2006 여성주의 학교

심화 세미나 커리집

행동하는 일상, 힘이되는 여성주의

18대 총여학생회 〈여기, 열다〉

2006 여성주의 학교 심화 세미나 목차

제 1주. 에코 페미니즘

- 『에코페미니즘』 마리아 미스, 반다나 시바 / 창작과 비평사 / 2000
  1장-6장
- 「페미니스트 생태주의경제학과 지역경제의 성장」 Ellie Perkins / 국제페미니스트경제학협회 1996년 여름 학술대회 발표논문
- 「할리리에게 암소를 - 세계화 경제를 넘어 '지금'의 삶으로」
  마리아 미즈 · 베로니카 벤홀트-톰젠 / 1999 / 녹색평론 제57호

제 2주. 자본주의와 여성노동

- 『가부장제 이론』 실비아 월비 / 이화여자대학교 출판부 / 1996
  제2장 유급 고용
- 『경계없는 페미니즘』 찬드라 탈파드 모한티 / 여이연 / 2005
  6. 여성 노동자의 연대의 정치학
- 『여성이 만드는 아시아』 미즈이 아오리 / 들린 이침 / 2005
  서론 / 제1장 인신매매되는 여성들 / 제3장 국제 이주 노동의 여성화
- 『글로벌 시대의 문화번역』 김현미 / 또하나의 문화 / 2005
  3장 글로벌 시대는 새로운 신분제 사회인가?

제 3주. 탈식민주의 페미니즘 이론과 방법론

- 『탈식민주의 페미니즘』 대혜숙 / 여이연 / 2001
  1-1 페미니즘 이론의 전개과정
  1-2 탈식민주의 페미니즘의 지형도
  2-1 스피박의 페미니즘
  2-2 탈식민주의적 페미니스트 윤리를 위하여

제 4주. 제 3세계 페미니즘과 차이의 정치학

- 『탈식민주의 페미니즘』 대혜숙 / 여이연 / 2001
  하위주체로서의 여성
- 『다른 세상에서』 가야트리 스피박 / 여이연 / 2003
  젓어미
- 『경계없는 페미니즘』 찬드라 오한티 / 여이연 / 2005
  서구의 시선 아래: 페미니즘 학문과 식민담론
  투쟁의 지도 그리기: 제 3세계 여성과 차이의 정치학

제 5주. 여성주의 정신 분석

- 『페미니즘과 정신분석학 사전』 엘리자베스 라이트 편 / 한신문화사 / 1997
  모녀관계 / 오성
- 『히스테리』 크리스티나 폰 브라운 / 여이연 / 2003
  4장 더 나은 어머니
- 『더이상 어머니는 없다 – 오성의 신화에 대한 반성』 아드리엔느 리치 / 평민사 / 1995
  9장 어머니와 딸
- 『여성과 광기』 필리스 체슬러 / 여성신문사 / 2000
  1-2. 어머니와 딸들: 인생에 대한 신화적인 추석

제 6주. 섹슈얼리티

- 『히스테리』 크리스티나 폰 브라운 / 여이연 / 2003
  3장 섹슈얼리티와 언어
- 『섹슈얼리티의 해존화』 재슬린 해리 / 삼인 / 2002
  2장 성적 권력
- 『섹슈얼리티 강의, 두 번째』 (사)한국성폭력상담소 기획 / 동녘 / 2006
  지위하기 – 분리된 여성의 욕망과 몸의 해지리 찾기 (편시)

제 7주. 동성애 정치학

- 『누가 성정치학을 두려워하랴』 서동진 / 문예마당/ 1996
  1장 성정치학 – '누가 성정치학을 두려워하랴.' '게이정치학에 관한 열 개의 명제'
- 「근대 자본주의사회에서 동성애 정체성의 사회적 구성에 관한 연구」,
  서동진 (연세대학교 대학원 사회학과 1994) pp.26-86
- 「레즈비언/페미니스트 관점에서 본 서구 레즈비언 이론의 발전과정과 역사적 의의에 대한 연구」
  김지혜 (이화여자대학교 대학원 여성학과 1997) pp.14-121

제 1주,

에코 페미니즘

- 『에코페미니즘』 마리아 미스, 반다나 시바 / 창작과 비평사 / 2000
  1장-6장
- 「페미니스트 생태주의경제학과 지역경제의 설정」 Ellie Perkins / 국제페미니스트경제학협회
  1996년 여름 학술대회 발표논문
- 「할리리에게 암소를 – 세계화 경제를 넘어 '자급'의 삶으로」
  마리아 미즈 - 베로니카 벤홀트-톰젠 / 1999 / 녹색평론 제57호

1장 서론: 우리가 이 책을 함께 쓴 이유

마리아 미스 & 반다나 시바

공저라고 하면 흔히 저자들이 함께 독서하고 토론하는 과정을 통해 오랜 기간 동안 지속적으로 대화하며 작업했다고 생각하기 쉽다. 하지만 이 책의 집필을 구상했을 때 우리 두 사람은 그러한 공동작업이 불가능하다는 사실에 무심했다. 한 사람은 이른바 남(北, 개발도상국들—옮긴이)에 속한 인도에, 다른 한 사람은 그 반대편인 북(北, 선진국·산업국들—옮긴이)의 독일에, 이렇게 우리는 서로 수천 마일이나 떨어져 살며 일하고 있다. 서로 곧은 남의 민족들의 희생을 바탕으로 북의 민족들에게 복지를 제공하는 세계시장체제에 의해 그리고 역사·언어·문화에 의해 분리되어 있기도 하고 또 연결되어 있기도 하다. 우리는 각자 받은 훈련과 배경도 다른데, 한 사람은 환경운동 출신의 이론물리학자이며, 다른 하나는 여성운동 출신의 사회과학자이다. 한 사람은 남의 복지담론과 자연의 시각에서 자본주의 세계체제를 보아왔으며, 또 한 사람은 '아주의 마음으로'(in the heart of the beast) 사는 사람의 시각에서 여성에게 영향을 미치는 이 과정을 연구해왔다. 이 모든 차이들이 신의와 노력으로 극복될 수 있을까? 더구나 모든 곳에서 모든 사람들이 성적·민족적·국가적·인종적·문화적·종교적 차이를 자율성의 근간으로 살아 자신의 고유한 정체성을 찾기에 여념이 없는 듯한 작금의 상황에서 함께 책을 쓴다는 것이 과연 합당한 일일까? 구시대의 '주의'들, 특히 사회주의적 국제주의가 몰락하는 시점에서 페미니즘

과 생태주의의 기치하에 새로운 국제주의를 만들어내려는 시도라고 비난받지는 않을까? 더구나 남의 많은 여성운동가들은 페미니즘이란 서구(북)로부터의 수입품이며, (유럽과 북미의) 백인 페미니스트들이 자국 남성들의 특권을 공유하고 있다고 비난하는 실정이다. 어쩌면 이러한 차이들을 '에코페미니즘'(Ecofeminism)과 같은 보편주의적 용어 안에 담으려 하기보다 이를 인정하는 편이 더 현명했고, 각자의 나라에서 그리고 그 문화적·인종적·정치적·경제적 맥락 안에서 자신의 작업에 한걸음 더 가까이 변화를 도모했어야 했는지도 모르겠다.

그럼에도 불구하고, 이런 차이들과는 별개로, 우리는 전세계 여성들이 나날의 삶을 영위하는 가운데 겪고 있는 보이지 않는 전지구적(global) 정치로부터 발생한 공통의 관심사들을 나누고 있으며, 우리를 지배시키는 과정들을 지켜내려는 여성들의 노력에 동참한 결과 생각이 서로 비슷해졌다. 이렇듯 공통된 사고와 관심은 단일성이나 동질성을 과시하기보다는 우리가 지닌 차이를 창조적으로 뛰어넘는 것을 목표로 삼는다. 이 책을 함께 쓴 이유는 여러가지이다. 그중 하나는 자본축적을 위해 전세계 인간과 자원의 통제에 기반을 두는 새로운 세계질서가 대두함에 따라 점점 비가시화되는 '다른' 전지구적 과정들을 가시화하려는 것이다. 또다른 이유는, 동질화하는 동시에 파편화시키는 자본주의 가부장제 지배세력에 대한 저항의 장점으로 정체성과 차이의 추구가 더욱 중요해지리라는 낙관적 믿음이다.

이 자본주의 가부장제의 시각에서는 차이란 위계적인 것이며 획일성이 평등의 선결조건이라고 해석된다. 우리의 목표는 이런 편협한 시각에서 벗어나 우리의 다양성을 표현하는 것이며, 북이 남을 지배하고, 남성이 여성을 지배하며, 갈수록 더욱 불평등하게 분배되는 경제적 이익을 위해 점점 더 많은 자원을 광적으로 약탈하여 자연을 유린하는 세계구조의 내재적 폭력성의 문제를 여러 방식으로 다루고자 하는 것이다.

우리가 이러한 공통의 관심사에 이르게 된 것은 아마도 우리의 경험과 통찰, 그리고 우리가 체계화한 분석틀이 제도권 학계의 틀 안에서 이루어진 것이 아니라 여성운동과 환경운동에 참여하면서 생겨났기 때문일 것이다. 최근 몇년간 우리는 지구상의 생명체 보호와 생존에 관련된 마찬가지로 근본적인 문제에 더욱 민감하게 부딪치게 되었는데, 그것은 여성, 아동 그리고 인간 일반뿐 아니라 동식물군의 폭넓은 다양성까지도 보호하자는 것이었다. 지구상의 생명체를 위협하는 파괴적 경향의 원인을 분석하는 과정에서 우리는 각자 우리가 자본주의 가부장제 세계체제라 부르는 존재를 인식하게 되었다.

이 체제는 여성 및 '이(異)'민족과 그들의 땅을 식민화함으로써 생겨나 뿌리내리며 유지되고, 자연 역시 식민화하고 정복시킨다. 우리는 페미니스트로서 무엇보다 남성의 지배로부터 여성이 해방되는 것을 추구하지만 '근대화' 및 '개발' 과정과 '진보'가 자연계에 오염의 원인이라는 사실을 묵과할 수 없었다. 우리는 환경재난과 환경악화가 여성에게 미치는 영향이 남성에 대한 영향보다 더 컸으며, 또 어디서나 환경파괴에 먼저 반대하는 사람도 여성이었음을 알게 되었다. 환경운동가로 일하면서 우리에게 과학과 기술이 성(gender)에 중립적이지 않다는 점이 분명해졌으며, 다른 많은 여성들과 더불어 우리는 16세기 이래의 휴머니즘적 근대과학이 형성한 남성과 자연 간의 착취적인 지배관계가, 근대 산업사회까지 포함하는 대부분의 가부장제 사회에 팽배한 남성과 여성 간의 착취적·억압적 관계와 긴밀히 연관된다는 것을 인식하기 시작했다.

우리는 환경운동과 여성운동에 대한 각자의 적극적 참여가 두 사람을 공통된 분석과 시각으로 이끌었음을 발견했다. 해답을 향한 모색을 명확히하기 위해 우리는 유사한 이론과 유사한 저자들에게로, 그리고 결국에는 서로에게로 이르게 되었다. 다양한 기회를 통해, 서로 다른 사람들을 대상으로 발표했던 논문들을 다시 읽으면서 우리는 각자가 여성으로서 만났던 특정한 조건이 우리의 시고를 자연스럽게 근접시켰음을 알게 되었다.

현재의 세계체제가 결국 지구상의 생명에 대한 총체적인 위협을 낳는다면, 모든 생명체에 내재한 생존 본능과 의지를 되살리고 가꾸어나가는 일이 긴요할 것이다. 폭력의 원자력발전소 반대운동," 히말라야의 베아

(chalk) 제공과 밀폭 반대운동," 케냐의 그린벨트 운동," 농약을 사용하는 상업적 농업으로 인한 식품오염에 반대하여 자급적인 생산자·소비자 연결망을 구축하려는 일본 여성들의 운동," 물고기와 새우의 터전인 맹그로브 숲을 살리기 위한 에콰도르 민중여성들의 노력," 더 나은 수자원 관리와 도랑보존 및 토지이용을 위해, 그리고 기업주에 앞서 생존의 토대(숲, 연료, 사료 등)를 지키기 위해 남에서 벌어지는 수천명 여성들의 투쟁 등 생태의 파괴와 악화에 대항하는 수많은 지역적 투쟁을 자세히 살펴보면, 세계 도처에서 많은 여성들이 같은 분노와 불안을, 그리고 삶의 토대를 보존하고 파괴를 막아야 한다는 같은 책임을 느끼고 있음을 확인하게 된다. 인종과 민족과 문화와 계급의 배경이 다름지라도 이러한 공통의 관심사를 통해 여성들은 다른 여성, 다른 민족, 심지어 다른 국가와도 유대를 맺는다. 이러한 활동과 관심의 과정에서 유사한 분석과 개념, 그리고 때로는 유사한 전망 역시 비로소 제기되는 것이다.

남서부 독일의 빌(Wyhl)운동에 참여한 여성농민들은 이 나라 최초의 반핵운동 가운데 하나였던 이 운동에서 가장 핵심적으로 활동했다. 그들은 독일 내의 다른 운동들, 지식인·학생·도시 거주 페미니스트들과 연대했을 뿐만 아니라 국경 너머 스위스와 프랑스의 비슷한 운동들과도 연대했다. 이러한 과정을 통해 그들은 가부장적 남녀관계에 눈뜨게 되었으며 이것은 많은 여성들에게 그들 스스로의 해방을 향한 첫번째 발걸음이었다." 수년

1) R. Gladis, *Lieber heute aktiv als morgen radioaktiv*, Berlin: Wagenbach 1979.
2) V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Survival*, New Delhi: Kali for Women and London: Zed Books 1988; V. Shiva, "Fight for Survival," Interview with Chamon Devi and Swati Devi) *Illustrated Weekly of India*, 1987년 11월 15일.
3) I. Dankelman & J. Davidson, *Women and Environment in the Third World: Alliance for the Future*, London: Earthscan Publications Ltd. 1988.
4) Paul Ekins, *A New World Order: Grassroots Movements for Global Change*, London and New York: Routledge 1992.
5) E. Bravo, Accion Ecologica, *Un Ecosistema en peligro: Los bosques de mangle en la costa ecuatoriana*, Quito, n.d.
6) 이것은 2개의 반핵운동 여성지도자인 Annemarie Sacher와 Lore Haag의 인터뷰에 기초한 것이다. 독일 남서부 Kaiserstuhl의 빌에서 일어난 이 운동은 독일에서는 정권에 반핵운동

이 지난 후, 이 운동을 이끌었던 여성지도자 중 두 사람은 인터뷰에서 성장지향적 산업주의와 소비주의 모델이 아니라 우리가 자급적 관점(subsistence perspective)이라 부르는 것에 근접한 모델에 기초하여 대안사회의 전망을 명확하게 제시했다." 사회의 파편화를 극복하고 연대를 창출하려는 여성들의 노력의 또다른 예로 유해폐기물 투기에 반대하는 로우이스 깁스(Lois Gibbs)와 나르마다(Narmada)댐 건설에 반대하는 메다 파트카르(Medha Patkar)의 활동을 들 수 있다. 미국 내 여성활동가들은 유해폐기물 투기에 대한 반대운동을 주도해왔으며, 악명높은 러브운하(Love Canal) 사건에서 유해폐기물 투기에 반대하는 로우이스 깁스의 결의적이고 집요한 노력은 널리 알려져 있다. 머리 리빈(Murray Levine)은 "리브운하가 로우이스 깁스에게, 그리고 우리들에게 가르쳐준 것이 있다면 그것은 평범한 사람들도 자신의 생명이 위협받을 때는 아주 현명하고 민첩해질 수 있다는 것이다. 그들은 실사 판표적이고 과학적인 전문용어로 은폐되어 있다 해도 부조리를 귀신같이 탐지할 수 있게 된다"고 쓰고 있다."

1980년대에 유해폐기물 처리장이 가난한 유색인종 거주지 근처에 자리잡기 시작했고 오늘날 이들 지역에서는 강력한 반발이 일고 있다. 유해폐기물 투기에 반대하는 여성들에게 이 문제는 단순히 내집 뒷마당에는 안된다(NIMBY, not in my backyard)는 차원이 아니라 '모든 이의 뒷마당에'(시민들을 소외시켜 배제) 안된다는 차원의 것이다. 미국 노스캐롤라이나의 슬라지록(Schlage Lock)사가 멕시코 베라끄루즈(Tecate)에서 마킬라도라(수입한 비관세 부품을 조립해 수출하는 멕시코의 외국인소유 조립공장—옮긴이) 사업을 하기 위해 문을 닫을 때까지, 이 회사에 다녔던 존슨 샤프(Joan Sharp)는 이같은 반대를 잘 보여준다. 1992년 3월 당시 실직 상태였던 존슨은 '정의를 위한 흑인 노동자'(Black Workers for Justice)의 대표로 멕시코에 갔다. 멕시

프로서, 1974년부터 책임자로 전임이 추가된 1976년까지 지속되었다. 이 사례에 대해서는 Sara Sarkar, *Green Alternative Politics in West Germany*, Vol. 1: The New Social Movements, New Delhi: Promilla Publishers 1992.
7) Dankelman & Davidson, 앞의 책.
8) Lois Gibbs, *Love Canal: My Story*, Albany: State University of New York 1982, xv쪽.

코 노동자들에게 회사에 대한, 그리고 30여명의 회사동료를 암에 걸려 죽게 했다고 그녀 등이 믿고 있는 위험한 화학약품에 대한 정보를 주기 위해서였다. 그녀가 가지고 간 200면에 달하는 서류에는 슬라지가 유해화학물을 사용했고 지하수를 오염시켰으며 생산직 노동자들에게 약속한 해직수당을 주지 않은 사실 등이 기록되어 있었다. 베라에의 노동자들 중에는 슬라지가 남부의 흑인 거주지역(Black Belt South)의 값싼 노동력을, 그리고 그 다음에는 멕시코의 값싼 노동력을 이용하기 위해 랜프란시스코의 공장문을 닫았다는 사실을 아는 이가 아무도 없었다." 나르마다계곡에서는 메다 빠트까르가 나르마다강에 초대형 댐 건설을 반대하는 인도의 가장 핵심적인 환경운동을 이끌고 있다. 그녀는 한 인터뷰에서 이렇게 밝혔다. "나르마다강이 곧 마따(mata, 즉 어머니)라는 개념이 여기서 매우 커다란 무분을 차지하긴 하지만 여성성 즉 어머의 개념은 자동적으로 이 운동 전체와 연결되어있습니다. 따라서 만일 지도자와 참여자 모두에게 여성적인 기조가 주어진다면 그때는 이 모든 것이 실제를 이루게 됩니다."[10]

이러한 실례들은 세계 곳곳의 수많은 여성들이 지닌 공통의 관심사가 그들간의 차이보다 훨씬 더 우세했음을, 그리고 그들간의 차이를 결정짓는 것으로보다는 그들의 투쟁과 경험을 풍부하게 해주는 것으로 인식하게끔 만대감을 불러일으킴을 보여준다.

이 공통의 기반을 알아보기가 왜 그리 어려운가?

하지만 어떤 여성들, 특히 도시의 중산층 여성들은 그들 자신의 해방과 자연의 해방 간의, 그리고 그들 자신과 세계의 '다른' 여성들 간의 공통성을 인식하기가 매우 어렵다. 이는 자본주의 가부장제 혹은 '근대문명'이 현실을 구조적으로 양분하고 이 양자를 위계화하여 서로 적대시하는 우주론과

9) Hasee Dhidee, Vol. I, No. 2, 1992.
10) "Indigenous Vision, Peoples of India, Antidotes to the Environment," *Inside International Centre Quarterly*, Spring-Summer 1992, 204면에서 인용한 Medha Patkar의 인터뷰.

인류학에 근거를 두기 때문이다. 여기서는 한쪽은 늘 우월하며, 다른 쪽의 희생의 대가로 늘 번성하고 진보한다. 그리하여 자연은 인간에서 종속되고, 여성은 남성에게, 소비는 생산에, 지역적인 것은 전지구적인 것에 종속된다. 페미니스트들은 이 이분법을, 특히 남성과 여성 간의 구분과 유사한 인간과 자연 간의 구조적 분리의 부당성을 오래 전부터 비판해왔다.[11]

많은 여성들은 이 위계적인 이분법을 극복하려 하기보다는 여성이 남성보다 우월하고 자연이 문명보다 우월하다는 식으로 단순히 그 서열을 뒤바꾸려 했다. 하지만 이 경우 그같은 세계관의 기본구조는 유지되며 표면적으로 분리되고 위계화된 두 부분간의 기본적 적대관계 역시 지속된다. 이 세계관은 '타자나 '대상'을 단지 다른 것이 아니라 '적'으로 간주하여, 예로 사르트르(J. P. Sartre)가 『유 뮤로』(*Huis Clos*)에서 말한 것처럼, '다른 사람은 지옥이나 말어져라'라는 태도이기 때문이다. 그 결과 생기는 투쟁에서는 한쪽이 궁극적으로 '타자'를 종속시키고 희생함으로써 살아남는다. 이것은 또한 역사와 진보의 개념에 대한 헤겔주의나 맑스주의 변증법의 핵심이기도 하다. 진화론 역시 적대적 생존법칙인, 끝없는 생존경쟁이라는 개념에 기반을 두고 있다. 이런 개념들은 계몽주의 이래 유럽의 이론과 근대성(modernity) 혹은 진보의 기획의 필수불가결한 요소들이다.

홉스(T. Hobbes)의 저서(『리바이어던』—옮긴이) 이후로 사회는 적대적인 이해관계에 따라 움직이는 사회적 원자들의 조합으로 개념화되어왔다. 근대경제학 이론은 개인의 이익추구가 모든 경제활동의 원동력이라고 본다. 이후에 다윈(C. Darwin)은 자연에서 유사한 원칙을 '발견'했다. 따라서 공생관계나 생명을 유지시키고 부양하는 상호연관들은 무시된 채, 자연진화나 사회변동 모두 약자에 대한 강자의 끊임없는 투쟁과 계속적인 고된행위에 의해 추동되는 것으로 이해되었다. 이러한 세계관은 생명체와 문화의 다양성이 지니는 풍부한 잠재력에 대한 이해를 방해하고, 대신 이를 분열

11) S. Ortner, "Is Female to Male as Nature to Culture?" M.Z. Rosaldo & L. Lamphere, *Women, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press 1974.

적이고 위협적인 것으로 경험한다. 다른 한편 원자화된 부분들을 재결합하려는 시도들은 다양성과 질적 차이들을 제거함으로써 다만 표준화·동질화에 이르렀을 뿐이다.

에코페미니즘의 시작은 (인류를 비롯해) 자연 속의 생명이 협력과 상호보살핌, 사랑을 통해 유지된다는 점을 인식하는 새로운 우주론과 새로운 인류학의 필요성을 제기한다. 이러한 방법을 통해서만 우리는 모든 생명체의 다양성 그리고 그들의 문화적 표현까지도 우리의 안녕과 행복의 전제한 원천으로서 존중하고 보존할 수 있게 된다. 이러한 목표를 위해 에코페미니스트들은 '세계를 새로 짠다' '상처를 치유한다' '망(web)'을 새로이 서로 연결한다는 등의 은유를 사용한다.[12] 전체론적(holistic)인, 모든 생명을 아우르는 우주론과 인류학을 창조하려는 이같은 노력은 계몽주의 이래 사용되어온 것과는 다른 자유 개념을 내포하지 않을 수 없다.

자유 대 해방

이런 노력은 인간의 자유와 행복이 자연으로부터의 지속적인 해방의 과정, 이성과 합리성의 능력으로 자연의 과정으로부터 독립하고 그 과정을 지배하는 데 달려 있다는 생각에 대한 거부를 포함한다. 사회주의 이상향에서, '필요의 영역'(자연의 영역)에서 '자유의 영역' 즉 '진정한' 인간의 영역으로 옮겨가는 역사적 행진이 인간의 운명이며 이 과정은 자연과 자연의 힘을 소위 '제2의 자연' 또는 문화로 변형하는 일을 수반한다고 보는 자유 개념을 지니고 있었다. 과학적 사회주의에 따르면 이 과정에서 자연과 사회 양자의 한계가 변증법적으로 극복된다는 것이다.

환경운동이 시작되기 전까지는 대부분의 페미니스트들 역시 이러한 자유와 해방의 개념을 공유하고 있었다. 하지만 인간을 위한 최대한 해방과

12) I. Diamond & G.F. Orenstein, *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco: Sierra Club Books 1990; J. Plant, *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Philadelphia, Pa., Santa Cruz, Ca: New Society Publishers 1989; Y. King, "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology," Plant, 앞의 책, 18~28면.

도 성장만이는 근대 과학과 기술의 적용이 해 갈수록 환경오염을 악화시킬 뿐인지에 대해 점점 더 많은 사람들이 고민하고 질문을 던지기 시작함에 따라, 이들은 계몽주의적 해방논리와 자연의 재생주기를 지키고 복원하주는 환경논리 간에 모순이 있음을 점차 첨예하게 인식하게 되었다. 1987년 독일의 함부에서 있었던 '여성과 환경'이라는 모임에서 안겔리카 비르크(Angelika Birk)와 이레네 슈퇴르(Irene Stoehr)는 이러한 모순이, 계몽주의 이념에 고무된 많은 다른 운동과 마찬가지로 특히 생의영역뿐 아니라 가사노동이나 여타의 노동영역에까지 과학과 기술의 진보에 희망을 걸었던 여성운동에서도 적용됨을 분명히 설명했다. 이레네 슈퇴르는 이러한 해방 개념이 필연적으로 인간성과 여성성을 아우르는 모든 자연에 대한 지배를 함축한다고 지적했다. 궁극적으로 이러한 지배관계가 현재 우리가 직면한 생태계의 파괴에 책임이 있다는 것이다. 그렇다면 어떻게 여성들이 이와 똑같은 논리를 통해 여성 자신과 자연의 '해방'에 이르기를 바랄 수 있겠는가?[13]

아직까지도 많은 여성들, 특히 동등화(equalization)정책을 지지하는 많은 여성들이 여성운동의 주요 목표로 삼고 있는 남성의 사회 안에서 남성 '따라잡기'란, 현존 구도 안에서 남성들이 자연으로부터 취한 것에 대해 더 많은 혹은 동등한 몫을 요구하자는 것이다. 실제로 서구사회에서는 이것이 상당수준 실현되어서, 현대 과학과 가사관련 기술, 제약업 등은 여성을 단조롭고 고된 가사노동으로부터 '해방'시켜줄 것이므로 여성의 구원자라고 선언되었다. 오늘날 우리는 많은 환경 오염과 파괴가 현대의 가사관련 기술에 그 원인이 있음을 알고 있다. 그렇다면 이런 해방의 개념이 우리 삶의 모델로서 지구를 보호한다는 개념과 양립할 수 있겠는가?

이러한 모순은 이어지는 글에서, 특히 생명공학을 다루는 장에서 자세히 논할 것이다. 하지만 계몽주의적 해방논리에 대한 우리의 비판은 여성에 대한 계몽주의의 영향을 통일함으로써 도출해낸 것만은 아니며, "자유의

13) A. Birk & I. Stoehr, "Der Fortschritt entlässt seine Töchter," *Frauen und Ökologie Gegen den Machbarkeitswahn*, Köln: Volksblattverlag 1987.

영역'을 향한 백인남성들의 행진이 시작된 이래 이들의 자유를 위해 자신의 주체성과 자유 때로는 생존기반까지도 부정당해온 희생자들에 대한 관심에서 비롯된 것이기도 하다. 여기에는 여성뿐 아니라 자연 그리고 유럽의 (남성)주체들이 '필요의 영역'에서 해방되는 과정에서 마음대로 착취·종속시킬 수 있도록 '개방되고', '타자들' '대상들'로 변형된——식민화되고 '자연화된'——이민족들이 포함된다.

이들 희생자의 시각에서 보면 이 계몽주의기획의 허구성은 명백해진다. 왜냐하면 그들에게 있어 이것은 앞서 기술했듯이 생존기반 등의 파괴를 의미할 뿐만 아니라 (이론과 따라잡기식 개발을 통해서는) 이 과정의 수혜자들이 얻은 것과 똑같은 물질적 수준을 결코 얻을 수 없음을 의미하기 때문이다. 제한된 지구 안에서 필요로부터의 탈출이란 있을 수 없다. 자유란 '필요의 영역'을 정복하거나 초월함으로써가 아니라 필요의 제약 속 자연의 제약 안에서 자유, 행복, '올바른 생활'에 대한 비전을 발전시켜나가는 데 초점을 맞춤으로써 찾을 수 있기 때문이다. 우리는 이러한 비전을 자급적 관점이라 부르는데, 왜냐하면 자연을 '초월'한다는 것은 더이상 정당화될 수 없으며 대신 자연의 생존잠재력이 모든 차원과 모든 발현단계에서 가꾸어지고 보존되어야 하기 때문이다. 필요의 영역 내에서의 자유는 모든 이에게 보편화될 수 있지만 필요로부터의 자유는 소수에게만 돌아갈 수 있기 때문이다.

그릇된 진단

현실에 대한 그릇된 인식을 낳는 이러한 이분법은 특히 그릇된 진단으로 이끌어왔고 또 이끌고 있다는 점에서 비판받는데, 이는 주로 빈곤의 문제 즉 억압받고 착취당하는 사람들을 최important 상황에서 벗어나도록 돕는 문제에서 그러하다. 지금까지의 유일한 처방은 거시적 차원이든 미시적 차원이든 '따라잡기식 개발' 전략이었다. 식민화된 '제3세계'에서 시도되어왔고 또 실패를 거듭한 이 전략은 사회주의국가에서도 적용되었고 이제는 탈사회주의국가들에서 적용되고 있다. 여성운동의 많은 분파도 동등화, 적극적

차별(positive discrimination), 그리고 직업·정치·교육에서의 여성할당제 같은 정책들을 통해 특권을 가진 남성 '따라잡기' 전략을 추구했다. 요컨대 남성모델을 본뜨고 '승리자'의 특권을 나눠가지려는 것이다. 미국에서는 이같은 동등화정책이 흑군이나 패군의 심지 전투부대에 여성들이 배속되는 데까지 이르렀고 이것이 해방으로 가는 단계로 환영받는데, 이는 필요 전을 통해서 '성취된' 것이다. 많은 페미니스트들이 이러한 동등화정책에 반발하면서 자본주의 가부장제사회에서 남성의 특권을 공유하기를 거부한다. 하지만 대체로, 여전히 많은 사람들이 이 정책을 궁극적으로 여성과 여타 피압박집단에게 해방을 가져다줄 정책으로 여긴다.

전지구적인 것 대 지역적인 것

요즘 들어 '전지구적인' 것 대 '지역적인' 것이라는 구도가 환경이나 개발 담론에 널리 쓰이고 있다. 이것을 자세히 관찰해보면, 인간의 노동력과 시장뿐만 아니라 모든 천연자원에까지 마음대로 접근하고자 하는 이익집단들이 흔히 스스로를 '세계공동체' '전지구적 행위' '전지구적 환경' 혹은 보편적 인권과 자유로운 세계시장의 수호자로 자처함을 알게 된다. 이러한 전지구주의(globalism)의 압축적 약속은 "자유로운 세계시장이 세계평화와 정의로 이어진다는 것이다. 공통의 전지구적 목표라는 이름을 내걸고 우리 모두가 지구라는 같은 배성에 의존하고 있다는 사실을 인정하는 듯 보이지만 실상 그들은 지역 생태계·공동체·문화 등을 착취할 권리를 요구하는 것이다. 언제나 지역적인 것이 희생된다는 사실은 가령 필요전의 결과에서 분명히 드러난다. 이 전쟁은 국제연합으로 대표되는 '세계공동체'의 이름으로 외견상 보편적 혹은 전지구적 정의의 원칙이란 것에 의해 정당화되었다. 전세계는 이라크의 점령으로부터 쿠웨이트를 해방할 책임을 느끼도록 요구받았던 것이다. 하지만 이 '해방'의 희생물은 지역적인 것이 분명했으니, 이라크와 쿠웨이트의 여성과 아동, 루르드과 그리고 팔즈지역의 환경이 바로 그것이다.

걸프전 이후 등장한 새로운 '전지구주의'—'새로운 세계질서'—는 미국의 대통령 조지 부시(George Bush)가 주창한 것이다. 구시대의 초강대국들의 오랜 대치상태가 종식되면서 이 새로운 세계질서는 세계 평화와 화합의 전조로 제시되었다. 하지만 이것은 낡은 세계질서를 포장한 달라진 것이 없는 것이다.

이 책 첫부분에서 강조하였지만, 전지구적 질서에서 '전지구적'인 것이란 단지 몇몇 다국적기업들(MNCs)과 강대국들의 통제하에 다양한 차이를 지닌 경제·문화·자연을 조심함으로써 지역적이고 개별적인 이익을 전지구적으로 지배하는 것을 의미할 뿐이다. 강대국들은 '자유'무역, 구조조정 프로그램, 그리고 점차 더욱 빈번해지는 군사적 분쟁 등을 통해 다국적 기업의 전지구적 확장을 지원한다. 통일독일에서는 현재 인종주의자들이 이민자들을 공격하고 있고, 세계시장에 새로이 '편입된' 구소련과 동유럽에서는 내전이 계속되고 있으며, 스리랑카와 인도, 아프리카에서는 종족분쟁이 그치지 않는다. 이 모든 것이 의미하는 바는 이곳 사람들에 대해서는 새로운 분리가 이뤄지고 경계선이 확정되고 있고, 반면 초국적기업의 투자와 시장에 대해서는 '새로운 세계질서'나 '전지구적 통합'이라는 거창한 계획을 촉진하도록 모든 경계가 허물어진다는 사실이다.

지배적인 담론에서 '전지구적'인 것이란 지배적인 지역들이 지역적·국가적 통제에서 벗어나 전지구적 통제를 획책하는 정치적 공간이다. 하지만 이 말이 연상시키는 바와는 반대로 전지구적이라는 것은 보편적인 인간의 이해를 대표하는 것이 아니다. 그것은 과제의 영향력과 통제력을 통해 전지구적으로 펼쳐나간 특정 지역의 제한된 이해를 대변한다. 세계 7대 강대국의 모임인 G7은 전지구적인 문제들을 주관하지만 그들을 움직이는 이해관계란 제한된 것일 따름이다. 세계은행(World Bank)이라고 해서 실제로 전세계 모든 공동체의 이익을 도모하는 것이 아니며, 기부자들의 정치·경제적 힘에 좌우되는 투표로 의사결정을 하는 하나의 기구일 따름이다. 이 의사결정 과정에서 실제로 대가를 지불하는 공동체, 즉 (예컨대 나르마다 계곡의 부족들 같은) 진정한 기부자들은 전혀 목소리를 내지 못한다.

식민주의에 대항한 독립운동은 식민지로부터 중심부 경제대국으로의 경제유출로 인한 빈곤과 수탈을 폭로했다. 전후 세계질서에서는 정치적으로 독립된 국가들이 남에 출현했고, 저개발과 가난을 영속화하는 개발자금 융자와 의제에 모대를 둔 새로운 식민주의를 만들어낸 세계은행이나 국제통화기금(IMF) 같은 브레턴우즈 기구들 또한 출현했다. 환경운동은 이들 기구가 구상하고 돕는 대 잘못된 개발로 인한 환경적·사회적 비용을 폭로했다. 환경보호는 이제 미시여구로 동원되거나 세계은행과 같은 '전지구적' 기구들을 강화하고 그에 따라 그들의 영향력을 확대하기 위한 근거로 인용되고 있다.

이처럼 반대자들의 언어를 포섭함으로써 얻은 정당성에, 전지구적으로 떨어나간 '지혜'이 지리상의 확장과 민주주의의 확산을 나타내는 일종의 위계조직의 형태이며 낮은 단계의 (지역적) 위계는 어떤 식으로든 높은 (전지구적) 단계에 종속되어야 한다는 그릇된 개념에서 도출한 정당성이 더해진다. 가동중인 비민주적 개발계획들도 이와 유사한 '국가적 이익'이라는 잘못된 개념에 근거하고 있으며, 모든 지역적인 이해는 더 큰 이해하고 여겨지는 것을 위해 희생해야 한다는 도덕적 의무 같은 것을 느끼도록 되어 있다. 독립 이후 인도의 지역운동세력이 대규모 댐의 건설을 허용했던 것도 바로 이런 식이었다. 상이한 '지역적' 이해가 전국적 규모로 서로 맞서게 된 1980년대에 이르러서야 그들은 이름과 '국익'이라는 것이 때로의 (Tehri)나 나르마다계곡 같은 온갖 댐 건설로부터 이익을 얻는 한줌의 건설업자들과 기업가, 그리고 그들의 돈을 받는 한줌의 정치가들의 선거적·경제적 이익에 불과했음을 깨닫게 되었다. '국가적' 이익으로 부풀려진 협소하고 이기적인 이해에 대항해 대규모 댐 공사에 반대했던 지역공동체의 집단적 투쟁은 진압당한 진정한 공동의 이익이란 기치로 미으로에 되었다.

보편주의 (서구) 이데올로기의 붕괴와 문화상대주의의 출현

동서대립의 종식이 모든 사회주의자들의 꿈과 이상향의 종말일 뿐 아니

라, 인간에 대한 그리고 인간과 자연, 인간들 간의 관계에 관한 보편주의적 개념에 근거한 모든 보편주의 이데올로기의 종말을 나타낸다고 해석하는 사람들이 있다. 이러한 이데올로기들은 유럽중심적이고 자아중심적이며 — 일부 페미니스트들에 따르면 — 남성중심적이고 물질주의적인 것으로 '해체'되어왔다.

이들 이데올로기들의 생산은 근대화의 보편화 — 계몽이라는 유럽적 기획 — 가 실패했다고 주장하는 포스트모더니즘 사상가들에 의해 선언되고 있다. 또한 일부 환경론자와 개발론자들은 서구의 산업사회 모델이 물질적 혹은 경제적 개발과 성장을 강조한 나머지 대다수 비유럽사회에서 문화가 하는 중요한 역할을 제대로 살아보지 못했다고 주장한다. 더구나 대부분의 비근대사회에서는 경제와 문화(혹은 맑스주의 용어로 토대와 상부구조)의 이분법적 구분이란 없다는 것이다. 그들은 더 나아가 근대화전략이 생물적 다양성뿐 아니라 문화적 다양성까지 파괴하여 한편으로는 미국식 코카콜라와 레스토랑도 보편로 동질화시키고 다른 한편으로는 생명체를 이윤지향적 산업의 요구에 맞추어 동질화시켰다는 근거로, 서구의 개발패러다임을 비판한다. 우리는 서구식 개발패러다임에 대한 이러한 비판에 대해 많은 부분 공감하며 세계시장과 자본주의적 생산과정에서 비롯되는 동질화에 반대한다. 우리는 또한 상부구조 또는 문화와 경제 혹은 토대 간의 이분법적 구분에 대해서도 비판한다. 우리의 관점에서는 지구 위의 생명체의 다양성과 인간사회의 문화의 다양성을 보존하는 것이 이 지구에서 살을 지속하기 위한 선결조건이 된다.

하지만 경제를 아예 무시하고 문화 혹은 문화들만을 고의함으로써 이분법적 구조를 그저 뒤집기만 하는 것은 경계해야 한다. 나아가 모든 문화적 전통을 동일한 가치로 볼 수는 없는데, 그러한 태도는 유럽중심적이고 남성중심적이며 고조주의적이고 인종주의적인 보편주의를 문화상대주의로 단순 대체하는 것에 불과하다. 이 문화상대주의에 따르면 우리는 심지어 폭력이나 지참금제도, 음핵절단, 인도의 카스트제도 같은 가부장적이고 착취적인 제도나 관습까지도 그것들이 특정 민족 고유의 문화적 표현물이자 정조물이라는 이유로 받아들여야 한다. 문화상대주의자에게는 언어, 종교, 관습, 식습관, 남녀관계 등으로 표현되는 전통들은 언제나 훌륭한 것이며 따라서 비판할 수 없는 것이기 때문이다. '차이'에 대한 강조가 극단에 이르면 공통성을 전혀 못 찾아보기 쉽고 심지어 의사소통마저 불가능하게 만든다. 가치판단을 정지시키기에 이른 문화상대주의가 전체주의적이며 교조적인 이데올로기적 보편주의의 해결이나 대안이 될 수 없음은 명백하다. 그것은 실상 낡은 물건을 뒤집어놓은 것에 불과하다. 이런 입장은 자유주의적 태도를 취하지만, 유럽의 자유주의와 개인주의가 식민주의와 공유지의, 대규모의 사유화, 그리고 이윤을 위한 상품생산에 근거함을 잊어서는 안된다. 문화적인 것, 지역적인 것, 차이에 대한 이같은 새로운 강조, 이런 문화상대주의가 다국적기업의 이해관계와 맞물린다는 점 또한 분명히 인식해야 한다.

지식인들이 문화와 차이에 열중하는 동안 국제자본은 모든 자연자원과 생명체 그리고 지역문화와 전통의 상품에 대한 자유로운 접근을 주장하면서 생산과 시장을 무한히 확장하고 있다. 지역문화들은 조각조각 나뉘어 그 단편들이 세계시장에서 팔릴 만한 상품이 될 때에야 비로소 '가치'를 지니는 것으로 간주된다. 음식이 '민속음식'이 되고 음악이 '민속음악'이 되고 전통설화가 '민속학'이 되어야만, 그리고 기술이 판매대에게 줄 '민속품' 생산으로 연결되어야만 비로소 자본축적 과정은 이런 지역문화로부터 이득을 취할 수 있는 것이다.

지역문화들이 이처럼 파편되고 그 조각조각이 상품화되는 동안 이 조각난 단편들은 세계시장에서 '재결합'되고 그리하여 모든 문화적 다양성은 표준화되고 동질화된다. 문화상대주의는 이러한 과정을 인식하지 못할 뿐 아니라 이 과정을 도와서 정당화하고 있으며, 차이의 페미니스트이론은 자본주의 세계체제의 작용과, 생명을 상품과 현금으로 바꿔버리는 힘을 간과하고 있다.

문화상대주의로부터 벗어날 방도를 찾기 위해서는 차이만 볼 것이 아니라 전세계 여성들간의, 여성과 남성 간의, 그리고 인간과 다른 생명체 간의

다양성과 상호연관성까지 살펴야만 한다. 여성해방과 지구상의 생명 보존을 위한 공통의 근거는, 개발과정의 희생자였으며 자신의 생존기반을 확보하기 위해 투쟁한 여성들, 예를 들어 인도의 칩꼬(Chipko) 여성들, 초대형 댐 건설에 반대한 사람들, 원자력발전소와 세계 도처에서 행해지는 무의미한 유해폐기물 투기에 반대하여 싸우는 여성들, 그리고 그밖에 전세계의 다른 많은 이들의 활동에서 찾아볼 수 있다.

그러한 풀뿌리 여성활동가들과의 대화에는 문화상대주의가 들어설 자리가 없다. 이 여성들은 인생에 여성을 묶어주는 것이 무엇이며 남성과 여성들을 자연의 수많은 생명체들과 연결해주는 것이 무엇인지를 본능적 앎이고 있다. 자신들의 생존 — 생활기반 — 을 지키기 위한 이들의 노력에서 벗어나오는 보편주의는 계몽주의와 자본주의 가부장제가 빚어낸 유럽중심적 보편주의와는 다른 것이다.

이 보편주의는 추상적인 보편적 인간'만이'을 다루기보다는 생명을 지속시키는 네트워크와 과정들이 손상되지 않고 작동될 때에만 충족되는 공통된 인간욕구를 다룬다. 이 지구상에서 가장 충만한 희미의 삶이 계속될 수 있도록 보장하는 것은 자연과 인간사회 모두에 존재하는 이같은 '공생'혹은 살아 있는 연관성'이다. 의식주, 애정과 보살핌과 사랑, 공기와 정제된 물, 지식과 자유, 여가와 기쁨에 대한 이런 기본적 욕구는 문화, 이데올로기, 인종, 정치·경제 체제와 계급을 불문하고 모든 사람에게 공통된 것이다.

대개의 개발담론에서 이들 욕구는 이론와 '기본욕구'(의식주 등)와 자유나 지식의 추구 같은 이론와 '고상한 욕구'로 나뉜다. 여성활동가들이 표현하듯, 에코페미니즘의 관점은 그러한 구분을 인정하지 않는다. 문화는 생계유지와 생명을 위한 그들의 투쟁에 있어 큰 부분이다. 그들에게 자유란 어머니 대지와의 애정어린 상호관계와 협조적인 생산활동을 뜻하며[14] 지식은 삶을 유지하는 데 필수적인 생존지식을 말한다. 부유한 북의 여성들이나 남의 부유층에 속한 여성들이 이러한 보편주의 개념을 이해하기란 쉽지 않다. 생존은 삶의 궁극적인 목표가 아니라 전부한 것으로, 당연히 주어지는 사실로 여겨진다. 생존·생명을 위한 일상의 노동의 가치 바로 그것이 소위 '고상한' 가치의 미명하에 정식당해온 것이다.

14) 이것은 Vandana Shiva가 한 인터뷰에 기초한 것이다. Shiva, 앞의 책, 1987.

에코페미니즘

"별 거해를 일컫는 새로운 용어"[15]인 에코페미니즘은 여성운동, 평화운동, 환경운동 등 1970년대 말에서 1980년대 초반까지의 다양한 사회운동으로부터 생성해 나온 것이다. 이 용어를 최초 사용한 이는 프랑수아즈 도본느(Francoise D'Eaubonne)이다.[16] 의미하는 환경재앙으로 촉발된 환경파괴에 반대하는 수많은 항의와 운동을 통해 비로소 넓이 퍼지게 되었다. 스리마일섬에서의 원자로 노심 용해를 계기로 수많은 미국 여성들이 1980년 3월 애머스트에서 열린 최초의 에코페미니스트 회의——'지구의 여성과 생명: 80년대의 에코페미니즘에 관한 회의'——에 모였다. 이 회의에서는 페미니즘, 군사력 강화, 치유, 생태론(ecology) 간의 관계가 논의되었다. 회의 조직자 중 한 사람인 이네스트라 킹(Ynestra King)은 이렇게 적고 있다.

> 에코페미니즘은 이론과 실천의 연관성과 총체성에 관한 것이다. 그것은 살아 있는 모든 것의 특별한 힘과 완전함을 옹호한다. 우리에게 스며들 다며 (육아든 인플고기의 일종—옮긴이)는 어느 공동체의 몸에 대한 소규나 아픈가지로 고려되어야 하며, 물고기는 항지에 대한 기호와 나란히, 그리고 항지의 먹이가 되는 생물은 스러이랑기적 속인 우주설계일—옮긴이과 마찬가지로 존중되어야 한다. 우리는 여성 정체성을 지닌 운동세력이며, 이 절박한 시기에 해야 할 특수한 사명이 있다고 믿는다. 우리는 기업전사(corporate warrior)들에 의한 지구와 지구 위의 존재들의 파괴와 군대전사(military warrior)들에 의한 핵전쟁 위협에 관심을 기울여야 한다고 본다. 우리에게

15) Diamond & Orenstein, 앞의 책, 1990.
16) F. D'Eaubonne, "Feminism or Death," Elaine Marks & Isabelle de Courtivron, eds., *New French Feminisms, an Anthology*, Amherst: Amherst University Press 1980.

> 우리의 신체와 성(sexuality)의 권리를 부정하는 것도 마로 이 남성주의적 정신이며, 그것은 복잡다양한 지배체제와 국가권력에 이양을 두고 자신의 뜻을 관철하고 있다.[17]

어느 곳에서 환경파괴나 핵전쟁 위협에 대해 반대활동을 하든, 여성들은 여성과 이민족, 자연에 대한 가부장적 폭력 사이에 연관성이 있음을 직감해왔다. 또한 이 가부장제에 도전하는 것이 미래세대들과 생명과 이 지구 자체에 충실해지는 길임을 알게 된다. 우리는 여성으로서의 우리의 본성과 경험을 통해 이 점에 대한 깊고 특별한 이해를 갖고 있다.[18]

'기업전사들과 군대전사들'의 환경에 대한 묵격은 마치 우리 여성들의 신체에 가하는 공격처럼 직접적으로 감지된다. 운동에 참여하는 많은 여성들이 이러한 느낌을 말한 바 있다. 세베조(Seveso) 오염 반대시위를 했던 한 스위스 여성은 이렇게 적고 있다. "우리는 우리의 신체를 더 세계적인 차원에서 관리하는 법을 생각해내야만 한다. 우리의 신체를 공격하는 무리에는 남성들이나 의사들뿐만이 아니라 다국적기업도 포함되어 있기 때문이다. 세베조의 라로슈지보당(La Roche-Givaudan)사보다 더 여성의 몸과 어린이를 해치는 것이 또 어디 있단 말인가? 1976년 7월 10일 이후 여성과 어린이의 삶 전체가 그 '사고'에 의해 점령되었으며 그 후유증은 앞으로도 오래 계속될 것이다."[19]

1984년 12월 2일과 3일 밤 당시 인도 보팔에 있던 유니언카바이드 살충제공장에서 40톤의 유독가스가 방출되었다. 이 재난으로 3천명이 목숨을 잃었고, 당시 가스에 노출된 40만명의 사람들이 죽어가고 있으며, 고통은 아직도 계속되고 있다. 가장 심한 타격을 입은 이들은 여성이었고 가장 큰 집기적 정의를 요구하는 이들 역시 여성이다. '보팔가스 비디크 아힐타 우드그 상가탄'(Bhopal Gas Peedit Mahila Udhyog Sangathan, 보팔가스 피해여성노동자연합이란 뜻—옮긴이)은 사람들이 아직도 고생하고 있으며 아무리 많은 돈을 주어도 희생자들의 죽음과 건강은 회돌릴 수 없다는 것을 인도정부와 유니언카바이드사 및 전세계에 끊임없이 알리고 있다. 이 재난으로 가장 큰 타격을 입은 계층인 바스띠스 출신의 가난한 이슬람교도 여인, 하미다비(Hamidabi)는 이렇게 말한다. "우리 가슴속에 불이 꺼지기 전에는 이 싸움을 그만두지 않을 거예요. 그 불은 3천개의 화장을 장작더미에서 시작된 불이지요. 우리가 정의를 얻을 때까지 타오를 겁니다." 또 씨칠리아에서 핵미사일 기지 건설에 반대하던 여성들은 이렇게 말했다.

> 우리가 전쟁을 반대하는 것은 곧 폐망을 위해 투쟁하는 것이다. 우리는 지금 그 어느 때보다 핵확산과 호전적 남성문화 사이의 연관, 전쟁의 폭력과 강간의 폭력 간의 연관을 무렷이 알아본다. 실상 이런 것들이 여성들이 전쟁에 대해 갖는 역사적 기억들이다. 하지만 그것은 또한 '평화시' 우리의 일상의 경험이기도 하다. 남성들 대다수가 즐기는 것 같은 전쟁이라는 무시무시한 놀이가 공격·정복·소유·통제라는 남녀관계의 전통적 정표와 동일한 단계를 거치는 것도 결코 우연이 아니다. 대상이 땅이건 여성이건 다를 바가 없는 것이다.[20]

독일에서 원자력발전소 건설 반대운동의 추진력이 된 여성들이 모두 의식적인 페미니스트들은 아니었다. 하지만 그들에게도 기술과 자연·전쟁·여성·미래세대에 대한 전쟁 간의 연관은 분명했다. 독일 남서부의 벨에서 원자력발전소 건설계획에 적극적으로 저항했던 여성농민들도 기술과, 산업체제가 가진 이윤중심의 살상에 대한 공적 집착과, '제3세계'에 대한 착취 간의 연관을 알아보았다.[21] 1986년 체르노빌 참사 이후 한 러시아 여성 또한 이러한 연관을 다음과 같이 극명하게 요약하고 있다. "남자들은 생명을 생각하지 않아요. 자연과 적을 정복하려 할 뿐이지요."

17) V. King, "The Eco-Feminist Perspective," L. Caldecott & S. Leland, eds., *Reclaiming the Earth: Women Speak out for Life on Earth*, London: The Women's Press 1983, 10면.
18) 같은 글, 11면.
19) F. Howard-Gordon, "Seveso is Everywhere," 같은 책, 36~45면.

20) 같은 책, 126면에서 인용한 Statements of Sicilian Women.
21) Gladitz, 앞의 책 참조. 이것 역시 1990년 Maria Mies가 한 인터뷰에서 인용한 것이다(각주 6 참조).

세프노빌 씨사는 특히 이러한 첨단기술과 전투적인 산업의 전사(warrior)복제에 대한 여성들의 분노와 저항을 자연스레 불러일으켰다. 핵기술이 폭탄으로 사용될 때는 나쁜 것이지만 특히 가정의 가전제품을 작동할 전기를 발생시키는 데 사용된다면 좋은 것이라는 허구는 순식간에 사라졌다. 또한 많은 여성들이 그들의 소비적인 생활양식도 자연과 여성과 이민족과 미래세대들을 상대로 하는 이러한 전쟁체제의 커다란 일부임을 인식하게 되었다.

생명공학, 유전공학과 생식기술의 새로운 발전으로 인해 여성들은 과학과 기술이 성차별적인 것이고, 과학의 전체적인 패러다임 자체가 가부장적·반자연적·식민주의적인 것이며, 자연의 생산력과 여성의 생식력을 억압하고자 하는 것임을 깨닫게 되었다. 유전공학과 생식기술에 반대하는 페미니스트 인터내셔널 네트워크(FINRRAGE)가 1984년 결성된 이래 1985년에는 스페인과 독일의 본, 1988년에는 방글라데시, 1991년에는 브라질에서 중요한 회의들이 잇따라 열렸다. 이 운동은 좋은 의미의 여성운동 내지 페미니스트들의 망주를 훨씬 넘어선 것이었다. 특히에서는 노동조합·교회·대학에 몸담은 여성들, 도시와 농촌 여성, 노동자와 전업주부들이 이런 기술에 반대하기 위해 모여들었으며, 이 기술의 윤리적·정치적·건강상의 문제들이 계속 치열하게 논의되고 있다. 이 운동은 프랑크푸르트에서 '대리모'대행사 설립을 막는 역할을 했다. 자본주의 가부장제와 그 전사(warrior)적인 과학이 살아 있는 전체를 분리하고 해부하는 데 골몰하는 바로 그 지점에서 연관성을 찾는다는 에코페미니즘의 원칙이 또한 이 운동에 지침을 제공했다. 그리하여 참여자들은 이러한 기술들이 여성에게 미치는 영향뿐만 아니라 북의 산업국이나 제3세계의 동식물과 농업에 미치는 영향까지도 고려한다. 그들은 여성의 해방이 고립된 상태에서가 아니라 이 지구 위의 생명을 보존하려는 더 폭넓은 투쟁의 일부가 될 때에만 성취될 수 있음을 깨달은 것이다.

이 운동은 또한 새로운 연대와 네트워크의 창출을 가능하게 하주었다. 방글라데시 회의에서 이러한 기술에 대해 몰은 한 아프리카 여성은 "그네

상 연결된다는 것이다. 이처럼 좀더 물질적인 의미에서의 영성은 흔히 생각하는 종교라기보다는 주술에 더 가깝다.[19] 영성에 대한 이러한 해석은 스타호프(Starhawk)의 저서[20]에 잘 설명되어 있는데, 그에게는 영성이 대체로 여성의 몸놀, 여성의 성적인 에너지, 여성의 가장 소중한 생명력과 같은 것이며, 여성을 서로서로에게, 그리고 다른 생명체와 생명요소들에 이어준다. 그것은 여성으로 하여금 생명을 사랑하고 축복하게 해주는 에너지이다. 이처럼 '내재적'이라기보다는 관능적이고 성적인 영성은 정신과 물질, 초월과 내재성 사이에 중심을 잡아 양극간의 대립을 없앤다. 요컨 내재성만 존재하지만 이 내재성이란 주관성과 생명력과 정신이 없는 무기력하고 수동적인 것이 아니다. 헬이란 모든 것에, 특히 우리의 관능적인 경험에 내재하는데, 육체를 지닌 존재로서 우리는 물질적인 것과 정신적인 것을 떼어놓을 수 없기 때문이다. 영적인 것은 모든 생명을 불희두는 사람이며 만물에 담겨 있는 주술이다. 서로의 발전된 고대의 지혜는 만물을 감싸안은 이런 연결관계에 대한 오래된 주술적 통찰로 이루어져 있었고, 이 연결관계를 통해 힘없는 여성들이 힘을 가진 남성들에게 영향력을 행사할 수 있었다. 이것은 적어도 1980년대에 이 주무성을 불러하고 제비를 거절한 여성들 그리고 처음으로 에코페미니스트 선언서를 만든 여성들의 사고방식에 적잖은 영향을 미쳤다.[21]

생태학에서 이같은 '영성'의 강조에 해당하는 것은 생명의 신성함에 대한 재발견으로, 그에 따르면 인간이 다시금 모든 생명체를 신성한 것으로 여기고 존중할 때에만 지구상의 생명은 보존될 수 있다. 이러한 가질은 내세의 신이나 초월에 있는 것이 아니라 일상생활에, 우리의 노동에, 우리를 둘러싼 모든 것에, 우리의 내재성에 있는 것이다. 그리고 때로 제례의식으로, 춤과 노래로 이 신성함을 찬양해야 한다.

우리가 어머니 대지에 의지하고 있음을 찬양하는 것은 프란시스 베이컨

19) H. Klein, TANTRA, Magie oder Spiritualität? Beilnege aus.
20) Starhawk 1982.
21) Caldecott & Leland, 앞의 책, 15면.

진보라면 우리는 진보 필요없어요. 다 가져가요"라고 외쳤다.

'영적' 에코페미니즘 아니면 '정치적' 에코페미니즘?

여성들은 환경, 평화, 여성, 특히 건강 등 다양한 운동영역에서 모든 것의 상호의존성과 연관성을 재발견하면서 이론과 삶의 영적(spiritual) 차원에 대해서도 새로이 발전하게 되었는데, 에코는 이 상호연관성에 대한 깨달음 자체가 영적인 것이라 일컬어지기도 한다. 인간행복의 성취가 근본적으로 물질적인 상품생산의 확대를 조건으로 한다는 자본주의와 맑스주의 유물론은 모두 이러한 차원을 부인하거나 희생했다. 페미니스트들은 근대가 시작될 무렵 벌어졌던 '마녀사냥'의 중요성을 새삼 깨닫게 되었다. 가부장적 과학과 기술은 이 여성들(마녀들)이 살해당하고 그에 따라 그들의 지식과 지혜, 자연과의 친밀한 관계도 파괴당한 후에야 발전할 수 있었던 것이다.[22] 이런 지혜를 가부장제에 의한 파괴로부터 여성과 자연을 해방시킬 수단으로 회복하고 재생시키려는 욕구 또한 이처럼 영적인 것으로 관심을 돌리게 된 동기가 되었다. '영적'이라는 용어는 사람에 따라 다른 의미를 띨 수 있는 모호한 단어이다. 어떤 이들에게 그것은 일종의 종교를 뜻하지만 이 종교는 기성 종교의 근본적인 전사(戰士) 전통에 비추어볼 때 여성과 자연의 문명 지대적인 기독교·유대교·이슬람교 같은 가부장적이고 일신론적인 종교의 연장선상에 있는 것이 아니다. 그리서 일부에서는 여신을 근간으로 하는 종교를 부활 혹은 재창조하려 시도했고 이때 영성이 여신으로 정의되었다.

어떤 이는 이것을 만물에 깃들고 스며 있는 여성원칙이라 부르기도 하는데, 이 경우 영성은 덜 '영적인' 측 덜 관념론적인 방식으로 이해된다. 여기서 성(聖)은 여성적인 것이지만 물질세계와 분리되어 있는 것이 아니고 모든 사물과 모든 인간에 내재되어 있는 생명력으로 간주되며, 따라서 사실

22) C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper & Row 1983.

(Francis Bacon)과 그의 추종자, 그리고 근대 과학과 기술의 창시자들이 조장하는 태도라는 점이 다른 것이다. 그들은 이러한 의존성이 자유에 대한 인간의 권리를 침해하고 조롱하는 것이기에 장압적이고 폭력적으로 없애야 한다고 생각했다. 서구적 합리성, 서구과학의 패러다임과 자유의 개념은 모두 이 의존성을 극복하고 초월하려는 데에, 자연을 (남성)희지배 종속시키고 자연의 모든 주술적 힘을 풀어버리려는 데에 바탕을 둔다. 이런 맥락에서 영성은 '어머니 대지를 치유'하고 세계에 다시 주술을 걸고자 노력한다. 막스 베버(Max Weber)가 유럽 합리성의 진전과정의 필연적 소산이라 본 주술풀기(disenchantment) 과정을 무위로 돌아놓자는 것이다.

미국의 에코페미니스트들은 유럽의 에코페미니스트들보다 '영적'인 것을 더 강조하는 듯하다. 일례로 독일에서는 특히 1980년대 초 이래 종종 이 경향이 정치적 영역으로부터 밀폐의 몽상적 세계로의 후퇴를 나타내며, 현실에서 이탈하여 결과적으로 남성의 손에 권력을 맡기는 도피주의라고 비판받았다. 하지만 '영적' 페미니스트들은 비록 작은 공동체에서만 가능한 것이기는 하나 그들의 입장이 일상의 정치이자 근본적인 변화를 변화시키는 것이라고 주장한다. 그들은 이 정치가 남성들의 비슷한 방법을 사용해 그들의 과학지임을 반대하는 것보다 훨씬 더 효율적이라 생각한다. 역시 독일에서 이 논쟁은 1978년 이후 의회정치에 참여한 녹색당의 출현이라는 배경에서 고찰할 필요가 있다. 녹색당의 여성운동가들은 환경적 관심보다는 페미니즘적인 관심에서 참여한 경우가 더 많았다. 그러나 녹색당은 이러한 관심사를 그들의 강령과 정치전략에 통합하고자 노력했다. 에코페미니스트들 역시 내부에서 '영적'인 입장에 대한 비판은 대개 좌파출신 인사들에게서 나온다. 다수의 여성들 특히 자본주의비판을 가부장제비판과 연결지으면서도 여전히 일종의 '유물론적' 맥락에 매달려 있는 여성들이 영적 에코페미니즘을 받아들이기란 쉽지 않은 일이다. 자본주의는 '영적' 페미니즘의 '물질주의'비판조차 포섭할 수 있음이 명백하기 때문이다.

실제로 이런 일은 이미 일어나고 있다. 뉴에이지운동과 비교(秘敎)운동은 비전(秘傳), 명상, 요가, 주술, 대안적 건강법 등의 새로운 시장을 만들

어냈는데, 이것들은 대부분 동양의, 특히 중국과 인도 전통의 맥락에서 매우 단편적으로 취한 것이다. 식민지에서 물질적 자원을 약탈한 다음 이제는 정신적·문화적 자원마저도 세계시장의 상품으로 변모시키는 것이다.

병적인 것에 대한 이같은 탐심은 서구의 가부장적 자본주의문명의 깊은 위기를 보여준다. 서구에서 (언제나 '물질'세계와 본의원) 삶의 정신적인 면이 점점 필사당함에 따라, 서구인들은 자신의 문명에서 파괴된 것을 찾아 '정상'으로, 산업사회 이전의 전통으로 눈을 돌리는 것이다.

이러한 모색은 분명 온전한 전체(wholeness)를 향한 인간의 깊은 욕구에서 비롯된 것이지만 지금과 같은 파편적이고 상품화된 방식은 비판받아 마땅하다. 동양의 정신주의에 관심이 있는 사람들은 동양인들이, 예컨대 인도인들이 어떻게 살아가고 있고 자신들이 취한 요가나 태극권 같은 단편들이 어떤 사회경제적·정치적 맥락에 놓인 것인지도 거의 알지 못하며 알려고조차 하지 않는다. 일종의 사치성 정신주의인 것이다. 사탈 사르카르(Sarai Sarkar)의 표현대로[20] 이것은 서구적 생활수준이라는 물질주의 체제 위에 덧붙인 이상주의적 장식에 불과하다. 이와같은 사치성 정신주의는 정신과 물질, 정치와 문화 간의 이분법을 극복할 수 없다. 전체성을 향한 이같은 모색이 원론하는 착취적 세계체제에 대한 비판 그리고 더 나은 사회를 향한 방식으로 통합되지 않는 한 그것은 쉽게 흡수되고 무력화되기 십상이기 때문이다.

생존의 터전을 지키기 위해 싸우는 제3세계 여성에게는 이러한 정신주의 체험장식이나 물질로부터 정신을 분리하는 것이 이해될 수 없는 일이며, 그들은 어머니 대지라는 말에 따옴표를 붙일 이유조차 없다. 그들은 지구를 그들 자신과 모든 동료 피조물들의 생존을 보장해주는 살아 있는 존재로 여기기 때문이다. 그들은 대지의 신성을 존중하고 찬양하며 그것을 산업과 상품생산을 위한 죽은 원료로 만드는 것에 저항한다. 따라서 그들 자신의 생존을 위해 결코 침해되어서는 안되는 자연의 다양성과 한계를 존

20) S. Sarkar, "Die Bewegung und ihre Strategie: Ein Beitrag zum notwendigen Klärungsprozeß," *Kommune*, Nr. Frankfurt 1987.

중하는 것은 당연한 이치이다. 우리 에코페미니스트들의 입장의 근거가 되는 것이 바로 대다수 세계 여성들 일상의 생존활동 속에 뿌리박고 있는 이런 물질주의이고 내재성이다. 이 물질주의는 상품화된 자본주의도 아니고, 기계적인 맑스주의 유물론도 아니다. 이 둘은 모두 인간과 자연 간의 관계에 대한 동일한 개념에 토대를 둔다. 그러나 우리가 이해하는 에코페미니즘적 정신주의는, '합리적'이지 않으면서 음식을 바라며 그 음식이 어디서 왔는지 그 땅이 누구의 것인지는 관심도 없는 내세적 정신주의와 혼동되어서는 안될 것이다.

이어지는 장(章)들은 에코페미니즘을 삶의 기본욕구로부터 출발한 시각이라 보는 우리의 기본적인 전제를 담고 있으며 우리는 이를 자급적 관점이라 부른다. 우리는 여성이 남성보다 이 시각에 더 근접해 있으며, 남에서 자신들의 직접적인 생존을 위해 싸우고 노동하며 살아가는 여성들이 북의 도시 중산층 남성과 여성보다 여기에 더 근접해 있다고 본다. 하지만 모든 여성과 모든 남성들이 산업체제의 파괴에 직접 영향을 받는 육체를 지니고 있다. 그러므로 모든 여성 그리고 결국에는 모든 남성 또한 이 과정을 분석하고 변화시킬 '물적 토대'를 지닌다. 이어지는 장(章)들에서 우리는 우리의 투쟁과 사투령가의 과정에서 나타난 몇몇 문제점에 관해 논할 것이다. 이 문제들은 이미 기록된 것이 아님에도 불구하고, 지식의 개념에 관한 문제, 민족과 계급 문제, 모든 생명체의 산업화라는 문제, 문화적 정체성과 투쟁들의 문제, 제한된 지구 안에서 자유와 자기결정을 추구하는 문제 등 지구 위의 생명을 지키고자 할 때 당면하게 되는 문제들 대부분을 포함하고 있다. 그리고 마지막으로 우리는 자연과 여성과 어린이와 남성 모두에게 자비로운 사회에 대한 우리의 비전을 제시하려 한다. 우리는 자주 많은 부분에서 나타나는 의견과 분석의 차이를 전부 없애려 들지는 않았다. 차이들이 엄연히 존재하는 현시점과 조건에서 그런 차이들은 풍가피하며 회피해서는 안되는 것이라 생각한다. 그 차이들은 에코페미니즘 담론이 전지구적 차원에서 어떤 것이 될 수 있는지에 대한 현실적인 그림을 제공하기 때문이다.

1부

비판과 관점

2장 환원주의와 재생: 과학의 위기

반다나 시바

지식과 무지

근대과학은 보편적이고 가치로부터 자유로운 지식체계로 간주되어왔다. 과학의 방법론적 논리를 통해 생명과 우주와 그밖의 거의 모든 것에 대한 객관적인 결론에 도달한다는 것이다. 이러한 근대과학의 주류, 곧 환원주의적인 혹은 기계적인 패러다임은 15~17세기에 저 빛나는 과학혁명으로 시작된 것으로 서구 남성의 특정 투사물이다. 그러나 최근 들어 제3세계와 페미니즘의 연구들은[1] 이 주류 체계가 만인을 위한 보편적 이익이라는 명목으로 스스로를 합리화함에도 불구하고 인류 전체를 해방시키는 힘이 아니라 필연적으로 자연과 여성의 종속을 수반하는 서구적인 남성중심의 가부장적 기획물로 등장한 것임을 인식하게 되었다.[2]

이러한 지배와 종속에서 중심이 되는 것은 '지식'(전문가)과 '무지'(비전문가) 사이의 독단적 경계이다. 이 경계는 과학의 주제에 관한 몇몇 핵심적 질문들과 비전문적 지식의 형태들에 대한 고찰을 과학적 연구영역으로부터 효과적으로 배제하는 작용을 한다.

1) Claude Alvares, *Decolonising History*, Goa: The Other India Book Store 1991.
2) Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell University Press 1986.

개인적인 두 번의 경험은 지배적 지식에 내재한 이러한 메타성을 잘 드러낸다. 1970년대 핵물리학자가 되기 위해 공부하고 있던 나는 어떤 훈련 과정에서 핵에너지집이라는 선택된 소수의 일원이 된 것에 우쭐해서 입에 올아들다. 그런데 지사인 언니가 핵의 위험에 대한 나의 무지를 일깨워주면서 꾼 꿀이 죽고 말았다. 핵전문가로서 우리는 어떻게 핵반응이 일어나는지는 알지만 방사선이 생명체에 미치는 영향에 대해서는 알지 못했던 것이다. 방사선 폐기와 작업복들은 메타적인 집단의 일탈임을 나타내는 의례적인 절차에 불과했다. 신진 핵물리학자로서 이처럼 갑작스럽게 자신의 무지를 깨닫게 되자 나는 충격을 받았고, 기만당한 느낌이 들었으며, 결국 이론물리학으로 전공을 바꾸게 되었다.

10년 후 일신하여 진동이 시작되었을 때 나는 다시 한번 전문지식과 무지 사이의 독단적인 경계와 마주치게 되었다. 의사는 내가 세탁실지 수술을 받아야 한다고 주장했다. 난산이 되리라는 예기였다. 나는 별 이상이 없었고 자연분만을 하려던 참이었으며 의료사고를 포함한 잠재적 문제들에 대해서도 알고 있었다. 하지만 아이의 어머니로서 나는 전문가로서의 지위를 부정당했고 그 지위는 의사만 가질 수 있었다. 나는 무지한 '몸뚱이'였고 의사는 지식을 갖춘 '정신'이었다. 왜 제왕절개가 필요하냐고 묻자 아기꼿해 하는 대답이 내가 너무 늙은, 다시 말해 서른살이나 먹은 산모라는 사실이 충분한 이유가 된다는 것이었다. 하지만 나는 내 상식을 믿고 분만실을 나와버렸다. 이버지가 나와 내 아기에게 자연분만의 기회를 기꺼이 제공할 줄 조출한 병원으로 데려다주었다. 거기서 나는 예상대로 아무 탈없이 아기를 낳았다.

분화되고 단편화된 지식에는 한가지 기만이 내재해 있는 듯한데, 이런 지식은 비전문가의 지식을 무지로 치부해버리며 인위적인 분할을 통해 지식 자체의 무지를 감출 수 있다는 점이다. 나는 근대 서구 가부장제의 '과학혁명'이라는 특수한 인식론적 전통을 '환원주의적'이라 특징짓는다. 그 이유는 ①다르게 알고 있는 사람들과 다른 앎의 방법을 모두 배제함으로써 자연에 대한 인간의 인식능력을 축소하며, ②자연을 무기력하고 과편화된 물질로 다룸으로써 자연의 창조적인 재생 및 갱신 능력을 감소시키기 때문이다. 환원주의는 그것이 정복하고 대체한 모든 비환원주의적 지식으로부터 스스로를 구별하는 일련의 변별적 특성을 지니고 있다. 다른 무엇보다 환원주의의 존재론적·인식론적인 가정들은 단일성에 근거하여 모든 세계들이 동일한 기본요소를 갖고 있고 날날의 부분들은 원자적이라 인식하며, 모든 기본과정은 기계적이라고 가정한다. 환원주의의 기계론적 은유는 자연과 사회를 사회적으로 재구성해왔다. 질서와 힘의 개념이 상호의존성과 조화성에 기초하는 유기적 은유하는 반대로 자연이 기계라는 은유는 분할과 조작 가능성이라는 가정에 근거한다. 캐롤린 머천트(Carolyn Merchant)는 다음과 같이 말한 바 있다.

> 현재 우리의 환경 딜레마와 그 딜레마가 과학·기술-경제와 맺는 관계를 알아보기 위해서는, 현실을 살아 있는 유기체가 아니라 하나의 기계로 재개념화하여 자연과 여성에 대한 지배를 승인한 세계관과 과학의 형성을 다시 고찰해야만 한다.[3]

이러한 지배는 본질상 폭력적인 것으로, 여기서는 환원성에 대한 폭력이라 할 수 있겠다. 환원주의 과학은 여성과 자연을 종속시키고 그들의 온전한 생산성과 힘 그리고 창재력을 빼앗는만큼, 자연과 여성에 대한 폭력의 근원인 것이다. 환원주의의 인식론적 가정들은 그것의 존재론적 가정들과 연관되는데, 단일성은 한 체계의 부분에 대한 지식이 전체에 대한 지식으로 형세하게끔 만든다. 분할가능성(divisibility)은 맥락을 벗어난 지식의 추상화를 가능케 하며, 소외와 비참여(non-participation)에 근거한 타당성의 기준을 만들어내어 그것을 '객관성'이라 제시한다. 그리하여 '숙련가'와 '전문가'만이 지식의 유일한 합법적 추구자요 생산자로 간주되는 것이다.

3) Carolyn Merchant, *The Death of Nature*, New York: Harper & Row 1983.

가치와 비가치

환원주의는 그 자체의 신화에 의해서만이 아니라 그것이 봉사하는 이해관계에 의해서도 보호받는다. 환원주의는 결코 인식론적 우연이 아니라 특정 형태의 경제·정치 조직의 요구에 대한 응답이다. 환원주의적 세계관, 산업혁명과 자본주의경제는 동일한 과정의 철학적·기술적·경제적 구성요소이다. 개별 기업과 경제의 분화된 부문들은 사적 소유이든 국가소유이든 자체의 효율성과 이익만을 생각하며, 모든 기업과 모든 부문은 사회적·환경적 비용이 극대화되는 현실에는 눈감은 채 이윤의 극대화라는 척도로만 효율성을 측정한다. 이 효율성의 논리를 제공해온 것이 환원주의이다. 착취와 수탈을 통해 이윤을 발생시키는 자원체계의 특성만이 고려되며, 생태계의 파멸을 인정시키지만 상업적 이윤을 남기는 않는 특성은 무시되고 결국 파괴된다.

상업적인 자본주의는 전문화된 상품생산에 기반을 두며, 따라서 생산의 확일성과 자연자원의 단일기능적 활용을 요구한다. 그러므로 환원주의는 복잡한 생태계를 단일 구성요소로, 단일 구성요소를 단일 기능으로 환원시킨다. 나아가 이것은 단일 기능, 단일 구성요소의 확위를 극대화하는 방식으로 생태계를 조작하도록 한다. 환원주의적 패러다임에서 숲은 상업적인 목재로, 목재는 펄프와 제지업을 위한 섬유소로 환원된다. 그리하여 숲, 토지와 유전(遺傳)자원들은 펄프의 생산을 증가시키도록 조작되는 것이다. 이러한 패러은 집약적인 생산성만 증가시킨다면 그것이 숲의 수분 보유량을 줄이고 숲공동체를 이루는 생명체의 다양성을 파괴하건 상관없이 극학적으로 합법화된다. 그렇게 해서 '과학적인' 산림관리와 산림'개발'은 살아 있는 다양한 생태계를 파괴한다. 이와같은 방식으로 자연의 유기적 과정과 리듬과 재생력을 파괴하는 변형을 수반하기 때문에 환원주의 과학은 필연적으로 환경재난의 무리가 된다.

지식과 무지 사이의 폭력적인 경계는 가치와 무가치 사이의 폭력적인 경계와 상응한다. 환원주의적·기계론적 존재는 가치의 척도와 무가치하다고

여겨지는 것을 말살할 도구를 동시에 만들어낸다. 그것은 자유롭고 자생적인 것을 식민화하고 통제할 가능성을 만들어낸다. 기술개발은 이미 변형되고 소모된 것으로부터 아직 손대지 않은 것으로 점차 확대된다.

바로 이런 과정에서 자본주의 가부장제의 시각에서는 재생력의 터전으로서의 공간과 여성의 육체가 최후의 식민지가 되는 셈이다.[4] 이 창조적인 재생의 터는 전문가들이 가치를 '생산하고' 추가하는 '수동적인' 장소로 바뀐다. 자연과 여성과 유색인들은 다만 '원료'를 제공할 뿐이다. 여성과 자연의 공헌에 대한 평가절하는 식민행위에 개발과 진보의 가치를 부여하는 것과 맞물려 행해진다. 소외를 의미하는 분리가 소유권과 통제의 수단이 된다. 정부에 관한 로크(J. Locke)의 두번째 논문은 "자연이 제공하고 그대로 내버려둔 상태로부터 인간이 무언가를 끌어낸다면, 어떤 것이든 거기에는 인간의 노동이 섞여 있고 그럼으로써 인간은 그것을 자신의 소유물로 만든다"고 언명하고 있다.[5] 그리하여 '끌어내는' 행위는 소유의 행위가 되며 자본의 과학과 기술에 의존하는 것은 더 용이하게 '끌어내고' 분리하고 보게기 위해서이다. 끌어낼 그리고 '노동과 쉬움'을 통해 확보되는 소유권은 그에 앞서 이미 노동이 개입되어 있다는 사실을 부정한다. 자연과 공자재에 투여된 인간노동 사이에, 그리고 자연과 인간의 산물 사이에는 명확한 구분이 없다. 산업화의 시작이 자연이라 간주하는 것은 비노동, 즉 생물적·자연적이라 정의함으로써 깎아내리고자 하는 이민족의 사회적 노동인 것이다. 또한 이 시각은 자연과 여성의 노동을 수동적으로 규정한다.

클라우디아 폰 베를호프(Claudia von Werlhof)가 지적한 바와 같이[6] 지배적인 시각에서 보는 '자연'은 공짜로 이용할 수 있는 그리고(혹은) 가능한 싸게 이용할 수 있는 모든 것을 의미한다. 여기에는 사회적인 노동도 포함되어 있다. "따라서 이러한 사람들의 노동은 비노동으로, 생물학적인 것으로 선언된다. 그들의 노동력, 그들의 숙련된 작업능력은 천연자원인 양,

4) M. Mies et al., *Women, the Last Colony*, London: Zed Books 1988.
5) John Locke, *Two Treatise of Government*, London: J. M. Dent & Sons 1991.
6) Claudia von Werlhof, "On the Concept of Nature and Society in Capitalism," Maria Mies et al., 앞의 책.

그들의 생산물은 천연 매장물인 양 여겨진다."

이러하여 상당수의 인위적인 변화가 지식의 파편화를 통해 이루어진다. 생명의 재생과 정신의 원천은 무기력하고 파편화된 물질로, 그저 최종 생산물로 가공되어야 할 '원료'에 지나지 않는 것으로 변해버린다. 창조성이 수동성으로 변화되면 생산성은 분열적이고 강제적이며 파괴적인 행위로 재해석되며 동시에 다른 모든 가치는 무가치로 규정된다. 이러한 생산과 가치의 재해석을 통해 재생의 다양에 대한 외적 통제가 인류의 생존과 복지를 위해 바람직할 뿐 아니라 필수적인 것으로 되어버린다. 역설적이게도 파괴자가 구원자로 둔갑하는 것이다.

가치가 무가치로, 노동이 비노동으로, 창조성이 수동성으로, 파괴가 생산으로 변화하는 많은 현상은 자본과 기술이 생물적 재생산을 대체하는 데서 잘 나타난다.

인간생식의 환원

출산의 의료화는 여성의 신체를 전문가들이 관리할 수 있는 일련의 파편적이고 물신적이며 대체가능한 부품으로 기계화한 것과 관련된다.

임신한 여성은 이제 인간의 재생의 원천으로 간주되는 것이 아니라 아기라는 생산물을 거두어 하는 '원료'로 간주된다. 어떠한 상황에서는 산모가 아니라 의사가 아기를 생산하는 것처럼 여겨진다. 의학적인 '처치'는 최대화하고 자궁과 여성의 '산물'은 최소화한 제왕절개 수술이 최상의 생산물을 제공하는 것으로 여겨지는 경우가 적지 않다는 사실은 의미심장하다. 시험관 아기의 경우 어느 전문가위원회는 의사를 단순히 '가능성을 주는 사람'이 아니라 '태아 자체의 형성에 참여하는 사람'으로 보았다.[7]

예전에는 산모 그리고 산모와 아기 간의 유기적 통일성에 있던 초점이 이제는 의사가 통제하는 '태아라는 결과물'에 맞추어진다. 여성의 자궁은 활동력 없는 용기로 환원되었고 여성의 무지와 더불어 여성의 수동성이라

7) Emily Martin, *The Woman in the Body*, Boston: Beacon Press.

는 관념도 조직되었다.[8] 태아와 여성 간의 적법적인 유기적 결속은 여성을 훌륭한 어머니로 교육시킬 전문지식을 독점적으로 갖고 있다고 주장하는 남성과 기계에 의해 매개되는 지식으로 대체된다. 앤 오우클리(Ann Oakley)는 의학교과서에서 다음 대목을 인용한다.

> 산모는 초음파검사를 통해 자신의 아이를 사회적으로 대면할 중요한 기회를 얻게 되며 이를 통해서, 바라건대, 아이를 기성물이 아닌 동반자로 보게 된다. … 검사하는 의사와 기술자들은 산모에게 아이를 보여줌으로써 일체감의 이어와 애정어린 유대를 맺게 할 좋은 기회를 갖는다. 이것은 산모가 태아를 배려하며 행동하도록 도와줄 것이다.[9]

여성의 경험과 지식이 부정될 뿐만 아니라 여성 자신의 신체에서 우러나는 태아에 대한 친밀감과 애정까지도 의사와 기술자들에게 지도받아야 한다는 것이다.

새로운 생식기술은 어머니에게서 의사로, 여성에게서 남성으로의 권력이동을 더욱 강화하는바,[10] 그것은 정자의 생산이 난자의 생산보다 훨씬 더 가치있다는 주장을 내포한다. 그들은 난자 '기증'이 여성에게 아기하는 것보다 정자 판매가 남성에게 아기하는 긴장이 더 크다고 결론을 내린다. 이 과정에 여성의 신체에 대한 파학적이고 기계적인 침해가 결합되어야 한다는 사실은 무시한 채 말이다. 더 나아가 체외수정(IVF) 등이 지금은 불임이라는 '비정상적' 경우를 위해 사용되고 있지만, 정상과 비정상 간의 구분이라는 것은 자연과 비자연 간의 구분과 마찬가지로 모호한 것이다. 임신이 파학적인 상태로 처음 바뀌기 시작할 때만 해도 의사들의 처치는 비정상적인 경우에 한했고 정상적인 경우라면 원래의 전문가인 산파들이 맡아보았다. 1930년대에는 전체 출산 중 30%가 집에서 분만할 수 있는 정상적인 경우로 간주되었으나 1950년대에는 70%가 병원에서 분만해야만 하는 비정

8) UNICEF, *Children and the Environment*, 1990.
9) Ann Oakley, *The Captured Womb*, London: Blackwell 1985.
10) Singer and Wells, *The Reproduction Revolution, New Ways of Making Babies*, Oxford: Oxford University Press 1984.

상적인 경우로 분류되었다. 핀 오우렐의 말을 다시 인용해보자.

> 여성의 자궁은 단순한 용기에 불과하고, 여성들이 스스로를 돌볼 수 있다는 것을 믿지 않는 이데올로기와 관행에 의해 조롱받다. 여성의 자궁을 조롱하는 일은 올리하주의적·남성우월주의적 과학패러다임이 지배하고 있음을, 생명을 피하화하는 논리뿐 아니라 인간의 육체가 정신과 무관하게 설명되고 통제될 수 있다는 데카르트식 세계관의 물리적 논리가 지배함을 나타낸다.[11]

'아기제조 혁명'이라는 『타임』(Time)지의 기사는[12] 생년기로 인한 불임 '장벽'을 극복하는 기술에 대해 쓰고 있다. 신체의 리듬은 기술적 장벽이라고 체계적으로 따지되는데, 장벽을 뛰어넘는 것은 정신과 물질성 양면에서 육기체의 파편화를 수반한다. 그리하여 『타임』지는 이렇게 말한다. "새로운 발전에 따르면 이 여성들은 자궁이 노화해서가 아니라 난소가 노화해서 불임인 것으로 밝혀졌다."

육기적 인체를 파편화된, 분리·대체 가능한 부분들로 환원하는 것이 바로 환원주의가 자연의 한계를 넘어서는 방법인 것이다.

식물생식의 환원

과학혁명과 산업혁명 이래 기술과 경제는 방향의 협력하에, 풍요와 자유를 이루기 위해서는 자연의 한계를 극복해야 한다는 가정을 강화해왔다. 농업과 식량생산 분야는 이 한계를 뛰어넘는 일이 어떻게 생태계와 사회적 계의 파괴를 낳는지 잘 보여준다. 수세기 동안 농경사회는 식물의 생식력과 토질 재생을 위해 자연의 한계와 조화를 이루며 운영되어왔다. 하지만 이같은 재생을 위한 자연적 과정은 극복해야 할 속박으로 여겨지게 되었다. 공장에서 제조된 종자와 비료가 자연의 종자와 땅의 생산력보다 우월하다고 간주되었다. 그러나 이러한 대체물들은 토질과 식물을 재생불가능한 자원으로 급속히 변모시키기도 했다. 녹색혁명과 산업적 영농을 위한 원료와 투입물로 사용된 토양과 종자는 병든 토지, 침수되거나 염분이 낀 황무지, 그리고 심각한 수준 농작물을 만들어냈다. 자연을 자원으로 바꾸는 궁극적 단계는 식물이 다시 자라날 원천인 '종자'를 기업이윤을 위해 조작되고 특허권이 설정되고 소유가 가능한 '육종자원'으로 변모시키는 일이었다. 식물을 재생시키는 자연의 방법은 너무 느리고 '원시적인' 것이라 하여 내팽개쳐졌다. 생명체 변식에 있어 자연의 한계인 '종의 장벽'은 이제 공학적으로 육종자교배 생명체를 산출함으로써 극복되었으나 그것이 생명체에 어떤 영향을 줄 수도 상상할 수도 없는 것이다.

과학혁명은 무지의 경계를 열리 밀어내려는 것이었다. 하지만 대신, 자연과 여성을 자원으로만, 그리고 자연의 한계를 구속으로 보는 지식 전통은 인위적인 엄청난 인공적 무지를 만들어냈고, 이 무지는 지구상의 생명체에 대한 새로운 위협의 원천이 되고 있다. 종자의 식민화는 여성신체의 식민화 패턴을 반영한다. 이들과 관력은 모든 생물적 유기체에 대한 질배와 밀접하게 연관되어 있다.

교잡(hybridization)은 종자에 대한 질배였으며, 곡물(식량)과 생산수단으로서의 종자의 통일성을 부수어버린 것이었다. 그럼으로써 식물재배와 상업적 종자생산 분야에서 확보의 자리잡기 위해 사기업이 필요로 하는 자본축적의 공간이 열렸다. 여성의 생식과정에 대해서와 마찬가지로, 종자 식민화의 첫번째 단계 역시 기계적 손을 통한 종자의 환원이다. 다수화 곡물품종에 관한 한 책은 다음과 같이 말한다.

> 식물은 농업의 주된 제조공장이고, 종자는 '기계'이며, 비료와 농업용수는 연료와 같다. 제초제, 살충제, 잡비, 신용대부, 기술적 노하우는 이 산업의 산출량을 증가시키는 가속기이다. 이 식물기업의 산출량은 광범적 혹은 비광범적 투입물을 활용하는 종자의 유전적 잠재력과 직접 관련된다.[13]

현재의 식물재배는 일차적으로 시장성에 장애가 되는 생물학적 요인들, 즉 재생하고 증식하는 내재적 능력을 종자에서 제거하려는 시도이다. 자체 번식하는 종자는 무료이며 공동의 자원이고 농민들의 통제 아래 있다. 반면 기업의 종자에는 가격이 있고, 기업이나 농업연구소의 통제에 놓인다. 공동자원에서 상품으로, 자체 재생하는 자원에서 단순 '투입물'로의 변화는 종자와 농업의 성격 자체를 바꾸어놓았다. 이리하여 가난과 저개발을 낳는 도구가 되어버린 새로운 기술에 의해 농민들은 생계수단을 강탈당한 것이다.

자원으로서의 종자를 곡물(식량)과 떼어놓게 되자 종자의 지위도 변화하였다. 완전한 자기재생적 산물이었던 종자가 상품생산을 위한 단순 원료로 전락했다. 따라서 재생과 생물다양성의 순환은 농장과 숲에서 원천적으로 나오는 물와 생식질(germ plasm, 1893년 바이스만이 제창한 '생식질설'에서 상정된 유전물질. 유전자와 비슷한 개념으로 생물의 유전과 생식에 관여하는 모든 물질 소요자는 단위로 구성된다—옮긴이)이 실험실과 연구소로 들어가고 가격이 붙은 상품이라는 특질적 생산물이 기업에서 농민에게로 흘러드는 단선적 흐름으로 대체되었다. 잠재적인 다양성은 특질성에 기초한 산업생산의 원료로 전락함으로써 사라져버렸고 이에 따라 지역 농업의 다양성도 사라졌다. 클로드 알바레스(Claude Alvares)의 말을 빌린다면 "최초로, 인류는 자생하지 못하고 인공적인 환경에서 키워야 결실을 맺는 종자를 만들어낸 것이다."[14]

종자 본성상의 이같은 변화는, 자기재생적인 종자는 '원시적'이고 '가꿔져야 할' 생식질이라 취급하는 반면 투입물 없이는 무기력하고 재생력도 없는 종자를 '첨단'이고 '우수한' 것으로 여기는 가치체계 및 의미체계에 의해 정당화된다. 전체가 부분으로, 부분이 전체로 환원된 것이다. 상품화된 종자는 두 가지 면에서 생태학적으로 불구이다.

①'종자'란 본래 변식의 원천임에도 불구하고 그것은 스스로 번식하지 못한다. 이렇듯 유전자원은 기술적 조작을 통해 재생가능한 자원을 재생불가능한 자원으로 변모시킨다.

②스스로 생산하지 못하므로 그것은 인공적으로 제조된 투입물의 도움을 필요로 한다. 종자회사와 화학회사가 합병되면서 투입물에 대한 의존도 높아날 전망이다. 화학품은 그것이 종자의 외부에 가해지든 내부에 가해지든간에 종자재생산의 생태적 순환에 대한 외적 투입물이라는 점은 변함이 없다.

이렇듯 생식이라는 생태적 과정이 생산이라는 기술적 과정으로 변화함으로써 다음과 같은 두 가지 중요한 문제의 저변이 형성된다. ①농민의 소유권 박탈: 기업의 종자가 부 창출의 근원이 되는 과정에 의해 농민의 종자는 불완전하고 가치없는 것이 되기 때문. ②유전적 외피: 자연선택이나 인위선택 과정을 거쳐 진화·생산되고 제3세계 농민들이 널리 사용하는 사실 품종 혹은 토종들이 '원시 품종'으로 불리는 반면, 국제연구센터의 현대적 식물육종가들과 초국적 종자회사가 만들어낸 종자들은 '첨단' 혹은 '엘리트' 종자라 불리기 때문이다. '원시적' '첨단' '엘리트' 등의 단어에 내포된 위계서열은 명백하다. 그리하여 북은 언제나 남의 생식질을 거저 얻을 수 있는 무가치한 것으로 취급한다. 선진자본주의 국가들은 남의 유전자 보유고를 마음대로 이용할 수 있는 권리를 인정받았다. 남의 국가들도 똑같이 무상으로 얻을 수 있다고 선언된 북의 유전자산업의 특허품목들을 얻고자 한다. 그러나 북의 국가들은 이러한 상호성을 거절한다. 국제식물유전자원위원회(IBPGR) 사무국장인 윌리엄즈 박사는 "현금을 벌어들이는 것은 원자료가 아니다"라고 주장한다.[15] 파이어니어하이브레드(Pioneer Hi-Bred)사가 협찬한 1985년의 식물육종 토론은 이렇게 선언했다.

> 생식질의 공급자들이나 개량품종도 생식질을 제공한 나라의 농민에게 무상으로 혹은 아주 낮은 가격에 공급되어야 한다는 주장이 일부에서 제기되고 있다. 이것은 '원원 그대로의' 생식질을 해당 식물육종자들이 이용할 수

---

11) Ann Oakley, 앞의 책.
12) *Time*, 1990년 11월 5일.

13) Mahabal Ram, *High Yielding Varieties of Crops*, New Delhi: Oxford University Press, 1980.

14) Claude Alvares, "The Great Gene Robbery," *The Illustrated Weekly of India*, 1990년 3월 25일.

15) Jack Kloppenburg, "First the Seed," *The Political Economy of Plant Biotechnology 1492—2000*, Cambridge University Press, 1988에서 인용.

실제로 적응시키거나 생식질을 농민에게 유용한 품종으로 구체화시킬 때, 생식질이 가치를 가지려면 상당량의 시간과 돈을 투자해야만 한다는 사실을 간과한 것이다."[16] (강조는 인용자)

기업의 시각에서 보자면 이윤을 발생시키는 것만이 가치가 있다. 그러나 모든 물질적인 과정은 생태적 필요와 사회적 필요 또한 충족시킴에도 불구하고, 기업의 독점화경향은 이런 필요들을 무시하는 것이다.

특허는 가치적도로서의 이윤을 만들어내는 중요한 수단이 되었다. 하나의 대상/물질에 특허를 설정함으로써 대개 일정기간 동안 다른 사람들이 이 특허받은 대상/물질로부터 새롭고 유용한 품종을 창조/발명하는 것을 막는다. "지적 생산물"을 특허내고 "소유하는" 것은 산업디자인과 공예의 분야에서보다 생물학적 과정의 영역에서 더 문제가 되는데[17] 생물학적 영역에서는 유기체들이 자체 생식하며 종종 번식과 선택 등의 기술로 형성·변화·증식되기 때문이다. 따라서 이 분야에서의 지적 재산권을 평가하는 것은 매우 어렵고 심지어 불가능할 수도 있다.

생명의 소유 개념을 바꿔놓은 생명공학이 나타나기 전까지 동식물은 특허체도에서 제외되어 있었다. 하지만 이제 이 기술의 등장으로 생명도 소유할 수 있는 것으로 변했다. 유전자 분리와 조작의 가능성은 유기체를 유전적인 구성으로 환원시킨다. 생명체에 대한 독점권은 유전자를 조작하는 신기술을 사용하는 사람들에게 돌아갔고, 제3세계 등지에서 식물의 품종의 유전자원을 보호하고 기르고 길들이고 발전시킨 농부들과 농업전문가들의 공헌은 평가절하되고 폐기되어버렸다. 팻 무니(Pat Mooney)가 지적했듯이 "지적 재산권은 연구실에서 흰 가운을 입은 이들이 행사해야만 한다는 주장은 과학발전에 대한 근본적으로 인종차별적인 견해이다."[18]

16) 같은 글.
17) Robert Sherwood, *Intellectual Property and Economic Development*, Colorado: Westview 1990.
18) Pat Mooney, *From Cabbages to Kings, Intellectual Property vs Intellectual Integrity*, ICDA report, 1990.

이런 주장은 명백히 다음과 같은 의미를 함축한다. ①제3세계 농민들의 노동은 가치가 없고 서구 과학자들의 노력만이 가치를 낳는다. ②가치는 시장성의 견지에서, 즉 수익성으로만 측정할 수 있다. 그러나 "천년 동안 농부들이 이뤄낸 유전자변화의 총량이, 최근 일이백년 동안 좁은 세계적인 과학을 바탕으로 이루어낸 것보다 훨씬 크다"는 사실은 인정된다. 종자의 유용성을 만들어내는 이가 식물학자라는 이년 것이다.

침략과 점유

노동이 비노동으로 정의될 때, 가치는 무가치로, 권리는 무권리로, 그리고 침략은 개량으로 정의된다. '개량된 종자'와 '개량된 태아'는 사실상 '정립된' 종자와 태아이다. 사회적 노동을 자연상태로 규정하는 것이 이 '개량'의 본질적 요소이다. 이것은 다음의 세 가지를 동시에 획득한다. ①그들이 착취하는 생산물의 원소유자의 공헌은 모두 부정하며, 그들의 활동을 수동적이라 치부함으로써 이미 사용되고 개발된 자원을 '사용되지 않고' '개발되지 않은' '버려진' 자원으로 변모시킨다. ②착취를 '개발'과 '개량'으로 해석함으로써 '개량'했다는 주장에 근거하여 점도를 소유권으로 바꾼다. ③그리고 거듭 말하지만 이전의 사회적 노동을 자연으로 정의하고 따라서 아무런 권리도 부여하지 않음으로써 민중들의 관습적·집단적 육식권을 '비제한성'과 '절도'로 바꾼다.

사이의키 땅을 원주민들에게서 뺏는 것에 대해 토머스 모어 경이 적용한 논리에 따르면, "누구라도 물모섬이 비어 있는 땅을 취할" 때 그 들수는 정당화된다. 1889년 로우즈벨트(Theodore Roosevelt)는 "정착민과 개척자는 그들 뒤에서 보면 기본적으로 정당성을 갖는다. 그들이 없었던들 이 거대한 대륙은 오로지 저지못한 야만인들을 위한 사냥금지구역하에 되지 못했을 것"이라고 말했다.[19]

원주민의 이용은 이용이 아니고, 원주민의 땅은 '버려 있는' 것이며 '정당

19) Theodore Roosevelt, *The Winning of the West*, New York.

화'될 수 있는, 가치없는 공백 '자연'으로 정의되었다. 지금도 새로운 식민지들이 환원주의적 사고방식과 자본과 이윤에 의해 만들어지고 분할되고 있으며, 가부장적 권력으로 통제되고 있다. 새로운 기술은 식물 유전공학과 생식기술 분야에서 엄청난 '진보'를 이루고 있으며, 자연과 자연이 아닌 것의 경계, 관리된 것과 관리가 아닌 것의 경계가 새로이 그어지고 있다.

'공정한 무역협정, GATT가 주관하는 특허'보호'와 지적 재산권[20]'은 본질을 통한 소유권 주장의 최신판이다. 미국 국제무역위원회는 미국산업이 '지적 재산권'의 부재로 약 1~3억 달러 가량의 손실을 보고 있다고 추정한다. 만일 미국이 요구하는 이 '권리'체계가 모양을 갖춘다면 이로 인해 가난한 나라에서 부유한 나라로 추가로 이전되는 자금 때문에 제3세계 국가의 피해액기는 10배 이상 상회될 것이다.[21]

생명과정이 '가치없는' 것으로 되어버리고 그 과정을 갈기갈기 찢는 것이 가치와 부 창출의 원천이 될 때, 내적 공간(몸자와 자궁)에 대한 침략이 자본축적의 새로운 공간이 되고 통제의 원천 자체를 파괴하는 통제와 권력의 새로운 원천이 될 때, 폭력과 권력과 환경파괴는 밀접히 연관된다.

재생, 생산, 소비

생명을 이어나가는 재생의 원천에 대한 식민화는 가장 근본적인 환경위기이다. 가부장적 자본주의에 봉사하는 가부장적 학문과 기술은 재생의 순환을 조각내어 이를 원료와 상품이라는 단선적 흐름 속에 억지로 끼워넣었다. 자급적이고 자기재생적인 체계가 '원료'로 전락하고 소비체계가 소비자에게 상품을 공급하는 '생산체계로 과장되었다. 자연적인 성장주기의 파괴는 자본성장의 원천이 되었다. 마릴린 워링(Marilyn Waring)의 지적대로[22]

20) Draft Final Agreement, *General Agreement for Trade and Tariffs*, GATT Secretariat, 1991년 12월
21) Henk Hobbelink, *Biotechnology and the Future of World Agriculture*, London: Zed Books 1991.

국가회계에 관한 자료 수집에 기초가 되는 원칙은 생산자가 곧 소비자인 생산과 관련된 자료는 폐기한다는 것이다. 재생력의 파괴는 파괴로 드러나지 않고, 대신 '생산자'와 '소비자'와 상품의 증식만이 생장의 신호가 되는 것이다.

1992년 지구정상회담에서 원명된 바와 같이 주류 환경론자들은 페미니즘과 결별하여 자본주의 가부장제가 만들어낸 세계모델을 계속 사용한다. 그 모델은 생태순환을 재건하는 대신 기술적으로 수리하는 데에 초점을 맞춘다. 인간활동을 재생과정 안에 재배치하는 것이 아니라, 생산과 소비의 범주는 유지한 채 '녹색소비주의'를 환경적 만병통치약으로 제시한다.

페미니즘의 분절은 자연과 사회에서 권력과 의미를 구성하는 가부장적 범주를 넘어설 수 있다. 생산과 소비를 재생이라는 맥락에 두는 것이므로 그것은 더 넓고 더 깊은 관점이다. 지금까지 분리된 것으로 다루어졌던 것, 가령 생산과 재생산 같은 문제들을 연결지을 뿐 아니라 이렇게 연결지음으로써 생태론적 페미니즘은 세계를 조작하고 착취할 자원으로서가 아니라 적극적 주체로 볼 가능성을 만들어낸다. 그것은 자본주의 가부장제가 생산적이라 규정한 것 중 많은 것에 내재한 파괴성을 폭로함으로써 '생산'에 대해 문제를 제기하고 창조활동의 인식과 경험을 위한 새로운 장을 마련한다.

그렇을 때 가부장적 인식에서 '수동적'이라 해석되어왔고 지금도 그렇게 해석되고 있는 것을 '활성화'시키는 일은 생명을 새로이 이어나가는 과정에서 가장 중요한 단계가 된다. 활성화의 주요 원천은 자연의 재생리듬과 순환으로부터 떨어지는 것을 극복하고 그 리듬과 순환의 파괴있는 참여자가 되는 것이다. 바프라 먹린톡(Barbara McClintock)이 지적하는 "유기체에 대한 공감"이든[23] 레이첼 카슨(Rachel Carson)이 말하는 자연의 영속적 리듬에의 참여이든[24] 혹은 이브라의 데위(Imrat Devi)가 설명하는 숲과 초원에

22) Marilyn Waring, *If Women Counted*, New York: Harper & Row 1989.
23) Evelyn Fox Keller, *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock*, New York: W. H. Freeman 1983.
24) Patricia Hynes, *The Recurring Silent Spring*, Athene Series, New York: Pergamon Press

서 나오는 사고피(shakti, 힘)이론"* 간에 그 표현은 달라도 세계 곳곳의 여성들이 이 점을 지적하고 있다.

상호의존과 동태성에 대한 탐구와 경험은 자연의 지속가능한 세계를 일궈내지 않고 복돋우는 과학과 지식을 창조하는 기반이다.

3) 1989.
23) Vandana Shiva, "Fight for Survival," *Illustrated Weekly of India*, 1987년 11월 15일.

3장 페미니스트 연구: 과학, 폭력, 책임

마리아 미스

새로운 여성해방운동의 놀라운 경험 중 하나는 여성운동이 19세기와 20세기 초에도 있었음을 깨달은 것이었다. 이것은 1968/69년 우리가 새로운 여성해방운동을 시작할 무렵에는 전혀 알지 못했던 사실이다. 주류 역사서술과 역사교육은 이를 철저히 감춰왔다. 이것은 적어도 300여년간 수백만 명의 우리 자매들, 이른바 '마녀'들이 박해받고 살해당했다는 사실을 재발견했을 때 우리가 받은 충격에 버금가는 경험이었다. 이 대학살도 주류 역사서술에서는 거의 무시되어왔다. 이런 이유로 우리의 역사에 대한 기록과 이해는 새로운 여성운동의 중요한 과제가 되었다.

여성학의 경우도 마찬가지인데, 우선 상기해야 할 것은 여성학이 여성운동으로부터 성장했다는 점이다. 여성학은 강단학계의 노력의 소산이 아니며, 연구기관에서 생겨난 것도 아니고, 소수의 재능있는 여성 학자들이 만든 것도 아니다. 이것은 거리에서 만들어졌으며, 전업주부, 비서, 학생과 몇몇 사회과학자들이 여성으로서 가부장제의 착취와 억압에 대항해 싸우기 위해 결속한 수많은 여성집단들로부터 생겨난 것이다. 달리 말하자면 여성학을 만든 이는 넓은 의미의 정치적 목표, 즉 남성지배와 폭력·착취로부터

* 이 글은 1990년 Innsbruck대학교에서 열린 강의를 대폭 수정한 것으로, 독일에서 출간된 Hildegard Fassler, ed., *Das Fabe der Gewalt*, vol. 1, 1995~97, Innsbruck Universitatsverlag에 수록된 바 있다.

의 여성해방이란 목표를 가진 페미니스트들이었다.

이 정치적 목표가 전면에 등장한 것은, 1973~80년 서독에서 여학생들과 페미니스트 강사들이 대학을 여성해방의 진장으로 삼아 여성들의 세미나를 조직하고, 여성을 위한 베를린 여름학교를 열고, 이후엔 함부르크·브레멘 등의 도시에서 여성주간(Woman's Weeks)을 조직, 마침내 '여성을 위한 사회과학 연구와 실천 연합'(Association of Social Science Research and Praxis for Women, 1978)과 독일사회학학회(German Sociological Society) 내의 여성연구분과(Women's Research Section, 1979) 등을 만들었을 때였다. 이와 유사한 페미니스트 조직들이 다른 분과학문에서도 세워졌다.

여성해방운동에 뿌리하고 있음을 명부에 올릴 때 (1976년 빌레펠트 사회학자대회에서 명시된 바와 같이) 페미니스트 연구가 "모든 분과학문의 경계를 뛰어넘어야 하며" 여성학이 단지 무슨무슨 사회학, 무슨무슨 심리학 등과 같이 기존 분과학문에 덧붙여지는 식이어서는 안된다는 점을 그 당시 우리들은 분명히 인식하고 있었다. 페미니스트 연구로서 그것은 마땅히 과학과 사회과학의 지배적인 패러다임에 대한 비판이어야 했다. 이 패러다임은 여성과 그들의 공헌을 감춰왔을 뿐만 아니라, 일반적인 가정과 개념화에서나 이론과 방법에서나 모두 남성중심적인 편견에 집착이 돌들어 있었기 때문이다. 실제로 우리는 이 과학이 여성에 대한 억압과 착취의 가장 중요한 수단을 제공해왔음을 발견했다. 생물학주의(biologism) 및 사회과학·심리학·행동과학·교육 등에서 양성간의 관계에 대한 생물학주의적 시각이 그것이다.

1976년 프랑크푸르트에서 처음으로 여성학대회를 열었을 때, 우리는 사회과학에 대한 이질적이고 페미니즘적인 이해를 위한 이론적·방법론적 기초를 우리 스스로 만들고자 했는데, 그것은 우리의 경험 및 여성억압에 대한 연구와 그 억압의 철폐라는 우리의 정치적 목표에 대해 여성으로서 열고 있는 관련을 해명하는 것이 아니라 연구과정에 통합하는 것이었다. 당시 내가 발표한 여성학의 방법론에 대한 생각은 이후 여성학의 이론적·방법론적 기반으로 널리 유포되고 여러 사람에게 인정받았다. 이 방법론의 핵심 혹은 지침은 아래와 같이 소개되었다.

> 현재 주류 사회과학의 이론 및 방법론과 여성운동의 정치적 목표 사이에는 모순이 있다. 여성학이 여성해방의 도구가 되고자 한다면 우리는 실증적·양적 연구방법론을 무비판적으로 사용해서는 안된다. … 여성학은 단순히 이제 여성들이 연구의 '목표집단'이 되었다거나 점점 더 많은 여성 학자와 학생들이 여성의 문제를 다루게 되었다는 사실 이상의 것을 의미한다. (Mies 1983, 120면)

다음의 내용은 내가 생각하는 여성학의 방법론적 원리를 간단히 요약한 것으로, 여성학이 여성해방이라는 목표에 복무하고 있음을 보여주고자 한다(Mies 1983, 117~37면).

페미니스트 연구를 위한 방법론적 지침

①기치로부터 자유로운 연구, 연구대상에 대한 중립과 무관심이라는 기본요건은 의식적 결합으로 대체되어야 하며, 이는 연구대상에 대한 부분적 동일시를 통해 얻어질 수 있다.

자신의 이중의식을 의식적·적극적으로 연구과정에 통합시키는 여성들에게는 이런 부분적 동일시가 어려운 일이 아니다. 그것은 '연구대상'에 대해 무관심하고 이해관계를 배제하며 거리를 둔 태도를 전기함으로써 얻어지는 소위 "관찰자 지식"(Maslow 1966, 50면)과는 정반대되는 것이다. 그러나 의식적 결합은 연구대상을 더 큰 사회적 전체의 일부로 인식할 뿐 아니라 연구주체 즉 연구자 자신의 일부로 인식하는 것이다. 의식적 결합은 단순한 주관주의나 감정이입과는 다르다. 그것은 제한된 동일시를 기본으로 하여 연구자와 그의 '대상' 간에 비판적인 거리를 만들어낸다. 그리하여 연구자와 연구대상 양측의 왜곡된 인식을 수정하고 쌍방의 의식을 넓혀준다.

②연구자와 '연구대상' 간의 수직적인 관계 즉 위로부터의 시각은 '아래로

부터의 시각'으로 바뀌어야 한다. 이것은 희석적인 관행과 상호성의 요구에 따르는 필연적인 결과이다. 여태까지 대개 권력엘리트의 지배와 정당화의 수단이었던 연구는 지배받고 착취당하며 억압받는 집단들, 특히 여성의 이익을 위해 봉사해야 한다. 여성해방의 대의에 헌신하는 여성 학자들이 '위로부터의 시각'에 대해 지속적인 관심을 갖는다는 것은 당연할 수 없다. 그것은 그들이 여성으로서 자신이 당하는 억압에 몰두한다는 뜻이 된다. 남녀관계야말로 위로부터의 시각의 가장 오래된 본보기이며 모든 수직적·위계적 관계의 전형이기 때문이다.

세계적인 '아래로부터의 시각'에 대한 요구에는 과학적인 자원과 윤리·정치적인 자원이 함께 들어 있다. 과학적인 의미는 양적 연구도구가 정밀해졌음에도 불구하고 이 방법을 통해 얻은 많은 자료들이 부적절하거나 심지어 전혀 필요없다는 사실과 관련된다. 위계적인 연구환경이 연구의 목적지향성을 파괴시키고 '연구대상'으로 하여금 심문당하는 느낌을 갖게 함으로써 심한 불신감을 자아내기 때문이다. 이러한 불신은 여성이나 여타 체제밖의 못한 집단들이 사회적으로 높은 계층의 성원으로부터 인터뷰를 받을 때 발견된다. 이런 식으로 수집된 자료는 흔히 실제 행동보다는 '기대 행동'을 나타낸다고 알려져 있다(Berger 1974).

여성해방의 대의에 헌신하는 여성들은 이러한 결과에 머무를 수 없다. 그들은 사회과학에 더 낮고, 더 힘을 만하며, 더 적절한 자료를 제공하는 데 만족할 수도 없다. 아래로부터의 시각이 지니는 윤리·정치적 의미는 과학적인 의미와 분리될 수 없으며, 이들을 분리한다면 여성학에서 이론 또는 방법론적인 혁신점이 다시금 지배의 수단으로 전락할 것이다. 여성학이 의식적으로 여성 압박과 착취에 대항하는 투쟁의 일부가 되어야만 여성학의 이론적·방법론적 혁신들이 현상태의 유지와 위기관리에 이용되는 것을 방지할 수 있다. 이는 의식있는 여성 학자라면 여성문제를 기성 학문과 연구절차 내부로 통합시키기 위해서뿐 아니라, 연구의 영역과 목적에 관한 새로운 지향을 세우기 위해서도 싸워야 함을 뜻한다. 대다수 여성의 요구와 이익이 여성학 연구방침을 설정하기 위한 척도가 되어야 한다. 결국 학

문을 하는 여성들이 이러한 요구와 이익에 대해 알고 있어야 한다는 점이 전제가 된다. 따라서 '아래로부터의 시각'은 또하나의 기본요건으로 이어진다.

③사변적이고 개념을 희피하는 '관찰자 지식'은 여성해방을 위한 적극적 참여활동과 운동과 투쟁으로 전환되어야 한다. 연구도 마찬가지 그러한 투쟁의 불가분의 일부가 되어야만 한다.

여성학이 여성운동으로부터 성장해나온 마당에, 여성 억압이나 착취에는 관심도 없고 투쟁에도 참여한 적 없는 강단학계의 여성 학자들이 여성학을 순수한 학문적인 관심사로 축소시키고 연구소와 대학의 상아탑에 가두어 그 불만의 날을 무디게 한다면, 그것은 운동의 목표에 대한 배반이 될 것이다. 이같은 위험을 피하려면 여성학은 운동의 투쟁 및 활동과 밀접한 관련을 유지해야 한다.

막스 베버가 주장한 그 유명한 학문과 정책(실천)의 분리는 여성해방에 이롭지 않다. (자신들은 특권층으로서 이미 해방되었다고 느끼기에) '가엾은 자매들'을 위해 가부장적 '시혜' 이상을 하고자 하는, 그러나 하나의 씨족으로서의 가부장제에 투쟁하는 여성 학자라면 그들의 연구를 거리로 가지고 나와서 운동의 사회적 행동과 투쟁에 참여해야만 한다.

그렇게 한다면 운동에 대한 그들의 공헌은 추상적인 분석과 지향을 제공하는 것이 아니라, 투쟁에 참여한 사람들이 그들 자신의 이론적·방법론적 참여점을 발견하고 개발하는 것을 도와주는 것이 될 것이다. 여성 사회과학자들의 엘리트주의적 태도는 그들이 사회적 행동이나 투쟁에 참여하는 모든 사람들을 (고울드너Gouldner의 말을 빌리자면) "지배 혹은 혁세 사회과학자"로 바라볼 수 있게 될 때 극복될 것이다. 연구가 여성해방을 위한 사회적·정치적 행동으로 통합된다면 지식과 실천의 변증법은 더 나은 그리고 더 현실적인 이론이 될 것이다. 이러한 방식을 따를 때 연구대상은 정적이고 물질적인 것이 아니라 역사적이고 역동적이며 모순적인 실체이다. 그러므로 연구도 이 과정의 역동성에 가까이 가야 할 것이다.

④사회적 행동과 투쟁에의 참여, 그리고 연구를 이 과정에 통합하는 일

은 더 나아가 현상태의 변화가 과학적 탐구의 시발점이 됨을 의미한다. 이 접근방식의 파우델은 '무언가를 알고자 한다면 그것을 변화시켜야 한다'가 될 것이다.

"배의 맛을 알려면, 그것을 변화시켜야 한다. 즉 입에 넣고 씹어봐야 한다"(Mao Zedong 1968) 이 원칙을 여성학에 적용시킨다면, 현재의 가부장제의 범위·자원·형태와 추이·추장을 이해하기 위해서는 여성에 대한 억압에 대한 투쟁을 시작해야 한다는 뜻이 된다. 지금까지 여성에 관한 대다수의 경험적 연구는 가사노동, 직업, 시간제노동 등에 대한 여성의 태도 같은 피상적이거나 표면적인 현상에 집중되어왔다. 그러한 태도나 의견에 대한 조사는 여성의 진정한 의식에 대해서는 거의 알려주는 바가 없다. '정상적인' 생활이 파괴되었을 때, 즉 이혼이나 결별 등의 위기가 닥쳤을 때에만 여성이 자신의 진정한 상황에 대해 의식할 기회가 생긴다. 위기에서 실체를 아는 것이다. '위기의 경험'(Komarovsky 1977)에서 그리고 정상상태가 파괴되었을 때, 여성들은 평소에는 거리를 갖지 못한 채 하나의 대상으로서 참여해 있던 실제 사회관계와 대면하게 된다. 정상상태가 유지되는 한, 그들은 스스로에게조차 그 관계가 억압적이라거나 착취적이라고 인정할 수 없다.

이런 이유로 태도조사에서는 흔히 여성들이 수동적이고 자기희생적인 여성이라는 성차별적 지배이데올로기에 순응하는 것으로 나타나는 것이다. 하지만 정상상태에 균열이 생길 때 이처럼 가부장적 관계가 그 실체상 자연스럽고 조화롭다는 식의 신비화는 지속될 수 없다.

상황을 이해하기 위해서는 그것을 변화시켜야 한다는 원칙은 개별 여성과 그녀의 삶의 위기뿐만 아니라 사회적 과정에도 적용된다. 오늘날 우리가 여성학연구의 방법론에 대해 논한다는 사실 자체가 대학 내의 지적 노력이 아닌 여성운동이 이룬 변화의 결과이다.

여성 학자들이 그들의 학문을 해방투쟁의 불가분의 일부로 이해한다면, 그리고 자신의 연구를 개인적·사회적 변화과정에 초점을 맞춘다면, 이 과정에서 그들 스스로도 인간으로서나 학자로서 변화할 수밖에 없을 것이다.

그들은 엘리트적인 편협성과 추상적 사고, 정치·윤리적 무능과 가설학자의 오만 따위를 포기해야 할 것이다. 또한 과학적 작업이나 과학적 조망이 전문과학자의 특권이 아니며, 학문의 창의성은 살아 있는 사회과정에 근거함을 알아야만 한다. 방법론적으로, 이것은 변화의 역사적 과정을 기록하고 분석할 기술에 대한 모색을 의미한다.

⑤연구과정은 '연구주체'(사회과학자들)에게나 '연구대상'(대상집단으로서의 여성)에게나, '의식화'과정이 되어야 한다.

'의식화'(conscientizaao)의 방법론은 빠울로 프레이리(Paulo Freire)의 문제정식화 방식(problem-formulating method)에서 처음으로 개발되고 적용되었다. 이 접근법의 결정적인 특징은 억압적 현실에 대한 연구가 전문가가 아니라 억압의 대상들에 의해 이루어진다는 점이다. 원래는 연구의 대상이던 사람들이 스스로 연구와 행동의 주체가 된다. 이는 억압상황의 연구에 참여하는 학자가 그 사람들에게 연구도구를 주어야 함을 뜻한다. 학자는 피압박자들이 자신의 행동을 계획할 수 있게끔, 그들이 당면 투쟁하는 문제들을 정식화하도록 고무해야 한다. 여태까지의 여성운동은 의식화과정을 대체로 여성으로서 각 개인의 고통을 가시화하게 하는 것으로 이해해왔다. 의식고취를 위한 모임들에서도 강조점이 자본주의 가부장제사회를 지배하는 사회관계보다는 집단동학, 역할-특화 행동이나 관계의 문제에 가 있었다.

그러나 문제정식화 방식에서는 개별적인 문제를 억압적인 사회관계의 한 표현이자 일환으로 간주한다. 의식고취를 위한 모임들이 모든 지배관계를 심리학적인 것으로 만드는 경향이 있는 반면, 문제정식화 방식은 의식화를 해방행동을 위한 주체적 선결조건이라 본다. 만일 의식화과정이 변화와 행동의 과정으로 연결되지 않는다면 위험한 환상이나 심지어 희생으로 이끌 수도 있는 것이다.

⑥그러나 나는 빠울로 프레이리보다 한걸음 더 나아가고자 한다. 문제정식화 방식을 통한 여성의 집단적 의식화는 여성의 개인적·사회적인 역사에 관한 연구와 병행해야 한다.

여성들은 지금까지 사회적 변화를 전유(專有)하지 못했다. 다시 말해 사회적 변화를 자신의 것으로 만들지 못하고 역사의 과정에서 그 변화에 수동적으로 종속되어 있었다. 여성은 역사를 만들었으나 예컨대는 그것을 주체로서 점유하지(자신의 것으로 만들지) 못했다. 그들의 역사와 과거의 투쟁과 고난과 꿈에 대한 그같은 주체적 전통은 해방투쟁의 성공에 필수불가결한 집단의 여성의식 같은 것으로 이어질 것이다.

여성역사의 전유는 여성들이 자신의 캠페인과 투쟁을 기록하도록 고무하고 도와줄 수 있는 페미니스트 학자들이 촉진시킬 수 있다. 그들은 이러한 투쟁을 분석하도록 도움으로써 과거의 실패와 성공으로부터 배울 수 있으며, 장기적으로는 단순한 즉자적 행동주의에서 장기적인 전략으로 옮겨갈 수 있을 것이다. 그러나 이것은 여성학을 연구하는 여성들이 운동과 밀접하게 접촉하며 다른 여성들과 지속적으로 대화해야 한다는 점을 전제로 한다. 이는 다시 그들이 자신의 연구결과를 더이상 개인적 재산으로 취급할 수 없으며, 그것을 집단적인 것으로 만들고 나누는 법을 배워야 함을 함축한다. 여기에서 다음 원칙이 나온다.

㉠여성들이 자신의 경험을 집단적인 것으로 만들기 시작하지 않는다면 그들은 자신의 역사를 전유할 수 없다. 따라서 여성학은 남성 학자들간에 팽배한 개인주의·경쟁·출세주의를 극복하도록 노력해야 한다. 이것은 연구에 종사하는 거별 여성 학자와 그의 방법론 둘 다에 해당된다.

오늘날 이러한 시발점과 근거들을 되돌아보는 일이 중요한데, 왜냐하면 이 장에서 내가 위의 원칙들을 이야기하기 전에 비판했던 일들이 일어났기 때문이다. 즉 여성이라는 주제가 연구영역에 들어오고 여성과 남성 학자들이 이 주제를 연구하는 것 정도로 여성학을 이해하게 되었으며, 여성학과 여성해방운동을 연결시킨다는 정치적 목표는 대개 포기되었고, 학스 베버의 해묵은 과학과 정치의 분리가 여성학의 방학적 자질의 증거로 다시 한번 수용된 것이다. 다시 말해 몇몇 나라들에서 여성학이 대학 내에 제도화되는 것과 나란히 여성학의 잠단화가 벌어진 것이다. 여성 학자들이 원래의 정치적 목표를 포기할 의사가 되었거나 혹은 이 목표를 공유해본 적도 없

는 사람들이 여성학을 수행할 때에만 여성학은 사회적으로 받아들일 만한 것이 되는 것이다.

내 견해로는 정치와 학문, 생활과 지식의 새로운 분리, 요컨대 여성학의 잠단화는 페미니스트운동과 그 목표를 배반하는 것일 뿐만 아니라 결국 여성학의 정신을 말살할 것이고, 맑스주의의 잠단화가 맑스주의학(Marxology)을 낳았듯, 여성학을 빈약하고 무의미한 페미니즘학(feminology)으로 만들 것이다. 스스로를 잠단학문적 담론으로 한정시킨다면 이와 똑같은 일이 레즈비언니즘에서도 일어날 수 있다.

우리 중 다수가 사회과학자였기 때문에 과학에 대한 페미니스트 비판은 초기에는 주류 사회과학을 향한 것이었다. 그러나 이 비판은 자연과학과 그 핵심적 패러다임, 근저에 깔린 세계관, 그 인류학, 그 방법들과 응용에까지 미친다. 이 비판은 애초에 연구소나 대학에서 나온 것이 아니라 환경·평화·여성 운동 등과 연결되어, 특히 생식기술이나 유전공학에 반대하는 운동과 연계되어 생겨난 것이다. 더 많은 여성과 페미니스트들이 이런 운동에 참여하게 될수록, 벨레 잔더(Beike Sander)가 표현한 바 "증거의 도랑과 언어 사전"(Sander 1980, 4-7면) 간의 관련성, 즉 군사주의와 가부장제 간의, 자연에 대한 기술적 과학·지배와 여성에 대한 폭력 간의, 그리고 자연의 착취와 '타'인종의 착취 간의 남녀관계가 점점 더 무엇해졌다. 여성·자연·이민족과 그들의 나라는 백인남성의 식민지이다. 이들에 대한 식민화, 즉 약탈적 전유(착취)를 위한 종속이 없었다면 그 유명한 서구문명도, 진보의 패러다임도, 그리고 무엇보다 자연과학과 기술도 없었을 것이다(Mies, Mies & Benholdt-Thomsen 1983).

이 명제는 이른바 순수과학이 성별구분이 없고, 가치로부터 자유로우며, 몰관부당(不偏不黨)하고, 대부분이 남성인 이 분야 종사자들은 결백하다는 가부장적 신화를 폭로해준, 근대 과학사에 관한 일련의 페미니스트 저작들에 의해 확인되고 있다(Griffin 1978; Merchant 1980; Fox Keller 1985를 보라).

특히 캐럴린 머천트는 『자연의 죽음』(The Death of Nature, 1980)이라는

저서에서 현대 자연과학, 특히 역학과 물리학이 무엇보다 살아 있는 유기체——나아가 여성으로 해석되는 유기체——로서의 자연에 대한 과거와 종속에 근거하고 있으며, 이 과정의 끝에서 자연은 단지 죽은 원료로 간주되어 가장 작은 요소로 분해된 다음, 위대한 (백인) 공학자에 의해 그의 뜻에 전적으로 복종하는 새로운 기계로 재조합됨을 설득력있게 묘사한다. 머천트는 어머니 대지에 대한 이 새로운 지배가 필연적으로 폭력을 수반한다는 것을 보여준다. 자연에 대한 탐견과 지식은 특히 이 자연과학의 새로운 아버지인 프란시스 베이컨에 의해 명확하 연결되었다. 또한 16,7세기의 마녀사냥과 비슷하게, 비밀을 알아내기 위해 자연을 종속시키고 억압하고 고문하기 위도록 조구한 것도 그였다. 게다가 베이컨은 실험에 입각한 새로운 경험적 방법의 창시자였을 뿐만 아니라, 그때까지 어머니 대지를 감싸고 있던 오랜 금기들, 가령 땅하는 광물을 얻기 위해 어머니 자연의 자궁으로 정도를 파헤쳐 들어가서는 안된다는 금기를 일탕의 주제업이 과감히 들어버리고 그것들을 한갓 미신으로 비쳐지도록 자연과학의 새로운 영웅들에게 권유한 사람이기도 했다. 베이컨은, 자신의 보물을 탐욕스럽게 혼자서만 갖고 자녀들(아들들)에게는 나눠주지 않는 나쁜 어자를 다룰 때처럼, 고문을 해서라도 자연으로부터 비밀을 강제로 빼내야 한다고 말한다.[1]

(1) Carolyn Merchant(1980)는 베이컨의 저작집(4권)에서 다음 글을 인용하여, 그가 어머니로의 심문방법을 자연에 적용하라고 제안했음을 입증한다(Bacon 1623/1870, 98, 208면. 우리는 Merchant).

> 당신이 자연의 위장무니를 만드려어 파이서 특별한 장소로 삼고 가고 싶다면, 당신은 오로지 이러거리 하도는 자연을 따라 해볼기만 하면 되며, 또 그렇게 할 수 있을 것이다. 나는 이상한 일의 역사를 일기 싫으며, 따라서 사실에 대한 확신의 확증이 되는 곳에선 어술·이법·마력·예언 등의 이신적인 이야기는 모조리 배제되어야 하는데——이런 기술들을 이용하고 실행하는 것이 사라질 운명이라 해도, 여전히 심아숙고와 고려를 한다 포함——자연의 비밀을 더 들추어내는 데엔 아니며, 마술 등을 행한 죄로 기소된 사람들을 예로도 판결하는 데도 유용한 빛을 던질 수 있을 것이다. 인간은 자연을 실문하는 것이 문전한 그의 특권일 때, 신이 당신의 사려 속에서 보여주는 대로, 이러한 무엇과 무서를 피고들에게는 더 주저하셔는 안된다.
>
> 심지어에 예일기 전에는 사람의 키칠이 잘 드러나서 참된, 불멸하시 단단히 묶기 전까지는 계속 형상을 바꾸는 프로테우스처럼, 자연도 그냥 내버려둘 때보다 인위적인 도구(기계장치)로 시험하고 괴롭혀야 스스로를 더 잘 드러낸다.

머천트는 언급하지 않았으나 어머니 자연에 대한 베이컨의 마녀사냥의 이면에서 우리가 보아야 할 것은 이러한 금기들을 가장 먼저, 그리고 이미도 가장 거리없이 어긴 곳은 백인남성들이 식민화했던 지역들, 즉 카리브해 연안과 남아메리카라는 사실이다. 아메리카의 금은광을 약탈할 때 정복자들은 그런 오랜 금기들에 대해 더이상 염려할 필요가 없었다. 우세한 무기는 그들에게 어머니 자연이 보복하리라는 오래된 두려움을 무시할 힘을 주었다. 베이컨 이래 자연과학과 일부일처의 정숙한 결혼생활을 시작한 이 힘의 근원을 탐구해보면, 마녀에 대한 폭력적인 살상 그리고 식민지의 정복과 약탈을 무시할 수 없게 된다. 인간(즉 백인남성)과 자연 간의 이 새로운 관계는 최초의 실험으로 볼 수 있는데, (자신의 노동에 근거하지 않는) 막대한 양의 새로운 부가 포함 여기서 발생했으며, 이 부는 교황, 국왕, 제후, 모험가, 그리고 종국에는 신흥 부르주아들에 의해 바람내 새로운 자연과학의 실험모대로 전용되었던 것이다. 베이컨은 과학자일뿐 아니라 후한 녹봉을 받는 영국 국립스 탕의 고문이었다.

이블린 폭스 켈러(Evelyn Fox Keller)는 이 새로운 가부장적 과학의 역사를 조다른 시각, 곧 심리학적 측면에서 펼쳐 보이는데(Fox Keller 1985), 이는 자연과학의 아버지들이 사용한 성차별적 언어상징에서 주로 드러난다. 이들에게 자연은 결코 무성적(無性的) 존재가 아니었으니, 자연은 애초 부터 시작하고 위험한 여성으로서 아땅히 정복되어야 했다. 남성은 그의 정신, 그의 지성을 통해 이 창녀에 대한 지배를 가장 잘 유지할 수 있다. 물론 그는 매우에 물질적인 관사력을 가지고 있어야 하며 그렇지 않다면 정신은 사든 나뭇가지만큼이나 무력하다. 물질적 힘과 결부시켜서야 베이컨은 그의 아들에게 "과학자의 순결한 결혼"이 결실이 많으리라고, 즉 많은 작품을 생산할 것이라고 약속할 수 있었다. 오늘날 우리들이라면 자동이란 말 대신 기계의 상품이라고 했을 것이다. 그것이 이 자연과학의 새로운 아버지

(2) 그러나 새로운 자연과학자는 자연을, 장애노역을 시켜야 하고 기계적인 고문을 통해 개조되어야 하는 노예처럼 다뤄야 한다고 요구받는다.

들이 추구하는 바였기 때문이다. 그들은 궁극적으로 여태까지 여성과 자연에 있었던 생산의 기예와 창조의 힘을 자신들의 통제하에, '순수한' 남성정신의 통제하에 두기를 원했다. 그들은 스스로 창조자가 되기를 원했다. 하지만 그러기 위해서는 먼저 여성과 자연으로부터 주체성, 다시 말해 그들의 규칙과 정신을 따랐아 생명이 없고 통제할 수 있는 물질로 만들어야 했다. 살아 있는 유기체가 미래의 기계와 상품의 이바지들에게는 원료로 변해버린 것이다.

이들은 록스 캠리는 이 새로운 남성들이 그들 내부에서도 어머니 자연에 대해 전쟁을 일으켰음을 보여준다. 그들의 새로운 정체성이 집중된 곳은 남근이 아니라 머리, 즉 두뇌였다. 아래에 있는 것은 열등한 것으로, 한갓 동물성으로, 사실상 이미 굴복시켜 혼란하고 이용하는 자연으로 여겨진다. 이런 까닭에 새로운 남성들은 플라톤에게는 여전히 지식과 불가분의 관계였던 에로스, 사랑이 불가능했다. 플라톤의 경우 에로스란 나이든 현명한 남성의 젊은 남성에 대한 사랑이었다. 물론 그에게서 우리는 이미 여성과 물질에 대한 평가절하를 볼 수 있다. 그럼에도 그는 젊고 예민한 남성의 육체를 사랑했으며 그 안에 깃들인 영혼을 보았다. 록스 캠리에 따르면 현대 자연과학자들은 대다수가 관계와 사랑이 불가능한 사람들이다. 그들이 과학을 추구하는 정열은 베이컨이 말했듯 '정숙한' 정열이었지만, 실상 남성 동맹 내부의 정열적인 압력과 전능(全能)에 대한 광적인 집착에 의해서만 비로소 이해될 수 있는 것이었다(Easlea 1986을 참조하라). 자연과학과 자연과학자에 대한 페미니즘의 비판은 이러한 광적 집착이 백인남성의 진보모델 전체의 카루살적 핵심이라고 폭로한다.

우리는 이 새로운 지의 말에서 그저 뒤로 물러앉아 이렇게 말할 수도 있다. 그렇구나, 과학이지 가부장적이라니…… (록스 캠리조차 포함한 많은 사람들이 말하듯 남성적이 아니라다.) 이 새로운 남성들의 작품이 그들의 두뇌를 통해서가 아니라 두뇌와 그것이 대단히 완곡하게 관계이라 일컫는 폭력 간의 지병적인 결합을 통해 어머니 대지 위에 살고 있는 우리 생명의 기반을 위협하지만 않는다면 말이다.

베이컨, 데카르트, 막스 베버 이래의 과학자들이 끊임없이 과학을 순수한 진리탐구의 영역이라 정의하면서 끊임없이 지식과 폭력 혹은 강제(가령 국가 혹은 군사력의 형태를 띤) 간의 불결한 관계를 숨겨왔기 때문에, 그들은 '지식은 곧 힘이다'라는 구호를 무사히 선전할 수 있었고 또 사람들은 이 말을 믿었다. 그리하여 그들은 과학을 정치의 영역, 즉 강제라 권력의 영역 바깥으로 숨겨놓았다. 우리 페미니스트들이 공격하는 것은(편파와 과학의 분리는 거짓에 근거한 것이다. 가치로부터 자유롭고 사심없는 순수한 과학, 진리의 무한한 추구에만 열중하는 과학이란 존재하지 않고 존재한 적도 없다. 법률상 진리추구는 제도 내에서 과학적 자유로서 보호받는다. 순수한 지식과 학문에 대한 불가침적의 충동을 만족시키기 위할 뿐이라는 과학자도 그러한 기초연구에 누군가 돈을 대지 않는다면 연구를 할 수가 없다. 그리고 이러한 기본적인 연구를 뒷받침하는 자금의 배후에 있는 군사적·정치적·경제적 이해관계를 밝혀내기란 어렵지 않다(Easlea 1986; Bruce 1985).[2]

캐럴린 머천트(1980)가 지적하듯 베이컨 이후 과학적 방법론이 근거하는 인식론적 원칙은 폭력과 관통이다. 어머니 자연이라 불리는 유기적 전체를 폭력적으로 파괴하지 않고는, 연구대상을 공생적 맥락에서 강제로 분리하여 실험실에 끄집어내지 않고는, 물질의 신비를 밝혀내거나(원자연구) 생명의 신비를 발견하기(생명공학) 위해 연구대상을 조작하여 분석하지 않고서는 새로운 과학자들이 지식을 얻을 길은 없다. 그들은 원래의 환경 안에 보존한 채로는 자연과 자연현상을 이해할 수 없는 것 같다. 그러므로 폭력과 강제야말로 근대 과학과 지식 개념의 내면에 뿌리깊이 박혀 있는 방법론적 원칙인 것이다. 그것들은 흔히 생각하듯 과학의 산물을 응용하는 것에 관해서만 제기되는 윤리적 문제가 아니다. 그것들은 근대과학의 인식론적·방법론적 토대에 속한다. 하지만 어머니 자연과 지구상의 다른 자매들

2) 오늘날 산업주에서는 기초연구의 상당부분이 군에게서의 지원을 받는다. 원리적으로 자연과학자의 절반 이상이 군사기술 분야에서 일하며, 미국의 경우 그 비율은 60%에 달한다(Rose 1985).

에게 폭력을 가하기 위해서 호모 새이언티피쿠스(homo scientificus)는 스스로를 자연과 별개의 것으로, 아니 자연 이상의 것으로 간주해야 했다. 자연, 자신을 낳은 여성 그리고 여성 일반과 더불어 사는 관계가 부정되는 인간 개념이 만들어져야 했던 것이다. 근대과학자들이란 그들 자신과 자연이 자기들의 두뇌의 힘으로 창조되었다고 생각하는 사람들이다. 그는 새로운 신이며 유럽문명의 문화적 영웅이다. 베이컨 이후 수세기 동안, 인간과 어머니 자연 그리고 인간의 어머니 사이의 공생관계의 파괴가 문 자유와 해방의 과정으로 지루되어왔다. 내 견해로는 이것이 새로운 과학적 방법과 새로운 자본주의경제, 그리고 새로운 민주주의정치 간의 연결고리이다. 인간과 자연 간의 상호공생적인 관계를 일방적인 주종관계로 바꾸지 않았다면 부르주아혁명은 불가능했을 것이다. 여인족들과 그들의 땅을 백인남성들의 식민지로 바꾸어놓지 않았다면 자본주의경제는 발달하지 못했을 것이다. 남성과 여성 간의 공생관계를 폭력적으로 파괴하지 않았다면, 여성을 단지 인간 이하의 동물이라 부르지 않았더라면, 새로운 남성들은 자연과 여성의 군주로 부상하지 못했을 것이다.

새로운 과학의 주체들에게 자연과 여성의 이같은 폭력적 분리와 종속은 우리가 여성에게서 떼어냈으며 언젠가는 죽을 필멸의 육신적 존재란 사실의 혼적조차 완전히 지우는 지식 개념이 생겨나야 함을 의미했다. 피어(Bkhume) 형제는 과학의 근대적 개념의 또다른 아버지인 이마누엘 칸트(Immanuel Kant)가 인간의 육신적 존재성과 관계된 모든 다른 인식의 원천을 배제한 지식과 합리성 개념을 어떻게 만들어냈는지 보여주었다. 즉 우리의 육감적 지식, 정념, 갖가지 느낌들과 감정이입, 상상력과 직관의 힘 등은 모두 배제되었던 것이다. 순수이성은 이런 것의 흔적도 갖지 않으며, 다만 추상적이고 차가우며, 계산적이고 수량적인, 요컨대 냉담한 합리성이다. 이러한 지식이나 이성 개념에 도달하기 위해서는 대상과 주체 간의 명확한 단절이 필요한 것이다(Bkhume & Bkhume 1985).

지식을 얻기 위해 자연과 자신을 포함한 인간에 대한 폭력이 필요하다고 한다면 윤리적인 질문이 즉각적으로 제기된다. 대체 선을 어디에 그어야 하

는가? 주체와 대상 간의 경계는 어디인가? 인간만이 주체이고 인간이 아닌 것은 모두 대상인가? 그와 동시에 우리는 또한 인간도 실험의 대상으로 쓰인다는 것을 알고 있다. 그리고 여성과 노예와 식민지 주민들은 주체로 여겨지지 않으며, 정신적으로 장애가 있는 사람들도 마찬가지이다.

최근의 생식기술과 유전공학은 지금까지 인간 개체, 한 사람 한 사람을 폭력적인 침략으로부터 지켜주고 한갓 연구대상으로 전락하는 것을 막아주던 최후의 경계까지도 무너뜨렸다. 이것은 특히 생식기술의 주된 연구대상인 여성들의 경우에 더욱 그러하다. 주체와 대상, 인간과 비(非)인간을 가르는 선을 어디에 그을 것이냐는 질문은 과학 내부에서는 대답할 수 없는 것이다. 바꿔말하면 과학적 패러다임은 과학적인 충돌에는 합계가 없으며 추상적 지식에의 탐구가 앞으로도 계속 이어져야라는 신조에 근거하기 때문이다. 연구과정 안에서는 어떠한 도덕적 간섭도 허용되지 않는다. 그러므로 과학자들은 스스로 윤리적인 질문에 답변할 수 없다. 하지만 과학자들 또한 보통의 시민이요 남편, 아버지이기 때문에 자신들이 실험실에서 하는 작업에 관한 윤리적인 질문들과 갈수록 더 많이 맞닥뜨릴 수밖에 없다. 그들은 대개 이 문제를 과학적인 방법에 따라, 즉 허용된 것과 허용되지 않은 것을 가르는 선을 어딘가에 새로이 그음으로써 해결한다. 이는 곧 무엇이 주체이고 무엇이 객체인가에 대하여, 무엇이 인간이고 무엇이 비인간인가에 대하여 그리고 무엇이 허용된 것이고 무엇이 허용되지 않아야 하는 것인가에 대하여 그들이 새로운 정의를 제공한다는 뜻이다. 이러한 방법의 한 예가 새로운 생명윤리학자들이 태아연구라는 까다로운 문제에 대처하는 방식이다. 많은 사람들에게 — 비단 생명권운동(Right-to-Life Movement)에 참여하는 사람에게만이 아니라 — 태아연구는 도덕적으로 받아들일 수 없는 것이다. 이들은 태아연구를 금지할 것을 요구한다. 영국에서는 워녹위원회(Warnock Committee)와 (생식기술의 감시자임을 자처하는) 자원정열국(Voluntary Licensing Authority)이 이 문제에서 빠져나올 방법을 발견했다. 그들은 임신한 지 2주 후를 생명의 시작으로 보았다. 2주 이전에는 태아가 아니라 전-태아(pre-embryo)라는 것이다. 따라

서 이 전-태아 시기에는 연구가 가능해진다. 맹배퇴, 그리 어떻게 정의를 내리는가의 문제가 되어버린 것이다! 이럭저럭 하는 사이에 이 정의는 생식기술을 규제하려는 여러 나라에서 받아들여졌다. 과학자들과 의료전문의 관점에서 본다면 사태는 명백하다. 즉 생식기술, 특히 IVF공학이 성공하려면 더 많은 태아연구가 필요한 것이다. 현재의 성공률은 내루 낮다(Quinn 1989). (오스트레일리아) 모나시대학의 생명윤리학자 빌가 루제(Helga Kuhse)와 피터 싱어(Peter Singer)는 정의를 내리는 능력에서 한걸음 더 나아간다. 그들에게 2주 된 태아는 단지 '양상추'(lettuce)일 뿐이다. 그들은 호모 사피엔스 종과 인간 개체 사이에 구별을 짓거나 선을 긋는다.

> 그렇다면 인간의 태아의 경우는 어떠한가? 그것은 분명 호모 사피엔스 종이지만 인간의 특징적인 자질 중 어떤 것도 갖고 있지 않다. 즉 그것은 자기인식이 없으며 자율적인 이성적 존재가 아니다. 신경계도, 두뇌도 없으며 아무것도 경험하지 못한다. 경험능력의 결핍으로 인하여 이것은 인간이라기보다는 혹은 심지어 실험용 생쥐에도 못 미치는 양상추 같은 존재이다. (Kuhse & Singer 1985, 15면)

루제와 싱어에게 2주 된 태아는 "고려할 필요가 있는 주체"가 아니며(Kuhse & Singer 1985, 19면), 따라서 연구가 허용될 뿐만 아니라 낙아도는 태아는 폐기되거나 인공적으로 낙태시킬 수도 있다. 그들은 경계선을 인간 개체에 더 가깝게 설정하여 태아가 고통을 느낄 수 있는 시기, 즉 중추신경계가 발달한 이후의 시기를 자신들의 정의로서 택하고자 했다. 그들은 이 시기가 18~20주경이 될 것이라 본다. 그리하여 그들은 제한시간을 허녹위원회와 오스트레일리아의 웰러위원회(Waller Committee)가 설정한 현재의 14일보다 한참 더 늦추어 잡을 것을 주장한다(Kuhse & Singer 1985, 21면). 그들은 태아란 여성의 일부이며 여성과의 공생관계를 떠나서는 살 수 없다는 점은 어디서도 언급하지 않고 있다. 그리므로 최초의 분리는 여성과 태아의 분리이다.

생명윤리학자들에게 유전공학 및 생식기술과 관련하여 제기되는 문제는

다만 정의(定義)의 문제에 불과하다. 과학자들은 주로 정의내리는 행위를 통해 폭력을 행사한다. 그것은 직접적인 폭력에서 겉보기에는 까닷하고 순수해 보이는 구조적 폭력으로 변모했다. 인간과 비인간을 가르는 이러한 경의의 힘이야말로 바로 나치수용소에 갇힌 사람들 특히 정신장애자들을 상대로 연구를 행한 과학자들이 도덕적 제약을 무시할 수 있게 한 것임을 우리는 기억해야 한다. 그 사람들을 대상으로 기본연구를 행한 과학자들은 정신장애자들이 비인간이거나 인간 이하라는 정의를 받아들인 것이다. 누가 인간이고 누가 비인간으로 정의되고나는 것은 권력의 문제이므로 루제와 싱어가 내린 인간의 정의(이성적·자기인식적·자율적임)는 권력의 조작에 전적으로 노출되어 있다. 여기에서 우리는 여성 역시 오랫동안 이성적이며 자기인식적이고 자율적인 존재로 간주되지 않았음을 미술리게 된다.

마찬가지의 자의적인 분리를적 논리가 기초연구와 응용연구 혹은 연구결과의 응용 사이의 구분에도 적용된다. 기본연구 혹은 기초연구란 도덕적으로 말하자면 응용연구보다 나을 것도 순수할 것도 없는 것으로, 만일 기초연구에서 멸할 없이 저커졌을 사회의 모든 금기가 철폐당하고 모든 도덕적 원칙이 내던져진다면, 연구결과의 응용에도 역시 마찬가지 일이 일어날 것이다. 새로운 기부장들의 패러다임에 따르면 다른 길이란 없으며, 저질러질 수 있는 일은 모두 저질러지게 되어 있다. 이것은 동물실험과 인간실험의 경우뿐 아니라 유전공학과 생식기술의 경우에서도 마찬가지로 분명해지고 있다. 처음에는 소나 쥐지를 대상으로 했던 실험이 이제는 여성을 대상으로 행해지는 것이다(Corea 1985). 그러나 자연과학자들이 아무런 대가도 지르지 않은 채 그들 자신과 우리를 어머니 자연으로부터 해어낼 수는 없다. 이 점은 이들 기본연구자들의 작업에서 발생하는 재난을 통해 점점 명백해지고 있다.

마지막으로, 이 장의 제목이 시사하듯이 과학과 책임 사이에는 엄한 아니 지하의 모순이 있다. 지금까지 우리가 논의한 과학 — 즉 우리 사회에서 과학이라 불리는 것 — 은 어떠한 책임도 거절한 듯합이 분명하다. 다구

나 과학자들의 자기규정에 따르면 자연과학과 책임은 상호배타적인 개념이다. 이 점을 의심하는 사람은 직업으로서의 과학에 관한 막스 베버의 저서를 다시 한번 들여다보아야 할 것이다. 베버에면 과학자들이 자신의 환경과 일상생활에서 남편이나 시민으로서가 아니라 과학자로서 이 지구 위의 생명에 대해 책임을 진다면, 그들은 어떤 대가를 치르더라도 결코 지식의 축적이라는 추상적 이상을 추구할 수 없을 것이기 때문이다. 예컨대 유전공학과 생식기술에서의 기초연구나 응용연구를 포기해야 할을 것이다.

페미니스트로서 내가 비판하는 것은 실험실 안에서는 바깥에서와 다른 도덕규범을 따르는 이론에 물든무당한 연구자가 되어버리는, 과학자들의 이같은 위선적이고 정신분열적인 분리현상이다. 윤리와 도덕과 책임을 과학의 결과물들을 응용하느냐 마느냐의 문제로 환원시키는 것은 모든 윤리의 파산을 의미한다. 이러한 반동적인 윤리는 놀 속절없이 자연과학자들의 허구와 날조에 핑목만 치면서, 가장 피해가 큰 결과에 대해서만 규제를 시도할 뿐이다. 유전공학과 생식기술에 대한 윤리위원회가 그 한 예이다. 하지만 이러한 위원회에서조차 가치로부터 자유로운 과학은 공평성으로 무장한 채 공격을 피해가고 있다. 위원회는 주로 과학자나 의사로 구성되어 있는데다가 윤리 또한 과학으로 이해되어 동일한 패러다임을 따르기 때문이다. 이러한 위원회에서 결코 건드리지 않는 금기사항은 과학과 힘, 과학과 부력, 과학과 가부장제 간의 엄청나게 부도덕한 결합관계이다.

브라이언 이슬리(Brian Easlea)는 핵물리학자들이 처음부터, 심지어 그들이 소위 순수연구라는 것만 하고 있을 때에도 이미 마음 저편에서는 이 거대한 힘을 군사적으로 응용하고 있었으며, 나아가 그들 중 몇몇은 자신들의 연구에 전쟁관련 부서의 주목을 끌어들이기까지 했다는 점을 입증했다. 그는 또 이러한 원자폭탄과 로켓의 아버지들이 품었던 남근숭산에 관한 환상도 설득력있게 묘사하였다(Easlea 1986).

과학에 대한 페미니즘의 비판은 — 특히 체르노빌 사태 이후 — 현재의 모든 과학기술이 폭탄이나 로켓에 응용될 때 외에도 본질적으로 근사적인 과학기술임을 명백히했다(Mies 1986). 베이컨과 데카르트 이래 근대 자연과

학자들은 "자연의 아버지들"이었다(Easlea 1986). 생명, 여성, 어린이, 미래, 어머니 대지, 우리 자신의 인간존엄성에 대한 우리의 책임을 진지하게 받아들인다면, 우리는 먼저 이런 식의 과학이 무책임하고, 비도덕적이며, 부도덕하다는 것을, 무엇에로는 연구소 따로 개인적·정치적 생활 따로 돌아가는 이중적 도덕기준이란 계임을 더이상 지속시키길 원치 않음을 분명히 밝혀야 할 것이다. 과학자들은 스스로에게 하고 싶지 않은 것을 다른 어떤 존재에게도 해서는 안될 것이다.

지구상의 자기지속적인 생명체계들간의 책임적 연결고리와 살아 있는 환경 내의 식물·동물·인간의 내재적 가치를 무참히 파괴하는 것을 정당화하줄 추상적인 지식욕망이란 없다. 지식과 힘의 결합은 반드시 해체되어야 한다. 이런 식의 과학을 변화시켜야만 한다. 하지만 무한한 지식과 끝없는 능을 추구하는 그 유명한 남성적 충동으로는 과학의 또다른 패러다임이 시작될 수 없다. 그러므로 그것은 과학 내부에서가 아니라 전혀 새로운 시각으로부터, 인간과 자연환경의 관계에 대한, 남성과 여성의 관계에 대한, 다른 민족·종·문화 간의 관계에 대한 다른 시각으로부터 나와야 한다. 이런 관계들은 더이상 무력을 통해 스스로를 인간으로, 나머지를 비인간으로 정의하는 백인남성의 군사주의적 모델에 따라 정의될 수는 없다.

다른 과학에 관한 생각들은 다른 윤리적·방법론적 원칙에 토대를 두어야 한다. 사회과학에 대한 페미니스트 비판과 관련하여 앞서 말한 내 비판의 많은 부분이 자연과학에도 또한 적용되어야 할 것이다. 새로운 과학의 중심에 놓일 것은 주체-주체의 상호성이라는 원칙이다. 이는 연구대상이 다시금 살아 있는 것으로 간주되고 자체의 존엄/영혼/주체성을 부여받을 것을 전제한다. 새로운 과학은 우리 자신이 자연의 일부임을, 우리가 육체를 가졌음을, 우리가 어머니 대지에 의존하고 있음을, 그리고 우리가 여성으로부터 태어났고 언제가 죽는다는 사실을 결코 잊지 말아야 한다. 그것은 특히 칸트 이래 근대 자연과학이 그렇듯 지식의 원천으로서의 우리의 감각을 폐기하는 데에 이르러서는 결코 안될 것이다. 그것은 우리의 감각들이 기계에 의해 대체되는 피곤한 기관이 아니라 현실을 살아가는 우리의

안내자가 되는 방식으로 진행되어야 한다. 우리의 잡작은 지식의 원천일 뿐 아니라 무엇보다 모든 인간행복의 원천인 것이다.

새로운 과학은 또한 오늘날 지배적인 이중적 도덕기준을 거부해야 한다. 그것은 다윈내 결과물의 응용에서만이 아니라 방법론과 이론에서도 사회 전체에 대해 책임을 질 수 있음을 입증해야 한다. 내 관점에서 이 새로운 책임은 지구와 지구의 자원이 제한되어 있다는, 우리의 생명이 제한되어 있고 시간이 제한되어 있다는 사실에 토대를 둘 것이다. 따라서 제한된 우주 안에서 더 지속을 착취하지 않고서는 무한한 진보란 없으며 무한한 진리추구도, 무한한 성장도 있을 수 없다. 페미니스트들이 수행한, 그리고 지금도 수행하고 있는 과학에 대한 본질적 비판이 그간 몇몇 남성들로 하여금, 백인남성의 가부장적 이미지와 서구문명의 문화적 영웅, 특히——군대-정치-경제에서의 남성동맹과 합작하여 이 모든 전쟁과 재난을 초래한——자연과학자뿐만 아니라, 자기자신에 대해서도 다시금 생각하도록 이끌었다는 사실은 희망적인 조짐이다(Böhme & Böhme 1985; Easlea 1986; Bunn 1985; Thenvleit 1977).

테크노밀 시대는 우리에게 근대의 기술가부장들이 생명과 생명체계와 공생관계를 파괴했음을 그 어느 때보다 더 분명히 보여주었다. 그 사진이 떨어지자 그들은 그 파괴의 정도를 측정하기조차 했다. 그러나 그들은 생명을 회복시킬 수 없다. 그런 이유로 그들 또한 여전히——우리 모두가 그러하듯——가이아와 어머니 대지와 여성이 필요한 것이다.

Bacon, Francis. (1623/1870) *De Dignitate et augmentis Scientiarum.* James Spedding, Robert Leslie Ellis & Douglas Denon Heath, eds. *Francis Bacon.* (Works, Vol. 4) London: Longman's Green.

Böhme, Gernot & Hartmut Böhme. (1985) *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung der Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants.* Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Bunn, Werner, ed. (1985) *Militarisierte Wissenschaft.* Reinbek, Rororo Aktuell, Technologie und Politik 22. Rowohlt Verlag.

Corea, Gena. (1985) *The Mother Machine.* New York: Harper & Row.

Easlea, Brian. (1986) *Fathering the Unthinkable: Masculinity, Scientists and the Nuclear Arms Race.* London: Pluto Press.

Fox Keller, Evelyn. (1985) *Reflections on Gender and Science.* New Haven, CT: Yale University Press.

Griffin, Susan. (1978) *Woman and Nature: the Roaring Inside Her.* New York: Harper Colophon Books.

Klein, Renate, ed. (1985) *Infertility: Women Speak out About Their Experiences of Reproductive Medicine.* London: Pandora.

Kuhse, Helga & Peter Singer. (1986) *Ethical Issues in Reproductive Alternatives for Genetic Indications.* Paper presented at 7th International Congress of Human Genetics, Berlin.

Merchant, Carolyn. (1983) *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution.* New York: Harper & Row.

Mies, Maria. (1983) "Towards a Methodology for Feminist Research." G. Bowles & Renate D. Klein eds. *Theories of Women's Studies.* (117—39면) London: Routledge and Kegan Paul.

_____. (1984) "Frauenforschung oder feministische Forschung." *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis,* 11, 40—60면.

_____. (1985) "Why do we need all this?" A call against genetic and reproductive technology. *Women's Studies International Forum,* 8, 553—60면.

_____. (1986) "Wir machen uns die Natur zur Feindin!" Maria Gamberoff, Maria Mies, Annegret Stopczyk & Claudia v. Werlhof, eds. *Tschernobyl hat unser Leben verändert: Vom Ausstieg der Frauen.* Reinbek, Rororo Aktuell, No. 5922. Rowohlt Verlag.

Sander, Helke. (1980) *Über die Beziehungen von Liebesverhältnissen und Absatzschwierigkeiten.* Courage, Nr. 4, 4—7. Berlin: Courage Verlag.

Thenvleit, Klaus. (1977) *Männerphantasien.* Frankfurt: Roter Stern Verlag.

Werlhof, Claudia v., Maria Mies & Veronika Bennholdt-Thomsen. (1983) *Frauen, die letzte Kolonie.* Reinbek, Rororo Technik und Politik, No. 20. Rowohlt Verlag. (English version: *Women, The Last Colony.* London: Zed Books 1988).

2부

자급대 개발

4장 따라잡기식 개발의 신화

이리아 비스

사실상 모든 개발전략은 '윤택한 생활'의 모델이 미국·유럽·일본 같은 북(北)의 몇 군데 선진 사회에서 일반적이라는 명시적 혹은 암묵적 가정에 입각하고 있다. 북의 민간들과 남(南)의 국가들에 사는 사람들, 그리고 전 세계의 농민과 여성들이 어떻게 이 '윤택한 생활'을 성취할 것이냐는 물음에 대해서는 대개 로스토우(Rostow) 이래 이른바 '따라잡기식 개발'(catching up development)의 길이란 것에 최거하여 해답이 내려졌다. 이는 유럽·미국·일본이 취한 것과 똑같은 산업화와 기술진보와 자본축적의 길을 따라감으로써 같은 목표를 이룰 수 있다는 것이다. 그렇을 때 이들 몇 군데 국가와 몇 군데 계급, 지배적인 성(性)인 남성과 부유한 도시중심지와 그 생활양식은 실현된 자유주의의 유토피아이며, 아직 행복히 뒤처져 있는 사람들이 성취해야 할 유토피아로 인식된다. 산업국들의 풍요는 의심할 여지 없이 그것을 공유할 수 없는 모든 사람들에게 엄청난 매혹의 대상이다. 이른바 '사회주의 나라'들의 명시적 목표는 자본주의를 따라잡고 나아가 그것을 추월하는 것이었다. 동유럽, 특히 동독에서 사회주의가 붕괴된 이래 그 목표는 이제 서독이나 미국에서 그 윤택을 볼 수 있는 이른바 시장경제의 생활양식을 빠르게 따라잡는 것이 되었다.

저개발국과 남의 지역들의 역사 그리고 오늘날의 풍요와 동독을 숨쉬 들여다보기만 해도 이 따라잡기식 개발의 길이 신화에 불과함을 이해할 수

없다. 이를 후 어디에서도 따라잡 목표에 이른 적이 없는 것이다.

이 신화는 역사에 대한 상화론적·단선적 이해에 기초하고 있다. 이러한 역사 개념에 따르면 진보의 정점은 이미 일부 사람들에 의해, 곧 대개 남성들, 특히 산업국의 도시거주 백인남성들에 의해 도달되었다. '그밖의 사람들', 즉 여성·유색인종·'저개발'국·농민들도 좀더 노력하고 좀더 교육받고 좀더 '개발'되면 이 정점에 이를 것이다. 기술진보가 이 진화과정의 원동력으로 여겨진다. 1970년대 초에도 따라잡기식 개발 이론이 몇몇 학자들의 비판을 받았다는 사실은 대개 무시된다. 안드레 군더 프랑크(Andre Gunder Frank),[1] 사미르 아민(Samir Amin),[2] 요한 갈퉁(Johan Galtung)[3]을 비롯한 많은 사람들이 저개발국의 빈곤은 '자연적인' 피치김의 결과가 아니라 이른바 주변부에 해당하는 아프리카·남아메리카·아시아를 착취한 부유한 산업국들의 과잉개발의 직접적 결과임을 지적했다. 오늘날까지 계속되고 있는 이 식민역사의 과정에서 이 지역들은 점점 더 저개발되었으며 이른바 대도시들에 더 많이 의존하게 되었다. 이들 과잉개발된 중심 및 대도시와 저개발된 주변의 관계는 식민지적이다. 오늘날 이와 유사한 식민관계가 인간과 자연 사이에, 남성과 여성 사이에, 도시와 시골 사이에 존재한다. 우리는 이것들을 백인남성의 식민지라 부른다. 그같은 관계를 유지하기 위해 무력과 폭력은 언제나 필수적이다.[4]

하지만 그런 관계를 안정시키기 위해서는 식민화된 자들의 정서적·인지적 승인 또한 필요하다. 식민자들뿐만 아니라 식민화된 사람들 역시 '정상(頂上)에 있는 사람들'의 생활양식을 윤택한 생활의 유일한 모델로 인정해야 한다는 뜻이다. '정상에 있는 사람들'의 가치와 생활양식과 삶의 기준을

1) A.G. Frank, *World Accumulation 1492~1789*, New York: Macmillan 1978.
2) S. Amin, *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*, New York: Monthly Review Press 1974.
3) J. Galtung, "Eine Strukturelle Theorie des Imperialismus," D. Senghaas, ed., *Imperialismus und strukturelle Gewalt: Analysen über abhängige Reproduktion*, Frankfurt: Suhrkamp 1972.
4) M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, London: Zed Books 1986.

인정하는 과정은 오래 자신의 문화, 업적, 기술, 생활양식, 그리고 종종 인생철학과 사회제도 등 자신의 것에 대한 평가절하를 동반한다. 처음에는 이런 평가절하가 대개 식민자들에 의해 폭력적으로 이루어지다가 나중에는 선전, 교육 프로그램, 법률개정, 그리고 기정 의제의 덫 같은 경제적 의존을 통해 강화된다. 결국 이러한 평가절하가 종종 식민화된 사람들에게 '자연스러운' 상태로 수용되고 내화되는 것이다. 식민화된 자들(국가, 여성, 농민)에게 가장 어려운 문제 중 하나는 궁극적인 탈식민화 과정 이후 그들 자신의 정체성을 세우는 과제, 곧 진정한 인간존재의 이미지로서의 식민자의 모델에 더이상 근거하지 않는 정체성을 개발하는 일로서, 이 문제에 관해서는 파농(Fanon),[5] 멤미(Memmi),[6] 프레이리,[7] 블레즈(Blaise)[8] 등이 언급한 바 있다. 식민화된 사람들은 살아남기 위해 식민화과정에 맞서 이겨야 하지만 진정한 인간이 되기 위해서는 남녀를 막론하고 모두가 자신들 내부에 생성된 식민자 근성을 제압해야 한다고 멤미는 쓰고 있다.[9] 이는 모두가 식민자들이 주입한 환상과 그들의 생활양식을 극복하고 자신들이 어떤 존재이며 무엇을 하고 있는가를 재평가해야 함을 뜻한다.

식민화된 자들 내부에서 식민자들을 제거하는 일을 촉진하기 위해 따라잡기식 개발 신화를 좀더 자세히 고찰할 필요가 있다.

지금까지 개발의 대가를 치른 사람들은 정상에 있는 사람들을 자신의 미래의 모델로, 구체화된 유토피아로 우러러보아야 하며, 이것이야말로 보편법칙이라고 주장할 수도 있다. 하지만 자연이 이런 모델 때문에 지어야 했던 대가, 지금 풍요한 사회의 사람들에게조차 점점 더 많은 영향을 미치고 있는 대가를 고려해본다면, 과 이 사람들이 이 신화에 의문을 갖지 않는가

5) F. Fanon, *Peau Noire, Masques Blancs*, Paris: Editions du Seuil 1952. English version: *Black Skin, White Masks*, London: Paladin 1970.
6) A. Memmi, *Portrait du Colonisé*, Paris: Editions Payot 1973.
7) P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, Hammondsworth: Penguin Books 1970.
8) S. Blaise, *Le Sept des Origines: ou: Le Minotre de la Mort*, Paris: Maison des Femmes 1988.
9) Memmi, 앞의 책; Blaise, 앞의 책, 74면에서 인용.

를 묻게 될 것이다. 왜냐하면 북에서조차 과학과 기술, 상품과 돈에, 자본과 GNP의 무제한적 성장의 패러다임은 점점 더해가는 환경악화 그리고 그에 따르는 삶의 질의 저하로 치닫고 있기 때문이다.

분리와 지배: 현대 산업사회의 비밀

풍요로운 사회의 대다수 사람들은 일종의 정신분열적 혹은 '이중사고'의 상태로 살아간다. 그들은 보행과 세포노빌의 참사, '혼설'효과, 오존층의 파괴, 산업폐기물뿐 아니라 비프·제초제·살충제로 인한 지하수·강·바다의 오염 등에 대해 알고 있으며 자신들도 대기오염, 알레르기, 스트레스와 소음, 그리고 가공식품으로 인한 건강상의 위협을 점점 더 많이 받고 있음을 알고 있다. 그들은 또한 자신들의 생활양식과 성장지향적인 경제체제가 삶의 질에 대한 이런 부정적인 영향들에 대해 책임이 있다는 사실도 알고 있다. 그럼에도 불구하고 (약소수를 제외하고는) 이런 앎에 근거하여 자신들의 생활양식을 변화시키지 못하고 있다.

이 집단적 분열증의 원인 중 하나는 두 머리 토끼를 다 잡을 수 있으리라는 북의 환상적 희망 혹은 신념이다. 즉 화학제품을 점점 더 많이 만들어내면서도 깨끗한 공기와 물을 가질 수 있고, 점점 더 많은 자동차를 굴리면서도 '혼설'효과로부터 자유로울 수 있으며, 더 많은 상품을 생산하고 더 많은 육식식품과 가공식품을 먹고, 더 화려한 포장을 하고 외국산 수입식품을 더 많이 먹으면서도, 건강을 유지하고 폐기물문제를 해결할 수 있으리라는 것이다.

대부분의 사람들은 스스로 소비를 자제하고 생산제한을 바꾸어 하기보다는, 과학과 기술이 이 딜레마에 대한 해결책을 제공해주기를 기대한다. 높은 물질적 생활수준이 진정으로 훌륭한 삶의 질에 악영향을 끼친다는 점, 특히 환경파괴 문제를 명확히 이해한다면 더욱 그러하다는 점은 아직 충분히 인식되지 못하고 있다.

하지만 높은 물질적 생활수준이 훌륭한 혹은 높은 삶의 질과 같은 것이

화학비료, 살충제, 원자력, 자동차 등과 같은 상품들의 산업적 생산에 따르는 환경비용, 그리고 그것들이 생산되고 소비되는 과정에서 발생하는 폐기물과 피해에 따르는 환경비용이 자연에 부과되고 있다. 이는 대기·수질·토양 오염, 그리고 현세뿐 아니라 미래세대에게까지 영향을 미치는 생독으로 나타난다. 특히 원자력산업, 유전공학, 컴퓨터 기술과 누구도 예측할 수도 통제할 수도 없는 이들의 시너지효과 등 현대의 첨단기술이 장기적으로 미칠 영향은 더욱 심각하다. 이렇듯 자연과 미래가 모두 풍요로운 사회와 계급의 단기적인 이윤동기를 위해 식민화되고 있는 것이다.

식민화된 자와 식민자 간의 관계는 결코 동반자적인 것이 아니라 전자에 대한 후자의 강제와 폭력에 기반을 두고 있다. 이 관계야말로 축적의 중심에 놓인 무한성장의 비밀이다. 산업생산의 모든 비용을 외부로 돌리는 게 불가능하다면, 이 비용을 산업국들 스스로 감당해야 한다면, 즉 비용이 내부화된다면, 무한성장은 즉각 중말을 고할 수밖에 없다.

따라잡기 불가능한 결과 바람직하지 않은 것

착취와 식민지적 분리에 근거한 이 축적모델의 논리는 '따라잡기식 개발' 같은 것이 식민지로서는 불가능하다는, 어떤 식민지라도 불가능하다는 의미를 함축한다. 한 식민지가 많은 노력 끝에 '개발'의 궁극적인 지점이라 여겨지는 것을 성취한다 해도, 산업화된 중심부는 벌써 더욱 '현대적인' 개발단계로 이미 '진보해' 있기 때문이다. 오늘은 TV였지만 내일은 컬러TV가 되고 그 다음날은 컴퓨터가 되며 그리고 그 다음엔 더 최신판 '컴퓨터 세대'가 되며 더 나중에는 인공지능기계 등이 될 것이다.[11] 따라서 식민지의 이 따라잡기 전략은 늘 지는 게임이다. 식민자의 진보 자체가 식민지라는 존재와 그에 대한 착취에 근거하고 있기 때문이다.

이같은 힘의들은 개발전략을 논의할 때 늘 간과된다. 목표는 산업사회의

11) O. Ullrich, *Weltniveau. In der Sackgasse der Industriesysteme*, Berlin: Rotbuchverlag 1979, 108면.

따라는 힘은 근대 산업사회의 지속적인 성장과 축적 모델을 유지하고 정당화하기 위해서 꼭 필요한 이데올로기적 비밀목이다. 다수의 사람들이 이것을 받아들이지 않는다면 이 체제는 유지될 수도 기능할 수도 없게 된다. 이러한 통식은 일상생활에 드리워져 있는 이데올로기적·정치적 헤게모니이다. 북의 산업국의 어떠한 정당도 목표에 약간함을 줄까 봐, 감히 이러한 분열적 통식에 의문을 제기하지 못한다.

이 이중적 사고가 우리 지구의 자원이 무한하며 공간적 제약도 없고 기술진보와 성장에도 제한이 없다는 가정에 근거한 것임은 이미 밝힌 바 있다. 하지만 실상 우리는 제한된 세계에 살고 있기에 이런 무한성이란 신화이며 소위 식민지적 분리에 의해서만 유지된다. 즉, 중심과 주변, 남성과 여성, 도시와 시골, 북에 자리잡은 근대 산업사회와 남에 있는 '후진적'이고 '전통적'이며 '자연적'인 사회 간의 분리가 그것이다. 이 양자간의 관계란 정당한 것이 아니라 위계적이며 착취·억압·지배라는 특징을 갖는다.

이 식민지구조의 경제적 근거는 무엇보다 이러한 분리로부터 이익을 얻는 사람들의 공간·시간 지평 바깥으로 비용이 전가되는 것——비용의 외부화[12]이다. 즉, 산업국들의 지속적인 성장에 드는 경제·사회·환경 비용이 식민화된 남(南)의 국가들로, 그 나라의 환경과 주민에게로 옮겨가는 것이다. 전세계 노동력을 식민화된 주변부 노동자와 산업화된 중심부 노동자로 나눔으로써만, 그리고 공식적인 식민통치가 끝난 후에도 이러한 지배관계를 유지함으로써만, 산업국의 노동자들이 남의 노동자들보다 10배 이상 많은 보수를 받을 수가 있다.

산업사회 내부의 노동력재생산에 따르는 사회적 비용의 상당부분은 그들 사회 내부에서 외부로 돌려진다. 이것은 여성의 가사노동은 비생산적이거나 노동이 아니기 때문에 보수를 주지 않아도 된다는 가부장적·자본주의적 성별분업을 통해 조장된다. 여성은 가정주부로 규정되어 그들의 노동은 GNP계산에서 빠진다. 따라서 여성은 이 체제의 내부식민지라고 볼 수 있다.

10) W. K. Kapp, *Social Costs of Business Enterprise*, Bombay: Asia Publishing House 1963.

생활수준을 낮추는 것이 아니라 모든 '저개발'국들이 산업사회와 같은 수준의 풍요를 얻을 수 있어야 한다는 식으로 이야기된다. 이것은 참기 좋은 소리이고 인민행동이라는 루프주아혁명의 가치에 상응하는 것이다. 하지만 그런 요구가 논리적으로나 물질적으로 불가능하다는 사실은 무시된다. 이 요구가 불가능하다 사실은, 북의 풍요로운 산업사회들의 주된 생산력과 생활양식을 현재 이 지구상의 모든 사람들에게 향후 30년 동안 보편화시킨다고 했을 때 환경에 초래될 결과가 어떨지를 생각해보면 명백해진다. 예컨대 전세계 인구의 6%를 차지하는 미국인들이 화석연료 총생산량의 30%를 소비한다는 사실을 주목한다면, 남의 가난한 나라에 그 80%가 살고 있는 나머지 세계인구가 같은 양의 에너지를 소비하기란 불가능하다는 점이 분명히 드러난다.[13]

프레이니(Trainer)에 따르면 미국·유럽·일본 인구가 전세계 에너지 소비량의 3/4을 소비한다고 한다. "현재 세계 에너지생산량이 균등하게 분배된다면 미국인들의 일인당 에너지소비량은 현재의 1/5로 줄어들게 된다."[14] 달리 표현하자면, 2050년이 지나면 세계인구가 110억명이 될 것으로 추산되는데 이 110억명의 사람들이 겨우 1970년대 중반의 미국인 일인당 에너지소비량만큼을 사용한다면 광대의 석유자원은 34년에서 74년 안에 고갈될 것이며,[15] 다른 에너지도 마찬가지라는 것이다.

설사 세계의 자원기반이 무한하다 하더라도 빈국들이 산업화된 북의 추한 생활양식을 따라잡으려면 500년 가량 걸린다고 추정되며, 그나마 북의 나라들이 자기들 경제발전의 핵심을 이루는 무한 경제성장 모델을 포기할 때나 가능하다. 남의 국가들이 이러한 모델을 '따라잡기'란 불가능하며, 이는 자원기반의 유한성과 물질적 소비 때문만이 아니라 이 성장모델이 특히 경제개발에 관한 한 양극화를 심화시키는 식민주의적 세계질서에 근거

12) *The Global 2000 Report to the President*, ed. US Foreign Ministry, Washington, Appendix, 1980, 59면을 참조하라.
13) F. E. Trainer, *Developed to Death: Rethinking Third World Development*, London: Green Print 1989.
14) 같은 책, 61면.

하고 있기 때문이다.

이 예들은 따라잡기 전략이 모두에게 가능하지는 않음을 보여준다. 나는 오늘날 세계경제를 장악하고 있는 세력들, 다국적기업의 관리자들, 세계은행, 국제통화기금, 부유한 나라의 은행과 정부 등은 이 사실을 알고 있으며 실상 그들은 이런 보편적 성장을 전혀 원하지 않는다고 본다. 그렇게 되면 자기들의 성장이 끝나버리기 때문이다. 그들은 암묵적으로 이른바 시장경제라는 것의 식민지적 구조를 인정한다. 그러나 이 구조는 '남북관계' '지속가능한 개발' '성장의 문턱에 이른 국가' 등과 같이 모든 민족들이 부유한 국가들과 동일한 생활수준에 도달할 수 있고 도달할 것이라 암시하는 미사여구로 감추어진다.

그러나 평등문제와 환경문제는 제쳐 두더라도, 과연 북의 사회들이 추구하는 이 윤택한 생활의 모델과 '따라잡기식 개발'의 패러다임이 최소한 북의 사람들이라도 행복하게 해주었는지 질문을 던져보자. 그곳에서는 이 모델이 약속한 바가 이루어졌는가? 적어도 여성과 어린이들이 더 평등해지고 더 자유로워지고 행복해졌는가? GDP의 증가에 따라 그들의 삶의 질이 향상되었는가?

우리는 매일같이 늘어나는 노숙자와 빈곤, 특히 여성과 어린이의 기난,[15] 대도시의 범죄와 마약의 증가, 그럼에도 예컨대 쇼핑장 같은 여러 공동의 병적 중독증세에 대한 소식을 듣는다. 많은 중요한 사회에서 우울증과 자살이 늘어나고 있으며, 성적 학대뿐 아니라 공적 폭력과 가정내 폭력 등 여성과 어린이에 대한 직접적 폭력도 늘어나고 있고, 에스컬레이션하는 온통 폭력 기사뿐이다. 게다가 도심은 자동차가 내뿜는 배기가스로 숨이 막힐 지경이며, 걷고 숨쉬기에 적합한 외부 공간은 거의 찾아볼 수 없고, 도시와 고속도로는 차량으로 질식상태이다. 사람들은 기회가 있을 때마다 도심에서 멋어나 전원이나 가난한 남의 국가에 가서 휴식을 취하고자 한다. 만일 통상 주장하듯이 도시 거주자들의 삶의 질이 그렇게 높다면, 왜 그들은 도시에서 휴가를 보내지 않는 것인가?

15) Sheldon, Danziger & Item.

최근 미국에서는 삶의 질이 10년 전보다 낮아지고 있다. GDP와 삶의 질 사이에 역관계가 있는 듯하다. 즉 GDP가 늘어날수록 삶의 질은 악화되는 것이다.[16] 예를 들어 시장의 힘이 커지자 여태까지는 집에서 만들어 먹던 음식을 패스트푸드점에서 사먹게 된다. 즉 음식을 장만하는 것이 하나의 용역, 하나의 상품이 된 것이다. 만일 더 많은 사람들이 이 상품을 산다면 GDP는 증가한다. 하지만 이와 동시에 증가하는 것이 공동체의 몰락, 개인의 고립과 고독, 사회의 무관심과 원자화이다. 폴라니(Polanyi)의 말처럼 시장의 힘이 공동체를 무너뜨린다.[17] 여기서도 마찬가지로 그 과정은 당락화현상으로 특징지어지고, GDP가 높아질수록 삶의 질은 낮아진다.

'따라잡기식 개발'이 부유한 나라와 계급에 속한 특권층까지 피폐하는 비물질적인 심리적·사회적 비용과 위험만을 수반하는 것은 아니다. 체르노빌이나 세베소에 같은 인위적 재난을 포함해 환경재난이 점차 늘어남에 따라 세계의 부유한 중심지의 물질적 생활마저 또한 악화된다. 풍요로운 사회는 엄청난 양의 상품에 둘러싸인 가운데 가장 근본적인 생활필수품, 곧 깨끗한 공기, 맑은 물, 건강에 좋은 음식, 공간, 시간, 고요 등이 결핍된 사회이다. 체르노빌에서 어린아이의 어머니들이 위협적 일들을 이제는 루헤이프의 어머니들이 겪고 있다. 석유부국 루헤이프는 모든 곳을 뒤져보아도 국민들에게 태양과 신선한 공기, 깨끗한 물을 사주지 못한다. 기본적인 공동 생활품의 결핍은 빈민층이나 부유층 모두에게 영향을 미치지만 빈민층에 더 큰 타격을 입힌다.

오늘날 끝없는 성장과 이윤을 지향하는 현재의 세계시장체제는 외부와 내부의 식민지들, 즉 자연, 여성, 이민족을 착취하지 않고서는 유지될 수 없을 것이다. 또한 결코 "그것으로 충분해"라고 말하지 않는 소비자를 필요로 한다. 부유한 국가들의 소비자모델은 전세계적으로 보편화될 수 있는 것이 아니며 부유한 국가에 살고 있는 소수의 사람들에게조차 바람직한 것이 아니다. 더구나 점점 희귀해지는 자원을 확보하려는 전쟁으로 이어질 가능성

16) Traiser, 앞의 책, 130면.
17) K. Polanyi, *The Great Transformation*, Frankfurt: Suhrkamp 1978.

도 점점 높아지고 있다. 걸프전도 대체로 그 지역의 석유자원에 대한 통제권을 두고 벌어진 전쟁이었다. 말로만 그러한 전쟁을 피하고 싶다면 과식적이고 전면적인 생활양식의 변화, 소비의 감소, 북의 소비패턴의 근본적 변화, 그리고 생태적 보존을 위한 단호하고 광범위한 운동만이 유일한 대안이다(3장을 보라).

이러한 사실들은 이미 널리 알려져 있지만 크게 보아 여전히 따라잡기식 개발의 신화가 구시회주의권 국가들을 비롯한 북과 남의 정부개발정책의 근간을 이루고 있다. 세 명의 국가수반 — 짐바브웨의 로버트 무가베(Robert Mugabe), 체코슬로바키아의 바츨라프 하벨(Vaclav Havel), 당시 서독 대통령이던 리하르트 폰 바이츠제커(Richard von Weizsäcker) — 이 참여한 한 TV토론[18]이 이 점을 잘 보여준다. 토론은 부유한 유럽으로 들어가려 애쓰는 수백만의 굶주린 아프리카 사람들을 묘사한 영화 「행진」(The March)을 상영한 후에 이루어졌다. 서독 대통령은 북의 부유한 산업사회에 사는 세계인구 20%의 소비패턴이 세계자원의 80%를 사용하고 있으며 이러한 소비패턴이 급기야는 전세계적으로 삶의 자연적 기반을 파괴하리라는 점을 매 분명하게 지적했다. 하지만 그는 그렇다면 북의 소비패턴을 비판하고 포기해야 하며, 남의 국가들에게 북을 모방하지 말도록 경고해야 옳지 않느냐는 질문에 대해서는 사람들에게 소비를 줄이도록 설득하는 것은 불가능한 일이라고 대답했다. 더구나 남의 사람들도 북과 같은 생활수준을 누릴 권리가 있다는 것이다. 옳은 해결책은 개발원조를 통해 '우리의' 부를 남의 가난한 사람들에게 분배함으로써 그들이 '따라잡게' 하여 준다는 것이다. 그는 그 후가 앞서 살펴본 대로 북의 식민지를 악랄한 결과라는 점은 언급하지 않았다.

사회주의국가 짐바브웨의 대통령이 말은 대체로 노골적이었다. 그는 남의 사람들도 북의 사람들이 가진 만큼 많은 자동차와 냉장고, TV수상기, 컴퓨터, 비디오를 원하고 그만큼의 높은 생활수준을 바란다고 했다. 이것이 개발에 대한 자신의 정책목표라는 것이다. 그도 폰 바이츠제커도 '따라잡기'를 통해 북의 소비패턴을 보편화하려는 이 정책이 실질적으로 가능한지는 묻지 않았다. 그들은 또한 그같은 정책이 환경에 초래한 결과들을 문제삼지도 않았다. 선거에서 뽑힌 국가의 수반으로서 그들은 감히 진실을 말하지 못했다. 즉, 북의 부유층의 생활양식은 보편화될 수 없으며 정당한 세계라는 가치를 유지하기 위해서는 이들 나라에서 그런 소비패턴이 없앨나이 한다는 점을 말이다.

그러나 이러한 통찰에도 불구하고 따라잡기 전략은 구(舊) 동구권 사회주의국가들에서 여전히 광범하다. 동독, 폴란드, 구소련에서의 개발은 명백히 이러한 신화의 희생을 보여준다. 하지만 '자유'시장경제라는 것의 본질이 밝혀진 후에 뒤따를 재난 역시 명백하다. 동독, 즉 구 독일민주공화국의 주민들은 자본주의 서독의 소비모델에 동일하기를 갈망하였고 자기 나라의 붕괴와 독일통일에 찬성표를 던짐으로써 '경제'해지리라 희망한다. 그들은 정치적 민주주의가 통요를 여는 열쇠라고 여겼다. 하지만 이제 그들은 정치적 민주주의에도 불구하고, 그리고 서독 주민들과 같은 나라에 살고 있음에도 불구하고, 자신들이 사실상 서독 자본을 위한 값싼 노동시장 혹은 식민지로 취급되고 있음을 깨닫고 있다. 서독 자본은 동독으로 시장을 넓히는 데만 관심이 있을 뿐, 독일통일로 인해 동독 노동자들이 서독 노동자들만큼의 임금을 요구할 것이므로 동독에 투자하는 것은 거꾸다. 그들로서는 동독으로 진출할 이유가 없는 것이다. 통일된 지 1년도 안돼서 동독의 주민들은 이미 실망하고 좌절하였다. 실업률은 급증하고 경제는 사실상 붕괴했으나 새로운 시장경제체제로부터 얻은 혜택이라곤 없었다. 그러나 정치가들은 얼마간 함께 노력하고 나면 서독을 따라잡게 될 것이라고 선전한다. 이 과정으로 인해 가장 심한 타격을 입은 것은 놀 그렇듯이 동독의 여성들이다. 이전에는 90%의 노동참여율을 기록했던 동독 여성들이 가장 먼저 그리고 남성들보다 더 급속히 일자리를 잃었고, 이제 엄청난 규모의 실업자군(群)을 이루고 있다. 이와 동시에 그들은 탁아소, 진보적 낙태법

18) 이 토론은 1990년 5월 22일 Norddeutscher Rundfunk(NDR)에서 "Die Zukunft gehört uns allen"이라는 제목으로 이루어졌다. 이 방송은 Rolf Seitmann-Eggebert가 제작했다.

를, 어머니를 위한 직업보장, 육아휴직 등 사회주의국가가 그들에게 제공했던 혜택 모두 전부 잃고 있다.

하지만 사회주의에 대한 염증 때문에 주민들은 이것이 자본주의의 정상적인 작동과정임을, 다시 말해 자본주의는 재창출을 위해 식민지를 필요로 하며 민주주의와 형식적인 평등이 자동적으로 평등한 생활수준이나 평등한 정치적 보수를 낳는 것이 아님을 아직은 이해하지 못하고 있다.

동독에서 이른바 서독 정치인들 특히 몇 수상에게 당한 배신에 대한 분노와 실망은 "유럽의 집"으로 들어가 부의 식탁에 함께 앉고자 하는 다른 소수집단, 인종적·인종적 소수, 외국인 노동자, 다른 동구인들을 향한 적대감으로 전화되었다.

세계의 다른 지역에서는 따라잡기식 개발 신화가 불피하자 자신들 영토 안팎의 종교적·민족적·인종적 '타자'들을 거냥한 근본주의와 민족주의의 물결이 일어났다. 민족주의와 근본주의, 광동체주의의 주요 피너은 모두 여성이다. 피나하면 종교적·인종적·문화적 정체성이란 언제나 가부장적, 가부장적 여성 이미지, 아니 좀더 정확히 말하면 여러 사례들에서 보이듯 거의 항상 여성에 대한 더 많은 폭력과 불평등으로 이어지는 '우리들' 여성에 대한 통제에 근거를 두기 때문이다.[19] 게다가 따라잡기식 개발 신화의 불피는 남성의 군사화를 이끌었다. 새로운 민족주의와 근본주의는 거의 다 젊은 남성군인들이 주역을 맡은 사실상의 내전으로 이어졌다. 부유한 남성들의 클럽에 동등하게 받아들여질 수 없고 그들의 생활양식을 공유할 수도 없으므로, 가부장적 세계에서 통용되는 바로서 자신들의 남성성을 과시할 방법이란 기관총을 휘두르는 것뿐이다.

그러므로 따라잡기식 개발의 신화는 궁극적으로 더 악화된 환경파괴, 더 심화된 '제3세계' 착취, 더 가혹한 여성폭력, 더 강화된 남성의 군사화를 야기할 뿐이다.

19) A. Chhachhi, "Forced Identities: The State, Communalism, Fundamentalism and Women in India," D. Kandiyoti, ed., *Women, Islam and the State*, University of California Press 1991.

따라잡기식 개발이 여성을 배제시키는가?

지금까지 우리는 따라잡기 전략이 남의 국가들에서 초래하는 환경비용을 살펴보았다. 이 전략은 사실상 계몽주의의 부르주아혁명 이래 노동계급운동, 민족해방운동, 여성운동 등 억압과 착취로부터의 해방을 지향하는 여러 운동들에서도 마찬가지로 추구되어왔다. 산업국의 여성들에게 있어 따라잡기식 개발이란 여성의 평등권 정책을 통하여 가부장적인 남녀관계가 철폐되리라는 희망을 희미했고 또 지금도 그렇다. 이 정책은 현재 여성을 위한 적극적 차별 정책, 정치기구와 노동시장의 여성 할당제나 지명제를 요구하는 식으로 추진되고 있다. 독일의 녹색 주정부는 여성을 위한 특별 승진 프로그램을 발표했다. 새로운 하이테크산업같이 예전에는 남성의 전유물이었던 경제분야에 여성을 끌어들이려는 노력도 계속되고 있다. 이러한 기술에 대한 여성의 저항은 그들의 해방에 대한 장애물로 간주되는데, 피나하면 그러한 기술은 남성의 세력영역으로 여겨지므로 따라서 '동등'해지기 위해서는 여성들이 반드시 침투해야 할 곳이기 때문이다. 정치적인 차원에서 이러한 혼와 노력과 압력들이 남성에 대한 여성들의 따라잡기 전략에 대응한다. 이같은 동등화정책은 대개 여당이나 공식적인 야당에 의해 공표되어, 여성운동 내부의 많은 이들의 호응을 얻는가 하면 또한 많은 여성들의 반대를 받기도 한다. 반대하는 사람들은 정치·경제 체제의 수사와 실제 행동 사이에는 엄청난 괴차가 존재하며 그것이 계속해서 여성을 주변화시킨다고 본다. 그보다 더 중요한 점은 이 남성 따라잡기 전략 안에서는 남성 특히 영향력있는 지위의 백인남성이 여성들이 추구해야 할 모델로 제시된다는 것이다. 이 전략이 함축하는 바는 세계경제구조가 계속해서 안정적으로 유지되고, 자연과 비부 식민지는 계속 착취되며, 이 구조의 지속을 위해서는 궁극적으로 군국주의가 필요하다는 것이다.

풍요한 사회의 중산층 여성들에게 이 따라잡기 전략이란 그들이 백인남성들의 전리품에서 한몫을 얻게 된다는 것을 말한다. 계몽주의시대와 세계

의 식민화가 시작된 이래 백인남성들의 해방·자유·평등 개념은 자연과 이민족과 그들의 영토에 대한 지배에 바탕을 두고 있다. 자연과 문화 혹은 문명의 분리가 이러한 이데올로기의 핵심이다. 초기 여성운동부터 오늘날까지 수많은 여성들이 남성 '따라잡기' 전략을 해방의 지름길로 받아들였다. 이것은 여성들이 그들 내부에서 '자연'이라 정의되던 것을 극복해야 할 것으로 받아들였기 때문이다. 이론노 즈 보부아르(Simone de Beauvoir),[20] 슐라미스 파이어스톤(Shulamith Firestone)[21] 등 여성운동 이론가들은 이러한 자연-문명 구분을 그들의 해방이론의 핵심으로 삼았다. 오늘날 이 이론범은 생식기술과 유전공학에 대한 담론들에서 다시금 출현하고 있다(19장을 보라).

하지만 좀더 구체적으로 볘 여성에게 있어 따라잡기식 개발의 집이 북의 풍요한 산업사회들에서조차 혼상이고 또 앞으로도 혼상에 불과한지를 질문해보자.

①프랑스혁명의 위대한 기치인 개인의 자유·평등·자기결정이라는 다음은 보편적인 권리로 선포된만큼 여성들에게도 해당되어야 할 것처럼 보인다. 이 모든 권리들이 재산과 돈의 소유에 의존하는 까닭에 많은 여성들을 거머리쳤다. 자유는 돈을 소유한 사람의 자유이다. 평등은 돈의 평등이다. 그리고 자기결정이란 슈퍼마켓에서의 선택의 자유이다. 이러한 자유·평등·자기결정은 언제나 돈과 재산을 통제하는 사람들에게 달려 있는 것이다. 그리고 산업화된 사회와 국가에서 돈과 재산을 통제하는 사람들이란 대개 남편이나 자본주의국가이다. 남편이 돈벌이하는 사람이고 아내는 집지키는 주부라는 것이 적어도 법률로 보호되는 남녀관계이다.[22]

자기결정과 자유는 사실상 여성에게는 제한되어 있다. 여성들 자신이 상품으로 취급되는데다 설사 돈을 갖고 있다 해도 시장에 어떤 상품을 공급할 것인지에 대해 그들은 발할 권한이 없기 때문이다. 그들 자신의 욕망과

20) S. de Beauvoir, *The Other Sex*, New York: Alfred A. Knopf Inc. 1952.
21) S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, New York: William Morrow & Co. 1970.
22) M. Mies, 앞의 책.

욕구도 물건을 더 많이 팔려는 사람들의 목표에 따라 끊임없이 조작되고 있다. 결국 여성들은 시장이 제시하는 것을 원하도록 설득당하는 위치에 있다.

②이 자유와 평등과 자기결정은 돈의 소유와 권력의 매입에 달려 있기 때문에 세계 모든 여성에게 확대될 수가 없다. 유럽이나 미국에서는 이 세계가 남성과 동등해질 것을 추구하는 여성들의 요구 중 몇가지를 직업과 소득(혹은 가사노동에 대한 임금이나 최소소득보장)의 측면에서 충족시킬 수 있을지 모르지만, 그것도 식민지에서 생산자이자 소비자인 여성을 계속해서 무한정 착취할 수 있을 때만 가능하다. 이 체제는 미국이나 유럽의 중산층 여성들과 똑같은 생활수준을 세계 전역의 여성들에게 보장할 수가 없는 것이다. 아시아·아프리카·라틴아메리카의 여성들에게 부유한 나라보다 훨씬 낮은 임금을 강요할 수 있을 동안에만 — 그리고 이는 외채의 덫을 통해 가능해진다 — 부유한 나라에서 충분한 자본이 축적될 수 있고, 그리하여 실직한 여성조차 최소수입을 보장받게 된다. 하지만 세계의 실직 여성 모두가 이것을 기대할 수는 없다. 착취를 바탕으로 하는 세계체제에서 '어떤 사람은 다른 사람보다 더 평등한 것이다.'

③그러나 이는 또한 그러한 구조에 있어서는 여성의 국제적 연대를 위한 어떠한 실질적인 물적 토대도 없음을 의미한다. 돈과 재산에 연결된 개인의 자유·평등·자기결정의 핵심은 개인의 자기이익이지 이타주의나 연대가 아니기 때문이며, 개인의 자기이익이란 언제나 타인의 자기이익과 경쟁하게 마련이다. 착취구조에서 이해관계는 필연적으로 적대적일 수밖에 없는 것이다. 수출을 위해 공장에서 일하는 제3세계 여성들에게는 더 높은 임금을 받는 것, 혹은 산업국들과 똑같은 수준의 임금을 받는 것이 이익일 수 있다. 그러나 만일 그들이 실제로 이 정도의 임금을 받는다면 북의 여성 노동자는 그 옷을 거의 살 수 없거나 지금만큼 많이 살 수는 없을 것이다. 그녀의 이해관계에서 볼 때는 옷값이 싸게 유지되어야 하는 것이다. 이렇듯 세계시장을 통해 연결되어 있는 이들 두 부류의 여성들의 이해관계는 적대적이다. 국제적인 연대와 평등이라는 목표를 보기하지 않으려면 자신

의 이익을 위해서만 하루는 물질주의적이고 자기중심적인 접근을 포기해야만 한다. 이익을 따지는 접근을 윤리적인 접근으로 대체해야 한다.

④환경문제에 대하여 자기이익의 원칙을 적용하게 되면 세계의 다른 곳에서 환경 악화와 파괴가 심화된다. 이것은 체르노빌 사태 이후에 분명해졌는데, 그 당시 독일의 많은 여성들은 자신들의 이기에게 무엇을 먹여야 할지 난감했던 나머지 제3세계로부터 오염되지 않은 식품을 수입할 것을 요구했다. 그 한 가지 예가 산업화된 농업이 비료와 농약을 남용한 결과 모유가 DDT 등의 유독물질에 오염된 것이다. 테이블 카슨은 전자에 모유의 오염이 결국에는 사람들이 먹는 식품, 특히 모유에 영향을 미치게 되리라는 점을 지적했는데[22] 이제 그것이 현실로 나타나 북의 많은 여성들을 경악시키고 있는 것이다. 얼마 전 한 여성이 내게 전화를 해서 모유가 오염되었으므로 이제 독일에서 3개월 이상 모유를 먹이는 것은 안전하지 못하다고 말한 적이 있다. 해결책으로 그녀는 인도 남부에서 안전하고 건강에 좋은 유아식을 생산하자는 계획을 제시했다. 그곳 건조한 대한고원에는 '라기'(ragi)라는 특수한 기장이 자라는데, 생육에 물도 별로 필요없고 비료도 필요없어서 빈민층의 값싼 주식이라고 한다. 이 기장이 유아가 필요로 하는 모든 영양소를 함유하고 있다는 것이다. 그녀의 제안은 이 기장을 가공하여 통조림으로 만들어 독일에 유아식으로 수출하게 하자는 것이었다. 그녀는 그렇게 하면 모유의 오염으로 절망에 빠진 독일 어머니들의 문제도 해결하고 가난한 인도 남부에서도 새로운 수입원을 얻게 될 것이라고 했다. 그러하여 그들의 개발에 도움을 준다는 것이다!

나는 빈민층의 주식인 라기를 세계시장에 내놓아 수출상품으로 만든다면 가난한 사람들은 더이상 그것을 사먹지 못하게 되리라는 점을 설명하려 했다. 가격이 급등할 것은 물론이고, 그 계획이 실현된다면 북의 시장에 라기를 더 많이 공급하기 위해 머지않아 살충제 등의 농약이 사용될 것이었다. 하지만 그녀는 라기가 오염되지 않도록 보장하는 사람들의 손에 생산을 맡기면 될 것이라고 대답했다. 이것은 환경식민주의의 한 변형이라 할 만하다. 그녀에게 그보다는 독일의 농업방식을 바꾸고 살충제 사용을 금지하는 캠페인을 전개하는 것이 어떻겠느냐고 하자 그 방법은 시간이 너무 많이 걸리고 모유의 오염 문제는 비상사태라고 대답했다. 불안한 마음에 독일 어머니들의 이익만을 생각한 나머지 그녀는 인도 남부 빈민여성들의 이익을 기꺼이 희생하려 하는 것이다. 아니면 그녀는 이러한 이해관계의 대립을 돈으로 해결할 수 있다고 생각했는지도 모르겠다. 그녀는 그 돈으로도 결코 지금 인도 여성들이 돈 안 들이고 아기들에게 먹이는 건강한 음식을 살 수 없다는 점을 인식하지 못한 것이다.

이 예는 시장 특히 세계시장이 기적적으로 작동하리라는 믿음에 기반을 둔 따라잡기식 개발의 신화가 설혹 다른 나라에게 오염되지 않은 음식을 주고 싶을 따름인 어머니들에게조차 이해관계의 대립을 불러일으키고 있음을 분명히 보여준다.

1) R. Carson, *Silent Spring*, Greenwich: Fawcett Publications 1962; P.H. Hynes, *The Recurring Silent Spring*, New York: Pergamon Press 1989.

5장 환경의 빈곤화: 여성과 어린이는 마지막으로

반다나 시바

루스 아이델(Ruth Sidel)의 『여성과 어린이는 마지막으로』*는 '침몰할 수 없는 배' 타이태닉(Titanic)호의 침몰에 대한 설명으로 시작한다. 그 끔찍했던 밤 여성과 어린이가 가장 먼저 구조된 것은 사실이지만 그것은 질서와 이동성에서의 일이었다. 대부분의 여성과 어린이는 살아남지 못했다. 그들은 대부분 삼등석에 타고 있었기 때문이다.

현재의 세계경제는 여러모로 타이태닉호에 비유될 수 있다. 민족민족하고 호사스러우며 침몰할 것 같지 않다. 하지만 루스 아이델이 주목했듯 욕심꾸러기와 하루나 사치스런 옷가게는 줄어들고 재난이 닥쳤을 경우 모두를 위한 구명보트는 준비되어 있지 않다. 타이태닉호와 마찬가지로 세계경제에는 잘려진 몫과 고립된 갑판이 너무 많으며 여성과 어린이가 최우선이라는 정책은 있으나 그것은 제일 먼저 구출된다는 의미가 아니라 제일 먼저 빈곤의 심연으로 떨어진다는 것을 뜻한다.

환경악화와 빈곤의 창출

개발이란 제3세계에 사는 모든 이에게 복지와 풍요를 주겠다는 것이었다. 많은 지역의 일부 주민들에게는 이 약속이 실현되기도 했으나 대부분의 지역의 대다수 주민들에게 개발은 환경파괴와 빈곤을 가져다주었을 뿐이다. 개발패러다임의 어디가 잘못된 것인가?

첫째, 그것은 서구의 산업경제로부터 도출된 진보모델과 서구의 진보가 모두에게 가능하다는 가정에 배타적으로 초점을 맞추고 있다. 따라서 만인을 위한 목적함수로서의 개발은 인간적 욕구, 생산성과 성장 같은 경제적 범주들의 서구화와 동일시되었다. 식민권력 중심부의 산업화와 자본주의 성장이라는 특정한 맥락에서 출현한 경제개발과 자연자원의 이용과 관련된 개념과 범주들이, 보편적 가설의 수준으로 끌어올려져, 옛 식민지였던 제3세계 신생독립국 주민들의 기본욕구 실현이라는 전혀 다른 맥락에도 상응적으로 복종될 수 있다고 간주되었다. 하지만 오가 룩셈부르크가 지적한 대로[1] 서유럽의 초기 산업화는 식민권력에 의한 영구적인 식민지 점유와 지속적인 '자연경제의 파괴'를 필요로 했다. 룩셈부르크에 의하면 식민주의란 자본주의 성장의 지속적이고도 필연적인 조건이다. 식민지가 없다면 자본축적은 멈출 수밖에 없는 것이다. 자본축적으로서의 '개발' 그리고 '성장'과 이윤의 창출을 위한 경제의 상업화는 이렇게 해서 특정한 형태의 부의 창출의 재생산뿐만 아니라 빈곤과 수탈의 재생산에도 관련된다. 상품생산을 위해 상업화된 자본이윤에 근거한 경제개발을 신생독립국에 그대로 복제하게 되면 내부 식민지가 만들어지며 예전의 식민지적 관계를 영속시킨다. 그리하여 개발은 식민과정의 지속이 되고 근대 서구 가부장제의 경제적 비전에 의거한 부 창출 계획의 연장이 된다.

둘째, 개발은 GNP와 같은 계정지표만을 강조한다. 이러한 지표로는 개발과정이 따르는 환경파괴와 빈곤의 창출을 표시할 수 없다. 경제성장을 GNP로 측정할 때 공해관리와 같은 비용은 수익으로 계산되는 반면, 그밖의 다른 비용들은 아예 측정하지도 못한다는 문제가 생긴다. GNP계산법으로

1) Ruth Sidel, *Women and Children Last*, New York: Penguin 1987.

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

* 이 글은 1991년 5월 네덜란드에서 열린 UNCED회의를 '여성과 어린이를 맨 먼저'의 제출한 논문을 대폭 수정한 것이다.

로는 숲의 빌딩이 경제성장이다. 벌목 때문에 생태계가 파괴되어 다양한 생물자원(biomass)과 물이 생산되지 못하고 숲과 농업골물체가 빈곤해지더라도 말이다.

셋째, GNP와 같은 지표들은 시장메커니즘을 통해 이루어지는 활동만을 측정하기 때문에 그런 활동이 생산적인지 비생산적인지 파괴적인지는 고려하지 않는다.

시장경제에서 자연자원의 이용을 조직하는 원칙은 이윤과 자본축적의 극대화이다. 자연의 인간의 욕구는 시장메커니즘을 통해 관리된다. 자연자원에 대한 수요는 시장에 들록된 것으로만 한정되며, 개발이데올로기는 대체로 모든 자연자원을 상품생산을 위한 시장경제에 투입해야 한다는 관념에 기반을 둔다. 재생가능한 자원이 계속 생기도록 자연이 이용하고 있고 생계와 살림을 위해 여성들이 이용하는 이들 자원을 시장경제로 전용할 경우, 생태적 안정에 악조건이 생기고 모든 사람들, 특히 여성과 어린이에게 새로운 형태의 빈곤이 야기된다.

마지막으로, 종래의 개발패러다임은 가난을 서구적 소비패턴의 부재나 현금수입의 측면에서만 파악하므로, 자급자족경제를 다루지 못하거나 개발로 인해 자급자족경제가 파괴되는 데서 빚어지는 빈곤을 계산에 넣지 못한다. 『가난: 민중의 재산(*Poverty: the Wealth of the People*)』이란 책에서 한 아프리카인 필자는 생계로서의 가난과 박탈로서의 가난을 구별한다.[5] 가난으로서의 생계라는 문화적 개념을 박탈과 상실로 인한 빈곤의 물질적 경험으로부터 분리하는 것이 필요하다. 문화적으로 파악된 가난이 반드시 실제적인 물질적 빈곤은 아닌데, 즉 자급자족을 통해 기본욕구를 충족시키는 자급경제(subsistence economy)들이 박탈이라는 의미에서 가난한 것은 아니다. 그러나 개발이데올로기는, 이들 경제가 자급자족 메커니즘을 통해 기본욕구를 충족시킴에도 불구하고, 시장경제에 떠어날 길 없이 들어하기나 시장을 위해 생산되고 시장을 통해 분배되는 상품을 소비하지 않는다는 이유로 물질적으로 가난하다고 선언한다. 세계적 규모의 생농기업이

5) R. Bahro, *From Red to Green*, London: Verso 1984, 211면에서 인용.

상업적으로 생산하고 분배하는 가공식품을 먹지 않고 (여성들이 키운) 기장을 먹는 사람들은 가난하다고 간주된다. 콘크리트 대신 대나무나 진흙 같은 천연자재로 스스로 집 짓고 산다면 가난하다고 본다. 합성섬유 대신 천연섬유로 집에서 만든 옷을 입으면 가난하다는 것이다. 문화적으로 이해되는 가난인 자급적 생계(subsistence)가 반드시 물질적으로 낮은 질의 삶을 의미하지는 않는다. 오히려 예컨대 기장 같은 것은 가공식품보다 영양이 풍부하며, 콘크리트보다는 지역 특유의 자재로 지은 집들이 그곳의 풍토와 환경에 더 잘 맞고, 천연섬유가 합성섬유보다 일반적으로 더 낫고 종종 더 저렴하다. 분별있는 자급적 생계를 가난으로 보는 문화적 인식은 개발과정을 '빈곤퇴치' 계획으로 정당화시켜왔다. 문화적으로 편파적인 과정으로서의 '개발'은 건전하고 지속가능한 생활양식을 파괴하며, 자원을 다양하게 이용하는 생존수단을 부정하고 자원집약적 상품생산으로 대체함으로써 실제적인 물질적 빈곤을 낳았다. 자급에 필요한 토지와 물을 환금작물의 생산과 식품가공에 전용(轉用)함으로써 점차 더 많은 사람들로부터 식량수급권의 생존수단을 박탈하고 있다.

생존을 위한 자원기반은 전지구적 세력이 지배하는 시장경제의 자원수요로 인해 계속 침식되고 있다. 환경파괴적 경제활동을 통해 야기되는 물질들은 두 가지 방식으로 발생한다. 우선 특권과 권력의 문제에 있어서의 불평등이 자연자원에 대한 불평등한 접근을 조장하는데, 여기에는 정치적-경제적 자원에 대한 특권도 포함된다. 물에 정부의 정책 덕분에 자원집약적인 생산과정은, 많은 사람들 특히 소외된 경제집단의 사람들이 생존하기 위해 의존하는 원료에 접근할 수 있다. 이런 원료의 소비는 사회적 혹은 환경적 영향은 완전히 무시된 채 시장의 힘에 의해서만 결정된다. 자원파괴에 대한 비용은 외부화되어 사회의 다양한 경제집단간에 불평등하게 나누어지는데, 여성들 그리고 근대적 생산체제의 상품-용역의 수요자로 등록될 만한 구매력이 없고 기본적인 물질적 생필품을 자연으로부터 직접 고달하는 사람들이 이 비용의 대부분을 감당한다.

개발이 안고 있는 여성과 위기는 문화적으로 인식된 가난을 실제적인 물

질적 가난과 동일시하는 데서, 그리고 상품생산의 증대를 기본욕구의 더 나은 충족으로 잘못 인식하는 데서 비롯된다. 그러나 실제로는 물, 토양비옥도, 유전자원 등이 개발과정의 결과 상당히 많이 감소되었다. 자연의 정제, 특히 여성의 생존경제(survival economy)의 기반을 이루는 이 자연자원의 부족은 여성과 모든 주변화된 민족들을 전례없는 지경으로 빈곤화하고 있다. 이 빈곤화의 주범은 상품생산을 위해 이 자원들을 빼앗아간 시장경제이다.

여성·어린이·환경의 빈곤화

UN이 정한 '여성을 위한 10년'은 개발과정이 확장되고 확산되면 자동적으로 여성의 경제적 지위가 향상되리라는 가정에 근거를 두고 있었다. 그러나 이 10년이 끝날 무렵 개발 자체가 문제라는 점이 점차 뚜렷해졌다. 점점 더 심해지는 여성의 지게발은 '개발'에의 '참여'가 부족하거나 부적절해서가 아니라, 비용은 감당하되 혜택은 받지 못하는 강제적이고도 불균형적인 참여에 기인하는 것이었다. 개발과 박탈은 환경파괴적인 식민과정을 증폭시키고 자연의 지속가능한 토대에 대한 정치적 통제의 상실을 가속화했다. 경제성장은 자원이 가장 필요한 사람으로부터 자원을 빼앗아가는 새로운 식민주의였다. 그러나 지금 '욱업'과 GNP증가란 명목으로 착취를 지휘하는 것은 구 식민권력이 아니라 새로운 국가엘리트들이며 이는 더욱 강력한 전유(專有)와 파괴의 기술로 강행되고 있다.

에스터 보세럽(Ester Boserup)은 식민통치 기간에 여성의 빈곤화가 얼마나 증대되었는지를 기록을 통해 보여주었다.[6] 자기 나라의 여성들을 수세기 동안 예속시켜 기술도 지식도 없는 부속물로 전락시켰던 식민통치자들은 식민지의 여성들에게도 토지·기술·고용에 대한 접근기회를 막아버렸다. 식민지 자계발의 경제·정치적 과정은 현대의 서구 가부장제를 그대로 반영하고 있는바, 여성뿐 아니라 주변은 남성도 이 과정에서 빈곤상태로 떨어지지만 여성들이 대개 더 많은 피해를 입는다. 시세를 맞기 위한 토지의 사유화는 여성의 전통적 토지이용권을 침해함으로써 여성들에게 더 심각한 영향을 입힌다. 환금작물을 널리 심게 됨으로써 식량생산이 붕괴되었으며, 식민통치자들이 남성들을 강제 이주시키거나 징용했을 때 여성들은 더게 보장되는 자원으로 가족들을 먹여 살려야 했다. UN의 '여성을 위한 10년'이 끝날 무렵 여성 운동가와 조직가, 연구자들은 다음과 같은 집단 보고서를 발표했다.

> 이 10년 동안의 연구 끝에 나온 거의 일률적인 결론은, 소수의 예외를 제외하고는 경제적 자원, 소득, 고용에 대한 여성의 상대적인 접근기회는 줄어든 반면, 노동의 부담은 늘어났고, 상대적인 건강 혹은 심지어 절대적 건강과 영양상태는 악화되었으며, 교육수준은 낮아졌다는 것이다.[7]

인간생명의 재생과 생계부양에서 여성이 차지하는 역할을 볼 때 여성과 환경에 미치는 파괴적 영향은 어린이의 상태에 대한 부정적 영향으로 투영된다는 것을 알 수 있다.

GNP로 측정되는 소득과 현금의 흐름에만 초점을 맞추는 것은 여성·어린이·환경을 둘러싼 생명의 연결망이 주된 관심대상에서 배제됨을 뜻한다. 여성과 어린이의 지위와 환경의 상태가 개발의 '지표'가 된 적은 한번도 없다. 이러한 배제는 눈에 보이지 않는 두 가지 과정을 통해 이루어진다. 첫번째로 시장경제에 대한 자연-여성-어린이의 공헌은 부정되고 무시된다. 주류 경제이론들은 자급과 가계 차원에서 이루어지는 작업에 대해서는 가치를 두지 않는다. 이 이론들은 통계상으로는 '보이지 않는' 여성과 어린이라는 세계의 다수 인구를 포괄할 수가 없다. 두번째로 여성-어린이-환경에 미치는 경제 개발과 성장의 부정적인 영향은 대체로 인정되지 않거나 기록되지 않는다. 이 두 요소 모두 이들을 빈곤으로 이끌고 간다.

6) Ester Boserup, *Women's Role in Economic Development*, London: Allen and Unwin 1990.

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

과괴적인 개발의 숨겨진 비용 중에는 환경의 황폐화로 말미암은 새로운 비용이 있는데 이것 역시 북과 남에서 모두 여성에게 더 무거운 부담이 된다. 그러므로 GNP의 증가에 비례하여 부와 복지가 증가하는 것이 아니라고 해서 놀랄 일은 아니다. 나는 GNP가 정작 자연이 만든 자원 그리고 생명유지를 위해 여성이 생산한 자산 같은 진정한 부(富)가 얼마나 빠르게 줄어드는지를 보여주는 척도가 되어간다고 본다. 주요 경제활동으로서의 상품생산이 개발이라고 포장되면서부터 그것은 생명과 기본욕구를 위한 상품·용역을 만들어내는 자연과 여성의 잠재력을 파괴했다. 자연에서는 환경파괴를 통해 그리고 사회에서는 기본욕구의 부정을 통해 증대된 상품과 현금은 더 줄어든 생명을 의미한다. 첫째 자연의 과정과 협력하는 것이 여성의 일이고, 물에 기본욕구를 충족시키고 생존을 확보하는 일이 대개 평가절하되므로, 여성은 평가절하된다. 탁개발(maldevelopment)에서의 더 많은 성장이란 생명과 생명유지 체제를 덜 돌보게 된다는 뜻이다.

환경파괴를 가능하게 하는 자연경제와 미노동이라 불리는 '보이지 않는' 무보수 노동을 통해 여성들이 사회를 부당하는 인중의 자급경제는 시장경제를 성장시키기 위해서 체계적으로 파괴되고 있다. 내가 제3세계의 대화에서 말하는 자연경제, 인중경제, 시장경제라는 개념에 근접한 것으로서 산업화된 경제에 대한 힐카 파에탈라(Hilkka Pietilä)[6]의 범주, 즉 자급경제, 보호부문, 속박경제라는 범주가 있다.

자급경제란 경제와 사회의 비화폐적 핵심부로 자신과 가족, 공동체를 위한 무보수 노동이며 이웃 동료와의 상호원조와 협력을 통해 이루어진다.

보호부문이란 국내시장을 위해 공식의 수단에 의해 생산·보호·지도되는 것으로 식품, 건설, 용역, 행정, 보건, 학교, 문화 등이 있다.

속박경제란 수출을 위한 그리고 수입품과의 경쟁을 위한 대량생산이다. 고전은 시장경제에 의해 좌우되며 종속적이고 취약하며 부득이하게 경쟁적이다.

실제로 1980년 판단도경제에서 각 범주에 투입된 시간과 돈의 비율은

6) Hilkka Pietilä, *Tomorrow Begins Today*, Nairobi: ICDA/ISIS Workshop 1985.

(표 5.1)

	시간	돈
A. 자급경제, 비공식경제	54%	35%
B. 보호부문	36%	40%
C. 속박경제	10%	25%

표 5.1과 같다.

가부장적 경제학에서 일차적 경제는 B와 C이고 A는 이차적 경제로 간주된다. 여럿된 회계이 밝힌 대로[7] 국가계정과 GNP는 사실상 자급경제를 생산의 경제 밖에 있는 것이라 하여 배제하고 있다. 대부분의 경제학자와 정치가들이 '자유' 혹은 '열린' 경제라고 부르는 것은 여성의 눈으로 보자면 '속박'경제이다. 속박경제가 반궁해지면——곧 적자가 되면——그것을 원상복귀시키는 것은 자급경제이다. 구조조정과 긴축 프로그램의 시기에 공공지출을 급감으로써 발생하는 부담은 대개 빈민층에 가장 무겁게 지워진다. 많은 경우 재정지출의 감축은 사회적·경제적 개발비용을 크게 삭감하는 것으로 이루어지며, 실질 임금과 소비도 상당히 줄게 된다.

'개발', 외채, 환경파괴와 구조조정의 악순환을 통해 생겨나는 빈곤의 덫을 가장 크게 걸감하는 사람은 여성과 어린이이다. 북남간의 자본흐름도 역전되었다. 10년 전에는 총 400억 달러의 돈이 북에서 남의 나라들로 들어갔다. 그러나 오늘날에는 대부, 원조, 이자와 자본금 상환 등의 명목으로 남에서 북으로 매미다 200억 달러의 돈이 들어간다. 산업국들이 지불하는 개발도상국의 원자재 가격이 낮아짐으로써 발생하는 사실상의 자원이전까지 포함한다면, 가난한 나라에서 부유한 나라로 들어가는 돈은 한해에 600억 달러에 달한다. 이러한 경제적 유출은 여성·어린이·환경의 빈곤화 위기가 심화되고 있음을 의미한다.

UNICEF의 추정에 따르면 1980년[8] 한해 동안 북의 경제성장을 지속시키는 데 필요한 조정정책이 직접적 원인이 되어 죽어간 아동의 수가 50만명

7) Marilyn Waring, *If Women Counted*, San Francisco: Harper & Row 1988.
8) UNICEF, *State of the World's Children*, 1989.

에 이른다. 이제 빈곤이라는 개념은 한편으로는 빈곤의 여성화라는 새로운 맥락에서, 그리고 다른 한편으로 환경의 빈곤화와 관련지어 재정의될 필요가 있다.

빈곤은 이론과 가난한 나라에만 국한되지 않는다. 빈곤은 세계에서 가장 부유한 사회에도 존재한다. 현재 미국 빈민의 대부분은 여성과 어린이이다. 통계청에 의하면 1984년에 미국인의 14.4%(3370만명)가 빈곤선 이하에서 살았다. 1980~84년에 빈민은 450만명이 늘어났다. 1984년 여성이 가장인 가구 중 34.5%가 빈민 가정으로 이는 부부가 함께 꾸리는 가정보다 5배가 많은 수치이다. 백인여성이 가장인 가구의 빈곤율은 27.1%이고 흑인여성의 경우는 51.7%, 히스패닉계 여성가장의 경우는 53.0%이다. 여성의 빈곤이 아동의 경제적 지위에 미치는 영향은 더욱 충격적이다. 1984년 6세 미만 아동의 24%가[9] 빈곤층이었던 데 비해 여성가장 가구 아동의 경우는 53.9%였다. 흑인아동의 경우는 46.3%가 빈곤층이었고 흑인여성 가장 가구의 아동은 66.6%에 달했다. 히스패닉계 아동은 39%가 빈곤층이었으며 여성가장 가구인 경우는 70.5%였다.[10]

미국의 복지권리운동 조직가인 테레사 푸니치엘로(Theresa Funiciello)는 "공정한 어떤 잣대로 재봐도, 미국 최고의 아동살인범은 가난이다"라고 말했다.[11]

뉴욕시에서는 40%의 어린이(70만명)가 정부가 빈곤층이라 분류한 가정에서 살고 있으며 매하다 7천명이 하수에 방치된 상태로 태어나고 1만 2천명의 어린이가 학대나 무관심 때문에 고아원으로 옮겨진다.[12]

어린이권리헌장에서 가장 먼저 언급된 권리는 생명권이다. 이 권리의 부정이야말로 빈곤을 정의하는 출발점이 되어야 할 것이다. 빈곤의 정의는 건강한 삶을 가능케 하는 음식과 물과 거처에 대한 접근을 질적으로나 양적으로 부정하는 현실에 근거를 두고 이루어져야 하는 것이다.

9) Marilyn Waring, 앞의 책, 180면 인용; Rob Sobel, 앞의 책.
10) Marilyn Waring, 앞의 책.
11) 같은 책.

순수한 소득지표는 종종 미래세대의 운명을 짓누르는 삶의 빈곤을 포착하지 못하며, '풍요'가 특정한 조건에조차 환경재난에서 비롯되는 생존의 위협이 있다는 것도 고려하지 못한다. 지금까지 빈곤이란 서구 산업사회라는 맥주에 알아챌어지지 않는 생활양식으로서만 규정되었다. 우리는 이 제한되고 편견에 사로잡힌 인식에서 벗어나, 식량·물·거처에 대한 접근을 부정하는 데서 기인하든, 유독물질과 핵위협이란 형태의 재난으로부터 보호하지 못하는 데서 기인하든, 안전하고 건강한 삶에 대한 위협이라는 견지에서 빈곤이라는 문제를 파악해야 한다.

인간을 중심에 놓는 개발은 빈곤을 인간의 기본욕구에 대한 부정으로 정의하는 것일 수 있다. 가장 높은 수준에서, 기본욕구란 생존, 보호, 애정, 자유, 참여, 여가, 창조, 정체성, 자유로 여겨져왔다. 이러한 욕구들은 어린아이에게서 가장 명백하게 나타나므로 따라서 어린이는 인간적이고 정의롭고 지속가능한 사회조직으로 이끌 그리고 '개발'이라 해석되는 과정으로부터 벗어나게 할 안내자가 될 수 있다.[13]

가부장적 개발은 형금의 흐름은 늘어나게 했지만 인간의 진정한 욕구라는 차원에서는 박탈을 가져왔다. 다음에 예시되는 바와 같이 어린이에게 있어 이러한 박탈은 생명에 대한 위협이 될 수 있다.

식량과 영양 위기

전통적인 의미로든 새로운 빈곤의 맥락에서든 여성과 어린이는 식량체계의 주변부로 취급되어왔다. 영양 면에서 인도 같은 나라의 여아는 이중의 차별을 받고 있다(표 5.2를 보라).[14]

어린 소녀들의 영양실조의 결과는 성인기로 이어지며 이것은 다음 세대

13) Manfred Max-Neef et al., "Human Scale Development," *Development Dialogue*, Dag Hammarskjöld Foundation 1989.
14) Meera Chatterjee, *A Report on Indian Women from Birth to Twenty*, New Delhi: National Institute of Public Cooperation and Child Development 1990.

표 5.2) 3~4세, 7~9세 인도의 남아와 여아가 섭취한 음식물(g/day)

	3~4세			7~9세		
	RDA	남	여	RDA	남	여
곡물	173	118	93	250	252	240
콩류	55	22	28	70	49	25
녹색 채소	62	3	0	75	0	0
구근류	40	15	15	50	42	0
과일	50	50	17	50	17	6
우유	225	188	175	250	122	10
설탕류	22	15	15	30	30	12
유지류	30	5	2	50	25	8

출처: R. Devadas & G. Kamalanathan, "A Woman's First Decade," 방콕 개발 회의에 대한 여성NGO 보고서에 제출된 논문, New Delhi 1985.

에까지 연결된다. 어머니가 영양이 부족하면 임신중의 합병증, 조산, 생존율이 희박한 저체중아 출산 등이 나타난다. 또한 임신과 출산 시의 사망은 빈혈이 그 직접적인 원인이며 빈혈의 원인은 유년기의 영양부족이기 십상이다.[16] 여성과 어린이가 영양을 취할 권리를 부정하는 것은 그들의 생명에 대한 가장 큰 위협이 된다.

농업 '개발'계획은 종종 금주림 유발 계획으로 변모해버린다. 비옥한 땅이 수출용작물 재배지로 바뀌고, 영세농은 땅을 잃으며, 빈곤층의 식량 대부분을 공급해주던 생물다양성은 사라지고, 대신 단일 환금작물이 재배되거나 환경이나 주민의 식량공급에 적합치 않은 토지이용 체제로 바뀌기 때문이다. 아프리카에서는 계속적인 식량위기로 인해 1억명의 주민이 피해를 입었는데, 기근은 저변에 깔린 더욱 큰 위기의 일각에 지나지 않는다. 에티오피아에서는 기아에 시달리지 않을 때도 매일 1천명의 아동이 영양실조나 이에 관련된 질병으로 죽어간다고 추산된다.[17]

남(南)의 어디에서나 악계절로 인한 경제위기는 환경을 파괴하고 어린

16) Lloyd Timberlake, *Africa in Crisis*, London: Earthscan 1987.
17) Susan George, *A Fate Worse than Debt*, San Francisco: Food First 1988.

표 5.3)

품목	1984년 8월 칼로리량	1985년 11월 칼로리량	변화율 %
밀가루	2,252	1,465	-35
옥수수 가루	3,669	2,015	-45
쌀	1,646	905	-45
닭고기	220	174	-20
연유	1,037	508	-51
기름	1,005	823	-18
흑설탕	1,727	1,253	-27

출처: Susan George, *A Fate Worse than Debt*, 1988, 1988년.

이의 생존을 위협하는 결과를 낳는다. 심지어 외채상환을 효과를 수치화할 수도 있다. 1970년에서 80년 사이 10년 동안 이자상환액이 해마다 10달러씩 증가함으로써 기대수명은 0.39년씩 줄어들었다. 이것은 라틴아메리카에서 연구대상 73개국 주민의 수명이 평균 387일 단축되었음을 의미한다.[18] 페루에서 이루어진 영양상태 연구는 이호마(Ijma)의 최빈곤지역과 인근 빈민촌들에서 영양부족인 아동의 비율이 1972년의 26%에서 1978년에는 28%, 1983년에는 30%로 늘어났음을 보여준다.

공식 자료에 따르면 아르헨티나에서는 1985년 부에노스아이레스의 아동 68만 5천명과 인근 지방의 아동 38만 5천명이 생존에 충분치 못한 음식을 섭취했으며 이 수치는 14세 미만 아동의 1/3에 달한다고 한다.[19]

브라질의 북동부 극빈민지역에서는 기아가 풍토병화되어서 브라질의 여론조사기관 IBASE가 '하위인생'이라 지칭하는 사람들과 영양학자들이 풍토성 폐소발육증이라 부르는 질병이 생겨났다. 이 지역 아동은 브라질의 다른 지역에 사는 같은 나이의 아동——이들도 영양공급을 제대로 받는다고 할 수 없는데도——에 비해 키는 16% 작고 몸무게는 20% 적게 나간다.

표 5.3에서 볼 수 있듯 자마이카에서도 식량소비량이 줄어들었다.

18) 같은 책.
19) 같은 책.

식량가격이 감당할 수 없이 상승함에 따라 아동의 건강은 눈에 띄게 나빠졌다. 1978년에는 부스따멘떼(Bustamente) 아동병원에 입원한 아동 중 영양실조인 아동은 2% 미만, 영양실조에 관계된 위험을 앓는 아동은 1.6%였다. 한데 구조조정 정책의 결과가 체감되기 시작하던 1986년에는 영양실조로 입원한 아동이 두 배로 늘어나 4%에 가까워졌고 위험으로 인한 입원은 5%에 달했다.[20]

영양실조는 어린이의 건강에 가장 위협적인 존재이며 특히 개발도상국에서 그러하다. 세계 도처에서 이뤄진 조사에 의하면 지금 이 순간에도 약 1천만명 가량의 어린이가 심각한 영양실조에 시달리고 있으며 2억명 가량의 어린이가 제대로 영양을 섭취하지 못하고 있다고 한다.[21]

어린이의 영양결핍이 증가하는 것은 모성의 영양결핍을 낳은 바로 그 정책 때문이다. 수출목표를 달성하고 외환소득을 늘릴 일념에 농업정책은 여성·어린이·환경의 영양상태를 전혀없이 악화시킴으로써 그 암역을 만들어낸다. 마리아 미스가 지적한바,[22] 이 암역의 개념은 가부장적인 편견에서 나온 것으로서, 자연·여성·어린이의 관점에서 보자면 이것은 환경이나 공동체의 요구에 비해 초과생산된 물질적인 잉여가 아니라, (자연이 스스로를 재생산하기 위해서는 일정한 몫을 필요로 하는데도) 자연으로부터 그리고 (여성 자신과 자녀의 생존을 유지하고 확보하기 위해 자연이 생산한 것에서 일정한 몫을 필요로 하는데도) 여성으로부터 강제로 빼앗아간 것이다. 영양 실조와 결핍으로 인한 질환은 또한 자급적인 공동체의 영양기반을 이루던 생물다양성을 파괴함으로써 심화된다. 예컨대 바루아(baḥua)라는 밀알에서 자라는 매우 영양가 높은 녹색채소가 있다. 그래서 여성들은 밀밭의 김을 매면서 밀 생산성을 높일 뿐 아니라 식구들에게 풍부한 영양원을 제공할 수 있었다. 그러나 화학비료를 강도 높게 사용하면서 바루아는 밀의 주요 경쟁식물이 되었고 제초제를 써서 제거해

18) 같은 책.
19) UNICEF, *Children and the Environment*, 1990.
20) Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, London: Zed Books 1991.

야 할 잡초라 규정되었다. 그리하여 식량안전은 파괴되고 여성들은 일거리를 잃었으며 아이들은 끔찍 영양원을 잃었다.

물의 위기

제3세계 아동사망의 54.6%는 식수위기가 그 원인이다. 매해 500만명의 어린이가 설사병으로 사망한다.[23] 공업용수나 산업적 농업용수로의 전용과 산림벌채, 사막화, 가뭄 등에 관계된 복잡한 요인으로 인한 수자원의 감소는 어린이의 건강과 생존에 심각한 위협이 된다. 물을 이용하기가 점점 어려워짐과 동시에 수원(水源)의 오염이 증가하고 그와 관련된 건강의 위험또한 증가한다. 기존의 패러다임에서 '개발'이란 물을 더욱 집중적으로 낭비한다는 의미이다. 즉 댐, 녹색혁명, 농업 관개시설, 냉방이 된 곳곳의 초별과 도심 공업단지, 냉각수 등으로 물이 엄청나게 낭비되며, 산업폐기물 투기로 인한 오염도 발생한다. 개발로 인해 물의 수요가 늘어남에 따라 깨끗하고 안전한 물에 대한 어린이——그리고 성인——의 생존요구가 희생되고 있다.

멕시코시티 외곽의 빈민촌에 사는 행상인 안토니아 알깐따라(Antonia Alcantara)는 그녀의 수도에서 "누렇고 벌레가 득실거리는" 물이 나온다고 주장한다. 멕시코시티에 사는 2천만 주민들의 수요로 인해 주요 대수층(帶水層)의 수위가 해마다 3.4미터씩이나 줄어들고 있다.[24] 멕시코시티의 수도세계를 이용하는 사람들은 대개 부유한 중산층이다. 그리고 이들은 실제 비용의 1/10에도 못 미치는 수도요금으로 인해 사실상 낭비를 장려받고 있는 실정이다. 반면에 가난한 사람들은 수요에 따라 가격을 결정하는 장사꾼인 삐페로스(piperas)에게 물을 사야만 한다.

1988년 델리에서는 2천명의 사람들(주로 어린이)이 빈민지역에 출몰한 콜레라로 사망했다. 이 빈민지역은 인도의 수도인 델리의 환경미화를 위해

22) UNICEF, 앞의 책.
23) Caroline Moser, 1989년 베이징에서 열린 '여성과 개발'에 관한 OECD회의장의 기조논문.

철거되어 '재정착'되었던 것이다. 당국의 입장에선 어쩌피든 상관없는 이 사람들에게는 안전한 마실 물도 없고 적절한 하수도시설도 없었다. 플래라도 죽어간 것은 빈민촌 아동뿐이다. 야무나(Yamuna)강 건너편의 수영장 역는 관광객과 외교관, 엘리트층을 보호하기 위해 염소소독한 물이 가득했다.[25]

유독물질의 위협

20세기 말에 이르러, 우리의 과학체계가 특히 어린이들이 겪게 될 실제적·잠재적 위험들을 제거하거나 대처하기에 전적으로 부적합하다는 사실이 명백해졌다. 모든 재난들은 하지 일상적으로 생산되고 사용되는 유독물질이 어떤 결과를 낳는지, 어린이들을 실험재료로 사용하여 가르치려는 실험과도 같다. 가부장적 체제는 이 유독물질들에 대해 입을 다물고 있으려 하지만, 어머니로서 여성들은 자식들이 처한 위험을 묵과할 수 없다. 화학오염에 가장 민감한 것이 어린이이고 따라서 화학적 환경오염은 어린이들의 건강악화에서 가장 두드러진 나타난다.

러브운하와 보팔의 재난에서도 어린이가 가장 큰 피해를 입은 희생자였다. 그리고 두 경우 모두 기업체와 정부의 의지에 반대하여 끈질기게 저항하고 투쟁을 거부했던 것은 여성들이었다.

러브운하는 수십년 동안 후커(Hooker)화학공업사가 화학폐기물을 버리던 장소였다가 그후 주택들이 들어섰다. 1970년대까지도 이곳은 평화로운 중산층 거주지역으로 주민들은 자기 집 밑에 유해화학폐기물이 있다는 사실을 알지 못했다. 두통, 현기증, 구토, 간질병은 운하 근처의 주민들을 괴롭힌 다종 문제들 중 일부에 불과했다. 간장·신장 협착과 정기적으로 재발하는 요도협착이 자주 일어났다. 또한 선천성 기형의 위험률도 50%라는

25) Mira Shiva, "Environmental Degradation and Subversion of Health," Vandana Shiva, ed., *Minding Our Lives: Women from the South and North Reconnect Ecology and Health*, Delhi: Kali for Women 1993.

놀라운 수치를 기록했으며 아동 난청도 빈번했고 아동들에게 백혈병과 기타 암도 많이 발생했다.[26] 유산율도 일반인보다 75%나 높아서 러브운하에 사는 15명의 임산부 중 겨우 2명만이 건강한 아이를 낳았다.

이 문제에 대해 처음으로 경종을 울리고 또 계속 관심을 기울이도록 만든 사람은 바로 죽음과 질병으로 위협받는 어린이들의 어머니들이었다.

일본에서도 칫소(窒素)화학 공장에서 30년간 방출한 메틸수은에 심하게 오염된 물고기를 먹은 미나마타만의 어부들과 그 가족들이 끔찍한 재난을 당했다.

1984년 보팔에서는 유니언카바이드사의 공장에서 유독가스가 새어나와 수천명이 죽었다. 죽음을 모면한 수천명의 더 많은 사람들도 아직까지 온갖 질병에 시달리고 있다. 그와중에도 여성들은 또한 부인병이나 월경이상으로 고통받고 있다. 현재도 진행중인 피프생태학적 연구에서는 가스에 노출된 피해자들이 호흡기, 생식기, 신경계, 근육-골조, 면역체계에 손상을 입었다고 보고되었다. 1990년 인도의학연구협회(Indian Council of Medical Research)의 보고에 따르면[27] 피해 주민들의 사망률은 일반인의 2배 이상이라고 한다. 또한 가스 피해자들한테는 자연유산, 사산, 영아사망도 매우 빈번하게 발생하고 있다고 기록되었다.

> 가스사고 열달 후 나는 아들을 낳았다. 그 아이는 정상이었다. 그후 나는 병원에서 아이를 하나 더 낳았는데, 그애는 몸이 다 갖추어지지도 않았다. 다리도 없고 눈도 없이 죽어서 나왔다. 그리고 아이 하나를 더 나았는데 태어나자 곧 죽었다. 한달 반 전에 나는 아이를 또 낳았다. 피부는 화상을 입은 듯했고, 뇌는 절반만 만들어져 있었다. 나머지는 물도 차 있었다. 죽어서 나온 그 아이의 몸은 온통 퍼렜다. 출산 두 달 전부터 심한 통증이 있었다. 다리가 너무 아파 앉지도 서지도 못했다. 온몸에는 발진이 생겼다. 의사는 사이를 낳고 나면 나을 것이라 했지만 여전히 통증은 사라지지 않는다.[28]

24) Lois Gibbs, *Love Canal: My Story*, Albany: State University of New York 1982.
25) Bhopal Information and Action Group, *Voices of Bhopal*, Bhopal 1990.
26) 같은 책.

핵위협

히로시마, 스리마일섬, 체르노빌——이 모든 핵 재난은 핵위협이 우리들보다 우리 후손에게 더욱 치명적이라는 점을 일깨워준다.

비키니섬에서 브라보(Bravo)실험이 있던 당시 리온 에크닐랑(Lijon Eknilang)은 7살이었다. 그녀는 눈이 따갑고 구역질이 났으며 온몸에 화상을 입었던 것을 기억한다. 실험이 있은 지 이틀 후 리온과 그녀의 가족은 루타갈레인(Kwajalein) 환초(環礁)에 있는 미군기지로 후송되었다. 론겔랍(Rongrelap)이 살기에 너무 위험한 지역이었기 때문에 그들은 3년 동안 다른 곳에서 살아야 했다. 리온의 할머니는 1960년대에 갑상선암과 위암으로 사망했다. 그녀의 아버지는 핵실험중에 사망했다. 리온은 이렇게 적고 있다.

> 나는 일곱 번이나 유산의 사산을 했다. 살아는 아이를 낳은 여자가 8명이나 더 있었는데 그 아기들은 모두 정리망어리 같았다. 이들 중 몇은 머리 없이, 다른 몇몇이나 심장 뼛속에 있었지만 다리도 없고 팔도 없고 머리도 없고 아무것도 없었다. 다른 아이들도 태어났지만 바깥 세상은 물론 자신의 부모조차 알아보지 못할 것이었다. 그들은 몸구의 팔과 다리를 달고 아무 말도 하지 못한 채 그저 누워 있을 뿐이었다.[29]

환경파괴는 어떤 측면에서든 미래세대의 생명에 대한 가혹한 위협일 수밖에 없다. '세대간 형평성'으로서의 지속가능성이라는 문제에 관해서는 많은 논의가 있었다. 하지만 세대간의 정의 문제는 항상 성간의 정의를 통해서만 이루어질 수 있다는 사실은 종종 간과된다. 어머니들이 보살핌과 관심의 대상에서 멀어난다면 그 아이들이 관심의 중심에 놓일 수가 없는 것이다.

지난 수십년 동안 여성들의 연대는 생존전략을 개발하고 환경파괴에서

27) *Pacific Women Speak, Women Working for a Nuclear Free and Independent Pacific* 1987.

어쩌된 자녀들의 생명의 위협에 대항한 투쟁을 전개해왔다.

여성과 어린이의 생존전략

환경악화와 빈곤 등 부정적인 개발조류에 의해 생존이 점점 더 위협받게 됨에 따라 여성과 어린이는 이 위협에 대처하기 위한 새로운 길을 발견시키고 있다.

현재 아프리카와 라틴아메리카 그리고 성간국의 전체 가구 중 1/3 이상이 여성가장 가구로, 노르웨이의 경우 38%이고 아시아의 경우는 14%이다.[30] 유일한 생계부양자가 아닌 경우에도 가계를 유지하기 위해 들이는 노동과 에너지로 따져본다면 역시 여성이 주된 부양자이다. 예컨대 농촌지역에서 여성과 어린이는 줄어드는 장작과 물을 얻기 위해서 더 멀리 걸어나가야 하며, 도시지역에서는 돈을 더 받는 육외노동을 해야 한다. 어린 식소로 가계유지를 위한 노동에 더 들어가는 시간은 대개는 아이 돌보는 시간 및 에너지와 갈등을 일으키게 된다. 때로 여자아이들은 어머니의 부담을 나누기도 하는데, 가령 인도에서는 14세 미만 여성노동자의 비율이 4%에서 8%로 늘어났다. 15~19세 연령집단에서는 남자의 경우 노동참여율이 8% 줄어든 반면 여자는 17% 늘어났다.[31] 이것은 더 많은 여자아이들이 노동력으로 차출되는 반면 더 많은 남자아이들은 학교로 간다는 뜻이다. 상당한 수치의 이 비율이 아마도 여학생의 높은 자퇴율과 여성노동자에 비해 50% 높은 남성노동자의 문자해독률을 설명하줄 것이다. 2001년이 되면 0~14세 여성노동자의 비율은 20%가 더 늘어날 것이고 15~19세 여성노동자의 비율은 30%가 더 늘어날 것이라고 한다.[32]

국제노동기구(ILO)는 1980년대 초반 '경제활동을 하는' 15세 미만 아동을 전부 5천만명 가량이라고 추산했고 세계보건기구(WHO)는 1억명으로

30) United Nations, *World's Women*, 1970—90.
31) Meera Chatterjee, 앞의 책.
32) UNICEF, 앞의 책.

축산된다. 게다가 가족도 필요 없는 '거리의' 아이들이 1억명이나 된다. 이 아이들은 빈곤, 기계화, 그리고 척박한 환경조건의 희생자들 — 사회적으로 없어도 좋다고 취급받는 사람들 — 로, 정적으로 자기 힘으로 생존하며 아무런 권리도 아무런 목소리도 갖지 못한다.

히말라야의 칩꼬투쟁 여인들은 빌목으로 인한 환경파괴에 저항하기 위해 조직을 만들었다.

러브운하 거주민연합도 널리 알려진 또다른 사례로, 가족의 건강을 지키기 위해 꾸준히 투쟁하는 젊은 주부들의 모임이다. 이 단체는 결국 위험폐기물에 대한 시민정보센터를 설립했다.

보팔 참사로 피해를 입은 여성들이 모여 만든 보팔가스 피디드 아일라 루프그 상가탄은 유니언카바이드사로부터 정당한 보상을 얻어내기 위해 7년째 투쟁하고 있다.

남북을 막론하고 세계 도처의 환경파괴 지역과 오염지역의 서로 다른 상황에서도 여성들은 생존의 위기를 헤쳐나갈 방법을 고심하는 과정에서 지구 및 그들의 자녀들과 이해를 함께하고 있다. 온갖 난관에 맞서 그들은 자신의 생명을 자녀의 생명 및 지구의 생명과 연결시키는 망을 다시 짜려고 시도한다. 여성들의 시각으로 보자면 환경정의 없이는 지속가능성이란 불가능하며, 더 나아가 양성간과 세대간의 정의 없이는 환경정의 또한 불가능하다.

미래는 누구의 것인가? 생존과 환경보호를 위해 투쟁하는 여성과 어린이의 것인가? 아니면 환경과 어린이와 여성을 희소나마나 한 존재로 여기고 마음대로 처분가능하다고 생각하는 사람들의 것인가? 간디(Gandhi)는 최후의 순간에 결정을 내리기 위한 간단한 척도를 알려주었다. "당신이 아는 가장 빈약한 못한 사람의 얼굴을 떠올리시오. 그리고 당신의 행동이 그/그녀에게 도움을 줄 것인지 아니면 빈약을 줄 것인지를 질문하시오"라고.[31] 우리가 미래세대를 보호해줄 환경정의의 규약을 이끌어내는 데 진정

31) Rajni Kothari & Vandana Shiva, "The Last Child," 캠퍼와 전지구적 변혁에 관한 UNEP 프로그램을 위해 쓴 원고.

으로 관심이 있다면 '마지막 사람'이라는 기준은 '마지막 아이'로까지 확장되어야 한다.

없어도 되는 마지막 아이: 주류 패러다임

정부와 정부간기구, 전력엘리트의 관점에서 보자면 '마지막 아이'에게는 구명보트가 필요없다. 이 관점은 가렛 하딘(Garrett Hardin)이 말한 "구명보트 윤리"[32]에 잘 나타나 있다. 빈민과 약자는 '잉여'인구로서 지구자원에 불필요한 부담만 지우고 있다는 것이다. 이러한 견해와 여기에 입각한 대응과 전략은 지구자원에 대한 가장 큰 압박을 가하는 것은 다수의 빈민이 아니라 소수의 소비지향적 엘리트들이라는 사실을 무시한다.

소비와 과괴적인 기술이 자원에 가하는 압박을 무시한 채 '보존'계획들은 마지막 아이를 생존의 한계상황으로 더욱 내몰고 있다. 엘리트들의 이해를 반영하는 공식적 전략들은 구명보트 전략을 통해 '비생산적인' 빈민층을 없애버린다면 세계는 더 유복해지리라는 것을 강하게 시사한다. 환경주의는 점차 생태적 위기를 새로운 투자와 이윤의 기회로 보는 경영자·기술관료층의 수사법으로 이용되고 있다. 세계은행의 열대림동계획(Tropical Action Plan), 기후협약, 몬트리올 의정서 등은 흔히 부와 권력을 가진 사람들이 작취할 수 있도록 상업과 대기와 생물적 공유재산을 '지키기' 위해, 가난한 사람들을 내몰는 새로운 수단으로 여겨진다. 이들 환경계획에서는 희생자가 악당으로 변모한다. 환경위협으로부터 자녀를 보호하기 위해 누구보다 열심히 싸우는 여성들이 도리어 지구를 보호하기 위해 단속해야 할 요소가 되는 것이다.[33]

'인구폭발'은 언제나 근대 가부장제사회가 사회·경제적 양극화가 심화되는 시기에 만들어낸 이미지로 등장한다. 맬서스(Malthus)는 산업혁명 초기

32) *Bioscience*, Vol. 24, 1974, 561면.

33) Vandana Shiva, "Forestry Crisis and Forestry Myths: A Critical Review of Tropical Forests: A Call for Action," World Rainforest Movement, Penang 1987.

에 인구폭발을 예언했으며,[34] 양차대전 사이에는 특정 인종이 인간 유전자의 질을 떨어뜨릴 위협으로 간주되었고, 2차대전 후에는 흑등 때문에 미국이 자원과 시장에 쉽게 접근할 수 없었던 나라들이 '인구 화약통'으로 여겨졌다. 오늘날에는 지구의 생존에 대한 우려가 커지면서, 대중적인 이미지로 굳어진 세계의 굶주린 우리들에 맞서 오염을 통제하는 일이 바람직하고 심지어는 절대절명한 임무로 인정되고 있다.

이처럼 수치를 강조하게 되면, 사람들이 자원에 평등하게 접근하는 것이 아니라는 사실과 사람들이 지구에 가하는 환경부담 역시 똑같지는 않다는 사실이 감춰지게 된다. 지구 전체로 보자면 최빈곤지역(아시아·아프리카·라틴아메리카 등)에서 인구를 급격히 줄인다 해도 그 영향력은 현재 최고 소비수준을 기록하는 10개국이 인구를 5% 줄이는 것보다 훨씬 미미하다.[35]

지구를 과잉인구의 위협으로부터 지킨다는 미명하에 여성의 신체는 인구조절정책을 통해 잔인하게 침탈되고 있다. 산업오염으로 인해 여성의 출산력 자체가 위협받는 곳에서는 여성의 이해가 자녀들의 이해와 상반된다. 이따금은 분리·지배 정책은 생태적 위기를 기획한층에 유리하게 조절되는 데 있어 필수적인 것으로 보인다.

경영자·기술관료층이 최근 들어 자주 사용하는 언어는 여성을 아동의 수동적인 '환경'으로 묘사하거나 '인구폭발'의 주범인 '폭탄'으로 묘사한다. 이 두 경우에서 자녀의 생명과 불가분의 관계를 맺고 있는 여성의 생명은 어린이와 환경을 보호하기 위해 통제되어야 할 대상이 된다.

어머니의 자궁은 아이의 '환경'이라 불리게 되었다. 그러나 어머니의 자궁이라는 상대적으로 보호받는 환경에서조차 태아는 완전히 보호받지 못한다. 아기의 건강상태와 긴밀히 연결되어 있는 어머니의 건강이 '태아환경 내의 한 요소'로 환원되었기 때문이다.

어머니-아기 관계를 해체하는 비슷한 관점이 작업장의 환경위험에 대처

34) Barbara Duden, "Population," Wolfgang Sachs, ed., *Development Dictionary*, London: Zed Books 1992.

35) UNICEF, 앞의 책.

하는 해결책으로 제시된다. '태아보호 정책은 임신한 (혹은 임신을 원하는) 여성을 위험지역에서 내보냄으로써 '태어나지 않은 아기를 보호'한다는 것으로, 고용주들은 위험한 생산에서 초점을 옮길 수단으로 이를 활용한다.[36] 극단적인 경우, 여성들은 자신의 일자리를 지키고 식탁에 올릴 음식을 얻기 위해 불임수술에 동의하기도 한다. 더 전형적인 사례에는 여성들의 생리주기를 감독하거나 고용하기 전에 유산을 하게 하는 것까지 포함된다. 린 넬슨(Lin Nelson)이 말한 대로 "'오염을 가정하고' 작업장 재해지와 산부인과적 처치를 받기란 너무 쉬운 일이지만, 이것들은 병 자체가 아니라 증상에 대한 대응일 뿐"인 것이다.[37]

민중들의 대응

지역사회 집단, 비정부조직(NGO), 환경운동과 여성운동은 여성과 어린이를 생존의 정계 밖으로 밀어내는 경향을 역전시킴으로써 환경악화를 반전시키기 시작하고 있다. 앞서 언급한 대로 인도의 칩꼬운동이 그러한 반응의 하나이다. 케냐에서는 그린벨트운동으로 1천개의 공동체 그린벨트가 조성되고 있다. 말레이시아에서는 사하발 알라인 말레이시아(Sahabat Alam Malaysia, SAM)와 페낭소비자연합이 부족·농민·어촌 공동체와 연계하여 파괴된 환경을 회복시키고자 한다. 사라와크(Sarawak)에서 벌목을 저지하려는 부족들의 운동에도 이런 조직들이 깊이 관여하고 있다. 브라질에서는 아까오, 데모끄라띠까 페미니나 가우차(Acao Democratica Feminina Gaucha, ADFG)가 지속가능한 농업, 토지인의 권리, 부채와 구조조정 같은 쟁점에 관해 활동하고 있다.

이러한 민중들의 대응에서 두드러지는 점은 이들 모두 '마지막 아이'를 관

36) Lin Nelson, "The Place of Women in Polluted Places," Irene Diamond & Gloria Orenstein, eds., *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, Sierra Club Books 1990.

37) 같은 글.

심의 중심에 놓고 있으며 여성에게 권한을 부여하고 자연을 보호하는 일을 동시에 이루려는 전략을 구사한다는 것이다. 인도의 연구재단(Research Foundation), 스웨덴의 다그함마르셸드재단(Dag Hammarskjöld Foundation),[39] 1992년 리우세계포럼의 플라네따 페미아(Planeta Femea)[40]가 조직한 회담 같은 여성·건강·환경에 관한 최근의 노력들은 어린이·여성·자연의 본모습을 파괴적인 것으로서가 아니라 전체적인 것으로 인식하려는 새로운 방향을 제시하고 있다.

여성과 어린이를 제일 먼저

1987년 황야회담(Wilderness Congress)에서, 오논다가 네이션(Onondaga Nation)의 오렌 리온즈(Oren Lyons)는 이렇게 말했다. "네 모카신으로 어떻게 대지를 밟아야 할지 주의하고 조심스럽게 발걸음을 내디뎌라. 미래세대의 얼굴들이 자기가 살아갈 차례를 기다리며 대지로부터 올려다보고 있으니까."[41]

GNP의 생장과 자본축적의 중대라는 상위 속에서 국제적인 권력을 거머쥔 정책결정자들의 마음속에서 사라진 것이 바로 어린이와 미래세대의 얼굴이다. 어린이는 관심의 대상에서 배제되고 어린이중심의 문화는 과괴되고 주변화되었다. 결정을 내림에 있어 어린이의 복지에 초점을 맞추는 법을 어머니와 부족 등의 공동체로부터 배우는 것이야말로 세계의 정책결정자들에 대한 도전장이다.

여성과 어린이를 최우선에 두기 위해서는 무엇보다 생명을 창조하는 여성을 그 때문에 숭속적인 존재로 취급하고, 생명을 파괴하는 남성을 그 때문에 우월하다고 보는 논리가 전복되어야 한다. 가부장제가 과거에 이룩한 모든 것은 생명으로부터의 소외를 바탕으로 한 것으로, 여성·어린이·환경의 빈곤화로 귀결되었다. 이러한 쇠퇴를 막고자 한다면 생명의 파괴가 아닌 생명의 창조를 인간의 진정한 임무로 인식해야 하며, 인간질의 본질이 전세계 다양한 종들의 삶에 대한 권리를 인정하고 존중하고 보호하는 우리의 능력에 있음을 깨달아야 할 것이다.

39) "Women, Health and Ecology," Research Foundation for Science, Technology and Natural Resource Policy와 Dag Hammarskjöld Foundation이 주최한 세미나의 타이틀, *Development Dialogue*, 1992.

40) 플라네따 페미아는 1992년의 유엔환경개발회의 기간 중 지구포럼에 참석한 여성들의 별칭이다.

41) Oren Lyons, 4th World Wilderness Conference, Eugene, Oregon, 1987년 9월 11일.

6장 누가 자연을 우리의 적으로 만들었는가?

마리아 미스

우리가 이론적으로 예견했던 일이 실제로 일어난 후라면 그것에 대해 쓰는 것이 무슨 소용이 있을까? 환경운동과 여성운동의 다수 분파 및 그밖의 여러 집단과 개인들은 원자력발전소 건설 반대운동을 거듭 벌여왔다. 원자력이란 너무나 위험한 에너지원이어서 인간에 의해 통제될 수 없기 때문인데, 이 사실은 체르노빌 사태와 그 여파를 통해 입증되었다. 이제 와서 그것에 대해 글을 써봐야 무슨 소용이 있겠는가? 차라리 "우리는 그렇게 위험한 기술에 대해서는 관심없어요. 우리가 원한 게 아니에요. 자연을 정복하는 기술에 그처럼 열성적인 남성들, 가부장들더러 이 혼란을 정리하라고 하세요. 우리는 세계의 가정주부 노릇을 하는 데 질렸다구요"라고 말하는 페미니스트들에 동조해야 하는 것일까.

이런 반응은 이해할 만한 것이지만 과연 우리에게 도움이 되겠는가? 여성들만 따로 사는 것이 아니므로 우리가 도망갈 수 있는 곳이라고는 없다. 어떤 여성들은 우리 모두 어차피 언젠가 죽을 운명이니 체르노빌에서 일어난 일은 잊은 채 죽는 날까지 인생을 즐기다 가는 게 낫다고 느낄지도 모른다. 하지만 어린 자녀가 있는 여성이라면 이런 허무주의적 태도를 취할 수가 없다. 그들은 필사적으로 아이들을 오염된 잔디밭에서 놀지 못하게 하려고 애쓸 것이고, 밖에 나갔다 온 뒤면 신발을 씻을 것이며 뉴스에서 보도되는 아세·우유·과일 등의 핵오염에 대한 최신 처방을 따르고 아이들을 위해 비교적 오염이 덜 된 식품을 고르는 데 전문가가 될 것이다. 자녀가 있는 여성들의 일상생활은 체르노빌 참사 이후 급격하게 변화하였다. 그러므로 우리는 이렇게 물어야만 한다. 이 위기가 어떻게 여성의 삶과 심리적 조건을 변화시켰는가? 그리고 여성들이 이로부터 배워야 할 것은 무엇인가?

모든 것이 변했고 모든 것이 그대로다

마침내 봄이 왔다! 모든 것이 초록으로 물들고 꽃이 만발하고 따뜻해진다! 길고 추웠던 겨울이 지난 후 사람들은 집안으로 나와 자유로이 숨쉬고 자연을 즐기고자 한다. 하지만 도처에 보이지 않는 표지판이 경고하고 있다. "날 만지지 마세요. 난 오염됐어요!" 우리는 마치 자연이 TV쇼인 양 나무·꽃·풀들을 보면서만 즐길 수 있다. 우리는 자연을 만질 수도 없고 본래의 살아 있는 피조물로서의 자연과 교류할 수도 없다. 보이지 않는 장벽이 우리를 분리시키고 있는 것이다. 자연에 대한 감응력이 이미 죽어버린 사람들, 기계적 인간이 된 사람들은 개의치 않을지도 모른다. 그들의 감각은 이미 기계적인 자극-반응 작용으로 환원되어버렸다. 하지만 자연에 대한 감응력이 아직 살아 있는 사람들 — 아이들과 수많은 여성들 — 은 자연으로부터의 이런 갑작스러운 분리를 깊은, 거의 육체적인 고통으로 경험한다. 그들은 박탈감과 상실감을 느낀다. 자신들과 나머지 자연세계 사이에 놓인 장벽이 그들 자신의 생명 에너지를 침식한다고 보는 것이다.

1986년 4월 나는 체르노빌 사태가 자신들의 삶의 기쁨을 파괴했다고 느끼는 많은 여성들을 만났는데, 마치 방사능이 이미 그들의 육체를 과고들어 얼기설기 짠 듯했다. 그들은 기운이 없고 속이 메스껍다고까지 했다. 아이들과 푸른 봄을 바라보는 일이 그들의 위를 뒤흔들어 통증을 일으킨다는 것이다. 왜 계속 살아가야 한단 말인가? 젊은 여자들을 아주 많이 만나 보았는데 그와 비슷한 감정을 갖고 있었다. 그들의 미래가 어떤 것일까? 미래의 직업을 위해 그들을 가르치고 준비시키는 게 무슨 소용이 있을까? 신체적인 방

사는 오염은 정신적 오염으로 증폭되었던 것이다.

그럼에도 여성들은 지금까지 언제나 그래왔던 것처럼 살아가고, 장을 보고, 청소하고, 요리하고, 직장에 나가고, 꽃에 물을 주기를 계속한다. 체르노빌 이후 이것을 계속하기 위해서는 전시상태 비슷하게 더 많은 일을 해야 했고 더 많은 신경을 써야 했으며 더 많이 걱정해야 했다. 원자력의 신봉자들인 과학자, 정치가와 경제학자들이 우리의 생활수준을 유지하기 위해 원자력이 필요하다고 여전히 주장하는 동안에도 여성들은 가족과 아이들이 먹을 오염되지 않은 식품을 어디서 구해야 할지를 걱정하고 있다. 그 '생활수준'이라는 것이 이미 사라져버렸음을 깨닫기 시작한 사람은 여성들이다. 상추는 아직 사도 괜찮은 것일까? 우유는 위험하다. 요구르트와 치즈도 마찬가지고 고기도 오염되었다. 뭘 요리해서 먹을 것인가? 여성들은 체르노빌 이전에 나온 곡물류와 콩을 구하거나 미국이나 '제3세계'로부터 수입한 음식을 찾기 시작했으며, 스웨덴 같은 나라는 매주 타이로부터 신선한 야채를 공수해 온다. 체르노빌 이전의 비축물이 사라져버리고 오염되지 않은 나라로부터의 수입이 끊긴다면 그때는 어떻게 될까?

어린아이들을 밖에 나가지 못하도록 잡아두고 놀 거리를 마련해주고 달래야 하는 것도 여성이다. 핵공학의 옹호자—체르노빌 사태의 책임자—인 과학자와 정치가들은 그저 "애들이 흥분하지 못하게 하시오!"라고 명령하면 그만이다.

임산부는 또 어떤가? 그들의 두려움과 그들의 불안은? 그들은 어떻게 감당했을까? 많은 임산부들이 의사에게 임신을 지속하는 것이 '안전한지' 자문을 구했다. 많은 아들이 기형아를 낳을지도 모른다는 두려움에 휩싸였다. 또다른 많은 임산부들은 유산을 했으나 그것을 체르노빌 사태와 분명히 연결시키지는 못했다.

그 당시 소련에서나 서구에서나 생명에 대해 책임을 느낀 것은 여성들이었지, 통상 '책임있는' 당사자로 여겨지는 과학자·정치가·경제인들이 아니었다. 가족들이 오염되지 않았을까 염려한 것은 남성이 아니라 여성이었다. 오염되지 않은 음식을 구하지 못할 경우 죄책감을 느낀 것도 정치가나 과

학자가 아니라 여성들이었다. 1986년 5월 모스크바에서 온 한 여성은 이렇게 말했다. "남자들은 생명을 생각하지 않아요. 기껏해 자연과 싸울 정복하려 할 뿐이지요."(Die Tageszeitung, 1986년 5월 13일) 남성은 기술의 전문가요, 여성은 생명의 전문가이며, 남성은 전쟁 전문가요, 여성은 전쟁 이후 생명을 회복시키는 전문가인 듯하다. 이러한 분업이 체르노빌 이후에도 지속될 수 있을까?

여성만을 위한 것이 아닌 열기지 교훈

체르노빌에서 일어난 일을 하루아침에 피할 수는 없다. 이 기술은 비가역적인 것이다. 우리는 이미 이 사실을 알고 있다. 그렇다면 무엇을 할 수 있는가? 나는 우리가 먼저 이 사건에서 올바른 교훈을 이끌어내고 그에 따라 더 끔찍한 파국을 막을 수 있도록 행동해야 한다고 생각한다. 이 교훈은 새로운 것이 아니지만 체르노빌 이후 새로운 절박성을 띠게 되었다.

①아무도 자기 혼자 오염될 수는 없다. '나만' 빠져나갈 수 있다고 생각하는 것은 착각이다. 체르노빌과 같은 산업적인 재난이 멀리 떨어진 곳에서 일어날 수도 있지만 그 영향은 정치적 경계와는 무관하다. 따라서 더이상 지리적 거리가 안전의 보증수표가 될 수 없다.

②근대의 기계-남성이 지구에 저지른 일은 결국 모든 사람들이 겪게 될 것이다. 모든 것은 연결되어 있다. 우리 자신이 물가분의 일부를 이루는 살아 있는 자연을 경탄하고 파괴하고서도 그 화를 입지 않을 수 있다고 주장한다는 점에서, '무한한 진보'란 위험한 신화이다. 백인남성들이 수세기 동안 자연을 적으로 취급해왔으므로 이제는 자연이 우리에게 적의를 갖는 듯하다.

③스스로 '책임자'라고 말하는 사람들을 믿는 것은 위험한 짓이다. 체르노빌을 통해 이들 '책임있는 사람들'의 주된 관심은 권력을 유지하는 것임이 명백해졌다. 정치가들이 오염허용치를 자의적으로 조작하는 행위는 과학이 정치의 시녀라는 명백한 증거이다. 정치가들은 오로지 상인과 농민

들의 표를 잃을 위험이 있는 곳에서만 보상을 약속한다. 정치가들은 자녀를 보호하기 위한 여성들의 초과노동에 대해 보상해주는 것을 돌합리하다고 볼 것이다. 그러한 노동은 노동이나 노동력으로 간주되지 않기 때문이다. 하지만 세상의 모든 노동을 동원해도 체르노빌이 파괴한 환경은 되돌릴 수 없다.

④정치나 과학을 주도하는 남성들의 확신은 무엇보다도 그들의 사고가 윤리적인 원칙에 근거한 것이 아니기 때문에 위험하다. 수많은 과학자들이 곧이 된다는 이유로 도덕적으로 회의스러운 연구를 감행한다는 것은 널리 알려진 사실이다. 미국에서는 과학자의 60%가 국방상에서 돈을 대는 연구를 하고 있다. 심지어 핵에너지와 유전공학의 위험성을 경고하는 과학자들마저도 '가치로부터 자유로운' '순수'과학과 응용과학을 여전히 구분해서 생각한다. 독일에서 열린 유전공학에 대한 공개토론회에서 유전공학 분야의 한 선도적인 연구자는 이렇게 말했다. "나는 그러한 한계를 인정하지 않습니다. 특정 기술이 위험한지 아닌지를 알기 위해서는 먼저 그것을 개발하고 응용해보아야죠. 그런 다음에야 민주적인 원칙에 따라 이 기술을 사용할 것인지 말 것인지에 관해 공적인 결정을 할 수 있습니다." 이것은 결국 원자력의 위험을 알기 위해서는 원자폭탄을 만들어서 폭파시켜봐야 한다는 얘기이다. 유전공학에서도 비슷한 주장을 펼 수 있다. 많은 과학자들의 '가치로부터 자유로운' 연구가 도덕적인 고려나 사람들의 우려와 정서, 특히 정치가들의 자금규제로 인해 방해받고 있으니, 윤리와 도덕은 연구가 완료된 후 그것을 응용할 것인지 말 것인지에 대한 질문이 생겨날 때나 되어서야 발언권을 가져야 한다는 것이다. 실제로 윤리위원회는 그후에나 생겨난다. 하지만 최종결정을 내리는 것은 정치가들이다. 다른 한편 이들은 오염허용치 등의 어려운 윤리적 결정을 내려야 할 경우 과학자들에게 자문을 구한다. 사실상 과학자나 정치가는 특정 기술에 투자할 돈이 있고 이윤을 위해 그것을 개발하고자 하는 사람들에게 의존하고 있다.

⑤정치가와 과학자에 대한 신뢰가 위험한 것은 그들에게 윤리의식이 없기 때문만이 아니라 상상력과 감정이 없기 때문이기도 하다. 이런 종류의

실험을 할 수 있기 위해 과학자들은 흑시라도 실험의 결과에 대해 생각하게 만들지도 모르는 온갖 감정이입과 상상력을 죽여야만 한다. 브라이언 이슬리[1]와 페퍼 웹제[2]가 보여준 바와 같이 근대과학, 특히 핵물리학은 탈성적으로 불구인 인간을 요구한다.

⑥체르노빌 이후 과학계와 정치계의 주도적인 '책임자'들 중 몇몇의 반응은 매우 특이했다. 수년 동안 핵에너지가 안전하며 과학자들이 모든 것을 잘 통제하고 있고 안전장치들은 결점이 없다고 역설하던 사람들이 1986년에는 방사능측정기에 나타난 수치들—200이나 500 혹은 심지어 2천 밀리렘—이 위험하지 않으니 염려할 필요 없다고 말했다. 과학자나 정치가나 모두 정확한 계기로 측정된 매우 높은 방사능수치에도 불구하고 위험을 축소시키려 애썼던 것이다. 자신들이 설치한 장치를 '믿는' 대신 그들은 주부들에게 '상추를 씻어라'라든지, '아이들을 밖에 나가 놀지 못하게 하라'라든지 '심장을 씻어라'라고 말했다. 콜 총리의 부인은 상추를 사서 다듬는 모습으로 TV에 등장하여 총리의 가족들은 방사능측정기로 드러난 높은 방사능수치라는 증거를 믿지 않는다는 점 보여주고자 했다. 갑자기 통계와 정확한 측정이라는 과학의 낡은 마술이, 모양하고 그럼으로 보여주는 더욱 낡은 마술로 대체되는 것이다." 홍보담당자는 과학자와 정치가들을 TV에 출연시켜 샐러드를 먹는 퍼포먼스를 연출함으로써 사람들을 달래야 했다. 과학단체들은 "과학적 분석에 따르면" 현재까지 측정된 방사능은 매우 낮으므로 건강을 해칠지 모른다고 우려하거나 두려워할 필요 없다는 전면 광고를 게재했다. 이 광고는 핵산업체에 의해 자금지원을 받은 것이었다(Frankfurter Rundschau, 1986년 6월 12일).

⑦체르노빌을 통해 원자력에너지를 '평화적으로' 사용하는 방법이란 없

1) Brian Easlea, *Fathering the Unthinkable, Masculinity, Scientists and the Nuclear Arms Race*, London: Pluto Press 1986.
2) Gerhard Böhme & Hartmut Böhme, *Das Andere der Vernunft*, 1985.
3) Christel Neusüss, "Sie messen und davon essen sie es doch. Von der Wissenschaft zur Magie," Gamberoff et al., *Tschernobyl hat unser Leben verändert*, Vom Ausstieg der Frauen, Bremer Abkurtl, Bielefeld 1986.

다는 점이 명백해졌다. 원자력뿐 아니라 유전공학과 생식기술 같은 다른 새로운 '미래'기술들은 모두 전쟁기술들이다. 그것들은 모두 적어도 처음에는 국방부서가 지원하는 군사연구의 결과로 개발되었을 뿐 아니라, 그 발명론에 있어서도 살아 있는 연관관계와 공생의 파괴를 바탕으로 한 것이다. 캐럴린 머천트의 말대로 근대과학이란 자연에 대한 전쟁이다. 자연은 (여성과 같이) 남성의 발 아래 복종시켜야 할 적인 것이다."

④사람들을 전염시키려는 온갖 필사적 노력들은 원자력이 대중들을 두려워하고 대중들의 공포를 두려워한다는 사실을 보여주었지만, 원자력은 여성과 달리 지구 위의 생명이 파괴될 수 있다는 것에 대해서는 그만큼 두려워하지 않았다. 여성들은 더이상 그들의 말을 들으려 하지 않았다. 여성들은 거리로 나가 시위를 하고 원자력발전소를 폭파 폐쇄할 것을 요구했다. 여성들은 공포와 분노를 가장 야생적인 감정으로, 체르노빌 이후의 수개월 동안 동원할 수 있는 가장 강력한 에너지로 보았다. 도처에서 '핵발전에 반대하는 여성들의 모임' '원자력에 반대하는 어머니 모임' '원자력에 반대하는 부모 모임' 등이 자발적으로 결성되어 자연을 파괴시키는 이 전쟁기술을 중지시킬 것을 요구했다.

⑤체르노빌 참사는 우리를 '석기시대로 후퇴시키는 이들이 핵에너지의 즉각적인 중지를 요구하는 사람들이 아니라 진보와 문명의 이름으로 이 기술을 전파하는 사람들임을 가르쳐주었다. 체르노빌 이후의 몇달 동안 명백히 드러난 것처럼 이 '진보'에 대해 경고한 사람들이 아니라 바로 이 기술전파자들이 '결정의 어머지'인 것이다. 그들이야말로 이 넘쳐나는 상품의 홍수 속에 정작 기본적인 생필품, 즉 아이들을 위한 녹색채소와 깨끗한 물과 우유가 부족하다는 사실에 책임이 있다.

원자력과 유전공학, 컴퓨터공학 등은 종종, 사회관계를 변화시켜서 인간존재가 자연과 맺는 관계를 바꾸는 데 근거해 현재의 주류 과학패러다임과 그 기술에 대한 대안을 마련하기에는 시간이 너무 많이 걸린다는 주장에 의해 정당화된다. 여성들 역시 이 주장을 활용하여 단기적이고 '실용적인' 해결책 혹은 기술적인 보완책을 요구한다. 그러나 체르노빌은 우리로 하여금 전혀 다른 시간차원을 보지 않을 수 없게 만들었다. 우리는 즉시 자연에 대한 상이한 관계를 형성해야 한다. 이제 세슘 137이 방사능을 반감하기까지 30년을 기다려야 하며, 플루토늄의 반감기는 2만 4천년이고 스트론튬 90의 반감기는 28년이다.

체르노빌의 파괴는 앞으로도 여러 해 동안 인근지역을 오염시키면서 많은 이들에게 질병과 죽음과 절망을 초래할 것이다. 이러한 시간차원은 '현실주의자들', '실용주의자들', 신속한 결과를 신호하는 사람들이 전파시킨 기술적 해결책의 산물이다. 이러한 시간차원을 고려한다면 우리는 이제 마침내 정말 중요한 질문들을 던져야 한다. 그리고 우리는 더이상 생존의 문제를 정치나 과학, 경제의 전문가들에게 맡겨두어서는 안된다. 지금은 핵발전소의 즉각적 폐쇄와 유전공학과 생식기술의 중단을 요구하고, 자연에 대해 새롭고 우호적이며 상호적인 관계를 수립할 때이다. 이제 자연에 대한 전쟁을 끝내야 하며 자연을 더이상 우리의 적으로 취급하지 말고 우리 자신이 그 불가분의 일부로 포함되어 있는 살아 있는 정체로 보아야 한다.

4) Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper & Row 1983.

• 초역자 : delta feminists 시리
• 출전 : 1996 [Summer Conference on Feminist Economics] of the International Association for Feminist Economics. (국제페미니스트경제학협회 1996년 여름 학술대회)

페미니스트 생태주의 경제학과 지역 경제의 성장

FEMINIST ECOLOGICAL ECONOMICS AND THE GROWTH OF LOCAL ECONOMIES

Elle Perkins

요약

이 논문에서는 가계(household)와 지역사회에서 시작하는 여성과 자연의 경제학이라 할 수 있는 페미니스트 생태주의 경제학에 관한 최근의 문헌들을 검토한다. 이 글은 페미니스트 생태주의 경제학의 이론과 분석들을 알리는 데 있어서 운동가들의 활동의 중요성에 대해 논의할 것이며, 지역적인 동시에 전지구적인(local-global) 이슈들을 다룰 것이다. 페미니스트 생태주의 경제학의 연구 필요성 및 정책적 함의 역시 개괄적으로 다루어지고 있다.

I. 서론 - 페미니스트 생태주의 경제학이란 무엇인가?

온 종계도 우리는 경제학에 있어 매우 흥미로운 시대를 살고 있다. 페미니스트 경제학자들은 여성의 역할과 여성의 존재(involvement)의 관점에 입각해 경제적 삶의 수많은 상이한 측면들에 초점을 맞춤으로써 세계를 새로운 방식으로 모델링 하고 있다. 생태주의 경제학자들은 환경과 경제 사이의 관계를 다루며, 이러한 상호작용들을 적절히 포괄할 수 있는 새로운 모델을 또한 등장하고 있다. 그리고 "여성"과 "환경" 사이의 비교 - 양자 모두 명백히 근원적인 것임에도 불구하고 경제학에서는 대부분 "외부적인 것"으로 묘사되어 왔다 - 는 지금 출현하고 있는 새로운 페미니스트 생태주의 경제학의 영역에서 주목받고 있다.

내가 볼 때, 페미니스트 생태주의 경제학의 사상과 분석적 통찰력은 (내가 여기서 염두에 두고 있는 것은 생태주의와 여성의 관계를 명시적으로 다루고 있는 경제학자들이다) 사회적·생태적으로 지속가능한 경제학의 새로운 이론적 비전을 위한 영감을 제공해주고 있다. 이것들은 [현재] 압장니게 고양되고 있으며, 또한 데이터 수집, 경험적 실험, 이론적 연구의 확장 및 정책에의 적용 등에 있어서 놀랄 만큼 많은 새로운 작업들을 수반한다.

이 논문에서 나는 특히 세 가지 독특한 측면들에 초점을 맞추어 페미니스트 생태주의 경제학을 개관하고자 한다. : 첫째, 운동(activism)과 공공 정책에 있어서의 참여들, 둘째, 그것의 장소 특정성(place-specificity)과 지역적-전지구적 상호작용들, 셋째, [앞으로] 요구되는 몇 가지 연구.

첫 번째 장에서는 최근 문헌들을 검토하는 형태로 지금 등장하고 있는 페미니스트 생태주의 경제학의 구조를 개괄하고자 한다. 두 번째 장에서는 운동(action)에 있어서의 페미니스트 생태주의 경제학의 예들과 그 "정책적 연관성(policy relevance)"을 다룰 것이다. 세 번째 장에서는 전지구적 경제 변동과 지역적 경제변동 사이의 관계를 다룰 것이다. 페미니스트 생태주의 경제학이 필요로 하는 연구가 네 번째 장에서 개관되며, 마지막 장에서는 이를 요약하고 결론짓고자 한다.

페미니스트 생태주의 경제학의 모델들은 경제를 그 각각이 경제적임과 동시에 생태적인 중요성을 갖고 있는 개인, 가족, 지역사회 및 기타 상호관계성들의 복합체로 본다. 페미니스트 생태주의 경제학에 있어서 절대적으로 중심이 되는 것은 - 대부분의 페미니스트 경제학에서 일반적으로 그러하듯이 - 가계(household) 내에서 수행되는 일의 중요성이다. [이 일은] 다음과 같은 서로 다른 단어로 표현되어 왔다. : Julie Nelson은 이 일을 "provisioning"[1]으로, Diana Lee-Smith는 "subsistence"[2]로, Vandana Shiva는 "sustenance"[3]로, 그리고 Maren Jochimsen과 Ulrike Knobloch는 "caring activities"[4]로 명명한다.

예를 들어 Jochimsen과 Knobloch 같은 경우는, 인간 존재에게 필수불가결한 (그리고 돈과는 무관하게 수행되는) 사회적 및 물질적 관계들뿐만 아니라 생태학적 과정이라는 "지속 경제(maintenance economy)"까지도 산업 경제에 연결시키는, 세 부분으로 이루어진 경제적 행위 모델을 발전시킨다. 주로 산업 생산이 의존하고 있는 보살핌 행위들(caring activities)을 책임지고 있는 여성들은, 마찬가지로 산업 생산에 기초가 되는 생태적 과정에 의존하는 동시에 그것을 보살핀다.

그러나 산업 경제는 보살핌 행위와 생태적 과정들 양자 모두에 부정적인 영향을 미치며, 이러한 부정적 영향은 서로가 서로를 강화한다. : "이러한 모델 안에서 우리는 다음과 같이 주장할 수 있다. 생태적 과정에 대한 산업 경제적 사고 및 행위의 어떠한 태만이든, 그것은 단지 그 과정에만 악영향을 미치는 것이 아니라 보살핌 행위 및 그 행위를 책임지고 있는 사람들에게도 나쁜 영향을 줄 것이다. 즉, 그러한 태만은 여성들의 삶에 심원한 영향을 미칠 것이다."[5] 따라서 Jochimsen과 Knobloch는 당연하게 도둔되어 온 공과 사의 이원성에 대해 질문하고, 자연을 보살핌으로써 [그 이원성을] 확장시켰으며, 새로운 형태의 생산(어라는 자원)을 넘어서 기본적인 욕구들에 대한 (사회적, 생태적으로) 지속가능한 공급의 중요성을 강력히 주장한다.[6]

Hilkka Pietilä에게 있어, 기초적인 인간의 욕구들 - 음식, 의복, 주거, 보살핌, 놀이 등 - 을 중요시하는 것이 어떠한 경제의 기능에 있어서든 극히 중요하다는 점은 명백하다. 비록 산업화되고 상업화된 경제는 이러한 기본적인 기능에 거의 신경 쓰지 않지만, Pietilä는 "자유로운 경제(free economy)", "사람들이 임금 없이도 자기 가족들의 복리(well-being)와 만족을 위해 '자유롭

1) Nelson, Julie, "Feminism, Ecology, and the Philosophy of Economics."
2) Lee-Smith, Diana, "Women, Subsistence, and Globalization."
3) Shiva, Vandana, "WTO, Women and the Environment: An Ecological and Gender Analysis of 'Free Trade'".
4) Jochimsen, Maren and Ulrike Knobloch, "Making the Hidden Visible: The Importance of Caring Activities and their Principles for any Economy".
5) Ibid., p. 5.
6) Ibid., p. 7.

제" 생하는 임과 생산"과 같은 표현을 통해, 그것들을 자신의 경제학 모델의 중심에 놓았다.[7]

이러한 "자유로운 경제"를 둘러싸고 있는 것은 Pietila가 "보호 부문(protected sector)"이라고 불렀던 것이다. 이 보호 부문은 "(농업 및 식품 생산, 주택 및 하부구조(infrastructure)의 구축, 광업, 학교, 건강, 운송 및 통신 등과 같은) 공적 서비스들뿐만 아니라 [국내] 시장을 위한 생산 및 일들"로 구성되어 있다. "많은 나라에서 이 부문은 법률과 행정적 수단에 의해 보호되고 지도되며, 따라서 그 가격과 여타 조건들은 상대적으로 독립적으로 결정되며 세계 경제로부터 그리 큰 압력을 받지는 않는다."[8] 수출을 위한 생산은 Pietila의 모델에서 "속박된 경제"로 명명되는데, "왜냐하면 그것은 세계 시장에 속박되어 있기 때문이다. 이 부문의 조건들과 가격, 질성, 수요 등은 국제 시장에 의해 결정되며, 따라서 속박된 경제[부문]이 확대되면 확대될수록 국내 경제는 외부적 요인들에 더욱 더 의존하게 된다. 이것은 국가의 자기 결정 범위를 제한하게 된다."[9]

Pietila의 모델은 "자유로운" 가족 경제를 중심으로 하는 세 개의 동심원으로 구성되어 있다. 그녀는 가족 경제의 전체 규모가 다음과 같이 측정된 1980년 핀란드에 대한 그림을 인용한다.

	시간	돈
자유로운 경제 [부문]	50%	20%
보호 부문	30%	40%
속박된 경제 [부문]	10%	10%

Pietila는 이 모델의 함의가, 가내 생산의 기술과 노하우를 보호해야 할 필요, 집 밖에서의 일에 보내는 시간을 줄이고 가사 노동(activities)을 위한 시간을 보장할 필요, 가정 생활의 중심성을 반영하도록 지역사회를 공간적으로 조직할 필요, 그리고 그 모델에서 나오는 경제 성장에 대한 새로운 관점을 받아들일 필요에 있다고 주장한다. "자유롭고 바(차) 최적적인 경제의 최목은 경제 성장을 불필요하게 만들 것이다. 만약 우리가 더 많은 제화와 서비스들 – 아이들, 환자 또는 다른 사람들을 보살피는 것, 즐거움을 만들어내고 함께 일하는 것 – 을 가정에서, 그리고 소규모 지역사회에서 집단적으로 생산해낼 수 있다면, 지역사회는 이러한 목적을 위해 값비싼 공공 서비스를 증가시킬 필요가 없을 것이다. 이는 우리가 보호부문을 끊임없이 확대할 필요가 없다는 것을 의미한다."[10]

그녀는 또한 "속박된 경제"가 정착과 제화를 통해 자연에 해로운 영향을 끼친다는 점을 지적한다. "만약 경작과 생산이 가능한 한 생태적으로 건전해진다면, 그리고 그렇게 되었을 때, 많이는 사라질 것이다 – 따라서 산업화된 국가가 세계 시장에 농업생산물을 수출해야 할 필요 역시 사라질 것이다. 그러면 세계 무역은 각 나라가 서로 지명적으로 의존하도록 만들지 않는 2차적인 중요성을 가진 제화들로 주로 구성될 것이다."[11]

7) Pietila, Hilkka, "Daughters of Mother Earth: Women's Culture as an Ethical and Practical Basis for Sustainable Development," p. 5-6
8) Ibid., p.6
9) Ibid., p.6
10) Ibid., p.81

가계 혹은 지역사회가 기본적인 필요들을 공급한다는 것에 중심을 두고 있는 Pietila의 경제학은, 여성의 일의 중요성, 그리고 현재의 경제 시스템 안에서 "외부성"으로 간주되어 온 이러한 요소들을 상품화(commodifying) 하거나 화폐화하지 않으면서 생태적 파괴와 재료처리량을 감소시키는 것의 중요성을 반영한다.

이와 비슷하지만 보다 이론적으로 정교화된 분석이 바로 Mary Mellor의 분석이다. Pietila와 마찬가지로, 그녀는 "여성과 자연은 남성지배적인 경제 내에서 외부성으로서의 공통적 지위를 공유하고 있다..... 하지만 동시에 [그들은] [남성지배적인 경제를] 떠받쳐주는 핵심적인 물질적 기초를 구성한다"[12] 라고 주장함으로써 경제학에 대한 생태주의적 비판과 페미니스트 비판을 결합한다. Maria Mies와 Vandana Shiva가 지적했듯이, 여성들이 생존과 생계를 위한 필요를 중심적으로 책임지고 있는 남반구에 있어서 이러한 상태는 특히 위태롭다. "우리가 추정할 수 있는 생존 경제(subsistence economy)에서는 남녀 노동자에 대한 임금이 그들의 생존을 위한 필요들이 이미 충족되었을 것이라는 가정 하에서 책정되기 때문에, 여성들은 '초과착취(superexploitation)'로 내몰리게 된다."[13] Marilyn Waring은, 여성의 무불노동이 국부(nation's wealth)로 계산되지 않으며, 국가의 지출에 있어서 여성들의 필요는 우선순위에서 밀려나고, 이러한 사실들은 북반구에서나 남반구에서나 마찬가지라고 논증해왔다. 이와 비슷하게, 자연 세계도 자본주의 경제체제와 비자본주의 경제체제 모두 안에서 "여가시적인 것"으로 취급되어 왔다. 인종주의와 빈곤은, 환경 파괴의 가장 나쁜 영향은 가장 힘없는 자들에게 가해진다는 것을 의미한다. 기업들은 희생을 외부로 돌리며, 환경 파괴를 막는데에 거의 아무런 의욕도 없다.

Mellor는 가사노동에 대한 임금이나 환경을 전액 가격화(full-cost pricing)하는 것은 "이미 왜곡의 재탄을 장출해왔던 그 구조 자체를 정당화하게될 뿐"이라고 주장한다.[14] 뿐만 아니라 그녀는 "만약 경제 체제에 있어서의 어떠한 다른 근원적인 변화도 없이 여성들이 단순히 그들의 지불-무불노동에 대해 남성들과 동일가치노동에 대한 동일임금을 받는다면, 그것은 엄청난 규모의 구매력을 경제 안으로 유입시킬 것이며, 가격을 상승시키거나 아니면 생산과 소비를 극적으로 확대시키게 되고, 이는 다시 경제 생장의 물질적 한계를 상승시킬 것이다. 오직 모든 부가적인 지출이 서비스(교육, 간호, 상담, 개인 보살핌, 놀이 등)의 형태 로 만들어질 때에만이 생태적 부작용이 사라질 수 있다. 게다가 그렇게 되려면 이 서비스들이 어떠한 더 이상의 소비나 오염도 만들어내지 않아야만 한다."

다시 말해, 여성들의 모든 무불노동을 화폐화하는 것은 경제에서의 재료처리량을 증가시킬 것이며, 신고전주의적 용어법을 사용하자면 이는 일종의 "변도된 결과(perverse result)"이다. 이와 마찬가지로, 오염자가 그 부담을 지도록 설계된 환경세 역시 "심각한 사회적 영향을 동반하는 가격 폭등 효과를 초래할 것이다..... 시장에 의한 해결책은, 회사, 생협성, 그리고 정부에서 오염 물질을 만들어내고 그런 활동을 하고 있는(주로 남성인) 사람들이 내린 결정에 대해, 소비자이들은 주로 여성이다)와 가난한 사람들(이들 역시 주로 여성이다)이 그 비용을 지불해야 한다는

11) Ibid., p.10.
12) Mellor, Mary, "Women, Nature and the Social Construction of 'Economic Man'", p.5.
13) Ibid., p.6.
14) Ibid., p.6.

것을 의미한다."[16]

"어떠한 종언에 의해서도, 자본주의적 시장은 환경문제를 해결할 수 없다"[17]고 Mellor는 말한다. 그녀는 산업경제를 가능하게 해주는 여성들의 역할을 상조한다. : "상대적인 물질적 결과를 갖는 사회적으로 구성된 '경제적 인간(men, 남성)'은, 외부화된 존재로서의 여성이라는 물질적 기초에 의존하고 있다."[17]

경제 체계에 있어서 여성과 자연의 또 다른 공통성은 시간의 문제에 의해 입증된다고 Mellor는 지적한다. "산업화된 사회는 가계와 [공식적인] 일(work)을 분리시킴으로써, 지불받는, 시간이 제한된(time-limited) 노동을 위해 어떤 명백히 계정된 공간과 시간을 배제시켰다 (...) 지불노동은 시간절항적(time-oriented)이지 과업지향적(task-oriented)이지 않았다. 여성들은 공장에서 일했지만, 가정에서의 그녀들의 노동은 여전히 과업지향적이고 생물학적인 시간 안에 머물러 있었다. 사람들은 더러워졌을 때 씻거져야 하고, 아기들은 배고플 때 젖을 먹어야 하며, 죄은할 때 돌보아져야 했다 (...) 그들의 요구는 '근무시간 외'라고 해도 중단되지 않았다."[18] Mellor는 이러한 이중성과 어떻게 그것을 극복할 것인지에 대해 논의하면서 Barbara Adam을 인용하고 있다. "그녀들의 노동이 생물학적 시간에 맞춰져야 하는 여성, 시간은 여성들에게 결코 자유를 의미할 수 없다. 아이러니컬하게도, 여성들은 생물학적 시간으로부터 결코 나아 벗어나기 위한 한 방법으로 지불노동을 하는지도 모른다."[19]

[시간과] 자연의 맨은 고리는 "생물학적 시간의 물질적 현실에서 동떨어져 있는(has broken free) 경제체제는 필연적으로 생태적 시간과 생태적 현실로부터도 동떨어지게 된다"는 데에 있다. "그것은 인간의 육체(physicality) 및 다른 살아있는 존재들, 그리고 자연 세계와의 밀접한 상호관련성에 대한 인식을 상실한 것이다."[20] 이러한 통찰은 자연스럽게, 미끌에서 빠져나갈 수 있는 방향의 단서를 보여준다. : "만약 우리가 생태적 시간과 조화를 이루고자 한다면, 경제 체계들이 새로운 사회적으로 만들어진 시간은 포기되어야만 할 것이다. 우리 모두는, 생태적 지속가능성의 범위 내에서 음식을 얻기, 의류, 그리고 우리 자신과 다른 사람들을 양육하는 일 등을 나누는 생물학적 시간 안에서 살아야만 한다."[21]

내가 언급한 모든 이론가들은 다른 사람들의 작업에 명백하게 의존하고 있다 - Val Plumwood, Carolyn Merchant, Judith Plant, Maria Mies, Seyla Benhabib, Sandra Harding, Marilyn Waring, Hazel Henderson, Michele Pujol, Julie Nelson, Nancy Folbre, Diana Strassman, 그리고 그 외의 많은 사람들이 있다.[22]

보다 페미니스트적인 이론적 작업을 포함, 경제 문제에 대한 지역사회에 기반한 접근들을 이

15) Ibid., p.12.
16) Ibid., p.13.
17) Ibid., p.17.
18) Ibid., p.19.
19) Ibid., p.20.
20) Ibid., p.20.
21) Ibid., p.23.
22) Lance Taylor: "Environmental and Gender Feedbacks in Macroeconomics," (World Development, vol. 23 no. 11, November 1995) 라는 논문에서 이러 유사한 주제에 대해 보다 선동적인 방식으로 다루고 있다. 같은 주제에 대한 Maria Sagrario Floro의 논문 "Economic Restructuring, Gender, and the Allocation of Time" 역시 가계 생산(household production)의 문제를 다루고 있으나, 생태적 관련성을 직접적으로 다루고 있지는 않다.

해하는 데 있어 매우 중요하다. Marcia Nozick은 이러한 기여들을 다음과 같이 요약한다. : "(...) 서구 문화에 의해 오랫동안 무시되어온 여성적이고 삶을 가능케 해주는(life-affirming) 가치들을 발달하게 장려해야 한다는 인식의 등장 (...) 그것은 도처 문화들과 생태주의 운동이 추구하는 가치들과 유사하다. 여기에는 다음과 같은 것들이 포함된다. :

- 세계에 대한 관계적이고 비위계적인 관점으로부터 나오는 힘동, 공감, 그리고 양육(nurture)
- 결과보다는 과정에 초점을 두는 것 : 목적과 수단은 하나이다
- 사회 변동은 개인의 변화와 함께 시작된다는 신념
- 직관, 주체성, 창조성, 그리고 지혈상에 대한 가치 부여

이러한 '여성적 원리들'은, 우리가 일하고 조직하고 의사결정을 내리는 방식 전반에 영향을 미칠 사회에 대한 대안적 이해상의 기초를 형성해나가고 있다 - 더 작고 보다 인격적인 구조 및 과정, 협동적인 노동 양태, 합의에 의한 의사결정, 그리고 지역사회의 유지와 비공식적 경제에의 의존. 이들은 지속가능한 지역사회의 건설을 뒷받침해주는 가치들이다."[23]

Barbara Brandt에게 있어서 보다 강력한 지역사회 기반 경제는, 단순히 사람들을 세계 시장의 불안정한 무질 속에서 살아남게 도와주는 것만은 아니다. 그것은 보다 근본적인 경제 변화의 방아을 내포하고 있다. "개인들과 가계들(households)이 보다 사립화되고 능력을 갖추어 갈수록, 그들은 보다 거시적인 사회적 - 경제적 문제들에 대한 새로운 지역사회의 대응의 기초를 닦게 된다. 공장 폐쇄, 해고, 지역 상점들의 감소, 또는 어머의 커다란 경제적 난관들이 그들의 지역사회에 악적용을 때, 이와 같은 능력 있고 창조적인 개인들은 이러한 문제들에 대한 새로운 해결책들을 보다 더 잘 개발해낼 수 있을 것이다. 그리고 그들이 나누어 한 행위들을 통해 형성되어 온 새로운 지역사회의 유대는, 지역사회의 필요에 더욱 응분의 부합하는 새로운 경제 구조 및 기업들을 건설하기 위한 기초로 작용할 것이다."[24]

자신들의 필요를 스스로 충족시킬 수 있는 지역사회는 세계 경제를 덜 필요로 하게 된다. 자기충족적인 지역사회 안에서는 먼 곳에서 오는 제화나 서비스를 소비하지 않고서도 건강하고 보람 있고 생산적인 삶을 사는 것이 가능하다. 하지만 이는 이곳 - 그들[이웃들]의 기술, 필요, 재능, 그리고 삶을 - 에 대해 알아야만 가능하다. 이것은 관련된 모두에게 효과적이고 유익한 일련의 교환들을 가능하게 해준다 - 기술 교환, 공동체적 농업, Local Enterprise Trading Systems, 신용조합 또는 비공식적인 신용 [대출] 그룹들, 도시의 공원들, 육아 및 다른 것을 위한 협동조합들, 환경 친화적인 주택 개선을 위한 프로그램들 또는 지역의 자원들을 그 지역의 사람들이 필요로 하는 제화와 서비스로 변형시키는 여러의 기획들.[25] [그리고] 북반구와 남반구 양자 모두에서 수많은 사회들 속에서, 네트워킹, 갈등의 중재, 풍기적 조직화, 그리고 이러한 지역사회의 시도에 필요한 자금을 마련하는 일들의 대부분을 하는 것은 바로 여성이다.

23) Nozick, Marcia, No Place Like Home (Ottawa: Canadian Council on Social Development, 1992), p.28.
24) Brandt, Barbara, Whole Life Economics: Revaluing Daily Life. (Philadelphia/Gabriola Island, BC: New Society Publishers, 1995), p.152.
25) Norberg-Hodge, Helena, "Building the Case Against Globalization and For Community-Based Economics," International Society for Ecological Economics Newsletter, vol. 5, no. 2, April 1994, pp.3-4.

자기충족성(self-sufficiency)을 향한 작업에는, 우리가 보다 잘 놀고 물질은 보다 덜 소비하는 삶을 살아가기 위해 필요한 기술들의 개발, 보존, 그리고 이해(appreciation)를 조성하는 것이 포함된다. 여성들이 이러한 기술들의 수호자(guardians)이자 결혼이들의 스승인 한, 그러한 기술들을 진흥하는데 있어서의 그녀들의 역할은 지역사회의 자기충족적인 이해에 있어 핵심적이다.

Adair과 Howell이 말한 바와 같이, "이해를 지키려면 우리의 지역사회를 재구성해야만 한다. 그렇게 하기 위해서, 여성들의 말하고, 듣고, 공존하는 방식들이 모든 공적이고 정치적인 삶을 규정하도록 해야만 한다. 식탁에서의 관계에 구현되어 있는 특성들이야말로 전략과 행동(action)에 대한 우리의 논의에 앞서서 필요한 특성이다.... 세계가 살아남기 위해서는 모든 사람이 여성과 같이 행동해야 한다. 사회를 재조직하고, 삶 전체를 개선하고, 이해를 지속하기 위해 우리 스스로 능력을 갖추자."[26]

페미니스트 생태주의 경제학은 따라서, 사회 변동과 지역사회의 건설은 어떻게 일어날 것인가, 그리고 왜 그것이 여성들의 행복(well-being)과 생태적/경제적 지속가능성을 위해 필요한가에 대해, 이론적 지반과 풍부한 실제적 경험 양자 모두를 제공해 준다고 할 수 있다.

II. 페미니스트 생태주의 경제학, 그 운동(activism)과 정책

진지구화에 의연화의 전 세계의 여성들이 이미 생각하고, 쓰고, 해왔던 많은 일들은, 다음과 같은 Janine Brodie 의 진술의 핵심을 보여준다. : 페미니스트 분석은 "(전지구적) 재구조화가 공적인 것과 사적인 것 사이의 적절한 경계, 이러한 두 영역들 안에서의 성별화된 주체들의 구성, 그리고 궁극적으로 페미니스트의 정치적 투쟁의 목표들을 둘러싼 각축을 나타내주고 있다는 전제에서 시작해야만 한다."[27] 기업사회는 어떤 의미에서 "공적인" 것과 "사적인" 것 사이의 중개자이기 때문에, 많은 여성들이 정치적으로 행동하기 편한 영역을 의미한다. 동시에, 지역사회가 국내 또는 국제적인 "공적" 삶으로부터 멀리 떨어져있기 때문에 스스로를 중앙집중적 통제에 대항하는 강력한 (그리고 잠재적으로는 파괴적인) 보루, 다양성의 피난처, 그리고 창조적인 인간 상호작용을 위한 인큐베이터로 만들 수 있었다는 것 역시 분명한 사실이다.

위에서도 언급했듯이, 경제학에 대한 지역사회 중심의 접근을 위한 분석적 기반을 발전시키기 위해서는 전통적 경제학보다 더욱 정통한 이론적 도구들이 필요하다. 이기적인(self-interested) 개인의 행위에 대한 분석에 기초를 둔 신고전주의 경제학은 인간 행동과 동기의 다른 모든 영역들을 무시한다.[28] 그러나 전통적인 경제학적 분석은 정부의 활동(그리고 활동하지 않음)을 정당화하기 위해, 국제 무역 협정에서부터 보육 프로그램에 이르기까지 정책 결정의 모든 수준에서 여전히 사용되고 있다.[29] 여성의 수많은 경제적 기여들을 측정하지 못하는 것, 일단적인 결정/필요들보다 개인을 더 강조하는 것, 그리고 이러한 강조가 정책으로 바뀌어지는

26) Adair, Margo and Sharon Howell, "Women Weave Community," in Helen Forsey (ed.) Circles of Strength: Community Alternatives to Alienation (Gabriola Island, BC: New Society Publishers, 1993), p. 40.

27) Brodie, Janine, "Shifting the Boundaries: Gender and the Politics of Restructuring," cited in Isabella Bakker (ed.), The Strategic Silence: Gender and Economic Policy (London: Zed Press, 1994), p. 19.

28) Nelson, Julie and Marianne Ferber (eds.), Beyond Economic Man.

29) Waring, Marilyn, If Women Counted 을 보라.

것은, 남반구에서나 북반구에서나 지역사회 – 그리고 여성들 – 에게 해악을 끼치고 있다.[30]

그러나 [현재], 페미니스트 생태주의 경제학의 가능한 "정책적 타당성(relevance)"에 대한 의문으로 인해 다른 수많은 의문들이 가려지고 있다. 여성들은 어떤의 재산의 소유권, 경제 사회의 최상층, 읽고 쓸 줄 아는 능력, 그리고 어디 조에서 심지어는 무료권으로부터 조차 배제되고 있는데, "정책"이 가장 우선적이란 말인가?

Mary Mellor가 말했듯이, "세계의 대다수의 사람들, 특히 여성들에게, 토지권(land rights)이야말로 환경 정의에 있어 지방적이다. 이것의 극악무도함은 아무리 강조해도 지나치지 않으며, 이때 소유권을 개인적 원칙과 집단적 원칙 둘 중 어느 것에 근거시킬 것인가 하는 선택은 결정적이다. 일반적으로 토지에 대한 여성들의 접근성은 그 사회의 구성원으로서의 공동적인 권리(common rights)에 기반한다. 만약 [그 사회에] 개인적 소유(individual ownership)가 확립되어 있다면, 토지에 대한 접근성은 대개 남성 가장에게 주어져 있으며, 토지에 대한 여성들의 독립적인 권리는 존재하지 않는다. 개인적 소유는 또한 부채의 위험과 더 부유한 토지소유자에게 땅을 빼앗길 위험을 동반한다. 여성들의 권리를 보장받고 또한 지주나 외부의 지주들로부터의 토지 몰수를 막기 위해서는 토지소유에 대한 집단적 모델들[을 장수는 것]이 핵심적이다."[31]

강한 지역사회와 지급자족적인 지역사회 사이에서 지금보다 훨씬 적은 무역(trade)이 일어나는, 보다 지속가능한 미래로의 이행 도정에는 많은 난관들이 있다. 전 세계의 여성들은 지역적이고 공동체에 기반한 경제를 만들고 강화해 나감으로써, 이미 이러한 난관들에 대처하기 위한 노력을 하고 있다.[32] 이러한 노력이 가시화된 정책의 경로 내에서 이루어지는 경우는 별로 없지만, 그럼에도 불구하고 그것은 정치적 중요성을 가지며, 결국 정부 정책에도 지대한 영향을 미칠 수 있다![33] 전 세계 곳곳에서 이루어지고 있는 여성들의 경제적 · 생태주의적 행동(activism)들 중 일부를 여기서 잠시 다루어 보도록 하겠다.

밴쿠버에서는 WomanFutures Community Economic Development Society라는 단체가 일종의 대부 보증 기금(loan guarantee fund)을 만들어, 여성들이 주도하는 지역사회의 기업들이 새

30) 예를 들어 다음을 보라. : Cavanna, Barbara, "The Impact of Free Trade on Women's Employment," Draft, York University, 1994; Elson, Diane, "Gender-Aware Analysis and Development Economics," Journal of International Development, vol. 3, no. 2, 1991; Joekes, Susan, Gender and Macro-Economic Policy, paper prepared for AWID Colloquium on Gender and Development Cooperation, Washington, DC, 1995; Palmer, Ingrid, Gender and Population in the Adjustment of African Economies: Planning for Change (Geneva: ILO, 1991); Palmer, Ingrid, "Gender Equity and Economic Efficiency in Adjustment Programmes," in Haleh Afshar and Carolyne Dennis (eds.) Women and Adjustment in the Third World (London: Macmillan, 1992); Galen, Marjorie, "The Implications of Economic Restructuring for Women: The Canadian Situation," paper presented at conference on Canada in Transition, at the Autonomous University of Mexico, Mexico City, November 27, 1992; Rubery, Jill (ed.), Women and Recession (London: Routledge and Kegan Paul, 1988); MacDonald, Martha and Pat Connelly, "Class and Gender in Fishing Communities in Nova Scotia," Studies in Political Economy 30, 1989.

31) Mellor, Mary, "Building a New Vision: Feminist, Green Socialism," in Richard Hofrichter, Toxic Struggles: The Theory and Practice of Environmental Justice (Philadelphia/Gabriola Island, BC: New Society Publishers, 1993), p. 44. 메리와 제임선이라는 공제는 the Consultative Group on International Agricultural Research (CGIAR) Gender Program이 후원한 1995년 후반의 이메일 토의(e-mail conference)에서 이의 주요한 바 있다.

32) Ekins-Mendaña, Patience, "Globalization and its Impact on Women in the South," paper given at Summer Institute on "Women's Rights are Human Rights: Theorizing Global Conventions," York University, Toronto, June 14-23, 1995.

33) 지역경제에 기반 경제 및 사회 변동에 관한 다른 문헌으로는 다음과 같은 것이 있다. : Frances Moore Lappe and Paul Martin DuBois, The Quickening of America: Rebuilding Our Nation, Ecological Democracy, and Envision Left, Green Production.

일적 자원에 접근할 수 있는 기회를 주고 있다. 그들은 또한 여성들로 이루어진 집단들이 대부여를, 물물교환 시스템, 저축 그룹 및 다른 대안적인 자금 조달 메커니즘을 만들도록 돕는다. 그 그룹의 소책자에는 다음과 같은 구절이 적혀 있다. : "여성들은 전 세계 노동의 2/3을 수행하고 있다. 결혼가 우리와 우리의 가족들을 위해 작동해서는 안된단 말인가? 여성들은 '갈라진 틈새로 새는' 모든 것들을 처리하고 있다. 만약 여성들이 혼전한 정책자로서 의사결정에 관여했다면 우리 사회는 지금과는 달라지지 않았을까? 여성들의 지역공동체 발전은 미래를 바꾸기 위해 함께 노력하는 여성들에게 달려 있다."[34]

루이지애나의 Four Corners라는 저소득 지역사회에서, Southern Mutual Help Association이라 불리우는 여성이 운영하는 비영리단체에서 활동함으로써, 여성들은 가정과 지역사회의 건물들을 재조하고 새로 지었으며, 그녀들이 습득한 기술들을 다른 이들에게 가르쳤다.[35]

워싱턴 D.C에 위치하고 있고 사랑의 운하 활동가(Love Canal activist)인 Lois Gibbs가 이끄는 '무도한 낭비에 대한 시민 정보센터(The Citizen's Clearinghouse for Hazardous Wastes)'는, 유독성 오염 문제를 다루는 지역 그룹들을 위한 자원들을 제공하고 있으며 그들 사이의 네트워크를 만들어가고 있다.[36]

멕시코의 자유무역지대에 있는 여성노동자들은 지역 협의회를 통해 주기적인 만남을 가능케 해주는 새로운 조직 형태를 발전시킴으로써, 자유무역지대에 있는 서로 다른 지방 조직들을 위한 지원 네트워크를 만들어냈다. 이 모임에서 그녀들은, 자신들의 노동조건 및 생활 조건들, 그리고 어머니로서, 아내로서, 노동자로서 맡닥뜨리는 필요들에 대해 토론한다.[37] 라틴아메리카(Latina) 여성들은, 미국 쓰레기 처리 회사들이 멕시코의 Tijuana와 캘리포니아의 Kettleman City에 유사한 유독 쓰레기 소각로를 건설하는 것을 저지하기 위해 국경을 넘어 정보를 공유하고 시도를 조직화하고 있다.[38] 2002년 2월에는 멕시코, 캐나다, 미국에서 온 110명의 여성들이 멕시코에 있는 Valle del Bravo에서 나흘동안 회합을 가지고, 자유무역과 여성에 대한 경제적 구조조정이 지니는 함의에 대해 토론했다.

멀멀 교환, 회의 및 기타 연계 프로젝트들은 [이미] 형성되어 있던 네트워크들의 결과로 생겨난 것이다.[39] 쿠바, 특히 Havana에서, 무역 보이콧과 석유 부족은 자전거 사용을 급증시켰다. 이는 도시의 분위기와 모습을 바꿔놓고 있다. "석유 수입량의 80%가 없어진 상황에서, 운송, 농업 생산 및 산업 등의 전통적 패턴들은 과감하게 바뀌어져야만 했다. 유기농업과 밀중심화된 생산은

34 다음을 보라. Alderson, Lucy, Melanie Conn, Janet Donald, Molly Harrington, and Leslie Kemp, Counting Ourselves In: A Women's Community Economic Development Handbook (Vancouver: WomenFutures, 1985), and Alderson, Lucy and Melanie Conn, More Than Dollars: A Study of Women's Community Economic Development in British Columbia (Vancouver: WomenFutures, 1986).

35 Claire Safran, "The Women Who Helped Themselves," Good Housekeeping, May 1985, p. 40-47, cited in Barbara Brandt, Whole Life Economics, p. 146. 를 보라.

36 Epstein, Barbara, "Ecofeminism and Grass-roots Environmentalism in the United States," in Richard Hofrichter, Toxic Struggles (Philadelphia/Gabriola Island BC: New Society Publishers, 1993), p. 149. See also Celene Krauss, "Blue-Collar Women and Toxic Waste Protests" in the same volume.

37 Breaking Boundaries: Women, Free Trade, and Economic Integration (Washington, DC: Alternative Women-in-Development Working Group, June 1991), p. 10.

38 Ibid., p. 6.

39 Women-to-Women Global Strategies, Changing Economies: Free Trade and the Global Agenda, Bringing Women Into the Picture (Toronto, March 1993).

리더쉽 강조하고 있으며, 자전거는 버스와 자동차를 대체하여 주요 운송수단으로 자리잡았다 (...) 가장 극적인 교훈은, 주요 도로에 자전거를 도입한 것이 직접적인 환경적·경제적 이익뿐 만은 아니라 적합성(fitness), 건강, 그리고 보다 향상된 사회적 상호작용을 통해 일어서도 엄청난 이득을 가져올 수 있다는 사실이다. 거리에서의 생활을 질적 더 우리위하고 집이나 자동차 안의 안전한 '누에고치'안으로 숨어버리곤 하던 우리들이, 서로 생기 넘치고, 건강하며, 긍정적인 거리 생활의 경험을 가져나갈 수 있는 것이다."[40]

란자니아에 있는 여성들은 1970년대와 1980년대의 변화하는 경제적 압력들에 대응하여, 교대신용 연합(rotating credit associations), 개별적인 행차 사업이나 농업 생산을, 따라 협동조합 및 여러의 지역사회 네트워크들을 만들어 왔다.[41]

인도의 지역 사회들을 강화시킨 여성중심의 문화적 전통들이 지니는 중요성은 Frederique Apffel Marglin과 Purna Chandra Mishra에 의해 다루어졌는데, 그녀들은 이러한 전통들을 북반구를 지향해줄 수 있는 모델로서 연급하고 있다(who note the model these traditions may hold for the North).[42]

필리핀 여성농민연맹(The Peasant Women's Federation of the Philippines, AMIHAN)은 여성을 위한 발전 프로젝트들, 유기농법과 해충방지에 대한 농촌지도자교육(conducted pilot studies), 보다 안전한 요리를 권할기구, 그리고 필리핀 정부의 무역지향적 경제전략에 대한 여성들의 단합된 저항과 정치적 개입 등이 가지고 있는 함축적 의미들을 입증해주고 있다.[43]

식품 첨가물과 환경오염에 대해 고민하던 일본 여성들은 1970년대 초반에 Seikatsu Club이라는 식품 협동조합을 만들었다. 이 단체는 현재 상당한 구매력을 갖춘 약 20만명의 회원을 갖고 있으며, 그 회원들은 광범위한 정치적·문경친화적 실천에 몰여하고 있다. 이 단체의 목표 중 하나는 지역에 기초한(locally-based) 경제를 만드는 것이다. "상호 부조, 신뢰, 보살핌, 지역공동체, 인간과 자연에 대한 존중 등과 같이, 자본주의적 원칙이 아닌 윤리적 경제(moral economy)의 원칙에 기반하고 있는" 이러한 여성 네트워크들은, [현존하는] 여러의 소비-생산-분배 체제들에 대한 가시적인 대안이다.[44]

Ilkka Pietila는 핀란드에서의 마을 실천 운동(village action movement)의 성장과 관련되어 있다 - 이 단체는 시골 마을의 주민 주가와 삶의 질 향상을 촉진하기 위해 만들어진 지역 조직이다. 청년층을 위한 운동 센터 건립, 학교와 주간탁아센터 개선, 지역 문화 보존 및 [그 지역의] 예술적 유산들을 기념하는 일 등이 지역 위원회들이 주력하고 있는 문제들이다. "talkoot"이라는 핀란드의 자발적 협동작업 전통은, 제한된 재정적 자원 내에서 필요한 건물을 짓고 다른 일들을

40 Adamson, Lyn and Gina Hay, "Cuba's Cycling Revolution," in Sue Zielinski and Gordon Laird (eds.), Beyond the Car: Essays on the Auto Culture (Toronto: Steel Rail Publishing/Transportation Options, 1995), pp. 123-124.

41 Tripp, Aili Mari, "Women's Associations and Networks in Tanzania," in Sheila Rowbotham and Swasti Mitter, Dignity and Daily Bread: New Forms of Economic Organising Among Poor Women in the Third World and the First (London/New York: Routledge, 1994), pp. 139-152.

42 Apffel Marglin, Frederique and Purna Chandra Mishra, "Sacred Groves: Regenerating the Body, the Land, the Community," in Wolfgang Sachs (ed.) Global Ecology (Halifax: Fernwood Publishing, 1993), pp. 197-207.

43 Arnigan, Loreta B. and Teresita G. Olivares, "Filipino Peasant Women in Defense of Life," in Vandana Shiva (ed.) Close to Home: Women Reconnect Ecology, Health, and Development Worldwide (Philadelphia/Gabriola Island, BC: New Society Publishers, 1994), pp. 113-120.

44 Mies, Maria and Vandana Shiva, Ecofeminism (Halifax: Fernwood Publications, 1993), pp. 280-282.

해내는 데 있어 핵심적이다. Pietila는 전지구화 경향, 이주, 그리고 무역이 초래한 "인간 존엄성 및 생명과 자연에 대한 존중어라는 가치"의 몰락에 대항하는데 있어서 여성 운동이 갖는 중요성을 강조한다.[45]

Margo Adair와 Sharon Howell은 수많은 미국 여성들이 지역공동체를 재건하기 위해 하고 있는 일들을 개괄하고 있다. : 모여서 누비이불을 만들고 그것을 중앙아메리카에 있는 자매단체에 보내는 여성들, 자신들의 독창성으로 과업을 지탱해주고, 자신들의 용기로 시민권 투쟁에 힘을 실어주는 예성들, 효과적인 정치 활동을 위해서는 정신(spirituality)이 중요하다는 것을 인식하고 있는 여성들[에 대해서 말이다].

페미니스트 생태주의 경제학의 초점은 경제 연관성 그 자체가 아니라 운동가들의 활동에 있다. 보다 나은 경제를 건설하는 것의 핵심은 이론적 작업과 실천적 작업의 상호작용에 있는 것이다. 미래상을 실현시키는 것은 이론을 훨씬 넘어서는 어떤 것이며, 특정한 사람 및 특정한 장소에 대해 세부적인 대하기 정통해 있는가가 관건이다.[46] 페미니스트 생태주의 경제학 이론은 실제적 경험과 지역적 수준에서 얻어진 지식에 의해 하나하나 채워져 갔다.

III. 페미니스트 생태주의 경제학이 갖는 지역적 · 전지구적 의미들

이 지점에서 우리는 다소 하다로운 질문을 던져보아야만 한다. : 페미니스트 생태주의 경제학자들은 가계와 지역공동체에서 무슨 일이 벌어지는가에 초점을 맞춤으로써 나무만 보고 숲은 보지 못할 위험에 처해있는 것은 아닌가? 우리는 우리가 살고 있는 지역공동체를 포함한 온 세계의 경제를 구조적으로 조절하기 위해 과격적인 거시 경제적 정책방안을 도입하려는 자들에게 지구를 통째로 넘겨줘 버리고 있는 것인가? 지역 경제에 관심을 갖는 것은 기껏해야 어쩔 수 없는 시대착오이고 최악의 경우 가장 없는 막다른 골목에 다다를 뿐인가?

이것은 내가 수업은 동료 학자들에게 들어 왔던 지역 경제에 대한 비판이다. 나는 위에서 언급한 질문들에 초점을 두고서, 지역 경제의 발전이 갖는 이론적 중요성에 대한 몇 가지 견해를 제공하고자 한다.

첫째, 지역 경제 운동가라면 누구나 전지구적 수세가 지역경제의 출현을 돕고 있다는 사실을 알고 있다. 위에서 언급했던 모든 풀뿌리 [운동의] 주도자들은 세계 경제의 문제들에 대해 알고 있을 뿐만 아니라 그와 상호작용하고 있다. 그러나 이것이 지역 운동가들이 세계화로 인해 무력감을 느끼고 있다는 뜻은 아니다 – 오히려 정 반대이다! 그들의 작업은 본질적으로, 세계화의 압력기에 가려진 틈새들 사이에 있는 것들을 키워 나가는 하나의 과정인 것이다. 그 결과로 형성될 미시-환경들(micro-environments)은, 세계 경제에의 의존성에 대한 다양한 인간적 규모의 경제 대안을 위한 공간을 창출하고 또 그것을 지지해준다. 이들이 매우 다양하고 광범위하다는 바로 그 이유 때문에, 우리는 그들이 미약하고 대등하지 않다는 절못된 인상에 빠지게는 안

45) Pietila, Hilkka, "The Villages in Finland Refuse to Die," in Vithal Rajan (ed.), Rebuilding Communities: Experiences and Experiments in Europe (Totnes, Devonshire: Green Books Ltd., 1993), p. 127.

46) 많은 에코페미니스트 저자들은 다양한, 어떤 의미에서의 "정소", 그리고 정소 특수적이고 구체적 특수적인 (Carolyn Merchant의 용어를 빌리자면) "힘의 유대"의 발견에 강한 강조점을 찍고한다. 이를 Merchant (1992, 1995), Epstein (1993), Hypatia (1996), Mies and Shiva (1993)를 보라.

된다. 동시에, 앞에서 내가 제공하려고 시도했던 바와 같이, 그들은 "글로벌에 대한 거부"와 도전의 싹을 그려내고 있으며, 이는 커다란 희망을 가질 수 있게 해주는 하나의 자원이다.

대다수의 지역 경제 운동가들이 자신들의 작업을 전지구적인 동시에 지역적인 것으로 보고 있는 것과 마찬가지로, 지역 경제에 대한 이론 역시 그것의 전지구적 결과들을 인식할 필요가 있다 (그리고 내 경험으로는 이미 그렇게 하고 있다). 정확히 그들의 다양성과 차이들로 인해, 지역 경제는 전지구화의 단일화하는 힘에게 눈에 가시이다. 지역 경제 이론이 다루는 것은 생태적 현실들을 존중하고 지역공동체 수준에서의 소규모의 운용된 지식들에서 효율성을 발견해내는 새로운 종류의 경제적 발전이다. 전반적인 세계화의 몽기항력에서 기인한 객관화된 [사회적] 비용들을 인식하고 [그것을 그대로] 받아들이기를 거부함으로써, 전 세계의 지역 곳곳에 있는 사람들은 그러한 비용들을 최소화하려고 효과적으로 노력하고 있다. 사회 경제적 관점에서뿐만 아니라 생태적이고 "지속 가능한 발전"의 관점에서도, 이러한 과정은 이론적으로 중요하다.

전지구화가 재생불가능한 자원의 소비를 가속화하는 것에 의존하는 만큼, 그것은 점점 더 단명할 수밖에 없다. [석유, 석탄, 천연가스 등과 같은] 화석 연료를 사용하여 먼 곳에서 운반되어져 오는 제화들의 무역은 지금과 같은 수준으로 유지될 수 없을 것이다. 운송비용은 비싸질 것이고, 그에 따라 상품의 가격도 비싸질 것이며, 그에 따라 지역적으로 생산된 대용품들이 경쟁력을 지니게 될 것이다. 유해하고 위험한 폐기물을 만들어내는 생산물들이 그 폐기물 처리비용의 상승과 함께 가격이 상승하는 것과 마찬가지로, 공속이나 기타 에너지 집약적인 과정을 통해 생산되는 모든 것들도 그와 유사한 경향을 띨 것이다. 이미 생산-소비-폐기물처리의 순환 고리는 점점 더 짧아지고 있으며, 지역 경제적 연계들은 점점 더 중요해지고 있다. 재생가능한 에너지 자원의 이용은 소규모의 분산된 환경(settings)에서 더 쉽게 이루어질 수 있다. 탈중심화는 생태주의적 경제 발전의 지침이다.

자원 소모의 폐기물 처리에서 비롯되는 환경 위기는 지역적 대응을 필요로 한다. 세계 자본주의는 지역 경제, 그리고 특히 지역적인 환경 관리 전략을 필요로 하며, 만약 그렇지 않다면 그것은 존속할 수 없을 것이다.[47] 사회적 측면에서 보자면, 지역 경제는 전지구적인 경제 구조조정이 초래한 사회적 압박들을 "억제하는데" 기여할 수 있으며, 이는 전지구화를 (지역 경제가 없을 때보다) 오래 지속할 수 있게 해줄 것이다. 지역 경제 활동이 낳은 "경제적 수익(economic rents)"은, 정의상으로는 공정의 문제되며, 기업들은 이를 무시하면 세계 경제에 해로울 것이기 때문에 그렇게 하기 어려울 것이다. 다른 한편, 세계 시장에서의 자금과 같은 활동들을 지속하게 해줄 수 있는 지역 경제에서의 활동들에 시선을 돌리는 것도 가치 있는 일일 것이다. 경제적 세계화와 전지구적 생태 현실들에 대응하여 지역 공동체 경제가 성장함에 따라, 그것들의 성격과 활속적 의미는 점점 명확해질 것이다. 그들이 세계 경제에의 적응을 의미하든 아니면 그에 대한 대안을 의미하든 간에, 지역공동체 경제는 수많은 사람들의 삶에 있어서 중대한 역할을 수행할 것으로 보인다. 이런 이유만으로도, 지역공동체 경제의 출현과 그것의 성격을 연구하는 것은 의미 있는 노력이다.[48]

47) Martin O'Connor, Is Capitalism Sustainable? 1994

48) 이분에 대한 심도있는 논의로는 Mies and Shiva, Ecofeminism; Sachs, Global Ecology; and Colin Sumblatt, "Globalization and its Discontents: Ecofeminism and 'Universal Politics'"를 참고하라.

Ⅳ. 페미니스트 생태주의 경제학의 연구의 필요성

이것은 [그 자체만으로도] 훌륭하고 좋은 것이지만, 현존하는 편저구적인 (그리고 지역적인) 경제는 지금 어떠한가? 페미니스트 생태주의 경제학은 현재의, 그리고 진화적이고 진보적인 경제 변화를 창출해나가는데 있어서의 여성들의 경제적 역할을 측정하고 분석하는 데 어떤 도움을 주는가?

우선, 가계에 중심을 두고 경제를 분석하는 관점은 가장 먼저서 이루어지는 생산 및 재생산 노동의 결정적인 경제적 중요성을 강조한다. 경제의 규모와 건강성을 측정하기 위해서는 반드시, 가계 부문과 (무엇보다도) 음식, 주택, 교육, 건강 관리 및 세대간 가족 부양 등과 같은 기본적인 인간의 필요를 충족시키는데 있어서 핵심적인 기능을 수행하는 가계구조의 생활력을 논의하는 것에서 시작해야만 한다. 만약 우리가 이러한 작업을 위한 방법이나 하다 못해 일관적으로 받아들여지는 논의 도구들이라도 가지고 있지 못하다면, "경제"의 규모나 건강성에 대해 아무런 도구도 갖지 못한 것이나 다름없다.

캐나다 통계(Statistics Canada)는 가사 노동(household work)의 가치와 자원고갈에 대한 측정을 캐나다 국민 계정에 덧붙이려는 시도를 시작했다. 다른 국가 기관들도 유사한 프로젝트를 다루고 있다.[49] Redefining Progress in the United States와 같은 단체들은 국민계정체계(national accounting systems)에 보다 광범위한 변화가 일어나야 한다고 주장하고 있다.[50] 여성의 경제적 역할에 관심을 두는 사람들이 최우선으로 생각하는 것은 아이도, Marilyn Waring이 십여 년 전에 지적한 바와 같이, 가족 내에서 일어나는 일들은 상대적으로 덜 중요하다는 식의 광범위하게 퍼져 있는 (산고전주의 경제학 패러다임에서 비롯된) 잘못된 인식을 바로잡는 일일 것이다. 가사노동에 대한 이러한 강조로부터 나오는 관련 문제들은, 이제 정책과 연구에 있어서 보다 우선성을 가지게 된다. : 가사노동에는 정확히 어떤 것들이 포함되는가? 누가 그 일을 하는가? 그 일을 하는데 얼마나 많은 시간이 걸리며, 그 상대적 가치, 즉 가격은 얼마인가? 그 일은 잘 되고 있는가 그렇지 않은가, 그리고 어떻게 하면 더 잘 할 수 있는가? 동시에 수행되어야 하는 몇 가지 일들은 어떻게 해야 하는가? 강력한 가계 경제 부문의 특성은 무엇인가?

둘째로, 페미니스트 생태주의 경제학은 지역공동체를 어떤 맥락, 즉 가족이 "비부적인" 생산 중심의 경제보다 더 근본적인 중요성을 가지는 맥락 속에 위치 지운다. 그러나 우리는 지역공동체 조직과 경제의 생산성, 건강성, 또는 경제 성장 사이의 상관관계에 대해 거의 아는 것이 없다. 이러한 영역 역시 지금 평가되고 있는 것 보다 훨씬 더 많은 연구 및 정책적 중요성을 가지고 있다.[51]

다시 말하자면, 관련된 중요한 문제들은 양적이기도 하고(지역공동체 경제 부문을 어떻게 측정하고 평가할 것인가), 질적이기도 하다(그것이 건강한지의 여부를 어떻게 알 수 있으며, 어떻게 그것의 발전에 기여할 수 있는가). 지역공동체의 조직과 유대를 유지시키기 위한 일들의 대부분은 명백히 자발성에 기반하여 이루어지기 때문에, 이러한 노동을 돈으로 가치 평가하는 것은 가

49) Australian Bureau of Statistics, 1990
50) Cobb, Halstead and Rowe, 1995. 참조
51) Burnett, 1990 & 보라

사노동에 대한 가치평가와 마찬가지의 수많은 복잡성들을 고려할 때에만 가능해진다.[52]

여성의 경제적 기여를 측정하려고 시도하는 기존 문헌들의 대부분은 공식적인 노동시장에서의 여성 노동과 연관되어 있다.[53] 페미니스트 생태주의 경제학은 세 번째로, 이러한 "비부적"이고 공식적이고 생산지향적인 부문이, 대단히 불안정하며 경기변동에 대해 유동적이고 비부로부터의 경기 파동에 종속되어있을 뿐만 아니라 인간 복리를 충족시키는 데에 있어서도 전혀 만족스럽지 못한 것이 일반적다는 사실을 동일하고 있다. 이러한 [공식적인] 경제 영역에서의 여성의 기여에 대해 더 많이 아는 것이 출발로는 될 수는 있겠지만, 훨씬 더 중요한 경제 부문이 훨씬 덜 이해되어져 왔다.

공적인 노동시장에서뿐만 아니라 가계와 지역 공동체 부문들에 있어서의 여성의 역할을 이해하는 것에 관련된 연구 영역은 다음과 같은 것들을 포함한다. : 여성과 아동에 대한 폭력 및 가정폭력이 갖는 경제적 함의, 여성과 소녀들을 교육하는 것이 갖는 경제적 중요성, 공적 경제에서의 노동시간 단축이 갖는 잠재적 이득, 평등임금 즉, "동일가치노동에 대한 동일 임금"과 노동시장에서의 차별, 복지, 가족의 수입(family benefits), 사회적 서비스 등과 여성의 노동, 경제적 "효율성"과 복리를 종합적으로 평가하는데 있어서 생태계의 건강성에 대한 척도와 인간의 육체적·감정적·사회적 건강성 척도, 그리고 경제적 척도들이 통합되는 것.

요약하자면, 페미니스트 생태주의 경제학이 기여할 수 있는 몇가지 특수한 영역들에는 다음과 같은 것들이 포함될 것이다. :

- "RedeFining Progress", ISEW(the Index of Sustainable Economic Welfare), 그리고 여성의 노동의 가치와 환경 파괴를 추정할 수 있는 새로운 여타의 경제적 척도들.
- 실업을 감소시키고, 여성의 "이중 부담(double day)"을 줄이며, 경제의 물질적 재프저리량을 감소시키고, 지역공동체의 사회적 네트워크를 발전시키는데 기여하는 노동시간 단축안(案).
- 소득노동, 도시의 무분별한 확장, 자원고갈 등과 같은 경제적-환경적 "해악들(bads)"에 대한 세금을 늘림으로써 (또는 국가보조금을 폐지함으로써) 경제를 합리화하는 것.
- 강력한 지역 공동체의 성장을 방해하는 국제무역협약들과 정부 정책들을 모든 수준에서 변화시키기 위한 특별 계획안.
- 지역 수준에서의 서비스 제공(보육, 건강관리, 노인에 대한 보살핌, 환경개선 등)을 위한 조건의 창출이 갖는 사회적·경제적 가치에 대한 평가. 」
- 환경 및 건강 정책을 위한 경제 원리를 보다 명확하게 하기 위해, 환경오염 및 인간 건강과 경제학 사이의 장-단기적 관계에 대한 분석]를 정교화하는 것. 이러한 관계들은 유발성과 기타 생식기 암 등에서 보듯이, 여성과 특별한 관련이 있다.

현재 여성의 경제적 기여를 이해하고 그것을 설명하거나 측정하는 작업을 시작하기 위해서는, 무엇이 "경제"를 구성하는가에 대한 급진적이고 현실적인 관점이 필요하다. 공식 경제만을 다루는

52) Sagal, 1995; Voluntary Action Directorate, 1995; Hardy, 1995 & 보라
53) Canadian Journal of Economics, 1994

것은 분석을 왜곡시키고 여성의 핵심적인 경제적 역할을 거의 나타내주지 못한다. 따지만 일반적인 [주류] 경제학의 패러다임들은 범주화하고 측면 및 특정 체제를 정당화하고 정변심하는데 이바지하고 있으며, [따라서] 그것을 의문시하는 것은 순수히 학문적이거나 경제적인 문제가 아니라 그 이상이다. 여성의 총체적인 경제적 기여와 그것이 지역적·전지구적 생태 환경에 대해 갖는 관련성을 아주 적합하게 평가할 수 있으려면, 그 이전에 수행돼야 할 작업들 – 이론적, 정치적, 실제적 수준들에서의 – 이 요구된다.

페미니스트 생태주의 경제학은, 경제의 지속가능성 또는 여성의 경제적 기여를 다루었던 오는 앞선 연구들을 재해석(revisiting)하기 위한 이론적 정당성과 동력을 제공해준다. 이는 공적 경제에서뿐만 아니라 그것[공적 경제]을 지탱하고 유지시켜주는 가계 및 지역공동체 하부구조(infrastructure)에 있어서 여성의 경제적 역할들을 재사고하는 것을 포함한다.

공포적인 사회 연구 및 정책을 위한 자원들이 언제나 제한적이라고 할 때, 페미니스트 생태주의 경제학에서 말하는 최우선의 연구과제는 무엇인가? 가사노동의 가치를 경험적으로 조사하는 것은 물론 중요하며, 경제적 생산을 유지시키는데 있어서의 가계의 근본적 중요성에 대한 매우 광범위한 자료조사와 기술이 필요하다. 그러나 보다 시급한 것은, 경제적 교환을 가능하게 하기 위한 지역공동체 구조의 중요성과 지역공동체 구조를 만들고 유지하는데 있어서의 여성의 역할에 관한, 이제까지 거의 논의된 적이 없는 문제에 대한 연구일 것이다.

V. 결론

공식적인 화폐 경제(money-denominated economy)는 전체 경제 활동의 단지 한 측면일 뿐이며, 인간 및 사회적 재생산과 생태적 재생산 없이는 존재할 수밖에 없는 세 개 층 가운데 다리 중 하나에 불과하다. 가계 및 지역공동체 도처에서 행해지는 일들에 대해 (공적 경제 과정과 균형을 맞추기 위해) 긍정적 가치를 매기려는 시도 – 혹은 이러한 활동들을 '일(work)'이라고 명명하는 것 – 는 하나의 유결적이고 기능적인 전체로서의 경제의 지속가능성이라는 맥락에서 보면 아무런 의미나 타당성도 잃어버리라고 할 것이다.

이론적이고 정책적인 학문적 연구와 풀뿌리 지역공동체의 조직화하는 정치적인 실천, 그리고 가정에 기반한 토론의 역동적 결합을 통해, 이러한 사상들은 "경제"가 사고되는 방식을 급진적으로 변화시키는 형태를 갖추어가고 있다. 역으로 이 과정은 여성의 경제적 역할을 이해하고 존중하는 데 있어 핵심적이다.

우리는 이러한 사상을 희나의 집단으로서 "페미니스트 생태주의 경제학"이라고 명명함으로써, 지구를 변혁시킬 수 있는 열정난 희망을 담고 있는 일련의 분석 및 정책들에게 하나의 이름을 준 것이다.

-

▣ 참고문헌은 지면 관계상 생략하였습니다. 제하나 커뮤니티에서 원본자료를 보실 수 있습니다 ▣

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 für Hillary: Die Subsistenzperspektive(1997)의 영어판 The Subsistence Perspective: Beyond the Globalized Economy(1999)에 서문을 옮긴 것이다. "Subsistence Perspective"는 설장 , 개발 , 세계화 경제의 이데올로기의 지배 밑에서 지금 바람직으로 지닌고 있는 세계에 필요한 긴정하게 대안적인 삶의 방식으로서 근년에 유럽, 특히 독일의 생태운동가들 사이에 관심적인 화두로 등장한 것으로 보이지만, 이 책의 저자들은 이 새로운 개념이 근본적으로 제3세계 올뿌리 민중의 삶의 방식에서 영감을 얻은 것이라는 점을 밝히고 있다. 여기서 영어 명칭 subsistence는 기초적인 생존수준을 의미하는 것이지만 긍정적으로 '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=올뿌리 민중의 사립적 삶을 지원하기 위해 가난한 시골이을 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 아이사하티 마을을 방문하였고, 거기서 그곳 여성들의 상황에 대하여 몇명 여성들과 회견을 가졌다. 여성들은 대답하였다. "네, 우리는 이제 우리 자신의 수입이 있어요." 그들은 얼마간의 '자산'도 갖고 있다고 말했다. 그것은 암소, 닭, 오리 들이라고 했다. 아이들도 학교에 다니고 있다고 그들은 말했다. 이러한 대답을 듣고 클린턴 부인은 만족스러웠다. 아이사하티 마을에서 여성들의 힘은 분명 커진 것이다. 그러나, 여기는 질문하는 사람이 방글라데시 여성이 되고, 힐러리 자신이 대답을 해야 될 차례가 되었을 때 미국의 퍼스트레이디는 당황할 수밖에 없었다. 질문과 대답은 다음과 같이 이루어졌다.
"아내[라데님], 당신은 암소가 있어요?"
"아뇨, 나는 암소가 없는데요."
"아까, 당신은 자기 소득이 있어요?"

"실은, 전에는 내가 직접 멤버는데요, 그런데 남편의 대통령이 되어 백악관으로 옮긴 다음부터는 내가 직접 돈버는 일을 그만두었답니다."
"아이들은 몇 있나요?"
"딸 하나예요."
"아이들을 다 갖고 싶진 않나요?"
"네, 하나나 둘을 다 갖고 싶긴 해요. 하지만 우리는 우리 딸 셰시와 함께 행복하게 지내고 있어요."
아이시히티 아울 부인들은 서로의 얼굴을 바라보면서 중얼거렸다. "참 안됐네! 힐러리 부인은 일손도 없고, 자기 소득도 없고, 아이도 딸아이 하나뿐이라는군."
방글라데시 농촌여성들의 눈에 힐러리 클린턴은 결코 힘이 없는 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 '부유함'나라에서 왔고, 많은 돈을 갖고 있다는 것을 잘 알고 있다. 위의 에피소드는 힐러리 클린턴과 방글라데시 아울 부인들이 갖고 있는 관점의 차이를 효과적으로 드러낸다. 이 여성들은 미국의 페스트레이디와 전혀 다른 시각에서 세상을 보고 있는 것이다. 그들의 시각은 '일으로부터의' 관점, 즉 자급의 관점이다. 이런 시각에서 세상을 볼 때, 모든 사물과 관계는 전혀 다르게 보인다. 특히 부엇의 좋은 삶을 만들어 내는가에 대한 개념이 달라진다. 그것은 좋은 삶이 가능하려면 돈이 많아야 되고, 물건이 많아야 되고, 사치품이 있어야 하며, 이러한 좋은 생활은 북반구의 부유한 나라와 세계도처의 부유계층에서만 발견될 수 있다고 생각하는 클린턴 부인을 포함한 대부분의 북반구의 부유한 여성들의 관점과 전혀 다른 것이다.
아마도 방글라데시 시골에서의 그 최견은 클린턴 부인에게는 일종의 문화적 충격이었을 것이다. 그녀는 심중팔구 시골아울 부인들이 공손한 태도로 얼마간의 시업자금을 요청하고 이 세계의 가장 강력한 권력을 가진 남자의 아내인 자신을 우러러보리라고 기대했을 것이다. 그러나 그와 같은 일은 결코 일어나지 않았다.
시골아울 여자들은 힐러리의 '위로부터의' 관점을 갖고 있지 않았다. 인터뷰 동안, 그들은 부와 가난에 대해 전혀 다른 개념을 갖고 있다는 것을 보여주었다. 그들은 수입상종으로 가득찬 슈퍼마켓을 필요로 하지 않았다. 그들은 시구인들이 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 모태이다. 우리가 이 책에서 말하고자 하는 것도 이러한 자급의 관점이다. 우리도 힐러리 클린턴처럼 부유한 국가에서 살고 있다. 그러나 우리는 이러한 부의 모델을 더이상 받아들이려 하지 않는다. 우리가 그것을 받아들이지 않는 것은 그것이 전세계적으로 일반화될 수 없는 것이라는 이유뿐만 아니라 이런 형태의 '좋은 삶'의 욕구가 초래하는 파괴 — 자연의 파괴, 타국민의 파괴, 민중의 저항과 존엄성의 파괴, 아이들의 미래의 파괴, 그리고 인간적인 모든 것의 파괴 — 때문이다. 우리는 탕구적인 상품, 서비스, 돈의 상장을 노리는 '위로부터의' 관점으로는 이 시스템이 만들어낸 문제에서 우리가 결코 벗어날 수 없다는 것을 알고 있다. 지배적인 패러다임의 근본적인 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 직접적인 생존을 확보하는 일이다.
우리는 방글라데시 부인들에게서 5가지 교훈을 얻는다.
첫째, 일으로부터의 관점이다. 우리가 현실을 볼 때, 어디로 가고, 무엇을 할 것인가에 대한 분명한 지침을 얻으려 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 일으로부터의 관점은, 사회 '목대기층'의 삶과 라이프스타일이 현실적으로 가장 좋은 것일 뿐만 아니라 또한 지구상의 모든 사람이 추구해야 할 삶의 이미지라고 하는 말들이 얼마나 그릇된 망상인가를 알려준다. 이러한 망상에서 벗어나옴으로써 우리는 이런 식의 어른바 좋은 삶이라는 것은 오직 소수에게만 가능하다는 것, 그리고 나아가서, 그것도 타자 — 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 함아리의 암소, 열마리의 닭, 아이들, 땅, 그리고 일어간의 독립적인 현금수입을 목표점으로써 일차적으로 실현될 수 있다는 사실이다. 따라서 필요한 것은 외부의 힘에 의존하지 않고 스스로의 삶을 꾸려나갈 수 있는 공동체 역량이다.
셋째, 바로 이러한 독립적인 생존능력을 스스로 갖고 있다는 데 대한 깨달음이 아이시히티 아울의 여성들에게 미합중국의 퍼스트레이디를 단지 그들의 '나이든 자매'로서 대등하게 대할 수 있는 자부심과 위엄과 용기를 부여한 것이다. 그들은 남의 도움으로 벌어먹는, 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 믿지 않는다는 것을 드러낸다.
"지배계급에게 좋은 것은 그 지배계급이 속한 사회전체에 좋은 것이 되어야 한다." 오히려 방글라데시 여성들의 질문은 그 반대를 가리킨다. 즉, "방글라데시 아울 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 힐라와 개달라를 소유한 — 을 모델로 할 수는 없다는 사실이다. 오히려, 그런 유토피아는 모든 사람들이 자급에 토대를 둔 기초적 생존양식에 근거하지 않으면 안된다. 엥겔스의 유토피아를 실현시키고자 했던 역사적 기획이 현존 사회주의 국가들에서 결국 붕괴로 귀결되고 말았다는 것을 우리는 알고 있다.

다섯째, 우리는 세계를 '제1'과 '제2' 부문으로 나누는 경신분열 증상을 포기해야 한다는 것이다. 방글라데시 여성들도 이러한 구분이 존재하고 있다는 사실을 모르는 게 아니다. 그들은 그들과 비합중국의 퍼스트레이디 사이를 갈라놓는 간극을 의식하고 있다. 그러나 그들은 이러한 구분과, 이 구분에 따르는 갖기지 차별을 자연적인 것으로 받아들이지 않는다. 그들에게는 힐러리 클린턴은 무엇보다도 '나어 든 자매'이자 한사람의 여성이며, 따라서 근본적으로 그들 자신과 마찬가지로 기본적 삶의 필요와 욕구 – 즉, 자급적 삶의 수단("남소가과 영아간의 독립적 소득(남편으로부터 독립된)과 아이들 – 를 가지고 있는 사람일 뿐이다. 그들은 이러한 자급의 업상이 그들 자신뿐 아니라 힐러리 클린턴에게도 좋은 것이라고 보는 것이다.

우리는 방글라데시 마을여성들과 같은 처지이다. '자급의 관점'은 이른바 개발도상국들과 낮은 계층의 사람들에게만 좋은 것이 아니다. 이른바 선진국들과 높은 계층의 사람들에게도 적갈이 타당하다면 그것은 '새로운' 관점일 수밖에 없다. 이론적으로, 위계적으로 나뉘어진 두개의 경제는 더이상 용납될 수 없는 것이다. 이러한 발언은, 물론 이른바 '경제'라는 것에 대한 우리의 통상에 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. 베를린장벽 붕괴 이후 이 시스템은 경제를 조직하는 유일하게 가능한 모델로서 살려되어왔다. 우리는 흔히, "대안이 없다"라는 말을 듣는다. 그러나, 이러한 '대안부재'의 선드롬에 감염되기를 거부하면서, 우리는 이 곳에서 새로운 '경제' 개념이 존재한다는 것을 증명해 보이고자 한다. 이것은 여성과 자신들과 자연에 대한 계속적인 식민화에 토대를 둔 자본주의적 가부장적 경제시스템보다도 더 오래되고 동시에 더 젊은 경제개념이다. 이 새로운 경제는 생명과 이 지상에서의 삶의 산출과 육지에 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 말하고 싶다. 이런 식으로 "자급"을 이해하기 위해서는, 사람들 특히 여성들이 스스로의 것 – 일, 문화, 자기자신의 능력 – 을 과소평가하는 습관을 떨쳐고, 또 좋은 삶이란 '목대기'로부터 전해져 내려오는 것이라는 관념을 버려야 한다. 물론, 자기자신의 것에 대한 이러한 과소평가의 습관은 강요된 식민화와 전지화의 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 얼마닥에 있는 모든 식민화된 사람들도 머지 않은 목대기의 사람들 수준까지 이르게 될 것이라는 약속에 젖어있어 있다. 이 곳에서 우리는 점점더 많은 사람들이 이러한 '따라잡기' 경제모델을 거부하고 있다는 것을 보여주고자 한다.

세계화되고, 계속 팽창하는, 가부장적 자본주의 경제의 얼마닥으로부터 보는 관점은, 어떤 사람들이 우려하듯이, 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 백악관이나 그밖의 다른 부유한 세계로부터의 도움을 절으로 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 내부의 능력에 있는 자연과의 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 너그러움과 함께 일하는 것의 기쁨 속에 있는 것이지, 개인주의적 이해관계와 시기심 속에 있는 게 아니다. 또한, 이 힘은 지구상의 모든 생물체가 우리의 본적이라는 우리 자신의 깨달음 속에 있다.

우리가 이 곳에서 독자들과 우리 자신들에게 상기시키고자 하는 것은, 현재의 지배적 경제시스템이 결코 어떤 불변의 자연법칙의 산물이 아니라는 것이다. 그것은 우매기 전 사람들에 의해서 형성된 것이며, 따라서 변경될 수 있는 것이다. '대안부재' 선드롬을 앓고 있는 사람들이 우리들더러 말으라고 하는 것처럼 대안이 결코 없는 게 아니다. 우리는 자급의 관점이야말로 대안이라고 믿는다. 게다가, 오늘날 이른바 경제의 세계화라는 것은 결코 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 희생은 북반구의 산업국가들에서도 느낄 수 있게 되었다. 이 사실은 북반구에 있어서의 실증하는 민주적사뿐만 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 거대한 양적인 간극이 있지만, 그러나 구조적으로 볼 때 북반구의 가난한 사람들의 상황은 남반구의 가난한 사람들의 상황과 더이상 다르지 않다. 이러한 급속스런 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 하나의 신화일 뿐이며, 한쪽의 부와 진보, 다른쪽의 빈곤과 퇴보 사이에는 상관관계가 있고, 둘 사이의 간극이 갈수록 넓어지고 있다는 사실에 대해서 깨우치 못했다.

그러나, 현재의 위기상황에서 사람들은 지배적인 경제시스템의 안정성이라는 게 결국 대부분 허풍이라는 사실을 깨닫지 않을 수 없게 되었다. 그들은 갈수록 소수의 손에 부가 집중되는 현실에 주변하여, 필연적으로 북반구에서조차도 갈수록 많은 사람들이 절점더 빈곤해지고, 일자리를 잃게 되어간다는 것을 인식하지 않을 수 없는 것이다. 아시아와 러시아의 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, 순행기라 항지라도 일시에 거지로 만들어버릴 수가 있는 것이다. 이런 상황에서, 생계를 금전수입에 의존하고 있는 이 세계의 대부분의 도시 사람들에게는 그들의 앞에 몰락 공학에 보이지 않는다. 그들에게는 경제의 붕괴는 세상의 종말, 물질적 안전의 끝을 의미한다. 방글라데시의 여성들과 달리, 그들에게는 의지할 수 있는 앞소 한아리도 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 중산층이들의 사치라고 할 수 있다. 그런 절망감은 그들로 하여금 현재의 상황을 냉정하게 평가하고, 그에 따라 행동하는 것을 불가능하게 만들고, 특히 그들이 누리온 특권이 막달에 기초해 있으며, 모두에게 좋은 삶이란 – 즉, 자급적인 삶 – 그러한 특권을 필요로 하지 않는다는 사실을 이해하지 못하도록 한다. 자급의 관점에 동의하는 시람들은 모한 피부나 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, 정체적, 여성주의적, 탈(反)식민주의적 관점에서 – 또한 이 새로운 관점이 이미 다양한 방식으로 세계도처에서 시작되어왔다는 사실을 밝히고자 한다. 우리는 나아가서 이 새로운 관점이 연결하는 '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 정책 및 사회적 활동의 중심적 관심사가 죽어있는 돈을 쌓는 일이 아니라 이 지구상에서 삶을 창조하고 유지하는 것이라면, 지금과 같은 상태가 계속되어서는 안된다.

제 2주,

자본주의와 여성노동

• 『가부장제 이론』 실비아 월비 / 이화여자대학교 출판부 / 1996
제2장 유급 고용
• 『경계없는 페미니즘』 찬드라 탈파드 모한티 / 여이연 / 2005
6. 이성 노동자의 연대의 정치학
• 『여성이 만드는 아시아』 마츠이 야오리 / 돌베개 이침 / 2005
서론 / 제1장 인신매매되는 여성들 / 제3장 국제 이주 노동의 여성화
• 『글로벌 시대의 문화번역』 김현미 / 또하나의 문화 / 2005
3장 글로벌 사회는 새로운 인문체 사회인가?

제2장
육급 고용

서 론

저자들은 고용에서 나타나는 성별 관계를 다룰 때 주로 세 가지 경험적인 특성들을 중점적으로 다룬다. 왜 여성들은 일반적으로 남자보다 덜 버는가? 왜 여자들은 남자보다 보수가 적은 일에 종사하는가? 왜 여자들은 남자와 다른 일을 하나?

이 장에서는 먼저 풀굽, 일의 유형과 범위에서 현재의 남녀 간의 차이를 확인해 보고, 그 다음 이러한 문제들에 대한 주된 시각들을 고찰하고, 마지막으로 새로운 해석을 제시하고자 한다.

1988년 여성은 시간당 남성 임금의 74%를 번다. 주당 총 임금 소득으로 보면, 이 격차는 더 커져서 여성은 남성 임금의 66%만을 번다(신소득 조사, 1988). 이같이 격차가 커진 것은 남자들의 노동 시간이 길고, 교대 근무나 시간외 수당의 가능성이 더 많을 반영한다. 시간제 여성 근로자에게는 이러한 불균형은 더 커져서, 이들은 1988년 풀타임 여성 근로자 임금의 76%만 번다(신소득 조사, 1988).

1988년 여성은 풀굽 노동력의 46%를 구성했다(『고용신문』, 1989년 5월, 표 2.1). 이 비율은 2차 대전 이후 꾸준히 올라오고 있다. 그러나 19세기 중반으로 되돌아가 보면, 여성 경제 활동 참가율(전체 여성수 중 고용된 여성 또는 고용되지 않은 여성의 %)은 1861년에도 1971년만큼 높아 43%였음을 알게 된다(Hakim, 1980).

노동력 조사 자료에 따르면 여성의 실업률은 남성 실업률과 거의 같다. 1984년에서 1986년 사이에 여성의 10%, 남성의 11%가 실업이었다(『고용신문』, 1988년 3월:172). 이는 공식적인 정부 통계에서 나타난 여성 실업률보다 더 높다.(그 이유는 정부 통계는 실업 보험을 청구하고 있는 실직자만을 포함하기 때문에, 남편이 청구하기만 실업 보험을 타도록 허용되는 많은 기혼 여성들을 배제하기 때문이다.)

남성의 고용은 1965년 상승점에서 계속 떨어지고 있고, 반면 여성 고용 특히 시간제 여성 근로자의 고용은 계속 올라가고 있다. 취업한 여성 중 1988년에는 44%가 시간제로 일하고 있었다(표 2.1 참조).

표 2.1 고용 추세, 영국, 1961-88

피고용인	1961	1966	1971	1976	1981	1986	1988
남 자	14,202	14,551	13,424	13,097	12,278	11,843	11,978
여 자	7,586	8,236	8,224	8,951	9,108	9,462	10,094
여자 비율(%)	34.8	36.1	38.0	40.6	42.6	44.3	45.7
여자 중 풀타임 근무 여자 비율(%)			25.5	24.3	24.7	25.2	26.2
여자 중 시간제 근무 여자 비율(%)			33.5	40.1	41.9	43.8	42.8

출처: 1961년에서 83년까지는 『고용신문』, 1987년 2월 표 1.1에서, 1986년은 1987년 8월, 표 1.1에서, 1988년은 1989년 5월 표 1.1에서 계산함.
주 오차는 6월에 해당.

남성과 여성은 전형적으로 같은 직업이나 산업체에서 일하지 않는다. 노동부 인구 통계청 1980년 조사에 의하면, 여성의 63%가 다른 여성들하고만 일했고, 기혼 남성 중 81%는 다른 남성들하고만 일했

다(Martin & Roberts, 1984: 27-8). 여성들은 가장 낮은 등급의 일에 집중되어 있을 뿐 아니라(수직적 분리), 다른 영역의 일에 집중되어 있다(수평적 분리, Hakim, 1979). 헤킴(Hakim, 1979, 1981)은 직업 분리는 국제적 현상이며, 영국에서는 특히 놀랄 만큼 항상 그대로여서 1901년에서 1977년 사이에 아주 조금만 감소되었을 보여 주었다.

헤킴의 지표(index)는 직업 연구에 기반한다. 그러나 수직적 분리를 조작하는 데는 사회 경제적 집단(Socio-Economic Groups: SEGs)을 쓰고, 수평적 분리를 조작하는 데 표준 산업 분류의 최소 분류 항목(Minimum List Headings, MLH), 즉 산업 분류를 쓰면, 직업 분리의 수직적 요소와 수평적 요소가 분리될 수 있다. 영국에서 1971년에서 1981년까지의 기간 동안 사회 경제적 고위 집단들에 여성 비율이 증가하고, 대부분의 사회 경제적 하위 집단들에서 여성의 비율이 상대적으로 감소하는 것을 볼 수 있는데, 이는 수직적 분리의 감소를 나타내 준다(Baggaley & Walby, 1988, 그리고 표 2.2와 2.3 참조). 같은

표 2.2 성별 사회 경제적 집단, 1981

사회 경제적 집단	비율(%) 남 성	여 성
고용주와 경영인	78	22
전문직	89	11
준전문직	44	56
사무 관리직	52	48
하위 사무직	29	71
개인 서비스직	13	87
숙련 육체 노동직	90	10
반숙련 육체 노동직	68	32
미숙련 육체 노동직	58	42
모든 피고용인	61	39

출처: 『인구통계』, 1981(SEGs 16과 17은 제외됨).

표 2.3 성별 수직적 분리의 변화, 영국, 1971-81

사회 경제적 집단	비율(%) 남 자	여 자
1	41.58	101.98
2	10.08	35.10
3	2.78	22.99
4	6.33	13.59
5	28.21	40.45
6	-22.59	8.17
7	11.49	5.19
8	-0.75	19.85
9	-14.34	-28.58
10	3.83	-10.21
11	-25.87	-0.33
12	16.93	2.51
13	-13.68	-18.19
14	-21.04	-35.23
15	-20.26	-12.59
16	-1.71	90.04
17	58.21	9.46

출처: Baggaley & Walby, 1988.

기간 중에 수평적 분리는 남녀에게 반대의 경향을 보여 주고 있다. 노동력의 90%, 80%, 70%가 남성인 산업들(MLHs)에서 일하는 남성의 비율은 감소했고, 반면 노동력의 70%가 여성인 산업들(MLHs)에서 일하는 여성 비율은 증가하였다(표 2.4 참고). 이 같은 최근의 모순은 직업 분리의 다양한 차원들을 구분하는 것이 중요함을 보여 준다. 따라서 1971년에서 81년 사이에 수직적 분리는 감소되었고, 남성의 극단적인 수평적 분리는 줄어들고 있으며, 여성의 가varied 수평적 분리는 증가되었음을 알 수 있다.

표 2.4 성별 수평적 분리, 영국, 1971-81

	100%		80+%		80+%		70+%	
	1971	1981	1971	1981	1971	1981	1971	1981
남성	0	0	20.61	7.41	42.64	36.71	60.32	54.6
여성	0	0	0	0	2.39	2.10	15.08	23.26

출처: Daggsley & Walby, 1988.

여성들 간에도 인종에 따라 경제 활동 참가율 및 실업률에 상당한 차이가 있으며, 이는 아래에서 더 자세히 고찰될 것이다. 고용에 나타나는 성별 분계의 유형은 영국의 경우 아주 독특하다. 영국의 여성 경제 활동 참가율은 유럽 경제 공동체(EEC) 중 두 번째로 높다. 영국은 여성의 실업률이 남성보다 더 낮은 유일한 EEC 국가이다. 영국은 여성 중 시간제 근무자의 비율이 EEC국가 중 두 번째로 높다(표 2.5 참고).

남녀간의 임금 격차의 크기는 국가마다 다르다. 서구 국가들 중에서는 스칸디나비아 반도 국가들에서 가장 적고, 미국에서 가장 크며, 영국을 포함한 나머지 서구 유럽 국가들은 그 중간이다.

표 2.5 여성의 고용, EEC, 1984

EEC 국가들	서독	프랑스	이탈리아	벨기에	룩셈부르크	영국	아일랜드	덴마크	그리스
여성 경제 활동 참가율	40.1	45.8	32.6	35.5	32.7	46.3	32.7	58.4	33.4
시간제 근무 여성 비율	28.6	21.1	10.2	20.3	14.8	44.3	13.9	36.7	9.0
실업률	6.7	9.9	5.8	11.9	2.7	10.9	16.5	8.9	8.1
남성 실업률에 대한 여성 실업률의 비율	1.6	1.6	2.4	2.3	2.0	0.9	1.1	1.3	2.0

출처: EEC 노동력 조사 1984년 표 T03, T18, T36에서 계산함. 네덜란드는 1984년 조사에 참여하지 않았음.

이 많을수록 그리고 일하는 데 쓴 시간의 양이 많을수록 임금은 더 높아진다고 가정한다. 따라서 이 이론은 사람들이 고용주에 대해 가지는 자신의 가치에 따라 임금을 받는 완벽한 노동 시장을 가정하고 있다.

인적 자본론은 여성들은 가족내의 지위 때문에 남성보다 인적 자본을 덜 갖는다고 주장한다. 자녀를 돌보는(남편과 나이 든 부모 또한 돌보는) 여성의 일은 그들이 남자만큼 높은 자격 요건과 오랜 노동 경험을 갖는 것을 방해한다. 이것은 무엇보다도 가정일에 보낸 실제 시간 때문이며, 이로 인해 여성은 몇 년 동안 노동 시장을 떠나게 된다. 집안일을 한다고 기대된다는 것은 자격 요건을 획득하는 데 시간을 보낼 가능성이 적어지는 것을 의미하는데, 그 이유는 여자들은 자격 요건을 얻기 위해 더 적을 것으로 예상하기 때문이다.

인적 자본론자들은 노동 시장의 결과가 합리적 선택의 결과라고 간주한다. 더 나아가서는 개인이 아니라 가구가 최적 결정의 단위이며, 가구 안에 누구의 일자리를 갖게 되는 개별 개인들이 아니라 가구의 노동 전략이 문제된다고까지 가정되고 있다. 인적 자본론자들은 이른 바 한 사람은 집안일에 전념하고, 한 사람은 임금 노동에 전념하는 것이 하나의 단위로서 가구에 이득이 된다고 주장한다. 가구 노동은 '실제적인 일'로 간주되고, 어느 종류의 일에 종사하는 것이 가장 효율적인지를 사람들이 결정한다. 두 배우자가 양쪽 일을 약간씩 하는 것보다는 어느 한 편이 전문적인 분업을 하는 것이 더 효율적임에 틀림없다는 것이다. 한 사람이 주부, 또는 전일제 임금 노동자가 될 거라고 일단 결정되면, 투자가 이루어지므로 이를 바꾸기는 어렵다.

이 이론은 결과적으로 남녀의 임금이 차이 나고, 남녀가 임금 노동에 참여하는 정도가 상대적으로 차이 나는 것을 예언한다. 여성들은 주부의 역할을 하기 때문에 평균적으로 인적 자본을 덜 획득하고, 따라서 임금을 덜 받고, 더 나아가서 직업 활동에 시간을 덜 쓴다. 여성이 직업을 갖는 시절은 임금 수준과 관련이 있는 것으로 여겨진다. 일

그렇다면 직장일을 할 기회 및 임금 측면에서 남녀간에는 상당한 불평등이 있다. 인종 집단에 따라 여성을 간에는 차이가 있으므로, 불평등은 모든 여성과 모든 남성 간에 똑같은 것은 아니다. 유급 고용에서 여성의 지위에는 중요한 변화가 있어 왔지만, 지난 십년간 임금 격차는 근절기계도 남아 있다.

현재의 설명들

고용에서의 성별 구분에 대한 현재의 설명은 네 가지 주요 학파에서 찾을 수 있다. 경제학적·사회학적 기능주의, 자유주의, 마르크스주의와 마르크스주의 페미니즘 분석, 그리고 이중 체제 이론이 그것이다. 임금 노동에 대한 급진적 페미니즘 문헌은 아주 적으며, 반면 경제적 기능주의 문헌은 상당히 양이 많다.

경제학적 그리고 사회학적 기능주의

임금 노동에 대한 기능주의적 분석은 인적 자본 학파에 속하는 노동 경제학자들의 저작 속에 강하게 대표되고 있다. 남녀가 집안일에 쓰는 시간을 다르게 결정한 결과 여자들은 남자보다 기술과 노동 시장 경험이 적고, 자격 요건이 모자라기 때문에 여자는 남자보다 임금을 덜 받는다고 학자들은 주장한다(Becker, 1965; Mincer, 1962, 1966; Mincer & Polachek, 1974 참조). 한 사람의 '인적 자본(human capital)'은 사람들이 고용주에게 팔 수 있는 기술과 비슷한 개념이나, 여기에는 훈련과 자격 요건만이 아니라 직업 경험까지도 포함되기 때문에, 기술보다는 더 넓은 개념이다. 이 이론은 사람들은 고용주에 대해 자신이 갖는 가치에 따라 임금을 받는다고, 즉 인적 자본

급 수준이 높을수록 여성이 집안일 대신 유급 노동을 할 가능성이 더 커진다. 이는 임금이 떨어지는 불경기에는 여성들은 노동 시장을 떠나 가구 내의 육아란 활동으로 돌아오기 쉽고, 호황기에는 노동 시장에 집입할 경향을 의미한다.

인적 자본론은 현대 신고전주의 경제학에서 나온 것이지만, 사회학의 기능주의 이론학파와 놀랄 만큼 비슷하다. 이러한 논의들은 전통적인 학문의 경계를 넘어가지만, 논의의 본질적인 요소와 구조는 동일하다.

파슨스의 기능주의(Parsons & Bales, 1956)도 여성이 유급 노동에 덜 참여하는 것은 그들의 우선적인 위치가 가족에 있기 때문으로 설명하고 있다. 파슨스는 남자는 외부 지향적인 '도구적 역할'을 맡는다고 보고, 가족 내의 여자의 지위를 '표현적 역할'로 개념화하였다. 같은 방식으로 이같은 구분은 정책의 문화와 물질들으로서가 아니라 가족 및 전체로서의 사회에 이득이 되는 분화로서 간주된다. 인적 자본론과 파슨스의 기능주의는 직업에서의 여성의 지위를 가족 내의 여성 지위의 결과로서 설명하며, 이는 가족 구성원이나 전체 사회 모두에 기능적인 것으로 본다는 점에서 동일한 논의의 구조를 가지고 있다. 더 나아가서 개인의 노동 전략이라기보다는 가구의 노동 전략이라는 관념은 인적 자본론과 파슨스 이론에만 한정된 것은 아니며, 성과 노동에 관한 많은 사회학적 분석들의 공통된 특징이다(예를 들어 Pahl, R.E., 1984 참조). 인적 자본론에 대한 비판은 두가지 수준에서 할 수 있다. 첫째, 이론이 여성의 고용에 관한 자료와 일치하느냐 하는 것이고, 둘째, 가정들이 합리적인가 하는 것이다.

인적 자본론은 유급 노동에서의 성별 관계에만 국한해서가 아니라, 이를 포함하여 광범위한 비판을 받아 왔다. 트라이만과 하트만(Treiman & Hartmann, 1981)이 미국 국립 조사 위원회를 위해 수행한 남녀간의 임금 격차에 관한 권위 있는 연구에는 저명한 제랑 경제학자들이 인적 자본론을 설명하기 위해 사용한 경험적 증거에 관한

조사가 포함되어 있다. 그 결과 오직 두 연구에서만 노동자의 특성들이 남녀간 임금 격차의 1/5 이상을 설명했으며(Mincer & Polachek, 1974와 Corcoran & Duncan, 1979), 이 경우에도 노동자의 특성들은 임금 차이의 절반도 설명하지 못함이 발견되었다(Treiman & Hartmann, 1981:19).

이 발견의 중요성은 과장하기 어렵다. 이는 여성의 낮은 임금은 기술이 적고 노동 시장 경험이 적은 결과라는 경제학·사회학의 정설과 모순된다. 프라이만과 하트만은 임금 격차가 생기는 주요 근원은 성에 의한 직업 분리라고 주장한다.

폴라첵(Solmon Polachek)은 인적 자본론은 직업 분리를 설명할 수 있다고 주장함으로써 이 이론을 구해 내려고 시도했다. 여성은 적은 기술로도 가장 좋은 보상을 얻을 수 있는, 그리고 때때로 노동을 중단할 때에도 가장 덜 불리한 그러한 직업을 선택한다고 그는 계산한다. 여성의 직업은 남자보다 기술이 덜 요구되고, 경력의 중단에도 덜 불리한 것으로 간주된다.

그러나 잉글랜드(England, 1982, 1984)는 경험적 증거가 폴라첵의 주장을 일반화하지 않음을 보여 준다. 직장을 그만두었다가 다시 일할 때 여성 소득의 감소는 '남성'적 직업이나 '여성'적 직업이냐에 따라 유의한 차이가 없었다. 즉 자녀 양육 때문에 노동 시장을 떠난 기간에 대해 덜 심하게 불이익하기 때문에 여성들은 여성적 직업을 선택한다고 주장될 수 없다.

인적 자본론의 더 이론적인 문제는 이 이론은 고용주가 피고용인에게 그들의 가치에 맞게 임금을 주는 완벽한 노동 시장의 가정에 의존한다는 점이다. 이는 기능주의적 계층 이론이 가장 돈을 많이 받는 직업은 가장 고도의 기술을 요구하는 직업이라고 가정하는 것과 맞먹는다. 이 가정은 다양한 방식으로 도전되었다. 특정한 직업이 그 직업에 종사하는 사람에게 숙련되기를 요구하는지는 단순히 기술적인 문제만이 아

니라 사회적인 문제이다. 강한 권력을 가진 노동자들은 덜 강력한 노동자들보다 자신의 직업이 고도로 숙련된 것으로 불리도록 할 수 있는 가능성이 더 크다. 콕번(Cockburn, 1983)은 인쇄공들이 직업의 기술적 측면이 상당히 축소되어 왔고 타자수의 일만큼 단순해졌음에도 불구하고, 노동 조합의 강력한 힘 때문에 어떻게 그들 직업의 지위를 유지할 수 있었는지를 보여 주었다. 필립스와 테일러(Phillips & Taylor, 1980)가 보여 주었듯이, 어떤 직업을 숙련된 직업으로 투쟁해서 얻는 이득의 차이에는 성의 측면이 있다. 파나 하면 여성 노동자들은 남성 노동자들보다 전형적으로 덜 강력하며, 자신의 일이 숙련된 일이라는 정의를 고용주로 하여금 믿어들이게 할 가능성이 남성 노동자들보다 더 적기 때문이다. 즉 여성은 오랜 기간의 훈련을 요구하는 일이라는 기술적인 측면에서 보면 숙련되었다고 볼 수도 있으나, 이 사실을 서열이나 봉급의 면에서 인정받게 하는 사회적 의미에서는 숙련되었다고 볼 수 없다. 여성의 기술 또는 인적 자본은 남자의 경우보다 인정받지 못할 때 지나갈 가능성이 더 크다. 따라서 남녀 노동자 간에는 권력의 양이 다르기 때문에, 인적 자본과 임금 간에는 직접적인 관계가 없다.

그러므로 우리는 이 접근 방법에는 증거가 이론과 일치하지 않는다는 경험적 문제와 노동 시장과 기술의 성격에 대한 가정이라는 이론적 문제 둘 다가 있음을 보게 된다. 사실상 인적 자본론이 경험적 수준에서 실패한 근저에는 이론적 문제가 가로놓여 있다. 남성과 여성에게 노동 시장을 불평등하게 구조화시키는 제도화된 권력 관계를 간과한 것이 인적 자본론, 그리고 이와 관련된 유사한 사회학 이론들이 실패한 비심적인 이유가 된다.

지름주의

자유주의적 접근 방법은 직업에서의 여성 지위를 남성 지위와 차별

화시키는 소규모 과정들에 초점을 맞춘다. 이 중 많은 접근, 특히 직업 분석은 남녀의 문화적 구분이라는 더 넓은 관념에 의존하며, 이를 세 갈래로 이용한다. 가족에 대한 구조 기능론적 분석은 남성과 여성에 의해 수행되는 이질 역할, 그리고 직업과 가족 간의 문제에 대한 일종의 소규모 분석들을 고무시켰다. 어머니인 동시에 직업인으로서 여성이 수행하는 이중 역할에 대한 분석은 이러한 접근법의 장점과 약점을 보여 주고 있다. 미르달과 클라인(Myrdal & Klein, 1970)은 시간과 노동에 대한 갈등적 요구에 사로잡힌 이러한 상황에 있는 여성의 딜레마와 문제를 자세히 묘사하였는데, 그들은 이러한 역할을 만들어 내는 거시적인 구조를 분석함에 이해하게 해 주는 파슨스의 이론에 의존하고 있기는 하다. 이처럼 더 넓은 이론틀을 사용할 수 있다는 것은 역할에 대한 설명을 제공해 주기 때문에 이러한 접근법의 장점이 된다. 동시에 이는 물질적 수준의 분석을 희생하는 대신 가치를 강조하고, 직장을 가진 기혼 여성에게 이중 노동의 부담을 맡기는 전제와 갈등의 문제 대신에 기능을 강조한다는 점에서 약점이 되기도 한다.

성별 노동 분업을 주제로 택한, 이 분야의 가장 내용이 풍부한 최근 문헌은 아마도 캔터(Kanter, 1977)의 저작인데, 그녀는 기업에서 여성이 당하는 불이익을 명확하게 증명하고, 이것이 일어나는 그럴 듯한 기제를 기술하고 있다. 그녀는 이러한 조직체의 상층부에 도달하는 데 남성보다는 여성이 덜 성공하게끔 만드는 문화적 압력과 조직적 특성의 중요성을 강조한다. 문화적 특징과 미시 구조적인 특징들이 설득력 있게 자세히 기술되고 있다. 캔터는 어떻게 경영 윤리가 주로 남성적 윤리인지를 그리고 직업 위계의 각 차원들에 투여된 이념적 관념이 어떻게 성에 따라 다르며, 다른 성을 가진 사람이 이 차원에 가까이 가려 할 때 어떻게 방해하는지를 보여 주고 있다. 그녀는 이러한 문화의 일반적 측면만이 아니라, 그것의 일상적 효과를 기술한다. 예를 들어 그녀는 소집단을 분석하고 있는데, 여기서 남자 동료들 및 후원자

의 인정받은 기업 내의 성공에 필요한 지식과 정보에서 여성을 배제시키게끔 작용한다. 그녀는 승진 사다리의 구조가 어떻게 남성 다수에게 이득을 주는가를 증명한다. 그녀는 성공한 여성 역할 모델이 없고, 그 결과 회사에서 승진에 실패하리라는 기대가 여성의 심리를 무기력하게 만드는 효과에 대해 묘사하고 있다.

이것들은 한 조직체에 대한 자세한 분석으로는 모두 적절하고 잘된 분석이지만, 이는 성별 분업 전반에 대한 이론은 제시 놓더라도, 성별 분업에 관한 이론을 구성하는 것과는 다르다. 이러한 분석은 풀필름한 분업의 기본적 원인과 정면 대결하지 않는다. 즉 왜 여성이 주로 부담을 져야 하는 가족 내 분업이 존재하는가, 왜 남자는 직장에서 우선적으로 다수 집단이 되는가? 왜 남성과 여성에게 상이한 문화가 있어야만 하며, 그래서 우리는 왜 경영에 대한 남성적 윤리를 말할 수 있는가 등등의 문제를 다루지 않고 있다. 간단히 말하자면, 그녀의 분석은 더 큰 사회에서의 성 불평등 구조를 전제한다. 그녀는 성 불평등 구조가 회사 기업체의 구조에서 어떻게 작용하는지를 보여 주기는 하지만, 이는 어떻게 이것이 생겨나게 되었는가에 대한 설명은 아니다. 캔터의 연구는 그 자체로서 탁월한 분석이긴 하지만 성별 분업이나 일반적인 성별 관계에 대한 총체적인 분석은 아니다.

캔터의 저작은 사회라는 더 큰 틀에 의지해서 직장 내에서 남녀가 수행하는 문화적 역할이 어떻게 구성되는지를 복잡하고 세련되게 설명하고 있다. 그러나 규범, 관념, 그리고 기대에 대한 강조는 권력과 투쟁이라는 거시 구조의 분석을 희생시킨 셈이다.

마르크스주의와 마르크스주의 페미니즘 분석

마르크스주의자와 마르크스주의 페미니스트들은 여성 고용의 유형은 자본주의적 관계에 의해 결정된 것으로 설명한다. 여성의 낮은 임

급과 낮은 노동 시장 등어는 자본-노동 관계에 의해 결정적으로 조장되어진다. 여성은 종속적이고 주변적인 노동자 범주로 여겨지며, 이들에 대한 착취는 고용주들에게 이득이 된다. 비록 이 학파 중 일부 집단은 가족 내에서의 여성 지위를 노동 계급의 실제라기보다는 상위로 보고 있긴 하다. 고용에서의 성별 관계에 대한 설명과 이것이 계급 관계에 대해 갖는 의미에 관해서는 계급 분석 내부에도 커다란 다양성이 있다. 나는 네 가지 이론을 언급하고자 한다. 첫째는 브레이버맨의 이론, 둘째는 순환적 예비군 이론, 셋째는 가족 임금 논쟁, 넷째는 마르크스주의 페미니즘이다.

브레이버맨

브레이버맨(1974)은 자본주의의 발전에 관한 일반적 논제를 가지고 있는데, 그는 여기에다 성별 관계에 대한 분석을 통합하고 있다. 그의 논의는 크게 두 부분으로 되어 있다. 첫째, 현대 독점 자본주의에서는 직무의 점진적인 탈숙련화가 이루어지며, 여성이 이러한 새로운 덜 숙련된 직무를 차지하게 된다. 둘째, 집안일이 공장으로 옮겨가게 됨에 따라 가정에서 해야 되는 노동량이 감소되어 여성을 임금 노동을 하도록 방출한다.

탈숙련화는 노동자들을 최종시키시라도 이윤을 증대시키려는 고용주의 노력의 결과로 일어나기 때문에, 브레이버맨은 자본과 노동 간의 구조적 갈등 모델을 갖고 있다. 탈숙련화는 작업의 구상을 그 실행과 분리시킴으로써 노동 과정에 대한 통제를 숙련 노동자로부터 자본가로 이동시키려고 고안된 것이다. 또한 탈숙련화는 비싼 노동력에 대한 수요를 감소시키고, 더 단순한 작업에 더 싼 노동의 고용을 가능케 함으로써 이윤을 감소시키기 위해 고안된 것이다. 이상은 더 싼 노동력은 여성이다.

논의의 두 번째 부분은 가구와 시장 간의 변화하는 관계에 관한 것

이다. 브레이버맨은 과거에는 집에서 직접 생산하였을 물건들을 시장에서 구매하는 결과로 집안일의 양이 줄어들었다고 주장한다. 피복과 가공 식품은 가내 생산보다는 자본주의적 생산 관계와 생산력하에서 더 싸게 만들 수 있는 물건들의 예이다. 이것이 여성을 임금 노동으로 방출시킨다고 여겨진다.

나란한 이 두 과정의 결과로 가사 노동에서 자유로워진 여성들은 사무실과 공장에서 새로운 탈숙련화된 일에 종사할 수 있게 된다. 따라서 여성의 노동 시장 참가율은 올라간다. 동시에 남성들은 숙련 노동에서 추방되고 실업자가 되거나 일찍 은퇴함에 따라 남성의 노동 시장 참가율은 떨어진다. 브레이버맨은 유급 노동 인구에서 남녀 비율이 같아질 것으로 내다본다.

브레이버맨의 도발적이고 강력한 논의의 두 측면은 문제를 안고 있다. 브레이버맨이 모든 고용주들이 그 쪽으로 나간다고 생각한 관리 통제의 형태는 사실은 둘 또는 그 이상의 형태들 중의 하나일 뿐이라고 많은 사람들은 지적하였다(Elger, 1979; Friedman, 1977; Wood, 1982). 따라서 그처럼 폭넓은 탈숙련화의 경향은 존재하지 않는다. 주부가 집안일에 쓰는 시간 양의 감소에 대한 브레이버맨의 설명은 주부들의 가사 노동 시간은 이처럼 감소되지 않았다는 몇 년간에 걸친 생활 시간 조사 연구(time budgets)에서 나온 증거와 모순된다(Bose, 1979; Cowan, 1983; Vanek, 1980). 그러나 전업 주부인 여성의 비율이 그 자체로서 줄어들고 있고(위의 표 2.1 참조), 직장 일도 하는 여성은 전업 주부보다 집안일에 시간을 덜 쓴다는 사실(Pahl, R.E., 1984)은 주목되어야 한다. 경험적 질문들에 대한 해답은 문헌 중에서 찾아보기 어려우며, 별에서 더 자세히 다루어질 것이다.

예비군 이론

브레이버맨은 여성에 대해 잠재적인 노동 예비군이라는 개념을 가

지고 있어서, 이들은 자본주의가 발전함으로써 고용되게 된다고 본다. 다른 마르크스주의자들도 여성을 노동 예비군으로 보고 있긴 하지만, 이를 단기적인 혹은 순환적 현상으로 간주한다. 마르크스 자신은 여성의 고용을 유희한 정도까지 논의하지는 않았지만, 산업 예비군의 상이한 형태들을 확인하였고, 산업 예비군이 자본 축적에 중대하다고 주장하였다. 마르크스에 따르면 예비군의 기능은 노동에 대한 수요가 증가하는 때에 노동자로 하여금 임금과 고용 조건에 대해 협상할 능력을 차단하는 데에 있다(Marx, 1954). 이 예비군은 여러 유형이 있을 수 있는데 유동적 예비군, 잠재적 예비군, 또는 정체적 예비군 등이다. 유동적 예비군은 자본주의적 기업에 의해 고용되었다가 실업자가 된 사람들로 구성된다. 잠재적 예비군은 과거에 자본주의적 기업에 고용되지 않았으나 해당 경제 분야가 번화된 결과로 쓸 수 있게 된 사람들, 예를 들면 몰락한 고용된 농업 노동자들을 포함한다. 정체적 예비군은 매우 낮은 수준에서 간헐적으로 고용되는 사람들로 구성된다. 나중에 마르크스주의자들은 잠재적 예비군의 관념은 기혼 여성에게 적용될 수 있다고 주장하였다.

비치(Beechey, 1977, 1978)는 그녀의 초기 연구에서 마르크스의 이론을 여성에게 적용하여 여성들은 경기가 활성화되어 노동에 대한 요구가 증가되면 직장으로 끌어내질 수 있고, 경제적 불황에는 가정으로 몰아내질 수 있는 유동적 예비군을 이룬다고 주장하였다. 특히 기혼 여성은 고용자가 더 이상 그들의 서비스를 필요로 하지 않을 때 어디든 갈 데가 있고, 무엇이든 할 일이 있기 때문에, 이런 식으로 사용될 수 있다.

> 그들은 생산 조건이 변함에 따라 생산에 투입될 수 있고, 퇴거될 수도 있는 유동적인 노동 인구를 제공한다.… 기혼 여성은 그들 자신만의 세계, 가족을 가지고 있으므로 생산에서 해고될 때에는 그곳으로 사라질 수 있다(Beechey, 1977: 57).

그러나 더 최근에 비치는 예비군 개념의 유용성에 관해 자신의 입장을 바꾸었다(Beechey & Perkins, 1987).

브레넬(Brunel, 1979)은 이 분석을 최근 영국의 경험에 대한 고찰로까지 확대하여, 특히 시간제 노동자들은 노동 예비군을 형성한다고 주장한다. 그녀는 전기 공학 산업의 전체 고용보다는 여성 시간제 근로자의 수가 어떻게 주택 주기에 따라 훨씬 더 크게 늘어났다 줄어드는가를 보여 준다.

세계 대전들 기간 동안에도 이를 지지하는 몇몇 증거가 있는데, 이때 여성들은 특히 군수 공장에서 일하도록 충원되었고, 끝날 때에는 '몰려보내졌다'(Braybon, 1981). 더 나아가서 실직에 관한 몇몇 연구들은 시간제 근무자를 먼저 해고하는 관습(1970년대 말 이것이 불법적인 차별로 선언되기까지)과 '가장 마지막으로 고용되고 가장 먼저 해고되는' 관습은 경제 긴축의 시기에 여성이 직장을 더 쉽게 그만두게 하는 데에 공헌할 수 있음을 시사하고 있다(Brunel, 1979; MacKay et al., 1971).

그러나 이 이론에는 약간의 심각한 이론적·경험적 문제가 있다. 첫째, 이 이론은 약간의 내적 모순을 갖고 있다. 남자보다 먼저 여자가 일자리를 잃는 과정을 결정짓는 것이 자본이라고 생각한다면, 이는 자본이 자신의 이해에 반대되는 일을 한 것이 된다. 왜냐 하면 여자는 남자보다 더 낮은 임금으로 고용될 수 있기 때문이다. 이 이론은 남자보다 여자를 먼저 그만두게 하는 것이 직접 공헌되는 고용주의 이익과 어떻게 연관이 되는지 그 기제를 상세히 기술하지 않는다.

둘째, 경험적 증거는 이 이론을 뒷받침하지 않는다. 미국의 1930년대 공황(Milkman, 1976)에서나, 서구 세계 전역의 1970년대 불안의 물결기(OECD, 1976)에서나, 최근 영국의 경기 후퇴(Walby, 1989)에서도 여성은 남성보다 더 많은 숫자가 직장을 떠나지 않았다. 사실상 영국에서는 1980년대에 심한 경기 후퇴 동안에는 약간 하락하긴 했지

만, 유급 고용된 여자의 수는 전반적으로 증가했다. 표 2.1(이 책 49쪽)은 남자들의 고용 기회는 1960년 중반에 절정을 이룬 이후 줄어든 반면, 여성의 고용 기회는 계속 늘어나고 있음을 보여 준다.

이 문제들을 통해 이론을 구해 내려는 시도들이 있어 왔다. 밀크맨(Milkman, 1976)은 예비군 효과는 성별 직업 분리 효과에 의해 단지 가려져서 왔을 뿐이라고 주장한다. 그녀는 1930년대 미국에서 실업으로 가장 최악의 타격을 받은 부문은 압도적으로 남자들 많이 고용한 부문이었고, 반면 가장 영향을 덜 받았던 부문에서는 여자들이 압진되었음을 기술한다. 남자는 제조업에 집중되고, 여자는 서비스업에 집중되는 고용상의 남녀 분리는 상대적으로 여성들을 실직으로부터 보호했다.

밀크맨이 확인한 상관 관계가 중요하다는 것은 의심의 여지가 없다. 그러나 예비군 이론의 문제에 대한 반응으로서 이러한 분석은 대답만큼이나 많은 질문을 제기한다. 왜 여성은 가장 회복력이 있는 경제 영역에 집중되는가? 왜 나이지 일자리에서 남자들은 여자들을 대치하지 않았는가? 짧게 말하자면, 직업 분리는 고용에서 성별 관계 유형의 중심 특징이며 설명이 필요하다. 그러나 '예비군 이론'가들은 이에 대한 설명을 아직 시도하지 않았다. 남녀의 상대적 지위는 설명되지 않은 채로 남아 있다.

가족 임금

고용에서의 성별 관계에 관한 마르크스주의 이론 중 최초 두 가지 해석은, 여성은 노동 시장 내에 주변적인, 그러므로 불이익을 당하는 집단이라고 주장한다. 세 번째 이론인 가족 임금에 대한 마르크스적인 설명에서 헌트리스(Humphries, 1977)는 여성이 노동 시장에서 상대적으로 부재한 것은 노동 계급이 가족 임금을 얻기 위해 자본의 반대에 대항하여 성공적으로 투쟁한 결과라고 주장한다. 이 주제에 관한 다른 마르크스주의 저자들과 공통적으로 그녀는 여성 고용은 자본과

노동의 관계에 의해 결정적으로 구조지어진다고 생각한다. 그러나 그녀는 여성의 자리는 전업 주부이며, 따라서 유급 고용에서 주변적 위치를 차지하게 된 것은 여성에게 불리하다기보다는 본질적으로 노동 계급을 위한 승리라고 여긴다. 노동 시장에서 여성이 물러난 것은 어린아이·병자와 노인에 대한 따뜻한 보살핌을 포장함으로써 가족들의 생활 수준의 향상을 가능케 하고, 노동 시장에 대한 노동 공급을 통제 가능케 함으로써 노동 시장에 들어오는 사람의 임금을 올릴 수 있게 하고, 또한 노동 계급의 연대감을 튼튼하도록 한다고 헌트리스는 주장한다. 이러한 상황은 남성에게 가족 임금을 주게 하려는 조직화된 노동 계급의 집중적인 투쟁의 결과이다.

헌트리스의 논의는 남녀로 나뉜 노동 계급 내에서 여성이 직면하는 불이익들에 대한 고려가 부족하다는 점에서 바렛과 매킨토시(Barrett & McIntosh, 1980)와 같은 학자들에 의해 비판되어 왔다. 더 나아가서 비판자들은 소수의 가족을 제외하고는 가족 임금은 관념으로만 존재할 뿐 현실적으로 존재하지 않았다는 것을 보여 주고 있다. 소위 가족 임금을 받은 많은 남성들은 부인이나 자녀들을 부양하지 않으며, 가족 임금을 받지 않는 많은 여성들이 자녀를 먹여 살린다.* 가족 임금은 현실이라기보다는 남성의 더 높은 임금을 정당화시키는 이데올로기이다.

마르크스주의적 노동 시장 분절론

위의 세 가지 마르크스주의적 접근법들은 노동 시장, 그 자체 내의 분할에 대해 충분한 주의를 기울이지 않는다고 비판되어 왔다. 전통적으로 마르크스적 이론은 시장보다는 생산에 초점을 맞추어, 시장은 베버주의적 분석과 연관된다. 그러나 노동 시장 그 자체 내의 인종적·성적 구분의 중요성은 마르크스주의적 노동 시장 분절론을 시도하게 끔 하였다. 에드워즈, 고든과 라이히의 여러 글들 거의 혹은 단두 저

작들은 노동 시장 분절은 자본과 노동 간의 투쟁의 결과로 이해될 수 있다고 주장하였다(Edwards, Gordon & Reich, 1975; Edwards, R., 1979; Gordon, D.M., 1972). 본질적으로 고용주들은 분할과 지배 전략의 일부로 노동 시장을 분절하는 것으로 간주된다. 이는 프롤레타리아의 응집과 그리고 자본의 요구에 집합적으로 저항하는 능력을 막는다. 이러한 분절은 자본의 불가피한 반응이 아니라, 고용주들이 자신의 노동 인구를 통제하기 위해 이런 전략, 저런 전략을 하나의 실험해 보면서 역사적으로 발전한 것이다. 성뿐 아니라 인종에 근거한 기존의 구분이 고용주에 의해 이러한 분절 전략에 사용된다.

이 분석의 문제점은 다음의 두 원인에서 생겨난다. 첫째, 이러한 인종적·성적 구분이 어디서 오느냐의 핵심 문제는 설명되지 않아서, 설명 가운데 큰 구멍이 남아 있다. 둘째, 분절은 1920년대 이후 자본주의에 한정된다는 시기 설정은 잘못된 것이다. 왜냐 하면 인종적·성적 분리는 이전부터 오랫동안 있어 왔기 때문이다. 사실상 성에 의한 분절은 자본주의에 선행하므로(Hartmann, 1979; Middleton, C., 1988) 자본주의는 그 원인으로 생각될 수 없다. 이 설명은 직장 내의 사회 관계 분석에서 직업 분리를 심각하게 고려했다는 점에서 중요하긴 하지만, 왜 직업 분리가 성별 형태를 띠는가에 대한 설명은 불완전하다.

직장에서의 성별 관계에 대한 마르크스주의 설명들은 이 문제를 자본과 노동 간의 관계 속으로 매락짓고 있다는 점에서 중요하다. 그러나 이 설명들은 바로 이러한 동일한 이유로 궁극적으로는 모두 실패한다. 즉 자본-노동 관계에 지나치게 집중하다 보니 몇몇들의 하나의 독립된 근원으로 성을 이론화하려는 것을 희생시키게 된다.

급진적 페미니즘

급진적 페미니스트들은 유급 고용에 대해서는 아주 조금만 써 왔으

며, 그들의 집합적 연구의 초점은 성성과 폭력이다. 이 주제에 대해 쓸 때는, 폭력과 성성을 통해 여성에게 가해지는 남성의 권력에 대한 그들의 관심과 함께 이 문제가 다루어진다. 급진적 페미니스트들은 성희롱과 같은 문제를 이해하는 데 중요한 기여를 했으나, 노동 시장 내의 여성 취업의 다른 측면들에 대해서는 별로 기여하지 못했다[예를 들어 에키넌(1979)을 보라].

성희롱은 다양하게 정의되나, 보통 남성이 여성에게 원하지 않는 성적 구애를 하는 것을 포함한다. 여기에는 접촉, 외설적인 언사, 집적거림, 추파를 던짐, 폭행, 강간 시도 등이 해당된다. 대부분의 페미니즘 문헌들은 성 희롱을 정의할 때, 여성들은 이같은 육욕을 원치 않는다는 점을 중심적인 것으로 받아들인다(Stanko, 1985 참조). 성희롱에 대한 법적 정의는 보통 이러한 점들이 여성의 근로 조건에 미칠 수 있는 역효과에 초점을 맞춘다. 즉 남자는 같은 방식으로 취급되지 않기 때문에 이는 성차별이 될 수도 있다. 실제로 성희롱에 관한 급진적 페미니스트 에키넌(1979)의 저작들은 성희롱은 법적 의미에서 성차별이 된다는 주장에 초점이 맞추어져 있다.

에키넌은 다른 곳에서(1982) 여성은 남성을 위한 성성에 의해 정의된다고 말할 수 있을 정도로, 성성은 페미니즘 분석에 중심이 된다고 강조하고 있다. 성희롱에 관한 그녀의 저작에서 그녀는 이 주장을 직장에서는 간신히 유지한다. 이 분석의 문제점은 왜 여성들이 다른 직업이 아닌 어떤 직업에 있으며, 왜 여성들이 남성보다 임금을 덜 받는가에 대해 설명하지 않으며, 심지어 설명할 시도조차 하지 않는다는 데 있다.

스탠코(1988)는 성희롱이 직업 분리에 대해 갖는 의미에 핵심을 두고 있다. 전통적으로 남자가 차지하는 직업 영역에 있는 여성들은 전통적으로 여성이 고용된 영역에서 일하는 여성보다 성희롱을 보고할 가능성이 더 크다. 나는 이 현상을 성희롱은 더 일반적으로 의미 있는

형태의 통제일 뿐 아니라, 여성이 특정 직업에 진입하는 것을 막기 위해 사용됨을 시사하는 것으로 해석하고 싶다.

급진적 페미니즘에 입각한 성폭력의 분석은 중요한 기여를 하고 있지만, 고용에서의 여성의 지위를 분석하는 데는 단지 부분적인 기여만을 할 뿐이다.

이중 체계 이론

계급적 시각을 사용하여 고용을 분석하는 것은 직장에서의 사회 관계를 이해하는 데 크게 기여하고 있긴 하지만, 이러한 분석은 성별 관계에 대한 이론화가 결여되므로 한계가 매우 크다. 이중 체계 이론은 계급 분석과 급진적 페미니스트들에 의해 도입된 가부장제의 이론화를 결합하고자 시도한다. 이 이론은 가부장제와 자본주의의 두 체계가 성별 관계를 이해하는 데 분석적으로 필요하다고 가정한다(Cockburn, 1983, 1985; Hartmann, 1979, 1981b; Walby, 1986, 1989; Wits, 1987 참조).

하트만(1979)은 가부장제는 자본주의 체제의 탈생보다 선행하기 때문에, 고용에서의 가부장적 관계는 자본주의로만은 이해될 수 없다고 주장한다. 성별 관계에 대한 그녀의 이해에서 중심이 되는 것은 성에 의한 직업 분리이다. 이것이 사회 모든 영역에서 여성에 대한 남성 통제의 출현이 된다고 그녀는 주장한다. 바로 여성을 더 나은 일자리에서 배제시킴으로써 남성은 여성을 물리적게 될 수 있다. 대체로 남자들은 여자들보다 더 잘 조직되기 때문에, 남자들은 이일에 할 수 있다. 하트만은 19세기 장인(匠人) 조합과 같이 남성들이 스스로를 조직하여 여성들을 배제시킨 예, 그리고 특정한 유형의 직업에서 여성을 배제시키는 데 국가가 지원한 예들을 자세히 기술하고 있다. 이러한 주장들은 새로운 것이 아니며, 전자본주의 시대에 이미 존재하고 있었

으며, 중세 영국에서 남자들이 길드에 조직된 것이 그 예이다. 남자들이 돈을 잘 버는 일자리를 가질 때는 확실하게 부인으로 하여금 집안일과 자녀 양육을 거의 다 하게끔 할 수 있으므로, 유리한 조건에서 여성과 결혼할 수 있다. 남편의 재정적 부양이 필요한 여자들은 이를 거절할 입장이 아니다. 남성이 더 나은 일자리를 얻을 수 있다는 것은 그들의 소득이 소위 가족 임금이 되게끔 하는 결과를 초래한다. 여성의 가사 노동은 훈련이 요구되는 더 나은 형태의 일을 얻을 수 있는 능력을 더더욱 가로막는다. 따라서 우리는 여성은 최상의 직업에서 강제로 배제되기 때문에 지나치게 많은 가사의 부담을 지게 되고, 가사의 부담은 최상의 직업을 갖을 기회를 갖지 못하게끔 하는 악순환을 보게 된다.

하트만의 강력한 분석은 유급 고용에서의 성별 관계를 검토하는 데 필요한 주요한 요소들을 정확히 배치하고 있다. 그러나 몇 개의 짧은 논문으로는 많은 정점들이 불명확하거나 발전되지 않은 채로 남아 있다. 나는 이중 체계 접근법에 동의하지만, 몇 가지 방식에서 하트만의 탁월한 초기의 이론화를 넘어서고 싶다. 첫째, 자본주의와 가부장제의 두 체계 간에는 하트만이 시사하는 것보다 더 많은 긴장이 있다. 둘째, 이 두 체계 간의 관계에는 역사적인 변화의 폭이 더 크다. 즉 어떤 시기는 긴장이 더 크고, 어떤 시기에는 조화가 더 크다. 셋째, 인종적 차이와 불평등은 더 자세히 설명될 필요가 있다[웨스트우드(Westwood, 1984)는 공장 노동에서 성과 인종의 상호 중첩을 탐구하는 이중 체계론적 설명을 제공하고 있다]. 넷째, 여러 형태의 자본 구조 재편(capital restructuring)은 두 체계들—특히 공간적 차원을 가진 체계들—의 접합에 중요한 효과를 미치고 있다. 다섯째, 우리는 작업장에서의 가부장제 전략들, 예를 들어 배제 전략과 분리 전략을 구분할 필요가 있으며, 분리 전략의 하위 유형들을 구분할 필요가 있다. 여섯째, 상이한 국면에서의 국가의 역할들이 구체화되고 차별화될 필

요가 있다. 일곱째, 성성이나 폭력과 같은 다른 구조들의 역할이 더 많이 발전되어야 한다. 여덟 번째, 가부장제 개념은 다듬 발전시킬 필요가 있다.

유급 노동에 대한 새로운 접근을 위하여

위의 여덟 가지 문제들은 네 가지 방식으로 요약될 수 있는데, 나는 이러한 방식으로 성과 고용에 관한 이중 체계론적인 분석을 발전시키고 싶다. 첫째, 가부장제가 자본주의 및 인종주의 등 다와 접합되는 사실이 더 충분히 설명되어야 하며, 특히 이러한 다른 체계들의 내적 역동의 중요성과 관련지어 설명되어야 할 필요가 있다. 둘째, 가부장제의 서로 다른 내적 구조들은 고용에 미치는 효과의 측면에서 체계적으로 탐구될 필요가 있다. 셋째, 고용과 관련된 상이한 가부장적 전략들은 구분되어야만 한다. 넷째, 이러한 접합은 시간, 공간에 따라 변화될 것이다.

가부장제와 자본주의 간의 긴장, 그리고 이 두 체계 간 관계의 역사적 변천

자본주의와 가부장제 간에는 약간의 긴장이 있음을 주목하긴 하지만, 하트만은 주로 두 체제 간의 조화의 그림을 제시한다. 이는 가족 임금에 대한 그녀의 분석에서 특별히 그러하다. 가족 임금으로 인해 고용주는 여성에게 낮은 임금을 지불할 수 있고, 남편들은 부인에 대한 더 큰 통제력을 갖게 되므로 고용주와 남편들은 모두 이득을 보는 것으로 간주된다.

그러나 여성과 일에 대한 마르크스적 이론의 세 번째 해석에 대한 논의에서 우리가 이미 보았듯이, 가족 임금론은 현실이라기보다는 이데올로기임이 밝혀졌다. 즉 많은 사람은 그러한 관습으로 살게 살고 있지 않다.

나아가서 내가 다른 데서 주장했듯이(Walby, 1983b, 1986), 가부장제와 자본주의 간에는 하트만이 시사하는 것보다 훨씬 더 많은 긴장과 투쟁이 있다. 사실상 이는 각 체제의 지배 집단이 여성 노동의 특징에 대해 서로 경쟁적인 이해 관계를 가지는 데서 생기는 논리적 결과이다. 이는 한 체제가 다른 여성 노동을 사용하는 것은 다른 체제를 희생시키기 때문에 생긴다. 즉 여성이 자본가들을 위해 일한다면, 남편을 위해 일할 시간을 덜 갖게 된다. 타협이 이루어질 수도 있지만, 이것이 갈등의 기본 원칙을 무효로 하지는 않는다. 사실상 자본주의 발달 이후 여성 노동의 역사는 이런 측면에서 보면, 특유한 갈등이 있으며 그 과정에서 위기의 순간이 지난 후에 역사적·정치적 타협이 만들어지는 그러한 역사인 셈이다.

투쟁이 강화되었던 시기에는 다음과 같은 시기들이 포함된다. 첫째, 19세기 초기와 중반에 남자보다 더 많은 수의 여자가 최초의 공장에 들어갔는데, 이는 공장법을 제정함으로써 여성의 일을 통제하기 위해 국가를 이용하려고 노력했던 범계급적인 가부장적 동맹의 반대를 초래했다(Walby, 1986b). 둘째, 세계 대전 기간 동안 기술과 임금과 같이 전통적 남성인 기술과 노동 조합과 고용주 사이에는 군수 공장에 여성을 충원하는 문제에 대해 갈등이 있었다(Braybon, 1981; Summerfield, 1984). 전시의 갈등은 역시 국가의 개입으로 해소되었다. 이 경우에 전쟁이 끝날 때 '남성'의 일자리에서 여성을 제거할 것을 보장해 준 것은 바로 입법 조치였다. 이러한 두 경우들에서 특정 산업—즉 면직물 산업과 공학 기술—에 기초한 갈등이 국가적으로 중요한 문제로 여겨지고, 국가는 일반적으로 중요한 문제로서 이 문제에 개입했다. 세 번째 예는 여성이 사무 노동에 진입하는 데인데, 국

가는 오직 정부 관료 조직 안에서의 여성 고용에만 연루되었다. 제1차 세계 대전 이후 무수한 정부 위원회들은 이 문제[1]에 대해 논쟁하였으며, 이 문제를 고용주(자신들)의 이익이 되는 쪽에서, 즉 값싼 여성 노동의 사용을 보장하는 방향에서 해결하였음은 놀랄 만한 일이 못 된다. 여성을 승급의 고용에 채용할 것이냐에 대한 모든 갈등이 다 국가의 정치 무대에 올려진 것은 물론 아니다. 예를 들면, 정부가 고용주가 아닌 경우에는 사무직에 대한 갈등은 국가의 개입을 초래하지 않았다.

최종 두 예들은 국가 정치적으로 중요한 계점이 되었으며, 최근의 풀힐지는 정부가 개입한 이후에야 비로소 해소되었다. 이러한 사실 외에는 갈등자 세력들 간에 화해의 시기가 위배됐다. 우리는 한결같은 갈등이나 조화의 그림보다는 갈등과 타협이 연속적으로 일어나는 그림을 가지고 있다. 이 두 경우에 물질적 갈등에 대한 정치적 해결이 일반론이 주목되어야 한다. 그러나 나는 갈등과 화해가 순환적으로 비친다는 것을 의미하지는 않는다. 가부장제와 자본주의의 관계 또한 역사적으로 발달하여, 투쟁의 다음 발전은 언제나 그전 사실과는 세력의 기반이나 세력의 균형이 다른 데서 일어난다는 것을 의미한다. 고용에 대한 최근의 풀힐지에 관해서는 여성이 정치적 시민권을 획득하고 따라서 국가 수준에서 자신의 이해를 더 많이 대표하게 된 데서 변화가 일어났다.

인종과 인종주의

성과 유급 고용에 관한 많은 분석들은 여성을 마치 하나의 단일한

1) 이 위원회들은 정부 위원회 기구, 정부 위원회, 골래스스톤 위원회, 여성 근로자에 대한 전쟁 내각 위원회, 제2차부의 여성 자문 위원회와 인구 공무원 예능 여부 위원회가 포함된다(Walby, 1986).

범주처럼 취급하는데, 이는 인종과 민족주의에 기반한 구분을 심각하게 무시하는 게 된다(Carby, 1982; Hooks, 1984). 백인 여성의 경험이 모든 여성의 경험을 대변하는 것처럼 가정하는 이 일반적 문제는 제1장에서 잠깐적으로 논의되었으며, 여기서는 고용의 문제에만 한정하여 분석하고자 한다.

백인 여성의 경제 활동 참가율[2]은 1984년에서 1985년 사이에[3] 67%인 반면, 서인도 출신 여성의 경제 활동 참가율은 71%로 더 높고, 인도 출신 여성의 경우는 56%로 더 낮으며, 파키스탄이나 방글라데시 출신 여성의 경우는 18%로 훨씬 더 낮다(『고용신문』, 1988년 5월, 165-6).[4] 남성의 경우 민족에 따른 차이는 훨씬 더 적어서, 88%에서 72% 사이에 이를 뿐이다.

시간제로 일하는 것은 소수 민족 여성보다는 백인 여성에서 더 흔히 볼 수 있다. 1984~85년 사이에 백인 여성 피고용인의 43%가 시간제로 일하는 반면, 소수 민족 여성의[5] 28%만이 시간제로 일한다.[6] 시간제로 일하는 정도에서, 유럽 여성과 비교할 때 영국 여성이 보이는 독특한 유형에 대한 일반화는 이러한 민족적 차이들을 인식함으로써 경감될 수 있다.

노동 인구 조사에서 실업률은 성에 따라 큰 차이를 보이지 않으나,

2) 16세 이상 손회 연령까지의 일할 연령의 사람 중 취업하거나 일자리를 찾고 있는 사람 수를 일할 연령의 전체 사람 수로 나눈 백분율.

3) 노동력 조사, 『고용신문』, 1988년 3월 165쪽에 나와 있는 1984, 1985, 1986년 평균. 3년간의 평균이 제시된 것은 이 조사에서 소수 민족 사람들의 수가 작기 때문에 생기는 표집 오류의 문제를 극복하기 위한 것이다.

4) 그러나 이 숫자들은 가족 노동의 범위를 알아 내지 않았기 때문에 파키스탄과 방글라데시 여성의 경제 활동의 양을 과소 평가할 수도 있다.

5) 『고용신문』, 1988년 3월, 표 3에서 3년간의 평균으로 제시된 노동력 조사 자료에서 계산함. 자료에 나타난 숫자를 갖고 그리고 시간제로 분류된 피고용자들의 백분율로 바꾸어서 계산하였고, 저널자의 이런 구분이 된 것 사람들은 제외시켰다.

민족에 따라서 상당한 차이가 있다. 소수 민족들의 실업률은 평균적으로 백인 실업률의 두 배 정도로 높은 남자는 21%, 높은 여자는 19%이다. 실제로 파키스탄과 방글라데시 출신 여성의 실업률은 38%이다(『고용신문』, 1988년 3월, 172).[7]

임금 격수의 차이는 자료의 신뢰성과 여기에 영향을 주는 다양한 요인들에 대한 해석의 차이 때문에 논쟁의 여지가 있다. PSI 조사에서 나온 자료를 보면(Brown, Colin, 1984), 흑인 보아도 소수 민족 남자는 백인 남자보다 상당히 못 벌지만, 소수 민족 여자는 백인 여자보다 더 많이 버는 것처럼 보인다. 아시아 여자들을 서인도 여자들과 구분하면, 아시아 여자들은 백인 여자들보다 더 적게 벌고, 서인도 여자들은 백인 여자들보다 더 많이 버는 것처럼 보인다. 그러나 연령별의 25~54세만을 고려하면, 이 격차는 반대로 되어 백인 여성이 아주 약간 더 많이 번다. 더 나이 든 연령층의 여자는 덜 버는데, 이 연령층의 집단은 영국에 이민 오는 시점 때문에 서인도 여성들에서보다는 오히려 백인 여성에서 더 많다. 따라서 서인도 여성 집단에서 임금이 높랍게도 높게 나타난 것은 부분적으로 연령 효과이며, 나이 든 여자들의 불이익을 반영한다. 동시에 시간제-전일제 구분의 효과도 있다. 백인 여자들은 흑인 여자들보다 시간제 일을 할 가능성이 더 크고, 시간제 근무자의 시간당 임금이 낮으므로 결과적으로 평균 임금 수준을 낮추는 효과가 있다. 기대하지 않은 숫자가 나온 데에는 그 이상의 이유들이 있다고 브라셀(1988)은 주장한다. 더 많은 흑인 여자들이 런던에 살고, 런던의 임금이 나머지 지역보다 더 높다. 런던에서는 물가가 더 높으므로, 이는 부분적으로 별 의미가 없는 지역 효과이다. 더군다나 가장 빈곤한 가족이 조사에 선정될 가능성은 가장 적다. 이러한 차이를 설명하는 또 하나의 요인은 아프리카-카리브해 여성들은 영국에

7) 『고용신문』은 마지막 숫자는 너무 수가 적기 때문에 오십스럽게 취급되어야 한다고 말하고 있기는 하다.

서 특정한 직업, 국가 보건 서비스와 같은 직업에 종사하는데, 이 직업들은 주업하도 공의 영역에서 고도로 조합화된 영역이었다.

노동 시장에서의 민족의 불평등은 최근 심각하게도 직접적·간접적 인종 차별의 결과라는 사실은 오늘날 일반적으로 받아들여지고 있다(예를 들어 Bergmann, 1980a, 1980b; Dex, 1983; Mars, 1984; Miles & Phizacklea, 1980; Phizacklea, 1983, 1988; Rex & Moore, 1967; Rex & Tomlinson, 1979; Wallace, 1982). 이러한 차별은 실업률에서 특히 명백하게 나타나는데, 소수 민족의 실업률은 백인의 두 배이다. 실업률에서는 최소 있는 성별 격차가 없음에 주목하는 것은 흥미롭다. 이것은 성에 따른 불이익과 인종에 따른 불이익이 노동 시장에서 동일한 효과를 가지지 않는 하나의 예이다.

임금에 관한 자료를 보면, 백인 여성과 소수 민족 여성이 노동 시장에서 다른 경험을 하는 것은 인종 차별의 결과라는 일반적 설명과 반대되는 것처럼 보이기 때문에 처음에는 놀랍다. 그러나 내가 보여 주었듯이, 이는 주로 통계적인 허구이다.

인종 차별 구조를 이해하는 것은 유급 고용에서의 성별 관계를 설명하는 데 하나의 본질적인 부분으로 생각되어야만 한다.

나는 두 가지 주장을 관철하고 싶다. 첫째, 인종적 관습의 핵심으로 작용하는 제도들의 일부는 동시에 성차별적 관습의 핵심으로도 작용한다. 특히 역사적으로, 오늘날은 달라진 하지만, 많은 노동 조합은 흑인과 여성 둘 다의 희생 위에서 기존의 백인 남성 조합원을 보호하는 방향을 택 했다(Miles & Phizacklea, 1987; Cockburn, 1983). 이는 제1인종적 불평등이 여성을 간에서보다 남성을 간에서 더 커 보이는가에 대한 설명의 일부가 될 수 있다. 즉 백인 남자들은 모든 다른 집단들-백인 여자건, 흑인 여자건, 흑인 남자건 상관없이-을 희생시키고 자신들의 이익을 보호하기 위해 노동 시장 안에서 조직을 만들었다. 노동 시장 안에 흑인 여자와 백인 여자 간의 인종적 구분을 만들어 낼

제도적 소인은 흑인 남자와 백인 남자의 경우보다 더 적다. 백인 여자들은 흑인 여자들에 대한 자신의 이득을 제도화할 수 있는 노동 조합에 비견할 만한 제도를 가지지 못했다(다른 제도들이 있긴 하지만).

물론, 인종과 민족은 여성들 간의 차이와 불평등을 만들어 낼 뿐 아니라, 성별 관계 그 자체에도 또한 영향을 미친다. 즉 노동 시장 내의 성과 인종이 상호 교차하는 현상은 성별로 구조화된 고용 형태에 영향을 줄 수도 있다. 이것의 한 인상적인 예는 전후 영국의 섬유 산업의 남녀 구성의 변화인데, 이는 성과 계급만으로는 설명될 수 없으며, 인종적 불평등과 새로운 국제 분업에 대한 설명을 요구한다.

이 시기에 새로운 국제 분업의 결과로 산업은 심각한 쇠퇴를 경험하고 있었으며, 직물은 신국제 분업 속에서 점점 영국이나 다른 산업 국가보다는 제3 세계에서 생산되고 있었다(Froebel, Heinrichs & Kreye, 1980). 이로 인해 증가된 경쟁을 조장하기 위해 영국에서는 임금을 내리라는 심한 압력이 생겨났다. 이러한 상황에서, 노동 인구의 성별 구성의 변화가 있다면, 일반적으로 임금을 덜 줄 수 있는 여자의 비율이 증가되는 쪽으로 나갈 것이라고 예언하는 게 보통이었을 것이다. 그러나 숫자는 반대의 경향을 나타내 준다. 1970년에서 1982년 사이에 노동 인구 중 여성의 비율은 51%에서 42%로 떨어졌다(『고용국신문』, 1979-79, 『고용신문』, 1980-82 표 4.1).[7] 이는 자본이 많이 든 기계를 좀더 집중적으로 이용하기 위해 야간 작업조에서 일할 흑인 남성 노동자들을 고용한 결과인 것처럼 보인다. 양모 직물에 대해 페브르(Fevre, 1984)의 연구에서도 비슷한 과정이 확인되었다. 19세기 공장법의 결과로 여자들은 야간 작업이 금지되었기 때문에 남자만이 야간 교대 근무를 할 수 있었다. 노동 시장내의 인종 차

7) 변화에 대한 숫자는 절상 때문에 있지 않기 때문에 이는 SIC80(표준 산업 분류, 최소 목록 항목 변호) 412, '면화나 이와 재료의 방적와 합사'와 SIC80의 413, '직물, 다른데 있지 않은 섬유의 방직'의 합계이다.

별로 인해 돈이 더 잘 벌리는 일은 흑인 남자들에 돌아가기 때문에, 오직 그들만이 주어진 임금으로 일을 하려고 했다.

섬유 노동자의 성 구성의 변화는 인종 구성의 변화와 직접 관련이 있어, 흑인 남자의 고용이 증가되고, 백인 여자의 고용은 줄어들었다. 면직물 산업의 성별 구성의 이러한 변화는 인종 차별 구조가 가부장제 그리고 자본주의 구조들과 교차되는 맥락에서만이 설명될 수 있다.

자본 구조 개편과 공간적 편차

역사적 다양성의 중요성을 설명하면서 나는 이미 거시적인 가부장제와 자본주의 체제만 이론화해 가지고는 성 불평등의 구체적 형태를 설명하는 것이 가능하다고 생각하지 않음을 지적하였다. 가부장제와 자본주의는 둘 다 상이한 형태들을 가지고 있다. 더군다나 이러한 체계들을 이루는 구조들과 관습들이 교차하는 복잡한 역사적으로 독특한 방식들이 있다. 상호 연관된 구조와 관습을 서로 분리할 수 있는 하나의 방식이 시간이고, 공간은 또 다른 방식이다. 서로 다른 공간적 위치에 있는 성 불평등의 구체적 형태는 가부장적 구조들과 자본주의적 구조들이 제부적으로 서로 다르기 때문에 달라질 수 있다. 사실상 일부 새로운 형태의 자본 구조 개편이 공간을 새롭게 이용하는 것은 주목할 만하다.

지역 문제

영국에서는 여성의 고용률이 성별 지역에 따라 현저하게 차이가 난다. 영국 본토에서 가장 취업률이 높은 지역은 역사적으로 북서부이고, 가장 취업률이 낮은 지역은 웨일스이다(1951년 31.5%와 18.5%)(Walby, 1985:172). 노동 인구 중 여성의 고용 비율이 높은 면직 산업은 북서부에 위치하고, 1842년 광산법 이후 서서히 여성을 고용하지

않는 광산업은 웨일스의 주된 일거리라는 점에서 이는 특히 성별화된 산업 조직이다(Walby, 1985). 실제로 보워스(Bowers, 1970)는 1951년 여성 고용률의 모든 지역 편차와, 1954년과 1964년 사이 지역별 변화는 산업 구조의 지역별 편차로 설명될 수 있었음을 보여 주고 있다.

여성 고용률의 지역적 편차의 중요성은 전후 기간 동안에 점점 악화되어 가고 있다. 이는 부분적으로는 면직업과 광산업 같은 성별로 유형화된 산업이 쇠퇴한 데에 그 원인이 있지만, 주된 원인은 과거에는 임금 때문에 가장 적게 고용된 지역에서 고용률이 증가된 점이다.

경제적 구조 개편이라는 현재의 타운도는 과거 타운도를 기초로 추정된 것으로 생각될 수 있다(Massey & Meegan, 1982 참조). 구조 개편이라는 이러한 지질학적 은유에 기초한 메시(Massey, 1984)의 개념은 성별 관계의 재조직에 적용되도록 응용하게 발전될 수 있다. 자본, 노동과 가부장제 간의 새로운 타협인 신업 구조 개편이라는 새 타운도는 고용상의 성별 관계에 기반하는데, 이는 가부장적 관계와 자본주의적 관계 간에 과거에 맺어진 타협으로 남겨진 것이며, 이러한 산업들의 본업 속에 구현되어 있다. 그러므로 여성 고용에 대한 가부장적 통제가 과거보다 약화되어 오늘날 가장 빠른 성장률을 보이는 지역들은 과거에 심한 가부장적 통제의 결과로 여성 고용률이 가장 낮았던 바로 그 지역일은 놀랄 것도 못된다(Walby, 1985). 예를 들어 1951년 랭킹스 다음으로 여성 고용률이 두 번째로 가장 낮은 동 앵그리아(East Anglia)는 1952년에서 1979년 사이에 영국 지역 중 고용 성장률이 가장 빨랐으며, 반면 1951년 여성 고용률이 가장 높았던 지역인 북서부는 1952년에서 1979년 사이에 전체 고용의 감소를 겪어 내야 했던 유일한 지역이었다(Fothergill & Gudgin, 1982: 표 2.1; Walby, 1985: 172-3).

국제적

한편으로는 제1 세계, 발전된 국가 또는 과개발된 국가라고 다양하

게 알려진 나라들과, 다른 한편으로는 제3 세계, 발전 도상국 또는 저개발 국가 사이에는 가장 뚜렷 짙은 대조가 생겨난다(Boserup, 1970; Leacock & Safa, 1986; Mies, 1986; Rogers, 1981 참조). 식구는 저개발된 세계를 재출시켜 주고, 여성의 해방을 도와 준다고 전통적으로 설명되고 있다. 이러한 관념과 가장 잘 맞는 고용과 관련된 설명은 여성들은 손톱의 생활을 떠나 돈을 버는 일의 세계로 들어오면서, 이에 따라 공적 생활에서 시민권의 특권을 가지게 되고, 아버지와 남편의 통제도 덜 받게 된다는 설명이다. 그러나 이 견해는 주로 두 가지 이유에서 오늘날 널리 의문시되고 있다. 첫째, 이는 여성들이 식민 시기, 그리고 (흑은) 산업화 이전에 상당 정도로 노동에 종사했으며, 이에 대해 통제력을 가졌음을 과소 평가한다. 예를 들어 여성들은 땅을 경작했고, 그들의 생산물에 대한 권리를 가졌었다. 둘째, 이 견해는 서구화는 가정적인 주부의 모델을 수입하는 것이며, 서구화는 이러한 모델을 일하는 여성들에게 주입하는 것을 의미하고 있음을 과소 평가한다. 예를 들어 로저스(Rogers, 1981)는 원조 기관들은 제3 세계 국가들의 실제 성별 생산 관계를 잘못 이해하고는 여성 농민들로부터 관습적 권리, 그리고 돌기하지도 않는 부적절한 형태의 토지 재산을 강탈하고, 여자의 노동이 아니라 남자의 노동을 거드는 새로운 기술을 제공한다고 주장한다. 서구적인 여성성의 관념에 맹목적으로 사로잡힌 원조 기관들은 여성 노동의 전체 영역을 인식하지 않는다.

국제적 차원은 고용에서의 성별 관계의 편차의 형태로서만이 아니라 영국의 성별화된 고용 관계에 미치는 효과라는 측면에서도 또한 중요하다(Mies, 1986; Elson & Pearson, 1981; Müller, 1986; Schreiner, 1918). 가장 기본적으로 영국 같은 나라들의 생활 수준은 불평등한 교환 관계를 통해 제3 세계 사람들의 노동에 달려 있다(Frank, 1967; Wallerstein, 1979). 나아가서 영국·미국·서독과 같은 중심부의 남·녀 노동자에게 상이한 효과를 미치는 신업 구조 재조

정의 특정한 형태들은 새로운 국제적 형태의 자본에 달려 있다(Froebel, Heinzricha & Kreye, 1980; Massey, 1984; Mitter, 1986). 새로운 국제 분업은 자주 인식되고 있지는 않지만, 심하게 성별화된 형태를 띤다(Mitter, 1986). 가부장적 자본주의에 의해 제1 세계 여성과 제3 세계 여성의 착취가 상호 연결되어 있음을 보여 주는 하나의 강력한 사례를 미즈(Mies, 1986)는 들고 있다.

미즈는 산업화된 나라들의 여성의 희론성은 산업화되지 않은 나라들의 여성 착취 때문에 오로지 가능하다고 주장한다.

> 식민화된 가정 주부화의 두 과정은 일점히 그리고 인과적으로 상호 연관되고 있다는 것이 나의 명제이다. 과거에는 직접적인 식민지로서, 오늘날에는 신국제 분업으로 희부 식민지를 계속 착취하지 않고서는 '내부 식민지'—즉 백가족과 남성 '가장'이 먹여 살리는 여성—의 착취는 가능하지 않았을 것이다(p. 110).

미즈는 중심부 자본주의 국가들의 여성을 가정적으로 되게 하는 것, 또는 그녀가 가정 주부화라고 부르는 현상은 제3 세계의 착취에 의존한다고 주장한다. 이러한 가족 형태가 발전한 것은 역사적으로 특수하며, 19세기 제국주의의 발전에 한정되었다고 주장한다. 이는 푸코주의와 함께 시작되어, 노동 계급으로 퍼져 나갔다. 첫 번째 단계는 제국주의 정복의 과정이고, 사회성 투쟁이 발달한다. 산업화 국가들 내부의 관계들은 설명의 한 일 뿐이며, 나머지 반은 제3 세계 내의 관계들이다.

미즈는 국제적 분업은 원자재가 식민지에서 수출되어 산업화된 국가들에서 가공된 후에 된 세계로 내다 팔린 과거의 형태에서 새로운 형태의 국제 분업으로 바뀌었다고 주장한다. 새로운 분업에서는 산업 생산은 일찬 도상국으로 이전되어, 산업화된 국가들에서는 실업이 생

거난다. 바로 여자들이 제3 세계의 새로운 산업 생산자들이며, 바로 여자들이 제1 세계에서 이 상품들의 소비자이다. 희론적인 투인이라는 명목으로 낮은 임금을 줄 수 있기 때문에 여성은 제3 세계에서 최신의 노동력이다. 산업 이전의 경제로 일자리에서 해고된 제1 세계 여성들은 소비자이다. 미즈의 설명은 또한 여성에 대한 폭력과 같이 광범위한 문제에 대한 관심을 민족 해방 운동과 가까스로 통합시킨다. 여성에 대한 폭력은 그들의 예속을 보증하기 위해 사용된다고 그녀는 주장한다. 계속해서 그녀는 가부장제는 자본주의와 구분되지 않으며, 자본주의는 단지 가부장제의 최신 형태일 뿐이라고 단언한다.

미즈는 제1 세계와 제3 세계 간의 상호 관련성에 대해 폭넓고 자극적인 설명을 제공했다. 이 설명의 강점은 경제적 수준에서의 국제적 연계에 대한 강조에 있으며, 시간이 흐름에 따른 발전을 강력하게 설명하고, 여성이 억압되고 착취될 수 있는 여러 방식들에 민감한 데 있다. 약점은 이 연구 과제의 범위를 생각하면 기대하는 바이, 일반화하는 증거의 일부에 문제가 있고, 이론적으로 협폭한다는 데서 나온다. 첫째, 제1 세계 여성은 제3 세계로 산업이 이전된 이후 현재 가정 주부화를 겪고 있다는 그녀의 주장은 경험적으로 틀리다. 영국을 제외한 거의 모든 서구 국가들에서 남성보다 실업률이 더 높음에도 불구하고, 어느 때보다 더 많은 비율의 여성들이 취업하고 있다. 공정하더면, 이 과정은 완결된 것이 아닐에 주목해야 하지만, 그럼에도 불구하고 변화의 방향은 미즈가 주장한 것과 반대임이 분명하다. 둘째, 백가족 형태는 현대 자본주의에 유일한 것이 아니었다. 라슬렛(Laslett, 1977)과 맥팔랜드(MacFarland, 1978)는 백가족은 자본주의에 유일한 것이 아니며, 자본주의가 발생하기 이전부터 있었으며, 자본주의에 의해 생겨날 수 없음을 보여 주었다. 여자가 밖에 나가 취업하는 것을 허용하지 않는, 좀더 강력하게 여성을 가정적으로 길들이는 관념들으로도 빅토리아 시대의 중간 계급에만 유일한 것이 아니다. 패나 하먼 이슬람 문

화, 특히 이슬람의 도시, 중간 그리고 상층 계급에서도 이러한 관념은 찾아볼 수 있기 때문이다. 요컨대 미즈는 가부장제 세계 체제에 대한 자신의 관심에도 불구하고, 자본주의의 변화에 대해 너무 많은 설명상의 강조를 둔다. 셋째, 실제로 그녀는 어떤 점에서는 가부장제와 자본주의를 구분하는데, 이는 가부장제와 자본주의가 하나의 체계라는 자신의 주장과 모순된다. 그럼에도 불구하고 가부장적 관계의 국제적 상호 연결성은 확고하게 확립된다.

초점이 영국으로 돌아가면, 새로운 형태의 자본 구조 개편이란 자본이 영국과 제1 세계의 다른 나라들의 오래된 산업들로부터 노동력이 훨씬 더 싼 제3 세계로 이동하는 것을 의미로 수반하는 것처럼 보인다(Froebel, Heinzreicha & Kreye, 1980; Massey, 1984). 그러나 이는 일부 산업에 해당되었으며, 이 주장은 너무 일반화되어서는 안 된다(Gordon, 1988). 영국에서 자본 이동의 결과로 가장 고용의 감소를 당한 산업은 서비스 부문이라기보다는 제조업 부문이다(Blackaby, 1978). 여성을 높은 비율로 고용하는 면직물업은 그 과정에 의해 매우 중대하게 변화된 반면, 신국제 분업에 의해 설탕을 많은 대부분의 다른 산업들은 남성을 높은 비율로 고용했다. 제3 세계에 새로 고용된 노동자의 다수는 여성이다. 영국에서처럼 이 나라들에서도 남자보다 여자를 고용하는 것이 돈이 덜 든다(Elson & Pearson, 1981; Mies, 1986; Mitter, 1986). 많은 제3 세계 국가들의 최근의 정치적 대변동에서 성별 관계는 아주 중요한 쟁점이 되어 왔다. 예를 들어 성별 관계는 제3 세계의 페미니스트 정치(Jayawardena, 1986)에 중심인 것처럼, 가부장적 정치로서 이슬람의 근본주의(Kandyoti, 1987)가 부활되는 데에도 중심이 된다. 성별 분업의 이같은 변화는 이 때 크게 논쟁거리가 된다.

따라서 중간은 고용에서 성별 분업의 변화의 근원으로서만 중요한 것이 아니라, 다른 집단에 대한 한 사회 집단의 정치적 형태와 관련되

기 때문에 또한 중요하다. 영국의 고용상의 성별 관계를 이처럼 국제적 차원을 고려하지 않고 설명하려고 시도하는 것은 심각한 실수가 될 것이다.

자본의 구조 개편은 성별, 그리고 지역별로 분화된 노동자들에 대한 수요를 변화시킨다. 성별 분업에 대한 분석은 자본을 하나의 동질적 실체로 취급하지 않을 만큼 조심스러워야 한다.

유연성: 새로운 형태의 자본 구조 개편?

모든 형태의 자본 구조 개편이 다 중간적 차원을 갖는 것은 아니다. 최근 논쟁들은 '유연화'가 자본 구조 개편의 가장 최근의 형태라고 제시하고 있다. 애트킨슨(Atkinson)의 설명에 의하면, 경쟁의 압력을 새롭게 받고, 경기 후퇴 때문에 노동자와의 관계에서 입지가 강화된 회사들은 결국 유연한 회사의 발달과 같은 것이 되고 있는 일련의 노동시장에 관한 결정을 이행하고 있다(NEDO, 1986). 유연한 회사의 핵심적 특징은 '핵심적' 노동 인구에서는 기능적 유연성이, 주변적 노동자에서는 수적인 유연성이 발전하는 데 있다. 기능적 유연성이란 노동자들이 여러 가지 기술을 갖고 있어서, 회사의 매일매일의 요구에 따라 쉽게 여러 작업들로 이동될 수 있다는 것을 의미한다. 수적인 유연성이란 특별한, 회사에 특정적인 기술을 가지지 않은 노동자들은 회사의 매일매일의 요구에 따라 노동 시간이 달라질 수 있는 방식으로 고용되는 것을 의미한다. 이는 하청, 시간제 일, 초과 근무, 임시 계약, 그리고 노동 인구를 임시 노동자로 만드는 다른 과정들을 포함한다.

이 논제는 특히 이것이 어느 정도로 실제로 일어나고 있는가, 또 어느 정도로 이것이 새로운 것이냐에 관해 논쟁의 여지가 있다(Pollert, 1987). 더군다나 이 논제에 대한 상이한 해석들이 있다. 예를 들어 피오리와 세이블(Piore & Sable, 1984)은 대량 일관 작업을 고집 지향적인 생산물과 자국적인 노동 과정으로 대치할 수도 있는 새로운 형

대의 생산에는 인간 발달의 잠재력이 있음을 강조한다.

이 논제가 성별 관계의 분석에 대해 가지는 가장 중요한 측면은 시간에 근무가 여성 중에서 증가하는 현상을 설명하는 데 기여할 수 있다는 데 있다. 데프린은에 의하면, 이는 수적 융연성 추세의 결과이다. 그러나 영국의 시간제 근무의 증가는 제2차 세계 대전 중에 시작하였고, 그 이후 꾸준히 계속되고 있으므로, 그가 제시한 융연성의 모델과 시점이 일치하지 않는다(Walby, 1989).

국가의 중요성

나는 가부장 체제과 자본가 체제이 여성 노동의 사용을 놓고 벌이는 어떤 대립적 갈등을 해결하는 데 국가가 중심이 된다는 것을 앞에서 시사하였다. 그러나 국가 개입의 방식은 언제나 동일한 것은 아니었다. 결정적인 변화는 주로 제1 세대 페미니즘의 '시기 동안 여성이 정치적 시민권을 획득한 결과로 나타난 것이다. 국가 내의 이러한 변화는 국가에 관한 장에서 더 자세히 고찰될 것이며, 여기서는 여성의 고용을 규제하는 데 따르는 국가 역할의 변화를 검토하려고 한다.

여성의 임을 목화 공장이나 군수 공장에 제한시키려는 19세기 그리고 20세기 초의 경제적 기간 동안, 여성은 투표권이 없었으며 의회에 직접 대표되지도 않았다. 여성의 이익이 국가의 수준에서 의미 있는 정도로 대표되는 어떤 다른 방식도 없었다.

선거권을 획득한 이후, 여성의 임할 권리에 대한 첫 번째 중요한 갈등에서 여성은 승리했다. 이는 1930년대 대공황 기간 중이었으며, 이때 남자가 일자리가 없을 때 여자가 일자리를 갖는 것에 대해 격렬한 논쟁이 있었다. 정치적 압력에도 불구하고, 결혼하면 그만두어야 한다는 법안은 국가에 의해 채출되지 않았다. 이 관습은 널리 성행되고 있었으며, 기업에서는 이 관습이 증가하고 있다는 약간의 증거에도 불구하고 말이다(Lewis, 1980:214; Lewenhak, 1977: 215; The Vote, 1932: 52, 129).[8] 그러나 여성들은 복지 수당에 대한 일부 권리를 얻고 있었다. 즉 기혼 여성이 복지 수당을 받을 권리는 아노말리 법(Anomalies Act)의 '진정으로 일자리를 찾지 않는'이라는 구절로 부정되었으며, 숙련된 직물 노동자였음에도 불구하고 가정부(domestic servants)로서 일하려고 하지 않던 여성에게 급부금을 무인함으로써 복탕해졌다(Baggaley, 1989).

그러나 2차 세계 대전중 군수 공장 노동자로서의 여성에 대한 그 다음 주요한 갈등에서, 여성들은 국가 수준에서 논쟁에서 지고 말았다. 자신들이 전쟁하는 동안 여성을 불어오게 허락하면, 전쟁이 끝난 후에는 여성을 쫓아낼 수 있다는, 전쟁이 남성인 노동 조합의 요구를 지지하는 법안(전쟁 전 관습법 1942의 복구)이 통과되었다(Soldon, 1978; Summerfield, 1984). 그러나 흥미롭게도 이 입법은 전쟁 후에 결코 완벽하게 시행되지 않았다(Summerfield, 1984; Walby, 1986).

그 이후 여성 고용 규제에 대한 국가의 개입은 이러는 일관대의 방향에서 이루어졌다. 즉 국가는 여성의 고용을 제한하는 데서 여성 고용과 고용 조건을 지지하는 쪽으로 방향 전환을 하였다. 1970년에 동일 임금법(Equal Pay Act)이 통과되었고(1975년에 시행됨), 그 뒤를 이어 1975년에 성차별 금지법이 통과되었다. 이같은 변화의 근본 원인과 그 효과의 이중에 대한 분석은 국가에 관한 장에서 논의될 것이며, 여기서는 일에 효과에 관심을 가진다. 이 법은 비교적 비효율적이라고 널리 알려지고 있다(Gregory, 1982, 1987 참조). 그러나 이 법

8) 그러나 민족적 국가는 결혼 퇴직 관행을 도입하지 않았으나, 일부 지방 당국들은 고용주로서의 권한 안에서 이를 도입했다. 여성의 정치 활동 자도가 정치를 결정하는 데 하나의 주된 요인이었던 것처럼 보인다. 예를 들면, 남순에서는 장벽이 없었는데 여성들이 조직화되었으나, 웨일스와 프랑스콘에서는 장벽이 있었는데, 여기서는 여성들이 조직화되지 않았다(Mark-Lawson, Savage & Warde, 1985).

만은 여성 임금을 1970년에 남성의 시간당 임금의 63.1%에서, 1977년에는 75.5%, 그리고 1986년에는 74.3%로 끌어올림으로써 실제 임금 격차를 10%까지 줄이게끔 이른 것으로 보인다(평등기회위원회, 1987:38-9). 어떤 이들은 실제 임금 격차의 감소는 그 기간 동안의 소득 정책으로 생긴 허구라고 암시하지만(Campbell & Charlton, 1978), 웨이와 매킨토시(Weir & McIntosh, 1982)는 이 효과는 실제로 법만 때문이라는 것을 증명하고 있다.

이제 많은 국가는 두 번 다시 여성의 고용 기회를 제한하는 법을 도입하지 않았다. 이제 논점은 고용에의 길을 더 넓게 열어가는 데 국가가 얼마나 효과적인가 하는 문제로 바뀌었다.

나는 여성의 고용을 결정하는 데 국가가 중요한 요인임을 주장해 왔으며, 이는 단순히 경제적 이윤들, 또는 경제적이고 가족적 이윤들의 결과가 아님을 주장해 왔다. 더 나아가서 나는 국가의 역할은 단일한 것이 아니며, 여성이 정치적 시민권을 얻은 결과로 국가의 역할은 급진적으로 변화하였음을 주장하여 왔다.

다른 구조들

나의 가부장 체제에는 두 가지 구조가 더 있다. 즉 성성과 남성 폭력에서의 가부장적 관계들이 그것이다. 이것이 고용에서의 성별 분계에 어떤 효과를 가질 수 있는가를 생각하는 것은 중요하다.

성 성

성성은 유급 노동과 별 관계가 없다고 보통 생각된다. 실제로 이러한 이론법은 미첼(1975) 식의 이중 체제적 접근에 기본이 되는데, 여기서 성성은 가부장적 관계의 문하이고, 경제는 오직 자본주의적 관계에 의해서만 결정된다고 여겨진다. 그러나 가부장적 성적 관습이 성별 고용 유형에 영향을 미치는 여러 방식들이 있다. 이 중 가장 중요한 것은 성희롱이다. 이것은 고용 분석에 대한 급진적 페미니즘의 기여라는 제목으로 달에서 논의되었으나(특별히 매키넌, 1979을 볼 것), 다양한 시각에서의 연구가 이 영역에서 실제로 이루어져 왔다(예를 들어 Hadjifotiou, 1983; Hearn & Parkin, 1987; Stanko, 1988).

성희롱은 일을 가진 여성을 통제하도록 작용하며, 동시에 여성을 어떤 유형의 일에서 배제시키도록 작용한다. 배제적 효과는 아마도 가장 극적일 것이다. 과거에는 모두 남자뿐이었던 직업 분야에 여성이 진입하는 것을 막기 위해 성희롱이 사용되는 예가 바로 이 경우이다. 리즈의 조사는 비전통적인 직업 분야에 있는 여성의 96%가 직장에서 성희롱을 경험했음을 발견하였다(Lords, 1983). 이런 종류의 가장 널리 알려진 최근 사건은 1980년대 중반, 런던 소방대 사건이었다. 이 사기에 걸린 기회법의 보호하에 직장에 들어갈 수 있는 자신들의 새로운 권리를 실행해 보았던 여성들은 그들로 하여금 용기를 잃어 버리게끔 하는 거센 물리적·성적 공격을 당했다.

그러나 성희롱은 전통적으로 남성 영역에서 일하는 여성에만 국한되는 것은 아니며, 몰론 이같은 사실은 조사 연구에서는 자주 보고되지는 않는다. 달에서 인용한 리즈의 작은 조사에서 전통적인 여성 직업의 분야에서 일하는 여성의 48%가 성희롱을 경험한 것으로 밝혀졌다. 사실상 이같은 보고율의 차이는 전통적인 영역의 여성은 고소할 수 있는 권력을 단지 덜 가지기 때문일 수도 있다고 스탠코(1988)는 생각한다.

폭 력

성희롱은 물리적 힘의 사용으로 확대될 수 있는 행동의 연속선상에 있다. 물리적 완력에 대한 공포 때문에 여자들은 어두워진 후에는 공공 장소에서 걸어다니지 못하게 되고, 그 결과 이런 경우가 필요한 일자리, 예를 들면 교대 근무를 할 수 있는 기회가 영향을 받는다는 점

에서 물리지 않에 대한 위협 또한 고용 문제와 관련될 수 있다.

그러나 성과 육급 노동의 문제에 관해 폭력이 주로 관련될 때는 노사 분쟁 문제를 단속하기 위해 국가가 합법적인 폭력을 쓸 때이다.

고용에서의 가부장적 전략들의 구분

성별 직업 분리에 대한 바프만의 분석은 고용에서의 성별 문제를 이론화하는 데 획기적인 진전이었다. 그러나 통제의 형태는 하나 이상이다. 나는 두 선 육급 노동에서 서로 별개인 두 가지 가부장적 전략으로 폰리와 배제를 분명하게 구분짓고 싶다. 배제 전략은 고용의 한 분야, 혹은 사실상 모든 고용 분야에 여성의 접근을 전적으로 막는 것을 목표로 삼는다. 폰리는 여성의 일을 남성의 일과 분리시키고, 보수나 지위면에서 후자보다 전자가 낮게 등급이 매겨지는 것을 목표로 삼는 더 약한 전략이다. 이러한 구분은 공학 기술과 사무 일을 비교함으로써 설명된다. 숙련된 육체 공학 기술직 조합은 창설된 이후부터 20세기 중반까지 여성을 숙련 노동에서 배제시키는 데 성공하였다. 1940년대에 가서도 우리는 공학 기술자 조합 연합(Amalgamated Engineering Union: AEU)의 회장인 태너(Tanner)가 "하나의 조직으로서 우리는 여성의 채용을 원칙적으로 반대한다."고 선언하고 있음을 알 수 있다(공학 기술 및 철 고용주 국가 연합, 중앙 회의와 특별 회의록, 1940년 4월 8일, p. 430). 결정적인 전환점은 제2차 세계 대전 도중에 있었다. 1943년 AEU는 처음으로 여성을 조합원으로 받아들였다(Jeffreys, 1970). 이 때부터 그들은 폰리의 전략으로 바꿔서 여성을 받아들이기 시작하였으나, 일정한 작업 영역에 그리고 조합의 분리된 부문에 한정되었다. 이러한 변화는 배제 전략이 실패한 결과로서 생긴 것이다. 고용주들은 공학 기술자 노동 조합의 노동 통제에 대한 통제

력에 대항하여 싸워 왔으며, 실제로 1897년 길고 쓰라린 연속적인 파업과 한 번의 공장 폐쇄는 이 문제에 대한 것이었다(The Engineer, 1897; Jeffreys, J.B., 1945:143-8). 전시 남성 노동자의 부족이라는 압력 속에서 여성들은 공업 기술직에 들어가도록 허용되었으며, 다른 일단 노동 조합들은 이들을 충원하기 시작하였다(Walby, 1986).

사무직에서는 남자들은 배를 먼을에도 불구하고 배제 전략을 결코 확립할 수 없었다. 사무직이 현대적인 형태로 발전되어 가고 있던 19세기에서 20세기로 넘어가는 전환기에 이 전략이 시도되긴 했지만, 그들은 이 전략을 강행할 만한 권력을 갖지 못했다(Holcombe, 1973; Humphreys, 1958; Martindale, 1938). 배를 들면 전국 사무 직원 조합(the National Union of Clerks)의 회장인 엘빈(Elvin) 씨는 조합 잡지에서 "여성이 공장 작업장이나 사무실에서 일하지 않는 이상적인 시기가 올 때까지" 사무실에는 문제가 있을 것이라고 선언하였다(The Clerk, 1908: 131). 그러나 그들은 이 전략을 끝까지 밀고 나갈 힘을 결코 가지지 못했고, 대신 폰리 전략으로 돌아섰다. 남성과 여성의 폰리는 남성 노동자, 여성 노동자, 그리고 고용주 간의 투쟁의 결과였다. 폰리는 남자들이 남아 있는 사무 노동의 영역에서는 여자들이 일하지 못하게 막고, 그러면서도 다른 몇몇에서는 여자들이 고용주를 위해 값싼 노동력이 되도록 허용함으로써 남녀간의 직업적인 경계를 최소화하는 전략이다(Holcombe, 1973; Humphreys, 1958; Martindale, 1938; Walby, 1986).

배제 전략은 19세기 그리고 20세기 초 영국의 수공업 노동 조합에서 지배적이었고, 반면 일반 조합들과 나중에 발전한 조합들은 폰리 전략을 따르는 경향이 더 컸다(Walby, 1986). 여성 문제에 대한 조합의 접근법이 이렇게 변화된 것은 주로 세 요인 때문이다. 첫째, 특정 조합들(예를 들어 AEU)이 여성의 진입에 반대하는 싸움에서 패한, 즉 배제 전략이 실패한 결과였다. 둘째, 반숙련 그리고 미숙련 노동자

들을 끌어모은 일반 조합들이 더 많이 성장했기 때문인데, 이 조합들은 거의 처음부터 폰리 전략을 사용했다. 셋째, 국가 정책이 바뀌었다. 여성에 대한 문제를 일정 수단을 통해 지원해 달라는 조직적인 남성 노동자의 청원을 들어 주는 정책에서, 여성이 투표권을 획득한 이후부터는 여성의 진입할 권리를 지지하는 정책으로 국가의 정책 방향이 전환되었기 때문이다.

폰리 전략 그 자체는 역사적·공간적으로 독특한 별별 하위 유형으로 구성되어 있다. 1940년대 이후 영국의 노동 시장 분절의 가장 중요한 새로운 형태는 시간제 일과 전일제 일을 구분하여, 전자는 거의 전적으로 기혼 여성에 의해 수행된다는 데 있다. 시간제 일과 전일제 일은 노동 조건이 두 가지 주요한 측면에서 다르다. 즉 시간제 일은 평균적으로 임금을 덜 받고, 고용 계약이 덜 확실해서 해고당하기 더 쉽다(Robinson, 1988).

1986년 상근하는 여자는 남자의 주급의 65%를 벌고, 남자의 시간당 임금의 74%를 벌지만, 시간제로 일하는 여자는 남자의 시간당 임금의 56%만 벌었다. 시간제로 일하는 여성은 상근하는 여성의 시간당 임금의 76%를 벌었다(신소득 조사).

일 주일에 8시간 미만 고용되는 시간제 근무자는 불공정한 해고에 대한 청구, 모성 수당, 임여 노동자 해고 수당을 청구할 수 있는 권리라는 이득을 어느 것도 얻지 못한다. 주당 8시간에서 16시간 사이 일하는 사람들은 한 고용주 밑에서 5년 이상 일할 경우에만 이러한 권리들을 요구할 수 있다(Robinson, 1988).

영국은 많은 다른 나라들보다 시간제 노동자와 상근 노동자의 권리를 더 극단적으로 구별짓고 있다(Manley & Sawbridge, 1980). 이는 벤마크를 제외하면 어떤 다른 EEC 국가보다 영국에 시간제 여성 노동자의 비율이 더 높은 것을 최소한 부분적으로 설명할지도 모른다. 즉 시간제 여성 노동자들은 다른 유럽 국가에서 가지고 있는 고용 권

리들을 갖지 않고 있기 때문에, 영국 고용주들에게 더 매력적이다. 이는 시간제로 일하는 여성들이 권리를 갖고 싶어하지 않는다고 말하는 것은 아니다. 최근 여성에 대한 조사 결과는 직장일과 가사일을 더 쉽게 조화할 수 있으므로 시간제 근무는 여성 스스로가 선호하고 있음을 분명하게 보여 준다(Martin & Roberts, 1984). 그러나 특별한 생산의 일자리를 만들어 내는 고용주의 결정이 피고용인의 선호에 의해 영향받는 것은 부분적일 뿐 그 이상이라고 생각하기는 어렵다.

시간제 일의 문제는 전후 여성 경제 활동 참가율의 증가를 크게 촉진하였다. 사실상 영국의 경기 후퇴가 더 심한데도 불구하고, 영국은 아직도 EEC 국가 중 가장 높은 여성 고용 비율을 가진 국가 중의 하나다. 일에서 표 2.1이 보여 주듯이, 여성 고용은 계속 증가하고 있다.

폰리의 유형을 구분짓는 또 다른 방식은 윗츠(Witz, 1987, 1988)가 제안한 방식이다. 윗츠는 이미 정의된 직업에 여성을 배제하느냐, 들여놓느냐 하는 것과 마찬가지로 특정한 노동자 집단이 일단의 기술을 전유하고, 직업의 능력의 경계를 놓고 싸우는 것을 고찰한다. 그녀는 이를 기술하기 위해 경계 설정의 봉쇄라는 개념을 도입한다.

마하시 육급 노동의 가부장적 관계를 분석하는 데에는 바프만이 도입한 분리의 개념 그 이상으로 넘어가야 한다라고 나는 제안한다. 중요한 것은 배제와 분리를 구분하는 것이다. 분리 그 자체는 상이한 형태로 발전될 수 있다. 하나의 유형은 전일제 근무와 시간제 근무의 구분이다. 두 번째 구분은 개인적인 배제적 봉쇄와 경계 설정적 봉쇄 간의 구분이다. 그 효과는 수평적 형태와 수직적 형태가 있으며, 이 장의 앞부분에서 보았듯이 최근 영국에서는 수직적 분리가 감소하고 동시에 수평적 분리는 증가되고 있음이 주목되었다.

그러나 가장 중요한 구분은 한편으로 배제, 다른 한편으로 분리를 구분하는 것이다. 실제로 이 두 가지 형태의 가부장적 전략은 육급 노동이 아닌 다른 활동 장소에서도 발견될 수 있다. 특히 국가와 성생에

서 이들 전략을 볼 수 있다(5장 참조). 이 책의 끝부분에서 나는 이 두 가지 형태의 가부장적 전략이 두 가지 형태의 가부장제를 역사적으로 구분하는 데 기초가 된다고 주장할 것이다.

결 론

성과 고용에 대한 이론들에 대한 논평은 지금까지 네 가지 주된 시각에 의거하여 형태화되었다. 이러한 시각들을 가로지르는 몇몇 중심적 쟁점들이 있다. 이 쟁점들은 상이한 가부장적 구조들의 상호 관련성에 대한 나의 주장에 매우 중요하다. 그러므로 이 장의 결론의 첫부분에서 나는 다음과 같은 세 가지 점을 언급하겠다.

1. 여성의 노동력 참여의 결정 요소로서 일반적으로 가정되고 있는 것보다 노동 시장은 더 중요하고, 가족은 덜 중요하다.
2. 여성이 유급 노동에 덜 참여하는 것은 빈번히 주장되는 것처럼 '선택'의 문제 혹은 문화적 가치의 문제라기보다는 물리적 제약의 결과이다.
3. 정치와 국가는 성적 분업을 구조화하는 데에 보통 인식되는 것보다 훨씬 더 중요하다. 우리는 단순히 경제의 면에서만이 아니라 정치 경제의 면에서 분석이 필요하다.

노동 시장 대 가족

전통적인 견해는 여성의 고용상의(그리고 실제로 사회의 대부분의 측면에서의) 지위는 가족 내의 그들의 지위에 의해 결정된다고 주장해 왔다. 이는 민서(Mincer, 1962, 1966)와 같은 신고전주의 경제학자들, 파슨스와 베일스(Parsons & Bales, 1956), 그리고 비치(1977, 1978) 같은 마르크스주의 저자들의 분석에서 매우 분명하다. 나는 결정을 해야 하는 개별 여성들이 자신의 가정 사정을 고려할 것이라는 막연한 의미 지위는 이러한 견해가 틀린다고 생각한다. 오늘날 취업할 것인가를 결정해야 하는 여성이 가정 환경에 의해 제약받으리라는 것은 의심할 여지없이 진실이다. 기혼 여성은 남편과 다른 '피부양자들'로부터 가사 서비스에 대한 기대에 직면할 가능성이 크다. 거기다 경제력이 더 크기 때문에 남편은 그녀의 결정에 상당한 영향력을 가지며, 더 중요하게는 그녀가 부인과 엄마의 역할을 영점적으로 기꺼이 수행하면 일을 심리적·재정적 이득에 대한 그녀의 기대에 영향을 줄 가능성 또한 크다. 우리의 분석이 현재의 순간에 한정된다면, 표면적으로는 아내 가족이 여성의 고용 결정을 중요하게 구조화하는 것처럼 보인다. 그러나 이는 즉각적인 피사 결정을 이해하는 데는 중대할지 모르지만, 이는 여성의 '선택'을 제한하는 구조에 대한 설명을 제공하지는 않는다. 이는 왜 여성들은 남성만큼 더 나은 직업을 가질 기회를 확실히 가지지 못하느냐를 설명하지 않는다. 내가 추구하는 것은 어떻게 여성이 이러한 상황들과 입장하느냐를 묘사하는 게 아니라, 이러한 상황을 설명하는 것이다.

여성의 낮은 임금은 그 자체가 가족 내의 그들의 지위의 결과인, 낮은 기술과 자격의 면에서 설명될 수 없다는 것은 이미 보아왔다. 여성의 노동력 참여는 그들이 노동 예비군으로 사용된다는 측면에서, 즉 가족 내의 그들의 지위와 관련하여 설명할 수 있을뿐더러 중요하기도 하다.

오히려 노동 시장의 구조와 특히 성별 직업 분리는 매번 설명에 결정적인 것으로 나타난다. 여자가 남자보다 임금을 덜 받는 것은 인적 자본의 부족 때문이 아니라, 여자들이 저임금의 산업과 직업에 집중되어 있는 바로 그 이유 때문이다. 여성들이 피해하는 피조업 부문이라

기보다는 성장하는 경제 부문인 서비스 부문에 있기 때문에, 바로 그 이유로 1980년대와 같이 경기 후퇴의 시기에 남성만큼 일거리를 잃지 않았다. 직업 분리의 설명은 유급 노동상의 성 불평등을 설명하는 데 결정적이다.

노동 시장과 가족 간의 인과적 관련성은 보통 가정되는 것과는 반대 방향으로 간다. 우리가 인과 관계에 대한 질문을 구조적 수준에서 할 때는, 인과 관계는 노동 시장에서 가족으로 가는 것이지, 그 반대는 아니다.

유물론 대 문화론

여기서 더 나아가 여성의 고용 패턴은 물질적 요인보다는 문화적이고 이데올로기적인 요인에 의해 결정된다는 것이 일반적인 견해인데, 이는 성별 분업은 강등적이기보다는 합의에 의한 것이라는 관념과 관련되어 있다. 예를 들어 여자들은 세계 대전이 끝날 때 자발적으로 돈 버는 일을 그만두었으며, 결혼하면 자발적으로 직장을 그만뒀고, 어려운 일보다는 쉬운 일을 선택하며, 훈련받지 않기로 선택한다고 가정되고 있다. 이러한 가정들은 증거로 입증되지 않는다. 제1차 세계 대전이 끝날 때 여성이 일자리를 떠나간 것은 국가의 일방 조치로 부분적은 고용주와 남성 노동 조합 간의 협정에 의해 강요되었기 때문이다. 여성들이 결혼하면 예전에는 직장을 그만뒀는데, 이는 기혼 여성이 대부분의 공식적인 일자리에 남는 것을 금지하는 결혼 퇴직 관습(marriage bar)에 강요되었기 때문이며, 여성이 좋아하느냐는 고용주들에게 상관이 없었다. 2차 세계 대전 동안 결혼 퇴직 관습이 폐지된 이후, 기혼 여성의 취업은 엄청나게 증가하였다. 보통 인식되지 않고 있긴 하지만, 많은 여성은 남자만큼이나 어렵고 더러운 일들에 종사해 왔다. 여성이 대학 교육과 같은 훈련을 받을 수 있는 기회는

아직도 제한되어야만 했다. 최초의 입학은 제1세대 페미니즘에 의해 일어났으나, 주제는 계속되고 있다. 오늘날 여성이 취업할 수 있느냐의 문제는 합의의 문제인 만큼이나 강등의 문제이며, 규범적 가치에 대한 문제인 만큼이나 물질적 현실의 문제라고 나는 주장한다.

여성의 고용 유형을 형성하는 데 있어 가족보다는 노동 시장의 상대적 중요성을 논의할 때처럼, 분석의 수준이 다시 중요하다. 왜 어떤 일을 하는지 이유에 대해 다른 사람이 아닌 여성 자신이 표현한 신념을 본다면, 문화적 가치가 아주 중요한 것처럼 보이게 된다. 그러나 더 심층적 질문은 무엇이 이러한 신념이 나오게끔 하는 구조를 만들어 내는가 하는 점이다.

정 치

이 문제는 여성 고용은 정치적 과정에 의해 유의미하게 영향을 받지 않는다는 또 다른 견해와 관련된다. 국가 '행동이라는 의미에서 그리고 국가 수준이 아닌 조직화된 집합 행동이라는 의미에서 모두 정치는 여성의 고용(따라서 남성의 고용)을 형성하는 데 중요하다고 나는 주장하고 있다.

가장 좋은 직업에서 여성을 배제시키려는 자신의 요구를 관철시키도록 19세기 조직화된 남성 노동자들은 국가에 투자했다. 여성이 정치적 시민권을 획득한 이후, 페미니즘 투쟁은 여성 노동자에 대한 국가의 행동을 크게 변화시켜 놓았다. 여성을 방해하는 최전상의 시도는 훨씬 덜 일어났으며, 오늘날 국가는 동일 임금법과 성차별 금지법(비록 이는 강력히 추구된 정책은 아니지만)을 통해 여성의 고용상의 평등권을 구체적으로 지지하고 있다.

고용에서의 성별 관계는 정치 투쟁에 의해 결정적으로 영향을 받는다. 여성은 자신이 최상의 직업으로부터 배제되는 데 대해 침묵하지 않았다.

현대의 변화

전후 시기에 여성들, 특히 기혼 여성(특나 하면 미혼 여성은 보통 준 비는 일을 해왔으므로)은 점점 더 취업하러 들어왔다. 이당이 중요한 '공적' 영역에 들어오는 것은 전통적으로 여성 해방의 신호로 여겨져 왔다. 여성의 노동이 가족 내부에서 남편에 의해 착취될 소지는 적어졌다. 조직적인 남성 노동자이건 국가이건 간에 노동 시장에서 여성을 배제하는 관습은 과거보다 덜하다.

이러한 증거의 면에서 볼 때 상황은 나아지고 있다고 할 수도 있다. 그러나 임금·조건·보수가 좋은 직업을 가질 기회의 측면에서 보면, 남녀 간의 불평등의 정도는 아주 조금만 줄어들었다. 즉 남자들의 상적 증가는 상당함에도 불구하고, 직장 내의 여성 지위의 실제 변화는 아주 적었다. 임금 격차는 아주 조금만 감소했으며, 1970년 여성의 소득은 남성 소득의 63%에서 1986년에는 74%가 되었을 뿐이며, 확대되고 있는 시간제 근로자는 상근 여성 근로자 임금의 76%만을 번다(신소득 조사, 1986). 수직적 분리는 앞의 표 2.2와 2.3에서 보여 주었듯이 1971년에서 1981년까지 약간 감소되긴 했지만, 아직도 광범위하다. 산업별 수평적 분리는 표 2.4에서 보았듯이, 1971년과 1981년 사이에 남자의 경우는 감소되었지만, 여성의 경우는 증가하였다.

따라서 여성을 임금 노동에서 전체으로 배제하는 일은 줄어들고 있지만, 여성을 낮은 임금의 산업과 직업들, 그리고 시간제 일에다 분리시키는 일은 아주 조금만 줄어들었다. 여성은 높은 고용의 공적 영역에 들어갈 기회를 얻고 있지만, 그 안에서 남성에 종속되어 있다.

사적인 형태의 가부장적 여성 착취에서 공적인 형태의 가부장적 여성 착취로 이처럼 변화되는 과정은 변화를 일으키는 두 가지 힘들의

산물이다. 첫째, 자본주의 노동 시장 내부에는 값싼 노동에 대한 고용주의 수요가 있다. 가부장적 생산 관계는 평균적으로 남자보다는 여성을 값싼 노동력으로 만들어 내기 때문에 이는 여성을 임금 고용의 방향으로 계속해서 끌어당기는 힘을 생산한다. 그러나 우리가 살펴본 바와 같이, 이 과정은 상이한 형태의 자본 구조 자체 및 인종주의로 말미암아 복잡해진다. 둘째, 페미니즘 투쟁은 가부장적 여성 전략을 침식하도록 도와 왔다. 이는 다수의 차원들에서 일어났지만, 여기서는 국가와 노동 조합의 역할이 특히 중요하다. 투표권의 쟁취는 여성에게 국가에 의해 지원받아 온 여성 전략을 차단할 능력을 부여하였다. 노동 조합 그 자체는 여성이 회원으로 가입함에 따라, 그리고 그 안에 조직을 증가시킴에 따라 가부장적 여성 전략의 재편에서 기반이라 본래 전략의 여성로 변화되었다.

자본주의의 힘과 페미니스트의 투쟁의 결합이 여성 노동에 대한 가부장적 착취가 사적 형태에서 공적 형태로 변화되는 데 주요 역할이 있다.

여성노동자와 연대의 정치학

우리는 밤샘의 일을 하면 아이를 돌도 잘 입힐 수 있고 또 그리고도 우리 스스로를 위한 시간과 돈이 조금은 남을 거라고 믿어 왔습니다. 또 우리가 일을 잘하면 다른 사람들과 비슷한 대우를 받을 수도 있고, 우리가 그들과 다르다는 이유로 아무도 우리를 무시하지 못할 거라고 믿어 보기도 합니다. …… 그러면서 자문합니다. "어떻게 해야 이런 일을 현실로 만들 수 있을까?" 이제껏 우리는 단 두 가지 해답만 가능하다고 생각했습니다. 복종이 당연되거나 조직을 하거나. 숏자에서는 제 이를 본 적이 없다는 말 말고 무슨 말을 더 하겠어요. 그러니까, 이런 이야기를 당신 책에 써 주세요. 그 사람들에게 말해요. 사람들이 가지지 못한 것에 대해 생각하기까지는 시간이 걸리지만, 사람들은 조직을 해야만 하는 거라고! …… 해내구요. 당신 자신의 삶에 대한 힘을 아주 조금이나마 가능할 수 있는 단 하나의 방법이 집단적으로 하는 것 밖에 없으니까요. 그런 욕구를 공유하는 다른 사람들의 지지를 통해서만 집단적으로 가능하니까요.

—아이린느, 캘리포니아의 실리콘 밸리에서 일하는 멕시칸 노동자(1990)

저기 자신과 아이들을 위한 그럴듯한 삶에 대한 어머의 꿈, 자신의 노동의 질과 장점에 걸맞는 풍요한 대우와 존중을 기대하는 그녀의 소망 그리고 "당신 자신의 삶에 대한 힘을 아주 조금이나마 가능"하도록 하는 수단으로서 집단적 투쟁에 대한 그녀의 확신은 전지구적인 자본주의에서 가난한 여성노동자들의 투쟁의 현실을 압축적으로 요약하고 있다.[1] 이 장에서 나는 가난한 제3세계 여성들에 대한 착취에 초점을 맞추려고 한다. 나는 노동자로서 그들이라는 주체에 대해, 공통의 지점과 욕구에 대한 이해를 기반으로 하는 여성노동자들 공통의 관심사에 대해, 여성노동자들 일상에 뿌리박고 있으면서 매일의 생활의 변화를 이끌어 내는 조직의 전략/실천에 대해 초점을 맞추려고 한다.

이 장을 써나가는 것은 특히 어려운 일이었다. 자본주의적 지배과정이 거의 총체적으로 침투하고 있기 때문에, 가난한 여성노동자들의 매일의 생활에서 진정한 차이를 만드는 페미니즘적인 저항의 형태를 그려내는 것이 매우 어려웠기 때문이다. 그렇지만 나는 자본주의 경제에서 여성노동자(혹은 임금 노동자)에 대한, 여성노동자에 의한 행동이나 성찰 그리고 분석을 통해 어떤 분류를 시도함으로서, 입도적인 불이합에 직면한 여성노동자들의 투쟁에서 준엄을 발견할 수 있었다. 우리는 이런 투쟁을 통해 자율성과 해방에 대해서 만큼이나 착취와 지배의 과정에 대해 상당히 많은 것을 배울 것이다.

메리 통 Mary Tong이 조직한 샌디에고의 마킬라도라 Maquiladora* 노동자 협력위원회가 진행한 멕시코의 티후아나 Tijuana 현장연구는, 특히 NAFTA가 시작된 즈음에 국경을 넘나드는 조직의 급진적 가능성을 피진 하던 나의 신념을 확고하게 했다. 베로니카 바스케즈 Veronica Vasquez와

* 멕시코 국경 지역의 공장들. 다국적 기업의 전형적인 사례라고 할 수 있는데, 멕시코 노동력을 동원해서 여기에서 만든 제품들은 100% 미국으로 수출된다.

나는 생각과 정힘 그리고 전략들은 이 장을 쓰는 내내 대단 큰 영감이 되었다. 베로니카 바스케즈는 일상의 마킬라 노동자이다. 베로니카는 자신의 일과 노동조건의 향상을 위해 그리고 성적 착취에 맞서 투쟁하고 있다. 베로니카 바스케즈와 함께 티후아나 수출공장에서 해고된 59명의 종업원들은 캘리포니아 로스앤젤레스에서 제기한 법정소송으로서는 전례없는 사례를 기록했다. 이들은 미국 소유의 수출공장인 다우니 Downey의 내셔널 오-링 o-Ring 소유주에 대한 소송을 제기하여, 소유주에게 멕시코 노동법을 준수할 것과 1994년 11월 티후아나에서 공장가동을 멈춘 이후 3개월 동안 일일인 월급을 노동자들에게 지급할 것을 요구했다. NAFTA의 타당성을 시험한 최초사례에 화수한 결은 멕시코 여성노동자들의 용기백배하여 결단의 있고 분석적으로 명확한 행동을 통해, 1995년은 자본주의적 지배의 전지구적 침투에도 불구하고 국경을 넘는 페미니즘의 연대를 건설할 수 있다는 위대한 가능성의 순간으로 기록되고 있다.[2]

나는 수년 동안 인종 - 민족 - 성 - 계급의 분석을 넘어서는 페미니즘의 연대를 구성하는 데 기초놓인 가능성들이나 한계에 대해 몰두했다. 노동자로서, 소비자로서 그리고 시민으로서 여성들의 생활은 전지구적 영역에서 진행된 자본주의의 어마어마한 성장 속에서 근본적인 변화를 겪었다. 자본의 공통 이해관계(예를 들면, 이윤 - 축적 - 확대)가 이 지점에서 더소 분명해졌다. 그렇지만 소위 민주화과정 속에서 가난한 제3세계 여성노동자들의 이해관계와 그들의 행위 그리고 그들의 (비)가시성에 대해서는 어떻게 이야기를 할 것인가? 현대의 자본주의 경제 하에서 제3세계 여성노동자를 위한 민주적 시민권의 가능성은 무엇인가? 이런 질문들은 이 장에서 계속 제기될 것이다. 나는 제3세계 여성노동자들과 이들의 집단적 투쟁이 초국가적인 차원에서 의식화되어 동원되고 조직되는 가능한 지점을 명확히 하여 분석하려고 한다.

이 장에서는 전지구적 경제에서 노동자로 존재하는 제3세계 여성들의 지점을 초점으로 하여, 2장에서 언급했던 논의들을 조금 확대하려고 한다.[6] 먼저 물론속적인 나의 지점에서부터 시작하려고 한다. 나는 미국에 지리하고 있는 남아시아인 반자본주의적 페미니스트로서, 몽문화적이고 국제적인 연대를 위한 잠재력을 이론화하고 실행하는 진실로 혁명적인 페미니즘의 실천이 작동하도록 힘쓰는 페미니스트로서, 또한 "집"과 "집"이라는 상이한 질서가 언제나 모순되는 투쟁의 공간에 존재하는제3세계 페미니즘의 산생이자 행동가로서 그리고 딸, 아내 그리고 어머니라는 규정 이외의 자기정의나 자율성을 위한 중산층 여성의 투쟁에 대한 지속이고 정치적인 계보를 드러내는 존재로서 제3세계 여성의 집이라는 특별한 문제를 하게 되었다.

여기서 나는 "여성의 집"이라는 분석의 범주를 검토하고 이를 통해 젠더와 인종적 위계질서가 역사적으로 당연시된 독특한 과정을 살펴보려고 한다. 현대의 세계질서를 수립하고 공고화하여 유지하는데 핵심을 이루는 것은 국제적인 노동의 분화이다. 전지구적 프렐타인은 그것이 "제3세계 공급"하고 이윤을 만드는 것만들이나 사람들의 생산과 관련되어 있다. 따라서 전지구적 자본주의의 성 정치학을 이해하기 위해 집과 노동자를 당연시하는 전제들을 살펴보는 일은 중요하다. 나는 식민화와 착취의 과정에서 전지구적인 것과 지역적인 것의 관계 그리고 부분적으로 소비자를 생산자본주의 하의 "누로 고" 시민들로 만드는 방식으로 국경을 넘나들며 작동되는 문화적, 이데올로기적 동질화 과정이라는 구체적 특성이 비교페미니즘 프로젝트에서 중요하다고 믿고 있다. 사실 시민-소비자 개념은 내가 미국학계 그리고 보다 일반적으로 미국 고등교육의 맥락을 통해 뜻부분에서 탐구하려는 개념이다. 나는 시민-소비자 개념이 대체적으로 생산자/노동자 개념과 이들 간의 규율에 상당부분 의존하고 있다고 논의하여

고 한다. 이 생산자/노동자 개념 속에서 시민-소비자는 정당성을 획득한다. 내가 여기에서 관심을 기울이는 것은 이 방정식의 노동자-생산자 측면이다. 시민-소비자를 가능하게 하는 노동자들은 누구인가? 이 노동자들에 대한 이데올로기의 창조에서 성 정치학은 어떤 역할을 하는가? 전에 없이 증가하는 이윤추구적인 전지구적 자본주의가 여성의 일이라는 형태를 만들면서 젠더와 인종차별적 이데올로기를 어떤 방식으로 활용하는가? 노동자라는 특정한 여성들의 사회적 지점은 국경을 넘나드는 공통의 이해관계를 위한 잠재적 연대나 기반으로 제시될 수 있는가?

전지구적 자본주의의 발전과 더불어 임금노동은 생산과 재생산을 조직하는 헤게모니적인 형태가 되고 있으며, 국경 안에서 그리고 국경을 넘나드는 계급관계는 더 복잡해지고 덜 투명해지고 있다.[7] 따라서 공간 경제, 즉 자본이 서로 구분되는 생산을 위해 특정한 공간을 활용하고, 자본의 축적과 그 축적과정이 이러한 공간들(그리고 사람들)을 변화한다는 논점이 페미니즘 분석에서 점차 근본적인 중요성을 띠고 있다.[8] 일할 권리와 동일임금을 위한 요구를 둘러싸고 진행된 페미니즘 투쟁의 결과로 집/가족과 일 사이의 경계들(물론 이런 경계들은 언제나 가난한 노동계급 여성들에겐 유동적이었다)은 더 이상 위반할 수 없는 것으로 간주되지 않는다. 여성들은 작업장에 있으(그리고 언제나 있었다), 우리는 이곳에 반드시 있어야 한다. 이 장에서 나는 민족국가의 경계를 넘어서는 젠더, 자본, 일에 관한 특수한 역사적, 이데올로기적 전환을 분석하려고 한다.[9] 특히 주체 그리고 의식의 전환이라는 문제와 연관지어, 이 과정에서 제3세계 여성노동자들의 공통된 이해관계라는 아이디어를 전전시키려고 한다.

현 세계질서의 서로 다른 지리적 지점에서 제3세계 여성이 전지구적인 노동의 문화로 출수되는 것에 대한 사례연구에 특히 지목하면서, 나는 페미니즘적인 통문화 분석에 기여하는 생산적이고 필요한 하나의 사례로

"여성의 일"이라는 역사적인 서술범주를 인급하려고 한다.[7] 여기에서 나는 "여성들이 하는 일"이나 그들/우리들이 집중한 직종에 대한 것이 아니라, 오히려 여성성, 가정이라는 특성, (이성애) 혼인업리적, 인종적 · 문화적 유형화를 전승하는 개념의 측면에서 직장과 임무가 이데올로기적으로 구성된다는 점을 환기하고자 한다. 나는 서로 다른 분계점을 넘어서는 자본주의의 작동방식을 지도로 그리는 데 관심이 있으며, 여성들의 일이 젠더와 인종의 매개변수의 측면에서 구성되고 정의되는 방식을 통해 자본주의의 절차 · 이데올로기 · 가치들이 당연시되는 혼적을 더듬는데 관심이 있다. 나는 (가사, 이성애, 가족의 측면에서 정의되는) 젠더 정체성이 여성에게 허용되는 일의 본질을 구조화하거나 혹은 여성을 전제 "노동자"의 존재에서 배제하는 방식에 대해 탐구하려고 한다.

지리적으로 자리하고 있는 세밀한 사례연구를 근간으로 하고 있긴 하지만, 내가 제안하는 것은 사례연구식 방법을 넘어서서 전지구적 과정을 조망할 수 있는 비교 방법론이다. 이 때 전지구적 과정은 자석적인 위계질서와 이데올로기 그리고 착취의 형태에 착안하여 새로운 형태의 식민화(혹은 "재식민화")를 공고화하는 과정이다. 지역적인 것과 전지구적인 것은 사실상 병행하는, 모순적인, 때로 서로 수렴하는 통치의 관계 속에서 연결되어 있다. 여기서 통치의 관계는 여성을 유사하면서도 서로 다른 지점인 노동자로 자리매김한다.[8] 나는 협소하게 규정된 계급투쟁이 더 이상 여성노동자들 간의 연대를 위한 기반이 되지 못한다는 페미니스트들의 논의에 동의한다. 사실 특별한 인종 · 민족 · 문화 · 성 · 지리적 역사 속에서 여성으로 존재한다는 것은 우리를 노동자로 정의하며 동일시하는 것과 모든 면에서 연관되어 있다. 많은 페미니스트들은 생산과 재생산의 구분을 분석했으며 여성다움이 공적/사적 영역에서 이데올로기적으로 구성된다는 것도 분석했다. 여기서 나는 다음 몇 가지를 강조하고 싶다. (1) 임

금노동 부문에서 여성다움이라는 가부장적 정의가 지속되고 있다. (2) 제3세계 여성노동자들 간의 가능한 공통의 이해관계와 연대를 생각할 수 있는 기반을 제공하는 자본주의의 작취의 과정은 변화무쌍하며 특수하다. (3) (남성 노동자의 계급이해관계라는 생각을 기반으로 하는) 전통적 노동조합 방식이 세력화를 위한 전략으로 부적절한 상황 속에서 집단적 조직화를 시도해야 하는 문제.

앞서 제안했듯이 만일 초국적 경제로 특징되는 세계질서의 논리가 젠더와 인종 불평등의 고유한 역사를 끌어다 실질적으로 "제3세계/인종 차별받는 혹은 주변부 여성노동자"의 이미지로 구성하여 의도하는데 관여했다면, 또 만일 이런 노동과 정체성이 여성을 남성과 이성애중심, 혼인중심의 가족 단위와 연관지어 정의하는 가부장적 측면에서 코드화된 것이라면, 자본가와 노동자라는 계급집단 항상은 사실 제3세계 여성노동자들의 이해관계(그리고 아이도 정체성의 측면에서 재조정되어야만 한다. 집 안팎에서 여성을 남성에 대립하는 존재로 놓는 가부장 이데올로기는 제3세계 여성노동자의 일상의 물질적 현실에 맞지않는다. 때문에 우리에게 노동계급의 이해관계와 조직화를 위한 전략을 고민하는 방식을 재개념화하는 것은 절박한 문제이다. 따라서 이 글은 단지 제3세계 여성노동자들의 "공통의 경험"을 인식하자는 논의를 하는 것이 아니다. 이 글은 (추상적이 아닌 구체적인) 공통의 이해관계"를 인식하는 논의에서 국경을 넘나드는 연대(투쟁의 공통된 맥락의 가능한 기반마련을 인식하는 논의이다. 맛불어 비록 "제3세계" 여성노동자에 대해서만 초점을 맞추지만, 나의 논의는 유사한 방식으로 인종차별 받는 백인여성노동자들에게도 해당된다. 자, 이제 논점은 "제3세계"라는 내용이 아닌 젠더와 인종적 지배라는 과정에 대한 것이 된다. 이처럼 젠더 · 인종 · 계급형성의 맥락에서 제3세계 여성노동자를 가시화함으로써 우리는 통속과 착취하는 자본주의의

대문에 개입할 수 있게 된다. 또 이 논의는 제3세계 여성을 희생자가 아닌 주체로 개념화함으로써 해방을 위한 행동의 가능성도 생각할 수 있게 한다.

그런데 왜 종종 문제시되었고 또 많은 사람들이 이제는 구식으로 치부하는 "제3세계"라는 용어를 사용하는가? 그리고 왜 남성이나 여성이라는 여타의 노동자 집단과 대비되는 존재로 제3세계 여성노동자의 사회적 지점 · 경험 · 정체성을 특화하는 논의를 진행하려 하는가? 앞다. "제3세계"라는 용어는 좀 문제가 있다. 이 용어는 제3세계 국가의 국경 내에서 경제 · 정치 · 인종 · 문화적 차이를 특징짓는 포괄적인 논의에는 부적합하다. 그러나 이와 유사한 "북반구/남반구"나 "선진국/제개발국" 같은 다른 공식과 비교해 보자, "제3세계"는 식민주의 유산이나 현대의 신식민지적인 경제적, 지리정치적 과정과의 연관 속에서 탐구적 가치와 해석적 특수성을 지닌다. 다른 공식들에서는 이런 측면을 찾아볼 수 없다. [1]

두번째 질문에 대한 답을 고민해 보자. "새로운" 세계질서가 발전하여 작동하는 이 시점에서 제3세계 여성노동자들(이 경우 지리적인 제3세계에서 온 여성이나 미국과 서유럽의 이민여성과 또한 유색여성으로 정의된다)은 착취와 지배라는 자본주의 과정의 핵심적 특징을 표명하고 설명하는 국제적인 노동의 분업에서 특별한 사회적 지점을 차지하고 있다. 자본주의의 이런 측면들은 사회세계의 특징으로 전지구적 자본주의의 의기양양한 승리에 "당연히" 뒤따르는 것으로 전제된 "진보"와 "발전"의 담론 (가난한 제3세계 여성들에게 경제, 사회적 발전의 혜상으로 일자리를 창출했다는 것 등등) 속에서 정절이 흐려지고 신비화되었던 것들이다. 나는 사회세계의 관련된 모든 특징을 다 설명하는 것도 아니며 자본주의의 재식민화 과정 전체를 다루는 포괄적인 분석을 제공하려는 것도 아니다. 내가 제안하는 것은 제3세계 여성노동자를 서로가 공통의 잠재적 정체성

을 공유한다는 점이다. 이 정체성은 바로 이 역사의 순간에 특정한 노동의 분업 속에서의 노동자 정체성이다. 또 나는 지리적, 문화적 구분선을 넘어서는 공통의 가능성을 탐구하고 분석하는 것이 젠더 · 인종 · 계급 · (이성애) 섹슈얼리티의 불평등한 통합을 설명하는 방법, 그리고 세계를 묵해하고 이해하는 방식을 제공할 것으로 믿는다. 그리고 이를 통해 우리는 초국적 페미니즘의 연대를 공구고 실천할 수 있을 것이다. [2]

다국적기업들이 여성노동자를 일정한 방식으로 자리잡게 하고 착취한다는 논의는 나의 아이디어가 아니다. 그렇지만 나는 이런 몇 가지 사례 연구를 서로 연결하고 비교하는 것이 여성의 일이라는 범주, 특히 지금 이 순간의 노동자로서 제3세계 여성에 대한 커다란 이론적 논의를 가능하게 한다고 제안하는 것이다. 일에 대한 개념정의가 남성성 · 여성성 · 섹슈얼리티 개념을 비판하여 재구성하는 속에서, 젠더와 일의 상호교차는 여성의 일상이라는 구체적인 현실을 바탕으로 하는 풍문화적 비교와 분석의 기반을 제공한다. 나는 비교를 위한 바탕이 여성들의 경험의 전체성을 풍문화적으로 소진한다고 이야기하는 것은 아니다. 다시 말하지만 "여성의 일"에 대한 이와 유사한 이해틀로기적 구성이 풍문화적 분석을 가능하게 했다고 해서, 자동적으로 여성들의 일상이 그 자체로 특집아지는 것은 아니다. 오히려 이는 여성들의 일상이 비교가능하다는 의미로 이해되어야 한다. 나는 정치적 연대와 공통의 이해관계 개념을 주장한다. 이는 계급 · 인종 · 국가 경계를 넘나드는 여성노동자들 사이의 잠재성이나 공동체로 정의되며, 공통의 물적 이해관계와 정체성 그리고 세상을 묵해하는 공통의 방식을 기반으로 한다. 전지구적 경제 속으로 제3세계 여성을 통합하는 이런 상황에서 정치적 연대하는 사상은 풍문화적 비교와 분석의 기반을 제공한다. 그러나까 물역사적인 문화와 경험의 개념이 아닌 역사적이고 사회적인 지점을 기반으로 하는 비교와 분석을 제공하는 것이다. 나는

이 특별한 노동자들의 생존을 위한 경험 · 역사 · 전략의 연속성에 초점을 맞추어 분석을 하려는 것이다. 그렇다고 경험의 차이나 불연속성이 존재하지 않거나 무의미하다고 이야기하는 것이 아니다. 나는 전략적인 이유 때문에 연속성에 초점을 맞추는 것이다. 나는 연속성에 초점을 맞춤으로써 제3세계 여성노동자라는 지점(노동에 대한 전지구적 착취의 기반으로 작동하면서도 이제껏 가시화, 이론화되지 못했던)의 입장에서 자본의 작동을 독해하는 하나의 가능성을 탐진했다.

젠더와 일 : 역사적 · 이데올로기적 연합

"일은 인생을 즐겁게 만들지요"라고 롤라 와이셀 Lola Weisel은 말한다. 롤라 와이셀은 〈미셸을 모자의 삶과 시대〉라는 코니 필드 Connie Field의 영화에 등장하는 유대인 노동계급 여성이다. 와이셀은 제2차 세계대전 동안 유접공장에서 일한 자신의 경험을 회고한다. 많은 미국 여성들은 2차 대전 시기에 전쟁에 싸우러 나간 남성들을 대체하여 노동력으로 동원되었다. 영화에서 가장 감동적인 부분은 주인공과 함께 일하던 다른 여성들이 의미를 찾으려고 하는 장면이다. 기술을 배워 제품을 만들어 자신들의 일한 대가로 월급을 받았던 이들에게 전쟁이 끝나 더 이상 필요 없으니 다시 여자친구, 아내, 어머니의 존재로 되돌아가라는 의미가 어떤 것인지에 이들은 관심을 집중했다. 미국의 국가선전선동의 메커니즘이 남성과 여성의 일에 관한 분명한 입장을 표명했고 1940년대 후반과 50년대에는 이에 상응하는 남성성/여성성과 가정성이 기대되었음에도 불구하고, 현실은 전혀 이를 반영하지 않았다. 임금노동은 공과 사 그리고 노동 · 소비와 시민 사이의 정의가 변화면서 더 이상 가시화된 남성의 측면에서만 규정될 수

없었다. 그러나 20세기 초 지방경제 · 손실 · 이윤추구의 동력은 여전히 진행과정의 일부분이다. 1900년대 초 뉴잉글랜드 지역의 정미소 등내의 파업을 이끄한 과정에서부터 현재 캘리포니아의 실리콘 밸리나 미국-멕시코 국경에서 "이민인"과 "제3세계" 노동자를 "미국인"과 대립시키는 데이트는 역동적 과정의 일부인 것이다. 1909년 여성들이 주도한 뉴욕의 의류노동자 파업과 1912년 (로렌스 섬유의) 빵과 장미 파업, 2차대전 시기 노동조합을 조직했던 롤라 와이셀의 역할, 대부분의 젊은 독신여성들이 민권의 조직했던 1980년대와 90년대의 한국 섬유 · 전자 노동자들의 파업 사이에도 연속성이 존재한다. [3] 전지구적 노동의 분업이 1950년대의 양상과는 상당히 다른 것처럼 보일지도 모른다. 그러나 여성의 일이라는 이데올로기, 여성들이 하는 일에 대한 의미와 가치 그리고 착취에 맞서는 여성노동자들의 투쟁은 전세계 페미니스트들에게 여전히 중요한 핵심적 이슈이다. 결국 여성의 노동은 미국과 여타의 지역에서 자본주의가 발전하고 통합하여 재생산되는데 언제나 중요한 역할을 했다.

미국의 노예제 · 강제노역 · 계약노동 · 자영노동 · 임금노동의 역사는 자본주의 발전의 역사 속에 뒤얽힌 젠더 · 인종 · (이성애) 섹슈얼리티의 역사였다. 계급갈등이나 계급투쟁을 그 예로 들 수 있다. 따라서 서로 다른 인종 · 민족 · 사회계급의 여성은 19세기 경제, 사회적 관행(남부의 노예농업, 북동부에서 시작된 산업 자본주의, 남서부의 하시엔다 체제, 중서부 시골의 독립적인 가족농장, 또한 미국인의 사냥/채집과 농업에서부터 20세기 후반의 임금노동과 자영업(가족경영 사업도 포함)에 이르는 경제발전 속에 서로 연결되어 있지만 일에 대한 경험에서는 매우 큰 차이를 지녔다. 로웰 Lowell 섬유공장이 노조를 조직하지 않는 노동을 찾아 남쪽으로 이동하여 로웰에서 일하던 소녀들이 직장을 잃은 따에 넌 뒤인 20세기 초, 페미니스트들은 세계의 서로 다른 지역에서 벌어지는 분석적이고

조직화된 수많은 전지한 조선들을 직면하게 되었다. 소위 새로운 세계 질서(Boecher 1993, 3-12)로 불리는, 바로 이 자본주의를 지탱하는 지배와 착취과정의 물적 · 문화적 · 정치적 결과로 전 세계의 수많은 사람들은 피멸당하고 있다. 특히 빈곤한 제3세계 여성들이 탈복화되고 있다. 마리아 미즈는 세계를 소비자와 생산자로 구분하는 방식이 증대하면서 제3세계 여성노동자들이 심각한 영향을 받았다고 분석한다. 이 여성들은 국제적 노동의 분업 때문에, 농업분야의 노동자, 섬유 · 전자 · 피혁 · 봉제 등의 대규모 제조산업 부문의 노동자, 수공업이나 식품 원재료(비공식부문) 같은 소규모 소비재 공장의 노동자 그리고 생산업이나 관광산업의 노동자로 유입되었다(Mies 1986, 114-15).

소비자 아니면 생산자/노동자, 둘 중 어느 하나에 속하느냐에 따라 붙는 가치 · 권력 · 의미는 우리가 불평등한 전지구적 체제의 어디에 자리 잡으며, 누가 되는지에 따라 크게 달라지고 있다. 특히 90년대 이후로는 다국적 기업들이 전지구적 자본주의의 표상이 되고 있다. 피차도 바넷과 존 카바나는 이 기업들이 새로운 세계질서에 미칠 영향을 분석하면서, 상호교차하는 네 가지 그물망의 측면에서 전지구적 상업부문의 특징을 고찰한다. 전지구적 문화 시장(영화 · 텔레비전 · 라디오 · 음악, 또다른 미디어를 통해 이미지와 꿈을 창조하고 유포하는), 전지구적 소핑몰(신전, 백화점, 아케일 네트워크를 통해 먹고 마시고 입고 즐기는 것들을 판매하는 지구적 수퍼마켓), 전지구적 작업장(제품을 생산하여 정보를 주고받는 서비스를 제공하는 공장이나 작업장의 네트워크) 그리고 끝으로 전지구적 금융 네트워크(통화교환, 전지구적 보안 등과 같은 국제교역)(Barnet and Cavanagh 1994, 25-41). 각각의 그물망 속에서 남성성 · 여성성 · 섹슈얼리티의 인종차별 이데올로기가 정당한 소비자 · 노동자 · 관리자를 구성하는 역할을 맡는다. 그리고 이와 더불어 여성에 대한 심리적, 사회적 통제

억압과 빈곤화도 계속 유지된다. 여성들의 몸과 노동은 전에 없는 방식으로 성공에 대한 전지구적 꿈, 욕망, 이데올로기와 멋진 생활을 통합하는 데 활용된다.

페미니스트들은 세계화와 자본주의적 식민화 양식의 도전에 직접적으로 맞대응해왔다. 페미니스트들은 성 정치학을 언급하여 민족국가의 경계 안팎에서 자행되는 종교근본주의 운동이 여성에 미치는 결과에 대응했다. 구조조정정책, 군사주의, 비무장화, 여성에 대한 폭력에 대해서도 대응했다. 환경파괴와 토지/주권을 둘러싸고 토착민과 선주민들이 벌이는 투쟁, 인구통제 · 보건 · 재생산 정책과 실천들에 대해서도 대응했다. 이들 각각의 사례에서 페미니스트들은 노동자, 성적 파트너, 어머니와 보살피는 사람, 소비자, 문화와 전통의 계승자 · 전달자로서의 역할이 여성에게 미치는 효과를 분석했다. 남성성과 여성성, 여성다움과 (이성애)섹슈얼리티의 이데올로기 분석 그리고 주체 · 접근성 · 선택을 이해하여 지도화하는 것이 페미니즘 분석과 조직화의 핵심이었다. 따라서 지배와 자본주의의 식민화 과정을 특화하려는 내 시도가 조금 거창하게 보이긴 하겠지만, 나는 식민주의/자본주의의 대본을 구성하는데 언제나 참여했던 저항과 투쟁의 다양한 형태에 관심을 기울이려고 한다. 자본주의적 가부장제와 인종차별적인 계급/카스트의 위계질서는 여성에 대한 지배와 착취의 오랜 역사에서 핵심적인 부분이다. 그러나 이 관행에 맞서 펼쳐 일어지는 장조력으로 집단적으로 들끓하고 조직해 온 투쟁과 저항의 양식 역시 언제나 우리 역사의 일부였다. 사실 나는 페미니즘의 해방적 실천의 요소들을 한층 발전시키는 해방적 담론과 지식의 정립을 시도하고 있다. 결론적으로 이처럼 인종차별적인 자본주의적 가부장제 속에서 번혁되어야 하는 부분은 노동/일이라는 바로 이 개념이며 이성애적 남성성을 당연시하는 "노동자" 개념이다.

테레사 아못과 줄리 머하엘(Amott and Matthaei 1991)는 미국의 노동시장을 분석하여, 젠더 · 계급 · 인종의 인종-민족의 위계질서의 상호교차가 두 개의 중요한 결과를 낳았다고 논의했다.

> 첫째, 인종을 막론하고 집단은 임금도 낮고 직업 안정성도 낮은, 더 힘든 조건의 직장으로 집중한다. 둘째, 각업장은 극도로 분리된 장소이다. 이 속에서 하나의 직장에 할당된 특정 인종-민족 집단과 젠더가 공장별, 지역별로 다양한 차이를 보일 수는 있다. 그러나 노동자들은 동일한 인종-민족, 젠더, 계급 집단에 속한 사람들과만 같이 일하는 직종에서 일했다. (316-17).

아못과 머하엘는 성-인종으로 유형화된 직업에 관심을 기울였지만, 이 노동시장에서 저임금의 저리된 그리고 종종 불안정한 부문에 집중하는 노동자들의 직업 유형과 사회적 정체성 사이의 관계를 이론화하지는 못했다. 이들이 밝혀낸 경제의 역사는 인종과 젠더에 기반하고 있는 미국 자본주의 과정을 이해하는 데는 결정적으로 중요하다. 그렇지만, 이들의 분석은 이 직업들이 정의되는 방식 그리고 이 직업에 할당되는 대상으로 누가 지목되는가 하는 문제 사이의 연계성(유대인들에 대한 지배라는 공통의 역사 이외에)의 유무의 문제는 회피한다.

나는 전지구적 경제로 여성을 유인하는 두 경우(인도 나사푸르에서 레이스를 만드는 여성들, 실리콘 밸리의 전자산업에서 일하는 여성들)를 검토하여, 젠더 · 인종 · 민족 간의 상호연계성 그리고 여성을 특별히 취위적인 조건으로 자리매김하는 노동 이데올로기를 서술하려고 한다. 두 사례는 계급 · 인종 · 민족의 구분선을 따라 나뉘는 여성의 모순적 위치를 보여 준다. 즉 두 사례에서 분명히 존재하는 지리적, 사회문화적 차이에도 불구하고, 현대 자본에 의한 전지구적 경제의 조직화 때문에 여성들은 매우 동일한 방식으로 자리매김되며, 결국 지역적으로 특화된 위계질서가 재생산되고 변화된다. 이 경우 가사노동과 공장노동 사이에 중요한 연속성이 존재하고 있음을 알 수 있는데, 이는 특히 노동자로서 여성의 정체성이나 사회적 정체성뿐만 아니라 노동 고충의 이데올로기의 측면에서도 중요한 연속성이다. 이런 경향은 영국의 흑인 여성노동자(카리브해 출신 흑인, 아시아, 아프리카 흑인), 특히 가사노동, 공장노동, 가족운영사업에 종사하는 여성노동자에 관한 사례연구에서 살펴볼 수 있다.

주부들의 가사노동
: 나사푸르의 레이스 직조공

인도 나사푸르의 레이스 직조공에 대한 마리아 미즈의 1982년 연구는 자본축적의 명령 하에 가난한 농민과 부족사회 국가가 국제적인 노동의 분업으로 "유입되는" 이런 발전과정의 충격을 여성들이 어떻게 감당했는지를 생생하게 묘사해 준다. 미즈의 연구는 주부로서 정의되는 여성노동자들의 등 뒤에서 어떻게 자본주의적 생산관계가 진행되는지를 잘 보여준다. 젠더와 일의 이데올로기 그리고 이의 역사적 변화는 레이스 직조공들의 처지를 설명하는 필수적인 기반이 된다. 그러나 여성을 주부로 정의하는 것은 여성의 일을 이성애중심주의로 제한하는 것이다. 여성은 언제나 남성과 관련하여 그리고 혼인관계 속에서만 정의되었다. 레이스 산업의 발전과 이에 상응하는 생산관계를 설명하는 미즈는, 젠더 - 카스트 - 민족관계에 근본적인 변화가 생겼다고 서술한다. 봉건전사 카스트(지주)와 나사푸르(가난한 기독교도)와 세레팔람 Serepalam(가난한 카루/빈두 농민들) 여성들 간의 본래적인 카스트 구분은 레이스 산업의 발전과 함께 변

화되었고, 이에 따라 새로운 카스트 위계질서가 만들어졌다.

미스가 연구를 진행하던 시기의 이곳에는 60개의 베이스 공장이 들어서 있었고, 20만 명의 나사루프와 세계각지 출신 여성들이 노동력을 대고 있었다. 베이스를 하는 여성들은 하루에 6시간에서 8시간을 일했는데, 이들의 나이는 여섯 살에서 80살까지 다양했다. 미스는 1970년과 1978년 사이 베이스 산업이 팽창하면서 그리고 그 베이스 산업이 세계시장으로 통합되면서, 특정 공동체 안에 계급/카스트 구분이 생겼고 이 속에서 모든 비생산 직종(주에)의 남성화와 생산과정의 완벽한 여성화가 생겼다고 논의한다. 따라서 남성은 여성의 생산물을 팔았고 여성의 노동력으로부터 이윤을 얻어 살아갔다. 남성과 여성의 일 사이의 양극화, 즉 남성이 여성의 노동에 투자하는 사실상 수출업자나 사업가로 스스로를 자리매김하는 이런 양극화는 여성을 주부로 그리고 이들의 일을 "여가활동"으로 정의하는 사회적, 이데올로기적인 정의를 뒷받침했다. 다시 말해서 이 맥락에서 일은 성 정체성이나 여성성 - 남성성 - 이성애중심주의의 구체적인 정의를 기반으로 하고 있었다.

카스트와 젠더라는 두 개의 특별한 내적 위계질서가 상호작용하여 "여성의 일"이라는 규범적 정의를 만들어냈다. 베이스 산업이 시작될 당시의 농업노동자는 카루카스트의 중간계급: 배화/남성과 여성이었고, 베이스 직조공들은 그보다 낮은 카스트인 하리잔 Harijan(카스트의 최하층계급) 여성이었다. 이후 자본주의적 생산관계의 발전 그리고 카스트/계급의 이동 가능성이 생기면서, 하리잔 여성들이 농업노동자로 카루 여성들이 베이스를 하는 "여가" 활동을 수행하게 되었다. 카스트에 기반한 젠더와 피다 이데올로기는 일에가치를 뽑아내는 본질적인 것이었다. 여성의 피다와 여성에 대한 젠더는 상층카스트 신분의 기호였다. 카루 여성들(베이스 직조) 맡하는 "집안에 틀어박혀 있는 여성"이라는 개념과 연계되어 있었다. 이 때

문에 노동하는 카루 여성의 가정화는 결과적으로 자본의 축적과 이윤의 논리 속에서 진행된 것으로 보아야 한다. 이제 카루 여성은 물건과 지주 카스트의 여성일 뿐만 아니라, 여러에 가려진 주부로서 세계시장을 위해 생산하는 사람이 되어버렸다.

계속의 이데올로기와 여성의 가정화는 마지 보호주의와 재산에 대한 남성적, 여성의 개념적인 분명히 성적인 문제이다. 이 이데올로기는 또한 이성애중심적인 이데올로기이기도 하다. 이는 여성을 주부로 누이로 어머니로서 규범적으로 정의하는 것을 근간으로 하고 있다. 그래서 여성은 언제나 혼인관계나 "가족"과의 연관 속에서 정의된다. 따라서 카스트의 변화, 가정화와 비가정화(카루 주부 대열) 하리잔 노동자의 구분을 따르는 여성들 간의 분리는 결과적으로 여성들이 하는 일과 여성들의 성 정체성, 카스트/계급 정체성을 연결짓는다. 이 경우 가정화는 주부 이데올로기의 정당성과 지속성 때문에 작동한다. 주부 이데올로기는 여성을 가정, 혼인관계, 이성애중심주의 내의 공간에 자리잡는 존재로 정의한다. "노동자"로서의 정의와 "주부"로서의 정의 사이의 대립은 노동(그리고 카스트와 관련된 지위)의 비가시성을 불러일으키고 있다. 그 결과 여성은 일하지 않는 사람으로 정의된다. 개념정의상 주부들은 노동자가 아니며 일하는 사람일 수도 없다. 즉 주부들은 생계부양하는 남성과 소비자 남성을 가능하게 하는 존재이다. "여성의 장소와 일"이라는 이데올로기는 이 지점에서 본격적 실질적인 물리력을 행사한다. 이 곳에서 젠더화되고 카스트로 특화된 위계질서는 공간이라는 매개변수에 의해 구성, 유지된다. 따라서 미스의 연구는 여성을 사회적으로 주부로서 정의하는 것이 지닌 구체적 효과를 서술한다. 베이스 직조공들은 인구 조사수치에 포함되지 않고 (결국 이들의 노동은 여가로 간주되므로) 주부로 개념적 필요로써, "생계부양자"로 남성을 정의하는 것을 가능하게 해준다. 그러니까 카스트와 성적 이데

올로기의 고유한 역사와 전환 때문에, 자본주의적 생산관계의 발전을 통한 계급과 젠더의 프롤레타리아화가 진행되고 세계시장으로 여성이 통합되는 것이 가능하게 된 것이다.

세계시장을 위한 생산을 담당하는 주부/노동자의 위치에서 자본주의 과정의 작동을 목격함으로써, 일하는 사람과 노동하지 않는 사람(주부) 사이에 놓인 특수하게 젠더화되고 카스트/계급적인 대립이 모습을 드러낸다. 게다가 여성노동의 숨겨진 대가를 인식하여 이를 설명하는 가능성도 열리게 되었다. 결국 이를 통해 근본적으로 일하는 사람/노동자 남성의 정의를 정초할 수 있었다. 미스는 이 상황에 대해, 남성이 생산자인 여성에 기생해 살아간다고 표현했다. 자본주의적 가부장 문화의 대물로인 노동의 남성적 정의를 분석하고 변화하는 것이야말로 우리가 직면한 가장 중요한 과제 중 하나일 것이다. 노동에 대한 이런 식의 정의는 여성노동과 여성노동의 대가를 비가시화 하는 것으로 이어진다. 그리고 이 여성을 자신 고유의 선택을 할 수 있는 주체로 바라보지 않고, "전통"이나 "가부장제" 혹은 반근화 과정의 피해자로서만 정의함으로써, 주체로서 이들의 역할을 무시하는 결과를 낳는다.

사실 이 선택이 아기한 모순은 베이스 직조공들이 자신의 일을 "여가활동"으로 특징화하는 만큼에서도 분명히 드러난다. 자신들이 "일" 했다는 것을 분명히 알며 자신들을 공업화에 만든 역사상을 가져이 상승했지만, 그에 상응하는 임금은 상승하지 않은도 인식하고 있지만, 이들은 스스로에게 이 상황을 어떻게 설명해야 하는지를 모른다. 이들은 주부이자 어머니로서의 이들의 일과 역할 사이의 모순을 분명히 인식하고 있다. 하지만 모순을 분석해 자신들의 처지에 대한 완전한 그림을 그림으로써, 이에 따른 물적 조건을 변혁할 수 있는 전략을 짜거나 조직화하는, 혹은 카스트/계급을 넘어 노동자 여성이라는 공통된 이해관계를 인식하는 대신

지는 이로지 못하는것이다. 사실 세계각지 여성들은 베이스 하는 일을 임금노동으로 정의하지 않고 "가사노동"의 측면에서 정의한다. 그나아 자신들을 소상품생산자로 여기는 여성들은 자신의 일을 기업가의 역할로 간주한다. 이들은 스스로를 노동을 하는 사람이 아닌 상품을 판매하는 사람으로 바라본다. 여하튼 두 사례 모두에서 여성은 스스로를 일하지 않는 사람으로 정의하는 이데올로기를 내면화하고 있다. 따라서 이들은 카스트와 가부장제를 내면화한 것뿐만 아니라 (노동이 공공장소가 아닌 집 안에서 이루어졌다면) 노동을 고립시킨 때문에 노동자 혹은 여성으로 조직되지 못했다고 할 수 있다. 그러나 미스는 이 이데올로기에도 균열이 존재한다고 제안한다. 베이스 직조공들은 농업노동자들이 들판에서 함께 노동하는 것을 보면서 이들에 대한 부러움을 표현했다. 페미니즘 운동의 측면에서 이런 맥락을 바라볼 때 필수적인 것은 사실에 대한 인식이다. 주부라는 정체성이 "여성노동자 혹은 일하는 여성"의 정체성으로 전환될 필요가 있다는 사실을 인식해야 한다는 것이다. 주부로서 공통의 이해관계를 인식하는 것은 여성이나 노동자로서 공통의 이해관계를 인식하는 것과는 전혀 다른 문제이기 때문이다.

이민 주부, 어머니, 공장 노동
: 실리콘 밸리의 전자산업 노동자들

전지구적 프롤레타리아의 미국 부분에 대한 나의 논의는 캘리포니아의 소위 실리콘 밸리로 불리는 전자산업 노동자들에 대한 나오지 카츠와 데이비드 햄너지Katz and Kemnitzer 1983, 1986)에 의한 연구와 레인 호스홀드Horsfold 1990)의 연구를 기반으로 하고 있다. 생산전략과 과정에 대

한 분석은 1차 산업노동력을 구성하는 제3세계의 어린 여성의 속면에서, 끊임 노동에 대한 규범적 관념의 이데올로기적 재정의가 필요함을 지적해준다. 매우 복잡한 국제적인 세계시장에서 나사루프의 레이스 직조공들은 주부로 자리매김 되어 이들의 노동은 여가활동으로 정의되었다. 그러나 실리콘 밸리의 전자산업에 종사하는 제3세계 여성들은 어머니이자 주부이며 보조 노동자로 자리매김 된다. 카스와 랭니적의 자료에 의하면 제3세계 국가의 프림라인에서는 "독신"여성 노동자를 찾지만, 실리콘 밸리에서는 "기혼여성" 이데올로기에 부분적으로 기인하여 직장변수가 정의된다고 한다.

호스텔드는 기존의 여성성 이데올로기가 실리콘 밸리의 어린 여성노동자들에 대한 작위를 어떻게 봉합했으며, 또 어떻게 이 여성들이 가부장제의 논리를 활용해 관리자에게 맞대응했는지를 보여준다. 전지구적인 전자산업 프림라인의 양극(한 쪽은 남반, 홍콩, 중국, 대만, 태국, 말레이시아, 일본, 인도, 싱가포르, 필리핀, 다른 한쪽은 미국, 스코틀랜드, 이탈리아 [Women Working Worldwide 1991])에서 이상적인 노동력으로 간주되는 "독신"과 "기혼"여성이라는 전제에는, 여성성 · 여성다움 · 성 정체성에 대한 규범적 이해가 근간으로 깔려 있다. 몰여진 호칭은 성차와 이성애중심적 결혼제도가 제공한 것으로, "관리가 손쉬움"(상품적인?) 노동력이라는 합의를 지니고 있다. [14]

카스와 랭니적의 자료는 젠더 · 인종 · 민족적 위계질서가 이미 역사적으로 투리내린 미국의 상황에 들어맞는 여성의 일에 대한 정의와 그 변화를 지적한다. 게다가 이들의 자료는 제3세계 여성들의 일과 관련되어 불어진 "직장 호칭"이 생적, 인종적 정체성과 밀접하게 연관되어 있음도 서술해준다. 호스텔드의 최근 연구가 카스와 랭니적의 결론 중 일부분을 강조하긴 하지만, 그녀는 어떻게 "성, 인종, 계급, 국적이라는 모순적인 이

데올로기들이 오늘날의 자본주의적 작업장에서 노동 통제와 노동 저항 모두의 형태에서 활용되는지"(Hossfeld 1990, 140)에 초점을 맞춘 보다 세밀한 분석을 시도한다. [15] 호스텔드는 산업의 구조와 속에서 젠더화된 이데올로기가 작동하는 목록을 만들고, 자신이 "헤머니즘 재개념화 전략"으로 부른 전략을 분석하는데 공헌했다.

실리콘 밸리의 1차 노동력이 제3세계나 새롭게 이주한 여성들로 구성되어 있긴 하지만 이 전자산업에는 상당수의 제3세계와 어린 남성들도 종사하고 있다. 1980년대 초, 7만 명의 여성들이 작업장에서 기계조작 같은 노동인력의 80-90%를 차지했다. 이 중에서 45-50%는 제3세계, 특히 아시아계 이민인이었다. 백인남성은 기술자나 혹은 감독관의 일을 맡았다(Katz and Kemnitzer 1983, 333). 호스텔드의 연구는 1983년과 1986년 사이에 진행되었는데, 이 시기 기계조작일의 80% 이상은 유색인이 그리고 조립라인 노동자의 90%는 여성으로 구성되었다고 추정했다(1990, 154). 카스와 랭니적는 지루하고 보상도 없고 열악한 임금의 조건에서도 "일 잘할 수 있는" 노동자 집단을 "유인하기" 위해, 인종 · 젠더 · 민족적 스테레오 타입을 활용하여 생산을 미숙련화 함으로써 적극적으로 값싼 노동의 원천을 찾는다는 입장을 견지한다. 관리급 직원들은 인터뷰에서 이런 직업을 미숙련(그저 시키는 대로 따라하기만 하면 될 정도로 쉽다는)의, 지루한 일을 참아낼 것이 요구되는(그렇기 때문에 아시아 여성들이 더 적합하다는), 아이 돌보기와 가사노동의 일부를 주로 해야 하는 여성을 위한 보조작업으로 묘사했다(1983, 335).

이 일부를 수행하는 이민여성과 제3세계 (기혼)여성과의 연관 속에서 직장 호칭을 해석하는 것도 의미가 있을 것이다. 카츠와 랭니적가 기록한 직장 호칭은 여성의 일에 대한 정의, 특히 제3세계/이민 여성들의 일에 대한 정의로 분석될 필요가 있다. 첫째, "미숙련"이라는 개념을 심고(시키는

대로 따라하기만 하면 되는), 지루한 일을 참아내는 것으로 간주하는 데는 인종차별적, 젠더화된 차원이 깔려있다. 싫고 지루하다고 간주하는 개념은 일종의 스테레오 타입을 끌어들인다. 이는 제3세계 여성을 이데올로기적 상태로 간주하여, "지루함"과 "참을성"이라는 모순된 담론을 비서구적, 농업중심적, 전근대적 (아시아계) 문화의 특징으로 간주한다. 물론, 직장을 어머니와 주부에게 보조작업으로 정의하는 것은 또다른 차원을 덧붙여준다. 이는 성 정체성과 이성애중심적 여성성의 개념이 결혼중심의 가정화로 자리잡는다. 이 직업은 파트타임이 아닌데도 보조적인 것으로 정의된다. 따라서 이런 특수한 맥락에서 (제3세계) 여성들의 일에 대한 요구도 일시적인 것으로서 정의된다.

관리경영의 논리론적을 따라, 호스텔드는 보다 규모가 큰 문화 속에 만연한 젠더와 인종의 스테레오 타입이 어떻게 노동자 의식과 저항을 양산하는지에 대한 풍부한 이해를 제공한다. 예를 들어 그녀는 공장관리자들이 노동자들에게 "여성적이지 않은", 혹은 "유약하지" 않은 것으로 조장되는 방식에 관심을 둔다. 관리자들은 여성에게 여성성을 요구 노동과 모순되는 것으로, 여성들의 직업을 부차적이고 일시적인 것으로 그리고 여성들 스스로를 여성 아니면 노동자 둘 중 하나로서만 정의하도록 요구하는 방식으로 여성을 묵취하여 여성들에게 이데올로기를 강제한다(Hossfeld 1990, 168). 따라서 여성다움과 여성성은 가정적, 가족적 모델로 정의되어 이 속에서 일은 1차적인 정체성에 관루어 보조적인 것으로 간주된다. 호스텔드의 연구에서 중요한 점은 이민 여성의 80%가 가족 중 가장 많은 연간 소득을 벌어들이는 생산자라는 지적이다. 그런데도 이들은 남성을 생계부양자로 여기고 있었다(1983).

따라서 인도의 레이스 직조공들이 "주부"로서 묵취당하는 것과 마찬가지로, 실리콘 밸리의 제3세계/이민 여성들은 "어머니와 주부"로서 자리

매김되며 노동자로서는 일차적인 존재로만 취급된다. 두 경우 모두에서 남성은 진짜 생계부양자로 간주된다. (여성의) 일은 통상적으로 "공공" 혹은 생산영역에서 발생함에도 불구하고, 이런 이데올로기들로 인해 여성은 집단에 갇힌 존재로 정형화되고 만다. 인도의 상황에서 노동이 비가시화되는 것과 실리콘 밸리에서 일의 본질이 임시적/부차적인 것으로 간주되는 것을 비교해 보자. 1982년의 미츠의 연구에서처럼 호스텔드와 카츠와 랭니적가 수집한 자료들은, 전자산업 노동자들의 착취에 기반이 된 젠더와 인종을 둘러싼 지역적 이데올로기와 위계질서의 현존을 지적한다. 이제 질문을 던져보자. 여성들은 이같은 자신의 위치를 어떻게 이해하는가? 그리고 이적법 착취적인 직장 상황에서 어떻게 의미를 찾아내는가?

전자산업 노동자와의 인터뷰에서 드러나듯이 관리자들의 견해와 정반대로 여성들은 자신의 직장을 임시적으로 생각하지 않으며 오히려 상향이동하기 위한 생생전략의 일부로 생각한다. 자신들의 인종적, 계급적, 젠더적 신분을 의식하는 이들은 임금 수준을 높이는 방식, 이를테면 다른 직장에서도 일을 하고, 초과근무를 하고, 아르바이트처럼 밤 시간을 이용해 야간근무를 하는 등의 방식으로 자신을 노동자로 평가절하하는 것에 맞서 싸운다(1983, 337). 결과적으로 실리콘 밸리 노동자들이 하는 "가사노동"은 나사루프 여성들의 레이스 짜기와 매우 유사한 방식으로 동일한 조건에서 이루어졌다. 두 종류의 일 모두 집에서 고립된 채, 스스로의 간접 이용(전기료, 청소비 같은)을 노동자 본인이 감당하며, 법적으로 보장된 보호막을 들면, 최저임금보장, 유급 휴가, 보건 혜택과 같은)도 받지 못하는 상황에서 일을 수행한 것이다. 그렇지만 일에 부여된 의미는 우리가 그들을 이해하는 방식과 마찬가지로 두 맥락 모두에서 분명히 차이가 난다.

카츠와 랭니적는 전자산업 노동자들이 계급이동을 시도하는 것을 자

이에 대한 중요한 자기승계으로 받아들인다(335-36). 따라서 나사루프와 달리 실리콘 밸리에서 가사노동은 여성을 자신에게 기업가로서의 측면으로 작용한다. 사실 나사루프에서 여성의 일은 남성을 기업가로 변모시키는 것이었다. 그러나 실리콘 밸리의 여성들은 개별 노동자로서 자신들이 직면하는 조건의 모순 속에서 이점을 취하는 셈이다. 나사루프에서는 피다와 카스트/계급 이동성이 여성의 일을 가정 내의 여가활동으로 물러나 두는 일련의 자기정의로 제공되었던 반면, 실리콘 밸리에서는 특별히 복비적인 개인적 야망이나 기업가정신이 제3세계 여성에 필수적인 이데올로기 기반으로 제공된 것이다.

카스와 랩니치는 이 지하경제가 직장에 대한 이데올로기를 재정의했다고 논의한다. 이 지하경제가 이들을 역사적으로 안정되고 "편안한" 대도시 중심부의 백인 노동계급을 지지하는 토대론 존재로 정의한다는 것이다(1983, 342). 다시 말해서 이 직장을 보조적이며 계임금의 것으로 정의하는 것과 유색인들의 생활양식을 차이가 있으며 같이 한 것으로 정의하는 것 사이에는 흥미로운 연계가 존재한다. 따라서 카스와 랩니치에 의하면 여성과 유색인들은 여전히 몇 산업적에 "싸의 존재로 정의되며" 계급으로부터 국가/민족/젠더적 구분선을 향해 이동하는 이데올로기의 과녁이 되거나 그 이데올로기의 조구가 되어 버린다(1983, 341).[9] 이런 상황에서 이데올로기와 대중문화는 개인의 성공을 위한 선택의 개별적인 극대화를 강조한다. 따라서 개인의 성공은 노동조합의 행동, 정치의 투명, 집단의 관계와 분리된다. 마찬가지로 호스텔드는 "이민인"을 필요로 하는 인종자별적이며 성차별적인 관리정영의 논리가 자신이 언급했던 파워적 노동과정을 가능하게 했다고 설명한다(1990, 157-58).[10] 카스와 랩니치는 실리콘 밸리 노동자들의 삶에서 생산양식의 관계와 생산 · 문화 · 이데올로기의 사회적 관계를 복합적으로 분석했다. 그러나 이들은 3차적 노동

비를 구성하는 사람들이 왜 제3세계 여성인지를 구체적으로 설명하지는 못했다. 또 호스텔드는 자본주의적 축적을 공고화하기 위해 인종차별적이고 젠더화된 논리를 활용하는 것과 작업장에서의 젠더화에 대한 풍부한 분석을 시도했다. 그러나 호스텔드 역시 "여성"과 "소수자 노동자"를 분리하여 이해함으로써(176), 실리콘 밸리의 조립라인에서 중심 노동력을 구성하는 사람들이 왜 유색여성인지를 구체적으로 설명하지 못했다. 카스와 랩니치는 여성과 유색인을 구분하면서 젠더와 인종이라는 오래된 개념적 구분을 다시 만드는 것 같다. 그러니까 여성은 우선적으로 젠더의 측면에서, 유색인은 인종의 측면에서 정의했던 것이다. 이들의 분석은 젠더와 인종의 상호작용 개념을 배제한다. 그러나 여성의 젠더화된 정체성은 인종에, 유색인의 인종적 정체성은 젠더 속에 말려있다.

나는 사실, 카스와 랩니적 그리고 호스텔드가 수집한 자료들이 제3세계 여성들이 왜 주로 전자산업 공장에 몰려있는지를 설명해 준다고 논의하는 것이다. 이들은 제3세계 여성들의 일을 임시적이고 보조적이며 미숙련의 것으로 지정의하며, 여성을 어머니나 주부로 여성성을 공장노동과 모순되는 것으로 간주한다. 또한 이들은 제3세계의 이민여성을 순종적이고 잘 참으며 평균수준이하의 임금에도 만족하는 존재로서 특별히 정의한다. 그리고 이런 현상을 필연적으로 이해하기 위해 여성의 일에 대한 이데올로기적 재정의가 제시되었다. 호스텔드는 관리자들이 이 여성들에게 폴리하게 활용하는 매우 젠더화되고 인종차별적인 논리를, 거꾸로 노동자들이 관리자들에게 폴이대에 맞서는 몇 가지 저항의 전략들을 서술한다. 이 전술들은 직장에서 일시적인 위안만 안겨줄 것이다. 이들이 만들어 낸 인종차별적이며 젠더화된 스테레오 타입은 결국 제3세계 여성들에게 불리하게 사용될 것이기 때문이다.

딸, 아내, 어머니
: 영국의 이민 여성노동자

> 가족사업은 친족을 매개로 소수와 여성들의 노동력을 활용했으며, 집안에서 아내와 어머니로서 그리고 가족의 명예를 지키는 사람으로서의 여성의 역할을 강조하는 이데올로기에 호소해 왔다.
>
> — 셀미 웨스트우드와 파르빈의 아추(Westwood and Bhachu, 1988)

흑인여성과 소수자 여성들이 집 안팎에서 일하면서 살아가는 삶을 다룬 글 모음집에서 셀미 웨스트우드와 파르빈의 아추(1988)는 영국 자본주의 국가가 이주 여성 노동의 인종차별적이고 젠더화된 측면에 기인해 이 특을 얻은 부분에 초점을 맞춘다.[11] 웨스트우드와 아추는 "인종정체"(최대적이고 인종차별적인 환경적 · 경제적 서로하는 복합적 효과가 이주인들을 억압하는 상황 속에서, 이들이 살아남기 위해 키워는 방식)는 근본적으로 젠더화된 정체이기도 하다는 사실을 지적한다. 통계수치들은 영국에서 카리브해 출신 흑인들 그리고 무슬림이 아닌 아시아 여성들이 백인 여성보다 전일제 노동에 종사하는 비율이 훨씬 높다는 것을 말해준다. 그러므로 흑인여성이 경우, 카리브해 출신 흑인여성, 아시아여성, 아프리카 흑인여성으로 규정되는) 대부분이 라프타일 직종에 집중되어 있다는 인식은 사실이 아니며, 집 안팎에서 온 가족이 생계를 위해 참여하는 가족공장이나 가족사업의 조건을 포괄하는, 이들 노동생활의 형식과 유형에 대한 검토가 필요하다. 영국 페미니즘 학자들(Phizacklea 1983, Westwood 1984 and 1988, Josephides 1988 등)은 가정성이라는 가족중심 이데올로기와 이성애중심적 결혼이 가족공장 내에서 흑인여성노동의 경제적 · 사회적 착취를 용합해 버렸다고 주장한다. 가족 안에서 여성의 역할을 고착

화하는 억압적인 가부장 이데올로기는 흑인여성 본래의 문화 속에 설명 등과 억압의 고유한 체제로서 자리하고 있다. 그리고 바로 이 이데올로기들이 인종차별적인 영국 자본주의 국가라는 조건에 이윤추구라는 압착에를 제공하기 위해 재생산되며 통합된다.

예를 들어, 영국 웨스트 미들랜드의 의류산업에 종사하는 방글라데시 가내노동자들에 관한 에니 피지클리아(Phizacklea 1983)의 연구를 들 수 있다. 피지클리아의 분석은 여성에 의해 유지되는 가족이나 공동체 유대가 섬유산업분야에서 여성노동자들의 임금 · 장시간 노동 · 비용의 전쟁을 줄이기 위해 가내하청계약을 허용하는 데, 결정적인 역할을 한다는 수준까지 나아간다. 셀미 웨스트우드(Westwood 1984)는 이스트 미들랜드의 양말산업에 종사하는 구자라티 Gujarati)입도 지역이용: 북하의 여성 공장노동자들에 관한 연구에서 한편으로는 힌도여성과 백인여성노동자들 간의 차별과 연대를 만들고, 다른 한편으로는 여성성 · 남성성 · 가정성이라는 문화적 규범을 이끌어낸 작업장 문화의 원력과 창조성이 사실은 구자라티의 문화적 유산에 내재하고 있던 것임을 밝힌다. 구자라티 여성의 집 안에서의 일상과 남성 가족구성원들이 자신의 노동을 가족 역할의 확대(정체적 목표를 위한 방도로서가 아니라)로 인식하는 것 사이의 모순을 논의하면서, 웨스트우드는 거주 공간 내에서의 가정성이라는 이데올로기, 즉 내재된 (종종 억압적인) 문화적 가치와 관행들의 결과와 작업장 문화 사이에 놓인 연속성을 밝혀냈다. 시모시로를 딸로서 아내로서 어머니로서 파악하는 것은 작업장에서 연대를 만드는 하나의 형태가 될 수 있다. 그러나 호스텔드의 말을 빌면, 이는 다시 한 번 강력하게 여성성을 강화하는 전략이 된다.

결국 가족 내의 문화적, 이데올로기적 자원과 종성상에 의존하여 "노수" 인종 여성을 공통의 가족목표에 참여하는 노동자로 정함하는 가족사

임은 딸 · 아내 · 어머니 그리고 가족의 명예를 지키는 사람이라는 여성의 역할에 부합하고 있다(Josephides 1988, Shachu 1988). 가족사업에서 여성의 일은 임금으로 지급되지 않는다. 급료를 받는다고 해도, 이들의 노동은 여전히 가시화되지 못한 가사노동자들의 노동과 마찬가지의 종속성에 갇힌다. 둘 모두 생산과 재생산 영역을 양산하는 가정성과 여성다움의 이데올로기를 내포한다. 사사 조세피네스는 사이프러스의 가족공장에서 일하는 여성들을 연구하면서, "명예"라는 가족 이데올로기를 사용하는 것과 여성성과 여성다움이라는 개념정의(모호하는 부성적인 남성성 정의에 대한 완벽한 투수물로서)의 기반으로서 "안전한" 환경을 공적영역 외부에 만드는 것을 연급한다(Josephides 1988). 이를 통해 사이프러스 여성들은 스스로를 자신을 위한 노동자로 간주하기보다 가족을 위해 일하는 노동자로 바라본다. 따라서 일의 문제를 둘러싸고 진행되는 모든 갈등은 가족의 맥락 속으로 포섭된다. 이는 가족공장의 여성노동자들이 자신의 일을 가족적 의무의 "자연스런 확장"으로 동일시(베이스 직조공들과 다르지 않은 방식으로)하며 노동을 사유화(또는 탈인간화)하는 재정의의 지점에서 중요하다. 어머니로서 아내로서 가족 구성원으로서 자신을 정의하는 것이 노동자로서 자신을 정의하는 것을 대체한다. 문잘인 사프로도들에 관한 라트빈더 바추의 연구에서도 이런 사실이 제시된다(Bachu 1988). 바추는 영국 경제의 비교적 새로운 경향인 남아시아인들의 소규모경영의 증가를 인용하면서, 가족사업에서 일하는 여성노동자들이 종종 자율성을 잃어버리고 가부장의 지배하는 더 전통적인 형태, 즉 남성이 가족 내 모든 혹은 거의 대부분의 경제적 자원을 통제하는 형태로 되돌아간다고 주장한다. "일을 포기함으로써 여성들은 소득의 독립적인 원천과 주로 여성들로로 구성되는 대규모의 네트워크를 잃게 될 뿐만 아니라, 복제중심성을 강조하는 친족체계로 재통수 되어리고 만 자신을 발견한다."(85) 이에 따라 여성

들은 "생산과정과의 직접적 관계"를 잃게 되고 따라서 자신의 정체성을 노동자로 간주하는 문제를 (더 나아가 스스로의 정체성이라는 문제도) 비가시화 하고 만다.

영국의 이주 여성노동자들에 대한 이런 분석은 이곳이 아닌 다른 대도시 중심부에서 노동자로서 차취당하는 유사한 경험에 대한 비교분석의 사례라고 할 수 있다. 요약하면 이런 모든 사례 연구들은 현대 경제 속에서 제3세계 여성을 위한 "여성의 일"이라는 개념을 구성하는 데, 가정성 · 여성성 이데올로기와 인종이 기반이 되고 있음을 지적해준다. 이것은 베이스 직조공의 사례에서는 가사노동을 여가활동으로 정의하는 것을 통해 그리고 노동자들이 스스로를 주부로 정의하는 것을 통해 이루어진다. 앞서 논의했듯이 젠더와 카스트/계급에 내재한 위계질서가 이러한 정의를 가능하도록 해준다. 전자산업 노동자들의 경우 여성들의 일은 미숙련의 지루한 일로 간주되었으며 어머니 역할이나 가사를 돌보는 것에 대한 보조행위로 정의되었다. 이 정의는 인종과 민족성에 대한 지역적인 역사와 개인의 성향을 조장하는 독특한 미국식 이데올로기가 결합하여 만들어졌다. 따라서 우리는 노동자로서 베이스 직조공을 비가시화 하는 특성과 실리콘 밸리에서 제3세계 여성의 임시적이라는 특성을 대조해 볼 수 있다. 우리는 영국의 가족공장에서 일하는 이주여성노동자들의 사례를 통해 일이 가족의 역할이나 가족에 대한 충성심의 확장이 되고, 일이 가부장적 종속성을 공고화 하며고 여성다움 · 가정성 · 명예이라는 문화 · 민족적/인종적 이데올로기를 끌어오고 있음을 알았다. 또한 우리는 이 모든 사례를 통해 일의 범주를 당연시하는 속에서 제3세계 여성들을 값싸고 전유할 만한 노동력으로 구성하는데, 유동성 · 임시성 · 비가시성 · 가정성의 개념이 핵심임을 알게 되었다. 위의 모든 개념들은 젠더, 인종, 민곤에 대한 스테레오 타입에 의존하고 있으며 제3세계 여성을 차례적에 현대 전지구적 영

여성의 일하는 노동자로 재화한다.

에일린 보리스와 신시아 다니엘스는 이렇게 주장한다(Boris and Daniels 1989). "가사노동은 생산의 탈집중화에 속하며, 이는 생산 · 소비 · 자본축적을 국제적으로 재구조화하는 것에 대처하는 공장과 부문의 핵심적 전략이다."(2) 가사노동은 현대 자본주의적 전지구적 맥락에서 중요한 역할로 전제된다. 인도, 미국, 영국이라는 세 지역적 공간에서 제3세계 여성이 수행하는 가사노동을 다룬 위의 논의들은 바로 이 역사적 국면에서 자본주의적 재식민화의 전략이 갖는 몇몇 특징을 제안한다. 가사노동은 미국에서 19세기에 공장노동이 등장하면 바로 그 시기에 등장하기 시작했으며, 하나의 체제로서 가사노동은 언제나 자본주의와 가부장제의 결합을 강화했다. 가사노동을 보통 "집"이나 가정의 범위에서 수행되는 임금노동의 하나로서 (그녀의 노동과 그를 위한 시장 모두를 통제하는 하나의 경영으로서가 아니라) 고용주에 의존하는 노동으로 분석하는 것은 이러한 형태의 노동이 갖는 체계적인 비가시성을 이해하는데 도움이 된다. 가사노동을 이처럼 근본적으로 착취적인 비가시적인 형태의 노동으로 만드는 것은 가정성, 종속성, (이성애) 짝승컬리티라는 이데올로기다. 이는 여성, 이 경우 제3세계 여성을 우선적으로 주부/어머니로서 그리고 남성을 경제 유지자/생계 부양자로 할당하는 이데올로기다. 가사노동은 고향, 가족, 여성성/남성성의 가부장적이고 인종적/문화적인 이데올로기를 노동의 군동화하는 속에 압축되어 있다. 이 노동은 가사노동, 아이 양육, "집안 일"과 관련된 여타의 일 그리고 집에서 진행되는 대부 전체 같이 얼는 일을 가리킨다. 가사노동자는 "주부", "어머니", "가사노동자"라는 특성 때문에 정규임금을 받는 존재이자 노동자의 권리를 부여받는 노동자로서 간주되지 못한다. 따라서 생산 부문에서 뿐만 아니라 노동자들의 가사노동자들에 대한 착취도 사실상 여전히 가정적, 가부장적인 가족관계

속에서 비가시적인 영역으로 남아 있다. 이런 형태의 노동은 종종 거주가족의 역학관계에 대한 설명도 하지 못하여, 임금노동에 대한 설명에서도 빠지있는 부분이다(Allen 1989).

영국의 가족공장은 계급 역학관계는 상이하지만, 이와 유사한 이데올로기 패턴을 보인다. 흑인여성은 스스로를 (임금 노동자가 아닌) 경영자, 인종차별적 사회에서 가족의 번영을 위해 일하는 경영자로 상상한다. 그럼지만 이들이 하는 일은 여전히 그들이 가정에서 하던 역할의 확대에 불과하며 이 일을 통으로써 여성들의 경제 · 사회적 종속은 더욱 강화된다. 그렇다고 가족공장의 여성들이 전혀 자율성이 없다는 이야기를 하려는 것은 아니다. 그럴지만 하나의 체제로서 가족경영은 제3세계 여성들의 노동을 착취한다. 즉 (인종차별적인) 영국의 자본주의 경제체계 속에서 상층으로 이동할 여지를 찾는 제3세계 여성들에게 대적인 위계질서를 강조하며 강화하는 방식으로 그녀들의 노동을 착취한다. 현대의 전지구적 자본주의 맥락에서 이런 형태의 노동을 국도로 착취적인 것으로 만드는 것은, 이성애중심적 친족체계 안팎으로 깊이 뿌리박혀 있는 성차별, 인종차별적 관계에 깊인 비가시성(시장에 대해서나, 때로 노동자 스스로에 대해서 모두)이다. 그렇기 때문에 페미니스트들에게는 가사노동에 불박힌 젠더화된 관계를 변화하고, 가사노동자를 조직화하는 것이 필요하다.

영국의 공장노동이나 가족경영에 대한 분석과 지리적인 세 지점에서의 가사노동에 대한 분석은 특신 여성노동자들에 대해서도 이처럼 특별한 방식으로 가사노동과 공장노동을 정의할 수 있는지에 관한 질문을 던져준다. 이 경우 노동자의 구성은 젠더화된 이데올로기에 의존한다. 사실 여성노동자의 심리 · 물질 · 정신적 생존이나 합인에 필수적인 일이나 노동이라는 개념은 존재하지 않는다. 대신 주부로서 하녀로서 어머니로서의 여성의 정체성(이런 정체성은 일이라는 매개변수를 벗어나 정의된다)이

여성들의 생존과 성장을 위한 기반을 제공하는 것으로 간주된다. 이들 제3세계 여성들은 자신이 하는 일을 경제적·사회적·심리적인 자율성, 독립성, 자기결정력에 필요하지 않은 것처럼 간주한다. 그리고 이들의 존재는 노동/자본의 과정을 벗어나 있는 것으로 정의된다. 이런 조건에서 소외되지 않고 일과 관련을 맺는다는 건 개념적, 실천적으로 불가능하다.

공통의 이해관계/상이한 욕구
: 가난한 여성노동자들의 집단적 투쟁

지금껏 이 장에서는 상이한 지리적 지점에서 전지구적 자본주의의 경제과정에 의해 (대부분의) 가난한 제3세계 여성노동자들이 하는 작위의 이데올로기적 공통성을 서술했다. 제3세계 여성노동자들을 대상화하여 가정화하는 공장노동과 가사노동 간의 연속성에 대한 분석으로 인해, 공통의 이해관계에 기반한 여성노동자들을 조직하는 것이 심각한 문제임이 드러난다. 즉 제3세계 여성노동자들은 노동자로서 정체성을 가족의 역할이나 가족의 정체성보다 부차적인 것으로 간주하여 자신의 정체성을 지역적/내재된 초국가적인 확취의 과정 속에 투자하고 있는 가부장·인종/민족적 위계질서에 속한 것으로 단정 짓는 것으로 드러났다. 문명히 이 여성들은 식민화된 확취과정의 단순한 피해자가 아니다. 사례 분석은 각자가 착취를 의식하는 수준이 상이하며, 저항에 있어서도 수준이 상이하며, 자신들이 직업한 모습이나 자신을 노동자로 이해하는 수준도 상이함을 말해주었다. 이제까지 이 장에서는 서로 공유하는 지점이나 욕구를 이해하기 위해 여성노동자들의 공통의 이해관계를 개념화하는 토대작업을 진행했다. 따라서 분석도 대립의 형태보다는 억압의 과정을 강조하여 진행되

었다. 가난한 제3세계 여성들은 어떻게 노동자로서 조직되는가? 우리는 어떻게 "공통의 투쟁이라는 맥락"에 기반을 둔 "공통의 이해관계"라는 문제를 개념화할 수 있는가? 그리니까 주체로서 여성들이 선택이나 결정을 통해 자신의 의식, 더 나아가 노동자로서 자신의 매일의 생활을 변혁하는 그런 방식을 어떻게 찾아낼 수 있을까?

앞에서 논의했듯이 시장과 초국적 자본의 이해관계가 제멋대로 지배하는 전지구적 영역에서 자본/노동 혹은 "노동자"나 "계급투쟁"에 관한 구식 간판이나 개념정의는 개념적, 조직적 방주화를 더 이상 전적으로 정확하게 설명하지 못하며 설득력도 없다. 사실 생계를 유지하고 자신들 매일의 생활을 증진하기 위해 새로운 조직의 형태를 만들어 내는 이 가난한 여성노동자들 그리고 이들의 생존과 저항에 대한 경험들을 전제해야 투쟁과 행동을 위한 새로운 가능성들이 제시될 수 있다.[39] 이런 면에서 제3세계 여성노동자들의 경험은 전세계 가난한 여성들의 매일의 생활과 노동경험을 이해하고 변혁하는데 매우 적합하다. 이 장의 나머지 부분에서는 페미니즘 정치 이론가 애나 G. 조나스도티르(Anna G. Jonasdottir)의 연구를 다루면서 현대의 전지구적 자본주의 경제 속에서 제3세계 여성노동자들의 공통의 이해관계라는 문제를 설명하는 개념을 제안하려고 한다.

조나스도티르는 장어의 맑주주의 정치이론의 측면에서 여성의 이해관계 개념을 탐구한다. 그녀는 "사회적 존재의 서로 다른 층위: 주체와 주체에게 힘과 희미를 부여하는 욕구/욕망들"(Jonasdottir 1988, 37)에 대한 사회적, 정치적 이해관계 이론의 형식적이고 내용적인 측면 모두를 강조한다. 형식적 측면과, 최국적으로 "그 속에 머기"를 요구하는 것, 개인 나름의 존재의 측면에서 규정하기 위해 혹은 선택의 조건을 획득하는데 참여하기로 한 데서 공통의 이해관계를 이론화하는 정치적 분석가들와 (추관적이고) 개별화된 그리고 집단에 기반한 (선택의 결과로서) "욕구와 욕

망"의 개념을 선호하여 이해관계의 개념을 거부하는 정치적 분석가들 사이를 매들지으면서, 조나스도티르는 전자를 강조하긴 하지만 두 관점 모두를 결합하는 방식으로 여성들의 공통의 이해관계라는 개념을 공식화한다. 그녀는 이해관계의 형식적 측면(최국적으로 "그 속에 머기")이 중요하다고 논의한다. "역사적으로 이해할 때 그리고 사람들의 생생한 경험에 근거하여 바라볼 때, 집단별로 생활조건이 체계적으로 서로 다르기 때문에 사회생활의 기본과정에 대한 이해관계도 집단별로 체계적으로 구분된다. 따라서 역사적, 사회적으로 규정할 때 이해관계는 '객관적'인 것으로 특정지을 수 있다."(41) 다시 말해서 제3세계 여성노동자들이 공통의 이해관계를 갖는다는 주장을 뒷받침하는 체계적인 물적, 역사적 토대가 가능하다. 그렇지만 조나스도티르가 제안하다시피 이해관계를 이론화하는 두번째 국면인 욕구와 욕망(그녀는 주체와 주체의 행위결과를 구분한다)의 문제는 여전히 열린 문제로 남는다. 따라서 이해관계의 관점에서 바라보는 욕구와 욕망의 내용은 추관적인 해석의 가능성을 열어둔다. 조나스도티르에 따르면 페미니스트들은 (추관적인 욕구와 욕망에 기반을 둔) 여성들 공통의 이해관계를 "그 속에 머기"위한 형식적인 이해관계의 측면으로 축소하지 않으면서도, 최국의 재현과 민주적 정치체에 대한 장어의 맥락에서 그리고 여성에 대한 (객관적인) 공통의 이해관계에 기반을 두고 인식하여 투쟁할 수 있다고 주장한다. 이 이론화를 통해 우리는 매일 생활의 물적·이데올로기적 조건을 변혁하려는 욕구, 욕망, 선택(변혁의 의식이라는 매우 중요한 문제를 둘러싼 조직화와 이에 대한 이해라는 보다 깊이 있고 근본적인 문제에 대해서도 여전히 관심을 열어둘 수 있게 된다. 또한 사회적 지점이나 경험이라는 체계적 측면에 기반하고 있는 공통의 이해관계나 잠재적인 주체에 대해서도 인식할 수 있게 된다. 후자는 그렇지 않지만, 전자는 변화가능한 페다고지의 차원이다.

이 이론화는 제3세계 여성노동자들의 공통의 이해관계를 개념화하는 것과 어떻게 연결될까? 조나스도티르가 구분하는 주체와 그 주체의 행위결과는 이 지점에서 매우 유용하다. 이 영역에서 페미니스트들에게 문제가 되는 것은 (1) 제3세계 여성노동자를 노동자라는 (이들은 노동자이기를 선택한 주체이다) 공통성 속에 내관적인 이해관계를 갖는 존재로 이해하는 것과 (2) 자신을 노동자로서 그리고 그에 따른 욕구와 욕망을 가지고 있는 존재로 인식하는 여성 고유의 의식에 놓여있는 모순이나 탈구의 정을 인식하는 것이다. 이때 욕구나 욕망은 (주체의 행위의 결과로) 자신들의 공통의 이해관계에 기반한 조직화를 방해하기도 한다. 따라서 여기서는 한편으로는 사회적 지점과 제3세계 여성노동자들에 대한 역사적이고 현재적인 지배의 경험 사이의 연계를 분석하고, 다른 한편으로는 제3세계 여성노동자들의 공통된 사회적 정체성을 이론화하고 실행하는 분석의 과제로 남는다. 위에서 언급한 공통의 이해관계의 이론화와 가난한 제3세계 여성노동자들의 집단적 투쟁의 형태를 연결하여 제조명함으로써, 우리는 이 프로젝트의 어디쯤에 우리가 자리하고 있는 지를 감 잡게 될 것이다.

수많은 국가의 자유무역지대에서 일하는 여성노동자들의 사례에서 노동조합은 가난한 여성들의 욕구와 요구사항을 표현하는 가장 가시화된 무대였다. 그렇지만 노동조합내 성차별주의로 인해 여성들은 대단적인 보다 민주적인 조직화를 요구하며 여성들만의 노동조합을 만들었다(한국, 중국, 이탈리아, 말레이시아에서 여성들이 그랬던 것처럼, [Women Working Worldwide 1991] 참조). 그렇지 않은 경우, 여성들은 공동체 그룹이나 교회 공동체 혹은 페미니즘 조직을 찾아 나섰다. 미국의 전자공장에서 일하는 제3세계 이주여성은 종종 노동조합을 백인남성 노동계급 미국인 노동자의 이미지 모델로 인식했기 때문에 노동조합을 적대시했다.

따라서 이주여성노동자들의 투쟁에 교회가 개입하는 방식은 미국의 집단 투쟁에서 중요한 형태였다(Women Working Worldwide 1993], 38).

여성노동자들은 여성노동조합에서 혁신적인 투쟁의 전략을 개발했다. 예를 들면 1989년 한국여성노동자협의회는 마산공장 점거를 벌였다. 이들은 공장으로 들어가 거기에 살면서 음식을 해먹고 키계와 건물을 지키면서 효과적으로 생산을 방해할 수 있었다(Women Working Worldwide 1993], 31). 이런 방식으로 노동현장을 점거하고 매일의 생활을 꾸려가는 방식의 저항(미국의 복지권 투쟁도 마찬가지였다)이나 한대는 가난한 여성들의 일상이라는 체계적 현실에 뿌리박고 있었다. 이는 노동자로서 자신들의 공통된 이해관계만을 표현한 것이 아니라 여성, 즉 일과 가정이라는 인위적인 구분이 더이상 의미없는 자신들의 사회적 상황을 인식하고 표현한 것이다. 이런 "점거"는 가난한 여성노동자들이 생존의 형태로서 공동체를 건설하는 집단적 저항의 전략인 것이다.

루루다니 로사도 스리랑카, 말레이시아, 필리핀의 자유무역지대 FTZ에서 일하는 여성노동자들의 "저항의 기질"을 분석하면서 비슷한 논의를 펼쳤다(Rosa 1994, 86). 여성들이 자유무역지대에 모여 함께 생활하고 일을 한다는 사실은, 이들이 공동체 생활을 건설하고 자원과 음을 나누고 서로 상호협력하면서 조립 라인이나 지역에서 서로 도움을 주며 개인적이고 집단의 저항의 기질을 발전시키는 방식을 분석하는 데 핵심이 된다. 로사는 저항과 상호협력의 형태가 "전복적인 문화"에 뿌리박혀 있는 것이라고 주장한다. 전복적인 문화 속에서 여성은 복종하고 훈련받을 것을 요구하는 가부장제나 권위적인 거주환경 아래에서 살아가면서, "온화된 형태의 반란"을 실습하게 된다(86). 이를 통해 여성노동자들은 스리랑카에서 "자발적인" 파업을, 말레이시아에서는 "살행이식"의 파업을, 필리핀에서는 "공장을 점는" 파업을 벌였다. 이들은 생산목표를 체계적으로 하향조

정하거나, 혹은 속도가 느린 노동자들이 조립라인에서 생산목표를 맞출 수 있는 방식으로 시로를 도우며 저지한다. 로사의 분석은 형식적으로 "그 속에 끼어있는" 여성노동자들이 공통의 이해관계를 인식하고 일을 벌여준다. 여성들은 여성으로서, 노동자로서 매일의 생활에서 고순을 느끼며 저항을 실천한다. 그러나 자신들의 집단적 욕구를 동일시하면서 매일의 생활조건을 변혁하는 적극적인 조직화를 감행하지 않는다.

젠더와 인종적/민족적 위계질서의 측면에서 일에 놓인 이데올로기의 구성을 다룬 일서의 논의에서 가난한 제3세계 여성노동자들을 파워하는 공정한 형태로 가사노동을 고려했다. 사실 가장 창조적이고 변화무쌍한 뛰어난 집단적 조직력을 발휘하는 곳도 바로 이 영역이다. 가사노동 부문에서 가장 두드러지는 성공을 거둔 조직력을 발휘한 대표적인 두 단체는 WWF와 SEWA다. 두 단체 모두 독립적인 노동조합으로 등록되어 있으며 비공식 정책부문의 소상인이나 행상인, 노동자들을 회원으로 등록하도록 하고 있으며, 가사노동자들을 편입하는는 것에도 초점을 맞추고 있다 Milner 1994, 35).

영국에는 가사노동자 조직화의 오랜 역사가 존재한다. 1980년대 웨스트요크셔서 가사노동그룹 West Yorkshire Homeworking Group의 결합을 논의하면서, 제인 데이트는 "가사노동 캠페인은 여러 다양한 수준에서 작동해야 했다. 그러나가 개인적인 것들이 정치적인 것과 연결되고, 가족적 상황이 일과 상호연결 되면서 소규모 지역회의에서 회의에 초점을 맞추는 방식이 진행되었다. …… 실천적 측면에서 가사노동 캠페인은 공동체 작업의 이론이나 실천으로부터 영향을 받았을 뿐만 아니라, 많은 여성집단의 실천을 반영하는 그런 조직화 방식을 채택했다. 이 캠페인은 여성들의 힘을 강화하는 것을 목표로 하였고 노동조합과 같은 조직체를 갖지 못한 공식적으로 덜 조직화되고 덜 구조화된 소규모 그룹에 보다 집중했다."

(Tate 1994, 116) 인종, 민족성, 계급 이슈는 이런 노력을 가능케는 데 핵심을 이루었다. 왜냐하면 대부분의 가사노동은 아시아인들이나 제3세계 출신들이 도맡아 하고 있었기 때문이다. 데이트는 웨스트요크셔서 그룹이 가사노동자들을 조직화하기 위해 사용했던 수많은 동시다발적인 전략들을 다음과 같이 제시해준다. 이 그룹은 조직화된 노력을 단순히 지역 보조금에 반대하는 것으로만 방향을 잡기보다는 "점거" 고용주(혹은 진정한 적)를 정확히 지적하고 가시화했다. 소비자 교육을 진행했으며 압력을 가하는 방식으로 상품구입을 가사노동자들의 투쟁과 연계시켰다. 노동조합, 여성, 소비자 집단과의 동맹을 형성하여 공갑자를 위한 노동실천의 코드를 만들기 위한 투쟁도 벌였다. 예를 들면, SEWA 같은 대안적인 노동조합 조직은 조직의 발전과 멤버십을 연결하였다. 국제노동기구 ILO 같은 국제기구들에게 그들의 존재를 가시화하기 위해서도 고군분투했다. 끝으로 가사노동자들의 지역 풀루리조직들과 국제적 연계를 발전시킨다. 이들 중에 자원과 전략을 공유하거나 세력화를 고무하기도 한다. 가사노동자들의 공통된 이해관계는 노동자로서 그리고 여성으로서 일상의 측면에서 인식되며 이 맥락에서 "노동자"와 "가사노동자" 혹은 "주부"라는 인위적인 분리는 가능하지 않다. 웨스트요크셔서 가사노동그룹이 가사노동자들을 조직화하는데 일정정도의 성공을 거두고 이에 의해 문맹퇴치나 의식고양 그리고 노동자의 세력화에 대한 참여도 두드러졌다. 하지만 여성노동자들을 조직하는 것은 (조직화에 대한 자극이 노동자로부터 시작되는 여성노동자들 스스로에 의한 조직화가 아닌) 여전히 페미니즘 집단이다. 그렇기 때문에 SEWA와 WWF는 가난한 여성노동자 조직에서 중요한 모델로 간주되고 있다.

스와스티 미터 Swasti Mitter는 SEWA와 WWF의 성공을 이렇게 언급한다. (1) 효과적인 전략들을 사용하여 강력한 여성노동자 조직을 조직한

이들의 집계에(WWF의 회원은 85,000명이며, SEWA는 46,000명의 노동자로 구성되어 있다). (2) 국내와 국제의 정책결정자들에 의해 "가려서 보이지 않던" 노동자들을 가시화한 점. WWF와 SEWA는 가난한 여성노동자들의 요구를 인급하면서 이 여성들을 위한 발전계획, 이를테면 의료실천, 아이양육, 여성은행 그리고 대안적인 저축의 기회를 제공하는 생산자 협동조합 등을 제시했다. SEWA의 사무국장 레나나 자발라 Renana Jhabvala는 이렇게 말한다. 인도노동운동과 여성운동으로부터 영감을 받아 1972년에 발족한 SEWA는 스스로를 협동조합 운동의 일환으로 간주하고 있다(Jhabvala 1994). 그러므로 가난한 여성노동자의 권리를 위한 투쟁은 언제나 대안적 경제체제를 발전시키는 전략과 나란히 가야 한다. 자발라는 "SEWA는 상호협력의 원칙을 수용하며 이 원칙들을 빈곤한 여성들에게로 확대하려고 시도하는 상호협력적 운동의 일부로 스스로를 간주한다. …… SEWA는 가난한 여성들을 노동자들의 상호협력으로 이끌 필요가 있다고 본다. 상호협력적인 구조를 진정한 노동자 조직으로 만들려면 새로운 힘이 불어넣어져야 한다. 그래야만 가난한 여성들을 조직하고 강화하는 임무 속으로 상호협력적인 운동의 장도를 복돋울 수 있다." (Jhabvala 1994, 114) 가난한 여성들에게 이같은 협력적(혹은 민주적) 원칙의 확장을 강조하고, 정치적 문맹과 법적 문맹을 퇴치하고, 비판적이며 공동체적인 의식을 고양하기 위한 교육을 진행하고, 집단적(혹은 점투적인) 투쟁을 위한 전략을 개발하고, 경제 · 사회 · 심리적 발전을 위한 전략의 개발을 강조하는 것이야말로 SEWA의 프로젝트가 진정 페미니즘적이며 민주적인 변화의 가능성을 지닌 것임을 말해준다. 자영업 여성들은 인도사회에서 시민권을 가장 인정받지 못하는 사람에 속한다. 이들은 카스트 제도의 측면에서 경제적으로 취약하며, 포건의 측면에서 신체적으로나 성적으로 취약하며, 물론 사회적으로나 정치적으로도 비가시화 되어

일다. 따라서 이들은 조직화에 있어 가장 어려운 구성원들 중 하나이다. 서로 공유하는 원칙 그리고 교육, 저항, 자율을 위한 투쟁이라는 조합주의적이고 민주적인 원칙에 기초한 경제적 발전과 결합된 행동강과 정의에 대한 투쟁을 함한 집단적 투쟁을 동시적으로 장조했던 것이, 절단에 빌딩 가난한 여성노동자들의 조직을 담당했던 SEWA의 성공 비결이다. 자말라는 이렇게 요약한다. "노동조합과 상호협력적인 힘이 결합되어 회원들이 유지되었으며 이데올로기적인 대안을 제시하는 것도 가능했다. 가난한 여성들 간의 상호협력은 새로운 현상이다. SEWA는 상호협력을 보다 평등한 관계를 이끌고 그로 인해 새로운 유형의 사회를 이끌어내는 하나의 사회형태로 조망하고 있다."(335)

SEWA는 조나스도티르가 상세하게 설명했던 제3세계 여성노동자의 욕구와 공통의 이해관계를 결합시킨 가장 근접한 사례로 간주된다. SEWA는 가난한 여성노동자들의 대관적 이해관계를 기반으로 하여 조직되어 있다. 조직화 전략에 포함되어 있는 노동조합이나 상호협력을 통한 발전이라는 측면 모두가 이런 점을 제시해준다. 가난한 여성 노동자들이 노동자와 시민의 지위로서 권리와 평등을 누리게 하는 것이 일차적인 과제였다. 그렇지만 SEWA는 추문적, 집단적인 이해관계의 인식과 욕구나 욕망이 결합된 한층 깊은 수준에도 접근하고 있다. 앞서 논의했듯, 공통의 이해관계에 대한 비로 이 수준의 인식이나 결합이 전지구적인 여성노동자들에게 필요한 문제제기이다. 노동자로서 여성노동자들의 공통된 이해관계는 위에서 살펴본 다양한 형태의 투쟁이나 조직화의 형태로 결합되어왔지만, 제3세계 여성노동자들의 정체성을 잠재적으로 구성하는 것으로 이어지는 제3세계 여성노동자의 공통적인 욕구와 욕망이해의 내용적 측면을 규명하는 이론의 과정은 여전히 해결되어야 할 과제로 남아있다. 이 과제를 규명하고 연결하는데 있어 SEWA가 아마도 가장 근접해 있을 것이

다.

나는 바로 전지구적 자본주의가 발전하는지금 이 순간에 제3세계 여성노동자라는 특수한 지점이 유리한 측면을 제공하고 있다고 논의하고 있다. 이 지점은 (1) 특정한 방식으로 작동하는 지배와 재식민화를 가시화하고 투명하게 만들으로써 여성노동자들에 대한 비시적이고도 전지구적인 자본주의의 재식민화 과정을 조망한다. (2) 제3세계 여성노동자들을 조국적으로 연대하고 조직화하기 위한 기반으로서 정형 · 역사 · 정체성의 공통성을 이해한다. 여기서 나는 여성의 사회적 정체성을 노동자로 규정하는 것이 단순히 계급기반적인 것일 뿐만 아니라, 사실 이 경우에는 인종, 민족, 카스트의 역사와 일의 경험에 대한 이해에도 기반을 둔다고 주장하는 것이다. 결과적으로 나는 가사노동이 현대의 전지구적 자본주의 하의 "여성의 일"에서 가장 중요하면서도 억압적인 형태의 하나라고 이야기하는 것이다. 나는 전지구적 노동분업의 맥락에서 만들어진 "제3세계 여성노동자"라는 이데올로기를 지적하면서 특수한 몸뚱들의 역사에 자리한 차이를 강함하고 있다. 즉, 나사루트에서 펜더와 카스트/계급의 역사, 실리콘 밸리와 영국에서 젠더, 인종, 자유주의적 개인주의의 역사를 결합하여 이해하는것이다.

그러나 나는 이 모두가 분리되거나 구분될 수 있는 역사라고 주장하는 것이 아니다. 나는 제3세계 여성노동자들에 대한 현대의 정체의 작푸하는 특수한 형태로서 여성의 일에 초점을 맞추면서, 제3세계 여성과 제1세계 여성에게 공통된 특수한 역사, 즉 현대의 전지구적 영역에서 진행되는 자본의 논리와 작동을 강조하려는 것이다. 나는 현대 초국적 자본의 이해관계와 이를 위해 시도되는 전략들이 사회 내적인 위계질서를 끊어들여 남성성/여성성, 기술적 우월성이나 사유화된 발전, 숙련/미숙련 노동 등등의 이데올로기를 구성하고 재생산하여 유지한다고 주장하는 것이

다. 나는 앞에서 제3세계 여성노동자의 이데올로기에 기반을 두어 "여성의 일"이라는 범주를 통해 이 논의를 언급한 적이 있다. 그러므로 새로운 국제적 노동분업 속에서 제3세계 여성의 지정에 대한 분석은 식민주의와 인종 · 계급 · 자본주의 역사, 젠더와 가부장제, 성적이고 가족적인 구도를 포함하게 된다. 따라서 여성의 일에 대한 이데올로기적 정의와 재정의를 둘러싼 분석은 공통의 투쟁을 위한 정치적 기반을 마련해준다. 제3세계 여성노동자의 정치적 단결을 만들어주는 이 특별한 방식이야말로 내가 지지하려고 하는 논의인 것이다. 이것은 제3세계 여성 혹은 제3세계와 제1세계 여성 간의 공통의 정형 · 착취 · 힘이라는 몰역사적인 개념에 반대하는 것으로서, 자아와 타자라는 서구페미니즘적인 규범의 범주를 당연시하는 것에도 맞선다. 제3세계 여성이 이론과 투쟁에서의 주체로 간주된다면 우리들은 그들/우리들의 공통적이면서도 서로 다른 역사의 특수성에 초점을 맞추게 된다.

요약하면, 이 장은 전지구적 영역에서 일하는 제3세계 여성노동자를 설명하는 다음과 같은 분석적, 정치적인 이슈들을 장조했다. 이 장은 특수한 여성노동자 집단을 역사 속으로 끌어들여 소개했고 현대의 자본주의적 체제모니 작동방식 속으로 끌어들였다. 이 장은 남성화된 노동자라는 이데올로기를 탈신비화하는데 기반을 두고 민족국가의 경계들을 넘나드는 여성노동자들 간의 연계와 잠재적 연대를 소개했다. 또 제3세계 여성노동자를 가정 내의 존재로 전제했던 개념정의가 전지구적 자본주의의 재식민화 전략에서 실질적으로 작동하는 방식을 드러내 주었다. 그리고 여성들이 자신들의 생활조건이나 환경을 변혁하는 것뿐만 아니라 가사노동을 여가활동이나 보조활동이 아닌 생계를 위한 노동으로 인식하여, 가정이라는 공간을 재정의하는 방식으로 여성들이 노동자로서 공통된 이해관계를 갖는다고 제안했다. 여기서는 정체정의와 정치정의를 위한 페미니

즘의 고찰적이고 잠재적인 투쟁의 기반으로서 페미니즘적인 해방의 지식의 필요성을 장조한다. 이 장은 제3세계 여성들의 공통적인 사회적 정체성을 여성/노동자로 이론화함으로써 제3세계 여성노동자들의 공통된 이해관계라는 개념정의를 제공한다. 끝으로 이 장은 저항의 기질, 집단적 투쟁의 형태, 빈곤한 제3세계 여성노동자들을 조직하는 전략들도 살펴보고 있다. "당신의 인생에 조금이라도 힘을 보탤 수 있는 유일한 방법이 있다면, 그것 당신의 욕구를 공유하는 다른 사람들의 지원에 힘입어 집단적으로 일을 추진하는 방법이다"(Mooneka 1993, 51에서 인용)라는 아마의 말이 맞다. 제3세계 여성노동자들의 정체성관념이나, 자본주의적 재식민화에 맞서는 투쟁 그리고 페미니즘적인 자기결정이나 자율성을 위한 투쟁의 잠재적인 혁명적 기반을 형성하는 공통의 이해관계나 욕구를 정의하는 문제도 복잡하다. 그렇지만 마일라도와 노동자 베로니카 바스케즈나 SEWA의 여성이 제시해 주듯, 여성들은 이미 그런 투쟁을 시작하고 있다. 21세기의 시작은 전지구적인 자본주의의 지배와 작취하는 성 정치학의 악화로 특징지어질는지 모르지만, 21세기는 또한 새롭게 정의된 희망과 연대의 정치학의 서막으로도 해한될 수 있다.

멕시칼리에서 스모크 리드 한아이를 품고 있는 캄보디아를 비롯한 각국의 여성들

여성의 해 기념 세계여성회의'에서 아시아 여성들은 그다지 눈에 띄는 존재가 아니었다. 그런데 베이징에서는 얼마나 활기차게 행동하는지 질릴이지 놀라울 정도였다.

예를 들면 캄보디아 여성들은 전쟁과 학살 정권 때문에 25년 가까운 시간을 '쇄국' 상태에서 지내야만 했다. 그런데 처음으로 150명이나 되는 많은 여성들이 국제적인 자리에 모습을 드러냈다. 게다가 그들은 세계 여성들의 자매애를 표시하기 위한 '손으로 만든 현수막 캠페인'에 적극적이었다. 그들은 각국 여성들이 손으로 만든 현수막을 이어서 몇 백 미터나 되는 거대한 현수막을 만들어 만리장성에 내걸었다.

베이징에 온 캄보디아 여성 대부분은 가족이나 지인의 죽음을

시작하며: 아시아 여성들은, 지금

베이징 세계여성회의: 활기 넘치는 아시아 여성들

1995년 가을, 유엔 세계여성회의가 아시아에서는 처음으로 베이징에서 열렸다. 세계 각지에서 모인 정부와 민간 단체 등 4만 명이 넘는 여성들이 '21세기를 향해서! 여성들의 엠파워먼트*를!'이라는 기치 아래 열정적으로 참가하였다. '엠파워먼트'란 '힘을 키운다'는 말이다.

회의 기간 내내 나는 풀뿌리 운동 조직을 일구어가는 여성들의 힘에 압도되지 않을 수 없었다. 20년 전 멕시코에서 열렸던 '국제

* Empowerment는 힘주기, 힘 모으기, 힘 기르기, 키우, 세력화 등 다양한 말로 번역될 수 있을 것이다. 옮긴이는 저자의 '엠파워먼트'라는 원어 표기를 그대로 따랐다. (이하 이 책의 모든 주석은 '옮긴이 주'다.)

정립한, 내면에 깊은 상처를 안고 있는 사람들이었다. 1982년 싱가포르 특파원으로 있던 시절 나는 처음으로 캄보디아를 방문하였다. 7백만 인구 중 2백만 명 가까운 사람이 목숨을 잃은 현실이 말해주듯, 가는 곳마다 떠올릴 수 없는 백골산이 눈에 들어왔다. 한 날한시에 제사를 지내는 마을이 많고 어디를 방문해도 '미망인'이나 고아들의 눈물을 볼 수 있었다.

'캄보디아 제로(zero)년'이라는 말이 나올 정도로 크메르 레어 속에서, 그녀들은 세상을 떠난 남자들 대신 맨손으로 조국 복구에 나섰다. 긴 치마의 민족의상을 입고 크메르(Khmer, 캄보디아인을) 미소를 짓는 그들을 베이징에서 만났을 때 뭔가 가슴이 울컥해지는 것을 느낄 수 있었다. 슬픔과 고통을, 삶을 살아가는 힘으로 전환시켜가면서 베이징회의에까지 이르게 된 한 사람 한 사람의 발걸음, 그들이 헤쳐온 가시밭길을 생각하니 이내 눈시울이 뜨거워졌다.

한국에서도 600명 이상의 여성들이 참가하였다. 한국에서 이토록 많은 여성이 국제회의에 참여한 것은 처음 있는 일이었다. 한국 사람들 또한 긴 세월 독재정권 하에서 고통을 받았다. 수많은 여성들이 민주화운동의 선두에 서서 투옥과 고문을 경험하였고, 남편이나 자식을 잃는 슬픔을 겪었다.

그들은 베이징에서 희려한 치마저고리를 휘날리며 북을 치며 시위를 벌였다. 전 '위안부' 여성들의 눈물어린 증언도 있었다. 언어의 벽을 뛰어넘으며 활달하게 움직이는 한국 여성들을 보면서 민

죽의 비극을 이겨낸 여성들의 강인함을 실감할 수 있었다.

태국 농어촌에서 온 여성들, 풀뿌리 조직에서 일하는 여성들의 힘 또한 대단했다. 태국에서는 전국 각지에서 개발로 인한 환경 파괴와 토지 압수에 저항하는 여성들 300여 명이 회의를 준비하며 여성 네트워크를 결성하여 활동했는데, 그들 중 대표 20여 명이 베이징회의에 참가했다.

그들은 숙소에서 직접 태국요리를 해 먹으며 분주한 활동을 벌였다. 갑자 목면의 슬로건으로 '인신매매 반대' '댐 건설 반대' 등을 주제로 워크숍을 열고 시위를 조직하는 등 활발하게 움직이는 그들의 모습은, 양손을 앞으로 모으며 수아하게 절을 하는 태국 여성의 고운 이미지를 여지없이 깨뜨리고 강렬한 느낌으로 바꾸어놓았다. 영어를 전혀 할 줄 모르고 외국에 가본 경험이 없는, 햇볕에 검게 그을린 농촌 여성들이었지만 '옴팡팀푸스 식팀(NBM)을 주지하라'는, 자기 삶에서 우러나오는 주장을 당당하게 전달하고 있었다.

내전 · 독재 · 개발…… 수많은 억압과 폭력에 투쟁해온 아시아 여성들의 힘이 베이징회의에서 폭발한 것만 같았다. '21세기는 아시아의 세기'라고 하는데 그것을 만드는 주체는 역시 여성들이 아닐까 하는 생각이 스쳤다.

행동강령

세계여성회의는 베이징 시내에서 열린 189개국 정부 대표회의와 시내에서 약 50km 떨어진 만리장성 근처 호와이로우에서 열린 NGO 포럼 양쪽을 뜻하는데, 정부회의의 구체적인 성과는 행동강령을 채택한 것이었다. 행동강령은 '여성의 엠파워먼트를 위한 어젠다'라고 머리말에 적고 있지만, 그것은 21세기를 향해서 각국 정부가 취해야 할 여성 정책의 가이드라인이다.

그렇기 때문에, 조금이라도 여성에게 유리한 강령을 만들기 위해 세계 NGO 여성들이 2, 3년 전부터 베이징회의를 준비하는 캠페인을 전개했던 것이다. 베이징 현지에서도 의논을 거듭하고, 자신들의 의견을 반영시키려고 모의 활동을 벌이는 등 분주하게 움직였다.

강령은 12개 주요 분야로 나뉜다. 거기에는 각각의 문제를 해결하기 위한 구체적 전략이 써어 있다. 12개 분야는 빈곤과 교육, 건강, 여성에 대한 폭력, 무력 분쟁, 경제 참여, 정책 결정, 지위 향상을 위한 기구, 인권, 미디어, 환경, 그리고 여아의 문제다.

강령의 요지는 크게 두 갈래로 나눌 수 있는데, 빈곤과 환경 등으로 요약되는 경제 개발과 남북문제*가 그 한 축을 이룬다. 그리

* 남북문제(南北問題, North-South problems): 주로 북반구에 위치한 선진 공업국과, 적도 및 남반구에 위치한 저개발 국가 사이의 빈곤 및 소득 격차에서 생기는 국제 정치 · 경제의 구조적 문제.

고 여성에 대한 폭력과 무력 분쟁, 여아 문제 등으로 요약되는 여성 인권과 성차별의 문제가 나머지 한 축이라 할 수 있다. 한마디로 말한다면 개발과 여성 인권 문제라고 할 수 있다. 아시아 여성들이 직면하는 문제도 바로 급속한 경제 개발과 그것이 초래하는 인권 침해 문제다. NGO 포럼에서 연일 개최되었던 총 4,000개 워크숍과 전체 회의에서 여성들은 이러한 주제를 가지고 논의를 거듭하였다.

강령 첫 부분에 빈곤 문제를 제기한 것은 세계 전체 인구 57억 명 중 10억 명 이상이 절대적 빈곤자로서 생존권을 빼앗긴 채 생활하고 있는 것을 반영한 것이다. 빈곤 인구 중 70~80%가 여성이기 때문이다. '빈곤의 여성화'는 이미 심각한 사태에 빠져 있다.

1975년 멕시코회의에서 에제벨이아 대통령은 "가장 억압받고, 차별받는 여성은 아이를 학교에 보내지도 못 하고, 아이가 병에 걸려도 의사를 찾아갈 수 없는 가난한 어머니입니다"라고 연설한 바 있다. 각국 정부의 여성 대표로 가득 찬 화려한 국제회의장을 한발 나서면, 인디오 여성이 아이를 안은 채 비 내리는 거리에서 구걸을 하고 있었다. 변발의 소녀가 한줌의 쌀을 팔거나 아직 유방이 생기지도 않은 어린 소녀들이 매춘업소에서 손님을 기다리고 있었다. 가난 그 자체라고밖에 다른 말을 찾을 수 없었던 광경이 아직도 뇌리에 깊이 남아 있다.

빈곤을 초래하는 구조

멕시코회의가 끝나고 20년이 지난 지금도 빈곤은 해결되지 않았다. 아직도 몇 억 명이라는 여성들이 빈곤의 고통 속에 시달리고 있다. 그 해결책을 모색하기 위해 베이징에서도 가장 중요한 의제로 제기된 것이다. 1980년대부터 경제가 급속히 발전하기 시작하여 '세계 성장 센터'라고까지 불렸던 아시아지만, 빈곤한 여성이 가장 많은 지역 역시 아시아다. '빈곤의 여성화'는 무엇보다 절박한 문제인 것이다.

그렇다면 빈곤의 원인은 무엇일까, 누구에게 책임이 있는 것일까. 베이징에서 여성들은 남반구의 국가들을 궁핍화시키는 글로벌 경제 구조의 문제를 지적했다.

남반구 여성들은 제일 먼저 세계은행 등에 의한 구조조정 프로그램(SAP) 문제를 한결같이 비판하였다. 1980년대 이래, 개발도상국의 정부는 대부분 거액의 채무를 안고 있는데 돈을 빌려준 국제금융기관이 그것을 탕감받기 위해 구조조정을 강요하고 있는 것이다. 그 결과 개도국 정부는 복지 예산을 삭감하거나 공영 기업을 민영화하고 정부 감축을 통해 여성을 해고시킨다. 또한 외화 획득이라는 명분 아래 농민들은 그들이 먹고살기 위해 농산물을 생산하는 것이 아니라 수출용 작물 재배를 강요받는다. 농업에 종사하면서도 식량 부족으로 고통 받는 사태에 이른 것이다.

그렇기 때문에 인도와 아프리카 여성들은 베이징 NGO회의에

솔직한 세계은행 총재에게 "우리 생활을 파괴시키는 구조조정을 중지하라" "최빈국의 채무를 탕감하라"고 호소했던 것이다. 구조조정 프로그램 반대를 주장하는 시위와 집회가 연일 계속되자, 선진국의 책임을 의식한 캐나다 등 북반구의 여성들도 G7(선진 7개국)을 추궁하는 캠페인에 적극적으로 참여하였다. 세계 최대 채권국인 일본의 여성들도 망설이고 있어서만은 안 된다는 생각이 들었다.

NGO 여성들은 ODA(정부개발원조)*를 빈곤을 가속화시키는 두 번째 원인으로 꼽았다. 필리핀의 10개 여성 단체로 결성된 '그룹 10'이 개최한 ODA 워크숍에서는 정부개발원조로 인한 댐 건설이나 항구, 도로 등의 거대 개발 프로젝트가 지역 주민들을 강제로 퇴거시켜 생존권을 위협하는 사례가 보고되었다. 여성들이 겪는 고통이 생생하게 보고되자 세계 최대 ODA 공여국인 일본에 공격의 화살이 모아졌다.

바구잡이식 기업 진출도 문제로 지적되었다. 다국적 기업은 국

* ODA(Official Development Assistance): 일본의 정부 개발 원조를 말한다. 일본은 세계 1, 2위를 다투는 ODA 공여국이다. 일본 ODA의 특징은 반부 이상 배상, 인도적 문제에 대한 개입, 자국의 자원의 확보 목적에 입각을 맞추기 위한이다. 따라서 군비를 확산하거나 인권을 억압하는 국가에는 ODA 공여를 제한하는 방침이 없다. 그러나 최근 이러한 공정의 비판의 ODA의 목적이 일본의 국익(기업 이익)과 경제 개발을 중시하는 방향으로 변질되었다. 예를 들면 카지에 위치하는 아프리카 국가를 지원하지 않으면서 일본 기업의 이익이 보장되는 동아시아 국가의 경제 개발을 촉진시켜 무역과 투자를 장려하는 식이다. 이 때의 제3부('개발' 참조)에 나오는 여성들도 ODA로 인한 지역 공동체 파괴와 그것을 극복하고자 노력하는 여성들의 투쟁이 담겨 있다. ODA에 관한 이 외 자세한 논의는 『여성들의 21세기』(아시아여성자료센터, 2002년 9월호)를 참조.

경을 넘어 경제 활동을 강화시킨다. 개발도상국 정부 측도 '북반구를 추월하라'는 슬로건 아래 공업화에 집중하면서 다국적 기업 유치에 힘을 기울여왔다. 외국 기업의 공장에 고용된 이들은 젊은 미혼 여성이 대부분이다. 그녀들은 저임금과 열악한 작업 환경 속에서 직업병에 걸리거나 화재로 사망하기도 한다. 게다가 성희롱 등 성폭력에도 노출되어 있다. NGO 포럼에서 열린 여성 노동에 관한 워크숍에서는 위의 사례가 개도국 공통 사안으로 보고되었다.

이 이외에도 여성들은 GATT(관세와 무역에 관한 일반 협정)로 대표되는 자유화는 선진국에게만 유리하다고 비판하였다. 무역 자유화로 인하여 미국 농산물이 들어와 농촌이 피폐화되고 있다는 비통한 사례가 베이징에서도 여러 번 보고되었다.

또한 사실 유배없는 많은 사람들이 해외에 돈벌러 나가야만 하는 상황에 이르렀는데, 그 중에서 여성의 비율이 증가하여 '이주노동의 여성화'라는 말까지 등장하였다. 일본 등 외국의 생산업에 여성들이 인신매매되고 있는 현실, 그것은 선진국 위주의 자유 시장경제 시스템, 세계화로 인한 농촌 빈곤화의 결과이기도 하다.

NGO 포럼에서 선주민들은 생존 기반을 파괴시키는 개발로 인해 생활과 문화를 잃어가는 선주민족의 고난을 서로 공유하면서, 개발이라는 이름의 폭력을 비판하는 선언을 발표하기도 하였다.

다양한 형태의 폭력

베이징회의에서는 경제 개발이 여성 인권을 침해하는 주요한 요인이라는 공통의 인식 아래 '여성에 대한 폭력'을 주제로 한 워크숍이 가장 많이 열렸다. 가정 내 남편의 폭력이나 강간, 성희롱에서 여성 인신매매 등 남북의 여성들은 문제점을 공유하면서 대책 마련을 위해 지혜를 모았다.

행동강령에서 네 번째 분야가 '여성에 대한 폭력'이다. 그것을 방지하기 위한 전략으로 세 가지가 제기되었는데 그 중 하나가 인신매매 금지다. 인신매매 피해가 아시아를 비롯하여 남반구 측에서 대규모로 확대되고 있기 때문이다. 세계화의 파도 속에 여성들이 상 상품화되어 국경을 넘어 거래되고 있는 것이다. 일본은 태국이나 필리핀 여성들을 가장 많이 '수입'하는 세계 최대 인신매매 여성 입수국이라 불리고 있다.

인신매매 문제 해결을 위한 여성들의 대책 활동이 아시아 각지에서 활발하게 이루어지고 있는 것도 빠뜨리시는 안 된다. 태국·네팔 등지에서 현대판 성노예제가 비대화되는 현상에 맞서 여성들은 필사적인 노력을 기울이고 있다.

행동강령 다섯 번째 분야는 무력 분쟁과 여성이다. 무력 분쟁 하의 여성에 대한 폭력을 전쟁 범죄로 간주하여, 일본군 성노예제(종군위안부)에 관하여 진상 규명과 가해자 처벌, 보상 등을 명기하고 있다. NGO 포럼에서는 전범 법정도 열렸는데 한국과 필리핀의 전

'위안부'들이 50여 년 전의 고통과 전쟁 후의 고난의 세월을 호소하며 일본 정부에 보상을 촉구하였다. 일본에서는 오키나와 여성들이 군대의 폭력성을 폭로하고 미군기지 철거를 강하게 요구하였다.

21세기를 향하여: 대안적* 비전을

베이징에서 여성들이 근본적으로 문제제기했던 것은 남반구 여성의 빈곤화와 환경 파괴가 가속화되면서 발생하는 여성에 대한 폭력, 이 세 가지의 악순환이 지속되는 시스템 그 자체, 즉 세계화된 자유시장경제로 인한 개발의 형태였다. 여성들은 기존의 개발 모델을 바꾸어 지금과는 다른 미래를 창조할 것을 베이징 NGO회의에서 선언하였다.

그것은 500년 전 콜럼버스 이래 계속돼온 서구 근대 산업사회 개발주의에 대한 근원적인 물음이기도 하다. 식민지(남반구)와 자연과 여성에게 가해지는 착취와 폭력을 기반으로 성립되어온 서구 지배에 대한 전면적인 도전인 것이다. 20세기 종말에 가까운 지금, 빈곤과 환경 위기, 폭력으로 고통받아온 피해자의 입장에서 지금

* 가지는 얼터너티브(alternative)라는 영어 단어를 한어 그대로 자주 사용하고 있다. 옮긴이는 문맥에 따라 영어 얼터너티브, 혹은 또 하나의, 대안적, 다른, 새로운 등으로 번역하였다.

까지의 모델과는 다른 21세기를 만들자는 여성들의 호소는 절박했다.

얽히고 있는 문제의 실마리를 풀고자 하는 작은 시도에서 여성들은 아시아 각지에서 다양한 대안의 실험들을 시작하고 있었다. 여성들은 복이절에서 서로의 경험과 활동을 나누면서 서로를 격려하였다.

눈부신 경제 성장의 그늘에서 아시아 여성들이 어떤 곤경에 처해 있는지, 또한 그러한 상황을 극복하기 위해 어떻게 저항하고 있는지, 또 하나의 다른 아시아를 만들기 위해 어떠한 실천과 사상을 발전시켜나가고 있는지…… 나는 이러한 것을 고민하면서 아시아 각지 현장으로 향했다.

제1부 경제 발전과 여성에 대한 폭력

버마를 비롯하여 NGO포럼에서 여성에 대한 폭력을 중지하라고 외치는 각국의 여성들

제1장 인신매매되는 여성들

일본으로 팔리고 에이즈에

베이징올림픽 경기장에서 화려하게 막을 연 세계여성회의 NGO포럼 개회식에서 태국 여성 노이(여성, 29세) 씨를 보았을 때 나는 너무 기쁜 나머지 말문이 막히고 말았다. 그녀는 작년 12월 방콕 출라롱콘(Chulalongkorn) 대학에서 개최된 '아시아 여성법정'에서, 일본에 팔려와 에이즈에 감염된 고통스런 체험을 울먹이며 증언했었다.

"사진 촬영을 삼가해달라"는 방송이 있은 후 회의장은 조용해졌다. 법정에 오른 그녀는 태국 북부 마을에서 일본에 있는 태국 음식점에 일자리가 있다는 말을 듣고 가난한 부모에게 농사지을 땅과 집을 사주고 싶은 마음에 일본에 가기로 결정했다고 말했다. 일본에 도착하자 업자들은 "350만 엔 빚을 여기서 갚으라"고 요구

됐다. 돈은 태국 측, 일본 측 업자들에게 끌어간다고 했다. 노이 씨는 그 돈에 팔린 것이었다. 감금되어 구타당하면서 매일 손님을 받을 것을 강요당했다. 세 번째 가게로 옮겨갔을 때, 빚은 700만 엔으로 부풀어 있었다. 그곳에서 에이즈에 감염된 것을 알게 되었는데, 업소가 출입국 관리당국에 적발되면서 노이 씨는 바로 강제 송환되었다.

에이즈 감염자를 수용하는 항목 교외에 있는 시설에 들어간 노이 씨는 일본 언론인의 취재에 응했다. "이름과 얼굴을 내지 않는 조건으로 하기로 했는데, 모든 것이 다 나와버려 고향에 돌아갈 수도 없게 되었어요. 나의 명예와 인권, 정의를 되찾고 싶어요." 노이 씨는 울먹이며 말했다.

일본의 어느 민영 방송국이 방영한 비디오 일부가 스크린에 비춰졌다. 노이 씨의 사랑스러운 얼굴이 화면에 가득 찼다. 업자나 손님의 얼굴, 그리고 업소 이름은 모두 효과적으로 조작되어 있었다. 계다가 일본인 취재자는 그녀의 고향 마을까지 찾아가, 노이 씨가 부모에게 걱정을 끼치지 않으려고 숨겨왔던 모든 것을 알아버렸다. 이 사실을 들은 어머니는 충격 받은 나머지 실신하였는데 취재자는 그 장면까지 찍고 있었다. 회의장에선 아시아 각국에서 참여한 300여 명의 여성들이 흐느껴 우는 소리가 들려왔다.

가난한 태국 여성을 인신매매하여 성노예로 착취하고, 에이즈에 감염시켜 생명을 위협하고, 범죄자처럼 체포하였는데 언론은 그의 명예까지 더럽혔다. 일본이 그녀에게 저지른 반인도적 인권 침해

에 대한 사건의 '공사 역'의 한 명이었던 나는 얼굴을 들 수가 없었다. 고통 속에서도 증언을 해준 그의 용기에 감사하면서 그가 하루라도 더 오래 살았으면 하는 마음뿐이었다.

페이징회의에서 노이 씨는 세계 각국의 여성들 앞에서 당당하게 자신을 드러내며 증언하였고 태국 여성들 사이에도 활발하게 참여하였다. "그녀는 앞으로 몇 년을 더 살 수 있을까? 일본 여성 단체가 망송국에 항의도 해보았지만 무관심으로 일관했다고 들었다. 도대체 여성 인권을 어떻게 생각하고 있는 것인가?" 노이 씨를 지원하면서 연대했던 이들은 일본 당국에 그 책임을 묻고 있었다.

노이 씨는 일본으로 인신매매되는 몇만 명의 태국 여성들 가운데 한 명이고 수만 명의 '노이' 씨가 지금도 일본에서 가혹한 시간을 견디고 있다.

지옥에서 도망치고 싶어 저지른 살인

"일본에 도착하자마자 끌려온 것을 알았어요. 정말이지 참담한 생활이었어요. 손발이 묶여서 나갈 수도 없었고 아는 곳이라고는 업소와 호텔밖에 없었어요. 매일매일 손님을 받아야만 했어요. 생리 때에도, 열이 들끓어도 손님한테 갔어요. 도망치려 하면 보스가 돌아와 태국에 있는 부모를 죽인다고 협박했어요. 태국에서는 살인 청부업자를 고용하는 것이 어려운 일이 아니거든요."

1991년 9월 이바라키현(茨城) 하룬시(下妻)에서 세 명의 태국 여성이 보스인 태국 여성을 칼로 살해하는 사건이 일어났다. 다음은 피고 중의 한 명인 케이 씨(가명, 사건 당시 25세)가 살인에 이르기까지의 정황을 담은 편지이다.

"우리 집은 몹시 가난해서 부모에게 효도해야 한다는 것을 늘 배워왔어요. 부모님은 농사를 지었는데 쌀이 떨어질 때도 많았어요. 부모의 고생을 보면서 자랐어요. 초등학교 4년을 졸업하고 더 이상 진학할 수 없어서 날품팔이, 공장, 가게 종업원, 청소부 등으로 열심히 일했어요. 결혼한 후에는 부모에게 돈을 보내지 못 하게 되었어요. 막내딸인 나는 어떻게든 연로하신 부모님을 도와야 한다고 생각하고 있었는데…… 그때 일본 식당에서 일하면 한 달에 10,000~15,000바트(태국 돈: 약 44원, 10,000바트=440,000원)를 벌 수 있다고 들었어요. 태국에서는 1년간 일 해도 그렇게 많은 돈을 벌 수가 없어요. 부모에게 매월 돈을 보내드리고 은행구좌를 만들어놓고 일본으로 왔어요. 그런데 오자마자, 350만 엔의 빚이 있으니 매춘을 해서 갚으라는 말을 보스한테 들었고, 곧바로 상상도 못했던 성노예 생활이 시작되었어요. 빚에는 식사비와 아파트 비용이 가산되었고 3일 동안 손님을 구하지 못하면 벌금 2만 엔, 살이 찌면 1kg당 벌금 2만 엔을 물어야만 했어요. 송금은 꿈도 못 했어요. 조금이라도 반항하면 보스에게 구타당했어요. 정말이지 절망의 나날이었습니다."

같은 업소의 태국 여성은 자살을 시도하기도 했다. 보스에게서

부모를 모욕하는 말을 듣고 참을 수가 없었던 것이다. 이런 일을 겪으면서 여성들은 지옥에서 탈출하고 싶다. 그러나 도망치는 것은 부모의 죽음을 뜻한다. 그러니 자유롭게 살기 위해서는 보스를 죽일 수밖에 없다는 생각에 이르러 살인을 결행한 것이다.

여권이 풀어 있을 거라고 생각하고 보스의 가방을 열었더니 현금 700만 엔이 들어 있었다. 여성들에게는 단돈 1엔도 지급되지 않던 최대시세 25,000~35,000엔)가 가방에 가득했다. 그러나 경찰 조서에는 "돈을 노린 강도 살인"이라고 기록되었고, 불충분한 통역 때문에 "돈이 목적은 아니었다"는 피고 측의 주장은 통하지 않았다.

이 여자들을 사랑해

하룬시 사건 재판을 방청하면서, 나는 바로 앞에 앉은 피고석의 젊은 여성들을 보았다. 태국 마을에서 쉽게 만날 수 있는 여성들이 어쩌다가 여기까지 와서 이국 땅 법정에서 강도 살인범으로서 재판을 받게 되었는지, 재판을 받아야 할 사람은 가난한 부모를 둔 효심 많은 인신매매업자가 아닌가 하는 생각에 괴로웠다.

살해당한 보스 여성도 과거에는 성노예였다가, 거기서 안간힘을 쓰다가 이번에는 사용자 측에 서게 된 것이 아닐까. 사건이 일어난 매춘업소 경영자인 일본인 남성이 증인으로 출석하였는데, 태국

여성 세 명을 가리키며 "그녀는 이 여자들을 사랑했기 때문에 말을 잘 듣도록 하기 위해 일부러 엄하게 다루었을 것이다"라고 증언하였다. 그는 여성을 사고파는 상품으로 여기고 있다는 사실을 숨기지도 않았다.

미토지방법원 하치(八王子)지부에서 변호인 측은 "인신매매 피해자들이 강제 매춘에서 벗어나기 위해 어쩔 수 없이 저지른 정당방위다"라고 주장했지만 검찰 측은 "돈을 벌 목적으로, 매춘하기 위해 일본에 왔고, 돈을 훔치려고 살인을 했다. 외국인 범죄 예방을 위해 중형에 처해야 한다"며 세 명에게 무기징역을 구형하였다. 1994년 5월, 재판부는 판결문에서 여성들이 강도 살인을 저지른 범죄자이지만 "절박 인신매매 조직을 통해 입국, 피고가 말했던 고통, 울욕 등은 상상을 초월한다"고 밝히며 인정 참해 상황을 인정하였다. 이러한 정상이 참작되어 징역 10년이 선고되자 '온정 판결'이라는 언론 보도가 주를 이루었다.

그러나 세 명의 피고인 여성은 우리는 강도가 아니다. 돈 때문이 아니라 자유롭게 살고 싶어 저지른 사건이었다며 도쿄대법원에 항소하였다. 그들은 재판이 길어져 귀국이 늦어진다 해도 투쟁할 것을 결의하였다. 그것은 노예도 아니고 가축도 아니고 상품도 아닌 인간으로 돌아가고 싶다는 절규와 같은 것이었다. 1996년 7월, 도쿄대법원은 1심 판결은 너무 중하다며 2년을 감형하여 징역 8년을 선고하였다.

피고석의 여성들은 방청석에 앉아 있는 '하판 사건, 태국 여성을

지원하는 모임'의 여성들과 눈을 맞추며 미소를 보낸다. 비록 소수라 하더라도, 5년 동안 이국 땅 구치소에서 고독과 고통을 견디면서 살아온 그녀들과 연대해온 지원자들은 가해국인 일본의 양심이라 할 수 있다. 태국 여성들이 지원자들에게 자기의 경험과 마음을 담아 써 보낸 편지는 250통에 달했다. 편지의 일부는 『매춘사회 일본에게, 태국 여성들이 보내는 편지』라는 책으로 출판되었다.

세계 최대 인신매매 접수국

태국 여성이 일본에 이주해오는 이유는 접수국 일본이 매춘 사회라는 사실과 송출하는 나라 태국의 복잡한 사정이 맞물려 있기 때문이다.

태국 여성이 일본 성산업에 보내지기 시작한 것은 1980년대 중반부터이며 1990년 전후에 급증했다. 필리핀 여성이 엔터테이너로서 합법적으로 일본에 오는 경우가 많은 반면, 태국 여성은 인신매매 조직에 의해 관광 비자나 위조 여권으로 오는 경우가 많다. 나가노현(長野県)이나 이바라키현에는 태국 여성이 수백 명이나 모여 살고 있어 리틀 방콕이라 불리는 마을도 있다. 여성들은 조직 폭력이 단연한 지역에서 중요한 자금원이 되고 있다. 태국 여성을 10명 데리고 있으면 억 단위로 돈을 벌 수 있다. 사놓은 '상품'이 도망가면 본전까지 날리게 되므로 감금해놓고 매춘을 시켜야 한다. 저

항하면 폭력 · 협박 · 강간 · 마약 등 온갖 수단을 동원해 억압해야 한다는 식이다.

이러한 상황에서 겨우 도망쳐 나와 도쿄 태국대사관에 가는 여성은 1년에 3천 명에 달한다. 도망칠 수 없어서 고용주를 죽이는 비극은 이후에도 계속 이어졌다. 6개월 후인 1992년 도쿄도 가스시카구(葛飾区) 신고이와(新小岩)에서 여섯 명의 태국 여성(15세를 포함)이 대만 '마이'*를 죽인 신고이와 사건, 같은 해 9월 지바현(千葉県) 무원시(茂原市)에서 다섯 명의 태국 여성이 싱가포르 국적 '마이'를 죽인 무원 사건…… 1년 사이에 태국 여성이 연관된 살인 사건은 10여 건에 달하고 이후에도 끊이지 않았다.

일본이 세계 최대의 인신매매 여성 접수국이 된 것은 성산업의 비대화 때문이다. 4조 엔을 넘어서는 상상을 초월하는 규모, GNP의 1%, 방위 예산에 견줄 정도로 거대해진 성산업에 있어 일본 여성 대신 값싼 임금으로 고용할 수 있는 아시아 여성들에 대한 수요는 절대적이다.

이렇게 성산업이 확대되는 것은 봉건시대 공창제도의 잔재와 매춘이 용인되는 성 풍토, 그리고 큰 말하는 기업 문화를 들 수 있다. 현대의 기업 사회는 '위안'을 필요로 하는 기업 전사들을 대량으로 창출하고 있다.

* 혼히 매춘업소에서 여성들을 '관리'하는 여성을 일컫는다. 한국 기지촌 이곳 전용 용어에서도 '마이'라는 말이 사용되고 있다.

농촌의 빈곤

여성들을 송출하는 태국은 1980년대 후반 이래, 세계가 주목할 정도로 경제가 급속히 성장하여 이미 NIES(신흥공업 경제지역)*에 가까운 수준에 와 있다. 수도 방콕은 자동차가 넘치고 고층건물이 난립하면서 그 위용을 자랑하고 있다. 그러나 농촌 사람들은 지독한 가난을 면치 못하고 있다. 가장 빈곤이 심한 지역인 동북부 이산(イサーン) 지방의 세대당 평균 연 수입은 방콕의 10분의 1이라고 한다. 70%의 농민이 빚에 시달리고 있고, 그 빚을 갚기 위해 딸을 팔고 있다.

북부 국경지대의 산악민족은 '개방'이라는 소용돌이에 휘말리면서 극심한 빈곤에 내몰려 딸들을 매춘업소에 보낸다. 섹스코에 대한 공포 때문에 상대적으로 감염의 위험성이 적다고 여겨지는 어린 소녀들이 업자들의 표적이 된다.

이렇듯 산악민족과 농민들이 자신의 딸들을 팔아야만 할 정도로 빈부 격차가 심한 태국. 이 나라의 경제 발전에 일본도 깊은 연관을 맺고 있다. 1980년대 후반 이래 태국 붐이라 불릴 정도로 일본 기업의 진출이 활발해져 태국에 있는 일본 기업은 이미 1,000개를 넘어섰다. 일본의 10분의 1에도 못 미치는 저임금을 이용해서 화

* Newly Industrializing Economies(신흥공업 경제지역). 한국 · 타이완 · 싱가포르 · 홍콩을 4마리의 백시로 · 브라질 · 이스라엘 · 포르투갈 · 그리스 등을 가리킨다.

태국의 한 산악 민족 소녀들. 이 아이들의 미래를 지키고 싶다.

하고 사진의 여성들이 먼지에 뒤덮이 농민들이 겪는 빈곤이란 정말이지 눈을 감아버리고 싶을 정도다.

그러나 인신매매의 원인이 단지 빈곤에만 있는 것은 아니다. 급속한 경제 발전으로 인한 소비문화가 벽촌에도 침투하여 소비에 대한 욕구를 자극한다. 가난한 농민이 일본산 전기 제품이나 오토바이 · 농업기계를 사기 위해, 혹은 빚을 갚기 위해 딸들을 희생양으로 삼고 있다.

미얀마와 중국의 소녀들도

1992년 태국 민주화운동으로 군사 정권이 무너진 후 탄생한 첫 문민 정권은 어린이 매춘 추방 운동에 나섰다. 매춘업소 단속과 중학교까지 의무교육을 연장하는 등의 조치가 취해지면서 신산업에 보내지는 태국 소녀의 수는 어느 정도 줄어들었다.

이런 움직임이 일게 되자 이에 대한 '부족분'을 보충이라도 하듯 주변 국가의 소녀들이 인신매매업자의 표적이 되었다. 1994년 타이베이에서 열린 '아시아 어린이 인신매매 문제 회의'에서 그 실태가 밝혀졌다.

특히 미얀마 소녀들이 4만여 명(유니세프 등 추정)이나 태국에 팔려왔다. 일부는 북부 국경에서 방콕과 치앙마이 · 파타야 등의 관광지에 팔리고 있다(140쪽 지도 참조). 남부 어항 도시 라농에 가장

많은 미얀마 소녀들이 집중되어 있다. 그물은 전류가 흐르는 철조망에 둘러싸인 40여 개의 매춘업소에 감금되어 있었다고 한다. 갇혀 있던 소녀 73명이 도움을 요청하는 편지를 방콕 NGO에 보내어 그 폭력의 실태가 널리 알려지게 되었다. 미국의 인권단체 '아시아 워치'가 1993년에 발간한 『현대의 노예제도: 태국 매춘업소에 인신매매된 미얀마 여성과 소녀』라는 보고서는 피해자들의 인터뷰를 포함해 현대의 지옥을 폭로하고 있다.

중국 남부 윈난성(雲南省)에서도 소수민족의 소녀들이 태국 북부뿐만 아니라 말레이시아나 홍콩 등에 보내진다고 한다. 구출 활동을 벌이고 있는 방콕 어린이 센터센터는 어린 상태에 놓여 있는 중국 소녀들이 적어도 5천 명에 달한다고 보고 있다. 미국의 인권 단체 '중국 인권'이 베이징 세계여성회의에서 발표한 『중국 여성의 인권: 진퇴와 국가의 틈에서』라는 보고서는 중국 국내에서 결혼과 매매춘을 위해 인신매매가 횡행하는 문제와 일부 중국 여성이 태국이나 대만으로 팔리는 문제 등을 지적하였다.

『현대의 노예제도』 표지

타이베이 어린이 인신매매 문제 회의에 참여한 베트남과 캄보디아 대표는, 양국이 시장경제로 전환하면서 관광 진흥책을 펴고 있기 때문에 비즈니스맨이나 외국인 관광객이 증가하면서 소녀 매춘 문제가 시작되었다고 보고하였다. 특히 태국 · 홍콩 · 대만 등 동남아시아의 중국계 남성은 나이 어린 처녀와 성관계를 가지면 젊어진다는 뿌리 깊은 미신과 에이즈에 대한 걱정으로 어린 소녀를 원한다고 한다.

라오스에서도 태국에 팔리는 소녀가 많아져 국경지대 매춘업소에서 구출되는 사례가 보도되곤 했다. 아시아를 덮친 시장경제의 파도는 중국 · 베트남 · 라오스 · 캄보디아에 확대되어 팔 수 있는 모든 것을 상품화하여 이익 추구의 수단으로 삼는다. 경제 발전에 앞장선 태국이 생산업을 통하여 후발 근린국의 소녀들을 착취하는 구조가 고착화되고 있다.

소녀들을 지키는 활동

태국 북부 미얀마 국경 마을 노사이에는 매춘업소가 늘어서 있

는데 이곳에는 태국뿐만 아니라 미얀마 산악민족의 소녀들도 갇혀 있다.

국경을 구획 짓는 사이 강을 따라가면 작은 보육원이 있다. 새로 지은 건물 안에는 흔히 옥니콤을 입은 2세부터 15세까지의 어린이들이 가득하다. 155명의 아이들에 둘러싸인 선생님은 잔텡 · 시리란드 씨(32세). 선생님이라기보다는 언니나 누나 같은 느낌이다. 그녀가 사는 마을에는 미얀마에서 이주해온 산이나 아카 등의 산악민족이 많다. 산악민족은 국경 개념이 없기 때문에 자녀들 역시 태국 국적이 없다. 이러한 문제와 빈곤이 겹치면서 아이들은 학교에도 못 가는 실정이다. 그들의 딸들 중 80%가 매춘업소에 팔리고 있었다.

"거두 일곱 살에 팔목에 팔리는 여자 아이도 있었어요. 어떻게든 딸들을 마을에 남아 있게 하고 싶었어요. 적어도 글을 읽고 쓸 수만 있으면 하는 마음에서 저는 초등학교를 졸업하자마자 아버지한테 돈을 조금 받아서 근처의 아이들을 모아 가르치기 시작했어요." 잔텡 씨는 당시 겨우 열네 살이었다. 몇 년 후 이 보육원이 방콕 신문에 보도되자 후원자들이 생기기 시작했다. 8년이 지난 1993년, 꿈에도 그리던 건물이 완성되었다. 그녀는 세 명의 자원 활동가 선생님과 함께 분투하면서 보육원을 이끌어나가고 있다. "어린이들이 아무것도 모르는 상태에서 매춘이나 마약의 희생자가 되지 않도록, 인간답게 살아갈 수 있도록 부모들과도 상의하고 있어요." 라고 잔텡 씨는 부드럽고도 단호하게 말했다.

보육원에서 산악 민족 아이들이 둘러싸여 있는 잔텡 씨. 그녀는 혼자 힘으로 이 보육 시설을 만들었다.

보육원 가까이에 있는 '딸들 교육 프로젝트'를 방문하였다. 예전에 관광 가이드였던 선풋 잔트낙 씨가 80년대 말부터 힘을 빌려서 시작한 단체다. 매춘업소 소녀들의 비인간적인 생활을 보면서 우선 그들이 팔리지 않도록 막고 싶었다고 선풋 씨는 말한다. 그는 산악민족의 분포 지도를 가리키면서 "이 지역에서는 마을의 대표, 승려, 선생까지 나서서 인신매매를 돕고 있습니다. 우리는 업자의 손에 넘어가기 직전의 소녀가 있다는 소식을 들으면 부모를 설득해서 아이를 데리고 와 중학교에 보내고 있습니다"라고 말했다. 산 둔한 교복 차림의 소녀 십여 명이 학교에서 돌아와 수줍어하며 인사를 했다.

"어머니나 손위 사람들이 명령하는 대로, 무조건 하라는 대로 했던 소녀들이 여기에 와서는 자기 의견을 말하게 되었어요. 그렇게

변하는 것이 무엇보다 큰 성과라고 생각합니다." 선풋 씨는 소녀들의 자립과 의식 변화를 중요하게 생각하고 있었다. 빈곤뿐만 아니라 여성이라는 이유로 순종을 강요받는 성차별 문화에도 도전해야 한다는 것이다.

타오스 국경에서 가까운 바랜마을에는 산악민족인 야오족(瑤族)이 40여 가구가 모여 살고 있었다. 마을 대표 집에 화려한 민족의 상을 차려 입은 여성 십여 명이 둘러앉아 젊은 여성과 이야기하고 있었다. 일본인이 시작한 NGO '산악민족 여성 교육 개발 프로젝트'의 스태프인 완사 세롯 씨(31세)는 역시 야오족 출신이다. 그는 2년 동안 이 마을에 살면서 몇몇 여성들을 조직화하다가 이제 거두 어머니 그룹을 만들었다. "산악민족은 술을 파괴시키는 계발로 인해 더욱 가난해져 인신매매나 마약에 빠지는 경우가 많아요. 문제 해결을 위해서는 우선 여성들이 먼저 자각하고 그녀들이 새로운 마을 만들기의 중심이 되어야 합니다."

어머니들이 보여준 아름다운 자수(刺繡) 천에는 딸을 수놓은 것도 있었다. "자수를 이용한 식자 교육의 일환인데 우선 자기 이름이나 마을 이름을 외웁니다. 자수를 팔아 소득을 올리기도 하구요." 완사 씨는 말한다.

여성들도 잇따라 이야기하기 시작했다. 프로젝트 그룹이 생기고 나서 남편이나 시어머니와의 관계 등 집안 문제도 상담할 수 있게 되었다. 딸들을 도시에 보내지 않도록 대책을 세우고 있다는 등 과거에는 사람들 앞에서 자기 소개도 못 했다는 여성들이 진지하게 토

이런 마을에서 활동하는 완사 씨(왼쪽에서 세 번째).

론을 하고 있었다. 그 중에는 보지 분해 문제에 대한 불만으로 가출했다가 매춘에 내몰려 비참한 체험을 한 젊은 여성도 있었다.

완사 씨는 자신의 활동과 경험을 전달하기 위해 1992년 치앙마이(Chiang Mai)에서 열린 태국 소수민족대회에 참가하여 연설을 하였다. 태국의 소수민족은 55만 명이다. 이들 중 11개 산악민족과 2개 해양민족 대표가 회의에 참여하였다. 완사 씨는 소수민족에게 태국인과 같은 권리를, 여성에게 남성과 동등한 권리를 인정해야 한다고 강하게 주장했다. '천불'에 변화의 바람이 부는 것이 두려웠던 것일까. 남성 장로들이 주축이 된 회의는 장시간 격론으로 이어졌지만, 소수민족대회 선언문에 여성 지위 향상을 명시하게 되었다. 아오족의 한 젊은 여성의 힘, 그녀가 일구어가는 미래가 밝

다는 것을 느낄 수 있었다.

네팔 소녀 마야의 죽음

태국과 그 주변국에 이어 아시아 인신매매의 또 하나의 중심지는 남아시아다. 특히 네팔에서 인도로 팔려가는 소녀의 문제는 심각하다.

카트만두(Kamandu) 교외의 카펫 공장에서 일할 수 있다는 말을 들었을 때 마야(15세)는 꿈만 같았다. 카트만두 서북쪽에 위치한 누와콧 지역(Nuwakot District) 산촌에서의 광노동과 가야의 고통에서 벗어날 수 있었기 때문이다. 공장 노동은 힘들었지만 6개월 후에는 '꿈의 도시' 뭄바이(Mumbai)로 갈 수 있다는 말을 들었을 때 마야는 가벼서 어쩔 줄 몰랐다. 마을 사람들은 인도에서 돌아온 '성공한' 여성들을 부러워했기 때문이다.

하지만 카펫 공장은 인신매매의 루트였다. 마야가 보내진 곳은 캘커타(Calcutta)였다. 그녀는 25,000루피(rupee)(약 875,000원)에 소나가치 거리의 매춘업소로 팔려갔다. 이 지역에는 약 4만여 명의 매춘 여성*이 있는데 대부분은 네팔에서 온 여성들이었다. 그 후 마야는

* 현재 한국 사회에서는 윤락 여성, 매춘 여성, 성매매 피해 여성, 성산업 종사자, 성 판매자, 성 노동자 등 여성이 자신의 성을 파는 것과 관련하여 여러 가지 표현이 서로 혼용되고 있다. 옮긴이는 저자의 표기 그대로 '매춘 여성'이라고 번역하였다.

뭄바이에 15,000루피에 팔려 2년 여 동안 성노예 생활을 했다.

그 과정에서 그녀는 심한 성병에 걸려 3개월 동안 입원한 적이 있는데, 이때 마야를 동정한 의사의 도움으로 구출되었다. 마야는 몸과 마음에 깊은 상처를 입고 겨우 고향에 돌아오게 되었지만 얼마 살지 못하고 짧은 삶을 마감하였다. 1989년의 일이었다.

"마야처럼 인신매매되어 인도의 매춘 지역에서 고통 받고 있는 네팔 여성은 20만 명에 가까워요." 1996년 5월, 21세기 비전을 인종의 입장에서 만들어내자는 취지의 '희망 플랜 21'(HP 21) 남아시아회의에 참가하기 위해 방문했던 카트만두에서, 나는 인신매매가 네팔의 사회 문제로 부상하고 있다는 사실을 알았다. 인도 정부가 에이즈에 감염된 21만명의 네팔 여성을 송환한다고 발표한 직후였다. 인신매매 문제로 활동하고 있는 여성 그룹 등 17개 단체가 수상에게 시급한 대책을 취하라고 요구하고 있었다.

1985년, 뭄바이 세계 최대 규모의 매춘 지대인 가마티푸라 거리(빨간 포플랜드 거리)에서 본 네팔의 소녀들. 매춘업소 쇠바 밖에서 손님을 기다리고 있는 젊은 여성들이 비춰졌다. 성병 전문의의 안내로 방문했던, 매춘업소에 있는 20명 모두가 네팔 여성이었다. 그들은 가루와리(매춘업소 경영자)의 눈치를 보면서 작은 목소리로 괴롭다고 말했다. 2년 후, 약 5만 명의 네팔 여성이 인도 각지로 팔려갔다고 들었다.

10년이 지난 지금, 인신매매 피해를 입은 여성의 수는 20만 명 가까이 된다. 매년 5천에서 7천 명의 여성이 팔려가는 현실을 알고

나서 나는 너무 슬픈 현실에 아연해졌다.

카트만두 여성 재활센터(Rehabilitation center)를 방문했다. 소장인 레누 라지반드리 씨(36세)는 의사였다. "3년 전 뭄바이에서 도망쳐 나온 19세 여성의 에이즈 검사를 한 것이 계기가 되었어요. 보건소를 그만두고 인신매매 방지를 위한 NGO를 설립했어요. 그녀한테서 당신은 도대체 의사로서 나에게 무엇을 해줄 수 있냐는 질문을 받았을 때, 그때 결심했어요. 비극을 막기 위해선 물루의 활동을 해야만 한다고 생각했어요."

레누 씨는 1995년 뭄바이에서 실태 조사를 하였다. 계기 거리라 불리는 매춘업소의 네팔 여성 500명을 대상으로 조사한 결과, 문맹자가 대부분이라는 사실, 20%는 미성년자, 다만(Daman)과 구른 등 몽고계 소수민족이 65~70%, 친척이나 마을 사람에게 속아서 오게 된 사람이 35~40%, 하루에 대하는 '손님'은 5~35명, 매춘 화대는 50~200루피(1루피: 35원)지만 처음 5, 6년 동안에는 무임금으로 일한다는 것, 그 이후부터 업자와 절반씩 나눈다는 것, 뭄바이 체류 기간은 보통 15~20년, 90%가 귀국을 희망하지 않는 상태이며 만약 사회 복귀가 가능하다면 50%는 귀국을 희망한다는 것 등을 알게 되었다.

"뭄바이 여성들의 생활환경은 정말 심각해요. 위생시설이 제대로 갖추어져 있지 않고 식사는 싼 음식뿐이고 보건지원, 정말 등에게도 속아 착취당하고 있어요. 그렇지만 그녀들은 도망칠 수가 없습니다. 이미 포기한 상태에서 아무런 저항을 하지 않아요. 그들은 말을 하지 못 합니다."

팔리기 직전의 자립 지원

그렇기 때문에 예방이 우선이라고 강조하는 레누 씨는 인신매매가 횡행하는 지역의 젊은 여성 리더 양성에 힘을 기울이고 있었다. 그렇게 양성된 이들은 전국의 마을에서 활약하고 있다. "그들이 인

일본의 NGO인 구출된 네팔의 소녀들. 그녀들은 자립센터 내의 일본의 일본으로 보내질 최고 연령 카르낭루 여성 직업훈련센터(vocational center).

신매매될 뻔 했던 소녀를 이곳으로 데리고 와요. 마을에 '경고'를 하고요." 센터에서 젊은 여성 몇 명이 몰려왔어 큰 사이즈의 남성 스웨터를 열심히 뜨고 있었다. 네덜란드에서 온 주문이라고 한다. 뜨개질을 해서 소녀들은 소득을 올리고 있었다. 11명이 자립하기 위해 서로 도우면서 생활하고 있었다.

네팔에서 인신매매 문제에 신속하게 대응하기 시작한 단체는 'ABC네팔'이다. "1987년에 친구와 함께 결성했어요. 여성의 90%가 산속 고립된 마을에 살면서 빈곤과 차별에 고통 받고 있는 상황을 어떻게든 돕고 싶어서 농업과 임업, 기초보건, 협동조합 등 세 분야를 연결한 농촌 여성 자립 활동을 시작했어요. 인신매매를 막는 것이 시급한 과제라는 것을 깨달았기 때문입니다." 단체 대표인 투루가 기아이아 씨는 말했다.

마을 여성들을 방문한 ABC 네팔 대표 투루가 기아이아 씨(오른쪽).

ABC네팔도 여성 리더를 양성하는 프로그램과 더불어 인신매매가 횡행하는 신드바루초무 지구 등에서 글을 읽지 못 하는 마을 사람들에게 국공국이나 노래 등을 통해 인신매매 방지 캠페인을 벌이고 있다. ABC네팔은 자체적으로 제작한 인신매매와 에이즈 예방 노래 테이프를 판매하기도 했다.

나는 마을에서의 캠페인, 카트만두의 시설 등을 보면서 10년 전을 떠올렸다. 네팔 여성들은 스스로 정력적인 활동을 조직할 수 있을 정도로 서로를 격려해가면서 힘을 키웠던 것이다.

인신매매가 왜 이토록 횡행하고 있는가. 여성 그룹들이 분석한 원인은 다음과 같다.

첫 번째 원인은 빈곤이다. 한 사람당 평균 연 수입이 180달러인

세계 최빈국 중 하나인 네팔의 현실. 그러나 빈곤하다는 이유만으로는 인신매매가 횡행하지는 않는다. 두 번째 원인은 여성차별의 문제다. 여자 아이가 태어나면 비탄에 빠져 아이를 학대한다. 아무것도 아니라고 여겨지는, 푸가치인 말을 하는 것에 거부감을 느끼지 않는 것이다. 세 번째는 네팔과 관련한 역사적 배경의 문제다. 왕궁에서 힘을 두거나 힌두사원에 딸을 헌납하는 네팔 전통, 식민지 시대 인도와 영국군이 네팔 남성을 구르카(Gurkha) 용병으로 고용하고 몸매이 네팔 지대에 네팔 여성을 고용했던 흔적이 아직도 남아 있다. 네 번째로 법적·정치적인 대응의 문제다. 인도의 네팔 도시와 네팔의 산촌, 카펫 공장과의 사이에 인신매매 루트가 확립되어 있다. 그곳 사람들은 딸 한 명을 1,000달러 전후로 매매하고 돈을 번다. 인법을 개정하여 업자 단속을 하고 있지만 금고 20년의 법칙은 현실적으로 거의 작동되지 않는다. 정치가의 일부가 업자와 한패가 되어 있기 때문이다. 다섯 번째로 외국 자본 도입 등의 개방 경제, 서구나 동남아시아의 소비문화와 포르노문화의 침투, 관광 개발로 인한 외국인 매춘의 확대 등 세계화의 영향도 빠뜨릴 수 없다.

현대판 성노예제를 방치하면 안 된다는 것을 깨닫기 시작한 네팔의 여성들이 여성의 인권, 자립, 엠파워먼트의 관점에서 단지 예방이 아니라 새로운 마을 만들기나 교육 등 인신매매의 근본 원인에 도전하기 시작한 것은 의미있는 일이다.

인신매매 근절을 위한 국제적인 움직임

베이징 세계여성회의 NGO 포럼에서도 인신매매를 주제로 많은 워크숍이 열렸다. 인신매매가 세계화 흐름 속에서 예전과는 비교할 수 없을 정도의 규모로 확대되는 것에 대한 위기감 때문이다. 여성들은 회의에서 태국과 인도를 중심으로 한 아시아에서의 인신매매의 심각성을 확인하고 그 해결을 위한 네트워크 강화가 필요하다고 결론을 내렸다.

중요한 것은 인신매매를 여성에 대한 폭력으로 정의하는 관점이 국제적으로 정착된 것이다. 1993년 비엔나 세계인권회의에서 '여성 인권'이라는 단어가 명시되고 여성 인권을 침해하는 폭력의 하나로써 인신매매를 들었다. 같은 해 말, UN총회가 채택한 '여성에 대한 폭력 철폐 선언'에서도 사회의 폭력 가운데 하나로 인신매매가 분류되었다.

베이징회의가 채택한 행동강령에서는 12개 주요 분야 중의 하나로 '여성에 대한 폭력'이 채택되었고, 정부나 국제기구가 취해야 할 전략적 과제로 인신매매 방지대책이 제기되었다. 형사 · 민사상의 법적 조치를 취하여 가해자를 처벌할 것, 섹스 투어와 인신매매 금지를 위한 교육을 실행할 것 등이 그것이다.

10년 전, 나이로비(Nairobi) 세계여성회의에서 '2000년, 여성 지위 향상을 위한 장래 전략(나airobi 나이로비 장래 전략)'에서 인신매매와 관련한 부분이 불과 몇 줄밖에 안 되었던 것과 비교하면 실로 큰

차이가 아닐 수 없다. 이러한 변화는 최근 10년 동안에 그만큼 상황이 악화되었다는 것을 의미함과 동시에 여성들의 관심과 실천도 그만큼 높아졌음을 뜻한다.

아시아의 자유시장형 경제 발전은 몇 십만 명의 여성과 소녀의 국제 인신매매, 즉 현대판 성노예제를 동반하고 있다. 따라서 여성에 대한 폭력, 인권 침해, 여성차별을 동반하는 '개발' 그 자체의 모델을 바꾸지 않는 한 진정한 해결은 있을 수 없다. 인신매매와 고투하고 있는 여성들은 이 점을 통감하고 있다.

인도네시아 여성의 증언

"저는 티나라고 해요. 올해 스물여섯 살이고요. 인도네시아에서 왔습니다. 사우디아라비아의 공항에 돈 벌러 나갔다가 끔찍한 일을 당했습니다. 지금 이 순간에도 인도네시아 여성 60여만 명이 저와 비슷한 경험을 하고 있습니다." 1994년 12월 방콕에서 열린 '아시아 여성 법정'에서 증언한 티나 씨는 작고 가냘픈 몸매의 여성이었다.

티나 씨는 고등학교를 졸업하고 일자리를 찾지 못하다가 직업알선 업자의 모집 광고를 통해 사우디아라비아로 보내졌다. 사우디아라비아에서는 강간이나 성폭력 등이 많다고 들었기 때문에 홍콩으로 가고 싶었지만 그렇게 되지 못했다. 가정부로 고용된 집에

는 아이가 5명 있었고 아침 6시부터 하루 종일 일해야만 했다. 단 하루도 쉬는 날이 없었다.

이슬람 국가의 일부다처제 관습으로 그녀의 고용주는 1년 후에 두 번째 아내와 결혼하였고, 티나 씨에게 두 집에서 일할 것을 명령했다. 첫 번째 부인은 티나 씨에게 둘째부인의 집에 가지 말라고 소리치며 그녀를 구타했다. "견디다 견디다 못해 저는 부엌에서 칼을 가지고 와 그녀를 협박 죽이려 했어요. 울면서 다가갔는데 그녀가 저를 넘어뜨렸어요. 화장실에 끌려 들어간 후 저는 정신을 잃었습니다." 티나는 다음날 귀국하려 했지만 여권을 빼앗겨서 결국 계약 기간(2년) 동안 혹사당할 수밖에 없었다고 말했다.

겨우 귀국하여 자카르타공항에 도착하자 그녀를 기다리고 있던 알선업자는 그녀에게 15만 루피아(약 72,000원)를 내라고 했다. 그리고 고향으로 돌아가는 차 안에서 그는 티나 씨를 강간했다.

다음에 그녀는 언니가 일하고 있던 홍콩으로 갔다. 비행기 안에서 올 때 본 계약서에는 월급 2,800홍콩달러(약 392,000원), 주 1회 휴일이라고 써 있었다. 하지만 실제로는 1,000홍콩달러밖에 못 받았다. 알선업자에게 항의했더니 귀국시켜버리겠다고 협박했다. 게다가 고용주한테도 성희롱을 당했는데, 아내에게 말하면 귀국시켜버리겠다고 위협하여 그저 참고 견딜 수밖에 없었다. 마찬가지로 휴일은 단 하루도 없었다.

그러다 우연히 알게 된 필리핀 여성과 친해져 월급이나 휴일에 대한 권리를 알게 되었다. 그래서 그녀는 월 1회의 휴일을 요구했

다. "어느 날, 저에게 전화가 몇 번이나 왔다며 고용주의 아내가 욕을 내기 시작해서 저도 계약서에 적혀 있는 대로 월급과 주 1회 휴일을 달라고 요구했어요. 그 일로 밤늦게까지 심하게 다투었어요. 저는 다음날 새벽 4시에 고용주 집을 나와 아시아 이주노동센터에 도움을 청했어요." 티나 씨의 투쟁이 시작된 것이다.

그녀는 영사관을 통해서 여권 되찾기, 노동국에서의 조정, 노동재판소, 지방재판소에서 권리 회복을 요구하는 등 여러 법적 수단을 다 쓰였다.

결국 최종 결과가 나오기 전에 아버지의 병이 위독하다는 연락을 받고 귀국할 수밖에 없었지만 티나 씨는 고통의 경험을 통해 자신이 성장할 수 있었고, 권리라는 것이 무엇인지 알게 되었다. 그녀는 지금 인도네시아에서 해외로 나가는 여성들이 착취당하지 않도록 여러 교육과 상담 일을 맡아하고 있다. "알선업자들은 존재이만 생각하고, 정부는 냉담합니다. 여성들 스스로가 정보를 찾고 자기 권리를 지키기 위해 노력할 수밖에 없다고 생각해요." 티나 씨는 이루지게 말했다.

해외 이주 노동, 확대

티나 씨가 찾아간 아시아 이주노동센터는 홍콩에서 어려움에 닥친 이주 노동자를 지원하고 조직화할 목적으로 1989년에 문을 열

었다. 필리핀 이주 노동자를 위한 지원 단체는 몇 군데 있기 때문에 그 센터는 필리핀인이 아닌 노동자들에게 중점을 두고 있었다.

홍콩의 인도네시아 출신 가사노동자는 8,100명(1994년)으로 늘어나 필리핀 여성에 이어 두 번째가 되었다. 때문에 센터에 도움을 청하여 오는 인도네시아 여성의 수는 늘어나고 있다. 센터는 상담하러 온 57명과 일반 가사노동자 100명의 면접 설문조사를 정리해서 「갈 데도 없이」라는 작은 상담 책자를 만들었다. 그 책자에 따르면 여성 노동자들은 임금 미지불, 장시간 노동, 폭력, 여권 압수 등의 남성 노동자와 공통되는 문제 이외에도 고용주와 그들의 남성 가족에게서 성폭력 등 인권 침해를 당한다고 한다. 그 중에는 임신되어 내쫓긴 후 갈 곳이 없어 방황하거나 자살하는 사례도 있었다. 학대와 고독을 견디지 못한 것이다.

같은 이슬람 문화권이라는 이유로 1970년대부터 여성 이주 노동자가 증가한 사우디아라비아의 상황은 심각했다. 1991년 서울에서 열린 '아시아 인신매매 문제 회의'에서는 성폭력을 당한 이유로 자살한 사람이 11명에 달했다는 보고서가 발표되었다. '우리는 인간 이하로 취급되었다. 우리는 상품이나 노예처럼 취급되었다……' 인도네시아 여성들은 이구동성으로 말한다.

그렇다면 인권 침해를 당하면서 왜 해외로 나가는가. "인도네시아의 경제성장률 개발은 한층의 부자를 더욱더 부자로 만들고 1억 9천만 명 인구 중 1억 명은 최저 생활 수준 이하의 빈곤한 상태다"(1994년 타이베이, 아시아 이주노동자회의 보고)라는 리포트가 말해주듯

지임금 정책, 구직자 10명 중 3명밖에 취직할 수 없는 상황(실업률 43%, 1995년 세계은행), 780억 달러에 달하는 대외 채무……. 이러한 사정으로 정부는 인력 수출 정책을 적극 추진하여 실업률 완화와 외화 획득을 도모한다.

그 결과 말레이시아에 100여만 명(이중 절반은 '불법 체류'), 사우디아라비아 등 산유국에 50여만 명, 기타 홍콩·대만·한국·일본·싱가포르·네덜란드 등지로 이주하는 노동자는 늘어가고 있다. 알선업자는 높은 이익을 챙기고 정부도 그것을 묵인한다.

그 중에서 여성의 증가가 두드러진다. 대부분 가사노동자로서 혼자의 해외로 나가는 것이다. "여성의 예속적인 지위, 전통적인 성별 분업 등으로 여성의 힘든 가사노동, 공장 노동, 매춘, 해외 이주 노동 등 네 가지밖에 없다. 가사노동자의 경우, 국내 월급은 고작 13~26달러지만 해외에서 일하면 135달러를 벌 수 있다"(서울회의 보고), 또한 일본을 제외한 동아시아 전역과 중동 등도 여성의 고학력화로 직업을 가지는 여성이 많아져 육아나 노부모 부양 등으로 가사노동자 수요가 높아지고 있다.

"지금은 해외로 나가지 말라고 말려도 국내에서 취직할 수 없기 때문에 딱히 다른 해결책이 없는 현실입니다. 무엇보다 필요한 것은 어떤 상황에서도 자기를 지킬 수 있도록 이주 노동자 자신의 조직을 만드는 것입니다. 그렇기 때문에 지금 NGO가 할 일이 많습니다." 타이베이에서 만난 인도네시아 참가자가 강조한 말이다.

이주 노동의 여성화

1억 명이라고 하는, 상상 속에 없는 수의 사람들이 국경을 넘어 이주하는 시대가 되었다. 아시아에서도 이주 노동자의 수는 급격하게 늘어나 1994년에는 1,300만 명에 달했다.

아시아 내의 이주 노동의 첫 번째 물결은 1970년대 오일 붐으로 노동력이 부족하게 된 중동의 국가로 향한 것이었다. 1985년에 300만 명에 달하는 노동자가 중동으로 향했다. 노동력을 송출하는 국가도 주변국에서 남아시아, 나아가 동남아시아 국가로 확대되었고 직업의 종류도 남성의 건설 노동을 시작으로 가사노동자 · 간호사 · 교사 등 전문직으로 다양화되었다.

두 번째 물결은 1980년대가 들어서 경제 발전을 가속화한 동아시아, 즉 일본과 NIES(한국 · 대만 · 홍콩 · 싱가포르)로의 이주 노동이다. 서비스 산업화, 낮은 인구 증가율, 고령화가 노동력, 특히 3D(difficult/dirty/dangerous) 업종의 노동력 부족 현상을 일으켰기 때문이다. NIES에 이어 성장을 거듭하는 말레이시아도 접수국이 되었고 태국 또한 송출국인 동시에 미얀마 등 주변 국가의 노동력을 접수하는 나라가 되었다.

주목되는 것은 1980년대 이후 국제 이주 노동의 여성화 현상이다. 게다가 세계 여성 이주 노동자의 72%가 아시아에 집중해 있다(1995년 UN여성 특별 보고관 루하나스피미의 보고). 직업의 종류가 가사노동과 생산업에 집중되어 있는 것도 아시아 여성 이주 노동

의 특징이다. 필리핀이 그 전형적인 예이다.

노동력 수출 국가 필리핀

풍부한 일요일, 공원은 젊은 필리핀 여성들로 가득 차 있다. 가까운 성당은 미사를 보러 온 필리핀 여성으로 초만원이다. 울먹이며 기도하는 여성의 모습도 보인다.

"주지는 어느 날 밤 고용주한테 성폭력을 당했어요. 온몸에 멍이 든 상태로 도망치듯 뛰쳐나왔습니다. 사회적으로 패 당하진 유명한 남자니까 아무도 믿지 않을 거라는 말을 들었지만 그녀는 소송을 제기했어요. 하지만 역시 증거 불충분으로 패소했습니다. 이렇게 여성이라는 이유 하나만으로 고통 받는 일이 생깁니다. 잘 극복하는 여성들도 있습니다만 그 중에는 회복이 안 되어 정신병원에 가게 되는 여성도 있습니다." 홍콩 · 필리핀 이주노동자선교단에서 일하는 신시아 데레즈 씨는 말한다. 홍콩에서 '아이'라고 불리는 10만 명에 가까운 필리핀 가사노동자는 인도네시아의 가사노동자와 마찬가지로 착취와 성폭력에 노출되어 있다. 싱가포르에도 필리핀 여성 약 6만 명이 일하고 있다. 4명의 아이를 둔 브로우 곤댄 플시온 씨(42세)는 다른 가정부와 함께 고용주의 아이를 살해한 죄로 사형을 선고받았다. 필리핀과 세계 각국의 구명 운동에도 불구하고 그녀는 1995년 3월에 처형되었다.

6개월 후 이랍 수장국 연방(아랍에미리트)에서 16세의 시와 바란간 씨가 고용주를 살해한 죄로 사형선고를 받았다. 소녀는 인다나오 섬의 모로(이슬람계 주민)이며 같은 이슬람 국가에서 여든 살이 넘은 고용주한테 칼로 위협받으며 강간당한 후 분노한 나머지 칼을 빼앗아 그를 34번이나 찔러 살해한 것이다. "강간 피해자인데 왜 사형이냐"는 항의와 함께 구명 운동이 국제적으로 일어났다. 필리핀은 물론 홍콩에서도 필리핀 여성들이 시위를 벌였다. 결국 1995년 10월 재판부는 대형 100번, 금고 1년, 피해자 유가족에게 보상하라는 판결을 내렸다.

이 두 사건을 계기로 가사노동자 여성에 대한 폭력은 국제적인 주목을 끌었다.

필리핀은 남녀 합해서 350만 명을 135개국으로 보내는 세계 최대의 노동력 수출국이다. 필리핀으로 송금되는 금액은 연간 30억 달러로 주요 외화 수입원이다. 빈곤층이 인구의 60%를 차지하고, 11.6%의 실업률과 300억 달러의 채무에 허덕이는 경제적 어려움 속에서, 마르코스 정권 시대 이래 국가 정책으로 굳어진 인력 수출 정책은 오히려 강화되고 있다.

해외 이주 노동자의 65%가 여성이다. 과거 남성들이 주를 이루었던 사우디아라비아에게 여성이 55%를 차지하게 되었다. 이러한 현상은 여성 본인의 인권 침해뿐만 아니라 몇 년 동안이나 떨어져서 살아야 하는 자녀들과 가족의 인권 문제와도 깊이 연관되어 있다.

일본도 필리핀 여성 노동자의 비중이 더욱 높아가고 있는데 저 중은 거의 엔터테이너로 한정되고 있다. 태국 여성이 인신매매 조직의 손을 거쳐 '불법' 체류자로서 일본에 보내지는 것과 달리 가수나 댄서 등의 예술 흥행 비자*를 받아 합법적으로 일본에 오는 여성이 많다. 1988년부터 1994년까지에 예술 흥행 비자로 입국한 필리핀인은 37만 명이 넘는데 대부분이 여성이다. 관광 비자 등으로 일본으로 와서 장래진 기간을 초과하여 살고 있는 여성을 합하면 연간 7~8만 명의 필리핀 여성이 일본에 와서 성산업과 관련된 일을 하는 셈이다. 예술 흥행 비자를 갖고 있어도 월급은 500달러 안팎이며 호스티스로서 술을 따르고 매춘을 강요당하는 경우도 많다. 조직폭력배가 그들을 그림자처럼 따라다니고 있다.

딸리뻬을 위한 장송

딸리뻬이라는 20세 필리핀 여성의 장례식이 도쿄 가톨릭 성당에서 조용히 치러진 것은 1992년 6월 20일이었다. 그날은 기로(E

* 흔히 E-6으로 통하는 엔터테이너 비자. 예전에는 E-6 비자만으로 출입국이 가능했다. 그런데 한국과 일본 등에서 엔터테이너 여성들에 대한 인권 침해 사례가 속출하면서 필리핀 정부는 ABB(Anti-Book)라는, 일종의 정책 홍보서와 같은 서류를 갖추어야만 출국할 수 있도록 조치를 취했다. 그러나 필리핀 정부에서는 수수료만 지불하면 얼마든지 '불법'으로 비자 관련 서류를 준비할 수 있다고 한다(기로 씨를 포함 한국의 기지촌 여성운동 단체 '두레방').

키" 씨 결혼식이 있어서 거리는 화려했다. 필리핀 씨는 푸른이 사랑한 다음 해, 17세에 일본에 왔다. 위조 여권에는 가짜 이름이 적혀 있었고 나이도 다섯 살 많은 22세로 되어 있었다. 그녀는 클럽과 스낵바를 전전하면서도 경제적으로 어려운 처지에 있는 가족에게 생활비를 송금했었다. 너무나 희로애락였을까? 온몸에 문신을 새긴 남자와 두 달 전부터 동거를 시작했는데 그에게 구타당하여 죽고 말았다. 필리핀에서 갓 태어난 그녀의 어머니는 고국을 떠나 5년 만에 시체로 변해버린 딸을 보고는 쓰러져 울고만 있었다. 유골을 담은 항아리에는 거짓 이름과 거짓 나이가 일본어로 적혀 있었다. 유골을 안고 터벅터벅 화장터로 향하는 어머니의 뒷모습은 거리의 떠들썩한 축하 분위기와는 너무나 대조적이었다. 변영의 그늘에서 인권 침해가 아무렇지도 않게 행해지고 있는 것을 일본인들은 도대체 얼마나 알고 있을까.

필리핀 여성뿐만 아니라 일본에서 살해되었거나 자살했거나 사고사나, 병사, 혹은 아사에 가까운 영양실조사 등 아시아 여성의 죽음은 끊이질 않는다.

타향에서 삶을 마감한 여성들을 추모하기 위해 1994년 봄, '여성인권 아시아 법정' 전날, '정복력의 희생이 된 아시아 여성 추모의 밤' 행사가 네온이 번쩍거리는 시부야(渋谷)의 혼잡한 거리에서 있었다. 촛불 추모집회를 준비하면서, 신문 보도, 지원 단체, 대사

* 매상원칙의 등에 여노리, 즉 정확 지남의 아내.

'아시아 여성 추모의 밤' 촛불 시위에서 성폭력 반대를 호소하는 시위의 아상들 (도쿄 시부야에서).

돈을 몽땅 모은 피해자 리스프에는 사살되거나 교살된 사건, 화재로 사망한 사건 등 2년 동안 필리핀 여성 8명의 자살을 포함해, 아시아 각국의 100여 명에 가까운 여성들의 비참한 죽음이 기록되어 있었다.

그 '추모의 밤'에서 시인 이시카와 씨가 낭독한 「스러져간 꽃들에게 보내는 진혼가」에는 일본군 '위안부'가 되었다가 끝내 돌아오지 못한 소녀의 진혼과 필리핀처럼 생산업에 종사하다가 죽음을 당한 여성들을 애도하는 마음이 담겨져 있다.

당신의 억울함
당신의 슬픔을
같은 여성으로서

조금이나마 헤아립니다
당신들이 왜 스러져갔는지, 부서져버렸는지
아름다운 꿈이 어떻게 처참한 유골로 변해버렸는지
그것을 이 땅 끝까지 가서라도
묻고 또 물을 것입니다

확산되는 지원 활동

아시아 여성들은 피해를 당하고 있지만은 않았다. 일본 각지에 생긴 여성 쉼터나 상담 활동 등 지원 네트워크를 방문하면 필리핀 여성들의 억척함에 압도될 때가 많다. 어떻게든 돈을 벌어 '바나로(성공한 사람)'가 되어 고향으로 돌아가고 싶은 엔터테이너로서의 소망, 1980년대 중반부터 꾸준히 늘고 있는 일본인과 결혼한 필리핀 여성들, 그들의 강한 정신력, 그리고 무엇보다 자신들의 그룹을 만들어 신문을 내고 모임을 만들면서 이국땅의 외로움을 달래고자 하는 마음들…… 나는 매번 그들의 씩씩함에 압도되곤 한다.

홍콩에서 '베푼 하우스'라는, 필리핀 여성을 위한 쉼터를 방문했을 때도 무엇보다 그들의 밝은 분위기에 나는 마음이 놓였다. '베푼 하우스'는 필리핀 신교사 관과 신시아 부부가 교통사고로 죽은 파동딸 베푼을 그리면서 동포 여성들을 위해 문을 연 여성들의 쉼터다. 이곳에 있는 여성들 20명은 폭력이나 성희롱, 임금 미지불

등의 전형적인 학대와 차별을 받고 도망쳐 나온 가사노동자들이다.

내가 방문한 날에는 이 센터를 경제적·정신적으로 지원해온 스페인 여성의 귀국을 아쉬워하는 저녁 모임이 열리고 있었다. 활달한 분위기 속에서 모두가 맛있게 이야기와 음식을 나누면서 노래하고 있었다. 「울주린 농민」, 「우리도 인간」 등의 노래를, 기타로 반주하는 마루스 씨는 이곳 스태프 중 한 명이다. "꿈과 마음을 다친 여성들이 찾아오면 마루스 씨가 밤새워가며 잠도 안 자고 정성껏 이야기를 들어주고 따뜻하게 격려해줍니다. 그래서 모두들 빨리 회복되는 것 같아요." 스페인 여성이 나에게 말했다.

스태프인 부하이 씨가 노래를 하며 근사한 춤을 추기 시작했다. 그녀는 10년 전 가사노동자로 홍콩으로 와서 학대를 견디며 지내다 베푼 하우스가 개설되면 날 도움을 청하러 왔다가 그대로 스태프로 일하게 된 여성이다. 쉼터를 방문한 필리핀 시인이 그녀에게 데모되어 고국을 떠나 씩씩하게 사는 여성들을 기리는 시를 그녀에게 바치기도 했다고 한다. 그 시에 아름다운 곡을 붙여 함께 불렀다. 스태프가 여성들을 관리하는 것이 아니라 어떻게 여성들 스스로 자립할 수 있을까를 고민하고, 그렇게 성장한 여성이 조직의 스태프가 되어 일하는 방식이다. 자주적이며 씩씩한, 열려 있는 필리핀식 민주주의라는 생각이 들었다.

마지막 곡은 40대인 마루스 씨가 만든 「어머니 돌아와주세요」라는 노래였다. 그녀의 고음주는 이해심이 있는 사람이어서 쉬는 날

노래로 밝힌 송씨는 버마시민회의 일을 지키고 있는 여동 활동가 다우스
[illegible] 를 비롯 버마시민회...

에는 쉼터에서 자원 활동 하는 것을 허락해준다고 한다. 고국에 남겨둔 딸이 18세가 되었다고 하는 그녀. 그녀는 딸에 대한 그리움을 노래로 만들었다.

어머니, 당신 미래를 위해
내 바다를 건너야만 해요?
당신의 꿈을 이 나라에서는 이루지 못 하나요?
자유가 그립다는 당신의 꿈을

어머니, 돌아와서 내 곁에 있어줘요
키스해주고 안아줘요
이 나라에서 같이 이루어지지 못한다라도

눈물을 흘려가며 노래한 이 곡에는 세계화로 나날이 심각해지는 남북 격차로 인해, 고향에서 가족과 함께 사는 권리조차 박탈당하고 해외에서 일해야만 하는 몇 백만 여성들의 분노가 담겨져 있다.

"여성을 가사노동자나 성적 대상으로밖에 보지 않는 남성 중심의 가치관을 배경으로 NIES가 필요로 하는 가사노동자와 일본이 필요로 하는 엔터테이너를 제3세계가 공급하는 구조, 경제적 격차와 아시아 안에서의 불균형적인 발전이 여성의 이주 노동을 확대시키는 주된 원인입니다." 아시아 이주노동자센터 메이안 비달바씨는 분석한다.

여성의 이주 노동 문제는 이러한 성차별과 불공정한 경제 시스템을 바꾸지 않는 한 근본적으로 해결되지 않을 것이다. 따라서 그녀들의 인권을 지키기 위한 일상적인 연대 활동을 더욱더 강화할 필요가 있다.

3. 글로벌 사회는 새로운 신분제 사회인가?

전지구적 자본주의의 확산과 '성별화된 계급'의 출현

지속되는 경제 위기와 구조 조정은 정부의 구호로 외쳐지던 '세계화'가 얼마나 한국인들의 일상적 삶에 영향을 미치고 있는지를 피부로 느끼게 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大 예측'이 한국의 주요 언론과 사회과학 담론을 장식했고,* 노동의 이동에 대한 암울한 예견들이 우리를 우울

---

* 이 글은 『인보평론』 3호(2001)에 실린 것을 수정한 것이다.

** 예를 들어 사무엘 헌팅턴Samuel Huntington은 세계화를 서구 대 나머지 문명권의 대립으로 그리면서, 서구 문명과 특히 이슬람 문명 간의 문화 투쟁을 예견한 바 있다. 이런 지적인 diasporic intellectuals인 프란시스 후쿠야마Francis Fukuyama는 모든 나라들이 궁극적으로 자유주의적 자본주의를 향한 단일한 경로를 밟게 될 것이라고 주장하면서, '역사의 종말' 논의를 이끌어 냈다. 마찌Barber는 맥도날드로 대표되는 미국식 자본주의의 확산과 지하드Jihad로 상징되는 종교 근본주의의 확산을 세계화의 보편적 흐름으로 규정한다. 링Ling, 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 상자별적인 모욕과 억압을 감내하며 일하고 있다. 만성적인 실업의 인간적 희생 비용이라 여겨지는가정 해체, 알코올 남용, 범죄, 폭력은 가족이나 살기 퍽퍽한 한국 사회를 더욱더 피도한 긴장 상태로 얼어 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 '성별gender'을 분석적 범주로 다루는 논의는 많지 않다.* 신자유주의라는 새로운 경제 질서가 한국 여성의 노동 조건을 어떻게 변화시키고 있는지에 대한 연구물은 많지만

---

* 이외에도 여성학과 하사, 타사 학위 논문 중 글로벌라이제이션과 여성 노동의 문제를 이 두 가지 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 특성들이 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 절합하면서, 다양한 흐름을 구성하며 진행되고 있다. 전지구적 자본주의는 성별이라는 권력 관계는 물론이고, 인종, 계급 등 기존의 위계질서를 충분히 활용하면서, 초과 이윤을 창출하는 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 계급gendered class'을 새롭게 생산해 왔는지를 다룬다.

---

* 동남 아시아 여성에 대한 연구는 지역적이고 경험적 관점에서 전지구화를 검토하면서 글로벌라이제이션 논의에 대한 '분석적 불균형'을 교정하는 한다고 주장한다(Ling, 1997).

** Enloe(1989), Ling(1997), Pettman(1996), Lim et al.(1996) 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, 일찍부터 세계 자본주의 경제 체제에 편입되어 왔다. 식민지에서 해방된 후, 소위 제3세계는 서구의 정치적이고 직접적인 지배에서 벗어났지만, 원조나 '생산적인 투자'를 얻어 내느라 새로운 경제적 종속성을 경험하게 된다. 서구 자본은 구 식민지 국가의 값싼 노동력과 풍부한 자원을 활용하기 위해 '환금 작물'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 국제 노동 분업을 통한 자본주의 경제의 확대는 남성들에게 한정되었던 일자리에 여성들을 대거 종수함으로써 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 '유인책'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 '임시적'인 것으로 간주하여 국제노동기구 협약상의 노동자 보호 의무를 이행하지 않게 되기 때문이다(바네트·레커나, 1994). 또한 정규 노동자의 기득권을 유지하려는 남성 중심의 노동조합도 여성노동자들에게 동등한 지위를 부여하는 것을 거부했다.

글로벌 공장의 확산은 노동력의 여성화를 급속하게 초래했다. 아시아 지역에 진출한 다국적 기업에 고용된 노동력의 80~90%가 여성이라는 사실에서도 잘 드러난다(Mies, 1999: 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 연구들(이 책 4장 "세 문화의 초을 벗어라", 5장 「경계에 선 여성 노동자는 말할 수 있는가?」 참조)은 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 순순하고 성적인 이미지를 선전해 왔다. 이런 점에서 여성들은 포착 엘리트 남성과 외국 자본가 남성 등 사이에 거래 대상이 되고 있으며, 자국의 경제적 근대화를 위해 반강으로

거래되어야 할 상품으로 취급되었다(킴벌리, 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(1994)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 부상으로 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.

* 1980년대와 1990년대 인류학과 여성학 분야의 많은 논문들이 이 문제를 다루었다. 이 논쟁을 담고 있는 대표적인 책으로는 Nash & Fernandez-Kelly(1983)가 있다.

* 최근 20년간 이루어 유입된 이주 노동자의 성격과 수는 미국 사회의 구조 조정과 인력 충원에 대한 요구에 의해 변화해 왔다. 대규모로 현금 작물을 재배하는 미국의 농업 회사들은 저렴 내 멕시코인들과 입국 통제된 멕시코계 이민자들을 고용하기보다는, 멕시코에 불법 이민 노동자를 적극적으로 찾아 나섰다. 이는 그들이 더 고분고분하고 임금이 싸다는 점을 때문이었다. 1986년에 제정된 '이민 통제에 대한 개혁법안(IRCA)'에 따라 입국 통제된 노동자들을 본질적는데, 반면으로는 불법 이주자들에게 '특별 사면'을 해 주고, 다른 한편으로는 일일국 노동자를 고용한 사업주들에게 벌금을 부과했다. 이 법안은 인종적으로 이민 인력을 조정하는 데 목적을 두고 있지만, 이민 노동자들에 대한 미국 내 인종주의적 정조를 낳게 했다. 주제한 논의는 루이(1999: 231-264) 참조.

적인 노동 분업과 신자유주의 경제 질서는 제3세계 여성 프롤레타리아 ... 성과 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 부여되는 모든 혜택—주택 자금 보조, 건강 보험, 휴가 등—덕분에 노동자가 회사에 대한 충성심과 애정을 갖고 일하며 결속할 수 있었다면, 현재의 신자유주의적 노동 조건은 많은 인간을 '일회용품' 처럼 취급하면서 노동자가 자기 일에 대해 매우 '피상적'인 이해관계를 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.

* 루다(1999), 조순경(1998), 엘슨 외(1998) 참조.

국제 이주 노동과 서비스 계층의 '여성화'

최근 눈에 띄는 세계화의 흐름은 소비 부분에 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 피식민국민의 노동도 국제 이주 노동의 한 형태였다. 국제 이주 노동은 '인종적' 특색에 의해 그들의 노동력의 값어치를 판단하는 인종 차별적 생산 시스템의 성격을 강하게 유지해 왔다. 뉴욕을 비롯한 대도시에서 하인 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 노동이었다면 1980년대에는 이른 임금으로 일하는 필리핀 남성이 건설 노동자의 전형이 되고 있다. 이러한 국제 이주 노동과 남성성 정체성의 관계를 분석한 글로는 Margold(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 쓰이던 공공 복지 예산이 크게 삭감되고, 기업도 직원에게 제공한 각종 복지 수당을 줄여 나간다. 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 Discontents에서 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 계급service class과 그들의 서비스와 '접대'를 받고 돈을 지불하는 소수의 부유 계급servicer class이라는 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, 당신 업체에 근무

을 지불하면서 외국의 고용주를 직접 찾아나서고 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, 청만을 청소하고, 음식을 만든다. 즉 이제까지 '사적'인 영역으로 간주되었던 가사 노동과 육체노동의 영역도 중요한 매개되는 주요한 경제 영역이 되고 있다. 이러한 점에 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 명은 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 '연예인'으로 오지만, 곧장 매춘 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: 31).

** 동남아시아 국가들의 이주 노동의 송출과 수용 규모와 분야에 대해서는, 아시아 카심(Kassim, 1998: 67-103)의 글에 잘 나타나 있다.

*** 예세진(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 포함 다양한 욕망과 삶의 열정을 가진 인간이다. 하지만 국경을 넘자마자 이들의 다층의 정체성은 인정받지 못하고, 계층적, 인종적 차별과 성 차별의 대상이 된다. 홍콩에서 반우아helper 즉 필리핀 여성이란 단어가 가정부와 하인이란 말과 동일한 의미로 쓰이는 것은 인종과 국적이 어떠 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. BRIC 경제 위기로 큰 고통을 받았던 인도네시아의 자카르타를 거닐다 보면 신축 중인 거대한 외국 자본의 쇼핑몰이 곳곳에서 지척 구경을 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 자존감을 부추기는 것, 부유층과 상위계층이 이용하는 호텔·사우나·에스테탕·골프장·카지노·에스코트 업소 등 모든 곳에서 행해지는 복종적인 언어와 몸짓 몸동. 새로운

다. 이와 동시에 소위 전 세계의 하층 여성이나 특별한 경제적 기반이 없는 소녀들과 어린이들은 '몸'을 도구로 자본주의적 이윤 개념에 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 타원 아메리카, 아시아의 대도시에 거주하는 '보보스'라는 신종 계층과 '몸'을 매개해 생계를 유지하는 여성 하위 주체를 만들어 내고 있다.* '몸'을 경제적 생존을 위한 원천으로 활용하는 여성의 수가 늘고 있고, 여성의 몸과 세슈얼리티가 국제 비즈니스의 주요 거래 품목이 되고 있다. 여성의 몸은 종교적 근본주의, 전통적 가부장제, 자본주의 이윤 생산의 원천 등 다양한 담론이 경합하는 장소가 되어 왔지만, 여성의 상품화commodification의 전지구적 상품화는 여성을 몸 그 자체로 환원시키고 있다. 이러한 여성 몸의 상품화는 인터넷 몸을 통해 빠르게 유포되는 포르노그래피부터 매매춘, 우편 주문 신부mail-order bride 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 부르주아와 보헤미안을 합성한 "보보스"라는 신조어를 통해, 한 편은 정신성의 보헤미안 세상에 있고, 다른 한 편은 이윤의 극대화 생존의 부르주아 정보에 있는 '매인 남성 신 자유주의'의 등장을 설명한다.

** 1960년대 태국에는 매매춘 산업의 붐이 일어났는데, 베트남 전쟁 등으로 인도차이나 지역

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 왜곡할 것임은 자명하다.

'몸값'과 '몸에 좋은 식품'

신 국제 노동 분업에서 전지구적 자본과 지역 노동을 매개하는 것이 '국가'라면, 최근의 세계화는 자유 시장 메커니즘을 통한 '탈규제화'란 특징을 지닌다. 신자유주의 정책 논하는 '개인적 선택'이란 이름 하에, 능력주의에 입각한 자유와 선택을 장르함으로써, 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(Mansel, 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 개성이 큰 관심사가 되는 것은 당연한 일이

정치, 경제적 결합으로 이상화되어 왔던 '몸값'도 국제적 비즈니스가 되었다. 이주 노동이 합법적 계약을 상태에서 '결혼'이 합법적 방식으로 국경을 넘는 방식으로 활용되고 있다. 위 사진은 국제결혼 중개 광고 현수막이다. 그러나 이제는 인터넷 중개 사이트.

이 여자들은 가난 탈출을 위해 태어나 등 많은 지역에서 온다는 호상을 위한 매매춘 산업이 활발해졌다. 또한 1970년대 말 농업 생산의 위기가 닥치자 태국 정부는 정책 방향 전환을 한층 산업으로 전환했다. 태국의 "인간 자원 활용" 계획은 농촌 지역의 가난한 여성들을 도시로 이주하여 매매춘 산업에 종사하도록 이끌었다. 매춘은 공장 노동보다 4배 정도의 수입을 보장하기 때문에 도시 지역으로 이주했던 많은 공장 여성 노동자들이 매매춘으로 유입되었다. 배리(1995), 아리아나(1996) 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'mail-order bride 사업은 이성애적 성적 결합이라는 결혼 제도가 인종 차별주의와 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 ship 당도된다. 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 드세고 여성 해방 의식에 가득 찬 서구 여성과 '온순하고' '복종적이며' '성적으로 매력적인 여성을 대비하면서, 아시아 여성에 대한 편파적인 이미지를 부추긴다.**

인터넷이나 비디오를 통한 포르노그래피의 글로벌화는 심리적으로 여

---

* 홍기혁(2000)는 국제결혼을 통한 '이주'의 문제와 조선족 여성의 경험을 잘 다루고 있다.

** "우편 주문 신부 사업을 하는 업체 중 하나인 인터내셔널 랭크 컴퍼니에는 잠재적인 고객을 위해 이렇게 쓰여 있다. 아시아 여성은 아름다움과 여성다움, 전통의 가치를 지니고 놀라울 정도로 성을 적극적으로 즐긴다. 그들은 진실하고 충직하고 헌신적이며 결혼의 영속성과 행복한 가정을 믿는다. — 아메리칸아시안 웰프페어도 비즈니스가 합법적인 남성 고객에게 행한 조사에서 "당신은 여성 해방을 믿는가" 하는 질문에 100%가 "아니다"라고 대답했다" (Tolentino, 1999: 62).

성에 대한 욕망이 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 상품화와 매매춘의 정상화는 매매춘을 사회적 사실로 보기보다는 여성의 본질적인 섹슈얼리티로 간주하면서 여성을 '몸'으로 축소시키고, 여성 일반을 성 계급화하는 계급적 조건을 설정한다(바바, 2002). 요컨대, 여성 섹슈얼리티의 매매춘하는 일부 여성에 대한 억압이 아니라 전반적인 여성 억압의 '조건'이 되고 있다.

글로벌 페미니즘과 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 점 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.

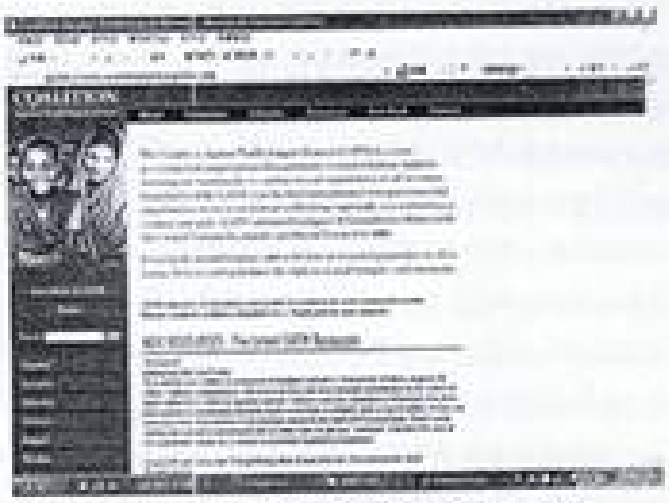
세계화의 주요 행위자로서 여성은 세계화 과정의 가장 혜택 받은 수혜자가 되기도 한다. 즉 이제까지 여성들을 얽매었던 남성 중심의 민족, 국가,

집중 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 리정하는 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 분절과 분열을 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 불러 모으고 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, 양성 평등의 키존을 만들어 저마 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 통합과 합법이라는 구분 자체가 수출국 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 인권을 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. 이주 자 여성들도 무력하고 복종적이기보다는 스스로 자신의 '권리'를 보호하기 위해 조직화를 꾀하고 있다. 홍콩에서 가정부로 일하는 필리핀 여성들은 필리핀 정부나 홍콩 정부가 보장해 주려 하지 않는 자신들의 노동권을 획득하고자 「필리핀 이주 노동자를 위한 사법」The Mission for Filipino Migrant Workers을 결성하여, 최소한의 노동권을 인정받고 있다(Constable, 1997).

국제적인 연대와 함께 여전히 '국가'는 글로벌 여성주의 정치학의 주요



'여성해방전대협'은 여성 몸의 상품화와 국제적 매매춘에 저항하는 국제 연대다.

현상과 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 협상해 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

'아시아 외환위기'를 계기로 2002년 1월 3일, '홍콩 해외여자기업부 고용협회' 에서 외국인 가정부 최저임금을 대폭 인하한 것에 항의하는 대규모 시위를 벌였다. ⓒ수요저널

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 악영향과 실패를 보완해 주는 기능을 하도록 요구받고 있다(김상욱, 2000). 페미니스트 글로벌 정치학은 개별 국가와 정부를 대상으로 한 여성 운동과 더불어 세계적인 여성 연대를 통한 다중 차별 규약의 철폐나 국제기구를 통한 압력 등을 통해 '지구적 다원(pluralist) 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 여성의 가치를 판단하는 소위 '남성적 시스템'이다. 그러나 세계화에 관한 담론은 젠더 관점을 무화해 왔다는 점에서 "새로운 서사(narrative of fashion)"였다(Jameson, 1998). 이러한 글로벌라이제이션의 상황에서 여성주의 운동은 인종과 국가의 경계를 넘는 국제적 연대 운동으로 추구되고 있고, 기존의 글로벌 질서에 대항하는 도덕적 규범을 제시할 수 있는 운동으로 이해되고 있다(스피케이, 2000).

제 3주,

탈식민주의 페미니즘 이론과 방법론

- 『탈식민주의 페미니즘』 세폐숙 / 여이연 / 2001
1-1 페미니즘 이론의 전개과정
1-2 탈식민주의 페미니즘의 지향도
2-1 스피박의 페미니즘
2-2 탈식민주의적 페미니스트 윤리를 위하여

1. 페미니즘 이론의 전개 과정

페미니즘 이론의 출발

페미니즘은 '성' 범주를 도외시한 '주체' 개념을 중심으로 전개되는 이론들의 남성중심성을 비판적으로 인식하는 데서 시작된 이론이다. 페미니즘에서는 종전의 이론들이 한결같이 간과하고 있는 '성' 범주를 부각시킴으로써 주류 학문들의 잘못과 부당함을 밝혀내고 그것을 바탕으로 좀더 다양한 분석을 도모하고 새로운 패러다임을 형성하는 데 이바지하고자 한다.

서구에서 페미니즘은 영미문학권에서 시작되었는데 대체로 울스턴크라프트(Wollestonecraft)의 『여권옹호론』(*A Vindication of the Rights of the Woman*, 1792)을 기점으로 잡는다. 여성의 심리적, 경제적 억압과 남녀불평등에 대해 울스턴크라프트가 제기한 문제의식은 해리엇 테일러(Harriet Taylor), 존 스튜어트 밀(John Stuart Mill)을 중심으로 하는 19세기 영국 자유주의 페미니즘으로 집결되고 20세기 초 · 중반의

지 지속된 여성참정권 운동의 기폭제가 된다.

서구 근대사에서 오랫동안 중심적인 사회를 지켜온 자유주의 페미니즘 사상에서는 여성이 남성과 동등하게 정치적 · 경제적 · 법적 권리를 갖는다는 '평등'의 틀을 주요한 것으로 제기했다. 이러한 '평등'의 이념이 제시되기 전에 서구 사회를 지배해 왔던 것은 여성은 남성과 다르다는 '차이'의 논리였다.

이 '차이'의 논리에서는 여성은 생물학적으로 또 본질적으로 남성과 다르고 그 다고난 특성에 맞는 이원적인 성역할이 있다는 식으로 여성의 차이를 정의해 왔다. 가부장제 사회가 사용해온 이런 성의 방식을 형이상학적 본질론 혹은 생물학적 결정론이라고 한다. 이 본질론은 여성을 사적 영역과 모성적 존재로 국한시킴으로써 여성을 억압하고 차별하는 데 유용하게 이용되어 왔다. 이런 본질론을 비판하는 맞에서 여성이 남성과 동등하다는 '평등'의 틀은 페미니즘에서 여전히 유효하다.

이런 평등의 틀을 중심에 놓고 여성문제를 계급의 문제들과 연결시키려는 페미니즘 흐름이 바로 맑스주의 페미니즘과 사회주의 페미니즘이다. 맑스주의 페미니즘은 여성억압을 자본주의 사회의 산물로 보고 노동계급을 해방시키면 그 물적 기반 위에서 여성도 평등을 획득할 수 있다고 주장하는 흐름이다. 사회주의 페미니즘은 현대 사회에서 자본주의 억압과 가부장제 억압은 각기 독자성을 가지면서도 함께 얽혀 있기 때문에 둘 다 타파해야 여성이 해방된다고 주장하는 흐름이다. 이 두 흐름은 문화론의 입장에서 정리하면 그 차이가 큰 비중으로 나타나지 않으며 유물론적 페미니즘으로 묶을 수 있다.

영미문화권에서 여성문제와 관련하여 초보적이기는 하지만 유물론적 인식을 보여주는 대표적인 책이 바로 버지니아 울프(Virginia Woolf)의 『자기만의 방』(*A Room of One's Own*, 1929)이다. 울프는 이 책에서 여성이 해방되기 위해서는 연간 5백 파운드의 고정 수입이 보장되는 자기만의 방에서 마음껏 사색할 자유와 경제적 독립의 중요성을 주장한다.

그렇지만 '평등'의 틀만 고수하다 보면 남성이 모든 정의와 판단의 기준이 되면서 여성의 특성과 가치는 그리 중요한 것이 되지 않고 성차(sexual difference)는 지워져 버리기 쉽다. 성의 문제를 중요하다고 하는 페미니즘에서조차 이 성차를 탐구하고 해명하지 않으면 기계적이고 획일적인 '평등' 개념에 따라 오히려 여성억압을 강화하는 결과를 빚을 수 있다. 그 둘만 서로 대립된다고만 생각해온 '평등'과 '차이'를 이제 각 성의 차이를 살리는 방향에서 각 성의 권리를 새로 정의하고 그것을 획득하는 방법을 모색한다고 보면 상호보완적인 것일 될 수도 있다.

울프는 바로 이런 복합적인 페미니즘적 사유를 잘 보여준다는 점에서 페미니즘 이론의 역사상 아마 가장 중요한 대모격의 작가일 것이다. 울프는 여성이 아이 낳는 도구나 남성 섹슈얼리티의 수동적 대상이 아닌 주체로 서려면 남성과 동등한 교육의, 경제적 평등을 누릴 수 있는 사회적 기반이 필요함을 분명하게 인식한다. 그러면서도 울프는 동시에 여성의 고유한 특성과 독자적인 가치를, 즉 여성적 차이를 새롭게 인식하게 하는 전면적인 문화적 변화를 중요한 과제로 제시한다.

이렇게 울프가 성차 문제를 제기한 이래 1960년대 이후 활성화한 영미 페미니즘 이론 진영에서 성차 논의는 기존 본질론과는 다른 방식으로 여성의 차이를 말하는 문제를 놓고 활발하게 진행된다. 이제 여성의 '본성'을 부정하면서도 남녀 사이에 존재하는 환원불가능한 차이란 무엇인지를 문화적이고도 역사적인 시각에서 분명하게 밝혀내야 하는 것이다. 이를 위해서 현대 페미니즘 이론가들은 정신분석학, 해체주의, 탈구조주

의, 탈식민주의 이론이 제공하는 통찰을 페미니즘의 목적에 맞게 비판적으로 전유하기 시작한다.

이렇게 상호침투하면서도 비판적으로 긴장하는 관계를 통해 최근의 페미니즘적 인식은 남성과 다른 여성적 특성뿐만 아니라 인종과 계급에 따라 다양하게 존재하는 여성들 사이의 차이들을 고려해야 할 필요성을 제기한다. 이런 필요성은 지금까지와는 아주 다른 방식의 이론화를 요청한다. 현대 페미니즘 이론은 바로 이러한 새로운 이론화 작업이라는 축을 따라 전개되며 대체로 1980년대 후반 이후 본격화된다고 할 수 있다.

1980년대까지 영미문화권에서 페미니즘적 읽기의 주류를 형성해 온 것은 여성이미지비평, 여성중심비평, 여성성 이론이다. 여기서 비평과 이론이라는 용어를 따로 쓰고 있는 것은 비평이 실제 작품 읽기에 치중하는 반면 이론은 구체적인 작품 읽기에 개입된 전제들을 체계화하고 문제화하는 것으로 일단 구분할 수 있기 때문이다.

그러나 비평에는 어떤 식으로든 독자나 청중의 세계관이나 가치관이 개입되기 마련이라는 점에서 이런 이분법이 잘못된 것일 수도 있고 비평이 이론보다 더 포괄적인 개념으로 파악될 수도 있다. 이후 언급되는 여성이미지비평이나 여성중심비평에서 영문학 관련 용어를 많이 거론하지만 이 비평흐름들이 문학을 넘어 문화텍스트나 문화현상에 적용가능함은 물론이다. 그렇지만 여기서 굳이 비평과 이론을 구분하는 것은 서구에서 페미니즘 이론이 전개되는 과정에서 일어나는 강조점의 변화에 주목하기 위한 것이다.

또한 여기서는 여성이미지비평과 여성중심비평을 미국 페미니즘으로, 여성성 이론을 프랑스 페미니즘으로 분류하여 각 흐름이 전개되는 과정과 각 흐름의 핵심적인 문제의식과 방법론을 살펴보고자 한다. 여기서 미국/프랑스라는 구분은 토릴 모이(Toril Moi)의 『성/텍스트의 정치학』(*Sexual/Textual Politics*, 1986)에 나오는 영미/프랑스 페미니즘 분류를 따른 것이다. 모이가 지칭하는 영미/프랑스란 개개 이론가의 국적을 지칭하는 것이 아니라 경험주의적이고 실증주의적인 사유전통/이론체이고 철학적인 사유전통을 광범위하게 일컫는 용어이다.

이 글에서는 영미 쪽에 속하는 주요 페미니즘 이론가들 대부분이 미국인이므로 모이의 영미 페미니즘 대신 미국 페미니즘이라는 명칭을 사용하기로 한다. 영미/프랑스 페미니즘은 뉴욕, 런던, 파리에서 자리를 굳혀 활발하게 출판문화사업을 벌이고 있는 유명 여성출판사들을 중심으로 전 세계적으로 그 영향력을 확대하게 되는 측면에 착안하여 데브로폴리탄 페미니즘이라고 통칭되기도 한다.

미국 페미니즘

먼저 여성이미지 비평이란 작품에 반복해서 나타나는 특정한 여성이미지를 문제삼는 비평이다. 이 흐름은 주로 남성작가의 작품에서 잘 드러나는, 여성이미지를 통해 성차별적 편견을 분석하고 비판하는 초기 단계의 페미니즘 비평을 이룬다. 케이트 밀레트(Kate Millett)와 같은 미국의 페미니스트 비평가는 『성의 정치학』(*Sexual Politics*, 1970)이라는 책에서 주로 남성작가들(D. H. Lawrence, Henry Miller, Norman Mailer, Jean Genet)의 작품이 보여주는, 여성인물에 대한 왜곡되고 평하된 묘사를 신랄하게 비판한다.

밀레트의 책이 제시하는 핵심적인 통찰은 남녀관계란 생물학적으로 타고난 성에 따라 남녀의 역할이 결정되는 자연의 영역이 아니라 남성이 여성을 지배하고 종속시킴으로써 누리는 권력을 유지하기 위해 애쓰는

정치적인 장이라는 점이다. 그렇지만 성관계의 정치성에 관한 밀레트의 절망한 인식은 그동안 문학정전의 대부분을 구성해온 남성작가의 작품을 곳곳에 스며들어 있는 성차별적 권력이 이데올로기적 또는 도덕적 차원에서 단순히 나쁘다고 평가하는 차원에 머물고 있을 뿐이다. 또한 남성작가들의 작품을 무조건 가부장제 이데올로기에 공모하는 텍스트로 획일적으로 취급한다.

밀레트의 영향을 받아 1970년대에 미국을 중심으로 광범위하게 형성되는 여성이미지 비평 흐름은 주로 남성작가의 작품들에서 나타나는, 실제 삶 속에서의 여성의 복잡한 모습과 거리가 먼 상투적이고 부정적인 여성이미지 뿐만 아니라 지나치게 이상화되고 미화된 양극단의 여성이미지를 비판한다. 그런 비판의 전제가 되는 것은 남성정전은 이미 성차별적 편견으로 물들어 있는 반면 여성정전은 그렇지 않다는 것이다. 여성이미지 비평이라는 초기 단계의 페미니스트 비평이 남성중심 정전에서 소외된 여성작가의 작품들에서 대안을, 즉 새로운 여성이미지를 찾으려는 여성중심비평으로 넘어가는 것은 예견된 기획이다.

여성이미지 비평이 밝혀내는 부정적인 여성상에 반발하여 여성의 고유한 특성과 남성과의 차이에 긍정적이고 독자적인 가치를 부여하는 비평흐름이 바로 여성중심비평(gynocriticism)이다. 이 비평흐름을 형성하는 길버트(Gilbert), 구바(Gubar), 쇼월터(Showalter)와 같은 미국 여성중심비평가들은 그 동안 비평계와 문단을 주도해 왔던 남성의 시각에서 보면 잘 이해될 수 없어 남성중심 문학정전에서 배제되고 잊혀진 많은 창조적인 여성작가들의 작품들을 복원하고 그것들이 지니는 새로운 의미와 가치에 주목하는 실제비평을 많이 했다.

나아가 이들은 개개 작품들을 연구하는 데서 그치지 않고 이 작품들 사이의 상호관련성이나 통일성, 연속성을 체계적으로 이해하려고 하였다. 결국 이런 비평 방향이 꾀하는 것은 남성문학전통과 구별되는 여성문학전통을 확립하고 여성문학의 독자성을 탐색하여 여성의 관점에서 여성문학사를 새로 기술하는 일이다. 쇼월터의 유명한 『그들만의 문학』(*A Literature of Their Own*, 1977)도 19세기부터 20세기 중반에 이르는 영국여성작가들의 계보를 확립하고 있는 책이다.

쇼월터는 남성지배문화가 억압하는 바람에 침묵된 집단적인 여성정체성을 이해하기 위해 문화인류학자 에드윈 아드너(Edwin Ardener)의 문화모델("Feminist Criticism in the Wilderness," 1979)을 차용하여 남성지배문화의 관점에서 여성문화를 하위문화(subculture)로 이해하고 여성문학을 '이중적 목소리의 담론'(double-voiced discourse)으로 제시한다. 이 개념에 따르면 여성문학의 특성은 남성이 지배하는 문학전통과 규범에 복종하는 표면적이고 의식적인 측면과, 그 이면에 잠재되어 겉으로는 무엇하게 드러나지 않지만 표면의 의미를 뒤집어엎으려는 강력한 무의식의 저류들을 동시에 구현하는 이중성에서 구할 수 있다고 한다.

길버트와 구바는 함께 쓴 『다락방의 미친 여자』(*The Madwoman in the Attic*, 1975)에서 19세기 영미 여성작가들(Mary Shelley, Jane Austen, Charlotte Brontë, George Eliot, Elizabeth Browning, Emily Dickinson 등)에게서 특이하게 구현되는 여성창조성을 탐구한다. 이들은 여성작가가 문학작품을 창조하려고 하는 것 자체를 여성의 창조성을 아이 낳기로 제한해온 가부장제 이데올로기에 대한 도전이라고 본다. 이 도전 과정 중에 여성작가가 겪게 되는, 작가로서 펜가 부족하고 불리한 존재라는 심리적 부담감은 '작가되는 일에 대한 불안'(anxiety of

정들을 먼저 비판해야 한다고 주장한다. 서구 가부장 사회의 근간을 이루는 서구문화의 사상, 철학, 상징적 담론, 상징계 질서 자체가 여성을 오도하고 왜곡해 왔기 때문이다. 라캉(Lacan)은 여성적인 차이를 구조적으로 통제하고 억압하는 서구 사상의 밑바닥에 깔려 있는 남근중심적 판념들의 체계를 상징계라고 부른다. 이 상징계 자체가 이미 남근중심적(phallocentric"라캉의 용어인데 인간으로 하여금 언어를 습득하고 성정체성을 획득하게 하는 상징계가 남근에 부여된 상징적 힘과 가치를 중심으로 조직되어 있는 현상을 가리킴)이다. 프랑스 여성 이론가들은 여성차별의 근원이 되는 이런 남근중심적 담론에 틈을 내는 새로운 '글쓰기'(writing)를 실험함으로써 여성의 성정체성에 이미 스며들어 있는 부정적인 효과들을 일소해 낼 수 있다고 본다.

프랑스 여성이론가들은 미국 여성중심비평가들과 달리 문학/비문학의 명백한 구분에 반대하여 이 구분을 해체하는 '글쓰기' 개념을 선호한다. 흔히 상식적으로는 언어란 작품을 쓰는 작가에게서 육체와 하나로 고정되는 안정된 의미를 갖는다고 생각한다. 프랑스의 해체주의 철학자 데리다(Derrida)는 이런 상식적 언어관에 반기를 들고서 언어를 구성하는 요소들의 차이와 구별의 연쇄들이 만들어내는 다양하고 잠정적인 의미들 사이의 유희로써 해학을 실현하게 하는 텍스트성(textuality)이나 텍스트들 사이의 복잡하고도 유동적인 대화와 교류를 함축하는 상호텍스트성(intertextuality)을 강조한다. 텍스트성이나 상호텍스트성 개념에 따르면 의미를 하나로 고정시키는 태도는 주체를 획일화하는 이데올로기적인 것이며 의미의 미결정성이 함축하는 유연함과 탄력성에 기존 상징계를 바꿀 수 있는 가능성이 있다.

이런 언어관, 텍스트, 글쓰기 개념을 받아들이는 프랑스 페미니즘에서

는 텍스트의 의미를 다층화하고 복합화하는 언어 실험으로써 하나로 고정되지 않는 '주체'를 생산하는 모더니즘 문학 전반을 주요하으로 본다. 반면 남성문학/여성문학의 구분에서처럼 작가의 생물학적 성 구분을 중시하는 미국 페미니즘에서는 모더니즘 문학을 탈여성적인 것으로 본다. 프랑스 관점에서 보면 미국 페미니즘은 성주체성을 안정화함으로써 남성성/여성성의 이분법을 고착화할 뿐이다.

프랑스 여성이론가들은 미국 페미니스트들과 달리, 남성문학의 성차별적 편견을 비판한다든가 여성문학전통을 탐구할 때 필요한 개개 작가와 작품에 대한 구체적인 논의를 배제한다. 대신 문학/비문학, 창작/비평, 남성문학/여성문학의 배타적이고 편협한 구분을 초월하려는 방법을 다양하게 모색하고 글쓰기로 실천한다. 남근중심인 기존 언어체계가 억압해 온 여성성(feminity"여성의 성정체성 형성과 관련하여 여성적 리비도를 부각시키면서 여성의 차이를 창출하려는 개념)을 드러내려면 새로운 글쓰기를 실험할 수밖에 없다. 그러므로 여성의 글쓰기는 생물학적으로 여성인 주체가 쓰는 글에 한정되지 않고 남근중심인 기존 언어체계 속에서 그 동안 제대로 상징화되지 못한 여성성을 구현하는 새로운 글쓰기를 모두 포괄한다.

프랑스 여성이론가들 중에서도 특히 이리가라이는 서구 상징체계에서 은폐되고 비하된 여성의 몸을 새롭게 상징화해 내기 위해 몸에서 출발하는 글쓰기를 가장 강력하게 실행한다는 점에서 언급할 만하다. 그 동안 남성중심의 언어체계는 남성적 욕망의 대상이나 아이의 재생산에 국한된 도구적 존재로서 여성성을 각인해 왔다. 그런 체계 안에서는 말 상상할 수도, 표현할 수도 없었던 것이 바로 여성 고유의 열락(jouissance"언설하고도 통합적인 남근의 특징과 달리 분산적이고 자기성애적인(autoerotic: 해학을

authorship)이라고 정의한다. 바로 이러한 여성작가들의 결핍감, 무력감, 공기, 히스테리는 남성중심적 입장에서 보면 이상할뿐더러 작품의 통일성에 손상을 가져와 작품의 질을 떨어뜨리는 것으로 보일 수 있다고 한다. 집비트와 구바는 여성작가들이 이런 남성중심 문학규범에 완전히 복종하지 않으며 이들의 진정한 의도와 느낌을 표피 속에 감추는 이중전략을 쓴다고 주장한다.

그런데 미국 여성중심비평가들이 새로 밝혀낸 여성담론의 이중적 성격은 바흐친(Bakhtin, 다른 철학으로 Volosinov)의 이론에 따르면 모든 언어의 속성이므로 남성담론에도 적용되는 것이다. 여성담론의 이중적 성격은 여성문학에 국한되는 것이 아니라 언어의 본질을 구현하고 있는 데 지나지 않는다. 그러므로 남성문학과 구별되는 여성문학의 독자성을 일반적으로 정의하려는 여성중심비평의 방향 자체가 페미니즘의 기획에서 제대로 된 방향이 아니라고 비판할 수 있다. 이렇게 말한다고 해서 여성문학작품들을 많이 연구하고 그 가치를 밝혀내는 일이 의미가 없다는 뜻이 아니라 여성문학전통의 특수성을 좀더 잘 이해하기 위해서도 언어에 관한 세계적인 이해가 필요함을 여성중심비평가들이 역설적으로 보여준다는 것이다.

결론적으로 집비트, 구바, 쇼월터는 여성경험이 언어의 현실로 되는 과정에 대해 세계적인 사유를 펼치기보다 문학의 의미를 생산의 측면에서 이론화되는 글쓰는 주체들의 자기표현으로 축소시킴으로써 여성의 주체성과 열망이 갖는 잠재력을 과소평가한다. 그 단적인 예가 영미 페미니스트 소설 계열의 선구적인 작품인 『제인 에어』(Jane Eyre, 1847)에 대한 그들의 논의(『그물만의 문학』, 122; 『다락방의 미친 여자』, 339)이다. 그들은 제인이 여성의 섹슈얼리티가 연상시키는 여성의 어두운 열정

을 부정하고 극복함으로써 정숙성을 획득하는 과정과 결과를 중시한다. 이런 결과는 이들이 전통적 부르주아 (남성중심적) 휴머니즘이 전제하는 통합되고 안정된 주체로서의 여성주체성을 고수하는 데 집착하면서 성적 정체성 자체를 안정화하는(stabilizing) 데서 연유한다.

그렇다면 남성중심적 제도에 저항하는 통일되고 독립된 주체로서 여성주체성의 확립을 주장하기에 앞서, 그런 안정된 여성주체성 자체가 가부장제의 기획에 공모하는 것은 아닌지 물어볼 필요가 있다. 즉 성적 주체 자체가 불안정하고 유동적이며 가변적인데 가부장적 사회가 남성으로 획일적으로 또 강압적으로 고정되는 주체성의 시나리오를 강요해온 것은 아닌지 의문을 제기해 보아야 할 것이다.

정신분석이론, 해체주의, 탈식민주의와 같은 포스트 시대의 이론들은 무의식, 타자, 미결정성(indeterminacy), 혼종성(hybridity) 등의 개념을 통해 휴머니즘의 주체의 허구적 통합성을 해체하고 주체의 불안정성과 분열을 주장한다. 자연적으로 타고나기 때문에 결정적인 것이라고 믿어 왔던 성적 주체성도 고정된 것이라기보다 유동적인 것이라면 통합된 여성주체성의 회복이라는 여성중심비평의 방향은 전면 재조정되어야 한다. 미국 페미니즘을 이끌어온 여성중심비평가들에 반해 프랑스 여성 이론가들(식수Cixous, 이리가라이Irigaray, 크리스테바Kristeva 등)은 이런 재조정 작업에 적극 착수하는데, 특히 이리가라이의 논의는 중점적으로 살펴볼 만하다.

프랑스 페미니즘

프랑스 여성 이론가들은 의식적 차이가 아무리 노력하여도 잘 떨어지지 않고 여성주체에 근원적으로 달라붙어 있는 무의식적 의미들과 가

일원론의 자율성, 민감성, 다중성의 원리를 포괄함)이다. 재생산의 틀을 벗어나는 여성 섹슈얼리티라는 기존 가부장제의 편협성, 단일성, 획일성을 극복하는 힘을 갖는 것이다.

그렇지만 여성 섹슈얼리티를 구가하는 여성은 불완하다고, 정녀라고 기존 사회로부터 배제되며 경멸되어 왔다. 이런 태도를 바꾸어 내기 위해서는 여성의 몸에 대한 부정적인 비유들을 농가하는 새로운 몸 담론이 필요하다. 여성의 열락은 바로 이런 새로운 몸 담론을 창조하게 하는 중요한 단서가 된다. 이리가라이는 남성중심사회가 요구하는 재생산의 제도를 벗어나는 여성의 자율적인 욕망을 음핵(clitoris)을 담론화함으로써 가시화할 수 있다고 본다. 그리하여 이리가라이는 음핵을 두 입술로 표상하는 '음순담론'('여성의 신체 일부는 계속해서 포용하는 두 음순(입술)으로 구성되어 있어서 자신 안에서 이미 서로에게 자극을 주는—그러나 각기 하나로 나누어질 수 없는—물이다." 『하나가 아닌 성』 This Sex which is not One, 1977)을 만들어낸다.

이 음순담론은 기존 언어체계가 배제해 버린 여성의 몸과 여성의 욕망을 언어화함으로써, 여성성을 기존 남성성/여성성의 이분법이 씌어진 후에나 가능한 새로운 존재성으로 제시한다. 그렇다면 이리가라이 식의 '여성적 글쓰기'는 남근중심적인 기존 담론체계를 해체함으로써 획보되는 차이의 공간으로서 새로운 여성성을 육화시키는 방법이다.

그런데 이리가라이의 여성성 연구에서 중요한 것은 남근중심의 서구문화와 제도들이 억압해온 여성 특유의 육체적 충동이나 감각을 기존 언어를 답습하지도 완전히 벗어나지도 않고서 담론화해 내는 일이다. 기존 언어를 벗어날 때 광기와 히스테리의 언어가 되어 소통이 되지 않고, 기존 언어 안에만 있으면 남성적 언어를 반복하는 것밖에 되지 않기 때문

이다. 기존 언어를 경유하면서 모방하는 동시에 그것을 넘어서는 새로운 담론이야말로 미래에서나 가능할 여성의 창조성을 구현함으로써 남근중심의 여러 가지 문들을 그 근본에서부터 바꾸어내는 파괴를 마련한다.

이리가라이는 이 새로운 여성성의 긍정적이고 창조적인 가치를 새로운 시대의 윤리로까지 제시한다. 이리가라이의 이런 모색은 무의식에 억압되어 있는 성을 둘러싼 인간의 근원적인 욕망을 어떻게 언어로 드러낼 것인가, 또 여성성에 관한 기존의 폐곡되고 한정된 정의와는 다른 새로운 여성성 개념이 갖는 가치가 새로운 사회조직의 원리를 제공할 가능성은 없는가 하는 차원에서, 페미니즘적 탐구의 새로운 영역을 열어주는 의의를 갖는다.

그러나 '여성적 글쓰기'는 성적 주체가 실제로 놓여 있게 되는 사회관계들의 역사의 특수성을 간과하기 쉽다. 가부장제가 갖는 힘의 역사와 경제적으로 특수한 세부사항들을 고려하지 않을 뿐만 아니라 가부장제의 공정적 모순들을 고려하지 않는다. 또 인종과 계급이 다른 여성들이 갖는 각기 다른 역사적인 경험을 무시하고 여성의 생물학적 특성으로부터 여성주체성을 추상적으로 일반화할 위험이 있다. 예컨대 음핵이 일찍이 제거되는 수단 여성들에게 재생산과 상관없는 여성의 자율적인 욕망에 대한 주장이 무슨 의미가 있는지 반문해 볼 수 있다.

그럴 때 여성성을 중시하는 이리가라이와 같은 프랑스 여성 이론가도 여성에게 공통적으로 나타나는 보편적인 여성성을 탐구하려는 백인 부르주아 여성의 관념론이 보이기 시작한다. 이리가라이의 방식은 여성들 사이의 차이 문제를 설명할 수 없다. 여성들 사이의 차이를 설명하기 위해서는 여성성 자체를 넘어서서 여성성에 대한 복합적인 사유로 나아가야 한다. 이제 페미니즘 이론의 과제는 여성억압, 여성만이 특수하게

당한다는 여성적 동일성, 여성문학을 세계에 이해하는 차원에서 더 나아가 인종과 계급이 다른 여성들 사이의 차이를 어떻게 이론화해서 기존 문화 연구 방향을 실질적으로 변화시켜 나갈 것인가 하는 것이다.

미국/프랑스 페미니즘을 비판하는 강한들

백인 부르주아 여성 중심으로 진행된 기존 페미니즘 이론의 한계를 극복하기 위해서는 성과 계급과 인종의 문제들을 동시에 보아야 한다고 강력하게 주장하는 페미니즘 이론가들이 있다. 주로 흑인여성들과 제3세계 출신 여성들로 구성된 이들은 소위 여성들 사이의 차이 문제를 어떻게 이론화할 것인가를 놓고 1970년대 말 이후로 페미니즘의 이론의 다양화와 복합화를 피하여 왔다.

흑인 페미니스트 바바라 스미스(Barbara Smith)는 「흑인 페미니즘 비평을 위하여」("Toward a Black Feminist Criticism," 1977)라는 글에서 쇼월터가 대표하는 미국 페미니즘을 흑인여성을 배제하는 인종차별적인 것이라고 비판하고, 인종차별적이고 여성배중심적인 서구 페미니즘에 맞서는 흑인 페미니즘을 주창하고 있다. 달하자면 스미스는 페미니즘 이론에 '인종' 범주의 중요성을 제기한 셈이다. 스미스는 인종 범주를 페미니즘 이론에 반영해야 흑인여성들의 레즈비언적 성향을 제대로 자리매김할 수 있다고 주장한다. 스미스는 또니 모리슨(Toni Morrison)의 『술라』(Sula)를 흑인 페미니즘 시각에서 새로 읽기를 시도하고 있으며, 백인 여성중심인 페미니즘 이론계가 흑인여성들의 삶을 그리고 있는 작품들에 좀더 폭넓고 세심한 관심을 가질 것을 촉구하고 있다.

스미스 이후 많은 흑인 페미니즘 이론가들이 각고의 노력을 한 끝에 오늘날 영미문화권에서 흑인 페미니즘은 남다른 호소력을 갖고 영향력을

행사하고 있다. 이런 현상은 바로 흑인이라는 인종이 갖는 특별한 역사적 위치에 그 원인이 있다. 벨 훅스(bell hooks)가 잘 밝혀주었듯 흑인여성들이 계층 등과 섹슈얼리티에 대한 폭압의 강도(Ain't I a Woman, 1981, 15-40)는 가히 인간의 상상을 초월할 정도여서 다른 유색여성들과 비교가 안 된다. 흑인 페미니즘이 백인도 흑인도 아닌 유색인종 페미니즘과 동일그리지는 데 반대하거나 제3세계 페미니즘과 거리를 두는 것도 그 때문이다.

제3세계 페미니즘에서는 흑인 페미니즘에서의 '인종' 범주보다는 '인족' 범주가, 혹은 인종과 결합된 인족 범주가 더 중심적인 역할을 한다고 볼 수 있으며 서구 제국주의의 여러요 식민화 경험이 있는 토착여성의 재현을 중시한다. 그래서 제3세계 페미니즘에서는 민족주의와 식민주의에 서구적 근대주의가 어떻게 개입하고 있는가, 그 사이에서 토착 여성의 삶이 어떻게 재현되고 있는가 하는 이슈가 중요하게 떠오른다고 하겠다.

이런 맥락에서 모한티(Mohanty)는 「서구의 시선 아래서」("Under Western Eyes," 1985)라는 글에서 제1세계 페미니스트에 의해 대상 수준에 머무르고 있는 제3세계 여성들의 재현 문제를 정면으로 제기한다. 모한티는 서구 페미니스트들의 문화제국주의를 비판하면서 상품의 일반화할 수 없는 제3세계 여성의 경험을 제3세계 여성의 관점에서 더욱 많이 형상화하자고 주장한다. 모한티가 제3세계의 특정 지역에서 출발하는 제3세계 여성의 이야기들을 강조하는 것은 백인 여성중심인 페미니즘의 제국주의와 획일적인 여성이미지에 몸을 내면서 반성을 촉구하는 의미를 갖는다.

그렇지만 제국주의로부터 고통하게 지배받고 착취당했던 관점에서 제국

을 맹목적으로 비판하거나 원색적인 비난을 일삼아 결국 일면적이고 단순한 민족분리주의 내지 원리주의, 국수주의로 가서는 안 되며 제3세계적인 억압 경험자체가 그 진정성(authenticity)을 보장하지도 않는다. 성, 계급, 인종, 문화 등등 여러 관점에서 갈라지는 지역에서의 경험들을 그냥 재현하는 것 자체에 무조건적인 의미가 부여될 수는 없기 때문이다.

오늘날 특정 지역에 고착되어 사는 대부분의 포착 제3세계 여성들의 삶 자체도 다양한 문화들이 중첩되는 지구화(globalization)의 한가 속에 있다. 그러므로 제3세계 여성들의 이야기가 지구화 논리와 동떨어진 지역의 이야기로서 소규모의 파편화된 다양한 경험들에 머무르지 않도록 지구화 논리가 구체적으로 지역에서 관철되는 방식에 주목할 필요가 있다.

뿐만 아니라 제3세계라는 주변부가 새로운 이론적 관심의 대상으로 떠오르게 된 배경도 고려하지 않을 수 없다. 즉 영어로 된 제3세계 여성문학이 서구적 연계를 갖는 출판 시장에서 서구인들의 호기심의 대상으로 상품성을 갖고 소비되는 측면을 간과해서는 안 될 것이다. 이렇게 복합적인 제3세계 현실 속에서 여성의 삶이 담론화되는 과정과 그 결과에 이론적 관심을 기울이는 제3세계 페미니즘은 더욱 확대되어야 한다.

이런 맥락에서 모한티가 촉구하는 이중적 과제를 잘 수행한 비평가가 스피박이다. 그녀는 인도의 페미니즘적 작품(특히 마하스웨타 데비 Mahasweta Devi의 작품들)을 영어로 번역해 서구 문단에 소개하고 유통시키는 동시에 제3세계 여성의 시각에서 서구중심 페미니즘의 한계를 지적하고 극복하기 위한 비평을 발표해 왔다. 그 좋은 예가 「세 여성의 텍스트와 제국주의 비판」("Three Women's Texts and a Critique of Imperialism," 1985)에 나오는 『제인에어』론이다.

『제인에어』에 대해서는 앞에서 언급했듯 갈버트와 구바, 소월터가 이미 페미니즘적 분석을 시도한 바 있다. 그런데 이들은 백인 여주인공인 제인이 사랑하게 되는 로체스터(Rochester)의 전처 버사 메이슨(Bertha Mason)이 갖는 중요성을 제인이 심리적으로 갈등을 겪고 성숙하는 과정에서 극복해야 하는 상징적 존재 정도로 인정할 뿐, 크레올(Creole)자메이카의 토착 흑인과 프랑스/영국백인의 혼혈)이라는 버사의 인종적 현실의 근원인 영국 제국주의에 대한 인식으로 나아가지 못한다.

스피박은 소설로서 『제인 에어』가 이룩한 성과를 판단하는 데 성과 계급 범주뿐만 아니라 인종 범주와 관련된 당대 영국의 제국주의 문제가 중요하다고 주장한다. 제국주의이ララ로 제인과 로체스터, 버사와 로체스터와 같은 남녀 관계를 규정하는 근원적 현실이기 때문이다. 그렇다고 해서 스피박은 소수인종 여성인 버사를 무조건 긍정하거나 주변부가 중심을 변혁할 가치를 자동적으로 갖는다고 주장하지 않는다. 스피박은 그동안 침묵당한 버사를 앙뜨와네트(Antoinette)로 부활시켜 소수인종 여성에게 목소리를 부여하고 있는 『드넓은 사가소 바다』(Wide Sargasso Sea, 1963)에 주목하고 새로 분석함으로써 백인 부르주아 여성중심의 페미니즘을 비판하고 극복하고자 한다.

이런 작품론에서 더 나아가 스피박은 인종/민족적 현실을 무시하는 서구 페미니즘을 극복하는 새로운 차원의 페미니즘에서는 "인종과 계급과 젠더 분석틀을 모두 함께 작동시키는 방법"(Spivak 1987, 132)을 개발할 것을 촉구한다. 스피박은 페미니즘 이론가로서 영미문학 정전을 비판적으로 다시 읽는 가운데 '성' 문제와 접해 있기 마련인 '인종'과 '제3세계'에 대한 인식을 주요한 의제로 제시한 것이다.

스피박이 새로 설정한 이런 문제틀은 탈식민주의 이론에서 시작된 것

은 아니다. 그럼에도 스피박의 페미니즘은 80년대 말 이후로 활성화된 탈식민주의 이론과 만나게 되며 영향을 받기도 한다. 이런 과정에서 스피박은 페미니스트 인식을 전지함으로써 여성을 간과하는 남성 탈식민주의 이론가들과 거리를 유지한다. 게다가 스피박은 미국 중심의 지구화 시대에 소비문화의 거품 속에서 자칫 간과하기 쉬운 문화생산의 토대에 대한 인식을 새로운 방식으로 전개하고자 한다. 스피박의 이런 작업은 21세기 페미니즘의 방향과 가능성을 타진하는 데 중요하다. 이런 맥락에서 제2부에서 스피박의 이론은 비중 있게 다루어진다. 그에 앞서 소위 탈식민주의의 핵심적인 문제의식을 간략하게 짚어보고자 한다.

탈식민주의와 반제국주의의 차이

우리 문단에서는 소위 다국적 자본주의 사회의 다문화 시대로 진입하기 시작한 90년대이래 『검은 피부, 하얀 가면』(*Black Skin, White Masks*, 인간사랑, 1995), 『오리엔탈리즘』(*Orientalism*, 교보문고, 1991), 『문화와 제국주의』(*Culture and Imperialism*, 창, 1995), 『포스트콜로니얼 문학이론』(원제 *The Empire Writes Back*, 민음사, 1996)이 번역/출간되면서 탈식민주의가 본격 거론되기 시작한다. 『외국문학』, 『현대시 사상』, 『상상』, 『인과 반』, 『실천문학』, 『21세기 문학』 등 많은 문예비평지들이 탈식민주의를 다루고 있다. 이렇게 90년대 이후 우리의 관심을 끌게 된 탈식민주의는 예전의 반제국주의(anti-colonialism)와는 어떻게 다른가를 먼저 이해하여야 할 것이다.

반제국주의란 주로 서유럽 국가들(영국, 프랑스, 벨기에, 독일 등)의 식민지로 있던 나라들이 자국의 정치적 독립을 위해 국내외에서 제국주의에 대항했던 의식과 행동을 말한다. 그래서 식민주의(Colonialism)와 제국주의(Imperialism)("식민주의와 제국주의는 거의 동일한 뜻으로 쓰이지만 일반적 구별하자면 제국주의는 지배하는 측에서의 움직임을, 식민주의는 피지배자에 미친 여파를 가리킴")에 반대한다는 의미에서 반제국주의는 서구가 식민지를 개척하기 시작한 15세기 후반부터 20세기 전반까지 지속되어 왔던 움직임이다. 반제국주의 사상에서는 일차적인 투쟁 대상이었던 서구 제국의 관료나 군인을 식민지에서 몰아내는 것으로 해방과 독립을 쟁취한다고 보았다.

그러나 15세기 후반부터 자본주의적 산업화와 더불어 진행되었던 서구 열강의 제국주의는 비단 경제적, 정치적 착취뿐만 아니라 식민지인들의 문화와 전통, 고유한 가치관을 송두리째 짓밟는 엄청난 폐해를 초래하였다. 그래서 제2차 세계대전 이후 독립국가 된 많은 식민지 국가들이 정치, 경제, 문화 등 사회 전반에 새겨진 제국주의의 부정적인 영향을 근절하지 못한 채 진정한 주권 행사를 방해받았다.

대다수 신생독립국가들은 근 30, 40년 동안 끈질긴 독립을 향해 열심히 노력하였는데도 경제적으로 뿐만 아니라 문화적으로도 식민종주국에 예속되어 있는 상태라 할 수 있다. 더군다나 80년대 말에 시작된 사회주의권의 몰락으로 전지구가 자본주의 체제로 통수되어 갈수록 이와 같은 종속 상태는 더욱 심각해지고 있는 형편이다.

탈식민주의는 식민통치라는 역사의 근대 역사가 남긴 유산을, 즉 식민지 시대뿐만 아니라 독립을 한 후에도 계속 남아 훨씬 더 교묘하고 복잡한 형태로 파괴적인 영향력을 행사하고 있는 식민 지배의 잔재를 탐색해서 그것들의 정체를 밝혀냄으로써 그것들에 대항하고자 한다. 달리자면 탈식민주의는 형식적인 독립과 해방의 이면에서 우리의 의식구조를 더욱 근원적으로 틀지워온 식민담론을 비판하고 그것에 저항하고자 한다.

그런데 한번 형성되어 현실에 뿌리내린 식민담론은 쉽사리 없어지지 않고, 영토에 대한 침입처럼 눈에 보이는 직접적인 지배보다 더욱 무섭고 교묘한 문화적 지배의 주요 기제가 된다. 게다가 민족국가의 경계를 넘나들며 마음대로 관철되는 다국적 자본의 막강한 힘이 문화영역을 지배할 때 그 영향력은 초국가적으로 행사된다.

이런 현실인 한물 식민지인들의 내면에 자리잡은 부정적인 심리적 기제들을 우선 파악하고 자본과 문화제국주의의 힘에 압도당하지 않을 주체들의 문화적 정체성 문제는 중요하다. 그 한 예가 바로 서구 제국들이 만들어온 역사와 인간 개념 지식틀을 전복하고 그것을 새롭게 구성하는 문화담론 만들기일 것이다.

주기하다시피 식민담론은 문명과 야만, 영성(spirituality)과 수성(animality), 지성과 감정, 주인과 노예, 남성과 여성 등 이항대립적인 구도에 따라 제국 사람과 식민지인을 차별화하면서 후자에 대한 전자의 지배와 착취를 자연스러운 것으로 미화해왔다. 서구 제국주의가 원하는 정체성은 지배/종속, 제국/식민지, 문명/원시와 같이 이분법적이고 정태적인 논리에 묶여 있는 그런 것이었다. 헤겔의 주체성 개념을 그대로 따르면서 대립항의 서열만 바꾸었던 민족주의 담론이 오히려 최근의 문화 식민지적 현실에서 무력하게 된 것도 바로 그 때문이다.

그러므로 postcolonialism은 식민주의 시대를 넘어섰다는 의미에서의 '후기식민주의'보다 독립 후에도 식민상황이 지속되거나 심지어 강화되는 상황을 벗어나려고 한다는 의미에서의 '탈식민성'을 추구하는 '탈식민주의'로 번역되어야 한다. 다만 식민주의 시대 이후에도 식민성의 흔적이 항상 존재하는 시대를 뜻할 때는 '후식민'(postcolonial) 시대라는 용어를 쓸 수 있을 것이다.

이미 제국주의 시대를 벗어났다는 의미로 탈식민주의를 받아들이면서 탈식민주의를 비판하는 관점은 탈식민주의의 이론적 가능성을 처음부터 봉쇄할 뿐이다. 탈식민주의는 어떤 고정된 결과나 단절적인 시대 구분을 거부하고 그 연속성과 불연속성을 다각도로 이해하는 가운데 복합적인 방식으로 탈식민화(decolonization)를 지향하는 흐름이다.

파농, 사이드, 바바

식민지 지식인으로서 식민지 경험이 갖는 의미를 체계적으로 이해하고자 한 식민주의 이론가 프란츠 파농(Frantz Fanon)은 최근 탈식민주의 논의와 관련하여 출발점이자 중심축에 선다. 프랑스에서 정신분석학 교육을 받은 알제리 지식인 파농은 『대지의 저주받은 자들』(*The Wretched of the Earth*, 1963), 『검은 피부, 하얀 가면』(1952, 1967)이라는 두 편의 책을 남긴다. 그의 책이 다시 주목받게 된 것은 '이원적 착란'이라는 식민화 과정의 부산물인 개인적 · 집단적인 사회심리의 이원적 구조를, 이른바 '이원적 착란' 상태를 치밀하게 분석하고 있기 때문이다.

파농에 따르면 식민사회는 필연적으로 지배자와 피지배자의 이원대립 관계를 생성시키고, 이 대립관계에서 파생되는 억압 상황은 폭력적 저항을 통해서 극복된다. 이원적 대립관계의 식민사회에서 개인과 집단은 필연적으로 정신적 소외와 주변화 과정을 겪게 되고, 이런 상황은 다시 지배자들이 피지배자를 계속 억압할 수 있도록 도와준다. 그러므로 피지배자들에게 폭력과 저항은 자신들의 정체성을 회복하는 유일한 수단이며 그러한 정체성을 바탕으로 민족문화(national culture)를 달성하고 민족국가를 건설(nation-building)할 수 있도록 하는 긍정적인 행위이다.

이 때 파농이 말하는 민족이란 식민화 이전의 유색인의 본질적 정체성으로 구성되는 것은 아니다. 이미 후식민상황에서 그런 정체성이란 있을 수 없는데 흔히 민족주의 담론이 그것을 고무하기는 한다. 파농에게 민족이란 후식민사회를 규정하게 되는 사회경제적 요인들에 의해 구성되는 것이다. 이런 민족 개념을 바탕으로 파농은 식민상황이 야기한 정신적 소외와 분열을 불러온 개인 및 집단의 심리적 결과를 고찰하는데 억압적 식민상황과 심리적 소외를 극복하기 위한 수단으로서 저항과 폭력을 정당화하는 정치적 결론을 내린다.[9]

이에 비해 에드워드 사이드(Edward Said)의 『오리엔탈리즘』(1978)은 식민주의 지배담론의 한 형태로서 동양에 대한 서양의 재현방식을, 그가 태어난 중동지역에 대해 서양인들이 형성해 온 특정한 사고방식과 담론을 파헤친다. 이 오리엔탈리즘이 더욱 교묘하고 공고한 형태로 제도적으로 고착됨에 따라, 동양을 신비스러우면서 미개하고 원시적이며 이국적인 존재로 표상하는 담론이 이제 하나의 이데올로기로서 서양뿐만 아니라 동양 현실을 완강하게 지배하고 있다는 것이다.

그런데 사이드에게서는 식민지배자(서양)와 피지배자(동양)의 관계는 대립적 이중구조가 아니라 지배자의 일방적인 힘에 의해 규정되는 것으로 파악된다. 그래서 수 백년간 그 힘이 지속될 수 있었다는 것이다. 사이드는 이런 현실을 낳는 데 핵심적인 역할을 해 온 서구 제국주의 담론으로서의 오리엔탈리즘을 비판한다. 이런 비판의식은 서구문단에서 타당한 것으로 받아들여진다.

하지만 사이드의 초기 작업인『오리엔탈리즘』은 서구가 형성해 온, 동양에 대한 특정한 담론이 막강한 힘을 행사해 온 현실을 극복하는 대안의 여지를 남겨놓기 어렵다(Porter, 179-193; 윤지관, 381-89). 고루한,

103-7). 사이드의 이런 작업을 수정하는 뜻으로 호미 바바(Homi Bhabha)는 "차이, 차별, 그리고 식민주의 담론"("Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism")과 "타자의 문제"("The Other Question")에서 식민담론이 피식민주체에게 갖는 힘의 역학은 일방적이 아니라 양가적인(ambivalent) 것으로 이해해야 한다고 주장한다.

바바의 논지를 따르자면 피지배자가 식민권력에 의해 제국에 동화되는 가운데 지배자를 모방하게 됨으로써 '거의 같지만 똑같지는 않은' 닮은 꼴로서의 피지배자는 식민통치에 필요한 인적 자원이 된다고 한다. 그런데 이런 면이 식민권력을 강화하는 동시에 지배자/피지배자 사이의 차별성과 위계질서를 업폭지게 함으로써 식민권력을 파괴시키는 양면성을 갖기 때문에 제국의 지배 이데올로기가 그렇게 획일적으로 행사되지 않으며 따라서 피식민주체의 저항 가능성이 확보된다는 것이다.

바바는 서구 제국주의의 식민지배가 어기찬 서로 다른 인종간의 만남과 충돌이 구성해온 두 문화의 혼성상태(hybridity)를 인식할 필요성을 제기한 셈이다. 바바는 이제 단일정체성 개념이 더 이상 불가능한 주체의 혼성상태로 우리의 눈을 돌리게 한다. 그런데 바바의 이런 양면성 개념을 논리적으로 더 밀고 나가면 식민지배자도 저항성을 갖게 된다는 식이 되며 피식민주체의 저항성도 무엇에 대한 저항인지 모호하게 되어 버린다(이경원, 1998; 이석구, 2000). 바바의 탈식민주의론은 서구 근대성의 소산인 통합적인 정체성에 대한 해체주의적 인식("특히 프로이트의 '불신'과 라캉의 '오인'과 같은 정신분석학의 개념을 활용한"을 식민상황에 적용해온 것이라 할 수 있는데, 피식민주체의 입장에서는 서구 정신분석학의 올덕사상을 극복하지 못해 결국 식민담론을 강화하는 결과를 빚는다

("이런 측면에서 이아를 날카롭게 비판하는 탈식민주의 이론가가 압둘 잔모하메드 Abdul JanMohamed입)는 결론을 내릴 수 있다.

식민상황에 적용된 헤게모니적 인식

여기서 우리는 탈식민주의와 헤게모니의 관계라는 문제에 부딪히게 된다. 최근의 이론 논쟁 전반에서 헤게모니적 인식을 어떻게 이해하고 받아들이는가는 이론의 적실성을 평가하게 하는 주요한 관건이다. 특히 주체와 정체성을 부정하고 부재입한 해체만 일삼으며 저항과 정치에는 무관심한 채 모든 것을 담론으로 파악하는 관념론적 유희에 몰두한다고 해체주의를 비판하는 쪽은 최근 탈식민담론에 대해서도 마찬가지 태도를 취한다. 우리 학계의 탈식민주의 논의에서도 이런 식으로 탈식민주의를 비판하는 입장이 우세한 편이다. 특히 해체주의를 적극 받아들이는 바바와 스피박에 대한 비판이 압도적이다.[8]

해체주의는 애초에 서구 형이상학이 초월적 가치를 부여해 온 보편성/객관성에 의해 억압된 결과로서 주변의 부재 혹은 침묵에 주목한 것이지, 피억압자 편에서 억압구조를 비판하거나 투쟁하는 입장은 아니다. 그러다가 푸코처럼 억압을 생산하는 구체적인 권력체도를 비판하는 태도 나아가기도 한다. 그런데 푸코만 해도 서구중심적 지식과 문화구조를 비판하는 과정에서 제3세계 주체를 다루게 될 때, 자신을 투명한 존재로 설정한다. 그리하여 푸코는 전지구화한 자본주의 사회에서 제1세계의 경제적 이익과 공모하는 서구 남성지식인이라는 자신의 이론적 위치를 은폐하게 된다.

해체주의적 인식에 동조하는 제3세계의 탈식민주의 지식인 역시 해방의 서사 밑에 도사리고 있는 착취의 구도에서부터, 또 비판의 소리 밑에 숨어 있는 공모의 혼적에서부터 자유롭지 못하다. 이 공모성을 날 정치

할 때라야 전지구화한 세계 자본주의 구조하에서 제3세계의 다층적이고 복합적인 현실이 보이기 시작한다. 그럴 때 타자를 전유함으로써 자아를 공고하게 하는 근대 제국주의적 서구주체와, 말없는 타자로서 비서구주체 사이의 이분법적 대립과 배타적인 위계 관계 외의 다른 지정질에서 저항적 주체의 가능성을 확보할 수 있을 것이다.

스피박은 90년대 초반에 코환교수로 캘리리에 있었을 때 서구 백포로 돌리단 도시에서나 할개될 것 같은 온갖 이론들이 캘리리 지식인들에게 친숙하게 회자 되는 것을 보고 놀랐다고 한다. 그래서 스피박은 서구 문단에서 유포되어 나온 '저적 풀'이 일레의 지식인의 사유를 윤택짓고 있는 전지구적 현실 속에서, 기존 사유구조들과의 비판적 협상을 중요하게 생각하게 된다.

스피박은 자신이 주장하는 이 협상이란 결코 포섭이나 굴복이 아니라 개입이며 가진 것이 없는 사람들일수록 협상하는 능력을 키워야 한다고 주장한다(Spivak 1990, 71-72). 학자는 협상의 테이블을 떠목해 버리고 싶은 유혹에 지기 쉬운데 그러면 결국 지배적인 사유구조에 투항하는 것이다. 그러므로 학자는 협상의 테이블로 가서, 그 억압적인 사유구조들을 끌어지 붙들고 늘어져 얻어낼 만한 것을 얻어내는 것이 복합적이고 중층적인 오늘날의 현실에 그나마 대처한다고 할 것이다.

스피박의 '비판적인 협상' 개념을 현실적인 것으로 받아들인다면, 그녀가 바바와 연계성이 있으면서도 혼종의 주체성의 모호함을 극복하는 모지선을 찾는다는 점에서는 바바보다 한걸음 더 나아갔다고 평가할 수 있을 것이다. 스피박은 이원적 대립구도가 설정하는 부정적인 고정된 정체성(따라서 식민주체/피식민주체라는 보편화된 식민주의 용어)에 거리를 두면서 '피식민주체'를 구성하는 다중적 담론들을 파고드는 가운데 저항

의 목소리를 포착하려고 하기 때문이다.

피지배자에 속하는 소위 제3세계 사람들이 양가적 정체성 때문에 혼란을 겪고 분열을 일으키고 있는 것은 엄연한 현실이다. 그렇지만 그런 현실에 저항하는 역동성과 실천성 역시 공존한다. 단지 서구중심적인 담론으로 인해 제3세계 현장의 살아 있는 목소리가 일원화되거나 배제되어 왔을 따름이다. 그러므로 서구중심적 보편주체의 투명한 입장에서는 제대로 들리지 않는 제3세계의 목소리를 어떻게 담론화해 내어 지배담론을 변화시키는 담론 효과를 거둘 수 있을까를 탐색하는 편이 생산적인 태도라고 하겠다.

탈식민주의와 페미니즘

앞에서 탈식민주의 이론가들이 제기하듯, 제국주의 담론의 힘과 구조를 체계적으로 분석하고, 그것의 지속적인 헤게모니가 주로 피지배 지역 주민들에게 미친 문화심리적인 식민화 현상을 이해하는 것은 중요하다. 그렇지만 제1세계/제3세계의 이분법적 대립구조를 타파하기 위한 탈식민주의적 과제가 두 세계에 걸쳐 있는 경계를 중시하는 다분히 지식인 중심의 해석적 혼란 텍스트적 전략에 머무르는 것은 아닌지 짚고 넘어갈 필요가 있다.

우선 현 단계 탈식민주의 이론은 소위 '제3세계'의 억압경험과 기억의 대응을 전면화하지 못하고 무의함으로써 형식적으로만 새로운 문제틀을 유지하기 쉽다. 그리하여 탈식민담론은 서구 패권적 담론의 패러다임에 대응하는 한가지 방법으로서 새로운 문제틀을 제기하기는 하지만 제국주의적 패러다임을 실제로 폐기하는 데까지는 이르지 못하고 있다. 탈식민주의는 물질적 착취에 의해 지탱되고 있는 서구문명의 자기중심주의를 근본적으로 비판할 뿐이다.

이런 한계를 극복하기 위해 특별하고 억압적인 제국주의 담론을 해체할 수 있는 자원을 많고 있는 소수/유색인종의 문학과 문화를 발굴하고 소개하며 주제적으로 읽는 작업을 제안할 수 있겠다. 하지만 이것도 주변을 인정하지 않을 수 없게 된 후기 자본주의 현실에서 새조정되고 있는 서구중심의 지배형식에 순응하여 일시적으로 소비되는 형태가 아니라, 지속적이고 체계적으로 수행해야 할 것이다.

앞으로 다문화 시대를 이끌고 나갈 문화론의 영역에서 이 작업을 지속적이고 세계적으로 수행하되, 관념론적인 문화주의를 답습해서는 안 될 것이다. 또한 이런 문화 활동은 기본적으로 제국주의를 비판하면서도 본질주의적이고 국수주의적인 원리를 배격하는 유연함을 견지해야 한다. 그래야만 소위 포스트 시대에 중립적인 외양을 띤 채 퍼지고 있는 지구화, 세계화, 초민족주의, 다문화주의가 초국적 기업과 권력의 이해관계를 대행하고 미국문화의 헤게모니를 강화하는 현실을 타개해 나가는 방법을 모색할 수 있을 것이다.

이런 맥락에서 피식민국가나 제3국가를 막론하고 제국주의 시대의 필연적인 경제이던 단일 국가 개념이 흐려지고 다국적 후기 자본주의의 문화적 충돌과 간섭이 증가한 20세기 후반에 적합한 탈식민화의 방향과 전략을 다각도로 모색하는 일은 페미니즘에서도 중요하다. 페미니즘이 탈식민주의와 결합되려는 것도 바로 이런 부분에 대한 통찰 때문이다. 지구화 시대에 새롭게 편성되고 배치되는 식민성을 둘러싼 복잡한 문제점들을 파악하고 그것을 페미니즘에 접맥시킬 필요성은 분명하다.

그렇지만 그 부분에 대한 페미니스트의 문제의식은 아직 미약한 형편이다. 그래서 탈식민주의 페미니즘에서도 민족주의의 남성주의를 수정

하는 선에서 주로 식민시대 여성의 삶과 역사를 발굴하고 재해석하는 정도이다. 탈식민주의 페미니즘은 식민시대 여성의 삶과 역사를 발굴하고 재해석하는 데서부터 오늘날 전지구적 자본주의 가부장제 사회를 바꾸어나갈 수 있는 페미니스트 주체를 생산하는 데로 나아가야 할 것이다.

2. 탈식민주의 페미니즘의 지형도

페미니즘의 탈식민화

지구화 시대에 가장 큰 혼란을 겪고 있는 영역을 들자면 민족일 것이다. 다국적 자본의 초국이 근대적 민족 국가들 사이의 경계를 흐트러뜨리면서 단일한 민족성을 근거로 문화적 정체성을 주장하기가 힘들게 되었기 때문이다. 물론 그렇다고 해서 민족 자체가 해체된 것도 아니다. 오히려 종족적 민족주의에 기반을 둔 영토화로 분쟁이 그 어느 때보다도 격렬한 형상을 보인 민족국가는 엄연히 존재한다고 말하는 것이 옳다. 미국 중심의 지구화 논리는 비현실적인 초민족주의(transnationalism)를 유포하면서 불평등한 권력관계의 전지구적 구조를 강화할 뿐이다.

그러므로 이제 민족은 한물 간 시대가 되었다고 외치는 것은 미국 중심의 지구화 논리에 순응하는 것밖에 안 된다. 그렇다고 제국주의 국가에서건 식민 국가에서건 다양한 형을 발휘했던 민족주의 담론을 그대로 고수할 수도 없다. 이제 그 동안 민족이라는 이름으로 희생시켜온 집단들

의 '차이들'에 구체적인 관심을 가질 때이다. 여성도 이렇게 희생된 집단에 속한다. 식민지 경험이 있는 제3세계 여성들의 정체성을 담아내는 문화담론을 활성화하는 것은 근대적 민족주의도 초민족주의도 넘어서서 '민족'을 재구상하는 데 기여할 수 있을 것이다.

그런데 대부분의 식민국가들이 정치적으로 독립한 오늘날에도 식민상태의 위기는 계속되고 있으며 이제 정치경제적인 억압뿐만 아니라 문화제국주의로 인한 종속 상태가 심화되고 있는 실정이다. 이런 현상은 재식민화(recolonization)로 이해된다. 또한 정치적으로 독립한 제3세계 민족 부르주아지가 새로운 국가건설이라는 이름 하에 노동자, 농민, 여성, 토착민들을 억압하는 내부식민화를 자행하게 된다. 주변부 국가가 처한 후식민성(postcoloniality)이란 이렇게 식민화/내부식민화/재식민화가 복잡하게 얽혀 있는 형편을 말한다. 과놀, 사이드, 바바, 잔모하메드는 이와 같은 후식민 시대에 식민성을 어떻게 극복할 것인가 하는 문제를 제기하여 왔다.

이들이 형성해온 '탈식민주의'는 제국과 식민지, 서양과 동양, 중심과 주변부 사이의 권력관계에서 다양하게 관철되는 식민성을 문제삼는다. 거기서 중심축은 인종 혹은 민족이 된다. 따라서 탈식민주의는 식민시대에 대한 재해석뿐만 아니라 최근 지구화 단계에서 전체 세계의 지도를 다시 그리는 작업까지 다룰 수 있다. 또한 미국중심의 지구화 논리가 신식민주의를 재편성하고 강화하고 있는 현실뿐만 아니라 제1세계 사람들조차 소비문화에 의해 식민화되고 있는 현실에 대한 인식을 강화하기도 한다. 이런 인식은 페미니즘의 이론적 지평을 넓혀줄 수 있다.

탈식민주의 이론가들이 주체를 이해한다고 할 때는 대부분 '차이의 정치학'(Politics of difference)이란 입장, 주체/타자, 서양/동양, 문명/야만의 이분

법적 위계구조에서 그 동안 부정되어 억압당해 온 특징을 이제 '차이'로서 긍정하고, 또 옥죄어오는 정치를 일탈에 따라 주체를 규정하는 차이들을 확립하므로 인식할 필요성에 대해 인정한다. 그렇지만 실제 논의 과정에서는 차이들 중에서도 인종의 차이를 중심 축으로 삼게 되면서 주체의 다중성 대신을 끝까지 붙들지 못하고 특정 차이를 확립화하는 결과를 빚고 만다.

예컨대 호미 바바만 해도 주체구성에서 '잡종성'을 중시하지만 젠더 문제는 거의 관심 밖이다(Loomba 316). 페미니즘 입장에서 볼 때 비단 바바만이 아니라 대다수 남성 탈식민주의 이론가들이 민족 논의에서건, 식민주체/피식민주체 개념에서건 여성의 범주를 간과하고 있다. 그렇다고 탈식민주의 논의에 그저 여성을 덧붙인다고 해서 그 상태에 제대로 대처하는 것은 아니다. 그러므로 탈식민주의를 페미니즘화하는 작업이 필요한데, 인종에 젠더를 일관되게 연결시키는 이런 작업은 나아가 오늘날 가장 중요한 '다중적 주체' 개념을 구체화하는 일환이기도 하다.

한편 성별주를 도외시한 주체성 이론의 남성중심성을 문제삼는 영미/프랑스 페미니스트들 역시 백인중심 사유에 빠져 있었다. 주로 흑인여성들과 제3세계 출신 여성이론가들이 제기한 이런 비판의식은, 제국주의적 페미니즘을 탈식민화하는 출발점으로서 여성들 사이의 '차이들'을 구체화하는 특정 인종 중심의 혹은 특정 지역 중심의 페미니즘들로 백분절이 일어나도록 한다.

그 중에서도 흑인 페미니즘, 카리브해 페미니즘, 제3세계(아시아, 라틴아메리카, 아프리카) 페미니즘, 제2세계(캐나다 및 호주) 페미니즘 등이 일군의 학문적 공동체를 형성할 정도로 세력을 키워가고 있다. 특히 흑인(미국계) 페미니즘과 제3세계(아시아계) 페미니즘이 서구백인여성중심의 페미니즘을 탈식민화하는 데서 가장 큰 역할을 해 왔다고 볼 수 있

다.

탈식민주의 페미니즘은 페미니즘의 탈식민화와 탈식민주의의 페미니즘화라는 이중적 과제를 수행하는 가운데 형성된 이론이다. 흑인 페미니즘과 제3세계 페미니즘이 페미니즘의 탈식민화에 앞장서 탈식민주의 페미니즘의 주요 영역이자 단계로서 자리잡은 데 비해 탈식민주의의 페미니즘화는 그리 본격적으로 진행된 편은 아니다.

탈식민주의의 페미니즘화는 현재로서는 탈식민주의 이론이 제시한, 후식민 조건의 지구화 측면을 강조하는 '지구적' (global) 인식을 여성문제에 적용하는 형태로 나타난다. 거기서는 제국/피식민국가, 서양/동양 등의 두 문화권에 걸쳐 있는 여성들의 문화정체성 문제가 중요하게 부각된다. 중심/주변부 문화가 결합되는 지구화 현실 속에서 두 문화의 경계가 갖는 가능성을 지구적 틈에서 탐색하고 그것을 페미니즘적 인식과 결합시키려는 흐름을 지구적 페미니즘이라고 부를 수 있다. 그렇다면 현재까지 탈식민주의 페미니즘의 큰 흐름들을 흑인 페미니즘, 제3세계 페미니즘, 지구적 페미니즘으로 잡아볼 수 있을 것이다.

그 중간 흑인 페미니즘, 제3세계 페미니즘, 지구적 페미니즘을 엄밀하게 구분하지 않고 막 섞어서 논의하는 경향이 다분하였다. 특히 흑인 페미니즘과 제3세계 페미니즘은 유색여성 페미니즘으로 뭉뚱그려 논의되어 왔다. 그래서 흑인 페미니즘과 제3세계 페미니즘이 각기 지향하는 탈식민화의 방법에 어떤 차이가 있는지, 인종과 지역이 여성과 맺는 관계를 각기 어떤 식으로 설정하고 있는지에 대해서도 깊이 있게 탐구되지 못한 실태이다. 그런 상황은 또한 각 흐름들 자체의 이론적 가능성과 한계를 체계적으로 검토하지 못하게 만든다.

이런 경향을 딛고서 탈식민주의 페미니즘의 지형도를 좀더 정확하게 제시해서 그 이론적 가능성과 한계를 다각도로 점검할 필요가 있다. 이렇게 각 흐름들 사이의 차이와 연관관계를 짚어보는 가운데 탈식민주의 페미니즘의 방향을 제시해 볼 수 있을 것이다. 또한 탈식민주의 페미니즘의 지형도는 산발적으로 쏟아져 나오는, 문화텍스트들에 대한 탈식민주의 페미니즘적 분석의 이론적 의미를 계보화해 줄 수 있다.

탈식민주의 페미니즘의 지도 그리기 작업을 맡아주는 데 '이산' (diaspora)과 이산의 미학이 유용하다. '이산'은 서구 중심의 근대화 과정에서 심화된 착취와 억압, 인종차별주의로 인해 원하기 않는 이동과 이주를 하게 되어 민족의 영토를 벗어나 전지구를 유랑하게 된 상태를 지칭한다. 그래서 흔히 흑인들과 미국에서의 제3세계 출신 사람들과 유대인들의 삶과 경험을 잘 형상화해주는, 전지구촌의 일부에만 적용되는 개념으로 이해되어 왔다.

그렇지만 민족국가의 영토를 넘어 그 어느 때보다도 문화의 접촉과 교류가 많은 21세기 사회에서 '이산'의 경험은 전지구촌 사람들을 포괄할 만한 것으로 되어 가고 있다. 소위 탈영토화 경험은 민족의 뿌리가 깊던 얕고간 땅을 완화시키면서 과편화 현상만 낳는 것이 아니라 다른 민족의 문화를 끌어안을 수 있는 열린 자세로서 문화적 혼종성의 새로운 가능성을 보여준다(Woodon 44, Bhabha 7). 혼종 지역의 삶에서, 사이의 공간들에서 일어날 수 있는 경계선의 문화적 작업은 새로운 문화적 번역의 모든의 행위로서 정체성의 새로운 질조들을 형상화한다.

탈중심적인 경험들이 다양하게 일어나는 현대적 삶의 장소에서는 더 이상 민족주의 담론이 획일적으로 수행될 수 없다. 현실적으로 영토적 조건을 벗어난 삶은 가능하지 않지만 그렇다고 민족단위를 기반으로 한 거대한 영토에 여전히 고착된 채 그것만을 전지구적 자본주의 사회에 걸

고한 정체성의 기반으로 보아서는 안 된다. 지역성을 바탕으로 한 전지구적으로 열린 사고를 할 수 있도록 하는 새로운 공동체 개념이 필요하다. 이 공동체를 형성하는 데서 민족의 의미를 새로 구성하고 복잡한 삶의 당혹감을 버티내는 과정을 형상화하는 문화의 작업은 중요하다. 이것을 이산의 미학의 실천이라고 볼 수 있다.

이제 상상의 공동체가 민족국가에 한정되지 않고 전지구적으로 작동하고 있음을 보여주는 이산의 문학이 물밀듯이 쏟아져 나오고 있는 실정이다. '이산의 미학'에 여성들은 어떻게 개입되어 있는가? 흑인 페미니즘, 제3세계 페미니즘, 지구적 페미니즘은 영미/프랑스 페미니즘에 비해 '이산의 미학'에 더욱 깊은 관심을 갖고 백인여성중심의 영미문학 정전을 다시 읽고 쓰거나 영어권문학(anglophone)*영문학을 소문자로 표기함으로써 기존 영문학의 중심성을 해체하려는 시도를 반영함)이라는 용어를 만들어냄으로써 기존 영문학 범주를 확대하려 한다. 제국 중심의 재현을 보편타당한 진실인양 해 왔던 영문학 정전으로부터 배제되어온, 제국의 그늘에서 영어로 씌어온(번역된) 주변부 문학이 우리의 시야에 들어오게 된 것도 바로 이런 확대 작업에 따른 것이다.

인종 · 젠더 · 글쓰기 — 흑인 페미니즘

탈식민주의 페미니즘을 형성하는 데 인종과 젠더의 정치학이 어떤 위상을 갖는지 잘 보여주는 것이 바로 흑인 페미니즘이다. 우리는 '흑인'하면 흔히 미국의 흑인만을 연상하지만 '흑인'만큼 이산의 경험이 전지구적인 집단도 드물다. 근대자본주의의 제국주의 때문에 아프리카에서 강압적으로 뿌리뽑힌 채 신세계로 끌려와 정착하게 된 미국 흑인들 외에도 영국의 식민지 카리브해 지에이카로 끌려와 정착하게 된 지에이카 흑인들, 영국으로 끌려가 거기서 살게 된 지에이카 혈통 흑인들, 아프리카에서부터 전 유럽으로 흩어져 살게 된 흑인들, 미국대학에서 영어 교육을 받고서 아프리카 본국에 돌아가 영어로 작품 활동을 하는 흑인들 등등 다양하다.

이렇게 흑인집단들은 서로 다른 역사적 경험을 갖고 전지구상에 흩어져 있지만 이들의 식민화 현실에 공통되면서도 다른 유색인종들과 이들을 구분해 주는 것이 바로 인간 이하로 취급받았던 그들의 노예 경험이다. 흑인들의 검은 피부색과 생김새로 인해 '인간'과 '동물'의 언저리에서 인간성 자체를 의심받으며 백인들의 노예로 살게 된 삶에서는 최소한의 인간적 자율성도 부인되고 온통 강제성이 지배한다.

인간이 아니라 사유재산처럼 취급된 흑인노예들에게서는 여하한 인간적인 가치들도 모조리 거부된다. 노예의 삶으로 인한 고통과 차별은 영혼을 짓밟고 온몸에 상흔을 남기므로 쉽게 지워지지 않는다. 그래서 이제 정치적으로나 법적으로나 인간의 주체성을 인정받고 있는데도 흑인은 아직 주체가 아니다.

과농은 눈에 글썽 띄는 피부색으로 인해 존재 전체를 타자의 시선 앞에 드러내게 되는 흑인들의 투의식을 사로잡고 있는 열등감과 자괴감으로 인한 식민화 상태를 잘 분석해 주고 있다(109-40). 흑인은 백인우월적 재현 체제에 의해 타자로 구성되는 동시에 스스로를 '타자화'하는 자기분열에 시달려 온 것이다. 이런 타자성은 자신의 정체성에 그저 외재적으로 부가된 것이 아니라 내재적으로 스며든 상태가 되어 쉽게 벗겨버릴 수가 없다. 과농이 간파한 것도 식민 경험에 대한 바로 이런 통찰이다.

이런 내적 타자는 인간을 불구로 만드는 뒤틀린 것이다. 내적 강도로서의 이러한 타자성은 흑인의 정체성에 자리잡고서 실제적이고 물질적이

며 상징적인 효과들을 발휘한다. 흑인들에게 노예로서의 삶은 더 이상 단순하고 사실적인 '과거'로 그치지 않는다. 그 과거는 기억, 환상, 서사, 신화를 통해 계속 다시 구성되면서 흑인의 정체성에 영향을 미치므로 문화가 중요하게 된다. 1960년대 흑인 인권운동 때 흑인 문화민족주의(cultural nationalism)를 기치로 내건 것도 이런 맥락에서이다.

흑인 문화민족주의에서 흑인의 뿌리를 이루는 아프리카의 문화전통은 재해석되어 흑인의 정체성 형성에 중요한 역할을 하게 된다. 흑인들의 함께 모든 문화적 삶의 서사적 패턴, 모든 구어적(oral) 전통 뒤에는 아프리카가 숨어 있고 아프리카는 흑인들이 끝내 생각해야 하는 것이지만, 그 복원은 그리 단순하지 않다.

흑인이 경험한 이산의 현장을 열두에 둔다면 흑인은 아프리카뿐만 아니라 식민주의, 이계발, 기난, 인종차별주의를 상기시키는 유럽을 피할 수 없을 것 같다. 파농이 잘 보여주었듯 아프리카와 유럽 사이에 거부와 인정을 놓고 벌어지는 복잡한 대화는 흑인에 대한 유럽적 존재의 돌이킬 수 없는 영향력을 인정하는 셈이다.

흑인의 정체성 문제에서 아메리카적(신세계적) 존재는 크레올화, 동화, 융화가 협상되는 장소인 동시에 많은 연속적인 대체의 장소이다. 그 장소는 이중의 기표 그 자체이다. 아프리카에서 영국으로 끌려갔다가 거기에서 또 다시 미국으로 건너와 살게 된 흑인은 이산, 다양성, 잡종성, 차이 자체이다. 그런 이산의 경험을 가로지르는 것은 단일한 본질이나 순수함의 고수가 아니라 이질성과 다양성의 자기화이다. 이산의 정체성은 변절과 차이를 통해 끊임없이 스스로를 새롭게 생산하고 재생산한다(Hall 392-403).

이렇게 흑인의 정체성을 '이산'과 연결시킬 때 '인종'을 둘러싼 생물학

의 담론과 흑백 사이의 편협한 이분법적 대립관계를 벗어나도록 해 준다. 그러나 이런 유연한 '이산적' 정체성은 현실 관계를 바꾸는 데 필요한 정치적 결단성으로 이어지기는 어렵다. 예컨대 BBP 위기에 처한 영국의 80년대 사회에서 특히 흑인을 비롯한 유색인종의 삶은 더욱더 빈곤하고 그 비참함이 가속화되었는데도 저항성이라곤 찾아보기 힘들었다. 그러다가 도심 빈민가를 중심으로 급진적이고 집단적인 사회운동이 일어났던 곳은 바로 흑인공동체였다. 그런 저항성의 원천으로 작용한 것은 흑색이 암시하는 아프리카적 전통과 뿌리의 힘이었다(Gilroy 404-20)는 사실을 부정할 수 없다.

그렇다면 인종을 중심으로 하는 흑인민족주의의 강력한 힘을 흑인 페미니즘 입장에서는 어떻게 보아야 하는가? 흑인 페미니즘에서는 '흑인'이 상징하는 인종 범주를 고수할 필요성을 일단 인정한다. 오늘날 영미 문화권에서 흑인 페미니즘 이론가들이 갖는 호소력은 바로 흑인이라는 인종이 갖는 특별한 역사적 위치에서 나오기 때문이다. 다른 유색인종 여성들과 비교해보도 흑인여성들이 겪은 몸과 섹슈얼리티에 대한 폭력(Ani Ju Woman, 1981, 15-43)의 강도는 가히 인간의 상상을 초월할 정도이다. 흑인 페미니즘이 백인도 흑인도 아닌 유색인종 페미니즘과 뚜렷그리지는 데 반대하는 것도 그 때문이다. 그러면서도 흑인 페미니즘은 소수 민족 여성들에게 공통된 '이산'의 경험에 따른 다문화의 정체성에 열려 있을 수 있다. 바로 여기에 흑인 페미니즘의 강점이 있다.

이제 영국에서는 이셀 바렛(Michèle Barrett)과 같은 백인여성 이론가보다 헤이젤 카비(Hazel Carby)와 같은 흑인여성 이론가의 목소리가 계급, 물질성, 가난, 착취의 문제를 더 복심은 대중에게 훨씬 효과적으로 전달하고 있다. 카비는 인종의 복수성 속에서 성이데올로기를 탐색하는,

점더와 인종과 계급의 결합에 구체적인 관심을 갖는 페미니스트 이해 실천을 주장한다(Carby 1984, 17-61). 영국에서 흑인여성작가들의 활동은 「말하게 하기—영국에서의 흑인여성작가들」(*Let It Be Told: Black Women Writers in Britain*, 1987)에 잘 나타난다.

미국에서는 앨리스 워커(Alice Walker), 토니 모리슨과 같은 흑인여성 작가들 외에, 바바라 스미스를 필두로 벨 훅스, 바바라 크리스천(Barbara Christian), 오드로 로드(Audre Lorde), 데 헨더슨(Mae Henderson)과 같은 흑인 페미니즘 이론가들이 강력한 문화집단 그룹을 형성하고 있다. 그런데 카비가 계속 언급하며 중요성을 인정하는 흑인페미니즘 이론가들이 대부분 미국 흑인 페미니즘 이론가들이다. 그래서 미국의 흑인 페미니즘 이론가들을 중심으로 인종과 젠더가 결부되는 방식을 검토해 보고자 한다.

훅스의 「나는 여자가 아니란 말인가」는 흑인문화민족주의에 전제되어 있는 흑인남성주체의 중심성에 대한 도발적인 비판의식을 담고 있다. 흑인 중에서도 여성주체는 거의 보이지 않는 존재이다. 눈으로는 보이지만 그것은 섹슈얼리티의 대상이거나 노예처럼 일하는 존재이지 인격이나 여성성을 갖는 그런 인간주체로서 인식되지 않는다는 말이다. 흑인여성의 육체, 섹슈얼리티, 노동만큼 착취되는 것도 없으면서 또 이론적으로 배제된 것도 없을 것이다.

훅스의 논의에서 가장 주목할 만한 인식은 '여가장'(matriarch)을 둘러싼 흑인여성 이미지가 흑인여성의 섹슈얼리티를 부정하고 노동을 착취하기 위해 백인남성, 백인여성, 흑인남성중심 사회가 만들어낸 이데올로기라는 것이다. 흑인여성이 가정을 꾸려간다고 해서 흑인남성의 가부장적 권력이 약화된 것도 아니다. 그런데다 여가장 이미지는 '이상적인

여성성'(가정에서도 밖에서도 힘든 일을 하지 않아도 되는 백인여성에 나 해당하는)과 거리가 먼 동떨어지고 매력 없는 여성을 묘기한다.

그리므로 현실에서 거의 아무런 힘도 없는 흑인여성을 '여가장'으로 신화화하는 이미지는 인종적으로 성적으로 흑인여성이 받아온 이중의 억압을 은폐할 뿐이다. 흑인 여가장은 흑인남성의 성차별주의와 백인남성/여성의 인종차별주의 위에서 작동하는 이데올로기적 허구물이다(71-96). 훅스는 '인종'의 특수성 속에서 여성성을 부인하는 메커니즘을 파헤치고 비판하면서 '나도 여자'임을 선언하고 흑인성과 여성성의 공존을 주장하는 것이다.

그런데 훅스는 나중에 자신이 너무 오랫동안 지나치게 권력적인 흑인성에 집착해 왔다고 자기비판을 하면서 포스트모던 시대의 흑인성을 탐구하기 시작한다(1987, 421-7). 그러면서 훅스가 '대화와 포괄의 전략'(1989, 24)을 내세우는 것은 인종적 정체성을 탈각하는 데서 좀더 열린 시각을 갖기 위함이다. 이런 변화는 본질적으로 흑인스러운 것 안에서 본질적으로 여성적인 것이 있다는 본질론에 머지지 않고 흑인여성성을 탐구하기 위한 것이다. 그런 탐구 과정에서 훅스는 새롭고 급진적인 일이 일어나는 화합의 장소로서 대중문화(새롭고 다양한 형식의 결속이 일어나는 장소로서 포스트모던 문화)의 가능성을 순쉽게 인정하고, 지식인과 흑인 공동체와의 연대 가능성을 낙관하는 태도를 보여준다.

훅스에 비해 다른 미국 흑인여성이론가들은 대중문화보다는 백인(여성)중심의 문학정전에서 배제되어 온 흑인여성문학 전통에 더욱 의미를 두고 비평적인 관심을 갖는다. 특히 데 헨더슨은 흑인 여성문학의 특성을 '다변어로 말하기'로 규정하는데 이 개념은 흑인여성이 겪는 '이산'

의 복합적 정체를 총무하게 재현하는 방법으로서 유용하게 보인다.

데 핸더슨은 타자의 이질적인 목소리들은 서로서로 마주치고 싸게 사람의 의식 속에서 공존하는데, 특히 인종적이고 핸더적인 목소리로 동시에 말할 수 있도록 하는 흑인여성작가의 사회적 위치에 주목할 것을 주장한다. 즉, 흑인여성작가들은 인종적 경험 속에서 핸더화된 주체를 선언할 뿐 아니라 핸더적 경험 속에서 인종화된 주체를 제시하고자 한다는 것이다(258). 이를 요드로 보드는 "인종주의와 성차별주의의 억적인 현현들을 다루어야 할 뿐 아니라, 우리 자신의(그리고 서로 서로의) 자기의식 속에서 내재화된 그 체계의 결과 또한 다루어야 한다"(147-7)고 표현한다.

흑인여성이론가들이 흑인여성문학에서 공통적으로 찾아내는 탈조적 대화 개념은 흑인 여성주체성을 구성하는 복합적이고 복잡한 사회적 역사적 문화적 요인에 기반을 둔 차이들의 대화적 표현을 지칭하는 것이다. "다언어로 말하기"의 다음성적 자질이야말로 인종적 핸더적 경험의 특수성으로부터 말하는 흑인여성들로 하여금 담론의 다양성 속에서 서로 의사소통을 할 수 있게 한다. 이것이 오늘날 흑인여성문학의 풍부함을 설명해 줄 수 있다.

데 핸더슨이 주장하듯 "젠더화되고 인종화된 주체로서 흑인여성은 다중적인 목소리로 말한다/쓴다. 모두 동시적이거나 같은 무게로서가 아니라, 하나의 말화를 특권화했다가 다음에는 다른 말화를 특권화하는 식으로 다양하고 변화하는 강도로……흑인여성으로 하여금 동일성과 차이의 변증법/대화성을 위한 프렘적 위치가 되도록 허용하는 것은 주체의 복수성이다"(264). 흑인여성문학에 대한 이런 분석은 백인남성작가들이 시달려 온 "정합으로 인한 고뇌"(acology of totality)*남성작가들의 경우 이미 형성된 확고한 틀이 주체와 남성작가들에게 일하는 방향 때문에 아기되는 작가로서의 독창성의 결핍을 둘러싼 불안과 고민을 일컬음) 모델이나 백인여성작가들을 괴롭게 하는 '작가되는 일에 대한 불안' 모델과 달리 신경증적 좌절이나 질병 대신 헤게모니적이든 비헤게모니적이든 모든 담론에 자유롭게 참여하는 해방적 충동을 긍정하는 것이다.

이런 충동은 『그들이 내게 정열하도록 가르친 정치성을 주장하며』(*Claiming an Identity They Taught Me to Despise*)("부고, 기억, 변장을 통해 허구와 비평이 혼합되는 독특한 자전적 형식을 갖고 있어서 정규 문학장르 중 어디에도 귀속되기 힘든 새로운 방식의 글쓰기를 실천하고 있음)라는 작품에서도 잘 나타난다. 이 책의 저자인 마셜 클리프(Michelle Cliff)는 자메이카 흑인으로서 뉴욕에 와서 살게 된 여성이다. 클리프는 아프리카로부터 바로 미국 남부로 끌려오게 된 미국 흑인들보다 더 아산의 민경이 넓고 중층적이다. 그럼에도 클리프는 뉴욕에 사는 흑인여성들의 공동체를 형상하는 데서 그 일원이 될 수 있다.

그런 뉴욕 흑인여성 공동체의 경우, 그 상징적 레퍼토리는 흑인주의와 범아프리카주의적 언어를, 제국주의와 성차별주의에 대한 저항의 유산을 포함한다. 이 유산들은 아프리카로부터 이주해 온 불연속적이고 분열된 역사로부터 집단적 역사의 출현을 재구성하는 투쟁을 거쳐 문화생산물 속에서 종합적으로 결합된다.

그렇지만 흑인 여성문화에 주목할 때 중요한 것은 '식민성'을 가속화하는 지구적 자본주의 가부장제의 거대한 네트워크에 대한 치밀한 유물론적 인식이다. 그 인식이 부족하면 그 네트워크와 맞설 수 있는 복합적인 대항 공간들을 다양하게 생성하기보다 자칫 다언어와 다문화의 말잔치로 끝날 위험이 다분하기 때문이다.

오늘날 이주, 상품으로 식민화된 심리 상태에다 빈곤의 세계화로 심화되는 빈곤의 여성화 현실 속에서 가내 경제가 확산되고 여가장들이 늘어나는 추세이다. 이런 현실은 인종적으로 또 성적으로 이중적 억압에 시달리는 흑인여성의 주체성을 회복할 수 있는 가능성은커녕 기계처럼 일만 하는 사이보그들을 연상하도록 한다. 그렇다고 해서 흑인 페미니즘은 흑인여성의 피생상태를 극화하면서 소박한 정체성의 정치를 주장하는 데 제속 머물러 있을 수도 없다.

흑인 페미니즘에서는 제국주의 미국문화 속에 거주하는 흑인여성들의 현실적 위치에 대한 비판적 경계심을 유지하는 것이 중요하다. 어쨌든 흑인여성들은 제국주의 국가의 국민으로서 그에 따른 특권을 누리고 있기 때문이다("흑인여성의 위로는 백인남성, 백인여성, 흑인남성이, 아래로는 자기나, 히스파닉, 아메리카 인디언, 유색 이민 노동자 들이 있는 위계 속에서). 흑인 페미니즘은 제국주의 미국 문화의 탕론에 완호할 게 아니라 언제든 결단코 "아니오"라는 태도를 견지할 수 있어야만 메트로폴리탄의 도시 공간에서 저항성의 지역들을 만들어 나갈 수 있다.

흑인 페미니즘에서는 주류 백인들이 주장하는 '흑인 영국'이나 미국에서의 '투지개 연합'을 새로운 인종적 공동체의 패러다임으로 받아들여서는 안 된다. 그 때 강조되는 것은 여전히 민족국가로서 영국이나 미국이기 때문이다. 스피박이 주장하듯 메트로폴리탄 국가의 존상적인 '백인성'(whiteness)을 폭파해 버리는 것이 아직도 주된 과제이다(Spivak 1993, 64). 그것은 흑백을 둘러싼 인종차별주의에 대한 비판을 넘어서, '인종'을 신식민지적 구조로 재편성하는 '인종화된' 지구적 자본주의에 개입된 제국주의를 비판하고 그 바탕을 상상하고 형성화하는 문화적 능력을 키우는 일이기도 하다.

지역성의 담론화 — 제3세계 페미니즘

미국중심의 지구화 시대에 인종/젠더의 정치학의 비전과 힘께, 제3세계가 내포하는 지역성은 또 다른 측에서 저항의 거점으로 논의될 만하다. 여기서 제3세계란 제1세계 입장에서 구획화해서 식민화하고 억압한 영토가 아니라 제1세계 중심의 제국주의적 근대성 논리에 아직 포획되지 않은 몸새의 공간을 상정하는 지역성을 말한다.

그 지역성이란 민족국가의 경계를 완전히 부정할 수도 없지만 배타적인 민족 범주 또한 넘어서는 가운데 각 주체들의 '차이들'로 인한 구체적인 갈등과 분열, 파열과 본의 속에서도 어떤 식으로든 연대를 맺을 수 있도록 하는 유연한 주체성의 지대를 함축한다. 제3세계 자체의 논리와 입장을 구성하고 거기에 따라 주체적인 시선과 몸짓을 형상화하는 문화적 재현 작업도 바로 이런 지역성의 구체화와 관련된다. 여기서 제3세계의 지역들이라면 인도를 비롯한 아시아 국가들을 위시해서 라틴 아메리카, 아프리카를 꼽을 수 있다.

제3세계라는 구체적인 지역에서 여성문제를 논의한다고 할 때, 흑인 페미니즘에서와는 달리 '인종' 범주보다는 '민족' 범주가, 혹은 인종과 결합한 민족 범주가 더 중심적인 역할을 한다고 볼 수 있으며 포착여성의 삶에서 식민주의와 근대화의 관계가, 포착주의의 진정성(authenticity)과 담론화 문제가 중요한 이슈로 떠오른다고 하겠다.

그런데 포착 지역이 논의할 가치가 있는 특정 지역으로 떠오르게 되는 것은 그 지역 삶이 영어로 담론화될 때이다. 그러므로 영어권의 미국이 막강한 출판력을 갖고서 전지구적인 문학시장에서 제3세계 여성의 삶에 관한 담론들을 유통시키는 데 압장서고 있는 외부적인 조건을 간과할 수 없다. 그러나 외부적인 출판조건 자체는 포착 지역의 삶이 언제 담론화

되지 않는다면 무의미하다. 따라서 토착 지역 공동체를 지키며 만들어 가는 데 큰 역할을 하게 되는 제3세계 여성의 삶과 경험을, 새로운 문화 주체로서 그들의 의식을 제대로 담론화하는 문제는 중요하다.

이런 맥락에서 모한티(Mohanty)가 「서구의 시선 아래서」라는 글에서 제1세계 페미니스트에 의해 대상 수준으로만 머무르고 있는 제3세계 여성들의 재현 문제를 정면으로 제기한 것은 큰 의미가 있다. 모한티는 서구 남성이론가들은 물론 서구 페미니스트들조차 문화제국주의에 따라 제3세계 여성들의 물질적, 역사적 이질성을 식민화해 왔다고 비판한다. 그런 식민화 대도가 제3세계 여성을 남성지배와 전통문화와 광고의 희생양이라는 획일적이고 통합적인 이미지("그 대표적인 예가 '나비부인'일 것이다)로 재현되게끔 해 왔다는 것이다. 모한티는 이런 서구중심적 재현을 비판하는 동시에 신물의 일반화할 수 없는 제3세계 여성의 경험을 제3세계 여성의 관점에서 더욱 많이 형상화하자고 주장한다.

> 제3세계 페미니즘 의 지적, 정치적 구축에 대한 어떤 논의든지 두 가지 중심적인 기록, 즉 방법론적인 '서구' 페미니즘들에 대한 내부의 비판과, 지리적 · 역사적 · 문화적 근거를 가진 자체 페미니스트들의 관심사와 전략들의 자율적인 공식화에 착수해야 한다. 첫 번째 기록은 해체와 정절 벗기기 기록이다. 두 번째는 건설과 구성의 기록이다. 이 기록들이 하나는 부정적으로 작용하고 다른 하나는 긍정적으로 작용하는 서로 모순된 것으로 보이지만, 이 두 가지 작업을 동시에 착수하지 않는다면 '제3세계' 페미니즘들은 주류(지배적 우파 모두)와 서구 페미니스트 담론들로부터 주변화되거나 고립될 위험에 직하게 된다(Mohanty 1991, 51).

모한티가 제3세계의 특정 지역에서 출발하는 제3세계 여성의 이야기들을 강조하는 것은 백인 여성중심인 영미 페미니즘과 프랑스 페미니즘의 제국주의와 획일적인 여성 이미지에 몸을 내맡기면서 탄생을 촉구하는 의미를 갖는다. 그렇지만 제국주의로부터 교묘하게 지배받고 착취당했던 관계에서 제국을 맹목적으로 비판하거나 원색적인 비난을 일삼아 결국 일면적이고 단순한 민족분리주의 내지 원리주의, 국수주의로 가서는 안 되며 제3세계적인 역압 경험자체가 그 진정성을 보장하지도 않는다.

성, 계급, 인종, 문화 등등 여러 관점에서 갈라지는 지역에서의 경험들을 그냥 재현하는 것 자체에 무조건적인 의미를 부여할 수 없다. 지구화 논리와 동떨어진 지역의 이야기로서 제3세계 여성들의 이야기는 소규모의 파편화된 다양한 경험들에 머물고 만다. 달하자면 탈식민적 조건과 젠더화된 인종 문제 사이를 체계적으로 연결짓는 이론적 의제의 순위를 대체물로서 지역의 목소리를 고무해서는 안 된다(Sidel 249).

이런 맥락에서 모한티가 제시한 이중적 과제를 잘 수행한 이론가가 스피박이다. 그녀는 인도의 페미니즘의 작품(특히 마하스웨타 데비 Mahasweta Devi의 작품들)을 영어로 번역해 서구 문단에 소개하고 옹호하는 동시에 제3세계 여성작가의 작품에 물어있지 않는 서구중심 페미니즘(특히 프랑스 페미니즘)의 한계를 지적하는 글을 동시에 발표한 바 있다. 그 좋은 예가 마하스웨타 데비의 단편소설"유모,("The Breast-Giver")의 영어 번역과 함께 발표한 「하위주체의 문학의 재현—제3세계 포루더의 여성 텍스트,("A Literary Representation of the Subaltern: A Woman's Text from the Third World")와 마하스웨타 데비의 장편소설 『상상의 지도들』(*Imaginary Maps*)의 영역본에 붙인 서문(Spivak 1996, 267-286) 이다.

그 외에도 스피박이 실제 작품 분석에서 주목하였듯 「드넓은 시가소 바

다」의 알므와네므나 크리스틴(Christine)도, 『유모』의 자소다(Jasoda)(" 두 작품에 대한 분석은 이 책의 제2부 중 「하위주체로서의 여성」에 나옴)도, 알제리의 페미니스트 헬리 루카스(Hali Lucas)도, 제3세계에 이입된 서구 중심의 근대적 민족주의, 시민사회, 가족교, 자유, 평등, 페미니즘 담론의 영향을 받아 무척 혼란스런 의식의 편린들을 보여주고 있다("이 부분에 대해서는 이 책의 제2부 중 「탈식민주의적 페미니스트 윤리를 위하여」에 나옴).

이렇게 식민 경험이 있는 대부분의 제3세계 국가의 복잡한 현실과 질맞지 않는데도 진보와 민주주의, 민족주의 시사의 강력한 힘이 제3세계 여성을 지배하게 되는 맥락에 유의할 필요가 있다. 스피박을 비롯한 인도 출신 여성이론가들이 민족을 구성하는 다양한 집단들의 차이들을 존중하고서 문화의 통합성을 강조해 온 민족주의 이데올로기를 날카롭게 비판해 왔다.

이런 비판은 제3세계 문화민족주의의 핵심으로서 토착주의의 부적절함을 암시한다. 민족성, 인종적 자의식, 신화, 문화적 특성을 둘러싼 토착적 요구들에 서구적 민족주의의 범주들과 제국주의가 스며들어 있기 때문이다(Sethi 17-60). 여성을 민족의 순결한 정신을 대변하는 존재로 상징화하는 인도 민족주의 담론은 여성의 육체를 억압하는 이성과 진보의 근대적 서사를 답습하면서 여성의 헤로티시즘을 부정한다. 그러므로 이런 인도 민족주의 담론 속에서 이미 구성되어 버린 제3세계 토착 여성주체 자체가 이미 오염된 존재이다. 제3세계 여성주체의 경험 자체만을 판명하는 대도는 새로운 종류의 오리엔탈리즘에, 토착순종주의에 빠지는 것이다.

트린 민하(Trinh T. Minh-ha)가 『여성, 토착민, 타자』(*Woman, Native, Other*, 1989)에서 비포날 여성의 생생한 경험과 그 이야기라는 잣대가 내포할 수 있는 위험을 경계하는 것도 그 때문이다. 민하는 백인 남성 인류학자나 백인 페미니즘 이론가들과는 다른 위치에 서 있는 자신을 자의식적으로 되짚어보면서 할머니의 이야기를 다시 말하는 행위의 의미를 점검한다.

그 가운데 민하가 본명히 하는 점은 제1세계 지식인들이 요구하는, 그들과 정말로 다르고 진짜 독특하고 특별한 인종적 차이를 구현하는 오염되지 않은 아시아 여성이란 없다는 것이다(88). 요즘 그들이 제3세계 여성에게서 기대하는 '인종적 여성의 차이'란 민하가 보기에 식민주의에서 강조하던 백인과 유색인종 사이의 차이와 다를 바가 없다.

이런 입장에 따라 민하가 제3세계 여성에게서 강조하는 것은 아시아적 지역공동체에서 여성이 계승해온 '이야기하기'(storytelling)가 갖는 치유와 보호의 힘으로 여성들 사이의 유대와 역사를 가능하도록 만드는 실천이다. 여기서 여성들이라 하면 제3세계의 토착 여성을 대표하는 할머니와, 아프리카와 아시아와 미국을 오가며 영화작업을 하는 손녀 민하를 말한다.

이처럼 특정 지역에 고착되어 사는 대부분의 토착 제3세계 여성들의 삶 자체도 다양한 문화들이 중첩되는 '이산의 경험'과 무관하지 않다. 물론 흑인들과 비교하면 제3세계 여성들에게 '이산'은 덜 결정적이다. 그렇지만 제3세계 여성들도 영토로는 이날지 몰라도 비유로서는 이미 '이산' 상태에 있다고 볼 수 있다. 그러므로 식민성과 탈식민성이 결합적 나타나는 복합적인 제3세계 현실 속에서의 여성 삶이 담론화되는 과정과 결과에 이론적 관심을 기울이는 제3세계 페미니즘은 더욱 확대되어야 한다.

그런데 현재 제3세계 페미니즘은 일단 영어로 쓰인 작품을 대상으로 영

어도 이론 활동을 할 수 있는 제3세계 출신 여성들이 미국문단에 진출하면서 그 영역을 구축해 가고 있는 실정이다. 앞에서 언급한 모한티, 스피박, 민하 같은 이론가들은 제3세계 출신 여성으로서 미국 문단에 진출했기 때문에 그들의 글이 옥포되고 인도나 베트남 같은 제3세계 지역 여성들의 삶이 담론화될 수 있었다. 특히 인도 출신 여성이론가들이 제3세계 페미니즘을 활성화한 것은 아무래도 영어를 통한 담론화를 용이하도록 하는 이중언어 사용자라는 문화적 조건이 작용했기 때문일 것이다.

그렇지만 최근의 '제3세계주의적' 관심의 심화에 좀더 비판적 거리를 둘 필요가 있다. 우선 '제3세계'라는 명칭은 에트로폴리탄 이론가나 정중앙에 있는 몰편향을 일어날 수 있기 때문에 이용되는 측면이 많다. '제3세계'라는 새로운 연구대상을 구축하는 데 누가 무슨 목적으로 관여되어 있는지 주목할 필요가 있다. 권력 관계들이 '제3세계'를 연구대상으로 확립해 주지 않으면 그것은 탐구 분야로 돌아설 수 없다(Spivak 1993, 55-7).

그러므로 비판 페미니즘이 안고 있는 권력의 경제적인 혹은 이데올로기적인 요구들과 상관없이 자유롭고 사실 없는 과학적 탐구의 정당한 관심사로서 '주변성'이라는 일정한 영역이 존재한다고 생각해서는 안 된다. 예컨대 우리에게 익숙하게 다가오는 지역 페미니즘에 대한 체계적인 인식을 갖추지 못한 채 고무되는 지역 문화주의나 지역화된 계획 프로그램은, 불평등한 권력관계를 재생산하는 현 지구적 시스템을 오히려 도와줄 수도 있다. 그러서 지역의 차이들을 중시하면서도 전지구적 차원의 문제의식으로 그것을 바라볼 필요가 있다.

지구적 틀의 페미니즘적 적용 — 지구적 페미니즘

탈식민주의 페미니즘 담론을 특정 영토와 연계시키는 방식은 '지구성(globality)'의 틀에서 다시 재학화할 필요가 있다. 사실, 자본주의가 태동할 때부터 세계는 이미 서로 묶이게 되는 세계화를 시작한 셈이다. 그러므로 특정 지역을 규정하고 있는 세계체제의 작동 메커니즘을, 다층적이고 이질적인 사회역사적 공간들을 횡단하는 지구적 메커니즘을 세계적으로 인식할 필요가 있다. 그럴 때 지역 문화주의의 위험을 극복할 수 있을 것이다.

지구적인 틀을 구성하는 핵심요소는 멀리 보면 15, 16세기부터 가까이 보면 18세기부터 진행된 서구중심 근대화 과정이 수반했던 제국주의와 식민주의의 여파가 세계 전역에 미치지 않은 곳이 거의 없다는 인식이다. 그래서 자본의 논리가 요구했던 제국주의적 침략과 약탈은 제3세계 사람들뿐만 아니라 그 착취를 자행하고 이득을 챙취한 제1세계 사람들의 사회상과 개인심리에 이르기까지 막대한 영향을 미쳐 왔다. 그러므로 제1세계나 제3세계를 막론하고, 또 거의 모든 인종과 민족을 관통하는 전지구적인 틀을 페미니즘 인식에 끌어들여야 한다.

지구적 분석틀을 페미니즘에 적용하는 지구적 페미니즘은 식민화된 국가나 제국주의 국가를 막론하고 적용할 수 있는 페미니즘으로서 민족 국가의 틀에 얽매이지 않는다. 제국주의의 속성이기도 한 개별 민족국가의 틀을 뛰어넘어 움직이는 자본의 막강한 힘에 저항하는 지점으로서 여성의 육체를 사유하게 하고 그것을 바탕으로 새로운 사회 구성의 원리를 구상할 수 있게 한다.

그리하여 지구적 페미니즘은 페미니스트 주체를 구성하는 성, 인종, 민족, 계급, 성적 취향 등의 다층적인 틀 속에서 '차이'를 존중하면서 서로

연대할 수 있는 여성 네트워크를 가능하게 하면서 그 외 소수자들과 결연할 수 있는 여지를 열어 놓게 한다. 이런 가능성은 다층적 주체들의 차이들에서부터 연대를 이어내야 하는 전지구적 자본주의 가부장제 사회(* 마리아 미즈Maria Mies의 용어인데 자본주의와 가부장제의 관계를 이중적체로서가 아니라 통합적으로 파악하되 지구적 틀을 강조함)의 핵심적인 과제를 실천하는 데 유효할 것이다.

이런 맥락에서 미국 내부에서 식민화된 오랜 역사를 갖는 치카나 여성들(*Gloria Anzaldua, Cherrie Moraga, Chela Sandoval 등)이 활발하게 펼치고 있는 문화활동은 주목할 만하다. 또한 중국계 미국여성인 맥신 홍 킹스턴Maxine Hong Kingston)의 『여인무사』(The Woman Warrior), 한국계 미국 여성인 차학경의 『디세』(Dictee), 김난영의 『토담』(Clay Walls), 필리핀계 미국 여성인 제시카 헤게돈(Jessica Hagedon)의 '총탄의 노래'(Song of Bullets) 등은 아시아계 미국여성들의 문화공동체를 주목하게 한다.

한편 영국에서는 남아시아 출신 이민 여성들의 작품 모음집인 『길의 올바름』(Right of Way, 1988), 『불타는 정신』(Flaming Spirit, 1994)에서 보듯, 영국에서의 아시아 여성들의 문화공동체가 부각되고 있다. 이들은 제2차 세계대전 후에 케냐와 우간다로부터 축출된 아프리카계 아시아인들인데, 인도로부터 아프리카로 실려간 하인들의 후손들이 성공하여 부자가 되자 재산을 빼앗긴 채 아프리카를 떠나 영국으로 이주해 왔다. 위존에 따르면 이 여성들은 혼종 문화의 새로운 비판적 형식들을 창출해 내면서 새로운 남아시아 문화를 형성하는 중이다. 인종차별주의적 제국주의가 남은 '비산'의 경험 때문에 에트로폴리탄 도시에 살게 된 아시아 여성들은 앞으로 서로 연대할 수 있을 것이다.

이렇게 제국 내부도 외부도 아닌 접경지대에서 새로운 형태로 조성되는 문화글쓰기는 다문화권의 경계에 걸쳐 있는 이산적 정체성의 가능성을 지구적 틀에서 적극 탐색할 수 있다. 제국 내부의 아시아 출신 유색여성들은 흑인여성들보다 덜 강제적이기는 하지만 제국으로 이민 와서 새로운 땅과 문화에 적응하는 과정에서 영혼을 후벼파는 것 같은 고통과 분열 속에 제국의 언어 영어를 익혔다. 그리하여 그들은 그 언어를 통해 모국의 문화유산을 새롭게 구성해 내는 가운데 포스트모던한 문화적 조건이 성립하는 새로운 역사적 순간의 주체들로 일어서게 된 것이다.

제국 내부에서 소위 '제3세계'를 점하는 이들은 인종보다는 지역성이 중심이 되는 제3세계의 토착 여성들에 비해 인종과 지역성이 결합되는 양상을 보여준다. 그 때 지역성이란 제국 내부에서 지구적 자본주의 가부장제의 거센 압력을 거스를 수 있는 몸대의 에너지를 갖는 것이다. 나아가 그들은 클리프와 같이 농촌에 사는 자메이카 출신 흑인여성들과도 연대할 수 있을 것이다.

이런 예를 보더라도 페미니즘에서 인종차별주의와 민족주의의 장애에 대한 연구하고 그 주위에 형성되는 운동의 능력을 전지하게 고찰하는 것은 다층적 주체들의 차이들에서부터 연대를 이어내야 하는 전지구적 자본주의 가부장제 사회의 핵심적인 과제를 실천하는 데 필요하다. 이들의 '영어로 글쓰기'는 문화적 혼종성을 바탕으로 민족 혹은 인종을 넘어선 새로운 형태의 공동체 의식을 합양하는 데 주요한 매체가 될 수 있다.

이렇게 지구적 인식을 보여주는 소수인종 출신들의 여성문학은 더 나아가서는 지리학적 페미에서의 특정 '영토'에 대한 우리의 생각을 전면 재검토하도록 만든다. 그 때문에 이들의 작품활동이나 페미니즘 이론가로서의 역할이 탈식민화 작업이나 새로운 공동체 형성에 중요하고 의미

있는 것은 분명하다.

그렇지만 지구성을 강조하는 페미니즘 담론은 투식된 상황을 민족역사에 재한시키는 것으로부터 벗어나게 해 주긴 하지만 또 한편 고유한 문화적 두께를 갖는 그 어떠한 지역성도 포기할 정도로 무정형화되는 위험도 갖고 있다. 다시 말하면 지구화 시대에도 엄존하는 민족정체성의 힘을 무시하고 두 문화 사이의 경계를 특권화하면서 지구화 시대의 보편적 특성으로 격상시킬 우려가 있다. 중심도 주변도 아닌 경계에서의 글쓰기가 갖는 이상적 상상력은 오히려 민족적 상상력에 개입하고 영향을 미치면서 상호작용하는 가운데 창출될 수 있는 새로운 희석의 공간을 지구화 시대의 새로운 문화양식들로 전환시킬 수 있는 자원으로 보는 것이 바람직하다.

이런 인식을 받아들인다면 지구성과 지역성을 제대로 교차시키는 페미니즘을 구상하고 발전시키는 것이 탈식민주의 페미니즘에서 중요한 과제가 된다. 지구적 틀에서 지역의 소수(민족)여성의 재현 문제를 계속 제기할 필요성도 바로 그런 데서이다. 오늘날 제3세계 여성정체성 자체를 규정하고 있는 세계체제(정치경제로나 문화로나)의 작동 메커니즘을 체계적으로 인식하지 않고서는 제3세계 여성의 문화적 재현문제를 제대로 다룰 수 없다.

오늘날 많은 제3세계 여성들이 겪고 있는 고통은 과거의 식민성 잔재에다 오늘날 신자유주의적 자본팽창의 확대와 금융자본의 농단이 가속화하는 제국적 현실에서 연유한다는 사실을 다시금 기억할 필요가 있다. 그렇다면 불평등한 권력/경제관계의 전지구적 구조를 강화할 수 있는 미국 중심의 지구화 논리에 대응하기 위해서는 '작위' 구조의 재관성 파절을 고려해야 할 것이다. 즉, '지구성' 개념에 '식민성'과 '노동'을 체계적으로 집어넣어야 한다.

지구성에 대한 이런 개념틀로부터 제3세계 여성의 입장에서 지구성과 지역성을 교차시켜 논의하는 방향을 포착해 볼 수 있을 것이다. 그런 방향을 따를 때 전지구적 자본주의 가부장제에 저항하는 정치성을 제3세계 여성의 입장에서 확보하도록 하는 전망이 포착되기 시작할 것이다.

제3세계적 탈식민주의 페미니즘의 모색

전지구적 자본주의 가부장제에 저항하는 정치성은 지역의 차이들을 중심으로, 그하나 제국과 식민지의 권력 관계를 재생산하는 전지구적 자본의 문제의식으로 그것을 바라보고 새로운 공동체를 모색하는 가운데 마련될 수 있다. 새로운 민족공동체를 구성하기 위해 우선 지식인 여성들은 식민주체에게 부가된 네러티브적 승인을 벗어나는 타자의 존재들을 끈질기게 추적하는 가운데 다양한 여성상을 찾아내고 새로운 형상화를 제시해서 남성위주의 민족주의 담론에 개입해야 한다(Spivak 1988, 287, 295).

이 작업은 제국주의적 자본주의 가부장제에 맞서는 역사의 주체로서 여성을 복원해 내려는 것이다. 그래야만 오늘날과 같은 국제노동분업의 틀로 인해서 쉽게 포착되지 않는 하위층("생존에 급급하는 농부들, 농민노동자, 무족민들, 거리나 시골 노동자들)과 여성의 연대를 꾀할 수 있다. 그런 연대야말로 새로운 형태의 공동체를 상상하고 만들어 나갈 수 있는 기반을 조성하는 것이기도 하다.

이제 공동체는 민족이나 인종 단위로 결성되는 정치 이데올로기라기보다 일상 생활에서의 일반의 욕망한 가치를 함축한다. 이런 공동체는 혈연이나 성적 · 인종적 끈으로 그냥 주어지는 게 아니라, '인공적' 혹은 그

타의 장식에 집단적으로 저항하는 실천 속에서 나날이 만들어나가는 것이다. 바바가 주장하듯 "공동체는 자본의 거대한 지구화 내러티브를 중단시키고 '계급' 집단성 속에서의 생산에 대한 강조를 탈구시키며 국가라는 상상의 공동체의 동질성을 파헤치면서 문화적 차이를 구체화한다"(230).

여기서 특정 공동체가 견지하는 문화는 정체성의 자원으로서 중요하게 된다. 공동체의 정의는 상징들과 의미들간의 구별에 의존한다. 한 공동체의 상징적 레퍼토리는 개인과 공동체 내에서 발견되는 상이한 차이들을 모으고 그것들을 표현하고 해석하며 자리매기는 수단을 제공한다.

이런 공동체들을 중심으로 대안적 미래들을 비전으로 제시하는 틀새들을 구체화하기 위해서는 저항적인 대립에 관한 역사의 기록들을 파헤쳐 내어 다시 읽는 것이 중요하다. 그런 기록들은 제3세계 탈식민화 운동의 남성주의적 초점이 제3세계 여성들의 몸과 섹슈얼리티를 규제하고 통제하는 데에 근거를 두고 있다는 사실("한국에서 그 단체인 여는 정신대 여성들 제를 문제하는 정일)을 확인시켜 줄 것이다.

이런 사실을 바탕으로 식민적 판타지, 인종화, 프롤레타리아화의 지배의 양식들을 재구조화하고 재조직화하는 제식민화 개념에 천착하면서 신식민지적 지배를 합법화하기 위해 지역블럭화로 위장된 지구화 전략("2000년 가을에 한국에서 열린 아셈 회의에서 명시화된)을, 군사화된 남성성의 절정화와 조직화된 폭력의 전개를 통해 제3세계 여성의 몸들을 훈육시키는 인종차별적이고 이성애규범적인 시민성 개념("한국에서 최초 일어나는 태은 여성들에 대한 미군들의 가혹한 학대와 미군들에 대한 법적 처리 과정에 깔려 있는)의 작동 과정을, 거기서 국가가 하는 기능 등을 명확하게 고사할 필요가 있다. 식민체제를 통해 만들어진 젠더화된, 인종화된, 계급화된 불평등들을 재조직하고 악화하는 과정들을 추적하고 젠더화된 폭력의 식민사/탈식민사를 다시 쓰는 작업, 바바나 한동 경제 분석이라든가 아프리카 여성에 대한 폭력의 메커니즘 분석, 아프리카나 라틴에서의 국가 폭력과 페미니스트 가치관의 관계 분석 등등과 같은 제3세계적 탈식민주의 페미니즘 작업들은 초국적 자본의 형태들과 구조들에 대응할 수 있는 페미니스트 민주주의 기획에 지속적인 유산을 제공해 줄 것이다(Alexander & Mohanty 1997, xiii-xliii).

탈식민주의 페미니즘의 이러한 방향은 지구적 자본주의 가부장제 사회에서 탈식민화를 꾀한다고 하면서도 지역 여성의 육체와 섹슈얼리티를 전유하거나 착취하지 않는지를 경계한다. 그런 경계심을 바탕으로 지역 식민사를 전지구적 틀에서 다시 조명하는 가운데 더욱 고도화되고 은폐되고 비가시화되는 토착 여성의 육체나 폭력 문제를 제대로 논의할 수 있을 것이다.

이 작업은 민족이라는 이름으로 여성을 억압한 근대적 민족주의도, 미국 중심의 지구화 논리가 유포하는 비현실적인 초민족주의도 넘어서서 '민족'을 재구성하는 데 여성들이 기여할 수 있도록 한다. 이제 배타적으로 영토화되지 않는 지역성과 '이산적' 정체성 이해의 유연성을 살리는 가운데 새로운 민족공동체를 만들어 나가는 문화정치를 탄력성 있게 수행할 때이다.

II 스피박

1. 스피박의 페미니즘

스피박은 1976년에 데리다의 『그라마톨로지』(Of Grammatology)를 영역/출간함으로써 서구 문단에 알려지기 시작한 인도 태생 여성이론가이다. 스피박은 70년대 말부터 지금까지 30여 년의 걸쳐 세계의 유수한 저널들에 계속 논문을 기고하고 있으며 중요한 학회에 대거 참여하고 있다. 그녀는 일반 청중을 대상으로 한 많은 강연에서 기립박수를 받은 적도 있다. 그녀는 프랑스, 인도, 사우디아라비아, 알제리에서 고환교수를 지낸 바 있으며 영국, 미국, 오스트레일리아, 캐나다, 벨기에, 네이덜란드, 프랑스, 독일, 홍콩, 이태리, 싱가포르, 남아프리카 공화국, 스웨덴, 타이완, 유고슬라비아에서 강의하는 등 국제적인 명성을 누리고 있다.

그 사이 스피박은 『다른 세상들에서』(*In Other Worlds*, 1987), 『탈식민주의 비평가』(*The Postcolonial Critic*, 1990), 『교육기계의 바깥에』(*Outside in the Teaching Machine*, 1993), 『스피박 독본』(*The*

Spivak Reader, 1996)을 출간한다. 이제 스피박은 가히 지구적인 규모에서 한 지적 생산물에 커다란 영향을 미치는 얼마 안 되는 지식인들 중 한 사람이라 할 만하다. 그렇지만 우리 학계에서 스피박은 모든 것을 담론화하는 탈역사적인 해체주의자로 비판받거나 탈식민주의와 페미니즘 논의에서 조금씩 다루어지고 있을 뿐, 본격적인 연구 대상은 되지 못하고 있는 실정이다.[1] 가장 최근에 나온 스피박의 페미니즘에 대한 글로는 "페미니즘 이제와 오늘"(2003)에 스피박 논의를 참조).

스피박의 이론은 해체주의, 페미니즘, 포스트맑스주의, 탈식민주의, 문화론 등등 최근에 생산된 대부분의 이론 지형들과 연계되어 있어 난해하고 복잡하다. 그 핵심을 좀더 쉬운 말로 풀어보고자 이해하는 것도 만만치 않은 일이다. 이 글에서는 난삽한 그녀의 이론에 다가가는 한 가지 방법으로 일단 페미니즘에서 출발하여 그녀의 유물론의 측면에 초점을 두고자 한다. 이 작업은 '계급'에 무관심한 해체주의자로, 또 텍스트 전략에 치중하는 탈식민주의자로 일면적으로 소개된 스피박에 대한 세간의 논의를 넘어서서 그녀의 페미니즘을 제대로 자리매김해 보고자 하는 시도이다.

섹슈얼리티에 대한 유물론적 이해

스피박은 계급중심주의라는 한계를 이유로 맑스주의의 성찰을 지금부터 아무런 가치가 없는 것으로 여기지 않는다. 이런 움직임이 바로 포스트맑스주의로 이해되고 있는 입장이다. 스피박은 현대 자본주의의 여러 국면에 대한 맑스의 통찰을 받아들이는 한편 계급을 중심으로 여성주체성이 다 설명되는 양 넘어가 버리는 맑스주의의 남성주의적 측면을 비판한다. 그러면서 스피박은 맑스주의가 갖는 이론적 가능성을 여성의 입장

에서 창조적으로 확대하여 한다. 다시 말해 스피박은 맑스주의의 페미니즘화를 피하는 셈이다.

현대의 맑스주의자들 중에서 페미니즘에 큰 영향을 미친 이론가로는 알튀세르(Althusser)와 그람시(Gramsci)를 들 수 있는데 스피박 역시 이들의 영향을 받았다. 스피박은 알튀세르보다는 그람시의 이데올로기론이 페미니즘에 시사하는 바가 더욱 많다고 본다. 이데올로기의 영향아래 주체로 호명되는 개인이라는 알튀세르의 이데올로기 개념은 주체형성의 이데올로기적 과정을 잘 밝혀주지만 주체의 생산적 측면을 간과하기 쉽다. 이에 비해 그람시는 이데올로기를 상식과 철학의 두 층위로 구분하여 이미 사람들 마음속에 단단하게 자리를 잡고 있어 당연하게 여겨지는 상식 위에서 논리와 철학을 결비한 새로운 세계관들이 경쟁한다고 본다. 그람시에게 이데올로기란 이런 경쟁의 산물이자 역사적 과정의 무본으로서 새로운 세계관들이 경쟁적으로 기어 드는 변혁의 터전(ground)이다.

이렇게 볼 때 그람시의 이데올로기 개념은 알튀세르에 비해 더 유연하고 탄력적이어서 주체에 대한 새로운 이해와 페미니스트 주체의 생산을 도와줄 수 있다. 그람시의 이데올로기는 개인 행위의 기초를 이루면서 나아가 당대 대중의 의식을 현실적으로 형성하고 있는 개념들과 범주들이 계속 경쟁하는 가운데 치열한 헤게모니 싸움을 벌이는 생성의 지형(terrain)으로서 중요하다. 바로 이런 측면이 맑스주의의 경제결정론과 계급본질론을 극복할 수 있는 가능성을 열어준다는 점에서 그람시의 이데올로기 개념은 페미니즘 입장에서 활용할 만하다.[2]

스피박은 여성억압의 특수성을 결정하는 성차별 이데올로기나 가부장적 사회관계들에 대한 기존 페미니즘적 탐구를 받아들여 이데올로기를

그녀의 페미니즘에서 중심에 놓는다. 그러면서도 그녀는 가부장제 사회관계의 자본주의 체제와의 구체적인 관련 양상을 유물론적인 입장에서 해명하는 과제를 동시에 수행하려 한다. 바로 이 과제를 감당하느라고 스피박의 페미니즘에서는 여성적 섹슈얼리티나 여성적 글쓰기를 규정하는 보다로서 육아, 여성임금노동, 성별 노동분업 등의 중요한 개념으로 부각된다. 즉, 현대 자본주의 생산양식과 여성의 관계를, 자본주의 계급구조에서 여성이 차지하는 위상이라는 문제를 핵심 이슈로 제기한다. 여기서 주된 초점은 자본주의 생산양식의 일반 작용과 얽혀 있으면서도 독립적인 여성억압의 특수성이 무엇인가 하는 것이다. 이 특수성을 단적으로 보여줄 수 있는 영역이 바로 섹슈얼리티이다.

섹슈얼리티는 흔히 사회와 아무 상관없는, 철저하게 사적인 것으로 여겨지 왔다. 하지만 급진주의 페미니즘 이론이 제기하였듯, '개인적인 것이 정치적인 것'이라는 주장은 섹슈얼리티에도 적용된다. 자본주의 사회의 핵가족 중심 구조에 의해 이성애중심적인 도구적 섹슈얼리티 개념이 생산되어온 과정을 이해할 때 여성주체성의 형성과정에 섹슈얼리티를 개입시킬 수 있다. 여성주체성을 본질론에 빠지지 않고 유물론적 관점에서 파악하는 길은 우선 가족을 "성의 구성을 풀어낼 수 없게 경제의 역사적 측면이나 정치경제와 공모하게 만드는 사회경제(혹은 정치) 조직"(Spivak 1987, 82)으로 인식하는 것이다. 이런 인식을 바탕으로 스피박은 노동과 생산을 중심으로 섹슈얼리티 문제를 억압해온 기존 맑스주의에서의 주체를 섹슈얼리티를 포괄하는 유물론적 주체로 확대하는 길을 일단 마련한다.

더 나아가 스피박은 기존 남성중심적 정의를 벗어나는 여성 경험의 이질성을, 여성 몸의 특성에서 비롯하는 여성 섹슈얼리티를 음핵(clitoris)

개념을 중심으로 새로 이해하고 음핵을 중심으로 여성의 욕망을 새로 조직하자고 주장한다. 그 동안 자본주의 사회질서는 자궁중심으로 여성의 생산의 측면만 중시하면서 여성의 욕망을 규제해 왔다. 스피박은 그런 자본주의 체제의 "자궁중심 사회조직"(Spivak 1987, 152)이 갖는 폐쇄성을 비판하고 극복하기 위해 음핵담론을 제안한다. 즉, '자궁중심 사회조직'을 기본으로 하는 자본주의 경제질서가 축출한 여성의 욕망을 복원하는 것은 그저 여성 섹슈얼리티만의 문제가 아니라 사회구성의 근본틀을 새로 짜려는 것이다.

이런 점에 주목한다면 음핵 개념이 생물학주의를 시사한다는 세간의 의심은 불식될 수 있다. 또한 스피박은 섹슈얼리티의 정치성을 중시하는 급진주의 페미니스트들이 결국 경도되는 레즈비언 정향을 여성섹슈얼리티의 다양한 형태를 제한한다고 비판한다. 오히려 스피박은 당성성의 입장에서 여성의 자유롭고 독자적인 욕망을 논의하는 태도를 더 바람직하다고 본다. 그런 태도가 꼭 이성애 여성의 확돈적인 입장을 함축하는 것은 아니라고 보기 때문이다.

성 · 계급 · 인종 문제의 교차

여성주체성을 유물론적 관점에서 이해하는 데 한 축이 섹슈얼리티라면 또 다른 축은 노동이다. 여성노동의 제1차적인 무본이 바로 가사경제이다. 여성주체의 섹슈얼리티와 함께 여성노동을 포괄하는 이론은 성과 계급의 얽힘 문제를 푸는 것이기도 하다. 바로 이런 맥락에서 스피박은 맑스의 노동가치설을 근본적으로 여성경험에도 유효적절하도록 전면 확장하는 이론을 구성하고자 한다. 여성들의 독자적인 투쟁의 중요성을 깨닫지 못한 채 여성에게 온정을 베푸는 태도를 취한 맑스의 사상은 "발설하

한 노동력"(Spivak 1987, 80) 개념에 그 근거를 두고 있는 것이다.

이런 비판의식을 갖고 스피박은 인간의 재생산이 불비일으키는 문제들(임신·출산·육아에 관련된 노동, 여성의 생산물인 어린이의 처리)의 측면에서 소외와 노동의 본질과 역사를, 자산의 생산 문제를 다시 조사해야 한다고 주장한다. 재생산을 중심으로 한 여성노동은 임노동 혹은 생산양식과 같은 맑스주의의 중심범주에 속하지 않으므로 '여성의 빛'은 남성중심적인 생산이론과 소외론을 수정해야만 제대로 연구할 수 있기 때문이다. 이 수정 작업은 사경제와 정치경제의 문제를 이론화하는 것이기도 한데 스피박은 이를 "맑스를 넘어서는 맑스 읽기"(Spivak 1987, 80)라고 부른다.

스피박은 페미니즘 입장에서 맑스를 넘어서는 과제를 감당하기 위해서는 생산노동과 교환가치 위주의 전통적 맑스주의 노동가치설이 배드린 "탄생-성장-가족생활 재생산의 역학"(Spivak 1987, 163)에 관심을 기울일 필요가 있다고 본다. 이 역학에 주목할 때 생산노동뿐만 아니라 여성의 일에서도 가치를 구하는, 가치의 확장을 근본적으로 피할 수 있기 때문이다. 물론 맑스의 노동가치설이 교환가치 못지 않게 사용가치의 중요성을 인정하고 있기는 하다.

그러나 상품중심의 '교환의 순회' 안에서 발생하는 교환가치와 잉여가치 중심으로 전개되는 전통적 맑스의 노동가치설은 자본의 논리나 사회에서 필요한 노동 개념 안에서만 조직되는 유물론적 주체를 상정할 뿐이다. 따라서 전통적 맑스주의는 가사노동과 육아를 둘러싼 여성노동을 "감성적으로 필요한 노동"(Spivak 1987, 162. 이후 '감성노동'이라 칭함)이라 부르며 맑

스식의 가치결정체계 바깥에 있으면서도 그 체제의 명령을 받는 이중성을 갖는다고 파악한다. 결국 가사노동과 육아에 관련된 노동은 사용가치를 창출하는 것이므로 노동가치설에 처음부터 들어가 있어야 한다는 것이다.

스피박의 이런 인식은 '인종' 범주를 무시하고 있는 것처럼 보인다. 그러나 스피박이 애초에 맑스주의에 관심을 갖게 된 까닭은 제3세계 여성들이 겪어온 억압과 착취 경험을 이해하기 위한 것이었다고 한다. 그래서 그녀의 맑스주의는 자본주의 생산양식에 대한 서구중심적인 설명을 비판하면서 제국주의와 욕망의 문제에 관심을 갖는 새로운 성격을 갖는다.

제3세계 출신 여성으로서 스피박은 정치적으로 독립한 제3세계가 좀처럼 벗어나지 못하는 경제적 빈곤 현상을 가장 이해하기가 힘들었다. 그리다가 맑스의 기본 도식(Labor-Value-Money-Capital)을 물변속적으로 읽을 필요를 깨닫게 되고 제3세계 사람들이 갖는 노동력의 사용가치를 소모하는 다국적 자본의 메커니즘에 관심을 두게 된다. 그리면서 확연하게 파악하게 된 것이 제3세계 여성노동의 문제나 그 정치적 투쟁의 의미는 국제적 노동분업 체계 속에서 맥락화되어야 한다는 점이다.

이런 문제의식 때문에 스피박은 일부 서구중심적 맑스주의 페미니즘이 계급을 변하지 않는 항수로 여기는 태도를 비판한다("그 자세한 내용은 '타자주체의 문학적 재현—제3세계 여성텍스트'의 제3장 참조). 그녀에게 여성들 사이의 계급과 인종의 차이들에 주목하지 않고 여성을 동일화하는 페미니즘은 새로운 문화적 제국주의 충동을 그대로 드러내는 것에 지나지 않는다. 그래서 그녀는 자신의 페미니즘에서 인종 범주를 문제화하고자 한다. 그런 면에서 스피박은 페미니즘에서 출발했지만 결과적으로 탈식민

주의 이론을 형성하고 유포하는 데 커다란 역할을 한다.

그러나 스피박은 인종 문제의 중요성을 강조하므로 인종과 사이 깊은 계급문제를 쉽게 생략해 버리지는 않는다. 대신 그런 중층적 층위의 문제를 어떻게 하면 철저하게 유물론적 관점에서 이해할 것인가를 고민한다. 바로 이 지점에서 스피박의 페미니즘 이론은 계급 개념을 도외시하고 인종이나 민족 개념만을 중시하는 대다수 탈식민주의 페미니즘 이론들과 구별된다.

스피박은 미국 학계에서 최근에 세력을 확보해 가고 있는 탈식민주의나 문화론이 맑스주의의 경제결정론을 피한다는 것이 경제작용의 중요성을 무인하는 쪽으로 흐르는 미국식 문화주의를 비판한다. 특히 미국에 팽배한 문화주의는, 유물론을 표방하며 여성 삶의 물질적 조건이 중요하다는 사실을 인정하면서도 하나의 통합된 이론을 끌꾸는 한날론에 빠져 '정신'을 우위에 놓는 경향을 가리킨다. 스피박은 이런 태도가 영미 문화계 전반의 맑스주의에 대한 태도, 즉 맑스주의를 수용한다고 하면서 한편으로는 쉽사리 가치절하해 버리는 맑스주의에 대한 속류화 경향과 관련이 있다고 본다. 페미니즘도 이런 추세로부터 자유롭지 못하다. 스피박은 프리스비와 역시 "맑스를 손쉽게 설명해 치우는 현대 학계의 이데올로기 탓"(Spivak 1987, 120)에 걸려든 이론가로 비판한다.

스피박은 영미 학계에 전반적인 이런 추세에 맞서 인간주체성의 다중성(multiplicity)을 치밀하게 유물론 관점에서 인식하려고 한다. 그녀는 인간주체를 복잡하게 규정하고 있는 요소들 중에서 어느 단일한 요소만을 대하기를 거부하고 인간주체를 복잡하게 상호규정하는 상황을 성·계급·인종의 세 가지 주요 지배체계들 속에서 이해하려고 한다. 이런 점에서 스피박은 주체성의 다중성에 관한 포스트모더니즘적 통찰을 받

아들이는 셈이다. 그러나 '차이의 정치학'을 따르는 포스트모던 페미니즘은 대개 다중의 억압체계들을 무분별하게 늘어놓거나, 여성억압이 자본주의 생산관계들이나 제국주의적 자본주의 현실과 어떠지도록 하기보다 이성애주의 이데올로기나 인종차별 이데올로기와 더 밀접한 관계가 있는 것처럼 논의하는 경향을 보여준다. 그리하여 다중의 억압구조들에 대한 복합적인 인식을 도모한다는 것이 맑스주의적 인식의 가치를 손쉽게 부정하는 태도로 이어진다.

스피박은 포스트모던 페미니즘의 이런 경향과는 분명한 거리를 둔다. 또한 그녀는 제3세계 여성경험 자체에 비판적인 가치를 부여하는 태도나, 전체 페미니즘 이론계에서 고립된 채 백인중심의 이데올로기적 구조들을 실제로 바꾸는 데는 무력했던 포스트모던 페미니즘 경향에도 반대한다. 스피박은 일부 포스트모던 페미니스트들처럼 제3세계 여성을 비롯한 주변적인 것 자체가 중심을 변혁할 수 있다고 보고 무조건 가치를 부여하는 입장은 중심의 가치에 은밀히 동조하는 결과를 빚는다고 보기 때문이다(Spivak 1989, 291).

여기서 그녀는 중심과 주변의 관계를 새로이 설정하는 방법을 택한다. 즉, 주변부는 중심에 대해 바깥에서 비난만 할 게 아니라 중심에 들어가서 그 중심을 '주변적인' 것으로 만들 수 있는 새로운 정치학을 생산하는 것이다. 한 사회에서 중심부가 제공하는 공식적인 설명이 포함 그 중심을 재생산하므로 이런 지식의 재생산 관계에 관련된 정치학을 인식하는 것이 중요하다.

이처럼 영미 학계 자체의 정치학을 인식하는 것은 여성문제 인식의 측면에서 중요할 뿐만 아니라 성 기준의 범위를 넘어서서 그것과 얽혀 있는 계급과 인종 기준의 교차라는 대단히 복잡한 문제를 인식할 수 있도

록 하는다. 이런 복합적인 기준을 염두에 둘 때라야 그 동안 영미문화를 최고로 가치 있다고 판단해온 백인남성(혹은 여성)중심성에 심각한 도전을 제기하고 새로운 가치를 만들어 가는 데 페미니즘이 기여할 수 있을 것이다. 바로 이런 맥락에서 문화의 가치에 대한 새로운 탈스주의적 전략을 펼치는 스피박의 면모를 살펴볼 필요가 있다.

문화의 가치에 대한 확장된 탈소주의적 접근

스피박은 백인부르주아 여성중심으로 진행된 기존 페미니즘 이론의 한계를 극복하기 위해서는 문화연구에서 성과 계급과 인종의 문제들을 동시에 보아야 한다고 강력하게 주장한다. 그녀는 영미문화계, 특히 미국 학계에 성과 계급과 인종에서 주변부를 배제하는 '학계의 정치'(Spivak 1987, 112)가 작동하는 과정을 좀더 철저하게 인식할 것을 촉구한다.

이 '학계의 정치'를 관통하는 것이 바로 성차별주의와 인종차별주의이다. 이런 차별을 가능하게 하는 것은 성과 계급과 인종을 초월하는 자유로운 정신을 믿는 관념론적 이상주의 때문이다. 스피박이 보기에 미국 학계를 주도하는 이론가들은 미국문화가 국제 노동분업 체계에서 가장 착취되는 처지에 있는 제3세계 여성들의 희생 위에 존재한다는 사실에 무관심하다. 이런 맥락에서 미국에 퍼진 해체주의 이론은 새로이 대두다가 제기한 해체주의 정신을 배곡하여 텍스트성을 계급과 교육에 관한 모든 복잡한 문제를 희피하는 수단으로 삼았던 것이다. 스피박은 문화의 근본적인 정치성을 도외시하는 것은 아만주의에 가깝다고 비판한다.

이렇게 스피박이 문화의 근본적인 정치성을 강조한다고 해서 문화의 형식적 측면이나 기술적 탐험은 아무런 가치도 없다거나 거기에 관심을 기울일 필요가 없다고 주장하는 것은 아니다. 다만 인간 정신의 자유를

강조하는 휴머니즘 가치관에 근거를 두고 성 · 계급 · 인종을 초월하는 사심 없는 '보편적 인간'(결과적으로 백인 부르주아 남성)의 관점에서 문화를 보면서 그 초월적 심미성을 지나치게 강조하는 태도를 다시 고려해야 한다는 것이다.

스피박은 그 단적인 예로 문화생산물을 문화텍스트 자체로서만 보지는 신비평 전략을 '자유로운' 선택이 아니라 당대의 특정상황이 결정해 낸 것임을 분명히 인식할 때라야 텍스트를 충실히 그 자체로 연구하는 일도 제대로 그 의미를 획득할 수 있다고 주장한다. 즉, 신비평의 내재적 독법(讀法) 대신 외재적 독법을 택하자는 게 아니라, 이런 구분 자체를 깨뜨릴 수 있는 독법을 발전해 내는 것이 문화를 제대로 연구하는 길이라는 것이다.

> _여기서 내가 표시하고 있는 독법은 특정한 시기에 일련의 어떤 특성들을 '내재적'이라고 정의함으로서 존재하고 정치적인 속면에서 전략상 이미 배제하고 있는 것들에 대해 질문을 묻는 것이다. '텍스트 자체', '그 자체', '내재적 비평' 등등이 (신비평이) 관행으로 사용하는 정의들이다. 나는 그런 구분들을 결단코 거부하며 나갈 뿐만 아니라 '텍스트 안'과 '텍스트 바깥' 모두를 인간 삶을 변화시키고 인간 삶에 참여하기 위한 텍스트들로 적극 해석하는 독법을 시급히 지지해 왔다(Spivak, 1987, 103).

이렇게 텍스트의 안과 밖을 모두 텍스트로 해석하려는 독법은 성과 계급과 인종문제를 끌고 들어올 수밖에 없을 것이다. 스피박은 이런 독법을 만들어 가는 데 중요한 기반으로서 "문학의 가치에 대한 새로운 탈스주의적(페미니스트-해체주의적) 관점"(Spivak 1987, 155)을 제시한다.

이 새로운 가치는 여성노동의 중요한 형태인 '감성노동'이 생산해 내는 가치를 포함한다.

빈면 타인의 노동을 무자비하게 착취하면서 문화 운운하는 이 거대한 세계에서, 또 인간에게 기본적인 섹슈얼리티마저 규제하는 세계에서 문화담론을 보통의 의사소통을 능가하는 특권적인 가치를 지닌다고 소박하게 인식하는 태도는 "선진 자본주의 기술주의 사회의 정치"(Spivak 1987, 107)에 포획된 데 지나지 않는다. 스피박의 이론에서 가치 평가란 바로 이런 정치적 기준과 얽혀 있다. 이런 가치 개념을 따른다면 텔리토 중심으로 진행되는 영미 유물론적 문화연구의 물질적 기반 자체가 제3세계 여성을 착취하는 국제 노동분업 현실이 다시 보일 것이다.

스피박은 최근 페미니즘 흐름들이 제3세계 여성문학작품에 우호적이고 적극적인 가치를 부여할 만큼 변화한 상황을 인정한다. 그렇지만 그녀는 이 새로운 흐름조차 성 · 계급 · 인종의 차이에서 비롯하는 여성들의 복수한 상황을 자세하게 고려하기보다 주로 인종의 측면에서만 고려함으로써 제3세계 여성문학을 동질화하고 있는 현상을 비판적으로 본다. 여러 억압구조들이 서로 관련되어 있다고만 강조함으로써 현대 자본주의 사회의 제국주의적 성격에 대해서는 비(非)탈스주의적 인식으로 기운다는 점에서 다소 낭만적인 반(反)자본주의 경향을 보이는 포스트모던 페미니즘의 입장 역시 이런 현상과 관련되어 있다.

포스트모던 페미니스트들의 이러한 텔리토 입장은 3중의 억압체제를 거듭 말하면서도 여성의 재생산권리나 성의 취향문제 쪽으로 편향되는 그들의 시각에서 분명하게 드러난다. 스피박에게 중요한 것은 여성노동의 가치를 실제 문화텍스트 분석이나 문화분석에 일관성 있고 지속적으로 반영하는 길을 모색하는 태도이다. 그렇지 못한 분석이나 이론은 특정 계

급(주산층)과 특정 인종(백인)의 시각만 강조할 뿐이다.

그렇다면 스피박이 제기하듯, 유물론적인 관점에서 "성, 인종, 계급에 예민하게 반응하는 독법"(Spivak 1987, 81)을 창조적으로 개발해 내는 과제야말로 21세기 문화정치의 관건일 것이다. 이런 새로운 연구과제는 아직 초보적인 시론(試論) 단계에 머물러 있지만 비단 영미 페미니즘뿐만 아니라 전체 문화연구 진영이 발아들여서 깊이 있게 탐구하고 확대해 야 할 영역이다. 문화란 애당초 성 · 계급 · 인종 범주가 모두 함께 복잡하게 얽혀 있는 삶 속에서 생산된 텍스트이기 때문이다.

새로운 휴머니즘을 위하여

앞에서 살펴본 바와 같이 스피박의 페미니즘은 해체주의나 탈식민주의보다 오히려 포스트맑스주의적 인식과 접점에 전개되고 있다. 스피박의 이런 이론 지형을 관통하는 핵심적인 문제의식은 진리, 주체, 휴머니즘, 언어에 대한 포스트모던한 회의가 갖는 근본적인 중요성을 인정하면서도 불가지론이나 상대주의에 빠지기보다 어떻게 그 개념을 존엄의 가치를 제대로 살려낼 것인가 하는 것이다. 백인부르주아 남성(혹은 여성)주체 중심으로 정의된 기존의 가치관에 회의하고 있는 기존 비평을 철저하게 해체하고 비판하는 가운데 휴머니즘 자체의 고유한 가치마저 아예 부정하는 방식은 곤란하다고 보기 때문이다.

스피박은 특정 휴머니즘의 부당한 전제는 비판하지만 휴머니즘 원래의 가치를 제대로 살리는 자기혁신적인 비평은 계속 모색하고자 한다. 그렇다고 개인주의적인 백인부르주아 남성(혹은 여성)주체를 기반으로 하고 있는 일관적이고 피상적인 구식(舊式) 휴머니즘을 회살리자고 주장하는 것도 아니며 언어가 구축하는 현실과 상관없이 미리 주어진 억압받는 여

성경험을 또다시 실체화하고 본질화하자는 것도 아니다.

옛날 휴머니즘도 아니고 그렇다고 탈구조주의식 반(反)휴머니즘도 아닌 새로운 휴머니즘은 백인부르주아 남성(혹은 여성)중심 주체도 탈구조주의적 주체도 아닌 새로운 주체 개념의 모색과 더불어진다. 새로운 주체 개념에서 우선 필요한 것은 인간의 주체성은 하나로 고정되지 않고 계속해서 바뀌며 인간의 자의식이 도달하는 궁극 목표가 아니라 출발점으로 이해하는 태도이다.

주체란 우리 생각만큼 확고하고 통합적이지 않고 복수적(plural)이고 곧 균열되고 바뀌기 쉬운 것이다. 그리고 주체성의 이런 측면은 개인 현상이 아니라 집단 현상이며, 한 사회구성체의 문화지형을 이루는 이데올로기적 담론들과 주체가 서로 작용한 결과 생겨나는 것이다. 스피박의 페미니즘이 상정하는 주체도 일관성 있고 단일하다기보다 다면적이며(multi-faceted) 복잡하고 단편적이며 모순적인 것이다. 따라서 스피박의 페미니즘이 추구하는 것도 단일하고 확고한 여성주체성의 확립이 아니다. 현대의 복잡한 여성주체상에 대한 다층적인 이해를 가능하도록 만들어주는 공간의 생성이라고 말할 수 있다.

이런 주체 개념에 따라 스피박은 여성들의 삶을 서로 다르게 규정하는 차이의 축들을 무분별하게 나열하지 않고 철저하게 유물론적인 관점에서 성 · 계급 · 인종이라는 세 지배 범주들을 어떻게 관련시킬 것인가를 탐색한다. 이 작업에서 필요한 기본적인 태도는 성차별에 관련된 이데올로기가 여성억압에 주요한 역할을 행하지만 물질적 조건에 대한 인식이나 정치경제 투쟁과 별도로 이데올로기의 독자성을 지나치게 강조해서는 안 된다는 점이다. 그러면서도 스피박에게 '문화'란 이데올로기의 지배를 받고 이데올로기와 얽혀 있는 동시에 그것과 구별되는 특성을 갖는

생산적인 영역이다.

서구중심문화와 주변부문화를 모두 접한 스피박은 두 문화를 만나게 하고 대립시킴으로써 이 시대에 필요한 문화론의 발판을 삼으려 한다. 즉, 현대 제국주의적 가부장적 자본주의 사회를 움직이는 성차별주의, 부르주아적 개인주의 이데올로기, 인종차별주의, (신)식민주의를 철폐해 나가는 방향 말이다. 이런 방향의 구축과 관련해 페미니즘에서는 스피박이 주장하는 대로 '감성노동'을 주로 담당하는 여성노동의 가치를 전면적으로 이론에 반영하는 일이 시급하게 된다. 성 · 계급 · 인종 모두를 유기적으로 입체적으로 고려하는 페미니즘 시각에 구체적인 내용을 더욱 채울 때, 진정한 문화 사회로 나아가는 길을 닦을 수 있을 것이다.

2. 탈식민주의적 페미니스트 윤리를 위하여

울프, 스피박, 프랑스 페미니즘

영미문화권에서 근대적이고 복합적인 페미니스트 윤리 의식을 확립하는 데 버지니아 울프(Virginia Woolf)가 미친 커다란 영향은 새삼 거론할 필요도 없을 것이다. 울프는 길게는 16세기부터 짧게는 18세기 이래로 진전된 근대적 산업화의 선봉이었던 대영제국의 혜택을 누리면서 여성으로서 보기 드물게 폭넓적인 문화활동을 할 수 있었다. 그리고 울프의 문화활동이 갖는 의미는 우리보다 앞서서 근대화를 속에서의 여성적 글쓰기를 여성문화로 물려준 데 있다.

울프가 『3기니』(Three Guineas)와 같은 후기 에세이로 갈수록 서구 백인남성 중심의 근대화가 갖는 제국주의적 성격과 그 결과로 나타난 전쟁을 갈도 높게 비판할 정도로 선구적인 시각을 갖게 된 것도 근대화에서 소외된 여성경험의 주변성이 크게 작용한 탓이다. 하지만 울프 자신도 백인여성이었던 까닭에 영국 제국주의의 산물인 식민주의의 잔상에서 벗어나 있었던 편이다. 그리고 그러한 경력이 나이가 울프의 작품들 영국하층 여성들의 삶과도 유리시키는 결과를 낳는다.

제2차 세계 대전 후 영국을 비롯한 서구 열강의 식민지들은 대부분 독립하게 되었다. 그렇지만 정치적으로 독립한 후에도 식민지적 잔재는 사라지지 않고 경제적으로나 문화적으로 식민종주국에 더욱 예속되는 현실이 계속되었다. 식민지 지식인들은 이 현실을 이해하고자 주체적인 이론작업에 힘을 쏟았다. 이런 작업이 모여 80년대이래 탈식민주의 담론을 형성하게 된다. 탈식민주의는 서구중심적인 근대화의 실패를 자인하고 탈근대성을 주장하는 해체주의, 포스트모더니즘, 탈구조주의를 일정 부분 받아들이면서도 그 새로운 지적 흐름들에서 사라지지 않고 있는 제국주의적 발상을 비판한다.

탈식민주의 인식틀은 여성문제에 관한 한, 이미 울프의 『3기니』에서 나오고 있다. 울프는 제2차 세계대전을 제국주의 전쟁으로 정의하면서 그 기저에 있는 가부장적 사고를 포착해 내고 비판한다. 여성을 국외자(outsider)라는 주변부 주체 입장으로 표상하는 것도 울프가 속한 '교육받은 계층의 딸들' 마저 배제하는 서구 백인 남성중심의 근대화에 저항하는 지점을 확보하기 위한 것이다. 울프의 작품활동은 주변부에 속하는 여성적 주체들의 집단에서 새로운 욕망과 윤리의 공간을 제시하기 위한 것이다. 달리하면 울프는 제국주의적 자본주의/가부장제의 억압을 민감하게 인식하고 거대한 근대화의 안과 바깥을 동시에서 바라보는 주변성을 창조적인 지점으로 삼아 새로운 근대적 인간성의 원리로서 여성성을 탐색한 것이다.

울프의 경우, 서구중심 근대화의 공범성이 이만큼의 제국주의적 살상을 낳고 그 화살은 결국 울프 자신에게로 되돌아온다. 런던 한복판까지

확단이 발사된 전쟁의 비참함과 공포를 견딜 수 없었던 솔르는 자살로 삶을 마감하기 때문이다. 요즘도 이런 전쟁의 위협이 완전히 사라진 것은 아니다. 그렇지만 국가를 사이의 배타적이던 경계를 넘나드는 지구화 시대에 진입해 성 · 계급 · 인종에 따라 다변화하는 이질적인 문화를 다양하게 접하는 문화복합주의의 풍요로움을 느낄 수 있는 세상으로 바뀌고 있는 것만은 분명하다. 게다가 첨단 전자통신이 보여주는 가상적 실재가 주는 환상과 쾌락이 거의 일상화되고 있다. 오늘날 우리는 보편 전통 문화와 메트로폴리탄 문화 사이에서 단절과 파편화를 느끼면서도 혼합과 다양성을 피할 수 있는 역동적인 문화적 가치를 더 많이 창조할 수 있게 된 것이다.

여기서 페미니즘과 탈식민주의의 관계를 문제로 다룰필 필요가 있을 것이다. 두 분야는 서로 영향을 주고받고 중첩되는 부분도 있지만 둘 사이에 있는 긴장과 상충관계 또한 간과할 수 없다. 우선 남성 탈식민주의 자들만 해도 한결같이 피식민주체 개념에서 여성 범주를 간과하고 있다. 한편 영미/프랑스 페미니스트들도 제국주의적 발상에 젖어 있는 경우가 많았다. 이 부분에 대해 주로 제3세계/흑인 페미니스트들이 이미 70년대 말부터 비판해 왔지만 탈식민주의 페미니즘을 이론적으로 일관성 있게 규명하는 작업은 그다지 진척되고 있는 것 같지 않다. 이 글에서는 이 작업의 한 단계로서 우리도 근래에 많은 관심을 갖게 된 프랑스 페미니즘에 대한 스피박의 견해를 통해 탈식민주의적 페미니스트 윤리의 지평을 이해하여 보고자 한다. 사실 우리 학계에서는 프랑스 페미니즘에 대한 체계적인 연구도 아직 미비한 상태이다.[1]

스피박은 프랑스 페미니즘을 집중 논의한 논문을 10년의 시간차를 두고 두 편 발표하고 있다. 첫 번째 논문은 「메일 프랑스 연구」(Yale

French Studies 62, 1981)에 처음으로 실린 유명한 「국제적인 틀에서 본 프랑스 페미니즘」("French Feminism in an International Frame," 이후 FFIF로 약칭함)이며 두 번째 논문은 「다시 본 프랑스 페미니즘」("French Feminism Revisited," 1992, 이후 FFR로 약칭함)이다. 스피박이 두 번째 논문에서 초기 입장을 수정한다고 말한 만큼 본문에서는 두 번째 논문을 주로 논의할 것이다.

우선 프랑스 페미니즘에 관한 두 논문의 대체적인 윤곽을 짚어보자면, 두 번째 글에서 스피박은 첫 번째 글의 입장을 수정한다고 밝히고 있지만 실제로 스피박의 문제의식이 근본적으로 바뀐 것은 아니다. 두 번째 글에서는 첫 번째 글에서 그냥 넘어가 버린 보바르(Beauvoir), 깊이 있게 논의하지 못한 식수(Cixous)와 이리가레이(Irigaray)의 중요성을 새롭게 조명하여 본격 탐구하고 있다. 하지만 이 작업은 프랑스 페미니즘 자체에 무슨 관심이 있어서라기보다 점점된 후기 자본주의 시대에서, 알제리와 같은 제3세계의 보통 여성들에게 제대로 말을 거는 정치적/윤리적인 페미니스트 의식을 성화하는 과정의 일환으로 이루어졌다고 할 수 있다.

먼저 초기 논문에서 스피박은 미국 대학에 자리잡은 소수민종출신 여성으로서 성분석(sex-analysis)에 너무 치중하는 유럽 페미니즘에 대한 신념의 혼돈됨을 보여준다. 스피박은 당시에 형성되고 있던만 소위 국제적인 페미니즘 분야("알제, 프랑스, 시독, 이태리, 라틴 아메리카에서의 페미니즘)에 집어넣을 수 있는 몇몇 프랑스 텍스트들 중에서 특히 크리스테바의 「중국여성에 대하여」(*About Chinese Women*, 1977)가 '유럽' 중심담론의 전지구적 생산에 공모하는 과정을 특나하게 지적한다(FFIF: 135-141). 그러면서 남성중심적 휴머니즘을 비판하고자 여성적 글쓰기

와 여성성의 해체이라는 단일한 이유를 내거는 프랑스 페미니즘이 제3세계 여성 현실에 적용될 수 없는 몰연속성과 이질성을, 즉 성분석의 밑에 있는 계급과 인종의 문제를 무시한다.

두 번째 논문에서 스피박은 국제적인 수준에서 광범위하게 영향력을 행사하고 있는 프랑스 페미니즘을 메트로폴리탄 페미니즘이라 부른다. 스피박이 보는 바, 정치적으로 독립한 많은 제3세계 국가들은 급변하는 20세기 말 상황에서도 여전히 구 제국주의의 유산("민족주의, 민주주의, 시민, 헌법, 문화주의 등의 규정적인 개념들) 속에 로프화되어 나타나는 정치적 논리에 묶여 있으며 그와 함께 그것을 극복하려는 움직임을 동시에 보여준다.

그런데 문제가 더 복잡해지는 것은 유럽의 계몽주의와 제국주의의 유산 속에서 생성된 프랑스 페미니즘의 규범의 내러티브("유럽적인 윤리적-정치적-사회적 보편자를 중심) 자체가, 후식민시대 부르주아 지식인을 생산해내는 폭력구조라는 점이다. 후식민시대 지식인으로서 페미니즘을 논의하는 알제의 여성은 이 폭력구조에 이미 가담하고 있는 셈이다. 그래서 알제리의 탈식민주의 페미니스트는 프랑스 페미니즘과 같은 메트로폴리탄 페미니즘을 제국주의적인 것이라고 거부한다고 해서 문제를 해결할 수 없다. 알제리의 탈식민주의 페미니스트는 메트로폴리탄 페미니스트들과 협상하는 법을 배워야 한다. 제3세계의 탈식민주의 페미니스트는 메트로폴리탄 페미니스트와 어떤 식의 협상을 벌일 것인가?

스피박은 알제리 페미니스트 마리 에에 헬레 루카스(Marie-Aimee Helie-Lucas)의 행동주의적 텍스트("가족 코드에 묶이고 재갈 물려," "Bound and Gagged by the Family Code," 1982)와 메트로폴리탄 페미니즘의 주요한 일부를 형성하는 프랑스 페미니즘의 고전적인 세 텍스

트("제 2의 성」(*The Second Sex*, 「메두사의 웃음」("The Laugh of the Medusa," 「세루의 풍요로움」("The Fecundity of the Caress")를 같이 놓고 읽는 방법을 택하여 그 실마리를 찾고자 한다. 스피박은 메트로폴리탄 페미니즘과 탈식민주의 페미니즘을 서로 만나게 하는 일기를 통해 후기 자본주의 사회의 신식민지적 폭력구조들을 계속 점검함으로써 후식민사회 지식인의 정신을 탈식민화하는 과제에 임한다.

이 과제를 위해 스피박은 보바르, 식수, 이리가레이의 프랑스 텍스트들을 다시 읽으면서 모성/여성성 논의를 "정자(精子)의 윤리"로 폭을 넓힌다. 이러한 스피박의 이론작업에서 중요하게 대두하는 해체주의의 활용문제를 먼저 살펴본 다음, 어머니의 존재를 집중 탐색하고 있는 보바르와 식수, 그리고 이들의 논의 지평을 본격적인 윤리의 차원으로 옮겨놓는 이리가레이에 대한 스피박의 설명을 따라 정리해 보고, 마지막으로 탈식민주의 알제의 페미니즘이 프랑스 페미니즘과 협상한 결과를 제시하여 보고자 한다.

해체주의의 활용문제

프랑스 페미니즘에 관한 첫 번째 논문에서 스피박은 데리다를 서구 형이상학의 타파함과 자명함에 의문을 품고 서구가 아닌 모든 것, 즉 타자에 대한 관심을 고무하는 한(漢)휴머니즘의 이론의 선두주자로 평가하고 많은 부분에서 그의 이론을 차용한다. 스피박에 따르면 데리다는 「그라마톨로지」에서 주체의 확립화를 음성중심주의, 로고스중심주의, 남근중심주의와 관련시켜 이해하다가 「장르의 법칙」("The Law of Genre," 1980)에 이르면 "사람으로서의 여성과 상관없는 어떤 여성적 요소"를 생산할 수 있는 해체, 다시 말하자면 서구 형이상학 전통 안에 존재하는

일반 기호로서의 '남성'에 대한 해체를 주장한다(FFTF, 142-4). 스피박은 데리다를 '남성'을 해체한 결과 부각되는 '여성'의 가능성을 가장 far-reaching 하고 탐구하는 남성이론가로 본다.

스피박은 데리다가 여성이라는 이름의 가능성을 탐색하는 과정에서 또 다른 기원이나 본질을 상정하지 않으려고 남성도 여성도 아닌 모호한 상태에서 자유로운 유희를 벌이자고 주장하는 것은 아니라고 본다. 또한 데리다는 해체된 남성의 자리를 그대로 여성이 차지하는 식의 입장도 거부한다고 한다. 그렇다면 데리다는 여성문제에 관한 한 무엇을 하려는 것인가?

데리다는 서구 휴머니즘과 남근중심주의를 지탱해온 위계질서적이고 이분법적인 대립구조를 바꾸어내기 위해서는 해체된 한 축을 다른 한쪽으로 손쉽게 대치하기보다 그 구조 자체의 억압성을 지속적으로 비판하는 전략을 더 유효하다고 본다. 스피박은 데리다의 이런 통찰에 동의한다. 그래서 데리다의 해체주의적 인식을 받아들인다고 하는 포스트 여성이론가들이 이 전략과 통찰을 충실히 따르기보다 아방가르드 남성의 정치적 잠재력을 여성주체 쪽으로 그대로 떠넘기는 경향을 안타까워한다(FFTF, 145-5).

그런데 「국제적인 틀에서 본 프랑스 페미니즘」에서 스피박은 데리다의 해체 전략이 갖는 가치를 그대로 인정하는 편이다. 프랑스 여성이론가들과 마찬가지 오류를 범하는 데리다의 면모에 대해서나, 좀더 근본적으로 페미니즘 입장에서 해체주의를 활용하는 방안에 대해 스피박은 적극 사유하지 않고 있다. 해체주의를 창조적으로 활용한 결과는 「다시 본 프랑스 페미니즘」에서 잘 나타난다. 이 논문에서 스피박은 데리다가 탐구하는 여성이라는 이름은 "데리다 식의 육체없는 형상화/이름붙이기(FFTF,

159)에 지우친다는 핵심적인 논평을 통해 데리다와 비판적 거리를 유지하고 있다. 그렇지만 사실 이 논문은 페미니즘과 관련하여 해체주의의 활용문제를 본격 논의하지 않는다.

해체주의의 활용이라는 이슈 자체는 「또 한 번 거론하는 페미니즘과 해체주의: 협상들」("Feminism and Deconstruction, Again: Negotiations," 이후 FDAN으로 약칭함)에서 집중 거론된다. 여기서 스피박은 이론적 실천의 유희를 일삼에 빠질 수 있는 해체주의의 부정적인 면모를 불식하기 위해 대책 없는 전복과 대치보다 '협상'을 핵심적인 방법론으로 내세움으로써 '급진적인 해체주의'("제도화되어 버리지 비판정신이나 미세한 계보학적 관찰분석에 치중하는 경향을 일컬음)의 위험을 경계하는 가운데 윤리와 정치의 장을 새롭게 확보하려고 한다. 말하자면 스피박은 데리다와 해체작업과 친밀한 관계를 유지하면서도 '글쓰기'에 대한 그의 집착을 넘어서려고 하는데, 그녀가 제시하는 그 구체적인 방법은 다음과 같다.

> 법, 제도교육, 공식적으로는 자본주의와 같이 매일 실천되고 있지만 좀처럼 부인되고 있는 다른 확립된 구조물과의 협상이라는 더 광범위한 시행 위에서, 여성을 진리의 비진리성을 가리키는 이름으로 여기는 데리다의 텍스트에 동의한다고 할 때 나는 바로 그러한 협상의 정신을 염두에 두고 있다. 협동이 아니라 비평적인 접촉을 통해 새로운 정치를 생산하는 협상 말이다(FDAN, 122-30).

여기서 스피박은 여성이라는 이름이 갖는 가능성을 높이 평가하는 데리다의 작업을 「스퍼르」(Spurs, 1978)를 중심으로 치밀하게 검토한다. 그 결과 데리다도 니어링나 헤이데거와 마찬가지로 이름이나 상징으로

서의 여성에 대한 그녀에 공감을 갖고 이론의 집에 갇힌 형식으로 여성이라는 이름에 집착하는 실수를 범함으로써 해체주의의 가장 중요한 통찰을 여성문제에 관한 한 중화시키고 만다는 결론이 나온다. 그 때문에 데리다는 "여성성의 복잡한 생동감"(FDAN, 134)을 제대로 살리지 못하고 제한한다고 한다. 생생한 현실에서 멀어진 채 '글쓰기'에 집착하는 백인남성의 이런 잘못을 일깨우는 것은 '여성하위주체'(gendered subaltern"제3세계의 부르주아 지식인 여성과 구분되는 하층여성들을 말함. 하위주체 개념에 관한 자세한 논의는 제2부 3장에 나옴)라는 존재들이다. 이들은 백인남성의 시야에서는 잘 보이지 않으며 여성으로조차 인식되지 않고 있다.

> '진리'의 비진리성으로서 여성이라는 이름은, 그 역사적으로 남용된 여성을 둘러싼 비유를 아예 거부하고서 후기[부르주아 지식인 여성]와 역사적으로 다르며 특권을 박탈당한 여성들에게 여성이라는 이름을 붙여준다면, 즉 페미니스트 이론의 주체들로 세워주면서 여성 하위주체가 흔한 희미에서의 주변성의 주체효과를 갖는다는 사실을 인정하게 된다면, 우리에게 희망찬 제시지를 던져줄 수 있을 것이다(FDAN, 135).

프랑스 페미니즘에 관한 두 논문 모두가 수단과 알제리와 같은 제3세계 여성문제에서 시작해서 그것으로 끝나도록 구성되어 있다. 이런 구성 자체가 '여성하위주체'를 둘러싼 스피박의 문제의식을 반영한다. 하지만 프랑스 페미니즘을 다룬 처음 논문에서는 제3세계 여성이 처한 후식민 현실에 대한 인식이 그다지 체계화되지 않은 상태였다."다시 본 프랑스 페미니즘」에서 보파르, 식수, 이리가라이를 본격 문제삼는 이유는 이들 프랑스 여성이론가들의 '지구적인' 지적 활이 실제로 탈식의 여성문제의 윤곽을 결정짓고 있는 후식민 시대에 탈식민화의 공간을 제대로 구축해 내기 위해서이다. 그리고 앞으로 밝혀지겠지만 스피박이 보파르와 식수에게서 끌어낸 어머니의 존재를 이리가라이의 '성적 차이의 윤리'로 넘쳐보는 것도 헬레 루카스가 추구하는 정치적 집단성의 진정한 출발점을 조성하기 위한 것이다.

어머니의 존재(the figure of Mother) — 보파르에서 식수로

스피박은 10년 전 논문에서 휴머니스트 전통에 속하는 보파르를 극복해야 하는 존재로 간단히 언급하고 넘어가 버린다. 이제 다시 프랑스 페미니즘을 조망해 보는 과정에서 스피박은 보파르의 중요성을 새로이 인식하게 된다. 스피박이 보기에 보파르는 프랑스 페미니즘의 대모로서 말들을 구속하는 것이 아니라 오히려 자유롭게 해 주는데 보파르의 '어머니 상(像)'에서 그렇다. 보파르가 파악해낸 어머니 존재의 의미를 스피박은 다음과 같이 설명한다(FFTF, 145-151).

보파르는 보편적인 가부장적 관념 속의 어머니 상을, 즉 아이를 재생산하는 통로쯤으로 치부되는 어머니 상을 배제하는, 새로운 어머니 상을 제시한다. 사르트르의 실존 철학만 해도 생물학적인 근거에서 임신·출산·양육을 일원화하여 그 역할을 획일적으로 어머니에게 부가하는 가부장적 휴머니즘을 근간으로 하고 있다. 보파르는 가부장 사회가 규정하는 생물학적인 어머니 상 대신 생명체인 아이를 둘러싼 실존적인 상황과 체험을 강조함으로써 자아들의 부모되기라든가 여성하위주체의 어머니 되기와 같은 새로운 상황을 받아들일 여지를 제공한다. 그리하여 보파르는 애초에 그럴 의도였던 것은 아니지만 사르트르 식의 철학적 인류학에

내포되어 있는 가부장적 휴머니즘을 비판하게 된다. 바로 이 지점에서 스피박은 보바르의 어머니 개념을 다시 점검해 볼 필요성을 느낀 것이다.

스피박은 보바르의 어머니 상을 가부장적 휴머니즘이 양각시켜온 '원래의 차이'(the difference at the origin)를, 즉 여성/어머니 존재의 차이를 주시시키기 위한 것이라고 본다. 그 동안 사르트르를 비롯해 남성중심적 존재론을 결성한 철학자들은 여성/어머니의 존재론적인 차이를 포섭해서 여성의 몸을 생식의 도구로 축소시키는 데 기여해 왔던 것이다.

보바르는 이 차이를 무화하기 위해 우선 임신중인 여성의 육체를 생물학적으로 과학하기보다 존재론적인 측면에서 '유적 생명'(species-life)(이것은 여성주체가 자기 존재의 고유성을 획득한 상태를 지칭하는 '유적 존재'(species-being)보다 훨씬 더 근원적인 것임)의 차원에서 이해하자고 제안한다. 이 '유적 생명'의 공간은 여성주체가 자기 존재의 고유성을 획득하기 전 상태로 동물적인 신비한 심존을, 즉 자연의 템포적 기록이 심하고 무질서하면서도 인간적인 심존을 포함하는 곳이다. 보바르에게 여성은 남성의 타자로서 수동적 대상이나 기계적 도구가 아니라 여성만의 특이한 육체성을 갖는, 완전히 다른 공간인 '유적 생명'의 존재이다.

이렇게 여성을 이해할 때, 여성의 존재와 양육하는 인습적인 어머니 사이가 불연속적으로 될 수 있다. 그 동안 남성중심적 휴머니즘 철학에서는 둘 사이의 연속성을 자명한 것으로 상정해왔다. 그렇지만 양육 의사가 있는 주체와 생물학적 임신을 분리시키는 지점에 출산을 놓을 수도 있다. 이렇게 보바르가 재생산 주체를 인급하고 어머니를 중심에 놓는 것은 또다시 여성의 재현을 억압하려는 것이 아니라 남성중심담론이 삭제해 버린 미결정적인 '유적 생명'의 공간을 여성육체에 복원시키기 위

한 것이다.

보바르는 아이를 또 하나의 자아나 소유물로 보지 않고 '유적 존재'에 대해 일정한 의도를 갖는 주체의 실존적인 과제로 봄으로써 임신하고 출산하는 여성육체가 어머니되기와 자동적으로 결부되는 것을 막는다. 보바르에게서 어머니라는 존재의 의미는 생물학적으로 결정되지 않으며 아이와 관련하여 실존적인 상황으로 제시되는 것이다. 즉, 보바르의 어머니 상이 구현하는 '유적 생명'의 공간은, 거기서 '유적 존재'로 넘어갈 때의 미결정적인 상황의 자유를 누구든 손쉽게 전유하지 않도록 한다.

스피박은 이러한 보바르의 어머니 개념을 여성의 재생산 권의 논의에 시사하는 바가 큰 것으로 본다. 여성이 아이를 낳는 행위가 이제 남성의 소원과 선택이 아니라 여성 자신의 욕망과 합리적 결정에 따른다는 내용이 소위 여성의 재생산 권의 논의의 핵심을 이룬다. 그렇지만 여성주체가 아이를 낳을 것인가 그렇지 않을 것인가를 정할 권리로 선택할 수 있는 당 제시하는 것은 철저히 부르주아중심의 개인주의 이데올로기를 부추기는 것이다. 여성이 아이 낳기를 선택하고 결정하는 여성의 자유의지란 '자궁중심 사회조직'이 가하는 훨씬 더 막강한 압력에서 자유롭기 힘들기 때문이다. 여성이 아이 낳기를 선택하는 주이라면 그것은 자유로운 선택이라기보다 이 압력에 종속된 측면이 더욱 크다.

그러므로 이 압력을 행사하는 '자궁중심 사회조직'의 이면에 있는 여성을 도구화하는 기존 철학이나 법담론은 보바르가 주장하는 여성육체로써 비판받고 해체된 이후라야 여성의 재생산 권리를 제대로 논의할 수 있다. 여성육체의 이런 자원을 대체하고 있는 주체의 권리 개념은 합리성을 가장한 추상적인 것일 뿐이다. 그런 추상성 안에서 진행되는 여성의 재생산 권의 논쟁은 처음부터 잘못된 것이다. 스피박이 보기에 보바

르의 어머니 상은 권리와 민주주의 개념의 합리적 추상성의 실체를 상기시키는 강력한 존재이다.

스피박은 보바르가 밝혀준 '유적 생명'의 미결정적인 차원 위에서 식수와 이리가레이와 같은 프랑스 페미니즘의 발들이 본질론의 함정에 빠지지 않고, 또 인습적인 어머니 역할에 대몸되지 않고 자유롭게 여성을 탐구할 수 있었다고 본다. 특히 '주는 어머니' 상은 식수의 중심 모티브이다. 이 모티브는 보바르처럼 어머니를 개별 존재로서보다 '유적 생명'으로 정의할 때 성립하기 힘든 '나'와 '당신' 사이의 윤리적 관계를 설정할 수 있도록 한다. 그리므로 식수의 어머니/여성이 보바르가 제시하는 상황으로서의 어머니 상과 연결되는 지점과 구분되는 지점을 살펴봄으로써 식수가 페미니즘에서의 윤리를 모색해 나가는 과정을 밝혀낼 수 있을 것이다.

보바르는 자신이 의문을 제기하는 바로 그 계몽주의의 언어와 전통에 속하는 반면 식수는 그것과는 다른 언어 전통에 속한다. 보바르는 철학자로서 합리적인 언어로 어머니에 대해 말하는데 식수는 글쓰기와 타자에 대한 최근 프랑스 철학의 영향 속에서도 철학자가 아닌 작가로서 글을 쓴다. 이 차이에 주목하면서 스피박은 식수의 「메두사의 웃음」(이후 LM으로 약칭함)이라는 에세이를 통해서 식수의 어머니 개념과 복수성(plurality)의 문제를 윤리의 차원에서 해석하고자 한다.

스피박은 먼저 이 에세이에서 식수가 말하는 두 가지 방식을 지적하고 있다. 하나는 단수 여성('어머니로 식수와 비슷하게 글쓰기와 출판에 관심을 보이는 선동 작가)에게 자유간접화법으로 아주 정교하게 말하는 것이다. 나머지 하나는 여성의 역사적 복수성을 염두에 두고 어머니되기(mothering)에 대해서 개인적인 감정을 넣지 않고 설명하듯 쓴 산문적

인 방식이다. 이 두 가지 방식 중에서 전자는 당연히 주변 여러 훨씬 구체적인 일반 상황('무정부주의적인 아방가르드 글쓰기가 유행하던')과 연결되어 있어 윤리적인 관계를 쉽게 맺을 수 없다. 반면 후자의 방식에서는 다른 여성에게 어머니('여성에게서 최고로 좋은 것')를 중으로써 어머니/여성의 '복몸'을 통한 여성간의 자매애를 분명히 수반하게 된다.

> 여성 자신을 사랑할 수 있을 뿐만 아니라, 자신에게서 '태어나는' 육체를 사랑의 보답으로 돌려줄 수 있도록 여성 자신에게서 최고로 좋은 것을 다른 여성에게 주는 것이야말로 필요하고도 풍족한 일이에요. 살아 있으면서 이를 없는 존재인 당신이 나를 만지고 애무해 줄 때 나 자신으로서의 나를 내게 주는 것이지요. 당신에게 영향을 미치고 감동을 주는 것은 저 위압적이고 성가신 '어머니'가 아니라 이중적인 목소리랍니다(LM, 252).

어머니의 상황에 책임을 지는 '어머니 란 '베푸는' 존재이다. '다른 여성에게 어머니를 주기'라는 식수의 명제는 이기적이지 않은 사랑을 베푸는 어머니에 대해 이미 정해져 내려온 문화의 서술, 즉 좋은 의미에서의 여성의 문화적 특성을 받아들이면서도 훨씬 더 포괄적인 것이다. 이 명제는 자기 육체로 낳은 혈육은 아니지만 다른 여성과 깊이 있고 친밀한 관계 맺기를 가능케 '어머니다운'(motherly), '모성의'(maternal), '어머니처럼 구는'(matronizing)에 함축된 편파적이고 피상적인 의미와는 엄격히 구분되어야 한다. 식수는 이런 구분이 생성할 여성과 여성 사이의 새로운 관계 맺기를 독자에게도 요청한다. 스피박은 식수의 이런 요청에서 인간에 대한 인간의 책임이라는 윤리성을 읽어낸다. 식수는 여기에 머물지 않고 역사라는 무대에서의 다양한 여성들에게로 윤리성의

목을 날리고 있다.

> 역사를 위한 주체로서 여성은 늘 그렇듯이 동시에 여러 곳에서 일어난다. 여성은 권력들을 동질화하고 특정 방향으로 이끌고 거시 모순들을 단 하나의 전장에 몰아 넣는 통합적이고 유정적인 역사를 끌어들인다. 여성 안에서 개인사는 모든 여성들의 세계사 · 민족사와 함께 산다. 무시로서 여성은 모든 해방들을 묶어준다. 여성은 세세한 상호작용에 국한되지 않고 저 멀리 시선을 주어야 한다. 여성해방이란 권력관계들을 조금 바꾸어 이 관에서 저 관으로 공을 넘겨주는 이상의 일을 해낼 거라고 여성은 예견한다. 달리 말해 여성은 인간관계들, 사유, 모든 실천들에 어떤 변화를 가져올 것이다. 여성해방은 단순한 계급투쟁이 아니므로 여성은 계급투쟁을 훨씬 더 광대한 운동으로 전환시킨다. 투쟁(들) 중의 어떤 이기 위하여 우리가 계급투쟁을 버리거나 거부해야 한다는 게 아니라 계급투쟁을 넘어 정치고 넘쳐서 더 풀고 나가 근본적인 투쟁으로 재편해 한다는 것이다. 계급투쟁이나 그 밖의 다른 모든 민족투쟁이 역사의 장본인으로 작동하지 않도록, 또 권력관계들이나 개성들의 생산에서 돌가피하게 있어야 할 변화를 동요시키고 지연시키는 데 다른 변형으로 작동하지 않도록 말이다(Lvd, 202-3).

여기서 식수는 여성의 역할을 '역사를 위한 주체'로 넓혀 일반화하고 있는 셈이다. 하지만 식수는 역사적 주체나 역사의 주체로서 여성을 말하는 게 아니라 앞으로 인류 역사의 새로운 이야기에 적절할 여성의 형상화 내지 담론화(narrativization)에 대해 말하고 있다. 식수에게 이 새 역사를 위한 주체는 남성중심역사 속에서 억압된 모든 복수적인 형적들을 보이도록 만들어서 기존 권력관계들을 수정할 뿐만 아니라 근본적으로 변혁하는 여성이다. 이러한 식수가 추구하는 페미니즘이란 여성의 해방을 성별의 대속하기보다 푸로/메리다, 하이데거/니이체의 적절한 부분들과 페미니스트적 연계를 맺어 역사에 대한 기속적인 비판을 피하는 것이다.

식수가 새로운 형태의 행위주체(agency) 문제를 정밀하게 다루는 것은 바로 이 대목에서이다. 식수는 데리다와 달리 이름붙이기에 집착하기보다 복수화된 변화의 주체(agent)를 상상하려고 하기 때문이다. 스피박은 식수의 이러한 태도를 메트로폴리탄 페미니즘에서는 보기 드문 것으로, 보며 오히려 탈식민주의 페미니즘에서 고려해야 할 항목이라고 본다. 식수에게 계급투쟁이란 일관성 있는 내러티브로부터 작동하는 하나의 투쟁이 몰과하며 따라서 많은 배제와 억압을 상정하는 것이다.

식수는 모든 해방운동과 함께 근본적인 투쟁이 필요하다고 보는데 이 투쟁을 통해서만 모든 일반화한 통합 투쟁을 분열시키고 멀어 몇의 복수성으로 재무게 된다는 것이다. 그리하여 새로운 역사/이야기를 위해서 주체들을 함께 엮어내려는 몸에서 요구되는 '개성들'(individualities)이란 서구 푸로주아 남성의 배타적인 구축물이 아니라, 근본적인 미결정성—보바르가 제시하는 여성의 존재론적 차이를 구현하는 공간—에 직면해서 정치적/윤리적 결단을 내리는 행위주체(agent)의 도덕대로서이다.

이렇게 스피박이 보바르의 어머니 상을 식수의 '주는' 어머니 상과 새로운 역사를 위한 행위주체(agent)로서 여성들의 복수적인 지평으로 확대하는 이유는 무엇일까? 보바르는 모성중심적인 여성상에 대한 가부장적 정의의 일방성, 획일성, 추상성을 비므리고 '유목 생명'의 공간을 살려낸다. 식수는 이 테권 위에서 실존적인 과제로서 이이에 대한 상황을

이적 재일의식을, 여성과 여성간의 관계나 여성과 역사의 관계를 근거로 을 윤리를 반(反)본질론적인 시각에서 차관하는 거점으로 삼고자 한 것이다.

이리가라이의 '성차의 윤리'

스피박은 이리가라이의 성차의 윤리에 제일 큰 비중을 두고 논의하면서 식수의 작업과 어떻게 이어지며 어떤 점에서 다른가를 해명하고 있다(PFR, 169-171). 이리가라이는 다른 여성에게 여성을 주라는 식수의 윤리적 요청을 연인들(남/녀, 남/남, 여/여)에게로 확대하면서 인간 실의 에로틱한 자원을 자신이 핵무에 두고 있는 윤리와 연결시킨다. 스피박은 이리가라이가 『성차의 윤리』(1984)라는 강연집에서 제기하는 모성성-여성성(the maternal-feminine)의 문제 역시 보바르와 식수의 문제틀 안에서 작동한다고 본다.

이리가라이는 여성은 어머니와 여성으로서 자신을 두 번 포장하기 때문에 모성/여성성의 차이가 잘 포착되지 않는다고 한다. 그래서 여성에게 윤리적 문제는 벌거벗은 몸과 폐쇄된 자기 회장이라는 맥락에서 제시된다는 것이다. 이 생각은 이리가라이의 「성차」라는 논문에서 잘 나타나고 있는데 어머니의 역할로만 정의되는 가부장적 여성상이란 물화된 것이므로 모성성-여성성이란 '포장'일 뿐이다. 어머니/여성(The mother woman)은 여성 고유의 자리가 없이 소외된 채 타자(남성)에게서 도저히 분리될 수도 없어 여성은 자신을 스스로 감할 수밖에 없다는 것이다. 즉, 여성은 이미 자기 자리에 있을 수 없기 때문에 벌거벗은 채 있어야 하고 옷, 화장, 보석과 같은 인위적인 수단으로써 자신을 포장하게 된다는 것이다.

이런 문제를 안에서 성차란 어떤 위치를 차지하는가? 이리가라이는 알 수 없는 타자와 직면해서 느끼는 경이와 놀라움을 성차의 형태으로 돌려야 한다고 주장한다. 이 성차란 생물학적 차이에서 고정되는 것이 아니라 남성/여성이라는 두 보편자의 최소한의 이질성(alterity)을 인정하는 것이다. 각각의 성이 같은 성의 윤리적 보편자로서 윤리적 기초를 제공할 수 있도록 하는 것이다. 이러한 이리가라이의 입장을 스피박은 다음과 같이 정리하고 있다.

> 이것은 본리주의 정치가 아니라 새로운 윤리를 위한 단계한 제목이다. 이 윤리에서는 성차가 생물학적 사실에서 결정되기는커녕 이제 정치적 '정상성'의 윤리적/정치적 결단을 내려야만 할 때 이 결정적인 것으로 자리잡는 그런 형태이다. 그런데 어떤 윤리적 입장이란 개체의 보편화를 수반해야 한다(PFR, 165).

이리가라이에게 이 보편자의 윤리에서 중심적인 것은 에로틱한 것이며 여기서 '여무의 풍요로움'이라는 명제가 나온다. 스피박의 설명에 따르면,「여무의 풍요로움」이라는 논문에서 이리가라이는 남성주의 철학자 엠마누엘 레비나스(Emmanuel Levinas)와 최종적인 대화를 나눈 결과 그 에로틱한 대화를 이끄는 주체 역시 푸로주아 식민주의자적인 남성을 못 벗어나고 있다는 결론을 얻는다. 레비나스의 사유세계에서 사랑받는 존재는 변함없이 여성이고 이 여성은 물물적이고 육아적인 존재로 인식되고 있기 때문이다.

반면 이리가라이가 성차의 윤리의 근거로 제시하는 '여무의 풍요로움'이란 이성애적인 에로틱한 상황에서 푸로주아 남성 식민주의자의 주체성이 주도하는 그것과는 다르다. 이리가라이는 '여무의 풍요로움'을 욕

이성애적일 필요는 없는 두 레즈비언가 함께 하는 데서 생긴다고 본다. 스피박은 물화되지 않은 바로 이런 두 존재의 배루어발로 윤리의 근거로 서야 할, 저 전유되지 않은 곳을 상기시킨다고 한다. 그런 배루가 어머니와 한 몸이었을 때 아이가 느끼던 가아틀(밀착)을 회상하도록 하여 가장 비밀스런 생명이 있는 곳을 기억하도록 한다는 것이다.

이리가라이는 보파르와 달리 아이를 과제로 설정하지 않으며 식수와 달리 여성에게 여성을 주는 대신 현인 모두한테 상대방에게 여성을 주라는 윤리를 주장하는데 그 윤리의 출발점으로서 '어머니 속의 존재'(being-in-the mother)에 대한 기억을 제시한다. 달하자면 이리가라이로서는 물요로운 배루이발로 윤리적인 것의 가능한(불가능한)" 기초를 탄생시키는 것이다. 그리고 윤리의 문턱인 성적인 만남에서 배루의 주체가 되는 여성은 기존 역사의 내러티브를 계속 침범해야 하는 존재이다.

결국 이리가라이가 주장하는 성차의 윤리란 모든 가부장 문화에서, 모든 계급의 삶에서 아내가 물요로운 배루의 주체가 되어 결혼한 삶의 섹슈얼리티가 강간으로 타락하지 않도록 주체로 일어서는 것을 말한다. 스피박은 한 가정에서 남편에게 자기 욕소리를 낼 수 없다면 집단적인 욕소리도 낼 수 없다고 본다. 그리고 물요로운 배루의 주체를 여성들에게 일깨우고 일상화하는 것은 집단적인 정치 행위에 못지 않게 의미 있는 일이다.

이리가라이가 다름/연기된(different/deferred) '성차의 윤리'의 근거를 물요로운 배루에서 구하기 위해 두 보편자(남성, 여성)를 일반화하는 것은 기존 남성중심적 휴머니즘 전반을 정밀하게 비판하기 위한 것이다. 그렇지만 알제리 페미니스트들은 이리가라이의 이런 이론화를 그대로 받아들여서는 안 되고 유럽식 계몽주의적 정치/문화의 유산인 민족주의

담론, 근대화 담론, 지구화 담론과 같은 사유의 복합구조들과 계속 협상을 벌여야 한다는 것이 스피박의 논점이다.

후식민시대 알제리 페미니즘과 프랑스 페미니즘

앞에서 말한 대로 스피박의 궁극적인 관심은 식수와 이리가라이의 프랑스 페미니즘 텍스트가 헬리 루카스의 세계에 가질 수 있는 적절성을 검토해 봄으로써 프랑스 페미니즘을 후식민시대에 재배치하여 보는 것이다. 이 작업에서 우선 필요한 인식은 헬리 루카스의 후식민적 처지에 대한 것이다. 헬리 루카스처럼 알제리의 '배당된' 여성이야말로 서구 제국주의가 생산해 낸 특이한 부산물 중 하나이다. 그러므로 제3세계의 '배당된' 페미니스트로서 헬리 루카스는 레트로플리한 페미니즘과 비판적인 협상을 계속해야 하는 상황에 이미 처해 있는 셈이다.

그런데 스피박이 읽어낸 루카스의 탈식민주의적 진술("헬리 루카스의 글을 직접 읽어보지 못하고 스피박의 논평을 통해 재구성할 수밖에 없는 형편이 바로 제3세계의 보통 여성과 레트로플리한 여성의 지식이 갖는 유통성의 차이를 드러낸다)에는 우선 민족국가 자체를 달연하고 자연스러운 것으로 인정해서는 안 된다는 인식이 들어 있다. 식민지 경험이 있는 대부분의 제3세계 국가들이 그렇듯, 알제리도 식민주의에 반대하던 민족국가 해방 투쟁이나 독립 이후에는 조국 재건이라는 명분으로 여성의 권리를 주장하는 것을 막아 왔다.

대군다나 인종차별적인 제국주의 서구 정부가 대대적으로 공격하는 이슬람 국가 중 하나인 알제리에서 여성의 권리를 운운하는 것은 국가와 민족, 혁명과 제3세계, 민족문화의 투리를 배반한다고 비난받기 십상이다. 달하자면 제3세계가 자주적인 근대국가를 확립하고자 하는 탈식민화

라는가 여성의 희생을 강요하는 것이었다. 이 때문에 루카스는 민족주의가 유포하는 국가 개념을 여성억압적 이데올로기로 본다. 그렇다면 루카스는 민족적 정체성을 부정하는 지구화 논리나 제국주의적 국제주의를 주장하는 것인가?

스피박의 설명에 따르면 루카스의 국제주의란 여성적인 개념들의 생산에 간섭하는 과도한 '국가' 담론으로부터, 또 실제 국가로부터 거리를 두는 것이다. 그리면서도 루카스는 제3세계 여성의 입장에서 후기 자본주의 사회를 지배하는 특정 자본 세력이 선도하는 세계화나 국제화를 비판한다. 그리하여 루카스의 국제주의 모델은 이슬람 문화와 제국주의 문화와 불연속적이고 모순적인 관계를 맺으며 형성된 다양한 알제리 여성집단들에 주목한다. 나아가 루카스는 알제리의 지역들에서 다양하게 형성되는 이 공간들이 서로 충돌하는 면을 억압하기보다 드러내고 끌어안으려고 한다.

행동주의자로서 루카스는 이질성들이 혼재하는 다양한 알제리 여성들의 집단성을 생동하는 제3세계 현실에서 구체화한다. 반면 식수는 거대 도시 파리에서 여성들의 집단성을 상상할 뿐이다. 후기 자본주의 사회에서 지극히 개인화되고 파편화되는 여성들에게서 그런 집단성이 현실화되기 어렵기 때문이다. 그렇지만 여성을 다른 여성에게 주기와 같이 현실에서 거의 불가능할 것 같은 식수의 윤리적 차원은 루카스의 집단적 자매애가 가질 수 있는 억압적인 헤게모니를 분열시킬 수 있고 역사의 무대에서 제3세계 여성들을 획일화하는 것이 아니라 그 생생한 복수성을 살려낼 수 있게 한다.

스피박이 파악한 루카스의 글이 보여주는 또 하나 중요한 점은 이제 제3세계 여성들이 국제적으로 서로 유대를 나눌 수 있다는 신념이다. 제3

세계 여성들의 어떤 신념은 여성을 가족 코드에 묶어놓고 가정(home)을 정치성의 근거로 보는 모든 본질주의적 개념들을 부수는 데 효과적인 자원이 된다. 이 가정이라는 개념이 합리적으로 보여 광고하게 된 것이 바로 국가알처이며, 남성중심적 국제주의의 저 커다란 집합적인 욕적론적 체계는 바로 이 가정 개념을 전제로 하고 있다. 루카스가 제3세계의 여성적인 힘/앎을 통해 뒤흔들고자 하는 것은 바로 이러한 국제주의의 남성주의적 · 인종주의적 욕적이다. 레트로플리한 페미니스트들이 여성들의 지구적 연대를 요청하면서 거의 항상 놓치는 부분 또 바로 이런 욕적에 대한 비관과 극복방식에 대한 모색이다. 스피박에게는 바로 이 대목이 식수와 이리가라이의 프랑스 페미니즘이 주시해야 할 부분이다.

이렇게 스피박이 탈식민주의 알제리 페미니즘에 비추어 본 프랑스 페미니즘은 종래의 프랑스 페미니즘에 대한 해석과 평가와 많이 다르다. 그 동안 프랑스 페미니즘은 여성섹슈얼리티의 이질성이나 여성육체의 욕욕한(우월한) 체락에서 출발하는 여성적 글쓰기를 중심으로 이해되어 왔다. 그리고 주로 식수와 이리가라이의 여성적 글쓰기에 잠재된 혁명적인 정치적 가능성을 인정하든가 아니면 종래의 여성성—이상화된 모성 중심이며, 여성을 성적 대상으로 규정한다는—으로 비역사적인 복귀를 한다고 비판하는 식이었다.

스피박은 「국제적인 틀에서 본 프랑스 페미니즘」의 결론 부분에서 프랑스 페미니즘의 진수를 생물학적인 것과 정치적인 것 사이의 대립을 해체한 데서 찾으면서 서두에 나온 음핵이 제거된 수단 여성하위주체의 이야기로 돌아간다. 스피박에게는 현 자궁중심적 사회조직—여성을 성의 대상이자 재생산 도구로 정의하는—은 음핵중심의 여성 섹슈얼리티를 억누르고 확립된 것이어서 여성 섹슈얼리티에서 제거된 음핵의 의미는

제 4주,
제 3세계 페미니즘과 차이의 정치학

- 『탈식민주의 페미니즘』 태혜숙 / 여이연 / 2001
  허위주체로서의 이성
- 『다른 세상에서』 가야트리 스피박 / 여이연 / 2003
  갈어미
- 『경계없는 페미니즘』 찬드라 모한티 / 여이연 / 2005
  서구의 식선 아래: 페미니즘 학문과 식민담론
  투쟁의 지도 그리기: 제 3세계 여성과 차이의 정치학

3. 하위주체로서의 여성

흑인/제3세계/지구적 페미니즘

서구에서 1960년대에 활발하게 펼쳐졌던 여성해방운동의 역사는 토릴 모이(Toril Moi)가 구분해준 바, 영미 페미니즘과 프랑스 페미니즘이라는 양대 이론을 낳았다. 그리고 이 두 흐름은 하나의 이론 분야로서 페미니즘의 입지를 확실하게 하는 데 크게 기여하였다. 두 흐름을 바탕으로 1970년대 말 이후로 페미니즘의 복합화와 다양화가 일어나고 페미니즘의 이론적 가능성이 다각도로 탐색되고 있다. 그 과정에서 핵심적인 것은 영미 페미니즘과 프랑스 페미니즘의 서구중심성에 대한 비판의식이다. 이 비판의식을 페미니즘 이론 분야에서 구체화하는 흐름이 탈식민주의 페미니즘이다.

국내에서 탈식민주의 페미니즘을 다루고 있는 이경순 교수의 「탈식민주의 페미니즘」(1992: 68-92)은 탈식민주의 페미니즘을 처음으로 본격 거론한다는 점에서 의의가 크다. 하지만 탈식민주의와 페미니즘의 상호

관계를 다루는 데 그치고 있으며 탈식민주의 페미니즘과 제3세계 페미니즘과의 변별성은 부족하다. 이제 탈식민주의와 페미니즘의 병행관계나 유사성을 지적하는 데서 더 나아가 페미니즘 입장에서 탈식민담론을 전유할 수밖에 없는 근거를 좀더 체계적으로 규명할 때 탈식민주의 페미니즘의 이론적 가능성을 분명하게 보여줄 수 있을 것이다. 그럴 때 탈식민주의 페미니즘은 우리에게도 적용성을 갖는 이론으로 부각될 것이다. 이 작업을 위해 먼저 탈식민주의 페미니즘을 낳은 역사적·이론적 배경을 점검해 보고자 한다.

주로 흑인여성들과 제3세계 여성 진영에서 영미 페미니즘과 프랑스 페미니즘의 백인 부르주아 여성중심적인 요소를 비판하기 시작하였다. 바바라 스미스는 이미 1977년에 「흑인 페미니즘 비평을 위하여」라는 글에서 주류 미국 페미니즘을 흑인 여성을 배제하는 인종차별적인 것이라고 비판하고, 인종차별적이고 이성애중심적인 서구 페미니즘에 맞서는 흑인 페미니즘 비평을 주장한 바 있다.

스미스 이후 흑인 페미니즘은 다른 최근 이론들(해체주의, 탈구조주의, 포스트모더니즘)의 통찰을 받아들이려는 면(로드Lorde, 1984; 헨더슨Henderson, 1990; 체이Chay, 1990)과 그렇지 않은 면(훅스hooks, 1981; 크리스천Christian, 1987; 조이스Joice, 1991)으로 갈라져 풍부한 논의를 거듭하고 있다. 80년대를 거치면서 작고의 노력과 하을 통해 흑인여성들이 페미니즘 담론의 장에 진입한 것이다. 최근에는 미국 백인 여성비평가들(특히 엘리자베스 아벨Elizabeth Abel, 1993; 마가렛 호먼즈Margaret Homans, 1994)이 백인 여성비평계가 흑인 여성문학을 부당하게 전유하는 과정을 자기비판함으로써 탈식민주의 이론과 밀접한 관계 없이도 흑인 페미니즘의 가치를 인정하려는 움직임을 보여주고 있

다.

미국 흑인 페미니즘을 키워냈고 아프리카계 페미니즘 비평(African Feminist Criticism), 카리브해 페미니즘 비평(Caribbean Feminist Criticism), 제3세계(Third World Feminist Criticism(주로 인도/아랍 아메리카/아시아) 페미니즘 비평(Maggie Humm, *A Reader's Guide to Contemporary Feminist Criticism*, 1994의 분류를 따른 것임) 등이 광범위하게 형성된다. 우리는 노벨 문학상을 받은 토니 모리슨의 영향 때문에 미국 흑인 페미니즘 진영의 작가들이나 작품들에 지중해 있는 편인데 앞으로는 세계 전역의 페미니즘을 고루 접할 수 있어야 할 것이다.

흑인여성과 제3세계 여성이 주축이 된 이 새로운 페미니즘 흐름들의 이론적 근거는 소위 '정체성의 정치'(Identity Politics)이다. 이것은 인종적, 문화적, 계급적으로 다른 특수한 현실에서 연유하는 각기 고유한 경험을 주체적인 목소리로 재현함으로써 서구중심적인 페미니즘의 획일적인 문화제국주의를 비판하고자 한다.

'정체성의 정치'라는 여성경험을 페미니즘 비평이라는 이름으로 손쉽게 보편화하는 데 반대한다. 대신 여성 개인의 일상적인 삶, 여성의 몸과 내부에 단단히 자리잡고 있지만 잘 표현되지 않았던 느낌과 감정들 자체를 중시하고 묘사함으로써 '개인적인 것은 정치적'이라는 명제를 이해하고 정체성의 정치를 각자 생활 공간에서 실천하고자 한다. 이런 실천은 소수 집단의 특성과 자율성을 살리는 국지적인 변화를 목표로 한다. 따라서 종전의 생 범주를 확인화하는 과정이 놓쳐 버린 집물이 일반화할 수 없는 여성들 사이에서의 서로 다른 삶과 경험의 이야기에 귀기울이려 한다.[3]

이 작은 이야기들은 백인 여성중심인 영미 페미니즘과 프랑스 페미니

중의 제국주의적 성격과 획일적인 여성 이미지에 몸을 내면서 한성을 추구하는 위험을 갖는다. 그러나 정체성의 정치를 주장하는 흐름은 성, 계급, 인종, 문화 등등 여러 관점에서 갈라지는 지역의 소금모성과 함께 정체주의에 머무르는 분명한 한계가 있다. 무엇보다도 제3세계적인 억압의 경험을 중시하면서 그 기준이 경험의 진정성을 보장하는 근거가 되는 본질론의 위험에 빠지며, 한편으로는 멀미/프랑스 페미니즘 비평가들이 피하려고 애쓰는 본질론을 다시 끌어들이게 된다.

이렇게 제국주의로부터 교묘하게 거세당하고 억압당했던 관점에서 제국을 비판한다는 것이 명목적이고 원색적인 비난에 빠질 때 일면적이고 단순한 민족본위주의 내지 원리주의 · 국수주의를 낳게 된다. 이것은 별로 바람직하지 못하다. 그러므로 서구중심으로 시작된 페미니즘의 중요한 틀을 살리면서도 그 한계를 극복하는 문제는 여성들의 연대의식을 끝까지 포기하지 않고 여성들 사이의 '차이'를 존중해야 하는 어려운 과제와 부딪히게 된다.

여기서 '차이의 정치' (Politics of Difference) 흐름이 형성된다. 여기서는 '정체성의 정치'보다 해체주의, 탈구조주의, 포스트모더니즘 이론의 세례를 더욱 많이 받은 주로 흑인/제3세계 여성 이론가들이, 주어진 실체처럼 상정되는 흑인/제3세계 여성 경험을 탈피하는 새로운 인식틀을 모색한다. 이 흐름은 다문화사회로 되어 가는 20세기말의 현실에 적절한 페미니즘을 여성들 사이의 다중적이고 복수적인 차이들을 존중하는 방향에서 구하려고 한다.

'차이의 정치'라는 전반적으로 차별에 대한 날카로운 인식과 그에 따른 정치적 실천을 함축하는 '인종' 대신 좀더 중립적인 '인종성' (ethnicity) 개념을 중심으로 본질론과 경험론을 탈피하면서 관심의 초점을 정치에

서 문화로 바꾼다. 그리하여 주로 흑인/제3세계 여성의 다양한 경험을 문화적으로 재현하고 있는 성과물에 문화론적 관심을 불러일으킴으로써 서구중심 페미니즘에 좀더 유연하게 개입하려고 한다(특히 *Feminism and the Politics of Difference*, Waterview Press, 1993 참조).

차이의 정치라는 정체성의 정치를 표방하는 흐름에 비해 관용의 확대라는 포괄적인 자세가 돋보인다. 그렇지만 여러 문화권의 상호차용을 강조하는 가운데 중심문화가 허용할 수 있는 선 안에서 시혜적으로 주변문화를 인정하는 다문화주의의 맹점을 보지 못하고 무분별한 문화주의로 기울 우려가 있다. 그리하여 특히 흑인/제3세계 여성을 억압하고 착취하는 현 단계 다국적 자본주의의 국제노동분업 체제를 엄밀하게 인식하기를 포기하는 관념론에 빠질 수 있다. 결국 정체성의 정치나 차이의 정치를 표방하는 흑인/제3세계 페미니즘은 인종적 현실에 치중된 관심 때문에 현 단계 자본주의 현실에 대한 유물론적 인식을 거부할 뿐만 아니라 결국 제1세계/제3세계 구분("흑인은 아름이라는 제1세계 안에서 제3세계의 위치에 놓인다)에 빠져야 있게 된다.

제1/제3세계라는 구분 자체가 서구 중심으로 진행된 근대화 과정의 근간에 있는 제국주의적 사고의 위계질서적이고 정태적인 방식을 따른 것이다. 이것을 철저하게 인식할 때 국수주의나 원리주의에 빠지기 쉬운 흑인/제3세계 페미니즘의 한계를, 또 비판력이 거세된 채 계급의식을 호도하는 수단으로서 '인종성' 개념의 한계를 직시할 수 있을 것이다. 달라지면 서구중심적 페미니즘을 극복하는 과제를 제대로 감당하려면 제1세계나 제3세계를 막론하고 모든 인종과 민족을 관통하는 전지구적인 틀(globality)을 페미니즘 인식에 끌어들여야 한다. 이 전지구적인 틀을 구성하는 핵심요소는 멀리 보면 15세기부터, 가까이 보면 18세기부터 진

행된 서구중심 근대화 과정이 수반했던 제국주의와 식민주의의 여파가 세계 전역에 미치지 않은 곳이 거의 없다는 인식이다. 이런 틀이야말로 지구화 시대 페미니즘이 탐색한 담론과 겹쳐지도록 하는 지점이다.

자본의 논리가 요구했던 제국주의적 침략과 약탈은 제3세계 사람들뿐만 아니라 그 작위를 자행하고 이득을 챙취한 제1세계 사람들의 사회성과 개인심리에 이르기까지 막대한 영향을 미쳐 왔다. 푸코(Foucault), 들뢰즈(Deleuze)와 가타리(Gattari)와 같은 프랑스의 급진적인 남성철학자들이 '저자', 텍스트 외의 제3세계 주체에 주체성을 부여하면서 거대한 경제 구조의 분석을 소홀히 하게 되는 것도 그런 식민화 경향 때문이다(Spivak 1988, 271-280). 그러므로 탈식민화 과제는 세계화 시대인 지구상의 거의 모든 사람들에게 해당된다.

푸코식에까지 침투되어 있는 제국주의의 폐허기를 거쳐내지 않으면 성, 계급, 인종적으로 가장 약한 처지에 있는 흑인/제3세계 여성들이 서구 남성제국주의자들에게, 또 서구중심 페미니스트들에게 계속 진유될 것이며 주체로 서기란 더욱 어려워 질 것이다. 이런 맥락에서 스피박은 흑인/제3세계 여성을 하위주체(subaltern)로 개념화하면서 그런 여성들의 문화적 재현(cultural representation)과 거기서 가능한 문화정치(cultural politics)를 중요하게 부각시킨다. 스피박은 이 개념들을 통해서 제국주의 패러다임을 제대로 극복하는 지구적 페미니즘으로서 탈식민주의 페미니즘의 보편적 가능성을 조심스럽게 주장하고 있다.

하위주체 개념과 여성

스피박은 서구중심의 근대성과 정체성에 대한 데리다의 해체주의적 인식을 예속과 억압의 후식민 현실과 연결시킴으로써 새로운 정치와 윤리

의 장을 확보하려 한다. 그 작업을 하기 위해 스피박은 그람시(Gramsci)의 하위주체 개념을 적절하게 활용한다. 특히 subaltern이라는 단어에서 sub는 '하위'나 '하부'의 뜻이라기보다 substance에서의 sub처럼 우리 눈에 잘 보이지 않지만 공기처럼 우리를 우리로 존재하게 하는 소중하고 없어서는 안 되는 실체를 가리킨다. 그러나 이런 뜻을 살릴 역어가 없어서 '하위'라는 말을 받아서 subaltern을 하위층, 하위층 사람, 하위주체 등으로 쓰기로 한다.

하위주체 개념의 출발점은 맑스의 프롤레타리아이다. 그런데 20세기 후반 현실에서 볼 때 프롤레타리아 개념은 정태적인 본질론에 빠질 위험이 있고 생산과 임노동 중심을 벗어나지 못한다는 한계를 갖는다. 복잡하고 다원화하는 20세기 후반 현실에서도 적용가능성을 갖도록 프롤레타리아의 이론적 지평을 확대하는 데 하위주체 개념은 유용하다.

하위주체란 생산위주의 자본주의 체제에서 중심을 차지하던 프롤레타리아 계급을 포괄하면서도 성, 인종, 문화적으로 주변부에 속하는 사람들로 확장될 수 있다. 하위주체는 프롤레타리아 계급 개념의 이론적 가능성을 복합화하고 확대한 것이다. 『세계화의 빛』(영림 카디널, 1997)에서 주장하듯, 앞으로 중산층이 더욱더 파괴되어 전 세계가 20대 80의 사회가 된다고 할 때 이 80%를 이루는 빈곤층이 하위주체를 이룰 것이다. 하위주체는 전지구상에 다양한 형태로 흩어져 있으며 자본의 논리에 희생당하고 착취당하면서도 자본의 논리를 거슬러 갈 수 있는 저항성을 갖는 주체를 개념화한다.

스피박은 전지구적인 자본주의 현실에서 더욱 안전하는 하위주체들을 보면서 특정 인종의 투쟁이나 제3세계라는 실질을 불안해스럽게 여긴 것이다. 페미니스트로서 스피박은 그람시가 간과하고 있는 하위주체의 젠

더화(gendering) 과정을 주시하고, 그 과정에서 여성 하위주체의 삶과 그 삶에 대해 '말하기'나 문화적 재현에 결부된 문제들을 부각시킨다. 스피박이 이 문제들을 담론화할 때 지구적 차원에 대한 인식은 물론 중요하다. 그렇지만 스피박의 궁극적인 관심사는 몇 중으로 침묵되고 가려져 있는 소위 제3세계적 포지션에 처한 보통 여성, 즉 여성 하위주체의 삶에 대해 '말하기'와 거기에 지식인이 어떻게 접근할 것인가 하는 '말걸기'의 문제이다.

이러한 관심사를 가장 잘 구체화하고 있는 글은 「하위주체가 말할 수 있는가?」("Can the Subaltern Speak?")(1988)이다. 스피박은 이 논문에서 프랑스 철학자들(푸코, 가타리, 들뢰즈)이 보여주는 타자에 대한 자기몰입적 관심이 마국 인문학계에 미친 부정적인 영향을 비판할 뜻으로 맑스의 「루이 보나파르뜨의 공화력 2월 18일」을 다시 읽는다.

스피박에 따르면 맑스는 소농계급을 묽하한 대표와 표시" 사이의 괴리를 인지하고 계급주체의 의식 형성을 일원화, 본질화, 전체화하지 않음으로써 존재론적 계급/주체 개념에 빠지지 않고 그로 인해 소농계급의 역사적 모순성을 필에하게 인식한다고 한다. 즉, 19세기 초반 프랑스 현실에서 프랑스 소농계급의 실제 경제적 관심사와 그것을 대변해 준다고 믿었던 나폴레옹의 정치적 입장 사이에 상당한 거리와 모순이 있는 것이다." 이런 모순에 대한 생생한 인식을 견지하고 있는 맑스주의를 기계화한 것은 오히려 후대 속류 맑스주의자들이다.

스피박은 맑스의 물연속적 주체이론을 순사(殉死)라는 관습을 중심으로 인도여성주체에 적용해 보는데 거기서 "하위주체가 말할 수 있는가?"라고 다분히 부정적인 답의를 갖는 수사학적 질문을 던지고 있다. 스피박은 영국 백인 제국주의자들이 인도의 순사 관습을 야만적인 범죄로 보

고 그것으로부터 인도여성들을 구해줌으로써 식민지사회를 훌륭한 근대사회로 만들어 보겠다고 하다가 최종 순간에 합리적이고 이성적인 관점에서 여성의 자유의지를 존중한다는 식으로 순사를 용납함으로써 가부장적인 사고방식을 공고하게 하는 과정을 세밀하게 밝혀낸다(297-305).

스피박은 인도의 종교적 의식, 계급구성, 가부장제, 민족주의에다 제국주의 담론이 결합되는 이런 역사적 담론화 과정을 문제삼는 가운데 그 과정에서 여성하위주체의 목소리가 얼마나 왜곡되었느냐고 반문한다. 인도 민족주의를 부르짖는 진보계급 부르주아 남성 지식인들은 순사하는 여성들이 정말로 죽고 싶어했다는 식으로 인도의 전통을 합리화할 정도이다(289-91).

이런 현실은 비단 인도여성에게만 국한되지 않는다. 담론을 생산하고 문화비평을 하는 사람들 자체가 그 사회에서 목소리를 누려온 남성의 시각에 집중되어 있으니 성, 계급, 인종적인 측면에서 몇 중의 그림자 속에 있는 여성 하위주체가 무슨 경험을 하건 그것은 담론의 장에 잘 들어올 수 없고 그들의 말로 표현할 기회조차 부족하고 표현한들 제대로 이해되기가 참으로 어렵기는 지금도 마찬가지이다.

그러므로 '하위주체가 말할 수 있는가?'라는 의문 속에 담긴 부정적인 함의는 이러한 집합의 이데올로기적 담론구성의 위력을 말하는 것이지, "하위주체의 자기부정"이나 "하위주체를 재현해 내기 위한 글쓰기의 자기부정"(이승렬, 112)을, "말살된 여성 주체의 해체를 선언하고 있다"(이승렬, 124)고 말하려는 것은 아니다. 이것은 스피박이 여성하위주체와 관련하여 지적인 여성의 대표성 문제를 끝까지 놓지 않는 데서 분명하게 드러난다.

그럼에도 스피박은 지식인 여성이 하위주체 여성을 대표하여 표시하려

고 할 때, 제1세계 지식인이 제3세계 주체를 대표/표시한다고 할 때 범하는 오류를 독자이 범할 수 있음을 환기시키고 따라서 지식인의 입장과 하위계층 사람들 사이의 괴리를 철저하게 인식해야 한다고 주장한다. 달리하면 억압받는 하위주체나 지식인 여성 모두를 투명한 대상으로 여겨서는 안 된다는 것이다.

그 때 중요한 개념이 바로 '말걸기'이다. 말걸기의 결과를 사술하고 담론의 장에 들어오게 하는 것이 지식인의 역할임을 부정할 수 없다면 이 개념은 요즘처럼 복잡한 망으로 얽혀 있는 다국적 자본주의 사회에서는 상당히 현실적으로 요청되는 개념이다. 윤리성을 가진 지식인들이 하위계층 사람들에게 말을 걸어 그들로 하여금 말하게 하고 그것을 담론과 문화영역에 제대로 끌어들여야 한다. 하위주체들이 현장에서 자기의 목소리를 직접 재현하는 움직임이 바람직하다 할지라도 그것이 현실적으로 담론화되기 위해서는 지식인들이 필요하다. 그런 점을 상기한다면 푸코나 가타리와 들뢰즈처럼 억압받아온 타자로서의 흑인/제3세계 여성 주체가 이제 금방이라도 자기 경험을 말할 수 있는 것처럼 이론을 전개하는 것은 무책임한 태도에 가깝다.

그러므로 스피박이 제시하는 지식인 여성 관에서의 '말걸기'가 손쉬운 면담나 참물방식을 고무하지 않는다고 해서 그것을 식민지 여성의 의식을 착안의 상태로 몰아 간다고 하거나, 지식인 여성 관에서의 '말걸기'를 고한적/정신차단의 말걸기로 몰아 부의 그 이론적 가능성을 아예 차단해서는 안 될 것이다. 스피박은 남성제국주의자들이나 이론가들이 순사를 둘러싼 인도여성의 복합적인 경험이나 주체성에 개입된 집합의 담론구성 층위들을 먼저 제대로 이해하는 데 관심을 둔어야 한다고 생각한다. 그래야만 상투적인 그래서 폭력적인 제3세계 여성이미지로 손쉽게 환원

시키는 서구 남성 급진주의(male radicalism)의 맹점에 빠지지 않을 수 있다는 것이다.

이런 맥락에서 스피박은 페미니스트로서 부정하기 힘든 여성성의 가치를, 여성육체의 독특한(우월한)패락에서 출발하는 여성적 글쓰기나 여성육체의 생물학적 규정을 벗어난 좀더 포괄적인 맥락에서 주식인 현실에 대응할 수 있는 새로운 윤리라는 측면에서 탐색한 바 있다("제2부 2장 「탈식민주의적 페미니스트 윤리를 위하여」참조). 「다시 본 프랑스 페미니즘」(1992)에서 모성/여성성의 가치는 전지구화한 후기 자본주의 사회에서의 인간의 윤리성과 정치적 집단성의 조성이라는 문제틀에 놓여 있었다.

스피박은 오늘날과 같은 자본주의 사회에서도 여전히 상상할 수 있는, 프랑스 페미니즘이 제시하는 물화되지 않은 여성의 '열락'(jouissance) 개념을 인간과 인간 사이의 윤리적 관계라는 문제틀로 조심한다. 그리고 그 심원한 윤리의식을 알제리 여성들의 진정한 정치적 집단성의 근거로 삼고자 한다. 그리하여 오늘날과 같은 후기 자본주의 사회에서 알제리와 같은 제3세계의 보통 여성들과의 유대를 끊어 놓지 않는 정치적/윤리적인 페미니스트 의식을 제대로 확립하려는 것이다. 스피박이 다시 본 프랑스 페미니즘은, 알제리 페미니스트가 알제리의 후식민 현실에 관철기에 남아 있는 제국주의적 인식틀과 협상한 결과 새로 건져낸 소중한 자원을 생생하게 보여준다.

이렇게 스피박이 프랑스 페미니즘과 협상을 거치는 것은 20세기말의 현실에서 필요한 탈식민주의적 페미니스트 윤리감각을 제대로 형성하기 위한 것이다. 여기서 스피박이 말하는 윤리란 지식의 문제가 아니라 타자와의 관계맺음이며 지구상의 온갖 차이들과 거리들을 존중하고 포용

하는 사람의 행위이다. 이것은 억압받는 사람들을 시혜의 대상으로 여겨 손쉽게 대변하는 차원이 아니다(Spivak 1995, 5-6). 여기서 스피박은 중심을 해체하고 이질성과 차이에 머물러 있으려는 해체주의적 자세와, 가진 것이 없는 자들에게 행해지는 억압과 차별을 교정하려는, 서로 양립하기 어려워 보이는 강력한 두 논리 사이에서 후자를, 즉 인간에게 보편적인 윤리성을 택하는 결과를 보여준다고 하겠다(Chow 7-10, 19-21).

이 점에 대해 스피박은 이론적 순수성을 지키기 위해서 보편적 본질론을 거부하기보다 탈식민주의 페미니즘 입장에서 필요할 때는 기꺼이 전략적으로 본질론을 택하는 자세를 유지하겠다고 밝힌 바 있다(Spivak 1990, 11-2). 그래서 스피박은 국제노동분업 체계에서 가장 억압받고 보이지 않는 구성체인 '젠더화한 하위주체들' (gendered subalterns)과의 제대로 된 관계 맺기를 성찰하고 점검한다. 그리고 이 작업을 통해 서구 부르주아 페미니즘을 극복하는 길을 찾고자 한 것이다.

이런 맥락에서 하위주체로서의 여성 개념은 여성들 사이에 엄연히 존재하는 계급적인 차이를 부각시키고 나아가 20세기말의 전지구적 자본주의 현실에 대한 세계적이고도 유물론적인 인식을 확보하도록 요구한다. 또한 하위주체로서의 여성 개념이 21세기 사회가 요청하는 윤리의 거점으로서 모성/여성성이 함축하는 심원한 가치를 포괄한다면, 남성과 여성 사이의 '차이'나 여성의 심리적인 현실에 매몰되기도 한 서구중심 페미니즘의 위험을 벗어나도록 할 것이다.

게다가 하위주체란 세계화 시대에 국제적으로 나타나는 현상이므로 국가 차원을 자연스럽고 당연하게 받아들일 수 없도록 하면서 민족 국가 개념과 여성정체성 간의 충돌 지점을 첨예하게 보여줌으로써 새로운 민족공동체를 구상하는 문제를 적극 사유하도록 자극한다. 바로 이 지점에

서 스피박은 메트로폴리탄 문화가 피뜨리는 세계화와는 다른 차원에서 탈식민 여성주체가 진정한 국제주의자의 복합적이고 다층적인 의의의 지평을 열어나갈 수 있다고 본다.

하위주체 개념은 20세기말의 복잡하고 다층적인 억압체제를 좀 더 민주 범주를 특권화하지 않고 하나로 고정되는 획일적인 여성의 본질을 부정하도록 한다. 그래서 이 개념은 서로 모순되고 다른 다층적인 범주들로 인한 갈등이나 아이러니, 모호함 등을 자기 인식의 진실한 부분으로 받아들인다. 그러면서도 서구부르주아 여성주체가 보이는 관념적인 태양에 머무르지 않고 정치적 집단성으로 나아가도록 한다(Spivak 1993, 157 & 160-3). 이렇듯 하위주체로서의 여성 개념을 핵심으로 하는 스피박의 탈식민주의 페미니즘은 서구 부르주아 여성중심성을 탈피하는 한 가지 실마리를 제공해 준다고 하겠다.

여성 하위주체의 문화적 재현과 문화정치

1. 왜 중요한가?

탈식민주의 페미니스트 집단성의 근거로서 스피박이 주장하는 여성하위주체의 구체적인 모습은 빈약하나마 기존의 문화생산물에서 살펴볼 수밖에 없다. 거기서 제국주의적 사고의 핵심을 이루는 획일적인 이분법적 구조라는 전제으로 다른 형태의 패러다임에 따라 복합적으로 작동하는 '정체성'의 지대를 새롭게 발견할 수 있기 때문이다. 이 새로운 지대를 구체화하기 위해서는 이전에 서양문화가 저질렀던 손쉬운 단행을 답습하지 않는 자의식적 비판의식을 갖고 지금도 우리를 조종하는 제국의 이데올로기를 드러내어 해체하고 새로운 시각으로 바라보고 해석하는 일은 중요하다. 그러므로 스피박은 기존 제국주의적인 서구 텍스트나 자가

론 지면하거나 단순히 왜곡하지 않는다. 오히려 그러한 텍스트들 속에 내재해 있는 문제점들을 심문하고, 또 새로운 가능성들을 찾아내어 유용하게 활용함으로써 20세기 말의 현실에 적합한 새로운 패러다임을 구축하는 데 활용하고자 한다.[10]

스피박은 식민주의 역사에 대해서도 단순히 그것을 보상받으려 하거나 말소하려고 하기보다는 제국주의적 역사이해를 교란시켜 역사를 상상적으로 다시 써내는 작업이 더 중요하다고 생각한다. 거기서 새롭게 재현되는 탈식민 여성하위주체는 서구백인남성중심 사회의 배척되고 희생된 주체들의 현란한 지적 유희를 넘어서서 새로운 사회와 인간을 창조하려는 주체로 탄생될 수 있다. 성, 계급, 인종적으로 타자인 그들이 겪은 역사적 경험은 자아를 공고하게 하기 위해 타자를 자아가 흡수해 버리는 방식의 주체화가 아니라, 살아 있는 이질적인 타자로부터 자신의 주체성을 재확보함으로써 풍요롭게 되는 주체화에 열려 있을 가능성이 크기 때문이다.

바로 여기서 흑인/제3세계 여성 지식인 편에서 주체적으로 식민주의 경험을 재현하는 일과 원주민의 언어와 문화를 회복하는 일이 중요하게 된다. 주입되고 장악된 제국의 시선을 벗어나 피생자의 시선으로 역사를 다시 바라보는 과정을 통해서 식민주의가 자신들의 역사에 가한 폭력과 손상을 정정하고 치유하기 위해서이다.

이렇게 여성의 과거를 다시 바라보는 것은 전통으로 회귀하기 위한 것이 아니라 이미 이질적인 문화들과 다인종이 복잡하게 여우러져 있는 복합적인 현실에 대처하는 방법을 찾기 위한 것이다. 탈식민주의 여성작가나 여성이론가 자신이 이미 다양한 문화적 실천의 융합적 산물이다. 그들은 "주변과 중심, 유럽중심적인 문학적인 언술과 민족주의자적 분리주

의자들이 주장하는 '우리와 그들'의 정체된 순환을 벗어나서 식민지 텍스트를 재해석하는"(이경순, 71) 작업의 주체가 될 수 있다.

이렇게 탈식민 여성 지식인들이 여성 하위주체들을 역사의 주체로 이해하고 그들에게 맡겨는 작업을 통해 무분별하고 무책임한 다문화주의에 빠지지 않으면서도 제3세계라는 규정이 무색할 만큼 새로운 형태의 다인종·다민족 사회에 유용할 포용적인 주체구성을, 수많은 차이들로 인한 융합적이고 복수적인 주체구성을 생생하게 보여줄 수 있을 것이다. 거기서는 제국주의적 언술에서 문명인/야만인, 천사/악마, 인간/동물이라는 틀에서 일방적으로 상정되던 주체성보다 파열적이고 불확정적이긴 하지만 여전히 인간의 존엄성과 독립성이 확보된다. 바로 이런 점에서 후식민 현실에서 여성 하위주체의 문화적 재현은 커다란 의미를 갖는다. 그 구체적인 성취를 『제인 에어』(*Jane Eyre*)를 다시 쓴 『드넓은 사가소 바다』(*Wide Sargasso Sea*, 1963)와, 인도 여성작가 마하스웨타 데비(Mahasweta Devi)의 단편 소설 「유모」("Breast-Giver," 1997)에 대한 스피박의 분석을 통해서 살펴보고자 한다.

2. 탈식민 여성 하위주체로서 버사 메이슨(Bertha Mason)

탈식민주의 시각에서 서구의 페미니스트 정전을 다시 읽을 뿐만 아니라 그것을 다시 쓰는 작업의 문화적 의미는[11] 여성의 텍스트와 제국주의 비판』(1985)에서 잘 나타난다. 이 작업은 루신 보른데(Brontë)의 『제인 에어』를 다시 읽는 데에서 시작한다. 사실, 누가 보더라도 로체스터(Rochester)의 전처인 버사 메이슨은 작품의 플롯상 주요한 위치를 차지하는 것은 분명하다.

그런데도 버사의 목소리는 철저하게 침묵당한 채 있어지고 간과되어

된다. 결혼을 앞둔 제인에게 잘만 나타난 버사는 인간의 언어를 상실하였고 다친 짐승이 입버릇고 으르렁거리는 짐승의 모습이었다. 그나마 버사에 대한 이야기는 그녀를 가두어 놓고서도 그 사실을 숨긴 채 제인과의 결혼을 서두르는 로체스터의 변명(제 27장)을 통해서만 독자에게 전달되고 있을 뿐이다. 그러므로 버사의 인물묘사의 진실성은 의심받아 마땅하다. 그렇게 하지 못한 것은 바로 우리에게 헤게모니를 행사하고 있는 제국주의적 언술 때문이다.

『제인 에어』가 그리고 있는 당대 영국사회는 자본주의적 산업화가 진전됨에 따라 자본의 논리가 제국주의적 침략을 필수로 하던 때이다. 27장을 자세히 읽어보면 로체스터의 아버지는 당대 부흥하던 산업 부르주아지가 아니라 기울어져 가는 지방의 소지주로서 런프리 계급에 속함을 알 수 있다. 그런데 그는 본에 대한 욕심은 커서 자기 재산을 물려 아들인 로체스터한테까지 나누어줄 수 없다고 판단하여, 그를 자메이카에 정착한 부유한 상인 메이슨의 딸과 결혼시킨다.

악관의 로체스터는 아무것도 모른 채 버사와 결혼했는데 나중에 알고 보니까 순수한 백인이 아니라 백인 메이슨과 자메이카 태생의 크레올(Creol) 여자인 어머니 사이에서 태어난 혹인 피가 좀 섞인 크레올 여자였다는 것이다. 로체스터가 이 사실을 알기 전까지는 버사가 그런 대로 괜찮아 보였는데 알고 난 후에는 그렇게 비열하고 천하고 용속하기 짝이 없는 미친 여자인데다 술고래이고 음탕한 여자이더라는 것이다. 그래서 로체스터는 지옥 같은 4년간의 결혼에 시달린 후 영국에 돌아와 손필드(Thornfield) 저택의 다락방에 그녀를 가두었다고 한다.

이런 논리는 당대에 식민지 사람들을 표상하는 대목에서 흔히 보이는 수법이다. 로체스터는 자신의 저지르려고 하는 중혼(重婚)의 정당성을

제인에게 설득해야 했기 때문에 버사를 본성상 그리고 체질상 나쁜 여자로 그려야 했다. 제인은 버사에게 동정심을 갖기도 하지만 결국 로체스터의 괴로움과 고통을 이해하고 그를 용서하며, 삼촌이 남긴 제국주의적 유산으로 또 메이슨 버사가 죽어줌으로써 로체스터와 동등한 결혼을 하고 기존 부르주아 질서에 영합한다. 결국 제인의 성숙과 결혼이 함축하는 서구 부르주아 여성의 페미니스트 개인주의란 아주작이고 미개한 원주민의 열혼구제라는 제국주의 프로젝트와 연루되어 있었던 것이다(Spivak, 1985, 175-187).

그런의 이러한 스피박의 분석에서는 하위주체로서의 여성 개념이 아직 확실히 서지 않아서인지 아쉽게도 서구 부르주아 여성과 식민지 여성의 관계를 지나치게 이분법적으로 파악하는 결과를 빚고 있다. 그래서 스피박은 원주민 여성뿐만 아니라 백인여성도 식민주의의의 피해자임을 고려하지 않고 제인의 여성으로서 받은 억압보다 식민주체로서 가한 억압을 폭력화하는 오류를 범하고 제인의 의식에서 일어나는 분열과 혼란을 간과한다. 같은 맥락에서 스피박은 버사를 희생자로만 봄으로써 버사의 행위가 담고 있는 전복적인 의미를 무시하고 만다(Donaldson 71 & 75). 왜냐하면 버사는 계급으로 보면 제인보다 높은 위치이지만 제국주의가 낳은 크레올 사람들의 애매한 지지여다 여성이라는 사실이 더해져 제인보다 더욱 억압받았다고 할 수 있기 때문이다. 이렇듯 버사를 하위주체로 이해하게 되면『제인 에어』를 훨씬 풍부하게 읽어낼 수 있게 된다.

19세기 영문학의 제국주의 언술이 동물로 재현하고 있는 버사 메이슨 같은 식민지 여성 하위주체에 인간성을 부여하면서『제인 에어』를 다시 쓴 작품이 바로『드넓은 사가소 바다』이다. 진 리스(Jean Rhys, 1894-1979)는 도미니카에서 출생한 영국계 작가로서 다락에 갇힌 짐승

같은 버사를 손필드 인간으로서 과거를 가진 정상적인 여자 앙트와네트(Antoinette)로 부활시킨다. 작품의 구조도 처음부터 끝까지 한 사람의 화자 대신 앙트와네트와 이름이 밝혀지지 않는 영국 남자의 시점이 함께 나오며 과거와 현재, 현실과 꿈이 한 공간에서 함께 만나 섞이는 독특한 방법을 이용하여『제인 에어』가 못다한 이야기를 들려준다.

『드넓은 사가소 바다』는 3부로 구성되어 있는데 제1부, 2부의 일부, 그리고 3부에서는 어린 시절의 사건들, 세 번의 꿈, 손필드 다락방에서의 생태를 앙트와네트의 관점에서 그리고, 제2부는 젊은 영국남자(로체스터)가 서인도 제도에 도착한 때부터 결혼, 신혼 여행, 불미스러운 사건들을 자신의 관점에서 서술한다. 3부는 앙트와네트의 이복 오빠가 손필드를 방문한 저녁부터 저택이 화염에 휩싸이기 바로 전까지를 그리고 있다.

제인이 장소를 옮기면서 자국을 받고 놀라운 성장을 더해 가는 데 비해 이 크레올 여인은 또한 흑인 원주민 문화에도, 영국 문화에도 동화되지 못하는 정체성의 결핍 상태에서 성장 또는 자기 이해라는 것대를 갖다댈 수 없다. 앙트와네트는 제인과 너무나 다른 현실에서 자신의 안전에 끊임없이 어리고 힘없는 여자일 뿐이다. 앙트와네트는 흑인 목동의 유혹에서 여자친구였던 티아(Tia)파도 더 이상 동대감을 나누지 못하게 되며 또 영국신사와 결혼해서는 성적으로, 물질적으로 착취당하고 인간다운 정체성을 갖지 못한 채 강압적으로 영국으로 끌려오는 등 자기 파멸의 과정을 계속해서 겪는다.

앙트와네트의 이런 자기 파멸의 과정은 그녀의 생장배경이라든가 크레올 여성의 특별한 현실을 생략한『제인 에어』에서는 비정상적인 광기의 발현으로 치부된다. 그러해 제인은 손필드 저택의 방화를 짐승을 방불

케 하는 미친 여자의 파괴 행위로 보면서 그 희생을 마땅으로 여긴 백인 부르주아 여성이 누리는 행복한 결혼 생활을 이어가고 있다. 반면에『드넓은 사가소 바다』에서 자신의 상태를 이해하고 표현해 줄 언어를 힘겹게 찾아나가는 앙트와네트의 정신과 행위는 제국주의가 망그리 말살시키고 감금하려고 했지만 끝내 정복당하지 않은 인간성을 재현한다. 작품의 말미에서 불탄 손필드 대신 앙트와네트의 방화를 암시하는 세 번째 꿈이 그려지는 것도 그 때문이다.

이 장면에서 손필드 저택에서 뛰어내리라고 말하는 사람이 티아라는 사실은 크레올 여성으로서 앙트와네트의 문화적 정체성에 시사하는 바가 크다. 서구 부르주아(남성/여성) 중심의 제국주의 문화의 부당성과 억압성에 대한 앙트와네트의 저항의식은 원주민 혹인여성과 연계될 수 있기 때문이다. 하지만 티아는 앙트와네트의 거울 이미지로 자주 나타나는 데서 보이듯이 제국주의적 억압에 적극 맞서기 위해 주체에게 요구되는 비판의식과 도전의식이 부족하다. 이런 비판의식과 도전의식은 혹인 속모인 크리스토핀(Christophine)에게서 구체적으로 나타난다(Spivak 1985, 183-5).

크리스토핀은 영국남자의 행동이 결국 돈 때문임을 명백히 해둘어보고 그에게 직접 말할 만큼 강해한 인물이다. 그녀는 백인 남성이 지닌 법과 질서의 힘으로 그녀를 억누르기 전에 "사슴에 대한 노예, 브레드 머신(bread machine), 어두운 감옥은 더 이상 없다. 이것은 자유국가이고 나는 자유로운 여성이다"(Rhys, 131) 하고 말하는 전진적이고도 주체적인 의식의 소유자이다. 하지만 앙트와네트의 이야기에서 크리스토핀은 아무런 설명 없이 사라지고 만다(Spivak 1985, 185-7).

『드넓은 사가소 바다』는 원주민보다는 백인 크레올의 이익을 위해 유럽

의 소설 전통 내에서 표준적인 영어 텍스트를 다시 쓴 소설로 남는다. 하지만 스피박은 이 작품에서 코리스토핀을 통해 시사되는 원주민 여성의 의식을 높게 평가한다. 이것은 스피박이 후식민 시대에 원주민 여성 자신의 자기 이해와 행동 반경을 주축으로 하는 작품이 구축할 진정한 탈식민 여성 하위주체의 문화 공간을 중시하기 때문이다.

3. 「유모」

스피박이 영어로 번역한 벵골 작가 데비의 "Breast-Giver"(Spivak, 1987, 222-9), 원제는 "Stanadayini"(=는 식민주의의 폐해를 떠안 나오히는 한 인도 여성의 이야기이다. 이 단편 작품의 여주인공 자소다(Jashoda)는 인도가 제국주의 지배를 받던 시절에 부를 축적한 바른 자본가 할다르카르타(Haldarkarta)가(家)의 하녀이다. 사실 신분상으로는 자소다의 남편이 브라만 출신이므로 자소다는 하위주체로서 존재하지 않을 수도 있었다. 하지만 인도의 독립 후 경제적으로 영락한 브라만 남편이 무능력한데다 적극 생산 노동에 임하지 않자 자소다는 할다르카르타 집안의 하녀로 일하다가 그 가문의 세 아기들에게 젖을 먹이는 유모 노릇을 하게 된다.

자소다는 자기 아이를 하고 주인집 세 아이들까지 합쳐 다섯 아이들에게 젖을 먹이고 키우는 일을 담당하는데 그러다 보니 자소다의 남편이 가사노동을 맡게 된다. 이런 상황에서 자소다의 모유는 사물기치를 창출한다기보다 교환가치를 갖는다. 작가는 수유행위가 바로 임노동이 되는 후식민시대 인도 여성의 현실을 생생하게 보여주고 있다(Spivak 1987, 241-68).

자소다가 안주인의 권유로 맡게 된 유모나 어머니의 일은 후식민 현실에서는 분명히 하나의 직업이다. 이런 상황에서 그녀는 유방암에 걸린다. 그런데 그 사실이 알려지고 나서도 어느 누구도 적절한 치료를 주선하지 않는다. 독립 후 인도에서 전문직업인이자 민족 부르주아 지식인의 위치를 점하는 의사는 이렇게 방임된 자소다를 스스로 돌보지 않은 죄임을 그녀에게 돌리며 무정는 "관료주의적인 행동주의"(239)를 보여줄 뿐이다.

자소다는 사랑으로 양육하는 유모의 일과 수유를 미화하는 이데올로기에 따라 처음에는 자신의 모유를 미화하고 축복한다. 하지만 젖 내 없이 떨어대는 아이들 때문에 가슴이 아파 오자 모성 이데올로기의 허구성을 점차 직시하게 된다. "젖을 먹이는 사람을 엄마라고들 하지만 모두 거짓말이야...자소다의 가슴 통증은 수많은 입들, 수많은 논들로써 그녀를 계속 조롱하였다(236)."더욱 아이러니컬한 것은 이 가문의 며느리들이 미국에 있는 남편들한테 가버리자 젖을 먹일 아이들이 없어지고 그래서 자소다의 생계가 위협받는 현실이다.

영국 통치 때 축적된 가문의 부를 바탕으로 이 가문의 며느리들 같이 해방된 부르주아 인도 여성이 생산된다. 이 여성들은 자소다의 노동을 착취함으로써 자신의 몸매를 가꾸고 교양을 닦느라고 애쓴다. 이들은 자소다의 처지에 대한 일말의 고려도 없이 미국으로 가버림으로써 하위주체 인도 여성을 가차없이 희생시킨다. 이 민족 부르주아 의 딸들은 미국 유학을 가서 자유주의 교육을 받고 미국 문단에 혹인/제3세계 여성문학을 소개하기도 할 것이다. 이들은 미국 페미니스트들과 비슷하게 여성주체의 관념적이고 엘리트적인 해방을 강조하고 여성의 재생산 권리를, 또 남성과의 동등한 성관계를 통한 여성욕체의 해방을 중시할 것이다(253-258).

이에 비해 자소다의 삶은 관념적인 의식의 성장이나 해방인의 몸을 벗어난다. 그녀의 육체는 해학의 자리가 아니라 가치생산과 그 착취로 인한 신랄한 삶의 자리이다. 자소다의 가슴은 생계를 위한 교환가치를 생산하는 지점으로서 서구 부르주아 여성의 '열락'과는 거리가 멀다. 크랑스 페미니스트들이 중시하는 여성의 '열락'은, 여성을 재생산의 도구로 보거나 남성중심적인 성관계를 벗어나는 공간으로서 의미가 클 수도 있지만 이 작품에는 복용되지 않는다. 코리스테바가 중시하는 '비천한'(abject) 어머니의 이미지('어머니와의 일체감을 회복함으로써 행복과 기쁨을 느낄 수 있는, 상의 구분과 위업이 없는 공간을 상징함) 또한 자소다와 결처지고 있는데 이 이미지야말로 바로 가부장적 성 이데올로기의 파국적인 원리를 제공할 뿐이다(254).

「유모」에서 자소다에게 투여되고 있는, 여성과 인도에 관한 전통적인 '모두를 키워주는 여신'(all-nurturing goddess) 이미지는 자소다의 피폐한 죽음이라는 결말과 기묘한 대립을 이루고 있다. 스피박은 이 작품의 의미를 다음과 같이 정리한다. "자소다의 육체는 유모라일 탈식민화가 실패했다는 음험한 지식이 나타나는 자리 역할을 한다. 이 육체가 유럽 오르가즘의 특이성라는 아주 거리가 먼 장여로서 암을 생산한 것이다"(260).

이처럼 후식민 시대에 여성의 삶을 규정하는 담론들은 전통적인 신분의식과 관습, 제국주의와 근대화, 가부장제 이데올로기, 미국문화 등이 불가피하게 융합된 것이다. 이 모두가 자소다의 경험만큼이나 복잡하게 얽혀 들어가 있다. 이제 식민지 이전의 문화적 순수성으로 돌아가는 것은 불가능하며 그것 자체도 여성에게는 질곡일 뿐이었다. 또한 제국주의와 근대화 자체의 역사적 함축성과 환원할 수 없는 복합적, 지역적, 성

의 삶의 형태를 창조한다는 것도 이미 불가능하다.

이런 상황에서 우리는 바로 자소다처럼 성, 계급, 인종적으로 억압받는 여성 하위주체의 삶을 통해 고유한 토착 전통 문화와 메트로폴리탄 문화 사이에서 겪는 혼란을 돌파할 수 있는 힘을 길어내어 볼 수 있을 것이다.[주] 후식민 시대 여성 하위주체의 육체와 모성을 둘러싼 두꺼운 문화지층의 결을을 하나 하나 벗겨내고 그것의 진실에 맞서는 여성 하위주체의 자각이야말로 그 힘의 원천을 구성한다.

비록 자소다는 심각한 탈식민화의 주제를 이기지 못하고 죄종에 죽어가지만 자신의 고단한 삶의 자리에서 결결의 담론들의 두터운 층위를 꿰뚫는 힘 자체는 살아 남는다. 그리고 미하스테다와 스피박처럼 토착 지식인 페미니스트와 메트로폴리탄 지식인 페미니스트의 귀중한 연대를 통해 이 힘은 우리에게도 전달되는 셈이다. 「유모」에 대한 스피박의 소개와 분석작업은 메트로폴리탄 지식인 여성 관에서 토착 여성 하위주체의 삶에 말을 걸고 진정한 문제를 열어가려는 문화정치적인 실천 행위이다.

21세기 문화정치를 위하여

앞에서 살펴본 대로 스피박이 지향하는 탈식민주의 페미니즘은 동대의 혹인/제3세계 페미니즘이 표방하던 '정체성의 정치'나 '차이의 정치'가 갖는 본리주의적 - 다원주의적 한계를 극복하고 보편적인 적용성을 갖는 탈지구적 페미니즘으로 올라설 수 있는 가능성을 보여준다. 스피박의 탈식민주의 페미니즘의 핵심을 이루는 '하위주체'로서 여성 개념은 한 단계 전기구적 페미니즘의 본론한 기반이 될 수 있는 이론적 가치와 유용성을 갖는다.

이것을 바탕으로 스피박이 보여준 구체적인 문화 분석은 결결이 파묻

해 보이지 않았던 후식민시대 여성 하위주체의 삶에 진지한 관심을 갖고 말을 걸어 제국주의적 페미니즘 담론에 도전하는 문화정치적인 작업이다. 스피박의 문화비평이 보여준 바, 탈식민주의 페미니스트 의식과 윤리는 여러 문화들 사이의 단절과 파편화를 딛고 오늘날의 복합적인 현실을 역동적으로 이해하고 새로운 형태의 21세기 문화를 창조하는 데 필수적인 소중한 자원이다.

'문화 시대'라는 21세기 사회에서도 여전히 여성 하위주체들은 자기 목소리를 찾고 우리의 전체 담론계 뿐만 아니라 페미니즘 진영에 들어오기 어려운 실정이다. 우리나 인도, 영국, 미국, 모두 다를 바 없이 서로 엇비슷하다. 이런 사정을 명확하게 인식하고 대처하려 한 스피박의 페미니즘 비평은 여성하위주체의 산발적인 자기 목소리 내기와 그 문화적 의미를 좀더 체계적으로 전지구적인 차원으로 올려놓는다. 그리면서 백인 부르주아 지식인 여성 중심인 서구 페미니즘의 약점을 극복하고 토착 지식인 여성과 여성 하위주체, 메트로폴리탄 지식인 여성과 토착 지식인 여성 사이의 긴장한 연대 방식을 보여준다는 점에서 중산층 지식인 여성 일변도인 우리에게 시사하는 바가 크다.

그런데 이 글 전체를 보면, 스피박의 탈식민주의 페미니즘을 이상적인 형태인양 서술하고 있다. 전반적으로 스피박에 대해 좀더 비판적인 고찰을 하지 못한 것은 필자의 역량 탓도 있겠지만 스피박의 이론을 구성하고 있는 해체주의, 페미니즘, 맑스주의, 탈식민주의의 이론 지형들이 다층적으로 상호의존/간섭/비판하는 역학부터 이해하고 접근하는 것을 우선적인 과제로 본 탓이다. 스피박의 이론적 글쓰기가 갖는 난해성과 복잡함을 통과하기 위해서라도 그 복합적인 면모를 충실히 이해할 필요가 있다고 보았기 때문이다.

이런 태도는 단순히 페미니즘에 국한되는 문제가 아니다. 그것은 다른 비이분법적이고 평면적인 우리의 사유형태를 불안정성, 탈경계화, 비대칭성, 불균형성, 복잡한 상호관련성을 끌어안을 수 있는 새로운 사유들로 바꾸어 나가는 거대한 실험과도 결부된다. 이런 차원에서 페미니즘이 탈식민주의와의 접목을 꾀한다고 할 때 미흡하나마 탈식민주의의 정치의 윤리성을 살려내는 방법을 모색하는 것은 복잡다단한 21세기 사회를 이해하는 새로운 인식틀을 구성하는 일이기도 하다. 우리가 현재 겪고 있는 혼란과 혼돈 속에서도 인류가 그 동안 상상하지 못했던 새로운 출구에서의 질서를 착실하게 찾아나가는 즐거움과 책임감과 어려움에 모두 동참할 때이다.

13 「잣어미」

아버스넛과 데어 지음
기네트의 스페인 번역

나의 아름다움은 슬퍼서 생겼다. 슬 속에다 자기를 집을 지었다. 아름
아는 애야. 푸드러운 사슴 고기가, 케익 한 조각이 여기 있으니 먹으
하고 말한 적이 한번도 없었다.

자쇼다는 아홉이가 언제였는지 정확하지는 기억하지 못한다. 아직 태어날 때부터 망갈리차란의 아내로 스무 명의 아이들 중에 살아 있는 아이가 몇이며 죽은 아이가 몇인지 손가락으로 세어보는 엄마 같았다. 자쇼다는 자기 자궁 속에 아이가 없었던 때를, 아침에 헛구역을 느끼지 않았던 때를, 기름 덩프로만 밝혀지는 어둠 속의 지질학자처럼 망갈리의 몸이 자쇼다의 몸을 떠돌지 않았던 때를 기억하지 못한다. 그녀는 자신이 모성을 감내할 수 있는지 없는지 확신할 시간도 가져 본 적 없다. 언제나 모성이 그녀의 삶의 방식이자, 수많은 존재들로 된 그녀의 세상을 유지하는 방식이었다. 자쇼다는 직업상 어머니, 즉 **에메너라는** 직업을 가진 사람이었다. 자쇼다는 주인집의 딸들이나 부인들처럼 아**바루어** 엄마가 아니었다. 자쇼다의 세계는 본문화에 속한다. 그런 도시에서, 그런 왕국에서 아바루어 거지 소매치기는 아무 자리도 차지하

지 못한다. 길이나 보도 위의 혼혈아조차도, 쓰레기를 뒤지는 탐욕스런 달소조차도 갑작스레 등장한 아버추어를 위해 자리를 내어주지 않는다. 자쇼다는 모성을 자기 직업으로 택하였다.

모든 것이 할다르가 막후에서 갑작스레 지원했던 육탕 탓이었다. 막후에서는 새로 얻어들인 애첩의 스쿠드베어커 자동차를 운전해 보고 싶었다. 그러다 정신에서든 몸에서든 불현듯 솟구치는 변덕을 끝까지 참지 못하자 안절부절이었다. 한가한 오후의 외로움 속에 이 갑작스런 변덕이 들고일어나 그로 하여금 바그다드의 칼리파Khalifa처럼 비열한 짓을 하도록 만들었다. 자금껏 그 일로 인해 그가 저지른 행위들이 자쇼다로 하여금 모성을 직업으로 선택하지 않을 수 없도록 만들었다.

어느 날 오후, 욕정에 휩들린 소년이 주방아줌마를 덮쳤다. 그후 그녀의 몸뚱이는 밥, 흥친 고기대가리, 순무 야채로 푸짐해졌다. 저으름으로 삶은 그녀는 그냥 드러누워 "네, 맘대로 하거라"하고 말했다. 그리하여 바그다드의 꿈이Dream가 소년의 어깨로부터 물러났고 소년은 "아줌마, 말하지 마세요"하고 울먹거리며 참회의 눈물을 흘렸다. 주방아줌마는 "말할 게 뭐가 있는데?" 하면서 문장 잡들어 버렸다. 그녀는 한마디도 하지 않았다. 그녀는 자기 몸이 소년을 매혹시켰다고 아무 자랑스러울 것 없었다. 그러나 도둑이 제발 저린 법이다. 소년은 아줌마가 자기 음식에 잘못된 고기나 생선을 넣을까 봐 걱정스러웠다. 아줌마가 불어버리면 자기가 혼날 텐데 라고 생각했다. 그리하여 또 다른 어느 날 오후, 바그다드의 꿈에 젖힌 그가 어머니의 반지를 통해 그것을 아줌마의 배게 얼개 안에 슬쩍 집어넣었다. 이단지는 소리와 고함 소리가 한바탕 요동쳤고 아줌마는 떨거났다. 또 다른 어느 날 오후, 소년은 이어지 방에서 라디오를 듣고 나가 떨어버렸다. 그의 부모로서는 오후하는 시간과 소년의 행실 사이의 관련성을 찾기가 어려웠다. 아버지가 본문학 달력과 하이살의 할다르가 전통에 따라 가장 심오한 밤에 그를 찾고

하였기 때문이다. 사실 이 집 대문으로 들어갈 때면 16세기로 들어가는 셈이다. 오늘날까지도 이 집안 남자들은 본문학 연감을 보고 그에 따라 부인과 잠자리를 한다. 그러나 이 문제들은 막다른 골목일 뿐이다. 오후의 변덕을 때문에 모성이 자쇼다의 직업이 된 것은 아니었다.

어느 날 오후, 가게를 나온 망갈리차란은 홍합 사모사Samosa와 사탕을 한 움큼 허리춤에 감추고 집으로 들어오던 중이었다. 그렇게 그는 매일 귀가한다. 그와 자쇼다는 밥을 먹고, 세 자식들은 어둘기 전에 놀아와 넘쳐나는 사모사와 사탕을 먹는다. 망갈리차란은 사랑가게에서 큰 통에 끓는 우유를 저어 손님자들에게 "홍통한 브라만이 요리한 음식"을 먹인다. 그들은 "속임수에 의한 가짜 브라만"이 아니라고 자신들을 자랑스럽게 여기며 라이온시티드Lionested 여신의 사원을 찾는다. 매일 그는 밀가루 등등을 조금씩 훔쳐 와서 세상살이를 좀더 쉽게 만든다. 오후에 자기 앞속에 음식을 집어넣으면서 자아비의 감정을 자쇼다에게 느끼면서 그는 그녀의 풍만한 가슴을 어루만지다가 잠든다. 망갈리차란은 그 날 오후 집으로 돌아오던 중에 아내의 크고 둥근 가슴을 생각하며 뒤따르는 죽각적인 쾌락과 환락의 감미로움을 생각하고 있었다. 그는 아직 지치지 않은 신선한 젊은 여자와 결혼하고 아내를 잘 먹여서 오후의 쾌락을 얻는 자신을 선견지명이 있는 사람이라고 생각했다. 바로 그 순간에 스쿠드베어커를 탄 할다르의 아들이 망갈리차란을 피하려다가 그의 발과 정강이를 치고 말았다.

곧새 군중이 모여들었다. 결국 그것은 집 앞에서 일어난 사고였으며 순례자 안내인 나인은 "망갈리가 저이지 않았더라면 내가 다칠을 걸"리고 소리질렀다. 그는 순례자들을 사프카Sahka-떤 힉의 여버너 여신에게 안내하느라고 오후 햇볕을 많이 흡분된 상태였다. 그의 고함소리를 듣고 집에 있던 모든 할다르가 사람들이 바깥으로 나왔다. 할다르가 가장이 자기 아들을 후려치면서 "네가 브라만을 죽일 작정이로구나, 못난

자식, 생각도 없는 놈 같으니라"하고 으르렁거렸다. 막내 사위는 그리 많이 맞아지지 않은 자신의 스쿠드베어커를 보고 안도의 한숨을 내쉬었다. 그리고 존은 많지만 교양이라곤 없는 처가 사람들보다 자신이 더 나은 인간임을 증명하기 위해 최고의 이슬람 사람처럼 품위한 목소리로 "저 사람을 죽게 놔둘 건가요? 우리가 병원으로 데리고 가야 하지 않겠어요?"하고 말했다. 망갈리의 가게 주인 또한 사원에 모여든 군중 가운데 있었다. 그는 길가로 쫓겨져 나와 흩어져 있는 사모사와 사탕을 보고서 "저 브라만이! 사탕을 훔쳐다니?"하고 막 말할 참이었다. 그는 그 말을 참고 "그렇게 하지요, 사장님"이라고 말했다. 막내 사위와 장인이 서둘러 망갈리차란을 병원으로 데리고 갔다. 할다르는 홀시 슬퍼졌다. 그는 제2차 세계 대전 동안에 고철을 사고 팔아 변함군의 탄약을 투항을 도왔다. 그 때 소년에 지나지 않았던 망갈리를 보고 브라만에 대한 존경심이 할다르의 피로 스며들었다. 그가 아침에 신성한 끈을 얻을 수 없다면 자기 아들 나이 뻘인 망갈리의 발을 만져주고 그 갈라진 발의 먼지를 자기 머로 털어주고 싶은 심정이었다. 전의 때 망갈리와 자쇼다가 할다르의 집에 들렀는데 자기 며느리들이 임신 중이면 옷감과 주물에 물감을 선물로 주기도 하였다. 지금 할다르는 망갈리에게 "자네! 의정 말아. 내가 있는 한 자네가 힘겹게 사는 것을 그냥 두고 보지는 않을 테니"하고 말했다. 그는 망갈리의 발이 갈린 고기처럼 되고 말았으니 이제 먼지를 털어낼 수는 없었다고 생각했다. 그는 그 생각에 매일 큰 불행을 느꼈으며 "그 놈의 자식이 무슨 짓을 저질렀는지"라고 말하며 울기 시작하였다. 그는 병원의 의사에게 "돈 걱정하고 최선을 다해 주십시오"라고 말했다.

그러나 의사들은 망갈리의 발을 원상복구할 수 없었다. 망갈리는 절뚝거리는 브라만으로 돌아왔다. 할다르아부가 목발 한 쌍을 만들어주었다. 망갈리가 목발을 짚고 집으로 돌아온 바로 그 날, 그동안 할다르

가가 매일 자쇼다에게 음식을 보내 왔다는 것을 알게 되었다. 나빈은 순례자 안내인들 중에서 세 번째 지위에 있었다. 그는 여신에게 바쳐지는 음식의 13%까지 주장할 수 있다는 데에 열등감을 갖고 있었다. 그는 영화에서 에이 번 폰 라아 크리슈나에게서 영감을 받았는지 그 여신을 "내가 미치도록 좋아하는 여신"이라고 부르며 탐의 순례자들 몫으로 써 자신의 의식을 지역의 정령들에 몰입하도록 하였다. 그는 랑갈리에게 "내가 당신의 이름으로 여신의 발에 꽃을 바쳤답니다. 그랬더니 여신은 내가 랑갈의 집안에 한 몫을 갖는 만큼 그 사실로 인해 당신이 되원할" 거라고 말했다. 랑갈리는 자쇼다에게 이 이야기를 전하면서 "뭐라고? 내가 집에 없었을 때 당신이 나빈과 그 몫을 처리했단 말이요?" 하고 소리쳤다. 자쇼다는 지구의 두 반쪽 사이에 랑갈리와 화합하는 마음을 불러일으키면서 "관절에서 매일 두 명의 하녀가 여기로 와서 나를 지키느라 잠을 잤어요. 내가 나빈을 쳐다보기라도 할까봐요? 나는 당신의 충실한 아내가 아니던가요?"라고 말했다.

사실 랑갈리는 돈집에 대한 아내의 불타는 헌신을 또한 익히 알고 있었다. 자쇼다는 어머니 여신의 사원에서 금식하였으며 여성의 희식을 지원고 지역 구루Guru 신의 발 밑에서 기도하기 위해 고의로 나가기도 하였다. 가방 하나를 든 어떤 산파가 "죄정 마세요. 당신 남편은 돌아올 테니까"라고 말했을 때 마침내 라이온시티으가 공속에서 자쇼다에게 나타났다. 랑갈리는 이 꿈에 가장 압도되었다. 할다르바루는 "오라구, 랑갈리? 저 불신당자들은 어머니 여신이 꿈을 꾸게 하는데 왜 산파로 차례입느냐고 말하지? 여신이 어머니로서 창조하고 산파로 보전하는데도 말이?"하고 말했다.

그 때 랑갈리가 말했다. "이 바요! 내가 어린 몸으로 사랑가에서 어떻게 더 이상 일하겠어요. 목발을 짚고서 큰 우유 통을 저을 수는 없지요. 당신은 신이니까 슬픈 사람들을 수많은 방식으로 먹이기요. 나는

구걸하지 않아요. 내게 일자리를 찾아 주세요."

할다르바루는 "그럼요, 랑갈리! 내가 당신에게 현금을 갖고 살도록 해 왔잖아요. 내 구역 구석에다 가게 하나를 만들어 주려고 해요. 라이온시티으가 바로 길 건너편에 있는 가게 말이에요! 순례자들이 오고간답니다. 사탕가게를 세워요. 물 결혼식도 있답니다. 내 일곱째 아들 결혼식이지요. 가게를 열 때까지는 내가 당신에게 음식을 보내줄 거예요"라고 말했다.

이 말을 들은 랑갈리의 기분은 생아철의 물벌레처럼 하늘로 치솟았다. 그는 집에 와서 자쇼다에게 "랑리다시의 시과 기억나지? 얼는 집보니 당신이 먹은 모양이군. 있었더라면 먹지 않았을 텍이 없는 그런 것 말이야? 그게 나의 운명인가 봐. 주인 양반이 말하길 자기 아들을 결혼시킨 후 가게 하나를 세워준다고 하네. 그 때까지 우리에게 음식을 보내줄 거야. 예전처럼 내 다리가 성했다면 이런 일이 생겼을까? 여보, 이 모든 것이 어머니 여신의 뜻이야!"라고 말했다.

이렇게 다락한 시대에도 150년 전에 꿈의 명령에 의해 세워진 라이온시티으의 소원과 의지가 랑갈리처럼 피터톤도 주변을 신뢰하고 있다는 데 모두들 놀라는 것도 당연하다. 할다르바루의 희심 또한 어머니 여신의 의지이다. 그는 독립된 인도, 즉 사람들, 왕국들, 언어들, 다양한 브라만들, 다양한 카스트들 사이에 아무런 차별도 없는 인도에서 살고 있다. 그러나 그는 **분리해 저배하라**는 정책이 시행되던 영국 식민통치시대에 힘금을 갚어보았다. 할다르바루의 정신은 그 때 만들어졌다. 그래서 그는 아무도 밉지 않는다. 권장, 오라이, 비하리, 구자라티, 마라티, 무슬림 중 어느 쪽 사람도 밉지 않는다. 불행한 비하리 아이나 골무림에 고통받는 오라야 거지를 보고도 42년째 고칠 브랜드 조끼 아래 놓인 그의 뚱뚱한 심장은 싱글한 친절로 만달부리지 않는다. 그는 하리살 지역의 성공한 아들이다. 그는 서방골의 파이를 보고서

"제! 우리 욱 파리들은 살이 쪘어. 피 흘리고 있는 사목에서는 모든 게 마악 말랐는데 말이야"라고 말한다. 모든 사원 사람들이 그런 할다르바루가 서방골 랑갈리자란을 향해 인간적인 친절함의 우슘을 가득 채워 주고 있다는 데 깜짝 놀라고 있다. 얼마 돌안 이 소식은 사람을 입에 오르내린다. 할다르바루가 얼아나 애국자인지 자기 조카들이나 손자들이 교과서에서 인도의 지도자들 전기를 읽는다면 자기 고용인들에게 "밥도 안 되는 소리! 왜 사람들이 애들더러 다카, 미란살, 자쇼르에 나오는 인물들의 삶을 읽도록 시킬까? 하리살은 순교한 신의 배로 만들어지는데, 『메다』와 『우파니샤드』도 하리살에서 파어질 날이 언젠가를 걸"하고 말한다. 이제 자기 밑에서 일하는 사람들이 그에게 "당신은 희심하여 서방골인에게까지 그렇게 친절을 베푸는데 거기엔 신의 목적이 있겠지요"하고 말한다. 주인은 기뻐한다. 그는 큰 소리로 웃으며 "브라만한테 동서는 없다네. 옥 주위에 신성한 끈이 둘러져 있는 브라만이라면 동을 날 때도 그를 존경하여야 한다네"하고 말한다.

그리하여 공감과 동정과 친절의 부드러운 바람이 온 사방에 분다. 며칠 동안 나빈은 라이온시티으를 생각하려고 할 때마다 목적한 가슴에 초날거리는 엉덩이의 자쇼다의 모습이 눈앞에 어른거린다. 자쇼다의 몸속에서 여신이 신으로 나아났듯 나빈은 자기 몸속에서 여신이 자쇼다로 나아난다는 생각만 해도 서서히 솟구치는 감정이 그의 온몸으로 퍼져나간다. 50%를 받는 순례자 안내인은 나빈에게 "남자와 여자 모두 이 병에 걸린다네. 내가 소변볼 때 내 귀에 하얀 플랑초 꾸러를 꽂아두렴"하고 말한다.

나빈은 이에 동의하지 않는다. 어느 날 그는 랑갈리에게 "어머니 여신의 아들로서 나는 사프라-핀 택과 소란을 피우지 않을 겁니다. 하지만 내게는 생각해 온 하나의 계획이 있는데요. 택어 크리슈나와 소등을 벌이는 것은 별 문제 없겠지요. 당신 몸속에서 고칠을 만아들이세요. 내 아들아가 루리에서 가져온 물로 된 고칠을 당신에게 드릴 테니 그것을 몸속에서 만였다고 말하세요. 그러면 아무 때고 일거리가 생길 때고 돈이 굴러 들어올 거예요. 돈 때문에 시작하더라도 나중에 고맙에게 헌신하게 될 거예요"하고 말한다.

랑갈리는 "헬레여! 부끄러운 줄 알아! 우리가 신들과 말난자이 한단 말인가?"하고 말한다. "모든 걸 잃고 말 건가"하고 나빈이 무짖는다. 나중에 보니 랑갈리가 나빈 말을 들었으면 좋았을 것 같다. 할다르바루가 심장마비로 갑자기 죽었기 때문이다. 세익스피어의 왕골이 랑갈리와 자쇼다의 머리 위로 부서진다.

2

할다르바루는 랑갈리를 곤경에 내어놓은 채 갑작스 떠나버렸다. 할다르바루를 통해 랑갈리 주변에 드리나고 있었던 라이온시티으의 소원들은 무로 전에 정당이 제시하는 공약들처럼 허공으로 사라져 버렸다. 피할한한 론다지의 여주인공이 마술적으로 눈에 보이지 않게 되듯 말이다. 유일 마녀의 큰 바늘이 랑갈리와 자쇼다의 몸으로 아롱진 행복 색색의 풍선을 빨리 버려 이 부부는 깊은 고통에 빠진다. 집세나 고칼, 네팔, 타드하다나는 먹을 것을 더 달라고 끝없이 응얼거리며 어머니를 괴롭힌다. 아이들이 더 먹고 싶어 칭얼대는 것은 아주 자연스런 일이다. 랑갈리자란이 말을 잃은 이후로 아이들은 할다르 가문이 애호하는 음식을 먹어 왔다. 랑갈리 역시 음식을 갈망하며 신성한 아들인 고팔이 하듯 자쇼다의 가슴에 머리를 디밀다가 고함소리를 듣는다. 남편과 자식에 대한 이해할 수 없고 논리도 지성도 없는 헌신과 사랑이, 또 그 부자연스런 희생과 용서가 시타-시비프리-시타로부터 니루파 로이와 친드 오스머니를 거쳐 모든 인도 여성들에 의해 대중의 의식 속에 생생하게 살아 있다. 자쇼다는 그런 전형적인 인도 여성이다. 느릿느릿한

세상 사람들도 그런 여자들을 봄으로써 오랜 인도 전통이 여전히 자유롭게 흐르고 있음을 이해한다. 또한 "여자의 일생은 거북이의 일생과 같다"라든가 "여자의 마음은 부서지도 깰 수 없다"라든가 "불쌍한 여자의 재가 날릴 것이다/ 그 때라야 우리는 여성을/ 노래하고 높이 찬양한다"는 경구들도 바로 이런 여자들을 염두에 둔 것이다. 솔직히 자쇼다는 현재의 불행을 전대로 남편 탓으로 돌리고 싶어하지 않는다. 그녀의 어머니-사랑은 아이들에게 안쓰럽거나 남편에게도 동정 생각이 나온다. 그녀는 대지가 피어 풍부한 수확을 거둬 질물량이 남편과 축수무강인 아이들을 먹이고 싶어한다. 현자들은 남편에 대한 자쇼다의 이런 모성적 감정에 대해 쓰지 않았다. 그들은 여성을 자연으로, 남성을 인간원리로 설명하였다. 그러나 다른 방으로부터 이 반도에 들어왔던 옛날부터 그랬던 것이다. 모든 여자들을 어머니로 바꾸고 모든 남자들을 거룩한 유년기의 정신에 몰입한 상태로 남도록 한 것은 바로 그런 인도 땅의 힘이다. 남자는 모두 거룩한 아이고 여자는 모두 거룩한 어머니다. 이것을 부인하고 싶어서 뭇날 포스터들에다 "영원한 그녀", "모나리자", "열정적인 여인", "시몬느 드 보와르" 등의 초파를 내세를 함께 통용되는 포스트들을 갖다 붙이고는 여자들을 그런 식으로 보고 싶어하는 사람들조차 결국은 인도의 자식들이다. 교육받은 바부스Babus가 집 바깥에 나가서는 여자들로부터 이 모든 것을 욕망한다는 게 눈에 보인다. 하지만 그들은 집 문턱으로 들어오는 순간, 혁명적인 부인들의 말과 행동에서 신성한 어머니를 원한다. 그 과정은 아주 복잡하다. 사라트친드라의 여주인공들이 남자주인공에게 언제나 어른의 말을 주었던 것도 그가 이 과정을 이해하였기 때문이다. 사라트친드라와 다른 유사 작가들의 작품들이 갖는 외견상 단순함은 실제로는 아주 복잡한 것이며 한 권의 사회 주스를 마신 후 자녀에 행복롭게 생각해 볼 만한 것이다. 서벵골의 연구와 자성주의에 집착된 사람들의 삶에서 제이와 제임은 나무

많은 영향을 행사한다. 그래서 그런 사람들은 나무시까Nimsh-sagde를 창조한다. 우리는 사과 유형의 학초 처방을 강조하지 않기 때문에 우리가 겪고 있는 상실에 대해 아무 것도 모른다.

그렇지만 우리가 자쇼다의 삶 이야기를 말할 때 반복해서 열심히 새는 슬픔을 키우는 것은 잘못이다. 캘커타 거리의 통새들과 달리 동자의 인내심은 10년 단위로 확대되지 않을 것이다. 진짜는 자쇼다가 보게된 나무막대기 속에 있다는 것이다. 물론 자쇼다의 식솔들은 주인의 살해 기간에는 그들의 몫을 먹었다. 하지만 모든 빛깔이 팔날을 때 자쇼다는 하프하나를 가슴에 안고 편집으로 갔다. 자쇼다의 목적은 식물성 음식을 만드는 주방아줌마의 일자리를 안주인에게 청하려는 것이었다.

안주인은 남편 때문에 정말로 술꿈에 빠져 있었다. 그러나 남편이 그녀에게 집의 소유권과 딸 창고의 관한을 남겼다고 변호사가 알려 왔다. 그런 확실한 보장들로 자신을 무장한 안주인은 다시금 가족 세속의 지휘봉을 잡았다. 그들만 그녀는 생선과 생선버리를 먹지 못한 때서 오는 손실을 실제로 체감하여 왔다. 이제 그녀는 최고로 좋은 가게에서 사오는 최고급 버터, 최고급 우유, 짙은 맛의 코핑, 최상품의 바나나잎이 등을 잘 보전할 수 있도록 해 준다는 사실을 깨닫는다. 안주인은 자신의 안타이자를 환히 밝힌 채, 푸틀에 여섯 달 째의 손자를 안고 있다. 지금까지 여섯 명의 아들이 결혼했다. 체력에 의하면 거의 매달 부인과의 잠자리를 해도 좋다고 허락하고 있어서 안주인 집의 1층에 있는 출산실은 거의 비어 있을 틈이 없다. 여의사와 산파 사람라는 그 집을 하루도 비나지 못한다. 안주인에게는 딸이 여섯 명 있다. 그들 또한 일년 한이다 아이를 낳는다. 그래서 달요-펠프-젓먹이 순가락-우유병-오십 한-혼손사의 베이비 파우다-목욕통 같은 것들이 계속 넘쳐 있다.

안주인은 손자에게 우유를 먹이느라 정신이 없었다. 자쇼다를 보고서 좀 배방감을 느끼는지 "네가 오니 신이 온 것 같구나! 세에게 보 좀

먹여 봐, 세발. 네 엄마가 몸이 아프다나 봐. 요놈은 우유병은 한시라고도 안 빼려고 말썽. 자쇼다는 안주인의 특별 요청에 따라 오후 9시까지 그 집에 머무르며 안주인의 손자에게 여러 차례 젖을 물렸다. 주방아줌마가 자쇼다의 식구들이 먹을 밥과 카레를 한 사발 새워 주었다. 자쇼다는 아이에게 젖을 물리면서 "마님, 주인 양반에서 우리한테 많은 약조를 하셨지만 돌아가셨으니 이제 그건 생각 안 한답니다. 하지만 마님! 당신의 보라만 아들이 두 말을 잃었잖아요. 나를 위해서가 아니라 남편과 아이들 때문이니 내게 아무거나 일자리를 주세요. 제가 마님 집에서 요리를 하면 안 될까요?"하고 말했다.

"어디 보자꾸나! 생각해 보자." 안주인은 주인 양반만큼 브라만을 좋아하지 않는다. 그녀는 자기 아들의 오후 변덕 때문에 창달이가 밥을 잃었다고 생각하지 않는다. 그것이 창달이의 운명이라고 체념 있었을 테니까 말이다. 그렇지 않다면 왜 하필 그가 귀싸 귀 사이를 이끌거리는 젖꼭을 받으며 마침 그 집을 걸어나와 오고 있었겠는가? 안주인은 자쇼다의 뛰어나온 젖몽에 대폭된 듯 그것을 부러워하는 눈초리로 쳐다보면서 "신한 주인이 너를 선물에 나오는 성목의 탐스런양 우리에게 보내 주었구나. 젖꼭지를 당기기만 해도 젖이 흐를 테지! 내가 우리 집에 데리고 온 양소들 젖꼭지에서도 네 반의만 한에 안 나오더구나!"하고 말한다.

자쇼다는 "마님, 그건 사실이에요! 고맙은 세 살 때 젖을 떼었지요. 제는 내 뱃속으로 낳은 자식도 아닌데 젖이 막 흘러나와요. 마님, 도대체 어디서 흘러나오는 걸까요? 전 좋은 음식도 실컷 못 먹는데 말이에요."하고 말한다.

이로 인해 그 날 밤 두 여자 사이에 많은 이야기가 오고갔다. 남자들도 함께 그 이야기를 듣게 되었다. 그 날 몸이 안 좋은 어머니 대신 자쇼다가 젖을 물린 아이의 아버지인 둘째 아들은 유별난 공처가였다. 그는 다른 형제들과 좀 달랐다. 다른 형제들은 체력에 좋은 날이라고 되어 있으면 시장

과 상관없이, 좀 신경질을 부리면서도 할수를 세어가며 자식을 만들어 나갔다. 둘째 아들도 그들과 똑같이 변변하게 부인을 일상시킨으나 이런에 깊은 사랑이 있었다. 둘째 아들은 부인의 깊은 임신도 하느님의 행위이므로 지난 자기 아내가 계속 임신하면서도 아들다움을 유지하는 데 관심을 갖는다. 그는 잦은 임신과 아들다움을 결합시키는 방법에 대해 많이 생각해 보지만 달리 답아낼 방도가 없다. 하지만 자쇼다에게 어른의 모유가 있다는 소리를 부인에게서 들은 둘째 아들은 갑자기 "방법을 찾았다"고 말했다.

"무슨 방법이요?"

"응, 당신의 고통을 덜어줄 방법"

"어떻게? 당신이 나를 볼때의 버리면 모를까. 배마다 아이를 낳으면서 어떻게 건강을 유지할 수 있겠어요?"

"그럴 거야, 그럴 때지. 내 수중에 이제 신성한 멘진이 있거든! 당신은 배마다 아이를 낳고도 몸매를 유지하게 될 거야."

부부는 한참 의논하였다. 아침에 남편이 자기 어머니 방에 들어가 숙덕거리며 말했다. 처음에 어님은 망설였지만 곧 생각해 보고서 아들의 제안이 막한 투리의 가치가 있다는 사실을 깨달았다. 며느리들은 어머니가 될 것이다. 며느리들이 어머니가 되는 순간 아이들에게 젖을 먹일 것이다. 며느리들이 아이를 낳을 수 있는 한 어머니가 될 테고 그러면 계속적인 수유가 그들의 몸매를 망칠 것이다. 그 때 아들들이 마땅을 가릇 거리거나 하녀들을 집적거린다고 해도 어님이 반대할 목소리를 낼 처지가 못 된다. 아들들이 참에서 얻을 수 없어 나간다니 말이다. 그것은 절욕이다. 자쇼다가 아이들의 유모가 된다면 매일 음식과 잔치 때 돈 몇 냥하고 얼마간의 월급이면 충분할 것이다. 어님은 며칠의 의식절에 계속 열심히 물두하고 거기서 자쇼다는 다산ㅎ의 브라만 아내 노릇을 할 수 있다. 자쇼다의 불행이 자기 아들 탓이니 그 죄 또한 가볍게 될 것이다.

자쇼다가 어님의 제안을 들었을 때 서류됨을 받은 셈이었다. 자쇼다

는 자신의 젖가슴을 이 세상에서 가장 소중하게 생각했다. 랍비 장갈의 차란이 그녀를 애무하기 시작하자 그녀는 "보세요, 내 젖가슴으로 우리 몸을 목욕할 때 냄새이니 잘 다루세요"하고 말했다. 물론 그 날 밤 장갈리차란은 좀 우울거렸지만 주인집에서 풍성하게 오는 곡식, 기름, 야채를 보자 그의 고갈된 정신은 사라져 버렸다. 그는 창조주 브라만의 정신에 의해 눈을 떴는지 자쇼다에게 "당신 몸속에 아이를 가져다준 젖가슴에서 젖이 나올 거요. 이제 당신은 그 생각을 해야 하고 고통을 참아야 해. 당신은 충실한 아내이자 여신이지. 당신도 임신해서 당신 젖으로 아이를 키우구려. 그게 어머니 여신이 산파로서 당신에게 준 이유가 아니겠소?"하고 설명했다.

자쇼다는 이 말의 올바름을 깨닫고 눈물을 글썽거리며 "당신은 날인이고 힌두교 지도자입니다. 내가 잊어버리고 아니하고 말한다면 나를 바보같아 주어야지요. 결국 고통은 어디에 있는 것일까요? 마님도 13명이나 키우지 않았던가요? 열매를 맺는 나무도 고통을 느끼겠지요?"하고 말했다.

이렇게 해서 규칙이 유지되었다. 장갈리차란은 전문적인 아버지가 되었고 자쇼다는 어머니라는 전문직업을 갖게 되었다. 사실 이게 자쇼다를 보노라면 아무의 희희적이면 사람이라도 헌신의 길을 옮는 노래의 심오함을 확신하게 된다. 그 노래는 다음과 같다.

> 어머니가 그렇지 않다면 만들어진 말인가?
> 아기를 세상에 낳아보지 않고도

할다르가 1층에 집을 마아 놓은 점원 근처에 열 두 마리의 상스러운 젖소들이 문앞에서 호시스럽게 살고 있다. 두 명의 비하리스bhari's가 그 젖소들을 여이 젖소로 돌본다. 염소·밀가루·건초·쌀·당밀이 산더미처럼 있다. 할다르의 부인은 젖소가 사료를 많이 먹으면 먹을수록 더 많

은 우유를 생산한다고 믿는다. 이 집에서 자쇼다의 위치는 이제 여의 젖소보다 높다. 마님의 이름들은 브리아가 육화되어 후손을 창조한다. 자쇼다는 그 후손을 보전한다.

할다르의 부인은 자쇼다에게서 문아에 나오는 젖의 흐름을 엄하게 지켜보았다. 그녀는 장갈리차란을 불러들여 "그러면 이제 나의 브라만 아들 차례인가? 자네는 가게에서 우유 통을 챙겨 벤지. 이제 자네가 집에서 식사준비를 맡아 자쇼다가 좀 쉴 수 있도록 해 주게. 제 자식 둘과 여기 우리 집의 셋을 합쳐 다섯 명의 아이들에게 하루종일 젖을 물린 후 어떻게 집에 가서 요리까지 할 수 있겠나?"하고 말했다.

그리하여 장갈리차란의 지적인 눈이 열렸다. 이때쯤에서 두 명의 비하리스가 그에게 말장배를 조금 나눠주더니 "마님 말이 맞아요. 우리 또한 어미 젖소를 돌보는데요. 당신 아내는 세상의 어머니이지요"라고 말했다.

이제부터 장갈리차란이 집에서 식사준비를 더맡았다. 아이들을 자기 소수로 삼고서 말이다. 점차 그는 바나나 카레, 렌즈 콩 수프, 소금에 절인 생선을 요리하는 전문가가 되었다. 그는 나린에게 타이운시티프에 바치는 염소 머리와 함께 코침 카레를 제주 재료으로써 인도대마초를 피우는 난폭한 예술가이자 술주정뱅이를 길들였다. 그리자 나린은 장갈리를 아버 좋 사람에 길러낼어 주었다. 매일 밤 준비된 밥과 카레를 먹는 자쇼다는 공공 복지부 관리의 은행계좌처럼 푸름이 증장했다. 거기다 마님은 자쇼다에게 우유를 그냥 주었다. 자쇼다가 임신하게 되면 마님은 자쇼다에게 통조림, 팸, 캔고 달콤한 알약도 보내줄 것이다.

그리하여 최희적인 사람조차도 바로 이런 이유 때문에 타이운시티프가 자쇼다에게 산파로 보였다는 사실을 납득하였다. 그렇지 않았다면 누군들 계속적인 임신과 출산을, 다른 사람들의 아이들에게 아무 생각 없이 젖소처럼 젖을 주는 이런 일을 보거나 들었는가? 나린 또한 나쁜 생각들을 버리자 헌신적인 감정들이 생겨났다. 나린은 자쇼다를

볼 때마다 "어머니여! 어머니여! 소중한 어머니여!"하고 소리질렀다. 타이운시티프의 위대함에 대한 신앙심이 그 지역에 다시 불붙었고 여신의 영광이 있는 갑화의 열탕력이 이웃의 대기 중으로 퍼져나갔다.

자쇼다에 대한 모든 사람들의 헌신이 하도 장해서 결혼식이나 결혼선물을 주는 자리에서나 이름짓는 자리에서나 신성한 실을 잣는 자리에서나 자쇼다를 초대해 그녀에게 다산하는 여성이라는 주요한 지위를 주었다. 그들은 네팔-고팔-나노본차-파탈 등도 자쇼다의 자식이라는 이유만으로 이와 비슷한 시선으로써 바라보았다. 그리고 자식들도 성장함에 따라 더기 신성한 끈을 얻었고 사람을 위해 순례자들을 모시오기 시작했다. 장갈리는 라즈하니, 랄하니, 파드마리니와 같은 말할을 위해 남편감을 찾아야 할 필요가 없었다. 나린이 예의 그 민첩함을 발휘해 말들에게 남편감을 안겨주었다. 충실한 어머니의 충실한 말들은 자자 쉬아 가문의 살림을 풍보느라 종종 사라졌다. 할다르가에서 자쇼다의 가치는 올라갔다. 아내들이 달력을 남길 때 더 이상 푸름이 부서지지 않는 것이 남편들은 기쁘다. 아이들은 자쇼다의 젖으로 키워지니 마음껏 요람 속의 생스러운 아이들이 될 수 있다. 아내들도 더 이상 "안 되요"라고 말할 필요가 없다. 그들도 행복하다. 그들은 몸매를 유지할 수 있고 "유럽식" 브래지어와 폴라우스를 입을 수 있다. 또 밤새도록 하는 영화를 보고 새아의 밤에 금식을 한 후에도 더 이상 아기들에게 젖을 먹이지 않아도 된다. 그리자 자쇼다는 할이 많아졌다. 계속해서 아이들에게 젖을 먹이다보니 아닐 밤에 잠아 있을 때 자기 생각을 털어놓은 하였다. "여자는 아이를 낳죠. 그러니 여기 와, 빨랑게도 있고 의사 선생님이 장인도 오지요. 나를 보세요! 나는 먼년생 엄마가 되었어요! 그러다 보니 내 몸은 엉가지고 젖도 말라가나 봐요. 의부도 모글모글 해진다나요? 내가 뭘기론 그렇게 빨아대니 젖이 말라 간다고 하네요. 전에는 그런 말을 들어보지 못했는데요!"

할다르가의 형제 젊은 남자들의 어머지나 상존들은 젖집살에 수많이 나지어자 하시들에게 희귀함을 품은 하였다. 젊은이들은 유모의 젖으로 키워지서 그런지 어머니가 밀림의 학교로 나다니기 시작할 때면 하녀와 요리사, 유모의 친구들에게 눈길을 주었다. 하녀들은 "조시! 넌 여신처럼 있어! 넌 이 집의 본위기를 바꾸어 놓았어!"하고 말했다. 어느 날 막내 아들이 뛰어는 자쇼다의 모습을 쳐다보느라고 응크리고 앉아 있었을 때 자쇼다는 "행운이이신 우리 도반님! 도반님이 세 남편 다리를 치는 바람에 이 모든 일이 일어나게 되었지요! 그건 누구의 뜻이었을까요?"하고 물었다. "라이운시티프요"하고 하은 할다르가 말했다.

그는 장갈리차란이 말로 없이 어떻게 브라마가 될 수 있는지 알고 싶었다. 이것은 신성한 영역과 관계되는 일이라 그는 그냥 넘어버렸다.

이 모든 것이 라이운시티프의 뜻이다!

3

장갈리의 장갈이는 50년대에 부서졌고 우리 이야기는 현재에 이르렀다. 25년 동안 아니 30년 동안 자쇼다는 20번 임신하였다. 마지막 임신과 출산은 아무 특도 없었다. 할다르가에 새로운 바람이 불어왔기 때문이다. 25년 혹은 30년 동안의 파업을 끝내도록 하자. 이 이야기의 서두에서 자쇼다는 세 아들의 어머니였다. 그런 다음 17번을 임신하게 되었다. 할다르 부인은 죽었다. 그녀는 자기 며느리들 중 한 사람이라도 자신과 똑같은 행운을 갖기를 몹시 희망하였다. 이 가문의 관습은 부부가 20명의 자식을 생산할 수 있으면 재혼의 결혼식을 해 주었다. 그러나 며느리들은 12, 13, 14번째에서 멈추었다. 그들은 시작한 후로에 따라 남편들에게 설명한 후 병원에서 조치를 취할 수 있었다. 이 모든 것이 새로운 바람의 나쁜 결과였다. 현명한 남자들은 집안에 들어오는 새로

은 바탕을 절대 허용하지 않았다. 나는 내 할머니 집에 와서 『보요일 런지』라는 자유주의 잡지를 읽어주려고 하는 어떤 신사 이야기를 할머니에게서 들은 적 있다. 그는 결코 그런 짓들이 자기 집에 들어오도록 내버려두지 않을 것이다. 그 신사는 "아내 혹은 어머니 혹은 누이가 그런 신문을 읽는 순간, 나는 여자예요! 어머니, 누이, 아내가 아니고요"하고 여자들이 외칠 거라고 말할 것이다. 그 결과를 물어보면 그는 "여자들이 요리를 하는 동안에도 구두를 신겼지요"하고 말할 것이다. 새로운 바람의 힘이 여성 구역의 평화를 흔들어놓게 된다는 것은 명백한 법칙이다.

할다르가에서 16세기는 늘 그랬다. 그러나 이 가문의 구성원들이 갑자스레 의미 있게 눈에 띄기 시작하였고 문가에 흘어지기 시작하였다. 가장 반대할 만한 것은 모성의 문제에서 손자며느리들이 시가 문턱을 넘어들어 오기도 전에 완전히 다른 공기를 마시고 있었다는 것이다. 아낙은 혼도 많고 먹을 것도 많다고, 더 이상 필요한 것도 없다고 말했다. 할다르가 가장은 엘커타의 반을 할다르가 사람들로 채운다는 꿈을 갖고 있었다. 손자며느리들은 그럴 의사가 없었다. 그들은 노할머니의 말을 듣지 않고 남편 직장으로 가 버린다. 이 때쯤 라이온시티드의 눈에 안내자들은 부서운 속물들 뿐이고 어떤 머지의 사람 혹은 사람들이 주위 여신의 이미지를 바꾸어 버렸다. 마님은 어머니 여신이 등을 돌렸다고 생각하며 가슴 아파 하였다. 여름이 한창이던 때 마님은 많은 양의 햄나무 열매를 먹고 고통스러워하다가 숙을 하고 토하면서 죽었다.

4

죽음이 마님을 해방시켜주었다. 그렇지만 살아 남은 자의 고통은 죽음보다 더 나쁜 법이다. 자쇼다는 마님의 죽음 소식을 듣고 경악로 슬퍼

다. 이룬 노인이 돌아가실 때 가장 마음 아파하며 울 수 있는 사람은 바시니이다. 그녀는 할다르가의 오랜 하녀다. 하지만 자쇼다의 식권은 마님과 함께 세공된 것이어서 자쇼다가 바시니보다 더 슬프게 울었다. 이에 모든 사람들이 놀랐다.

바시니는 울면서 "오, 복된 어머니여! 당신이 땅을 딛고 홀로 외로울 때 주인이 외아 모든 이를 보호해 주었지요! 누구의 죄로 인해 당신도 몰래 갔는지, 어머니여! 제가 햄나무 열매를 너무 많이 먹지 말라고 말씀드렸는데 따주기나했지요. 어머니!"하고 탄식했다.

자쇼다는 바시니로 하여금 한숨 돌리게 한 다음 그 사이를 틈타 에도 하였다. "어머니여! 왜 당신이 머물러야 하였어요? 축복 받은 당신이 왜 이 죄 많은 세상에 머물러야 할까요? 메느리들이 탕파를 음식에 한 어요! 나무가 열매를 맺지 않았다고 말할 때 그게 죄이지요! 당신이 그 열매 많은 죄를 짊어질 수 있나요, 어머니! 그 때 라이온시티드가 등을 돌린 거예요, 어머니! 신랑의 거주지가 죄의 거주지로 되었다는 것을 당신도 잘 알지요. 하지만 어머니 탓은 아니었어요! 주인이 어머니를 떠났을 때 당신 마음도 떠난 것이지요! 당신은 가족 때문에 몸을 보전해 왔던 거예요. 오, 메느리들이여! 어머니 할업을의 신명한 자유를 찍어놓으세요! 당신들이 그 발자국을 지킨다면 행운이 문가를 지킬 거예요! 당신들이 매일 아침 그 발자국에 이마를 찧다 댄다면 고통과 질병이 물러날 거예요!"

자쇼다는 시신 위에서 울면서 화장터까지 걸어갔고 돌아오는 길에 말한다. "하늘에서 비가 내려오더니 마님을 장작더미에서 일어나 위로 올라가는 모습을 두 눈으로 똑똑히 보았어."

장례식이 끝나고 며칠 후 할메느리가 자쇼다에게 "브라만 지에어! 우리 가족이 흩어지고 있어요. 둘째와 셋째는 벨리가에 있는 집으로 이사하고 넷째와 다섯째는 미날랑바그라이로 출발한답니다. 마님은

다섯째로 집으로 마날 거예요"라고 말하였다.

"누가 여기 남나요?"

"나거요. 하지만 1층은 세를 주려고요. 이제 가족을 집어야 하니까요. 당신은 당신 것으로 모은 아이들을 키웠고 우리는 매일 음식을 보냈고, 마지막 아이가 젖을 떼었는데도 어머니는 당신에게 8년 동안 계속 음식을 보내주었고, 어머니가 기뻐서 하시는 말이라 자식들은 아무 말 못했고요. 하지만 이제 그럴 순 없어요."

"그럼 나는 어떻게 하나요? 할메느리님"

"당신이 우리 집 식사 준비를 해 준다면 당신 숙식은 해결되겠지요. 하지만 다른 식구들을 위해 당신이 뭘 할까요?"

"무엇이라뇨?"

"그건 당신이 알할 문제지요. 당신은 12명의 아이를 어머니잖아요! 딸들은 결혼했고요. 내가 돌기른 아들들은 순례자를 불러모으고 사원 음식을 먹으며 정원에서 한다고 하더군요. 당신의 브라만 남편은 이미 사원에 자리잡았다면서요. 뭐가 더 필요한가요?"

자쇼다는 눈을 크게 떴다. "그래요! 그 브라만에게 말해 보지요."

할갑리사란의 판자들이가 정말로 퍼부어댔다. "내 사원에서 당신이 뭘 하겠단 말이요?"하고 그가 물었다.

"나뭇의 조카는 뭘 하는데요?"

"그 애는 사원 식구를 돌보고 요리를 해. 당신은 오랫동안 요리을 하지 않았잖아. 당신이 사원의 거래를 알아볼일 수 있겠어?"

"주인집에서 이제 음식은 안 하요. 그런 생각이 도둑질하는 당신 머리로 할까요? 당신은 뭘 먹을 건데요?"

"그런 걱정은 할 필요 없어요"하고 나빈이 말했다.

"내가 왜 그렇게 오랫동안 밥짓을 해야만 했을까? 당신은 그 음식을 사원으로 갖고 가지 않았던가요? 당신은 내 몸을 빨아먹은 그 음식

을 팔아 주고 먹었고요."

"밥은 누가 했는데?"

"남자가 돈을 벌어오고 여자는 밥상을 차리는 거고. 내 운명은 차라리 내가 벌어온 음식을 당신이 먹었죠. 이제 당신이 내게 음식을 줄 차례에요. 잊고."

할갑리는 "당신이 무슨 수로 음식을 갖고 온 것이었어? 당신이 할다르가를 갖고 올 수 있었을까? 내 다리가 부러졌기 때문에 그 문이 당신에게 열린 것이야. 주인 할반은 내게 사업을 하도록 해 주고 싶어했어. 배보갑이 당신 모조리 다 잃어버렸네?"하고 대꾸했다.

"누가 배보라구요. 당신 아니면 나요? 아내의 몸뚱이를 갉아먹고 살아온 당신을 남자라고 부를까?"

두 사람은 이를 악물고 서로를 죽도록 저주했다. 결국 할갑리는 "당신 얼굴을 다시는 보고 싶지 않아. 저적 버려"라고 말했다.

"잘 됐네."

자쇼다 또한 화가 난 채로 떠났다. 그 사이 순례단내인의 여러 의랑들이 그렇지 않으면 재난이 닥칠 거라고 이미지의 말씀을 앞으로 들려놓자고 충고를 주었다. 그러자 사원에서는 굉장한 예식을 갖춘 장례 의식들이 집행되고 있었다. 자쇼다는 자신을 여신의 발 목으로 던지려 갔다. 이제 젖도 나오지 않고 축 늘어진 큰 가슴이 고통 속에 부서지고 있다. 라이온시티드로 하여금 그녀의 고통을 이해하게 하고 그녀에게 힘을 달아주게 하라.

자쇼다는 사원의 정원에서 사흘을 그렇게 있었다. 아마 라이온시티드 또한 새로운 바람을 불어넣는지 자쇼다의 꿈속에도 나타나지 않았다. 사흘의 금식 후 자쇼다는 초느적거리며 자기 집으로 거우 돌아갔는데 막내가 오더니 "아버지는 사원에 계실 거예요. 아버지가 나비와 저한테 법을 올리라고 했어요. 그런 우리가 돈도 벌고 매일 음식도 만

는데요"라고 말한다.

"그래, 아버지는 어디 있다고?"

"누워 계세요. 공라의 아줌마가 아버지 몸에서 육신거리는 영을 내쫓아 주고 있어요. 아줌마가 우리더러 돈을 갖고 가서 사탕을 사오라고 하길래 엄마한테 말하러 온 거예요."

자쇼다는 할다프가에서 뿐만 아니라 창갈리에게도 자신의 말로가 아예 없어진 것은 아니라고 이해하였다. 그녀는 당식을 팔내고 돌렝하이 나빈에게로 갔다. 라이온시티프의 이미지를 반대편으로 돌려놓은 것은 바로 나빈이었다. 그는 다른 순례안내인들과 함께 바산의 여신저식, 자가드하프의 여신의식, 근엄한 루프가루자로부터 들어오는 총 수입을 불리는 논쟁을 해결하였다. 그 후에 그가 또다시 그 이미지를 돌려놓았다. 나빈은 자신의 아픈 목에다 술을 붓고 인도 대마초를 피웠다. 이제 그는 지방신거 출마자에게 "당신은 어머니 여신에게 한푼도 바치지 않더군요! 여신의 영향이 줄어오고 있어요. 이제 당신이 당선되나 볼 장이오"하고 면상하고 있었다.

나빈은 이런 시대에도 사원의 힘 아래 머문다면 생길 수 있는 모든 기회의 증거를 보여준다. 그는 여신의 머리를 돌려놓았고, 순례안내인들이 모든 루프 그룹만을 조직하여 있지 않아서 어머니 여신이 싫어한다고 말했다. 자기가 여신의 머리를 돌려놓고서는 이제 어머니 여신이 스스로 머리를 돌렸다고 생각했다.

자쇼다가 "무슨 소리를 지껄이고 있는 건가?"하고 말했다.

나빈은 "어머니 여신의 영향에 대해 말하고 있답니다"하고 말했다.

자쇼다가 "네가 여신상의 머리를 돌려놓은 줄 내가 모를 줄 알고"하고 말했다.

나빈이 "그만 두세요. 조시. 신이 내게 능력과 지성을 주었고 그이니 나를 통해 일이 이루어질 수 있다구요"하고 말했다.

"어머니 여신의 영향은 네가 여신에게 손을 대었을 때 사라져 버린 거야!"

"영향이 사라졌다고요! 그렇다면 어떻게 선풍기가 돌아가며 당신이 선풍기 바람을 쐬고 앉아 있는 건가요? 현관 천장에 본기 선풍기가 있었던 적이 있나요?"

"그 말은 맞으니 수긍하마. 그러나 왜 네가 내 행운을 몰래와 버렸는지 그 이유를 말해줄래? 내가 네게 무슨 짓을 했길래?"

"하나구요? 창갈리가 아직 죽지 않았잖아요."

"네 죽기를 기다리겠어? 네게 그 남자는 죽은 것 이상인데."

"무슨 일인데요?"

자쇼다는 눈자위를 닦고 침울한 목소리로 말했다. "나는 아이들을 너무 많이 뱄어. 난 주인집에서 절규적 유모였잖아. 너도 다 알면서. 나는 늘 단명한 종족을 지켰어."

"끝은 그렇죠. 당신은 어머니 여신의 일부인데요."

"그러나 어머니 여신은 신성한 성취 속에 남아 있는데 그 일부라는 난 왕창 먹을 게 없어 죽을 지경이구나. 할다프가 사람들이 내게서 손을 떼었단다."

"창갈리와 아웅이란 뭡니요? 남자가 여자한테 얻어먹고 살았다고 해서 그런 모욕을 참을 수 있겠어요?"

"그럼 넌 왜 네 조카를 거기 심어야 했니?"

"그건 신의 장난이었지요. 골라피는 사원에 몸을 던지든 했잖아요. 창갈리는 자신이 욕화된 신의 동료이며, 골라피가 제기 동료임을 조금씩 이해하게 되었거든요."

"동료라, 그렇군! 나는 벗지루 한방에 그녀의 욕탕모루의 내 남편을 찾아올 수 있어!"

나빈은 "안 되요! 더 이상 그런 일을 있을 수 없어요. 창갈리는 한창

때인 남자인데 어떻게 당신에게서 해탈을 얻을 수 있겠어요? 게다가 골라피의 오빠는 진짜 장례에 골라피를 지키고 있단 말이에요. 내게도 나가라고 한 일요. 내가 당해 열 개피를 핀다면 그는 스무 개피를 피워요. 내 몸 한가운데를 발로 차더군요. 그래서 내가 당신에게 말해주어 갔던 거예요. 창갈리는 자쇼다 말이라면 머내지도 말하고 하던 일요. 남편도 불러보고 주인집만 안다고 말이에요. 주인집이 그녀의 집안 신이니 그 여자더러 그곳으로 가라고 하던데요."

"그럼 가라."

그런 다음 자쇼다는 세상의 부당함에 거의 미칠 지경이 되어 집으로 돌아왔다. 그러나 여자라는 마음 때문에 그녀는 인형을 지키고 앉아 있을 수 없었다. 아이가 젖을 빨던 그렇지 않던, 가슴에 아이를 품지 않고 잠자기란 힘들다. 모성은 커다란 주목이다. 이 주목은 꽃이 말라버리도 떨어나지지 않는다. 버려진 자쇼다는 할다프가 암에느라에게 가서 "네 느님이 내게 돈을 주고 살라면 식사 준비를 하고 음식을 차려줄 테요. 돈을 안 줘도 편찮아요. 여기서 좀 살게만 해 주면 되요. 남편은 사원에서 살고 있고요. 아들들도 얼마나 불충한지 몰라요! 개들도 거기서 산 답니다. 집에 아무도 없는데 내 방을 지키고 있겠어요?"하고 말했다.

"그럼 어무르세요. 당신은 아이들에게 젖을 주었고 또 브라만이지요. 여기서 지내세요. 하지만 당신에겐 힘을 거예요. 다른 사람들과 함께 바시니의 방을 쓸 테니까요. 누구하도 따로서는 안 되고요. 남편의 심기가 좋지 않아서요. 셋째 아들이 봄베이로 가서 그곳 처녀와 결혼하는 바람에 무척 속이 상해 있거든요. 작은 소리만 나도 화를 낼 거예요."

자쇼다의 떠돌은 아이를 배는 능력이었다. 그것이 사라지자 이 모든 불행이 그녀에게 닥쳐 왔다. 거룩한 어머니 여신에게 헌신했던 지역 사람들의 존경을 받았으며 젖으로 가득 찼던 충실한 아내 자쇼다에게 이제 내려다질만 남아 있다. 우리가 통할 때 부적절한 허영을 느끼는 게

인간 본성이고 우리가 쇠할 때 "내가 하찮 일로를 걷고 있으니 굴욕을 참는 법을 배우도록 해달라"에서 보듯 굴복을 느끼지 않으려 하는 것도 인간 본성이다. 그 결과 우리는 가지 없는 것들을 엣날 방식으로 요구하게 되고 아이의 말에도 제이게 된다.

똑같은 일이 자쇼다에게도 일어났다. 바시니의 푸리는 자쇼다의 말엣은 돌을 마시곤 했다. 그런데 이제 바시니가 "당신이 먹은 것은 당신이 설거지하도록 하세요. 당신이 내 주인이라면 내가 설거지를 하겠지만 당신도 나처럼 하녀잖아요"라고 쉽게 말했다.

자쇼다가 "넌 내가 누군지 모르니?"하고 고함치자, 암에느라가 "이제 내가 무서워하던 거야. 어머니가 저 여자한테 너무 잘해 준 바람에 자기를 굉장한 사람으로 착각한단 말야. 이봐요, 브라만 자매! 내가 당신을 부른 것도 아니고 여기 머물게 해 달라고 부탁하는 처지면서 좀 존중히 못해요"하고 혼내는 소리가 들렸다.

자쇼다는 이제 아무도 자기 말에 귀기울이지 않는다는 사실을 깨달았다. 그녀는 침묵 속에 요리하고 식탁을 차렸고 오후 늦게 사원 현관에 가서 울기 시작했다. 그녀는 심핏 울 수조차 없었다. 그녀는 하루 사원에서 자매 예배를 위한 음악 소리를 들었다. 그녀는 눈자위를 닦고 일어서서 "어머니 여신이여! 이제 나를 구원해 주소서. 내가 앙철 힘을 들고 집거리에 나앉아야 하겠어요? 그게 당신이 바라는 것인가요?"하고 중얼거렸다.

할다프가에서 요리하고 어머니 여신에게 불평하는 나날들이 지나갔다. 그런데 그것이 전부가 아니었다. 자쇼다의 몸이 뒤집힌 것 같았다. 자쇼다는 왜 아무 것도 그녀를 기쁘게 하지 않는지 이해하지 못한다. 모든 것이 그녀의 머리 안에서 혼란을 일으키는 것 같다. 그녀가 요리하기 위해 앉아 있노라면 자기가 이 집에 젖을 주는 어머니라는 생각이 든다. 그녀는 손에 음식을 들고 화려한 사리를 쓰고 집으로 간다. 그녀의 가슴이 다 소모된 것처럼 텅 빈 느낌을 준다. 그녀는 자기 몸속지를

아이가 물지 않을 때가 있으리라고는 한번도 생각해 보지 못하였다.

조시는 멍멍한 상태가 되었다. 그녀는 밤과 카레를 거의 모든 사람들에게 차려주면서도 정작 자기는 먹는 것을 잊어버린다. 가끔 그녀는 쉬바 왕에게 "어머니 여신이 할 수 없다면 당신이 나를 버려 주세요. 나는 더 이상 버틸 수가 없어요"하고 말한다.

결국 말머느리의 아들들이 "어머니! 유모가 아픈가봐요? 병동이 좀 이상해요"하고 말했다.

말머느리가 "어디 좀 보자"라고 말했다.

말아들이 "웰 씨? 저 여자는 브라만의 딸이니 무슨 일이 생기면 우리 씨가 되는데"라고 말했다.

말머느리가 물어보려 했다. 자쇼다는 부엌에서 밥을 먹기 시작하다가 멜척진 시리의 가장자리에 밥을 내려놓았다. 말머느리는 자쇼다의 마싸 아픈 몸을 보고서 "브라만 자매여! 당신의 왼쪽 젖꼭지 끝이 왜 그렇게 빨개요? 맙소사! 불이 붙은 것 같아요!"라고 말했다.

"누가 알겠어요? 안에서 물집이가 터지는 것 같아요. 아주 따끔한 통증이 있어요."

"그게 뭘까요?"

"누군들 알겠어요? 아마 엄청 많은 아이들에게 젖을 물린 탓이겠지요."

"맙소 안 되요! 젖이 나오는데 젖꼭지가 물처럼 따따해질 리가 있나요. 당신 언니가 염려하잖아요."

"개는 날다가 죽었어요. 개 입의 여는 살아 있고요. 다 그런 거잖아요. 참 희 많은 세상이에요!"

"그럼 내일 의사가 내 손가를 보러 오니 그 때 내가 물어볼게요. 내 젠 당신 몸이 좋아 보이지 않아요."

자쇼다는 눈을 감고 "안에 물집이가 몰었는지 몰 젖꼭지 같아요. 처음엔 따따한 덩어리가 움직였는데 이젠 꼼짝도 하지 않아요"하고 말했다.

"의사한테 보여봐요."

"아노, 머느님, 난 내 몸을 남자 의사한테 보여줄 수 없어요."

의사가 왔던 밤에 말머느리는 아들도 있는 자리에서 의사한테 "몸을 도 없고 화끈거리지도 않는다는데 브라지관 하나 봐요"하고 말했다.

의사가 "젖복지가 푸그러졌는지, 거드랑이가 세잇처럼 부었는지 가서 물어보세요"하고 말했다.

말머느리는 "세잇처럼 부었는지"라는 말을 듣고서 "얼마나 노골적인 말인가!"하고 생각했다. 그런 다음 그녀는 자기 몸을 만져보더니 "그런 증상이 얼마간 있었다고 하던데요"라고 말했다.

"나이가 어떻게 되죠?"

"말아들 나이를 보건대 쉰 다섯 살쯤 되었을 거예요."

의사가 "하을 주었다"고 말했다.

의사는 밖으로 나오면서 말아들에게 "내가 들은 바로는 이 집 요리사의 증명에 문제가 있어요. 당신이 그녀를 함께에 데리고 가야 한다고 생각합니다. 내가 그녀를 보지는 못했지만 유방암일 수 있어요"하고 말했다.

바로 전날 밤도 말아들은 16세기를 살았다. 아주 최근에야 그는 20세기에 이르렀다. 그는 열세명의 자식들 중에 말들의 결혼을 주선했고 아들들도 다 자라 그들의 속집에 맞춰 그들의 말이므로 생각하고 있다. 그러나 자잔도 그의 셋째 세포들은 18세기와 벵골 르네상스 이전 19세기의 어둠 속에 갇혀 있다. 그는 여전히 천연두 예방 접종을 하지 않으려 하며 "하층민들이나 천연두에 걸려. 내겐 접종이 필요 없어. 신과 브라만을 존경하는 상층 가문 사람들은 그런 질병을 끌어들이지 않아"라고 말한다.

그는 알일 수 있다는 생각을 용어넘겼고 "아! 말이하고! 그게 그렇게 쉽게 걸리나! 당신이 잘못 들었겠지. 자쇼다에게 필요한 것은 연고이. 당신 말만 듣고 내가 브라만 딸을 병원에 보낼 순 없어"라고 말했다.

자쇼다 또한 "난 병원에 갈 수 없어요. 대신 내게 불평이나 말하라고

하세요. 저의 남을 때도 병원 문턱이라곤 가지 않았던 내가 지금 가고 어요? 시체를 불태우는 악어가 병원에 갔다가 질병됐이도 물어뜯는다는 래요!"라고 말했다.

말머느리는 "내가 약초연고를 갖다 줄게요. 연고는 본명 부드럽게 바 줄 거예요. 승어 있던 종기가 팔을 드러내곤 터질 거예요"라고 말했다.

약초 연고는 완전히 실패했다. 자쇼다는 서서히 먹기를 포기했고 힘 을 잃어 갔다. 그녀는 원죽에 사리를 두를 힘도 없었다. 때때로 그녀는 화끈거림을 느꼈고 통증을 느끼기도 하였다. 마지막엔 곳곳에서 살이 터졌고 구멍이 생겼다. 자쇼다는 누워지냈다.

할다르가의 말아들은 이것을 보고서 자기 집에서 브라만 사람이 죽을까 봐 무서웠다. 그는 자쇼다의 아들들을 불러서 "당신들 어머니요. 그녀가 오랫동안 당신들을 먹여 살렸는데 이제 죽으려고 하잖아요! 당신들이 데리고 가세요! 주변에 사람들이 많은데 그녀가 카이사(Kayastha "두번째 카스트) 집에서 죽어야 하겠어요?"하고 거칠게 말했다.

장갈리는 이 이야기를 듣고서 많이 울었다. 그는 자쇼다가 묵고 있는 침침한 방으로 와서 "부인! 당신은 축복 받은 집조의 충실한 여자인데! 내가 당신을 들이낸 후 2년도 지나지 않아 사원의 음식물을 모두 먹었다요. 나는 등에 생긴 종기 때문에 고생하며 지냈고 그 밖 같은 골라피가 나룻라를 속에 금고를 부수고 풍땅 흡혈가 타라메스와르에 가게를 열었다요. 이제 내가 당신을 정식으로 지켜 주겠소"하고 말했다.

자쇼다는 "말을 해 주세요"라고 말했다.

장갈리가 동불을 밝혔다.

자쇼다는 남편에게 고통으로 무거워진 자신의 힘겨운 왼쪽 젖가슴을 보여주면서 "이 곪은 데를 좀 봐요? 여기서 얼마나 냄새가 나는지 알아요? 이제 당신은 내게 될 테 줄 건가요? 왜 이제 나를 떠려 가려고 했나요?"하고 말했다.

"주인 양반이 불쌍소."

"그럼 주인 양반도 날 데리고 있고 싶지 않은 거예요." 자쇼다는 한숨을 쉬더니 "내겐 해결책이 없어요. 당신은 내게 될 해 줄 수 있나요?"하고 말했다.

"뭐든지 해야지. 내일 당신을 데려가리다. 오늘은 밤을 깨끗하게 씻어놓고 내일 꼭 데려 오리다."

"애들은 잘 있나요? 노볼레이와 가루모가 들리곤 했는데 개들도 안 오더라고요."

"그 자식들은 모두 자기들 밖에 몰라. 결국 내 노여움의 아들들이야. 나만큼이나 될 놈 적은 인간들이야."

"당신 내일 올 거죠?"

"그럼, 그렇고 말고."

자쇼다는 못하지 알게 웃음을 띠었다. 마음이 놓이도록 한수를 일깨우는 웃음 말이다.

자쇼다가 말했다. "정말, 생각나세요?"

"뭘 말이요?"

"당신이 이 젖꼭지를 갖고 장난치던 것 말이에요? 당신은 그렇게 하지 않으면 잠들지 못했지요. 내 무릎은 언제나 비어 있을 날이 없었고요. 한 아이가 내 젖꼭지를 마나알아서면 다음 애가 또 있었지요. 제가가 주인집 아이들 하지요. 내가 어떻게 그렇게 하고 살 수 있었는지 지금은 놀라울 뿐이에요!"

"모두 생각나, 여보!"

이 순간, 장갈리의 말은 진심이다. 자쇼다의 마르고 부서진 고통받는 형체를 보자 장갈리의 이기적인 몸과 본능과 자기 배반 세우는 그런 의식조차도 과거를 기억해 냈고 좀 감정이 동했다. 그는 자쇼다의 손을 잡고 "열도 나는가?"하고 물었다.

"내내 열에 들떠 있는 점요. 염증 때문일 거예요."

"어디서 이렇게 예쁜 냄새가 나는 걸까?"

"영준에서요."

자쇼다는 눈을 감고 말했다. 그런 다음 그녀는 "거북한 의사를 데려다 주세요. 그는 동종요법(同種療法, homeopathy)으로써 고칼리 디프테리아를 치료했잖아요."

"내일 내가 그를 불러 당신한테로 데리고 오리다."

랑갈리가 떠난다. 그가 목발 짚는 소리를 내며 나갔지만 자쇼다는 그 소리를 들을 수 없었다. 자쇼다는 눈을 감고서 랑갈리가 방에 있다고 생각하며 "아이에게 젖을 물리면 어머니하고, 입쌀 거짓말이야! 네클과 고칼은 나를 본 적도 하지 않아. 주인집 아이들도 내가 어떻게 지내고 있는지 들여다보지도 않고"하며 팀업이 말했다. 그녀 젖가슴에 몰려오는 고통은 수많은 입들과, 수많은 눈물과 함께 그녀를 계속 고통하고 있었다. 자쇼다는 눈을 뜨고서 "들려요?"하고 말했다.

그제서야 자쇼다는 랑갈리가 떠났다는 것을 깨달았다.

밤에 자쇼다는 바시나를 보내 라이프부오이(Lubaoy 비누를 갖고 오라고 시켰다. 세벡넬에 자쇼다는 그 비누로 목욕하기 같다. 얼마나 고약한 냄새가 나던지! 죽은 고칼이나 개의 시체가 쓰레기통에서 썩고 있다면 맡을 수 있을 법한 그런 냄새이다. 전에 자쇼다는 비누와 기름으로 자기 젖가슴을 늘 조심스럽게 닦아 왔다. 주인 집 아들들이 입을 갖다대는 젖꼭지라고 말이다. 이런 젖가슴이 왜 결국 자쇼다를 배반했을까? 그녀의 피부는 쏘는 듯한 비누 때문에 화끈거린다. 자쇼다는 여전히 비누로 자신을 씻고 있었다. 그녀의 머리는 풀릴 듯 풀리고 있었고 모든 것이 어둠에 보였다. 자쇼다의 몸에, 자쇼다의 머리에 물집이 잡았다. 참을 수 없는 아픔은 나무 차가웠다. 자쇼다는 자기 사리를 펼쳐서 그 위에 누웠다. 그녀는 서서 자기 젖가슴의 무게를 감당할 수 없었다.

그렇게 누워 있는 사이 자쇼다는 열 때문에 입맛과 의식을 잃었다.

랑갈리가 제 때 왔다. 하지만 자쇼다를 보는 순간 그는 정신을 놓고 말았다. 마지막에 나뭇이 와서 헐떡거리며 말했다. "이 사람들이 인간이야! 자쇼다가 자기 젖으로 이 집안 소년들을 모두 키웠는데 의사도 안 불러 준단 말이야? 하리바루에게 의사를 부르라고 할게."

하리바루가 자쇼다를 한번 보더니 "병원으로"라고 말했다.

병원들은 말기 환자를 받아주지 않는다. 입이들의 노력과 추분에 힘입어 자쇼다는 병원에 들어갔다.

"의사선생님, 부은 일인가요? 뭐가 문제이지요?"하고 랑갈리가 소년처럼 울면서 물었다.

"암이군요."

"젖꼭지도 암에 걸릴 수 있나요?"

"그렇지 않으면 어디서 걸렸겠어요?"

"우리 집 아이들 스무 명에 주인집 아이들 서른 명…젖이 많이 나와서요."

"뭐라고 하셨죠? 얼아나 되는 아이들을 먹였다고요?"

"오십 명쯤이오."

"오십 명이라고요!"

"그런데요, 선생님."

"맙소사!"

"선생님!"

"뭐라고요?"

"그런 나무 많은 아이들에게 젖을 먹여서 그렇단 말인가요?"

"누가 왜 암에 걸리는지 정확한 이유는 말할 수 없어요. 그렇지요. 하지만 너무 오랫동안 많이 먹여서 그렇다고 말할 수는 있어요. 그 사실을 몰라 일찍 깨닫지 못했나요? 하루만에 이 상태가 되는 것은 아니겠죠?"

"아내는 나와 함께 있지 않았어요. 선생님, 우린 싸우고는…"

"알았어요."

"아내를 어떻게 보세요? 회복될까요?"

"회복되느냐고요? 열아 더 살지 두고 봐야죠. 말기 단계에서 데리고 왔으니, 이 상태로는 살아남지 못해요."

랑갈리는 울면서 떠났다. 오후 늦게, 랑갈리의 탄식을 듣다 못한 맏아들의 물에 아들이 의사한테 왔다. 그는 자쇼다 곁을 거의 하지 않았다. 아버지의 성화에 못 이겨 병원에 들를 뿐이다. 그는 재정적으로 아버지에게 의존하고 있었다.

의사는 물에 아들에게 모든 것을 설명해 주었다. 그 병은 하루만이 아니라 오랜 시간에 걸쳐 걸리게 된다. 왜? 아무도 말할 수 없었다. 어떻게 우리가 유방암을 감지하는가? 유방 안에서 뭐확을 향해 번져지는 막막한 덩어리는 제거될 수 있다. 그 덩어리는 점차 안에서 커지고 딱딱해지며 몸의 나머누로에 된다. 그 쪽 피부색은 젖꼭지가 줄어들 때 예상되는 대로 오렌지색으로 바뀔 것이다. 겨드랑이의 내분비선에 질병이 생길 수 있다. **폐암이 진행되고 있을 때**, 말하자면 열증이 많아질 때 우리는 그것을 마지막 단계라고 부를 수 있다. 열은 어떤가? 회복의 관점에서 보자면 그것은 두 번째나 세 번째 범주에 속한다. 몸에 간단한 열증이 있어도 열은 날 수 있다. 그것은 **두 번째** 범주다.

물에 아들은 전문가의 모든 이야기에 혼란을 느꼈다. 그는 "그녀가 살아날까요?"하고 물었다.

"아뇨."

"얼아나 더 고통을 느낄까요?"

"그의 오래는 아닐 거요."

"속수무책인데 그녀를 어떻게 치료하죠?"

"열을 내리기 위해 **진통제, 진정제, 항생제를** 투여한답니다. 몸이 아주 **허약한** 상태예요."

"먹지도 못했죠."

"당신이 그녀를 의사한테 데리고 가지 않았던가요?"

"그랬지요."

"그 때 의사가 뭐라고 말하던가요?"

"암일지도 모른다고요. 우리더러 그녀를 병원으로 데리고 오라고 했고, 저 여자가 동의하지 않았어요."

"왜 그랬을까? 그렇게 하지 않으면 죽는데!"

물에 아들은 집에 와서 "전에 의사선생님이 암이라고 말했을 때 치료했더라면 살 수 있었을 거라고" 말했다.

그의 어머니가 "네가 그것을 알면서 왜 그 때 속으로 병원에 데리고 가지 않았니? 네가 막았니?"하고 말했다.

물에 아들과 그의 어머니의 마음 속 어디선가 말 할 수 없는 죄의식과 회한이 고여 있던 더러운 물 속의 거품처럼 솟아올랐다가 금세 사라져 버렸다.

죄의식은 우리와 함께 살았던 저 여자가 병들었을 때 거들떠보지도 않았고 심각하게 받아들이지도 않았다는 것이다. 저 여자도 우둔한 사람이긴 하지만 우리도 우리 식구들을 그렇게 많이 잡아먹은 그녀를 돌보지 않았다. 남편도 살아 있고 자식도 그렇게 많은데 그녀는 병원에서 죽어가고 있다. 그녀가 우리한테 데달렸을 때 우리는 어떠했던가? 뵈어 나오는 그녀의 살아 있는 몸이 이런 병에 걸리리라고 생각지도 못했다.

죄의식을 사라지도록 하기 위해 다음과 같이 말했다. 누가 운명을 거역할 수 있겠는가? 이 여자는 암으로 죽을 운명이라고 써어 있다. 그녀가 여기서 죽었더라면 우리 잘못도 있었을 것이다. 그녀의 남편과 아들들이 우리더러 어떻게 그녀를 죽도록 내버려두었냐고 따졌을 것이다. 하지만 우리는 그런 질문으로부터 면제된 셈이다. 아무도 시비를 걸 수 없다.

맏아들이 식구들에게 "의사 선생님이 살을 이겨낼 장사는 없다고 말한다. 브라만 누이가 걸린 암은 종양을 제거하여 젖꼭지를 잘라낼 수도

있었지만 그런 후에도 사람들은 많으로 죽는다. 아버지가 우리대의 브라만 사람을 존경하는 마음을 가지라고 하였고 우리는 그런 아버지의 은총으로 살아 있다. 브라만 누이가 우리 집에서 죽었더라면 우리는 장례 의식을 거행해야 했겠지"하고 안심시킨다.

자쇼다보다 훨씬 덜 아픈 환자들이 훨씬 더 빨리 죽어 나간다. 자쇼다는 병원에서 한달 가량 머물으로써 의사들을 놀라게 했다. 처음에 랑갈리, 나린, 자식들이 왔다갔다했는데 자쇼다의 상태는 똑같았다. 의식이 없는 상태로 열에 들떠 무엇에 홀린 듯이 있었다. 그녀 유방의 염증은 점점 더 심해져서 유방 전체가 이제 하나의 열린 상처구덩처럼 보인다. 그것은 방부용 포션에 푹 담가 넣 젖은 거제로 덮여 있다. 그런데도 썩어 가는 생선에서 나는 코를 찌르는 듯한 냄새가 항치링 병실을 조용히 맴돌고 있다. 랑갈리와 다른 방문객들의 열심에 탄복을 금할 수 없는 것도 바로 이 냄새 때문이다. 의사도 "그녀가 아무 반응도 보이지 않고 있지요? 그녀야 다행이에요. 의식을 갖고 참는다는 것은 힘들어요. 누가 그런 죽음의 고통을 의식을 갖고 참아낼 수 있겠어요?"하고 말했다.

"우리가 오고가는 것을 그녀가 알아요?"

"잘 모르겠어요."

"식사는 하는가요?"

"관을 통해서요."

"사람들은 이렇게 해서라도 사는 건가요?"

"이제 당신도…"

의사는 자쇼다가 처한 이런 상태에 몹시 화가 치밀었다. 그는 자쇼다에게, 랑갈리에게, 유방암의 신호를 심각하게 받아들이지 않다가 이렇게 끔찍하고도 무서운 고통 속에서 결국 죽고 마는 여자들에게 화가 났다. 많은 환자의 의사들을 계속 해왔지만, 한 환자의 많은 그 환자의 죽음을 의미하며 과학의 패배는 물론 의사의 패배를 의미한다. 우리는

음식을 먹지 못한다면 보도당을 투입해서 몸을 살릴 수 있고 폐가 호흡하지 못하면 산소를 투입하고 2차 증상에 약을 투여하면 된다. 그러나 암은 진전되면 외과나가서 사람을 죽이는 것을 저지하지 못한다. 암이란 단어는 몸의 다른 부분들까지 나쁜 성장을 의미하는 일반적 기표이다. 그것의 특성은 감염된 몸 부분을 파괴시키고 전이됨에 의해 과거 제거된 후에도 재발하여 독립증세를 일으킨다는 것이다.

랑갈리는 자기 질문에 대한 답을 얻지 못한 채 병원을 나왔다. 그는 사린에 돌아가서 나린과 아들들에게 "더 이상 병원에 가봐야 소용없다. 엄마가 우리를 알아보지도 못하고 눈을 뜨지도 못하며 아무 것도 알아차리지 못한다. 의사도 그냥 자기가 할 수 있는 것만 한다"고 말했다.

나린이 "그러다 죽으면요?"하고 말했다.

"병원에서 우리 옛날 주인댁의 딸아들 전화번호를 알고 있으니 전화하겠지."

"자쇼다가 당신을 보고 싶어하면 어떻게 하죠. 당신 아내는 축복 받은 상스라운 훌륭한 여자인데! 누가 그렇게 많은 아이들의 어머니라고 하겠어요. 그녀는 몸을 굽히지도 못하고 아무데도 걷다보지도 못하니라고요."

나린은 이렇게 말하고는 힘들하게 말없이 있었다. 사실 그가 자쇼다의 감염된 유방을 본 이래, 많은 불합리 생각과 생의학적 논리가 아이와 술로 희미해진 그의 머리를 속이 세게된 커다란 방정하는 멍치럼 묵직히 앉아 있었다. 예전에 내가 욕정에 못 이겨 저 여자를 유혹하고 싶다는 이것이 저 매혹적인 가슴의 풍염이란 말인가? 초! 인간의 몸이란 게 아무 것도 아니구나. 그것을 미친 듯이 바란다는 게 미친 짓이다.

랑갈리는 이런 이야기가 싫었다. 그의 정신은 이미 자쇼다를 거부했다. 그가 할머니에서 자쇼다를 보았을 때만 해도 정말로 뭔가 감화를 받았고 그녀를 병원에 입원시킨 후에도 뭔가를 열정적으로 하주고

싶었다. 자쇼다가 오래 살지 못할 거라고 의사가 말하는 순간, 그는 거의 아무 고통 없이 그녀를 자기 마음에서 몰아내 버렸다. 그 아버지에 그 아들들이다. 그들의 어머니는 오랫동안 멀리 떠나 있었던 사람이다. 어머니는 큰 다발 중에 어리거나, 아주 작은 한을, 강한 인상을 못했다. 병원에 누워 있는 사람은 어머니가 아니라 그냥 어떤 사람일뿐이다.

유방암은 뇌의 코마 상태를 만든다. 이것이 자쇼다의 해결책이었다.

자쇼다는 자신이 병원에 왔고 병실에 있다는 것은 알았고, 이렇게 정신 없이 잠만 자는 것이 약 탓인 것도 알았다. 그녀는 갑옷된 환기중 나는 희약한 머리 속에서 할머니가 아이들 중 의사가 된 아들이 있는지 생각해 보았다. 그 애도 틀림없이 내 젖을 먹고 자랐을 텐데 이제 그 병을 갖고 있는 것일까? 아니, 그 애들은 고등학교를 졸업하자마자 할머니가 사업에 입문했다지! 하지만 그녀를 그렇게 많이 도와주던 사람들이 왜 그녀의 젖가슴에서 나는 냄새를 없애주지 못할까? 아니나 지독한 냄새인데 왜 모두 배반당한 느낌이다. 그녀는 자기 젖가슴이 말할 수 없는 비밀을 알고서는 계속 젖이 나오도록 수없이 입술하였다. 젖가슴이 할 일은 젖을 많고 있는 것이다. 그녀는 할머니는 비누로 자기 가슴을 깨끗하게 닦았다. 그녀는 젊은 시절에도 브래지어를 하지 않았다. 젖가슴이 너무 무거웠기 때문이다.

진정제의 약효가 떨어지자 자쇼다는 "아! 아! 아!"하고 소리지르고 간호원과 의사를 찾을 서린 눈으로 찾는다. 의사가 오자 그녀는 상심하며 "내 젖을 먹고 정말 컸군요. 그런데 어째 나를 이렇게 아프게 해요?"하고 중얼거린다.

의사가 "저 여자는 온 세상에서 자기 젖으로 키운 아들들을 보는군"하고 말한다.

다시 주사를 놓자 무감각한 상태로 잠이 든다. 고통, 엄청난 고통이다. 많은 인간이라는 속주를 모두 희생시키고 죄지나간다. 자궁 자쇼

다의 왼쪽 젖가슴이 떠져서 화산의 분화구처럼 된다. 그 역는 냄새가 가까이 가는 것조차 힘들게 한다.

결국 어느 날 밤, 자쇼다는 차거워지는 자기 발과 손을, 딱딱하고 있는 죽음을 느꼈다. 그녀는 눈을 뜰 수는 없었지만 자기 손을 보고 있는 몇몇 사람을 느꼈다. 바늘이 그녀의 팔을 찔렀다. 안으로 기쁜 숨을 몰아쉬었다. 그래야 하였지. 누가 보고 있을까? 이들은 식구일까? 그녀가 임신하게 되어 젖을 주었던 사람들인가, 그녀가 생계를 위해 젖을 주었던 사람들인가? 자쇼다는 자신이 이 세상 사람들에게 젖을 주었는데 이렇게 죽어갈 수 있을까 하는 생각이 들었다. 그녀를 매일 보러 오던 의사가, 그녀의 입술을 시트로 덮어줄 사람이, 그녀를 침대에 싣도록 네 명의 화장터에 내려놓게 할 것이다. 불가촉천민들이 그녀를 불길 속으로 밀어 넣을 것이다. 바로 이들이 그녀의 젖으로 키운 아들들이다. 우리가 세상 사람들에게 젖을 준다면 자쇼다처럼 될 게 틀림없다. 우리 입에 물 한 모금 넣어줄 사람 없이, 친구 하나 없이 죽어야 한다. 하지만 이지다에 누군가가 지키 있기로 되어 있었다. 그런 누구였을까? 누구였을까? 누구였을까?

자쇼다는 밤 11시에 죽었다.

할머니에게 전화를 했으나 벨이 울리지 않았다. 할머니가 사람들이 밤에 전화선을 빼어 놓았던 것이다.

한두 여자인 자쇼다 메비는 보통 하는 대로 병원의 시체 공시소에에 있다가 도착에 실려 화장터로 가서 화장되었다. 그녀는 불가촉천민에 의해 새로 되었다.

자쇼다는 몸으로 나타난 신이었다. 그래서 그녀가 생각한 것은 무엇이건 다른 사람들이 행하고 실천하였다. 자쇼다의 죽음은 신의 죽음이었다. 죽을 운명의 인간이 여기 이승에서 신으로 위장할 때 그녀는 모두에게 버림받고 언제나 혼자 죽어야 한다. (1987)

1

서구의 시선 아래

: 페미니즘 학문과 식민담론

"제3세계 페미니즘"의 지적, 정치적 구성을 문제 삼는 논의는 그 어느 것이든 두 가지 동시적인 프로젝트에 주목해야만 한다. 첫째, 헤게모니를 잡고 있는 "서구" 페미니즘에 대한 내재적 비판을 해야 한다. 둘째, 지리 · 역사 · 문화적인 기반을 갖고 있는 자율적인 페미니즘의 관심과 전략을 제안해야 한다. 첫째 프로젝트는 탈구조화와 해체에 관한 것이며 둘째 프로젝트는 (새로운) 건설과 구성에 관한 것이다. 이 프로젝트들은 일견 모순적인 것처럼 보이기도 한다. 하나는 부정적으로 작동하고 다른 하나는 긍정적으로 작동하는 것처럼 보이기 때문이다. 그러나 이 두 가지 작업을 동시에 고려하지 않으면 제3세계 페미니즘은 주류(하나 우파 모두)와 서구페미니즘 담론 모두로부터 주변화되거나 게토화될 위험이 있다.

여기서는 첫번째 프로젝트에 집중하려고 한다. 내가 분석하고 싶은 것은, 특히 몇몇 (서구) 페미니즘 텍스트에서 단일하고 동일한 주체로 다루

어지는 "제3세계 여성"이라는 생산물이다. 여기서 내가 고려하는 식민화의 정의는 제3세계 여성에 대한 학문이나 지식의 전유와 코드화 양식에 초점을 맞춘, 전적으로 담론적인 것이다. 즉 미국이나 서유럽의 페미니즘 이해관계에 집합되어 온 증거물을 기반으로 그리고 이 주제에 관한 몇몇 저술들이 활용하는 독특한 분석적 범주를 통해 지식의 코드화 양상을 살펴보려는 것이다. 만약 나의 입무가 제3세계 페미니즘의 입장을 이해하고 이를 공식화하는 그리고 "서구페미니즘 담론"으로 언급되는 것에 반대하고 저항하는 방법의 윤곽을 드러내는 것이라면, 서구페미니즘에 의해 제3세계 여성이 담론적으로 구성된 것을 분석하는 일은 매우 중요한 제1단계의 작업이 될 것이다.

분명히 서구페미니즘 담론이나 서구페미니즘의 정치적 실천은 그 목표나 이해관계 및 분석에 있어 단일하지도 동질적이지도 않다. 그러나 이론과 실천의 일차적 증거로서 (그 모든 복합성이나 모순에도 불구하고) "서구"라는 함축적인 가정으로부터 도출되는 일관된 결과들의 혼적을 더듬는 것은 가능하다. 여기서 "서구페미니즘"은 하나의 통일적이는 비유적 덕락을 이야기하기 위한 것이 전혀 아니다. 오히려 다양한 텍스트 전략들, 즉 글을 쓰는 사람들이 타자를 비서구로, 그럼으로써 자신들을 (함축적으로) 서구로 코드화함으로써 발생하는 유사효과에 집중하려고 한다. 이런 맥락에서 나는 "서구페미니즘"이라는 개념을 사용하는 것이다. 중산층의, 도시에 살고 있는 아프리카 혹은 아시아 학자들에 대해서도 비슷한 논의가 가능할 것이다. 이들은 자신들 지역의 농촌, 혹은 노동계급 자매들에 대해 글을 쓰면서 자신들의 중간계급 문화를 규범으로 삼고 노동계급의 역사와 문화를 타자로서 코드화하기 때문이다. 그러므로 이 장에서 내가 제3세계 여성에 관한 "서구페미니즘"의 담론에 특히 주목하여 진행하는 이 비판은, 자신들의 문화를 정치적 전략을 통해 서술하고자 하는 제3세

계 학자들에게도 해당된다.

"식민화"라는 용어가 최근의 페미니스트들과 좌파 연구자들 사이에 대체로 다양한 현상을 나타내는 것으로 받아들여지는 현 상황은 어떤 정치적 의미를 담고있다. 전통이나 현대 맑스주의에서 착취적인 경제로란 범주로서의 분석적 가치(특히 Amin 1977, Baran 1962, Gunder-Frank 1967)를 지니는 것에서부터, 헤게모니를 잡고 있는 백인여성운동이 미국 내 유색 페미니스트들의 투쟁과 정합을 전유하는(특히 Joseph and Lewis 1981, Moraga 1984, Moraga and Anzaldúa 1983, Smith 1983)에 이르기까지, 식민화는 매우 자명한 경제적, 정치적 하에질서에서부터 소위 제3세계라 불리는 독특한 문화담론의 생산에 이르는 모든 것을 특징화하는 데 사용되었다.[1] 그러나 얼마나 정교하게, 혹은 문제가 될 만하게 이 단어가 사용되었던 간에 식민화는 논란이 되는 주체(들)의 이질성을 들어란 지배와 억압의 구조적이고 종종 폭력적인 관계를 함의하는 것으로 거의 변함없이 사용되었다.

페미니즘 이론을 둘러싼 현대적 논쟁에 개입하고 참여하면서 계급, 인종, 국가 경계를 넘어서는 전략적 연합을 만들어야 한다는 긴박한 정치적 필요 때문에, 나는 이 저서들에 관심을 갖게 되었다. 이하에서 검토되는 분석적 원리들은 서구페미니즘의 정치적 실천을 해독하고 전 세계에 걸친 (대부분 백인으로 구성된) 서구 페미니스트, 노동계급 페미니스트, 유색 페미니스트들 간의 현실가능한 동맹을 제약하는 데 사용되었던 논의들이다. 이러한 한계들은 (암묵적으로 동의된) 최우선의 의제, 즉 거의 모든 여성들이 조직되도록 기대된다는 의제에서도 분명히 드러난다. 페미니즘 학자들이 페미니즘 정치적 실천이나 조직과 맺는 필연적이고 내적인 연계가 제3세계 여성에 관한 서구 페미니스트들의 저술이 갖는 의미와 지위를 결정한다. 따나하면 페미니즘 학자들은 다른 모든 학자들과 마찬가

지로 특정 주제에 대한 지식의 단순한 생산자가 아니기 때문이다. 페미니즘 학자들의 저술은 정치적, 담론적인 실천과 직결된 것으로 그 자체로서 의도가 있는, 이데올로기적 활동이다. 이는 특정한 헤게모니적 담론에 대한 개입의 양식에, 전통 인류학, 사회학, 문학비평으로도 간주될 수 있다. 즉 구습의 "정통적"이고 "과학적"인 지식 그 자체를 문제화하려는 요청에 맞서고 저항하는 정치적 실천으로 생각할 수도 있다. 이 페미니즘의 학문의 실천(독해, 저술, 비평 등등)은 권력관계에 각인되어 있다. 여기서 권력관계는 이들이 맞서 저항하거나 혹은 암묵적으로 지지하는 관계이다. 따라서 당연히 무정치적인 apolitical 학문이란 존재할 수 없다.

"[개념으로서의] 여성 Woman"(과학, 문학, 법률, 언어, 영화 등등과 같은 다양한 각천의 담론을 통해 문화적, 이데올로기적으로 구성된 타자)과 "[현실로서의] 여성 women" (이 여성들의 집단적 역사에 대한 실제적, 물질적 주체)과의 관계는 페미니즘 학문의 실천에서 중심과제 중 하나이다. 역사적 주체로서의 [개념으로서의] 여성과 [현실로서의] 여성의 재현과의 관계는 헤게모니적 담론이 만든 것이다. 이는 직접적 정체성의 관계가 아니며 상응이나 단순한 합의에 의한 관계도 아니다.[7] 이는 각각의 독특한 문화 속에서 구성되는 자의적 관계다. 나는 여기에서 분석되는 페미니즘 저술들이 제3세계 여성을 일상의 물질적, 역사적 이질성을 담론적으로 식민화하고 있으며 이를 통해 구성적이면서도 단일한 "제3세계[개념으로서의] 여성"을 만들고/재현한다고 제안하는 것이다. 이는 자의적으로 구성된 것이지만, 그럼에도 불구하고 서구 인문주의의 담론적 권위로 입증되어 표현되는 어떠지를 만들고/재현한다.[8]

나는 한편으로 특권적인 자민족중심적 보편성에 대한 가정, 다른 한편으로는 서구가 지배하는 세계체제 속에서 제3세계에 대해 서구 학문이 미치는 효과라는 부적절한 지식의 때문에, 제3세계 여성에 대한 서구페미니

즘 연구의 범위가 상당부분 규정된다고 논의하려고 한다. 단일하고 동질적인 가부장제나 남성지배의 개념에 기반한 통문화적 "성차"의 분석은 내가 "제3세계의 차이"로 부르는 환원적이고 동질적인 개념, 즉 이들 국가의 모든 여성은 아니더라도 대부분의 여성을 정치된 풍에사적인 그 무엇으로 문명히 억압하는 개념의 구성으로 이어진다. 이렇게 제3세계의 차이가 만들어지는 방식을 통해 서구페미니즘은 이들 국가의 여성들의 생활을 특징화하면서 이 구성적 복합성을 전용하고 식민화한다. 제3세계 여성의 억압을 들어난 이같은 담론적 동질화와 체제화를 통해 최근 서구페미니즘 담론은 큰 권력을 행사해 왔고 그렇기 때문에 이 권력은 해체되고 재정의되어야 한다.

제3세계를 논의하는 서구페미니즘 학문은 오늘날 서구 헤게모니의 매락 속의 권력과 투쟁이라는 특별한 관계에 서구페미니즘이 각인되어 있는 측면을 통해 정확하게 고려되고 검토되어야 한다. 압델-말렉은 서구 헤게모니의 맥락을 "과학적 지식과 이상적인 질조상에 대한 선진화된 부문의 육성에 기반을 두고 세계 발전과정을 지향·규제·결정하는 통제력을 둘러싼" 투쟁(Abdel-Malek 1981)으로 명명한다. 분명히 짚고 넘어가야 할 것은 서구페미니즘 학문이 맞서 저항하려고 하는 보편적인 가부장제 분석틀은 없다는 점이다. 저항하려면 우리들은 국제적인 남성들의 공모나 풍에사적이고 특일화된 권력구조를 상정해야만 한다. 물론 문화, 이데올로기, 사회경제적 조건의 분석이 필연적으로 조건화되어야 하는 독특한 권력의 세계적 균형은 존재한다. 압델-말렉의 논의는 우리에게 "문화"라는 담론 속에서 정치의 내재성을 생각하도록 하기 때문에 여기에서 다시금 유용하다.

현대 제국주의는 실제로 헤게모니를 갖고 있는 제국주의로서 이전보

다 더 고차원적으로 최대한의 수준에서 합리화된 폭력을 행사하고 있다. 총과 검을 사용해서 뿐만 아니라, 감성과 지성을 통제하려는 시도를 함께 갖추고 폭력을 행사하는 것이다. 제국주의의 내용은 서구라는 헤게모니적인 문화중심과 군산복합체가 결합된 행동양식으로 정의된다. 그리고 이 모두는 특권적인 금융자본이 획득한 선진화된 발전수준에 기반하고 있으며 과학·기술혁명이나 제2의 산업혁명 그 자체로부터 획득한 산물들로 지탱되고 있다(343-44).

서구페미니즘 학문은 이같은 전지구화된 경제적, 정치적 틀 속에서 스스로의 위치를 정하고 스스로의 역할을 정로하도록 하는 이 도전을 피할 수 없다. 그것을 피하려 한다면 제3세계와 제3세계 정치 간의 복합적인 상호연결점들과 이러한 연결점들이 모든 국가의 여성들의 생활에 가져올 심대한 결과를 무시하는 일이 될 것이다. 나는 제3세계 여성에 관한 대부분의 서구페미니즘 저술이 갖는 기술적인 유용한 가치를 문제 삼는 것이 아니다. 내가 주의하는 분석의 합정에 빠지지 않는 다른 뛰어난 저작들이 전혀 없다고 이야기하려는 것도 아니다. 사실 나는 그런 저작들을 뒷부분에서 실제로 다루려고 한다. 이들 국가에 존재하는 여성들의 경험에 대한 임목이 지배하는 맥락에서 여성들의 정치적 투쟁들 간의 국제적 연계를 만들어야 할 필요성을 고려할 때, 이 저작들은 선구적이며 전적으로 필요하다. 그렇지만 나는 이 저작들에 활용된 특별한 분석적 전략의 설명력과 서구 학문의 헤게모니 속에서 이들이 갖는 정치적 효과에 주목하려는 것이다. 미국에서 페미니즘 저술이 역전히 주변화되어 (유색 여성들이 특권화된 백인여성을 문제삼는 관점을 제외하고) 있긴 하지만, 제3세계 여성에 관한 서구페미니즘 저술은 정보와 사상의 생산·출판·분배·소비라는 서구 학문의 전지구적 헤게모니라는 맥락 속에서 고려되어야 한다. 주변화 되어있긴 그렇지 않긴 간에 이런 저술들은 축적적인 페미니즘

정치이나 본과학문의 정통을 넘어서는 정치적 효과와 함의를 가진다. 서구페미니즘의 주류적 "재현"의 중요한 효과 중 하나는 제3세계 여성을 특수한 시선에서 바라본, 페미니즘과 제국주의의 결합이다.[9] 따라서 우리에게는, 우리의 분석적 전략과 원칙에 놓여있는 정치적 함의를 검토하는 것이 절실히 필요하다.

내 비판은 제3세계 여성에 관한 (서구) 페미니즘 담론에 놓여있는 세 가지 기본적인 분석적 원리들을 향하고 있다. 나는 제도 출판사에서 출간된 제3세계 여성 시리즈에 주목하고 있기 때문에, 서구페미니즘 담론에 대한 나의 논쟁은 이 시리즈의 텍스트에 대한 분석으로 제한된다.[10] 이는 내 비판의 초점을 정하기 위한 것이기도 하다. 비록 나는 스스로를 문화적 혹은 지리적으로 서구와 일치시키는 페미니스트들을 중심으로 다루고 있지만 이들이 전제하는 혹은 함축하는 원리들은 이 방법을 사용하는 그 어느 누구에게나 적용될 수 있다. 즉 서구에 있는 제3세계 여성이나, 혹은 이런 주제들에 관해 제3세계에서 글을 쓰고 서구에서 출간하는 제3세계 여성에게도 적용될 수 있다. 그러므로 나는 자민족중심주의에 대한 문화적 논의를 하려는 것은 아니다. 오히려 자민족중심주의적 보편성이 어떤 분석에서 어떻게 만들어지는지를 폭로하려고 한다. 사실 나의 논쟁은 자신의 권위적인 주체를 함축적 준거로 삼는, 즉 문화적 타자를 코드화하고 재현하는 척도로 삼는 어느 담론에나 적용될 수 있다. 핵심은 이런 방식으로 담론을 통해 힘을 행사하는 것이다.

내가 첫째로 초점을 맞추는 분석의 전제는 분석의 맥락과 입대일 대응하는 "[현실로서의]여성" 범주라는 전략적 지정이다. 계급, 종족, 인종적 입지와 무관하게 그리고 모순없이 동질한 이해관계나 욕망을 갖는 이미 구성되어진 일관된 집단으로서 그려지는 여성이라는 관계는, 보편적이고 통문화적으로 적용가능한 힘의 차이나 성차라는 개념, 혹은 심지어 가

투장제라는 개념을 함축한다. (분석의 맥락은 점촉구조나 노동조직으로부터 미디어 재현에 이르기까지 어느 것이든 가능하다.) 초점을 맞추는 두 번째 분석의 전제는 보편성을 띨을한 무비판적 "중명"방식이나 통문화적 타당성을 들이대는 방법론적 수준이다. 셋째는 보다 특화된 정치적 전제로서 방법론적, 분석적 전략에 내재되어 있는, 다시 말해서 이에 함의되어 있고 이것이 제안하는 권력과 투쟁의 유형이다. 나는 위에서 언급한 이 같은 분석의 두 가지 양식 혹은 구성물의 결과로서 하나의 집단으로서 여성에 대한 억압이라는 동질적인 개념이 전제되어 "보통의 제3세계[개념으로서의]여성"이라는 이미지가 도출된다고 논의하는 것이다. 이같은 보통의 제3세계 여성은 본질적으로 (성적으로 계약된) 여성적 정의에 기반하여 개인적 삶을 살아가는 존재로서 (무식하고, 가난하고, 교육받지 못하고, 전통에 얽매인, 집안에만 틀어박혀 있는, 가족지향적인, 희생자 등등) "제3세계"의 존재로 규명된다. 이는 (상육적으로) 교육받고 근대적이며 자신의 육체나 섹슈얼리티에 대한 통제권을 갖고 있으며 또한 자기 고유의 결정을 내릴 수 있으며 자유롭게 자기재현을 할 수 있는 서구여성과 대비된다.

제3세계 여성에 대한 서구페미니즘의 재현과 서구페미니즘의 자기-재현을 구분짓는 것은 몇몇 맑스주의자들이 "가정을 지키는" 주부의 기능과 임금노동의 실질적인 "생산적" 역할의 차이를 구분하는 방식, 혹은 일부 주류주의자들이 별 볼 일 없는 "원자재" 생산에 종사하는 제3세계의 노동과 "집약된" 생산활동에 종사하는 제1세계의 노동을 대비하는 것과 같은 맥락이다. 이러한 구분은 특별집단을 기준이나 준거로 특권화하는 맥락에서 만들어진 것이다. 임금노동에 종사하는 남성, 생산자로서 제1세계 서구페미니스트들이 대표로 제3세계 여성들을 "발가벗겨진 우리들"(Rosaldo 1980)로 호명하는 것 모두는 이같은 이항대립적 분석에서 자신들을 규범

적 준거로서 내세우는 것이다.

분석의 범주로서의 여성:
혹은 투쟁하는 우리 모두는 자매들이다.

"분석의 범주로서의 여성"이라는 문구는 모든 여성들을 분석의 과정에 앞서 이미 계급과 문화를 건너 뛰어 어떤 방식으로든 사회학으로 동질적인 집단으로 정체성을 확인하는 존재로서 구성하는 중요한 전제이다. 이 전제는 대다수 페미니즘 담론의 특징이다. 하나의 집단으로서 여성의 동질성은 생물학적 본질주의에 기반하여 만들어질 것이 아니라 2차적인 사회학적, 인류학적 보편성에 기반하여 만들어졌다. 예를 들면, 어떤 페미니즘 분석에서든 여성은 억압을 공유하는 단일한 집단이라는 특징을 갖는다. 여성을 함께 묶는 것은 자신들의 억압에 대한 "동일성"이라는 사회학적 개념이다. 바로 이 지점에서 담론적으로 구성된 집단으로서의 "여성"과 자신들의 역사를 갖는 물적 주체로서의 "여성"간의 생략이 일어난다. 그러나가 하나의 집단이라고 담론적으로 합의된 동질화된 여성이 역사적으로 특정화된 물적 실체를 갖춘 집단으로서의 여성으로 오인되는 것이다. 그 결과 여성은 언제나 이미 하나의 구성된 집단으로 전제된다. 즉 페미니즘 과학 · 경제 · 법 · 사회학적 담론에 의해 무기력하고 희생당하며 성적으로 유린되는 여성으로 명명되는 것이다. (이 방식이 여성을 나약하고 감정적이며 순자에 약한 동물으로 명명하는 생차별주의적 담론과 상당히 유사하다는 점에 유의하라) 이들 논의에서는 특별한 맥락에서 특정한 여성 집단을 "무기력한 존재"로 만드는 물질적, 이데올로기적 특수성을 해결하는데 초점을 두고 있지 않다. 오히려 무기력한 여성 집단을 다

양한 사례들을 찾아내어 집단으로서 여성이 무기력하다는데 대한 일반론을 입증하는데 초점이 놓인다.

이 부분에서 나는 제3세계 여성을 다룬 서구페미니즘 담론에서 분석의 범주로서의 바라보는 "여성"에 대한 세섯 가지 특별한 방식에 초점을 맞추려고 한다. 개별 사례들은 "제3세계 여성"을 동질적인 "무기력한" 집단, 종종 특정한 사회경제적 체제의 압력적 희생자로서 묘사한다. 나는 다양한 저자들을 다루어보려고 한다. 즉 여성중해절제술을 주로 다루는 프랜 호스킨 Fran Hosken에서부터 발전정책이 제3세계 여성에 미친 효과를 서구와 제3세계 지지자들을 위해 저술하는 WID학파를 다룬다. 이 모든 텍스트에서 정제하는 제3세계 여성들에 관한 유사성이 내 논의의 기반을 이루고 있다. 그렇다고 내가 분석하는 모든 텍스트를 동질화하려는 것은 아니며 각각의 텍스트들이 갖는 장점과 단점을 균질화 하려는 것도 아니다. 내가 언급하는 저자들은 조심성을 갖고, 다양한 복합성의 수준에서 자신들의 글을 서술하고 있다. 그럼에도 이들이 제3세계 여성을 재현하는 효과는 일관되게 하나로 묶인다. 이글 저서에서 여성은 남성 폭력의 희생자(프랜 호스킨), 항상 종속적인 사람들(메리 윈지 Beverly Lindsay와 마리아 멧리엘리 Maria Cornelli), 식민화과정의 희생자(마리아 멧리엘리), 아랍 가족제계의 희생자(줄리엣 민시스 Juliana Minces), 아랍랍 로드의 희생자(패트리샤 제프리 Patricia Jeffery) , 또는 경제적 발전과정의 희생자(메리 윈지와 [자유주의적] WID학파)로 정의된다. 이런 방식, 주로 여성들의 대상화된 위치(여성들이 특정 제도나 제계에 의해 영향을 받거나 혹은 받지 않는 방식으로)로 여성을 정의하는 것, 분석의 범주로서의 "여성"이라는 특수한 형태를 사용하는 것이 이들의 특징이다. 서구여성들이 제3세계 여성을 서술/연구하는 맥락에서 이런 대상화(업)나 호의적인 의도를 갖고 있는 지와는 무관하게는 다시 규명되어야 하고 비판되어야 한다. 알레이

아로스와 프라디아 파아가 적절하게 논의했듯이, "우리의 문화적 실천을 '봉건적 잔재'로 바라보거나 우리를 '전통적'으로 명명하는 페미니즘 이론들은, 우리를 서구페미니즘 론의 교육을 받아야 하거나 그렇게 표현될 필요가 있는 정치적으로 미성숙한 여성으로 그리는 것이다. 그들이야말로 지속적인 비난을 받아야 한다."(Amos and Parmar 1984, 7) [8]

남성폭력의 희생자로서 여성

프랜 호스킨은 아프리카와 중동지역의 인권과 여성중해절제술과의 관계를 서술하면서 자신이 중해절제술에 대해 갖고 있는 전반적인 논의/비난을 단 하나의 특권화된 전제에 기반하여 서술한다. 즉 중해절제술의 목표를 "여성의 성적 쾌락과 만족을 근절하기" 위한 것으로 보는 것이다(1981, 11). 이는 여성의 섹슈얼리티가 재생산의 장해성처럼 통제된다는 그녀의 주장으로 이어진다. 호스킨에 따르면, 아프리카와 세상 곳곳의 "남성의 성정치"는 "동일한 정치적 목표, 즉 여하한 모든 수단을 동원해서라도 여성의 비굴함과 종속성을 최고하게 하는 목표를" 공유한다는 것이다(14). 따라서 여성에 대한 물리적 폭력(강간, 성적 모욕, 협박, 정조대 장제착용 등등)은 "이 세상 남성들의 놀라울 만한 합의 하에" 진행된다(14). 여기서 여성은 일관되게 남성 통제의 희생자, 즉 "성적으로 억압된" 자로 규정된다. 비록 여성에 대한 남성폭력의 장해성이 이들의 사회적 위치를 어느 정도 제한하거나 그런 위치를 설명해 주기는 하지만, 여성을 전형적인 희생자로 규정함으로써 이 논의는 "자신만을-방어하는-대상"으로서 여성을, "폭력을-가하는-주체"로 남성을, 그리고 (모든) 사회를 무기력한 (여성)집단과 강력한 (남성)집단으로 동질시해 버린다. 남성폭력은 특정한 사회 속에서 이론화되고 해석되어야 한다. 그래야만 남성폭력을 제대로 이해할 수 있고 그 변화를 위한 효과적인 방안을 모색할 수 있다.[9]

자매애는 핏줄에 기반해서 추정될 수 있는 것이 아니다. 자매애는 구체적이고 정치적인 실천과 분석을 통해 가능한 것이다.

보편적인 종속자로서 여성들

레어리 린지는 『제3세계 여성에 관한 비교 관점: 인종, 성, 계급의 효과』(1983)의 결론에서 "인종, 성, 계급에 기반한 종속의 관계는 사회 · 교육 · 정치적 제도를 통해 영속화된다. 이것이야말로 제3세계 여성들을 연계시켜주는 연결고리다"라고 주장했다. 또다른 구절에서 린지는 제3세계 여성들은 종속의 입장을 공유함으로써 동일한 정체성 집단을 구성한다고 암시했다. 종속의 입장을 공유하는 것이 제3세계 여성을 하나의 집단으로 묶어주는 유일한 조건이라면, 이들은 항상 어떤 주체적 지위도 갖지 못한 무정치적 집단으로 간주될 것이다. 오히려, 계급, 인종, 젠더, 제국주의적 위계질서에 반대하는 정치적 투쟁이라는 공통의 역사이야말로 제3세계의 역사적 국면을 고려한 전략적 집단의 구성을 가능하게 해 줄 것이다. 린지는 또한 언어와 문화적 차이가 베트남 여성과 흑인미국인 여성 사이에 존재하지만 "두 집단 모두 인종, 성, 계급의 피해자"(304)라고 주장한다. 또다시 흑인과 베트남 여성이 자신들의 피해자적 지위에 의해 규정당하는 것이다.

마찬가지로 "나의 분석은 모든 아프리카 여성들이 정치적, 경제적으로 종속되어있다는 진술에서부터 시작한다"(Eutrafel 1983, 13), "그럼에도 불구하고 드러나게 혹은 드러나지 않게, 생계에는 아프리카 여성에게 유일한 일자리는 아닐지라도 여전히 중요한 일자리이다"(Eutrafel 1983, 33)와 같은 진술들도 검토해 보자. 모든 아프리카 여성은 종속되어 있다. 생계에는 아프리카 여성들이 집단으로서 배할 수 있는 유일한 지점이다. 이 두 가지 진술은 마리아 핏하렐리의 「아프리카 여성: 억압의 루

리」(정확을 통해 자유롭게 산재되어 있는 일반화의 모습을 잘 드러내준다. 좀 more 보면, 핏하렐리는 이탈리아 사람이자 사회학자이며 맑스주의자이자 페미니스트로 묘사되어 있다. 요즘 같은 시대에 어울리면 「유럽여성: 억압의 루리」라는 제목으로 책을 쓰는 것이 말이 되는 소리인가? 나는 서술을 목적으로 보편적인 집단화 방식을 사용하는 그 자체에 이의를 제기하는 것이 아니다. 아프리카 대륙의 여성들은 "아프리카 여성"으로 특화하여 서술될 수 있다. 문제는 "아프리카 여성"을 동질적인 사회학적 집단으로서 공통의 종속성, 혹은 무기력(혹은 심지어 강력)하다고 지나치게 협소하게 혹은 피도하게 특화하는데 있다.

그것은 젠더 차이를 서술하는 것이 남성과 여성간의 구분으로 전환되기 때문이다. 여성은 남성과 대비되는 종속적 관계를 통해 하나의 집단으로 구성되고 남성은 암묵적으로 이러한 관계에 책임을 지는 존재로 그려진다. 집단으로서 "아프리카 여성"(집단으로서 "아프리카 남성"에 대한)이 하나의 집단으로 간주되는 것이 통계의 이름이 일반적으로 종속되고 억압받기 때문이라면, 특별한 역사적 차이라는 분석은 불가능하다. 왜냐하면 이때 실제는 언제나 분명한 구분, 즉 피해자와 억압자라는 두 개의 상호 배타적이면서도 서로 결합되어 수행되는 집단으로 구조화되기 때문이다. 이 경우 동일함이나 여성이라는 통일체를 만드는 사회학적 방식은 생물학적 방식으로 대체된다. 그러므로 내가 문제 삼는 억압의 기원은 젠더 차이에 대한 서술적 잠재성이 아니라, 특권화된 위치설정과 젠더 차이를 고정하는 설명적 잠재성이다. (이미 억압받는 사람들의 집단으로 구성된) "아프리카 여성"을 분석의 범주로 사용함으로써 핏하렐리는 사회적이고 관계적인 특수한 네트워크에 상응하여 종속되거나 강력하게, 혹은 주변부나 중심부 등등으로 여성의 지점을 만드는 어떤 역사의 특수성도 부정하게 된다. 문제를 분석하기에 앞서 여성은 이미 단일한 "무기력한" 집

단으로 간주된다. 따라서 다음 단계는 사실을 역학 속에서 특정화하는 것뿐이다. 이지 여성과 다른 여성, 혹은 여성과 남성의 관계 망에 제목가 따로 존재하는 것처럼, "여성"은 가족이나 작업장, 혹은 종교적 네트워크 속에서만 자리매김된다.

이런 분석 전략이 갖는 문제점은 남성과 여성이 사회적 관계의 망에 들어서기 이전부터 이미 생적-정치적인 주체로 구성된 것으로 단정하는 데 있다. 우리는 이 전제에 찬성하는 한에서만 이미 하나의 그룹으로 정의된 "여성"에 대한 친족구조의 "효과"나 식민주의, 노동의 조직 등등의 분석을 시도할 수 있을 것이다. 여기서 간과되는 중요한 측면은 여성이 이런 관계를 구성하는 데 포함된 존재일 뿐만 아니라 이 관계를 통해 만들어지는 존재이기도 하다는 점이다. 미셸 로잘도의 말처럼 "인간 사회생활에서 여성의 장소는 그녀가 하는 일의 산물(혹은 그녀가 생물학적으로 assigned 기능을 수행하는가)을 통해 직접적으로 도출되는 것이 아니라, 그녀의 행위가 구체적인 사회적 상호작용을 통해 획득하는 의미를 통해 도출된다."(Rosaldo 1980, 400) 다양한 모습으로 전개되는 사회에서 어머니 여성은 이 사회의 모성에 부착되어 있는 가치만큼 중요한 의미를 갖지는 않는다. 모성의 행위와 그 행위에 부착된 지위 사이의 구분은 매우 중요한 문제이다. 이는 역학 속에서 논의되고 분석되어야 할 필요가 있는 그런 문제이다.

식민화과정의 피해자로서 결혼한 여성

클로드 메이-스뚜로의 여성에 대한 교환체계로서의 친족구조이론에서 중요한 것은 교환 그 자체가 여성 종속화의 구성물은 아니라는 것이다. 즉 여성은 교환이라는 사실 때문에 종속되는 것이 아니라, 제도화된 교환양식과 이러한 양식에 들어 들어있는 가치 때문에 종속된다는 설명이다.

만일, 잠비아 Zambia의 도게족, 도게족 종족인 벰바 Bemba의 결혼의례를 논의하면서, 핏하렐리는 「아프리카 여성」에서 이같은 특정한 역학 속에서 교환에 들어 들어있는 가치에 초점을 맞추기보다는 서구 식민자와 이주시기 여성의 결혼교환이라는 사실에 초점을 맞춘다. 이를 통해 그녀는 벰바 여성을 식민화에 의해 특별한 방식으로 영향을 받은 일관된 하나의 집단으로 규정한다. 또다시 벰바 여성들은 서구 식민화의 결과이자 피해자로 일방적으로 구성되어 버린다.

핏하렐리는 벰바의 결혼의례를 다면적 사건으로 인용한다. 젊은 남성이 "아내의 가족들과 함께 거주하기를 선택하고 아내의 가족 집단으로 통합되면서 남성은 서비스의 댓가로 음식과 결혼생활을 받아들인다."(43) 이 의례는 몇 년동안 확대되고 성관계는 여성의 육체의 성숙도에 따라 다양해진다. 사춘기에 첫 의식을 치른 후에만 여성은 관계를 갖는 것이 허용되며 이를 통해 남성은 그녀에 대한 법적 권리를 획득한다. 첫의식이 여성의 재생산력에 대한 힌신에 매우 중요한 행위가 되기 때문에 첫의식을 치루지 않은 소녀의 유괴는 전혀 중요하지 않고, 첫의식을 치른 소녀를 유혹하는 것에만 중형이 부과된다. 핏하렐리는 유럽식 식민화가 전체 결혼체계를 뒤바꾸어 놓았다고 주장한다. 그래서 이제 젊은 청년은 그녀의 가족으로부터 그녀를 빼앗고는 대신 돈을 지불한다. 이는 벰바 여성이 이제 부족법의 보호를 받지 못하게 되었다는 의미다. (포스트식민화된 혼인체약에 대비되는) 전통의 혼인계약의 구조가 결혼관계에서 여성들에게 어느 정도의 통제력을 행사할 수 있도록 허용했는가를 살펴보는 것은 가능하다. 그렇지만 벰바여성들이 항상 부족법의 보호를 받았는지를 정확하게 설명하는데 관건이 되는 것은, 첫의식을 치루지 않은 소녀보다 첫의식을 치른 소녀가 특권화되는 실질적 실천이 갖는 정치적 의미의 분석이다.

그러나 벰바 여성을 전통적 혼인구조 내에 속하는 동질적인 집단으로

서 언급하는 것은 불가능하다. 첫의식 이전의 별와 여성은 첫의식 이후의 별와 여성과 비교할 때, 서로 다른 사회적 몸에 속에 구성되어 있다. 이들의 특성을 남성 친족 간의 "교환"이라는 사실로 통일화되는 집단으로 간주하면, 이는 그들 존재의 사회역사적, 문화적 특수성을 무시하는 것이며 그들이 지루는 첫의식 이전과 이후의 교환에 불어있는 각기 다른 가치를 부정하는 것이다. 이는 첫의식을 어떤 정치적 함의나 효과도 없는 의례로서 간주해 버리는 것이 된다. 또한 이는 혼인계약의 구조를 서술하기만 하면 여성의 조건이 드러난다고 단순 가정하는 것이나 마찬가지다. 이는 여성을 하나의 집단으로서 주어진 구조에 위치시키고는, 본질이 변화하는 권력관계의 네트워크 속에서 결혼관행이 여성에게 미치는 효과의 중요성을 이등는 어떠한 시도도 하지 않는 것이다. 이렇게 되면 여성은 친족구조에 개입되기 이전에 이미 성-정치화 sexual-political된 주체로 전제된다.

여성과 가족체계

엘리자베스 코위Elizabeth Cowie, 1978)는 남성과 여성을 어머지로 남편으로 아내로 어머니로 누이 등등으로 구분하는 이데올로기적 실천으로서 분석되어야 하는 친족구조의 특수한 정치적 본성을 강조하는 또다른 맥락에서, 이같은 분석의 합의를 지적한다. 코위는 여성으로서 여성은 가족 속에 자리잡지 않는다고 제안한다. 오히려 여성으로서의 여성은 친족구조의 결과로서 가족 속에 구성되며, 집단 속에서 집단에 의해 정의된다는 것이다. 예를 들어, 줄리엣 민시스Mitchell 1980)는 아랍과 무슬림 사회가 보여주는 "여성에 대한 거의 동일한 이같은 이미지"의 기반으로 가부장의 가족을 인용하면서 같은 함정에 빠지고 만다(특히 23쪽 참고). 이는 아랍과 무슬림 사회(20여개의 각기 다른 나라)에서 공유되는 여성에 대한 이미지를 구성하는 특수한 역사적, 유물적, 이데올로기적 관련구조

를 인급하지 않고 말하기 때문에 문제되는 것이 아니라, 사회경제적 여성의 지위의 기원으로서 가부장적 가족이나 부족의 친족구조를 인급할 때, 또다시 가족에 진입하기 이전에 여성이 먼저 성-정치화된 주체로 정의되었다고 보기 때문에 문제가 된다. 여성이 가족 속에서 지위나 가치를 획득하는 것과 상관없이 여성을 명백하게 이 사회에서 억압받는 집단으로 구조화하는 그 무엇은, 단일한 가부장적 친족체계(모든 아랍과 무슬림 사회에서 일상화되어 있는)라는 전제라는 것이다! 이처럼 단일하고 일관된 친족체계가 다른 방식으로 구별되면서 이미 정해진 "여성"이라는 실체에 영향을 미치는 것이다. 그러므로 모든 여성은 계급과 문화적 차이와 관계없이 이 체계의 영향을 받는다. 모든 아랍과 무슬림 여성들만이 동질적으로 억압받는 집단으로 구성되는 것에 대해서뿐만 아니라, 여성을 어머니로 아내로 누이 등등으로서 구성하는 가족 내에서의 특정한 실천양상에 대해서도 아무런 논의가 없는 것이다. 아랍과 무슬림들의 가부장적 가족체계는 예언자 무하메드의 시대부터 답습되는, 마치 역사 바깥에서 그렇게 존재해 온 것처럼 전혀 변화하지 않는 것처럼 조망된다.

여성과 종교 이데올로기

분석의 범주로서의 "여성"을 사용하는 또다른 사례는 정치나 이데올로기등의 요소들과 경제의 관계를 서술하는 경제 환원론적 통문화분석 일부에서 찾아볼 수 있다. 이 분석은 비교의 수준을 "선진국과 개발도상국" 간의 경제적 비교로 환원함으로써 여성이라는 문제에 대한 어떤 특수성도 부정하게 된다. 미나 모다레스Modares 1981)는 이란의 여성과 사이에 관한 신중한 분석을 통해 이 문제에 초점을 맞춘다. 그녀는 이슬람을 사회 내의 경제 · 사회 · 권력관계의 규칙을 포함하는 담론으로서가 아니라, 외부의 사회적 관계나 관행으로부터 분리된 이데올로기로 간주하는

페미니즘 저술을 비판한다. 이와 달리 페트리시아 페트리Gallery 1979)는 피프자다 지방의 피다 pu-da(후퍼 인도에서 무슬림 여성들을 가리기 위해 머리에 쓰 망토처럼 머리를 쓰는 여성에 관한 연구에서 여성의 지위에 대한 부분적 설명 요소로 이슬람 이데올로기를 고려하여 이슬람 이데올로기가 피다의 정당화 기반을 제공한다고 논의했다. 여기에서 이슬람 이데올로기는 피프자다 여성이 내화함으로써 체계의 안정성에 기여하는 일종의 완충으로 환원된다. 피다에 대한 핑초적인 설명은 피프자다 남성이 경제적 자원에 대해 갖는 통제와 피다가 피프자다 여성에게 제공하는 가치의 보호에 초점이 맞춰진다.

이슬람의 특정한 전제를 모든 이슬람 자체로 간주함으로써 페프리는 여기에 단일성과 일관성이라는 속성을 부여했다. 모다레스는 이렇게 적었다. "'이슬람 신학'은 이제 분리되어 있지만 이미 주어진 실체로서 '여성'으로 돌아는 존재에 부과되었다. 또다른 통일화가 진행되었다. 자신이 속한 사회 내에서의 각기 다른 위치와 관계없이 여성(모든 여성이라는 의미에서)들은 이슬람의 영향을 받기도 하며 받지 않기도 한다. 이 개념은 여성에 대한 통문화연구의 확실한 가능성을 위한 적절한 요소를 제공해 준다."(83)

마니아 라즈맥Lazreg 1988)도 중동과 북아프리카 여성에 관한 학문 연구에 내재된 환원주의를 인급하면서 유사한 논의를 편다.

> 의례는 이미 몸이 깊숙 있지만, 작가들은 젠더 불평등의 원인으로 종교에 초점한다. 마치 종교가 대부분의 근대화이론의 발전에서 기피한 방식의 원천이 된 것처럼, 중동과 북아프리카 여성에 대한 페미니즘 담론은 이슬람 여성에 대한 신학적 해석을 반영하는 것 같다. 이같은 패러다임의 전반적 효과는 자기 자신으로서 현존하고 존재하는 여성을 박탈하는 것이다. 페나하면 여성은 근본적 용어로 제시되는 종교

속으로 종수되면서, 필연적으로 몰역사적 시간 속에 머무는 존재로 간주되기 때문이다. 여성은 사실상 어떤 역사도 갖고 있지 않다. 그러므로 변화를 위한 어떤 분석도 사전에 차단되어 버리고 만다.(87)

페프리의 분석은 앞서의 통일적 종교(이슬람) 개념에 굴복하지는 않지만 모든 이데올로기적 특수성을 경제적 관계로 통리시키면서, 어떤 비교에 기반한 보편화를 시도한다.

여성과 발전과정

경제 환원론에 기반한 보편주의의 가장 극단적인 사례는 자유주의적 WID 문헌에서 찾아볼 수 있다. 이 학파의 사람들은 소위 자칭 페미니즘의 관점에서 제3세계 여성에 대한 발전의 효과를 검토한다. 이들은 "개발도상국" 여성들의 생활을 증진하는데 최소한의 이해관계를 갖고 있거나, 최소한으로 개입하고 있다. 이이팀 틴커나 이셀 보 브람센Tinker and Bo Bramsen 1972), 에스터 보스럽Boserup 1970), 페프다와 허스톤Fendita Huston 1979) 같은 학자들은 모두 제3세계의 여성관련 발전정책의 효과에 관해서만 서술했다.[8] 네 명의 학자들은 "발전"을 "경제발전"이나 "경제적 진보"와 동일어로 전제한다. 민시스의 가부장적 가족, 호스톤의 남성의 성적 통제, 틴커벨의 서구 산민화의 사례에서처럼 이들의 논의에서도 발전은 모든 시대에 통용되는 동화(同化) 정치적일 되어버렸다. 여성이 경제발전정책에 의해 긍정적이든 부정적이든 영향을 받았다는 것이 통문화 분석에서 비교의 기본이 되었다.

예를 들어 허스톤(1979)은 이집트, 케냐, 수단, 튀니지아, 스리랑카, 멕시코에서 "가족 단위와 그 개인 구성원들"에 관한 발전과정의 결과를 서술하는 것이 자신의 연구목적이라고 밝혔다. 그녀는 이 국가들의 농촌이

나 모시 여성이 표현한 "문제들"이나 "욕구들"은 교육과 훈련, 노동과 임금, 건강과 다른 서비스에 대한 접근기회, 정치적 참여 그리고 법적 권리를 중심으로 하고 있다고 파악한다(116). 허스톤은 하나의 집단이나 범주로서의 여성을 해체한 무신경한 발전 정책과 이 모든 "욕구들"을 관련시킨다. 그녀의 해답은 간단했다. 여성 현지조사자들의 훈련을 강조하는 개선된 발전정책을 수행하는 것, 여성 훈련관이나 여성 농촌발전 관리를 활용하는 것, 여성들의 필요를 고루하는 것 등등이 그녀가 제시한 해결책이었다(119-22). 또다시 여기서 여성은 "발전과정"에 끌어가기 이전부터 하나의 집단 혹은 일관된 범주로 전제된다. 허스톤은 모든 제3세계 여성들이 동일한 문제와 욕구들을 갖는다고 전제한다. 그렇기 때문에 이 여성들은 비슷한 이해관계와 목표를 갖는다고 전제된다. 그러나 단적인 예로, 모시에 사는 중간계급의 교육받은 이집트 주부들의 이해관계가 그 여성들의 집에서 일하는 교육받지 못하고 가난한 가사서비스노동자들의 이해관계와 결코 동일하다고 간주할 수는 없다. 발전정책은 두 집단의 여성들에게 동일한 방식으로 영향을 미치지 않는다. 여성의 지위와 역할을 특징짓는 실천은 계급에 따라 본질적 차이가 있다. 여성들은 계급, 문화, 종교, 다른 이데올로기적 제도나 틀 사이의 복합적 상호작용을 통해 여성들로 구성된다. 이들은 특정한 경제체제나 정책에만 기반하고 있는, 일관된 하나의 집단으로서의 "여성"이 아니다. 이같은 환원론적 방법화적 비교방식은 각기 다른 사회적 계급과 문화의 여성을 재현하고 동원하는 일상생활의 특성과 정치적 이해관계의 복합성을 식민화하는 결과를 가져온다.

제3세계 국가의 여성들은 "문제들"과 "욕구들"을 갖고 있지만 행동할 만한 자유나 "선택"의 기회는 거의 갖고 있지 않다는 허스톤의 설명은 의미심장하다. 이는 제3세계 여성에 대한 흥미로운 재현으로서, 하나의 시선으로 서구여성의 담재적 자기재현을 재단하는 중요한 논의이다. 그녀는

이렇게 적었다. "나와 그렇게나 다른 문화적 배경에 놓여있는 여성들에게 귀를 기울이면서, 내가 놀라고 감동을 받은 것은 놀랄만한 공통성 때문이었다. 그들이 교육을 받았거나 문맹이거나, 도시에 살거나 농촌에 살건 간에 그들은 기본적인 가치를 (나와) 놀랄 정도로 공유하고 있었다. 즉 그들은 가족에 집중하고 명예를 중시하고 타인들에 대한 서비스를 중히 여기는 공통성을 보였다."(115) 허스톤은 이런 가치들이 서구의 여성들에게 특이한 것이라고 생각했던 걸까?

이런 방식으로 하나의 집단으로서 하나의 고착된 분석의 범주로서의 "여성"을 사용하는 데서 발생하는 문제점은, 이런 방식들이 여성들의 종속성이라는 일반화된 개념을 기반으로 여성을 간의 몰역사적, 보편적인 통일성을 전제한다는 것이다. 이같은 분석은 특정한 지역적 맥락에서 사회경제적 - 정치적 집단으로서 여성이 형성되는 것을 분석적으로 서술하는 대신, 여성주체를 점이 정체성이라는 개념정의에 국한시킴으로써 사회계급이나 민족 정체성이라는 문제를 완전히 회피해 버린다. 하나의 집단으로서 여성을 특화하는 것은 다른 무엇보다 먼저(사회학적으로 구성된 반드시 생물학적으로 구성될 필요는 없는)에 의해 이루어지며 성차에 대한 획일적 개념을 만든다. 하나의 일관된 집단으로 여성을 구성하기 때문에 성차는 여성의 종속과 동일한 범위 내의 것으로 환원되며 결과는 자동적으로 그것을 가진 사람들(남성)과 갖지 못한 사람들(여성)로서 이항대립적 의미로 정의된다. 남성은 특권화하고, 여성은 특권당한다. 이처럼 단순화된 공식은 역사적 환원론이며 여성과 맞서 싸우는 전략을 고안하는 데에도 무효하다. 이들이 할 수 있는 일이라고는 남성과 여성 간의 이항대립을 한번 더 고착시킬 뿐이다.

이렇게 하지 않는 분석은 어떤 모습을 보이는가? 마이아 미즈의 연구는 위에서 언급한 함정에 빠지지 않으면서 제3세계 여성에 관해 서구에

미니즘 연구가 할 수 있는 공헌을 보여내 준다. 인도 나사루프의 레이스 노동자들에 대한 미즈의 연구(Mies 1982)는 세계시장에서 소비되는 레이스 인형을 만드는 "주부"들의 가내수공업의 실상을 신중하게 분석한다. 레이스 산업의 구조, 생산과 재생산의 관계, 노동의 성적분화, 이윤과 착취 그리고 여성을 "일하지 않는 주부"로, 그녀들의 작업을 "여가시간의 행위"로 정의하는 총합적 결과에 대한 세밀한 분석을 통해, 미즈는 산업의 착취수준과 이 노동이 집행되는 생산체계의 영향과 이에 개입된 여성의 생활조건을 밝혀낸다. 뿐만 아니라 그녀는 여성이 집안에 그냥 앉아서 논다는 "주부 이데올로기" 개념, 즉 여성 인권화의 심화를 조장하는 생산체계를 만들고 유지하는데 필수적으로 활용되는 주관적이며 사회문화적인 요소를 제공하고 노동자로서 이들 여성을 완전히 원자화시키고 비조직화하는 개념을 분석한다. 미즈의 분석은 가족 - 지방 - 지역 - 국내 - 국제의 수준에서 일하지 않는 주부로서 레이스 노동자를 바라보는 역사, 문화적으로 특화된 가부장의 조직의 효과를 보여준다. 미즈의 분석에서는 특별한 인터내셔널리즘의 효과나 복합성이 단순히 강조되는 데 그치지 않고 어떻게 이 특정집단의 여성이 헤게모니적이고 착취적인 세계시장의 핵심부에 놓이는지를 고민하는 모델로서 제공된다.

미즈의 연구는 신중하고 정치적으로 초점이 맞춰진 지역적 분석이 무엇인지를 보여내주는 좋은 사례다. 그녀의 연구는 동시다발적으로 존재하면서 다른 것들과 다양하게 중첩되는 여성이라는 범주가 정치적 맥락 속에서 어떻게 구성될 수 있는지를 보여준다. "인도의 여성"이나 "제3세계의 여성"이라는 지향 속에서는 손쉬운 일반화가 가능하지 않다. 물론 레이스 노동자들을 착취하는 정치적 구조를 문화적 설명으로 환원시켜 이 여성들의 조건을 수동성이나 복종으로 특징화하는 것도 가능하지 않다. 결국 조건과 맥락 속에서 이들의 범주를 만드는 지역적 - 정치적인 이 분

석 방법은 레이스 노동자들이 달성한 착취에 맞설 수 있는 조직화와 이에 상응하는 효과적 전략을 제안한다. 나사루프의 여성들은 생산과정의 단순한 피해자들이 아니다. 피나하면 이들은 다양한 국면에서 그 과정에 저항하고 도전하고 그 과정을 전복시키기 때문이다. 미즈가 주부 이데올로기, 자의식적인 레이스 노동자들 그리고 그들 간의 상호관계, 즉 그녀가 여성들 사이의 잠재적 저항에 기여하는 것으로 인식하는 이 관계들의 변화를 어떻게 서술했는지는 다음의 사례에서 잘 드러난다.

주부 이데올로기의 지속 그리고 자신을 노동자로서보다는 소상품 생산자로 여기는 레이스 노동자의 자기인식은 어떤 산업구조에 의해서 뿐만 아니라 반동적인 가부장제의 규범이나 제도의 교묘한 선전, 또는 강제에 의해서도 뒷받침된다. 그렇기 때문에 대부분의 레이스 노동자들은 피다라는 큐슐이나 공동체(레이스 수출업자들의 선전의 영향을 받고 있는)에서의 격리정책에 대해 동일한 목소리로 저항했다. 특히 주부 지위의 여성들은 집 밖으로 나가 본 적이 없다고 말한다. 이 공동체의 여성들은 가사노동과 레이스 노동 등과 같은 일을 제외한 다른 일은 할 수 없다. 여성들 대부분이 고사 지역 여성에 대한 가부장의 규범에 전적으로 귀속되어 있다는 사실에도 불구하고, 이들의 의식에는 보수의 요소들이 존재한다. 비록 이곳 여성들이 집 밖에 일하는 여성들을 마치 몽가족처럼인 말라, 미디가마을에 사람을 가리는 속어 따위, 혹은 다른 하층 카스트의 여성을 바라보듯 경멸의 눈초리로 바라보긴 하지만, 집 밖에서 일하는 여성들이 자신들보다 돈을 더 많이 번다는 사실, 설령 그들이 존경받는 주부가 아니라 노동자이기 때문에 돈을 더 많이 번다는 사실마저 무시할 수는 없다. 한 조혼에서 이들은 자신들도 나가서 저임금 노동을 하면 더 좋을 것 같다고 인정하기도 했다. 그리고 집 밖으로 나와서 일종의 공장 같은 공간에서 기꺼이 일을 할 수 있겠느냐는 질문을 받았을 때, 이들은 그렇게 하겠다고

대답한다, 이는 피다 그리고 주부 이데올로기가 비록 전적으로 내재화되어 있긴 하지만, 이미 균열을 일으키고 있음을 드러내준다. 따나하면 이미 이 이데올로기는 일부 모순적인 현실과 부딪치고 있기 때문이다[357].

다양한 구고 내에서 여성의 지점에 내재된 모순을 이해하기만 효과적인 정치적 행동과 도전이 고안될 수 있다. 이즈의 연구는 그런 분석을 위해 제안할 일석기고 있다. 요즘에는 이 전통에 기반한 서구페미니즘 저작들이 점점 많아지고 있지만, ** 불행하게도 앞서 논의했던 문화적 편견론에 굴복한 저작들도 상당히 많다.

방법론적 보편주의: 혹은 전자구적 맥상으로서 여성의 억압

제3세계 여성에 대한 서구페미니즘 저술들은 남성지배와 여성착취라는 보편적인 통문화적 정치를 드러내기 위해 다양한 방법론을 활용한다. 나는 이하에서 이같은 세 가지 방법론을 단순한 것에서부터 복잡한 것으로 올라기며 요약, 비판하고자 한다.

첫째, 보편주의에 대한 증거는 단순히 방법을 통해 제공된다. 논리는 이런 식이다. 즉, 베일을 쓰는 여성의 숫자가 많아질수록 성적 분리와 여성에 대한 통제는 점점 더 보편적인 추세가 된다[Deardon 1975, 4-5]. 여전가지로 다양한 국가들에서 드러난 수많은 차이와 파편화된 사례들이 보편적 사실에 추가된다. 예를 들어 사우디아라비아, 이란, 파키스탄, 인도, 이집트의 무슬림 여성들은 모두 어떤 종류의 베일을 쓴다. 그러므로 논의

는 이런 식으로 진행된다. 여성의 성적통제는 이런 국가들에서는 보편적 사실이다[Deardon 1975, 7, 10]. 프랜 호스텐은 "장간, 잘오된 성해에, 일부다처제, 음핵절제, 포르노그래피, 소녀와 여성 학대, 피다(혹은 여성 격리)는 모두 기본적 인권침해다."(1981, 15)하고 기술한다. 피다와 장간, 가정폭력, 강요된 성매매 등을 동일선상에 놓음으로써 호스텐은 그 피다이 무엇이든 간에, 피다의 "성적 통제" 기능을 그 존재에 대한 최우선적 설명으로 강조한다. 피다라는 제도는 어떤 문화적, 역사적 특수성과 모순이 없는 것으로 간주되고 따라서 잠재적인 전복적 측면은 모두 배제된다.

이런 사례에서 베일을 쓰는 관습이 확산되어 있다고 주장하는 것은 문제가 되지 않는다. 이런 주장은 숫자를 통해 만들어진다. 이는 일반화이다. 문제는 베일을 쓰는 관습에서부터 여성을 통제하는 일반적인 의미로, 주장이 분석적 비약을 하게 되는 점이다. 사우디아라비아와 이란에서 베일을 쓰는 여성들 사이에는 몰더적인 유사성이 있을 수도 있다. 하지만 이러한 실천에 붙어있는 특별한 의미는 문화적, 이데올로기적 맥락에 따라 변화되기 마련이다. 뭇불어 피다의 관습에 의해 점유되는 상징적 공간은 어떤 맥락에서 유사성을 지닐 수도 있지만, 그렇다고 이런 관습이 그 자체로서 사회적 영역에서 동일한 의미를 지닌다고 자동적으로 이해해서는 안 된다. 이에 대한 잘 알려진 사례가 있다. 이란의 중산층 여성은 1979년 혁명 시기에 베일을 쓴 노동계급 자매들과의 연대를 표방하기 위해 스스로 베일을 썼다. 그렇지만 현대 이란에서 강제적인 이슬람법은 모든 이란 여성들이 베일을 쓰도록 강제하고 있다. 두 가지 경우에서 베일을 쓰는 의는 (전자는 사 Shah와 서구의 문화식민화에 반대하여, 후자는 이란의 진정한 이슬람화를 위해) 동일한 이유가 바탕이 되었을 수도 있지만, 이란 여성들이 베일을 쓰는 것에 결합된 구체적 의미는 두 경우의 역사적 맥락에서 분명히 다르다. 전자의 경우 베일을 쓰는 것은 이란 중산층 여성

들에게 반대를 의미하는 것이었으며 혁명적인 제스처였다. 후자의 경우는 강제적이고 제도적인 명령에 의한 것이었다(상세한 내용은 Tabari 1980 참조). 이처럼 맥락을 특화시킨 차별화된 분석에 기반해야만 효과적인 정치적 전략들이 만들어질 수 있다. 많은 무슬림 국가에서 여성들이 베일을 쓰는 관습을 성적 의미를 통해 여성을 보편적으로 억압하는 것으로만 바라보게 되면, 분석적 환원론에 빠질 뿐만 아니라 대항적인 정치적 전략을 고안하는데도 효용성이 떨어진다.

둘째, 재생산, 노동의 성적분화, 가족, 결혼, 가구, 가부장제 등등의 개념은 그것이 활용되는 특수한 지역의 문화나 역사적 맥락 없이 종종 사용되었다. 페미니스트들은 보편적인 목표를 정계하면서 여성의 종속화를 설명하기 위해 이런 개념들을 사용한다. 예를 들어, 노동의 성적분화는 그 내용이 한 조건에서 다음 조건으로 또는 한 역사적 국면에서 또다른 역사적 국면으로 급격히 변화하는 속에서 어떻게 설명될 수 있는가? 가장 추상적인 수준에서 문제가 되는 것은 성에 따라 할당되는 차별화된 임무이다. 그런데 이것의 의미와 가치는 각기 다른 맥락에서 노동의 성적 분화가 점제하는 내용과는 상당히 다르다. 대부분의 경우, 성에 기반하여 일부를 분배하는 것은 이데올로기적 기원을 갖는다. "여성은 정치계의 수많은 국가에서 서비스 지향적 직업에 집중되어 있다"는 주장이 서술적으로 타당하다는 데에는 의심의 여지가 없다. 그 다음에는 서술적으로, 유사한 노동의 성적분화(여성들이 간호사, 사회복지 등등과 같은 서비스 직종에 종사하고 남성은 다른 종류의 직종에 종사하는)가 서로 다른 나라에서 진행되는 다양한 사례들이 제시될 수 있을 것이다. 그러나 "노동의 성적분화"라는 개념은 단순한 서술적 범주 그 이상이다. 이는 여성노동 대 남성노동에 가해진 차별화된 가치를 드러낸다.

노동의 성적분화라는 단순한 현실은 다양한 사회에서 여성억압에 대한 중거로 제택되었다. 이로 인해 노동의 성적분화라는 개념이 갖는 서술적 잠재력과 설명적 잠재력 사이의 혼동과 불피가 초래되었다. 표면적으로 동일한 조건이 급격한 차이를 가져올 수도 있으며 역사적으로 특화된 설명이 동일한 것으로 간주되지 못할 수도 있다. 예를 들어, 미국 중간계급에서 여성가장 가구의 증가는 대단한 독립과 페미니즘 진보의 기호로 당론화할 수 있지만, 이런 추정이 가능하려면 한부모가 되는 것을 선택한 여성이 늘어난다거나 레즈비언 어머니의 수가 증가했다는 등의 사항들이 뒷받침되어야 한다. 그렇지만 라틴 아메리카에서 최근에 증가한 여성가장 가구의 수는 ** 업젯 여성들이 점점 더 많은 정책결정의 권력을 획득하는 것처럼 보일 수도 있다. 그러나 실상 여성가장 가구는 대부분의 삶의 선택이 경제적으로 제약을 받는 최빈곤 계층에 집중되어 있다. 미국의 흑인과 치카나(멕시코계 미국인 여성: 역주) 여성들 사이에 증가하는 여성가장 가족에 대해서도 유사한 논의가 가능하다. 미국에서 여성가장 가구와 유색인이나 백인 노동계급 여성의 빈곤수준 간의 분명한 상관관계는 이제 하나의 명칭이라 볼 수 있는 상황이 되었다. 즉 빈곤의 여성화가 이루어졌다. 그러므로 미국과 라틴 아메리카에서 여성가장 가구의 수가 증대하고 있다는 서술은 가능하지만 이같은 증가현상이 여성의 독립성을 나타내는 보편적 지수로 논의되어서는 안 되며, 여성의 빈곤화를 나타내는 보편적 지수로 논의되어서도 안 된다. 이같은 증가 현상의 의미나 설명은 사회역사적 맥락에 따라 분명히 달라질 수밖에 없다.

마찬가지로 노동의 성적분화는 대부분의 경우, 작업장에서 일하는 여성에 보편화되어 있는 종속을 충분히 설명하지 못한다. 즉 여성노동의 평가절하를 가져오는 노동의 성적분화는 특정한 지역적 맥락에서 진행된 분석을 통해 입증되어야 한다. 뭇불어 여성에 대한 평가절하도 신중한 분석을 통해 입증되어야 한다. 다시 말해서 "노동의 성적분화"와 "여성"은 일

대일 대응하는 분석적 범주가 아니다. 노동의 성적분화와 같은 개념은 지역적이고 역사를 고려한 분석을 통해 일반화된 경우에만 유용하다(Edholm, Harris, and Young 1977 참고). 이 개념들이 보편적으로 적용되면 그 결과로 제3세계 여성의 계급 · 인종 · 종교 · 매일의 물적 실천의 물질화가 야기될 것이다. 그리고 이것은 전지구적으로 여성들 사이에 억압, 이해관계, 투쟁이 공통된다는 그릇된 인식을 만들게 될 것이다. 자매애 그 너머에는 여전히 인종차별주의 · 식민주의 · 제국주의가 도사리고 있다.

마지막으로, 어떤 저자들은 보편적 증거나 이 범주의 구체적 사례 그리고 분석의 상위 범주로 젠더를 사용하는 것 사이에서 혼란스러워 한다. 다시 말해서 젠더차이에 대한 경험주의적 연구가 통문화연구의 구성적 요직화와 뒤섞인다. 베버리 브라운(Beverly Brown 1983)은 「자연, 문화, 젠더」(Strathern and McCormack 1980)라는 책의 서평에서 이 점을 잘 지적하고 있다. 브라운은 자연:문화, 여성:남성이라는 상위범주가 그 자체의 논리 속에서 아생의:길들여진, 생물학:기술학과 같은 그보다 하위범주를 구성하며 위치짓는다고 제안한다. 이들이 재현의 보편체계를 구성한다는 의미에서 볼 때, 이 범주들은 보편적이다. 이 관계는 특정한 범주의 보편적 실체에 대해 전적으로 독립적이다. 브라운의 비판은 「자연, 문화, 젠더」가 자연:문화=여성:남성의 일반화를 상위구성범주로 명확히 하기보다, 이같은 방정식을 경험적 진리의 수준, 즉 현지조사를 통해 관찰되는 것으로 구성한다는 사실에 근거하여 진행된다. 그러므로 자연:문화::여성:남성 패러다임을 특정한 사회역사적 체계 내에서 재현을 구성하는 보편적 양식으로 이야보려는 유용성은 사라져버리고 만다. 이때, 방법론적 보편주의는 자연:문화::여성:남성이라는 분석적 범주에 기반하여 전개되어, 서로 다른 문화의 존재에 대한 경험적 증거를 요구하는 것으로 특징된다. 게

현을 둘러싼 담론은 물질적 실제와 뒤섞이며 초기에 "[개념으로서의] 여성"과 "[현실로서의] 여성" 간에 존재했던 구분도 사라져 버린다. 이런 구분을 흐려 버리는 (종이몸게, 별별 서구 페미니스트들의 자기재현에서도 드러나는) 페미니즘 연구는 특정한 방법과 정치적 선택의 수준이라는 역사적 물질성과, 일반적인 담론적 재현이라는 유동적인 복합적 관계를 무시함으로써, 결국 "제3세계 여성"이라는 획일적인 이미지를 구성하는 것으로 결론을 맺고 만다.

요약하면, 나는 사회에서 여성의 종속적 위치가 갖는 보편성을 밝혀내려는 페미니즘의 통문화적 연구(그리고 다른 학문영역)에서 찾아볼 수 있는 세 가지 방법론적 움직임을 논의했다. 다음의 마무리 부분에서는 이전의 논의들을 한데 묶으면서 제3세계 여성에 대한 서구페미니즘 저술들의 맥락 속에서 분석적 전략이 갖는 정치적 효과를 함께 설명해보려고 한다. 이 논의들은 복합적인 실제에 상응하는 역사적으로 구체화된 일반화가 갖는 신중함을 달성하는 것만큼이나 일반화 그 자체에도 반대하지 않는다. 또 정치적 정체성이나 친밀성을 전략적으로 형성해야 하는 필연성도 부정하지 않는다. 그러므로 서로 다른 종교, 카스트, 계급에 속하는 인도 여성들이 자신을 타자화에 대하는 경찰에 맞서 정치적으로 단결할 수 있다면(Kishwar and Vanita 1984), 경찰이 타자화에 대하는 어느 상황에서나 분석은 가능할 수 있다. 자신들을 위한 대항적인 정치적 정체성을 구성한 전략적 동맹은 일반화와 조건부적인 단결에 기반하고 있다. 그렇다고 이 집단의 정체성에 대한 본질적이고 보편주의적이고 몰역사적인 범주에 기반해서는 안 된다.

권력의 주체(들)

이 부분에서는 페미니즘 학문에 내재적으로 정치화된 본질에 대해 내가 처음에 논의했던 것으로 되돌아가, 제1세계와 제3세계 학문 간의 체제 모니적인 연계 속에서 식민적 움직임을 감지할 수 있는 가능성의 논의를 분명히 하려고 한다. 위에서 언급했던 제도 출판사에서 출간된 제3세계 여성 시리즈의 9개 문헌들은 더 다양한 사회 속에서 여성들의 "지위"를 집포하기 위해 종교, 가족/친족 구조, 법률체계, 노동의 성적 분화, 교육 그리고 정치적 저항과 같은 공통 영역을 중심으로 삼았다. 제3세계 여성에 관한 서구페미니즘의 많은 문헌들도 이같은 주제에 초점을 맞춘다. 물론 제도 출판사의 책들은 다양한 측면을 강조한다. 두 개의 연구만 예로 들어보자. 「우리는 들아갈 것이다: 랄레스타인의 여성」(Bread and Downing 1982)과 「우리는 이 감옥을 깨부술 것이다: 투쟁하는 인도 여성들」(Omvedt 1980)은 본투적이며 정치적 개입을 시도하는 여성들에게 초점을 맞추고 있다. 다른 한편 「폭풍의 집: 아랍사회의 여성」(Minces 1980)에서는 아랍 여성의 법적, 종교적, 가족적 지위를 다룬다. 그리고 각각의 텍스트는 일반화를 시도하는데, 신중함의 정도나 방법론에서 다양함을 보여준다. 흥미로운 점은 거의 대부분의 텍스트들이 분석의 범주로서의 "[현실로서의] 여성"을 위에서 언급한 방식으로 다룬다는 것이다.

이는 분명히 제도 출판사의 간행물에 국한된 것도 아니고 제도 출판사 간행물 전반에서 드러나는 정후적인 것도 아닌 분석의 전략이다. 그러나 문제는 각각의 텍스트들이 "여성"들을 서로 다른 문화 속에서 사회적 관계에 들어가기 이전에 이미 일관된 집단의 정체성을 지니는 것으로 전제한다는 것이다. 게일 옴베트 Gail Omvedt는 마하라슈트라 지역의 특정 여성집단에 대해 말하면서 "인도 여성"을 언급하고, 엣이엘리는 "이프리

카 여성"에 대해, 민시스는 "아랍 여성"에 대해 언급한다. 이들 모두는 이 집단의 여성들이 이 사회의 다른 남성들과 구분되는 어떤 명명대해한 문화적 일관성을 갖고 있는 것처럼 전제한다. 여성의 "지위"나 "위치"는 자명한 것으로 전제된다. 예나하면 여성은 종교, 경제, 가족 · 법의 구조 속에 이미 구성되어 있는 집단으로 상정되기 때문이다. 그렇지만 백타 없이 그리고 계급이나 민족을 불문하고 여성을 일관된 집단으로 간주하는 이런 문제의식은 세상을 궁극적으로 이항대립적인 용어로 구조화할 뿐이다. 즉 여성은 언제나 남성에 반대되는 것으로 간주되며, 가부장제는 언제나 일언적으로 남성지배적이며, 종교 · 법 · 경제 · 가족체계는 남성에 의해 구성되는 것으로 암묵적으로 전제된다. 따라서 남성과 여성 모두 전체 집구의 구성원으로 구성되며 지배와 착취의 관계도 전체 사람들의 측면에서 구성된다. 전체가 착취관계로 조성되는 것이다. 이처럼 단순한 이분법이 가능하다면, 남성과 여성은 상이한 범주나 집단으로 간주되어야 한다. 남성과 여성은 이미 집단으로서 경험, 인식, 이해관계가 상이한 별개의 범주로 구성되는 것이다.

이것이 권력관계의 구조나 기능에 갖는 함의는 무엇인가? 제3세계 여성들이 억압(권력)을 갖고 있는, 즉 남성이라는 집단에 일차적으로 루이를 둔이라는 일반화된 개념에 앞서 계급과 문화를 넣어서서 법이는 푸코의 공통성이라는 구도는 필연적으로 미셸 푸코(Foucault 1980, 135-45)가 "법적-담론 juridico-discursive"으로 부른 권력양식을 전제한다. 이때 푸코가 논의하는 권력양식의 원칙적 측면은 "부정적 관계"(한계와 결핍), "어떤 억압적인 체계를 만드는) 규칙에의 강조", "감지의 순환", "감시의 논리", 서로 다른 수준에서 기능하는 장치의 "통일성"으로 나타난다. 여성을 공통적인 범주나 집단으로 전제하는 제3세계에 대한 페미니즘 담론은 필연적으로 원초적 권력분화라는 구도를 통해 작동한다. 권력관계는 단일하고

부자별한 권력의 원천과 권력에 대한 누적적 대응이라는 측면에서 구조화된다. 대항은 권력에 대한 반응으로 창출된 일반화된 현상이며 이 또한 특정 집단의 사람들이 소유하는 것이다.

권력에 대한 이같은 개념정의에서 중요한 문제는 이것이 모든 적법투쟁을 이항대립의 구조 속으로 가둬버린다는 것이다. 즉 권력을 장악하는 것 대對 권력을 빼앗기는 이항대립 구조로 가둬버린다. 여기서 여성은 권력을 빼앗긴 단일한 집단이 된다. 한일 하나의 집단으로서 여성에게 정의로운 사회를 위한 투쟁이 권력을 빼앗긴 데서부터 권력을 장악하는 것으로 간주된다면 그리고 이것이 양성간의 구분의 측면에서 성적문화를 구조화하는 페미니즘 담론이 함의하는 것이라면, 새로운 사회는 기존의 것을 뒤바꿔 치기한 것으로 기존의 권력관계 구성과 구조적으로 동일한 것이다. 지배와 착취의 관계가 이항대립적 구분의 측면에서 지배하는 집단과 지배당하는 집단으로 규정된다면, 하나의 집단으로서 여성의 권력에 대한 접근만으로 기존의 관계가 뒤바뀔 수 있다고 충분히 생각할 수 있다. 그러나 여전 히이에서 하나의 집단으로서 여성은 본질적으로 우월하거나 오류가 없는 존재가 아니다. 문제의 핵심은 최초의 전제에 놓여 있다. 즉 문제의 핵심은 ("억압받는" 사람들이라는) 하나의 동질적인 집단이나 범주로 여성을 간주하는 서구의 급진적, 자유주의적 페미니즘에서 전속한 전제인 것이다. [11]

"억압받는 집단으로서 여성"이라는 전제가 제3세계 여성에 관해 글을 쓰는 서구페미니즘의 맥락으로 조건화되면 어떤 일이 벌어지는가? 나는 여기서 식민주의자의 출직임을 살펴보려고 한다. 내가 처음에 언급했던 서구 페미니스트들의 자기재현과 동일한 맥락에서 제3세계 여성의 재현을 대조시키면, 우리는 서구 페미니스트들만이 대항역사에서 진정한 "주체점"이 되고 있음을 목도하게 된다. 이와 반대로 제3세계 여성은 자신들

의 "대상적" 지위라는 위약한 일반화 그 이상으로는 절대로 부상할 수 없다.

여성을 성계급으로 간주하는 급진적, 자유주의적 페미니스트들의 핀제는 서구에서 개별적으로 여성들이 벌이는 투쟁의 자율성을 조장할 (불충분할 수는 있지만) 수 있는 반면, 제3세계 여성을 동질적 여성 범주의 개념으로 작용하게 만든다. 그래서 이들은 사회계급이나 민족적 구성이 상이한 집단에 속한 여성들의 동시적 지정의 다양성을 식민화하며 왜곡하게 된다. 이를 통해 이들은 제3세계 여성들의 역사적, 정치적 주체로서의 역할을 당국적으로 강탈해 버린다. 마찬가지로 전통 맑스주의의 분석 전략에 기반하고 있다고 밝히는 제도 출판사의 다른 많은 저자들도 여성 조건의 최우선적인 이론적 결정요소인 "여성의 행위"를 "노동"으로 대체함으로써, 여성의 "동일성"을 암묵적으로 창출한다. 여기서 여성은 다시 한번, "자연적인" 특징이나 욕구에 의해서가 아닌, 가내 생산과 임금노동 속의 자신들의 역할에 대한 사회적 "동일성"에 근거하여 하나의 일관된 집단처럼 구성된다(Haraway 1985, 특히 76 참고). 다시 말해서, 서구의 페미니즘 담론은 여성을 집촉이나 법적인 혹은 여타의 다른 구조에 속하는 일관되고 이미 구성된 집단으로 분석함으로써, 여성들이 이런 구조와 함께 어떻게 구성되는지를 들여다보지 못하고 제3세계 여성을 단지 사회관계의 외부에 존재하는 주체로 정의해버리고 만다.

법 - 경제 - 종교 - 가족구조는 서구적 기준에 의해 판단되는 현상으로 간주된다. 바로 여기서 자민족중심주의적 보편성이 무대에 등장한다. 구조들이 "저개발"이나 "개발도상"으로 그리고 여성은 이 속에 함께 자리잡고 있는 것으로 규정되면서 "보통의 제3세계 여성"이라는 함축적인 이미지가 만들어진다. 이것이야말로 (암묵적으로 서구적인) "억압받는 여성"을 "억압받는 제3세계 여성"으로 변환하는 것이다. "억압받는 여성"이라

는 범주가 한의 차이해한 조정을 통해 만들어지는 것인 반면, "억압받는 제3세계 여성"이라는 범주는 이에 "제3세계의 차이"라는 부가적 속성이 덧붙여진다. 제3세계의 차이는 제3세계 여성에 대한 온정주의적 태도를 포함한다. [12] 내가 앞에서 언급했던 다양한 주제들(친족, 교육, 종교 등등)은 상대적으로 "저개발된" 제3세계의 맥락에서 진행된, 따라서 제3세계 여성은 자동적으로 그리고 필연적으로 종교적이고(진보적이지 않은) 가족지향적이며(진통적인) 법적으로 세련되지 못한(자신들의 시간을 제대로 인식하지 못하는) 문맹인(무식한) 집에 갇물어진(후진적인) 그리고 가끔 희생적인(국가가 전쟁 중이기 때문에 이들은 싸워야만 한다) 하나의 집단이자 범주로 규정되었다. "제3세계의 차이"는 이런 방식을 통해 만들어진 것이다.

"성적으로 억압된 여성"이라는 범주가 유럽중심적인 전제의 규명화된 적도를 통해 제3세계하는 특정한 적제로 자리 잡게 되면, 사회적 관계 속에 들어가기 이전부터 특별한 방식으로 규정되는 것은 제3세계 여성뿐만이 아니다. 또 제1세계와 제3세계 간의 권력이동에 대한 어떤 언제도 성립되지 않기 때문에, 이 전제는 서구가 현재 수준에 제3세계가 미치지 못함을 다시 한 번 강조하게 된다. 이런 페미니즘 분석의 양식은 이들 국가 내에서 경험이 서로 다른 여성들을 공통화, 체계화시킴으로써 주변적 혹은 저항적인 모든 경험이나 담상을 제거해 버린다. [13] 내가 언급하는 제도 출판사 시리즈 중 어느 분헌도 제3세계 여성 집단의 민족적, 종교적인 주변적 구성에 따른 정치학이나 레즈비언 정치학을 다루지 않는다는 점도 중요하게 고려해 보아야 한다. 이 맥락에서 보면 저항은 권력의 작용에 고유한 그 무엇으로서가 아닌, 녹적의 가증되는 반응으로서만 규정된다. 권력을 저항의 맥락에서만 이해할 수 있다고 논의하는 미셸 푸코의 입장에 의하면, [14] 위의 잘못된 개념화는 분석적, 전략적으로 모두 문제가 된다.

이는 서구의 문화제국주의를 강화하는 만큼 이론적 분석을 제한하는 셈이다. 권력의 제1/제3세계 균형이라는 맥락에서 볼 때, 서구가 우월하다는 이념의 헤게모니에 스며들어 이를 유지하는 페미니즘 분석은 어떤 상응하는 제3세계 여성이라는 보편적 이미지, 이를테면 매질을 든 여성, 강간한 어머니, 순결한 처녀성, 복종하는 아내 등등의 이미지를 만든다. 이런 이미지들은 제1/제3세계 간의 연계를 규명하고 코드화하며 존속하는 데에 특별한 권력을 수행하는 식민화 담론을 작동시킴으로써, 보편적이고 몰역사적인 위업을 달성한다.

결론적으로 나는 제3세계 여성을 다루는 서구페미니즘 저작들에 담긴 본질적인 권위의 특징과 일반적인 휴머니즘, 즉 필연적으로 "남목"과 "여성"을 타자로 몰아내는 서구적인 이데올로기적, 정치적 프로젝트로서의 휴머니즘 프로젝트에 담긴 권위의 특징 사이에 서로 잘 들어맞지 않는 유사성이 존재한다고 제안하려고 한다. 미셸 푸코(Foucault 1978, 1980), 자크 데리다(Derrida 1974), 줄리아 크리스테바(Kristeva 1980), 질 들뢰즈와 펠릭스 가타리(Deleuze and Guattari 1977), 에드워드 사이드(Said 1978)를 포함해서, 현대의 많은 사상가들은 (서구의) 남성중심성을 만복적으로 확증하여 정당화하는 헤게모니적인 휴머니즘의 문제를 구성하는 바탕으로서 인간중심주의와 자민족중심주의를 상당히 많이 언급했다. 뷔스 이리가라이(Irigaray 1981), 사라 코프만 Sarah Kofman(Berg 1982 참고), 엘렌 식수(Cixous 1981) 같은 페미니즘 이론가들도 서구 휴머니즘 내에 (개념으로서의) 여성/(현실로서의) 여성의 부활과 부재에 대해 글을 써 왔다. 이 모든 사상가들의 연구에 공통되는 핵심은 휴머니즘의 담론이나 이데올로기의 이항대립적 논리를 깊고 있는 정치적 이해관계를 파헤치는 것이다. 이를 다룬 중요한 글에는 이렇게 표현되어 있다. "사실상 부자체이며 파생적인 (하나의 구성으로서) 정체성, 보편성, 본화, 공평무사함, 집

실, 공정, 정의 등등의 용어가 아닌 중요한 특수성의 용어가 되어, 사실상 우선적이며 본질적인 차이, 일시성, 무정부, 실수, 판심, 불공정, 일탈 등등의 개념을 2차적인(부수한) 용어로 식민화하여 이에 대해 특권을 행사한다." (Spanos 1984) 다시 말해서 "(개념으로서의) 여성/(현실로서의) 여성"과 "동양"이 타자, 혹은 주변부로 규정되는 한에서만, (서구) 남성/휴머니즘은 자신/스스로를 중심으로 재현할 수 있다. 중심이 주변을 결정하는 것이 아니라, 구획되고 경계지어진 주변부가 중심을 결정한다. 마치 프리스테이나 식수와 같은 페미니스트들이 서구의 담론에 내재한 인간중심주의를 해체하는 것과 유사한 전략을 통해 나는 제3세계 여성을 다루는 특정 페미니즘 지술들에 내재한 자민족중심주의를 폭로할 것을 제안한 것이다. [31]

앞에서도 논의했다시피 서구 페미니스트들의 자기재현과 제3세계 여성에 대한 서구페미니즘의 재현 간의 비교를 통해 우리는 중요한 질문을 얻었다. 제3세계 여성에 대한 보편적 이미지(예컨대 "한 여성, 손질한 지니성 등등), 즉 "제3세계의 차이"를 "성의 차이"에 첨가해 구성된 이미지는 세속적이고 해방된 그래서 자신들의 삶을 주재할 수 있는 서구여성이라는 전제에 근거하고 있다(따라서 보다 예리한 초점으로 분명히 바라보아야 한다). 나의 논의는 서구여성들이 세속적이고 해방된, 그래서 자신들의 삶을 주재할 수 있다고 제안하려는 것이 아니다. 나는 담론적인 자기재현에 관해 언급하는 것이지, 물적 실체를 언급하는 것은 아니다. 만일 이것이 물적 실체라면 서구에서는 더 이상 정치적 운동이 필요하지 않을 것이다. 마찬가지로 서구가 우월한 지점에 있다고 인정해야만 저개발되고 정체적으로 종속되어 있는 제3세계라는 규정이 가능할 것이다. 제3세계를 만드는 중층결정된 담론이 없다면, (단일하고 특권화된) 제1세계라는 것도 존재하지 않을 것이다. "제3세계 여성"이 없다면, 위에서 언급한 서

구여성의 특별한 자기재현이라는 것이 문제가 됨을 이야기하는 것이다. 내가 여기서 제안하는 것은 바로 이것이다. 하나가 다른 하나를 가능하게 하고 지속시킨다. 그렇다고 제3세계 여성에 대한 서구페미니즘 지술의 특징이 서구 휴머니즘 프로젝트가 갖는 문제와 동일하다는 것은 아니다. 그렇지만 텍스트를 생산하고 분배하는 서구학문이 기반하고 있는 헤게모니라는 맥락 속에서 그리고 휴머니즘적이고 과학적인 담론을 정당화하는 맥락 속에서 "제3세계 여성"을 하나의 단일체로 규정하는 것은, 거대한 정치적, 이데올로기적 실천과 "비서구" 세계에 대한 잠재적인 경제적, 문화적 식민화의 효과를 드러내는 "무관심한" 과학적 요구나 다원주의와 맞설 수 있는 것으로 보아야 한다. 그들은 자신 스스로를 재현할 수 없다, 그들은 재현되어야만 한다는 말을 가능하게 했던 밑바탕, 이제는 넘어설 때가 되었다.

1
투쟁의 지도 그리기
: 제3세계 여성과 페미니즘 정치학

이 세계에서
미국과 구소련은 거대한
양대국이지만
세계 인구의 1/8만을 차지하고 있을 뿐이다.
아프리카 사람도 세계 인구의
1/8을 차지한다.
나머지하나는 세계인구의 1/4,
세계인구의 1/3을 차지하는 전 아시아 사람들이다.
그 중 1/3은 중국 사람들이다.
종동에는 2개의 나라가 있다.
전 세계 대부분의 사람들은 힌인, 흑인, 중인, 인인, 여성, 비기독교도이며
영어를 하지 못한다.
2000년이 되면 전 세계 20개 대도시에서 하나의 공통점만 남게 될 것이다.
이들 중 어느 누구도 초강대국 미국에 법을 거하는.

– 오즈의 포즈, 1999년 1월 1일.

나는 제3세계 여성들의 일상을 정의하며 제한하는 지도의 권력구조에 관심기게 개입해 온 그녀의 용기에 찬사를 보내면서, 이 장을 오즈의 포

드의 글로 시작한다. [1] 이 시는 내게도 개인적으로 깊은 의미를 갖고 있다. 로드는 1989년 3월에 내가 예전에 가르쳤던 오벌린 컬리지에 취임하면서 이 시를 낭독했다. 그녀의 표현은 제3세계 사람들의 역사적, 정치적 지점에 대한 시적인 지도를 제공해 주며 유럽중심주의적 세계에 살고 있는 우리의 상황의 절박함을 알려 준다. 로드의 언어는 엄밀한 힘과 날카로운 통찰력으로 현실 세계의 윤곽을 그려준다. 이 세계는 관계적 용어로 서만 규정될 수 있는 세계, 교차하는 권력과 저항의 선들을 가로지르는 세계, 젠더 · 인종 · 계급 · 섹슈얼리티 · 국가라는 파괴적 구분에 의해서만 이해되는 세계, 중심으로 전제되는 것들(유럽과 미국)이 더 이상 힘을 발휘할 수 없게끔 "중심을 변경에 놓는(에이나 앱테커Bettina Aptheker의 말을 빌어)" 탈변적 과정을 변혁시켜야만 하는 세계다. 그러나 이 세계는 매일의 생활에서나 조직화된 해방운동에서나 강력한 저항과 희망의 역사를 갖고 있는 세계이기도 하다. 그리고 제3세계 여성의 페미니즘 정치학의 출현과 이를 공고화하는 복합적인 기반이 마련되는 것도, 바로 이런 상황에서 가능하다. (나는 "제3세계"라는 용어를 지리학적 지점과 사회역사적 국면을 가리키는 의미로 사용하고 있다. 그래서 이 용어는 미국사회에서 소위 소수자나 소수인종으로 불리는 사람들도 포함한다)

사실, 현대사회의 두드러지는 특징 중 하나는 경제와 노동력의 국제적 분화이다. 산업사회에서 경제적 생산력의 국제적 분화는 (무엇보다 제3세계에서의) 원자재의 추출, (식민화된 자본에서의) 상품생산이라는, 공간적 분리에서부터 시작된다. 현대경제체제를 지배하고 구성하는 다국적 기업의 부상과 더불어, 어쩔수 없는 노동을 찾아 공장들이 이주하여 민족국가라는 개념도 더 이상 분석에 적절한 사회정치적 기본 단위가 되지 못하고 있다. 게다가 식민지를 개척했던 국민들이 대규모로 유럽의 산업 대도시로 이주하여 값싼 노동에 대한 수요를 충족시킴에 따라, 미국과 유사한 새

로운 다종족 다인종 사회가 창출되기에 이르렀다. 따라서 현대의 포스트산업사회는 자신들의 고유한 내적 특징이나 사회경제적 구성을 설명하기 위해 풍민족적, 풍문화적 분석을 끌어들이고 있다. 실지어 제3세계에 대한 현대적 개념정의는 산업사회에 스며든 지리적 형세나 경계하는 더 이상 일치하지 않는다. 포스트산업사회에서는 체계적인 사회경제적 이해를 모기적 과정이 아프리카, 아시아, 라틴 아메리카, 중동의 사람들을 자리 잡게 하는 만큼, 미국이나 유럽국가에서 그와 유사한 방식의 관계를 통해 "소수"자(유색인)의 위치를 자리매김하고 있다.

따라서 제3세계 여성과 페미니즘 정치학의 분석기반을 마련하는 것은 쉬운 일이 아니다. 먼저, 개념정의를 둘러싼 질문들이 존재한다. 누가/무엇이 제3세계인가? 제3세계 여성은 어떤 종류의 구성체로 상정되는가? 무엇을 기반으로 해서 그려지는가? 우리는 제3세계 여성들의 정치적 투쟁을 일련적으로 "페미니즘"적인 것이라고 할 수 있는가? 어떻게 우리/그들은 페미니즘을 개념정의하는가? 둘째, 역학에 대한 질문들이 존재한다. 제3세계 여성이 참여하는 페미니즘의 지도 그리기는 어떤/누구의 역사인가? 젠더, 인종, 국가의 문제들은 제3세계에서 페미니즘을 결의하는데 어떤 방식으로 상호연관되는가? 식민화된 사람들에 대한 지식은 누가, 어떤 공간/지점에서 만드는가? 이 특별한 지식을 만드는 정치학은 무엇인가? 이 지식의 학문적 지침은 무엇인가? 어떤 방식으로 제3세계 여성의 자아와 행위는 지정되고 그려지는가? 분명히 개념정의와 역학에 관한 이런 질문들은 서로 결저있다. 사실, 우리가 보다 복합적인 뉘앙스의 차이가 있는 질문방식을 발전시키고, 또 많은 관련된 분야의 학문들이 식민주의, 자본주의, 인종, 젠더의 역사를 분리불가능하게 서로 연관된 것으로 조망하기 시작한다면, 우리의 개념적 지도는 다시 그려지고 변화될 수 있다. 우리는 어떤 식으로 개념정의와 역학을 인식하고 있으며, 어떤 근거에서 다

른 역학보다 이 역학을 특화시키며, 우리의 개념적 지도 그리기가 변화되는 것에 대해 어떤 방식으로 이해하는가 등등의 질문들은 제3세계 페미니즘이라는 특별한 지도를 그리는 데 매우 중요한 문제이다.

나는 나만의 젠더 · 역사 · 지적인 지점에서부터 지도 그리기를 시작하고 있다. 즉 제3세계 페미니스트로 미국에서 교육을 받고, 문화와 지식생산 그리고 국제적 맥락 하에 진행되는 역학비판에 관심을 갖는 내가 기점이다. 이 지도는 필연적으로 불변속적일 수밖에 없는 나의 지점들과 맞닿아 있다. 이 장에서 나는 위에서 언급한 질문들에 대한 최초의, 그렇기 때문에 필연적으로 포괄적이지는 않은 대답들을 준비해 보려고 한다. 따라서 매우 부분적인 개념적 지도 그리기가 제공될 것이다. 이 지도는 특정한 역사에서 특정한 개념정의나 전략을 중심으로 그려지게 된다. 나는 우리의 분석적이고 개념적인 술책와 지식이 우리의 역사 · 의식 · 주체의 문제를 이해하는 방식을 발전시키고 변혁함으로써, 이 지도가 필연의 희지를 제고할 수 있게 해 주리라 믿고 있다. 이 장은 "인종"과 포스트식민적 연구가 서구 백인 페미니즘 제3의 물결에 그리고 페미니즘적 반자본주의 비평이 경제적 세계화와 신자유주의에 분명히 도전장을 날릴으로써 가능한 분석이다. 이는 페미니즘 분석에 중요한 문제와 방향성을 제안할 것이다. 나는 이런 도전들이 매일의 생활에서의 저항이나 공동체 그리고 주체에 대한 생각을 필연적으로 재개념화해 주는 만큼 페미니즘적인 역사 서술이나 인식론에도 새로운 문제를 제기할 수 있다고 믿는다.

개념정의: 제3세계 여성과 페미니즘

지난 몇 십년동안 엄청난 연구가 진행되어온 서구(백인, 중산층) 페미

니즘의 역사와 달리, 페미니즘에 개입해 온 제3세계 여성의 역사에 대한 연구는 부족한 형편이다. "개발도상국의 여성"에 대해서는 많은 연구가 진행되어 왔지만, 이 연구들이 필연적으로 페미니즘적 문제의식을 포함하는 것은 아니다. 여성해방운동이나 계발 문화 속에서 여성의 역할이나 지위에 관한 학문연구들은 상당한 양이 축적되어 왔다. 그렇지만 이런 학문도 페미니즘의 역사서술이라는 문제를 포괄하고 있지는 않다. 페미니즘적인 역사의 구성은 때때로 정치적으로 투쟁적인 인종차별적, 제국주의적, 상자별적 담론에 맞서는 정도만큼이나, 노예제, 식민주의, 현대자본주의에 관해 서로 중첩되는 상당히 많은 양의 진보적 담론들(즉 백인 페미니즘, 제3세계 민족주의, 사회주의)에 맞서는 목해도 시도해야 한다. 때때로 내적으로 모순되는 제3세계 여성들의 페미니즘적인 역사라는 개념을 하나의 장에서 단하나의 핵심으로 언급하는 건, 특히 "페미니즘"이라는 개념의 의미가 계속해서 도전받는 상황이라면 바보같은 짓일 것이다. 하나라면 이러한 다양한 투쟁과 역사들을 개현할 수 있는 단순한 한 가지 방법은 없기 때문이다. "서구페미니즘"으로 불리는 단일한 실체에 대해 말하는 것이 어려운 것처럼, "제3세계 페미니즘"에 대한 일반화도 쉽지 않은 것이다. 그렇지만 내가 공부한 대부분의 영역에서 나는 "제3세계 여성"을 분석적, 정치적 범주로 간주해 왔다. 그러므로 나는 인종자별주의, 상자별주의, 식민주의, 제국주의, 독점 자본주의에 맞서는 제3세계 여성들의 역사와 투쟁 속에 들어있는 연결지점들을 인식하면서 분석적으로 연구하려는 것이다. 나는 제3세계가 벌이는 적대적 투쟁의 "상상의 공동체"를 제안하려는 것이다. "실제"하지 않기 때문에 "상상"인 것이 아니라, 구분된 경계를 넘어서는 정체적인 동맹과 협조를 이 "상상"이 제안하기 때문이다. 또한 제3세계의 역학 속에 내재하는 위계질서에도 불구하고 "공동체"라고 명명하는 이유는 에너지로 연대은이 희미하고 심도깊게 고안

한 "수행적 동지애"로 불리는 민족 개념 때문이다.[3]

상상의 공동체라는 개념은 유용하다. 왜냐하면 우리가 제3세계 페미니즘 투쟁에 대한 본질적인 개념과 거리를 둘 수 있도록 해 주기 때문이다. 즉 이는 동맹을 맺는 데 있어 생물적, 문화적 기반보다는 정치적 기반을 제안해 준다. 이 투쟁의 기반이 되는 것은 피부색이나 성이 아니다. 오히려 인종, 계급, 젠더를 생각하는 우리의 사고방식, 즉 투쟁 속에서, 투쟁을 사이에서 찾아내는 정치적 연결고리의 기반이 된다. 그러므로 잠재적으로 모든 피부색의 여성(백인여성을 포함해서)이 스스로 단결하여 이 같은 상상의 공동체에 참여할 수 있다. 그렇지만 특정한 투쟁에 관해 그리고 투쟁의 중심과 우리가 맺는 관계는 서로 다른, 종종 갈등을 빚는 지점이나 역사에 따라 변화한다. 이는 제3세계 여성과 페미니즘 정치학을 하나로 묶는 확실한 논의다. 즉 다양한 역사나 사회적 지점을 갖춘 여성들의 상상의 공동체는 넓히 퍼져있을 뿐만 아니라, 체계적인 지리정치에 깊이는 정치적 맥락에 의해 함께 짜여지기도 한다. 유사한 구성을 보여주는 예로서 "저항의 공동체"하는 개념을 들 수 있다. 이것은 1992년 유럽(이때는 유럽 공동체)이라는 공통규가 개념에 반대하여, 혹넓은 바탕을 갖고 형성된 영국의 남인, 아주인, 흑인 집단이다. "저항의 공동체"는 "상상의 공동체"처럼 본질적인 개념이 아닌 정치적인 개념이다. 이는 원래부터 제3세계 민족에게는 힘기나 저항이 내재되어 있다는 식의 몰역사적인 개념에 기반하고 있지 않다. 오히려 1992년 유럽이라는 상황에서 영국의 제3세계 공동체에 미친 구체적 원리적결이라는 결과에 맞물어 새우면서 "저항/적대적" 공동체를 형성해야 했던 필요성에 기반을 두어 결성된 것이다. 그렇지만 이 상상의 공동체는 역사적 지리적으로 구체화되는 한편, 그 경계가 필연적으로 유동적일 수밖에 없다. 왜냐하면 인종이 언제나 유동적이고 변화하기 때문에 경계들도 유동적일 수밖에 없는 것이다. 이들은 "젠

더"나 "민종" 그리고 "종족"을 공유한다는 이유로 공동체를 형성하는 제3세계 여성에 대해 동질적인 구성적 특성을 부여하지는 않을 것이다. 역사그리고 최근의 페미니즘 학문가 우리에게 가르쳐주듯, "민종"과 "민족"은 고유의 자연스런 특성을 기반으로 규정된 적이 없다. 마찬가지로 "젠더"도 역사를 초월하는 단일한 방식으로 규정될 수 없다.[4] 그렇다면 이를 통해 우린 무엇을 알 수 있는가?

라틴 아메리카, 카리브해, 사하라주변 아프리카, 남아시아, 동남아시아, 중국, 남아프리카, 오세아니아의 민족국가들은 지리상 비슷한 제3세계라는 특징을 보인다. 그리고 미국 · 유럽 · 호주에 살고 있는 흑인, 라틴인, 아시아인, 토착민들 중 일부는 지리상 제3세계로 규정되는 장소와 역사의 연계를 갖고 있고, 그래서 스스로를 제3세계 사람들로 부르기도 한다. 이처럼 혹넓은 배경 속에서 인종 · 성 · 종족 · 경제 · 문화의 정치들은 구분짓기 어려우며 대신 이들의 개별적 혹은 집단적 실천을 통해 정치적으로 구획할 수 있다.

사회적 범주로서의 제3세계 여성

1장에서 이야기했다시피 학자들은 종종 "제3세계 여성"을 아시아, 아프리카, 중동, 라틴 아메리카의 일부 저개발된, 억압적인 전통이 존재하는, 문맹률이 높은, 시골과 도시의 빈곤이 존재하는, 종교적 광신주의가 있는, "인구과잉"된 나라에 존재하는 것으로 위치시킨다. 미국에서도 이와 마찬가지로 "가모장적" 흑인여성, "문맹"인 치카나 농부, "순종적인" 아시아 가사노동자들에 대한 분석을 한데 묶어 버린다. 백인이거나 서구적(포스트/현대적)인 혹은 비서구적(후진적/전통적)인 위계로 규범화하는

데 우리에게 브라질 여성(스페인어 사용자 거주지역)의 투쟁에 대한 역동적이고 역사적으로 특화된 관점을 제공해 주었다. 방법론적 문제들에 대해서는 뒤에 좀더 상세하게 진술하기로 하고, 일단 여기서는 페미니즘과 관계되는 제3세계 여성에 대한 우리의 규정, 서술, 해석이 하나의 장면으로 조망되어 시간 속에 응결되는 것이 아니라, 역사적으로 구체적인 동시에 역동적인 것으로 조망되어야 한다고 논의하는 것에서 그치기로 하자.

위에서 언급한 "사회적 지표"들이 여성의 일상에 대한 부적절한 서술/해석이라면, 제3세계 여성은 어떤 기반 하에 자신들만의 공통점을 갖는다고 할 수 있을 것인가? 첫째, 서구여성이나 백인여성을 일관된 이해관계를 갖는 집단으로 규정할 수 없는 것과 마찬가지로 제3세계 여성도 자동적으로 단일한 집단인 것처럼 구성할 수 없다. 예를 들면, 계급, 인종, 섹슈얼리티, 역사를 둘러싼 구분과 연합이 필수적으로 위에서 언급했던 개념 집단들에 내재되어 있다. 물론, 사회적인 것을 이해하게 하는 이데올로기의 차이들이 여성들 간의 자연스런 유대를 전제하는 것 어디에나 배개되어 있다. 결국 여성으로 존재하는 것과 페미니스트가 되는 것 간에는 어떤 논리적이고도 필연적인 연계가 없다.[5] 따라서 자유주의적 민주주의 하의 자유로운 백인이라는 상상된 존재화의 관계 속에서 이들의 "문제거리"나 이를에 의한 "성과물"로 제3세계 여성을 규정하는 것은 제3세계 여성뿐만 아니라 자유주의적 민주주의를 역사로부터 제거시켜 시간과 공간 속에 응고시켜 버리는 일이다.

이곳의 많은 학자들은 "유색인"(내가 이 책에서 하듯, "제3세계 여성"이라는 용어와 서로 맞바꿔 사용되면서)이라는 내적으로 정치적인 정의에 대해 저술해왔다.[6] 이 용어는 생물학적이거나 사회적인 구성체가 아니라 정치적 구성체를 만든다. 이 용어는 아프리카, 카리브해 연안, 아시아, 라틴아메리카계 후손 혹은 이곳의 토착민들을 대상으로 만들어진 사회정치

적 명칭이다. 또한 최근 30여 년간 이곳으로 새롭게 이주한 아랍, 한국, 태국, 라오스 등의 "신 이주민"들을 지칭하는 용어이기도 하다. 생명력 있는 저항의 동맹으로서 "유색여성"이나 "제3세계 여성"을 구성하는 것은 피부색이나 인종적 정체성이기보다는 투쟁이라는 공통의 맥락을 공유해서이다. 마찬가지로 성차별주의, 인종차별주의, 제국주의적 구조에 저항하는 제3세계 여성들의 정치적 관계야말로 우리의 잠재적 공통성을 구성한다. 따라서 우리의 잠재적 정치적 동맹에서 특정한 착취구조와 체제에 맞서 투쟁하는 공통의 맥락이 결정적인 요소로 작동한다. 역사적이면서 현재적인, 투쟁이라는 공통의 맥락을 나는 바로 다음 부분에서 제시하고 규명하려고 한다.

왜 교차이너증인가?

제3세계 여성의 특별한 정치를 이끌어내기 위한 구조적, 역사적 특성을 고려하기에 앞서, 우리는 서로 다른 사회문화적 역사적 지점 속에서 여성들이 어떻게 자신들을 페미니즘과 관련짓는지를 이해할 필요가 있다. 많은 제3세계 여성들은 "페미니즘"이라는 용어를 그 자체로 문제삼아왔다. 페미니즘 운동은 백인의 특이를 중간계급, 백인의 명칭, 본질적 인종차별주의 · 계급주의 · 동성애혐오주의의 측면에서 규정하는 근시안적 특성과 문화적 제국주의를 근거로 비판받아왔다. 이런 모든 요인들과, 비더어에 의해 하나의 동일화된 운동으로 잘못 재현됨으로써, 투쟁을 위한 생산적 기반으로서의 "페미니즘"에 대해 매우 심각한 의혹들이 제기되어 왔다. 그럼에도 불구하고, 비록 때때로 페미니즘이라는 명칭은 거부당한 적이 있지만 제3세계 여성은 언제나 페미니즘에 개입해왔다. 영국의 흑인여

성과 제3세계 여성에 대한 저술 모음집『여행을 시작하며』, 1988)에서 편집진은 흑인 여성들 간의 모순, 갈등 그리고 차이를 신중하게 검토하는 한편, 모든 저자들의 출발점이 "식민주의와 제국주의 간의 역사적 연계"임을 다는 점도 강조한다(Grewal et al. 1988, 6). 편집진은 이런 종류의 긴장들로서는 특출난 이 때이 현재 영국의 "흑인성 blackness의 개념"을 다루고 있다고 주장한다.

> 이 개념은 아직 완성되지 않았고 충분히 규정되지 않았지만, 이 주제에 대한 다양한 "실질적인" 사회생활과 일단적 인식의 정도를 다라 진척이 이루어지고 있다. 이는 하나의 개념이자 하나의 과정으로서 일련적으로 모순적일 수밖에 없다. 이 모순은 개념화의 측면에서도 이루어지는데, 언어적 표현은 피부색의 측면에서 규정된 것이긴 하지만 피부색을 초월하는 것이기 때문이다. 또 물질적 운동의 의미에서도 모순적인데, 이목 문화적 메타성이라는 고립된 성 속에서 (영국/유럽) 인종적 통념가 우리를 집어삼키고 우리를 압도하긴 하지만 아시아 · 라틴 아메리카 · 아랍 · 카리브해 · 아프리카인들의 행동이나 의식 혹은 그런 것의 통일이 공통의 "피부색"에 대한 정치적 표현을 전달해 주기 때문이다.(1)

페미니즘 정치학에 개입하는 흑인과 제3세계 여성을 위한 기반으로서 영국의 "흑인성"과 "행동의 통일성"이라는 개념은 투쟁하는 공통의 맥락이라는 개념을 반영한다. 식민민주가 "모국"으로 이주하는 것과 영국 식민주의는 영국의 제3세계 여성들에게 공통적인 역사의 맥락이 된다. 이는 이를테면, 인종차별적 이민과 귀화법에 맞서는 오늘날의 투쟁들과 마찬가지다.[2]

『여행을 시작하며』에 상응하는 미국판 텍스트는 이보다 몇 년 앞선

1981년에 "나의 몸으로 불리는 이 다리: 유색인 급진여성의 글모음"으로 출간되었다.[3] 신선함으로 우리를 일깨우는 이 책의 서문에서, 제리 모라가와 글로리아 안잘두아는 미국의 제3세계 여성들의 정치적 운동에 폭넓게 기반하고 있는 주요 관심사들을 어떻게 적고 있다.

> — 유색여성을 어떻게 가시화/비가시화하는 것이 우리의 급진주의를 구성하는지,
> — 특히 인종차별적/문화적 배경이나 경험을 통해 제3세계 여성이 페미니즘 정치이론을 이끌어내는 방식,
> — 여성운동에서 인종차별주의가 만드는 파괴적이고 해다적인 효과,
> — 유색여성을 구분짓는 문화적 · 계급적 · 세슈얼리티의 차이들,
> — 자기보호의 확명을 위한 수단으로서 제3세계 여성들의 저술들,
> — 제3세계 페미니즘의 미래를 위한 방법과 수단.
>
> (Moraga and Anzaldúa 1983, xxiv)

제3세계 페미니즘에 핵심이 되는 수많은 개념들은 이런 문구들에서 파생된 것이며 이어다 톨라도(Hurtado, 1989)는 여기에 한 점을 덧붙인다. "개인적인 것이 정치적인 것이다"라는 개념의 중요성을 미국의 백인여성 공동체와 유색인여성 공동체에서 논의하면서, 톨라도는 미국의 백인 중간 · 상층계급 여성의 공/사 구분과 자신들 가정의 내적인 삶에서 언제나 국가 개입에 종속되어 온 노동계급 여성이나 유색여성을 위한 공/사구분의 타당성 사이를 비교한다.

> 유색여성은 공/사 구분에 깔려있는 경제적 조건으로부터 혜택을 받은 적이 없다. 오히려 유색여성의 정치적 의식은 공적 영역이 개인적으로 정치적인 것이라는 인식에서부터 불거져 나왔다. 복지 프로그램이나

정책은 가정생활을 방해했고, 통일정책은 재생산을 제한해 왔다. 게토는 체아릴 수 없이 많은 유색인들을 착출해 투쟁시켜 백인의 본질에 복무시켰으며, 지역 내에서는 체아릴 수 없이 많은 유색인들을 정말의 감제로 그리고 법최정의체제 하에 제로하고 투옥하였다. 유색인들에게는 (자신들에게) 적대적인 여러의 환경을 스스로 거주 영위하거나 혹은 그로부터 보호받아야만 하는 상황을 제외한 사적 영역이라는 건 도무지 없었다(Hurtado 1989, 849).

흘러오는 현시대의 자유주의적, 자본주의적인 국가를 주요 주제로 끌어오면서 미국 유색여성의 활동에 초점을 맞춘다. 그녀는 사실 "개인적인 삶"이라는 정치학은 중산층 백인들과 유색인들에게 서로 다르게 정의되어야 하는 것일 수 있음을 제안한다.[4] 끝으로 루아의 지아파모나는 19세기 후반과 20세기 초, 아시아에서의 페미니즘 운동에 관해 글을 쓰면서, 페미니즘을 다음과 같이 규정한다. 페미니즘은 "현 체제 속에서 평등을 지향하는 운동과 그 체제를 바꾸려고 시도하는 중요한 투쟁들을 포함한다."(Jayawardena 1986, 2) 이어서 그녀는 독립을 위한 투쟁, 반제국주의 운동을 이끌어낸 민족 정체성이 형성되고 강화된 맥락에서 그리고 전 자본주의적인 종교적 · 봉건적 구조를 다시 만들어 제3세계 사회를 "근대화"하려는 시도 속에서 이 운동들이 발생했다고 논의한다. 인도, 인도네시아, 한국 같은 나라의 여성들의 정치적 투쟁들에 존재하는 공통적 연결고리는 다시금 인종차별주의, 식민주의적 국가에 맞서는 그리고 국가독립을 위한 투쟁이다.

요약하면, 페미니즘을 고민하는 제3세계 여성의 저술들은 사회의 · 정치의 주변화라는 경험의 기반으로서 억압의 동시성이라는 개념에 계속 집중했고, 인종차별주의와 제국주의의 역사 속에서 페미니즘 정치학의 기틀을 잡으려고 했다. 즉, 그들/우리들의 일상생활이나 생존투쟁을 제한하는

헤게모니적인 국가의 중심 역할 그리고 이에 맞서는 대항주체를 만드는 일에서 기억과 글쓰기의 중요성, 제3세계 여성조직과 여성공동체 내부의 차이나 모순, 갈등을 살펴보려고 했다. 게다가 저술들은 페미니즘과 인종차별에 반대하는 운동이나 민족주의적 투쟁 간의 복합적인 상호관계를 고려해 왔다. 사실, 백인 서구페미니즘에 대한 제3세계 페미니즘의 도전은 페미니즘과 정치의 해방운동이라는, 떨어져 앨 수 없는 이 연결고리를 정확히 문제 삼고 있었다. 사실 흑인, 백인 그리고 다른 제3세계 여성들은 18세기 이후 유럽-미국 헤게모니적인 특별한 유산과 관련시켜 볼 때, 노예제, 강제 이주, 플랜테이션, 계약노동, 식민주의, 제국의 정복, 인종차별의 유산 등 서로 다른 역사를 경험했다. 따라서 제3세계 페미니스트들은 유색인들과 포스트식민 사람들의 특수한 지점과 투쟁의 역사와 이 사람들에 의해 만들어진 해방의 생존전략에 기반한 역사 다시쓰기를 고집해왔다.

이런 역사와 투쟁을 다시 쓰고 다시 생각해야 하는 긴박함을 시바난단 A. Sivanandan이 제안했다. 그는 영국에서 일어난 1980년대 사회운동의 정체성 정치학을 통렬하게 비판하며, 이런 움직임으로 인해 계급으로부터의 필주가 이루어졌다고 논박했다.

(인종, 흑인, 실업자)들에게 부장한 주먹과 벨벳 장갑 간의 구분은 강제와 동의라는 중간계급이 만든 개념정의의 한계를 드러내는 스타일상의 추상화에 불과하다. 도심의 흑인 청년들은 국가의 폭력만 힘든 알고 있기 때문에, 소득지원을 받는 사람들은 그다지 비도하지 않은 수천가지 방식으로 그것을 자신들을 위한 것으로 해석해야만다. 해게모니 정치를 통해 시민사회의 자유를 확대할 생각이 우리에게 있다면, 강제와 동의의 교차점에 서 있는 사람들이야말로 우리에게 최우선적인 대상이자 지침이 되어야 할 것이다. 이 지침은 우리가 정치의 핫대

을 재는 기준점이다. 굶주린 사람에게 어떻게 "음식의 정치학"을 확대할 것이며 집이 없는 사람들에게 어떻게 "음의 정치학"을 확대할 것이며 수입이 없는 사람들에게 어떻게 "가족의 정치학"을 확대할 것인가? 이런 정치학들이 어떻게 제3세계와 관련되어야 하는가? —— 계급은 정체성의 문제일 수만은 없다. 계급은 개입의 문제에서 중심이 되어야 한다(Sivanandan 1990, 18-19).

세계에서 가장 착취받는 사람들의 투쟁을 물리쳐고 우리의 정치학이 수립되어야 할 필요성을 역설하고, 또 정체성에 기반한 사회적 운동이나 담론에 앞서 계급의 유물론적 정의에 주의를 집중할 것을 역설하면서 시바난단은 대항 헤게모니의 역사를 다시 쓰는 것이 중요하고 어려운 작업이라는 것을 강조한다. 그의 분석은 정당한 투쟁의 영역으로 "담론"을 규정하는 현대 사회운동들의 정체성에 기반한 철학을 문제 삼는다. 담론이라는 범주는 분명히 정치적인 경쟁에서 핵심이 되는 영역이다. 그러나 이 범주는 일상의 생활(혹은 역사의 기록에서 배제되었던 가난한 사람들의 생존을 위한 매일의 투쟁)에 대한 유물론적 정치학에 기반하고 이에 의해 재위져야 한다.

우리의 한정된 지식을 상정할 때, 어떻게 그런 역사를 쓰는 시도가 가능할 수 있겠는가? 제3세계 역사가들이 저항적 지점에서 노예제나 식민주의의 역사를 재검토하여 다시 쓰기 시작한 것은 주로 최근 이삼 십년 동안에서이다. 인종, 식민주의, 자본주의가 상호교차되는 역사를 속에서 페미니즘 분석을 위한 예비의 작업은 다음 부분에서 살펴보게 된다. 이는 페미니즘의 분석을 위한 방법론을 제안하는 것에 불과하다. 이것으로 제3세계 여성들의 투쟁이 출현하는 것에 대한 확실한 답안이나 포괄적 설명은 시도되지 않을 것이다. 그리고 간략하게나마 정체성나 정체성 그리고 주제하는 이슈에 관해서도 언급하려고 한다. 물론 이 모두는 제3세계 페미

니스트들을 위한 글쓰기, 즉 우리 스스로를 위한 지식의 생산이라는 중요성에 중점을 두고 진행될 것이다.

역사, 국가, 욕치의 관계

제3세계 페미니즘은 역사를 공유하는가? 물론 독립 이후 인도 여성운동의 성장은 영국이나 미국 페미니즘 정치학의 출현하는 역사를 달리한다. 백인, 서구, 중산계급의 자유주의적 페미니즘 글쓰기나 미국 유색여성들의 페미니즘 정치학의 글쓰기와의 주도되지는 분석적 차이는 상적 범위를 위한 기반으로서 젠더에만 단일하게 초점을 두는 것과 보다 폭넓은 해방투쟁의 일부로서 인종 과이나 계급과의 관련 속에서 젠더에 초점을 두는 것 간의 대비라고 할 수 있다. 물론 전자의 단일초점은 남성/여성 특권화된 백인남성과의 관계에서 여성성과 섹수얼리티를 정의하는 형태를 취한다. 특권화된 백인남성과 백인 중산계급 혹은 상층계급 여성과, 노동계급 여성과, 유색여성과의 상이한 관계의 효과에 대한 플라드(1989)의 분석은 젠더에 대한 단일초점이 가능하게 된 조건을 우리가 이해하는 데 도움을 준다. 플라드는 백인 (이성애) 여성이 백인남성에 대해 갖는 (가족적) 친밀성과 유색여성이 백인남성에 대해 갖는 사회적 거리감이 백인여성 페미니즘 운동의 특별한 역사의 초점을 만든다고 논의한다. 따나하면 백인남성에 대한 유색여성의 관계는 흔히 국가제도에 의해 매개되어 이들 여성들이 이러한 매개를 설명하지 않고 페미니즘 정치를 규명할 도리는 전혀 없기 때문이다. 출산권의 영역을 한 예로 보면, 인종과 계급에 기반한 인구통제와 낙태 남용의 역사 때문에 유색여성은 낙태권 정책에 양가적 입장을 취하게 된다. 빈곤한 유색여성에게 아이를 임신할 수 있는

"여성의 선택권"이라는 개념은 언제나 정립적이며 인종차별적인 국가에 의해 매개되어 왔다. 그래서 여성의 선택권 대 가족에 대한 남성의 통제로 정의되는 낙태권은 결코 인종과 계급 전열을 넘어서는 페미니즘 동맹의 기반이 될 수 없다. 출산권이 주장은 유색여성에게 동맹의 기반이 되려면 가족적인 남성/여성 관계라는 측면에서뿐만 아니라 더욱 중요하게 제도적 관계와 국가 정책의 측면이라는 가장 넓은 범주가 포함적으로 고려되어야 한다. 따라서 남성/여성의 가장된 관계로만 규정되는 젠더는 유색인 페미니스트들에게도 단일한 초점으로 제시될 수 없는 것이다. (여성에) 백인여성운동이 젠더관계만 배타적으로 초점을 맞춘다는 점을 흑자도가 일정 부분 설명해 주기는 한다. 그렇다고 젠더에 대한 이런 단일한 개념화가 백인 중산계급이나 상층계급 페미니스트들의 투쟁에 적절하다는 의미로 이해되어서는 안 된다.

사실 역학을 고려해 보면 백인 페미니즘의 역사는 제3세계 여성들의 페미니즘 역사와 그렇게 다르지 않다. 다양한 역사는 다른 투쟁과의 관계 속에서 성장해 왔기 때문이다. 미국에서 시작된 백인 페미니즘의 제2의 물결의 풍부하고도 다층적인 역사는 민권운동이나 신좌파 운동과 그 기원을 공유한다. 그러나 그 기원을 논의하면서, 대개로 페미니즘 역사가들은 (페미니즘 부분) 투쟁의 유일한 기반으로서 "젠더"에 초점을 맞추면서 (백인 부분) 투쟁의 인종적 통합에 관한 논의를 제외시켜 왔다. 미국 백인 페미니즘 제2의 물결을 가장 잘 표현한 역사와 분석은 정치화된 젠더의식의 구성과 백인성의 구성을 연관시킨 설명이었다.[8] 따라서 페미니즘이 여성이라는 범위에 관한 것만이 아니듯 (오히려 여성과 남성에 대한 것), 인종에 대해 관심을 기울이며 관심을 가져야만 하는 사람도 제3세계 여성만은 아닌 것이다.

무엇보다 젠더와 인종은 관계의 용어다. 이는 인종과 젠더 간의 관계

(종종 위계질서)를 전제한다. 페미니즘을 순전히 젠더화된 측면에서만 규정하는 것은 우리가 "여성"으로 존재한다는 의식을 인종, 계급, 민족, 레슈얼리티와 아무 관계없이 그저 젠더화한 면만된다고 전제하는 것이다. 어느 누구도 (시몬느 드 보봐르 Simone de Beauvoir의 의미에서) 오로지 그녀가 여성이기 때문에 "여성이 되는 것"은 아니다. 여성다움 womanhood이라는 이데올로기는 성과 관련되는 만큼 계급이나 인종과도 관련된다. 따라서 미국의 노예제시기에 백인여성다움을 순결하고 순종적이며 모범적으로 순수한 존재로서 구성했던 것은, 흑인 노예여성을 문란하고 승승한 플랜테이션 일꾼으로 구성하는 것과 모든 측면에서 연관되어 있다. 계급, 인종, (이성애의) 섹슈얼리티, 종족간의 다양하고 체계화된 네트워크가 상호교차하는 속에서 우리는 "여성"으로서 위치를 갖는다. 바로 여기에 페미니즘 분석을 위한 근본적인 도전이 존재한다. 제3세계 여성들의 지정과 투쟁을 진지하게 고려함으로써, 이러한 도전은 유대인들의 역사뿐만이 아니라 모든 체계모니적인 역사를 다시 쓴다는 함의를 갖게 된다.

이론, 역사, 투쟁 간의 상호독립적인 관계하는 개념은 그다지 새롭지 않다. 내가 여기서 강조하는 것은 우리의 사회적 정치적 생활을 만드는 복합적인 관계성을 평가하고 이해해야 하는 절실한 필요성이다. 이는 무엇보다 권력관계, 즉 여성과 남성이라는 상이한 구성물에 대한 페미니즘 정치학 안에서 "상충된 차이들"을 문제 삼는 권력관계를 제안하는 것이다. 내가 언급하는 권력관계는 적대적인 이분법이나 억압/피억압 관계로 환원되는 관계가 아니다. 나는 다층적이며 유동적인 지배의 구조라는 개념이 가능하다고 제안하려고 한다. 이것은 서로 교차하면서 특정한 역사의 국면에서 여성을 상이하게 위치시킨다. 이를 위해서는 역동적으로 대항하는 주체로서 개인과 집단 그리고 "백일의 생활"에 이들이 개입하는 것을 강조해야 한다. 역동적으로 대항하는 주체라는 초점은 체계적인 관계의

권력의 방향성 사이의 이동한 연계를 명확히 해 줄 수 있다. 다시 말해서 인종 · 계급 · 젠더지배의 체계는 제3세계의 역학에서 여성들에게 동일한 효과를 미치지 않는다. 그러나 이 지배의 체계는 역사적으로 특수한 "통치관계"를 만들어 냄으로써 작동한다(Dorothy Smith 1987, 2). 바로 이런 통치관계들이 교차하는 지점에 제3세계 페미니즘의 투쟁이 자리하고 있다. 바로 이 교차를 이해함으로써 우리는 개인이나 구조를 양분시키지 않으면서 의식이나 주체의 문제를 탐구할 수 있게 된다.

도로시 스미스는 페미니즘 사회학을 논의하면서 통치관계 개념을 도입한다. 페미니즘 사회학은 "일상의 세상을 문제" 삼으면서 남성의 입지와 통치의 입지라는 우연을 문제 삼는다.

> "통치관계"는 하나의 개념이다. 권력담론이 전통적 개념으로 표현한 것보다 원칙, 조직, 지침, 규제를 더 교활적인 것으로 구조화할 수 있는 개념이다. 나는 현대자본주의 사회를 조직하고 통치하는 우드버지는 이동적 일련형태와 현시대 우리 정체의 가부장적 형태 간에 특별한 상호관계가 있음을 조명할 수 있게 되었다. 여기에서 내가 의미하는 "통치"는 권력의 다층적 지점으로 침투하는 텍스트 속의 담론은 물론이고, 정부 · 법률 · 기업 · 금융관리 · 전문가 조직 · 교육제도까지 아우르는 조직화된 관행들의 복합성을 의미한다(Smith 1987, 3).

스미스의 분석은 특히 서구 (백인의) 자본주의적 가부장제에 들어맞는 분석이다. 그러나 나는 그녀의 "통치관계"라는 개념화를 중요한 이론적, 방법론적 발전으로 보고 있다. 이는 성 정치학의 조직과 경험 그리고 식민주의 · 제국주의 · 인종차별주의 · 자본주의라는 구체적인 역사적 정치적 형태 사이의 관계를 특화하는 데도 유용하기 때문이다. 통치관계라는 스미스의 개념은 의식과 주체라는 문제만큼이나 지식의 형태 그리고 조

직화된 관행이나 제도를 전제하고 있다. "통치관계"라는 개념은 식민지의 피식민자, 혹은 자본가와 노동자라는 단순한 관계를 상정하기보다 페미니즘 분석의 초점으로 다층적으로 교차하는 권력의 구조를 상정하여 얽어 놓은 구성체(예를 들어, 여성지위의 "사회적 지표"와 같은 개념)로서 통치를 바라보지 않고 통치의 과정이나 형태를 강조한다. 사실 나는 이 개념이 젠더, 인종, 섹슈얼리티, 계급의 산술적, 기하학적 분석 없이 (이런 것들은 종종에는 부적절하다) 제3세계 여성의 착취에 대한 동시적이고 역사화된 생각을 정치하게 고려하는 분석을 가능하게 해준다고 생각하고 있다. 통치(혹은 지배)의 관행을 강조함으로써, 이를테면 이 개념은 식민주의와 인종차별주의에 대한 단일한 정의를 전제 혹은 상정하지 않고, 이런 주의들의 형태를 검토하는 분석을 가능하게 해 준다. 나는 이 개념을 통해 우리가 젠더, 인종, 계급에 대한 이항대립적이며 종종 몰역사적인 분석으로부터 벗어나올 수 있으리라 생각한다.

현시대 제3세계 페미니즘 투쟁이 출현하는 다층적 역학을 제안하기 위해, 나는 도로시 스미스의 통치관계 개념을 사용하려고 한다. 나는 (1) 식민주의 · 계급 · 젠더 (2) 국가 · 시민권 · 인종의 형성 (3) 다국적 생산과 사회적 주체 (4) 인류학과 이것이 제3세계 여성을 "토착민"화하는 것 (5) 의식 · 정체성 · 글쓰기 등의 사회정체적 · 정치적 · 담론적 배열을 논의하려고 한다. 앞의 세 가지 배열은 탈식민화나 민족해방운동의 성장 같은 특정한 정치, 경제적 변동을 역사적으로 규명하면서 특정한 역사적 국면에서의 국가통치에 초점을 맞춘다. 즉 자유주의의 젠더체제와 인종차별적인 이민법과 귀화법을 통해 백인 자본주의 국가의 형성을 살펴보고, 영토의 식민화와 병행하는 지속적이면서도 불연속적인 다국적 정치의 합병을 살펴보려는 것이다. 나는 이 변화가 제3세계 여성들이 페미니즘에 개입할 수 있는 가능한 조건을 부분적으로나마 구성해 준다고 제안한다. 네 번째

배열은 제3세계 여성에 대한 하나의 체계모니적 담론생산과 인종학을 규명하는 것이다. 또한 학문적인 제3세계 페미니즘의 실천이 이해하고 참여하는 시도로 학문적 · 분과학문적 지식실천의 윤곽을 특정한 통치형태로 그려보려는 것이다. 마지막 배열은 제3세계 페미니스트들의 자기인식 창출이라는 중요한 측면으로 저항적 실천 그리고 기억과 글쓰기라는 문제를 간략하게 소개하려고 한다. 앞의 두 가지는 뒤의 세 가지보다 더 상세하게 분석될 것이다. 이 모든 배열은 복합적인 역학에서 고려되는 것임을 상기하기 바란다. 내 목표는 페미니즘에 함께 개입하는 제3세계 여성들의 완벽한 이론이나 역사를 제공하는 것이 아니라, 연계를 구축하고 보다 나은 질문들을 제시하는 방식인 셈이다.

식민주의, 계급, 젠더

> 이렇게 논의되어야 한다. 제국문화는 물리적 강제를 통해서만 그 권력을 수행한 것이 아니다. 물리적 강제는 언제나 위협을 통해서 진행되지만 상대적으로 최소한의 수준에서 그리고 인지적 차원에서 진행된다. 이는 허용된 사고와 행동으로 구성되는 것으로서 이를 통해 다른 세상의 출현을 막아내는 제국문화의 포괄적인 상징적 질서다.
> — 헬렌 캘러웨이 Hélen Callaway, 『젠더, 문화, 제국』

> 인도의 페미니즘 역사는 —— 반페미니즘 역사와 불가분의 관계에 있다.
> — 쿰쿰 상가리와 수데쉬 바이드 Kumkum Sangari, Sudesh Vaid, 『고쳐 쓰는 여성』

19세기 식민지 국가와 제국문화는 성 · 인종 · 카스트/계급의 규제에 대한 지식과 제도의 형태를 포괄하는 특정한 통치관계를 통해 이루어졌

다. 아울러, 제도는 이들 나름의 개인적 집단적 저항의 양식을 부추기기도 하는 제도를 말한다. 나는 제국적 통치가 작동하는 증후들을 살펴보려고 한다. (1) 이데올로기적으로 백인남성성을 규범적인 것으로 구성하고 공고화하는 것과 이에 상응하여 식민화된 사람들의 인종과 성에 대한 차별화가 진행되는 것. (2) 메트로폴리탄과 식민지역에서 중간계급 문화의 헤게모니를 공고히 하고 내적 거부장벽을 변화시키기도 하는 식민지 제도와 정책의 효과들. (3) 민족해방운동의 흥과 그에 맞서는 역사의 역학 속에서 페미니즘 정치학과 페미니즘 의식의 성장. 나는 영국식민통치를 부분적인 예로 들 것이다. 모든 식민문화에 대한 일반화가 불가능한 이유 때문이기도 하지만, 주된 이유는 제3세계 맥락에서 페미니즘의 출현을 가져온 단일한 역사를 주장하는 것이 아니라, 역사적으로 특정한 맥락에서 페미니즘이 출현한 사례의 경우, 대체적으로 나는 인도를 기반으로 한다)를 제공하는 데 관심을 갖고 있기 때문이다. 그렇지만 이 분석이 영국-인도 맥락에 제한되지 않는 페미니즘 분석의 방법론적 지향을 제공하리라고 기대하기도 한다.

도로시 스미스는 통치장치를 다음과 같이 설명한다.

> 통치장치는 관리, 정부행정, 직업, 지식인들의 집합한 복합구조이며 텍스트적으로 매개되어 이를 조정하고 해석하는 담론들이다. 통치장치의 특별한 능력은 특정한 공간, 개인, 사건들을 법주화된 체계 · 규칙 · 법률 · 개념적 관행들 속에 귀속된 추상적이고 일반화된 양식으로 조직한다는 데 있다. 따라서 특정한 공간, 개인, 사건들은 텍스트에 매개된 추상화되고 보편화된 통치체계에 종속된다(Smith 1987, 108).

스미스는 자본주의적 통치장치를 언급하고 있지만, 특정한 공간 · 사람 · 사건을 추상화하여 일반화된 범주 · 법률 · 정책으로 변화하는 이런

통치양식에서나 이것들은 기본적이다. 바로 이 추상화 과정을 통해 식민국가는 인종 · 성 · 계급/카스트적인 이데올로기를 정당화한다. 예를 들어, 영국은 사회적 · 영적 · 상징적인 거리감의 측면에서 인종 · 성 · 계급의 영역을 이끌어 내면서 그리고 사실상 이런 것들을 식민통치의 유지에 통합되는 것으로 공식화하면서, 통치자와 "토착민들" 간의 공통점보다는 차이에 기반하여 자신들의 권위와 정당성을 규정한다. 따라서 제국주의 통치자라는 특별한 역사적 개념은 백인과 남성 그리고 자기훈련을 거쳐 여성과 도덕의 보호자가 된 사람들로 통합된다.

최근 페미니즘 학자들은 서구 식민주의의 프로젝트 속에서 형성되는 제국적인 (백인) 남성을 정교했다. 식민적 직업통제의 제도화, 즉 군대, 사법 그리고 가장 중요한 행정적 업무는 언제나 압도적으로 남성적인 것이었다. 식민지 업무에서 백인남성은 문자 그대로 그리고 상징적으로 제국의 권력을 재현하는 통치로서 재현되었다. 식민지 관료에게 노동/여가라는 구분은 존재하지 않았다. 이들은 언제나 유니폼을 입었고 항상 "업무 중"이었다. 식민지 나이지리아에 살던 유럽여성을 연구한 캘러웨이는 후반기까지 백인여성들은 식민지로 그다지 많이 이행하지 않았으며, 이행을 하더라도 통치자로서가 아닌 "종속적이고 꼭 필요하지는 않은 수행원"과 같이였다고 논의했다(Callaway 1987, 6). 그래서 영국 식민국가는 식민지 업무의 제도화하는 측면에서, 특히 젠더와 인종의 관료화의 측면에서 특별한 통치형태를 만들었다. 이 특별한 통치장치는 관계나 행태, 이를테면 식민지 관료제 하의 백인남성과 "토착민" 남성이나 여성이 맺는 관계의 영역이나, "윤리를 실질적으로 합리화하지 않은 채로 통치"하는 것처럼 보이게 하는 제국통치자의 행태를 대체로 가시화했다 [1] 따라서 식민지 업무를 담당하는 관료들이 체화한 제국권력은 독특한 통치의 관계와 독특한 지식의 형태를 만들었다. 이는 자연스럽고 정통성 있는 통치자로서의

"영국 신사상"을 창조함으로써 완성되었다. 이 창조는 사회진화론, 진화인류학, 기사도 신화, 기독교주의, 의료나 "과학"적 연구논문 그리고 제국의 문헌의 전통에서 도출된 신념체계 등을 기반으로 했다.

제도적인 측면에서 볼 때, 식민통치는 식민자와 피식민인 사이의 가시적이고, 엄격하고, 위계적인 구분을 만들어 냄으로써 작동한다. 인종간의 신체적, 상징적 분리는 사회적 거리감과 종속신민들에 대한 권위를 유지하기 위해 필연적인 운명처럼 고안된다. 사실, 식민지 구성에서 신체적 세부사항(즉, 인종적, 성적 구분)은 도덕적 수준으로 변형되어 버린다. 이상적인 제국의 주체는 권위, 규율, 충성, 헌신, 강함, 자기희생을 체화한다. 백인남성을 "재생적"인 통치자로 간주하는 이 개념규정은 인종과 피슈얼리티의 담론, 즉 식민화된 사람들인 남성과 여성을 필연적으로 자치의 능력이 없는 사람으로 규정하는 담론에 기반하고 있다.

따라서 강력한 성적, 인종적 구분선을 유지하는 것은 "정통 통치자"와 "승진한 종속민들" 사이를 구분짓는 데 필수적이다. 이러한 구분선은 이와 매우 상이한 도다른 식민화 맥락인, 미국의 플랜테이션 노예제에서 강제되던 이종족간의 결혼금지법이나 식민국가의 인종간 혼혈에 반대하는 내재적, 외연적 규제에서도 분명히 드러난다. 남아프리카의 인종차별정책도 이러한 구분에 기반하고 있다.

1909년 프레톨 정부 하 남프리카의 식민주의자들에게 비밀회합을 열었다. "넥칼 회합"으로 널리 알려진 이 회합에는 토착민 여성과 아들에 다니는 관리들에 대한 도덕적 거부감이 언급되어 있다. 회합은 이런 관행으로 토착민들의 눈에 식민지 관리들의 권위가 실추되는 것으로 비춰지고, 그에 따라 행정관리로서의 그들의 효율성도 낮아질 것이라고 주장하고 있다(Callaway 1987). 이 회합의 마지막 관본은 1948년에 소멸되어 버렸지만 그 내용은 행동에 대한 불문율적인 민속의 형태로 계속 살아남았다. 식

민통치의 특수한 형태를 가장 잘 보여주는 젠더와 인종의 관료화를 들어 두 사례가 있다. 회합은 통치에 대한 특정한 남성성을 구성하고 규제한다. 즉 (비슈얼리티가 금지된) "토착민 여성"과의 관계 그리고 (영국 통치의 실제 대상인) "토착민 남성"과의 관계로 규정되는 남성성을 구성하고 규제한다. 또한 이는 백인여성과의 관계에서 규정되는 남성성이기도 하다. 즉 결혼할 수 있는 행정관(통치자)으로서의 관료적 권위를 정당화하고 조율하도록 전제되는 남성성, 혹은 빅토리아적 도덕양식의 기반을 형성하는 식민지 관료의 실제 배우자와의 관계에 의해 규정되는 남성성이기도 하다.

물론 관료적 남성성의 통합이라는 효과가 필연적으로 제약받기만 했던 것 아니었다. 백인남성과 토착민 여성간의 성적 관계는 종종 갈등의 형태를 띠었다. 인종차별화되고 폭력적인 남성성은 사실 도덕적 구속양식을 띤 식민통치의 이면(裏面)인 셈이다. 인종차별적인 성폭력의 문제가 식민통치에서 중요한 패러다임이자 비유로 등장하게 된 것은 최근 20여년의 일이다. 자기 말력산하는 트리니다드와 토바고 Trinidad and Tobago하는 다른 포스트식민적 맥락에서 이 점을 논의한다. 인종차별적인 남성성의 구성에 대한 알렉산더의 글(Alexander 1991)은 성폭력법의 형태를 띤 국가입법화를 통해 (아)성애와 부부관계에 대한 식민적 표현과 포스트식민적 표현 간의 역사적 연속성을 일부 분석했다. 이와 유사하게 인셀라 갈라엄도 라틴 아메리카의 강간과 성/인종 구분이라는 문제를 다룬 논문(Gilliam 1991)에서 인종차별적이고 폭력적인 남성성을 계급/젠더 체계와 연관하여 구체화했다.

따라서 식민국가는 근본적으로 정체적 성애적위를 기반으로 하는 통치장에 기여하는, 인종 · 성적으로 분화된 계급들을 만들었다고 할 수 있다. 그리고 식민국가는 이 통치관행을 정당화하는 이데올로기와 지식을

다. 이때, 제도는 어떤 나름의 개인적 집단적 저항의 양식을 부추기기도 하는 제도를 말한다. 나는 제국적 통치가 작동하는 주류들을 살펴보려고 한다. (1) 이데올로기적으로 백인남성성을 규범적인 것으로 구성하고 공고화하는 것과 이에 상응하여 식민화된 사람들의 인종과 성에 대한 차별화가 진행되는 것. (2) 메트로폴리탄과 식민지역에서 중간계급 문화의 젠더 레퍼토리를 공고히 하고 내적 가부장제를 변화시키기도 하는 식민적 제도와 정책의 효과들. (3) 민족해방운동의 흥과 그에 뒤서는 역사적 맥락 속에서 페미니즘 정치학과 페미니즘 의식의 성장. 나는 영국식민통치를 부분적인 예로 들 것이다. 모든 식민문화에 대한 일반화가 불가능한 이유 때문이기도 하지만, 주된 이유는 제3세계 맥락에서 페미니즘의 출현을 가져온 단일한 역사를 주장하는 것이 아니라, 역사적으로 특정한 맥락에서 페미니즘이 출현한 사례(이 경우, 대략적으로 나는 인도를 기반으로 한다)를 제공하는 데 관심을 갖고 있기 때문이다. 그렇지만 이 분석이 영국-인도 맥락에 제한되지 않는 페미니즘 분석의 방법론적 지향을 제공하리라고 기대하기도 한다.

도로시 스미스는 통치장치를 다음과 같이 설명한다.

> 통치장치는 관리, 정부행정, 직업, 지식인들의 친밀한 복합구조이며 텍스트적으로 매개되어 이를 조정하고 배치하는 담론들이다. 통치장치의 특별한 능력은 특정한 공간, 개인, 사건들을 범주화된 체계 · 규칙 · 법률 · 개념적 관행들 속에 귀속된 추상적이고 일반화된 양식으로 조직한다는 데 있다. 따라서 특정한 공간, 개인, 사건들은 텍스트에 매개된 추상화되고 보편화된 통치체계에 종속된다(Smith 1987, 108).

스미스는 자본주의적 통치장치를 언급하고 있지만, 특정한 공간 · 사람 · 사건을 추상화하여 일반화된 범주 · 법률 · 정책으로 변화하는 어떤

통치양식에서나 이것들은 기본적이다. 바로 이 추상화 과정을 통해 식민국가는 인종 · 성 · 계급/카스트적인 이데올로기를 정당화한다. 예를 들어, 영국은 사회적 · 영적 · 상징적인 거리감의 측면에서 인종 · 성 · 계급의 영역을 이끌어 내면서 그리고 사실상 이런 것들을 식민통치의 목적에 통합되는 것으로 공식화하면서, 통치자와 "토착민들" 간의 공통점보다는 차이에 기반하여 자신들의 권위와 정당성을 규정한다. 따라서 제국주의 통치자라는 특별한 역사적 개념은 백인과 남성 그리고 자기훈련을 거쳐 여성과 도덕의 보호자가 된 사람들로 통합된다.

최근 페미니즘 학자들은 서구 식민주의의 프로젝트 속에서 형성되는 제국적인 (백인) 남성을 검토했다. 식민적 직접통제의 제도화, 즉 군대, 사법 그리고 가장 중요한 행정적 업무는 언제나 압도적으로 남성적인 것이었다. 식민지 업무에서 백인남성은 문자 그대로 그리고 상징적으로 제국의 권력을 재현하는 통치로서 재현되었다. 식민지 관료에게 노동/여가라는 구분은 존재하지 않았다. 이들은 언제나 휴니룸을 일삼고 항상 "업무 중"이었다. 식민지 나이지리아에 살던 유럽여성을 연구한 캘러웨이는 초반기까지 백인여성들은 식민지로 그다지 많이 여행하지 않았으며, 여행을 하더라도 통치자로서가 아닌 "종속적이고 꼭 필요하지는 않은 수행원"과 같았다고 논의했다(Callaway 1987, 6). 그래서 영국 식민국가는 식민지 업무의 제도화라는 측면에서, 특히 젠더와 인종의 관료화의 측면에서 특별한 통치형태를 만들었다. 이 특별한 통치장치는 관계나 행태, 이를테면 식민지 관료제 하의 백인남성과 "토착인" 남성이나 여성이 맺는 관계의 영역이나, "감정을 심질적으로 발휘하지 않은 채로 통치"하는 것처럼 보이게 하는 제국통치자의 행태를 대대로 가시화했다.[3] 따라서 식민지 업무를 담당하는 관료들이 체화한 제국정책은 특별한 통치의 관계와 독특한 지식의 형태를 만들었다. 이는 자연스럽고 정통성 있는 통치자로서의

"영국 젠틀맨"을 창조함으로써 완성되었다. 이 창조는 사회진화론, 진화인류학, 기시도 신화, 기독교주의, 의료나 "과학"의 연구논문 그리고 제국의 문헌적 전통에서 도출된 신념체계 등을 기반으로 했다.

제도적인 측면에서 볼 때, 식민통치는 식민자와 피식민인 사이의 가시적이고, 일관하고, 위계적인 구분을 만들어 냄으로써 작동한다. 인종간의 신체적, 상징적 분리는 사회적 거리감과 종속신민들에 대한 권위를 유지하기 위해 필연적인 운영처럼 고안된다. 사실, 식민지 구성에서 신체적 세부사항(즉, 인종적, 성적 구분)은 도덕적 수준으로 변형되어 버린다. 이상적인 제국의 주체는 권위, 규율, 충성, 헌신, 강함, 자기희생을 체화한다. 백인남성을 "재생적"인 통치자로 간주하는 이 개념규정은 인종과 섹슈얼리티의 담론, 즉 식민화된 사람들인 남성과 여성을 필연적으로 자치의 능력이 없는 사람으로 규정하는 담론에 기반하고 있다.

따라서 강력한 성적, 인종적 구분선을 유지하는 것은 "정통 통치자"와 "순진한 종속인들" 사이를 구분짓는 데 필수적이다. 이러한 구분선은 시와 매우 상이한 도다른 식민화 맥락인, 미국적 플랜테이션 노예제에서 강제되면 이종족간의 결혼금지법이나 식민국가의 인종간 혼합에 반대하는 내재적, 하면적 규제에서도 분명히 드러난다. 남아프리카의 인종차별정책도 이러한 구분에 기반하고 있다.

1909년 크레튀 경이 이프리카의 식민주의자들에게 비밀회람을 발간했다. "매점 회람"으로 널리 알려진 이 회람에는 토착인 여성과 아들의 다니는 관리들에 대한 도덕적 거부감이 만연되어 있다. 회람은 이런 관행으로 토착인들의 눈에 식민지 관리들의 권위가 실추되는 것으로 비춰지고, 그에 따라 행정관리로서의 그들의 효율성도 낮아질 것이라고 주장하고 있다(Callaway 1987). 이 회람의 마지막 판본은 1945년에 소멸되어 버렸지만 그 내용은 행동에 대한 불문율적인 민속의 형태로 계속 살아남았다. 식

민통치의 특수한 형태를 가장 잘 보여주는 섹슈와 인종의 관료화를 들어 준 사례가 있다. 회람은 통치에 대한 특정한 남성성을 구성하고 규제한다. 즉 (세슈얼리티가 금지된) "토착인 여성"과의 관계 그리고 (영국 통치의 실제 대상인) "토착인 남성"과의 관계로 규정되는 남성성을 구성하고 규제한다. 또한 이는 백인여성과의 관계에서 규정되는 남성성이기도 하다. 즉 결혼할 수 있는 행정관(통치자)으로서의 관료적 권위를 정당화하고 조율하도록 전제되는 남성성, 혹은 빅토리아적 도덕양식의 기반을 형성하는 식민지 관료의 실제 배우자와의 관계에 의해 규정되는 남성성이기도 하다.

물론 관료적 남성성의 통합이라는 효과가 필연적으로 제작달기는 않은 것 아니었다. 백인남성과 토착인 여성간의 성적 관계는 종종 갈등의 형태를 띠었다. 인종차별화되고 폭력적인 남성성은 사실 도덕적 구속양식을 띤 식민통치의 이면(裏面)인 셈이다. 인종차별적인 성폭력의 문제가 식민통치에서 중요한 패러다임이자 비유로 등장하게 된 것은 최근 20여년의 일이다. 자기 알렉산더는 트리니다드와 토바고 Trinidad and Tobago라는 다른 포스트식민적 맥락에서 이 점을 논의한다. 인종차별적인 남성성의 구성에 대한 알렉산더의 글(Alexander 1991)은 성폭력법의 형태를 띤 국가입법화를 통해 (이)성애와 부부관계에 대한 식민적 표현과 포스트식민적 표현 간의 역사적 연속성을 일부 분석했다. 이와 유사하게 안젤라 갤러웨도 라틴 아메리카의 강간과 성/인종 구분이라는 문제를 다룬 논문(Gilliam 1991)에서 인종차별적이고 폭력적인 남성성을 계급/법의 체계와 연관하여 구체화했다.

따라서 식민국가는 근본적으로 정체적 양여작위를 기반으로 하는 통치과정에 기여하는, 인종 · 성적으로 분화된 계급들을 만들었다고 할 수 있다. 그리고 식민국가는 이 통치관행을 정당화하는 이데올로기와 지식을

을 제도화함으로써 이를 유지해 왔다. 아시아, 아프리카, 라틴 아메리카 식민통치에 근본이 되는 식민 지식의 형태들은 본명 인종과 인종차별주의의 담론 속에 존재했고 존재한다. [11] 식민주의와 제국주의의 역학에서 인종차별주의는 주상화와 동시에 귀화의 형태를 띤다. 이는 경제 · 정치 · 역사적 본질을 지워버리는 방식으로 작동한다. 즉 최초의 제국주의를 정당화한 하나의 방식으로서의 인종이라는 본질적 담론을 필연화하는 방식을 활용하는 것이다. 이 담론의 효과, 특히 식민통치라는 강제적인 제도(즉 경찰, 법적 체계)를 통한 강압에 대해서는 프란츠 파농, 알버트 멤미 Albert Memmi, 뒤 보아 W.E.B. Dubois, 조라 닐 허스턴 Zora Neale Hurston을 포함한 수많은 제3세계 지식인들이 기록한 바 있다. 그렇지만 식민통치는 순전히 담론의 수준에서만 작동했던 것은 아니다. 통치의 모든 형태는 기존의 사회적 설명들을 변화시켰던 만큼, 이를 구성하고 통합하는 방식으로도 작동했다. 국가통치의 형태로서 헤게모니적인 남성성의 구성이 여해진 식민국가는 기존의 가부장제와 카스트/계급 위계질서도 변화시켰다.

역사가나 비평가들은 식민통치의 작동을 제도적 실천, 정책, 법률의 수준에서 검토해 왔다. 노동의 성적분화나 혹은 성적으로 명명한 관계에 대한 식민정책의 결과를 연구한 논문들은 상당히 많다. [12] 그 중 뛰어난 분석은 영국 식민통치 하에서 가부장제와 카스트/계급 위계질서의 관계를 다룬 것으로, 인도의 식민과 포스트식민의 역사에 대해 중요 상가리와 수데쉬 바이드가 쓴 서문에서 살펴볼 수 있다(1989, 1-26). [13] 상가리와 바이드는 가부장제가 계급과 카스트에 뒷물여진 제3자가 아니라 계급과 카스트가 형성된 지점에서부터 내재하는 것으로서 이 범주 속에서 변형된 것이라는 시술에서부터 시작한다. 다시 말하면, 이들은 영국 통치하의 계급/카스트와 가부장제를 이해하는 역동적이고 필연적인 관계를 만든 것이다. 이에 대한 시례는 농업관계에 대한 식민규제라는 용어에서 등부하게 드러난다.

농업규제에 관한 문헌은 통상적으로 계급/카스트 관계의 구성과 변형 그리고 관리에 초점을 맞춘다. 그러나 지방의 가부장적 관행이나 토지법 확인들에 대한 영국의 (법과 법률의) 간섭을 분석함으로써, 상가리와 바이드는 계급/카스트 위계질서를 넘어서서 가부장제의 재구조화와 재구성의 과정에 농업규제가 미치는 효과를 지적해 낼 수 있었다. 예를 들어, 식민정책과 식민규제의 효과 중에는 지주집단세력을 공고히 하는 것, 남성에게 소유권을 허가하는 것, 소유권에서 여성을 배제하는 것, 결혼 · 후계자 선정 · 입양 같은 가부장적 실천을 법률 안으로 "묶어 두는" 것이 포함된다. 식민통치의 이같은 특정한 제도들이 축적되어 만든 효과는 복잡하고 부분적이긴 하지만 "새로운" 것을 만들기도 하는 만큼, 기존의 설명들을 극대화하는 것이기도 하다.

프렘 초드리 Prem Chowdhry는 식민국가의 경제적 이익과 인도 지방사회의 엔더관계 간의 복합적인 관계를 검토했다(in Sangari and Vaid 1989). 초드리는 식민화된 하리아나(당시의 콘딜지방)에 대해 서술하면서 하리아나 농민여성들의 "상층 지위와 하층 지위라는 지표의 공존이 드러내는 혼재한 모습"이 어떻게 농업의 정치경제라는 측면에서 설명되는지를 보여준다. 농민여성들은 농업노동을 하는 동업자로 간주되어 신체적으로 강한 여성이 신부로 인기가 있었다. 따라서 생산에 일과한 과부재혼금지는 일반적으로 무시될 수밖에 없었다. 사실 과부재혼은 관습과 인속 속에서는 오히려 조장되었다. 그러나 과부들이 남편의 재산을 상속할 수 있었기 때문에 그들이 누구와 결혼을 하는가에 대해서는 상당한 제약이 뒤따랐다. 최우선의 관심사가 가문에서 토지를 유지하는 것이었기 때문에, 남성형제들은 가문 내 사람과의 재혼을 강요하도록 법적으로 정립되는 자매와 karewa라는 관습으로 알려져 있다.

토지소유의 안정화를 통해 지대를 확보하는를 경제적 이익으로 간주하는 식민국가에서, 결혼하지 않은 과부라는 존재는 토지소유를 분할할 수 있기 때문에 적극적으로 제압놓아야 하는 대상이었다. 심지어 "존타공동체를 보존"하고 "부족을 결속"한다는 표면적인 정책의 이행 아래 카레와가 강화되기도 했다. 가부장적 관습에 대해 과부들이 법적으로 도전하는 경우, 식민국가는 "부족 관습의 일반적 공적"에 의해 관습을 인가하는 방식을 택했다. 공식적인 영국의 논의는 비록 "입처다부제이긴 하지만 …… 이는 야만인들이 동물같은 난혼의 조건을 벗어나와 일부단계로 들어가는 최초의 단계다."(〈Rohtak District Gazetteer〉, Chowdhry 1989, 317에서 인용)로 정리되었다. 하리아나의 시골 주민들은 힌두나 무슬림이느 것도 아프지 않았기 때문에 그들만의 "고유한" 관습을 결정하도록 허가되어야 한다. 문제는 이 관습들이 (초드리가 지적하듯) "구역 내 토지를 소유한 부족의 족장, 즉 '마을내 가장 영향력 있는 가문의 남성' 으로 인정받은 족장과의 협의를 거쳐" 적용되고 규범화되었다는 데 있다(317). 따라서 가부장적 관행들은 토지소유계급과 식민국가 모두의 경제적 이익에 봉사하도록 재맞춰졌다. 그래서 과부재혼처럼, 일견 진보적으로 보이는 관습조차도 엔더화된 정치경제 속에서 결정될 때는 한계로 드러난다.[14]

인도에 대한 영국식민통치의 포다른 결과는 19세기 인도 중간계급의 공적 영역과 사적 영역의 통합으로, 이 과정은 성차별화하는 문명한 목적에 부합된다. 상가리와 바이드는 서문(1989, 1-26)에서 파르타 차테르지 Partha Chatterjee와 수단타 바네르지 Sumanta Banerjee의 연구를 소개하면서 바드라록 Bhadralok 지역 중간계급의 "사적" 영역이 창조된 것을 논의한다. 중간계급 인도 여성성에 대한 바드라록 지역의 개념은, 빅토리아 시대 여성의 순수성과 집에 있기를 좋아하는 본성을 지닌 여성이라는 관념을 끌어다가 서구의 물질주의적인 것에 대한 반대로서 그리고 하층 카스트/계급 상규범에 대한 반대로서 특화시킨 것이다. 한 예로, 어떤은 19세기 초 고유방언의 "순수"과정을 산스크리트어화와 영글로어화를 동시적으로 진행한 것으로 보았다. 마찬가지로 19세기판 여성해방은 중간계급 인도 여성성의 구성을 통해 시작되었으며 종족 세심과도 맞물려 있었다. 상가리와 바이드는 (카스트/계급과 관련되어) 바람직한 것으로 조장된 생성(물리) 개념의 형성과 (엔더와 관련된) 여성성의 형성이 중간계급 그 자체를 형성한 일부라고 주장한다.

여기서 중간계급 인도 페미니스트들의 투쟁이 발생하는 역사적 맥락, 즉 제국주의 국가에 반대하는 민족주의 투쟁, 인도 부르주아지의 종교의 개혁과 "근대화", 통치자로서의 역할을 노리는 인도 중간계급의 통합이라는 역사의 맥락이 생긴다. 사실 인도 민족주의 투쟁에서 "여성 문제"가 출현하는데 핵심적인 역할을 한 인물들은 인도 중간계급 남성들이다. 따라서 남성주도적인 사회개혁운동은 중간계급 여성의 섹슈얼리티를 법제화하고 규제하는 것에 집중하면서, 감시양식을 고안하여 여성들이 노동을 하거나 혹은 정치에 진입하는 것을 통제해서 여성들이 공의 영역으로 진입하는 것을 선택적으로만 독려한다. 이처럼 특별한 결합양식은 인도 중간계급 여성성의 구성이라는 식민주의적, 민족주의적 담론의 공모라는 문제를 제기한다.

그러므로 인도에서 여성들의 투쟁이 등장하기 시작한 초기의 역사는 인도의 관념이나 행동과 보수적 관념이나 행동 간의 긴장을 압축하고 있다. 결국 페미니즘의 역사가 지배와 억압의 역사를 지표화하는 셈이다. 오순이 전혀 없는, 혹은 "순수한" 페미니즘은 가능하지 않다. 인도에서 중간계급의 여성운동은 본질적으로 여성에 대한 초기의 가부장적 규제를 근대화하려는 시도를 하면서 중간계급 여성들이 전문직과 정치운동에 참여할 수 있는 길을 닦아 놓았다. 한편, 상가리와 바이드가 "민주화" 여성운

동으로 부르는 여성운동은 집 안이나 작업장에서의 권력행동에 초점을 맞추어 봉건적 · 시민적 구조 모두를 문제삼는다. 그럼에도 불구하고 이는 봉건적 가부장에 귀결된만 아니라, 중간계급의 가족 이데올로기하도 부분적으로 일치되어 있다. 이런 공식화는 물론 부분적인 것이다. 하지만 우리는 이를 통해 조직화된 투쟁의 출현을 야기하는 중요한 역학으로 식민주의, 계급, 젠더의 관계를 결합한 하나의 유형, 즉 인종차별적이며 부계적인 제국주의 국가(영국)와 부계적인 중간계급의 민족해방운동에 맞서는 인도여성들의 투쟁을 살펴볼 수 있다.

이들은 역사적 사건을 불러내고 작동하는 통치관계를 개발함으로써, 나는 특정한 역사적 순간에 진행되는 젠더, 인종, 계급, 섹슈얼리티 간의 관계에 기반한 페미니즘의 요구사항과 이에 대한 이해를 돕는 방법을 제안하고 있다. 페미니즘 투쟁은 최소한 두 가지 동시적이며 상호연관된 수준에서 실현된다. 재현(여성다움/여성성 femininity)의 문제에 접근하는 이데올로기적, 담론적인 수준이 그 하나이고, 노동 · 집 · 가족 · 섹슈얼리티 같은 미시정치학에 초점을 맞춘 물적, 경험적인 매일의 생활이 다른 한가지이다. 통치의 식민적 관계는 두 가지 수준 모두에 대한 페미니즘 비판의 대상이 된다. 국가와의 관계에서 제3세계 여성의 모순적인 성, 인종, 계급, 카스트의 입장을 이해하도록 해 주는 것은 통치의 관행이라는 개념인데, 이를 통해 제3세계 여성들의 페미니즘 투쟁이라는 지점이 역사적으로 형성될 수 있을 것이다.

국가, 시민권, 인종의 형성

식민국가와 달리, 현대의 자유주의적 자본주의 국가의 젠더 · 인종의

체적는 시민권과 개인의 권리라는 표면적으로는 "무드러지지 않는" 담론을 통해 작동한다. 19세기와 20세기 초 영토적 제국주의가 가시화된 인종차별적 남성성을 갖추었던 것과 대조적으로 자본주의적 가부장제는 고유한 지식형태와 비인격적 관료제를 갖춘 자유주의적인 시민권에 기반한 통치관계를 제도화하고 있다. 로넬 R.W. Connell에 따르면, 현대 유럽-미국은 젠더 헤게모니 관계에서 최우선의 조직자 역할을 국가가 떠맡는 "젠더체제"를 통해 작동한다.[11] 다시 말해서 국가가 개인/가정폭력의 범위를 정하고, 재산을 보호하고, "일탈적"이거나 "낙인찍힌" 섹슈얼리티를 범죄화하고, 남성화된 위계질서(즉, 정부 관계자들의 젠더화된 관료제)를 구체화하고, 경찰력 · 교도소 · 전쟁을 통해 집단폭력을 구조화하고, 태generation에 대한 대항동원을 허락하거나 단물기도 한다.

명확한 노동의 성적분화에 기반을 두고 그 속에서 사회적 권위와 (백인) 남성성이 분리되지 않으며 남성적 고립이지 남성화된 통치의 지지를 받던 제국적 통치의 특성과 달리, 루트주아 자유주의적 자본주의가 만든 시민권 개념은 비인격적 관료제와 합리성 · 타산적 이해 · 질서질연이라는 주제를 둘러싸고 조직된 헤게모니적인 남성성에 입각하고 있다. 따라서 로넬은 현대 자유주의적 시민권 개념은 가부장의 가구 개념에 의존하고 지지되어 구성된 것이며, (식민통치나 군대의 폭력적 남성성과 대비되는) "합의화된" 헤게모니적 남성성이라는 개념을 둘러싸고 공식화된 것이라고 주장한다. 합의화된 남성성은 관료제적인 성적 노동의 분화를 통해 국가가 고용한 사람들을 살펴보면 자명해진다. 정치 엘리트, 관료제 공무원(철도, 해운업, 발전소, 건축업 종사자), 법조계 인사, 군대의 80-90%는 남성이며, 여성은 압도적으로 주생업종 분야(교육, 간호, 사회복지 등)나 국가의 비서나 보조업무 분야에 종사하는 것으로 드러난다.

젠더체제를 제도화하는 문제와는 별도로, 국가는 젠더와 성적 관계에

대해서도 문제를 가한다. 가족 · 인구 · 노동력 · 노동관리 · 주택 · 성적 행위와 관계된 정책이나 아동양육이나 교육에 대한 입장이나 대학, 군대를 설립하고 사용하는 것 등과 관계된 정책을 제도화함으로써 통제를 가한다.

다시 로넬로 돌아가 보자. 젠더화 성적화된 국가체제에 대한 이 복합적 분석은 인종차별의 형성과 관련된 논의들은 배제하고 있다. 따라서 로넬은 시민권에 대한 부분적인 분석만을 제공해 줄 뿐이다. 백인 자유주의 자본주의의 가부장제는 언제나 페미니즘 저항의 초점이 되었다. 그러나 국가의 억압적 통치에 앞서 제대로 평가하고 동원하려면 인종차별의 형성뿐만 아니라 젠더, 계급, 성의 측면에서도 국가의 통치관계가 이해되고 분석되어야 한다. 사실, 전적으로 인종차별적인 이런 문화 속에서 페미니즘 지지층의 동원을 위해 왜 국가가 중요한 연결축인지를 우리가 설명하려고 한다면 이것이야말로 본질적이다.

따라서 인종과 인종차별주의의 개념화는 현대 페미니즘 정치학의 논쟁, 예를 들어 미국이나 영국에서 진행되는 논쟁에서 본질적인 문제가 된다. 미국의 맥락에서 엘리자베스 히긴보섬Higginbotham 1983)은 인종차별주의를 미국내 유색인들이 그 속에서 살아가야만 하는 이데올로기로 규정한다. 이는 특정한 사회, 즉 경제적 삶의 영역에서 백인 아닌 사람들이 배제당하는 것을 정당화하는 동시에, 지배계급이 이런 불공정을 용인하도록 부추기는 이데올로기이다. 그 결과 경제적 수준, ("자유" 대 "노예")노동의 개념정의, 노동자들 간의 상이한 배치 그리고 "하층계급"과 "복지 수혜자"의 구성 등 이 모두가 조직원리로서 본질적으로 인종에 의존하게 된다. 게다가 인종은 "시민권" 개념을 규정하고 이민법이나 귀화법을 통해 이를 규제하는데 최우선적으로 고려되는 요소이기도 하다. 미국, 영국, 남아프리카라는 세 가지 특수한 맥락에서 진행되는 히긴보섬의

논의는 이민과 귀화법을 통한 국가의 통치관계와 인종차별의 형성 간의 관계를 아울러고 있다. 세 국가에서 드러난 인종차별적이고 젠더화된 시민권의 역사화된 이해를토기에 대한 그녀의 분석은 현대의 (백인) 자본주의적 국가의 특정한 통치형태를 기술해 준다. 히긴보섬의 논의는 가부장제의 주체자로서의 국가라는 로넬의 논의와 결합되어 현대 제3세계 페미니즘 투쟁을 위한 중요한 맥락을 규명해 준다. 그러므로 히긴보섬의 논의는 국가의 젠더체제를 고려한 로넬의 초기 논쟁에 대한 확장으로 볼 수 있다.

역사적으로 서구에서 (백인) 페미니즘 운동은 이민과 국적성이라는 문제를 고민해 본 적이 거의 없다(이 문제를 둘러싸고 조직된 흑인 페미니즘의 기나긴 역사라는 영국의 사례와는 예외가 있긴 하다). 여하튼 내가 주장하고 싶은 것은 이 이슈들이 지리적인 제3세계에 대한 식민정책에 앞서 메트로폴리탄에서 벌이는 여성들의 투쟁이라는 것이다. 그 결과 이민법과 귀화법의 구성과 그에 따른 인종차별적이며 젠더화된 특유의 시민권은 백인남성 자본주의적 국가통치와 식민화와의 관계의 연속성을 드러내 준다.

미국에서 인종차별의 혼적을 중요하게 연구해 온 마이클 오미와 하워드 위넌트 씨는 "인종차별의 형성"개념을 소개해 준다. 이 개념은 "하나의 과정, 즉 사회 · 경제 · 정치적 세력들이 인종차별적인 범주의 내용과 중요성을 결정하며 이 결정에서 그 내용과 중요성이 인종차별적 의미로 구성되는 과정에 대한 것이다." (Omi and Winant 1986, 61) 오미와 위넌트는 현대의 미국에서 세계를 이해하는 하나의 중심축 중 하나로 인종을 강조한다. 특수한 인종차별적 신화나 전형은 변화하지만, 근저에 루이하고 있는 인종차별적인 의미체계는 미국문화가 자리하고 있는 지점으로 간주할 수 있다는 것이다. 인종차별의 형성이 개인의 정체성과 집단적, 사회적 구

존 간의 역동성의 문제라면, 미국에서 인종차별을 매개하는 변수는 시민권과 귀화법 그리고 종종 반대의 움직임에 대한 대응으로 등장하는 사회복지 정책과 관행이다. 역사적으로 시민권과 이민법 그리고 사회정책은 언제나 정책적 문제, 즉 값싼 노동을 찾는 문제와 연결되어 있었다. 이들은 국가관행은 노예제, 자본주의적 식민주의 그리고 보다 최근에는 독점과 다국적 자본주의라는 제도와 맞물려 있다. 따라서 인종차별주의는 비록 식민지적 상황에 국한되지는 않지만, 대체로 식민지적 상황의 산물로 볼 수 있다. 아프리카나 타히티, 영국의 아시아인이나 서인도인 그리고 프랑스의 북아프리카인들은 모두 유사한 역압적 조건과 제2계급 시민이라는 신분을 공유하고 있다.

백인 이민의 역사와 이에 상응하는 미국의 노예와 유색인들의 계약노동의 역사와의 비교는 국가의 이데올로기적, 정책적인 본질적 요소와 결합된 명백한 인종차별화 유형을 보여준다. 백인의 노동은 "자유노동"으로 간주되어 다양한 직장에 적용된다. 그러나 동시에 흑인남성과 여성은 남부농업을 발전시키기 위한 노예노동으로 사용되었고, 멕시코계 미국인들은 남서부의 광산, 철도, 목재창고, 원유 채굴, 농업에 종사하는 백인들보다 더 낮은 임금을 받았다. 또한 여전히 많고 많은 이처럼 불평등한 관계는 미국 노동력으로 유색인종 여성이 유입되는 역학이기도 하다. 보통 가사노동이나 세탁노동, 혹은 공장에서의 노동이 이에 해당된다. 부분적으로는 저임금의 착취받는 직업의 역사가 미국 제3세계 여성의 운명이었으며, 바로 이것이 지배적인 백인, 중산계급, 전문직업인의 문화에 대한 여성들이 감내해야만 하는 인종차별적 규정에 기여했다.

결과적으로 시민권과 이민법은 근본적으로 내부인과 외부인을 규정하는 것에 관한 것이었다. 1790년 귀화법은 시민권을 규정하려는 국가의 원래의 시도가 담겨 있는 것으로, 자유로운 "백인" 이민인들만 이 기준을 충

족할 수 있었다. 미국인들에게 미국 시민권이 허용된 것은 1952년 윌터-매캐런 법을 통해서였다. 인종범주는 19세기와 20세기 전반에 걸쳐 노동수요에 의존하는 매우 유동적인 것이었다. 한 예로, 19세기에는 백인, 흑인 Negro, 인디언이라는 세 가지 인종범주가 있었다. 멕시코인들은 1848년 과달루프 히달고 협정 이후에 법적으로 "자유로운 백인"의 신분을 얻었으며, 캘리포니아 대법원은 1854년에 서부지역 값싼 노동의 주요 원천이었던 중국인들을 "인디언"으로 간주하는 규정을 만들었다(Omi and Winant 1986, 75).

미국내 페미니즘과 인종의 형성을 폭넓게 다룬 연구들은 흑-백 관계와 역사에 관심을 기울인다. 사실 노예제와 현대 흑인 페미니즘 사상에 대한 최근의 역사지리적 연구는 페미니즘 및 인종차별에 반대하는 학문분야에서 매우 흥미진진하며, 통찰력을 갖추어 연구가 잘되어 있는 분야이다. 유진 제노브제(Genovese 1979), 엘리자베스 폭스-제노브제(Fox-Genovese 1988), 존 블라싱엄(Blassingame 1979), 톰하 기딩스(Giddings 1984), 자클린 존즈(Jones 1985) 같은 역사가들이나 벨 훅스(hooks 1984, 1988), 홀텐스 스필러스(Spillers 1987), 주디스 롤린즈(Rollins 1987), 오드리 로드(Lorde 1984) 같은 비평가들이 성 · 계급 · 경제적 구조와의 상호교차분석을 통해 인종형성의 기반을 다졌다(Okihiro 1986 참조). 조금 다른 맥락에서 미국 내 인종차별화를 세밀히 살펴보는 것으로 식들의 연구업적에 대한 요약을 대신하려고 한다. 나는 노예제와 시민권(흑-백 관계의 역사를 통해 발생한 인종차별화의 과정 그리고 이와 병행하는 이민과 귀화의 역사를 살펴보려고 한다. 노예제의 역사와 현재 미국에서 진행되는 인종차별에 대해서는 바바라 스미스가 탁월한 적이 있다(Smith 1983). 스미스는 앨리스 워커 Alice Walker, 글로리아 네일의 Gloria Naylor, 오드리 로드의 작품을 흑인 페즈비언의 재현으로 분석함으로써 인종차별

적이며 가부장적 텍스트와 흑인 페미니스트 텍스트 모두에 있어서 흑백을 시도하고, 흑인 여성다움의 역사적 구성, 특히 흑인여성에 결합되어 있는 인종차별적, 이성애중심적 특성을 상세하게 서술한다.

미국의 추방법에 대한 연대기적 기록은 아시아인들을 "항상 재난"으로 구성하는 과정에서 도덕성, 인종, 계급, 젠더, 섹슈얼리티가 상호교차하고 있음을 보여준다. 1875년 중국인 성매매여성에 대한 청문회를 통해 "범죄와 도덕적 타락을 목적으로 몰골, 중국, 일본 여성들을 남지하거나 송출하는 것을 방지하는 법"이 생겨났다. 이 법으로 이민국 관리들은 이민하려는 여성이 "올바른 습관과 좋은 인품을 지닌 사람"인지를 결정하는 권한을 얻었다. 또한 이법을 위반하는 모든 "정당여성"은 "범죄 행위와 도덕적 타락행위"를 할 것으로 판제되었다. 추방법의 일반 목적은 분명히 아시아인(그리고 아마도 다른 비유럽 "외국인들")을 배제하려는 것이었지만, 입국의 기반으로서 아시아 여성의 도덕성을 규정하는 데 초점을 맞춘 것은 미국의 이민법과 귀화법이 (비)성애중심주의와 인종차별주의에 기반하고 있음을 드러내주는 것이다. 성매매관련법의 목적은 추방법과는 그 목적이 다를 수도 있지만, 두 법률 모두 근본적으로 젠더, 인종, 섹슈얼리티에 대한 규정에 기반하고 있다. 따라서 여성의 도덕성에 대한 이데올로기적 정의는 이런 조건에 중요한 물적 효과를 미치는 것으로 보아야 한다.

국적에 기반했음이 명시된 최초의 법은 1882년의 중국인 법이다. 뒤를 이어 1907년의 신사협정으로 일본인과 한국인의 이민이 축소되었다. 1917년의 법은 아시아인과 인도인의 이민을 제한하였으며, 1924년의 동양인 추방법은 아시아 본토에서 이주하는 모든 노동자들을 근절시켰다. 1934년의 타이딩스-맥더피 법은 미국으로 이주하는 필리핀인들을 제한하는 것이었다. 1924년부터 1943년까지 모든 아시아인들은 귀화를 통한 시민권 획득을 거부당했다. 이민법이 자유화된 1943년 초부터 1960년대

중반까지 미국은 아시아 이민을 위한 할당제를 만들었다. 할당은 고등교육이상의 기술훈련과 특화된 경력을 갖춘 전문가들에게만 해당되었다. 따라서 "항상 재난" 유형을 "보편적 소수"로 대체한 것은, 국가의 경제적 필요성과 구조적 불평등에 부리는 듯 복수한 이민법 역사와 관련이 있다.

현대의 미국에서도 흑백 구분은 엄격히 강제되고 있다. 평등정책에 관한 1980년대의 법적 사례에서도 이는 자명하게 드러난다. 집단적 분쟁의 형태를 띤 차별개선정책은 "역차별"에 기반하여 도전을 받았는데, 역차별 논의는 집단적 요구가 아닌 개별적 요구에 기반한 것이었다. 역차별 논의는 미국이 명백하게 자유주의적이고 다원주의적이라는 주장에도 불구하고 주장되고 있다. 예 다른 한편, 브라질의 인종범주는 신분과 특권의 차이를 드러내는 흑-백 유색인종 구분의 연속선상에서 다양화된다. 인종분리주의하의 남아프리카에서도 마찬가지로 중국인들은 아시아인들(혹은 "유색인들")과 동일한 지위를 갖지만, 일본인들은 "존경받는 백인들"로 간주된다. 오미와 위넌트(Omi and Winant 1986)의 인종형성 개념으로 우리는 인종에 대한 이데올로기적 정의를 결정하는 역사적인 요소들을 설명할 수 있게 되었다.

이민법과 귀화법을 통한 국가의 제3세계인 규제에 대한 가장 진전된 논의는 영국에서 살펴볼 수 있다. 영국의 제3세계 페미니스트들은 인종차별적 국가를 투쟁의 최우선적 핵심으로 놓고 있다. 영국의 국적법과 이민법은 "정당한" 시민권을 규정하며 구성하는데, 이 시민권 개념은 본질적으로 인종차별화에 원리에 기반하고 있는 개념이다. 1950년대에 시작된 영국 이민법은 영국으로 들어오는 흑인들(아프리카, 아시아, 극동, 서인도아스, 카리브해 연안의 영연방 시민들)을 막기 위한 것으로, 결국 시민권 개념을 무의미한 것으로 만들었다. 이 법은 전적으로 인종차별적, 제급차별적인 가부장제 백가족 이데올로기를 중심으로 구성된 것이며 이 속

에서 여성들은 주체적 신분으로 대우받지 못하고 언제나 남성의 법적 부속물로 인식되었다. [9] 실제로 1968년 영연방 이민법을 들 수 있다. 이 법에서는 조상의 제보가 결정적이었으며 노동허가를 받은 흑인남성만이 영국으로 들어올 수 있었고, "가족의 우두머리"인 남성만이 자신의 "아내"를 불러들일 수 있었으며 그 반대는 용납되지 않았다. 가족구성에 초점을 맞춘다는 것은 이 법률이 암묵적으로 이성애중심적 전제를 기반으로 쓰여진 것임을 알려준다. 여성은 남성과의 관계를 통해서만 그리고 이성애적 핵가족 유형에 의해서만 규정되었다. 마찬가지로 1981년 영국 국적법은 이민법을 국적법으로 전환하면서 인종 · 젠더적으로 특화된 새로운 세 가지 종류, 즉 영국 시민권, 부속영토의 시민권, 영국 해외시민권을 만들었다.

이 법이 여성의 시민권에 미치는 효과는 현실적이었다. 영국남성과 결혼한 여성이 시민으로 자동으로 등록되는 권리가 박탈되었으며, 원래 자동으로 시민권을 부여받았던 영국에서 태어난 모든 아이들에 대한 시민권도 박탈되었다(아이의 부모 중 한 명이 영국에서 태어났거나, 거주하는 경우에만 시민권이 주어지게 되었다). 또한 역사상 최초로 해외에서 태어난 영국 여성의 아이에게 시민권이 부여되었다. 따라서 WING이 논하듯 이 법이 국가의 재생산자로서 (백인) 여성 어머니로가를 완벽하는 한, 영국의 이민법과 국적법은 페미니즘의 이슈가 된다. 이 법안의 구성은 국가통치의 핵심적 요소이며 본델 흑인 여성투쟁에서도 핵심 지점이다. WING은 이 법의 중요성을 다음과 같이 서술한다.

> 인종 · 성차별의 요소들이 얽혀져 있는 영국 이민법은 흑인여성과 이민 여성들 삶의 모든 영역에 영향을 미친다. 주부로서 이들은 남편들이 사는 곳에서만 살아야 하며 남편에게 의존해야 한다. 어머니, 특히 한부모 어머니로서 이들은 자식을 데리고 키우는 데 어려움을 겪는다. 노동자로서 이들은 가족들을 위해 남겨둘 것을 강요받는다. …… 오늘날 영국의 제도화된 인종차별주의를 합법화한 것은 바로 이러한 이민통제 체제다. 이는 영국으로 들어오는 흑인이나 제3세계 사람들에게만 영향을 미치는 것이 아니라, 국내 이민통제에 점점 더 구속당하며 살아가는 사람들에게도 영향을 미친다(WING 1985, 148).

끝으로 인종형성은 인종분리적인 남아프리카에서 가장 폭력적이고도 억압적인 형태로 드러난다. 여기서 인종분리의 언어와 흑인에게 "시민권"을 부인하는 것도 물론 포함는 —"본래부터 있지만, 동등한 발전", "백인 구역", "인투스탄(국토의 13% 이하를 차지하는 흑인 주민자치구역) *", 하찮은 부속물 정도로 흑인 여성노동자를 간주하는 등등— 인종에 대한 이데올로기적 개념정의의 물리적 강제력을 함축하고 있다. 인종구분을 넘어서는 노동계급 연대는 인종분리정책 하에서는 불가능했다. 따나하면 시비난단이 인급하였이 인종차별화 때문이었다. "남아프리카의 인종차별 이데올로기는 노골적 · 세계적 · 전체적인 인종 우월성의 이데올로기다. 인종 우월성이 너무 노골적이어서 백인노동계급은 흑인하층계급을 기반으로 해서만 생계수준을 유지할 수 있으며, 너무 체계적이어서 백인노동계급만이 인종으로서 존재를 보장받으며, 너무 전체적이어서 원적 구분선이 피부색 구분선이고 이것이 빈곤선과 일치하는 것이 확실한 지경이다." (Sivanandan 1981, 300) 사바난단은 빈곤선과 원적 구분선과 피부색 구

* 인종분리정책이 진행되던 시기에 남아프리카인종의 고향을 가리키는 의미로 사용된 단어이다. 1960년에 반투스탄은 반투어 Bantu를 사용하는 약 8백만 아이를 지녔다. 이후 "영리업단"정책으로 독립지역으로 주어졌다. 흑인자주지역을 의미하는 용어로 번역하였다.

분성을 동일하게 비교할으로써, [10] 인종분리정책하에서 진행된 인종형성의 공과를 살피고, 이 맥락이 남아프리카 여성들의 투쟁, 즉 정치 · 경제적 해방, 노동, 가족생활, 거주, 음식, 보지원을 위한 투쟁이라는 특별한 상황을 가능하게 했다고 설명한다. 인종차별이데올로기는 사람들이 스스로와 자신들의 세상을 이해하는 맥락을 정의하는 헤게모니적인 역량을 갖는다. 따라서 탈식민화 프로젝트는 정치 · 경제 · 이데올로기적 맥락에서 인종을 구제화하는 것을 포함한다. 따나하면 인종은 국가에 의해(식민적 혹은 현대의 자본주의적)서 존만 아니라, 일단계이고 개별적인 실천(정체성의 정치학)에 의해서도 의미가 형성되는 것이기 때문이다.

나는 이민법, 귀화법, 국적법에 관한 논의를 통해 자유주의적 자본주의 국가와 젠더, 인종 형성간의 관계를 살펴보았다. 이민법과 국적법을 통해 구성된 시민권 담론과 개념을 분석함으로써, 나는 현재 유럽-미국의 자유주의적 민주주의 국가의 젠더 · 인종차별적 체제와 그 통치관계를 규명해 보려 했다. 레슈얼리티(여성의 도덕성), 젠더(가족구성), 인종("오리엔탈")이라는 개념들이 암묵적으로 이 법률 속에서 쓰이고 있다는 사실은, 현대의 국가라는 특정 국면이 왜 제3세계 여성들의 페미니즘 투쟁의 맥락에서 핵심이 되는지를 설명해 준다. 그리고 체계적인 젠더 · 인종 · 계급 · 성적 레퍼다임이 상호교차하는 지점에서 그리고 이들이 자유주의적 국가의 규제를 받는 지점에서, 페미니즘의 분석 방법이 무엇이어야 하는지를 알려준다. 이 이슈들에 대한 나의 논점은 국가의 경제적 기반(이주/이민의 기원이 되는 근거)과 국가의 젠더 · 인종적 체계 간의 관계도 밝혀줄 것이다.

다국적 상품과 사회 주체

설득나게 많은 제3세계 여성들이 다국적 노동력과 가사노동 영역으로 유입된 결과, 세기의 전환기에 젠더와 인종이라는 문제는 새로운 의미를 갖게 되었고 이에 따라 페미니즘 이론가들은 여성 억압을 설명하는 틀/사회적 구분이라는 근본적 개념을 재고하게 되었다. 사실 가장 착취받는 인구로 종종 간주되는 "제3세계" 여성(국내적, 국제적 모두에서)이라는 상황에 따라오는 문제는, 후기산업사회의 맥락에서 젠더와 인종에 관한 사회정치적 분석이 직면한 가장 시급한 이론적 난제다. 물론 페미니즘에 기입하는 현재 제3세계 여성들의 맥락을 설명하는 논의는 그 어느 것이라도, 이 여성들을 다국적 공장에서 임청나게 착수하는 것과 이 여성들의 프롤레타리아화에 대한 서술을 생략해서는 안 된다. 이는 제3세계 여성들의 경제사회적 지위에 대한 사회적 자료(Somsen and Townsend 1987)에만 해당되는 것이 아니라, 공장에 고용되어 있는 수많은 제3세계 여성들의 매일의 생활이나 자아구성력의 미시정치학에서도 중요한 결정요소가 된다. 사실 1960년대 제3세계나 미국-멕시코 국경으로 확대된 다국적 수출주도 노동집약 산업은 젠더 · 이데올로기적 지배의 가장 새로운 파피의 형태이다.

세계시장의 공장들은 값싼 노동을 찾아 재배치되며 불안정한(혹은 종속적인) 정치체제와 노동조합 수준이 낮고, 실업이 높은 국가를 자신의 거점으로 삼는다. 이런 특수상황에서 중요한 것은 노동력 구성에서 바로 제3세계의 젊은 여성이 압도적이라는 점이다. 이들 여성들이야말로 성 · 계급 · 인종적 이데올로기의 상호교차를 체화하여 전형화하는 사람들이다.

수많은 페미니즘 학자들은 다국적 기업에서 착취당하는 제3세계 여성들에 관해 글을 써 왔다. [11] 노동시장으로 제3세계 여성을 끌어들이는 인

종적별적이며 (이성애중심적인 동원유형에 관한 정보를 제공해 주는 연구들은 상당히 많은 반면, 자본주의적 규율의 다양한 수준에 종속되어 있는 이들 여성들의 사회적 행위를 문제삼는 연구들은 그다지 많지 않다. 다시 말해서, 여성노동자를 선택할 수 있고 자신들의 조건에 관해 비판적 관점을 갖고 있으며 자신을 억압하는 자들에 맞서 생각하고 집단적으로 행동할 수 있는 주체로 간주하여, 이들을 연구주제로 삼는 연구는 거의 없다. 다국적인 제3세계 여성에 대한 대부분의 연구들은 이들을 고유의 "전통적"인 성차별적 문화에 희생시킨 반면, 다국적 자본에 의해 희생당한 피해자로 위치시킨다.

아이와 옹(Ong 1987)은 제3세계 여성노동자를 순수한 피해자로 구성하는 수준을 넘어서는 분석을 제공해 준다. 옹의 분석은 (1) 말레이시아의 공장에서 일하는 여성들의 생활이 부분적으로 멀라만큼이나 국제적 규모의 경제 - 이데올로기적 가설에 의해 결정되는지, (2) 여성노동자를 위한 사회적 공간을 구성하는데 있어 식민지적 (영국)과 포스트식민 국가의 역사적 연계는 어떤 것인지, (3) 자신을 생활에 깊이 투하시킨 물적, 구조적 변화의 맥락에서 제3세계 여성의 저항과 주체성의 구성은 어떻게 진행되는지 등의 내용을 보여준다.

영국식민지 행정당국이 통치하던 시절에서부터 생산과 교환의 새로운 관계가 도입된 촌락을 다룸에서가면서, 옹은 생계형 농업, 보지 그리고 다른 사회적 구성과 관련하여 그 촌락에 상응하는 말레이적 정체성의 구성을 분석한다. 이어서 그녀는 다국적 기업 투자가 이데올로기적 국가장치로 편입되어 새로운 말레이 노동계급 여성을 감시하는 속에서 상이한 권력구조의 관리자로서 현대 말레이시아 국가의 역할을 기술한다.

[이 연구는] 말레이 여성의 편이와 섹슈얼리티의 의미를 재구성하는

가족, 공장, 캄풍 Kampung(말레이시아 지역공동체 촌락), 국가제도 등의 영역에서 진행된 새로운 권력의 재배치를 다룬다. 일본인 공장에서 일하는 말레이 여성노동자들의 경험은 성별화된 주체로서 담론적 실천으로 자신들을 재구성하는 것을 통해서 뿐만 아니라 "노동의 도구"로 사용하는 맥락에서도 이해할 수 있다. 규율은 작업관계를 통해서만 수행되는 것이 아니라, 이혼여성과 이들의 모성성을 관리하는 촌락 어른들의 감시와 협조를 통해서도 수행된다. 여성의 역성에 대한 공동의 의심에 사로잡혀 있는 촌락에 기반을 둔 공장에서 일하는 여성들은 캄풍 사회와 보다 큰 범위의 사회에서 불균등한 훈련과정을 내화하여 자신과 타자들을 감시하게 된다(Ong 1987, 220).

옹의 연구는 젊은 말레이 촌락 여성을 공장노동자로 채용하는 데서 드러나는 성차별적, 인종차별적 전형이 체화되는 과정을 묘사하여 이들의 주체성에 불박혀있는 요소들을 서술해 준다. 즉, 말레이 여성들은 노동자로서 경제적 착취, 성의 확대 그리고 다양한 수준에서의 훈련과 감시에 직면하고 있다. 이들의 섹슈얼리티와 도덕성에 관한 옹의 논의는, 내가 앞서 언급한 미국 이주여성의 도덕성을 둘러싸고 진행된 논의들을 떠올리게 해준다. 제3세계 여성을 대상화하는 이처럼 특수한 도덕성의 구성은 자아에 대한 개념, 이들의 조직화 그리고 이들이 일상에 관여적으로 적응하는 정도에 대한 정보를 제공해 준다.

제3세계 국가의 세계시장 공장들에 상응하는 이와 유사한 사례로, 미국 도시의 노동착취적 의류공장과 캘리포니아의 실리콘 밸리에 있는 전자제품산업을 들 수 있다. 노동착취공장은 실업자 보험이나 아동노동 금지법 같은 규제를 피하기 위해 불법적으로 운영되고 있다. 예를 들어, 의류공장 노동자의 90%이상이 여성이며, 이 중 대다수는 카리브해 연안, 남미, 아시아에서 들어온 이민민들이다. 절단의 가장, 하이식을 사용할 수

없는 어머니, 생활보조금을 받고 있는 이들 여성에게 완벽의 여지는 없다. 즉 이들은 빈곤한 제3세계 여성들이다. 말레이시아의 공장에서 일하는 여성말처럼 이들은 "하노질은 여성의 직종"이다거나 "제3세계 여성들은 희순종적이며 복종을 잘한다"는 인종적, 성차별적인 정형화에 묶여 있다. 미국에서 제3세계 여성의 이같이 특별한 빈곤화 효과에 대해서는 많은 연구자들이 상세히 논의한 바 있다. 그러므로 여기서는 상세히 다루지 않고, 다만 이를 통해 구성되는 자아와 주체로 국가가 다국적 자본주의 기업과 결합되어 관리하는 힘에의 사회적, 이데올로기적 전환에 기반하여 형성된다는 것만을 덧붙이려고 한다. 다국적 고용의 이런 구성을 속에서 "제3세계 여성노동자"(세계시장 공장에 고용되어 있는 전형적인[이상적인]노동자)라는 이데올로기적 구성을 분석함으로써, 우리는 성차별 - 인종차별 - 계급기반의 구조의 국제적 연계망을 살펴볼 수 있다. 그리고 이 맥락에서 제3세계 여성노동자들 간의 동맹이 가능할 수 있는 복수한 맥락과 국면도 살펴볼 수 있다. [iii]

따라서 "여성들의 노동"이라는 개념적의 하에 인종, 젠더, 섹슈얼리티의 이데올로기적 구성의 측면에서 다국적 자본에 의한 제3세계 여성노동자들의 고용을 분석하는 것은 페미니즘 문문화분석에 중요한 만량이 된다. 사실 제3세계 여성노동자라는 사회 주체와 연관된 문제는 오늘날 페미니즘 조직이 직면한 가장 어려운 난제 중 하나일 것이다. 다국적 공장에서 벌어지는 성차별, 인종차별적인 여성노동을 분석하고 이를 노동과 자신을 매일의 생활에 대해 여성들이 느끼는 생각과 연관시킴으로써, 우리는 당연한 것처럼 간주되는 "여성의 일"개념과 구별되는 자아나 집단적 주체에 대한 정의를 시도할 수 있다. "모성"과 "가정생활" 개념이 "자연스런" 구성물이기보다 역사적, 이데올로기적인 구성물인 것과 마찬가지로, "제3세계 여성들의 노동"도 성/젠더, 인종, 계급에 의해 계층화된 사

회적 위계질서를 기반으로 하는 개념이다. 국가나 국제경제와 연관지어 이 구성들을 이해하는 것이 중요한데, 압도적인 수의 제3세계 여성들이 세계시장 공장, 노동착취공장, 가사노동에서 고용되어 일하고 있기 때문이다. 그러므로 이는 빈곤한 제3세계 여성에 대한 체계적인 착취를 이해하는 데 중요한 단서가 되며, 국가를 넘어선 페미니즘 연대나 조직을 위한 잠재적 공간을 제공해 주기도 한다. 이런 사안들은 6장에서 보다 자세하게 다루어질 것이다.

인류학과 "토착민 native"으로서 제3세계 여성

식민통치를 통해 탄생하고 만들어진 가장 중요한 지식형태중 하나는 인류학이라는 분과이다. 인종차별적, 성차별적인 식민통치와 관련을 맺고 있는 이 학문분과의 기원에 대해 포괄적인 분석을 제공할 생각은 없다. 다만, 관련성을 드러내는 몇가지 사례가 내 논점을 보다 분명하게 해 줄 것으로 판단되기에 여기서 제시해 보고자 한다. 이 책의 처음 그리고에서 인류학은 매우 중요한 담론의 맥락으로 간주되어야 한다. 이 분과야말로 이들을 지어주는 범학 및 자아와 타자라는 개념적의 의미를 둘러싼 경쟁을 기호화하는 사례이다. 트린 민-하(Trinh Minh-ha 1984)는 "인류학의 연구대상"에 대한 인종차별적, 성차별적 가정을 다음과 같이 제시한다. [iv]

> 인류학 연구에서 언급되는 대상은 모든 인간이 아니라, 특화된 어떤 종류의 인간이라는 것은 분명하다. 즉, 원시인 the Primitive은 이제 완전한, 그렇지만 여전히 궁핍한 수준으로 상향조정되어 토착민이 되었다. 오늘날 인류학은 "순수한 상태와 희석된 상태라는 두 가지 방식으로 나아가고 있다." —— 그러므로 "인간과 인간과의 대화"는 주로 "우

의"와 "우리"가 "그들"에 대해 나누는 대화이다. 즉 백인 인간이 백인 인간과 원주민-토착민 인간에 대해 나누는 대화인 것이다. 이 세 "인간"의 특수성이 문법적으로 "인간들"을 만들어 낸다. 이 논리는 현대 인류학자들이 강조한 것이다. 이들은 모든 동료들과 동일한 "인류"를 목표로 삼으면서, 이 백악을 곳곳에 적용시켜 개별 인간의 정신상태를 인류의 정신상태로 이해해야 한다고 논의한다(Ginsburg 1989, 64-65).

위의 인용은 식민통치기간 동안 그리고 인류학자들의 백인 서구 남성적인 중심성을 보이는 인류학 프로젝트의 근본적으로 문제화되고 인종차별적인 본질을 시술해 주고 있다. 여러 인류학자들은 최근에 교정 인류학의 담론적이고 재현적인 문제들에 대한 논의를 전개하고 있다. 사실, 페미니즘 인류학이 던급한 문제 중 하나는 인류학적 백악에서 (남성적 문과 실천을 교정하는 것으로서) 제3세계 여성을 재현하는 것이면서 동시에 제3세계 여성을 위해 말하는 것이다.** 만-하기 던급하듯, 우리는 제3세계 여성이라는 문제에 관심을 기울여야만 한다.

왜 우리가 제3세계 여성이라는 문제에 관심을 기울여야 하는가? 결국 이는 여러 이슈 중 하나에 불과할 뿐인데 말이다. "제3세계"를 지우면, 문장은 즉시 가치가 개입된 상투적 표현임이 드러난다. 일반적으로 이야기해 보면, 인종사멸주의를 성차별주의로 대체하거나, 혹은 그 반대로 해도 비슷한 결과를 기대할 수 있다. (사이에) 페미니즘 백악에서 만들어진 제3세계 여성의 이미지는 (심-식민주의적) 인류학의 백악에서 만들어진 토착민과 맞물린다. 문제는 이들이 서로 연관되어 있다는 것이다(Ginsburg 1989, 65).

여기서 만-하는 "토착민"담성과 "제3세계 여성"이라는 개념구성 사이에 연속성이 존재한다고 제안한다. 둘 모두 특수한 물치관계를 공고히 하기 위해 성차별적, 인종차별적 정형화를 끌어오고 있다는 것이다. 두 사례 모두에서 전이와 인종(백인남성과 백인여성의 우월/열등을 규정하는 력심을 차지한다. 이렇게 되면 식민통치에 유용한 인종차별적, 성차별적 지식생산 과정과 상호연결된 하나의 사례가 만들어진다. 인류학과 인류학의 제3세계 여성을 "토착민화"하는 것은 이제 제3세계 여성에 "대한" 지식생산을 이해하는 중요한 백락으로 고려되어야 한다. 문학과 사회과학 론과의 지식생산은 투쟁을 위한 담론의 영역에서 본명 중요하다. 학문적 실천도 물치와 저항의 형태를 띠며, 이는 제3세계 페미니즘에서 점점 더 중요한 영역이 되고 있다. 결국 지식생산의 물적 효과는 제도의 세분화(즉, 법률, 정책, 교육체제)를 낳을 뿐만 아니라, 자아와 주체성의 구성으로도 이어지는 것이다. 예를 들어 레이 초우(Chow 1991)는 중국여성들이 중국의 대중적이고 학문적인 담론에서 "자아결여"가 "사회 연구"나 "정식 등으로 문화를 접근하는 방식"에서만 "재등장"한다고 제안하면서, 이 패러다임을 인급한다. 마찬가지로, 나는 "제3세계 여성"의 담론적 산물이 국제발전연구의 담론에서 생겨났다고 2장에서 이야기한 적이 있다. 개념정의와 자기정의의 문제는 모든 경에서 정치의식의 력심이 무엇인지를 우리에게 알려준다. 그래서 제3세계 여성의 대상화를 역사적으로 인준해 온 (인류학적) 담론에 대한 질문는, 투쟁의 주제로서 제3세계 여성을 그려내는데 중요한 단서가 된다. "

의식, 정체성, 글쓰기

제3세계 여성들의 정치적 투쟁에 관한 많은 텍스트들은 조직화된 운

동(그것이 민족주의적이든 인종차별에 반대하는 해방투쟁이든 간에), 조직화된 농민계급 운동 그리고 여성의 법 · 정치 · 경제적 권리를 지키기 위한 중간계급 운동이나 가정폭력을 둘러싸고 벌어지는 투쟁에 이들 여성들이 참여하는 것에 초점을 맞춘다. 사실, 역사적이고 백락이 있는 이슈를 상세히 다뤘던 앞서 언급한 세 문헌(식민주의, 계급, 젠더: 시민권, 국가, 인종형성: 다국적 상품과 사회 주체)의 초점도 그런 거시구조적 현상이나 조직화된 운동에 관한 것이었다. 그렇지만 모든 페미니즘 투쟁이 "조직화된" 운동의 틀 속에서만 이해되지는 않는다. 정치의식이나 자기 정체성이라는 문제는 페미니즘에 개입하는 제3세계 여성들을 규명하는 중심 축면이다. 이 문제는 조직화된 운동의 수준에서 언급되어야 할 뿐만 아니라, "개화"의 시기나 혁명적 격변의 시기를 경험하는 개인의 생활수준에서도 언급되어야 한다.

이 절에서는 의식, 정체성, 글쓰기의 상호연관성을 전면에 내세우면서 주체성이라는 문제가 언제나 인종, 계급/카스트, 섹슈얼리티, 젠더의 축을 따라 다층적으로 매개된다는 것을 제안하려고 한다. 여기서 정체성의 정치학에 대한 비판을 시도할 생각은 없지만, "나는 존재한다. 그러므로 나는 저항한다"는 생각에 대해서는 몇 가지 짚고 넘어가려고 한다. 내가 문제 삼는 것은 단순히 여성이니까 아니면 가난하니까 아니면 흑인이나 남미인이니까 하는 식으로, 존재 자체가 정치화된 대항의 정체성을 구성하는데 충분하다고 전제하는 바로 그 생각이다. 다시 말해서 정체성이라는 문제는 정말 중요하지만, 이것이 정치적인 (혹은 페미니즘적인) 주체성이라는 자아존거적이며 개인주의적인 생각으로 결코 자동적으로 환원될 수 없다는 점을 강조하고 싶다.

이는 인생사 life story를 지향하는, 즉 기록된 내러티브에 초점을 맞추고 있다. 이것은 정치의식의 발전을 검토하는 데 있어서는 중요하지만 단

의 하나의 백락이라는 점도 분명히 해야겠다. 글쓰기는 그 자체로 계급과 인종의 위치에 의해 특정지어지는 행위다. 하지만 증언, 인생사, 구술사는 경험과 투쟁을 기억하고 기록하는 중요한 양식이다. 글로 기록된 텍스트들은 무에서 창조되는 것이 아니다. 사실 제3세계 여성들의 인생사를 기록하는 텍스트들은 글을 쓰는 개인들의 지식, 실력, 동기, 지정만큼이나 정치적, 상업적인 시장판의 필요성에 자신들의 존재를 빚지고 있다.

한 예로, 비평가들은 미국 페미니즘 그룹들이 자신들의 "다양성"을 입증하기 위해 제3세계 여성들의 경험지향적 텍스트들을 지나치게 과잉산출했음을 지적한 바 있다. 이 텍스트들은 여성학 교과과정에 흑인여성이나 제3세계 여성들의 "소설"이라는 형태로 소개되기도 한다. 문화적으로 다양한 생활(역)사에 대한 출판업계의 수요의 증가는 물론은 유정증심적인 정전에 대한 다양화뿐만 아니라 다원적 현실이나 경험들을 인정하는 것으로 나아가고 있다. 그럼에도 불구하고, 때때로 이런 수요는 유럽-미국 여성들의 자서전 전통 속에서 보다 "이국적"이며 좀 더 "다른" 사연을 찾아가는 개별 여성들이 "가신을 나름의 억압을" 진실로 이야기하는 이야기꾼으로 구성되는 형태가 된다. 다시 말해서, (최소한 서구에서) 제3세계 여성의 텍스트가 늘어가는 것은 "증언"하거나 "목격자가" 되도록 확신하는 만큼이나 시장관계와 관련되어 있다. 따라서 제3세계 여성들의 내러티브의 존재는 그 자체로 백제로니적인 역사와 주체성을 발증당화하는 증거가 될 수는 없는 것이다. 결정적으로 중요한 것은 텍스트들이 어떻게 읽히고 어떻게 이해되고 제도적으로 어떤 위치를 갖는가이다. 결국 요점은 개인의 투쟁 혹은 의식의 역사를 단순히 기록하는 것에 있지 않고 이 역사가 어떻게 기록되는가에 놓여 있다. 우리가 이처럼 창조적인 기록을 어떤 방식으로 읽으며 수용하고 비프리는가 하는 것이 매우 중요하다. 내가 다음에서 예로 드는 것도 이 글쓰기를 어떻게 독해하고 이론화

하고 위치시키는가에 관한 것이다.

남미 구술사(아래로부터의 역사)의 한 형태로 공식화되고 정당화된 증언들은 이 증언의 주체였고 여전히 주체인 지식인, 혁명가들의 욕망이나 욕구를 통해서 뿐만 아니라 루바혁명과 같은 정치적으로 절박한 사건을 통해 구성되었다. 따라서 투쟁의 주체로서 "사람들"을 재현하는 것의 중요성은 증언이라는 장르 속에 압축되어 있는 것이다. 이 장르는 전통적인 자서전과 달리 공동이며 집단적(집단적 사람들에 의해 그리고 집단적 사람들을 위한)이라는 특징을 보인다.[19]

마찬가지로 최근 20여 년간 여러 나라의 수많은 출판사들이 제3세계 페미니스트들의 자서전적 혹은 민생사적인 텍스트를 출판했다. 이는 페미니즘 연구를 제작하고 수용하여 배급을 떠받들어 주는 출판사, 대학출판부, 출판업계의 역할을 입증하는 것이자, 제3세계 여성에 의해 그리고 제3세계 여성 자신을 위한 지식이 생산되는 담론공간의 창출을 입증하는 것이기도 하다. 페미니즘 분석은 언제나 다시 쓰기와 역사 기억하기의 중요성을 인식해 왔다. 이 과정은 헤게모니적인 남성적 역사의 간극, 혹은 그 역사가 지워버리거나 오해했던 것들을 그저 바로잡는 것이 아니라, 기억하고 다시 쓰는 실천이 그 자체로 정치화된 의식과 자기정체성의 형성을 이끌기 때문에 중요한 것이다. 글쓰기는 종종 새로운 정치적 정체성이 만들어지는 계기가 되기도 한다. 글쓰기는 현실 그 자체에 대한 투쟁이자 경쟁의 공간이다. 만일 매일의 생활이 투명하지도 않고 그것의 통치관계, 주종조직과 제도적 틀이 그것에 내재한 권력적 위계질서를 오히려 만들고 비가시화한다면(Smith 1987), 지식의 기반으로서 우리의 생생한 관계를 다시 생각하며 기억하고 활용하는 것은 매우 절박한 일이 될 것이다. 글쓰기, 즉 담론의 생산은 이런 지식과 의식을 생산하는 하나의 영역이 될 수 있다.

기록된 텍스트는 권력과 지배를 행사하는 기반이 되기도 한다. 이는 바바라 할로우(Barlow 1989)가 팔레스타인 인티파다(팔레스타인인들의 반이스라엘 투쟁: 역주) 기간 중의 문학작품(저항의 내러티브들) 발간에 갖는 중요성을 고사하는데서 분명히 드러난다. 할로우는 이스라엘 국가가 팔레스타인인들의 토지와 아동기 모두를 몰수했다고 주장했다. 바꾸자면 "아동"이라는 말은 이스라엘 국가의 공식담론에서 20여 년간 걸쳐 사용된 적이 없기 때문이다. 국가언어는 팔레스타인인들의 "아동기" 개념을 부정함으로써, 팔레스타인 아동들에게 엄청난 군사적, 법적 권력을 휘둘렀다. 이런 맥락에서 아동기에 대한 팔레스타인의 내러티브는 저항의 내러티브로 간주될 수 있다. 이들은 아동기에 대해 글을 쓰면서 자아, 의식, 정체성을 쓰게 되었고, 이를 통해 매일의 생활로 되돌아갈 수 있었던 것이다. 할로우의 분석은 글로 쓰인 혹은 기록된 역사가 기억을 구성하는 기반으로서도 중요하다고 지적해 준다. 이스라엘 국가가 기록 보관된 모든 역사를 파괴하고 토지를 몰수하는 것에 덧붙여 팔레스타인인들이 역사적으로 기억을 다시 쓰는 사례에서 볼 수 있듯이, 이 작업은 저항의 내러티브로 헤게모니적인 기록역사를 원상복귀하는 것일 뿐만 아니라, 새로운 형태로 저항을 코드화하거나 기억하는 방법을 발명하는 것이기도 하다. 포드-스미스(Ford-Smith)[20]는 자신의 책 서문인 "자메이카 여성의 삶 이야기"에서 이런 글쓰기의 중요성을 언급한다.

> 이야기 구술의 전통은 우리의 투쟁에서 시적으로 가장 진실한 것이 무엇인지를 보여준다. 이야기는 우리 역사의 가장 전복적인 요소가 안전하게 머물 수 있는 장소 중 하나이다. 왜냐하면 이야기 구술자들은 여러 세대에 걸쳐 사실을 이야기로 만들어 이야기들을 재미있거나 지속한다는 흥미진진하거나 마법같은 현실로 바꿔냈기 때문이다. 이 이야기들은 공개적으로 하면 권력에 위협이 될 만한 것들을 암묵적인 저항

의 이미지라는 코드로 바꿈으로써, 공개적인 투쟁이 불가능할 때나 그런 투쟁이 일어나는 순간에 우리들이 용기를 갖고 살아갈 수 있도록 해 주었다. 이야기를 만드는 이 과정은 특수한 역사적 목적을 가진 공동체 내에서 이루어지는 집단적 과정이다. …… 이야기들은 정치적 과정과 행동의 기준을 변화시키거나 다시 정의할 수 있도록 해 주었다. 이야기들은 사라져버렸거나, 혹은 최소한 지하 깊숙이 문혀버렸을 요소들을 표면으로 끌어올려 준다(Sistren with Ford-Smith 1987, 3-4).

포드-스미스의 논의를 인용한 이유는 이 논의가 글쓰기, 기억, 의식, 정치적 저항과 관련된 수많은 중요한 요소들을 제안하기 때문이다. 또 이는 혁명이 일어나지 않는 시기의 은밀한 저항을 코드화 하며, 이야기 구술의 실천을 통한 공동체적 (페미니즘적) 정치의식을 만드는데도 도움을 주며, 글쓰기라는 바로 그 행위를 통해 정치의식과 행동의 가능성을 다시 금 규정해 주기 때문이다. 팔레스타인과 자메이카라는 매우 모두에서 기존의 상황에 맞서는 글쓰기의 가장 중요한 측면 중 하나는 저항의 역사를 다시금 코드화하는 동안, 텍스트, 이미지의 발명이다. 따라서 여기서 가장 중요한 과제는 이처럼 전복적인 내러티브 코드를 다시 풀어내는 것이다. 역사와 기억은 중언의 내러티브는 물론 소설 텍스트, 구술사, 시 같은 다양한 장르를 통해 서로 싸집기 된다. 학문적인("진실된")[21] 역사쓰기만 고려대상이 되는 건 아니다. 이런 투쟁의 역사를 다시 쓰고 만회한 훌륭한 사례는 1970년대 미국 흑인여성들의 소설장르에서 살펴볼 수 있다. 이 소설들은 미국 노예제와 아프리카계 미국 노예여성이 대항주제가 되는 역사를 집단적으로 다시 쓰고 코드화한 것이다. 이 소설은 아프리카계 미국 노예여성을 대항하는 주체로서 만들어내는데 토니 모리슨 Toni Morrison의 『소중한 사람들』과 게일 존스 Gayl Jones의 『모리시모어』두 사례가 대표적이다.

포드-스미스의 논의는 자유주의적 페미니즘 이론의 상당 부분을 지지하는 개인주의적인 페미니즘 주체에 대한 안으로부터의 도전을 보여준다. 맥락은 조금 다르지만, 이에 대해 노마 알라콘은 이렇게 말했다. "이는 영미 페미니즘에서 가장 대중적인 주제다. …… 이는 먼저 의식의 주제와 관련하여 동일화의 논리에 따라 나아가는 자율적이며 스스로를 만들어가는 자기결정적인 주체이다. 이 개념은 종종 남성의 권한으로 간주되었지만 이제는 여성을 위한 것으로 주장된다."(Alarcon 1989, 3) 알라콘은 영미 페미니즘의 주제와 관련하여 『나의 등으로 불리는 이 다리』(1981)에서 주제가 되는 유색인여성의 "자아의 다원성"을 정의한다. 포드-스미스와 알라콘은 유색인과 제3세계여성에 의한 역사적 기억과 글쓰기의 정치적 실천으로서 집단적 자아와 의식으로 개념화되는 개념규정의 가능성, 사실은 필연성을 제안한다. 다층적 의식의 글쓰기/말하기는 인종차별주의, 식민주의, 레즈비어니즘과 계급의 의미를 둘러싸고 경쟁하는 정정에 자리 잡고 있으며, 이는 페미니즘에 참여하는 제3세계 여성을 묘사할 수 있는 중요한 맥락이다. 이것이야말로 글로리아 안잘두아가 "메스티자 의식"•으로 언급한 것이다(Anzaldúa 1987).[22] 메스티자 의식은 경계영역의 의식이며 혼거로서 멩글로와 멕시코 문화 사이의 역사적 충돌에 의해 만생한 의식이다. 이는 또 다차원적인 의식으로 다층적 이해를 요구하며, 종종 서로 대립되는 생각이나 지식을 그리고 이런 지식들의 단순한 대항지점을 위하는 것으로는 해결되지 않는 차원을 요구하기도 한다.

• Mestiza consciousness. 메스티자는 유럽인과 아메리칸 인디언 사이의 혼혈인으로 둘 이상을 가리키는 말이다. 안잘두아는 메스티자 의식을 이중적인 헤게모니 패러다임을 깨부술 수 있는 역동적인 "새로운 비트스"로 고양하고 있다. 이에 이중적인 헤게모니 패러다임은 피부로부터 개인에게 문화적으로 결정된 백합을 부과하는 것으로, 안잘두아는 손동을 통해 저항적인 집단의 무의식을 만들어 낼 수 있다는 생각으로 메스티자 의식을 고안했다.

새로운 의식을 획득하는 과정의 어떤 지점에서, 우리는 반대편 기슭을 떠나야만 한다. 즉 서로를 죽일 수밖에 없는 전투원들 간의 분리가 다소 치유되어 우리는 동시에 두 기슭에 있게 되었고, 또한 폭수리와 랭의 눈을 통해 동시에 바라볼 수 있게 된다. —— 메스피자 의식은 그녀를 옭아매는 주체-대상의 이중성을 파괴하며 어떻게 이중성이 초월되는지를 작업 속의 이미지와 파투를 통해 드러낸다. 백인과 유색인 간의, 남성과 여성간의 문제에 대한 답은 우리의 생활, 우리의 문화, 우리의 언어, 우리의 사고의 근간이 되는 분열을 치유하면서 찾을 수 있다. 이 이중의 사고를 개인적이고 집단적인 의식에서 업청난 규모로 루이 뽑아내는 것은 기나긴 투쟁의 첫걸음에 불과할 것이다. 그러나 이를 통해 우리는 장간, 육체, 전쟁의 풍달을 고하게 되기를 진정으로 희망한다(Anzaldúa 1987, 78-80).

이중의 사고를 루이 뽑는다는 생각은 의식, 권력, 권위의 개념화를 제안한다. 이것들은 종종 근본적으로 모순적인 지식을 기반으로 하고 있다. 안절부절하는 이 지식들을 다시 중심에 자리잡게 함으로써 경계영역에 대한 의식을 만든다. 여기서 다시 중심에 자리잡게 한다는 것은 이해합이나 모순을 분명히 볼 수 있는 능력으로부터 도덕적 확신을 갖고 집단적으로 행동하는 것으로 변화한다는 의미이다. 따라서 의식은 단일하면서 동시에 다차원적이며 "경계에 있는" 존재의 이론화에 의해 자리를 잡고 있다. 이런 막연한 경계가 아니라, 이를테면 미국-멕시코 국경 같은 역사적으로 구체화된 하나의 경계에 있는 존재를 문제 삼는 것이다. 그러므로 추상의 수준에서 다중성을 특수화하는 서구의 포스트모더니즘적인 주체나 의식 개념과 달리, 이 주체 개념은 역사와 지리를 떠나한 존재이자, 종종 주체의 분열을 공표하는 존재이다. 이는 지카나들의 일상생활의 투쟁에 관한 정치학과 그 물적 기반의 이론화인 셈이다.

이런 문제는 라틴계 미국인들의 자서전에서 드러난 자아구성을 살펴봄 루에스 포레스(Torres 1991)의 책을 통해 살펴볼 수 있다. 포레스는 라틴인들의 다층적 정체성에 대해 그리고 이들의 특별한 자서전적 내러티브가 언어와 섹슈얼리티의 교차를 이론화하는 공간 그리고 궁극적 사회에서 생존할 수 있는 역사적, 문화적 루이를 정로하고 규명할 수 있는 공간을 창출한다고 언급했다.

궁으로 다차원적 혹은 집단적 의식이라는 생각은 남이 여성 자신들의 공동체에서보다는 그 공동체 내에서 발화된 혁명적 주인들 속에 자명하다. 달라온이 특징지운 영이 페미니즘의 자서전적 주체와 달리, 이들의 주인은 충격적일 만큼 비영웅적이며 비인격적이다. 이들 주인의 일차적 목적은 대중투쟁의 역사를 문서화하고 기록하는 것이며, 백제모니적이고 엘리트적인 혹은 제국주의적인 역사에서 지워지거나 왜곡된 경험적 역사적 "진리"를 전면에 내세우는 것이며, 억압적인 국가 통치를 변혁하는 데 주인이 지니는 것이다. 따라서 주인들은 (유럽의 모더니즘적 자서전의 백제모니 전통에서처럼) 단일한 여성의 의식을 전개하는 데 초점을 맞추고 있지 않다. 오히려 이들은 집단적인 특성 속에서 이와 함께 혁명적 투쟁의 창여자로서 그리고 사회 · 정치적 변혁을 이룬 목적을 표현하기 위해 말하는 것이다. 도리스 소머 Doris Sommer가 언급하듯이 주인들은 독자들과 공모하기 위해 쓰였다. 그러므로 주인들은 변혁(혁명)을 야기하고 촉진하기 위해 근본적으로 자아와 독자 간의 관계를 구성하는 것에 대한 것이다. 소머는 남이 여성들의 주인의 "대차원적"이고 "집단적"인 자아를 "공적 영역과 사적 영역간의 간극 그리고 자본주의가 부상한 이후로 남성보다 서구여성을 더한층 기로하고 있는 무기력한 연대를 넘어설 수 있는 가능성"과 동일시한다(Sommer 1988, 110).

따라서 달라온, 포프-스미스, 안잘루아, 소머는 모두 함께 자유주의적

신문주의에서 접근하는 주체성과 주체 개념에 정지하게 도전한다. 이들은 각기 다른 방식으로 (집단적) 자아의 내러티브를 창조하면서 기억, 정립, 지식, 역사, 의식, 주체가 문제되는 배경을 분석한다. 이들은 다층적이면서 종종 모순되지만, 또한 언제나 특정한 투쟁의 역사에 뿌리를 둔 주체 개념을 제안한다. 이 주체개념은 동일화의 논리가 아닌, 대항의 논리를 통해 작동한다. 이것은 복합적인 논쟁이기 때문에 나는 여기서 이 개념을 다루기보다 소개하는 것으로 대신하려고 한다.

대항적 주체라는 문제의 극단은 모샐린드 오한론의 분석에서 논의된다. 오한론은 농민, 농업 노동자, 공장 노동자와 부족민들의 역사에 초점을 맞춘 남아시아 서발턴 연구집단의 연구를 분석했다(O'Hanlon 1988). 오한론은 서발턴* 연구의 프로젝트인 "아래로부터의 역사"를 검토하면서 서발턴의 주체성을 자유주의적 휴머니즘의 틀 밖에 놓인 것으로 규정하여 이해하는 데서 오는 어려운 난제에 대해 논의한다.

> 서발턴의 텍론을 이야기하면서, 물론 우리는 우선 다소 저항적인 텍론적 틀을 언급하게 된다. 이는 헤게모니에 동화되기를 거부하거나 헤게모니를 피하여 헤게모니 자체가 사회질서 속에 존재하고 있다는 엘리트적인 역사서술의 역할을 거부할 수 있는 기반을 제공한다. 따라서 우리는 저항적인 것을 떠올리기 위해 한편으로는 어떤 종류의 텍론적 실천 속에서 우리가 정당화될 수 있는지를 문제 삼아야 한다. 즉, 우리에게 들어맞는 최적의 형상은 어떤 존재인지 그리고 근본적인 이질

• 서발턴 subaltern은 원래 인도나오 그람시가 처음 사용한 개념이다. 그람시는 서발턴을 정치적으로 어떤 중요한 역할로부터도 배제된, 즉 헤게모니에 종속된 계급의 사람들로 묘사했다. 이후 인도를 중심으로 식민된 탈식민주의 논의에서 다시 사용하면서, 계급이나 카스트, 혹은 인종, 젠더 등 모든 측면에서 종속적인, 혹은 하위에 속하는 계층, 계급의 사람들을 일컫는 말로 사용되고 있어, 하위주체로 번역되기도 한다.

함을 드러내면서 하나의 형태로 표현될 수 있는 존재가 무엇인지를 묻게 되어야 한다. 이 형태는 텍론의 일부가 되고자 지배담론의 구성 바깥에, 혹은 순간적으로나마 거기에서 벗어날 수 있도록 하는 것이어야 한다(O'Hanlon 1988, 219).

오한론은 내가 제기한 문제가 갖고 있는 딜레마의 한 측면을 제안한다. 우리는 생존을 위한 대안적 공간을 기억하고 창출하는 속에서 구성되는 글쓰기와 내러티브, 즉 이를 통해 자의식과 정치의식을 형성하는 제3세계 여성의 글쓰기 속에서 역사, 의식, 정복성과 정립 간의 연계를 어떻게 이론화하며 어떻게 자리매김할 것인가? 앞에서 제안했듯이 제3세계 여성이 만든 어떤 내러티브가 동일시의 논리가 아닌 억압의 논리를 통해 작동하면, 지배와 저항은 어떻게 이론화되는가? 첫째, 저항은 분명히 모든 지배의 형태를 수반한다. 그렇지만, 저항이 언제나 조직화된 운동을 통해 자신의 정체를 드러내는 것은 아니다. 즉, 저항은 바로 헤게모니적 내러티브의 간극, 틈새, 침묵 속에 내재하고 있다. 저항은 기억하기의 실천, 혹은 글쓰기의 실천 속에서 다시 코드화된다. 그러하여 주체는 제3세계 여성의 해일의 실천과 투쟁 같은 미시적 차원에서도 발생한다. 정치학과 행동의 일관성은 그 자체에 대한 재고가 필요한 사회성으로부터 생겨난다. "공적"이거나 헤게모니적인 역사의 특성에 앞서 기억을 실천하는 것 그리고 지배하는 체현된 범위 바깥의 지식을 확인하기 위해 침묵과 투명을 자리매김하는 실천은 사회성 자체의 재고를 제안한다.

도로시 스미스의 통치관계 개념은 주체와 주체하는 공식화의 기반인 일상의 정치학을 제도나 구조와 연계하는 방식을 제공한다. 한 예로, "사적인 것이 정치적이다"라는 개념은 우리가 이 내러티브가 제기하는 잠재적 주체라는 비판적 도전을 진지하게 받아들이려면 재고해야만 한다. 마

제 5주,
여성주의 정신 분석

『페미니즘과 정신분석학 사전』 엘리자베스 라이트 편 / 한신문화사 / 1997
모녀관계 / 모성

- 『히스테리』 크리스티나 본 브라운 / 에이엔 / 2003
4장 더 나은 어머니

- 『더이상 어머니는 없다 - 모성의 신화에 대한 반성』 아드리엔느 리치 / 평민사 / 1995
9장 어머니와 딸

- 『여성과 광기』 필리스 체슬러 / 여성신문사 / 2000
1-2. 어머니와 딸들: 인생에 대한 신화적인 주석

mother-daughter relationship(모녀 관계) 페미니즘은 모계 혹은 모성 계보학과 모녀간의 자원적, 정신적 관계에 집중적으로 주목해 왔다. Adrienne Rich의 『여자난 여성에 대해』(*Of Woman Born*)가 1976년 출판되자마자, 그전까지 탐색된 적이 없었던 모녀 관계에 극단적이고도 광범위한 관심이 쏠렸다. 이로써, 소설, 시, 자서전뿐만 아니라, 사회학, 인류학, 신학, 역사, 철학, 심리학, 정신분석학, 그리고 문학 비평 등 학술의 제분야도 이를 점검하기 시작했다. 물론 가장 지대한 관심을 표명하는 분야는 정신분석학이었다.

오이디푸스 콤플렉스(OEDIPUS COMPLEX)는 프로이트 정신분석학의 중심이 된다. 그러나 오이디푸스 삼각 관계는 어머니, 아버지, 그리고 아들이 포함되며, 오이디푸스 콤플렉스와 가부장제(PATRIARCHY)하의 연계 관계는 광범위하게 토의되었다. 프로이트는 일찌기 가서야 비로소 모녀 관계와 모자 관계가 서로 대칭적인 것이 아니라는 것을 분명하게 인식했다(cf. Freud, 1925, 1931). 어머니는 아들 할 모두에게 사랑의 첫번째 대상이 되기 때문에, 아들의 이성애(HETEROSEXUALITY)는 가장 깊고 가장 최초의 정열과 일치하는 반면, 딸은 남자를 사랑하게 될 때, 어머니로부터 돌아서야 한다. 오이디푸스 적 아버지 개입 이전 시기의 모녀 관계의 중요성이 페미니즘 이론으로 하여금 모녀 관계에 있어서 구체적인 것에 초점하고 이를 추진시킬 수 있도록 하기 때문에 매우 핵심적인 부분이었다.

정신분석학 페미니즘 설명은 세 가지로 분류된다. (1) 융의 이론 (2) 수정된 라캉의 이론 (3) 프로이트 혹은 신프로이트 이론이다.

(1)은 상징과 원형을 분석한다. 위대한 어머니와 멜날 멜레시스에서 죽음의 여신 데메테르에게 융한 신비로운 지식에 관해 연구하면서, 융과 다른 사람이 이루어 놓은 모델에 의존하고 있다. 융의 정신분석은 모녀 관계의 영속성을 강조한다. 예를 들면 Nor Hall의 저서 『달과 처

녀』(*Moon and Virgin*, 1980)는 정신분석학 이론이라기보다는 모성의 상징을 사용해서 문화적 용어로 여성성을 재평가하려는 시도이다.

(2)에서 가장 중요한 인물은 루스 이리가라이이다. 모성 계보학 및 이의 개념이 서구 사고에서 빠져 있고, 이 사실은 어머니와 딸 모두에게 해가 된다는 주장이다. 어머니는 딸에게 문화적으로 접근 가능한, 그리고 존경받을 수 있는 여성 이미지를 전달할 수 없기 때문이다. 이 결과, 딸은 어머니를 두 유형으로 볼 수밖에 없는데, 그 하나는 전지전능한 몸로를 아기시키는 팔러스적 어머니(PHALLIC MOTHER)로서 자신의 자율적 정체성을 찾기 위해 피하지 않으면 안되는 대상으로 보거나, 아니면 거세당한 어머니(CASTRATION COMPLEX), 즉 딸이 동일시하고 싶지 않은, 결핍되거나 무의식한 어머니이기 때문에, 수치심과 분노를 느끼며 등을 돌린 후, 아버지와 자신을 동일시하는 것이다. 비록 이리가라이의 글 「그리고 한 사람은 다른 한 사람 없이는 자극받지 않는다」('And the one doesn't stir without the other', 1981)가 모녀 관계를 위한 시정의 욕에도 읽혀지기도 하지만, 동시에 이것은 자신의 삶을 부인하고 아버 주세에서 고통받는 어머니와는 달리, 삶과 자율성(AUTONOMY) 그리고 자유를 생취하려는 딸의 이야기일 것이다. 어머니가 제공하는 보호와 음식물은 오랫동안 갈구했던 자양분을 제공하는 것이 아니라 독을 지닌 그리고 자유를 억압하는 모습에 불과한 것으로 묘사된다. 이리가라이는 가부장제는 여성을 여성으로부터 떼어 놓고 모성 계보학의 가능성을 덕세시킨다고 결론짓는다. 모녀의 상징적 관계를 정립하는 것은 (단순히 어머니로가 아니라 여성으로서의) 여성의 자율성과 주체성에 가장 긴요하다. 수평적 여성 관계, 즉 자매 의식은, 오로지 수직적 여성 관계, 즉 모계 계보학이 문화적으로 인정받을 때만, 완만하면, 어머니의 욕망과 사랑이 당당히 사회적으로 표현될 수 있을 때만, 가능할 것이다. 이리가라이의 말이 강한 설득력을 갖게 되는 것은, 한 개인으

로서의 어머니를 희생하지 않으면서, 여성이 어머니에 대해 지니는 양면의 태도를 인식하고 있기 때문이다. 이러한 상황에 직면을 피해 하는 것은 바로 가부장적인 상징계이다. 후기 저서에서 이리가라이는 신화의 여러 원형을 연구한다. 이 결과 융의 영향을 받은 글을 점차 피했고, 이것이 아니었더라면, 융파의 공통의 관심사는 전혀 없었을 것이다.

(3)은 랭자민, 초도로우, Dinnerstein, Flax Miller 모두가 어머니가 되는 사람은 (여성)이며, 이는 피할수없는 사실이라는 점에 동의한다. 남자 아이는 자신들의 성별 정체성을 정립하기 위해 어머니와 자신을 〈구별〉하지만, 여자 아이들은 어머니를 자신들과 〈동일한〉 사람으로 감지하며, 이 결과 여자 아이들은 어머니와 다른 자신을 정립하는 데 가끔 어려움을 느낀다. 아마도 여자 아이들은 자신들을 길러 살키는 어머니와의 공생 관계를 벗어나기 위해, (프로이트가 제시한 대로) 아버지와 자신을 동일시할 지 모른다. 이 사실은 아주 미묘하게 모녀 관계의 속성과 양상을 말해 준다. 모녀 관계에 관한 근본적 탐색은, 어머니 정체와 여성 심리의 복잡한 점을 설명하는데, 지금의 정신분석학 이론들이 적합하지 못함을 보여 준다. 여성 자아의 경계는 남성 자아 경계보다 더 유동적이며, 더 많은 소외감으로 인해 더 불안정하며, 여성 자아는 독립적으로 존재하는 것이 아니라, 남성과의 관계에 의해 정립된다고 느낀다. (2)와 (3)의 이론 설명은 상이한 이론적 전제를 가지지만, 일상의 주장에 대해서는 모두 동의하고 있다. 즉 여성은 남성과 병합되거나 혼합하는 경향이 있다는 것은, 무의식적으로 어머니로부터 분리하지 못했거나, 아니면, 자아를 확고하게 발전시키지 못했음을 시사한다.

이러한 설명으로 인해, 서로 중복되는 많은 질문은 가려낼 수 있다. 첫째, 여자가 남자와의 관계를 유지하는 기술을 지니고 있다는 것을 자명스럽게 여기지만, 동시에 이런 기술은 여성 자신의 자아와 자율성을 희생해서 얻어지는 것임을 말고 있기 때문에, 모호한 감정에 휩싸이고

있다. 이러한 사실 때문에 페미니스트들이 어머니 역할(MOTHERHOOD)에 대해 설명할 때, 상당한 곤혹스러움을 느낀다. 모녀 관계에 대해서는 두 가지 관점이 있는데, 하나는 어머니의 관점이고 다른 하나는 딸의 관점이다. 초도로우와 Contratto(1989)는 (대부분 정신분석학 이론은 말할 것도 없고) 대부분 페미니즘 이론은 어린 아이 중심이라는 것이다. (이 사실은 페미니스트 자신이 어머니라 해도 마찬가지다. 어머니로서 느끼는 죄의식 때문에 자신의 욕구는 소홀히 다루고 아이의 욕구만을 중요시하게 된다.) 어머니는 점차로 자기 희생을 해야 한다는 문화적 압력과 페미니스트들이 상정하고 있는 이상적 어머니(⇒MATERNAL VOICE)에 대한 환상이 서로 맞물리고 있다는 사실을 위 두 페미니스트들은 인지했다. Hirsch(1989) 역시 딸의 관점과 어머니의 관점과의 통합에 어려움을 지적했다. 이 두 관점은 서로를 배제한다. 물론, 서로 다른 이론가들은 서로 상이한 사회학 이론을 끌어낸다. (그러나) 정신분석학 모델을 사회적 정치 모델로 응용할 수 있는지는 확실치 않다. 예를 들면, 부모 노릇을 부모가 서로 분담한다는 것(Chodorow, Dinnerstein)만이 가부장제에 대해 완전무결한 대책은 아니다. 이와 마찬가지로 역사의 다양성을 설명하는 것도 필요하다. 이에 병행해, 페미니즘 정신분석학 글에서는 흑인 여성 혹은 유색 여성에 대한 고려는 전적으로 빠져 있고, 이 사실은 지금껏 제안된 서구 중심 페미니즘 이론 모델에 한계가 있음을 말해 준다(예외가 하나 있는데, Toni Morrison의 소설 「빌러비드」(Beloved)를 Hirsh가 코라스타(Jocasta) 이야기로 해석한 것이다). 모녀 관계에 대해 흑인 여성의 이야기가 많이 있는데(⇒Walker, 1983), 대부분 비구나 자전적인 형식으로 쓰여졌고, 일관적으로 흑인 여성들은 현재까지 정신분석학이 자기 이해에 중심이 된다고 생각지 않고 있다(⇒BLACK FEMINIST PSYCHOTHERAPY). 페미니즘 정신분석학에 대한 보다 포괄적인 비판은 Hirsh(1981)가 했는데, 그녀는 모든 페미니즘

정신분석학 관점은 모두 남성 이론가들의 양성중심적 기틀에 의존하고 있다고 지적한다. 그녀는 가부장적 신화와 인식을 넘어설 새로운 이론틀을 고안해 내기 위해서는 이러한 가부장제의 틀을 더욱 과격적으로 변경시킬 필요가 있다고 주장한다. 이 말은 모녀 관계를 오이디푸스 콤플렉스라 거세 콤플렉스라는 용어가 적용되지 않는 것으로 이론화되어야 한다는 뜻이지만, 이것이 본(前)오이디푸스 시기(라캉 정신분석학이 주장한 대로)의 최귀에 관한 최정의 환상(FANTASY)인지, 아니면, 진정 가부장제도가 허물어진 미래에 대한 순수한 몽상력인지는 분명하게 가려지지는 않고 있다.

⇒KLEIN; KRISTEVA; OBJECT-RELATIONS THEORY; WOMEN'S PSYCHOLOGICAL DEVELOPMENT.

참고 문헌

Benjamin, Jessica, 1980: 'The bonds of love: rational violence and erotic domination', *The Future of Difference*, ed. Hester Eisenstein and Alice Jardine. Boston: G.K. Hall, pp. 41-70.

Chodorow, Nancy, 1978: *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.

Chodorow, Nancy, and Contratto, Susan, 1989: 'The fantasy of the perfect mother', *Feminism and Psychoanalytic Theory*, ed. Nancy J. Chodorow. Cambridge: Polity Press, pp. 79-96.

Dinnerstein, Dorothy, 1976: *The Rocking of the Cradle and the Ruling of the World*. London: Souvenir Press. (Published in the the USA as *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. New York: Harper Colophon, 1977).

Feminist Studies, 1978: Special issue, 'Toward a feminist theory of motherhood', 4/2.

Flax, Jane, 1980: 'Mother-daughter relationships: psycho-dynamics,

politics and philosophy', *The Future of Difference*, ed. Hester Eisenstein and Alice Jardine. Boston: G.K. Hall, pp. 20-40.

Freud, Sigmund, 1925: 'Some psychical consequences of the anatomical distinction between the sexes', *SE*, 19, pp. 241-60.

Freud, Sigmund, 1931: 'Female sexuality', *SE*, 21, pp. 223-46.

Hall, Nor, 1980: *The Moon and the Virgin: Reflections on the Archetypal Feminine*. New York: Harper and Row.

Hirsch, Marianne, 1981: 'Mothers and daughters: a review essay', *Signs*, 7/1, pp. 200-22.

Hirsch, Marianne, 1989: *The Mother/Daughter Plot: Narrative, Psychoanalysis, Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Irigaray, Luce, 1981 [1979]: 'And the one doesn't stir without the other', *Signs*, 7/1, pp. 60-7.

Irigaray, Luce, 1985 [1974]: *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kristeva, Julia, 1989 [1987]: *Black Sun: Depression and Melancholia*, trans. Leon C. Roudiez. New York: Columbia University Press.

Miller, Jean Baker 1976: *Toward a New Psychology of Women*. Harmondsworth: Penguin.

Rich, Adrienne, 1976: *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: Norton.

Sage: *A Scholarly Journal on Black Women*, 1984: 'Mothers and daughters I', special issue, 1/2.

Sage, 1987: 'Mothers and daughters II', special issue, 4/2.

Walker, Alice, 1983: In Search of Our Mothers' Gardens. London: *The Women's Press*.

MARGARET WHITFORD/김보현 역

motherhood(모성) 프로이트와 라캉을 추종하는 전통의 정신분석학에는 모성에 관한 이론은 거의 없다. 오이디푸스 콤플렉스(OEDIPUS COMPLEX)에서, 심리 발달은 어머니와 어린 아이의 관계를 초월하는 것을 뜻한다. 실제로나 혹은 환상적으로나 아버지의 개입으로, 사회의 주체는 시작된다. 따라서 어머니의 역할은 급격히 축소된다. 라캉은 수동적으로든 적극적으로든 어머니와 어머니 육망에 집착한다는 것은 고착 증세와 정신병의 증상이라고 말한다. 그러나 모성은 여성 심리 발달 과정에서는 욕적이 된다. 그러나 프로이트의 정신분석학은 오직 일련의 희생과 자아 상실을 통해서만, 그리고 성기관의 폐막을 제거하고 최초 욕망의 대상으로서의 부모인 어머니가 되고, 마지막으로는 아버지와 그리고 남편으로부터 아이를 얻음으로써 엘리스를 동일하면서 모성은 환성된다는 것이다. 소녀의 본(前)오이디푸스(PRE-OEDIPAL) 시기는 연장된다. 어머니에 대한 소녀의 애착은 거세 불안을 느끼는 시기에 사라진다. 이때 소녀는 어머니가 '부족함한 성기'를 지녔다고 폐망하고 승화 과정을 포기한다. 엘리스를 대신했던 아이가 만약 남아로 엘리스를 지니고 있으면 어머니는 거의 만족한다. 가장 완벽한 사랑은 모자간의 사랑이라고 프로이트는 주장한다. 이러저러이가 지적한 대로 모자간의 사랑은 모든 여자가 아들과 동일하는 코라스타로 만든다.

어니스트 존스와 카렌 호나이는 프로이트 정신분석학과는 좀 다른 각도에서, 소녀가 자신의 성기인 질에 대해 초기 지식을 얻게 되면, 남근 선망(PENIS ENVY)을 푸고 최종다툼을 하게 된다고 말한다. 그렇지만 이러한 논의는 남녀 성의 발달이 단순히 성기 모양 차이에 따라 달라진다는 것을 강조한다. 엘라니 클라인은 생후 몇 개월간을 관찰하면서 성기 이전 시기에는 오이디푸스 콤플렉스가 있음을 확인했다. 남아, 여아 모두 어머니 '뱃속'에 있는 실제 혹은 가능한 아기에 대해 파괴적인 충동을 가진다. 이러한 공격성을 힘들여 극복하여 하면서, 그리고 결과로

희지식과 보상을 통해 어머니의 모든 것을 '욕망'하는 능력이 커지면서 심리 발달은 진행된다. 페미니즘 정신분석학 이론은 이 두 가지 이론으로부터 영향을 받았다.

정신분석학은 Donald Winnicott과 John Bowlby의 이론이 1940년대 영국에서 상당한 인기를 끌게 되면서, 힘을 가지고, 어머니 역할에 대해 관심을 가지기 시작했다. 클라인의 심리학과 인성학에 근거한, 애착과 상실에 관한 Bowlby의 이론은, 어머니로부터의 짧은 기간의 심리적 격리도 심각한 심리적, 사회적 손상을 가져온다는 것이다. Winnicott의 이론들은 훨씬 더 신중하고 설명이 더 잘 되어 있지만, 어머니 역할에서 경험이 풍부한 어머니는 아이가 원하는 것이 무엇인가를 지나치게 잘 예측하기 때문에, 아이를 '거세'시킨다는 것이다. 그는 '어머니 노릇을 적당히' 해야 한다고 권장하는데, 이는 모성의 기교, 지식, 경험이 거의 필요치 않는 상태이다.

본질적으로 정신분석학은 모성에 대해 두 가지 문제점을 내포하고 있는데, 이는 정신분석학 페미니스트들이 지니고 있는 문제점들이기도 하다. 첫째 문제는, 정신분석학이 아버지 중심일 때, 항상 모성을 현재의 것이든 과거 회상된 것이든 아이의 위치에서 조명한다. 둘째 문제는 (첫째 문제와 연관된 것으로) 정신분석학은 항상 어머니 잘못을 강조한다. 어머니에 대해 연구할 때, 힘에 관한 한, 어머니 위치는 아이와 최상적 용어를 통해 보여지는데, 이 때 어머니는 정치적으로 무능력한 인물로 보이기 때문에, 어머니 역할에 대해 합리적이고 의식적인 질문을 심각하게 고려하는 것을 어렵게 한다. 페미니즘 사회학자들은 행동 목표 등 기로서 어머니 역할을 수행하면서 생기는 여러의 갈등, 공포증, 모친에 대해 연구했다(⇒Oakley, 1981; Statham, 1986). 문제의 어머니 역할은 단순히 "경험과 제도"가 아니지만(Rich, 1976), 이론이 이 두 개를 제외시키면 두 가지 의미에서 편파적이 될 것이다.

모성에 대한 페미니스트들의 태도는 두 개의 주된 단계로 1970년 이후에 나타난다. 1970년대에, 여성들은 주로 출산을 거부함으로써 거부장애(rejection)를 거부했다. 페미니스트들은 어머니 역할을 고려할 시간이나 여유도 없었다. 1980년 들에 와서 지적인 여성 세대가 30살이 되었을 때, 어머니 역할 수행은 문화적 (비록) 페미니즘에서는 실제 그리고 이론에 있어 진정한 선택 사항과 중심 문제가 되었다.

이보다 훨씬 이전인 1949년, 보부아는 어머니 역할 수행이란 "나르시시즘, 이타주의, 게으른 백일몽, 성실성, 해로운 신념, 헌신, 그리고 냉소주의"라고 규정하면서 거부했다(1972, p. 528). 1970년대 초반 불임 수술과 피임법은 중심 문제였다. 1971년 4월 5일 발행된 『내 관찰자』(*Nivoit Observateur*)는 343명의 여성이 서명을 한 선언서를 실었는데, 이들 여성 대부분은 유명한 사람들이었고, 불법적인 불임 수술을 받은 적이 있다고 주장했다. 이런 기사가 심리와 프랑스 여성 운동은 본격적으로 시작되었다. Shulamith Firestone(1971, p. 221)은 여성 해방 운동의 기본 노선으로서 "출산이라는 폭력으로부터 여성을 해방"시킬 것을 요구했다(1971, p. 221). 1978년에 와서도 '어머니 역할에 관한 페미니즘 이론'을 정립하려고 하면서, 『여성학 연구』(*Feminist Studies*)의 저자들은 어머니 역할 수행은 어떨 수 없이 죽음과 결속되어 있다는 것을 상상하게 해줘도의 분위기로 묘사했다.

다음 단계는 Dowrick과 Grundberg(1980)에 의해 그 특성이 나타날 것인데, 이들은 어머니가 되지 않기로 작정한 이유를 말한다. 수없이 많은 페미니즘 책 중에서 가장 잘 알려진 것으로 어머니 역할에 대해 쓰여진 Rich(1976)의 저서는 고백 수기인 동시에 이론 분석이기도 하다. 이상한 것은, 여자 남아라는 성에 따라 어머니 육아법이 달라지는 점이다. 모녀 관계는 거의 전적으로 딸이 계속 쓰고 있다. Friday(1977)와 Arcana(1979)가 편집한 책을 보면, 어머니에 대해 딸로서

가 아니라, 자매로서 어머니를 다르게 표현하는 것이 수정된 여성 해방임을 주지시키고 새로운 혼적이 무엇하다. 그런가 하면 아들을 가진 페미니스트이면서 어머니인 사람들, 예를 들면, Lazarre(1976), Rich(1976), Kristeva(1986), Arcana(1983), Kelly(1983), Collange(1987) 등은, 페미니즘의 위기가 남성적인 것에 대한 것이며, 어떻게 남성적인 것이 여성의 육체 안으로 스며드는가에 대한 문제인 것처럼, 놀라울 정도로 다양한 양식으로 자신들의 문제점과 갈등을 표현한다. 그리고 최근에는 모녀지간의 결속이 이론과 고백의 페미니즘 담화에 등장했고, 고백 담화는 점차적에 소설과 편지에 나타난다. 그러나 딸에게 어머니 역할을 수행하는데서 야기되는 사랑과 갈등이 사실에 입각해서 기록된 것은 아직까지 거의 없다.

페미니즘 정신분석학에 근거한 모성에 관한 글은 두 진영으로 갈라지는데, 주지하다시피, 하나는 영미 페미니즘이고, 또 하나는 프랑스 페미니즘이다. 영미 페미니즘에서 가장 영향력 있는 연구는 Dinnerstein(1966)과 초도로우(1978)가 한 것이다. 상델(Gondor)은 어릴 때 어머니가 자녀들을 어떻게 키우는가에 따른 결과라고 본다. Dinnerstein은 (클라인의 대상관계 정신분석학을 따르면서) 이성에 집착과 정치적 통기를 전능한 어머니에 대한 인어 이른 시기에 저녁된 분노에 기인한다고 주장함으로써 상당한 논쟁을 불러일으켰다. 어머니는 아들은 아들답게 논리적으로 그리고 자신과는 다른 성을 지닌 존재로 키우지만, 딸은 감정적으로 그리고 나르시시즘적으로 키우기 때문에, 어머니 역할을 기존의 성적 차이를 되풀이 한다는 것이다. 소녀들은 남과 관계를 맺고 남을 돌보는 기술에 숙달되지만, 소년들은 여자가 아기하는 추억 때문에 일생 동안 심리적으로 그 후유증에 시달린다는 것이 초도로우의 주장이다. 어쩌면 사회 변화 (그 자체가 결코 단순한 것이 아닐진데, 이 사회 변화가) 심리 구성에 직접 영향을 끼칠 수 있다고 지나치게 확신

하면서, 서구식 육아 양육법은 바뀌어져야 한다고 위 두 사람은 주장한다. 만약 이러한 이야기가 어머니를 비방하는 것이라면, 이는 상상적인 낙관론에 불과할 것이다. 그런가 하면, 페미니즘 정신병리학자들은 주로 이미 승관 과잉 치료(많 아이들의 병과 대부 육사업)를 통해 연구하면서, 잘못된 사람으로 어머니처럼 역시 잘못 키워져 속을 썩이는 딸의 이름으로 분노에 찬 어머니를 옹호한다. Eichenbaum과 Orbach(1983)는 각각 여성의 지속는 서대 차이를 제거함으로써, 어머니를 비방하지 않는 방법에 대한 끝없는 계보학을 형성하는 데 실무원다고 말했다.

그러나 문제는 여전히 남아 있다. 페미니즘이 말하지지 않은 두 가지, 즉 어머니의 지식과 어머니의 욕망을 필목시킨 모성 주제를 어떻게 확인할 수 있는가라는 문제다. 라캉 이후의 프랑스 페미니스트들은 어머니의 욕망을 규정하려고 한다. 랭의스중심주의를 대치할만한 여성성을 탐색하면서, 식수스, 이리가라이, 고티스피바 등은 여성 육체를 제현할 수 있는 (구어든 문어든 아니면 다른 종류의) 언어를 찾고 있다. 모녀간의 다정한 관계, 여성의 열락(jouissance)과, 출연성과 남자 육체보다 더 많은 생산력, 출산의 희열, 기쁘고가 동정녀를 숭배하는 것과는 무관한 모성 숭배, 전(前)오이디푸스의 모성과 결속된 말, 이 모두는 상징계 밖인 상상계나 실재계로 여성의 욕망을 내보내 존재하도록 하는 것이다. 여기에 대해서는 두 가지 비판이 가능할 것이다. 첫째, 상징계 밖으로 욕망을 내보낸 여자는 물물처럼 생식 기능에만 열중하는 미친 여자로서, 실제로 존재할 수 없는 여자가 될 것이며, 둘째, 정교의 다음어진 은유로서 이러한 허구의 담화는 추상화만큼이나 위험한 고정성을 벗어날 수 없다(⇒Stanton, 1986).

과연 어머니는 결코 '안다고 생각되는 주체'가 될 수는 없는가? 정신분석학, 그리고 심지어 페미니즘 정신분석학이 모든 어머니는 조카스타 같은 존재에 처해진다고 전제하는 한, 과거지향적일 수밖에 없

다. 두 페미니스트가 모성과 지식을 합칠 수 있는 방안을 제시하고 있다. O' Brien(1981)은 "출산이라는 생물학적 과정은 역사에서 물질의 하부 구조"임을 강조하면서, "출산을 재생산에 대한 의식이라고 지칭할 수 있는 인간의 이해의 한 면"을 모성으로 제시한다(p. 188). 그리고 '모성의 사고'에 대한 Ruddick의 개념(1989)은 비록 이상적이기는 하지만, 모성 형성 과정에 대해 철학적이고도 실제적인 면을 지적해 준다. 다른 페미니스트들은 현재 추세인 출산 기술과 법률 문제 따위에 관심을 가지면서, 이러한 것들을 여성 육체 속으로 좀더 성화된 남성의 침입으로 보지 않고, 기존의 모성을 교란, 해체시키는 가능성으로 간주한다.

⇨ HOUSEHOLD ECONOMY ; MOTHER-DAUGHTER RELATIONSHIP.

참고 문헌

Arcana, Judith, 1979: *Our Mothers' Daughters*. Shameless, Hussy.

Arcana, Judith, 1983: *Every Mother's Son*. New York: Anchor/Doubleday.

Beauvoir, Simone de, 1972 [1949]: *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley. Harmondsworth: Penguin.

Chodorow, Nancy, 1978: *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Chodorow, Nancy, and Contratto, Susan, 1989 [1982]: 'The fantasy of the perfect mother', *Feminism and Psychoanalytic Theory*. Nancy J. Chodorow. Cambridge: Polity Press, pp. 79-96.

Collange, Christiane, 1987: *I'm Your Mother*, trans. Helen McPhail. London: Arrow.

Dinnerstein, Dorothy, 1976: *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*. New York: Harper and Row.

Dowrick, Stephanie, and Grundberg, Sybil, 1980: *Why Children?* London: The Women's Press.

Eichenbaum, Luise, and Orbach, Susie, 1985 [1983]: *Understanding Women*. Harmondsworth: Penguin.

Feminist Studies, 1978: special issue, 'Toward a feminist theory of motherhood', 4/2.

Firestone, Shulamith, 1971: *The Dialectic of Sex*. London: Jonathan Cape.

Friday, Nancy, 1979 [1977]: *My Mother, My Self*. London: Fontana.

Kelly, Mary, 1983: *Post-Partum Document*. London: Routledge and Kegan Paul.

Kristeva, Julia, 1986 [1977]: 'Stabat mater', trans. Leon S. Roudiez, *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi, Oxford: Basil Blackwell, pp. 160-86.

Lazarre, Jane, 1976: *The Mother Knot*. New York: McGraw-Hill.

Oakley, Ann, 1981: *From Here to Maternity*. Harmondsworth: Penguin.

O' Brien, Mary, 1981: *The Politics of Reproduction*. London and New York: Routledge and Kegan Paul.

Rich, Adrienne, 1976: *Of Woman Born*. New York: Norton.

Ruddick, Sara, 1986: *Maternal thinking*. Boston: Beacon.

Stanton, Domna, C. 1986: 'Difference on trial: a critique of the maternal metaphor in Cixous, Irigaray and Kristeva', *The Poetics of Gender*, ed. Nancy K. Miller. New York: Columbia University Press, pp. 157-82.

Stanworth, Michelle, ed. 1987: *Reproductive Technologies*. Cambridge: Polity Press.

Statham, June, 1986: *Daughters and Sons*. Oxford: Basil Blackwell.

NAOMI SEGAL/김보현 역

역할을 수행하기 때문이다. 역할이라는 개념은 일찍 타계한 미국의 사회학자 로버트 머튼(Robert K. Merton)이 처음 사용하기 시작한 것으로 알려져 있다. 머튼은 사회 속에서 개인이 차지하는 지위(status)에 따라 그 개인에게 기대되는 행동 양식을 역할이라고 정의하였다. 예를 들어 '학생'이라는 지위에 있는 사람에게는 '학생다움'을 기대하는 것이 일반적이다. 즉 '학생'이라는 지위에 있는 사람은 '학생다움'을 수행하는 것이 역할이다. 이 때 '학생다움'은 사회 속에서 학생이라는 지위에 있는 사람들에게 기대되는 행동 양식이다. 이러한 역할 개념을 국가에 적용하면 국가는 사회 속에서 다른 국가들에게 기대되는 행동 양식을 수행하는 것이 역할이다. 즉 국가는 다른 국가들과 상호작용하는 과정에서 다른 국가들에게 기대되는 행동 양식을 수행하는 것이 역할이다. 이 때 다른 국가들에게 기대되는 행동 양식은 국제사회에 존재하는 국제법, 국제기구, 국제조약, 국제관습 등에 의해 결정되는 것이 일반적이다. 이러한 국제법, 국제기구, 국제조약, 국제관습 등을 국제사회의 '제도(institution)'라고 한다. 따라서 국가는 국제사회의 제도에 따라 다른 국가들에게 기대되는 행동 양식을 수행하는 것이 역할이다.

국제사회에서 활동하는 국가들에게 역할이 있다는 것은 국제사회가 일정한 질서를 가지고 있다는 것을 의미한다. 일반적으로 국제사회는 무정부 상태(anarchy)라고 한다. 무정부 상태라는 것은 국가들 위에 존재하는 중앙정부가 없다는 것을 의미한다. 따라서 국제사회는 무정부 상태이기 때문에 국가들 간의 분쟁을 해결하기 위한 강제력을 가진 기구가 없다고 생각하기 쉽다. 그러나 국제사회에는 국제법, 국제기구, 국제조약, 국제관습 등 국가들이 준수하는 제도가 존재하고 있다. 이러한 제도는 국가들이 준수하는 것이 일반적이다. 즉 '활동주체'로 국가들이 존재하고 있다.

국제사회에서 활동하는 국가들에게 역할이 있다는 것은 국가들이 일정한 질서를 가지고 있다는 것을 의미한다. 일반적으로 국제사회는 무정부 상태(anarchy)라고 한다. 무정부 상태라는 것은 국가들 위에 존재하는 중앙정부가 없다는 것을 의미한다. 따라서 국제사회는 무정부 상태이기 때문에 국가들 간의 분쟁을 해결하기 위한 강제력을 가진 기구가 없다고 생각하기 쉽다. 그러나 국제사회에는 국제법, 국제기구, 국제조약, 국제관습 등 국가들이 준수하는 제도가 존재하고 있다. 이러한 제도는 국가들이 준수하는 것이 일반적이다. 즉 '활동주체'로 국가들이 존재하고 있다.

이러한 이론적틀을 적용 국제정치 현상을 보다 체계적으로 설명할 수 있을 것이다. 그러한 시각은 국제정치 현상을 바라보는 하나의 관점이다. 이러한 관점은 국제정치 현상을 보다 체계적으로 설명할 수 있도록 해주는 것

4장
더 나은 어머니

서구사회가 이상으로 생각하는 모성과 가장 유사한 것은 어미 원숭이의 양육의 사랑일 것이다. "문화적 인간"이 이 본능만을 동물과의 본질성을 주장하는 것도 없다. 그는 보통은 동물과 다르다고 내세우며 이러한 자발성을 "인간"의 규정으로 보

212 지식의 나무, 1992년, 하이델

는 한편 유독 어머니와 아이를 연결하는 끈에 대해서는 "본능", "자연", "인성"의 범주를 적용한다.[1] 인간이 자연에서 멀어질수록 모성에서 동물적 요소가 더욱 강조된다.

자연을 경시하면서 또한 그러는 정반대로 자연을 그렇게 신뢰하는 이면에는 무엇이 숨겨져 있을까? 나는 두 가지라고 생각한다. 이것은 둘 다 모두 "자연"이라 불리지만 상반된 것을 의미하는 두 대립물이다. 내가 2장에서 보여주려고 했던 지배적인 두 개의 "실재"와 같은 것이다. 그 하나는 "야생적" 자연으로 문화에 동화될 필요가 있는 정열 위주 모성이고, 다른 하나는 프로스가 자기 것으로 만든 모성, 프로스가 창조한 "자연"에 속하는 "모성"이다. 프로스는 한편으로는 모성을 의미하고 어머니와 아이를 잇는 끈을 끊어놓은 반면 —이 점을 나는 이번 4장에서 기술하고자 한다— 다른 한편으로는 자신의 행상에 관한 모성을 창조했다. 스스로 "어머니"가 될 수 있기 위해서 어머니와 아이간의 관계를 상업했다. 프로스는 모성을 획득했다. 그리고 그는 "설루션은 신"이기 때문에 이 이외에 어머니도 용인하지 않는다.

타율적인 모성

프로스가 어머니와 아이 간의 끈을 끊는 수단 중의 하나는 어머니와 자식의 친족성을 부정하는 것이었다. 아이스킬로스는 어머니와 아이는 친족관계가 아니라고 선언했다. 아이스토텔레스는 "정론을 부여받은 정치인이 집요에 형태와 생명을 줄

1) 이런 종류이론 중 일부는 그 자체 내에서조차 논리정연하지 않다. Harry F. Harlow와 Margaret Harlow는 본능을 시험해보기 위해서 원숭이 어미와 그 새끼원숭을 떼어놓고 관찰했다. 그 결과 새끼 원숭이 자신의 새끼를 낳게 되자 "정상적인" 모성적 태도를 보이지 않고 새끼를 등한시했다. 여기에서 두 사람은 새끼들에게 어미의 보호가 중요하다는 결론을 이끌어냈다. 그런데 이것은 다르게 해석될 수도 있다. 모성적 태도가 그렇게 단순한 개념으로 바꿀 수 있는 것이라면 그것은 비교적 좁동물이라 보다는 상대적 능력이라고 말할 수 있다. Harry F. Harlow/ Margaret Harlow, *The Affectional Systems*, in: A. M. Schrier, H. F. Harlow, F. Stollnitz(편), *Behavior of Non-human Primates*, New York/San Francisco/London 1965 2권, 287-334쪽 참조.

수 있다며 이 명제에 "과학적" 증거를 제시한다. 프라셀수스같은 어미 과학자들의 말을 "여성론서"들은(83쪽 참조) 남자의 정자가 완성된 인간을 담고 있다는 견해를 주장한다. 여자는 그것을 배양하는 밭이다. 아이스와 아이의 관계에 대한 서구 사상가들의 이론을 역시 유사한 견해이다.

서구 최초의 유토피아인 『국가』에서 플라톤은 자식을 낳아 자신을 재생산할 자격이 있는 자, 즉 "최고의 남자와 여자"를 결정할 권리를 당국에게 맡겼다. 그런만 아니라 당국이 모든 아이들을 맡아야 한다고 주장한다. 당국은 "나쁜" 부모의 아이들(국가의 몸을 거역하고 낳은 아이들)은 "아무도 모르게 할 수 없고 아무도 모르는 곳에 숨겨놓아야" 하는데 반면 "최고의" 부모의 아이들은 "양육원에, 도시의 특별 구역에 사는 보모들에게 보내야 한다는 것이다.

> 이들(보모들)을, 즉 우수 아이나의 젖이 풍으로 양육원에 와 보살 받아야 할 것이다. 하지만 이에 모든 수단과 방법을 써서 누구도 자기 아이를 알아보지 못하도록 하는동시에 그 아이들도 엄중히 감으면 다른 부모들을 돌아볼일 것 같아다.[2]

플라톤 이후 2500여년이 지난 오늘날 그의 이상은 나치의 "레벤스보른 정책 Aktion Lebensborn"으로 현실이 되었다. 국가사회주의자들의 인종정은 육종상의 대한 플라톤의 표상, 즉 "최고의 사람들"만이 육종인을 할 수 있고 이것은 국가가 할 일이라는 생각을 구체적으로 옮겨놓은 것이다. 바로 이것이 서구의 "문명화과정"이다. 추상적인 생각의 유희를 구체적으로 물질화한 것이다.

어머니와 자식의 관계에 대한 플라톤의 이상적 모성은 기독교의 특징이기도 하다. 플라톤의 말이 교회는 낙태를 유죄이고 판결했지만,[3] 다른 일부는 관대했

2) Platon, 『국가론』. 플라톤은 아이들을 내버려야 한다거나 죽여야 한다고 공공연하게 말하지는 못했다. 그러나 아리스토텔레스는 좀 더 분명하게 이렇게 말했다. "아이들을 내버려야나 키우는데 대해서는 물우 아이를 키우지 못하게 막는 법이 있어야 한다" 또 "아이들이 많은 경우는 —기존 질서는 이미 태어난 아이들을 내다버리는 일 금지하고 있다— 그 숫자를 제한해야 한다. 더 나아가 임신이 될십을 많은 경우 아이가 인간능력과 생명력을 갖기 전에 지워야 한다. 그렇게 되면 법률과 상충과 충돌해서 고려해도 그것이 인간 능력이나 생명력을 지니는 존재가 아니었다고 생각하게 될 것이다. Aristoteles, 『정치학』.

3) 같은 책.

다. 필립 아리스Philippe Ariès는 1960년에 출간된 『유년의 역사』의 신판 서문에서 자신의 이 책을 다시 한번 바라본다면

> 사람들에게 질문 일깨우기 시작한 한가지 동기. 즉 17세기 말까지 근절기에 서유럽인들 유년의 생활상에 주목할 것이다.[4]

라고 쓴다. 아리스 "유년의 생활상"는 아리스토텔레스와 플라톤 사상의 전통을 이어받아 보여줄려는 어머니의 관리로 형성되어 있었다. 그리고 로마법은 —이것은 이런 맥락에서 쉽게 간과되고 있다— 줄곧부 유럽 국가들의 법질서의 토대를 이루고 있다.

최근에 여러 역사학자들은 아녀자관의 숨겨진 의미에 대해 추측을 표명해왔다. 출생률을 증가시켜 풍인자녀를 보장하기 위해 일반대중이 피임수단을 알지 못하게 하는 데 그 의미가 있었을지도 모른다는 것이다. 내가 생각하는 이 "본질적" 의미 말이 있고 있는 지식을 투입해온 이론에는 또 다른 의미가 있어 보인다. 이것은 이런 식의 유물론적 분석으로는 파악할 수 없는 것이고 영아살해에 대해 "근동을 비롯" 정작 더 일찍한 관계를 가지고 있다. "대초를 취급하는 여자들 추방하면 실제로 출생률이 증가했다. 또한 유아 사망률도 증가했다. 나는 산아제한을 감시한 본질이 여기에 있다고 생각한다. 아이와 모성은 "인류에게선"되어야 했다. 아이가 많아짐으로써 모성이 평가절하되고 자연의 아이와 어머니의 결속이 약화되어야 했다. 아이들의 사망률이 높아지자 —부모들의 심리적인 자기방어 때문에— 어머니들이 자기 아이에게 애착을 가지기를 허락해 주었다. 아이를 잃게 될 개연성이 커졌기 때문이다. 그런데 이렇게 어머니와 아이의 결속을 많는 것이 양육적인 출생을 증가 명목의 본래 의미가 아니라고 말할 수 있겠는가?[5]

4) 같은 책.

5) Philippe Ariès, 『유년의 역사Geschichte der Kindheit』(독일어 번역본), München /Wien 1975, 5쪽.

6) 오늘날 제 3세계에서 일어나고 있는 일도 이런 의미에서 이해되어야한다. 유럽적으로 우기하는 출생률, 이로 인한 가족의 고통과 높은 아이 사망률은 아직 자연에 대한 일종을 잃지 않은 무인들에서 자연에 대한 일종을 불러내는 아주 효과적인 수단으로 증명될 수 있다. 산업국가가 출생을 주장에 기여한다는 —출생을 통해서는 국가로 정착주고 번

물론 나는 이것이 의도적인 결정이고 경제나 심적상황의 정직한 파산이라고 주장하는 것은 아니다. 특히만 어머니와 아이의 관계를 깨는 것이 계몽주의 시기까지의 기독교의 "가족정책"이었다고 생각하지 않을 수 없는 일련의 증거가 있다. 이러한만 아니라 쇼터Edward Shorter와 바텡테Elisabeth Badinter[7]도 이 시대는 유아에 무관심했다고 기술한 바 있다. 이러한 무관심은 아이를 주로서 하는 현대의 사용에서는 전혀 생각할 수 없는 일로 보인다. 바텡테는 더 나아가 기독교는 근대에 이르기까지 어머니와 아이의 밀접한 관계를 적극적으로 방해한다고 기술하고 있다. 사우구스티누스는 어머니의 젖을 찾는 아이의 행위이말로 인간이 죄를 지니고 있음을 증명한다고 말했다. 그리고 오랫에 적대적인 이러한 기독교의 태도는 스페인의 설교자 비베스Vives에 이른다. 그는 16세기에 유럽을 돌아다니며 "아이에게 해악으로 젖을 먹이면 어머니는 아이를 망치게 된다"고 설교했다.[8] 그는 어머니의 자녀를 향한 사랑을 보이지 말라고 어머니들에게 촉구하기 까지 한다.

이러한 경고와 "아이들의 해방"이 18세기에 들어 목표를 달성하게 되자 모성은 하나의 정도로 새롭게 평가되기 시작한다. 바텡테가 모은 자료에 의하면 1780년 르느아르Lenoir 경찰은 매년 파리에서 태어나는 총 21,000여명의 아이들 중에 1,000명 남짓한 부인이 친어머니 젖을 먹인다고 확인했다. 나머지 아이들은 비위생적나 유모의 젖을 먹었다는 것이다. 이들을 멀리 시골로 보내는 것은 흔한 일이었고 아이들은 그리로 가는 도중에 젖이 모자라서 또는 병에 걸려 죽었다. 쇼터는 아이들을 이렇게 시골의 유모에게 보내는 관습을 존폐된 영아살해라고 표현한다.[9]

바로 이 시기에 그때 이제 처음으로 "모성애"의 자이 없는 발견하기 시작했다.

회나 기독교 사제들의 영혼의무활동을 통해서는— 젖은 아이 대한 관심이 지지 등한시.

7) Elisabeth Badinter, 『모성애, 감정의 역사Die MutterLiebe. Geschichte einer Gefühls von 17. Jahrhundert bis heute』(독일어 번역본), München/Zürich 1981.

8) J. L. Vives, *De Institutione feminae christianae*, Badinter, 앞은 책, 33쪽에서 재인용.

9) Edward Shorter, 『근대 가족의 탄생Die Geburt der modernen Familie, Hamburg 1977, 233쪽 이하.

이것은 특히 루소의 영향을 받아 이루어졌다. 그의 생각은 우선 계산과 교양이 있는 계층의 여자들에 의해 받아들여졌지만 19세기가 지나면서 점차 모든 사회계층으로 확산되었다. 쇼터에 의하면 1900년에 이르면서 새로운 모성의 이상은 최하층에까지 다다랐다.[10] 산업사회가 꽃피면서 근대적 핵가족이 "정돈된 관계를 제는 규범이 되고 적도가 되는 것이다.

계몽주의 시기부터는 어머니와 아이 사이에 밀접한 관계가 있다고 제시된다. 이는 어머니와 아이 사이의 관계를 위해 필수적인 것과 대조를 이룬다. 이것은 결코 어머니의 자율권을 말하는 것이 아니다. 새로운 이론가들은 "모유"가 어머니만이 건네할 수 있는 "제단"이라고 천명했다. 아이들은 "언제나 그것을 요구할 권리"를 가지고 있다고 말한다. 젖을 먹이지 않는 어머니는 "범죄행위"를 저지르는 것이라고 비난받았다. 이들은 "자연의 복수"를 당하게 되어 있었다. 즉 병이 나거나 심지어 죽게 된다는 것이다. 비베스가 "남자들의 모든 나쁜 근성은 어머니가 나무오의 젖을 먹었거나 자녀를 사랑을 베풀었기 때문이라고 어머니에게 책임을 물었다면 이제 그 반대의 경우, 즉 어머니가 자기 아이에게 젖을 먹이지 않을 경우, 모든 자식에게 "죄"권이 있고 여자의 "본성"에 속하는 자연으로 "모성애"를 주지 않은 경우에 똑같은 책임을 어머니에게 묻는다.

> 유물론을 반항해보라 모성의 죽이 두시겠어하도 [—] 그들의 행위(여자)가 이 모든 불행의 원인입니다요. 압박받은 여자들을 가장 먼저 행복하느라 자신이 받은 고통은 모두 잊어버린다. [—] 이들은 자기 자신을 잃고 자신의 행복을 고려하지 않는다. [—] 오래에 보편적인 이 박누를 수 없는 본능은 어디에서 오는 것일까? 모든 것을 정초한 바로 그것 (신은 자연이Dass eine Natur)에서 온다. [—] 이것은 모든 생명체의 가슴에 주신에 대한 무성의 사랑을 심어 놓았다. 여자는 모든 동물들과 마찬가지로 이러한 본능의 지배를 받는다.[11]

---

10) Edward Shorter, 『근대 초기의 어머니와 아이 관계의 변화Der Wandel der Mutter - Kind-Beziehungen zu Beginn der Moderne, in: 『Geschichte und Gesellschaft』, 2/3 I 1973, 260쪽.

11) Gilbert, *Dissertation sur la dépopulation*, Badinter, 앞은 책, 140쪽에서 재인용.

"자연(본성)" 갈어들이기가 시작된다. 당시에의 이데올로기는 여자와 어머니의 자연을 끌어내는 데 그로써 노력을 기울였는데 말이다. 하지만 바로 이 때문에 이렇게 자연을 새로 갈어들이게 된 것이다. **왜냐하면** "본능"이 의미로고 어머니와 아이의 결속이 끊어졌기 때문에 "모성적인 자연"과 "본능적인" 모성이 (아무런 일을 할 이 있고) 새로 발견될 수 있었던 것이다. 이러한 과정은 2장에 설명한 신도를 그대로 반영하고 있다. 결로 프에지의 참은 자연을, 로고스가 만들어낸 자연 및 정치 생각하는 이율적인 "모성"이 대체하는 것이다.

아이들을 어머니에게서 빼앗는 것이 로고스의 추상화과정, 즉 정신과 물질의 분리 및 물질의 굴복을 나타내는 것이라면 어머니와 아이를 억지로 결합시키는 것은 로고스의 "자성"을 나타낸다. 이것은 어머니와 아이의 관계를 규정짓는 "자연적인 결속", 충동을 말하는 것이 아니다. 로고스가 그의 법칙에 따라 만들어내고 규정한 결속의 문제이다. 어머니는 스스로 어머니가 될 수 없고 강제로 어머니가 되어야 한다. 이로 이것이 오늘날 모성에 대한 새로운 이론들의 특징이다. 이 이론들은 "자연법칙"에 의거하고 있는 하다. 하지만 "자연법칙", 즉 자연성에 의거한다는 기준에 따라 엄청난 양의 교육지침가 발표되고 "자연적" 일을 하라고, 자신의 "본성"을 따르라고 어머니에게 실천 압력을 가하는 것이다.[12]

비정신적이고 자아가 없는 어머니

근대의 어머니는 로고스의 "질료"이다. 이로써 인간이 이성과 학문으로 "자연"을 정복하는 시대에 어머니만 유일하게 정신도 오성도 가질 필요가 없는 이유도 해명된다. 모성적인 어머니의 "사유능력"은 로고스가 세우고자 하는 세계를 방해한다. 로고스는 어머니에게 "자연"이 무엇인지 가르치고자 한다. 그러나 어머니는

---

12) 이러한 "자연" 의식에서에서 자연이 로고스가 만들어낸 자연을 의미한다는 사실은 바텡테가 지적하고 있는 모순, 즉 하필이면 모유를 대신할 적절한 대체물이 있는 시대에 포기하기가 유행(이데올로기)이 되어버린 (특히 교양 수준과 수입이 높은 여성들 사이에서) 모순을 비꼴하주는 말로이다. Badinter, 277쪽. 이러한 모순은 두 정우 모두 '인공물'과 생명적 것이라 생각하면 풀린다. 젖을 먹이는 "자연의 어머니"는 '인공우유'와 마찬가지로 로고스가 만들어낸 것이다. 그러나까 어느 정도는 특징은 것이 존재인 것이다.

자신의 원인능력을 사용해서는 안 된다.

이를 위해서 19세기에는 어머니에게 모성을 가르치려는 새로운 교육자 세대가 생겨난다. 이들이 점차 모성을 양육하는 과정을 보니어 살펠Monika Simmel의 개념과 보니프로프Gerda Tonieporth가 상세히 묘사하고 있다. 이에 대한 세는 유치원을 창시한 독일의 교육학자 프리드리히 프뢰벨Friedrich Fröbel로, 그는 아이들을 "유치원 교사"가 돌보게 해야 한다 모성은 습득될 수 있으므로 어머니에게 모성을 가르쳐야 한다고 공개적에 주장했다.[13] 그는 아이들의 양남감을 일깨웠고 어머니 노래와 새로의 노래를 지었으며 심지어 자식들에게서 무엇을 느껴야 하는지를 어머니에게 가르쳤다. 그리고 어머니를 가르치고 지원하기 위한 교육시설을 설립했다. 이들은 "어머니들이 아무의 노력에도 대신할 수 없는 존재이자 어머니가 아이들에게 배풀 수 없고 줄 수 없는 것을 베풀어주는" 사람이었다.[14] 이런 교육시설의 지원이 없으면 어머니는 자신의 "본성"을 발견할 수 없다고 프뢰벨은 믿었다.

프뢰벨 이후의 세대와 특히 20세기는 어머니에게 어머니다움을 가르치는 많은 이론의 물결로 넘쳤다. 하지만 이와 동시에 최근 아동 심리학을 대표하는 영향력 있는 학자 중 하나인 영국의 정신분석의 위니캇D. W. Winnicott를 비롯하여, 어머니에게 "다른 사람들이 내게 말하는 것이, 내 어머니가 피지에 한 것에, 하에 쓰여있는 것[15]에 최후까지 맡아고 요구하는 목소리들도 놀라웠다. 하나같이 이론은 로고스가 만들어낸 어머니상이 어머니 자신의 감정세계 및 소망세계가 되었다는 징후이다. 그는 어머니와 아이의 결속이 최후의 영향을 받지 않는다고 주장했지만 어머니가 소망과 희망을 갖고 있다고 말하는 것은 동하다. 왜냐하면 그 때 시 어머니에게 자신의 "자연스런 본능"에 맡에 행동하지고 행동하고 강제하여 위험

---

13) 프뢰벨이 1840년에 발표한 유치원 설립에 대한 생각을 '독일 여성과 하나들에게 인쇄술 발명 400주년 기념 축하연을 위해 하나의 작품으로 헌정한 것은 결코 우연이 아니다. Friedrich Fröbel, 『Schreiben und Briefe 1809-1851』, in: 『선별Ausgewählte Schriften』, 1권, Erika Hoffmann 편, Düsseldorf/München 1964, 114쪽.

14) Fröbel, 앞은 책, 115쪽 이하.

15) D.W. Winnicott, 『어머, 가족, 친밀Kind, Familie und Umwelt』, München/Basel 1969, 13쪽.

하기 때문이다. 그는 대중잡지와 어른에 힘입어 널리 확산된 자신의 저서뿐 아니라 정치술이 높은 BBC방송에서도 수많은 어머니들에게 이렇게 단언한다.

> 정박아들이 공격적으로 건강하고 독립적이며 사회적 성향의 성인으로 자라느냐 못하느냐는 오로지 어둠이 좋은 출발을 할 수 있는지 여부에 달려있다. 그리고 이런 사명이 걸리는 어머니와 아이의 결속을 통해 이러한 좋은 출발을 보장한다.[16]

정박아가 "건강하고 독립적이며 사회적 성향의 성인으로 자라나지" 못하면 이것은 어로 결정된 출발, 즉 "사랑이라 불리는 결속"이 없었던 탓이다. 여기에 어머니와 아이간의 자발적인 사랑의 여지는 없다. "자연"이 이미 다 계획해 놓은 것이다. 이와 다르게 형성되는 것은 모두 "비자연적"이다. 이르면 20세기의 자연과학은 다른 모든 영역에서는 이러한 자연이 인간에 의해 조정될 수 있음을 끊임없이 증명한다.

누구의 기르침을 받아서도 안 된다고 어머니에게 가르친 하나와 같은 사람들이라면 어떤 책도 어떤 교육자도 어머니와 아이 사이에 개입해서는 안 된다. 20세기에 어머니는 "자연이 창조해낸 모성"을 회고 있어야 한다. 어떤 사실도 어떤 교훈도 그녀의 "본능적인" 모성을 낯선 것으로 만들어서는 안 된다. 하지만 새로운 교육자들이 어머니를 이끄는 최종목표인 이러한 "본능", "자연" 개념가 어이 낯설게 하기의 산물이다. 하나와 같은 20세기의 모성 이론가들이 어머니에게 기르치기를 포기할하는 사실은 선행이들의 이론이 "내면화" 되었다고 간주할 수 있는 징후이다. 이 이론가들이 주는 이제 정착된 어머니상을 내면화한 것과 마찬가지다. 이것은 로고스가 육체적에 도착했다는 표시이다. 어머니는 더 이상 로고스에 저항 기르침을 받을 필요가 없는 것이다. 어머니는 로고스가 공명해 놓은 대로 생각하고 느낀다. 하나와은 대중 매체를 통해 이렇게 말한다.

> 당신이 하는 아주 일상적인 일들은 매우 중요한 일입니다. 그리고 이제 당신의 모습이 아름다운 이유는 당신이 이를 위해 명리하게 될 필요가 없다는 데 있습니다. 왜하면 당신은 생각할 필요가 없습니다. 당신은 우리에게는 가장멋있는 사람이었을 수도 있습니

14) 같은 곳.

사랑이 무엇인지, 행복이 무엇인지 어머니만이 알고 있다.

다. 아이도 당신이 아는 사람은 모두 정확성을 원한다면 당신은 틀림없이 역사공부를 전혀 하지 못해서 사람에 밝아졌고 그러서 학교를 일찍 마치게 됐겠지요. 어쩌면 시험 직전에 종적을 일으킨 일일지라도 예일 수 있었겠지요. 혹은 당신은 정말로 영리할지도 모릅니다. 하지만 그것은 여기에서는 아무런 중요가 없습니다. 당신이 좋은 어머니나 아니라는 아무런 상관이 없습니다. 아이가 인생을 가지고 놀 수 있다면 당신은 정상적이고 헌신적인 어머니일 가능성이 있습니다.[17]

하나와 같은 이론가들이 행사하는 강제는 19세기에(부분적으로는 오늘날에도) 희생양을 이용해 어머니들에게 자기책임을 하라고 강요한 것에 비해 부드럽기는 하지만 더 억압적이다. 하나와의 이론들은 새로운 모성교육의 징후이다. 이 모성교육은 20세기에는 19세기처럼 "모욕"만을 주어서는 안이 아니라 "어머니의 사랑"도 또한 자연이 주어진 것으로 주어세웠다. 이 점은 "사랑의 기본", "사랑의 박탈"같은 인위적인 개념들을 사용하는 대중적인 언어습관에서도 나타난다. 이 두 개념에

17) 같은 책, 12쪽 이하.

함축된 내용은 사랑을 요구할 권리가 존재하며 따라서 사랑을 "거부"하거나 "박탈"하는 어머니는 아이를 **법률적으로** 소송할 권리를 빼앗긴다는 것이다.

19세기에 전개된 이상적 모성은 모니카 짐멜이 묘사한 바대로 어머니의 "세이도 이론"을 들먹인다.[18] 정상적인 어머니는 몸이나 자기방어이라는 특징을 가지고 있다.

> 아이에게 자기 몸을 먹이는 어머니들을 보라. [—] 그들은 자기가 좋아하는 모든 것을 참고 있다. 오로지 아이를 걸려하는 이유에서 맛을 자제하고 갈증과 식사를 하고 당장의 몸을 내는 음식만 먹는다. 남자건은 모두 자신의 사명의 태양을 받고, 보고, 따뜻하게 해주고, 기른 좋게 해주고, 먹이고, 재우는 데 포함된다.[19]

이러한 어머니라는 이상 뒤에는 어머니의 자아가 부재하기를 바라는 소망이 숨겨져 있다. 즉 모성을 연구하는 이론가들이 "세이도 이론" 시기에고 노력한 대상은 모든면에도 성적인 존재로 경험되는 여자의 소문의 자아이다. 20세기에 이것은 다음 명제해진다. 하나와은 자신의 어머니를 예로 들어 주장했다. "경상적으로 된 산하는" 어머니라고 말할 때 그는 어머니의 희생이 자신의 자아나 소망하는 아무런 관련이 없다는 것을 말하고자 하는 것이다. 여기에는 어머니의 자아가 아니라 순수한 "정상성", "자연"이 작용하고 있는 것이다. 여기에 자아와 자기 및 능동성은 결국 *비(非)*모성이라는 의미이다. 여기에 히스테리적인 어머니가 존재 보이는 "비모성" 증상을 이해하는 열쇠가 있다.

19세기와 20세기에 서구에서 관철된 이상적 어머니상은 같은 시기에 히스테리의 이 의학적 표준증상에 대해 펼쳐진 이론과 놀라울 정도의 유사성을 보여준다. 히스테리는 "여성다움"의 병, "자동기계"의 병, 자아부재의 병(53쪽 이하 참조)이 된다. 이와 비슷하게 이상적인 어머니도 본능적인 것, 자연을 따르는 것, 자아부재를 구현한다. 모리에는 어머니의 희생을 평가할 수 있도록 자연이 부여한 여성 특유의 감수성 덕에 여자는 히스테리에 걸릴 소질이 없다고 설명한다.

18) Monika Simmel, "여성 교육Erziehung zum Weibe, Mädchenbildung im 19. Jahrhundert», Frankfurt 1980, 47쪽.
19) Gilbert, 같은 책, 153쪽.

> 이러한 특별한 감수성은 그러해하는 질병적인 성격이다. 그녀는 아이를 주장 병하고 요청하기 아이의 일하게 욕구에 소홀이 무방인지 알아내야 하기 때문이다. 또 나아가 자연 남인의 무관심이 여러 만난해는 그의 바람에서 보는 것이 그녀의 박탈이기 때문이다.[20]

그는 여자의 질환이 히스테리에 걸릴 위험이 있다는 결론을 내린다.[21] 그는 본명히 어머니로서의 감정과 히스테리의 근원이 같다고 믿을 만 아니라 자연이 오른쪽 병을 똑같이 사용하기를 요구한다고 확신한다.

주목할 점은 어머니상의 역사와 히스테리의 의학적 표준증상의 역사가 병행한다는 것이다. 어머니와 아이를 장래로 분리한 시기는 자궁을 —따라서— "주변"하던 육체적 히스테리 추방의 시기와 일치한다.(37쪽 이하 참조) 이와 반대로 히스테리에 대한 심리학적 설명이 부상하면서 점차 여자의 성적 존재는 없다는 '증거'가 제시했던 시기에는 이상적인 모성상이 생겨나면서 이상과 병에 대한 두 이론은 결국 자아 부재라는 표상으로 귀착된다. 이론가들이 모성과 히스테리를 동일한 증후군의 양면으로 생각했다는 것은 모성을 히스테리 치료나 예방으로 처방하거나 "어머니인 여자"는 히스테리 발병이 될린 적다고 생각하는 오랜 전통을 설명해주기도 한다. 후자는 특히 19세기 이론에 적용되었다.(28쪽 참조) 여자는 어떤 질을 택하든 즉 히스테리 환자가 되든 어머니가 되든 종국에는 항상 자아 부재로 귀착되는 것이다.[22]

히시한 모성의 이상과 히스테리가 나란히 진행되는 것은 바로 다음과 같은 것을 의미하는 것이다. 자아가 없는 히스테리 환자의 의학적 표준증상이 여자의 성적 존재를 부정하는 수단으로 사용되는 것처럼 모성의 이상도 본래는 어머니가 없다는 것을 보여주는 시위라는 것이다. "정상적인" 어머니의 본질은 존재하지 않는

20) P. Briquet, Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie, 47쪽 이하.
21) 같은 책, 37쪽, 51쪽.
22) 오토 랑크는 히스테리와 모성의 양포 모순성을 정조했던 사람들 중 하나이다. 그는 이 둘을 여성성의, 즉 허약함의 거절의 전형적인 표시로 보았다. 히스테리는 그에게 '여성의 조직적 거절함이 방어된 신체기관적인 위기'였으며(128쪽 참조) 모성은 '조직적인 의심할' 그 자체였다. 어머니는 낯 자식을 사랑하기 때문에 "이중적적인 무분별"이라는 특징을 가지고 있으며 ("성과 성격», 200쪽 이하 참조) 모성은 여성이 자아가 없다는 전형적인 표시이다(같은 책, 207쪽 참조).

다는 데 있다. 다른 말로 하자면 계몽된 근대의 모성이상은 反(反)모성적인 몰아붙이나 기독교의 전통과 반대되는 것이 아니라 오히려 그 계승이며 보충이다.

어머니와 자식의 존재를 부인한다면 어머니와 아이 사이의 "근"은 어떻게 존재한다는 말인가? 둘 중 하나가 자식이 없는 것으로 간주된다면 두 사람의 "필수적인 관계"가 어떻게 존재할 수 있는가? 둘 중 하나가 "먼저가 없는 것"으로 통용되고 그 "자연"의 법칙, 즉 "종종"의 법칙을 따르는 "동물"에 비유된다면 두 존재 사이에 어떻게 대화가 이루어질 수 있겠는가?

자식이 없기 때문에 어머니들이 존재하지 않는다면, 따라서 어머니와 자식을 사이의 근도 존재할 수 없다면 이것은 돈을 존재의 근거로 삼는 자식들도 결국 어머니의 이중가치로 비현실적인 것으로 간주한다는 의미가 아닌가? 이 아이들의 자아 또한 무에 근거하지 않을 수 없다는 의미가 아닌가? 어머니의 자식을 부정하는 이면에 숨겨진 의미는 아이에 대한 부정이라는 것이 바로 나의 테제이다.

상상 속의 아이

아이를 무와 동일시하는 어머니와 억지로 연결시키는 것은 이 아이를 무에 불과하다는 것을 의미한다. 원래 주제가 바뀐 점을 알도록 도와주기 위해 동양인 심리분석의 하나인 이야기 한 편에 몇가지 결정적인 기여를 했다. 1944년 —2차 세계대전 중에— 미국의 심리분석가 질루복Gregory Zilboorg은 이렇게 확인했다.

> 전무적으로 여자는 수동적이고 남자는 능동적이라는 심리분석 이론은 특별 히 여자들을 낳을 생각만 하고, 그렇으로 귀환한 군인들의 아이들은 육구를 가소로이 알아야 한다는 나머지 오무에 빙상하게 대처할 확고한 논거를 마련해주지 못한다는 것을 인정해야 한다.[25]

25) Gregory Zilboorg, "남성적인 것 여성적인 것. 성들적의 문화적 양상Masculine and Feminine. Biological and Cultural Aspects", in: Hagenauer-Hilpert 편 "여성 주제의 심리학적Psychoanalysis and Psychoanalysts", 2019쪽.

226 아이에는 눈이, 거짓말 하지도

심리분석 이론은 "남자의 능동성"과 "여자의 수동성"이라는 표상에 이론적 근거를 마련해주었다. 뿐만 아니라 이상적인 모성상이 생계남으로써 아이가 사회에 편입하려는 이주 욕망에 대한 이론적인 근거도 마련해준다. 즉 생물능인 동시에 언제든지 어머니에게 의존해야 한다는 절대적 말이다. 다시 말해 아이는 어머니와의 관계를 통해서 자아—정체—를 발전시켜야 하지만 어머니는 아이를 만들어내는 사람이고 자식이 없기 때문에 정체를 제시할 수 없다.[26] 나는 하나님과 타자의 이론을 예로 삼아 심리분석의 이런 모순을 다시 한번 지적하고자 한다.

하나님은 아이와 자식의 만남을 주선하는 것이 어머니의 "과제"라는 의견을 제시한다. 그는 아이들이 "어린시절 내부 종일 또는 한나절만이라도 혼자의 아이를 지켜본 적이 없다"는 것을 "놀랍다"고 생각한다. 물론 만나게 하는 것은 — 그 반도우가 아무리 미미하더라도— 어머니의 일인 것이다. "나는 아이들과 아들 또는 아이들과 함께 매일 함께 소풍을 가도록 하는 것이 어머니의 과제이고 일하면서"[27] 어머니는 자신과 아이 사이에 최소로 경계를 그을 수 있는 사람을 만들어줄 책임이 있다.

반능한 동시에 생물능인 어머니라는 동일한 모델이 타자의 이론에서는 다른 방식으로 나타난다. 타자이 보기에 아이를 어머니와의 공생관계에서 풀어낼 수 있는 것은 "이상적인" 아이 즉 "아버지의 이름le-Nom-du-pere"(상징으로 변화된 모습)이다. 타자이 보기에 아버지가 이렇게 하나의 상징으로 변한 것은 아버지의 육체적 부재 "그 이상의" 의미를 지닌다. 오히려 그의 육체적 부재의 관계가 된

26) 프로이트는 남자의 "정상적인" 성적 발달상의 발전이 여기에 달려있다고 말한다. "[이 나이에] 남자에게 어머니나 어린 시절 자신을 발전한 여성의 자리프를에 대한 기억이 나중에 그가 여성을 선택하는 데 강한 영향을 끼치는 한편 아버지에게서 경험한 성적인 최초의 그러 이런 경험들에는 많은 경우에 동을 품도록 한다. [—] 남자에게 프로이트의 노예인 아이 교육을 맡기는 것은 동성애를 키울 가능성이 많은 것으로 보인다. 초등남의 아동에게 영도자들이 흔한 것은 아마 남자 하인을 포기나 아버지가 손수 아이를 돌볼 기회가 적었기 때문이라고 말하는 것이 틀린 이 이해가 아닐 것이다." Freud, 앞의 글, 216쪽.
사실 어머니 대신 아버지 역할을 맡은 사람이 아이를 만들하는 것은 아버지의 부재와 비중이어도 남자가 아이에게 줄이를 느끼지 못하게 만드는 조건이다. 이것은 프로이트 아이에게서 동성을 불러오는 "결정적인" 이 점에 관해서는 3장에서 이후이로 하겠다.
27) Mitscherlich, 앞의 책, 120쪽.

227

사회는 아이를 어느 정도는 사회적인 하나, 언어 규범에 대한 공정으로 만든다. 그러나 이때에도 상상이 되기 위한 전제조건은 "아버지(아빠)"가 그의 일이, 부정(否定), 이름을 만들해줄 준비이를 잃는 것이다.

이러한 준비이란 다름 아닌 어머니이다. 어머니는 타자의 항상 말하듯이 "아버지의 언어로 말하기"란(라캉Jacques Lacan은 이것을 "스탈린의 언어로 말한다"는 표현으로 비꼴으로써 그 의미를 제절하게 풍자했다[27]), "아버지의 언어로 말하기"는 요구의 관계는 어머니가 자신의 언어를 구사하기 위하여 자식도 없다는 것이 아니라 오히려 언어기제로서 '아버지의 부정Nein-der-Vaters', 따라서 이름을 특징한다는 것이다. 그러는 이와 동시에 아버지의 말을 아니다 강하고 내용없는 말로 반아들이지 않게 만들해서 어머니와 아이의 공생관계를 해체하는 기능을 완수할 수 있게 만들어야 한다.

이에 대하여는 어머니 자신이 "말하는 주체"가 되어야만 말하의 내용을 "아버"로 채울 수 있다고 이야를 제기할 수 있다. 아버지의(문제의) 말을 전달만 하는 중개자로서는 그럴 수 없기 때문이다. 라캉의 모델은 어머니가 자신의 자아를 스스로 부정하는 기능을 수행하라고 요구하는 것 같다. 아버지의 언어와 사회적인 힘을 복제하는 기계가 되라는 것이다.

이러한 요구를 통하여 어머니는 모순된 상황에 빠지게 된다. 경제가 없는 그녀가 자기 아이의 경제를 설명해야 하니 말이다. 계약가 없는가 없는 그녀가 언어를 통하여 이 일을 해야한다. 실현 불가능한 이러한 요구가 의미하는 바는 어떤 상황에서도 로고스는 아이가 경제를 유지하는 것을 방해하지 한다는 것이다. 즉 상상 속의 어머니가 —이러한 맥락에서 그녀는 로고스의 도구에 다름 아니다— 상상의 자식을 낳을 임무를 맡는다. 자신처럼 '도구'이고 자아가 없는 아이들을 낳는 것이다. 이로써 아이들이 로고스의 위대한 대문자 자아로 자라기 위한 준비가 마련된다.

27) André Gluckmann, "여자 프리아와 인간 도살자, 국가, 이르으시즘, 수용소간의 관계Ödipus und Menschenfresser. Über die Beziehung zwischen Staat, Marxismus und Konzentrationslager", Berlin 1978, 103쪽.

228 아이에는 눈이, 거짓말 하지도

나는 이것이나 하나만, 또는 여기에서 거절할 수 있는 어떤 이론적 도입이 개프리들이 현실을 통설적 관점에서 포함하고 주장하는 것이 아니다. 오히려 시도적 실존 이론은 일치한다. 어떤 연구에 따르면 미국 중산층의 아이가 한 달에 자신에게 말하는 시간은 하루 평균 37.7초다. 아버지의 역할에 대해 이보다 더 좋은 상징은 없을 것이다. 그리고 무에의 아이가 현실한 동시에 부실한 어머니라는 이러한 시회적 현실은 또 하나의 현실을 생산하는데, 이곳에서 아이들 또한 점점 더 상상의 존재가 된다. 오직 이력들로가가 보편적으로 확신되고 출산률이 날아지는 시기에 공고통계도 아이들이 사라지는 것이 우연이라 할 수 있을까?[28]

아이를 낳고자 하는 소망

이들이란 "모성을 자연법칙으로 받아들여 "종종"과 동일시하는 시기에 나타나는 특이하인 증거를 보이고 아주 새로운 피임기구가 개발되고 가족계획이 합법화되는 현상을 어떻게 설명할 수 있을까? 특별이면 서구의 역사가 그 어느 때보다 "아이 나"에게 큰 의미를 부여하는 바로 이 시기에 여자가 재생산의 강요에서 벗어나는 것을 어떻게 설명할 것인가? 낙태의 합법화와 피임약 확산에 교회와 보수주의자들이 격렬하게 반대하는 것은 사실이지만 이러한 반대는 위장된부 같은 느낌을 준다. 즉이 무에하다는 확신이 들 때 더욱 많은 비용을 들여 얻어는 현부 말이다.

위장전문는 여자에게 모든포기를 허용할 뿐 아니라 심지어 공용한다는 사실을 감추는 데 도움이 된다. 한 의학 전문지는 "피임약—그 축복받은 부수효과"라는 제목의 기사에서 피임약의 장점에 대해 기술하고 있다.[29] 이와 마찬가지로 독일의 한 대중신문의 1면 기사의 제목 "절제수술—사람이 더욱더 이룰다워진다"도 한 시대정신을 나타내는 징후이다.[30] 학계에서는 이에 해당하는 연구결과들을 속속 내놓고 있다. 수년기 이상 지금이 여자의 혼갓 육체적, 정신적 질병 및 건강상태에 대한 확실을 피했는데 이제 행해진 한 연구팀은 자궁적출이 여자의 심리적

28) (Medical Tribune), 6호 1980년 2월 22일자. 이 기고문은 1982년의 연구논문 "Family Planning Perspectives, 14권, 4호, 1982, 182-184쪽에 기초한 것이다.
29) (뉴아이 벨트/아이Neue Welt/Ehe), 1980년 10월 11일자.

227

이루진 영향을 미치지 않는다고 진술한다. 이들은 여자들이 "남자의 수술건보다 훨씬 덜 음악적 상태를 보인다고 확인했다.[30] 그렇다면 어떤 여자가 제왕 자궁을 가지고 있는가?

피임약 개발은 "아이들의 지배"에 종말이 다가오고 있으며 남자가 여자의 재생산 능력에 대한 통제를 포기해야 하는 시점이가 도래한다는 표시로 해석할 수 있다. 그리고 대부분 이렇게 해석한다. 그런데 내 피켓은 달랐다. 기부장제—또는 로고스의 역작—는 로고스가 여자의 피임신능력에서 **해방되기** 시작하는 단계에 도달한 것이다.

출생률 저하에 대해 가장 널리 회자되는 설명은 이러하다. 직업을 갖는 여자들이 점점 더 많아지면서 아이의 양육과 생업이 양립하기가 힘들어지기 때문에 아이를 포기하게 된다는 것이다. 이에 대해서는 먼저, 좋은 어머니가 되기에 소위 '이상적 조건'이 만들어진 바로 그 시기에 출생률이 떨어지기 시작하는 것은 왜냐고 이의를 제기할 수 있을 것이다. 즉 학기제의 "주부"에 대한 부르주아의 이상이 이제 모든 사회계층에 실현된 것은 아니지만 모든 계층에 모델적 성격을 획득하게 된 이 때에 많이 다닌이런 모델적 성격은 그 이후 특히 사회의 하부계층에 정착되었고 본래 사회적 상승에 대한 희망 속에 표출되어 있다. 직업이 없는 여성이라는 모델은 1900년 이후 점차 정착되다가 사사회 프롤레타리아의 여성과 "여성교육"의 특징 모드도 다닌된다.[31] 하지만 1900년 경에는 모든 산업국가에서 출생률이 떨어지기 시작했다. 이제 많이 산업화의 진전기에는 여성의 노동 참여도가 높을 때 출생률도 높게 나타난다.

여자의 생업활동과 모성을 대립적이라고 생각하기 앞선 산업화 이전 시기(1800년 이전)를 되돌아볼 필요는 없다. "활동하지 않은" 여성이 이상적 표상이 된 것은 겨우 19세기에 들어서다. 19세기를 훨씬 들어와도 여자의 직업활동은 이중 부담이고, 불구하고 본래 출생률에 영향을 미치지 않음이 나타난다. 생업에

30) *Hospital Tribune*, Wiesbaden 1981년 5월 19일자에서 재인용.
31) Gerda Tornieporth, '여성교육 연구. 실생활에 맞춘 교육방식에 대한 문제*Studien zur Frauenbildung. Ein Beitrag zur historischen Analyse lebensweltorientierter Bildungskonzeption*', Weinheim/Basel 1979, 142쪽 이하.

서 여자들이 주요한 역할을 하고 남녀가 공지되지 않았던 1930년대 소련에서는 출생률이 증가한다. 반면 이와 같은 시기 프랑스에서는 의도적인 가족정책과 여자 들어서 "부담"으로 들어가는 임금적 요구가 있었음에도 불구하고 출생률이 증가하지 않았다. 서독에서도 이와 비슷한 현상을 관찰할 수 있다. 1950년부터 1963년까지 —주지하다시피 "베이비 붐"의 시기에— 14세 이하의 자녀를 둔 여성들의 직업활동이 74퍼센트 증가한 반면 70년대는 불황과 함께 여성의 취업률과 출생률 모두 감소한다. 여자의 직업활동 감소가 모성과 주부 이데올로기의 합성화로 인해 초래된 현상이와 함께라도 출생률 증가로 이어지지는 않은 것이다.

여자의 직업활동과 모성이 서로 대립되지 않는다는 사실은 특히들이 특히 분명하게 —말하기 힘두— 보여준다. 서독에서와 독일의 부사회민주당 의도적인 포용정책을 펴긴 시대는 없었다. 서 두 국가에서 여자들은 —직장을 얻을 수 있었던 사람에 한해— 남자보다 4.50퍼센트 낮은 임금을 받았다. 이것은 오늘날의 임금적자—평균 30퍼센트—와 근본적으로 크게 다르지 않다. 1933년 독일에서는 모든 여성들을 공직에서 해고할 수 있는 근거가 되는 법을 공포했다. 같은 해 기혼 여성이나 직업이 있는 아내들 둔 별의 직업활동이 금지되었다. "총체적인 포위"이 완성된 것이다. "제국의 여성지도자"는 "아이를 위한 여자의 확신이란 여성적 존재의 전형적 내용을 되찾는 것을 의미한다"고 공포했다.[32] 낙태를 하는 여자들에게는 사형선고로 위협한다. 피임기구의 사용과 판매가 법적으로 금지되었다. 게다, 즉 셋째 넷째 다섯째 아이 낳기를 거부하는 것은 이혼사유가 되었다. 이와 동시에 부모에게 자녀 결혼자금 대출, 자녀수당, 세제혜택이 뒤따랐다. 출산을 장려하기 위해 아이나에게 공로 십자 훈장을 수여하거나 그 밖의 여러 조치를 취했다. 하지만 독일에서도 이탈리아에서도 이러한 조치가 출생률 증가로 이어지는 않았다. 독일 나치돌보다 "어머니 경배"를 위한 시간이 많았던 이탈리아에서는 심지어 출생률이 낮아졌다.

물질적 혜택도 결정적 역할을 하지는 못한 것 같다. 50년대 포랑스에서는 상당

33) O. Schütz-Klenk, '국가사회주의 여성의 지위와 과제*Stellung und Aufgabe der Frau im Nationalsozialismus*, Juncyk, '여자의 직업과 역할*Frauenarbeit und Frauenrolle*, 63쪽에서 재인용.

한 액수의 자녀수당을 주기 시작했지만 출생률이 증가하지 않았다. 하지만 같은 시기 독일에서는 이에 상응하는 정책정책이 없었음에도 불구하고 높은 증가율을 보였다. 출생률은 정치가들의 생각과 본책 다른 인자에 의해 좌우되었다. 상업기관이 어머니 아이에게 영향을 미치면 미칠수록 그 상품률은 낮아졌다.

출생률은 아이로 자신을 재생산하고 싶어하는 사람들의 자화상에 의해 상당 부분이 결정된다고 나는 말하고 싶다. 즉 자기 자신을 느끼보고자 하는 소망, 아니 욕망에 좌우되는 것이다. 자화상이 보물것없으면 자기 자신을 재생산하고 싶은 소망도 작아진다. 자신의 경제나 심혼에 대한 확신이 적을수록 불분명한 아이의 경제를 아이를 통해 더 대화시키고 싶어하지 않는다.(158쪽 참조)

자화상이 평가절하는 사구에서 다시 소문자 자아의 몰락을 가져온다. 소문자 자아를 들어지하는 로고스의 속박에서 결정적인 역할을 하는 것은 아주니를 이상화하는 것이다. 출산욕구에 대한 합리적인 고려와 피루의 계획적인 출산양의도 이러한 이상화에 속한다. 아주니에게서(여자에게서) 그녀의 소망과 자신감을 배양고 그럼으로써 자아가 없는 어머니, 충동을 따르는 아주니라는 이상으로 자화상을 몰아내리는 것이다. 나는 부모의 바람이나 자화상을 무시한 출산양의정책이 비생산적이라고 주장하려는 것이다. 강제적인 출산양의는 출생률을 낮추는 가장 효과적인 수단인 것이다.

아주니의 자화상을 파괴하는 또 다른 수단은 "여성적 직업들"이다. "여성적 직업"은 19세기에 이상적 모성의 부수현상으로 생각났다. 여자는 "어머니다운" 자질을 위로록 소위 천생인간이라는 생각에 그 뿌리가 있는 이 직업들은 오늘날까지도 여성의 직업활동 스펙트럼의 상당부분을 차지하고 있다.[33] 점원, 선생님, 넓은

33) 여자가 '어머니다움 자체'를 위로록 천생인간이라는 이러한 생각은 제품주의 이후 "여주자는 주제를 다루는 거의 모든 곳에 나타난다. 여성 부르주아 진영이나 여성해방적인 입장, 부르주아이나 사회주의주의적이나 모두 똑같이 나타난다. 여성 운동의 상당부분도 특히 19세기의 부르주아의 여성운동도 이 생각이 옳다고 확신하고 있었다.

그래서 '여성의 친구'인 테오도르 고틀립 히펠Theodor Gottlieb Hippel은 1792년 출간된 그의 책이 '여성들의 개선'에서 여성의 동등한 위치에 대해 당시로서는 진보적 생각의 제품주의의 입장을 펼치면서 이렇게 썼다. "모든 학교는 여자를 입학을 또 교사로 채용해야 한다. 하면이 여성에게 이를 위한 특별한 능력을 증명의 부여받기 때문이다. Theodor Gottlieb Hippel,'여성들의 개선Über die bürgerliche Verbesserung

회의의 "사회적 의상", 즉 간호사, 사회사업가, 판매원, 비서 등도 이 직업에 속한다.

여자들은 원칙으로는 —어머니가 될 잠재적 가능성 때문에— 직업세계에 발을 들여놓기가 어려웠다. 하지만 다른 원칙으로는 소위 여자 특유의 "모성"때문에 특정한 직업에 적합하다고 결정되어 있었다. 이것은 그 자체에 모순을 안고 있었다. 그런데 이 모순이 "모성적" 직업에 종사하는 여자들에게 아이나 역할을 대신하는 대체물을 제공하는 기능을 한다는 사실을 사람들은 잘 의식하지 못한다. 예를 들어 여자독서에게는 일관적으로 그녀가 "어머니 노릇을 해야 하는" 가족이 없을 경우에만 고구를 얻었다. 그런데 오늘날 여자를 사회적에 일방하는 것은 여자의 "모성적인 본질"때문이라고 근거를 댄다. 정치학자 린다즈의 여성도 마찬가지다. 여자들은 모든을 포기해야만 행정부, 정당, 노동조합에서 수여주 지위를 얻는 경우가 많다. 또 이런 지위를 차지한다 해도 일관적으로 사회적인 영역, 가족정책, 여러 "모성적인" 과제가 배정된다.

모든의 "모성적인" 과제, 즉 대체모든이 양립될 수 없다는 것은 양자택일을 강요하는 것일 뿐이다. 그런데 어머니노릇을 하면서 "모성적인" 직업을 가지는 것이 실제로도 불가능하다고 느끼는 여성들이 많다. 유치원의 탕이가 프로젝의 교육학을 열렬히 옹호하는 그의 조카 헬라에게 브라이언은 자기 가족에게 보내는 편지에

der Bücher, Ralph-Rainer Wuthenow 편, Frankfurt 1977, 137쪽.
이 인용은 물론 여성일반나 여성의 소명에 관한한 여성 정치가 쇼펜하우어의 내용은 다르지 않고 비슷한 다르다. 쇼펜하우어는 이렇게 본 바 있다. "우리 아이들을 돌보고 교육시키는 일에는 여자들이 탁월하다. 여자 자신이 유치하고 어리석고 근시안적이기 때문이다. 한마디로 말해 여자들은 평생 동안 어린애 같은 상태로 있다. 그래 바로 남자는 본래의 친구이다." Schopenhauer, '여성론', 84쪽.
심지어 여성운동을 옹호한다고 말할 수 있는 베벨Bebel은 다른 여자들이 '어머니의 의무'를 위업승으로써 어머니들이 힘을 얻어야 한다는 견해를 가지고 있었다. '노동이 필요한 경우에 간호사, 교사, 점원 여성들, 자녀나는 젊은 여성들이 어머니를 도와준다.' August Bebel, '여성과 사회주의*Die Frau und Sozialismus*, Stuttgart 1891, 341쪽. 베벨도 19세기 말 경에는 적어도 이들에 관한 한 산업사의 이전에 통상적이었던 경제, 즉 어머니들이 아이들의 교육 담당이라고 생각할 수 없었다. '19세기 부르주아의 여성운동의 모성이데올로기*Zur Mütterlichkeitsideologie der bürgerlichen Frauenbewegung im 19. Jahrhundert*', Simonal, '여성교육', 참조.

서 유지된고자로 입하니 결혼과 가족을 포기할 수 있노라고 예보했다. 유지된서의 말이 "주부이면서 어머니가 될 수 있게 해주기 때문이라는 것이다. 그녀에게는 "대리로"—프리엘은 유지된교사를 이렇게 불렀다—로서의 일이 그 자체 그대로, 즉 대체로의 모어머였다. 비슷한 사례에서 소녀날 프랑크푸르트 출신의 31세 유지된교사 슬라에도 다른점으로의 방화에서 이렇게 말했다.

> 개인적으로는 내 아이를 생각한다는 것이 전 어려워졌다. 매시에면 매일 아침 여기 유지된에 와서 아이들과 함께 앉고, 함께 지내며 그들이 발전해가는 모습을 보는 것이 유지된 학생에게 나 혼자 있을 때와 비슷하기도 하기 때문이다. 나는 한 아이와 시간을 보내고 집중적으로 24시간 동안 함께할 명을 준비가 되어 있지 않다. 나는 내 자유가 너무 아까워서 그렇게 나눌 수 없는 것이라고 느끼며 그것을 나 혼자만 그리고 어른들하고만 세월하고 싶기 때문이다. 이것이 어떠한지인지, 또 몇 년 안에 달라질 수 있는 문제인지 잘 모르겠다. 하지만 나는 일단하기를 원치 않는다. 아이들을 돌보는 직업에 종사하고 있는 다른 여자나들도 이렇다고 말고 있다. 여성적 직업, 교육에 종사하는 사람으로서 누군가를 양육하거나 어머니 노릇을 하지 않고 존중한 자기 혼자만의 자유시간을 만족하면 살아야 하는 것이다.[40]

오늘날 여자들이 가질 수 있는 직업 중에서 모성적 특징을 보여주지 않아도 되는 직업이란 거의 없다. 이것은 소위 "사회적 직업"뿐 아니라 "개업을 그룹"에도 해당된다. 여자들에게 주는 낮은 임금을 정당화하기 위한 논거, 즉 신체적으로 무능하다거나 신뢰성이 적다거나 습득능력이 부족하다는 등의 이유는 좀 더 자세히 살펴보면 전혀 사실무근으로 증명된다. 그럼에도 불구하고 낮은 임금이 지속되는 것은 여자의 일이 한편으로는 "자연통시" 또는 "모성적인 헌신"과 동일시되는 데 그 원인이 있다. 한편으로에서의 자기 희생이 방직산업의 컨베이어벨트 앞의 희생이 된 것이다. 프랑스 인형문장의 한 문장상은 여자들만 컨베이어벨트 앞에서 일하는 이유를 "여자들이 그런 일을 더 잘 할 수 있기" 때문이라고 설명했다. 그리 개업은 여자노동자들이 낳는 인형의 수는 매일 약 5,000명에 이른다.

40) In: Christina von Braun/ Monika Stoessel, "여자는 자신만 보고 살지 않는다(*Frau lebt nicht nur von sich allein*, "자유방송의 방화(Radiokommentare)", WDR 제작방송, 1979년 8월 7일

여자를 "도성적인 일"에 한정시키면 여자들이 모든을 포기하게 된다. 그렇다면 이것이 이러한 목적의 존재 의미가 아닌지 물어보지 않을까? 아이를 가지려는 강요가 아이를 낳으려 하는 소망과 일치될 수 없다면 이것은 출산강요가 —출산 정책이 어떠한 방식이든— 아이를 낳고자 하는 소망을 억제하는 목적 효과적인 형식임을 의미한다. 이러한 의미에서 가부장제가 주장하는 "여자나지 않은 생활에 대한 보호"는 여자나에서 아이에 대한 소망을 "불어내는" 작업할기의 한 형식으로 이해될 수 있다. 여성적인 직업이 저임금으로 평가절하 된다면 또 이와 함께 여기의 지위상이 추락한다면 그리고 이러한 추락으로 인해 여자들이 자신을 독립인격으로 살지 않게 된다면 저임금과 남녀간의 임금격차의 존재 의미를 여기에서 찾아야 한다는 결론이 나온다.

산업사회가 만든 피임약은 제공된 강요와 대립되는 것이 아니라, 오히려 상호 보충 관계이다. 이것은 아이나에 대립하는 로고스의 투쟁이 이제 끝에 다다랐다는 징후이다. 로고스는 자신의 목적을 이루었다. 성적인 존재인 여자를 굴복시킨 것처럼 생식적 존재로서의 여자도 정복했다. 그리고 자신에 소망— 아이나가 더 생산을 포기하는 것—이 여성의 소망이 되게 만들었다. 그래서 대립하여 여자에게 모든을 결정할 자유를 넘겨준다.

더 나은 어머니인 로고스

인위적인 이상적 모성은 통제가 보여주다시피 모든을 방해한다. 그리고 로고스가 모든을 자기 것으로 만들어 스스로 "어머니"가 되도록 해준다.

질투론은 부성애의 근원을 어머니와의 동일시에 둘러고 싶다.

> 어머니는 임명을 근본적으로 여성적인 특성입니다. 남자는 이것을 자립니 자기 것으로 만들려 아이의 출산을 통하여 일시적으로 우월함을 과시하는 여자에 대한 시샘심을 확인하고 만성하려고 한다. 나는 심리 발생학적으로 이 초래된 것은 여자가 남성을 시기하는 것이 아니라 남자가 여성성을 질투하는 것이며 따라서 여자에 근본적인 시기가 있다는 것에 동조한다.[41]

이러한 명제가 모든 사회에 일반화될 수 있을지는 회심스럽다. 예컨대 "루이도 Courade, 라인[편집]" 출판에서는 아이지 될 남자가 아내가 분만할 때 동소 "산고"를 체험하고 산욕기간에도 보살핌을 받는다. 바로 이러한 관습은 남자가 출산에 대한 질투를 억제하는 —그리하여 극복하는— 수단이다. 아이지들은 이러한 관습을 아이들의 관계를 발전시키는 데 이용한다. 하지만 출산에 대한 질투를 극복하는 의식(儀式)이 아니라 오직 모든을 방해하는 퇴행적 힘고 있는 서구문화에 관해 말하자면 나는 질투론의 명제에 동의하고 싶다.

카렌 하니Karen Horney는 프로이트 시대에 이미 코섬스럽기는 하지만 출산에 대한 남자들의 질투가 모든을 "성"아닌 "투쟁"이닉 하고 평가절하하는 본래 이유라는 견해를 나타냈다. 이어서 토폭Marta Tarok은 남근질투 이론을 투시하고 비판한다. 즉 남자는 자신의 질투를 다른 방식 투시하고 그렇게 함으로써 자기 성의 가치를 절상한다는 것이다. 이러한 생각을 펼하여 필고나가 보면 서구문화는 유화된 "남근적" 페스섬라이의 산물이 아니라 오히려 "어머니에 대한 질투"가 승화된 산물이라는 결론에 이르게 된다. 임명하는 출산능력을 인으키는 소망은 실제 존재로서의 자신의 별당한 가치를 확인 어떤 일을 남자가 그토록 격렬하게 추진하였던 이유를 설명해줄 지도 모른다.

로고스의 모든은 새속적인 모든과 특징은 모습을 하고 있지 않다. 더 중요하다. 새속의 아이는 "혼자서" 아이를 낳을 수 없다. 자연정에서는 새로운 생명을 만들고 낳기 위해 두 성이 서로에게 의지한다. 그에 반해 유일인, 로고스, 말은 하나로 승해된 여이 힘으로 생산해준다. "신은 아버지일 뿐 아니라 더 나아가 어머니 대라고 최근에 교황은 천명했다.[42] 신의 전능함은 그가 부모 양쪽을 자신 속에 합일하고 있다는 것이다.

이러한 신의 전능은 프레살스와 종교개혁 시기에 신의 "절은불"인 지상에 있는 남자에게 이양되었고 남자는 정자 모든을 자기것으로 만들게 된다. 일반적으로 기독교의 새속화과정은 인간의 전능함을 방증으로써 신의 전능함에 대한 믿음이 붕괴되는 커다란 변화이라고 이해할 수 있다. 하지만 실제로는 전능함을 이상과 초자상적인 것에서 세속의 삶으로 옮겨놓았을 뿐이다. 프레살스 및 종교개혁은 시의 인간을 거부하는 것이 아니라 오히려 기독교의 복음을 실현한 것이다. 프레살스 시대 "인문주의자"들이 설계한 전지전능한 인간의 모습은 신에 대한 대립이 아니라 신의 증명이다. 인문주의자의 대문자 자아는 단성생식 능력을 지니고 있는 유일신의 모습을 모방한 것이다. 남자와 여자를 자신 안에 통합하고 있는 대문자 자아는 성적인 무에서 생명을 만들어낼 수 있는 창조 능력을 지니고 있다.

인문주의적 "인간"이 신에 대한 대립이 아니라 신을 흉내낸 모습이기 때문에, 서로 적대관계에 있던 인문주의와 기독교도 이제 서로 화합하는 데 그치지 않고 서로를 보완해준다. 존재 "기독교적 인문주의"라는 말보다 더 큰 모순은 없겠다. 그것은 신이 인격하다는 것과 인간의 전지 가능성, 다시 말하면 이제의 신으로서의 인간을 동시에 믿는 것이기 때문이다. 하지만 다름 아닌 바로 그러한 인간이 서구 문화의 특징을 나타내준다. 그러한 인간은 계몽주의 철학자들의 사고 속에 등장한다. 그들이 성경의 본의함으로 이야기를 종살의 재현하면서 인간 공죽의 원천을 한 "사고(能思)"에게 소급시키는 것이 그 예이다. 하지만 획일적인 신과 논리를 동일시할 때에도 그러한 인간유형이 나타난다. 예컨대에게 "순수 이성의 세계"는 '순수 사유의 왕국'으로 파악될 수 있고 그럼으로써 그 자체로 다시 신과 동일해진다.[43] 그는 자신의 철학이 "참으 이전의 신의 생각을 표명하고 있다고 설명한다.[44] 이로써 신의 왕국이 지상에 존재하게 된다. 즉 인간에게 주어 있는 논리 속에, 사고 속에, 언어 속에 존재하는 것이다.

초자상적인 이상이 지상의 현실로 옮겨짐에 따라 계몽주의 사상가들이 생각하는 파라다이스 역시 (물이킬 수 없는) 과거로부터 도달할 수 있는 이래로 옮겨진다. 완전한 행복의 상태는 이제 최후의 심판이 내려진 후 저승에서나 도달할 수 있는 이상이 아니라 이 세상에서, 지상에서 이룩될 수 있는 것이다. 이제 이러한 상태에 도달하는 것은 먼저 사건과 진보의 문제인 것처럼 보인다. 19세기의 가장

35) Ebborg, 앞은 책, 259쪽.
36) 교황 요한 바오로 1세, 1978년 9월.

37) Georg Friedrich Wilhelm Hegel, 『논리학과 형이상학(Wissenschaft der Logik)』 제1권 도입, Hermann Glockner 편, Stuttgart 1958, 4판 45쪽 이하.
38) 『헤겔(Hegel. *Georg Friedrich Wilhelm in Selbstzeugnissen und Bildokumenten*, Franz Wiedmann 편, Reinbek bei Hamburg 1965, 48쪽에서 재인용.

주요한 과학자 중의 하나인 윌스 다윈이 자신의 과학적 인식에서 발전시킨 세계상과 이론들이 이러한 징후를 보인다. 그는 비교의 과정(Vergleich)을 이끌어내기 위해 인간에 "거리감" 원칙에서 발전형성을 고찰한다.

다윈은 인간이 스스로를 "유기적인 사다리의 꼭대기에" 올려놓았다는 사실은 그가 "본 바에 비교다 더 높은 자리를 소망할" 자격이 있다는 것을 증명한다고 말한다.[39] 그는 동물들에 대한 관찰에서 더 지적이고 "도덕적인" 종족들이 다른 종족을 밀어내고 그리하여 "어디에서건 도덕성의 정도가 더 높고 훌륭한 능력이 있는 인간의 수가 많아지는 "종족의 자연도태"가 이루어지게 될 것이라"고 추론해 낸다.[40] "도덕성"과 "훌륭한 능력"이 19세기의 가부장적 사회질서와 일치함이 여기 다시금 재기를 받는다.

> 물론 말, 아내와 딸 루에도의 원주민들을 관찰했을 때 나에게 놀랜 일보다 특수한 일정한 사회사건의 소유, 고정된 가족이, 인간 행동과 이에 따라 세계의 형성되는 것은 문명화의 씨 앗이라는 단계 보여주는 것이었다.[41]

다윈은 이러한 인식이 그에게 "아직 살해를 시인하는 것"같은 (말하자면 신을 살해하는) 느낌을 불어넣는다고 쓰고 있지만 다른 한편으로는 자신의 이론과 종교가 일치한다는 것을 더욱 무방비적 장르라고 믿어, 그는 인간이 이렇게 고도로 발전하는 것을 신앙이 일종의 신의 증거로 보았던 것이다.

세속화를 통해서 기독교의 복음을 실현하는 것은 기독교 교리에도 반영되어 있다. 특히 프로테스탄티즘과 거기에서 파생된 합리주의를 비롯한 수많은 개혁자들이 그러하다. 이것은 또한 특히 미국에서 중요한 영향력을 행사하고 있는 "기독교 과학 기독적 신학에도 적용된다. 세련의 영생에 대한 믿음이 "이성적"으로 정당화되거나 영생에 대한 신뢰를 잃는 것이 인간에게 "적이입다"고 평가되될 때 그러하다. 이 맥락에서 신앙은 세속적인 치료법이 되고 성직자의 과제는 심리치료사의 그것과 같다고 여겨진다. "신의 인간성"이 언급되거나 "신에 관한 질문이 인간에 관

39) Darwin, "인류의 기원Die Abstammung der Menschen", 214쪽.
40) 같은 책, 170쪽.
41) 같은 책, 171쪽.

한 질문으로서" 세기말 때에도 신앙의 세속화가 고려된다. 신과 인간이 동일함을 이보다 더 분명하게 표현할 수는 없다고 해도 과언이 아닐 것이다. 내가 여기서 단지 맹점 세를 든 진보 신학의 조짐에 나타나는 "신의 왕국"은 바로 아르크스주의나 다윈주의가 제살해 낙원으로 전망하는 것과 똑같은 것이 된다. 훨씬 "진보적"인 카톨릭교의 신학자 에르네스토 카르데날Ernesto Cardenal이 지칭했던 "완성된 인본주의 사회"가 바로 그것이다. 계몽된 진보적 사고의 상당부분이 신학에서 나온 것은(예컨대 다윈 주변이 아니다. 물론 교회는 여전히 물질주의를 단죄하지만 진보적인 신학자가 교회의 이름으로 말할 권리를 박탈할지도 모른다. 하지만 신이 인간이 되는 것이나 인간이 신이 되는 것 또한 기독교 교리 속에 이미 포함되어 있음을, 그래서 어쩌면 바로 그 진보 신학자들, 심지어 물질주의자나 진보 예언자들이 어느 정도는 복음의 가장 중심된 메시지임을 부인하기는 힘들 것이다.

성모 마리아와 기계

세속화 과정은 기독교의 복음을 거부하는 것이 아니라 오히려 이 복음이 *몰상*하는 것을 나타낸다. 탈성생식 능력을 지닌 대문자 자연이 신격의 남자에게로 옮겨지는 것이 바로 이러한 몰입들이다. 남는 이브지와 어머니가 된 몸에 할당되어 있는 "탈코루"가 되는 것이다.

남자는 "루에서" 혹은 오직 정신적 노력을 통해서 현실을 만들어낼 수 있는 단성생식 능력을 제 것으로 만들기 시작한다. 이에 대한 전형적인 질문은 "루에서 —인공으로— 음을 만들어낼는는 연금술적 환상의 실현이다. 17세기에 영국의 이발리어에서는 지혜의 인간인 존재원이 생겨나 동시 같은 물질가치를 대신하고 정제합인을 결정하게 된다. 이러한 "루에서 나온 돈"을 통해 세계를 사물의 질으로 이 된다는 것인데 실제로 그러한 일이 일어나고 있다. 피학해자가 레스터 피셔 홈베르거Esther Fischer-Homberger가 쓰고 있는 것처럼 현실을 만들어내는 자본의 힘은 남성 생식력의 상징이 되어 남자 정자의 대리물이 된다.

존재는 주로 성적 능력과 연관해 있고 "정액", 실행능력이라는 의미를 가지고 있는 "로댄

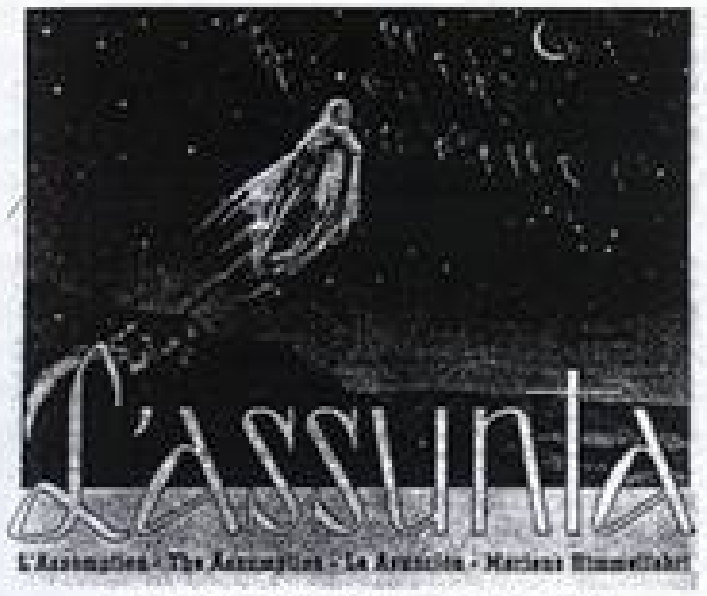
Athena"라는 말은 근대 후기를 거치면서 점점 정신 및 지적 능력과 연관되는 것처럼 보인다. [……] 남자의 생식력이 성적인 것에서 정신적인 것으로 전환되는 것은 능동적 생산성이 수동적 생산성으로 이행하는 과정에 상응한다고 말할 수 있을 것이다. [……] 마치 인류가 남자의 정자는 결과 그대로 어머로 옮겨간 것 같다. 이제는 정신적 활동, 생산능력, 사색, 조형정신, 천재성, 발명가 및 발견자에 기울어 감정된 남자의 특징이다. 그는 이러한 연구결과, 발명과 혼을 가지고 자기와 관련을 맺고 있는 사람들을 수태시키며 그의 능력이 새로 올 정부 천재적을 수태시킨다. 이와 동시에 그의 가정이 구성된다. 프로민적과 학생들이 그의 심적 "아들들"이다.[42]

성적 생식력이 정신적인 것으로 옮겨간 배경에는 더 많은 것들이 있다. 이것은 단지 정자가 혼과 정신으로 변한다는 희망만이 아니라, 육체적인 이브지이기를 포기하는 것은 남자가 어머니가 될 수 있는 전제를 나타내는 것이다. "정신적인 루"은 한편으로 남자를 하나의 성에 소속되어 있는 한계로부터 해방시켜주고 다른 한편으로는 남자가 혹은 남자로 구현된 로고스가 여자의 출산능력을 방법할 수 있게 해준다. 이것이 "더 나은 출산능력"인 것은 당연하다. 왜냐, 자본이 마침내 남자의 여성에 다다랐을 때, 다시 말해 공업사회의 시작과 더불어 남자의 자궁인 기계가 생겨난다. 기계를 가짐으로써 남자는 생산능력을 자기에 지고 진정으로 단성생식의 특질을 생취한다. 그것은 정신적일 뿐만 아니라 물질적이기도 하다.

기계는 자연의 어머니보다 "더 나은" 어머니다. 더 빨리 그리고 더 싸르게 아이를 낳을 수 있다. "자연의" 어머니라는 말의 아무것도 우연에 맡기지 않는다. 이 아이는 각 아이와 똑같다. 다양성의 "결함"이 배제되어 있다. 기계라는 어머니는 예측가능하고, 계획할 수 있으며 이성의 법칙 아래 있다. 19세기의 "여성의 본성의 탐이로"(탐험)는 어머니를 아이를 잘에서 탈아내는 데 쓰일 뿐만 아니라, 로고스가 어머니가 되는, 남자가 정신적으로 "이성적"인 어머니가 되는 전형적인 징후이기도 한 것이다.

19세기 여성상을 특징짓는 근본적인 모순 역시 이렇게 이해될 수 있다. 한편에서는 여성의 성충동이 부인된다. 즉, 헬리스에 따르면 여성의 흥분함이 "정상"이라는 이론은 모든 상업국가들과 상업시대에서만 전개되고 있는 가정이다. 그러나 다른 한편 과학 속에서 여자가 생식행위에 참여한다는 결정적인 증거를 내놓는다. 여기에서 성충동이 없다고 부인하는 것과 동시에 여자가 생식행위에 기여함을 발견하는 것은 완전한 모순이다. 하지만 이러한 모순은 나름대로의 방법론을 가지고 있다. 피셔 홈베르거는 여성 남자의 발견을 모든이 따수롭지 않은 것으로 간주되는 징후라고 파악한다.

> 정자에 비해서 정신이, 성적 능력에 비해서 정신적 능력이 우위를 차지하는 시기에 정자에 여자가 동참한다고 인정하고 배설의 남자가 결정적인 것이라고 고수하고 인정한다고? 여기에서 단서가 보인다. 여자 남자가 생식에 여자와 대등하게 기여한다고 인정하려면 그 이전의 차이를 제거하여 비로소 가능하기라도 하듯. 또한 이것을 인정하는 것이 사회적으로 중요한 성적인 차이를 정신적 영역으로 옮기기 위한 것이기도 하듯.[43]



Gillo Dorfles는 이러한 승천을 포켓달러와 동일시한다.

43) 같은 책, 98쪽.

계속해보자. 여성이 생식에 기여한다는 사실의 발견은 어머니가 대수롭지 않게 되었다는 표시일 뿐 아니라 어머니를 제거하는 수단으로 이해될 수도 있다. 자유로이 여성 남게의 발견은 무엇 같은 과정에의 발견으로 이어지기도 하는 것이다. 실제로 여성의 임신을 지지하는 데 필요한 지식을 장려하기 위해 여성 남자를 발견한 것이 아닌가라는 의혹이 생길 정도다. 이러한 해석은 생식에 여성이 필요하다는 발견과 이와 동시에 생겨나는 이상적인 어머니상을 연결시킬 때 가능하다. 이러한 이상적 모성상의 파괴적 기능은 어디 같에서 지적한 바 있다. 다음 한편 여러들에 대한 독설 공격은 인정된 이러한 이상적 어머니상은 로고스라는 권능한 어머니의 이상적인 모델이다. 성이 없다는 점이 결정적인 의미를 지니는 어머니인 것이다. 어머니가 성이 없다고 여겨질 때에만 어머니도 어머니가 될 수 있다. 모순은 결코 모순이 아닌 것으로 드러난다. 전능하며 성이 없는 어머니 상은 어머니를 제거하고 "정신적인" 어머니로 변화시키는 데 사용되는 것이다.

이성의 여신

이러한 정치화경에 대한 명확한 질문는 산업사회 복무에 이르러 슬레게되기 일어난 것이다. 노이만Neumann은 다른 많은 저작자들과 마찬가지로 성모숭배를 모계사회의 잔재로 본다. 그는 "신의 어머니"를 기독교가 정착되었음에도 유지되는, 초기 역사시대의 "위대한 어머니"의 상속자로 간주한다. 실제로 성모는 "위대한 어머니"와 아무런 공통점이 없다. 성모는 자신의 언어도 배타성이라도 독자적인 생산성도 상실하기 못한다. 성모 마리아는 **생식 없는** 바로 이 점이 그녀를 남성의 모든에 적합한 투사면으로 만드는 것이다. 예수가 **태어나는** 바로 그 이유 때문에 성처녀가 이상적인 "모성"으로 미화되었다. 성이 없는 어머니상은 모든이 성의 자유인 관계가 없다는 증거를 제공해준다. 그리고 남자도 어머니가 될 수 있음을 증명한다. 그 때문에 —여자를 증명하기가 아니라— 1854년 순결한 임태에 관한 교리가 완성되고 산업화가 시작된 이후 생겨난 숭배성지들은 거의 모두 마리아 숭배의식에 봉헌되어 있다. 성모를 남자의 모든에 대한 상징으로 보기 때문에 1950년 마리아의 육체가 승천했다는 교리가 완성되고 마리아는 카톨릭 신자들에게 구세주와 거의 동등한 반열에 오르게 된다.[44] 산업화시대에 마리아 숭배에서가 부활한 것은 종교의 쇠퇴에 대한 보상이라거나 새로운 합리성과 기계의 힘에 대한 방어반응으로 해석될 수 없다. 오히려 이러한 기계의 힘을 입증하는 것이다. 19세기에 남성 학자들이 갑자스러 소위 "어머니의 지배"라는 "기묘망측"에 대한 관심을 집중했던 것도 이와 비슷한 차원에서 이해할 수 있다. 중요한 것은 성이 없는 모든이라는 단일성에의 이상을 과거에 투영시키는 것이다. 위대한 신의 어머니를 숭배하는 것은 남자의 새로운 모든을 축하하는 의식이다. 그것은 출산하는 남근을 모시는 제사이며 바로 이 때문에 이 제사가 기독교 신자들에 국한되지 않고 합리주의자들과 공공연한 무신론자들 사이에서 특히 사랑을 받기도 하는 것이다.

로제스피에르가 동시대인들에게서 "예수"라고 불린 것은 우연이 아니다. 그는 "이성의 종교"를 정립하였는데 특히 마리의 노트르담 성당에서 예배가 거행되었다.

44) 이러한 동향에 대한 가장 좋은 증거는 12년 후 바티칸 교황청의 선포이다. 교황청은 마리아 숭배를 예수의 구원작업과 일관되게 관련시켜서 표시하면 된다고 공식적으로 강조하여 왔다. 마리아 숭배는 그동안 신도를 사이에 널리 당분시되었던 것이다.

이 종교의 "기본"은 하늘에 그린 심각할 만한 없는 추상적인 논으로 표시된다. 이 기본의 가장 대리자는 "이성의 여신"으로 성모 마리아와 숨의 여신을 유지놓은 것이었다. 실제시와 달리 "이성의 여신"은 살과 피로 이루어졌던 것이다. 여신 일 당식에서는 엄선된 여자들—주로 배우들—이 이 여신을 연기했다. 다비드와 같은 예술가들이 축제를 준비했다. 로베스피에르는 여신을 연기한 여배우가 숭배의 대상이 되지 않도록 하기 위해 매년 다른 여자가 "이성의 여신" 역을 맡아야 한다고 규정했다. 여신을 맡았던 한 여자를 알고 있다고 주장하는 웹 미셸은 그 의식을 아래와 같이 묘사하고 있다.

> 이성이 하얀 드레스 위에 파랑에 외투를 걸치고 월계의 사원에서 걸어나와 소박한 모욕 일대로 장식된 왕좌 위에 앉는다. 여섯 소녀들이 그녀를 찬미하는 노래를 부른다. 그리는 상상에서 군중을 사이를 돌고 자유가며 정직한 사람들에게 루프라는 눈길, 루프라는 미소를 보낸다. 그런 다음 노래가 계속되는 가운데 사라진다. 사람들은 기다린다. 그녀 안 루였다.[45]

이 의식은 성모숭배와 다름없다. 세속을 초월한 이상이 세속적인 대상, 즉 실제 여자에게 옮겨졌을 뿐이다. 이렇게 이상을 현실로 옮겨놓는 데는 남자의 출산 가능성을 환상에서 현실로 옮겨놓는 것이 전제되어 있다. 출산 능력을 무관하는 것이 예찬하는 산업화라면 제품주의 그리고 여러자는 산업화 시대에 정신의 이러한 출산능력은 차츰 세속적인, 남자의 현실이 된다.

콩트Auguste Comte가 제목하는 세속적 발전의 "성모 마리아 숭배의식"도 이렇게 이해될 수 있다. "실증주의"의 창시자인 콩트는 일반적으로 사회 현실에 대한 학문인 사회학의 아버지로 여겨진다. 콩트는 이성, 과학성, 물질에 대한 믿음에서 출발하여 인간을 위한 종교인 "인간의 종교"를 발전시킨다. 그는 자신의 종교를 "이성의 유토피아"라고 부른다.[46] 그것은 정확히 "인간"이 여자가 되는 유토피아라는 말이기도 하다. 콩트가 제목하는 사회질서에서 여자는 정치적 생활에서 완전

45) Michelet, *Les femmes de la révolution française*, 225쪽.
46) Auguste Comte, *Système de politique positive, instituant la religion de l'humanité*. Paris 1851-1854, Avenir humain, 4권 305쪽.

히 배제되어 있다. 여자의 역할은 오직 감정적으로 한정된다. 그 이유를 콩트는 여자가 "감정"에 젖어있기 때문에 인간의 종교가 약속하는 여자의 "주체적 통합성"을 획득할 수 있기 때문이라고 말한다. 다른 한편 콩트에게 여자는 "위대한 존재의 대리자"가 된다. 그는 여자를 "가장적인 인류의 사제"라고 본다. 콩트가 계획한 사회질서에서 여자는 한편으로 "정신적으로 방법"에서 "자발적으로 남자의 지배에 복종"해야 하는 반면[47] 다른 한편으로는 "자녀 어머니"를 통한 본능의 고양[48] "결혼의 순결을 제계적으로 발전"시킨다는 목표를 추구해야 한다.

여자에게 주어진 이러한 두 역할—한편으로는 전능한 단독 생식이면서 다른 한편으로는 남자에게 예속되어 있는 역할—의 모순은 처녀생식을 하는 어머니라는 콩트의 이상을 "여자의 유토피아"가 아니라 남자 모든의 유토피아로 이해할 때 사라진다. 이 낙원은 여자를 공적인 생활에서 제거하는 것 이상의 것을 의미한다. "여성적"이라는 개념뿐 아니라 "유토피아"라는 말 역시 콩트의 "체계"에서는 말을 바꾸고 있다. 왜냐하면 그에게 유토피아는 "아는 곳에도 없는 이상이 아니라 "말로 다가올 현실에 대한 예상"을 의미하기 때문이다. 개척하는 산업화 시대의 사상가이자 실증주의자인 그에게 남자 모든 이상을 실현시키는 것은 단지 시간과 진보의 문제로 보였던 것이다.

오늘날의 학문은 콩트를 "이론적" 사상가로 보고 싶어한다. 초기의 "학문적" 글들이 이성과 현실성을 내세웠던 반면, 『인간의 종교』는 이제까지 정신의 산물로 간주하여야 한다는 것이다. 하지만 사라 코프만Sarah Kofman이 콩트의 작품에 (콩트 자신처럼) 연속성과 통일성이 있다고 주장하는 것은 지당하다.[49] 그의 『인간의 종교』는 이성에 대한 믿음을 연장한 것일 뿐이다. 콩트는 자기 시대의 환상을 물들고 말하지 않았다. 프로만이 콩트와 비교하고 있는 "비전" 고등법원장 슈레버Schreber도 이와 똑같다. 프로이트는 그의 "환각"을 거세환상으로 해석하지만 그것은 오히려 정반대의 것, 즉 단일성에의 전능함에 대한 환상이었다. 슈

47) 장구 Vaxat에게 보내는 편지Brief an seinen Freund Vaxat, 1820년 11월 16일, Sarah Kofman, *Aberrations. le devenir femme de Auguste Comte*. Paris 1978, 115쪽에서 재인용.
48) Comte, 앞은 책, 4권, 304쪽.
49) Kofman, 앞은 책, 34쪽.

여자는 남자인 동시에 여자이기를 원했고 그러한 "원인들에 대한 환상은 그 시대의 많은의 소설에 해당하는 것이었다.[50]

물트의 수에서는 둘 다 산업화 시대의 "남자에 대한 환상"이 남자를 "출산이 가능한 어머니로 만들어준다는 점을 분명히 보여주고 있다.[51] "따라서 물트씨의는 자신이 작업을 한결같이 진척시킬 때마다, 모든 임신부들처럼 "여러가지 증세를 보이는 것도 이주 자연스럽게 여겨졌다."[52] 하지만 그는 완벽 "경상적인" 어머니가 아니라 자녀생각하는 어머니이다. 그 때문에 물트 자신도 위대한 철학자들을 낳기를 거부한다 —그는 자신이 힘드도 복잡도 모른다고 강조하지만 그의 의견은 그들과 근접해 있음에 틀림없다. 프로인이 말하듯이 그는 "어려운 방식으로 "자신의 작품 속에서 정자의 모든 흔적을 없애버리고 그의 구상을 순결한 수태도 아닌 비어"는 것이다.

산업화는 남자들, 생식하는 원칙일 뿐 아니라 "출산하는 원칙"이 되게 만든다. 바로 이 때문에 그 시대에 여성해방적인 "어머니에 대한 믿음"이 생겨난다. 산업화 시대의 상징 및 기계들은 여자의 형상이거나 여자 이름을 갖고 있다. 하지만 쥘 베른Jules Verne의 기계들—배, 자동차, 로켓트들—처럼 그것들은 남성적이다. 그것들은 이름에면 "빅토리아La Victoria"라는 여자 이름을 갖고 있지만 정작의 남자는 이것들을 이용해 여자에게서 벗어나 원스를 지배하며 대륙을 날아들 수 있다. 즉, 베른느가 고안한 "여자들"은 남자들이라면 있을 수 있게 해준다고 본

50) Daniel-Paul Schreber, 『신경환 환자의 회고록Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken』, Samuel M. Weber 편, Berlin 1973, 208쪽.

51) 슈레버는 고유하게 상징된 따루, 그 직책을 수행하기 전에 신(신)에 상징되었다는 망상을 했었다. 그는 자신이 신이 될 수 있기 전에 "슈레버적 개신으로 새로운 인간을 창조하기 위해서 먼저 여자로 변조되어야 한다고 말했다"(회고록, 207쪽). 프로이트는 이 지기 된다는 슈레버의 생각가 그에게 자신이 없음을 무세하기 위한 것은 아니었을까라는 의문을 가졌다. 그가 "자신이 만일 여자라면 아이를 갖는 게 더 적절할 것이라는 환상을 가졌을 수도 있기 때문이라는 것이다(Freud, 전집, 8권, 236쪽). 나는 완전히 반대라고 생각한다. 슈레버는 스스로 동일성욕의 능력을 망상하고 있고, "순결한 처녀지일 그리고 "신의 기적을 통해" 출산하는 아버지가 될 수 있다는 망상을 투석하기 위해 아이를 가지려 했었던 것이다. 생산행위에서 그는 스스로 정자를 조롱하고 이 정자의 생산은 신에게 달린다(회고록, 209쪽). 실제로 그가 아버지이고, 또는 그의 아내가 아이니었다면 이러한 환상은 현실에 의해 훨씬한 제약으로 작용했을 것이다.

52) Kofman, 앞은 책, 27쪽.

지자가 소피아Soforiano)는 쓰고 있다.

더 나은 어머니

〈슈레버Der Spiegel〉지는 "어머니는 더 나은 어머니입기"라는 시사적인 제목의 표지기사를 다룬 바 있고[53] 심리학 잡지 〈비롯Warum?〉도 "남자는 오늘날의 어머니인가?"라는 타이틀을 달았다.[54] 이와 같은 유사한 제목들이 보여주는 바는 남자 역할의 변화와 더불어 시작된 환상이 이제 역할의 변화가 아니라 어머니를 "더 나은 어머니"로 만드는 데 관한 것이라는 사실이다. 이것은 하나의 변형이라 할 수 있을 것이다. 그러나 이것은 내가 앞에서 보여주고자 했듯이 결코슬 만큼 대단한 혁명은 아니다. 이는 예를 들어 1982년 프랑스 의회가 〈여기는 오든 의회가 그렇듯 그 나라에서 가장 혁명적인 정신을 가지고 있는 사람들이 많이 있는 곳이 아니다〉 앞으로 남자들이 산파라는 역할을 가지도 좋다는 법을 의결한 데서 설명된다. 여자들이 어머니 역할 때문에 직장에 자질을 초래한다는 이유로 제속해서 큰 임금격차를 감수해야 하고 여러 직업 내지 직위(특히 국민을 대표하는 직위)에 전혀 접근할 수 없거나 가까스로 접근할 수 있는 반면 거의 남자로만 이루어져 있는 입법의회는 제 1 독회에서 만장일치로 어머니 지위와 관련하여 여자들에게 남아 있는 유일한 특권인 조산원을 폐업으로 의결한 것이다. 다른 산업국가들도, 그 가운데 특일도 이러한 법률에 따랐다. 내가 이러한 예를 드는 것은 "여성적인 직업"에서 남자들을 배제시키려는 주장을 옹호하기 위한 것이 아니다. 이것은 모친의 관련된 모든 기능들을 남자가 떨자 맡에 행할하는 정후로서 나의 관심을 끌기 때문이다.

"새로운 어머니"에 대한 근본적인 오해를 불식시킬 필요가 있겠다. 남자 역할의 재정립에 있어 "부성"을 발전시키는 것이 중요하다면 어머니는 남자보다 할 경쟁자로 취급되지는 않을 것이다. 더욱이 제거해야 할 대상은 결코 아니다. 또 이때 "부성"이 중요하다면 어머니의 존재는 심지어 없어서는 안 될 보충으로, 어머니 존

53) 〈Der Spiegel〉 1980년 11호.
54) 〈Warum〉, Hamburg, 1980년 2월.

재 그 자체로, 즉 부친을 떨어낼 수 있는 원칙로 느껴질 것이다. 나는 "부성"은 (모친처럼) 어떤 기능이나 역할에서이 아니라 오로지 어머니 아이지의 상호관련성으로서 정의내릴 수 있다는 의견이다. 모친을 순전히 다른 것(그로서는 도달할 수 없는 것)으로 인식하는 사람만이 "어머지"가 될 수 있는 것이다. 특같은 것이 또한 구성에도 적용된다. 여기에서도 자기 자신의 "불완전함"을 수용하는 것이 중요하다. 이것은 단생상식이라든가 남자의 "모성"이라는 환상과 결합될 수 없다. 어머지가 자기 앞에 어머니를 수용한다면 —이 원칙으로는 그가 아이에게서 "정신적인 부성"으로 도피하지 않고 여자를 대신해 어머니가 되려 하지 않는 것이다— 그것은 "부성"이다. 하지만 많은 "새로운 어머지"는 자기 앞의 어머니 존재를 참지 못한다. 둘의 관계에 해결할 수 없는 대립이 생겨나는 것은 흔히 아이들이 태어나면 시작되어다. 이에 대한 두 가지 다른 설명이 있다. 우선 남자가 여자를 자신의 어머니로 생각하는 경우로 이때 그에게 자신의 아이들은 "경쟁자"가 된다. 다음은 남자가 스스로를 "더 나은 어머니"라고 상상하는 경우로 이러한 상상은 여자가 실제로 아이를 낳아야 하겠을 계산한다. 여기에서 "경쟁자"는 어머니이다. 이 두 모델의 공통점은 남자가 여자를 아이들의 어머니로는 생각하지 않는 점이라 보인다는 것이다.

새로운 "부성"이 남자역할을 새로이 정립하는 것이 아니라 어머니 역할을 남자가 집에 행할하는 것과 관련이 있다는 것은 심리학과 심리분석의 발전과정에 특히 분명하게 반영되어 있다. 실제로 20세기에 심리학이 중요한 의미를 가지게 된 이유 중의 하나를 여기에서 찾을 수 있을 것이다. 심리학이 파생시킨 직업들은 남자가 "어머니"기능을 떠맡을 수 있는 가능성을 제공해 준다. 이것은 사회적의 기능에서 직접 탈이들인 것으로 사회역할은 아이들이 없는 대가로 우에기 이상이나 남자에게만 한정되어 있었다. 정신과의사는 사제처럼 그가 갖는 "어머니" 기능의 대속을 나타내는 것이다. 사제에게 아이가 없으므로 신자는 사제를 "정신적인 어머니"로 간주할 수 있다. 그가 아이가 있어 부인을 떠나왔다면 그것은 상당 속의 모든의 이야기를 파괴할 것이다. 정신과 의사라는 직업에도 이와 비슷한 일이 일어나는 듯이 보인다.

주목할 만한 사실은 "모성적인" 직업을 갖고 있는 남자들 모든 자신의 부인과

성들을 일으키는 일이 허다하다는 것이다. 이것은 자신의 힘을 희생하는 것과 가기 아이들의 어머니를 거부하는 데서 나타난다. 또는 이들에면 아버지가 육성상 문제를 갖고 있는 "아이들"에게 자기 친구아들보다 훨씬씨게 많은 시간을 바친다는 사실에서도 드러난다. 프로이트는 집에서 아이들이 자라고 있는 동안 자기 아내에게 관심을 잃어갔다(아이 없는 처에 대한 관심은 그에 반대해 날았다). 융이의 정결습관에 관심을 갖게 되었을 때 아이 탄생시 자기 아이들을 돈할하기보다 친구 플리스에게 물어보기를 더 좋아했다. 아직 자기 아이들의 접촉하기를 두려워하는 것 같았다. 또한 아버 아이들에 대한 이론적인 관심과 그의 부인을 참아들일 수 없는 심연이 있는 것 같았다. 독일의 유명한 어린이 치료사에게서도 이론과 아버지 역할 사이의 극심한 불일치가 발견된다. 이 교수는 아일 7시에 시작해 밤 11시까지 끝나는 자신의 긴 작업시간에 대해 내게 얘기했다. 만에 당신의 아이들을, 특히 아들들을 보게 되느냐고 내가 물자 (전혀 반정같이 없이) 대답 정말에 낮잠에서 집에 갈 때뿐이라고 대답했다. 집에는 아이들 어머니가 있기 때문에 아이들에게 어머니 기능을 할 수 없는 것이다. 그런데 진찰실에서는, 하여도 그의 환상 속에서는 "어머니"일 수 있는 것이다. 그래서 그는 진찰실에서 다른 아이들 돌려 있는 것을 더 좋아했다. 이를 통해 내가 말하고자 하는 바는 "어머니"작업을 가지고 있는 모든 남자들이 반드시 무관심한 아버지라는 것이 아니라 오늘날 "진보적인" 남자들이 치료작이나 사회사업하에 매력을 느끼는 것은 "어머니"기능을 떠맡을 수 있는 가능성과 관련이 있다는 것이다. 실제로 어떤 직업의 정체성이 "모성적"인 것으로 느껴지면 할수록 욕심의 부인과 갈등을 일으키게 된다. 그는 환상을 통해 이것을 모면으로 바꿔놓고 싶어할 때이만 이러한 환상은 현실과 충돌하기 때문에 자신의 부인을 거부하거나 "경쟁 상대"인 어머니를 거부하게 되는 것이다.

그래서 오늘날까지 여자의 다른 학문과 달리 어머니는 대체불가능하다고 주장하는 교육학의 심리학 화자의 입장을 피할 어머니가 육아에게 가장 중요한 "지탱점"이라는 "신화"와 마찬가 "결별하여" 한다고 전제한 것은 속으로 여자가 있다.[55] "아이와 어머니 사이에 생물학적으로 규정된 단 하나의 끈"이 존재한다는

55) Wassilios E. Fthenakis, 뮌헨 유아교육 연구소 소장Leiter des Münchner

뿌리깊은 생각이 "잘못된 것으로 증명"되었다는 것이다. 이 생각이 신화라는 점에 대해서는 나중에 다루게 될 것이다. 하지만 그 신화가 "뿌리 깊게 된 것"은 심리학과 오늘날 널리 확산되어 있는 그 분야의 특성 탓이었다. 이 신화가 아이나와 아이 사이의 끈에 미친 파괴적인 힘, 또 치료적인 "모성성"에 대해서는 이러한 새로운 학설과 함께 아버지가 어머니를 실제로 대체하는 징후가 보이는 것인지 아니면 남자의 모권이라는 신화, 곧 왜곡된 어머니라는 신화가 구체적인 물리적 현실이 되기 시작한다는 표시인지 재구성을 가해야 한다.

그의 형상에 준한 어머니

『그의 형상에 준하여』는 데이빗 보위David Bervik의 책제목이다.[54] 1978년에 출판된 이 책에서 그는 놀고 무용한 존재가 "악스"의 복제인간을 만들 때 주인이었다고 주장한다. 탐이 "다윈"이 이 복제를 주관했고 복제인간은 반나체에 있는 "레리도"에게 악어에 이식되었다는 것이다. 이 이야기에서 놀라운 것은 복제 주기가 사실이다. 책제목에서 광고하인 암시를 분명히 하고 있다는 점과 작가가 자신의 공상과학소설을 사실 보고로서 공표할 때가 되었다고 생각하고 있다는 사실이다. 법원판결에 의해 후자는 끝이되었다. 하지만 같은 해에 현실이 픽션을 앞지르기 시작한다. 영국에서 최초의 "시험관 아기"인 루이스 브라운이 태어난 것이다. 그 다음부터 수많은 아이들이 "시험관에서" 태어났다. 대리모사업이 한창 번창하고 있고 미국에서는 뛰게 날선 여인의 자궁에 있을 태아를 착상하는 데 단 달이를 지불하기도 한다. 연속적으로 생산하면 가족은 내려갈 수도 있을 것이다.

세부사항을 보면 픽션의 현실은 보위의 픽션과 다르다. 루이스 브라운은 그 이후의 모든 시험관 아기들과 마찬가지로 두 부모의 유전자를 모두 가지고 있다. 이와는 달리 "악스"를 무성생식한 복제아기는 어머니의 유전자만 가지고 있다. 이 이유는 필요로 "그의 형상에 준하여" 만들어진 것이다. 그런데 보위의 인물은 존재의 인물이긴 하지만(앞으로도 그러기 한다) 여기에는 새로운 유전자 기술공학의 환경적

54) Stammbäume für Frühgeborene, in: (Der Spiegel), 1980년 11호, 58쪽.
54) D. Bervik, Is his Image, New York 1978.

이 된 소망. 즉 "어머니의 탄생"이라는 환상이 이주 분명하게 나타나 있다. "어머니의 탄생"은 그리스신화에서처럼 신들에게만 허용되는 것이 아니라 지상의 현실이 되는 것이다. 이러한 환상을 실현시키기 위해서 아버지는 "정신"으로, 육체가 없는 정신으로 바뀌었고 이제 모권도 여기에 희생되어야 한다.

"복제"라는 말은 전문어로 인공수정을 뜻한다. 그러면서 "어머니"라는 말이 기도 하다. 한 의학전문지가 태아를 산달까지 뱃속에 두느냐 아느냐를 결정할 때 자궁 내막관리를 비판하면서 다른 한편으로는 학자가 수정란을 실험실에서 얼릴 수 있는 점이를 인정하고 있는 것이 현실이다.

> 정상은 자발적으로 기증된 인간의 난세포와 정자세포가 실험실에서 오로지 연구목적을 위해서만 이루는 것을 금할 수 없다. 그렇게 생겨난 세포를 "파괴해도 좋을 것을 수 있다.[55]

한편에서는 임신중절을 허고자 하는 여자들을 "신의 법칙"이나 "자연"에 거역한다는 죄를 들어 "생명에 대한 권리"를 경시한다고 비난하는 한편 다른 한편에서는 "품종선택", 즉 태아를 자손 남동자장했다 일치로 "바꾸는 것"이 합법적이며 "신의 법칙"이나 "자연의 법칙"과 일치한다고 간주하고(부분적으로는 이미 실행도 되고) 있는 것이다. 그 뿐만 아니라 후자의 일은 인간의 유전 프로그램에 의도적으로 개입하여 "단순작업을 위한 인간-동물의 혼합물"과 "초능력 인간"을 배양하는 것으로서, "독창적이고 획기적인 생각"으로, 인간이성의 특별한 업적으로 찬양받고 있는 것이다.[56]

심각이 교회 일각에서는 이 새로운 발전을 경상화했다. 1983년 오스트리아의 어느 서울으로 여자에게 자손 냉동태아가 이식되었을 때 많은 국민들이 격분했다. 「태아들이 냉동된무명과 같은 대접을 받았다」고 "생명에 대한 권리"라는 모임의 회장은 말했다. 이러는 말이 성공하는 의견로병을 앓고 대변인 주 한사람은 인공수정과 태아의 냉동저장이 부부에게 한정된다면 이것은 "자연의 법을 기술적

57) Schloss, (독일어학신문Deutsches Ärzteblatt), 6호, 1983년 2월 11일자, 42쪽 이하.
58) Schloss, 같은 호.

으로 확대시킨 것일 뿐"이라고 강조했다. 피클랜드 Stockla와 그린랜드 Grönland 같은 구교 도덕신학자들도 임조에의 "자연스러운" 개입을 정당화하려 한다.

비교 가능한 두 정책에 대해 이렇게 차별적인 판단을 내리는 이유는 로고스가 모든을 정복명하려는 데서 올 수 있다. "가부장설"은 이제 낙태를 금지할 때 "생명에 대한 권리"가 문제가 아니라고 지적하고 있는 것이다. 그들은 아이가 누구인지 알 권리를 거부하는 것도 아니고 오로지 생명이 생겨나는 것을 장려할 뿐이다. 로고스가 어머니가 되는 것인이 중요한 문제다. 태아가 생명학적 어머니의 피자에 따라 인물이되서(자궁 냉동저장상태에서 제아니) "생명을 얻을" 수 있고 그의 피자에 따라 여자가 되든 남자가 되든, 자생적이든 물물적이든, 생산성이 증무하지든 그 반대로든 될 수 있다면 그렇다면 가부장제를 아주 확고히 옹호하는 사람들도 여자에게 자신의 임신을 스스로 결정할 수 있게 할 것이다. 아니 그들은 법적하여 부분적으로 이루어지고 있는 바로도 여자들에게 임신의 "짐을 벗으라고 열심히 권고할 것이다. 단지 학문이 아닌 인공재생산의 모든 가능성을 수중에 넣지 못했다는 이유 하나만으로 확히 의사일같은 재생산 능력에 대한 결정은 여자에게 배맡기지 않으려 한다. 정신적인 부담을 대변하는 사람들이 모권의 이념을 반급술적인 시험관 속에서 아직 완전하게 재현해낼 수 없다는 이유 하나로 여자들은 오늘날까지 많은 법률 속에서 (의사의 동의는 아니라고 하더라도) 의사의 충고 없이는 자신이 어머니가 될 것인지 말 것인지를 결정할 능력이 없는 것으로 간주되고 있다. 반면에 같은 법률에서 학자가 인간의 생명을 인위적으로 만들어내 키운다는 데로 그것을 형상화하려고 힘쓰는 학자의 "음모"에 맡겨놓고 있다. 오늘날까지 유전자 연구를 규제하는 법률은 존재하지 않는다. 그러한 규제가 필요하다고 여기지도 않는다. 반대로 연구프로젝트는 "윤리적이지 않고 정책적이 않은 법률"로 장애되고 제정을 늦게 촉진해야 한다고 주장한다. 어떤 산업국가도 "자기" 후손을 만들어내는 일에 놀은 비용을 투자하기를 포기하지 않는다. 여기에서는 바로 이 문장, 즉 육체가 없는 "어머니"가 육신을 가진 아이를 만들어낼 수 있다는 환상이 존재하는 것을 프 랑스지가 프랑스의 세번째 시험관 아기를 축하하는 다음과 같은 문구에서 알 수 있다. "이 탄생은 국립의학연구소의 프리드만Jacques Friedman교수와 자크 테스타르Jacques Testart씨의 공동 작업의 열매이다."[59]

이 아이의 "부모"는 로고스의 확산된 형태 말은 이 두 학자인 것이다.

정자은행과 착생의 기술지를 갖춘 인공수정이 존재하게 된 이래 —"정액을 얻"하적으로 주입"받은 최초의 성공적인 시도는 대략 백년전의 일이다— "부분"에 대한 획일한 법률적 정의를 내리고자 하는 몇몇 시도가 있었다. 그러나 이 일은 사회가 성공하지 못했다. 이것은 "법의 공백"으로 간주된다. 그런데 실제로는 법의 공백이 아니다. 왜냐하면 현존하고 있는 법으로도 "가부장"에 대한 기본 요상을 이루고 있는 것, 즉 "정신적인 "아버지와 자연적인 아버지를 동일시하는 것을 부분이라고 선언하기에 충분하기 때문이다. 그럴 경우 법은 단지 이런 의미속에는 있으나 명료해질 필요가 있다. 최근 지금도 충분히 명료하기는 하다. 예를 들어 스위스에서는 1982년 인공수정으로 태어난 아이 세명Per Johan E...에게 "아버지"가 없다는 판결을 내렸다. 그 대신에 국가를 "아버지"로 선언하여 준다고 결론내렸다. 『슈피겔』지는 이 사건을 맡은 스페링 변호사의 말을 인용하여 국가가 "소위 혼성속의 아이가 태어나도록" 허락했기 때문에 국가도 책임을 지고 생계비를 지불해야 한다고 보도했다.[60] 이러한 법해석에 따르면 지금까지는 "자연적인" 아버지, 육신의 아이에게만 한정되어 있던 책임을 국가가 수행하게 된 것이다.

특별히 별 문제는 없던 이제 다르면서도 아주 비슷해 보인다. 여기에서는 인공수정을 행한 의사만이 "아버지"로서 책임을 질 수 있다. 왜냐하면 이사는 그가 누구의 정자를 가지고 어떤 여자에게 인공 수정했는지 항시 증명할 의무가 있기 때문이다. 그가 정자를 기증한 사람의 이름을 밝설하기를 거부하면 아이에게 "아버지"로서의 책임을 요구당할 수 있다. 반대로 그가 정자를 기증한 사람의 이름을 밝히면 그 기증자는 자기에게 보증되었던 익명성을 위반했다는 이유로 그를 고소할 수 있고 만일의 사태에 대비해 그에게 부양비를 물릴 수 있다. 그러나여 이 두 경우에 "정신적인 아버지"가 존재하든 않았하나이든 그는 오늘날에도 법적 육신의 아버지와 동일시되고 있는 것이다.

"아버지"라는 개념을 다양하게 해석할 수 있는 가능성은 성적 존재로서의 아버지를 "불가해한" 것으로 만드는 한편 로고스의 승리를 나타내며 로고스, 즉 순수한

59) (Le Monde), 1982년 8월 14일자, 20쪽.
60) (Der Spiegel), 1982년 18호, 187쪽.

정신을 아니면 적절도 하는 존재의 이해지, "진짜" 이해지로 인정한다.[61] 이렇게 해서 로고스는 자기 목표에 도달한 것이나 다름없다. 유전자 공학이 계속 발전하면 로고스는 완전히 그 목표에 도달하게 될 것이다. 유전자 공학은 학자들이 자신 안 넘치게 한정하는 바대로 "인간의 진보"를 "생물학적 혁명"으로 대체하고 있다. 여기서 혁명이란 순수한 정신이 양립될 수 있다는 데 있다. 무성중식에 의해, 즉 유전자복제를 통해 자궁하지는 식물, 개구리, 쥐 들이 "복제"된다. 이처럼 무성중식에 의해 태어난 인간은 존재하지 않는다. 하지만 앞에 어떻게 진행될지는 명확하다. 오늘날의 연구상황에 비추어 보면 인간은 매우 상대적인 무성중식일 수 있다. 생산의 복제품을 만들어내는 것은 불가능하다. 그럼에도 불구하고 무성중식에 우선되는 환상은 사라지는 법이 없다.

무성중식은 인간이 진짜로 "신이 될 수" 있게 만든다. 인간은 한편으로 무한히 계, 항상 동일하게 복제될 수 없기 때문에 죽지 않게 될 것이고 다른 한편으로는 인간 단성생식적인 특성도 파괴하게 된다. 무성중식은 양성간의 생식이 끝났으며 "불완전한" 성적 존재가 불필요함을 나타내는 것이다. 『생명연장의 혁명』(무성 궁극적으로 건강과 젊음 및 육체적 영속성으로 이끌어주는 책)라는 제하에서 시로은 유전자 공학의 장점을 다루고 있는 켄트Saul Kent에게 이 장점이라 함은 '출생 시 결함을 제거할 수 있는 가능성뿐만, 측정할 수 없는 육체적 정신적인 힘을 가지고 있는 불멸의 초인을 만들어내는' 데까지 이르는 것이다.[62]

우선 프로그램에 의도적으로 개입함으로써 인간은 불완전해야 한다. 이것은 소위 동물사랑과 비교해볼 수 있는데 두 경우에 완전함이란 모두 무언을 가능한 한

61) 무오류는 가능을 제거할 수 있는 가능성은 무수히 많다. 특별 정자를 준 생물학적인 아버지(정자를 기증한 사람도 포함된다)와 자신의 아내가 다른 남자의 정자를 기증받아 낳은 아이의 아버지인 '사회적인 아버지'가 있다. 아버니의 경우도 이와 마찬가지이다. 난자에 결합된 생물학적인 아버니(복사 난자 기증자도 포함된다)와 사회적인 아버니도 있다.

이렇게 가능성이 많다는 것은 '아버지'나 '아버지가 더 이상 존재하지 않는다는 것을 의미한다. 소시아투스 몸플렉스가 생겨난 것은 배제되고 있는 무오류는 가능을 그렇게도 지키려는 동기으로 해석될 수도 있다. 신앙에서 이에 대해 다시 다룰 것이다.

62) Saul Kent, *The Life Extension Revolution, The Definitive Guide to Better Health, Longer Life and Physical Immortality*, New York 1980, 300쪽.

많이 제거해 버리는 것이다. 그 뒤만 아니와 무성중식은 "결함이 없는" 무언을 진정한 것과 교체하는 것도 가능하게 할 것이다. 모든 인간에게 그의 육체를 위한 일종의 무품질고를 마련해 줄 수 있는 가능성이 생겨나는 것이다. 한 목일 의학 잡지는 다음과 같이 쓰고 있다.

> 이렇게 이식에 필요한 유형의 조직을 가진 기관들의 배양에 성공하는 날이 올 것이다. 이 기관들은 장 1세서 시로도이을 받는 사람의 면역체계와 일치할 것이다. 조직거부반응의 문제는 간단히 근절적으로 해결될 것이다. 암투이가 배양되어 신장은 조직도 나타지는 바라는 시로로.[63]

인간의 육체는 더 이상 죽어서는 안 된다. 의학과정이 개선되어야만다. 이것은 많은 사람들에게는 이미 정자은행을 통해서 실현된 바 있는 "불멸"에 대한 환상이다.[64] 대구나 몇몇 학자들은 벌써 인간의 기억 속에 저장된 데이터를 간직하려는 생각을 실험하고 있다. 이들은 언젠가 컴퓨터가 뇌를 읽을 수 있게 될 거라는 환상을 가지고 있다. 물론 그러한 바람 가능성은 뇌 또한 컴퓨터의 시로모델에 따라 기능하는 것을 전제로 삼고 있다.

이러한 모든 환상은 인류가 "모든 낡은 전통적인 장벽"을 포기할 준비가 되어 있을 때에만 실현될 수 있다고 켄트는 진술하고 있다. 하지만 이 일은 점차으로 일어 일난다. 새로운 유전자 공학, 특히 무성중식은 오랜의 포기가 아니라 여태껏 오랜의 포기를 의미한다.

조류동물의 무성중식(지금까지 하면서 실시된)은 난자에 "이중으로 수정됨"으로써 이루어진다. 호페Hoppe와 일센센Illmensee는 수정란에서 수정 핵부분을 떼어내든지 암컷 핵부분(새로운 세포핵을 구성하기 위해서 암핵부모가 고갈하는 정세포의 핀)을 떼어냄으로써 한쪽 부모의 유전자만으로 이를 만들어냈다. 두 실세포가 하나의 새로운 전체 생세포 복합체로 융해되기 전에 이렇게 핵부분을 떼어낸

63) (Medical Tribune), 1982년 4호, 25쪽.

64) 프랑스에서는 죽은 남편의 아이를 낳으려는 젊은 여투이 그의 냉동 정자를 내주기를 거부하는 정자은행을 상대로 소송을 제기했다. (Le Monde) 1984년 7월 23/30일자, 8쪽, 7년간 비정배우자의 정자를 통해 아이가 태어났다. (Le Monde) 1983년 8월 26일자, 12쪽.

다음, 제거된 부분을 인공수정과정 중에 남겨진 정세포로 대체했다. 최종적으로 난자가 배아가 되면 그것을 계속 돌고 있게 될 대리모의 자궁 속에 이식했다.

키계 여자

이러한 과정에서 특별은 정세포 배열을 정확하게 2개 가지고 있는 생명체가 생겨난다. 그런데 일반적인 정세포배열이 동일하기 때문에 지금까지는 암컷만 세포될 수 있었다. 그 가운데는 물론 아이와 유전자면으로 이루어진 위도 있다.

속 "아이다의 행상"을 보여주면서도 일정이라는 성을 가지고 있는 여투인 것이다. 그리고 바로 이것이 무성중식이 기대하는 론래의 혁명인 것이다. 인간의 무한한 육체가능성이 아니라 (어쨌든 육체될 인간의 소질을 많이 달지 못하는 단계에서만 실현될 수 있는) 자궁을 가진 남자를 생산해낼 수 있는 가능성 말이다.

아직 인공자궁이란 존재하지 않는다. 하지만 원하는 목표를 달성하는 데 인공자궁은 필요하지 않다. 여자들은 오늘날에도 이미 "모의 임대"(65) "전통적인 대리"(양성의 유전자를 혼합해서 만든 태아)를 해주는 데 자신의 자궁을 제공하고 있다. 여사들은 세 모두가 좋은지도 불구하고 (좋기하는 여성상담에도 불구하고) 무성중식태아를 해주해면 안 되는가?(66) 물론 "모권"에 대해서는 새로운 정의가 내려져야 할 것이다. 이것은 "부권"에 일어나고 있는 일과 마찬가지이다.(67) 즉 가능는 "인공수정을 행하는 의사" 혹은 무성중식의 원본을 "어머니"라고 인정한다면 대리모는 아이에 대한 모든 "어머니로서의 의무"에서 해방될 것이다. 모권에 대한 정의는 점점 무권에 대한 정의와 같아질 것이다. 무성중식할 때 부권과 모권의 기능들이 서로 융해되듯이 대리모는 단지 일시본통의 배열해에 불과할 것이다. (그녀의 도움을 받아)자궁을 가지게 된 남성들이 혼혈해지면 여자 어머니는 폐물이 될 것이다. 그렇게 되면 더 이상 남자가 자기 자신과 또는 무성중식된 자기 "일"과 다시 한번 자기 자신을 만들어내는 것을 가로막을 이유 것도 없다. 이로써 자기 행상에 관한 전하 이야들, 더욱이 "자연적인 방식으로" 생산된 아이들이 태어난다.(68) 하문을 갑자기 이전에 인간들이 "만들어졌던" 날은 "자연의 방식"을 따름다

65) (Medical Tribune) 1983년 3월 30일자, 24쪽.

66) 두 번째로 아이를 가진 휘장론의 대리모 Joan Whistler의 경우가 그러하다. 그녀는 5살된 아들이 있고 더 이상 자신의 아이를 갖고 싶지 않다. 그녀는 '임신은 한번 나가서 일할 필요가 없고, 그러니 아이 함께 있을 수 있는 가능성을 준다'고도 말한다. 또한 존슨부인 그녀의 남편도 여기에 동의한다. 2년 동안 법적절인 2번 임하의 존슨 자기 집을 방문하는데 프림 없이다. (폰 게네랄안자이거Bonner Generalanzeiger), 1983년 4월 8/9일자.

67) 아이를 '낳아달라고 의뢰한 사람들이 아이에게 보충성이 있음이 입증되어 아이를 떠나기를 거부했던 "대리모" Judy Stiner의 경우가 이러한 특성의 시초다. 두 "어머니"가 아이를 가지길 원하기 때문으로 우리가 이를 허용을 전으로 해결한다.

68) "인간의 배아는 법적 오스트리아, 영국, Jouvet-Jouas 연구소(프랑스)의 냉동 창고에 보관되어 있다. 이것이 10년, 20년 아니 영원히 계속 수십에 후손의 손아이 자궁에 이

게 될 것이다. 이 방법들은 최근의 인간생식기술, 즉 무성생식, 냉동, 배아의 저장, 이식 등과 비교해보면 현저하게 비용이 덜 들린다. 사람들은 세습질환이라는 주홍의 낙점을 다시 재단해 될 것이다. 성을 미리 결정하고 "불멸의 생물"을 만들어 내는 일은 불필요해질 것이다. 순환적인 시간은 "자연법칙들"처럼 다시 고려의 대상이 될 것이다. 인공자궁이나 인공기관과 인공장구를 갖춘 포유류들이라니 하는 말들은 "인식론적"이라고 외론해서 물리칠 것이다. "어머니 자연"은 개인을 "옳은 모습"으로 인류의 존속과 개인의 행복실을 보장할 것이다. 왜냐하면 인간은 실제로 남아일 것이기 때문에.

주상의학이라고? 내가 여기에 기술한 모든 것은 상상 가능한 방법으로 옮겨질 뿐 사실은 진지한 숙고의 대상이 되기도 한다. 상상가능한 일을 점차 제작 가능한 것으로 바꾸는 연구 프로그램이 이미 진행되고 있다. "생물학적인 복제"에 관한 지금까지의 모든 진단들은 별에 오래전에 예견된 것이었다. 무성생식과 유전자 공학에 기대를 걸거나 그에보는 것은 착은이 아니다. 진보에 반영되어 있는 소망은 "무성적" 시고의 산물이기 때문이다. 무성적 시고가 현실을 만들어내는 힘에 대해서는 이미 다룬 바 있다. "무성적" 시고가 만들어낸 현실이 개성인이 구상한 유토피아 모델과 항상 일치하는 것은 아니다. 그럼에도 불구하고 이 현실은 "무성적" 시고가 꿈꾸는 위대한 유토피아, 즉 자연을 새로이 창조해낸 유토피아를 실현시킨 것이다. 이러한 유토피아는 현대의 유전자 연구의 추진력으로 작용하여 실시업이 이 연구가 진행시킨다. 이것이 포코스 복음의 역할이 작용하는 방식이다. 유전자 연구와 "생명관장 학문"이라고 하는 것은 "무성적" 시고에서 나온 것이기 때문에 "유서된 생명", "세포", "부활", "정자성 제구성" 같은 전문 용어도 기독교 신앙과 혼재해 사용된 것처럼 들리며 그 의미도 비슷하다. 유전자 공학이 목표로 삼고 있는 형상도 성서의 이미지들과 일치한다. 거기에는 "눈에 보이지 않는"한 "천정된" 이미지가 존재한다. 이브처럼 남자에게서 태어난 "어머니", 예들의 무성생식을 이용하는 "단성생식"도 등장한다. 결국 중요한 것은 생산이라 피생산자가 같은물이라는 것이다.

현대 유전자 공학으로 인해 가능한 "자궁의 탄생"이 없다. 자궁은 아침내 포

[69] 저자가 말하는 별이 어디 있는지? (Le Monde) 1983년 4월 22일자.

그스가 만들한 이래 그토록 가고자 했던 곳에 다다랐다. 남자의 배아에 있어 왔던 것이다. 이것은 히스테리에 대한 수천년 이상 내려온 표준 증상이 본래 말하고자 했던 것으로 마침내 이루어진 것이다.

히스테리적인 어머니

"어머니 별"이 포괄적일과 포코스의 확신으로서의 남자가 모든을 강제 생합한 데 반응하는 거부행태는 그것이 지금까지 거제된거나 소멸날까지 진행되고 있는 데의 역정인물이나 다상하다. "모성" 박탈에 대한 최근의 유물변한 저무 형태중의 하나는 남편에게 복수하기 위해서 자기 아이들을 죽이는 여성이 많은 인물들에게서 나타나 있다. 제프린에의 신화에도 여성이가 있다. 나델롭센의 노래의 비교적 오래된 판본에서 자신의 두 아이를 죽이는 무모론에 그려한 인물이다. 아이들의 아버지가 "가모장적" 가족형을 어겼기 때문이다. 두 여자 주인공은 아이한 잔혹한 테스피로 자신들이 성적 존재로서 굴욕을 당하고 "어머니"가 될 수 없음을 증명한다. 아이는 아버지 자체으로서는 소멸된다. 그가 성적 존재로서의 "불완전함"을 신뢰하기 때문이다.

여자아는 히스테리 증세가 나타나고 있는 것, 즉 모전적일에 대한 거부를 신화적으로 재현한 것이다. 히스테리적인 여자의 육체는 플라톤의 표현으로라면 "정로를 피하당"으로서 자궁의 "이주", 모전의 일탈을 거부한다. "동물"이 음식을 따라 위로 떠아니가는 길 찾지하고 언어를 사용하는 일을 방해한다.[69] 이것은 의하이하지 않는 자궁을 육체한 운동로서의 "동제적 히스테리globus hystericus"이다. 히스테리의 증세들은 사실 고대에 이미 확인되었듯이 "어머니의 불만족"을 나타낸다. 하지만 이것은 의학적 표준증상이 설명하는 것 보다 훨씬 더 상징적인 의미를 가지고 있다. 히스테리증세들은 "불만족스런" 모성을 나타낸다. 아이를 갖고자하는 소망 및 아이와의 관계에 대한 어머니의 태도에 대해 불만족스러움을 나타낸다. 정착가 없는 것으로 판정받고 여자 안에서 "성적인이 방랑하던" 동물은 그녀의 소

[69] Flavon, (Diseases), 207쪽.

문자 자아였던 것이다.

어머니의 이러한 소문과 자아는 존재해서는 안 되었다. 포코스가 모성이나 모든의 모든 형태를 강제생합한 이후로 포코스에게는 어머니의 비(非)모성을 보여주는 것만 남아 있었다. 어머니는 반(反)모전의 형태를 통해서만 자기 아이와 "대화"할 수 있고 아이가 "언어를 사용하는 주체"가 되도록 도와줄 수 있다. 히스테리적인 어머니는 자기 특유의 전복적인 형태를 사용해서 즉 포코스의 법칙들을 희화함으로써 아이와 대화하고 아이를 도와준다. 그러는 이상적 모성이 요구하는 "어머니"이다. 대신 더 "나쁜" 된어다. 또한 멀리가 자녀에 자기 아이들을 자유롭게 풀어주지 못한다. 또는 자기 아이들을 폭력 발달을 나르시스적인 자기 자신의 일부분로 만든다. 그리고 서로의 일체성이 유해될 정도로 밀들과 하나가 된다. 그녀는 자녀한 어머니이기 때문에 어머니답지 않은 것이다. 바로 이 때문에 그녀는 어머니로서 자신을 방어하고자하는 욕구를 자기 아이에게 일깨운다.

히스테리적인 어머니는 포코스에게 "이율배반적인" 일을 하라고 간섭한다. 포코스가 원하는 것처는 반대되는 것을 하라고 강요하는 것이다. 어머니의 자녀한 일하에서 아이를 "해방시킨다" 위해 어머니와 아이 사이에 치료사와 주변사람가 끊임없이 끼어든다. 포코스에게 공개문서를 하라고 강요하는 데에 히스테리적인 어머니의 전복적 성격이 있다. 포코스가 제조해낸 어머니 이상이 아이의 안녕을 위해 쓰이는 것도 아니고 어머니의 현실과 일치하지도 않는다는 것을 포코스가 인정하게끔 하는 것이다. 히스테리적인 어머니는 "어머니의 안녕"을 가지고 있어한 일속의 일을 바꾼다. 그가 그녀와 아이 사이의 "끈"을 내세우면 그녀는 "일 속에서 멀도는 아이"가 거짓말한다는 것을 보여준다. 그녀는 그가 말하는 그 "끈"이 어머니와 아이 관계의 몰락을 나타낸다는 것을 보여주는 것이다. 이를테면 19세기의 히스테리스들의 환자들은 자신의 치료사가 여자의 자연인 동시에 건강으로 간주되는 것을, 즉 모전을, 어머니와 아이의 일체감을 예견하게 함으로써(258쪽 참조) "여자의 별"을 치료하도록 유도했던 것이다.

히스테리증세들은 어머니 이상을 해체하할 뿐 아니라 포코스의 모전을 통속적으로 풍속화하고 한다. 남자의 "능력"이 성적인 행복에서 정신적인 영역으로 전이되는 것은 학문에서도 나타난다. 특히 합병기술학자들이 히스테리의 원인을 "유년

기", 어머니에서 찾는 데서 나타난다.

> [그동안의 자녀양육 실패기관에서 (……) 심장특화는 점점 지배적이고 조직적인 상급적 요소 부상한다. 19세기에는 아동내 여자 신체내의 혼고의 기관으로 특고의 지어있는 다.[70]

히스테리로 바로 이러한 관이를 주제한다. 이것은 의학의 표준 증상에만 해당되는 것은 아니다. 종래 지배도 여성에서 시작된 "병"임을 나타내주기 된다. 하지만 의학의 표준 증상들은 본래 여자를 여성에서 *몰아내기* 위해 사용된 반면 그녀나 여자의 지적능력 부재, 정신력 부재, 과잉사상을 증명하기 위해 히스테리를 삼아온 반면 히스테리 환자들은 바로 이와 같이 의학적인 증상들에 스스로를 맞춰나감으로써 즉 증세를 "바로" 이동시킴으로써 정반대의 것을 만들어낸다. 포코스의 딸, "능력Hexis"처럼 여자로 행동하기 시작하는 것이다. 19세기는 히스테리적 "거짓말"의 세기에 히스테리적 합병정신의 위대한 세기이다. 히스테리적 합병정신은 법률가와 의사들 사이에 심한 의견차이를 불러일으켰다(본쪽 이하 참조). 사실 많은 히스테리증세를, 20세기 초 한 정신과 의사의 표현으로라면, "이상의 형태들"로 이해하고 "육체적인 것을 만들어내는 사유의 힘"으로 설명하기 시작한다.[71] 여자 히스테리 환자는 의학적인 표준증상이 요구하는 것처럼 여자를 없어버리는 대신 여자를 관심의 초점에 놓는다. 그리고 어느 정도는 "정신적인 능력"인 포코스 역할을 한다. 이제 이러자이면서 어머니라는 포코스의 전능한 "정신적인 부분"이 "병"이라는 공명을 하기도 한다.

히스테리는 성적 존재를 유지하려고 투쟁한다. 그리고 이렇게 함으로써 여자의 모전을 지키려는 투쟁도 한다. 하지만 바로 이러한 사실이, 즉 여자와 어머니를 위한 투쟁을 동시에 수행한다는 사실이 포코스에 대한 투쟁을 특히 어렵게 만든다. 왜냐하면 포코스는 성적인 존재로서의 여자, 성적 존재 자체를 없애기 위해 성적인 이상으로서의 어머니를 이용하고 있기 때문이다. 그런데 모전을 위한 투쟁

[70] Fischer-Homberger, 앞은 책, 97쪽.
[71] Schleich, "새로운 별과 히스테리(Gedankenmacht und Hysterie, Fischer-Homberger, 앞은 책, 101쪽에서 재인용.

은 히스테리가 로고스의 권력에 대항해서 발휘하는 모든 전투(이 전투가 어느 것도 다른 것과 분리될 수 없다는 증거가 가장 커다랗다. 왜냐하면 성적 존재의 생산능력을 놓고 이기는 것이 로고스의 최대 관심사, 아니 "존재 이유"이기 때문이다. 로고스는 여기에서 승리하면 자연, 대지, 인간을 문자로 쓰여진 "더 나은" 이상적인 표본에 따라서 새로 창조해낼 수 있다. 로고스는 이브기와 어머니가 되기 시작했다. 로고스는 이브기에 대한 대안으로 "정신적인 부분"을 제시했다. 이러한 "정신적인 부분"은 곧바로 단성생식을 의미한다. 그런데 로고스는 어머니에게는 대안으로 남자에 대한 "모든"을 제시했다. 이러한 모든은 동시에 성적인 존재의 종말을 선언하는 것이다. 이에 대해서는 다음 장에서 다루기로 하겠다.

로고스의 압박한 통제에 대항하기 위해 히스테리가 사용하는 수단은 성적 존재를 자기 방식에 맞춰 작동시키려 하는 로고스의 힘에 비하면 보잘 것 없다. 집단에 대항하기 위해 개개인이 사용하는 수단이 그것이다. 히스테리 증세로는 로고스가 어머니가 되는 것을 막을 수 없다. 하지만 개인의 저항을 개별적으로 도울 수 있다. 그리고 바로 이렇게 함으로써 로고스의 의도 및 기능 방식을 분명하게 드러내 보인다.

나는 그러한 개인적인 투쟁의 예를 이 장의 부록으로 수록되어 있는 파이샌의 대화록에서 보여주고자 한다. 대화록은 이 장의 부록으로 수록되어 있다. 파이샌는 어머니를 향한 모순된 요구들이 만들어낸 고통 속에 갇히지 않으려고 자신의 삶을, 특히 자신의 모든을 복잡한 모순들의 구조물로 조직한다. 그녀는 자신의 모든과 다음의 모든 사이에서 투쟁을 한다. 여기서 투쟁이 함은 오늘날 많은 여성들이 모든에 대한 다음의 규정에서 벗어나고자 결심한 일을 의식적으로 하지 않는 것을 말한다. 그래서 그녀는 아이를 "혼자서" 독차지하려 하지 않고 아이와 어머니의 관계도 아이와 자신의 관계도 배제하지 않는다. 파이샌는 투쟁을 모든에 대한 정상상태로 보지 않는다 (혼자 아이를 맡은 어머니들이 흔히 그렇다고 상정되는 것인). 그녀는 스스로의 전환 증상 때문에 로고스에게 (그리고 남자의 모든이라는 표상에게) 그것이 가지고 있는 전능환상의 투사에서 자유로워지기를 거부한다. 그녀가 생각하기에 아이가 예찬하는 모든의 보충이고 바로 그렇기 때문에 성적 존재로서의 그녀자신을 확인하는 형식이다. 그래서 아이기의 투쟁에도 성적 에너지를 느낀

다. 사실 남자의 욕망하는 부분이 부적절한 것으로 간주될 때 한 남자의 성적인 존재가 어떤 식으로 존재론적인 지문제화가 하지 않을까. 부분을 "정신적인 부분"으로 한정하는 것은 생식도 "정신적인 것"일 뿐임을, 그러나까 성행위가 결코 일어나지 않았음을 내포하고 있다. 이것은 육화설화와 성적존재 자체에 대한 부정을 내포하고 있으며 그럼으로써 역사의 주체로서의 로고스 앞에 무릎을 꿇는 것을 내포한다.

파이샌가 공공연하게 저항을 드러내는 것은 그녀의 진술에 따르면 자신의 어머니에게서 물려받은 것이다. 그녀의 어머니는 자기 딸과는 완전히 다른 모든, 자기 시대 및 삶의 상황에 부응하는 모든을 딸에게 살았을 것이다. 그녀는 시대 정신이 기대하는 것보다 약간 더 나은 어머니, 약간 더 전능한 어머니였을 뿐이다. 파이샌는 이것을 아주 민감하게 표시하고 있다. 이 대화록에서 알 수 있는 모든의 두가지 형태는 많은 차이점을 보이면서도 아주 흡사하다. 특히 둘 다 "히스테리적인 모순"의 범주에 속한다는 점에서 그러하다. 하나는 전능한 모성을 요구하기 때문이고 다른 하나는 혼자 아이를 맡는 "돌봐주는" 어머니기를 거부하기 때문이다. 둘 다 아이와의 관계에 대한 다음과 같이 규정하고자 한다. 그럼에도 불구하고 모든의 이 두 형태는 확실히 어머니와 아이의 "관계로 쓰여지지 않은" "근원적인" 관계와 아무런 관련이 없다. 이것은 오히려 로고스의 투쟁에서 나온 저항의 형태인 것이다. 이 두 어머니는 로고스가 모든에 도입한 도착을 새롭 실천한다.

대화록

파비엔네, 32세,
사진사, 저널리스트. 딸 하나를 둔 어머니

어머니가 어제 내게 말했어요. 줄곧 오직 자신의 힘으로만 자식들을 재생산했다는 느낌을 받아왔다고요. 중간에 다른 사람은 없이 혼자 낳은 것 같다는 거죠. 어머니에게 내 아버지는 정자를 준 사람일 뿐이었어요.

어머니가 그 생각을 계속 참아왔는지 확실하는 모르겠어요. 다만 아이들을 "정상적으로" 낳고 싶은 생각은 조금도 없었을 것이라고 생각해요. 어머니는 유혹한 모험을 원했어요. 가능하기만 하다면 온갖 위험을 무릅쓰는 그런 모험 말이죠. 어머니는 자식들의 경계에서 투자하는 바가 추호도 없었어요.

이에 대해 나는 전적으로 찬성해요. 여자들은 자식을 위해 돌아서 있어야 한다고 규정하는 온갖 도덕적인 권면들을 어머니는 간단히 무시해버렸어요. 여자들은 아이를 낳을 때 "아이를 위해서" 온갖 구실을 들어 고통받아야를 —심지어 아이에게 해가 없는 마취제조차도— 금지당하는 것에서 시작해 교육에 이르기까지 자신의 모든 욕구를 단념하라고 강요받죠. 우리 어머니는 이런 것에 개의치 않았어요. 어머니는 내가 이 아이들을 만들었고 이 아이들은 내 아이들이니 그들에게 내가 원하는 것을 하겠다고 말했어요. 내가

그들에 대한 생존권을 쥐고 있으니 학교나 법 혹은 사회보장기관이나 의사가 아이들에 대한 결정을 내리지 못하게 하겠다는 거였죠.

내가 14살 때 처음으로 자살을 기도했을 때 어머니는 나를 병원에 보내 위세척을 시키지 않을 수 없었죠. 그때 어머니는 내게 이렇게 말했어요.

"경고하는데, 사회복지사가 와서 네가 너를 어떻게 키웠는지 해명하라고 나한테 요구하면 그 사람에게 너를 넘겨주겠어. 그러면 넌 앞으로 혼자서 살아가야 해."

내가 이 일화를 얘기하면 남자들은 모두 소리 지며 화를 낸다죠. 결정을 내린 사람이 어머니는 거죠.

내 부모님의 관계는 오로지 끊임없는 질투의 드라마 오델로였어요. 이 드라마는 언중무후였으며 30년 동안이나 계속됐어요. 그리고 두 사람은 헤어졌죠. 당시 어머니는 60살이었어요. 여자들은 대부분 이 나이가 되면 이혼하기를 망설이죠. 어머니는 할머니가 돌아가신 후에 이혼했어요. 내 생각에는 단지 반항하려기 위는 걸 아주 끔찍하게 생각하셨던 할머니 때문에 어머니가 그때까지 기다린 것 같아요.

아버지는 어머니를 언제나 사랑했다고 주장하지만 질투심으로 끊임없이 어머니를 괴롭혔어요. 아버지는 처음부터 약점을 갖고 있었어요. 어머니가 자기를 좋아하지 않는다고 확신하고 있었어요. 그러다가 어떤 계기로, 그것도 우스꽝스런 계기로 이혼까지 가게 됐죠. 스물 4일 어느 날이었죠. 오늘처럼 날씨가 화창했어요. 어머니는 기분 좋게 집으로 돌아왔어요. 이때부터 아버지는 어머니가 기분이 좋다는 이유로, 그것도 자기 때문에 기분이 좋은 게 아니라는 트집을 잡아 어머니를 비난했어요. 그러자 갑자기 어머니는 더 이상 참을 수 없다고, 정말이지 지긋지긋하다고 말했어요. 당신은 내가 살아 있다는 걸, 존재한다는 걸, 숨쉬는 걸 참을 수 없어한다고 말하면서 집을 뛰쳐나왔어요.

아버지는 어머니를 결사적으로 쫓아왔어요. 계속해서 자신의 남성성을 증명해야 했기 때문이었어요. 그 만큼 아버지는 자신감이 없었던 거죠. 아버지는 어머니가 자기를 필요로 하는지, 사랑하는지 결사적으로 의심했어요. 하지만 아버지가 생각하는 "사랑"이 무엇이든, 당신이 어머니를 사랑한다는 사실에

대해서는 추호의 의혹도 없었죠.

최근에 어머니는 내가 갑자기 이렇게 말했어요. "내 생활을 통제하려는 것 같다는 느낌이 들어. 나는 차너로 죽게 될 거야. 이 집이나 음악은 싫어."

하지만 나는 어머니에게 이렇게 말했어요. "그렇지 않아요. 나는 30년 전부터 죽 엄마라는 사람을 알아왔는데 엄마는 언제나 남자들의 구애를 많이 받았잖아요. 다른 남자들과 잠자리를 하지 못하는 건 도덕 때문이 아니에요. 엄마는 아주 전도덕적인 사람이니까요. 비도덕적이 아니라 전도덕적이라고 항상 엄마 스스로 말해 왔잖아요. 왜 엄마는 언제나 마지막 순간에 욕구가 사라지는 걸까요?"

그러자 어머니는 자신이 차너하는 이 음악을 사랑하는 것 같다고 말했어요. "내게 다른 것은 아무것도 남아있지 않아. 네 아버지 같은 남자와는 상관계가 이루어질 수 없어." 아버지는 항상 자신감이 없었고 어머니에게 언제나 이렇게 말했어요. "당신은 나보다 더 똑똑하고 강하고 훌륭해." 어머니는 항상 '내가 이 남자에게 이런 확신을 주지 않으면 그는 더 이상 나를 사랑하지 않을 것이라는 느낌을 가지고 있었어요. 그래서 좋든 나쁘든 이 역할을 계속할 수밖에 없었어요. 이 무대에 서는 것이 어머니의 사람을 지키는 한편 그를 거부할 수 있는 유일한 가능성이었지요. 오래 계속될 악순환이었어요.

아버지는 어머니에게 언어를 통해 폭력을 가했어요. 아버지 자신이 언어를 두려워했기 때문이죠. 특히 어머니가 사용하는 감정을 수 없는 감각적인 언어를 두려워했어요. 아버지는 어머니가 사전에 있는 단어로 말할 때만 참아낼 수 있었죠. 아버지에게는 자기 확신을 위해서 언어가 필요했어요. 돈처럼 말이죠. 어머니와의 관계도 몸 문제로만 표현할 수 있었어요. 자신이 좋은 사람이 되는 유일한 방법은 돈을 주는 것이라고 항상 생각했어요. 이것은 이혼 후에도 달라지지 않았어요. 돈은 확고부동한 연결수단이었지요. 결국 이혼은 두 사람의 관계를 거의 변화시키지 않았어요. 상대방을 인정하기를 거부하는 것과 스스로가 존재하기를 거부하는 것 사이에 무슨 차이가 있는 것일까? 결코 존재한 적이 없었던 이 부부는 어쨌든 다섯 아이를 낳았어

요. 미치 상징의 싹을 갖죠.

나는 어머니를 비정상적으로 사랑했어요. 어머니가 내 사랑에 응답할 수 있을 것으로도, 어머니는 또 내 어릴적을 이와 비슷하게 비정상적으로 사랑했고 어릴적 또한 이를 피할려 줄 수 없었지요. 이런 류의 사랑은 너무 힘들어요. 나는 이 사실을 일찍 배워 나가야만 했어요. 어머니 역시 지금은 어쩔 수 없이 살아나가는 법을 배워야 하지요.

나는 14살에서 21살 때까지 일년에 평균 3번씩 자살소동을 벌였어요. 어떤 때는 수면제를 사용했고 어떤 때는 창문에서 뛰어내렸어요. 23살 때 나는 이 짓을 그만뒀어요. 갑자기 이렇게 하서는 죽지 못하리라는 걸, 그리고 결국 죽으려는 게 아니라는 걸 깨달았어요. 죽으려는 게 아니라 이 스릴을 맛보려 한다는 것을 알게 됐죠. 그것은 일종의 허시아 룰렛 게임이었어요. 이 게임의 본질은 내가 죽지 않으면 나는 삶에 대한 경력을 얻는 거라는 것이었지요. 나는 내가 원하는 것이 무엇인지 정확히 몰랐지만 어쨌든 가능한 한뭔 이것을 얻고 싶었어요. 내가 죽지 않으면 나는 그것을 얻는 것이다…… 뭐 그런 식이었지요.

이것은 일종의 최소였고 나중에 나는 이것을 아주 유용하게 사용했어요. 게다가 그 당시에 알게 된 한 여자의 예가 큰 도움이 됐어요. 그녀는 나와 비슷하게 자살기질이 있었는데 자살놀음을 그만뒀지요. 그 대신에 베트남 전쟁시 사진기 하나만 들고 낙하산을 타고 전투지역에 뛰어들었어요. 죽음에 대한 동경을 자신에게 있기 도움이 되는 이로운 방식으로 행동에 옮긴 것이지요. 나는 자살에 이렇게 대처하는 것이 훨씬 더 상상적이고 유익하다는 생각이 들었어요. 주위 사람들에게도 훨씬 덜 소모적이었지요. 이제 나는 규칙적으로 어떤 모험, 진정한 모험을 감행하는 것이 필요하다는 것을 알고 있어요. 그래서 이것을 의식적으로 무언가의 목적을 위해 실행하고 있어요. 예를 들어 정신 요양소에 "환자로 수용됐다가 나중에 이에 대한 보고서를 쓴 적이 있지요. 이것은 창문에서 뛰어내리는 것보다 훨씬 더 의미 있고 그렇게 고통스럽지도 않았어요.

하지만 1년에 서너 번씩 벌인 이러한 자살소동이 내게는 정말 큰 소재이었어요. 자살소동은 어머니에게 쓰는 나의 이런 불가능한 사랑의 코끝

관계가 있었어요. 어머니가 항상 응답을 하긴 했죠. 어머니는 이렇게 말했어요. '네가 나에게서 요구하는 사랑을 주는 게 인간이 할 수 있는 일이라면 좋게. 하지만 그것은 불가능해.'

이런 류의 관계에서는 사랑이 충족되지는 않지만 적어도 존재하기는 하지요. 반면 아버지와의 관계에서는 사랑이라고는 없었어요. 그러나에 이런 느낌이 있었어요. 내가 자살을 하게 되면, 그러면 나는 내가 갖고 싶은 사랑은 얻으리라는 거지요. 하지만 다른 측면도 있었어요. 거부였지요. 이것은 아주 중요했어요. 나는 어릴 때부터 언젠가 아주 특별한 사람이 되거나 아주 특별한 것을 이룩할 사람으로 여겨지고 취급되었어요. 이 특별한 것이 무엇인지가 구체적으로 결정되어 있지는 않았어요. 어머니는 나는 이러저러하게 될 거이라고 말하지 않았어요. 이점에 대해서는 어머니에게 감사해요. 하지만 이 때문에 나의 내부에서 커가는 요구들은 충족될 수 없는 것들이었어요. 이것이 내가 거부하는 바였어요. 내가 살아 갈 수 없다면 나는 원하지 않아라는 식이었지요. 죽음은 내가 선언자 아닌지 검사해보는 일종의 시험이었어요.

이러한 의식(儀式)은 시간이 지나면서 달라졌어요. 처음에는 "죽기" 위해서 뭐로 음츠러들었지만 나중에는 천천히 죽는 것이 중요해졌던 거지요. 죽어가면서 삶을 유지하는 것. 죽는 과정을 "체험"하는 것이 주요 의미였어요. 나는 항상 죽음을 아주 사랑했어요. 그야말로 꿈 속의 연남처럼요. 내가 일련의 자살시도를 하기 이전, 아이 때부터 그랬어요. 10살 무렵 휴가 중에 크르시카 섬에 잠수하러 갔을 때 익사를 시도했어요. 사촌들이 내게 와 그러느냐고 물었죠. 나는 그게 어떤 건지 알고 싶어서라고 대답했지요. 어느날 누군가 나를 익사시키려 한다면 나는 그것을 금방 알 수 있을 겁니다. 죽음을 초래하는 것이 다른 사람이 아니라 바로 나이기 위해서, 무의식하는 일을 스스로 시도해보는 것은 제어 기능을 가지고 있었지요. 이것이 본래 죽음과 나의 관계에서 가장 중요한 부분이었어요. 나는 죽음을 희구하지하고 싶었고 나를 죽이는 자가 바로 내가 필요로서 다른 사람이 나를 죽이는 걸 허용하고 싶지 않았어요. 모든 자살 행위는 내게 새로 태어나고 다르게 태어나고, 새로 시작한다는 느낌을 줬어요. 나의 목구는 내 몸의적 자적 가능

성의 끝까지 가는 데 있었어요. 내가 스포츠를 좋아하는 사람이라면 등산가가 됐을 거예요. 나는 훈련을 전혀 하지 않고 의지 집중만으로도 스포츠에서 좋은 성적을 올리기도 했지요.

의지에 관한 한 나는 아주 강했어요. 주체적인 의지는 —도덕적 의지가 아니라— 내가 계획했던 어떤 일에 도달했다는 사실만큼이나 내게 큰 기쁨을 주었어요. 그런데 이것은 어머니에게서 물려받은 유산이기도 하지요. 상황을 제어하는 것이 내게 중요했어요. 하지만 내가 제압할 수 없는 어떤 것은 항상 있고 이것이 어디도 항상 나를 구해주는 것이었지요. 내가 어디에서 상황을 제압할 수 없는지 그 지점을 정확하게 아는 것, 내게 가능한 모든 것을 다 한 다음에 이 순간이 오리라는 것을 아는 것이 큰 기쁨이었어요. 내 의지에서 벗어난 이 영점이 없었다면 내 행동 전체는 무의미했겠지요.

나는 예전에 내 임신과 출산을 기술했어요. 이 기록을 읽는 사람들은 기구, 병원, 간호사 및 행위 자체를 제압하려는 내 소망이 적혀있다는 느낌을 받지요. 나는 기구, 병원, 간호사들에게 내맡겨지지 않도록 하기 위해서 이 출산을 아주 꼼꼼하게 준비했어요. 임신 중에도 다른 사람들과의 관계를 정확하게 준비했고 그리고 그것이 아주 필요한 것이었음이 드러났어요. 하지만 그 다음에 내가 모든 것을 포기하고, 의지에 의한 제어가 아니라 반사작용에 의해 행동하는 순간도 있어요. 이 순간에는 행위에 포함되어 있던 욕구를 모두 놓아버리지요. 이 순간은 오르가즘과 같아요. 하지만 이러한 항시는 그보다 먼저 언젠가 중단될 상황을 자신이 제어했을 때에만 즐겁고 의미가 있지요. 이것은 출산뿐 아니라 섹슈얼리티, 글쓰기 등 모든 다른 행동에도 적용되지요.

예를 들어 내가 요양소에 들어가게 되었을 때 나는 모든 것을 정확하게 준비했어요. 내가 정해진 기간 내에 다시 나타나지 않을 경우 내 친구들이 연락을 취해야 할 사람들의 이름목록을 작성했어요. 저널리스트, 의사, 정신과 의사 등등이었지요. 나는 그냥 사지로 들어가는 것이 아니라 가능한 한 상황을 제어할 수 있게 만든 연후에야 들어갔지요. 그 다음에 진짜 모험이 시작되지요. 이 모험에서 나는 통제할 수 없는 무언에 부딪혔어요. 이러

할 무언가는 죽음의 경우처럼 질 수도 이길 수도 있지요. 나는 절대로 도박꾼은 아니에요. 도박은 정말 지루해요. 나는 생사와 언어를 가지고 유희하지요. 이 모든 것들이 언어로 파악될 수만 있다면 오직 나만을 위해서 존재하는 것이지요. 나는 절대로 아무 일 없이 자살하지는 않았을 겁니다. 초기 자살 시도 때는 수백통의 편지를 남겼지요. 요즘이라면 몇 시간을 남기지 않을 거예요. 말과 같은 효력을 발휘하는 침묵이 존재한다는 생각이기 때문이지요. 하지만 그때도 이것은 언어의 문제지요.

내가 나 자신에게 시도했던 최대의 모험이자 내게 가해졌던 최대의 굴욕은 어머니가 되는 것이었어요. 내 여자친구 A에게는 아이를 낳는다는 사실이 자신의 정체성 확인이니 뭐니 몸통의 것이었지요. 사람들이 흔히 말하는 여자들의 출산에 대한 정의 그대로지요. 내게는 정반대였어요. 내가 아이를 낳기로 결심했을 때 그것은 자살시도의 한 형태였어요. 몸통을 가지고 유희하는 방법이었지요. 이것은 내게 아주 어려운 시험이 될 거라는 것을 나는 알았어요. 내가 수용할 수 없는 어떤 것이 내포되어 있었기 때문이지요. 나는 내 몸을 증오하고 사랑하고 귀중하게 생각하고 모든 시대가를 그에게 바치고 그에게서 기쁨을 느껴요. 하지만 모성이라는 도식은 내가 절대 수용할 수 없는 것이에요.

나는 다른 사람 위에 솟거나 다른 사람이 나를 대신하게 하고 싶지는 않아요. 내 머리 속 어딘가에는 아직도 내가 어린 시절 갖고 있던 생각이 머물고 있지요. 여자들은 유명해지거나 큰일을 하려면 모든 것을 포기해야 한다는 생각 말이에요. 나는 항상 이런 일을 물었어요. "나는 여자로서 영성과 정상적인 삶을 모두 가질 수는 없다. 여자인 너는 결단을 내려야 한다." 하지만 이러한 양자택일에 직면했을 때 이렇게 말하는 순간이 오겠지요. 내가 돌다 하지 못한다면, 소위 이 "여자의" 운명이라는 것에 —내가 참을 수 없는 또 하나의 말— 도전하지 않는다면 나는 결국 한 걸음도 앞으로 나아가지 못한다 라고. 다시 말해 우리 여자들은 아직도 영성과 거기에 속하는 모든 것을 얻을 수 있을지 모르지만 여자는 되지 못하는 그런 지점에 있다는 것이지요.

아니면, 누구나 알다시피 여자들은 아이를 낳는 특징이 있기 때문이지

요. 그래서 나는 이런 집착을 깨뜨려야 했어요. 아이를 낳는다는 사실은 내게 죽음에 다가가는 가장 어려운 마지막 방식이었지요. 그리고 나는 절대 실망하지 않았어요. 아이의 탄생은 다른 어떤 것보다 한해 한해 사람이 죽는다는 것을 느끼게 해주니까요. 나는 어쩌면지는 내가 죽을 것이라는 사실에 순응할 수밖에 없었지만 어쩔수은 아니었어요. 나 자신이 원한 것이었으니까요. 아이는 죽음을 의미해요. 아이는 더 이상 상황을, 운명을 제압할 수 없음을 의미하는 것이지요.

그 순간은 확실히 즐겁다고 이미 말씀드렸지요. 하지만 여자는 특히 어려운 상황에 처하게 되지요. 그러니까 상황을 제어하지 못하기 때문에 즐거워지는 여자를 말이에요. 다시 말해 나는 여자로서 즐거움을 느끼느니 *초존* 내 운명을 쥐고 흔드느니 하는 양자택일 앞에 서게 될 거라는 뜻이지요. 여자들은 죽지 않아요. 계속 이어지다가 사라지지요. 여자는 암소시절 하락을 선택하도록 규정되어 있어요. 자기 외치가 여기에 끼어들 수 없어요. 이것은 내가 수용할 수 없는 양자택일이에요.

내 딸 이름이 플롱바Colombe(비둘기를 뜻하는 프랑스어)인 것은 물론 우연이 아니에요. 플롱바는 상형이고 내 대고모이고 다른 많은 것을 의미하지요. 하지만 특히 순순함 정신이라는 의미에요. 이 아이의 탄생을 친구에게 알리면서 나는 여자아를 낳았다고 말하지 않고 플롱바를 낳았다고 말했어요. 그 애는 내게 작은 여자애일 뿐 아니라 언어이기도 하고 정신이기도 하기 때문이지요. 악간은 통지문화 속에서처럼 아직 내가 입을 벌리고 있고 대시 쓰는 공간이 그려져 있는 것 같기도 해요.

그 애를 낳은 것이 내게는 언어행위이기도 해요. 나는 어린 아이를 세상에 태어나게 한 것이 아니에요. 나는 "어머니"라고 불리는 것 딱 알라 거절해요. 나는 "어머니"가 아니고 플롱바의 어머니에요. 이것은 그저 어머니가 되는 것과는 아무런 상관이 없어요. 나는 개별적인 어머니와 일반적으로 동일시되는 보편적인 어머니가 되기를 거부해요. 아이를 낳은 모든 개인적인 행위를 신성한 것으로 만들어 자기 욕구와 소망을 가진 개인으로서의 자신은 없애버리는, 어머니에 대한 이런 기생적인 표상을 거부합니다. 여자는 아이를 낳기 위해 존재하여 모성은 "자연스런 본능"이라는 이 요루기 동의한다

면 여자들은 여기에서 자신의 즐거움을 이끌어낼 수 없어요. 그렇다면 여자들은 자연이 그들에게 규정한 대로 행동하는 성스러운 암소에 불과할 뿐이지요. 그들에게는 일에 대한 즐거움이나 기쁨이나 하는 개념들은 남의 일일 수밖에 없어요.

나는 *임신중절의 자유를 위해 시위하여 서기행진을 하는 모든 여자들 처럼*— 자신이 동하기 때문에 아이를 낳는다고 생각해요. 여자들은 아이 낳는 일을 자기의 의지로 할 수 있을 때, "자연"에 따를 필요가 없을 때 아이를 낳는 거지요. 모성에 대한 이런 일반적인 열광은 끔찍해요. 나는 아이를 만드는 기계이 있다는 데에는 전적으로 동의하지만 내가 이 기계의 여자이거나 수동적인 도구가 되고 싶지 않아요. 주체로서의 내가 배제된 행위로서 기적을 체험하고 싶지는 않은 것이지요. 내가 기적을 이루고 싶어요.

플롱바가 태어난 순간에 나는 임신하고 있을 때와 마찬가지로 아주 활동적이었어요. "몸을 살기와 한다"는 몸통의 불안없는 소리들을 귓등으로 흘렸어요. 이런 일들을 피해 구석으로 도망치지 않기 위해서라면 산도 물어 옮긴을 겁니다. 활동을 멈추지 않았죠. 플롱바가 태어나고 닷새 후 퇴원했어요. 그 사이에 플롱바와 나는 서로 알굴을 익히고 친해졌어요. 집에 도착해 나는 그 애를 침대에 눕히고, 집에 있던 사람들이 말에 따르면 "이제 너희를 차례이라고 말했어요. 나는 오빠와 어릴 적 내 친구인 오빠의 여자친구와 함께 살고 있었는데 이 두 사람과 아이의 아버지에게 아이를 맡기고 처음으로 단둘 만 몸인 그리스로 여행을 떠났어요. 내게는 이 여행이 절박하게 필요했어요. 여행 동안자는 어머니나 이와 관련된 모든 것을 중오하는 여자친구였어요. 이것이 정확히에 내가 필요로 하는 것이었지요.

내 여행은 내가 아는 남자와 여자들 사이에서 공장한 스타일이었지요. 어머니가 됨으로써 내게는 어떤 다른 것보다도 여자들과의 관계가 시험대에 올라갔다고 말할 수 있어요. 나는 일반적으로 여자들과의 관계가 아주 좋아요. 나는 여자들을 좋아해요. 그들은 나의 자매이고 내가 어머니가 되었을 때 체험한 것과 똑같은 경험과 이야기들을 가지고 있지요. 이제 내가 어떤 일을 하였는지 아세요? 내가 남자들에게 나를 변호하야 할은 몸통이었지요. 나는 이것이 정상적이라고 느꼈고 전에 그 존이를 해주었지요. 그런데 이번

만 아니라 여자들에게도 나를 변호하야 했던 거예요. 이들이 나에게 무어라 말을 했었던 건 아니지만 나의 모성이 그들에게 불러일으킨 희생감과 불안에 대응하는 일은 힘들었어요. 내 정식의 모성은 아이를 갖고 있는 주변의 여자들 사이에 불안의 물결을 일으켰지요. 기껏해야 그들은 이렇게 말했어요. 너를 이해하지만 나는 너처럼 행동할 수 없을 거야. 또 다른 사람들은 어쩌면 내 딸의 삶의 한 부분을 놓칠 것 같아 불안해 하고 말했고 또 어떤 사람들은 내가 하나고 없는 동안 아이가 죽게 될까봐 불안해 하고 말했어요. 내 어깨이 불러일으킨 불안의 파장은 내가 돌아왔을 때 나를 덮쳤지요.

하지만 이것은 퇴해 임신 했을 때 이미 시작된 것이지요. 내가 아이를 가졌다고 이야기하자 모든 사람들이 특히 육아, 기저귀 갈아주기, 유아용품에 대해서 말하기 시작했어요. 그것이 내게 무엇을 의미하는지는 말할 필요가 없지요. 아주 끔찍했어요. 인간으로서 나는 더 이상 존재하지 않았어요. 나는 모두를 집으로 보냈지요. 그러자 가족과 친구들은 불안 섞인 기대감을 가지고 내가 이 상황을 어떻게 할지 지켜보기 시작했어요. 어머니는 이렇게 말했어요. "어머니이면서 페미니스트이면서 자유로운 여자일 수가 없단다. 너의 자유가 끝났다는 것을 알게 될 거야. 나는 다섯을 낳았어. 내가 무슨 말을 하는지 알아. 너한테 "그만둬"라고 말할 수밖에 없구나." 그리고 내가 임신했다고 말했을 때 아버지는 "나는 아이를 이런 위험에 처하게 할 권리가 없다"라고 말했어요. 내가 여일 낙하산에서 떨어지기라도 하듯이 말이요. 그때 나는 아직 낙하산을 타고 뛰어내린 것은 아니었어요. 나는 죽음과 일절한 관계가 있지만 아주 정확하게 통제할 수 있었어요. 사실 나와 내 딸의 생명을 걸지는 않았어요. 하지만 플롱바가 태어날 때 나는 분명 사람에서 솟아지는 시선을 느꼈어요. 그 시선은 이렇게 말하는 것 같았어요. 저 여자는 아이를 창문에서 떨어뜨리거나 먹이는 것을 아주 잊어버릴 거야. 지식인 아니까 일상에 몰두할 수 없겠지. 어떻게 저 여자가 아이를 돌볼 수 있겠어? 일다시의 아이는 규칙성과 모든 것을 필요로 하는데 말이야. 모성은 마치 법칙의 규칙성에만 따르는 것인 양 이렇게들 말했어요. 가장 똑똑하고 섬세한 친구들조차도 '아이를 가진다는 것은 내가 다시 정상적인 삶을 살고

만계나 법칙을 따르겠다는 의미이라고 말했지요. 어린 하석에 회가 나서 이럴 지경이었어요. 물론 이런 모성이라는 것은 법칙과의 대면이지만 법칙이 이기기를 내가 바라는 것은 아니었어요. 자살시도가 죽음이 승리하기를 바라는 것이 아니듯이, 나의 바람은 훨씬 더 자다로운 것이었어요. 법칙과 이에 대한 생각을 바꾸는 것이지요.

결국 나는 플롱브를 상당히 많이 몰아주지만 법칙을 따르지 않고 내 방식대로 하지요. 그리고 이것은 내가 나의 어머니를 늘이 평가했던 점이기도 하지요. 어머니는 아이들과의 관계에서 최소한의 법칙도 따르지 않았어요. 어머니는 뭐가 옳은지 알고 있었고 아무도 어머니에게 가르칠 것이 없었어요. 내가 뭐가 옳은지 안다고 주장하는 것이 아니에요. 하지만 다른 사람들도 그것을 모른다는 생각이에요. 30년간 '처방' 없이 살아왔는데 이제 와서 세상 내 말을 처방에 따라 기록지는 않을 겁니다. 나는 아이에 대의 개성적이고 창조적인 소망, 일반적인 "어머니 사랑"이라는 기준 속에 숨기지 않는 소망이 있어야만 아이를 낳을 수 있다고 생각해요. 일반적인 어머니 사랑이란 없어요. 자기가 원했던 아이에 대한 사랑만이 있을 뿐이지요.

나는 —내 어머니와는 달리— 소유의 갈망이 없어요. 어머니는 존오빠가 태어났을 때 그런 느낌이 들었다고 얘기하지요. 이 드디어 내 것. 아무도 내게서 뺏을 수 없는 어린 것이 생겼구나. 그래 어머니는 실제로 다른 것은 아무것도 소유하지 않았다고 말해야 할 거예요. 아와 달리 나에는 다른 사람—플롱브의 아이인 세브주—과 함께 아이를 만들었다는 확신이 있었어요. 그들의 희오가 같은 것을 보는 것에 의로웠어요. 그것은 또 플롱브에게 아이지가 있기를 바랐던 주된 이유이기도 했지요. 내가 아이를 낳게 되면 플롱브이 비혼모일 것이라고 모두를 생각했어요. 내가 의 비혼모이기를 원하지 않는지 또 이것을 잠적으로 거부하는지 아무도 몰랐어요. 나는 비혼모의 역할을 맡아지고 생각해요. 나는 비혼모도 아니고, '어머니'도 아니며, 홀로 살지도 않아요. 아주 단순한 이유에서죠. 어머니 홀로 아이를 키운다는 것은 사회적으로 제한된 막다른 골목에 몰아서는 것이기 때문이지요. 이러한 집착않는이 여자들은 아이를 낳아 돌보고 남자들은 아무런 책임도 지지 않은 채 아이를 만드는 일에만 몰두하는 지금에 이르게 하지요. 이러한 과

거분당은 여자들에게는 일과 물질적인 부담을 줄 뿐 아니라 감정상의 책임도 더 안기는 것입니다. 그리고 이것이 여자의 전통적인 역할이지요.

여자들은 "어머니"가 되도록 부름 받은 순간 죽으리고, 모든 희생적인 "사랑의 봉사"를 하라고 부름 받은 것이에요. 일부는 어머니로서 일부는 창녀로서 부름 받은 것이지요. 후자는 적어도 그에 대한 대가로 돈을 받는다는 것이 다를 뿐이고요. "사랑의 봉사"는 남자들도 알을 수 있어요. 또 이렇게 하는 남자들도 있고요. 놀라운 아버지들이 많을 있지요. 여자들만이 "사랑의 봉사"를 하도록 부름 받는다는 것은 무엇보다도 홀로 사는 어머니에게서 분명히게 나타나지요. 홀로 사는 어머니는 "독신녀"인를 자유롭지 않아요. "독신으로" 살면서 다른 사람에 대한 속박과 그에 대한 책임도 거부하는 사람과 정반대가 홀로 사는 어머니지요. 그녀는 사랑권계는 없지만 사랑의 봉사를 해야 해요. "사랑의 봉사"가 일을 의미한다는 건 모두 알고 있는 사실이기 때문에 이 의제를 말아야 할 사람 또한 적어도 두 명이어야 할 것입니다.

나는 플롱브의 아버지 세브주에게 우리가 함께 잔 나를 후에 임신했다고 말했어요. 나는 굳 그런 확신이 들었어요. 당신이 원하지 않는다면 굳 말해 달라고 했죠. 그런데 그는 아이를 갖고 싶어했어요. 그에게 문제가 없는 것은 아니었지요. 어쨌든 내가 이의 결정을 내렸으니까요. 그는 단지 예, 아니오인 말할 수 있었던 거지요. 나는 그것이 문제라는 점을 인정해요. 하지만 그에게는 여기에 찬성하거나 거부할 자유가 있고 나는 반드시 '예'란 대답을 들을 필요가 없었어요.

세브주와 나의 관계는 함께 살고 있는 오빠와 나의 관계와는 아주 달라요. 오빠와 나를 묶고 있는 것은 형제애지요. 나는 이것을 일상생활을 위해 필요로 하는 반면 아이의 아버지와는 사랑관계를 맺고 있어요. 그나 나나 우리는 갈망하는 사람과는 함께 살 수 없는 사람들이에요. 갈망상의 긴장이 너무 커서 일상생활 속에서 그것을 참아낼 수 없기 때문이지요. 그렇다고 우리가 상대방에게서 도망치려 한다고 서로 비난하는 걸 참을 수도 없었어요. 이것은 아이를 통해 한층 더 강화되었어요. 나는 세브주가 처음으로 아이를 안고 있는 걸 보았을 때 그에게 말했지요. 당신이 이 순간처럼 그렇게 남자답고 바람직하다고 느껴본 적이 없다고. 그리고 나는 그가 이 순간에

자신의 감정에 확신이 있음을 느꼈어요. 이것은 우리 두 사람에게는 견딜 수 없는 일이지요. 그래서 우리는 함께 사는 시간을 제한하고 있어요.

이와는 달리 오빠와는 아이에 대한 감정을 함께 할 수 있어요. 플롱브가 탄생에 대한 우리는 둘 다 알아니 한 사람은 첫병을 하루고 다른 사람은 그것을 아이에게 물리지요. 우리는 이러한 감정들을 일상적인 것으로 함께 하고 있어요. 단순히 그가 내 오빠이고 내가 그의 누이동생이며 감정의 공유가 위험할 일은 없다는 이유로. 오빠는 물론 플롱브와 나름대로의 관계를 맺고 있어요. 오빠는 아이들을 아주 사랑하고 놀아줄 정도로 잘 돌보지요. 때로 나는 오빠가 아이의 친아버지가 아니기 때문에 그토록 좋은 아버지인 것은 아닐까 생각해요. 아빠의 그의 "모성"은 우리 주변의 많은 남자들에게 불안감을 불러일으키지요. 세브주에게도 마찬가지고요. 이들은 "어머니"의 과제를 그토록 기꺼이 떠맡는 오빠의 여를 보면서 거세공포를 느끼지요. 그들은 "모성적"으로 되면 자신의 성적인 능력을 잃을까봐 두려워하지요. 오빠가 돈도 벌고 동시에 "어머니 역할"도 하게 되자 그들은 더욱 더 불안해했어요.

그는 한 동안 직장생활을 하지 않고 플롱브만 돌봤었어요. 그 동안 우리는 그의 여자친구와 내가 버는 돈으로 먹고살았지요. 하지만 오빠도 돈을 벌게 된 후 그의 시선은 남자들에게 한층 더 설득력이 있게 다가왔죠. 아이를 돌보는 문제에 대한 지금까지의 해결방법은 없어졌어요. 이것은 전통적으로 과제를 분배하는 결혼생활의 비혼모에게도 적용되는 말이에요. 이 말에서 벗어날 수 있는 방법은 복잡해요. 하지만 더 복잡한 것이 있으면 나는 그것을 택했을 거예요.

이와는 달리 나의 사람관계는 형제애라는 같은 갈망과 긴장을 함께하는 과혈한 논쟁 사이를 끊임없이 왔다갔다하지요. 내게 완벽한 사람의 순간은, 두 사람이 긴 싸움에서 자신을 주장하다가 아무도 패자가 되지 않고 상호간의 정보가 이루어질 수 있을 때랍니다. 둘 다 포용감을 놓는 순간에 즐거움이 생기는 거지요. 하지만 그러기 위해서는 전제조건이 있어요. 각자가 자기 주장을 하다가 자기 주장 속에서도 상대를 인정해야 하는 것이지요. 이러한 상호간의 주권으로부터 비로소 자기 과제, 즉 그와 나의 과제가 생겨날 수

있는 것이지요. 이것이 내게 동성애가 어려운 이유 중 하나예요. 나는 자기 과제 이상에 신뢰하는 이런 싸움이 필요해요. 여자들과는 이런 하이텔 상황 및 갈등 상황을 깊게 하기 어렵기 때문에 내 열망 중 한 부분이 잠재해 있습니다. 나는 전에 여자들과 어려번 자본지만 아주 만족스러운 결합은 아니었어요. 이는 내가 동성애에서 애정, 참자리의 아무, 상호간의 흐의, 상처받지 않으려는 방어감을 찾는 것이 아니라 이성간의 섹슈얼리즘에서 요구하는 바로 그것을 원하기 때문이지요. 나와 상대방이 상처를 인정하는 지점에 도달하면 자기 주장이 시작될 수 있어요.

나는 내가 상처받기 쉽다는 것을 알고 관학다툼에서 질 수 있기를 바라고 거기에 순응해요. 그러나 내가 자기를 요구한다고 말한다면 공학다툼에서 지는 것이 즐거움의 전제조건이라는 것을 알기 때문입니다. 그것은 분명 양면적인 것이지요. 그렇지 않으면 즐거움에 이를 수가 없어요. 상대방이 내가 그에게 상처를 수 있고 그 또한 나처럼 상처받기 쉽고 그 점을 도모할 수 있음을 안다고 인정해야만 나는 즐거움을 느낄 수 있어요. 나는 상처받을 수 없고 너 요한 그에 적고 말하는 사람에게는 흥미가 없어요. 그런 사람은 내게 갈망을 불러일으킬 수 없지요. 내가 상처받기 쉽다는 것을 알아 하지만 난 나 아니어 적고 말하는 사람은 상처를 주고 싶다는 욕구를 유발하지요. 투쟁이나 언어적 논쟁이라는 수단을 사용하지 않고도 상대방의 상처를 인정하는 재주나 소질 혹은 힘을 가지고 있는 사람들이 있기는 하지요. 내게 뭔가 매력이 있었던 남자들과의 관계를 돌아보면 나는 그런 사람은 아니에요. 하지만 바로 이것이 항상 내를 그들과 함께 살지 못하게 했던 요인이기도 하지요. 적상의 적과 함께 살기란 어려워요. 하지만 오빠이면서 동시에 애인인 남자와 함께 사는 것은 불필요이 가능하리라고 생각해요.

IX
어머니와 딸

어머니
나는 집으로 편지를 씁니다
나는 외롭습니다
내게 나의 육체를 돌려 주십시오
— 수잔 그리핀

내가 글쓰기를 시작할 때는, 내 앞에 서류철이 펼쳐져 있다. 여기에는 책과 자료와 인용 자료가 실려 있다. 아마 모든 것이 연관성이 있겠지만, 이들 중 어떤 것도 내가 이 글을 쓰기 시작하는 데 도움을 줄 수 없다. 이 부분은 내 책의 가장 중심적인 부분이다. 그리고 나는 어머니 다리 사이에서 떨어나 계속해서, 여러가지 방법으로 어머니에게 되돌아 가고, 어머니를 다시 소유하고, 어머니에게 다시 소유되는 여성으로서 이 부분을 시작한다. 또 딸들과 어머니들이 똑같이 갈망하면서도 동시에 도망치려고 하고, 서로에게 가능한 것으로 만들기도 하고 동시에 불가능한 것으로도 만들기도 하는, 다른 여성으로부터의 상호 확인, 그리고 다른 여성과의 상호 확인을 찾

고자 노력하는 한 여성으로서 이 부분을 시작한다.

여성은 따뜻함, 영양, 부드러움, 관능함, 성적 관심, 교감에 대한 지식을 어머니로부터 처음 얻게 된다. 이와 같이 처음에 한 여성의 몸을 다른 여성의 몸이 감싸는 것은 곧잔간 부정되거나 거부되고, 합병이나 삼키로 여겨지거나, 혹은 질식시키는 소유 관계라고 여겨진다. 그러나 그것은 처음에는 완전한 세계였다. 물론 남자아이 또한 부드러움과, 영양, 교감을 처음으로 여성의 몸으로부터 알게 된다. 그러나 제도화된 이성애와 제도화된 모성하에서 여자아이는 소위 말하는 '정상적인' 여성이 되기 위하여 — 즉, 가장 강렬한 정신적, 육체적 에너지를 남성에게 향하게 하는 여성이 되기 위하여, 그녀가 경험한 첫번째 여성으로부터 얻은 최초의 의존성, 에로티시즘, 교감의 느낌을 남성에게 옮겨야 한다.*

나는 월경을 시작하기 전, 어머니가 월경을 하시는 것을 보았다. 어머니의 몸은 내가 처음 본 여성의 육체였으며, 여성이란 무엇인가, 그리고 내가 어떻게 될 것인가를 그녀로부터 알게 되었다. 어렸을 때, 더운 여름날 어머니와 함께 목욕을 하며 물장난을 치던 기억이 난다. 어린눈에 나는 어머니가 무척 아름답다고 생각했다. 벽에 걸린 보티첼리의 그림에서 탄생 숫고 있고 있고 흐르는 듯한 머리결을 가진 비너스를 보면, 나는 어머니를 연상하곤 했다. 사춘기가 되면서, 나는 그때까지도 어머니의 몸을 힐끗힐끗 보면서, 그러한 것이 나에게 어떤 의미가 있진 그리고 그러한 생각에 대한 모든 이중적인 의식과 함께, 나도 어머니처럼 가슴이 나오고, 엉덩이가 커지고, 다리 사이에 털이 나리라는 상상을 하였다. 다른 상상을 하기도 했다. 나도 결혼을 해서 아이를 갖게 되리라는 생각, 그렇지만

* 반복하는 것처럼 보일 수도 있지만, 다시 한번 사회적 보상과 처벌, 역할 훈련, '사랑에 대한 책에 몸을 내용으로 하는 이성애 제도가 자유롭게 선택되고 유지되는 인간 경험은 아니라는 점을 해야겠다.

어머니처럼은 아니라는 생각을 하기도 하였다. 그 모든 것을 나는 다르게 해내는 방법을 찾으리라 생각했다.

아버지의 행방하고 가는 몸은 비록 권위와 통제력이 그의 몸을 전기줄처럼 관통하고 있었지만, 나의 상상력을 붙잡지 못하였다. 나는 느슨하게 입은 옥속 같은 아래 달려있는 아버지의 음경을 힐끗 바라보곤 했다. 그러나 나는 아주 일찍부터 아버지와 어머니가 다르다는 것을 이해하고 있었다. 힘만을 가져 세우고 있는 것은 아버지의 목소리, 아버지의 존재 그리고 아버지의 방식이었다. 언제부터 내가 어머니의 여성적인 감각, 어머니의 몸이라는 '실체보다 아버지의 확고한 생산과 기질의 카리스마로 관심을 바꾸기 시작했는지 기억이 나지 않는다. 아마도 여동생이 막 태어나고, 아버지가 내게 읽기를 가르쳐 주시기 시작하면서부터일 것이다.

어머니의 이름은 어린아이인 나에게 일종의 주술같은 것이었다. 나는 어머니의 이름이 지금도 가장 아름다운 이름 중의 하나라고 생각한다. 아주 어렸을 때 그리스 신화를 읽으면서, 나는 헬렌인 어머니와 프로이의 헬렌을 어느 정도 동일시하였다. 아니면 아버지가 즐겨 인용하셨던 포우의 '헬렌'과 더욱 동일시 했는지 모른다:

> 헬렌, 그대의 아름다움은 내게
> 향기로운 바다 위를 살며시 스쳐가는
> 먼 옛날 니케아의 범선과 같소,
> 피곤하고, 여행에 지친 방랑자를
> 고향의 바닷가로 데려다 주는…

물론 나의 어머니 헬렌은 내 고향의 바닷가였다. 나는 그 시에서 처음으로 내 자신의 욕구, 여자 아이의 욕구가 남자 시인에 의해 표현되고, 남성인 아버지의 목소리로 읊어지는 것을 들었다.

아버지는 아름다움과 완전함의 필요성에 대하여 말씀을 많이 하셨다. 아버지는 여자의 육체가 순수하지 않다고 생각하셨다. 여자의 몸에서 나는 자연 상태의 냄새를 좋아하지 않으셨다. 아버지의 비물질성은, 여성들이 땀을 흘리고, 배설하고, 매달 월경을 하고 임신을 하는 것 낮은 영역으로부터 자신을 분리시키려는 한 방법이었다. (어머니는 임신 후기가 되면 아버지가 어머니 몸에 항상 눈길을 주지 않는다는 사실을 알게 되었다.) 그는 이마도 이점에서는 유대인적인 기질이 강했지만 동시에 그는 남부인이기도 했다. '순수하고' 그렇기 때문에 창백한 백인 여성은 일종의 시각물같아서, 달빛을 받으면 희어지고, 건드리면 가장자리로 반점이 생긴다고 생각했다.

그러나 내가 어머니의 몸에서 발견했던 어린 시절의 즐거움과 안도감은 결코 완전히 사라지지 않는 것이어서, 아버지의 말로서, 남성의 눈으로 자신을 바라보는 여성들에게 전형적으로 나타나는 자기 육체에 대한 막연한 혐오감을 느끼고 있던 때 조차도 그 안도감이 남아 있었다. 자위라는 단어를 결코 입밖에 낼 수 없던 때 조차도 나는 내 자신의 몸으로부터 즐거움을 얻을 수 있다고 믿었다. 어머니가 그런 것에 대하여 알고 계셨다면, 적극적으로 반대하셨을 것이다. 그렇지만 나는 처음으로 어머니의 몸을 사랑함으로써 결국 나의 육체를 사랑하게 되었으며, 이것은 어머니로부터의 근본적인 유산이라고 생각하지 않을 수 없다. 나는 비물질적인 지성인이 아님을 알고 있었다. 내 정신과 육체는, 어머니와 아버지 사이처럼 몸으로 나눠질 수 있을지 몰라도 나는 이 몸을 모두 갖고 있다.

어머니와 딸은, 여성이 살아나가는 데 필요한 지식을 입으로 전승하는 것을 넘어서서, 잠재적이고 파괴적이고 언어 이전의 지식을 항상 서로 교환하였다. 그리고 이 지식은 비슷하게 생긴 두 육체, 그리고 그 중의 하나는 다른 몸 안에서 아홉 달을 보내고 나온, 두

육체 사이에서 흘러나오는 지식이다. 아이를 낳는 경험을 하면서 많은 어머니들 깊은 반항을 느낀다. 알리스 밀러는 여성이 자신의 아이에게 처음으로 젖을 먹이면서 아마도 어머니의 젖 냄새를 기억하고 감동을 받을 수 있으리라고 추정한다. 월경을 하면서, 일반적으로 고통스럽고 갈등이 있는 모녀관계에서조차 어린 딸들은 어머니에 대하여 여성적인 친밀감을 느낀다.1

2.

나의 어머니에 대하여 쓰기는 어렵다. 내가 무엇을 쓰든지, 그것은 내가 말하는 나의 이야기, 과거에 대한 나의 설명이다. 만일 어머니 자신이 이야기를 한다면, 다른 배경이 드러날 수도 있을 것이다. 그러나 내가 말하든 어머니가 말하든, 가슴 깊이 따오르는 오래되고 많은 분노의 조각이 나타날 것이다. 결혼전 어머니는 피아니스트와 작곡가가 되기 위하여 오랫동안 훈련을 받았다. 남부에서 태어나 장하고 육구 불만이 많은 어머니로부터 교육을 받았고, 몰티모어에 있는 피바디 음악 학교에서 지휘자와 함께 공부할 수 있는 장학금을 받았으며, 여학교에서 가르치면서 뉴욕, 파리, 비엔나에서 공부를 계속할 수 있었다. 18살 때부터 조숙한 미인이었던 그녀는 마음만 내키면 언제든지 결혼할 수 있었다. 그렇지만 동시에 그녀는 비범한 지능과 결의를 가지고 있었다. 어머니가 살았던 시대와 장소를 고려해 보면, 남다른 독립심의 소유자이기도 하였다. 그녀는 폭넓게 독서를 했고 — 지금도 하고 있고 — 어린 시절 나의 일기와 쪽지의 편지에서 알 수 있듯이 — 똑똑 있고, 날카롭게 글을 썼다.

어머니는 아버지와 약혼하고 나서 10년 후에 결혼했다. 그 10년 동안 아버지는 의과 과정을 마치고 의학 분야에서 지위를 얻기 시작했다. 일단 결혼하자 어머니는 연주회 피아니스트가 된다는 가능성을 포기하였다. 물론, 그 후로도 몇 년 동안 작곡을 계속하고, 시골도 공부히 그리고 열심히 피아노를 치시지만 말이다. 똑똑하고, 야심차며, 추진력있는 아버지는 자신의 인생을 위해서 아내가 헌신할 것이라고 생각했다. 비록 조울증이기는 했지만 어머니는 의학 교수의 아내답게 격식을 차리고 풍위있게 가계를 꾸려나갈 것이며, 그녀의 작곡 활동과 연습때문에 아내와 어머니로서의 역할에 차질이 생겨서는 안되겠지만, 음악을 '계속 어어나갈 것'이라고 생각했다. 그녀는 그에게 아이를 몰 낳아 주어야 했다. 하나는 남자 아이, 또 하나는 여자 아이를 낳아야 했다. 그리고 마지막 동전 한 닢까지 꼼꼼히 가계부를 써야 했다. 나는 아직도 어머니의 분명하고 강한 필체로 세겨진 커다란 장의색 가계부를 볼 수 있다. 장을 보러 갈 때는 전차를 타고, 나중에 차를 살 여유가 생겼을 때, 어머니는 아버지를 연구실이나 강의실까지 태려다주고 왔다. 그리고 여러 시간 동안 아버지를 기다리는 경우도 잦았다. 어머니는 두 명의 아이를 길렀고, 음악을 포함하여 모든 교육을 시켰다. (우리는 둘 다 4학년이 되기 전까지 학교에 가지 않았다.) 분명히 어머니는 우리가 가진 모든 불완전한 부분에 대하여 책임을 느껴야 했다.

신컵론자인 보론은 알코프처럼, 아버지는 그가 (아니 차라리 어머니가) 자신의 목표한 도덕적, 지적 계획에 따라 아이를 기를 수 있으며, 그렇게 함으로써 지루하고 비정통적인 양육 방식의 가치를 세상에 입증할 수 있다고 생각했다. 그리고 어머니도 아버게일 알코프처럼, 처음에는 진정으로 열성적으로 이 실험을 받아들였지만, 나중에 가서야 아버지의 가족하고 관백주의적인 계획에 맞추가는 것이, 어머니로서의 깊은 본능과 감정을 일으킨다고 깨달은 것 같다. 또한 어머니는 아버게일 알코프처럼, 아이디어를 제시하는 사람은 남편이지만 그것을 매일 매시간 실행해야 하는 사람은 자신임을 자각하고 있었다. 내 자신의 감정도 이해할 수 없는데, 어떻게 내가 어머니의 감정을 이해할 수 있었겠는가? 내 몸은 감정을 아주 잘 표현할 수 있었지만 그것은 의학적으로 묵재될 뿐이었다. 나는 어머니가 다시 한번 내 어머니가 되어 주고, 나에게 그랬던 것처럼 내 아이를 품에 안아 주기를 바랬다. 그렇지만, 그 아이는 동시에 어머니에 대한 도전장, 내 아들이기도 하였다. 내 자신의 일부는 어머니의 축복을 받기 위하여 어머니에게 아이를 드리기를 원하고 있었다. 또 한편으로는 여성으로서의 우리의 비극적이고 불필요한 경쟁관계에서 승리의 징표로 아이를 높이 처들고 싶은 욕구도 있었다.

그렇지만 그것은 나에게 단지 시작에 불과했다. 그때는 결코 알 수 없었지만, 우리 사이의 원한 감정의 타래 가운데 그리고 중요하지만 실감나지 않는 먼날 중에 어머니의 죄의식이 있었다는 사실을 이제 알고 있다. 매일, 매일 저녁, 매 시간, '내가 옳은 일을 하고 있는가? 내가 충분히 하고 있는 것인가? 지나친 것은 아닌가?'라는 어머니로서의 죄의식의 완전한 무게와 부담을 곧 이해하기 시작했다. 모성의 제도하에서, 모든 어머니들은 정도의 차이는 있겠지만 자신이 아이에게 잘못하고 있다는 죄의식을 느낀다. 그리고 나의 어머니는 특히, 아버지의 계획대로 완벽한 딸을 만들도록 되어 있었다. 이 '완벽한' 딸은 만족스럽게도 조숙했지만, 일찍부터 틱 증세와 말끈한 심미를 보였고, 22살에 관절염을 앓아 영원히 다리를 절게 되었다. 그녀는 마침내 아버지의 빅토리아 시대적인 가족주의와 메력, 잔인한 통제력에 저항하고, 이혼한 대학원생과 결혼 하고, 네 나손의 유랑한 부드러움이 결합되어 있는 '현대적'이고 '세련'하고 '비관적인' 시를 쓰는가하면, 심지어 무모하게도 임신을 하여 살아 있는 아이를 세상으로 데려 왔다. 그녀는 더 이상 차실하고 조숙한 아이도 아니고, 사제이고 매혹당하기 쉬운 소녀도 아니었다. 아버지의 생각으로는 무언가 끔찍하게 잘못되었던 것이다. 어머니가 어떤

이달았을 것이다. ('A(알코프)씨가 일반적인 원칙에 대하여 도움을 주지만, 세부적인 사항에 대하여는 아무도 도움을 줄 수 없다'고 아버게일 알코프는 판식한다. _ 따군다나 남편의 전체를 들어보면, 계속해서 자신이 제대로 하고 있는지 의구심을 갖게 된다. '내가 옳은 일을 하고 있는 것일까? 내가 충분히 하고 있는 것인가? 지나친 것은 아닌가?' 알코프는 돌에 맡힌 루이자에게서 나타나는 '성미'와 '의지'가 그 어머니에게서 물려받은 것이라고 비난했다.2 모성의 제도하에서 이론이 현실에서 비실제적이라고 판명되거나 무엇이든 잘못되는 경우, 제일 먼저 비난을 받는 사람은 어머니이다. 그러나 그에 앞서서, 어머니는 이미 제목의 한 부분을 이미 실패하고 있었다. 바로 아들을 낳지 못한 것이다.

여러 해 동안, 나는 어머니가 나보다 아버지를 선택하고 아버지의 욕구와 이론을 위해서 나를 희생하고 있다고 생각했다. 내가 첫번째 아이를 낳았을 때, 나는 거의 부모님과 왕래를 하고 있지 않았다. 어떤 정서적인 생활을 할 용의와, 아버지의 욕구와 이론을 넘어서서 자아를 가질 나의 권리를 위하여 나는 아버지와 싸우고 있었다. 우리 모두는 대립하게 맞서고 있었다. 첫번째 출산에 따른 고통과 피곤, 소외감에서 벗어나면서, 내가 어머니를 얼마나 원하고 있는지 말하는 것은 고사하고, 그러한 사실을 스스로도 인정할 수 없었다. 어머니가 병원으로 찾아오셨을 때, 둘 중 어느 누구도 병실을 어돌게 만드는 희미한 감정의 타래, 어머니가 사흘 동안 나를 낳기 위해서 산고를 치르고 결국 내가 사내아이가 아니었던 그때로 거슬러 올라가는 엉킨 실타래를 풀 수가 없었다. 이제 20년이 지나, 나는 알레르기로 고생을 하고 피부는 알 수 없는 발진으로 뒤덮여, 입술과 눈꺼풀이 부어올라 있으며, 몸은 멍들고 통합되어 있는 상태로, 오히려 병을 옮길 것 같은 병원에 누워 있었다. 그리고 내 옆의 작은 침대에는 내가 낳은 완벽하고 아름다운 사내아이가 잠을 자고 있었다. 내 자신의 감정도 이해할 수 없는데, 어떻게 내가 어머니의 감정을 이해할 수 있었겠는가? 내 몸은 감정을 아주 잘 표현할 수 있었지만 그것은 의학적으로 묵재될 뿐이었다. 나는 어머니가 다시 한번 내 어머니가 되어 주고, 나에게 그랬던 것처럼 내 아이를 품에 안아 주기를 바랬다. 그렇지만, 그 아이는 동시에 어머니에 대한 도전장, 내 아들이기도 하였다. 내 자신의 일부는 어머니의 축복을 받기 위하여 어머니에게 아이를 드리기를 원하고 있었다. 또 한편으로는 여성으로서의 우리의 비극적이고 불필요한 경쟁관계에서 승리의 징표로 아이를 높이 처들고 싶은 욕구도 있었다.

그렇지만 그것은 나에게 단지 시작에 불과했다. 그때는 결코 알 수 없었지만, 우리 사이의 원한 감정의 타래 가운데 그리고 중요하지만 실감나지 않는 먼날 중에 어머니의 죄의식이 있었다는 사실을 이제 알고 있다. 매일, 매일 저녁, 매 시간, '내가 옳은 일을 하고 있는가? 내가 충분히 하고 있는 것인가? 지나친 것은 아닌가?'라는 어머니로서의 죄의식의 완전한 무게와 부담을 곧 이해하기 시작했다. 모성의 제도하에서, 모든 어머니들은 정도의 차이는 있겠지만 자신이 아이에게 잘못하고 있다는 죄의식을 느낀다. 그리고 나의 어머니는 특히, 아버지의 계획대로 완벽한 딸을 만들도록 되어 있었다. 이 '완벽한' 딸은 만족스럽게도 조숙했지만, 일찍부터 틱 증세와 말끈한 심미를 보였고, 22살에 관절염을 앓아 영원히 다리를 절게 되었다. 그녀는 마침내 아버지의 빅토리아 시대적인 가족주의와 메력, 잔인한 통제력에 저항하고, 이혼한 대학원생과 결혼 하고, 네 나손의 유랑한 부드러움이 결합되어 있는 '현대적'이고 '세련'하고 '비관적인' 시를 쓰는가하면, 심지어 무모하게도 임신을 하여 살아 있는 아이를 세상으로 데려 왔다. 그녀는 더 이상 차실하고 조숙한 아이도 아니고, 사제이고 매혹당하기 쉬운 소녀도 아니었다. 아버지의 생각으로는 무언가 끔찍하게 잘못되었던 것이다. 어머니가 어떤

다른 생각을 하셨든 간에 (그리고 나는 어머니가 무분적으로는 당혹적으로 내 편임을 알고 있다), 어머니는 또한 죄책감을 느꼈을 것이다. 어머니가 그 당시에 경험하셨다고 후에 내게 말씀하셨던 '무감각한 상태' 밑에 깔려있는, 모든 어머니들이 느끼는 죄의식을 상상할 수 있다. 왜냐하면, 내 자신이 그것을 알고 있기 때문이다.

그렇지만 그때는 그것을 알지 못했었다. 그리고 지금에 와서는 너무나 잘알기 때문에 어머니에 대해 쓰기가 어렵다. 어머니의 말이라는 것이 어떤 느낌을 주는지 표시하려고 노력하지만, 내 자신이 분열되고, 어머니의 피부 아래로 비고리게 들어가는 것처럼 느낀다. 나의 일부는 어머니와 너무나 같았다. 아직도 어머니에 대해서 깊이 앙인 분노가 존재하고 있다는 것을 알고 있다. 아이들이 혼히 저지를 만한 잘못 때문에 벽장에 갇힌 4살 짜리 아이의 분노(아버지가 명령한 것이지만 행동으로 옮긴 사람은 어머니였다), 안면의 틱 증세가 생길 때까지 너무 오래 피아노연습을 해야 했던 6살 짜리 아이의 분노(마찬가지로 아버지가 우겨서 했지만, 희순을 시킨 사람은 어머니였다) 내 자신이 어머니로서, 나는 아이의 얼굴에 나타나는 틱 증세가 무엇인지 알고 있다 — 그것은 자신의 몸을 돌고 지나가는 세리한 죄의식과 고통의 칼날이다. 그리고 나는 아직도 일신하고 어머니를 절실하게 원하고, 어머니가 저세계 가버렸다고 느끼는 딸의 분노를 느낀다.

또한 나는 어머니 안에도 분노가 깊이 땅에 있음을 안다. 모든 어머니들은 자녀에 대해 결정을 수 없고 용납될 수 없는 분노를 갖고 있다. 나의 어머니가 어머니가 되었을 당시의 조건, 불가능한 기대, 임신한 여성에 대한 아버지의 협오, 아버지가 통제할 수 없는 모든 것에 대한 아버지의 협오감을 생각해 보면, 어머니에 대한 나의 분노는 피해로 바뀌고 그녀를 위한 분노로 바뀌며, 다시 어머니에 대한 분노, 오래되고 정화되지 않은 아이의 분노로 바뀐다.

현재 나의 어머니는 항상 어머니가 원하던 대로 독립적인 여성으로 살고 계신다. 어머니는 사랑받고 존경받는 할머니이며, 새로운 영역을 탐구하며 산다. 어머니는 과거가 아니라 현재와 미래에 살고 있다. 나는 끊임없는 치유를 위해 어머니와 대화를 갖는다는 환상, 치유받지 못한 아이의 환상을 더이상 갖고 있지 않다. 우리가 모든 상처를 내보이고 어머니와 딸로서 함께 겪어 온 고통을 넘어서 마침내 모든 것을 다 말할 수 있는 대화를 나눌 수는 없다. 그러나 이 글을 쓰면서, 최소한 나는 어머니의 존재가 현재 얼마나 중요한지, 그동안 얼마나 중요했는지를 인정하고 있다.

왜냐하면, 20세기의 새로운 여성 운동의 초기에 우리는 우리의 어머니들이 당한 억압을 분석하고, 왜 우리의 어머니들이 우리가 아마존이 되도록 교육시키지 않았는지, 왜 우리의 말을 묶어 놓고 그대로 내버려 두었는지를 '합리적으로' 정확하게 이해하기는 너무나 쉬운 일이었기 때문이다. 그러한 분석은 정확했고 필저했다. 그렇지만 좋은 의미의 모든 정치학과 마찬가지로 이러한 분석은, 의식이 모든 것을 알고 있다는 가정에서 출발한 것이다. 우리 대부분의 내부에는 여성의 보살핌과 부드러움, 그리고 승인, 우리를 지키기 위하여 행사되는 여성의 힘, 여성의 항기, 감촉, 목소리, 우리가 두려움과 고통을 느낄 때, 우리를 감싸는 강인한 팔을 어진히 갈망하고 있는 어린 소녀가 자리잡고 있다. 우리들 누구라도 프리스타벨 콘코리스트의 말대로, "여성 참정권 운동의 댓가를 미리 지불하기로 마음먹은 어머니, 여성을 위하여 댓가를 지불할 자세가 되어 있는 어머니"를 갈망했을 것이다. 우리의 어머니를 이해하는 것만으로는 충분하지 않다. 그 어느때 보다도 여성으로서 우리 자신의 힘을 느끼려 노력할 때, 우리는 어머니를 필요로 했다. 우리 안에 있는 어린 소녀의 희망을 수치스러워 할 필요도 없고 외로워하고 느낄 필요도 없다. 그 욕구야말로 강한 어머니와 강한 딸을 탄생하게

만아들이는 세상을 창조하고자 하는 우리 욕구의 시작이다.

우리는 이러한 이중적인 시작을 이해해야 한다. 그렇지 않으면, 결코 우리 자신을 이해할 수 없다. 우리들 중 많은 사람은 자신들이 인식하지도 못하는 방식으로 어머니에 의해 키워졌다. 우리는 단지, 어머니가 제신할 수 없는 방식으로 우리의 편에 있었다는 것만을 알고 있다. 그러나 만일 어머니가 죽었기 때문에, 혹은 우리를 입양시키기로 작정함으로써, 아니면 생활고 때문에 일로움과 마약에 중독되거나, 우울증에 빠지거나 이혼서 우리를 버렸다면, 제도화된 모성하에서 일하는 어머니를 위한 여건이 제공되지 않기 때문에, 생계 때문에 어쩔 수 없이 무관심하고 배정이 없는 낯선 사람에게 우리를 맡길 수밖에 없었다면, 제도가 요구하는 대로 '좋은 어머니'가 되도록 노력하고, 그 때문에 우리의 처녀성을 지키기 위해 불안해 하고, 걱정하고, 정교도적인 어머니가 되었다면, 혹은 아이 없이 살 필요가 있어서 그냥 우리를 떠났다면, 우리가 이성적으로 아무리 용서하고 어머니 개인의 사랑과 힘이 아무리 강해도, 우리 안에 있는 아이, 남성이 통제하는 세상에서 작은 여자아이는 여전히 순간순간 어머니의 보살핌을 받지 못했다는 느낌을 잘하지 않는다. 이러한 역설과 모순에 앞서 이를 해결할 수 있다면, 잃어버린 어린 소녀의 탐구열을 우리 내부에서 끌어지 지킬 수 있다면, 우리는 그 느낌을 바꾸기 시작할 수 있을 것이다. 그리고 함께 운동을 해나가는 여성들 사이에서 반복적으로 분출되는 명목적인 분노와 고통도 변화시킬 수 있을 것이다. 여성간의 차에 관계 이전에, 어머니와 딸이라는 — 피도적이고 단편적이지만 하아도 근본적이고 중요한 — 지식이 있었다.

3.

어머니와 딸 사이의 이와 같은 — 근본적이고, 파괴되고, 남용된 — 정신질중에 대해서는 아직 잘 알려져 있지 않지만, 이는 중요한 이야기이다. 생물학적으로 많은 두 종, 그중 하나는 다른 하나의 양수라는 축복 속에 놓여 있었고, 다른 하나는 생명을 탄생시키기 위하여 산고를 치렀던 이 두 종 사이에 흐르는 에너지보다 더 큰 감정의 흐름은 인간 존생상 아마 없을 것이다. 가장 깊은 교감과 가장 고통스러운 불화를 위한 재료가 바로 여기에 있다. 아가셋 미드는, "우리가 현재는 아무것도 알고 있지 못하지만, 어머니와 딸 사이에 깊은 생화학적 친화성이, 그리고 어머니와 아들 사이에 대조적인 것이 있을 가능성"4을 이야기한다. 그러나 이러한 관계는 가부장제의 렌즈에서 최소화되고 사소한 일로 치부되어 왔다. 신학적 교리, 예술, 사회학 혹은 심리분석 이론에서, 어머니와 아들은 영원하며 결정적인 한 쌍으로 나타난다. 신학, 예술, 사회 이론이 아들들에 의해 이룩된 것이라는 점을 생각해 볼때, 전혀 놀라운 일이 아니다. 보통의 여성들 사이의 친밀한 관계와 마찬가지로, 어머니와 딸 사이의 관계 또한 남성들에게 근본적으로 위협적이었다.

고대의 문헌을 살펴보면, 딸은 거의 존재하지 않았음을 알게 될 것이다. 아들이 아버지에게 주는 희망은 충분히 표현되어 있다. 루크니사드에는 다음과 같이 씌어 있다.

> (여성은) 자기 안에 남편의 자아, 아들에게 영양을 공급한다. … 아버지는 어머니에게 영양을 공급하고 의식을 행함으로써, 아이가 태어나기 전부터 그리고 태어나자마자 바로 아이를 놀인다. 그가 그처럼 아이를 놀일 때… 실은 이 세상의 연속성을 위하여 자신의 제2의 자아를 들어 올리는 것이다. … 이것은 그의 두 번째 탄생이다.

이집트 인의 관습에서 아픈 혹은 아들은 어떻게 판당받는다.

> 여인 안에 있는 씨앗의 창조자에,
> 남자의 몸만으로 딱을 만들어 들여보내시는 그대,
> 어머니의 자궁에 아들을 기르는 그대여…

그리고 유대인의 관습에 따르면, 여성의 영혼이 남성의 정자와 합체과 당연히 "남자 아이"가 생겨난다.*

말돌은 과학에 의해서 무(無)로 취급받았고, 그리고 모든 곳에서 딸이 주 희생자가 되는 영아 살해에 의해 무(無)로 돌아갔다. "심지어 부자도 딸을 버린다." 로이드 드마우스는 고대에서 중세에 이르는 남녀 성비의 불균형은 여자 아이를 관습적으로 살해하는 관행의 결과라고 주장한다. 딸들은 아버지에 의해서 뿐만 아니라 어머니에 의해서도 죽음을 당했다. 기원 전 1세기의 한 남편은 아내에게 당연하게 말한다: "만일 그럴 가능성이 있지만, 아이를 낳아서 남자 아이면 살려 두고, 여자아이면 갖다 버리시오."[1] 이와 같은 관행이 오랫동안 유지되었다는 점을 고려할 때, 어머니들이 자신과 같은 여자아이를 낳는 것을 두려워했다는 것은 놀랄 일이 아니다. 아버지는 자신의 아들을 통하여 자신이 '두 번 태어나는' 경험을 할 수 있을지 모르지만, 딸의 어머니에게는 그러한 '두 번째 탄생'이 일어나지 않았다.

---

* 일반적으로 영아 살해가 인구 통제 혹은 심지어 일종의 우생학으로 여겨졌던 것의 목적이 (당동이, 허거나 기형이고 비정상적인 아기들은 성별에 관계없이 죽음을 당했다), 여아 살해는 출산을 통제하는 한 방법이었다고 말할 수 있다. 왜냐하면 여성들은 일차적으로 아이낳는 사람으로 여겨졌기 때문이다. 그럼에도 불구하고 여기에 여성에 대한 혼합된 평가절하가 개입되어 있다는 것을 부정할 수 없다.

『돌대로』에서 버지니아 울프는, 현대 문학에서 모녀간의 문제에 대해 어느정도 가장 복잡하고 갈등적인 시작이라고 여겨지는 것을 그려냈다. 이 작품은 여자주인공이 자신의 어머니를 중심 인물로 묘사한, 아주 드문 문학 작품 중의 하나라는 점에서 의미가 있다. 랠지 부인은 만화경같은 인물이다. 이 소설을 읽을 때마다 그녀는 변화한다. 이것은 우리 자신이 변함에 따라, 보는 관점에 따라 우리 자신의 어머니가 달라 보이는 것과 거의 같다. 여성주의 학자인 제인 릴리엔펠드는 버지니아의 유년 시절에 그녀의 어머니, 줄리아 스티븐이 어머니로서의 에너지를 모두 남편과, 남편의 일생의 작업, 인명 사전에 몰아부었다는 점을 지적한다. 자매지간인 버지니아와 바넷사는 나중에 서로에게서 어머니의 역할을 기대했고, 릴리엔펠드의 주장에 따르면, 레오나드 울프가 그러한 보살핌과 관심을 버지니아에게 주었다.† 어쨌든, "이상할 정도의 열정함, 극도의 배려," 다른 사람들의 필요 (주로 남성의 필요)에 대한 배려, 아이를 여럿이나 낳은 50살의 여성으로서 보기드문 카리스마적인 매력을 지닌 랠지 부인은 결코 단순하게 이상화한 것이 아니다. 그녀는 "유쾌한 다산성여여… 남성의 숙명적인 불임이 뛰어드는 생명의 샘이고 물안개이다." 동시에 "그녀는 자신이 생활이라고 부르는 이것이 끔찍하고, 지대적이며, 기회만 있으면 바로 자신에게 달려든다고 느꼈다."

그녀는 "남성의 불임을 적대감없이" 받아들였다. 그렇지만 릴리엔펠드가 지적하듯이, 그녀는 여성을 그다지 좋아하지 않는다. 그녀는 일생을 남성의 욕구에 조율된 채 보냈다. 젊은 화가인 릴리 브리스코는 랠지 부인의 다리를 필요 감싸고 머리를 무릎에 기대고 앉아, 그녀와 하나가 되기를 원한다. "육체적으로 그녀를 보다거리고 있었던 여성의 정신과 마음 속에서, 하나가 되기를 원한다. … 사람들이 흔히 말하듯, 사랑을 하면 그녀와 랠지 부인이 하나가 될 수 있

을까? 왜냐하면 그녀가 원하는 것은 같이 아니라 일체이며, 석판에 새긴 글, 인간이 알고 있는 언어로 씌여질 수 있는 것이 아니라, 진실함 그 자체를 원하는 것이다."

그러나 아무 일도 일어나지 않는다. 랠지 부인은 그녀에게 관심을 가지지 않는다. 그리고 릴리 브리스코는 물 울프 자신이므로 이 장면은 두 가지 의미를 지닌다. 자기 어머니와의 친밀성을 원하는 딸, 또는 자신의 어머니가 아니라 그와 같은 열정적인 갈망을 표출하는 대상으로서의 다른 여성과의 친밀성을 원하는 여성이라는 이중적인 의미를 갖는다. 한참 후에 그녀는, "랠지 부인과 그녀의 비범함에 닿서는 것"은 그녀의 작품을 통해서만 가능하다는 것을 이해한다. 작품에서 그녀는 랠지 부인과 제임스, '어머니와 아들'을 하나의 그림의 추제로 묶는 것을 거부할 수 있다. 자신의 작품을 통하여 릴리는 랠지 부인과 달리, 남성으로부터 독립된다. 가장 날카로우면서도 평온한 방법으로, 울프는 랠지 부인의 인생의 희미한 빛을 제품는다. 그녀는 남성들이 그녀를 필요로 하는 만큼 그들을 필요로 한다. 그녀의 힘과 강함은 회존성, 타인들의 '불모성'에 기초를 두고 있다.

버지니아는 『등대로』에서 어머니를 묘사하기 전에 여러해 동안 어머니인 줄리아에 대하여 연구했다. 다시 한번, 그와 같이 매혹되어 관심을 갖는 것이 릴리 브리스코를 통하여 표현된다.

> 저 한 여인을 자세히 아는데는 50명의 눈으로도 충분하지 않다고 그녀는 생각했다. 그리한 눈들 중에서 그녀의 아름다움에 끌리는 무관심한 눈이 하나는 있을 것이다. 그에게는 끊기지않 섬세한 가장 비밀스런 어떤 감각이 부족해서, 그녀가 앉아 뜨개질 하고, 이야기하고, 창문가에 혼자 조용히 앉아 있을 때, 열의 구멍으로 들어가 그녀를 잡을 수 없다. 그것은 끊기 기운의 연기를 불들어 두는 끊기

그리고 이것이야말로 정확하게 예술가인 버지니아가 성취한 것이다. 그러나 그러한 성취는 단지 그녀의 예술의 힘 뿐만 아니라, 어머니를 향한 딸의 열정, 무엇보다도 그처럼 흠모했지만 그녀가 차지할 수 없었던 이 여성을 이해하고, 아무리 복잡해도 어머니와 자신을 갈라놓는 차이점이 무엇인지를 그녀가 이해할 필요가 있었다는 것을 증명해 주고 있다.

가족 중심적인 어머니에게서 태어난 이 여성 혼동가 혹은 예술가는 어쨌든, 그녀가 인생에서 필수적이라고 생각하는 것을 어머니가 이해하거나 그에 동조할 수 없고 아니면, 어머니가 보다 전통적인 모습의 딸이나 아들을 선호하고 높이 평가한다고 느꼈을 수도 있다. 플로렌스 나이팅게일은 간호학을 공부하기 위해 그녀의 어머니를 통해서 나타난 빅토리아 시대 상류 사회의 인습과 싸워야 했다. 상류 사회의 여성들은 거실과 시골 저택에서 생활하면서 "무엇인가를 갈망하며"† 미쳐가는 운명과 싸워야만 했다. 화가인 파울라 모더존-베커는 어머니가 자신의 생활 방식을 인정하지 않을까 일생동안 걱정하고 두려워하였다. 작품과 비평하는 것에 대하여 1899년 글을 쓰면서 그녀는 말한다: "나는 이 글을 특히 나의 어머니를 위하여 쓴다. 어머니는 내 인생이 하나의 길고 연속적인 이기심과 몽롱한 태학이라고 느끼고 있을 것이다." 남편을 떠나는 것에 대하여 그녀는 이렇게 쓴다: "당신(어머니)께서 화를 내시지 않았나 두려웠습니다. … 이제 이렇게 제게 말해 주시는 군요. … 어머니, 제 옆에서 제 인생을 축복해 주세요." 그리고 아이를 낳다가 죽기 일 년전에

그녀는 말한다.

> _ 나는 항상 계속되는 소란 속에 있습니다. _ 간혹 휴식을 취할 뿐, 그리고 다시 목표를 향하여 움직입니다. _ 때때로 내가 사람이 없는 것처럼 보일 때, 이 점을 기억해 주기를 당신께 간청합니다. 그것은 내 모든 힘이 오로지 한가지에만 집중되어 있다는 것을 의미합니다. 이것을 자기 중심주의라고 하는지는 모르겠습니다. 만일 그렇다면, 자기 중심주의야말로 가장 슬프한 것입니다.
>
> 나는 내가 태어난 바로 그 무릎에 내 머리를 누입니다. 그리고 어머니 당신께 생명을 주신 것에 대하여 감사드립니다.[1]

"나에게는 결코 어머니가 없었다"는 베일의 다린손의 유명한 말은 여러 가지로 해석되어 왔다. 그렇지만 분명히 그녀는 자신이 어머니가 살았던 인생과는 다르게 동떨어져 있다는 것, 그녀에게 가장 중요한 것을 어머니는 이해할 수 없었다는 것을 부분적으로 의미했다. 그러나 그녀의 어머니가 1875년 뉴잉글랜드 쇼어즈를 떠, 다린손 자매는 둘 다 1882년 어머니가 돌아가실 때까지 극진히 어머니를 간호하였다. 그리고 그때에 쓴 편지에서 베일의 다린손은 이렇게 말한다.

> _ 어머니가 돌아가셨다는 것은 너무나도 압도한 충격이어서, 우리들 다 얼떠했습니다. _ 돌아가시기 바로 전날에야 어머니는 기분이 좋아지고 식욕기를 느껴, 제가 열심히 준비해 드린 저녁을 조금 드셨습니다. 저는 너무나 기뻐서 크게 웃었습니다._
>
> 슬퍼하면서 우리가 우리의 깊은 이웃(여기에서는 그녀의 편지를 받는 사람)에게 얼마나 죄를 끼치게 될까를 걱정하시면서, 우리의 최초의 이웃, 어머니께서는 고통의 가셨습니다.

> 사랑스런 어머니의 얼굴을 빼앗긴 우리는 거의 시로를 달아 보지 못하고, 아직 꿈과 희롱을 하고 있는 것처럼 느껴졌습니다. 잠이 깨면 사라질 것 같은_

그리고 딸의 편지는 시인의 절규, "오 언어의 통절함이여!"로 끝을 맺는다.[2]

"실비아와 나 사이에는 어머니와 나와의 사이처럼 일종의 정신적 삼투압이 존재했다. 그것은 어느 때는 정이롭고 마음을 편안하게 한다. 그리고 어느 때는 원하지 않는 사생활 침해가 된다." 이 말은 아우렐리아 플라스가 자신과 딸인 실비아 사이의 관계를 어머니의 입장에서 묘사한 것이다. 그러한 관계의 강렬함때문에 플라스의 『집으로 보내는 편지』를 읽어 본 독자들은 혼란스러웠을 것이다. 이 글은 주로 매주 혹은 그보다 자주, 처음에는 대학에서, 그리고 나중에는 영국에서 주로 어머니에게 감정을 쏟아낸 글이다. 이러한 모녀 관계를 실비아의 자살 충동, 그녀의 철저한 완벽주의, '위대성' 에의 집착의 원인으로 보는 경향도 있다. 그러나 『집으로 보내는 편지』의 서문에서 우리는 놀라운 여성, 생명력을 지닌 진정한 승리자를 보게 된다. 자기 극복성의 본보기를 보여 준 사람은 바로 플라스의 어머니였다. 이 편지들은 결코 완전한 것이 아니며, 더 많은 자료들이 나오기 전까지 플라스의 전기와 그녀에 대한 비평을 쓰려는 시도는 아무리 훌륭해도 의문의 여지가 있을 것이다. 그러나 어머니의 무릎 위에 시와 산, 꽃과 아이를 놓고자 하는 그녀의 욕구, 아이를 낳으려 할 때 그녀가 느낀 어머니에 대한 갈망, 딸을 키우며 겪었던 어려움과 희생이 보상받았음을 플라스가 알게 하려

---

* 실비아의 남편인 테드 휴즈 출판을 허락해야 하기 때문에 생략이나 말투이다.

는 노력이 모든 곳에서 드러난다. 마지막 편지에서, 실비아는 그녀 자신과, 하다 전너 편에 있는 어머니를 "정신적 삼투압"의 고통으로부터 보호하려고 노력하고 있었던 것 같다. "얼마동안 어머니를 뵐 용기가 없습니다"고 표현하면서 왜 그녀가 이혼 후 미국으로 돌아가지 않을 것인지를 설명하고 있다. "어머니가 지난 여름 보신 것, 그리고 어머니가 보시는 것을 제가 본 것에 대한 두려움이 우리 사이에 있습니다. 그리고 제가 새로운 생활을 시작하기 전까지는 어머니를 다시 뵐 수 없습니다..." (1962 년 10월 9일). 그리고 사흘 후에 "지난 번 편지는 부디 찢어버리세요. _ 믿기지 않을 만큼 자책을 하였어요. _ 매일 아침, 수면제의 약효가 떨어질 때쯤, 아침 5시면 일어나 세계에서 커피를 마시며, 이친듯이 글을 써요. 아침을 먹기 전에 매일 한 편의 시를 쓴답니다. _ 정말 멋진 일이고요. 마치 가정 생활이 나를 슬픔하게 하듯이_ 낙(그녀의 아들)은 이가 두 개 나고, 일어서고, 천사예요..." (1962년 10월 12일).[3]

정신적 삼투압, 정당적인 방어, 의식 세계를 부수고, 때때로 말을 "저 비밀스러운 방으로 되돌려 보내 할아리에 부은 물처럼, 자신이 상해하는 대상과 말을 수 없을 정도로 같은 것이 되도록 하였다"고 위협하기 때문에 무인하게 되는 유대감의 힘, 아니면 우리의 어머니가 보여주는 것보다 참기 힘든 무관심과 잔인함은 없기 때문에 종종 무인하게 되는 유대감의 힘.[4]

지금은 여성동성애에 대해 병적일 정도로 비국적인 시각을 표현했기 때문에 좋은 평판을 받지 못하고 그러면서도 통속적으로는 여전히 그 주제에 대한 대표적 소설이라고 여겨지는 『고독의 샘』에서 레드클리프 홀은, 안나 고든과 그녀의 동성연애자인 딸 스티븐 사이의 거의 신비할 정도의 반감을 암시하고 있다. 크라프트-에빙을 읽었기 때문에 말을 '이해하면서', 아들이 비국적 불구가 되었더라면 대행을 방식으로 말을 대하는 것은 바로 스티븐의 어머지이다.

그녀의 어머니는 처음부터 그녀를 이방인, 무례넘은 사람, 낯선 존재로 보았다. 레프클리프 홀의 소설은 작가의 자기 투정을 드러내고, 자신의 본능과는 반대되는 희전을 받아들여 내재화시켰다는 점에서 고통스러운 것이다. 그녀의 자기 정오가 절정에 달하는 것은, 어머니인 안나와 딸 스티븐 사이에 어떤 관계도 가능하지 않다고 상상하는 것이다. 그러나 어머니와 딸 사이의 연결, 신체적 감각에 토대를 둔 관계의 가능성에 대한 열망이 암시된 부분이 하나 있다.

> 스틴의 향기는 그 물을 이상하게 감동시키곤 했다. _ 때때로 스티븐은 어머니의 옷소매를 벌린간 잡아당긴다 — 그 진한 향기를 충분히 감탄할 수 없기 때문이다!

어느 날인가 그녀가 말했다: "기만히 계세요, 그렇지 않으면 그것이 상처를 주게 돼요— 그것은 온통 우리를 둘러싸고 있어요. — 하얀 냄새, 점박가 생각나네요" 그리고 나서 그녀는 얼굴을 묻히고 레멜리 상하 움직다 본다. 안나가 좋는 모습을 봄가 두려워하며.

> 그러나 그녀의 어머니는 모순투성이인 이 존재에 대하여 당혹스러워하며 이상한 듯, 심각하게 그녀를 바라보았다. _ 안나도 그녀의 아이가 그런 것처럼 놀라며 아래 피아폴의 슬소리에 감동을 받았다. 왜냐하면, 이렇게 그들, 어머니와 딸은 하나였기 때문이다. _ 그들이 이것을 어리 내다 볼 수만 있었어도, 그렇게 간단한 것이 둘 사이를 연결시키리라는 것을_
>
> 그들은 아직 무엇인가를 묻는 것처럼 서로를 바라보았다. _ 한 사람이 상대방으로부터; 그리고 그 순간은 지나갔다. — 그들은 아무 말없이 계속 걸었다, 어린보다 영혼이 먼저 가까워지지 않은 채.[5]

어머니와 자신 사이에 건널 수 없는 심연을 느끼는 여성은, 자신

의 어머니가 — 스티븐의 어머니처럼 — 그녀의 성욕을 결코 이해할 수 없으리라고 생각할 수밖에 없을 것이다. 그러나, 여성 동성연애자에 대한 일반인들의 무지와 편협성이라는 현실에도 불구하고, 그리고 사회의 눈으로 볼 때 자신이 어느 정도 딸을 '못쓰게 만들었다'는 두려움에도 불구하고, 어머니는 어느 단계에서 —침묵을 통하여, 간접적으로, 완곡하게 — 동성을 사랑하는 딸을 인정하고 살아갈 수도 있다. 완전히 전통적인 이성애의 생활을 살아온 어머니들은 그러한 관계의 본질을 종종 부정하지만, 그러한 요청을 받는다면 딸의 동성 연인을 환영하고 그들의 가정 생활 방식을 후원도 한다. 완전히 그리고 기꺼이 다른 여성에 대한 자신의 사랑을 인정하는 여성은, 어머니가 자신을 거부할 수 없는 분위기를 만들어 낼 가능성이 크다. 그러나 그러한 인정은 우선 자신 안에서 발전되어야 하는 것이지, 외적 행위로 오는 것이 아니다.

이미 자녀가 있으면서, 나중에 가서야 다른 여성에 대한 우리의 감정의 특과 질이를 인정하고 그에 따라 행동하는 사람은 어머니와 복잡하고 새로운 관계를 형성할 수 있다. 시인인 수우 실버레리는 이렇게 쓴다.

이제 여성 동성애자와 어머니 사이에는 오순 대신, 서로 일치하는 것이 있다는 걸 알았다. 내 연인과 나, 나의 어머니와 나, 그리고 내 아들과 나 사이의 공통점은, 원시적이면서 모든 것을 포용하고 가장 중요한 어머니 유대감이 있다는 것이다.

다른 여성을 사랑하면서, 나는 내 연인의 어머니가 되고, 그 연인에게서 어머니를 발견하려는 깊은 욕구를 깨달았다. 처음에 나는 그러한 발견을 두려워했다. 나를 돌이하고 있는 모든 것들이 그것을 악이라고 말하였다. 통속적인 프로이드주의는 그것을 고착, 성숙되지 못한 표시라고 비난하였다. 그렇지만, 나는 점차적으로 내 자신의

욕구와 욕망에 대한 믿음을 갖게 되었다. _ 이제 나는 사랑하는 두 여성간의 도와야, 그 안에서 작은 어머니가 되기도 하고 아이가 되기도 하는 도와야를 소중하게 여기고, 그것에 대한 믿음을 갖고 있다.

성행위를 하는 동안 어떤은 가장 본명해지고, 그때는 일상 생활의 이별이 잠시 사라진다. 연인과 키스하고, 애무하고 그 안으로 들어갈 때, 나는 어머니 안으로 다시 들어가는 아이이기도 하다. 나는 꼬마로은 자궁의 상태, 먼 옛날의 세상으로 돌아가기를 원한다. 내가 연인에게로 들어가지만, 들어가는 것은 오르가즘을 느끼는 그녀다. 나는 오랫동안 그녀의 얼굴에서, 감긴 눈 위에 그 기억을 간직하고 있는 무의식적인 표정을 본다. 그리고 나서, 그녀가 내게 애정 행위를 할 때_ 그 강렬함은 또한 밖에 내보낸, 태어남이다! 그녀는 들어와서 탄생하는 존재와 하나가 된다. _ 그래서 나는 또한 어머니의 신비, 그리고 어머니 유대감이 고양되었을 때 그것들에 둘러싸일 세상의 신비로 돌아간다.

이제 나는 돌아가, 그 몸으로 실제로 나를 낳은 사람을 이해할 자세가 되어 있다. 이제 나는 그녀에 대하여 말기 시작하고, 내가 느꼈던 거부감 때문에 그녀를 용서하고, 그녀를 갈망하고, 그녀 때문에 아파할 수 있다. 나는 어머니가 나를 원할 때까지는 결코 어머니를 원할 수 없었다. 여성에 의해서, 이제 나는 새로 태어난 아이로 느끼나 있는 느낌, 내 자신의 순수가 드러날 때까지 껍질이 벗겨지는 것이 어떤 것인지를 안다. 한 여성과 함께 누워, 나의 완전한 연약함의 힘을 그녀에게 주는 것을, 그 힘이 소중하게 다뤄지는 것을, 이제 내가 알고 있기 때문에, 나는 내가 필요한 만큼 나를 소중히 할 수 없었던 그녀에게 돌아갈 수 있다. 나는 복잡을 풀으며 돌아가지 않는다. 그리고 어머니가 나에 대한 꿈이가 되어 있기를 희망할 수 있다.[6]

1700년대에서 1880년대까지 미국의 서른 다섯 가정의 여성들의

일기와 편지를 연구하면서 역사학자 캐롤 스미스-로젠버그는, 그 시대의 특징인 친밀하고 때로는 노골적으로 관능적이며, 지속적으로 여성적인 우정의 한 패턴, — 실은 네트워크 — 를 발견하였다. 부모님과 헌신적인 이 관계는 한 여성 혹은 두 여성 모두가 결혼에 의해 떨어지게 되더라도 지속되었다. 이것은 남성이 관심을 두는 더 넓은 세계와 분리된 '여성의 세계'에서 이뤄졌으며, 이 세계에서 여성은 서로의 생활에 있어서 가장 중요한 위치를 차지했다.

스미스-로젠버그는 말한다.

_ 이러한 여성의 세계의 중심에는_ 친밀한 어머니와 딸의 관계가 있으며_ 이러한 관계에 중심적인 것은 아마도 도제 제도라고 불릴 수 있는 것이다. _ 어머니와 다른 나이든 여성들은 딸들에게 주부와 어머니 역할을 담당하는 기술을 세심하게 훈련했다. _ 젊은 처녀들이 일시적으로 가사일을 떠맡아_ 출산, 간호, 이유 과정에 도움을 주었다_

딸들은 여성의 세계에 태어났다. _ 가정에서 어머니의 역할이 한정되고, 그 역할과 경쟁할만한 대안이 거의 없는 한, 딸들은 어머니의 세계를 받아들이고, 자동적으로 다른 여성에게 도움과 친밀감을 찾았다_

오늘날 청소년들이 자율성을 얻기 위한 갈등에서 불가피한 요소로 여겨지는 모녀간의 적대감이 어떠서 존재하지 않았을까 쇼맷등안 생각해 볼 수 있을 것이다. _ 여성들의 초점성을 금기시 하는 태도가 어머니와 청소년기의 딸들간의 적대감조차 억누를 정도로 강할 가능성이 있다. 그러나 이 관계들은 매우 활기가 넘치고, 어머니의 문제에 대한 딸들의 관심이 대단하고 진실해서, 그 친밀함을 단지 억압과 부정으로만 해석하기는 어렵다.[7]

세틀에 개척되는 서부 변경에서 그와 같은 여성의 세계가 발전다는 것이 어떤 의미를 가졌는가는 친구, 어머니, 자매들을 멀리에 두고, 유럽에서 이민온 여성들이 표현한 외로움과 향수를 통하여 이해할 수 있다. 이러한 여성들 중 많은 수는 일년 내내 개척 농장에서 살면서, 고향으로부터 오는 편지를 손꼽아 기다리고, 특별히 외로움과 여성적인 배움을 덜어고 있었다. "좋은 친구 몇 명만이라도 있다면, 완전히 만족할 것이다. 내게는 그런 사람이 필요하다"라고 1840년에 위스콘신의 한 여성은 말하였다. 어머니와 다른 여자 친척 근처에서 아이를 낳고 키르는 대신에 서부 개척 시대의 여성들은, 여성이 겪는 일들을 함께 나눌 사람이 가까이에 아무도 없었다. 플레더와 디프레리아로 아이를 하나 혹은 여럿 잃게 되어도, 죽음과 애도의 의식을 혼자서 감당해야 했다. 고독, 나눌 수 없는 슬픔, 그리고 의식 때문에 이들은 오랫동안 우울증에 시달리거나 정신이 이상해졌다.[7] 서부 개척지에서 일부 여성들은 평등과 독립을 보다 많이 누리고, 전통적인 역할에서 벗어날 수 있는 기회를 가질 수 있었지만, 또한 아이러니칼하게도 많은 여성들이 여성 공동체에서 얻을 수 있는 감정적인 희지와 친밀감을 잃게 되었다.

또한 아이러니칼한 것은 19세기 여권 운동의 발전, 20세기의 잘못된 '대항 운동'(남성을 피우고 아무하고나 성관계를 갖는 것), 미혼이 사회적으로 인정되고 널리 사용됨에 따라 여성들에게 새로 주어진 선택 때문에 어머니와 딸 사이의 옛 관계 (그와 아울러, 공통의 생활 양식과 공통의 기대를 토대로 한 여성들의 친밀한 우정의 네트워크)를 약화시키는 결과를 가져왔다는 것이다. 1930년대에 프로이드와 사상이 점점 확산됨에 따라, 여성들의 친밀한 관계는 여학생들의 경우 '한때'를 만드는 것으로 용인이 되었지만, 이러한 관계가 계속 유지될 경우, 그것은 퇴행적이고 정신적으로 문제가 있는 행위로 여겨졌다.[8]

4.

시인 린 수레니크가 이를 물인데 "모성 공포증(Matrophobia)"은 자신의 어머니 혹은 모성에 대한 두려움이 아니라, 누군가의 어머니가 되는 것을 두려워 하는 것이다. 수많은 딸들이 타협과 자기 혐오에서 벗어나려고 투쟁하고 있으며 그러한 타협과 자기 혐오를 가르친 사람이 바로 자신의 어머니라는 것을 알고 있다. 이렇게 해서 여성 혼재에 대한 저항과 비하는 필연적으로 전수된다. 어머니를 그대로 미워하고 거부하는 것이, 그녀를 넘어서 그녀에게 작용하고 있는 세력을 보는 것보다 훨씬 쉽다. 모성 공포증을 가질 정도로 어머니를 혐오한다면 아이도 어머니에게 깊이 끌리는 법이 있을 것이다. 방심하면, 완전히 어머니와 똑같아지는 것이다. 다 큰 딸은 어머니와 전쟁을 벌이고 있지만, 어머니에게서 돗과 항수를 빌린다. 집에서 독립했을 때, 가사일을 하는 방식은 어머니와 정반대가 될 수 있다. 침대 정리도 하지 않고, 설것이도 안한 채 그대로 놔둔다. 이것은 자신이 벗어나고자 하는 영역의 중심인 여성의 방식을 반대하는 무의식적인 행동이라 할 수 있다.

그레이스 팰리의 말대로, 자신이 낳은 "피사 아들과 소설가 아들"은 "유대인 어머니"를 탓하고 조롱하지만, 유대인 딸들에게는 자기를 낳았고, 앞으로 자기가 낳을 수 있는 여성의 공포, 피의식, 이중 의식, 그리고 자기 혐오 모두 그대로 남아 있다. '모성 공포증'

* 어머니 세대의 어떤 여성은 다른 여성과 친밀하게 가까워지면 남편이 그녀는 레즈비언 취급해서 자신의 기를 꺾었다고 내게 말했다. 백년전에는 여성끼리의 우정은 당연하게 받아들여져서 아내의 친구가 오면 남편은 두 여성이 낮 시간 동안은 가능한 한 오래 시간 동안 함께 지낼 수 있도록 부부 동침을 내주기도 했다. (리틀 스미스-로젠버그, '사랑과 섹시의 여성 세계: 20세기 미국의 여성 문제', 『사인스』, 1권 1호, 23, 25쪽)

사는 모성적인 세력인 마사로부터 그 존재를 보호할 것이다. 어머니 마사는 딸이므로 그 그림에 들어오도록 내버려두지 않을 것이다.[1]

따라서 자신의 어머니에게 압도당했다고 느끼는 모리스 여성의 여주인공은 자신도 어머니가 될 것이라는 사실을 깨달았을 때, 자신을 분열시킨다 — 혹은 분열시키려 노력한다.

그러나 심지어 아이를 가진 여성도, 케이트 쇼팽이 『각성』(1899)에서 묘사한 것처럼 불안한 경계 상태에서 살아갈 수 있다:

> … 폰텔리에 부인은 모성적인 여성이 아니었다. 그런 여름 그런으 성에는 모성적인 여성이 대부분이었다. 그들을 식별하기는 쉬웠다. 소중한 시기들을 위협하는 실제적 혹은 가상의 위험이 있을 때, 보호의 날개를 펴고 푸드덕거리며 떠기저기 뜁다닙다 하는 사람들을 식별하기는 쉬웠다. 그들은 자기 아이들을 주상처럼 떠받들고, 남편을 숭배하며, 개인으로서의 자신을 포기하고 구원의 본사처럼 남게를 다는 것이 신성한 특권인 양 대단하게 생각하는 여성이었다.[2]

자신의 욕망과 자아 실현을 추구하는 (비록 전적으로 남성을 통해서인 하지만) 에드나 폰텔리에는 그녀의 아이들이 대부분의 아이보다 단지 더 독립적일 뿐인데도, 어머니로서 '부적합하다'고 여겨진다. 교화 생활은 여주인공 알베르타를 모성적인 여성의 전형인 찬느과 대비시킨다. 알베르타는 작가로서, "최근 몇 년간 자신이 충분히 모성적이고 가정적으로 보이지 않는다는 '무의식에' 시달리고 있다." 그녀는 모든 사람에게 세심한 주의를 기울이는 유능하고 활기찬 찬느에게 비난당하고, 그녀때문에 지치고 있다고 느낀다.

> 듣기 희목하 싫지 마세요, 베세트. 그리고나서 잠깐 누워 계세요. 그러면 훨씬 일이 잘될 거예요. 아스, 할머님구나. 소독하을 말하주기

> 번까지 아무것도 건드리지는 안돼. 알베르타, 찬달을 다 할기 전에 할랭 부인한테 들러요. … 또가, 그렇게 오랫동안 햇빛에 있으면 안 되잖아요, 알베르타.[3]

따라서 기본적으로 자신을 어머니라고 인정하는 여성은, 그렇지 않은 여성 혹은 쇼팽이 정의한 어머니의 역할을 감당할 수 없다고 느끼는 여성에게는 위협적이면서 동시에 혐오스러운 존재이다. 릴리 브리스코 또한 이러한 역할을 거부한다. 그녀는 램지 부인이 되기를 원하지 않는다. 이러한 사실을 발견한 것은 그녀에게 매우 중요하다.

5.

어머니가 딸을 잃는 것, 딸이 어머니를 잃는 것은 여성에게 가장 커다란 비극이다. 우리는 리어왕(아버지와 딸), 햄릿(아들과 어머니), 오이디푸스(아들과 어머니)를 인간의 비극을 구체화한 위대한 작품으로 인정한다. 그러나 어머니와 딸간의 열정과 환희를 나타낸 것으로 오늘날까지 남아있는 것은 없다.

그렇게 나타낸 것이 있었지만, 우리는 그것을 잃었다. 그것은 이천 년전의 그리스인의 생활에서 정신적 토대였던 엘레우시스의 종교적 신비로 표현되었다. 데메테르와 코레의 모녀 신화를 토대로 하는 이 의식은 겔로 무대에 올려진 적이 없고, 사전에 오랜 정화 과정을 거친 입문자에게만 공개된 것으로, 고전 문명의 가장 엄격한 금단의 비밀이었다. 기원전 7세기 초에가 데메테르에게 바친 찬가에 따르면 그러한 신비는 딸 코레, 혹은 페르세포네를 다시 만날 때 여신 자신이 만든 것으로, 그 말은 초기 신화에서는 바다의 신인 포세이돈, 나중의 신화에서는 명부의 신인 하데스 혹은 플루

로써 희생 강간당하고 남지되었다. 데미테르는 곡식(자신이 관장하는 영역)들이 자라지 못하게 함으로써 딸을 잃은 복수를 한다.

다시 딸이 그녀에게 돌아와 있을 동안 — 일 년 중의 아홉 달 동안 — 은 땅에 풍요와 생명을 돌려준다. 그러나 초여의 시에 따르면 코레가 돌아온 것을 기뻐하여 그녀가 인간에게 선사한 최고의 선물은 식물이 다시 성장할 수 있게 된 것이 아니라, 엘리우시스의 신성한 의례를 시작하게 한 것이다.

기원전 1400년에서 1100년 사이에 시작된 엘리우시스 제전은 신비는 인간의 정신적 생존의 중심으로 여겨졌다. 초여의 한 가는 이렇게 말한다

> 땅위의 사람 중에서 이것을 지켜본 이는 축복있으라. 제전에 들어하지 못한 사람은 절코 그러한 것을 함께 나눌 수 없으니, 그는 죽은 자로서 흐거운 어둠 속에 있도다.*

핀다르와 소포클레스도 입문을 한 사람과 '나머지 모든 사람,' 아름답게 되지 못한 사람을 구별한다. 그리고 로마 시대의 키케로는 그러한 제전에 대하여 이렇게 말했다고 전해진다. "우리는 기쁘게 살아갈 뿐만 아니라 더 나은 희망을 갖고 죽을 수 있는 이유를 루어 받았다." 고대인의 정신 세계에서 엘리우시스 제전의 구실은 그리스도의 수난과 부활에 비유되었다. 그러나 그러한 신비가 기념하는 부활에서 본노를 통해 기적을 이루는 사람은 어머니이며, 죽음으로부터 되살아나는 이는 바로 딸이다.

엘리우시스의 제식은 고대 세계의 많은 지역에서 모방되고 다양

* 핏글은 C. 케레니이의 책, "엘리우시스」에서 인용한 것이다. 데미테르에게 바치는 찬양문 전체를 운문으로 번역한 것을 보려면 셸아 사전트의 「초여의 찬양문」(뉴욕: 노튼, 1973), 2-14쪽을 보라

하게 떠석되었다. 그러나 독특하고 신성한 장소, 진정한 통찰력을 경험할 수 있는 유일한 장소는 엘리우시스에 있는 사원뿐이었다. 그곳은 데미테르가 잃어 코레를 잃고서 슬퍼했다고 전해지는 "처녀의 우물" 옆에 있는 장소이고, 그곳으로 데미테르가 돌아와 의례를 시작했다. 이 장소는 이천년 후 390년에, 고트족이 그리스를 침략했을 때 파괴되었다.

그러나 이천년 동안 매년 9월에 한 번씩, 입문한 사람들인 미스타이들은 바다에서 몸을 씻어 정화를 하고, 횃불과 도금양 다발을 들고 엘리우시스로 행진을 했다. 그리고 그곳에서 마침내 "비전(vision)" — "신비를 눈으로 직접 본 상태"를 얻게 되었다. 돼지(위대한 어머니(大母)에게 바치는 신성한 동물)를 죽여 데미테르에게 제물로 받치고, 통과 의례의 첫 단계에서 그녀를 기념하면서 비는다. 입문을 하는 사람과 최고의 사제단이 사원의 가장 안쪽에 들어갈 수 있으며, 그곳에서 우리와 같은 징 소리를 듣고 코레가 나타난다. 그곳에서, 눈부신 빛 속에서 죽은 이들의 여왕인 페르세포네가 "어신에 대한 신앙이 있으면… 죽음 가운데서도 탄생이 가능하다"는 것을 보여주는 징표로서 그녀의 어린 아들과 함께 나타난다. 이러한 신비의 진정한 의미는, 가부장제도의 분열적이 이들을 완전히 갈라놓은 것처럼 보였을 때에도, 죽음과 탄생을 어머니 다시 통합시켰다는 것이다.

위에 언급한 대부분의 내용은 C. 케레니이의 엘리우시스 연구에서 인용한 것으로, 그에 따르면 이 의식의 마지막에 최고 사제가 입문자에게 돌아서서 그들에게 잘라진 곡식 이삭을 보여주었다:

> '신비를 눈으로 직접 보게 된' 모든 사람들은 물아섰다. 마지 내세에서 현세로 돌아서듯이, 곡식을 포함하는 구체적인 사물의 세계로 돌아오듯이 돌아서 이 '구체적인 사물'을 바라보았다. 그 이상은 이

식일 뿐, 그 이상의 무엇이 아니다. 그러나 그것은 '입문을 한 사람들'에겐 데미테르와 페르세포네가 인류에게 준 모든 것을 나타낼 수도 있다. 데미테르는 음식과 부활, 페르세포네는 명입에서의 탄생을 주었다. 엘리우시스에서 코레를 본 사람들에게, 이것은 단순한 곡물가 아니었다고

엘리우시스에서 발견된 기원 전 5세기의 대리석 항각에는 데미테르와 코레 여신이 새겨져 있고 그 사이에 소년, 트립톨레무스의 모습이 새겨져 있다. 트립톨레무스는 곡식이라는 선물을 받기 위하여 데미테르에게 바쳐 졌던 '원시인'이다. 한 신화에 따르면 그는 엘리우시스에서의 통과 의례를 통하여 폭력적이고 호전적인 생활 방식을 평화적인 경작 생활로 바꿨다. 그는 세 가지 계율, "부모를 공경하라," "곡실을 가지고 신에게 공경을 바치라," 그리고 "동물을 아끼라"는 계율을 전파하도록 되어 있다. 그러나 케레니이는 분명히 트립톨레무스가 엘리우시스에서 중심적인 요소는 아니라고 주장한다.[2] "평온하게 신의 자리에 앉아 있는" 곡식의 신인 데미테르는 인간에게 곡실을 주는 신으로서 고대 시대에 존재하였다. 그러나 제전의 여신으로서, 그녀는 그 이상이 되었다: "그녀 자신이 슬픔과 탄식에 대에 통과 의례의 길을 시작하고, **제전의 핵심, 즉, 그녀와 딸의 어머니라는 그녀의 특질을 수용한다.**"(저자 강조)

데미테르와 코레의 이별은 자신들이 원한 것이 아니다. 그것은 딸이 어머니에게 반항한다는 문제도, 어머니가 딸을 거부한다는 문제도 아니다. 엘리우시스는 고전적인 가부장제 세계에서 위대한 여신의 여러 측면이 마침내 부활하는 것이다. 데미테르의 어머니인 레아 또한 일부 신화에서 등장한다. 그렇지만 코레 자신도 많은 세계에서 어머니가 된다고 제인 해리슨은 그러한 신비가 남성들이 배제되었던, 보다 앞선 시기의 여성들의 의식을 기반으로 하고 있다

고 생각했다. 그것은 어머니와 딸의 친밀한 관계가 심지어 현시의 대에도 얼마나 위협에 처해 있었고 폭발했는지를 보여주는 것으로 볼 만한 일이라고 생각한다. 모든 딸들은 그리스도가 오기 천 년 전에도, 사랑의 힘이 너무 위대해서 강간조차도 없었던 일로 만들고 자신을 죽음으로부터 다시 살릴 수 있을 정도인 어머니를 본능적 갈망하였을 것이다. 그리고 모든 어머니들은 데미테르의 원역과 그녀의 본노가 가졌던 효력, 자신의 잃어버린 자아와의 타협을 갈망하였을 것이다.

6.

데미테르와 코레의 신화를 낯설고 복잡하게 현대적인 것으로 바꾼 것이 마가렛 애트우드의 소설, 「진실을 찾아서(Surfacing)」이다. 이 소설의 화자는 이름없는 여성으로, 그녀는 자신에 대해 "사랑을 할 수도 없고" "느낄 수도 없다"고 한다. 그녀는 제2차세계대전 중 자신과 가족이 살았던 캐나다의 한 섬으로 돌아온다. 그녀는 그곳에서 혼자 살다가 이유없이 사라진 아버지를 찾고 있다. 어머니는 돌아가셨다. 알키의 모든 것을 혐오한다고 말하지만 미국식 의피족인 연인과 다른 한 커플인 데이비드와 안나와 함께, 그녀가 어린 시절을 보낸 곳으로 돌아온다. 그녀는 주위의 숲과 버려진 오두막에서 아버지의 행방을 밝혀줄 단서를 찾는다. 그녀는 어머니가 간직해온 오래된 사진첩과 스크랩북을 발견한다. 어머니의 낡은 가죽 핸드리가 아직도 옷걸이에 걸려 있다. 또한 그녀는 아버지가 만들어 놓은 인디언 그림 돌과 스케치를 발견한다. 그녀의 의의한 친구들은 끊임없이 미국적인 기술 제국주의에 대한 혐오감을 이야기하면서도 그 성의 원시적인 본능기때문에 불안해하고 따분해 한다. 그러나

자연을 파괴하고, 살생을 하고, 나무를 잘라내는 것은 소설 속의 미국인은 물론이고 캐나다인 남성들이다. 데이비드는 안나를 야만적으로 지배하며 성을 착취한다. 마침내 이야기를 전해주는 나는 자신의 아버지가 인디언 복화의 사진을 찍으려다 물에 빠지셔, 시체가 호수에서 발견되었다는 것을 알게 된다. 다른 일행은 배를 타고 문명 세계로 돌아가고, 그녀는 그 장소가 갖는 신비한 힘과 관계를 회복하려는 결심을 하며 그곳에 남는다. 그녀는 벌거벗고 숲 속을 기어다니며, 열매와 뿌리를 먹으며 비전을 찾는다. 마침내 그녀는 오두막과 장소가 무성하고, 계의 아생 상태로 돌아간 오두막 정원으로 돌아온다. 그리고 그곳에서,

> … 나는 그녀를 본다. 그녀는 오두막 앞에 물을 떨리고 희색 가죽 치맛을 입고 서 있다. 그녀의 머리는 짧고, 어깨 아래로 내려져 있으며 내가 태어나기 30년 전의 모양을 하고 있다. 그녀는 나로부터 한 걸도 들어서 있다. 그녀의 얼 얼굴함에 보이질 않는다. 그녀는 움직이지 않는다. 그들에게 먹이를 주고 있다. 하나는 손목에 감이 있고, 또 한 마리는 어깨에 앉아 있다.
>
> 나는 결론을 얻었다. 처음에는 놀라움을 느끼지 않는다는 것 말고 아무것도 느끼지지 않는다. 그곳이 바로 그녀가 있을 곳, 어제까지 계속해서 그녀가 서 있었던 곳이다. 그리고 계속 지켜 보면서 그것이 그대로 있자, 나는 두려웠다. 나는 두려움으로 한기를 느꼈다. 나는 그것이 사실이 아닐까봐, 내 눈에 의해 만들어진 꿈이 인형이 아닐까, 꿈에 따른 그림이 아닐까, 내가 눈을 깜박이면 사라지지 않을까 두려웠다.
>
> 그녀가 그것을, 내 두려움을 느꼈음에 틀림없다. 그녀는 조용히 머리를 들어 나를 보았다. 나를 통과하여 보고 있다. 마치 거기에 무엇이 있지만 자신이 확실히 볼 수 없는 것이 있다는 걸 아는 듯이…

나는 그녀가 있었던 곳으로 돌아갔다. 그곳 나무 사이에는 어치들이 있었다. 그것들은 나를 보고 까악까악 울어댔다. 덕이통에는 아직도 투스티기가 몇 개 남아 있었고, 어치들이 몇 개를 땅으로 떨어뜨렸다. 나는 그녀를 보기 위하여, 그 새들 중에서 어떤 것이 그녀인지 보기 위해서, 눈을 가늘게 뜨고 그 새들을 올려다 보았다.

나중에 같은 장소에서 그녀는 어버지의 환영을 본다:

> 그는 자신이 침입자였다는 사실을 깨달았다. 오두막, 숲타리, 물파일 모두 훼손되었다. 논리가 사랑을 배제하듯이, 이제 자신의 숲타리가 그를 배제하고 있다. 그는 그것이 끝나기를, 정적가 제거되기를 원한다. 그는 자신의 지성이 지배놓은 곳으로 숲이 다시 돌려들어 오기를 원한다. 다시 회복되기를 원한다…
>
> 그는 내게 돌아온다. 그것은 나의 아버지가 아니다. 그것은 나의 아버지가 보았던 것이다. 여기에 나무 오랫동안 혼자 머무르면 만나게 되는 것이다…
>
> 이제 나는 그것이 비록 나의 아버지가 아니지만, 그것이 그동안 나의 아버지가 된 것이라는 것을 본다. 나는 아버지가 죽지 않았다는 것을 알고 있었다…

네트루드의 마지막 장은 이렇게 시작한다:

> 무엇보다도 이것, 희생자가 되기를 거부하는 것. 그렇게 할 수 없다면 나는 아무것도 할 수 없다. 나는 내가 두려하고, 그 때문에 내가 할 수 있는 어떤 것이 결코 누구에게도 상처를 주지 않을 것이라는 오래된 신념을 철회하고 포기해야 한다. … 말장난. 여기고 저는 게임은 다른 규칙이 없고 그들이 새로 만들어져야 하는 순간에 로푸

끝이 난다_ 302

그녀는 결코 '자유로운 여성,' 여성 해방론자가 아니었다. 남성의 성적을 다루는 그녀의 방식, 남성 문화와의 투쟁은 자신을 두드러지게 하고 자신이 '사랑을 할 수 없다'고 믿게 만든다. 그러나 『진실을 찾아서』는 목적 소설이 아니다. 그것은 정평 상세적인, 초자연적인 것으로 충만한 시인의 작품이다. 아버지를 찾으려는 노력은 아생에서 편안함을 느끼는 동물들의 어둠인 어머니와의 회로를 가능하게 한다. 분명치 않게 잠재의식에서, 네트루드의 화자가 비전을 보는 순간, 어머니가 찾아왔던 짧지만 놀라운 순간을 통하여 자신의 힘을 발견하고 이것을 인정한다. 그녀는 단식과 희생(끝)을 통해 가부장제를 넘어서 과거로 돌아간다. 그렇지만 거기서 머무를 수 없다. 원시적인 것(아버지의 해결책, 남성적인 — 궁극적으로 파시스트적인 — 해결책)은 대답이 아니다. 그녀는 이 시대로 돌아와 그녀의 존재를 살아야 한다. 그러나 그녀는 이제 그녀의 힘을 갖고 있다. 그녀는 자신의 어머니를 본 것이다.

7.

어머니로부터 "보살핌을 받지 못했다"고 느끼는 여성은 일생동안 어머니를 찾을 것이다 — 아마도 남성에게서조차 어머니를 찾을 수도 있다. 최근에 한 여성 단체에서 누군가는, "나는 어머니를 찾기 위해 결혼했다"고 말한 적이 있다. 그리고 많은 여성들이 그녀의 말에 동의했다. 내 자신도 언젠가 남편 옆에 누워 있으면서, 내 옆에 있는 사람의 몸이 어머니의 몸이라고 반은 꿈을 꾸면서 생각을 한 기억이 난다.* 아마도 모든 성적 접촉이나 친밀한 육체적인 접촉은 그 첫번째 꿈을 생각나게 하는 것 같다. 그러나 "어머니가 없

---

* 시몬느 드 보부아르는 그녀의 어머니에 대해 다음과 같이 쓰고 있다. "일반적으로 말해서, 나는 어머니에 대해 별로 특별한 느낌이 없다고 생각했다. 그런데도 불구하고 내가 꿈을 꿀 때 (비록 아버지가 아주 드물고 별 의미없이 나타나긴 하지만) 종종 어머니가 중요한 역할을 했다. 어머니는 시프트프록 위에 입고 우리는 함께 즐거워했기 때문이다. 그러고나면 꿈이 악몽으로 바뀌곤했다. 왜 내가 다시 어머니와 함께 살고 있지? 어떻게 내가 다시 어머니의 집안에 들어가게 되었지? 그러므로 내 안에서 세진의 어머니와 나의 관계는 이중 양상으로 살아 있었다 — 어머니는 내가 통속되고 싶어하는 대상이었고 또한 통속되기 싫어하는 대상이었다."(『아주 쉬운 죽음』[뉴욕: 피너 페이퍼백, 1970], 123-24쪽)

르기는 어렵다.

많은 딸들이 너무 쉽게 그리고 수동적으로 '무엇이든 다가오는 것'을 받아들였다고 해서 어머니에 대하여 분노를 느끼며 살아간다. 어머니를 희생시키는 것은 그녀에게 결속적일 뿐만 아니라, 여성이라는 것이 무슨 의미를 갖는가를 찾기 위해 어머니를 지켜보고 있는 딸을 방해한다. 한국을 한 전통적인 중국 여성들처럼, 어머니는 자신의 고통을 계속 물려준다. 어머니의 자기 혐오와 자기 비하는 딸의 영혼을 묶는 속박의 띠이다. 한 심리학자는 말한다.

> 어린 여자 아이가 이 무릎에서 저 무릎으로 옮겨 다니며, 방 안에 있는 모든 남성(아버지, 오빠, 친지)에 성적 자극을 얻을 수 있을 때, 그 여자아이가 우지심과 죄의식을 느끼게 되는 것을 무책한 어머니는 거기에 그냥 서서 바라보기만 한다. 최근 농촌에서 개최된 강간에 관한 회의에서 한 여성은 어렸을 때, 아버지가 여러 개의 수박 껍질을 자신의 질에 집어 넣고, 그것을 빼려하면 매맞던 경험을 증언하였다. 그렇지만 현재 그녀가 증오를 느끼는 것은 어머니가 "다른 사람에게는 아무말도 하지 말아라"고 했다는 사실이다.
>
> 또다른 한 소녀는 고등학교 1학년 때 윤간을 당하였다. 그러자 어머니는 그녀에게, "너는 우리 집안을 욕되게 했다. 너는 이제 더 이상 필요가 없어"하고 말하였다. … 이 일에 대하여 이야기할 때면 항상 너무 고통스러운나머지, 바로 어제 일인 것 같았다고[*]

그러한 어머니들이 책임감과 무력감 때문에 그런 것만은 아니다. 그것은 어머니들이 자신의 죄의식과 자기 혐오를 딸들의 경험에까지 투영하기 때문이다. 어머니는 자신이 강간을 당했다면, 죄의식을 느낄 것을 알고 있다. 그렇기 때문에, 그녀는 딸이 잘못되었다고 말하는 것이다. 그녀는 자신과 딸을 악도로 동일시 한다. 그것도 강한

면이 아니라 약한 면을 통하여 동일시한다. 프로이드적인 정신분석에서는 딸들이 어머니에 대하여 분노를 느끼는 것은 자신에게 남근을 주지 않아서 원망하는 것으로 여긴다. 그러나 캐롤 톰슨은 '남근 선망'에 대한 놀라울 정도의 정치적 전환을 보여주는데, "남근은 우리의 문화에서 하나의 특정한 정치 상황, 즉 남성과 여성간의 정치에서 권력을 잡고 있는 사람의 상징이며… 그렇기 때문에, 남근에 대한 선망이라 불리는 태도는 아무런 특권도 없는 집단이 권력집단에 대하여 갖는 태도이다"[*]고 말하였다. 현대의 한 정신분석학자는 어머니에 대한 딸의 분노는, 어머니 자신을 하급의 신분으로 비하시키고, 아들(혹은 아버지)에 자신의 좌절된 욕구를 성취해 주기를 기대하는 어머니 때문에 생겨날 가능성이 크다고 지적한다.[*] 그러나 어머니가 여학을 느끼는 남자 형제나 아버지가 없는 경우조차도 많은 어머니와의 강력한 동일시 때문에, 그리고 자신을 위해 싸우기 위해서는 우선 자신을 사랑하고 자신을 위해 싸워주는 사람이 있어야 했기 때문에, 어머니의 무력함에 대해서, 혹은 어머니의 투쟁 정신 부족에 대하여 분노를 느낀다.

가부장제 하에서 딸을 기르기 위해서는 어머니의 내면에 강한 자기 성장 의식이 있어야 한다. 어머니와 딸간의 심리적인 상호작용

---

* 넌시 초도로우는 아들이 더 바람직하게 여겨지기는 하지만 어머니들이 딸들에게 특별한 애착을 보이는 이유가 있다는 예를 들었는데, 그중에는 인도의 타이루브의 브라민이 속한다. 초도로우는 "이 두 사회에서 딸들이 나중에 자기 집을 떠나 남성도 보통은 약탈적인 시대에서 죄책 될 존재를 양성하기 때문에 딸들에 대해 특별한 애착을 가지게 된다"고 결론한다. (넌시 J. 초도로우 L. 탈버트가 편집한 『여성, 문화, 사회』(스탠포드, 캘리포니아: 스탠포드 대학 출판부, 1974)에 실린, "가족 구조와 여성의 인격," 47쪽) 그러나 이러한 종류의 여성 우대감이 부정이나 무관심보다는 훨씬 낫지만 어머니들이 딸이 미래에 결정될 이질적 상황과 자신을 동일시하는 데에서 생긴 것이다. 어머니 콘넷이 딸을 위 인생에 반목적으로 읽혀있는 고리를 변화시키려는 노력이 전혀 없다.

은 파괴적일 수 있다. 그러나 반드시 그래야 할 이유는 없다. 자신의 몸을 존중하고 사랑하는 여성, 자신의 몸을 불결하다거나 성적 대상으로 보지 않는 여성은 딸할 필요도 없이, 여성의 육체는 돌봄하고 건강한 삶의 장소라고 딸에게 전수할 것이다. 여성이라는 사실에 긍지를 느끼는 여성은 딸에게 자기 비하라는 고통을 주지 않을 것이다. 자신의 분노를 창조적으로 사용하는 여성은 자신의 딸 안에 있는 분노를, 그것이 단지 자살 충동으로 이어질지도 모른다는 두려움때문에 억누르려 하지 않을 것이다.

끈질기게 여성의 몸과 자아를 빼앗아가는 체제 안에서는 이러한 모든 일이 극도로 어렵다. 그리고 우리는 단지 자신의 자아를 빼앗길 뿐만 아니라 딸들에게 어머니 역할을 하지 못하는— 살해, 아니 굴복지, 자살하라는 — 어머니에 대하여 무엇이라 말할 수 있겠는가? 생계를 위해 하루 종일 일하고, 일이 끝난 후 무감각하게 지쳐서 아이를 돌아가면서, 저녁이 되어 더이상 어머니로서의 에너지가 남아있지 않은 여성에 대하여는 어떻게 말할 수 있겠는가? 아이는 사회 제도, 보상이라는 제도를 이해하지 못한다. 단지 날카로운 목소리, 생기없는 눈, 자신을 안아주지 않는 어머니, 자기를 돌봐준 아이라고 말해주지 않는 어머니를 볼 뿐이다. 그리고 딸이 자기 자신이 될 수 있도록 에정을 주고 지원을 해 준 사람이 어머니가 아니라 아버지였다고 느끼는 가정에 대하여 뭐라고 말할 수 있을까? 어머니를 보완하는 것이 아니라 어머니를 대신하는 자상한 아버지는, 어머니가 없어지게 된 이유가 무엇이든, 어머니를 희생한 댓가로 사랑받는다는 것은 고통스러운 사실이다. 아버지는 남성이 줄 수 있는 모든 것을 주면서, 최선을 다하고 있을 것이다. 그러나 아버지에 대한 사랑이 어머니에 대한 사랑을 대신한다면, 그것은 어머니를 두 번 잃는 것이다.

"나는 항상 여성보다는 남성으로부터 더 많은 도움을 받는다."

사회적으로 성공하여 겉보기에는 여성의 꿈워가 항상된 것처럼 보이게 하는 여성들이 흔히 쓰는 표현이면서, 동시에 이해할 수 있는 말이다. 왜냐하면, 우리는 자신을 강하게 만들어 준 사람에 대하여 감사를 느끼기 때문이다. 그렇지만, 우리를 강하게 만들 수 있는 힘을 갖고 있는 사람이 누구인가? 흔히 남성은 자신의 아내에게는 주지 않는 도움을 자신의 딸이 자아를 찾는 데 제공한다. 아이도 그는 딸을 아내를 갖기 위한 구실로 이용하는지도 모른다. 단순히, 특히 딸이 자신을 숭배할 때, 딸이 가진 힘에는 위협을 느끼지 않기 때문일지도 모른다. 또한 아내와 딸을 억압하는 남자 교사가 여학생에 대하여는 긍정적인 태도를 취할 수도 있다. 남성들은 그들이 원할 경우에 개인으로서, 우리에게 힘과 지원, 특정한 형태의 보살핌을 제공할 수 있었다. 그러나 그 힘은 언제나 빼앗은 힘, 가부장제 하에서 여성 전체로부터 빼앗은 힘이다. 그리고 마지막으로 나는 여기서, 다른 여성에 대한 한 여성의 선물일 수밖에 없는 그런 종류의 힘, 우리에게 속한되는 의의 모든에 대하여 이야기하고 있는 것이다. 강한 에정, 확인, 존보기가 어머니에게서 딸에게, 여러 세대를 걸쳐 여성으로부터 여성에게로 계속 이어지기 전까지, 여성은 여전히 뭉아를 빼앗고 있을 것이다.

8.

말을 키운다는 것은 무슨 의미인가? 딸로서 우리가 가지기를 혹은 가질 수 있기를 바라는 것은 무엇일까? 어머니로서 우리는 무엇을 줄 수 있을까? 깊이 본질적으로 우리는 신뢰와 다정함을 필요로 한다. 이것은 모든 사람에 대해 항상 적용된다. 그러나 우리에게 적대적인 세상에서 성장하는 여성은 자신을 사랑하는 방법을 배우기 위

해 매우 심오한 사랑을 필요로 한다. 그러나 이 사랑은 단지 남성들이 요구하는, 오래되고 제도화된, 희생적인 '어머니의 사랑'이 아니다. 우리에게는 용기있는 어머니의 보살핌이 필요하다. 문화가 여성에게 각인시켜놓은 가장 주목할 만한 사실은 우리가 가진 한계에 대한 인식이다. 한 여성이 다른 여성에게 해 줄 수 있는 가장 중요한 일은 실제적인 가능성에 대한 인식을 분명하게 하고 확장시켜주는 일이다. 어머니에게 있어서 이 일은 어린아이의 동화, 영화, TV, 그리고 학교에서 보여주는, 여성을 위축시키는 이미지와 싸우는 것 이상을 의미한다. 이것은 어머니가 자기 삶의 한계를 확대시키려 노력한다는 것을 의미한다. 희생자가 되기를 거부하는 것, 그리고 거기서 출발해서 나아가는 것을 의미한다.

우리가 우리 자신을 위하여 창의적으로 그리고 용기있게 희망을 가질 때, 우리는 비로소 속박에서 벗어나 우리 딸들에 대한 희망을 가질 수 있다. 그러나 희망적으로 아이는 희망도 아니고 희망의 산물도 아니다. 여성의 생활은 — 사회의 모든 단계에서 — 너무나 오랫동안 억압과 환상 속에서 이루어졌다. 그리고 우리의 활동적인 에너지는 다른 사람을 보살피도록 훈련되고 적응되어 왔다. 이제는 이러한 고리를 끊는 것이 필요하다. 산부인과 대기실에 있는 잡지를 읽어본 사람이라면 꼭 어디선가 '우울증에 걸릴 수 있다'고 지적하면서, "남편에게 부탁하여 불란서 레스토랑에서 저녁 식사를 하거나 새 옷을 사러 쇼핑하러 가라"고 제안하는 내용을 봤을 것이다. (대부분의 여성에게는 남편과 돈이 있다는 거짓말이 항상 우리 곁에 머물아 다닌다.) 그러나 가끔씩 우울증에 걸려서 이런식으로 자신에게 '휴가'나 '보상'을 주는 어머니는 딸들에게 여성이 처한 조건이란 우울증을 일으키며, 진정한 희미의 출구가 없다는 것을 보여주고 있을 뿐이다.

말로서, 우리는 어머니 자신의 자유와 우리의 자유를 원하는 어

머니가 필요하다. 우리는 다른 여성의 자기 부정과 희절을 담는 그릇일 필요가 없다. 어머니의 인생이야말로 — 아무리 곤경에 처하고 보호받지 못한다 할지라도 — 딸에게 물려주는 가장 중요한 유산이다. 최내하면, 자신에 대한 믿음을 간직한 어머니, 투쟁을 하는 어머니, 그리고 계속해서 그녀 주위에 살만한 공간을 만들기 위해 노력하는 어머니는 딸에게 이러한 가능성이 존재한다는 것을 보여주고 있는 것이다. 가난한 많은 여성들은 순전히 물리적인 생존을 위해서라도 투쟁 정신을 가져야 하기 때문에, 때때로 전적으로 어머니 역할만을 하는 여성보다 훨씬 높이 평가될 수 있는 무엇인가를 딸들에게 남겨줄 수 있었다. 그러나 역경의 무게가 워낙 커서 희생이 따를 수밖에 없다. 아이러니컬한 것은 빌리 홀리의 소설 『나는 여기에서 옷을 다리고 있다』에서처럼 아이의 물리적 생존을 위해 아무느라, 어머니가 자의 항상 아이와 멀어져 있어야 한다는 점이다.[*] 그 어머니가 고통스럽게 알고 있듯이, 그녀를 '기적'처럼 여기는 누군가가 아이를 보살펴주는 일이 필요하기 때문이다.

많은 여성들은 두 어머니 사이에 끼어 있어서, 자신들을 분열시킨다: 하나는 가정과, 남성 중심주의와 여성에 대한 전통적인 기대를 가진 문화를 대표하는 보통 생물학적인 어머니고, 다른 하나는 그것을 상쇄하는 역할을 하는 인물로서 아마도 여성 예술가나 교사일 것이다. 종종 이 '반(反)어머니'는 자신의 몸의 힘과 자신감, 세상에 존재하는 보다 자유로운 방식을 보여주는 체육 교사일 수도 있다. 혹은 활기찬 직장 생활, '혼자 살고 즐기는 생활'을 선택한, 잔넌스로 가득찬 이혼의 여자 교수일 수도 있다. 이러한 분열때문에 젊은 여성은 이 '어머니'로 살다가 또 다른 '어머니'로서 변갈아 가며 살아가는 환상을 해 볼 수 있다. 두 개의 서로 다른 정체성을 시험해 볼 수 있는 것이다. 그러나 이럴 경우, 의식으로는 결코 선택을 내릴 수 없는 생활로 이끌고 갈 수도 있다. 이렇게 되면, 자신

의 어머니처럼 안쓰인 노릇을 하며 남편을 만족시키는 것과, 소설과 박사 논문을 쓰는 것을 번갈아가며 하려는 생활이 생겨날 수도 있다. 그녀는 기존의 본보기를 깨뜨리려고 노력했지만, 어느 길로아가지 해야 하는지 알려주는 사람이 아무도 없었기 때문에 충분히 그렇게 하지 못한다.

그러한 이중적인 메시지는 분리되어야 한다. "너는 네가 진정으로 원하는 것이면 무엇이라도 될 수 있다"는 많은 여성이 속한 계층 혹은 경제적인 상황이 어떠하든 상관없이 절반만 진실이다. "너무 지나치게 가지려다"고 잠재 의식에 깔린 메시지를 소곤거리는 대신 보이지 않는 부분에 대하여 분명히 해 둘 필요가 있다. 여자 아이는 아주 일찍부터 '원하는 것'을 상상하여 할 때조차도 그들이 직면해야 할 실제적인 어려움에 대하여 알아야 한다. 실제 관하여 말들과 자유롭게 말할 수 있고, 심지어 청소년기에 있는 딸들에게 희망하는 법을 가르쳐 줄 수 있는 어머니들조차 딸들이 세상에 나갔을 때 직면하게 되는 기대와 전형, 거짓 약속, 잘못된 신념에 대하여는 딸들을 참혹 상태 그대로 둔다. "너는 네가 진정으로 원하는 것이면 무엇이든 될 수 있다."— 단, 네가 싸울 자세가 되어 있다면, 문화적인 기대에 맞서 스스로 우선 순위를 세울 자세가 되어 있다면, 그리고 여성 혐오적인 적대감에 맞서서 계속할 자세가 되어 있다면. 어린 소녀나 젊은 여성에게 그녀가 여성이기 때문에 직면하게 될 대접을 설명하는 것은 책임이 아닌 아이에게 피부 색깔 때문에 생기는 반응에 대해 설명하는 것 만큼 필요하다."

---

* 어떤 여성이 최근에 내 모임에서 친구의 딸이 만족한 공부를 하고 있는데 그 학교에서 여성이라는 이유로 과는 어려움이 너무 심해서 학교를 중퇴하려고 한다는 말을 전해주었다. 학교에 남아서 성차별주의에 대항하는 정치적인 싸움을 전개하고 그녀가 원하는 수업을 받도록 강력하게 권유했던 사람은 바로 그녀의 어머니였다.

딸에게 빅토리아 시대 방식에 따라, 자신의 운명은 "고통받고 침묵하는 것"이며, 여성의 운명은 이미 결정되어 있다고 서약하도록 압박하는 것과, 가부장제 하에서 여성들이 처하게 될 위험을 솔직하게 말해주는 것은 전혀 무관한 문제이다. 즉, 어머니가 자기 판단을 말과 행동으로 알게 해 주는 것, 그리고 움직이고, 말하고 행동하는 것이 위험할 수 있지만, 말이 육체적·정신적으로 침묵 속에서 장간대문에 의로워할 때마다, 어머니도 자신의 수의에 한 말을 더 놓고 있다는 것을 말과 행동으로 알게 해주는 것은 이전의 어머니의 태도와는 전혀 다른 문제이다.

9.

나는 우리 세대의 현명하고 급진적인 사상가인 여성 학자와 이야기하고 있다. 그녀는 최근에 회의나 파티의 참가하여 교수 부인 들에 끼여 있으면, 그 부인들은 아이가 있거나 갖게 될 사람들이었고, 그 방 안에 있는 사람중에서 결혼하지 않은 사람은 자기 혼자 뿐이었을 때 느꼈던 감정을 설명한다. 그 당시 그녀는 실험을 기울인 연구, 자신의 업적에 대한 인정을 받았음에도 불구하고 어머니인 여자들 틈에 끼어 '특별한' 여인, 실패한 여인으로 남아있었다. 나는 그녀에게 물었다. "그렇지만, 그들 중에서 일부는 당신의 자유, 일하고 생각하고 여행하고, 방안을 들어설 때, 누구의 어머니 혹은 누구의 아내가 아니라 자기 자신일 수 있는 자유를 얼마나 갈망하는지 상상할 수 있습니까?" 하지만 그렇게 말하면서도 나는 알고 있었다. 아이를 낳는 것과 아이가 없는 것이 둘 다, 어떻게 여성을 부정적인 부류, 악의 사자로 만들도록 조작되어 왔는가를 이해하게 될 때에만 비로소 '어머니'와 '어머니가 아닌 사람'(이 용어 자체가 '

— 없는(without)'을 뜻하는 "과부(widow)"처럼 부정의 의미를 갖고 있다)의 심연은 좁혀질 것이다.

언어의 깨어진 틈에 문화의 강력한 비밀이 있다. 이 틈을 쓰면서 계속해서 나는 "아이에게 무관심한(unchilded)," "아이없는(childless)," 혹은 "아이와는 별개의(child-free)" 등의 용어 때문에 고심했다. 우리에게는 남성과 무관하게 전적에 의해 자기 자신을 규정하는 여성, 스스로의 의해 정체성이 정해진 여성, 자기 자신을 선택한 여성을 무릅단한 익숙한 이름이 없다. "Unchilded," "childless"라는 용어는 단순히 무엇인가 부족하다는 의미로 여성을 정의한다. "child-free"라는 표현조차도 모성을 거부했다는 것을 암시할 뿐, 그 너 자체로서 어떠한지를 나타내는 것이 아니다. "자유로운 여성"이란 개념은 성적으로 자유 분방한, '자유 연애,' 남성의 소유로부터 '자유롭다'는 의미가 강하게 포함되어 있다. 그것은 여전히 여성을 남성과의 관계에서 정의하는 것이다. "처녀(virgin)"라는 단어의 고대적인 의미(자신에게 속한 여자, she-who-is-unto-herself)는 "처녀성을 빼앗기지 않은" 혹은 손상되지 않은 처녀막, 혹은 본질으로 아들이신 하느님과의 관계에 의해 정의되는 로마 카톨릭의 성모 마리아(Virgin Mother)라는 함축적인 의미때문에 오히려다. "아마존(Amazon)"이란 용어는 극히 좁은 의미의 맥락으로, 생식을 제외하고는 남성과의 모든 관계를 부정하는 여전사라는 의미를 갖는다. 이 또한 관계를 통한 정의이다. "레즈비언" 역시 만족스러운 표현이 아니다. 스스로 정체성을 정하는 모든 여성들이 자신을 레즈비언이라고 부르지 않을 것이며, 수많은 레즈비언들이 아이를 가진 어머니이다.

"어머니나 아니면 아마존이냐," "모가장제적 제제집단이나 아니면 비정규적인 제일라냐"라는 단지된 양극화 방법을 택하는 것은 지나치게 단순한 방법이다. 육신, 원래의 모가장제 집단에서 여성은 나이를 불문하고 모두, 심지어 어린 소녀들조차도 '어머니'라고 불

었다. 어머니의 역할은 육체적인 기능이라기보다는 사회적인 기능이었다. "누가 어떤 아이를 낳았건 상관없이 한 공동체에 있는 여성은 서로에 대하여 자매이고 모든 아이들의 어머니였다. … 친주민들은 자신들을… 남성의 관점에서 '형제들'로, 여성의 관점에서는 '어머니들'로 설명한다."[11] 그리고 모든 곳에서, 나이가 여섯 살하에 안된 여자 아이들도 어린 동생들을 돌본다.

'아이가 없는 여성'과 '어머니'는 잘못된 양극화로서, 그것은 모성과 이상해하는 한 제도를 지탱해 준다. 그렇게 단순한 범주는 없다. 루스 베네딕트처럼 아이를 갖기위해 노력했으나 가질 수 없었던 여성이 있다. 임질하지 않는 남편의 몸임에서부터 여성의 대의 의질로부터 나오는 거부 신호까지 몸임 이유는 다양할 수 있다. 아니면 아이가 있는 다른 여성들의 생활을 보고서, 어머니가 되는 상황을 고려해 보고 다른 희망이나 목표를 위해 아이를 갖지 않겠다고 생각했을 수도 있다." [20세기의 여성 운동가 마가렛 폴라가 날씨가 좋아지지 않은 글에서 말하듯이,

> 나에게는 아이가 없다. 그리고 내안에 있는 여성은 이 결정을 감당하고 있어, 그 결정이 나를 아이시키는 듯하다. 그러나 이제 인간에게 태어난 이 사랑스러운 아이들을 의식보면서, 어머니들이 이 아이들 때문에 얼마나 많이 무의건조한 번거로움을 겪어야 하는지, 그리면서도 그 번거로움이 나중에는 아무것도 아닌일이 되어버리는지 느끼게 된다. 우리 신의 아이들은 더 빨리 오고, 고통과 실망을 덕게 가져 오며, 가슴에 훨씬 가벼게 안긴다.**

* 이제 아이를 입양하는 독신 여성의 수가 많아지고 많은 이혼모들이 아이를 키우고 있는 것을 보면, 한두 어머니 역할을 하는 것이 그렇게 심하게 박탈과 위협되지만 않다면 '아이없는' 여성들도 그들의 아이를 가지려고 선택할 수도 있을 것이다.

** 여기서 돌아는 나중에 이혼하여서 자신보다 3배 연하인 남성과의 사이에

어머니가 아이들때문에 지쳐 살아가는 모습을 보면서 두려워하며 자기는 절대 그렇게 살지 않겠다고 결심하는 소녀가 있을 수 있다. 어떤 레즈비언은 과거 남자들과의 관계로 인하여 낙태를 경험했고, 아이를 사랑하지만 입양을 위한 번거로움이나 인공 수정 임신의 특징을 떠맡기에는 자신의 생활이 너무 불안정하다고 느낄 수 있다. 독신을 선택한 여성은 자신의 결정때문에 아이 없이 생활해야한다고 생각할 수도 있다. 아이러니컬하게도 희망의 시대에 여성이 어머니가 되지 않도록 명령을 주고 있는 것은 바로 모성이라는 제도이다. 그것은 단적으로 너무 위선적이고, 어머니와 아이들을 학취하여 지나치게 착압적이다.

그러나 자신이 키울 수 없는 아이를 낳은 여성은 "아이없는(childless)" 여성인가? 아직도 유모차를 밀고 아이에게 밥을 주기 위하여 서둘러 집으로 돌아가고 한밤중에 아이 울음소리에 깨어나야 하는 젊은 여성과 비교해보면, 아이들이 다 자라서 이제 내 마음대로 된다고 할 수 있는 나는 "아이에게 무관심한(unchilded)" 것인가? 무엇이 우리를 어머니로 만드는가? 어린 아이를 돌보기 때문에? 임신과 출산이라는 신체적인 변화 때문에? 육아를 위한 시간 때문에? 한번도 임신한 적이 없으면서 어린 아이를 입양하자 젖을 분비하기 시작한 여성에 대하여 뭐라고 말할 수 있을까? 갓 태어난 자신의 아이를 버스 역 라커에 쑤셔넣고 아무일 없듯 "아이와는 별개의(child-free)" 생활로 돌아간 여성은 어떠한가? 대가족 의 일원으로서 실제적으로 어린 어동생들과 남동생들을 키우고 나서 수녀원에 들어간 여성은 어떠한가?

본번중은 보육 시설과 교육 시설이 없는 상태에서 여러 명의 아

아이를 낳았다. 돌아는 이 아이와 아이의 아버지와 함께 미국으로 돌아오던 중, 타고 있던 배가 난파하면서 세 식구가 모두 사망했다.

이들과 일자리를 놓고 경쟁하는 여성은 나처럼 "아이와는 별개의(child-free)" 생활을 하는 여성이 갖는 희생적인 자유와 이동성을 보고서 부러움 (그리고 분노)를 느낄 것이다. 자기 아이가 없는 여성은 마가렛 폴라처럼, 가부장제의 속박에서 살아가는 모성의 '무의건조한 번거로움'을 보면서 '자유롭게' 날아 있으며, '어머니가 되도록 세뇌당하지 않은 것'을 자축할 수도 있다. 그러나 이러한 양극화는 상상력의 부족으로 생긴 것이다.

기록된 역사를 통틀어, '아이가 없는'(childless) 여성은(우니 혹은 사람의 의니 사제와 같은 몇몇 경우를 제외하고) 자신과 같은 성별을 가진 나머지 여성을 대표할 수 없는 실패한 여성으로 간주되어 왔으며,* 어머니에게 부여되는 위선적이고 고통을 완화시키는 찬사에서 제외되어 왔다. "아이가 없는(childless)" 여성은 마녀로 화형에 처해지거나 동성연애자로 박해를 받고, 결혼하지 않았다는 이유로 아이를 입양할 권리를 갖지 못하였다. 가정에 메이지 않은 여성, 이성애와 출산의 법칙을 따르지 않는 여성들은 남성 체제에 대한 중대한 위협으로 여겼다. 그렇지만 어리한 여성들은 신고사로, 수녀로, 교사로, 간호사로, 결혼하지 않은 숙모로, 사회를 위하여 자신의 역할을 찌이 했다. 출산출이라면 노동력을 파는 대신 무상으로 제공해야 했고, 여성이 처한 상황에 대해 말하고싶을 때도조용히 이야기해야 했다. 그러나 아이러니컬하게도, 아이없이게 해인 생활을 하지 않았으며, 명상을 하고 관찰하며 글을 쓸 시간이 실었다는 바로 이유로, 그러한 여성들은 일반적인 여성들의 경험에 대해 소중한 통찰력을 제공하고 있다. "아이없는(childless)" 여성들

* 이를 들어 알버트 엘리가 시몬느 드 보부르의 "제2의 성」을 이렇한 것을 들 수 있다. 아이를 낳을 수 있는 '여성의 본질'라고 엘리가 그릴 듯하의 실패한 것을 보부르가 실지로 행해 보지 않았기 때문에 보부르의 주장은 피상스럽다는 것이 엘리의 비판이다. (「지배된 남성」보스톤: 비콘, 1969, 130-33쪽).

의 달라지지 않은 연구와 지식이 없었더라면, 살롯트 브론테(첫 딸 신분을 숨겼다)가 없었더라면, 아가렛 폴러(중요한 업적은 첫아이를 낳기 전에 이루어졌다)가 없었더라면, 조지 엘리엇, 에밀리 브론테, 에밀리 디킨슨, 크리스티나 로세티, 버지니아 울프, 시몬느 드 보봐르가 없었더라면, 오늘날 우리 모두는 여성으로서 정신적인 영양실조에 걸렸을 것이다.

"아이에게 무관심한(unchilded)" 여성은, 그런 용어가 이치에 맞는 다면, 수세기 동안 여성과 남성 모두가 여성의 출산과 육아 기능에 대하여 갖고 있는 태도의 영향을 여전히 받고 있다. 모성이라는 제도가 자기하는 상관없는 것이라고 생각하는 여성은 자신이 처한 상황의 중요한 측면에 대하여 눈감고 있는 것이다.

위대한 어머니 중 상당수는 생물학적으로 아이를 낳은 어머니가 아니었다. 내가 다른 곳에서 입증하기 위해 노력하였듯이, 소설 『제인 에어』는 고전적인 여성의 유혹의 길을 따라 어둠지는 여성 문학 여행기로서 읽을 수 있으며, 그 책에서 어머니가 없는 제인 에어는 그녀를 보호해주고, 위안을 주며, 가르쳐 주고, 도전을 제시하며, 보살핌을 주어, 그녀 스스로를 존중할 수 있도록 북돋아 주는 여성을 계속해서 발견한다고 수세기동안 말들은 생존을 위한 실제적인 가치에 대하여 관심을 가지면서 새로운 지평을 열도록 용기부여를 해주고, 연약함을 축소하 여기면서도 우리 내부에 잠재된 창조함을 개발하도록 요구하는 양어머니들에 의해 강해지고 힘을 얻었다.*

우리가 살아 남을 수 있었던 것은 바로 이것 때문이다. 비록 몇몇 남성 사이에서 이름을 날기는 여성들이 우리를 인도하는 횃불, 앞으로 나아가야 할 방향에 대한 등불이기는 하지만, 그렇게 이따금

* 여기 말하는 내가 '비생물학적 어머니'는 사실 '정신적인 자매'라고 제안했다. ('정신적인 자매'라는 말은 여성을 부정어구로 규정하기보다는 긍정어구로 규정하는 용어를 사용함으로써 여성을 인정하는 표현이다.)

일어나는 영혹상의 발전, '특별한 사회'때문에 여성이 살아 남은 것은 아니다.

우리들 중 누구도 어머니 '혹은' 딸이 아니다. 놀랍게도, 흥란스럽게도, 더욱 복잡하게도, 우리는 둘 다이다. 어머니이건 아니건, 다른 여성에 대한 책임감을 느끼는 여성은, 실제 어머니와 말간에 존재하는 동일시가 확산된 유형의 보살핌을 서로에게 제공하는 경우가 많아지고 있다. '어머니 역할'이라는 개념 자체에 우리는 딸로서, 자기 어머니의 희생, 우리를 위해 희잠하지만 제한적일 수밖에 없는 노력의 부담, 그들의 이중적인 메시지가 초래하는 혼란과 같은 부정적인 의미를 내포하고 있을 수 있다. 그러나 우리가 영원히 주기만 하는 사람으로 정의되는 '어머니' 보다 '딸,' 그리므로 '가유로운 영혼'이 될 수 있다고 주장하는 것은 바로 소설한 상상력의 산물이다. 어머니가 된다는 것(mothering)과 어머니가 되지 않는다는 것(nonmothering)에 그처럼 관심이 집중되는 것은 어느 것을 선택하든 그것은 우리에게 불리하게 작용하기 때문이다.

우리 안에 어머니와 딸을 받아들이고, 통합하며 강화시키는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 왜냐하면 가부장적인 태도 때문에 우리는 이러한 이미지를 분리하고 양극화시키며, 원하지 않는 모든 희의식, 본노, 수치심, 힘, 자유를 '다른' 여성에게 투사하기 때문이다. 그러나 참지한 자매 관계를 얻기 위해서는 그들을 재통합할 필요가 있다.

10.

1930년대 흑에 본리가 엄격하게 실행되던 볼티모어의 전형적인 남부 지역에서 성장한 아이로서, 내게는 출생 때부터 백인 어머니 문

만 아니라 흑인 어머니가 있었다. 이러한 관계는 거의 탕새되지도 않았고 표현되지도 않았지만, 아직도 흑인과 백인 여성의 관계에 영향을 주고 있다. 우리는 노예 제도하에서만 있었던 것이 아니다. 비합리적 하인 백인 아내와 검고 감각적인 힘, 한쪽은 미럽혀진 결혼의 희생자고 다른 한쪽은 예측할 수 없는, 강간의 당연한 희생자였다. 우리는 서로에 대하여 어머니이고 딸이다. 그리고 지난 몇 년간 흑·백 여성 운동가들은 여전히 어려운 자매 관계를 향하여 나아가고 있지만, 아직도 우리가 어머니이고 딸이었던 때에 대하여 말해지거나 파헥쳐진 것이 거의 없다. 윌리한 스미스는 이렇게 회상한다.

> 내가 아 때, 어머 달 동안 나를 간호해 주고, 어둠상이 떠어나 내 자리를 차지해 버렸을 때, 나에게 희난처가 되었던, 그리고 나에게 위안을 주고 먹여주고 이야기와 놀이로 나를 즐겁게 해주고 따뜻하고 푸근한 가슴에서 잠들 수 있도록 해준 내 보모에 대해서 결혼한 여성 대신에 어느 정도의 애정만을 표시해야 한다는 것을 알고 있었다. ... 내가 그녀에게 느끼는 깊은 존경심, 부드러움, 사랑이 모든 정상적인 아이라면 성장하면서 극복하는 어린 아이다운 것이며... 그럼에도 — 비록 고뇌하는 내 마음에는 불가능한 것으로 보였지만 — 나도 그러한 감정을 극복해야 한다는 것을 결코 믿지는 않았지만, 알고 있었다. ... 나는 눈물과 '내 생날 보모'라는 감상적인 말로, 내 인생에서 가장 심오한 관계 중의 하나의 가치를 떨어뜨리는 벌을 배웠다고

내 흑인 어머니는 사년 동안만 '나의 것'이었다. 그 기간 동안 그녀는 나를 먹여 주고, 입혀 주고, 나와 함께 놀아 주고, 나를 지켜보고, 나를 부드럽고 친밀하게 보살펴 주었다. 그녀 자신에게는 '아이가 없었지만' 그녀는 어머니였다. 그녀는 호리호리하고, 위엄을 갖추었으며, 아름다웠고, 사랑을 베푸시키는 상황에서도, 존엄성을 유지할 수 있는 가능성에 대하여 많은 것을 배웠다. 여동생이 태어난 후, 그녀는 비록도 우리 집에서 일을 했지만, 더 이상 나를 보살펴 주는 사람이 아니었다. 또 다른 보모가 왔지만, 결코 내게는 그녀와 같을 수가 없었다. 나는 그녀가 이제 내 여동생에게 속한다고 느꼈다. 20년 후, 다시는 돌아오지 않을 것이라 생각하면서 집을 떠날 때, 내 흑인 어머니는 내게 말하였다: "그때 나는 네가 어째서 집을 떠나 네가 옳다고 생각하는 일을 해야 하는지 이해한다. 나도 내 인생을 살기 위하여 누군가의 가슴을 아프게 한 적이 있단다." 그녀는 그후 얼마 있다가 죽었다. 나는 다시는 그녀를 보지 못했다.

그리고, 말다. 나는 윌리한 스미스가 설명한 것, 자신이 사랑하고 그로부터 사랑받았던 여성을 떠나 외면 그러한 사랑을 '주어서는 안될 대상'으로 여겨야 한다는 사실을 발견할 때의 혼란스러운 느낌을 알고 있다. 그러한 배신감, 관계를 훼손당한다는 느낌에 대해서도 오랫동안 이름이 붙여지지 않았다. 왜냐하면, 아직 아무도 인종 차별에 대하여 이야기하지 않았고, '편견'이라는 개념조차 어린 아이인 나의 세계에 아직 들어와 있지 않았기 때문이다. 그것은 그저 '다 그런 것'일 뿐이었고, 우리는 그러한 혼란과 수치를 억누르려고 노력했다.

이 장을 쓰기 시작하면서, 나는 내 흑인 어머니를 다시 기억하기 시작했다. 사물에 대한 그녀의 조용하고 현실적인 견해, 우아한 육체와 자긍심, 아름답고 부드러운 목소리가 떠올랐다. 어려운 동안, 내가 시간을 거슬러 올라가 과거를 탐색하는 동안, 그녀는 말을 못하다가 떨어지곤 하였다. 그것은 셀차별과 인종차별주의의 이중적인 질곡 때문이다. 그녀는 완전히 사라지도록 되어 있었다.

그러나 청소년기의 경계에서 우리는 용사한 명령에 따라 자신이 흰어머니들로부터 떨어지고 있는 것을 발견한다. 우리의 감각적·

감정적인 에너지는 이제 남성들을 향하여 흐르게 되어 있다. 이 문화에서는 흑인 어머니도, 백인 어머니도, 그리고 다른 어떤 어머니도 우리의 가장 심오한 사랑과 충절을 '받을 수 있는 대상이 아니라'는 것이 분명하다. 여성은 다른 여성에 대하여 금기가 되었다. 단지 성적으로 뿐만 아니라, 동지로서, 공동의 창조자로서, 그리고 서로 영감을 불어넣어 주는 사람으로서도 금기인 것이다. 이러한 금기를 깨뜨리는 과정에서, 우리는 우리의 어머니와 재결합 하게 된다. 우리의 어머니와 재결합하는 과정에서 우리는 이러한 금기를 깨고 있는 것이다.

상스러운 노래를 불러댄다. 그녀는 리베 안톨의 어머지를 "상상한 바와 수염난 남은 키 작은 프라이데이"(로빈슨 크루소가 무인도에서 발견한 인물)라고 부른다.

리베 안톨은 자신의 '몸'를 통해 원하지 않는 남편을 피할 수 있다. 이치는 것만이 그녀가 취할 수 있는 유일한 길이다. 오로지 '몸' 속에서만 그녀는 자신의 부모를 학대하면서 자신에 대한 두려움과 존경심을 불러일으킬 수 있다. 그녀는 실제를 보기 때문에 그것에 '아름답다.' 아름 공동체의 위선을 비판하고 대단히 '비여성적인' 행동에 골입하게 된다. 술마시고, 사랑하고 추잡한 농담을 본아낸다.

그녀는 탐미가 되지도 않고 노상강도가 되지도 않는다. 이 점이 중요하다. 2명의 혼령이 그녀의 육신을 떠난 뒤에도 리베 안톨은 부모가 정해 준 신랑을 선택하기를 여전히 거부한다. 고립과 가난과 무시 속에서 살아하는 욕을이 그녀의 운명이다. 어느 날 그녀는 시체로 발견된다.

쓰레기더미에서 헐벗하고 긴 몽치마를 걸친 채, 반쯤에 묻은 머리카락을 산발한 채 (발견되었다). 그녀는 이미 며칠 날 전에 죽었음에 틀림없었다.

어머니와 딸들: 인생에 대한 신화적인 주석

유태 - 기독교 사회에서 여성은 어머니 없는 아이들이다. 그럼이면 그럼이다. 조자이면 조자이다 기독교 세계에서는 어린 아들을 숭배하고 위로하는 성모 마리아를 그린다. 기독교 신화는 여성을 어머니 아니면 창녀로 분열시켜 상징화한다. 어머니와 창녀 둘 다 모두 죽은 남

성 혹은 '신성한 남자아이를 양육하고 물리적으로는 숭배한다. 이교도 어머니인 데메테르(대지의 어머니)와 그녀의 딸인 페르세포네(곡식의 처녀) 사이에 존재하는 강렬한 사랑의 유대와 지속성과 자부심 같은 것이 기독교 신화나 문화의 여성 사이에는 존재하지 않는다.

데메테르는 생명, 곡물, 곡식의 여신이다. 그녀의 딸인 페르세포네는 하데스(명부의 신이자 지하세계를 다스리는 신)에게 강간당하고 납치되어 결혼한다. 지하세계의 신(혹은 제우스나 디오니소스, 이 두 신 중 하나가 페르세포네의 아버지이다)은 그녀가 싱귀비물 만발한 들판에서 놀고 있는 동안 그녀를 납치했다.

데메테르는 딸을 찾아나선다. 딸이 없는 세상에서는 어느것도 그녀를 위로해 주지 못한다. 드디어 분노한 여신은 페르세포네가 자신에게로 되돌아오지 않는 한 지상의 어떤 곡식도 자라지 못하도록 만든다. 마침내 협상이 이루어져 페르세포네는 연중 대부분을(봄 · 여름 · 가을) 어머니와 더불어 지상에서 머물며, 겨울 동안(아무런 씨앗도 곡식도 자랄 수 없는 때)만 남편과 더불어 지하에서 머무는 것으로 타협을 보게 된다.

이 이야기는 모권제와 초기 농경사회의 많은 특징들이 통합된 것인데, 엘리시안(그리스 신화에 나오는 유토피아적인 곳으로, 기독교 신화의 에덴 동산과 유사한 곳) 신비(나중에는 어머니-딸의 종교가 됨)가 그리스 사회와 결합된 것이기도 하다.[10]

유태 - 기독교 시대에 이르면 어머니는 딸들에게 물려줄 땅도 돈도 가지지 못한다. 어머니의 유산은 하찮고 힘든 일을 통한 조건부 양육이 되고 만다. 예를 들어 미국에서 가난한 흑인 어머니들은 집 밖에서 일하고 있지만, 힘든 일임에도 그런 노동이 정제적 · 문사적 · 정치적인 권력을 가져다주지는 않는다. 중산층과 상류층 어머니들도 집 밖에서 일할 수 있지만, 그들의 일은 '사소한' 것이거나 무임금 노동인 경우

가 많다. 그러므로 딸들에게 위엄과 자의식이라는 유산을 제공하지 못한다.

'남성적' 역할과 '여성적' 역할이 엄격하게 분리되어 있는 사회의 여성들은 보다 협동적이고 우호적이다. 비서구권 이슬람 사회나 서구 세계에서도 농촌이나 빈민가 같은 하위문화권의 여성들 사이에는 상대적으로 협동심이 강하다. 하지만 그와 같은 협동심은 비개별화된 희생심과 불만족의 무기력에 포대해 있다.

생물학적인 가부장제 아래서 어머니건 딸이건 어느 누구도 여성을 '어머니' 임과 동시에 '여배자' 로 규정하는 그런 가족한 현실로부터 시로를 구제할 수 없다. 일으로 보게 되겠지만, 이 점은 데메테르와 페르세포네의 경우에도 존재한다. 그 시절은 오늘날보다 모성과 생물학이 대단히 가치 있는 것으로 간주되던 때였음에도 불구하고 말이다.

여자아이는 어머니가 될 수 있는 '결혼' 을 몸시 하고 싶어한다. 결혼 그 자체를 하고 싶어한다는 것이 아니라 아이를 양육할 수 있다는 점과, 자신과 같은 성의 어른(어머니)으로부터 물려받을 수 있는 권력과 인간성에 굶주해 있다는 말이다.[11] 대부분의 어머니들은 딸보다 아들을 좋아하며 여러 면에서 아들에게 보다 정성을 쏟는다.

현대 사회의 여성이 대체로 '피존적이고' '근원상간적인' 성격을 가지는 것은 부모에 의해 '귀한' 존재로 대접받지 못한 데서 기인할 수도 있다. 대부분의 여성은 '어머니' 로부터 받지 못한 충족되지 못한 욕구로 인해 육아기에 아이 욕구불만의 그림자, 혹은 결기의 형태가 내재되어 있다. '어머니' 라고 말한 이유는 가정에서 어린아이를 돌보는 사람이 대부분 여성이며 남성이 맡는 경우는 극히 드물기 때문이다.

남자아이가 어머지로부터 '모성적인' (디오니소스적인) 것을 박탈당하고, 어머니로부터 '부성적인' (아폴론적인) 것을 박탈당함으로써 정서적으로 상처받는다는 것은 확실히 논쟁거리다. 아이도 '남성' 의 욕

력 · 탐욕 · 공포와, 여성의 증오는 정형화된 성 모델 가족에 그 원인이 있을 수도 있다. 어린 속면은 이 두루에 남성이 생물학적으로 존재한다는 사실(문화가 남성적인 것을 이용해 왔던 방식)에서 기인할 수도 있다.

여기서 '양육' 의 의미는 다소 넓다. 양육이란 어린 시절에 받는 육체적이고 가정적이며 정신적인 후원이라는 의미뿐 아니라, 어른이 되어서도 동정심과 존경을 표현상의 이유로 하여 제공되는 모든 도움을 뜻한다. 신화적으로 말하자면 '양육', '보호', '중재' 등은 영웅주의를 위해 순례하는 인간 남자를 돕는 이교도의 신과 여신인 것이다. 아테나 여신은 오디세우스와 페르세우스가 키르케와 메두사로 구현된 여성적인 힘을 저지하거나 그들로부터 탈출하도록 도와준다.

반면에, 이교도 문화에서는 드물게 보는 인간 여주인공인 프시케가 근본적으로 '여성적인' 운명을 향해 순례할 때 그녀를 돕는 것은 신도 인간도 아닌 존재들이다. 지혜롭거나 막강한 여신이건 남신이건(프시케의 남편인 에로스를 예외하고는) 어느 누구도 절대로 그녀를 위해 개입하지 않는다. 프시케의 '보호자들' 은 개미, 갈대, 물, 독수리, 탑 등이다.

여자아이는 신체적인 애정, 양육, 정서적인 강렬한 즐거움을 구하려고 어머지에게 의존한다. 이것은 어른 남성이 '성적인' 것으로 경험하는 그런 의존성으로, 다름아닌 여성(딸)의 순진함 · 무기력 · 젊음 · 일부일처제의 양육적 숭배라는 속성에 근거해 있다. 섹슈얼리티(성적 욕망)에 관한 본질적으로 사디즘적(힘없는 딸이고 돌본 남자인 반인반수의 신으로 숨어 여자를 좋아하는 호색한)적이고 근원상간적인 모델은 대단히 보편적이다. 이런 속면은 혼인법과 풍습에 반영되어 있기 때문에 강간범, 어린이를 괴롭히는 치한, 사창가에 빈번히 드나드는 사람이라 해도 법적으로 기소되는 경우는 거의 드물다. 섹슈얼리티의 모델은 신화적으로 볼 때 올림푸스에 그 기원을 두고 있기 때문이다. 신들의 아버지인 제우스는 많은 숫처녀들을 유혹하여 강간하고 임신시켰다. 기독

교회 교부(아버지 신)도 신성한 후손을 위해 처녀를 선호했다.

'성적인' 입문을 위해 딸들은 어머니에게 의존하지 않는다. 프로이트가 그랬던 것처럼 (하지만 설명은 할 수 없었던), 딸들은 여러 가지 이유에서 특히 어머니에게서 돌을 돌린다. '어머니' 들은 여성 혹은 여성의 육체를 좋아하지 않도록 배워왔다. 그들은 레즈비어니즘에 공포심을 갖고 있으며, 자기 딸들의 질을 질투한다. 이런 현상은 어머니들 스스로가 점차 '소모품' 으로 전락함에 따른 것으로 설명되기도 한다.

또한 '어머니들' 은 살아남기 위해 어떻게 살기고 살아야 하는지를 딸들이 배울 수 있도록 딸들에게 '여성적인' 훈련을 가혹하게 시킨다. 전통적으로 볼 때 이런 가혹함은 아버지가 아들을 '남성답게' 훈련시키는 데 필요한 것이다. 상투적인 성역할로 구획된 사회는 어떤 사회든지 같은 성의 어른과 어린아이들 사이에 기형적일 만큼 가혹함이 존재한다.

하지만 생물학적인 가부장제 문화는 정신적 혹은 감성적인 양 측면에서 볼 때 근본적으로 남성 동성애적인 문화이다. 즉 정신적 · 감성적인 측면에서 가부장제 사회는 결코 레즈비언적인 문화도 양성적인 문화도 아니다.

여자아이들의 성장(혹은 성장하지 않는 방식을 배우는 것)은 그들의 삶으로부터 여성 혹은 양육하는 사람이 상대적으로 부재하거나 아니면 일찌감치 물러남으로써 시작된다. 양육 박탈과 여자아이들에 대한 성희롱은 어린 시절부터 여자아이들이 '객관' 에 집들어지고 그것을 받아들이도록 하는 데 가장 중요한 두 가지 요소인 것 같다.

여자아이들은 동성에 의해 양육되며 출축되었던 어린 시절으로부터 벗어나 다른 성별(남성)의 구성원에 의해 문자 그대로 지배되는 낯선 '어른들의' 세계로 이동하게 된다. 반면 남자아이들은 다른 성별(여성)의 구성원에 의해 양육되며 출축되었던 어린 시절을 통일하고 같은 성별

(남성)의 구성원이 지배하는 '어른들의' 세계로 나아간다. 여자아이들과는 달리 남자아이들은 '아내' 와 결혼함으로써 안전하게 되다시 처음으로 돌아갈 수 있다.

아내는 모성적이고 가정적이며 정서적인 양육 의식을 수행하지만, 남편들보다 대체로 경제적으로 가난하고 육체적으로 허약하다. 가부장적 사회에서 심리적으로 볼 때 기본적인 근친상간(어머니와 아들 사이, 아버지와 딸 사이)의 금기를 남성은 지키지만 여성은 지키지 않는다. 우리 문화권에서도 많은 여자아이들은 아버지에 의해 혹은 남성 친척들에 의해 강간당하고 성적 희롱을 당한다. 어머니에 의한 근친상간은 훨씬 드물다. 심리적으로 딸들은 근친상간적인 욕대관계를 갖어버릴 수 있도록 도와주는 입문 의식을 치르지 않는다. 대부분의 딸들은 생물학적인 아버지와 근친상간을 범하지는 않지만, 가부장적인 결혼, 매춘, 대중적인 '포텐틱한' 사랑은 심리적으로 볼 때 딸과 아버지 같은 인물 사이의 성적인 결합에 기초를 두고 있다.

모친적이거나 아버존 사회에서 근친상간의 금기는 전적으로 다른 목적을 가지고 있었을 것이다. 여성들이 그런 금기를 위반하여 돌지는 않았을 것이다. 금기는 아들과 남편을 딸과 법적장치 떼어놓는 방식으로 기능했을 것이다. 딸만이 어머니의 유일한 상속녀이기 때문이다. 가부장적 관습이 위반하는 것은 다름아닌 이 특정한 거리이다. 이 거리의 위반으로 인해 우리는 어느 상이 지배적인 생인지를 곡각 알게 된다. 달하자면 어느 상이 생산과 재생산의 수단을 통제하고 있는지 쉽게 알게 된다.

여성들이 근친상간의 금기를 위배하지 않았다라면, 아버지와 같은 인물과 결혼하지 않았다라면, 혹은 부지불식간에 그런 인물에게 강간당하지 않았다라면, 여성의 섹슈얼리티는 어떤 것이 되었을까? 여성들은 어떻게 해학과 사랑과 경제적인 안정을 얻게 되었을까? 여성들이

원할 때 그리고 만약 그들이 원한다면 여성들은 그들 스스로를 어떻게 재생산했을까? 여성들은 '그들의' 아이를 어떻게 키웠을까?

결혼제도는 여성을 기생하도록, 완전히 의존하도록 만든다. 결혼제도는 여성들을 무능하게 만들고 여성의 사회적인 양심을 전멸시키며 여성의 상상력을 마비시키고 자비로운 보호를 강요한다. 이런 자비로운 보호의 강요가 싫은 인간성에 대한 합정이자 최최화이다.

모성이 여성의 본성을 최대로 실현한 것이라면, 사랑과 자유가 아닌 그 이외의 어떤 것이 더 필요하단 말인가? 하지만 결혼은 여성의 실현을 마멸하고 유린하고 파괴시킨다. 결혼은 오직 '나를 따를 때에만 너는 생을 얻으리라' 라고 여자에게 말하는 것은 아닌가? 이것은 여성을 멸절이라고 불이불이는 것은 아닌지, 자신을 팔아서라도 모성의 권리를 사는 것을 거절한다면, 그런 여자를 수치스럽게 만들고 비하시키는 것은 아닌지, 결혼만이 모성을 인정하는 유일한 방법인가? 중오심과 혐오감 속에서 임신하더라도 결혼은 모성을 인정하는가?

모성이 자유롭게 선택할 수 있는 것이라면, 모성이 사랑과 합올과 적절한 정열의 산물이라면, 결혼은 순수한 여러 위에 가시 면류관을 씌우고 끔찍한 피로 새긴 글자가 아닐까? 사생아라고? 만약 결혼이 그것이 주장하는 것과 같은 모든 미덕을 갖추고 있다면, 모성에 반대해 결혼이 저지른 범죄는 사랑의 영역으로부터 영원히 추방당할 것이다.

—에바 골드만[20]

여성의 생물학은 심적인 즐거움과 육체적인 장인함과 재생산(출산)을 포함한다. 출산이 여성에게 '위대한 즐거움' 을 부여하든 부여하지 않든 간에,[21] '자연스러운' 것이든 아니면 '배워서 알게 된' 것이든 간에 상관이 없다.[22] 문제는 이런 즐거움을 위해 현대 여성들이 지불해야 만 하는 대가와 다른 이능 가능한 즐거움과 희부의 절대적인 부재 때문에 지러야 하는 비용이다. 여성들은 재생산과 (이성애적인) 성적 즐거움 사이에서 선택을 강요당하고 있다. 혹은 재생산과 육체적인 장인함, 아니면 재생산과 세속적이거나 정신적인 권력 사이에서 선택해야 한다.

오늘날까지도 여성은 전통에 따라, 또는 남성이 강제하여 여전히 모성을 선택하고 있다. 달하자면 경제적 · 심리적으로 살아남기 위해 모성을 선택하고 있는 것이다. 바꾸하면 대다수 여성들에게 피임과 낙태는 아직까지 부적절하고 물법적이며 비싸고 위험하고 도덕적으로 비난받는 일이기 때문이다. '낭만적인' 사랑에 대한 20세기적인 현상은 결혼과 출산이라는 관례상 필연적인 여성의 운명을 설명해 주거나 정당화시킨다.

우리 시대 여성들은 '자유로운' 노예들이다. 그들은 '사랑' 이라는 이름으로 굴종을 선택한다.[23] 여성들은 정서적으로 너무나 쉽게 '굶악하지들도록' 배워왔기 때문에 생각을 한다는 치더라도 분명하게 생각할 수 없다. 하데스(제우스 또는 디오니소스)는 딸이자 처녀인 페르세포네를 그녀의 어머니인 데메테르 여신으로부터 빼앗아왔다. 수세기 동안 가족들은 이와 같은 작별을 해왔다. 오늘날 우리 시대의 여성들도 예나 지금이나 다름없는 그 길을 따라 허둥지둥 지하세계로 걸어 내려간다.

생물학적인 죽음이라는 사실에 직면한 인간적 반응으로써, 모성은 고대인들과 현대인들에 의해서 청송되거나 부러움의 대상이 되었다. 어머니들은 왕이나 군인들보다도 더욱 강한 존재로 칭송받아 왔다. 그런데 왕이나 군인들은 말로는 모성을 숭호했지만 어머니의 산고를 전쟁터에서 피하게 했고, 시인과 과학자와 철학자들은 남성들의 업적이 남긴 유한한 허영심에 한숨을 내쉬면서도 그들의 창조적인 작업을 계

속해 있다.

현대의 고등무물은 모성으로 인한 여성의 '희생'을 종종 병적일 정도로 부여하면서도 부의 축적과 순환에만 골몰하고 있다. 부의 축적을 이루기 위한 활동이야말로 거추장스러운 아이들이 없을 때 최상으로 수행될 수 있는 활동이 아닌가. 생물학적인 모성의 '영광'을 모방하거나 식민화하려고 남성이 시도해 왔던 무수한 방법에도 불구하고 (심리적으로 여성에게서 모성을 평가절하하거나 저절하는), 특히 기독교 문화에서 남성은 그들의 아이들 - 아내 - 정부 - 창녀 - 비서 - 가정부 등에게 그다지 '모성적'이지 않거나 서로에게도 그렇지 못하다.

가부장제 문화에서 어머니(여성은 카톨릭의 성모 마리아에 의해, 그리고 이교도 여신인 아테나에 의해 신격화됨)와 딸은 여성으로서의 생식인 즐거움을 박탈당한다. 아테나는 모성 없는 딸의 원형으로, 아테나 여신의 어머니는 제우스의 여하이다. 종이등거도 프시케를 박해한 아프로디테 여신(에로스의 어머니인 미의 여신은 프시케에게는 심술궂은 시어머니이다) 또한 어머니가 없다. 신화에 따르면 아프로디테는 우라누스의 잘려나간 남근이 바다에 떨어지면서 창조된 것으로 알려져 있다.[22] 잔혹한 이 동수가 되었을 때 오레스테스 편에 결정표를 던진 여신이 다름아닌 아테나 여신이다. 그런 다음 여신은 오직 살해는 부친 살해보다 덜 중요한 것이라고 선언한다. 오레스테스의 어머니는 딸인 이피게니아를 희생제물로 바친 것에 분노하여 남편인 아가멤논을 살해한다. 오레스테스는 어머니를 살해함으로써 아버지의 죽음에 복수하지만 이 살인 죄로부터 무죄 방면된다. 아이스킬로스의 『오레스테이아』 3부작에서 아테나 여신은 다음과 같이 주장한다.

> 나의 과업은 아직도 판결을 내리는 것이니
> 그래서 나는 이 몸을 오레스테스에게 던진다.

> 여기에는 나를 낳아준 어머니가 내세는 법칙이다.
> 그래서 내 모든 충정은 남자에게 있나니
> 오레스테스가 가루 동수에서 이기기를 기원하노라.

전투 복장에도 불구하고 아테나는 원초적으로 '아버지의 딸'이다. 여신은 어떤 남자나 어떤 여자하도 성적인 관계에 빠지질지 않는다. 아테나는 지혜와 권력을 얻기 위해 재생산의 섹슈얼리티와 (이성애 중심의) 성적 즐거움을 포기하는 것으로 그 대가를 치른다.

메두사의 어머니인 아테나는 육신의 즐거움을 거의 포기함으로써 자신의 모성에 대한 대가를 치른다. 아테나는 (이성애 중심의) 성적 즐거움(메두사의 탄생은 처녀 생식이자 '영혼'의 탄생이다)과 육체의 장인할 모두에 앞서 있다. 그녀는 심자가에 못박힌 자신의 아들처럼 직접적으로 육욕적인 권력을 가지지도 않았고, 많은 사람들, 특히 여성들에 의해 힘없는 인물로 동일시되기 쉽다. 그러나 아테나는 수태, 동정심, 자궁을 통해 획득된 힘을 상징한다. 이 우주를 최식적으로 피도한 아테로 '수태'한 것은 본질적으로 잘못된 것이 전혀 아니다. 잘못이 아니라 오히려 그와 같은 수태는 대단히 바람직한 것이다. 하지만 '수태'는 신성한 경지와, 수난이 아닌 다른 많은 것을 포함해야 한다.

기독교의 동정녀 출산에 관한 보다 페미니즘적인(다소 모권적인) 해석은 분명히 존재한다. 동정녀 출산은 여성이 아기를 임신하고 출산하는 고유하고 '기적적인' 능력을 상징하는 것이다. 출산(죽음을 파독하는 생명의 육체의 결합)은 여성적인 원칙에 내재한 것이다. 남성은 사회적 혹은 생물학적으로 이 영역에 들어올 수 없다. 따라서 이것은 우리가 어린 시절에 생각했던 바로 그대로이다. 즉, 우리의 모든 어머니는 우리를 순결하게 수태했으며 그러므로 우리 모두는 신성하다.

많은 이교도 신화와 기독교의 '타락' 신화에서 남성 신은 거상으로

로' 추방됨으로써 대체로 이전에 갖고 있던 모든 권력을 박탈당하는데, 여성은 거꾸로 '하늘로' 추방됨으로써 그 모든 권력을 박탈당한다. 예를 들어 모세이존은 바다로 보내졌다. 유태 - 기독교에서의 루시퍼와 마찬가지로 하데스는 깊은 땅 속으로 추방되었다. 신화적으로 볼 때 남성이 권력을 상실했음을 알리는 것은 다름아닌 지상으로, 구체적인 현실로 보내지는 것이다.

하지만 여성들에게서는 권력 상실의 표현이 지상으로부터 제거되는 것이거나, 아니면 그들의 (이성애적인) 육체로부터 제거당하는 것이다. 아테나, 아프로디스, 혹은 기독교의 마리아와 같은 여신들은 처녀이거나 혹은 미혼이며 아이들이 없고 (이성애 중심의) 성애와 관련이 없거나 성적인 경험이 '없는' 인물들이다.

아마존 사회에서 '숫처녀'는 순결한 처녀가 아니라 결혼하지 않은 여성이었다. 기독교 신화에서 '숫처녀'는 결혼했지만 순결했다. 이교도 여신인 아프로디스는 숫처녀로 사냥꾼이었는데 어머니가 없다. 아프테미스는 오빠인 아폴론과 더불어 탄육된다. 아테나 여신과 달리 아프테미스는 아마존에서 기원한 레즈비언 여신인 것 같다. 아프테미스는 님페 합 친구로서 60명의 바다 요정과 20명의 강의 요정을 요구했다(혹은 제우스로부터 받았다). 어떤 신화에 따르면 여신은 이피게니아를 그녀의 아버지인 아가멤논이 희생제물로 바치려는 순간 구출해 낸다. 또 다른 신화에 따르면 아프테미스의 아버지인 제우스는 칼리스토(아프테미스의 연인들 중 한 명)를 유혹할 때 아프테미스로 변신을 하고서 비로소 유혹할 수 있었다.[23]

정신과 육체가 분열된 형태인 처녀성은 출산, 지혜, 사냥 시의 동행성, 모성적인 동정심 등을 지키기 위해 여성들이 지불한 대가이다. 물론 이성애적인 장인을 통한 탈처녀화는 여성의 정신과 육체의 연속성을 분열시켜 미치게 만드는 요인이 된다.

제 6주.

섹슈얼리티

- 『히스테리』 크리스티나 폰 브라운 / 여이연 / 2003
  3장 섹슈얼리티의 언어
- 『섹슈얼리티의 배치화』 캐슬린 배리 / 삼인 / 2002
  2장 성적 권력
- 『섹슈얼리티 강의, 두 번째』 (사)한국성폭력상담소 기획 / 동녘 / 2006
  지워버리기 – 분리된 여성의 복장과 몸의 체치의 창기 (원시)

3장
섹슈얼리티와 언어

소문자 자아에서 섹슈얼리티와 언어를 비교해 보면, 둘 다 타자와의 구별과 합일을 가능케 하는 기능을 가지고 있다. 즉 이 좋은 소문자 자아로 하여금 타자와 자신을 경계짓게 해주고, 소문자 자아의 특징을 드러내며, 소문자 자아의 경계를 없애는 데 사용된다. 또한 소문자 자아가 불완전한 존재라는 것을 인식하게 해주며 타자와 관계함으로써 스스로를 '완전하게 만들' 수 있게 해준다.

언어와 섹슈얼리티의 유사성은 모든 문화에서 중요한 역할을 한다. "완성적" 표상 세계의 종교들은 언어와 섹슈얼리티의 유사성을 제의(祭儀)의 형태로 승화한다. 섹슈얼리티가 신화에서 이루어진다. 태초의 창조행위를 상징적으로 모방하는 것으로 이해한다. 섹슈얼리티가 언어이고 제사이며 상징이다. 그리고 상징과 언어로 제사가 곧 섹슈얼리티이다.

"투명적" 표상세계에서도 언어와 섹슈얼리티의 유사성이 중요한 역할을 한다. 그러나 "완성적" 표상세계와는 반대로 여기서 언어는 섹슈얼리티와 성적 존재의 살해에 사용된다. 그것은 구별을 없애고 자신의 불완전성을 부인하게 한다. 대문

자 자아는 타자와의 구별이나 합일을 통해서가 아니라 타자를 병합시켜버림으로써 자신을 구축한다. 언어는 성을 사이에서 경계나 다리로 존재하는 것이 아니라 어느 일도는 그것을 위해 존재하며 지배한다. 즉 성적 존재를 사이의 경계를 없애고 그로써 섹슈얼리티 자체를 없애버린다. 이제 성을 사이의 구별 대신에 정신의 물질, 기표와 기의, 상징과 표상성에 등의 이분법이 등장한다. 이에 대해서는 다시 따 장에서 다시 세기할 것이다.

섹슈얼리티와 언어는 소문자 자아에서 서로 비슷한 기능을 수행할 뿐만 아니라, 상호 보완하기도 한다. 둘은 서로에게 상호보완적인 존재양식을 제공한다. 언어는 자신이 어느 한 성에 속해 있다는 의식을 갖게 해준다. 즉 타자와 경계짓게 한다. 그리고 자신이 불완전하다는 의식이 다시일 언어에 대한 욕구를 일게 해준다. 성적 존재를 구성하고 있는 것은 언어이며, 불완전성에 대한 의식은 언어를 촉진시키는 것이다.

"투명적" 표상세계에서도 언어와 섹슈얼리티는 서로 보완적이다. 하지만 여기서 언어는 성적 존재가 구성하는 것을 **방해하는** 수단이 된다. 언어는 문자의 형태를 띨어 타자의 구별기능은 점점 더 어려워지고 타자를 통합하는 기구로 활용하게 된다. 레비 스트로스가 말하는바 남자는 "말하는" 주체이고 여자는 남자들이 서로 교환하는 "소식"으로 만드는 "보편적인 법칙"이 생겨난다.[1] 두 성적 존재라도 상관없고 불완전한 소문자 자아 사이의 교환에도 어두운 상관이 없는, 다른 성을 통해 자신의 성을 완전하게 하려는 환상과 관계있는 "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 증거 없는 문화를 다루고 있지만 실상을 내가 이 장에서 말으로 설명하는 이와 같이 여자가 "말고 만하는 것은 증거로도, 특히 서양 문명문화에 나타나는 한 현상이다. 그는 이렇게 쓰고 있다. "언어와 유사는 가치(대부분 상대적 가치)라고 보는 형태상 가치로서의 특성을 갖고 있는한 기호가 되어버린다. 여자에게서 이러한 현상은 관계될 수 없다. 언어는 여자에는 말이 될 수 없이 없는다. 여자는 기호인 동시에 그 형태라면서, 그 자신이 언어의 상징이나 표시로 축소될 수 없다(그렇지 않은 때). 바로 이러한 말이, 즉 여자가 "상징" 혹은 그 구현체가 되는 동시에 기호의 창조자가 되는 일이 서구에서 일어난 것이다.

구별기능으로서 섹슈얼리티와 언어

상징의 소문자 자아가 구별될 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 원인이 된다.

어머니는 말에게 "다른 성적 존재"가 아니라 자기 자신을 거울에 비친 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(상징적인 개인으로) 태어날 수 없다. 그러나 언어가 지닌 구별기능을 통해서는 자신의 성이 같은 어머니와 경계를 그을 수 있다. 자신의 "불완전성"에 대한 의식을 개발하는 것, 소문자 자아가 되는 것, 즉 성적 존재가 되는 것을 다름아닌 언어가 도와주는 것이다.

이와 달리 아들은 어머 자신의 성에 의해 어머니와 자아가 된다. 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 귀착될 것이다. 다시 어머니의 몸 속으로 들어가는 것, 소멸되는 것과 같은 일일 것이기 때문이다. 언어가 이 불가능한 성적 관계를 대신한다.

그리고 아들이 퇴행하지 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 경우처럼 구별짓는 기능으로써 성적 존재의 성립에 기여하거나 두 번째 경우와 같이 합일하는 기능을 통해 두 성 사이의 관계가 성립되는 것을 돕는 것이다.

누구나 자신이 어느 한 성에 속한다는 것을 무의식적으로라도 어느 정도 알고 태어난다고 생각할 수 있겠지만, 실제 그렇다 하더라도 이 문제는 순수한 사변의 영역으로 돌려져야 할 것이다. 그러나 사실이 어떠하였든간에 아이를 대하는 어머니의 태도는 아이가 아주 일찍 자신의 성에 대해 어떻든이느냐 생각할 수 있게 만든다. 아이의 성과 어머니와의 관계는 어머니의 태도에 반영되어 있다. 아이의 소문자 자아는 이 태도에 의해 구성된다. 흡사 오히려듯이 어머니가 어느 한 성을 다른 성보다 높이 평가하기 때문이 아니라 어머니의 자기보호기제 때문에 소문자 자아의 구성에 영향을 미치는 것이다. 말이 태어날 경우 아이는 그 말 문이 닫게 자신의 경계가 사라질까봐 두려워하게 된다. 이는 성적 존재로서의 자신의 실존, 자신의 소문자 자아, 즉 "불완전성"에 대한 희망을 영위하는 것이다. 그래서 어머니는 아들보다 딸에게 더 자기보호를 하고, 더 분명한 경계짓기를 하게 된다. 아들아나 딸아니에 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 말이 태어났을 때 어머니가 체험하게 되는 자아 경계의 상실을 일종오연화에 표시하고 싶다. 그러한 말의 탄생이 불이 필요하는, 자신의 생모가 자신을 상처하게 될 것 같은 두려움을 "경계가 불분명한 단계, 정체성 혼란의 단계"[2]라고 표현한다. "어머니는 자기 어머니를 재현하기도 하

2) Marina Gambaroff, "초기 모자관계가 여성의 여성성에 영향에 미치는 영향Der Einfluß der frühen Mutter-Tocher-Beziehung auf die Entwicklung der weiblichen Sexualität," in: Gambaroff, "이브의 후회Die Chance der Treue, Reinbek bei

는 말과 동일함으로써 자아의 경계가 약화된다"는 것이다. 다시 말해 어머니는 자기보존의 원칙에 따라 아들과는 다른 관계를 맺게 된다. 말과의 관계는 *자신과* 어머니와 경계짓기가 할 필연성에 따른 것이다.

이런 시각에서 보면, 어머니와 딸의 관계에서 관찰된 몇가지 사실은 일반적인 견해와는 완전히 다르게 해석될 수 있다. 이를테면 통계상으로 여아은 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 유혹과 정체성 상실에 대한 두려움으로 인해 딸과의 육체적 접촉을 아들의 경우보다 짧은 데 원인하여 여기는 것이라고 해석하고 싶다. 이것은 흔히 말하는 남성 "선호"와는 전혀 다른 것이다. 이것을 자연적인 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. 임상을 의뢰한 아이들 중에는 여자아이보다 남자아이들이 훨씬 더 많으며 사춘기보다 어린아이들의 입상률이 월등히 높다.

어머니와 딸의 강한 구별 욕구라는 관점에서 볼 때 일반적인 생각과 달리 따라 할 수 있는 또 다른 현상들이 있다. 특히 유아기에 여자아이들이 남자아이들보다 일찍 등결성을 보이는 것을 흔히 관찰할 수 있는데 이것이 반드시 교육의 산물이라고 볼 수는 없다. 딸이 아들에 비해 엄마에게서 벗어나려는 자율적 욕구가 더 크다는 표현일 수도 있는 것이다. 이 욕구는 어머니와 자신을 경계지으려는 소망에서 나온 것으로 설명할 수 있다(딸이 청결교육을 더 받았어 하더라도 딸에게 이런 압박을 가하는 것은 어머니의 자율욕구의 침투가 아닐까 하는 의문이 여전히 남는다).

이상에서도 이러한 관계에서는 유아기의 배설압박도 새롭게 읽어야 한다. 프로이트가 "남근기"라고 부르는 시기가 왕날 무렵 여자아이가 자위행위를 한다면 그 이유는 "남근이 없다"는 데 "상처"에서가 아니라 오히려 어머니와 동성임을 의식하기 위해 자위행위를 하는 것이다. 여성 거식증 환자가 음식 섭취를 거부함으로

Hamburg 1984, 82쪽.
3) 같은 책, 88쪽.

써 어머니와의 성적 동일시를 부인하듯이 이 여자아이 역시 이제 자신의 소문자 자아를 확실히 알지는 못하지만 자신의 성을 부인함으로써 어머니와 경계짓기를 시도하는 것이다. 이러는 성적 존재로 태어나기 위해, 자신의 소문자 자아의 경계형성을 돕기 위해 자신이 어머니와 다르다는 것을 밝히려고 한다. 이것은 남근을 소유하지 못한 여자아이의 간절한 "인정바람"이 전혀 아닌 것이다. 이것은 이 발달 단계에서 흔히 관찰되더라도, 말이 어머니를 피하는 현상에도 해당된다. 말은, 프로이트가 가정했던 것처럼, 자기에게 남근을 주지 않았다는 —이것은 어쨌거나 자체적인 모순을 지닌 명제다. 자기 어머니가 남근을 주거나 뺏을 힘이 있다고 믿는 말이 자기 어머니가 "거세되었다"고 느끼기는 어려울 것이다.— 이유로 어머니를 피하는 것이 아니다. 오히려 자기와 너무나 가까운 이 여자가 자신 자아의 경계를 그어야 하기 때문이다. 이러한 경계구분의 욕구는 여성의 성적 정체성이 "좀 더 욕망하게" 발현한다는 것을 입증한다(자신의 성을 확인하기 위해 반대 그것을 "결여된 것으로" 알아내야 하는 것이다). 자기 자신의 성적 정체성인 소문자 자아 일반을 포기하고 합체하는 것은 말이 아니다.

어머니와 딸의 경계구분 욕구는 원칙적으로 여자아이들이 남자아이들보다 일찍 말을 배운다는 것을 밝혀낸 수많은 관찰로도 설명될 것이다. 언어는 여자아이에게 있어 성적 정체성인 소문자 자아를 상징하는 특별한 수단이므로 언어능력을 성취해야할 필요성은 명명나게 크다. 반대로 어머니와의 경계가 이미 주어져 있는 것이나 마찬가지인 남자아이에게는 다른 성과 육체가 아닌 다른 것으로 관계를 맺으려 할 때야 비로소 언어는 의미를 갖게 된다. 자신의 이질성을 알게 된 후에야 비로소 언어가 배승성리피와 비슷하거나 그것을 보완하는 기능을 얻게 된다. 다른 성과 결합하고 싶은 소망 때에 어머니가 자신을 삼켜버릴지 모른다는 공포가 수반될 때에야 비로소 그는 언어를 필요로 하게 된다. 흡사 성교의 대체물처럼.

그런데 서구 문화에서 특기할 만한 점은 언어가 지닌 구별과 합일의 두 기능 중 합일의 기능인 "남성적" 기능이 월등 강화되었다는 사실이다. 그 결과 불균형이 생겨나고 여성의 성적 자아를 구성하는 요소인 구별작용으로서의 언어는 뒷전으로 밀려났다. 언어는 항상 전의 "남성적" 합일을 위한 수단, 즉 성의 구분을 제거하는 수단이 되어버리는 동시에 어머니와의 합일이 "배승성리피"의 이상적 표본으로 받

들여졌다. 서구의 언어와 배승성리피에서 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 섹슈얼리티와 언어

로고스의 언어에서 여자는 이름이 없는 것이 아니라 오히려 자기와 다른 성인 남자의 이름을 가지고 있다. 여자가 여자로 되는 것은 자신과 다른 성적 존재와 특징은 이름을 받아들이는 특징이 있다. 로고스는 여성의 성적 정체성이 생겨나는 전체조건인 언어를 여성의 성적 존재를 부인하는 수단으로 만들었다. 로고스는 언어적 구분을 필요로하는 성적 정체성이 제거되어야 여성의 성적 정체성을 인정한다.

언어가 없어는, 자기 고유의 이름이 없어는 아버니와 딸들은 서로 분리될 수 없다. 이러한 둘 사이의 불가분의 관계는 양성의 "융합"을 위한 전제조건이 되었다. 즉 "불완전한" 두 성적 존재를 서로의 차이를 제거하기 위한 전제가 되었다. 딸은 자신을 어머니와 구분하는 수단을 상실당하기 때문에 성적 존재로서의 정체도 존재하지 않는다. 즉 그녀는 존재하지 않는다. 남자는 어머니로부터 분리되는 데 심혈한 투신을 바칠에 되는 셈이다. 여자는 남자의 이름을 받아들임으로써 남자에게서 벗어날 수 없는 것과 마찬가지로 어머니에게서도 벗어날 수 없게 된다. 정체성의 기능, 어머니와 딸의 언어 없는 관계를 특징짓는 자아 정체 제거는 남녀 관계의 초석이 된다. 어머니 입장으로는 많은 여성들이 자아에 대한 이미지가 희미하기 때문에 불안증이 되고, 특히 "오르가즘에 대한 불안", 자아가 용해될 것에 대한 불안을 느낀다고 본다. 자아 이미지가 희미한 것은 어머니와 자신을 명확히 구분기 때문이다. "한정적" 표상세계에서는(이 세계가 지향상으로든 일차상으로든 혹은 다른 어떤 것이든 "표면"의 원칙에 따라 조직되어 있기 때문에) 어머니의 이미지는 우주적 힘 혹은 "대지인 어머니"의 이미지와 유사 점이다. 그러나까 자식을 죽 어느 정도는 거리를 두고 거의 추상적인(상징적인) 윤곽을 지니게 된다. 반면에 로고스의 "투명적" 표상세계에서 어머니의 이미지는 위협적일 만큼 근접해 있고 구체적 육체성을 지니고 있다. 한 쪽 말하는 추상적인 "자연으로서 어머니"가 있고 다른 말하는 감각이 있는 한 느낄 수 있는, 서구 학기록의 어머니가 있다. 인간이 살의 이지만 순간에 몰아쉽 몸인 "피대한 여신"을 대신해 소문자 자아가 맞아나지 못하는 어머니가 등장하는 것이다. 이러한 어머니는 상징이 아니며, 구분을 가능

하게 해주는 언어적 정체성을 가지고 있지도 않다. 이 어머니는 소문자 자아가 됨으며 따라서 자기 아이의 소문자 자아를 구성하지 해줄 수도 없다.

특히 많은 소문자 자아가 없는 어머니 때문에 다양 언어의 구분을 정체시킨 어머니의 경계를 지을 수 있으므로 피로워한다. 서구 문화에서 어머니와 딸은 점점 더 가까이 다가가 점점 더 그 경계를 규정할 수 없게 된다. 경계구분의 수단인 언어, 이름이 여자들에게서 박탈되었기 때문이다. 그리므로 이런 장애는 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 기여한다. "이름부르기"와 "존재하기"가 무차이하면서 타자의 이름을 가지고 있는 여자란 이 타자에 의해 그녀의 존재가 말살되었으며 그리므로 여자가 —때로는 이 타자도— 더 이상 존재하지 않는다는 것을 의미한다. 불완전한 이 두 소문자 자아들이 하나의 대문자 자아로 통해되는 것이다. 이것이 성적 존재의 몰락이다.

소문자 자아를 무화시키는 과정이 20세기에 완료되었다는 징후가 여러 가지 있다. 산발적으로나마 희미한 문제가 분명 날아있다. 이 가운데 주목할 것은 히스테리라는 거부기제에 나타나는 증세들이다. 하지만 20세기 초 "동등하지 큰 히스테리"가 사라져버린 사실은 히스테리의 목적 즉 소문자 자아를 지키려는 노력이 실패했다는 것을 시사한다. 소문자 자아의 몰락을 증명하는 주목할 만한 예는 헬게 프로스Helga Pross의 주부 자아상에 관한 연구에서 볼 수 있다. 질문조사에 응한 주부 중 상당의 이 이상이 자신들의 활동에 많은 적건 만족한다고 대답한다. 반면의 응답자의 약 상당의 이가 가사를 "단조롭다"고 느낀다.[4] 이것은 적어도 많은 응답자 중 상당의 많은 자신의 생활에 만족하지 못하면서도 만족한다고 대답했음을 의미한다. 더욱 슬픈 것은 주부경력이 많으록 그 활동에 대한 "만족도"가

4) 여성에 어머니의 언어에서는 "이름 부르기"와 "존재하기"를 의미하는 단어는 하나에서 표현된다. Kristeva, *Le langage, des in cosse*, 56쪽 이하 참조.

5) Helga Pross, "주부의 현실. 현업 주부의 인생의 특성 연구Die Wirklichkeit der Hausfrau. Eine erste reprasentative Untersuchung über nichterwerbstätige Ehefrauen, Reinbek bei Hamburg 1975, 104쪽.

증가한다는 사실이다. "역할규정이 일으키는 소용돌이"(프로스)의 출신하은 주부의 자아상에 관한 문헌에서 제출간에 나타나는 명랑난 자아보다도 훨씬 더 강한 것이다.

일프랄은 자신의 책 『히스테리성 장기와 정신불열증』에서 한 남성 환자의 예를 들고 있는데, 그는 "평상적인 활동을 하고 자신의 태도에서 다른 사람들이 이상한 점을 알아차지 못하도록 행동한다." 이 환자는 기능면에서 완전한 능력을 보장하고도 불구하고 "병든" 것으로 간주된다. "자신의 안이 내용과 행동과 일을 낯설어하기" 때문이다. 프로스의 연구에서 밝혀진 주부들의 대답 역시 이와 비슷한 심리적 병적 상태를 암시한다. 이 조사는 응답자들의 "만족도"를 내세의 여자들이 "평상적인" 여성의 역할에 동의하는 것으로 평가되었지만 사실 이것은 여자들의 감성능력이 없어졌다는 증거이며 소문자 자아가 파괴되었다는 증거이다. 이 조사는 20세기에 정신적 이상과 평상 사이의 경계가 모호해졌다는 사실, 아니 이러한 일반이 "정상"으로 표현된다는 것을 보여주는 많은 징후 중의 하나이다. "정상"인 병의 복합성은 모르모Lewinsus의 말처럼, 특히 그 병에 대한 "관찰이 비정상의 경우보다 훨씬 더 어렵다"는 데 있다. 또 마노니Maud Mannoni는 이러한 현상을 지로 사회의 관련짓는다. 새로운 심리분석가들은 "정상성"에 의해 무의을 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 "강력한 말"이 어머니가 몸을 갖고 있지 않다는 느낌을 주었다고 묘사한다. 하물며 성적 정체성은 말해 주었다. 그녀가 어머니에게서 들은 —많은— 말은 "아무런 의미"도 전혀 주지 않았고 자신의 언어가 사니었으며 언어나 다른 사람들의 말을 반발했을 뿐이다. 그 어머니는 자기 말에게 —언어를 지녔음에도 불구하고— 자기 자신에 관해서 아무것도 반달할 수 없었다. 따라서 그녀의 언어는 말이 어머니와 정체구분을 할 수 없도록 만들었다. 즉 의 정체가 모호하고 희미해졌다. 로라가 정체성을 찾을 수 있는 유일한 가능성은 언어를 통해로 거부하는 것이었다. 그녀는 여섯 살 때부터 말을 하지 않았다고 말하고 있다. 그림으로써 그녀는 상적인 소문자 자아를 발전하는 결정적 도구이기도 포기했던 것이다.

오늘날 여자들은 다시 언어를 구사하고 쓸 수 있으며 상징의 말별 나라의 법에 서는 "자신의" 이름을 지닐 수도 있게 되었다. 그러나 이것이 언어가 다시 구별의 기능을 갖게 되었음을 의미하는 것은 아니다. 결국 언어가 굴생의 도구로 변하여 있음을, 그리고 여성의 소문자 자아는, 그것이 어떻게 불리고 말하지든 상관없이, 언제나 부재의 언어를 사용하고 있음을 의미한다. 언어는, 그녀나가 성 구별 기능을 완전히 잃어버렸고 그렇기 때문에 이제 여자들도 말을 할 수 있도록 허용된 것이다. 성적 정체성의 몰락은 결론 남아에게도 해당된다. 그것에 관해서는 제 5장과 6장에서 다루게 될 것이다.

어머니 언어 — 아버지 언어

언어의 근원을 묻는 질문에 대해 분명하게 하나로 대답할 수 있을지 의심스럽다. 하지만 그 질문에 대한 사유의 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 하다. 언어철학이 "아버지 언어"의 표현인 까닭이다. 언어철학의 탄생은 문자 덕분이니, 문자를 통하여 육체의 분리된, 그리하여 말하기와 분리된 제2의 언어가 생겨남으로써 비로소 언어에 관한 숙고가 가능해졌기 때문이다. 이 제2의 언어는 다시 말하면 추상적 사고, 즉 로고스의 언어인데 그것의 도움으로 로고스는 물리적 실재, 육체, 물질을 지배하며, 그림으로써 "단명적" 표상세계에서는 물리적 실재의 한 부분으로 여겨지는 "말하기"까지도 지배하게 되는 것이다. 프랑스어에서 "la langue maternelle"은 원래 "어머니의 혀"라는 말로 "말하는 모국어"를 뜻하는데 이것이 바로 신체의 일부분인 양 표현되어 있다. 반대로 "le langage"는 모든 물리적 실재와는 무관한 언어, 즉 하나의 추상물을 일컫는다.

내가 이제 몇 개의 예를 들어 설명하고자 하는 서양 언어철학의 기본사상은 서양문화의 "로랄"인 플라톤의 사고에 이미 담겨져 있다. 『크라틸로스Kratylos』에

서 플라톤은 언어의 원천에 대해 성찰한다.

> 당황스러울 때면 기계적으로 도피하여 신을 끌어다 불멸인 비우주적들처럼 우리는 순전히 인어들은 신들이 모방한 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. 비극인가 들어맞는 철학이도 필요하면 신들을 끌어들인다. 플라톤에게는 말의 창조자에 대해 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 만든다.

> 생각의 가벼운 입김처럼,
> 합법적인 기쁨을 지향하는 부드러운 정신과
> 언어를
> 그는 스스로 마련했으며,[7]

처음으로 언어에 관해 사고했던(아직 논으로 볼 수 있고 감각적으로 파악할 수 있는 실제가 개념화되는 유토피아적 사고와 유년했상인 듯) 그리스 고전주의에서 서구 언어철학의 전체 발전상, 그리고 그에 따른 언어의 발전과정이 무엇이 그려진다. 말하기를 사유의 문자의 법칙에 종속시키고 그렇게 함으로써 파악할 수 없는 언어의 원천을 인간의 "발명"으로, 태초에 있었던 창조하기를 모방한 것으로 만드는 게 언어철학이다. 언어를 정신적으로 자기 손아귀에 넣는 것은 로고스의 개선행렬의 표현인데, 로고스는 처음에는 추상화(이 경우에는 언어에 대한 사유)함으로써, 다음에는 자신의 표현에 따라 말하기에 법칙을 부여함으로써, 즉 언어를 사용의 창조함으로써 자신의 지배를 확립하기에 된다.

언어철학은 고대 그리스에서 생겨나기만 기독교가 탄생하면서 죽어를 잃게 된

6) Platon, *Kratylos* 425 D.
7) Sophokles, '안티고네'.

다. 기독교에서 언어철학적 논하는 그것이 언어의 발생에 관한 한 물어보는 것이 되어버린다. 말이 신에게 있고 신은 말이며 언어의 근원에 대해 성찰하는 것은 곧 신의 신성함에 의문을 제기하는 것인 셈이다. 근대가 시작되면서 비로소 다시 언어철학적 사고가 생겨난다(이 점에서 르네상스 시대에 전성기를 맞았던 유토피아적도 비교할 수 있다). 사람들은 언어의 법칙을 찾는다. 다시 말하면 지상의 원초적 이성, "근원적" 논리의 표현이라고 여겨지는 하나의 질서 아래 언어를 묻는다. 하지만 이것은 "투명적" 사고, 즉 이상에 모델로 구성된 사고에서 이끌어낸 언어를 사용에 통상하는 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 "아버니 언어", 구술언어 속 육체와 밀접한 관계를 맺고 있는 말하기가 "어머니 언어", 추상에 시고의 언어, 즉 로고스 언어의 법칙에 시시히 종속되는 것으로 완수된다. 16세기가 지나는 동안 유럽의 거의 모든 지역에서 라틴어가 피조하고 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 퇴치한다는 것을 의미하는 말한다. 그것은 오히려 인쇄술의 발명으로 현격하게 성장하게 된 문자와 "어머니 언어"가 "어머니 언어"를 상속함을 나타낸다. 그때까지 말언들은 추상화를 모면할 수 있었다. 그런데 이제는 로고스의 "골질화"와 물질의 새로운 정복 과정이 진행되면서 "투명적" 사고의 추상의 법칙의 근원이에 놓이게 되는 것이다.

"어머니 언어"가 어머니 언어의 법칙에 굴복당하는 전형적인 예는 17세기에 추기경 리슐리외Richelieu가 프랑스 학술원을 창립한 것에서 찾아볼 수 있다. 프랑스 학술원의 과제는 프랑스어를 하나의 언로 확정하는 것, 말하자면 문자언어의 틀 속에 가두는 데 있었다(그리고 오늘날에도 여전히 그러하다). 프랑스 학술원은 그때까지 두 개의 다른 언어 문화권에 있던 국가를 중앙집권화하는 효과적인 기구가 되었다. 학술원 회원들은 평생 직속되어 있었고 각 회원은 입회시 일부수

행의 상징으로 칼을 (오늘날에도 여전히) 받는다. 언어의 약호화는 명백하게 정복의 도구로 이해되었던 것이다.

"어머니 언어"가 그때까지 아직 확실은 계층의 국민들에게 이를 수 없었다면 이제는 "어머니 언어"를 정치적으로서 민중을 굴복시키기 시작한다. "어머니 언어"는 —로고스의 물질화에 해당하는 과정에서— "어머니 언어"의 구체적이고도 독자적인 특성들을 없애버리기 시작하는데 이러한 방법으로 독자의 감각을, 즉 언어 사용자의 실적 경험성을 정치하여 어머니 언어를 자신의 초상에 따라 형성하여 간다. 말하기의 추상적인 "어머니 언어"가 한편에서는 세속화되어 실제, 물질에 등화되고, 다른 한편에서는 "어머니 언어"에 *재산의* 논리 법칙을 강요하는 것이다. 두 과정은 서로 별 수 없으며 서로를 보충한다.

"어머니 언어"와 "어머니 언어"가 서로 경쟁 관계하는 한편 두 상의 차이점 역시 사라지고 상품에 대한 인위적인 백탈색장이 이를 대체한다. 여자는 점점 모든 언어적, 언어철학적 기관에서, 아니 모든 창조적 활동에서 추방된다. 그렇게만 "어머니 언어"가 궁극적으로 "어머니 언어"를 완전히 삼켜할 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 해위 스트로스의 말처럼 "소식"으로 변신한다. 하지만 해위 스트로스가 이러한 "소식"으로서 여자의 특성을 무엇보다도 문자 없는 문화에 고유한 일종의 보편적 자연법칙으로 보는 한편, 이러한 단계에서는 오히려 문자에 정통한 문화의 "보편성"과 특히 서양적인 현상이 중요하다. 남자들이 서로 교환하는 "소식"의 내용이 여자라는 이러한 생각은 "투명적" 사고에서 나온다. 그리고 —"투명적" 사고의 정복욕에 합당하듯— 그것

8) 17세기 프랑스 문화의 문학에서 여자들이 역할은 결코 무시할 수 없다. 그럼에도 그들은 '프랑스 학술원'이라는 언어프랑기구에서 배제된다. "어머니 언어"가 "아버지 언어"의 특성들을 받아들인 이후 20세기에는 이러한 배제 자체가 필요 없어진다. 유적을 달성하기 때문에 별로 중요하지 않게 된 것이다.

을 "보편적 법칙"으로 지시된 학상이론에서 아이한 생각이 나온 것은 우연한 일이 아니다.[9]

로고스는 언어를 세로 "고안"한다. 자신의 법칙에 따라 모델을 만든다. 예술 일반의 역시 새롭게 "고안"된다. 이것은 두 개의 "불완전한" 실체 존재하는 비교할 수 없을 정도로 다른 예술일반이다. 이탈리아의 문학연구가 프란니 마차 Giovanni Macchia는 17세기의 예로스에 대해 이렇게 쓰고 있다.

> 감정에서 해방된 성은 이상적의 확대화에 힘을 시도적 이상실현과 가까워졌다. 사랑은 12세기의 발명품이라고 말해졌다. 하지만 예로티시즘은 17세기에 온갖 변종과 형식에서 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 성성 자체를 부인하고 돈 주앙에서는 충동물이 "감정에서 해방"된다. 아이도 충동은 해학, 성적는 허용하지만 타자의 존재는 허용하지 못하는 것이다. 성적 판단 노하우가 예술일지를 대체하고 훗날 테크노가 대체 이르러서는 산업사회의 프로그라미의 탄생으로 예술일지가 완성된다.

9) '인종학은 프란에 우리 문명이 실행한 위대한 사실적 실험의 이러저 단계일 뿐이다. 인종학자는 서로의, 정신적, 도덕적인 면에서 관찰하여 가장 가까이에 있는 사회 현상을 출발점으로 삼는 대신 가장 멀리 있는 인간의 경험을 선택한다.
우리가 연구하는 사회들은 우리에게 작은 실험의 가능성을 제공하여 그 실험을 수집하는 것은 이성에 대한 집중의 실험성을 설치하도록 하여 우리가 가설을 세우고 그것을 증명할 수 있게 해준다. 우리는 물론 그러한 가능성이 항상될 수 있는 문에서 말하는 것이다." A. Bastide 편, "신화와 의미. 레비스 강연. 레비 스트로스와의 대담Mythe und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräch mit Claude Lévi-Strauss, Frankfurt 1980, 27쪽.
레비 스트로스가 이러한 문장에서 표하고 있는 명확의 제한을 위해 이상하다. 실제에 우연과학에서도 관찰의 문제이 최저의 지식에 의해 형성된 '체계Kontext'에 따라 이루어진다(여기에 관해서는 Karl Popper와 John Eccles의 '마음과 그 두뇌, 함께 사회 현상과 인간의 행동에 대한 관찰과 기술에서는 그 '체계'의 최저가 말하나 더 프로인기 주요주의 신경학 이론에 대해서는 Eccles의 '생각Denken, 46, 43, 55쪽 참조.
10) Giovanni Macchia, *Don Juan und Commedia dell'Arte*, in: *Don Juan. Darstellung und Deutung*, Brigitte Wittmann편, Darmstadt 1976, 381쪽.

이러한 방법으로 로고스를 구현하는 "하나의" 생이 신의 자리에 들어선다. 여자의 창조적 힘을 —언어의 도움으로— 자기한 남자는 이제부터 홀로 생각할 수 있는 능력을 갖게된다. 남자는 예전의 자신의 "부분"에서 탈피한 신적일 인간이 된다.

"태초에 있는" 힘을 그가 만들고 이러한 창조적 말이 낳은 모든 것이 그에게서 그의 창조이 된다. 이러한 세속화 과정에서 이제 신이 필요 없게되면 그는 인간의 언어능력의 "낡은 꿈"으로서만 그 힘을 하는 것이다. 신이 있다는 증거를 제기로도는 자기 자신의 사유능력에서 보며, 베르더Herder는 언어의 근원을 인간속에서 발견한다. "[언어의 근원 후, 저자 주] 인간의 것이 최고의 필요로 신을 보여줄다."[11] 신이 엣날에 무에서 실재를 만들어낸 창조적 힘이었다면 이제 신이 실존은 그가 만들어낸 현실에서 도출된다.[12] 그는 통사 논으로 볼 수 있는 현실의 상징이 되는 것이다. 신은 말이다. 하지만 말을 하는 것은 인간이다. 우리는 이제 20세기 언어철학과 인문학에서 선보인 이러한 역할분담이 어떻게 남자와 여자의 역할로, 주 말하는 주체인 남자와 말해진 소재인 여자에는 역할로 전이되는지 보게 될 것이다.

'이미지 언어'가 '어머니 언어'의 옷을 입고 회귀하는 것은 "이미지 언어"가 군림을 먼저 정지하는 데 도움이 된다. 이것은 피히테Fichte에게서 특히 분명해진다. 자신의 논문 "언어능력과 언어의 기원"에서 피히테는 말해진 언어가 문자의 후속현상이었다고 쓰고 있다. 인간들은 말할 수 있기 전에도 이미 상호간에 의사소통을 하는 문자(상형문자) 체계를 갖추고 있었다는 것이다. 피히테는 또한 인간이 언어없이 생각할 수 있으며 "심지 추상개념"들을 가질 수도 있다는 사실을 배제하지 않는다. "언어가 없었다면 어떠한 이성적 전통도 이루어지지 않았을 것이라고 생각하는 것은, 확신컨대 언어를 너무 중요하게 생각하는 것이다."[13] 피히테는 계속해서 상형문자는 그러나 사실이나 "집회"에는 부적합한 것으로 증명되었다고 설명한다. 그러면서 "지금 우리 생각에 어떤하이고 본질적인 많은 사람들은 [……] 종종 생각의 힘이가 필요없다"고 덧붙인다. 그러하여 사람들은 언어를 탄생시키기로 하면의 일치를 보았다는 것이다. "죽었을"이나 "가상을"이 많이는 "생이"라고, 방하는 "말씀"라고 부르기로 결정했다는 것이다.

실제 정황도 이러한 철학적 사유의 전도와 일치한다. 하지만 물론 실제 정황은 "태초"에 그 무리를 본 것이 아니라 이러한 전도가 일어난 이로 그 시점에 비로소 만들어진 것이다. 심—말—론 인간이 말을 사물의 창조론 이론에 인간의 "이트를"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 특정인 물리적 실재에의 밀착성을 자기 것으로 만들어 왔다. 이러한 밀착성은 "어머니 언어"가 구전으로만 존재한다는 사실, 즉 육체가 없이는 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 밀착성을 자기 것으로 만든다. 이러한 방법으로 아버지 언어는 실재가 로고스 언어의 법칙에 순응하기를 강요하는 것이다. 언어철학은 이러한 과정의 산물인 동시에 대리자이다. 언어의 변화된 기능을 묵시한다는 점에서는 생산물이고 언어 역에 언어철학이 탄생했기 때문에, 즉 언어철학 자체가 "부정적" 시고, "아버지 언어"의 표현이기 때문에 대리자이인 것이다.

13) Johann Gottlieb Fichte, "언어능력과 언어의 기원Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache", 전집, 340쪽, 123쪽.

20세기 언어철학은 "아버지 언어"에서 "어머니 언어"로의 언위적 변화를 분수하고 또한 이 변신에 정당성을 제공한다. 구술언어이든 그렇지도 문자언어의 법칙을 따르는 하나의 언어가 "근대"에 정착하는 것이다. 이러한 것은 "고급 언어"가 정착되었다는 사실, 그리고 읽고 쓰는 능력이 어떠는 특수한 사회적 집단의 전매조건이 되었다는 사실에도 잘 드러난다. 문자가 말한 언어가 보고 무슨 언어는 문학이 된다.

> 로마공소가 신에 대한 제사를 인간에 대한 제사로 바꿔놓았다면 이제 우리 앞에 주요한 학생이 우리 시야에 들어온다. 말하자면 모든 제사가 폐지된다. 우리 시대는 인간에 대한 제사를 학문적 용어에 사용되는 언어로 대체한다. 언어란 인간, 인간을 대신하는 것이, 이 말은 바로 말신이라 말하 그 자체일 것이다. 특성하고도 주정적인 인간의 영역, 즉 (실존적으로는) 이데올로기와 종교가 차지한 그곳에 학문을 포함한 것이다.[14]

언어학이 종교 및 이데올로기의 유산, 즉 "부정적" 시고의 유산을 물려받았음을 이보다 분명히 말해주는 것은 없다. 하지만 이것은, 프리스테이가 말하듯이, 종교나 이데올로기를 거부하는 것이 아니라 그것들의 자리를 대신하는 것이다. 종교와 이데올로기는 필요없는 것이 되어버렸다. 언어로 통합되어 그 안에서 소멸하였기 때문이다. 언어학의 생성이 "말씀"의 정주는 아니라, 오히려 신화가 인간과 인간의 사고의 형태를 부여하는 단순한 언어로 변모했다는 표시다. 신화는 사람이는 동시에 무소부지한 존재가 되었다. 그리고는 이제 언어가 홀수한 신조를 숨겨서 알아보지 못하게 하는 것이 금신무인 양 언어학 분야의 학문들이 생겨난다.

그럼에도 신화는 항존한다. 특히 구조주의와 언어학이 인간의 심리영역 안으로 진입할 때 이 사실이 드러난다. 심리분석학—언어학, 구조주의와 마찬가지로 20세기에 생겨났다—에서 언어는 개인의 심리 및 물리적 현실을 파악하는 데 쓰이는 도구다. 하지만 심리분석은 다른 한편 —자신이 세워놓은 이론구조를 통해서, 또 그 이론에서 설명한 치료 형식 및 과정들을 통해서— 각 개인이 자신의 물리적, 심리적 현실을 인식할 때 언어를 통해 영향력을 미치기도 한다. 심리분석은 신화와 "아버지 언어"가 무의식 속에 정착할 수 있도록 기여한다.

구조주의 언어학과 심리분석의 교차하는 모습에 대해서는 자크 라캉의 글들이 주목할 만하다. 라캉은 자기의 글들이 "읽을 만하지 못하다"고 말한다.[15] 동시에 그는 그 글들이 기술하고 있는 모든 것—무의식의 기능방식—을 문자언어의 산물, 즉 좋기가 아니라 무의식 속에, 또 몸에 쓰여진 문자언어의 산물이라고 본다. 라캉이 글은 "읽을 만하지 않다". 말해지는 언어의 이중성과 다의성을 습득하여 그것을 가지고 투쟁하기 때문이다. 하지만 그 글들이 기술하는 것은 언어로 문자의 산물이다.

> 우리가 글로 쓰여진 것의 지평에 다가갈 수 있게 해주는 무엇이 있다면 그것은 기이로, 즉 우리가 듣기하는 사무한 공간이 없고 닫기, 즉 기표하고 이해되는 것을 읽는 일반한 공식가 있다는 인식이다. 기표는 우리가 듣는 내용이 아니다. 우리가 듣는(이해하는) 것은 기표다. 기표는 기표들의 결합인 것이다.[16]

라캉에게 "사물의 세계를 만드는 것은 말의 세계"다.[17] 사람은 언어의 질료다. 상징은 초상징계가 거울에 비친 모습이 아니라 그것의 원조이다. 인간은 "말한다. 하지만 상징이 그를 인간으로 만들었기 때문에 말하는 것이다." 인간의 무의식은 "언어와 같은 구조"다. 인간의 무의식은 그가 사용하는 언어의 산물이다.

라캉은 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. 이것은 인식을 언어(말해지는 문자언어)도 인날한다. 언어는 주체와 분리된 다른 것들이 있다는 통찰을 전달한다. 우랑은 "녹대 이후", 특히 18세기와 19세기에 발전되었고, 언어 말하기를 배우지 않았던 녹대 아이들 중에 거울에 비친 자기를 알아볼 수 있는 아이는 하나도 없었다. 그 아이들은 거울 속

14) Kristeva, *Le langage, cet inconnu*, 10쪽.

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 영역Funktion und Feld der Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse", 117쪽.

이 있는 사람을 찾으러 떠나. 라캉의 말처럼 자기 자신의 몰이해(다른 사람들의 몰이해)으로 정체를 갖는 실존에 대한 인식의 근원에 "상징의 사슬" 혹은 "기표의 사슬"에 편입되는 것인 언어가 있다. 이러한 상징의 사슬 속으로 통합되기 앞으면 아이는 다른 사람과 자신을 구분할 수 없는 정신이상에 빠지게 된다. 정신이상자에게 나타나는 신체적인 환상은 자기가 "개방된", 폐쇄되어 있은 몸을 가졌다는 느낌이다. 정신이상을 앓고 있어 많은 사람들도 충만으로 심리적 자율성을 갖는 정후에는(언어적 구분능력 결핍으로) 몸을 행동 및 운동 장애로 발전한다.[18]

라캉의 언어철학에는 한편으로 욕망과 언어의 밀접한 연관성이 반영되어진 다른 한편으로는 이 둘의 저술에 다루었던 언어의 구분 기능 또한 반영된다. 라캉에게도 인간의 성적 정체성은 언어의 산물이다. 인간의 자아는 상징들, 기표의 사슬들로 이루진 구조물이다. 하지만 이제 라캉이 소쉬르 자아가 아니라 대문자 자아를 말하고 있다는 것은 성적 정체성에 관한 그의 이론을 자세히 관찰하면 분명해진다.

라캉은 이러기를 언어와 동일하게 본다. 이러기는 어머니와 분명이의 공생 관계를 깨는 "타자"라고 말한다. 이러기는 이러기의 이름Nom-du-Père(구약적의 프랑스어에서 "이러기의 부정(否定)"과 이러기의 이름을 의미하는 단어)으로 존재하는 기관이다. 어머니와 아이 사이에 끼어드는 언어인 것이다. "이러기—이름의 부정으로 변환된 상징—가 끼어드는 것은 아이가 "상징의 사슬"에 통합되고 그 결과로써 몰이적 상태의 정체를 구사하기 위한 전제이다.

한편 어머니와 아이의 공생은, "남근"을 가지고 있지 않지만 그것을 가지려 "완전체"이기를 바라는 어머니가 아이를, 그러므로써 "남근"으로 느낌으로써 생각한다

18) 여기에 대한 분명한 예를 나는 내 딸에게서 관찰했다. 그 아이는 세 살 때 프랑스어를 한 마디도 못한 채로 프랑스 베이비시터에 맡겼다. 그 때는 아홉시부터였고 이 시기에는 다른 아이들에게 배우는 것에 대해 불평하는 법이 없다. 자신을 방어하려는 무의식 중으로 그 아이에게는 별로 스트레스 없었다. 그 때는 그렇 이름을 먹지도 않았다. 한 시간 남짓 지나서 알아챘다. 아이는 프랑스어를 하는 법도 구어하게 된 순간에 또한 몰이적으로 자신을 방어하기 시작했다. 그 아이의 행동특성은 이제 "타자"로서 말하는 것이다. 언어 구사능력은 그 아이가 자신의 욕망가 정체가이라는 것이며 존재한다고 느끼는 데 도움이 되었다. 이러한 경험이 비로소 다른 사람들에서 고른—그 방법이 몰개적이든 한정된 것이든 간에—이라는 것 자체를 가능하게 해준 것이다.

고 라캉은 말한다. 그리고 아이의 성적 정체성은 다음과 같이 발전된다고 말한다. 아들은 아들의 어머니가 그리워하는 남근을 자기가 소유하고 있음을 인식한다. 반대로 딸은 결코 이러한 충족감을 느끼지 못한다. 다시 말하면 딸은 어머니와의 관계에서든 나중에 남편과의 관계에서든 여전히 "남근"으로 남아있는 것이다. 성적 정체성의 성립에 관한 이러한 이론의 핵심문장은 이렇게 쓰여 있다. "남자는 남근*을 가지고 있고 여자는 남근이다.*"[19] 여자는 남자처럼 한대로 결코 자신의 말하기의 주체가 되지 못하며 그럼으로써 자신의 욕망대상의 주체가 되지도 못한다. 자아를 조립하는 주체인 "나"조차 —심리학적 이유에서— 자신을 동일시할 수 없기 때문이다.

라캉은 그리므로 언어의 구분기능에서 출발하지만 그에게 언어의 구분기능은 어머니와 딸의 구분이 아니라 어머니와 아들의 구분에 기여한다. 동시에 그 기능은 어머니와 딸의 구분이 불가능하다는 설명의 토론으로 보인다. 그는 여자가 자아와 성적 정체성을 발전시키지 못하는 이유를 설명하기 위해 언어의 구분기능을 이용한다. 여자에게는 성적 정체성을 규정할 수 없다는 자기의 성적 정체성만을 인정하는 것이다. 성적 존재로서 여성의 정체성은, "말하는 주체"이고 언어 논리의 화신인 남자가 투여하는 정체성에 종속되어 있다. 여자는 스스로 말하지 않고 남자에 의해 말해진다.[20]

여기에서 나는 성 정체성 발전에 관한 라캉의 명제들을 논박하려는 것이 결코 아니다. 그 명제들에 대해 몇가지 반박을 할 수는 있을 것이다. 이를테면 이런 모순이 드러난다. 남자는 자신의 불완성을 포기할 때만 자기 성에 부여된 "부정과

19) Lacan, "심리치료 관점 한 가지 문제Über eine Frage, die jeder möglichen Behandlung der Psychose vorausgeht," in: 라캉전집 2권(독일어 번역본) Frankfurt 1975, 69쪽.

20) "여자는 말이 존재인 사물들의 존재이 여부를 따지는 존재한다. 그래서 여자들이 순간적으로 상대이 불명확이 될 무엇이 있다면 바로 그것이라고 말해야 할 것이다. 그들은 단지 자기가 무슨 일을 하는지 알지 못할 뿐이고 이것이 바로 그들의 나의 자리잡이다. [……] 불완전한 여자의 성적 존재는 욕망을 남자에게 투하고 언어의 논리는 남자관이 여기에는 언어가 존재한다는 사실에 관계를 두고 있는 유일해진 논리이, 언어가 조종하는 욕망 이상에 존재하기 때문인 것이다." Lacan, *Dieu et la jouissance de La femme*, in: *Le séminaire XX*, 69쪽.

"이름"이라는 역할을 종속시킬 수 있지만 —라캉은 "상징적 아버지는 그가 이러한 법칙을 따르는 한 죽은 아버지다"라고 설명한다[21]— 이들은 자신의 성들학적 상태에서 자신이 "남근을 가졌다", 다시 말해 자신이 상징 혹은 언어의 "화신"이라는 인식을 끌어온다는 것이다. 이러한 논리에 따르면 남자는 자신의 성적 정체성을 본질으로 기피에서 끌어오게 된다는 것인데 이것은 라캉의 기본명제와 분명히 모순되는 것이다. 다음의 사실 또한 모순이다. 라캉이 주장하는 바대로 어머니가 아이를 자신이 열망하던 "완전성"을 투여하는 "남근"으로 생각한다면 그것은 어머니가 자기와 그 아이가 다름을 의식한다는 것을 의미한다. 그렇지 않다면 그녀가 그 아이를 통해 완전성을 추구할 수가 없을 것이기 때문이다. 이것은 어머니가 아이와 사슬로 연결되어 공생하기 앞으며 자기와 아이를 구분하기 위해 "타자"도 언어도 필요로 하지 않는다는 것을 의미할 것이다.

여기서 이러한 심리분석 철학이 "투명적" 사고의 연속이란 것을 분명히 해야 한다. *하나의* 언어는 신화가 *하나의* 성의 언어능력이자 성적 정체성으로 인식된다. 그럼으로써 그것은 성적 존재 자체를 표명시킨다. 그리고 이것이 바로 나의 명제다. 즉 이러한 언어철학이 성적 존재인 "소문자 자아"의 광학적인 몰락을 반영하고 있다는 것이다. 라캉은 언어—"아버지 언어"—의 전능함에 의해 몰락한 성적 존재를 언어철학 안으로 합병시키고자 한다. "몰락된" 성적 존재인 "소문자 자아"를 두 성에 배정된 신화적인 역할분담인 "대문자 자아"로 대치시킨다. 하지만 바로 이렇게 함으로써 그는 성적 존재가 몰락했다는 증거를 제시한다.

나는 이러한 장에서 라캉이 묘사하는 상태, 즉 아버지의 말속에서, 욕망 없는 정신이며 상징인 아버지의 존재, 그리고 "불안"이 여자에게 전가되는 과정 등을 묘사하고자 한다. 라캉은 이러한 상태를 근원적인 것으로 묘사하고 어느 정도는 보편타당한 것으로 보고 있지만 그것은 오랜 과정의 최종결과로 간주되어야 한다. 이렇게 걸어 진행된 역사의 과정을 부인하는 것은[22] 바로 언어철학과 성철학이

21) Lacan, "심리치료 관점 한 가지 문제," 69쪽.

22) "라캉[언어 지배에 의한 타자의 존재, 저자 주]은 출생한 이후에서 내가 말하는 부분, 즉 역사에서는 명명해버리게 아주 어려운 과정이다." Lacan, *L'amour et le signifiant*, *Le séminaire XX*, 45쪽.

하나의 역사적 발전, 로고스 역학의 마지막 단계임을 입증하는 것이다.

심리분석적 언어철학 및 성철학은 로고스가 "몰입된" 없다는 표시이다. 분석가 생각상으로써 시작된 역학은 1900년 경 "투명적" 사상과 일치하는 심리를 만들어 냈다. 그 때문에 심리분석과 구조주의 특징인 반역사적 사고 역시 이 시기—1900년경—에 생겨났다. 이러한 사고는 거꾸로 역사적 발전과정의 산물이다. 그것은 발전 자체를 부인해야 하는 발전과정의 결과이다. 역사가 스스로를 투명할 수록을 제공한 셈이다. 언어학, 구조주의, 심리분석은 20세기에 생겨났다. 언어와 언어로 행해지는 사고가 로고스를 이루기 때문에, 아니 스스로 로고스가 되었기 때문이다. 그러므로 다시 여러 질문이 제기되는데 로고스는 여기에 대해 하나의 대답만을 이론적 능성을 준다. 즉 언제나 로고스의 편재성과 보편성을 증명하는 답만을 제시하는 것이다. 로고스는 20세기에 들어서 자신의 개선행진을 방해하고자 노력한다. 자신의 역사를 사라지게 만들려고 하는 것이다. 이 역사 속에 로고스의 보편타당성과 전능함을 의심스럽게 만드는 기억이 담겨져 있기 때문이다.

데리프가 비판에 형이상학에 들어도 하지만 "투명적" 사고를 논으로 볼 수 있는 실례를 나무의 무덤으로 표시했다(126쪽 참조). 로고스는 이제 무덤하는 형이상학에 대한 기억을 소멸시키고자 한다. 무덤가 텅빈된 줄기와 가지들, 즉 소멸하는 사고가 만들어낸 심리적 현실과 언어가 형이상학이라는 무덤을 물리적 실체로 설명하는 데 이용되는 것이다.

"아버지 언어가 "어머니 언어"를 죽인 역사의 과정은 문화와 언어에서 여자가 점점 더 배척되는 현상을 동반한다. 여자의 세습법이나 또한 다음 이해당하지 된다. "아버지 언어"는 여자에게서 성 구분이라는 도구를 빼앗음으로써, 그리하여 여자의 "소문자 자아"가 생각는 것을 방해함으로써만 "어머니 언어"가 될 수 있다. 이러한 과정은 다음 절에서 계속될 것이다. 하지만 이 지점에서 먼저 라캉의 언어철학이 세습법이나 자체를 부인하는 한 그는 성적 정체성의 탄생을 기술할 수 없다는 것을 지적하고 싶다. 하나의 성에 주체로서의 삶을 거부하는 것은 필연적으로 다른 한 성의 투자 또한 내포하기 때문이다. 그러므로 이것은 세습법이나의 종말, 성 구분의 종말을 의미한다. 그리하여 성 구분은 다른 구분들로 대치된다. 말

정에서 기술했던 대로 여러와 몸, 정신과 물질, 자연과 문화 등의 구분이 이를 더 신화적 의미다. "물질"과 "육체"를 여자에게, 언어와 정신을 남자에게 속하는 것으로 분류함으로써 아버나와 앞의 구분을 없애 성적 존재가 소멸되었음을 인준한 셈이다.

"이제 언어"가 "어머니 언어"로 변신했다는 것은 이제까지 언어의 "정조주의"가 된다는 것을 의미하는 않는다. 오히려 성적 차이가 제거되었음을 의미한다. 성적 구분이 실제로 더 이상 존재하지 않는다는 것에 대한 가장 좋은 증거는 대로운 실제의 "거울 상"인 언어철학이 제공한다. "문자와 차이"에 관한 몰기로운 논문들에서 데리다는 저의 모든 형식의 구분—광기와 정상, 환상과 현실, 유대인과 비유대인 등의 구분—을 다루고 있는데 그 차이, 다시 말해 성을 사이의 차이만은 언급하지 않고 있다. 그 차이가 더 이상 존재하지 않기 때문이다.

문자는 여자의 실존과 함께 성적 구분마저 없애버렸다. 하지만 성적 존재로서 여자와 남자가 더 이상 존재하지 않는다 해도 그것이 사라지게 된 과정에 대한 기억은 아직도 존재한다. 더구나 역설적이게도 이러한 기억을 무엇보다도 언어 덕분에 존재하게 된다.

"통합적" 세슈얼리티와 언어

여자에게 자아가 없다는 데 대해서는 아마날거에서 유럽에 이르는 20세기 철학자(철학자뿐만 아니라) 대부분이 최전의 일치를 보이고 있다. 그렇다면 이런 의문을 갖지 않을 수 없게 된다. 성적 존재로서의 여자가 존재하지 않는다는 사실이 그토록 자명하고 관통적이라면 아니 생물학적인 조건으로 주어져 있다면 왜 과거에는 여자의 성이 그토록 격렬하게 억압을 받았는가? 또 왜 여자는 육체적으로 언어를 배정받는가? 성적인 존재 및 언어를 사용하는 주체로서의 여자가 아직도 존재는 *못했다*는 증거가 바로 이러한 폭력인 것이다.

프로스는 여자에게서 육체를 회복하고 몸질을 "가짜 몸질"과 "거짓"이라면서 억제당한 여자에게도 성을 배정한다. 그리고는 여성의 성을 적대자의 몰아내기도 한다. 또한 프로스는 몸질을 자기 소설에 의거한 몸질로 대체함으로써 자기 소설

에 의거한 세슈얼리티, 즉 몸 성인의 세슈얼리티도 만들어낸다.

양성의 세슈얼리티를 인정하는 프로스의 주장은 지금까지는 언어와 세슈얼리티의 공통점을 무인하는 식으로 이루어졌다. 언어와 세슈얼리티는 정신과 육체처럼 대립적인 것이 아니다. 그렇다면 프로스가 말한 "몸질"로서 언어와 세슈얼리티는 다시 하나가 된다. 하지만 이제 프로스는 여자에게는 언어도 세슈얼리티도 인정하지 않는다. 하나의 언어 주체와 하나의 성만이 존재할 뿐이다. 나는 여기서 이러한 입장들을 몇 가지 예를 들어 제시하고자 한다.

고대에서 대략 계몽주의 시대까지는 여자의 성충동이 남자의 성충동보다 훨씬 더 강하다는 생각이 지배적이었다. 이것은 테레시아스Tiresias의 신화와 유베날Juvenal의 시, 또는 의사 갈렌누스의 생각 속에도 나타나 있다.[23] 구약에도 "충족시킬 수 없는" 자궁에 대한 내가 나온다.[24] 이러한 생각은 특히 "만족하지 못하는" 자궁의 히스테리 치료법에도 나타나 있다. 대체로 히스테리 이론과 치료라는 것은 여자의 성과 그 시대 간의 관계를 판에 박은 듯 신랄성있게 제현하고 있다. 그러는 루이 기독교나 이슬람교라는 말의 여자의 성충동을 문제하지 않았다. 그리고 이러한 사실은 성교를 하거나 여자가 되라고 "허락"하는 "루프러를 히스테리 치료에도 나타나 있다(24쪽 참조). 고대에 여자의 성충동은 성적을 가지거나 정신활동을 하거나 공적에 참여할 권리를 여자에게서 박탈하려는 구실로 쓰였다. 결국 여자의 성충동은 성 자체를 없애기 위한 구실로 쓰였던 것이다. 루프는 이미 그리스와 로마의 기원전 시기 문화에서도 기독교의 금욕 이상이 얼마나 막중한 역할을 차지하고 있었는지 상세하게 기록한 바 있다.

기독교가 남의 전파와면서, 또 나중에 이슬람교가 남의 전파와면서 여자의 성

23) 신들이 남자와 여자로 알도록 허락한 Tiresias는 해라에 의해 눈이 멀게 된다. 왜냐면 한 여자들의 성적 쾌락이 남자보다 "9배나 더 크다"는 "여자들의 비밀"을 누설했기 때문이다. 로마의 시인 Juvenal은 이는 여자도 남자가 되는 데 증거가 될 수가 없다고 보다. "우리의 해부"는 여자들에 이해 "얼마나 자손가(Satires, 6). 의사 갈렌누스는 여자 여자의 강한 성충동 때문에 특권으로 사는 데 남자보다 여자에게 훨씬 더 적합하는 것에 동의한다. Havelock Ellis, *The Sexual Impulse in women*, in: Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, Khayeert, Trans. (1942) Vol. I, part 3, 197쪽.

24) 창세 30장 23절 이하.

수설적이는 공공연하게 억제당했다. 왜냐 여자의 성충동은 "위험하다"는 생각이 팽배했었다. "만족할 줄 모르는 욕욕"은 여자가 남들에 대하여 계약을 맺은 증거로

폼페이: 각기 다른 펠기구를 갖고 있는 남녀

사용되었다. "그래서 그들[여자들]은, 여자 주인 자신의 욕망을 충족시키기 위해 이렇게도 준비를 했고 법규고 "아내방지"에 쓰여 있다. 계속해서 "그러한 치욕스러움으로부터 남자의 성을 오늘날까지 그토록 잘 지키고 있는 최고의 남자는 한달 반을 지키다"라고 되어 있다. 소위 "만족할 수 없는" 여자의 성충동은 무수한 여성을 처형시키는 동기가 되었다. 이슬람 사회에서는 오늘날까지도 여자의 "과도한 세슈얼리티"를 이유로 음핵 및 음순 제거가 정당화되고 있다.

기독교에서 여성은 언어의 권리를 박탈당함으로써 성적 존재로서도 제거되었다. 아울은 여자들에게 교구 모임에서 침묵하라는 이유를 부과했다.[25] 그는 가르치는 행위를 여자에게 금지하고 "조용히 앉아 복종하여 가르침을 받을" 역할을 배정했다.[26] 그럼에도 기독교가 전파된 것은 상당부분 여성의 언어와 "가르치는 행위" 덕분이다. 아우구스티누스가 기독교로 개종한 것은 오로지 그의 어머니의 헌고에 의한 것이다. 그럼에도 그는 여자의 "나약함"과 피지배성을 토대 삼으로 몰렸다. 최초의 기독교 교본은 한 여자에 의해 쓰여졌다. 루오다Rhoda의 『내 아들을 위한 책』은 9세기 중반에 생겨났다.

루오다는 궁정 가문 출신이었다. 그녀는 16세에 아버지를 여읜 전형적으로 나인 아들의 교육에 몰입하기 위해 교본을 저술했다. 그녀의 교본은 이 시기의 궁정의 여자들이 자식들의 교육에 어떤 영향을 미쳤는지 증명해준다. 아버지는 아들을 두고 고독사한 반면 루오다는 아들에게 "많이 가르치고 많이 읽으라고" 요구한다. "세속적인 과목이도 좋구하고 항상 많은 책들을 읽어야" 한다는 것이다. 언어, 문화, 독서 및 글쓰기는 주어져는 남자로서는 여자들의 일이었다. 궁정의 여자들은 일반적으로 남자들보다 정신적으로 더 활발한 삶을 영위했다.

많은 수녀원들은 교육의 임무를 떠맡았다. 어떤 소녀들뿐만 아니라 남녀를 불문하고 아이들과 젊은이들을 교육했다. 심지 이것이 기독교 선교의 과제였다. 물론 이때의 선교라는 개념은 학사가 해진 페트루스Magister Petrus가 강조한 바와 같이 복음나 남아메리카의 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 억압하사회의 반으는 것이었다면 선교사나 이민족을 "개종"시킨 목적은 이들을 굴복시키는 것이었다.

중세시대 궁정의 여자들은 자신이 갖고 싶은 교양으로 남자들에게 "여자로 될 교양 있는 군주의 이상"이 형성되도록 하는 데도 기여했다. 하지만 중세말경 이러한 이상은 억압된다. 교양 있는 군주들은 여자를 굴복시키기 위해 자신의 힘과 우월함을 사용했던 것이다. 특히 여자들은 이것을 매우도 느끼게 되었다. 인쇄술이 생겨난 지 백년 후인 1593년 교양 있는 군주들의 이상이 잘 담겨진 여대로 많이 주의 형태를 띠기 시작했을 때, 여를 들어 프랑스에서는 희곡들을 통해 여자에게 모든 공격수단이 금지된다. 특히 여자들이 진화했던 교양과 학문이 여성에게서 교양에 대한 관심을 빼앗는 결과를 가져왔던 것이다.

이렇게 사문화될 수도 있었다. 아울러서 히포크루스(Hippocrates)를 거쳐 이루 구스티누스에 이르는 교부들의 모든 자술을 보면 기독교와 그 뒤를 이어 근대의 문화가 여자에게 풍고 을 문제이 나무도 분명하게 보이는데 어떻게 해서 유럽의 여자들이 기독교 전파에 그토록 지발적으로 기여하게 되었는가(예컨대 루오다의 기록에서 알 수 있는 것처럼)? 나는 이에 대해 다음과 같은 테제를 설정하고자 한다. 여성이 기독교 전파에 기여한 이유는 기독교회된 모든 지역에서 문화선교자가 여성이었기 때문이라는 것이다. 그리는 시대별으로, 지연의 "관점"으로 이해되었던 지혜, 한어, 그리고 상징의 수호자였던 것이다. "때의 종교"인 기독교는 유럽에 이런 문자가 무루 피라나오으로써 전파된 면이 있지만 다른 한편으로는 거무로 문자를 넘어 피브리고 그 이러를 증대시키는 데 기여했다. 바로 이 점이 여자들이 기독교에 매력을 느꼈던 주요 이유였을 것이다. 여자들은 "말", 즉 언어에 특별한 힘으로 힘을 인정하는 이 종교가 자기들의 과제를 실현시키고 있는 것으로 보았다. 또한 자녀와 도구로서 언어를 필요로하는 자신들의 생학인 정체성이 기독교에서 실현된다고 보았다. 예컨 예로누는 초기 기독교에서 "(남자)수도원은 성적 힘, 기도(예언), 정화를 추구하는 사람들"의 이름을 얻었고 그래서 그들은 금욕, 즉 육체에서 해방되는 데 완성된 한편 "수녀원은 지적이고 정신적인 삶에 대한 집중적인 욕구가 그 특징이다"라고 쓰고 있다.

정신적인 활동이 육체나 성에서 해방되려는 욕구와 병행하여 일어난다는 사실은

히려한 신비주의자들의 황홀경에서 나타나는 폭풍의 감각적인 느낌이 잘 증명해준다. 이것은 우녀가 수도회에 입단할 때 예수의 "신부(新婦)", 다시 말해 정화된 육체 및 정신의 신부가 된다는 생각인 상징에서도 나타난다. 반면 육술을 신에게 바치겠다는 문서서약을 하는 날과 수도승에게는 이러한 상징에 해당하는 것이 없다. 여자의 성적 정체성을 지키는 일은 육체에서는 질별 더 큰 저항이 부당했던 것인데 왕법한 정신적인 활동을 하는 주녀들은 여자의 성적 정체성을 지키는 데 기여했던 것이다. 하지만 이렇게 됨으로써 여자들은 동시에 성을 억대시하는 기독교 전파에 기여했다. 여자들은 일수대의 문화 전달자였기 때문에 자신들이 문화 및 언어, 이유 더불어 성적 존재로서 정체성을 빼앗겨버린 하는 과정에서 몸의 사나게 주도적인 역할을 하게 되었던 것이다. 기독교가 여자의 도움을 받아 결국 무루 성공하고 이런 방식으로 "아버지 언어"인 문자가 육체를 점령하기 시작했을 때 여자들은 이성내 문화선달자로서의 역할을 박탈당한다.

이러한 역할을 박탈당함으로써 "용족될 수 없는" 여자의 성충동이라는 이야기도 점차 사라졌다. 여자의 성충동이 "위험"하며 "우세"하다는 표상은 18세기까지도, 『에밀』에서 다음과 같이 썼던 루소에 이르기까지도 지속되기는 한다. 여자는 "사랑(성)에 대한 무한한 요구"를 하는 성질이 있는데 이러한 요구를 "수녀"라는 수단으로 감동시키 않는 한 남자들은 모두 이에 의해 무능이 상태로 죽음으로 내몰릴 것이라고 루소는 쓰고 있다. 하지만 그는 아브라함린들의 전해하는 말이 말씀이라는 충동이 "감돌여질 수 있"으며 "도이될 수 있다"는 의식 출발하고 있다. 루소는 여자가 생에 있어서 수동적으로 남자의 구애와 욕구에 따르기를 요구받다. 여성성의 상존에 대한 루소의 생각에는 그가 "불이기에" 에른 "자연"의 근원적인 자연의 하나라는 사실도 분명히 드러난다. 바나하면 그가 여자의 "자연"이라고 표현한 것, 즉 충족될 수 없는 사랑(성)요구는 그가 여자의 "자연스런" 역할이라고 상정한 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 "인문자연" 덕에 19세기가 자녀는 동안 생수발이하의 언어가 다시 문화 하고 이것은 남성이 정신과 성충동을 독점하는 것으로 끝났다. 여성은 자신의

성충동을 감출에야 하며 "존경할 만한 여자의 가치를 떨어뜨리는" 정신적인 활동을 포기해야 한다는 루소의 요구는 그후 150여 년이 지나면서 여자의 본성(자연)은 성과 정신의 무관가 특징이라는 확신으로 바뀌었다. 이러한 "이야기에 있지 않는 여성들은 성적으로 "비정상적인" 것으로 간주되었다. 성충동 자체가 "비여성적인" 것으로 간주되었으며 여성의 정신적인 활동은 성적 정체성이 없는 표시로 평가받았다. 오만데 여자의 성적 정체성의 특징은 성적 존재로서의 모습을 드러내지 않는 것이었다.

여자의 성충동이 철저 비정상적인 것이 되는 동안 여자 동시의 성충동의 정신적인 활동은 "남자의" 특성이며 남자에게 있어 이 두 가지 특징은 상호 규정적이라는 생각이 정착되었다. 하수일처이와 언어를 이렇게 남자가 비밀법적으로 점유함으로써 서구문화가 완성된 이후 지금소로 성충동과 정신적인 활동이 "일맹적"이라는 데도 다시 합일을 이루게 되는데 이러한 점유에 대한 한편으로는 다윈 Darwin, 피이우스Bölsche, 롬브로소Lombroso의 생리학 이론이, 다른 한편으로는 이에 대한 보충인 프로이트의 심리학이 이론적 정당성을 부여해준다. 두 "학문"는 저작 나름의 방식대로 남자의 정신이 "우월하다"는 것, 언어라는 도구를 남자가 지배하는 것은 성충동이 "남성적"이기 때문이라고 설명한다.

심리학적 논거에서는 "동물의 영혼"의 "자연"을 끌어들인 것이 눈에 띈다. 이러도 이것은 인간의 생물학적인 성질과 자연에 대한 표상이 정점 더 "인성에 성적"을 가진다는 명백한 표현일지도 모른다. 인간의 "정신성"이 최고에 수세기 남게 동물 및 자연과 인간을 구분짓는 최이점으로 규명되어왔다면(한편 여자는 자연과 유사하다고 말해졌다) 이제는 남자의 정신적인 우월함을 설명하기 위해서 동물과 유인원(類人猿)의 충동을 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 간에 여자가 할 수 있는 것보다 더 높은 지점에 다다른다는 점"에 있다. "그러나 이러한 차이는 자연도태의 법칙에서 나온다"는 것이다. 이 법칙에 의하면 "한단한다인 인간의 조상들"과 "원시 민족의 남자들 사이에서는 [……] 대신으로 여자를 소유하기 위한 투쟁이 일어난다."[27] 피히우스는 심리어 소리 동물세계

Fig. 1 Karikaturen Modelle

27) Darwin, 『성의 요목』, 260쪽.

의 법칙이라는 것을 증거로 내세운다. 이에 따르면 수컷은 항상 암컷보다 더 이동
하고 강하고 정열적이라는 것이다. 페이푸스는 이것을 가지고 남자의 성충동과 정
력이 특히 강한 이유를 설명했다. "더 큰 힘과 이동다음을 갖는 것은 모든 더 위
대함에 들림없다."[28]고 쓰고 있는 것이다. 이와 비슷하게 생리학적으로 주어진
"으로" "강한" 성질에서 그는 다시금 "여자의 정신력"을 이끌어낸다. 그는 여자
히스테리 환자에게 이 증상이 특히 모범적으로 발생하여 있다고 생각한다.[29] 이
말이야 피페이어에 인류학자인 롬브로소(그는 특히 별의 기질이 생리학적 조건에
서 나온다는 학설로 학문적 업적을 남겼다)는 매춘을 남자의 성충동이 여자의 성
충동보다 더 유일함에 틀림없다는 증거로 내세운다. 여자는 매춘 시설을 필요로
하지 않고 이렇게 성충동이 부족하니 여자는 정신적으로 열등할 수밖에 없다고 설
명한다.

심리학에 근거를 둔 프로이트의 입장은 이와 다르기는 하지만 그만큼도 깊은
결론에 이른다. 그는 "여성의 리비도라는 말의 교합은 모든 정상성을 상실한다"고
말한다. 그런데 이 리비도를 정신적, 문화적 활동의 전제조건으로 간주하기 때문
에 문화적 활동이 여성적인 형태를 띨 수 없다고 거필코 말해버리게 되는 것이다.
프로이트는 어디에서도 리비도가 "남자의" 본질특성이라는 것을 분명하게 말한 적은
없지만 그럼에도 그가 페슈얼리티를 남성적인 것과 동일시한다고 여기게 하는 것
은 음핵과 어린 소녀의 성(性)오이디푸스의 페슈얼리티를 "남성적"인 것으로 표현
하는 데서 온다. 따라서 그는 여자들의 정신적인 활동도 남성적 특성, 아니 남자
의 성기를 결핍하는 시도로 본다.

프로이트, 페이푸스 및 많은 여러 학자들에 의해 여자들은 "문화적 능
력"만 떨어진 것이 아니었다. 심지어 문화성립에 기여한 여성의 공도 기억 속에
서 소멸하여왔다. 프로이트가 여자에게 인정한 유일한 문화적 업적이란 "성적과
업적"이었다. 그는 이러한 활동이 "성기의 결함을 감추"려는 여성의 욕구에 의기
때문이라고 말한다. 프로이트는 여성의 문화적 업적을 인정할 때조차 이것이 결함

28) P. Möbius, 『유물의 성Die Geschlechter der Tiere』, Halle, 2판, 6쪽.
29) P. Möbius, 『여성의 생리적 허약Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes』, Halle 1902, 144쪽 이하.

을 지닌 여자의 성에 대한 보상행위라고 말했다. 그러나까 그가 여자에게 인정한
역사는 결국 결핍의 역사이거나 성적인 존재로서 전혀 존재하지 않은 역사인 것이
다. 역사가 없어진 개인에게 역사, 즉 유대를 마련해주려는 절망적인 시도로 생각
날지도 할 수 있는 심리분석이 이결에서는 여성의 역사를 부정하는 수단이 되어버
렸다.

프로이트는 페슈얼리티의 위대한 "해방자"로 찬양받는다. 성적 금기를 깨뜨렸으
며 성이 다시 인간이 삶에서 주도적인 역할을 하도록 도왔다는 것이다. 하지만 어
느 한 성이 다른 성의 실패한 복사품으로서만 다른 성과 구분된다면 "페슈얼리티",
이들의 "해방된 페슈얼리티"라고 말할 수 있는가? 오히려 프로이트로 인하여 양성
이 하나로 융합되었다. 또 이렇게 함으로써 그는 성적 존재의 소멸에 결정적으로
기여했다. 그는 양성간의 차이점을 제거하고 이러한 차이를 합일의 페슈얼리티,
합일의 리비도, 합일의 언어라는 표상으로 대체했다. 그의 슬로건으로 만들어
페슈얼리티의 공통점이 복원되었다. 정신은 성의 적대자가 아니라 성이 가지고 있
는 에너지의 교환이었던 것이다. 하지만 이와 동시에 언어와 존재는 모든 그것들
이 가지고 있던 성 구분의 기능을 빼앗았다.

프로이트와 함께 양성의 통합이 이루어졌다. 이러한 결합에서 생겨난 주체는
모든 차이에서 "통합적"이었다. 인공적인 대문자 타자라고 로고스가 만들어낸 성적
존재였다. 이러한 통합 속에서는 두 개의 성적 존재가 있을 자리가 없었다. 통합
은 모든 성충동을 허용하지 않았다. 다른 "주체"가 단지 자신을 확대한 것에 불과
할 따름인데 성충동이 어디로, 어떤 "완벽함"을 향해 달려간단 말인가.

19세기와 20세기의 전환기에 그리고 심리분석의 탄생과 더불어 로고스의 몰락
과정은 끝이 난다. 이것을 "타자의 반역"가 "타자니 언어로 하는 과정이며 무
시해 성이 존재한다는 표상으로 나타난다. "나는 나 외에 다른 신을 두어서는 안
된다"는 이제의 첫번째 계명은 "단 하나의 성기에 대한 집착"으로 대체된다.[30] 유
일신주의가 유일페슈얼리티가 되었지만 그 종교의 교리는 몰락하게 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, 13쪽.

성충동이 "통합된 특성한 표시는 여자의 페슈얼리티의 "제일성"이었다. 이러한
제일성은 리비도가 "남성적인 것"이라는 프로이트의 학설과 *거의 동시에* 이루어졌
다. 여자가 19세기 말까지 행했을 드라마처럼 만약했다면(성적 존재로 인식되지
못하므로) 1900년대에는 옷을 벗은 여자가 그것도 주목할만한 속도로 프랑스인
들의 표현으로하면 "도덕 속으로 걸어들어가은" 과정이 시작된다. 남자는 여전히
옷을 입고 있었던 반면 여자는 몸을 드러내고 페슈얼리티의 "해방"을 대변하며 남
자의 성적인 남근숭배 세계는 섰어다.

가짜 여자 혹은 남근의 여자Die falsche oder: die phallische Frau*

1900년 경 의사와 생물학자들은(특기할 만한 것은 생물학자들은 적어도 생각난
것은 바로 이 시기 학문에의 참정 남자의 생기관에 "여자의 몸부림 성기관"에 비
해 그어림로 "보잘것 없다"는 확신을 가지기 시작했다.[32] 이 분야의 주도적인 학
자 엘리스Ellis는 20세기초에 여자의 신체로만에 성장애가 될 수 없는 지점은 없
다고 설명했다. 그래서 많은 나라에서 음핵제거를 포기해야 한다고 그는 말한
다. 여자의 몸 전체가 성감대의 성향이 있기 때문에 이 일은 어떤 부위이냐는
것이다. 엘리스의 말을 따르자면 남자는 사정이 다르다. "남자에게 성기가 없어진
체하을 느낄 가능성이 별로 없을 것이다"라고 그는 말한다.[33] 오일렌부르크
Eulenburg나 한하가Hattegasse와 같은 다른 의학자들도 이것과 견해를
나눈다. 여자의 성충동은 그것을 완성으로 제어하지 않는 한 남자의 성충동과
대등하거나 심지어 우월하다는 것이다. 한편으로는 여자의 성충동을 부인하고 다
른 한편으로는 이것이 너무나 강하다고 적고 있는 여자의 성에 대한 비실적인 이

31) Lacan, 『심리분석에서 말하기와 언어의 기능과 영역』, 111쪽.
* phallisch는 남근Phallus의 형용사형 표시로 '팔루스, 거세, 히스테' 여자 falsch가 동
음이의(역자 주).
32) M. Hartung, 『동성애와 여성해방Homosexualität und Frauenemanzipation』, Leipzig 1910, 28쪽.
33) Ellis, *The Mechanism of Detumescence*, In: *Psychology of Sex*, Vol. II, part I, 132쪽.

미지는 히스테리하는 병에 대한 이야기로도 최초적일 만큼 분명하게 만들어 보
다. 히스테리적인 여자가 어떤 사람들에게는 불감증으로 여기겠고 다른쪽 사람들
이 볼 때는 색정적이었던 것이다.

여자의 성에 대한 시리한 모순된 이미지 뒤에 그리고 특히 여자의 페슈얼리티
의 비밀한 뒤에 무엇이 숨겨져 있는가에 대해서는 정신과 의사 슈테켈이 전혀가
분명하게 드러내준다 할 것이다. 그는 1920년대 초반 "완벽한 여자(ein Weib
의 부활을 선언하고 불감증이 여자의 거부행위이라고 보았다(10쪽 참조). 그는
이 "완벽한 여자" 뒤에 "심리브만족의 동무한 반사에이 제프만만족의 조직과 문화
를 파괴시키지 못하기를" 또 "문화적으로 우수한 인종이 [……] 문화적으로 열등
한 인종의 몸부한 반식뒤에 의해 굴복(당하지)" 않기를 바랐다.[34] 방해받지 않는
여성의 성충동이 "새로운 인족의 문명", 여성에게 "반사이용의 주체"나 문화업으로
의 자리를 주어하지 않았던 문화를 지키는 수호자가 되어야 했다. 슈테켈에 의하
면 이는 여자의 욕체가 "해방"되어야 했기 때문이다. 그래서 성적의 여하나가 되는
것을 자유롭게 결정할 권리가 여성에게 인정되어야 하지만 어떠한 경우에도 여자
가 정신적인 활동을 하려는 안 되었다. 슈테켈은 "문화적 여성", 즉 직업을 가지고
정신적으로 활동하는 여자 때문에 "완벽한 여자"가 원칙으로 돌아갔다고 푸념한다.

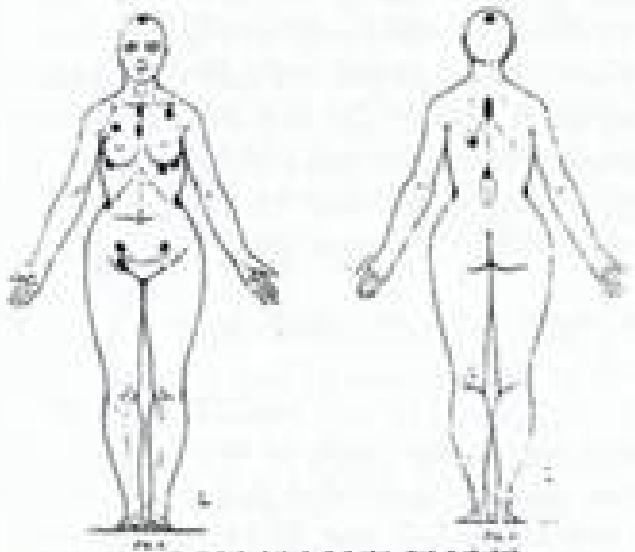
완벽한 여자의 절연적인 부활을 주장하는 슈테켈의 논거인 "종족"보존은 여자의
성충동을 억압하는 게 문제가 아니라 오히려 인공적 산물, 즉 로고스가 조절하
는 성충동이 중요하다는 것을 보여주는 표상의 증거일 것이다. 나치와 이탈리아
파시스트들도 삶의 모든 영역과 성역할은 완전히 장악했음에도 "자유방임적 성"을
신경해야 했다. 하지만 이와 동시에 모든 문화적 기준에서는 여자들을 제외할 것
을 요구한다.

여자는 성적 존재로서가 아니라 페슈얼리티가 나타나는 통로로 개발된다.
이로써 여성의 정신 활동을 거부하는 이유, 아니 이를 불안해하는 이유가 설명된
다. 왜냐하면 정신적인 활동은 여자에게 성적 존재로서의 실존을 수반하기 때문이
다. 엘리스는 자신이 연구한 여자들에게서 다음과 같은 사실을 확인한다.

34) Stekel, 『여성의 불감증』, 476쪽.

> 늘은 지성이나 성숙한 애너지를 갖춘 많은 여자들이 모두 강한 성충동을 가진 그들에 속한다는 사실은 주목할 만하다. 성감대(點)를 흥분시키는 데 있어 심한 육체적 또는 정신적 긴장은 효과가 전혀 없었거나 상당히 미미했다.[35]

여기는 "섹슈얼리티"에서 하지만 성적인 존재나 자신의 성적 정체성의 주체, 인어의 주체는 아니라는 것이다. 엘리스가 여자의 몸 전체가 성충동으로 이루어져 있다고 말할 때 이것은 그가 여자에게 자신의 성충동을 *가질* 권리를 인정한다는 의미가 아니라 여자를 성충동*의* 희생으로 간주한다는 뜻이다. 이것은 단일적인 리비도가 여자의 육체 **안에** 나타나 있다는 의미이다. 세기 전환기 이후 여자의 섹슈얼리티를 새로 발견한 것은 여자의 성이 **존재하지 않는** 증거가 되었거나 여기서 거론 이론에서처럼 여자의 자아 부재에 대한 증거가 되었다. "왜냐하면 여자는 섹슈얼리티 이외에 아무것도 아니고 섹슈얼리티 자체이기 때문이다. [……] 거칠



사드로가 제시한 여성 육체의 히스테리 투입지점

35) Ellis, *The Sexual Impulse in Women*, 114쪽.

36) 히스테리: 논리, 가면놀 히비도

게 표현하자면 남자는 남근을 가지고 있지만 여자는 집을 가지고 있기 때문이다."[36] 여자의 육체는 리비도, 즉 프로스의 리비도의 희생이 되어버렸다. 바이닝거의 표현으로하면 남자에게는 섹슈얼리티가 여전히 "부속물"인 반면 여자는 이 "부속물" 자체가 되어버렸다. 말하자면 남자의 성기관이 되어버린 것이다.

엘리스의 이론은 여자의 성충동을 재발견한 다른 사람들과 마찬가지로 "여성의 리비도"를 부정한 프로이트의 이론과 결코 상충되지 않는다. 리비도가 단일적인 성질을 가지고 있다는 이론에 대한 명확한 증거로 여자의 육체를 제시함으로써 오히려 프로이트의 이론을 보충해준다. 여자가 리비도를 체현하고 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 발산하는 "자기 만족감"때문이라고 설명한다. "성과하게 발육한 그러한 여자들은 남자가 그들을 사랑하는 것과 비슷한 강도로 자기 자신만을 사랑한다." 프로이트는 인간의 성생활에서 이들이 갖는 의미는 "아주 높이 평가해야한다"고 말한다. 바꿔말하면 이러한 "진정한" 여자가 성생활에서 갖는 의미는 그녀가 *타자*가 아니라 자기 자신만을 사랑하는 데 있다. 자기 자신의 육체를, 자신의 성을 *타자*의 같으로 환원하는 데 있는 것이다. 이 여자는 남자의 소망으로 이뤄진 조각물로 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 자아를 가지고 있지 않고 오히려 성질의 섹슈얼리티가 통합적으로 지향되어 있는 "자족적인 (상징적) 남근"을 완전하게 구현하고 있다.

특히 라캉이 강조하는 바 리비도 이론과 문화 이론이 남자의 실제 성기에서 상

37) Weininger, 『성과 성격』, 116쪽.

징적인 남근으로 필수적으로 이동하는 것도 (상징적) 남근을 "구현하는" 이러한 육체 때문이라고 설명할 수 있다.[37] 이러한 추상화과정은 성기의 리비를 고집하는, 때부터 근거한 프로이트의 문화이론과 비교해보면 리비도와 섹슈얼리티가 실제로 어느 한 성의 표현이 된다는 장점을 가지고 있다. 이러한 추상화 과정에 의해 존재적으로 거세될 수 없는(남근이 없기 때문에) 여자가 그럼에도 거세된 자가 된다. 여자는 남근 대신에 언어를 배정한다. 언어는 남근과는 달리 소유하고 있거나 소유할 수 있기 때문에 여자에게서 실제로 배정을 수 있다.

이와 더불어 그 반대로 여성의 자아부재가 물질화되기도 한다. 여성에게 있어 언어 상실은 성적 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 입장에 해당을 믿는 것입니다"라고 말한다.[38] 여자의 입장에 해당은 단 하나의 신, 단 하나의 성을 실제로

37) Lacan, "성차지표 관한 한 가지 문제", 앞책 이하.
38) Lacan, *Dieu et la Jouissance de Gal Femme*, *Le séminaire* XX, 71쪽.

나타내는 구현체가 되어버렸다. 그래서 여자는 다시 육체를 느끼도 될 뿐 아니라 느끼지 *못한*. 여자의 육체를 결욕스럽게 하는 스포팅으로는 남근의 육체성을 빼앗고 추상화한 것에 대한 보상이다. 여자에게서 언어를 (그리고 상징적인 정체성을) 빼앗기 위해서 남근은 모아지 않게 되고 하나의 상징으로 변해버렸다. 하지만 이 과정이 뒤집혀서 여자에게 "여자가 없어"지고 "팔루스이 없어"지지 여자의 육체 안에서는 언어가 신의 육체가 되기 시작했다. 그리고 이러한 언어는 "팔루스 없이"도 나타날 수 있다.

하지만 도대체 이걸 두고 여전히 "여자"라고 말할 수 있는가? 도대체 아무런 자아가 없는 상이 존재하는가? 또는 당성을 띨 수 없이 서로 결합시켜주는 자이라는 것이 존재한단 말인가? 당성은 서로 융해되어 하나가 되어버렸다. 남자의 상적 정체성은 여자 **안에** 있거나 여자에 의해 구현되어 있지만 여자의 성적 정체성은 프로스의 힘을 받으느라 "융해적" 상이 합물되어버렸다. 때문에 남자의 성적 존재도 여자의 성적 존재도 존재하지 않는다. 이로써 상징인 남근을 "가지고 있는" "주체"가 아니라 단지 프로스만이 존재한다. 오직 두 개의 성적 존재가 "나뉠 수 없게" 되어 소문자 자아를 사용하지 못한다는 사실에서 힘을 얻는 프로스가 존재할 따름인 것이다. 당성이 지양이라도 서로의 자이를 복원시킬 수 있는 유일한 수단은 "통합적인" 섹슈얼리티의 마침가지로 인공적인 것이다. 그들 "사이에" 교환되는 존재나 목적에 있는 것이다. 또 스포팅 소에서 "여자 주인공들"(이들은 여기서 제일인 사람들이다)을 서로 갈라놓는 최자 항상 안에 있다. 당성은 이제 힘을 교환할 수 있지만 이 힘으로도 당성을 유합시키고, 둘 사이의 차이를 없애는 수단이 되어버렸다. 이러한 힘은 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 유형이나 희망하는 게 있기는 한 건가? 만약 있다면 무엇이 될 수 있는 것인가? 나는 그러한 목표가 있으며 그것을 알아볼 수 있게 되었

다는 의견이다. 그 규정이 실현되기 시작했기 때문이다. 돌이켜보면 그 시기 역시 그러한 발전과정 자체에서 분명히 읽어낼 수 있다고 말할 수 있다. 어느 정도는 프로스의 단성생식 능력에 그 희망이 있는 것이다. 프로스는 남자와 여자를 자신 속에 합일시키고 그럼으로써 새로운 생명을 만들어내는 그들의 능력마저도 점유한다. 단순히 "힘찬적"이거나 "문학적"인 아이뿐 아니라 실제의 아이까지도 만들어낸다. 그 점에 관해서는 다음 장에서 다루게 될 것이지만 여기에서 먼저 짚고 넘어가야 할 것은 서구 사회에서 형성된 남자와 여자의 관계, 성의 역할이 남자를 "어머니"로, 여자를 "생산물"으로 만들었다는 사실이다. 이것은 여자가 "부성적"인 남자에게 종속됨을 주장하는 이론과 사회적 현실에 해당하는 말이다. 또한 여성성의 다양 관한 통상적인 이론에도 적용된다. 라캉 학파의 한 심리분석가는 "여성적 세슈얼리티"에 관한 자신의 책에서 "성적 만족에 있어 여자가 남자에 의존하는 정도는 남자가 여자에게 의존하는 정도보다 크다고 하면서 여기에는 분명한 생물학적인 이유가 있다"고 쓰고 있다. 그는 또 거꾸로 이러한 "분명한 생물학적" 종속성으로부터 여자가 "남자의 도덕적 승인과 세상에 종속되어 있다는 주장을 이끌어낸다.[39] 프로이트가 당성 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 리비도를 "생명의 원칙"으로 부르고 그 원칙을 사용하는 것은 주로 남성의 한 한이라고 여기는 것도 이것에 포함할 수 있다. 여기에서 남자는 "생명의 이빨"을 주관하는 사람이 되는 것이다.

프로이트가 만들어내고 그의 후계자들, 특히 라캉이 더욱 무장하게 확립한 이론체계는 프로스의 출산 능력을 상징론으로 증발한다. 실제로 여자가 아니라 남자가 "어머니"라는 증거를 제시했던 것이다. 말하는 남자, 언어의 "주체"인 남자는 출산을 할 만한 아니며, 결코 자기 언어행위의 주체가 되어 본적도 없다고 언제나 "소식"에 머무르는 여자이지도 본인한다. 이것은 상징의 원리점도 아이를 정확하게

39) Mountapha Safouan, 앞의 책, 31쪽.

세뿐하고 있는 것이며 어머니 신분이 남자에 의해 탈취된 것을 나타내는 것이기도 하다. 다만 여기서는 남자의 갈비뼈 대신에 남자의 언어에서 여자가 생겨난다. 이 이론 남성 생식기로서 다루고 있는 라캉의 이론을 이러한 시각에서 살펴보면 하나의 전도(顚倒)가 이루어지고 있음 또한 명백해진다. 다시말해 라캉학파 아이를 생식기의 상징으로 보지 않고 생식기를 아이의 —혹은 출산능력의— 상징으로 본다면 "존재"와 "소유"의 문제가 훨씬 전혀 다른 모습을 보이게 된다. 여자는 남자가 "소유하고" 있는 생식기일 것이 아니라 여자—여자나—가 생식기, 즉 아이를 소유하고 있는 것이다. 남자는 출산할 수 없기 때문에 필프 생식기의 주인이 되지 못한다. 이렇게 뒤집어 생각하는 사유의 놀이를 해보면 그렇게 우월은 이론적 모델이 지닌 진정한 의미가 드러나는 것을 알게 된다.

프로스는 성을 시키의 차이를 법칙으로써 단성생식 능력을 자기 것으로 만들어 왔다. 오늘날 이러한 과정이 서서히 그 목표점에 도달하기 시작한다. 프로스의 현현(顯現)인 남자가 생식능력뿐 아니라 출산능력까지도 갖추기 시작하는 것이다. 그래서 심리분석 이론에는 설령 "해부학은 운명이 아니"에서 성적 환상은 해당한 성적 환상과 아무런 관계가 없다는 주장들도 나타나게 된다. 이 후 가지는 프로이트에게는 이해도 신조였다. 실제로 해부학이 더 이상 "운명"이 아니라고 여기는 이유는 프로스가 이제 아이를 출산할 준비가 되었기 때문이다. 그리고 성적 환상과 재생산 간의 상관관계에 대해서도 "심층적인" 재생산 형식을 다루는 한에서만 이론(眞論)을 세기할 수 있다. 최근의 성이론들은 출산능력이 있는 남자를 통해 이루어지는 재생산과 같은 관련이 있다.

히스테리와 남근중심 언어철학Sprachphallozophie*

신체기관을 통해 과학되는 히스테리 증상에서 분명히 드러나는 것은 "프라은 등"의 이야기라고 라캉은 말한다. 때때로 형태가 없으며 한계가 없는 육체의 이

40) 같은 책, 131쪽.

* Sprachphallozophie는 저자가 언어철학 Sprachphilosophie과 남근Phallus을 합성한 조어로서, 남근중심 언어철학으로 번역할 수 있을 것이다(역주 주).

미지인 것이다. 그러나 내 생각에는 오히려 그런 증상들이 표현하는 것은 육체를 조각하는 더 더한 **과잉**이다. 거기에는 서구 문화에서 분할되고 해석되어 경계가 없어지는 육체를 간결하게 유지하려는 소망이 표명되어 있다. 이러한 맥락으로 "지속된 육체"가 되는 것은 아니지만 그 저항 자체에 합일을 향한 일종의 구심력이 포함되어 있다. 히스테리 증상들은 프로스를 원기한다. 프라스로 여성에게는 형상이 없는 미지한 대륙과 자아를 표현하여 바로 그렇게 함으로써 소문자 자아가 해체되는 것을 막는다.

히스테리를 보이는 신체는 여자에게서 언어를 빼앗고 성의 합일을 조직했던 인위적인 역할배정을 거부한다. 여성의 히스테리 증상들은 언어를 빼앗기기를 거부하는 표현들이다. 여성 히스테리 환자들은 여자가 침묵해야 할 때 종이 말하게 된다. 예컨대 세실(132쪽 이하 참조)이 그러하다. 안나 O.의 경우에는 이와 달리 그 증상에서 "남근의 언어", "아버지 언어"로 말하기를 거부하고 있음이 나타난다. 그러는 자기만의 말을 만들어내기 시작한다. "Jamais acht nobody belly mio please lieboshn nuit." 그녀는 자기가 할 수 있는 많은 언어들 중 하나, 즉 "프라어"를 사용할 능력이 없어지는데 대해 항의하는 방법으로도 이것이 "아버지 언어"라고 본다.

> 여러의 주변부적인 언어적 일탈과 같은 증상들, 알 수 없는 말의 사용, 히스테릭 수다인 증상 등은 정통적 기후양인 그녀의 아버지가 구별하고 있는 문화 질서에서 추방하는 것으로 이해될 수 있다. (——) 그녀는 일관성 있는 특질어를 구사할 수 없었다. 히스테릭 프로이어 하녀에게 자신의 언어를 이야기하는 데 성공했으며 기후성의 지배적 질서로 돌아가는 데 성공했다.[41]

여성 히스테리 환자가 자신의 몸으로 이야기를 하든 몸을 언어로 전환시키든 간에 그녀가 증명하는 것은 언제나 정신과 육체, 언어와 육체성이다가 분리한다는 것이다. 그녀는 성의 차이가 없어지는 것에 저항한다. 그녀는 성적 존재의 구분을 대체했던 인공적 구분들을 파괴하게 된다. 프랑스의 심리분석가 크리스티앙 다비드Christian David는 히스테릭 환자의 표층적인 여자의 모습Frau-Sein을

41) Hunter, Abelaela, 474쪽.

여성 남자와 비교한다. 후자는 여성성을 차별함으로써 이것은 얻기하며, 그리므로 자기는 여자가 아니라는 증거를 제시한다.

> 그의 작년에 지닌은 여성적인 모습이 배로는 그것이 희망하는 것을 드러내 보인다. 그의 무의식적 바람은 여자가 되는 것이 아니라 남성의 성기를 가진 여자가 되는 것이다. 남성성에 대한 소구를 정추기 위해 여성성을 나타내는 수많 표시로 장식하는 여자들과 마찬가지로 여성 남자는 남근적인 여자이며 자기 자신을 합일시킨다는 것을 숨기기 위해, 그리고 다른 사람들이 그의 성적 정복상에 대해 의심을 품게 하기 위해 어느 정도는 노련하게 여성적인 외모를 가장해 이를 법제 만든다.[42]

여성 히스테리 환자는 연극적 효과로 인위적 구분을 과장함으로써 자신이 "그런 여자"가 아니라는 걸 강조한다. 그녀는 또한 프로스가 장조하는 아이한 여자가 지닌 단무성도 강조한다. 여성 히스테리 환자가 "여성성"을 희화화한다는 것은 그녀가 여자임을 부인한다는 의미가 아니다. 그 반대이다. 그녀는 프로스가 그녀에게 부여한 남근적 여성의 모습만을 부인하는 것이다.

여성 히스테리 환자가 신봉하는 불완전성, 여자답지 않다는 그녀의 양성성에서 표현된다. "심리적 양성성"에 대해 많은 연구를 했던 다비드는 일반적으로 두 성 모두에 성관계를 갖는 것을 의미하는 양성성과 심리적 양성성을 구분한다. 또한 "융 나르시스"라고 칭하는 것, 즉 성적 존재 간의 차이가 없는 것과도 구분한다. "심리적 양성성"이란 오히려 자기 자신의 성과 타자의 성을 동일시하는 것을 의미한다. 이 이런 동일시는 양성간의 관계를 위해 필수불가결한 전제조건이라고 다비드는 말한다.

> 성적인 개인이 자기 내부에, 정체적인 형태로 다른 성의 요소들을 지니고 있다는 사실은 결코 성 구분에 (——) 내재하는 차이를 박탈하는 것이 아니라 상관적을 가능하게 해준다. 양성성이 있기 때문에 성교가 끝고 양성간의 문제가 없다. 타인의 성이 나를 대신해 다른 한쪽이 위해 거세당한다고 느끼는 불편감정이 있기 때문에 양성성이 존재한다. (——) 여자가 실제한 남자도 아니며 (——) 남자가 실제한 여자도 아니다. (——) 최이

42) Christian David, *La bisexualité psychique*, *Revue Française de Psychanalyse*, tome XXXIX, Paris 1975, 822쪽.

한 인간 자체를 실제한 존재로 생각하지 않는 한 (……), 우리는 인간에게 경험이 이용을 인정해야 한다.[43]

히스테리의 양성성은 두 성을 자신 속에 통합하는, 그리니어 두 성의 차이를 메꾸려는 남근의 "양성성"과 절연한다. 히스테리의 양성성은 그 차이를 보존한다. 타자의 존재와 소문자 자아의 풍부한성을 신봉하는 것이다.

프로이트 역시 양성성과 히스테리가 밀접한 관련이 있음을 강조했다. 그러나 그가 말하는 "양성성"은 단성적인 남근의 양성성과 같은 것이다. 예컨대 그것은 한쪽은 남성적인 성충동으로 다른 한쪽은 반Anti성충동 혹은 그가 "여성적"이라고 간주하는 입장의 "억압충동"으로 이루어져 있기 때문이다. 그는 어느 여성 히스테리 환자의 환상에 대해 이렇게 쓰고 있다. 그녀는 한 손으로는 옷을 몸쪽으로 끌어당기며 싸고(여성으로서) 다른 손으로는 그 옷을 벗어내리고 있다(남성으로서). 이러한 "양성성"의 표상에서 여성성은 세습설리되어 제쳐지는 데 있다. 이러한 양성성 이론은 양성성 그 자체를 무인정을 나타낸다.

프랑스의 심리분석가 네르Mᵐᵉ M. Nerraut는 프로이트가 발견한 유명한 히스테리 환자 도라 양의 치료가 몇 달 지나지 않아 중단됐던 이유를 "여성의 동성애적 전이의 대상이 되지 못한 프로이트의 무능력 탓으로 돌렸다. 그런 능력은 "프로이트가 이러한 동성애의 대상이 자신이라는 사실을 인식할 수 있을 때에만 가능할 터인데, 그러기 위한 조건은 한마디로 동일시"라는 것이다.[44] 그런데 프로이트는 여자의 존재를 인정하는 일이 어려웠기 때문에 "그 당시에는 아직 명확하진 분석가의 경험을 갖고 있던 프로이트가 역전이(逆轉移)를 경험한 최초의 사람이었다"고 다이크는 말한다. 나중에 프로이트는 이 치료의 실패에 대해 "K.부인에 대한 (여성)동성애적 성향이 그 환자의 무의식을 지배하는 가장 큰 조류였다는 것을 간과하여" 못했다고 쓰고 있다.

도라 주변의 남자들은 항상 도라와 가장 가까운 여자들, 즉 어머니와 K.부인이 자신들에게는 "아무것"도 아니라는 사실을 도라에게 주지시켰다. 프로이트 역시

43) David, 앞은 책, 835쪽
44) M. Nerraut, *Le transfert*, Paris 1974.

[illegible]

이usion 태도를 취했다. 치료 후후 기록을 보면 도라의 어머니를 완전히 "무시할 정도quantité négligeable"라고 간주했던 것이다. 그는 도라의 증상, 고통의 원인을 언제나 오직 아버지와의 관계 내지는 K씨와의 관계에 돌리곤 했다. 그리고 K씨를 "성적 대상"인 아버지의 대체자로 보았다(K씨의 부인은 도라의 어머니와 호의적인 인간관계에 있었고 K씨는 도라에게 흐뭇을 베풀었는데, 도라의 어머니는 K.부인과 자신의 관계를 방해한다 싶고 유지하기 위해 이를 묵인했다). 하지만 실제로 도라가 보인 증상들—발성장애, 호흡곤란, 나중에는 목에서 하체까지 퍼지는 신경성통—은 그녀의 어머니가 보인 증세와 정확하게 일치했다. 그러니 도라의 고통의 원인을 어머니의 그들에서 찾는 것보다 더 타당한 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 질병증을 통해서 자신이 어머도 존재한다는 것을 주장했다. 이것은 마치 그녀가, 나를 "아무 것도 아닌 것"으로 바꿔놓으려는 운장 노력을 무시하고 그 누구도 빼앗을지 못했으며 또 빼앗을 수도 없는 무엇이 아직도 존재한다고 말하려는 것처럼 보인다. 어머니의 증상을 이어받은 도라는 자신이 어머니의 "소지"을 받아 이해했다는 것을 주장했다. 히스테리 증상이 "언어"가 되어 어머니와 같은 서로를 이해하고 의사소통할 수 있었던 것이다. 증상으로 나타난 육체언어는 "어머니 언어", 남근의 언어가 그들에게 제공하지 못했던 구문을 위한 우언이 되었다. 프로이트는 어머니와 딸 "사이"(분리와 합일이라는 이중적 의미를 지닌다)에 언어가 있음을 알아차지 못했기 때문에 치료에 실패했던 것이다.

히스테리는 로고스의 "어머니 언어"가 몸에 가하는 "어머니 언어"를 말하는 것을 거부한다. 로고스가 언어와 세슈얼리티의 분리를 요구할 때 히스테리는 그 결합을 위해 투쟁한다. 로고스가 여자에게 언어 없는 "순수한" 성으로 변하기를 요구할 때 히스테리는 이러한 "성"을 거부로 말, 언어, 정신을 만든다. 나는 이제부터 두 세를 들어 설명하고자 한다. 하나는 중세의 여성 신비주의자이며 다른 하나는 20세기에 출현한 "히스테리" 지망자에 나온 사례다. 두 사례 모두 육체를 통한 육체와 정신의 분리, 언어를 통한 세슈얼리티 말하기 대한 거부를 명백히 보여준다. 다만 두 경우가 정반대로 진행될 뿐이다. 한쪽에서는 육체의 존재를 위해 언어가

도움을 주며, 다른 한쪽에서는 육체가 언어를 도와 준다.

1898년 파니차Panizza는 13세기에 살았던 오스트리아 수녀 이그네스 블란베킨의 "계시"를 출간했다. 그녀의 "히스테리적"이며 풍부한 체험을 자신 없는 육신"은 그녀가 "고통스럽고 달콤한 내적 경험"을 하면서 그 시대의 정신적 전통을 체득하게 해주었다. 이그네스의 예는 이와 비슷하게 종교와 경험을 감각적 경험으로 변화시켰던 수녀들에 관한 수많은 기록들의 특징을 잘 보여주고 있다. 그녀의 사례에서 순교자나 성모 마리아의 "몸짓"이 결혼식의 정신구조적 보인다는 사실은 대수롭지 않은 것이다. 그녀는 매일 저녁 미사에 제단에 "열렬하게 입맞춤"해 "이 세 풍미있는 입가루처럼 강한 향기를 느끼는데 다만 그것이 될든 더 달콤하다고 고백신부에게 표시하기도 한다. 그녀는 심지어 "남녀로 어느 신부가 그곳에서 미사를 집전했는지도 알아맞힐" 수 있었다. 또한 "주님의 정신이 그녀 위로 내려오면 "특별경 속에서 빛가셨은 한 무리의 사람들을" 보았는데 "그들은 모두 성직자들이었다". 고백는 그녀의 "계시" 중 몇 군데를 일찍에게 공개하기 않았다. 추후에 피력하기 보충한 그 부분은 대략 다음과 같다.

> 식탁을 차려서 나는 함께의 남자였 사주 어린 예수 그리스도가 그린 입을 키프린서 위한을 마음들에 대한 변함 태도에 과한 질문을 하므로로 했다. 제 목사를 받았던 모도 역시 내가 경험을 얻은 다음 일체적실이었다. 그렇게 질문과 변한에 때에 나는 주님의 모자(빈로)는 어디로 갔을까 하고 물었이 생각하기 시작했다. 그런에 이로 그에 위에 일곱 목업 쓰게 같은 무릎이 보이이 느껴했다. 아주 달콤한 맛이었다. 나는 그것을 삼켰다. 얼마가 무심지 곧 새로 그런 달콤한 향기이 느껴므로 나는 다시 삼켰다. 그렇게 한 번한할 계속했다. 그런 식으로 여러번 반복한 후 나는 그것을 손으로 만져보고 싶은 유혹을 느꼈다. 하지만 내가 막 그렇게 하려는 찰나 그것이 저절로 목구멍 속으로 사라져버렸다. 그리고 보이이 무릎이 남아 주님과 함께 무릎꿇어있는 입술이 들렸다. 그 입술을 보을 때의 달콤함이 나무도 강렬하여 사이의 모든 관절속에의 달콤한 변화를 감지할 수 있었다. 이 계시를 받을 때 나의 내면은 유혹 빛으로 충만했고 그리하여 나 자신을 속속들이 관찰할 수 있었다.[45]

45) Panizza, 「이그네스 블란베킨, 13세기 한 독신도의 이야기*Agnes Blannbekin, eine österreichische Schwärmerin aus dem 13. Jahrhundert nach den Quellen*, in: 「나는 몸을 가지고 있다」, 54쪽 이하.

마녀는 이그네스 블란베킨의 "계시"를 "순박한", "정신병" 혹은 "정동에 심해"의 표시로 해석했다. 그는(그리고 그 시대 모든 심리학자들은) 사도로가 여성 히스테리 환자를 "입시에 걸리기 쉬우며" 따지가 없다고 표현한(58쪽 이하) 식으로 그녀를 묘사하고 있다. 하지만 실제로 이그네스 블란베킨에게 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 파니차도 반감하더니의 예를 들어 "기독의 사람들의 자주하는 사람들은 가장 힘든 세례를 받고 있는 반면 "영원히 반복하는 환상의 무리들의 아무것도 하지 않는 과부들은 엄청나게 자주하다". 이것은 이 수녀가 기독교 교리하는 반대로 영원한 죽음에 처해진 사주한은 사람들에게 "생명을 부여한 반면 영생을 얻을 권리를 받은 사람들을 죽음의 세계로 그리고 있다는 의미다. 그러나 육체가 없는 동일나인 자기 자신에게는 해하을 하면한다. 그것도 성 적대적인 기독교 신앙의 정신의 도움을 받아서 말이다. 성모 마리아 탄생일 밤에 그녀는 이렇게 느낀다.

> 내 몸 전체가 부풀어올랐다. 정확히 표현하는 느낌이었고 정신 속에서도 그러한 달콤함을 느꼈다. 하지만 몸 전체에서 커졌한 것이 아닌 정결한 해하을 느꼈다. 정신과 육체에서 이 두 가지 달콤한 감정을 가진 나를 이 지상의 그 어떤 것과, 그리고 하늘 아래 어떤 것과도 비교할 수 없었다.[46]

이그네스 블란베킨은 자신의 정절 혹은 정신성을 위해 육체를 포기하거나 육체를 무시하려 하지 않는다. 오히려 정반대로 정신이 육체의 동반이 되기까지 한다. 그녀는 세슈얼리티와 언어가 분리되는 것을 거부한다. 그것도 정신과 육신, 언어와 세슈얼리티의 구분을 도그마로 삼는 시대에 자기 고백신부 앞에서.

언어와 세슈얼리티가 다시 합일되어 "어머니 언어"가 "아버지 언어"가 되었거나 아버지 언어의 강자에 특성이 완벽당한 시대에 히스테리의 거부 증상은 다른 모습을 보인다. 기억하건대 이러한 과정은 여성의 몸 안에서 로고스가 "물질화" 되는

46) 앞은 책 71쪽.

것을 나타낸다. 이는 자기 고유의 언어에 대한 소유권을 잃어버린 여성의 욕망이 "남근이 되는" 과정인 것이다. 이러한 프로스의 전환에 대해 히스테리는 역으로 성신을 "말욕세포" 하고 욕체를 다시 말과 주상으로 변화시키는 것으로 반응한다. 이 경우에도 히스테리는 프로스의 요구에 대한 일종의 히이디로 등대한다. 나는 기법으로 출간된 베스트 셀러 한 권을 예로 들고자 한다. 이 책은 그 동안 적어도 40쇄를 찍어 수백만 부가 팔렸다. 같은 종류의 글에 모범을 보인다는 점에서는 주세시대의 주녀 시크레스 클라베런의 "예시"와 다름이 없다. 이 책의 제목은 『감각적인 여자The Sensuous Woman』인데 "관능적인 여자가 되기를 갈망하는 여성을 위한 흥미 지침서"라는 부제를 달고 있다. 이 책은 대략 200쪽에 걸쳐 오르가슴을 연습하여 감각을 훈련시킨다("관능적 여자가 되고 싶은가요? 그렇 시작해 봅시다!"). 이 성 훈련에서는 바루 3장도 주변에 대할기지 않는다. 물론 자기 자신의 욕구에 대한 훈련도 포함된다("당신의 새로운 감각체계를 확립시켜 줄 자위 훈련을 위해 다주 몇 시간을 배정해 주시죠").

그러나 책을 읽어갈수록 여자가 여기에서 정말 훈련하고 있는 것은 그녀의 부재가 확재하는 것이 분명해진다. "지성과 힘든 작업을 통해 나는 감각적인 여자가 되었다"고 쓰여 있다. 혹은 이렇게 말하고 있다.

> 지금까지 인생에서 배웠던 모든 것을 당신은 배워야만 합니다. 당신의 사용다운 여자는 당신이 생각하여 특정한 목표에 도달하기 위해 솔은 길을 찾아가도록 고무하는 감각이랍니다. 그는 성공적으로 당신에게 모든 것을 가르쳐 주었습니다. 첫 발걸음 하는 법, 말하기, 읽기, 쓰기, 노래하기, 해엄치기, 자전거로 제주를 규모있게 운동하는 법, 프라이 저장방법, 그리고 사료들에서 입맛하게 정보는 법 등등. 심지어 기억 속는법 이는 기술까지도. 감사하는 이제 당신에게 감각적인 여자가 되는 법도 가르쳐 줄 것입니다.[47]

이 감각훈련에서는 남자들을 "만족"시키는 것이 중요하다고 말하지만 사실은 남자들은 복두각시이다. 그들은 이 훈련을 "자신"의 세라멘이라고 생각하겠지만 사실은 그 세라멘이라의 수동에 희생자 역할을 하는 것이다. 마지 스트링 쇼의 구경꾼들.

47) 'J'. The Sensuous Woman. The first how-to book for the female who yearns to be all woman. New York, 1969, 28쪽 이하.

같은 것이다. 그 훈련은 여성이 아랑히 갖추어 할 모습으로, 다시 말해 만사를 남근으로 스스로를 만들어 가게 한다. 하지만 바로 그렇게 함으로써 여자는 자신의 몸체/가와 남근이 되는 것(Verphall*을 떠난다. 여자는 주체인 자신을 부인하는 과정을 수행하는 "주체"가 된다.

이러한 거부의 결과 "남근의 여자"가 "필두분이 없는" 것처럼 행동하지만 —그녀의 머리의 이성으로 그 행동을 한다는 사실 덕분에— 그것이 증명하는 사실은 그녀가 "필두분이 없다" 없다는 것이다. 남근의 여자는 자신의 남근으로의 승격/가에 승격이 "연출"된 것임을 폭로한다. 생의 "불행" 과정을 인위적으로 모방함으로써 그것을 무효화한다. 그럼으로써 남근의 단생성을 무시하고 자기와 타자와의 차이를 지우는 데에도 기여한다.

* Verphall은 저자의 조어로 남근Phallus 과기를 의미한다 할 수 있는데 동작을 의미하는 영어 Verbal의 동음이다(역자 주).

문자입.

> 여러분이 가장 좋아하는 남자 영웅이 나올 사람하게 되었다. 나는 여성다움의 인물들에게 이 임무를 맡았다. 그들 중에는 레아니스트, 베스트 셀러 작가, 여국 3대 인기 쇼 프로그램 제작자, 디너의 미사일 생존자, 정치, TV 및 라디오 인기 연예인, 사회능장 주인, 회사 등이 있었다.[48]

남근중심적phallozentrisch 세상일지라도 여자가 남근의 구현체로 변화하는 것에 대한 레이디를 프리고 계획했던 사람도 이보다 더 잘 할 수는 없었을 것이다. 물론 나는 기법으로 출간된 이 책이 의식적으로 이런 의도를 갖고 쓰여졌으리라는 사실도 배제하지 않는다. 그렇다 하더라도 이것은 "히스테리성" 확이다. 히스테리의 거부기제를 명시하고 있는 것이다. 기법으로 출간되었다고 해서 레이디하는 의도로 쓰였다는 혐의가 전혀 없는 수많은 책들과 이 책은 유사점에 이것은 의식적인 레이디와 히스테리적인 요청이 얼마나 가까운 것인지를 보여준다. 또다른 "히스테리" 적으로 해석할 수 있는 모건Marabel Morgan의 『총체적 여자』는 "통합적인 성 역할로 남녀노는 시장에서 또 하나의 베스트 셀러로 기록된다. 남근 중심적인 역할 배정과 소위 여성이 남성에게 종속되어 있다는 주장에 대해 이보다 더 좋은 피드를 생각해내기는 어려울 것이다. 그래서 의식적인 동작은 히스테리적인, 또한 바로 그렇기 때문에 주의사적인 피드와 목적은 효과를 낼 수 있는 것 아닌가 하고 생각하게 된다. 모건이 말하는 완전한 결혼 생활에서 부인은 남편에게 주도권을 넘겨주지 않는다. 남편이 행동한다면 그것은 부인의 그의 행동을 오래 전에 이미 계획해서 실행하게 주도했기 때문이다. "수동성"이란 단어가 그녀에게서는 전적으로 생동 시키고 나타날 뿐이다.

『총체적 여자』나 "감각적인 여자"를 위한 지침서와 같은 책들이 여성에게 주관 높은 요구를 한다는 점을 고려할 때 이들이 여성의 무의를 무시할 위험은 더이 적다. 힘겨운 훈련, 희생, 작업을 통하지 않고 그러한 요구를 달성도 만족시킬 수는

48) 같은 책, 9쪽.
* Morgan의 "Total Joy, 서문 중 "Total Woman"으로 한국에서 「사랑받는 아내로부터 온 책」으로 출판되었다(역자 주).

대화록

로라, 34세, 전직 사진사, 현재 영화감독

우리 어머니는 참 아주 활동적인 여자입니다. 적어도 거기에 아주 큰 기대를 두고 있었지요. 어머니는 엄청난 에너지의 소유자로 항상 할 기가 넘쳤습니다. 그러나 언제나 직업을 갖기 원했지만 그러지 못했습니다. 그대신 집안 꾸미기, 옷차림과 몸 건사하는 일에 온 힘을 기울였습니다. 나르시스트라고 말할 수 있을 겁니다.

어머니는 언변이 아주 좋았습니다. 어릴 적부터 저는 그것을 깨달았어요. 하지만 어머니의 언어는 허식적인 표현이 굉장히 두드러졌지요.

어머니는 언제나 당신이 말하는 모든 것이 좋게 들려야 했습니다. 그런 언어로만 이야기했지요. 그 말들이 자신의 느낌을 정확하게 표현하는지 알는지는 중요하지 않았습니다. 어머니의 말은 언제나 외부를 향하고 있었어요. 듣는 사람에게 맞춘 거지요. 그리고 깊은 인상을 주어야 했지요. 잘 생긴 것처럼 보여야 했고 여자로서 성적 매력이 있어야 했었어요.

어머니의 언어 역시 그런 것이었습니다. 좋게 들려야 했고, 무언가 감동을 주어야 했으며 아주 형식적인 언어여야 했습니다. 그 외이가 말고 뭘 하는 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 통해 있었지요. 어머니는 자신이 어떻게 느끼는지를 생각하지 않고 결국에는 언제나 다른 사람들이 좋기를 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 모든 것이 된다는 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 본능하지 않을 수는 없지만, 아저씨의 일을 모두 중요했습니다. 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 생각하는 일이었던 것 같아요. 의사 부인으로서 돈벌이를 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 있어'라고 말씀하셨지만 공적으로는 그러기를 원치 않으셨어요. 어쨌거나 아버지는 어머니를 후원하지 않았어요. 하지만 어머니가 주장했더라면 아버지는 분명 받아들였을 겁니다. 아버지는 어떤 경우에도 어머니를 돕기를 원치는 않으셨으니까요. 우리 아버지는 우리 어머니를 끔찍이도 사랑하셨지요. 어머니한테 매어 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 관여를 했지만 아버지는 어머니를 떠나지 않고 항상 기다렸다는 사실만으로도 그렇게 생각했어요. 실질적으로 우리 말들은 아버지가 키웠습니다. 어릴적이 자랄 때 직접 보았어요. 그 아이가 태어났을 때 나는 다섯 살이었어요. 아버지가 아기의 기저귀를 채웠지요. 어머니는 여인과 함께 사라졌습니다. 세 살인가 네 살 때도 내가 자주 아버지 침대에 누워있었다는 것을 기억하고 있어요. 그리고 아버지는 어머니가 어떤 남자들이랑 누워 있을 거라고 말했지요. 그 당시에 난 그 말을 전혀 이해하지 못했지요. 난 단지 아버지가 슬퍼하고 있고 엄마는 누군가의 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 요트 타기를 좋아했어요. 우리 부모님은 돈이 많지 않았는데도 요트를 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 말예요. 어머니 몸에는 언제나 여기저기 푸른 멍이 있었어요. 어머니는 스스로 아주 예쁘다고 생각했어요. 몇 가지만 빼다면 아주 멋진 여자라고 생각했지요. 가령 어머니는 자기 가슴이 예쁘지 않다든가 그 비슷한 말을 하곤 했지요. 어쨌거나 어머니는 자신을 아주 미묘에 둘러쌓았어요. 하지만 남자들과의 관계에서 큰 어려움도 있었지요. 어머니는 언제나 '그들은 나하고 자는 것 외에는 아무것도 원하지 않아'라고 말했어요. 남자들이 어머니의 섹슈얼리티를 원하지만 동시에 그 때문에 자신의 가치가 떨어진다고 아주 강하게 느꼈어요. 그것에 대해서 어머니는 엄청 나게 많이 이야기했어요. 나중에 내가 열 살 때 어머니는 자신의 연애사건을 모두 이야기 해주었어요. 어떤 남자들과 어떻게 사랑에 빠지게 되었는지,

얼마나 절망에 빠졌는지, 그리고 얼마나 끔찍했었는지를. 어머니는 각각의 연애담을 아주 자세하고 꼼꼼하게 들려주었지요. 어쩌면 나에게는 무리였겠지요. 나는 그런 이야기 듣기를 아주 좋아했어요. 하지 어머니가 나를 친구로 여기는 것 같아 좋다는 생각이 들었기 때문이지요. 그리고 어머니의 연애사건을 모두 이해해를 만큼 내가 아주 어른이 된 것처럼 여겨졌지요. 그렇지만 이러한 사랑이야기들은 당연히 아주 흥미로고 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 절망감이 심했지요. 물론 결코 자신의 소망에 문제가 있다고 생각하지 않고 오로지 항상 현실을 나쁜 것으로 만들어 버렸지요. 우리 대부분 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, 인정받기 위해서, 성공하기 위해서, 성공적이거나 만족스러운 삶을 영위하기 위해서는 이러한 소망에 달려야 한다고. 그리고 이 세상에 살기 위해서는 누구나 자기 자신의 현실을 없애야 한다. 내가 무서워하는 삶을 나는 없애버려야 한다. 당연히 상상 속의 다른 삶이 더욱 멋지기 때문에.

그 당시에도 나의 주의를 끌었던 것은 어머니의 언어가 너무나 끔찍하서 그것이 부수적인 것을 속으로 녹아든다는 사실이었습니다. 나는 아주 많은 여자들이 전반적으로 그렇다고 생각해요. 일반화해서 여자를 언어의 전형적인 특징이라고 말할 수 있겠지요. 즉 한편으로는 아주 구체적이면서 다른 한편으로는 내용이 없는 것 말이에요. 실내장식이 어떠했으며, 어떤 여자가

어떻게 생겼으며, 자기가 무엇을 생각했고, 상대방의 말들은 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 일했고 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 아니어 언제나 다른 사람의 인격 속으로 들어가는 겁니다.

이, 나는 어떻나구요? 나에 관한 것은 모든 게 아직도 너무나 희미하요. 아는 것이라고는 다섯 살 때까지 말을 거의 못했고 여섯 살 때 처음으로 학교에 갔는데 학습능력이 없다고 돌려보냈다는 것뿐이에요. 그 후 일곱 살 때 다시 학교에 갔는데 이때 말씨 담임 선생님이 어머니에게 하는 얘기가 내가 비사회적인 환경에서 자란 아이들처럼 말한다는 거였어요. 어머니는 몹시 심하게 상처받았지요. 내 기억에 나는 듬의 말하기를 좋아하는 아이였어요. 그런데 우리 할아버는 내가 아무런 의미도 없는 말들을 한다고 내게 이야기하곤 했어요. 나는 말하고 또 말했지만 몹시 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 싶었어요. 지금도 그렇고요. 또한 무지 무뚝기도 했지요. 지금도 무리워요. 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 필사적 노력했어요. 지금도 노력하고 있고요. 사람들이 사용하고 있는 이미 만들어진 문장으로 말하지 않고 나에게 정말로 딱 맞는 정말로 내가 느끼는 하나의 단어를 찾기 위해서 말이요. 그것은 나를 아주 힘들게 하는 일이기도 하지요. 그러나까 내가 언제나 다시 사용할 수 있는 특정한 개념들의 레퍼토리가 없어요. 그때그때 새로운 개념, 새로운 문장, 새로운 단어를 아주 정확하게 곰곰이 생각해야만 해요. 마치 내가 언어를 새로 만들어내는 것처럼. 언제나 내가 단어들에서 말고 있는 것을 모두 따져야만 할 것 같은 생각이 들어요. 그런 다음에야 말을 하지요. 네, 그래요.

내 생각에 그것은 내 어머니와 연관이 있는 것 같아요. 어머니는 결코 나를 향해 말하는 법이 없었지요. 혼자 말했지요. 언제나 그랬어요. 그것을 단어로 표현할 수 있을지 모르겠어요. 어떠면 외부의 지시에 따라 말했다고 하면 맞겠네요. 세상은 이러이러하다 하는 표상을 가지고 살았지요. 어머니는 사람은 어떤 일을 해야 하고 무슨 일을 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 말으라고 했어요. 말하는 것과 먹는 것이 엄청난 관계가 있다고 생각했다고 기억해요. 더 이상 어머니와 이야기하지 말으라 했고 어머니가 먹으라고 주는 것도 먹지 말으라고 했던 기억이 나요. 먹는 것을 거부했지요.

언어는 나를 위협하는 것, 낯선 것이었어요. 지금도 언어는 여전히 내게 어느 정도는 낯선 것이라고 말해야겠군요. 그것은 다른 세계였어요. 공학의 세계. 그와 동시에 나는 언제나 말하고자 하는 소망이 있어요. 다른 사람과 쉽게 접촉하기 위해서 뿐 아니라 내가 더 이상 의존적인 사람이 되지 않기 위해서. 나는 나의 의존성, 소심함에서 탈피하는 데 말하기가 도움이 될 거라고 생각했던 것 같아요. 어쨌내 말을 아주 잘하게 되면 내가 다른 사람에게 다가갈 수 있고, 그 사람은 이제 좋에 묶인 인형처럼 내가 하는 말에 따

라 이리저리 움직일 수도 있을 거라는 생각을 했던 거지요. 그렇게 된다면 나에게는 최상이었지요.

2장 성적 권력

필리핀의 시골 농촌에서 태어난 리사 에레Lisa Mamo은 자기가 자라 온 가난한 환경, 결혼을 하고 가족을 부양해야 하는 운명에서 벗어나고 싶어했다. 산업화로 인해 농촌에서 도시로 이주한 많은 여자들처럼 리사도 도시에 가서 학교를 다닐 생각이었다. 가부장적인 전통 사회에서 여성들은 결혼이나 가족 밖에서는 거의 설 곳이 없기 때문에, 이농은 여성들과 소녀들을 사회적으로 이탈시킨다. 이런 조건하에서 여성들은 특히 성적인 착취에 쉽게 노출된다. 고향을 떠나 혼자가 된 리사는 사랑에 빠졌고 임신하게 되었지만, 상대 남자가 유부남이라는 사실을 알게 되었다. 그녀는 버림받은 후 혼자서 아이와 어려 보았지만, 아이는 8개월 되었을 때 죽고 말았다. 학교를 다시 다닐려 해도 돈이 없었다. 결국 학교를 보내 주겠다고 나선 어떤 남자와 관계를 맺었지만 그도 약속을 지키지 않았다. 1981년 10월에 리사는 그 지역의 검사장Chief prosecutor)을 만났다. 그는 네덜란드에 있는 최고급 호텔의 접수계에서 고소득으로 일할 수 있다며 그녀에게 일자리를 주선했다. 자국의 산업화 과정에서 주변화되는 여성들은 이민을 유일한 생존 방법으로 여기는 경우가 많다.

매매춘으로 불법 거래되는 대부분의 여성들은 농촌 출신인데, 이들은 한동안 남자와 결혼 관계나 애인 관계를 맺고는 버림받는다.[1] 리사는 네덜란드에 도착하자마자 매춘업소로 보내졌다. 불법 거래된 여성들의 일반적인 경우처럼 리사가 할 수 있는 일이라곤 도망치기 위해 구매자에게 도움을 호소하는 것밖엔 없었다. 1983년에 한 구매자가 리사의 이야기를 듣더니 도와 주겠다고 했다. 이것은 결혼이 현장을 몰시 단속하기 2년 전의 일이다. 리사 에레은 자유의 몸이 되자 네덜란드에 있는 필리핀 단체들, 그곳의 여성 단체들 그리고 필리핀 여성 단체들의 후원을 받으며 1983년에 법정 투쟁을 시작하였다. 1988년에 안 쇼만Jan Schoonman은 필리핀에서 추방되어 네덜란드 법정에서 불법 거래에 대한 유죄 판결을 받고 징역 2년 6개월을 선고받았다. 필리핀 법원은 1991년, 그의 필리핀 거래 상대자였던 전직 국가 공무원 니스토리아 플레이서(Nimotia Placer)를 석방시켰다. 담당 판사는 도리어 "부정한 성에 대한 벌난 욕망 때문에 나타난 그녀의 명백한 비도덕적 행동"이라고 리사 에레을 비난하였고, 반대로 플레이서에 대해서는 "그의 성적은 트림량을 때가 없고 그의 공적 생활에는 오점이 없다"고 하였다.[2] 1993년에 그 사건은 항소심에 있었다.

시골의 가난을 벗어나고 나온 여성들이 처한 취약한 조건에서 리사 에레은 매춘으로 내몰리었다. 그와 동시에 그녀의 나라에서 매춘은 산업으로서 키고 있었다. 군대, 특히 미국의 수빅(Subic) 해군 기지와 클라크(Clark) 공군 기지에 서비스를 제공하는 과정에서 성 산업이 개발되고 있었다. 리사는 필리핀에서 네덜란드로 이주되었는데, 네덜란드는 후기 산업 국가들에서 매춘을 합법화시키는 데에 앞장섰던 서구 나라들 중의 하나이다. 리사 에레이 매춘을 통해 당한 착취는 이 책에서 밝히는 성 착취의 네 가지 단계, 즉 ① 여성에 대한 불법 거래, ② 관대에서의 매매춘, ③ 성의 산업화, ④ 매춘의 정상화를 모두 포함하고 있다.

1) Paola Piangerelli, *Free Passer Girls in Bangkok Massage Caverns*, International Labour Office, 1993, p. 33.
2) Gabriella Women's Creations, "Highlights of the Court Decisions," Manila, March 25, 1991. Decision of the Manila Regional Trial Court, Case of Nimotia Placer, p. 12 - 14.

성 착취의 역사적 단계

가부장의 권력을 여성을 성으로 환원시킨다는 측면에서는 단일하지만 성적 종속을 발생시키는 정치적 · 경제적 전략면에서는 다양함을 보여준다. 성 착취는 각 지역의 경제 발전 정도에 따라 다르게 형성되어, 여성을 종속시키기 위해 성이 어떻게 구성되고 본개되는지를 결정한다. 따라서 가부장의 권력과 성 정치학에는 단일한 전략만 있는 것이 아니다.[1] 성 착취의 네 가지 단계들은 한 나라의 특정 경제 발달 단계나 역사적 시기에서 발견되지만, 경제 발전 및 민영과 더불어 서로 이어지는 점진적 진행의 의미를 갖기도 한다.

여성에 대한 매매

이것은 특히 일차적으로 농경 사회로서 여성이 공적 영역에서 배제되어 있는 반면, 산업 사회 및 봉건 사회에서 두세하다. 여성이 성으로 환원되는 것은 남편의 소유물이라는 지위를 갖기 때문이다. 이런 조건하에서는 남편의 권력에 의해 집에서 무임 노동, 재생산 기능, 성 관계로 착취된다. 여성들은 결혼을 통해 사적 존재가 되며, 집 밖에서의 노동도 공적 경제에 포함되지 않는 비공식 경제 부문으로 제한된다. 남편의 소유물이라는 지위에 기인하는 성적 종속과 경제적 의존은 결혼 봉건제(marital feudalism)라고 할 수 있다. 봉건제하에서 남성은 아내를 성적으로 착취하고 힘을 두고 매춘부를 사도 법을 일이 없는데, 이는 그들의 남성을 보장해 주는 남성 지배 체제의 특권이다. 반면에 여성은 남성의 성적 소유물이기 때문에 강간과 강제 매춘을 포함하여

1) 성적인 종속이 경제적이고 정치적인 문제임을 주시한 채, 여성의 성적objectification을 문화적인 생산으로 보는 시각에서는 한 편의 성 정치의 복합성을 포괄적으로 통일화시키는 일이나 성 정치를 문화의 생산으로 축소시키는 일은 모든 남성 지배 형태의 여성에 대한 시구적인 착취의 의미를 축소시키는 일이다. 급진주의의 페미니즘을 문화의 페미니즘으로 환원시키는 전통적 사회주의 페미니즘의 관점에서 가부장제를 중심적 범주으로 보는 관점에 대해서는 Thanh-Dam Truong, *Sex, Money and Morality: Prostitution and Tourism in South-East Asia* (London: Zed, 1990), p. 44을 보라.

결혼 외의 그 어떠한 성적 행동도 정절을 지키지 못한 것으로 여겨지며 엄한 벌을 받는다. 가부장제의 사적 영역 밖에서는 여성에게 사회적 공간이 거의 없다. 남성을 위해서는 매춘이 성행한다. 가부장제의 사적 영역에서 여성과 소녀들은 주로 이반적인 매매와 강제 매춘을 통해 매춘업소로 보내진다.

군대에서의 매매춘

전쟁 지역이나, 대규모의 군 부대가 있는 지역에서 군대 매춘은 군인에게 휴식과 오락(Rest & Recreation)을 제공한다. 전쟁은 주로 제3세계에서 혹은 전쟁 때문에 경제적 후진국이 된 동유럽과 같은 나라들에서 점점 더 많이 치러진다. 마찬가지로 군대 매춘은 전쟁으로 인한 여성의 취약한, 즉 전쟁중의 경제의 저개발 속에서, 그리고 전쟁이 일어나고 있는 사회의 전통주의적 가부장제 속에서의 당연으로 인해 군인(침략자이든 방랑자이든 주로 외국인 남자이다)을 위한 성 상품으로 자신을 팔 수 있는 곳에서 번성한다.

성의 산업화

경제 발전은 성 산업을 동반한다. 산업화와 공적 부문이 발전함에 따라 더 많은 여성들이 사적인 가정을 떠나 주로 도시 지역에 있는 공적 경제 영역에서 직업을 찾아나선다. 산업 경제가 국내 생산에서 수출 지향적 생산으로 바뀌어 감에 따라 서구의 성 산업복합이 해당 지역의 매매업자들과 거래하게 된다. 일선업자들에겐 사골에서 도시로 이주하는 여성들이 적절한 대상이다. 가정에서 무임 노동으로 착취당하는 이들의 노동은 공적 부문에서도 평가절하되고 주변화된다. 가족 내에서의 착취는 공적 부문에서의 노동 착취로 이어진다. 산업화가 진전함에 따라 성 산업은 여성에게 수출 생산 노동보다 더 많은 돈을 벌게 된다. 성 산업은 여성 인구의 상당 부분을 매춘으로 이끌어서 더 이상 물질 거래에 의한 강제 매춘이라고 단정 짓기 어려워진다. 이

단계에 이르면 주요한 성 착취는 여성에 대한 매매가 아니라 물리적 강제가 별로 없는 성 산업으로 나타난다. 이주 과정에서의 경제적 궁핍과 고용 기회의 부재로 여성에게 모든 가능성은 닫히고 만다. 성 산업이 발전함에 따라 일부 여성들에게 그것은 돈을 벌 수 있는 방법으로 다가온다.

매매춘의 정상화

이는 후기 산업 사회에서 보다 높은 수준의 경제 발전과 더불어 자리잡는다. 발전된 후기 산업 사회에서 여성이 경제적 독립을 이루어 감에 따라 남성은 결혼에서 여성에 대한 법적·경제적 소유권을 잃을 위기에 처한다. 이러한 통제권을 회복하기 위해 가부장적 권력은 공적 세계에서 여성을 성적으로 종속시키는 사회적 조건들을 만들어 낸다. 경제적으로 독립적인 여성을 지배하기 위해 성 착취는 개별화된다. 성 과학자들이 고무하는 프로노그라피로 가득 찬 사회는 공적 영역에서의 개별화된 성 착취를 지향시킨다. 이러한 달리 통전 사회에서는 여성의 성적 종속에 대한 공공연한 이미지가 필요하지 않다. 왜냐하면 성은 결혼에 의한 사적 소유의 문제였고, 여성에게는 결혼 외의 다른 경제적·사회적 대안이 없었기 때문이다. 또한 여성이 남편의 정당한 소유물이었을 때에는 여성의 동의라는 이슈도 중요하지 않았다. 그러나 프로노그라피로 가득한 사회에서는 여성들의 종속을 유지하기 위해서 여성의 동의가 아주 중요한 문제로 대두된다. 산업 부문에서 노동하는 여성들은 가족 내 남성의 통제로부터 벗어져 나온다. 그 대신 여성들로 하여금 섹슈얼리티의 이중화에 동의하게 함으로써 공적 세계에서와 여성들에 대한 사회적 통제가 강화되는 것이다. 경제 발전과 여성의 경제적 평등에의 잠재력이 증대함에 따라 새로운 공적·사회적 착취가 생겨나는데, 이것은 이전에 결혼에서 행해졌던 성 착취에 기반한 것이다. 특히나 경제적으로 독립적이고 정서적으로 자율적인 여성이 역사적 현실로 등장했을 때, 성 착취의 공적 제도들이 그녀를

다시 성적 존재로 귀결시킨다.

이것이 바로 아니타 힐Anita Hill이 경험한 것이다. 저명한 아프리카계 미국인 변호사인 그녀는 클라렌스 토머스Clarence Thomas라는 사람에게 성희롱을 당했다는 사실을 국회 위원회에 보고하여, 1991년 그를 미국 대법원에 서게 하였다. 힐이 국회에서 증언했을 때 국회는 이 아프리카계 여성이 성으로 환원되고 성애화된 몸이기를 거부한다는 것으로 받아들였다. 성적인 대상이 되기를 거부하는 그녀의 태도는 하나의 도전이었다. 즉 역사적으로 흑인 여성 노예가 백인 남성의 성적 소유물로 환원되었던 인종 차별주의의 성 환원에 대한 도전이었다.[4]

아니타 힐에 대한 위원회의 심문, 특히 펜실베이니아 주의 상원의원 스펙터(Specter)의 행각은 단지 한 명의 여성에 대한 적대감이 아니었다. 흰둔 남성으로 구성된 위원회는 텔레비전을 통해 아니타 힐을 포함 모든 여성의 본보기로 삼았다. 미국 여성들을 향해 던져진 메시지는 바로 후퇴하라는 것이었다. 그녀의 주장에 대해 진실을 말하려고 노력하기보다 장도 높은 고함 소리를 통해 힐말의 거의를 찾아내려고만 하는 거의없는 노력에 그녀가 동감하고 모욕하게 버려 냈을 때, 전 미국의 여성들은 그 어느 때보다도 다음과 같은 사실을 각성하지 않을 수 없었다. 아니타 힐과 같은 여성의 말이 받아들여지지 않는다면 자신들 중 어느 누구의 말도 받아들여지지 않으리라는 사실이다. 이것이 바로 클라렌스 토머스를 보호하던 남성 국회의원들의 끈끈한 유대가 만들어 낸 인종 차별주의적 메시지였다. 힐의 사건이 이토록 유명해질 수 있었던 것은 그녀가 성적으로, 인종적으로 차별받는 육체로 환원되기를 거부하는 여성의 전형이 되었기 때문이었다. 그리고 그녀가 아프리카계 미국인이었다는 사실로 인해 이러한 거부는 하나의 커다란 도전이 되었다.

4) Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (New York: Routledge, 1990), p. 187.

성문화와 섹슈얼리티의 구성

성적 환원은 사적이고 통전적인 형태나 공적이고 산업적인 형태로, 또는 이 두 가지 모두의 형태로 여성의 삶을 조건 짓는 정치적인 것이다. 각각의 역사적 시기마다 결혼 통전에서 성 산업화와 정상화된 매춘에 이르기까지 각각의 경제적 조건들의 기반하에서, 섹슈얼리티는 사회적으로 구성되고 또 사회적 관념과 가치들을 통해 그 사회의 특정한 가부장적 조건에 부합하도록 형태 지어진다. 사회가 섹슈얼리티보다 선행하여 생물학이나 충동, 필요, 욕구가 먼저 있는 것이 아니라 개인의 성 경험을 구조화·매개하시키는 것이다.

섹슈얼리티는 사회적으로 구성되기 때문에, 성적 교환의 행위를 속에서 지배 관계가 생산되며 이러한 행위들은 생리적 성 충동, 욕구 등을 형태 짓고 만들어 낸다. 성과학자들이 주장하는 것처럼 그 반대 방향으로 작용하는 것이 아니다. 즉 성 충동이 선천적인 현실로 먼저 나타나서 성 행동을 규정하는 것이 아니다. 프리스틴 델피가 지적했듯이 "억압이 젠더를 만들어 냈고 젠더는 다시 이루학적 성을 만들어 냈는데, 이것은 하나의 동일적인 것을 두 개의 위계적인 것으로 나눔으로써 (그 자체로서는 사회적 합의가 결여된) 해부학적 차이를 사회적으로 유의미하게 구분되는 단위로 변화시켰다."[5]

산업화된 사회에서는 성 과학 및 그 반대 급부, 즉 매매춘의 시각적 재현물인 포르노그라피를 통해 '섹슈얼리티'라는 사회적·문화적 생산물, 즉 정상화된 매매춘의 섹슈얼리티가 발전하고 전개된다. 푸코는 "19세기 이래로 성 과학(scientia sexualis)이…… 적어도 어느 정도까지는 성애술(ars erotica)로 기능했던 것은 아니었을까" 하는 의문을 제기한다.[6] 성은 공적·사회적 섹슈얼리티로서 전개되어 "육체들을 안팎시키고, 혁신시키고, 병합하고, 장조하고, 정

5) Christine Delphy, *Close to Home*, trans. Diana Leonard (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984), p. 144.
6) Michel Foucault, *History of Sexuality*, vol. 1 (New York: Vintage, 1980), pp. 70–71.

접 세뇌적인 방식으로 침투하고…… 점점 포괄적인 방식으로 인구를 통제하여"[7] "남론"들을 만들어 내었는데, 이를 통해 사회에 산재하는 정치나 의미가 없던 성이 성 지배의 권력의 조건으로서의 섹슈얼리티가 되었다.

한 세기에 걸쳐 서구의 개방적인 지역에서 성에 관한 공적 · 사회적 관심이 확인되면서, 성에 대한 사회적 기대는 남편의 권위하에 여성을 사유화하는 결혼이라는 것에서 남성에게 성적 서비스를 제공하기 위해 여성을 공적으로 식민화하는 성으로 옮겨졌다. 후기 산업 사회의 보수적인 지역에서는 여성을 가족 내의 재생산 및 성적 통제하에 가두어 놓으려는 노력을 보여준다.

커플링coupling, 성향 문화—솔직히[8]이라는 말에 대한 성적 차원에서의 강요가 풍성했다. 20세기 말에는 이 말이, 지난 몇 세기 동안 여성에 대한 통제라는 차원에서 결혼이 의미하던 바를 의미한다. 여성이 더 이상 아내로서만 규정되지 않는 상태이므로 이제 여성은 누군가와의 성적인 결합에 의해서 정체성을 드러내기를 기대받는다. 커플링(성향 문화)은, 여성이 누군가와 성적으로 연결되어 있다는, 그리므로 더 이상 결혼에 의해 보장되지 않는 통제하에 있다는 사회적 의미 작용을 하게 되었다. 여성은 성적 존재이며 또 그래야 한다는 명령은, 여성을 더 이상 결혼이나 경제적 의존으로 통제할 수 없게 되자 남성 지배를 유지하기 위해 역사적으로 최근에 구성된 사회적 권력이다.

1960년대의 성 혁명은 성 과학자들과 포르노그라피 제작자들의 작업을 정당으로 삼았는데 실라 제프리스가 지적했듯이 이들 두 집단은 1960년대와 1970년대의 여성 해방에 적대적이었다.[9] 결국 1980년대에 이르면 이들은 여성 '해방'의 뜻과 의미를 포르노그라피로 환원시키게 되었는데, 이때의 '해방'이란 전통적인 남성주의적 성 규범들을 깨고 여성을 섹스로 환원시키는 근대적 · 공적인 남성주의적 규범들로 대체하는 것을 의미한다. 성 과학과 포르노 담론에서

7) Ibid., p. 107.
8) Sheila Jeffreys, Anticlimax (New York: New York University Press, 1990), p. 143.

동양한 성 해방 문화는 섹스를 획득되는, 취해지는, 얻어지는 그 어떤 사물화된 '물건'으로 만들어 버린다. 그 '물건'은 오르가슴 속에서 사물화되었다. 스테픈 히스가 지적했듯이, 오르가슴은 "성행위에서의 주요 작전이다."

> 오르가슴이 무대의 중심을 차지하는 한, 우리는 성 규범에서 벗어날 수 없을 것이다. 남녀의 '본성적' 차이에 따라, 여성과 남성은 상품으로서의 성을 실현시키는 교환의 주체로 위치 지어진다.[10]

서구에서 한 세기 동안 남성주의적 성 문화가 발전하는 동안, 섹슈얼리티는 강제적인 것이 되었으며 아직 강제적 성이 '정상적' 성인 것처럼 취급되었다. 섹슈얼리티의 전개는 일반적으로 1960년대 초에 대량 생산을 위해 출현한 포르노그라피의 발전을 따라간다. 포르노그라피에 대한 법적 검열이 제거되자, 그 주제는 여자 나체 사진에서 점차 더욱 도전적인 포즈들로 확대되었다. 1967년에는 소아자물이 성적 명확성을 더욱더 요구하게 되었고,[11] 결국에는 하드코어적이고 거칠고 모욕적이며 비하적인 섹스와 여성이 성행위중에 살해되는 스너프 필름 등이 생겨났다.

오늘날 남성 지배는, 인간의 삶을 파괴하는 것이 아니라 강화하는 긍정적 인간 경험으로서의 성을 획득함으로써 성과 구별하는 데 실패한 사회에 의해 많은 부분이 유지되고 있다. 페미니즘은 이러한 가부장적 성의 구성에 개입했다. 드워킨과 매키넌은 시민적 권리의 차원으로 접근하면서, 포르노그라피가 "섹스에 기반한 차별 및 종속화의 체계이며 여성들에게 차별적으로 해를 미치는 것"이라고 재규정하였다.[12] 드워킨과 매키넌이 포르노그라피를 해로운

11) Stephen Heath, The Sexual Fix (New York: Schocken, 1982), p. 45.
12) Richard Ben Veniste, "Pornography and Sex Crime: The Danish Experience," United States Commission on Obscenity and Pornography: Technical Report, vol. 7, pp. 245–247.
13) Andrea Dworkin and Catharine MacKinnon, Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality

것으로 규정한 것은 단지 그것이 난폭하기 때문만이 아니라 포르노에서 여성은 물건이나 동물에 의해 살해당하는 것으로 제시되고, 상처입고 피 흘리고 멍든 모습으로 보여진다. 그 핵심에 있어서 포르노그라피가 집행하는 성격을 갖기 때문이다. "여성들은 탈인간화된 성적 대상, 물건이나 상품으로 제시된다."[13]

법적으로, 드워킨과 매키넌은 포르노그라피의 주제가 "사진 그리고/또는 단어들을 통해 여성의 종속을 생산하는 성적으로 명확한 그래픽 표현"이라고 규정했다(강조는 인용자). 제출된 포르노그라피를 실행에 옮긴 버전이다. 여기서 여성 종속의 시각적 재현은 살아 움직이게 된다. 매춘의 정상화는 사적인 삶과 관계들 속에서 포르노그라피가 만들어지는 것을 말한다. 매춘의 정상화는 하나의 계급으로서 여성들이 남성에게 상업적인 성적 서비스로서 이용된다는 것이 확인되는 일상적 · 주관적 경험일 뿐 아니라 섹슈얼리티의 매춘화를 통한 경험이기도 하다.

성을 자유의 한 형식으로서, 그리고 그것이 인간적 경험을 풍부하게 하는 상관없이 그저 개인적 선택의 문제로서만 강조하였던 성적 자유론자들은, 남성 지배를 옹호하기 위해 포르노그라피에 대한 시민권의 접근을 비난하고 움직인다. 1990년대에 이르면서 포르노그라피가 점차적으로 확대되어 매매춘이 성적 행동의 정상적 모델로 자리 잡는 남성주의적 성 문화가 등장했다. 그러나 여기서 그치는 것이 아니다. 여성의 육체를 식민화하는 이러한 서구 남성주의적 성은 서구적 헤게모니의 주요한 차원이 되었다. 미국 · 유럽 · 오스트레일리아의 남성들은 군대에서, 사업에서, 관광객으로서 이러한 성을 제3세계 여성에 대한 시장 수요의 형식으로 요구한다. 미국, 유럽 또는 여타의 정책군들이 제3세계 여성들을 강간하고 매춘을 하게 할 때 그들이 이런 종류의 섹스를 처음 발견한 것도 아니고, 이들이 고향의 여인과 아내에게

Copyrighted and published by authors, (1988), p. 33.
13) Ibid., p. 36.

로 돌아갔을 때 이것이 끝나는 것도 아니다.

여성이 성적 대상으로 환원되는 과거의 역사적 시기들(전제, 산업 사회, 후기 산업 사회)마다 여성의 종속은 다음의 세 가지를 통해 이루어진다. ① 여성을 생물학으로 환원시킨다. 즉 여성을 자신의 몸이 박탈되어 사물화되는 계급의 조건에 놓이게 하며, 여성의 삶을 사회적 현실로서가 아니라 본질적 현실로 취급한다. ② 인간을 육체적 기능으로 환원하여 여성을 역사 밖으로 내몬다. ③ 초시간성. 여기서 여성은 시간 속에 더 이상 존재하지 않게 된다. 성 착취에서 여성은 보편화되므로 역사적이지 못하게 되고, 생물학으로 환원되므로 사회적이지 못하게 된다.

이러는 대조적으로 캐서린 매키넌은 성이 종속의 조건이 아닐 경우에 가능해지는 법적 · 사회적 현실을 다음과 같이 요약하고 있다.

> 만일이 평등하다면 여성들은 성적으로 예속되지 않을 것이다. 성적 만족은 쌍방적일 것이고, 성 관계에 동의하는 일은 일상적인 현실일 것이며, 성폭행당한 여성의 말을 믿을 수 있게 될 것이다. 만일이 평등하다면 여성은 경제적으로 예속되지 않을 것이고, 그들의 질병과 주변성이 배양되지 않을 것이며, 그들의 장요된 외관이 성적 · 경제적으로 착취되지 않을 것이다.[14]

섹슈얼리티의 대중화

매춘이 정상화되면 돈의 교환이나 상대를 몰라 10분 정도 대한다는 점에서의 직접성만으로는 더 이상 매춘 여성이 경험하는 성 관계를 일반 여성들, 심지어 소녀들의 경험과 구별할 수 없다. 1990년대에 이르면 매춘 행위로

14) Catharine MacKinnon, Toward a Feminist Theory of the State (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 205.

구매되는 섹스나 포르노그라피로 조정되는 섹스는 장간에서의 섹스, 십대들이 데이트에서 경요받는 섹스 그리고 많은 사적 관계들에서 가질적인 것으로 보이는 섹스와 유의미하게 다르지 않다. 이는 서구에서 장간, 매춘, 사적인 성 관계 사이에 질상성의 구분선이 흐려졌다는 결론에 이르게 한다.

1960년대의 성 해방 운동과 포르노그라피의 합법화가 낳인 유산은 여성의 해방이 아니라 오히려 섹슈얼리티의 매춘화였다. 1990년대에 비디오카세트 녹화기는 포르노그라피를 집 안의 현실과 사적인 성 관계에 끌어들인 것 이상의 역할을 하였다. 캠코더는 현실을(또는 포르노그라피, 즉 매춘화된 섹스가 행해지는 어느 곳이든) 포르노 제작의 장소로 만들어 버렸다. 매달 새로 나오는 대략 75개의 성인용 비디오의 3분의 1은 집에서 아마추어에 의해 만들어진다는 보고가 있다.[14] 그리고 남편과 애인 몰이 집에서의 내밀한 개인의 경험들을 찍는 것이 시장 가치가 있다고 보게 됨에 따라, 여성들은 성 관계 상황들이 점점 더 고통스럽게 느껴진다고 보고하고 있다. 다이애나 러셀은 강간을 연구하면서 인터뷰한 여성 930명 중 10퍼센트에게 포르노그라피가 실제의 성적 경험으로 되고 들어왔다는 것을 발견했다.

> C 여인: 애인이었어요. 그는 포르노 영화관에 가곤 했는데 집으로 와서는 "영화에서 그런 걸 봤어, 한번 해보자"고 말했어요. 난 어떤 틀 속에 갇히는 것처럼 정말 싫어하는 기분이었어요.
>
> D 여인: 내가 그 남자 집에 머물 때였어요. 그는 나한테 오럴섹스를 하게 하려 했어요. 그는 영화 속에서 이보다 훨씬 더한 것들을 본다고 말했어요. 그리고 여자를 정신적으로 육체적으로 고문하는 게 재미있을 것 같다고 했어요.
>
> F 여인: 그는 포르노 책에서 무엇가를 읽었는데, 그것을 나와 해보고 싶어했어요. 그런 것은 너무 폭력적이었어요. 아주 기본적인 것만 갖게 되고 망가지는 일이었어요. 그가 나쁘요. 나는 그렇게 하기를 거부했어요.
>
> H 여인: 그 커플은 막 포르노 책을 읽고 나서 내 방에서 그룹섹스를 시도해 보려고 했어요. 그들은 내 남자친구에게 나를 설득하라고 했어요. 그들은 말기였은 세 몰아다녔고 난 정말 불편했어요.
>
> I 여인: 시도하고하는에 관한 것이었어요. 애 밑는 일에 관해서 포르노나고 들어 왔어요. 재미있 분이었고 실제 그런 일은 없었어요. 난 그런 일상이 싫었어요.

인터뷰자: 당신을 화나게 하는 다른 것들이 있었나요?

> I 여인: 많은 성교요. 그것을 요구했었어요. 하지만 전혀 즐기지 않았어요. 그것을 해야만 했었고, 아주 가끔요.
>
> M 여인: 많은 성교 처음엔 나를 살살 설득하여 했고, 그와 데이트한 기간이 좀 또고 몇 번 자기도 했죠. 한 번은 나이의 많은 성교를 해보자고 설득하여 했었어요. 처음엔 말로 했고, 나중엔 점촉을 하면서 그랬죠. 내가 "싫어"라고 말했는데도 그는 그 짓을 했어요. 난 너무 아팠어요. 정말 비지도록 아팠어요.[15]

사회과학자 필립 블룸슈타인과 페퍼 슈워츠는 1980년대 초에 이성애 및 동성애 커플 1만 2,000명에 대한 연구에서 결혼한 사람들이 더 많은 성 관계를 더 규칙적으로 가진다는 것을 발견했다. 성적 활동이 가장 내에서 증가하는 한편, 섹슈얼리티는 성적 선호/지향보다는 오히려 성별을 중심으로 본합되었다. 성적인 면에 있어서 "남편과 남성 동거인들은 아내 또는 여성 동거인보다

(14) Anne Gile, May 27, 1992.

(15) Diana E.H. Russell, *Sexual Exploitation: Rape, Child Sexual Abuse, and Workplace Harassment* (Beverly Hills, Calif.: Sage, 1984), pp. 127~30.

는 게이 남성과 더 유사하다. 레즈비언이나 이성애 여성이 자기 게이나 이성애 남성의 비슷한 정도보다 오히려 레즈비언이 이성애 여성과 유사한 정도가 더 크다."[16] 이들의 젊은은 권력 · 통제와 관련된 성행위에 대한 선호도에 상당 부분 기인해 있었다. 섹슈얼리티의 생물학에 있어서 남성들은 자신들의 성기를 성행위의 주요 포커스로 여기는 경우가 많다. 일반적으로 보다 많은 섹스는 보다 많은 성적 대상화를 가져오고 이는 다른 사람과의 상호 작용적인 경험과 섹스를 분리시킨다. 이런 섹슈얼리티가 포르노그라피에 의해 모습을 드러냈는데, 특히 '목구멍 깊숙이/Deep Throat'가 그렇다. 여기서 린다 리브레이스는 실제로 포주/포르노 제작자인 척 트레이너에게 성적으로 노예화되어 있었다.

서로에게 상호적이지 않으며 상대로부터 분리된 섹스는 경우에 따라 여성을 관계로부터 이탈시키고 분리시키고 탈신체화되도록 할 것이다. 따라서 여성들이 성적 관계에서 상호성을 중시하는 것은 놀라운 일이 아니다. 커플 연구에서 이성애 여성들은 성 관계를 상호의 참여를 포함하는 것으로서 인식한다는 결과가 나타났다. 이 점이 그들의 성적 만족에 중요한 점이었다. 그러나 안드레아 드워킨이 지적하듯이,

> 여성들은 성 관계가 자신들에게 매몰과 열정, 관능과 친밀성의 경험이 되기를 바랐다. 여성들이 사랑에 대해 갖는 비전에는 인간으로서의 남성도 포함된다. 여성들은 남성의 인간적인 특성이 성 관계 행위 속에 포함되기를 원한다. 몸뚱한 힘의을 통해 관심성을 얻지 못할 때조차, 여성들은 사랑의 구원의 잠재력을 믿었다.[17]

(16) Philip Blumstein, Pepper Schwartz, *American Couples: Money, Work, Sex* (New York: William Morrow, 1983), p. 305.
(17) Andrea Dworkin, *Intercourse* (New York: Free Press, 1987), p. 126.

사회의 성애화 과정에 참여하는 데 있어서, 그리고 사생활에서 성 억하가 성화되는 과정에 있어서 여성과 남성은 상이한 지점에 도달해 있다. 드워킨의 말을 계속 인용하면, "행동에 기반한 인간의 판능에 대한 이러한 비전이 여성들의 영향 속에 있다. 그리고 성적 혁명의 약몽조차도 이것을 사라지게 하지는 못하는 것 같다."[18] 선택과 욕망에 있어서 남성 섹슈얼리티는 관계가 소원한 섹스, 인간적 정험과 상호 작용으로부터 분리된 섹스 그 자체를 위한 섹스 등을 중심으로 배치된다. 이것은 성적 상호 작용을 파괴하며, 섹슈얼리티의 매춘화의 원인이 되는 대상화된 섹스를 고무한다. 이것이 사회적으로 구성된 섹스로, 바로 섹슈얼리티가 성 차별주의적인 권력 관계의 요소가 되도록 하는 조건이다.

만약 자아가 성적 사물로 환원되는 섹슈얼리티의 매춘화가 심인 여성에게 점점 많이 요구되고 있다면, 십대들에게는 이것이 훨씬 더 강한 압력으로 작용한다. 사회가 성애화되면서 보다 이른 나이인 십대에 첫 섹스를 하게 된다. 고등학생과 대학생들의 데이트에서 성적인 용어들은 매매한 용어로 표현되고 있다. "루이다, 낚아채다(looking up)"라는 말은 섹스를 목적으로 하는 데이트를 의미한다. 1981년에 미혼 소녀의 15퍼센트는 15살 경에 성 관계를 가졌다. 1988년에 그 수치는 27퍼센트로 증가하였다. 1991년에 15~19세의 미혼 여성 50퍼센트와 미혼 남성 60퍼센트는 성 관계 경험이 있었다. 성적으로 활동적인 15~19세 소녀 3명 중 1명이 임신하는 것은 놀라운 일이 아니다.[19]

에이즈에 대한 두려움과 십대 임신의 위기로 인해 1990년대 십대 중반 청소년들의 성적 절제를 권장하는 새로운 프로그램들이 나타났다. 이 같은 접근 방식은 소녀들에게 섹스에 대한 압력과 "낚아채기"에 저항하는 방법을 가르친다. 이것은 젊은이들에게 다양을 권하는 압력에 어떻게 저항할 수 있는지를

(18) Ibid., p. 128.
(19) "Teenage Sexual and Reproductive Behavior," in *Facts in Brief* (New York: Alan Guttmacher Institute, 1991).

가르치는 아동 예방 프로그램을 유지하다. 소녀들은 그들 자신의 목표를 확실하게 세움으로써 섹스에 대한 압력에서 벗어나는 법을 배운다. 이러한 시도들은 특히 아프리카계 미국인 공동체와 '도시연맹'(Urban League)과 같은 단체들에 의해 장려된다. 이 프로그램들은 십대들의 성적 자율성, 성적 자기 결정권을 증대시킬 수는 있다. 하지만 인간 발달에서 조기 섹스의 해로움에 직접적으로 맞서기는 않는다. 결국 이 프로그램들은 도덕주의적인 정부가 많고 루시-테일(Bush-Quayle) 행정부에서 촉진된 반동적인 '가족 가치'를 대표하는 것으로서 거부되는 경향이 있다. 그리고 실제로 일부는 에이즈에 대한 공포와 십대 임신의 위기를 이용하여 성을 억압한다. 이러는 말이 인간 발달 단계상 성숙해질 때까지 성적인 활동을 조절하는 것을 통해 성적 · 개인적 자율성을 부과시키려는 것에 초점을 둔 프로그램들은 십대 여성의 발달을 점차하기 힘두인 성적 면의 문제에 도전하는 잠재력을 갖는다.

조기 성 관계의 빈도에서 인종의 차이가 있긴 하지만, 앨런 굿마허 연구소(Allan Guttmacher Institute)에 의하면 "1960년대의 여성의 성적 활동 증가의 대부분은 고소득층 백인 십대 여성층에서 발생하였다."[20] 이러한 경향은 여성과 소녀 들에 대한 차별을 통한 부모주아 상류 계급의 조기 성적 행동이 정상화되는 경향을 반영한 것인데, 이를 통해 만들어진 기준은 점차적으로 노동계급과 빈곤층에서도 적용을 생산해 낸다. 1993년 동부 해안의 사립 여자에이 고등학교 상급생들에 대한 조사에서 (108명의 응답자 중에서 67명을 전체로 해서) 40.3퍼센트는 섹스 경험이 있었고, 이들의 92.3퍼센트는 첫 섹스를 15~17세 사이에 경험한 것으로 나타났다. 대부분 백인이며 중·상류층 집안 출신인 이 학교 십대 소녀들의 1993년 성 행동 양식은 볼룸슈타인과 슈와르츠가 1983년 성인들에게서 보았던 양식을 따르고 있다. 이 연구에 따르면 여학생의 63.2퍼센트는 남학생을 오르가슴에 이르도록 한 반면, 여학생의

20) Ibid.

30.7퍼센트가 남학생에 의해 오르가슴을 느꼈다. 여학생의 43.6퍼센트가 남학생에게 펠라티오(여성이 남성에게 하는 구강 성교)를 해준 반면, 36.8퍼센트가 커닐링거스(남성이 여성에게 하는 구강 성교)를 경험하였다.

페미니스트들이 오래 전에 확립해 놓았던 내용과 연관되는 연구들이 시작되고 있다. 브루스 암루셀과 줄리앙 라파포르는 "성적으로 적극적인 청소년들의 상당수는 단지 강요를 받았기 때문에 적극적인 것"이라고 말한다. 이들은 다음의 연구를 인용하였다. "14세의 백인 소녀 7퍼센트와 아프리카계 소녀 9퍼센트가 성 경험이 있었는데, 이들 중 백인의 2퍼센트 그리고 아프리카계의 6퍼센트만이 자발적으로 섹스를 하였다."[21] 이처럼 강제가 정상적인 성 생활의 내용이라고 여겨지는 곳에서 성의 사회화는 복수엘리티의 배분화를 통해 이뤄진다. 이것이 바로 강요된 섹스가 자발적으로 선택한 섹스가 되는 기초 조건이다. 전미여대생협회(American Association of University Women, AAUW)가 행한 최근 연구에서 밝혀졌듯이, 이것은 섹스 경험을 넘어서는 영역에서의 성취까지 끌어들게 한다는 점에서 교육적 · 경제적 · 정치적 종속을 만들어내는 조건이다. 전미여대생협회의 연구에서 중학교 2학년~고등학교 2학년 학생의 81퍼센트가 학교에서 원치 않은 성행위를 경험했다고 답했다. 여학생의 76퍼센트와 남학생의 56퍼센트는 성적 언사와 시선을 받았다고 했고, 여학생의 63퍼센트와 남학생의 42퍼센트는 성적인 접촉, 음커짐, 꼬집힘을 당했다고 답했다. 이러한 수치는 어떻게 십대의 성적 발달이 조기에 여성의 성적 종속을 가로지르며, 그리고 여성 발전의 장애력을 살라 버리는지 보여준다. 현재 십대들의 규범적 성 행동의 부정적 효과는 소녀들의 학교 생활 경험과 성공에 절대적으로 영향을 미친다. 상대에 종속된 소녀들 중 33퍼센트와

21) Bruce Ambuel and Julian Rappaport, "Developmental Trends in Adolescents' Psychological and Legal Competence to Consent to Abortion," *Law and Human Behavior* 16, no. 2 (1992), p. 145, citing K. A. Moore, C. W. Hood, J. L. Peterson, "Nonmarital Sexual Activity among Adolescents," *Family Planning Perspective* 21, pp. 110~114.

소년의 12퍼센트는 학교에 가고 싶어하지 않으며, 소녀의 32퍼센트와 소년의 13퍼센트는 자신의 경험 때문에 학급 내에서 말을 하지 않으려 한다. 특히 여학생들에게 많이 영향을 끼치는 것은, 성적 괴롭힘을 당하고 나서 학교 생활에 집중하는 것이나 공부하는 것이 힘들어졌다는 점이다. 여학생들의 20퍼센트는 점수가 떨어졌고, 17퍼센트는 전학을 생각하고 있다.[22]

고등학교 교사인 에드 도넬란(Ed Donnellan)은 매년 14~17세 연령대의 여학생들을 대상으로 설문 조사를 실시한다.[23] 도넬란은 성 폭력에 대한 의식을 고양하는 데 이 조사를 활용한다. 1992년에 조사한 70명의 학생 중에서, 17퍼센트는 그들의 의지에 반하는 섹스를 해야만 했다고 대답했다. 57퍼센트는 원치 않는 키스를 당했고, 25퍼센트는 자신이 의사하는 상관없이 누군가에게 성기 접촉을 당했다고 보고했다. 1993년에는 여학생의 9퍼센트가 원치 않는 섹스를 당했고, 78퍼센트는 억지로 넘적대거나 가랑이에 신체 접촉을 당했다.

도넬란의 조사에 학생들은 여러 가지 반응을 보인다. 14살 먹은 한 여학생은 개인적으로 도넬란에게 와서 자신이 지난 9개월 동안 13명의 남자아이와 섹스를 했다면, "전 그 짓을 좋아하지도 않는 걸요"라고 말했다. 포르노그라피와 언론 매체를 통해 광범위하게 유포된 여성의 상대화는 십대 남자아이들의 섹스에 대한 기대를 극대화시켰고, 십대 여자아이들에게는 자신들은 결코 "싫어"라고 말할 수 없다는 믿음 속에서 성적으로 적극적이어야 한다는 사회적 압력의 경험을 극대화시켰다.

내가 도넬란의 학생들과 이야기하는 중에, 몇몇 학생들은 아이 돌보기 아르바이트를 할 때 포르노그라피를 발견하면 어떻게 해야 하는지 물어 왔다. 나는 친구나 신뢰할 만한 가족 중 누군가를 전화로 불러 그들에게 같이 있어

22) American Association of University Women Educational Foundation, "Hostile Hallways: The AAUW Survey on Sexual Harassment in America's Schools," researched by Louis Harris and Associates, June 1993, p. 7~8~13~16.
23) Correspondence and survey results from Ed Donnellan, 1991~92 and 1993.

달라고 하거나 집에 같이 가 달라고 해서 성적 착취자가 될 만한 가능성이 있는 사람과 단둘이 있지 말라고 강조했다. 몇몇 소녀는 어린 보호가 곤란하인 반응이랄 보이거나 자신들을 약하고 긴장된 모습으로 보이게 해, 도리어 성적인 압력을 받게 되지 않을까 우려했다.

조기 섹스 경험이 청소년기의 정체성 형성에 어떤 영향을 주는지에 대한 증거 자료는 거의 없다. 그러나 강제가 많으면 정상적인 것으로 여겨진다면 여기서 우리는 여성 희존의 뿌리를 찾아볼 수 있다. 자율성, 독립심 그리고 돌본 행동을 위한 기초로서 소녀와 여성 들이 그들만의 개별적인 정체성을 계획하기가 어려운 것은 자연적이거나 본질적인 여성성 때문이라기보다 앞에서 언급한 것과 같은 조건들 때문이다. 이것이 현대의 성적 종속과 밴디 블랙 등의 포르노이다.

성 착취를 촉진시키는 사람들이 매춘과 포르노에 참여하는 여성의 선택을 강조하는 한편, 다른 한편에서는 성폭력에 대항하는 캠페인이 여성의 동의를 중요한 이슈로 다루고 있다. 이 두 접근은 모두 남성의 성적 권력을 가부장적 억압의 체계, 즉 계급으로서의 남성들이 여성들을 섹스 계급으로 분할하여 종속시키고 있는 체계로부터 분리시킨다. 동의(합의)라는 것이든 거부든가 억압을 규정하거나 그 원인이 되는 것은 아니다. 폭력을 억압으로부터 분리시켜서 이해한다면, 여성이 피해자라는 것을 입증하기 위해서는 동의의 회만 여부를 반드시 확인해야 한다. 이러한 형식주의적 피해자 개념은 가부장제의 정치적인 억압을 인식하는 데 실패하면서, 여성과 소녀 들을 끊임없이 이만적인 힘에 의해 움직이고 폭력당하는, 비상호적이고 수동적인 존재로서 성폭력을 당하는 위치에 배치한다. 그러나 이런 종류의 폭력에 종속되는 것은 성 착취와 억압의 연속적 속에서 발견되는 한 측면일 뿐이며, 아주 빈번히 발생하는 내용은 아니다. 폭력에 동의했다는 것은 억압이 존재한다는 증거이다. 그것이 어떤 식의 억압이든 간에, 모든 억압에는 폭력에 대한 동의가 있다.

노동으로서의 섹스?

매매춘은 여성을 섹스로 환원시키는 가장 체계적인 제도이다. 이것은 여성에 대한 모든 성 착취의 모태이다. 이것은 다른 모든 종류의 성 착취를 이해할 수 있게 해주는 원형이며 모델이다. 다시 말해 만일 매매춘이 성 착취의 여성의 성적 종속의 모델로서 인식되지 못한다면, 다른 모든 종류의 성 착취들도 효과적으로 다루어지지 못할 것이고, 그 중의 많은 것은 아예 성 착취로서 인정되지조차 못할 것이다.

페미엘리트의 매춘화가 정상화되는 과정에서, 매춘이 단지 새로운 노동의 한 형태로 간주된다는 사실은 놀랍지도 않다. 매춘을 또 하나의 노동으로 본다면, 그렇다면 그것은 어떤 종류의 노동인가 하는 질문이 제기될 수 있다. 노예 노동인가, 봉건제의 착취 노동인가, 자본주의의 계급 착취인가?

노예 노동은 보편적으로 인간의 자유를 박탈하고 노동의 결과물을 박탈하기 때문에 비난받고 있으며, 어린이 노동은 자유에 대한 부정이며 인간 발달상 너무 이른 시기의 노동이라고 여겨진다. 만일 동의를 기준으로 노예 제도가 인간의 존엄성과 권리를 침해하는지 여부를 가렸다면, 노예 제도는 인권 침해가 아니라고 여겨졌을 것이다. 왜냐하면 노예 제도의 중요한 요소 중의 하나가 바로 노예 스스로 자신의 조건을 수용한다는 믿기 때문이다. 여기에는 인종차별주의와 성 차별주의의 자기 합리가 매우 깊이 각인되어 있다.

우리는 노동 이론과 노동 시장 분석은 물론이고 이중 노동 시장을 목도하면서 자본주의적 노동을 일에 가치를 착취하는 것이라고 말한다. 대인회사 서비스 상품 생산에서의 노동을 생각해 보자. 감정 노동을 포함하여 무보수이면서 착취된 가사 노동과 개인적인 섹스 교환 사이에는 시장 상품화된 일련의 개인적 서비스들(심리 치료, 상담, 돌봄 치료, 마사지 등이 존재한다. 대인 서비스는 무엇이 판매될 수 있는 것인가에 대한 정의를 구분 짓는 것에서 시작한다.

심리 치료와 마사지는 특정 상황에서 가격에 따라 제공되는 적절한 치료로 규정된다. 이 행위들은 정서적 · 개인적 삶을 풍요시키기 위한 것일 수 있으며, 구매자는 이러한 치료를 통해 정서적인 그리고/또는 개인적인 만족과 회복을 얻을 수도 있을 것이다. 그러나 심리 치료사는 자신의 감정이나 욕망, 충동 또는 그 외의 인간으로서의 자신의 일부를 파는 것이 아니다. 이런 서비스들이 매춘과 다른 점은 섹스를 연루시키지 않는다는 것이다. 사실상 이 분야에서의 직업 윤리는 서비스 제공자들에게 손님에게 행하는 서비스가 성적이지 않도록 모든 보호 조치를 취할 것을 요구한다.

매춘이 노동으로서 착취되고 있는가 아닌가 하는 질문은 특정한 경험과 행동들이 과연 노동이 될 수 있는가 여부의 문제를 훨씬 다루기 많고 있다. 유감스럽게도 마르크스주의와 사회주의가 노동에 대해 행한 연구를 페미니즘은 성에 대해 아직까지 행하지 않고 있다. 마르크스주의자들은 궁극적으로 자본가의 착취에서 해방된 노동, 그리고 노동자가 자신의 노동력을 소유하는 것을 지향한다. 그렇다면 페미니즘은 그들이 바라는 해방과 모순 없이, 어떤 면에서 여성들이 자유로운 성 노동자가 되는 것을 말할 수 있는가? 매춘이 가부장제의 성적 권력 관계의 모델이 되어 가고 있는 시점에서 여태까지 제기되지도 탐구되지도 않았으며 가장 덮어 곤경에 빠져 있는 듯이 보이는 질문이 바로 있다. 여성으로서 우리는 섹스가 어떤 것이기를 바라는가? 우리는 해방의 조건으로서 섹슈얼리티를 어떻게 사회적으로 구성해야 하는가?

여성의 무불 가사 노동과 그것의 일부분인 감정 노동을 다루는 최근의 연구는 '성적인 일' 또는 '성 노동'이라는 단어를 제목함으로써 위의 질문들에 대한 이슈와 답을 혼동하는 경향이 있다. '성적인 일' 또는 '성 노동'이라는 용어는, 만약 섹스가 인신 매매나 포주 그리고 성 산업에 의해 착취되지

[24] See Arlie Russell Hochschild, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling* (Berkeley: University of California Press, 1983).

않는다면 누구나 사회 보장과 임금을 충분히 받으면서 할 수 있는 직업 또는 노동이 될 수 있다는 것을 의미한다. 자본가와 남편들이 자행하는 노동 착취에 대한 정치적 의식이 결여된 채 '성 노동'이라는 용어는 절망적인 여성들을 부추길는다.

이 논쟁의 기저에는 보다 거대한 질문이 깔려 있다. 감정 노동이 착취적인 것은 무보수이기 때문인가 아니면 정서적 · 성적인 생활이 단순한 서비스로, 젠더 권력 관계를 유지시키는 노동으로 전락하였기 때문인가? 이것이 바로 일반적으로 여성 종속, 특수하게는 성 착취가 이전부터 제기해 온 질문이다. 평범한 인간 경험의 나열에서 우리는 무엇을 노동으로 간주할 수 있는가? 그리고 우리는 어떻게 착취적이지 않은 노동 조건을 획득할 수 있는가?

섹스를 노동으로 환원시키는 문제를 넘어서, 성 노동의 옹호은 특별히 성별화되어 있다. 서비스는 남성들에 의해 구매되고 남성들을 위해 제공되는데, 성적 서비스는 남성 지배의 특권일 뿐 아니라 지배의 직접적인 원인이기도 하다. 경제적인 필연과 더불어 공동체, 가족 그리고 개인 들을 위한 물질적 조건이 좋아짐에 따라 생활 내부, 감정, 개인적인 것이 강조되고 있다. 자아는 생활 내부와 정서적인 관계 속에서 이해되고 발전된다.[25] 감정, 내부 생활, 개인적 영역은 성별화되어 남녀에게 각기 다른 의미를 갖게 된다. 감정 노동과 성적 서비스는 남자가 여자에게 요구하는 것의 일부가 된다. 남성의 정서적 이탈과 성적 요구는 단순히 남성주의적 사회화의 문제가 아니다. 오히려 남성의 정서 생활 발육 부진과 성생활의 대상화가 권력의 배치 속에서 생산되고 있다. 이러한 권력의 배치 속에서 감정과 섹스는 노동으로 전락되고, 이것이 바로 여성에 대한 착취이다.

섹스가 가장적 의무라는 맥락에서 요구될 때, 그것은 일종의 노동이자 절충

[25] Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism* (New York: Vintage, 1978), p. 27.

내 성적 권력의 차원의 문제가 된다. 그러나 섹스가 또 다른 노동의 형태로 수용될 때, 인간은 인간의 성적 경험이 파괴되는 것으로부터 보호받지 못하게 된다. 인간의 몸은 자아가 머무는 곳으로서 그 연약함과 취약성 때문에 보호가 필요하다. 몸은 사회적 상호 작용을 통해 내면 세계에서 외부 세계로, 자아에서 타자에게로, 스스로를 넘어서 현실에까지 확장되며, 이러한 인간의 몸에는 연약함이 있다. 그렇다면 우리는 그것(우리)을 보호하기 위해 어떤 기준을 만들어야 하는가? 여성에 대한 가부장적인 지배와 국제적으로 상호 의존적인 자본주의 시장은 우리를 인간 존재에 대한 근본적인 질문들로 인도한다. 감정, 섹스, 재생산 활동이 (상품화되는 것이 가능한가를 물을 것이 아니라) 상품화되어야 할 것인가?

나의 작업 원칙은, 여성 착취로서의 매매춘에 대항할 때 여성의 섹스와 재생산이 노동과 시장 교환의 형태로 환원되는 것으로부터 여성을 해방시키는 일에 대해서도 함께 관심을 가져야 한다는 것이다. 페니스 테이온도는 『자궁으로서의 여성』(Women as Wombs)에서 재생산의 이데올로기를 비판하였다.[26] 페미니즘이 여성을 해방시키려면 여성의 섹스와 재생산이 그들 스스로의 선택될 수 있도록 해야 하는 동시에 인간의 연약함과 취약성을 침해하기보다는 그것을 보호하는 경험으로서 섹스와 재생산을 다루어야 한다. 나는 성적인 동의를 위한 최소한의 조건들이 존엄성을 가진 인간적인 경험으로서의 섹스 안에 있어야 하며 존중과 기쁨을 누리는 것이 되어야 한다고 제안하고 싶다. 하지만 가부장의 지배 구조로서 결혼이나 매매춘은 체계적으로 이러한 것들을 제공해 주지 못한다. 따라서 남녀가 인간적 존엄성과 개인적 존중을 침해하지 않는 섹스를 경험한다 할지라도 그들의 경험은 구조화된 가부장적 권력의 희생에 놓인 것이다. 그리고 이러한 경험들 때문에 페슈얼리티의 매춘화에서

[26] Janice G. Raymond, *Women as Wombs: Reproductive Technologies and the Battle Over Women's Freedom* (San Francisco: Harper Collins, 1993).

생산되는 계급으로서의 여성에 대한 억압이 제거되는 것은 아니다.

이 연구의 논리는, 그리고 여성에 대한 폭력과 포르노에 대항하는 여성 운동의 모든 가설들은 새로운 가능성을 전개하고 있다. 즉 섹스가 해방의 조건이 되었을 때, 그것은 인간적인 경험이 될 것이고, 폭력과 억압 그리고 인간적 존엄성을 가져다주는 개인적인 상호 작용이 될 것이며, 원하는 이들에 한 재생산의 경험이 될 것이다.

매매춘 옹호론

소수이지만 때나 시끄러운 매매춘 옹호 운동에서, 일부 여성들은 그들의 매춘을 "성 노동"이라고, 자신들이 통제할 수 있으며 억압되지 않은 섹스 경험이라고 적극적으로 주장한다. 이들의 주장은 시모어조리즘을 여성들을 위한 성의 특정의 형태로서 옹호하는 일부 이성애자와 페즈비언들의 주장과 다르지 않다. 포르노그라피를 조장하기 위한 이 운동 그룹은 FACT가 이끌고 있으며, 캐롤 벤스와 같은 이들이 이러한 관점을 전개하고 있다.[27] 많은 여성들은 그들 삶의 산매된 영역으로서 포르노그라피의 제슈얼리티를 적극적으로 장려하며, 동시에 또 다른 여성들은 '매춘 정체성'을 긍정적으로 주장한다. 이들은 이런 분리를 통해 비인간화된 것인가 아니면 다만 자발적으로 선택한 정체성을 주장하는 것인가? 만약 여성들이 적극적으로 포르노그라피와 매매춘의 섹스를 선택했다면, 우리는 그 섹스가 선택된 것이라는 이유로 아무런 해가 없다고 간주할 수 있는가? 이러한 질문들은 매매춘에서 교환의 폭력을 비가시화시키고 섹스를 삶 속에서 경험되는 물무함으로부터 분리시키며, 그것을 오로지 인간의 의지 안에 위치시키면서 매로움의 경험을 동의의 문제 안에서 사해시킨다. 이것은 소비주의를 극대화하기 위해 개인의 선택을 강조

27) Carol Vance, *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984).

함으로써 시장 경제를 이끄는 자유주의 이데올로기의 변형이다. 이렇게 본다면 매매춘의 섹스는 여성의 계급적 조건이 아닌 개인의 사적인 선택으로 축소되어 버린다. 개인의 선택을 공동의 선보다 우선시하는 타락한 세상에서, 선택된 가부장적 폭력은 자본주의의 시장 교환에 이바지한다.

성 작위에 대한 여성주의 분석은 실제의 살아 있는 경험 속에서 여성들의 계급 조건을 분석할 것을 요구한다. 인권에 대한 여성주의의 관점을 개발하기 위해서는 질문을 본래의 행위로, 살아 있는 경험으로, 섹스가 행해지는 그곳의 조건으로 되돌려서 그것이 인권 침해 요소를 가지고 있는지 물어야 한다. 인권에서 해로움이라는 것은 그 행위, 그 경험과 재현에 따라 결정하여야 하며, 이는 개별적인 차원에서뿐 아니라 여성의 계급적 조건이라는 집단적인 차원에서도 검토되어야 한다. 만약 그 행위가 적취적이라면 그것은 그 자체로서 인간의 삶과 목적과 존엄함과 존엄성을 파괴하는 것이며 따라서 그것은 폭력이다. 그리고 그것이 상업화되어 있어서 수많은 여성들을 통해서 끊임없이 반복되면서 자행되고 있다면 그것은 억압이다.

그런데 일부 매춘 여성들은 자신들의 성 작위를 옹호하고 그것을 여성의 자유 혹은 자기 결정권의 조건으로 다룬다. 에리히 우드가 지적했듯이, "우리들 중 많은 수가 그 일을 하고 싶을 만큼 그 행위가 매력적이라고 여기고 싶다면, 우리는 왠므시 그 행위의 부정적인 측면을 '중성화'시키거나 거기에 우리가 참여하고 있다는 느낌을 없애 버려야 한다."[28] 바나바면 "스스로를 경멸하는 일은 너무 고통스럽다는 것을 우리는 알기 때문이다."[29] 그리므로 매춘의 일탈적인 지위와 그것이 만들어 내는 폐악을 중성화시키는 것과 그 폐악을 억식하고 제정고 스릴 있는 것으로 취급하는 것은 그것을 안정화시키

28) Erich Goode, *Deviant Behavior: An Interactionist Approach* (New York: Prentice-Hall, 1978), p. 13. Based on Gresham M. Sykes and David Matza, "Techniques of Neutralization: A Theory of Delinquency," *American Sociological Review* 22 (Dec. 1957), pp. 664–670.
29) Ibid., pp. 668–670.

고 장려하는 것이다. 매춘의 경우에 그것은 비인간화를 자신의 정체성 속에 적극적으로 통합시켜 그것을 삶 속에서 끌어안고, 궁극적으로는 그것을 장려하는 것을 말한다. 비인간화된 성이란 바로 그 속에서 자신이 말육화된 성이 아니고 또 무엇이겠는가? 이것을 적극적으로 받아들인다는 것, 비인간화 과정을 이미 인간의 본래적인 조건인 것처럼, 온전한 자아의 행위인 것처럼 경험한다는 것은 자아를 죽이는 파편화를 다시 적극적인 선택, 출세성, 제미와 즐거움인 것처럼 경험하는 것을 의미한다.

궁극적으로 이러한 비인간화를 자신에게 장려하기 위한 유일한 방법은 그렇게 하는 것이 이것의 사회적 낙인을 중화시키는 것이라고 생각하면서 이것을 다른 이들에게도 장려하는 것이다. 이렇게 해서 매매춘 옹호 운동이 시작되고, 부부간 · 연인간의 포르노그라피와 같은 섹스가 유효하게 되며, 페즈비언 사도마조히즘도 장려된다. 그러나 매매춘의 장려는 단지 사회적 낙인을 변화시키려는 노력만이 아니다. 매매춘 옹호론자들의 모비 활동은 성적 관계가 전반적으로 비인간화되는 풍토 속에서 점점 더 힘을 얻고 있는데, 나는 이것을 제슈얼리티의 매춘화라고 간주한다.

매매춘을 공개적으로 옹호한다고 해서 매매춘이 중화되거나 낙인이 사라지는 것은 아니다. 여성을 착취하는 섹스의 사용을 공공연하게 주장하는 매매춘 옹호 운동의 정치적 덕락은 성적 권력 관계에 의해 구성된다. 매매춘의 섹스를 자신이 선택한 정체성으로 '받아들인다'는 것은 여성의 억압을 촉진시키는 일에 적극적으로 참여하는 일이다. 다시 말해 여성이 매춘을 자신의 정체성으로 선택한다는 것은, 구매자가 구매하는 비인간화되고 대상화된 섹스를 스스로 촉진시키는 것이다.

매춘을 옹호하는 여성에게 있어 매춘을 중화시키는 작업은, 매춘에서 살아남은 여성들이 매춘 거리를 두고 자신들로부터 분리시켰던 그 모든 것들, 즉 그들이 거리 두기에서부터 탈신체화에 이르기까지 자각의 단계들을 거쳐

시 설정하였던 모든 것들을 내면화하고, 매춘에서 살아남은 여성들이 하던 것과 정반대로 매춘에서의 섹스를 그들 자신의 자발적인 경험으로 내면화하는 일이다. 매춘 여성이 매춘 행위를 하는 동안 자신의 육체에서 이탈하는 것과는 달리 그것은 매춘화된 섹스를 체화하는 일이다. 거리 두기에서 탈신체화에 이르기까지 모든 것을 경험한 여성은 소수의 매춘 여성들만이 받아들이고 있는 행위를 거부하지 않는다. 매매춘은 성 작위이기 때문에, 자아에 해로우며 섹스를 통해 자아를 파괴하고 여성들을 비인간화시킨다. 즉 자신이 사용되도록 함으로써 다른 이들에게 성적 서비스 제공을 장려하기 위해서는 같 본래의 자아가 분리시켰던 그것을 다시 체화시켜야 한다는 것을 의미한다.

다른방식은 있을 수가 없다. 본래 본질적으로 체화된 매춘이란 존재하지 않는다. 매춘을 마치 성 작위가 아닌 것처럼 취급하는 것은 공상적 비인간화가 분리의 인간 조건이라고 주장하는 것과 같다.

전형적인 예로 매매춘 옹호 모비 활동은 매매춘의 법적 · 사회적 수용을 장려함으로써 그것의 부정적 위상을 중화시킨다고 여겨지고 있지만, 사실은 국제적 성 산업에서 세상의 눈을 끌리는 역할을 한다. 만일 이렇게 누군가가 자신의 매춘 활동을 수용하고 그것을 자신의 정체성에 통합시키기 위해 단지 '일탈성의 중화'만이 필요한 것이라면, 그것은 매매춘이 안전 정책로서가 아니라 사실상 그것임에도 불구하고 단순히 '일탈적'인 것으로 규정되었기 때문이다. 매춘 여성 조직들이 자신들에게 붙은 일탈의 딱지를 떼어내고자 하는 것은 전적으로 옳다. 따나하면 매춘 여성들이 일탈자로 여겨지는 한, 대상화된 섹스를 수용하고 그것을 자신의 정체성으로 통합시키는 모든 여성들은 스스로가 매춘 여성이라는 느낌을 갖지 않도록 보호받는다는 점에서 그렇다.

여성의 성적 대상화 문제는, 누군가가 행하는 일이 사회에서 일탈적인 것으로 이해된다고 보는 "일탈성의 중화" 이론이 시사하는 것보다 훨씬 더 복잡하다. 매춘은 일탈로 여겨져 왔지만 제슈얼리티의 매춘화를 통해 그 일탈적

성적을 높여가고 있는데, 레나하면 매춘이 점점 더 정상적인 섹스 경험이 되어가고 있기 때문이다. 따라서 매춘 여성이 자신의 행위를 노동이라고 변호하고 장려할 때 그것은 단순히 자신에게 부과된 일탈의 딱지를 중화시키려는 것만을 의미하지 않는다. 그들은 돈을 위한 섹스와 교환을 그저 단지 섹스로만 취급할 것을 요구하는 것이다. 그렇게 되면 "섹스"라는 영원하고 보편적인 모든 형태의 대상화와 비인간화가 동일하게 받아들여지게 됨으로써 섹슈얼리티의 매춘화가 완성될 것이다. 이것이 바로 매매춘의 섹스가 정상화되는 방식이다.

포르노그라피의 정상화와 섹슈얼리티의 매춘화 속에서, 섹스의 경험은 성적 고양이 있었는지 아니면 성적 비하가 있었는지를 결정하는 것과 전혀 관련이 없어진다. 매매춘의 정상화는 자유 의지 또는 동의만이 강조되는 자유주의적 개인주의의 산물이다.

많은 비매춘(nonprostitute) 여성들이 매매춘 옹호론을 지지하는 이유를 섹슈얼리티의 매춘화에서 찾을 수 있다. 비매춘 여성들의 매매춘 옹호에는 매매춘의 낙인을 없애는 것 이상의 무언가가 있다. 비매춘 여성들이 매매춘을 옹호하는 것은 스스로와 매춘 여성 사이의 구분을 더욱 강조할 필요성에서 오는데, 특히 섹슈얼리티의 매춘화로 인해 성행위 자체에서는 두 집단을 구분하기가 점점 어려워지기 때문이다. 다시 말해 매매춘이라는 것이 '정상적인' 섹슈얼리티가 단지 매매되는 것으로 인식되고 있는 상황에서라면, 비매춘 여성들이 자신의 참모가 아니라는 것을 명확히 할 수 있는 유일한 방법은 특정 여성들을 매춘부라고 부르면서 성 노동자라고 부르건 간에 어쨌든 그들을 분리된 범주로 묶어 두는 것이다. 비매춘 여성들의 매매춘 옹호를 통해서, 비매춘 여성들과 매춘 여성들 사이의 분리가 유지된다. '성인들 간에 동의한 섹스'의 매매—옹진이를 하는 여성들이 "성 노동자"라고 불린다는 것을 감으로써, 일반 여성들은 자신들이 결혼, 데이트, 직업적 관계, 무엇보다도 성 관계에서 똑같은 섹스를 하더라도 창녀로 보이지 않을 수 있도록 보호된다는 것을 안다.

성적 권력 관계

모든 성 작취를 가부장적 억압의 살아 있는 실제 경험 속에 위치시키는 일은 권력에 대해 이야기하는 일이다. 성적 권력에 대한 이론을 탐구한 푸코는 『성의 역사』(History of Sexuality)에서 상당히 카까이 다가섰다. "섹슈얼리티"라는 용어가 19세기에 형성되었음을 보여줌으로써 푸코는 성적 권력을 초역사적인 생물학의 영역이 아니라 역사 안에 위치시켰다. 그는 권력을 오직 국가나 일반적인 계급 상태 위에 있는, 다시 말해 공격이고 사회적인 것으로서만 확립하려는 마르크스주의자들의 이해를 거부하였다. 푸코는 이전의 섹슈얼리티 이론가들에게서 무시되었던 사적 영역과 사회적 영역을 끌어들여 이를 분석함으로써 성적 권력을 이론화하였다.

푸코가 우리에게 말한 권력으로서의 섹스는 어느 곳에서나 존재한다. 이것은 동시에 모든 곳에 존재하는데, "이것은 그것이 강력한 단일성 아래 모든 것을 통합시킬 수 있는 힘을 갖기 때문이 아니라, 그것이 매순간에 그리고 모든 관계 속에서 만들어지기 때문이다."[10] 푸코는 성적 권력 관계를 "고유의 세계를 구성하고 작동하는 영역 안에 내재해 있는 복합적인 힘의 관계들"로 인식할 수 있는 이론적 기초를 우리에게 제공해 주었다.[11] 결과적으로 그는 섹스와 권력의 영역이 주어진 것이 아니라 구성되는 것이라고 주장하였다.

> (그것은 예컨대 남성과 여성 사이, 신세대와 구세대 사이, 부모와 자식 사이, 교사와 학생 사이, 사제와 평신도 사이, 행정 당국과 대중 사이에서, 권력 관계들을 위한 일도 있는 전이 지점을 구성한다. 섹슈얼리티는 권력 관계에서 가장 다루기 힘든 요소가 아니라 최고로 다양한 전략을 위해 사용될 수 있는 빠기이

10 Foucault, op. cit., p. 93.
11 Ibid., p. 92.

자 수많은 목표를 위해 유용한, 참으로 대단한 도구성을 부여받는 요소 중의 하나이다.[12]

섹스가 어떻게 권력으로 구조화되는지 이해하기 위해서, 우리는 그것의 개별의 내용을 속에서 집을 찾지 말고 그것이 작동하는 지점으로 갈 필요가 있다. 그러나 푸코 이론의 문제점은, 그가 미시 영역에서의 성적 권력을 밝히느라 권력의 계급들을 만들어 내는 집단적 조건에 대 이상 주의를 기울이지 않았다는 점이다.[13] 성적 권력은 모든 영역에서 작동한다. 이것은 개인의 커플 관계 내에서, 그리고 동시에 집단적 · 제도적 · 공적 차원의 성적 관계에서 끊임없이 재생산된다. 성적 관계에서 "권력은 어느 곳에나 있는데, 그것이 모든 것을 포함하고 있기 때문이 아니라 모든 곳에서 오기 때문이다"라는 그의 인식은 중요하다. 하지만 그는 구조를 제거하였고, 그럼으로써 권력을 무형의 것으로 만들면서 권력의 위계성을 무효화시켰다. 권력을 정의하면서 푸코는 그것을 정의할 수 없게 만들었고, 그렇게 함으로써 그의 이론은 권력에 대한 혼란감을 일으켰다.

푸코의 말처럼, 성적 권력은 모든 곳에 있고 모든 곳으로부터 오지만 그것의 작용은 관계성으로 나타난다. 푸코에게 "주체란 없다." 억압의 주체는 신분 확인을 고도하게 피해 나간다. 권력에 대한 푸코의 정의는, 성적 권력이 "권력 관계들의 다중적인" 상호 그물망 속에서 "순간순간 [끊임없이] 만들어지기" 때문에 그것을 포착하고 드러내는 것이 어렵다는 것을 밝힌다는 점에서 중요하다. 그러나 푸코는 권력을 결혼, 데이트, 구조적 불평등의 맥락 안에서 설명

12 Ibid., p. 103.
13 Nancy Hartsock, "Foucault on Power: A Theory for Women?" in Linda Nicholson, ed., Feminism/Postmodernism (New York: Routledge, Chapman & Hall, 1990), pp. 157—175에서는 푸코가 지배자들 이론적 초점하고 있는지를 지적하고 있다. 이 주제는 이 책의 108—109쪽에서 푸코가 개인에게 초점을 맞추느라 사회 구조의 차원을 놓쳤다고 지적한다.

로 구조화된 위계로 직접 다루지 않기 때문에, 그의 이론은 결국 그가 피하려고 애썼던 그 지점에 도달하고 만다. 권력에 대한 푸코의 정의는 국가 차원의 권력을 우선적으로 고려함으로써 가부장제 권력이 개인적이고 사적인 방식으로도 존재하는 것을 보지 못하게 하는 남성주의적 권력 이론을 강화시킨 꼴이다.

그러나 푸코가 권력을 가진 사람이 능동적으로 행위하고 지배자에 의해 만들어진 피지배자는 단지 수동적인 존재로 행위한다고 보는 "지배자와 피지배자 사이의 단순한 이분법의 대립"이 없다고 지적한 것은 정확하다. 권력의 관계에는 상호 작용과 상호 의존이 존재한다. 권력은 상호 작용을 통해 생산되는데, 이 상호 작용에는 시간과 역사 속에서 능동적으로 행위하는 억압된 '피지배자'와 '지배자' 양자 모두가 참여한다. 이들 지배자는 피지배자의 능동성을 인정하지 않는다 할지라도 말이다. 상호 작용을 탐구함으로써 권력을 드러나게 할 수 있게 되는데, 성의 권력 관계에서 특히 이러한 사실은 분명하다. 여성 심리에서 여성들이 개별적으로 당한 학대 경험에 대해서 이야기할 때 비로소 의식의 노출되면서 이전에는 모호하던 권력 관계가 명백하게 드러나게 된다.

남성과 소년 들이 개인적으로 성적인 착취에서 제외되지 않는 것처럼, 권력은 한 성이 일방적으로 다른 성에게 배타적으로 행사하는 것이 아니다. 때로는 남성과 소년 들도 성 착취를 당하기도 한다는 사실이 계급으로서의 여성 집단에 대한 성적 권력을 부인하는 것은 아니다. 허위의 이분법적 대립개념적 남성 및 소년 대 개별적 여성 및 소아에 대한 집착은 대립남성들과 소년들이 당하는 폭력은 여성이 당하는 폭력과 같은 것이 아니라는 말과 이것은 소년에 대한 성 착취를 거의 예외 조항으로 만든다.

그러나 푸코가 주장하는 이분법적 대립의 거부는 내가 여기서 제시하는 것처럼 성적 권력 관계의 복합성을 이해하기 위해 대립 나아의 것을 보려는 여성주의 이론과 같은 입장에 근거하지 않는다. 푸코와 그의 지지자들에게

있어 이분법의 대립을 거부하는 일은 사회적으로도 지배가 팽배하고 끊임없이 성적 권력 관계가 형성되는 커플 문화로부터 사람들의 시선을 이탈시키는 기회를 만들어 준다. 권력을 배제시키는 과정에서 푸코는 권력의 주제를 비가시화시키기 때문에 권력 관계를 사라지게 만든다. 섹스와 권력을 연관 지으려는 노력 속에서, 푸코는 성적인 인간 관계가 변증법적으로 위계화된 성적 권력 관계로 변하는 커플 제도를 폭로한다. 그러나 이론가가 현실을 부정한다고 해서 그 현실이 바뀌는 것은 아니다. 단지 현실을 숨길 뿐이다. 사회로부터 그 자체를 구성하고 있는 제도적 · 개별적 권력 구조를 제거할 수는 없는 법이다. 권력에 대한 분석을 하지 않는다면, 푸코의 '권력 관계의 다중성'은 그 자체가 당치한 다양성의 공지에 빠질 뿐이다. 지배는 이러한 권력의 다중성 속에서 개별화되고 결국 확인 불가능한 것이 된다. 푸코에게 있어 커플 제도 안에서 작동하는 개별화된 성적 권력 관계는 집단으로서 체계적인 지배를 가져오지 않는다. 바꿔 말하면 성적 권력에 대한 그의 정의에서 푸코는 개인간의 성별화된 권력 관계로서의 계급 조건을 제거했기 때문이다. 개인간의 성적 권력은 그것과 구분되는 그 너머의 제도적 · 체계적 · 국가적 지배가 없다면 유지될 수 없을 것이다.

푸코는 섹슈얼리티를 그 각각의 경우로 상대화시켰다. 섹슈얼리티가 "최고로 다양한 전략을 구사"하기 위해 사용되고 "최고의 도구성을 부여받았다"는 개념은 우리를 아무것으로도 이끌어 주지 못한다. 하나의 성적 관계와 다른 성적 관계 사이에 아무런 유형이나 일관성이 존재하지 않는 것이다.

권력은 관계적이다. 이것은 억압자와 피억압자 모두를 적극적으로 연루시킨다. '권력 관계의 다중성' 안에서 권력은 계급들, 즉 경제적 계급(자본가와 노동자), 인종적 계급(백인과 유색 인종), 그리고 성 계급(남성과 여성) 사이에서 작동한다. 주인과 노예의 상호 의존에 대한 헤겔의 설명과, 자본가와 노동 계급의 경제적 관계에 대한 마르크스의 분석은, 권력 관계가 힘의 위계로

변증법적으로 구성된다고 보는데 이것은 피억압자를 착취함으로써 이익을 얻는 억압자들에 의해 유지된다. 억압은 직접적이기도 하지만 보이지 않게 되어 있기도 하다. 직접적인 폭력은 '타자'를 종속시키는 억압의 한 측면에 불과하다.

노동자들은 자발적으로 일터로 가서 그들 노동의 가치를 제대로 반영하지 못하는 임금을 받는다. 그들의 노동 가치와 그들이 받는 임금의 차액이 바로 자본가의 이익이 된다. 그들 사이의 권력 관계는 임금과 이윤의 차감 계산 안에서 유지된다. 이것이 바로 지배의 상호 작용의 기본이며, 억압자와 피억압자 관계의 토대이다. 권력에 대한 관계적 이론은 종속된 자들을 비난하지 않으면서도 그들이 스스로의 종속에 적극적으로 참여하는 방식을 보여 준다. 비슷하게 미르코스의 권력 이론은 억압을 유지시키는 상호 작용적인 힘의 관계에 대한 설명을 통해 억압의 역동성을 밝혀 준다.

가부장제하에서 여성의 경제적 관계를 형성시키는 권력은 상호 작용적인 성적 관계를 성적 착취로 만든다. 이로 인해 남성 지배의 관계적 권력은 개인과 몸에 도달한다. 성 착취를 살아 있는 경험으로서 고려하고, 동의에 의한 것이건 아니건 간에 성행위 속에서 그것을 발견하고, 성 착취를 조장하는 제도, 즉 매매춘과 결혼의 맥락에서 그것을 분석할 때, 억압은 실제적 맥락을 갖게 되고 성 계급이라는 조건이 드러난다.

여러 가지 지배 관계들 중에서 오직 여성의 종속만이 계급적 관계인 동시에 사적인 관계이며, 성 관계처럼 은밀한 상호 작용들이 동시에 권력의 관계가 된다. 계급으로서의 남성에 의한 계급으로서의 여성에 대한 성적 착취와 성 차별주의는 개인적인 관계들을 통해 작동하는 계급 관계이다. 여성 계급의 종속에 대한 여성주의 권력 이론은 개인적 상호 작용, 가장 사적이고 은밀한 차원에서 작동하는 신체적 · 정서적 관계들에서의 권력을 밝혀내야만 한다.

가부장제는 권력 관계의 계급적 조건들을 남녀간의 섹스/젠더 관계 뒤에

얽어 놓음으로써 계급 관계와 성별화된 대인 관계를 거의 완벽하게 일치시킨다. 이것이 여성 억압을 특수하게 만드는데, 섹스가 연루되는 성별화된 대인 관계를 통해 구성된다는 점에서 그렇다. 이것은 고도로 물리적 · 가시적 · 구조적인 동시에 개인적이다. 즉 감추어져 있고 비밀스러우며 육체적 · 정서적으로 내면화되어 있다.

성 권력의 핵심 관계는 매매춘, 포르노그라피 그리고 결혼 안에서 제도화된 동시에 개인화되어 있다. 섹스는 보통 사람들의 시선으로부터 가려진 가운데 개인적으로 일어나는 인간 관계 속에서 확인되는 관계적 권력이다. 프랑스 사회학의 영시녀서 세스는 '비밀'을 지칭했다.[16] 그룹섹스 그리고/또는 집단 강간을 제외하면 성적 관계는 일반적으로 눈에 보이지 않으며 언급조차 되지 않는 경우가 많아서, 권력 관계는 구조적으로 개인화되고 그러면서도 상업화되게 마련이다.

사적인 성적 관계에서의 권력이 비가시적이기 때문에 성 산업에서의 권력도 무언한다. 섹스가 사업과 다국적 복합 기업을 통해 산업화됨에 따라, 미국이 제3세계를 지배하는 권력 관계 안에서의 섹스의 사용도 비가시화된다. 결과적으로 성의 권력 관계에서 개인이라는 단위는 여성을 대변하고 상품화하는 성 산업의 발전과 국가 정책에 의해 실행되는 동시에 유지된다.

이러한 성의 권력 관계라는 맥락에서, 즉 여성 억압의 개인적이고 성애화된 지점에서, 여성들이 (여성주의 쌍하나 실질적 정책적 대안이 없는 상태로) 집을 떠날 때(사구에서의 가출, 제3세계에서의 이민) 그들은 거의 대부분 섹스의 공적 · 정치적 제도인 매매춘에 빠지곤 한다. 또다시 유색 인종 여성들에 대한 정책의 대안을 기로막는 인종 차별의 권력 관계와 사구의 빈곤로니는 빈곤한

16) See Alain Corbin, "The Secret of the Individual" and "Intimate Behaviors," in Michelle Perot, ed., Arthur Goldhammer, trans., A History of the Private Life, Vol. IV (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), pp. 407–514.

여성들을 위한 정상적인 조건으로서 매매춘을 물리적인다.

권력은 차이 된다. 그것은 '타자'를 종속시킴으로써 지배 계급을 위한 이득과 우월적 지위를 생산한다. 성 착취는 여성에게 심각한 해를 입히기 때문에 이로부터 남성들이 얻는 이익은 단순히 남성에게 득이 되는 것만은 아니다. 성 착취는 여성을 후퇴시키고 그것이 가지고 있는 배작 속으로 회귀시키기 때문에 발전과 성장을 향한 여성의 성취 능력을 파괴시킨다.

여성주의 정치 의식 대 이데올로기

십 년이 넘도록 나의 책 『여성 성 노예제』에 대한 여성들의 반응에 귀기울이면서, 나는 몇몇 여성들로부터 이 책이 "너무나 고통스러워서 읽을 수가 없다"거나 "너무 기본을 지적하게 만든다"는 얘기를 듣는 한편으로, 그들의 경험이 착취와 노예 상태였음을 이 책이 폭로해 주었기 때문에 혹은 단순히 지배가 명명되고 밝혀졌기 때문에 "힘을 얻었다"는 여성들의 반응도 접했다.

이 책의 다른 반응들을 생각하는 이 작업을 '피해자 페미니즘' 또는 '남성 죽이기'로 분류하는 것도 있다. 미국에서 이것은 그저 단순한 반응이 아닌 그 이상의 것이다. 태생 운동으로서의 페미니즘에 대한 백나 시고니우면서 언론에 의해 자대 포장된 이러한 공격은, 페미니즘의 '정치적 올바름'을 공격하는 보수주의 진영과 자유주의자들과 손잡고 등장한다. 그들은 여성 억압을 부인함으로써 성 차별주의와 인종 차별주의, 동성애 공포증과 환경에 대한 사회의 저항 및 정치적 각성을 침묵시킨다. 남성에 대한 여성의 변호라는 형태의 안티페미니즘이 여성 운동에서 새로운 것은 아니다. 그러나 우익과 '정치적 올바름'에 반대하는 세력의 연합은 새로운 것이다. 캐시 로이코는 페미니즘의 정치적 올바름에 반대하는 우익 진영 및 자유주의자들과 공모한 위험한 여성 운동의 전형이다. 그녀는 자신의 자료는 전혀 제시하지 않은 채 결론 없는

비관들을 출석로 인용하여 여이트 장간의 존재 자체를 인정하지 않았으며, 여성들이 4명 중 1명 꼴로 대학 내에서 데이트 장간을 당한다고 밝힌 메리 코스Mary Koss의 통계도 인정하지 않았다. 여성 운동을 옹호하면서 포이트는 여성들을 오로지 피해자로 보는 것과 "남성들은 모두 송탕하고 여성들은 무죄"라고 보는 관점을 문에 삼는다.[7] 포이트는 여성이 술을 마신 후나 아닌들 한 후에 벌어지는 장간에 대해서 여성의 주체성을 지적한다. 아직 사회가 성별화되지 않고 가부장적이지 않다는 뜻이, 개인의 행동에 영향을 미치지 않는다는 뜻이.

1960년대 말 미국 여성 운동의 출현 이래로, 최악 정치 세력들은 오늘날 린다 커이너Wendy Kaminer가 『뉴욕타임스』에 포이트를 옹호하기 위해 실은 다음의 글과 같은 방식으로 페미니즘을 탈정당화하기 위해 지속적으로 애써 왔다. "자신이 성적 피해자가 되는 것에 대한 항의를 통해 특권층 아성에서 태인 여성들이 인종 차별주의와 계급 차별주의 그리고 동성애 공포증의 피해자들에게 일도된 고립한 도덕성에서 자신들의 몸을 주장하는 것이 가능해졌다."[8] 포이트에 대한 커이너의 지지는 최악 내의 안티페미니스트 여성 운동의 기원을 시사한다. 정치적 올바름에 대한 우익의 비난은 특히나 페미니즘을 특권층 부모주의 운동이라고 업아내리면서 탈정당화하려는, 최악이 20년간 법에 온 캠페인에서부터 발생하였다. 그러나 자신이 강간당했다는 사실을 말하거나 남성이 여성을 억압한다고 말하는 것이 정치적으로 올바르지 않게 된 지금에 이르기까지, 최악은 여성 운동을 무효화할 수 없었다. 페니하면 성 최악에 대항하는 운동들은 페미니즘을 단순히 정체 계급의 이슈만을 다루는 것 이상의 것으로 만들었기 때문이다.

포이트는 비정치적인 분위기 속에서 운동을 하거나 여성 문제를 적이나

[7] Katie Roiphe, "Date Rape's Other Victim," *New York Times*, June 13, 1993, p. 46.
[8] *New York Times*, September 19, 1993.

언론, 여성학을 통해 배운 일부 여성들을 대표한다. 전반적으로 여성학은 페미니즘의 행동주의와 분리되면서 점차적으로 여성에 대한 비정치적 학문이 되었다. 페미니즘은 개인적인 것을 정치적인 것으로 끌어올린 의식의 고양으로부터 태동했지만, 많은 여성들이 여성주의 의식과 정치적 해방을 개인적 선택/진정한 정치적 올바름의 문제로 다시 대체시켰다. 점점 더 정치적 의식이 희박해지면서 운동은 개인적 선택의 차원으로 문제에 접근하게 되었는데, 이것은 미국 개인주의 이데올로기와 거의 완벽하게 조화를 이루는 초기 '나'Me 세대의 유산이다. 이것은 문제가 바로 옆에 있거나 멀리 있거나 간에 어떠한 사회적 조건이나 권력으로부터도 벗어져 연관되지 않는 것처럼 다루어 만들었다. 즉 어떠한 것도 그들 자신의 아법 세계 바깥에 존재하게 한 것이다.

1990년대 현재 우리는 역사를 되풀이할 위험에 처해 있다. 1890년대에 이르자 1850년대에 시작되었던 여성 운동의 정치적 의식이 사라져 갔다. 운동은 급속도로 비정치적인 개혁으로 환원되었는데, 이것은 여권女權이라는 협소한 개념을 제외하면 세상의 나머지에 대해 적대적인 당시의 지배 이데올로기들을 압도적으로 받아 주었다. 그 세대가 페미니즘의 종말을 가져왔다. 이것은 1960년대까지 60년이 넘는 기간 동안 생 자발주의에 대해 침묵하게 했다.

1990년대 중반, 여성 운동은 동일한 방향으로 나아가고 있는 듯이 보인다. 어렵게 생취한 의식을 통해 형성된, 여성 해방에 헌신하는 페미니스트들의 고립을 강화하고 있는 것이다. 그렇다면 이러한 여성 운동의 반동의 뿌리는 무엇인가? '남성 죽이기'라는 용어는 비난 이상의 것이다. 이것은 상징적인 것이다. 첫째, 이것은 스스로를 페미니스트라고 생각하는 여성들과 가장 반동적인 우익, 특히 이 말을 만든 러시 림보Rush Limbaugh와 같은 사람들의 공모를 상징한다. 이제 우익 선동가와 성적 자유주의자들과의 반동의 제휴 속에서, 일부 여성들은 그들의 여성주의가 남성들, 인종 자별주의자들, 이성애적 생 자별주의자들, 오멸자들을 '죽이기'로부터 보호해 주는 것이라고 이야기한다.

그 전략은 직접적이지도 솔직하지도 않다. 추측건대 생적 권력 관계가 의식화와 여러의 운동들과의 행동주의 속에서 표면화됨에 따라, 일부 남성들, 백인들, 이성애자들 그리고 환경 오염자들은 자신들의 집단과 구성원들이 점차로 부정의와 적대의 가해자로 인식되는 것에 불편해하고 있다. 이 여성들은 생적 권력에 맞서기보다는 억압을 드러내고 부정의에 대항하는 여성들에게 눈을 돌리면서 우익가 여성을 피해자로 환원시키고 있다고 비판한다. 이들의 주장은 정치적 의식이 부재하는 상황에서만 주목을 받을 수 있는데, 의식은 피해자라는 것이 단순히 수동성을 의미한다고 보지는 않기 때문이다. 제니스 레이 존스는 다음과 같이 지적한다.

> 오래 전, 페미니즘 물결이 시작되던 초기에 페미니스트들은 여성의 선택이 가부장제에 의해 구성되고, 부당 지워지고, 틀 지어지고, 손상되고, 제약되고, 제한받고, 강요되고, 형성된 것이라는 데 의견의 일치를 보았다. 어느 누구도 이것의 의미를 여성의 선택이 결정 지어졌다거나 여성이 수동적이거나 가부장제의 무력한 피해자라는 뜻이라고 생각하지 않았다. 이것은 많은 여성들이 여성의 삶을 변화시키는 페미니즘의 힘을 신뢰하고 있었기 때문이며, 문명의 가부장제의 손아귀에 있는 나긋나긋한 순종자이거나 사회적으로 결정된 역할 속에 있을 때는 여성들이 변화할 수 없을 거라고 믿었기 때문이다.[9]

지금의 운동은, 이러한 역사를 기억하지 못할 뿐만 아니라 의식이 물 들던 시기에 그곳에 없었던 여성들에 의해 갈수록 더 주도되고 있다. 수십 년간의 성폭 이래 처음으로, 여성들은 스스로를 계급으로서 바라볼 수 있는 새로운 가능성들을 만들어 내고 있다. 1960년대 말과 1970년대 초반에 여성주의 운동

을 특징 지었던 권력 관계에 대한 비관은 개인의 선택을 강조하는 비정치적인 개인주의의 수렁에 빠져 그것으로 대체되었다. 이것이 바로 실라 제프리스가 정의한 성 자유주의론인데, 즉 "생적 표현은 본래적으로 해방적이며 성적이 이것이 타인에 대한 착취와 아픈 상태를 수반하는 때에도 검열 없이 번성되도록 허락해야 한다는 가정에 근거한 정치적 신념과 행동의 양식"을 말한다.[10] 이에 분명한 것은 '성 자유주의'도 '반동'backlash도 개인적 선택이라는 물의적 이데올로기를 지탱하기에는 적당하지 않다는 점이다. 바나하면 그것은 우익과 자유주의자 둘 다와 연결되어 있기 때문이다.

이와 같은 조건하에서 점점 더 여성 운동은 장간을 비난하기 위해서 강력한 물리력이 있었음을 증명해야 한다든지, 특히 성적 권력 관계가 사회에서 여성-남성의 상호 작용을 형상하면서 일상 생활에 퍼져 있다는 사실을 무시하도록 압력을 받는다. 강력한 물리력을 증명해야 한다는 부당감은 1970년대에 우리가 미국에서 처음으로 장간 반대 운동을 시작했던 상황이 완전히 뒤집힌 데 기인한다. 이것이 바로 레이건 행정부 초기에 사회적 서비스 삭감과 사회 지탱 운동에 대한 집멸 위협 이래로 성폭력에 반대하는 여성 운동이 수세적 위치에 놓이게 된 정황이다. 수많은 장간 위기 센터와 매 맞는 아내를 위한 쉼터들이 서비스 대상과 내용을 줄이기 시작한다. 사회 복지 서비스 기관처럼 보이기 위해 노력함으로써, 이 단체들은 그들이 받고 있던 얼마 되지 않지만 귀중한 기원금을 계속 받을 수 있기를 희망했다. 포이트와 소위 "남성 죽이기" 운동으로부터 남성들을 보호하려는 여성 전위 부대는 레이건 반동 정부에 의해 촉발된 자발적인 자기 규제를 지속시키고 있고, 이것은 부시 행정부에서도 계속되고 있다. 이것은 우익, 근본주의자, 정치적으로 반동적 입장을 가진 사람들과 여성들 간의 이상하고도 위험한 종적합이다. 이들은 개인적 선택을 주장하여 장간을 정상적인 섹스로 취급하고, 포르노그라피를 정의하고, 인종

[9] Janice G. Raymond, "Sexual and Reproductive Liberalism," in Dorchen Leidholdt and Janice G. Raymond, eds., *Sexual Liberals and the Attack on Feminism* (Elmsford, N. Y.: Pergamon Press, 1990), p. 109.
[10] Dorchen Leidholdt, "Introduction," in Leidholdt and Raymond, ibid., p. ix.

적 중소를 인종적으로 '순수한' 환경에 대한 개인적 선호로 여기고, 동성애 혐오를 레즈비언과 게이 조직과 동떨어져서 살아 일하고자 하는 개인적 선택으로 여긴다. 극단적 개인주의와 개인적 선택의 윤호가 자유의 유일하고도 궁극적인 조건이라고 본다면, 그리고 이러한 환경이 여성 운동보다 우세해진다면 이것은 종국에는 자유의 억제를 가져올 것이다.

정서의 올바름에 반대하며 개인적 선택을 옹호하는 정치학과 랜서인의 태학은, 이것이 시장 경쟁과 소비주의를 위해 복무하는 개인주의를 강조하는 자본주의 자유 시장 이데올로기의 또 다른 표현이 됨에 따라 피억압 집단들에게 더욱 가혹해진다는 점이다. 이것은 여기서 더 나아가 개인적 선택이 그 어떠한 집단적 신념이나 사회적 안녕보다 우선한다는 이데올로기 환경을 조성한다. 이때 자유는 남성과 여성의 관계로부터 서구와 제3세계의 관계에 이르기까지 구조적 · 정치적으로 부과된 불평등의 맥락에서 행해지는 개인적 선택으로 정의된다. 궁극적으로 정치적 의식을 개인적 선택으로 환원시키는 것은 모든 문제를 자유주의적 관점에서 구성된 동의의 문제로 돌려 버리는 일이다. 기본적으로 이것이 바로 시장 경제 이데올로기가 후기 산업 사회에서 가부장적인 지배를 진행시키는 방식이다.

성폭력 반대 운동에서 "싫다는 말은 싫다는 것"(No Means No)이라는 슬로건은 여성들이 자신이 거절하는 남성에게 원치 않는 성적 경험으로 능욕당하는 것을 거부한다는 강력한 주장이지만, 동시에 여성은 동의가 없었을 때, 분명하게 싫다고 말을 했을 때에만 성적 피해자가 된다는 것을 암시한다. 이 말은 곧 여성이 싫다고 말하지 않았을 때, 여성이 적극적으로 동의했을 때 여성들은 폭행당한 것이 아니라는 것이다. 강간을 동의에 대한 실패로 정의하는 것은 성을 욕위하고 피해자가 되게 하는 행위로부터 개인적 의지의 문제로 정치적 의식의 강조점을 이동시킨다. 이것은 억압 문제를 성 욕위의 계급적 조건에서 개인적인 경험의 차원으로 바꾼다. 이렇게 해서 여론 여성들은 성적 피해자로

인정받지 못하게 된다. 여론 여성들은 그들이 섹스의 대가로 돈을 받는 교란 시장에 스스로 동의를 했다는 이유로, 학대와 폭력과 비인간적인 섹스를 위해 존재하는 여성, 즉 '매자'가 되기 위한 존재가 된다.

성 자유주의의 가부장적인 편력은 손상된 판단을 정상적으로 보는 사회적 매락 안에서 협소한 의미의 동의를 구성하는 이데올로기를 전개시킨다. 가부장적인 법은 개별적으로 당하는 강제에 대해 다룰 수는 있지만, 여성들이 집단적으로 경험하는 억압에 대항하는 데에는 도움이 되지 않는다. 성 작위의 경계선이 불분명하다면 그런 식으로 여성을 억압하는 것은 대단한 범죄가 아니게 된다. 그러한 법은 여성이 성적 권력에 종속되는 문제를 결코 해결하지 못할 것이다. 또한 이러한 법은 모든 사회들을 개별화시킴으로써 집단적 조건을 인식할 수 없게 만드는 그 자체의 자유주의 이데올로기도 교정할 수 없을 것이다. 오로지 억압을 분석하는 집단의 해방 운동만이 그 일을 할 수 있다.

여성의 종속은 우리가 그것을 여성의 정치적 현실로 의식하게 되기 전까지는 일부 속에 가려진 채 정상적으로 보이는 현실 속에 위치하는 경우가 많다. 그러나 우리가 극단적인 형태의 억압을 직접 경험하지 않는다 할지라도 그것은 우리를 여성으로서 비인간화하고 폭력적으로 대하는 일이다.

동목을 깨고 성 작위의 이면의 현실에 직면하기 위해서는 여성주의 정치의식화가 필요하다. 의식화는 폭력적이고 고통스러운 현실을 새로운 말으로 변화시키에서 권력을 목표하게 하고 실천하게 한다. 성 작위에 직면하여 권력 관계에 대한 정치적 의식화가 없는 채로 무지에서 말으로 나아간다면, 기존의 자유주의 이데올로기 또는 고통 그 자체와 만나게 될 뿐이다. 즉 성 작위가 불가피한 것이 아니고 정치적으로 구성된 것이기 때문에 여성에 의해 해체될 수도 있는 것임을 알지 못하게 된다.

모든 성 작위에서 공통적으로 나타나는 현상은 "나는 누구인가", "나는 무엇이 될 수 있는가"에 대한 강다. 즉 여성의 정체성에 대한 분열의 질문이다.

을 넘어서게 한다.

의식화는 성 작위에 대항하는 여성 운동의 행동주의, 새로운 계획, 새로운 지식과 정치적 대결의 기반이다. 그것은 성 정치학에 대한 의식화이며 지배와 억압의 사회적 · 정치적 현실에 직면하는 의식화이기 때문에, 여성들이 개인적 · 집단적으로 강간, 매춘 그리고 모든 형태의 성 작위로부터 치유되는 방법을 찾을 수 있는 보대가 되기도 한다. 성 정치학에 대한 의식화는 여성들이 거리로부터 빠져나왔을 때, 집에서 도망했을 때, 그리고또는 치료를 받으러 갈 때 만날 수 있는 지지의 네트워크를 형성한다. 의식화는 정치적인 투쟁과 말 속에서 구성된다.

그런데 무엇보다도 정치적 의식화는 다차원적이고 내포적일 대안이 여성주의적인 것이다. 그것이 생지주의이지 않다면 의식화가 아니다. 그것이 억압을 구성하는 모든 조건을 다루지 않는다면, 단지 부분 수정을 통해 가부장제를 보다 잘 작동하게 하려는 개량에 불과하다. 만약에 여성 운동이 서구에서의 포르노그라피나 제3세계의 인신 매매 문제처럼 성 작위의 모체가 되는 전체 조건들을 다루지 않고 오직 하나의 이슈에만 대항하고 효과적인 조사를 취하려고 한다면 여성주의 의식은 약화될 것이다. 따라서 단일 이슈 페미니즘은 억압에 대한 여성주의 의식과 모순된다. 제3세계 여성들을 착취하는 그것이 바로 자신들의 성 정치학에서 유래한다는 사실을 서구 여성들이 인정하지 않을 때 등장하는 계몽적 페미니즘이 그렇다. 마찬가지로, 안전해 있는 여성 비하적 이데올로기의 영향에 때문에 팔렸는 반론을 넘어서는 현실이 불가능하게 보이고 극심한 여성의 성애화가 현실의 전부인 것처럼 보일 때, 여성주의 의식은 이러한 현실들을 극복하는 미래의 가능성을 보이야 한다.

의식화란 정확한 정치적 분석을 하거나 정답을 안다는 뜻이 아니다. 그것은 이데올로기이다. 이데올로기는 특정 관계 배치를 정당화하는 구조화되고 미리 만들어진 사고의 장치이다. 정치적 의식화 대신에 이데올로기는 현재 상황

을 당연하게 받아들이게 하거나 미리 만들어진 정치적 분석을 하게 한다. 이라는 말이 의식화는 일상의 현실을 권력 관계로 파악함으로써 당연하게 여기고 있던 구조화된 관계를 보고 규명할 수 있게 해준다. 의식화는 매일 일상 속의 권력과 지배와 종속을 드러내 주는 비판적인 사유를 통해 접근될 수 있다. 페미니즘은 국가 내에서만이 아니라 가족 내에서, 공식적인 것에서만이 아니라 일대 안에서 지배 이데올로기들에 저항해야 한다. 서구에서 페미니스트들이 여성을 위한 법적인 투쟁을 할 때 시장 경제를 합리화하고 개인주의를 고무하는 법률적 자유주의가 문제시되지 않는 경우가 많다. 자신은 국가와 문화적 이데올로기의 영향을 받지 않을 수 있다고 생각할 때 여성주의 의식화의 실패가 비로소 등장한다.

개인적으로 나는 나의 작업으로부터 법률적 자유주의의 이데올로기를 밀어내기 위해서 그것의 한계와 대면하야 했던 경험이 있다. 의식은 이러한 과정에 있다. 1983년 나는 스페인의 연구자 한나 올슨(Hanna Olsen)을 만났는데, 그녀는 중요한 정부 연구물 『매매춘 보고서』(The Prostitute Report)의 책임자였다. 한나와 나는 이미 1981년에 스페인의 매매춘에 관한 우리의 연구에 대해 보고할 기회를 가졌었다. 우리는 서구의 다른 곳에서 살에 사로에 대해 전혀 알고 있는 것이 없었으면서도, 독같은 주제로 연구했고 심하어 매우 유사한 질문을 가지고 비슷한 시기에 출판을 했다는 사실에 강한 인상을 받았다. 『매매춘 보고서』에서 한나가 "사랑 없는 남성 사회"에 대해 말하는 동안 나는 나의 책 『여성 성 노예제』에서 포주들의 유인 권하으로서의 친절하기와 사랑하기테이하는 절속에 대해 이야기했다. 1983년 내가 쇼킹한 국제 회의의 긴급한 안건들을 위로 해면서 한나는 내게 솔직하게 물어 왔다. "엄소서, 케서 귀 군이 노예제라는 표현을 써야만 했죠?" 매매춘이 얼마나 노예화시키는 일인지 그녀가 알 알 것이라고 생각했고 그것이 질문이 아니라는 것을 알았기에, 나는 이솔속으로 그녀의 질문 뒤에 있는 이슈가 무엇인지 생각해 보았다.

그럼에도 나도 모르게 나는 여성의 신체이라는 '자유-강제' 이분법에 빠져 있었고, 이러한 나의 생각 때문에 『여성 성 노예』에서 매매춘을 다루기 위한 적절한 전략으로서 비범죄화를 제안하게 되었던 것이다. 그 순간, 나는 시장 교환을 장려하는 개인주의에 의해 배꼽되고 제한된 마국의 윤리 개념과 싸워야 하는 미국적 사고의 덫이라고 이제서야 이해하게 된 그 덫 속에 내가 사로잡혀 있었다는 사실을 깨달으며 시린한 느낌을 받았다. 국도로 파도한 개인주의는 윤리를 개인적 윤리로 한정시키고 그럼으로써 윤리를 도구화한다. 시장 경제를 장려하는 개인주의 아래에서, 윤리는 온전한 인간의 조건을 향상시키기 위해서가 아니라 시장 경제에 봉사하기 위한 도구적 목적으로 전락하고 결국 개인주의의 경쟁적인 측면을 촉진하게 된다. 인권을 개인의 동의로 축소시키는 것은 윤리의 의미를 시장 경제에 봉사하는 것으로 도구화하는 일이다. 이렇게 도구화될 때 윤리는 인간 삶의 질에 우산적인 관심을 갖지 않는다. 미국의 성 자유주의에서 극단적으로 드러나듯이, 윤리는 시장 경제의 용어로 이해된다. 즉 개인의 선택과 의지가 인간 정힘의 내용과 질보다 우선시되는 탈규제화된 인간 조건으로서 이해된다.

내가 이 책에서 개발하고자 하는 여성주의 인권 개념에 의하면, '동의'는 자유의 지표가 아닐 뿐더러 동의의 부재가 학취의 일차적 지표 또한 아니다. 자유주의적 동의 개념은 억압에 대한 여성주의 분석을 개인적인 잘못으로 협소화하고 피해니즘을 개인주의 윤리학 속으로 빠뜨린다. 이것은 섹스를 동의와 의지의 문제로 제한하는 것이고, 섹스가 어떻게 사용되는지, 어떻게 경험되는지, 어떻게 관계으로 구성되는지를 전혀 고려하지 않는 것이다.

개인 및 제도적 차원에서, 비인간적인 섹스의 실제 경험은 여성에게 해악이 되고 심대 제급을 유지시킨다. 이것은 억압이다. 억압에 동의하거나 대상화되고자 하는 '의지'를 갖는 것이 보이는 것은 억압의 한 조건이다. 이것은 결코 자유로운 상태의 표현이 아니다. 성 학취는 억압이다. 이 말은 성 학취가 피해자의 의지 일부 안에서 수용되고 심지어 장려될 것임을 뜻한다. 억압이란 바로 이런 것이다. 이것이 바로 모든 형태의 억압이 유지되는 방식이다. 동의를 위반하는 것은 아이도 학취의 한 측면일 수 있다. 그러나 이것이 학취를 규정하는 결정적 특징은 아닐 것이다. 따라서 자유가 일차원적인 동의 개념으로 한정되어서는 안 된다. 그것은 반드시 인간의 정한의 조건, 여성의 조건에까지 확장되어야 한다. 이것은 하나의 계급으로서 여성에 대한 모든 학취의 내용을 포함하여야 한다. 이러한 맥락에서 성폭력을 반대하는 또는 여성에 대한 폭력을 반대하는 운동은 광범위한 성적 억압에서는 결론에서 여성들의 성적 중속과 네이트에서 심대들의 성적 중속이 포함되듯이 매매춘도 포함한다는 일부분에 대한 도전에 몰두하다.

그리하여 나는 동의의 문제나 강제의 개념은 법적 차원에서 그리고 사회적 차원에서 매매춘을 장단으로부터 잘못 분리시킨다고 본다. 결혼, 데이트 그리고 장간의 경우에, 여성들이 좋행해야만 하는 것은 그들이 원해당했다는 사실이 아니라 그들이 원치가 아니라는 사실, 즉 그들은 섹스를 위한 물질이가 아니라는 사실을 밝혀야 한다. 이런 상황에서 성폭력에 반대하는 운동들이 점점 더 "싫다는 말은 싫다는 것이다 no means no"라는 명쾌한 수준으로 스스로를 제한하고 있는데, 이들은 장간이 섹스가 아니라 폭력이라고 함으로써 이의 이 두 가지가 동시에 존재할 수 없는 것처럼 취급하고 있다. 해당 투쟁은 이러한 말은 수준의 요구에 머물러서는 안 될 것이다. 성적 권력에 전면적으로 대결하기 위해서는 지금까지 그래 왔듯이, 여성들이 우리의 온전한 해방을 성취하였다는 결단을 내려야만 한다.

자위하기

분리된 여성의 욕망과 몸의 제자리 찾기

황지

1. 왜 자위인가?

그동안 자위를 비롯한 성적 실천에 대한 이야기는 주로 남성들의 폭력인 것처럼 인식되어 온 측면이 있다. 그리고 그들의 경험을 직간접으로 듣는 여성의 입장은 단지 성적 희롱을 할 만한 대상 혹은 물리적에 불과했다. 여성들은 남성들의 성적 경험을 듣게 되는 상황에서 '이것이 성희롱인가, 아닌가?' 하는 문제로 고심하게 되고, 이에 대해 그저 피해를 입을 것인지, 아니면 싸울 것인지 선택해야 하는 상황에 놓이게 된다. 여성들은 일상에서 이와 같은 원하지 않는 선택을 종종 강요받게 되는데, 여성의 처지에서는 그 어떤 것도 주체적인 결정일 리 없다. 양자 모두 이미 여성의 비주체성을 전제하고 있기 때문이다.

성[1]은 인간이 태어나 성장하고 사회 생활을 경험하는 과정에서 학득해 가는 하나의 문화적 산물이며, 성의 문제야말로 남녀간의 가장 뿌리 깊은 차이·불

을 보여 주는 정치적 문제라는 인식을 바탕(장필화, 1999)으로, 한국 사회 페미니즘은 성을 주요 영역으로 다뤄 왔다. 1980년대 후반부터 현재에 이르기까지 한국 사회는 섹슈얼리티 논의가 활발했던 시기임이 틀림없다. 학계에서 발표되는 많은 연구물과 여성주의자들 사이의 주요 논쟁에서 '성'은 주요 주제로 자리를 잡았고, 이처 '성'이 언급되지 않으면 새로울 것이 없다는 듯이 성적 언어와 해석과 담론이 끊이지 않았다. 그러나 '그러한 논의들이 실제 여성들의 경험과 언어를 설명하고 만들어 내는가?', '성적인 문제에서 여성들이 갖는 여러 딜레마는 어쩌면 이러한 논의 속에 다욱더 깊숙이 묻혀를 돌려 거기서 나오지 못하게 된 것은 아닌가?' 하는 의문이 고개를 들면서 반성폭력운동사에서 성에 대한 새로운 성찰의 필요성이 대두되고 있다. 그동안 성폭력 문제 해결이 강성무였던 한국 사회에서 여성의 성적 경험을 이분한 섹슈얼리티 논의는 여성들이 겪어 온 성폭력 피해를 인정받기 위한 전략에 초점을 두었다. 성폭력 사건에서만 가시화게 나타나는 현상, 다시 말해 피해자가 오히려 혐의를 받는 '성적 유발론'에 맞서기 위해 '피해자인 여성이 육체적인 저항을' 을 입증해야 했고, 그 결과 현 사회에서 남성들이 얼마나 무지한 여성의 성을 이용했는지, 혹은 여성이 얼마나 성적으로 무력함을 느꼈는지, 상실감의 여부 등에 대해 이야기할 수밖에 없었다. 그로 인해 피도와 같이 여성의 성은 기존 사회가 만들어 놓은 수동성을 벗지 못한 채, 지지부진하게 이 사회의 언어와 해석을 부분적으로 뒤집하는 한계를 안고 왔다(조영미, 1999; 조주현, 2000; 김은실, 2003; 변혜정, 2004).

이와 같이 성폭력, 그것도 법적 해결이 중심인 성 담론에서는 복잡한 현실 속에서 여성들이 겪는 갈등과 실질적 고민, 다양한 욕망의 충위들을 충분히 드러내지 못한다. 성폭력법 담론 안에서 성폭력 가해 남성들의 변변한 자기방어에 대응하느라 여성들은 성적인 욕망과 경험을 비롯하여 여러 복잡한 감정과 갈등을 단순화하고 단일하게 묶어 내고 말았던 것이다.

그런데 왜 나는 이 글에서 여성의 자위를 말하려 하는가? 자위는 혼자서 하는 성적 실천이라는 점에서 선택한 소재다. 그래서 글쓰기를 개인적인 경험에서 출발했다. 성적으로 무지한 것이 마땅한 줄로만 알고 있던 평범한 여성이 '자위'를 알게 된 후 그야말로 '성혁명'이라 해도 좋을 만한 변화를 겪었고 그러한 경험을 여러 여성들과 나누게 되었다. 그리고 자위 경험을 다른 여성들과 나누면서 개인적으로는 '여성으로서의 나'에 대한 자신감과 자존감이 형성되었을 뿐만 아니라, 여성들의 계발되지 않은 성적 욕망의 내용과 방법이 얼마나 다양하고 많은지, 여성들이 얼마나 말하는 것이 많은지를 깨달았다. 그때부터 성적 경험으로서의 자위에 관심을 가지기 시작했고 공공연하게 혹은 인터넷에서 여성들과 더 자주 자위를 이야기하기 시작했다.

나의 경험을 그대로 설명이라도 하듯, 전영미(2001)는 여성들의 자위 경험이 성적 주체성을 형성하는 데 얼마나 주요한 기제가 되는지 말해 주었다. 그는 자위 경험이 여성의 성적 해방을 금기시하는 가부장적 성문화와 현실에서의 여성 욕망이 경합하고 조정되는 경험이며, 그렇기 때문에 자위는 자신을 찾아 가는 성적 경험이라고 이야기한다. 또한 그는 인터뷰한 여성들을 통해, "자위를 하는 많은 여성들이 죄책감을 느끼며 자위를 하는 것 자체를 부끄러워하지만, 다른 한편으로는 자위를 하면서 새롭게 자신을 인식하고 긍정하는 모습을 볼 수 있었다"라고 말한다.

우리 주변에 적극적으로 자위를 하는 여성들이 의외로 많다. 이들은 여성의 성적 욕망을 더욱 깊이 성찰하고 성적 욕망을 계발하는 등 적극적으로 성적 실천을 하고 있었으며, 자위에 대한 생각을 어느 정도는 여성의 시각에서 해석했다. 자위는 일반적으로 생각하는 것 이상으로 여성들에게 욕망이나 성적 실천과

관련하여 다양한 이야깃거리와 해방감을 가져다주는 것 같다.

이 글에서 필자는 국히 일부일 수도 있는 이런 사람들의 이야기, 그들의 자위 경험을 중심으로 그동안 단일한 형태로 묶여 있던 여성의 욕망을 해석하는 작업을 하려고 한다. 자위 경험을 성적 경험으로 인지하고 여성의 시각에서 이른 적으로 생활하는 이들 일부 여성들의 생각과 실천, 자위에 대한 정치적 해석과 전략을 함께 살펴보면서, 그동안 가려졌던 여성의 성적 욕망을 여성의 시각에서 보고자 한다. 그동안 여성의 성적 해학과 욕체는 너무 오랫동안 간과되었고 대상화되었다. 앞서 말한 대로 남성의 논리에 대응하느라 여성들은 의도와 달리 자신의 언어를 잃는 데 큰 장애를 느꼈고 한계를 절감했다. 따라서 무엇을 원하고 무엇을 원하지 않는지를 여성의 입으로 말하지 못하고 그저 주어진 상황에 반응할 뿐이었다. 성적 행위와 욕망, 정체성의 문제에 집중되는 레슈얼리티는 여성이 인간으로서 성장할 수 있는, 혹은 여성으로 구성되게 하는 자아의 문제와 깊이 관련되어 있는 만큼(변혜정, 2004) 이제 여성들이 수동적인 자아 찾기라는 한계에 머물 수만은 없다고 생각한다.

필자는 이 글이 한국 사회에서의 성 담론을 좀더 적극적으로 발전시키는 데 도움이 되기를 희망하며, 여성의 실제 언어와 경험을 여성주의 시각으로 재해석하고 공유하는 일부 집단의 이야기를 있는 그대로 살펴보고자 한다. 스스로를 여성주의자라고 정체화한 만큼 이들의 경험 역시 모든 여성의 경험을 대신하진 않으며, 분명 다른 지점이 있을 것이다. 또한 자위에 과도하게 의미 부여를 하여 어쩌면 히스테릭한 주장 같아 보일 수도 있겠다. 하지만 이들은 그 누구보다도 여성으로서 자신의 몸과 성적 욕망을 고민하고 탐구하는 사람들이다. 그러한 마음에 이들의 말이 혹은 이 글의 주장이 '일반적으로' 보이지 않을지라도, 분명 우리 시대 여성들이 가진 생각의 일부 혹은 어쩐 가능성이라는 점을 기억해 주길 바란다. 이 글이 정제되지 않은 이야기일 수도 있고 편협의 파장에 있는 해석일 수도 있지만, 이렇게 꺼내기 시작하는 것 자체에 의미를 두고자 한다.

글의 구성은 여성주의를 표방하여 생계비니스트들의 다양한 소통 공간이 되고 있는 인터넷 사이트 '언니네'의 '여성 전용 자위방'[2] 커뮤니티의 자위 경험 나눔 사례와 면접, 설문을 통해 인터뷰한 내용과 그 내용을 분석하는 것이 중심이 되었다.

그 외 페미니스트 잡지 《이프》의 온라인 게시판 '자위 프로젝트', 여성의 자위를 비롯하여 성에 관한 자유로운 소통이 이루어지는 인터넷 사이트 '씩시 러브', 단행본 《하이테 리포트》, 《여자이니 오늘로그》, 《네 방에 서랍은 커녀?》, 《즐거운 일탈》, 《New Our Bodies, Ourselves》, 논문 〈20대 여성의 자위 경험과 성적 주체성 형성〉 등이 주요 분석 자료가 되었다. 이들의 생생한 언어로 표현하고 다른 해석의 여지를 남기기 위해 인용문을 중심으로 살펴본다.

2 자위하기

> 자위는 가장 원초적인 성표현 방식이다. 자위는 아이들이나 배인이 없는 외로운 사람 혹은 혼자서 성적 욕구를 해결해야 하는 일부 노인들만을 위한 것이 아니다. 한 명명 자속되는 자신의 애정 행위다.
>
> 에이 프로젝트

자위에 대한 보수적 일반적 통념 가운데 하나는 자위가 '성적 행위'이면서 동시에 '성적이지 않다'는 생각이다. 많은 사람이 자위를 즐기지만, 이상하게도

자신이 하는 자위가 성적 행위라고 생각하는 사람은 적은 듯하다. 반면, 사람들은 자위를 즐기는 것을 '폐하를 지나치게 탐닉하는 것'으로 생각하여 치료를 받아야 한다고 생각하거나, 자위 횟수의 많고 적음에 대해 매우 민감한 반응을 보였다. 자위는 자신의 성적 욕망을 표현하고 해소한다는 측면에서 지극히 성적이지만, 타인과의 관계로만 한정되는 일반적인 '성적' 코드에 포함되지 않기 때문에 성적이지 않다고 생각하는 것이다. 따라서 자위를 하는 많은 사람이 자위를 성적 행위로 보지 않으면서도 다른 사람들에게 말하지 못하는 이유는 자신이 마치 '유사 성행위'까지 필요할 만큼 왕성한 성욕을 지닌 사람으로 인식될까 봐 두려워 하기 때문일 것이다.

여성의 욕망에 관심이 있고 자위를 적극적으로 실천하는 일부 여성들은 자위를 성적 행위로 본다. 자위는 엄연히 성적 욕망을 해소하는 방법 가운데 하나며, 자위에서 충분히 오르가슴을 경험하고 즐긴다는 것이다. 자위를 성적이라고 인정하는 것은 이들 여성들에게 매우 중요한 의미를 지니는데, 첫째는 성적 행위인 자위를 통으로써 스스로 성적 존재임을 분명히 하기 때문이며, 둘째는 그동안 사회에서 억지 또한 여성 자신의 성적 욕망을 찾아 가는 데 도움이 되기 때문이다. 특히 자위가 성적인 이유는 자위를 통해 충분히 카타르시스를 경험하기 때문이다.

커뮤니티에서 활동하는 여성들과 필자가 인터뷰한 여성들은 오히려 자위가 타인과의 관계에서 얻지 못한 즐거움을 얻을 수 있는 소중한 성적 행위라고 이야기한다. 자위가 성적 행위이며 그를 통해 여성들 안의 잠재된 욕망을 알게 되므로 자위는 어쩌면 억압된 여성의 감정과 욕망을 분출시킬 수 있는, 가장 근본적으로 중요한 통로가 될 수도 있다는 것이, 이들 소수지만 자위를 즐기는 여성들의 의견이다.

> 자위는 그 자체로 하나의 섹스, 성적 경험이죠.
> 나와 나의 상상이 하는 유별 혹은 나의 손과 나의 몸과 마음이 하는 심층주
> 혹은 나의 몸이 하는/상상이 하는 독주——""
> 아픈 오르에 오르기두 하고
> 아픈 만 올라우 나의 몸과 친해지는
> 대상이 있는 섹스랑 마찬가지의 깊이 있는 성경험인 거라 생각해요.
>
> 언니네 '여성 전용 자위방(여성 자위방)' 게시판

자위를 하면서, 자신에게로의 술해야 하는 것으로 배워 온 비일스러운 성적 사실들을 몸과 마음을 통해 탐구할 수 있는 기회를 얻을 것이다. 파워과 성적 창의력에 대해 배울 수 있는, 이보다 나은 방법이 또 어디 있겠는가?

남성의 성적 욕망의 해소가 중심이 되는 이성애적 관계에서는 여성이 자신의 욕망을 드러내기가 쉽지 않다. '할기가 없어나 지속되었는가'가 섹스의 중요 나름의 주요 평가 기준이 되는 여성[3]간의 성관계에는 어쩌면 관계하기보다 일방의 실천만이 있을 뿐이다. 여성은 여성대로, 남성은 남성대로 각자 자신이 만든 성적 판타지를 실현하거나 그에 맞는 자신의 역할을 수행하기 위해 가장하고 과장하게 된다. 더구나 성별 권력 차이 때문에 그나마 여성은 사회적으로 부여된 '여성성'[4]에 위배되지 않기 위해 자신의 욕망을 더 조절할 수밖에 없다.

이러한 맥락에 '자위'는 특히 여성이 자기 자신이 원하는 성적 욕망을 해소하기에 더없이 좋은 성적 실천이다. 성관계 프로세스의 리허설 상대에 가장하지 않아도 되고, 상대의 욕망을 채워 주기 위해 원하지 않는 행위를 지속하지 않아도

되기 때문이다. 이때만큼은 철저하게 자신의 욕망을 실현하면 되기 때문이다.

사고를 전환하면, 상대가 있는 성관계가 자위 개념 안에 들어올 수도 있다. 파트너와의 관계는 소통을 전제하는 것이지만, 소통 혹은 관계가 원활하지 못한 상태에서 어쩌면 관계라고 생각하는 행위가 사실은 혼자만의 성적 판타지를 실현하는 것일 가능성도 높지 않을까? 이러한 맥락에 어떤 여성들은 자위가 성관계라 칭하는 모든 것을 포함하는 광의의 개념일 수 있다고 주장하기도 한다.

> 일일한 파트너의 성관계가 있을까 하는 생각이 들어요.
> 관계를 맺더라도 좀 특별해서 생각하면 상대를 놓고
> 머리 가지고 자위를 시도하는 거라는 생각이 들거든요.
> 사실 그런 움직임들이 나의 해방을 위한 것이잖아요.
> 물론 상대가 나의 움직임으로 오르가슴에 오를 때
> 엄청난 기쁜 좋은 느낌도 있고 또 그것만을 위해 노력할 때도 있지만
> 그 또한 간접적으로 나에게 즐거움을 주기 때문이잖아요.
> 이런 모든 의미에서 '자기 스스로 위안하는' 자위인 것이지요.
> 모든 게 자위라는 자체의 틀 안에 있는 것이지요.
>
> (F18) 자위 프로젝트 워크숍(2008)

자위는 자연스런 성장 과정에서 한번 있을 수 있는 성적 놀이만을 의미하지 않는다. 자위는 성적 존재로서의 인간이 일생에 걸쳐 경험하는 성적 실천이다. 그동안의 관점과 달리, 여성들은 꾸준하게 자위를 해 왔다. 그리고 그런 사실에 수치심을 느끼거나 죄책감을 느끼며 괴로워하는 경우가 많았다. 이성과 몸을 분리했던 이분법적 시고에서는 이성의 통제를 벗어나 몸의 경험이 주는 쾌락에 연

민하는 것은 비난받아 마땅하다. 따라서 몸의 쾌락만을 추구하는 자는 이성적이지 않은 존재이며, 특히 여성이 쾌락을 추구하면 타락한 존재, 순수하지 않은 존재로 여긴다. 그리고 사회 분위기가 그들에게 죄책감을 느끼게 한다.

하지만 자위를 당당하게 말하고자 하는 여성들은 그들에게 덧씌워진 '순수'라는 족쇄를 푸수고 싶어한다. 순수라는 것이 현실에서 어떤 위험으로부터 여성을 보호해 줄 때도 있다는 것을 부정하진 않지만, 보호받아야 하는 상황에서 그들타자가 오히려 공격을 가하거나 그들의 자율권을 침해할 위험 역시 바란고 가야 한다는 것을 이들은 나무나 잘 알고 있다. 그리하여 이들이 바란 것은 순수함으로 보호받지 못하는 것, 바로 성적 존재로서 자신감을 찾는 것이었다. 이들은 자위를 하면서 그동안 사회에서 말한 '정숙이 없는/없어야 하는 여성'이 될 수 없는 자신을 보면서 사회가 정해 놓은 룰을 비판할/비판할 수밖에 없는 동을 또 하나 발견하게 되었으며, 순수를 포기하면서 갖게 된 내면의 힘을 한 가지 더 얻은 셈이다.

3. 자위가 여성들에게 갖는 정치적 의미

성적 해방과 주체성은 자위다

> 저번 주 TV 보니까 남자들 자위, 설명도, 특강도, 굉장히하더군요.
> 의학적으로 건강에 좋다느니
> 뭐 남자의 성욕은 주체할 수 없다는 말도 백놈지 않구요-_-;;
> 무엇보다 사정은 참을 수도 있는 것이라는 말은 절대 하지 않더군요.
> 그리고 무엇보다 여자들의 자위에 대해서는 아무 말도 없더란 말이죠!!

> 쿵—— 정말 쿠질 나는 프로였죠.
>
> 여자랑

한국 사회에서 자위 경험은 매우 성별화된 행위다. 남성의 자위는 자연스런 성장 과정의 하나로 보는(예로 '아무생[F]') 반면, 여성의 자위는 금기시되는 행위, 혹은 남성의 성욕을 자극하는 대상화되고 변태적인 행위(인터넷 상인 사이트)로 표상된다.

하지만 한편에선 이처럼 보수적인 태도가 있었음에도 2000년대 들어 성담론이 꽃이 활발하게 형성되기 시작하면서 여성의 자위 경험을 비롯한 성적 경험과 그것을 둘러싼 고민이 본격적으로 교류되기 시작했다. 1989년 《하이에 리포트》가 번역되어 여성들의 자위와 성에 관한 솔직한 사례들이 소개되었고, 이후 1990년대 중·후반에는 대중적인 영화나 책에서 여성의 자위가 기존 포르노와 조금은 다른 시각에서 다뤄지고 공개되기 시작한다(영화 《버니들의 자매애》, 서갑숙의 책 《나도 따른 프로노그라피의 주인공이고 싶다》, 심지어 '보지[F]'의 독백'이라고 번역되는 《여자이너 모놀로그》가 번역 출판되는 동시에 연극으로 공연되었다. 《버킹엄 이야기》를 기억하다도 여성의 자위와 그 방법론, 자위에 관한 생각을 꽤 실도 있게 다룬 책으로, 비슷한 시기에 번역되었다. 이러한 자료들이 유포되면서 여성 주체자들 사이에 자위에 대한 에기가 본격적으로 떠돌기 시작했다(이외, 만나네, 파시 리브, 클레상탈). 자위를 하면서 죄책감을 갖던 많은 여성들이 조금씩 자신들의 자위가 남성과 마찬가지로 자연스런 성경험의 하나이며, 자신과 더 친밀해질 수 있는 경험이라는 것을 알아 가기 시작했다(영화 《여탈년 자화》에서 남자 성기에 대고 자위하는 여성의 표정이 진흐하게 그려지는가 하면, '파시 리브' 같은 인터넷 사이트에서는 여성들의 성경험과 자위 경험이 적나라하게 몸을 떠지돌 뿐이었다).

> 남자를 자위하는 건 당연한 거구 여자들이 자위하는 건
> 무척이나 예외적이라고 이야기하는 거—— 웃긴거아닌요?
> 성인의 성적 욕구가 있는데 그렇게 말하거나 묘사하면 곤란하다구요—
> 그런 건 항시 죄책감으로 고통받았던 것도 사실이구요.
> 뭐——지금은 저 스스로 당연한 걸루 생각하지만——,
> 그렇게 생각하기까지는 많은 시간이 걸렸답니다.
>
> 여자랑

자위는 여성들이 조금씩 자신의 욕망을 알아 가는 것, 즉 여성인 '나'를 되찾는 행위를 위한 첫걸음이며, 이는 여성이 주체적으로 살아가는 데 긍정적인 힘이 됨을 간과할 수 없다. 전영미(2001)는 "자위 경험이 있는 여성이 자위 경험이 없는 여성들에 비해 성적으로 주체적"이라고 주장한다. 그녀의 주장에 따르면 자위가 성적 주체성 형성의 실천이 될 수밖에 없는 몇 가지 이유 기제가 있다. 첫째, 자위를 하면서 여성들이 자신의 성기를 보며 몸을 관찰하게 된다는 것이다. 둘째, 여성들은 자위 경험을 하면서 스스로를 '쾌락을 느낄 줄 아는 사람'이라고 생각하게 된다는 것이다. 셋째, 자위는 이성에 의해 통제되는 사회를 떠나 욕망을 실천하고 느끼는 방으로서, 관념과 세계로부터의 자유로 다가온다.

> 자신의 성적 욕구가 머는 정도이며
> (어떤 스스로 자위를 하면 할 수 있으리라 보는다—)
> 자신의 몸을 잘 알고 성적인 문제에 있어 잘 알고 있는
> 여성이 성으로부터 자유로울 수 있다고 생각해요.

[자유롭다+여성이라는 성으로부터 해방, 죽도록으로부터 벗어나는 것][7]

박지영

자유는 특히나 나를 상대화의 성적 맥락에서 자유롭게 하는 중요한 요인이 되었고, 나 스스로 상대의 성적 행위에 얽매이지도 않고 의존하지 않게 되니까요. 아마 자유를 하지 않았다면 좀 달랐을 거란 생각이 들어요. 자유를 통해 내 몸에 대한 욕망과 변화를 더 적극적으로 찾았고, 그러고 나서 내 파트너에게 또 요구할 수 있었어요. 최근에는 파트너와 함께 자유도 하구요.

서혜정

남성들에게는 성욕이 '참기 힘든' 본능이지만 여성에게는 생식을 위한 일시적·기능적 욕망일 뿐이라는 남성 위주의 왜곡된 성 관념은 이들 여성들의 성적 실천 과정에서 여지없이 깨진다. 이들은 여성인 자신이 그동안 공공연하게 혹은 무의식적으로 믿어 온 교육과는 달리 자기 안에 강제된 성적 욕망이 강렬하다는 사실을 알고 있다. 남성들과는 달리 '참기 힘든' 본능을 장소나 시기에 따라 참는다는 사실이 다를 뿐이다. 이는 본능의 문제가 아니라 인식의 문제이며, 사회적 인식에 따른 행동 표출의 차이일 뿐이다. 이들 일부 급진적으로 보이는[8] 페미니스트들은 자신의 성적 경험을 다른 여성들과 공유하며 자위를 권하고 있다. 이들은 여성이 충분히 다양한 방식으로 성적일 수 있으며, 그러기 위해 노력해야 한다고 역설한다.

언젠가 처음 자위에 대해 말을 했어요.
오두둘 만들 수 있었고, 안전한 공간이었으니까요.

그때 무슨 말을 어떻게 했는지는 잘 생각나지 않아요.
그런데 이상한 일은 바로 그 다음부터 말하고요.
된 말이 나기 시작했어요.
오랫동안 비밀한 동굴 속에 숨어 사는 것 같았는데,
그 동굴에 조그만 창문 같은 구멍이 나고,
그리로 햇살과 달빛이 번갈아 나를 어루 주는 것 같은……
그리고 조금씩 밖으로 나가도 괜찮다는 생각이 들기 시작했고,
그날 '난 아주 어릴 때부터 자위를 했다'는 이야기가
그렇게 힘 있는 말인 줄 이제 몰랐어요.

박지영

4. 가부장제 비웃기

상대할 고정관념을 넘고 넘은[9] 성적 실천으로서의 자위 경험

자위를 성적 실천으로 적극적으로 해석하는 이들은 자위가 가부장제의 여러 측면을 뒤흔드는 실천이라는 주장을 하기도 한다. 이러한 실천은 우선 비하된 나 자신, 여성으로서의 나 자신을 '되찾는 것', 나 자신을 '긍정하는 것'에서 출발한다.

난 공이 일찍 자위를 했고 테스를 했음에 감사하고,
내 몸을 바라보고 사랑하게 되어서 너무나 감사하고,
세상은 상대적이고.

어떤 방식의 즐거움이가 지금 현재의 우리를 움직이고 있나요?
풀어 버리세요.
그리고 즐기세요.
자신을 사랑하세요.

박지영

알아요. 자위를 하면 내 몸과 친해져요.
굳구 내 몸이지만 서로 길들여지기까지는 많은 시간과 노력이 필요하고.[10]

박지영

여성들은 자신의 몸을 긍정하는 것이 매우 어렵다. 남성에 의해 규정되고 해석되고 지배되는 사회에서 여성의 몸은 욕망의 대상이 되어 왔기 때문이다. 여성의 몸은 위험한 것, 더럽혀지기 쉬운 것으로 인식되어, 심지어 남성들의 성폭력 범죄에 대한 원인을 여성의 존재 자체로 보는 경우가 많다. 즉 여성이 그곳에 있었기 때문에 성폭력이 발생했고, 여성이 유혹적인 태도를 보였기 때문에 발생했다고 보는 것이다. 성폭력 가해자의 범죄 행위와 그들의 성 인식을 문제 삼기보다, 유혹하는 몸소로서 여성의 몸이 범죄 원인이라는 것이다. 이러한 이유로 성폭력 사건에 대한 대부분의 보도에서 피해 여성에 대한 행실이나 옷차림을 반드시 언급하는 것이다. 이러한 문화 속에서 여성들은 자연스럽게 자신의 존재를 사회가 규정한 대로 인식하게 되며, 굳이 누군가가 말해 주지 않아도 스스로 조심하고 스스로를 더러운 존재, 더럽혀질 수 있는 존재라고 생각하게 되었다. 이 얼마나 비루하리만는 생각인가!

일부 여성들에게 자위는 이러한 억압적 상황에서 벗어 나올 수 있는 계기를 주는 성적 실천이 되었다. 자위를 알게 됨 말고 자위를 통해 성적 정체성을 찾아 가는 여성들은 자위를 하면서 처음으로 자신의 몸을 바라보고 사랑할 수 있게 되었고, 자신의 욕망을 대상화하지 않고 보는 법을 조금씩 경험을 통해 얻을 수 있었다. '남자의 배우자 남성에게 속아 한다'[11]는 생각으로 자아 자신도 보지 못했던 자신의 성기를 보고 만지기도 하면서 자신을 온전히 바라보기 시작한 것이다. 이것이 여성들에게는 놀라운 경험이다. 자신의 것이지만 자신의 것이라고 생각하지 못하던 몸을 새롭게 자각하는 동시에 실존하는 나를 경험하는 신비한 경험이 아닐 수 없다. 이러한 깨달음을 얻은 여성은 자신의 몸을 새로운 시각에서 고민하게 된다. 타자화된 몸을 분할하면서 차츰 자신의 이성과 멀어져 있던 몸과의 간극을 좁혀 가는 것이다.

자위는 자기 자신을 사랑하게 만들 뿐만 아니라 여러 가지 생각할 지점들, 여러 나가야 할 지점들을 알려 주기도 한다. 이들의 경험에서 공통으로 얘기되는 것은 자위 행위를 통해 자신을 받아들이고 긍정하게 된 뒤로 자신감이 생기고 다양한 성적 욕망을 살아 가는 과정을 거친다는 사실이다.

자위를 하면요, 저는 무엇보다도 제 자신과 만나는 기분이에요.
그 시작부터 한 돌 한 돌의 과정과 마무리에 이르기까지
오로지 나의 욕소리와 요구에 귀 기울이게 돼요.
늘 '나 아닌' 사람들과 함께 있음으로 인해
온전히 나 자신이기 — 특히 여성으로서의 나 자신이기 — 어려운 나에게,
이 소중한 체험은 참신하나 내가 나임을 느끼게 해 주어요.

박지영

성적인 욕망의 정의는 주변을 통해, 주변 안에서 획득된다고 보는 것에 더 가깝다. 자신과 타인을 동시에 배려하는—— 개인들은 고립된 원자가 아니며, 합합의 집단 만도 아니다. 관계를 통해 의미를 갖는 사회적 개인들, 동시에 환원할 수 없는 고유한 권리를 가진 개인들이 스스로의 욕망의 정의를 유동하는 소용돌이로 만들어 가는 바람은 이미 시작되었다.

김현경(2015)

남성들에게는 자연스러운 일이 여성들에게는 배워 나가야 할 과정이라는 게 과장된 말 같지만, 이것이 현실이다. 자연스러움이 남성의 시각에서 만들어졌기 때문에 여성들은 몸에 맞지 않는 옷을 입고도 그 옷이 자연스럽다고 착각한다. 옷의 유행을 잘 관찰해 보면 사람들이 흔히 말하는 '자연스럽다'거나 '세련되었다'는 기준이 얼마나 작위적인지 알 수 있다. 목에 줄을 달아야만 정상이 된다고 생각하는 남자들의 기준이 여성의 운동에 줄을 감아 놓으려 하는 건 아닌지 의심해 봐야 할 것이다.

인터뷰에 참여한 사람들 가운데 몇몇은 자위가 가부장제에서 상처받은 자신을 치료하는 정화 의식이었다고 이야기했다. 가부장제가 만들어 내고 가부장제가 추구하는 여성의 몸은 가부장제로 인해 절망감이 상처받고 무너져 무너져 버린다. 이들은, 자위가 그런 상처받고 아픈 몸을 위로하는 치유 방법 가운데 하나라고 말한다. 여성의 몸은 남성들에 의해 성기를 중심으로 분절되어 평가받는다. 얼굴과 가슴, 엉덩이 등 여성의 몸은 통합된 인격체로서가 아니라 부위별 아름다움이라는 기준으로 재단되어 왔다. 자위는 이러한 분절된 경험을 가진 여성이 처음으로 온전히 자신과 만나는 경험이며, 현실 세계에서 여성의 몸에 가해진 폭력을 위로하고 치유하는 과정으로서 의미가 있다는 것이다. 어떤 여성은 '깃털로 욕

망을 복구하는 느낌'으로, 또 어떤 여성은 원하지 않는 폭력적인 성적 경험에서 '내몸에 내 몸을 복구하는' 마음으로 자위를 실천한다고 설명하기도 한다.

> 욕망이라기보다는—— 그런 남자에게 강요당한 내 몸이 불쌍했고—— 그 남자의 손길이나 성욕의 흔적이 내 몸에 남아 있는 게 싫어서—— 으흠—— 내몸에 내 몸을 내가—— 복구한 단어가 어울리기도 하네요.[11]
>
> 사례 A

> 글쎄—— 나를 좀 좋아해 준다는 의미, 좀 존중받지만 힘든 일에를 마치고 나서 나를 상 준다는 의미로 열라 맛있는 걸 먹는다거나 열라 비싼 화장품을 사거나 하는 보저적 내 몸을 중점에 둬 주는 거지, 그정도 확대했으니까, 하하하
>
> 사례 D

5. 클리토리스와 질의 경계 밖 욕망을 찾아서

서구에서 매스터스(W. H. Masters)와 존슨(V. E. Johnson)이 여성의 오르가슴이 음핵(클리토리스)을 통해 이루어진다고 밝힌 후, 남근 삽입과 질 중심으로 여성 욕망을 설명한 프로이트의 이론이 어쩌면 허구일지 모른다는 인식의 대전환이 있었다. 서구의 음핵 섹슈얼리티 담론은 이제까지의 남녀관계에 근본적인 질문을 던지고, 이를 통해 여성들의 성 담론이 재구성되면서, 여성들은 이성에 성교가 자신들의 성의 기쁨에서 부수적인 부분에 불과하다고 털어놓기 시작했다(조은희, 2002). 이후 코레트(Anne Koedt)는 〈질 오르가슴이라는 신화〉에서 여성이 남

성과 삽입섹이 음핵을 통해 오르가슴에 다다를 수 있다는 일종의 '여성의 성 독립 선언'을 하며 새로운 성적 해석의 가능성을 제시하기도 했다. 하지만 질이나 음핵이냐 하는 논의 역시 남성들의 기준, 이분법적 사고에 의한 논쟁이라는 비판과 더불어, 여성의 다양한 성적 욕망, 이분법적이지 않은 다중 욕망을 좀더 적극적으로 수용해야 한다는 의견도 제기된다. 이리가레이(Luce Irigaray)에 따르면 "여성의 해부는 클리토리스의 적극성과 질의 수동성 사이에서 선택해야 할 필요가 없다. 질 애무의 해석이 클리토리스 애무의 해석을 대신할 필요가 없다는 것이다. 둘 다 대치할 수 없는 방식으로 각각 여성의 해석을 돕기 때문이다."[12] 따라서 여성들은 상징적질이라는 남근 형태적 담론의 합정에서 오히려 자유로울 수 있다는 것이다.

인터뷰에 응한 여성들과 여자망 회원들은 굳이 이리가레이의 논의를 가져오지 않아도 자신의 본능적 만족을 추구하는 과정에서 여성들이 그동안 처한 일련의 선택의 상황을 비켜 가기도 했다. 무엇이 옳은가? 우리의 욕망은 과연 우리 자신의 것인가? 페미니스트로서 혹은 여성으로서 당당한 욕망, 진정한 욕망은 무엇인가? 이런 질문들을 당시 거두고 이들은 오히려 페미니스트 윤리[13]라는 것에 의문을 제기했다. 피도지 함께 우리 여성들이 남성들이 만든 기존의 굴레뿐만 아니라, 스스로를 억압하는 또 다른 방식의 페미니스트 윤리를 찾고 있는 건 아닌지 의심했다는 말이다. 이들은 "그 기준의 기준이 다시 여성을 억압한다면, 그 윤리는 과연 누구에게 도움이 되며 어떤 의미가 있는가?" 하고 반문하며 거짓이든 허상이든, 혹은 만들어진 것이든, 그 무엇이든 여성들이 느끼실 수 있는 모든 것을 우선은 모두 내고 바라볼 필요가 있다고 생각한 것이다.

> 일단 여성들은 질은 남성 쾌락을 위한 것일 뿐이라고 너무나 세뇌되는데, 정

> 여성의 질에 대해 우리가 이성애적 관계 때문에 넓 할 수밖에는 없다고 하는 생각 두 했었습니다. 뭔지 질에 넣는 거는 그런 관계가 연상되고 또 여러 모르가 있으니까요. 하지만 요즘은 생각을 좀 달리하구 있는 중입니다.[14] 질두 내 사랑부분 생기니까, 자위시에두 좀 힘껏 불어 고인 증이에요. — 클리에만 연연하는 자위 아니에요.[15]
>
> 사례B

특히 자위를 하는 공간에는 이성애 관계에서 성적할 고정관념에 근거한 설정처럼 여러 가지 체위와 성적 실천, 상상 들이 실험된다. 이들은 이성애 섹스에서는 상상하거나 시도하지 못한 것들을 시도해 보고, 쾌락을 얻는 감각을 찾기 위해 다양한 상상력을 동원하며, 도구를 사용하기도 한다.

> 질에 그슬린 피부의 색시한 약간 힘 있는 남성의 몸을 떠올리기도 하고
> (약간 충분해서 힘쓰실 분이면 더 좋을지기도 하고)
> 너무 부드럽고 섬세한 여성의 몸을 떠올리기도 하고.
>
> 사례F

후자는 이러한 시도 역시 남성 중심의 이성애적 성관계의 한계 안에 있는 게 아닌가 하는 의문을 표하지만, 실제 그렇다 하더라도 그러한 점이 이들에게 성적 욕망을 실현하는 과정에서 크게 방해가 되지는 않는다. 자위의 성적 실천이 그들에게 위로가 되며, '여성들은 자위를 하지 않는다/하면 안 된다'는 가부장제의 충고를 비웃고 무시하는 것이 이들에게 더 의미 있는 일로 다가오기 때문이다. 따른 기존 통념에 정면으로 도전하는 것으로, 따른 통념에 대한 정치적 의미 부여

를 푸이 메세하는 것으로 인종화하면서, 아직은 숨겨지고 감춰진 욕망을 찾는 것으로도 분주해 보인다. 이들의 이질적성과 행위를 가부장제에서 여성들이 어떻 수 없이 선택해야 하는 상황에 놓이는 한계에 대한 거부로, '어떤 피아인지도 모르는 여유'로 해석한다면 지나치게 낙관적인 것일까.

전 절에서도 성적인 느낌을 받거나 흥분을 받기도 하지만
클리토다 별의 오르지 않아요.
느낌을 못 받을 때두 있구요.
그래서 거짓을 할 때는 상입을 하지 않고 클리를 만지는 것으로만 해요.

여자형

6. 상상할 수 없는 것 상상하기
새로운 가능성의 영역을 확장하라

나는 섹스방을 생각했어요. 응충전화 부스처럼 답거하이고 투명하고, 물론 안은 안 보이고 안에서 밖은 환하게 보이는— 그런 부스 안에 들어가 섹스를 하거나 자위를 하는 거죠. 오늘저럼 눈이 내리는 날 섹스방에 들어가서 하면 정말 흥분될 텐데— ㅋㅋ

여자형

대부분의 여성들은 자신의 성적 충동을 위험한 것으로 경험하며 감히 상상할 수 없는 불가능의 영역으로 생각하는 경향이 있다. 그의 상당할 뿐이라도 남성에 비해

이 많은 여성들이 성적 상상의 내용에 한계의 선을 분명히 하는 경향이 있는 것이다. 따라서면 고정된 여성들은 그들의 성적 행동의 결과뿐만 아니라, 그와 연이어 발생할 수 있는 공격하이고 예측 불가능한 남성의 성적 욕망까지도 받아들이고 책임져야 하는 조구를 받아 왔기 때문이다. 인종의 주체가 남성인 사회에서 여성에게 가해진 폭력으로부 그 책임이 피해자인 여성에게 지우는 현실은 성적 상상에서도 여성들이 여성을 놓지 않도록 방해하는 등 이처럼 가부장제는 여성의 욕망에 간섭하고 고정을 '위험'으로 만들어 버린다.

Vance(1984: 인용자, 2001: 14에서 재인용)

1990년대 초반 서울의 한 대학원에서 성폭력과 인종화을 강의할 때 한 여자 대학원생은 아내 폭력이 빈번하게 발생하는 한국 사회에서 자신은 결코 도시주의자라고 인정할 수 없다고 했다. 밤화 속시 아내를 구타하는 많은 남성들이 자신들도 도시주의자이라고 나설 것이기 때문이라고 했다.

조은 외(2002: 89)

하지만 이제 많은 여성들은 여성 자신의 성적 상상의 내용이 문제적인 것이 아니라, 성별의 책임을 여성에게 전가하는 데 비판의 초점을 두어야 한다고 강조한다. 위험의 가능성으로 여성들의 상상력을 억압할 것이 아니라, 그 위험을 만든 당사자인 남성들에게 다시 질문을 던지자는 것이다. 여성들에게도 다양한 욕망이 있을 수 있다. '그 욕망이 현실로 실현되었을 때도 좋을 것인가?' 하는 문제는 또 다른 차원의 질문이 될 수 있다. 욕망과 현실이, 욕망과 욕세가 항상 일치하는 것은 아니며, 욕망이 현실로 실현되어서 좋은 것과 불쾌한 것이 모두 가능하기 때문이다. 그러나 여성들의 위험한 성적 상상이 일부 남성이 저지르는 성범죄의

원인으로 책임을 추궁당할 이유는 없다.

여성학자 린스는 여성의 성적 쾌락을 긍극적인 권리로 주장하면서 페미니스트들이 좋고 나쁜 성을 가르는 기준을 없애야 하며, 여성이 스스로 비규범적이라고 정의하는 성적 실천들을 포용할 수 있어야 한다고 주장한다(Vance, 1984: 22-24). 가부장적 사회에서 여성들은 수많은 폭력에 노출되어 그것에 적극적으로 혹은 소극적으로 저항하며 살아왔다. 그러한 저항과 분노를 표출하는 방법으로 성적 상상이 동원되기도 하는데, 이는 특히 자위를 하면서 자연스럽게 이루어진다. 그러한 성적 상상의 내용 가운데 일부는 가부장제와 가부장제의 폭력성을 비웃고 희롱하는 것이다. 남성 가해자에게 복수하는 상상, 가부장제의 상징적 남성 권력자들을 우스꽝스럽게 만들거나 하는 성적 상상은 일종의 가상현실에서 이루어지는 복수인 셈이다.

그때 (남자) 성폭력 가해자를 놓고 얘길 때 하다가 재수 없단 생각이 들어 하다 말았던 거 같고, 어른 얘길 때 기분이 묘했던 거 같아. 증근히 짜릿한 거— 재수 없기도 했지만— 폭력적인 것은 남성들에 대한 분노의 표현도 있어요. 그렇게 (남성들에게) 상술을 부려 보는 거죠. 조롱해 보고.

이혜 B

하지만 이러한 상상이 온전히 가부장제에 대한 통쾌한 저항과 비웃음만으로 이루어지는 것은 아니다. 분명 반가부장제를 지향하고 권력을 가졌거나 혹은 겉으로 자신에게 폭력을 행사한 남성들을 비웃는 상상이지만, 현실과의 연결성 때문에 상상 자체가 쾌락을 얻기도 하고, 그 상황이 자신의 기본을 상하게도 한다는 것이 이들이 솔직하지 털어놓은 한계였다. 또한 현실의 권력관계 너머로 상상력

의 범위가 확장되지 못하기도 했다. 예로 성폭력 피해가 속발론은 이들의 상상력을 가로막는 핵심적인 방해물이었다. 그러나 이러한 혼란과 갈등을 현실과 동떨어져 상상할 수 없는 상황에서 당시 한국에 처해 놓았을 뿐, 그로 인해 상상에서 가능한 그림을 아예 차단하기는 할는 듯했다.

제 자신이 상상하는 건 자세히 생각해 본 적은 없어요. 그냥 자꾸 생각이 되어 질 만 때요. 현실의 솔직하인 것과 아주 동떨어질 순 없으니까. 그래서 다른 사람이 싫은 걸 억지로 하는 욕망적인 장면은 잘이 연상되지는 않는 것이에요. 그냥 서로 성관계를 할 수 있다고 생각하는 상대와 하는 장면은 재미있고, 그리고 누군가 지켜보는 거— 혹은 내가 지켜보는 거— 그런 건 좋았어요.

이혜 B

그럼 내가 상상하는 건 어떨까도 했지만 여자들은 상상하기 어려워서 싫고, 남자들은 상상한다고 생각 안 하고 좋아할 놈이 더 많을 거야—; 이런 생각이—

이혜 C

가부장제에 대한 저항이나 복수의 의미를 띤 상상 외에도 성적 쾌락, 오르가슴을 위해 다양한 상상력을 동원하기도 한다. 이런 경우 실제로 실천하기 어려운 행위라고 치부했으나, 사실은 다만 억압된 것이었을지 모르는 성적 실천, 상상으로만 욕망하던 것들이 시도된다. 성행위상을 남나들기도 하고, 주인과 같은 일로만 들면 위험하다고 하는 성적 경험들도 상상한다. 포르노에 그려지는 남성들의 성적 판타지를 그대로 재현해 보는 상상에서부터, 그동안 남성들의 판타지에 가려 제단되거나 평가되던 여성들의 성적 판타지를 여는 그 이상까지 상상하

하고 시도하기도 한다.[10]

> 나의 몸의 내가 분리된 듯한 기분이 들면서
> 내가 다른 한 여인의 몸을 바라보고 애무하고 있고
> 또 내가 다른 이의 손길을 받고 있다는
> 이중적인 느낌을 가질 수 있었죠.
>
> 사례 A

> 한동안은 [프로노를] 미친 듯이 찾아, 매일이 오잘이, 그러면 한번 들어가 보는 거야. 레즈비언 프로노 아니면 제이섹에 생긴 안내문이 있으면 보거나. 그중 특별히 당에 끄는 부분이 나오는 게 있어. 어떤건 영양이를 찾는다거나 오럴을 하거나 남자가 여자를 해 주는—— 가끔씩 자극적인 게 있어. 자위할 때 그런 걸 떠올린다거나 해. —— 하하하. 그렇다고 꼭 내 환상과 들어맞는 게 아니, 근데 내 꿈이, 생각 해입 것이 반영하는 거지, 왜 내 꿈이 투영하는 거랑 나 스스로 만족스러워 하는 거랑 다르잖아. 그거는 나는 어쩔 수 없는 부분이라 생각했는데—— 오증은 안 보는 집루 하지.
>
> 사례 D

> 사실 윤리적으로는 문장력 같지요. 실제 상황에서는 상상두 못할 것까지 자위할 땐 자극을 위해 참시 하거든요. 하지만 그런이에요. 그 사람을 실제 만났을 때 그 장면이 떠오르는 것도 아니고—— 제가 생각하기에 어떤 글기에 대해 하고 싶은 욕망인 거 같아요. 그냥 그렇게 이해하고 있어요. 그래서인지 별로 죄의식은 없구요.
>
> 사례 B

들—— 여러분두 오럴 좋아하나요? 많은 여성들이 오럴을 잘 좋아하지요. 저두 마찬가지구. 그래서 배튼 그런 생각을 했었어요. 내가 나를 해 줄 수 있을 것이나 좋을까 하구요. 지난 번 어떤 파티장에서 다른 친구두 그런 얘길 하더라구요. 나랑 똑같은 생각을 가지고 있어서 반가웠는데—— ㅋㅋ 그래서 서머스란 소녀들의 국에 우리의를 거의 반으로 갈라 양날이 축으로 일을을 내리는 기술이 있는데 그게 참 부럽더라구여(물론 그러기까지 그녀들이 감당한 노력이 힘들었겠다는 생각이 이 들지만. 살짝 가서 알바 주고 싶을 만큼 좋은 기술인데—— "오럴해 보세요" 할 수도 없고. 아쉽기만 할 뿐이에요.

여자친

> 난 내 유두를 내 입술로 애무하고 싶어서 시도해 본 적이 있는데, 안 되더라구요.
>
> 여자친

> 신체하는 사람과 같이 같은 공간에서 자위를 해도 좋을 것 같아요. 자위하다가 다음 일으면 섹스도 하고——.
>
> 여자친

7. 나가며

대이프 성폭력 피해 생존자[12]인 나의 경험에서 본을 때, 성폭력 피해 상황에서 여러 층위의 감정과 몸의 반응을 보게 된다. 거기에는 싫은 감정, 혐오스런 감정 외에 좋았던 순간, 혼란스런 몸의 반응이 존재 있었다. 별래가 기억하는 느낌도 나름만 기본 좋은 감정을 바탕는 듯한 느낌도 있었다. 그로 인해 몸의 좋았던 반응을 찾아 그 상황을 '좋게 좋게' 해석하고 넘겼고, 성폭력으로 문제 삼지 못했지만, 그것은 분명 원하지 않은 성폭력이었다. 이와 같이 특히 아는 사람이나 친밀한 관계에 있는 사람에 의한 성폭력 피해를 경험하는 생존자들은 모순된 혼란 속에서 자신을 더욱 비난하고 그 혼란을 견딜 수 없는 경우에는 스스로를 분열시키기도 한다. 원하지 않던 이성, 반응했던 몸, 순간적인 호기심과 지속적인 폭력 사이에서 이를 소화할 만한 언어를 찾을 수 없기 때문에 자기 안의 분열도하여 해석하지 못하는 것이다.

우리가 그동안 교육받았던 성지식은 성폭력과 임신, 성병에만 한정되었으며, 아주 분명한 경계만 있었기에 경계를 넘나들거나 모호해서 혼란스러운 것들에 대해서는 설명하지 못했고, 어떤 이름을 붙여야 좋을지 방향을 잡기가 어려웠다.

여성들의 생각과 느낌, 욕망과 쾌락, 억울하는 감정과 반응이 거의 설명되지 않은 채로 깊은 호수에 잠겨 머내지지 않았다. 아무도 그 안에 무엇이 있는지 들여다볼 용기조차 내지 못했다. 여성은 여성대로, 남성은 남성대로 그동안 믿어 왔던 세계를 거두로 돌 용기를 내지 못했다. 그리고 다만 깊이를 알 수 없는 호수 위에 떠 있는 알다란 정돌을 지우느라 바빠서, 어쩌면 호수 자체의 정화 작용을 다숙 죽여 왔는지도 모를 일이다.

자위를 하는 많은 여성들이 자위를 즐기면서 자신의 몸을 새롭게 인식하기 시작했다고 말한다. 한 번도 본 적이 없던 자신의 성기를 보기 시작하고 그것에 경이하고 즐거워하게 되었다고 말한다. 성을 즐길 수 있을 거라고는 상상도 못했던 여성이 그 누구보다 성적 경험을 풍이하게 되기도 했다. 자신의 몸을 아끼워할은 존재처럼 취급했던 여성들이 몸이 느끼는 것에 귀 기울이고 또 다른 느낌을 찾아 적극적으로 정보를 나누기 시작했다.

자위가 여성들에게는 어떤 의미가 있을까? 자위를 즐기면서 몸을 경험하는 것, 다시 말해 자신의 존재성에 자신감을 갖기 시작하는 이유는 무엇일까? 성관계에서는 오르지 못하지만 자위에서는 오르가슴에 쉽게 다다르는 이유가 무엇일까? 특히 성별 권력관계와 연관이 있는 것은 아닐까? 여성들은 어떻게 자위를 하기 시작하며, 어떤 형태의 자위를 즐기고 있을까? 자위를 하는 행위에 성별 권력관계가 어떤 영향을 미칠까, 미치지 않을까? 이렇게 즐거운 성적 놀이를 방해하는 문화적 요인은 무엇인가? 자위를 적극적으로 행하는 여성들은 그 문화적 요인을 어떻게, 무엇으로 바꾸고 있을까? 그 안에서 갖는 해방감의 실체는 무엇인가?

이 글은 위와 같은 질문으로 출발했고 자위를 좀더 적극적으로 실천해 온 여성들의 경험을 통해, 자위에 대한 이들의 적극적인 해석을 통해 자위가 주문히 정치적으로 많은 가능성을 가진 성적 실천임을 주장하고자 한다. 사실 이들은 실제 자위 경험을 통해 그동안 알지 못했던 다양한 욕망이 존재한다는 사실을 인지했으며, 그 욕망들이 때론 가부장제와 정면으로 충돌하기도 하고 때론 여성주의 윤리와 갈등을 겪기도 하는 모습을 보였다.[11] 이들 여성들은 자위를 하는 과정에서 자신의 몸을 재인식하고 긍정했을 뿐 아니라, 가부장제의 이분법적 사고를 비판하는 등 여러 층위에서 반응하고 있었다.

성은 근대적 주체가 지닌 자아의 핵심으로 강조되는 한편 인간의 존재 양식을 설명하는 중요한 범주이자 가장 논쟁적인 주제다(푸유신, 1999). 이런 의미에서 여성의 성은 그 실체를 드러낼 시점에 와 있으며, 자위 경험에 대한 적극적인 해석은 일서 살펴본 가능성들로 인해 그 출발점이 될 수 있을 것이다. 그리고 그 가능성은 여성주의라는 프리즘으로도 빛을 발할 것이다.

> 왜 적하냐고 한다면—— 결국 그것이 날 행복하게 해 준다고 해야 하나?

1) 성은 성적 욕망을 정초하고 구성하고 표현하며 추구하는 사회적 과정이며, 성적합, 성행위, 성적 감수성, 성적 지향, 성적 환상과 성적쾌감을 정의하고 생산하는 모든 영역을 포괄한다(고은 외, 2022). 이 글에서는 성과 섹슈얼리티로 통용하여 쓴다.

2) 이 주은 지난 2021년 8월 13일 '여성들의 자위 경험을 통한 성적 주체성 논의기제' 라는 주제로 연구 목적을 밝히고 시작된 커뮤니티다. 이곳에서는 여성주의에 공감하고 여성의 욕망에 적극적인 여성들이 자신이 실천하는 자위에 대한 정보를 공유하고, 더 적극적으로 욕망을 충족시킬 수 있는 방법을 모색하는 등 활발하게 의견이 교환되었다. 활동하는 사람은 주로 20대 초반에서 30대 중반에 이르는 사람들이며, 여성주의자이고 스스로 명명하는 사람들, 자위를 성적 실천으로 보고 적극적으로 실천하고자 하는 사람들이다. 성적 취향은 이성애자, 동성애자, 양성애자가 고루 섞여 있다. 회원 수는 24명이며 의견을 제안하거나 '번개' 등에 참석하여 활동하는 적극적인 회원은 13명 정도다. 대략 13명의 게시판 글(텍스트 글 포함)과 그 외 8명을 인터뷰했는데, 이 글에서는 4명의 인터뷰만 직접 인용했다.

사례 A는 20대 초반에 자위를 즐기기 시작한 여성이다. 사례 B는 30대 초반으로 자위를 통해 자신의 몸을 사랑하게 된, 페미니스트로서의 정체성이 강한 여성이다. 사례 C는 20대 초반으로 그녀에게 자위는 나루나 일상적인 행위이다. 사례 D는 30대 후반으로, 그녀 역시 자위는 생활 자체이고 할 만큼 일상적이지만 자위가 성적 경험으로 인식된 것은 오히려 레즈비언의 섹스를 통해서라고 말한다. 그녀는 앞의 세 사람과는 다르게 자위가 성적 경험으로 특별한 의미가 있다기보다는 그저 즐기는 것으로 여기한다.

3) 항상 남성이 기준이 되는 사회에서 '남녀 차는 법이 차이스러운 것으로 받아들여지고 당연시된다. 언어의 질서는 그 시대 권력관계를 고 투영으로 잘 드러내는 것 같다. 필자는 랑스어도 의식적으로 '여성이라는 표현을 즐겨 쓴다. 따라서 이 글에서도 '여성'이라는 표현을 사용했다. 누군가 '남녀가 같은데라 주장해도 실목할 이유와 의미는 없다. 다만, 독자들이 이 말을 읽는 순간 불편함을 느끼거나 거북하다면 그것 자체가 의미

음이 심하 정복지고 숨이 막힌 거예지고 내 몸을 내가 사랑해 주는 거.
죽을 때까지 혼자 할 수 있는 거. ㅎㅎ
여성주의 덕분이죠.

사례 C

있는 십이의 생각하기에 이 표현을 고집한다. 여성주의는 '별로 아닌 것' 속에 스며든 '차별스러움'에 균열을 일으키는 힘이 있다. 차별스러움은 그것을 차별스럽다고 생각하는 이들에게는 차별스러운 일이지만, 그것으로 인해 불편을 겪거나 상대적 박탈감을 느끼는 사람들에게도 차별스러운 일이 일어난다.

4) 특히 성적으로 무지하고 적극적이지 않은 여성, 이른바 순수하지 모이는 여성에 대한 시선에는 여성들이 자신의 성적 욕망을 실천할 때 적극적으로 행동하는 것을 당연시해 한다. 사회적으로 강요된, 수동적이고 고분고분한 여성성이 성적 실천 영역에서 재현되는 것이다.

5) 사우성은 '너들다운 우리들의 성'의 대하여, 우성애의 사우성은 대중미학에서 성에 대해 드러나고 예기할 수 있는 것을 이성했다는 점에서 기여한 바가 있으나, 그녀가 말하는 '우리들'의 실제와 '너들다움'의 내용을 구성하는 것이 여성에게도 해당되기 때문에 지문이 든다. 그녀가 말하는 성이 남성들의 성이기 때문이다. 또한 구성애는 자위 역시 남성들, 특히 결혼하지 않은 남성들의 사인스러운 성욕 해소법으로 보지만, 여성들에게는 조심할 것을 더 강조한다("여성의 경우는 성적 구조가 다르므로 지나칠 경우, 남자에서 다른 문제 발생—임신이 우일될 수 있음—이 우일하고 우성 기능("나우성 홈페이지에서 발췌)).

6) '보지'는 여성의 성기를 가리키는 우리나라 말이다. 하지만 그동안 보지는 남성들에 의해 조롱적인 '욕'으로 사용되었다. 남성의 무성하게 구별되는 여성의 성기를 부르는 '보지', 즉 '여성성'의 상징을 모욕하는 수단인 욕이 되는 일은 여성을 비하하는 문화이기에 가능하다. 남성들의 이러한 의식을 바꾸기 위해 일부 페미니스트는 이제 상용하는 다른 용어를 개발해야 한다는 주장을 하며, 일부는 그 용어를 폭린의 여성의 몸에 드리워진 폭력과 부정성을 극복해야 한다고 주장한다. 필자는 후자 쪽에 더 가까워 '주도적 여성들만을 여성으로 하는 영교육에서 '보지'라고 돌아 보기나 돌아 보지 않다. 그렇게 시도했을 때, 기존에 비하되고 혐오스런 것으로 치부된 욕이었던 '보지'에서 자유로울 수만은 없으나, 그럼에도 《버자이너 모놀로그》에서 말하듯, 이 용어를 돌아 보고 또 써, '여성성'을 스스로 주체적하거나 우리스러워 했던 모욕감이 조금은 덜어지는 느낌

을 경험한 적이 있다. 그 외에도 정확한으로써 언어는 여성성이 상당히 많이 잘못되어 있다. 그 시대를 살아가는 여성에게 이에 대해 명확하게 표현된 적은 없으며, 나 역시 혼란스러운 상태다. 이러한 혼란 속에서 말소나 대상에 따라 '보지'의 사용 여부를 결정하고 있는 중이다.

7) 기부장제에 의해 만들어진 성의 개념의 '여성'이라는 틀에서 벗어날 수 없다는 의미를 말한다.

8) 나는 여성학과 여성운동과에서 거의 7년 동안 활동하고 공부하면서 '나는 나루 급진적이다'라는 말을 자주 들은 한다. 그러나 '급진적'이라는 말이 준거는 기에 변정주의 입장 내용의 급진성보다는 대부분 '성적인 것'을 입 밖에 낸다는 것이 거의 전부였던 것 같다. 따라서 실질 이들이 말하는 '급진적'이라는 수식의 결과는 아직 구성되지 않았다. 최근은 일반적으로 성을 이야기할 때 '급진적'이란 말이 자연스럽게 따라붙는 사람들의 태도를 그대로 보여 주고자 이곳에서도 정리하지 않은 채 사용한다.

"여성의 성을 여성 자신의 입으로 말한다는 것은, 그것이 그다지 급진적일 것도 없는 지극히 상식적이고 일 반으로 머나에 말하지 않는다 한이지 누구에도 공감할 수 있는 보편적인 내용일 테조차도, 그 자체로 급진적이다."(인터뷰, 《음지은 말할》 서문에서)

9) 고정관념을 넘어선다는 의미는 틀림이고, 기부장제의 편견도 아픈 그 의미가 별로 아닌 사소한 것이 된다는 의미에서 '남은 을 강조했다.

10) 능동적으로 젊은 사람들이 여남간의 이성애적 생관계에서 '먹다', '주다'라는 표현을 쓴다. '먹는다'의 주체는 남성이며 '주다'의 주체는 여성이다. 여성의 몸과 성기는 남성들에게 주는 선물(여성성, 혼히 말하는 욕체적 순결)이며, 음식물로 인식된다. 이는 매우 상징적인 의미를 지닌다.

"아무하는 남자 앞으로는 이루한테도 보여 주기 싫었다. 나 스스로에게도 보는 것 허락하고 싶지 않았다."(이영희·이승욱 2011)

11) 서배숙(1996), 〈몸의 정치, 성차의 윤리〉, 《여/성이론》 통권 1호에서 재인용.

12) 페미니스트 윤리라는 것이 어떤 문통된 의견으로 모아지기는 어렵다고 생각한다. 페미니스트로서의 윤리의식은 각자가 생각하는 가치관에 따라, 처한 환경에 따라 달으로 다

제 7주,

동성애 정치학

- 『누가 성정치학을 두려워하라』, 서동진 / 문예마당/ 1996
1장 성정치학 - '누가 성정치학을 두려워하라' '게이정치학에 관한 몇 개의 명제'
- 「근대 자본주의사회에서 동성애 정체성의 사회적 구성에 관한 연구」,
서동진 (연세대학교 대학원 사회학과 1994) pp.26-86
- 「레즈비언/페미니스트 관점에서 본 서구 레즈비언 이론의 발전과정과 역사적 의의에 대한 연구」,
김지혜 (이화여자대학교 대학원 여성학과 1997) pp.14-121

로버트 메플소프 Robert Mapplethorpe <Self Portrait 1980>

누가 성정치학을 두려워하라

1. 이 어렵고 두려운 시작

성정치학을 사유함에 따르는 곤란들

성에 관한 의미작용은 아나코적이다. 그것은 의미가 과잉되어 넘으면서도 의미가 동시에 파소하기도 한, 극히 희한한 삶의 체험이며 조건이다. 성에 관한 대화를 주제하기 위해 우리는 백과전서적 지식으로도 이 담론을 감당하기 어려울 것이다. 성에 관한 결정적인 진리를 확보하였다는 것은 바벨탑을 쌓으려는 것과 같은 것이다. 거기에는 진리가 너무 많고, 또 그 진리들은 전혀 어울리지 않게 흩어져 서 있다. 정신분석학, 심리학, 성생물학, 유전학, 남성 · 여성 의학, 범죄학, 성사회학와 일탈사회학, 가족

학, 윤리학, 심지어 성정체학과 기호학에 이르기까지 성과학들 sexologies은 나름의 성에 관한 진리, 나만의 진리를 가지고 있다.

본능, 에로, 유혹, 만족, 희열…… 이 낱말들은 단박에 어떤 성적 환기 작용을 한다. 물론 이는 근대에 들어서면 아주 정교하게 다듬어지고, 여러 과학이 자신의 학문적 담론의 내부로 식민화시킨 용어들이기 때문이다.

변식과 생식, 재생산, 육아, 사춘기, 생인(成人), 갱년기, 노인…… 이 모든 말들 역시 명시적으로 혹은 묵시적으로 성에 관련되어 있다. 이 말들 역시 근대의 여러 과학이 자신의 학문적 담론 내에서 권력관계를 교묵하기 위해 발명한 담론구성체이다.

일탈, 도착, 변태, 비정상, 조루, 지루, 물감증, 히스테리아 hysteria…… 이 모든 말들은 근대가 자신의 성에 대한 통제와 복종, 쾌락의 자유를 재생산하기 위해 창안한 과학의 개념들이고 영구적인 권력장치이다.

사정이 이렇진대, 성에 관해 목청을 돋운다는 것은 당연히 진리에 대한 인식론을 거스르는 이단자의 목소리를 내는 것이기 마련이다. 그(녀)는 자신이 창조할 수 있는 진리의 일람표가 없는 지대에서 성에 관한 지식을 만들어 내야 한다. 그(녀)는 자신의 주장을 정당화하도록 유인하는 수많은 과학의 담론들의 힘으로부터 자신의 주장이 전복 될 수 있도록, 자신의 주장에 장인함을 심어야 한다. 자신의 주장에 담론의 힘을 부여한다는 일이 반드시 과학의 담론의 권위에 포섭된다는 것만은 아니다. 도리어 정반대로 성에 관한 담론을 비합리주의적 주장의 그늘 속에서 증식시킬 수도 있다. 그리고 우리가 아는 한에 있어서는 이런 방식의 주장이 성에 관한 가장 강력한 담론적 생산성을 발휘할 수도 있었다.

예컨대 바타는 그의 비전적이고 묘혼적인 소설들 속에서 성에 관한 근대적 합리주의가 장악할 수 없는 신식의 공지를 보여 주었고, 이로 인해 철학과 여러 과학으로부터 끊임없이 공격당하였다. 그의 후예들인 바타이유 Bataille도 그랬고, 바르트로부터 악의 화신으로서의 성인(聖人)이라는 역설적 이름을 선사받았던 세인트 잘 주네 Saint Jean Genet도 그랬다.

차라리 그들식의 진리와 반대편에 자리잡을 때, 여기엔 진리가 있을 수 없다는 반론만으로 하나의 주장을 수립할 수도 있을 것이고 또 고만한 진리의 심문을 피할 여유들을 찾을 수 있을 것이다.

바르트의 노출과 펜트하우스의 노출 사이에 동일한 인식 감각을 제시해 보이는 여기에서, 성을 욕망과 희열의 의미망 속으로 계속 끼워 넣아 갔던 시기는 여기에서 성 sexuality에 관한 어떤 담론도 실체화 reification될 것이다. 그래서 성에 관하여 무슨 지식을 제시하더라도 그것은 열린 리얼스런 지식으로 체험되고 소유될 수 없는 일이다. 그래서 성에 관한 담론을 세상으로 배출한다는 일은, 그에 관해 쓰는 이나 그 글을 읽는 이에게나 공히 서로 조우하기 어려운 어떤 인식론 이전의 혼미상태를 체험하는 것이기 십상이다. 어떤 주장도 자신 밖의 어떠한 초기적 공간을 이거낼 준비를 하여야 할 의무가 있지만, 성에 관한 담론에서 그것을 기대하고 주문하기란 극히 어렵다. 아마 어떤 발언에 대해서 그 발화자의 신원(身元)을 캐묻는 회생양의 정치가 날뛴다면 그것은 이곳 성정치학 확인을 극렬하고 완고한 곳도 없을 것이다. 그러나 집날 게 없다. 이하의 성정치학은 자신의 주제로 삼을 것이기 때문이다. 그래서 나는 성정치학의 글쓰기가 지배하고 있는 글쓰기의 관례가 어떤 점에서는 부럽고 생이 난다. 그들은 글 첫머리부터 이렇게 일탈하고 탈어리를 풀어간다. "그렇다, 나는 아프리카에 이주민 여성이다." 혹은 "나는 아시아계 게이이다."

60~70년대 서구의 새로운 급진주의의 경향이, 만물 죽음의 상태에 있던 성 sexuality)란 의제 agenda를 정치의 프로그램 속에 입적시키고, 또 그것이 동시대의 풍속이 될 만큼 적절 대중의 투쟁을 경험 보인 후, 우리는 성정치학 politics of sexuality에 관해 누구나 일후 비웃될 수 있는 하나의 상식의 지관을 가지게 되었다. 그 직관이란 어림잡아 "섹스에는 어떤 정치적도도 필요없다"는 간명한 슬로건 하나로 집약될 것이다. 성혁명 Sexual Revolution 혹은 성해방 Sexual Liberation이란 명칭은 누가 뭐래도 이제 20세기 말 풍속사 혹은 사회사를 이해하는 데 빼놓을 수 없는

정당이 되어 있다. 그러나 이 운동의 지나친 성공은 성정치학이 당고 가야 할 방향과 관련을 잔뜩 흐리고 세상으로부터 사라졌다. 성적 방임주의 permissiveness가 성에 관한 20세기 인류의 사고력의 전부가 된다면 그것은 끔찍한 일이다. 더욱이 지금은 사정이 과히 어렵고 복잡하다.

80년대 이기될 때처 정권과 레이건 – 부시 정권으로 대변되는 이른바 신보수주의 정권의 등장은 알고 보면 과거의 성혁명과 성해방에 대한 대중들의 보수적 공포와 반감을 일본으로 삼았다. 물론 그들은 아주 폭력적 제다를 썼고, 진보적인 집단에 속한 이들은 예고 없이 등장한 20세기 말의 신종 파시즘에 경악해야 했다. 무너진 가족의 가치를 되살리고, 그리기 위해 60~70년대에 집을 뛰쳐나온 여성들을 다시 가족의 품으로 되돌려 보내야 하며(따도, 여성해방!), 에이즈 AIDS라는 세기말적 재스트를 몰고서도 멋멋이 세상을 활보하는 역병 집단인 게이 gay와 혹인들을 세상으로부터 격리하여야 한다(따단, 게이해방!)는 간단한 주장만으로도 이들은 몰표를 얻었고, 그 대가로 그들은 청교도의 신념을 신주단지 모시듯 하던 백인 우산층들의 집단 히스테리를 치료해 주었다. 물론 여성해방운동과 과거의 성정치운동 전체는 파산 직전의 상태에 내몰렸고 세상 어디를 가나 보수의 목소리만 들렸다.

더욱이 이러한 성차별주의의 확산은 그것의 방관자들인 인종주의나 민족주의, 종교적 근본주의 religious fundamentalism를 부추기고 이러한 반동적 경향들이 20세기 말 지구정치의 실세로 자리잡도록 하는 부피기의 역할을 하고 있다. 따라서 지배에 의한 정치 내부로부터 그 어떤 집단적 · 이론적 · 정치적 반성이 없다면, 그것은 성정치학은 물론 좌파 정치 전체에 재앙이 될 형세로 자리잡고 있다.

그러기 위해 우리는 자유주의적 신념을 그 배대로 하였던 과거의 성혁명론이 어떤 이런저런 정치적 공과를 가지고 있었는지를 아무지게 따져 보아야 한다. 그리고 그것에 대한 충분한 비판과 부정이 없다면, 우리가 딛고 살아가는 세계의 민주주의에 대해 어떠한 급진적 주장도 진전시킬 수 없다는 점에 대해서도 역시 충분히 수긍해야 한다. 그러나 우리는 이

지점에서 그 논란에 정력을 낭비할 생각이 별로 없다. 우리에겐 60~70년대 식의 성혁명적 이데올로기조차 희소하다는 실용적 이유도 있겠지만 그것은 너무 안이하고 소박한 생각일 것이다. 문제는 대량생산 · 대량소비에 기반한 사회로서 서구자본주의가 직면했던 사회적 위기와 권태를 어떻게 다루는 데에서만, 그리고 거기에 깊이 결부되어 있는 노동과 여가의 문화 및 그것의 제도화, 가족제도와 나이의 계서제 hierarchy의 문제화, 일상생활을 교묘하고 집단 일본의 사회적 관계들의 본모를 숙고하는 데에서만 충분히 설명되고 또 납득될 수 있기 때문이다. 만약 이런 설명을 배놓은 채 성혁명론을 비판한다면, 성에 대한 그간의 논쟁이 본체없었던 업계, 요컨대 보수적 도덕, 청교도적 문화, 금욕의 세계관 등등에 대한 문화적 의문으로서의 성혁명론이란 말에 욕이 버릴 것이다. 그리고 그것이 성에 대한 유일한 이론적 담론이라는 착각에 허덕이며 성에 대한 또 다른 급진적 담론의 가능성을 포기하게 될 것이다. 그리고 더 안타깝게도 우리는 이 주장이 말하고 싶은 지배적 성담론의 외부에 — 성혁명론은 성공이론의 바깥은 자식이다 — 나내 감금당하게 될 것이다. 따에서 다시 질어 보면서 만 이런 식의 문화주의야 말로 성정치학의 일급의 적인다.

하지만 성을 지나치게 도덕화하고 이데올로기화하고 문화화하는 이론의 공격에서 벗어나기란 매우 어렵다는 점을 지인해야 한다. 여기에선 그 어떤 이론적 · 정치적 허장성세도 금물이다. 이러한 이론의 결계는 급진적 성정치학 내부의 사정을 볼 때 더욱 그렇다. (성에 관한 모든 것은 사회적 구성물에 불과하다)는 주장은 성정치학에 관한 한 거의 좌파 전체의 이론적 합의사항이 되었다(일부 정통 맑스주의자들이나 급진 여성해방운동은 그렇지 않다). 그러나 우리가 보기에(이 생각은 성에 관한 어떤 육단론이나 본질주의도 거부하도록 하는 푸코의 효과 이상으로 보편적 공리의 지위를 차지해서는 안 된다. 아무리 강하를 부려 봐도 역시 성은 '허리 아랫도리 이야기' 나 '벽챗빗 음사', 혹은 '질심의 밀담' 쯤으로 남아 있고, 어전히 그럴 것이다) 그러나 우리는 이 글에서 성에 관한 설해화된 담론의

정치선을 넘고자 한다. 성을 자신이 어떻든 질실로부터 퇴출시키자는 것이다. 우리는 이 글에서 아직도 어쭈하고 생소하기만 한 성 sexuality"이라는 개념을 성 – 관계라는 개념과 섞어 사용할 것이다. 물론 이는 성이 정치적인 혹은 심리적이고 정치적인 관계라는 현상형태를 위하여 존재하기 때문이다. 조금 어렵게 말해 성에 관한 담론은 그 고유한 대상과 체계를 갖지 않는다. 그것은 직질적인 성애적 관계 — 섹스, 결혼 등 — 에 대한 담론을 포함하고 있기는 하지만 대부분 그것은 자신을 비성적(非性的)인 것으로 말하감시며 존재하고 있다. 즉 성 – 관계들은 사회적으로 승화되어 sublimated 존재한다.[2]

달서서 우리는 성에 관한 급진적 담론이 넘어서야 하는 담론적 장애물을 지적했다. 그것은 성에 대한 본질주의적 견해를 뜻한다. 특히 성을 성 – 꼬먹, 성 – 문화, 성 – 심리로 나이가 그 사회 전체의 세계관이나 신념, 혼화로 일반화하고자 하는 유혹이 어전히 세고, 또 그러한 유혹에 투항하여 그것을 자신의 싸움의 지반으로 삼고 출발했던 성급진주의로서 60~70년대의 성개방 내지 성혁명의 그것의 대중의 뒤에 또한 여전히 수그러들지 않고 있다. 그러나 이를 극복하는 것만으로 성에 대한 급진적 담론을 구일할 수 있다고 본다면 그것은 터무니없는 반동이다. 성정치학에 관한 어떤 본격적인 작업이 없는 상황, 국내 여성해방운동의 성정치학에 관한 이론적 · 정치적 무관심 내지 무능, 그리고 최근 들어 나타나는 일련의 성보수주의[3]의 뒤서에 비추본다면 우리의 코앞에 어떤 난관이 산적해 있는

1) 여기에서 저자 성정체성이나 연구 들림, 성적 특질, 성욕 따위로 번역하였다. 우리는 여기에서 간단히 성기와 번역하여 사용했다. 성기란 개념은 생물학적 차이의 성기를 가리키는 섹스 sex 하는 기성 특유 성별기와 번역하기도 하는 영어 gender라는 개념과 혼동되어 사용될여 혼동하다. 하지만 여기 개념은 서로 이분 대상을 갖는 차이에가 아니다. 이 개념은 특정한 대상에 대한 상이한 시각의 방식을 가리키기 때문이다. 따라서 이 책에서 이 개념을 굳이 영어로 번역하기로 고집하는 것은 성기란 개념에 서로운 차이의 방법을 설정하고 또 그렇게 성에 대한 새로운 사유를 생성시키고자 하는 의도 때문이다.

2) 이렇게서 우리는 이런 작동을 간단히 '탈승화시킨다 desublimation'로 부를 것이다.

지 능히 예상될 수 있다. 단순한 의정 관계에 불과한 것을 먼저 한껏 운동이라 너스레를 떨고 수다나 늘어놓는 것이라고 여성해방주의를 말로는 세간의 자정 일삼은 소리 하는 인물들 중 반동적 보수주의자들이 얼마나 살린지 모르는 바 아니다. 심지어 그것이 진보적인 세력들 내부에서도 퍽지 않은 심정적을 잘 알고 있다. 그러나 우리는 그런를 성정치학에 대한 급진적 사유와 실천이 긴요하고 절대적이라 말한다. 그 정치적 이만들이 그 누군가를 어떤 실존적인 파국으로 몰아넣을지 눈을 감고도 환히 짐치기 때문이다.

우리는 이 글에서 우리 사회의 성정치학의 프로그램을 작성할 생각도 또 성정치학의 전화를 일관할 생각도없다. 이유는 간단하다. 당분간 그러한 작업을 위한 이론적 · 실천적 조건이 조성되기가 요원하다고 보기 때문이다. 거칠게 요약하자면 다음의 두 가지 정도는 자리잡혀야 한다.

무엇보다 급진정치 내부에서 성정치학을 의제화하기 위한 가능성을 일기 위해선 그 동안 좌파정치가 설정하고 있던 정치의 문제설정 전체가 전환되어야 한다. 물론 우리는 성정치학을 급진정치의 공백으로 인정하고 이를 새로운 전술적 전선으로 인정하는 태도가 있을 수 있다고 본다. 달빗고 나서기는 달지만 그래도 관행적인 지지를 여성해방운동에게 보내 주었던 그 간의 급진정치와 여성해방운동의 역역한 관계를 상기하면 더욱 그렇다. 하지만 우리는 성정치학을 급진정치에서 소외되었던 주변적 주제로 간주하고 그것을 세상스의 급진정치의 항목 가운의 자리를 하나 어전해

3) 이렇게한 의루시합이 가열차였어 사회인 심리학능정이 비로 에의 성보수주의를 주신한다. 인 세대능정은 그 희망상 세대간의 문화적 단절에서 일어나는 위기를 정점으로 삼고 있었기한 그 심리한 성정치적 정점을 만고 있었다는 점이 나의 실종이다. 심리한의 반발이라는 학구적 각 론은, 이를테면 기후상적 원리기에서의 인한의 문화(이를/말) 위는 심리적 프로이를 상당한 이, 하이한 동시대의 문화적 위기와 급발한적을 의 수사는 형식 기제의 프로이로 다양하는기의 여부의 의 이 프로이의 상당히 심리한이 주세한 요후 홍한의 동의했는기에 대해선 좋이 않는다. 보수주의는 특정한 사회집단이나 한체으로 자신을 표상하기보다는 누구에게나 보편적인 인간적 이데올로기를 통해 자신을 표명한다. 그리고 동시에 자신에 대한 저항의 형식 역시 저항에 좋아. 그런 점에서 레이능정은 성정치적 입장을 대표하는 저급프로이이다.

준다고 해서 급진정치가 이 주제를 포괄할 수 있다고 보지 않는다. 성정치학은 전통적 급진정치 — 특히 사회주의정치 — 를 구성하고 있던 일련의 가설과 대립하고 또 그것을 전화시키도록 강제하기 때문이다. 우리는 이 주제에 관해 3장에서 보다적으로나마 살펴볼 것이다.

다음으로 여성해방운동의 정치적 약진을 기대할 수 있어야 한다. 여성해방운동이 직면하고 있는 세력의 열세가 만회되어야 할은 무엇보다 낡아 빠진 여성해방주의를 일종의 자유주의적 본위로, 그것도 개인의 결단과 희극적 전투로 여성화하는 아류적 페미니즘 본위로도 돌아다녀야 한다. 최근 일본의 소설이나 연극, 미술 등이 여성해방주의를 풍자하고 나서며 그것이 여성해방주의의 명예훼손을 말하고 목욕하고 나서는 것은 정말 가소로운 일이다(우리는 진보적 세력으로부터 그런한 찬찬을 얻었고 또 그들에 의해 기획되었던 작가들이나 미술가들을 염두에 두고 있다). 그러나 내는 역설적으로 여성해방주의가 문화적 지형에서 얼마나 취약하고 무능한지를 보여 준다고 생각된다. 그들은 전통적인 가부장제의 표상 내에서 여성해방주의를 상상하고 실천한다. 우리는 그렇게 된 이절 가운데 하나가 여성해방주의의 성적 성정치학 sexual sexual politics[4]을 망각한 데서 그 원인을 찾을 수 있다고 확신한다. 구체적 연애의 제도, 결혼과 성 sex의 은닷 제도들, 육아와 교육의 제도들 등, 이런저런 성 – 관계들이야말로 성차별주의의 관건적 메커니즘이고 그것을 유지한 일상적인 심리적 장치로 구성하고 있기 때문이다. 물론 우리는 여성해방주의를 비난할 생각이 추

4 | 일 일차적 대로 성정치학 sexual politics은 케이트 밀레트 Kate Millett가 그의 저서 『성의 정치학 Sexual Politics』에서 제시한 개념이다. 이 말은 밀레트에 의해 한 일련의 다른 일련의 대한 일체의 지배 · 억속관계 — 즉 정복관계 — 를 정치적 관계라고 분석한 마일의 남성의 관계도 역시 정치적 관계일 수밖에 없다고 주장하며 여성해방운동을 이름에 의해하였다. 하이어 성정치학이란 말하는 남녀의 정복관계를 인정하는 사회적 제도 전반에 대한 이론이 포함되어 있다. 하지만 이러한 기술은 성별관계에 따라 발생하는 문제로 일체의 구성개념 한계 정도로서 성별적 정체를 발생하는 성적 소수집단의 문제는 물론 여성의 욕망 등의 성정적 erotic 개념들을 처한다. 그래서 그러한 여성해방운동의 정책 성정치학이란 이름으로 일체 여성해방주의와 여성해방적 성정치학을 구분하기도 한다.

호도 없다. 가정과 직장에 만연해 있는 성희롱과 강간, 임신에서가 얼마나 끔찍하고 난폭하게 가해누르는지를 잘 알고 있는 터에, 여성해방운동가들에게 이 세계가 거대한 성폭력제도로서 직관되는 것은 절대 그릇된 게 아니다. 그러나 우리는 이런 표상에 갇혀 있는 한, 그리고 성정치학적 전망을 지속적으로 추세하는 한 여성해방주의의 미래는 어둡다고 본다. 자발적인 거세? 이 말의 상징적인 의미가 통용될 수 있다면 여성해방운동은 남성중심적 표상에 갇힌 여성의 성에 대해 대담하게 주장할 수 있어야 한다.

마지막으로 나의 이론적 무능과 용기의 부족을 고백하는 것이 옳지할 것이다. 성정치학에 관한 나의 진지한 관심이 왜에 성정주의적 취미와 호기심에 희생당할 가능성에 대한 소심한 기우도, 그리고 이 작업이 도리어 최근 성행하는 급진정치의 자유주의적 선회의 한 경향에 일조하는 식으로 보일지도 모른다는 데 대한 정치적 피해망상(?), 이런 동속의 생각이 무겁게 어깨를 짓눌렀다. 아들이 나는 이 작업이 요구하는 절대 만만치 않은 이론적 감인함을 염두에 두어야 했다. 앞서 지적했듯 성정치학을 사고하기 위해서는 현재의 급진정치가 직면한 특정한 곤란들을 어떻게든 질문해야 하고 — 현재 가장 타당 좌파 이론의 거장 치고 이 문제에 대해 관심을 표하지 않은 인물이 없다는 데서 우리는 우리의 무능이 얼마간 상쇄되기를 바란다 —, 더우기 이 작업이 엄청난 양의 텍스트적 지식에 시간을 허비해야 한다는 부담 — 이를테면 생물학, 사회학, 심리학, 정신분석학, 정치학, 여성해방론 등등에 식견이 없다면 이 작업에 뛰어든다는 일이 애초에 불가능하다 — 도 있다. 그러나 더더욱 문제가 되는 것은 우리가 우리 시대의 억압적 성이데올로기로부터 얼마나 자유로울 수 있으며 그 무게를 견뎌낼 수 있을 것인가에 대한 의문이었다. 성에 관한 한 반대의 위치에 선다는 것은 절대 배소될 수도 없는 주장을 만지는 것이기 쉽고, 기존하는 억압적이고 반동적 가설에 자신을 비끌어 매는 자살행위이다. 그러나 여기가 우리가 통과해야 하는 필수적인 관문이라면 그 앞에서 서성

댈 이유가 없다. 문은 하나이고 이 길은 지나야 한다.

우리는 이 글에서 딱 세 가지만을 목표로 한다. 하나는 이성애중심주의 heterosexuality의 보편성을 상대화하는 것이다. 다음은 성인 중심의 성의 보편성을 상대화하는 것이고 마지막은 성기중심의 성 genital sexuality을 상대화하는 것이다. 즉 우리는 성에 대한 근대적 관념을 떠받누르고 있는 이 삼중의 이데올로기 그리고 삼중의 제도를 비판하고자 한다. 다시 말해, 인간에적 성, 남성의 성, 생식 중심의 성만이 보편적이고 나머지의 성들 perversions은 모두 열등적, 신경증적, 변태적, 퇴폐적, 병리적이라는 일련의 절대적인 신념들을 거꾸러뜨리고 한다. 물론 이 주장을 단적에 동성애에 대한 옹호이고, 유아나 소년기적 성에 대한 옹호이며, 비생식적 목표를 가진 성 — 흔히 도착이라고 분류되는 — 을 옹호하는 승격이라고 내질러 판단해선 곤란하다. 물론 우리는 이런 류의 성들을 옹호하고 그것이 절대로 억압당해선 안 된다고 주장한다. 우리는 어떤 종류의 성적 차별과 억압에 대해서도 반대하기 때문이다. 하지만 우리는(위에서 언급한 세 가지의 항목 — 도리어 문제를 problematic이라고 부르는 게 더 적합한 — 들이 자연적이고 생득적인 생물학적 준거도, 그렇다고 불변적인 인류 보편문화도 아니지만, 동시에 그것이 개인적인 성적인 선호나 선택의 문제도 또 순전히 문화적인 결정에 따른 것도 아니라고 본다. 우리는 위의 세 가지가 근대의 성 이데올로기의 중추로서, 수많은 사회적 관계들에 구석적으로 존재한다고 본다. 우리는 성문화 비판이 아니라 좀 협소한 의미에서 자본주의적 성 이데올로기를 비판하는 것이 아니라 그러한 성 – 이데올로기들의 물질적 성격을 비판하고자 한다.)

이 글의 구성은 이렇다. 먼저 다음 장에서는 성정치학의 핵심적 문제인 이성애주의와 그에 관련된 개념들을 소개한다. 우리는 이 지점에서 각각의 개념들의 이론적 정치적 위치에 주목하고 그 개념들에 함축되어 있는 정치적 관계를 해명하고자 애쓸 것이다. 3장에서는 성정치학과 급진정치의 관계를 다룬다. 여러 가설적인 문제제기에 기하은 명제가 제시될 터를

이러한 성정치학에 대한 우리의 관심이 급진정치와 맺는 여러 이론적 관계를 제시해 줄 것이라고 믿는다.

2. 성정치학 : 이성애자본주의 비판의 프로그램

2-1. 성은 없다 : 담론의 역사로서의 성

에로적 담론으로서의 성

성 sexuality은 너무나 근대적인 개념이다. 물론 근대 이전에도 수많은 사랑과 구애의 기술들이 존재했고, 역시 수많은 성관계의 양식이 존재했음을 부인할 수 없다. 결혼은 몇 살에 해야 하고, 첫 키스는 언제 해야 하며, 남자들은 어떤 구멍 orifice만을 탐해야 하는지, 그리고 어떤 계위와 부당 몇 회의 성관계를 맺어야 하는지 등등에 관해, 어느 시기나 그리고 어느 사회나 다들 정립하고 세심하게 마련된 정의와 규칙을 갖고 있었다.

하지만 이절은 성은 근대자본주의의 물질과 그 연혁을 함께 한다. 성의 역사에 관한 숱한 저작들이 강조하듯이, 그리고 성풍속사에 관한 숱한 글들이 우리에게 번번스레 알려 주듯, 성은 인간과 사회의 물질과 더불어 인간사 속에 깊이 파여들어 있었던 듯이 가장한다. 그러나 우리는 이런 가정에 의혹을 품고 성에 남아 있는 어떤 보편주의적, 절대주의적 환상도 대담하게 회의하고자 한다.

아마 인간 사회의 생성 이래 숱한 성 관계들이 존재하여 왔을 것임도 불구하고 성이 하나의 문제 problem로 사람들에게 의식되고, 또 그에 걸맞게 하나의 사고의 대상으로 일반화되며, 나아가 그것에 적합한 인식방법들이 고안되기 시작한 것은 근대자본주의부터이다. 그리스시대에 씌여진 글들에서 우리는 아프로디지아 aphrodisia라는 이름으로 성에 관한 담

존물이 존재함을 알고 있다. 그러나 그것은 지금 우리 곁대의 사유의 지평 내에서 성이 자리잡고 있던 위치와는 완전히 다른 것이었다. 푸코가 말했듯 그것은 존재의 미학이라 불릴 만한 형태로 존재하고 있었다. 그것은 성에 관한 객관적인 인식이라기보다는 자신의 삶을 어떻게 관리할 것인가 혹은 타인과 어떤 관계를 맺을 것인가와 같은 지평 내에서 사유되었을 따름이다.[3]

성 sexuality은 근대 사회가 고안한 독자적인 역사적 구성물이다. 성이라는 개념은 통상 섹스라는 뜻에서 포괄적으로 사용되는 성 sex이란 말(생물학적인 의미에서의 남성 - 여성 male - female)이나 출생 이후 사회화과정에서 획득하게 되는 문화적인 성이란 의미에서 남성성 - 여성성 masculinity - feminity을 가리키는 성별 gender 등의 개념과 구별된다. 물론 이 개념들은 각각 그 가리키는 바가 중복될여도 불구하고 따로이 구별되어야 한다.[4]

생물학적이고 해부학적인 정의에 근거해 성을 물여다볼 때 우리는 남자는 남자이고 여자는 여자이다는 동어반복만을 되뇌일 뿐이다. 그렇지 않으면 기껏해야 양성 사이의 물리적 관계 즉 성교 등의 행동이 성이라는 식의 비교 같은 주장 근처에서 좋일 서성댈 것이다. 따라서 그런 가정에 발을 딛고 성을 물여다볼 경우 우리는 성에 관한 역사적이고 사회적인 질문의 가능성을 폭력 여당을 수하에 없다. 그러나 이런 식의 생물학적 정의

1) 미셸 푸코 『성의 역사 I The History of Sexuality』, 나남 1993. 그 밖에 이용을 참조하라. Michel Foucault, "Sexual Morality and the Law, Sexual Choice" "Sexual Act : Foucault and Homosexuality" Michel Foucault - Politics, Philosophy, Culture, New York and London, Routledge, 1988.

2) 성 개념 사용의 변천과 그것의 의미에 주시해 대해서는 다음의 글들을 참조하라. Raymond Williams, Key Words, Glasgow, Flamingo, 1967(1974), Jeffrey Weeks, Sexuality, London, Routledge, 1985, Sexuality and its Discontent : Meaning, Myths and Modern Sexualities, London, Routledge & Kegan Paul, 1985, Sex, Politics and Society : The Regulation of Sexuality since 1800(2nd edn), Harlow, Longman, 1989. 『섹슈얼리티』, 서울: 새물결출판사 1995.

조차 너무나 역사적인 것임을 우리는 기억해 둘 필요가 있다.

근대 이전, 시기적으로 대략 17세기 이전만 하여도 성은 종교철학이나 윤리철학 내에서 거론되었다. 물론 그 때 성은 인간과 도덕에 관한 담론 속에 자리잡고 있었고, 그것은 자신을 독자적인 담론의 대상으로 삼았다기보다는 어떤 부정적이고 반성적인 위치에서 자신에 관한 얘기를 들을 수 있었다. 그러나 이런 시기에 세인들에게는 종교와 윤리의 영토이란 테두리 안에서는 자신의 언어의 집을 갖지 못한 성은 근대초의 정신과 다불어 성과학을 sexology을 지팡이로 삼음으로써 드디어 자율적 담론의 대상으로 되었다.

우리에게 성과학을 sexology이란 이름은 생소하기 짝이 없는 학문적 담론이다. 그러나 우리 근대인들에게는 성과학에 기대지 않은 성에 관한 어떤 대화도 불가능하다. 푸코 Foucault 같은 이는 성에 관한 근대적 담론의 등장을 상세하게 제구성한 바 있다. 성에 관한 완벽한 침묵과 무인의 시기로 알려진 빅토리아조 이후의 근대에, 그 반대로 성에 관한 수많은 담론들이 어떻게 고안되고 또 그를 위한 담론의 장치들이 어떻게 발명되었는지를 푸코는 보여 준다. 이를테면 자기고백의 기술을 통해 성에 관한 이야기들이 어떻게 무한증식되었는지, 그리고 종족의 전장과 또 본능주의 정치의 사회의 규제를 포함하여 계기된 인구정책 속에 성에 관한 담론이 어떻게 도사리를 틀고 있는지가 그에 의해 밝혀졌다. 그 때 푸코가 말한 성에 관한 담론은 그가 흔히 침묵의 목제 regime of silence라 지칭하는 것에 해당되는 것이었다. 침묵의 체제란 침묵을 통해 주 어떤 행동과 관념인지를 절대 지시하지 않으면서 그것에 관한 담론을 축조하는 언어적 생산기관이었다. 조금 우리에서 단순화시켜 보면, 무엇무엇의 주제와 금지에 관해 얘기하는 직접면서 그 밖의 다른 무엇의 존재와 허용을 암기하는 비커니즘, 즉 부정적 발언을 통해 긍정적 positive이어야 할 대상의 존재를 가리키고 설명하고 그렇게 지시된 대상에 대해 어떤 행동의 권리와 방법을 수립하는 담론체계가 아마 침묵의 체제일 것이다. 근대에 들어 고안된

된 도착 perversion이라는 개념, 그에 속하는 인구집단으로서 도착자들이란 개념은 바로 성과학이 만들어낸 최고의 성공작이었다. 성과학의 국화 속에서, 세상은 온통이 도착자들로 이어져지는 듯이 보이기 시작했고, 사람들은 본래가 아닌 자신의 성에 안도하거나 아니면 평생 동안 죄책감에 가득찬 눈초리로 자신의 욕망을 향한 끊임없는 심문에 구금되었다. 결국 성이란 '이미 그 자리에 있는 어떤 행동과 욕망'을 고스란히 재현 representation하는 것이기는커녕 다양한 담론의 비담론의 실천을 통해 구성되어진다.

이런 점에서 근대적 성의 출현은 성과학의 출현과 상관적이 있다. 성은 이미 거기에 존재하지 않는다. 우리가 그것을 사용하고 그것에 대해 이를 오며, 그로부터 욕망된 고통을 치료하고, 또 그것에 대해 늘 경계하고 아니면 반대로 그것을 탐욕스럽게 추구하기 위해, 그것은 언어라는 욕망을 매개어야 한다. 즉 성이라는 대상이 발명되어야 하고(성은 당신의 정신에 존재하는 어떤 욕망이다. 즉 성욕이다. 그리고 그것이 드러나는 행동 behaviour이다), 그 언어를 묻기 위한 방식과 고안되어야 하고(당신 속에 그것이 잠재해 있다. 우리는 당신의 고백을 통해 그것이 들여질 수 있도록 만반의 준비를 갖추고 있다. 우리는 수많은 추론과 설명의 규칙을 가지고 있고 그것을 정신분석학, 성의학, 성생물학 등의 과학으로 다양어 놓았다), 그것이 존재하고 있다는 점을 확신시키기 위한 보상의 체계, 즉 진리 regime of truth를 고백 놓아야 한다(당신의 이출의 병은 성에서 비롯되었다. 그 무소불위의 힘이 당신을 신경증에 걸리게 하였고 당신을 무기력하게 하였다. 우리는 치료를 통해 당신에게 정신과 육체의 건강을 돌려 주고 당신에게 그로부터 다툼어난 모든 문제는 성에 그 화근이 있었다는 진리를 알게

워 줄 것이다). 결국 우리는 성은 성욕이라는 장치의 생산의 작동이며, 그것을 당고 끊임없는 욕망의 텍스이란 점을 믿어 의심치 않고 있다. 성을 가시화시키고 그것을 제현가능하고 반증가능한 실제적 대상으로 변조하는 여러 기지 과학의 교차, 이것은 근대의 성과학이 지속하는 실천이다. 지금 우리는 성과학에 의해 심리적 욕망의 복합체로서의 성을 그 자명한 대상으로 삼고 있다. 하지만 "성적인 것은 아무것도 없다. 단지 명명 naming에 의해 그것이 성적인 것으로 될 뿐(Kenneth Plummer)"이며, 따라서 "성에 관한 역사는 언어의 역사라는 점에서 다시 씌여져야 한다(Michel Foucault)"[5]

성에 관한 과학, 즉 성과학은 크게 세 가지의 계보를 가지고 있다고 볼 수 있다. 우리는 이를 크게 에빙 Krafft-Ebing적 모델, 엘리스 Havelock Ellis의 모델, 프로이트 Sigmund Freud의 모델로 부르고자 한다.

먼저 에빙의 모델. 성과학의 아버지인 크라프트 에빙은 성 sex을 자연적 본능 natural instinct으로 정의하였다. 그가 말하는 자연적 본능이란 무소불위 all-conquering의 충동이며 그것의 달성 fulfilment에 대한 요구이다. 이로부터 우리는 후일 성에 관한 결정적인 준거의 윤곽들이 거의 모습을 드러냄을 알 수 있다. '욕망 충동 만족 자극——' 등등, 그리고 '지칠 줄 모르는, 끊임없는, 지속는——' 등등. 우리가 성에 관해 상상하고 활용하는 일련의 언어무의이는 크라프트 에빙의 작품이다. 이 때 그는 우리에게 성은 본능이라는 모토로 단절어진 세 가지 행동 behaviours이라는 인식틀을 이식했다(성병물의 원인은 결과 — 충동과 자극 또 — 를 연구하는 과학으로서의 성리학).[6]

다음으로 엘리스의 모델. "인간이란 그의 성이 무엇인가이다. A man is what his sex is."[7] 이 한 마디로 하늘과 엘리스는 자신의 주장을 요약

7) Kenneth Plummer, *Sexual Stigma-An Interactionist Account*, London, Routledge & Kegan Paul, 1975. 이셸 푸코 『성의 역사 I』, 나남 1986.

8) 정통의학으로서의 성과학을 후일 인계이 Kinsey라는 인물을 통해 부활으로 대중화하였다.

한다. 엘리스는 성이 억제될 수 없는 충동적 힘이라는 점을 인정하는 데서 한 발짝 더 나아가 그것이 자신의 존재의 전체 전체와 관계되어 있음을 역설한다. 엘리스는 자신이 어떤 성적 기질 constitution을 갖는가는 자신이 어떤 육체적 기질을 갖는 것인지, 또 어떤 인성 personality과 정체성 identity을 갖는 것인지와 동일하다는 놀랄 만한 주장을 한다(자기애적 보편으로 긴장으로서의 성을 연구하는 과학인 성과학).

마지막으로 콘도이트형 모델. 프로이트는 말씀의 인물들과 가장 먼 거리에 있으면서도 이들이 배태하고 있는 원리를 종합한다는 점에서 그들과 가장 가까이 있다. 이렇게 볼 때 그는 성과학의 최고봉이다. 그는 우리에게 전혀 알려지 않은 무의식의 대륙을 발견하여 보고하였고, 그 무의식이 유아기에 억압된 성본능 때문임을 밝혀 내고 뒤이어 성과학을 문명 전체에 관한 하부학으로 격상시켰다. 특히 그가 후기에 집착한 거대한 문화철학의 프로젝트는 문명의 역사 — 노동사회와 가족세계의 역사, 법과 상징체계의 역사 — 가 성의 역사와 정확히 겹친다는 점을 발견한다. 결국 프로이트는 성을 더 이상 개인의 문제로서가 아니라 우리의 삶을 지배하는 문화와 역사의 문제로서 이론화했던 것이다(인류의 문명의 임식 기초로서 성이 가리는 보편성을 연구하는 과학으로서의 성과학).

앞의 세 가지의 모델은 성과학의 발전의 역사이며 성과학을 이루는 세 개의 꼭지점이다. 우리는 이 모델 안에서 성에 관한 모든 사고와 관찬, 행동과 반응의 범위를 결정한다. 우리의 어떤 체험도 이 모델들이 만나 구성하는 상각형 내의 언어를 통해 자물런역될 것이다. 예컨대 모델은 성생리학, 성생물학, 성의학 등의 구체적 성과학을 자신의 하위 학문 disciplines으로 계속해서 재생산하고 있고, 엘리스의 모델은 성심리학, 아동학, 노년학, 교육학, 사회학, 문화이론 등의 하위학문을 통해 자신의 몸을 불리고 있다. 그리고 프로이트적 모델은 정신분석학을 통해, 그리고 사회학과 정치학을 통해 그 담론증식을 피한다. 이제 성은 과학의 언어를 가지게 되었고 우리가 어떻게든 말아야 하고 알 수밖에 없는 삶의 대부가 되었다.

2-2. 성과 권력

성화 · 탈성화 sexualization · de-sexualization의 변증법

성 sexuality이라는 개념은 성적인 것을 지칭하는 추상명사이다. 여기서는 알한 행동의 아홉의 움직임이 소속되어 있다. 만약 우리가 성적인 것에 속하는 목록을 작성한다면 머리가 희어질 때까지도 그 목록의 종점에 이를 수 없을 것이다. 이렇듯 성적인 것은 우리의 삶 전체에 충일해 있고 관계하여 있다. 그러나 다시 얘기하지만 성 자체의 역사는 없으며, 그것을 인식가능한 대상으로 재관화하고, 그것에 대한 체험의 양식을 주관하는 담론의 역사가 있을 따름이다. 특히 성과학이 성-행동, 성-욕망, 성-존재, 이 세 가지 축에서 성에 대한 객관적 주관적 체험의 범위가 결정된 이래 성에 관한 담론은 모두 위의 담론들의 역사 속에서 피진된다.

그러나 이렇게 성적인 것 전체가 근대적 성으로 분석되어졌을 때, 이는 성이라는 어두운 검은 대륙에 이성의 빛이 비친 것도 아니고, 그것의 혼돈과 무질서를 정돈하고 질서를 잡아 주기 위해 합리성이 진입한 것도 아니었다. 성은 혹은 그에 대한 표상의 양식과 체험의 양식은 권력과 관계되어 있었다. 말할에서 말할듯 근대에 들어들며 성은 특정한 방향으로 분류되기 시작했고, 또 그에 관계되어 있는 정신적 과정으로 무의식, 성욕 등이 다른 여러 가지 정신과정으로부터 분리되고 독자적인 실체로 되었다.

1) 먼저 성은 관찰가능한 일련의 객관적 행동으로 분류되었다. 비정상적 성을 갖는 집단으로서 동성애자와 도착자들이 발명되었고, 이에 따라 비정기적 성행동들은 모두 변태적 도착적 행동으로 분류되었다. 이에 따라 역사상 처음으로 동성애자들, 변태자들이라는 부정적 사회집단이 생겨났다. 그러나 이처럼 도착자들 · 동성애자들이라는 새로운 분류표는 이성애자들이라는 새로운 사회집단을 만들어내고 특정한 성행동과 성욕망을 보편적이고 정상적인 것으로 정의하는 새로운 성 ~권력관계를 만들어 내는 것이었다. 즉 성에 관한 담론은 그 내부에 새로운 계급의 질서를 가지고 있었다. 이 때도 물론 그 객관성을 보증하기 위한 여러 가지 과학들이 고안되었다. 예컨대 정상적인 심리발달로부터의 최절을 막한 사회집단으로서의 동성애자들이란 개념을 통해 프로이트주의적 정신분석학은 동성애자라는 범주를 만들어 냈다. 이는 동성애를 의학화하고 병리화함으로써 동성애를 환자인 되고 즉 동성애자라는 형태로 인격화했다.[10]

2) 다음으로 나이주의 ageism라는 관점관계에 따라 성이란 성이 고안되었다. '수술을 하는 아이 하는 명제로 루프가 정식화한 것은 이를 가리킨다. 노인은 성이 의복화였고, 그 예전 활발했던 젊은기의 성에 대한 희미한 추억만이 피어 있는 말라붙은 성이다. 한편 아동들에겐 위험천만하고 낭비되기 쉬운 아찬상태의 성이 있다는 가정이 생기게 되었다. 따라서 성교육이라는 담론이 고안되었다. 노인과 아이의 성이 이렇게 특정되어 짐에 따라 그것은 사회의 정리적 분할과 통합의 재료가 되기도 하였다. 비주류로서 성에 대한 사회적 공포가 만들어질 때 노인이나 아이의 성은 그 희생이 되었다. 수술공포증, 소년애공포증, 가족성욕위공포증 등 사회의 도덕적 공포증을 가일층 드라마틱하게 꾸며 주는 이 모든 집단발작 panic은, 아이와 노인의 성에 걸쳐 있는 사회적 권력관계와 그것의 희생양화를 보여 주는 드라마이다. 섹스하는 노인, 성욕을 가진 아이는 가장 그로테스크한 상상도이리라. 만약 그것이 말약으로 때 우리는 심층깊구 참혹한 공포와 혼노, 구역질에 휩싸일 것이다. 따라서 의학한 노인, 순진무구한 innocent 아이라는 나이주의적 모델은 성에 관한 담론을 중심으로 조직된 권력의 정치학을 보여 준다. 최근대까지만 해도 그저 '작은 어른'이었을 뿐인 아이들은 이제 완전 다른 종적 집단, 아동으로 분류되었고, 가족에도 내에서 하나의 소유물로 전락하였다. 그리고 교육과 학교라는 새로운 아동이라는 새로운 삶의 인대를 고립시키고 배제하기 위한 장치의 중심으로 자리잡았다. 그리고 아동에게서 어떤 성도 없거나, 단지 제대로 정립되지 못한 아생적이고 위험천만한 성의 씨앗이 숨쉬고 있을 뿐이었다.[11] 결국 근대의 성담론은 아동학대와 사회, 노인유기와 사회로서의 고문주의를 만들어낸다. 비생산자 대 생산 asia(그리고 그것의 부속물

10 인제이 Kinsey 그리고 마스터즈와 존슨 Masters & Johnson을 입증에 성에 대한 가장 많고 가장 풍요로운 통계를 제공해 주었습니다. '사회적 정후적발'인 인제이, 그리고 SRC(Sexual Response Cycle)라는 이름의 생한송주기를 고안해낸 마스터즈와 존슨은 '생리학 이론이나 오르가슴 Orgasm의 종류이다'와 대립적을 20세기 인류의 사이에 심어주었다. 프로가슴의 정책적으로서의 성과학이란 문제에 대하여는 Philip Aries (ed), Western Sexuality, London & New York, 에 실린 일련 논문들을 참조하라. 그리고 인제이의 작업을 인류 자본주의상업론의 최기와 연관하여 설하는 글로는 이 책에 실린 다른 글 '마스터 인제이에게 보내는 편지 - 인류 자본주의상업론의 최기와 성에 대한 새로운 프로스'를 참조하라. 마스터즈와 존슨류의 성과학에 대해서는 마스터와 마스터즈와 프레 '에드 사이언스』(한국어판 1967)를 참조할 것.

11 Havelock Ellis, *The Psychology of Sex*, London, William Heineman, 1946, 3쪽. Jeffrey Weeks, "The Body and Sexuality", *Social and Cultural Forms of Modernity*, Cambridge, Polity Press/in association with the Open university, 222쪽에서 재인용.

9 프로이트가 어떻게 정신분석학적 실험실에서 아이 성을 인식하고 명리화하는가는 상세 한 고이 일련의 글들을 참조할 수 있다. 프로이트는 정신분석학을 통한 동성애를 의학적 분류의 대상으로 인식하려고 했기는 하지만, 그는 동성애에 대하여 그 어떤 병리나 도착으로의 유일을 가루했던 용기를 가지고 있었다. 이는 그가 우리의 의학으로적 성과 정상적인을 확신했기 때문이다. 지그문트 프로이트 '성에 관한 세 가지 글' '프로이트의 심리학』 이윤호 역, 백조출판사 1974, '속 정신분석입문』 이윤호역, 백조출판사 1974, Ernest Jones ed., Letters of Sigmund Freud 1873~1939, London, Hogarth Press, 1963, On Sexuality, London and New York, Penguin Freud Libraries, 1977, Case Studies I-II, London & New York, Penguin Freud Libraries, 1977.

11 이에 대한 단초적 분석들은 이윤호 외, 솔하이스 파이어스톤 '성의 변증법』 김예숙 옮김, 풀빛 1983(특히 '4장 유년기를 잃어버린 천사') 엘리 자레스키 '가족주의의 기원역사』, 김정희 옮김, 한마당 1983, R. D. Laing, The Politics of Family and Other Essays, New York, Penguin Books, 1976(1969).

인 결혼적령기, 가임연령 등등), 사춘기 등등의 생애 주기 내의 분할선에 따라 성은 위계화되었다. 이 모든 사항들은 성에 대한 권력관계의 또 다른 단면을 제시할 따름이다.

13) 그러나 위의 설명은 또 다른 권력관계와 경계를 내장하고 있다. 그것은 가족제도 즉 생식과 인구재생산을 위한 이성애 이데올로기인 이성애주의 heterosexism와 성차별주의 sexism, 의 양자의 표현단계로서의, 파시광적 인성 personality을 생산하는 심리적 제도로서의 가족제도와 상관되어 있다. 달 밸러시의 근대적 핵가족제도 — 아버지 · 어머니 그리고 자식이라는 세 종류의 인물로 구성된 동적 집단 — 는 자본주의사회의 또 전형적인 사적 private 제도이다. 그리고 보수적 이데올로기의 정수 중의 정수인 가족주의 이데올로기 familialism[12]가 여기에서 배태나온다. 이 이데올로기는 가족이 정작 혼갖 정신분열증과 신경증을 만들어내고 강화하는 무대이며, 사적인 폭력과 갈등이 난무하는 투기장임을 필사적으로 은폐한다. 또한 여기는 혼갖 사랑과 친밀함이 깃든 세상의 마지막 안식처이고, 결국은 그 무엇도 용서받고 회복되는 면죄와 역회 장소로 숭배된다. '비, 결국 내 돌아갈 곳은 정든 땅 그 언덕 위의 내집'인 것이다.[13]

12) 이 개념은 사회주의적 여성해방운동가들인 미셸 바렛과 메리 맥킨토시 Michelle Barrett & Mary McIntosh에게서 빌려 왔다. 이들은 가족중심주의 familism와 가족주의 이데올로기 familialism를 구분하는데, 앞의 것은 가족을 절대화하여 이를 옹호하고 강화하는 하는 이데올로기인 반면 뒤의 것은 가족에 대한 구체적 기능을 무시한 가족과 가족의 독립적인 상징이 없이도 가족의 연장된 일체의 이데올로기들을 지칭한다. 미셸 바렛 · 메리 맥킨토시 『가족을 반대한다』 The Anti-Social Family, 정혜경 옮김, 여성사 1994(1982).

13) 가족을 중심인 영역의 억제형으로부터 자유로운 일체적 요소라고 주장하며 인간의 기본적 욕구를 충족할 날이 언젠 도구적 세계로부터의 피난처라는 항상적이념로 가족주의 이데올로기의 정수이며, 그러나 그것은 정신분열증의 산경증이 가족으로의 은닉, 성장유장주의 가족관계의 주체로의 퇴행적이 이론화하는 일을 가장한다. 예를 들면 크리스토퍼 라쉬는 프로이트의 정신분석을 통해 이상해적인 힘 앞의 작은 남자 · 여자들이의 성장을 이상화한 정신분석적은 이상해적 가족제도를 의학화하고 심리화하는 것이다. 이런 점에 주목하여 이제인 급진적 가족이론은 우리 앞에 있다. 예를 들면 프로프리어리와 아프로노에 의한 가족없는, 엑시스 가비어와 및 홀트로의 가족-정신분석적-자본주의의 3가동맹에 대한 이론, 그리고 인정심리학적 입장에서 정혜진 랭 Laing의 연구들이 그것이다.

근대적 핵가족 제도는 자본주의사회의 출현과 더불어 이념적으로 가족을 이상화하였다. 자본주의에서 출산, 생식 등은 자본주의적 인구재생산을 위한 제도로서 사회화된다. 그리고 이에 따라 인구통제와 산아제한, 사회보건과 성의학, 사회보험 및 부조의 제도들 — 가족을 지원하거나 가족이 없는 사람들을 위한 수많은 기관. 그러나 동시에 가족에 모든 인간적 삶의 감의와 경제를 위탁하고 강제하는 — 이 만들어진다. 이에 따라 최강의 재생산제도로서, 비경제적 인구 — 아동, 노인, 불구자 등등 — 을 사적인 부담제도로서 가족이 경제적으로 정착하게 된다.

핵가족은 근대 자본주의 사회에서 절대 지배적인 힘이 없었다.[14] 그러나 뱃속 깊이 우리는 자본주의 사회의 가장 이상적인 사적 제도로서 가족을 절대화하고 있다. 어쨌거나 모든 아름과 슬픔과 분노와 행복은 결국 달고 보면 가족에서 그 최종 원인이 찾아진다. 성장기의 추억이 없는, 가족의 죽음에 대한 회오가 없는 소설을 상상하기란 얼마나 어려운가. 또 텔레드라마와 가족연속극이 없는 TV드라마가 어떻게 가능하겠는가. 그 압루하고 불쾌한 성적의 원인이 결손가정 출신이란 점에서, 혹은 사생아이며 호모섹슈얼 점에서 찾아지지 않는다면 그것을 어디서 찾을 것가. 결국 인간은 가족에서 태어나 가족을 만들고 가족을 떠나 죽음으로 이동한다는 이 기막힌 모델로 삶의 영고성쇠가 모두 환원되어 버린다.

하지만 가족의 정치학이라 불리울 이 새로운 권력관계는 동시에 성-권력관계이기도 하다. 가족주의는 모든 성을 이성애적 관계, 생식적 관계로 환원하고 그 밖에 위치한 일체의 예외적 성을 억압하고 처벌하고 치료하기 위한 장치이기도 하다. 가족에 복무하지 않는 성, 가족과 반대되거나 가족을 이탈해 있는 성은 모두 불량한 위반이고 무도덕이며 간음과 간통

14) 이점 이데올로기 해석 패러다임이는 이를 영국의 통계를 들어 보여 준다. 그러들이 말하는 바에 의하면 영국에서 영원히 자식으로 이혼한 핵가족은 전체 가족 중의 3분의 1에 불과하고 그 중에서도 어머니가 생계를 전담하고 어머니의 양육부담인 가정은 10분의 1 정도에 불과할 것이다.

의 범죄로 분류된다. 또 가족의 구성이 불가능한, 즉 가족이란 목적을 갖지 않는 언뜻 의기술족적인 성도 도착이나 변태로 분류되어 진다. 이에 따라 성에 대한 다른 어떤 장래적 희이 생산의 가능성은 봉쇄되고 억압된다. 이성애 대한 성적 억압에 기반하여 강제적으로 부과된 남성성과 여성성이란 강제적 이성애의 규범은 성에 관한 희이의 전부가 되었고, 가족제도 바깥에서의 그리고 결혼과 생식을 종국적 목적으로 하는 이성애를 제외하고 나머지의 모든 성들은 제도화되었다. 동성애자들은 어떤 정치성으로부터도 박탈된 채, 즉 순수한 타자가 된 채, 동성에 대한 성적 신호를 제외하곤 사회의 존재로서의 어떤 정체성도 박탈당한다.

그 결과 여성들에게 있어 성적 자유란 가족의 테두리 내에서 가능한 바닥, 그리고 그 이미지를 못 벗어난다. 이성애적 남성중심주의 내에서 '바람둥' 여성이라는 이미지는 이렇게 상투화되고 정형화된다. 집을 떠나온 노라, 자기 스스로 욕정의 부름에 따른 용감한 차라리부인, 다양한 성적 판타지에 아낌없이 개방하는 엠마늘엘 부인, 혹은 돌아탈난 자유부인(정비석 『자유부인』), 사랑에 울고 사랑에 웃는 경아와 이화(최인호 『별들의 고향』과 조해일 『겨울 여자』의 여주인공들)이다. 따라서 모든 다양세계를 성애화하고 있는 포르노그라피의 세계에서 이성애적 여성은 영속한 아내이자 엄마이며 동시에 매력적인 여성이기 위해 피할 수 없는 곡예를 해야 한다. 동시에 이성애적 남성들은 가족과 결혼 내에서 모순적으로 정의된 성적 장치에 끊임없이 이중적인 탈출에 골몰한다. 창녀 같은 여성과 우녀 같은 여성, 어머니 - 아내의 매력과 섹스파트너의 매력을 구분하여야 하는 것이다. 결국 이성애적 남성은 포르노그라피 속으로 빠져 들어갈 수 밖에 없다. 그렇다면 가족은 창녀와 창녀의 성을 재생산하는 장치의 제도인가? 그렇지 않다고 말할 어떤 근거도 없을 것이다.

한편 진보, 우생, 혈통설, 인종주의, 영웅숭배 등 온갖 이데올로적 심리적 운동들이 바로 이러한 성애화와 탈성애화의 변증법을 통과하며 재구성된다. 가족은 성을 순전히 개인적인 선택과 합의에 따른 상호작용으로 환

원시킨다. 이는 이론와 근대사회 최장의 이데올로기인 사적인 삶의 이데올로기를 공고화하는 효과가 된다. 공적인 것? 이것은 비성애적인 것, 어떤 관능과 친교의 희이도 없는 세계로 전락한다. 결국 가족주의이데올로기에 의해 절대화된 이성애적 권력관계는 이성적 성애를 제외한 어떤 사회적 관계로부터도 관능과 친교의 희이를 박탈하는 것이다. 물론 세계는 다시 성애화되기도 한다. 이로부터가 강제적 탈승화라고 부른 것, 즉 후기 소비자본주의의 시뮬레계 · 공적세계는 성을 탈성애화 즉 승화시키는 것이 아니라 역으로 상업자본과 문화산업에 의해 강제적으로 탈승화시킴으로써 이중적으로 작동한다.

성담론은 성에 관한 억압의 재현도, 순수한 희이의 표상도 아니다. 그것은 권력구조를 조직하고 구성하는 다양한 담론구성체들의 결합이며, 그 담론의 실천들의 복합이다. 이런 점에서 우리는 성이란 권력이라는 명제를 다양하게 말바꿀 수 있다. 요약하면 이 단 한 마디 뿐이다. 섹슈얼리티는 없다. 따라서 그에 적합한 지식을 가질하는 성의 보편적 진리, 어떤 보편적 정의도 없다. 지금까지 우리가 몇 가지 예를 들어 보인 것처럼 성은 어떤 실체적 지점을, 어떤 실체적 과정을 생화 · 탈성화 시키는 sexualization 권력의 메커니즘이며, 다양한 전략들의 탈성효과이다.

결국 성은 이렇게 볼 수 있을 것이다. 무엇이 진리이고 아닌지를 구분하는 진리의 분배체계 그것이 모든 담론이 갖는 필수적 장치라면 성과학은 성에 관한 진리의 분배 체계이다. 무엇이 정상이고 무엇이 비정상인지를 구분하는 또 다른 종류의 진리의 분배체계, 즉 다양한 사회적 실천들 역시 진리의 분배체계이다. 그렇다면 우리는 지금 우리 시대의 성에 관해 어떤 문제를 제기한다면 이러한 성에 관한 진리의 체제를 문제화하는 것이다.

2-3. 이성애적 자본주의?

이성애주의 그리고 정체적 이성애라는 문제

이성애 자본주의 heterosexual capitalism? 이 생소하고 과격한 개념은 상식을 가진 당신에게 고약한 불쾌감을 줄 것이다. 하지만 그렇게 싸우들 일 이 아니다. 이 개념이 당신으로 하여금, 이성애에 들어 있는 명목(性慾)에 관하여 빌클린턴의 답이라도 전해 준다면 어쩌면 당신의 입장이 달라질지도 모르기 때문이다. 어떤 거부도 쓰디 쓰다.

이성애중심주의 heterosexism는 이성애 heterosexuality의 보편성을 절대화하고 동성애 homosexuality나 다른 성애적 관계를 erotic relationships들(즉 성적 소수집단 sexual minorities, 좀더 말하자면 여러 성들 sexualities)을 부인하는 심리적 정치적 제도를 일컫는다. 따라서 이성애중심주의라는 말에는 여성에 대한 성적 차별뿐 아니라 동성애나 그 밖의 다른 성 — 이를테면 소년애나 물신주의, 사도-마조히즘 등 — 에 대한 차별을 가리킨다.

따라서 적어도 표면적으로 이성애중심주의라는 말에는 성적 선호 preference나 성적 선택 choice에 근거한 어떤 사회적 차별도 반대하고, 그것을 이성애하는 성적 정체성을 하나의 독자적인 이해 interest로 희생시키려 하는 일련의 사회적 장치를 통해 제도화하는 것 — 동성애를 법률적으로 금지하거나 특정한 나이의 제한을 두고 제한하는 것을 비롯해 동성애자들의 가족결성의 권리를 부정하고 이성애적 가족에게는 허용하는 일련의 사회적 보장으로부터 배제하는 것 등등 — 이 포함되어 있다. 하지만 이성애중심주의가 동성애 관리의 종료나 다른 성애적 관계에 대한 심리적·사회적 거부를 약화시키고자 하는 목표로 축소될 수 없다.

이성애중심주의는 이성애의 보편성에 의문을 던짐으로써 이성애를 구성하는 일련의 사회적 관계를 질문하기 위해 구성된 개념적 장치이고 권

력관계이다. 따라서 이성애중심주의라는 개념은 성에 대한 우리의 감정과 사고 그리고 그것의 제관적 표현 전체를 구석구석 지배하는 일련의 가설을 비판하고, 그것이 바탕을 두고 있는 여러 가지 사회적 관계를 정치화하는 하나의 분석장치로 볼 수 있다.

레즈 정치적 페즈비언들이 이성애중심주의라는 개념을 제창해 유통시켰을 때, 이 개념은 남성과 여성의 지배-복속관계를 정당화하고 이를 영속적으로 재생산하는 물리적 심리적 제도 institutions란 뜻을 담고 있었다. 이들은 여성의 성적 억압을 유지하는 섹스프레젠스가 변성하기 위해선 여러 가지 힘을 요구한다고 보았다. 바로 그것은 이 제도들을 물리적 폭력이나 심리적 죄의의식을 통해 지속시키는 힘들인 이성애 제도였다. 다시 말해 여성을 남성의 성적 노예로 전락시키는 핵심적 메커니즘은 바로 합법적 강간제도인 이성애적 결혼제도와 가족제도라고 이들은 굳게 믿었던 것이다. 그리하여 이들 정치적 레즈비언은 이성애라는 사회제도로부터 스스로 벗어나고 대담하게 결혼과 가족결성을 거부하는 분리주의적 여성동성애적 전략을 최합으로써 여성의 성적 억압에 맞서 싸우고자 했다. 이들은 단적으로 이렇게 외쳤다. "혁명적이고 민주적인 자매애 sisterhood인가 아니면 적 enemy과의 동침인가?"[15]

그러나 강제적 이성애제도에 대한 비판적 대안이 여성동성애라는 이야기하기 쉬이 없는 주장은 일 초도 지탱하기 어렵다. 이성애 제도가 그다지 보편적이라면 여성동성애라는 성애적 관계 내에서 남성-여성의 권력관계가 반복 재생산되지 않을 것이라는 보장이 어디에 있단 말인가. 여성동성애를 둘러싼 성정치학의 뜨거운 쟁점 중의 하나인 butch-femme[16] 관계에 대한 물신애적인 논란은 이를 반증해주고 있지 않는가. 여성은 본유적으로 친교적이며 애정적이고 초월적이라는 주장은 도리어 이성애주의적 본질주의를 거꾸로 재생산하는 게 아닌가. 이런 류의 반론은 이들의 주장을 난처하게 만든다.

성차의 이데올로기

그러나 정치적 레즈비언의 주장이 우회적으로나마 억압메도로서의 이성애를 폭로한 후, 우리가 이성애의 보편성, 절대성에 대해 진지하게 반문할 수 있게 되었다는 점에서 우리는 그들에 대한 채무를 겸손히 인정할 수 있다. 이들은 성을 억압적인 사회적 관계로서 판정하기가 어렵다는 점, 특히 여성해방주의가 성에 대해 취했던 '수줍음'을 우회적으로나마 고발했다는 점에서 그 의의를 높이 사주어야 한다. 이성애주의는 근대 자본주의에 특유한 성 : 성별 체계 sex : gender system이다.[17] 그것은 생물학적인 차이에서의 남성 male과 여성 female이 일련의 사회적 관계의 산물인 남성성 masculinity · 여성성 feminity과 어떤 하등의 관계도 없다는 점을 가리킨다.

생물학적인 성차, 단적으로 말해 유전자와 염색체의 차이, 성호르몬의

16) 여기는 남성역할을 하는 그리고 혹은 여성역할을 하는 여성동성애자를 가리키는 말이다.

17) 이 개념은 성별중심적인 여성해방운동의 이론적 정치적 한계를 극복하기 위해 개념 푸린 Gayle Rubin이 제시한 개념이다. 그러는 여성에 대한 남성의 성적 억압에 대한 설명은 이론적 일관성은 여성의 억압을 지속시키는 두 가지의 체계, 즉 여성의 성적 욕망의 사회를 구성하는 하나의 체계로서 성체계 sex system를 성별체계와 별도로 구분하고 이에 대한 통일적인 분석이 필요함으로 역설한다. Gayle Rubin, 'Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality', *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Carole S. Vance ed., Boston and London, Routledge & Kegan Paul, 1984 'The Traffic in Women', *Towards Anthropology of Woman*, Ryan M Reiter ed., New York, Monthly Review Press, 1975.

15) 이것은 인용이 된 이 유명한 '레즈 혁명적 여성해방운동가 모임 Leeds Revolutionary Feminists'은 1981년 '당신의 적을 사랑하라! Love Your Enemy ?'라는 표제하의 글을 세상에 내놓음으로써 이 프레임 논란을 마속 가열시켰다. 이들은 이성애는 여성에 대한 남성 지배를 지속시키는 근본적인 이념이며 이성애적 여성은 물론 이성애적 여성해방운동가도 또한 여성의 적인 남성의 공모자들이라고 이러한를 표명했다.

차이에 따라 남성과 여성 사이의 성적인 차이가 결정된다는 생물학적 결정론은 아직도 너무나 완강하게 세상을 획획하는 힘라주의이다. 남성성과 여성성을 가리키는 일련의 항목들은 자신들의 과학적 담론에도 깊숙이 깔게 된 문화적인 상상에 의해 유추되고 윤색되어 있다. 이를테면 남성 성기와 여성 성기의 해부학적 특징이나 외양에 비추어 남성과 여성의 심리적 소질을 유추한다. 이를테면 '우뚝 선 페니스' '축축하고 음푹한 질' 따위의 수사법은 남성의 능동성과 여성의 수동성이 초시회적인 것이라는 정을 당시한다.

심지어는 정자가 사출되어 오른 유영을 거친 후에 난자에 도달하기 때문에 남성은 능동적인 기질을 가지고 여자의 난자는 가만히 정자의 도착을 기다리는 특성을 갖기 때문에 수동적인 기질을 가진다는 식의 분유된 상상은 이 세계 기초학의 기본적 허이론이다. 여성해방론 사회학자들이 남성적으로 분류된 직업에 여성들이 활동하지 못할 이유가 하나도 없고, 여성적으로 분류된 노동인 가사나 육아에 남성들이 능숙하지 못할 이유가 하나도 없다고 정당하게 지적해도 그리고 설사 이 주장에 대해 남성들이 아무리 논리적으로 수긍해도, 이는 단지 주장일 뿐이다. 일종의 심리론적 절대주의와 보편주의가 성차에 관한 이론에 투과되리고 있기 때문이다. 도무지 거기엔 합리적 이성이 숨쉴 공간이 없다.

그러나 이런 생물학적 정차의 숙명론을 일종의 미신으로 치부하다가는 큰코 다치기 십상이다. 여기에는 근대적 생과학으로 일컥을 많이 쓴 생물학의 학문적 권위와, 그리고 근년 신보수주의의 부상과 더불어 난해입는 대중적을 보이고 있는 사회생물학의 출세기가 버티고 있기 때문이다. 근대자본주의의 등장과 더불어 생물학이 하나의 독자적인 과학으로 자리잡고, 자신의 이론적 대상을 유전과 발생의 문제로 중심화하기에 이른 데에는 근대적 이성애제도의 정착이란 배경과 그리고 이를 과학적으로 재구성하기 위한 근대자본주의 담론적 필요가 얽혀 있었을 것이다. 특히 최근 본격 과학서적으로는 보기 드물게 대중적으로 성공하고 또 그것의 공

공인한 보수주의적 편견에도 불구하고 축업는 식자들로부터 앞서로 거의 추켜올려진 「이기적 유전자 Selfish Gene」[18] 류의 사회생물학 사적들은 이성애중심주의적 성차별주의가 적면한 위기의식의 일면을 시사한다. 특히 최근 미국의 유력 언론매체들에 상당량의 공간을 할애하는 생물학적 성과학 연구업적은 사회생물학에 대한 사회의 비공한 관심을 보여 준다. 이런 연구성과들은 대개 미국 사회 내부에서 일련의 승인을 받은 「인제이 보고서」나 마스터즈와 존슨의 「인간의 성반응」[19]의 결론을 성차별주의적으로 편집부회하고 싶은 의도가 뚜하게 드러나 있다. 즉 미국 성인남성의 75% 정도가 오르가즘에 이르는 동성애적 관계의 체험이 있다거나 이들 중의 10% 정도가 전적으로 동성애적 관계를 맺고 있다는 주장은 미국의 보수주의자들에게는 별 탐탁잖고 가증스런 주장이었을 것이다. 그래서 동성애는 일련성 생물이에게서 민발하는 특유한 생물학적 소질이라는 둥, 뇌구조상의 특성이 이런 성적 선호를 결정하게 된다는 둥, 유전자의 코드를 판독하여 해독하는 게놈 프로젝트가 완성되는 그 날이 마침내 오면 동성애는 완전히 밝혀지고야 말 것이라는 둥의 주장이 과학적 근거를 등에 업고, 또 사이의 과학주의의 허울을 쓰고 끊임없이 세상을 몰락거린다.

여하튼 생물학적 성차는 흔히 성별 관계 gender로 불리는 사회적 관계라는 바탕의 상관관계가 없다. 이는 전자본주의적인 비서구사회에 대한 인류학적 연구들을 몇 가지만 대조해 보면 쉽게 드러난다.[20] 물론 이것이

18) 리처드 도킨스 Richard Dawkins 『이기적 유전자 Selfish Gene』, 을유문화사 1993(1976).

19) Kinsey et al., *Sexual Behaviour in the Human Male*, Philadelphia and London, W.B. Saunders(1948). *Sexual Behaviour in the Human Female*, Philadelphia and London, W.B. Saunders, 1953. William H. Masters and Virginia E. Johnson, *Human Sexual Response*, Boston, Little, Brown and Co., 1966.

20) 고전적인 자료로 다음을 참조하라. 말리노프스키 『미개사회의 성과 억압』, 한산당 및, 상성 출판사 1976. 마거릿 미드 『세 원시사회의 성과 기질』, 조혜정 역, 이화여대출판부 1986. Pat Caplan ed., *The Cultural Construction of Sexuality*, London & New York, Routledge, 1987.

이러한 전문영역 이만의 전통에서나 있을 수 있는 일이라고 성보수주의자들이 강변한다면 더 이상 할 말이 없다. 최근까지 부지런히 소개되고 있는 인류학의 연구 성과에서 드러나듯 어떤 종족은 동성애를 권장하며 심지어 이를 보편적인 성애 제도로 인정하기까지 한다. 아구나 어떤 부족들에게서는 우리와는 정반대로 남성동성애가 남성다움의 표징으로까지 받아들여진다. 또 잘 알려진 대로 그리스의 사랑 Greek Love으로까지 한미되고, 심지어 플라톤식 이로 Platonic Love란 용어까지 만들어 낸 그리스 시대의 성적 관계가 동성애적 관계를 높이 사고 있었다는 점을 감안한다면 위와 같은 성차별주의적 남성성 - 여성성의 구분은 터무니없는 오집에 불과하다.

하지만 우리는 성 sex와 성별 gender을 구분해서 남성성과 여성성이란 남성 대 여성과 다른 것이라 정의하는 것만으로는 만족하기 어렵다.[21] 우리는 이 글에서 어떤 보편적 남성성 내지 보편적 여성성을 가정하는 단수의 남성성 masculinity, 단수의 여성성 femininity을 거부하고 다양한 남성성들 masculinities, 여성성들 femininities이 존재한다고 주장했다. 노동자계급이고 중년 가장인 이성애자 남성의 남성성과 중간계급이고 청년기에 있는 동성애자 남성을 보편적 남성성으로 동일그릴 수 없기 때문이다. 남성성이든 여성성이든 이는 차라를 구별하는 사회적 집단의 계급적, 가족-친족관계적 차이에 의해 크게 달라지고, 우리에게는 별로 상관없겠지만 인종적 - 민족적 차이까지 덧붙여진다면 남성성과 여성성은 점점 다양해지게 존재하기 때문이다. 따라서 구체적으로 존재하는 다양한 남성성과 여성성의 존재를 밝히고 그것이 어떤 방식을 통해 사회적으로 구성되고 고안되는지에 대해 주목해야 한다. 특히 우리는 이성애주의가 성의 정

21) 성사회학에서 이해하는 방식. 특히 구조기능주의적 인류학의 영향에 따라 성을 사회 질서 유지 보존에 따라 정의하는 방식이 특히 우세해졌 공에로 됐다. 상대적 sex-role이란 개념이 가장 상징적 기여와 그 한계성 때문에 흔히 사용되는 하지만 이 개념은 보수적 이데올로기를 은폐하고 있다.

치성의 정치학을 통해 어떻게 이성애적 남성과 여성들을 성적으로 소외하는지, 그리고 여타의 성을 sexualities을 피성성애화시키는지 — 이 때, 이는 병리학화되거나 도덕화되어 의론적이고 보편적인 표상체계의 도움을 빌린다 — 에 주목하여야 한다.

청소년기의 성

현재 이성애주의는 유년기나 사춘기 이전 시기의 성, 특히 그 시기의 성적 욕망과 기술, 정교의 성애적 장치들을 전혀 인정하지 않는다. 그 시기는 성적인 몽에나 무지의 상태에 있고 따라서 그 시기는 절대적으로 순진하고 무구하다. 특히 근대자본주의 등장과 더불어 사춘기 adolescence라는 개념은 생물학적인 근거를 활용하면서 사회집단 전체를 분류하는 하나의 획관적 범주인 듯이 자리잡게 되었다. 사춘기라는 개념은 2차 성징이 나타나고 임신을 가능하게 하는 실제적인 능력을 갖추게 되는 시기라는 의미와 동시에 처음으로 성에 눈뜨고 이성에 대해 호기심을 가지게 되는 시기라는 심리적 의미작용을 동시에 발하는 개념이다. 그러나 우리가 이 개념이, 근대적 자본주의가 만들어 낸 핵가족 제도 내에서 성인기 이전의 성을 유린하고 억압하기 위해 고안된 인구학적 개념이라는 점을 상기하는 어렵다. 하지만 푸코주아적 성 모델 우리가 흔히 복표하이기의 성모델이라고 알고 있는 성적 금욕주의가 위대로워지면서 빌어진 역사에 최국의 한 모델을 기억해 내면 이런 반동의 성차별주의 — 아들거나 청소년기의 성을 억압하는 것 또한 그리고 이들을 탈성화함으로써 장래하는 심리적 억압이나 문화적 장제를 또한 명백히 성차별주의이다 — 가 갖는 한계를 잘 알 수 있다. 이론하 수동 공포증이라는 유럽 전체의 병적 발작은 아동기의 성을 부인하고자 했던 부르주아의 성담론의 파탄을 비롯 준다. 특히 프로이트가 자신의 정신분석이론에서 유아성욕설을 주장하고 거기에 한

슬 더 비 보편적 성성에와 유아의 다형도착적 polymorphous perverse 성을 선언하고 나설으로써 지행적인 가족을 했을 때, 그 점점은 부르주아적 성담론은 이성을 잃고 엄청난 비난과 저주로 프로이트를 대접했다. 그러나 결국 부르주아계급은 자신들의 패배를 인정하지 않을 수 없었다.

하지만 이들은 다른 담론적 비담론적 전략들로 이 패배를 만회해야 했다. 자신들의 성 - 욕의 속에서 온갖 위협과 악의 원천으로 파문됐던 성이 저 천진하고 무구한 아이들에게 일어서도 안 되고 있을 수도 없어야 했기 때문이다. 따라서 이론과 제품의 합리주의가 만연한 사회 내부에서 성지어 이따의 일어서 학문의 담론의 영역으로 흡수해 내고자 했던 탐욕스런 부르주아 사회 내부에서, 유별나게 자연적으로 타고되는 말으로 치부되었던 성에 관한 지식이 아동기에게 교육되기에 이르렀다. 이론과 성교육이란 새로운 담론의 장치가 이성애주의의 성차별주의의 파수꾼으로 고안된 것이다.

그러나 여기에서 우리는 단적으로 유년기의 성의 부정과 억압만을 비시했지만 이는 나이주의 ageism를 중심으로 분절된 성적 담론의 편력관계 중에서 일부에 불과할 것이다. 앞에서도 언급했듯 노년의 성, 결혼과 출산에 관련된 성 등 일련의 성적 제도들이 모두 이러한 성담론 체제에 걸쳐 있다고 할 것이다.

남성성과 여성성의 마람은 없다

다음으로 이성애주의는 남성성과 여성성을 보편적-절대성으로 간주해 버린다. 그리고 이성애주의의 폭력에 의해 우리는 한 명의 남성으로 한 명의 여성으로 강제되고 작용되고 소외된다.

이성애주의의 위력을 나타내는 단적인 예는 남성동성애자에 대한 표상체계들을 통해 알 수 있다. 자신의 욕망에서 남성적 특징을 나타내는 기관

을 순화하거나 제거하고, 의도적으로 여성적 외양을 하고 생활하는 성전환자 transsexual들은 남성동성애자에 대한 표상의 원형들이다. 그러나 이들은 정작 게이라는 별로 상관이 없다. 그러나 게이와 성전환자들을 모두 일시적하는 이런 특징은 우리와 같은 초이성애주의적 사회의 경우 더더욱 심하다. 이런 식이다. 〈결혼피로연〉에서도 〈크라잉게임〉에서도, 〈필라델피아〉에서도 〈페랑벨트〉에서도 우리는 모두 게이 캐릭이라는 낙인을 찍는다. 하지만 〈크라잉 게임〉과 〈페랑벨트〉에서의 그들은 성전환자이다. 반면 〈결혼피로연〉에서나 〈필라델피아〉에서의 인물들은 게이 즉 남성동성애자이다. 그러나 어디에서나 이들은 모두 게이여야 한다. 게이라는 말을 들었을 때, 우리는 다음의 이미지 목록을 연상할 것이다. 비음이 섞인 높은 음조의 목소리, 허리를 심하게는 뒤뚱대는 걸음, 새끼손가락을 들어올리는 찻잔 잡기 등등. 그러나 이는 이성애주의적 사유의 폭소적인 무한복제력을 보여 줄 따름이다. 우리는 죽었다 깨어나도 새로운 성적 정체성을 가진 사회적 집단으로 동성애자들을 바라볼 수 없다. 이를테면 '계집애 같은 놈 effeminate guy'을 제외하곤 그들이 어떤 종류의 남성성을 가질 수 있는지를 상상할 수 없는 것이다. 즉 남성성과 여성성이라는 존재의 실을 게이라는 이들의 성에 대해 표상할 어떤 언어도 이성애주의의 체제는 준비해 두지 못하고 있다. 게이 남성성, 그리고 그 내부의 상이한 남성성들 masculinities에 관해서 언어화한다는 것은 더더욱 상상도 못할 일이다.

이러한 이성애주의적 담론체계가 찍어내는 결과는 절망적고 절망적이다. 최근 논란이 되고 있는 동성애공포증 homophobia의 경우 남성의 정체성에 대한 공포와 혼란이 억압과 정치적 폭력과 뒤섞여 이표나이를 보여 준다. 남성성이 적법한 위기가 정치적으로 수용되어 sublimated, 폭력적 동일관계 — 보수적 자본생활학, 종교적 근본주의, 성의학의 등장, 인종차별주의와 성차별주의의 등장 — 가 체결되고, 이는 신우익이라는 새로운 정치세력을 산출하게 되었다.

이 점에서 우리는 남성성 · 여성성의 문제에 대한 최근 자유주의적 입

고 — 루고라을 들의 정서적 심리적 특성 — 나 여성적 욕망을 공유하는 남성이라는 식으로 정의된다. 이는 이성애주의의 문제를 정면에서 제기하는 데 대한 공포이고, '정보한 남성' 내지 '융화된 남성'이라는 식으로 여성성 · 남성성의 강제적 이성애주의를 재정의함으로써 자신의 성적 정체성을 계속 다지는 것이다.

결국 남성들은 자신들의 성적 정체성을 강요하는 폭력적 이성애주의에 대해서는 반대하지 못한 채, 이성애주의의 한계 내에서 단 하나의 보편적 남성성을 중심으로 끌임없이 동요하고 있다. 그 때 이들은 자신의 성적 정체성을 정복하기 위해, 즉 한 명의 완벽한 남성이 되기 위해 자신을 스스로 학위하고 소외시키게 된다. 성적 본능의 화신이 되기 위해, 경제적으로 유능하고 공적 세계에서 성공하기 위해, 멋있하고 냉담한 아버지 – 아들이기 위해, 즉 한 명의 남성이기 위해 이들은 심리적으로 육체적으로 자신을 억압하고 학위한다. 이 때 한 명의 남성이기를 포기당했을 때, 그는 미치거나 자기도취적인 습벽에 빠지거나 새디스트 sadist가 된다. 그는 아내와 뭇 여성을 구타하고 희롱하며, 강박증적으로 보아를 먹고 끊임이 자신의 정력과 상대방의 만족여부를 과장하며, 사나이가 되기 위해 술과 나르시시즘으로 출발대는 이론이 못들목 사나이 문화에 인정을 받진하고, 인생의 짐이 되어버린 아이들을 두들겨 패고 그 아이들의 행동이 자신의 명문의 기준이 된다는 점 하나로 그 아이들을 감시하고 학대하는 경찰관이 된다. 물론 이 모두를 운반하는 것은 폭력적이고 강제적인 이성애주의와 그것을 축으로 하는 근대적 성담론의 순환기관이다.[22]

낭만적 사랑은 과시품이다

이성애주의? 그것은 낭만적 사랑이란 이름으로 진행되는 과시품일 수 있다. 그것은 낭만적 사랑과 성이라는 게 막별놀은 '보편적 이브 Romeo-

제인의 문제를 생각하지 않을 수 없다. 미국이나 다른 서구국가에서 '새로운 남성 New Man' '변화해가는 남성 Changin' Men' 등의 캐치프레이즈로 제시된 이러한 입장들은, 우리에게도 전혀 낯설지 않다. 이런 식의 담론은 이미 광고나 대중문화를 통해 우리 사회에서도 대안적 남성성으로 제도화되기 시작했기 때문이다.[23]

이런 식의 담론은 흔히 '패권적 남성성 hegemonic masculinity'이라고 불리우는 이성애주의적 성담론을 재생산한다. 앞 절에서 보았듯 성과학은 성차별주의적 이성애주의를 그 담론의 원칙으로 삼고 있었다. 이 때 성을 육망 · 충동 그리고 거기에서 비롯되는 일련의 행동으로 정의하는 것은, 남성성의 정의에 따라 성을 일반화시키는 것이었다. 따라서 여성의 성은 남성성의 정의에 따라 그의 억상이나 그 나머지로 정의되었다. 따라서 여성적 욕망이나 여성의 쾌락이란 존재할 수 없고 남성적 성의 초월물로서만 그 정의가능성이 생겨났다. 이런 점에서 남성성은 이성애주의적 사회 내에서 비개도니적인 것이었다. 즉 성에 관련된 모든 이질적인 욕망, 쾌락, 체험들을 전체화하는 담론이 남성성이었던 것이다. 따라서 이런 식의 일상은 정의 남성성의 위기를 폭력적인 방법적 이성애를 조금도 피돌아보지 않은 채, 이성애주의 내에서 정의된 여성성의 일부 그것도 여성적 사

23) 이런 식의 변화는 60~70년대 이후에서 여성해방운동의 성장한 성공에 힘입은 정치로 생겨난 공정적인 측면입니다. 그러나 이는 남성의 여성이탈 후 형의 인격에 사이의 문제로 문제해결의 모든 책임과 열리를 지불하는 방식을 가지고 있었다. 이 점에서는 여러 가지는 종을 분명하는 남성, 자녀를 돌보는 남성 육아의 남성, 즉 여성의 역할을 '가볼어 주는' 남성으로서의 이미지가 민주적인 남성이라는 이름으로 제도화된다. 그러나 우리는 여기에서 이러니 종간변경의 시장에적 방법 남성의, 남성 정책성을 발생하고 있다는 점, 그리고 이것이 성차별주의적인 사회구조와 이데올로기를 승계시키기 위한 입증적 의도를 갖고 있다는 점 등을 남성 논의로 이전이 이세한 것을 이용을 참조하라. 앨리어에스 하셀의 "XY: 남성의 존재에 대하여", 민계 1994. 남성성들에 대한 최근의 논란과 그 정치적 함축에 대하여는 다음의 글들을 참조하라. Lynne Segal, "Changing Men: Masculinities in context", Michael A. Messner, "Changing Men and Feminist Politics in the United States", Theory and Society, vol. 22, no.5, October 1993, Kluwer Academic Pub.

tic Love'의 이데올로기로 온갖 사회적 관계관계를 묘사하고 그것을 계계 내부의 여러 사회적 관계 내로 편재시킨다. 그래서 우리는 한 명의 남성 · 여성인 정신으로도 자신과 타인의 육체와 정신에 관한 지배와 학대를 수행할 수 있게 된다. 다음의 예기를 들어 보라.

"나는 사랑이라는 현상이 여성억압의 심리적 발판이라고 생각한다. 당일의 내면화는 반드시 여성억압의 핵심적 기능을 수행하기 때문에 포한 억압자와 피억압자를 하지목시 피억압자가 어떤 종류의 정치적 조직자와 도 단절되어 버리게 만드는 이 일대일의 정치적 단위가 너무 기묘하기 때문에, 정의(定義)에 따르면 여성이 그들 자신에 관해서나 상대편 계급과 관계된 자신의 태도에 관해서나 혼성과 같은 특별한 정신병리학적 상태에 있어야만 한다는 결론은 쉽게 나올 수 있다. 어떤 여성이든지 자신을 일컫는 최고의 상태라고 여겨지는 이 병리학적 상태가 바로 우리가 알고 있는 사랑 현상이다."[24]

"우리들 모두가 알고 있듯, 사랑은 거의 실현되지 못하며, 단지 망론만 지속할 뿐이다. 사랑이란 벽에 머리를 부딪는 일이 아니라면 대체 무엇이란 말인가. 성공적란 없는데?"[25]

앞의 두 인용문은 모두 사랑은 정신병이라 선언하고 낭만적 사랑이란 이름의 성관계는 없고 단지 권력관계만이 있을 따름이라 주장한다. 일군의 여성해방운동가들, 특히 정신분석학자 자크 라캉의 이야기이다.

23) 이런 맥락에서 한 명의 남성으로 한 명의 여성으로 양립하는 과정에서 노출되었던 여러 이데올로기 논쟁적인 언어를 통해 사람의 정체성을 확립하고 또 타협적으로 구성하는가에 관하여는 다음의 연구를 보라. 롤 힐러스 「고독한 양자의 여성해방」, 김인호 역, 민맥 1987. 에드워 알스키 「남성적 사회와 여성」, 박인철 역, 민음사 1985.

24) T. C. 에드먼슨 Tri-Grace Atkinson, 「급진적 여성해방론과 사랑」, 「여성해방의 이론적 계」, P. 스프릴 · A. 제거 편저, 김인계 역, 풀빛 1983.

25) Lacan "Seminar on 21 January 1975" Rice Benvenuto and Roger Kennedy, The Works of Jacques Lacan : An Introduction(London : Free Association Books, 1986), p. 142. 라캉 사계 「발기 하는 자크 라캉」, 계의 1994. p. 183에서 재인용.

이 과격하고 폭력적인 말언에서 우리는 내소적인 형태로 존재하는 진실을 읽는다. 당신과 나 사이의 진정한 사랑이란 없다! 카사노몽과 출산, 육아의 작위세계, 자기비하와 우울증 melancholia과 히스테리 hysteria와 일몰증독의 강간과 희롱으로 둘러싸는 사생활 privacy이란 이름의 감옥세계가 있다. 타자의 욕망이고 결핍에 대한 욕망이고 법에 대한 욕망[26]일 뿐인 이 소외된 사랑을 우리는 프로니와의 사랑복합이라고 믿고 싶을 따름이다.

2-4. 남성성과 여성성을 넘어서

이성애주의를 넘어서기 위한 성정치학의 전략들

그렇다면 생자의 이데올로기, 장제적 이성애주의를 어떻게 넘어설 것인가. 아마 이는 여성해방운동과 동성애해방운동을 망라한 모든 성정치학의 핵심적 화제일 것이다. 우리는 이에 대해 성정치학이 발전시켜 온 세 가지의 대안을 간단히 요약해 보겠다.

1) 먼저 권리의 성정치학이 있다. 이는 자유주의적 성정치학을 그 대표주자로 하고, 일부의 사회주의 성정치학이 그 뒤를 잇는다. 이는 단적으로 남성과 여성 사이에 불평등하게 분배되어 있는 권력을 문제시한다. 그런 점에서 이런 식의 입장은 성정치학의 경제주의라고 볼 만하다. 이들은

26) 라캉의 그의 정립계열에서 이해된 정신분석학용어들에서의 성과 사랑에 대한 주장은 다음의 글들을 참조하라. 자크 라캉 「욕망이론」, 문예출판사 1994. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, London, Penguin, 1979. J. Laplanche and J. B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, London, Hongath Press, 1973. 이 내용 요약은 Anika Lemaire 『자크 라캉』, 문예출판사 1994(1977). Sherry Turkle, *Psychoanalytic Politics / Freud's French Revolution*, London, Burnett Books, 1979. 라캉 사상, 참조 할.

자본주의 자본주의 사회에서 성차별주의는 결국 남성에게 독점되어 있는 권리를 여성이 공유하는 것이라 본다. 자유주의적 대안은 부르주아 남성, 강한 여성이라는 문화적 정체성을 조직하고, 여성의 정치적 · 경제적 권리의 개선을 도모함으로써 풀어 평등해지고자 한다. 그녀의 이들이 성정치학의 문제에 정식으로 정치적 개입에 손을 댄 것은 대략 1960년대를 전후해서부터다. 이 때 우리는 지배적인 사적 조절과 동의에 완전히 내맡겨져 있던 성의 영역에서 근대 부르주아가 결정적인 패배를 고백한 것으로 볼 수 있다. 이들은 이성애의 성관계를 제외한 성들의 동행한 존재를 인정하지 않을 수 없게 되었고, 이에 대하여 어떤 방식으로든 공적 발화를 하지 않을 수 없도록 위기에 내몰렸던 것이다.

한편 권리의 정치학에 기반한 사회주의적 성정치학의 대안은, 가사노동의 사회화하고, 비착취적인 생구의 일부일처제를 위해서는 기본적 생산관계인 임금노예제의 폐지가 이룩되어야 한다는 것이었다. 따라서 이들은 사회주의라는 거대적 대안이 형성되지 않고, 근본적인 모순이 해결되지 않는 한 성차별주의의 존재는 영속된다고 주장한다.

그러나 이런 식의 주장은 이제 거의 상대화되고 있다. 권리의 정치학이라는 근대정치의 담론은 공간정치학 내부에서 점차 상대화되어 가고 있으며, 그것이 갖는 보편주의적 이데올로기로 인해 어떤 억압이 재생산되는지 눈에 선하게 되었기 때문이다.[27] 특히 이들의 궁극적 목표는 이성애주의의 보편성을 긍정하고 보다 약한 이성애주의를 성정치학의 대안으로 설정한다. 의식도 남성의 여성에 대한 지배는 보편적이지 않지만, 이성애적

27) 권리의 담론은 성차별주의를 비판하는 전략적일 수 없다. 그것은 남성성들과 여성성들을 인정하는 당당한 적으로 서로 동일화시키고, 이를 위해 남성과 여성을 하나의 정체성으로 환원시킨다. 이는 그 내부의 차이를 인식할 수 없음을 물론 성의 문제를 정치적 인식무제로서 다루지 않는 자신의 실을 지배하는 문제로 환원시킨다. 그러나 이 책임도 문제일 수 있다. 이에 남성중심의 문화, 성정체성이 박탈되고, 해방되어 온 여성의 역사, 여성의 해방, 여성의 문화를 지칭하는 입장도 생성한 필요가 있을 가능성도 지금이라도 한다. 도, 초프로 루에이로의 L 이데올로기를 갖는 입장들이 이에 속할 것이다. 프랑의 여성인, 여성의 주일

성은 보편적이라는 가정에서 이들의 작업은 이뤄지기 때문이다. 따라서 이들은 그 외의 다른적 성들에 관한 인식 기회를 배제하고 있고, 고작 이들에 대한 인권적 요구에 귀기울일 따름이다.

2) 다음으로 알섬해주의의 성정치학이 있다. 이는 일부 프로이트주의 — 그 중에서도 프랑크푸르트학파 계보의 성정치학자들 — 나 노먼 브라운 Norman O. Brown류의 급진프로이트주의자들과 사회주의적 성정치학의 다수 — 특히 게이해방운동 측의 사회주의자들 — 가 대부분 여기에 속한다.[28] 이들은 프로이트가 그의 성이론에서 정초했던 가설, 즉 한명의 남성 · 여성으로 분화되는 단계 즉 근대가족주의의 성욕체로 진입하기 이전의 해방의 성의 국면이라고 지칭되는 보편적 양상에의 단계를 성해방을

29 통상 좌표된 문제제기이지만, 이는 해방이론에 속하는 문제이므로는 그것을 말하는 세계의 역사체계, 이데올로기의 주장에의 문제일 것이다. 이런 맥락에서 J. 프리스테이시의 문제제기가 유사성을 찾은 가치 있다고 말하겠다(이). 이런 관점에 대한 논란으로는 다음을 보라. Julia Kristeva, The Kristeva Reader, Toril Moi ed., Oxford, Blackwell, 1986. Toril Moi, *Sexual · Textual Politics*, London and New York, Routledge, 1985(특히 「성과 텍스트의 정치학」, 이런 이론으로 한신문화사에서 번역되었다). Nancy Fraser, *Unruly Practices : Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, Minnesota UP, 1989. Jana Sawicki, "Identity Politics and Sexual Freedom", *Feminism & Foucault : Reflections on Resistance*, I. Diamond and L. Quinby, Boston, Northeastern UP, 1988.

30 이들에 대한 이론을 참조하라. 윌헬름 라이히 『성혁명』, 범우사 그리고 성해방 *Sexual Revolution*, 제인각 1993. 『에너젤의 대중심리』, 프레젤 북. 한상진 만부터. 좀 포인슨 Paul Robinson 『프로이트 좌인주의』, 종로서적 1982. 한마로 라프루의 『마르크스와 문명』, 프랑스 북. 나남 1978. 『일차적 인간』, 자인각 북. 상담출판사 1990. 『마법의 자유』, 박종 금 북. 종일 1982. Bruce Brown, Marx, Freud and the Critique of Everyday life : Toward a Permanent Revolution, New York & London, Monthly Review Press, 1973, Norman O. Brown, Life Against Death : The Psychological Meaning of History, Middletown, Connecticut, Basleyan UP, 1959. Love's Body, New York, Random House, 1966, Michael Kaufman ed., Beyond Patriarchy : Essays By Men on Pleasure, Power and Change, Toronto and New York, Oxford UP, 1987, Reimut Reiche, Sexuality and Class Struggle, New York and Washington, Prager Publishers, 1971(1968), Elan Wills, "Sexual Politics", Cultural Politics in Contemporary America, Ian Angus and Sut Jahlly, New York and London, Routledge, 1989.

꿈의 목표로 삼는다. 이 단계는 생기적 성 혹은 생식적 성 genital sexuality과 대립한다. 오이디푸스 콤플렉스와 거세 콤플렉스를 부서져 넘기고 성인이 된 한 명의 남성과 한 명의 여성이 만나 성관계를 맺고, 출산을 통해 생명을 재생산하고 가족을 결성하는 이성애주의적 성이야말로 생식기적 성의 모두이다. 이런 점에서 이들은 남성성 · 여성성의 성장치를 넘어서는 것은 억압되었던 전생식기적 성을 회복하고, 그 단계에서 실현하려 하였던, 거세와 관계이 없는 해방적 성을 해방의 성정치학 프로그램의 기초로 삼고자 한다.

요약하자면 이들은 다형도착의 성단계이며 양성애적 성단계인 전생기적 단계의 성이 문화적 비전으로 실체화되고 이상화한다. 그럼으로써 이들은 성정치학이 기초야 할 사회비판의 프로그램을 목적론적인 이상에 따라 구상하는 한계에 빠진다. 그래서 이들은 이성애주의를 넘어서기 위한 목표를 양성애적 성으로 삼음으로써 이성애주의적 성담론의 한계를 넘어서지 못한 채, 그 담론의 한계 내에서 제3의 대안을 찾고자 한다(여성적 남성, 남성적 여성 등등). 그 탓에 이런 식의 대안에서 이성애주의는 그다지 흔들 일이 없을 것이다. 특히 푸코가 조르조르 캉길헴의 이들은 근대의 성과 이성애주의적 성을 억압이라는 범주 밑에 추상적으로 묶어버림으로써 정작 근대적 성을 구성하는 다양한 실천들에 관해 논당아 버린다. 이는 단지 거창한 반자본주의적 좌파담론 — 문명비판으로 성정치학의 구체적 전략을 대신할 뿐이다. 자본주의적 현실원칙을 반자본주의적 해방원칙으로 대체하는 것, 성에 대한 상품화 물신화 정합을 비판하는 것, 이런 총체화된 전략에 성정치학이 기반할 수는 없다.

3) 마지막으로 반사회성의 성정치학이 있다. 이들은 성정치학에 관심이 있는 것이 아니라 성이 가진 반사회적 성격에 더 관심이 있다. 마조 M. de. Sade에서부터 시작해 바타이유 G. Bataille로 이어지는 이 계보는 성이 근대적 이성의 정반대편에 위치해 있다는 점에 주목한다. 이들은 신성함, 비의적임, 희열 등의 감정이 근대적 이성의 빛이 도저히 들어오지 못

하는 압축 속에 갇혀 있다는 점을 간파하고 그것에 대한 어떤 인식론적 희생도 주지 못하고, 그럼으로써 그것에 대해 어떤 사회적 관계로서의 위치도 주지 못하는 근대적 이성의 운명을 간파한다. 결국 이들은 성에 관심이 있다기 보다는 성에 매겨진 근대적 위치를 고발함으로써 근대사회의 인식론을 내부에서 파열하고자 하는 급진적인 프로젝트를 가지고 있다. 분명히 없다고는 말할 수 없지만 같이 그것을 부를 말도 없고 설명할 길도 없는 미상한 앎의 위치 한복판에 성이 위치하고 있다. 그렇다면 이것은 근대적 이성의 배도 외부에 있는, "바깥의 사유"[39]인 것이다. 이런 전통이 성정치학에서 차지하는 의미는 최근에 들어서야 부각되었고 또 선택적으로 한정되고 있다. 따라서 이렇다 할 만한 이런 주장의 실제적 프로그램을 거론하기엔 아직 시간이 이르다는 점을 지적해야 겠다.

뒤르의 성정치학, 탈성애의 성정치학, 반사회성의 성정치학, 이 세 가지의 태아 가운데서, 근대는 뒤르의 성정치학에 최대의 탈언기회를 주었다. 탈성애의 성정치학은 1920~30년대 빌헬름 라이히이라는 위대한 프로이트좌스주의자의 스캔들과 여러 가지 사회주의의 성개혁운동 이후 거의 자취를 감추다, 68혁명 이후 비로소 부활되었다. 그러나 68혁명 이후 서구를 뒤흔든 여성해방의 물결, 성해방운동의 물결 속에서 이들 신좌파들은 거의 열세를 면치 못하였다. 더욱이 불행하게도 이들의 몫이 상당한 일전적 교훈적 가치를 가짐에도 불구하고, 결국 근대 사회주의정치의 한계 내에 갇힘으로써 이들은 여전과 다름없는 이론적 · 정치적 굴지에서 벗어나지 못하고 있다. 반사회성의 성정치학은 헛소리나 신비주의들으로 경원받기 딱좋은 위치에서 세상 한구석에 처박혀 있었다. 그러나 근대정치에 대한 이론적 · 정치적 반성과 더불어 열아간 제 목소리를 찾고 있다. 특히 탈성애의 성정치학에 속하는 입장 쪽에서부터 이들에 대한 관심이

39 이는 푸코가 붙인 말이며, 시드의 아이디어를 얻는 계보를 설명하고 있는 그 글의 제목을 푸코는 "바깥의 사유"로 달았다. 이를 푸코, "바깥의 사유" 허셜 푸코의 문학비평, 오생 번역, 문학과지성사 1989.

증대함에 따라 새로운 성정치학의 정립이 요청되고 있다. 이는 이론적 위기 때문은 물론 전통적인 좌파 성정치학의 한계를 고발하는 80년대의 실천적 패배에서 기인한다. 신우익이란 이름의 보수주의자들에 의해 80년대에 조직된 능란한 성정치학의 역학은 명백히 반혁명이었지만, 이에 대해 성정치학은 일언반구 개입할 수도 없었다. 사태는 분명하였다. 성정치학은 쇄신되어야 한다는 것이다.

지금까지 간략하게 자본주의적 성담론의 역사와 성담론의 권력관계에 대한 간략히 지적하고 그 가운데에서 가장 핵심적이라 보여지는 이성애주의적 권력관계에 대한 분석을 시도해 보았다. 이 글에서 내루나 많은 중요한 주제를 배포하여 했는데 그것은 이 글이 본격적인 실천구서가 아니기 때문이기도 하고 또 그럴 만한 여유가 이 글에서 허용되지 않았기 때문이다. 단지 성정치학에 대한 이해를 돕는 몇 가지의 핵심적 전제를 거론했을 뿐이다.

먼저 살이하는 사회적 구성물을 생산하고 변형하는 데 관여하는 다양한 사회의 관계들을 설명하지 않았다. 친족체계와 가족체계, 경제적 조직체계, 사회의 조절장치, 정치적 개입정책들, 그리고 이에 맞서 나타나는 성을 둘러싼 저항문화의 정합 등(여성해방운동과 게이해방운동 및 다른 성집단들의 저항운동들). 다음으로 이성애주의적 성담론과 실천에 의해 조직된 성적 체험적를 배부할 수 없었다. 남성동성애와 여성동성애, 그리고 흔히 도착으로 분류되는 사도마조히즘 Sado-Masochism, 소년애 pederasty, 복장도착이나 노출증 등등에 대해 자세히 분석할 수 없었다. 또 성담론 체계를 구축하는 사회적 장치들, 특히 대중문화와 일상생활에서의 여러 가지 문화적 이학적 장치들에 대해서 말할 수 없었다. 프로노그라피와 폭력의 문제, 관음증 voyeurism이나 남성적 사진 gaze의 문제, 언어와 성의 관계 등등이 이 글에서 제외되었다. 그 외에도 이 글에서 언급하지 못한 필수적인 주제들은 수없이 많다. 이 문제에 관해 후일 다시 전지하게 의견을 기회가 있을 것으로 믿는다.

3. 성정치학은 급진정치의 궁핵인가

이학적 정치학으로서의 성정치학

이제는 아예 고전으로 되어버린, 케이트 밀레트 Kate Millett의 저 유명한 성정치학 정의에서 운을 떼는 게 좋을 것이다. 케이트 밀레트 그녀가 던지는 질문이 우리에게도 동일하게 소급되고 또 여전히 유효하기 때문이다. 케이트 밀레트는 이렇게 말한다.

"성의 정치 sexual politics라는 용어를 소개함에 있어서, 우리는 먼저 성관계를 '정치적 입장에서 볼 수 있을 것인가' 하는 불가피한 질문에 답해야 한다. 이에 대한 답은 우리가 정치를 어떻게 정의하느냐에 달려 있는 것이다(강조 - 저자)."[40]

그녀가 그 글 뒤에서 우리가 당면시해 온 정치에 대한 정의를 날려 보자고 제안하고 '모든 권력관계는 정치적이다'라고 강변할 때, 그녀는 사실 정치에 대하여 전혀 다른 정의를 제안할 가능성을 희망하고 있었다. 우리는 여성해방운동과 그리고 그것을 자신의 주요한 항목으로 갖는 성정치학이, 어떻게 근대 급진정치에 대한 재정초를 갖는지를 뒤에서 검토할 것이다. 맑스주의 여성해방운동의 한복에서 그녀를 신좌파 자유주의라고 판매할 때, 그것은 너무나 쉬운 잘은 것이었다. 그녀가 성정치학의 주제를 남성과 여성의 관계, 그것도 한 명의 남성과 한 명의 여성의 인격적 관계로 좁혔다고 힘차를 잡고 그녀를 닥달한다면, 그리고 이를 기초로 그녀에게 자유주의라는 오명을 안긴다면, 이는 여성해방운동의 주제 가운데서 가장 결정적인 성 sexuality의 힘을 아주 우습게 본 것이다. 물론 그것은 절대 우습게 보아서도 안 되고 볼 수도 없다. 그도 그럴 것이 자유주의는

40 케이트 밀레트 Kate Millett "성의 정치학", 정의숙 · 조정호 공역, 현대사상사 1976 (1970), 49쪽.

이념적 지식의 형태로 존재하기 보다는 대중의 이데올로기로 우리에게 존재하고, 그리고 그 이데올로기의 장수가 나타나는 곳이 바로 성-관계이기 때문이다.

자유주의는 모든 정치의 문제를 개인 individual이라는 인격적 주체의 선택과 결정을 정치의 근본문제로 보는 것으로 요약 이해할 수 있다. 보편적이고 환원불가능한 정치적 주체로서의 개인들이 가정되고, 이 개인들이 자신의 이해를 위해 합의와 선택을 결과로 하는 일련의 정치적 행동을 통해 사회-국가를 결성한다고 추정하는 것, 이것이 바로 자유주의의 골이일 것이다. 그렇다면 자유주의만큼 성정치학에 약 들어맞는 정치이데올로기도 없을 것이다.

성정치학에서 다루고자 하는 일련의 정치적 쟁점은 자유주의의 옥죽에서 한치도 자유로울 수 없다. 성-관계는 나와 이성의 혹은 동성의 누군가와의 관계에 대한 문제이다. 물론 이 관계를 결정하고 변형하며 유지하고 단절시키는 일련의 장치와 기술, 제도들이 존재하고 이에 대하여 질문을 제기하는 것이 극히 관건적인 일임에도 불구하고, 여하튼 성정치학의 표면적 대상 관계는 그 누군가와 누군가의 관계관계이다. 성-관계에 대한 모든 문제가 '사랑' 이라는 문제로 환원된 데에는 이런 독특한 이데올로기가 깔려 있기 때문일 것이다. 윤리학(혹 철학)이 이타적인 사랑에 관한 어떤 덕목을 열거하고 그것을 입이 닳도록 칭송하여도, 사랑은 망신과 나의 이기적인 관계이다. 만일 그것이 고대하기 때이 없는 쇼비니즘적 민족주의라면 그것은 '어머니' 민족이고, 또 그것이 병적인 광신이라면 그것은 '아버지' 하느님 내지 신(神)이다. 역시 이 경우에도 한 명의 인격으로 그것의 실체는 이상화되는 것이다. 그래서 가끔 민족주의자의 결사는 결단과 희생이라는 드라마를 통해서 표상되고, 열성신자의 신희는 욕체의 기적이라는 드라마를 통해서 표상되는지도 모른다.

성에 관한 정치를 문제시한다는 것은 첫번째로 성에 관한 인식론적 조건, 다시 말해 '대관절 성에 관한 어떤 진리를 찾을 것인가' 라는 문제와

상관하여 있다. 그러나 이 문제는 성에 관해 수많은 성과학이 풀어 낸, 그리고 여전히 절대 포만감을 모른다는 듯이 토해 내고 있는 그 숱한 진리를 종합하는 것과는 상관없다. 성에 관한 사고와 체험의 조건을 구성하는 성에 관한 수많은 인식론을 가로지르는 것은 사실 진리라는 상관이 없고, 인식론과도 상관없다. 생산이론로 진리가 발견되고, 장악되는 것이 아니라 진리가 생산되고 구성된다는 점을 보여 준다. 이런 점에서 성에 관한 인식론을 문제삼기보다는 성에 관한 인식의 조건을 구성하는 정치적 조건을 질문해야 한다. 이런 점에서 앞에서 계속 얘기한 대로 성에 관해 어떻게 사고할 것인가의 문제는 정치적 결정의 행동이다.

급진적 성정치학을 사고하기 위해서는(그리고 말하기 위해서는 — 물론 이는 동어반복이다) 두 가지의 장벽을 넘어서야 한다. 성정치학이란 개념을 구성하는 두 개의 작은 개념 즉 성과 정치학이란 개념이 우리가 넘어서야 하는 장벽이다. 먼저 성을 정치적 관계로 보기 위해서는 정치학에 관한 전통적 이데올로기와 대결하고 그 속에서 반동적이고, 억압적인 몇 가지의 정치학적 주제들을 거부해야 한다. 그리고 이 작업이 불가결한 이유는 성에 관해 사고한다는 것이 바로 이러한 정치적 주제의 선택과 배제에 역시 물가열 에워싸여 있기 때문이다. 예노 과학과 달리 성은 동일한 대상에 수많은 과학이 경쟁하 있다. 그것이 성-관계라는 동일한 대상을 가질에도 불구하고 성과학들은 나름의 인식론과 방법론으로 나름의 과학을 주조하여 왔다. 그러나 프로이트에서 푸코까지 일련의 성과학자들과 그 비판자들의 노력 또한 우리는 성에 관해 사고한다는 것은 당대의 이데올로기적 조건과의 싸움을 필요로 한다는 것을 깨닫고 있다. 성은 그것이 체계적 담론의 형태를 갖춘 과학이 되해서이든, 아니면 비과학적인 일상적 의식이든 세계의 지배와 거부를 둘러싼 싸움의 비호를 이루고 있다. 결국 주장은 이렇다. 급진적 성정치학을 사고하기 위해서는 정치학에 관한 새로운 사고가 강제된다는 것이며, 이를 위해서는 우리가 인식론의 정치학이라고 부를 성에 관한 인식 원칙을 이해하고 그것의 한계점들을 비

판해야 한다는 것이다.

이제 더 이상 그 명목을 누릴 길이 없어지고 만 사회주의 · 공산주의 정치학은, 근대에 있어 급진정치학의 유일하고 절대적인 자원이었다. 그것은 급진적인 정치가 조직됨에 있어 일종의 선험적인 규범이었다. 적어도 근대자본주의에서 이 체제를 넘어서는 반체제적 정치의 모든 정향은 사회주의 · 공산주의라는 정치적 주제로 환원되지 않고는 '정치(학)' 으로서의 가능성을 박탈당하거나 유예당해야 했다. 그것이 근대 자본주의 정치의 정치(학) 이데올로기의 압력이었다는 점에를 씌우게 하는 최대의 미궁이었다는 점을 인정하는 정도까지 나아가서 갈대하도 어렵거나 그 위세와 효과 면에서 사회주의 · 공산주의는 급진정치적 상상력의 한계였고 전범(全範)였다.

이런 제법 상식이 되었다시피, 사실 사회주의 · 공산주의는 자본주의 체제의 외부에서의 자본주의 비판이 아니다. 그것은 그 내부에서의 비판이고, 당연히 그 체제가 부과하는 이데올로기적 울산으로부터 자유로울 수 없다. 바람의 사용하고 물리쳐질 만한 그 것, 즉 절대적 단절을 통해 외부에서 그것의 위치와 성격을 조망하고 비판하는 것, 그 것만을 사회주의 · 공산주의와 거리가 먼 일이 없을 것이다. 자본주의의 역사적 모순에 의한 사회주의 · 공산주의로의 체제의 진화라는 역사철학의 비망에 갇혀 있던 사회주의 · 공산주의적 정치의 비전은 내재적 비판의 가능성을 극대화한 최대의 배작일 것이다. 그러나 내재적 비판의 가능성이 미구에 사회주의 · 공산주의 정치학을 어떻게 희생당화 하였던가에 대해서는 이제 더 이상 숨길 게 없을 만큼 명백해져 가고 있다. 최 악명높은 변증법의 도식, 진화적 도식이 자본주의를 어떻게 조장하도록 장제하였는지에 관해서는 원래 맑스주의 안쪽에서 온이에 나온 핵심적 · 다원적 맑스주의에 대한 저주에 의해 명백히 폭로되었다.

그러나 사회주의 · 공산주의 정치학의 자본제적 성격 즉 그것의 부르주아의 이데올로기와의 정합적 동일성에 대해 본격적으로 논의할 자리는 아

니다. 문제는 왜 성정치학이 급진정치학의 전략무위기인가의 질문이다. 이를 위해 우리는 사회주의 · 공산주의를 한정적으로 문제시하고 있을 뿐이다. 우리는 이 글에서 성정치학이 급진정치학의 몇 가지 문제에 결정적인 개입을 제기하고 그로 인해 전통적인 급진정치학의 몇 가지 주제들 새롭게 전개하도록 하는 효과를 갖는다고 주장할 것이다. 그런 의미에서 우리는 성정치학이 급진정치학의 한 구성부분이나 항목으로 처한될 수 없으며, 급진정치학의 이론적 · 실천적 개입 효과를 갖는다는 점을 강조적으로 제기하여 볼 것이다. 이를 위해 우리는 급진적 성정치학의 계보를 검토하고 이것이 사회주의 · 공산주의 정치학의 문제설정에 어떻게 전유되고 또 배속되었는지에 대해 점검할 것이다. 문제는 이렇다. 성정치학은 급진정치학의 공백인가. 먼저 성정치학에 관련시켜 몇 가지의 우회적 문제제기를 먼저 보자. 보수주의나 자유주의와 사회주의가 벗게 된 수많은 정치학적 무오 가운데서 단적으로 한 가지만 들어 보라고 한다면 우리는 정치적 낭만주의(운동) 내지 정치적 비합리주의(운동)에 대한 단적과 저주에 있었다고 답할 것이다. 물론 정치적 낭만주의와 정치적 비합리주의라는 용어는 '결동 정의된', 즉 근대적 합리주의 인식론의 한계 내에서, 그리고 그 체계와 방법에 소속된 개념으로 사용함으로 인해 생겨난 용어이다. 어쨌든 반자본주의적 정치에서 낭만주의적, 비합리주의적 계기라는 문제는, 엥겔스에 의해 공상적 사회주의에 대한 비난에서 집후적으로 제기되었고 후일 룸산당의 사회주의적 정치에 의해 반복되며 확대되었다. 하지만 이 문제는 사회주의 운동 내부에서 새인의 주목을 끌었던 주목할 만한 혁신의 시도에서 공통적으로 발견되는 것이기도 하다. 이를테면 단적으로 '예술의 정치화와 정치의 예술화' 라는 명제를 제기한 발터 벤야민 Walter Benjamin의 주장을 상기하거나 , '자본론에 반하는 혁명' 을 선언하며 헤게모니의 지배라는 새로운 개념을 맑스주의에 추가했던 그람시 Antonio Gramsci의 사고를 상기할 수 있다. 이들은 정치적 비합리주의 내지 낭만주의란 무엇인가에 대한 여전히 강력한 하나의 통념, 즉 대개 대중조작 내

지 광원이라는 의미작용의 범람 속에서, 정상적인 정치에 추가되는 일여적이고 주변적 체제이라는 식의 통상적 관념을 거부하고 있었다. 이들은 자신들이 공히 직면하여야 했던 나치즘과 프시즘의 대두를, 자본주의 발전의 역사의 정합에서 우연적으로 돌출한 예외 정치가 아니라 도리어 그것이야말로 부르주아 정치의 가장 정상적인 현상형태라는 점에서 파악하고자 했다. 정치의 이성과 이학적 이점의 수행과 교착이라는 의미에서 근대정치에 대한 사고를 재구성하고자 했던 비판 이론 critical theory의 계보는 이런 점에서 가장 계시적이다. 그러므로 그들에 대한 항간의 비판, 즉 그들이 인간주의적 소외론의 가설에 빠짐으로써 맑스주의 전체를 부르주아 철학으로 전락시켰다는 주장이야 신화로 치부되어야 한다.

욕망이라는 개념을 소외라는 개념으로 대치하고자 했던 비판이론의 작업은 단지 맑스주의적 급진 정치의 철학을 변형한 것에 한정된 것이 아니다. 소외라는 개념은 너무나 광범하고 그 탓에 거의 잔능한 개념으로 보이기까지 하는 — 자본주의 사회에서 나타나는 모든 적대적이고 억압적 현상을 그 개념으로 환원시킬 수 있다는 점에서 — 개념이다. 그런 점에서 이 개념은 너무나 관념적임에도 불구하고 어떤 역의 부정적 진실을 가리킬 수 있다. 즉 그것은 급진정치에서 '사고되지 않은 채 남아 있는 그 무엇'[31]의 존재를 지시한다는 점이다. 비록 그들이 근대자본주의 비판을 (도구적) 이성비판이라는 인식론주의적 가정에 너무기고 말았다는 결정적인 한계에 갇혀 있었다 해도 우리가 그들에게 배울 점은 많다. 그들이 정치의 미학화라고 불렀던 것은 근대자본주의에 대한 사회주의의 표상의 결정적인 한계를 고발한 것이었다. "왜 이렇듯 비합리적인 형상이 정치의 주제와 현실이 되고 있는가?" 하는 질문 말이다.

여기서 우리가 흔히 '경상 정치' 로 알아왔던 것, 아주 간략히 요약하자

31) 이런 일목이해로의 일탈에서 벗어나, 후기 일목이로, '이성에 맑스주의의 비판적 '용산당 내 에서의 사상 지배라이라는 인 될 것, 이성동 편역, 세길 1992, 166쪽.

면 계급투쟁의 평화적 발전의 시기 내지 국면, 즉 부르주아민주주의의 정상 형태라고 불리지는 것. 그것은 반혁명과 보수회귀에 의해 배척되고 투쟁되는 것이 아니다. 나아가 정상정치의 투기물로 말아 원인 정치적 한계 내의 비합리적 계기, 낭만주의적 계기들이 배척적이고 파소한 것이라기보다는, 도리어 근대 부르주아정치의 내에 편재하여 있고 작용되어 있었다는 관단이 훨씬 더 적합하다. 그리고 우리는 이러한 계열들이야말로 그들 비판이론가들에게서 얻을 수 있는 최대의 교훈이라 간주한다. 아이만 인종의 우생학적 우려라는 인종주의적 선전선동이 독일의 나치즘을 이룬 것이라고 믿는다면 이는 너무나 순진한 것이다. 인종주의라는 정치적 · 사회적 문법이 사회주의 정치의 새로운 항목으로 추가되어야 한다고 주장하는 것은 한마디로 소박한 발상이다. 어떤 물순함도 제거된 순수하고 투명한 지배에의 의지와 저항력의 의지, 우리에게 익숙한 말로 바꾼다면 계급의식이라는 신화에 의해 정치가 주조된다는 입술은 바로 이런 주장의 바탕이다. 부르주아정치는 플립업에 의학화된다. 그것은 주관주의와 객관주의의 필대의 이분법, 이를테면 생산양식의 합법칙적 선형적 linear 이행인가 아니면 자본의 voluntaristic 계급투쟁인가라는 질량의 이분법은 근대정치를 구성하는 진정한 모순적 성격을 은폐하고 희화화한다. 도리어 정치 현실reality은 저 이분법을 조롱하며 그 위로 펼쳐진다.

성정치학은 이런 점에서 급진정치의 심장로에 서 있다. 그것은 사회주의적 정치(학)는 물론이려니와 다른 각양각색의 급진정치(학)의 이론적 · 실천적 한도 measure를 보여 준다. 성정치학은 성 sexuality에 부과되고도 그를 억압하고 있는 담론적 비담론적 실천들의 환원불가능한 교착을 일찌 통하고선 절대 정의될 수 없다. 이는 성을 사유가능한 것으로 즉 합리적 이성의 빛을 쬐도록 하는 억압적 정치적 대립이 작동한다는 말이다. 성과 합리성만큼 그 사이에 먼 거리가 자리잡고 있는 개념들이 어디 있을까. 성을 사유할 수 없다는 데 대한 경악과 분노는 절대 주변적인 자리를 차지한 적이 없다. 실제로 그것이 만연되고 있지 않더라도 그것은

그 어딘가에 우두커니 자리잡고 있다. 모든 언표의 그림자로 무의식과 그것의 성적 생각을 폭로한 프로이트의 과학적 스캔들은, 그런 점에서 부르주아 과학의 중대한 정치적 몬기(당혹)를 시사한다(물론 거기에 마르 Sade를 추가시키지 않는다면 이는 전적으로 잘못이다). 아우구스티누스는 성 행위가 사람 전체를 물리적으로나 정서적으로 완벽하게 소유한다는 데 대한 경악, 그리고 절정의 롬본상태에서 사람의 머리 있는 사고의 힘을 모조리 마비시킨다는 데 대한 경악[12]을 포로하였다. 그가 교부철학의 전통에서 성과 리비도 libido를 합리성의 반대편에 위치시켰듯 우리도 여전히 수백 년 간 본능과 성을 이성(합리성)과 문명의 반대편에 위치시켰다. 그리고 이는 좌파이든 우파이든 어디를 막론하고 초역사적이고 선험적인 공리로 승인되었다. 결국 우리는 성에 대한 비합리적 담론의 부하(負荷)를 억기 내는 어떤 정치적 프로그램을 갖지 못했다고 보아야 한다.

그러나 이런 정치적 무능의 배치 상태의 결정적인 원인을 탈락시 소급한다면, 그것이 단순히 상이하는 독자적인 사회적 실천을 급진정치가 무시했다는 데서 찾을 수 있는 사실이 아니라는 점을 깨달을 수 있다. 성에 관한 한 무엇보다 강하게 부과되고 있는 보편적 진리의 문제 즉 정치화를 거부하고 그것을 억압하는 인식 원칙의 문제에 관련되어 있다. 다른 말로 인식론의 정치에서 패배를 맛보게 된 것에 그 중국의 원인이 있다. 물론 이는 다만적 인식론의 수립을 통해 그 패배를 만회할 수 있다는 반명제로 해결될 문제가 절대 아니다. 인식 원칙의 문제 즉 진리의 조건의 문제라기보다는, 진리의 발생의 조건의 문제는 담론을 배열하고 그 관계를 결정하는 정치적 관계에 연결되어 있을 것이다. 그런 점에서 그것은 인식원칙의 문제가 아니라 동시대의 지배 정치를 구성하는 정치 원칙에 대한 비판일 것이다.

사적 영역과 공적 영역의 문제 problem, 그리고 이로부터 파생되는 개

12) 아울러로 "성과 고백" 『현대사상』, 1호, 1994년 8, 9월호, 10월호 1994, 132쪽.

개인과 privatization의 공공화의 문제, 시민사회와 국가의 문제, 개인과 사회의 문제 등등, 공리의 가치와 이기의 가치의 문제와 이로부터 돌이 나오는 합리와 선택의 문제, 희망과 자율의 문제 등등, 이 모든 문제설정은 자유주의 · 보수주의 대 사회주의의 이데올로기가 어떤 정치의 통일관계에 있는지를 시사한다. 말에서 얘기하고 있는 대립항 가운데서 말의 영역들이 미학적 영역이라면 뒤의 영역은 합리적 이성의 영역이다. 우리는 아직 이 분단선을 한 발짝도 못 넘어서고 있다. 사적인 영역을 재정치화하고 공적인 영역을 재사회화한다는 식의 접충주의는 이에 대한 해결책이 못 된다. 이런 식의 자유주의적 다원주의가 한 축에서 소비자본주의와 후기자본주의라는 개념을 제압함으로써 국가에 의한 시민사회의 장악을 이론화하고 그럼으로써 국가주의적 정치학을 재차 부고화하고 이에 바탕해 국가주의에 대한 공포를 급진화한다면, 다른 한 축에서의 신사회운동론적, 시민사회론적 접근은 시민사회라는 이데올로기를 낭만화하고, 아직 그것의 독자의 실재성을 목적한 듯이 허풍스레 정치적 소라(포함)에 참여하지 된다.

《여성해방운동 feminism과 게이정치학 gay politics을 그 핵심으로 하는 성정치학은 생태주의운동과 더불어 급진정치의 이론적, 실천적 진원에 가장 큰 반성의 빛을 발산한다고 평가된다. 그러나 우리는 이런 주목도 역시 주목하여야 할 것 같다. 그것은 성정치학의 전망이 그 간의 급진정치에 대한 반성의 효과를 어떤 전망으로 회귀시키는가와 관련된다. 우리는 "개인적인 것이 정치적인 것이다"라는 여성해방주의의 슬로건은 급진정치 내부에서 결과적으로 관철되었다고 본다. 여성해방주의가 그 동안의 급진정치의 정치적 담론구성체 내에 가장 이질적인 요소를 이식했음에도 불구하고 그것은 다른 기존의 정치적 담론의 틀에 장식되고 변형되었기 때문이다. 문제는 개인이라는 개념이었다. 특히 잠정적으로라도 우리는 다음과 같은 프로젝트에 대해서는 이론적 · 실천적으로 유예를 해야 한다. 사적인 삶 personal life의 영역과 비공개의 혹은 유사(類似)공개적 시민사회의 영역

을 재정치화하는 것, 일상생활의 정치학을 급진정치의 중요한 공백 속에 기재한다는 프로젝트 말이다. 우리는 그 속에 성정치학을 밀어넣을 수는 없다. 이것이 급진정치학의 전통적 정치철학의 주제들 — 국가중심주의적 변혁전략, 목적론적 역사철학, 전위론적 사회이론, 보편적 주체의 가설 등등 — 을 무분별으로 상대화할 수 있는 이론적 장점을 갖는다 해도 그것은 비판의 시점을 통해 과거의 주제를 재연하기 때문이다.

이 글 머리에서 우리는 성정치학이 급진정치(학)의 전망에 어떤 재정로과를 갖는다고 주장했다. 이 점을 지금까지의 설명에 바탕하여 간략히 요약하면 이럴 것이다. 성을 정치화시키고자 할 때 우리는 그것에 저항하는 일련의 조건들에 직면하여야 한다. 그 항에이란 이런 것들이다. 성을 어떤 말의 지위, 말의 대상으로 명백화하는 것을 전적으로 회망 놓고 절국에는 과잉에 만들어 버리는 성에 대한 말의 혼란, 성을 정치화시키도록 거부하는 이데올로기 즉 성이라는 개념에 본적지에 따라다니는 성은 사적이고, 비정도적이고, 주관적인 것이라는 통념——, 따라서 성을 정치화하고자 한다면 우리는 이 장벽을 무너뜨려야 한다. 하지만 우리는 이미 말했듯 그것은 성에 대한 비관적 · 허명적 앎 knowledge을 구성하는 것도 사적인 삶의 정치적 소외의 극복과 일상생활의 정치학의 제구성도 아니다. 위의 담론은 대초에 성이 차지하고 있던 지반을 반도시킴으로써 그것을 지속적으로 현장할 따름이다. 그리고 이는 급진정치에 미치는 효과라는 면에서도 아무런 차이가 없다. 이는 그간의 노동중심적 급진 정치로부터 소외된 정치적 주제를 그 주변에 추가하는 것이고, 고작 급진정치의 공백을 메우고 보충하는 작업에 제한된다.〉

그러나 우리는 성정치학이 담론과 권력의 관계에 대해 문제제기를 함으로써 급진정치(학)을 재설정하게 한다고 생각한다. 먼저 성정치학은 급진정치가 배제하였던 미학적 정치 혹은 미학의 정치화란 문제를 제기함으로써 급진정치를 지탱하여 왔던 정치적 담론을 내부로부터 재구성하게끔 이끈다. 두 번째로 그 결과, 성정치학은 급진정치학이 전제하고 있는 정치

적 이데올로기와 인식론의 요건에 대해 본격적으로 질문함으로써 근대적 급진정치의 문제설정을 비판하도록 한다.

성정치학은 급진정치를 재약하고 있던 인식론적 전제로부터 해방시킨다. 미학적인 것이 정치적인 것이라는 주장은 오순어법이다. 그 명제는 비개념적 사유의 영역으로 밀려난 삶의 미학적 영역(친족, 성, 가족, 인종 등의 영역)이, 순수한 개념적 사유의 가능성, 보편적 표상의 가능성과 합리적 의사소통의 세계를 가정하는 정치의 영역과 조화될 수 있다는 명제이다. 그러나 이런 주장은 그 자체의 가설 속에서는 오류이다. 위의 가설 속에서 미학의 영역과 정치의 영역은 절대 화해불가능하고 대칭적인 것으로 상정되어 있기 때문이다.

결국 그것은 기성의 정치적 담론 전체가 금자에 빠졌고, 불가역적인 위기로 질주했다는 점을 부정적으로 증명하는 것 그 이상이 아니다. 그러나 우리는 성정치학이 급진정치의 새로운 문제설정으로의 전화를 위한 무정형의 가능성을 제기한다는 주장 이상을 제기하기 어렵다. 결과는 결국 미학의 정치 혹은 정치의 미학을 어떻게 상어설 수 있는가에 달려 있을 것이다. 그런 점에서 성정치학은 문화정치 cultural politics 혹은 새로운 진보이론의 프로젝트인 문화연구 cultural studies의 핵심적 테마이다.

게이정치학에 관한 열 개의 명제

1. 동성애 공포증 homophobia

이제 게이정치학의 전철이 피어비린 '프랑스 동성애자 혁명적 행동전선 Front Homosexuel d'Action Revolutionnaire : FHAR'[1]의 이론가 겸 투사였으며, 혁명적 맑스주의자로 68혁명의 한복판을 관통했던 기 오캉갱 Guy Hocquenghem, 그는 자신의 혁명적인 저작 '동성애적 욕망 *Homosexual Desire*』의 첫머리에서 이렇게 시작부를 포한 바 있었다. "문제는 동성애가 아니라 동성애에 대한 공포이다."[2] 그리고 그의 주장은 20

1) 이 조직은 그 스스로 미국에서 활성된 '게이해방전선 the American Gay Liberation Front'과 프랑스 고무받고 또 그 영향을 받은 조직이다.

2) Guy Hocquenghem, *Homosexual Desire*, Daniella Dangoor (Trans), Durham & London, Duke Univ Press, 1993, 49쪽.

여 년이 지난 지금, 하나의 정치심리적 가설에서 벗어나 우리 시대의 중요한 흐름을 설명하는 나침판이 되었다.

동성애공포증은 우리 시대의 집단적인 도덕적 공황 moral panic의 가장 한가운데에 놓인 메타포가 되었다. 1970년대 후반 신보수주의의 반동을 업고 지배한 미국과 영국을 비롯한 서구사회는 이른바 신우익 New Right 이데올로그들의 식민지가 되어가고 있었다. 이 때 이 집단은 60~70년대의 복지주의적 자본주의체제가 가져오고 이룩 놓았던 변화를 모두 역전시킬 태세였다. 그 시대에 서구자본주의는 복지와 행복과 건강이라는 이데올로기를 통해, 새로운 자본주의체제를 마름질해 놓은 바 있었다. 하지만 그것은 계급구조의 변화 — 노동자계급의 소멸이란 신화와 평등한 풍요성 등자의 낙원이라는 망상 — 와 경제적 기능구조의 변화만을 초래한 것은 아니었다. 이 시기에 서구사회는 시민사회의 커튼을 속속들이 바꾸어 놓았다.

그리고 무엇보다 이 때 서구자본주의는 가족과 결혼과 나의 개인적 생활과 건강 따위를 가능한 사회화 · 국가화했다. 다시 말해 개인적인 생명과 생활에 관련된 모든 요소들을 국가와 사회의 책임과 보전의 문제로 끌고 들어가 놓았던 것이다. 물론 그것의 효력은 대단한 것이었다. 신제 서구자본주의는 전례없는 정치적 정당성을 누렸고, 많은 진보주의자들 역시 대중사회와 소비사회라는 이름으로 대변되던 새로운 자본주의적 프로젝트에 주눅이 들어야 했다. 하지만 70년대 후반을 달어누른 위기를 경과하며, 신보수주의자들은 최악의 정치적 파시즘으로 세상을 몰아갔다. 그것의 파시즘인 이유는 그것이 그 선배였던 나치즘을 은연히 포장하고 있었기 때문이었고, 성과 인종을 새로운 정치적 관성의 자원으로 삼았기 때문이었다.

그것으로 이루 전례없는 성의 민주화와 사회화를 경험했던 성혁명과 성개방의 시대, 바로 그 시대는 많은 이들을 공포와 불안 속에 빠뜨렸다. 피임법의 발달로 임신중절의 증대, 이혼율의 확산과 동소년기로의 확장된

성의 해탁, 그리고 여성해방운동과 레즈비언 · 게이해방운동의 확산, 이 모든 현기증나는 변화는 가족과 결혼, 나이를 떠난 자신의 성별 gender과 성적 정체성을 달리 이해할 수 밖없던 이들을 신경증상태로 몰아넣었다.

오이디푸스라는 이름 속에 키워진 근대의 가족제도와 이성애주의의 규범은 성의 경계 — 욕망의 문제와 생산의 체계 — 를 조직하는 대원칙이다. 그리고 오이디푸스는 이러한 토대의 수립을 가능케한 무대에서 펼쳐지는 갈등과 억대를 심리극화한다. 따라서 성을 둘러싼 세계에서 모든 차이지워진 집단은 불안과 공포, 증오와 저주로 대응된다. 즉 그것은 자신의 거울에 어떤 합리적 이성을 싣지 않는다. 그것은 자신의 증오에 어떤 구구한 지식도 상납하지 않는다.

그리서 우리는 80년대를 접어들면, 동성애를 일차 우리 시대의 불안을 치유하기 위한 희생양으로 삼는 동성애공포증의 시대에 접어들게 되었다. 그러나 이 때 우리는 이들이 결코 동성애자를 비난하지 않았다는 점에 주목해야 한다. 이들은 자신들의 벗이며, 직장동료이며, 공동체의 일원이며, 같은 국가의 국민인 동성애자들을 비난하지 않는다. 왜냐면 그것은 동성애에 대한 자신들의 공포와 혐오를 들여다보는 것으로도 만들어 버리기 때문이다. 동성애자들은 자신에게 해를 끼치지 않으며 해를 가하지 않는다. 따라서 이들은 기꺼이 동성애자에 대한 구타와 살인을 비난하며 동성애자에 대한 인간적 관심을 보조하고 또 동성애자에 대한 더 많은 복지와 다양한 권리를 주장하기까지 한다. 그리하여 이들은 동성애자와 동성애에 대한 자신들의 분리를 다시 한번 단단히 한다. 동성애에 대한 세계의 거부는 고맥도 많은 채, 오직 동성애자만이 문제가 될 뿐이다.

동성애적 인간이 동성애자인 것이 아니다. 동성애자는 특정한 시간과 공간적 맥락과 그것을 제주고 있는 사회적 제도와 이데올로기 속에서 동성애라는 정절특성을 실현하고 있다고 가정되는 상상의 주체일 뿐이다. 그 언제나 한결같은 자신의 동일성을 가지고 있는 동성애자, 자신의 본질에 따라 활동하고 사고하는 동성애자란 존재하지 않는다. 자신이 무엇인

지를 묻라 몰두했던 세기초의 동성애자와 세기말적 혐행집단으로 비난받는 서구 대도시 게이클럽니티의 동성애자 사이에는 그 어떤 비슷함도 없다. 이들은 달의 동성애자로서의 삶을 살았을 뿐이다.

성이란 본질적으로 불변한다. 그 개념은 존속되며 그 개념에 대한 세계의 반응은 반복된다. 이 세계를 인식하고 해명하기 위한 어떠한 특성으로 동성애란 범주를가변적으로 지니고 있다. 따라서 동성애란 정절특성은 항상 보편적이고며 필연적이었다. 오직 그 내용을 보충하고, 지탱하기 위한 내용들이 차별적이 되어왔을 뿐이다. 동성애공포증이란 동성애자에 대한 혐오나 적대가 아니다. 누구나 기꺼이 용기 있게 그들을 따돌이 받아들일 자세가 되어 있다. 하지만 그들은 자신들의 이성애란 성정체성을 버릴 기기 위해 자신이 원래된 동성간의 모든 사회적 관계와 심리적 속내를 개개하고 무인할 것이다. 그렇다면 그것은 동성애공포증이란 동성애공포증은 자신에게 어떤 실물로 대면하고 있는 동성애자에 대한 태도도, 곡 멀리 어딘가에 있을 것으로 짐작되는 동성애자에 대한, 미루어 짐작한 태도도 아니다. 그것은 자신의 내부에 있는 그리고 자신의 변두리에 있는 사회적 주체의 성정에 대한 폭풍과 예속을 의미한다.

결국 문제는 동성애가 아니다. 도리어 동성 사대가 부정하고 거부하고 처음해야 할 것은 동성애에 대한 공포이다. 분노도 없고 혐오도 없으면서 동성애에 관해서라면 무작정 그를 거부하고 증오하는 심리적 기제말자, 그것은 진보주의의 핸진이다.

2. 소도미 Sodomy

왕세기의 소돔과 고모라는 빌시 동성애에 대한 다의의 저주의 고로이었다. 그리고 지금도 그 근대적 속대기독교의 교리는 유효하다. 달다시의 종교가 말하면 가족과 사생활에 대한 금제와 판의의 등은 이제 대개 세속

의 성자들 손으로 넘어갔다. 지금 우리 앞에는, 부인과의사와 남성의학자들, 정신분석학자들과 카운슬러들, 대중잡지의 상담란과 그리고 온갖 대중매체들이, 전문적이고 세부적인 지식을 통해 성에 관한 지식과 법칙들을 만들어 준다. 하지만 지난 세기에 걸어들며 성이 의학화되고 속해 화됨으로 인해, 설령 자신을 가두던 윤리적 폭단의 거푸집으로부터 성이 해방되었다 하더라도, 성이 그로부터 완전히 자유로워진 것은 아니었다.

왜냐면 바로 사랑이라는 이름의 근대적인 친밀감 intimacy[1]의 제도가 바로 이 성의 영역을 여전히 장악하고 있었기 때문이다. 우리로서는 상상도 못할 주장 가운데 하나가 바로 사랑이란 것의 역사성이다. 하지만 어떠한 우리가 지금 너무나 자명하게 수긍하고 체험하는 사랑이라는 것은 너무나 근대적인 사생활의 제도이다. 플라토닉 러브 platonic love라는 고대적인 사랑이 있었다는 주장이 있지만 그것은 나와 너의 행복을 위한 것이 아니었다. 그것은 도리어 내가 지금 이 폴리스공동체의 시민으로서 타인과 합당하게 넣어야 하는 친밀감의 형태였다. 또 궁정식 사랑 courtly love이란 이름의 중세적 사랑이란 것 역시 사랑이라기보다는 일종의 상이의 방법이었고, 플라토닉 러브보다 더욱더 내부에란 존재했던 소수집단의 생활양식이었다.

우리에겐 너무나 당연한 것이 되어버린 낭만적 사랑의 공리, 요컨대 진정한 사랑을 통한 충만한 일치로서의 결혼은 적어도 근대에 들어서나 가능한 일이었다. 적어도 전근대 시기에 있어 결혼은 나의 사랑을 통해 결정

1) 친밀감 혹은 친교관계라는 개념은 사랑이라는 개념이 근대자본주의시대에 특유한 인간관계의 형태임을 지적하고, 다른 역사적 시대에서 일어난 친교형태와 구분하기 위해 사용한다. 따라서 이 개념은 사랑이 초역사적인 보편성과 필연성을 갖는다는 가정을 비판하, 이 개념의 역사적 특성과 변천, 그리고 그것이 근대사회에 대한 어떤의 필요 긴장 혹은 기능성을 이해하기 위해 당장 다음의 문헌을 참조하라. Susan S. Hendrick & Clyde Hendrick, Romantic Love, New Bury Park & London, Sage Publications, 1992. Anthony Giddens, The Transformation of Intimacy —Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies, Stanford, Stanford Univ Press, 1992.

되고 판단되고 선택되는 것이 아니었다. 그것은 공동체의 재생산과 노동력의 조절에 더 깊은 상관이 있었으며 무엇보다 강도가 다른 정념 passion이었다. 그런데 이 사랑이라는 제도는 친밀감의 심리학이며 문화적 조절법이다.

소도미, 바로 동성애를 지칭하는 이 초역사적인 개념은 성에 관한 체제 안에 있어 일군의 표본이다. 성의 대상과 목표라는 관념이 없었던, 또 사랑이라는 관념이 없었던 그 시절에 만들어진 소도미, 그것이 신으로부터 징죄를 받았다면 과연 그것은 무엇 때문이었을까? 남성과의 사랑이 문제인가, 수동이 문제인가? 성의 고고학적 작업은 성의 대상 — 내가 성적인 욕구를 품는 대상이 무엇인가, 그것이 이성인가 동성인가 아니면 사물인가 — 과 목표 — 내 성적인 만족의 정도는 무엇인가, 그것은 상호 오르가즘인가 아니면 자기애적인 오르가즘인가, 아니면 오르가즘과 다른 심리적 만족인가 — 라는 담론은 불과 한 세기 전부터 정착했음을 밝혀 주고 있다.

그렇다면 인류의 역사와 동성애에 대한 추방과 징죄의 역사는 함께 한다는 이들의 주장은 근거가 없다. 그리고 그러한 근거를 보증하고 심지어 궁극적으로 존재한다고 간주되는 소도미라는 개념을 빌어 동성애를 부정하고 거부하는 일은 온당치 않다. 동성애란 무엇보다 먼저 성의 대상이란 개념에 따라 인간을 분류하는 개념이기 때문이다. 다시 말해 스스로의 성적인 대상이 동성의 인간인 이들을 타자이 등급 분류하기 위해서는 꼭 필요한 것이 아니라 동성애라는 성의 개념과 담론이 있어야 했던 것이다. 그런 점에서 소도미라는 개념은 성의 모든 이단을 의미하고 최악의 무소불위의 말하자이다. 그것은 그 때, 그 사회의 담론에 의거하여 성의 모든 이단을 징죄하도록 영구적으로 재배치된다. 따라서 우리는 소도미라는 개념을 통해 성에 대한 또 하나의 배석학을 알게 된다. 성은 왜 그토록 초역사적이고 보편적인 대상으로 설정되어야 할까. 왜 그것엔 역사가 없을까. 그리고 왜 그 내부엔 차이가 없이 모두를 통해로 설명시키는, 흡사 없는 인식론이, 지식의 군주가 목표를 복위는 것일까.

3. 비역질 Buggery

동성애는 비역질이다라는 개념은 우리 시대 성담론의 징후이다. 그 말은 동성애를 넘어 이성애주의라는 우리 시대 성담론이 어떻게 조직되는지를 비춰 준다. 비역질은 동성애는 항문성교라는 간단한 조합이다. 그럼 이 어린 발상을 거슬러 보기 위해 이성애에 관해 질문해 보자. 그렇다면 이성애란 질삽입성교일 뿐인가? 그럼 모두들 웃게 될 것이다. 아니다. 이성애는 나와 이성의 연인이 만나 사랑을 하고, 결혼을 하고, 아이를 낳고, 가족을 만들며, 그 속에서 내가 맡게이 하는 남성 · 가장 · 아버지 혹은 여성 · 아내 · 어머니로서의 모든 정체성을 두루 아우르는 것이다.

그렇다. 이 말은 틀린 말은 아니다. 이성애란 페니스와 질이란 두 개의 이질적인 육체적 기관 사이에서 나타나는 생리적 반응이 아니다. 그 속엔 사랑도 있고, 나이도 있고, 남성다움 · 여성다움의 문화적 정체성도 있고 가구 household라는 경제적 제도도 있다. 그토록 복잡하게 얽힌 담론들과 제도를 감히 질삽입성교로 부른다면 이는 언어도단이다.

하지만 그렇다면 그렇게 지당한 이야기가 동성애에 대한 이해와 처벌 속에서는 용납되지 않는 이유는 무엇일까? 이것이 바로 우리가 피질에 보아야 할 중요한 사고의 징후이다. 동성애는 비역질이란 말은 동성애를 오직 특정한 성행동 sexual acts으로 환원하는 관단의 메커니즘이다. 이로인해 동성애는 여러 층위의 정치적 · 경제적 · 문화적 사실이 얽힌 삶의 제도로 받아들여지지 못하게끔 강요받는다. 이는 동성애를 오직 성애화 eroticization할 따름이다. 그것은 동성애자라는 인간집단의 삶의 제도이고 자아와 타인을 이해하는 정체성의 골격이라는 생각을 차단한 따돌린다.

동성애자에 관한 모든 욕망의 상상은 엉덩이와 항문에 집중되어 있다. 동성애자는 항문이 눈이며 입이고, 엉덩이가 머리인 것으로 추측된다. 따라서 동성애에 대한 혐오를 위해 많은 이들이 항문의 불결함과 배설기관의 추악함에 대해 떠들고, 욕설에 자신의 손가락을 집어넣는다. 구토를 욕

구하게 하는 기관, 더러운 기관, 배설하는 기관, 그 기관을 인간관계의 중요한 수단으로 삼는다는 것을 전달 수 없다는 것이다. 물론 동성애자를 항문성교집단으로 오인하는 것이 부당하지만 그렇다고 또 비질하는 항문을 비난하고 혐오해선 안 된다. 성에 대한 사유의 질서는 성에 따른 육체 기관의 분배의 질서와 평행하기 때문이다. 성이라는 말은 특정한 육체를 지시하고 또 특정한 육체에 대한 활용을 교육함으로써 육체를 역사적인 것으로 만든다. 육체는 자연이 아니라 시뮬이고 역사이다. 그러므로 항문을 적극적으로 활용하는 것, 그리고 탈성화된 모든 육체의 기관을 그 용지로부터 해방시키는 것이 필요하고, 각 기관을 자유롭게 접속시키는 것이 필요하다.

물론 항문에 대한 욕복, 엉덩이에 대한 열광만이 문제인 것은 아니다. 항문과 엉덩이는 초현실주의자들 이래 항시 누군가로부터 타당으로 불타는 기관으로 숭배받았다. 하지만 설마 그것이 몸에 붙은 어떤 부위의 상징을 경배하는 일로 여기지는 않았을 것이다. 그것은 정결함과 더러움, 탕탕함과 날씬함, 건강함과 허약함, 아름다움과 추함 따위의 구체적인 선택 혹은 취미의 형태로 존재하는, 즉 감각의 질서로 존재하는 성에 대해 파괴적인지는, 인식론적 반문이며 정치적 행동이기 때문이다. 그것은 육체의 일탈로 육에서 보다 만족스러운 육체의 기관을 결정하고 선호하는 것이 아니다. 그렇다면 그것은 60년대 이후 성과학자들이 끊이없이 분야놓은 육체에 대한 지침서들의 권력, 즉 육체를 새롭게 잡화된 이성애적, 가부장적 성의 질서에 예속시키는 것이다. 몸의 보다 많은 기쁨을 느끼고 몸에 숨겨진 보다 많은 쾌락의 가능성이 문제인 것이 아니라, 육체 자체를 새롭게 역사화함으로써 육체를 바꾸는 것이다.

그리고 이는 육체에 대한 공포를 물적으로 하고 또 한편으로는 그것으로 인해 동성애를 육체화시키는 담론을 돌파하는 일이다. 동성애는 동성을 사랑하는 쾌락이 아니라 항시 성을 생각하는 것이기에 피곤으로 간주된다. 즉 동성애에 대한 반감은 그것이 지나치게 성에 몰입하고 있다는 데

대한 거부이고 역겨움이다. 이상성욕정인 상태의, 즉 항상 욕망이 충만되어 있는 열정의 기계로서 동성애자를 상정하기 때문이다. 따라서 비역질이란 개념은 특정한 육체의 기관을 억압하고 특정한 육체의 기관을 특권화시키는 우리 시대의 또 하나의 체제, 즉 육체에 관한 역사의 체제를 고백함과 동시에 성에 대한 담론을 나누고 분배하는 역사의 체제를 표상한다. 따라서 다시 한번 말하지만 문제는 이질적인 성을 왜 성행동으로 만들어 놓으려는 자의의 분배체계, 그것이야말로 이성애가 동성애에 대해 주장하는 차이이며, 그 사이의 억압의 질서이다.

4. 호모 homo

호모는 호모섹슈얼과 homosexuals의 준말이다. 하지만 이 지그마한 말 속에는 지식과 권력 사이를 잇는, 아니 둘은 전연 다른 실체가 아닌 한 몸이므로 차라리 함께 움직이는 지식/권력의 역사의 실천들이 깃들어 있다.

19세기 초반 서구시민사회가 경험한 혁명적인 변동의 와중에 우리는 성과 사랑이 귀인된 전혀없던 변동을 기억해야 한다. 마지막으로 프랑스의 피의 물든이 막을 내리고 정치적 혁명의 불길은 잦아들었지만 세상은 그 어느 때보다 가장 격렬한 혁명적인 변화의 와중에 휩싸여 있었다. 이 시기엔 성과 사랑이 의학화 medicalization되었다. 그리고 처음으로 소도미와 비역쟁이로서 동성애가 본격화되었다. 칼 하인리히 울리스 Karl Heinrich Ulrichs와 벤츠트 Benkert가 작기 고안해낸 우라니안 the Uranians과 동성애라는 명칭은 이제 정연 새롭게 실종화되고 있던 그 어떤 몸가지의 실체에 대한 접근이었다. 그리고 그들은 스스로 말이 포함 새 근대세계의 성과 사랑에 대한 입법자의 역할을 하였다. 그들은 동성애들의 탈명자이며 동성애를 의학화했던 최초 과학적, 유사과학적 담론의 출발자였다.

그들은 의학 sin으로서의 동성애를 처음으로 실증화함으로써, 즉 동성애를 질병이라는 앎의 조건으로 전환시킴으로써, 그것이 가진 앎의 생생성을 처음으로 인정하였다.

이로 인해 동성애는 인간 누구에게나 질병할 수 있는 그리고 정체와 서열을 통해 나타나기 될 악덕의 지위에서 벗어나 독특한 인간형으로서 정의되었다. 이는 동성애의 일차적인 특징으로, 당시에 이성애주의로 편향된 자유주의적 분기점에 달한 것이었다. 지배하는 권력이 있다면 지배받는 것은 힘의 영점상태에 있는 것일까? 아닐 것이다. 순수한 공허나 비실질 상태에 있는 피억압자와 억압받는 것은 없다. 억압받는 것 혹은 지배받는 것 혹은 권력이 행사되는 곳 역시 육체와 정신과 자기의식을 가지고 있다. 그렇다면 지배란 저항의 조건을 생산하지 않으면, 즉 저항의 주체화의 토대를 생산하지 않으면 자신의 지배의 힘을 탈취하지 못한다.

따라서 동성애는 처음엔 억압의 대상이 되면서 동시에 자신의 고통을 가능하게 하는 정체성으로 자리매김되었다. 이에 따라 우리는 이제 동성애를 치료하고, 교정하고, 처치하는 대상으로 볼 수 없게 되었지만, 동시에 자신의 지지로는 어쩔 수 없는 자신의 육체적·심리적 조건이 되었다. 그리고 이러한 육체적 대한 지배의 기술은 푸코 노동하는 육체와 욕망하는 육체에 대한 권력의 기술 속에서 항상적으로 나타나는 권력의 전략이 되었다. 그리고 동성애는 과학적 담론을 통해 육체를 기술하기 위한 전략이었다. 성과학에서 유전생물학에 이르는 여러 가지 담론의 표적이 되었다. 그리고 그것은 동성애에 대한 관심을 동성애의 원인에 대한 지식으로 전치시킴으로써 동성애가 점하는 의미의 맥락을 통째 바꿨다. 그래서 동성애를 어떻게 이해할 것인가의 문제를 우리는 동성애는 무엇으로 인해 이루어지는가라는 실증적 담론의 대상으로 전환시킨다. 동성애는 무엇 때문에? 그 질문에는 동성애에 대한 지배는 어떻게? 라는 과학의 지향성이 끈질기게 들어 있다. 그리고 호모라는 이름은 이 모든 실천을 종합하는 대문자이다.

5. 게걸에 걸린 놈 faggot

미국에서는 동성애자를 페꼿이라 부른다. 이 말은 단적으로 게걸에 걸린 놈이란 뜻이다. 그리고 이 말은 좀체 사라질 기미를 보이지 않은 채 동성애자에 대한 이해의 가능자 노릇을 하고 있다. 그런데 게이해방운동이 고양되고 또 그 여파가 자생적인 게이시회로 확산되었던 70년대엔 이와 정반대의 양상이 미국에서 유행을 이루었다. 이는 곧이의 아초화 machoization였다. 여자 같은 외양과 몸짓, 그리고 어투를 가진 이로서 항상 우스갯거리가 되었던 또 어떤 때에는 캠프 camp라 불리우는 하위문화의 형태를 통해 대중적 숭배의 대상이 되었던 이 그로테스크한 게이다움, 그런데 게이들이 그것을 피다 거부하고 나선 것이었다. 이제는 육체적이고 위협적인 이성애적 남성의 상징인 마초가 게이다움의 주류적 표현이 되었다. 이는 키실 페꼿이라는 말을 통해 자신의 정체성을 철저하게 여성화하려던 이성애주의적 원칙에 대한 대중적 반란이었다. 우리 사회에서 섹 sexuality이란 두 가지항에 없다. 그것은 남성과 여성의 성이다. 그리고 이 때의 여성과 남성이란 서로 마주보는 이성과의 관계 속에서만 존재하는 성이다. 따라서 이성인 여성(남성)과의 관계를 벗어난 남성(여성)은 자신의 성별적 정체성의 문제를 항상 의문받는다. 결국 여성과의 관계 위에 있는 남성은 혹은 남성과의 관계 위에 있는 여성은 모두 남성다움과 여성다움의 부족으로 오인받는다. 남성이면서 이성애자가 아니라면 그것은 여성이라는 것이고, 여성이면서 이성애자가 아니라면 남성이라는 것이다. 하이힌 모든 동성애적 남성을 여성으로 오인하고, 모든 동성애적 여성을 남성으로 오인하면서도, 또 우리는 동성애적 관계 역시 성별론적 차을 것이라고 동시에 오인한다. 즉 남성적인 남성동성애자와 여성적인 남성동성애자가 있을 것이라는 오인말이다. 이는 우리 사회의 모든 사람과 친밀감의 관계가 성별화되어 있다는 점을 보여 준다. 성별적 정체성을 벗어난 친밀감의 관계를 맺는 것은 우리 시대의 상상력으로서는 불가능하다.

이런 점에서 동성애는 모든 성별화된 친밀성의 관계로 인한 희생양이면서 동시에 그에 대한 비판의 출발점이다.

6. 이반 second class

게이공동체gay community, 이 말은 근대 자본주의 사회의 공간적 지를 나타내는 한 대목이다. 공간은 누구에게나 형식적인 평등의 외피를 입히는, 고작 그 소유자와 비소유자 사이에 점유와 변형의 기회만이 불평등하게 분배될 따름인, 그런 객관적이고 실증적인 제화가 아니다. 공간은 그 시대에 존재하는 차이와 차별을 주체화하는 은유이기도 하다. 이를테면 게토 ghetto와 할렘 harlem은 각기 유대인과 흑인이라는 인종의 소수집단을 공간적으로 집중, 격리시킴으로써 공간과 백인·흑인·유대인이라는 인종적·민족적 차이를 물질화시킨다.

게이 콤뮤니티 역시 그런 외피를 입힌다. 서울 중로의 낙원동과 신당동은 게이들의 게토이다. 그곳엔 게이바와 게이극장이 있다. 즉 커밍넛 게이들이 존재하는 곳이다. 이 공간 속에서 게이들은 저 어딘가에 있을 동성애적 욕망의 동성애적 인간의 육체와 만져, 정신성 그리고 그들의 피시스톤의 세계와 규칙을 만난다. 그리고 이 속에서 한국의 동성애자들은 자신들의 정체성을 긍정적이든 부정적이든 생산하였고, 이를 확산시켜 왔다. 그리고 이 과정에서 스스로를 지칭하기 위한 언어를 마련하기도 하였다. 이들은 이성애자가 일반인이라면 자신들 즉 동성애자는 이반이라는 것이다. 즉 동성애자는 이등시민 second citizenship이라는 것이다.

하지만 이 말은 동성애자가 열등하다는 비하와 자기모욕만을 담은 것은 아니다. 도리어 이 말은 자신들에 대한 자발적 분류이면서 동시에 우리 시대의 시민성이 정치적 제도와 담론을 통해서만 표현되는 것은 아니라는 점을 고발한다. 동성애자는 고통을 주는다. 그리고 고통을 주는 것이 될

다. 그런데 그 고통은 우리 시대의 정치적 언어로는 해석되고, 주장되고, 처방할 수 없는 것이다. 시민이기에 모두 법과 정치 앞에서 평등하다 해도 좋다면, 그 시민이라는 근대민주주의의 개념은 게이다움의 불평등을 가리키지 못한다. 즉 그 개념은 아직도 세계를 충분히 밝히는 개념이 아니다.

동성애자는 성의 계급적도, 성의 카스트에서 피지배계급이며 노예이고 무산자인가? 과연 그들에게 시민성이란 개념은 멀어나 유효하며, 계급이란 개념은 또 얼마나 적절하며, 더욱이 인간이라는 개념은 어느 정도 충분한가. 즉 모두를 동일하게 분류하는 기준이 없는 즉 동일한 내용의 일적인 사이로 환원할 수 없는 이질적인 삶이 동성애자의 삶이다. 그리고로 동성애 정치학은 이성애 정치학의 반대편이 아니라 차라리 정치학의 저 너머에 있다. 그렇게 보자면 동성애란 우리 시대의 정치적 질문이기도 하다. 따라서 감히 이렇게 말할 수 있다. 동성애적인 것은 정치적인 것이다.

7. 게이 · 레즈비언 gay · lesbian

1970년대는 게이해방운동 gay liberation movement의 시대였다. 이제 동성애자들은 자신을 지칭하는 수많은 경멸적이고 모욕적인 용어들을 버리고 자신을 지칭하기 위한 날말로서 게이와 레즈비언이란 용어를 선택했다. 게이. 이 말은 밝은, 명랑한, 흰란한이란 뜻을 지닌 형용사였지만 이제는 동성애자를 뜻하는 용어가 되었다(물론 이 말은 남성동성애자뿐 아니라 여성동성애자이지를 주로 아우르는 대표명사로 사용되기도 한다). 그리고 레즈비언 lesbian, 그 말 뜻을 그대로 옮긴다면 이 말은 '레스보 섬 사람들'이란 뜻이다. 고대 그리스의 4대 시인 가운데 유일한 여류시인이었던 사포 Sappho는 여성들과 교유와 사랑을 나누었고, 또 그 체험의 미학과 아름다움을 표현한 바 있었다. 그리하여 한때 여성동성애는 사포주의 Sapphism로 불리우기도 했다. 그런데 사포가 살았던 섬이 바로 에게

해에 있던 히스토리는 성이었다. 따라서 후일 사람들은 여성동성애자들을 레스비언이라 부르게 되었다. 하지만 자신이 자신의 삶에 대한 삶의 주인이 되기 위해 동성애자들은 수많은 역경을 겪어 왔다. 그것을 동성애해방운동은 크게 스톤월 Stonewall 이전과 이후로 나눈다. 그것은 노동자계급에게 러시아혁명과 베이직이민들이나 게이 · 레즈비언에게 중요한 사건이다. 1969년 6월 27일 밤 뉴욕의 게이바인 스톤월 인 Stonewall Inn은 난데없는 소동으로 들끓게 되었다. 관행처럼 게이바를 급습하고 업주들을 갈취하며 손님들을 모욕하기 일삼던 경찰의 만행에 대해, 그간 덧쌓여 왔던 레즈비언 · 게이들의 분노가 폭발했던 것이다. 손님들의 항의는 곧 몸싸움과 투석전으로 이어졌고, 이 싸움은 며칠을 이어지는 투쟁으로 확산되었다. 그리고 미국 전역에서 이에 화답하여 수많은 레즈비언 · 게이들이 투쟁의 불길을 지폈다. 그리하여 역사상 처음으로 동성애자들이 자신의 목소리로 자신의 대오를 이끌고 자신의 삶의 자유와 권리를 외치게 되었다. 그리고 역사는 이를 스톤월 봉기 Stonewall riots라 부른다. 그리고 1994년 스톤월항쟁 25주년을 맞아 전 세계의 레즈비언 · 게이들이 뉴욕에 결집하여 이 날을 축하하고 기념했다. 그리고 그 날 밸런 뉴욕시의 시가행진은 무려 130만 명이 모여든 20세기 최대의 정치적 퍼스티벌이었다.

9. 에이즈공포증 AIDSphobia

에이즈는 우리 시대의 질병이다! 후천성면역결핍증 Acquired Immune Deficiency Syndrome, 즉 에이즈 AIDS는 단지 육체의 물리적 상태의 악화를 초래하는 질병일 뿐이다. 인체면역결핍 바이러스인 HIV라는 바이러스를 통해 우리는 에이즈라는 육체의 상태에 감염되게 된다. 그것은 말 그대로 우리의 육체적 건강상태와 질병을 레프리는 여러 가지 위험(세균과 질병)에 무능력해지는 것이다. 그래서 우리는 HIV에 감염되었을 경우 다른 질병을 극복할 능력을 잃게 된다. 결국 에이즈로 인해 직접적으로 죽음을 겪는 일은 불가능하다. HIV로 인해 우리는 질병에 약한 존재가 되는 것이고, 그래서 그 바이러스가 몸을 침범한 후 오랜 시간이 지난 현재(적어도 최근까지는 12~15년이었다)에 우리는 난데없는 다른 그 어떤 질병으로 인해 죽음을 겪는다. 그러나 그것은 에이즈라는 무관한 질병이거나 상당 부분 맞는 것이다. 따라서 지구상엔 에이즈로 죽은 사람은 단 한 명도 없다. 왜인 레즈비언 · 게이 지향성 sexual orientation과는 아무런 상관없는 바이러스의 활동이다. 1980년대 초반 생화학자스로 고명의 록산공동체를 통해 속속 점진적으로 발견되었다는 일상의 정례만으로 이 질병은 동성애자의 역병, 게이의 돌림병 gay plague으로 단죄되었다. 그리고 이를 통해 만들어진 가설은 종래 함들어졌던 많은 타 세상을 레프리며 동성애공포증을 더욱 심각하게 부추기고 있다. 현시만 많은 사람들이 알고 있듯, 이 질병은 세조에 다양한 자신의 이름을 거느리고 있었다. 이민노동자의 유입으로 인종주의와 네오파시즘이 허약이던 유럽은 이 무명의 질병에게 아이티인들의 탓 Haitians's cancer이란 이름을 선물했다. 그리고 미국 남부의 흑인 인종차별주의는 매하될 당시 흔 이 세기말의 공포의 질병을 검둥이의 탓 Nigger's cancer이라 명명하였다. 그런 점에서 우리는 질병의 인종과 성이 교차하면서 소수집단에 대한 지별의 이데올로기를 마련하는 레두은 정치와 권력을 재발견하게 된다. 이 질병의 정치, 소수집단의 정치는 에이즈가 우리 시대의 철학인 이유를 설명한다. 근대의 인식론은 에이즈를 의학의 사실로 분류해야 한다. 하지만 에이즈는 의학이라는 담론의 틀 하나 안에 갇혀 있지 않다. 그것은 의학이라는 칼의 분야를 비롯으며 우리 시대의 모든 종류의 앎 속에 스며들어 가고 또 순환한다. 그것은 육체에 대한, 자아에 대한, 권력에 대한, 성에 대한, 이웃에 대한 인종에 대한 모든 앎과 행동 속에서 자신의 효력을 발휘한다. 그렇다면 우리 시대의 인식론은 이를 해명할 유력한 도구를 마련하지 못하고 있다. 따라서 에이즈는 단연 우리 시대의 철학이다.

10. 퀴어 queer

80년대 이후의 게이정치학은 퀴어정치학의 시대이다. 그것은 게이민족주의라는 이름으로 게이적인 것의 인종성 ethnicity을 주장하는 근본주의적 담론의 위험을 피하기도 하고 혹은 온갖 고정적이고 불변적인 것에 대한 가정을 피의합으로써 역시 동성애적인 정의 가능성을 모색하고 생산하는 모든 담론적 전략에 대한 거부를 의미하기도 한다. 앞의 것은 퀴어 그룹인 Queer Nation이라는 그룹의 전략이며, 뒤의 것은 대표적 Act Up 뉴욕 퀴어 그룹은 주로 게이 연구와 반자유주의적 게이 운동의 전략이다. 앞의 두 단체는 에이즈공포증 시대에 대한 가장 적절한 반응과 분투를 이끌었던 단체들이다. 이들은 동성애에 대한 담론과 실천이 있는 곳이면 그 어디에든 있었으며, 그곳에서 자신들의 플랫폼을 설치하였다. 이들은 동성애를 자연의 조건이자 사회의 조건으로 보는 그 어떤 이론에도 반대한다. 동성애란 없다는 것이 이들의 주장이다. 이들은 자신을 동성애의 구체로 자신을 정의하게 만드는 그 어떤 담론의 기획과 실천의 프로그램에도 반대한다. 따라서 그들은 자유주의적 정치학으로부터 비롯된 모든 게이해방운동의 전략을 거부한다. 그들은 게이의 권리라든 즉 게이다움이라는 일반의 정체성에 따른 사회적 삶의 현실을 문제삼는다. 다시 말해 그들은 정체성의 정치학 politics of identity을 강하게 회의한다. 그들은 정체성이라는 것이 비판적 합리성을 부여해 주는 대가로 동시에 자신을 그 정체성의 울타리 안에 가두며 자신에 대한 급진적 사유와 체험을 제약하고야 만다는 데에 저항한다. 즉 게이라는 정체성은 저항의 근거일과 동시에 그것은 결코 게이의 대상으로 만드는 담론의 전략이기도 하다는 것이다. 게이에 대한 물질등에서 평등으로, 이성애적 욕망에서 퀴어의 긍정으로, 퀴어의 배제에서 통합으로, 그들은 동성애에 대한 판단과 형식의 자유의 모든 것이 갖는 한계를 고발한다. 그것은 도리어 동성애자들을 지배하기 위한 가능성에 중성을 마치는 것이기 때문이다. 따라서 이들은 자아의 정치학에 관심한다. 그래서 그들은 이성애적인 것과 구분되는 것으로서의 동성애가 아니라 차라리 구성이 자신을 구분할 수 있는 내용의 타자나 아닌 피부의 타자로서 자신을 정초한다. 그래서 자신들은 차이라는 부정적이고 소극적인 정체성을 지향 했다. 즉 그들은 이성애적인 것이 아닌 그 모든 개방적인 가능성을 실천하고 사용한다. 그것은 이성애적인 것이 아닌 무엇으로 자신을 확정하기보다는 아닌 모든 것, 그 어떤 것 속에서 자신을 유동적이고 불안속적인 계열체로 열어 놓는다. 그래서 양성애자도, 트랜스 섹슈얼리즘이라는 이성전환주의자도, 양성구유자도, 레즈비언도, 게이도, 복장도착자도, 그 가족유사성으로 인해 모두 퀴어라는 이름에 묶인다. 그리고 그것은 어떠한 통합을 위한 동일성을 가지지 않은 채, 자신들의 삶을 실천한다. 따라서 그것은 끊임없이 모임을 바꾸는 파격이고 표적이다. 무엇을 거냥하여 비난해야 할지 알 수 없는 그 어떤 조란스러움과 애지적인 이 발전될 뿐이다. 하지만 그것이 결코 아무런 의미의 가능성도 없는 무의미한 것이기만 한 것은 아니다. 그것은 자신의 유목성을 가지며, 자신의 삶이 본산된 체계만을 자신을 의미화하기 때문이다. 그렇다면 퀴어 정치학은 개인적인 것은 정치적인 것이라는 슬로건을 가장 정교하게 실천하는 프로세프이다. 하지만 그것에 지지를 보내기 위해 우리는 가져할 것이 없다. 하지만 어떠한 지지도 유보 없는 것은 없다. 그것을 명심해야 한다. 차라리 모든 것을 고려해 넣기보다는 가장 중요한 것을 고려해 주는 것에 책을 던지는 용기가 있어야 한다. 그도 그럴 것이 항상 최종적인 승리는 없기 때문이다. 따두기 그 어떤 근대 시민사회의 개조자들 가운데 게이해방운동만큼 최종적인 기항지가 없음을 뼈저리게 느낀 주제도 없다. 그들에게는 도리어 자신의 주체성을 위한 좋더 나은 윤리의 상황이 있을 뿐이다. 그렇다면?

3. 근대자본주의사회로의 이행과 동성애정체성의 등장

3-1. 자본주의로의 이행과 성체제의 변화
- 소도미 Sodomy 그리고 죄악

"인류역사의 어느 시기에나 어느 곳에서나 동성애적 행동과 관습이 있어 왔고, 또 지금도 존재하고 있다. 이른바 그리스의 사랑 혹은 플라토닉 러브 Platonic love라는 이름으로 불리는 오래 그리스 남성 시민계급 내부에서의 남성 동성애적 성행동의 유형에서부터 20세기 말인 지금 이곳을 비롯한 서구 사회의 대도시에 형성된 최신 gay community를 통해 표현되는 대규모의 동성애자 하위문화 subcultures에 이르기까지, 언제 어디에서나 동성애가 있었다는 사실에 관해 조금도 의구를 가질 수 없다.

사정이 그렇다면 이야 우리는 고대사회에서부터 지금까지 변천되어 온 동성애의 역사를 서술할 수 있을 것이다. 하지만 이미 앞 장에서 암시했듯, 동성애의 역사 history of homosexuality라는 것이 불가능하다. 물론 각각의 역사적 시대와 사회의 구성에 따라 동성애적 성행동이 어떻게 변화되어 있는지 분석하는 것은 가능하다. 하지만 그것이 현재의 성담론과 성체도라는 메커를 통해 바라볼 때 분명 동성애적인 것으로 인정된다 하더라도 그것이 해당되는 시기에도 그러했을 지에 관해서는 당연 질문이 가능하다. 즉 과연 그리한 자상자에의 전술과 사전, 행동들이 그 시대의 성담론 내에서 동성애적인 것으로 분별되고 있었는지, 그리고 그것이 다른 형태의 성행동이나 성정체성과 선명하게 구분되는 것이었는지 하이 단언하기 어려운 일이다. 피에서 살펴볼 것처럼 이성애적 성정체성이 절대화되고 다른 형태의 성정체성과 구분되기 위해서는 동성애적 정체성에 대한 지식의 증대나 동성애적 하위문화의 가시화만 요구되는 것은 아니었다. 도리어 문제는 정작

35) 홀트론, 앞선, 플라톤의 대화, 최명관 역주, 종로서적, 1981

동성애였다기보다는 이성애라는 성정체성을 절대화할 수 있도록 했던 다양한 성담론과 사회체계의 탈달이었다. 그 중에서도 특히 영속적인 일부일처제에 기반한 결혼제도의 탈달과 자본주의적 핵가족 제도의 확산. 또한 이에 기반한 남성과 여성의 성별적 구분이야말로 동성애를 문제화하는데 결정적인 역할을 하였다. 어떤 점에서 성 지향성 sexual orientations. 다시 말해 성의 대상과 목표라는 점에 근거해 성을 sexualities를 분류하고 이것이 성과학 sexology을 비롯한 성을 그 대상으로 삼는 다양한 분과 학문에 편입되기 된 데에는 그에 조응하는 일련의 사회적 변화가 개재되어 있었다 할 것이다.

나는 이 장에서 근대자본주의 초기에 동성애적 정체성의 범이가 등장하고 이것이 전자본주의 시대인 봉건제 사회로부터 물려받은 성담론의 유산과 어떻게 갈등을 빚이고 변천하게 되었는지 간단히 추적해 볼 것이다. 이는 자연에 반하는 죄악 sin against nature에서 질병 illness으로 그리고 다시 인종성 ethnicity과 하위문화와 소수집단 minority으로 이어지는 동성애 정체성의 역사적 변천과정, 그것의 출발점을 이룬다.

"소돔과 고모라에서 들려오는 저 아우성을 나는 차마 들을 수가 없다. 너무나 엄청난 죄를 짓고들 있다. 내려가서 그 하는 짓들이 모두 나에게 들려오는 저 아우성과 같은 것인지 알아보아야 하겠다. 그 사람들은 발을 돌려 소돔 쪽으로 떠나갔다. —— 하나님의 천사들이 소돔에 다다른 것은 저녁 때였다. 롯이 대문에 앉아있다가 그들을 보고 일어나 맞으며 땅에 얼굴을 대고 절으며 청하였다. —— 그들이 아직 잠자리로 들기 전이었다. 소돔 시민이 늙은이 젊은이 할 것 없이 온통 몰려와 롯의 집을 둘러싸고, 롯에게 소리치는 것이었다. "오늘 밤 네 집에 든 자들은 어디 있느냐? 그자들하고 재미를 좀 보게 끌어 내어라. 롯이 밖으로 나가 문까지 문을 닫고 사정하였다. "여보시오, 제발 이런 못된 짓은 하지들 마시오. 아다시피 나에게는 아직 남자를 모르는 딸이 둘 있소. 그 아이들을 당신들에게 내어줄 터이니 마음대로 하시오. 그러나 내가 모신 분들에게만은 아무 짓도 말아주시오."[36]

36) 창세기, 18장 20절 - 19장 7절, 공동번역 성서, 대한성서공회, 1986

"18세기말까지는 – 문학의 규칙성과 이론의 체약을 별도로 치더라도 – 세가지 명확한 법규, 곧 교회법과 거룩고 교서와 민사법이 성적인 관행을 지배하고 있었다. 그것들은 제각기 나름대로 합법적인 것과 비합법적인 것의 분할을 정확하고 있었다. 그런데 그것들은 모두 종인관계, 구체적으로 말하면대 루루 간의 피루, 그 피루를 완수하는 능력, 그것을 완수하는 방법, 그것에 수반되는 요구와 욕력, 그것을 넘어도 심아 멈추지는 무익하거나 무적당한 쾌루, 루루의 생식능력 또는 피임방법, 그리한 피루가 요구되는 시기 –위험한 일신·수유기간, 사춘일 또는 폭식을 만하는 날들과 같은 금지된 시기), 그것의 반도에 집중되어 있었다. —— 18 -19세기에 일어난 항문(성도착에 관한 담론 – 인용자 주)의 폭발은 합법적인 결합을 중심으로 한 그 체계에 두가지 변화를 초래했다. 우선 이성애에 바탕을 둔 일부일처제로부터 벗어나는 성행성의 용의성이었다. 물론 실천과 제약의 양은 그 제도와 그것의 내적 유목에 달려있다. —— 주변적인 성적 욕망에 대한 이 새로운 추궁은 '성적 도착의 범람'과 '개인들의 새로운 특성별 분류'를 '초래한다. 남색(buggery) – 고대의 민사법 또는 교회에서의 고정 – 은 금지된 행위들의 한 유형이었으며, 그것을 범한 자는 법률적 제재의 대상에 지나지 않았다. 그런데 19세기에 와서 동성애자는 하나의 동성인물 – 과거, 명력(前歷)과 유년기, 기질, 삶의 형태 그리고 노골적인 해부학과 신비한 생리학이 따르는 형태학의 주인공 – 이 되었다. 동성애자에게 귀속된 것은 그의 성적 욕망이 점존하고 있다. 무언하면 대 그것은 그의 모든 행동들을 지배하는 은밀하고 한집이 적극적인 원리이기 때문에 그것을 안에 깊이 숨어 있으며, 기회만 있으면 스스로를 노출해 버리는 비밀이기 때문에 그의 일굴이나 그의 몸에 대량하게 새겨져 있다. —— 동성애는 그것이 남색의 실천으로부터 별 수 없이 일종의 내적 양성구유, 영혼의 변음양으로 변질되었을 때 성적 욕망의 다양한 모습을 가운데 하나로 나타났다. 세인의 남색가는 일시적인 탈선자였으나, 오늘날 동성애자는 하나의 부류(espèce)이다./장조는 인용자)[37]

지금까지 길게 인용한 푸코의 글은 근대자본주의사회에서 성의 극적인 변화, 그 가운데서도 동성애의 획기적인 변화를 시사한다. 먼저 길의 인용

37) 미셸 푸코, 성의 역사 I: 앎에의 의지, 이규현 역, 나남, 1990, 55-62쪽

문을 보자. 이 글은 소도미 sodomy라는 자연에 반하는 범죄, 그리고 보다 구체적으로 그에 관련된 범위를 행한 자들을 지칭하는 소돔놈을 sodomites이라는 이름의 연거가 되었던 내용을 담고 있다. 피의 글에서 제시된 이론바 소돔놈들의 행동이 과연 무엇을 의미하고 또 어떤 행동의 범위와 내용을 지시하는 것인지를 밝혀내기 매우 어렵다. 하지만 그러한 모호함과는 무관하게 장 세기에서 서술되어있는 이 대목은 이후 줄곧 십지어 지금까지도 신우익 new right이나 도덕적 다수파 Moral Majority같은 사회정화운동 social purity campaign 세력에 의해 자신의 주장을 정당화하는 유력한 근거로 사용된다.

하지만 위에서 인용한 푸코의 글은 바로 이러한 소도미가 포괄하던 범법자들의 범위가 어떻게 달리 정의되고 변모되었는지를 해석하는데 중요한 지렛대를 제공한다. 소도미라는 규정은 중세 이래 줄곧 모든 성적 피법자들을 정의하고 처벌하기 위한 전거로 사용되었다. 하지만 후일 그것이 비이성애적 범위로 간주되던 성행위의 형태와 욕망의 형태를 하나의 문리하기-알에서 인용한 푸코의 말을 빌린다면 "성적 욕망의 영역에서 '자연에 반하는 것'이 특수한 범주의 차원으로 자리잡는 것"까- 전까지, 그 이름 밑에는 종 잡 종류의 범위가 소속되어 있었다. 예컨대 이 개념에는 후일 그 이름의 소유가는 지시대상이 되었던 이론와 남색 buggery[38]뿐 아니라, 특정한 피인의 이성 간의 성교(예컨대 기아목처), 피도, 근친상간, 동물과의 성행동, 수음, 피임, 낙태, 레루랍은 것이 모두 들어당겨질 수 있었던 것이다.[39] 그

38) 미셸 푸코, 앞의 책, 54쪽.

39) 사실 버거리하는 이 개념 소개 에에하기 뭐이 없다. 이 개념 에서 너무나 복잡한 역사적인 히이변화를 겪었기 때문이다. 일단 여기에서는 이 개념이 당성 안의 성행동 중에서도 특수한 피인 그 중에서도 항문성교를 지칭하는 것이었고, 따라서 문제는 성행동의 대상 - 즉 동성 - 이 아니었다는 점 만을 지적해두자. 이렇게 볼 때 영법의 버거리하는 개념에는 비생식의 항문성교는 물론이거니와 동물과의 항문성교 역시 포괄되었다. 그리고 여기에서도 역시 문제의 초점은 생식을 목적으로 한 합당한 장에서 벗어난 모든 항당하지 않은 무엇 without에 준하여진 장에 - 특히 영법 - 이라는 것이 문제였다. 여기에서 우리는 남성의 성적이라는 문제가 당시의 성행동을 구성하는 데에서 축이었음을 알 수 있다.

40) 이 개념의 내용과 그것이 구체적으로 활용되었던 예들에 대해서는 다음의 문헌을 참조할 것. David F. Greenberg, The Construction of Homosexuality, Chicago & London,

된 점에서 15세기 후반 이전까지 소도미라는 이름으로 처벌되었던 남색이란 것은 정작 동성애를 가리키는 것이 아니라 생식적인 관계 그리고 결혼관계 내에서 이뤄지어야 할 성을 위반하는 일련의 죄목 가운데 일부로서 다루어졌을 뿐이다. 따라서 그것의 독자성에 대한 이해가 전연 없었던 것이었다. 이런 점에서 나는 동성애라는 독자적인 정체성이 19세기 중반 이전까지만 해도 거의 존재하지 않았던 것으로 간주할 수 있다.

이처럼 소도미에 대한 규정이 서구의 기독교적 사회에서 비상식적, 비정

Chicago: Univ Press, 1988, Jeffrey Weeks, Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800, London & New York, Longmen, 1981, Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths & Modern Sexualities, London & New York, Routledge, 1985, 레쉬얼리티: 섹의 정치, 시항린·세무웰 역, 현실문화연구, 1994(1986), Kevin Jennings(ed.), Becoming Visible, Boston, Alyson Publications, 1994, Jonathan Dollimore, Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault, Oxford, Clarendon Press, 1991, Gilbert Herdt(ed.), Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture & History, New York, Zone Books, MIT press, 1994, 프로우 피커, 아름다운 시절과 성의 역사, 김석희 역, 궁리출판, 1991(1984), Philippe Ariès and André Béjin, Western Sexuality: Practice and Percept in Past and Present Times, A. Forster(ed.), Oxford, Basil Blackwell, 1985(1982), 테이 탕나힐, 성의 역사, 김형찬 역, 김영사, 1982. 이상까지 언급한 글들은 근대사회에서 동성애의 사회적 구성을 설명키 위해 이 글에서 주로 의존하고 있는 텍스트들이다. 역사학과 사회학에서 동성애에 대한 연구성과는 아직까지 극히 부진한 편이다. 물론 이는 동성애라는 성 정체성의 특성한 역사적 등장과 관련된 매체라의 관한 때문이다. 이 글에서 이 글이 특히고 있는 입장을 가지할 뿐 이나와 동성애 역사에 대한 연구에서 가장 중요한 것으로 평가받는 거의 모든 주요 텍스트들을 참고하였고, 이 텍스트들을 선택적으로 재구성하였다. 특히 특별 기준에 그친버그의 글은 사회구성론적 입장에서의 최저한 서구문명 전체에서의 동성애 역사에 관한 가장 유일한 텍스트 역사의 사회적인 입장에 따라 동성애정체성의 변천과 사회변화를 연관짓고 있다. 나머지의 글들 가운데에서 푸코와 아리에스의 책은 모두 이상학과에 속한 사회사가들의 글로 이들은 이상학과의 입장에 따라 성정체성의 역사와 인종의 성활사의 관점에서 동성애의 역사를 분석하고 설명한다. 세즈윅 텍스트 글은 영국의 맑스주의적 사회사 전통에서 동성애 사회사를 연구하는 글로 성정치 상호작용론에서부터 푸코의 담론이론에 이르는 입장을 비판적으로 종합한 바탕에서 근대 사회 동성애의 역사를 서술하고 있다. 그의 글은 동성애에 관한 연구에서 가장 폐쇄되고 대표적인 텍스트 중인다. 최근 공간된 책으로 콘질의 글을 최근의 동성애 정체성의 역사연구의 결과에 비판적 태도로 정리한 사회사적 연구를 수행하고 있다. 이 글 역시 넓의 그 독보적인 가치를 인정받고 있다. 특히 글들에 대한 상세한 평가는 6장에서 언급되는 차이의 글들에서 이 글으로 언급된다. 그리고 아래에서 특별한 언급이 없는 한 인용은 모두 위의 글들에서 이뤄진다.

한 것이다. 근대자본주의 초기까지 근대서구사회의 성담론과 제도들은 크게 세번의 전환을 겪은 것으로 설명된다. 만연 그 첫번째 계기는 서구사회가 기독교에 의해 정복당하던 서기 1세기경으로 평가된다. 이 때 성은 이론와 새로운 절제법으로, 그리고 종래의 mollities라고 불리던 본적으로 해악적인 항락하던 성을 점차 부정하는 것으로 나타났다. 이에 따라 교회는 남편이 결혼한 아내와 무절제하게 행동해서는 안된다는 원칙을 위하고, 부부관계를 오직 생식에 한정시키게 되었다. 이에 따라 결혼과 부부관계가 그 사회구성원의 도덕을 규제하기위한 중요한 제도를 자리잡게 된다. 하지만 이러한 초기 기독교시대의 성은 12-13세기에 접어들며 새로운 변화를 맞이하게 된다. 이즈음을 기점으로 서구에서 기독교는 성과 결혼의 문제에 관한 한층한 승리를 거두게 되었다. 그에 따라 결혼은 가족이라는 선을 추구하는 문제로 새로이 다듬어지고, 더불어면서도 함께 살아가야할 이 두 사람을 위해 여러가지 강력한 규칙들이 다듬어졌다. 그리고 이 시기에 교회와 율법학자들은 기혼부부의 성생활을 규제하기 위한 철저하고도 정교한 세부적 규칙과 규제의 방안들을 고안하고 실행하였다. 마지막으로 자유경쟁의 자본주의가 등장하고 그 뿌리를 내리게 되는, 그리고 새로운 형태의 집중화된 근대적 민족국가가 자리잡게된 18-19세기에 들어서면서, 성은 새로운 전환을 맞이하게 된다. 그것은 이성애적 관계에 바탕한 생식 정상성의 정의가 축이 되고, 다른 형태들을 그와 구분되는 독자적인 성으로서 바라보는 국면이 도래한 것이다. 그리고 이는 종교적인 방식을 통해 성과 사생활을 규제하던 일련의 사회제도가 바뀌었다는 것을 의미했다. 따라서 여러가지 세속화된 제도와 기술 제도들 - 즉 개개의 삶 속 인구의 건강과 행복, 생명을 규제하기 위한 통치제도들, 의학과 심리학과 같은 제도들 등등 - 이 그 자리를 대신하게 되었다.

소도미라는 규정, 곧 자연이라는 이름으로 용납그러질 수 있는 그 어떤 실제나 규범을 가정하고 그에 반하는 행동이나 의지, 정념을 부정했던 그 개념은 거의 아무런 구체적인 내용을 갖지 못한 것이었다 할 수 있다. 그리

고 이 개념은 서구기독교사회가 정착하고 난 이후 일상생활과 여러가지 인격적인 죄로에 대한 규제자로서의 역할을 다하기 전까지, 오직 부정적인 방식 혹은 소극적인 방식으로만 그 규제의 기능을 하였다. 이는 소도미에 관한 처벌이 이뤄졌던 시기를 살펴볼 때 쉬이 짐작된다. 소도미에 관한 처벌은 전형기간이나 커다란 사회적 격랑에 휩싸여있을 때, 그리고 공중의 관심사가 될 만큼 커다란 파문을 일으킨 사건일 경우에 한 해, 주로 그 사건의 보고되고 형이 집행되었다. 따라서 그 흐름 사적인 영역에서 이뤄지고 있던 여러가지 형태의 소도미라는 죄악과 법적 crime는 거의 관심의 대상이 되지 못하고 있었다. 일단 문제는 부부 간의 결혼관계와 이를 사이의 생식적인 단이 문제가 되었기 때문이다. 따라서 이 시기에 생식과 무관한 형태로 존재하는 성은 단지 방탕이나 퇴폐라는 죄악만을 지닌 채 희미하게 하나로 묶여있었던 것이다.

그런 점은 가장 체계화된 소도미에 대한 처벌과 제재의 역사를 가지고 있던 영국의 경우를 중심으로 19세기 중반 이전까지 소도미에 대한 처벌의 역사를 간단히 살펴보자. 그리고 이를 통해 19세기 후반 이전까지 비록 명시적이긴 하더라도 남성동성애적 정체성에 대한 처벌이 어떻게 다뤄어져 갔는지 추적하도록 하자. 근대의 민족국가-그리고 그 최초의 형태인 절대주의국가-는 상비군적제, 전국적 조세적제, 지배적 차이를 넘어선 국가적 법률적제와 관료제를 도입하게 되었다.[41] 그리고 이와 더불어 점진적으로 그 지배의 대상이 되었던 근대적 시민, 이른바 인구(人口)의 건강과 수명, 생생활, 출산, 행복 등을 규제하고 조절하기위해 여러가지 담론과 제도들이 형성되었다. 이러한 전반적 변화의 파장에서 영국 역시 1533년 헨리8세 법 the Henry VIII Act의 하나인 비역법 the Buggery Act이 제정된다.[42] 이 법률은 소도미에 관한 최초의 성문법이긴 했지만 이 역시 자연에 반하는 모든 비역질적 행위를 규제의 대상으로 상술으로써 이전의 기독교 교회에서 제시된 입장과 별반 차이를 보이지 않았다. 이러한 방식의 비역법은 비역질에 해당하는 행동을 하였을 경우 그를 사형에 처하였고, 이러한 처벌은

---

41) 세명수 편, 서양사강의, 한울, 1992, 173-76쪽.
42) Jeffrey Weeks, 1985, 96-99쪽.

죽어도 영국과 웨일즈 지방의 경우엔 1861년까지 지속되었다. 1861년 영국은 인민중의 법의 법 the Offences Against the Person Act를 제정함으로써 비역질에 대한 사형제도를 폐지하고 최소 10년이상의 금고에서 최고 종신형에 이르는 새로운 처벌법을 마련하였다. 그리고 이 법에 따라 이른바 비역질에서 배제된 동성애적 성행동이나 관계는 모두 그 중요성에 따라 다른 법의나 경범형위로 취급받았다. 또한 이러한 변화는 영국을 비롯한 다른 절대주의국가에서 제정된 법률을 통해서도 비슷한 양상을 띠고 나타났다.[43]

하지만 이 법률을 통해 실제 처벌을 받은 사람들의 숫자는 매우 소수였을 뿐 아니라 당시의 경찰문서나 법률문서에서 포함된 소도미에 관한 내용 역시 그것이 정확 어떤 행동인지를 구체적으로 적시하는 내용은 거의 보이지 않았다. 하지만 그토록 가혹한 형벌 -대다수의 국가에서 소도미는 사형집단 후 화형을 당하거나 교수형에 처해졌다- 을 받았던 소도미범죄에도 불구하고 위축계급 내부에서는 이론와 동성애적 행동이 성행했던 것으로 보인다.[44] 이는 특히 중학의 위기 직전에 있었던 일부 귀족계급들로 하여금 자신들만의 쾌락과 그의 표시를 통해 자신들의 변화된 지위를 상징적으로 방어하려는 태도와 상통되어있었던 것으로 보인다.[45] 또한 이러한 귀족집단 내부의 전복적 풍속은 당시의 풍속을 나타내는 여러가지 문헌 특히 극본 속에서 끊임없이 반복하여 등장하는 소재이기도 하였다. 이를테면 <베스무프의 그림자>라는 대본 속에서는 남색가와 여자를 좋아하는 남자의 패락을 비교하며 다음과 같이 주장하는 위축이 등장한다.

"모든 쾌락는 자연 속에 있다.
가장 좋은 것은 각자가 가지고 있는 취미이다"[46]

---

43) 이러한 동성애의 그 전반적 양속에 대해서는 다음을 참조하라. David F. Greenberg, 302-46쪽.
44) 물론 이것이 조직적 퇴행이란 차원적 속에서 이뤄진 것은 아니었다. 이른바 귀족 취미라고 불리는 문화적 습속 혹은 세련 maison의 형태 속에 편입된 것에 불과했다. 그런 점에서 그 스스로 자신의 특히 행사들의 진행한 문제를 발견한 것으로 살펴본다 이사사의 지위 때에 Peter the Great가 반소도미법률을 제정했던 것은 상당히 적절적인 것이었다 할 수 있다. 자세한 것은 David F. Greenberg, 303쪽.
45) 이에 대해서는 비셸 푸, 비셸의 최식, 프로방 피이, 361-69쪽.
46) 프로방 피이, 앞의 책, 360쪽. 그리고 이러한 주장은 특별 비프리이방프기이 일고프의

하지만 가장 민감할 내부라고해서 그러한 하위문화가 전연 존재하지 않았던 것은 아니었다. 하지만 이러한 하위문화 역시 귀족계급 내부에서 발달된 문화적인 취미의 형태를 크게 달리한 것은 아니었던 듯 하다. 대개 이러한 하위문화 내부에서 발달된 동성애적 정체성이란 것도 이론이 여성다운 effeminate 남자의 외양을 취하거나 복장도착 transvestitism같은 형태가 모두 피위인 형태였던 것으로 보이기 때문이다.[47] 그리고 이는 서로에게 마담 Madame이나 루인, 신루, 콘어머니, 자매 따위의 명칭을 사용하거나 몸으로 고 조화로운 공동사회를 꿈꾸는 등 일종의 귀족적 사교문화를 모방하는 것에 가까웠던 것으로 보인다.

하지만 이 시기에 비역이라는 개념으로 통틀그러진 다양한 형태의 도착 가운데에서 가장 문제가 되었던 것은 단연 남성을 간의 비역행위였다. 하지만 이는 중세로부터 물려받은 교회법과 그를 통해 다듬어진 규정을 달리하기 어려웠다. 따라서 소도미 그리고 비역 그 뒤에 점차 상응되기 시작한 페더래스티 pederasty-이 개념 역시 동성애적 담론의 형성에 중요한 영향을 미쳤다. 이는 주로 나이가 어린 소년들과의 관계를 지칭함으로써 당시에 새삼스럽게 등장한 나이주의 ageism의 영향을 반영하기 때문이다.라는 개념은 모두 이성애적 관계 바깥에 속한 일체의 성행동과 정념, 피지를 문제삼았다. 하지만 이러한 개념들의 사용에 있어 이론와 이성애적 관계에 속하는 다양한 영역은 점차 그 개념의 영역에서 벗어나게 되었다. 이는 무엇보다 자유로운 동의에 기반한 일종의 영구적 계약이라는 이념에 의해 이성애적

47) 도덕에 있어 나타난 일련의 경향, 특히 오스카 와일드 Oscar Wilde를 비롯로 한 유미주의운동에서도 역시 새로운 형태로 반복되어 주장된다. 하지만 이 때 이는 지극히이라는 여러적인 특정한 취향 taste의 문로가 아닌 점에 주의해야 할 것이다. 이 때 문제는 다름아닌 피위와 규범이라는 대립을 통한 비판적인 시민계급의 문화에 대한 저항이었기 때문이다. 이러시의 오스카 와일드는 이러한 주장을 자신의 비평활동에 대한 새로운에서 자신을 방어하기위한 논거로 사용하였다.

47) 물론 일부 문헌에서는 이에 대한 반례 역시 존재함을 보여준다. 특히 이스는 남성동성애자운동으로한 여론주동에 관한 문헌들의 경우 여성상인, 정절숭배론, 시골이나 하인들, 남자동사들, 아이양우 등 다양한 피해의 사람들이 영아의에 심점을을 보여준다. 물론 이들은 여성적인 외양이나 성행동 상관없는 이들이었다. Jeffrey Weeks, 1981, 102쪽.

루부관계가 받아들여지지 못했기 때문이다. 따라서 그러한 적법한 부부관계 내에서의 성동과 관능이라면 이런 그것이 어떤 형태를 취하더라도 별반 문제가 되지 않는 상황이 벌어지게 되었다.

하지만 부부관계와 결혼관계에 대한 규제를 중심으로 하던 성의 규제가 서서히 약화된 데에는 무엇보다 연애 courtship이라 불리는 새로운 사생활의 제도가 등장한 것에서 그 이유를 찾을 수 있을 것이다. 이론이 자유연애라고 불리우는 제도와 달론은 '사랑하는 개인'이라는 새로운 인간형 혹은 주체성의 형태를 출현시켰다. 그리고 이는 이론와 사적인 개인의 해방, 혹은 자본주의적 주관주의로 지칭되는 근대적 시민사회의 친교 형태가 등장하는데 가장 결정적인 메개체의 역할을 하였다. 사적인 삶과 공공영역에서의 삶이 비분화되어있던 전근대사회와 달리 근대사회는 이론와 정치와 경제라고 불리우는 새로운 공공영역이 등장하면서 가족의 결혼은 사사화 privatization되기 시작하였다.[48] 즉 자동노동과 여성노동이 모두 물화된 공동노동이나 협업노동에 의해 조직된 전통적 왕권경제가 붕괴되면서 생산남성노동력에 의해 운동되는 가정과 분리된 경제적 영역이 등장하게 되었다. 이에 따라 노동하는 주체와 친교의 주체 subject of intimacy가 일종의 연속체 속에 비분화된 채 있던 전근대적 자아의 형태는 더이상 지탱할 수 없게 되었고, 이에 따라 새로운 주체성의 형태가 나타나게 되었다. 그리고 이러한 자아의 형태에 있어 가장 주요한 것은 바로 친교 그 자체를 목적으로 하는 새로운 친교의 형태를 등장시켰다.

흔히 사랑이라고 불리우고 보다 구체적으로는 근대적인 낭만적 사랑 the romantic love이라 지칭되는 이것은 신분적인 위계 내에서 이뤄지는 일종의 교환관계였던 결혼을 해방시켰다. 그리고 이에 따라 그 자체가 목적이자 유일한 존재근거가 되는, 쉽게 말해 사랑이라는 명시적 목대 자체 만을 위해 그러한 친교를 맺는 다시말해 사랑하고 사랑받기 위해 사랑한다는 새로

48) 이러한 변화의 등장에 대한 설명과 이에 대한 설명으로는 다음의 글들을 참조하라. 셀의 사회스러, 자본주의의 가족적도, 김정희 역, 문아당, 1983(1976); 슬라이스 트이어스톤, 성의 변증법, 풀빛, 김예숙 역, 1983(1972); Anthony Giddens, The Transformation of Intimacy, London & New York, Polity Press, 1992. 프스트로이너의, 이윤희 · 이형희 역, 민맥사, 1993(1990), 220-225쪽.

운 친교형태가 등장되었다. 그리고 이러한 변화의 배후 속에는 성인기와 아동기라는 새로운 연령의 구분, 사회학적 용어로 표현한다면 생애 career/biography라고 지칭할 수 있을 새로운 삶의 제도가 관련되어있다. 근대시민사회의 초기에 나타난 새로운 신조어 가운데 하나였던 청년기 youth 혹은 사춘기 adolescents라는 개념들은 바로 이러한 가족의 급속한 부모의 지배로부터 벗어나 있으면서도 동시에 아직 결혼이라는 새로운 제도에 편입되기 이전에 속한 특정한 삶의 시기와 주체성을 이해하고자 하였다. 물론 이는 근대적 보통교육제도의 확산이 이뤄지고 아동노동에 대한 금지가 일반화되는 등 그에 상응하는 일련의 변화와 맞물려 있었다.[49] 이 결과 더이상 가족에 속하지 않으면서도 그렇다고 동성영역에 참여하지도 않는 삶의 시기가 자율화되고, 이론와 사랑과 연애의 특정의 연대인 청소년기 혹은 이에 대한 심리적인 표현인 청춘이라는 개념이 고안되고, 심지어는 숭배받기까지 하는 현상이 나타나게 된다.

그리고 이러한 새로운 친교의 등장, 사적인 삶의 영역을 구성하는 자율적인 개인의 출현은 성담론과 제도에 극적인 영향을 미쳤다. 이러한 변화의 단적인 결과는 성 sexuality이 생식과 재생산으로부터 점차 분리되었다는 점이다. 이에 따라 사랑이란 것이 독자화되고 동시에 성애적인 것 the erotic이 상당한 정체성을 가지며 개성 individuality 혹은 독자적인 주체성을 이루는 재료가 되었다. 이에 따라 도덕의 영향으로부터의 일시적 이탈이거나 혹독히 따른 법의로 간주되었던 소도미 역시 특정한 주체성의 형태, 즉 어떤 특정한 부류의 인간이 갖는 전체적인 삶과 결부될 수 있는 바탕이 되었다.

하지만 이러한 자생적 담론이 소도미 특히 남성동성애적 행동을 띤 특정한 집단을 별도의 인간형으로 바로보기 위해서는 여러가지 형태의 변화가 작용해야 했다. 나는 다음 장에서 이론와 성의 과학화라는 전반적인 성

49) 이에 대해서는 일련 다음의 글들이 유용할 것이다. 일단 사생활의 순대영으로서 나이주의와 아동이라는 개념의 고안을 체계적으로 보는 필립 아리에스의 다음의 고전적인 글을 참조하라. Philippe Aries, Centuries of Childhood, New York, Penguin Books, 1973, 그밖의 글들으로는 다음의 글들이 유용하다. 필립 아리스키, 삶의 죽, P. L. 버거 · B. 버거, 고정사회학입문, 김중덕 역, 한울, 1985.

담론과 제도의 변화를 살펴보며 동성애가 어떻게 최초로 정체성화되고 독자적인 인간형으로 탄생하게 되는지를 살펴 볼 것이다.

3-2. 성의 과학화 그리고 동성애의 의학화

19세기 후반은 동성애 정체성의 변화에 있어 결정적인 전환기였다. 먼저 이러한 전환은 유럽 각국에서 이뤄진 비역에 대한 법률적인 규율을 통해 나타났다. 일단 영국 만 하더라도 1861년 반인륜적 범죄에 관한 법률을 통해 처음으로 비역에 대한 사형이 폐지된 이래 점진적으로 비역에 대한 엄격한 처벌이 완화되었다. 이러한 변화의 전기가 되었던 것은 다름 아닌 1885년에 제정된 바 있던 형사법 수정안 the Criminal Law Amendment Act을 개정한 라부세로 수정법 the Labouchère Amendment의 제정이었다. 이 법안은 남성들 사이의 음란행위들을 비롯 혹은 경범 misdemeanours으로 정의하고 최고 2년까지 강제노역형에 처할 수 있다고 함으로써 전례없는 관용적인 처벌형을 규정하고 있었다. 그리고 이 법안에 의해 처음으로 거의 모든 범위의 동성애적 성행동이 포괄적으로써 처벌도 일정정도 동성애적 성행동의 대한에 대한 지식이 형성되었음을 보여주었다. 그리고 이 법안은 다시 1898년 '부랑 법 the Vagrancy Act'을 통해 부도덕한 목적을 위한 요구행위 importuning와 관련된 법으로 다듬어 진다. 그리고 이 법을 통해 처음으로 비역과 관련된 대상은 전적으로 동성애적 남성에 한정되는 변화를 이루게된다/ 그리고 이는 다시 1912년 '형사법 수정법안 the Criminal Law Amendment Act'을 통해 재범을 막기위한 선도의 목적으로 6개월의 금고형에 처한다는 형식의 완화된 법령으로 변경되기에 이르른다. [50]

영국을 제외한 다른 유럽국가들과 미국 역시 사정이 이와 별반 다를 바 없었다. 미국의 경우 1879년 이후 대부분의 미국 주들에 의해 소도미 법이

50) 이에 대해서는 다음을 참조하라. Jeffrey Weeks, 1981, 96-123쪽, David F. Greenberg, 앞의 책, 397-415쪽.

게정되었고, 처음으로 구강성교 oral sex와 상호수음 mutual masturbation에 대한 범죄화가 이뤄졌다. 이는 동성애적 성행동의 몇가지 문화적 패턴에 대한 지식이 일반화되었음을 시사하는 것이었다. 한편 미국에서는 이즈음 소도미에 관한 가혹한 처벌이 완화된 것과는 달리 이 법에 따라 처벌되는 이들, 즉 '부자연스런 범죄 unnatural crimes'로 인해 구금된 이들의 숫자는 1880 -90년동안 무려 35배나 증가되었다. 하지만 이렇게 처벌자의 숫자가 꾸준히 증가하게 된 데에는 소도미 관념, 특히 새롭게 자각된 동성애적 정체성에 대해 새로이 반작용이 등장했던 것 때문만 아니었다. 도리어 이즈음 정작 문제가 되었던 것은 수음이었던 것으로 보인다. 그리고 이는 당시 서구사회를 뒤덮고 있던 수음공포증과 연장선에 있었다.

그 이전 오나니즘 onanism이란 이름으로 신학적으로 정죄당했던, 그리고 종교적명 이후 비록 그것이 의명적인 죄라해도 고해로 속죄할 수 있던 죄였던 수음은 이 때를 전후해 전연 다른 지위를 차지하게 되었다. 이는 성의 세속화의 경향, 그 가운데에서 성의 과학화, 의학화 medicalization의 영향때문이었다. 그리고 이 과정에서 결정적인 영향을 미쳤던 것은 스위스의 로잔이라는 의사가 발표한 『오니니즘 - 자위행위가 일으키는 병에 관하여』라는 서적이었다. 물론 이러한 변화는 거고한 윤리와 신성 혹은 정량의 문란자인 정액이라는 가설에서 정기(精氣) 혹은 육체를 충기있게 하는 모종의 기름으로서의 정액이라는 가설로의 전환, 즉 성에 있어 육체의 특권화와 상관되어 있었다(즉 성에 있어 건강과 육체의 우위). 따라서 로지에 박사라는 인물에 의한 수음의 육체에 미치는 영향의 발표 이후 수음은 전례없는 관심의 대상이 되었다.

하지만 이 시기에 수음이 성을 둘러싼 논란에서 초점이 되었던 데에는 시민계급의 새로운 전략이 결부되어 있었다. 이는 계몽주의 시대 이후 파거의 귀족계급과 스스로를 분리하기 위한 도덕의 전략이었다고 볼 수 있다. 당시 정치 - 경제적인 공공영역에서 패권을 장악하고 있던 시민계급은 스스로를 문화적인 계급으로 조직할 필요를 절박히 느끼고 있었다. 즉 이전의 신흥부르주아계급들이 고작 전대의 귀족계급의 문화를 변용하거나 부분적으로 재가공해 그것을 자신의 계급의 문화로 수용하던 것과는 달리 이제 시민계급은 자신의 문화적 헤게모니를 일상생활의 영역에서 제구성할 필요를 절감했던 것이다.

이 과정에서 시민계급은 뵈베한 집단으로 귀족계급을 몰아부치고, 자신을 그와 구분되는 독자적인 자아의 윤리를 가진 계급으로 구성할 전략을 추진하게 되었다. 그리고 이를 위해 근대 자본주의사회에서 시민계급의 일차적인 덕목으로 추구되었던 절약과 절제의 윤리를 사생활의 영역 내에서도 실천하고자 여러가지 제도를 제시하였다. 한편 이는 푸랑자 집단의 형태로 전통적인 놀춘공동체를 떠나 도시를 유랑하던 불안정 고용상태의 노동자계급과 그들의 방랑벽에 대한 거부와 공포를 정당화하기 위한 목적 또한 가진 것이기도 하였다. 이에 따라 서구사회는 전례없이 성교과다나 여성의 이상성욕등과 같은 것과 더불어 수음을 규탄하기 시작하였다.[51]

하지만 수음에 대한 집단적인 공포를 야기한 결정적인 원인은 무엇보다 삶 장에서 업급했던 청소년기 혹은 사춘기라는 새로운 연령대에 대한 과학이었다. 자신의 성적, 인격적 자율성을 요구하는 사춘기 청소년이 대두하면서 중간계급 가족들은 심각한 위기를 겪지 않을 수 없었다. 그런데 이 당시 중간계급 가족들은 가정 home에 관한 이미지가 점차 성적화 sexualization 되었던[52] 19세기의 변화 속에서 전통적인 성역할의 규범을 유지하면서 동시에 성에 대한 시민계급의 규제를 유지할 필요를 느니고 있었다. 이에 따라 새로운 문제로 대두된 사춘기 청소년의 성을 규정하고 이를 규제하기위한 다양한 시도가 행해졌다. 수음공포증을 통한 청소년기의 자해적인 성행태인 수음에 대한 억압과 감시가 부정적인 시도였다면, 이 즈음 영국을 중심을 맞을 올린 스카웃 운동 the Scout movements이나 고육제도 내에서의 새로운 개혁조치는 이에 대한 긍정적인 형태의 규제였다.

이런 점에서 이 시기 소도미 법의 개정과 완화의 과정이 단지 동성애적 행동을 다른 형태의 성행동과 구분하는 과정이었다고 단언하기 어렵다. 이는 일단 시민계급을 중심으로 형성된 근대적 핵가족제도와 결혼관계가 노동자계급 속으로 확대되면서, 또 영생주의적 agnist 유계제에 따른 새로운

51) 이에 대해서는 프로츤 위의, 앞의 책, 345-376쪽
52) Jeffrey Weeks, 1981, 30쪽.

성의 문제와 조절의 체계가 마련되면서 나타난 일련의 변동과 상관되어 있었기 때문이다.

이런 점에서 아직 동성애가 다른 소돔놀음과 구분되는 별도의 정체성으로 인정되기 위해서는 많은 변화들이 뒤따라야했다. 이를 예시하는 단적인 예로 1870년대 버두 영국을 소동으로 몰아넣은 한 재판을 들 수 있다. '어니스트 불턴과 프레더릭 윌리엄 파크 Ernest Boulton and Frederick William Park'의 재판로 알려진 이 공판은 그 때까지만해도 동성애적 행동의 피인에 대해 별한 체계적인 지식이 존재하지 않았음을 엿보여준다. 이 재판에서 문제가 되었던 두 인물은 현재 시점에서 볼 때 복장도착으로 분류할 수 있는 것이었다. 하지만 이 희귀한 사건에 접한 당시의 경찰과 사법제도는 어떤 명료한 견해도 제시하지 못했다. 결국 두 피고가 석방되었을 당시 이들에 대한 심사를 담당했던 의사 윤 Dr. Paul은 이 인물들이 자신이 처음으로 접한 사례임을 인술하지 않을 수 없었고, 급기야 사법당국 역시 이러한 사건에 대해 아는 바가 없을 뿐 아니라 전혀 아무런 정보도 가지고 있지 않음을 발표할 지경에 이르렀다.

하지만 그럼에도 불구하고 이즈음 동성애를 특정한 행동의 패턴과 의당으로 분류하기 위한 움직임이 전연 없었던 것은 아니었음을 확인할 수 있다. 예컨대 프랑스의 경우 이미 법의학자였던 타르디외 Tardieu에 의해 2백여건이 넘는 동성애적 행동에 대한 사례연구가 진행되어 있었다. 또 영국과 같은 경우도 그를 체계적으로 분류한 것은 아니긴 해도 1860년대 이후부터 20여년간 내무성 Home Office의 문서철 속엔 다양한 비역을 분류하고 처벌으로 수간과 남성동성애의 차이를 명백히 하고, 동성애를 특정한 개인적 속성 individual trait으로 다루기 시작한다.

한편 공적인 담론의 차원 내에서 동성애 정체성에 대한 이해가 의학적 도표함에 의해 시작되던 상황과 달리 의학과 정신학에서는 동성애에 대한 새로운 이해가 조금씩 싹을 내밀기 시작했다. 의학이 이처럼 성에 대한 담론과 제도의 형성에 일차적인 역할을 하게 된 데에는 다음과 같은 변화가 작용하고 있었다. 사실 1870년대 이전의 경우만 하여도 의학자들이나 의사들은 성에 관한 담론의 형성에 주도적인 역할을 행하지 못하고 있었다. 이

특 교회에 의해 담당되던 성의 규제와 기술이 점차 세속화되어갔기는 했지만 여전히 교회와 의의 직접적 연장이었던 여러가지 교육제도들이 영향의 중심에 서있었기 때문이다. 16 -7세기 이래 유럽이나 미국의 경우 의사들은 특별한 업적는생이 나타나는 계층에 한해, 부분적인 왕고의건을 개진하라는 목적으로 초치될 뿐이었다. 하지만 19세기 후반에 접어들며 상황은 크게 변화되었다.

그런데 이즈음 의사들은 중간계급의 일원으로서 다른 계급들이 공고있던 일반적인 이데올로기를 공유하고 있었다. 하지만 중간계급에 속하고 있었으면서도 국도의 경쟁상태에 있었던 이들 의사들은 거의 비슷계급과 다를 바 없을 정도의 빈궁한 생활을 영요받고 있었다.[53] 그래서 이들이 다른 신사들 gentlemen과 전혀없는 생활수준을 누리기 위해서는, 끊임없이 새로운 일거리를 만들어내지 않을 수 없었다. 그 결과 의사들은 이론과 중간계급의 세속적 성직자 secular clergy의 역할을 맡음으로써 이러한 자신들의 요구를 실현할 기회를 확보하여 나아갔다. 이들은 성과 관련된 일련 특히 매매춘, 피임이나 낙태같은 문제들을 둘러싼 입법을 위해 적극적인 로비활동을 펼쳤고, 이를 통해 자신들의 새로운 진료대상과 수입원을 확보하게 되었다. 하지만 이는 단순히 의사들의 수입을 제고하는 결과 만을 가져온 것은 아니었다. 이러한 변화는 그들이 차지하던 사회적 지위와 위세에도 현저한 영향을 미쳤기 때문이다. 의학과 산업기술의 진보 그리고 과학적 사고방식의 확산으로부터 비롯된 사회적 변화는 바야흐로 '과학의 도덕 scientific morality'을 요구하고 있었고, 의사는 이에 가장 걸맞는 역할로 부응할 수 있었다.[54]

53) 이즈음 이루 논쟁의 한 계절은 이루의 대다수의 한 내과의들이 '위장성의 굶주림 dignified starvation'에 빠져있다는 보도로 당시의 상황을 설명하고 있다. David F. Greenberg, 앞의 책, 402쪽.
54) 이러한 양상은 알콜중독 alcoholism을 질병으로 분류하기 위한 당시 의학계의 움직임에서 잘 양적으로 드러난다. 이에 대해서는 David F. Greenberg, 앞의 책, 403쪽, 황상익 편역, 의의있는 질병의 인간의 역사, 돌베, 1991, 이광표 나라로, 현대자본주의와 보건의료, 보건와사회연구회 엮, 한울, 1988을 참조할 것. 한편 세속적 성직자로서 전문가집단의 대두, 의사들과 의학자들의 권력의 장화는 당시의 다른 여러가지 사회제도의 변화와 연계시켜 살펴볼 수 있다. 이를 위해 우리는 무엇보다 도시화와 산업화에 따른 공간적, 사

이러한 시민사회에 대한 규제방식의 전환과 새로운 담론적 지배의 구성을 가장 두드러지게 나타내는 것은 무엇보다 알콜중독 alcoholism을 둘러싼 변화일 것이다. 당시 알콜은 의학과 산업기술의 발달의 현저한 업적과 과학적 사고방식의 확대로 인해 법과 종교적 영역 속에 스며들어있던 의지론적 voluntaristic 가정들은 상당히 무너져내렸다. 그리고 이와 더불어 과학적으로 정초된 새로운 문화를 창출하고자 하는 야심적인 과학자들이 새로이 공중을 지배하게 되었다. 이 과정에서 주도적인 의학자들은 그 동안 성직자들과 법률집단에 전적으로 위임되어있던 다양한 사회문제에 적절 개입하려들었다. 알콜중독은 바로 이런 전환의 전투대학을 보여준다. 예컨대 1852년 스웨덴의 의학자 마그누스 허스 Magnus Huss는 이전까지만 해도 고작 주취 drunkenness 정도에 불과했고 독회자들이 나서 그를 비난하거나 경찰에 의해 적절히 다루어지면 될 폭음을, 이제는 알콜중독이라는 새로운 명칭으로 부르고, 이를 질병의 목록 속에 등재시켰다. 다시말해 폭음을 하나의 질병으로 정하게 됨으로써 그것은 의사들이 치료해야할 하나의 조건으로서 새로이 문화되었던 것이다. 결국 규범적 과학 normative science으로서 의학의 새로운 권위가 또 한가지 체험의 영역에서 형성되었던 것이다.

그렇다면 성이 전반적으로 의학화되던 당시의 변화 속에서 동성애가 어떻게 의학화되고 있었던 것일까. 이전까지만 해도 이론와 동성애의 성행동에 대한 의사들의 결정의 권한과 그 폭, 참여와 개입의 정도는 사실 보잘 것 없는 것이었다. 예컨대 17 -8세기의 경우 법의학자들이나 의사들은 이론나 소도미나 비역과 관련된 법의에 초지되어 해당 사례의 피고가 폭장도착과 비역에 해당하는 지의 여부를 밝혀내도록 요구받았다. 특히 당시 이들이 행했던 중요한 검사는 피고가 실제 항문성교에 가담하였는지의 여부를 밝히는 것이었다. 따라서 이들이 실제 동성애문제에 관련되어 관여할 수 있는 폭은 제한된 것일 수 밖에 없었고, 또 그 사안에 대해 보다 폭넓게 논의할 수 있는 여지 또한 형소할 수 밖에 없었다.

간혹 예컨대 조선의 변동과 이런 시대하는 관론적으로 구분되는 새로운 도덕적 기술과 조정체도의 변화를 살펴볼 필 것이다. 이를테면 선행성있고 정형성을 가진 유예적으로 이슬람동체와 전통적체로 돌학이 적절적 다수집단인 대중 mass를 지배상 기술하고 규제될 수 없게 된 상황에서 법률가집단이 가진 권력의 형태성을 볼 수 있을 것이다.

하지만 18세기 후반에 접어들면 상황은 달라지게 되었다. 그리고 물론 이는 전문적인 심의 의학화 추세에 따른 결과였다. 그런데 이으을 이처진 동성애의 의학화라는 추세에서 정작 주목해야하는 변화는 동성애에 대한 권위와 규제방식의 전환이라기보다는 바로 동성애적 정체성의 새로운 구성이라 볼 수 있다. 그리고 그 가운데에서 가장 커다란 변화는 동성애가 자유의지에 따라 특정한 교의를 따르게 됨으로써 생겨나는 것이라는 자유의지론 voluntarism[59]을 대치하게 되었다는 점이다.

사실 동성애의 생물학적 토대를 둘러싼 논의는 18세기 후반과 19세기 초에 접어들며 조금씩 등장한 바 있었다. 특히 골상학의 심리학과 phrenology school of psychology의 등장은 이러한 동성애의 생물학적 토대라는 담론을 구성하는 데 결정적 변화를 하였다. 그 학파는 뇌기능의 강약은 뇌의 상이한 부분들의 크기에 따라 다르며, 두개골의 모양은 뇌의 운동을 반영한다는 전제를 지지하고 있었다. 그리하여 이 학파의 주창자였던 프란츠 조셉 갈 Franz Joseph Gall같은 이는 중요한 뇌기능 가운데 하나가 이른바 우정의 본능같은 감정을 초래하는 집착성 adhesiveness이라 주장하기도 하였다. 이 결과 골상학적 심리학과가 독세하면서 동성과의 애착관계에 대한 과도한 감정적 집착은 뇌구조와 기능에 따른 인과적 결과라는 가설이 널리간 힘을 얻기도 하였다. 하지만 골상학적 심리학파의 경우 그것은 결국 그 관계에서 파토니의 성 혹은 성별적 정체성의 문제보다는 그 관계에서 나타나는 감정의 특질에만 주목함으로써 아직 동성애라는 성정체성의 문제에 대해 새로운 담론의 형태를 제시하지는 못했다.

이는 18세기 중반 프랑스를 중심으로 등장해 대유행을 이루었던 이른바 멜희유론론의 경우에도 사정은 다를 바 없었다. 18세기 중반 프랑스 의학자들은 다양한 형태의 멜희를 유전에 따른 결과라고 주장하기 시작하였다. 그리고 이러한 가설은 전문적인 의학적 담론의 영역은 물론이려니와 여러 가

---

59) 이러한 입장을 정식화하고 있는 대표적인 문헌으로는 로마의 의사 폴루스 자키아 Paulus Zacchia가 1688년 출간한 법의학 논적 Questionum Medico-Legalium라는 작품에서 발견할 수 있다. 그는 소도미가 바로 의추의지에 따른 결과이기 때문에 고로의 고로에 의해 다뤄져야 한다는 입장을 명시적으로 밝혔다. 이에 대해서는 D. Greenberg, 앞의 책, 404쪽 참조.

지 대중적 소설 속에서도 멀쩡난 반향을 나타내며 유행하기에 이르렀다.[60] 유전적 멜희론이 동성애에 관한 담론에서 실제 도외난 경우는 앞서 언급한 바있던 멜희학자 타르디외의 주장에서 잘 나타난다. 그는 능동적인 비역자와 수동적인 비역자들을 자기 그룹이 가진 특수한 해부학적 특성에 따른 것이라는 주장을 제기하였다. 한편 독일의 의학자 베스트팔같은 경우엔 자신의 자신의 환자들의 동성애를 선천적인 것이라는 입장을 완강하게 견지하기도 하였다.

하지만 19세기 후반에 접어들며 동성 간의 성행동을 둘러싸고 의학적 담론은 획기적인 변화를 피하게 되었다. 그것은 무엇보다 자적했던 이론와 자유의지론과의 단절이었다. 19세기 후반, 프랑스와 독일을 중심으로 등장한 새로운 의학적 주장들은 동성애가 자유로운 선택에 따른 것이라 하더라도 그것은 인간발달의 초기 단계에서 일어난 조건화되는 것이라는 설명을 조금씩 제기하기 시작했다. 그리고 이와 더불어 이러한 발달과정을 경과한 이들을 일컬 conduct가 아닌 변화될 수 없는 생물학적 토대에 근거하여 분류할 것을 제안하였다. 즉 이들은 특수한 인간형으로 설정하고(당시까지만 해도 이들은 아직 '동성애자'라는 범주를 고안하지 못한 상태였다), 이들을 다른 다수 인간들과 구분되는 독자적인 사고와 언어를 가진 이들로 바라보고자 하였다. 따라서 이러한 의학적 주장들은 기왕에 소도미적 행동이라 불렸던 일련의 행동들과 동성애적 행동을 본명히 구별하였을 뿐 아니라, 동성애를 독자적인 정체성으로서 사고하기위한 가능성을 제기하였다.

---

60) 당시 이러한 소설의 인기와 붐을 나타내는 대표적인 소설로는 주인 쥬 Eugene Sue의 파리의 비스테리 Les Mysteres de Paris같은 것을 들 수 있다. 한편 동성애를 추문적인 장으로 다루는 장으로는 모린 뮤린 Mademoiselle de Maupin을 들 수 있다. 이 소설에서 자자인 비오릴 고티에 Theophile Gautier는 소설 주인공인 모린 주인의 양성애를 정상적인 장으로 묘사하며 이를 "여성의 육체의 형혼, 남성의 정신과 힘"을 가진 이라 소개하였다. 그리고 그 글 속에서 주자는 모린 주인의 입을 통해 양성애를 "이제 세 이종을 갖지 못한 여성의 성 the third sex"이라 주장하였다. 위의 내용에 대해 자세한 것은 다음의 문헌을 참조할 것. Lillian Faderman, Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present, New York, William Morrow, 3장, David F. Greenberg, 앞의 책, 404쪽.

3-3. 울릭스 Ulrichs와 벤커트 Benkert 그리고 성과학자들

그런데 동성애의 의학화라는 주장이 점차 지배적인 담론으로 굳어가던 와중에서 동성애정체성의 역사에서 가장 획기적인 변화가 나타나게 되었다. 이는 바로 동성애와 동성애자라는 이름을 발명한 카로이 마리아 벤커트 Caroly Maria Benkert라는 인물과 우라니안 the Uranian이라는 이름을 통해 처음으로 정교하게 동성애를 독자적인 인간형으로 정의하고자 했던 갑하인리히 울릭스 Karl Heinrich Ulichs라는 인물의 등장과 관련되어있다.

먼저 동성애자라는 이름을 발명했던 벤커트의 주장. 지금은 동성애자를 지칭하는 가장 대중적이고 의사 과학적인 용어로 동성애자 the homosexual이라는 이름이 쓰이고 있지만 벤커트가 처음 그 이름을 제안했을 당시만 해도 그 이름은 전문적인 독자들을 겨냥한 지식인 집단 내에서만 통용되고 있었다. 하지만 벤커트가 제시했던 그 명칭의 명성과 또날 그 이름이 차지했던 대중의 지위라는 별도로 그 이름은 멀쩡난 전환을 표현하고 있었다. 벤커트가 제시했던 동성애자라는 명칭은 동성애를 처음으로 하나의 정체성으로 사고하려 시도하고 있기 때문이다. 벤커트는 이른바 심리적 양성구유성 psychic hermaphroditism을 가진 이들을 동성애자라는 이름 밑에 본류항으로서 동성애자라는 독특한 인간형의 존재를 설명하기 위한 담론을 제공했던 것이다.

다음으로 당시 그 어느 누구보다 동성애를 둘러싼 논란에서 그 위치가 두드러졌고, 또 실제로 그 스스로 최초의 근대적 동성애자운동이라 불리울 만한 것을 시도했던, 울릭스의 주장을 살펴보자. 지금 동성애자 운동의 역사서 어디에서나 그 이름을 찾아볼 수 있을 만큼, 울릭스는 동성애자운동의 역사에서 그리고 동성애 정체성의 역사적 변천에서 커다란 위치를 차지하고 있다. 독일연방의 하나였던 하노버 왕국 the kingdom of Hanover에서 법관보조직과 같은 자유기고가로 일하던 울릭스는 당시 생물학과 심리학에서 제시된 다양한 주장으로부터 큰 인상을 함께 받았다. 특히 그에게 깊은 감화를 주었던 것은 인간의 배아는 남성과 여성의 생기관을 모두 가지고

있으며, 그것이 자궁 내에서 발달하는 과정에서 한 쪽의 성기관을 잃게된다는 발견이었다. 그리고 이러한 주장은 울릭스에 의해 중성이라는 정체성에 대한 이해의 대본이 되었다. 그는 인간의 성적 본능은 성기관처럼 복잡이 선천적인 것이라 추측하였다. 그리하여 그는 태아가 성별분화를 하는 과정에서 나타나는 어떤 사태로 인해 그 아이는 남성 성파트너들을 선호하게 될 것이라는 가설을 만들어냈다.[57] 그리고 당시까지 동성애적 성향등을 지칭하기 위해 상용되던 용어인 소도미 sodomy나 페더래스티 pederasty를 대신해, 이러한 성행동을 수행하는 인구집단을 우라니안Uranian이라는 이름으로 부를 것을 주장하였다. 그리고 자신의 주장에 바탕하여 동성애를 정의하고 있던 독일연방공화국의 게 악명높은 패러그라프 175를 개정하고, 그 스스로 우라니안이라 부른 이들의 삶을 보호하기 위해 운동에 뛰어들게 되었다. 일단 그는 우라니안적인 사람을 탈범죄화하고, 이들 간의 결혼을 합법화할 것을 호소하는 팜플렛을 배포하기 시작하였다. 그리고 1865년에는 우라니안들의 대의를 진전시키고자 하는 목적으로 우라니안 동맹 the Uranian Union을 발족하였다. 그리고 급기야는 1867년에는 독일 법률가협회에서 우라니안을 옹호하는 발언을 신청하고 근대역사상 처음으로 동성애자 및 우라니안의 삶과 존재에 대한 주장을 발표하였다. 근대 역사에서 최초로 동성애적 정체성이 주장되기 시작했던 것이다. 그가 우라니안에 대해 발표한 본격적인 글-그는 이 때들을 누어 누만티우스 Numa Numantius라는 필명으로 발표하였다-인 「남자를 사이의 사랑이라는 난문에 대한 탐구들 Researches into the Riddle of Love between Men」에서 그는 우라니안을 일서 언급한 케커트와 마찬가지로 심리적 양성구유성으로 설명하였다. 즉 그는 남성의 육체에 여성의 영혼이 깃들었다는 양성성론에 근거하여 동성애적 정체성을 사유하려 했던 것이다.[58] 우라니안에 관한 울릭스의 주장

57) 그는 초기까지만 해도 당시의 동성애적 양혼의 설명과 같이 여성동성애에 대한 주장을 만들어내는 데 시초가 동하고 있었다.

58) 우라니안 Uranian이란 이름은 플라톤의 향연에 나오는 아프로디테 우라누스 Aphrodite Ouranus에서 따온 것이었다. 향연의 한 신화 속에 등장하는 여우라니아스는 남자를 간의 사랑을 '어른다운 사람, 천상의 사람, 정착의 후조 우라니아에 속하는 사람'으로 묘사하고 있다. 한편 여성 우라니안을 디오닝 Dioning으로 불러였다고 한다.

59) 울릭스의 심리적 양성구유론에 대한 보다 자세한 설명으로는 다음의 문헌을 참조할 것.

을 시초으로 유럽세계에 널리 소개했던 에드워드 카펜터 Edward Carpenter는 그의 저서 『중간적 성 The Intermediate Sex』 속에서 남성 우라니안과 여성 우라니안을 차기 다음과 같이 요약하고 있다.

"그들(남성 우라니안 - 인용자 주)의 특징은 정신과 육체는 완벽하게 남성적인 힘을 가지고 있으면서도 더 부드럽고 감성적이 여성의 영혼을 갖고 있다고 한다. 그러나 여성적인 성질을 상당히게 가진 경우도 있다. 감성적인 면에서 그들은 아주 복잡적이고 부드러우며 섬세하고 연민의 사랑이 많다. '가슴은 더 크고 변화무쌍하며 큰 희생으로 가득하다.' 논리적인 능력은 덜 발달되어 있을 수도 있고 그렇지 않을 수도 있지만 직관은 언제나 강하다. 그들은 여성들처럼 사람의 마음을 대번에 읽어내며 어떻게 이는지는 몰라도 다른 사람들의 마음의 흐름을 알아낸다. 다른 사람들의 요구를 어느고 기다리는 특이한 재목을 가지고 있기도 하며, 그 사람에는 예술가적인 감수성과 인지력이 놀라웠다. 그러한 사람은 사색적이고 내성적인 동상가나 음악가나 문학인인 경우가 많다. 그는 사회를 그리워하지만 사회는 그를 중에 이해하지 않는다.(다음호는 없지자)"

"(여성 우라니안들은 - 인용자 주) 내적인 기질은 상당히 남성적이어서 적극적이고 용감하며 독창적이고 때 단호하기도 하다. 지나치게 감정적이지 않으며 비합성향과 논리정기나 조직, 과학, 정치 또는 사업을 좋아한다. 조직력 능하고 고집하고 뛰어난 지도자를 만드는 재질있는 이 사람을 선호한다. 그 사람이 가진 특성들을 잘 조합해 보면 성적 알 수 있는 그러한 여성은 육체적인 면에서는 조직의 여성 책임자, 한 나라의 통치자등 능력 우드러기는 자리에 어울린다. _운한 간의 결과와, 유년의 장시가나 대우도원장들이 아마 이런 유형의 여성들이었을 것이다. 남자들에게 일상적으로 매력있지 않는 그러한 여성들은 어느 시대에서나 자신들의 성적 취향이나 관심에 대해 틀린 자유로이 반응할 수 있었을 것이며 기질상 자기자신에게 충실하지 않고 동화했을 것이다."[60]

Kevin Jordge ed., 앞의 책, 109-124쪽, Paul Russel, The Gay 100 - A Ranking of the Most Influential Gay Men and Lesbians, Past and Present, New York, A Citadel Press Book, 31-37쪽, Jeffrey Weeks, 1985, 앞의 책, 104쪽, David F. Greenberg, 앞의 책, 438-439쪽.

60) Edward Carpenter, The Intermediate Sex : A Study of Some Transitional Types of Men, London, Mitchell Kennerly, 1908, Paul Russell, 앞의 책, 32쪽에서 재인용.

위의 인용문에서 보듯 울릭스는 그가 우라니안이라 칭한 동성애자들을 독특한 심리적 자질과 육체적 형질을 가진 인간형으로 간주하고 있다. 즉 그는 그들 뒤이어 본질적일 줄아지나는 숨한 동성애에 관한 담론, 특히 동성애에 대한 의학적 담론이 만들어낸한 동성애 정체성을 세기하고 있었던 것이다. 그리고 그러한 정체성을 정초하고 조건화하는 원인으로서 이론바 생물학적 결정론이라는 가설을 마름질했다. 울릭스의 주장의 경우 비록 그것이 당시에 제기되었던 테이론에 대한 자신의 인상을 자의적으로 추론함으로써 이루어진 것이기는 했지만 실제 그 주장의 실증적인 진위하는 별도로 동성애 정체성을 보편적인 담론으로 재구성하는 담론적 틀거를 제시하였던 공로는 분명히 인정되어야 하는 것이었다.

울릭스에 의해 우라니안이라 지칭되었던 동성애 정체성에 관한 새로운 담론적 구성체 discursive formation은 뒤이어 이론과 제3의 성이란 이름으로 일약 대중의 지위를 획득하게 된다. 제3의 성이란 주장은 문헌에 따르면 일찍이 1722년 영국의 메리 워트리 몬태규 Mary Wortley Montagu에 의해 사용되었던 것으로 추정된다. 하지만 양성경비적 androgynous인 자신의 친구를 지칭하기 위해 사용했다는 그 이름은, 성별이란 면에서 일종의 중간적인 어떤 특성을 지칭하기 위한 일회적인 수사에 불과하였던 것으로 보인다. 따라서 제3의 성이란 이름이 과학적 개념으로서의 지위를 가지며 그에 걸부한 독특한 세계의 담론의 형태를 갖춘 것은 결국 19세기 후반 경으로 보아야 옳을 것이다. 19세기 후반과 20세기 초, 서유럽 국가들에서는 동성애를 성별의 정체성이란 관점에서 즉 남성성과 여성성을 모두 체현하고 있는 독자적인 성으로 동성애를 바라보는 입장들이 잇달아 출아져 나왔다. 독일의 경우 이미 1903년에 오토 바이닝거의 『성과 성격 Geschlecht und Charakter』과 G. 헤르만 G. Hermann의 『리비도와 조광증 Libido und Manie』이라는 책이 나란히 출간되어, 양성애와 동성애를 남성적 요소와 여성의 요소가 혼합된 하나의 중간적인 것으로 바라보는 입장이 본격화되었다.

그런데 동성애에 대한 의학화가 진행되고 동성애를 전체적인 성의 근대성 내에 위치시킬 수 있는 변화가 나타나기 위해서는 여러 가지 담론적, 비담론적 영역의 변화가 선행되어야 했다. 이렇게 볼 때 다음에서 살펴볼 네 명의 성에 관한 근대적 담론의 개척자들 그리고 성과학의 정초자들은, 바로 이러한 전반적 변화를 촉도하고 있다는 점에서, 그리고 특히 성에 대한 근대적 담론은 물론이려니와 동성애에 대한 근대적 담론의 가능성을 재구성했다는 점에서 혁명적인 의의를 가지고 있다 할 수 있다. 크라프트 에빙 Krafft -Ebing, 마그누스 히르쉬펠트 Magnus Hirshfeld, 하블록 엘리스 Havelock Ellis 그리고 지그문트 프로이트 Sigmund Freud. 이 네 명의 성과학자를 sexologists은 후일 알프레드 킨제이 Alfred Kinsey와 마스터즈와 존슨 Masters & Johnson이란 이름으로 대표되는 20세기의 성담론의 틀개를 마련했을 뿐 아니라, 근대 시민사회의 영역에서 이뤄진 다양한 변화와 성에 관한 담론을 조정하는 임무를 가장 충실하게 수행하였다.

무엇보다 이들 20세기의 성과학자들은 육체에 대한 만능을 형성함에 있어 기독교적 등주들의 구성적 역할 formative roles을 과학적으로 변안함으로써 서구 근대시민사회에 자리잡고 있던 성, 특히 관능과 성애를 둘러싼 앎과 행동의 영역을 안전하게 새로운 기술적 전략과 제도 속으로 이전시킬 수 있었다. 이러한 과정이 성에 관한 규제와 기술의 방식이 전과는 전혀 다른 형태로 조직되었음을 의미하는 것이었음은 두말할 나위 없다. 시민사회 체계의 새로운 재편, 예컨대 공공영역과 사적 영역의 분화가 이뤄지고 사적 영역이라고 불리우는 삶의 영역에서 진행되었던 사회적 관계의 재구성은 성에 관하여 전통적인 규제와 기술의 방식을 상대화시킬 수 밖에 없었다. 특히 성과 관련된 행동과 체험, 정서들이 가정화(家庭化)되고 정서화됨에 따라 또 전적으로 자유로운 자율적 개인의 성적에 따른 친교 intimacy로서의 사랑이라는 담론이 출현함에 따라 성에 관한 담론 역시 이에 조응하여 재구성되지 않을 수 없었다. 그리고 성과학자들은 이러한 성담론의 재구성 다시말해 성을 여러 가지 과학적인 담론의 영역에서 정초하고 재구성함으로써 이를 일상의 생활에 개입할 수 있는 최적적인 제도와 기술로 혹은 과학기술의 기술과 심리의 장치로 다듬어냈다. 이를 위해 이들은 성의 다양한 특성들을 분리하고 이를 개인화 individualization시켰으며, 그것의 정상적인 경로와 병리적인 변형목들을 상세히 분류하였고, 이런 각각의 개별적 인구

집단과 그들의 육체적, 심리적 특성을 관찰하고 분류하고 비교하는 고정적이고 기술적인 언력을 보편화하였다.[41]

그런데 이러한 성의 과학화, 혹은 성과학의 등장은 크게 두가지의 담론적 변화와 밀접한 것으로 보인다. 먼저 성에 대한 과학적 담론의 등장에 결정적인 변화를 야기했던, 그리고 그러한 성과학의 담론적 조건 보다 구체적으로 말한다면 성에 관한 과학적 사유의 조건을 생산했던 다윈주의 Darwinism의 영향을 들 수 있다. 아다시피 다아윈은 『종의 기원 Origin of Species』이라는 혁명적인 저작 속에서 자연도태라는 가설에 근거해 동물세계의 진화와 재생산의 법칙을 주장한 바 있었다. 그런데 이러한 다아윈의 사유는 동물세계라 보편의 진화의 역사는 물론 동시대의 성에 관한 규제적 담론으로서도 찌지않은 역할을 담당하였다. 특히 자신의 자연도태이론에 근거하여 성을 설명하고자 했던 다아윈의 저작 『인간의 유전, 그리고 성과 관련된 도태 The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex』은 성의 의학화를 위한 전제로서 성의 생물학화를 이룩내는데 획기적인 공헌을 하였던 것으로 주장된다.[42] 이 저작에서 그는 성적인 도태-즉 배우자를 찾기 위한 투쟁-는 자연도태-생활을 위한 투쟁-와는 독립적으로 진행되고 그 결과 성론은 성적 도태 sexual selection에 의존한다고 주장함으로써, 결국에는 생물학적 성공의 궁극적인 점증은 재생산reproduction에 달려있다는 결론을 이끌어냈다. 그리고 이러한 주장은 성에 대한 담론과 규제의 제도와 기술들을 통과 인구의 증식과 조절, 건강과 통계의 조절에 따라 재편할 수 있도록 하는 담론적 기반을 제공해 주었다. 그 근거는 다아윈의 주장에 따를 경우 사회의 성론과 번영의 문제는 재생산의 문제에 다름아니었기 때문이다. 그런 맞에 종의 집단의 구성인 특정한 시민사회와 인구집단을 유지하기 위해서는 각 개별 행동의 성적 범위들(혹은 그 기원들)에 대해 관심을 가질 수 밖에 없었던 것이고, 또한 성적 도태의 동태와 성적 충동 그리고 성자들 설명하기 위한 노력 역시 불가결하게 되었다. 그리하여 성을 자연으로서 즉 합리적인 변형과 지배가 가능한 대상으로 볼 수 있는 전제없인

41) 이에 대해 프리 자세한 것은 Jeffrey Weeks, 1985, 앞의 책, 61-66쪽을 참조할 것.
42) 이 저작을 둘러싼 영향에 대해서는 Jeffrey Weeks, 1985, 앞의 책, 67-68쪽을 참조할 것.

가능성을 획득하게 되었던 것이다.

다음으로 성과학의 등장에 영향을 미쳤던 변화는 이론와 정신의학의 출현. 그 가운데서도 크라프트 에빙의 『성의 정신병리학 Psychopathia Sexualis』의 출현이었다. 어떤 이론가로부터 성과학 전체의 '세기적인 이중적 리허설'[43]이라고까지 지칭되었던 이 저작은, 후일 욕망하는 주체로서의 근대적인 성의 주체를 과학적으로 고안함으로써 성을 개인화하고 심리화하는 데 결정적인 일보를 내딛도록 이끌었다.[44] 마찬가지 이는 후일 성과학의 역사에서 가장 중요한 저작의 역할을 하게 되었던 프로이트의 『성이론에 관한 세 개의 글』을 예기하는 이론적 모델을 제시함으로써 성과학의 역사에서 중요한 의의를 점하게 되었다. 크라프트 에빙은 비엔나 대학의 교수로 초기엔 법률세관에서 문제가 되었던 여러가지 범법자들의 병리적 성격의 증거를 찾아내는 데 관심을 쏟았었다. 그는 이러한 자신의 관심을 만족시키기 위해 자신이 찾아낸 다양한 사례들을 분석하여 이중적인 성형태들, 다시 말해 도착에 대한 자신의 병세표를 작성하기 시작했다. 그리고 그를 집착한 그의 저서 초판이 발간된 이후 새롭게 발견되거나 수정된 매번의 세시된 사례들을 수집하고 또 추가함으로써 계속해 책의 내용을 개정증보하여 나갔다. 에하튼 그의 책의 출간은 목일을 비롯해 유럽 전역에서 엄청난 반향을 불고왔고, 이에 고무됨아 여러가지 성의 이형태들에 대한 연구결과들이 쏟아져 나왔다.[45] 그런데 크라프트 에빙과 그를 뒤이은 저자들이 미친 영향은 단순히 이들이 20세기 성과학의 이론적 모델을 제안하였던 것에 머물지 않는다. 이들은 성에 관한 과학적 담론의 형성을 구체화하였던 것 외에도 근대 성담론의 변화에 상당한 영향을 발휘하였다.

먼저 그것은 무엇에 의해 이론와 '도착에 관한 담론의 폭증'이라고 지칭

43) Jeffrey Weeks, 앞의 책, 67쪽.
44) 크라프트 에빙의 『성적 병리』의 그것의 의의에 대해서는 다음의 글들을 참조하라. Jeffrey Weeks, 1981, 1985, 1986, 앞의 책, 서동진, 푸코 살롱주의를 푸코로부터 떠스, 프로노, 에로티즘 - 바타이 이름을 넘어서, 현실문화연구, 1994, 공기청, 성담리학, 성림사, 1993, 203-4쪽
45) 예프리 위스에 따르면 크라프트 에빙의 영향으로 1886년에서 1908년 사이에 동성애를 주제로 한 학술 출간물 목록 목록 126여종이 넘었다고 한다. 이러한 점은 Jeffrey Weeks, 앞의 책, 67쪽을 참조.

되었던 바로 그것과 그것이 초래한 일련의 효과라 할 수 있다.[46] 당시 성과학자들은 이성애적인 부부관계 혹은 결혼관계 내에서 이뤄지는 성행동과 성관계의 형태들에 대해서는 사실 별반 어떤 실정적인 positive 담론을 생산하지 않았던 편이었다. 도리어 가족관계와 결혼관계에 대한 언급과 규제는, 사랑에 관한 담론을 예외로 친다면(주로 문학, 예술을 통해 나타났던) 거의 비성적인 차원을 위한 여러가지 담론과 범위를 통해서 이뤄지는 제일원적이었다. 예컨대 인구, 건강, 위생, 일상생활의 도덕과 행동의 규칙, 출산과 양식을 위한 의학적 담론 등. 하지만 그것이 이론와 이성애라고 불리우는 다양한 성의 질서와 의미의 체계의 출현을, 담론적 대상에서 배제한 것이라거나 소극적으로 다루었던 것은 결코 아니었다. 도리어 거꾸로 도착에 관한 담론이 폭증함으로써 비정상적인 성과 구분되는 그 어떤 정상적 성으로서의 이성애적 성적의 성에 관한 담론은 강화되었고, 그것에 대한 담론 역시 무정적으로 재생산되었기 때문이다.

크라프트 에빙의 저작 이후 쏟아져나온 저작들은 한결같이 이루 헤아릴 수 없이 다양한 여러형태의 성적 도착을 열거하고 각각의 심리적 특성과 행동의 특성을 설명하고 분석하고자 애쓰고 있었다. 그리고 이 가운데 특히 다시 언급할 하블록 엘리스의 『성심리학 연구 Studies on the Psychology of Sex』는 성 표현의 여러가지 변종에 대한 백과사전이라 불리도 과언이 아닐 정도로 수많은 종류의 성대상도착 inversion과 성목표도착 perversion을 아우르고 있었다. 바야흐로 소도미라는 모든 것을 끊어담을 수 있던 하나의 범주 catch -all category로부터 해방되어 성이 하나의 병리, 하나의 해석, 하나의 속제의 형질, 하나의 심리적 구성을 가진 수많은 형태의 변이체들로 나뉘어졌던 것이다. 그런데 이렇듯 엄청나게 분류되고 수집된 성적 이형태들은 혐오한 성행동의 지도를 작성하여준 것 만은 아니었다. 이렇듯 수없이 다양하지 분류된 성행동의 등장의 형태들은 각각의 인간형 a type of person을 정의하는 기준이 되었고, 나아가 성을 개인성의 진리 the truth of individuality이자 주체성의 진리 the truth of subjectivity로 만들었다. 이에 따라 법정으로 소환되었든, 아니면 의사의 진찰실이나 정신분석의의 소파에

46) 미셸 푸코, 성의 역사 I - 앎에의 의지, 이규현 역, 나남출판사, 1993

앉게되었든 근대의 개별 인간들은 다름아닌 성에 의해 그의 개별적인 자아를 정의하고 의식하게 되었다.

그런데 성과학에 따른 다양한 성적 특성들의 인간화, 주체화는 그러한 범주에 귀속된 인간집단들로 하여금 스스로를 이해하기 위한 대본을 제시하고, 그들이 '무정형적인 자아 이해를 가진 반죽처리 인생 half -life of an amorphous sense of self'이라는 비규소로부터 벗어나도록 이끌었다. 당연 이러한 변화는 그들에게 새로운 이름을 선사하는 것에 머무르지 않고 그에 준거한 역담론 reverse -discourse 역시 증대시키지 않을 수 없었다. 그런 점에서 성과학은 근대적 인간을 '의학적으로 식민화 medical colonialization' 시켰을 뿐 아니라 동시에 그러한 식민화를 통해 자신들의 정체성에 따른 불평과 고통을 거두할 수 있는 저항적 담론 역시 풍성하게 되었다.

하지만 동성애를 제3의 성으로 바라보는 입장이 대두되는 데 결정적인 기여를 했던 것은 무엇보다 마그누스 히르쉬펠트 Magnus Hirshfeld의 작업이었을 것이다. 히르쉬펠트는 동성애 정체성의 변화에서 이론와 성과학의 담론을 개척했던 최고의 인물이었음과 동시에 19세기 후반과 20세기 초에 진행되었던 성적 혁명적 변혁을 집약하고 있는 인물이기도 하였다. 그는 성이라고 불리우는 이름으로 포괄되는 행동과 쾌락, 심리 등의 영역이 머무르고 있던 대륙을 지층으로 과학의 이름으로 발견하고자 했던 이였다. 이런 점에서 그는 성에 관한 근대적 담론을 가장 체계적인 형태로 제시했던 인물이기도 하다.

그런데 성의 근대성 혹은 근대적 성담론의 출현에 있어 성과학이라는 담론구성체가 차지하는 의의를 살펴 볼 때, 그러한 효과를 가장 명료하게 드러나는 것은 바로 동성애라 할 수 있다. 19세기 후반 성과학이 등장하기 이전에도 남성 간의 관능적인 성행동을 둘러싼 여러가지 종교적, 법률적 담론과 통제의 형태들이 존재하고 있었다. 그리고 비록 그 형식자들이 일시적이고 그 형태 역시 우연적이고, 심미적이었기는 했어도 동성애자 하위문화가 부를 법한 것들이 유럽 전역에 산재하고 있었다. 하지만 그 모두는 정체성이라는 관념과는 아무런 상관이 없는 즉 동성애자라는 특수한 인간형과는 무관한 어떤 피지나 일시적 행동에 불과한 것이었다. 그런데 성과학은 동성

여자를 발견함으로써 비정형적인 어떤 육상과 피지, 그리고 행위에 대해 그 이름을 선사하고, 그에 걸맞는 정체성의 명사를 제시하였다.

이러한 동성애의 과학화를 주도했던 가장 대표적인 인물로는 단연 하그누스 히르쉬펠트와 하브록 엘리스를 꼽을 수 있다. 하그누스 히르쉬펠트는 성과학을 진료실 속에서 작업하는 전문가적 담론이 아니라 일상적인 생활영역의 개혁을 위한 캠페인으로 이끌고, 특히 동성애 문제에 관하여 최악의 인 개혁을 주장했던 인물이었다. 히르쉬펠트는 1897년 과학적 인도주의자위원회 The Scientific Humanitarian Committee이라는 조직을 결성하고, 『중간적 성형태 연보 Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen』라는 정기간행물을 발간하여, 동성애는 생득적인 것이므로 그에 대한 법적인 처분이 이뤄져서는 안된다는 대중적인 캠페인을 전개하였다. 그 역시 당시 성과학의 전반에 힘입어 동성애를 생득적인 소질에 따른 중간적 성 intermediate sex으로 정의하고 동성애를 생물학적 결정에 따른 결과로 보고 있었기 때문이었다.[67]

한편 자신의 아내가 레즈비언이었던 의사 하브록 엘리스는 생득적인 성대상도착 sexual inversion이란 이름으로 동성애를 정의함으로써 동성애에 대한 과학적 담론의 형성에 새로운 입장을 추가하였다. 그는 자신의 임상적 사례분석에 바탕해 성장 초기에 나타나는 강한 동성애적 충동은 환경적인 인과관계라는 무관한 것이며, 동성애자이면서 악질한 체능과 정조성을 가졌던 이들이 많았던 것에 비추볼 때 동성애를 유전적 퇴화 hereditary degenerations으로 보는 것은 옳지않다는 입장을 개진하였다. 그리고 대개의 동성애 사례는 선천적인 것이며, 성별 상의 이탈때 anomaly of gender 일 뿐 절대 그것은 병적인 것은 아니라는 획기적인 입장을 제안하였다. 하지만 이후 그 스스로 그러한 사례는 희박하다 주장했음에 불구하고 그는 후천적인 동성애-타인의 유혹에 의해 동성애적 환능에 탐닉함으로써 생겨난 동성애-를 염도로 상정하고 이를 막기위해 사회적인 규제가 필요하다는 주장 역시 제기하였다. 그럼에도 불구하고 그가 대부분의 동성애자들은 선천적인 성대상도착에 불과하며 그러한 성대상도착자들에 대해서는 사회적 관용이 이뤄져야 한다고 역설했다는 점에서 그는 동성애의 과학화에 있어 무시할 수 없는 의의를 지닌다 할 것이다.[68] 한편 항시 하브록 엘리스와 더불어 언급되는 또 한명의 인물을 빠뜨려서는 안될 것이다. 그는 사회주의적 사회주의자였으며 동시에 그 스스로 동성애자였던 에드워드 카펜터 Edward Carpenter이다. 그는 의학자이거나 심리학자는 아니었지만 하브록 엘리스의 성대상도착자 inverts라는 개념에 근거하여 다양한 인류학적 자료를 수집하고, 그에 근거하여 동성애적 정체성을 옹호하는 글을 다수 발표함은 물론 엘리스와 더불어 동성애에 관한 개혁운동을 적극적으로 이끄는 등 영국에서의 근대적 동성애자운동에 상당한 기여를 하였던 바 있다.[69]

마지막으로 동성애의 과학화, 의학화에 있어 결정적인 기여를 하지하고 있는 인물은 지그문트 프로이트이다. 그는 앞의 인물들이 이후에 주장된 여러가지 과학적 담론에 의해 그 이론적 가치가 상대화되었던 데 비해 20세기 내내 그 이론적 영향을 발휘하고 있다는 점에서 주요한 의의를 지닌다. 특히 그를 앞의 성과학자들과 구별시키는 점은 그 역시 성에 대한 과학적 담론의 형태를 구성함에도 불구하고 그가 동성애를 비롯한 이질적인 성정체성을 이성애와 구분되는 것이 아닌 그것과의 연속적 속에서 사고했다는 점이었다. 그는 에의 성과학자들이 여러가지 성을 정상과 비정상이라는 구분선에 따라 명료하게 구분할 수 있는 특권을가능한 독자적인 실체로 파악했던 것과 다른 입장을 취한다. 즉 그는 성을 선천적인 것인가 후천적인 것인가로 나누었던, 즉 생물학적 소질인가 아니면 자유의지에 따른 선택인가로 나누던 기존의 입장과 선명하게 단절을 꾀한다. 프로이트는 『성이론에 관한 세 개의 글』은 물론 『정신분석입문』과 여러가지 사례 연구를 통해 성을 무의식과 의식 사이의 전체적인 욕동적 메카니즘 psychic mechanism의 결과로서 이해하고자 하였다. 그 결과 동성애와 이성애는 비정상과 정상

67) 하그누스 히르쉬펠트에 대해서는 다음의 글들을 참조할 것. Jeffrey Weeks, 1981, 141-5쪽; 1984, 18쪽, 1985, 62-96쪽, 213-250쪽, David F. Greenberg, 앞의 책, 414-423쪽.

68) 이 점에서 그는 동성애가 선천적인 것이기는 하지만 고정된 질병단위 분류항으로 무성애에 대한 치료의 고정을 위한 정책적인 소지가 줄기를하라고 주장했던 세정의 주장과 전적으로 대비된다.

69) 하브록 엘리스와 에드워드 카펜터에 대해서는 다음을 참조할 것. 노엘 엘리먹스, 동성애자해방운동과 이론프스주의, 심인숙 역, 최장희, 1995(1988), 29-41쪽, D. F. Greenberg, 앞의 책, 387-8쪽, 413-22쪽, Jeffrey Weeks, 앞의 책, 1981, 166-82쪽, 1985, 248-60쪽, Gilbert Herdt(ed.), 앞의 책, 75-6쪽, 137, 221쪽, Paul Weller, 앞의 책, 34-7쪽.

이라는 구분에 따른 것이 아니라 무의식과 의식 사이에 존재하는 보편적 욕동의 메카니즘에 따라 이해하고자 시도하였다. 하지만 그는 이 작업들은 오이디푸스 콤플렉스이론을 통해 동성애를 정상적 발달과정의 저지나 고착점에서의 고착으로 다룸으로써 동성애를 생기능의 변종이란 입장을 취하였다. 즉 그는 동성애가 질병이나 퇴화이 아니라는 입장을 강력히 개진했음에도 불구하고 그의 이론 내에 숨겨져있는 이성애적, 생식적, 해부학적 가설들에 의해 동성애와 이성애라는 심리학적 이항론을 재생산하고야 말았던 것이다.[70]

70) 프로이트의 동성애의 문제에 대해서는 일단 다음의 글을 참고할 것. Jeffrey Weeks, 앞의 책, 1985, 505-5쪽.

4. 소수집단과 게이 gay 그리고 퀴어 queer

4-1. 성기의 시대를 전후한 동성애 정체성의 변화
- 근대적 동성애자운동의 등장과 동성애자 홀로코스트

19세기 후반과 20세기 초 성의 과학화, 의학화는 동성애자라는 특수한 인간형, 독자적인 정체성을 가진 사회집단을 발명했다. 하지만 앞서 언급했듯 그것은 성에 대한 새로운 과학적 발견이 세상에 선을 보인 것 만은 아니었다. 오히려 이는 성에 대한 새로운 사회적 기술과 통제가 대두됨을 의미하는 것임과 동시에 사회체계의 구성과 변화에 있어 성이 점과 구분되는 자리를 차지하게 되었음을 시사하는 것이었다.[71] 이 결과 서기 초 서유럽을 중심으로 정착된 성에 대한 새로운 기술과 통제 형태의 등장, 그리고 이에 조응하는 성과학이라는 성담론의 제련, 근대사회 최초의 본격적인 성개혁운동의 등장 등은 비록 그것이 중간계급과 노동자계급 상층에게 국한된 것이기는 했어도 사회체계 내에서 성의 위상을 현격히 변화시켰다.

적어도 일차대전 이전 시기까지만 하여도 서유럽과 미국에서 "성의 문제는 인구정치학 the politics of population의 문제와 불가분하게 연결되어 있었다."[72] 이 때 성이 인구의 정치학이었다는 것은 단순히 인구의 수적인 조절이라는 의미에서 직접적인 산아제한이나 강제적인 혹은 환상에적인 인구정책을 구사했다는 의미가 아니었다. 인구의 문제는 성이라는 사안에 대한 사회의 규제 혹은 공적인 개입의 방식과 형태가 새롭게 마련되었음을 의미하는 것이었다. 따라서 인구문제는 개별적인 가정 내에서 형태지는 부부관계와 결혼 및 성에 대해 직접적으로 언급하고 그를 세세히 규제하는 형태를 취한 것은 아니었다. 오히려 당시의 인구문제는 각각의 국민국가가

71) Jeffrey Weeks, 1981, 앞의 책, 122쪽

가지는 사회적 필요로서 인구라는 발상에 근거하고 있었고, 그 때 말하는 인구란 바로 사회를 구성하는 추상적인 개인에 다름아니었다.

따라서 당시 성에 대한 사회적 규제는 엄밀한 의미에서 '성적인 것 the sexual'이 아니었던 것이다. 또한이 일상생활에서 성에 대한 규제가 이루지고 또 그 사안에 대해 대중적인 논의가 진행될 때 그것은 국력의 쇠퇴나 실업의 문제에 대처하기 위한 문제로서 제기되고 또 실행되었다. 바꿀이 인구라는 담론적 구성에 따라 개인에 대한 구체적인 문제와 개입이 진행될 때, 그것은 개인의 건강과 지위라는 매개항을 통해 수행되었다. 이런 맞에 당시에 성의 문제는 주로 모성 motherhood의 문제나 종의 우생학 eugenics이라는 견지에서 이루지는 인종의 우월성의 보존과 맞어라는 형태로 사고되었다.

하지만 20세기초가 경과하면서 성에 대한 인구정치학적 개입은 멈하간 주춤하지 않을 수 없었다. 성을 인구의 재생산과 종의 우생학적 조절이라는 문제로서 바라보면 종래의 개입은 비록 이후에도 그 형태를 달리하며 지속되기는 했어도 성담론의 중심적인 논의의 영역에서 물러서지 않을 수 없었다. 물론 이러한 변화를 촉발한 결정적인 조건은 1차대전이라는 전례없는 규변의 상황이었다. 흔히 1960년대와 70년대의 성혁명과 대비해 1차 성혁명이라고도 불리우는 이 초유의 사회적 변화는 현재 내가 성적인 것으로 부르는 좀 다양한 성적 취미 taste와 욕망의 형태, 그리고 인격적인 관계의 특징을 성담론의 중심적 영역으로 이동시켰다. 바이로로 성이 재생산과 성적의 문제로부터 분리되기 시작했던 것이다.

1차대전이 야기한 이러한 변화 가운데 가장 중요한 것으로는 일차적으로 전통적 가족제도의 약화와 이성애적 규범 특히 성별 gender 절대주의의 현저한 쇠퇴, 그리고 성과학의 대중화를 꼽을 수 있다. 아다시피 전쟁기간 동안 남성노동력의 전쟁동원으로 인해 야기된 유휴노동력의 부족을 메우기 위해 대대적으로 여성노동력이 요구되지 않을 수 없었다. 따라서 18세기 이후 가정이라는 사적인 영역 내에 감금되어있던 여성들은 근대자본주의 초기 이후 처음으로 집 밖으로 외출할 수 있는 기회를 폭넓하게 되었다. 그리고 이를 통해 모성 - 주부로서 전통적인 성역할과 위계는 돌이킬 수 없을

정도로 약화되기에 이르렀다. 그렇지만 1차대전의 체험은 여성의 지위를 제고하고 전통적인 성별 구분을 약화시킨 것 만은 아니었다. 그것은 사적인 영역으로부터 해방된 여성의 출현을 알림과 동시에 여성 스스로의 성적 욕망을 긍정할 수 있는 획기적인 변화를 초래하였다. 특히나 성과학이 대중화되면서 알려지기 시작한 여성의 성욕과 쾌락의 메카니즘은 전통적인 도덕적 약호체계나 관행과 충돌하기는 하였어도 점차 일상생활 속으로 파고들어가 여성의 육체와 자아에 대한 태도에 있어 중요한 비중을 점하기에 이르렀다. 그리고 이와 더불어 지속으로 비생식적인 관계로서만 이상화되었던 부부관계의 문제가 성적인 것을 중심으로 새롭게 바라볼 수 있는 기회를 얻기도 하였다. 이에 따라 이전시기에 자녀와 부모의 관계가 일차적인 핵심형태였던 가정은 새로운 친밀성의 형태로 재구성될 가능성을 얻게되었다(하지만 이것이 본격화되기 위해서는 2차대전의 종결과 60년대라 는 풍요의 시대 affluent period를 기다려야 했다). 따라서 부부관계 혹은 결혼관계는 이전보다 행복의 문제가 일차적인 것으로 등장하게 되었고, 가정은 이른바 소외된 공공영역으로부터 이룰된 여러가지 심리적 긴장과 압박을 해소하고 휴식을 누릴 수 있는 안식처이자 행복의 공간으로서의 의미를 획득하게 되었다.

> "성은 모든 인간에 스며들어있다; 한 인간의 성적 기질은 그의 일반적 기질의 일부이다. '한 인간은 그의 성이 무엇인가로 감각'는 인생 속에는 심각난 진리가 존재한다.(장효는 인용자)"[72]

방금 인용한 하브록 엘리스의 말처럼 바야흐로 성이 존재의 진리로서, 그리고 자아의 일차적 규정 determinant으로 말바꿈하는 새로운 국면이 도래하고 있었던 것이다.

"소란스런 이십년대 Roaring Twenties"라는 이름을 얻을 정도로 풍성한 성적 행동의 파탄과 문화가 발아했던 1차대전 전후 시기는 동성애정체성의 변화에 있어서도 상당한 영향을 끼쳤다. 1900-20년대의 혁명적인 성담론의

72) 하브록 엘리스의 말, Jeffrey Weeks, 1985, 앞의 책, 62쪽에서 재인용.

변화 속에서 그리고 그와 결부된 충격적인 성세도와 질서의 변모 속에서 동성애자는 새로운 삶의 가능성을 누리게 되었다. 물론 이는 일 정 에서 살펴보았던 동성애의 의학화, 과학화의 영향으로부터 비롯된 것이었다. 예를 들면 동성애란 중간적 성형태로 주장하고 동성애에 대한 법의학을 거부했던 아그누스 히르쉬펠트의 경우, 그가 내세웠던 저 유명한 슬로건인 "과학을 통한 정의를 Per Scientiam ad justitiam"[73]이란 슬로건에서 집작되듯, 과학적 인도주의자협의회를 통해 과학적 성담론을 통해 성에 대한 전통적 규제에 대항하고자 하였다.

> "나는 과학을 믿는다. 나는 과학 그리고 무엇보다 자연과학은 인간에게 진리 뿐 아니라 정의, 자유, 행복을 가져다다란 믿는다고 확신한다.[74]

위의 인용문에서처럼 과학을 통한 성질서의 개혁을 주장했던 히르쉬펠트는 1910년대에 접어들며 본격적인 성개혁운동에 뛰어들었다. 그는 1919년 스스로 '독일 혁명의 아들 a child of German revolution'이라 공언했던 성과학연구소 the Institute for Sexual Science를 설립하고 1921년에는 이후에 계속된 국제성개혁협의회 World Congress on Sex Reform의 첫 회의를 개최하였으며, 1928년에는 저 유명한 국제성개혁동맹 World League for Sexual Reform을 조직하여 정력적으로 활동을 전개하였다.[75] 이는 영국에서 하브록 엘리스에 의해 사회적 법적 실천을 '자연법칙'과 조화시킬 목적으로 진행되었던 다양한 성개혁운동도 예외가 아니었다.[76]

그런데 앞서 예기했듯 동성애의 의학화는 동성애를 소도미라는 이름의 죄악으로부터 동성애적 행동과 체험을 해방시키고, 동성애에 대한 법률의 관행을 바꿔낸 것 만은 아니었다. 그것은 그 이름이 무엇이건 간에 - 예컨대 '우라니안(울릭스)'이든, '중간적 성(히르쉬펠트)'이든, '반대적 성감정 contrary sexual feeling(케스트랄)'이든, 아니면 '성대상도착(엘리스)'이든 - 이러한 이름짓기, 혹은 분류와 labelling를 통해 동성애자들은 자신을 규정적으로 정의하고, 자신의 삶을 에워싸고 있는 다양한 정체성들을 재해석하기 시작했다. 다시말해 성과학이 법, 의학 그리고 심리학 등과 결합하여 여러가지 동성애적 정체성을 고안하고, 구성했었던 것이기는 하도, 동성애자들은 이를 단지 수동적으로 받아들인 것은 아니었던 것이다. 따라서 1900-30년대의 사회적 대변동 속에서 동성애자들은 폭시적인 전통성애의 담론의 주변 속에서 전보다 훨씬 다양한 동성애와 하위문화를 조직하기 시작했다. 그리고 그 가운데 일부는 예로하로 카펜터같은 인물에서 엿보듯 스스로 의식적으로 성개혁운동에 참여하는 일이 나타나기도 하였다.

하지만 성개혁은 물론이려니와 일상생활의 규제와 조정을 위한 단일사안 중심의 사회운동single -issue social movements이 성가를 드높이던 1920년대의 변동은 30년대의 대반동[77]에 의해 심시간에 종결되고야 말았다. 그리고 이러한 대반동은 독일을 비롯한 파시즘의 통치체제로 변화한 국가에서

73) Jeffrey Weeks, 1985, 앞의 책, 71쪽.

74) 아그누스 히르쉬펠트, Sex in Human Relationships, xv쪽, Jeffrey Weeks, 1985, 앞의 책, 71쪽에서 재인용.

75) 독일의 국제성개혁동맹의 활동과 영국에서의 하브록 엘리스에 의해 주도된 성개혁운동의 경과에 대해서는 다음의 글들을 참조하라. Jeffrey Weeks, 1985, 앞의 책, 184-8쪽, 1985, 앞의 책 71쪽, 1986, 앞의 책, 113쪽, 노엘 밀러맥스, 앞의 책, 44-52쪽, Paul Russell, 앞의 책, 15-18쪽.

76) 당시 유럽사회에서 전개되었던 다종다양의 성개혁운동의 발단을 이야기하기 위해서는 위기이론에서의 출세이기 때문에 성과를 배프로서는 만될 것이다. 1917년의 러시아혁명은 이후의 주변을 탈법화함은 물론 적극적인 동성통제 정책을 주시하고 동성애에 대한 처벌을 폐지하는 등 당시로서는 획명적인 개혁을 단행한 바 있었다. 그리고 이러한 러시

아 혁명의 성공은 전쟁 사회주의자가 아니었던 많은 성과학자들에게도 깊명난 충격을 안겨주었다. 그 결과 수많은 성과학자들은 러시아혁명 이후의 변화를 관찰하구자로 최대의 실험이라 주목하여 주시하기 시작했다. 하지만 이러한 급진적 성개혁은 스탈린주의의 등장과 당기대한 기간 동안의 러시아사회주의의 퇴행 속에서 모두 좌절하고 말았다. 이는 다른 서유럽국가에서 1930년대부터 불어무친 성의 반혁명의 예만 아홉 아 없는 것이었다. 러시아혁명과 성개혁운동의 운명에 대해서는 다음의 글들을 참조할 것. 특히 러시아 혁명을 성혁명이라는 동성애자 아이고 소련의 혁명의 과시중의 동일을 성정치학의 관점에서 분석하는 입장을 아이치의 글들이 주목하라. Wilhelm Reich, 러시아의 이혼심리, 오세철 역, 청상하인식, 심교록, 성혁명 그리고 성혁명이론에 성학명, 도성각, David Boadella ed., In the Wake of Reich, Boston, Coventure Ltd., Bertell Ollman, Social and Sexual Revolution - Essays on Marx and Reich, Boston, South End Press, 1979, Jeffrey Weeks, 1981, 160-179쪽, 앞의 책, 노엘 밀러맥스, 앞의 책, 39-52쪽.

77) 페미니스트 사론가인 케이트 밀레트 Kate Millett는 이 시기를 변화를 이슬없이 반혁명의 시기라고 지칭하기까지 한다. 케이트 밀레트, 성의 정치학 Sexual Politics, 정의숙 · 조형프 공역, 현대사상사, 1976(1970), 313쪽.

는 폭력적이고 강제적인 사회정화 social purity로, 그리고 이외의 국가에서는 교회와 대중적인 도덕교화기관, 의료기관과 행정제도 등에 의한 사회정화로 귀결되었다. 물론 이러한 양상은 19세기 후반부터 시작된 일련의 변화가 종료되고 성담론과 성체제에 있어 새로운 전환이 시작되었음을 알리는 것이기도 하였다.

앞에서 살펴볼 이 시기는 근대적 핵가족 제도가 안주화되고, 대중화되었던 시기이다. 물과 반세기동안에 출산율은 절반정도로 줄어들었다(영국의 경우 인구 천명당 평균 적출출산자 수 the average number of legitimate births를 비교할 때, 1901년에 230.5명이었던 것이 이천대전 기간 동안에는 105.4명에 이를 정도로 무려히 감소되었다).[78] 그리고 성의 문제가 가정화되면서 육아와 주거, 여가 등의 영역 역시 현저히 변화되었다. 하지만 이렇듯 새롭게 이천년 세기초의 새로운 성의 합리성은 동시에 그에 상응하는 규제의 합리성을 생산하는 과정이기도 하였다. 이혼증동제와 종교제도에 의해 이루어진 자아와 육체의 규율과 통제는 이제 건강과 행복이라는 이름으로 실행되었다. 그리고 나아가 이는 건강과 행복에 대한 위협을 조절하기 위한 사회적 개입과 공적 규제를 위한 새로운 방식을 형성하기도 하였다. 그 결과 국가의 번영을 위한 문제가 가족의 문제와 직결되었고, 가정의 동성과 행복의 문제가 공중도덕과 사회적 건전 social purity의 척도가 되었다. 결국 무절제적이던 성의 의미체계가 가족과 가정의 대두로 인해 정비되었고, 그에 상응하여 공적 규제 역시 그에 걸맞는 합리성과 수단들을 확보하게 된 것이었다.

그렇지만 이러한 변화가 가족과 가족을 중심으로 성체제와 성담론을 억압시키는 획일적 이론과 성적 이단자들 sexual unorthodoxies에게는 과멸적인 결과를 초래하는 것이었다. 가정과 가족이라는 유별이 성을 억압하고 이해하기 위한 의미체계의 중심이 되면서 동성애라는 성정체성 역시 전과 다른 의미에서 해석되어졌다. 이제 동성애는 무엇보다 비생식적 성으로서 문제되었으며, 가족과 가정에 부과된 노동과 재화의 변증법[79]에 의해 오직 쾌락적인 목적에만 탐닉하는 것으로 규정되었다. 심지어 19세기 후반이래 꾸준히 지속되었던 동성애에 관한 의학적 담론은 반동성애의 목적과 규제를 위한 이데올로기적 근거로 되기까지 하였다. 예를 들면 그 스스로 나치즘의 희생양이 되어 강제로 망명을 결행해야 했던 하트룩 엘리스의 주장은 나치 즘에 의해 동성애자에 대한 홀로코스트의 근거로 삼아졌다. 즉 그의 동성애자는 중간적 성을 가진 인구집단이라는 주장이 유전적 변종, 혹은 유전적으로 퇴화한 종이라는 비난의 빌미가 되었고, 이 때문에 유태인과 더불어 동성애자들이 이러한 종의 혈통을 더럽히는 적으로서 단죄되도록 하는 중요한 자료로 작용되었다. 이전까지만 해도 독일은 서유럽 성개혁운동의 중심지역할을 하고 있었다. 비로바렐로를 지도자로한 성개혁운동의 약진, 그리고 독일의 주도적 정치세력이었던 독일 사회민주당에 의한 성개혁운동의 지원은 다른 어느 나라에서도 찾아볼 수 없을 정도로 동성애에 대한 관용을 조장하고 있었다. 그러하여 악명높은 반동성애법인 파라그라프 175를 폐지하기 위한 성개혁운동의 작업은 마치 그 승리를 눈 앞에 둔 듯한 승리감에 젖어 있었다. 실제 1928년 독일의회 Reichstag 위원회 투표에서는 파라그라프 175의 폐지를 주장하는 의견이 승리를 거두기도 하였다. 하지만 1928년 나치의 집권은 이 모든 성과를 물거품으로 만들어 버리고, 근대 동

78) 이를 주고 버린 이는 '출생률의 민주화 a democratization of fertility rates'라고 부르기도 한다. 자세한 것은 Jeffrey Weeks, 1985, 앞의 책, 202쪽. 이러한 좋은자료를 준 이나미 노동자계급대루에서의 가족화, 가정화 domesticization의 영향이 민족일으로의 중산계급적인 가족주의가 성의 지배적 합리성으로 자리를 굳혀가는 과정에 대해서는 다음의 구체적인 분석을 참조하라. 알랭 코르뱅, 질루, 이충민 옮, 동문선, 1995(1978), 344-350쪽. 에드워드 쇼터, 허가록의 대부, 가족과 성의 사회학, 박세식, 손승철, 조명직, 조은 공역, 1995, 235-239쪽.

79) 가족과 가정의 탄주화, 대중화는 일과 휴식의 새로운 리듬 혹은 이율배반이라는 루프주식적 시간체계를 대중화시키기도 하였다. 사실 이는 루틴지점만과 같은 비산업적인 노동계급 안에 들어와고, 집단숙식과 혼성기주, 생활적 혹은 일시적 동거형태가 지배적이었던 전 시대의 노동자계급 생활형태의 몰락과 직접 연관이있었다. 이런 시기까지만 해도 공포스러운 폭력집단이었던 노동자계급이 주간제중심적인 생활형태인 가족 중심의 생활형태로 변화한것이, 이제 그 대상을 일차적 억압이라는 도덕적 규범을 통하여 자신의 소비(여홍에)에 영향하는 상품주의주의체상을 통해 안정화되었다. 하지만 이는 동시에 억과 이성산의 소비, 성형과 폐학을 변별시키는 새로운 도덕적 의미체계를 생산하는 것이기도 하였다. 자세한 것은 다음의 글을 참조할 것. 알랭 코르뱅, 앞의 책, 이상 이레오사 세비에인프시, 가족은 반사회적인가, 이성사, 1994.

성애의 역사에 가장 급격한 변화를 초래하였다.

> "우리는 우리의 국가를 바치는 것이면 그 무엇이든 거부하고 우리는 양심을 -동성애자를 -을 거부한다. 동성애적 사랑을 생각하는 이들은 누구나 우리의 적이다. 우리는 우리 민족을 나약하게 만들고 emasculate 또 우리 민족을 적들의 노리개로 만들어 버리는 것이면 그 무엇이든 거부한다. ------ 그러하여 우리는 그 어떤 음란함의 형태, 특히 동성애를 거부한다. 왜냐면 동성애는 지금 우리 민족을 노예화시키고있는 그 속박으로부터 해방시키기 위한 마지막 기회를 제공하고 있기 때문이다."[80]

지금 인용한 글은 1928년 독일에서 비준하고있던 파라그라프 175 폐지론에 대한 나치당의 성명이다. 이 글에서 보아나듯 나치당은 동성애자를 독일 민족들의 혈통이 가진 힘과 강인함을 위협하는 적으로서 정의하고 있었다. 그러하여 나치당은 바이마르 공화국을 붕괴시키고 집권하자 동성애자들에 대한 대대적인 탄압과 살육을 자행하였다. 나치당은 성개혁운동을 완전히 짓밟음은 물론 1934년 제슈타포를 통해 동성애자에 대한 명부를 작성하였다. 그리고 나아가 동성과 성관계를 맺은 동성애자는 물론이려니와 단지 그에 대해 생각한 이들마저 동성애자로 몰아부쳐 체포, 구금하였다. 그리고 1938년에는 파라그라프 175를 위반하여 감옥에 구금하였던 동성애자들을 강제수용소로 이주시켰으며, 1942년부터는 이 법을 위반한 자는 직접 강제수용소에 구금하는 만행을 저질렀다. 그리고 이러한 홀로코스트의 과정에서 약 5만명 정도의 동성애자들이 이 법률에 따라 유죄판결을 받게되었고, 그 가운데 현재 추정으로만도 약 5천명에서 1만5천명 정도의 동성애자들이 수용소 생활도중 사망한 것으로 알려지있다.[81]

80) 1928년 나치당 the Nazi Party의 파라그라프 175 폐지론에 대한 성명. Kevin Jennings ed., 앞의 책, 119쪽에서 재인용.

81) 물론 이는 가장 보수적인 통계치에 불과하다. 한편 이 당시 나치들이 동성애자를 강제수용소에 감금할 때 그들의 가슴에 붙였던 표지인 분홍색 삼각형은 오날 강제수용소에서의 동성애자에 대한 억압의 대표적 상징으로 알려졌으며, 동성애자운동을 나타내는 대표적인 형태형이 되었다. 나치에 의한 동성애자 살육에 대해서는 다음의 글들을 참조할 것. Kevin Jennings, 앞의 책, 노엘 엘리어스, 앞의 책, 노아 칼린, 동성애자억압의 사회사, 심인숙 역, 예감사, 1995(1989).

4-2. 게이의 위어 - 게이해방운동과 에이즈위기시대의 동성애

__ 하지만 동성애자에 대한 탄압과 규제는 독일에만 한정된 것이 아니었다. 미국 역시 매카시즘의 선풍 속에서 공산주의자 아니사냥과 더불어 그 한편에서는 동성애자에 대한 대대적인 아녀사냥을 자행한 바 있었다. 1950년 미국 상원위원회는 동성애자들이 정부기관에서 직위를 얻는 것을 금지하면서, "성도착 범죄에 빠지면 개인의 도덕성이 약해지고", "동성애자 한 사람이 정부직원 전체를 오염시킬 수 있으며", "강수성 예민한 젊은이들이 변태자의 영향을 받지 쉴" 위험이 있다는 주장을 늘어놓았다. 그리고 1953년에는 행정명령 10450을 통해 '성도착'을 다른 반국가 행위와 함께 금지하랑 사유목록에 기입하게 만들었다.[82]

하지만 미국의 이러한 동성애자 아녀사냥의 광기 속에서 지방고 있던 바로 그곳에서 동성애정체성의 역사에서 결정적인 변화가 시작되고 있었다. 그것은 바로 해리 헤이 Harry Hay와 그에 의해 조직된 근대 역사 최초의 동성애자운동조직인 마타친 협회 the Mattachin Society의 등장이었다(에타친 협회는 에카시즘 광풍이 극성을 부리던 1950년에 결성되었다). 해리 헤이와 매타친협회의 등장은 근대 역사상 최초로 등장한 동성애자 자신의 힘에 의한 동성애자운동이라는 점에 있었다. 하지만 그 조직의 출현이 갖는 의미는 이에 머무르지 않았다. 아니 도리어 이보다도 이들의 활동에서 더욱 중요한 의미를 갖는 것은 바로 해리 헤이에 의해 제안된 새로운 개념, 즉 수입단 minority으로서의 동성애자라는 개념이었다.

그런데 해리 헤이와 매타친 협회의 등장에는 아주 중요한 역사적 사태들이 함축되었다. 그것은 다름아닌 킨제이보고서의 발간이 가져온 혁명적 결과였다. 알프레드 킨제이는 1948년과 53년 『남성의 성행동』과 『여성의 성행동』이라는 저작을 발표하여 미국은 물론이려니와 서구사회 전체를 충격으로 몰아넣은 바 있었다. 비록 내용 면에서나 방법론적인 면에서나 상당한

82) 이에 대해서는 다음의 글들을 참조할 것. 노아 칼린, 앞의 책, 106-7쪽, Kevin Jennings, 앞의 책, 151- 9쪽.

결합과 한계를 가졌음에도 불구하고 위의 저작들은 20세기의 성담론의 역사에서 하나의 전환을 이루어내었다. 무엇보다 킨제이보고서는 계급별, 성별, 인종별 분할과 교차에 따라 수없이 많은 형태의 성적 변종들이 존재하며, 또 그러한 성행동과 성적 지향성의 다양성이란 것이 임의적이 구분되는 것이 아니라 연속적인 것이라 주장함으로써, 「성적 다원주의 sexual pluralism」가 하나의 이념적 지향이 아닌 실제 생활의 현상임을 확나라하게 입증해보였다[63] 특히 그의 주장 가운데 가장 유명한 이론아 7점척도 seven scale는 동성애와 이성애라는 것이 임의적이 구분될 수 없는 것임을 밝히고, 미국 전체 남성인구가운데 무려 37퍼센트가 다른 남성과 오르가즘에 이르는 성적 접촉을 경험한 바 있으며, 10퍼센트나 되는 남성인구가 전적인 동성애자임을 주장함으로써 동성애에 대한 사회적 통념을 만송에 뒤집어버렸다. 이러한 그의 주장은 동성애가 특정한 속성적 소질에 한정되는 것이라던 그 간의 입장을 무효화시키고, 동성애를 사회적 현상으로 볼 수 있는 가능성을 만지주었을 뿐 아니라, 동성애자가 전체 인구 가운데 무시할 수 없는 비중을 차지하고 있음을 역설해 주었다.[64]

당연 킨제이 리포트는 미국사회의 동성애자들에게도 엄청난 충격을 안기줄 수 밖에 없었다. 미국 대도시 지역의 동성애자 하위문화를 통해 수면적이고, 몰반성적인 교습을 이루는 것이 고작이었던 동성애자들은, 자신들이 전체 인구 가운데에서 차지하는 소수를 차지한다는 점에 엄청나게 고무되지 않을 수 없었다. 그리고 이런 생각은 당시 미국 좌상당에서 노동운동가이자 문화선전가로 활동하던 해리 헤이 역시 마찬가지였다. 하지만 그는 그러한 추계으로부터 반달한 나머가 그러한 주장이 동성애자의 삶에 가져올 수 있는 의미를 반문하기 시작했다. 「그리고 그는 동성애자란 어떤 성의학의 시대으로부터 올바른은 규정되는 도착이나 변태가 아니라 특신이나 육체인공은 인종의 차이나 문화적 차이에 따라 분류되는 소수집단에 다름아니라는 결론을 얻어내게 되었다. 소수집단이라는 규정은 동성애 정체성에 대한 새로운 해석 이상의 의의를 가지고 있었다. 소수집단이라는 개념에 의해 동성애자운동은 소수집단의 권리라는 독자적 이해를 가정할 수 있게 되었고, 동시에 자신을 이해관계의 동일성에 기반한 저항집단으로 구성할 수 있는 담론적 가능성을 확보하게 되었기 때문이다. 따라서 그가 제시했던 성적 소수집단이란 개념은 그가 결성한 여타한 협회가 문을 닫은 뒤에도 동성애자 정치학의 역사 속에서 가장 근본적인 개념으로서 반향되었다. 다시말해 권리의 정치학이라는 근대적 정치적 담론의 영역 속으로 동성애자 운동이 진입하게 되었던 것이다.

이런 점에서 해리 헤이와 매타친 협회, 그리고 근대사회 최초의 독자적 레즈비언 운동조직이라 할 빌리티스의 딸들 the Daughters of Bilitis -이 조직은 1955년 미국 샌프란시스코 지역에서 결성되었다 - 등은 동성애자가 주체가 된 존재적 동성애자운동 homophile movements의 출발을 알림과 동시에 동성애 정체성의 변화를 기다하는 것이었다. 그리고 이는 후일 대중적 동성애자운동의 개시를 알리는 스톤월 항쟁 Stonewall Riot과 그를 전후해 미국과 유럽지역에 잇달아 등장한 게이해방운동 gay liberation movements을 통해 그 영향을 구체화하기에 이르렀다.[65]

1969년 6월 27일 새벽 미국 뉴욕의 그리니치 빌리지는 이른바 스톤월 항쟁으로 기록되는 대사건이 시작되고 있었다. 동성애자들이 드나드는 술집인

63) 이에 대해서는 다음의 책들을 참조하라. Alfred Kinsey, 앞의 책, 1948, 1953, 킨제이 보고서의 여파와 그 후의, 특히 그것이 전후자유주의사회의 성담론에 미친 영향과 관련해 대해서는 다음의 글을 참조하라. Jeffrey Weeks, 1985, 1986, 앞의 책, 서동진, 리스의 존재이해적 보너스 읽기 - 존재자분주의의 성담론, 외부 1, 문예마당, 1994.

64) 해리 헤이가 당시 사용했던 개념인 이중은 '양성적 소수집단 androgynous minority'이

게이에 대한 경찰의 폭압적인 단속과 폭력, 그리고 동성애자에 대한 인권적인 모욕과 차별에 대한 분노로부터 시작된 이 날의 싸움은 스톤월 인 Stonewall Inn이라는 조그만 게이바를 넘어서 이 소식에 접한 미국 전역의 동성애자들의 파당으로 이어졌고, 급기야 전국적인 규모의 폭동으로 이어져 미국 전역을 경악하도록 만들었다. 그리고 그 폭동이 일어난지 수개월 후 게이해방전선 Gay Liberation Front이 결성되고 이에 영향받아 유럽지역에서도 영국과 프랑스에 따라 게이해방전선이 결성되었다.

「1960 -70년대에 등장한 게이해방운동은 인종적 소수집단 ethnic minority라는 입장에 근거하여 적절적으로 동성애를 정체성 identity의 문제로 사고하고 있었다. 이들은 그 때까지도 전연 그 효력을 잃지않고 영향력을 발하던 동성애에 대한 과학적 담론, 특히 동성애를 심리적 조건이나 생물학적 질환으로 간주하던 입장과 명백하게 단절을 꾀하였다. 그리고 이러한 성과학적 담론과의 단절과 더불어 동성애를 주제하는 다른 문화적 사실로 재정의하고자 하는 움직임을 시작하게 되었다. 그리고 이러한 추세는 동성애자를 지칭하는 새로운 용어가 되었던 게이라는 명칭에서 단적으로 집약되어 나타났다. 게이라는 명칭은 '명랑한, 쾌활한' 등과 같은 뜻을 가지고 있던 단어이다. 하지만 이 이 이름이 동성애자를 지칭하는 이름으로서 권위를 누리게 된 때에는 이 오늘 동성애인 게이해방운동과 불가분한 연관관계가 있었다. 그것은 동성애를 특정한 소수집단이 갖는 문화적 정체성으로서 바라보는 것이었다. 이제 따라 동성애는 게이다움 gayness이라 불리우는 새로운 생활양식 way of life의 일종으로서 재정의되었다. 물론 이러한 새로운 정체성의 등장은 그에 조응하는 성담론의 변화가 동반되었다. 이는 성 급진주의 그 기운데에서도 특히 허버트 마르쿠제 Herbert Marcuse와 노먼 오 브라운 Norman O. Brown으로 대표되는 다양한 갈래의 프로이트 급진주의의 영향을 볼 수 있을 것이다. 앞에서 살펴보았듯 「이런 시기의 전동성애의 운동 -에기소의 성개혁운동- 이나 동성애자운동 -2차대전을 전후한 동성애자운동- 의 경우 그들의 목표는 동성애자에 대한 사회적 관용과 동성애자라 불리우는 소수집단에 대한 일관적 권리의 인정이었다. 따라서 그들은 동성애자에 대한 차별과 억압 속 동성애자와 이성애자 사이에 존재하는 권력

64) 해리 헤이가 당시 사용했던 개념인 이중은 '양성적 소수집단 androgynous minority'이라는 것이었다.

65) 해리 헤이에 의해 조직되었던 동성애자운동은 엄격하게 말아 동성애자들로부터 영향받은 이론을 펼지 못했다. 그것은 이 조직이 피억압 소수집단 oppressed minority이라는 주장을 게이해방운동에도 해하여 성공적 그를 전후한 성프주주의 속에 속에서 비협적인 입장을 지속하였기 때문이다. 특히 이들은 동성애자가를 향한 사회에 보아 일 적응시키는 것이 동성애자운동의 목표라는 관점을 견지하고, 따라문화 속에 존재하던 동성애자들을 소외시키는 입장을 소수집단으로서 동성애자 대중들을 적주적으로 동원하고 조직하는 데 결정적인 한계를 나타냈다. 해리 헤이와 매타친 협회의 활동, 그리고 그를 둘러싼 논란에 대하서는 다음의 글들을 참조하라. Kevin Jennings, 앞의 책, 162-179쪽, Paul Russell, 앞의 책, 88-92쪽, David F. Greenberg, 앞의 책, 427-8쪽, Jeffrey Weeks, 1985, 앞의 책, 195-7쪽, Steven Seidman, *Identity and Politics in a 'Postmodern' Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes*, Fear of a Queer Planet, Michael Warner (ed.), Minneapolis & London, Minnesota Univ Press.

의 불균등이라는 의제를 그들의 중심적인 문제설정으로 상고있었다. 하지만 이 시기에 등장했던 게이해방운동들은 이와는 전연 다른 입장을 취하고 있었다. 이들은 동성애자의 권리가 아니라 동성애와 이성애라는 성적 선호 혹은 성적 지향성의 구분을 강제하고 재생산하는 성체제 전반에 대한 비판을 시도했다. 이들은 특히 프로이트의 초기 성이론에서 등장하는 유아성욕론, 즉 인간의 다형도착성과 보편적 양성애성이라는 입장을 지지하며, 이성애주의라는 이름으로 포괄할 수 있는 다양한 성제도와 질서 그리고 신념체계들을 과감히 비판하고자 했다. 따라서 이들의 경우 동성애자의 권리가 아니라 동성애란 범주 자체의 폐지를 주장하고 있었다. 이런 점에서 아래의 제프리 웍스의 설명은 동성애자운동과 게이해방운동의 입장의 차이 뿐 아니라1960년대를 전후하여 나타난 동성애정체성의 변화를 입목요연하게 요약하고 있다.

> '초기 게이해방이론가들은 '동성애적인 것의 종언 end of the homosexual', 그리고 성적 주체들을 물리치고 사회적으로 구성된 구분의 폐지를 소망하였다. 이들은 성적 진보에 관한 것인 동성애와 진보적인 성활동이를 이르는 게이다움을 근본적으로 문법할 것을 제시했던 것이다."[66]

그 결과 이들 게이해방운동가들은 자신들의 운동 프로그램 속에 가족과 친족제도, 결혼, 전통적인 성역할의 구분, 이성애 등에 대한 비판을 과감히 끌어들이게 되었다. 따라서 게이해방운동은 동성애자에 대한 임의적인 비과학적 편견을 교정하는 것이라거나 동성애자에 대한 사회적 차별을 비판하는 것이 아니라 현존하는 사회제도의 성차별주의와 이성애중심주의 heterosexism을 비판하는 프로젝트로서 사고되었다. 이러한 주장은 당시의 대표적 게이해방운동가 중의 하나였던 알랜 영 Allen Young의 주장에서 단적으로 예시된다.

> "게이적인 것은 우리 모두에게 좋은 것이다 Gay is good for all of us. '이성애적 동성애'라는 인위적인 범주들은 우리를 성차별주의적 사

66) Jeffrey Weeks, 1985, 앞의 책, 196쪽.

> 희생 의례 상징지도를 만들어 놓았다. 아이들은 성적으로 태어난다. 성차별주의적 사회에서 이성애자 남성의 권력을 보호하기 위해, 동성애는 금지된 행동으로 의미부여된다.(강조는 인용자)[87]

하지만 게이해방운동이 제기했던 문화적 정체성소로서의 동성애라는 주장은 당시의 생급진주의로부터의 영향을 받고 등장했던 자기긍정적 프로그램이었기는 했지만, 이러한 주장은 당시 동성애를 둘러싸고 진행되었던 다른다양의 사회이론 내에서도 비록 예외적이기는 하지만 꾸준히 제기되고 있었다. 특히 1960년대의 일탈사회이론에 의해 제시된 '국외자들 outsiders'로서의 동성애자라는 주장이나, '이문화적 생활양식 lifestyle enclave론', '공동체 community론', '문화론', '민족성 ethnicity론' 등은 모두 이러한 입장을 옹기하거나 아니면 그러한 입장들에 대한 반응을 나타내고 있었다. 하지만 전보적 지식인집단과 게이해방운동에 의해 제기되었던 이러한 주장이 60년대 후반 이후 약 10여년간 일시적인 성가를 누렸음에도 불구하고, 주류적인 동성애자운동은 50년대 이후 역압받는 소수집단이라는 통합주의적 integrationist 전략이었으며, 이는 60년대 이후 미국을 비롯한 서구사회를 휩쓸었던 흑인공민권운동이나 시민권운동과 보조를 같이하게 되었다.

하지만 1980년대의 에이즈 위기 이후 심화되는 성보수주의가 강화되고, 동성애는 물론이려니와 성적에 전반에 걸쳐 신도덕주의 new moralism가는 이름의 도덕적 절대주의가 강화되면서, 동성애자운동은 새로운 전기를 맞이하게 되었고, 동성애자 사회 역시 새로운 변화를 나타내게 되었다. 이론와 '퀴어'라고 불리우는 동성애 정체성에 대한 새로운 모색과 전망이 제기된 것이다. 1장에서 이미 살펴보았듯 동성애자의 탄생이라는 이름으로 알려진 에이즈가 서구사회를 강타하고 미국 일부 대도시 지역의 성인 사망인구 가운데 압도적인 사망원인이 에이즈로 대두하는 변화의 와중에서, 에이즈는 건강과 위생의 관리와 규제로 여겨지 않고 생존에 전체의 재편을 위한 주요로서 자리잡게 되었다. 에이즈는 치료불능의 질병이라는 에이즈라는 질

87) Allen Young, *Out of the Closets, into the Streets*, Karla Jay and Allen Young eds., Out of the Closets, New York, Douglas Books, 1972, 7쪽, Steven Seidman, 1994, 앞의 글, 115쪽에서 재인용.

병을 중심으로 상아(비생식적인 목표를 갖는 질적의 관능과 상대를 재구성하고, 결혼과 부부관계라는 합법적 규제에 따라 성을 재편하려는 반동적인 시도를 유발하였다.) 특히 20세기 초반에 성행하였던 사회정화운동이 보수적 정치세력의 지지를 받으며 점점난 성문을 거두어들이자 동성애자들은 서구사회 곳곳에서 인종청소를 방불케하는 마녀사냥의 희생양이 되었다. 이른바 동성애자에 대한 집단적인 구타와 살해를 뜻하는 '게이 배싱 gay bashing'의 성행.

이렇듯 2차대전 이후 그 어느 곳에서도 찾아볼 수 없던 반동성애적 담론이 비등하는 가운데 동성애자들은 자신의 정체성의 문제를 새롭게 이해하기 시작했다. 특히 '액트 업 Act Up(AIDS Coalition To Unleash Power의 첫글자를 따서 줄인 말)'이나 '퀴어 네이션 Queer Nation'과 같은 새로운 레즈비언 · 게이운동 조직이 등장해 에이즈 위기와 정치적 보수주의 속에서 동성애 정체성의 문제를 제고하는 대중적 운동을 성공리에 조직하면서, 퀴어 정치학이라는 명칭으로 포괄되는 움직임은 더욱 본격화되었다. 무엇보다도 백인 중산층 남성 중심의 동화주의적 assimilationist인 동성애자운동이 에이즈 위기의 상황에서 전통적인 권리의 정치학, 정체성의 정치학에 갇힌 게다멸적인 방침 - 예컨대 동성애자 종족니티를 중심으로 한 하위문화에 대한 비판과 도덕적 재무장의 요구 - 을 벗어나지 못하자, 유색인종 동성애자나 이주민계급 출신의 동성애자들, 그리고 에이즈감염 게이들은 강력한 반발을 제기하였다. 한편 에이즈 위기가 성을 다시금 통제되어야 할 위험한 힘으로 강변하는 성 보수주의의 힘이를 제공하자 성에적 지향을 거시요인으로 조직되었던 동성애자 종족니티와 하위문화는 이제 적극적으로 대항하게 된다. 그리고 이 과정에서 동성애라는 성정체성을 고정적이고 불변적인 어떤 범주와 의미의 체계로 절대화하는 데 대한 부정이 확대되었고, 동성애나 게이다움이라는 개념이 다양한 성적 욕망과 주체성의 형태를 인식하는 데 대한 한계이 폭넓게 확산되었다. 그 결과 이제 동성애자와 양성애자, 복장도착자, 이성전환주의자들 사이의 구분을 무너뜨리고 이성애적 정체성을 준거로 정의되던 다양한 성정체성을 배제하는 움직임이 태동되었다.

그런데 이러한 퀴어 정치학의 대두는 지금까지 동성애 정체성의 변화 경향라는 당의 진보적인 지식인집단에 의한 이론적 프로젝트와 긴밀한 관계를 가지고 있었다. '퀴어적 전환' 혹은 '포스트구조주의적 전환'이라고도 불리우는 이러한 새로운 이론적 프로젝트의 출현은 광대에 성사회학이나 성과학이란 영역에 의해 이루어진 동성애 정체성의 연구를 비판하고, 문화연구 cultural studies같은 학제간 inter -disciplinary 연구의 프로그램을 적극 추진하였다.

나는 이 점에 주목하여 이어지 장인 다음 장에서 동성애 정체성의 역사적 구성이라는 입장에 따라 최근의 퀴어 이론 혹은 퀴어 정치학의 이론적 기초를 정리하고 그것이 이전의 동성애 정체성에 관한 이론적 연구와 실천적 지향과 어떤 긴장을 빚어내는지를 검토해보록 하였다.

5. 맺음말

- 정체성의 사회학 그리고 동일성의 사회이론을 넘어-

지금까지 살펴보았듯 근대 자본주의사회에서 동성애 정체성은 다양한 역사적 변천을 경과하였다. 소도미에서 퀴어라는 이름에 이르기까지, 자연에 반하는 범죄에서 정체성과 주체성에 이르기까지, 교수형과 처형에서 게이해방운동과 퀴어정치학에 이르기까지, 근대자본주의사회에서 동성애는 실로한 역사적 변화를 경과하였다. 그리고 이러한 변화는 근대자본주의의 성 담론의 변화 그리고 성체제의 변천과 궤를 같이하는 것이었다.

앞에서 보았듯 동성애라는 성 정체성의 구성과 변화의 과정은 동성애자라는 특정한 인간형이 이미 존재하고 그들이 자신에 대한 자기긍정을 변화시키는 과정라는 무관한 것이다. 또 그것은 동성애자라고 불리우는 가상의 집단에 가해진 사회적 금기와 처벌의 역사도 아니다. 그리고 이는 근대자본주의사회 내부에서 그 어떤 통일적인 역사적 경향을 가진 성문화와 성의식의 역사도 아니며, 특정한 성행동의 형태와 양식의 역사도 아니다. 동성애 정체성의 구성과 변화는 동성애라고 가정되는 성의의 대상에 관한 지식의 역사도, 동성애자라는 인격적 소수집단의 생활의 역사도 아닌, 바로 근대자본주의 성체제 전체의 역사에 다름아니다. 그리고 이는 국가권력주의 계열적인 주체와 그 자아에 이르는 장벌위한 연속적 continuum의 불연속적이고 폭발적인 변화의 역사이며, 정치적 담론들로부터 계열의 행위자와 전장에 대한 미시적 담론에 이르는 상이한 담론구성체들의 역사이다.

동성애에 관한 담론과 제도 역시 이러한 성체제 전체의 변화와 조응한다. 다시말해 동성애를 둘러싼 담론의 역사는 성 sexuality을 구성하는 다양한 담론적 층위들이 교차하는 과정이었다. 나는 동성애 정체성의 형성과 변천을 살피기 위해 바로 이와같은 이론적 접근을 취하였다. 그리고 이를 통해 근대 자본주의사회에서 동성애 정체성의 역사적 구성과정을 간략히 추적해보았다. 이 과정에서 다양한 담론적 실천과 비담론적 실천들이 어떤 방식으

로 동성애하는 성정체성을 구성하고 또 그것을 변형시켰는지 해명하고자 노력하였다. 이 글에서 내가 특별히 주목하고자 했던 사회적 실천들이란 크게 다음과 같은 것들이었다. 가족과 친족체계의 변화, 성과 성별의기를 둘러싼 의미작용의 추이, 육체와 건강에 대한 담론적, 비담론적 실천들의 구체적인 상호작용, 사적인 친밀함의 관계의 변화와 그와 결부된 자아라는 담론의 변형, 나이먹음과 관련된 사회적 의미작용의 관계, 육체와 건강, 나아가 자아에 대한 기술과 조절을 수행하는 의학적 담론과 의학 제도의 변천과 그 작용, 성을 비성애화 desexualization시키고 이를 개별적 인간 – 주민, 인구– 에 대한 관리와 규제로 재편성시키는 다양한 통치 형태 –예컨대 인구정책, 산아제한 등– 의 변화, 성에 대한 법률제도와 사법체계의 변형과정, 성에 관한 기존의 의미작용과 힘에 대하여 저항하거나 그것을 재구성하는 다중다양의 사회운동들 –성개혁운동이나 여성운동, 레즈비언 · 게이 운동– 과 성적 소수집단의 하위문화들과 자생적 공동체의 형성 등. 그런데 이러한 담론적, 비담론적 실천들은 서로 분리될 수 없는 독자적인 역사를 가지며 발전되어 온 것이었다. 그리고 성적 역사적 과정에서 이들은 각기 상이한 힘을 가지고 동성애라는 성정체성의 구성에 관여하였다. 결국 동성애 정체성은 동성애자라는 근대 자본주의 사회에 특유한 인간형, 보다 정확하게 말한다면 특수한 정체성을 가진 주체성의 형태를 구성하고 변형시키는 복잡한 역사적 힘들이 결합한 효과이자 그 산물이었던 것이다.

물론 이렇게 구성된 동성애 정체성이란 것 역시 어떤 가상의 본질적 실체로서 생산된 것은 아니었다. 동성애라는 성 정체성에 대한 끊임없는 의미작용의 과정에서 동성애라는 주체가 생산된 것이기는 하지만 이는 결코 단일한 사회적 산물이 아니었다. 동성애자는 계급적, 인종적, 성별적 차이에 따라 다양하게 중층적으로 구성되어 있었고, 그러한 내부의 갈등 역시 동성애 정체성의 구성과정에 적극적으로 힘을 발휘하였다. 이런 의미에서 동성애 정체성의 역사가 아닌 동성애 정체성들 sexualities의 다양한 역사가 존재했던 것이다.

그런데 지금까지 살펴본 동성애 정체성의 역사적, 사회적 구성이라는 주장은 동성애자나 동성애 정체성에 대한 이론적 관점이나 방법의 전통 이상

의 의미를 가진다. 이 글 서두에 푸코에서 인급하였듯 통속적인 성관념의 경향은 공통적으로 동성애를 특정한 육체적 쾌락이나 심리적 실체로서 간주하거나 아니면 특정한 행동의 패턴이라 무속으로 정의하였다. 이에 따라 동성애 정체성의 사회적 구성의 과정에 영향을 미치는 환원불가능한 다양한 담론적, 비담론적 힘들의 결정은 무시될 수밖에 없었고, 동성애 정체성이 갖는 유동성과 다원성 역시 이론적 시야에서 배제되기에 이르렀다.

기존의 동성애의 사회적 구성이라는 입장은 이러한 이론적 가설들을 비판한다. 이는 동성애라는 정체성을 구성하고 결정하는 다양한 담론적, 비담론적 힘을 분석한다. 그럼으로써 동성애의 사회적 구성론이란 입장은 동성애라는 실체에 대한 실명과 본의이 아니라 동성애에 관한 관한 지식의 조건, 다른 말로 동성애에 대한 가시성 visibility, 가지성 intelligibility의 조건을 해명한다.[89] 이 점에서 동성애에 관한 이론은 동성애라는 어떤 안정적이고 고정적인 대상을 해명하는 인식론적 작업이 아니라 동성애라는 이름으로 일관되고 안정적인 동성애 정체성을 '소유하거나 체현한다'고 가정되는 동성애적 주체의 구성과정과 그것을 둘러싼 의미작용 signification의 생산, 재생산과정을 해명한다. 그리고 동성애를 가시화시킬 수 있도록 하는, 보다 구체적으로 말한다면 동성애에 관한 지식의 가능성을 조건지우는 힘, 혹은 권력을 해명함으로써 동성애 정체성을 배제하거나 거부하고 혹은 이를 조성하거나 동화시키는 다양한 사회적 사실들의 관계성을 설명한다. 이

89) 보통 visibility 혹은 이를지를 naming이라는 문제설정에 근거하여 배제된 소수집단의 정체성을 이해하고 정치화하는 방법 모델 전통을 갖는다. 특히 이는 흑인운동이나 여성해방운동의 과정적인 실천에 의해 초기부터 제기되었던 프로젝트였다. 이를 예시하는 대표적인 저작으로는 다음의 두가지를 들을 수 있다. 할프 셀리슨, 레이지 앨런 인간, 김재희 역, 문명출판사, 1982. 에릭 호비잔, 어설퍼 집비, 김택진 역, 대민사, 1978. 알퍼 같은 학인중심의 문화에서 흑인의 정서와 삶의 체험불가능성을 고발하고 이 점에서 흑인을 표어지절는 인간으로 정의한다. 즉 인어와 의미작용의 체계 내에서 작용하는 가시성의 정치를 제기하고 이를 흑인문학 나아가 흑인운동의 원리으로 제기하는 것이다. 또 이 책에서 소개한은 이론과 사적인 경험에서 생산되는 여성에 대한 억압의 불평이 공적인 문제로서 제기될 수 없는 즉 제정은 되고 있으되 그를 정치화하거나 문제화할 수 없는 상황에 따라 동성동학에 분배되어있는 일의 경험을 고발한다. 이 점에서 그녀는 여성의 문제는 '이름지을 수 없는 문제 unnameable problem'으로 정의하고 이에 대한 여성이 운에사회의 신비 a mystique으로 자리잡아왔음을 지적한다.

한 점에서 사회구성론적 입장은 동성애 정체성에 대한 새로운 이론적 접근방법 임과 동시에 동성애자 운동의 전통을 자극하는 실천적 문제제기로서의 의의를 지닌다.

나는 앞 장에서 1960년대 후반 이후 미국을 비롯한 서유럽사회에서 등장한 동성애자운동과 그 이후의 경과에 대해 설명하였다. 그 때 지적했던 것처럼 동성애자운동은 이론과 인종적 소수집단 ethnic minority라는 문제설정에 근거해 자신의 정치적 프로그램을 조직하고자 하였다. 즉 이들은 동성애란 성정체성에 근거해 자신들을 독자적인 하위집단으로 가정하고, 이에 근거해 자신들에게 가해지는 사회적 차별과 억압에 대해 저항하고자 하였다. 앞 장에서 밝혔듯 동성애 정체성에 대한 이같은 새로운 발상의 전환은 동성애자들 혹인이나 다른 소수집단처럼 소수집단으로 정의할 수 있는 정치적 가능성을 던져주었고, 근대자본주의사회에서 처음으로 동성애자가 독자적 주체가 된 사회운동의 출현을 보장해 주었다.

그런데 이 때 인종적 소수집단으로서의 동성애라는 입장은 동성애라는 성정체성을 이해함에 있어 그것을 어떤 안정적이고 고정된 실체로서 가정하는 이론적 경향을 공유하고 있었다. 인종적 소수집단이라는 자신들에 대한 정의 역시 역사적 산물이고 사회적 구성물이었음에도 불구하고 이들은 자신들에 대한 사회적 차별과 억압을 정의하기 위해 자신들을 하나의 인식가능한 intelligible 사회적 사실로 구성할 필요가 있었다. 보다 정확히 말한다면 이들은 자신들을 정치적, 사회적 주체로 구성하기 위해 자신들이 독자적인 이해관계 interests를 가진 집단으로서 정의해야 했으며 자신들이 현행의 문제틀정에서 특정한 지위를 차지하고 있음을 주장하기 위해 자신들이 독자적인 권리 rights를 가진 집단으로 정의하지 않을 수 없었던 것이다. 그리고 이러한 '이해관계의 정치학, 정리의 정치학'은 반드시 그 집단들이 특정한 정체를 가지고 있으며 상대적으로 안정적이고 고정된 동일성을 가질 것을 요구한다. 그 결과 이러한 정체성의 정치학은 자신의 성정체성을 정의하고 재생산하는 담론적 체제를 재생산하는 심각한 한계를 가지고 있게 된다. 즉 자신의 저항과 비판의 근거로서 자신의 동성애 정체성을 항상 가정할 수밖에 없기에 동성애/이성애라는 이분법적 의미체계 역시 재생산

하지 않을 수 없는 것이다.

하지만 사회구성론적 입장에서 출발해 동성애 정체성을 사고하는 이론적 입장은 위와같은 한계의 정치학, 이해관계의 정치학, 아이덴티의 정치학에 대해 심각한 질문을 제기한다. 그리고 이 과정에서 소수집단으로서 동성애자의 권리와 이해관계, 동성애적 실체의 형이상학적이라는 문제설정에 근거해 조직되었던 기존의 게이 정치학을 전적인 비판의 대상이 되었다. 그리고 이러한 비판은 80년대 후반부터 퀴어 정치학이라는 이름으로 유비되는 일단의 경향을 통해 지배적으로 문제제기 되기에 이르렀다. 나는 다음에서 이러한 퀴어정치학과 퀴어 이론의 등장 그리고 그것이 촉발한 논점을 추적하고 그에 대한 간단히 평가를 시도하고자 한다. 그리고 이 과정에서 이 글이 비판한 이론적 입장이 갖는 문제제기를 이 논점을 통해 부분적으로 지시하고, 마지막으로 이러한 문제제기가 기존의 사회이론에 어떤 질문의 위상을 구성하는지 해명하고자 한다.

퀴어 이론이라 불리우는 이론의 프로젝트 그리고 퀴어 정치학이라 불리우는 동성애자운동의 새로운 경향은 에이즈 위기로 인해 기존의 시민권적 게이 정치학이 크게 주춤하던 80년대 후반부터 본격화되었다. 퀴어라는 용어는 이전까지만 해도 동성애자들을 경오하고 저주하기 위해 사용되던 말이었다. 글쎄 glam[90]이나 레즈 faggot[91], 펜지 pansy[92]처럼 이 말은 동성

91) 이 말은 주디스 버틀러 Judith Butler의 글에서 빌려온 것이다. 이 용어에 근거해 버틀러는 기존의 성연구와 특히 페미니즘을 강력히 비판하고 재구성하고자 한다. 참에서 다시 언급하겠지만 이 글은 그녀의 다른 글들과 더불어 퀴어 이론의 정전 canon으로서 평가되고 있다. Judith Butler, Gender Trouble - Feminism & Subversion of Identity, New York & London, Routledge, 1990, 1a-2a쪽.

92) 글래머러스 glamorous의 약어인 글램은 기표적, 이상한, 에로틱한 이런 뜻을 지닌 형용사로 성이든 성별적 특성이 조합되어 있는 기이한 모습을 지닌 경에 자주 사용된다. 그래서 이 말은 동성애자 특히 남성 동성애자를 지칭하는 데 자주 사용되었고 이런 특성 때문에 이 말은 여성운동나 하위문화에서 생산한 성별적 특성을 교차시켜 기이한 성의 이 제공을 만들어내는 정치들이나 양식 혹은 주체를 지칭하기 위해 많이 사용되었다. 특히 영국의 많은 경우한 글램 속 the glam이라는 하위문화가 일시적으로 유행하였고, 록문들에서도 글램 록이라는 경향이 만들어지기도 하였다. 특히 이러한 글래머러스한 모습 우에하고 그러한 차이이를 통해 기존의 이성 구별을 파괴하고 재구성하려는 사회문화적 정향을 별도 camp라고 불리는 데, 이는 이성애적 질은 양을 모방하고 그것을 성애적으로 재현함으로써, 기존의 이성 구별을 거부하고 재구성하는 퀴어 kitsch와 더불어

동성애자가 지닌 차이에 대한 가장적 지식을 정당화하기 위해 이성애자들이 동성애자를 부르며 쓰던 말이었다. 하지만 이 말은 80년대 후반 '퀴어 네이션'과 같은 새로운 정치조직이 등장하고 또 이 조직이 전국적으로 력량을 확대하면서 점차 널리 쓰이기에 이르렀다. 그리고 이 말은 레즈비언·게이라는 용어를 대체할만큼 폭넓은 그 용어가 갖는 이론적, 정치적 한계를 극복하고 비판정으로써 동성애자 운동과 이론에 있어서 하나의 단절을 상징하게 되었다. 이런 점에서 이는 언어적 교정 행위 an act of linguistic reclamation[91]였다. 즉 자신에게 오명을 부과하던 용어에 맞불어져 있던 차별적용을 거부하거나 무효시키기 위해 오명이 물어진 stigmatized 집단에서 그 낙인을 재활용하는 것이었던 셈이다.[92]

이와 관련해서 레즈비언 · 게이라는 용어는 시민권운동에 초점적인 이성애자들이 별다른 저항감없이 스스럼없이 사용할 수 있고 또 기꺼이 사용하던 용어임에 비해, 퀴어는 동성애자에게 공감적인 이성애자들 sympathetic straights에게 그 용어의 사용을 꺼리게 만들었다. 왜냐면 고가 이성애자인 한 그 이름의 사용은 무척을 동성애자들을 멸멸하는 차별을 범하기 때문이다. 따라서 퀴어란 용어는 출발점에 퀴어정치학의 한계부터도, 반폭주의적 성격을 반영하게 된다.

91) 이와 관련해서 대한 이론으로서 주요한 저작을 갖는다. 이에 대해서는 다음의 문헌을 참고할 것. Dick Hebdige, Subculture - the Meaning of Style, London & New York, Routledge, 1979, 59-65쪽, Jack Babuscio, *Camp & the gay sensibility*, Gays & Film, Richard Dyer ed., British Film Institute Publishing, 1980, Richard Dyer, *It takes so camp as keeps us going*, Only Entertainment, London & New York, Routledge, 1992, 135-54쪽, Andrew Ross, *The Uses of Camp*, No Respect - Intellectuals & Popular Culture, New York & London, 1989, 135-170쪽, M. 랭티니스주, 포미니티의 미상 말글, 서울여성사, 1994.

92) 상업동성애자들을 지칭하기 위해 널리 쓰이는 말. 특히 비상업적인 상업동성애자나 청소년기의 동성애자들을 부르는 데 주로 쓰임.

93) 비상업적인 상업 동성애자를 지칭하는 데 주로 쓰임.

94) 스티븐 엡스타인 Steven Epstein은 퀴어란 용어의 함의를 이렇게 푸른다. Steven Epstein, *A Queer Encounter : Sociology and the Study of Sexuality*, Sociological Theory, vol.12, no. 2, July 1994, 194쪽. 한편 퀴어란 용어가 자신을 정체적으로 지칭하기 위해 사용되었다는데 대한 거부감으로 인해 이 용어의 사용에 반감을 느끼는 70년대의 게이 레즈비언 이론가 이에 대한 퀴어 이론과 퀴어 정치학을 옹호하는 이들의 논쟁에 대해서는 다음의 글을 참조하라. Joshua Gamson, *Must Identity Movements self-destruct? A Queer Dilemma*, Social Problems, vol. 42, no.3, August, 1995, 394-395쪽.

95) 퀴어란 용어에 이러한 이름의 사용은 그 이름을 사용하던 집단과 사용하던 집단 사이의 구분 속 내부와 외부 Inside & Out'의 구분을 깨어 무화시키는 효과를 생산하기도 한다. 이름테면 레즈비언 · 게이라는 용어는 시민권운동에 초점적인 이성애자들이 별다른 저항감없이 스스럼없이 사용할 수 있고 또 기꺼이 사용하던 용어임에 비해, 퀴어는 동성애자에게 공감적인 이성애자들 sympathetic straights에게 그 용어의 사용을 꺼리게 만들었다. 왜냐면 고가 이성애자인 한 그 이름의 사용은 무척을 동성애자들을 멸멸하는 차별을 범하기 때문이다. 따라서 퀴어란 용어는 출발점에 퀴어정치학의 한계부터도, 반폭주의적 성격을 반영하게 된다.

퀴어란 이름은 일단 게이 정치학 gay politics란 이름으로 지칭되는 이전의 동성애자운동의 경향에 대한 반정립의 의미를 가지는 정치적 경향 혹은 프로그램으로서 시작되었다. 항상 언급되던 '퀴어 네이션'과 '애프 업'같은 새로운 동성애자운동 조직의 출현과 성장, 그리고 전에 없던 새로운 동성애자운동의 경향 주로 문화적 액티비즘 cultural activism의 형태를 띠는 반주류의 대항언론운동(이는 주로 진즈 zines라 불리운다), 영화, 미술[93], 문학 등의 영역에서 이루지는 개별적인 문화적 실천계들을 통해 더욱 본격화되었다. 이미 70년대 후반과 80년대 초반의 급진적 레즈비언 페미니즘[97]에 의

96) 이름테면 영국의 사회주의자이며 반소주의자 퀴어 이론가인 프랭크 모퍼 Frank Mort는 자신의 글에서 퀴어정치학의 대표적인 성향으로서 델라 그레이스 Della Grace의 시집에 있던 <키스 마이A Love Bites>와 톰 칼린 Tom Kalin의 영화인 <플로 Swoon> 그리고 데릭 저먼 Derek Jarman의 『천대의 자연 Modern Nature』을 꼽는다. Frank Mort, *Essentialism Revisited? : Identity Politics and Late Twentieth-Century Discourses of Homosexuality*, The Lesser Evil and The Greater Good : The Theory and Politics of Social Diversity, Jeffrey Weeks ed., London/Rivers Oram Press, 1994, 226-227쪽. 이러한 성적 이질성 sexual dissidence란 관점에 근거해 동성애자 정치학을 시도하는 특히 소수자 유럽은 Oscar Wilde와 장 주네 Jean Genet 등의 근대문학의 이질적 경향이면서 동시에 게이문학의 독자적 계보를 이루는 인물들을 통해 동성애자의 정치학을 시도하는 것으로는 다음의 글을 참조할 것. Jonathan DeGlimore, Sexual Dissidence - Augustine to Wilde, Freud to Foucault, Oxford, Clarendon Press, 1991, Leo Bersani, *The Gay Outlaw*, Diacritics, Summer - Fall, 1994.

97) 이는 구체적으로 레즈비언 페미니즘과 급진적 성연구에 있어 이런 전설적 인물이 되고 만 게일 루빈 Gayle Rubin과 그녀와 함께한 샌프란시스코 지역의 운동 그룹 시프리스 Samois와 관계되어있다. 이들은 기존의 페미니즘에 내재된 성적 도덕주의를 강력히 비판하고 성 sexuality에 대한 관심을 레제하거나 상대화시키고 그렇지 않으면 이를 성별 gender이라는 문제로 환원시키는데 대해 일침을 가하였다. 특히 이러한 문제의식을 명시 페미니즘에 있어 가장 첨예한 정치적 논쟁이었던 포르노그라피 pornography와 사도마조히즘 sado-masochism을 둘러싸고 더욱 가열되었다. 이러한 주

해 무론적으로 촉발되어 예고된 바 있던 이러한 경향은 80년대 후반 퀴어 프로젝트에 대두하고 자신들의 정치적 프로그램을 보다 명료화시키면서 이전 시기의 게이정치학과의 단절을 더욱 분명히 하게 되었다.

(퀴어정치학과 게이정치학의 단절)[98] 크게 다음과 같이 요약할 수 있다.[99]

퀴어정치학은 게이정치학이 가진 동화적 assimilationist, 포용적 inclusionary 경향에 대해 비판적 입장을 취한다. 이들은 인종적 소수집단이라는 가정에 근거한 기존의 게이 정치학이 시민권이나 공민권운동의 범주에 갇혀 동성애적 정체성을 구성하고 재생산하는 여러가지 문제에 대해 둔비판적이라는 점을 강력히 비판한다. 이에 따라 게이 정치학과 퀴어 정치학은 전략적인 문맥의 면에서도 현저한 대비를 이룬다. 퀴어 정치학은 무엇보다 정체 관한 담론을 생산하고 저항적용을 구성하는 다양한 힘에 대해 시종일관 비판하고자 한다. 그 맞에 단순히 반동성애적 제도나 편견을 제거하는 것에 머물지 않고 이성애와 동성애라는 구분이라는 상에 관한 담론과 이를 둘러싸하는 다양한 권력관계에 대해 적극적으로 비판한다. 이런 점에서 퀴어 정치학은 이전의 동성애자 운동과 달리 사회 과제 혹은 사회학인 것 the Social에 대해근본적인 비판을 시도한다. 한편 이러한 전략적 접합의 차이로 인해 운동형태와 조직방식에 있어서도 퀴어 정치학은 상당한 차이를 노정하게 된다. 퀴어정치학의 경우 앞에서도 잠시 언급했던 모자랑 다양한 정체성들을 망라하는 무지개식 rainbow[100] 조직 형태를 취하는 것은 물론 기존의 운동형태에서는 상대적으로 무시되었던 다양한 문화적 액티비즘을 적극적으로 제기하였다. 이 결과 퀴어 정치학은 공격적인 자기 제현 self presentation[101], 거리 포스터작업, 지하신문발간등을 작업들을 놓고 상

98) 특히 퀴어 정치학과 그 경향을 대표하는 것은 바로 거리 포스터작업 street poster-ing이라 할 수 있다. 이는 비주얼 정부 활동정치한 성격을 가져왔는데, 이는 기존의 비주얼 이슈성과 미학, 문화이론 뿐 아니라 비주얼 시프정책 - 특히 에이즈위기에 대한 시프적 액티비즘의 정책 - 에서의 획기적인 영향을 미치는 결과를 초래하였다. 이러한 작업의 경향, 그 기술적에서도 '애프 업'의 작업에 대한 상세한 소개는 다음의 글을 참조할 것. Christopher Reed, *Postmodernism and the Art of Identity*, Concepts of Modern Art, Nikolas Stangos (ed.), London, Thames & Hudson, 1994, 283-290쪽. 한편 거리 포스터작업이나 다른 문화적 실천들과 퀴어 정치학의 상관관계는 퀴어 정치학의 모든 글에서 공통적으로 언급된다.

99) 이들퀴어 영국의 사회주의자이며 반소주의자 퀴어 이론가인 프랭크 모퍼 Frank Mort는 자신의 글에서 퀴어정치학의 대표적인 성향으로서 델라 그레이스 Della Grace의 시집에 있던 <키스 마이A Love Bites>와 톰 칼린 Tom Kalin의 영화인 <플로 Swoon> 그리고 데릭 저먼 Derek Jarman의 『천대의 자연 Modern Nature』을 꼽는다. Frank Mort, *Essentialism Revisited? : Identity Politics and Late Twentieth-Century Discourses of Homosexuality*, The Lesser Evil and The Greater Good : The Theory and Politics of Social Diversity, Jeffrey Weeks ed., London/Rivers Oram Press, 1994, 226-227쪽. 이러한 성적 이질성 sexual dissidence란 관점에 근거해 동성애자의 정치학을 시도하는 특히 소수자 유럽은 Oscar Wilde와 장 주네 Jean Genet 등의 근대문학의 이질적 경향이면서 동시에 게이문학의 독자적 계보를 이루는 인물들을 통해 동성애자의 정치학을 시도하는 것으로는 다음의 글을 참조할 것. Jonathan DeGlimore, Sexual Dissidence - Augustine to Wilde, Freud to Foucault, Oxford, Clarendon Press, 1991, Leo Bersani, *The Gay Outlaw*, Diacritics, Summer - Fall, 1994.

100) 이는 구체적으로 레즈비언 페미니즘과 급진적 성연구에 있어 이런 전설적 인물이 되고 만 게일 루빈 Gayle Rubin과 그녀와 함께한 샌프란시스코 지역의 운동 그룹 시프리스 Samois와 관계되어있다. 이들은 기존의 페미니즘에 내재된 성적 도덕주의를 강력히 비판하고 성 sexuality에 대한 관심을 레제하거나 상대화시키고 그렇지 않으면 이를 성별 gender이라는 문제로 환원시키는데 대해 일침을 가하였다. 특히 이러한 문제의식을 명시 페미니즘에 있어 가장 첨예한 정치적 논쟁이었던 포르노그라피 pornography와 사도마조히즘 sado-masochism을 둘러싸고 더욱 가열되었다. 이러한 주

변 맥락에 대해서는 다음의 글들을 참고할 것. Steven Epstein, *Identity and Politics in a "postmodern" Gay Culture*, Fear of a Queer Planet : Queer Politics and Social Theory, Minneapolis & London, Minnesota Univ Press, 1994, 324-327쪽, Gayle Rubin with Judith Butler(interview), *Sexual Traffic*, Differences : A Journal of Feminist Cultural Studies, Vol 6, no. 2-3, 1994, Gayle Rubin, *Thinking Sex : Notes for a radical Theory of the Politics of Sexuality*, Pleasure & Danger : Exploring Female Sexuality, Carole S Vance ed., Routledge & Kegan Paul, 1984, Frank Mort, 앞의 글, 214-215쪽.

101) 우리는 퀴어정치학과 게이정치학의 단절적 계기를 다음의 글들을 통해 재구성하였다. 이러한 글들은 당연한 이론적 독자적 전망을 가지고 있기는 하지만 최근에 대두된 퀴어 논쟁에 직접적으로 개입하고 또 그 논쟁을 재구성하려는 새로적인 시도를 담고 있다. 사례한 것은 다음의 글들을 참고할 것. Lauren Berlant & Elizabeth Freeman, *Queer Nationality*, Fear of a Queer Planet : Queer Politics and Social Theory, Michael Warner ed., Minneapolis & London, 1994, Lisa Duggan, *Making It Perfectly Queer*, Socialist Review, Vol. 22, no. 1, 1992, Steven Epstein, *Sexuality & Identity : The Contribution of Object-Relations Theory to a Constructionist Sociology*, Theory & Society, Vol. 21, no. 6, Dec 1992, *Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism*, Forms of Desire, Edward Stein ed., New York & London, Routledge, 1992, *A Queer Encounter : Sociology and the Study of Sexuality*, Sociological Theory, Vol.12, no. 2, July, 1994, Washington, American Sociological Association, *Identity and Politics in a "Postmodern" Gay Culture : Some Historical and Conceptual Notes*, Fear of a Queer Planet : Queer Politics and Social Theory, Michael Warner ed., Minneapolis & London, 1994, Joshua Gamson, *Must Identity Movements Self-Destruct? A Queer Dilemma*, Social Problems, vol.42, no. 3, August 1995, Chrys Ingraham, The Heterosexual Imaginary : Feminist Sociology and Theories of Gender, 앞의 책, Biddy Martin, *Sexualities Without Genders and Other Queer Utopias*, Diacritics, Vol. 24, no. 2-3, Donald Morton, *The Politics of Queer Theory in the (post)Modern Moment*, Genders, no. 17, Fall 1993, Texas Univ Press, Frank Mort, *Essentialism Revisited? : Identity Politics and Late Twentieth Century Discourses of Homosexuality*, The Lesser Evil and The Greater Good - The Theory and Politics of Social Diversity, Jeffrey Weeks ed., London, Rivers Oram Press, 1994, Cyndi Patton, *Female Hetero Sexual*, Fear of a Queer Planet : Queer Politics and Social Theory, Michael Warner ed., Minneapolis & London, 1994, Steven Seidman, *Symposium : Queer Theory/Sociology: A Dialogue*, Sociological Theory, Vol.12, no. 2, July, 1994, Washington, American Sociological Association, Anna Marie Smith, *The Imaginary Inclusion of the Assimilable 'Good*

Homosexual' : The British New Right's Representations of Sexuality & Race, Diacritics, Vol. 24, no. 2-3, Arlene Stein, *Sisters and Queers : the Decentering Lesbian Feminism*, Socialist Review, Vol. 22, no. 1, 1992, Arlene Stein & Kim Plummer, *'I Can't Even Think Straight' - 'Queer Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology*, Sociological Theory, Vol.12, no. 2, July, 1994, Washington, American Sociological Association, Jeffrey Weeks, *Movements of Affirmation : Identity Politics, Sexuality and its Discontents : Its Meanings, Myths & Modern Sexualities*, London & New York, Routledge, 1985

102) 이는 미국의 급진다원주의적 민주주의를 지향하는 용어로 민주당 지지를 기반하는 무지개연합 Rainbow Coalition이란 이름에서 나타나듯 다양한 계급별, 성별, 인종별, 성정체성, 국적적 뉴적별 등의 차이를 양산하고 이들의 차이를 정합시키고자 하는 정치적 전략을 뜻한다. 물론 이러한 운동형태를 반영하는 조직적 구성 역시 무지개적일 수 있다.

103) 이름테면 자신들의 옥장이나 라이프스타일을 하나의 정치적 차이로 제시하기 위한 다양한 퍼포먼스이나 이성애자들을 위한 시설에서 이루었어 동성애적 성향을 드러내는

다.[100] 하지만 둘은 이에 대한 비판 역시 상당히 제기되고 있다. 이들에 따르면 퀴어정치학이 피어의 생산을 지나치게 강조함으로써 실제로 그러한 피어성 산의 조건을 제한하고 결정하는 다른 사회적 관계들, 특히 정치나 경제와 같은 사회영역에 대한 비판을 등한한다는 비판 역시 상당히 설득력 있게 제기되었다. 특히 퀴어 정치학 내부의 포스트모더니즘적 경향을 띠이상아 퀴어 정치학을 텍스트주의 textualism나 담론적 환원론이라 비난하는 경우가 많이 있다.[101]

두번째로 퀴어정치학은 동성애자 운동은 물론이려니와 동성애자 공동체 내에서의 서로의 단절을 크게 강조한다. 보다 작게는 동성애자공동체 내의 하위문화를 이루는 다양한 문화적 약호들-회상, 음악, 언어습관, 성행동의 패턴 등-에서부터 시작해 크게는 정치적 전략에 이르기까지 이들은 자신들의 서로의 차이를 강조한다.

세번째로 퀴어정치학은 기존의 레즈비언 페미니즘과 게이 정치학 사이에 존재하던 문화와 갈등을 비소하고자 한다. 이전의 레즈비언 공동은 남성화된 욕망의 체계에 대한 비판이나 레즈비언적 친교의 관계성의 우위를 통해 게이 남성들과의 단절을 강조했다. 하지만 에이즈 위기와 성정치성을 둘러싼 논쟁을 거치며 이들 사이에는 차이보다 공통성을 강조하는 경향이 강화되었다. 일단 의정적으로 에이즈 위기와 반동성애적 담론의 팽창 속에서 레즈비언 운동이 게이 정치학과 공동의 운명을 자각하게 되었던 것이 그런 결과를 가기했으며, 동시에 페미니즘 내부에서도 성별을 특권화하던 관점에서 벗어나 성 sexuality이라는 포괄에 따라 이론적 검토를 시도하면서 이러한 경향은 더욱 고무되었다.

을 따라가 서에 속한다. 가장 대표적인 것으로는 이성애자들도 빈번히 출입하는 뒤나 시설에서 동성애자들끼리 퍼포먼한 키스를 행하는 소위 '키스-인 kiss-in'이라는 시위의 에 해들이 있다.

101) 이런 점에서 이런 이는 퀴어 정치학을 '도발의 정치학 politics of provocation'이라 이 정하기도 한다. 자세한 것은 다음을 참조할 것. Steve Epstein, *Sociology and the Study of Sexuality*, 앞의 책, 195쪽.

102) 하지만 이는 지나친 과장이나 선택적인 비난에 불과하다. 앞서 사회구성론적 입장을 설명하며 언급했듯 퀴어정치학은 담론적 실천과 비담론적 실천을 모두를 강조하며 그 것에 어떠한 특권적 우위를 부여하지 않는다.

세번째로 퀴어정치학은 게이정치학이 가진 억압적 재현 representation의 정치학에 대해 좀더 비판하고자 한다. 즉 이들은 동성애자 사회 내부에 존재하는 수다한 차이에 대해 민감하고 백인 중심주의 게이 남성들의 라이프스타일과 시고를 중심으로 전제화되어있던 게이 정체성에 대해 진지한 의문을 표한다. 따라서 이들은 인종적 정체성과 민족적 정체성들에 대해 비판적으로 시유하고 또 이를 정치화시키고자 노력한다. 그 뿐 아니라 이들은 동성애자 사회 내부에서 적극적으로 다문화주의적 multi culturalist 입장을 취하고자 한다.

다섯번째로 퀴어정치학은 게이 정치학이 가지고 있는 성별적 정체성 gender identity에 대해 강하게 의문을 표시하면서 이론의 '성별 무법자 gender outlaw'의 정치학을 제기한다.[103] 이는 퀴어정치학이 가진 가장 두드러진 특징이자 기존의 레즈비언 · 게이 정체성을 혼란시키고 탈중심화시킨다는 면에서 극단적으로 급진적 성격이었다. 달리서도 앞서언급한 퀴어정치학은 동성애/이성애라는 이원적인 피이체에 대해 강하게 의문을 제기한다. 따라서 이들은 동성애자라는 정체성을 해체함으로써 현존하는 성의 담론과 권력관계를 재구성하려 시도한다. 이 맞에 이들은 기존의 게이정치학에서 배제되었던 다른 성 정체성과 성적 소수집단을 적극적으로 재가하고자 하였다. 이론와 양성애자 bisexual와 성전환주의자 transexuals, 복장도착자 transvestites는 물론이려니와 심지어는 '퀴어한 이성애자 queer straights'[104]까지를 모두 아우르는 것이 바로 퀴어 정치학의 특징이다.

지금까지 나는 퀴어정치학의 정치적 전망과 그것이 전제하는 이론적 가정들을 간단히 정리하여보았다. 이 과정에서 간접적으로 제시되었듯 퀴어정

---

103) 성별 무법자란 표현은 흔한 퀴어 이론의 퀴어정치학에서 유행하고 있는 용어 가운데 하나이며 앞서 언급한 퀴어 이론서의 표제로 사용되기까지 하고 있다. 자세한 것은 다음을 참고할 것. Frank Mort, 앞의 글, 215쪽, 참조, 앞의 글, 196쪽, Michael Warner, *Introduction, Fear of a Queer Planet : Queer Politics and Social Theory*, Michael Warner ed., Minneapolis & London, 1994 xxvi쪽.

104) 퀴어한 이성애자란 스스로의 성정체성을 이성애자이 성격으로 또 정통화한다고 기존의 이성애적 성정체성에 따라 당연하는 성역할이나 규범을 거부하여 능동적으로 동성애자 하위문화에 참여하는 이성애자를 일컫는 말이다. 이 말은 앞의 앞은 Gamson의 글에서 빌려왔다. 자세한 것은 앞은의 앞의 글을 참조할 것. Joshua Gamson, 앞의 글, 395쪽.

치학은 그에 상응하는 이론적 전환과 상관되어 있다. 그리고 이는 기존의 레즈비언 · 게이 연구와 동성애 사회학에 대하여 근본적으로 비판을 제기하는 것이다. 이런 점에서 퀴어 이론 혹은 퀴어 연구 queer studies적서 앞서 말한 퀴어 정치학과 같이 기존의 이론적 프로그램과 분명한 단절을 꾀하고 있는 것이었다. 나는 이러한 퀴어이론으로의 전환이 제기하는 질문들과 그것이 기존의 사회이론과 갖는 긴장을 요약하고자 한다. 그리고 이를 통해 같이 가지는 의의와 한계를 정리하고 이 같의 결말을 맺을 것이다

퀴어이론은 전통적인 성사회학 혹은 성연구에 대해 비판을 던진다는 점에서 첫번째 의의를 가진다. 이 글에서 거듭 강조했듯 사회학을 비롯해 여러 사회이론들은 크게 보아 성과 사회라는 대립 가설에 의존해 있었다. 그리고 이러한 가설에 따라 성을 한 -사회적인 것, 혹은 사회와 이전의 것으로 바라보았다. 물론 사회구성론적 입장의 영아들 제기했던 사회학이론의 경향을, 특히 상징적 상호작용론이나 대상관계이론에 따른 사회심리학적 연구들은 성의 사회적 구성이란 입장의 영아를 제기한 바 있기는 했다. 하지만 이는 사회의 집합적 의식으로서의 퀴어라는 가정에 한정됨으로써 성의 주제를 구성하는 데 작동하는 비담론적 실천을 배제하게 되었다. 게다가 이러한 가정은 퀴어의 교섭과 조절의 과정에서 동성애적 주체라는 동일성의 주제를 가정함으로써 주체성의 차이와 분절의 구성 및 재구성과정을 간과하는 결과를 빚어냈다. 이런 점에서 퀴어이론은 동성애 사회학은 물론 성의 사회학에 깊이 본질론적 가설들을 극복하고 담론과 비담론적 실천의 작용을 통한 성의 사회적 구성을 강조하는데 중요한 이론적 전환을 제기한다고 볼 수 있다.

다음으로 퀴어이론은 사회운동과 정치사회학을 둘러싸고 중요한 이함을 제기한다. 기존의 주류 사회학은 합리적 행위자의 모델에 따라 집합적 사회운동에 대해서는 매우 무관심한 태도를 취해왔다. 하지만 집합적 정체성에 근거한 사회운동의 모델을 제시하고 분석하는 경우에 있어서도 이러한 합리적 개별 행위자들의 이해관계의 교정에 따른 동원과 집단화의 과정이 분석의 중심에 위치함으로써 사회운동의 과정에 작용하는 이해관계를 넘어서는 의미와 담론의 자원은 무시되기 일쑤였다. 실제 집합적 정체성의 획득을

사회운동의 논리로 사고하려는 경향이 있었어도 이 때의 집합적 정체성이란 항상 이미 주어진 것으로 가정되고 있었던 것으로 보인다. 따라서 동일적이고 합리적인 주체의 구성을 넘어서는 그리고 합리적 이해관계의 영역을 넘어서는 새로운 사회운동의 경향의 경우(특히 동성애자운동) 전통적 사회학과 사회이론은 상당한 한계를 노정하였다. 이런 점에서 퀴어이론은 동성애와 정치학이라는 새로운 문제설정과 새로운 정치적 경향을 통해 정체성의 역동적인 사회적 구성과 운동성에 근거한 사회운동론의 재구성을 꾀한다.

마지막으로 퀴어이론은 사회이론 전체의 인식론적 가설에 대해 질문을 던진다고 볼 수 있다. 그리고 이 점은 이 글에서 주되게 강조하고자 하는 점들이기도 하다. 퀴어이론은 기왕의 사회이론이 가정하고 있는 주체의 모델, 보편적인 행위주체이며 사유의 주체로서의 개인과 집단이라는 가설을 심각하게 의문시한다. 이를 단적으로 요약한다면 사회이론 내의 주체는 이성애적 주체라는 것이다. 하지만 이런 주장은 단순히 성을 둘러싸고 발생하는 사회적 관계의 영역에 존재하는 이성애적인 입식론적 주체 혹은 이성애적인 사회관계를 비판하는데 한정되는 것이 아니다. 이는 다른 영역의 사회적 관계나 실천에서도 역시 이론와 이성애와 동성애라는 사회적 구분이라는 담론적 장이 어떻게 작동하고 있는 지를 분석하는 것이다. 따라서 이성애와 동성애라는 담론의 사회적 구성이라는 입장은 동성애의 배제와 재구성의 과정에 주목함과 동시에 사회이론의 담론적 기반으로서 이성애를 의문시하는 개방적인 프로젝트이기도 한 것이다. 따라서 퀴어이론은 기존의 동성애 사회학이나 동성애 사회이론과 달리 동성애에 대한 억압적이고 배제적인 관점을 비판하는 데 머물지 않고 사회이론 전체에 스며들어있고 또 작동하고 있는 담론적 장치로서 이성애를 문제제기한다. 요컨대 문제는 동성애에 관한 사회이론이 아니라 사회이론의 이성애인 것이다.

나는 이 글에서 동성애의 사회구성론적 입장이란 이론적 가설에 근거해 근대자본주의사회에서 동성애의 사회적 구성의 과정을 살펴보았다. 이를 위해 동성애에 관한 사회학 이론 및 기존사회 이론의 경향을 간략히 요약하고 비판하였으며, 이러한 동성애의 사회적 구성의 과정이라는 입장에서 퀴

기되는 사회이론에 대한 질문들을 나름껏 정리하였다. 하지만 이 글은 몇가지의 한계를 가지지 않을 수 없다. 먼저 나는 이 글에서 근대자본주의 사회에서 동성애의 사회적 구성을 살피기 위해 충분한 역사적 자료와 연구 성과에 의존할 수 없었다. 물론 이는 이에 해당하는 자료와 연구업적들이 상대적으로 근소한데다 이에 대한 접근이 용이치 않았기 때문이다. 이런 점에서 이 글은 동성애에 대한 사회학적, 역사학적 연구의 새로운 성과에 의지해 보다 구체화되고 수정될 필요가 있을 것이다. 두 번째로 이 글은 동성애 정체성의 사회적 구성의 과정에서 여성동성애의 사회적 구성의 특수성을 이해하는 데 상대적으로 소홀했던 것으로 보인다. 물론 남성동성애와 여성동성애의 불균등한 역사적 전개는 그 자체 새로운 사회적 구성의 과정이면서 또한 독자적인 이론적 생점이 될 수 있는 것이다. 하지만 이 글에서는 이런 점을 무시할 수밖에 없었다. 하지만 이에 대한 관심 역시 별도의 작업을 통해 충족되어야 할 것이다. 물론 이 때 성별, 육체, 성 등에 관련된 다각적 생점은 물론 이데니와 페미니즘적 관점에 대해서도 새로운 이론적 대질이 필요함은 당연할 것이다. 마지막으로 이 글은 한국사회에서 동성애 정체성의 문제가 제기되는 실천적 위치를 확보는 작업을 배제하고 있다는 한계를 안고 있다. 오랜 근대자주의사회의 역사적 경험을 경과하였지만 이제야 비로소 체계적이고 독자적인 하위문화를 이루기 시작하고 있고, 또 최근들어 비로소 동성애에 대한 사회이론의 관심이 고개를 내미는 상황에서 이러한 작업은 어려울 수 밖에 없는 일이었다. 하지만 이 역시 동성애 정체성의 불균등하고 비선형적 구성의 과정이란 점에서 하나의 독자적 작업의 방식으로 제기되어야 할 것이다. 동성애의 사회적 구성의 민족의 특수성의 문제와 서구의 성담론의 수입에 따른 긴장과 변형의 문제 역시 동성애의 사회적 구성에 작용하는 중요한 힘이기 때문이다.

II. 본 론

A. 페미니즘 내부에서의 레즈비어니즘

레즈비언- 페미니즘은 1970년대 초, 일군의 급진적 페미니스트들에 의해 처음으로 제기되었다[1]. 급진적 페미니즘은 섹슈얼리티를 여성 억압의 원인과 해결의 주요한 지점으로 인식시켰고, 성해방 운동과 게이 해방운동은 여성의 성적 권리와 성적 선호에 대한 관심을 불러시켜 주었다. 이러한 사회적 배경은 페미니즘 내부에서 레즈비언 이슈를 제기하게 하는 정치적 원동력이 되었던 것이다.

또한 남성과의 결혼과 출제보다는 여성 대 여성의 관계 속에서 진실한 연대와 대안적 가치를 모색하고자 하는 급진적 페미니즘의 분리주의적 전망은 레즈비어니즘과 페미니즘간의 친화성을 배가시키는 요소로 작용할 수 있었다.

그러나 페미니즘과 레즈비어니즘의 결합이 지연될 수밖에 없는 사회적 맥락 또한 존재해 왔다.

첫째, 레즈비어니즘을 페미니즘에 대한 불신(discredit)으로 작용하고자 하는 사회적 압력이 거세짐에 따라 페미니즘은 레즈비어니즘을 배제함으로써 페미니즘을 살아남고 정당화하야 하는 상황적 요구에 직면하게 되었고[2] 둘째, 성해방 운동이 오히려

2) 라벤더 위협 (Lavender Menace)이라고 자칭한 소규모 그룹은 전미 여성 조직(NOW) 대회에서 기습적인 시위와 시위를 통해 레즈비어니즘이 페미니즘 안에서 배제되고 주변화되는 것에 대한 저항의 의미를 분석화했다. 그러나 주된 세력이 초지도로부터 배도와 주변을 당해면서 레즈비어니즘을 정당한 페미니즘의 의제로 상정하고자 하는 움직임은 소강 상태로 접어들게 되었다.

그러나 이후에 레즈비어니즘에 대한 문제의식이 확대되고 지지 세력이 늘어나면서 레즈비언 페미니스트 소규모 단체들에 이른바, 성분적 자칭은 페미니즘 내부에서 정치적 힘을 가지게 되었고, 이로써 레즈비어니즘은 페미니즘의 주요 의제와 정치학으로 인정받기 시작했다 (Echols ,1989 :212 -5).

여성의 성적 예속과 차별을 심화시킬 수 있다는 페미니즘의 비판적 우려는 한성적(anti-sex)인 태도에 기반한 정치학을 견지하게 했던 것이다. 따라서 페미니즘의 성정치학은 남성의 시각에서 정의된 성행주의 관념을 전면 거부하고, 여성의 성적 대상화와 성애화에 반대하는 탈성애화(de-sexualizing)전략에 치중하게 되었다. 페니화한 여성은 남성 상징체계에 의해 오랫동안 매춘부, 요부, 선천적인 마조히스트로 재현되어 왔고 포르노그래피와 남성문학에서의 여성신체는 언제나 남성의 관음의 대상이자 소유물로서 사물화되고 대상화되어 왔기 때문이다. 또한 여성이 남성의 성적 지배와 정복을 원한다는 가정은 문화적 재현들에 국한되지 않고 장간에 대한 합리화에서 성관계에 대한 전형적 이상에 이르기까지 널리 유포되어 왔다. 이렇게 여성의 성적 상품화와 대상화가 일상적으로 실천되고 있으며 여성의 신체가 언제나 성적인 시선과 언어로 읽혀진다는 것은 여성이 얼마나 성애화되어 있는가를 반증하는 것이라고 할 수 있다. 그러므로 급진적 페미니스트들은 여성에게 투척되어 있는 성애적 의미를 탈각시키지 않고 여성의 성적 주체성과 성적 쾌락을 고려한다는 것은 오직의 여성에 대한 성애화를 부추길 수 있는 위험이 있음을 신중하게 경고하기 시작다. 페미니즘 내부에 레즈비어니즘을 논의하는 것은, 정치적 범주로서의 젠더를 벗어난 성적 요소(sexuality)를 도입함으로써 정치적 효율성을 떨어뜨리고, 성행주에 대한 근본적인 비판 없이 기존의 성관습에 여성을 편입시키는 것으로 해석되었기 때문이다. 레즈비언 이슈를 본격적으로 다루는 것은, 섹슈얼리티에 의해 재현되는 여성 억압을 온존시킨 채, 단순히 동성애자의 파트너의 성별만 바꾸는 것에 그칠 수 있다고 비판되었던 것이다.

한편, 일각에서는 레즈비어니즘을 여성간의 정치적 연대와 동일시로 해석한다면 레

3) 이러한 관점은 레즈비어니즘을 최종이념으로서 지배 질서와 타협하고 페미니즘을 개량화시키는 데 기여하는 것으로 비판한다도 했다(Atkinson,1974).

4) 케이트 밀레트의 '성의 정치학'과 트리진의 '프로노그래피' 의 남성문학에 대한 분석은 이에 대한 대표적인 논의라고 할 수 있다.

즈비언 페미니스트들은 레즈비어니즘을 페미니즘의 의제로 채택하는 것은 페미니즘의 목표와 공유될 수 있지만, 실제적인 여성간의 성관계가 반드시 페미니즘과 일치하는 것은 아니라고 보았다. 레즈비어니즘이 페미니즘에 포함될 수는 있지만 레즈비어니즘 자체가 페미니즘과 동치될 수 있는 것은 아니었기 때문이다. 실제적으로 여성과 성관계를 갖는 것은 아니지만 여성 운동에 개입하고 여성과 연대하는 이성애자 페미니스트들이 있는가 하면, 여성과 성관계를 맺지만 페미니즘에 동일시하지 않는 레즈비언들도 존재했던 것이다.

이에 아프린슨은 레즈비어니즘과 페미니즘사이에 연속적이면서 동시에 불연속적인 측면이 있음을 인정하게 된다. "페미니즘은 이론이다. 그러나 레즈비어니즘은 실천이다."라는 그녀의 명제는 레즈비어니즘과 페미니즘이 분리될 수도 있고 결합될 수도 있는 이중적 양상을 지니는 것임을 시사한다. 페미니즘은 명백한 정치적 이념이지만 레즈비어니즘은 이론적이고 정치적이라기 보다는 '성적 실천'이기 때문에 그러한 실천에 페미니스트적 의미와 헌신이 부가되지 않는다면 레즈비언과 페미니스트의 이해가 동일하다고 볼 수 없다는 것이다(Abbot and Love,1972:117). 이러한 맥락에서 여성들과 성적 관계를 갖지 않지만 여성 운동에 헌신하고 그 모든 임무를 수행하는 여성은 정치적 의미에서 '레즈비언'으로 정의될 수 있었다(재게, 1992:314).

이러한 아프린슨의 입장은 여성해방론자들의 일차적인 정서적, 정치적 유대가 다른 여성들과의 관계 속에서 형성되어야 하지만, 여성 조직의 원활한 기능을 위해 성적 관계는 삼가하는 것이 좋다는 주장으로 변질되었다.(Ibid: 315) 즉, 성적 관점에서 레즈비어니즘을 우선적으로 규정하는 것은 레즈비어니즘의 정치를 축소시킴으로써 여성 집단에서 배타적이고 분열주의적인 행주를 만들게 되고 그만큼 레즈비언과 페미니스트가 공유할 수 있는 폭은 좁아질 것이라고 예측했던 것이다.

레즈비어니즘을 '성적'인 문제로 해석하고 페미니즘 내부에 도입되는 것을 경계했던 이러한 상황은 레즈비언- 페미니즘의 정치학을 구성하고 전략을 제약하는 데 직접적인 영향을 미치게 된다. 레즈비언- 페미니스트들은 레즈비어니즘에 대한 성적 정의를 배제함으로써 이성애자 여성과 레즈비언간의 정체를 허물고 양자를 조율할 수 있

는 새로운 개념을 개발하게 되었던 것이다. 그들은 섹슈얼리티에 대한 급진적 페미니즘의 분석과 실천을 적극적으로 한영하여 이성애와 레즈비어니즘에 대한 페미니스트적 인식을 심화시키는 한편, 여성간의 성적 활동 자체에 내포되어 있는 페미니스트적 의미를 발견하고 프리내는 이중적 전략을 병행하게 된다. 즉, 급진적 페미니즘의 관점을 레즈비어니즘에 적용한다면 여성간의 성애는 단순히 사적이고 성적인 의미로 국한될 수 없게 된다. 레즈비어니즘을 개인적이고 '성적'인 것으로, 페미니즘을 사회적이고 '정치적'인 것으로 구분하는 것은 급진적 페미니즘의 섹슈얼리티에 대한 관점과 모순되는 것이기 때문이다.

레즈비언 페미니스트들이 레즈비언의 성적 실천을 가부장제에 도전하는 정치적 실천으로 평가함에 따라 레즈비어니즘을 '성적' 관점과 '정치적' 관점으로 이분화하려는 경향은 비판적으로 재고될 수 있었다. 따라서 레즈비어니즘의 성적 측면에 대한 유보와 경계는 레즈비어니즘을 페미니스트적 의미로 재해석하려는 시도에 의해 조금씩 완화되기 시작했다. 레즈비어니즘을 개인적인 성적 문제에 국한시키지 않고 페미니즘 정치학과 정책으로 분석함으로써 성적 지향성을 중요하는 남성 동성애자보다는 "여성"이라는 성별성을 중요하는 페미니스트들의 연대와 결속이 부각되었기 때문이다. 그러므로 이성애자 페미니스트들도 점차 레즈비어니즘을 지지, 지원하게 되었고 페미니즘이 레즈비언 문제를 다루는 것은 정당하다고 인정하게 되었다. 이와 함께 레즈비언 페미니스트들이 이성애자와 레즈비언간의 대립적 구분을 해체시킴에 따라 이성애자 여성과 레즈비언의 연대 가능성은 보다 확장될 수 있었다.

이러한 과정을 거치면서 레즈비언- 페미니스트들은 레즈비언 주체를 재정의함으로써 정치적으로 정당화하고, 그것에 기반 하는 레즈비어니즘을 페미니즘의 이론적, 실

5) 급진적 페미니즘은 여성 억압이 사적인 영역, 친밀성의 영역 (가족, 성애)에 따라 심화된다는 것을 밝히고 '사적인 것은 정치적'이라는 주장을 강조함으로써 비판한 바 있다. 이러한 관점 하에서 성관계는 동등의 해하의 문제가 아니라 권력 관계라는 영역이 성립된다.

전적 대안으로 제시하게 된다.

1. 페미니스트 주체로서의 레즈비언

정치학의 주체에 대한 정의는 그 정치학의 이론과 실천을 구성하는 핵심적인 부분이라고 할 수 있다. 주체를 누구로, 어떻게 정의하는가에 따라, 정치학의 내용성이 결정되기 때문이다. 주체의 사회적 위치(position)에서 문제를 바라보는 관점과 시각이 형성되며 그러한 관점은 해결 방식과 대안을 선정하는 중심적 기준이 되는 것이라고 할 수 있다. 본 장에서는 레즈비언- 페미니즘이 정의하는 레즈비언 개념을 중심으로, 레즈비언이 페미니스트 주체로 평가되는 근거와 맥락을 살펴보고자 한다.

레즈비언 주체에 대한 정의는 이성애 제도 비판과 문화주의 논리에 이르기까지 레즈비언 페미니즘 정치학의 내용을 직접적으로 규정하는 것이기 때문이다.

1.1. 여성 정체화된 여성 (woman identified woman)

1970년 뉴욕 '래디컬 레즈비언들'은 레즈비언 이론을 정식화한 최초의 논문 '여성 정체화된 여성'을 발간하였다. 이전까지 레즈비언은 병리학적 정의를 통해 성적 변종이나 도착으로 간주되거나, 성 자유주의 입장에서의 단순한 성적 선호 혹은 지엽적인 성기 접촉 중으로 파악되어 왔다. 그러나 '래디컬 레즈비언'의 '여성 정체화된 여성'은 여성 동성애 (female same-sex relation)를 여성의 정상적인 성향, 나아가 정치적으로 올바른 정향으로 재정의함으로써 레즈비언의 범위를 확장시키고, 동성애 혹 이성애의 이분법을 해체하고자 했다. 따라서 성별 도착, 혼돈(cross gender, gender ambiguity), 가짜 남자 (pseudo male), 제 3의 성(the third sex), '여성의 몸에 갇힌 남성' (trans-sexual) 등 레즈비언을 '여성'이라는 범주 외부에 위치시켰던 기존의 정의와는 달리 '여성 정체화된 여성'은 '레즈비언됨'의 '여성됨'의 한

제를 달성 가능한 것으로 재명성시켰다. 또한 레즈비언에 대한 비정상적이고 비자연적인 이미지를 교정하기 위해 여성이라는 센더 범주에 포함시키면서 레즈비언을 특징적이고 자율적인 페미니스트 주체로 명명함으로써 소위의 레즈비언을 이상적인 '여성'상으로 제시했던 것이다.

그러므로 레즈비언은 이성애에 대한 일탈, 질병으로서가 아니라 자신 정체감의 확립과 여성 연대, 나아가 남성 중심 주의에 도전하는 페미니스트의 주체를 의미하게 되었다.

'래디컬 레즈비언들'은 레즈비언을 다음과 같이 정의한다.

> 레즈비언이란 무엇인가? 레즈비언은 폭압의 시점까지 승복된 모든 여성의 몫노인 것이다.....사회가 허락하고 심어하는 것보다 훨씬 더 완전하고 자율로운 인간이 되기 위해서 자신의 내적 충동에 따라 행동하는 여성이다 (Radicalesbians, 1970:17).

이렇게 그들은 여성간의 성적 접촉에 의한 직접적 만남과 성애에 대한 강조를 지양하고 여성의 자율성을 강조한다. 즉 총속적인 제2 시민적 지위로서, 남성의 성적 대상이 되어 온 여성에게 자신의 삶을 해석하고 결정할 수 있는 주체로서의 자격을 부여하고자 했던 것이다. 새롭게 재명명된 레즈비언 주체는 남성보다 우위적이고 월등한 존재라는 여성 찬오(misogyny)를 불식시키기 위해 자신과 여성을 최우선에 둠으로써 남성에 의해 정의된 '진정한 여성'을 대체하는 새로운 여성 주체가 된 것이다.

그렇다면 여성정체화된 여성에 반대라고 할 수 있는 남성정체화의 내용은 무엇이며 어떻게 여성에게 다면화되는가?

> .....박탈자인 남자와 살면서 그의 자아와 권력, 그의 업적에서 나오는 지위 및 주체성을 받아들이면서 그와 자신을 동일시하는 여성으로서.....

> 남성을 권단하게 해주고, 서비스하고, 지원하는 존재로서 남성 중심적 사회와 문화가 정의한 여성을 다면화하고 수용하는 여성이며...남성정체화는 '진정한 여성'을 남성의 소유물로서 성적, 가족적 기능에 국한시키게 한다 (ibid,20).

남성정체화는 자신의 삶을 정의할 수 있고 형성하는 것으로부터 여성을 소외, 배제시키고 자기 필요와 절가아의 추구를 정당화해 한다. 이와는 반대로 여성 정체화된 여성은 자신을 사랑하며 그것에 기반 해서 다른 여성을 사랑하고 다른 여성에게 에너지를 주고 헌신(commitment)하는 것을 의미한다.

> 여성은 서로 서로에게 자아에 대한 새로운 감각을 줄 수 있으며, 그러한 정체성은 남성과의 관계가 아닌 여성과의 관계에서 개발될 수 있다 (ibid,23).

따라서 레즈비언은 여성의 독립성, 자율성을 방해하는 남성정체화를 거부하고 진정한 자아 정체성을 여성과의 관계 속에서 구축하는 사람이 된다. 이러한 여성 우선성(priority, woman prime)에 대한 믿음은 여성의 정당성에 대한 새로운 감각을 제공해 주며, 여성에 대한 일차적인 관심 및 개입은 여성해방론의 핵심이라 할 수 있다. 따라서 레즈비어니즘은 여성의 자아 정체감 확립을 위한 대안적 모델이 된다(아이젠시타인, 1984:128). 그렇기 때문에 레즈비어니즘은 여성의 자율성과 정체성을 추구하는 데 필수적인 과정이 되며, 레즈비언 성(lesbian sexuality)은 여성에 대한 우선적 중심과 헌신의 일부분에 포함될 뿐, 레즈비언을 정의하는 일차적 요인이 되지 못한다.

한편, 래디컬 레즈비언들은 레즈비언을 모든 '여성'의 몫노하고 정치함으로써 남녀 성별구조내에서 명하되고 비하되어 있는 '여성'의 지위를 향상시키고, '여성'의 의미

중 재정의하는 데 주력했다. 이성애를 제외한 여타의 모든 성애에 대한 억압의 타파에 대한 직접적인 문제 제기를 한다기 보다는, 여성을 포함한 여타의 성적 억압의 근본적인 원인으로서 남성 중심 주의를 비판하는 것이 주요한 목표였던 것이다.

> 동성애는 남성 우월 주의에 의해 지배되는 압력한 성억압에 의해 특징화되는 성차별적 사회에서만 가능한 행동 범주이다. 그러나 남성이 여성을 지배하지 않는 사회에서 동성애 ,이성애 범주들은 사라질 것이다..... 레즈비언은 남성이 인간성을 나누어 온 것에 의한 성 범주의 하나이다..... 레즈비언이란 참의 남성의 동등해지고자 하는 여성, 참의 남성의 특권에 도전하는 여성, 참의 자기 욕구의 우선성을 주장하는 여성 등 이러한 특의 모든 여성들에게 인정기 위해 남성이 창안한 호칭이다(ibid,17-8).

이러한 동성애의 정의는 성 정체성을 이론적, 정치적으로 해체함으로써 누구든 이성애자, 게이, 레즈비언이 되어야 한다는 가정을 문제화한다.(Wilton,1995:37).[6] 이것은 이성애와 동성애의 이분법을 남성 중심 주의의 결과로 분석함으로써 이성애 주의가 성차별주의의 주요 기제임을 지적하고 있는 것이다. 그렇기 때문에 여성 동성애에 대한 호모포비아(동성애 혐오증)도 가부장적인 여성성을 거부하는 것에 대한 처벌이라고 분석한다. 이렇듯 '여성 정체화된 여성'은 성정체성과 성범주를 고정되지 않은 것으로 혹은 남성에 의해 작위적으로 구성된 것으로 보았다.

그러나 이분적 성별 구조 내부의 비대칭성을 해소하기 위해 여성의 의미를 재해석함으로써 '여성 정체화된 여성'은 남성과 대칭적인 범주로서 고정적이고 통일적(unified)인 여성 범주를 설정하게 된다. 래나비언 '여성 정체화된 여성'은 생물학적

---

6) 이는 인간의 성에가 이성애, 동성애란 존재하고, 이러한 성 범주가 고정불변 하다는 관점에 의해 모든 사람이 성적 주체임을 전제하는 것 뿐 아니라 이성애자/ 게이/ 레즈비언이라는 성 범주와 지배에 대해 문제 제기하는 것을 의미한다.

여성간에 경험의 공유를 전제하면서 레즈비어니즘을 모든 여성을 위한 가능성으로 제시하기 때문이다.

> 자아의 해방, 내면적인 평화, 자신과 다른 여성에 대한 사랑은 모든 여성에게 공유되어 질 수 있다. 왜냐하면 우리 모두 여성이기 때문이다(Ibid.17).

인용한 바와 같이 그들의 주장에서는 이성애와 동성애의 대립보다는 남성과 여성간의 대립, 전체 불균등이 첨예하게 제기되며, 이에 따라 여성간의 동질성과 동일한 이해, 집단적 정체성이 상정된다. 여성성이 남성에 의해 강제되는 희구임을 지적함으로써 젠더구조의 변형을 시도하지만, 그러한 변형은 젠더구조와 여성 범주 자체를 해체하지 않으면서 여성 공동의 이해와 정치적 기반을 수립하기 위한 조건으로 이용되었던 것이다. 따라서 페미니즘 내부에서 정의되는 레즈비어니즘은 레즈비언 성(sexuality)에 대한 투쟁과는 여성성에 대한 본질주의적 경향을 함의하게 된다[7]. 레즈비어니즘에 대한 정치적 의미화에 우선했기 때문에 여성이 서로에게 성적 관심을 갖는다는 사실은 중요하게 취급되지 못했고, 여성 이해의 동질성을 강조하기 위해 남성과 구별되는 진정한 여성의 본질을 전제하게 되었던 것이다. 이러한 한계와 일례라는 '여성정체화'라는 개념에 기초하고 있는 이후의 레즈비언- 페미니즘 정치학의 전

7) 급진적 페미니스트들은 남성에 의해 왜곡된 여성 정체를 해체하기 위해 여성이 분리되고, 정서적이고, 본질적이고, 자연친화적이고 모든면 평등을 추구하며 생명 지향적이라고 주장해 왔다. 이러한 입장은 레즈비언 페미니즘의 여성에 대한 개념화에 있어서 여성의 급진성을 가서 평가하는 근거로 비판적으로 수용되었다.
그러나 젠더구조의 대립적 기반을 지지하는 입장은 여성 범주의 동일성과 보편성을 전제하게 되는 한계와 맞물리게 된다. 왜냐하면 여성성이 남성 중심적 젠더구조에서 억위적으로 구성된다는 것과 생물학적 여성에게 보편적인 [여성의 특성이 존재한다는 주장은 상호 모순되는 것이기 때문이다.

게 속에서 지속적으로 제기되는 문제가 된다.

1.2. 여성에 대한 개념적토서의 레즈비언

'여성정체화된 여성'이라는 레즈비언에 대한 새로운 개념이 등장한 이후 많은 페미니스트들은 레즈비언에 대한 다양한 정의를 제작업(reclaiming)하고, 개념적으로써 레즈비언- 페미니즘을 발전시켜 왔다. 그들이 '여성'을 어떻게 정의하는가에 따라 '레즈비언'은 '여성'의 대립을, 대안이 되기도 하고 '여성'과 동일시되기도 한다.

래디컬은 여성을 어떻게 정의할 것인가에 따라 레즈비언에 대한 정의가 달라지며, 여성 억압과 이성애를 어떻게 분석하는가에 따라 레즈비언은 성적 주체로부터 페미니스트 주체로 개체적되기 때문이다. 즉 페미니즘 내에서 레즈비어니즘이 차지하는 장점과 정치적 이익을 이론화함으로써 여성 억압을 해결할 수 있는 변혁 주체로서의 정당성을 레즈비언에게 부여하게 되는 것이다. 그러나 레즈비언이 정치적 주체로 형성되는 과정은 레즈비언 페미니즘 안에서도 젠더와 계급범주의 구조에 레즈비언을 위치시키는 내용과 장소에 따라 상이하게 전개되어 왔다. 또한 젠더와 계급범주의 구조 안에서 여성을 어떻게 위치시키고 정의하느냐에 따라 여성과 다른 주체들간의 차이가 구성되어짐으로써 여성/레즈비언의 개념화는 남성과 여성간의 차이나 이성애자 여성과 레즈비언간의 '갈등'과 '다툼'을 제기하는 중요한 토대가 되었다.

존스톤은 모든 여성이 레즈비언이며 레즈비언은 여성보다 더 많은 여성성을 가지고 있는 여성이라고 주장함으로써(Jonston,1973), 생물학적 여성에 대한 본질적 레즈비어니즘[8]을 급진적 페미니즘의 본질주의적 전망의 하나인 여성 계획(female

8) 여성성 (womanhood)을 모녀, 자매간의 강한 친밀성과 연대로 보고 생물학적 여성이 여성간의 관계에 대한 강렬한 서향을 갖는다고 인식하는 것을 의미한다. 따라서 여성은 레즈비언 기질을 내재적으로 보유하는 것으로 가정된다.

principle), 여성됨(womanness)의 확대 위에서 개념화한다. 그녀는 레즈비어니즘이야말로 여성 억압에 대한 해결이며, 모든 여성이 레즈비언이 될 때까지 진정한 정치적 혁명은 없다고 단언한다. 즉, 레즈비언의 정의와 정치적 주체화를 여성성(womanhood)의 문맥으로 제시하는 것이다. 이와는 달리 '여성 정체화된 여성'의 논리를 다욱 발전시켜서 '여성'을 남성에 의한 정의로 오염된 개념으로 보고 탄[9]여성적 개념으로써 레즈비언을 주장하는 입장도 제기되었다.

> 레즈비언은 성(sexuality)과 재생산(reproduction)을 재정의하는 새로운 종species이다(Douglas,1990:15) 재인용).

> 레즈비언은 여자로 태어나서 여성이 되기를 거부하는 여성이며 새로운 창조물(creature)이다.....,여성이 될 의향 될 필수록 더 많이 레즈비언이 될 것이다(Ibid,192 재인용).

이러한 입장은 '여성'을 남성에게 의존적인 이성애자 여성으로 간주하면서 레즈비언이 남성에 의해 부과되고 강요된 '여성'라는 대립되는 새로운 인간 주체라고 주장한다. 레즈비언은 남성과 성관계를 맺고 남편의 자식을 출산하는 생물학적 역할을 거부함으로써 성과 재생산의 지점에서 정의되는 남성과 여성의 범주를 해체시키고 남성과의 관계에서 정의되는 여성 개념을 문제한다는 것이다. 따라서 '여성'과 '레즈비언'은 개념적으로 상호 모순적인 것이 되며 남성 중심주의 사회를 공격할 수 있는 우월적 지위가 레즈비언 여성에게 부여된다.

이렇게 상반된 입장은 젠더구조를 남성의 자위적 구성물로 볼 것인가 혹은 남성과 여성의 차이와 대립적 이해를 가시화 할 수 있는 정치적 틀로 볼 것인가에 대한 시각의 차이에 근거한다. 그러나 양자 모두 레즈비언을 여성 해방의 지표로 삼고 있으며, 생물학적 여성이면 누구에게나(이성애자 여성을 포함해서) 레즈비언이 될 수 있는 가능성과 잠재성을 개방함으로써 레즈비어니즘을 정치적 실력으로 개념화하는 레즈비언

페미니즘의 기본적인 방향성을 공유하고 있다. 따라서 레즈비언은 여전히 남성 동성애자보다는 이성애자 여성과 친화적 관계를 맺으며, 성적 소수자가 아닌 페미니즘의 정치적 주체로서 재확인되는 것이다.

이렇듯 페미니스트 주체로서 레즈비언을 정당화하는 과정은 레즈비언 성애를 문화주의적 실천으로 재평가하는 것에 근거한다. 남성과의 개인적인 성적, 정서적 관계를 맺지 않고 결혼 제도에 편입되지 않는 레즈비언이 남성에 의해 정의된 성과 가족 제도로부터 이탈해 있다는 사실이 페미니스트의 정당성을 확보하는 근거로 분석되기 때문이다. 즉 여성 동성애에 대한 성애적 측면을 강조하는 대신 레즈비언 성(lesbian sexuality)을 남성중심주의에 중대한 위협과 도전으로 해석하는 것은 레즈비어니즘을 정치화하는 주요한 전략이었던 것이다. 따라서 남성의 성적 욕구를 만족시켜야 하는 성적 '대상'이었던 여성들이 남성의 존재와 무관하게 독자적으로 여성의 성적 주체성을 확보하는 것과 재생산 노동에 대한 남성 통제로부터의 자유를 획득하는 것은 레즈비언 성의 핵심으로 분석되었다.

> 레즈비언은 다른 여성과 성적 만족과 사랑을 얻을 수 있는 그들의 능력 때문에 사랑, 성, 돈에 있어서 남성으로부터 자유롭고 원하지 않는 임신, 출산, 양육으로부터 자유로운 사람이며(Daly,1979:307), 경제적 독립, 성적 자기 결정, 자신의 몸과 생활 방식에 대한 통제를 갖고 있는 사람이다(Abbot and Love,1972:136).

이러한 근거에서 레즈비언은 여성 해방의 선결 조건으로 요구되어졌던 여성의 몸과 성에 대한 자율성, 통제권, 주체성 획득을 남성 중심적 사회에서 일상적으로 구현하고 있는 페미니스트 개념이다. 결과 부대로 평가받게 되었다. 그러나 이러한 관점은 레즈비언이 실제적으로 같은 성의 여성과 성관계를 맺고 있다는 사실보다는 성관계를 이룬한 남성과의 결합이 부재하다는 측면에 더 많은 의미를 부여한 것이다. 따라서

경제적으로 독립한 미혼 여성이 남성과 성관계를 맺지 않고 자신의 몸과 성에 대한 통제권을 얻는 것과 레즈비언간의 경계는 모호해지며, 동시에 레즈비언 성애는 여성의 독립과 자율성의 욕구로 환원되어질 수 있다.

윈치는 레즈비언이 억압적인 남성과 여성 관계의 대안일 뿐만 아니라 여자를 사랑하기 때문이라는 주장으로 이러한 존재론과 앞서고자 했다(Myron and Bunch,1975:30). 그녀는 레즈비언을 단순히 남성에 대한 거부, 혹은 정치적 헌신(commitment)과 동일될 수 없다고 보면서 레즈비언만의 독자적인 지위(position)와 함께 조건에 기반한 강력한 정치적 주체로서의 레즈비언을 이론화한다. 그러므로 윈치의 레즈비언 정의는 초기의 레즈비언-페미니즘에서 명시적으로 분석되었던 이성애를 정복한 정치적 제도로 사고함으로써 이성애의 폭력을 누리는 이성애자 여성과 레즈비언을 차별화하고 이성애주의와 여성 억압과의 연속에 대한 분석을 보다 발전시킨 것으로 평가되어질 수 있을 것이다. 윈치의 주장은 다음과 같다.

> 레즈비언은 이성애적 현실하에 위치하기 때문에 이성애주의적 가정을 피상하기 때주며, 동성애자로서 그리고 여성으로서 억압당하는 희루인으로서의 지위는 이성애 주의 성차별주의에 도전할 수 있게 된다.....따라서 사회의 바깥으로 나가면 나갈수록 레즈비언은 그녀가 되어야만 한다고 가정하는 성차별주의와 이성애 주의의 가정을 더욱 비판적으로 볼 수 있게 된다(Bunch,1978:200-2).

윈치는 레즈비언이 도덕적으로 우월해서가 아니라 이성애적 관계와 확연 차루에 위치함으로써 이성애가 여성과 물질적으로 구별되는 실제의 상황에서 이성애가 어떻게 남성의 지배를 지지하고 운영하는가 하는 방식을 더 잘 볼 수 있다고 주장한다. 그녀는 여성/ 레즈비언 주체를 이성애 주의와 남성중심주의의 상호작용에 대한 유물론적 분석으로 재정의함으로써 젠더 구조에 할돌되어 본질주의적 경향으로 흐르거나 이성

에 주의를 성차별주의의 단순한 부산물, 반영물로 간주하는 오독을 시정할 수 있었다.

따라서 레즈비언 페미니즘의 여성/레즈비언 주체의 정의 과정은 레즈비언을 정상화 함으로써 대안적인 페미니스트 여성상을 제시하는 초기의 목적으로부터 이성애 제도에 대한 체계적 분석과 정치학으로서의 레즈비어니즘을 구축하는 것으로 이행하게 된다. 또한 이러한 이론적 발전은 페미니즘 내의 이성애 주의를 보다 민감하게 제기하게 됨으로써 '여성 정체화된 여성' 등과 같은 초기 논의가 갖는 의도한 여성 이해의 유일화 역시 문제시 할 수 있게 된다.

레즈비언을 문화적 퀴항이나 시민정책 면의로부터 정치적 선택으로 전치시킨 이러한 입장은 여성 억압을 설명하는 중요한 키널 -이성애 제도와 이데올로기-을 개발함으로써 독자적인 시각으로써 레즈비언 페미니즘의 기반을 확립하게 된다.

2. 이성애 제도 비판

레즈비언 -페미니즘은 레즈비언을 페미니스트 주체로 정의하고 레즈비언 경험의 관점에 기반해서 남성중심주의가 작동되는 방식에 대한 새로운 분석을 시도하고자 한다. 이러한 새로운 시도는 이성애를 여성 억압의 토대로 파악하는 것으로 집약되었고, 이성애가 실제적인 성관계로부터 이데올로기, 가족/결혼 제도, 노동시장의 조직에 이르기까지 체계적으로 강요되고 관리되는 것임을 밝혀 주게 되었다. 이는 이러한 전형적인 급진주의 페미니즘과 사회주의 페미니즘의 이론적 성과에 힘입어 양자를 종합시킨 것이라고 할 수 있다. 또한 레즈비언 페미니즘의 이성애 제도 비판은 레즈비언 억압을 도덕성과 동시에 그것이 여성 억압과 불가분의 관계를 맺고 있음을 주명함으로써 이성애 주의 성차별주의의 상호작용을 분석하는 페미니스트 시각을 발전시킨 의의를 갖는다.

본 장에서는 이성애 제도 비판을 70년대의 초기 레즈비언 페미니즘과 80년대의

시기의 분석으로 구분하고 시기적 변화를 통해 레즈비언 페미니즘의 논의가 어떻게 변형, 발전되는가를 고찰하고자 한다. 또한 이성애 제도 비판의 전개 과정속에서 제기되는 유의미한 논생들을 레즈비어니즘과 페미니즘간의 긴장과 조화의 측면에서 검토하게 될 것이다.

2.1. 초기 레즈비언- 페미니즘의 입장

2.1.1. 이성애적 성관계

레즈비언- 페미니즘의 이성애(Heterosexuality) 분석은 필연적으로 이성애적 성관계(hetero-sexual relation)를 비판하는 것으로 시작되었다. 이러한 입장은 성관계를 생물학적 본능이나 성적 욕망의 문제가 아니라 남성과 여성의 권력 관계가 투영되는 정치적 행위로 분석했던 급진적 페미니스트들의 논의를 수용, 발전시킨 것이라고 할 수 있다. 따라서 이성애적 성관계는 여성 억압을 포함하고 지지하는 기초적 규범일 뿐 아니라 남녀의 지배 종속 관계가 실현되는 핵심적인 장이라고 분석되었다.

즉, 성에 대한 남성 중심적 정의와 관념이 힘실의 영역에 한정되지 않고 여성의 종속을 정당화하는 일반적 논리로 확대되어진다는 것을 지적했던 것이다. 그러나 이성애적 성관계를 비판하는 근거와 대응은 학자의 이론가들의 입장 차이에 따라 다양하게 제시되었다.

급진적 페미니즘의 남성성 비판에 기초하는 입장은 남성을 공격자, 지배자로 개념화하고, 이성애적 성관계를 남성의 공격성과 정복욕의 성적 실천으로 분석한다. 이러한 관점은 남성의 폭력성을 생물학적 본질로 전제하기 때문에 남근을 성적 기관이 아닌 공격의 '무기'로 간주하고 '삽입 성교'를 여성 신체에 대한 침략과 정복으로 해석하게 된다. 즉, 이성애적 성관계를 남근/ 삽입 성교로 개념화하고 삽입 섹스 자체를 '폭력'으로 동일시하는 것이다. 따라서 남성성기는 모든 남성을 '공격자'로 범주화하게 했고, 모든 이성애적 성관계는 행위자의 동의 여부와 상관없이 '폭력'으로 규정되었다. 대표적 이론가인 존스톤은 남성이 힘입의 우선적인 기관(남근)을 가지고 있기 때문에, 생물학적 '공격자'일 수밖에 없고, 따라서 남녀의 행동한 성관계는 불가능하다고 주장했다(Jonston,1972).

이러한 시각에 의해 '행동한' 성관계의 허구성은 도전 받게 되었고, 남성의 폭력적 성행위와 이성애의 상관성 또한 비판적으로 제고될 수 있었다. 그러나 이성애를 '폭력'으로 간주하는 입장은 남성 생물학과 남성성 비판에 지나치게 경도됨으로써 이성애 비판을 남근의 삽입 섹스에 대한 반대로 국한시킬 위험이 있다. 성관계를 성기의 문제로 국한시키는 것은 신체성을 강조함으로써 성관계를 둘러싼 사회 구조, 성관념, 성가론의 다양한 역학과 작용을 초역적으로 드러내지 못하게 된다.

또한 남성 생물학과 성적 욕망에 대한 극단적 정의는 이와 대립하는 여성의 성을 과잉 일반화하는 경향을 내재하게 된다. 남성의 성은 '정복'으로서의 배출일지라도, 여성의 성은 '소통'(communication)으로서의 생출일지라도(Echols 1989 :217) 본질주의적 이론틀은 여성의 성을 지배적 권력관계로부터 탈맥락시키고 이상화시키는 한계가 있다. 모든 여성들이 그러한 특성을 공유하는 것은 아니며, 여성의 성 또한 남성 중심적 사회 안에서 조직된다고 할 때, 사회적 환경과 무관한 여성 고유의 성은 존재할 수 없기 때문이다.

이와는 달리, 남성 중심의 성작론을 비판하는 입장은 성관계를 지배적인 성규범에 의해 조직되는 것으로 보았다. 따라서 이성애적 성관계는 남성의 성적 해방만을 인정하며, 남성의 성적 만족을 위해 여성을 대상화시키는 일방적 성관계로 비판받게 되었다.

---

9) Sue Katz가 명명한 개념으로 '오르가즘'이나 성기적 접촉이 우선적으로 요구되는 것이 아니라 감정과 친밀성을 우선시하는 다정함, 포옹 등 여성의 성이 포함되고 실천되는 다양한 방식을 남성의 성과 구별하기 위해 개념된 것이다(ibid 228). 한편 이러한 여성의 성에 대한 이상화는, 이후에 페미니즘과 레즈비어니즘 간의 성논쟁(sex-debate)을 야기시키는 요인가 되었다.

성관계(이성애)가 남성 성기의 삽기와 사정으로 정의된다는 것은 남성이 성적 행위 자입을 가정하는 것이며, 여성의 성적 주체성은 부정됨을 의미한다. 따라서 실제적인 성행위의 방식과 패턴은 남성 중심적으로 이루어지게 되며 남성의 만족을 위한 대상으로 간주되는 여성의 욕구는 무시되거나 무차별될 수밖에 없다. 성행위 파정의 불평등성을 문제삼는 이러한 입장은 사회가 남성에게 성적 지배의 권리를 부여하는 것으로 봄으로써 성행위의 방식과 규범이 남성에 의해 정의되는 것을 지적하고자 한다.

남성은 성을 표사하는 언어와 성행동을 소유하고 있고 여성들이 범주되는 성행동과 성적 환상을 위한 시나리오를 써 놓기 때문에(Dworkin, in Douglas, 1990:160), 실제적인 성관계에서 주도권을 행사할 뿐 아니라 성을 정의하고 주제화하는 입법자로서의 권력마저 행사하게 된다. 그리므로 소위 '정상 체위'(missionary, normal position)와 필요조건들이 여성에게 직접적인 폭력을 주지 못할지도 몰구하고 성행위의 일반적인 기준이 되어 왔다는 것은(Koedt, 1973) 이성애적 성 각본이 남성의 성적 폭력만을 조장하는 것임을 증명하는 것이라고 할 수 있다.

질 성교를 유일하고 자연스러운 여성의 성이라고 신화화하는 것은 남성 기관과 무관하게 독자적으로 추구될 수 있는 새로운 성의 가능성마을 차단하고 남성에 대한 성적 의존을 필연적인 것으로 만들기 때문이다.

그러나 남성의 성적 우위와 지배는 성관계 자체의 문제가 아니라 남성으로서의 '사회경제적' 확인과 관련되는 것이라는 관점이 제기되었다.

질질 위에서의 남성 상위는 경제와 정치에서의 그의 위치와 같은 것이

10) 솔제으로기술의 차이, 테즈비언 섹스는 남성 성기 없이도 여성의 성적 만족을 취할 수 있다는 점에서 생물학적으로 독자적인 여성의 성을 확인시켜 주었고, 이러한 맥락에서 이성애 비판은 테즈비언 섹스를 대안적인 여성의 성으로 지지하는 경향을 보이게 된다.

다. 여성은 움직이기 힘든 위치로 속박되어 오르가즘을 느낄 수 있는 기회를 거의 갖지 못하게 된다(Reid, 1975: 103).

피프는 여성의 성적 폭력이 제한되고 부정되는 것을 성별 불평등의 사회적 관계 속에서 맥락화함으로써 성관계가 여성 억압을 구조화하는 주요 기제임을 지적한다. 또한 그녀는 '정상체위'가 고도화된 가부장제 사회에서 선호된다는 (Reid 103)사실을 상기시키면서 성행위의 패턴이 개인적 취향의 문제가 아니라 가부장적 권력에 의해 강제되는 것임을 강조한다. 가부장적 권력이 특정되고 체계화됨에 따라 다양한 성행위의 패턴들은 남성 중심의 '정상'체위로 규범화되었기 때문이다. 이는 남성 권력의 확대와 여성에 대한 성적 통제가 비례한다는 것을 증명해 주는 근거라고 할 수 있다.

한편 이성애적 성-규범이 지배와 폭종을 성애화함으로써 비대칭적 성관계를 성애에 대한 일반적 관념으로 확대시키고, 강간 등 성을 매개로 하는 폭력행위를 '성관계'로 간주하게 한다는 것은 성차론이 가부장적 권력에 의해 구성된다는 것을 입증해 주는 또 다른 증거로 제시되었다. 남성 주도의 강압적 성관계와 여성의 피학적 본성이라는 지배적 가정이 성적 영역을 넘어 남녀의 사회적 관계를 조직하는 핵심적 논리로 등원된다는 것은 '성적' 지배의 형태와 성별 불평등이 서로를 강화하고 지지한다는 사실을 확인시켜 주는 것이기 때문이다.

이렇듯 이성애가 단순한 생기 절촉이 아니라, 남성의 우월성과 지배가 실현되는 여성 억압의 축소판으로 해석됨에 따라 이성애적 성관계에 대한 비판은 구조적인 성별 불평등의 문제를 강조하는 것으로 전환하게 된다.

따라서 테즈비언 페미니스트들은 모든 지배의 양상을 남성과 여성의 성적 관계로부터 도출하고, (Douglas, 1990:159), 성관계를 지배-여성의 전형적인 예다로로 사용함으로써 이성애가 남성 지배의 근원적 형태임을 밝히게 되었다[11].

11) 그러나 이러한 분석은 성적 지배에 대개되지 않는 남성 권력의 중요성을 산형적 방

그러므로 테즈비언 페미니즘의 이성애적 성관계 비판은 여성의 성적 폭력이 만족되고 남녀가 동등하고 상호적인 성관계를 형성한다고 하더라도 구조적인 성별 불평등이 해소되지 않는 한 '성적' 정복은 성취될 수 없다는 입장으로 이행하게 된다.

> 질존이 합법화된 테즈비언이라면 이성애는 사회적으로 용인된 강간이다
> (Reid, 1975: 103).
>
> 모든 성교는 여성에게 폭력을 주더라도 모두 강간이다. 가시적이든, 비가시적이든 모든 남성이 여성보다 더 많은 힘을 갖기 때문이다
> (Dewey, 1975: 24).

위와 같은 주장은 성관계 내에서의 성적 만족과 폭력이 남녀의 평등 여부를 평가하는 판단이 되지 못하며 성관계 자체를 구성하고 조직하는 피루적 힘을 무시하고서는 이성애에 대한 루본적인 이해에 그칠 수밖에 없음을 상기시켜 주는 것이라고 할 수 있다.

따라서 이성애가 남성이 정의한 '성'(sexuality)에 여성이 편입되는 것을 의미하고, 남녀의 체계적인 불평등이 인정한 합의와 선택을 불가능하게 하는 것이라면, 그것은 강제적인 성행위와 신체적 폭행을 동반하지 않더라도 '강간'으로 해석된다. 이러한 관점은 남근 중심의 필요조건에 한정된 분석미의 한계를 보완함으로써 성관계가 생물학적 구조나 성적 폭력의 문제가 아니라 구조적인 불평등을 제도화하는 사회구조의 반영물임을 강조한다.

급진적 페미니스트들은 성적 행동이 남성적인 성-모델 내에서 동일해지거나 그것을

서으로 해체한다는 비판을 받기도 했다(물비, 1990 : 82).

12) 이러한 분석은 사회적 관계가 계절된 산적적, 물리적 행위임에도 불구하고 사회적 관계로 다는 신체성에 귀착되는 한계가 있다.

여성에게 동일하게 적용하는 것으로 환성될 수 없다는 입장을 견지해 왔다. 남성이 정의해 놓은 성 모델은 성적 폭력을 성기적인 것으로 축소시킬 뿐 아니라 성별불평등 구조에 의해 형성된 것이기 때문에 여성의 몸과 정서에 부합되는 적절한 모델이 될 수 없다는 것이다. 그러므로 그들은 진정한 성적 평등은 여성의 시각에서 정의된 대안적인 성 모델의 개발을 통해서만 성취될 수 있다고 보았다. 이러한 문제의식은 가부장적 사회구조와 남녀의 체계적인 불평등에 대한 급작적인 비판을 가능하게 함으로써 테즈비언 페미니스트들이 이성애를 '제도'로 분석할 수 있는 이론적 기반을 형성할 수 있다.

2.1.2 이성애 제도와 이데올로기

이성애적 성관계 자체에 대한 남성중심성/공격성을 비판했던 페미니스트들과는 달리 급진적 페미니스트들은 이성애적 성관계 자체에 대한 비판을 반성시켜 이성애를 '제도'로 인식하게 된다. 그들은 질실에서의 남근에 대한 문제를 포함해서 질실 밖에서 일어나고 있는 일상과 노동의 영역에서 작동되는 이성애에 대한 총체적인 이해를 시도하고자 했다. 이러한 변화는 앞서 제기되었던 성정치학(sexual politics)을 확장시켜서 성 그 자체를 '제도'로 분석하게 된 것이라고 할 수 있다(Byron and Burch, 1975:10). 이러한 문제의식에 입각이 이성애는 관념, 의식, 이데올로기, 사회적 승인과 법적 지지를 통해 규범화되는 제도적 장치로 분석되었고, 이성애가 남성우월주의의 조직이라는 주장이 성립될 수 있었다.

테즈비언 페미니스트들이 이성애가 단순한 성적 선호나 성관계가 아니라 정치적 '제도'라고 주장하는 이유는 다음과 같다. 이성애가 우월하고 자연스런 인간 성애의 유일한 형태라고 보편적으로 인식된다는 것은 모든 여성이 경제적, 정서적으로 남성에 얽어지길 원하고, 그래야만 한다는 것을 전제하는 것이다. 따라서 여성과 남성의 성적/재생산적 결합 단위는 일생 동안 지속되는 것으로 자연화되며(Brown, 1975), 남

너의 결합은 생물학적이고 자연스러우며 종족 보전의 기능을 수행하는 사회적 이상형이 된다. 또한 이러한 가정은 핵할 분화 (성별 분업), 생식을 전제로 하는 일부일처제 결혼에 대한 제도적 보장을 합술으로써 실제적으로 확립, 보장되며 다시금 자연화되는 과정을 거치게 된다.

그러므로 이성애는 자신의 규범성, 정상성, 자연성을 지시하는 물질적 표대이자, 구조적인 장치를 통해 제도적으로 운용되는 것이라고 할 수 있다. 이성애에 대한 규범적 가정은 가족과 결혼의 영역에 국한되지 않고 노동, 학교, 조직화된 종교 등 모든 사회제도에 만연됨으로써 (윈지,1978:198) 사회를 조직하는 보편적인 기초 원리로 작동되기 때문이다. 따라서 사회적/ 가족적 인정, 경제적 안전, 법적/ 심리적 보호는 이성애에 독점적으로 부여되며 레즈비언, 독신 여성 등 핵가족밖에 있는 모든 사람들은 이성애의 제도적 보장에 의해 실질적 차별과 상징적 처벌을 받게 된다.

특징적인 여성이 성적 신호와 관계없이 비하적인 의미에서의 동성애자로 낙인찍히는 가 하면 남성과의 관계를 단절한 이유만으로(남성의 소유권을 부정한) 도착, 질병, 신경증, 불감증, 성적이상, 신체적 결함이 있는 여성으로 간주된다는 것은 상징적 처벌의 단적인 예라고 할 수 있다. 이러한 비정상화와 배제에 대한 공포는 이성애자 여성으로 하여금 이성애 관계를 이탈하지 못하게 만들고, 레즈비언은 자신의 정체성을 손상하지 않으로써 레즈비언에 대한 체계적인 비가시성을 유지시키는 기제가 된다.

그러나 이성애 제도는 제도적 차별과 통제하는 여성 억압의 구조적 원인일 뿐 아니라 이데올로기적 작동을 통해 이성애의 규범적 지위와 제도적 운용, 남성우월에 대한 관념을 정당화하는 중요한 기제라고 할 수 있다.

이성애 이데올로기는 남성이 정복하는 것을 명시하고 모든 여성을 남성이 점유하여 남성의 자산으로 가정하는 것을 근간으로 한다. 따라서 여성의 몸과 서비스와 아이들은 모두 남성에게 속하게 되는 것이다(Rich,1975:69). 즉, 여성들은 자신의 자율성과 주체성은 부정당한 채, 남성으로부터 물리적 보호와 경제적 지원을 받아야 하

여성에게 동일하게 적용하는 것으로 판정될 수 없다는 입장을 견지해 왔다. 남성이 정의해 놓인 성 모델은 성적 쾌락을 생기적인 것으로 축소시킬 뿐 아니라 성별불평등 구조에 의해 형성된 것이기 때문에 여성의 몸과 정서에 부합되는 적절한 모델이 될 수 없다는 것이다. 그러므로 그들은 진정한 성적 행동은 여성의 시각에서 정의된 대안적인 성 모델의 개발을 통해서만 성취될 수 있다고 보았다. 이러한 문제의식은 가부장적 사회구조와 남녀의 체계적인 불평등에 대한 급진적인 비판을 가능하게 함으로써 레즈비언 페미니스트들이 이성애를 '제도'로 분석할 수 있는 이론적 기반을 형성해 주었다.

2.1.2 이성애 제도와 이데올로기

이성애적 성관계 자체에 대한 남성중심성/공격성을 비판했던 페미니스트들과는 달리 급진적 페미니스트들은 이성애적 성관계 자체에 대한 비판을 연장시켜 이성애를 '제도'로 인식하게 된다. 그들은 일상에서의 남근에 대한 문제를 포함해서 일상 밖에서 일어나고 있는 일상과 노동의 영역에서 작동되는 이성애에 대한 총체적인 이해를 시도하고자 했다. 이러한 변화는 앞서 페미니즘의 성정치학(sexual politics)을 확장시켜서 성 그 자체를 '제도'로 분석하게 된 것이라고 할 수 있다(Byron and Bunch,1975:10). 이러한 문제의식에 입각해 이성애는 관념, 의식, 이데올로기, 사회적 승인과 법적 지지를 통해 규범화되는 제도적 장치로 분석되었고, 이성애가 남성우월주의의 초석이라는 주장이 성립될 수 있었다.

레즈비언 페미니스트들이 이성애가 단순한 성적 선호나 성관계가 아니라 정치적 '제도'라고 주장하는 이유는 다음과 같다. 이성애가 우월하고 자연스런 인간 성애의 유일한 형태라고 보편적으로 인식된다는 것은 모든 여성이 강제적, 정서적으로 남성과 멀어지길 원하고, 그래야만 한다는 것을 전제하는 것이다. 따라서 여성과 남성의 성적/재생산적 결합 단위는 일생 동안 지속되는 것으로 자연화되며(Brown,1975), 남

는 존재로 사회화된다. 노동시장에서도 생계 일당자로서의 남성 선호는 여성이 남성에 의해 경제적으로 부양 받는다는 논리로 여성의 저임금과 차별을 정당화하게 되는 것이다. 이러한 가정에 기반한 가족 임금은 여성 노동을 주의와 본 아니라 남성에게 경제적으로 지불 받지 않는 레즈비언 노동자의 존재를 부정함으로써 레즈비언의 경제적 조건을 더욱 취약하게 만드는 것이라고 할 수 있다. 이로써 이성애는 남성에게 여성에 대한 착취를 정당화해 주고 묵인할 수 있는 면책을 부여하며 여성은 성교, 결혼, 양육의 제계를 통해 남성에게 서비스함으로써 다시금 남성 우월적 체계를 존존시킨다.

즉, 남성의 성적 ,정서적, 물리적 재생산을 위해 무불 노동으로 남성을 보살핌으로써 남성의 일에가지를 창출하는 것은 자본가의 일에가치 창출을 위한 노동자의 지위와 같은 것이라 할 수 있다. 그러나 여성에게는 어떠한 임금도 보상되지 않으며 자본가 - 노동자의 계약적 관계라는 말의 남녀의 결합은 항구적이고 생물학적이며 성적인 것으로 정의되기 때문에 다른 여자의 가능성도 차단하게 만드는 결과를 초래하는 것이다. 따라서 이성애는 일신과 완전한 단순한 행위나 성적 규범이 아니라 두 성간의 권력 관계의 영속화를 위한 강력한 도구로서 남성 이익을 위해 운용되는 제도라고 할 수 있다 (The Purple September Staff,1975).

한편 모든 이데올로기가 지배 질서를 정당화하고 억압자의 지위를 재생산하는 세계관을 유포하는 것이라고 한다면 이성애 주의 이데올로기 역시 여성에게 무엇이 자연스러운 것인가를 지시하게 된다. 그렇다면 이성애 이데올로기의 또 다른 작용은 억압자(남성)의 이해에 자신(여성)을 동일시하게 함으로써 여성간의 연대를 기도하는 것이라고 할 수 있다.

이성애 관계 속에서 여성은 남성의 지배- 종속의 일대일 위치기를 통해서 개별 남성에게 성적, 물리적, 정서적 노동을 봉사하도록 길들여 있게 된다. 또한 무의식적인 친신과 에너지를 억압자인 남성에게 쏟으로써 자신과 다른 여성을 남성보다 하위에 위치시켜 여성이 투자적이고 열등한 존재라는 남성 중심적 가정을 지지하게 되는 것

이다. 따라서 대다수의 여성들은 남성의 승인과 인정에 매달리면서 여성 상호간의 의미 있는 관계 형성을 포기하고 절망하게 된다. 즉, 사회적으로 공적이고 심리적이고 경제적인 자원들을 분배하는 것으로써 이성애 이데올로기는 가정에서는 한 남성에게, 가정 밖에서는 모든 남성에 대한 강요된 충성을 통해 여성 서로 서로를 분리시켜 놓는 명확인 것이다. (Valeska,1983 :28) 관점에 여성이 여성과의 연대를 동일시를 기피하는 이러한 현상을 남성 중심 주의가 형성시킨 여성 심리로 설명하기도 한다.

> 여성들은 그들 자신의 억압 상황과 이차적인 지위 그리고 자기 혐오감을 반영하게 될 다른 여성들과의 만남을 어떤 형태로든 주저한다. 왜냐하면 다른 여성과의 대면은 결국에 가서는 혼동할 수도 사랑할 수도 없는 자기 자신의 모습과의 만남이기 때문이다(Radical Lesbians,1970:21).

이성애 이데올로기는 여성을 자기 비하, 혐오, 경멸에 빠지게 함으로써 남성의 제1시민적 지위를 안정화시켜 준다고, 이유는 반대로 자신과 같은 카스트에 속하는 다른 여성들을 제 2시민화 하게 된다. 왜냐하면 사회적으로 더 많은 권력을 획득하고 있는 남성과의 관계를 공고히 하는 것이 더 많은 권력을 획득할 수 있기 때문에 대다수 여성들은 여성과의 관계를 투쟁이하고 부가적인 것으로 간주하면서, 다른 여성에게 자기혐오와 경멸을 투사함으로써 자신의 타자적 위치를 보상받고자 하는 것이다. 그리므로 남성을 보편적인 인간 주체, 우월한 인간성의 규범으로 상정함으로써 이성애 이데올로기는 여성 자신의 이익과 삶으로부터 그들을 소외시키며, 여성을 자신의 존재로 행기 질화함으로써 자해에를 촉진시키게 된다.

이성애 이데올로기의 또 다른 기능은 남성다움/여성다움의 신화를 견고하게 하는 것이라고 할 수 있다. '진정한 여성'과 여성다움은 여성해방 담론에 있어서 그 반대항인 '진정한 남성'없이는 지지될 수 없는 것이다. 그렇기 때문에 진정한 여성은 남성과 성교하고 남성의 욕구를 충족시키는 사람이 되고, 진정한 남성다움은 성적으로

여성을 굴복시키고 그것을 일상에서 재확인하는 사람이 된다. 그래서 성별에 대한 정형화는 단순히 관념적 이상으로 존재하는 것이 아니라 사회 성원에 대한 통제 기제로 작동하여 정형화된 성별 정체성을 보유하지 않으면 정상성의 범주로부터 그들을 소외시키게 된다.

남성 동성애자를 여자 같은 남자나 남성보다 못한 사람으로 열등하게 취급하거나 레즈비언을 제국된 남성성으로 매도하는 것은 그들의 동성애적 실천에 대한 공기보다 먼저 이분법의 프레임에 대한 의존이 우선하고 있음을 증명하는 것이다. 동성애적 실천을 하지 않는 이성애자 여성도 남성에게 의존하지 않고 독립적인 지위를 가지면 남성 혐오주의자, 레즈비언, 여성성을 상실한 여성, 남자 흉내내는 사람 등으로 사회적 비난을 받게 된다는 것 또한 남성다움과 여성다움의 결합이 이성애를 통해 자연화되고 재생산된다는 것을 반증한다. 따라서 이성애 이데올로기는 여성들로 하여금 여성답지 못하다는 비난을 통해 남성의 승인과 지지를 철회하고 위협하는 방식으로 정형화된 여성성을 강요함으로써 여성들을 이성애적 주체로 구성시키는 핵심적 기제가 된다.

심층은 바와 같이 레즈비언 페미니즘의 이성애 제도와 이데올로기에 대한 분석은 이성애 주의와 성차별주의를 연결시킴으로써 이성애 제도가 여성 억압의 토대임을 밝히고 레즈비언에 대한 호모포비아와 동성애자의 억압이 이성애 제도를 통해 어떻게 작동되는가를 포괄적으로 해명하게 해 주었다. 다음 장에서는 이성애- 페미니즘에 대한 비판을 통해 호모포비아와 이성애적 특권의 폐미니즘 내부에서의 여성간의 차이의 상관성을 상세하게 짚어 보고자 한다.

2.1.3. 페미니즘 내부의 이성애 주의

레즈비언 페미니스트들은 레즈비언을 여성으로 동일시하고 레즈비어니즘을 페미니즘의 동화시킴으로써 동성애/이성애의 이분법을 문화시키고, 레즈비어니즘을 페미니즘 정치학의 개념에 위치시키고자 했다. 따라서 여성을 사랑하는 것은 (woman-loving)은 여성혐오적 사회를 저항할 수 있는 필수 덕목이 되었고, 그러한 덕할은 성적 선호에 관계없이 진정한 페미니스트라면 실천해야 하는 당위로서 인식되었다.

그러나 이성애주 여성과 레즈비언간의 유사성과 연대 가능성에 대한 강조는 이성애주 여성의 억제를 보편적인 것으로 간주하고 레즈비언 억압을 부차적인 것으로 치부하게 되는 문제를 낳게 되었다. 즉, 여성들이 억압적 경험을 공유하기 때문에 여성들의 이해가 동일하다는 가정은 이성애자 여성의 특권적 여성간의 차별적 이해에 대한 문제 제기를 봉쇄했던 것이다. 이러한 배경 속에서 레즈비언 페미니스트들의 이성애 제도에 비판은 페미니즘 내부의 이성애 주의에 대한 비판으로 연장될 수밖에 없었다. 즉, 이성애 제도에 대한 분석을 통해서 남성 중심 주의를 비판했던 그들이 이제는 이성애자 /레즈비언 페미니스트간의 권력 관계를 통해 페미니즘 내부에서도 유효한 이성애 주의의 영향력을 비판하고자 했던 것이다. 이들의 이성애 -페미니즘에 대해 비판은 다음과 같다.

첫째, 레즈비언 페미니스트들은 이성애자 페미니스트들이 자신의 이성애적 특권을 인정하고 나아가 그 특권을 포기해야 한다고 주장했다. 이성애적 특권을 인정하지 않는 것은 그러한 특권을 가능케 하는 남성 권력을 묵인하고 레즈비언과 이성애자 여성간의 불평등한 권력 관계를 온존하는 것이며, 특권을 지속시키는 것은 이성애 제도와 이데올로기에 합의, 공모하는 것으로 비판받게 되었던 것이다.

이성애자 페미니스트들은 자신이 맺고 있는 남성과의 관계가 정상적이고 자연적이라고 생각함으로써 레즈비언에 대한 우월감을 가지게 되고 , 남성과의 개인적 관계에 의존함으로써 이성애에 부여되는 가족, 경제, 사회, 심리적인 지지를 통한 실제적인 이익을 획득하게 된다. 그러나 이성애자 페미니스트의 이성애적 특권으로 얻어지는 이

익은 이성애 제도와 이데올로기에 기반하는 것이기 때문에 그것은 결과적으로 자매 여성에 대한 차별과 배제를 통해 얻어지는 기형적인 이익이라고 할 수 있다. 또한 여성의 자원이 여전히 남성과의 관계로부터 확보된다면 남성에의 종속과 의존의 고리는 그만큼 끊어지기 어렵두며 여성간의 질합적 연대의 형성과 자기 발전의 가능성은 지연될 수밖에 없는 것이다(Bunch,1978:199). 따라서 이성애자 페미니스트들이 누리는 이성애적 특권은 이성애 제도를 지지해 줌으로써 그들이 반대하고 해결하고자 하는 여성 억압을 그만큼 지속시키고 심화시키는 결과를 초래하는 것으로 비춘되었다.

그러나 트레블코트(Trebilcot)는 이성애자 페미니스트들이 자신의 성적 선택에 대한 책임과 성찰을 동반한다면 이성애주의자(heterosexist)가 피지 않을 수 있으며 자매애를 회복하고 이성애 주의를 문화시키는 데 기여할 수 있다고 제안한다. 그녀가 주장하는 성찰은 이성애적 성적 체위이 이성애에 부여되는 경제적, 사회적, 정서적 이익과 분리될 수 없음을 인정하는 것이다. 나아가 이성애적 관계를 지속시키게 되는 사회적 관계에 대한 비판과 분석을 시도하며, 레즈비어니즘도 가능한 선택일 수 있음을 고려하는 것을 의미한다.(Douglas,1999 : 165-167)

한편에 트레블코트의 온건한 입장과는 달리, 리드(Reid)는 이러한 문제가 이성애자 여성 개인의 도덕성과 자질에 따르는 것이 아니라 그들의 지위(position) 에 기반하는 여성 억압에 대한 분석이 갖는 한계에서 비롯되는 것임을 지적한다.

> 이성애 페미니스트들은 여성의 남성에 대한 감정적, 경제적 의존을 비판하면서 결혼, 모성, 가족, 가사노동 등 일련의 '자연스러운' 구성물(natural constructs)에는 모두 도전하고 비판했지만 남성에게 성적으로 의존하는 것은 자연스럽게 가정함으로써 이성애는 그러한 도전으로부터 제외시켜 왔다(Reid,1979:101).

인용한 바와 같이 이성애가 자연스러운 것으로 가정된다는 것은 '구성된 자연

'(constructed naturalness)에 개입하는 권력 관계를 폭로한다는 것을 의미하며, 이성에 지도를 관통하는 남성 권력을 비판하지 않음으로써 자신의 이성애적 욕망에 의존하려는 시도를 내포하는 것으로 해석되었다. 또한 레즈비언에게 억압적이고 정당하지 않은 이성애가 일반 여성들에게는 당연한 현재이자 순리로 인식된다는 것은 그런 류 레즈비언들과 일반 여성의 이해가 동일할 수 없음을 증명해 주는 것으로 이해되었던 것이다.

이러한 맥락 위에서 이성애자 페미니스트들에 대한 두 번째 비판은 이성애자 페미니스트의 레즈비언에 대한 몰이해와 무지에 대한 질타로 이어지게 된다. 즉, 레즈비언들은 이성애적 욕망을 누릴 수 없기 때문에 이성애와 여성의 차별적인 이해를 갖는다는 것이다.

> 이성애는 일상의 소통만을 강요한다. 레즈비언들은 이성애자가 되도록 키워졌기 때문에 이성애가 여성들의 삶을 이해할 수 있지만 이성애가 여성을 레즈비언의 삶이 어떤 것인지 이해할 수 없다.....(Brown, 1975: 74)

이성애 중심의 사회는 이성애 경험을 인간의 보편적인 경험으로 간주하기 때문에 하나의 (레즈비언) 경험에 대한 이해를 고려하지 않는다. 따라서 레즈비언 경험은 언제나 의심되고 추궁되고 설명되어지지 하는 일탈의 경험이 된다. 또한 이성애자 페미니스트들은 남성과의 차별, 행동을 중요시하기 때문에 상대적으로 여성간의 관계를 부차적하기 쉬우며, 전략적 측면에서도, 남성과의 분리를 거부할 뿐 아니라 남성과 분리된 여성들의 경험을 무절하거나 분석하지 않게 된다. 이렇듯 레즈비언과 이성애자 여성이 정책의 불평등한 관계에 놓인다는 사실은 이성애자 여성의 이해를 레즈비언의 이해로 환원시킬 수 없음을 강조하게 했다.

브라운은 이성애의 긍정적 지위를 설정하지 않는다면 여성 억압에 대한 근본적인 페미니스트적 분석과 해결은 성취될 수 없으며, 여성에 대한 실질적인 지원과 커뮤니

티의 (constructed naturalness)에 개입하는 권력 관계를 폭로한다는 것을 의미하며, 이성애 지도를 관통하는 남성 권력을 비판하지 않음으로써 자신의 이성애적 욕망에 의존하려는 시도를 내포하는 것으로 해석되었다. 또한 레즈비언에게 억압적이고 정당하지 않은 이성애가 일반 여성들에게는 당연한 현재이자 순리로 인식된다는 것은 그런 류 레즈비언들과 일반 여성의 이해가 동일할 수 없음을 증명해 주는 것으로 이해되었던 것이다.

이러한 맥락 위에서 이성애자 페미니스트들에 대한 두 번째 비판은 이성애자 페미니스트의 레즈비언에 대한 몰이해와 무지에 대한 질타로 이어지게 된다. 즉, 레즈비언들은 이성애적 욕망을 누릴 수 없기 때문에 이성애자 여성과

축소하는 것은 여성의 창조적 활동과 역사를 부정하는 것이 된다.

그러나 여성정체화의 공유된 경험 속에서 이성애자 여성과 레즈비언의 유사성을 강조하는 것은 초기 레즈비언 페미니즘의 기본 입장을 그대로 수용하는 것이라고 할 수 있다. 리치는 여성간의 연대와 사랑이 생기적 정력으로 국한될 수 없는 것이라고 보고, 레즈비언에 대한 제한적이고 일상적인 정의를 해체하기 위해 레즈비언의 범위를 확장하고자 했다. 이러한 맥락 속에서 '레즈비언 연속체'라는 개념이 성립된다.

레즈비언 연속체란 여성정체화된 경험을 포괄하는-여성 자기의 삶의 역사를 관통하는- 개념으로서 단순히 어떤 여성이 다른 여성과 성적 경험을 의식적으로 욕망한다는 사실뿐 아니라 여성과 여성 혹은 여성들간에 보다 일차적인 정력가 투수히 형성되어 가는 사실을 의미하는 것으로 정의된다. 따라서 '연속체'란 개념은 동시대의 다양한 여성들 뿐 아니라 다른 역사적 시기에 존재했던 여성들의 공통적 경험까지도 포괄하게 된다. 비록 여성들이 다른 물질적 ,사회적 조건에서 살았다고 하더라도 그들은 가부장제 하에서 억압적 경험과 저항적 경험을 공유해 왔기 때문이다. 역사 속의 수많은 여성들은 자신의 조건을 변화시키고 억압에 저항하기 위해 투쟁해 왔으며 이러한 여성의 역사는 마녀, 독신 여성, 이방인, 결혼 저항주의자들, 레즈비언들에 의해 축적되어 왔던 것이다.(ibid,34)

그러므로 레즈비언의 역사는 여성 저항과 연대의 역사이며 직접적으로 여성과 성적 관계를 맺지는 잠재적인 여성들만의 독자적 조직이나 모임, 공동체 속에서 긍정의 관계에 몰입했던 모든 여성들의 역사가 된다.

> 모든 여성들은 …양이의 젖을 빠는 아이로부터 자녀에게 젖을 물리는 두 번 성적 체험을 느끼는 성인의 이모기까지.....공동의 시체를 사용하는 두 명의 여성에 이르기까지 ,여성의 보살핌을 받으며 90세에 죽은 할머니에 이르기까지 - 어머니의 젖을 빨던 어린 시절을 회상할지도 모른다.....자신을 레즈비언과 동일시하든 동일시하지 않든 간에 이러한 연속

선에서 자신을 발견하게 될 것이다(ibid,34)

로니의 주요 관점에 대한 래따로가 암시하듯 레즈비언 연속체는 여성 생물학을 자원으로 재해석하면서 모성성과 여성의 창조성, 여성적 가치를 연계하는 급진적 페미니즘을 의접적으로 옹호하고 있다. 따라서 여성과 남성의 차이는 극대화되지만 이성애자 여성과 레즈비언은 여성의 공통적인 실존과 조건으로 연속적 위에 존재하게 된다.

한편 리치는 이성애자 여성과 레즈비언의 유사성을 설명하기 위해 두 가지 근거를 제시한다.

첫째, 여성간의 우정과 동료애를 에로틱과 멀어진 것으로 간주하는 것이 에로틱에 대한 제한적이고 지엽적 이해 때문임을 밝혀 남성 중심적인 에로틱의 정의를 비판하는 것이고, 두 번째는 여성들이 연속선 위에서 양쪽 할 수밖에 없는 이유를 강제적 이성애라는 물질적 조건에서 찾는 것이다.

즉, 대부분의 여성들이 상대적으로 남성보다 저열한 지위에 놓여 있어서 생존을 위해 이성애 제도에 정박한 복종을 표시하면서 다른 한편으로는 다른 여성과의 여성정체화로 전인하기 위한 에너지를 배양하는 '이중의 생활'을 할 수밖에 없다는 것이다.

또한 이러한 이중생활은 레즈비언의 경험을 체계적으로 비가시화함으로써 레즈비언의 정치적 실존을 박탈하고 이성애가 유일한 대안이라고 믿도록 하는 강제적 이성애의 작용 때문이라는 것이다.

즉, 모든 여성에게 레즈비언의 잠재성이 존재하지만 강제적 이성애에 의해 그러한 잠재성을 손상 당함으로써 실제적인 레즈비언적 실천을 방해받는 것이기 때문에 연속적 이중생활은 레즈비언적 경험으로 해석해야 한다는 것이 그의 주장의 요지인 것이다. 그러나 이러한 근거에도 불구하고 리치의 레즈비어니즘은 많은 레즈비언과 페미니스트들로부터 몰역사적, 본질주의적이며 레즈비어니즘을 페미니즘으로 환원시키는 것으로 비판받게 된다.

2.2.2 본질주의적 해석에 대한 비판

리치는 강제적 이성애를 가부장제의 핵심 기제로 파악하면서도 여성들을 단순히 가부장제의 희생자로 보지 않고, 여성 저항의 근거로써 레즈비언 연속체라는 개념을 수립함으로써 레즈비어니즘을 재정의하는 데 중요한 기여를 한 것으로 평가된다.

그러나 많은 페미니스트들은 리치의 논의의 유의미성을 인정하면서도 강제적 이성애와 레즈비언 연속체 개념에 대한 비판적 입장을 개진함으로써 레즈비언을 어떻게 페미화하며 레즈비언 주체를 누구에게 부여할 것인가에 대한 본격적 논쟁을 시작하게 된다. 요약하면 그것은 페미니즘 내부에서 여성 억압을 분석하는 다양한 관점들의 경합과 레즈비언의 범위와 정치학을 설정하기 위해 페미니즘과 레즈비어니즘이 충돌/협상하게 되는 과정과 직결되는 것이었기 때문이다.

따라서 페미니즘 내부에서 여성 억압에 대한 시각의 경합이라는 측면에 대해서는 강제적 이성애가 주요 논점으로 대두되었고 레즈비어니즘을 어떻게 정의할 것인가에 대한 문제는 '레즈비언 연속체'에 대한 재정초가 지배적이었다. 그러나 리치의 입장에 대한 격렬한 논쟁은 후자인 '레즈비언 연속체'에 대해 집중적으로 제기되었다.

먼저 '강제적 이성애' 가 과연 여성 억압을 해명하는 과학적이고 타당한 개념인가에 대한 의문은 유물론적 접근을 표방하는 사회주의 페미니스트들에 의해 제기되었다. 페거슨은 리치가 여성 억압의 원인을 강제적 이성애에 환원시킴으로써 남성 지배를 영속화하고 지지하는 다양한 사회적 현력에 대한 분석을 무시한다고 비판한다. 즉, 여성 억압은 국가와 정치적 권력, 경제적 체제에 대한 남성 통제, 여성의 생물학적 재생산에 대한 통제, 계급, 인종 억압 등에 의해 구조화되는 것이며 강제적 이성애는 가부장제의 페미니즘들 중의 하나일 뿐이라는 것이다(Ferguson,1981:63).

그러나 리치가 여러의 사회적 현력을 무시하면서 강제적 이성애를 여성 억압의 유일한 원인으로 제한했다는 페거슨의 비판은 비약적 독해일 수 있다. 리치는 페거슨의 논의를 인용하면서 이성애적 명령을 노동시장의 성차별과 연관시켜 규명함으로써 강제적 이성애의 사회적 운동을 지적한 바 있고, 강제적 이성애의 다양한 스펙트럼을 제시함으로써[11] 여성에 대한 남성의 속제적 정제적 통제를 포함시키고 있기 때문이다. 따라서 페거슨의 비판의 주요 지점은 급진적 본질주의에 대한 정력한 반대를 거냥한 것으로 역사화되어야 한다. 즉, 역사적, 사회적 시공간의 지점에서 특수한 성별, 계급, 인종간의 상관관계를 분석하지 못하고 여성 억압을 몰역사적으로 분석하는 것에 대한 오류를 지적하고자 했기 때문이다. 그러므로 페거슨의 비판은 먼저와 같은 레즈비언 페미니즘의 사회주의적 관점이 본질주의로 경도 되는 것에 대한 우려에 기인하는 것으로 읽혀질 수 있는 것이다. 그러나 지타(Zita)는 페거슨의 지적이 여성적 실존에 이성애가 얼마나 중심적인가를 오호하게 하고 남성에 대한 여성의 성적 충실을 강요하는 제도적 장제와 강요에 대한 본격적 고려를 손상시킨다고 비판했다(Phelan, 1989:72). 즉, 지타는 페거슨의 주장 속에서 강제적 이성애에 대한 페미니스트적 비판이 희석되는 것을 교정하고자 했던 것이다.

이와는 반대로 미국의 레즈비언 본질주의와 프랑스의 급진적 레즈비어니즘의 영향을 받은 캐나다의 이론가들은 페거슨과는 달리 레즈비어니즘에 대한 독자적 의미화를 강조하는 입장에서 리치를 비판한다.

> 이성애적 '강제적 ' 본성은 레즈비어니즘과 페미니즘 사이에 선택이 가능하다는 것을 내포한다...강제적 이성애와 레즈비언의 실존을 병렬적이고 평행적 것으로 간주함으로써 ...이성애가 선택이라는(이성애자들의)주장을 정당화해 주는 것이다....그러나 레즈비언으로서 우리의 목적은 우리가 이성애를 선택하기를 원한다는 것이 될 수 없다.....'강요적인' 이성애에서 '동의적인 (consensual)'이성애로 옮겨감으로써 이성애와 레즈비어니즘을 상적 선으로 보게 된다.(Brunet and Turcotte,1982)

이러한 시각은 가부장적 사회에서 이성애와 동성애는 동등할 수 없기 때문에 선택

(11) Rich, 1980 :43-9 참조 .

이나 선호가 될 수 없다는 리치의 주장에 대한 직접적인 비판이라고 할 수는 없다.

그러나 루퍼넥과 위고프는 리치의 논리가 강제적 이성애의 조건 속에서도 레즈비언들이 레즈비어니즘을 선택해 왔다고 주장함으로써 이성애 역시 자유롭게 선택될 수 있다는 주장을 지지하게 되는 자기 모순에 빠진다고 지적한다. 즉, 이성애와 동성애가 선택 가능한 동가물이 아님을 강도 높게 주장했지만, '강제적 이성애'와 '레즈비언 연속체'를 대등한 동가물로 간주하는 것은 본末의 전제를 지지하는 것과 다를 바 없기 때문이다. 따라서 가부장제에 대한 저항의 역사로써 레즈비어니즘을 이상화시키는 것은 지배 구조의 억압적 전략과 (강제적 이성애)그에 대한 도전 (레즈비언 연속체)에 같은 비중을 둠으로써 이성애와 레즈비어니즘간에 존재하는 불평등을 희석시킬 수 있다는 것이다.

한편 강제적 이성애보다 더 많은 논쟁을 촉발시켰던 레즈비언 연속체 개념에 대한 비판은 세 가지로 요약될 수 있다.

첫째, 레즈비언의 역사를 포괄적인 여성 역사로 말해함으로써 레즈비언을 남한화하고 레즈비어니즘이 구축해 온 다양한 사회적 의경을 무시한다는 것이다. 퍼거슨은 레즈비언 페미주의적, 페미니스트적 하위 문화가 레즈비언 역사(lesbian herstory)를 추구해 왔다고 동소로써 레즈비언 연속체 개념이 남성 동성애자의 문화와 진화적 관점을 빌어 왔던 레즈비언 문화를 일반 동성애자의 문화로부터 단절시킨다고 비판한다.(Ferguson [991:72) 물론 레즈비어니즘은 하위 문화와 동성애자에 대한 의학 담론의 등장, 산업 사회의 도시의 탄생이라는 경제적 배경, 여성 교육과 고용의 확대 등 사회적 환경을 조절해서는 구성될 수 없다는 점에서 퍼거슨의 비중은 정당한 것이다. 그러나 퍼거슨의 사회학적적 접근을 충분히 적용한다면 그의 주장은 서구 사회에서만 적용될 수 있는 이론이 된다. 즉, 성의학의 등장, 게이 해방운동, 동성애자 하위 문화와 동성애자 고객의 탄생이 주어졌던 서구 사회에서는 남녀 동성애자의 문화가 같은 무릎 공유될 수 있었으나, 그렇지 못한 사회에서는 오히려 분리적이고 폐쇄된 문화가 지배적 형태로 존재해 왔기 때문이다. 문제는 분리주의적 전망과 분석이 아니라

물해사적, 발전적적인 레즈비어니즘 정의에 있는 것이다.

그러나 모든 레즈비언들을 가부장제에 저항해 온 사람으로 간주하면서 그러한 레즈비언들이 당면했던 물적 조건의 다양성은 논의의 대상에서 제외시켰다는 퍼거슨의 비판은 리치의 분석이 갖는 결정적인 한계를 정확하게 지적해 주는 것이다. 페니하면 리치의 이러한 한계가 레즈비언이 되는 다양한 경로와 방식들을 무시하고 페미니스트적 의미 내에서만 레즈비어니즘을 해석하려는 경향으로 변질되었기 때문이다. 즉, 레즈비언의 역사를 가부장제에 저항하는 '여성'의 역사로 대체하는 것은 독자적인 레즈비언의 역사를 부정하는 것이라고 할 수 있다. 여성을 사랑하는 것에 대한 (woman loving) 라디칼 페미니스트적 의미를 부여하는 것은 페미니즘적 실천을 하지 않는 레즈비언들로부터 정당성을 박탈하게 된다. 따라서 비(非), 반(反) 페미니스트인 레즈비언들은 확장된 레즈비언 연속체 속에서 의미될 수밖에 없으며 부정적인 모델들은 배제하면서 긍정적인 모델들만 포함하게 됨으로써 (Phelan,1989:85)[14] 연속체에 대한 존재 의미는 상실될 수 있는 것이다.

한편 리치에 대한 또 다른 비판의 대상은 본질주의적 레즈비어니즘을 거냥한 것이라고 할 수 있다. 모든 여성에게 레즈비언 성향의 보편적 존재를 전제하는 것은 성정체성이 자기 동일시와 사회적 환경 속에서 구성되는 것임을 간과함으로써 이성애와 남성 중심적 소설되지 않는 본질로써의 원초적인 레즈비언 자아가 표출되는 것으로 따라오기 때문이다. 따라서 레즈비언의 정치성과 문화를 모성적인 혹은 여성적인 차원에 근거하여 이해하려고 하는 문화주의자의 시각은 본질주의로의 회귀일 수 있는 것이다.(모리스,1993:279). 따라서 에자는 레이날과 동시에 레즈비언이라는 주장은 모든 인간은 태어나면서부터 이성애자라는 지배적 담론의 반대형(reverse version)일 위험이 있다.

14.) 버지니아 울프(Virginia woolf), 거트루드 스타인(Gertrude Stein), 로자 보뇌르 (Rose bonheur) 등 페미니스트이거나 저명한 사회 명사, 예술가들만을 레즈비언 역사의 선으로 해석함으로써 레즈비언의 정성을 무시하고 이상화하는 것을 의미한다.

그러므로 남성의 시각으로 정의해 온 레즈비어니즘과 레즈비언을 해체하고자 했던 리치의 노력은 성정체성이 구성되는 것이 아니라 생물학 본질에 근거한다는 결론적 확정으로써 성에 대한 지배적 가정을 다시금 지지하는 한계로 귀결되었던 것이다.

마지막으로 레즈비언 연속체는 이성애와 여성과 레즈비언간의 실제적 차이를 무화시킨다고 비판할 수 있다. 리치는 레즈비언에 대한 성적 정의를 대체하기 위해 성적 실천을 부차화함으로써 성애적 경험을 과소 평가하거나 분석하지 않았다. 그러나 성적으로 여성을 욕구하고 여성으로부터 성적 만족을 얻는다는 사실은 가부장제에 대한 도전과 여성 연대로 환원될 수 없는 것이다. 남녀의 성적 결합에는 폭력적 레즈비식이 있고 여성간에는 우정과 정서적 친밀감이 우선한다고 보는 것은 이성애에게만 성애적 차이를 부여함으로써 여성간의 관계를 탈성애화해왔던 남성 중심적 레즈비식을 리치를 근본적으로 해체하지 못하는 것이다. 레즈비언들에게는 우정의 친밀감, 연대감 또한 실제 실제적인 성애의 만족과 욕구가 존재한다. 그렇기 때문에 남성과의 성애를 통해 만족하지만 다른 여성과 우정을 갖는 여성과 여성과의 관계 속에서 성적 만족을 얻는 레즈비언은 동일한 감성과 일상, 사회적 경험을 공유하지 않는다.

또한 레즈비언들은 '성적 실천'에 따른 직접적인 사회적 차별을 받으며 남성으로부터의 억압은 물론 성적 소수자로서 심리적인 위협-피해식, 수치심, 불안-과 정상성으로부터의 배제를 경험한다. 그러므로 레즈비언 연속체에 레즈비언의 이성애가 여성을 동일하게 취지시키는 것은 '강제적 이성애'가 남성이 여성을 억압하는 도구일 뿐 아니라 여성 사이에서도 관철되는 권력 작용이라는 사실을 드러내지 못한다. 따라서 리치의 이성애/동성애의 이분법 해체는 이성애가 여성과 레즈비언 사이에 절연의 존재하는 이해의 차이와 불평등을 무시하는 것으로 오용될 소지가 있다. 즉, 레즈비언이라는 단어 역시 다른 어휘들처럼 실제적인 차이들을 포괄화하고, 공통 불가능한 것에 단일한 정의들을 강요하는 데 사용될 수 있는 것이기 때문이다(Bell& 278).

지금까지 리치의 이성애 비판과 레즈비언 정의를 중심으로 초기의 레즈비언 페미니즘과 리치의 입장이 어떠한 연속과 불연속의 지점들을 관통하고 있는가를 살펴보았

다. 초기 레즈비언 페미니스트들과 리치는 이성애가 자발적으로 선택되는 성적 선호가 아니라 가부장적 행렬과 제도들에 의해 강요되는 억압적 체계임을 밝혀 주었다. 남한적 사랑의 심화에서 출산, 그리고 결혼에 대한 합력에 이르기까지 남성중심적 사회는 물질적, 이데올로기적 위협을 통해 여성들을 이성애자가 되도록 강제한다는 비판을 확립시켰던 것이다. 그러나 리치의 '레즈비언 연속체' 개념의 성립을 기점으로 초기 레즈비언 페미니스트와 리치는 상반된 입장을 보이게 되는 것으로 요약할 수 있다.

초기 레즈비언 페미니스트들은 '여성 정체화된 여성'이라는 개념을 통해 레즈비언의 범위를 확장한 바 있지만 그러한 주장의 근저에는 레즈비언이 당연하는 물질적 조건에 대한 분석과 호모포비아 ,이성애적 폭력에 대한 비판이 병시되어 있었다. 그러나 리치의 연속체 개념을 통해 이성애자 여성과 레즈비언의 이분법적 대립을 해체하는 것과 레즈비언의 특수성을 정치화하는 전략간에 긴장과 모순이 노출되었기 때문이다. 그러므로 리치의 논의에 대한 비판과 재검토는 레즈비어니즘을 페미니즘 안에 포함시킬 것인가 아니면 페미니즘으로부터 독립시킬 것인가에 대한 문제와 맞물리게 되었다. 또한 레즈비언 주체에 대한 정의가 제차 페미니즘의 주요 현안으로 부상됨으로써 레즈비언에 대한 본질주의적/ 사회구성론적 논쟁이 시도될 수 있었다는 것은 후기 레즈비언 페미니즘의 중요한 의의라고 할 수 있을 것이다.

다음 장에서는 이성애 제도 비판에 기반해서 여성 해방의 정치적 노선으로 제시된 '분리주의' 논의[15]를 중심으로 레즈비어니즘이 레즈비언에 대한 정당화와 재해석을 넘어서 페미니즘의 실천 전략으로 확대되는 과정을 분석해 보고자 한다.

15) 문제가 제기되는 방식은 그 해결이 주어지는 방식을 제한하고 규정하게 된다. 즉, 하나의 문제가 기술되는 방식은 그 해결책이 만들어지는 방식을 제한하고 규정하게 되는 것이다. 페니하면 여성 억압을 이성애 제도로 분석하는 방식은 특정한 여성 해방의 정치적 방향(분리주의)을 제시하는' 것과 직결되는 것이기 때문이다(세지, 1992: 311).

3. 정치적 대안으로서의 레즈비어니즘

여성에 억압에 대한 비판과 분석은 자연스럽게 레즈비어니즘을 페미니즘의 정치적 대안으로 평가하게 했다. '분리주의'로 명명된 새로운 정치적 대안은 남성과의 관계를 단절하고 이성애의 틀에 얽매이지 않는 것이야말로 여성과의 관계와 연대를 회복하고 남성 중심 주의를 분쇄하는 지름길이라고 주장되었던 것이다.

또한 급진적 페미니스트들의 분리주의가 암묵적으로 레즈비어니즘을 지지하고 전제하는가 하면 레즈비언 페미니스트들이 분리주의적 페미니즘을 명백히 주장함으로써 여성적 분리주의(female separatism), 레즈비언 페미니즘, 레즈비언 분리주의는 거의 동의어처럼 인식되었다. 그러나 분리주의는 남성과 연대하지 않는 여성의 독자적인 공동체와 공간, 가치를 추구하는 것을 지향하기도 하고 이성애가 페미니스트와 분리하여 이성애 억제를 붕괴시키기 위한 레즈비언만의 독자적인 페미니즘을 구축하는 것을 의미하기도 한다. 따라서 분리주의의 목표와 내용은 한가지로 정의될 수 없을 만큼 다양하며 각각의 관점과 입장에 대해서도 가릴 점은 논쟁이 있을 수 있다. 그러므로 본 장에서는 '분리주의'에 대한 모든 입장을 소개하고 비교, 대조하기보다는 페미니즘 분리주의 논쟁에 레즈비어니즘이 정치적 대안으로써 개입되는 방식과 내용에 한정해서 분석하고자 한다.

다음 장에서는 파생된 논쟁을 불러일으켰던 '정치적 레즈비언' 개념을 통해 정치적 대안으로서의 레즈비어니즘이 야기시키게 되는 이성애와 페미니스트와 레즈비언 페미니스트간의 분열의 파장과 그 의미를 짚어 보고 3.-2.에서는 분리주의의 주요 주장과 경향을 검토함으로써 레즈비어니즘이 정치적 대안으로 제기되는 근거와 맥락을 분석할 것이다.

3.1. 정치적 레즈비언

영국의 Leeds Revolutionary Feminist Group 이 발표한 논문 -(정치적 레즈비어니즘 : 이성애에 대항하는 사회)-은 레즈비언 페미니스트와 비(非)레즈비언 페미니스트간의 첨예한 갈등을 야기시켰다.

그들이 정치적 레즈비언을 ' 남자와 성교하지 않고, 여성과의 성행위가 강제적이지 않은, 여성 정체화된 여성'이라고 정의함으로써 이성애가 억압 공모하는 것이라고 정도했기 때문이다.

그들은 남성과 성교하거나 사는 여성들이 자매들의 억압을 유지하도록 돕고 여성의 연대와 투쟁의 걸림돌이라는 문명한한 비난을 퍼부었으며, 이성애자 페미니스트가 된다는 것은 나서가 지배적인 위협에서 낮에는 다리를 폭격하고 밤에는 그것을 보수하러 에르는 처사위원(on,96쪽 재인용)과 같은 것이라고 비판함으로써 '이성애자' 여성과' 페미니스트'가 모순적인 정립을 역설하기도 했다. 따라서 그 동안 남성중심주의와 이성애 제도를 비판해 왔던 레즈비언 페미니스트들이 이성애적 행위와 이성애자 여성에게 적절적인 공격을 가하기 시작함으로써 이성애자 페미니스트들이 직면해야 하는 윤리적 ,정치적 딜레마는 새로운 심각적 의제로 등장하게 되었고, 레즈비어니즘 이라말로 진정한 페미니스트적 해결이라는 입장이 지배적으로 제기되었다. 그리므로 레즈비언 페미니즘은 이성애 페미니즘을 보완하는 역할에 그치거나 이성애적 특권을 인정하고 성찰하도록 권고하기보다는 이성애 페미니즘 자체의 정당성을 부정하고 페미니스트에 대한 태마적 범주를 구성하는 것으로 발태발하게 되었던 것이다.

즉, 이성애 페미니스트들이 남녀 관계를 유지하면서 동시에 그것의 가장 억압적인 형태인 성차별주의하는 하루하는 이중적인 모순을 일관화된 남성 (Men)의 특권과 지배에는 반대하면서 개인적인 남성(man)하는 성적 ,정서적, 경제적 유대를 나누는 것을 어떻게 조화시킬 것인가는 페미니즘 내부에서 핵심적 난제가 되었다. 그러나 이러한 모순을 해결하는 방법으로써 '정치적 레즈비언'은 본격적인 레즈비어니즘이를 주

16) 여성과의 실제적 성관계에 주선해서 '성적 소수자' 로서의 자위와 경험을 반영하는

장하기보다는 남성과의 관계를 단절하는 분리주의 전략과 강화에 연루됨으로써 페미니스트의 실상적 실천을 문제삼는 것이었다.

한편 레즈비언과 페미니스트간의 분열의 열쇠가 되었던 남성의 성적 특혁성에 대한 비판과 이성애적 욕망을 유지하는 것과의 갈등은 혁명적 페미니즘과 성·급진주의적 레즈비어니즘을 분열시키는 구심점이 되었다. 이러한 분열은 페미니즘과 레즈비언을 그리고 레즈비언 -계이 정치학에 있어서 깊은 함의를 담고 있는 것이기 때문이다 (Wilton,1995:98). 따라서 남성 중심적 세습질서하에 대한 비판과 정의는 페미니스트의 자격과 '정치적 올바름'을 논하는 문제를 넘어서서 페미니즘 내부 혹은 외부의 각 정치학들간의 문화를 구성하는 주요한 기준으로 대두되었다.

그러나 '정치적 레즈비언'은 이성애자 페미니스트들에 의해 레즈비언 우월주의나 분열주의적인 것으로 제공해되었고, 사회주의 페미니스트들에 의해 남성 지배의 구조를 '성적(이성애) 실천'의 문제로 환원시키는 안순 논리로 비판받게 된다. 남성과 자지 않고 성교하지 않으면,남성 지배가 유해된다는 논리는 여성 억압의 구조를 단순화시키는 것이며 유토피아적이고 이상주의적인 레즈비언 분리주의에 경도되는 것으로 지적되었기 때문이다(Ferguson, 1981:64). 이러한 비판으로 인해 '제도'로서의 이성애와 '성적 실천'으로서의 이성애를 구분하는 것이 유의미하다는 입장과 구분 자체가 불가능하다는 입장이 첨예하게 대립하게 되었다. 레즈비언 페미니스트들은 이성간의 '성교'가 전문상태에서 이루어지는 것이 아니므로 남성 지배와 성적 실천은 별어질 수 없는 문제임을 강조한다. 또한 그들은 (남성과의 성교를 포함해서) 남성에 대한 시간과 에너지의 투여가 페미니즘적 실천 및 여성에 대한 투여를 상대적으로 약화시키게 만드는 행위라고 간주한다. 이는 레즈비언 페미니스트들이 사회주의 페미니스트들의 비판을 다시금 반박하는 근거가 된다.

한편에 '정치적 레즈비언' 개념에 대한 오용과 국해의 문제는 또 다른 논란의 대상이 되었다. 이 개념을 둘러싼 논쟁은 애봇(Abbot)과 러브(Love)에 의해서 제기된

정치학을 전개하는 또.

바 있는 것으로, 그들은 '레즈비언'과 '정치적 레즈비언' 사이에 존재하는 차이에 주목함으로써 '정치적 레즈비언'이라는 용어의 의미와 한계를 제고하기 시작한다.

그들의 정의에 의하면 정치적 레즈비언은 "페미니스트 이론의 결과로 레즈비언이된 레즈비언"을 의미한다. 정치적 레즈비언은 분리주의적, 대안적 라이프 스타일로서의 레즈비어니즘을 지지함에 있어 이론과 페미니스트 이론에 의거해서 사회에서의 자신의 조건을 분석하는 사람들이다(Abbot and Love,1972: 152-3).

따라서 자신의 정치적 신념 때문에 레즈비언이 된 사람들은 레즈비언 경험을 자신의 정치학에 대한 진보의 상징으로 간주함으로써 레즈비언보다는 페미니스트에 동일시하게 된다. 그러므로 그들은 실제적인 레즈비언 관계에 있지 않으면서, 자신을 레즈비언이라고 간주하거나, 남성과 명백한 성적, 정서적 연대를 맺고 있음에도 불구하고 '정치적으로는' 레즈비언이라고 주장함으로써 레즈비언이 당연하는 억압의 조건을 탈정설화시킨다.

그러므로 주체의 동일시(identification)는 회귀하는 정체성에 기반해서 사회적 관계 속에 자신을 위치시키고 그 속에서 자신의 이해관계를 상정하며 그를 통해 사회적 조건에 대한 개인과 행위의 관점까지도 획득하게 하는 것이라고 할 수 있다. 따라서 정치적 레즈비언이 동성애자가 아닌 페미니스트와 동일시하는 것은 동성애자가 놓인 사회적 위치 관계를 부자유시키고 동성애자가 겪게 되는 사회적 차별과 억대감을 정확하게 인식하지 못하게 한다. 그러므로 페미니스트 의식은 획득하지만 자신을 정치적 '레즈비언'이라고 동일시함에도 불구하고 동성애자 의식(gay consciousness)은 현저하게 미개발된 상태로 남아 있게 되는 것이다. 따라서 정치적 레즈비언들은 자기 성위와 목표와 같은 레즈비언이 되는 기본에만 만족할 뿐 레즈비언이 되는 고통을 자신의 조건으로 받아들이지 않음으로써 '레즈비언 됨'에 대한 일관의 부담으로부터 자유로워지게 된다.(Abbot and Love,1972: 154). 이러한 맥락에서 레즈비언과 정치적 레즈비언의 이해는 일일한 의미에서 동일한 것으로 볼 수 없다는 주장이 성립될 수 있었다. 이는 특정된 레즈비언 범주가 차이·레즈비언과 정치적 레즈비언-를 인정하지

않자. 동일한 범주로부터 주변화된, 비특권적인 주체들이 힘행주의에 되는 억압과 배
을 같이 하는 것이라고 할 수 있다. 즉, '여성정체화된 여성'이라는 정치가 특정한
이후 페르미언 페미니스트들이 이성애자 여성과의 동일성에 저항하고 분리주의를 표
방하게 된 것과 마찬가지로 페르미언 페미니즘의 범주로부터 페르베어니즘이 분화되
는 것은 주체에 대한 정치가 담론 안에서 주체의 범위를 한정하는 포함과 배제의 정
치학에 의거하는 것임을 알려 주는 것이다.[17]

3.2. 페르미언 분리주의

전장에서 논의한 정치적 레즈비언 개념은 이성애 관계의 단절을 페미니즘의 실
천 적 억측으로 요구함으로써 레즈비언 분리주의로의 강한 동인을 함의하는 것이었
다. 따라서 정치적 레즈비언이라는 개념이 등장하는 시점에서 레즈비언 페미니즘은
정치적 레즈비언을 레즈비언 분리주의의 주체로 명기하면서 분리주의에 대한 논의를
적극적으로 제기하게 된다. 분리주의가 제기되는 맥락은 다음과 같다.

레즈비언 -페미니즘은 여성 억압의 원인이 이성애 제도에서 기인하는 것으로 분석
하고 이에 도전할 수 있는 급진적 페미니스트 주체를 레즈비언(여성 정체화된 여성)
으로 상정해 왔다. 그러므로 여성 억압을 해결하기 위한 정치적 대안은 이성애 관계
에 절여하지 않음으로써 이성애 제도를 균열시키고 여성에 대한 우선성과 헌신을 일

17) 남성의 보편성에 대한 도전으로부터 페미니즘을 제기하고 이성애적 사정의 보편성
에 대한 도전으로부터 레즈비언 페미니즘이 등장하게 되는 것은 레즈비언 페미니즘의
보편성의 급멸성으로부터 이탈하려는 독자적인 레즈베어니즘의 대두와 맞물리는 것이
다. 보편성에 대한 가정은 지배적 권력 관계를 존재하고 주변부의 정합부 시각, 존재를
무정하는 것이기 때문이다.

상적으로 실천하는 분리주의로 귀결되었던 것이다.

이성애 제도 안에서 구축되는 남녀 관계는 남성의 지배와 여성의 종속이라는 가부
장적 명제에 기반하여 여성에 대한 착취로부터 남성의 이익이 발생한다고 할 때, 남성과의 친밀성, 성, 정서적 연대를 맺어 나는 것은 여성에 대한 통제와 착
취를 통해 축적되는 남성 권력을 해체할 수 있는 효과적 전략이라고 할 수 있다. 남
성과의 개인적 관계를 철회하는 것은 남성의 소유물로서, 부차적 존재로서 명명되어
온 여성들이 주체성과 자율성, 여성의 독자적인 이해를 확보할 수 있는 가능성을 열
어 주는 것이기 때문이다.

페미니즘 내부에서 분리주의 전략은 급진적 페미니스트의 논의에서 이미 선험된
있으며, 따라서 레즈비언 -페미니즘의 분리주의 논의와 급진적 페미니즘의 분리주의
는 연속적이고 유기적인 관계에 놓여 있는 것으로 볼 수 있다.

급진적 페미니스트들은 여성만의 공간과 공동체를 확보함으로써 욕망과 친밀을 일
삼는 가부장제를 여성적 가치가 지배하는 포괄적 사회로 대체해야 한다는 이상적 비
전을 표상했었다. 그러므로 남성적 가치와 남성 문화로부터 단절한 여성 문화를 구축
한다는 것은 이성애적 관계를 철회하는 레즈베어니즘의 급진성을 함의하고 있었다.
그리고 여성의 고유한 정체를 여성 생물학에서 유추한다는 점 역시 레즈비언 여성 공
동체를 당시하는 것이라 할 수 있다.

이러한 급진적 페미니즘의 분리주의적 논거는 레즈비언- 페미니즘의 분리주의에 대
한 초기 논의에 직접적으로 수용되었다. 그러나 알레스카는 급진적 페미니즘의 논의
가 가지는 이론적 경향을 선명히 구분하기 위해 분리주의를 '문화적 민족주의'와 '정
치적 레즈비언 페미니즘'으로 구별한다.(Valeska,1981:28). 문화적 민족주의는 분리
주의를 궁극적 '목표'로 설정하고 역사 이전의 모권제를 정치적 이상향으로 추구하는
것이다. 즉, 어떠한 권위적 지도 체제와 구조도 상정하지 않는 공동체적이고 무정부
적인 사회에서 여성간의 신뢰, 정의, 애정, 동조성을 구축할 수 있다는 신념에 기반
하는 것이라고 할 수 있다.

이러한 달리 정치적 레즈비언 페미니즘은 분리주의를 여성의 급진적인 성장에 있어
서 필수 불가결한 정치적 '전략'으로 간주하며 대안적인 사회에 도달하기 위한 현실
적 방안과 실천에 주목하는 입장을 의미한다. 따라서 그들의 관점은 문화적 민족주의
자들과는 달리, 유토피아적인 신념보다는 실제적으로 여성이 권력을 쟁취하는 것에
주목적을 두는 것이라고 할 수 있다.

그러나 초기의 레즈비언 분리주의 논거는 많은 부분 문화적 민족주의 입장에 기초
하고 있으며 이성애자 여성과 레즈비언간의 범주를 강조하면서 남성으로부터의 분리
를 주장하는 것이었다. 따라서 그들은 남성 지배를 인종주의, 계급주의, 연령차별주
의, 자본주의, 엘리트주의 등 사회의 기초적 억압으로 규정하고 여성을 사랑함으로써
종적적 억압 체계인 남성 우월에 직접적 위협을 가할 수 있음을 역설했다.

억압적인 문화에 대한 저항과 거부를 통해 강력한 여성 공동체를 건설해야 한다는
페미니스트의 논의는 일관적으로는 여성의 이해에, 특수하게는 레즈비언의 복지와 이
해에 대한 의식, 분석, 헌신을 도모하는 것으로 해석되었다.(Dahlin,1982) 그러므로
폭력과 같은, 경쟁의 가치에 오염된 사회 속에서 여성만의 공간과 자기 충족(Self-
sufficiency)을 목표함으로써 풍요로운 사회를 운영하게 하고 자율하여 해방할 수 있
다는 믿음은 여성 공동체의 정당성을 부여해 주는 근거가 되었다. 또한 여성이 남성
지배적 제도로부터 이탈해서 대안적인 여성 제도를 지니는 것은 여성의 삶을 지배할
수 있는 남성 권력을 약화시키는 효과적인 방법으로 평가되었던 것이다(윈즈,1983).

앞서본 바와 같이 레즈비언 페미니즘의 분리주의와 초기 주장은 남성중심주의를 모
든 억압의 원형적 형태로 파악함으로써 가부장제가 종식되면 사회적인 모든 억압들도
해소될 것이라고 믿는 것이었다. 따라서 이성애가 여성과 레즈비언을 분동의 적에 대
항하는 여성 공동체의 필요적인 일원으로 이해되었고, 페미니즘의 분리주의는 남성과
의 분리에 단초할 뿐 이론적으로는 여성들에게는 '포함적인 '(inclusive) 정치학으로
제기되었다. 그러나 현실적으로 이성애자 여성들이 남성과의 관계를 청산하고 분리주
의에 동참한다는 것은 실현되기 어렵기 때문에 남성으로부터의 분리주의는 불가피하

게 이성애자 페미니스트와 레즈비언 페미니스트간의 갈등을 야기할 수밖에 없었다.
남성과의 연대와 관계 맺음을 멀하나 철저히 거부하는가가 분리주의적 실천을 가능하
는 잣대가 되었기 때문이다. 즉, 정치적 대안으로서의 분리주의 논쟁 속에서의 레즈
비어니즘은 여성과의 성적, 정서적 연대보다는 남성으로부터의 독립, 자율, 정치적
연대의 의미가 강조되었던 것이다.

이러한 분리주의적 논의 과정에서 레즈비언 페미니즘은 남성과 남성 중심적 지도/
가치로부터 분리하려는 일차적 단계에서 이성애 페미니즘으로부터 분리하려는 이차적
단계로 급속히 발전되었다. 그들은 이성애 페미니즘과 게이 운동 양 진영으로부터 자
신의 활동과 정치학을 단절시키고 분리주의적 노선을 전개하기에 이른다. 래나타쁜
여성 운동 내에서 레즈비언이 구축한 에너지의 상당부분 활구하고 페미니즘 조직과
관계에서 레즈비언들은 이전의 이해를 구해야 하는 처절한 위치에 있었기 때문이
다.(Hunter,1976). 페미니즘의 제 1,2 물결 모두 레즈베어니즘을 부정의 몰아는 사실
로든 페미니즘이 레즈비언의 정치학이 이상을 입증하는 단적인 예로 제시되었다.
(Brunet and Turcotte ,1982). 따라서 레즈비언 페미니스트들은 페미니즘을 '이성애'
페미니즘으로 규정하면서 비정치적(페미니스트가 아닌) 레즈비언을 포함하지 않으므
로 페미니즘은 레즈비언의 정치학이나 역사가 아니라고 주장하기도 했다.

물론 페미니즘의 전개에 있어서 레즈베어니즘은 제1물결과 2물결의 중요한 구성적
요소였다. 레즈베어니즘이 직접적으로 가시화되지 않았고 성적인 의미가 제고되지 않
았을 뿐, 제 1물결을 선도했던 대표적인 이론가와 실천가들은 레즈베어니즘과 친화적
인 공동체와 정치학을 표방했었다[18]. 더구나 제2물결 이후 레즈비언 페미니즘이 본격
적으로 가시화되면서 레즈베어니즘은 페미니즘의 이론적이고 실천적인 역사의 한 흐
름으로 자리 잡게 되었던 것이다.

그러나 공식적인 페미니즘의 선설 속에 레즈베어니즘은 부재했었다. 페미니즘의 제

18) 여성과 강렬한 우정 관계를 유지하거나, 깊은 관계, 독신주의를 표방하는가 하면 문
화 내에서 여성 공동체를 형성했다.

1)물론의 중심이념인 자유주의적 여성 참정권 운동에 있어서 레즈비어니즘은 논의의 대상이었던 것이다. 또한 레즈비언 페미니즘이 대두하기 직전 주류 여성 운동 내에서 레즈비어니즘이 자신들을 가시화시키고자 하였을 때 주류 페미니즘은 노골적인 호모포비아를 드러내며 레즈비어니즘의 의제가 여성 운동의 의제가 아니라는 이유로 레즈비언들을 배척하였다. 이러한 역사적 맥락은 레즈비언 페미니스트들로 하여금 페미니즘을 이성애 페미니즘으로 간주케 하는 근거가 되었다.

따라서 이성애 페미니즘으로부터 분리하려는 레즈비언 분리주의는 레즈비어니즘을 '이성애적' 가부장제 체제에 대한 저항으로 페미최항으로써 남성중심주의에 도전하는 분리주의라는 달리, 이성애 체제에 대한 명백한 반대와 생적 소수자로서의 레즈비언에 대한 강한 동일시를 표명한다. 그리고 남성과의 분리를 주장하는 여성(이성애자 여성)/레즈비언 주체는 레즈비언 분리주의에 의해 이질적으로 분화됨으로써 차별적인 정치학을 생산하게 된다.

여성 억압을 남성이 여성의 몸과 성에 가하는 통제, 여성의 경제적 의존과 여성 착취에 의한 남성 이익의 전유로 분석한다면 그 해결을 위한 실천은 남성과의 관계를 단절함으로써-일차적으로는 가부장적 일부일처제에서 이탈하는 것- 남성의 통제를 차단하고 자율성을 획득하는 것이 된다.

아홀린 프라이가 남성의 기생주의(parasitism)에 대한 반대로서 여성의 분리주의(separatism)를 주장한 것도 이와 같은 맥락에서이다. 즉, 여성에 대한 남성의 접근을 부정함으로써 남성에게 전유되는 이익의 흐름을 차단할 수 있다는 것이다. 따라서 여성이 남성으로부터 분리한다는 것은 기생충과 같은 존재인 남성과의 관계를 철회하고 레즈비고 밀어 제치고 초월함으로써 자신에 대한 통제권과 정의의 권력을 획득하게 됨을 의미한다(Frye,1983 :103).

한편에 자신을 레즈비언 여성으로 동일시한다면 억압의 원인은 이성애적 가부장적 체제로 인식하게 될 것이며 그에 대한 해결 또한 이성애 주의에 대한 반대와 저항을 전면화함으로써 이성애적 가정을 지지하는 여성/페미니즘과의 단절도 불가피해 질 것

이다. 즉, 레즈비어니즘이 여성 억압에 대한 분석과 정치적 주체화 과정에 개입되는 방식과 내용에 따라 실천적 대안으로서의 '레즈비언 분리주의' 또한 다양한 의미를 함의하게 되는 것이다.

그러나 레즈비언 분리주의의 다양한 논의들은 레즈비어니즘을 페미니즘의 정치적 대안으로 개념화함으로써 페미니즘과 레즈비어니즘간의 관계성을 보다 유기적으로 설명하는 데 기여한 것으로 평가할 수 있다. 또한 정치적 대안으로서의 레즈비어니즘 논의는 페미니즘 내부에서의 레즈비어니즘이 직면하는 이러한 질문에서 보다 더 정제된 '차이'의 정치학을 촉발하는 계기를 마련하는 것으로 볼 수 있다. 정치학의 영합과 주체로서의 정당성에 대한 부정이야말로 정치적 대안과 실천적 비전 속에서 전면화되는 것이기 때문이다.

4. 레즈비언-페미니즘에 대한 평가

본 장에서는 레즈비언 페미니즘의 의의와 한계를 짚어 보고자 한다. 레즈비언에 대한 재정의와 이성애 제도에 대한 비판을 정리하고 레즈비어니즘에 대한 센더 우리적 문제이 갖는 문제점들이 지적될 것이다.

4.1. 레즈비어니즘의 정치적 의의화

레즈비언 페미니즘은 레즈비언에 대한 여성 중심적 재개념화를 통해서 성의학과 병리학의 영역에 있던 레즈비어니즘을 페미니즘의 정치학 위에 위치시켰다. 페미니즘의 정치학으로 레즈비어니즘을 본다면 이성애와 동성애는 단순한 성적 취향이나 병리 혹은 개인적인 기호가 아니라 정치적 억압 '체계'와 정치적 '선택'으로 이해되기 때문이다. 이러한 해석은 레즈비어니즘을 탈성화시키고 정치적 전략으로 변형시킴으로써 레즈비언을 정상적 '여성'으로 간주하는 '여성정체화된 여성'이라는 새로운 정체를 생산하는 성과를 거두게 된다.

이러한 레즈비언의 범주의 확대는 레즈보포비아 (Lesbophobia)[19]를 분화시키고 성정체성의 유동성을 제고하게 함으로써 많은 이성애자 여성이 레즈비언으로 전환할 수 있는 가능성의 사회적 공간을 마련한 것으로 평가할 수 있을 것이다[20].

19) 호모포비아가 동성애자에 대한 일반적인 혐오를 가리킨다면 레즈보포비아는 여성 동성애자에게 가해지는 혐오와 차별을 지칭하는 것으로, 여성 혐오와 동성애 혐오가 동시에 작용하는 점을 의미한다. 레즈보포비아는 여성을 사이에서, 페미니즘 안에서도 자행될 수 있는 것이다.

20) 실제적으로 그 당시 많은 여성들이 여성 운동의 과정에서 커밍 아웃하게 되었으며 레즈비언들을 트라우마로 인정하기도 이성애자였거나 혹은 관계에 있었던 여성들이 자신의 성정체성을 전환하고 레즈비언 페미니스트로 스스로를 동일시하게 되었다.

또한 동성애의 원인론에 대한 추궁과 비정상화에 대응하여 오히려 이성애를 해체의 대상으로 간주하면서 이성애의 '정상성'이 남성중심주의에 의해 구축된 '사회적 구성물'임을 지적한 것 또한 레즈비언 페미니즘의 주목할 만한 성과였다. 이러한 입장은 남녀의 만남은 불완전한 반쪽이 온전한 하나가 되는 것이고 남성과 여성의 양극성이 합일하여 우주적 상호 보완(cosmic complementary)을 이루는 것이라는 지배적인 통념을 전면적으로 뒤집는 것이다. (Jeffreys,1990:256)

즉, 레즈비언 페미니즘은 이성애를 남성 지배를 유지, 강화시키는 정치적 '제도'로 재구성함으로써 이성애라는 자연적 가정을 해체하는 동시에 이성애가 여성 억압의 토대임을 규명할 수 있었다. 따라서 레즈비언 페미니즘은 '성교'라는 것으로 정당화되는 남녀의 불평등한 권력 관계가 가족 안에서의 여성 착취, 나아가 그것에 기반하는 사회적 관계를 조직하는 토대로 확장되는 과정을 이성애 제도의 작동에서 찾음으로써 성별 분업, 노동시장에서의 성차별, 성적할 정형화, 여성의 성적, 정서적, 육아의 노동의 몸과 같은 다양한 현상들을 이성애 관계 (hetero-relation, hetero-reality)[21]에 대한 분석으로 종합, 조망할 수 있게 되었던 것이다. 그리므로 레즈비언의 재개념화는 레즈비어니즘을 성적 언으로 정당화시키는데 그치지 않고, 이성애 주의가 남성중심주의의 토대임을 밝힘으로써 이성애 주의에 대한 페미니스트의 비판을 확장시켰다. 또한 레즈비어니즘을 여성 억압과 레즈비언 억압의 상관성을 역설함으로써 페미니즘이 폐지해야 할 지배적 구조는 '이성애적 가부장제'임을 분명히 하고, 따라서 레즈비언은 이성애적 가부장제를 타파할 수 있는 변혁의 주체로 위치되었다. 즉, 레즈비어니즘을 페미니즘의 정치적 전략으로 전환시킴으로써 레즈비어니즘은 페미니스트 분리주의의 이론과 실천을 발전시키는 중요한 자원으로 자리 매김 되었던 것이다.

그러므로 레즈비언 페미니즘의 가장 큰 의의는 '범주'로 치부되었던 레즈비언을

21) 이성애 관계는 Rayward가 고안한 개념으로서 개인적인 성향의(이성애)가 사회적으로 확장된 상태를 일컫는다.

'병든' 사회의 건강한 신호로 재정의함으로써[21] '병든'(남성 중심주의) 사회를 치료할 수 있는 대안을 페미니스트 피해자로 레즈비어니즘으로 제시한 것이라 할 수 있다. 이는 배타적인 레즈비어니즘의 긍정을 지향하고 이성애자 여성과 레즈비언을 포함하는 여성 연대의 가능성을 거부하고 강조한다. 여성 동성애의 특수성을 여성 혐오와 남성 중심주의라는 사회적 맥락에서 고려함으로써 남성 동성애에 대한 이론 및 운동과 구별되는 독자적 레즈비언 이론을 정립한 것 또한 레즈비언 페미니즘의 중요한 성과일 것이다.

이렇듯이 레즈비언 페미니즘은 남성 중심적 정치로 폐쇄되고 오염되어 왔던 여성/레즈비언/성 (sexuality)을 여성 중심적 시각으로 재정의함으로서 남성 중심주의에 근본적으로 도전할 수 있는 페미니스트 정치학을 보다 급진화시키는 핵심적 의제들을 형성해 왔다.

4.2. 젠더중심적 분석의 한계

레즈비언 페미니즘은 레즈비어니즘과 페미니즘, 여성과 레즈비언에 동일한 정치적 의미를 부여함으로써 양 정치학과 주체를 동화(assimilation)시켰다.

따라서 레즈비언 페미니즘은 여성 중심적, 여성세력화된 이데올로기인 페미니즘과 레즈비어니즘의 발전적 종합으로(Koyama, Anzaldua 1981:129), 여성에 대한 사랑과 지원, 남성 중심주의에 대항하는 여성의 단합으로 이해되는가 하면 (Burch,1979) 레즈비어니즘과 페미니즘이 함께 합으로써 정치적 운동으로서의 레즈비어니즘을 형성시킨 것으로 평가되어 왔다 (Raymond,1986). 그리하여 레즈비어니즘과 페미니즘은 공동의 적과 싸우며 공동의 목표를 추구하는 자매처럼 간주되었던 것이다. 그러나 문제는 양

[22] 예로든 MacCown은 레즈비언을 병든 사회에서 유일하게 건강한 여성이라고 정의한 바 있다.(Wilson, 1995: 30)

자의 정치학이 아무런 갈등이나 모순 없이 공존될 수 있을 만큼 동질적이지 않은 것이었고, 대등한 정치학의 융합이라기 보다는 페미니즘의 레즈비어니즘에 대한 흡수 내지는 페미니즘에로의 편입으로 귀결되었다는 데에 있다.

즉, 레즈비어니즘과 레즈비언 주체를 정의하는 문제이 페미니즘에 부여됨으로서 레즈비언들은 페미니스트가 부여하는 레즈비언의 의미와 자격, 의식, 일상을 공급받아야 했다[23].

레즈비언 주체를 정의하는 것은 누가 레즈비언 주체로 간주하는가 혹은 누가 레즈비언 주체로 인정받는가의 문제를 함의하는 것이다. 그러므로 레즈비언의 의미와 의미성, 진정성을 정의할 수 있는 권력이 페미니즘에 소재하고 있다는 것은 페미니즘의 가치와 규범이 레즈비어니즘을 인별하고 평가하는 기준이 된다는 것을 의미한다.

그러므로 실제로 살아 있는 레즈비언의 삶과 특성이 아니라 정의자(페미니스트)가 레즈비언이 가져오면 하는 이상적 조건과 성격을 레즈비언 정의에 적용함으로서 (Ba-in, 1998 :25) 페미니즘의 가치가 이입되는 레즈비언들은 이성애자 여성조차 포함하도록 특정된 레즈비언 범주에서 오히려 배제되는 모순을 겪어야 했던 것이다. 따라서 페미니즘에 의해 특정된 레즈비언 범주는 실제적으로는 레즈비언 당사자들에 대한 규정, 관념의 잣대가 되었고, 레즈비어니즘을 이상화하면서 '규범'과 '이상'의 배후에 대해서는 이성애자 여성보다도 지열한 가치 평가를 부여함으로서 정작 레즈비언들이 겪는 다양의 제한적인 정치가 될 수 밖에 없었다[24]. 즉, 젠더의 동일성('여성')이라는

[23] 레즈비언을 의미화한 페미니스트 당사자 역시 레즈비언이었지만 그들의 레즈비어니즘은 남성 중심주의와 여성 억압이라는 젠더구조에 기초해 있는 것이다. 따라서 레즈비언이 '여성'이라는 의미는 부과될 수 밖에 없었지만 성적 주체, 성적 소수자의 의미는 상대적으로 약화될 수 밖에 없었다는 의미에서 언급하는 것이다.

[24] 레즈비언 재승얼리티에 대한 전면적인 비판은 페미니즘, 이성애자 페미니스트의 이성애 주의에 대한 비판의 정도를 넘거하는 것이었다. 섹슈얼(sex-war) 이후 페미니즘과 레즈비어니즘의 분화, 갈등은 페미니즘의 성에 대한 급진적 정의와 레즈비언 재승얼리

동동성)이 성정체성의 차이(이성애/동성애)에 우선하는 것이었기 때문이다. 따라서 '누구나 레즈비언이 될 수 있다'는 유동적 가정은 평등한 관계(성관계를 포함해서)를 생각하는 페미니스트만이 레즈비언이라는 엄격한 기준으로 변질되어 갔다.

또한 레즈비언을 억압적인 남성 지배적 사회제도와 실천을 속에서의 '여성'으로 위치시킴으로써 젠더를 레즈비언 정체성의 우선적 기초로 삼은 것은 성 정체성으로서의 의미를 퇴색시키고 레즈비어니즘의 성적 의미를 여성이라는 성별 정체성에 환원시키게 되었다. 그러나 '레즈비언이 되는 것'과 '여성정체화된 여성'이 되는 것 사이에는 비교될 수 없는 명백한 차이가 존재한다.

레이몬드(Raymond)의 지적처럼 여성정체화된 여성은 '레즈비언 될'을 인정하고 성적 억압에 맞서 싸우려 하지만 레즈비언은 이러한 투쟁을 공유하지 않는다(Jeffreys, 1990: 296). 그들은 실제적인 성관계를 실천하지 않고 자신을 레즈비언으로 동일시하지 않음에 따라 성적 소수자로서의 사회적 낙인과 차별을 경험하지 않기 때문이다.

최근순은 이러한 경향이 레즈비언의 범위를 '여성정체화된 여성'으로 확대하는 과정에서 빚어진 문제점이라고 보았다. 그는 레즈비언 페미니즘의 정치가 성해방 운동의 역사적 중요성을 과소 평가함으로서 여성에 대한 감정적 몰두와 선호에 지지하기 위해 레즈비언의 성적 요소는 생략했다고 비판한다. 레즈비언 페미니스트들은 19, 20세기에 일어났던 성혁명이 여성을 위한 진보적 변화였다는 것을 간과하면서 레즈비어니즘에 대한 성적 정의를 배제하게 되었다는 것이다(Ferguson,1993:57).

그러나 여성간의 성적 관계는 그 자체로 가부장제의 중요한 도전이라고 할 수 있다. 페니하면 그것은 더 이상 성적 사랑과 만족을 위해 여성이 남성에게 의존할 필요가 없음을 증명하는 것이고 또한 남근을 통해서만 성적 희열을 누려하는 남성 중심적 정의를 근본적으로 해체시키는 것이기 때문이다.

이러한 생각을 중심으로 한 분석은 이론에 의해 페미니즘의 한계로 지적되었다. 레

[25] 이에 대한 '정치적 비정당성' (Politically Incorrectness) 논쟁으로 뒤에 설명하게 된다.

니즘이 젠더로부터 재승얼리티의 자율성을 인식하지 못함으로써 젠더와 성적 욕망(erotic desire)을 구별하지 못한 채 젠더 이론에서 성(sexuality)이론을 파생적으로 도출한다는 것이다(Gelove,Barrale,Halperin, 1993:32). 물론 젠더와 재승얼리티는 서로를 구성하고 제약하면서 상호 작용하는 것이다.

그러나 젠더를 상위의 구조, 물질적 토대로 상정하고 재승얼리티를 젠더의 반영물로 간주한다면 성의 위계 구조 안에서 여성들이 차별적으로 위계화된다는 사실은 묵인되고, 젠더를 인종과 민족, 계급, 성을 초월해서 작동되는 본질적 구조로 만들어 버릴 위험이 있다. 그리고 이성애자 여성과 레즈비언의 차이를 '여성'억압이라는 젠더 구조로 합몰시키는 것은 여성의 동일성뿐만 아니라 레즈비언의 동일성 또한 강제하게 된다.

레즈비언 범주에 대한 확립화와 이상화는 레즈비언 정체성 문제를 레즈비언 문화들과 이성애에 지배되는 문화 내에 존재하기 때문에 모순적인 의미들에 놓일 수밖에 없다는 것을 인정하지 못하게 한다(Stacy,1987). 이는 레즈비어니즘을 특수한 사회적 환경과 문화로부터 탈역사화함으로써 레즈비어니즘의 역사적 변이와 인종, 계급, 성에의 실천의 차이에 따른 문화를 분석하지 못하는 한계로 지적될 수 있다.

지금까지 페미니즘 내부에서 논의되었던 레즈비어니즘의 주요 논거를 레즈비언 주체에 대한 정의, 이성애 제도 비판, 정치적 대안으로서의 레즈비어니즘으로 나누어 분석하고 레즈비언 페미니즘의 의미와 한계를 정리해 보았다.

다음 장에서는 페미니즘 외부의 레즈비어니즘과 레즈비언 페미니즘이 입장의 대립을 보이면서 젠더와 재승얼리티 양 축을 중심으로 경합하게 되는 과정을 살펴보고자 한다. 이를 통해 레즈비언의 다양성과 '차이'에 관한 논쟁이 극명하게 드러나면서 레즈비언의 '주술'에 기초한 정체성 정치학이 문제되고 재구성되는 과정이 분석될 것이다.

B. 레즈비어니즘과 정체성 정치학

사회 속에서 특정한 위치를 점하고 있는 주체들의 공통적 조건으로부터 집합적 정체성을 상정하고 그에 기반해서 정치학을 전개하는 정체성 정치학은 거의 모든 반억압 운동의 기본 전략이라고 할 수 있다. 페미니즘 내부에 뿌리깊이 존재하는 레즈비어니즘도 레즈비언을 페미니스트 주체로 정의하고 '여성' 혹은 '레즈비언'이라는 주체의 동일성과 결속을 강조하는 정체성 정치학에 기초되어 왔다. 그러나 레즈비어니즘을 페미니즘으로 설명하는 것에 대한 문제와 모순이 지적되면서 정체성 정치학에 대한 회의가 대두되게 된다. 따라서 레즈비언을 페미니즘의 정치적 주체로 고정시키는 것은 레즈비언을 변화지 않는 개인의 내재적 자질로 해석하는 것과 마찬가지로 '레즈비언임'의 사회적 역학을 고려하지 않는 제한적 분석으로 비판되었다. 이에 레즈비언 정체성에 대한 사회구성론적 이해는 레즈비언을 정의하고 의미화하는 새로운 해석 틀을 제공하게 된다. I 장에서는 레즈비언 정체성에 대한 대표적 이해를 통해 레즈비언에 대한 본질론적/ 단일한 정치학적 정의가 갖는 한계를 검토하고 레즈비언 재승일리에 대한 논점을 중심으로 레즈비언간의 '차이'와 '정체성들'이 페미니즘과 레즈비어니즘간의 긴장을 일으키는 지점들을 지적하고자 한다.

이와 함께 레즈비어니즘이 페미니즘 외부에서 다른 성담론과 정치학과 헌루하면서 페미니즘으로부터 분화되고 레즈비언의 정체성 정치학이 재구성되는 과정이 분석될 것이다.

1. 사회구성론의 시각에서 본 레즈비언 정체성

페미니즘 내부에서의 레즈비어니즘은 최이 역사와 사회학 연구에서 이론화되었던 사회구성론적 성정체성 논의와 접목됨으로써 독자적인 레즈비언 이론을 정립하고 페미니즘과 동일시하는 것에서 차츰 이탈하게 된다., 사회구성론은 모든 여성이 레즈비언이라는 본질주의적 입장과 가부장제에 도전하고 저항해 온 여성들이 레즈비언이라는 과도한 일반화에서 벗어나 레즈비언 정체성이 역사적 변화 속에서 사회적으로 구성되는 것임을 밝히는 새로운 이론적 틀을 제공하였다.

사회구성론을 전개하는 푸코의 논의를 중심으로 이론가들은 동성애라는 성적 실천, 행위는 역사 속에서 보편적으로 존재해 왔지만 성정체성은 시간과 공간의 특수한 제약을 받으면서 다르게 구성되어 왔다는 주장을 피력해 왔다. 사회구성주의 입장에서 보면 동성간의 성행위는 자신과 다른 사람에게 동성애 정체성을 부여하는 하나의 기준일 뿐이며 동성애적 행위가 정체성의 차용과 직접적으로 연결되지 않는다. 즉, 역사 속에서 동성애를 경험한 모든 사람들이 자신을 동성애자로 동일시한 것은 아니었으며, '동성애자'라는 개념적 인식 틀이 마련된 것은 특정한 사회적 환경이 마련되었던 최근의 일이라는 것이다. 또한 성행위와 성정체성이 일치하지 않는다는 사실은 정체성에 대한 본질론적 사고를 반박할 수 있는 유용한 증거로 제시되었다. 이성애자나 양성애자 정체성을 갖는 여성들이 실제로는 동성간의 성행위를 경험하기도 하고, 이성애적 성관계를 경험하지 않고도 자신을 이성애자로 동일시하기 때문이다. 그리므로 '레즈비언 됨'은 고정불변의 내재적 자질에 의한 것이 아니라 자라와 사회적 환경과의 상호작용 속에서 끊임없이 재할, 변화되는 것으로 이해될 수 있게 되었다.

사회구성론적 성 논의는 성정체성을 개인의 자신에서 '사회적 과정'으로 전환시켰으며 동성애적 욕망에 대한 해석과 평가가 곧 사회라는 상이한 방식으로 진행해 왔다는 사실에 주목한다. 따라서 그 작업은 서구 사회에서 성의 관리 체계가 확립되는 과정과 그를 둘러싼 물적 조건의 변화를 통해서 동성애자 정체성이 형성되는 과정을 추적하는 것에 집중되었다.

산업 자본주의의 발전은 전국과 정책적 조직으로부터 개인들이 분리되는 역사적 경험을 하게 했고, 임금노동은 경제적 독립의 가능성을 열어 놓았다. 여성의 경우 임금노동을 통한 경제적 독립은 고등, 교육의 확대와 동시에 진행되어 기숙사, 노동 주간, 학교 등 여성만의 공간과 공동체에 편입될 수 있는 가능성을 그만큼 확대시켰다

(Ferguson, 1993 : 54)[25].

따라서 이러한 경제적 조건은 개인의 정체성의 개발을 용도했고, 도시로의 이주는 그들의 하위 문화를 구축할 수 있는 공간적 근거를 마련해 주었다. (Rilton, 1995:82). 일상에 강력 있던 개인적 '고백자'들이 자신의 특성을 다수와 구별지음으로써 '사회적 소수'로서의 정당성을 인식할 수 있게 되었던 것이다. 그러므로 정체성의 개발과 유지는 자신과 동일시하는 준거집단인 커뮤니티와 하위 문화의 형성과 직결되는 것이라고 할 수 있다. 자신에 대한 정당화, 소속감을 획득할 수 있고 자신의 정체성을 안정화시키면서 '동성애자'라는 집합적 /민족적 정체성(Collective/Ethnic Identity)을 획득하는 혼혼한 모태가 될 수 있기 때문이다.

한편 페미니즘과 레즈비언 이론가들은 이러한 이론적 배경에 힘입어 레즈비언의 역사와 정체성을 사회적, 역사적으로 재구성하고 해석하는 작업을 추진할 수 있었다. 페이더만Faderman은 16세기에서 19세기에 이르는 시기에 제현된 여성들의 관계를 추적하는 과정에서 여성의 관계가 사회에 의해 다르게 명명되어져 왔다는 사실에 주목한다. 그녀에 따르면, 19세기 말 이전까지 성은 재생산 즉, 출산을 위한 남성과의 부부 관계로 인식되었으며 여성은 성적 인간으로 간주되지 않았다. 따라서 성애화된 현재의 레즈비언에 대한 정의하는 말의 여성들의 애정 관계가 한편도 성적 용어로 규정된 적이 없었다는 것이다. 그들에게 성적 접촉을 배제한 '남반적 우정'이나 '열정적 우정' 등이 그들의 관계성을 설명하는 개념이었던 것이다. 그러므로 대다수의 여성들은 여성을 자신의 관계를 해석하는데 성적 용어를 동원하지 않았으며, 피부색이나 억압 없이 자신들의 강렬한 관계에 열중할 수 있었다. 그리고 사회 역시 여성들의 탈성애화된 우정 관계를 이무런 혐의 없이 묵인하고 관용했던 것이다.

그러나 성의학의 등장과 여성의 사회적 지위의 상승에 대한 위협감은 여성 관계를 의도하게 성애화시키게 되었으며 여성간의 친밀성은 성적인 것으로 쉽게 비약되거나 곡해되었다. 따라서 성과학에 의한 레즈비어니즘의 도착화는 여성을 사랑하는 것에 대한 정벌적 내포와 낙인을 가중시킴으로써 많은 여성들이 여성을 사랑한다는 사실에 더 많은 공포와 억압을 느끼게 만들었다(Faderman, 1981).

한편에 성과학은 자신의 성향과 욕망이 무엇인지 해석할 수 없었던 많은 여성들에게 '동성애자'라는 이름(label)을 부여해 줄 수 있었다. 그러므로 성과학은 여성간의 관계를 억압함과 동시에 레즈비언 정체성 개발시키는 이중적 역할을 한 것으로 평가될 수 있다.

위와 같이 19세기 말까지 여성 동성관계의 역사적 변화를 추적했던 페이더만은 20세기의 동성애 운동과 하위문화의 활성화, 페미니즘의 등장에 대한 분석을 연장함으로써 레즈비언 정체성이 '여성의 몸에 갇힌 남성'이라는 프랜스 세슈얼에서 성과학자들에 의해 '도착자'로, 페미니즘 운동이 일어나면서 '여성정체화된 여성'으로 변모해 왔다고 결론 맺는다(Faderman, 1991). 이러한 역사적 고증으로 레즈비언에 대한 정의와 의미가 시대마다 동일하지 않다는 사실이 증명되었고, 레즈비언 정체성 논의는 가부장제와 관련된 '정치적' 정체성이라는 제한적 논의에서 벗어나 역사적 공간과 사회 문화적 맥락 속에서 구체화, 상대화될 수 있었다. 즉, 레즈비언 정체성이 사회의 제약과 개인의 주체성 (agency)간의 상호작용으로 파악될 수 있었던 것이다.

따라서 페이더만의 저작은 레즈비언과 커뮤니티의 시대적, 문화적, 역사적 다양성을 인정하게 하는 동시에 레즈비언 역사를 서술하는 획기적 시도로 평가할 수 있다. 이러한 맥락에서 시도된 여성 동성 관계에 대한 역사적 탐구와 성정체성과 특정한 사회정치적 배경에 대한 고찰들은 레즈비언을 정의하는 데 중요한 변화를 가져왔다.

레즈비언을 정의하는 데 있어서 정체성 개념을 중심에 위치시킨 사람은 리치였다. 그녀는 레즈비언 정의의 핵심이 자기의식적 동일시 (self-concious identi-fication)가 되어야 한다고 주장한다.

레즈비언은 우선적으로 여성과 성적, 로맨틱한 감정적 유대를 맺는 사람

25) 더 자세한 논의는 다음을 참고. Foucalt, 1978 ; Weeks, 1979 ; Mackintosh, 1968 ; and Simons, 1979.

> 으로서 우선적으로 여성과 성적, 매료적인 감정적 유대를 갖는 자기 동일시된 사회 레즈비언 커뮤니티에 자신을 중심적으로 연루시키는 자기 동일시된 레즈비언 여성이다.(Ferguson 1991:59)

그녀의 레즈비언에 대한 새로운 정의는 커뮤니티의 작용과 자기 동일시를 우선적으로 강조함으로써 '레즈비언 됨'이 문화, 관계집단, 자기 희석이 교차되는 사회적 지점들을 명확히 지시하게 된다.

레즈비언 정체성을 갖는다는 것은 자기 희석적인 결정과 헌신(commitment)이므로써 자신을 레즈비언으로 인정하지 않는 사람을 레즈비언으로 간주하는 것은 부적절하다고 주장함으로써 레즈비언 정체성은 '레즈비언' 개념이 관련 맺고 있는 문화적 환경 속에서 '레즈비언'이라는 호칭(label)을 수용하는 자신의 의지 없이는 구축될 수 없는 것이라고 보았다(ibid:58). 그러므로 퀸티주의적인 페미니스트 희디에 의해 보편적으로 정의되던 레즈비어니즘은 과거순의 정체성 개념에 의해 동성애자의 특수한 조건과 문화, 사회적 지형자의 연속성을 희복할 수 없게 되었다.

동성애자 문화의 활성화와 노골적인 사회의 억압에 대한 저항과 도전은 커뮤니티의 성격을 보다 공식적인 대치 활동의 단계로 변화시키는 자극제가 된다(Adoreson,1989). 고 할 때 레즈비언 커뮤니티 역시 전혀 단체나 사회적 이익 집단으로부터 레즈비언 페미니즘 운동 조직 ,성적 권리와 표현에 대한 연대모임 등 역사적 시기와 사회적 지형의 변화에 따라 다양하게 변모되어 왔기 때문이다.

그러나 자기 동일시적 정체성은 한정된 조건 속에서 제한적으로 선택되는 것이기 때문에 양분의 정합과 사회적 권력 관계를 벗나서는 사고되기 어려운 개념이라고 할

---

20) 여기에서의 강조는 무한한 선택과 결정의 자유와 가능성이 아닌라 '동일성'에 주어지는 것이다. 페니레인 성정체성은 자신의 결정뿐 아니라 외부적으로 강요되기도 하며, 정체성들의 다양한 예능을 사용률의 선택한 다기보다는 문화적 이상과 사회적 제도가 선택될 수 있는 정체성들을 형성하는 것이기 때문이다.

수 있다. 성정체성의 사회적 구성은 중립적 과정이 아니라 개념을 정의하고 구성하는 권력들간의 투쟁 속에 진행되는 것이기 때문이다.

역사는 남성 지배와 이성애적 헤게모니에 대한 재생산과 만병을 위해 '여성'개념을 타자로 감정적이고 비지성적인 것으로 구성했으며, 남성성과 이성애의 헤게모니를 지속시키기 위해 레즈비언 개념을 남성성의 부재나 실패로 구성해 왔다(Rilton,1995 : 83). 이는 사회적 구성 과정이 정치적 관계 안에서 실천된다는 것을 증명하는 것이다.

또한 '여성/레즈비언' 이나 '동성애자' 정체성을 계서 해방운동과 레즈비언 페미니즘 정치학의 전개를 위한 동질적 주체로 상정되었다. 그러므로 소속감의 동질감, 차별성을 표현하고 정치적 동원을 위해 구축되었던 집합적 정체성은 인종적 소수 (ethnic minority)개념에 의존하게 만들었고, 이로써 게이/레즈비언 정체성은 확고하고 통일된 (unified)것으로 간주되었다.

그러나 레즈비언 정체성의 의미와 중요성에 있어서 개인적 차이와 인종, 계급, 문화의 차이는 성적 대상 선택의 동일성과 사회적 집단으로서의 동일성에 문제점으로서 '정체성들'(identities)에 대한 최기와 일부 내의 다양성 논의를 제약하는 한계를 노출하게 되었다.

그러므로 정체성 정치학에 대한 비판은 레즈비어니즘과 페미니즘의 문화와 실천을 촉발시키는 이론적, 현실적 기반으로 대두되었고 세슈얼리티 논쟁에 의한 양자의 분열과 같은 투쟁은 '레즈비언' 범주에 대한 해체와 재구성으로 집약될 수 있다.

2. 차이의 정치학과 레즈비어니즘

2.1. 범주의 해체와 다양성

레즈비언을 구성하는 공통의 동질적 기반이 있다는 가정은 레즈비언들간의 연대를 도모하고 이성애와 차별되는 독립적 범주로서 여성 동성애의 정체를 확립시키는 결정적 근거로 등원되어 왔다. 그러나 레즈비언의 공통적 본질을 '여성'이라는 성별성에서 발견하든, 동성애자라는 정서적/심리학적 특질에서 발견하든 간에 동일성의 가치에 초점하는 레즈비언 정체성은 실제적으로는 점점 더 이질적으로 분화되기에 이른다. 즉, 레즈비언/여성이라는 동일적 범주는 범주 내에 존재하는 다양한 이질성의 변수를 통해 특단, 교차, 분리되었던 것이다.

실제의 페미니즘 내부에서는 중심부에 있는 여성들이 주변화된 여성의 이해를 억가시적으로 만들면서 '여성' 범주를 점유하는 것에 대한 비판과 투쟁들이 제기될 수 있다. 그러나 '자매애'가 이성애, 중산층, 백인, 제1세계 여성들이 자신의 관점과 경험을 보편화하고 여성간의 차이를 존재하기 위한 정당화의 도구였다는 최는 레즈비언 네이션(nation)주의에서도 예외가 될 수 없었던 것이다.

최소는 이러한 경향을 게이 이론보다 레즈비언 이론이 훨씬 더 본질주의적 경향을 띠기하기 때문이라고 설명한다. 그러나 그것은 레즈비언 이론이 게이 이론보다 단순하고 정교하지 못하기 때문이 아니라 본질주의에 대한 질적이 특별한 정치적 입단들을 얼마나 억압해 왔는가를 판별하는 척도가 되기 때문이라고 할 수 있다.(Fuss, 1989:98)

즉, 레즈비언의 본질을 "여성"에서 찾는 것은 생물학적 여성에서 여성의 '특나됨'을 상정하고자 했던 페미니즘의 오류와 같은 부작용을 일으키게 되는 것이다. '여성'이라는 정치적 정체성 위에 레즈비언 정체성을 구축하는 것은[21] 그만큼 강하고 동질적인 정체성을 성립시킴으로써 내부적 차이와 다양성을 통해하는 규제적 성격을 강화하게 되기 때문이다. 이런 과정에서 레즈비언간의 인종적, 문화적, 성적 차이들은 서서히 "여성정체화된 여성"이라는 레즈비언 정의의 한정성을 근절시키게 되었다.

바(bar) 레즈비언/ 정치적 레즈비언, 레즈비언 라이프스타일리스트(life-style -list)/ 레즈비언 페미니스트, 선천적(early) 레즈비언 /후천적(developed)레즈비언, 호색적 (lustful)레즈비언/ 여성 정체화된 여성 등으로 레즈비언을 분류하고 이러한 분류법이 대중적으로 소통되었다는 것은 이러한 분화와 다양성이 무시할 수 없는 지배적 경향이었음을 증명하는 것이라고 할 수 있다.

레즈비언 페미니즘이 제기되기 이전, 대다수의 레즈비언들은 바(bar) 등을 중심으로 한 자신들의 하위 문화를 배경으로 정체성을 형성해 왔고, 친목과 자기 문화에의 참여 등 비정치적인 성향에 기울어져 있었다. 레즈비어니즘에 대한 페미니즘의 정치적 강조는 대다수의 레즈비언들을 동수할 수 없었고 이로 인해 페미니즘에 동일하지 않는 비정치적 레즈비언과 정치적 레즈비언간의 분리는 더욱 심화되었던 것이다.

그러나 비정치적 레즈비언들과 정치적 레즈비언간의 분리는 정치적 차이뿐 아니라 계급적, 문화적 차이를 동반하는 것으로 해석되어야 한다. 초기의 레즈비언 클럽, 바(bar)문화가 노동계급 여성들의 문화로 형성되기 시작했고, 레즈비언 페미니즘은 대학 교육을 받고 학계에 있거나 여성 운동을 하던 중산층 여성들에 의해 주장되었기 때문이다. 따라서 페미니즘을 조직적으로 실천하고 이론화할 수 있는 기회는 노동계급 여성들에게 그만큼 제한될 수밖에 없었으며 클럽이나 바 레즈비언들의 계급적 기반이 정치적 레즈비언들보다 하위에 위치하는 것이 일반적이었다. 이것은 정치학이 일상 문화의 코드를 자발화시킴으로써 바(bar) 레즈비언과 정치적 레즈비언의 문화적 차이를 구성한 것이지만 이러한 문화적 차이가 그들의 계급적 차이에 기반하고 있다는 사실은 무시될 수 없는 것이다.

또한 레즈비언 페미니스트들이 동성애자보다는 페미니스트에 강한 동일시를 표하는

---

21) 존스톤의 1973년 저서의 제목으로, 레즈비언이 만일한 이해와 문화적 감수성을 공유한다는 것을 전제하는, 동일화된 레즈비언 범주 또는 커뮤니티를 상정하는 말이다.
22) 그러나 남성 동성애자는 "남성"에 사투된 정치적 의미가 부여되지 않으므로 게이 정체성은 레즈비언 정체성보다는 약한 강도와 동일화를 상정하게 된다.

것에 대응해서, 비피미니스트 레즈비언들은 자신들이야말로 '새로운' '진짜' 레즈비언이라고 주장하기도 했다. '동성애자'로서의 레즈비언의 이해와 경험, 문화가 레즈비언 피미니즘에서 무수히어고 공유되지 못하는 데에 강한 불만을 표시, 정치적 선택에 부응해서 주관적으로 레즈비언이 된 피미니스트들은 '거짓된' 것이라고 비판하게 된다. 왜냐하면 그들은 피미니스트들이 레즈비언으로서의 경험이 없기 때문에 레즈비언 하위 문화를 충분히 공유할 수 없었으며, 레즈비언 고유의 삶과 세슈얼리티에 대한 강한 동일시가 상대적으로 결여되어 있다고 여겼기 때문이다.

레즈비언 피미니스트들이 레즈비언의 규범적 정의를 부여하려는 것에 대한 반발로서 피미니스트들의 레즈비언으로서의 진정성을 의심하고 부정하려고 했던 이러한 논쟁은 본질주의와 구성주의간의 긴장 뿐 아니라 레즈비언 내부에 존재하는 이해의 대립을 명백히 암시하는 것이라고 할 수 있다.

한편 레즈비어니즘의 탈성애화와 피미니스트 정치화가 성적 관심과 이슈들을 부차화하고 억압하는 규범적 도구임을 경험한 레즈비언들은 자신을 성적 위계에서의 '동성애자' 집단에 동일시함으로써 젠더 위계와 억압을 그들의 주요 관심사에서 배제시켰다. 레즈비언 세슈얼리티에 대한 강조는 레즈비언들로 하여금 피미니즘과의 연계를 단절하고 점차 게이 공동체와 연대하게 만들었고, 이러한 성적 자유와 성문화에 대한 정도는 레즈비언과 레즈비언 피미니스트들의 대립적 문화를 이끄어내는 결정적 계기가 되었다.

또한, 여성에 대한 정으와 호모포비아에 민중적 편견까지 감수해야 하는 유색인종 레즈비언들은 그들의 정체성이 성적 선호하는 단일 변수에 결정되지 않고 인종과 세슈얼리티를 교차하면서 복합적으로 구성된다는 사실을 강조함으로써 날카로, 특히, 유태인 등의 독자적인 레즈비어니즘을 구축하고, 레즈비언 페미니즘의 백인중심성을 비판하고자 했다. 따라서 인종, 문화, 성적 차이들은 '레즈비언'의 내용과 주체를 지시하는, 환경적 수식어를 동반함으로써[29] 레즈비언을 동질적인 단수적 주체에서 다

29) 가령 '흑인' 레즈비언, '3H (가톨-의학-)'레즈비언, 치카나(chicana) 레즈비언 등

중적인 복수적 주체로 변모시키게 되었다.

이와 더불어 레즈비언 범주의 해체와 다양성이 제기되는 또 다른 중요한 맥락은 남성 동성애자와 레즈비언과의 관계를 어떻게 설정할 것인가의 문제라고 할 수 있다.

피미니즘은 억압받는 동질적 집단으로서 여성 '계급'을 설정함으로써 억압자로서의 남성' 계급'에 대한 전면적인 비판과 거부를 주장해 왔다. 그러나 그러한 비판의 대상은 결혼, 가족 제도를 통해서 실질적으로 여성을 착취, 억압하거나 일상생활에서 성폭력을 행사하는 이성애자 남성과 남성중심적 제도에 국한된 것이었다. 그러나 '남성 문화의 해체'라는 피미니즘의 궁극적 목표에 걸어 전복한다면, 남성 동성애자의 남성우월주의와 남성성에 대한 비판 역시 예외가 될 수 없었다. 또한 게이 성문화의 '남성 중심적 성문화[30]의 답습'은 남성 동성애자를 남성'계급'에 포함시켜 여성 억압자로 간주하게 하는 충분한 근거가 되었다.

이와는 반대로 레즈비언들은 남성 동성애자를 '지배자'가 아니라 이성애 주의에 의해 '성적 소수자'라는 동일한 계급의 지위를 갖는 동맹적 주체로 인식한다. 따라서 피미니즘의 남성 동성애자 비판은 게이, 레즈비언, 피미니스트 따위의 주체의 범위와 그들간의 관계를 설정하는 논쟁의 지점으로 대두되었다. 남성중심주의와 이성애주의, 젠더와 세슈얼리티를 '누가' '무엇'으로 분석하고, '어떻게' 관계 설정하느냐에 따라서 주체간의 연대/ 분리의 형태와 정치학의 내용이 결정되는 것이었기 때문이다.

이로써 이성애주의와 남성중심주의간의 자율성과 긴장, 그리고 게이와 연대하면서 피미니즘과의 친화성을 만들해 가는 레즈비언 문화와 운동의 현실은 레즈비언 피미니

30) 남성중심적 성문화는 성기 중심적(남근 판타지)이고 행위자의 '행동성'을 성관계의 중요한 조건으로 인식하지 않으며, 인격적 소통보다는 물리적 성행위의 특성의 만족을 우선시하는 것을 의미한다. 또한 '나'와 '타자'라는 이분적 구분에 기초하여 성적 만족에 일차적으로 지향함으로써 성행위에 개입되는 권력 관계를 무시하거나 이용하는 것을 암시한다. 특별히 남성 중심적 성문화가 여성의 주체성을 박탈하고 그것을 일관적인 성관념으로 획일시킨다는 사실은 페미니즘 비판의 주요 초점이 되어 왔다.

즘의 이론적, 실천적 기반을 위협하는 잠재 요소가 되었다.

그러나 그들의 대안은 성별 정치학을 계급화함으로써 게이들의 남성적 특권과 여성 혐오를 지적하고 레즈비언들의 남성정체화와, 게이 성문화에의 동화를 비판하는 것으로 수렴된다. 또한 남성동성애에 대한 젠더 중심적 분석은 이후에 레즈비언과 페미니스트 간의 성논쟁(sex-debates)과 게이 이론에 대한 비판으로 이어짐으로써 젠더와 세슈얼리티의 상호작용과 따라서 자율성을 강론화하는 지점한 작업을 해고하게 된다.

이에 대한 대표적 이론가라고 할 수 있는 프라이는 게이문화에 대한 지점한 분석과 비판을 통해서 남성우월주의가 남성 동성애자들에게 어떻게 실천되고 재생산되는가를 집요함으로써 레즈비언이 게이공동체와 운동으로부터 분리주의적 노선을 견지해야만 하는 근거들을 설득력 있게 제시했다. 그녀의 주장은 게이와 레즈비언이 갖는 호모포비아의 기제와 내용이 동일하지 않다는 사실에서 출발한다.

즉, 레즈비언에 대한 호모포비아는 남자를 사랑하라는 남근중심주의의 규칙을 위반한 것에 대한 처벌이기 때문에 여성간의 사랑 뿐 아니라 여성 자체에 대한 적대감을 전제한다는 것이다(Fry,1982:130-1). 프라이의 지적대로 남성에 대한 사랑의 이면에는 여성에 대한 경멸과 혐오가 지배적으로 작동하는 것이기 때문에 레즈비언들은 여성혐오와 동성애 혐오를 동시에 경험해야 한다. 또한 게이가 여성화되거나 여성을 하는 것으로 여성성에 대한 희화화됨은 여성에 대한 진정한 존중과 동일시를 반영하는 아니라는 사실은 여성 혐오가 얼마나 광범위하게 수로되고 지지되는가를 단적으로 보여주는 것이다.

따라서 게이들도 부리깊은 여성 혐오를 내면화하고 있다는 프라이의 비판은 남성 동성애의 욕망 자체가 여성 혐오를 함의하고 있다는 주장으로 변질되었다. 게이의 동성애적 욕망은 여성의 몸에 대한 혐오가 남성 신체에 대한 관심과 성적 흥인(attraction)으로 일전되어 구성된 것이기 때문에(ibid:140) 게이가 성적 대상으로 남성을 선택하는 문제에는 여성의 몸과 성기에 대한 광화욕 비슷이 깔려 있다는 것이다. 이러한 주장은 게이들이 성적 소수자 이전에 남성 우월적 가치를 실천하는 성물

학적/사회학적인 '남성'이기 때문에 레즈비언보다는 오히려 이성애자 남성과 연대하고 이해를 같이한다는 분석에 기반 한다.

그러나 이러한 분석은 남성 동성애 에로티시즘(male homoeroticism)과 남성간의 사회적 연대(homo-social bonding)를 구분하지 않고 남성간의 성적 결합을 남성 연대로 동일화하는 것이라고 할 수 있다. 프라이 Frye는 이성애적 남성 문화를 호모 에로티시즘- 즉, 남성을 사랑하는 것-으로 규정하고 나아가 남성간의 성교를 남성 우월 주의의 기초인, 호모 에로티시즘의 강화와 환성이라고(ibid:135,144)보기 때문이다.

물론 가부장적 사회에서 우월한 존재로 구성되는 남성을 사랑한다는 것은 사회적으로 남성, 여성 모두에게 권장되는 행행이라고 할 수 있다. 하지만 남성간의 직접적인 성적 결합은 동일한 행행에 의해 금기시 되는 것이기 때문에 게이들은 이성애자 남성과 차별적인 이해와 지위를 투여할게 된다. 또한 남성에 대한 성적 욕구가 그 자체로 여성 혐오의 주거를 완화해 오는 것으며, 남성간의 실제적인 성적 결합과 사회적 연대간에는 성적 위계에 의한 계급적 질서가 엄연히 존재하고 있다. 즉, 사회적 연대를 맺는 남성들은 정상인(이성애자)으로서 사회적 승인과 지지를 투여받지만 성적 결합을 맺는 남성들은 비정상적인 변태자(동성애자)로서 사회적 낙인과 억압을 받아야 하는 것이다. 따라서 남성간의 성적 결합과 정당성 자체를 부정함으로써 게이들의 동성애적 자유를 제한하는 것보다는 그들의 남성으로서의 일상적, 사회적 특권과 내면화된 여성비하적 감성, 남성우월주의에 대한 수용과 그에 대한 무비판의 태도를 지적하는 것이 타당한 비판이라고 생각된다.

그러나 프라이가 남성 연대와 남성 동성애를 동일시하는 근거에는 근본적으로 이성애자와 게이가 남성 중심적 성문화를 유지한다는 비판이 내재한다. 즉, 남근은 가부장제 사회에서 단순한 생물학적 기관이 아니라 '자신이 원하는 것에 접근할 수 있는 힘'(ibid:141)을 투여해 주는 자원이라고 할 수 있다. 그렇다면 게이 성문화에서 나타나는 남근의 의미와 숭배를 단순히 비판적이고 성적인 영역에 국한시켜서 남근 중심주의적이라는 다른 것으로 볼 수 있는가?

이러 가부장적 사회에서 여러 부여된 남근의 상징은 게이 성문화에서도 그대로 관철될 수밖에 없으며, 그것이 남성 중심적 /성기 중심적 성관념을 온존시키는 메커니즘이라면 게이 성문화는 페미니즘의 도다른 '적'으로 가서화 된다. 따라서 남근의 폭력적, 지배적 성격에 대한 비판은 게이 성문화에 대한 비판으로 연장되었고, 이로써 게이 성문화에 동화되려고 하는 레즈비언들과와 레즈비언 페미니즘의 비판으로부터 예외될 수 없게 되었다. 페미니스트들은 레즈비언 성 급진주의자들(sex-radical)이 남성 정의된 성 관습을 답습하여 합정치화된 성 체질 주위에 함몰되어 있다고 비판함으로써 남성 중심적 성에 대한 비판의 영역을 여성 내부에까지 확장시켰고 이로써 레즈비어니즘과 페미니즘은 동일한 범주와 정치학 속에서 더 이상 공존할 수 없게 되었다.

2.2 장에서는 세슈얼리티 논쟁을 통해서 레즈비어니즘과 페미니즘이 분화되는 과정을 검토함으로써 레즈비언 페미니즘의 센터와 세슈얼리티에 대한 이해가 갖는 문제점을 짚어 보고자 한다.

30) 성적인 관계에서의 남근 중심적 행동뿐 아니라 생활속의 남근을 소유했다는 것으로 부터 더 많은 권력을 부여하는 남성 중심적 가치와 제도들의 총체를 의미한다.

2.2. 레즈비어니즘과 페미니즘의 분화

2.2.1. 레즈비언 섹슈얼리티 논쟁

급진적 페미니즘은 여성의 성에 대한 통제와 폭력, 억압을 가부장제의 보편적 현상이라고 분석했다. 강간, 성폭력, 성적 대상화와 성희롱 등 이성애적 성관계는 폭력과 성적 억압을 전제하는 것임을 지적함으로써 성 그 자체의 정의와 방주, 내용 모두가 남성중심주의에 기반 하는 것임을 장조해 왔던 것이다.

남근과 삽입 섹스는 여성에 대한 폭력과 같은 의미로 간주됨으로써 남성의 성은 폭력적이고 폭력 지향적이며 성기 중심적이고 여성의 성은 상호적이고 평등하고 육정 지향적이라고 평가되었다. 즉, 이성애와 남성 중심적 성관계에 대한 비판은 자연스럽게 여성/레즈비언 성에 대한 이상화로 발전되었고, 레즈비언 섹스는 바람직한 성관계의 이상적 모델로 제시되었던 것이다. 래니하면 레즈비언 섹스는 폭력의 도구이자 전적의 전지적 상징인 남근과 삽입 섹스가 필요없이, 여성 사이에는 권력의 불평등이 존재하지 않기(센더의 동일성) 때문에 평등한 성관계가 이루어질 것이라는 기대 때문이었던 것이다. 그러나 레즈비언 섹스에 대한 과대평가는 정치적으로 올바르지 않은 섹스에 대한 처벌과 금정을 강화함으로써 레즈비언 섹스를 남성정체화의 완폭과 이성애의 모방이라는 오명으로 매도하게 되는 근거가 되었다. 그리므로 남성 중심적/이성애적 성관계에 대한 문제 제기는 예와 없이 레즈비언 섹스에 대한 비판으로 치환되었고, 이는 레즈비언 페미니스트와 레즈비언들(lesbian sex- radical)사이에 갈정적인 갈등을 야기시키면서 성논쟁의 중대한 분기점을 형성하였던 것이다.

우간, 포르노그래피, 성적 폭력에 대한 페미니즘의 반대는 실제적인 폭력뿐 아니라

32) 성문제은 페미니즘과 레즈비언 성급진주의자간에 격렬하게 일어났지만 이것은 두 집단의 입장을 넘어서 문화주의적, 구성론적 입장의 충돌과 페미니즘 정치학에 대한 반동, 페미니즘과 성에 대한 도덕주의적 입장의 한계, 성적 표현의 자유와 제한 영역을 조절하는 복잡한 문제로 이해되어야 한다.

문화적인 재현들이나 합의하에 이루어지는 성계약 모두에 대한 전면적인 거부로 이어졌다. 여성을 비인간화하고 모욕하는 모든 행위는 실제적인 폭력을 수반하지 않아도 여성에 대한 종속적 이미지와 성에화를 재생산시키는 간접적 폭력을 수행하는 것이기 때문이다. 따라서 레즈비언 세슈얼리티 속에서도 여성의 대상화와 성에화가 지속된다면 레즈비언간의 섹스 또한 포르노그래피와 강간과 같은 범주에 포함됨으로서 페미니즘이 레즈비어니즘에 가한 비판의 예외가 될 수 없었던 것이다.

페미니스트들은 이성애가 차이를 성에화한다고 비판해 왔다(Jeffreys,1990:297). 하나는 우월해서 지배하고 다른 하나는 열등해서 지배당한다는 가치 체계에 의존함으로써 권력의 차이를 자연화한다는 것이다. 하트(Hart) 역시 이성애는 타자를 만들고 그 타자를 자성의 욕망의 대상으로 만듦으로써 남성/여성, 나이/어른, 부위/별, 주인/노예 등과 같은 성적 이중 항은 성적 학대, 강간, 사도 마조히즘을 통해 자멸적 권력이 성에화되는 기본 구조가 된다고 역설했다(Hart,1998:71).

따라서 레즈비언 부위-별 관계나 가학-피학적 섹스도 권력의 성에화에 기반 하는 한(只) 페미니스트적 행위로 규정됨으로써 남성 중심적 이성애의 가정을 재강화하고 재현하는 것으로 비판받게 된 것이다. 그리므로 남녀의 성관계에 대한 비판은 권력의 불평등속에 맹어지는 여타의 모든 성관계에 대한 비판으로 연장되었고 권력의 메트릭스를 통해 모든 성관계에 개입될 수 있다는 그들의 주장은 페미니스트적인 '평등한 성'의 정당성을 뒷받침하는 근거가 되었다.

레즈비스는 이성애적 욕망이 남녀간의 권력 관계에서 기원했지만 그것은 동성 관계에서도 경험될 수 있음을 경고한다. 타자성의 성에화와 권력 차이 동성 관계에서도 학습되어 질 수 있는 것이고 사도 마조히즘, 역할 수행(role playing) 나이, 인종, 계급이라는 권력의 차이를 통해 재도입될 수 있다는 것이다(Jeffreys,1990:301). 레즈비스의 관점의 주장에 의해 이성애적 욕망은 레즈비어니즘 속에도 투입될 수 있는 오염물로 간주되었고, 이성애가 권력의 차이를 성에화하기 때문에 동일성(sameness)-권력의 동일성, 평등성, 상호성-의 성에화야말로 진정한 동성애적 욕망이라는 논거

33) 데이몬드는 레즈비니스트 레즈비언과 성-급진주의 레즈비언의 성적 실천을 레즈비언 환상(fantasy)에 근거하고, 레즈비언 페미니스트의 또는 레즈비언 상상(imagination)에 근거한다고 구별했다(Raymond,1986:158). 따라서 페미니스트적인 레즈비언 세슈얼리티는 정조적이고 대안적인 것으로 재정의였다.

(connection)의 안정감으로 이행하게 한다고 주장한다(ibid:76-7). 육체와 정신의 분리, 성에 있어서의 소외, 피억압과 공포로서의 성이 이성애의 가부장제에서 기인 하는 것이기 때문에 페미니스트 의식과 정치학은 대안적인 성애와 생관념을 창조할 수 있는 것이라는 그녀의 주장은 생관계 속에서의 친밀성과 행동의 중요성을 시사해 주기에 충분한 것이다.

그러나 페미니스트의 대안적인 세슈얼리티의 정당성은 이성애와 남성중심주의에 대한 비판을 넘어서 레즈비언들의 성적 실천의 정당성을 적절함으로써 획득되어 진다. 레즈비언 레토릭과 시도테제리즘은 여성에 대한 대상화, 종속, 능욕을 수용하는 것이며 루튼-펜이나 코르노그래피는 여성을 환상적인 상품으로 물화시킴으로써 성-폭력이라는 이명하에 여성을 재차 성애화시키는 것이 된다(Rayond,1988). 이러한 성애적 실천은 이성애의 환상과 문법을 반복시키는 퇴위적인 환상에 의거하는 것이기 때문이다.

세즈비스 또한 레즈비언 역할 수행 (butch/femme role playing)을 정치적으로 억압적인 이성애의 각본의 측면을 포함한 것으로 보았다(Jeffreys,1994:). 따라서 관습성과 폭력을 성애화하는 것은 물리적인 관습성을 생활의 밖으로 기반한 '놀이'하는 이유로 합법성화하는 것이 된다.

레즈비언 페미니스트들의 이와 같은 비판은 레즈비언 섹스가 남근의 대체물을 사용함으로써 폭력적인 이성애적 성교를 모방하는 것이라는 극단적 주장으로까지 확대되었다. 즉 성교에의 몰입과 환영은 남성 동성애자의 성문화를 답습하고 지지하는 것으로 이해되었고 삽입 섹스하는 남성적 관계에 지향함으로써 레즈비언 성애의 고유성을 파손하고 남근숭배의 환상에 의지하는 것으로 분석되었던 것이다.

그러나 레즈비언 페미니즘의 비판은 레즈비언의 성 급진주의가 성적 자유와 표현이란 집중함으로서 성에 개입되는 권력의 존재와 작용을 무시하는 것에 대한 간과에 근거하는 것이라고 볼 수 있다. 남성 중심적인 성 체제의 범주들과 관념을 해체하기 위해 최기된 새로운 정치학은 그들의 성적 일상을 점열하고 재구성함으로써 새로운 성

의식과 체험을 고안하고 발전하고 수행할 수 있다는 정치적 신념에 의거하는 것이다. 성이 권력을 분산하고 생산하고 배분하는 하나의 장이라면 레즈비언 섹스 또한 권력 관계의 산물일 수밖에 없기 때문이다.

또한 레즈비언 성 급진주의의 실천들이 남성 중심주의 사회 속에서 여성을 성애화하고 대상화해 온 것과 성적 범해, 희생이라는 이성애적 가정을 공고히 할지 모른다는 정치성 또한 그들로 하여금 강도 높은 비판을 제기하게 된 배경이 되었다. 레즈비어니즘에 정치적 의미화를 시도해 왔던 페미니스트들에게 레즈비언 성 급진주의의 주장과 실천은 정치성을 탈각시키고 성애화된 이전의 정의로 회귀하려는 자유주의적 보수주의로 인식되었던 것이다.

한편 레즈비언 페미니즘이 레즈비어니즘에 대한 문별, 대안 '정치적 올바름(political correctness)'의 폭력이라는 비난을 모면하기 위해 그들의 비판을 절취하고 가치판단을 유보시키는 것은 여성을 수동적이고 무비판적이라는 남성적 정의를 다시금 현실화하는 비정치적 태도라는 그들의 확신 또한 레즈비언 성애에 대한 전면적인 검토를 감행하게 한 동인일 것이다.

레나하면 레즈비언 페미니즘의 정치적 합의에 대한 회합은 이미 정실적 제안 조건으로 존재하고 있었기 때문이다. 레즈비언 페미니즘의 비판과 레즈비어니즘의 반격은 페미니즘에 대한 반동의 시기와 맞물리는 것이고, 성차별에 대한 반대와 분리에 대한 연구는 성-지형에서 우선권을 박탈당하고 있었다. 페미니즘의 주장이 도덕적 다수와 성애 혐오 (erotophobia)로 탈의미화됨에 따라, 레즈비언 커뮤니티는 레즈비언 성 전문가(sexpert) 의 생향 아래, 섹스 그 자체에 대한 관심에 집중하면서 페미니즘과의 연계성을 단절해 가고 있었던 것이다. 이러한 맥락 속에서 레즈비언 페미니즘은 젠더구조의 불평등을 재인식시키고 이성애적 남성 중심주의 문화가 레즈비어니즘속으로 침투하고 상시하는 것에 반대하고자 했다. 그리므로 이후 강력한 급진적 페미니즘의 정치화를 회합하고 정치적인 레즈비언 정체성을 재공합하려는 그들의 노력은 우선 비판 시도라고 사료되어 진다.

2.2.2. 레즈비언- 페미니스트의 성 급진주의 비판에 대한 재검토

레즈비언 페미니즘의 비판이 도덕주의, 성애혐오증(erotophobia), 반-성적(anti-sexual)인 입장으로 특질화되지 않기 위해서는 그들의 주장을 분석적으로 구분해서 재파악해야 한다.

여성의 성적 대상화와 성애화는 절대의 여성 혐오(misogyny)적 남성중심사회에서 남성의 성적 쾌락을 위해 구성되는 것이다. 즉, 여성의 열등성과 종속성을 보증하고 여성을 성적으로 억압하고 지배하기 위한 수단이라고 할 수 있다. 따라서 남성중심적 이성애 관계에 대한 페미니즘의 비판은 역사적이고 구조적인 관점과 여성적의 쾌락을 찾나서 레즈비언 세슈얼리티에 그대로 적용될 수 없는 것이다. 남성을 위한 여성의 성애화와 여성을 위한 여성의 성애화는 전혀 다른 의미로서 상정되는 것이기 때문이다. 레즈비언 관계에서의 여성의 대상화와 성애화는 여성의 종속성, 열등성, 성적 주체성의 부재, 남성의 성적 쾌락을 위한 대상화 등을 지시하지 않는다. 또한 남성중심사회 속에서 여성에 대한 성적 대상화는 여성의 성적 주체성에 대한 부정에 기반한 것이었기 때문에 레즈비언 성문화는 여성의 성적 주체성을 확보하고 실천하는 장이 될 수도 있다.

그러나 성행동의 모든 영주를 남성 소유로 정의하는 것은 여성의 성적 주체성을 박탈하고 여성 사이에 존재하는 성적 욕구와 만족을 탈성애화하는 가부장적 가정을 지지하게 되는 위험이 있다. 그렇게 되면 여성은 여전히 무성적 존재로서 어머니와 아내의 역할에 로적 당하기 때문이다.

물론 성해방 운동은 가부장적 구조에 대한 근본적인 도전과 해체를 유도함으로써 여성에 대한 성적 착취와 폭력을 가중시키며 여성을 이성애적 맥락에서 제자 성애화하는 부정적 결과를 야기시킬 수도 있다. 그러나 레즈비언들의 비관별적 성적 실천을 모두 남성의 성에 대한 동일시와 내면화로 해석한다면 여성의 성적 주체성이 남성의 성적 주체성에 대한 모방성을 인정하는 것이 된다. 또한 이는 레즈비언이 거부 남성

혹은 남자가 되고 싶어하며 남자 흉내를 내는 여성이라는 레스보포비아에 대한 전통적 가정[34]을 강화시키는 근거로 오용될 수도 있다.

남근과 삽입섹스에 대한 페미니스트들의 비판이 생물학적 결정론에 근거하는 것이 아니라면, 그것은 남성우월주의와 남근중심주의 사회라는 맥락 하에서 물질적인 남녀간의 '경제적인' 이성애적 성관계에서의 문제로 한정되어야 하는 것이다. 그러나 남성우월주의와 경제적 이성애의 보편가 부재한 레즈비언 성관계를 남성(동성애자 남성의 성을 포함해서)의 성과 동치시키는 것은 부적 절한 프로이드의 남근 선망 가설을 지지하면서 레즈비언들을 남근숭배의 동조자로 하향시키는 것이다.

물론 정오르가즘과 삽입성교는 여성에 대한 성물화와 남성의 성적 쾌락을 위해서 조작된 신화와 환상이었다(Koedt,1968; Reid,1976). 문제는 그것이 유일한 혹은 정상적인 여성의 성관계 방식이라는 남성중심적 정의와 규범이었지, 질 오르가즘과 삽입성교라는 생물학적 현상과 물리적 행위 자체가 아니었다. 또한 레즈비언들의 삽입섹스는 강제적인 성규범과 문법을 통해 강요되는 것도 아니며 남성의 성적 쾌락을 위한 여성의 소외는 더더욱 아닌 것이다. 그러므로 성문화를 통해서 박탈이 손해되거나 일방적인 착취가 묵인될 수 있다면 레즈비언 성문화에 대한 반대는 남성 정체화와 이성애의 반복으로서가 아니라 레즈비어니즘에 관철되는 권력 관계에 대한 문제로 제기되어야 한다.

한편 레즈비언 페미니즘은 실제적 성투쟁과 합의된 성관계를 구분하지 않는다고 비판받아 왔다. 동성애자의 성적 실천은 내부적인 폭력과 동의의 여부에 상관없이 비합법적이고 일탈적인 것으로 범죄시되어 왔다. 따라서 남성의 여성에 대한 강제적인 성범죄와 레즈비언들의 비관별적이지만 합의적 성관계는 구분되어야 한다.

그러므로 레즈비언 성급진주의자들은 그들의 성행위에 대한 정당성의 근거로 성행

---

34) 레즈비언 페미니스트들이 남성중심적 성차적 생리학적 정의와 거의 남성 으로서의 정의를 강도 높게 비판해 왔다는 사실을 상기한다면 레즈비언의 성문화에 대한 레즈비언 페미니즘의 논거는 문제화되지 않을 수 없는 것이다.

간의 '동의'를 내세웠고 페미니스트들은 '권력'이나 '동의'가 권력 관계의 제한속에서 구성되는 것이라고 상-급진주의자의 논거를 반박해 왔다. 물론 성적 욕망은 사회적으로 구성되는 것이며, 동의의 과정이 권력의 불평등에 의해 장소나 물리적인 상태에 의해 이루어질 수 도 있다는 페미니즘의 주장은 권력의 복잡과 본성을 정확하게 지적하는 것이다.

그러나 권력의 불평등은 레즈비언 관계에만 개입되는 것이 아니다. 즉, 본질한 권력의 평등과 동일성은 어디에도 존재하지 않는다. 그렇다면 평등의 전통성과 상대의 실현이라는 페미니즘 프로젝트는 모든 권력의 불평등이 해소되지 않는 한, 현실 불가능한 대안이 된다. 그렇다면 여성과 레즈비언 정체성에 권력이 개입되는 것은 불가피한 구조적 조건이 될 수밖에 없으며, 페미니스트의 임무는 그러한 현실을 인정한 상태에서 권력의 불평등을 해소할 수 있는 구체적 방안들을 제시하는 것이 되어야 한다.

그러나 레즈비언 페미니스트들은 그들의 정치적 비전과 당위를 확립하기 위해 여성/레즈비언에 대한 선한 본성과 도덕적 우월성을 가정함으로써 지배 구조로부터 자유로운 공간에 레즈비언을 위치시킨다. 따라서 그들은 선한 여성성을 여성에 대한 강제적 폭력에 기반한 남성성에 의해 억압되는 것으로 분석하고 진정한 성적 자유를 남성성에 대한 억제와 제거로 해석하게 된다(자나 소위키, 1995:155).

이러한 입장은 남성성을 배제하고 거부한다고 하더라도 여성/레즈비언들이 인종 계급, 문화, 성적 취향의 권력 관계로부터 이탈될 수 없음을 인식하지 못하는 한계가 있다. 레즈비언 페미니스트의 성적 실천과 일상에도 권력의 차이는 예외 없이 침투되기 때문이다. 그러나 레즈비언 페미니스트들은 여성/레즈비언을 지배 구조 안에서 협상하고 갈등하는 주체가 아니라 대안적인 도덕적 주체로 이상화함으로써 현실적 레즈비언의 경험과 부합하지 않는 논의를 진행시켜 왔던 것이다.

레즈비언 섹슈얼리티에 대한 페미니즘의 침묵과 비난은 레즈비언을 다시 한번 억압상황으로부터 동성애자는 기피한 성적 취향과 행위를 일삼는 변태자라는 초도로이

아직인 가정을 지지할 수 있다는 측면을 강조한 것이라고 할 수 있다.

그러므로 레즈비언 페미니스트가 여타의 성적 소수자들과의 제휴를 거부함으로써 성별 정치학과 성정치학의 연대 가능성을 차단하는 페미니스트 고도주의로 흐르거나 다양한 정신과 의제들을 가지고 현실에 기반한 젠더-섹슈얼리티 지형에 개입하지 못한다면 평등성의 전통성과 페미니즘의 성에 대한 전망은 불가지론에 빠지거나 유토피아에 머무르고 말 것이다.

지금까지 살논쟁에서 제기되었던 레즈비언 페미니스트의 상-급진주의에 대한 비판을 중심으로 그들의 섹슈얼리티에 대한 관점과 그것이 가지는 문제점을 지적해 보았다. 다음 장에서는 살논쟁으로 부각되었던 레즈비어니즘과 페미니즘의 문화라는 맥락에서 정체성 정치학에 대한 한계를 점검하고 레즈비어니즘에 있어서 정체성 정치학의 재구성이 가지는 의미와 효과를 논의하고자 한다.

3. 정체성 정치의 재구성

제이 정치학의 '동성애자'정체성과 레즈비언 페미니즘의 '여성'이라는 정체성의 동일성에 기반해 있던 레즈비언 정체성은 내부적 분화와 차이에 의해 새로운 변형을 요구하게 된다. 통일되고 안일화된 정체성이 분열적이고 유동적인 '정체성들'로 전환되는 시점에서, 기존의 정체성 정치학에 대한 비판과 재구성은 필연적인 과정이 될 수밖에 없었던 것이다. 본 장에서는 정체성 정치학이 내재하고 있는 한계가 어떻게 정체성 정치학을 절해하고 파괴시키게 되는 가를 점검하고자 한다.

그리고 이러한 과정에서 레즈비언 주체에 대한 논쟁과 레즈비언간의 '차이'가 정치적 섹슈얼리티 지형에서 어떻게 제기되고 해석되는지 고찰할 것이다.

3.1 정체성 정치학 비판

제이/레즈비언의 정체성 정치학은 동성애적 실천을 정당화함으로써 억압적인 사회 구조를 변혁시키기 위한 해방 모델로 제시되었고, 레즈비언과 게이를 동질적인 커뮤니티, 집합적 정체성에 의해 통일된 것으로 개념화 했다(Jagose, 1996: 82). 즉, 안정적인 소수 집단으로서 주체들을 범주화하는 것이 정치학의 주요 목표가 되어 왔던 것이다.

커뮤니티와 집합적 역사에 대한 루빈성은 집단으로서 소속감을 통해 궁정적 정체성을 부여할 수 있는 커뮤니티와 정치학에 대한 필요를 증폭시키는 정치학을 촉발하기 때문에 경험, 정체성, 정치적 전략의 동일성을 전제하게 된다.

정치적 동원을 위한 집합적인 정체성은 개인적인 차이에 우선하게 되며 여성애/동성애, 남성/여성과 같은 대립적 이해의 기반 위에서 동성애자/여성의 동일한 계급을 설정하게 되는 것이다. 그러나 정체성 정치학의 인종적(ethnic) 모델은 성적 대상 선택이라는 공통성을 우선시해서 게이 레즈비언 정체성에 내재 존재하는 차이들, 불안속성과 '정체성들'간의 유기적 관계에 주목하지 못했다. 이에 음색인종과 성적 소수자들은 통일적인(unified) 게이 /레즈비언 정체성이 자신들의 삶을 안정하지 못할 뿐 아니라 과도한 공통성(commonality)이 자신들의 특수성을 존재하고 억압한다는 것을 깨닫게 되었다.

이전까지 게이/레즈비언의 집합적 정체성을 정의하는 유일한 특성은 성적 지향의 공통성이 있고, 그 외의 변수들은 부차적이고 실제적으로 유의미하지 않은 것으로 간주되어 왔다. 그러므로 게이/레즈비언 범주 내부의 동일성과 차이간의 긴장에 대한 문제 제기는 정체성 정치학을 파생하고 분열시키는 중요한 동동력이 되었다. 따라서 인종도 섹슈얼리티 만큼 개인적 동일시와 정치적 전략, 집단 소속에 있어 중요한 것으로 인식되었고, 이로써 정체성은 더 이상 안정적이고 지속적이며 통일적이지 않을 뿐 아니라 다른 정체성들간의 관계 속에서 유동적으로 구성되는 '과정'으로 이해되기 시작했다.

이러한 정체성 정치학의 한계를 지적하면서 '차이'의 정치학을 제기하는 것은 주변부의 정치학을 분열시키고 부패화하는 방해 요인이 아니라 다양한 정체성들과 권력 관계를 민감하게 파악함으로써 정치학적 기반을 새롭게 재구성하고 발전시킬 수 있는 자원이다. 예나하면 정체성의 동질성, 안정성, 자기 명백성(self-evidence)을 지지하기 위해 인종주의와 같은 문제들을 개입시키지 않는 안정된 세계를 구축하는 것은 진보의 의미를 훼손시키는 것이기 때문이다(Phelan, 1989:165). 또한 동화(assimi-lation)전략이 총체적인 만병을 포괄할 것이라는 기대는 주변부의 힘에 대한 물신이나 자본주의적, 남성 중심적 사회에서의 몰역사적인 신념에 근거하는 것이라고 할 수 있다(ibid 166).

이러한 정체성 정치학에 대한 비판은 성적 취향의 동일성에 대한 의심과 도전으로 더욱 구체화되었다. 이성애와 동성애라는 성적 지향의 이분법만을 고려함으로써 모든 비이성애적 행위를 동성애 정체성으로 포괄시키고 동성간의 성관계에서의 다양한 위치, 조건, 기호들을 획일화시켜 왔다는 비판이 제기되었기 때문이다.

비규범적인 실행자들은 이분법적 성적 선호 개념에서 벗어나 비이성애적 행위, 혹은 동성애 내부에서의 다양한 성적 선호의 차이들을 구분해야 한다고 주장한다. 동성애의 정치적으로 통일된 정체성하는 달리 비규범적 성적 실천들에는 성애적인(erotic) 정체성들, 성애적 역할, 성애적 행위 등 다양한 성적 차이가 존재하기 때문에 이분법적인 성적 선호 구분은 보다 복합적이며 다기한 변형을 요구하게 된다(Jagose, 1996:87).

따라서 동성애자 내부의 다양한 성적 취향들과 선호들의 차이는 '동성애자' 범주가 내포하는 규범적이고 통합적인 정의가 불가능하며 불충분하다는 것을 입증하는 근거로 작용했다.

페미니즘과 레즈비어니즘간의 섹슈얼리티 논쟁에서도 중앙지였듯이 루빈-랜, 랑성애, 사도마조히즘 섹스 등과 같이 다양하게 분화된 성애적 차이들은 레즈비언들에게 상정되었던 성적 지향의 동일성이라는 공통성을 위협하게 만들었다.

포한 성적 선호'들'에 대한 재정의와 문제 제기는 게이/레즈비언의 정체성 정치학보다 레즈비언 페미니즘의 정체성 정치학을 굳셀시키는 직접적인 원인이 되었다.

첫째, 레즈비어니즘과 페미니즘의 결합은 급진적 정치학의 가능성을 제고하지 못시킨 그런줄 여성/레즈비언 정체성에 대한 과도한 특질화, 동일화의 강도를 낮 새로 여가시킬 수밖에 없었고 둘째, 게이 커뮤니티[3]라는 말의 레즈비언 커뮤니티는 전통적으로는 여성의 성적 주체성 박탈로, 일시적으로는 페미니즘의 정치적 의미로부 인해 오랜 탈성애화의 명령에 감금되어 왔기 때문이다.[34]

따라서 상동성, 전일성, 이해출발기적 지향을 공유하는 것으로 가정되었던 레즈비언 커뮤니티는 성적 다양성과 여성 주체간의 차이에 의해 전면적인 해체의 위기를 맞게 되었고 그로 인해 레즈비어니즘의 의미화에 대한 내부적 물질적는 극대화되었다. 즉 동일성과 차이의 일체아를 해결하지 못하고 '통합주의'적 전략의 한계에 봉착해 묘한 정체성 정치학의 모순이 전면적으로 드러나게 되었던 것이다.

스테인 Stein은 멜루치(Melucci)의 용어를 인용하면서 정체성에 기초한 모든 운동은 현실의 모든 문을 열 수 있는 궁극적 해결책(master key)으로써 정체성을 전제하기 때문에 통합주의에 빠진다고 지적한 바 있다(Stein,1991:45).

그러나 레즈비언 정체성은 복문적인 것이며 다양한 억압들과 정체성의 그들망에 존

35) 동성애자 이란의 '남성'이라는 생물학적/사회학적 조건은 그들에게 우월한 성적 자유와 실천, 심천을 보장하는 획득적인 성적 주체성을 부여했기 때문에 레즈비언 성적 실천의 자유와 다양성의 문제는 내부적으로 포용하고 심화한 것이다.

36) 3장의 2)-1.1 이성애의 성관계 이론, 3장의 2)-2.1 레즈비언 섹슈얼리티 논쟁 참조.
성을 남성 중심적으로 정의된 것으로 보고 여성에 대한 성적 대상화와 성애화에 대한 반대에 집중함으로써 여성의 성적 주체성의 해방에 대한 논의를 차단하게 되는 경향을 초래했던 것이다.

재하는 것이다. 성 정체성 그 자체도 본질적이고 불안정한 것이며 개인 안에서 우위를 점하려는 다른 정체성들간의 지속한 갈등의 중돌로부터 해석을 받기도 한다. 따라서 본질주의에 환원되지 않으면서도 정치적 실천을 포기하지 않는 새로운 전략은 정체성에 대한 재정의와 정체성 정치의 재구성을 통해서 획득되어질 수 있는 것이다. 즉 다양한 주체들간의 차이를 인정하는 유연하고 유동적인 방주에 기초하는 정체성 '들'은 구조적 억압에 대항하기 위한 상호 협동(coalition-building)과 연대의 공간을 확장시킬 것이기 때문이다.

따라서 개인의 차이들을 단순히 반영하는 집합적 정체성을 가정하는 것 대신에 운동이 정체성들을 재협상시키는 과정에 대한 민철한 필요가 필요하다는 스테인의 주장(Stein,1991:36)은 새로운 정치적 대안과 전략에 있어서 유용한 통찰이라고 생각된다. 집합적 정체성이 상황적 조건과 정치적 지형의 변화에 따라 언제든지 새롭게 구성될 수 있는 '진행형'이라면 레즈비언의 정체성'들' 보한 새로운 운동의 이데올로기, 담론들에 의해 끊임없이 재구성될 것이기 때문이다. 따라서 '여성/레즈비언'이라는 정치적 주체는 현실이라는 맥락 속에서 구성되는 것이지, 생물학적 조건과 성적 지향의 동일성이라는 이유만으로 운동의 실천을 위해 선험적으로 전제될 수 없는 것이다.

즉 정체성을 보존하거나 다른 사람에게 강요하기보다는 정체성이 생성되는 장에서의 물질등을 제거하는 데 집중한다면 (지나 소피키,1990:169), 정체성은 개인의 자율성을 제한하고 특질화하는 억압적 방주로부터 더 많은 해방과 변대를 형성할 수 있는 생산적인 정치의 자원으로 전환될 수 있을 것이다.

3.2 랜더와 레즈비언 주체 논쟁

정체성 정치학의 위기, 레즈비언 섹슈얼리티 논쟁에 의한 레즈비어니즘과 페미니즘의 분열은 페미니즘 내부에서 합의되었던 레즈비어니즘의 급진적 의미들을 해체시킴으로써 레즈비언 주체 논쟁을 둘러싼 논란과 혼선을 증폭시키게 되었다.

'레즈비언'의 의미와 과정에 랜더를 어떻게 해석하고 개입시킬 것인가가 초미의 관심사로 대두되면서 성별 정치학을 유효화하려는 레즈비언 페미니스트와 랜더를 부차화하거나 초월하려는 세력간의 팽팽한 긴장이 지속되었던 것이다. 양 진영의 대립은 랜더를 허구적 범주로 간주하고 비(非), 반(反) 랜더적 사고와 실천을 합으로써 그것의 해체를 지향 것인가 아니면 여전히 유효한 남성 민택의 문제를 제기하고 이에 대항하는 계급으로서의 '여성'을 고수할 것인가에 대한 의견 차이에서 비롯된 것이라고 볼 수 있다.

포한 이미 다수의 레즈비언들이 이성애자 여성과 페미니즘과의 동일시를 철회하고 남성 동성애자를 포함한 다양한 성적 일피자(outlaw)들과 연대함으로써 자신의 랜더를 거부하고 부정하고자 하는 경향이 지배적인 현상이 되었다는 것 또한 레즈비언 주체 논쟁의 지속제가 되어 왔다.

물론 초기 레즈비언 페미니즘에서도 레즈비언을 랜더 내부에 위치시킬 것인가 아니면 외부에 위치시킬 것인가에 대한 논쟁은 있어 왔다. 그러나 그것은 남성 중심 주의에 대한 비판과 남성/여성의 대립적 구도 속에서 레즈비언의 페미니스트의 의미를 찾기시킨다는 공통의 목표에 부응하는 것이었다. 이와는 달리 '여성'이라는 획일적, 집합적 범주가 해체되면서 야기된 내부의 분열은 레즈비언 의미화의 경합에 있어서 성과 섹슈얼리티의 관계를 다욱 논쟁적인 지점으로 끌어 올렸던 것이다.

포한 '누구든 레즈비언이 될 수 있다'는 슬로건을 내세웠던 레즈비언 페미니즘의 포괄적이고 일반화된 정의는 에이즈 위기를 둘러싼 대대적인 호모포비아의 득세를 통해서 설득력을 잃어 갔고, 성적 위계에 의해 억압받는 성적 소수자들간의 계층적인

문화와 정치학이 활성화되기 시작했다. 따라서 레즈비언들도 여타의 성적 관행과 범주에 관대하면서 성 정치학(sexual politics)을 변형시키고자 했고, 이로써 급진적 가능성의 진구로서의 레즈비언 범주는 실제적인 '성적' 실천으로 축소, 분화되었다.

그러므로 레즈비언의 정계를 '어디'까지, '무엇'을 기준으로, '누가' 설정하는가의 문제는 레즈비언 이론의 일레아이자, 핵심 과제로 부상되었다.

본 장에서는 랜더와 레즈비언 주체 논쟁을 위티그(Wittig)와 세지윅(Sedgwick)의 논의를 중심으로 살펴보고자 한다.

후기 구조주의의 영향을 받은 모니크 위티그는 이성애와 랜더구조의 해체로서 레즈비언을 론의 외부에서 재정의하게 된다. 레즈비언은 여성이 아니기 때문에 성별주를 넘어설 수 있는 정체적, 사회적, 정치적 관행을 가질 수 있으며 '여성'은 본적으로 이성애주 이성애적 경제 체제에서만 의미화될 수 있기 때문에 레즈비언은 남성과 여성을 넘어서는 제3의 주체라는 것이다.

> 레즈비언이란 성(남성과 여성)의 범주를 넘어서는 내가 말고 있는 유일한 개념이다. 레나하면 고안된 주체(레즈비언)는 경제적, 정치적으로 혹은 이데올로기적으로 여성이 아니기 때문이다...여성으로 만드는 것은 남성과의 특수한 사회적 관계이다.....정체적 의무는 물론 개인적, 물리적 의무를 함의하는 ...그러한 관계는(여성으로 만드는 관계) 여성에게나 여성에게에 여부르는 걸 거부함으로써 레즈비언들이 탈피한 관계이다 (Wittig,1981).

이와 같은 위티그의 입장은 랜더가 이성애를 유지시키기 위한 억압의 구성물임을 지적함으로써 레즈비언을 파도하게 '여성'으로 동일시하여 했던 레즈비언 페미니즘의 논의 전체를 포괄하는 것이다.

레즈비언 페미니스트들이 이성애자 여성과 레즈비언을 '여성'이라는 공통의 범주로

주로 포함시키면서 남성 동성애자와의 관련성을 애써 단절시키고자 했던 것과는 달리 위티그는 남성 동성애자 역시 '남성'의 구조를 넘어서는 전복적 주체로 평가하면서 레즈비언과 남성 동성애자를 동일한 범주에 위치시켰다.

한편 위티그는 푸리주의적 급진적 페미니즘이 남성과 여성간의 차이를 극대화하고 여성의 우월성을 강조하려는 것은 오히려 젠더와 이성애 구조 유지에 기여하는 것이라고 비판한다. 젠더는 억압의 원인이 아니라 억압의 효과이기 때문에(Wittig,1992:32) 젠더 범주를 수동하는 것 -그것에 기반해 비판하는 것까지 -자체가 젠더를 변화 불가능한 것으로 자연화하게 된다는 것이다(ibid.11).

그러므로 남녀의 본질적 '다름'을 강조하는 것은 남녀의 생물학적 차이를 제두 강조함으로써 성의 범주에 갇히는 것이며 남녀 동성애자가 자신을 남성이나 여성으로 동일시하는 것은 젠더구조에 기반한 이성애를 더욱 견고하게 만드는 것이라고 비판한다.

이렇듯이 레즈비언을 비(非)여성으로 배척함에 따라 젠더구조는 레즈비언 주체를 정의하는 유의미한 준거틀(reference)이 되지 못하고 남은 억압적 개념으로 전락하게 된다. 따라서 위티그의 주장을 통해서 이성애자 '여성'에게 잠재적 레즈비언의 가능성을 상정하는 레즈비언 페미니즘의 일반화 전략은 이론적으로 수용 불가능하게 되었으며 레즈비언 페미니즘의 젠더 중심적 분석에 만족하는 레즈비언들은 위티그의 논의를 거치, 인용함으로써 페미니즘으로부터의 이탈과 분리를 시도하고자 했다.

한편 세위윅은 이러한 레즈비언 주체 논쟁과 위티와 자넷의 갈등을 동성애를 억압하는 방식이 내재하고 있는 두 가지 모순에 기인하는 것으로 보았다.

첫 번째 모순은 동성애를 확실히 구별되는 고정된 동성애자 소수를 위한 중요성의 이슈로 볼 것인가(특소화 minoritising 관점) 아니면 성들의 스펙트럼을 교차하면서 사람들의 삶에 영향을 미치는 지속적이고 결정적인 중요성의 이슈로 볼 것인가(보편화 universalising 관점)이고, 두 번째는 동성 대상 선택을 젠더들의 한계성(liminality)이나 이동성(transitivity)으로 볼 것인가 아니면 분리주의의 동인을 한정하는 것으로 볼 것인가 사이에서의 모순이다(Sedgwick,1990:1-2).

첫 번째는 동성애의 한계를 어떻게 설정할 것인가의 문제이고 두 번째는 젠더구조 속에서 동성애를 어떻게 정의할 것인가의 문제라고 할 수 있다.

세위윅의 논의를 레즈비언 주체 정의에 적용한다면 첫 번째 모순은 이성애자들도 여전히 동성애적 욕망에 결정되는 것으로 보고 모든 여성에게 '레즈비언'을 해방시킬 것인가 아니면 안정된 소수의 집단으로 고정시킬 것인가의 문제가 된다.

두 번째 모순은 레즈비언을 '여성'이라는 젠더를 교차하고 넘어서는 존재로 볼 것인가 아니면 '여성'과 '여성'이 결합함으로써 젠더의 고유성을 더욱 공식시키는 것으로 볼 것인가의 문제로 해석될 수 있다. 여성을 사랑하는 여성은 젠더의 경계를 넘어서는 사람이 아니라 더욱 더 여성(female)으로 보여지게 되는(ibid.36) 것이다.

두 번째의 모순의 경우 즉, 동성 대상 선택을 젠더들의 한계성이나 전환점으로 보는 관점이 위티그와 레즈비언 성 급진주의자들의 입장과 상통한다면 후자 즉, 동성 대상 선택은 분리주의의 동인으로 보는 관점은 급진적 레즈비언 페미니즘의 분리주의적 논리와 맥을 같이 한다고 볼 수 있을 것이다.

이어 레즈비언 세슈얼리티의 논쟁을 통해서 대표적 MacCowan은 두 개(남성/여성)의 젠더를 넘어서는 제 3, 제 4의 젠더들이 있을 수 있으므로 레즈비언 루트-랭도 레즈비언들에게 특수한 젠더들(Jeffreys,1994)이라고 주장한 바 있으며, 생물학적 차이에 의한 두 개의 성적한 젠더에 대한 반대는 레즈비언 성-급진주의자들의 주장에서 지속적으로 제기되어 왔다. 심지어 '레즈비언 -소년들', '레어- 소녀들'과 같은 성조어를 사용함으로써 젠더구조를 불안정하게 하는가 하면 게이와 레즈비언간의 성관계마저 상징적으로서 동성 대상 선택이라는 동성애의 규범적 기반조차 해체하려고 했던 것이다.

이러한 젠더 해체, 혹은 동성애가 주체는 퀴어 이론의 성립과 정치학의 전개에 중심적으로 반영됨으로써 '여성'이라는 젠더에 기초하는 레즈비언 페미니즘의 레즈비언 주체와 첨예하게 대립하게 된다.

그러나 위티그의 레즈비언에 대한 제해석이나 성 급진주의자들의 젠더에 대한 언어적 ,실천적 해석는 젠더 불평등을 해소시킬 수 있는 실질적 방책에 있어서는 취약한 대안일 수밖에 없다. 레즈비언을 비(非)여성으로 정의한다고 해서 레즈비언들이 여성으로서의 억압으로부터 자유로울 수는 없으며 레즈비언이 젠더 구조를 뛰어 넘는 주체로 이상화된다고 할 때, 레즈비언 내에 존재하는 차이와 모순들은 고려될 수 없기 때문이다. 그리고 위티그의 레즈비언 정의는 젠더에 대해서는 반본질주의적 입장을 취하지만 레즈비언을 역사, 이데올로기, 법화 외부에 위치시켜 레즈비언을 하나의 동질적 집단으로 범주화함으로써 레즈비언을 반본질주의적 비중으로부터 제외시키는 한계를 갖는다(Fuss,1989:43).

이와 마찬가 지로의 관점에서 본 레즈비언에 대한 최소화 전략과 최대화 전략 모두 다양한 사회적 조건과 정치적 지형 속에서 상황적으로 결정되는 것이며 이중적인 전술로서 평가될 수밖에 없는 것이라고 할 수 있다. 레즈비언이 당면하는 특수한 사회적, 물질적 조건을 가시화하고 이성애 주의에 대한 도전과 비판에 집어서는 레즈비언을 실체적인 여성 동성애자로 국한시키는 것이 필요하고, 레즈비언에 대한 본질주의적 정의와 초도로이아를 해체하기 위해서는 레즈비언을 유동적인 가능성으로 개방하는 것이 필요하기 때문이다.

본 장에서는 정체성 정치학의 한계와 모순이 제기되었던 맥락 속에서 레즈비언 주체에 대한 정의와 젠더와의 상관관계에 대한 논쟁과, 딜레마를 정리해 보았다. 다음 장에서는 젠더에 대한 전면적 해체를 주장하는 퀴어이론과 젠더를 정치적 기반으로 유효화하려는 레즈비언 페미니즘의 상반된 주장을 비교, 검토함으로써 젠더와 세슈얼리티의 지형도 위에서 레즈비어니즘이 재구성되는 과정을 분석하고자 한다.

C. 레즈비어니즘과 퀴어 이론

'퀴어'는 지배적 언설속에서 '성도착자'의 범칭으로서 동성애자를 의미하는 말이었으나, 동성애자들 스스로 저항적 용어로 재정의하고 재전유한 어휘이다. 그러므로 퀴어는 게이/레즈비언의 정의와 그것에 기반한 동성애 운동과 동성애자 담론의 타협적 특성과는 달리 자신이 다르고, 일탈적이며, 이상하고 비정상이라는 사실에 그대로 직면하면서 오히려 그것을 강조하고 비순응의 세슈얼리티에 대한 당당한 지지를 공표하는 것이라고 할 수 있다(Berube & Escoffier, 1991:12. Wilkinson,Kitzinger, 1996:375). 따라서 퀴어 이론을 레즈비어니즘의 변화와 재구성의 차원에서 이해한다면, 그것은 정체성 정치학에 대한 한계가 노출되고 성 논쟁이후 레즈비어니즘과 페미니즘의 분화가 정체화되는 맥락과 별어져서 논의될 수 없게 된다. 퀴어 이론의 등장으로 인해 페미니즘 외부에 있던 레즈비언들이 피지할 수 있는 새로운 문화적 기호와 담론이 형성될 수 있었기 때문이다.

이러한 정황은 퀴어 이론이 레즈비언- 페미니즘과 상반된 젠더와 세슈얼리티 분석을 제출함에 따라, 퀴어 이론과 레즈비언 페미니즘이 경합하게 되는 양론 투쟁의 맥락에서 더욱 두드러지게 된다. 퀴어 이론은 동성애, 성 정체성, 세슈얼리티에 대한 본질론적 관념을 거부하고 섹스(성차), 젠더, 세슈얼리티에 대한 본질론적 언제를 탈자연화시킴으로써 이성애규범성(heteronormativity)의 해체하고자 한다(Wilkins -on & Kitzinger, 1996:375). 따라서 그들의 젠더에 대한 관점은 "젠더를 가지고 놀기"(fucking with gender), 젠더 구부리즈리기(gender bending) 등을 내세우며 젠더를 전복하고 해체하는 것으로 집약되었다. 그리고 이러한 맥락은 레즈비언 페미니즘의 젠더 중심적 분석이 갖는 한계와 결점을 보완할 수 있는 새로운 인식을 가능하게 했다. 그러나 퀴어 이론이 페미니스트 집근의 다양성을 보지 못하고 페미니즘을 획일화시키며 성별 정치학을 단순화시킴으로써 세슈얼리티 중심적 분석으로 선회(turn)하는 것으로 인해 젠더와 세슈얼리티 지형에서 레즈비어니즘의 피지하는 담론간의 지형한

자욱장이 된다. 따라서 C 장에서는 퀴어 이론이 레즈비어니즘과 페미니즘의 성별정치학에 기입하게 되는 지점과 논쟁을 살펴보고 레즈비언/페미니즘의 관점을 통해 성별정치학과 성정치학의 비판적 종합의 필요성을 제기하고자 한다.

1. 퀴어이론

본 장에서는 페미니즘/ 레즈비어니즘 /퀴어 이론간의 경쟁을 중심으로 논의를 한정하기 위해 퀴어 이론이 등장하게 되는 역사적, 사회적 배경, 레즈비언 주체로서 퀴어의 정의, 그리고 멘더와 섹슈얼리티에 대한 이해의 세 가지 차원에 제한하여 퀴어 이론을 분석하고자 한다.

1.1 퀴어로서의 레즈비언

성에 대한 규범적 정의와 범주화, 게이 정치학과 레즈비언 페미니즘의 정체성 정치학의 한계에 대한 비판은 성 정치학의 대안적인 주체와 담론의 필요성을 제기하게 만들었다. 정치적 정체성으로서 동성애자를 주조하는 것은 이성애/동성애의 이원적 대립을 재강화하며 정체성이 안정적이고 고정되어 있다는 자유주의적 모델에 합류되는 것이라는 문제 의식이 확대되었던 것이다.

따라서 동성애자 담론은 게이/레즈비언 시민권 운동의 자유주의적 타협과 동화적 정치학에 반대하면서 카니발, 위반, 패러디를 통해 기존 질서를 해체, 탈중심화, 재전망(revisioning)하는 것으로 지향하게 된다.(Stein and Plummer,1996: 136) 이러한 문화적, 정치적 맥락은 '퀴어(Queer)'로 명명되었고, 정체성에 대한 후기 구조주의적 분석과 에이즈 행동주의 (activism)의 전개를 통해, 퀴어 이론은 새로운 급진적 성

37) 성적 해방과 실천의 자유가 정치적 문제 (성별정치학)보다 우선함에 따라 퀴어 이론이 이성애적 '가부장제' 질서에 대한 도전으로서 레즈비어니즘이 가지는 정치적 힘과 이성애를 이성애임의 특성적 명백으로 파악하는 급진적 페미니스트의 분석을 무산하게 한다는 점은 (ibid, 382) 앞의 해체가 갖는 문제점으로 지적되었다.

정치학의 이론적, 실천적 기반으로 자리잡게 되었다.

퀴어는 본래 동성애자에 대한 욕어로서 동성형오의 속성을 함의하는 말이었으나 주변화된 커뮤니티에 의해 성적 소수자 일반을 지칭하는 포괄적 범주로 재개념화된 것이다.

게이 해방운동과 레즈비언 페미니즘은 안정적이고 고정적이며 통일된 정체성을 상정하고 동화(assimilation)적 전략을 통해 동성애자를 단일화하고 결속시키는 정치적 목표에 부응해 왔다. 그러나 동성애와 이성애의 이분법에 근거한 '동성애'라는 제한적 범주는 '성적 소수자'라고 명명되는 다양한 비이성애적 정체자들을 주변화시키는 배제적 정의라는 비판이 제기되었다. 또한 페미니즘이 성 논쟁을 통해 비규범적 성적 실천을 비정상화하고 비난하는 것에 대한 저항은 규범적인 성에 대한 거부와 퀴어 정치학으로의 전환을 유도하는 중요한 요소로 작용했다.

따라서 '퀴어'는 비규범적 성적 실천에 대한 적극적인 지지와 인정을 표방하면서 복장 전환자, 성전환자, 양성애자, 소년애자, 사도마조히스트, 물신주의자 등 다양한 성적 정체자들의 연대를 희망하는 제휴적(coalitional) 정체성으로 평가받게 되었다.

그러나 퀴어는 자신을 정의하는 고정된 의미를 통합하지 않으며 성적 소수자들을 연대시키기 위한 또 하나의 일관된 범주를 설정하지 않는다. 비결정성, 탈확성 지향가 퀴어를 구성하는 요소이자 특성이기 때문이다(Jagose,1996:11). 이러한 경향성은 퀴어 이론이 성정치학과 동성애자 문화의 변화의 산물일 후기 구조주의라는 새로운 지식의 구성물이라는 사실을 발현하는 것이다. 퀴어가 사회 변화에 힘어서 개념적, 합리적, 제제적, 구조적, 규범적, 해방적, 혁명적 역할을 고려하는 최종주의적 시각에 반대하는 포스트 모던파의 조우의 결과로 등장하게 되었기 때문이다(ibid:77).

즉, 정체성의 가변성을 희피하면서 다층적이고 불안정한 지위들의 배열로서 정체성을 이해하는 후기 구조주의적 시각은 정체성 정치학을 재구성하고 퀴어 이론을 구축하는 중요한 인식론적 기반으로 작용되었던 것이다.

물론 80년대의 에이즈 위기가 레즈비언과 게이의 새로운 동맹 관계와 정치적 결속

을 가능케 했고 액트 업 ACT UP, 퀴어 네이션 QUEER NATION, 아웃 레이지 OUTRAGE 등과 같은 액티비스트 그룹의 출현이 운동의 새로운 방향성과 전략을 수립하는 선도적 역할을 해 왔다는 사실은 간과될 수 없는 것이다. 그러나 퀴어 '이론'의 전개에서 보여지는 정체성/멘더/섹슈얼리티에 대한 분석은 후기 구조주의 이론가들의 학문적 작업에 절대적으로 의존하고 있다.

그러한 분석은 퀴어 이론의 '자아'에 대한 관점에서도 확인될 수 있을 것이다.

> '퀴어'는 성적, 사회적 다양성의 차이들을 찬양하는 정치성을 주장하는 것이다(Ratney,1992).
>
> 퀴어는 섹슈얼리티들과 멘더들과 성적 선호들의 대상 선택에 고착되는 차이에 대한 찬양을 함한 새로운 공동-정치적 조합성-을 묘사하는 것이다 (Seyth,1992:21).

퀴어 이론가들은 주체들 사이에 존재하는 차이 뿐 아니라 각 주체 내에 존재하는 차이들(Jagose,1996:83)을 확산하기 위해서도 그것을 넘어서는 연대의 가능성을 확장시킴으로써 동일성의 정치학의 한계를 극복하고자 했다. 이는 성적 소수자들 내부의 다양성을 인정하면서 외부적으로 부과되는 범주와 규정을 거부하는 이중 전략이기도 하다.

그러므로 성적 소수자 내부의 차이는 동등한 주체의 다양성으로 해석되었고, '게이와 레즈비언'을 '퀴어'로 정치함과 동시에, 멘더의 이분법과 남녀의 대립 구도는 더 이상 효력을 발생하지 못하게 되었다.

이러한 맥락 위에서 페미니즘의 규범적 정치와 멘더 중심적 분석에 의해 자신의 자율성과 섹슈얼리티를 제한 당해 왔던 레즈비언들은 '퀴어'에 적극적으로 동일시하면서 페미니즘과의 분리를 시도하고자 했다. 퀴어 이론이 성적 위계질서 상에서 자신의 지위와 이해를 보다 잘 설명해 줄 수 있는 대안적 담론으로 평가되었기 때문이다.

자신을 '여성'이 아닌 성적 소수자로 동일시하고자 했던 레즈비언들은 '여성정체화된 여성'이나 '정치적 레즈비언' 등과 같은 페미니스트의 레즈비언에 대한 정의를 거부하고, 성별성을 초월하는 '퀴어'에 동일시하고자 했던 것이다. 따라서 레즈비언을 어떻게 정의할 것인가에 대한 논쟁은 퀴어들과 레즈비언 페미니스트 사이에 다시 한번 격렬하게 제기되었다.

논의는 퀴어 이제를 핵인 게이 중심적인 것으로 간주하고 문리주의적인 레즈비어니즘을 고수할 것인가 아니면 성적 실천의 자유와 멘더 해체를 보증하는 것으로 퀴어정치학에 편무할 것인가의 한판 논쟁으로 이어졌고, 이는 성 전쟁 이후 레즈비어니즘과 페미니즘을 재차 분열시키는 원인이 되었다.

(레즈비언)퀴어들은 레즈비언의 문화를 이해하지 못하는 페미니스트들이 그들의 삶을 왕무로 재해석하고 사소화적 희생해 온 것(Smith,1996:27)에 대한 반대로서 그들의 섹슈얼리티를 페미니즘의 렌더로부터 탈동화하고자 했다.

따라서 (레즈비언)퀴어들은 자신들이 백이즘 정치학이 제기하기 이전부터 퀴어적 실천과 문화를 개발하는 선도적 역할을 실천해 왔다는 논리로서 비규범적 레즈비언 섹슈얼리티의 사회적 의미를 퀴어정치학의 규정성과 연결시키기도 한다.

> 레즈비언들이 퀴어를 최초 고안해 냈다.....동성형오적 인습과 페미니스트 게토(ghetto)를 넘어서 멘더와 섹슈얼리티를 해석시키는..... 퀴어는 레즈비언들에 의해 시발된 성능생의 기능(function)인 것이다(ibid:27,68).

이러한 입장은 퀴어 이론을 게이 위주의 '남성'정치학으로 간주하는 레즈비언 페미니즘의 주장과 상반된 것이었고, 퀴어의 원류를 레이즈 정치학의 후기 구조주의에서 찾는 일반적 견해와도 차별적인 것이라고 할 수 있다.

따라서 이러한 레즈비언의 주체적 입장은 퀴어 이론에 대한 레즈비언의 지지를 두

비판적인 남성 정치학에서 동조, 합동도 만족하지 않고, 버어도시의 레즈비언을 고려할 수 있는 근거를 제공한다.

즉 레즈비언 페미니즘에 대한 비합과 급진주의적 페미니즘은 레즈비어니즘의 버어 정치학에 대한 전승을 유도하는 결정적 역할을 했으며 그러한 특징을 통해 페미니즘에 의해 환원될 수 없는 독자적인 레즈비어니즘이 구축될 수 있었던 것이다.

그러나 버어라는 제품적 정체성이 내부에서 이의(dissent)를 공유하면서 조작된 전통을 직조하듯(Phelan, 1994:153-4) 계몽한 연대를 모색할 것인가에 대한 의문은 버어 이론에 대한 비판적 입장을 개진하는 논쟁적 지점이 되었다. 유색인종 레즈비언들과 페미니스트들은 버어 정치학이 인종과 젠더를 배제하는 백인/게이 중심 주의로 환원될 것이라는 비판적 관점으로 버어 이론을 비판했던 것이다.

게이와 레즈비언이 존성적으로 일관하다고 할 때, 과연 상호 신뢰가 가능하며 어성 정도가 얼마나 용인될 수 있는가 하는 문제 또한 현실적인 일례라고 제기되었다.

레즈비언의 버어 정치학에 대한 수용은 젠더와 페미니즘으로부터 세슈얼리티와 레즈비어니즘을 분리시켰다는 역사적 의미를 확보하는 것이라고 할 수 있다. 그러나 레즈비언 세슈얼리티에 대한 독자적인 성 이론이 '버어 이론'과 동치될 수는 없는 것이다. 버어 정치학 그 자체가 레즈비언의 특수성과 이해를 반영하는 완벽한 대안일 수는 없기 때문이다. 다음 장에서 다루어질 버어 이론의 젠더/세슈얼리티에 대한 분석은 버어 이론이 레즈비언을 위한 대안적 성 이론일 수 있는가를 가늠하는 이정의 지점들을 제공해 줄 것이다.

1.2 수행적 젠더와 세슈얼리티의 관계

페미니즘이 젠더를 남녀의 사회적 불평등을 고착하는 정치적 구조로 해석하는 것과 달리 버어 이론은 젠더를 급진적인 정체 체제의 작용과 효과로서 개념화함으로써 별주 자체에 대한 비판을 시도하고자 했다. 페미니즘이 젠더를 안정적인 정치의 기반으로 동원하고 젠더구조 내부의 불평등을 해소하려고 했다면, 버어 이론은 젠더의 허구적 성격을 폭로함으로써 젠더구조의 불안정화를 도모하고자 했던 것이다. 버어이론의 젠더 분석은 정체성에 대한 후기 구조주의적 인식과 페미니스트의 젠더 분석에 대한 비판적 재고에 의거한다.

정체성에 대한 동일성, 혹나 힘, 통일성에 대한 전제가 또 다른 남근중심주의적 개념으로 거부됨으로써(Fuss, 1989:98), '여성'에 대한 통일적(unitary) 정체성은 더 이상 지지될 수 없었고 남녀의 대립 구도를 강조하기 위해 다시금 젠더를 지지하는 것은 이항적 젠더를 영구화하는 한계로 지적되었던 것이다.

페미니즘이 젠더를 진행 중인 인공물로 보지 못하고 실체로 고정시킨다는 비판은 세슈얼리티 논의를 젠더로 환원시키는 오류로 프러니면서 버어 이론의 젠더에 대한 해체주의적 재해석은 페미니즘과의 이론적, 실천적 긴장을 야기하지 되었다.

따라서 페미니즘의 젠더 중심적 분석에 대한 대안은 버어 이론에 의해 허구적 구성물로서의 젠더 분석과 세슈얼리티의 자율성에 대한 장으로 귀결되었다. 이러한 맥락은 페미니즘은 젠더와 성별 정치학의 의제를 다루며, 버어 이론은 세슈얼리티와 성정치학을 연구하는 담론이라는 이분적 구도를 수립한다.

버어 이론은 젠더를 '존재'의 의도로 보는 '표현적'(expressional) 모델을 거부하고 정체적인 실천을 통해 구성되는 '수행적' 모델로 해석한다(Biddy Martin, 1993:102). 버틀러에 의해 명명된 '수행성'(performativity)은 젠더가 내재적이고 자연적인 속성의 발현이 아니라 존재론적 실체가 없는 '행위'의 장애적 반복성을 강조하기 위해 고안된 개념이다. 즉 무엇이 구별되는 젠더가 실체로서 전제되어지는 것이 아니라 생물학적 기초와 무관하게 문화적으로 인정된 행위들의 반복을 통해서 '구성되는' 것이라면, 젠더는 '있는' 것이 아니라 '하는'것으로 설명되어 질 수 있기 때문이다. 버틀러는 젠더를 다음과 같이 정의한다.

> 젠더란 신체의 반복적 양식로, 즉 매우 엄격한 규제의 틀 - 하지 실제나 자연스런 존재이기나 한 것처럼 외양을 갖추기 위해 오랜 시간을 두고 굳어지는 - 속에서 반복되는 일련의 행위이다(Butler, 1990:33).
>
> 젠더가 표현(expression)되는 배후에 젠더 정체성은 존재하지 않는다. 정체성은 결과라고 일컬어지는 바로 그 '표현'에 의해서 수행적으로 구성되는 것이다(ibid:2).

이렇게 보면 젠더를 '있게'하는 개수와 원형은 존재하지 않으며, 그러한 본질이나 말로 수행된 행위를 통하여서 작위적으로 구성되는 '허구'에 지나지 않는다는 사실이 밝혀진다. 따라서 젠더는 고정불변의 통일적 범주가 아니라 개일과 계의이들에 노출되어 지는 유동적 '과정'으로 재개념화된다. 그러므로 페미니즘이 '여성'범주의 통일성에 의존하는 것은 오히려 그들이 도전하고자 했던 억압적 체제를 견고하게 하는 것으로 해석되었다. 왜냐하면 젠더의 통일성은 억압의 원인이 아니라 억압의 결과이며, 규제적 실천을 통해 자연화고자 하는 지배 구조의 '의도'이기 때문이다.

또한 젠더 자체가 주체의 본질과 무관한 반복적 수행이라고 정의됨으로써 '원형 없는 모방'은 젠더 그 자체의 속성으로 이해되었다(Butler, 1990:21). 그러므로 젠더가 '수행적'이라는 사실은 원본이 없는 것을 끊임없이 흉내내고 연기하는 젠더의 모방적 속성을 의미하는 것이라고 할 수 있다.

최파 같은 젠더 개념은 여성 정체의 진정성 (고유성)조차 힘해하게 된다. 여성 정체이 보편적이지도 통일적이지도 안정적이지도 않을(Fuss, 1989, :114)뿐 아니라, 젠더 자체가 모방의 수행에 불과하다면 여성 정체은 더 이상 생물학적 여성에게 고유한 것으로 지지될 수 없기 때문이다. 젠더를 이루는 '진실'이 존재하지 않고 여성도 '여성성'을 모방함으로써 젠더를 수행하는 것이라면, 그것은 생물학적 남성에 의해서 여성 젠더가 수행되어지는 것과 다를 바 없는 것이다.

버어 이론이 젠더의 모방적 속성을 극명하게 보여주는 예로 드래(drag)[39]을 제시하는 것도 이러한 문맥에 근거한다. 드래을 막연적인 '모방'이나 '흉내'라고 생각한다면 그것이야말로 젠더의 속성을 정확하게 인식하는 것이기 때문이다.

이로써 동성애를 이성애의 모방이라고 간주하는 지배적 담론 또한 존재하지 않는 '원형'과 '모방'이라는 허구적 이원론의 산물로 비판받게 된다. 젠더의 모방적 수행 모델은 젠더의 배후에 그치지 않고 섹스와 이성애의 자연화의 기저에 대한 실행 양식으로 확장되었던 것이다. 이로써 버어 이론은 섹스-젠더-욕망(이성애)간의 통일적 일원화를 통해 이성애가 어떻게 자연화되는가를 밝히면서, 이성애 구조를 분석하는 새로운 통찰을 제공하게 되었다.

> 섹스(성차)를 자연스러운 것으로 만들어 버리는 것은, 젠더라고 일컬어지는 문화적 구성 양식의 작용이다(ibid:7).
>
> 강제적이고 자연화된 이성애 체도는 이성애적인 욕망의 실천을 통해서 달성되는 이원적 관계로서의 젠더를 요구하면서 또 젠더를 그런 관계로 관리한다(1948, 22-3).

페미니즘과 버어 이론은 섹스(성차)를 해석하는 태에도 다른 관점을 보여준다. 페미니즘은 섹스를 자연화된 주일적인 것으로 보고 사회 문화적인 의미가 부과된 것으로

39) 드래이란 통상에가 문화에서 자신과 반대되는 성별의 외양과 특성을 자음하고 동시에 연기하는 것을 의미한다.

로서 젠더를 해석한다. 한편, 퀴어 이론은 섹스를 자연화시키는 것 자체가 젠더의 핵심적 기능임을 강조한다. 따라서 젠더는 섹스를 자연화시키는 생산적인 장치인 동시에 이성애의 규범화를 위해 인위적으로 generated되는 '허구'가 된다.

이성애는 젠더에 의해 자연화되고, 젠더는 이성애에 의해 고정적이고 일관된 것으로 강제되는 상동적 관계를 유지함으로써 젠더와 섹슈얼리티는 서로를 지지하고 강화하게 되는 것이다.

그러므로 퀴어 이론의 젠더의 속성과 기능에 대한 분석은 이성애에 대한 탈자연화와 해체를 시도하고자 하는 게이/레즈비언 연구의 중요한 이론적 성과로 평가될 수 있을 것이다.

퀴어 이론의 주요 논지는 젠더의 이원적 틀이 남성 지배와 이성애적 권력 체제를 강화하는 규제적인 허구임을 규명함으로써 젠더구조의 안정성에 대한 문제와 전복을 시도하는 것이라고 할 수 있다. 이러한 이론적 배경은 페미니즘의 젠더 중심적 분석으로부터 섹슈얼리티를 자율화하고 거리적으로 구분하고자 하는 정치적 의도를 안정하는 것이다. 퀴어 이론의 성립에 앞서, 젠더 중심적 분석이 섹슈얼리티 자체의 고유한 설명을 모호하게 만들며, 젠더의 차이에 전임됨으로써 이성애적 관계에 거리적 우위를 부여하게 된다는(Sedgwick,1990:31) 비판이 공유되어 왔기 때문이다.

그러므로 젠더 구조에 집착하는 것은 이성애적 가정을 지지할 뿐 아니라 동성적 관계 (same-sex relation)와 섹슈얼리티에 대한 손상된 분석을 초래하는 것이라는 동성애 퀴어 이론의 핵심적 구성 요소였던 것이다.

따라서 퀴어 이론은 성에 대한 자율적, 독자적 이론의 필요성을 강조시킴과 동시에 젠더에 대한 해체적 정의를 시도함으로써 젠더와 섹슈얼리티에 대한 생산적 논쟁을 가능케 했다는 긍정적 평가를 받게 되었다. 레즈비언 페미니즘의 젠더 중심적 분석에 반발하고 저항했던 성적 소수자들과 이론가들에 의해 퀴어 이론의 유의미성은 대중적으로 지지받다.

그러나 젠더 해체와 독자적인 섹시론의 주장은 젠더와 섹슈얼리티의 상관성과 자율

성의 의미화에 대한 정합의 주요 축이 됨으로써 퀴어 이론과 페미니즘은 대립적인 지형에 위치하게 되었고 양 정치학의 논쟁을 통해 레즈비어니즘은 또 다른 재정의와 재구성 과정을 거치게 된다.

2. 레즈비언- 페미니스트의 퀴어 이론 비판

레즈비언 페미니스트들은 퀴어 이론이 레즈비언과 페미니즘을 해체하는 남성정치학임을 지적함으로써 젠더에 대한 페미니스트적 분석과 분리주의적 레즈비언 정치학의 필요성을 재차 강조하고자 했다.

퀴어 이론이 표방하는 포함적(inclusive) 정치학이 과연 누구를 위한 '포함'이며 누구의 이익에 기여하는 담론인가에 대한 회의는 퀴어 이론이 성적 주변인들에 대한 포함일 뿐 인종과 젠더는 철저히 해체하는 백인 중심의 남성 정치학이라는 결론에 이르도록 했던 것이다. 또한 퀴어 이론은 탈주와 정복성을 비고정적이고 허구적인 것으로 보는 후기 구조주의적 인식론에 기반하고 있기 때문에 여성/레즈비언이라는 제 고정적 주체를 상정하는 페미니즘 정치학과는 절연 해지될 수밖에 없었다.

페미니스트들은 퀴어 이론의 해체주의적 입장이 억압적 구조에 대한 실질적 투쟁과 변혁을 무기력하게 만드는 데 기여하며, 물질적 세계의 현실을 인정하지 않고 사회적 맥락을 떠난 과잉 이론화에 경도 되어 있는 탈정치적 담론이라고 비판한다. 즉 오로지 로이아적 의미가 내재되어 있는 퀴어라는 용어를 저항적인 의미로 재정의한다고 해서 동성혐오적인 사회적 환경이 개선되는 것은 아니며, 퀴어가 가지는 일탈적 '다름'에 대한 함의는 '변종'으로서의 동성애를 다시금 지지하는 메시지를 불러일으킬 수 있기 때문이다.

또한 젠더구조를 인식적, 개념적으로 해체한다고 해서 성별화된 사회구조가 해소되는 것도 아니라는 사실은 퀴어 이론을 거부할 수밖에 없는 정치적 근거가 되었다.

레즈비언- 페미니스트들은 '퀴어'라는 탈(脫)젠더적 범주에 게이와 레즈비언을 포

함시킨다고 하더라도 그들 사이에 존재하는 성별적 차이와 이성애자 남성/여성간의 위계적 불평등은 여전히 유효하다고 지적하면서 퀴어 이론을 남성우월주의의 새로운 변형으로 규정하고자 했다. 게이와 레즈비언이라는 성별화된 정체를 '퀴어'라는 젠더 중립적인 명칭으로 대체하는 것은 레즈비언의 이해를 게이의 이해와 동일화시키는 남성중심적 동수 논리로 비판되었기 때문이다. 그러므로 레즈비언 페미니스트들은 퀴어 정치학이 레즈비언들을 게이에게 문화적으로 종속시키고 게이와 동질동한 구조에 편입시키는 남성 중심적 책략이라고 비난했다.(Jeffreys,1993:143).

파나비(Farnaby)는 레즈비언과 게이는 이익을 공유할 수 없기 때문에 퀴어정치학에 레즈비언을 동질시키는 것은 "남성"의 투쟁을 위해 남녀가 함께 일해오던 전통이라고 언급한다(Kerne and Miller,1996:6). 남녀 동성적인 퀴어조직이 여성 문제의 특수성을 사장시킨 채, 남성 중심/주도적으로 운영된다는 것은 여성 억압에의 또 다른 공모와 기여로 분석되었던 것이다(ibid:7).

따라서 퀴어정치학이 주체의 정의에 대한 논의에서 성별을 배제함으로써 남녀 공동의 이해를 상정하는 것은 개념적 정의의 문제로만 국한되는 것이 아니다. 왜냐하면 실제적인 정치학의 전개와 조직적 실천에 있어서 동성적인 공동체의 남성 편향성을 초래하는 원인이 되기 때문이다.

퀴어 조직에 영주되었던 한 여성의 자기 진술은 동성적 공동체가 갖는 문제의 실제적 증거를 제공한다.

> 나는 퀴어라는 언대의 의미를 주선시킴으로써 게이 세계에서 레즈비언이 된다는 것에 대한 질문을 계속 회피하려고 했다. 그러나 나의 존재은 점점 더 심해로고 끝 조직에 동질할 수 없음을 깨닫게 되었다.....퀴어 이론은 남성의 필요를 하고 있으며, 여기서는 레즈비언은 단순한 배경적 요소에 지나지 않기 때문이다.(Haggerai,1991:29-1).

남녀의 대립 구도를 전제하지 않는 퀴어 공동체에서는 성적 소수자들의 보편적 이해에 동일시하도록 함으로써 불가피하게 레즈비언의 성별성과 특수성을 탈소화시킨다. 생물학적으로 정의된 동성애자(homosexual)도, 자기 규정성에 의해 사용되는 정의된 게이(gay)도 포괄적으로서의 남성을 지시하며 이에 레즈비언을 따라 남는 형태로 개념화되었다는 사실은 퀴어 또한 그러한 역사적 맥락을 반영하는 시대적 변형이라는 점을 엿볼 수 있게 만들었다.

그러나 성적 소수자들은 각자 상이한 정치적 과정을 통해 구성되기 때문에 그들 사이에서도 차별적 이해와 그에 따른 조순적인 의제가 존재하는 것이라고 할 수 있다.

레즈비언이 된다고 해서 강간, 희롱, 경제적 빈곤으로부터 자유로울 수 없으며 동성애 공동체에서도 여전히 남성 행위가 다른 모든 행동을 평가하는 룰즈, 규범, 척도가 되기 때문에(Stein,1993:37) 퀴어 공동체의 '젠더 중립성'은 레즈비언 이슈를 무시하는 몰성적(Gender Blind)인 혼성 조직의 한계로 변질될 수밖에 없는 것이다.

이렇듯이 레즈비언을 '퀴어'라는 포괄적 주체로 개념화하는 것에 대한 반대는 남녀의 차별적 이해와 남성 중심주의를 지속시키는 정치적 구조로서의 젠더를 강조하는 것으로 연결되었다. 젠더를 규제적인(regulatory) 타위적 구성물로서 보는 퀴어 이론은 젠더에 기반한 물질적인 억압과 불평등을 간과함으로써 성별 정치학을 무효화시키고 페미니즘에 치명적인 손상을 가하는 것으로 이해 되었던 것이다.

레즈비언 페미니즘은 억압받는 물질적인 계급으로서의 여성에 주목하면서 젠더를 남녀간의 불평등한 권력을 합당시키는 물질적 기반으로 재정의 한다. 그러나 퀴어 이론은 구조화된 젠더의 작용으로서 여성 억압에 주목하기보다는 젠더의 포함적(inclusive) 본질을 규명하는 것에 집중함으로써 젠더 범주 자체의 교란에 전복적인 의미를 부여한다.

그러나 젠더를 본질이 없는 것에 대한 반복적 '모방'이라는 수행 개념으로 본적 시킴으로써 젠더가 여성을 통제하고 억압하는 물질적 구조라는 사실을 희석시키게 된다는 것은 퀴어이론을 비판하는 핵심적 근거가 되었다.

오락(drug)이나 테크닉인 역할 수행 등 젠더를 바꾸는 모든 형태를 획일적인 것으로 평가하는 것은 아직 젠더를 실재하지 않는 관념적 제약이나 희망을 바꾸는 연극적 몸짓으로 인식하게 함으로써 젠더 구조를 통한 남성 이익의 존속과 여성의 억압적 경험을 합법화할 위험이 있기 때문이다.

> 여성이 함께 사는 폭력적인 남성에게 구타당하는 것은 그녀가 피도상으로 여성적 젠더를 자동했기 때문인가? 그녀가 작업을 시초와 가족하시를 입고 이래를 오락대며 한동안 남성적 젠더를 자동하는 것이 문제의 해결인가 ? .....남성 중심주의는 사람들이 젠더가 사회적으로 구성된다는 것을 배웠기 때문이 아니라 남성의 이익이 실제적으로 충족되기 때문에 지속되는 것이다.....남성들은 남성우월주의가 자신에게 제공한 실제적인 경제적, 성적, 정서적 이익들을 포기할 아무런 이유가 없기 때문이다 (Jeffreys,1993:81-5).

제프리스는 남성과 여성을 하구적 젠더구조의 동질적 수행자로 환원시키는 오류를 비판하고, 남성중심주의에 의해 구조화되는 젠더구조가 남성의 이익에 기반하고 있음을 명시화하고자 했다. 그러나 버틀러는 젠더 수행성이 최상, 최초에 국한되는 연극적 개념이 아니며 수행할 젠더를 자율적으로 선택하는 주관(performance)과 동일할 수 없는 것으로 '강제' 자체가 수행성의 선결조건임을 강조한 바 있다. 따라서 제프리스의 입장은 버틀러를 오독함으로써 수행성을 연극적인 주관의 문제로 환원시킨다는 맥비판을 받기도 했다(Jagose,1996:87-8).

그러나 중요한 것은 퀴어 이론이 얼마나 논리적인 정합성과 타당성을 담보하고 있는가의 문제가 아니라 어떠한 맥락에서, 누구에 의해 옹호, 소비되며 결국 누구를 위한 정치학으로 전유되고 있는가의 문제일 것이다. 버틀러의 수행성 개념이 연극적 주관과 구별되는 것이라 해도 그것의 정치적, 문화적 파동은 제프리스의 지적처럼 드래

에 대한 관심과 주관에 국한되어 있기 때문이다.

보편 물질론은 젠더구조에 근본적으로 도전하는 여성을 혹은 레즈비언 페미니스트들의 실제적 투쟁에 대한 가치 평가보다는 오히려 젠더를 유지화함으로써 고착시키는 도덕에 대해 분석적 의미를 정초함으로써 버틀러의 논의가 게이중심의 /게이 친화적인 것으로 판단될 수 있는 여지도 충분하다고 할 수 있다.

그렇다면 버틀러의 분석을 도덕의 '주관'과 정치적으로 차별화시킬 수 있는 근거는 그만큼 희박해질 수 밖에 없으며, 젠더의 수행적 개념이 젠더구조의 문인과 존질에 대한 분석으로서는 유의미할 수 있지만 젠더구조의 궁극적 해결에 대해서는 무능하다는 결론에 도달할 수 있게 된다. 따라서 제프리스의 비판은 단순히 버틀러에 대한 오독과 몰이해에 근거하는 것이 아니라 젠더에 개입하는 남성중심주의를 방기하는 퀴어 이론의 탈정치성에 대한 반대로 읽혀져야 할 것이다.

한편, 그럼에 따른 젠더를 해체하는 전복적인 행위자(agent)인가에 대한 페미니스트적 재검토는 퀴어이론과 페미니즘을 대립시키는 또다른 시점으로 대두되었다.

게이들의 여장에서 재현되는 여성성은 남성중심주의에 의해 식민되고 정형화된 여성성이라고 할 수 있다. 그러나 드래에서 나타나는 여성성의 전망이 그것에 의해 통제되는 '남성성'이라는 구조를 통해 성별 차이를 생산화하는 것이라면(Jeffreys :1994), 그것은 젠더구조의 해체가 아니라 재강화에 기여하는 것으로 보아야 한다.

따라서 남성에 의해 정의된 여성성을 비판하고 거부하는 레즈비언 페미니즘과는 달리 게이의 드래에서 여성에 대한 희화화와 과장된 여성성의 놀이가 무비판적으로 수용된다면 퀴어 이론을 반(反)여성적, 반(反)페미니즘적 담론으로 규정하지 않을 수 없게 된다.

생물학적 남성이 고도의 여성성으로 변장한다고 해서 남녀의 대립적 이분법이 근본적으로 해체되는 것은 아니며, 오히려 단순히 성별만을 역전시킴으로써 남성성과 여성성에 대한 정형화와 고정관념을 재생산하는 오류를 범할 수 있다. 따라서 수행하는 행위자의 성별에 상관없이 여성성은 여전히 수동적이고 비주체적이며 성애화된 대

상으로서의 기표로 작동하게 되는 것이다.

상기한 바와 같이 레즈비언 페미니스트들은 '퀴어' 와 '레즈비언'을 대립적으로 상정하고 퀴어 정치학이 레즈비언 페미니즘에 대한 반동과 공격이며 지배 구조에 대한 근본적 변혁을 회피하는 자유주의적 보수주의라고 비판해 왔다.

물론 이러한 입장은 퀴어 이론의 정치적 전복성과 희망을 원형부정하는 과잉 단순화의 논리라는 이유로 대다수 레즈비언들에게 공유되지는 못했다. 그러나 퀴어이론은 무로, 데리다, 라캉과 같은 남성 이론가들의 이론에 절대적으로 의지하고 있으며, 레즈비언 페미니즘의 젠더 중심적 분석을 대체하는 대안적 성 이론임을 자처해 왔다. 그러나 정치적 변수로서 젠더를 고려하지 못했던 남성 이론가들의 논의안에서 여성/레즈비언을 설명하는 인식론적 틀을 구성하는 것은 그들의 구체적 삶의 경험과 조건을 배제하게 되는 한계를 갖는다고 할 수 있다. 이러한 역사적 맥락을 고려한다면 퀴어 이론이 페미니즘을 대체하고 성별 정치학을 철회하는 담론이라는 레즈비언 페미니스트의 주장은 퀴어 이론의 한계를 지적하는 유의미한 비판으로 정당화될 수 있을 것이다.

3. 레즈비언/페미니스트의 비판적 종합

레즈비언 페미니즘의 등장부터 퀴어 이론의 성립에 이르기까지 성별 정치학과 성정치학이 상호 교차, 경합하는가 하면 페미니즘과 퀴어 이론은 젠더의 재승일리티 담론 구성체 안에서 상충,대립하는 경향을 보여 왔다.

성-논쟁(sexual- debates)에 의해 레즈비언과 페미니스트들이 분화하고 젠더에 대한 분석을 통해 퀴어 이론과 페미니즘이 대립함에 따라 레즈비어니즘의 의미와 또한 젠더와 재승일리티의 정체화된 논쟁을 둘러싸고 주변인을 점하려는 담론들의 경합으

로 변형되었다.

그러나 일군의 레즈비언 이론가들은 페미니즘과 성 정치학의 한계 및 의미를 비판적으로 재고함으로써 양자의 생산적인 분석을 종합하고 레즈비어니즘을 재구성하고자 했다. 그들은 레즈비어니즘과 페미니즘을 상호 보완적이기도 하고 주변화하기도 하는 것으로 파악함으로써 양자의 불연속적인 상관성에 내재하는 사회적 맥락에 주목한다. 따라서 페미니즘을 지지하지 레즈비어니즘과 동일 시키는 것에 반대하며, 퀴어 이론의 성별 정치학의 필요에 대해서도 비판적인 '레즈비언/페미니즘'을 확립하게 된다. 일반적인 남성과 합병하고 동화되지 않은 비 여성과 레즈비언 정체의 특수성을 주장해야 하지만(Jeffreys,1993:144), 레즈비언을 '여성'에 종속시키려는 경향 또한 경계해야 한다는 것이 그들의 문제 의식이었던 것이다.

한편 이러한 시각은 젠더가 맥락에 따라 변화하는 '현상'이기 때문에 문화, 역사적으로 특정한 관계들의 조합 속에서의 결속정이며(Butler,1990:10), '레즈비언' 또한 사회, 문화적 맥락 속에서의 다양하고 모순적인 의미들로 구성되어지는 투쟁장의 기호(sign)라는 맥락에 근거하는 것이라고 볼 수 있다. 즉 '여성정체화된 여성'이 '퀴어'로 변화하기까지 페미니즘과 성정치학의 생산적인 성과들들은 새로운 레즈비어니즘의 정치적, 인식론적 기반에 적극적으로 수용되었던 것이다.

그간의 양 진영의 논쟁은 주체가 젠더와 재승일리티, 계급, 인종, 민족과 같은 여타의 사회적 변수들이 충돌하는 상황적인 지배 질서 속에서 구성되는 것임을 확인시켜 주었고, 일주 단계서의 내부적 차이를 통지 않게 자각을 구획하고 구분 짓는 경계(border)들도 흐려지고 넘나들며 그들의 위치와 행상을 달리한다는 것을 경험하게 해 주었기 때문이다. 이러한 역사적 맥락을 통해서 레즈비어니즘은 재조정되어야만 했으며, 여성과 레즈비언에 대한 획일적이고 규범적 정의는 더 이상 지지될 수 없었다.

따라서 레즈비언/페미니스트들은 성별 정치학을 유보하면서도 여성과 레즈비언의 고정되고 단일한 범주의 설정은 거부함으로써 그러한 문제의식을 퀴어 이론의 독자적인 성이론과 접목시키고자 한다. 이러한 전화은 레즈비언 주체의 이중적 정체성

(여성인 동시에 성적 소수자)이 페미니즘에서도, 뿐만 정치학에서도 충분히 대변될 수 없기 때문에 고유한 레즈비언의 지위(position)를 한정하는 대안적 정치학이 마련되어야 한다는 문제의식에 근거한다.

레즈비언은 남성중심사회에서 강간의 위협으로부터, 성희롱, 직장에서의 성차별, 남성폭력, 여성성의 강요, 성과 몸에 대한 통제, 여성혐오와 멸하 등을 경험함으로써 '여성'으로서 억압당한다. 그리고 동시에 이성애중심 사회에서 경제적, 사회적, 법적 차별과 호모포비아를 통해 정당한 인격주체와 시민으로서의 자격을 박탈당하고 가족 로부터의 소외, 고립감, 죄의식, 자기 부정의 심리적 고초를 짊음으로써 '동성애자'로서 억압당한다.

또한 페미니즘과 퀴어 정치학에서 레즈비언 고유의 정체성과 주체성이 부정되어 왔다는 사실은 그만큼 레즈비언의 억압이 일반 여성과 성적 소수자들의 억압과 동일하지 않다는 것을 증명하는 또다른 증거라고 할 수 있을 것이다. 그러나 레즈비언 /페미니즘에 의해 레즈비언의 중층적 억압은 성별 정치학과 성정치학의 긴장의 조화를 통합할 수 있는 급진적 정치학의 자원으로 해석되었다. 레즈비언 억압이 분리될 수 없는 젠더와 섹슈얼리티 양 영역에 걸쳐져 있다고 할 때, 이성애적 가부장제를 총체적으로 변혁시킬 수 있는 정치학의 가능성은 레즈비언 경험에서 발견될 수 있기 때문이다.

그러므로 레즈비언/페미니즘은 "여성/레즈비언"의 단일적 주체를 다층적인 복수적 주체로 전환시킴으로써 이성애적인 정체성 정치학에 대한 비판과 정치적 실천을 위한 저항적 정체성의 재구성을 발생하는 대안적인 레즈비어니즘을 모색하고자 한다. 즉 젠더와 정체성을 해체하는 동시에 여성/레즈비언 내부의 차이를 제식시키지 않고 레즈비어니즘의 다양성을 개방하는 것이야말로 그들에게 요구되는 이론적 실천적 과제였기 때문이다.

이로써 여성'들', 레즈비언'들'과 정체성'들', 레즈비어니즘'들'이 존재할 수 있게 되었고[39], 상호간의 연대와 협동이 가능한 새로운 범주를 설정하고 재설정하는 상황

적 전략의 필요성이 제기되었다. 다양한 차이들을 인정하는 유연한 정치적 범주 설정은 공동의 적에 대항하는 정체성'들'간의 협동 구축을 가능하게 함으로써 범주 해체의 피해를 탈정치화와 자유주의적 방임주의로 변질시키지 않을 수 있기 때문이다.

레즈비언- 페미니스트인 레이몬드는 레즈비언 라이프 스타일리스트라가 '우리'라는 용어를 더 이상 사용하지 않고 분자화되고 개인화된 '나'의 피아만을 강조한다고 비판한 바 있다(Raymond,1989). 그러나 레즈비언-페미니즘의 집합적 정체성으로서의 '우리'는 다양성의 현대를 함의하는 포괄적 범주가 아니라 동일성의 '그물'이만을 상정하는 제한적 개념이다. 그것은 페미니즘에 동일시하지 않는 다양한 레즈비언들(레즈비어니즘들)을 배제하면서 공멸적인 레즈비어니즘으로서 페미니즘만을 인정하기 때문이다.

문제는 '우리'라는 정치적 범주를 구성함으로써 외부의 적에 대항하여 하나로 규합한 것이 아니라 그 속에서 특정한 위치(position)와 이해가 보편성을 대표함으로써 다른 이해를 손해하고 이질의 주체들을 주변화시킨다는 데 있다.

따라서 레즈비언을 사회적 제도들과 실천들의 지형에 따라 변화하는 '협동사'로 이해하면서(Calhoun,1996:8), 레즈비언에 대한 고정적이고 단일한 정의를 지양하고 범주 내에 존재하는 차이들을 인정하는 유동적인 '우리'가 구성되어야 할 필요가 있다. 레즈비어니즘의 다양성을 인정하는 것은 레즈비언의 자기 동일화(identification)를 존중한다는 의미에서 윤리적으로 바람직할 뿐 아니라 특별한 사안에 대해 자기 정체

39) 이것은 단순히 주체의 다양성을 인정하는 것이 아니라 복수적 주체 또한 상황적으로 변화하고 재구성된다는 인식을 의미한다.

40) 정치성을 배제하고 개인의 자유와 선택만을 강조함으로써 성적 권리와 실천에만 몰입하는 레즈비언을 의미한다.

41) 레즈비언 페미니스트, 혹은 페미니즘에 동일시하는 레즈비언만을 포함하는 '우리'인 것이다.

화된 레즈비언'들'간의 협동을 구축할 수 있다는 점에서 정치적으로도 바람직한 것이기 때문이다 (Hale,1996:27).

그러나 레즈비언-페미니즘은 레즈비언에 대한 획일적이고 규범적인 정의에 집착함으로서 레즈비언의 '차이'를 부정해 왔으며, 퀴어 이론은 '차이'의 찬양과 범주에 대한 해체적 논의 속에서 레즈비언의 복수성을 무시해 왔다.

'남성중심주의'에 대항하기 위해 '여성'의 동일성을 전제하는 것은 여성간의 차이를 차단하여 여성 범주를 고정시키게 되는 결과를 초래한다. 또한 '이성애주의'에 도전하고, 성적 소수자의 다양성을 포용한다는 명목 하에 퀴어 내부의 차이를 정치화하지 않는 것은 여성 억압의 사회적 현실을 젠더의 허구적 본성으로 환원시키는 오류를 범하는 것이다. 젠더의 본성이 허구적으로 존재한다고 하더라도 그것의 현실적인 작동은 허구로서 정체되어 있는 것이 아니라 실질적인 힘력을 행사하는 기제로서 실제적 효력을 발현하게 된다.

그런 의미에서 레즈비언의 '젠더'는 해체되어야 하는 동시에 유지되어야 하는 것이라고 할 수 있다. '생물학적'여성[42]을 거부함으로써 이성애적인 젠더 이분법을 해체시키고 '정치적' 여성을 전지함으로써 성별 정치학을 유효화시켜야 하기 때문이다. 즉, 남녀의 차이와 여성의 동일성을 주장하는 것은 여성 정체성을 전체화(totalizing)함으로써 남녀의 대립 구도만을 상정하게 되는 데, 이는 이성애적 남성 중심주의 구조가 고안한 이분적 젠더구조를 공고화하는 것이 될 수 있다. 생물학적 여성이인 누구나 '여성'(사회적 성별로서)이 되어야만 한다는 원칙은 페미니즘의 실패인이 아니라 이성애적 남성중심주의가 여성에게 강요하는 명령이기 때문이다.

반면에 젠더가 유효화되어야 하는 이유는 다음과 같다.

레즈비언들이 여성 정체성을 거부한다고 하더라도 그들은 성별화된 사회구조 속에 편입되어 있기 때문에 '여성'으로서 호명 받게 된다. 즉, 가족, 학교, 직장 전반에 걸쳐 성별화되어 있는 사회구조 속에 여성으로서의 계열한 지위와 불평등을 할당받게 되는 것이다. 따라서 이러한 불평등을 해결하기 위해서는 정치적인 정체성으로서의 젠더가 필요할 수밖에 없으며 거이를 비롯한 성적 소수자 일반과는 다른 억압의 경험과 현실을 갖는다는 점에서도 젠더라는 효과적인 정치적 기반으로서 요구되어야 하는 것이다.

퀴어 이론의 대표 동학에 대한 버틀 더틴(Judy Butler)의 비판은 레즈비언이 젠더를 정치적 범주로 고려해야만 하는 중요한 암시를 제공해 준다.

> 퀴어 이론은 페미니즘을 제더론에 대한 대립으로 단순하게 취급한다. 퀴어들은 그들의 섹슈얼리틱'들'을 수행적이고 능회적인 것으로 보는 것과 달리 페미니즘과 여성 신체를 고정된 지반으로 간주하고 고것에 '강제'와 '종속', '고정성'을 투사한다. ...더욱 중요한 것은 젠더에 부정적인 의미를 부여함으로써 '젠더'는 여성과 페미니즘에 '성'(sexuality)은 남성과 퀴어 이론과 연관짓는다는 것이다(Jagose,1996:123).

퀴어 이론의 주요한 주장이 레즈비언 페미니즘에 대한 비판에 근거한다는 사실에은 퀴어 정치학의 성립과 전개에 있어서 중요하게 고려되어 질 수 있는 것이다. 그러나 레즈비언 정체성 정치학의 한계를 지적하는 과정에서 젠더는 여성과 관련된 페미니즘의 의제로 간주됨과 동시에 낡고 제한적이며 보수적인 의미로 표상되어 왔다. 반면에 '퀴어'와 섹슈얼리티는 페미니즘의 한계를 극복하는 대안적인 개념되어 왔다.

43) 그러나 여기에서의 '젠더'는 레즈비언 내부의 인종, 계급, 성에 관한 차이들을 인정하는 복합적이고 다층적인 범주가 되어야 한다.

44) 1.1장의 퀴어로서의 레즈비언과 1.2-2 장의 수행적 젠더와 섹슈얼리티에서 자세히 논의한 바 있다.

따라서 페미니즘은 위어 이론에 의해 본질주의적이고 전체주의적이며 야심찬, 그러나 실패할 수밖에 없는 거대 담론으로 묘사된다. 이는 성별화된 담론을 통해서 '허구'로서의 젠더가 '실제적' 효력을 발생시키는 단적인 예라고 할 수 있을 것이다.

물론 위어 이론가들은 젠더와 헤게모니의 상관성 - 구별되지만 동시에 얽혀 있는 - 을 충분히 주장해 왔고 실제적으로 레즈비언 -페미니즘의 한계를 적절히 지적해 주었다. 그러나 위어 이론이 소비되고 대변되는 방식은 여성에 대한 남성의 우위 혹은 페미니즘에 대한 위어 이론의 우위로 해독될 수 있는 위험이 있는 것이다.

그럼에도 불구하고 비디 마틴을 비롯한 레즈비언/페미니스트 이론가들은 페미니즘과 위어 이론을 대립적인 것으로 보지 않으며 양자의 결합이야말로 서로를 보완하고 활성시키는 생산적 기능을 발휘할 수 있다는 데 동의한다.

'레즈비언'은 정체성이 정치적, 문화적 조직에 뿌리 박힐 수 있는 유동적 전략임을 인정하는 것이고 '위어'는 레즈비언 정체성이 지닌 안정성에 도전하는 개념이기 때문에 레즈비언과 위어는 대립적인 용어가 아니라는 입장은(Zimmerman,Wenaron, 1996:259) 레즈비언/페미니즘의 정치적 방향성의 지표가 될 수 있다. 정체성의 위기[63]는 레즈비어니즘의 정치적 효력의 상실을 의미하는 것이 아니라 그만큼 효력가 넓어지고 다양해졌다(Rhiannon, 1993:49)는 것을 의미하기 때문이다. 그러므로 레즈비언의 차이와 정체성들에 대한 논의는 페미니즘과 위어 이론을 비판적으로 종합하고 양자의 한계와 성과를 보다 선명히 가시화하는 레즈비언/ 페미니즘을 구축함으로써 젠더와 섹슈얼리티 이론과 정치학을 진일보시킨 것으로 평가할 수 있을 것이다.

페미니즘이 레즈비어니즘을 설명할 수 있는 원칙, 젠더가 성에 관한 모든 논쟁을 판돈시킬 수 있는 원칙, 반대로 섹슈얼리티가 젠더를 돌수할 수 있는 원칙은 현 사회

63) 레즈비언 페미니스트와 레즈비언 성-급진주의자간의 논쟁과 분열, 페미니즘의 위어 이론의 대립과 양호 이론을 통해 레즈비언 커뮤니티가 해체됨으로써 파생된 누가 '레즈비언'이며, 무엇이 레즈비언의 이해와 이슈인가, 모든 레즈비언들 사이에 정치적 연대가 가능한가에 대한 근본적인 회의가 제기되었던 것이다.

을 제대로 반영, 분석하지 못할 뿐 아니라 차별의 양과 질을 높일 뿐이라는 인식이 레즈비언/페미니즘에 의해 정식화되었기 때문이다.

한편, 이러한 문제의식이 레즈비언/페미니즘의 인식론적 출발과 정치적 과제가 되면서 양 진영에서 주변화되고 억압받는 레즈비언들은 급진적인 성정치학의 대안적 주체로 자리매김 되었다.