '존재할 수 없음', '존재하지만-부재-중심'이라는 존재로 살아가고 있다.

트랜스젠더는 이러이러하다, 라는 서사구조와 그런 연구보고서는 결국 트랜스젠더를 특정한 틀 속에 구겨넣고 그리하여 오직 그것만이 "진실 트랜스젠더"의 서사라고 얘기할 위험성에 빠지기 쉽다. 이럴 때 이러한 서사에서 벗어난 경험과 몸의 부분들은 모두 예외나 가짜가 되고 "진짜"가 되기 위해 노력하길 요구받는다. 범주, 명명, 경계설정은 언제나 이런 위험 속에 있고 mtf/트랜스여성, 크로스드레서, 게이의 범주는 언제나 "모호"한 상태에 걸쳐있다. 이것을 "명확"하게 구분하려는 욕망, 그것이 존재를 부재로 만들고, 괴물을 "괴물"로 만든다. 그렇기에 mtf/트랜스여성, 크로스드레서, 게이라는 식의 범주와 이들을 구분할 수 있는지, 없는지와 같은 질문이 아니라 이런 경계짓기가 한국 사회의 무엇을 드러내고 있는가, 자신의 경험 중 일부를 부정해서라도 자신을 주장하고자 하는 목소리들은 무엇을 의미하는가로 질문구조가 변할 필요가 있다.

비록 이 글 전반에 걸쳐 나의 경험을 중심으로 쓰고 있지만, 나의 경험만이 특별하다거나 유난하다고 믿지 않는다. 이른바 "트랜스젠더 서사"라고 불리는 방식으로 자신을 얘기하는 이들 역시, 나와 비슷하리라고 믿는다. 현재 한국 사회에서 "나는 트랜스젠더이다."라고 주장하고, 이런 주장을 사람들에게 끊임없이 설득해야 하는 맥락이 있기에 "트랜스젠더 서사"

에 맞추어 설명하지, 다른 트랜스젠더들의 삶 역시 이런 서사에 완벽하게 일치한다곤 믿지 않는다. 이런 서사를 통해서만 자신을 주장할 수 있는 맥락이 있고, 이런 서사에 완벽하게 부합하는 존재가 있다는 믿음을 통해 주장을 재단할 뿐이다. 특히나 언론과의 인터뷰 등에 있어, "나는 트랜스젠더라는 이유로 이처럼 힘들게 살아가고 있다.", "나는 태어날 때부터 여성(혹은 남성)이었다.", "페니스(혹은 유방)를 도려내고 살았다."와 같은 형식으로 얘기하지 않으면 들은 척도 하지 않거나 "가짜"라는 의심의 눈초리를 보내는 상황에서, 이런 서사에 맞춰 경험을 구성(재현)하는 건, 기존의 구조에 순응하는 것이 아니라 자신을 주장하기 위해 협상한 것이다. 그렇기에, 질문 구조를 바꾸고, 나를 끊임없이 특정 서사에 맞춰 얘기할 것을 요구하는 그것에 문제제기하는 것 또한 중요하다고 믿는다. 어떤 범주에 맞추지 않으면 부재한다고 얘기하는 그것, 불명확한 상태이신 나를 주장할 수 없게 하거나 주장하지 않고 있다고 얘기하는 그 지점에 문제제기하는 것이 중요하다. 이럴 때, '나'가 끊임없이 주장하고 있음에도 "부재"한다고 "침묵"한다고 간주하는 맥락, '나'의 '다른' 경험들은 무시하고 특정 지점만 포착해선 "모든 트랜스젠더는 이러이러하다"로 만들어 버리는 맥락을 드러낼 수 있다고 믿기 때문이다. '우리'는 단 한 번도 '우리'를 주장하지 않은 적이 없다. '우리'가 부재한다고, '우리'가 주장한 적 없다고 간주하는 담론이 있을 뿐.

10) 그 수업에서 섹스/젠더/섹슈얼리티의 구분은 생물학적으로 타고난 성으로서 소위 생물학적인 그래서 변할 수 없는 성으로서의 섹스, 사회문화적으로 구성된 성으로서 한 사회에서 특정한 성에 부여하거나 강제하는 성질으로서의 젠더, 성적 지향성이나 성적 욕망, 소위 성적이라고 부르는 것 등으로서의 섹슈얼리티였다. 이런 구분에도 불구하고, 그 수업에서 이 모든 성별은 '여성'의 섹스로 태어난 사람은 '여성'의 젠더를 가지며 '여성'의 섹슈얼리티를 실행한다고 가정하고 있었다. 그리하여 젠더는 문화적으로 구성된 것이 아니라, 언제나 이미 '여성'이란 섹스에 본질적으로 부착해 있었다. 버틀러Butler 1999/나칭턴스Nicholson 2004의 지적처럼, 이런 식의 설명에선 섹스가 아니라 젠더가 문젠이며 본질이다.

11) 이 글에서의 '여성', '남성'은 '사람들이 그렇게 부르는', '주민등록번호가 그렇게 할당한' 혹은 '주민등록번호가 할당한 성에 기반을 둔' 정도의 의미를 가진다. 주민등록번호가 1번인 동시에 여성으로 정체화할 수도 있고, 트랜스젠더는 아니지만 여성으로 정체화하지 않을 수도 있다. 또한 트랜스여성 '이지연' 자신은 트랜스여성이 아니라 여성이라고 말하기도 한다. 이러한 사기정체화와 구분하고 '여성'과 '남성'이 호명이라는 점을 부각하기 위해 따옴표로 표시한다. 그렇기에 이런 식의 젠더 표시는 상대의 외모나 스타일을 통해 추측하고 해석한 젠더가 동시에 그 사람의 '섹스'이며, '섹스'에 근거한 정체성에 어떤 갈등이나 긴장도 개입하지 않을 거라고 간주하는 사회문화적인 측면을 환기하려는 의도이기도 하다.

12) 이를테면 3~4살 무렵 엄마가 빨강 원피스를 입혀주며 예쁘다고 좋아한 적이 있는데, 그때 그것이 조금도 싫지 않았고 그때의 기억이 몸에 선명하게 남아있다. 이 경험을 돌이켜 나는 아주 어렸을 때부터 여성이었다"고 "트랜스젠더 서사"에 맞춰 나의 생애사를 구성할 수도 있다. 하지만 이 경험을 내가 '트랜스성'을 증명하는 기원으로 설명하고 싶지 않고, 차라리 '여성'으로서의 이것이 곧 "남성으로서"란 의미는 아니다는 뜻과 원피스를 입고 좋아했던 것으로 해석하고 싶다. 더구나 젠더의 입장에선 그저 기쁘은 마음으로 "누나"의 옷을 "여동"에게 입히며 예쁘게 꾸밈을 하고, 나 역시 싫다기보다는 좋았지만, 그렇다고 해서 내가 그때부터 "여성"으로 느꼈다는 증거로 해석할 수 없는지는 의심스럽다. 즉, 그 경험은 "진정" 트랜스성을 "증명하는" 경험 으로 해석할 수도 있지만, 그런 식으로 해석하지 않을 여지도 충분하다.

13) 2006년 12월 10일 토론과 함께 진행된 이 인터뷰는, 사실 그 목적부터가 모호했는데, 누군가의 생애사를 듣고자 했다기보다는, 크로스드레서와 mtf/트랜스여성 사이의 긴장관

계나 이와 관련한 전반적인 상황을 듣는 것이 주된 목적이었다. 인터뷰를 한 H는 과거엔 (사후 해석으로) 크로스드레서였고 지금은 수술을 '모두' 한 mtf/트랜스젠더로서 크로스드레서 카페를 운영하고 있다. 인터뷰 장소는 H가 운영하는 카페에서 진행했다. 그 때문일 수도 있는데, 크로스드레서와 관련한 얘기를 할 때, H는 그곳에서 일하고 있는 크로스드레서들을 의식했고, mtf/트랜스젠더와 크로스드레서 사이의 긴장과 관련한 얘기를 할 때엔 목소리가 작아지기도 했다.

14) 1990년대 중반 서동진씨가 게임이론을 했을 때, 서동진씨에게 전화하거나 찾아온 사람은 동성애자나 게이뿐 아니라, mtf/트랜스여성들도 상당히 많았다고 한다. (서동진 2006)

15) 〈트랜스젠더인권활동단체 지향〉D 운영위원들의 경우, 굳이 mtf/트랜스여성과 ftm/트랜스남성이란 식으로 구분하자면 mtf/트랜스여성이 3명, ftm/트랜스남성이 1명이는 2006년도 현황이다.)이다. 때문에 한 신문기자는 〈지향〉D를 "ftm 단체"라고 규정했다. 이는 단체활동은커녕 등인 가대로가 트랜스남성이었기 때문일 수도 있지만, mtf/트랜스여성:ftm/트랜스남성=3:1 정도의 비율이라고 통계 운운하는 상황에서 ftm/트랜스남성이 과도하게 많아 보이기 때문일 수도 있다. 그래서인지, 〈지향〉D를 "ftm 모임"이라고 해 기한 그 기자는 〈성전환자인권실태조사보고서〉가 나왔을 때엔 ftm/트랜스남성의 숫자가 mtf/트랜스여성보다 많다며 보고서의 내용을 신뢰할 수 없다는 식으로 얘기하기도 했다. 다른 한편으로, 이런 단체에 "남성"이 99명이고 "여성"이 1명이면 "남성"이 과도하게 많다는 식으로 얘기하지 않지만 "여성"이 10명 정도만 되어도 "여성"이 과도하게 많다는 식으로 반응하는 문화적인 배경에서, mtf/트랜스여성을 여전히 "남성"으로 ftm/트랜스남성을 여전히 "여성"으로 간주하고 mtf/트랜스여성을 더 주시하기 때문에 그렇게 보이는 것일 수도 있다.

덧붙여, 이러한 수적 통계지, 비율은 순전히 의사들이 수술을 한 사례만을 의미한다. 또한 mtf와 ftm에게 수술이 가지는 의미가 다름을 무시하고 있다는 점(각주 7번 참고)에서 이런 식의 통계를 들먹이며 mtf와 ftm 사이엔 정말 그런 정도의 비율 차이가 있다고 얘기하는 건 그다지 의미가 있다고 여겨지지 않는다.

16) "수술을 모두 한" 이란 표현은 외부성기재구성수술 까지 를 얘기한 '수술의 완성', '진정한 트랜스젠더 됨' 이란 의미를 가지고 있다는 점에서 상당히 문제가 많은 표현이다. 결국 "남성" 혹은 "여성"이 되는 방법은 외부성기형태를 바꾸는 것이며 외부성기형태가 젠더를 결정하는 핵심적인 요소라는 인식을 다시 한 번 강화하는 셈이다. 문제는 mtf/트랜스여성과 ftm/트랜스남성에게 외부성기재구성수술이 가지는 의미가 다르다는 데 있다. 현재의 의료기술에서 mtf/트랜스여성의 외부성기재구성수술은 상당히 '만족' 스러운 결과를 주고, 신부전과 마찬가지로 mtf/트랜스여성이 아니라 태어남을 때부터 '그런' 으로 할

당한은 "여성"이라고 여기는 사례도 있다. 반면 ftm/트랜스남성에게 외부성기재구성수술은 mtf/트랜스여성보다 비용은 훨씬 비싸면서 더 위험할 뿐 아니라 '만족도' 가 상당히 떨어진다. 그래서 ftm/트랜스남성들의 경우 외부성기재구성수술을 하지 않겠다고 얘기하는 경우도 많다. 그렇기에 이러한 '모두' 의 의미는 개개인마다의 차이뿐 아니라mtf트랜스젠더 입론과 ftm트랜스젠더 입론 사이에서도 상당한 간극이 있다.

17) 트랜스젠더에게 얼굴성형은 성별수술이 '아니라' 성전환수술로 불린다. 이 지점에서 성전환과 성별 사이의 긴장과 경합이 발생한다.

18) 이런 식으로 정의하는 것이 가지는 문제점은 주석 2006a참고.

19) 한국 맥락에서 동사를 재구성하고자 함에도, 여전히 미국의 그것을 기준으로 삼고 있는 한계는 이 문단을 시작하며 "미국의 이런 용어 사용과 범주 구분이 비롯"이라고 기술한 것을 통해 분명하게 드러난다. 그리고 이 지점이 이 글과 나 자신의 한계이기도 하다.

20) 이런 설명을 들으며, 종종 크로스드레서를 트랜스젠더보다 더 넓은 의미로 사용하고 있다는 느낌을 받았다. 이런 느낌은 정말 그렇게 사용했기 때문일 수도 있지만, 나의 경우 트랜스젠더가 가장 넓은 범주이고 크로스드레서는 트랜스젠더의 하위범주거나 하위범주는 아니라고 해도 더 좋은 범주라고 지금까지 해석해 왔기 때문일 수도 있다.

21) 하리수 등장 이전에도 주로 사용한 명명이 트랜스젠더였는지, 아니면 하리수가 자신을 트랜스젠더로 명명했고 이를 통해 한국 사회에서 트랜스젠더가 상당히 보편적인 용어로 자리 잡았기에 트랜스젠더 커뮤니티에서 트랜스젠더라는 명명을 주로 사용하기 시작했는지는 별도의 연구가 필요하다.

22) 이 부분을 다시 읽은, 기술의 불균형을 수정할까로 고민했다. "여성"은 아니지만 "남성"은 아니라는 식의 기술은, "남성"으로 여겨지고 있다는 점에 더 큰 지분 만족을 보일 뿐 아니라, 정상성이 "남성"으로 호명되는 것에 상당한 스트레스를 받고 있음을 드러낸다. 비록 이 기술이 내가 "여성"에 더 가깝게 느낀다는 의미로 해석할 수 있는 여지가 상당하다고 해도, 그렇다기보다는 정상성이 "남성"으로만 호명되는 측면에 더 큰 스트레스를 받고 있음을 표현한 것으로 읽어줬으면 한다. 그렇다면, 만약 내가 "여성"으로 더 자주 불리기 시작한다면, 이런 식의 기술도 달라질까? 달라진다면 어떻게 달라질까?

23) 그렇기에 "나는 소수자다."란 전제를 통해 나를 주장하는 것이 아니라 "나는 소수자다." 란 전제를 설정하지 않으면 나를 주장할 수 없게 하고, 내가 살아가기 위해 필요한 지점들을 요구할 수 없게 하는 바로 그 지점에 문제를 제기하는 것이 더 의미있다고 고민한다. 마찬가지로 나의 고통, 나는 이런한 힘들게 살아가고 있음을 정시하고, "누군가 의

만음중의 배타시를 만족시키지 않으면 나를 주장할 수 없게 하는 바로 그 지점에 문제제기하는 것을 운동 방향으로 설정하고자 고민 중에 있다. 왜 저 고통스럽고 힘들어야만 하는가? 증거우면 나를 주장하고 요구할 수 없는가? 지금도 증명지만 더 증명기 위해 나를 주장하고 요구하면 안 되는가? 고통과 힘든 생존만 전시할 것을 요구하며 이렇게만 말할 것을 요구하는 그 지점에 문제제기하는 것이 운동의 출발점이라고 고민 중이다. 동시에, 고통을 경험하지 않는 건 아니란 점에서, 어떻게 말할 것인가도 중요하다. 고통을 말하는 것이 반드시 "만음중의 배타시"를 증폭시키는 것은 아니며, 이런 말하기방식이 현재 상황을 설명하고 자신을 주장하는 방식이기도 할 때, 고통을 통해서만 주장할 수 있게 하는 구조에 문제제기하는 동시에, 이런 고통을 어떻게 말할 것인가를 동시에 고민하고 있다.

25) 또한 "트랜스젠더와 위어의 페미니즘의 관계" 란 표현 역시 페미니스트 트랜스젠더일 수 있으며 어느 하나에만 속할 것을 요구한다. 레즈비언 페미니스트 트랜스젠슈얼인 샌디 스콘Sandy Stone)은, 레즈비언들이 설립한 음반사인 솔리티어 레코드에서 요앤동안 친밀한 관계를 유지하며 지내왔지만, 몇몇 레즈비언 페미니스트들이 mtf라는 이유로 솔리티어 레코드사에 출연할 것을 요구했다(반면에 Stone 1993). 이것은 트랜스젠슈얼의 여자란 아니라 정체성을 단일 범주로 환원하여 명확하게 구분지으려 했기에 발생한 것으로 해석할 수도 있다.

3주차 : 인권?

(1) 이주여성 인권

● 글로벌 사회는 새로운 신분제 사회인가?

김현미 「글로벌 시대의 -문화번역」 또 하나의 문화 2005

(2) 성매매

●'성판매 여성'의 인권

정희진 「페미니즘의 도전」 교양인 2005

● 섹슈얼리티의 매춘화

캐슬린 페리 「섹슈얼리티의 매춘화」 삼인 2002

● 프리랜서, 성노동자, 그리고 새로운 선택 – 고연주 · 김예령

(사)막달레나 공동체 용감한 여성연구소 김예령 · 원미혜

「붉은 벨벳 앨범 속의 여인들」 그린비 2007

3. 글로벌 사회는 새로운 신분제 사회인가?

전지구적 자본주의의 확산과 '양별화된 계급'의 출현

지속되는 경제 위기와 구조 조정은 정부의 구호로 외쳐지던 '세계화'가 얼마나 한국인들의 일상적 삶에 영향을 미치고 있는지를 깨닫게 하는 계기였다. IMF 금융 위기 초기에 우리는 한국 사회의 신용 등급에 관한 국제적 평가를 매일 전해 들어야 했고, 그것의 변화에 따라 삶의 희망과 우울함이 교차하는 경험을 했다. 이 과정에서 우리는 금융 자본주의의 전지구적 확산을 목격함과 동시에, 세계화라는 거대 담론이 추상적인 것이 아니라 우리의 일상을 급진적으로 변화시키는 것임을 인식하게 되었다. 세계적 석학이라고 불리는 몇몇 서구 남성 지식인들의 소위 '대* 예측'이 한국의 주요 언론과 사회과학 담론을 장식했고,* 노동의 미래에 대한 암울한 예견들이 우리를 우울

---

* 이 글은 『진보평론』, 7호(2001)에 실린 것을 수정한 것이다.

* 예를 들어 새뮤엘 헌팅턴 Samuel Huntington은 세계화를 서구 대 나머지 문명권의 대립으로 그리면서, 서구 문명과 유교와 이슬람 문명 간의 문화 투쟁을 예견한 바 있다. 이신 지식인 dissoporic intellectuals인 프란시스 후쿠야마 Francis Fukuyama는 모든 나라들이 궁극적으로 자유주의적 자본주의를 향한 단일한 경로를 밟게 될 것이라고 주장하면서, '역사의 종말' 논의를 이끌어 냈다. 바버 Barber는 맥도널드로 대표되는 미국식 자본주의의 확산과 지하드Jihard로 상징되는 종교 근본주의의 확산을 세계화의 보편적 흐름으로 규정한다. 팀(Ling, 1997) 참조.

하게 했다. 산업 자본주의적 근대화로는 국가 경제력을 강화할 수 없다는 위기의식이 생기면서, 고부가 가치 문화 산업과 정보 산업에 대한 관심이 증폭했다. '여성'은 문화적 감수성이 있는 존재로 인지되면서 여성성은 세계화 시대의 새로운 기호로 등장했다.

사실 21세기가 여성의 시대가 될 것이라는 예견은 새로운 밀레니엄을 맞이하는 희망으로 여성들을 들뜨게 했던 것도 사실이다. 정보화 시대에는 이제까지 산업 사회에서 '여성적'이라고 규정되고 제대로 평가받지 못했던 감성과 상상력이 주요한 노동의 자질이 되면서, 여성들은 경제적 자율성과 사회적 권력을 획득하여 성별 위계의 해체를 경험하게 될 것이라고 했다. 하지만 지속되는 경제 침체는 많은 여성을 일터 밖으로 몰아냈고, 여전히 많은 여성들이 생계를 위해 생착별적인 모욕과 억압을 감내하며 일하고 있다. 만성적인 실업의 인간적 희생 비용이라 여겨지는 가정 해체, 알코올 남용, 범죄, 폭력은 가족이나 살기 퍽퍽한 한국 사회를 더욱더 과도한 긴장 상태로 밀어 넣고 있다. 여성들은 실업자나 불완전한 노동자로서 개인적인 '무기력'을 경험할 뿐 아니라 배우자나 가족 구성원이 당한 실업이 야기하는 정신적 문제들의 일차 피해자와 희생자가 되고 있다. 우리는 한국 사회의 일상적 삶의 질을 한국의 정치 경제학적 맥락 안에서만 파악할 수 없고 세계화라는 거센 물결과의 연관성을 이해해야 한다는 점을 절실하게 깨닫고 있다.

그런데 활발하게 일고 있는 세계화에 대한 논의에서 '성별'***을 분석적 범주로 다루는 논의는 많지 않다.* 신자유주의라는 새로운 경제 질서가 한국 여성의 노동 조건을 어떻게 변화시키고 있는지에 대한 연구물은 많지만

* 이화여대 여성학과 석사, 박사 학위 논문 중 글로벌라이제이션과 여성 노동의 문제를 여성주의 관점에서 분석한 논문들이 있다. 이숙진(2000), 윤정자(2000) 등이 그 예다.

'과정'으로서, 또한 '이데올로기'로서 세계화가 어떻게 '성별 이데올로기'를 내재화하거나 강화하는지에 대한 연구는 많지 않은 편이다. 이런 '분석적 불균형'을 시정하기 위해,* 이 글은 성별을 분석 범주로 사용하여 세계화의 흐름을 비판적으로 검토하고자 한다. 세계화에 대한 페미니즘적 비평은 글로벌라이제이션 자체가 '성별화된 과정'이며, 또한 그 영향력은 성별에 따라 다르게 나타나고 있다는 점을 지적하고 있다.** '세계화'가 구체적으로 여성과 어떤 관계를 맺어 왔고, 소위 여성적이라 규정되는 성향이나 섹슈얼리티가 어떻게 재규정되며 '전지구적 자본'과 결합되고 있는지를 이해하기 위해, 현재 진행되는 세계화의 '성별적' 과정을 분석하는 일은 필수적이다.

세계화는 사실 '중립적'이거나 '보편적'인 흐름이라기보다는 지역, 성, 계급, 인종, 국적 등 기존의 사회적 경계들과 접목하면서, 다양한 흐름을 구성하며 진행되고 있다. 전지구적 자본주의는 성별이라는 권력 관계는 물론이고, 인종, 계급 등 기존의 위계질서를 충분히 활용하면서, 초과 이윤을 통한 자기 확대를 하고 있다. 이런 의미에서 성별이나 인종적 이미지를 포함한 문화적 상징체계와 경제 문제는 결코 분리될 수 없는 문제가 되고 있다. 전지구적 자본주의는 새로운 경제 질서의 확장이며, 이것을 가능하게 하는 문화 이데올로기들을 끊임없이 활용해야만 한다. 그러므로 우리 각자가 위치한 성적, 계급적, 인종적 또는 정치적 입장과 관점에 따라 세계화를 보는 시각이 다를 수밖에 없다. 이 글에서는 어떻게 세계화 과정 자체가 남성 중심적 경제 질서와 이데올로기를 그대로 유지 또는 확장하면서, '성별화된 계급'***을 새롭게 생산해 왔는지를 다룬다.

* 일본 아시아 여성에 대한 연구는 지역적이고 젠더적 관점에서 전지구화를 검토하면서 글로벌라이제이션 논의에 대한 '분석적 불균형'을 교정해야 한다고 주장한다(Ling, 1997).

** Enloe(1989), Ling(1997), Peterson(1999), Lim et al.(1999) 참조.

성별화된 계급이란 여성성이라는 생물학적, 문화적 성별성이 권력과 자원을 차별적으로 분배하는 기제로 활용되면서 전지구적 자본주의 질서 안에 편입된 여성 하위 주체를 의미한다. 이 글에서는 제2차 세계 대전 이후 자본의 세계적 이동과 새로운 국제 노동 분업이 일어나는 시점 이후에, ① 신 국제 노동 분업과 '제3세계 여성 하위 주체', ② 국제적 이주 노동과 서비스 계급의 여성화, ③ 몸의 상품화에 대한 논의를 중심으로 글로벌라이제이션과 젠더의 관계를 분석한다. 또한 성적 차이가 세계 자본주의의 확대, 재생산을 만들어 내는 주요한 기제로 작동하고 있는 시점에서 '글로벌 페미니즘 정치학'의 지형을 제시하고자 한다.

신 국제 노동 분업과 '제3세계 여성 하위 주체'

경제적 측면에서 '세계화'는 '생산, 노동, 시장의 지구적 변화'를 의미한다. 20세기 후반에 등장한 다국적 기업은 '유연성'을 자본 축적 전략의 중심으로 활용하여, 정치적 비용을 최소화하고 이익을 최대화할 수 있는 곳이면 어디나 자본을 이동하는 생산 시스템이다. 2차 세계 대전 이후, 특히 1970년대 이후에는 '신 국제 노동 분업'이라는 형태로 생산의 전지구화가 급속하게 진행된다. 자본은 싼 노동력을 활용하기 위해 여러 나라에 공장을 세우고, 다양한 국가의 국민들을 노동자로 고용하게 된다. 이와 같은 '생산의 세계화'는 '노동의 여성화'라는 획기적인 변화를 일으켰다. 즉 다양한 지역과 국가의 여성들이 의류, 신발, 전자 제품, 장난감을 만드는 세계적 조립 라인의 단순직 임금 노동자로 대규모로 편입되면서, 수출 주도적인 제조업 분야의 여성 프롤레타리아가 형성된다. 사실 여성들은 글로벌 산업화 이전, 일찍

부터 세계 자본주의 경제 체계에 편입되어 왔다. 식민지에서 해방된 후, 소위 제3세계는 서구의 정치적이고 직접적인 지배에서 벗어났지만, 원조나 '경제적인 투자'를 얻어 내느라 새로운 경제적 종속성을 경험하게 된다. 서구 자본은 구 식민지 국가의 값싼 노동력과 풍부한 자원을 활용하기 위해 '환금작물'을 대규모로 경작한다. 플랜테이션 농업 노동자로 동원된 남성들이 집을 떠나 있는 동안 여성들은 생계를 위한 경작을 하거나 가내 생산을 통해 가계 부양자의 역할을 했다. 여성들이 스스로 생계를 해결하고 아이들을 먹여 살렸기 때문에 외국 자본은 동원된 남성 노동자들을 아주 싼값에 부릴 수 있었다. 이렇게 남성을 보조하거나, 남성과 맺은 관계를 통해 국제 자본과 연관되던 여성들이, 신 국제 분업 하에서는 글로벌 자본과 직접적인 노사 관계를 형성하게 된 것이다.

새로운 국제노동 분업을 통한 자본주의 경제의 확대는 남성들에게 한정되었던 일자리에 여성들을 대거 흡수함으로써 노동 비용을 크게 떨어뜨렸으며, 제3세계 여성들은 저임금의 제조업 분야에 대규모로 진출하게 된다. 우리나라를 비롯해서 아시아와 라틴 아메리카의 여러 나라에 수출 자유 지역이 세워지고, 각 나라는 외국 자본을 유치하기 위해, 세금 감면, 노동자에 대한 법적 보호 폐지, 노동조합 금지 등의 '유연책'을 경쟁적으로 활용한다. 즉 여성들은 집을 떠나오거나, 도시에서 일자리를 얻게 됨으로써, 전통적인 관습과 제약으로부터 해방된 면이 있었지만, 임금과 고용 조건에 대한 어떤 요구도 할 수 없게 된다. 이는 수출을 증대하려는 정부와 기업들이 여성 노동을 '일시적'인 것으로 간주하여 국제노동기구 협약상의 노동자 보호 의무를 이행하지 않게 되기 때문이다(바네트·제바로, 1994). 또한 정규 노동자의 기득권을 유지하려는 남성 중심의 노동조합도 여성노동자들에게 동등한 지위를 부여하는 것을 거부했다.

글로벌 공장의 확산은 노동력의 여성화를 급속하게 초래했다. 이는 아시아 지역에 진출한 다국적 기업에 고용된 노동력의 80~90%가 여성이라는 사실에서도 잘 드러난다(Mies, 1998: 175). 이러한 새로운 국제 노동 분업은 저임금 개발도상국 여성들의 섬세한 손놀림에 의존하는 조립과 단순 가공을 통한 새로운 국제적 하청 형태의 생산 방식이며, 이런 의미에서 여성 노동과 다국적 기업은 불가분의 관계를 맺고 있다. 다국적 기업과 여성 노동자에 대한 많은 사례 연구들이 제4장 "새 문화의 옷을 벗어라"…3장 "경제에 선 여성 노동자는 일할 수 있는가?" 등지는 모순적인 입장을 보여 주고 있다. 다국적 기업은 가난과 전통적 억압에 시달리던 젊은 여성들에게 일자리를 마련해 줌으로써, 경제적 기여를 통해, 여성들의 가족 내 지위를 향상시켰다. 반면에 다국적 기업은 여성의 임금 수준을 최대한 낮추기 위해 오히려 전통이나 관습이란 이름으로 행해지는 그 국가의 성차별주의를 최대한 활용했기 때문에 여성의 지위 향상에는 별다른 도움을 주지 못했다는 것이다."

신 국제 분업은 실제로 노동 억압과 성 억압을 필수적인 작동 원리로 활용한다. 그러므로 여성 노동자들은 글로벌 산업화의 가장 중요한 공헌자인 동시에 가장 큰 피해자가 되고 있다. "세금 면제, 파업 금지"No taxes, No strikes로 대표되는 제3세계의 외국 자본 유인 전략은 실제로는 '성별' 이미지를 적극 활용했다. 외자 유치를 위해, 개발도상국의 정부는 행정이나 도로 등 사회 제반 시설의 취약성을 만회하고자, 자국 여성들의 온순하고 성적인 이미지를 선전해 왔다. 이런 점에서 여성들은 보통 엘리트 남성과 외국 자본가 남성들 사이에 거래 대상이 되고 있으며, 자국의 경제적 근대화를 위해 만갑으로

* 1980년대와 1990년대 인류학과 여성학 분야의 많은 논문들이 이 문제를 다루었다. 이 논쟁을 담고 있는 대표적인 텍스트는 Nash & Fernandez-Kelly(1983)가 있다.

거래되어야 할 상품으로 취급되었다(김현미, 1996: 184). 글로벌 생산 체제는 이렇게 글로벌 산업 자본가와 제3세계 여성 노동자 계급의 형성을 초래하고, 이 둘의 크나큰 권력 차이를 형성하고 유지하기 위해 자국의 정부가 중간자의 역할을 하는 거대한 공모 구조인 셈이다.

그런데 최근 신 국제 분업은 서구의 자본과 비서구의 싼 노동력이라는 관계에서 벗어나 더욱 복잡한 양상을 드러내고 있다. 데이비드 하비(1990)가 지적한 것처럼 신 국제 분업은 서구나 아시아의 경제 부국 내부에도 초기 산업화 형태의 열악한 영세 사업장sweatshop의 확산을 가져오고 있다. 노동 착취적이며 영세적인 제조업 분야는 제3세계에서 유입된 많은 이주 노동자들을 고용하며, 국제적이며 국내적인 하청 체제를 지속시키고 있다. 이민자와 이주 노동자들은 수용국의 예측할 수 없는 이민 정책과 인종 차별주의의 무상으로 불안한 지위로 살아가고 있으며,* "불법 이민자"라는 낙인은 그들이 노동권의 문제를 제기하는 것 자체를 불가능하게 만든다. 이제는 자본이 국경을 넘어 이동할 필요도 없이 자국 내에서 하청을 통해 섬유, 의류, 장난감 등을 싼값에 만들어 낸다. 여성들은 또한 이러한 열악한 노동을 담당하는 다수로 존재한다.

* 과거 20년간 미국에 유입된 이주 노동자의 성격과 수는 미국 사회의 구조 조정과 인력 충원에 대한 요구에 의해 변화해 왔다. 대규모로 현금 작물을 재배하는 미국의 농업 회사들은 지역 내 멕시코인들과 입국 등록된 멕시코계 이민자들을 고용하기보다는, 멕시코계 불법 이민 노동자를 적극적으로 찾아 나섰다. 이는 그들이 더 고분고분하고 임금이 싸다는 점을 때문이었다. 1986년에 제정된 '이민 통제에 대한 개혁법안IRCA'에 따라 입국 등록된 노동자들을 운영했는데, 한편으로는 불법 이주자들에게 '특별 사면'을 해 주고, 다른 한편으로는 입국국 노동자를 고용한 사업주들에게 벌금을 부과했다. 이 법안은 신속적으로 이민 인력을 조정하는 데 목적을 두고 있지만, 이민 노동자들에 대한 미국 내 인종주의의 뿌리를 낳게 했다. 이러한 논의는 우리(1999: 231-294) 참조.

국제적인 노동 분업과 신자유주의 경제 질서는 제3세계 여성 프롤레타리아의 형성과 더불어, 파트타임 노동과 비정규직 분야에서 여성의 비율을 급속하게 증가시키고 있다.* 세계화는 자유로운 자본의 이동을 보장함으로써, 노동에 대한 자본의 협상력을 크게 증진시켰다. 세계화가 진전될수록 노동력의 유연화는 가속이 붙고, 여성들은 이 유연 생산 체제에 친화적인 것으로 규정된다. 신자유주의 경제 질서는 이미 국내 노동 시장에서 '이차적', '주변적', '보조적' 노동력으로 규정되어 적절한 법적 보호와 보상을 받지 못하는 여성들의 상황을 더욱 심각하게 만든다. 우리나라에서 최근 여성들의 신규 고용은 대부분 노동법 조항이 적용되기 어려운 임시직, 시간제 노동, 자영업 등에서 이루어지며, 여성 노동자의 조직률은 급격히 하락하고 있다. 여성들의 삶의 조건은 더욱 유동적이고 예측 불가능해졌다. 적어도 정규직에 주어지는 모든 혜택 — 주택 자금 보조, 건강 보험, 휴가 등 — 때문에 노동자가 회사에 대한 충성심과 애정을 갖고 일터와 결속할 수 있었다면, 현재의 신자유주의적 노동 조건은 많은 인간을 '일회용품'처럼 취급하면서 노동자가 자기 일에 대해 매우 '피상적'인 이해만을 가진 채, 끊임없는 직업 이동을 경험하게 만든다(세넷, 2002). 유연 생산 방식과 '적기 납품식 생산 방식'Just in Time production은 그때그때 쓰고 폐기될 필요 없는 노동력만을 요구하면서 인간의 사물화를 가속하고 있다. 이러한 생산 조건에서 유연화된 노동력의 일차 대상인 여성들이 일을 통해 사회적 정체성을 획득하고 자부심을 갖는 것이 더욱 어려워지고 있다.

* 루시(1990), 조은·정(1994), 엄순 외(1995) 참조.

국제 이주 노동과 서비스 계층의 '여성화'

최근 눈에 띄는 세계화의 흐름은 소비 부문에 외국 자본의 투자가 늘어나고, 국경을 넘는 이주 노동자 수가 급증하고 있다는 점이다. 국제 이주 노동은 역사가 오래되었다. 아메리카 대륙으로 끌려 간 아프리카 원주민의 '노예' 노동도 강압적 이주 노동의 한 형태이며, 19세기와 20세기에 걸쳐 식민지 종주국의 농업 노동자로 전락한 피식민국인의 노동도 국제 이주 노동의 한 형태였다. 국제 이주 노동은 '인종적' 특성에 의해 그들의 노동력의 값어치를 판단하는 인종 차별적 생산 시스템의 성격을 강하게 유지해 왔다. 뉴욕을 비롯한 대도시에서 라틴 아메리카계 청소부나 인도나 파키스탄 출신의 운전기사를 만나는 것이 아주 흔한 일이 되고 있는 것처럼, 특정 지역 출신들이 특정 분야의 노동에 유입되고 있다.*

그런데 최근 급격히 증가하는 국제 이주 노동은 두 가지 측면에서 '성별적' 특성을 지닌다. 인간의 노동을 대체하는 전자 장치와 기계 등의 등장으로 판매업을 비롯한 서비스 업종의 노동자가 사라지리라는 예상(리프킨, 1996)과는 달리, 국제 이주 노동에서는 특정 서비스 노동자가 증가하고 있고, 여기서 여성이 이주자의 다수를 차지하고 있다. 국제 이주 노동의 '여성화'는 1980년대 이후 등장한 새로운 흐름이며, 가사 노동을 비롯한 감정 노동 영역이 급속하게 상품화되고 있음을 보여 준다. 소위 '여성 하인 계급'female servant class이라 불리는 이러한 가사 서비스 노동자들의 등장은 글로벌라이제이션의 결과로 권력과 돈과 지위가 누구에게 집중되며, 인간들은 어떤 방식으로

* 1970년대 중동 지역의 건설 노동자의 다수를 차지한 것이 한국 남성 노동자였다면 1980년대에는 더 싼 임금으로 일하는 필리핀 남성이 건설 노동자의 전형이 되고 있다. 이러한 국제 이주 노동과 남성적 정체성의 관계를 분석한 글로는 Margolis(1995) 참조.

분화될 것인지를 극명하게 보여 주고 있다.

신자유주의 경제의 확산은 '이주의 여성화'와 밀접한 관련을 맺는다. 신자유주의는 고부가 가치 이윤이 창출되는 영역에만 투자한다는 경제 논리이므로, 기존에 육아나 보육, 교육, 노인 돌보기 등에 드이던 공공 복지 예산이 크게 삭감되고, 기업도 직원에게 베풀던 각종 복지 수당을 줄여 나갔다. 여성, 남성 모두 공적인 영역에 나간 서구 중산층에 경우, 이러한 '돌봄의 공동화'를 해결하기 위해 다른 나라 여성의 노동력을 사용해야만 했다(Ehrenreich & Hochschild, 2002).

미국의 사회학자이며 여성학자인 사스키아 사센은 『글로벌라이제이션과 불만족들』(Globalization and its Discontents)에서 서비스 분야의 이주 노동자의 증가는 새로운 계층 분화가 일어나고 있음을 보여 준다고 주장한다(Sassen, 1998). 세계화는 서비스 또는 '접대' 노동을 통해 생계를 영위하는 광범위한 노동자 계급(serving class)과 그들의 서비스와 '접대'를 받고 돈을 지불하는 소수의 부유 계급(served class)이라는 계급의 이분화를 만들고 있다는 것이다. 금융 자본주의와 정보 관련 산업의 확산으로 어마어마한 고수익을 올리는 '신귀족' 계층과 다국적 기업에서 일하는 고소득층의 수가 많아지고, 이들은 많은 수의 저임금 노동자들을 고용할 수 있는 경제력을 갖게 된다.

다양한 인간의 서비스를 돈을 주고 사서 즐기는 계급은 전 세계의 대도시에 거주하며 자신의 욕망과 정서의 만족을 얻기 위해 많은 수의 국내외 노동자를 고용한다. 이러한 계급의 이분화는 한 지역에서 일어나는 계급 분화가 아니라, 지역과 국경을 넘어서 진행되는 국제적인 계급 분화다. 주로 국경을 넘는 여성들은 자국에서의 가난과 생계 책임 때문에 노동권이 전혀 보장되지 않는 이주 노동을 감행하면서 서구와 아시아의 메트로폴리탄 지역으로 몰리고 있다. 생계를 위해 자국의 정부에 의존하기보다는, 탈선 엄복에 관련

을 지불하면서 외국의 고용주를 직접 찾아 나서고 있는 셈이다. 다국적 자본의 유치를 통한 고용 효과를 크게 기대할 수 없는 지역의 만성적인 실업과 가난을 해결하고자 진출국 정부가 이러한 국제 이주 노동을 장려하는 예도 많다. 이들이 본국으로 송금하는 외화는 다른 어떤 경제 활동보다 국가의 경제력을 강화하기 때문이다.

또한 소비와 가사 노동 영역의 취업 확대는 전 세계적인 생산 자동화로 제조업 분야의 일자리가 대폭 감소하고 있다는 사실과 관련이 있다. 이주 노동자들은 다른 인종의 아이를 돌보고, 집안을 청소하고, 음식을 만든다. 즉 이제까지 '사적'인 영역으로 간주되었던 가사 노동과 섹슈얼리티 영역도 돈으로 매개되는 주요한 경제 영역이 되고 있다. 이러한 점대 계층 중 여성의 수는 압도적이며, 그 규모는 계속 확대될 전망이다. 우리가 이미 알고 있듯이, 예컨대 필리핀의 여성 몇 천 명이 미국이나 홍콩 중상층의 가정부로 일하기 위해 국경을 넘는다.* 인도네시아 여성 수만이 맨은 사우디아라비아 중상층의 아기를 키우고, 음식을 만들고, 때로는 성적 서비스를 강제로 제공하며 외화를 본국으로 송출하고 있다.** 필리핀과 러시아 여성들은 일본을 비롯해 한국 남성과 미국 주둔군의 기분을 북돋워 주는 '한계인'으로 오지만, 곧장 매매춘 영역으로 흡수된다(이 책 6장 '글로벌 '욕망' 산업과 이주 여성 엔터테이너, 참조).*** 가정부로 취업하고 있는 필리핀, 스리랑카, 인도네시아 여

* 홍콩에 있는 필리핀 여성 노동자 중 99%가 가정부로 일하고 있고, 싱가포르에서 일하고 있는 외국인 가정부의 60%가 필리핀 여성이다(Tolentino, 1999: 51).

** 동남아시아 국가들의 이주 노동의 송출과 수용 규모와 관련해 대략적인 데이터는 이선가 가실(Kassim, 1998: 67-102)의 글에 잘 나타나 있다.

*** 배재희(2000)는 한국에 '연예인' 비자로 들어와 주로 미군기지 근처에서 일하고 있는 필리핀 이주 노동 여성들을 심층 면접하여 이들의 정체성을 탐구한 논문을 썼다.

성들이 모두 그 나라의 하층 계급 여성은 아니다. 상당한 교육을 받은 여성들도 있는데, 본국에서 취업 기회를 얻지 못해 이주 노동을 하는 예다. 글로벌 시대에 많은 아시아 여성들이 겪는 삶의 딜레마는 바로 교육을 받아 전통적인 가사 영역에서 벗어날 수 있는 능력이 생겼지만, 국제적인 이주 노동을 통해서만 일자리를 얻을 수 있기 때문에 다시 전통적인 가사 영역의 일을 할 수밖에 없다는 점이다.

문제는 이주 노동자에 대한 '편견'과 '차별'이 이들을 단순히 잘 다스려서 부려먹을 수 있는 하인이라는 위치에 붙박아 놓는다는 점이다. 그들은 이주 노동자이면서, 동시에 신실하고 영리한 딸이며, 지혜로운 어머니며 또한 다양한 욕망과 삶의 열정을 가진 인간이다. 하지만 국경을 넘자마자 이들의 다층적 정체성은 인정받지 못하고, 계층적, 인종적 차별과 성 차별의 대상이 된다. 홍콩에서 만무아(mui 속 필리핀 여성이란 단어가 가정부와 하인이란 말과 동일한 의미로 쓰이는 것은 인종과 국적이 이미 이들의 위치를 열등한 방식으로 고정하고 있음을 보여 준다(Constable, 1997).

또한 소비 자본주의의 전지구적 확산은 국가의 1인당 생계비 수준에 어울리지 않는 거대한 쇼핑몰의 확산을 가져오고 있다. IMF 경제 위기로 큰 고통을 받았던 인도네시아의 자카르타를 거닐다 보면 신축 중인 거대한 외국 자본의 쇼핑몰이 골주림에 지적 구걸을 하는 어린이만큼이나 쉽게 눈에 들어온다. 일을 찾아 이주를 하지 않더라도 현재 많은 여성들은 부유한 계층의 구미를 맞추는 소비 영역에 고용되어 있다. 부유한 사람들만을 위해 만들어진 최고급 상품이 전시된 쇼핑몰에서 자신의 일 년 임금에 맞먹는 한 벌의 옷을 팔기 위해, 친사와 감탄으로 구매자의 계층적 자족감을 부추기는 것, 부유층과 신귀족층이 이용하는 호텔·사우나·레스토랑·골프장·카지노·매매춘 업소 등 모든 곳에서 행해지는 복종적인 언어와 몸짓 등등. 새로운

신분제 사회가 도래하고 있다는 불길한 예감은 여기서 그치지 않을 것 같다. '서비스 노동' 영역은 이미 '여성적인' 일로 간주되고 있고 여성은 서비스를 제공하고 남성은 서비스를 받는 자라는 생각이 팽배한 우리나라에서 소비의 세계화가 가속되면 여성이 '접대' 계층의 다수가 될 것이 분명하다. 이런 계급의 성적 이분화가 여성 노동의 양상을 더욱 예속할 것임은 자명하다.

'월급쟁이'와 '유한 계급 신분'

신 국제 노동 분업에서 전지구적 자본과 지역 노동을 매개하는 것이 '국가'라면, 최근의 세계화는 자유 시장 메커니즘을 통한 '탈규제화'란 특징을 지닌다. 신자유주의 경제 논리는 '개인적 선택'이란 이름 하에, 능력주의에 입각한 자유와 선택을 강조함으로써, 글로벌라이제이션이 얼마나 구조적으로 폭력적인 시스템인가를 은폐한다. 자유 시장 경제 사회는 기술 발달에 힘입어 이전까지 '매매'될 수 없다고 여겼던 많은 것을 상품화하고 있다. 예를 들어 장기와 피, 출산 능력을 포함한 인간의 몸과 모든 이들이 공유하던 자연 환경, 정보, 종교, 아이디어 등도 팔고 살 수 있는 자원이 되었고, 여성의 섹슈얼리티는 이중에서도 가장 큰 이익을 내는 생산물로 이해되고 있다(Morse, 1999: 176). 산업 자본주의 사회가 인간을 소수의 자본가와 중간 경영자, 그리고 다수의 노동자로 분리해 왔다면, 현재 진행 중인 광범위한 세계화는 인간을 소수의 '아이디어형' 고소득자와 다수의 유연화된 노동자로 분리하고 있다.

지식 정보화 산업을 주도하며 아이디어와 기술 개발로 고소득을 얻는 집단에서 지적 소유권과 개인의 재산권이 큰 관심사가 되는 것은 당연한 일이

다. 이와 동시에 소위 전 세계의 하층 여성이나 특별한 경제적 기반이 없는 소녀들과 어린이들은 '몸'을 도구로 자본주의적 이윤 게임에 편입되고 있다. 많은 십대 여성과 어린이들이 다양한 삶의 기회를 너무 일찍 박탈당한 채, 성 산업에 동원되고 있고, 결혼한 여성들도 집안의 생계를 위해 국경을 넘고 있다. 이런 의미에서 세계화는 아이디어와 기술 자원을 부의 축적 수단으로 삼고 있는 서구와 라틴 아메리카, 아시아의 대도시에 거주하는 '보보스'라는 신흥 계층과 '몸'을 매매해 생계를 유지하는 여성 하위 주체를 탄생시키고 있다.* '몸'을 경제적 생존을 위한 원천으로 활용하는 여성의 수가 늘고 있고, 여성의 몸과 섹슈얼리티가 국제 비즈니스의 주요 거래 품목이 되고 있다. 여성의 몸은 종교적 근본주의, 전통적 가부장제, 자본주의 이윤 생산의 원천 등 다양한 권력이 경합하는 장소가 되어 왔지만, 여성의 상품화[illegible]의 전지구적 상품화는 여성을 몸 그 자체로 환원시키고 있다. 이러한 여성 몸의 상품화는 인터넷 등을 통해 빠르게 유포되는 포르노그래피부터 매매춘, 우편 주문 신부[illegible] 등 다양한 영역에서 이루어진다.

흔히 여성의 몸의 상품화를 문제 삼는 것에 대해 많은 이들은 여성들이 자신의 섹시함을 자원으로 '선택'하는 것이기 때문에 여성의 자발성 여부에만 관심을 갖는다. 그러나 이미 잘 알려진 바와 같이 '섹슈얼리티의 매매춘화'는 구조적이고 체계적인 억압과 유인에 근거하는 경우가 많다. 태국의 매매춘 산업은 역사적, 종교적 전통과 함께, 국제 정치 경제학에서 태국이 차지하는 위치와 정부의 근대화 정책상 대규모로 육성된 것이다.** 최근에

* 데이비드 브룩스(2000)는 부르주아의 보헤미안을 합성한 '보보스'라는 신조어를 통해, 한 쪽은 정의성의 보헤미안 세상에 있고, 다른 한 쪽은 사업과 세속적 성공의 부르주아 영토에 있는 '백인 남성 신 귀족층'의 등장을 설명한다.

** 1960년대 태국에는 매매춘 산업의 붐이 일어났는데, 베트남 전쟁 동안 인도차이나 지역

에 배치된 미군 병사들을 위해 타이와 등 접촉 지역에서 휴식과 휴양을 위한 매매춘 산업이 팽창했다. 또한 1970년대 말 농업 생산의 위기가 닥치자 태국 정부는 정책 방향을 관광 산업으로 전환했다. 태국의 '인간 사냥 방법' 제목은 농촌 지역의 가난한 여성들을 도시로 이주하여 매매춘 산업에 종사하도록 이끌었다. 매춘은 공장 노동보다 4배 정도의 수입을 보장하기 때문에 도시 지역으로 이주했던 젊은 공장 여성 노동자들이 매매춘으로 유입되었다. 예를 들어, 시와-아난드(1994) 참조.

는 성적, 정서적 결합으로 이상화되던 '결혼'도 국제적 비즈니스가 되었는데, 국제결혼과 우편 주문 신부 사업의 확대가 그 예다. 물론 다양한 형태의 국제결혼이 있지만, 최근에는 이주 노동의 성격을 띤 국제결혼이 두드러진다. 이러한 결혼은 가난한 나라의 여성들이 좀 더 부유한 나라의 남성들과 결합하는 형태인데, 이주 노동이 엄격히 제한된 상태에서 '결혼'이 합법적인 방식으로 국경을 넘는 방편으로 활용되기도 한다.*

'우편 주문 신부'[illegible] 사업은 이성애적 성적 결합이라는 결혼 제도가 인종 자본주의와 여성 몸의 상품화 등과 결합한 예다. 우편 주문 신부 사업은 여성의 몸을 구매할 수 있는 상품으로 다룬다. 한 남성이 카탈로그에서 자신의 기호에 맞는 여성을 택하면, 이 여성은 국경을 넘어 축자 배달된다. 여성들은 대부분 아시아인이고, 그들을 '주문'하는 남성들은 독일을 비롯한 서구 남성이 많다. 카탈로그에서 아시아 여성은 서구 남성뿐만 아니라 일본과 아시아 남성들을 위해 이국적인 섹스를 제공하는 섹스 기계로 재현되고, 하녀로서 충성을 다짐하는 것으로 설정된다. 우편 주문 신부 사업은 구매자로서 서구 남성의 자아를 부추기기 위해 종종 드레스 여성 해방 의식에 가득 찬 서구 여성과 '온순하고' '복종적이며' '성적으로 매력적인 여성'을 대비하면서, 아시아 여성에 대한 편파적인 이미지를 부추긴다.**

인터넷이나 비디오를 통한 포르노그래피의 글로벌화는 실질적으로 여

* 톰슨(2000)는 국제결혼을 통한 '이주'의 문제의 초점을 여성의 경험을 잘 다루고 있다.

** "우편 주문 신부 사업을 하는 업체 중 하나인 선샤인 인터내셔널 랑고 설명하는 광고에는 광고를 위해 이렇게 쓰여 있다. 아시아 여성은 아름다움과 여성다움, 전통적 가치를 지키고 놀 사람하는 성품을 지닌 것으로 묘사하다. 그들은 진실하고 충직하고 헌신적이며 결혼의 영속성과 행복한 가정을 믿는다 — 이에 비한 아시안 필리피노 서비스사가 광고하는 남성 고객에게 행한 조사에서 '당신은 여성 해방을 믿는가' 하는 질문에 100%가 '아니다'라고 대답했다" (Tolentino, 1999: 62).

상에 대한 폭력이 문화 산업으로 포장되어 전 세계로 수출되는 것이다. 여성 몸의 상품화가 점점 '정상적'인 일로 간주되면서, 이러한 성의 상품화에 동원되는 폭력, 억압, 인권 등의 문제는 묻히고 있다. 인터넷에서 포르노그래피 사이트를 클릭하는 사람들에게 포르노를 보고 즐기는 행위는 인터넷 오락의 종류를 선택하는 일처럼 간단하고 정상적인 일이 되고 있다. 여성의 성애화와 매매춘의 정상화는 매매춘을 사회적 사실로 보기보다는 여성의 본질적인 섹슈얼리티로 간주하면서 여성을 '몸'으로 축소시키고, 여성 일반을 성 계급화하는 계급적 조건을 설정한다(배리, 2002). 요컨대, 여성 섹슈얼리티의 매매춘화는 일부 여성에 대한 억압이 아니라 전반적인 여성 억압의 '조건'이 되고 있다.

글로벌 페미니스트 정치학의 전망

이제까지 페미니즘은 전지구적 자본주의의 하위로 통합되면서 성적, 인종적, 계급적 억압을 받고 있는 여성 하위 주체의 문제를 꾸준하게 제기해 왔다. 세계화는 여성 모두에게 동일한 방식으로 영향을 미치는 것은 아니며, 여성의 계층적, 인종적, 국적에 따라 세계화와 맺는 관계는 다를 수밖에 없다. 페미니스트들도 개별 국가에서 저마다 다른 경험을 한다는 한계 때문에 국제적 연대를 위해 한 목소리를 내는 것이 쉽지 않다. 그러나 세계화를 통해 새롭게 생성되는 '성별화된 계층'의 문제는 그 해결을 위한 다양한 연대를 모색하게 한다.

세계화의 주요 행위자로서 여성은 세계화 과정의 가장 해택 받은 수혜자가 되기도 한다. 즉 이제까지 여성들을 얽매었던 남성 중심의 민족, 국가,

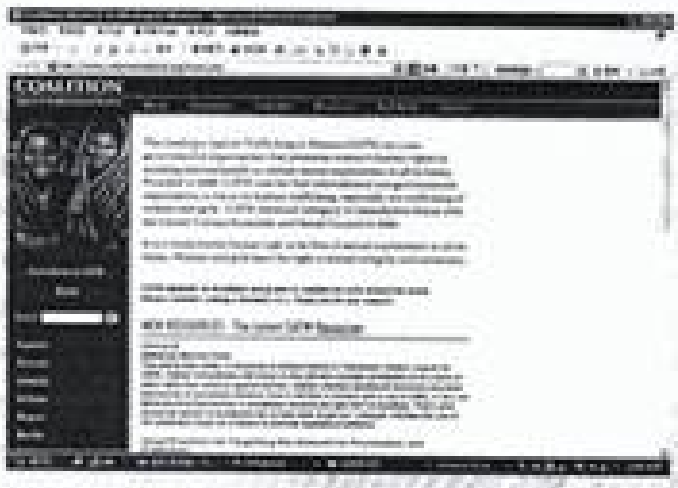
전통 개념에서 탈피하여, 경제적 자립 기회를 확대해 주기도 한다. 특히 글로벌 스탠더드라는 변화의 흐름 속에서 자리 잡게 된 '능력주의'는 고학력, 중산층 여성들에게는 더 공평하게 자원에 접근할 수 있는 가능성을 보장해 주기도 한다. 이러한 흐름에도 불구하고, 세계화는 기존의 성 차별을 더욱 강화하거나 정상화한다. 하지만, 한국의 국내 정치학에서 '여성'의 문제는 시민권과 노동권의 중심 의제에서 자주 배제되었고, 기껏해야 특별한 '보호'가 필요한 주변적인 문제로 취급되어 왔다. 노동의 위기를 걱정하는 노조를 비롯한 진보적인 진영에서조차도 신자유주의적 구조 조정의 가장 심각한 피해자인 여성의 문제를 간과해 왔고, 여성과 이주 노동자들과 국제적 연대를 모색하기보다는 이들이 어떻게 노동자 계급 내부의 문젯거리 문제를 일으키는지에 대한 분석에 관심을 기울여 왔다.

다른 한편, 시민운동에서 설정하고 있는 '시민' 개념 역시 종종 전면적인 권리를 행사할 수 있는 개별적인 남성으로 상정된 예가 많고, 여성과 주변인들이 '축적된 차별' 때문에 '시민'으로조차 인정받지 못한다는 점을 간과하는 것이 다반사다. 자국 내부에서 '여성주의' 정치학을 위해 연대할 수 있는 진영이 상대적으로 부족하다는 점과 현재 성적 차별과 폭력의 문제가 전지구적 차원의 문제라는 생각은 페미니스트들을 점점 더 국제적인 연대의 장으로 몰아 오고 있다. 실제로 세계화는 많은 부정적인 측면에도 불구하고 국가의 경계를 넘어 다양한 운동 세력들이 '연대'할 수 있는 발판을 마련해 주고 있는 것 또한 사실이다. 여성과 소수자의 권리를 국제적 차원에서 보호하기 위해, 최근 국경을 넘는 여성주의자들의 연대가 활발해지고 있다.

글로벌 페미니스트 정치학은 특히 두 가지 측면에서 새로운 연대의 가능성을 모색하고 있다. 하나는 기존의 '시민권' 개념을 확장하거나 새롭게 해석하는 작업을 통해, 변화하는 글로벌 상황에 대처하는 것이다. 다른 하나는

국제적인 연대를 통해, 상상 방법의 기준을 만들어 지역 정부에 압력을 행사하는 것이다. '시민권' 개념의 확장은 한편으로는 이제까지 주권 국가의 정통성을 수호하기 위해 편협하게 정의된 시민권의 개념이 변화하는 세계인의 노동 현실을 전혀 고려하고 있지 않다는 비판에서 나온다. 사실 불법과 합법이라는 구분 자체가 수용국 정부와 자본가의 이해에 의해 좌우되어 왔고, 많은 이주 노동자들은 실제로 이러한 경계를 끊임없이 오가며 생활하고 있다. 단순히 인권과 보호의 차원을 넘어서는 재구성된 '권리' 개념으로 이들의 노동권과 인격권을 보호해야 한다는 주장이 제기되고, 이를 위해 여성주의자들이 연대하고 있다. 전통적인 '시민권' 개념은 공적 영역과 사적 영역의 이분화를 근거로 하여 여성과 사적인 문제들을 배제해 왔다. 그러나 확산되고 있는 신자유주의 시장 질서는 모든 사적인 영역과 개인이 소유하고 있다고 간주되었던 몸과 섹슈얼리티마저 매매가 가능한 상품으로 만들고 있다. 그러므로 글로벌 시민으로서 여성의 권리를 주장하는 것은 '사적인 것은 정치적이다'라는 페미니즘의 모토를 전지구적으로 확산하는 것이다. 이는 페미니스트들의 국제적 연대를 통해 '가족 영역'을 국제법상의 주요한 영역으로 확장한 국제 인권 규약에서도 잘 드러난다. 또한 여성 몸의 상품화와 국제적 매매춘에 저항하는 「여성매매반대연합」The Coalition Against Trafficking Women 등 다양한 국제적 연대체가 구성되어 활발한 활동을 벌이고 있다. 이주자 여성들도 무력하고 희생적이기보다는 스스로 자신의 '권리'를 보호하기 위해 조직화를 꾀하고 있다. 홍콩에서 가정부로 일하는 필리핀 여성들은 필리핀 정부나 홍콩 정부가 보장해 주려 하지 않는 자신들의 노동권을 확보하고자 「필리핀 이주 노동자를 위한 사명」The Mission for Filipino Migrant Workers을 결성하여, 최소한의 노동권을 인정받고 있다(Constable, 1997).

국제적인 연대와 함께 여전히 '국가'는 글로벌 여성주의 정치학의 주요



'여성매매반대연합'은 여성 몸의 상품화와 국제적 매매춘에 저항하는 국제 연대다.

[illegible]

희생과 투쟁의 대상이 되고 있다. 사실 서구와 '제3세계'의 근대화 과정은 강력한 국가를 만들기 위해 남성적 권력을 강화하는 것이었고 이런 점 때문에, 국가는 여전히 의심스러운 존재다. 그러나 페미니스트들은 한편으로 국가의 가부장적 성향에 대해 비판하면서도, 여성들의 시민권을 확보하기 위해 국가와 끊임없이 협상을 벌여 왔다. 또한 글로벌 권력에 대한 막연한 두려움과 정확하게 설명할 수 없는 글로벌 권력의 모호성 때문에, 그리고 효과적인 여성주의 정치학을 위해서는 투쟁과 협상의 대상을 구체화해야만 하기 때문에, 여성주의 운동은 추상적인 글로벌 권력보다는 좀 더 구체성이 있는 국가를 대상으로 투쟁을 벌이고 있다(Peterson, 1999). 특히 세계화의 이데올로기인 탈규제화는 개별 국가에게 역할을 변화시킬 것을 요구하기 시작했다. 이에 국가는 자발적이든 타율적이든 소외 계층에 대한 의무들을

포기하고 있다.

세계화의 진전으로 과거 국가가 가지고 있던 시장 통제의 기능은 많이 약해졌지만, 국가의 조정자 역할은 더욱 절실하게 요구되고 있다. 여전히 국가와 지역 정부는 세계화 과정에서 소외되는 계층과 손실을 입은 계층에게 소득 재분배와 사회 보험으로 자유 시장 경제의 약점과 실패를 보완해 주는 기능을 하도록 요구받고 있다(김선욱, 2000). 페미니스트 글로벌 정치학은 개별 국가와 정부를 대상으로 한 여성 운동과 더불어 세계적인 여성 연대를 통한 각종 차별 금지의 협약이나 국제기구를 통한 압력 등을 통해 '지구적 지역'glocal 정치학을 실현시키고 있다.

맺음말

세계화가 새로운 신분제 사회를 만들어 내고 있는가에 대한 문제는 우리에게 '성별' 권력이 어떻게 작동하고 있는지에 대한 분석을 이끌어 낸다. 세계화가 진전될수록 이미 존재하던 서구와 아시아 선진국과 그 외의 나라들 사이에 경제적, 문화적 격차는 더욱 커지지만, 이제 국가와 민족이라는 경계를 넘어 새로운 계층 문화가 심화되고 있다. 전지구적으로 이루어지고 있는 계층 문화의 과정에는 '성별'이라는 요소가 주요한 차별 기제로 작동한다. 근대화가 남성 중심적 관점에서 이루어져 온 것과 마찬가지로, 세계화는 여성의 몸에 경제적 가치를 부여하여, 여성이 남성과 국가, 국제 경제를 위해 무엇을 할 수 있는가를 통해 그 여성적 가치를 판단하는 초[illegible]남성적 시스템이다. 그러나 세계화에 관한 담론은 젠더 관점을 무화해 왔다는 점에서 "매체 서사"[illegible]였다(Sassen, 1999). 이러한 글로벌라이제이션의 상황에서 여성주의 운동은 인종과 국가의 경계를 넘는 국제적 연대 운동으로 주목받고 있고, 기존의 글로벌 질서에 대항하는 도덕적 규범을 제시할 수 있는 운동으로 이해되고 있다(스피레이, 2000).

'성판매 여성'의 인권

> 내가 처음 '매춘'으로 돈을 받았을 때, 나는 그 여느 때보다 자존심을 갖게 되었고, 스스로 가치 있게 느꼈다. 한 사람의 아내였을 때 나는 불쾌한 일을 해야 했고, 내 욕구가 아닌 남편의 욕구를 충족시켜야 했다. 나는 이용당하고 학대받았다. 내 남편처럼 내 갈비뼈를 부러뜨리는 손님은 없었다. 전에 또 다른 남편이 그랬던 것처럼 내 돈을 갈취하고 돈이 떨어지면 나를 떠나는 손님도 없었다. 그를 받아들이기 위해 내 자식을 떠려야 하는 손님도 없었다. 손님 가족이 내 삶을 비참하게 하는 일도 없었다. 매일 밤 술에 취해 오는 손님도 없었다.
>
> — 필리스 루언 메탈(57세에 성판매를 시작한 미국 여성)[10]

'페미니스트'를 규명할 리트머스 시험지는 없다.

—사라 러딕(Sara Ruddick)[11]

성매매, 근절과 허용의 크레바스로부터

2004년 6월 나는 일본 오차노미즈여자대학과 사)한국여성의전화연합이 공동 주최한 《한국여성인권운동사》 일본어판 출판 기념 심포지엄에서, 한국의 기지촌 성매매에 대해 10분 정도 발표했다. 워낙 짧은 시간이었기 때문에, "성을 자원으로 갖지 않는 여성은 거의 없다. 그것이 가부장제다.", "성판매 여성과 페미니스트의 '전선' 경계는 무엇인가?"라는 식으로 선언적으로 말할 수밖에 없었다. 전체적으로 나는 성매매에 대한 전통적인 여성주의 입장인 서구 급진주의 페미니즘을 비판하는 논조로 말했다. 행사가 끝난 후 일본의 여성주의자들은 물론, 같이 참석했던 한국 동료들로부터 "그렇다면, 성매매가 좋다는 거냐?"라는 내용의 문제 제기를 많이 받았다.

그 와중에 자신을 여성학 강사이며 '성 노동자 서포터(supporter)'라고 소개한 일본 여성이 내게 다가와 편지를 건네주었다. 내용은 '성 노동자가 아닌 페미니스트(non-sex-worker feminist)'들이 성 노동자의 이야기를 듣지도 않고 성 노동에 대해 말하는 것은 정말 문제라며, 나의 입장에 "완전히 동의한다."는 것이었다. 편지의 마지막 구절은 "한국에도 성 노동자의 인권을 고민하는 페미니스트가 있다는 것을 알게 되어 기쁘다."였다. 나는 몹시 당황했다. 일단, 나는 그녀가 생각하는 '그런' 페미니스트가 아닐 뿐더러, 내 말이 그렇게 읽혔다는 것도 적잖스러웠다. 그날 모인 사람들이 나의 이야기를 "누가 이렇게 말했다더라."라고 다른 곳에서

다시 논의하지 않기를 바랄 정도였다.

나에게 이 장면은, 그로부터 3개월 후인 2004년 9월, 성매매 방지법 시행으로 생활 수단을 잃은 성판매 여성들의 생존권 투쟁을 '지켜보는' 여성주의자들의 다양한 모습('분노', 응원, 무기력, 혼란……)과 겹쳤다. 그날 심포지엄에서 내게 "그럼, 성매매에 찬성하느냐?"라고 물었던 여성주의자나 "(성 노동자의 인권을 옹호하는) 동지를 만나 기쁘다."는 편지를 건넸던 여성 모두, 동일한 인식론에 기반을 두고 있다고 생각한다. 나는 여성주의자가 성판매 여성을 대변할 수 있다고 생각하지 않는 것만큼이나, 성판매 여성들만이 성매매에 대해 말할 수 있다고 생각하지 않는다. 또한 성판매 여성들은 성매매에 대해 단일한 입장을 갖고 있지 않으며, 여성주의자 역시 마찬가지다. 여성주의자들의 반(反)성매매 입장이 '정치적 올바름'에서만 나온 것은 아닐 것이며, 일시적이든 아니든 성매매를 허용해 달라는 성판매 여성들의 주장 역시 생계만이 그 이유는 아닐 것이다.

투명한 이야기도, 끝난 이야기도 없다. 모든 이야기는 말하는 이의 '그 순간'의 자기 현실에 대한 사회적 해석, 체현(embodiment)의 가시물이며 정치적으로 협상하는 언어들이다.

성매매 방지법*은, 제정 과정에서는 큰 논란이 없었지만, 시행 후의 상황은 여성주의자 누구도 예상하지 못한 강도로 한국 여성주의

* 2004년 9월 23일부터 시행된 '성매매 알선 등 행위의 처벌에 관한 법률'과 '성매매 방지 및 피해자 보호 등에 관한 법률'의 약칭.

정치를 뒤흔들었다. 성매매 방지법은 한국의 여성주의자들에게 설산(雪山)처럼 깊고 넓은 — 따라서 '무서운' — 틈(crevasse)이었다. 나를 비롯한 많은 여성주의자들은, 성이란 곧 성매매라고 생각하는 남성 인식과 싸워야 한다고 생각했지만, 그러한 여성주의 실천이 혹시라도 '가장 억압받는 만큼 여성'인 성판매 여성의 목소리를 빼앗는 데 일조할까 봐 전전긍긍하다가, 결국 가장 '안전한' 방법인 침묵으로 일관했다. 적어도 나는 그랬다. '여성운동'이 '여성을 억압하는 일체'에 빠진 것이다.

'근절 대 허용'이라는 이분법은 애초부터 어느 여성도 빠져나올 수 없는, 그래서 빠질 수밖에 없는 크레바스였다. 바꿔하면 이 논쟁 구도 자체가 여성의 입장에서는 성립될 수 없는 질문이기 때문이다. 그러나 '우리 여성'들은 모두 이 구도에 동원되었다. 생존권 투쟁에 나선 성판매 여성이나 여성주의자나 모두 그 틈새에 양다리를 걸치고 위태롭게 서 있었다.

'무엇을 할 것인가'가 아니라 '무엇을 문제라고 보는가'

내가 보기에 무엇보다 중요한 것은, 성매매는 한국의 '주류' 여성주의 진영의(이성애자로 서울과 인근 신도시에 사는 비장애인이며 중간층에 대학을 나온……) 여성 내부의 '차이'에 대한 감수성 — 정확히 말하면, 이는 인권 감수성, 정치의식이다. — 에 근본적인 질문을 제기했다고 생각한다. '서구 이론을 추종하는 일부 포스트모던 페미니스트'들의 주장이라 여겨졌던, 여성들 간의 차이가 바로 지금, 여기 '현실'에서 폭발하였다. 아니, 차이를 강조하는 그렇지 않든, 이미 수천 년 동안 차이는 존재해 왔다. 여성들 간의 차이를 여성 범주로 환원하는 것이 가부장제이기 때문이다.

최근 비장애 여성과의 '평등'을 주장하며 누드 퍼포먼스를 벌인 장애 여성, (일본의 경우이긴 하지만) 장애 여성이 남성의 성을 사는 문제[3] 등은 '소수자' 문제가 아니다. 소수자가 겪는 차별과 고통은 그 사회가 어떤 사회인지를 말해줄 뿐이다. 규명되고 변화해야 할 것은, 기존의 젠더 개념이지 '그들'이 아니다. 즉, 이러한 상황은 기존의 젠더, 성별 이해가 모든 여성의 경험에 근거하여 형성된 것이 아님을 보여주고 있으며, 앞으로 한국 여성주의의 핵심 재정이 될 것을 예고하고 있다.

이들이 제기하는 것은 여성주의가 차이를 어떻게 다룰 것인가, 여성 내부의 '타자'들의 목소리가 기존 여성주의를 어떠한 방식으로 '수용', 해체, 재구성할 것인가라는 여성주의 '실천'과 '이론'의 핵심적인 이슈들이다. '차이'를 둘러싼 대화와 소통의 정치는, (예를 들어) 비장애 여성과 장애 여성들 사이에서만 수행되는 것이 아니다. '우리'는 일상적으로 남성(사회)과 대화하며, 구성 중인 존재로서 (과거의) 자기 자신과 끊임없이 대화하며 살아간다. 소통의 정치는 여성주의 정치학의 기본 주제이다. 여성들 간의 차별과 억압을 이해하지 못하면, 남녀 간의 그것도 파악 불가능하다. 역사를 초월하여 수행되는 젠더는 없기 때문이다.

어느 사회나 젠더는 계급 · 인종 · 성 정체성 · 나이 등 여성과 여

성의 차이, 남성과 남성의 차이를 기반으로 하여 작동하여 그 역도 마찬가지다. 선후, '근본' 문제를 따지는 방식의 사유는 다른 시간과 공간 속의 정치를 인식자의 상황으로 환원하는 것이며, 그것이야말로 복잡한 현실을 단순하게 만드는 '실재'에 대한 욕망, 서구 근대적 사유의 폭력이다.

'성판매 여성'이라는 범주

글의 서두에 언급한 성판매 여성 필리스는 이내폭력으로 이혼한 후 50대 후반 성판매를 시작했고, 69세에 석사 학위를 마쳤다. 나는 그녀의 삶이, 가부장제 사회에서 이성애 결혼 제도와 성매매가 동일하다는 것을 보여주는 사례라고 주장하는 것이 아니다. 주부와 성판매 여성이 같다는 의미가 아니라, 오랜 세월 동안 타자화되어온 성판매 여성이라는 정체를 문제삼고 싶다. 그들이 타자(the others)라면 주체(one)는 누구인가? 그들을 타자로 호명할 수 있는 주체가 존재하는가? 널리 알려진 대로, '창녀' 범주는 역사상 남성 사회가 고안한 '아내' 제도의 탄생에서 기인한다.

섹슈얼리티 자체가 상품화된 오늘날, 어떤 의미에서는 성판매 여성과 그렇지 않은 여성의 차이보다, 성판매 여성 내부의 차이가 큰 경우가 더 많다. 성판매 여성과 '비(非)성판매 여성'의 차이가 다음의 차이보다 크다고 말할 수 있을까? 군산 성매매 업소 화재 사건의 피해 여성들, 가족에게 버림받거나 팔려서 감금된 채 성판매

을 '직업'으로 살아내는 장애 여성, 어린을 때부터 고아원에서 성폭력에 시달리다가, 그 후 몇 년을 노숙자로 살다가 존보다는 '숙식 제공'이라는 유인물이 반가워 찾아간 기지촌이 좋았다고 말하는 여성……, 이들과 여성학 수업 리포트에 "유학 갈려구(미술 마련을 위해) 사장님과 사귀고 있어요."라고 쓰는 '명문대생'(지금 내가 출강하는 대학을 의미하지 않는다)과 거절하는 30대 남성에게 원조 교제를 '강요'하는 10대 여성,[14] '대딸방'*에서 남성의 자위를 도와주는 아르바이트 여대생…… 더구나 이는 내가 아는 한국 사회의 상황일 뿐이다. 서구의 경우처럼 주로 학술대회나 고급 호텔, 휴양지에서만 전문적으로 일하는 백인 성판매 여성(한국의 학술대회에서도 마찬가지일지 모른다. 몇 년 전 노동조합 전문 성판매 여성인 '뼈뼈 아줌마'는 알려진 사례다)과 부모와 전문 조직에 의해 인신매매되어 '성판매' 후 장기만 적출되고 살해되는 동남아시아와 남미의 남녀 어린이가 같은 성판매자인가 혹은 성 노동자인가?

성판매 여성은 변화하지 않는 고정된 '정체성'이 아니다. 성판매 여성은 인간의 성 활동이 남성 성기 중심 섹스로 환원되고, 상업화된 성과 이성애 가족 제도 내부의 성이 명확하게 분리되어 있다는 환상 속에서만 가능한 범주다. 사회는 '사창가'라는 집단적 공간에서 매춘 전업 성매매에 종사하는 여성을 성판매자라고 생각하고, 여성주의 진영의 인식도 크게 다르지 않다. 성판매 여성을, '그들도

* 여대생 대딸방이란의 약칭으로, '성판매자'가 여대생이라는 것을 강조하기 위해 특별 광고 문구를 쓴다. '딸'은 자위행위를 가리키는 은어다. 손으로 하는다는 뜻에서 핸드폰섹스를 줄여 '핸폰 섹스'라고도 불린다.

우리처럼', 과정 속에서 생성되는 '유목적 주체'라고 생각하지 않는 것이다. 몇 번 혹은 몇 년을 성 산업에 종사해야 성판매자인가? 성판매 후 대학에 진학한 여성은 '성판매 출신'이고, 대학 재학 중에 '오빠(사장님)'한테 돈 받으면 '여대생 출신'인가? 내가 아는 어떤 '언니'는 말(馬) 성매매 후 여성운동가가 되었지만, 부모님을 부양해야 하고 생계가 막막해 간간히 성판매를 한다(솔직히 나는 그녀가 말 성매매 후 어떻게 생계를 꾸려갔는지에 대해 한 번도 질문해본 적이 없었다). 그녀는 여성운동가인가? 성판매 여성인가?

성판매 여성이 고정된 정체라는 전제가 문제화되지 않은 상태에서, 성매매 방지법은 성매매 유형만을 바꾸었을 뿐이다. 이 문제는 남성과 남성의 차이(계급)와 만났다. 가시적인 집결지('집창촌') 단속 중심의 성매매 방지법으로 집결지를 주로 이용해 왔던 가난한 남성들은 '타격을 입었지만', 덕분에 일자리를 잃은 여성들은 더욱 '저가로' 공급되고, 이 '폐택은 풍살풍 등지에서 은밀히 성 구매가 가능한 돈 많은 남성들에게 돌아갔다.

'강제'와 '동의'의 구분은 '중요하다'

이러한 성판매 여성들의 상황의 차이는, 반(反)성매매 여성주의 진영의 (성매매에서) 강제와 동의의 이분법에 대한 비판만으로는 설명하기 어렵다. 물론 성판매가 "여성의 선택인가" 대 "사회 구조 혹은 직접적인 인신매매에 의한 강제인가"를 기준으로 성매매 제도를

정치적·윤리적으로 판단하는 것은 섹슈얼리티의 성별 권력을 은폐하는 남성 중심 논리다. 강제냐 동의냐라는 질문은, 성매매에서 가장 중요한 문제, 즉, 왜 언제나 사는 사람은 남성이고 파는 사람은 여성인가라는 논의를 봉쇄한 상태에서 구성된 연설이다.

'선택'과 '강제'의 이분법은, 특히 처벌주의 아래서는, 성판매 여성을 피해자와 범죄자로 구분하고, 여성은 범죄자가 되지 않기 위해 끊임없이 피해를 증명해야 한다. 그리하여 피해 주장이 곧 피해자화의 과정이 된다.[15] 남성 사회가 원하는 것은 피해받은 여성이 아니라 여성의 피해자화이다. 남성 사회가 그토록 선택과 강제를 구분하는 것은, 여성의 피해자화를 통해 남성 주체를 유지하기 위함이고('강제'), 여성이 동의했다는 논리를 통해 남성 주체를 여성에게 확장, 투사하기 위해서이다('선택'). 이는 성폭력 문제에도 고스란히 적용된다. 그들이 성매매와 성폭력을 통해 근본적으로 원하는 것은 '남자 되기'이다.

그러나 이러한 남성 논리와는 전혀 다른 차원에서, 그간 여성주의 진영의 강제와 동의의 이분법 비판 역시 문제적이다. 가부장제에서 이성애-성폭력-성매매는 결코 구분되지 않는다는 소위 '성폭력 연속선' 개념은, 실제로는 성판매 여성이 아니라 중산층 여성의 섹슈얼리티 억압을 설명하기 위한 것이었다.[16] 즉, 성폭력 연속선 개념은 섹슈얼리티, 인종, 계급 모순을 젠더 문제로 환원한다. 동의와 강제를 구분하지 않는 지나친 구조 결정적 사유는, 동의와 강제를 무엇이 구분하는 자유주의만큼이나 현실 설명력이 없다.

여성주의는 젠더에 집중하는 근대적 사유와 여성과 여성의 차이, 즉, 젠더가 다른 사회적 모순과 맺는 관계에 주목하는 탈근대적 사유를 넘나들 수밖에 없다. 때문에 여성주의 정치에서 자유주의는 계륵(鷄肋)이지만, 동시에, 자유주의는 언제나 급진적이고 언제나 절실하다. 성폭력이나 성매매는 성별 권력 관계라는 구조의 문제이기 때문에, "피시(被害)에 반(反)한" 이라는 법을 묻구는 문제지만, 여전히 피시는 중요하다.

여성주의 연구 방법이 여성을 구조의 피해자이자 역사의 행위자로 규정하는 것은, 여성의 경험을 정치적으로 만들어 기존 담론에 개입한 젠더의 영향을 밝히는 데 있다. 성판매 여성들의 선택은, 분명 성별화된 사회 구조를 벗나서는 생각할 수 없는 '강제된 동의'지만, 한편으로 그들의 '선택'은 젠더 외에 다른 사회적 구조를 드러낸다.

성매매 방지법 시행 이후 수많은 성판매 여성들이 이를 반대하며 거리 투쟁에 나섰고, 많은 여성들이 단식과 자살을 감행했다. 이들의 행위를 젠더 모순으로만 본다면, 이들은 모두 포주의 '꼭두각시'일 것이다. 법 시행 이후, 성판매 여성들이 반발한 핵심 이유는, 성판매 여성들 사이의 '차이'였다. 이들에게 강제와 동의는 너무나 중요한 문제다. 이들은 여성단체와 여성부가 모든 성매매 형태를 동일하게 본다고 비판한다.

> 우리의 직업은 사적인 성역이다. 왜 하지 말라고만 하나. 우리에게도 준비할 시간을 달라. 포르노성은 절대 못 간다. 평소 말에 피우고 술 마

시며 자유롭게 살던 여성들이 교도소 같은 곳에서 어떻게 지내나. 보호기간이 끝나면 사회에 나와서 무엇을 할 수 있겠나. 나는 자신 없다. 원하는 여성들만 그런 시스템으로 보호하라. 다른 아가씨들은 계속 가던 데 나두라.[17]

지희도 처음에는 이 법 찬성 많이 했어요. 진짜 피해받는 여성들 많아요. 집창촌도 형태가 많아요. 이 법이 군산 화재사건 계기로 생긴 거잖아요. 그런 데는 밀집되어 있고, 문을 잠그고 영업을 하고, 들어가면 옴짝달싸 할 수 없어요. 한번 들어가면 빨간하면 못 나오는, 빚을 갚아줘도 못 나오는 그런 데예요. 그래서 우리는 이 법을 진짜 환영했다니까요. 그런 곳 단속 좀 해주라고. 그니까, 여성단체 분들한테 진짜 말하고 싶은 거는, 본인의 자리로 돌아가서 원래 그분들이 하지대로 그런 피해 여성들을 도와주라는 얘기예요. 지금은 피해자가 아닌 우리를 상대로, '강요를 당한다, 피해를 당한다', 피해자로 만들어버리고 있어요.[18]

성매매에 대한 전통적인 논쟁 구조인 급진주의(젠더가 주요 모순이라는)와 성적 급진 자유주의(섹슈얼리티가 주요 모순이라는)의 대립은, 서구 사회에서 성혁명을 전후로 한 역사적 맥락을 갖는다. 한국 사회의 성매매는 서구처럼 개인 자영업 성매매 유형이 많지 않다. 한국의 성매매는 인신매매, 여성의 가족 부양, 소비 자본의 욕망, 입시 제도, 강력한 가족주의, 학연, 가족 내 성폭력, 전두환 시절의 한 사회복지 등으로 인한 남성과 여성, 여성과 여성의 계급 차이가 성판매 여성의 '선택'으로 실현되었다고 생각한다. 한국의 성매매

는 섹슈얼리티와 젠더 모순의 대립이 아니라, 성별화된 계급 문제의 심각이 강하다. 성매매 방지법 '시행'는 한국 여성주의 세력이, 여성에게 계급 문제는 '곧바로' 섹슈얼리티의 문제가 된다는 것을 이해하지 못한 반증이기도 했다.

성판매 여성들이 한국 사회의 그 집요한 이중 성 규범에도 불구하고, 성판매를 '선택'하고 거리 투쟁에 나선 것은, 현실의 정치경제학이 그보다 훨씬 다급하고 강력하기 때문이다. 다시 말해, 어떤 의미에서 성의 이중 규범('더러운' 여자라는 낙인)은 모든 여성을 통제하지 않는다. 그것은 여성의 계급에 따라 다를 수 있다. 탈 성매매 이후 지금은 성매매 관련 상담소에서 일하는 '현장' 출신 여성은, 내게 이렇게 말했다. "정 선생이 들으면 실망하겠지만, 내가 그 일을 그만둔 것은 (여성주의가 아니라) 주님을 만났기 때문이지. 그리고 난 지금도 그걸(성판매) 그렇게 나쁘게 생각 안 해."

권력은 듣는 자에게 있다

성매매 피해 여성 자활 지원 기관인 '다시 함께 쉼터'는, 연간 4천여 건에 이르는 성매매 피해(빚, 구타, 감금, 성폭력, 질병……) 상담을 받는다. 그러나 한편에서, 성판매 여성들은 "여성부 자폭하라."며 소복을 입고 데모를 한다. 성판매 여성의 수입은 그야말로 '아는 사람이 없다'고 한다. 일을 하면 할수록 빚에 쪼들리는 여성이 있는가 하면, 한 달에 3백만 원 이상 버는 '아가씨'들도 있다고

한다.[19] 모두 듣는 사람의 해석을 요구하는 현실들이며, 이들의 경험 역시 이미 해석일 것이다.

만약 내가 탈 성매매를 위해 헌신했기 때문에 여성주의자인 나의 주장이 제한적인 것으로 간주되거나, '당사자', '진짜 여성'의 목소리가 그 자체로 권위를 갖는 것은, 상대방의 목소리에 귀기울이지 않는 것만큼이나 위험하다고 생각한다. '당사자'의 목소리를 절대화하려는 일부 여성주의자 그리고 나 자신의 모습에서, 나는 1980년대 중산층 출신 운동 진영의 '민중 판타지'를 떠올린다. '어디에도 없는' 민중의 목소리를 자기 주장의 근거로 내세움으로써(물론, 그렇게 말하는 사람, 그 자신은 '민중'이 아닌 경우가 대부분이다), 말하기의 위치를 선점하고 관념적인 정치적 올바름을 경쟁하며 관계를 과시하는 경우가 숱했다.

'작지만 큰소리(tyranny of minority)'는 불평과 고통이 심각할수록 정치적으로 올바르다는 착각을 주기 쉽다. 가부장제 사회가 억압적일수록, 내부에서 형성된 정치적 소수자 커뮤니티에서 일어나는 일들은 과열하고 억압적이다. 반대로 민주주의가 진행될수록, 가부장제 사회와 커뮤니티 간의 경계는 흐려지게 마련이다.

누구의 목소리가 성매매의 재판이냐가 아니라, 성판매 여성과 여성주의 진영이 어떻게 하면 새롭게 관계를 맺을 수 있을까가 쟁점이 되어야 하지 않을까. 성판매 여성들의 시위를 '포주의 조정'이라고 보는 '여성계'의 논리는, 당시 여성부 장관의 '스폰서를 현상 발언'[20]과 한국여성학회의 '여성학 연구자 선언문'의 '자매애'로 집약된다. 이들의 주장대로 분명 성매매는 기본적으로 남성과 여성의

사회적 관계를 규정하는 성별 정치학의 핵심적인 문제지만, 그러한 성별 인식과 "그들은 우리와 같다."는 논리는 다른 차원의 문제이다. 이때 같음은 성관에 여성과 여성주의자가 평등하다는 논리가 아니라, 여성주의자의 환원 욕망이라는 데 문제가 있다. 여성주의는 '인간은 다르다'는 주장이 부정의(injustice)한 만큼이나, '인간은 같다'는 주장이, 다른 집단을 억압할 가능성이 있다는 것을 알아야 한다.

여성주의 사유 방법의 출발은 "그들이 말하게 하라."[21]였다. 루에노 지즈모는 다음과 같이 지적한다. 문서화된 역사가 거의 없는 상태에서 여성의 역사가 출발하다 보니, 그동안 역사는 남성에 '의해' 여성에 '대해' 쓰여진 문서나 제한에 의존했다. 그러나 이제까지 남성들이 쓴 것은 여성에 대한 '사실'을 전하는 것이 아니라, 남성이 여성에 대해 무엇을 생각하고 어떤 환상을 갖고 있는가와 관련된 남성들의 관념을 증언하고 있다. 다시 말해, 남성이 생산한 여성에 대한 지식은 남성 자신에 대해 말하고 있는 것이지, 여성에 대해서는 아무것도 말하고 있지 않다.[22] 이 문제를 남성을 여성주의자로, 여성을 성관에 여성으로 바꾸어본다면 무리일까? 이런 치환은 백인 여성과 흑인 여성, 비장애 여성과 장애 여성, 이성애자와 동성애자의 관계에 모두 적용 가능하다고 생각한다.

기존 나의 세계관과 갈등을 일으키는 현실이 나타났을 때, 두 가지 태도가 가능하다. 하나는, 자신이 보고 싶은 대로 '본다'. 그래서 결국 자신이 보고 싶은 대로 '된다'. 다른 방법은 자기 단절을 통해 자신을 현실에 개방하는 것이다. 문화 연구의 고전, 《교육 현장과

계급 재생산 — 반학교문화, 일상, 저항》의 저자 폴 윌리스(Paul Willis)는, 연구자가 새로운 사실의 도출을 미루고 직접 관찰할 수 있는 것만 강조함으로써 질적 연구가 실증주의적 경향을 띠는 것은 '실증주의와의 테이프(a secret compact with positivism)'라고 비판한다.[23]

모든 대상과의 소통은 새로운 관계에 들어감을 의미한다. 대화의 과정이란 나와 상대방의 의도적 행위를 통해 이루어지는 것이라기보다는, 나와 상대방이 대화의 관계에 몰입하는 것을 통해 가능하다. 대화의 관계에서는 누구도 상대를 지배하려 하지 않으며, 다만 이해하려고 한다. 대화로부터 무엇이 드러나는지는 대화에 들어가기 전에는 아무도 알 수 없다. 따라서 대화는 단순한 수용이 아니라 의미의 재창조이다.

유영님, 김동심 등 기지촌 여성공동체 '두레방' 여성운동가들의 지혜와 통찰에 힘입어 제작된 박경태 감독의 다큐멘터리 영화 〈나와 무영이〉를 본 관객들 중에는, 주인공이 '멀쩡하고 나이 든' 성관에 여성이라는 데 놀란 사람들이 있을지 모른다. 많은 사람들이 성관에 여성은 '팜므 파탈'의 몫일 것이라고 생각한다. 두레방 사무국장 정혜진은 다음과 같이 말한다. 가끔 두레방 활동을 공부하고 돕고자 하는 마음으로 방문한 여성들이, '기지촌 여성'에게 호의를 표현하는 마음으로 "어머, 어쩜 그렇게 영어를 잘하세요? 어디서 배우셨어요?"라고 묻는 이들이 있다. 영어를 잘하는 것이 권력인 사회에서 그 말은 정말 칭찬일지도 모른다. 하지만 기지촌 여성들은 생존을 위해서 영어를 할 수밖에 없었던 사람들이다. 클럽에서, 거

리에서, 미군을 상대로 일하면서 영어를 못하는 것은 먹고 살 수 없는 것과 같기 때문에, 그녀들은 쓰고 읽기를 못할지언정 다들 듣고 말하기는 잘할 수밖에 없다. 그녀들에게 영어를 잘한다는 칭찬은, 뿌듯한 일일 수도 있겠지만 그보다는 쓴웃음 짓게 할 뿐이다. 예컨대, 두 팔로 휠체어를 밀면서 생활하는 장애인에게 "어쩜 그렇게 팔 힘이 좋으세요? 따로 운동하셨어요?"라고 말하는 것과 다를 바 없다는 것이다.

이런 일도 있다. 기지촌 여성들이 무언가 재미난 이야기를 나누며 웃고, 장난을 치는 모습을 보면서, 어떤 방문객들은 "어휴, 그간 얼마나 고생이 많으셨어요? 이렇게 밝게 사시니까, 정말 보기 좋네요."라고 말한다.[24] 이 이야기를 처음 들었을 때, 나도 그 기막힌 타자화에 어이없어하며 깔깔거리며 웃었다. 그런데 생각해보니, 나 역시 나를 처음 본 남성들로부터 이와 비슷한 이야기를 종종 듣지 않는가!

성과 사랑은 노동이어야 한다

여성의 입장에서 성매매가 왜 문제인가. 누구의 무엇을 침해하는 문제인가는 아마 여성주의 이론을 '총동원'해야 할 논쟁거리일 것이다. 성매매는 섹슈얼리티를 통한 젠더 억압의 모형(模型)이라는 점에서, 남성은 그렇지 않지만 여성의 성을 교환 가치로 삼는 제도라는 점에서, 성은 인격으로 상품화될 수 없다는 측면에서 모두 비

판 가능하다. 그리고 근본적으로 대안적 섹슈얼리티가 개발되어야 하겠지만, 장애인, 노인, 피수, 파트너가 없는 사람들을 위해 성별 구분 없는 성매매를 제안하는 이들도 있다. 만일, 이러한 상황이 가능하다면, 그때 성관에는 주로 가난한 사람들이 종사하는 계급 문제가 될 것이다. 어차피 그 어느 경우에도 성매매는 용호하기 힘들다.

나는 필소 성매매를 남성 노동의 면에라는 측면에서 '분노'해 왔다. 모든 관계는 기본적으로 그 관계에 참여하는 이들의 노동을 통해 유지 가능하다. 성과 사랑은 노동이고, 노동이어야 한다. 물론, 이러한 주장은 여성에게는 성 노동(sex work)이 사회적 노동일 수 있다는 남성 사회의 인식과는 전혀 다른 논리이다. 가부장제 사회에서 남성은 감정 노동, 관계 유지를 위한 노동을 면제받는다.

특히 한국의 중산층 남성들은 근대화 역군, 새마을 운동적 인간, '회사 인간'이다. 이들은 과다한 업무로 인해 같은 남자들하고만 생의 대부분의 시간을 집 밖에서 보낸다. 가장 큰 문제는, 남자들이 그 많은 시간을 남자들과 보내면서도 그들 내부에서 친밀성을 해결하지 못하고, 여성에게만 그것을 전가, 요구한다는 것이다. 물론, 그들은 여성을 성적으로, 감정적으로 갈망하면서도, 여성에게 집착하지는 말아야 한다고 배운다. '진짜 인생'은 남자들의 세계에서만 가능하다고 믿기 때문이다. 남자의 일생 중, 여자와 소통하기 위해 자아를 조절하는 기간은 연애할 때가 유일하다. 결혼하면 남자들이 돌변하는 이유가 바로 이것이다.[25]

김기덕 감독의 〈파란 대문〉, 〈나쁜 남자〉에 많은 여성들이 분노한

것은, 남성들의 주장대로 모든 여성을 '창녀' 취급해서가 아니라, 그가 연속선상에 있는 성역할과 성폭력/성매매의 거리마저도 대단히 경제적으로 좁혔기 때문이다. 그의 영화에 나오는 남성 캐릭터들은 꽃다발과 선물 공세라는 일상적 성역할 노동 없이, 남성성 그 자체의 힘만으로 곧바로 '성관계'(성매매나 성폭력)를 한다. 바로, 이 점이, 여자가 필요하지만 최소한의 존중도 귀찮은 남성들의 어떤 순간을 포착하는 김기덕의 능력이다.

사회는 남성의 성 구매 이유를 '성욕 해소'라고 주장하지만, 실상 많은 경우 남성의 성 구매는 보살핌받고 싶거나, 본인의 노동과 고뇌로만 가능한 인간 관계를 손쉽게 경험할 수 있기 때문이다. 마조히즘을 즐기는 남성 성 구매자에 대해 성판매 여성은 이렇게 말한다. "내게 오는 남성의 90퍼센트는 항상 다른 남성을 통제하는 사람들이다. 그들은 내게 와서 책임감의 부담을 벗어버리고, 내 손에 자신을 맡기고 정반대의 역할을 맡는다. 그들이 공통적으로 추구하는 것은 완전히 다른 사람의 통제를 받는다는 느낌과 무력감이다." 노동 계급 남성들이 자신이 가진 작은 권력을 성판매 여성을 통제함으로서 실현하려 한다면, 높은 지위에 있는 남성들은 성판매 여성을 그 반대의 이유로 '산다'.[20]

원리는 같다. '공적'인 곳이라고 간주되는 영역에서 남성은 국가나 자본의 형태로 여성의 노동을 착취하며, '사적'인 영역이라고 주장하는 가족, 이성애 관계, 성매매에서는 관계성을 혐오하고 부정함으로써 여성의 감정 노동에 무임승차한다. 성매매 '근절'이 '불가능'하지만, 여성주의 정치의 최후, 절대 프로젝트일 수밖에 없는 이

유가 여기에 있다. 그것은 남성의 의식과 무의식, 그들의 24시간을 혁명하지 않고는 사라지지 않을 남성 젠더 문제다.

1장 섹슈얼리티의 매춘화

"여자란? 답: 섹스해 주는 기구." 야외 술집이 줄비하게 늘어서 있는 거리의 기둥에 붙어 있는 이 간판은 성 산업의 실상을 잘 요약해서 보여주는 것으로, 필리핀의 앙젤레스에만 붙어 있는 것이 아니다. "콘돔을 사용하여 에이즈로부터 당신을 보호하십시오"라고 써어 있는 다른 간판은 이러한 상황에서 여성만이 에이즈의 위험에 처해 있다고 말하고 있다. 이것은 내가 1993년 마닐라에서 열린 법률 포럼에 패널로 앉아서 회상했던 장면이다. 포럼은 "여성의 권리가 인권인가?"라는 문제를 다루기 위해 조직된 것이었다. 패널로 참석한 동료의 이야기를 들으면서 나는 지난 며칠 동안 만나서 이야기를 나눈 여성들을 떠올렸다. 그 여성들은 방글라데시에서 파키스탄으로, 라틴아메리카에서 미국과 유럽으로 매매되어 온 사람들로 홍콩가포, 수빅, 앙젤레스의 술집에서 일하고 있었다. 대부분 시골에서 이주해 온 이 여성들은 여전히 순박함을 지닌 모습들이었다. 개중에는 이전에 근친 강간이나 성 학대, 강간 등으로 성적인 피해를 당한 여성들도 있었지만, 나머지 여성들은 성 경험이나 관련 지식을 전혀 갖고 있지 않았다. 대다수 여성들은 자신들한테 어떤 일이 일어날지 아무런 감도 잡지 못하고 있었으며, 일부 여성은 필리핀 기지가 철수하면서 함께 떠나 버린 미국인 '남자 친구'가 돌아올 것이라고 여전히 믿고 있었다. 구강

성교 후에 수건에 구역질을 해대는 여성들도 있었다. 싸구려 술집이든 및 호스트페일이나 남성을 위해 존재하는 이 광택한 소굴은 한 곳과 제일 안 곳으로 구분되어 있었다.[1]에 있는 여성들은 '세 구멍'으로 알려져 있었는데, 그것은 관대와 구매자의 침입으로부터 인간 신체의 어떤 구멍도 보호받지 못하기 때문이었다.[2]

필리핀의 전형적인 여름 한낮 더위(섭씨 35도) 속에서 우리는 마닐라의 '질펀 정책'과 상관없이 에어컨이 시원하게 돌아가는 방에 앉아 있었다. 하지만 마음은 내가 만난 술집 여자들한테로 되돌아가 있었다. 그 가운데 몇몇은 내가 잠깐 들렀을 때 처음 만난 사람들이었다. 내 동료가 "여성의 권리가 인권인가?"라는 질문에 대답하려고 할 때, 나는 머리가 어지럽고 속이 메스꺼워지게 끌어지는 것을 느꼈다. 내가 이제 막 본 현실과 지난 15년간 계속해서 보아 왔던 현실 앞에서, 나는 거리 두기를 통해 학문의 재관성이라는 가면을 쓰거나 중립성을 가장한 자유주의적인 법에 이르기가 얼마나 어른 일인지 알게 되었다.[3]

이전의 경험들로 인해 내게는 이 폐쇄한 방 안에 모여 있는 인권 활동가와 법률가 들의 열정이 희미하게 느껴졌다. 나는 15년 전 파리의 매춘 다이라주 , 부근을 걸었던 기억이 떠올랐다. 파리에서, 필리핀에서, 타이에서, 매춘업소에서, 거리에서, 그리고 길거리 창문에서 여성의 인간성이 철저하게 무시되어 내리는 것을 나는 그때도 보았고 지금도 보고 있다. 여성의 인간성에 대한 이러한 무시는 남성과 정부, 그리고 그들이 만든 정책과 제도 앞에 보다 직접적으로 던져져야 했음에도 단 한 번도 던져지지 않았던 질문을 던지게 만드는 것이었다. "여성은 인간인가?"

1) 성 산업은 연결되어 있어서 어떤 한 지역에서 하는 성행위를 다른 지역에서는 할 수가 없다. 필리핀 수빅 해군 기지의 미군들을 위한 매춘업소들은 자기 이런 것을 하는가에 따라 구분된다. '세 구멍'(Three Holes)은 특히 수빅에서 알 수 있다고 말하기 힘들지만, 그곳은 술집이나 기지에서 멀리 떨어져 있는 곳보다 더 비싸다.

2) Patricia J. Williams, *The Alchemy of Race and Rights: Diary of a Law Professor* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), p. 87 참조.

시회 전체가 성적 탐닉에 빠져 있을 때 섹스는 여성의 몸과 동일시된다. 그것은 가질 수 있고 만질 수 있고 소유할 수 있는 것이다. 성애화된 사회 속에서 여성은 섹스를 위한 물건이일 뿐이다. 성애화된 사회는 여성성을 그 핵심으로, 희롱물로 구성한다. 그것이 섹스이다. 여성은 섹스화된 몸으로서 포괄화되었고, 섹스를 위해 쉽게 접근할 수 있는 여성들은 서로 구별이 될 수 없게 되었다. 이것이 성 본질주의(sexual essentialism)이다.

이와는 반대로 남성은 섹스를 필요로 하고 또 추구할 것이다. 그들은 섹스를 얻고 가지며 자주 오용한다. 심지어 섹스를 위해 이용되기도 한다. 그러나 남성은 성애화의 대상물이 아니다. 집단적으로도 개인적으로도 그들은 결코 섹스 또는 섹스화된 몸이 아니다. 사실 남성들은 몸으로 환원되지 않으며 그들의 생물학적 특성이나 충동 그 자체로도 환원되지 않는다. 남성의 성은 어쩔 수 없는 것으로 허용되어 왔던 것인데, 이렇게 그들의 성적 욕망이 아무리 어쩔 수 없는 것이라 하더라도 그들의 정체성은 그들 몸의 기능에 의해서가 아니라 세상에서 무슨 일을 하는가에 의해서 형성된다.

여성에게 성적 정체성은 사회적으로 부여된 반면, 남성은 행위하는 존재로서 자신의 정체성을 획득한다. 성애화된 사회는 불평등을 성별화한다. 성 본질주의는 불평등을 촉진하는 것을 넘어서 억압을 생산해 낸다. 가부장적 지배는 여성들을 서로간에 구분되지 않는 존재로 만들면서, 남성과는 구별되고 열등한 존재로 인식되도록 만든다.

사회 정치적으로 구성되지 않고 생물학적으로만 주어지는 섹스는 없다. 이런 점에서 사회적 조건은 생물학적 조건보다 우선한다. 성적인 욕망은 욕구와 필요성의 상호 작용 속에서 구축된다. 남성이 여성의 몸을 통해 접근할 수 있는 섹스는 문화의 사회적 구성물이며 성별 위계 질서의 정치적인 산물이다. 그리고 이러한 것들이 남성 권력의 조건이다. 성애화는 대중 매체, 포르노

그리고, 그리고 (성 과학이 섹스를 자연적인 것으로 환원시켜 만들어 낸) 섹스의 '과학적인' 구성물[1] 안에서 드러나는 여성의 신체 이미지를 통해 사회에 전달된다. 나아가 섹스를 사물로, 여성을 대상물로 환원시키는 섹슈얼리티의 구성물은 개인의 삶에 영향을 미치는 것이기도 하지만, 그 자체로도 실체를 가지고 있는 공식적인 조건이다. 남성 권력의 사회적인 실체(fact)로서 섹스를 공식적으로 구성하는 것은 여성을 공식적인 실체로서 성애화한다. 여성을 섹스화된 몸으로 가부장적으로 가장 완벽하게 환원시킨 것이 매매춘이다.

여성을 섹스와 동일화시키는 일상의 관행은 멜린다(Melinda)라는 여성이 매춘을 시작하게 된 과정에 잘 정형화되어 나타난다. 내가 만났을 무렵 그녀는 여러 해 동안 미국에서 매춘 생활을 하고 있었다. 그녀는 십대 시절 한 여자 친구와 함께 영화를 보고 집으로 돌아오던 날 오후의 일에 대해서 나에게 이렇게 들려주었다. 버스를 기다리던 그녀에게 한 남자가 다가와 자신과 데이트를 해주면 50달러를 주겠다고 했다. 여성이라는 것, 그리고 길에 있었다는 것이 그녀가 매춘 여성으로 간주되는 데 필요한 전부였다. 그녀는 열 다섯 살의 순진한 소녀였고, 그 남자가 진심으로 자기와 데이트하기를 원한다고 믿었다. 몇 분 정도 이야기를 나눈 뒤 그녀는 그 남자의 제안을 받아들였다. 그녀는 그 남자가 매춘을 목적으로 자신을 유혹했다고는 전혀 생각지도 못한 채 호텔 방으로 따라 들어갔는데, 거기에서 비로소 데이트라는 것이 섹스를 위해 자신을 샀다는 의미라는 걸 깨달았다. 그러나 실제로 자신이 매춘부로 팔려왔음을 깨닫기 전까지 그녀는 그곳을 나올 수 없었다. 그 남자가 자기한테 섹스를 기대한다는 사실에 저항했을 때조차도 그녀는 '안 될 게 뭐야?'라고 생각했다. '금방 끝날 거야, 그러고 나선 여기서 나갈 거야.' 열 다섯 살짜리

1) William H. Masters and Virginia E. Johnson, *Human Sexual Response* (Boston: Little Brown, 1966) and *Human Sexual Inadequacy* (Boston: Little Brown, 1970)는 남자들의 경우 섹스가 저절로 이뤄지지 않을 때 여성 '대리물'을 사용함으로써 생리적 리듬의 생물학 기능을 회복시키는 섹스의 예들을 보여준다. 이들에게 여성은 남성들이 서비스받고 싶은 성적 기능의 만족을 위해 다른 여성을 대체할 수 있는 것이다.

소녀는 섹스를 위한 물건으로 길러졌고, 그것은 곧 매춘으로 바뀌고 말았다. 일단 시작되자 그녀는 거기에서 빠져나올 수 없었다. 그후에도 매춘은 계속 그녀에게 다가왔다.

멜린다의 경우와 마찬가지로 많은 사례에서, 이전에 받았던 성적 학대, 특히 긴 간격 오랜 시간에 걸쳐 계속해서 학대를 받아 온 여성들은 다른 형태의 성 착취에 길들여지기 쉽고 이에 맞서 싸우기도 힘들어진다. 멜린다와 함께 그녀의 지난 시절을 탐험해 들어가면서 섹스를 목적으로 그녀를 산 사람이 단지 길에서 만난 그 남자만이 아니라는 걸 알게 되었다. 그녀의 의붓아버지 또한 섹스를 위해 그녀를 산 적이 있었다. 그녀를 매춘 여성으로 만든 것은 바로 그녀가 여자라는 사실, 그리고 여자이기 때문에 섹스를 위한 몸으로 팔릴 수 있다는 사실이었다.

인간이 육체로 환원되고, 동의가 있건 없건 타인의 성적 서비스를 위한 도구로 취할 때, 거기에는 이미 인간에 대한 폭력이 자행된 것이다. 인간은 육화된 자아이다. 인권이란 그러한 자아를 보호한다는 의미를, 그리고 인간의 발전이란 그러한 자아를 지원한다는 의도를 담고 있다. 그러나 미국의 법적 맥락에서는 동의라는 것이 폭력이 발생했느냐 아니냐를 결정하는 기준이 되어 왔다. 여기서 인간으로서의 경험과 자아의 완전함은 의지, 의도 혹은 동의로 축소되고, 마치 그것이 폭력이 일어나는 데 관련된 전부인 것처럼 여겨진다. 인간의 의지라는 것은 자유주의 이론과 법률의 토대이고, 인권의 서구적인 개념 안에서 그것은 개인을 가장 핵심적이고 유일한 것으로 만든다. 이렇게 자유주의 법 이론은 억압을 고려하지 않고, 피억압자들이 동의와 공모 혹은 협조를 하도록 영향을 미치는 계급 지배의 상황도 고려하지 않는다. 계급 지배는 실제로 피지배 계급으로부터 공모 · 협조 · 동의를 만들어 낸다. 매매춘은 결혼이나 사회적으로 구성된 섹슈얼리티처럼 여성이 동의하게끔 구성된다.

이 연구를 하면서 나는 억압의 범위를 개인적인 장에서 계급 지배로 확장

시키기 위하여, 폭력을 결정짓는 거의 유일한 기준인 몸의나 강제나로부터 온전히 인간적이고 상호적인 몸의 경험으로 방향을 전환하였다. 인간 경험의 전체성에서 보자면 여성이 그들의 몸으로 환원될 때 그리고 섹스화된 몸에 대한 성적 착취가 이루어질 때, 여성들은 열등한 사람으로, 타자로, 결국 종속된 자로 취급된다. 이것이 성적 착취이고, 존엄성과 평등이라는 여성 인권의 침해이다. 따라서 포르노그라피 매체들은 성적 탈억에 빠져 있는 사회의 도구이며 강간은 성 착취의 전형적인 증거인 한편, 매매춘은 여성의 몸의가 있건 없건 여성 억압의 제도적 · 경제적 · 성적 모델이다.

억압자들에게 성적 차이, 인종적 차이는 백인 남성과는 다른 모든 여성과 유색인 몸은 타자이며 열등한 사람이라는 분명한 증거가 된다. 여기에 성적 탈억에 빠져 있는 사회에서 여성을 섹스화된 몸으로 환원하는 것의 심각성이 있다. 여자가 무엇을 하든 또 누구이든 상관없이 여자는 그렇게 여겨진다. 이러한 "타자성" 속에서 피억압자들에게 시간이 멈춰 있게 된다. 피억압자들을 생물학적으로 혹은 문화적으로 다르다고 표현함으로써, 차이라는 수단을 통해 그들을 "타자"로 환원함으로써, 가부장제의 권력은 여성들을 그들의 역사로부터 단절시킨다. 바로 이것이 인간으로부터 인간성을 빼앗는 방식이다. 역사를 만든다는/행한다는 것은 오랜 시간에 걸쳐 인간의 사회적 행위가 일어남으로써 이루어진다. 반면에 피억압자들에게 억압은 역사적 조건일 뿐이다. 억압 속에서 시간은 한 순간으로 축소된다. 그것은 역사를 빼앗긴다는 것, 시간 밖에 존재한다는 것, 마음속에서만 일어날 뿐 나아가지 못한다는 것을 의미한다. 이것이 세계에서 가장 오래된 현존하는 정복의 형태이다. 이것이 인종 차별주의, 인종 격리주의, 식민주의의 권력 관계들의 토대가 되는 이데올로기적 정당화이다.

성적 억압은 생물학적 결정론을 통해 앞으로 나아가는 여성 운동을 멈추게 하고, 그럼으로써 여성들의 진보와 변화, 성장과 발전의 가능성을 전멸시키려고 시도한다. 성적으로 종속된 여성은 더 이상 시간 속에 존재하는 것으로 취급되지 않는다. 그리고 여성들은 억눌린 비시간성을 내재적인 특성으로 다양한 정도로 내면화한다. 이러한 조건에 의해 종속된 자들은 인간성의 잠재성과 온전함을 확실하게 박탈당한다. 남성들은 인종과 성별을 통해 물리적으로 자신들과 구별해 놓은 사람들, 그들이 '타자'로 만들어 온 사람들을 희생시킴으로써 자신들을 역사적인 존재로 만든다. 그들에게 있어서 여성들은 그저 다른 몸이 아니라 섹스화된 몸이다. 따라서 여성들이 자신들의 역사를 주장하기 시작할여성들이 역사를 만들어 감으로써 역사 속으로 들어가려 할 때, 남성들이 복수심에 불타 여성을 섹스를 위한 물건으로 선포하는 것은 우연이 아니다. 그런 복수심은 포르노그라피를 통해 사회에 스며들어 있고, 성적 착취를 통해 여성의 몸으로 침입한다.

셋, 인종 그리고 문화에 의한 지배는 인간 내부에 기호화되어 있다.[9] 몸은 인간 개인의 내면 세계와 사회적인 외부 세계, 우리 자아와 사회의 연결점이다. 몸은 분화(구분 짓기, differentiation)의 물리적 공간이며, 분리된 독특한 인간으로서 자신을 알게 하는 자기 바깥 세계와의 연결점이다. 세계 그리고 타인과 상호 작용하면서 인간성이 성취되고 유지될 때, 몸은 인간의 경험을 담고 있으며 나아가 그 자체를 초월한다. 모리스 버만은 "몸의 이미지는 몸의 경계를 넘어서 확장된다"고 지적한다.[10] 그는 폴 쉴더(Paul Schilder)를 인용하고 있다. "몸의 이미지가 구성되는 데 있어서 거기에는 무엇이 몸에 통합될 수 있을 것인가를 발견하기 위한 끊임없는 실험이 있다. 몸은 사회적인 현상이다." 따라서 이미지의 차원에서 사람에게 영향을 미치는 것은 "사람에게 육체적으로 영향을 미치는 것이다."[11] 몸은 상호 작용이 일어나는 자리에서 멀어진,

9) Morris Berman, *Coming to Our Senses: Body and Spirit in the Hidden History of the West* (New York: Bantam, 1989), p. 23에서는 문화적 역사가 우리의 몸에 각인되어 있다고 지적하고 있다.
10) Ibid., p. 57.
11) Ibid., p. 58.

분리된 사물로 여겨질 수 없다. 버만과 다른 사람들이 지적하듯이 "나는 존재한다"는 것은 동시에 "나는 존재하지 않는다"는 것을 의미하기 때문이다. 다른 사람들과의 상호 작용은 세계 속에서 개별적인 자아로서 개인이 분화되는 근원인 동시에 세계와 그에 대한 우리의 해석이 몸으로 전달되는 수단이기도 하다. 자아는 "내재적인 것 이상의 다른 어떤 뿌리도 갖고 있지 않다."[12] 그렇지만 자아는 사회적이기 때문에 인간성을 갖고 있다.

일제히 그리고 인위적으로 인종 차별주의와 성 차별주의는 사회적인 상호 작용의 과정에 열등성과 우월성을 새겨 넣었으며, 사회적 상호 작용을 통해 인간의 삶을 사회적으로 구성한다. 상호 작용은 인간 안에, 인간의 삶 위에, 인간의 조건 속에 지배를 기호화하기 위한 가장 특별한 개인적 수단이다. 지배가 사회적 상호 작용을 통해 기호화될 때, 그것은 매 순간 비인간적인 것이다. 인종 차별주의는 다른 집단에 대한 지배를 통해 자기 집단의 우월성을 주장하기 위하여 신체적인 인종적 특징을 차별화시키는 방식으로 몸을 이용한다. 자기 다른 역사적 계기에서 이러한 신체적 차이는 생물학이나 문화에서 기원을 찾는다. 지배를 위한 차이의 구체화라는 점에서 효과는 동일하다. 마찬가지로 성 차별주의도 지배의 권력 관계에서 몸을 이용하는데, 신체적으로 구별되는 섹스/젠더의 특징들이 남성에 의한 여성의 종속을 유지시키기 위해 이용된다. 사회의 성적 탈억 상태는 남성 지배의 정치적인 생산이다. 성 차별주의와 함께 지배는 성적인 상호 작용을 통해 여성의 몸에 전달된다. 섹스가 대상화되고 인간이 단지 그것을 획득하기 위한 메개물로 환원될 때 성적 지배는 몸 안으로 들어가고 그 안에서 뿌리를 내린다. 이것이 매매춘의 기본 모델이고 세슈얼리티의 이론화를 통해 매매춘이 정상화되는 과정이다.

섹스는 자아가 구체화된 차원으로서, 신체적 또는 생리학적인 사실에 선행하지 않으며, 단순히 그것이 자극될 때 나타나는 인간 경험으로서 미리 결정된 사실이 아니다. 성적 욕망을 유발하는 '욕구'나 충동은 자연스러운 것도 성 경험의 본질도 아니다. 오히려 섹스는 사회적으로 구성된다. 가부장제에서 이것은 종속이라는 정치적 사실이다.

인간의 경험 안에서 성적 상호 작용이 비인간적이고 착취적이라는 것은, 이때 자아에 대한 폭력이 자행된다는 것이다. 정말로 우리는 자아를 만들어 내는 사회적 상호 작용과 분리해서는 자아를 생각할 수 없다. 그러나 그것이 전부는 아니다. 억압은 인간의 삶을 본질화하고 그것이 종속시키는 사람들을 결정 짓는다. 생물학적 · 문화적 결정론은 본질주의를 이론화하는데, 가령 여성은 섹스화된 몸이라는 식으로 지배를 학문적인 진리로 구성하여 종속을 만드는 것이다.

프랑스의 수잔 케페스 박사는 몸을 인권과의 관계 속에서, 특히 매매춘의 폭력성이라는 맥락에서 주의 깊게 검토해 왔다. 그녀는 "인간"을 "에너지의 근원인 몸으로 세상에 존재하는 상태이고, 마음과 정신은 몸에 밀접하게 연결되어 그 안에서 일어나는 모든 일에 의존하고 그것을 반영한다"고 정의하였다. 몸을 에너지, 즉 "원동력, 감정, 기능, 본능, 성적 기능을 공급하는 다양한 에너지"의 근원으로 이해하면서, 케페스 박사는 이렇게 여러 가지 인간 에너지가 자아 인식과 자기 수용을 통해 균형을 이루어야 건강이 유지된다고 지적한다. 존재를 지탱하고 위협하기도 하는 세계 속에서 몸/자아가 교섭하기 위해, "자기 자신과 함께 현재를 살아가고 있다는 느낌"에서 오는 자기 생활의 진 지식을 이끌어내는 데는 자아 인식과 자기 수용이 필요하다.

개인과 사회의 이원성을 추구하면서, 케페스 박사는 "기쁨과 슬픔의 일상이 일어나는" 바깥 세계와 "감각, 감정, 생각, 이미지, 상상력 또는 상상의 행동이

12) Ibid., p. 57.

13) Dr. Susanne Käpels, "The Repercussions of the Condition of prostitute on Their Physical and Mental Health," in Prostitution : A World Problem, a Threat to Humanity, Record of the Congress, 20th International Congress, International Abolitionist Federation (Germany: Verband der Missionsfreundinnen e.V. and Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in deutschland e.V., 1989), p. 41.

하여진 영구한 직물인" 내부 세계를 구분하였다.[9] 케페스 박사는 '건물 의학의 관점'에서 몸이 어떻게 자체의 에너지에 반응하고 상호 작용하는가에 대해 다음과 같이 논하였다.

> 교감 신경계와 부교감 신경계는 뇌의 가장 오래되고 원초적인 부분인 시상하부와 시상 안에서 연결되어 있는데, 이곳에서 몸의 이미지가 구성된다. 대뇌 변연계의 감정 중추와 망상체로 알려진 조절 물질과 연결되어 있는 시상 안에는 자율 행동들이 저장되어 있는데, 우리의 무의식적인 모든 행동은 적절한 순간에 방출된다. 거기에는 개인들의 구체적이고 고유한 것을 고려하고 드러내 주는 행동, 만약 그로 '건실한' 행동 이외에는 어떠한 정형화된 행동도 없다. 만약 우리의 내부 깊은 곳에서 나오는 이러한 행동들이 파괴되거나 훼손된다면 그것들은 우리의 에너지를 막을 것이다.[10]

케페스 박사의 몸에 대한 과학적인 접근은 인권의 보대를 신체적으로 다시 설명하는 것인데, 이는 인간 개개인을 양도할 수 없는 존엄성과 권리를 가진 개별적인 존재로 인식하는 것이다. 신체에 가해지는 폭력, 자아를 빼앗는 억압은 인권을 침해하는 것인데, 그것이 인간을 파편화하고 그들을 몸으로부터 분리시키기 때문이다.

인간이 몸과 연결된 끈을 상실했을 때, "'우리가 안과 밖에서 동시에 느낄 수 있는, 세상에서 유일한 것'과 우리가 모든 것의 내부에 도달할 수 있도록 하는 채널"로부터 분리된다.[11] "육체의 뿌리 내림"에 대한 인간의 필요는 분명해진다. "만약 당신이 몸에서 이탈한다면, 당신은 존재가 서 있는 기반을 느끼기

[9] Ibid., p. 42.
[10] Ibid.
[11] Ibid., p. 43.

위한 대척점을 필요로 할 것이다."[12] 성적 착취 - 대상화는 인간 경험의 연결을 파괴하는 것이고 여성의 종속을 위하여 성적 발전을 가로막는 것이다.

인간은 자아의 발전에서 연약한 것만큼이나 신체적 위치의 안전함에 있어서는 믿을 수 없을 정도로 탄력적이다. 자아를 구성하는 과정 속에서 인간은 자신의 몸에 있지 않은 것들과 관계를 맺기 위한 교섭을 계속 추구한다. 안과 밖의 긴장, 자아와 타자 사이의 상호 작용 속에서 인간은 자신의 세계와 교섭하고 자신의 정체성을 구성한다. 폭력은 그것이 심리적이든 감정적이든 성적이든 신체적이든 간에 제화되는 것이다. 폭력은 자아와 자아 외부에 있는 것 사이의 긴장을 빼앗아 감으로써 발생한다. 그것을 해결시키는 것은 인간의 경험을 파괴하는 것이다. 랭의 공식에 따르면, "만약 우리의 경험이 파괴된다면 우리의 행위는 파괴적인 것이 될 것이다. 우리의 경험이 파괴된다면 우리는 우리 자신을 잃어버리게 된다."[13]

성의 사회적 구성: 비인간화의 단계들

오늘날 남성 지배하에서 섹스가 진정한 인간적 의사 소통으로 취급되지 않을 때, 그것은 경험을 비인간화하고 그럼으로써 여성을 지배하게 된다. 상호 작용에서 생겨나는 의미를 통해, 어떻게 섹스가 인간 발전의 고양물로서 경험되며 어떻게 성적 상호 작용이 인간 경험을 파괴하는지 밝힐 수 있다. 이 연구에서는 섹스의 경험에서 어떻게 의미가 생산되는지를 밝히기 위해 인권에 페미니즘을 결합하는 방식을 취하였다. 페미니즘 이론은 권력과 지배를 드러내 보임으로써 분석을 보다 심화시킨다. 페미니즘은 권력이 해체될 수 있으며 인간적이고 평등한 관계들로 재구성될 수 있다는 신념과 확신 속에

[12] Bowen, et al., p. 26.
[13] R.D. Laing, The Politics of Experience (Middlesex: Penguin, 1967), p. 24.

현재의 착취적인 조건을 넘어선 현실을 가정한다.

개개인이 성 착취로 입은 피해와 인류가 치른 희생을 밝혀 온 지난 20년에 걸친 페미니즘 연구가 없었다면, 특히 에블린 기요브와 WHISPER, 매춘대안협회와 스티븐의 한나 옴슨(Hanna Olsson), 노르웨이의 리브 핀스데르고르(Finsrud)와 세실 호이가르(Cecilie Hoigard)의 연구들, 그리고 미국의 주디스 허먼(Judith Herman), 플로렌스 러시(Florence Rush), 루이즈 암스트롱(Louise Armstrong), 산드라 버틀러(Sandra Butler)의 근친 강간에 대한 연구, 그리고 성 착취 경험을 용감하게 폭로한 여성들의 용기가 없었다면, 성 산업에 대항한 페미니스트들의 끊임없는 저항, 특히 아시아 여성 조직들과 전세계적으로 포르노그라피에 대항한 페미니스트 운동이 없었다면, 이 모든 여성들과 그들의 노력 그 이상이 없었다면, 어떻게 섹스라는 인간의 활동이 피해, 비인간화, 인권 침해로 변화하게 되는지 나는 결코 이해할 수 없었을 것이다.

반대로 매매춘에서 여성에 대한 착취가 없었다면, 매매춘의 섹슈얼리티가 섹슈얼리티의 매춘화로 변형되지 않았다면, 개인적인 성 착취를 드러낼 수 없고 말할 수 없으며 여성들의 그러한 침묵 속에 매매춘의 정상화가 이루어지지 않았다면, 이 연구는 필요하지 않았을 것이다.

위에서 말한 모든 연구와 운동을 통해, 이 이슈에 대한 지난 20년간 내 자신의 연구를 통해, 내가 『여성 성 노예제』를 쓰면서 그리고 그 뒤에 인터뷰했던 여성들을 통해, 나는 매매춘이 여성에 대한 성 착취를 사회적으로 구성해 가는 네 가지 단계를 확인하였다. ① 거리 두기(distancing), ② 이탈하기(disengagement), ③ 분리하기(dissociation), ④ 탈신체화(desubstantiation)가 그것이다. 매매춘은 오랜 시간 지속되어 온 성 착취이다. 상품화는 대상화의 가장 극심한 형태 중 하나이다. 매매춘 속에서 상품화는 이데올로기를 통해 섹스를 인간으로부터 분리시킨다. 성적 대상화는 여성을 그들의 몸으로부터 분리시키고, 그럼으로써 그들의 자아로부터도 분리시킨다. 매매춘 섹스에서 일어나는 사회적

상호 작용을 검토함으로써 우리는 매매춘과 매매춘이 정상화됨으로써 발생하는 피해를 보다 자세히 알 수 있다.

거리 두기

매춘 섹스, 매춘 행위는 여성들이 자기 자신에 대한 감각, 즉 자신에게 고유한 인간적이고 개인적인 정체성과 자신이 누구인지를 아는 방법을 그 매춘 행위로부터 떨어뜨려 거리를 두게 하는 전략을 통해 이루어진다. 매매춘에서 이러한 분리는 지리적인 재배치와 심리적인 분리를 위한 노력과 함께 시작된다. 여성이 일단 일을 시작하면 그녀 스스로 자기를 폐기 처분된 사람으로 생각하는데, 몇몇의 경우에는 법 밖에 놓이는 무법 상태를 수용하기도 한다. 거리 두기는 자아를 가족과 집 그리고 사회적으로 합법적인 세계에서 분리함으로써 시작된다. 여성이 매춘 여성으로 판정되면 그들은 항상 새로운 이름과 위조된 신분 증명서를 갖게 되는데, 이것은 때때로 그들의 나이를 속이는 데 필요한 것이다. 이때 나타나는 폭력성과 극단성은 여성들이 결혼할 때 자신의 이름과 친구, 친척의 가족에서 분리되는 것과 다르지 않다. 명백하게 매춘을 하도록 강요되지 않았을 때에도 여성들은 이름을 바꾸는 것으로 시작한다(로리타 등등). 이러한 행동은 그들의 오래된 또는 본명했던 정체성으로부터 그들을 분리시키는 것이다. 이것은 진정한 자기 정체성과 자아로부터 멀어지는 행위이며, 매춘 행위 자체에서 발생하는 분리를 심화시키는 행위이다.

동시에 거리 두기는 매춘 여성에게 생존 전략이기도 한데, 이를 통해 여성들은 매매춘 거래로부터 그리고 세계로부터 멀리 떨어져 서 있을 수 있게 된다. 여성들은 매춘을 하면서 자기 자신과 그로부터 분리된 매춘부로서의 자신을 연결시키지 않는다. 거리 두기는 여성과 소녀들에게 상처를 입히고, 해로운 영향을 미치는 매춘의 복잡한 그물망에서 서로 연결되어 있다. 그것은 여성들로 하여금 자기 자신을 구하기 위해 자신으로부터 떨어져 나오도록 만든다.

매춘 유흥 그룹은 정말이지 단순한 자원에서, 만약 매춘이 정상적인 여성의 일로 받아들여진다면 매춘 여성은 더 이상 주변화되지 않을 것이라고 주장한다. 그러나 성을 상품화하는 매매춘의 현실은 그렇게 단순하지 않다. 여성에 대한 성 착취를 정상화한다고 해서 성 착취를 덜 착취적인 것으로 만들지 못한다. 오히려 더 착취할 수 있게 만들 뿐이다. 실제로 만약 여성이 자기 자신, 자신의 정체성, 사회적으로 수용되는 성 상품으로서의 자신에 대한 지식 안에서 통합되도록 조장된다면, 매매춘을 비롯한 성적 대상화의 해악성은 심해질 것이다. 그러나 거리 두기는 여성을 매춘부로 만들어 가는 첫 번째 단계에 몰파하다. 이것만으로 여성이 매춘이나 다른 어떤 형태의 성 착취로부터 살아남을 것이라고 확신하기는 충분하지 않다. 거리 두기는 이탈하기의 단계로 나아간다.

이탈하기

이탈하기는 매춘 여성의 중요한 전략이다. 매춘이라는 성행위를 하는 여성들은 자신들의 몸과 섹슈얼리티가 수반되는 상품의 교환에서 자신을 분리시킴으로써 감정적인 거리를 만든다고 보고했다. 이것은 실제 여성, 애인, 아내들이 대상화된 섹스를 경험하고 나서 보고하는 것과 다르지 않다. 장간 피해자의 경우에 있어서도 그들은 반복적으로 자신이 "그곳에 있지 않았다"고 보고한다. 그들은 이탈된 것이다.

이탈하기는 의식적이고 의도적인 행위이다. 이것은 매춘 섹스에서 핵심적인 것이다. 섹스는 상호 작용이기 때문에 기계적으로 상품으로 재생산되기 위해서 여성은 그곳에 있을 것과 "행위하기"를 요구받는다. 여성의 입장에서 그것이 그들 안에서, 그들 위에서, 그들을 통해서 행해질 때 그들은 "그곳에 없다." 그곳에 없다는 것은 그들이 구매자에 의해서 생겨난 매춘의 관계 환경에 들어가지 않는 방식이다.

세실 호이가드와 리브 핀스테드는 최근 노르웨이의 매매춘에 관한 연구에서 매춘 여성들은 남성들이 구매하는 자신들의 성 거래로부터 이탈한다고 보고하였다. 제이Jay는 "나는 그것을 하기 전에 마약을 좀 하지. 난 내 감정을 완전히 한쪽으로 밀어 제껴 하거든. 말도 잘하지고 아무 신경도 안 써."라고 말한다. 엘리자베스Elizabeth는 "넌 감정을 완전히 꺼 두어야 할 거야. 그 일을 해야 하니까."라고 말한다. 제인Jane은 "나는 내 자신에게 신경 쓰지 말자고 다짐하고 감정을 던져 버렸죠. 거기에 돈이 있는 한 개의치 않아요. 감정과는 아무 상관 없죠."라고 말한다.[16] 여러 나라에서 많은 경우에 여성들은 얼음같이 감정이 없어진다고 보고한다. 그들은 자신이 해야 하는 일을 요구하는 구매자와 암묵적으로 동의한 '매춘 계약'에 따라 이상을 팔고 사랑하는 것처럼 하는 순간에도 구매자들을 경멸하며 바라본다.

성의 권력 관계에서 여성의 몸을 통해 여성의 몸과 남성(그것을 살 권리가 있다고 생각하는)과의 행위가 물만되기 때문에, 여성은 이탈하기를 통해 자신의 진짜 자아와 하나의 상품으로서 섹스를 위해 사용되는 자아를 구분하기 위해 감정적 거리를 둔다.

매춘 여성은 장벽을 구축한다. 이탈하기를 통해 매춘 여성은 구매자에 대한 한계, 즉 사용될 수 있는 자아와 자신의 몸 그리고 사용될 수 없는 것 사이에 한계를 설정한다. 이러한 경계들은 매우 강력하게 실행된다. 자아의 어떤 부분은 사용을 목적으로 접근할 수 없다. 이 말은 곧 어떤 특정한 행위는 구입할 수 없다는 것을 의미한다. 몸의 특정한 부위는 출입 금지 구역이다. 몇몇 매춘 여성들은 키스하는 것을 거부하기도 하고, 자아를 구분하는 장벽으로서 콘돔 사용을 요구하기도 한다. 자신의 진짜 자아를 위해 반드시 지켜지는 것들이 있다. 한 프랑스 매춘 여성은 "절대로, 절대로 남자가 내 침대 위에 누울 수

16) Cecilie Hoigard and Liv Finstad, *Backstreets: Prostitution, Money and Love*, trans. Katherine Hanson, Harry Egan and Barbara Wilson (University Park: Pennsylvania State University Press, 1992), p. 45.

없어요. 남자는 특별한 시트와 담요 위에 누울 수는 있지만 절대로 내가 쓰는 침대 위에 눕는 건 안 돼요."라고 말했다.[17] 이러한 종류의 구분을 만들어 내면서 여성은 진짜 개인적인 자기 자신의 일부분, 즉 그들이 선택할 경우에는 매춘이 아닌 사랑의 행위를 할 수 있도록 하는 일부분을 구별한다. 그러나 매춘 여성은 자신들의 사적인 생활에서는 섹스에 관심을 두지 않는다고 보고하는 경우가 매우 많다.

상품으로서 구분된 자아의 일부분은 매춘에서 여성의 최소한의 생존에 결정적인 역할을 하는 동시에 여성의 인간성을 파괴하는 역할을 한다. 그것은 자아를 분할한다. 그러나 사실 자아는 분할될 수 없다. 자아로부터 분리된 것으로 여겨질 수 있는 부분이란 없다. 몸의 다른 부분들은 보호되는 가운데 조각난 몸의 어떤 부분, 어떤 신체적인 행위만 판매를 위해 떼어질 수는 없다. 그러나 그런 일이 행해지고 있고, 그것이 바로 자아에 대한 폭력이 자행되는 이유이자 방식이다. 실제로는 불가능한 일이지만 자아가 분할될 때, 그것은 분리되어 각 부분들은 분리된 조각으로서 사용된다. 자아의 분할은 폭력과 비인간화를 낳는다. 섹스는 인간, 즉 자아의 핵심적인 자원이다. 섹스가 가질 수 있는 물건으로 취급될 때 인간은 사물이 된다. 대상화는 인권을 침해할 뿐만 아니라 인권의 근본 전제 조건인 인간의 존엄성을 파괴한다.

여성이 매춘을 선택할 수 있을까? 마치 어떠한 맥락에서건 성적 대상화와 자아의 비인간화를 선택하듯이 말이다. 거리 두기에 이은 이탈하기의 단계는 괴해를 야기한다. 이 괴해는 원래는 선택의 문제가 아닌 것들 사이에 억지로 차이를 만들어 내는 형식을 취한다. 바로 이처럼 여성은 매춘이건 다른 어떠한 형태(길거리에서, 집에서, 사무실에서, 공장에서 등등)이건 성 착취의 조건에 동의하지 않는다.

동시에, 마치 선택인 듯이 보이도록 하는 것은 생존을 위한 하나의 요소이다. 구매자와 함께 가는 것에 응하고 돈을 받고 특정한 행위를 하는 것은

19) Ibid., p. 65.

마치 스스로 선택한 것처럼 보인다. 이러한 선택의 겉모습은, 이 단계에서 그렇게 하지 않고는 자신의 자아를 모두 잃어버릴 수도 있는 매춘 여성에게 필수적인 것이다. 이러한 상황에서 선택이라는 것은 살아가기 위한 근본적인 측면, 즉 단순히 행위하는 것을 의미한다. 따라서 여성들은 자신의 상품화를 구성하는 단계들에 개입하게 된다. 이것이 바로 매춘 여성을 개입시키고, 본질적으로 자신을 대상화하는 단계들을 수용하도록 하고, 매춘의 해악과 학대를 심화시킴으로써 매춘 여성을 '보호한다'는 매춘 계약이다.[18] 거리 두기에 이은 이탈하기의 단계를 통해 매춘 거래 섹스가 가능한 일로 변화된다. 매춘을 한다는 것은 여성으로 하여금 계속해서 끊임없이 자기 자신을 매춘으로부터 분리시키도록 만든다. 시장 거래에서 만약 여성이 평균 9년 동안 매춘을 하고, 일 주일에 6일, 하루에 5명의 구매자를 받았다면, 그 여성은 익명의 계약을 통해 다른 남자들에게 자신의 몸 위에서, 몸 안에서, 몸을 통해 9,540번 섹스를 한 것이 된다. 이것은 어림잡은 추정치일 뿐이다.

분리하기

스웨덴의 매매춘에 대한 연구에서 한나 울슨은 매춘에서 남성의 섹슈얼리티를 "여성의 몸 안에서 일어나는 남성의 자위 행위"라고 묘사하였다.[19] 구매자는 그것을 어디에서 할 것인지 요구할 수 있는데(항상이 필요한 경우도 있지만 질, 항문, 입 안 또는 이 세 가지 모두에서 가능하다. 울슨Ulson는 "남자들은 싸 버리기 위해 그것을 한다. 그게 전부다."라고 지적한다.[20] 그러나 그것이 전부는 아니다. 섹스가 한 인간으로서의 여성과 아무 관계가 없는 남성의

18) 매춘 계약에 대한 논의를 위해서는 Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press, 1988), pp. 198~218 참조.
19) Hanna Olsson, *Prostitution: Redefining Male Privilege* (Uppsala: Dockstolen Libr., 1981). 스웨덴 정부가 의뢰한 매매춘 연구 참조.
20) Hoigard and Finstad, op. cit., p. 51.

자위 행위로 환원될지라도, 구매자는 일반적으로 매춘 여성에게 연인처럼 가장하거나 또는 환상을 가장하여 정서적으로 신체적으로 몰입한 것처럼 행동하기를 요구한다. 매춘 여성은 창녀처럼 연기하기도 하고, 사랑에 빠진 연인처럼 연기하기도 한다. 한편 성 도착적인 소재들도 많은데, 특히 "오줌이나 똥을 싸는" 환타지를 행함으로써 구매자는 섹스를 오물, 더러운 것, 금변과 연관시킨다. 다른 한편으로 매춘 여성에게는 복종적이고 순종적이며 온순하고 아첨하는 듯한 성적 행동을 기대한다. 잘 알려진 것처럼 일반적인 강간범이 그렇듯이 매춘 구매자들도 "평균적인 성적 만족을 원하는 평범한 남성"이라고 지적하는 많은 연구들이 있다.[19]

남성들은 자아를 사는 것이 아니라 자아처럼 행동하는 몸을 사는 것인데, 이러한 자아는 가장 해롭고 파괴가 심한, 인종 차별적이고 성 차별적인 개념과 잘 맞아떨어진다. 서구 남성들, 특히 개발적인 남성들은 서구 여성들에게 감정적으로 몰입할 뿐만 아니라 성적으로 지구적이고 반응적인 연기를 요구한다. 이와는 대조적으로, 전통적인 서구 남성들과 아시아 남성들은 아시아 매춘 여성에게 수동적이고 종속적인 노예 같은 성행위를 요구한다.

매춘에서 구매자의 요구는 장고되고 관대되는 피부색과 문화의 특징들을 구체적으로 포함하고 있다. 성 착취와 마찬가지로 인간을 비인간화하고 대상화하는 인종 차별주의도 매춘 산업의 보대이다. 매춘에서 유색인 여성은 섹스화된 몸뿐 아니라 '색깔이 있는' 몸을 팔게 된다. 유색인 여성은 자신의 일부로서 자기가 팔고 있는 색깔이 있는 몸으로부터도 역시 분리하기를 실행해야 한다. 인종은 섹스와 함께 팔린다. 그리고 이것은 서로 다른 문화들로 나아간다. 문화적 맥락이 무엇이든, 섹스의 거래 속에서 매춘은 여성을 팔 수 있는 부분들로 보게는 가운데 그 자체로 가장 반동적인 인종 차별적 · 성 차별적 전형성을 만들어 내고 수행한다.

19) Ibid., p. 55.

탈신체화 그리고 가장하기(Dissembling)

매춘에서 남성은 여성에게, 정서적 · 성적으로 몰입하는 시늉과, 기뻐하면서 스스로 바라는 것처럼 행동할 것 그리고 상품을 거래하는 순간에 마치 진짜인 것처럼 대할 수 있는 시늉을 기대한다. 이러한 생각에서 그들은 매춘 여성들이 마치 매춘 여성이 아닌 아내, 애인, 여자친구처럼 행동하기를 원한다. 다시 말해 매춘 여성들은 자신이 분리되는 것을 막기 위해 구성한 자아를 육체로부터 이탈시키는데, 우리는 그 안에서 종속되고 비인간화된 자아가 재구성되기 시작하는 것을 발견할 수 있다. 그 자아는 사랑에 빠진 것처럼 연기함으로써 마치 몸 안에 있는 것처럼 행위해야만 한다. 구매자에게(여성이 그들을 경멸할지라도) 관심이 있는 것처럼 연기함으로써, 성적으로 연기함으로써, 성적으로 느끼고 있는 것처럼 그리고 성적으로 느끼기를 원하는 것처럼 연기함으로써, 무심결에 성적으로 반응하게 될 때 성적으로 느끼는 것처럼 연기하는 것과 때로 실제로 성적으로 느끼는 것을 구분하려고 노력함으로써, 그리고 나서 인종 차별적 · 성 차별적 행위가 여성이 스스로 선택한 한계—모든 것 속의 모든 것인 것처럼 행위함으로써, 자아를 보호하기 위해 자신의 내면에 이미 존재하는 냉정함이 마치 없는 것처럼 연기함으로써, 그렇게 행위해야만 한다.

자신의 자아와 거리를 두는 것은 탈신체화 하기 위한 것이며, 그때의 경험이 치화된 것처럼 행위하는 것이 매춘의 섹스를 만들어 낸다. 이러한 생각에서 여성은 포르노 배장에서 마는, 삽입과 사정을 위해 구멍이 나 있는 실물 크기의 플라스틱 인형으로 바뀔 수 있다. 하지만 인형은 '반응'을 꾸며 내고 연기할 수 없다. 구분을 짓는 요소로서 외지의 개입 여부에 강박적으로 초점을 맞추는 자유주의의 법적 가치에 따라 반응은 선택의 지표로 간주된다. 자신을 비인간화하는 상황 내에서 여성이 반응한다는 것은 정상적 섹슈얼리티가 가부장적으로 구성된다는 증거이다.

여성의 경험 속에서, 이때의 상품 교환에서 일어나는 육체적이고 성적인

모든 행동과 모든 연기를 포함한 이것이 바로 매춘이다. 이것이 제도화되고 체계화되고 더욱더 정당화되는 성 착취적인 섹스인 것이다.

그렇다면 무엇이 강간인가?

매춘에서 구타, 강간, 심지어 살인조차도 대개는 단지 '직업상의 위험'으로 간주될 뿐이다. 오리건 주 포틀랜드 시에 있는 매춘대안협회는 1990~91년에 매춘에서 벗어나 이 단체의 프로그램에 참여하고 있는 179명의 여성들의 이야기를 보고했는데, "생존자의 78퍼센트가 A급 범죄인 강간 피해자들이며, 거의 절반(48퍼센트)이 포주들에 의해 일 년에 평균 16번 강간을 당하고, 4분의 3(79퍼센트)이 일 년에 33번 구매자에게 강간을 당한다."[20]

매춘 세계에서는, 돈의 지불 여부가 매춘 섹스와 강간 섹스를 구분하는 요소이다. 여성의 삶과 경험 안에서 그것들은 거의 구분되지 않는다. WINGSPEAR의 구술사 프로젝트(oral history project)에서 에블린나 기오브는, 매춘 여성이 "자신과 섹스한 후 구매자가 돈을 주지 않거나 돈을 다시 빼앗아 가는 것으로 강간을 정의했다"고 말했다.[21] 마찬가지로 샌프란시스코에서 매춘에 종사하는 200명의 여성 및 소녀들에 대한 연구에서 그들 중 73퍼센트가 매춘을 하는 동안 강간을 당했다고 보고하였고, 실버브와 파인스(Silber and Pines)는 19퍼센트의 여성들이 강간범에게 자신이 매춘부였다고 말함으로써 강간을 멈추게 하려고 시도했다는 것을 알아냈다. 경제적 거래로 섹스를 제공하려고 하거나, 강간범들은 강간을 중지하기보다는 오히려 공격을 한층 강화했다고 매춘 여성들은 말했다. "그들은 여성이 매춘부였다고 말하는 것을 듣고 피본

20) Council For Prostitution Alternatives Annual Report (Portland, Oregon: July 1990~June 1991).
21) Evelina Giobbe, "Juvenile Prostitution: Profile of Recruitment," in Ann Wolbert Burgess et al., Child Trauma: Issues and Research (New York: Garland Press, 1992), p. 123.

했다. 대부분의 강간범은 여자에게 그 말을 취소하라고 강요했으며, 계속해서 강제로 여성을 범하려고 하였다. 자신이 통제하고 있다는 것을 재확인시키기 위해 가해자는 구도로 폭력적이 된다."[22]

실버브와 파인스는 "피해자가 가해자에게 자신이 매춘 여성이라고 말하고 그에게 성적 만족을 제공하는 것은, 그 상황을 약간이나마 제어해 보려고 노력하는 것"이라고 지적한다. 그러한 말을 하지 않은 사람과 비교해 볼 때, 말을 한 여성들(12퍼센트)은 더욱더 폭력적인 학대를 당했다. 강간범들의 행동과 말은 그들이 직접적으로 포르노그라피에 몰두하고 있음을 나타낸다.

매춘 여성은 덜 맞기 위해 섹스를 제공하지만, 저항하지 않는다는 것은 동의에 의한 섹스인 양 취급된다. 여성들은 강간 섹스와 매춘 섹스를 행위에 의해서가 아니라 돈의 지불 여부에 의해서 구분한다. 매춘 거래를 제안하는 행위에서 여성은 착취에 기꺼이 자신을 내맡기는 육화된 인간(boiled human being)처럼 행동한다. 이는 강간 피해자들이 저항할 때 공격자들로부터 얻어맞지 않았으면 더 다치게 한다거나 죽이겠다는 말을 듣게 되는 상황과 같다.

실버브와 파인스가 지적했듯이, 매춘 여성들은 통제를 위한 노력을 시도했다. 그러나 매춘은 남성이 산 섹스이다. 강간은 남성이 강취하는 것이다. 매춘에서 남성이 산 섹스는 그들이 강간으로 강취한 섹스와 같은 것이다. 이 섹스는 탈신체화(disembodiment)된 것이며, 남성을 위해, 인간으로서 존재하지 않는 여성의 몸 위에서 일어난 것이다. 돈을 지불하고 섹스를 할 것인지, 혹은 강제로 아니면 동의를 받고 할 것인지는 남성이 결정한다.

매춘 여성에 대한 강간은 난해한 사회적 문제이다. 그것은 매춘 여성들이 강간을 당하지 않아서가 아니라, 정말로 탈신체화된 섹스의 경험(강간과 매춘을 다에서)이 동의나 강제냐의 이슈로 축소되기 때문이다. 합의에 의한 섹스를

22) Mimi Silbert and Ayala Pines, "Pornography and Sexual Abuse of Women," Sex Roles 10, nos. 11~12 (1984), p. 864.

제공한 매춘 여성은, 그들 자체가 섹스이며 상품이기 때문에 강간 상황에서 매춘부가 되어 섹스를 제공하면 폭력이 줄어들 수 있을 것이라고 생각했다. 그러나 매춘,섹스와 강간 섹스 모두 성적 권력의 구성물이다. 래디컬 페미니즘의 매춘론은 여성의 존속을 유지하기 위해 "남성의 입장에서" 계속해서 섹스의 형식을 바꾸어 가는 것이다. 현실적으로 매춘 여성이 강간에서 섹스를 떼어내려고 할 때, 그녀는 성적 권력의 한 형태인 강간이 또 다른 형태인 매춘 안에 속해 있다는 것을 부정하는 것이다. 이것이 강간과 매춘 섹스가 그것을 겪는 여성에게 경험적으로 전혀 구분되지 않는 이유이다. 매춘에 종사한 여성들의 구술사 프로젝트에서 한 여성이 에블리나 기요브에게 이렇게 말했다.

> 매춘은 강간과 같아요. 그것은 내가 15살에 강간당했던 것과 같죠. 나는 내 몸을 떠나는 경험을 하곤 해요. 내 딸은, 그 남자가 나를 강간할 때 내가 그렇게 했다는 거죠. 나는 천장을 올려다보았고, 천장으로 올라가서 강가를 걸었어요. 내가 느끼고 있는 것들을 느끼고 싶지 않았기 때문이죠. 너무 무서웠어요. 그리고 매춘을 하는 동안 나는 늘 그렇게 했어요. 나는 감각들을 없앴고, 심지어 내가 내 몸 안에 있는 것처럼 느낄 수가 없었어요. 실제로 나는 내 몸을 떠나고, 내 생각과 내 느낌을 가지고 다른 어떤 곳으로든 가곤 하죠. 남자가 끝날 때까지 말이에요. 나는 그것을 강간이라고 느낀 것 이외에 다른 어떤 것으로 설명해야 할지 모르겠어요. 그것은 나에게 강간이었어요.[33]

성적인 비밀

래디컬은 공공 성적 자유분방함으로 보이기도 하지만, 남성 구매자의 기대

[33] Evelina Giobbe, "Prostitution: Buying the Right to Rape," in Ann Wolbert Burgess, ed., *Rape and Sexual Assault: A Research Handbook* (New York: Garland Press, 1991), p. 144.

에 맞추어진 매춘은 보수적이며 퇴행적이고 억압적인 성적 행동이다. 시장은 비밀리에 운영된다. 손님은 익명성과 비밀, 즉 자신들의 정체가 노출되지 않도록 매춘 여성이 보호해 줄 것을 요구한다. 그들이 구매하는 것은 비밀리에 이루어지는 섹스이다. 성적인 억압의 근원은 여성의 몸을 비밀스럽게 사는 것에서 찾을 수 있다. 매춘에서 여성의 주변화는 구매자의 은밀한 섹스에 대한 보호와 익명성 및 비밀 유지 요구에 그 뿌리를 두고 있다. 구매자는 자신의 비밀을 유지하기 위해서, 여성이 '타자'이고 아웃사이더이며 주변화되어 있기를 요구한다. 비밀 유지는 성적 권력의 기본 토대이다. 그것은 성 산업에서 여성들이 인쇄된 광고지, 잡지, 광고판, 가게 앞 진열대에 전시되는 순간에, 구매자인 남성들이 비밀스럽게 섹스를 구매할 수 있도록 해준다. 매춘의 은밀함은 구매자가 사들이는 성적 경험과 흥분의 일부이다. 만약 페미니즘이 적극적으로 개입하지 않는다면, 그리고 매춘이 너무나 정상화되어 있어서 섹스를 구입하는 데 비밀을 필요로 하지 않는 때가 온다면, 우리는 분명히 마가렛 앳우드(Margaret Atwood)의 『핸드메이즈 테일』(*Handmaid's Tale*, 20세기 말 퍼임과 핵의 영향, 여이즈의 인권으로 출산율이 급격히 감소하여 세상인의 8기가 되어버리면서 여성의 역할이 아이를 낳는 도구로 전락한다는 내용의 SF 소설. 1990년 영화화되기도 하였다—옮긴이)에 나오는, 오로지 여성을 사이만 섹스를 할 수 있는 암흑 시대의 세상에 도달하게 될 것이다.

처음 접했을 때에도 그리고 최종적인 분석에 이르러서도, 래디컬은 여성에 대한 문제가 전혀 아니다. 여성이 매춘을 하나의 권리로서 주장하든, 자신들에 대한 착취라고 비난하든, 이는 매춘의 번성과 지속되는 사실 아무런 관련이 없다. 래디컬과 여성 때리는 여성이 매춘을 원하는가 매춘을 강요당하는가에 기반하여 지속되는 것이 아니다. 여성은 매매춘 안에 존재한다. 왜냐하면 남성이 섹스를 위해 여성을 샀기 때문이다. 남성은 섹스를 위해 아이들을 사고 섹스를 위해 다른 남성을 산다. 때때로 사회는 어린이들을 사는 것에 대해

우려한다. 때로 사회는 매춘을 위해 팔리는 남성들에 대해 관심을 쏟는다. 그러나 남성이 섹스를 위해 여성을 사는 것에는 거의 의문을 품지 않는다. 몇몇 나라에서는 매춘에 종사하는 여성을 더 이상 죄 단위로 셀 수 없고 때만 단위로 세야만 하는데도 말이다.

래디컬은 남성 소비자 시장이다. 여성의 의지, 여성의 선택 또는 여성의 '매춘부가 될 권리'라는 것에 여론이 집중적으로 조명됨으로써, 먼저 남성의 수요가 있기 때문에 매춘이 존재한다는 가장 일차적인 요소가 관심권에서 멀어진다. 매춘이 존재하는 첫 번째 이유는 남성 구매자의 요구가 있기 때문이다. 성 산업은 시장의 수요를 충족시키기 위해 여성의 몸을 공급하면서 인신매매에서 매춘 업소에 이르기까지 어느 곳에나 존재한다. 매춘 시장과 남성의 수요에서 중요한 것은 거기에 섹스 거래를 위해 제공되는 여성의 몸이 있다는 것이다. 어떻게 그리고 왜 그들이 그곳에 있게 되었는지는 시장과 아무런 관계가 없다.

한계는 무너지고

매춘에서 탈신체화 하기 위한 방법으로 자신의 자아와 거리를 두는 것은 한계를 설정하고 구매자에 대한 방어벽을 세우기 위한 노력이다. 또한 자신이 만들어 낸 상품으로부터 자신을 구분하기 위한 노력이다. 한계를 설정하는 것이 자신이 상황을 통제하고 있다는 착각을 만들어 내기도 합니다도, 이것은 자아를 지키기 위해 통제를 유지하려는 최소한의 노력이다. 이 한계가 무너지면 자아는 버려진다. 강간이 여성에게 착취의 한계를 설정하거나 만들어 낼 기회를 주지 않는다는 점에서, 방어벽과 한계가 없는 매춘은 강간 섹스와 매춘 섹스가 통합된 것이다.

독일의 매춘 여성 권리 운동의 지도자이자 그 자신이 나이든 매춘 여성인

도미니카(Dominica)는 매춘에 종사하는 어린 세대 여성들에 대해 지적하고 있다. 잡지 『엠마』(*Emma*)의 편집자인 앨리스 슈와르처와의 인터뷰에서 도미니카는 현재 행해지고 있는 매춘에서 자신이 목격한 변화에 대해 이야기하면서, 어떠한 한계도 없이 매춘을 하는 모든 계층의 여성들도 넘치는 거리를 "아시장"이라고 묘사했다.[34] 그곳에는 손님들에게 허용되는 행위의 상한선도 없고 하한가도 없으며, 여성들은 성적 대상물로서 살아가는 경험과 조금도 분리될 수 없다. 따라서 그 여성들은 성적인 물건이 되어야만 한다.

그곳에는 매춘의 세계가 만들어 낸 위계가 있다. 여성들은 최고 계급인 룸걸에서 최하위 계급인 거리 매춘부까지로 분류된다. 지난 10년간 이 구조는 점차 더욱 내려갔고, 한계가 없는 매춘에 자리를 내주었다. 이것은 매춘의 존속(그녀의 경우에는 생존)을 가능하게 했던 규칙과 한계를 설정하도록 해준 그녀 세대의 여성들과는 대조적이다. 그녀는 다음과 같이 지적한다.

> 내 딸은 쓰레기들이 아니고 나는 쓰레기가 아니에요. 우리 선배 창녀들은 나름대로의 규칙을 가지고 있었어요. 우리는 반드시 콘돔을 사용하면서 그 일을 했고, 언제나 그렇게 해왔죠. 우리는 키스도 허용하지 않아요. 왜냐하면 키스는 당연히 가정에서만 할 수 있는 것이기 때문이죠. 우리는 항문으로도 하지 않아요. 하지만 보통 포주에게서 얻은 아이를 한 다음 거리로 내보내지는 어린 여자아이들은 무슨 짓이든 해요. 어떤 것도 꺼리지 않죠. 그들은 몸과 영혼이 너무나 파괴되어 있어서 자기 자신을 돌볼 힘이 없어요. 지금 그 아이들은 고립되어 있다기보다는 포주에게 완전히 종속되어 있어요.[35]

[34] Alice Schwarzer, "Dominica Prostitutes," in *Wieviel macht ist? Politische Studien Beginning mit Antiken Frauen* (Frankfurt: Fischer, 1983), pp. 25–44.
[35] Ibid.

다시 말해 내가 앞서 말했던 매매춘이 구성되는 단계들이 무너지고 있다. 이러한 여성과 소녀들에게서 자아는 구분되지 않는다. 그들은 자신의 자아를 규정해 주는 한계를 설정하지 않는다. 매춘에 종사하는 젊은 세대 여성과 소녀 들은 "모든 여성은 창녀"라거나, "섹스 노동"은 여성에게 가능한 경제적 대안이라는 생각을 조장하는 매춘 옹호 운동의 깃발 뒤에 서 있는 여성들이 아니다. 매춘에 앞서 성적 학대와 가난, 노숙을 경험하고 한계가 없는 매춘부가 된 십대 소녀들과 여성들에게 매춘은 곧 자신의 자아가 된다. 따라서 매춘이 그들에게 개인적으로 미치는 영향의 심각성 또한 한계가 없다. 즉 매춘 여성들의 삶의 몇몇 부분들을 유지할 수 있도록 해왔고, 팔리는 것으로부터 자아를 지킬 수 있게 해주었던 거리 무기, 이탈, 분리, 가장하기를 통한 섹슈얼리티의 매춘화는 1990년대 거리 매춘 안에서 붕괴하고 있다.

마약은 매춘 여성의 파멸에서 10~20년 전과는 다른 역할을 한다. 1970년대에도 매춘 여성이 마약을 사용했다는 충분한 증거가 있다. 포주들은 여성뿐 아니라 마약도 취급하는 경우가 많다. 여성들은 한 번 하고 다음으로 넘어갈 때, "그것을 견뎌내기 위해서" 무엇인가가 필요하다고 보고하곤 했다. 그러나 일반적으로 포주와 매춘 여성 모두, 마약에 중독된 여성들은 많은 돈을 벌 수 없을 뿐 아니라 결국 거리에서 쓸모 없게 된다는 것을 알고 있었다. 훨씬 일상적인 매춘에서건 혹은 이따금씩 하는 매춘에서건 습관적으로 마약을 하는 일부 여성들은 마치 자신의 습관을 계속 유지하기 위해 도둑질로 돈을 마련하는 사람과 마찬가지로 몸을 팔곤 했다. 그러나 많은 여성들이 실제로 매춘에 들어가지는 않았다. 마약으로 인해 다른 파괴적인 방향으로 나아가기 때문이다.

범죄학자인 리처 메이허와 커티스는 뉴욕 시에서 코카인을 흡입하고 거리 매춘을 하는 여성들을 연구했다. 그들은 "도시의 가난한 소수 집단 거주 지역에서 널리 퍼져 있는 코카인 흡입이 거리에서 이루어지는 섹스 시장에 참여하는 여성의 수를 증가시켰다"는 사실을 발견하였다.[26] 그들의 연구는 폭압의 도미니카가 묵묵한 바를 뒷받침하는 것인데, 그것은 매춘 여성들의 소외가 높고 특히 서로에 대한 적대감이 커진다는 것이다. 디트로이트의 마약 중독자를 위한 치료 센터의 관리자인 드와이트 보하(Dwight Vaughn)는 코카인 흡입이 오늘날 점점 거리 매춘과 뒤얽혀가 되어 가고 있다고 설명하였다. "이것은 인간의 다른 모든 본능을 떠어넘는다. 마약이 최우선이다. 곽 먹을 것과 머무를 수 있는 안전한 장소는 마약에 비하면 아무것도 아니다. 당신의 몸을 보호하기 위한 본능, 삶 그 자체를 위한 본능은 그 앞에서 굴복한다."[27]

메이허와 커티스는, "마약이 유발시킨 여성 섹스 노동자의 증가"가 매춘의 특성을 일 성교에서 구강 성교로, 실내에서 실외로 변화시켰으며 "섹스 거래의 가격을 하락"시켰음을 보여주었다.[28] 가격의 하락, 그리고 구매자가 여성에게 "어떤 것도 다 되는" 식으로 접근할 수 있게 되었다는 것은, 매춘의 가장 최근에 일어난 변화, 곧 그것이 밑바닥까지 떨어졌음을 반영한다. 도미니카가 말한 "그들은 무슨 짓이든 한다", 그리고 "거의 공짜로 한다"(구강 성교 1달러, 질 성교 5달러)가 의미하는 것은 거리에서의 매춘 생활이 보다 거칠어졌다는 것이다. 이것은 구매자의 폭력을 증가시키는데(구타와 고문은 매춘 거래에서 당연한 일부분이 되었다), 이것이 바로 섹슈얼리티의 매춘화이다.

노르웨이의 사회학자인 리브 핀스레드와 세실 호이가드는, 매춘의 가격이 시대에 따라 변해 왔지만 거기에는 매춘 여성들이 고집하는 최저선이 있었다는 것을 밝혔다. "최저 가격의 체계는, 가격에 문제가 생길 때 피고용인들이 보여주는 내부적인 단결의 정도와 정확하게 일치한다. 개인의 이해는 공동의 이해와 일치한다. 만약에 어떤 여성이 싸게 팔면, 이것은 다른 모든 여성에게

26) Lisa Maher and R. Curtis, "Women on the Edge of Crime, Crack Cocaine and the Changing Contexts of Street-Level Sex Work in New York City," *Crime, Law, and Social Change* 18, no. 3 (1992), p. 221.
27) *Detroit News*, July 31, 1992.
28) Maher and Curtis, op. cit., p. 223.

영향을 준다. 가격은 하락한다."[29] 그리고 이것은 여성들을 서로 적절하게 대립하도록 만든다.

호이가드와 핀스레드는 스웨덴에서 매춘 가격이 헤로인의 가격에 따라 정해진다는 사실을 발견했다. "그들 스스로를 창녀라고 보는 여성들은 마약과 매춘을 번갈아 하는 일상을 살아가고 있다."[30] 거리의 마약 가격과 매춘 가격 사이의 직접적인 관련성은 오슬로와 스톡홀름, 함부르크, 런던, 뉴욕에서도 발견된다. 매춘의 가격은 마약의 하루 소비량과 연관될 뿐 아니라 가장 폭력과 빈곤을 통해 여성에게 강요되는 노동 시장에서의 여성의 주변화, 노숙 생활과도 직접적인 연관이 있다.

메이허와 커티스는 연구에서 집이 없고, 마약에 중독되고, 포주의 통제를 받는 경우가 많은 거리 여성들의 실상을 드러냈는데, 이들에게 매춘은 극히 드문 "비공식적 경제에서 가능한 수입 창출의 기회"이다.[31] 이 연구는 같은 지역에 있는 남성들이 차를 강도질하는 동안 여성들은 매춘을 한다는 것을 밝혔다. "남성들은 여전히 이러한 지역에서의 비공식적 경제와 사회적 직업 관계들이 결부되어 있는 마약 거래를 대부분 통제하고 있다."[32]

메이허와 커티스의 발견은 우리가 1970년대에 마약 남용과 관련하여 알고 있던 바와는 다른 패턴을 드러낸다. 코카인 상태에서의 매춘은 더욱 깊은 절망과 자포자기를 의미한다. 존재하기 할 이유가 없어 보일 때, 마약은 매춘을 하는 이유가 된다. 자아가 온전한 상태로 보호되는 특정 영역에 대한 침해는 생존을 포기한다는 것을 의미한다. 집이 없는 상태에서 절망은 새로운 국면으로 치닫는다. 반대로 생존을 위한 노력, 자신을 보호하려고 애쓰는 방법을 찾아냄으로써 매춘 속에서도 자기 자신을 지키고자 하는 노력은, 조금이라도 자신을 붙들고 있는 인간이라면 여전히 생존을 위해 투쟁하고 있다는 것을 의미한다. 그들이 지금 이 순간 절망하고 있다 하더라도, 그들은 뭔가가 달라질지 모르는 미래의 순간을 위하여 살아 있는 것이다.

그러나 많은 이주 여성들과, 이전에 성 노예 생활과 마약을 경험한 여성들에게 이 모든 것과 생존하기 위한 모든 노력은 비극을 드러낸 것처럼 보인다. 그들은 더 깊은 박탈감에 도달하게 되고, 그 안에서 매춘은 그들이 자아를 포기하는 수단이 된다. 온전한 인간이 될 수 있는 가능성은 이 모든 절망 속으로 내던져진다. 밑바닥까지 떨어진 매춘 속에서는, 이 절망이라는 사실조차도 마약을 사기 위해 매춘을 한다는 막연한 가정 속에서 사소하게 취급된다. 밑바닥까지 떨어진다는 것은 인간의 행위 주체성이 거기에 없다는 것을 의미한다. 생존을 도와주고 지지하는 어떠한 사회적 조건도 없을 때 인간은 생존을 포기할 수 있게 된다. 매춘의 세계가 새로운 밑바닥에 도달할 때 여성들은 자신들의 생존이 아무런 의미가 없는 현실 속에서 사회적으로 혼란을 겪는다.

메이허와 커티스의 연구, 호이가드와 핀스레드의 연구는 모두 거리에서 헤로인과 코카인에 중독된 여성들에게 아주 어린 시절 성적 학대의 배경이 있다는 사실을 밝혔다. 그들은 근친 강간에서 섹슈얼리티의 매춘화를 경험했고, 그런 경험을 말한 모든 어린아이들과 마찬가지로 거기에서 이탈하는 법을 배웠다. 그들은 이제 매춘을 하고, 매춘 안에서 육체로부터 이탈한다. 마약을 함으로써 더욱더 자기 자신으로부터 이탈한다. 어릴 때의 성 학대로 인한 과거에 덧붙여 노숙과 가난이라는 절망은 젊은 여성들 소녀 들을 한계가 없는 매춘에 다가가게 만든다. 그곳에는 생존을 위해 남겨진 자아가 없다. 한계를 무너뜨리는 것은 그 자체로 매우 해로우며, 그 일을 하고 있는 자아를 성적으로 착취할 수 있는 사물로 환원시킨다. 이 여성들의 매춘 가격은 아주 싸다. 그 이유는 마약 주사를 위해 돈이 급하기 때문이다. 그러나 또 다른 이유는 이들에게 남겨 놓은 가치가 없기 때문이다. 여성들은 지금까지의 그 어떤

29) Hagard and Finnel, op. cit., p. 42.
30) Ibid., p. 42.
31) Maher and Curtis, op. cit., p. 230.
32) Ibid., p. 230.

경우보다 가장 가혹한 비인간화 조건 안에 놓이게 되는데, 한 가지에 다른 사람의 몸을 파는 노예 살인과 달리 이 여성들은 자기 자신을 그렇게 파는 것이다. 그들에게 남아 있는 삶이란 없다. 자기 자신을 매춘으로부터 거리를 두는 여성들과는 달리, 이러한 여성들은 매춘 여성이 되는 것 이외에 다른 존재가 될 수 있는 사회적 영역을 거의 가지고 있지 않다.

살인

체계적인 성 착취는 여성의 삶의 가치를 '쓰고 버리는 여성들'의 가치로 만들어 버린다. 이것은 일회용 병이나 상자처럼 내버리고 책임지지 않는 것이다. 1970년대 후반 내가 연구를 처음 시작했을 때, 경찰이 찍은 매춘 살인 사진들을 몇 장 보았다. 어떤 파일은 나를 난감하게 하고 공포스럽게 했다. 거기에는 낡은 빌딩의 지하에 있는 커다란 쓰레기통이 있었다. 죽은 소녀의 몸이 그 통 안에 가득 채워져 있다는 것을 깨닫기까지 몇 분 동안 이 사진을 들여다보았다. 머리 위에 구부려진 팔만이 보였다. 경찰 통계에 따르면, 뉴욕 시에서 1975년 한 해에만 71건의 매춘 살인 사건이 보고되었다. 그 중 54건은 포주나 남성 구매자들에 의해 자행되었다.[31] 이러한 숫자는 의심할 바 없이 어림잡은 추정치일 뿐이다.

메이허와 커티스는 뉴욕 시의 두 동네에서 적어도 네 명의 매춘 여성이 그들이 연구하는 기간 동안 살해당했다는 사실을 발견했다. "한 여자는 경찰에게 쫓기던 트럭에서 주차 요금 표시기로 세게 던져져 있었다. 다른 여성은 가슴이 도려내어져 있고 목이 잘려 나간 사체로 철도 위에서 발견되었다. 다른 여성은…… 메이포장에 구타당해 죽었다."[32]

31) Research Analysis, Office of Management, Analysis of Crime Statistics (New York, 1976).
32) Miller and Curtis, op. cit., p. 243.

이런 매춘 여성들의 죽음은 거의 표면화되지 않는다. 마리스프리스 시오손(Marieris Sisson)은 일자리를 위해 일본으로 이주했다가 일본 야쿠자의 수중에 들어가 술집 여성이 된 8만 명의 필리핀 여성 중 한 명이었다. 매장을 위해 시오손의 사체를 필리핀으로 송환하면서 일본 의료진이 사인으로 진단한 기관 손상(organ failure)만으로는, 그녀의 신체에 자행된 극도의 잔인함을 드러내기에 부족했다. 심한 두부 손상과 그녀의 다리를 비롯한 다른 신체 부위에 남겨진 상처들을 통해 명백하게 증명되는 잔인성은, 시오손의 부모가 언론에 부검 사진을 공개하지 않았다면 아마도 밝혀지지 않은 채 남겨져 있었을 것이다. 그러나 아키노 대통령이 진상을 밝히기 위해 조사단을 급파한 이후 보고서는 과실의 책임을 얼버무리기 시작했다.[33]

외국 이민자든 자국 내 도망자든, 살인 사건과 매춘 여성의 자살을 구분하기는 매우 어렵다. 누구도 중요하게 여기지 않는다. 매춘 여성들이 예전 친구, 가족 그리고 '정상적인' 사회에서 분리되어 있다는 점이 그들을 익명으로 보이지 않게 만든다. 아무도 모른다. 매춘 세계 안에서는 그 누구도 신경 쓰지 않는다.

그러나 매춘 여성이 남자를 죽였을 때는 마치 세상이 뒤집힌 것처럼 다루어진다. 1992년 아일린 캐롤 우오르노스는 매춘 여성을 연쇄 살인한 남자를 죽였다는 이유로 죄의 판결과 사형 선고를 받았는데, 그녀의 입장을 옹호하는 필리스 체슬러(Phyllis Chesler)가 쓴 그녀의 이야기는 다음과 같다.

> 나는 (그와 섹스를) 하지 않았다고 말했죠. 그는 "그래, 너는 개년이야. 내가 말해 주지. 너는 무슨 짓이든 할 거야. 만약 네가 하지 않으면 널 죽이겠어. 그리고 죽은 다음에 다른 년들처럼 (너와 섹스를) 할 거야. 상관없어. 내 몸은 어쨌든 아팠할 테니."라고 말하고는, 내 손목을 핸들에 묶고 항문에다 뭔가

33) Colin McNeven, "A Death Brings Harsh Light to Japan's Dark Side," Boston Globe, October 26, 1991.

> 요…… 나중에 나를 풀어 주고 내 목을 따더군요 칼로 목을 다음 나를 다시 강간하려고 했어요…… 그때 나는 생각했죠. 이 더러운 개자식은 내게 한 짓으로 죽어 마땅해. 우리는 싸웠어요. 내 손이 총에 닿았고, 그를 쐈어요.[34]

우오르노스는 모두 합해 여섯 명의 폭력적인 남자들을 죽였다. 여자 연쇄 살인범이었던 것이다. 체슬러는 "대부분의 연쇄 살인범은 포르노그라피에 중독된 여성을 증오하는 미쳐 날뛰는 남자들인데, 그들은 피해자를 죽이기 전이나 후에 성적으로 이용했으며, 또 그들 자신이 어머니에게서 학대당한 아이들이었다"라고 지적한다.[35] 그들은 우오르노스처럼 살인과 강간, 구타의 위협을 받지도 않았고, 정당 방위를 주장하지도 않았다.[36] 첫 번째 공판에서 죄의 판결을 받자, 그녀의 변호사는 그녀에게 유죄를 인정하고 다른 혐의에 대해 이의를 제기하지 말라고 설득했다.

남성을 죽인 여자 연쇄 살인범 우오르노스의 사례는 언론의 대대적인 관심을 끌었고, 그녀의 행동은 플로리다 법정의 분노를 일으켰다. 그녀는 다섯 차례에 걸쳐 사형 선고를 받았고, 남자 구매자가 죽었다는 점 때문에 주 정부의 분노의 대상이 되었다. 체슬러의 지적처럼 "만약 플로리다 주가 할 수만 있었다면, 우오르노스가 살해했다는 남성 한 사람당 한 번씩 그녀를 전기 처형했을 것"이라고 생각될 정도였다.[37] 매춘 여성이 당하는 살인은 매춘의 직업적인 위험 중의 하나라는 것이 이 사건을 다루는 법정의 심리와 처리 과정에서 명백하게 증명되었는데, 그녀의 사건은 그녀가 매춘 여성으로 팔렸으며 살인할 의도를 가지고 있는 남자 구매자에게 섹스 상품으로 취급되었다는 명백한 상황과 별개로 다루어졌다.

뉴욕 로체스터의 아서 쇼크로스(Arthur Shawcross)는 1988년과 1989년 사이에 11명의 여성을 죽였을 당시, 과실 치사의 유죄 판결을 받고 가석방되어 있던 상태였다. 그가 죽인 여성들은 대부분 매춘 여성이었다. 그는 종신형을 선고받았다. 매춘 여성 '일제 단속' 혹은 소탕 기간 동안 1992년 한 해에 1만 2천 명 이상의 여성이 체포되었으며 10명 이상의 매춘 여성이 살해가 발생되었다.[38] 그러나 이 중 어떤 사건도 우오르노스가 정당 방위로 행했던 살인이 이기했던 분노와 같은 격한 감정을 일으키지는 않았다.

매춘 여성에 대한 연쇄 살인은 주기적으로 보고된다. 1977년 말에서 1978년 초까지 'LA 살인자'가 많은 여성들을 잔혹하게 강간하고 죽였다. 그가 죽인 피해자 대부분은 매춘 여성들이었다. 같은 기간 동안 록밸런드의 많은 거리 매춘 여성들이 '살인광'에 의해 절단된 채 살해당했다. 매춘 여성에 대한 연쇄 살인은 계속되었다. 1992년 디트로이트에서는 코카인을 하는 9명의 매춘 여성들이 교살당한 뒤 빈 건물에 버려졌다. 그들은 옷이고 재갈을 물린 채 발가벗겨져 있었다. 몇몇은 발견 당시 심하게 부패되어 있었는데, 최소한 6개월 동안 건물 안에 숨겨진 것으로 보였다.[40]

맥 볼드윈(Mag Baldwin)은 매춘 살인을 다음과 같이 요약하였다.

> 주요 매춘 여성인 48명의 여성들은 '그린 리버 킬러'(Green River Killer)에 의해 살해당했다. 3년 간격으로 마이애미에서 31명의 여성들이 살해되었고, 그들 대부분이 매춘 여성이었다. 14명은 덴버에서, 20명은 LA에서, 7명은 오클랜드에서였다. 샌디에이고에서 4명, 로체스터에서 14명, 버지니아 주의 알링톤에서 8명, 애시추세츠의 뉴베드포드 9명, 일리노이 17명, 밤과 10명 등이다. 1990

40) New York Times, November 13, 1992.
41) Detroit News, July 31, 1992.

년 워싱턴의 스포캔에서 3명의 매춘 여성이 죽었다고 보고되었는데, 몇몇 사람들은 4명의 여성과 소녀를 죽인 살인범 '그린 리버 킬러'가 다시 한 번 '활동을 시작한' 것이라고 생각했다.[42]

제인 카퓨티는 "성적 연쇄 살인은 외부 세계의 악이나 원인 불명 정신병의 설명할 수 없는 폭발적인 상태가 아니다. 오히려 그러한 살인은 가부장의 역할, 가치, 욕구 그리고 힘의 법칙의 과정 속에 진행되는 현저하게 논리적인 단계이다."라고 지적한다.[43]

살인, 멀리서부터 떨어지는 것, 강간, 그리고 매매춘 자체는 비인간화된 섹슈얼리티의 결과이고 억압의 조건이다. 인간의 의지에 대한 자유주의 법 구조가 언제 어디에서 폭력이 발생되었는지 여부를 결정한다고 할 때, 가부장적 억압을 통한 섹슈얼리티의 비인간화는 개인에게 발생한 폭력으로부터 분리된다. 원인과 결과가 분리된다. 지배는 계속된다.

내가 『여성 성 노예제』에서 발견한 것과 같이, 그러한 권력의 행위자는 남성이다. 남성들은 단독으로 또는 여러 명이 협력하여 기능한다.

포주, 알선업자, 범죄 조직의 구성원, 노예 상인, 매춘업소의 경영주, 마사지 업소, 성 착취 산업 관련 종사자, 포르노그라피 공급업자, 아내 구매자, 어린이 성추행자, 관련 장간의 가해자, 매춘 구매자, 장간범인 남성의 수를 고려할 때, 여성의 성 노예화에 참여하는 남성 인구의 거대함에 어느 누구라도 순간적으로 놀라지 않을 수 없다. 이러한 일에 참여하는 남성들의 수가 막대하다는 사실은 국가적 · 국제적 위급 상황, 성 폭력으로 인한 위기를 선포하는 계기가 되어야

42) Margaret Baldwin, "Spin in the Sun: Prostitution and Feminist discourse of Law Reform," *Yale Journal of Law and Feminism* 7 (Fall, 1995), p. 88.
43) Jane Caputi, *The Age of Sex Crime* (Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1987), p. 3.

할 것이다.

위의 목록에는 포르노그라피를 표현의 자유라 주장하고, 매춘을 합의된 섹스라고 주장하는 성 자유주의자도 포함시켜야 한다.

내가 『여성 성 노예제』에서 확인한 위기 상황은 아직까지도 인식되지 않고 있다. 20세기 말의 남성 우월주의 사회는 섹슈얼리티의 매춘화 속에서 매춘의 정상화에 대한 해답을 찾고 있다. 여성 인권의 침해는 여성의 동의로 확인되는 정상적인 섹스의 조건이 되고 있으며, 이것은 18세기 사드 백작이 던진 "자유로운 노예를 찾을 수 있는가?"라는 질문에 답하고 있다.

9

프리랜서, 성노동자, 그리고 새로운 선택

고연주, 김애랑

<< 프롤로그

고연주씨를 만난 날은 올해(2005년) 겨울 들어서도 가장 춥다고 한 12월의 어느 날이다. 이욱정 대표가 알려준 전화번호로 전화를 걸어, 약속 시간과 장소를 정하고자 했을 때, 고연주씨는 "자신은 지금 치과에 치료를 받으러 가는 길"이라고 했다. 막달레나의집 현장지원센터에서 운영하는 '맛살고운진료소'를 통해 연결된 신촌의 한 치과에 진료 약속이 되어 있다고 했다. 진료가 끝나는 시간에 맞춰 신촌 근처에서 만나는 것도 좋겠다고 나는 생각했었지만 그 뜻을 제대로 전달하지 못하고, 결국 우리 두 사람 모두에게 익숙한 '거기', 막달레나의집 쉼터에서 만나자는 약속을 하고 전화를 끊었다.

도착한 막달레나의집 문 앞에서 운동복 차림의 고연주씨를 만났다. 나보다 먼저 도착해 쉼터에 인사를 하고 잠시 담배를 사러 다녀오는 길이라는 고연주씨가 내게는 낯설지 않았다. 내 기억으로는 만나서 정식으로 인사를 한 적도, 단 둘이 대화를 나누어본 적도 없지만, 지난 몇 년 동안 막달레나의집의 크고 작은 행사에서 다른 사람들과 함께 낯을 익힌 적이 있었기 때문이다. 또 그 얼마 전에 있었던 고연주씨의 결혼식에 참석하여 인사를 나눈 일도 있었다.

사실 나는 그녀가 생각하는 것보다 고연주씨를 더 잘 알고 있다고 할 수 있다. 『용감한 여성들, 목대를 타고 달리는』*에서 나는 벌써 그녀를 만난 적이 있다. 그 글은 그녀의 정체성을 조심스레 가리고 있었지만, 이후 막달레나의집을 드나들면서 그 "'갈보' 혹은 '성노동자'의 인권"을 이야기한 여성이 바로 고연주씨일 것이라고 짐작했다. 또한 솔직히 말해 그 글에서 나는 단지 '고연주'라는 개인을 만난 것이 아니라, 두고두고 오랫동안 여러 가지를 생각하게 하는, 위험이 상존하는 성매매 공간에서 지혜롭고 떳떳하게 살아가는 자존심 강한 한 '용감한 여성'을 보았다. 이후 내가 성매매 관련 연구를 하거나 글을 쓸 때, 내게는 늘 그녀의 음성, '성노동자'라는 말을 처음 들었을 때의 그 충격과 전환을 생생히 전하던 그 음성을 잊을 수 없었다. 그녀에게 '성노동자'라는 말은 늘 푸짐하고, 늘 무서웠던 자기 존재에 대한 긍정의 '명명'이었을 것이다.

그런 그녀가 지난 (2005년) 11월 결혼식을 했다. 이 연구를 기획하면서, '울산 성매매집결지의 역사'를 재구성하는 데 자신의 경험과 기억을 보태줄 인터뷰 대상을 선정하는 과정에서, 고연주씨는 당연하다 싶을 만큼 일차적인 명단에 포함되어 있었다. 그 일차적인 이유는 고연주씨와 막달레나의집 사이의 끈끈한 관계에 있다. 고연주씨는 막달레나의집에서 하는 프로그램에 늘 참석해왔을 뿐 아니라, 울산에서 무슨 일이 있을 때마다, 자신이 힘들거나 답답할 때마다 의논하고 하소연하기 위해 연락하고 찾는 가장 가까운 친구이자 조언자로, '막달레나의집'을

* 정희진, 「'갈보', 혹은 '성노동자'의 인권론」, 『용감한 여성들, 목대를 타고 달리는』, 막달레나의집 엮음, 삼인, 2002.

찾고 있다. 성매매방지법이 시행되고 난 이후, 그 동네에서 일하던 한 남성과 '살림을 합쳤다'는 이야기도 막달레나의집에 이미 전한 바 있고, 그 사람과 사진관에서 '면사포 쓰고' 사진이라도 한 장 남기고 싶다는 고연주씨의 생각을 '이왕 그럴 바에 정식으로 결혼식을 올리자'며 추진하준 것도 막달레나의집이다.

결혼식 날의 고연주씨는 참 예뻤다. 작은 성당의 조촐하지만 넉넉한 피로연 자리에서, 나는 나름의 감동으로 참 예쁜 고연주씨의 밝은 웃음을 쳐다보고, '아저씨가 참 멋있다'는 추임새를 보태며 살아 다른 사람들과 섞여 사진도 찍었다. 인터뷰 일정은 이 '인생의 대사' 이후로 잡았다.*

울산집결지를 벗어나는 꿈

첫번째 인터뷰는 그렇게 시작되었다. 나는 가볍고 친근하게 느꼈지만 상대도 그렇다고는 확신할 수 없는 상황에서, 울산이 본인에게 어떤 의미인지, 그리고 지금 자신에게 가장 중요한 바람이 무엇인지 고연주씨는 특유의 진솔하고 다감한 억양으로 이야기해주었다. 나의 과장된 친근감은 인터뷰의 목적이나 사용에 대한 충분한 설명을 건너뛰게 했고, 고연주씨는 "무엇이든 물어보라"며 여유 있게 다가왔다.

* 물론 직후의 인터뷰가 주어가 등장하는 '울산 지역 이야기'보다 '결혼'이라는 특별한 개인의 변화에 초점이 맞춰지는 일들이라는 말이가 주의 전주자들 사이에 없었던 바는 아니다. 그리고 실제로 고연주씨의 현재의 가장 큰 관심은 '가정'이라는 새로운 생활 단위를 이렇게 잘 이끌어갈까에 맞춰져 있다. 그러나 이러한 현재의 관심에 맞추어진 화제는 '거기', 울산에서의 오랜 경험을 피해가지는 '목대'가 될 수 없을 것이라는 믿음이 있던 주제를 벗어난다. 또한 실제로, '결혼'을 통해서 마련된 물질의 생활이 아닌, 자신의 생애의 전환이라는 관점에서 이야기하고 있는 인상을 인터뷰 과정에서 받게 되었다.

고연주씨는 울산에서만 30년을 살아왔다. 중간에 몇 년의 그 곳을 떠난 적도 있지만, 어린 시절의 가출이 집결지에서의 삶으로 이어졌고, 19세에 그 이전부터 알던 친구를 만나 들어온 울산 역전에서 그녀는 이제 50세를 바라본다. 성매매방지법 시행 이후로 처음에는 상황에 밀려, 나중에는 본인의 뜻으로 현재는 일을 하지 않고 있다. '일을 하지 않아도 그녀는 한가해 보이진 않았다. 인터뷰를 하는 중에도 휴대전화는 계속 울렸고, 점작건대 울산의 근처에서 친구들이 기다리고 있는 듯했다. 인터뷰 중에도 나오지만, 그녀의 일상은 그녀의 삶의 공간, 오랜 생활터전인 울산에 살면서 친구들을 만나 이런저런 이야기를 나누고, 더러 돼 원하는 코스를 짜고, 간혹 술도 한잔 하면서, 그 '생활세계'를 유지하고 누리는 방식으로 이어지고 있는 듯했다.

'일을 그만두고', '가정을 꾸린' 현재의 조건에서 그녀의 관심은, 이전에 자신의 영업장으로 사용하던 현재의 낡은 지하방 살림집, 상크대 하나 제대로 갖추어져 있지 않은 그 공간을 벗어나는 데 있다. '번듯한, 집 같은 집'에서 살아보는 꿈, 그것은 모아놓은 돈을 날리고, 일도 하지 않는 지금, 일용직으로 더러는 돈을 벌고, 또 어린 자식에는 허달을 치기도 하는 남편의 경제적 형편을 고려할 때, 당장 실현 가능한 꿈이 아니다. 그래서 울산에 앞, 지금의 생활세계가 재개발로 곧 없어지리라는 소식에 대해서, '(철거한다는) 꿈은, 어린 것도 나오지 않은 한' 아직은 그래도 아쉬운 이상은 더 컸을 것'이라고 유보적으로 기대하고 있는지도 모른다. 그것은 또한 그곳의 좋은 지하방을 벗어나고 싶은 희망과 그래도 "친구들이 있고, 추억이 있고, 그래도 내 고향같이 편안한" 그 울산 골목의 익숙함을 벗어나기 어려운 심정이 혼재된 기대이기도 하다.

'프리랜서'의 차이

울산으로 들어와 고연주씨는 업주 밑에서 오랫동안 일하다가, '프리랜서'로 독립해 상해배상기업이 있기까지 혼자 일했다. 혼자 일하면서 생명의 위협을 느낄 만큼 위험한 상황에 처한 적도 있지만, 그녀는 '업주의 작위 없이' 번 것을 혼자 가질 수 있고, 일하는 시간과 조건을 자유로이 선택할 수 있는 '프리랜서'가 훨씬 좋다고 강조했다. 이 주장은 첫번째 인터뷰에서도 분명했지만, 막달레나의집 현장지원센터 진료실에서 진행된 두번째 인터뷰에서는 보다 구체적이었다.

고연주씨와의 두번째 만남은 쉼터에서의 만남 이후 몇 주의 시간이 흐른 뒤에야 이루어졌다.*

두번째 만남에서 고연주씨는 처음 인터뷰에서도 언급한 바 있는, 한소리회를 통해 홍콩에 가서 다른 아시아 국가들에서 온 '성노동자들'과 만났던 경험**을 다시 흥겹게 이야기했다. 그때의 경험을 놓 '위축감을 주던' 타인의 시선과 멸시를 극복하는, 자신의 삶과 생활, 일을 긍정할 수 있게 했던 전환의 계기였다고 인식했다. 고연주씨는 현재의 법이 있는 한, '성노동'의 인정은 불가능하다고 현실적으로 판단한다. 그녀가 이해하는 '성노동' 인정은 이 일을 하고자 하는 여가씨들이 '업주와 나누는 것 없이, 자기가 번 것을 다 가질 수 있고', 그것을 보호 받을 수

* 인터뷰 일정이 늦어진 것은, 그가 인터뷰를 하는 것이 좋은지, 아니면 처음 인터뷰로 수두의 지울이를 경험하여 못하면서 시간을 보냈기 때문이다. 이런 모든 생각과 고연주는 달리 두번째 만남이 정식 인터뷰 형식을 갖지 않는 과정은 자연스러웠다. 첫번째 인터뷰에 대한 '아쉬움은 나만의 것은 아니었던 것 같다.

** 중국, 한국, 필리핀, 일본 등에서 '성노동자들'과 관련 NGO 활동가들이 모여 비공개로 진행된 이 회의는 2000년 1월에 개최되었다. 이때의 경험은 '용감한 여성들, 독재를 이겨내는'에도 실려 있다.

있는 제제를 의미하는데, 이게 실현되기는 어려울 것이라고 판단한다. 고연주씨가 말하는 그것이 구체적으로는 어떤 모습일지 모르지만, 일차적으로는 '업주의 착취가 없는' 형태를 말하는 것 같다. "좋은 포주는 있을 수 없다"는 고연주씨의 말에는 감금이나 구타 같은 외적인 착취가 아니더라도, 여가씨가 '말하는 입'로 번 돈을 반반에 나누는 것은 부당하다는 평가가 포함되어 있다. 그래서 '성노동'에 대해 말하는 자신의 의견을 '여가씨들뿐 아니라, 포주들도' 인정할 것이라고, "우리 목소리를 낸다는 것을 그 사람들, 업주들도 존중해줄 만하다"고 생각한다.

"국가에다 감사를…"

고연주씨는 막달레나의집 현장지원센터를 통해 '지원'을 받고 있다. 매주 수요일 진료소의 정기진료가 있는 날이면, '자기 집처럼' 센터를 드나들면서 상담도 받고 사람들을 만나고 함께 점심을 먹기도 한다. 치과 진료는 진행 중이고, 의과상담을 통해 천식 약을 받아서 먹고 있고, "새벽부터는 담배를 끊으려고" 금연 약과 패치, 껌도 우리가 만난 바로 그 전날 받았다고 했다. 또, '생활지원금'으로 매달 사십만 원을 받기 시작했다. 그 지원금이 남편의 수입이 불안정하고, 본인의 수입이 전혀 없는 지금 큰 도움이 된다고 했다. 그 돈으로 밥해먹고 낼 수 있게 되었기 때문에 "나라에다 감사"한다. 고연주씨는 "시랑 마음이 열두 번도 바뀐다"며, 바로 작년 상해배상기업 시행 당시 자신도 여의도 집회 때 연단에 서서 여성부가 그럴 수는 없다는 항의를 했었다고 이야기했다. 그 답답하고 암울하던 상황에서 그 항의는 나무나도 당연하고 절박한 것이었을 것이다. 그리고 그 답답하고 암울한 상황에 그나마 작은 도움이 되는 것

은 바로 정부의 '지원금'이다.

그러나 지원금이 고연주씨에게 평생 일이라도 다시 해볼까라는 슬픔을 차단할 수 있을 만큼 충분한 것은 아니다. 나가면 무의미라도 벌 수 있지 않을까라는 생각을 수시로 하게 되는 것은, 자신이 현재 수입이 없고 하는 일 없이 '그 집'을 매일 오가기 때문이라고 했다. 다시 그 일을 하고 싶지 않다는 의지에, 그러나 뚜렷한 대안은 없어보인다. 일자리를 찾고자 하지만 정보도 없고, 해본 일이라고는 울산을 미남을 적 한동안 리모콘 조립 공장을 다녀본 것이 전부이다. 그렇기에 현재 막달레나의집 현장지원센터는, 자신에게 적당한 일자리를 소개해줄 중요한 자원이자 창구다. 규칙적으로 출퇴근을 할 수 있는 공장일이라도 할 수 있다면, 무념 같은 일뿐이라 할지라도 여전히 벗어나지 못하는 '슬픔'을 잊어버릴 수 있을 것 같다고 여기기 때문에 이 자원은 그녀에게 아주 소중한 것이었다.

"울산은 고향 같은 곳"

마음 편한 고향 같은 곳, "거기에 너무 익숙해" 그런지는 몰라도, 울산 역시 그 공간은 고연주씨에게 마음 편한 곳이다. 2007년 울산이 세계 일자리라는 소문에, 친구들은 모두 어디로 갔지, 자신은 어디로 갈 수 있을지 걱정이다. 다들 어디서 모일 수나 있을지, 울산에서 보낸 지난 30년의 세월은 그녀에게 '남은 세월' 보다 더 길지도 모른다. 일을 그만두고, 다시는 그 일을 하고 싶지 않다는 의지가 분명하지만, 짧은 시설과 달리 앞으로의 생활에 대해서는 걱정과 두려움도 있다.

이러한 두려움에 앞서 처음 만남에서 고연주씨는 이렇게 말했다.

"내가 살아오면서, 여기 있으면서, 그렇게 크게 곤란했던 점, 좋아한 것, 좋아했던 거, 지금까지는 정리가 잘 안 되었어. 그냥 현재, 지금…, 과거 없는 사람 없고, 미래는 모르기 때문에, 현재 오늘, 내랑에라고 조고 내기에서 좋은 거고. 그래~, 그래, 크게 잘~이, 요즘에는 가끔 조금씩 이 사람(남편)이랑 최선으로 노력을 해야겠다. (…) 최선으로 노력할라고. 이제 앞으로 어떻게 될지 모르기 때문에, 불확실하니까…." 그 최선의 노력이 그녀가 원하는 보다 나은 삶으로 연결될 수 있기를, 마음먹은 대로 무엇이든 시작할 수 있기를, 그 지난 과거와 아직 모르는 미래 사이, 그 다정한 현재의 시간을 나누면서 생각했다.

<< 고연주씨와의 첫번째 대화

용산의 집결지 폐쇄에 대해서

김예랑(이하 ○○○) (…) 용산 여기 없어지면 어떻하요?

고연주(이하 ●●●) 몰라 별로 아직 상상 안 해봤어. 그런 말은 들었어. 어쩌면 2007년에 없어진다고 해서, 그런 말을 우리가, 우리끼리~ (웃), "야, 여기 2007년에 없어진다 그러더라." 그러니까 건물 주인들은, 개인 땅이 많아서 만약 2007년에 없어지면 지금부터 뭐가 들어와야 된대, 뭔 공문인가 뭔가, 그런 게, 그런 게 아직까지 안 들어온 걸 보면, 그런 걸 봐서 일이 년, 이삼 년 걸린대, 그런 게 아직 안 들어왔다고 그런대, 몰라~, 업주들은 갈랑가 몰라도, 친구들은 다 어디로 가라고, 어디에서 만날 것이며.(웃음) (같이 어디로 가실 수 있으면…) 그러니까 말이.

그 나 아는 언니는, 조금 전에 상이[약칭에니어집 실무자, 영상이]가 갔다왔다는, 그 언니도 벌써 주인을, 주인을 한 거진 십십 년 (했는데), 그 언니도 속상 그 언니가 넘었는데, (…) 거기서 한 삼사십 년 살았대, 그래갖고, 요번에 상이가 갔다 왔다는데, 글로 이사 갔는데, 얼마 전에 (집사를) 만나보니까, 그 거기 근육이 죽어가는 병 있잖아, 다리에 힘이

없어서 잘 걷지를 못해. 그런 병에 걸렸다 그러더라고. 근데 요번에 만자, 그 언니는 거기가 떨어놓은 게 좀 있었어. 아가씨 장사를 오래했어. 그리고 그 언니는 나갔어도, 일세만에다 장애인 있어갖고, 그거, 보조금이 나오니까, 나라에서, 병원비가 안 들고. 그래서 거기서, 만약 거기 우리가 있게 거렸는데, 방 두 개 요만한 거, 이렇게 큰 방 하나하고 조그만 방 하나하고, 방 두 개에 삼천오백만 원짜리라는데, 전세가, 돈 있어서 이사 나갔는데, 근데 여기서 몇 십 년을 골목에서만 살다가 "나도 좀 좋은 집에 한번 살고 싶다" 그래서 나갔는데, 좋아~. 좋대, 심심해서 그렇지 좋대. 우리는 그냥 우리끼리 몰려갖고 만나서 얘기하고, 쓸데없는 거 그냥, "야, 너네 어저께 어떻게 지냈냐?", "어제 뭔 일 있었냐?", "야, 어제 뭐 했대?" 쓸데없는 거지만 모여서 많아갖고 얘기를 하는데, 그런 게 없어서 좀 심심하기는 해도 좋대. 이사 나가니까, 여기서는 밤에 가사내들 싸움하면 시끌시끌하지, 그런 게 맨날 있다가, 그리고 뭔지 않아도 막 우리가 쑤시고 들어가면, 언니니까~. (웃음) 오지 말라고 그래도 막 들어가, 그러다가 "너네들 안 보니까 살았다." (웃음) 몰라, 그 언니 같은 경우에는 그렇게 자기 몸도 안 좋고, 자기가 그래도 얼굴 몬이 있으니까 나가서, 그렇게 계시니까, 우리도 놀러 가면 좋더라고. 집이 좋으니까, 좋고 막. 근데 우리 같은 경우는 지금 여기서 살고 있으니까 친구들이나, 오늘 제랑 내가 뭔 얘기를 해야지 그러면, 놀만 프면 나가서 만나니까, 없어지면, 없어지면 다들 어떻게 나무더래도 어떻게 되나~.

수용소 경험과 그 이후

○○○ 그 언니 수용소에 일 년 있었다고 그랬잖아요, 그때 어땠어요?

●●● 나는 맷날에 수용소, 거기가 여기 대방동이란 데가 있었어, 맷날에. 대방동에 있다가 그리, 세곡동으로 건너갔거든. 그런데 대방동에 있을 때 그때부터 난 동태날이었어. 그래서 이제 글로 가서 거기서 일 년 동안 있었는데, 내가 공부를 못 해 초등학교를 못 나왔어. 초등학교도 못 나오니까 어떻게 만화책 같은 거 어떻게 그림 보다가 나중에는 뭐 하나씩 읽다가, 읽을 줄은 알아도 쓸 줄은 몰랐어, 글씨를 쓸 줄은 몰랐어. 근데 인제 어떻게 거기서 좀 배우고, 거기서 있으면서, 이웃, 좀 괴로웠지, 그땐 어렸지만서도 또 그런 게 있어, 거기는 갇혀 있는 건데, 그리고 심했고. 우리 자유—외식가 아니라 저녁밥 먹으면 우리 복도에 다— 어떻게 있으면, 저 끝에서 쭉 갇아갖고 전도사가 인제 설교 한 시간씩 하고, 강제적으로 그렇게 해야 돼, 목사가 거기 원장인데— 그래서 그렇게 뭐 강제적으로 해야 되고, 아침밥 먹고 인제 청소하고, 뭐 어떻게 어떻게 하면 장당 올라가서 목사 아니면 전도사가 나와서 설교해야 되고.

거기가 그때 당시 미용도 있고 이용도 있었어, 이용, 미용, 양재, 그런 기술 배우는 게 있었어. 그러면 1년짜린 기술 배워야 돼, 그러면 난 인제 조금 배운 게 없었잖아, 그때 그냥 어린 나이니까, 친구 하나가, 동갑한 애가 있었는데, 가가 지금 뭐 어떻게 사는지도 몰라 난, 가서 거기서 만났는데, 가가 그렇게 나누는 거 있잖아, 더하기 빼기, 뭐 나누는 것도 갈켜줬어, 나한테, 숙제도 내고 어떻게 하라고 그리고, 조금 알았어, 그래갖고 어떻게 양재—, 양재를 배웠어 거기서, 양재가 그게 몇 종 나뉘야 되고 막 이런 게 있다고, (그렇죠, 그렇죠.) 그런데 나는 공부도 못했는데, 가만히 조금씩 배웠는데, 근데 어렸을 때니까 배우면서, 가만히 공부는 따로 하고, 저기, 지금도 뭐 어떻게 더하기는 자신 있는데, 뭐 나누고 이런 건 못 해 내가. 그래 양재라를 어떻게 들어가갖고 배웠어.

그래갖고 양재 배워가지고, 거기서 일 년 되니까 취직을 시켜주더라고, 취직을 시켜줬어. 일 년 넘어서 취직시켜줬구나, 취직을. 저— 미아리, 미아리, 지금 그, 미아리 쪽 있잖아, 거기 대지극장 있었어, 옛날에. 지금도 있나? 대지극장 앞에 쪼그만 그런 댄데, 시다 같은 거, 근데 거기서 인제 그냥 심부름 하고, 청소하고, 식모처럼 그렇게 했지. 우리 거기서[수용소에서] 배운 거는 택도 없고 아무것도 못해. 그냥 그냥 단전히 그냥 따라리로 들어가서 그렇게 몇 개월 있다가…, 지금 생각하니까, 그쪽에 가끔, 거기서 응, 거기 거기—, 그때 진짜 어렸을 때네, 한 열여섯, 일곱 됐을 때쯤인가 봐, 방이 조그만 거 하나 있는데, 나는 거기서 먹고 자고 했는데, 거기 뭐야 재봉틀하는 언니가 있었어. 그 언니 가끔 잘 때도 있고 안 잘 때도 있는데, 그 주인 남자가 있어, 주인 남자가 있는데 그 남자가 자꾸 내 몸을 만져, (어어요!) 그래서 나는, 그때 어린 생활을 좀 했는데, 그때는 저기…, 그니까 사람은— 조금, 그래도 내가 여기서 생활하면서 가만히 이렇게 보면, 같은, 같은 아가씨래도 조금 배운 사람이 달라. 뭔~가—, 생각하는 게 다르고, 예를 들어서 고등학교만 나와도 벌써 달르드라고, 그걸 느낀다고, 내가 못 배웠기 때에 그런가 몰라도 그걸 느껴. 그때 거기서 일 년 넘게 있었지, 주인이 몸을 만지고 막 그렇게 맘에 장난을 쳐도, 그 뭐라고 할까, 그거를 갈다 표시를 못 했어. 그거 그냥 혼자만 알고 있지, "뭐 이래요!", 이런 표시를…, 지금 같으면 어림 반푼어치도 없지, 그때는 어렸지만서도 순진했다고 봐야지.

그래가지고 그 집에서, 그 집에서 몇— 개월 있었어, 있다가 나와서 그 옆집에, 그때는 [머리를] 요렇게 요렇게 해가지고 〈손짓을 하며〉 요렇게 단발머리, 빵모자 쓴 것처럼 요렇게 해가지고 요런 머리해서, 귀엽다 그랬어, 상냥하고 귀엽다고 나보고 자기네 동생으로 있으래, 옆집에서

~. 그래서 아저씨가 그러니까(성추행을 하니까) 그 집으로 갔어. 그래 가지고 거기서 네마이 돌고, 이렇게 남방 같은 거 파는데, 알롱알이라 그러나? 그런데 거기서 있다가 나중에 친구를 하나, 남산 놀이갔다 만났나~? 친구를 하나 만났어. 가 죽었는데, 걔도 자살했어. (…) 걔를, 죽은 애를 만나서 다시 또 이런 데를 들어온 거야. 그때부터 거기서 그렇게 해가지고, 그래서 그러니까 지금 생각하면 명정한 게, 그래 거기서 만약에, 거기서 그렇게 계속 그런 식으로 살았으면, 인생이 바뀌지 않았을까 이런 생각도 들어. 그지? (네. 그럼 쭉 살았을 수도 있겠죠.) 네 그러나면. 지금은 아무것도 없이 다 잃어먹었어. 다 잃어먹었지만. 그때 당시에는 거기서 뭐 이렇게 재단하는 거, 줄이로 배워갔어. 배우고 지금 모자(모녀)로 다 하는데, 옛날에는 밤도 요렇게 요렇게 물리는 거, 고런 것도 할 줄 알고. 거기서 고런 거 가르쳐주거든. 그래서 미싱도 할 줄 알았었고 그랬는데. 그런 생각하면, 제가 지금 이제 철들어서 가만히 생각하면, 아, 그때 수용소를 갔을 때, 일 년 좀 넘게 있다가 나와서 거기 취직시켜줘서 거기서 있었는데, 거기서 그렇게 그냥 그냥 친구를 안 만나고, 남산을 그때 안 갔었으면 안 만나고, 그냥 내 인생이 바뀌지 않았나, 바뀌어질 수도 있지 않았나~. 그것도 팔자가 있고 운명이란 게 있나 이런 생각도 들고. (…)

◦◦◦ 그~ 언니 명남 단속 자주 당해서 수용소도 여러 번 가고 그랬는데, 단속할 땐 어때요?

●●● 아휴, 최소한도로, 안 잡힐라고 노력했지. 진짜, 최소한도로, 어? 진짜, 나왔다 만약에~, 잘 이렇게 형사들…. 오래 포주를 한 사람들은 뭐에 한 번 나왔다가 단속 나오면 형사들이 지나가면, 단속 있는갑다하는 식으로 해갈 하면. "아유, 조심해야지" 그러지만. 그냥 잡히는 수가

있어. 사복을 입었기 때문에 다 똑같이 남자로 보이지, '나 형사요' 써 있지 않거든. 그렇기 때문에 최소한도로 신경을 쓰면서 안에 하지, 해도 잡히는 거는 어쩔 수 없다라고. 샌발 벗고, 딱~ 그냥. 예를 들어서, 딱 요렇게 잡는다고, 손을 이렇게 딱 잡어. (손목을 잡으며) 우리는 여기니까 딱 잡히지. 근데 옆에서 누가 "어이, 아저씨 왜 그러시냐"고 파주라면서, 이럴 때 구두고 뭐고 꼴똑으로 꼴똑으로 딱~, 그런데 어떤 사람들은 잡히지 않아서하지 잡어. 그래 도망가도, 뛰어도 되는데 와서까지 잡는데, 딱 도망가서 숨어 있으면 "어리 나와!" 찾아와서 그래.

근데 지금은 아주 상관이야, 자꾸 세월이 가서~ 좋아진 거야. 옛날에 수용소 있을 때는, 밤에 (단속반이 집으로) 들어오잖아. 천장 다 뚜드려봐야 돼, 비밀실 다 만들어갖고 있었거든. 이런 데 있으면 여기 비밀실, 장고 있어. 옛날에는 집 다 뒤졌어. 지금은 그렇게 못 하지. 옛날에는 전두환 그럴 때하고, 저기 뭐야, 박정희, 박정희 (때). 집까지 싸~악 뒤졌어. 그 비밀실, 여기다 딱 해가지고 찾아내고 그랬어. 밤에 자다가도 집 뒤지기 시작했다고, 그랬 그랬다고. 그런데 이하면, 도망가도 잡히지 잡는 거는 당호하지~, 그래는 진짜 안 잡혀갈라고, 딱 인정 한번 나왔다 그러면 지붕으로 막…. (…)

옆주 밑에서 일하는 것과 혼자 일하는 것의 차이

◦◦◦ 언니는 그러면 계속 주인 있는 집에서 일하시다가….

●●● 응. 주인 있는 집에서 일하다가 혼자 얻어서 나왔지.

◦◦◦ 그런 얼마 안 되신 거고….

●●● 그런 몇 년 안 됐어.

◦◦◦ 그게 차이가 크게 있어요?

●●● 그럼. 차이가 많아~. 차이가 많아. 내가 아무도 공장 같은 거 해 가셨잖아. 이 어마어마한 차이가 많아. 내가 혼자 얻어가지고 나 혼자 했잖아. 내가 몸이 아플 수도 있고~, 근데 주인이 나빠~서, 나가라고 딱 이런 게 아냐. 응? 주인은. 나는 주인 밑에 있어도, 성격이 조금 내가 까칠스런 게 있어. 내가 좀 강하고, 그래가지고 하고 싶은 얘기 있다든가, 내가 안 하고 싶으면 난 안 해. 줄 게 있든 말을 게 있든 주인을 위해서 가서 하고 싶지 않은 집 막 가서 영업을 하고 이렇게 안 해도 돼. 주인한테는. 그런데 내 자신이~ 그 사람도 그거 갖고 먹고 사니까, 그 사람 밑에 있을 때는 눈치가 보인다고, 내 자신이. 그렇게 나는, "아유, 나 오늘 놀 거야. 안 할 거야." 이렇게 말하고 안 나가기도 (하고) 그러기도 많이 했는데, 그게 그렇지가 않아. 몸이 있는데 하나가 논다든가, 일할 사람 하난데 나도 빠진다. 하루 이틀 그렇지, 그렇지가 않아. 눈치가 있다고. 그러니까 혼자 하는 거하고 많은 차이가 있어. 왜 그러면 일단 마음적으로 해방된다. 이거 눈치 안 봐도 되고 그런 거. 내 마음대로 할 수가 있어. 그런 거. 맘대로 행동할 수도 있고. 오늘, 예를 들어서 어디 볼일이 있잖아? 누가 놀러가자 그래도, 옛날에는 "주인 있는데 어떻게 가냐?", 지금은 '내가 안 하면, 안 하는 거지. 나 프리랜선데 내 마음대로지, 내가 뭘…, 가는 거야, 가." 그러고, 그런 것도 있었고. 아마 그런 것 때문에 저번에 몇 년 전에 중국(홍콩)을, 그래서 갔을지도 몰라. 왜 그러나면 프리랜서가 나뿐이 그때는 없었어. 그러니까 그때는 그랬고.

또 돈도 그렇지, 돈도. 우리는 나이 먹어서, 칠만 원씩, 여기 이제 다 육만 원, 칠만 원씩 하거든. 오만 원인데, 그 인제 요즘에는 위험수당 비 만 원을 더 받어. 손님한테. "우리 위험하다, 잡혀가면 벌금이 많다."

위험수당 만 원 더 받는데, 아니~ 생각을 해봐. 그렇게 우리는 나이 먹어서 그렇게 안 줄라고 그래. 남자들이 눈이 있어. 젊은 애들은 오만 원 달라면 딱 집어가는데, 우리들은 오만 원짜이나 하나고, 삼, 사만 원, 사만 원, 삼만 원 요렇게 한다고. 그러면 "아유, 그래 혼자다. 주인이랑 같이 나눠먹는 거나 혼자나, 차라리 이게 더 이익이다." 이래서 조금 주는 사람도 들어갈 수 있고. 또 버는 것도, 버는 것도, 만약에 삼만 원 받어서 내가 삼만 원 다 쓸 수가 있잖아. 그래서 그런 자원이 있더라고. 그래서 아주 많은 자원에서, 그리고 내가 혼자 몇 년을 있어봤는데, 혼자 몇 년 있어보니까, 뭐 단속, 딱 거기 업주회장 말 듣고, 주인 말 들으면 뒤에서 파주는 사람 크게 있는 것처럼 (말하는데), 아유, 천만의 말씀. 그런 거 다 필요 없어. 단속 나오면, 다 똑같이 걸리고 다 처기하지, 처기 그래. 밤 같은 거는 소홀하게, 혼자 있다 보면, 술 먹고 잔다든가 혼자 장계하는 게 좀 처기하니까 마셨어 시켜먹지, 사먹고 이러니까….

◦◦◦ 근데 혼자 하면 위험하지 않아요?

●●● 조금, 아니, 근데 난 어떻게 하냐면, 신발을 갔다가 여기다 놓고 저기다 놓고, 구두를 주워다가 남자 구두도 갖다놓고 그래. 우리 집에 오면 다 사람들이 그래. "저게 뭔 구두야?" 왜냐면 사람 있는 척하고. 그렇게 했어. 그런 식으로 해도 마음은~ 또 불안한 마음도 있긴 해. 뭔 일 있으면 불안 안 할 사람은 없지. 그런 건 있었어. 근데 이제 나중엔 그런 것도 없어졌고 좀.

새로운 주거 환경에 대한 희망

◦◦◦ 나가서, 다른 데서 집 얻어서 살았으면 좋았어요?

••• 그런 당연하지, 나 영업하는 데 거기서 사는데…, 지금 상황이 그래, 그렇지. 근데 거기, 아직 조금 더 거기를 해볼라고 그래. (그러면 뭐 바깥에다가, 딴 데다가, 집 구해서…) 좀 바깥에 살고 싶은 마음도 있지. 나도 혼자 있으면서 지하실 얻어가지고 있었는데, 지하실에서 지금 몇 년을 있었는데, 가스렌지가 여기 있으면, 여기서 저쪽으로 가서, 저~리 가서 뭐 그릇 하나 씻어다가, 여기서 (요리) 해야지, 우리 지하실은 그래, 이런 데(막달레나이집 얼마) 와보니까, 그렇싸하네, (웃음) 그래도 없으니까 그냥 살아야지.

내가 혼자 있으면서, 내가 좀 모아놨었어. 천 단위, 이천 단위 모았었는데, 내가 또 바보짓을…, 갑자기 내 친구 그 죽었다는 데, 개 죽은 후에 갑자기 개 얼굴이 비오르고, 밖에도 안 나가고 영업도 안 하고…, 그러다가 집에 있다가 어느날 누가 화투장 얘기를 하더라고, 고스돕 치는데, 거기를 다니다가 거기에 다 빠르르버렸어. 그래가지고 빈털털이가 됐어, 그래가지고 그러고, 그냥 영업하면서 혼자 뭐 요게 (문제없이), 얼마한테 좀 붙여주고, 그렇게 요게 뭐 저기는 없어 그냥 있었지. 모아놓은 것은 없어도, 평생에 그거 조금 해놓은 것을…, 그 친구, 죽은, 4층에서 죽은, 그것을…, 죽을 수도 있어 사람이, 자살할 수 있어, 자살할 수 있어, 그런데 개가 나를 좀 가슴 아프게 하고 갔어. 그래갔고 그때 당시에, 복잡한 얘기이, 그거는, 존 얘기가…, 안 좋은 일이…, 그 전날도 나한테 와서 낮에도 통화를 했는데, 밤에, 초저녁에 떨어졌다라고, 그때 나는 노래방에 있었다고 또, 손님들이랑, 어떻게 통화가 돼서 7통, 요기 그때는 7통에 있었다고, 중대 부속병원 거기 있다고 하더라고, 갔더니…, 개를 어떻게 해줄 수 없는, 그런 게 있었다고, 존 얘기가 때문에…, 개가 존을 빌려달라고 했었는데, 나는, 내 생각에는 조금, 그 남자

한테 개가 존을 갖다주면 안 된다는 생각에 안 주고 있었다고~, 그래, 그 전날도 존 얘기 때문에 왔었거든. 삼백만 원, 충분히 줄 수 있었어, 그때 당시에, 있었기 때문에…, 그래 개네 서울역에 있으면서 그 남자가 우리 동네 와서 술도 먹고 가고, 남자가 좀 뭐랄까, 그런 면이 있었더라고, 내가 안 주고 있었거든, 그래가지고 내가 안 해서 죽었나? 그래는 일도 못했어, 그 자리심에, 그래가지고 또 이런 지랄을 했잖아.

그래도 친군데…, 그래갔고 병원에 가니까 이거(심폐소생술) 하고 있어, 그거 하고 있는데 쌍쌍 하는 거, 이런 데, 막 땅구멍 있잖아, 이런 땅구멍까지, 이거 누를 때마다 피가 퍽 퍽 쏟아 붙어 홍수처럼 나오는 거야, 그러고 좀 있다가 숨을 안 쉬더라고, 그 전날도 그러고, 그 다음날, 죽는 날, 남자가 한 일곱 시쯤에, 그랜 약 먹고 난 나와 있었어, 밖에, 영업할라고 나와 있었는데, 그 남자가 전화가 왔어, (내 친구가) 지금 술 먹고 저렇게 저기한다고, 조금 "니네 자식니까, 개를 잘 봐주라"고~, "나는 지금 약 먹고 영업하러 나왔으니까, 내일 아침에 갈 테니까, 좀 잘 봐주라"고 그랬거든, 그러고 난 영업하다 손님을 만나서 노래방 갔다 왔는데 그 이튿날 죽었잖아, 그날 떨어졌대, 그날, 나는 그 남자가 밀은 것도 같고, 여러 가지가 많아, 개네 오빠도 영안실에 왔는데, 오빠도 만나고, 그 남자가 참~ 드러운 사람이라고, 그래서 개 죽은 거, 조금 모아놓은 거, 세상에! 거기 처박혀서, 거기서 맨날 집에도 안 오고 밥 먹고 한쪽에서 자다가 또 일어나면 거기서 놀고 있으면, 그래서 건달들이 얼마나 날고뛰는 사람들인데 거기서 내가 뭘 거기한다고, 그래놓고 "아이고, 미친년", 어차피 그거를 친구를 줬으면 친구가 안 죽일 수도 있었을까, 아니면 그때 술에다가 약을 먹었다니까 또 그렇게 죽었을라나…, 여러 가지가 복합적으로…,

"울산은 고향과 같은 곳"

◦◦◦ 울산은 언니한테 뭐라고 얘기하실 수 있으세요?

••• 글쎄, 그래도 어떻게 됐든, 작은 거든 큰 거든, 좋은 기억이든, 어지까지 내가 거기서 밥 먹고 살았고, 뭐 그냥 작은 일이든 큰일이든, 뭐, 지금이야 오십이니까, 젊날에 그 벅벅벅해 대던, 친구들도, 추억도 있고, 글쎄, 그래도 내 고향 같애 나는, 고향 같애, 세 그러니면 여기서 가도, 거기 입구만 들어서도 그냥 마음이 편안해, 그게 너무 거기에 너무 찌들어서 그런가 봐, 나이 먹도록, 누가 거기 들어가면 누가 거기 처다 봐라고 그러겠어? 다른 사람들은, 보통 사람들은? 근데 거기가면 날씨 괴도 누가 손가락질 하는 사람도 없고, "네이, 씨발" 이래도 누가 "뭐 저 사람 욕을 저렇게 잘 한대" 이런 사람 없고, 그냥 편안하니까 일단은 고향 같고, 그냥 뭐 밥 먹어왔네, 지금까지 술 먹고 살고 있으니까, 그래 인제, 앞으로 여기서, 내가 지금 여기서 내가 오십인데, 여기서만 삼십 년을 살았는데, 내가 앞으로 삼십 년 못 살잖아, 못 사는데, 세월은 더 불안한 마음이 있어, 내가 죽기 전에, 남은 세월이 십 년일지 이십 년일지 모르겠지만, 십 년일지 그런 몰라, 모르지, 지나온 거는 지나와서 이렇~게 보면, 거기에 좀 저기가 있어, (이) 동네(에서) 삼십 년이라는 세월이 있는데, 앞으로는 겁나는 게 있어, 여기, 어디로 이사하면, 요즘엔 돈 있으면 이사 가는데~, 생활이지 뭐, 그냥 생활, 내가 그냥 나이 먹으, 나가 또 집이 많아지, 젊날엔 난 집이 없었어, 쪼그만해도 집 없었는데, 지금은 집이 좀 생겼어, 그래가지고 그런 저정이지 뭐,

<< 고연주씨와의 두번째 대화

"성노동자 라는 말"

◦◦◦ 저희가 그, 저는 사실 그걸 읽었었거든요, 그 "용감한 아성들…", 그때 제 그 업상이씨가 쓴 글에 안니 인하류 들어 있었잖아요.

••• 몰라, 오래 돼서…,

◦◦◦ 그게 벌써 몇 년 전 얘기죠?

••• 응, 몇 년 됐어, (—) 그때 당시에는 한 지금 저기 한 4, 5년 됐으니까, 지금 2005년도 말이니까 4, 5년 됐네이 그때가? 중국(홍콩) 나갔다 온 것은 특기적이었다고 봐, 왜냐하면 나도 여기서 그런 생활을 오래 하고, 몇 십 년을 했지만, 그런 경험이 처음이었고, 아주 비가지고 막 그러자 그럴까, 아주 어디라도 나가서 진짜 뭐 외치고 싶다, 하~나도 부끄러움이 없어졌고, 그때만 해도 조금 위축돼가지고 막 그, 이런 게 많이 있었거든, 이런 생활을 하면 사람이 손가락질만 하고, 어디 나가도 누가 뭐, 어쩌 손님이, 나 또 어쩌 단골이나 만나지 않을까? 어디서 한 집에서 누가 이런 데 있는 걸 알면 손가락질 막 하지 않을까 하는 이런 위축감이 많이 있었고, 그런 막 자라심에 막 그런 것이 많이 있었는데

질도를 하시고, 잠깐, 그 조심 식으로 해갔고 한 사람에 자기의 느낌 뭐 얘기하고 이런 거 있어. 그런 거 했었어. 그런 거 하고, 저 '바람과 물'(바람과 물 연구소, 워크샵을 진행할 수 있는 시설)이라는 거기 가서, 몇 박 잤어. 거기서 2박인가 자고, 전부 다 이제 여기서 영업 안 하고 거기 가서 일? 그러고 래프팅도 치고 장구도 치고 막 이러고 놀고, 하여튼 그러고 왔어. 그래서 이제 '아, 이런 것도 있었구나', 처음 그때 '이 사회에서 이런 것도 있구나' 라는 것을 처음 접했지. 여기 살면서. 맨날 여기서 일어나서 막 먹고, 나가서 손님 영업하고, 또 와서 술 먹어서 자고 이런 것만 하다가…, 그렇게 접해보기는 처음이었지. 처음으로. 그래가지고 그 뒤에 그 「공에 관한 보고서」 활성할 때 나는 그때 빠졌었어. 그냥 아는 언니 활성하는 것만. 뭔가 갔다 왔다 하는 거만 보고. 근데 이제 아는 언니(한테) 가니까 그거 하고 있더라고. 그래서 그 집 주인이, 포주이, "언주야, 너도 한번 해어봐라." 이래갔더라고. 그래서 해었지, 해었어.

◦◦◦ 그때는 어리셨어요? 그거 공개되면 어떨까 그런 거 생각 안 해보셨어요?

●●● 아니, 그때는 이제 뭐가 있었나면, 나는 변찮았어. 예를 들어서, 우리가 세종문화회관에서도 활성(상영)을 했잖아. 이거 했는데, 그날 가서 이제 우리도 했잖아? 그리고 나서 이제, 뭐가 있었나면, 그거를 어디다가 누구, 어떤 사람한테 보여줄 것이냐, 이런 걸 알아야 되겠더라고…, (그렇죠.) 걔 그때만 해도…, 걔 지금 같으면 나는 상관 안 해. 지금 딸 같으면, 근데 그때 당시에는 집에 한 몇 년 안 가고 있었지만, 2, 3년 안 가고 있었지만, 올케들, 동생 마누라가 있고, 오빠의 마누라가 있잖아. 그러면 그 사람들 다 자식 낳고 나이 먹도록 살고 있는데, 이제 만약에 이게 지방도 가서 보기도 하고 이러면 그 올케들이 알려와. 얼마는

나를 알고 있어. 나 이런 생활하는 거를 옛날부터 알고 있어. 이제 얼마가 알고 있는데, 상관이 없잖아. 난 활영을 해도, 공개를 해도, 그런데 올케들 앞에, 그러해서 이제 어디가 활영(상영), 어떻게 할 것이냐 물어봤더니, 그냥 학생들, 대학생들이나 보급 보여준다고 해서 그래서 그냥 자기들(허락을) 했지.

근데 지금은 그런 것도 다 자거고, 지금은 뭐 그렇게 큰 신경 안 써. 그런 게 어디서 보여진다든가 그래도 신경 안 써. 근데 그때는 그런 게 있었다고.

"주인들도 공감할 거야."

◦◦◦ 〈침묵〉 그럼 혹시 지난번에 제랑 이야기하셨던 것 중에, 이번에는 인터뷰를 그대로 실을 거니까, 혹시 이런 부분은 좀 안 나왔으면 좋겠다, 이런 거 있으세요?

●●● 내가 뭔 얘기를 얼마나 해서? 글쎄…, 안 나와야 되겠다라는, 지난번에 말한 거에 대해서 그런 거는 없는데, 뭐 안 나와야 되겠다 이런 거는 없어. 뭐 이런 거는…, 예를 들어서 누구든지 공감은 하지. 예를 들어서 주인들이 봐도 공감할 것이고, 아가씨들이 그런 데를 봐도 공감을 할 거야. 그러면은 그런 건 있어. 내가 한번 그때 저쪽 청파동(자살예나의집 생태)에서 우리 얘기할 때, 그때 우리나라는 그렇게 공창제도가 될 수 없다고 생각을 하잖아. 또 지금 저기 평택(민주성노동자연대 (민성노련)가 있는 지역)이나 어디서 이거 이거(시위를) 〈손짓을 하며〉 하는 것도 그냥 이거하는 걸로 끝나지 별이 바뀔 리는 없잖아. 그렇게…, (쉽게 바뀌지는 않겠죠.) 쉽게 우리를 성노동자로 다 인정해주지를 않잖아.

그냥 이렇게 해보는 것이지, 물론, 뭣이가 뭐어고친다면 그럴 수도 있다고 보지만, 아직은 그런 생각은 없어. 그래도, 우리 목소리 낸다는 것은 그 사람들도 존중해줄 만하다고, 그렇지? (그렇죠.) 이제 그 공창제도란 거를 나도 들었고, 거기(홍콩) 가서 들었어, 나는. 거기 가서 듣고, 또 내가 직접 경험을 하고 했잖아.

집을 얻어가지고, 나 혼자서, 뭣이 죽는, 남자가 때릴려와 알아서, 혼자 있는 것을 알려와, 신발을 저 방에다 놔두고, 이렇게 했지만은, 뭣이죽을 뻔도 했지마는. 내가 해보니까 역시 이런 생활을 해도 욕이 안 달하고, 혼자서 하는 게, 어? 만약에 그렇게 하는 법이라도 된다면 그런 게 좋겠으라 그런 말을 했잖아. 그런 거를 주인이 볼 수도 있고, 아가씨가 볼 수도 있고, 봐도 상관이 없고, 상관이 없어, 어? 그래~, 친한 주인들도 있지만, 자기네들도 그런 공감을 할 거야, 공감을 하지만, 그러한 사람들은 자기네 아가씨들도, 얼굴…, 유리관이라는 데가, 우리는, 우리, 밖에 나가는 우리는 이빠리라 그러잖아, 이빠리. 한 이디로 자기 자기 그 뭐냐, 자기 뭐이 나가잖아. 밖에 나가서 한잔이 이렇게 있으면, 그것도 구역이 다 있어. 여기 있는 사람이 저리 못 올라가, 이 밑에 못 내려와. 구역 때문에 싸움한다고. 다른 자리에서 손님 못 오셔, 싸움해. 그렇지만 얘기는 해, 지나가는 남자는 (자기 구역이 아니면) 이빠리를 못 하지만, 개랑 가서, 같은 동료랑은 술도 한잔 먹기도 하고 얘기는 하잖아. 우리 뭐이하는 사람들은 나가서 그래, 이빠리 직접 하러 나가면.

그런데 유리관에 있는 사람들은 이렇게 이 집 있고, 이 집 있고, 파파 서 있어도, 얘가 저녁에 여기 가서 조잘조잘 못해, 말 말 있어도, 그런 거 싫어해, 주인들(이) 그런 거는 이렇게. (막아요?) 당연히, 싫어하지. (자기네 얘기할까봐 그러나?) 그렇지. 아무래도 여자애들이 만나서

얘기를 하면 자연적으로 그런 식으로 얘기하다 보면, 누구네 집 얘기도 나오고 누구네 집 얘기도 나오고 그렇다 보면 자기가 되니만 지단을 시켜, 그래서…, 물론, 나 잘 아는 집은 보면 말하는 거 싫어해. 말도 못 붙이게 하고, 그래. 그런 거 있어. 유리관 애들은 그런 거 있어. 정보도 자기네만 그냥…, 그 집에서 영업하고 그 집에서 자고 그러니까 정보 좋은 거 잘 모르지. 그런 거는 예를 들어 보고 신문이나 보고 알까? 요즘에는 많이 자유스러워졌으니까 그런 건 많이 알 거야. 그런 건 있지, 그래서 그런 것도 봐도 상관이 없다, 예를 들어서 그래…, 〈웃음〉 여기에 대해서 내가 얘기한 것은 그런 것뿐이 더 있어?

처음에 그거 들어왔잖아? 내가 나도 직접 주인 밑에 내가 그 몇 십년을 있다가, 내가 막 혼자 (독립할 때), 그때도 집을 얻어가지고, 저기 삼촌에 삼삼만 원 할 때…, 그것만도 큰 돈이지, 나는 돈이 많지 않으니까. 그런데 이제 그거를 방을 당시에는, 나는 나랑은 원수라는 식으로…, 그게 큰 기회야, 나한테는 큰 기회고, 그렇지만 또 그 주인 언니란 사람이 나한테 잘했기 때문에 그 당시에는 그렇게 하면 안 됐어, 그 언니한테. 주인한테는, '언니, 언니' 하잖아. 그렇게 하면 안 되는 상황인데도, 그 뭐라 그럴까…, 그렇지만 그게 나한테 저기(기회)니까, 그냥 과감하게, 그 대신 빚도 없으니까 나올 수도 있었고, 오죽했으면 여기 집 얻으려면 돈 들어가는데, 여기 빚 갚아줄 형편이 못 되니까 못 나오지만, 음, 내가 조금 생긴 건 이렇게 조그만해도 조금 아물아져서 빚 갚은 거 (없었어), 거 솔 그렇게 먹고 했어도 그렇게는 나는 안 갔었거든. 그래서 이제, 그래서 나올 수가 있었고, 나오고 나서 그 사람이 날 자기네 아가씨까지 밖에 나가서 보면 나를 '넌 누구네' 식으로 아는 체도 말라 그래가지고, 그래서 그 다음서부터 조기면 조기, 이제 막~ 선물 사

가지고 가서, "나를 죽여주시오." (웃음) 이래가지고 들어왔어. 그래서 또 친하게 지내고 그랬다고. 그래서 내가 정탐을 했기 때문에, 음, 그것이, 그런 걸 알지. 주인 밑에 있는 거와 이게, 심적으로나 이것 적으로나 (손가락을 동그랗게 말아 '돈'을 표시하며) 그런 게 있어.

○○○ 근데 좋은 주인이 있을 수 있어요? 좋은 포주가?

●●● 좋은 포주는 없어.

○○○ 좋은 포주는 없죠?

●●● 절대 좋은 포주가 있을 수가 없어. 절대 없어. 진짜 없어. 좋은 주인이라는 사람은 있을 수가 없어. 그러니까 사람도 예를 들어서 빵간에 가는 사람도 보면 도둑놈도 있고, 살인자도 있고, 뭐 사기꾼도 있고 있잖아. 다 그 성격 나름이라서 뭐 여러 가지 죄목이 다르듯이, 이 사람 주인들도 보면 이 성격 차이로 폭압은 걸 하면서, 이게 말로나 뭐 행동으로 좀 감싸준다든가 이런 것 차이 뿐에 "우리 주인은 좋아" 이런 말이 나오지, 그거는 폭압에, 그 죄는, 이 사람 살인하고 이 사람 도둑질했다고 폭압지, 죄가~ 없던 거 아니야. (그렇죠.) 폭압에, 폭압듯이, 이 사람도 폭압에, 폭압지만 차이는 조금 성격상으로 도둑질도 하는 사람이 있듯이 이 사람도 요렇게 요렇게 성격상으로 감싸주고, 말도 "아이, 오늘 어디 극장구경이나 갈까나?" 뭐 이런 식으로 조금 애들한테 잘해준다는, 그러면서 "우리 주인 좋다." 그러지, 하나면 하나 열 명이면 열 명 폭압에, 다 나쁜 사람, 그렇게 좋은 사람 있을 수 없어, 자기네도 먹고 살라니까, 받을 거 다….

진짜 그거는 뭐 그나마 안 당해본 사람은 모르지, 손님…, 그 지금도 나는 거기(용산십정지) 살잖아. 지금 살면서 낮에 보면 낮에 뛰는 애들 밤에 뛰는 애들 따로 있어, 유리관, 히빠리도 낮에 나오는 언니가 있

어, 밤에 들어가고. 근데 그걸 볼 때, 손님 하나씩 들어가는 걸 보잖아. 아휴, 참 어떻게 저걸 또 견디나, 이 생각을 한다고. 그런 생각을 해…, 그…, (침묵 후 허탈한 웃음) 그래서 음…, 만약에 만 원 받으면 진짜 요 천 원씩 반반씩 나누는 거 나무래, 진짜로 내가 직접 그 손님한테 저기 하는 걸, 당하는 걸 생각하면은, 내가 했기 때에 그 생각을 하면 나무 가슴이 아프지. (…)

현재 상황과 미래의 희망

○○○ 언니는 그만두고 나니까 좋으세요?

●●● 어~, 근데, 아직 자리가…, 그니까 확한한 거는…, (…) 이 사람 (남편)이, 나 지금 면사로도 했잖아. 했고, 지금 일은 안 하는데, 이제 여기 사니까 남자란 사람이 노가다를 하니한, 뭐 나가면 또 일해~ 일해~ 들어오네, 또 가방 메고 아침에 나갔다가 일거리가 없어서, 그니까 저녁 하면 "내가 나가메, 내가 여기라도 나가야지." 내가 화나서, 화나가지고…, 그런 소리를 아직까지 하고 있다는 얘기야. 이거 문제지, 그래서 자리가 안 잡혀서, 확실하게, 그러나, 여러 가지 생각을 많이 해서…, 음…, 그런 생각을 하면 안 되지, 응? 손을 뗐으니까, 근데 거기(용산십정지) 사니까 그런가봐. 언제 나가면 내가 무슨이라도 벌지 않을까, 이런 생각, 응? (웃음) 그게 사람 심린가 봐…, 참…. (침묵)

그래도 요즘에는 그, 나라에다 감사를 드려…, (웃음) 어? 나라에다 감사를 또 드리네…, 내가 참 옛날에는…, 참…, 사람은 간사스런 마음이, 얼두 번도 바뀔 수가 있다고 생각해, 나한테 이득이 있으니까 참 또…, 감사하다는 마음이.

그리고 또~ 그때 당시에 이 법(성매매방지법) 따라어가지고 막 그럴 때는 데모하여 다닐 때는 그, 올라가서 애들이 하나씩 하나씩 막~ 얘기를 하는 거야. 그때 나도 올라갔었어. (그러셨어요?) 응, 올라가서, "여성부 사람들 말이야, 어떻 그럴 수가 있냐?" 그렇게 얘기를 하고 그랬었는데, 그래도 말 잘 못했지, 그때 당시에는. 근데 지나고 나도 이 생활을 접단 접고, 또 언제 접으면서, 또 언제 이러면서, 만약에 글쎄, 어떻게 되든 간에 이 생활은 다시 들어오고 싶지가 않네, 절대 그걸 하고 싶지 않네, 이제, 절대 하고 싶지 않은데, 음 글쎄, 이제 (웃음) 여성부에다 감사하다는, 나라에다 감사하다는…, 뭐 그러니한 내가 지금 도움을 받고 있으니한, 의료든지, 의료든지…, 나 지금 치과치료도 받고 있고, 또 지원금도 받고 있어, 현재. 그러니까 요게 집세 같은 거는 걱정이 안 돼, 집세는 여기 나오는 걸로 되고, 이제 먹고 사는 거야 이제 그렇게 많이 들어가는 거 아니고, 자식도 없고 한데.

그 법 따라었을 때는 막 그랬는데, 지금은 언제…, 근데 지금 나만 그런 생각하는 거 아니고, 도움을 받는 사람은, 내가 알고 있는 사람들은 그렇게 생각해. 나쁜만이 아니야, 착년 말하고 또 틀리지, 착년 아줌하고. (웃음) (예, 그렇죠. 착년에 힘들었으니까, 여기 아무것도 못 하고.) 음, 두 달 동안 아무것도 못 했으니까. (그때 너무 힘드셨죠?) 응, 힘들었어, 진짜. 그니까 그때 아줌하고 틀리잖아, 아줌이. 그래서 간사스럽다고 하는 거야.

나는 이 일에 이렇이 다 무너졌었어. (지금은 이런데요.) 내꺼 아니야, 내꺼 아니야, 이렇게 무너졌는데, 언제 결혼한다고, 이 결혼한다고 여기서(현장지원센터) 이놈을 해줬어. 웃으면은 이렇게 못 웃었어. (웃음) (근데 지금은 너무 이런데.) 요렇게 웃고, 요렇게 웃고, (손으로 입을

가리며) 여기 무너져가지고 술 먹고 얼두러져가지고, 깨져가지고, 이렇게 무너져가지고, 폭압에서 그랬는데, 언제 지금은 크게 웃어, 면사포 쓰면서 이제 사진발 받으라고 해준 거야. 이거 하고는 감정이 틀려오는 거야, 감동이, 또 숨길 수가 없잖아. 막 막달래, 관언니(막달레나피임 이욱정 대표)한테 전화해가지고, "욱정이 언니야? 아, 나 이거 도저히 참을 수가 없다." (웃음) 내 얼굴도 바뀌었고, 이제 웃으니까, 내 얼굴도 바뀌고 마음이, 너무너무 고마운 마음이 많아. 뭐 그러나 하면 언니를 통해서 또 요렇게 해서 요렇게 하니까 또 그쪽으로 고마운 마음이 가는 거야. 그래가지고, 그때 당시 전화를 해가지고 얘기를 했지. (침묵) (…)

○○○ 결혼하니까 어떠세요?

●●● 아휴, 글쎄… 복복한 건 많이 있지, 있지만, 뭐 다 거, 좋은 면도 있고 그런 거 같네, 좋은 면도 있고, 만만찮인 거 같네.(…)

50프로 50프로는 거 같네, 뭐 어떻게 잘 살아봐야 되겠다 그런 거는 (생각은) 가지고 있어, 그런 생각 많이 가지고 있고, 뭐… 뭐, (침묵) 이렇게 조금 아무리, 돈 뿐에 대체적으로 마음이 나지, 생활고 뿐에 마음이, 언제 들이 생활고 뿐에, (…) 근데 뭐 옛날처럼 남자가 조금 마음에 안 든다 그래서 뭐…, 옛날에는 그런 것도 있었잖아, 응 그런 것도 있었는데, 지금은 일단 이런 생활 다시는 하고 싶은 마음은 없어, 나도 노력을 할 거야, 나도, 이 사람 변한 직업을 알고 할테고, 성격도, 성격은 완전히는 몰랐지만, 성격은 솔직히 완전하는 몰랐고, 직업은 알고 선택을 했기 뿐에, 그 없는 거야, 없다 보니까 마음이 자주 나가는 나는데, 그거는 극복할 수가 있을 거 같네, 뭐 그러나면 조금 경제적으로 나아지면 마음의 여유가 생길 거 같으니까, 나도 이제 요번에 일할 달[부터] 해서 뭐라도 [해보려고], 어떻게…, 내가 알아볼 수는 없어, 근데 (그건) 내가

될 모르기 때에야, 내가 컴퓨터도 할 줄 모르고 이렇게 돌아다니면서 어디에 뭐가 있는지를 모르기 때에 알아볼 수가 없거든. 하여튼 조금 가사에 도움이 될 수 있는…. 집에서, 어저께는 뭐라 그러냐 하면 나 보고, "아, 내가 뭐 좀 알아봐야 된다"는 식으로…, 내가 내 혼자말처럼 얘기를 했더니, 뭐…, "네 옛날에 보면 집에서도 뭐 갔다 하는 것들도 있던데…." (그래.) 얘기는 어디서 뭐가 있는지 몰라. 영업만 하고 살아서야. 가정 쪽으로 아니면 이런, 이런 저기 쪽으로 모르기 때에 그래. 그래서 이제, 결혼도 다 끝났고 하니깐. 한 달 됐는데, 아직은 결혼사진을 안 받아서 아직 실감은 안 나.

○○○ 아하, 결혼사진 아직 안 받으셨어요?

●●● 응. 나는 이번에 너무너무 결혼하면서 복이 많았지. 인덕을 좀 많이 받아. 왜냐면 장수하늘소 네 명이서 자네들이랑 돈을 걷어지고 드레스, 남자는 턱시도, 그거 다 그냥, 돈 안 받았고, 안 줬고, 그리고 웨딩촬영을 좀 잘했어. 파티복까지 입었거든. 드레스 벗고 파티복도 (입고), 막 술도 걸치고, 그것도 웨딩촬영도 있었거든. 그것도, 음, 돈 안 들었어. 나한테 안 받고 자네들이랑 이제 한 거야. 그리고 우리 결혼식 날 사진 찍은 거, 그것도 자네들이 찍은 거야. 근데 자네들이 왜 그러냐 하면, 그래서 좀 오래 걸린다고 봐. 한 달 쯤 걸리라고. 근데 애네들은 좀 오래 걸리는 게 다른 거 촬영하면서, 다른 거 하면서 이거를 하기 때에 조금 걸리나봐. 그렇지만 나는 보고 싶지. 왜 그러냐 하면, (그렇죠.) 실감이 안 나. 나는 거울도 안 봤어. (결혼식을 한) 성당에 거울도 없어. 그리고 웨딩 촬영한 것도, 그거는 화장이 더 좋았어. 여기 (결혼식 때) 하는 거 그것이 화장할 때 장수하늘소가 데려왔어. 화장, 그 메이크업이랑 머리하는 사람이랑 근데 애네들은 나이가 어려서 그런가 좀 못했고, 입구질을

인가 어딘가 거기 가서, 웨딩샵 가서 웨딩 옷 입고 (웨딩촬영)할 때 그런 좋았다고, 그런 내가 더 좋았어. 근데 이제 보고 싶지. 그래서 내가 민정이(장수하늘소 촬영팀)한테 전화했더니, "언니, 있었어." 요번 안에 갔다 준다 했으니까 뭔 일이 나겠지. 근데 빠야 실감이 날 것 같애. (ㅡ)

○○○ 그럼 언니는 일을, 한 1월부터는 일을 좀 알아보시고 싶으신 거예요?

●●● 어, 그러니까 내가 (직접 알아보는 걸) 못 하니까 인제, 여기다 얘기를 한다든가, 그거는 언니, 막달하나 언니, 큰언니, 속정 언니한테는, 결혼하기 전에 결혼 끝나면 어디 공장이라든가 생산하는 데…, 머 내가 큰일은 못해. 그래서 식당 같은 데 해 아직 오십이라도 식당 같은 데 할 수 있으면 하는데, 내가 체력이 안 따라줘. 내가 팔 힘이 좀 부족해. 그러잖고 옛날에 해봤어 식당을. 근데 내 못하겠더라고. 그걸 알기 때문에, 그런 데를 다닐 수 있으면 내가 알아보지. 근데 그게 안 되니까, 이제, 뭐 이제 교통 다니기 좋은 데라든가, 아니면 이 동네라든가. 뭐 어디 뭐 있으면, 우리 가게에 보냄 되는 걸 하면은 그게 큰 배움이 안 나고, 가게가 아직 자리는 안 잡혔지만 빨리 이사도 갈 수 있지 않나 하는 생각도 들고 그래서, 그런 생각이…, 빠져지고 싶지도 않고 다시 이 생활을 하고 싶지 않아, 그런 마음이야 현재.

근데 자리가 아직 안 잡혀서 이렇게 살고, 여기 그대로 살고 있으면서 지금 이제 조금 음…, 이 사람이 고정적인 수입이 없다 보니까, 놀 때는 빠빠 놀고, 또 있을 때는 며칠씩 나가 벌기도 하고 그러니까, 조금 "네이, 내가 저기 오늘서부터 내가 저녁에 나가야지." (웃음) 이 말이 나온다니깐…, 아직은…, 빠져지고 싶지는 않은데, 아이 참, 여기 사는, 살아서 그런가 봐, 그걸 받아다 보고 그러니까, (나가면 조금이라도 벌

면데 그런 생각이….) 음음. 그거지, 조금 이제, 내가 이제 그때 욕정이 연나면데 그 얘기는, 결혼 끝나면 뭐라도 좀 아침에 (나가는), 나도 만약에 그런 데가 있으면, 아침에 나가서, 우리 살아가는 데 도움이 되면서 좀 하면은 되지 않을까 이런 생각도 해보고, 뭐 그냥 혼자, 혼자 그런 생각을 해봐. (그런 여기서(현장지원센터) 알아봐달라고 해야겠네요?) 음, 내가 이제 얘기해야지. (잠시 침묵)

아니 여기서도 알아본데, 선생님 한 분이 나한테 저번에 그래, (ㅡ) 여기 선생님한테 설명은 내가 들었는데 모르겠어. 그거를 어떻게 한 번, 저번 주에 얘기를 하자 그랬으니까, 요번 지나고, 그거가 어떻게 되는지가 그거를 물어볼까? 아니면 그냥 옛날에 내가 리모콘, 이렇게 하는 데(조립하는 데) 다녀왔거든 조금, 봉제공장도 시다로 다녀보고, 그래서 그런 데라도 있으면 조금 아침에 나가서 저녁에 좀 들어올 수 있는 그런 걸 하면은 몸도 괜찮고 이러니까, 밖에를 조금 좀 나가서 여기 살아도, 밖에를 좀 좀 나가서 사람들을 좀 좀 보지 않나. 그러면 없어서 여기 사니까, 아직은, 그렇게까지 저거하지 않으니까, 이런 생각도 해보고, 왜 그러냐 하면 지금 낮에도 밖에 많이 나와. (낮에도 영업하죠?) 응, 친구들 만나고 만나러 집 가서 놀기도 하고, 왜 왼쪽의 화투도 치기도 하고, 얘기도 하기도 하고 여기저기 돌아댕기기도 하고 그래. 그러다 보니까 그런 게 있어. (그래도 그 재미로, 그 재미가 있잖아요.) 그럼, 그 재미도 있어. 그러다가 또 뭐, 술도 한잔씩 또…, 친구가 술도 잘 먹어. 내 친구 하나가, 근데 가는 술 먹어도 속은 안 아프다데. 걔는 타고난 위장을 가지고 있구만. 머리만 좀 아프대. 근데 나는 절대적으로 위장이 아프거든. 머리는 안 아파요 또. 어저께 술 먹었으면 오늘 절ㅡ대 못 먹어. 나는 술을 쳐다보지도 않아. 근데 걔는 그렇지 않애. 또 먹어.

○○○ 진짜 술꾼이다.

●●● 응, 술 좋아해. 그래서 인제 또 가 만나면 어쩌다 술도 한잔씩 먹어. 그러면 인제 술 한잔씩 먹고, 집에서 우리 신랑 만나면 조금…, 음…, 괴롭지. 뭐라 그럴까…, 음…, 이제 내가 지나고 나면 아, 그런 데 잘 됐어 하지? 그런 생각이 들지. 근데 거짓말 하면, 거짓말 하면 걸 때 난 싫어하거든? 나도 역시 거짓말은 안 하니까. 근데 이제 만나면 신랑이 나한테 뭔가 숨기고 있다는 여자의 촉이라는 것이 있어. 뭐, 자기도 뭔 방을 차야 먹고 살지. 안 그래? 차비랑 가져가지만, 자기 노가다에 누구 만나서 밥이라도 한 끼 먹을 수 있고, 그렇지만, 그런 거 조금 눈치가 있다고. 크…, 이 사람이 나한테 왜 말을 안 하나? 이렇게 있다가, 뭐냐, 그래, 자기도 그럴 수 있다 는 이해가 돼, 근데 이제 친구랑 만나다가 어쩌다 술 한잔 먹고 만나잖아, 저녁에. 그러면 "당신 그거 솔직히 얘기해 봐, 나한테 거짓말 했지?" 인제 이제 얘기가 나오네…, 말을 안 해야 되는데.

○○○ 그래도 잘 말아주시나 봐요, 아저씨가?

●●● 응, 말아줘. 들어준다고 봐야지 이제, 금방 또 잊어먹는가 봐? 근데 인제 자기도 얘기를 해, 왜 그러냐면 저번에 인터뷰 한다고, 개운동 장수하늘소, 전화다 그랬잖아? 결혼하기 이삼일 놔두고 왔더라고 말에, 말에 왔어. 들어서, 파가지고 이제 이런 얘기 저런 얘기 물어본다고 하는데. 아니, 저기, 내가 그랬어, 이 사람은 얘기하고 머리만 돌으면 자, 막ㅡ 얘기에 머리만 놀리면 한 몇 초도, 일 분도 안 가는가 봐. 금방 교육이, 난 놀래이란다고, 그러면 참 저 사람은, 난 인자 혼자 앉아갔고 뭘 해버린 보면서, 아 금방 교 교니까, '참ㅡ 저 사람은 고민도 없구나, 어떻면 저렇게 잠을 잘 잘까?' 쳐! 불가만 하면 잔다고, 그 말을 했어. (어

사람이] 그 인터뷰하는 사람한테 뭐라 그러는 줄 알아? "나는 고민이 없어요." 그 고민을 한다고 뭐가 되는 게 아니다. 그래서 아예 고민을 안 한다. 고민이 없네, 고민을 안 한대. 그래서 내가 하는 말이 "아니 그렇지만 당신도 늦게 나를 만났고, 나도 늦게 만났지만 우리가 잘살아보자고 [만났는데], 이게 지금 가장이다, 이것도. 당신 혼자 맨날 밥 사먹고 사는 거보다, 이게 가장인데 서로 신경을 좀 써야 잘살 거 아니냐? 그러니까, 당신이랑 나랑, 내가 저 여자랑 어떡하면 잘살까? 혹시 저 여자가 뭐가 잘못 있으면 내가 풀어줄 수도 있다. 이런 걸 고민할 수 있지 않느냐?" (웃음) "난 그거 몰라이다. 나는 많은 고민을 하는데, 당신은 아무리 금방 나하고 죽네 사네 하라고 해놓고, 어떻게 해놓고도 금방 머리만 돌으면 모를 고니 이해가 안 된다." (웃음) 그래도 뭔데 성격이 그러기 때에, (웃음) 뭔데 성격이기 때에 안 돼, 응…. (잠시 침묵)

근데 착하지, 어…. 내가 어떤 사람들은 내가 맨 처음에 이 사람이랑 밥 먹러어가지고, 영업 나와서 이제 잠깐 전 아니었지(만), 밥값도 기다리고 있잖아? 그 며칠 전에 잠깐 거 때에. 밥값도 인제 기다리고 있는데 밥은 또 먹러었고, 이제 시끌시끌하고 영업 못 하고 그럴 때. 아, 이 사람이 이제 나한테 대시를 (해), 먼저 얘기를. "아, 내가 인제 노가다니까 일거리가 있을 때 있고, 없기도 하고 이러니까. [그렇지만] 돌아 사는데 밥은 안 굶는다" 하는 식으로. 그렇지만 저기가 너무 없다 보니까, 진짜 나랑 합칠 때 돈 천짜리 하나 안 갖고 오고, 딱 청바지 세 개만 갖고 왔다니만. 저기가 나 사는 데로 내려왔으니까, 여인숙에서, (웃음) 그러니까 그러기 전에 이제 "근데 저기는 연상의 여인을 좋아한다" 하는 이런 식으로, 뭐 인제 이런 조금 그런 말을 했어. 같이 술도 잘 먹었어. "나 저기 술 한잔 사줄 관이에?" 그러면 전화가 와, 저기. 그러면 핸드폰 번호

아니까, 그러면 "저기서 저기서 한잔 사줘" 그러면 "자주에" 그래, 그래서 만나서 같이 정하를 먹고 그러면 그런 얘길 하더라고.

인제 뭐 그래서 저기가 확실히 말은 못하고 이제, 그런 식으로 얘기를 할 때, 그렇지만 성격은 완전히 몰라도, 같이 살아(보니까), 합치고서 살아보니까, 좀 착한 면이 많아. 이런 데 굴러먹던 사람 그런 저기가 없고, 남자를 이런 데 있는 애들, 몇 명, 동네에서 몇 년 있었기 때에, 방을 얻어갖고 있었기 때에, 보는 눈은 있잖아. 그래서 그런 사람 별로 안 좋아하고 그러고, 양아치라 그러고 막, 저보다도 차도 있고 빵빵한 사람인데도 양아치라 그러고 막 그래, 저기 말이 나한테 표현을 하는 게, 그러고 인제 음…. 나는 그 전에 말, 가장도 만나서 살아봤고, 그런데 영업해서 갖춰놓으면은 그 돈 먹내가서 막 노름하러 가고 그랬거든. 맞기도 많이 맞았고. 인제 그런 사람을 만나봐서 그런가 몰라도, 난 남자가 한 두 명이 아니었잖아.

근데 이 사람은 여자가, 내가 예를 들어서 성격, 성질이 좀 급한 편이잖아. 그러면 다다다다 할 수가 있잖아. 그러면 저기도 화가 날 수가 있어. 근데 그 화를 "누이 그만해" 그러고 끝나지, 뭘 나를 갖다 확 친다든가 요렇게 한다든가, 손짓하는 걸 모르고. 욕하는 거, "씨발" 한 번 했다가 내가 크게 크게를 얘기를 했어. "어떻게 씨발을 할 수가 있느냐?" 저기도 저기 뭔 말끝에 씨발 소리가 나왔어. 내가 그거를, 내가 조근조근 얘기를 했다고. "설대 그런 말을 쓰면은 우리는 안 된다" 이제, 막 그래가지고 이제, 한 번 저기도 모르게 저기 말하다가 그런 말이 나와서…. 그래서 싸움을, 말다툼을 해도 크게 소리가질 않고, 이 사람이 좀 는 편이고 이렇게 좀 착한 면이, 그런 면이 있더라고. 영업을 막 못…. 저기랑 나랑 산 지 얼마 안 되서 내가 영업하러 나가려고 막 준비하고

그러니까, 못 나가게 하더라고. 그래서 근데 맨날에 얘기 나의 남자들은, 전달 남자들은 내가 가서 뭔 짓을 해도 돈을 벌어오질 바랬지. (그래도 저기가 말 막아준다고….) 음음. (…)

지금 일 년— 한 달 됐는데, 그날 마음이 착하니까, 그래서, 나는 지금 내가 이 남자를 안 만나고 그냥 이렇게 살았으면, 나중에는…, 우리 엄마는 나보고 저 꽃동네라는 데가 있어. 거기를 자꾸 가라 그래, 우리 엄마가 이 생활을 알기 때에, 내가 이 영업하는 걸 알아. 그래서 "거기를 자꾸 가라" 엄마는 그랬는데,

이제 막달에나 집은 모르니까, 막달에 언니를 한 번 봤어 엄마가, 엄마가 맨날에 나 가슴 있을 때 가슴이 나를 확— 빼내다 여기 해가지고, 여기 뇌출혈 해서, 그때 여기 중랑대 부속병원이 맨날에 철도 병원이었어, 철도 병원. 80년도에, 거기 해서, 막 거기 보증금 50만원 걸어야 수술한다 그랬어, 뇌출혈이 돼가지고, 그때 나는 눈이 빠지는 거 같고, 막 오바이트 나서 나는 정신이 없었어, 그니까 이 가슴이 막 다 때려 부수고, "돈이 문제냐, 사람 먼저 살려라"고 막 때려 부수니까 거기서 이제 구급대를 불러갖고, 저 푸른 장날 성모병원, 아니 저기 나라에서 하는 병원이 있대. 그리 가가지고 거기서 엄마가 왔어. 그래서 알았고, 그때 막달에 언니도 만났어. 그때는 친하지 않았었어. 왕기는 그전부터 알고 있었지만, 다 이제 우리 다 알잖아. 근데…. 지금처럼 친하지는 않았지. 그때 하서 있었고, 엄마도 그때 한 번 봤을 거야. 막달에 옥정이 언니를, 그때 오래전이고 엄마가 잘 몰라. 자꾸 나보고 이제 "너 이제 나이 먹었으니까 그만하고, 거기나 가서 봉사나 하고 살아라." 그러면, 우리 엄마가 가봤나 봐, 거기(꽃동네). 엄마가 성당을 다녀, 그러니까 거기를 가봤어. 한 두어 번 가봤나 봐. 하니까 이제 "너가 할 수 있는 것도 있

더라, 거기 가면…." 막 그렇게 얘기를 하더라고. 근데 나는 이제, 글쎄, 뭐 내가 이렇게 하다가 한상 잘 때 없으면 막달에나 집안이 없구나, 이 생각을, 이런 생각을 하고 있었지.

어린 시절의 기억

○○○ 언니도 맨세 받으셨죠?

●●● 응, 나는 어렸을 때 유아 세례 받았어.

○○○ 아— 그러셨어요? 어머니가 예전부터 다녔었구나?

●●● 엄마나 아빠나 똑같애. 저기네 둘이 결혼하기 전서부터 다니고 있었어. 집안이. 그래서 그 동네서 만나서 둘이 결혼하니까, 구교가 되가지고, 우리는 구교라 그래, 그러니까 엄마 아부지 자식들은 어렸을 때 태어나자마자 세례를 받아. 그래가지고 나 하는 거는 몰랐는데, 내 동생 하는 걸 내가 봤잖아. 그래갖고 [성무님이] 오시가지고 이렇게 하면서 세례명 지어줘. 그래서 어렸을 때 받았지, 우리는. 그리고 집 나오기 전까지는 [성당에 다녔어] 아버지 살아 있을 때[까지는], 아버지 주일다 그랬잖아, 아버지 보면 도망갔다 그랬잖아. (…) 그렇게 해서 성경을 가르쳐줘서, 주일마다 가서 고해성사 보고 가서 저기를 했고 그렇게 열심히 다녔지, 아버지 살아 있을 때까지는. 그리고 나서 잊어먹었어, 기억도 안 나고, 지금도 기억도 안 나고, 그때 당시에 다니고 이런 저기는 있지만 어떻게 성당에서 한다는 건 몰라. 근데 지금도 집에 가보면 우리 엄마는 그날 저기 몸 아파도 병원에 잘 안 갈라 그래, 안 갈라고 노인네 때 팔십인데, "병원도 가고 성당도 가, 엄마." 그 "주님이 다 알아서 해주신다" 그래. (웃음)

그렇게 열심인데, 내가 상담해서 결혼도 했고, 뭐도 이렇게 저기 한다 그러니까 좋아라 그래. 말도 못 해, 말도 못 해. (그러시겠네요. 진짜.) 굉장히 좋아라 그러지. 노인네가, 근데 그런 거는 조금 엄마의 조금, 어…, 엄마가 어…, 그냥 연세가 많으니까 연세가 뭘지 모르지만, 그치만 죽는 데 나이순이 없다고는 하지만, 나보다는 먼저 가실 거 아니냐. 근데 내가 계속 일하는 거 보고 가셨으면 엄마는 한이 남으실 것이다. 근데 내가 요번에 잘한 것을 뭘다. 잘한 것을 했다, 그런 생각이 들어. 엄마는 아프셔서 못 왔지만. 전화는 딸딸해. 전화하면 또, 그래서 좋아라 그러고. 엄마가 좋아라 하니까 내가 요즘에, 저기 뭐야, 전진 성사라고 그것도 일주일에 한 번씩 가서 교육받아야 돼. 그래야 그거 파, 그것도 했고 그랬거든? 그러니까 이제 그것도 했다고 그러니까…, 막…, (너무 좋아하시고.) 응. 그래 이제 막달에 언니, 애기를 내가 하지, 하니까 이제 엄마도 알아 이제 그 일단. 그래가지고 이제 그 일단한테 전화가 있더래. 전화번호 가르쳐달라 그래서 가르쳐줬더니, 막 울드래. 고맙다고…, 그래서 이제 그런 거는 엄마가 이제 연세가 있으니까 언제 돌아가시든 나에 대한 죄짓은 좀 덜고 가시지 않나 그런 생각도 들고, 좀 그래.

맨날에는 엄마한테 꿈을도 많이 부렸어. "왜 나는 키가 작나?" 내 잘못인데. 이제 사춘기 때 이런 생각하다가 집에 내려가면, "엄마, 왜 나는, 어디서 주워오지 않았나?" 그때 그 사춘기 때 때울도 없는 데다가 막 돌아다니다가, 그런 거 있잖아. 응. "왜 나만 이렇게 작나?", "뭔데 밥이 더 커야 되는데 나중에 보면은 밥이 큰데 엄마가 더 크나?" 그리고 혼이 엄마한테 많이 많이 부렸고 그랬어. 아휴, 그래갖고 용산에 그 동옥에도 엄마가 왔고…, (아, 그러셨어요?) 응.

◦◦◦ 언니, 그럼 집은 아버지 돌아가시고 집 나오신 거예요?

●●● 아버지 돌아가시고 조금 있었지. 이제 엄마가 방을 얻어가지고, 사글세 방을 얻어서 동생, 남동생 둘하고, 오빠가 나랑 일곱 살 차인데, 그때 오빠는 사춘기 때니까 막 지만 혼자 돌아다니고.

그니까 내 잘못이야, 지금 생각하면 음…, 미성년자 때 집을 나와서 그때 이제, 참~, 지금도 그런 생각은 생생해. 서울역에 (침묵) 앉아 있다가, 이제 그 옛날에는 이렇게 좀, 키 좀 크고 좀 나이 좀 들어 보이면, 무조건 막 우리 같은 사람 조그만한 사람, 나이도 어릴 때니까. 이제 몇 명씩 지기네가 막 잡으러(잡아서), 뭘이니라 그래. (웃음) 여자 장애가 있었다고. 그러면 이제 우리 명랑이 시켰어. 막 명랑이 시키고, 애기도 하나 이렇게 막 빌려줘. 그 조금 장애인 부부가 있는데 애기를 빌려준다. 돈 주고. 그럼 애기를 업고 지금 생각하면 신세계 백화점이야, 육교 가서 막 엎드려 있으라 그래. 그럼 사람들이 돈을 놓고 가, 애기가 애기를 업고 있으니까. 지금도 키를 안 큰 게 그런 면이야. 근데 엄마한테 가서 그랬으니, 그때 당시에는, (웃음) (그게 언니 몇 살 때예요?) 그때가 한 열네 살 때 막 그럴 때야. 열세 살, 열네 살 때야. 그러면 이제 밥도 차서 욕 지고 가, 돈이 좀 모아졌다 그러면, 저기서 이제 밥도고 있어, 그 언니는. 그러면 가서 애기 업고 가면은 돈 저기가 다 가져가, 그럼 애기 업고 또 올라가라 그래. 그리고 이제 저녁이 되면은 밥 사줘, 밥 먹고 저기가 잠 재워줘.

그때 당시에는 도동, 서울역 있는데, 도동이라는 데가, 양동, 도동이라는 데가 다 하꼬방(판자집)이었어. 지금은 어어어마한 건물들이 다 그렇지만, 그럼 거기 가서 자고, 또 그 이튿날은 이제, 애를 들어서 점을 사준다든가, 아니면 가서 맹물이 빼라 그랬으면, 그런 거 맨 처음에 했

다고, 그 언니들한테 뭘이니 잡혀가지고. (웃음) (그냥 무작정 서울 올라왔다가?) 그래. 서울역에 앉아 있다가, 아니, 그것도 이제 때 그러니면 엄마가 이제 아버지 죽고 이제, 동생…, 오빠는 왔다 갔다 하니까, 사춘기니까. 난 열두 살, 열세 살 됐잖아, 근데 방을 전주에 어디 지옥에 사는데 우리 오빠는 왔다 갔다 하고, 집도 왔다 갔다 하고 그러는데, 그러면 엄마가 이제 식모살이를 다니잖아, 식당 같은 데를 돈 버느라고. 그러면 엄마가 이제 나한테 돈을 줘, 뭐 이제 연탄을 사 때라든가, 쌀을 사서 이제 동생들이랑 밥 해먹고 입어라. 그리고 어차피 나는 학교도 안 다니니까, 근데 지금 생각하면 저~, 그 동네 친구들이 몇 명 있었어. 그 럼 동생들도 집어다니고 다 그랬으니까, "니네들 집에 있어라." 그러고 엄마가 이제 애를 들어 연탄 같을 줬다. 그러면 연탄을 머드려 놓고, 그 집, 그 돈을 가지고 친구 몇 명이서 놀이를 가는 거야, 극장을 간다든가, 그 어린 것이. 지금 생각하면, "아, 그 어린 것이 어떻게 그렇게 갔냐"…, 그리고 이제 뭐 그러면 엄마가 와서 연탄불 머졌다, 그럼 또 막 ~ 해 맞고, 그 때 맞는 거 때문에 아마 도망나왔을 거야, 친구랑.

내가 잘못해가지고 매 맞고, 또 쌀 사라고 엄마가 이제 바쁘다고 가면은 쌀을 또 엄마가 사다놓고 밥 해주라고 하면 그 쌀을 또 도로 갖다 팔어. (웃음) 팔가게에다 팔어. 그래가지고 그 돈 가지고 또 영화구경 가. 그래가지고 엄마한테 죽게, 죽을 정도로 맞은 일이 있어. 내가 잘못해서. 그러니까 그때 나 학교를 다니고 그랬으면 달라졌을지 모르는데, 학교를 안 다니고 있었으니까, 그 애가 서울에서 살다온 연데, "어, 서울에 가면 막 쌀 속으로 집도 있고", 지금 생각하니까 서울역 앞 지하도를 얘기한 거 같애, 쌀 속으로도 집도 있고 잘 수도 있고 그런다 그래갖고, 그때 걔 따라서 엄마를 피해서 도망온다고 서울로 온 것이야. 그래가지

고 그렇게 돌아니 잡혀가지고 그래서부터 그렇게 이제…,

한번 도망하여 집에를 갔었어. 갔더니 쌀 얻어서 살던 집이, 엄마가 어떻게 했나 하면은, 어, 동생 하나는 저기 작은 집인가 어디로 보내고 막동이는 엄마가 데리고 어디 식당인가 갔다 그러고, 방도 얻어놨더라고. 그래서 나를 이제 엄마를 찾아갔을 거 아니, 엄마가 있는 데를 들어서. 엄마가 있는 데를 알아서 (찾아갔어.) (엄마가) 나를 잡아가지고 우리 작은 집에다 갔다 작은아버지한테 맡기니까, 거기서 머리를 빡빡 밀어라고, 이제 또 나간다고. 그래가지고 거기서 한, 거진 일 년은 (있었어.) 나랑 동갑짜리 작은 아버지 딸이 있어. 걔는 학교, 중학교도 다니고 교복 입고, 근데 나는 거기서 식모처럼 방청소하고 밥, 아침에 밥도 해야 되고 막 독에다 보리쌀 갈아서, 참, 그 생각 지금도 나. 그래서 개네들 만화책도 많이 빌려다 줬어, 개네들이. 그래서 그거 보고 그거 보면서 그럼 보다가 나중에는 글씨를 하나씩 읽게 되었었어. 그러다가 나중에는 쓰지는 못하고 읽기만 했었어. 그러다가 이제 거기서 머리가 좀 자랐을 거 아녀, 일 년쯤 있으니까, 그래서 나왔어 거기서.

그래갖고 서울로 도로 온 거야. 그래가지고 그니까 열일곱 살 땐가 내가 처음에 서울역에, 저 봉래동이라는 데, 지금은 거기 완전히 없어졌어. 거기 굉장히 있었거든. 봉래동도 있었고, 그 순화동, 봉래동…, 이렇게 한집 하나 두고 순화동, 봉래동 있었는데, 거기서 처음으로 리어카를 배웠어. 열일곱 살 때. 그래 가지고 거기서 수용소를 한 번 잡혀 갔었어. 잡혀 갔다 나와서 청량리로 갔다가 이리 온 게 마지막이지. 그니까 이제 그게 거기 뭐야 너무너무 일찍, 일찍, 지금은 그런 거 말서. 아, 막 사람이 클 때 먹는 것도 중요하고 클 수 있는 그런 환경이라는 게 뭐에 있다는데, 그렇게 해서 키도 못 컸나, 엄마보다 작으니까. 뭐 그런 거, 그래

도 난쟁이라는 조금 면해서 다행이지 뭐.

◦◦◦ 아이, 언니 그렇게 작게 보이지 않는데, 조금 아담하다 이런 느낌이지…,

●●● 그래서…, 지금도 그렇게 그때부터 잘 살고 그러지는 않아, 않지만, 그런…, 뭘라…, 이제 사람이 한번 잘못 들으면 어떻게 이상하게 그렇게 되더라만은, 난 그런 애들도 많이 봤기 때에 이래를 해, 이래를 하는데. 집을 잘못 들면 계속해서 이렇게 되는가…, 그때 명랑이 될 때도 이런 나처럼 이렇게 영업하고 이런 사람들 봤을 때도, 양장이라는 데가 굉장히 유명했어. 옛날에 위에 나와서, 그러면, 지금은 없어졌지만 그러면 거기서 사람들, 명랑이 언니들한테 잡혀 있으면서 돌이니라는 걸로 잡혀 있으면서 나처럼 영업하는 언니들을 봤었단 말이야. 그러면 우리가 놀리고 그랬다고, 그때 당시에는. 근데 그 생각을 내가 하지, 여기서 영업할 때 이! 그 어렸을 때 그 철모르고, 그 언니가 걸 사주면 걸 빨아서 돈 그리로 다 갖다주고, 밥이나 얻어먹고 잤지고, 그때 그 언니들 보고 우리가 막 놀렸는데…, 더…, 〈잠시 침묵〉 참…, 〈잠시 침묵〉 (…)

"여성부가 이렇게 할 수 있다면…"

◦◦◦ 여성부에서 여기 줄이고, 아니면 뭐 좀 작아 이런 거 안 당하고 하게 하는 걸로 할 수 있다면, 어떤 방식으로 하면 좋겠을까요?

●●● 그게 가능하겠어? 왜 그러냐 하면…, 〈잠시 침묵〉 몰라…, 내는…, 어…. 〈잠시 침묵〉 내가 학식도 짧고, 배움도 없고 뭐, 같이 내가 뭔 생각을 해서 뭐 이런 걸(의견) 저기 그런 거 없어 그냥. 그런 걸 못하잖아. 그런 걸 못하고 그냥, 내가 보고, 내가 보고 뭐 듣는 거, 이게 현실

이구, 그런 정도만 생각하는 거지, 내가 뭐 깊이 뭐…, 그런 거는…, 근데 현실적으로, 현실적으로, 또 어떤 애들은 음…, 그니까 그 어~, (…) 조금 애들은 좀 배운 애들이 많아. 지금 내 또래들은 나만큼 못 배운 사람들이 많아. 또 많고, 그냥 어디 갈 데가 없어, 솔직히 어디 갈 데가 없어. 남자랑 살든 안 살든, 다 벌어먹고 살기 위해서 나와, 내 나이 또래도 많~잖아. 여기(현장지원센터) 오는 사람도 나이 어린 사람들 몇 명 안 돼, 다 고 사람들이지, 근데 음…, 다 갈 데가 없고.

근데 속리란 있는 애들, 젊은 애들은 가만히 이렇게 보면 우리보다 배움은 더 있어. 아무래도 고등학교 나온 사람들도 있고, 좀, 참, 저 정도 되는데…, 나도 집을 잘못 들어서 내가 참 그렇게 돼가지고 지금 손다고 최고로 와 있는 데가, 〈초음〉 뭐야 쉼에서 최고로 와 있는 데가 여기였고, 이 나이 됐는데…, 참, 쉼도 너무너무 기구하지만, 애들을 가만히 볼 때, 애들도 자기네가 또, 어떤 면에서는 주인이 같이 있는 걸 원하는 애들도 있을 거라고 봐. 그런 목소리를 내는 애들도 있고, "아, 우리 주인 좋다 말이야", "작하고 이 사람이랑 같이 있고 싶다" 뭐 이런 걸…, 이런 애들도 있더니까 진짜로. 근데 그런 애들도 있는데, 어, 그게 진실인지 아닌지를 몰라, 우리는. 우리는 솔직하게 얘기하는데, 또 걔네들은 그게 진심이 아닐 수도 있다고 봐~. 그런 거 원하는 사람 별로 없거든, 자기네도 그 저기 칠만 원 받으면은, 육만 원인데 이게 칠만 원이 뭡니야? 칠만 원 받으면은, 육만 원, 칠만 원 받으면은, 만일 육만 원 받으면은, 그게 저기 삼만 원이잖아. 그 전에는 방세가서 냈어, 걔네들은 방세도 막 비쌌다고, 방이 좋으니까, 물건도 다 주인이 다 그냥 들여놓고, 그렇기 방에, 그런 거 생각하면 걔네들도 사람인데, 계산할 줄도 (알고), 머리도 배운 애들은 더 좋다던데, 그러잖아? 그런데 그런

욕소리 내던 애들을 봤어, 실제로 봤는데 그런 진심이 아닐 거라고 봐, 근데 뭐 주인들이 없어지지는 않을 거라고 본다고. 〈자존 욕소리로〉 주인들이 솔직히, 그거 내가 볼 때 돈 많은 사람도 봤는데, 뭐 그 집에 머릿이 있나, 아니면 뭐 나가서 할 게 없나, 돈도 많이 있는 사람인데, 뭐 만 나가고 애들을 잡고 장사하고 있나, 또 놀 때는 두 달씩 싸싸, 석 달씩 놀다가 돈 다 끄고 놀다가 또 그렇게 또 같이 영업하고, 뭐 그런 거 있잖아. 그 동네는 막~ 그 사람들이 잡고 있고 뭐 그런 것도 있더라고.

그래서 아~ 아가씨들한테는, 나는 그런 생각은 들어, 어…, 만약에 음성적으로 더 해가지고 더 진짜 사람이 죽을 수도 있고, 잘못 돼서 죽는다면 안 되잖아, 애를 들어서 너무 작아도 당할 수 있고, 그런 거 많잖아, 사람 목숨은 저긴데, 너무 단속이 저기하다 보면(심하다 보면) 그럴 수가 많이 있어, 그런 게, 단속 뭘에 너무 이렇게 했다 그러면, 당하는 건 그 밑에 있는 여자들뿐이 없어, 그러면 그런 걸 위해서는, 뭐 음산을 없애든 청량리를 없애든, 이렇게 퍼져서 있든 간에 아니면 어디 단속 안 심해가지고 어디 숨어서 있다가 더 당하고…, 내가 지금 세월 흘러 보니까, 몇 십 년을 여기에서, 거진 30년을 음산에서만 30년을 있으면서, 글쎄…, 나도 주인 (밑에) 오래 있었잖아, 몇 십 년을 있었는데, 나만 뭐 남은 게 뭐냐고? 지금 남자랑 살면서 이거 키니 걱정을 하고 사니…, 그러면 그 사람들도 나중에 자기한테 오는 거는, 그 여인들한테는 아무것도 없단 말이야, 자기가 지금 나를 성노동자로 인정해달라, 그렇게 외치고 싶은 여자들도 많이 있잖아, 그리고 안 그런 사람들도 계중에 성격 나름대로 있겠지만, 그러면은 음…, 참…, 그게 이루어질지 안 이루어질지 모르지만, 뭐 허가를 안 내더라도, 지금 음성적으로 그냥, 지금 여기 단속 없잖아, 또 영업하잖아, 이런 식으로 한다면은 (저하이) 그냥 모

아가지고 요렇게 그냥 주인 없이 나네들, 니네 진짜 니네가 이렇게만 해서 살겠다면, 안 그래? 그 아가씨들이 이렇게만 해서 살겠다면, 너무 작아 안 당하겠잖, 빨리 지네들도 돈을 벌어서 나온다든가, 또 거기 들어가는 여인들도 있을 거고 나오는 사람도 있을 거야, (그렇게) 있어야 되지 않느냐, 그렇게 뭐 이 법 바꿔야지 물론 그런 사람도 있지만, 그런 주시 않는 사람도 많고, 다른 데로…, 뭐 여러 가지로 많아, 그래…, 그런 거는 희망사항이지, 하늘고.

근데 모르겠어, 지금, 우리 지금 이렇게 지금 내가 지금 여기서 외로나, (지원받는) 이것도 보통 예산이 아닐 걸? 외로나, 이렇게 지원을 받고, 작은 돈이지만…, 내가 어제에 아마 왔던 게 있잖아, 게 이름이 최숙인데, 본명은 몰라 그냥 "최숙아, 최숙아" 그래, 근데 걔는 나이도 이제 서른…, 사실도 안 됐을 거야, 제가…, 사실 남았나? 근데 제도 아주 오래 됐어, 근데 어제에 나랑 잠깐 얘기를 했는데, 걔도 고맙다 그래, 큰 저기가(도움이) 된다 그러지, 왜냐면 당장 저기가 잠깐 잠기 들어서 일도 못 하니까 좀 쉬고 있나 봐, 근데 그게 없는 거보단 나으니깐 저한테는, 작은 사실만 된이지만 많은 도움이 된다 그러더라고, 나 역시 그렇지만, 그러니까 이것도 큰 저긴(도움인)데, 글쎄…, 그런 것도 상상이라도 해볼 수 있지 않나…, 그런 생각도 들어, (…) 〈잠〉

38 세슈얼리티와 언어

소쉬르 자신에서 세슈얼리티와 언어를 비교해 보면, 둘 다 타자와의 구별과 합일을 가능케 하는 기능을 가지고 있다. 즉 이 둘은 소쉬르 자신로 하여금 타자와 자신을 경계짓게 해주고, 소쉬르 자아의 확립을 도와주며, 소쉬르 자아의 경계를 없애는 데 사용된다. 또한 소쉬르 자아가 불완전한 존재라는 것을 인식하게 해주며 타자와 관계하면서 스스로를 '완전하게 만들' 수 있게 해준다.

언어와 세슈얼리티의 유사성은 모든 문화에서 중요한 역할을 한다. '환상적' 표상 세계의 중요물은 언어와 세슈얼리티의 유사성을 제의(祭儀)의 형태로 승화한다. 세슈얼리티가 신전에서 이루어진다, 태초의 창조행위를 상징적으로 모방하는 것으로 이해된다. 세슈얼리티가 언어이고 계시이며 상징이다. 그리고 상징과 언어와 계시가 곧 세슈얼리티이다.

'환상적' 표상세계에서도 언어와 세슈얼리티의 유사성이 중요한 역할을 한다. 그러나 '현실적' 표상세계라는 반대로 여기서 언어는 세슈얼리티의 실제 존재의 일상에 사용된다. 그것은 구별을 없애고 자신의 불완전성을 부인하게 만든다. 대문

자 자아는 타자와의 구별기능 합일을 통해서가 아니라 타자를 병합시켜버림으로써 자신을 구축한다. 언어는 성들 사이에서 경계나 다리로 존재하는 것이 아니라 어느 정도는 그것들 위에 존재하며 지배한다. 즉 성적 존재들 사이의 경계를 없애고 그로써 섹슈얼리티 자체를 없애버린다. 이제 성들 사이의 구별 대신에 정신과 물질, 기표와 기의, 상징과 피상징체 등의 이분법이 등장한다. 이에 대해서는 마지막 장에서 다시 얘기할 것이다.

섹슈얼리티와 언어는 소문자 자아에서 서로 비슷한 기능을 수행할 뿐만 아니라, 상호 보완작용을 하기도 한다. 물론 서로에게 상호보완적인 존재양식을 허용한다. 언어는 자신이 어느 한 성에 속해 있다는 의식을 갖게 해준다. 즉 타자와 경계짓게 만든다. 그리고 자신이 불완전하다는 의식이 다시금 언어에 대한 욕구를 일깨워준다. 성적 존재를 구성하고 있는 것은 언어이며, 불완전성에 대한 의식은 언어를 촉진시키는 것이다.

"무성적" 표상세계에서도 언어와 섹슈얼리티는 서로 보완적이다. 하지만 여기서 언어는 성적 존재가 구성되는 것을 방해하는 수단이 된다. 언어는 문자의 영향을 받아 타자의 구별기능은 점점 더 미미해지고 타자를 통합하는 기구로 활동하게 된다. 레비 스트로스가 말하는바 남자는 "말하는" 주체이고 여자는 남자들이 서로 교환하는 "소통"으로 만드는 "보편적인 법칙"이 생겨난다.[1] 두 성적 존재라도 상관없고 불완전한 소문자 자아 사이의 교환에도 아무런 상관이 없는, 다른 성을 통해 자신의 성을 완전하게 하려는 환상과 관계없는 "섹슈얼리티"가 생겨난다. 이것은 더 이상 구별기능을 하지 못하는 언어의 도움을 받아 성적 존재가 소멸되는 것을 의미한다.

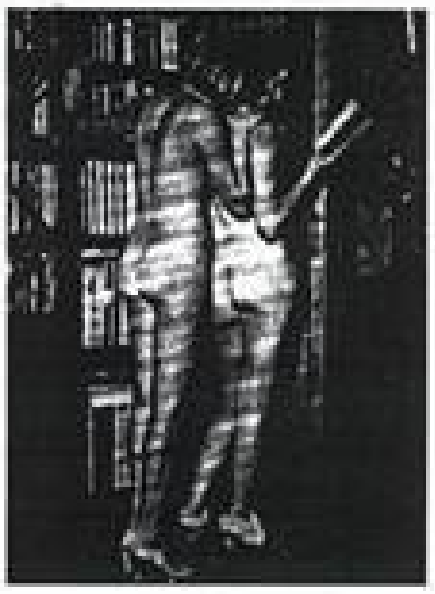
1) Lévi-Strauss, 『구조 인류학』, 74쪽 이하. 레비 스트로스는 문자 없는 문화를 다루고 있지만 필자는 내가 이 장에서 필요로 설명하는 바와 같이 여자가 "말"로 변하는 것은 문자문화, 특히 서양 문자문화에 나타나는 한 현상이다. 그는 이렇게 쓰고 있다. "언어와 유소는 가치(대우)를 실제적 가치(의미)보다는 명목상 가치로서의 특성을 띠고 단순한 기호가 되어버린다. 여자에게서 이러한 현상은 반복될 수 없다. 언어는 여자라는 말이 할 일을 하지 않는다. 여자는 기호인 동시에 그 창조자인데, 그 자신이 단순히 상징이나 표시로 축소될 수 없다"(같은 책). 바로 이러한 말이, 즉 여자가 "상징" 혹은 그 구현체가 되는 동시에 기호의 창조자가 되는 일이 서구에서 일어난 것이다.

구별기능으로서 섹슈얼리티와 언어

양성의 소문자 자아가 구성될 때 언어의 기능이 다른 것은, 한편으로는 구별하고 다른 한편으로는 합일하는 언어의 두 기능에 상응하는 것이다. 구별의 기능이 여성의 성적 정체성을 발전시키는 조건이 되고 있는 반면, 합일기능은 남성의 성적 정체성이 생길 수 있는 전제가 된다.

어머니는 딸에게 "다른 성적 존재"가 아니라 자기 자신을 거울에 비춘 모습이다. 딸은 어머니와의 관계에서 자신의 "불완전성"을 느낄 수 없다. 그런데 성적 존재가 되려면 자신의 불완전성을 느껴야 한다. 어머니와 동일한 성적 정체성을 통해서는 어머니와 경계짓기를 할 수 없으며, 소문자 자아로(성적인 개인으로) 태어날 수 없다. 그러나 언어가 지닌 구별기능을 통해서는 자신과 성이 같은 어머니와 경계를 그을 수 있다. 자신의 "불완전성"에 대한 의식을 계발하는 것, 소문자 자아가 되는 것, 즉 성적 존재가 되는 것을 다름아닌 언어가 도와주는 것이다.

이와 달리 아들은 이미 자신의 성에 의해 어머니와 차이가 난다. 그러므로 어머니와 자신을 경계짓기 위해 언어가 필요치 않다. 아들에게 언어가 필요한 것은 다른 성과 관계를 맺을 때뿐이다. 하지만 그가 만난 첫번째 여자인 어머니와 성적 관계를 맺는 것은 불가능하다. 만약 어머니와 이런 관계를 맺는다면 그것은 소문자 자아를 파괴시키는 것에 위협될 것이다. 다시 어머니의 품 속으로 들어가는 것, 소멸되는 것과 같은 일일 것이기 때문이다. 언어가 이 불가능한 성적 관계를 대신한다.



그리고 아들이 유혹하지 않은 방식으로 다른 성과 관계맺는 것을 도와준다. 말은 언어의 도움을 받아 자신과 어머니를 경계지음으로써 성적 존재가 되고, 성 차이로 인해 이미 성적 존재인 아들은 언어를 통해 다른 성과 관계를 맺게 된다. 언어는 첫 번째 경우에는 구별짓는 기능으로써 성적 존재의 성립에 기여하거나 두 번째 경우와 같이 합일하는 기능을 통해 두 성 사이에 관계가 성립되는 것을 돕는 것이다.

누구나 자신이 어느 한 성에 속한다는 것을 무의식적으로라도 어느 정도 알고 태어난다고 생각할 수 있지만, 실제 그렇다 하더라도 이 문제는 순수한 사변의 영역으로 밀려져야 할 것이다. 그러나 사정이 이러하였든간에 아이를 대하는 어머니의 태도는 아이가 아주 일찍 자신의 성에 대해 어떻게 느끼는지 생각할 수 있게 만든다. 아이의 성과 어머니와의 관계는 어머니의 태도에 반영되어 있다. 아이의 소문자 자아는 이 태도에 의해 구성된다. 물론 오래되었든 어머니가 어느 한 성을 다른 성보다 높이 평가하기 때문이 아니라 어머니의 자기보호기제 때문에 소문자 자아의 구성에 영향을 미치는 것이다. 딸이 태어날 경우 어머니는 그 딸 옆에 자신의 경계가 사라질까봐 두려워하게 된다. 이는 성적 존재로서의 자신의 육체, 자신의 소문자 자아, 즉 "불완전성"에 대한 의식을 일깨워주는 것이다. 그래서 어머니는 아들보다 딸에게 더 자기보호를 하고, 더 분명한 경계짓기를 하게 된다. 아들에게 딸이냐에 따라 달라지는 어머니의 태도는 아이의 성적 정체성, 소문자 자아의 구성에 영향을 미친다. 어머니가 딸에게 느끼는 공포, 즉 자신의 소문자 자아를 상실하게 될까 두려워하는 것이 아이에게 전이되고, 그럼으로써 아이는 어머니와 자신을 경계짓고자 하는 욕구를 갖게 된다.

마리나 갬바로프Marina Gambaroff는 딸이 태어났을 때 어머니가 체험하게 되는 자아 경계의 상실을 일목요연하게 묘사하고 있다. 그녀는 딸의 탄생이 불쾌감을 일으키는, 자신의 생모가 자신을 삼켜버릴 것 같은 두려움을 "경계가 불분명한 단계, 정체성 혼란의 단계"라고 표현한다. "어머니는 자기 어머니를 재현하기도 하는 딸과 동일화함으로써 자아의 경계가 약화된다"는 것이다. 다시 말해 어머니는 자기보존의 원칙에 따라 아들과는 다른 관계를 딸과 맺는다. 딸과의 관계는 *자신의* 어머니와 경계지어야 할 필연성에 따른 것이다.

이런 시각에서 보면, 어머니와 딸의 관계에서 관찰된 몇가지 사실은 일반적인 견해와는 완전히 다르게 해석될 수 있다. 이를테면 통계상으로 여러번 확인된 사실, 즉 어머니가 딸보다 아들에게 더 오래 젖을 물린다는 사실을 놓고 대부분 어머니들이 아들을 딸보다 "더 사랑하는" 것으로 해석한다. 나는 반대로 이러한 현상은 어머니가 동일과 경계성 상실에 대한 두려움으로 인해 딸과의 육체적 접촉을 아들의 경우보다 훨씬 더 유혹하게 여기는 것이라고 해석하고 싶다. 이것은 흔히 말하는 남성 "선호"와는 전혀 다른 것이다. 이것을 사변적인 것으로 여기든 교육된 것으로 생각하든 상관없다. 아들에게 더 오래 젖을 먹이는 것이 남성을 더 높이 평가하는 것으로 해석될 수 없다는 것은 임상의 경우에서 찾아볼 수 있다. 일반을 의지한 아이들 중에는 여자아이보다 남자아이들이 훨씬 더 많으며 사내아이보다 여자아이들의 입양률이 훨씬 높다.

어머니와 딸의 강한 구별 욕구라는 전제에서 볼 때 일반적인 생각과 달리 해석할 수 있는 또 다른 현상들이 있다. 특히 유아기에 여자아이들이 남자아이들보다 일찍 청결성을 보이는 것을 흔히 관찰할 수 있는데 이것이 반드시 교육의 산물이라고 볼 수는 없다. 딸이 아들에 비해 엄마에게서 벗어나려는 자율성 욕구가 더 크다는 표현일 수도 있는 것이다. 이 욕구는 어머니와 자신을 경계지으려는 소망에서 나온 것으로 설명할 수 있다(딸이 청결교육을 더 받았다 하더라도 딸에게 이런 입력을 가하는 것은 어머니의 자율욕구의 징후가 아닐까 하는 의문이 여전히 남는다).

마찬가지로 이러한 전제하에서는 유아기의 섹슈얼리티도 새롭게 읽어야 한다. 프로이트가 "남근기"라고 부르는 시기가 끝날 무렵 여자아이가 자위행위를 한다면 그 아이는 "남근이 없다"는 데 "실망"해서가 아니라 오히려 어머니와 동일함을 피하기 위해 자위행위를 하는 것이다. 여성 거세증 환자가 음식 섭취를 거부함으로

Hamburg 1984, 82쪽.
3) 같은 책, 86쪽.

서 어머니와의 성적 동일시를 부인하듯이 이 여자아이 역시 아직 자신의 소문자 자아를 확실히 알지는 못하지만 자신의 성을 부인함으로써 어머니와 경계긋기를 시도하는 것이다. 아이는 성적 존재로 태어나기 위해, 자신의 소문자 자아의 경계 형성을 돕기 위해 자신이 어머니와 다르다는 것을 밝히려고 한다. 이것은 남근을 소유하지 못한 여자아이의 간절한 "인정욕구"이 전혀 아닌 것이다. 이것은 이 발달 단계에서 흔히 관찰되다시피, 딸이 어머니를 피하는 현상에도 해당된다. 말은, 프로이트가 가정했던 것처럼, 자기에게 남근을 주지 않았다는 —이것은 어쩌거나 자해적인 모순을 지닌 명제다. 자기 어머니가 남근을 주거나 뺏을 힘이 있다고 믿는 딸이 자기 어머니가 "거세되었다"고 느끼기는 어려울 것이다— 이유로 어머니를 피하는 것이 아니다. 오히려 자기와 너무나 가까운 이 여자와 자신 사이에 경계를 그어야 하기 때문이다. 이러한 경계구분의 욕구는 여성의 성적 정체성이 "좀 더 복잡하게" 발전한다는 것을 알려준다(자신의 성을 확인하기 전에 먼저 그것을 "경계선 위로" 밀어내야 하는 것이다). 자기 자신의 성적 정체성인 소문자 자아 발견을 포기하고 방목하는 것은 절대 아니다.

어머니와 딸의 경계구분 욕구는 평균적으로 여자아이들이 남자아이들보다 일찍 말을 배운다는 것을 밝혀낸 수많은 관찰로도 설명될 것이다. 언어는 여자아이에게 있어 성적 정체성인 소문자 자아를 생성하는 유일한 수단이므로 언어능력을 성취해야할 필요성은 엄청나게 크다. 반대로 어머니와의 경계가 이미 주어져 있는 것이나 마찬가지인 남자아이에게는 다른 성과 육체가 아닌 다른 것으로 관계를 맺으려 할 때야 비로소 언어는 자리를 잡게 된다. 자신의 이질성을 알게 된 후에야 비로소 언어가 세슈얼리티와 마찬가지로 그것을 보완하는 기능을 얻게 된다. 다른 성과 결합하고 싶은 소망 외에 어머니가 자신을 상처받을지 모른다는 공포가 수반될 때에야 비로소 그는 언어를 필요로 하게 된다. 흡사 성교의 대체물처럼.

그런데 서구 문화에서 특기할 만한 것은 언어가 지닌 구별과 합일의 두 기능 중 합일의 기능인 "남성적" 기능이 일찍 정착되었다는 사실이다. 그 결과 불균형이 생겨나고 여성의 성적 자아를 구성하는 요소인 구별하는 것으로서의 언어는 뒷전으로 밀려난다. 언어는 양성 간의 "공생적" 합일을 위한 수단, 즉 성의 구분을 제거하는 수단이 되어버리는 동시에 어머니와의 합일이 "세슈얼리티"의 이상적 표본으로 받

들어진다. 서구의 언어와 세슈얼리티에서 중요한 것은 "타자"와의 교환관계가 아니다. 따라서 소문자 자아가 타자와 분리된 것을 알고 그와 합일하려고 애쓰는 것이 아니다. 오히려 소문자 자아가 구성되는 것을 방해하는 것이다.

합일기능으로서 세슈얼리티와 언어

로고스의 언어에서 여자는 이름이 없는 것이 아니라 오히려 자기와 다른 성인 남자의 이름을 가지고 있다. 여자가 여자로 되는 것은 자신과 다른 성적 존재의 특질은 이름을 받아들이는 특성이 있다. 로고스는 여성의 성적 정체성이 생겨나는 전제조건인 언어를 여성의 성적 존재를 무시하는 수단으로 만들었다. 로고스는 언어적 구분을 필요로하는 성적 정체성이 제거되어야 여성의 성적 정체성을 인정한다.

언어가 없이는, 자기 고유의 이름이 없이는 어머니와 딸들은 서로 분리될 수 없다. 이러한 둘 사이의 불가분의 관계는 양성의 "공생"을 위한 전제조건이 되었다. 즉 "불완전한" 두 성적 존재들 사이의 차이를 제거하기 위한 전제가 되었다. 딸은 자신을 어머니와 구분하는 수단을 상실당하기 때문에 성적 존재로서의 경계도 존재하지 않는다. 즉 그녀는 존재하지 않는다. 남자는 어머니로부터 분리되는 데 실패한 주인을 마법에 되는 셈이다. 여자는 남자의 이름을 받아들임으로써 남자에게서 벗어날 수 없는 것과 마찬가지로 어머니에게서도 벗어날 수 없게 된다. 정착성의 기능, 어머니와 딸의 언어 없는 관계를 특징짓는 자아 경계 세우는 남녀 관계의 초석이 된다. 어머니 갈망로르는 많은 여성들이 자아에 대한 어려움이 희미하기 때문에 불안감이 되고, 특히 "오르가즘에 대한 불안", 자아가 용해될 것에 대한 불안을 느낀다고 한다. 자아 이미지가 희미한 것은 어머니와 자신을 경계짓지 못했기 때문이다. "인공적" 표상세계에서는(이 세계가 지리상으로든 혈통상으로든 혹은 다른 어떤 것이든 "모델"의 원칙에 따라 조직되어 있기 때문에) 어머니의 이미지는 우주의 힘 혹은 "대지인 어머니"의 이미지와 섞여 있다. 그러나 자식들과 어느 정도는 거리를 두고 거의 추상적인(상징적인) 윤곽을 지니게 된다. 반면에 로고스의 "무성적" 표상세계에서 어머니의 이미지는 위협적일 만큼 근접해 있고 구체적 육체성을 지니고 있다. 한 쪽 끝에는 추상적인 "자연으로서 어머니"가 있고 다른 끝에는 갇혀 있는 한 노파 수 있는, 서구 백가족의 어머니가 있다. 인간이 삶의 마지막 순간에 끌어갈 물린 "위대한 여신"을 대신해 소문자 자아가 벗어나지 못하는 어머니가 등장하는 것이다. 이러한 어머니는 상징이 아니며, 구분을 가능

하게 하주는 언어적 정체성을 가지고 있지도 않다. 이 어머니는 소문자 자아가 없으며 따라서 자기 사이의 소문자 자아를 구성하게 하을 수도 없다.

특히 말은 소문자 자아가 없는 어머니 때문에 다양 언어적 구분을 통해서만 어머니와 경계를 지을 수 있으므로 괴로워한다. 서구 문화에서 어머니와 딸은 점점 더 가까이 다가가 점점 더 그 경계를 규정할 수 없게 된다. 경계구분의 수단인 언어, 이름이 여자들에게서 박탈되었기 때문이다. 그러므로 이번 장에서는 언어의 구별기능이 무화(無化)되는 과정을 다룰 것이다. 언어의 구별기능은 여성의 성적 정체성이 생겨나기 위한 전제이다. 이것이 무화되는 것은 여성의 성적 정체성을 파괴하는 수단이 되었을 뿐더러, 성적 존재인 "불완전한" 소문자 자아를 소멸시키는 데도 기여했다. "이름부르다"와 "존재하다"가 동의어라면[4] 타자의 이름을 가지고 있는 여자만 이 타자에 의해 그녀의 존재가 말려지었으며 그러므로 여자가 —적어도 이 타자도— 더 이상 존재하지 않는다는 것을 의미한다. 불완전한 이 두 소문자 자아들이 하나의 대문자 자아로 융해되는 것이다. 이것이 성적 존재의 끝이다.

소문자 자아를 무화시키는 과정이 20세기에 완료되었다는 징후가 여러 가지 있다. 산발적으로나마 희미한 전개가 문명 남아있다. 이 가운데 주목할 것은 히스테리라는 거부기제에 나타나는 전개들이다. 하지만 20세기 초 "몽롱하이 큰 히스테리"가 사라져버린 사실은 히스테리의 목적 즉 소문자 자아를 지키려는 노력이 실패했다는 것을 시사한다. 소문자 자아의 붕괴를 경험하는 주목할 만한 예는 헬게 프로스Helge Pross의 주부 자아상에 관한 연구에서 볼 수 있다. 설문조사에 응한 주부 중 삼분의 이 이상이 자신들의 활동에 많은 적전 만족한다고 대답했다. 반면에 응답자의 약 삼분의 이가 가사를 "단조롭다"고 느꼈다.[5] 이것은 적어도 설문 응답자 중 삼분의 일은 자신의 생활에 만족하지 못하면서도 만족한다고 대답했음을 의미한다. 더욱 슬픈 것은 주부경력이 많수록 그 활동에 대한 "만족도"가

4) 예컨대 아이리스 언어에서는 "이름 부르다"와 "존재하다"를 의미하는 낱말은 하나뿐이다. Kristeva, *Le langage, des le zoozo*, 56쪽 이하 참조.

5) Helge Pross, '주부의 현실. 전업 주부의 심리적 특성 연구Die Wirklichkeit der Hausfrau. Die erste repräsentative Untersuchung über nichterwerbstätige Hausfrauen. Reinbek bei Hamburg 1975, 104쪽.

증거한다는 사실이다. "역할규정이 엄으려는 소통장애"(프로스)의 출신에은 주부의 자아상에 관한 문제에서 최충건에 나타나는 엄청난 차이보다도 훨씬 더 강한 것이다.

말로발은 자신의 책 『히스테리성 증기와 정신물질증』에서 한 남성 환자의 예를 들고 있는데, 그는 "정상적인 활동을 하고 자신의 태도에서 다른 사람들이 이상한 것을 알아채지 못하도록 행동한다." 이 환자는 기능면에서 완전한 능력을 보임에도 불구하고 "병든" 것으로 진단된다. "자신의 인지 내용과 행동과 말을 낯설어하기" 때문이다. 프로스의 연구에서 밝혀진 주부들의 대답 역시 이와 비슷한 심리적 병적 상태를 암시한다. 이 조사는 응답자들의 "만족도"를 내세워 여자들이 "정상적인" 여성의 역할에 동의하는 것으로 평가되었지만 사실 이것은 여자들의 감성능력이 없어졌다는 증거이며 소문자 자아가 파괴되었다는 증거이다. 이 조사는 20세기에 정신적 이상과 정상 사이의 경계가 모호해졌다는 사실, 아니 커다란 질병이 "정상"으로 표현된다는 것을 보여주는 많은 징후 중의 하나이다. "정상"인 병의 복잡성은 드보르Devereux의 말처럼, 특히 그 병에 대한 "진단이 비정상의 경우보다 훨씬 더 어렵다"는 데 있다. 또 마노니Maud Mannoni는 이러한 현상을 치료 사들에도 관련짓는다. 새로운 심리분석가들은 "정상성"에 의해 무지를 드러내는데 그들은 병을 "분석할 수 없다."

이 장 뒤에 있는 대화록은 한 여성이 정체성을 추구하면서 겪은 어려움—그녀의 언어 및 "말하는 주체"로서의 정체성과 직접적인 관계가 있는 어려움—을 묘사하고 있다. 로라는 자기 어머니의 "공허한 말"이 어머니가 들을 갖고 있지 않다는 느낌을 주었다고 묘사한다. 하물며 성적 정체성은 말해 무엇하랴. 그녀가 어머니에게서 들은 —많은— 말은 "아무런 의미"도 전해 주지 않았고 자신의 언어가 아니었으며 언제나 다른 사람들의 말을 전달했을 뿐이다. 그 어머니는 자기 딸에게 —언어를 지닌 존재도 불구하고— 자기 자신에 관해서 아무것도 전달할 수 없었다. 따라서 그녀의 언어는 말이 어머니와 경계구분을 할 수 없도록 만들었다. 둘 의 경계가 모호하고 희미해졌다. 로라가 정체성을 찾을 수 있는 유일한 가능성은 언어를 통해도 거부하는 것이었다. 그녀는 여섯 살 때까지 말을 하지 않았다고 말하고 있다. 그럼으로써 그녀는 성적인 소문자 자아를 발견하는 결정적 도구마저

도 포기했던 것이다.

오늘날 여자들은 다시 언어를 구사하고 쓸 수 있으며 심지어 몇몇 나라의 법에서는 "자신의" 이름을 지닐 수도 있게 되었다. 그러나 이것이 언어가 다시 구별의 기능을 갖게 되었음을 의미하는 것은 아니다. 결국 언어가 공생의 도구도 변해버 렸음을, 그리고 여성의 소문자 자아는, 그것이 어떻게 불리고 말해지든 상관없이, 언제나 타자의 언어를 사용하고 있음을 의미한다. 언어는, 그러나며 성 구별 기능을 완전히 잃어버렸고 그렇기 때문에 이제 여자들도 말을 할 수 있도록 허용된 것이다. 성적 정체성의 몰락은 물론 남자에게도 해당된다. 그것에 관해서는 제 5장과 6장에서 다루게 될 것이다.

어머니 언어 — 아버지 언어

언어의 근원을 묻는 질문에 대해 분명하게 하나로 대답할 수 없음이 의심스럽다. 하지만 그 질문에 대한 시도의 역사, 다시 말해 언어철학의 역사를 그려볼 수는 있을 것이다. 그런데 그 역사라는 것이 결국 "아버지 언어"가 "어머니 언어"를 굴복시킨 역사이며, 문자가 말을 장악한 역사이다. 이러한 정복에 사용된 주요도구 중 하나는 언어철학 자신이기도 한데, 언어철학이 "아버지 언어"의 표현인 까닭이다. 언어철학의 탄생은 문자 때문이니, 문자를 통하여 육체와 분리된, 그리하여 말하기와 분리된 제2의 언어가 생겨남으로써 비로소 언어에 관한 숙고가 가능해졌기 때문이다. 이 제2의 언어는 다시 말하면 추상적 사고, 즉 로고스의 언어로서 그것의 도움으로 로고스는 물리적 실체, 육체, 물질을 지배하여, 그럼으로써 "순결"한 표상세계에서는 물리적 실체의 한 부분으로 여겨지는 말하기까지도 지배하게 되는 것이다. 프랑스어에서 "la langue maternelle"은 원래 "어머니의 혀"라는 말로 "말하기는 모국어를 뜻하는데 이것이 아직 신체의 일부분인 양 표현되어 있다. 반대로 "le langage"는 모든 물리적 실체와는 무관한 언어, 즉 하나의 추상물을 일컫는다.

내가 이제 몇 개의 예를 들어 설명하고자 하는 서양 언어철학의 기본사상은 서양문화의 "로고"인 플라톤의 사고에 이미 담겨져 있다. 『크라틸로스Kratylos』에

서 플라톤은 언어의 원천에 대해 설명한다.

> 당황스러울 때면 기계적으로 도피하여 신을 찾아다 불안한 비극작가들처럼 우리는 근본적인 언어들은 신들이 도입한 것이라고 말하는 것으로 만족해야 할 것이다.[6]

여기에서 플라톤은 자기가 언어의 생성을 설명할 수 없다고 말하고 있지만 또한 신들은 단지 "당황했을 때의 해결책"일 뿐이라는 것을 표현하고 있다. 비극작가들처럼 철학자도 필요하면 신들을 끌어들인다. 플라톤에게는 말이 창조자에게 속하는 종교에서는 말을 통한 창조자인 신이 말을 만든 사람, 즉 철학자나 작가의 창작물이 되는 것이다. 소포클레스는 이것을 더욱 분명하게 말한다. 『인류 찬가』에서 그는 언어를 인간의 발명품으로 본다.

> 생각의 기쁨을 일깨워,
> 합법적인 거처를 세웠으며 부드러운 정신과
> 언어를
> 그는 스스로 마련했도다.[7]

처음으로 언어에 관해 사고했던(아직 눈으로 볼 수 있고 감각적으로 파악할 수 있는 실체가 개념화되는 유토피아적 사고의 동반현상인 듯) 그리스 고전주의에서 서구 언어철학의 전체 발전상, 그리고 그에 따른 언어의 발전과정이 무엇이 그려진다. 말하기를 서서히 문자의 법칙에 종속시키고 그렇게 함으로써 파악할 수 있는 언어의 원천을 인간의 "발명"으로, 태초에 있었던 창조자를 모방한 것으로 만드는 게 언어철학이다. 언어를 발전적으로 자기 손아귀에 넣는 것은 로고스의 개선행렬의 표현인데, 로고스는 처음에는 추상화(이 경우에는 언어에 대해 사유)함으로써, 다음에는 자신의 모델에 따라 말하기에 형태를 부여함으로써, 즉 언어를 사용에 동조함으로써 자신의 지배를 확립해가게 된다.

언어철학은 고대 그리스에서 생겨나지만 기독교가 탄생하면서 차이를 심게 된

6) Platon, Kratylos 425 D.
7) Sophokles, "인류고백,

다. 기독교에서 언어철학의 논리는 그것이 언어의 발생에 관한 한 불변하는 것이 되어버린다. 말이 신에게 있고 신은 말이며 언어의 근원에 대해 성찰하는 것은 곧 신의 전능함에 의문을 제기하는 것인 셈이다. 근대가 시작되면서 비로소 다시 언어철학적 사고가 생겨난다(이 점에서 르네상스 시대에 전성기를 맞았던 유토피아와도 비교할 수 있다). 사람들은 언어의 법칙을 찾는다. 다시 말하면 자상의 원초적 이성, "근원적" 논리의 표현이라고 여겨지는 하나의 질서 아래 언어를 묻다. 하지만 이것은 "공생적" 사고, 즉 이상적 모델로 구성된 사고에서 이끌어낸, 언어를 새롭게 형성하는 수단이 될 논리의 법칙이다. 그것을 특징적으로 보여주는 것이 인문주의자 스칼리거Scaliger의 언어철학적 글들이다. 그는 최초로 학문적인 라틴어 문법을 세우려고 계획한다. 언어에 내재한 논리를 증명할 법칙들을 구축함으로써 언어를 논리의 도구로 만들려고 시도하는 것이다. 언어의 논리는 말하기(및 말하는 사람)를 논리의 법칙에 따라 구성하는 수단이 된다.

이 과정은 "어머니 언어", 구술언어 즉 육체와 밀접한 관계를 맺고 있는 말하기가 "아버지 언어", 추상적 사고의 언어, 즉 로고스 언어의 법칙에 서서히 종속되는 것으로 완수된다. 16세기가 지나는 동안 유럽의 거의 모든 지역에서 라틴어가 퇴조하고 모국어로 대체된다. 그 좋은 예로 루터가 성경을 독일어로 번역한 것을 들 수 있다. 하지만 이러한 발전과정이 "어머니 언어"가 다시 그 권리를 회복하고 "아버지 언어"가 퇴치된다는 것을 의미하지는 않는다. 그것은 오히려 인쇄술의 발명으로 현격하게 영향력을 갖게 되는 문자와 "아버지 언어"가 "어머니 언어"를 장악함을 나타낸다. 그때까지 말언들은 추상화를 모면할 수 있었다. 그런데 이제는 로고스의 "물질화"와 물질의 새로운 창조 과정이 진행되면서 "무상적" 사고의 추상적 법칙의 규범에 놓이게 되는 것이다.

"어머니 언어"가 아버지 언어의 법칙에 굴복당하는 전형적인 예는 17세기에 추기경 리슐리외Richelieu가 프랑스 학술원을 창립한 것에서 찾아볼 수 있다. 프랑스 학술원의 과제는 프랑스어를 하나의 언어로 확정하는 것, 말하자면 문자언어의 틀 속에 가두어놓는 데 있었다(그리고 오늘날에도 여전히 그러하다). 프랑스 학술원은 그때까지 두 개의 다른 언어 문화권에 있던 국가를 중앙집권화하는 효과적인 기구가 되었다. 학술원 회원들은 왕에 직속되어 있었고 각 회원은 입회시 임무수

행의 장점으로 삼을 (오늘날에도 여전히) 믿는다. 언어의 약호화는 명백하게 정복의 도구로 이해되었던 것이다.

"어머니 언어"가 그때까지 아직 폭넓은 계층의 국민들에게 이를 수 없었다면 이제는 "어머니 언어"를 장악함으로써 민중을 굴복시키기 시작한다. "어머니 언어"는 —로고스의 물질화에 해당되는 과정에서— "어머니 언어"의 구체적이고도 육체적 파악의 특성들을 받아들이기 시작하는바 이러한 방법으로 육체의 감각을, 즉 언어 사용자의 성적 정체성을 장악하여 언어는 언어를 자신의 초상에 따라 형성하려 한다. 환하면 추상적인 "어머니 언어"가 한쪽에서는 세속화되어 실내, 물질적 동화되고, 다른 한쪽에서는 "어머니 언어"에 자신의 논리 법칙을 강요하는 것이다. 두 과정은 서로 별 수 없이 서로를 보충한다.

"아버지 언어"와 "어머니 언어"가 서로 점점 멀어지는 만큼 두 성의 차이점 역시 사라지고 성들에 대한 인위적인 역할배정이 이를 대체한다. 여자는 점점 모든 언어적, 언어양도적 기관에서, 아니 모든 양도의 활동에서 추방된다. 그때부턴 "아버지 언어"가 궁극적으로 "어머니 언어"를 완전히 장악할 수 있게 되는 것이다.[8] 여자는 언어상실의 구원자가 된다. 두 성적 존재를 구별하는 대신에 이제 한편에는 언어=남자, 다른 한편에 언어없음=여자라는 인위적 구분이 자리하게 된다.

여자는 이제 말하지 않는다. 그럼으로써 성적 존재로서의 여자도 존재하지 않는다. 말하기가 문자에 굴복하는 과정이 확대되면서 여자는 레비 스트로스의 말처럼 "존재"으로 변신한다. 하지만 레비 스트로스가 이러한 "소녀"으로서 여자의 복종을 부정보다도 문자 없는 문화에 고유한 입장의 보편적 자연법칙으로 보는 반면, 이러한 단계에서는 오히려 문자에 정향한 문화의 "보편법"과 특히 서양적인 현상이 중요하다. 남자들이 서로 교환하는 "소녀"의 내용이 여자라는 이러한 생각은 "부성적" 사고에서 나온다. 그리고 —"부성적" 사고의 정복욕에 힘입어서— 그것

8) 17세기 프랑스 문화의 문학에서 여자들에 역할은 결코 무시할 수 없다. 그럼에도 그들은 "프랑스 학술원"이라는 언어조합기구에서 배제된다. "어머니 언어"가 "아버지 언어"의 특성들을 받아들인 이후 20세기에는 이러한 배제 자체가 훨씬 없어진다. 특히 남성들이 여은에 별로 주의하지 않게 된 것이다.

을 "보편적 법칙"으로 지시한 라상이론에서 이러한 생각이 나온 것은 우연한 일이 아니다.[9]

로고스는 언어를 새로 "고안"하는데, 자신의 법칙에 따라 모임을 만든다. 세습 엄마의 역시 새롭게 "고안"한다. 이것은 두 개의 "불완전한" 성적 존재라는 비교할 수 없을 정도로 다른 세습엄마라야다. 이탈리아의 문학연구가 조반니 마차 Giovanni Macchia는 17세기의 에로스에 대해 이렇게 쓰고 있다.

> 감정에서 해방된 성은 이상하게 확대되어 점점 사드적 이상성과 가까워진다. 사랑은 12세기의 광경물이라고 말해졌다. 하지만 에로티시즘은 17세기에 온갖 변종과 광기에서 고안되었다. 돈 주앙이 만들어진 것이다.[10]

유럽의 다른 곳에서 프로테스탄트적 청교도주의가 생겨난 시대에 돈 주앙이라는 문학적 주도 인물이 등장한 것은 우연이 아니다. 둘 다 성을 무효화하는 과정의 한 표현이다. 청교도주의에서는 감성 자체를 부인하고 돈 주앙에서는 충동들이 "감정에서 해방"된다. 이러도 충동은 폐쇄, 살해는 허용하지만 타자의 존재는 허용하지 못하는 것이다라. 성에 관한 노하우가 세습엄마를 대체하고 훗날 레비스에 대해 이르러서는 산업사회의 프로노그라피의 탄생으로 세습엄마라가 탄생한다.

9) "인종학은 요컨대 우리 문명이 실행한 하대한 사실적 실험의 마지막 단계일 뿐이다. 인종학자는 시대적, 정신적, 도덕적인 면에서 관찰자와 가장 가까이에 있는 사회 현상을 출발점으로 삼는 대신 가장 멀리 있는 인간의 경험을 선택한다.

우리가 연구하는 사회들은 우리에게 작은 실험의 가능성을 제공하며 그 실험을 수집하는 것은 이성에 대한 입증의 실험실을 설치하도록 하여 우리가 가설을 세우고 그것을 검증할 수 있게 해준다. 우리는 물론 그러한 가능성이 발전될 수 있는 곳에서 찾아야만 한다." A. Ruf 편, "신화와 의미, 우리로 상연, 레비 스트로스와의 대담Mythos und Bedeutung. Pfarr Radiovorträge. Gespräch mit Claude Lévi-Strauss, Frankfurt 1980, 276쪽.

레비 스트로스가 이러한 문장에서 취하고 있는 방법의 새롭은 주의 이상하다. 심지어 사변과학에서도 관찰자 문제의 최초의 지식에 의해 형성된 "체계Raster"에 따라 이루어진다.(여기에 관해서는 Karl Popper와 John Eccles의 "자아와 그 두뇌, 참조) 사회 현상과 인간의 행동에 대한 관찰과 기술에서는 그 "체계"의 의미가 없어나 더 크다는가 구조주의 인종학 비판에 대해서는 Eliade의 "생각Gerna, 46, 49, 80쪽 참조.

10) Giovanni Macchia, *Don Juan und Commedia dell'Arte*, in: *Don Juan. Darstellung und Deutung*, Brigitte Wittmann편, Darmstadt 1976, 261쪽.

이러한 방법으로 로고스를 구현하는 "하나의" 성이 신의 자리에 들어선다. 여자의 창조적 힘을 —언어의 도움으로— 자기만 남자는 이제부터 홀로 생식할 수 있는 능력을 장악한다. 남자는 예전에 자신이 "부성"에서 빼앗겼던 신처럼 전능해진다.

"태초에 있는" 말을 그가 만들고 이러한 창조적 말이 낳은 모든 것이 그때부터 그의 창작이 된다. 이러한 세속화 과정에서 아직 신이 말은 역할이 있다면 그는 인간의 언어능력의 "낳은 불"로서만 그 일을 하는 것이다. 신이 있다는 증거를 데리르는 자기 자신의 사유능력에서 보며, 헤르더Herder는 언어의 근원을 인간에게서 발견한다. "(언어의 근원 중, 저자 주) 인간의 것이 최고의 빛으로 신을 보여준다."[11] 신이 옛날에 무에서 실체를 만들어낸 창조적 힘이었다면 이제 신의 실존은 그가 만들어낸 현실에서 도출된다.[12] 그는 홀사 눈으로 볼 수 있는 현실의 상징이 되는 것이다. 신은 말이다. 하지만 말을 하는 것은 인간이다. 우리는 이제 20세기 언어철학과 인종학에서 선보인 이러한 역할분담이 어떻게 남자와 여자의 역할도, 즉 말하는 주체인 남자와 말해진 소재인 여자라는 역할도 전이되는지 보게 될 것이다.

"아버지 언어"가 "어머니 언어"의 옷을 입고 위장하는 것은 "어머니 언어"가 근원을 먼저 장악하는 데 도움이 된다. 이것은 피히테Fichte에게서 특히 분명해진

11) Johann Gottfried Herder, "언어의 기원Abhandlung über den Ursprung der Sprache", in: "언어철학 논문Sprachphilosophische Schriften, Erich Heinel 편, Hamburg 1960, 2판 96쪽 이하.

12) "창조적" 인간이 신의 존재를 증명하는 이러한 면도 과정을 특징적으로 보여주는 것에는 또한 다른이 19세기에 자신의 인식에서 추론해내는 결론들이 있다. "나는 세 이 자들에서 전개된 이전들이 어떤 식으로든 종교적 감정을 손상시킨다는 것인지 짐작할 수는 없을 수가 없다. [---] 한 종교적인 자기는 나에게 이렇게 편지를 썼다. '신은 다른 형태로 말씀에 가는 진보능력이 있는 원형들은 소수만 창조한다고 믿는 것과 특같이 신성(神性)이 자신의 법칙을 자유사변으로써 생긴 힘을 세우기 위해 언제나 새로운 창조형태를 자유사변들에 맡겨왔다고 믿는 것 역시 숭고하다는 사실을 증명하는 말을 정작 해왔다는 것이다. [---] 그러므로 자연사의 투쟁에서, 해고들의 죽음에서 직접 우리가 상상할 수 있는 최고의 것, 즉 점점 더 고급이며 더 완벽한 존재의 창조가 나오는 것이다. 창조주가 소수의 형태 혹은 단 하가지 형태만 준다, 우리를 둘러싼 모든 생명의 씨앗 입김을 불어넣었다는 생각에는 단 숭고한 무엇이 있다." Charles Darwin, "자연도태에 의한 종의 기원, 여기에서도 인종능력을 가진 인간은 "점점 고급이며 더 완벽해지는 존재"로서 신에 대한 증명 자체가 된다.

다. 자신의 논문 "언어능력과 언어의 기원"에서 피히테는 말해진 언어가 문자의 부속현상이었다고 쓰고 있다. 인간들은 말할 수 있기 전에도 이미 상호간에 의사소통을 하는 문자(상형문자) 체계를 갖추고 있었다는 것이다. 피히테는 또한 인간이 언어없이 생각할 수 있으며 "많은 추상개념"들을 가질 수도 있다는 사실을 배제하지 않는다. "언어가 없었다면 어떠한 이성적 판별도 이루어지지 않았을 것이라고 생각하는 것은, 확신하건대 언어를 너무 중요하게 생각하는 것이다."[13] 피히테는 계속해서 상형문자는 그러나 사실이나 "집합"에는 부적합한 것으로 증명되었다고 설명한다. 그러면서 "지금 우리 생각에 이만하고 문화화되지 않았던 사람들은 [……] 종종 명칭의 필요가 필요했다"고 덧붙인다. 그러면서 사람들은 언어를 만들었기로 하면의 일치를 보았다는 것이다. "추상물"이나 "가상물"이 생기는 "것"이라고, 명칭는 "말"이라고 부르기로 결정했다는 것이다.

실제 정황도 이러한 철학적 사유의 전도와 일치한다. 하지만 물론 실제 정황은 "태초"에 그 뿌리를 둔 것이 아니라 이러한 전도가 일어난 바로 그 시대에 비로소 만들어진 것이다. 신—말—은 인간이 말을 새롭게 창조한 덕분에 인간의 "피조물"이 되며, "어머니 언어"는 사실상 로고스의 창조물이 되고, 로고스의 법칙, 문자의 법칙에 따라 새로운 형태가 되는 것이다.

다시 한번 요약해보면, 문자가 탄생한 이래 지금까지 문자는 "어머니 언어"의 특성인 물리적 실재와의 일체성을 자기 것으로 만들어 왔다. 이러한 일체성은 "어머니 언어"가 구전으로만 존재한다는 사실, 즉 육체가 없는 존재할 수 없다는 것에 근거를 두고 있다. "어머니 언어"는 물리적 실재와 떨어질 수 없기 때문에 그것의 일부분이다. 로고스의 언어인 "아버지 언어"는 어머니 언어를 자신의 법칙에 따르게 함으로써 바로 이 일체성을 자기 것으로 만든다. 이러한 방법으로 아버지 언어는 실재가 로고스 언어의 법칙에 순응하기를 강요하는 것이다. 언어철학은 이러한 과정의 산물인 동시에 대리자이다. 언어의 변화된 기능을 묘사했다는 점에서는 생산물이고 언어 위에 언어철학이 탄생했기 때문에, 즉 언어철학 자체가 "부성적" 사고, "아버지 언어"의 표현이기 때문에 대리자이기도 것이다.

13) Johann Gottlieb Fichte, "언어능력과 언어의 기원Über der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache", 전집, 3권, 103쪽.

20세기 언어철학은 "이해의 언어"에서 "어머니 언어"로의 인류적 변화를 완수하고 또한 이 변신에 정당성을 제공한다. 구술언어이건 그럼에도 문자언어의 법칙을 따르는 하나의 언어가 "근대"에 정착되는 것이다. 이러한 것은 "고급 언어"가 정착되었다는 사실, 그리고 읽고 쓰는 능력이 이제는 특수한 사례가 아니라 사회적 실존의 전제조건이 되었다는 사실에도 잘 드러난다. 문자가 일반 언어가 되고 구술언어는 문학이 된다.

> 프라샹스가 신에 대한 세계를 인간에 대한 세계로 바꿔놓았다면 신에 못지 않게 중요한 혁명이 우리 시대에 일어난다. 말하자면 모든 세계가 해체된다. 우리 시대는 인간에 대한 세계를 학문적 분석에 사용되는 언어로 대체한다. 언어만 인간, 인간을 대신하는 언어, 이 말은 바로 말년에의 행위 그 자체일 것이다. 복잡하고도 부정확한 인간의 영역, 즉 (일반적으로는) 이데올로기와 종교가 자리한 그곳에 학문을 도입한 것이다.[14]

언어학이 종교 및 이데올로기의 유산, 즉 "투영적" 사고의 유산을 물려받았음을 이보다 분명히 말해주는 것은 없다. 하지만 이것은, 크리스테바가 말하듯이, 종교나 이데올로기를 거부하는 것이 아니라 그것들의 자리를 대신하는 것이다. 종교와 이데올로기는 필요없는 것이 되어버렸다. 언어로 통합되어 그 안에서 소멸해버린 것이 때문이다. 언어학의 생성이 "말년에"의 징후는 아니다. 오히려 신화가 인간의 인간의 사고에 형태를 부여하는 단순한 언어로 변모했다는 표시다. 신화는 사라지는 동시에 무소부재한 존재가 되었다. 그리고는 마치 언어가 훌륭한 신화를 숨기서 알아채지 못하게 하는 것이 급선무인 양 언어학 분야의 학문들이 생겨난다.

그럼에도 신화는 한존한다. 특히 구조주의와 언어학이 인간의 심리영역 안으로 진입할 때 이 사실이 드러난다. 심리분석학—언어학, 구조주의와 마찬가지로 20세기에 생겨난다—에서 언어는 개인의 심리 및 물리적 현실을 파악하는 데 쓰이는 도구다. 하지만 심리분석은 다른 한편 —자신이 세워놓은 이론구조를 통해서, 또 그 이론에서 출발한 치료 형식 및 의견들을 통해서— 각 개인이 자신의 물리적, 심리적 현실을 인지할 때 언어를 통해 영향력을 미치기도 한다. 심리분석은

14) Kristeva, *Le langage, cet inconnu*, 10쪽.

신화와 "이해의 언어"가 무의식 속에 정착할 수 있도록 기여한다.

구조주의 언어학과 심리분석이 교차하는 모습에 대해서는 자크 라깡의 글들이 주목할 만하다. 라깡은 자기의 글들이 "읽을 만하지 못하다"고 말한다.[15] 동시에 그는 그 글들이 기술하고 있는 모든 것—무의식의 기능방식—을 문자언어의 산물, 즉 종이가 아니라 무의식 속에, 또 몸에 쓰여진 문자언어의 산물이라고 본다. 라깡의 글은 "읽을 만하지 않다" 말해지는 언어의 이중성과 다의성을 습득하여 그것을 가지고 유희하기 때문이다. 하지만 그 글들이 기술하는 것은 반대로 문자의 산물이다.

> 우리가 글로 쓰여진 것의 자음에 다가갈 수 있게 해주는 무엇이 있다면 그것은 기의(意)가 문자라는 아무런 관계가 없고 읽기, 즉 기표라고 이해되는 것을 읽는 일에만 관계가 있다는 인식이다. 기의는 우리가 듣는 내용이 아니다. 우리가 듣는(이해하는) 것은 기표다. 기의는 기표들에 결부된 것이다.[16]

라깡에게 "사물의 세계를 만드는 것은 말의 세계"다.[17] 사람은 언어의 결과다. 상징은 피상적인 것이 겉에 비친 모습이 아니라 그것의 창조자다. 인간은 "말한다. 하지만 상징이 그를 인간으로 만들었기 때문에 말하는 것이다." 인간의 무의식은 "언어와 같은 구조"다. 인간의 무의식은 그가 사용하는 언어의 산물이다.

라깡은 어린아이에게 언어가 생겨나는 과정을 "거울 단계"라고 묘사한다. 어린 아이가 처음으로 거울 속에서 자신의 모습을 인식할 때 자신의 개별 존재에 대한 의식이 생겨난다. 그는 주변세계와, 그때까지는 "하나"라고 믿었던 다른 사람들과 분리되었다고 느낀다. 바로한 인식을 언어(말해지는 문자언어)도 전달한다. 언어는 주체와 분리된 다른 것들이 있다는 통찰을 전달한다. 주체는 "늑대 아이", 특히 18세기와 19세기에 발견되었고, 전혀 말하기를 배우지 않았던 늑대 아이들 중에 거울에 비친 자기를 알아볼 수 있는 아이는 하나도 없다. 그 아이들은 거울 속

15) J. Lacan, *La fonction de l'écrit*, In: *Le séminaire*, XX, Paris 1975, 37쪽.
16) 같은 책, 34쪽.
17) J. Lacan, '심리분석에서 말하기와 언어의 기능과 영역/Funktion und Feld der Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse', 117쪽.

에 있는 사람을 찾으려 한다. 라깡의 말처럼 자기 자신의 물리적(다른 사람들과 물리적으로 경계를 갖는) 실존에 대한 인식의 근원에 "상징의 사슬" 혹은 "기표의 사슬"에 편입되는 것인 언어가 있다. 이러한 상징의 사슬 속으로 통합되지 않으면 아이는 다른 사람과 자신을 구분할 수 없는 정신이상에 빠지게 된다. 정신이상자에게 나타나는 전형적인 현상은 자기가 "개방된", 폐쇄되지 않은 몸을 가졌다는 느낌이다. 정신이상을 앓고 있지 않은 사람들도 혼란스런 심리적 자폐상을 갖는 경우에는(언어적 구분능력 결핍으로) 광란 행동 및 혼동 장애로 발전한다.[18]

라깡의 언어철학에는 한편으로 욕망과 언어의 밀접한 연관성이 반영되지만 다른 한편으로는 이 둘의 차음에 다루었던 언어의 구분 기능 또한 반영된다. 라깡에게도 인간의 성적 정체성은 언어의 산물이다. 인간의 자아는 상징들, 기표의 사슬들로 짜여진 구조물이다. 하지만 이때 라깡이 소문자 자아가 아니라 대문자 자아를 말하고 있다는 것은 성적 정체성에 관한 그의 이론을 자세히 관찰하면 분명해진다.

라깡은 어머니를 언어와 동일하게 본다. 어머니는 어머니와 말하는의 공생 관계를 깨는 "타자"라고 말한다. 어머니는 어머니의 이름Nom-du-Père(구어적의 프랑스어에서 "어머니의 부정(否定)"과 어머니의 이름을 의미하는 단어)으로 불리는 기관이다. 어머니와 아이 사이에 끼어드는 언어인 것이다. 어머니—이름과 부정으로 변환된 상징—가 끼어드는 것은 아이가 "상징의 사슬"에 통합되고 그럼으로써 물리적 심리적 정체를 구성하기 위한 전제다.

한편 어머니와 아이의 공생은, "남근"을 가지고 있지 않거나 그것을 가지지 "완전"해지기를 바라는 어머니가 아이를, 그리워하던 "남근"으로 느낌으로써 생겨난다

18) 여기에 대한 분명한 예를 나는 내 딸에게서 관찰했다. 그 아이는 세 살 때 프랑스어를 한 마디도 못한 채로 프랑스 애리학교에 다녔다. 그 애는 아홉살이었을 때 이 시기에는 다른 아이들에게 대하는 것에 대해 통렬하게 말한다. 자신을 방어하려는 무의식 충동으로 그 아이에게는 별로 소용이 없었다. 그 애는 그럼 이름을 바꾸지도 않았다. 한 사흘 앓아 누워 있었다. 이제는 프랑스어를 어느 정도 구사하게 된 순간에 모든 물리적으로 자신을 방어하기 시작했다. 그 아이의 병명하은 이제 "어머"의 일깨운 것이다. 언어 구사능력은 그 아이가 자신의 욕망이 정체성이었 것이에 존재한다고 느끼는 데 도움이 되었다. 이러한 갈등이 비로소 다른 사람들과의 교환—그 방법이 문제적이든 친밀한 것이든 간에—이라는 것 이해를 가능하게 해준 것이다.

고 라깡은 말한다. 그리고 아이의 성적 정체성은 다음과 같이 발전된다고 말한다. 아들은 아들과 어머니가 그리워하는 남근을 자기가 소유하고 있음을 인식한다. 반대로 딸은 결코 이러한 충족감을 느끼지 못한다. 다시 말하면 딸은 어머니와의 관계에서건 나중에 남편과의 관계에서건 여전히 "남근"으로 남아있는 것이다. 성적 정체성의 성립에 관한 이러한 이론의 핵심문장은 이렇게 쓰여 있다. "*남자는 남근을 가지고 있고 여자는 남근이다.*"[19] 여자는 남자와는 반대로 결코 자신의 말하기의 주체가 되지 못하며 그럼으로써 자신의 세속얼리티의 주체가 되지도 못한다. 자아를 도입하는 주체인 "타자"와 —생리학적 이유에서— 자신을 동일시할 수 없기 때문이다.

라깡은 그리므로 언어의 구분기능에서 출발하지만 그에게 언어의 구분기능은 어머니와 말의 구분이 아니라 어머니와 아들의 구분에 기여한다. 동시에 그 기능은 어머니와 말의 구분이 불가능하다는 설명의 표본으로 쓰인다. 그는 여자가 자아와 성적 정체성을 발전시키기 *못하는* 이유를 설명하기 위해 언어의 구분기능을 사용한다. 여자에게는 성적 정체성을 규정할 수 없다는 자아의 성적 정체성만을 인정하는 것이다. 성적 존재로서 여성의 정체성은, "말하는 주체"이고 언어 논리의 화신인 남자가 부여하는 정체성에 종속되어 있다. 여자는 스스로 말하지 않고 남자에 의해 말해진다.[20]

여기에서 나는 성 정체성 발전에 관한 라깡의 명제들을 논박하려는 것이 결코 아니다. 그 명제들에 대해 몇가지 반박을 할 수는 있을 것이다. 이를테면 이런 오류가 드러난다. 남자는 자신의 불일치를 포기할 때만 자기 성에 부여된 "부성"과

19) Lacan, '성차(性差) 안의 한 가지 문제Über eine Frage, die jeder möglichen Behandlung der Psychose vorausgeht', In: 라깡선집 2권(독일어 번역본) Frankfurt 1973, 98쪽.
20) "여자는 말의 존재인 사물들의 존재에 배제될 때에만 존재한다. 그래서 여자들이 순간적으로 상징적 동맹에 빠 무엇이 있다면 바로 그것이라고 말해야 할 것이다. 그들은 단지 자기가 무슨 말을 하는지 알지 못할 뿐이라고 이것이 바로 그들의 나의 자아일지다. (—) 불완전한 여자의 성적 존재는 욕망을 남자에게 돌리고 언어의 논리는 남자인데, 왜냐하면 언어가 존재한다는 사실에 근거를 두고 있는 유일하게 논리가, 언어가 조종하는 욕망 이전에 존재하기 때문인 것이다." Lacan, *Dieu et la jouissance de la Femme*, In: *Le séminaire* XX, 69쪽.

슈얼리티는 공공연하게 억제되었다. 점점 여자의 성충동은 "위험하다"는 생각이 큰 힘을 얻었다. "언제할 줄 모르는 욕욕"은 여자가 남들에 의하여 제약을 받은 증거로

중세녀 : 각기 다른 악기구를 갖고 있는 남녀

사용되었다. "그래서 그들(여러분, 저와 주)은 자신의 욕망을 충족시키기 위해 아랫자도 관계를 맺고 있다"고 "아리랑"에 쓰여 있다. 계속해서 "그러한 지옥스러움으로부터 남자의 성을 오늘날까지 그토록 잘 지키고 있는 최고의 남자는 천상 반음자이다"라고 되어 있다. 소위 "언제할 수 없는" 여자의 성충동은 우수한 여성을 처형시키는 동기가 되었다. 이슬람 사회에서는 오늘날까지도 여자의 "과도한 색슈얼리티"를 이유로 음핵 및 음순 제거가 정당화되고 있다.

기독교에서 여성은 언어의 존재를 박탈당함으로써 성적 존재로서도 제거되었다. 바울은 여자들에게 교구 모임에서 침묵하라는 의무를 부과했다.[25] 그는 가르치는 행위를 여자에게 금지하고 "조용히 앉아 복종하여 가르침을 받을" 역할을 배정한다.[26] 그럼에도 기독교가 전파한 것은 상당부분 여성의 언어의 "가르치는 행위" 덕분이다. 아우구스티누스가 기독교로 개종한 것은 오로지 그의 어머니의 권고에 의한 것이다(그럼에도 그는 여자의 "나지막"과 속지않아야 한 의 탓으로 돌린다). 최초의 기독교 교본은 한 여자에 의해서 쓰여졌다. 두오다Dhuoda의 『내 아들을 위한 책』은 9세기 중반에 생겨났다.

두오다는 궁정 가문 출신이었다. 그녀는 16세에 아버지를 따라 전쟁터로 나간 아들의 교육에 동참하기 위해 교본을 저술했다. 그녀의 교본은 이 시기의 궁정의 여자들이 자식들의 교육에 어떤 영향을 미쳤는지 증명해준다. 아버지는 아들을 무사로 교육시킨 반면 두오다는 아들에게 "같이 기도하고 같이 읽으라고" 요구한다. "세속적인 과제에도 불구하고 항상 많은 책들을 읽어야" 한다는 것이다. 언어, 문화, 독서 및 글쓰기는 중세에는 남자보다는 여자들의 일이었다. 궁정의 여자들은 일반적으로 남자들보다 정신적으로 더 활발한 삶을 영위했다.

많은 수녀원들은 교육의 임무를 떠맡았다. 어린 소녀들뿐만 아니라 남녀를 불문하고 사이들과 젊은이들을 교육했다. 실은 이것이 기독교 선교의 과제였다. 물론 이때의 선교라는 개념은 역사가 레진 페르누Regine Pernoud가 강조한 바와 같이 북미나 남미에서의 후기 선교활동과는 비교할 수 없는 것이다. 수녀원은 후기의 식민지 선교사들과는 반대되는 목적을 추구했다. 수녀원의 교육목적이 학생

25) 고린도전서 14장 34절.
26) 디모데 전서 2장 11-12절.

들을 박학다식하게 만드는 것이었다면 선교사가 어린목을 "개종"시킨 목적은 이들을 굴복시키는 것이었다.

중세시대 궁정의 여자들은 자신이 갖고 있은 교양으로 남자들에게 "아름다움 및 교양 있는 군주의 이상"이 통용되도록 하는 데도 기여했다. 하지만 중세말경 이러한 이상은 해체된다. 교양 있는 군주들은 약자를 굴복시키기 위해 자신의 힘과 무월함을 사용했던 것이다. 특히 여자들은 이것을 괴로로 느끼게 되었다. 인쇄술이 생겨난 지 백년 후인 1593년 교양 있는 군주들의 이상이 잘 담겨진 바로크 양식 주의 형태를 띠기 시작했을 때, 세를 걸어 프랑스에서는 의회령을 통해 여자에게 모든 공직수행이 금지된다. 특히 여자들이 전파했던 교양과 박학이 이상에게서 교양에 대한 권리를 빼앗는 결과를 가져왔던 것이다.

이렇게 자문해볼 수도 있겠다. 바울에서 히로니무스Hieronymus를 거쳐 아우구스티누스에 이르는 교부들의 모든 저술을 보면 기독교와 그 뒤를 이어 근대의 문화가 여자에게 돕고 을 준쟁이 너무도 분명하게 보이는데 어떻게 해서 유럽의 여자들이 기독교 전파에 그토록 자발적으로 기여하게 되었는가(예컨대 두오다의 기록에서 알 수 있는 것처럼)? 나는 이에 대해 다음과 같은 테제를 설정하고자 한다. 여성이 기독교 전파에 기여한 이유는 기독교화된 모든 지역에서 문화전달자가 여성이었기 때문이라는 것이다. 그녀는 사제였으며, 자연의 "본성"으로 이해되었던 지혜, 언어, 그리고 상징의 수호자였던 것이다. "해의 종교"인 기독교는 유럽에 이전 문자가 무무 지지나감으로써 전파된 면이 있지만 다른 한편으로는 거꾸로 문자를 남의 퍼뜨리고 그 이해를 증대시키는 데 기여했다. 바로 이 점이 여자들이 기독교에 매력을 느꼈던 주요 이유였을 것이다. 여자들은 "말", 즉 언어에 특별한 정조적 힘을 인정하는 이 종교가 자기들의 과제를 실현시키고 있는 것으로 보았다. 또한 자율화 도구로서 언어를 필요로하는 자신들의 상징적인 정체성이 기독교에서 실현된다고 보았다. 레진 페르누는 초기 기독교에서 "(남자)수도원은 성지 탐, 기도(예배), 질리를 추구하는 사람들"의 이름을 얻었고 그들에게 그들은 금욕, 즉 육체에서 해방되는 데 전념한 반면 "수녀원은 지적이고 정신적인 삶에 대한 집중적인 욕구가 그 특성이다"라고 쓰고 있다.

정신적인 활동이 육체나 성에서 해방되려는 욕구의 발현하지 않는다는 사실은

위대한 신비주의자들의 황홀경에서 나타나는 특유의 감각적인 느낌이 잘 증명해준다. 이것은 수녀가 수도회에 입단할 때 예수의 "신부(新婦)", 다시 말해 정화된 육체 및 정신의 신부가 된다는 상징적인 상징에서도 나타난다. 반면 목숨을 산에서 바치겠다는 문서서약을 하는 남자 수도승에게는 이러한 상징에 해당하는 것이 없다. 여자의 성적 정체성을 지키는 많은 속세에서는 점점 더 큰 지장에 부딪힌 것인데 활발한 정신적인 활동을 하는 수녀원은 여자의 성적 정체성을 지키는 데 기여했던 것이다. 하지만 이렇게 함으로써 여자들은 동시에 성을 억압시키는 기독교 전파에 기여했다. 여자들은 일시대의 문화 전달자였기 때문에 자신들이 문화 및 언어, 이와 더불어 성적 존재로서 정체성을 빼앗기지만 하는 과정에서 본의 아니게 주도적인 역할을 하게 되었던 것이다. 기독교가 여자의 도움을 받아 결국 두루 전파되고 이런 방식으로 "여자의 언어"인 문자가 육체를 정정하기 시작했을 때 여자들은 마침내 문화전달자로서의 역할을 박탈당한다.

이러한 역할을 박탈당함으로써 "충족될 수 없는" 여자의 성충동이라는 이미지도 점차 사라졌다. 여자의 성충동이 "위험"하여 "루시"하다는 표상은 16세기까지도 『에밀』에서 다음과 같이 했던 루소에 이르기까지도 지속되기는 한다. 여자는 "사랑(성)에 대한 무한한 요구"를 하는 성질이 있는데 이러한 요구를 "수치"라는 수단으로 길들이지 않는 한 남자들은 모두 이에 의해 무참히 살해되고 죽음으로 내몰릴 것이라고 루소는 쓰고 있다. 하지만 그는 아니에르란들의 견해와는 달리 벌써 이러한 충동이 "길들여질 수 있"으며 "도야될 수 있다"는 데서 출발하고 있다. 루소는 여자가 성에 있어서 수동적으로 남자의 구애와 욕구에 따르기를 요구했다. 여성성과 성관계에 대한 루소의 생각에는 그가 "불이기에" 새운 "자연"이 근원적인 자연이 아니라는 사실도 분명히 드러난다. 왜냐하면 그가 여자의 "자연"이라고 표현했던 것, 즉 충족될 수 없는 사랑(성)요구는 그가 여자의 "자연스런" 역할이라고 설정한 수동적인 성과 남자의 욕구에 복종하는 것과는 정반대되는 것이기 때문이다. 루소의 "자연"과 여자는 오히려 로고스가 만들어낸 자연, "아버지 언어"에 의해서 만들어진 여자를 의미하는 것이다.

이러한 "인공자연" 덕에 19세기가 지나는 동안 색슈얼리티와 언어가 다시 통합되었고 이것은 남성이 정신과 성충동을 독점하는 것으로 끝난다. 여성은 자신의

성충동을 길들여야 하며 "존경할 만한 여자의 가치를 깨우쳐야" 정신적인 활동을 보기해야 한다는 루소의 요구는 그후 150여 년이 지나면서 여자의 본성(자연)은 성과 정신의 무게가 특징이라는 **루신**으로 바뀌었다. 이러한 이미지에 맞지 않는 여자들은 성적으로 "비정상적인" 것으로 간주되었다. 성충동 자체가 "비여성적인" 것으로 간주되었으며 여성의 정신적인 활동은 성적 정체성이 없는 표시로 평가받았다. 요컨대 여자의 성적 정체성의 특징은 성적 존재로서의 모습을 드러내지 않는 것이었다.

여자의 성충동이 정말 비정상적인 것이 되는 동안 이와 동시에 성충동과 정신적인 활동은 "남자의" 특성이며 남자에게 있어 이 두 가지 특징은 상호 규정적이라는 생각이 정착되었다. 새슈얼리티와 언어를 이렇게 남자가 비합법적으로 점유함으로써 서구문화가 탄생한 이후 처음으로 성충동과 정신적인 활동이 "일방적"이기는 해도 다시 합일을 이루게 되는데 이러한 점유에 대해 한편으로는 다윈Darwin, 뫼비우스Möbius, 롬브로소Lombroso의 생리학 이론이, 다른 한편으로는 이에 대한 보충인 프로이트의 심리학이 이론적 정당성을 부여해준다. 두 "학설"는 자기 나름의 방식대로 남자의 정신이 "우월하다"는 것, 언어라는 도구를 남자가 지배하는 것은 성충동이 "남성적"이기 때문이라고 설명한다.

심리학적 논거에서는 "동물의 영혼"과 "자연"을 끌어들인 것이 눈에 띈다. 이마도 이것은 인간의 생물학적인 성질과 자연에 대한 표상이 점점 더 "**관념적 성격**"을 가진다는 명백한 표현일지도 모른다. 인간의 "정신성"이 과거에 수세기 남녀 동물 및 자연과 인간을 구분짓는 **새장살**으로 규명되어왔다면(인간 여자는 자연과 유사하다고 말해졌다) 이제는 남자의 정신적인 우월함을 설명하기 위해서 동물과 유인원(類人猿)의 증동을 증거로 끌어들이는 것이다. 다윈은 다음과 같은 견해를 내세운다. 양성간의 지적 능력의 차이는 "남자는 자기가 시작한 모든 일에서, 이것이 깊은 숙고를 요하든 이성 또는 환상을 요하든 단순히 감각이나 손의 사용을 요하든지 간에 여자가 할 수 있는 것보다 더 높은 지점에 다다른다는 점"에 있다. "그러나가 이러한 차이는 자연도태의 법칙에서 나왔다"는 것이다. 이 법칙에 의하면 "인간만수인 인간의 조상들"과 "원시 인족의 남자들 사이에서는 [……] 대대로 여자를 소유하기 위한 투쟁이 일어났다."[27] 뫼비우스는 심지어 소위 동물세계

Fig. 7. Kahlbildung Weiblicher Schamlippen. Anatomisch-Archäologisch (Phot. F. Schmidt, Wien.)

Fig. 8. Typen von Bass- und Mezzosopranistinnen (Phot. [illegible])

27) Darwin, '성의 도태', 250쪽.

의 법칙이라는 것을 증거로 내세운다. 이에 따르면 수컷은 항상 암컷보다 더 사랑 많고 강하고 정열적이라는 것이다. 뫼비우스는 이것을 가지고 남자의 성충동과 정력이 특히 강한 이유를 설명한다. "더 큰 힘과 아름다움을 갖는 것은 또한 더 위대함에 틀림없다."[28]고 쓰고 있는 것이다. 이와 비슷하게 생리학적으로 주어진 "크고" "강한" 성질에서 그는 다시금 "여자의 정신력"을 이끌어낸다. 그는 여자 히스테리 환자에게 이 증상이 특히 모범적으로 형성되어 있다고 생각한다.[29] 이 밖에도 의학자이며 인류학자인 롬브로소(그는 특히 범죄 기질이 생리학적 조건에서 나온다는 학설로 학문적 업적을 남겼다)는 매춘을 남자의 성충동이 여자의 성충동보다 더 우월함에 틀림없다는 증거로 내세운다. 여자는 매춘 시설을 필요로 하지 않고 이렇게 성충동이 부족하니 여자는 정신적으로 열등할 수밖에 없다고 설명한다.

심리학에 근거를 둔 프로이트의 입장은 이와 다르기는 하지만 그럼에도 같은 결론에 이른다. 그는 "여성의 리비도라는 말의 쓰임은 모든 정당성을 상실한다"고 말한다. 그런데 이 리비도를 정신적, 문화적 활동의 원동력으로 간주하기 때문에 문화적 활동이 여성적인 형태를 띨 수 없다고 계속 말해야 하는 것이다. 프로이트는 어디에서도 리비도가 "남자의" 원동력이라는 것을 분명하게 말한 적은 없지만 그럼에도 그가 새슈얼리티를 남성적인 것과 동일시한다고 여기게 하는 것은 음핵과 어린 소녀의 면(面)오이디푸스적 새슈얼리티를 "남성적"인 것으로 표현하는 데서 온다. 따라서 그는 여자들의 정신적인 활동도 남성적 특성, 아니 남자의 성기를 **붕붕**하려는 시도로 본다.

프로이트, 뫼비우스 및 당시의 다른 여러 학자들에 의해 여자들은 "문화적 능력"만 박탈당한 것이 아니었다. 심지어 문화생성에 기여한 여성의 몫도 기억 속에서 소멸되어왔다. 프로이트가 여자에게 인정한 유일한 문화적 업적이란 "방직과 방직"이었다. 그는 이러한 활동이 "성기의 결함을 감추"려는 여성의 욕구에 맞기 때문이라고 말한다. 프로이트는 여성의 문화적 업적을 인정할 때조차 이것이 결함을 가진 여자의 성에 대한 보상행위라고 말했다. 그러나까 그가 여자에게 인정한 역사는 결국 결함의 역사이거나 성적인 존재로서 전혀 존재하지 않은 역사인 것이다. 역사가 없어진 개인에게 역사, 즉 유래를 마련해주려는 절망적인 시도로 생각할 수 있는 심리분석이 이점에서는 여성의 역사를 부정하는 수단이 되어버린다.

프로이트는 새슈얼리티의 위대한 "배양자"로 환상했다. 성의 금기를 깨트림으로써 성이 다시 인간의 삶에서 주도적인 역할을 하도록 도왔다는 것이다. 하지만 이느 한 성이 다른 성의 실제한 복사물으로서만 다른 성과 구분된다면 "새슈얼리티", 따라서 "배양된 새슈얼리티"라고 말할 수 있는가? 오히려 프로이트로 인하여 양성이 하나로 융합되었다. 또 이렇게 함으로써 그는 성적 존재의 소멸에 결정적으로 기여했다. 그는 양성간의 차이점을 제거하고 이러한 차이를 합일의 새슈얼리티, 합일의 리비도, 합일의 언어라는 표상으로 대체했다. 그의 슬퍼이론으로 언어와 새슈얼리티의 공통점이 확립되었다. 정신은 성의 작용이 아니라 성이 가지고 있는 에너지의 표현이었던 것이다. 하지만 이와 동시에 언어와 문화는 또한 그것들이 가지고 있던 성 구분의 기능을 빼앗았다.

프로이트와 함께 양성의 통합이 이루어졌다. 이러한 결합에서 생겨난 주체는 모든 차이에서 "통합적"이었다. 인종적인 태생과 차이라고 로고스가 만들어낸 성적 존재였다. 이러한 통합 속에서는 두 개의 성적 존재가 있을 자리가 없었다. 통합은 모든 성충동을 허용하지 않았다. 다른 "주체"가 단지 자신을 복제한 것에 불과할 따름인데 성충동이 어디로, 어떤 "관계망"을 향해 달려간단 말인가.

19세기와 20세기의 전환기에 그리고 심리분석의 탄생과 더불어 로고스의 통일화작업은 끝이 난다. 이것은 "여자의 언어"가 "어머니 언어"로 바뀌는 과정이며 **새 나라** 성이 존재한다는 표상으로 나타난다. "나는 나 자신 다른 신을 두어서는 안 된다"는 이제의 첫번째 계명은 "단 하나의 성기에 대한 믿음"으로 대체된다.[30] 슈일라마히가 유일새슈얼리티가 되었지만 그 중교의 교리는 동일하게 남아 있다. "태초에 말이 있었다. 우리는 그것이 창조한 세계 속에 살고" 있는 것이다.[31]

30) Moustapha Safouan, *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne*, Paris 1976, 12쪽.

28) P. Möbius, '동물의 성'Die Geschlechter der Tiere, Halle, 2쪽, 4쪽.
29) P. Möbius, '여성의 생리적 약화'Über den physiologischen Schwachsinn der Weiber, Halle 1902, 144쪽 이하.

성충동이 "동일"한 확실한 표시는 여자의 레슈얼리티의 "재발견"이었다. 이러한 재발견은 리비도가 "남성적인 것"이라는 프로이트의 학설과 *거의 동시에* 이루어졌다. 여자가 19세기 말까지 연필을 드라우하는 인형이었다면(성적 존재로 인식되지 못하도록) 1900년대에는 옷을 벗은 여자가 그것도 주목할만한 속도로 프랑스인들의 표현대로라면 "도덕 속으로 걸어들어가는" 과정이 시작된다. 남자는 여전히 옷을 입고 있었던 반면 여자는 몸을 드러내고 레슈얼리티의 "해방"을 대변하며 남자의 상징인 남근처럼 서있는 것이다.

가짜 여자 혹은 남근의 여자[Die falsche oder die phallische Frau*

1900년 경 히르슈펠드(학기말 만한 것은 성연구기관 작업이 생기는 것은 바로 이 시기 때문이다) 정도 남자의 생기관이 "여자의 불투명한 생기관"에 비해 그리고도 "보잘것 없다"는 확신을 가지기 시작했다.[32] 이 분야의 주도적인 학자 엘리스[Ellis]는 20세기초에 여자의 신체로만에 성감대가 될 수 없는 지점은 없다고 설명했다. 그래서 많은 나라에서 공학제가를 포기해야 했다고 그는 덧붙인다. 여자의 몸 전체가 성감대적 성향이 있기 때문에 이 일은 어렵든 무의미했다는 것이다. 엘리스의 말을 따르자면 남자는 사정이 다르다. "남자에게 생기가 없다면 쾌락을 느낄 가능성이 별로 없을 것이다"라고 그는 말했다.[33] 오일렌부르크[Eulenburg]나 만테가자[Mantegazza]와 같은 다른 의학자들도 비슷한 견해를 내놓는다. 여자의 성충동은 그것을 관습으로 제어하지 않는 한 남자의 성충동과 대등하거나 심지어 우월하다는 것이다. 한편으로는 여자의 성충동을 무신하고 다른 한편으로는 이것이 너무나 강하다고 적고 있는 여자의 성에 대한 역설적인 이

31) Lacan, 『성의존재에서 말하기와 언어의 기능과 영역』, 111쪽.

* phalach는 남근[Phallus]의 형용사형 프리오 '상징적, 기념적, 위조된' 따위의 falsch와 동음이다(역자 주).

32) M. Hartung, 『동성애와 여성해방[Homosexualität und Frauenemanzipation], Leipzig 1910, 28쪽.

33) Ellis, *The Mechanism of Detumescence*, in: *Psychology of Sex*, Vol. II, part 1, 132쪽.

이자는 히스테리라는 병에 대한 이야기에도 피하학일 인물 문명화에 반영되어 있다. 히스테리적인 여자가 어떤 사람들에게는 불감증으로 여겨졌고 다른쪽 사람들이 볼 때는 매정하기만한 것이다.

여자의 성에 대한 이러한 모순된 이야기 뒤에 그리고 특히 여자의 레슈얼리티의 재발견 뒤에 무엇이 숨겨져 있는가에 대해서는 성신과 의사 슈레벨의 견해가 분명하게 드러나준다 할 것이다. 그는 1920년대 초반 "완벽한 여자[Vollweib]"의 부활을 찬양하고 불감증이 여자의 기부행위이라고 보았다(59쪽 참조). 그는 이 "완벽한 여자" 따위 "슬라브인종의 풍부한 반식하이 게르만인종의 조직과 문화를 파괴시키지 못하기를" 또 "문화적으로 우수한 인종이 (……) 문화적으로 열등한 인종의 풍부한 번식하에 의해 굴복[당하지] 않기를 바랐다.[34] 방해받지 않는 여성의 성충동이 "게르만 인종의 문화", 여성에게 "인어사들의 주체"나 문화창조자의 자리를 부여하지 않았던 문화를 지키는 수호자가 되어야 했다. 슈레벨에 의하면 이는 여자의 육체가 "해방"되어야 했기 때문이다. 그래서 성자이 어머니가 되는 것을 자유롭게 결정할 권리가 여성에게 인정되어야 하지만 이러한 경우에도 여자가 정신적인 활동을 해서는 안 된다. 슈레벨은 "문화적 여성", 즉 직업을 가지고 정신적으로 활동하는 여자 때문에 "완벽한 여자"가 원점으로 돌아갔다고 주장했다.

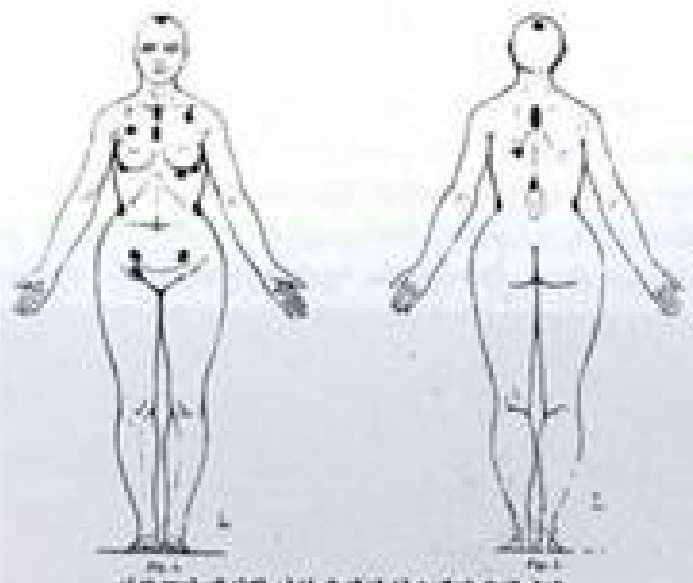
완벽한 여자의 원천적인 부활을 주장하는 슈레벨의 논거인 "종족"보존은 여자의 성충동을 재발견하는 게 문제가 아니라 오히려 인공적 산물, 즉 로고스가 조종하는 성충동이 중요하다는 것을 보여주는 확실의 증거일 것이다. 나치와 이탈리아 파시스트들도 삶의 모든 영역과 생애활은 완전히 장악했음에도 "자유방임적 성"을 인정해야 했다. 하지만 이와 동시에 모든 문화적 기관에서는 여자들을 제어할 것을 요구했다.

여자는 성적 존재로서가 아니라 레슈얼리티가 *나타나는* 형식으로 재발견된다. 이로써 여성의 정신 활동을 거부하는 이유, 아니 이를 불안해하는 이유가 설명된다. 왜냐하면 정신적인 활동은 여자에게 성적 존재로서의 삶존을 수반하기 때문이다. 엘리스는 자신이 연구한 여자들에게서 다음과 같은 사실을 확인한다.

34) Bebel, 『여성의 불감증』, 476쪽.

높은 지성이나 성실한 예술적을 갖춘 많은 여자들이 모두 강한 성충동을 가진 그들에 속한다는 사실은 주목할 만하다. 성감대[erogen]을 불러내는 데 있어 성한 육체적 또는 정신적 인상은 초자가 전혀 없었거나 상당히 미미했다."[35]

여자는 "레슈얼리티"이자 하지만 성적인 존재나 자신의 성적 정체성의 주체, 언어의 주체는 아니라는 것이다. 엘리스가 여자의 몸 전체가 성충동으로 이루어져 있다고 말할 때 이것은 그가 여자에게 자신의 성충동을 *가질* 권리를 인정한다는 뜻이 아니라 여자를 성충동*의* 화신으로 간주한다는 뜻이다. 이것은 단순히 리비도가 여자의 육체 *안에* 나타나 있다는 뜻이다. 세기 전환기 이후 여자의 레슈얼리티를 세도 발견한 것은 여자의 성이 *존재하지 않는* 증거가 되었거나 마이닝거의 이론에서처럼 여자의 자아 부재에 대한 증거가 되었다. "왜냐하면 여자는 레슈얼리티 이외에 아무것도 아니고 레슈얼리티 자체이기 때문이다. (……) 거짓



세도로가 제시한 여성 육체의 히스테리 유발지점

35) Ellis, *The Sexual Impulse in Women*, 216쪽.

지 표현하자면 남자는 남근을 가지고 있지만 여자는 점을 가지고 있기 때문이다."[36] 여자의 육체는 리비도, 즉 로고스의 리비도의 화신이 되어버렸다. 마이닝거의 표현대로라면 남자에게는 레슈얼리티가 여전히 "부속물"인 반면 여자는 이 "부속물" 자체가 되어버렸다. 말하자면 남자의 생기관이 되어버린 것이다.

엘리스의 이론은 여자의 성충동을 재발견한 다른 사람들과 마찬가지로 "여성의 리비도"를 부정한 프로이트의 이론과 결코 상충되지 않는다. 리비도가 단순적인 성질을 가지고 있다는 이론에 대한 명확한 증거로 여자의 육체를 제시함으로써 오히려 프로이트의 이론을 보충해준다. 여자가 리비도를 제한하고 있다는 생각은 프로이트의 여러 저술에서도 발견된다. 특히 나르시시즘에 대한 그의 논문에서 그는 "리비도 가장 순수하고 참된 여자의 유형", 즉 자이도취적인 여자의 태도를 인정한다. 그리고 이러한 태도는 이러한 여자들이 "통상 가장 아름다운 여자들"이기 때문일 뿐 아니라 그들이 말하는 "자기 만족감"때문이라고 설명한다. "엄격하게 말해서 그러한 여자들은 남자가 그들을 사랑하는 것과 비슷한 정도로 자기 자신만을 사랑한다." 프로이트는 인간의 성생활에서 아들이 갖는 의미는 "아주 높이 평가되어야 한다"고 말한다. 왜냐하면 이들의 자이도취적 만족감은 —아이들, 고양이, 덩치 큰 사자들의 경우와 비견된다— "대상의 사랑을 구하는 (……) 사람들 자신에게 커다란 매력을 발휘하기" 때문이다. 바꿔 말하자면 이러한 "건강한" 여자가 성생활에서 갖는 의미는 그녀가 *타자가* 아니라 자기 자신만을 사랑하는 데 있다. 자기 자신의 육체를, 자신의 성을 *타자의* 눈으로 관찰하는 데 있는 것이다. 이 여자는 남자의 소망으로 새워진 조각들로 구성되어 있다. 그녀에게 투영된 모습만을 가지고 있는 것이다. 그녀의 리비도는 그녀를 향하고 있는 타자의 리비도이다. 그녀는 타자*에게서* 아무것도 느끼지 못한다. 그녀가 타자*이다*. 타자의 피조물인 것이다. 바로 이 때문에 그녀는 불완전하지 않다. 그녀는 소문자 자이를 가지고 있지 않고 오직의 양성의 레슈얼리티가 통합적으로 지양되어 있는 "자폐적인 (상징적) 남근"을 타인처럼 구현하고 있다.

특히 마양이 강조하는 바 리비도 이론과 문화 이론이 남자의 실제 성기에서 상

36) Weininger, 『성과 성격』, 116쪽.

질적인 남근으로 정자적으로 이동하는 것도 (상징적) 남근을 "구현하는" 이러한 여성 때문이라고 설명할 수 있다.[37] 이러한 추상화과정은 성기의 차이를 고집하는, 해부학에 근거한 프로이트의 문화이론과 비교해보면 라캉도의 페슈섹시티가 실제로 어느 한 성의 표현이 된다는 장점을 가지고 있다. 이러한 추상화 과정에 의해 본질적으로 거세할 수 없는(남근이 없기 때문에) 여자가 그럼에도 거세된 자가 된다. 여자는 남근 대신에 언어를 빼앗긴다. 언어는 남근처럼 없이 소유하고 있거나 소유할 수 있기 때문에 여자에게서 실제로 빼앗을 수 있다.

이와 더불어 그 반대로 여성의 차이부재가 물질화되기도 한다. 여성에게 있어 언어 상실은 성의 상실을 수반한다. 성적인 존재로서의 여자가 소멸되자 여자가 남근이 된다. 남자의 성기가 상징이 되는 반면 여자는 이 남근을 실제로 구현하고 있는 것으로 변모한다. 라캉은 "여러분들은 모두 내가 신을 믿고 있다고 확신할 것입니다"라고 말한다. 하지만 계속해서 "나는 여자의 감각적 쾌락을 믿는 것입니다"라고 말한다.[38] 여자의 감각적 쾌락은 단 하나의 신, 단 하나의 성을 실제로

37) Lacan, "성의 지도, 만지 한 가지 문제", 68쪽 이하.
38) Lacan, *Dieu et la jouissance de la femme. Le séminaire* XX, 71쪽.

나타내는 구현체가 되어버린다. 그래서 여자는 다시 쾌락을 느끼도 말 뿐 아니라 느끼어 **받다**. 여자의 육체를 굴욕스럽게 하는 스트립쇼는 남근의 육체성을 빼앗고 추상화한 것에 대한 보상이다. 여자에게서 언어를 (그리고 성적인 정체성을) 빼앗기 위해서 남근은 보이지 않게 되고 하나의 상징으로 변해버린다. 하지만 이 과정이 완결되어 여자에게 "머리가 없어"지고 "몸부분이 없어"지자 여자의 육체 안에서는 언어가 신의 육체가 되기 시작한다. 그리고 이러한 언어는 "몸부분 없이"도 나타날 수 있다.

하지만 도대체 이점 무고 여전히 "여자"라고 말할 수 있는가? 도대체 아무런 차이가 없는 성이 존재하는가? 또는 양성을 뺄 수 없이 서로 결합시켜주는 차이라는 것이 존재한단 말인가? 양성은 서로 융해되어 하나가 되어버린다. 남자의 성적 정체성은 여자 **안에** 있거나 여자에 의해 구현되어 있지만 여자의 성적 정체성은 로고스의 힘을 받으느라 "총체적" 상에 함몰되어버린다. 때문에 남자의 성적 존재도 여자의 성적 존재도 존재하지 않는다. 이로써 상징인 남근을 "가지고 있는" "주체"가 아니라 단지 로고스만이 존재한다. 오직 두 개의 성적 존재가 "나뉠 수 없게" 되어 소문자 차이를 사용하지 못한다는 사실에서 힘을 얻는 로고스가 존재할 따름인 것이다. 양성이 지금이라도 서로의 차이를 복원시킬 수 있는 유일한 수단은 "통합적인" 페슈섹시티와 마찬가지로 인공적인 것이다. 그들 "사이에" 교환되는 존재가 특별해 있는 것이다. 또 스트립 쇼에서 "여자 주인공들"(이들은 여기까지 내몰린 사람들이다)을 서로 껴안게 하는 것과 항상 연에 있다. 양성은 이제 말을 교환할 수 있지만 이 말조차도 양성을 융합시키고, 둘 사이의 차이를 없애는 수단이 되어버린다. 이러한 말은 통합적인 주체가 자기 자신과 나누는 "대화"가 되어버린 것이다.

출산하는 언어

늦어도 이제는 이러한 물음이 떠오를 때가 되었다. 그 과정이 추구하는 목표는 무엇일까? 여기에 어떤 균형이나 화해라는 게 있기는 한 건가? 만약 있다면 우리가 알 수 있는 것인가? 나는 그러한 목표가 있으며 그것을 알아볼 수 있게 되었

다는 희열이다. 그 균형이 실현되기 시작했기 때문이다. 돌이켜보면 그 싸움 역시 그러한 방향과정 자체에서 분명히 읽어낼 수 있다고 말할 수 있다. 어느 정도는 로고스의 단성생식 능력에 그 싸움이 있는 것이다. 로고스는 남자와 여자를 자신 속에 함입시키고 그럼으로써 새로운 생명을 만들어주는 그들의 능력까지도 점유한다. 단순히 "절대적"이거나 "분석적"인 아이뿐 아니라 실제의 아이까지도 만들어낸다. 그 점에 관해서는 다음 장에서 다루게 될 것이지만 여기에서 먼저 짚고 넘어가야 할 것은 서구 사회에서 행실된 남자와 여자의 관계, 성의 역할이 남자를 "어머니"로, 여자를 "생산물"으로 만들었다는 사실이다. 이것은 여자가 "부양자"인 남자에게 종속됨을 주장하는 이론과 사회적 현실에 빠져있는 말이다. 또한 페슈섹시티에 관한 통상적인 이론에도 적용된다. 라캉 학파의 한 심리분석가는 "여성의 페슈섹시티"에 관한 자신의 책에서 "성적 만족에 있어 여자가 남자에 종속되는 정도는 남자가 여자에게 종속되는 정도보다 크다고 하면서 여기에는 분명한 생물학적인 이유가 있다"고 쓰고 있다. 그는 또 거꾸로 이러한 "분명한 생물학적" 종속성으로부터 여자가 "남자의 도덕적 승인과 애정"에 종속되어 있다는 주장을 이끌어낸다.[39] 프로이트가 양성 관계의 특징으로 여기는 여자의 "수동성" 또한 이러한 "종속이론"의 한 표현이다. 여자에게 아이가 남성 생식기의 대리물이라고 한 것은 남성 생식기가 아이의 대체물을 의미한다고 말하는 것이기도 하다. 어느 정도는 페니스를 갖는다는 것은 아이를 출산한다는 의미라고 말하고 있는 것이다. 프로이트가 라캉도를 "생명의 원천"으로 부르고 그 원천을 사용하는 것은 주로 남성의 권한이라고 여기는 것도 마찬가지로 표현할 수 있다. 여기에서 남자는 "생명의 비밀"을 주관하는 사람이 되는 것이다.

프로이트가 만들어내고 그의 후계자들, 특히 라캉이 더욱 무장하게 확립한 이론체계는 로고스의 출산 능력을 상이론으로 증명했다. 실제로 여자가 아니라 남자가 "어머니"라는 증거를 제시했던 것이다. 말하는 남자, 언어의 "주체"인 남자는 물질을 낳을 뿐만 아니라, 결코 자기 언어행위의 주체가 되지 못하고 언제나 "소식"에 머무르는 여자까지도 분만한다. 이것은 성경의 전지함조 아는가를 정확하게

39) Mountaphe Safouan, 앞은 책, 51쪽.

재현하고 있는 것이며 어머니 신분이 남자에 의해 발휘된 것을 나타내는 것이기도 하다. 다만 여기서는 남자의 갈비뼈 대신에 남자의 언어에서 여자가 생겨난다. 이 이를 남성 생식기로서 다루고 있는 라캉의 이론을 이러한 시각에서 살펴보면 하나의 전도(顚倒)가 이루어지고 있음 또한 명백해진다. 다시말해 라캉처럼 아이를 생식기의 상징으로 보지 않고 생식기를 아이의 —혹은 출산능력과— 상징으로 본다면 "존재"와 "소유"의 문제가 물론 전혀 다른 모습을 보이게 된다. 여자는 남자가 "소유하고" 있는 생식기랑 것이 아니라 여자—어머니—가 생식기, 즉 아이를 **소유하고** 있는 것이다. 남자는 출산할 수 없기 때문에 결코 생식기의 주인이 되지 못한다. 이렇게 뒤집어 생각하는 사유의 놀이를 하다보면 그렇게 수많은 이론적 모델이 지닌 진정한 의미가 드러나는 것을 알게 된다.

로고스는 성을 사이의 차이를 없앰으로써 단성생식 능력을 자기 것으로 만들어 왔다. 오늘날 이러한 과정이 서서히 그 목표점에 도달하기 시작했다. 로고스의 원형(原型)인 남자가 생식능력뿐 아니라 출산능력까지도 갖추기 시작하는 것이다. 그래서 심리분석 이론에는 점점 "해부학은 운명이 아니"라는 이 성적 환상은 재생산 권 성적 환상과 아무런 관계가 없다는 주장들도 나타나게 된다. 이 두 가지는 프로이트에게는 아직도 신조였다. 실제로 해부학이 더 이상 "운명"이 아니라고 여기는 이유는 로고스가 이제 아이를 출산할 준비가 되었기 때문이다. 그리고 성적 환상과 재생산 간의 상관관계에 대해서도 "전통적인" 재생산 형식을 다루는 한에서만 이론(異論)을 제기할 수 있다. 최근의 상이론들은 출산능력이 있는 남자를 통해 이루어지는 재생산과 깊은 관련이 있다.

히스테리와 남근중심 언어철학Sprachphallosophie*

신체기관을 통해 파악되는 히스테리 증상에서 분명히 드러나는 것은 "고자남들"의 이야기라고 라캉은 말한다. 해체되고 형태가 없으며 한계가 없는 육체의 이

40) 앞은 책, 131쪽.
* Sprachphallosophie는 저자가 언어철학 Sprachphilosophie와 남근Phallus을 합성한 조어로서, 남근중심 언어철학으로 번역할 수 있을 것이다(역자 주).

이어진 것이다. 그러나 내 생각에는 오히려 그런 증상들이 표현하는 것은 욕망을 조작하는 데 대한 거부이다. 거기에는 서구 문화에서 분열되고 해체되며 정체가 없어지는 욕망을 건강하게 유지하려는 소망이 표명되어 있다. 이러한 방법으로 "지옥된 육체"가 되는 것은 아니지만 그 계획 자체에 힘입을 향한 일종의 구심력이 표출되어 있다. 히스테리 증상들은 로고스를 연기한다. 조작으로 마멸되지도 형상이 없는 라대한 대문자 자아를 표현하여 마로 그렇게 함으로써 소문자 자아가 해체되는 것을 막는다.

히스테리를 보이는 신체는 여자에게서 언어를 빼앗고 성의 침입을 초래했던 인위적인 억압해방을 거부한다. 여성의 히스테리 증상들은 언어를 빼앗기기를 거부하는 표현들이다. 여성 히스테리 환자들은 여자가 침묵해야 할 때 몸이 말하게 만든다. 예컨대 사실(132쪽 이하 참조)이 그러하다. 안나 O.의 경우에는 이와 달리 그 증상에서 "남근의 언어", "어머니 언어"로 말하기를 거부하고 있음이 나타난다. 그녀는 히아신스 향을 맡아보기 시작한다. "Jamais acht nobody belly mio please lieboehn nuit." 그녀는 자기가 할 수 있는 많은 언어들 중 하나, 즉 "모국어"를 사용할 능력이 없어지는데 다시만 한다는 당연하게도 이것이 "어머니 언어"라고 본다.

> 베르타 파펜하임의 언어적 일탈과 전환 증상들, 알 수 없는 말의 사용, 히스테릭한 수다인 동시 등은 성별적 거부감인 그녀의 어머니가 구현하고 있는 문화 질서에서 후퇴하는 것으로 이해될 수 있다. [——] 그녀는 일관성 있는 독일어를 구사할 수 없었다. 하지만 브뢰어의 환자에게 자신의 언어를 이야기하는 데 성공했으며 거부감의 자리에 놀랍던 세계로 들어가는 데 성공했다.[43]

여성 히스테리 환자가 자신의 몸으로 이야기를 하든 몸을 언어로 전환시키는 간에 그녀가 증명하는 것은 언제나 정신과 육체, 언어와 속삭임이라가 동반한다는 것이다. 그녀는 성의 차이가 없어지는 것에 저항한다. 그녀는 성적 존재의 구분을 대체했던 인공적 구분들을 파괴하게 포방한다. 프랑스의 심리분석가 크리스티앙 다비드Christian David는 히스테리 환자의 최종적인 여자의 모습Frau-Sein을

43) Hunter, *Hysteria*, 474쪽.

여성 남자와 비교한다. 후자는 여성성을 과장함으로써 이것은 연기이며, 그러므로 자기는 여자가 아니라는 증거를 제시한다.

> 그녀 주변에 지닐은 여성적인 모습이 때로는 그보다 위장이라는 것을 드러내 보인다. 그녀 주위에서 여성은 여자가 되는 것이 아니라 남성의 성기를 가진 여자가 되는 것이다. 남성성에 대한 요구를 강추기 위해 여성성을 나타내는 은장 표시로 장식하는 여자들과 비슷하게 여성 남자는 남근적인 어머니와 자기 자신을 동일시한다는 것을 숨기기 위해, 그리고 다른 사람들이 그녀 성적 정체성에 대해 의심을 품게 하기 위해 어느 정도는 노련하게 여성적인 외모를 가장해 이를 입게 된다.[42]

여성 히스테리 환자는 연극적 효과로 인위적 구분을 과장함으로써 자신이 "그런 여자"가 아니라는 걸 강조한다. 그녀는 또한 로고스가 창조해낸 이러한 여자가 지닌 인공성도 강조한다. 여성 히스테리 환자가 "여성성"을 과장한다는 것은 그녀가 여자임을 부인한다는 의미가 아니다. 그 반대이다. 그녀는 로고스가 그녀에게 주어진 남근적 여성의 모습만을 부인하는 것이다.

여성 히스테리 환자가 선동하는 불완전성, 세속얼라이는 그녀의 양성성에서 표현된다. "심리적 양성성"에 대해 많은 연구를 했던 다비드는 일반적으로 두 성 모두와 성관계를 갖는 것을 의미하는 양성성과 심리적 양성성을 구분한다. 또한 "유니섹스"라고 불리는 것, 즉 성적 존재 간의 차이가 없는 것과도 구분한다. "심리적 양성성"이란 오히려 자기 자신의 성에 대해서 성을 동일시하는 것을 의미한다. 이러한 동일시는 양성간의 관계를 위해 필수불가결한 전제조건이라고 다비드는 말한다.

> 성적인 개인이 자기 내부에, 정체적인 형태로 다른 성의 모습을 가지고 있다는 사실은 결코 성 구분에 [——] 대립하는 차이를 박탈하는 것이 아니라 성관계를 가능하게 해준다. 양성성이 있기 때문에 성보다 성과 양성간의 관계가 있다. 자기의 성이 나름대로 한 쪽이 다른 한쪽에 의해 거세당한다고 느끼는 불완전함이 있기 때문에 양성성이 존재한다. [——] 여자가 실패한 남자도 아니며 [——] 남자가 실패한 여자도 아니다. [——] 하지

42) Christian David, *La bisexualité psychique*, *Revue Française de Psychanalyse*, tome XXXIX, Paris 1975, 821쪽.

만 인간 자체를 실패한 존재로 생각하지 않는 한 [——], 우리는 인간에게 결함이 있음을 인정해야 한다.[43]

히스테리의 양성성은 두 성을 자신 속에 통합하는, 그러나까 두 성의 차이를 제거하는 남근의 "양성성"과 정반대이다. 히스테리의 양성성은 그 차이를 보존한다. 따라서 존재와 소문자 자아의 불완전성을 신봉하는 것이다.

프로이트 역시 양성성과 히스테리가 밀접한 관련이 있음을 강조했다. 그러나 그가 말하는 "양성성"은 단성적인 남근의 양성성과 같은 것이다. 따라서 그것은 한쪽은 남성제일 성충동으로 다른 한쪽은 반Anti성충동 혹은 그가 "여성적"이라고 간주하는 일종의 "억압충동"으로 이루어져 있기 때문이다. 그는 어느 여성 히스테리 환자의 환상에 대해 이렇게 쓰고 있다. 그녀는 한 손으로는 옷을 움켜쥐고 성마누르르 하고(여성으로서) 다른 손으로는 그 옷을 벗어버리고 한다(남성으로서). 이러한 "양성성"의 표상에서 여성성은 세속얼라이에 제압되는 데 있다. 이러한 양성성 이론은 양성성 그 자체를 부인함을 나타낸다.

프랑스의 심리분석가 네르M. Neyraut는 프로이트가 말했던 유명한 히스테리 환자 도라 양의 치료가 몇 달 지나지 않아 중단됐던 이유를 "여성의 동성애적 전이의 대상"이 되지 못한 프로이트의 무능에 맞으로 돌렸다. 그런 능력은 "프로이트가 이러한 동성애의 대상이 자신이라는 사실을 인식할 수 있을 때에만 가능할 터인데, 그러기 위한 전제는 단지로 동일시"라는 것이다.[44] 그런데 프로이트는 여자의 존재를 인정하는 일이 어려웠기 때문에 "그 당시에는 아직 명목적인 분석가의 열정을 갖고 있던 프로이트가 역전이(逆轉移)를 경험한 최초의 사람이었다"고 다비드는 말한다. 나중에 프로이트는 이 치료의 실패에 대해 "K.부인에 대한 (여성)동성애적 성격이 그 환자의 무의식을 지배하는 가장 큰 조류였다는 것을 간과하지 못했다고 쓰고 있다.

도라 주변의 남자들은 항상 도라와 가장 가까운 여자들, 즉 어머니와 K.부인이 자신들에게는 "아무것도 아니라는 사실을 도라에게 주지시켰다. 프로이트 역시

43) David, 상은 책, 835쪽.
44) M. Neyraut, *Le transfert*, Paris 1974.

비슷한 태도를 취했다. 치료 후후 기록을 보면 도라의 어머니를 완전히 "무시할 정도quantite negligeable"라고 간주했던 것이다. 그는 도라의 증상, 고통의 원인을 언제나 오직 아버지와의 관계 내지는 K씨와의 관계에 돌리려 했다. 그리고 K씨를 "성적 대상"인 아버지의 대체자로 보았다(K씨의 부인은 도라의 아버지의 오랫동안 연인관계에 있었고 K씨는 도라에게 호의를 베풀었는데, 도라의 아버지는 K. 부인과 자신의 관계를 방해받지 않고 유지하기 위해 이를 묵인했다). 하지만 실제로 도라가 보인 증상들—발성장애, 호흡곤란, 나중에는 죽에서 회복하지 못했던 정신쇠약증—은 그녀의 어머니가 보인 증세와 정확하게 일치했다. 그러나 도라의 고통의 원인을 어머니의 고통에서 찾는 것보다 더 자명한 것은 없었으리라. 그런데도 어머니는 "아무런 의미"도 없다는 판결을 받았다. 그러나 어머니는 자신의 고통으로써 자신의 성 및 성적 기관들이 존재한다는 것을 분명히 드러냈다. 그리고 도라도 보였던 결핍증을 통해서 자신이 아직도 존재한다는 것을 주지시켰다. 이것은 마치 그녀가, 나를 "아무 것도 아닌 것"으로 마취놓으려는 온갖 노력을 무시하고 그 누구도 빼앗을지 못했으며 또 빼앗을 수도 없는 무엇이 아직도 존재한다고 말하려는 것처럼 보인다. 어머니의 증상을 이어받은 도라는 자신이 어머니의 "소식"을 받아 이해했다는 것을 증명했다. 히스테리 증상이 "언어"가 되어 어머니와 많은 시로를 이해하고 하나소통할 수 있었던 것이다. 증상으로 나타난 육체언어는 "어머니 언어", 남근의 언어가 그들에게 제공하지 못했던 구분을 위한 수단이 되었다. 프로이트는 어머니와 딸 "사이"(분리와 합일이라는 이중적 의미를 지닌다)에 언어가 있음을 발견하지 못했기 때문에 치료에 실패했던 것이다.

히스테리는 로고스의 "어머니 언어"가 품에 가려진 "어머니 언어"를 말하는 것을 거부한다. 로고스가 언어와 세속얼라이의 분리를 요구할 때 히스테리는 그 결함을 위해 투쟁한다. 로고스가 여자에게 언어 없는 "순수한" 성으로 변하기를 요구할 때 히스테리는 이러한 "성"을 재료로 말, 언어, 정신을 만든다. 나는 이제에서 두 예를 들어 설명하고자 한다. 하나는 중세의 여성 신비주의자이며 다른 하나는 20세기에 출간된 "히스테리" 지침서에 나온 사례다. 두 사례 모두 육체를 통한 육체의 정신의 분리, 언어를 통한 세속얼라이 말하에 대한 거부를 명백히 보여준다. 다만 두 경우가 정반대로 진행될 뿐이다. 한쪽에서는 육체의 존재를 위해 언어가

도움을 주며, 다른 인류에서는 육체가 언어를 도와 준다.

1898년 파니치Panizza는 13세기에 살았던 오스트리아 수녀 아그네스 블란케킨의 「계시」를 출간했다. 그녀의 "히스테리적이며 풍부한 재능을 지닌 젊은 육신"은 그녀가 "고통스럽고 달콤한 내적 경험"을 하면서 그 시대의 정신적 전해를 재독하게 해주었다. 아그네스의 예는 이와 비슷하게 종교와 정절을 강하게 경험으로 변화시켰던 수녀들에 관한 수많은 기록들의 특징을 잘 보여주고 있다. 그녀의 사례에서 순교자나 성모 마리아의 "형상"이 결혼식의 정신구적임 보인다는 사실은 대수롭지 않은 것이다. 그녀는 매일 저녁 미사후에 제단에 "엄밀하게 임재함"에 "머지 뚫어있는 달가루처럼 작은 빛"을 느끼는데 다만 그것이 훨씬 더 달콤하다고 고해신부에게 표시하기도 한다. 그녀는 심지어 "생애로 어느 신부가 그곳에서 미사를 집전했는지도 알아맞힐" 수 있었다. 또한 "주님의 정신"이 그녀 위로 내려오면 "황홀경 속에서 벌거벗은 한 무리의 사람들을" 보았는데 "그들은 모두 성자들이었다". 교회는 그녀의 「계시」 중 몇 군데를 일반에게 공개하지 않았다. 추후에 피에자가 보충한 그 부분은 대략 다음과 같다.

> 어느날 저녁이 나는 밤에서 날이면 아주 어린 예수 그리스도가 그런 빛을 지르면서 경의를 표함에 대한 연인 예문에 제한 음송을 하느라고 했다. 저 계시를 받았던 또도 역시 내가 건넨을 받은 다음 밤에서날이었다. 그렇게 음송과 연인에 빠져 나는 주님의 모자(임보)는 어디도 감춰야 하고 공중이 생각하기 시작했다. 그런데 이로 그때 처럼 달콤 속임 없이 같은 생후의 조차이 느껴졌다. 아주 달콤한 맛이었다. 나는 그것을 삼켰다. 삼키기가 무섭게 곧 새로 그런 달콤한 맛을이 느껴졌고 나는 다시 삼켰다. 그렇게 한 번씩을 계속했다. 그런 식으로 여러번 반복된 후 나는 그것을 손으로 만져보고 싶은 유혹을 느꼈다. 하지만 내가 막 그렇게 하려는 찰나 그것이 저절로 목구멍 속으로 사라져버렸다. 그리고 조차가 부활의 날에 주님과 함께 부활하리라는 말씀이 들렸다. 그 말씀을 맛볼 때의 달콤함이 너무도 강렬하여 사지와 모든 관절에서의 달콤한 변화를 감지할 수 있었다. 이 계시를 받을 때 나의 내면은 온통 빛으로 충만했고 그리하여 나 자신을 속속들이 관찰할 수 있었다.[46]

46) Panizza, 「아그네스 블란케킨, 13세기 한 루인도의 이야기Agnese Blanbekin, eine österreichische Schwärmerin aus dem 13. Jahrhundert nach den Quellen」, in: 『나는 용을 가지고 있다』, 56쪽 이하.

파니치는 아그네스 블란케킨의 「계시」를 "순결함", "정신력" 혹은 "강유력 상태"의 표시로 해석했다. 그는(그리고 그 시대 모든 심리학자들은) 시트로가 여성 히스테리 환자를 "임신에 걸리기 하루에" 하지가 없다고 표현한(58쪽 이하) 식으로 그녀를 묘사하고 있다. 하지만 실제로 아그네스 블란케킨에게 일어난 일은 전혀 다른 것이었다. 그녀는 기독교의 성 적대적 태도를 "달콤한 경험"으로 바꿔놓았으며 기독교가 행한 "삶"과 "죽음"의 전도를(116쪽 이하 참조) 정반대로 바꿔놓았던 것이다. 그래서 파니치도 언급하다시피 예를 들어 "지옥의 사람들과 저주받은 사람들"은 가장 활기찬 세계를 띠고 있는 반면 "영원히 만족하는 천상의 무리들과 사무엘도 하지 않는 저주받은 영혼나에 저주하다". 이것은 이 수녀가 기독교 교리에 따라 반대로 영원한 죽음에 처해진 저주받은 사람들에게 "생명"을 부여한 반면 영생을 얻을 권리를 받은 사람들을 죽음의 세계로 그리고 있다는 차이다. 그러나 육체가 없는 동정녀인 자기 자신에게는 해방을 마련한다. 그것도 성 적대적인 기독교 신앙과 정신의 도움을 받아서 말이다. 성모 마리아 탄생일 밤에 그녀는 이렇게 느낀다.

> 내 몸 전체가 부풀어올랐다. 방에서 조차이는 느낌이었고 정신 속에서도 그러한 달콤함을 느꼈다. 하지만 몸 전체에서 아픈 점이 아닌 정결한 해방을 느꼈다. 정신과 육체에서 이 두 가지 달콤한 감정을 지닌 나를 이 지상의 그 어떤 것과, 그리고 하늘 아래 어떤 것과도 비교할 수 없었다.[47]

아그네스 블란케킨은 자신의 정절 혹은 정신성을 위해 해방을 포기하거나 육체를 무신하여 하지 않는다. 오히려 정반대로 정신이 해방의 동인이 되기까지 한다. 그녀는 히스테리와 언어가 분리되는 것을 거부한다. 그것도 정신과 육신, 언어와 히스테리의 구분을 도그마로 삼는 시대에 자기 고해신부 앞에서.

언어와 히스테리가 다시 합일되어 "이해되 언어"가 "이어니 언어"가 되었거나 이어니 언어의 감각적 특성이 전달달한 시대에 히스테리의 거부 증상은 다른 모습을 보인다. 기억하건대 이러한 과정은 여성의 몸 안에서 로고스가 "물질화" 되는

46) 같은 책 71쪽.

것을 나타낸다. 이는 자기 고유의 언어에 대한 소유권을 잃어버린 여성의 육신이 "남근이 되는" 과정인 것이다. 이러한 로고스의 전달에 대해 히스테리는 먹으로 정신을 "감옥화화" 하고 육체를 다시 말과 추상으로 변화시키는 것으로 반응한다. 이 경우에도 히스테리는 로고스의 요구에 대한 일종의 패러디로 응대한다. 나는 가명으로 출간된 베스트 셀러 한 권을 예로 들고자 한다. 이 책은 그 동안 적어도 40쇄를 찍어 수백만 부가 팔렸다. 같은 종류의 글에 모범을 보인다는 점에서는 중세 시대의 수녀 아그네스 블란케킨의 「계시」와 다름이 없다. 이 책의 제목은 『감각적인 여자The Sensuous Woman』인데 "완벽한all 여자가 되기를 갈망하는 여성을 위한 음급 지침서"라는 부제를 달고 있다. 이 책은 대략 200쪽에 걸쳐 로즈가 춤을 연습하며 감각을 훈련시킨다("은밀한 여자가 되고 싶은가요? 그럼 시작해 봅시다!"). 이 성 훈련에서는 *성부 성*도 무언에 내팽기지 않는다. 물론 자기 자신의 욕구에 대한 훈련도 포함한다("당신의 새로운 감각에세를 확립시켜 줄 자위 훈련을 위해 매주 몇 시간을 예약해 두시죠").

그러나 책을 읽어갈수록 여성이 여기에서 정말 훈련하고 있는 것은 그녀의 *여성*이 *여성*하는 것이 문명화된다. "지성과 힘든 작업을 통해 나는 감각적인 여자가 되었다"고 쓰여 있다. 혹은 이렇게 말하고 있다.

> 저공하기 인생에서 배웠던 모든 것을 당신은 배워야만 했습니다. 당신의 이웃들은 여러는 음식이 생각하여 특정한 목표에 도달하기 위해 옳은 길을 찾아가도록 도와주는 감시자인 셈입니다. 그는 성공적으로 당신에게 모든 것을 가르쳐 주었습니다. 첫 발걸을 떼는 법, 말하기, 읽기, 쓰기, 노래하기, 빠르게, 가벼우로 계속을 구보있게 운동하는 법, 보다시 계산법법, 그리고 사교생활에서 당당하게 앉보는 법 등등. 심지어 가벼 속눈썹 다는 기술까지도. 감각자는 이제 당신에게 감각적인 여자가 되는 법도 가르쳐 줄 것입니다.[47]

이 감각훈련에서는 남자들을 "만족"시키는 것이 중요하다고 말하지만 사실은 남자들은 부수자시이다. 그들은 이 훈련을 "자신"의 세슈얼리티라고 생각하겠지만 사실은 그 세슈얼리티의 수동적 희생자 역할을 하는 것이다. 이지 스트립 쇼의 구경

47) 『S', The Sensuous Woman. The first how-to book for the female who yearns to be all woman. New York, 1969, 28쪽 이하.

꾼처럼.

> 미국에서 가장 훌륭하고 남자 냄새가 나는 사람하에 되었다. 나는 무엇보다도 인물들에게서 질문을 받았다. 그들 중에는 재키니스트, 베스트 셀러 작가, 미국 3대 인기 쇼 프로그램 제작자, CIA의 이사들 전문가, 장사, TV 및 라디오 인기 연예인, 사회능력 주인, 회계사 등이 있었다.[48]

남근중심적phallocentrich 세슈얼리티와 여자가 남근의 구현체로 변화하는 것에 대한 패러디를 쓰려고 계획했던 사람도 이보다 더 잘 쓸 수는 없었을 것이다. 물론 나는 가명으로 출간된 이 책이 의식적으로 이런 의도를 갖고 쓰여졌으리라는 사실도 배제하지 않는다. 그렇다 하더라도 이것은 "히스테리성" 책이다. 히스테리의 거부기제를 명시하고 있는 것이다. 가명으로 출간되지도 않았고 패러디하려는 의도로 쓰였다는 증거가 전혀 없는 수많은 책들과 이 책은 유사한데 이것은 의식적인 패러디와 히스테리적인 과장이 얼마나 가까운 것인지를 보여준다. 또다른 "히스테리" 책으로 예컨대 모건Marabel Morgan*의 『총체적 여자』는 통합적인 성 역할로 남자나는 시장에서 또 하나의 베스트 셀러로 기록된다. 남근 중심적인 여성 해방과 소위 여성이 남성에게 종속되어 있다는 주장에 대해 이보다 더 좋은 희화를 생각하기는 어려울 것이다. 그래서 의식적인 풍자는 히스테리적인, 또한 이로 그렇기 때문에 무의식적인 희화와 똑같은 효과를 낼 수 있는 게 아닌가 하고 생각하게 된다. 모건이 말하는 완전한 결혼 생활에서 부인은 남편에게 주도권을 넘겨주지 않는다. 남편이 행동한다면 그것은 부인이 그의 행동을 오래 전에 이미 계획하고 실행하게 주도했기 때문이다. "수동성"이란 단어가 그녀에게서는 전적으로 행동 지시로 나타날 뿐이다.

『총체적 여자』나 "감각적인 여자"를 위한 지침서와 같은 책들이 여성에게 수준 높은 요구를 한다는 것을 고려할 때 이들이 여성의 두뇌를 무시할 위험은 극히 적다. 힘겨운 훈련, 의지, 작업을 통하지 않고 그러한 요구를 절대로 만족시킬 수는

48) 같은 책, 9쪽.

* Morgan의 『Total Joy』 시리즈 중 『Total Woman』으로 한국에서 『사랑받는 아내』로 출판되었다(역자 주).

없는 것이다. 그 혼란은 여성이 마땅히 갖춰야 할 모습으로, 다시 말해 언어를 잃은 남근으로 스스로를 만들어 가게 한다. 하지만 바로 그렇게 함으로써 여자는 자신의 몸짓/가면 남근이 지는 것Verphall*을 막는다. 여자는 주체인 자신을 부인하는 과정을 수행하는 "주체"가 된다.

이러한 거부의 결과 "남근의 여자"가 "흠부분이 없는" 것처럼 행동하지만 —그녀의 여성의 이성으로 그 행동을 한다는 사실 덕분에— 그것이 증명하는 사실은 그녀가 "흠부분이 없지" 않다는 것이다. 남근의 여자는 자신의 남근으로의 승격/가면 승격이 "연출"된 것임을 폭로한다. 성의 "정립" 과정을 인위적으로 모방함으로써 그것을 무효화한다. 그럼으로써 남근의 단일성을 무시하고 자기와 타자의 차이를 지키는 데도 기여한다.

* Verphall은 거기의 크리오 남근Phallus 되기를 의미한다 할 수 있는데 음핵을 의미하는 단어 Verfall과 동음이다(역자 주).

대화록

로라, 34세, 전직 사진사, 현재 영화감독

우리 어머니는 원래 아주 활동적인 여자입니다. 적어도 거기에 매우 큰 가치를 두고 있었지요. 어머니는 엄청난 에너지의 소유자로 항상 할 거가 넘쳤습니다. 그러나 언제나 직업을 갖기 원했지만 그러지 못했습니다. 그대신 집안 꾸미기, 옷치레와 딸 건사하는 일에 온 힘을 기울였습니다. 나르시스트라고 말할 수 있을 겁니다.

어머니는 연변이 아주 좋았습니다. 어릴 적부터 저는 그것을 깨달았어요. 하지만 어머니의 언어는 허세적인 표현이 굉장히 두드러졌지요.

어머니는 언제나 당신이 말하는 모든 것이 좋게 들려야 했습니다. 그런 언어랄만 이야기했지요. 그 말들이 자신의 느낌을 정확하게 표현하는지 않는지는 중요하지 않았습니다. 어머니의 말은 언제나 외부를 향하고 있었어요. 듣는 사람에게 말했던 거지요. 그리고 좋은 인상을 주어야 했지요. 잘 생긴 것처럼 보여야 했고 여자로서 상적 매력이 있어야 했었어요.

어머니의 언어 역시 그런 것이었습니다. 좋게 들려야 했고, 무언가 감동을 주어야 했으며 아주 장식적인 언어여야 했습니다. 그 의미가 맞고 틀리는 것은 절대 중요하지 않았지요.

어머니는 자기가 정말로 무엇을 생각하는지 아니면 자신이 어떠한 기분이 드는지를 알아내려고 해본 적이 한 번도 없었어요. 그런 것은 아예 할 줄을 몰랐죠. 언제나 다른 사람을 향해 있었지요. 어머니는 자신이 어떻게 느끼는지를 생각하지 않고 결국에는 언제나 다른 사람들이 듣기를 원하는 것이 무엇인지를 생각했지요. 그 부분에서 어머니는 엄청난 힘과 능력이 있었습니다.

나는 어머니가 굉장히 힘들었을 거라고 생각합니다. 어머니는 이런 전형적인 여자 역할에 어울리지 않는 사람이었거든요. 그런 역할은 몇 가지 소망을 성취하지 못한 채 남겨두게 만들었어요. 그 소망들을 완전히 버리지는 못했지만 그런 것은 전혀 중요하지 않았지요. 다른 한편으로 어머니는 또 그래야 한다는 생각을 갖고 있었어요. 그래서 끊임없이 거기에 억지로 적응해 나갔어요. 하지만 실제로는, 본질적으로 어머니는 절대로 그런 사람이 아니었어요. 그러기에는 너무 활기찼고 돈과 사업에 관심도 있었지요. 그리고, 분명하게 말할 수는 없지만, 여자들의 일을 모두 증오했습니다. 요리, 아이 낳는 일 등. 이 모든 게 끔찍한 일이었어요. 내 생각에 어머니는 무언가 되어서 인생에서도 무언가를 보여주고 싶은 소망이 매우 강했던 것 같아요. 그리고 자신이 직업을 가질 수 없으리라고 생각하지는 않았던 것 같아요. 혹시 부인으로서 문제이를 할 수는 없다고 어머니는 말했지요. 게다가 물론 어머니가 살았던 환경은 아직 여자들이 직업활동을 하도록 지원해 주지 않았던 때기도 했지요.

우리 아버지는 언제나 당신은 무엇이든 할 수 있어라고 말씀하셨지만 공격적으로는 그러기를 원치 않으셨어요. 어쨌거나 아버지는 어머니를 후원하지 않았어요. 하지만 어머니가 주장했다시피 아버지는 분명 받아들였을 겁니다. 아버지는 어떤 경우에라도 어머니를 일기를 원치는 않으셨으니까요. 우리 아버지는 우리 어머니를 공짜이도 사랑하셨지요. 어머니한테 매여 산다고 말할 수 있을 정도였죠. 그러니 아버지는 그것을 분명 감수하셨을 거예요. 하지만 어머니는 그럴 수가 없었어요. 왜냐면 …… 자신에게 너무 대단한 요구를 했기 때문이지요.

나는 언제나 어머니가 아버지에게 매인 것보다 아버지가 어머니에게 더

많이 매여 산다고 생각했어요. 어머니가 끊임없이 연애를 했지만 아버지는 어머니를 미워하지 않고 항상 기다렸다는 사실만으로도 그렇게 생각했어요. 실질적으로 우리 말들은 아버지가 키웠습니다. 여동생이 자랄 때 직접 보았어요. 그 아이가 태어났을 때 나는 다섯 살이었어요. 아버지가 아기에 가지 귀를 세웠지요. 어머니는 애인과 함께 사라졌습니다. 세 살인가 네 살 때도 내가 자주 아버지 침대에 누워있었다는 것을 기억하고 있어요. 그리고 아버지는 어머니가 어떤 남자들이랑 누워 있을 거라고 말해줬지요. 그 당시에 난 그 일을 전혀 이해하지 못했지요. 난 단지 아버지가 슬퍼하고 있고 엄마는 누군가와 어디론가 떠났고 아버지가 매우 불행하다는 것을 알았을 뿐이지요. 이러한 기억 때문에 나는 어머니가 아버지보다 훨씬 더 강하다고 생각했던 것 같아요.

하지만 우리 일상생활에 관해 말하자면, 아버지는 결국 자기 원하는 것을 훨씬 더 잘 실현시킬 수 있었어요. 아버지는 관심이 매우 다양했고 언제나 자신이 그것들을 추구할 수 있도록 배려하기도 했지요. 예를 들어 아버지는 오르 타기를 좋아했어요. 우리 부모님은 돈이 많지 않았는데도 오르를 샀지요. 아버지에게 중요한 물건들은 모두 샀어요. 피아노, 영사기 등 가능한 모든 것을 샀지요. 반면에 어머니는 아무 것도 가지지 못했어요. 아버지는 자기가 바라는 바를 어머니보다 훨씬 더 많이 누릴 수 있었던 거지요.

나는 어머니가 육체적 감각이 예민했다고 생각해요. 지금 생각해보면 언제나 잘 부딪히기는 했지만 말이죠. 어머니 몸에는 언제나 여기저기 푸른 멍이 있었어요. 어머니는 스스로 아주 예쁘다고 생각했어요. 몇 가지만 뺀다면 아주 멋진 여자라고 생각했지요. 가령 어머니는 자기 가슴이 예쁘지 않다든가 그 비슷한 말을 하곤 했지요. 어쨌거나 어머니는 자신을 아주 미움에 몰아붙였어요. 하지만 남자들과의 관계에서 큰 어려움도 있었지요. 어머니는 언제나 '그들은 나하고 자는 것 외에는 아무것도 원하지 않아라고 말했어요. 남자들이 어머니의 섹슈얼리티를 원하지만 동시에 그 때문에 자신의 가치가 떨어진다고 아주 강하게 느꼈어요. 그것에 대해서 어머니는 엄청나게 많이 이야기했어요. 나중에 내가 열 살 때 어머니는 자신의 연애사건을 모두 이야기 해주었어요. 여러 남자들과 어떻게 사랑에 빠지게 되었는지,

얼마나 절망에 빠졌는지, 그리고 얼마나 끔찍했었는지를. 어머니는 자신의 연애담을 아주 자세하고 꼼꼼하게 들려주었지요. 어쩌면 나에게는 무리였던 지요. 나는 그런 이야기 듣기를 아주 좋아했어요. 마치 어머니가 나를 친구로 여기는 것 같아 좋다는 생각이 들었기 때문이지요. 그리고 어머니의 연애사건을 모두 이해해줄 만큼 내가 아주 어른이 된 것처럼 여겨졌지요. 그렇지만 이러한 사랑이야기들은 당연히 매우 불행했고 언제나 한 남자, 자기를 행복하게 만들어줄 남자를 찾아다니는 것이었지요.

어머니는 끊임없이 꿈의 세계에서 살았어요. 절대로 본래의 현실을 긍정할 수 없었어요. 또한 무엇이 좋은 것이고 무엇이 나쁜 것인지도 알지 못했고 세상의 모습에 대한 상투적인 상으로 가득 차 있었지요. 그래서 어머니는 자연히 자신의 소망이 현실에서 이루어지지 않는다고 끊임없이 실망했지요. 물론 결코 자신의 소망에 문제가 있다고 생각하지 않고 오로지 항상 현실을 나쁜 것으로 만들어 버렸지요. 우리 대화는 단 한번도 삶을 긍정하는 입장에서 이루어진 적이 없어요. 언제나 꿈에 대해서만, 그리고 다른 사람들은 가지고 있는데 자기 자신은 가지고 있지 않은 것에 대해서만 대화했지요. 이 세상은 오늘날 우리가 신문과 통속소설에서 읽는 것과 똑같은 것이었어요.

물론 나는 너무나 힘들었어요. 당연히 언제나 그것이 현실이라고 생각했으니까요. 나는 언제나 소망의 세계가 현실이라고 생각했어요. 사람들은 행복해지기 위해서, 안정되기 위해서, 성공하기 위해서, 상공적이거나 만족스러운 삶을 영위하기 위해서는 어려한 소망에 맞춰야 한다고. 그리고 이 세상에 살기 위해서는 누구나 자기 자신의 현실을 없애야 한다. 내가 꾸려가는 삶을 나는 꾸어나가야 한다. 당연히 상상 속의 다른 삶이 더욱 멋지기 때문에.

그 당시에도 나의 주의를 끌었던 것은 어머니의 언어가 너무나 꼼꼼해서 그것이 무수적인 것들 속으로 녹아든다는 사실이었습니다. 나는 아주 많은 여자들이 전반적으로 그렇다고 생각해요. 일반화해서 여자들 언어의 전형적인 특징이라고 말할 수 있겠지요. 즉 한편으로는 아주 구체적이면서 다른 한편으로는 내용이 없는 것 말이에요. 살내장식이 어마했으며, 어떤 여자가

어떻게 생겼으며, 자기가 무엇을 생각했고, 상대방의 얼굴은 어떻게 생겼는지 등등에 대해서 어머니는 아주 정확하게 묘사할 수 있었어요. 아주 사소한 사실까지도 엄청나게 정확하게 그릴 수 있었지요. 하지만 다른 한편으로 어떤지 구조가 빠져 있었습니다. 결국 자기가 생각하기에 좋거나 옳은 것, 좋아하거나 싫어하는 것에 대한 생각 역시 그랬어요. 하나의 사건이 엄청나게 많은 작은 층으로 해체되지요.

나는 때때로 어머니가 내게 했던 여러 가지 이야기를 기억해요. 어머니가 어디서 말했고 무슨 생각을 했었는지 정확하게 알고 있지요. 혹은 어머니는 다른 사람이 본 사건을 자신이 생각하는 것처럼 정확하게 이야기해줬지요. 다른 인물 속으로 감정이입해 들어갔던 거지요. 다만 자기 자신의 인격이 아니라 언제나 다른 사람의 인격 속으로 들어가는 겁니다.

아, 나는 어땠냐구요? 나에 관한 것은 모든 게 아직도 너무나 희미해요. 아는 것이라고는 다섯 살 때까지 말을 거의 못했고 여섯 살 때 처음으로 학교에 갔는데 학습능력이 없다고 쫓겨났다는 것뿐이에요. 그 후 일곱 살 때 다시 학교에 갔는데 이때 벌써 담임 선생님이 어머니에게 하는 얘기가 내가 비사회적인 환경에서 자란 아이들처럼 말한다는 거였어요. 어머니는 몹시 심하게 상처받았지요. 내 기억에 나는 원래 말하기를 좋아하는 아이였어요. 그런데 우리 할머니는 내가 아무런 의미도 없는 말들을 한다고 내게 이야기하곤 했어요. 나는 말하고 또 말했지만 물론 아무도 그걸 알아듣지 못했지요.

나는 말이란 무엇인가를 의미한다는 것, 무언가에 대한 상징이라고 생각해요. 그러나 어릴 적에는 이 사실을 배우지 못한 것 같아요. 나는 말을 하고 살았어요. 지금도 그렇고요. 또한 무지 무럽기도 했지요. 지금도 무서워요. 이것은 서로 얽혀있어요. 나의 가장 자신없는 부분이 언어라는 걸 알고 있어요. 나는 불안해지면 즉시 책상에서 일어나 문 앞으로 가지요. 한 문장을 말하는 것이 나에게는 엄청난 노력을 요하는 일이지요. 그리고 끔찍하게 겁이 나요 ……,

말이 없다는 것은 자기 감정에 이름을 붙일 수 없다는 것을 의미하지요. 안개 속에 빠지는 것이지요. 불안해지고 그래서 모호해지고……그러면 난

온갖 감정 속에 녹아들지요. 나 자신을 지키기가 어려워요. 나는 꼭 맞는 단어를 찾으려고 굉장히 노력했어요. 지금도 노력하고 있고요. 사람들이 사용하고 있는, 이리 만들어진 문장으로 말하지 않고 나에게 정말로 딱 맞는, 정말로 내가 느끼는 하나의 단어를 찾기 위해서 말예요. 그것은 나를 아주 힘들게 하는 일이기도 하지요. 그러니까 내가 언제나 다시 사용할 수 있는 특정한 개념들의 레퍼토리가 없어요. 그때그때 새로운 개념, 새로운 문장, 새로운 단어를 아주 정확하게 골골이 생각해봐야만 해요. 마치 내가 언어를 새로 만들어내는 것처럼. 언제나 내가 단어들에서 알고 있는 것을 모두 따져봐야만 할 것 같은 생각이 들어요. 그런 다음에야 말을 하지요 네, 그래요.

내 생각에 그것은 나 어머니에 연관이 있는 것 같아요. 어머니는 결코 나를 향해 말하는 법이 없었지요. 혼자 말했지요. 언제나 그랬어요. 그것을 단어로 표현할 수 있을지 모르겠어요. 어쩌면 외부의 지시에 따라 말했다고 하면 맞겠네요. 세상은 이러이러하다 라는 표상을 가지고 살았지요. 어머니는 사람은 어떤 말을 해야 하고 무슨 말을 해야하는지를 알았어요. 좋아하는 것, 그것은 절대 가질 수 없으며 할 수도 없는 것이었지요. 그 대신 이 세상에 존재할 수 있기 위해서 거기에 자신을 맞춰야 했어요. 내가 늦게서야 말하는 법을 배웠다는 사실도 어머니에 대한 저항이었다고 생각해요.

어린 시절부터 나는 어머니에게 말하지 않으려고 했어요. 말하는 것과 먹는 것이 엄청난 관계가 있다고 생각했다고 기억해요. 더 이상 어머니와 이야기하지 않으려 했고 어머니가 먹으라고 주는 것도 먹지 않으려고 했던 기억이 나요. 먹는 것을 거부했지요.

언어는 나를 위협하는 것, 낯선 것이었어요. 지금도 언어는 어쩐지 내게 어느 정도는 낯선 것이라고 말해야겠군요. 그것은 다른 세계였어요. 공학의 세계. 그와 동시에 나는 언제나 말하고자 하는 소망이 있어요. 다른 사람과 쉽게 접촉하기 위해서 또 아니야 내가 더 이상 외톨이인 사람이 되지 않기 위해서. 나는 나의 외톨이, 소심함에서 탈피하는 데 말하기가 도움이 될 거라고 생각했던 것 같아요. 마침내 말을 아주 잘하게 되면 내가 다른 사람에게 다가갈 수 있고, 그 사람은 마치 물에 뛰인 인형처럼 내가 하는 말에 따

라 이리저리 춤출 수도 있을 거라는 생각을 했던 거지요. 그렇게 된다면 나에게는 최상이겠지요.

2. 몸의 유물론적 페미니스트 읽기

— 흑인 여성문학의 경우

흑인여성의 주체화와 '몸'

탈식민주의 페미니즘 논의에서 흑인/제3세계 여성의 주체화문제가 그 중심을 차지한다고 해도 과언이 아니다. 이들은 백인부르주아 여성에 비해 더욱 비가시화되고 침묵되어 왔으며 그 문화적 재현의 부정적 성격이나 왜곡된 정도가 더욱 심하다. 이들을 백인부르주아 여성과 동일성을 갖는다기보다 차이를 갖는 주체로서 제대로 논의하기 위해서 개별적인 몸에 기초를 두는 주체성 개념을 확실하게 할 필요가 있다.

이런 문제의식을 확인하고 확대할 수 있는 풍부한 텍스트로 최근에 각광받고 있는 흑인여성작가들의 작품을 들 수 있다. 이 작품들은 오랫동안 미국문학을 주도해온 백인 남성작가 중심의 정전, 이에 반대해 할렘 르네상스(Harlem Renaissance) 이후부터 형성된 흑인 남성작가 중심의 정전, 제2페미니즘 물결 이후 70년대부터 형성된 백인 여성작가 중심의 정전으로부터 배제되어 왔다.

70년대 이후 흑인여성작가들은 이런 사회역사적 현상을 비판하면서 삶 중, 사중으로 억압받고 은폐되는 흑인여성주체의 형상화 문제를 핵심적인 이슈로 제기하여 왔다. 주체로 서 본 적이 없던 흑인여성들이 다중적인 억압 속에서 어떻게 주체로 되어갈 것인가 하는 주체화 과정은 흑인여성작가들에게 중요하다. 흑인여성작가의 작품들은 흑인여성의 주체화에 개입되는 성/계급/인종 등 '차이들'의 축들이 중첩되는 과정을 생생하게 보여준다.

흑인여성문학은 억압의 다층적인 층위들을 끌어안는 가운데 서로 겹쳐지는 다양한 정치학들 사이에서 이기되는 갈등과 불협화음을, 불일치와 모순을 구현한다. 이 복잡한 재현의 장을 '몸'의 문제들에 따라 분석해 보는 것은 그 동안 주로 '백인여성의 정체성 찾기'라는 구도의 전혀 다를 바 없는 '흑인여성의 정체성 찾기'라는 정태적인 분석들에 비해 성/계급/인종을 둘러싼 다중적인 주체화라는 중요한 문제에 좀더 역동적으로 접근할 수 있도록 한다.

흑인여성의 몸은 백인 주인이 마음대로 성적 유린을 일삼으며 흑인 남성의 폭력에 무방비인 상태로 집 안팎에서 쉴 새 없는 노동으로 찌든, 노예 시절부터 유래된 학손, 폭력, 질병의 자국들이 뚜렷하게 각인된 장이다. 노예로 살아온 기나긴 세월, 그 세월의 두께를 박차고 나오느라 겪은 고통과 혼란들, 그리고 오늘에 이르기까지 여전히 열악한 사회문화적 상황 속에서 흑인여성의 몸은 더욱 깊게 패인 상흔들로 가득할 것이다. 그런 만큼 흑인여성의 주체화가 진행되면 될수록, 흑인여성의 몸은 이전에 알지 못했던 새로운 힘과 기쁨을 구현하는 장이 될 수 있다. 이런 '몸'에서라면 21세기에 적절한 주체화 양식과 새로운 윤리의 가능성까지 논의할 만하다.

이 글에서는 흑인여성의 주체화에서 몸의 문제가 중요하다는 입장에 따라 현대 흑인여성문학의 효시라 할 수 있는 조라 닐 허스톤(Zora Neale Hurston)의 『그들의 눈은 신을 보고 있었다』(*Their Eyes Were Watching God*, 1937)와 흑인여성주체성의 새로운 차원을 구현하는 토니 모리슨(Toni Morrison)의 『술라』(*Sula*, 1973)를 분석해 보고자 한다. 허스톤의 작품이 모리슨을 비롯한 후대 흑인여성작가들에게 미친 영향은 흑인여성작가들이 이루는 전통의 연속성과 공통성을 확인하는 맥락에서 그 동안 탐구되어 온 편이다.

『그들의 눈은 신을 보고 있었다』와 『술라』 사이에는 40여 년의 시간차가 있다. 하지만 해방된 미국 흑인들이 주체성을 찾아나가는 험난 여정에서 전환점을 이루는 1930년대 말과 1940년대 초반 시기를 중점적으로 그리고 있다는 점에서 두 작품은 유사성을 갖는다. 그렇지만 두 작품 사이의 단일성과 차이를 동반시해서는 안될 것이다.

이 작품들은 한편으로는 백인남성중심 세계가, 또 한편으로는 흑인남성중심 세계가 유포해온 흑인 여성이미지, 즉 헌신적으로 양육하는(보살피는) 유모로 언제나 일만 하는 어머니, 성욕이 과다한 매춘부, 비극적인 물라토(mulatto, 흑백혼혈아)와 같은 상투적인 흑인여성 이미지들(크리스천 2-3)에 맞서고 있다. 이와 같은 기존 이미지들에는 흑인여성의 몸이 갖는 가능성을 부정하고 무시하는 등 '몸'에 관한 특정 관념들이 한결같이 배여 있다. 이렇게 미국남성의 상상력이 만들어낸, 약간 바보같이 그저 인내하고 고통받는 흑인여성상을 거부하고 새롭게 자기 정의를 시도하며 또 그것을 새로운 이미지로 구축해내는 작업은 실제로 차별을 개선하는 과제 못지 않게 고통스럽고도 힘겹다.

허스톤과 모리슨은 이런 문화적 재현 작업에 도전적으로 임하고 있다.

그렇지만 그들은 백인남성 중심, 흑인남성 중심, 백인여성 중심인 미국 사회를 비난하고 항의하는 것을 제1차적인 과제로 삼고 있지 않다. 그들은 다층적인 억압 층위들 속에서 새로 형성되어 가는 주체적인 흑인여성의 모델을 그 내부자의 시선으로 제시하는 데 중점을 두고 있다. 이들은 새로운 흑인여성 이미지들을 형상화함으로써 흑인성과 여성성에 대한 새로운 정의들을 내리고, 흑인 삶에 대한 기존 재현물들과 다른 대안적 패러다임을 만들어내고자 한다. 그러므로 흑인여성의 주체화는 필소라게 싸슈얼리티의 문제만으로 다루어질 수 없다. 이런 맥락에서 몸의 문제들은 유용하다.

이런 문제의식에 따라 이 글에서는 두 작품에 자주 등장하는 메타포, 작품의 이야기 구조와 결말을 비교하는 방식으로 '성적 몸'(sexed body)[1]의 재현, '인종화된'(racialized) 노동의 문제, 이동성(migration)의 주제 순으로 논의를 전개하고자 한다. 여기서 '성적 몸'이란 '몸의 페미니즘'을 주장하는 이론가[2]들이 강조하는 개념이다.

이들은 섹스/젠더 구분에 깔려 있는 생물학적으로 주어진, 문화 이전의 대상으로서 몸 개념을 비판하고 자본주의 가부장제 문화권에서 재현되고 이용되는 몸에 관심을 가지면서도 양성간에 존재하는 근본적이고도 환원시킬 수 없는 '차이들'을 고려할 것을 주장한다. 루고나 생태주의 이론가들처럼 몸 자체의 성적으로 특수한 차이를 고려하지 않으면서 몸 자체를 강조할 때 그들이 결국 상정하게 되는 것은 남성의 몸이라는 판단 때문이다.

게다가 몸에는 성적 특성 뿐만 아니라 인종적으로 계급적으로 문화적으로 특수한 차이들이 각인된다(그로츠 19). 이런 몸 개념은 몸에 관한 백인남성/여성중심의 지식을 근본적으로 바꿀 수 있는 계기를 마련해줄

것이다. 흑인여성문학에 나타난 '성적 몸'의 양상을 살펴보자는 것도 바로 그런 뜻에서이다.

몸의 문제들은 성적 존재로서 흑인여성 몸의 재현이라는 시각에 머물지 않는다. 그것은 두 작품에 대한 분석들이 그 동안 소홀하게 다루어온 지점, 즉 노동하는 흑인여성의 몸과 관련된 '인종화된' 노동의 문제를 부각시키면서 해방된 흑인여성의 몸에 대한 재식민화(recolonization) 과정을 짚어볼 수 있게 한다. '인종화 된 육체/제3세계 여성노동자 이미지'를 부각하는 모한티(Mohanty 1997, 5-6)에게서 차용한 개념인데 몸, 노동, 인종의 얽힌 관계를 이해하는 데 유용하다.

또한 구체적인 시공간 속에 뿌리박고 있는 흑인공동체를 벗어나 계속 이동하는 흑인여성의 몸이 그리는 궤적을 살펴보는 것은 흑인여성의 주체화와 관련하여 커다란 의미를 갖는다. 이런 생각에 따라 '몸'과 관련하여 두 작품이 새롭게 제시하는 흑인여성의 이동성이 갖는 한계와 가능성을 짚어볼 것이다.

'성적 몸'의 재현

여기서는 『그들의 눈은 신을 보고 있었다』와 『술라』가 성적인 특성을 갖는 흑인여성의 몸을 각각 어떻게 그리고 있는지 살펴보고자 한다. 힐튼이 바바라 스미스는 흑인 여성주체의 주요한 특성을 레즈비어니즘으로 제시한 바 있다(1977, 9-14). 흑인여성들은 백인남성으로부터 또 흑인남성으로부터 성적 학대를 당해온 오랜 역사 때문에 억압적이고 폭력적인 이성애주의를 강력하게 거부해 온 결과 레즈비언의 감성이 두드러진다는 것이다.

그렇지만 이런 해석은 아무리 억압받는 몸이라 할 지라도 그것이 가질

수 있는 이성애적 욕망이나 다형태의 에로티시즘을 미리 차단할 위험이 있다. 그래서 흑인 여성의 몸을 레즈비언 몸으로 국한시키지 않고 양성적인(윌리스 232; 베이커 249) 혹은 다성적인(클라크 224; 해먼즈 140) 것으로 보면서 그 이성애적 측면을 다시 볼 필요가 있다. 『그들의 눈은 신을 보고 있었다』와 『술라』의 주인공 제이니(Janie)와 술라는 인종적으로 원시적이라는 흑인여성에게 과도하게 집중되어 있는 그런 왜곡된 싸슈얼리티가 아니라 그야말로 해방된 흑인여성의 주체적인 삶을 가능하게 하는 깊은 원천으로서 싸슈얼리티를, 특히 이성애적 싸슈얼리티를 구가한다.

우선 『그들의 눈은 신을 보고 있었다』에서 허스톤은 처녀로 성장해 가는 제이니가 자기 몸의 이성애적 에너지에 눈뜨 감응하는 모습을 다음과 같이 그리고 있다.

> 첫 배꽃이 막 피어나기 시작한 것은 사흘 전부터였다. 이 배꽃이야말로 자연의 신비를 한 번 눈여겨보지도 그녀를 유혹해 몰아내는 존재였다. 아무 것도 덮여 있지 않던 검게 줄기에서 빛나는 꽃오리가 송송하니 그 꽃오리에서 눈처럼 하얗고 깨끗한 배꽃이 피어났다. 이 배꽃을 바라보고 있노라면 제이니는 말로 설명하기 어려운 벅찬 감동을 가슴 속 깊은 곳에서부터 느꼈다.....제이니는 그 배나무를 찾아오는 꿀벌들의 낮은 합창과 금빛 석양, 힘찬 이는 것 같은 미풍의 숨결에 흠뻑 취해 배나무에 몸을 기대고 있었다. 이 배 어디엔 들을 수 없었던 그 신비의 소리가 그녀에게 다가왔던 것이다. 제이니는 그 신성한 배꽃의 성전으로 꽃가루를 찾아 꿀벌이 내려앉는 모습을, 수술은 꽃잎과 뿌리, 아주 작은 가지에 이르기까지 나무 전체가 그 사랑의 보물을 받아들일 준비를 하고 기쁨의 설렘에 떠는 모습을 보았다. 그때, 이것이 바로 결혼이야! 제이니는 제

시를 보도록 부름받았던 것이다. 그녀는 회한 없는 고통 때문에 더욱 달콤한 이 환희에 온 몸을 축 늘어뜨릴 수 있었다(24).

이상에서 섹슈얼리티에 눈뜨 가는 여성의 반응을 백꽃과 꿀벌 이미지로 그리고 있는 이 유명한 장면에서는 섹슈얼리티를 자연스럽게 받아들여 생명력과 아름다움에 넘치는 흑인여성이 구가되고 있다. 흑인의 이런 여성성은 백인주인에게 몸과 마음이 모두 식민화되어 있던 노예 시절에는 상상하기 힘든 것이다.

제이니의 할머니는 노예시절의 혹독한 삶으로 인해 몸과 마음이 피폐하게 된 흑인여성을 대변한다. 노예로부터 해방된 신분이긴 했지만 학교 선생에게 장간당해 비참하게 살다가 집을 나가버린 제이니의 어머니 세대에게도 흑인여성의 몸이란 여전히 식민화된 상태이다.

반면 새로운 세대로서 흑인여성 제이니의 가슴 속 깊은 데서부터 솟아나오는 성적인 에너지는 식민화된 흑인여성의 몸을 탈피하고 성적 주체로서 성장해 나갈 수 있는 가능성을 예시한다. 그래서 제이니는 땅과 재산을 가진 남자의 보호 속에 안정되게 사는 것을 인생에서 최선으로 보고 거기에 대해 일말의 의심도 갖지 않는 할머니의 결혼관을 미심쩍어한다.

제이니가 실제로 경험해본 로건(Logan)과의 결혼생활은 이성애적 존재로서 자신의 여성적 몸의 잠재력을 실현하기는커녕 질식시키는 것이었다. 그리하여 제이니에게 할머니는 어머니를 대신해 자기 삶의 정서적 기반으로서 끈끈한 유대를 제공하는 삶의 원천이 아니라 하느님이 인간에게 준 가장 큰 선물인 '지팡선'을 빼앗아 가서 자신을 죽이는 증오스런 존재가 된다.

이런 모녀관계는 흑인 여성문학의 특징이라는 여성들 사이의 유대보다도 오히려 그 유대가 갖는 갈등과 모순을 강력하게 보여준다. 제이니는 할머니와의 관계에서 강한 유대가 아니라 증오를 통해 분리와 독립성을 키웠기 때문에 자기 몸의 에너지가 이끄는 대로 자기 존재를 실현할 수 있는 모험을 찾아 나설 수 있었다. 그런 의미에서 제이니의 섹슈얼리티는 흑인공동체를 지탱하고 유지하느라고 안녕하고 헌신하는 모성적 존재를 거부하고 개인주의적인 주체로 성장해 나가도록 하는 데 핵심적인 힘이 된다.

할머니가 바라던 대로 이톤빌(Eatonville)의 시장 조 스탁스(Joe Starks)의 아내가 된 제이니는 높은 의자에 올라앉아 살게 되었으나 결혼 생활에서 활력이나 온기라곤 찾아볼 수가 없었다. 타인 위에 군림하고 지배하려는 욕망과 야심으로 가득찬 남편 조에게 제이니는 그저 복종하며 자기 목소리를 죽인 채 살아야만 했다. 이런 상태가 제이니의 몸에 미친 결과를 작가는 "조가 옆에 누워도 그녀의 아름다운 꽃잎은 열리지 않았다"(111)고 묘사하고 있다.

이런 냉랭한 관계는 제이니를 정적되고 억압된 상태로 몰아 넣고 침묵 속에 잠도록 한다. 그러던 제이니는 급기야 조의 성적 무능력을 조롱하는 말을 내뱉게 되는데, 이는 "남자라면 모두들 소중히 생각하는 남성다움에 대한 환상을 깨 버린 것이며...조의 덮인 충일감을 다른 사람들 앞에 내던지 않으로도 계속 비웃음거리가 되도록"(123) 만듦으로써 조의 죽음을 초래하게 된다.

제이니가 이성애적 섹슈얼리티를 꽃피우는 것은 티 케익(Tea Cake)이라는 남자를 만나면서부터였다. 일정한 직업도 없이 춤과 게임을 즐기며 기타를 치며 노래를 부르면서 즐겁고 유쾌하게 살아가는 젊은 남자 티

케익은 "풍성하고 여유 있는 눈에 속눈썹이 둥근 갈색빛 모루라의 빈틈고 어깨는 살이 없었지만 단단해 보였으며 허리는 날씬했다"(146). 나이 차이와 신분 차이를 넘어서 서로에 대한 호감과 교감을 통해 제이니는 그를 "활짝 핀 꽃, 만물이 소생하는 봄철 활짝 피어난 배꽃에 찾아든 꿀벌 같은 존재"(161)로 받아들인다.

제이니는 티 케익과 만남으로써 위험과 소동이 뒤따르지만 사랑에 있어 나이가 문제가 되지 않는다는 새로운 생각을 표현하는 새로운 말들을 나눌 수 있는 삶을 향해 나선다. 이렇게 몸으로 새로 찾아 나서는 삶이야말로, 자유로운 성적 존재로서의 삶이란 생각도 할 수 없었던 할머니 세대와는 다른 흑인여성 몸의 탈식민화 과정을 생생하게 보여준다.

물론 이 탈식민화는 고통을 수반하고 대가를 치르게 한다. 제이니는 성적인 자기 몸의 가능성을 마음껏 실현하는 새로운 삶을 추구하다가 허리케인이라는 자연재해와 그 외 여러 편견들과 잘못된 고집 등으로 이루 말할 수 없는 고통을 겪은 다음 자신이 무일푼인 이톤빌로 돌아오는 대가를 치른다. 그런데 그 때에도 제이니의 모습은 보통 성인 흑인여성의 몸에서는 달리 "청주머니에 모도솔이라도 주워 넣은 듯 팽팽한 그녀의 엉덩이", "깃처럼 마당에 퍼날리며 허리까지 치렁치렁 늘어뜨려진 숱 많은 머리카락", "소맷을 걷고 나올 듯 풍만하기 그지없는 몸"(13)을 그대로 유지하고 있다.

이런 제이니의 몸은 여성을 몸의 존재로만 보는 남성주의적 시선으로 그려지고 있긴 하지만, 많은 아이들을 양육하는 모성적인 흑인여성과 달리 아이들에게서 젖을 빼앗기지 않았기 때문에 유지될 수 있었다. 물론 아이 없이 자유롭게, 더군다나 제이니처럼 상당한 재산을 갖고 사는 흑인여성은 당대의 대다수 흑인여성의 삶과는 동떨어진 예외적인 것이기

는 하다. 제이니는 허스톤과 같은 흑인 여성지식인과 흑인 민중 사이에 점점 벌어져 가던 간극을 예시하는 것이기도 하다(가비 166). 그렇지만 새로운 대안적인 흑인 여성상에서 성적 주체로서 여성적인 몸의 활력을 보전하는 것은 여전히 중요한 의미를 지닌다.

이처럼 흑인여성을 주체로 형상화하는 데 '몸'은 중심적인 역할을 한다. 제이니의 몸은 이제 백인남성이나 흑인남성이 무참하게 성을 착취하고 유린하는 수동적인 장소가 아니다. 그것은 예전에 비해 훨씬 더 자유롭고 성적 존재의 섹슈얼리티를 주체적으로 충족시키는 장이다. 이런 제이니의 변모는 모성과 결부되지 않은 여성성 자체를 재현한다.

흑인 여성 하면 흔히 '흑인유모'(mammy)를 떠올리게 된다. 이 흑인유모상은 흑인여성을 대표하는 이미지로서 흑인여성의 모성을 강조하는 이데올로기의 재현물이라고 할 수 있다. 그런데 흑인여성의 모성은 백인여성의 그것과도 다르다. 흑인여성은 백인주인의 아이들을 돌보고 양육하느라 정작자신의 아이에게는 젖을 먹이지 못하고, 어머니와 아이 사이에 친밀성을 나눌 수 있는 최소한의 시간마저 빼앗겨 왔기 때문이다. 이러한 흑인여성의 몸은 그야말로 착취가 생생하게 행사되는 현장이라고 할 수 있다. 그러므로 흑인유모는 성적 존재로서의 흑인여성을 철저하게 지우고 억압하는 것이다. 그 때문에 '아이'와 결부되지 않는 제이니와 같은 흑인 여성인물의 형상화 자체만 해도 큰 의미가 있다.

더군다나 제이니는 흑인 가부장 공동체의 기대와는 달리 무력하게 희생당하거나 자살하기는커녕 자신을 지키기 위해 남자를 죽이면서까지 살아남는다. 그리고 마지막에 그녀에게 더욱 의미 있는 관계는 아이나 남편이 아니라 친구 피비(Phoeby)와의 교감을 통해 형성되며 이로써 흑인여성 삶의 이야기가 세상 속으로 퍼져나갈 수 있게 된다.

슬라 역시 성적 주체로서 흑인여성의 몸에 대한 정의를 수정하고 확대하는데 그 정도는 제이니에 비해 훨씬 더 파격적이다. 슬라는 분명 『슬라』의 주인공이지만 제이니가 『그들의 눈은 신을 보고 있었다』에서 주인공인 것과는 좀 다르다.

『슬라』가 전적으로 슬라의 이야기만으로 구성되어 있지도 않을 뿐더러, 새드랙(Shadrak), 넬(Nell), 헬렌(Helen), 이바(Eva), 듀이즈(Deweys), 타르 베이비(Tar Baby), 한나(Hannah), 플럼(Plum) 등이 먼저 나온 다음 슬라가 등장한다. 그렇다고 해서 그 다음부터 슬라를 중심으로 이야기가 계속되는 것도 아니다. 슬라는 유동적이고 다중적이며 관계적인 주체성을 구현한다.

『슬라』는 1919년부터 1965년에 걸쳐 특정 연도별로 흑인 공동체 바텀(Bottom)을 배경으로 서술되어 있는데 『그들의 눈은 신을 보고 있었다』와 달리 일직선적인 시퀀스를 따르지 않고 있다. 작품의 마지막을 구성하는 1965년 부분에서 슬라는 이미 24년 전에 죽은 상태이며 슬라를 회상하는 친구 넬의 가슴아픈 회상만 들릴 뿐, 그 어떤 인생에 대한 확신이나 희망도 전해주지 않는다.

제이니의 정체성 추구가 비교적 이해하기 쉽고 안정된 주체성의 틀 안에서 이루어진다면 슬라의 그것은 더욱 불확실하고 파열적이고 유동적인 틀 안에서 움직인다. 소설 전체의 단편적이고 에피소드적이며 번연한 생략 구조는 확실하게 하나로 정의내릴 수 없는 슬라와 같은 새로운 흑인여성상의 피디를 복합적으로 생각해 보도록 유도한다(벅도널 160-1).

그러면 슬라의 형상화가 새롭게 제현하는 성적 몸의 양상을 살펴보기로 하자. "비처럼 고요하고 맑은" 슬라의 눈은 물, 즉 유동성으로 연상된다. 슬라가 태어날 때부터 갖고 있는, 눈 위의 반점은 넬에게는 "깊은 강

이"로, 넬의 아이들에게는 "검은 탈지우", "검은 표식"으로, 쥬드(Jude)"넬의 남편)에게는 "독사"나 "방울뱀"으로, 새드랙("바텀 마을에 사는 유랑자)에게는 "울퉁이"로 다양하게 비치는, 슬라를 슬라로 인식시키는 몸의 표식이다.

이 기이한 몸의 표식처럼 슬라는 흑인 공동체 사람들뿐만 아니라 할머니를 비롯한 가족들, 가장 절친한 친구였던 넬에게서조차 이해하기 힘든 기이한 존재로 여겨진다. 그런데 바로 이 기이함이야말로 슬라를 선악의 좁은 도덕적 테두리에서 벗어나도록 만들며 제도화된 이성애적 몸의 존재로 인식되지 않도록 한다.

슬라와 넬은 그들과 정서적으로 가깝지 못한 어머니와 기억도 할 수 없는 아버지 밑에서 외롭게 자라는 가운데, 자신들이 "백인도 남자도 아니라는 사실을, 그래서 모든 자유와 승리는 그들에게 금지되어 있다는 것을 벌써 몇 년 전에 간파했기 때문에, 그 밖의 무엇인가를 탐욕하는 일에 착수했다"(52). 그들은 서로의 눈 속에서 그들이 찾던 '친밀함'을 발견하고서 서로 의지하며 성장해 가는데 "그들의 우정은 너무나 밀착되어 그들 스스로 자기 생각을 친구의 생각과 구분하는 데 어려움을 겪었다"(83). 특히 "슬라는 타자나 자아에게 가장 가까운 존재로서 넬에게 집착했다"(119).

그렇지만 1922년 부분에서 나타나는 아이스크림을 둘러싼 서정적이고 상징적인 이야기에서 보듯 이들은 서로의 성적인 몸에 매혹을 느끼는 게 아니라 이성애적 욕망과 관능부터 느낀다. "크림색 바지 솔기가 푸드러진 부분에 미스터리가 소용돌이치고 있었다. 저 푸드러운 바닐라색 웃옷이 그들을 초대했다. 저 해진 넓게 개어진 바지가 그들에게 손짓했다"(50). 이런 이성애적 욕망은 결혼관계 속에서 제도화되고 길들여질 수 없는 강

렬한 삶의 에너지와 신비로 남겨진다. 슬라에 비해 인습적으로 보이고 어머니 멜린으로부터 강한 이데올로기적 압박을 받은 넬조차 나중에 남편 쥬드와 결혼제도로부터 벗어나야겠다는 해답을 갖게 된 것도 이렇게 강력하게 에로틱한 열정으로서 섹슈얼리티에 대한 살아 있는 감각 때문이다.

남성에 대한 자신의 이성애적 욕망을 자유롭게 만족시키는 슬라의 성향은 다분히 어머니에게서 물려받은 것으로 보인다. 슬라의 어머니 한나는 더 이상 결혼관계로 들어가지 않고서도 자신의 성적 욕망을 표현하고 만족시키는 성적 주체로 산다. 한나는 남성에 대한 자신의 욕망을 충족시키면서 기쁨을 느낄 뿐만 아니라 상대방에게도 즐거움을 제공한다.

한나는 이제 더 이상 몸으로 인해 고통을 받지도, 자기 몸에 대한 착취를 용인하지도 않고 마음껏 성적 자유를 누리는 여성이다. 그녀는 자식들을 헌신적으로 돌보고 양육하며 안내하는 전형적인 흑인 어머니 상과는 한참 동떨어진다. 물론 한나의 이런 자유는 그저 얻어진 게 아니라 슬라의 할머니 이바의 희생을 필요로 했다.

이바가 전하는 대로 "1895년은 힘든 감당이, 상황이 아주 나쁜데 말이야 검둥이들이 과의 뼈 마냥 죽어 갔지"(68). 이 시절 미국남부사회에서 아직 제대로 자리잡지 못한 해방된 흑인남성들은 가장으로서 흑인가족을 제대로 부양하지 못하고 집을 나가버리는 일이 빈번했다. 슬라의 할아버지도 그런 부류에 속했다.

자신에게 남겨진 가족의 생계를 책임지기 위해 이바가 선택한 것은 당시 흑인여성에게 가능한 선택 가운데 하나였던 매춘이 아니었다. 그녀는 돈까지 상품화하고 자본화하는 자본주의 시회의 철저한 메커니즘을 이용해서 자기 다리를 희생시킨 대가로 한 보험금으로 하숙집을 경영해

가족을 부양했다.

이바는 수동적이고 무능하고 착하기만 한 전통적인 흑인 여가장(matriarch)이 아니라 자본주의 시대에 걸맞게 적극적으로 삶을 주도하는 새로운 흑인여가장이다. 게다가 이바는 비단 자기 자식들뿐만 아니라 버려진 힘없는 사람들까지 건사함으로써 새로운 형태의 공동체를 세우는 진취적인 면을 보여준다. 이바가 꾸려 가는 하숙집은 일견 무질서해 보이고 몸의 절단과 훼손, 무모하한 죽음들이 널려 있지만 새로운 삶에 대한 충동에 열려 있다.

이런 가계의 토대 위에서 슬라는 아무 스스럼없이 남자들을 관찰하며 대했으며 남자들과 자주 관계를 맺으면서 자신의 이성애적 섹슈얼리티가 갖는 의미와 잠재력을 탐색한다. 슬라는 에이벡스(Ajax)와의 관계를 통해서 이성애적 섹슈얼리티의 실체를 접한다. 보라슨은 이 대목에서 슬라의 생각을 군데군데 이탤릭체로 처리하면서 그 의미를 부각시킨다. 이 장면을 인용해 보면 다음과 같다.

> 그의 몸 위에서, 그가 주의 한 거대한 소나무처럼, 비그하지듯 떨어지는 비스 위로 높이, 그 검붉의 눈동자 위로 높이, 그 밀로드 같은 머리채 위로 흔들거리며 요동칠 때, 슬라는 자기 영양이로 넘쳐흐르는 은밀한 무질서를 막아내기 위해 자기 생각을 집중시켰다. 슬라는 해묵은 나는 노랑색 개어진 바지가 치솟으로 그녀에게 일으켰던 성적 흥분을 느끼도록 하는 그 남자의 머리를 엄청나게 높게 보이는 곳에서부터 밑으로, 밑으로 내려다보았다. 슬라는 자기 안의 흐름이 좋아 오랫동안 절정의 오르가즘을 맛보도록 그의 얼굴에 자기 생각들을 마음껏 하였다.
>
> 나는 당신의 포장 속으로 깊숙이 내 손을 집어넣어 그것을 끌어올린 뒤 내 손가락으로 제를 저서 그 따사한 표면과 그 밑의 이상상

힘 서늘함을 느낄 테니.

당신의 로망에 불을 주어 미우리고 축축하게 가꾸세요. 그러나 밤 아니 많은 물이? 도대체 얼마나 많은 물이 이 땅을 축축하게 하는 데 필요할까? 나의 물이 흔들리지 않고 고루히 있으려면 도대체 어느 정도의 물이 필요한 것일까?(120-21)

슬라의 이런 이성애적 섹슈얼리티는 도덕의 영역이나 결혼제도 안에 갇힌 형식적이고 제한된 것이 아니다. 그것은 존재를 풍요롭게 하는 로망에 맞닿음으로써 무한하게 펼쳐질 수 있는 접촉의 깊은 감각이다. 그것은 자기를 탐색하도록 도와줌으로써 자신에 대해 친밀감과 따뜻함을 갖도록 해준다. 그리고 성적 주체로서 여성이 자신의 자아를 더 친숙하게 느끼게 되는 만큼 상대방 남성도 그를 자신의 자아와 친밀하게 되어 기쁨과 환희를 나누도록 해준다. 이성애적 성관계를 통한 이런 자기 표출은 성적 존재로서 인간의 본원적인 창조성과 연관되는 행위이다.

그러나 슬라는 이 창조성을 더 이상 의미 있게 구체화하거나 확대하지는 못한다. 에이버스와의 관계에서 슬라가 갖게 되는 이성애적 사랑의 소유욕으로 인해 에이버스는 슬라를 떠나가게 되고 흑인남성에 의해 버려진 슬라의 이성애적 섹슈얼리티는 환희와 기쁨이 아니라 상실과 무게로 제시된다(두베이 53).

그런데 이성애적 존재의 깊은 곳에서부터 길어 올릴 수 있는 이런 창조적 충동으로 빛나던 슬라를 파괴적이고 위험한 존재로 몰아가는 좀더 궁극적인 이유는 다른 데 있다. 모리슨이 작품에서 중시하는 것은 이성애적 관계를 꽃피울 수 있는 기반으로서, 삶의 튼튼하고 확실한 정서적 기

반으로서 어머니와의 관계를 어떻게 제대로 형성할 것인가 하는 문제이다.

슬라는 "엄마가 우리를 사랑한 적 있나요? 엄마가 우리 모두를 먹이고 키웠다는 건 알아요. 전 다른 것을 얘기하고 있어요. 뭐냐면 우리랑 놀아주는 것이요. 우리랑 놀아준 적 있나요?"(68)하고, 또 "플런("한나의 남동생인데 어머가 그를 물에 타 죽도록 만들)은 왜 죽었나요?"(70) 하고 어머를 원망하는 한나의 무관심으로 인해 애정 없이 키워졌다. 슬라는 어머니로부터 삶을 든든하게 받쳐줄 원천적인 힘을 얻지 못해 자기 존재의 일관성을 유지하게 할 중심이 없는 상태에서 치킨 리틀(Chicken Little"슬라는 마을의 이 꼬마를 물에 빠뜨려 죽어가도록 방관함)을 죽이고, 또 어머니가 물타 죽는 모습을 바라보면서도 무심하기 짝이 없다. 말하자면 '생명'에 대한 슬라의 무관심과 거부는 어머니와의 잘못된 관계로부터 기인한다. 슬라의 이런 상처와 결핍은 큰도를 놓고 넬라의 관계가 냉랭하게 진전되는 마람에 끝까지 극복되지 못한다.

그러므로 우리는 『슬라』를 모녀(혹은 여성)간의 유대라는 틀이 아니라 모녀(여성)관계의 파국이라는 틀에서 보아야 한다. 초도로우(Chodorow)가 파악한 모녀관계의 핵심은 같은 여성으로서 몸과 몸의 풍부한 접촉으로 형성되는 모녀사이의 깊은 친밀감인데 슬라가 보여주는 것은 그 반대이다. 그리고 이것이 고단한 흑인여성 삶의 실상에 가까울 것이다.

노예 신분으로부터 해방되었다고는 하지만 몇 줌의 차별과 차취로 인해 점점 더 가난하게 되는 흑인들의 삶에서 모성이란 배곯리기 십상이다. 어머도, 한나도, 슬라도 어떤 상황에서건 모성은 오염되지 않고 온전히 존재해서 사회를 유지해 주기를 바라는 자본주의 가부장제 사회가 미

화하는 모성과는 거리가 먼 여성들이다.

변화하는 대공황 시절 미국 남부사회에서 어머의 하숙집을 새로운 가족 모델로 볼 수도 있다. 그렇지만 그것의 유토피아적 가능성만을 보면서 거기 내재된 위험이나 파괴성을 간과해서는 안 된다. 윌리스(Willis)의 유토피아적 해석(윌리스235, 278)은 흑인여성의 작품을 읽는 백인여성비평가의 인종적 욕망을, 남부 시골 흑인문화를 환상적으로 낭만화하는 '백인의 인종화 경향'(아렐 497)을 보여주기 십상이다.

흑인여성들에게 짐지워진 버거운 삶을 해결하는 주체로서 할머니와 어머니 세대는 그 고단함과 갑갑함으로 인해 어머니와 딸 사이의 유대를 정상적으로 형성할 수 없었다. 이런 상황 속에서 자란 슬라가 내부적으로 안고 있는 결핍은 극복되지 못한 채, 회복할 수 없이 파괴적인 여파를 남긴다. 슬라는 그것을 온 몸으로 보여준다. 결론에서 이기를 낳으면 안정될 거라는 할머니의 충고에 슬라가 자기는 누군가를 또다시 만들고 싶지 않다고 항변하는 것도 무리가 아니다.

그 대신 슬라는 "나 자신을 만들고"(92) 살아간다. 그렇지만 이 "나 자신"이라는 것도 어디까지나 변화하는 미국사회에서, 흑인공동체와의 관계 속에서 만들어 가는 것이다. 이 점을 인식할 때 슬라와 같은 새로운 흑인 여성주체 속에 여전히 남아 있는 과거의 잔재와 싸워 나가는 가운데 풍부하고 창조적인 몸의 충동을 일정하게 담아내는 형식에 대한 지식과 감각을 지적으로 훈련받도록 할 예술적 · 지적 전통(스펠러 30, 매도웰 156)이 중요하다는 사실을 깨달을 수 있다. 과거와의 갈등적인 단절이나, 공동체로부터의 철저한 소외는 흑인 여성주체의 에로틱한 열정을 파괴적인 것으로 만든다. 이런 슬라에 대한 작가의 다음과 같은 통찰은 되새겨 볼 만하다.

어떤 면에서 슬라의 기이함, 순진함, 다른 반복(성을 가리킴)에 대한 열망은 게으른 상상력의 결과였다. 그보다 슬라가 용감하고 정직을 가졌더라면, 춤을 연습하거나 뛰어가를 연습했더라면, 슬라의 엄청난 호기심과 배타로에 대한 재능을 투여할 어떤 것을 가졌더라면, 그녀의 불안함과 변덕을, 그녀가 열망했던 모든 것을 새공해줄 방법과 마물 수 있었을 텐데. 아직 자신의 예술 형식을 갖지 못한 예술가처럼 슬라는 점차 위험하게 변해 갔다(121).

결국 성적인 몸의 잠재력을 온전히 펼칠 수 있으려면 성적인 차원의 남녀관계를 통한 '개인적인' 도전이나 탐색이 일회성으로 끝나거나 단절적이지 않고 그것을 지속적으로 풍요롭게 할 수 있는 사회문화적 토양이, 어느 정도 질서를 갖춘 사회문화적 공간이 필요하다. 이런 토양과 공간을 갖추어 나가기 위해서는 사회적으로 퍼져 있는 노동과 이동을 할 수 있어야 한다. 그런 가운데 성적 존재로서 여성 몸의 다중적 가능성을 항상 열어두는 몸의 정치를 어떻게 수행해 나갈 것인가 하는 문제를 풀어 나가야 할 것이다.

'인종화된' 노동문제

『그들의 눈은 신을 보고 있었다』와 『슬라』에서 '인종화된' 노동의 문제는 몸의 문제틀에서 어떻게 나타나는가를 살펴볼 차례이다. 흑인여성의 삶을 생각할 때 노예 시절부터 죽도록 때맞으며 만신창이가 되도록 노동하는 몸을 떠올리지 않을 수 없다. 그런 노예 시절로부터 오랜 세월이 지나갔다고 하더라도 억압과 착취의 역사는 그 자국을 곳곳에 남기며 쉽사리 변형되지 않는다. 우선 『그들의 눈은 신을 보고 있었다』에서 제이니의 할머니가 증언하는 흑인여성에 관한 유명한 '노새' 비유를 인용해보자.

이가, 내가 한평생 살아보니까 백인들한테 이 세상의 지배자드란 말이다. 아이 흑인들이 힘을 가진 곳이 저 바다 건너 어딘가에 있을지도 몰라. 하지만 여기 이곳에 살면서는 실제 보는 것 말구는 아무것도 진짜루 알 수는 없는 거야. 여기 백인들은 자기 점두 우리 점들이 한데 지하구 하지. 점둥이루 태어나면 그래야만 한다니까. 그래, 그 백인이 들려는 짐을 여태껏 우리 점둥이들이 져 왔지. 그런데 말이, 점둥이라두 남자들이 그 짐을 져 온 것은 아니란 말이다. 사내들은 우리 여편네들한테 다시 그 짐을 넘겨 줘 온 게야. 우리 점둥이 여편네들이야말루 온갖 세상의 짐을 짜맡어 져 온 노새들이란 말이다(29).

그러면 제이니의 할머니가 그렇게 바랐던, 이런 더러운 운명에서 제이니가 벗어나는지 살펴보기로 하자. 첫 번째 결혼 관계에서 땅덩어리를 조금 갖고 있는 흑인남성 로건은 신혼이 지나자 제이니를 부리먹지 못해 안달이다. 로건은 장작 옮기기, 헛간 깨끗하게, 물 길러오기 등 농사짓는 마을에 사는 농촌 아낙네들이 해야 하는 잡안 일을 비롯해 농사와 관련된 자질한 일들을 제이니가 모두 하도록 요구한다. 뿐만 아니라 노새를 한 마리 더 사오더니 제이니에게 쟁기질까지 시키려고 한다. 로건에게 여성이란 가정경제에 도움이 되는 노동의 도구이자 남성중심의 성적 욕구를 일방적으로 충족시켜주는 성적 대상에 지나지 않는다.

부르주아 중심의 자본주의 경제체제가 조성해온 백가족을 구조짓는 공적/사적 영역에서 여성은 사적 영역을 할당받지만 실상 독려 흑인들과 같이 인종적으로 차별받고 열악한 위치에 있는 가족 삶에서 농업에 종사하는 가구의 여성들은 어떤 식으로든 일을 하지 않을 수 없으며 그런 여성노동은 실제 경제 지수에는 반영되지 않은 채 계속 착취된다. 그러므

로 제이니 역시 로건을 벗어나지 못했다면 할머니가 말한 노새의 운명에서 한치도 벗어나지 못하게 됐을 것이다.

제이니가 로건 대신 선택한 조 스탁스의 경우, 그는 시장으로서 갖춘 권위와 경제력에 걸맞도록 제이니에게 가사노동에 대한 완벽성을 요구함으로써 그녀를 억압한다. 빵이 제대로 부풀지 않고 고기도 잘 익지 않았다는 이유로 조는 제이니의 귀가 멍멍해지도록 뺨을 갈기며 어리가 나쁘다고 욕하는 등, 육체적 · 언어적 폭력을 일삼는다.

제이니가 가사 일을 하지 않는 시간에는 최모에 일일이 간섭을 받으면서 조가 정해주는 옷차림과 말씨로 가게 일을 보아야 했다. 사실 그 정도면 점원을 쓸 수도 있지만 자본주의의 논리에 따라 좀더 많은 이익을 얻기 위해서는 인건비를 줄여야 하고 그러기 위해 집에서 '논다'는 여성의 노동을 활용하려는 것이다. 조에게도 아내란 자신의 쾌락과 이익을 채우는 데 편리한 도구일 뿐이었다. 이런 가게 일에 대해 제이니는 점차 소외까지는 느낌을 갖게 된다.

그런데 더 케익은 앞의 두 남자와 많이 달랐다. 모름지기 일이란 언제 즐거운 마음으로 해야 하고 기쁨을 느껴야 하는데 30년대 말 대대적인 실업의 위기에 처한 미국 사회에서는 무슨 일이든지 감지덕지 해야 했다. 더군다나 흑인들은 더욱더 일자리를 구하기 힘든 실정이었다.

이런 상황에서 더 케익은 삶 자체를 놀이로 보고 기타 치기, 춤추기, 게임 자체를 즐기면서 최소한의 생계비를 충당할 만큼만 일한다. 그리고 이런 놀이를 통해 사람들과 어울리는 가운데 공동체적인 생활이 주는 조화와 감동을 추구하며 거기서 삶의 의미를 찾는다.

그런 더 케익에게 동조하는 제이니는 에버글레이즈(Everglades)의 거듭 농장으로 가서 비록 허름한 농장일군 차림을 하고 근처 여관에서 누

추하게 살지만 집안에만 있지 않고 더 케익과 함께 몸을 따는 일을 하는 가운데 여태껏 느끼지 못했던 해방감과 자유를 만끽한다.

그렇지만 이 시절의 보통 농업노동자들은 생계를 해결하기 위해 몸을 따는 일이라도 얻으려고 급급해야 하는 형편이었다. 그들에게 농장 일은 제이니와 더 케익처럼 독가적인 것도, 낭만적인 것도 될 수 없다. 이 시절 대부분의 남부 흑인들은 일자리를 찾아 북부로 이동하는 중이었으며 그 이동에 합류하지 못한 흑인들은 어쩔 수 없이 농업노동자로 농장들을 전전하며 다녀야 했다.

몸을 따는 일은 최소한의 의식주에 대한 보장도 없이 몇 푼의 비정기적인 돈으로 흑인의 몸을 재식민화하여 노동착취를 실행하는 것이다. 그러므로 1930년대 말 미국남부 사회의 재편성 과정에서 확립되는 노동관계의 '인종화'라는 틀에서 보면 더 케익은 멋진 남자가 아니라 빈곤의 여성화에 짓눌린 나약하고 볼품없는 무능한 흑인남성일 뿐이다.

『그들의 눈은 신을 보고 있었다』의 농장 장면에서 제이니와 더 케익은 몸을 따며 함께 하는 노동의 즐거움을 구가한다. 이런 생활을 할 수 있었던 것은 제이니가 중산층에 잔입한 새로운 부류의 여성이었기 때문이다. 30년대 말 대공황 시절에, 더군다나 흑인여성이라면 재산을 갖기가 힘든 것이 엄연한 현실이었다.

반면 제이니는 조에게서 많은 재산을 물려받아 된다면 언제든지 노동을 하지 않아도 되는 여유가 있었다. 제이니와 함께 사는 더 케익이 남성우월자 이데올로기의 압력을 받을 필요 없이 노동을 놀이로 여기는 생활을 할 수 있었던 것도 그 때문이다. 이런 물질적 배경 속에서 농장 장면은 그 서정적인 상징주의를 구가한다.

그런데 작품의 끝마지 아름다운 서정성을 유지하지는 못한다. 갑자기

몰려오는 허리케인으로부터 미처 대피하지 못한 더 케익이 미친 개한테 물려 광견병에 걸리고 간호하던 제이니를 공격하는 지경에 이르러 제이니는 더 케익을 죽이게 되며 재판을 받게 된다. 이 재판 과정에서 제이니는 남자를 죽인 여자라고 흑인공동체로부터 혹독한 비판을 받지만 정당방위로 풀려나게 된다. 성의 정치학이 부각되는 이런 결말은 당대 흑인의 사회경제적 상황이 함축하는 인종의 정치학을 무마하는 효과를 거둔다. 『그들의 눈은 신을 보고 있었다』에서 '인종화된' 노동문제는 성의 정치학에 의해 봉쇄되는 형국을 띤다.

『슬라』에서 '인종화된' 노동 문제는 『그들의 눈은 신을 보고 있었다』와 좀 다른 양태에서 드러난다. 그 문제는 흑인남성의 경우에는 제국주의적 자본주의 전쟁인 제1차 세계대전에 편입되는 양상으로, 흑인여성의 경우에는 장녀의 삶으로 나타난다.

익히 알려진 바와 같이 제1차 세계대전에 참전한 군인들 중에는 흑인이 많았고 대체로 용병으로서 총알받이가 되기 일쑤였다. 당대 미국사회의 하층을 구성하는 해방된 흑인들을 이 전쟁에 끌어들이는 구조 자체가 바로 인종화된 세계 자본주의의 특성에서 기인한다. 돈이 있고 교육을 받은 계층은 전쟁을 피해갈 수 있는 확률이 컸으며 새크라멘토 충으로 퇴손된 동료의 머리를 본 이후 그 환상에 시달리며 심리적 고통으로 분열될 위험에 빠 노출되었다.

그런데 백인들의 레저를 위한 골프 코스를 만드느라고 에달리온(Medallion) 시에서 가장 열악한 지역으로 내몰려 형성된 마을의 흑인공동체는 이런 새크라멘토 비정상적이라고 내몰지 않고 그의 삶을 그대로 용납하는 유연함을 보여준다. 반면에 장녀나 슬라에 대해서는 흑인여성들

관에서 훨씬 더 관대한 반응을 보인다.

슬라의 할아버지처럼 아무 말 없이 집을 나가버리거나, 전쟁에서 남자들이 죽거나, 1927년의 리버 로드(River Road) 건설과 1937년의 터널 공사에 건설 노동자로 고용될 수 있으리라는 기대가 무참하게 깨어져 버린 젊은 흑인남성들이 생산과 노동 영역에 진입하지 못하고 하찮은 서비스직을 맴돌며 분노와 자기 연민에 젖다가 집을 나가버리든 간에, 아이들을 돌보고 생계를 유지하기 위해 남은 흑인여성들이 택할 수 있는 삶의 방식 중 하나가 장녀가 되는 것이다. 이야의 다리 한 쪽이 상품처럼 돈으로 가치가 환산되듯 장녀들의 몸도 그 몸을 필요로 하는 사람에게 섹슈얼리티를 제공하는 노동의 대가로 돈을 지불받을 뿐이다. 그러므로 이야를 긍정적인 흑인 여가장의 새로운 모델로, 유토피아적인 흑인 가족 모델의 중심으로 보면서 장녀는 그것과 비교할 수 없다고 불쌍한 아니라 아예 논외로 여기는 것은 정당하지 못하다.

『슬라』에서 넬의 할머니/증조 할머니 세대를 통해 보여주듯, 20세기 초반에서부터 대공황 시절에 이르기까지 경제적으로나 지적으로나 거의 아무런 자원도 없이 자식과 가족을 책임져야 하는 흑인여성이 몸을 파는 것을 그저 비도덕적인 행위로 도외시하거나 가장 비천한 상업적인 행위로 볼 수는 없다. 흑인여성의 매춘은 '인종화된' 노동관계로부터 탈연할 수 있는 성노동(sex work)의 전자에서, 성노동관계의 국제적 재편과 정이라는 전지에서 보아야 한다. 그럴 때라야 흑인여성의 주체화를 논의한다고 하면서 그렇지 않아도 주변부에 속하는 흑인여성들 중에서도 가장 소외된 장녀를 은연중 배제하는 논리가, 섹슈얼리티에 대한 특정한 도덕적 관점, 즉 백인남성/흑인남성/백인여성중심의 관점을 은연중에 답습하는 것임을 간과할 수 없다.

슬라는 할머니의 희생과 노력 덕택에 대학 교육을 받은, 1940년대 미국 사회에서는 보기 드문 흑인 여성에 속한다. 이 시절 대학교육을 받은 흑인여성들이 점차 생겨났다고는 해도 그 교육을 바탕으로 사회문화적 공간을 만들어 가는 것은 또 다른 문제이다. 일단 슬라처럼 대학 교육을 받을 정도면 생존에 급급한 것은 아니기 때문에 구태여 몸을 파는 일을 택하지는 않을 것이고 또 공장(혹은 농장) 노동자로 나갈 필요도 없다.

그렇지만 슬라가 지적이고 사회문화적으로 의미 있는 일로 진입하기에는 흑인여성주체의 내면 상태도 사회문화적 여건도 아직 성숙되지 못한 그런 애매한 상황에 처해 있다. 작품의 초점 자체가 슬라라는 새로운 유형의 흑인 여성인물이 미국 사회에서 주체로 되어 가는 데 필요한 정서적 원천과 자원의 토대를 점검해 보자는 것이기도 하다.

슬라는 미국 사회에서 70년대 이후 형성된 다양한 새로운 소수문화구성체 중 하나인 흑인/유색여성들 그룹의 포스트모던한 감수성과 탈중심과 경합을 선구적으로 미리 보여주면서 그 창조성을 제대로 살리는 데 결정적으로 걸어온 것이 무엇인가를 몸으로 증언하는 인물이다. 그러므로 슬라의 일을 구체적 공간과 형태로 한정하기보다 열어둘 필요가 있다. 다만 새로운 세대의 흑인여성들이 해야 할 문화정치의 실천에서 항상 경계해야 할 것은 '인종화된' 노동 관계를 제대로 파악하지 못하여 누군가의 노동을 착취하는 결과를 빚어서는 안 된다는 점이다.

밑주에서 화귀로

미국 흑인여성들의 선조들은 강제로 미국 땅으로 잡혀 오거나 팔려 왔다. 이런 식의 이동은 자신의 의지나 선택과 아무 상관없는 것으로, 그런 상황에서 이질적인 새 땅에 적응하고 새 언어를 익히는 일은 인간의 영

혼과 몸에 엄청난 고통과 부담을 야기했다. 이들은 대부분 미국 남부 백인 농장주의 소유물로서 신체의 자유나 이동의 자유를 누리지 못하고 살아 왔다.

미국 흑인들에게 자유가 주어지면서 특히 흑인여성들에게 단적으로 일어난 변화는 자기 몸을 이동할 수 있게 된 것이다. 더군다나 가정이라는 사적 영역에 소속된 존재가 마음대로 자기 몸을 움직일 수 있다는 것은 흑인여성에게 엄청난 변화와 새로운 삶의 가능성을 예시한다. 물론 해방된 직후부터 바로 흑인여성들이 이동의 자유를 누린 것은 아니고 그럴 수 있기까지 흑인의 자유를 형식적인 것이 아니라 실질적인 것으로 만들기 위한 투쟁 또한 필요했다.

이런 투쟁을 바탕으로 『그들의 눈은 신을 보고 있었다』와 『슬라』에 나오는 흑인여성 주인공들은 이동하는 주체들로 나온다. 이제 노예신분으로부터 해방되었다고는 해도 사회경제적, 문화적 기반이 취약한 상황에 아무런 대책 없이 내동댕이쳐진 흑인들은 새로운 삶을 가꾸기 위해 세상 속으로 나가기보다 옛날 삶의 방식으로 도피하고 싶은 유혹으로 느꼈을 것이다. 또한 정말 주체적으로 선택한 이동이 아니라 어쩔 수 없이 남부를 떠나 북부로 일자리를 찾아나가야 하는 경우도 많았다. 그런 경우 도시 생활에 적응하는 어려움을 겪으면서 산업도시의 소비문화에 탐닉하는 결과를 빚기도 했다.

제이니는 그 시절 시골 흑인 여성으로서는 보기 드물게 자신의 생각과 판단에 따라 몸을 이동하면서 해방된 흑인여성이 주체로 되어 가는 과정을 잘 보여준다. 더군다나 그 이동은 당대 자본주의 미국 사회가 추구하는 이익과 물질의 거센 압력을 거스르는 강력한 것이다. 제이니의 이동은 당대 미국사회를 주도해 가기 시작하는 도시화, 산업화, 과학기술화

추세에 역행하는 방향을 취하고 있다. 제이니의 이런 궤적은 팽창적인 미국 자본주의의 막강한 힘 속에서도 여전히 잔존해 있던 남부 시골 지역의 흑인/소수인종 민중공동체의 건강한 문화를 살려낸다.

파가가 역사 속에서 사라져 가고 있던 지역 문화와 삶의 형태를 기록하고 그 유토피아적 의미를 생각해 볼 수 있게 한 것은 분명 의미 있는 일이다. 더군다나 미국 남부 지역 문화권에서 민중의 삶이란 작품에서와 같이 허리케인이 아니더라도 결국 자본과 소비문화의 공격에 의해 파괴되어 허물어지기 십상인 반면, 팽창적인 자본의 확립적인 흐름이 지역의 특수성과 고유한 문화를 사정없이 휩쓸어버려 지역 공동체는 그 생명을 유지하기가 힘들게 된 것이 당대 미국의 현실인 반면, 그 기록은 가치 있다.

그렇지만 새로운 삶과 모험을 찾아 용감하게 이동하던 흑인여성주체가 자신이 부정했던 이론틀로 다시 돌아오는 구도를 어떻게 볼 것인가? 퍼케이 죽고 재판받는 과정에서 여자가 남자를 죽이다니 말도 안 된다고 적대감을 표출하는 흑인남성공동체에서 제이니와 같은 흑인여성이 계속 살기 힘든 것은 사실이다. 또한 제이니가 이론틀에서 자신의 사랑과 고통을 친구와 나누는 가운데 삶에 대한 새로운 힘을 얻어 세상을 향해 다시 나설 수 있는 주체로의 변화를 피할 수도 있다. 그렇지만 제이니가 마지막에 자신의 이야기를 갈무리하는 대목은 우리의 그런 기대를 무너뜨린다.

> 총, 파이 젊은 시체, 재판받던 모습을 새삼 떠올리면서 제이니는 침실 구석구석, 피자와 그 밖의 모든 곳들로부터 제이니오는 환승하던 호느낌과 노래를 들었다. 노래는 호느낌이 되고 호느낌은 다시 환승이 되는가 싶더니 노랫소리와 호느낌이 서로 엇갈렸다. 그

때, 티 케익이 그녀가 있는 곳으로 당당하게 다가왔다. 그리고 한 줌 썩인 노랗소리는 향한 방으로 날아가 소나무 목대기에 휘휘게 들을 뿜었다. 티 케익은 그녀의 어깨를 감싸줄 뿐일을 한다를 안고 있다. 물론 그는 죽지 않았다. 그녀가 더 이상 느끼고 생각할 수 없을 때까지, 그는 죽은 사람일 수 없다. 추억의 달콤한 입맛들이 빛나는 사람의 그림을 백에 그려내었다. 행복로웠다! 그녀는 자기 앞에 펼쳐진 지평선을 커다란 그물을 당기듯 끌어당겼다. 이 세상의 하늘들에서 끌어당겨 자신의 어깨 위에 휘감아 걸었다. 그물 눈 하나 하나마다 그 무수한 꿈으로 그득했다! 그녀는 이것 좀 보라고 자신의 영혼을 소리쳐 불렀다.(286)

사실 허스톤은 티 케익이 절투심에서 제이니를 때린 장면(17장)을 사랑의 이름으로 가볍게 넘겨 버린다. 하지만 "배릴 수 있다는 사실이 티 케익으로 하여금 제이니에 대한 소유권을 상기하게 해 준 것"(218)이라는 말에서도 보듯 이들의 남녀관계를 관통하고 있는 것은 가부장제 사회에서 소유물로서 여성에 대한 특정한 이데올로기이다. 티 케익도 여기서 자유로울 수 없었다. 그렇다면 정도의 차이지 로런이나 조와도 근본적으로 다른 남자는 아닌데도 마지막까지 제이니가 그 사람을 남만화하고 있는 것은 흑인여성의 바람직한 주체화 방향과는 거리가 멀다. 그리하여 제이니는 세상의 삶을 함께 열리기보다 철저하게 고립된 상태로 남음으로써 자유롭게 이동하게 된 흑인여성주체가 새롭게 열 수 있었을 삶의 차원을 담아내진다.

아무 방향 없이 움직이는 노마드적 남성주체와 구분할 점으로 제시되는 '이동하는 주체성'(migratory subjectivity) 개념(데이비스Davies 36-7)은 흑인여성의 주체화를 긍정적으로 이해하려는 일환으로 보인다.

데이비스는 '이동하는 주체성'을 지배/종속으로 면상되는 지역과는 다른 어떤 특정한 지역으로 계속 이동하며 확장되는 주체성으로 규정하며 그런 주체성으로부터 저항 지점을 포착해내려 한다. 그렇다면 문명 탈주에서 회귀하는 구도를 보여주고 있는 『그들의 눈은 신을 보고 있었다』의 결말을 어떻게 평가할 것인가?

우리가 제이니의 이야기를 들을 수 있게 된 것은 그녀가 고향으로 돌아와 친구 피비와 만났기 때문이다. 적대적인 주변 사람들과 달리 지친 제이니의 몸과 정신을 보살피주는 친구 피비와의 관계를 통해 자칫 침묵되기 쉽고 들리지 않는 여성의 이야기가 세상에 퍼질 수 있었던 것이다. 이런 독립적인 여성공간의 확보(릴리스 51)라는 측면에 주목한다면 작품의 결말에 또 다른 의미가 있게 되는 셈이다.

'내 혀는 내 친구의 입안에 있는 셈'(17)이라는 이야기 전달방식은 그 친밀성(델리펜 93)과 대화성(펜더슨 142)이 피비를 비롯해 세상 사람들에게 여길 수 있는 영향력을 고려한다면 긍정적인 여성적 방식이 될 수 있다. 또한 결말 자체만 보면 폐쇄적이지만 작품 전체를 놓고 보면 마을 사람들이 현관 앞, 가게 앞, 농장 동동에 모여 떠드는 이야기와 수다는 결코 끝나지 않고 계속 이어진다(존슨 218)는 점에서 제이니의 회귀와 고립을 능가하는 광대한 요소를 갖는다.

슬라는 바빌 자매의 보통 흑인 여성들과는 달리 자기 고향을 10여 년간 떠날 수 있는 이동의 자유를 누리면서 대학교육도 받고 도시화된 새로운 형태의 흑인여성주체로서 새로운 삶의 방식을 실험할 수 있는 처지였다. 그런데 『슬라』의 초점은 그런 실험의 구체적인 내용이 아니라 그런 실험을 상상할 수 있을 만큼 흑인여성의 새로운 감수성이 형성되어 가는 과정을 추적해보는 것이다. 그런 가운데 결국 슬라도 제이니와 비슷하게

바빌으로 다시 돌아오는 순환성의 존재로 귀결되고 만다.

이런 귀결은 앞에서 언급했듯이 슬라의 창조적인 충동을 받쳐줄 정서적 자원도, 그것을 담아낼 전통도, 사회문화적 공간도 부족한 탓이기도 하다. 그렇지만 작가는 그저 안내하고 희생하며 노새처럼 일만 하거나 파도한 성욕만 연상시키는 상투적인 흑인여성상과 달리, 자기 몸을 능동적으로 움직여 나가는 가운데 복잡한 정서적인 문제를 갖는, 다중적이며 과열적인 복잡한 주체로 되어 가는 생생한 과정을 슬라를 통해 실감나게 제시한다. 그리하여 독자들로 하여금 이 새로운 흑인 여성주체를 선악의, 또는 인종의 이분법으로 단순하게 규정하기보다 작가가 보여주는 그대로 그런 흑인여성의 존재 자체를 느껴 보게끔 한다.

『슬라』의 결말이 『그들의 눈은 신을 보고 있었다』에 비해 풍화심하면서도 더욱 강렬한 인상을 주는 것은, 넬이 마침내 슬라를 상실한 의미를 깨닫고 외치는 대로 슬라의 삶과 죽음이 남은 넬의 존재에 깊은 영향을 미침으로써 넬과 같은 대다수 흑인여성들의 새로운 삶의 기반이 될 수 있으리라는 기대 때문이다. 넬은 제이니와 달리 이제 이성애적 씨슈얼리티에 매달리지도 않고, 아내/어머니의 역할에 얽매이지도 않고 슬라와 단짝으로 지내며 나누었던 창조적인 감수성과 상상력을 확대해 갈 수도 있겠다는 희망을 마련하나마 보여준다.

물론 정형화된 주부로만 지냈던 넬이 좀더 창조적인 존재로 변신하는 데에는 여전히 많은 어려움이 남아 있다. 그렇지만 적어도 피비와는 다른 수준에서 넬은 슬라에 대한 기억으로부터 바람직한 흑인 공동체를 마지막까지 버텨낼 수 있도록 할 든든한 자원을, 생명력과 상상력이 넘치던 소녀시절의 활기를 복원해 낼 수 있으리라는 희망을 피어하게나마 제시한다. 넬 같은 여성들이 이제 이동의 자유를 누리며 가는 곳마다 고향을, 공동체를 형성해 낼 수 있는 작은 중심들을 만들어감으로써 이 시대에 가장 필요한 보살핌의 윤리를 실행하는 것은 힘들면서도 창조적이고 의미 있는 일이다.

여성 몸의 새로운 가능성

『그들의 눈은 신을 보고 있었다』와 『슬라』가 보여주는 흑인여성이 갖게 된 이동성은 비단 미국 흑인여성들 뿐만 아니라 제2차 세계대전 이후 자유의 땅이라는 미국에 여러 가지 이유로 이민해온 많은 유색인종 사람들의 작품들에서도 의미 있는 주제가 된다. 다문화 시대에 소수인종 사람들은 자의든 타의든 다양한 문화들을 넘나들면서, 그 경계에서 제3의 혹은 이산민적인(diasporic) 독특한 삶의 형식을 실험하며 그 가능성을 탐색하고 있기 때문이다. 국경을 초월하는 자본의 세계화 속에서 이제 흑인/유색여성들조차도 한 곳에 정착해 죽을 때까지 사는 것은 옛일이 되었다. 이제 고향이나 지역 공동체는 주어지는 것이 아니라 나날이 만들어 가는 것이다.

대륙과 나라의 시대로 본격 진입하고 있는 요즈음, 무수한가상 공간들과 접속함으로써 여러 문화권과 접촉하는 사람들이 점점 더 늘어가고 있는 추세이다. 이들은 단일 문화권에 속한 사람들보다 훨씬 더 유연하고 유동적인 주체성을 갖고서, 자이들의 세계가 낼 수밖에 없는 분열과 불협화음을 일방적으로 감내하려고 하기보다 새로운 형태의 조화와 통일을 만들어갈 수 있는 창조적인 자원으로서 귀기울여 들을 것이다.

이 귀기울여 듣고 상대방을 배려하며 반응할 수 있는 잠재력은 여성의 몸에서 두드러진다. 특히 그 몸만 성적으로나 인종적으로 또 성과 인종의 교차가 초래하는 계급으로도 종속적인 지위에 있었던 유색 여성들의

몸은 이제 그 착취와 억압의 족쇄를 걷어차고서 가장 탄력성 있게 그 창조적인 힘을 발휘하고자 한다. 이 글도 이 새로운 힘에 좀더 가까이 다가가려는 노력의 일환인 셈이다.

에필로그

21세기 문화지형과 페미니즘

지난 90년대 이래 미국이 주도해온 지구화 추세는 인간과 문물의 엄청난 운동과 이동을, 문화들의 자유로운 유통을 야기하고 있다. 그 추세가 자국 문화와 이방 문화들이 혼합되는 다문화(多文化) 사회로의 변모를 가속화함으로써 오늘날의 세계는 혼합, 이주, 접점으로 표상된다. 시공간의 제약을 넘어서서 다양한 문화들이 만날 수 있게 된 것은 무엇보다 과학기술의 엄청난 발전에 힘입은 정보화 때문이다.

기존의 비교적 단일한 정체성을 가진 문화는 한정되고 고정된 시간과 공간이라는 좌표축과 그 위에서 사고하고 행위하는 안정된 주체들을 가정하고 움직였다. 반면, 최근 테크노 문화 속에서는 소위 '시공간압축기술'로 인해 여러 문화들의 시간적 차이(전통과 현대)와 공간적 차이(서구문화와 동양문화, 여러 특수한 지역문화들)가 접속되고 충돌할 뿐만 아니라, 압축됨으로써 문화적 복합화 현상을 야기하게 된다.

그러므로 오늘날 복합문화주의(또는 다문화주의 multiculturalism)는

미국과 같은 다인종 사회의 문제만이 아니라, 한국사회와 같은 단일민족국가에서도 영상정보매체를 통해 일상의 생활양식 속으로 파고든다. 예컨대 한반도라는 영토를 넘어서 일본, 연변, 중앙아시아, 미국 등지에 산재한 동포들을 포괄하는 탈영토화된 우리의 민족문화도 이제 복합문화적일 수밖에 없다. 한반도 안에서도 유교문화, 일본문화, 미국문화, 동남아문화 등 전근대, 근대, 탈근대가 혼합된 이질적인 문화현상들이 더욱 만연하고 있다.

이렇게 한반도에도 다양한 종류의 문화들이 융합되는 복합문화화 현상이 등장하는 한편, 정보화 과정을 주도하고 있는 서구, 특히 미국문화의 전지구적 헤게모니의 확산 및 그에 따른 각 지역 문화들의 종속 및 획일화 현상이라는 상반된 흐름이 확대되고 있다. 이 두 가지 상반된 흐름 중에서 더욱 우세한 것은 후자의 흐름이다.

이에 따라 서구제국주의 문화 대 식민지 문화라는 대립적 틀로 문화의 형세를 진단했던 과거의 방식만으로는 부족하게 되었다. 오늘날에는 이런 대립구도로는 포괄되지 않는 자국내의 복합문화화 현상이 가속화함으로써 민족문화의 틀에 균열이 일어나고 그것이 점차 확산되고 있다. 따라서 지구화 시대의 문화론은 단순히 문화제국주의와 종속만이 아니라 문화제국주의/복합문화화/민족문화/지역문화의 상호대립 · 전위 · 혼합과정의 복잡한 중층결정을 다루어야 한다.

여기서 중요한 것은 1990년대 이후, 확연히 드러나는 식민화의 달라진 양상에 대한 인식이다. 20세기 전반만 해도 국가 혹은 공동체가 주권을 상실하고 그 영토가 통째로 식민화되는 속령화가 일반적이었다. 반면 20세기 후반에는 민족국가내 국지적 대상들을 식민화하는 경향(제도적, 법적, 학문적, 문화적, 예술적, 이데올로기적, 군사적 경로들을 통해)에다

세계화 슬로건과 같이 세계를 전지구적 그물망으로 식민화하려는 경향이 가세된다. 이 두 가지 경향으로 인해 오늘날 식민지적 상황이라는 것은 지리적으로 공간적 분할이 확정되지 않은 탈지리적 · 탈영토적 · 탈공간적인 특징을 갖고서 매우 복잡하고 유동적인 형국으로 계속되는 속성을 지닌다.

이런 상황은 특정한 지리/영토/공간에서의 시장과 문화가 일단 민족국가의 독립된 주권 하에 있으면서도 다른 외부 권력의 헤게모니나 전지구적 정보통신 및 뉴미디어망에 의해 조작되고 지배되는 이중체제에서 연유한다. 이런 이중체제 때문에 식민성은 안정된 윤곽으로 재생산되지도 그 윤곽으로부터 확실하게 벗어나지도 못한다. 그리하여 교묘하게 꼬인 가시적인 식민성들과 비가시적인 식민성들이 언제든지 돌발할 상황을 조성한다.

오늘날 한국사회만 해도 분명 식민지가 아닌데도 어떤 때는 식민지로 보이고, 그러다가 어느 순간에는 다시 식민지가 아닌 느낌을 준다. 그것은 식민지적 정체성과 후식민적 정체성이 혼재되어 나타나기 때문이다. 식민성의 지속과 식민화의 계속적인 위기는 탈식민화와 재식민화의 경계를 흐트러뜨리면서 재식민화 경향을 띄게 된다.

그런데 이런 식민화/재식민화의 위기는 비단 제3세계뿐만 아니라 제1세계까지 위협하고 있다. 자본주의가 발전하는 과정에서 과생된 제국주의적 침략과 식민화의 경험이나 담론으로부터 자유로운 국가나 시민이란 있을 수 없다. 그런데다 정보화 시대의 새로운 식민화 메커니즘이 이제 전지구적으로 복잡하게 얽히게 되었기 때문이다. 그래서 오늘날 식민화의 위기는 과거 식민주의 시대의 후유증이나 잔재에서 뿐만 아니라, 전지구적 규모에서 권력화 · 관료화 · 체제화 · 화폐화를 이끄는 헤게모

니가 재생산되는 데서 비롯한다. 곳곳에 침투한 식민화의 위기가 서구/비서구를 가리지 않고 전지구적으로 확산되고 있는 것이 후식민시대의 독특한 현실이다.

오늘날 식민화를 전지구적으로 확산하는 데에는 첨단정보통신망, 뉴미디어, 테크노문화, 초국적 문화산업, 복합적 문화경제 등이 중요한 촉진제가 되고 있다. 그 핵심에는 신자유주의라는 이름으로 공모하는 초국적 자본 및 세계금융자본과 그 이해관계를 대변하는 IMF, WTO, OECD와 같은 국제기구가 주도적인 역할을 하고 있다.

신자유주의적 자본권력은 전지구적 지각변동을 거시적으로 파악하는 거대담론으로 음직이면서도 실제로는 지구촌 사람들의 매우 일상적인 미시세계까지 동시에 뒤흔들고 있다. 그리하여 문화적 정체성들, 이미지와 스타일들, 감수성의 표현들, 지식생산의 에피소드들, 언어/글쓰기/말하기, 지역/성/세대적 정체성들, 일상들, 시간과 공간의 구성들에서부터 제도 및 조직이나 관계맺음의 방식, 가치와 규범과 상식과 도덕들에 이르기까지 식민성 혹은 식민화의 위기는 드넓고 깊숙하게 존재한다.

1997년 IMF의 통제를 받게 된 이후 지금까지 급속하게 식민화되고 있는 노동자/실직자들의 생활세계를 우리 나라 부르주아 언론들도 생생하게 보도하고 있다. 신자유주의적 자본권력은 경제적 심급으로만이 아니라 '문화경제'라는 새로운 복합심급으로 개입하면서 그나마 존속하던 지구촌의 다양한 차이들의 문화를 파괴해 나가고 있다.

어떻게 지구적 자본의 식민화 위력에 압도되지 않고 한반도의 문화정체성을 만들어가려면 어떻게 해야 하는가? 일부에서는 문화적 본질주의를 내세우기도 한다. 문화적 본질주의란 지구화 시대에 민족국가 단위에서 자주성을 지켜내는 주체적인 해결경로라는 측면에서는 유익할지 모

르지만 이 민족자주성이 새로운 형질의 관계성의 원리를 보듬어 내지 못한다. 오늘날과 같은 지구화 시대에 탈식민화의 전략으로는 문화적 본질주의가 아니라 문화적 혼성주의가 바람직하다.

문화적 혼성주의는 식민화/재식민화/탈식민화의 역동적 복합성이나 신식민적 권력관계에 대한 인식을 갖고서 민족보다는 인권의 관점에서 대중들의 욕망을 긍정하고 문화적 차이들을 살려내려고 한다. 또한 문화적 혼성주의는 일국적 차원에서의 문제만이 아니라 전지구적 문화장치를 사고하고 세계적인 연대양식들을 포진해내는 문제를 다룰 수 있다. 그 때문에 문화적 혼성주의가 문화적 본질주의보다 식민화의 항상적 위기에 더 잘 대응할 수 있다.

그러나 혼성주의의 골칫거리는 어디까지가 식민성이고 어디부터 탈식민성인지를 따질 수 있는 혼성의 경계선, 즉 혼성비율이 명확하지 않다는 것이다. 달리 말하자면 우리의 언어/그들의 언어, 자자의 언어/타자의 언어라고 말할 수 있는 경계선이 무엇이냐는 질문이다. 그것은 우리 현실을 말하기 위해서 서구이론과 방법론을 빌려 오는 만큼 여전히 서구의 그늘에서 벗어나지 못하는 데서 연유한다.

그렇더라도 시간과 공간의 경계들이, 안과 밖이 흐려지고 미주치는 가운데 일어나는 지배담론과 소수담론의 생생한 충돌이 역사적 물질성으로 나타나도록 해야 한다. 파농이 그의 책 『검은 피부, 하얀 가면』을 명저로 만들 수 있었던 것도 27세의 젊은 나이에 타자의 언어를 잘 이용하여 자신의 경험을 형상화하는 가운데 결국 자신의 언어를 만들어 내는 데 성공하였기 때문이다. 한국 지식인들도 문화적 혼성주의의 입장에서 우리의 언어를 만들어내기 위해 이 점을 배우고 실천할 필요가 있다. 그러기 위해서 자신 속에 이미 들어와 있는 다른 문화와 대화하고 문화적 지

역의 상호의존성을 인정하고 다원적인 문화에 관한 새로운 이론과 우리의 언어를 창출해야 함은 두말 할 필요 없다.

여기에 페미니즘이 해야 할 몫은 크다. 우선 20세기 후반부터 더욱 복잡하게 가속화되는 식민화/재식민화/탈식민화의 양상을 하위주체로서의 여성 입장에서 이론적으로 밝혀내는 작업이 주어져 있다. 지구화 시대에 새롭게 변성되고 배치되는 식민성을 둘러싼 복잡한 문제지형들을 파악하고 그것을 페미니즘에 접맥시킬 필요성은 분명하다. 그런데도 그런 페미니스트의 문제의식은 아직 미약한 형편이다. 그래서 앞에서 살펴본 바, 탈식민주의 페미니즘도 아직은 주로 식민시대 여성의 삶과 역사를 발굴하고 재해석하는 수준에 머물러 있다.

우리 사회에서는 식민시대 여성사를 탈민족주의 관점에서 다시 쓰는 작업조차도 아직 미미한 실정이다. 이런 작업뿐만 아니라 식민시대로부터 현재에 이르기까지 문화생산들에 대한 분석이나 재해석도 아직 제대로 해내지 못하고 있다. 이런 작업을 지속적으로 해 낼 때 한반도에 새로운 민족공동체를 재배치하는 데 페미니즘이 기여할 수 있을 것이다. 그러기 위해서는 현 단계 지구화 시대에 필요한 페미니스트 주체 생산의 다양한 면면을 짚어내는 이론과 우리의 언어를 더욱 많이 만들어 내어야 한다. 미흡하나마 이 책을 펴내게 된 것도 한국여성의 그런 목소리 내기가 꼭 필요한가를 인식시키고 그 목소리 내기를 촉발하는 가운데 소비자본주의 사회의 일상 삶 속에서 갈수록 세질화되어 가는 식민성을 다시 들여다보고 그것을 탈피하는 길을 찾기 바라는 마음에서였다.

기획특집 3

여성의 탈식민화, 전통의 재개념화

'억압'에서 '현존'으로

이혜진 | 아시아문화연구소 연구원, 한국외국어대학교 연구교수

1. 여성의 탈식민화와 전통의 문제

한국에서 여성의 탈식민화 작업은 서구중심주의와 민족중심주의, 둘 다를 넘어서야 한다는 과제를 안고 있다. 서구중심주의가 구성하는 비서구의 여성은 '순수'하거나 '비참'하거나 둘 중 하나이다. 반면에 남성은 '게으르고 잔인하고 무식하여' 여성을 착취하고 억압하는 존재로 구성된다. 즉 비서구에서의 인간관계란 남성 지배와 여성 억압이 일상화된 세계로 묘사되는 것이다. 이에 대한 저항으로 (자)민족중심주의는 여성을 "고통을 감수하고 고통을 통해 남성보다 더 고결한 도덕적 수준을 보여주는 존재"로 정의한다. 즉 민족문화를 보존하는 식민주의에 대도에 저항하기 위해 전통 속의 여성을 '성스런' 이미지로 '재생'시키는 것이다. 여기서 여성은 '전통의 수호자'로 상정되는데, 이때 여성은 인간 그 자체로 중요한 것이 아니라 전통을 존중하는 대 중요한 것이다. 서구중심주의나 민족중심주의, 두 중심주의에 의해 구성된 비서구의 여성은 서로 다른 모습을 보이지만, 여성을 그 역사 문화의 총체인 '전통'과 결부시키면서 실체화하고 동일화하고 있다는 점에서는 마찬가지이다. 여성을 전통과 결부시키는 것의 효과는 '원래부터 그런 것'이라는 본질화의 전략이며, 궁극으로는 각자의 정치·경제적 이해와 담론의 헤게모니의 장악에 있다. 여기서 여성은 단지 '기표'일 뿐이다.

식민화된 여성은 자신의 삶을 스스로 결정하거나 자신을 스스로 재배할 수 없다. 적어도 자신의 삶에서는 자기 자신이 주인이 되어야 한다면, 그것의 방법과 과정은 역사·문화적인 특성이나 시대적인 관심에 따라 다를 수밖에 없다. 즉 '자기 결정'이나 '자기 지배'가 반드시 타존이 아닌 자립이나 관계를 떠난 독립의 개념으로 이해되어야 하는 것은 아니다. 또 자신이 선택한 것이 스스로의 결정에 의한 것인가 하는 것 역시 개인을 사회화하는 방식과 사회적 관계의 성격을 통해 규명될 수 있는 것이다. 이러한 맥락에서 한국 여성을 식민화하는 두 중류의 중심주의, 그 유입과 유통의 과정 및 역사를 비판적으로 분석할 필요가 있다.

그리고 여성의 식민화는 대체로 전통과 연관되면서 담론화된다는 사실에서 볼 때, 탈식민 논의에서 전통은 중요한 화두가 된다. 전통은 '억압'했다가 '놓고' 때리기도 하고, 지배의 논리가 되었다가 저항의 논리가 되는 등 부침을 거듭한다. 하지만 전통이 누구의 도구로 활용되든지 또 어떤 방식으로 이야기되든지, 여성 그 자신은 언제나 배제된, 대상화되고 타자화된 존재로만 남게 된다는 사실이다. 이러한 맥락에서 전통 및 유교 속에서 침묵된, 여성의 목소리와 흔적을 오히려

탈리즘적이지도 자민족중심주의적이지도 않는 방식으로 읽어내고 잦아내는 것이 필요하다. 이것은 또한 전통과 유교의 범주 및 가치를 재개념화하는 작업과도 연결될 것이다. 탈식민화의 작업은 서구에 의한 인식론적, 문화적, 지적 식민화에 대한 저항과 재구성의 지속적인 과정이다. 또한 이 논의를 지역적인 차원으로 가지고 오면 개인들 또는 집단들의 관계에서 식민 주체와 피식민 주체가 복합적이고 세분화된 양태를 띠면서 형성되는 양자 간의 다양한 권력구조를 분석할 수 있다. 이 글에서는 탈식민 페미니즘의 논의가 좀 더 정교해지기 위한 하나의 과정으로 전통과 여성의 문제를 집중적으로 다루고자 한다.

2. 전통 여성에 대한 두 종류의 담론

1) 억압 가설과 해방 서사 : 서구중심주의

한국을 포함한 오늘의 제3세계는 탈식민과 신식민을 동시에 경험해야 하는 시대적 모순에 처해 있다. 공식적 식민지의 상태에서 벗어났다는 의미에서 탈식민의 시대이지만, 여전히 오히려 더 교묘하게 제국주의적 체제모니가 제3세계에 침투하고 있다는 점에서 신식민의 시대라는 말이다. 과거의 식민지국은 비록 제국의 지배에서는 벗어났지만 영어나 법체계, 행정체제, 경제구조 등 제국이 남긴 유산 때문에 완전한 독립을 이루었다고 보기 어렵다. 즉 "제국은 '거 멀리 저 바깥'에 존재했던 어떤 것이 아니라 아직도 이 세상 사람들의 90% 이상의 과거 현재 미래를 제약하는 현상"[1]이라고 한다. 여기에 미국을 중심으로 현재 진행되고 있는 제국적 경향이라든가 그 어떤 것보다 광범위하고 위

1 제이슨 "제 이글 제국인가", "세계정치", 제20집 1호, 2005, 4쪽.

험적인 용어가 된 세계화도 현재가 새로운 식민의 시대임을 말해주는 것들이다.

신식민 시대에 제국의 제3세계에 대한 지배 수단은 대포나 총칼이 아닌 문화이다. 이 문화제국주의는 교묘하게 자신을 숨기기 때문에 더 지독한 압제로 이어진다. 응구기는 신식민시대의 무기를 '문화폭탄'이라고 하는데, 이것의 파괴력은 식민지 사람들로 하여금 스스로를 부정하게 한다는 데 있다. "문화 폭탄의 영향력은 한 국민이 자신의 이름, 언어, 환경, 그들의 투쟁 유산, 그들의 경속, 그들의 능력, 결국은 그들 자신에 대해 갖는 믿음을 무력화시킨다. 문화 폭탄은 그들이 자신의 과거를 성취가 없는 불모지로 보도록 만들고, 그러한 불모지로부터 스스로 거리를 두고 살아 하게 만든다."[2] 이러한 문화제국주의의 핵심은 미국 중심주의적 보편성을 진리의 준거로 삼는 것이다. 미국의 욕망과 미국의 논리로 구성된 지식이 지구적 헤게모니를 장악하게 되었다. 제3세계는 페이고 따라가면서 미국의 보편성에 자신을 맞추려고 한다. 사실 우리 사회에서도 누가 먼저 더 확실하게 서구(미국)에서 흘러나온 지식을 장악하는가에 성공의 열쇠가 있다고 해도 과언이 아니다. 또한 "미국 주류 사회에서의 성공 혹은 우리 것이 미국인들 사이에 관심을 끈다는 사실 자체가 국위선양으로 간주되는 의식"[3]이 지배하고 있는 것이다. 이런 맥락에서 미국의 존재를 무시하고는 20세기의 동아시아를 제대로 이해하기 어렵다고들 한다.

문화제국주의에 의해 제3세계 나라들의 문화와 전통은 미개하거나 저급한 것이 된다. 반대로 미국의 문화를 느끼고 소비할 줄 아는 것이 곧 세계화 시대의 '문화인'의 요건인 것이다. 음식과 의복, 예다 문화의 감각 등 한국의 대중문화는 미국에 그 근거를 두거나 미국을 모

2 응구기 와 시옹오, "식민주의 시인론", 박재영 역(수정판), 2005, 13-14쪽.

3 최재희, "동아시아는 서구 문화제국주의의 대안적 장인가", "역사와 경계", 제1호, 113쪽.

델로 재생산되고 있는 것이다. 이에 대해 미국의 지식인 코넬은 "동아시아인들은 뭔가 특별히 미국적인 것을 범례로 선택하여 소비하고 동화하고 즐기거나 그들의 미국판에 영향 받은 것을 선택하고 있다"[4]고 하는데, 이는 동아시아인들의 '주체적' 선택을 부각시킴으로써 미국의 제국주의적 술책을 은폐하기 위한 것으로 보인다.

이러한 문화제국주의가 제3세계 여성에 개입하는 방식은 "백인 남자가 황인종 남자로부터 황인종 여자를 구해주었다"는 슬로건이다. 수년 전 미국이 아프가니스탄을 침공하여 승리한 후의 상황이 CNN 뉴스를 타고 전 세계로 퍼져 나갔다. 종교에 젖은 여성 앵커는 미국이 승리함으로써 이제 그 곳의 여성들도 '부르카'를 벗고 사회활동을 할 수 있게 되었다고 환호했다. 여기서 집게 늘어뜨린 장옷의 '부르카'는 이슬람 여성에 대한 억압의 상징이 된다. 또한 미국의 논리에 맹금을 띤 뉴스나 다큐멘터리 등의 각종 미디어는 이슬람 근본주의자들에 의해 여성이나 어린이 등 사회의 약자들이 얼마나 처절한 삶을 사는지를 발굴해낸다. 그들이 발굴한 사례들은 극단적이고 과장된 형태의 것이거나, 전후 맥락이 제거된 채 고도의 기술과 의도적인 편집으로 제국주의 국가의 논리를 보완해주는 자료 구실을 하는 것이 대부분이다. 이러한 미디어는 세계인들로 하여금 미국의 정략 전쟁을 여성 '해방' 전쟁으로 충분히 알아볼 수 있게 하는 것이다. 이는 제국주의 침략에 대한 제3세계 여론의 비난을 효과적으로 봉쇄하기 위한 미국의 의도된 전략이기도 할 것이다. 문화제국주의의 입장에서 볼 때 '여성 억압'은 효과적인 정치 도구가 된다. 여기서는 정작 제3세계 여성들이 무엇을 요구하는지 그녀들 스스로의 목소리는 들을 수 없다.

4 한석희, 위의 글에서 재인용.

동양 여성 혹은 제3세계 여성에 대한 서구 제국주의자들의 이러한 태도는 온정적 성차별의 유형에 속한다고 할 수 있다. 온정적 성차별이란 여성을 순수하거나 순박한 존재 혹은 여성을 미지의 어떤 것이거나 신비로운 존재로 설정하는 것이다. 스스로는 그 어떤 저항도 할 수 없는, 아무런 힘이 없는 그런 존재이다. 이는 여성을 사악하고 문제 있는 존재로 설정하는 적대적 성차별과 구분된다. 한편 제국주의자들이 진정으로 지배하고자 하는 동양 남성 혹은 제3세계 남성은 무지하고 미개하여 폭력을 일삼는 그런 존재로 설정된다. 제국주의자들의 침략은 정치적·경제적인 분명한 목적을 가지는 것임에도 불구하고, '선한' 여성들을 '악한' 남성들의 폭압으로부터 살려내야 한다는 '문명화'의 사명감으로 포장되는 것이다.

(남성)제국주의자들에 의해 제3세계 여성이 재현되는 방식으로 서구 페미니스트에 의해 제3세계 여성이 재현되고 있다. 제국주의 국가의 여성들 또한 '억압'받는 '동료'를 대변한답시고 그녀들을 '위해' 그녀들을 재현한다. 그런데 서구 여성들에 의해 재현되는 제3세계 여성들은 희생과 억압이라는 지배기호에 의해 획일화된 하나의 범주로만 존재하게 된다는 데 문제가 있다. 서구 페미니스트들이 제3세계 여성들을 재현하는 일반적인 경향은 '게으르고 잔인하고 미개한' 동양인(남자)에게 희생당하는 불쌍한 존재이다. 탈식민주의 페미니스트 모한티는 서구 페미니즘의 담론과 정치적 실천이 다양한 목표와 이해관계에 대한 분석을 통해 이루어지는 데 비해 제3세계 여성에 대한 분석에서는 대문자 여성Woman으로 동질적이고 단일한 개념으로 환원시킴으로써 그 역사적 문화적인 이질성을 제거해버렸다고 주장한다.[5] 즉 특별한 맥락에서 특정한 여성 집단을 '무기력한 존재'로 만드는 물질적, 이데올로기적 특수성을 해결하는데 초점을 두기보다 오히려 무기력

5 찬드라 탈파데 모한티, "서구 페미니스트 이해: 제국주의 맥락에서 수행하기", "경제와 페미니즘", 2003, 21-23쪽.

한 여성 집단들의 다양한 사례들을 찾아내어 여성에 대한 일반론을 입증하는데 초점이 놓인다.*

그녀에 의하면 제3세계 여성을 특수한 시선에서 바라본 서구 페미니즘의 주류적 재현의 중요한 효과는 페미니즘과 제국주의의 결합이다. 즉 서구 페미니스트들의 동질화된 시선 속에서 서구 여성과 제3세계 여성이 제국과 식민지라는 권력 관계로 재배치되는 것이다. 모한티는 제3세계 여성을 바라보는 서구 페미니즘 담론의 특별한 방식들을 6가지로 범주화하였다. 이에 따르면 제3세계 여성들은 ① 남성폭력의 피해자 ② 보편적인 종속자 ③ 식민화 과정의 피해자 ④ 가족 내의 존재 ⑤ 종교 이데올로기의 희생자 ⑥ 개발과정의 피해자이다. 여기서 제3세계 여성은 희생자, 피해자로 존재할 뿐 다른 삶의 모습은 없다. 서구 페미니스트의 오리엔탈리즘에 의한 제3세계 여성의 일반적 이미지 및 그것으로 인한 문제를 더 구체적으로 살펴보자.

먼저 여성의 일반적 이미지를 남성폭력의 피해자로 설정하는 것은 제3세계에 사는 사람들을 폭력을 가하는 남성 주체와 폭력을 당하는 여성 대상으로 이원화하는 것인데, 이런 구도는 사회를 무기력한 여성 집단과 강력한 남성 집단으로 동질시키게 된다.* 남성폭력 및 그 구조를 제대로 이해하고 그 변화를 위한 효과적인 방안을 모색하기 위해서는 폭력의 현실을 탈역사화하고 보편화하는 이러한 방식으로는 그다지 도움이 되지 않는다. 남성폭력은 특정한 사회 속에서 이론화되고 해석되어야 한다.

다음으로, 서구 페미니스트의 오리엔탈리즘에 의해 제3세계 여성은 가족제도에서 벗어나지 못하는 존재, 즉 계급과 문화의 차이와는 별개로 단지 가족 속에 갇힌 존재로 동질화된 점을 들 수 있다. 이 사회

* 대표적인 예시로 아랍어 교육받지 못하고 전통에 매여 있고 가부장제하인 제 가족 이렇게 이에 희생되는 여성으로 규정되는 예 이에, 이슬 여성은 교육받고 근대화되고 자신의 결과 세 관점에서 이에 문제점을 갖고 있으며 스스로 결정할 자유를 가진 주인 개별적인 존재가 된다"(모한티, 위의 책, 42~44쪽 참조)

* 모한티, 위의 책, 47쪽.

에서 여성이 억압받는 집단이 된 것은 가부장적 문화제도 때문이라는 것이다. 서구 페미니스트의 시선에는 어머니, 아내, 누이 등으로 구성되는 가족 내에서의 특정한 실천양상은 잡히지 않는다. 또 여성이 가족 속에서 지위나 가치를 획득하게 되는 메커니즘에는 관심이 없다. 가부장적 가족 제계가 제3세계 종교가 시작되던 때부터 답습되어 온, 아직 역사 바깥에서 존재해 온 것처럼 전혀 변화하지 않는 모습으로 조장되는 것이다.*

또 제3세계 여성 억압을 종교 이데올로기로 환원시키는 방식을 들 수 있다.* 이슬람권 여성에 대한 서구 페미니스트의 시술을 분석한 모한티의 문제의식은 한국 페미니스트가 유교를 읽는 방식에도 적용될 수 있다. 유교를 사회 내의 경제 · 사회 · 정치관계의 굴곡을 포함하는 담론으로 보지 않고, 제 사회적 관계로부터 분리된 근원성을 가진 것으로 취급하는 태도가 그것이다. 또 유교의 특정한 전제를 모든 유교 자체로 간주함으로써 유교에 단일성과 일관성을 부여한다. 이것의 효과는 여성을 근원성과 닿아 있는 종교 속으로 밀어 넣음으로써 자기 자신으로 현존하는 여성을 억압하고, 필연적으로 물역사적 시간 속에서 머무는 존재로 간주하게 된다.

스피박은 서구 페미니스트의 오리엔탈리즘은 자유주의 · 급진주의 · 마르크스주의 · 프랑스 페미니즘 곳곳에 들어있다고 하였다. 특히 그녀는 프랑스 페미니스트인 크리스테바가 중국을 방문한 후 쓴 『중국 여성에 관하여』라는 글을 분석하여 서구 페미니스트들의 담론적 식민화를 지적하였다. 스피박에 의하면 크리스테바는 중국에 관한 한 줄도 안 되는 자료를 가지고 멋대로 중국 여성을 담론화했다. 즉 구체적인 증거도 없이 고대 중국사회는 "남성의 희열을 희생하지 않으면

* 모한티, 위의 책, 50~53쪽 참조.

* 모한티, 위의 책, 61~62쪽.

서도 여성의 희열에 마땅을 둔 성관계"였다고 했으며, 또 중국의 고대는 모계제 사회이고, 그 전통의 뿌리 유교에 그대로 스며있다는 것이다. 스피박에 의하면 이런 태도야말로 비서구 문화권의 여성을 자기식대로 해석하는 전형적인 오리엔탈리즘이다.**

이러한 서구의 시선은 한국 여성을 분석하는 한국 페미니스트의 접근법에도 그대로 활용되었다. 한국 여성의 현실과 제도, 그리고 한국의 역사 문화적 유산은 마치 여성 억압과 착취를 위한 예정된 시나리오로 취급되었다. 우리가 우리의 과거를 재현하는 방식은 서구 페미니스트의 오리엔탈리즘의 구도를 크게 벗어나지 않는다. 이오스와 파이는 서구 페미니즘 이론이 자신들의 문화전통을 폄하한다는 불만을 나눠었다. 그녀들은 말한다. "페미니즘 이론들은 우리의 문화적 실천을 '봉건적 잔재'로 바라보거나 우리를 '전통적'으로 명명하고", 그래서 "우리를 서구페미니즘 윤리의 교육을 받아야 하는 정치적으로 미성숙한 여성으로 그리고 있다"***는 것이다. 이것과 우리가 우리의 전통을 보는 시각과의 거리는 얼마나 되나? 전통 사상인 유교와 여성을 결부시킬 경우 은근히 유교 '부정'이나 유교 '폐기'라는 결론을 도출해내기를 기대한다. 그리고 여성의 역사나 여성의 경험은 주로 피해대상을 증명하는 자료와 증언을 발굴하는 데 초점이 맞춰졌다. 즉 '전통' 속의 여성이란 주로 희생과 억눌린 삶으로 점철된 '한'의 화신일 뿐 그 속에서 삶의 즐거움이나 삶의 희열은 애초에 부재하는 것이다.

이러한 방법은 구체적인 물적 · 역사적 토대 위에 서 있는 한국 여성의 다양한 문제들과 모습들을 드러내지 못하고, 특정한 몇 가지 이미지 속에 한국 여성을 고착시키는 것이다. 서구 페미니스트들에 의해 형성된 제3세계 여성 담론, 즉 힘없는 존재, 착취당하는 존재, 성적

** 스피박, 『국제적인 활동에 관 프랑스 페미니즘』, 태혜숙 역, 『여성이론』, 1호, 2001.

*** 모한티, 위의 책, 47쪽.

희롱이 일상화된 존재란 곧 여성은 약하고 감정적이며 자폐된 세계와는 무관하다는, 그래서 스스로를 관리할 수 없어 남성의 통제와 관리를 받아야 한다는 가부장제 속의 여성 차별의 담론과 유사하다.

'특수한' 시선으로, 자기 본위의 개입을 일삼는 서구 페미니스트의 오리엔탈리즘은 각 식민지 국가가 처한 정치적 · 역사적 상황을 무시함으로써 그 여성들의 현실에 대한 구조적 접근을 차단하는 효과를 내게 된다. 제3세계 여성이 처한 법적 · 종교적 · 가족적 구조는 서구 기준에 의해 판단되며 결국 제3세계 여성은 자신의 역사적이며 정치적인 주체의 지위를 잃게 된다. 남성들의 성차별적 억압이 초역사적이며, 또한 문화적으로 유사한 형태를 띤다 하더라도 억압을 더 잘 이해하고 변화시키기 위해서는 특정한 사회 내에서 그것이 이론화되고 해석될 필요가 있는 것이다.

이렇게 제3세계 여성들은 제국(주의)의 편리한 해석대상으로 존재해왔다. 사실을 말하면 제국주의자들에게 제3세계의 여성이 '해방'되어야 할 소중한 존재일 리가 없다. 자신의 정복 욕망을 은폐하기 위해 여성을 도구화하는 것일 뿐이다. 제국주의자들에 대한 제3세계 민족주의자들의 저항의 논리에서도 여성은 여전히 대상적 존재로 남게 된다. 이들에게 여성은 민족과 전통의 어머니로 이상화되면서도 물질적 역사로부터는 배제되는 민족(주의)의 대상으로만 존재하게 되는 것이다. 제국주의자들이 제3세계 여성 영역을 내세워 자신들의 욕망을 은폐했듯이 민족주의자들 역시 자민족의 여성들을 내세워 전통 복원을 기획하는 것이다. 예컨대, 전통 문화가 여성을 억압하지 않았다는 사실 및 그 현대성을 보장받는 최종 심급으로 여성들의 순결을 호명하는 것이다.

제국주의와 민족주의의 긴장관계, 근대성과 전통의 긴장관계, 여

성은 그 경계에 서 있다. 숭고한 어머니로, 낭낭한 땅의 소유자로, 그래서 민족의 어머니로 부상시킨 민족주의의 여성은 나약하고 힘없는 희생자로 부각시킨 제국주의의 여성에 대한 반격이라는 점을 주목할 필요가 있다.

2) 대지의 '성스런' 어머니 : 민족중심주의

초자연적이라는 점이지도, (가)민족중심주의적이지도 않은 방식으로 읽어내는 전통과 유교의 범주 및 여성은 어떤 모습인가? 우선 전통적인 여성이란 어떤 모습인가? 초자연적이라는 오로지 신비와 순수의 존재 혹은 비밀하고 약놀린 존재가 전통적인 여성인가? 아니면 민족주의가 그리는 대지처럼 낭낭한 어머니, 풍녀처럼 참고 견디기가 미덕인 아녀, 이러한 '숭고한' 여성이 전통적인 여성인가? 오랜 역사와 오랜 경험을 통해 형성된 문화를 내재화하면서 자기 시대를 살다간 과거 여성들의 생생한 현존이 개우 몇 가지 상징화된 이미지로 대표될 수 있는가? 우리에게 그녀들은 단순히 과거의 존재로만 의미를 가지는가? 이러한 물음은 제국주의와 민족주의가 재현하는 여성에는 여성이 없다는 문제의식에서 나왔다. 그들에 의한 그녀들은 생생한 과거의 현존으로 재현되기보다 늘 소비되는 현재로서만 추체험된다. 전통적인 여성은 제국주의와 민족주의에 의해 소비되는 현재이다.

문화제국주의에 대한 제3세계 민족주의의 저항은 무엇보다 민족 고유의 전통을 계속 계승하는 것으로 나타났다. 90년대 한국사회에서 '전통'의 범주나 '아시아적 가치'라는 개념이 강조된 것은 이러한 분위기를 반영한다. '전통'이나 '아시아적 가치' 담론에는 유교가 그 중심에 놓여 있다. 이것이 여성에게 개입할 때, 가족 또는 가족주의를 강

조하면서 서구 페미니즘의 개인주의적 성향을 특별히 문제시하였다. 탈서구를 표방하는 '아시아' 남자들의 욕망에는 무엇보다 기존의 가족 질서에 대한 향수가 배어 있다.[14] 이른바 전통주의자들은 가정을 '성역화'하고 가정의 보존을 여성의 책임으로 삼는 방대의 담론을 형성했다. 반면에 그들에게 페미니스트는 서구 여성들을 분별없이 모방하는 자들이자 가족의 해체를 촉진시키는 위험한 존재로 규정되었고, 여성해방이란 가족 해체를 은폐시키는 미사여구로 이해되었다. 여기서 여성은 지배국가에 대항할 수 있는 피지배민족의 문화를 보존하는 대행자로 그 자리가 매겨졌다.

'오염되지 않는' 우리 '고유의 것'의 복원은 곧 서구이라는 중심의 세계화의 위협에 맞서는 것이자 한국인의 정체성을 되찾는 것으로 이해되었다. "서구와 다른 것에서 정체성을 찾고자 하는 것은 '해묵은 토착주의'에 다름 아니다. 탈역사화된 토착주의는 비구적 '한국성' 비구적인 '한국적인 것'에 집착하게 할 뿐 구체적인 역사 현장을 매일 살아가는 현실로서의 한국인, 그 다중적이고 다층적으로 구성되는 정체성을 드러낼 수가 없다."[15] 전통적 여성이 '창조'되는 것도 바로 이러한 지점에서이다. 이때 전통적 여성이란 곧 '현모양처'와 동의어로 사용된다. 가장 한국적인 여성, 서구 여성과 다른 우리 '고유'의 심성과 태도를 보유한 여성을 역사 속의 자료를 갖고 만들어낸다. 모든 자료가 아니라 '적절한' 것만을 취사선택하여 찾아내는 것이 아니라 창조해 낸다.

최근 5만 원권 화폐의 도안 인물에 신사임당이 선정된 것을 둘러싸고 일어난 여성계의 논쟁은 한국에서 여성이 담론화되는 지점의 문제점을 보여 주었다.[16] 율곡의 어머니기도 한 그녀가 선택된 것은 '현모

[14] '신여성'의 여가 이념형에 의한 해방 페미니즘이 전제하는 것은 '가사노동의 인식과 분배의 문제', '개인주의 욕망', 그리고 '소비문화와 성적 자유의 여가 붐'이다. 즉 그는 '여성의 가장 중요한 생산은 자녀이며 가장 위대한 성취는 그 양육'이라고 하면서, 즉 이는 개인주의 가족해체는 인간 가족의 '일부'를 포함시킬 수 있는 주변으로 인식하고 있다.

[15] 강유진, '한국 탈식민주의 페미니즘의 인식-그 양분화 극복의 과제', '인문과학', 23호, 2001, 254-255쪽 참조.

[16] 이숙종, '현모양처 이데올로기 부활 논쟁', '여성해방 또는 해체 여성인물은 어떤 여성이어야 하는가?' 2007. 10.15. 여성신문사.

상적 덕목'이라는 이유이다. 반대와 찬성으로 갈린 이 논쟁의 핵심 의제는 신사임당이 현모양처인가/아닌가가 아니라 현모양처는 된다/안 된다는 것이었다. 즉 신사임당이 현모양처임을 사실화한 바탕 위에서 논의하고 있는 것이다. 반대 측이나 찬성 측, 둘 다 역사 속 신사임당의 실제 삶을 알 수 있는 자료가 아니라 이미지로서의 그녀, 구체적으로는 1960년대 민족문화 창달의 프로젝트가 창조해낸 결과물에 의존하고 있다는 점이다. 그러나 율곡의 '신씨행장'이나 그녀가 남긴 예술 작품 등의 여러 자료에 의하면 신사임당은 자기 자신이기를 만날하고 남편과 자식에 온 인생을 거는 '현모양처'와는 거리가 있다. 현대의 현모양처 신사임당이 조선에서 '공식적으로 평가된 것은 어머니나 아내의 자격이 아니라 예술가로서이다. 그녀의 실제 삶을 평가한다면 가족생활 외의 활동이 원칙적으로 금지되었던 중세기의 한국에서 결혼없는 자기 성찰과 노력으로 자기표현의 영역을 만들어간 여성이었다."[18]

신사임당 담론을 통해 여성, 특히 전통적 여성에 관한 담론의 현주소를 살펴보았다. 우리가 서구와 다른 무언가에 집착하면서 '우리'의 고유한 정체성을 고안해내는 데 주력하는 것은 오히려 미국중심의 제국 체제가 활용하는 문화적 재식민화에 포획되기가 더 쉬워진다는 사실이다. "한국의 판소리, 중국의 전통무예, 베트남의 아오자이, 중동의 히잡 등 이 모든 것들은 보편화되지 않은 것들, 혹은 특수성 속에 갇힌 자기의 표상일 따름이다. 반면에 제1세계는 끊임없이 달라지는 현재화된 미래 그 자체로 표상된다. 즉 그들은 우주를 개발하고 유전을 통해 현대성을 관철하는 '과학적 주체'이다."[19] 다시 말해 탈식민 주체의 '전통'은 서구에 없는 것이거나 과거에 있었던 것이거나 남들에게 보여줄 만한 그런 것이 아니다. 남들(제1세계)에게 보여줄 '것'과 우리

[18] 이숙인, '신사임당에 대한 오해와 진실', '여성신문', 2006호, 2007. 11. 19. 참조.

[19] 홍성민, '동아시아 문화생산과 전통교육', '불교문화연구', 제24집, 15쪽.

것에 집착하는 사이 자신의 주체성을 구성해온 다른 소중한 것들을 포기하거나 박제화할 수 있기 때문이다.

이러한 맥락에서 한국을 비롯한 제3세계 여성들은 서구의 문화제국주의와 여성 해방 중 어느 것이 더 우선인가를 놓고 논란을 일으킬 수밖에 없었다. 탈식민주의가 보수주의와 결합하면서 아시아적 가부장제가 미화되거나 복원되는 양상을 보이는 데서 한국의 페미니스트들은 탈식민주의와 연대하기보다 서구 페미니스트와 연대하는 전략이 절실했을 것이다. 앞에서 제기한 한국 페미니즘의 서구 추수적 성향은 이러한 현실 속에서 나온 것임을 이해할 수 있다. 페미니스트로서 탈식민을 거론하는 것이 오히려 부담으로 작용한 것이다. 여성의 탈식민화는 '전통'을 강화시키는 것의 물적 · 이데올로기적 구조의 분석으로 나가야 한다. 이를 통해 전통의 문제적 과거에 대한 인식이 전통 자체에 대한 부정이 아니라, 전통과 전통주의라는 범주에 대한 새로운 개념 정립으로 나아갈 수 있는가를 고민할 수 있을 것이다. 다음은 전통 담론이 여성의 식민화와 깊이 관련되어 있다는 점에서, 그리고 전통을 실체화하는 본질주의를 비판적으로 보기 위해 유교를 중심으로 한 전통의 형성 과정을 알 필요가 있다.

3. 전통의 형성과 여성의 유교화

식민화하는 한국 여성의 특수한 경험은 일본 제국주의를 출발점으로 하여 서구 문화제국주의에 이르는, 근대 이후의 현상으로만 이해되어 온 감이 있다.[17] 피지배 계급을 '기술적으로 정보한 민족이 무엇이

[17] 예를 들면 '한국에서 유교의 는 이러저 사건성을 구성하는 근대의 현실은 서구제국주의와 일본제국주의에 의한 경험은 서구의 근대 수기에서 볼 수 있다고 하고 하였고, 또 '한국여성의 특수한 경험은 일제는 서구제국주의에 의해 종속되는 일본제국주의에 의해 구분되고 있다'고 하였다. 이는 곧 근대 이분의 이데올로기는 서구인에로 서구여성주의는 주변인 로서로 보는 것이라 이해하고, '탈식민 여성문제의 지속 생산을 위하여', '여성이론', 8호, 2004.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

상대의 기술후진국을 무자비하게 복속하는 것을 말서[illegible]하는 것으로 정의할 때, 한국 여성의 식민지적 경험은 어보다 훨씬 이전에서 찾아진다. 고려 말에서 조선 전기에 집중적으로 나타나는 공녀貢女라는 존재는 식민지 여성의 상황을 냉혹하면서 극명하게 드러내주는 것이다. 그렇다면 한국 여성의 식민지적 경험의 역사는 적어도 13세기 말에까지 거슬러 올라간다.[illegible] 공녀는 식민지의 여성이 겪을 수 있는 특수한 사건 내지는 위기적 상황으로 묘급될 수도 있다. 하지만 일반 여성들도 이러한 경험으로부터 자유로울 수 없었는데, 잠재태나 가능태로서의 공녀가 생활 세계의 여성 일반을 억누르고 있었다.[illegible] 공녀가 중세기 국제관계의 관행으로 자리 잡혀 가던 시기에 중국 중심의 세계관인 중화주의는 조선인의 문화와 가치를 주도해갈 이념으로 유입되었다.

한국 여성의 역사에서 조선시대는 중국적 세계관으로 여성에 대한 개념화가 이루어진 시기이다. 즉 중화주의에 의해 '변방' 조선이 '문명화' 되고, 복속되는 맥락에서 여성의 유교화가 추진되었다. 14세기 말 조선의 건국 주체들은 지식과 행위의 준거를 중국 성현에서 두었는데, 때로 이념계는 족위 교서를 통해 관혼상제를 주자가례식으로 바꾸었다는 것과 모든 행실은 대명률大明律에 의거하여 해석하였다고 하였다. 건국 초의 입장이 계속 발전되면서 태종 이후에는 『주자가례』가 모든 국가적 의례의 확고부동한 전범이 되었고, 태조 때 권장사항이던 유교식 제례를 위한 가묘 설치가 성종(1457-1494)조에 가면 강제조항으로 바뀌었다. 그 근거는 '송하천이[illegible]', 즉 중국의 것으로 '오랑캐' 조선을 '문명화' 하였다는 데 있다.

이러한 맥락에서 중국고대의 인물인 하우夏禹, 상탕商湯, 주나의 문王 · 무武 · 주공周公, 공자孔子는 조선 정치가들의 전범이 되었고, 상황

[illegible]

[illegible]

[illegible]

남성과의 관련 속에서만 의미화된다.

유교적 체계에서 남녀가 관련 맺는 방식은 역할론이다. 이에 의하면 남녀는 음양의 원리에 따라 각각의 역할을 수행할 뿐, 우열의 의미 같은 건 없다는 것이다. 그렇다면 각 역할은 전체 사회를 구성하는 데에 동등한 자격으로 들어맞아 하고 동등한 대우를 받아야 한다. 그런데도 그들이 추구하는 최고 가치는 남성 및 남성의 경험만이 도달할 수 있는 것들이다. 즉 인간의 최고 가치는 남성의 최고 가치로 환원된다. 그런 점에서 유교의 최고 가치는 여성 및 여성의 경험과 무관하다. 또한 인간 혹은 남성의 최고 가치는 남을 지배할 수 있는 능력 혹은 남에 대해 권위의 권력을 행사할 수 있는 성격을 띤다. 남녀의 역할이 어떠한 가치 개념들과 연관되는가를 본다면 더 쉽게 이해될 것이다.

유교의 체계에서 남녀의 역할은 다양한 층위에서 제시되는데, 그 중에서 몸과 마음의 통합체인 태도와 정신[心]과 물질[身][27]의 영역이 분리되는 방식을 보자. 먼저 남녀 각각은 어떤 태도를 견지해야 하는가? "음양은 본성을 달리 하고, 남녀는 행동을 달리한다. 양은 단단함을 덕으로 삼고, 음은 부드러움을 근심으로 삼는다"(『역계上傳』)고 한다. 이로부터 연역되어 위엄이나 위의 혹은 중후함과 근엄함은 남성이 갖춰나가야 할 태도가 된다.[28] 즉 남성은 "엄숙하고 굳세고 정성한[嚴毅貞固]" 위엄 있는 풍모를 추구한다. 반면에 여자는 부드러움과 약한 태도를 갖추어야 한다. 중국인의 속담에는 "남아를 낳으면 이리처럼 사나워도 호랑이의 위엄가 과장하고, 여아를 낳으면 쥐처럼 다리에도 호랑이처럼 사나움과 과장 한다"[29]는 것이다.

다음은 정신적인 것과 물질적인 것을 몸의 역할에 따라 나눌 때 어떤 연관이 이루어지는가를 보자. 유교의 체계에서 리[理]와 리는 대립

27 유학의 체계에서 사용되는 용어는 이성적 범위로 심오한 의미를 '정신'으로 번역하는 것은 하지 않을 것이다. 즉 리가 물질적인 것과 연관된다면 그 리법이 [理]는 물질적인 것과 연관된다고 할 수 없다.

28 "정위(靜位)하되, 기위(奇偶)하며, 수행(守常)하면, 강유(剛柔)는 본(本)이다"(『수뢰』), "굳건함으로써 주(主)하고, 땅의 법을 따라 행한다"(『곤괘』), "하나의 음과 하나의 양을 일러 도(道)라 한다"(『계사上』).

29 "아이를 낳으면 이리처럼 사나워도 호랑이의 위엄가 과장하고, 여아를 낳으면 쥐처럼 다리에도 호랑이처럼 사나움과 과장 한다"(『수호전』, 『부녀』).

된 의미로 쓰이고, 각 개념이 성별과 연관될 때 리[理]는 남성의 덕성으로 리는 여성의 덕성으로 분류된다. 주자는 『주역』 가인괘[家人卦]에 대한 해석에서 "양[陽]은 리[理]를 주관하고 음[陰]은 리[利]를 주관하는데, 음으로서 음위[陰位]에 위치하고도 상위[上爻]에 있으니 그 정신을 부유하게 하는 것"[30]이라고 하였다. 또 "리[利]를 만나면 리[理]를 생각한다[見利思義]"거나 "리를 권하게 여기고 재물을 가벼게 여긴다[勸義輕財]"는 말을 통해 볼 때 남자가 갖추어야 할 덕목은 리보다 리[理]이다. 공자는 "인자는 그 리[理]를 바르게 하고 그 이익을 도모하지 않으며 그 도를 밝히고 그 공[功]을 따지지 않는다"[31]고 하였다. 즉 "군자는 도에 맞는가 벗어나는가에 대해서 걱정할 것이지 가난한 것을 근심하지 않아야 한다. 가정이 빈한하더라도 돈 버는 일을 해서는 안 된다"[32]는 것이다. 한편에 가인괘에서 보인 바 리는 음[陰]과 음위[陰位] 그리고 여자와 관련 맺는다. 리는 가족생활 경영과 재산의 형성에 관련된 것으로 남성의 '리[理]'와 대비되는 덕목이다. 즉 여자는 집안을 유지하고 운용하는 데 필요한 물질을 조달하고 자신과 이계의 능력을 갖추어야 하는 것이다. 이러한 사회화를 통해 "여자들의 특성은 대체로 부귀한 것을 좋아하고 빈천한 것을 싫어한다"(『사소절』)로 본성화된다.

이상을 통해 볼 때 유교에서 여성과 남성의 권력관계는 영역간의 문제로 보는 것은 옳다. 그런데 분명한 것은 남성들의 가치가 여성들의 가치보다 더 우월한 위치에 놓여있다. 남성에게 지배자의 풍모를 요구하고 물질적 가치보다 정신적 가치를 추구하도록 한다는 점에서 그렇다. 여성들이 맡은 '리利'의 영역이 생활의 기본 조건임에도 불구하고 중요하지 않은 것으로 되었다. 여기에는 여성들이 하는 일은 본래 남성들이 하는 일보다 덜 중요하고 덜 가치롭다는 무의식적인 가정

30 "계사(繫辭)하되, 그 스승을 고려하(考)고, 그 벗을 고려하(考)고, 그 공업을 고려하(考)고, 그 덕을 고려하(考)고, 그 지위를 고려하(考)고, 그 때를 고려하(考)고, 그 일을 고려하(考)고, 그 사람을 고려하(考)고, 그 물건을 고려하(考)고, 그 이치를 고려하(考)고, 그 의(義)를 고려하(考)고, 그 이(利)를 고려하(考)고, 그 해(害)를 고려하(考)고, 그 변(變)을 고려하(考)고, 그 통(通)을 고려하(考)고, 그 신(神)을 고려하(考)고, 그 화(化)를 고려하(考)고, 그 용(用)을 고려하(考)고, 그 덕(德)을 고려하(考)고, 그 행(行)을 고려하(考)고, 그 사(事)를 고려하(考)고, 그 물(物)을 고려하(考)고, 그 이(理)

의 '특수성'의 문제가 제기되면서 한국 페미니즘의 새로운 전로가 모색되고 있다.

이제까지 여성을 전통과 결부시키면서 생산해 온 담론에 주목하여 여성 탈식민화의 가능성을 탐색해보았다. 그것은 오리엔탈리즘적인 전통이나 (자)민족중심주의적인 전통, 둘 다를 극복하는 바탕위에서 가능한 것이었다. 이 작업은 탈식민 페미니즘의 통찰을 전유하면서 전통 및 그것과 분리될 수 없는 현재의 여성을 개혁적하고 전통 및 우리의 경험 속에서 여성 '주체'의 모델을 찾아내어 재개념화하는 방법이 될 것이다.

예컨대 자유주의 페미니즘이 추구하는 '개별적인 주체' 혹은 개인주의적 주체를 금과옥조로 여길 것이 아니라 우리의 역사 · 경험적 현실과 충돌시키면서 '점검'하는 자세가 필요하다. 스피박은 "페미니즘의 개인주의적 주체를 정전으로 삼기보다 그 역사적 결정 속에 위치시켜 보는 것이 필요하다"[38]고 한다. 그녀는 제국주의 시대의 페미니즘적 개인주의에 관건이 되는 것은 바로 인간 존재의 형성인데, 주체를 개인으로서 뿐만 아니라 개인주의자로서 구성하고 호명한다면 점을 비판하였다. 또 그녀는 서구 페미니즘의 역사의 계기를 개인주의에 다가가는 여성들의 접근관이라는 전제에서 상대화시킬 필요가 있다고 하였다. 부연하면 '개인' 존재에 대한 주목이 반드시 개인주의 방식으로 정의될 필요는 없다. 이것은 앞서 논의한 바, 서구 페미니스트의 오리엔탈리즘이 동양 여성을 가족 속에 매몰된 억압된 존재의 이미지로 단일화하는 방식이 아니라, 가족이라는 물질적이면서 관념적인 구조 속에서 여성이 스스로를 사회화하고 의미화하는 방식을 다각도로 접근할 수 있는 방법이다. 다시 말해 전통의 용산 또는 여성의

[38] 가야트리 스피박, "포스트식민 이성 비판", 태혜숙 역 (갈무리, 2005), 263쪽.

역사적 경험 속에서 여성은 어떻게 자신을 주체화했는가를 담론화하는 것이다.

또 '가을'이라는 개념을 가지고 한국 여성의 전통과 현실에 충돌시켜 보자. 중요한 것은 여성을 무능한 존재나 쉽게 포기하는 존재로 전제하는 본질주의적 편견과 거리를 두어야 한다는 사실이다. 자유주의적 자율 개념은 "개인이 자신의 행동을 스스로 통제할 수 있고, 자신이 세운 규칙과 원칙에 의거해서 스스로의 삶을 살 수 있는 능력"을 의미한다. 즉 독립과 자립으로 이해되는 자율의 개념은 개인을 자신의 효율을 극대화하고 자유롭고 이성적인 선택자로서 인식하는데, 이는 개인으로 하여금 사람들 간의 관계나 더 큰 사회적 요소로부터 퍼지시키게 한다. 그런데 이러한 '자율'의 개념으로는 가정폭력의 피해여성이 가해자 남편과 단호하게 이혼하지 못하거나 않는 이유를 설명하기 어렵다. 굳이 설명하자면 이 여성은 억압된 사회화에 적응된, 그래서 자신의 삶을 스스로 살 수 없는 사람으로 해석될 수 있다. 이 또한 여성을 피해자 또는 수동적 존재로 바라보는 것에 다름 아니다. 하지만 '가을'을 '독립'이나 '자립'이 아니라 상호의존과 사회적 관계, 보두에 발휘할 수 있는 개념으로 재정의하면 이 여성에 대한 이해는 달라진다. 즉 자율은 자기결정self-determination과 자기지배self-governance의 개념으로 대체될 필요가 있다. 이에 의하면 "인해은 우리가 일단의스로 말하는 '내적'인 요소와 '외적'인 요소 간의 협상과 관계의 복잡한 과정이다."[39] 가정폭력 피해여성이 결혼관계를 계속 유지하기로 '결정'한 것은 자녀와의 관계나 이혼 후의 삶에 대한 불확정성 등 한국사회의 여성을 구성하는 물질적, 문화적, 심리적 환경이 개입한 것으로 볼 수 있는 것이다. 다시 말해 여성이 처해 있는 상황을 더 큰 사회를

[39] 심희진, "상호의존이론에서의 '가을'에 대한 페미니스트 이해", "한국정치학회보", 제 [illegible] 호, [illegible]쪽.

통해 접근할 수 있고, 자신이 처한 상황에 대해 여성 스스로는 어떤 선택과 협상을 수행하는가를 볼 수 있다.

여성의 탈식민화를 위해서는 늘리고 해묵은 자아를 회복하는 것과 함께 새로운 자아개념을 발견해내고 만들어가는 것이 필요하다.