

젠더, 생태, 삶

마주침의 정치를 향하여

부산대학교 여성연구소 기획

Alina Bronsky

Baba Dunjas letzte Liebe

Kierulff & Witsch

The Mushroom at the End of the World

Anna Lowenhaupt Tsing

Being Ecological Timothy Morton | Penguin Books

Carol J. Adams The Sexual Politics of Meat Bloomsbury Academic

Octavia E. Butler

Parable of the Sower

Grand Central Pub

Critical Ecofeminism

Greta Gaard

Rowman & Littlefield

젠더, 생태, 삶:

마주침의 정치를 향하여

PNU Startup-10
부산대학교 여성연구소
학술총서 2

차례

0	서문	
1	『세상의 모든 여자는 체르노보로 간다』: 체르노빌의 역설, 삶이 금지된 곳의 삶 배혜정	13
2	『생태적 삶』: 객체들과의 공존을 위한 시적 언어들 명수현	57
3	『세계 끝의 버섯』: 마음의 폐허에서 버섯이 알려주는 삶의 가능성 고혜경	93
4	『육식의 성정치』: 고기가 권력이 될 때 사라지는 것들에 대하여 이안나	133
5	『씨앗을 뿌리는 사람의 우화』: 돌봄으로 다시 쓰는 생태·미래 이희원	173
6	『비판적 에코페미니즘』: 악어의 눈과 마주쳤을 때 석영미	219

서문

지구 멸망을 경고하는 ‘종말의 날 시계(Doomsday Clock)’가 현재 자정 85초 전을 가리키고 있다. 지난해(자정 89초 전)와 비교하면 4초 더 종말에 가까워진 셈이다. 1947년 미국과 소련의 핵무기 경쟁 위험을 경고하기 위해 핵과학자협회가 만든 이 시계는 ‘자정 7분 전’에서 시작해, 소련이 핵폭탄 시험에 처음 성공한 1949년 자정 3분 전까지 앞당겨졌다. 이후 1991년 미국과 소련이 전략핵무기 감축에 합의하면서 자정 17분 전으로 조정되었으나, 2023년 러시아의 우크라이나 침공 이후 ‘자정 90초 전’에 들어섰다. 종말의 날 시계에서 자정은 지구에 생명체가 더 이상 살 수 없는 시점을 상징하기에, 현재의 시각은 지구가 멸망에 어느 때보다 가까이 갔다는 의미다.

전지구적 다중위기 속에서 인류는 새로운 삶의 방식에 대한 근본적인 질문과 마주하고 있다. 2023년 유엔사무총장

은 지구온난화(global warming)를 넘어 ‘지구가열화(global heating)’의 시대를 선언했다. 기후위기 비상행동 실천단 역시 지금 이 순간을 기후위기가 아니라 ‘기후재앙’으로 명명한다. 가뭄, 폭염, 홍수, 쓰나미 등 기상 이변이 발생하면서 식량과 물, 공중보건의 위기가 심화되고, 지역사회 간 부의 불평등은 인류의 존속에 전례 없는 위협을 더하고 있다. 더불어 젠더, 세대, 인종, 종교, 전쟁 복합적인 위기가 가중되는 현실 속에서 우리는 어떻게 살아가야 하는가.

이러한 문제의식 속에서 부산대학교 여성연구소는 2023년 1차년도 사업 ‘교차성 연구’, 2024년 2차년도 사업 ‘젠더와 이주’에 이어 2025년에는 ‘젠더와 생태’를 주제로 인간과 인간-너머 존재들이 공존할 수 있는 삶의 양식으로의 전환에 대해 뜨겁게 논하였다. 그리고 2025년 상반기/하반기 시민강좌를 통해 지역주민과 함께 생태적 삶의 가능성을 모색한 결과를 이 책에 오롯이 담아냈다. 그 내용을 간단히 소개하면 다음과 같다.

1장은 알리나 브론스키의 소설 『세상의 모든 여자는 체르노보로 간다』를 통해 체르노빌 참사 후 '삶이 금지된 곳'으로 돌아온 사람들의 역설적인 일상을 들여다본다. 주인공 바바 두냐는 방사능 천지인 '체르노보'에서 늙고 병들고 다친 존재들과 돌봄을 주고받으며 살아간다. 자발적 귀환자 '사모셀리' 할머니들 역시 방사능 위험이라는 과학적 경고보다 고향에 대한 애착과 자립적 삶을 찾아 체르노빌로 귀향한다. 이들에게 체르노빌은 죽음의 땅이 아닌, 삶의 의미가 켜켜이 쌓인 터전이었기 때문이다. 오염된 환경을 위험으로 격리하기보다 그와 더불어 사는 방식을 택한 것이다. 물론 이들의 회복력 강한 삶을 낭만화하기엔 핵재난의 구조적 모순과 불평등이 엄존하지만 문명의 이기에서 비켜선 이들의 치열한 삶 속에서 우리는 새로운 삶의 윤리를 발견할지 모른다. 훼손되고 상처 입은 인간과 자연을 함께 보듬는 삶, 모든 생명체가 평등하게 어우러져 살아가는 삶이 신비롭게 탄생한 것이다.

2장은 티머시 모턴의 『생태적 삶』에 나타난 다양한 생태철학적 개념과 사유들을 훑아보며, 이를 2020년대에 발표된

나희덕의 생태시 작품들과 겹쳐 읽는다. 모턴은 오랜 시간 인간과 대비되는 존재로 형상화된 ‘자연’ 개념을 비판하며, 인간과 자연의 이분법적 관계에서 벗어난 ‘자연 없는 생태학’이라는 도전적 개념을 창안한 바 있다. 그는 오늘날 생태환경의 보호를 주장하는 많은 목소리조차 인간중심주의적 시각에 기댄 경우들이 대부분임을 지적하고, 진정한 생태학적 사유를 위해서는 비인간 객체의 존재와 그 관계 맺음에 주목할 필요가 있다고 본다. 필자는 나희덕의 「얼음 시계」에 나타난 빙하나, 「어떤 부활절」 속 박테리아와 바이러스, 「플라스틱 산호초」의 플라스틱 등을 통해 다양한 객체들이 어떻게 존재하는지, 그리고 서로 어떻게 조우하며 얹혀있는지를 살펴본다. 모든 객체의 고유한 시간성과 실재성, 상호의존성을 명확하게 인식할 때, 공존과 연대의 생태적 미래가 열릴 수 있으리라 본다.

3장 『세계 끝의 버섯』에서는 인류학자 애나 로웬하웁트칭의 안내를 통해 자본주의 폐허에서도 삶이 계속됨을 알려주는 송이버섯의 흔적을 따라간다. 송이버섯은 예측되지 않고 계획되지 않은 채 불현듯 나타나서 숲과 균류, 토양, 비인

간과 공존하며 서로를 오염시키고 뒤섞인다. 그 교란은 다시 세계를 흔들고 살린다. 즉, 불안정성과 불확정성이야말로 삶의 조건임을 수용하는 것이 시작점이며 타자와의 얽힘과 다양한 번역, 다른 배치가 삶을 이어감을 보여준다. 송이버섯이 알려준 길은 송이처럼 예측되지 않으며 통제되지 않으며 정상성에서 배제된 이들, 성과주의와 자기착취로 마음이 폐허가 된 이들의 출발점을 찾을 수 있다. 무너지는 삶이 예외가 아니라 흔들리고 미끄러지는 삶을 받아들이고 타자 그리고 자신 안의 각각의 마음들과 얽히며 오염될 용기를 내보는 것이다. 그리고 그 길에서 여성주의상담은 다른 방식의 삶을 존중하고 폐허 속 생존을 존중하는 윤리로 함께 하여야 한다고 이야기한다.

4장에서는 ‘젠더와 생태’의 교차점에서 우리가 매일 마주하는 식탁을 권력의 문법으로 들여다본다. 이 글은 텀블러를 챙기면서도 고기 앞에서는 멈칫하는 ‘고기 러버’인 저자의 일상에서 출발해 황윤의 다큐 『잡식 가족의 딜레마』와 『사랑할까, 먹을까』, 멜라니 조이의 『우리는 왜 ...』, 한강의 소설 『채

식주의자』를 거쳐 캐럴 J. 애덤스의 ‘부재 지시 대상’ 개념으로 천천히 나아간다. 역사 속에서 고기는 언제나 권력자들의 몫이었으며 그들은 대체로 남성이었다. 살아 있는 동물이 ‘등심’과 ‘삼겹살’로 식탁에 오르는 순간 공장식축산과 도축의 폭력성이 지워지듯, 여성에 대한 대상화와 폭력 또한 은폐된다. 애덤스가 지적인 육식 문화의 성정치는 지금의 생태계 파괴를 떠받치는 중요한 한 축이다. 저자는 채식주의를 페미니스트 윤리의 단일 기준으로 삼는 완벽주의를 경계하면서도, 작은 실천을 통해 동물과 공존하는 삶의 가능성을 모색한다.

5장은 옥타비아 버틀러의 소설 『씨앗을 뿌리는 사람의 우화』(1993) 읽기를 통해 생태 위기와 젠더 불평등을 야기한 기존 질서를 비판하고 대안적 가치인 ‘돌봄’을 조명한다. 인류가 이룬 현대 문명의 위계와 착취가 초래한 기후 위기는 지구의 존폐 자체를 위협하는 도덕적 실패다. 작품 속 마을의 ‘장벽’과 그것의 와해는 배타적 착취적 세계 질서 및 그것의 자멸적 미래를 상징한다. 시효 만료된 기존 시스템을 벗어나 새로운 여정을 이어가는 주인공 ‘로런’은 타인의 고통에 감응

하는 ‘초공감증후군’을 바탕으로 ‘변화’를 진리로 삼는 ‘지구 종’ 신앙을 정립한다. 이는 취약한 존재들이 서로를 책임지는 ‘비혈연 친족’ 공동체 ‘에이콘’으로 구체화되며, 돌봄이 사적 영역을 넘어 공적 의무가 되는 ‘돌봄 민주주의’ 가능성을 제시한다. 작가는 이러한 상상력을 통해 기후 위기 시대의 생존이 착취적 체제를 해체하고 돌봄을 핵심 가치로 삼는 뉴노멀로의 전환에 달려 있음을 역설한다.

6장 그레타 가드의 『비판적 에코페미니즘』 읽기는 에코페미니스트 플럼우드의 논의를 계승하며 서구의 인간 중심적 이분법을 해체하고 인간을 생태적 존재로, 비인간을 윤리적 존재로 재위치시키고자 했다. 젖소의 생식 착취가 은폐된 ‘우유’, 동물의 공포를 지운 ‘불꽃놀이’, 과학의 이름으로 희생된 라이카 등의 사례는 인간의 진보와 즐거움이 타자의 고통 위에 세워졌음을 고발한다. 비판적 에코페미니즘은 모든 존재는 독립된 개체가 아니라 서로 얽혀 생존하는 ‘상호존재’임을, 식물과 동물을 포함한 비인간 존재들이 객체가 아닌 생동하는 ‘지구 타자’임을 일깨운다. 사회정의, 환경정의, 기후정

의, 중간정의를 관통하는 비판적 에코페미니즘의 논의는 인간과 비인간이 얽힌 생명순환의 고리 속에서 책임과 돌봄의 윤리를 새롭게 구성해야 함을 강조하고 있다.

여섯 편의 글은 각기 다른 방식으로 문제를 제기하고 있지만, 공통적으로 여성주의 관점에서 인간 중심적 사유 방식과 그 틀 자체에 대한 근원적인 전환을 요청한다는 점에서 만난다. 이 책은 지역에 단단히 뿌리 내린 채 체제 전환과 해방을 꿈꾸는 연구자들이 함께 빚어낸 공동의 성과다. 교육과 연구, 일상의 빠듯한 나날 속에서 흔쾌히 기획에 동참해 원고를 집필해 주신 고혜경, 명수현, 배혜정, 석영미, 이안나, 이희원 선생님, 그리고 배병용 편집간사에게 깊이 감사드린다. 미래에 대한 기대와 공포가 교차하는 지금, 희망을 놓지 않고 손을 맞잡을 수 있는 존재가 있기에 든든하다. 이 목소리들이 다양한 현장에서 새로운 관계와 질서를 꿈꾸는 이들을 잇는 고리가 되길 바란다.

2026년 2월

역은이 김인선

『세상의 모든 여자는 체르노보로 간다』:
체르노빌의 역설, 삶이 금지된 곳의 삶

배혜정



“대체 누가 멀쩡한 정신으로
죽음의 땅으로 돌아가겠어요?”

하지만 엄마 두냐는 단호하다.

“난 늙었어.
나를 방사능으로 오염시킬 수 있는 건
이제 아무것도 없다.
혹시 그렇다 해도 세상이 망하지는 않아.”

체르노보와 체르노빌

소설은 주인공 바바 두냐(두냐 할머니)가 고향 마을 ‘체르노보’로 돌아오며 시작된다. 예수를 넘긴 그가 귀향한 까닭 중 하나는 이렇다.

나는 항상 고양이와 닭을 길렀고, 개도 기른 적 있었다. 그래서 나는 시골에 사는 게 좋다. 그게 내가 마을로 돌아온 이유 가운데 하나이기도 하다. 이곳 동물은 비록 방사능에 오염되어 기형이 되었을지언정 도시의 동물처럼 머리가 병들지는 않았다. 도시의 소음과 비좁음은 고양이와 개를 미치게 한다(21쪽).

‘방사능 오염’이라는 단어만 건어내면, 조용하고 한적한 시골에서 여유로운 삶을 꿈꾸는 오늘날 도시인의 바람과 크게 다르지 않다.

하지만 소설의 무대인 체르노보는 우리가 익히 아는 그 체르노빌에 자리한다. 1986년 4월 26일 새벽 1시를 조금 넘

긴 시각, 구소련 우크라이나 지역의 체르노빌 원전에서 정전시 비상체계가 제대로 작동하는지를 시험하는 도중 4호기 원자로가 폭발했다. 방사성 물질이 기류를 타고 퍼져 나가 인접국 벨라루스는 물론 유럽을 건너 지구 전체에 흩어졌다. 일본의 핵 전문가 고이데 히로아키는 그 피폭 규모가 히로시마 원자폭탄 약 800발가량이 전 세계에 흩뿌려진 것과 맞먹는다고 추정했다.¹ 안전한 핵이라고 자부하던 원자력발전소가 핵무기보다 더 큰 피해와 위력을 드러내며, ‘평화적 핵’과 ‘군사적 핵’이라는 이분법이 얼마나 허망한지 참혹하게 증명한 셈이다. 체르노빌 원전 사고는 국제원자력기구(IAEA)의 원자력·방사선 사고 등급 체계에서 최고 단계인 7등급을 받으며, 현대 인류가 겪은 가장 심각한 핵 참사로 기록된다.

이로써 ‘체르노빌’은 하나의 지명에 머물지 않고 원전 사고의 대명사가 되었다. 그리고 더 이상 사람이 살 수 없고, 살

1 고이데 히로아키, 김원식·고노 다이스케 옮김, 『은폐된 원자력 핵의 진실』, 녹색 평론사, 2011, 75쪽.

아서는 안 되는 곳이라는 의미에서 ‘죽음의 땅’이라 불리게 된다. 원자로 폭발로 치명적인 핵물질이 대량으로 퍼졌고, 그것이 완전히 사라지기까지는 천년만년의 시간이 필요하다고 한다. 그렇게 체르노빌은 거의 영구적인 출입 통제구역(Exclusion Zone)으로 남는다. 바로 그곳으로 바바 두냐는 돌아왔고, 뒤이어 들어온 몇몇 사람들과 함께 20년 남짓 그 땅에서 살아가고 있다.

그러나 두냐가 소설 속 인물만은 아니다. 체르노빌을 비롯해 법정 금지구역으로 지정된 곳에는, 강제이주 정책으로 고향을 떠났다가 스스로 되돌아와 삶을 이어가는 사람들이 실제로 존재한다. 자발적 귀환자를 뜻하는 ‘사모셀리’²가 그들이다. 그렇다면 온통 방사능으로 뒤덮인 체르노빌로 그들은 왜 돌아왔을까? 방사능의 위험을 제대로 인식하지 못해서일까, 혹은 비이성적인 존재여서일까?

2 영어로 Samosely, 우크라이나어로 самосели, 러시아어로 самосёлы, 벨라루스어로 самасёлы. 여기서는 우크라이나어 발음으로 ‘사모셀리’라고 칭한다.

이 책은 전혀 다른 답을 내놓는다. 체르노보 사람들은 여느 마을과 다른 삶의 조건 속에서도 여느 마을과 엇비슷하게 살아간다. 허구인 듯 실화인 듯 펼쳐지는 이야기를 따라가다 보면, ‘삶이 금지된 곳의 삶’ 속에서 오히려 우리는 다른 삶의 윤리를 발견하게 될지도 모른다. 문명의 이기가 비켜나간 곳에서, 살아 있는 모든 생명체를 존중하고 서로 도우며 공생과 공존을 선택하는 삶의 윤리 말이다. 기후 위기가 정점으로 치닫는 지금, 가장 절실한 삶의 이치가 거기에 있을 수도 있다. 소설의 바탕을 이루는 ‘사모셀리’의 실제 삶부터 알아보자.

삶이 금지된 곳으로 돌아온 사람들

체르노빌 원전 4호기가 폭발한 뒤 화재가 열흘 동안 계속되었고 주변 지역은 대량의 방사성 물질로 뒤덮였다. 당국은 사고 지점을 중심으로 처음 반경 10km, 이후 30km로 확대된 출입금지지역을 설정하고 대규모 대피 조치를 시행했다.

사고 48시간 후 원자로 부지에서 불과 2km 떨어진 도시 프리피야트(Prypyat) 주민 약 4만 3천 명이 먼저 떠나야 했고, 이후 몇 달에서 몇 년에 걸쳐 우크라이나 지역에서만 40~50만 명이 넘는 사람들이 삶의 터전을 떠났다. 초기 대피 과정에서 정부는 피난민에게 사고의 성격을 충분히 알리지 말라고 지시했고, 당시 이주를 집행한 군인은 ‘3일 안에 돌아올 수 있다’고 약속하기도 했다.³ 그러나 소수를 제외하면 그 ‘귀환’은 실현되지 못했다. 사고 지역은 시간이 흐르며 사실상 영구적인 ‘격리 구역(Zone of Alienation)’으로 고착되었고, 정부는 연금과 아파트 제공을 내세우며 이주 정책을 지속적으로 추진했다.

그렇지만 이 ‘삶이 금지된 곳’으로 지정된 땅에서, 역설적으로 삶은 완전히 사라지지 않았다. 격리 지역 가운데 일부에는 사고 직후부터 혹은 수년이 지난 뒤 다시 고향으로 돌아와

3 Adriana Petryna, *Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl*, Princeton: Princeton University Press, 2013, p. 82.

살아간 사람들이 존재한다. ‘사모셀리’로 불리는 이들의 규모는 한때 1,000여명 수준으로 언급되기도 했으나, 고령화와 함께 계속 줄어 현재는 약 100명가량으로 추정된다. 구성원의 다수가 여성 노인이라는 점에서 이들은 언론과 영화에서 친근한 의미의 ‘체르노빌의 바부슈카’(Babushka: 할머니)로도 자주 호명된다. 법적으로는 여전히 불안정한 (실질적으로는 불법에 가까운) 지위에 머물지만, 우크라이나 정부는 전기 공급과 연금 지급 등 기본적인 인프라를 제공하기로 결정하고, 금지구역 내부의 ‘남아 있는 삶’을 묵인하고 관리해 왔다. 즉, 국가가 설정한 ‘출입금지’라는 규율의 테두리 안에서도, 그 규율만으로는 제거되지 않는 삶의 형태가 버티고 있는 셈이다.

사모셀리의 귀환은 흔히 ‘위험을 감수한 비합리적 행동’으로 설명되곤 했다. 하지만 그들의 선택은 단순히 무지나 운명론의 산물이 아니었다. 오히려 귀환은 원전 사고가 지닌 특수한 성격, 그리고 소개 이후의 삶이 만들어낸 구체적인 조건들과 긴밀히 맞물려 있었다.

우선 사고 직후에는 방사능이라는 ‘적’이 너무나 새로운 얼굴을 하고 있던 탓에 위험 자체를 선명하게 인식하기 어려웠다. 어떤 이는 “땅에서 뽑은 풀, 낚아 올린 물고기, 사냥한 들새, 매일 마시는 우유 등 우리 주변 세상이 모두 적”이라는 데 보이지도 냄새도 없으니 도무지 믿기 힘들었다. 또 다른 이는 “해도 뻗고, 연기도 안 보이고 가스 냄새도 안 나는데, 총도 안 쏘는구먼. 이게 전쟁이야? 그런데 피난을 가라니”라며 도저히 상황을 받아들이기 어렵다고 했다.⁴ 더구나 대피 초기에는 말 그대로 ‘대피’로 이해한 나머지, 곧 돌아오리라 생각하며 많은 것을 제자리에 둔 채 떠났고, 시간이 좀 지나서야 삶의 터전에서 쫓겨났음을 깨달았다. 이런 급박한 상황에서는 숲이든 피난지든 잠시 몸을 피하다 집에 돌아왔다고 여기는 경우도 있기 마련이다. 그런 맥락에서 일부 귀환자들은 ‘사모셀리’라는 명칭 자체를 낯설게 여긴다. 자신들은 새

4 스베틀라나 알렉시예비치, 김은혜 옮김, 『체르노빌의 목소리: 미래의 연대기』, 새잎, 2011, 한국어판 서문(쪽수 표기 없음)

로이 정착한 사람이 아니라 계속 살던 사람이니까 말이다.

그런 위험을 무릅쓰고 귀향을 선택한 이유는 저마다 다를 수 있다. 하지만 무엇보다 방사능 오염으로 죽음의 지대가 되었을지라도 그곳이 바로 자신이 나고 자란 땅이기 때문이었다. 여기서 ‘고향’은 단순히 주거 공간이라기보다는 삶의 의미와 정체성이 오래도록 축적되어 온 장소였다. 가령, 다큐멘터리 〈체르노빌의 바부슈카〉(The Babushkas of Chernobyl, 2015)에 등장하는 할머니들은 ‘집’과 ‘고향’에 대한 강한 애착을 반복해서 드러낸다. 이주 후 석 달만에 돌아온 한나 자보로티나는 “내 고향과 내 무덤들을 사랑한다”고 말한다. 고향은 부모가 묻힌 곳이자 자식이 태어난 곳이며, 텃밭과 가축이 있는 삶의 자리였다. 마리아 쇼브쿠타 역시 귀환 직후 흠 한 줌을 입에 넣고 다시는 떠나지 않겠다고 맹세했다. 이들에게 집과 고향은 “떠나면 죽는 곳”이었다. 감독 홀리 모리스(Holly Morris)의 표현처럼, “시골 바부슈카에게 집은 온 우주”였기 때문이다.⁵ 따라서 방사능 위험을 감수하는 이런 선택은 ‘죽음의 욕망’이 아니라, 원래 살던 ‘삶을

위한 결단’이었다.

사모셀리의 귀환을 설명하는 또 하나의 축은 피난과 재정착이 남긴 사회심리적 영향이다. 떠나는 과정 자체도 힘들었지만, 이주 이후의 삶 또한 녹록지 않았다. 예산 부족을 이유로 정부가 지원을 충분히 하지 않아 복귀한 경우도 있었고, 급격한 환경 변화 속에서 텃세와 배척을 겪으며 새로운 정착지에 적응하지 못한 채 고향에 대한 그리움으로 돌아온 이들도 있었다.⁶ 일반적으로 피난이나 강제이주는 빈곤과 고립, 우울과 불안을 동반한다. 특히 농촌에서 도시로 이주한 사람들은 고립과 소외를 더 크게 느낄 수밖에 없었다. 우리의 바바 듀냐가 ‘도시의 삶이 머리를 병들게 한다’고 말했다면, 또 다른 바부슈카 마리아 벨리치코는 아들도 며느리도 손자도

5 Holly Morris, “The Babushkas of Chernobyl,” *Sunday Telegraph* (November 4, 2012), p. 38. <https://link-gale-com-ssl.eproxy.pusan.ac.kr/apps/doc/A307286901/ITOF?u=keris204&sid=bookmark-ITOF&xid=b7b417cf>. (검색일: 2026.01.24.)

6 정영주, 「삶의 공간으로서의 체르노빌: 우크라이나를 중심으로」, 『러시아어 문학연구논집』 64 (2019), 224-227쪽.

모두 곱살맞지만, “도시에서는 길 가다가 누구랑 얘기할 수 있겠어? 다 남인데. 심장이 살기에 너무 텅 빈 곳”이라고 얘기한다.⁷ 이러한 진술은 이주가 단지 공간의 이동이 아니라 관계망의 붕괴, 생활리듬의 해체, 정체성의 균열 등을 동반한다는 점을 압축적으로 보여준다. 따라서 사모셀리의 귀환은 방사능 노출을 감수한 선택인 동시에, 이주 트라우마가 초래한 상실과 고립을 피하려는 시도이기도 했다.

게다가 체르노빌 원전 사고로 인해 이주한 사람들은 정착지에서 ‘체르노빌인(Chernobylites)’이라는 낙인과 차별을 경험했다.⁸ 지극히 평범했던 사람들이 “하루아침에 갑자기 돌연변이가 된 것이다! 다른 사람들과 같아지고 싶지만 이제 불가능하다. 예전의 세상으로 돌아갈 수 없다. 사람들이 쳐다보는 눈이 달라졌다”고 느꼈다.⁹ 참사 지역 사람들은 거리 두

7 스베틀라나 알렉시예비치, 『체르노빌의 목소리』, 229쪽.

8 R. F. Mould, *Chernobyl Record: The Definitive History of the Chernobyl Catastrophe*, Bristol and Philadelphia: Institute of Physics Publishing, 2000.

기가 필요한 타자로 분류된 것이다. 다큐멘터리에서 “떠난 사람들은 우리보다 더 처지가 나빠요. 모두 슬픔 때문에 죽어가고 있어요”라고 말한 한 바부슈카의 진단이 완전히 틀렸다고만 하기도 어렵다.

사모셀리는 (불법이지만 사실상 묵인되는 방식으로) 옛집과 땅을 다시 점유한 뒤, 고된 농사일을 비롯해 가축 사육과 낚시, 사냥, 채집에 의존하는 검소한 삶을 이어갔다. 나이가 들수록 국가 연금과 구역 밖 가족의 지원에 기대는 비중이 커지기도 하지만, 스스로 땅을 일구고 숲에서 먹거리와 펄감을 구하며 생계를 꾸려간다. 숲과 강 등 자연의 산물을 폭넓게 활용하는 생활은 자연에 순응하는 태도와 맞닿아 있었다. 멧돼지, 늑대, 매 같은 사나운 동물과도 공존해 온 탓에 야생동물을 과도하게 두려워하지 않는다.¹⁰ 이들의 자연친화적 삶은 단순한 ‘홀로 살아남기’가 아니라 인간과 자연의 상호 돌

9 스베틀라나 알렉시예비치, 『체르노빌의 목소리』, 한국어판 서문.

10 정영주, 『삶의 공간으로서의 체르노빌』, 228-229쪽.

봄 속에서 지속되는 삶의 방식을 보여준다.

그러나 그런 생활이 목가적으로만 그려질 수는 없다. 전기는 들어오지만 상·하수도 시설은 갖춰지지 않았고, 전화기 또한 마을에 한 대 있는 정도다. 이동은 달구지에 의존하며, 조명은 등유나 관솔로 해결한다. 고령자가 많아 집을 수리·개보수하기 어렵고, 땀값 조달 또한 쉽지 않아 겨울철 난방이 심각한 문제인 곳도 있다.¹¹

그럼에도 그들은 금지구역을 그저 격리된 ‘감옥’으로만 경험하지 않는다. 그 땅이 삶의 터전이기에 오염된 자연을 위협으로 간주하여 분리하는 것이 아니라 상처 입은 자연과 더불어 사는 방식을 택한 것이다. 다큐멘터리에서 잘 포착되듯, 바부슈카들은 밭을 갈고 강에서 낚시하며 “여기서는 삶이 멈춘 적이 없다”고 자부한다. 그중 이바니우브나의 말에 따르면, “사람은 누구나 자기 영혼이 원하는 곳에서 살아야 한다. 그래서 내 삶은 계속된다”는 것이다. 이는 ‘오염된 공간=죽음

11 정영주, 「삶의 공간으로서의 체르노빌」, 230쪽.

의 공간’이라는 단선적인 등식을 흔들고, 폐허가 된 장소에서도 일상과 생태의 리듬이 지속된다는 사실을 드러낸다.

이처럼 오염이라는 위협적 현실과 제한된 미래에도 불구하고, 사모셀리 할머니의 삶은 피해자라는 시선 너머에서 읽을 필요가 있다. 그렇다면 『세상의 모든 여자는 체르노보로 간다』는 이들에 대해 어떤 이야기를 풀어 놓을까.

낮설고도 낮익은 마을, 체르노보

주인공 바바 두냐는 예순이 넘은 몸으로, 사람들이 ‘죽음의 땅’이라 부르는 체르노보로 돌아간다. 독일에 사는 딸 이리나는 의사로서 방사능의 위험을 누구보다 잘 알기에 엄마의 귀향을 막으려고 처음으로 울며 매달린다. “대체 누가 멀쩡한 정신으로 죽음의 땅으로 돌아가겠어요?” 하지만 엄마 두냐는 단호하다. 이미 병원에서 간호와 조산 일을 하며 온갖 것을 보았고, 언제든지 죽을 수 있다는 감각을 배웠다. “난 늙었

어. 나를 방사능으로 오염시킬 수 있는 건 이제 아무것도 없다. 혹시 그렇다 해도 세상이 망하지는 않아.” 두냐에게 체르노보로의 귀환은 ‘죽으러 가는 길’이 아니라, ‘살기 위해서’ 더는 누구의 허락도 필요 없는 자리에 자기 삶을 다시 놓기 위함이었다. 죽음이 오더라도 상관없었다. 다만 점잖게 오기를 바랄 뿐. 두냐는 딸에게 단호히 선을 긋는다. 자신은 딸에게 이래라저래라 한 적이 없고, 딸 또한 자신에게 명령할 권리가 없다고.

하지만 체르노보는 이리나의 말처럼 예사 마을이 아니었다. 예전에는 숲이 우거진 고즈넉한 시골 마을이었지만, 이제는 곳곳에 원전 참사의 상흔이 또렷하게 새겨져 있었다. 두냐가 사는 몇몇 구역을 제외하고 주변 마을은 황폐하다. 벽이 허물어져 기울고 켄기풀이 지붕 밑까지 무성하게 웃자랐다. 사람이 남긴 쓰레기가 없으니 쥐 한 마리도 찾아보기 어렵다. 그런데도 방사능은 도처에 넘쳐난다. 숲의 딸기와 블루베리도 방사능을 내뿜고, 가을에 따서 모으는 그물버섯도 방사능 투성이며, 사냥한 토끼와 노루의 살점에서도 방사능이 나온다.

그래서 체르노보는 다른 곳과 멀찍이 경계 지워졌다. “우리는 사람들에게 으스스한 존재다. 사람들은 죽음의 지역을 지도에 표시된 최후의 경계선으로 여기는 것 같다.” 그 짐작은 틀리지 않았다. 버스정류장도 몇 시간은 죽히 걸어가야 나오고 크지 않은 마을인데도 자체 임시 묘지가 있다. 죽은 자에게도 방사능이 계속 방출되는 까닭에 그나마 가까운 도시 말리치에서도 시신을 받지 않기 때문이다.

체르노보에는 산자와 망자가 함께 공존한다. 두냐 옆에는 사별한 남편 예고르가 시시때때로 말을 걸고 원전 사고로 죽은 사람들이 막 돌아다닌다. “줄무늬 셔츠를 입은 늙은 방사능 해체 작업자가 근육이 없는 팔뚝을 드러내고 광넌 구두를 신고” 다니고, 참사 후 일곱 달 만에 두냐가 직접 받은 사산아와 곧 아이 뒤를 따를 줄 알기에 이별의 아픔 없이 미소 짓는 산모도 보인다. 체르노보의 일상엔 말 그대로 일상적이지 않다. 어쩌면 낯설고 기괴하다.

그럼에도 두냐는 옛날처럼 살기 위해 이곳에 왔다. 힘든 타지 생활을 접고 그리운 고향마을로 온 것이다. 더 나은 집

을 고를 수도 있었겠지만 두냐가 선택한 집은 자기 옛집이다. 낡고 버려졌지만, 두냐의 시간이 묻어 있는 집이다. 집고양이가 낳은 자식의 자식이 지키던 곳이었다. 마당의 쟁기풀과 블랙베리 덩굴을 치우는 데만 몇 주가 걸렸다. 그래도 묵묵히 땅을 정리하고 정원의 3분의 1을 텃밭으로 일궜다. 남편이 남긴 온실 덕에 토마토와 오이를 남들보다 일찍 따고, 구스베리와 커런트, 사과나무와 산딸기 울타리가 다시 결실을 맺는다. 그렇게 두냐는 여든 살 넘어까지 살고 있다.

이리나가 다시는 엄마를 보러 오지 않겠다고 말해도 “뭇 때문에 젊은 사람들이 노인네들 곁에 쪼그리고 앉아 있어야 하니”라고 쿨하게 말했다. 하지만 원래부터 아이들을 무척 좋아했던 두냐는 귀향할 때 막 한 살이 된 손녀 라우라를 이제는 결코 보지 못한다는 사실이 못내 마음 아팠다. 한때는 체르노보에도 여름방학이면 도시에 사는 손주들이 할머니 할아버지를 찾아 시골로 왔다. 햇볕에 그을린 얼굴, 색 바랜 곱슬머리, 거친 흙발이 된 아이들이 삼삼오오 어울려 다니며 숲속에 들어가 열매를 따고 강에서 물놀이를 했더랬다. 체르노보

에 산다는 건 이제 젊은 자식과 어린 손녀를 평생 사진으로만 볼 수 있다는 것을 뜻했다.

두냐는 이런 사실을 담담히 받아들였다. 오히려 아들이 오렌지가 자라는 미국 어딘가에 살고 딸이 독일에 살고 있어서 다행이라고 여겼다. 왜냐하면, 자기 자신도 “똑같이 우리 땅과 땅에서 나는 모든 산물처럼 방사능에 오염되었음”을 잘 알고 있었기 때문이다. 원전 사고 직후 수많은 사람처럼 두냐도 검사를 받았고 “방사능 물질이 뼈 안에 침투해서 주변으로 방출하는 까닭에 몸 자체가 작은 원자로나 다름없다”는 결과를 받았던 터였다.

이처럼 원전 사고는 물리적 재난인 동시에 ‘의식의 재난’, ‘감정의 재난’이었다. 우리가 생각하던 가치관 속 세상도 원자로와 함께 폭발해 버린 것이다. 죽어가는 남편을 지켜보던 아내에게 의사는 “가까이 가면 안 됩니다! 입 맞추면 안 됩니다! 만지면 안 됩니다!”라고 강하게 경고했다. 더 이상 사랑하는 사람이 아니라 방사선 오염덩어리니 말이다. 가족도, 사랑도, 죽음도, 도덕도 변해버렸다.

대신 두나는 편지를 기다리고 받은 편지를 다음 편지가 올 때까지 읽고 또 읽었다. 하지만 손녀 라우라가 건강한지 차마 묻지 못한다. 체르노보에서 특히 아이의 안부를 묻는 것은 거의 금기시된다. 실제로 참사 후 가장 큰 피해를 입은 존재 중 하나는 아이들이었다. 신생아는 죽지 않으면 장애나 병을 가지고 세상에 나왔다. 또 건강하던 아이들도 갑상선암과 백혈병, 위장병, 내분비선 질환, 빈혈, 신경계 질환, 호흡기 질환 등등 온갖 병을 달고 살아가야 했다.¹² 그래서 체르노빌 원전 사고를 겪은 여성들은 연애와 임신을 꺼리기도 했다. 스페틀라나 알렉시예비치의 책에서 ‘체르노빌의 목소리’를 생생히 전한 한 엄마는 눈 빼고 모든 구멍이 막혀 마치 “살아 있는 자루” 같은 딸을 낳고서 남편이 키스라도 하려면 벌벌 떨 수밖에 없었다.

12 한정숙, 「체르노빌 원전사고-20세기가 보내온 생명 파괴의 경고」, 『역사비평』 103 (2013), 213-214쪽.

의사들끼리 하는 얘기를 들었다. “그 애는 셔츠를 입고 태어난 게 아니라 갑옷을 입고 태어났어. 텔레비전으로 방송만 하면 아무도 아기를 안 낳으려 할걸?” 우리 딸 얘기였다. 그런 얘기를 듣고도 어떻게 사랑을 나눌 수 있는가? … 처음에는 우리 마을도 소개될 예정이었지만 나중에 목록에서 지워졌다. 국가가 돈이 없다는 게 이유였다. 나는 그때 사랑에 빠졌고 결혼을 했다. 내가 사는 곳에서는 사랑에 빠지면 안 된다는 걸 몰랐다.¹³

소설 속 이리나 역시 라우라를 임신하고도, 건강하게 태어난 걸 확인한 후에야 두냐에게 손녀 소식을 알렸다. 이처럼 여성의 경우 참사의 피해는 무엇보다 재생산 영역에 집중되었다. 국제보건기구(WHO)는 체르노빌 사고 이후 여성의 유산과 기형아 출산, 생식 건강 문제에 대해 ‘명확한 인과관계는 불확실하다’는 신중한 태도를 유지해 왔지만,¹⁴ 사고 직후

¹³ 스테틀라 알렉시예비치, 『체르노빌의 목소리』, 136-137쪽.

¹⁴ World Health Organization (WHO), *Health Effects of the Chernobyl Accident*, Geneva: WHO Press, 2006.

인접 지역 여성들이 임신을 미루거나 포기하도록 압박받았으며 재생산 능력에 대한 사회적 낙인을 경험했다는 사실은 여러 채널로 전해졌다. 게다가 출산 이후에도 아이를 비롯한 가족에 대한 건강 관리와 오염되지 않은 먹거리 조달, 방사능 먼지를 청소하는 일 등 돌봄 노동이 한층 더 가중되었다.

물론 체르노보에는 아이 있는 집이 없으니 그런 걱정과 노동은 덜었을지 모르지만, 삶을 위한 기반 시설이 별로 제공되지 않는 상황에서 자급자족하며 생계를 꾸려야 했다. 이런 처지에서 몇 안 되는 마을 사람들은 비록 친밀하지는 않을지라도 어떤 식으로든 돕고 살아가야 했다. 사실, 되돌아온 사람들은 대개 남과 섞여 살고 싶지 않은 사람들이다. 그 고요 속에서 두냐는 이웃들과 ‘살아남는 방식’으로 교류한다.

바로 옆집에 사는 마르야는 “마을을 초토화시킬 만큼” 약을 쟁여두고 약을 달고 살며, 큰 몸집을 낀 안락의자에 누이고 화면이 새까만 텔레비전을 종일 바라보는 것으로 하루를 보낸다. 정작 그를 괴롭히는 건 방사선이 아니라 고요함임을 잘 알고 있던 두냐는 몸을 일으키게 하고 필요한 것을 사

다 주기도 한다.

두냐의 손길이 가장 필요한 이는 “머리부터 발끝까지 온 몸에 암이 퍼졌다”는 진단을 받고 수술복 차림으로 링거를 끌며 병원에서 도망쳐 나온 페트로프다. 그는 입을 게 없으면 구닥다리 사용설명서까지 훑으며 시간을 붙든다. 그런 페트로프에게 두냐는 직접 만든 요리를 건네고 배고프면 언제든지 자기 집으로 오라고 말한다.

또한 레노치카는 인형 같은 모습으로 집에 들어앉아 긴 술을 뜨면서 누가 말을 걸면 살짝 웃을 뿐 웬만해서 대답이 없다. 그래도 많은 닭을 기르고 필요한 게 있으면 언제든지 내준다. 부유하고 배운 사람들처럼 보이는 가브릴로프 부부는 정원에 온실과 장미를 가꿔놓고도 이웃과 거의 말을 섞지 않는다.

두냐가 젊은 시절부터 어른이었던, 그래서 이제는 100세가 넘는 시도로프는 두냐 다음으로 체르노보에 온 사람이었다. 두냐는 아내와 두 아들은 어떻게 되었는지 물어보지 않았다. 그는 지팡이에 의지해 겨우 몇 걸음 뚝 수 있는 노인이었다.

지만, 두냐에게 대뜸 “당신은 여자요, 그리고 나는 남자고. 그러니 결혼합시다”라고 청혼할 정도로 ‘남자다움’을 여전히 자랑한다. 두냐는 그가 왜 결혼 생각을 하게 되었는지 뻔히 내다본다. “그는 정원을 가꾸는 데 특별한 재주가 있지만 음식을 만들 줄 모르기 때문에 채소는 썰고 만다. 반대로 나는 항상 음식을 새로 만들고, 내 정원은 풍성하게 늘어난다.” 거절은 당연했다.

이렇게 돌아온 사연도 돌아와 사는 방식도 제각각 다른 체르노보 사람들은 애써 이웃과 정을 나누며 살려고 하진 않지만, 그나마 마을 사람들을 두루 챙기는 두냐를 중심으로 느슨한 공동체를 이루며 평온하게 지내고 있었다. 정말 뜻밖의 이방인이 등장하기 전까지는.

체르노보에는 방문객이 드물다. 이곳의 자연과 인간의 상태를 관찰하는 과학자와 의료진, 그 상태를 생생히 전하는 영화 제작자와 사진작가가 아니라면 아무도 오지 않는다. 그런데 대도시 사람처럼 보이는 한 남자와 어린 소녀가 나타났다, 처음 본 두냐에게 맡겨 놓은 듯 살 집을 찾고 수도와 전기, 난

방 등을 캐물었다. 처음에는 아이가 아파서 왔겠지 싶어 머물 집을 소개하고 집으로 돌아왔는데, 건강해 보이는 아이의 모습에 불길한 의심이 머리를 떠나지 않았다. 때마침 유령 남편 예고르가 확실히 짚는다. 저 남자는 자기를 떠난 “아내에게 뜨거운 맛”을 보여주려는 “쓰레기”고, 애를 죽일 수 있다고. 설마 아버지가 그럴 수 있겠냐는 두냐의 반문에 예고르는 “아버지란 게 그렇지. 당신은 아버지들이 어떤지 잘 알잖아. 나는 또 어떤 아버지였게?”라며 상황 파악과 주제 파악을 명확히 했다.

두냐는 가만히 있을 수가 없었다. 그 집으로 달려가 문을 두드리고, 아이만은 집으로 돌려보내야 한다고 설득한다. 하지만 남자는 두냐를 밀치고 옆구리를 걷어차고 목을 조르기 시작한다. 숨이 넘어갈 즈음 두냐는 생각한다. “뼈가 아프지만 나는 고통이 두렵지 않다. 두려운 것은 오직 무력감”이라고.

그런데 갑자기 “우지끈” 꺾이는 소리와 함께 남자가 쓰러진다. 두개골에 작은 도끼가 꽂힌 채로. 그리고 페트로프가 떨리는 목소리로 말한다. “내가 남자를 죽인 것 같아요. 이 자

를 어떻게 하지요?” 처음으로 마을 사람 모두가 모여 머리를 맞대는 일이 발생했다. 구급차를 부를지, 말리치로 갈지, 민병을 부를지 여러 말이 오가지만 전화도 잘 안 되고 교통편도 없어서 상황은 쉽게 정리되지 않는다. 다음 날 어떻게 소녀의 엄마와 연락이 닿았고 엄마는 죽은 남자에게 저주를 퍼부를 뿐 신경도 쓰지 않고 아이만 데려가고, 함께 온 민병대도 시체를 치우지 않고 그냥 가버렸다. 체르노보는 그렇게 얼른 떠나야 할 곳이었다. 어쩔 수 없이 늙고 아프고 다친 그곳 사람들이 돌아가며 힘겹게 구덩이를 파고 남자를 묻는다. 이는 죄를 덮는 행위라기보다는 고립된 채 살아온 체르노보의 방식대로 “마을의 문제를 마을 안에서 끝내는” 절차에 가깝다.

다 같이 큰일을 치렀기 때문일까. 이상하게도 마을엔 진짜 공동체 같은 순간이 찾아온다. 마르야와 시도로프의 결혼식이 열려, 두냐가 주례를 서고 마을 사람 모두가 하객이 되어 소박하지만 즐거운 마을 잔치가 벌어진다. 처음으로 한 식탁에 앉아 오이와 토마토, 허브, 삶은 달걀, 버찌 케이크, 닭구이와 과일주를 나눠 먹는다. 웃음이 터지고 대화와 눈 맞춤

이 오가며 서로 성큼 가까워졌다.

그러나 온기는 오래가지 않았다. 먼지구름과 함께 흰색 방사능 보호복을 입은 남자들 무리가 들이닥쳐 총을 겨눈다. “당신들은 살인 혐의를 받고 있습니다.” 어리둥절한 마을 사람들이 묻는다. “누가요?” “당신들 모두.”

이후 모두 구치소에 수감 되어 별별 떠는 나날들이 얼마간 지난 후, 법정에 선 두냐는 마지막 결단을 내린다.

우리는 체르노보의 마지막 주민입니다. 이 사건의 사망자도 우리 마을로 이사 오려고 했습니다. … 체르노보는 아름다운 곳입니다. 우리에게 좋은 곳이지요. 우리는 아무도 내쫓지 않아요. 하지만 젊고 건강한 사람이 오려 한다면 나는 말릴 겁니다. 우리 마을은 모든 사람이 살 수 있는 곳은 아니니까요. 복수를 위해 어린 딸을 데리고 우리 마을에 들어온 사람은 악인입니다. 아이는 엄마가 필요해요. 그리고 아이는 깨끗한 공기도 필요해요(166쪽).

그리고 강력히 요구한다. “나 체르노보의 바바 두냐는 악인을 도끼로 살해했고 … 다른 사람들은 내 말을 거역할 수 없었습니다. 그러므로 다른 사람들은 풀어주고 나를 단독 범인으로 처벌해 주세요.” 두냐에게 체르노보는 남들이 뭐라 해도, 반드시 지켜야 할 소중한 공동체였다.

두냐는 3년 징역형을 받았고 수감 생활에 익숙해져 갈 무렵 뇌졸중으로 쓰러졌다. 하지만 이번에도 꺾끗이 다시 일어섰다. 고이고이 간직한, 손녀가 자신을 위해 영어로 쓴 편지를 직접 읽기 위해 영어 공부도 시작한다. 얼마 후 대통령 사면으로 출소하며 독일로 오라는 딸의 간절한 호소를 또다시 뿌리치고 체르노보로 돌아간다. 마을 어귀에 다다르면서 두냐는 단 한 가지를 소원한다. 부디 누군가는 있기를. 집 앞에 이르자 옆집 마르야가 뛰어나오고, 광에서 야옹 소리가 들린다. “고양이가 또 새끼를 낳았어. 한 놈은 눈이 없어.” 상처와 곁핍이 그대로인 세계에서, 그 한마디가 역설적으로 삶의 지속을 증명한다. “나는 다시 집에 왔다.”

이렇게 체르노보는 산자보다 망자가 많고 사람 사는 집보

다 빈집이 많으며 성한 것보다 상한 것이 더 흔하고, 온 생명체와 사방이 방사능으로 뒤덮여 있는 ‘이상한 나라’다. 하지만 밭을 일구고 과일과 채소를 키우고 꽃을 가꾸고 같이 먹고 마시고 웃고 우는 평범한 마을이기도 했다. 언젠가 꼭 돌아가고 싶은 고향 마을이 그렇듯 말이다.

체르노보의 두 얼굴, 가부장제와 (에코)페미니즘

체르노보에서 낯설지 않은 또 다른 풍경은 여성의 고달픈 삶과 이를 이겨내는 여성의 힘이다. 두냐가 “난 결혼할 생각이 없어요. 누구하고도. 다시는”이라고 시도로프의 청혼을 단번에 거절한 것은 단지 시도로프나 자신이 너무 늙었다고 생각해서가 아니었다. 시도로프가 진정 원하는 것은 동반자가 아니라 가정주부임을 간파했기 때문이다. 나아가 여성에게 결혼은 남성에게의 종속을 의미한다는 사실을 경험으로 터득했던 탓이다.

젊은 시절 두냐는 예고르와 3년이나 만나왔지만 결혼 생각이 없었다. 하지만 아이가 생긴 바람에 결혼식을 올렸고, 그날부터 사달이 났다. 피로연 날 집 안뜰에서 두냐가 구두를 벗고 춤을 추었는데 주변으로 남자들이 노래를 부르고 휘파람을 불며 모여들었다. 이를 본 예고르가 무섭게 두냐를 끌어내 구석으로 몰고 가더니 “당장이라도 육중한 장화로 내 맨발을 짓밟을 태세로 지금부터는 신발을 반드시 신고 있으라”고 명령한다. 그때 두냐는 뼈저리게 깨닫는다.

내 실수는 남편을 잘못 구한 게 아니었다. 실수는 결혼을 했다는 것 그 자체였다. 나는 이리나와 알렉세이도 혼자 길렀어야 했다. 그리고 내 발에 대해 어찌하라고 지시하는 것을 어느 누구에게도 허용하지 말았어야 했다(53쪽).

‘신발을 신어’라는 남편의 명령은 단순한 예절을 지시하는 것이 아니라 아내의 몸에 대한 소유권을 선언한 것에 다름 아니었다. 이는 남성이 여성의 행동을 통제하고 남편이 정한

규범이 곧 가정의 법이 되는 가부장제의 진면목을 보여준다. 그래서 두냐의 깨달음은 개별 남성의 권위를 넘어 결혼제도가 여성에게 부과하는 구조적 불평등을 직감하는 페미니즘적 문제의식으로 읽힌다.

그 외에도 책 곳곳에는 여성에게 가하는 남성 폭력의 현상이 여실히 드러난다. 마르야는 그리운 듯 남편 알렉산더에 대해 여러 차례 이야기했는데, 실은 남편이 자기를 “늘씬하게 두들겨 패었다”는 얘기가 주였다. 알렉산더는 폭음 상태에서 트랙터에 치여 누워만 있는 신세가 되었어도 연신 욕설을 퍼붓고 지팡이나 묵직한 물건을 손에 잡히는 대로 던졌다. 원전 사고가 나기 며칠 전에도 마르야는 남편이 던진 라디오에 맞았고, 이에 “박살 난 라디오 때문에 너무 분노가 치밀었던 터라 옷 보따리 하나를 들고 방사능 해체작업자들과 떠나면서 알렉산더를 향해서는 뒤도 돌아보지도 않았다”고 한다. 실제 역사를 보면 이런 마르야의 모습은 장애가 있는 남편을 완전히 버리는 행위가 아니라 잠시 피난하는 상황임을 알 수 있다. 앞서 본 것처럼 당국은 강제이주의 효율성을 위해 3일 안

에 돌아오니 몸만 빨리 피하라고 거짓말을 한 터였기 때문이다. 차후 이런 지역은 완전히 소개되고 출입 금지구역으로 지정되어 ‘합법적으로는’ 다시 돌아갈 수 없는 곳이 되었다.

어쨌든 아무리 여성이 각성하거나 후회한다고 해도 가부장제의 견고한 틀에 작은 균열이라도 내기는 쉽지 않다. 두냐가 둘째를 임신했을 때, 오히려 화를 내고 외박이 빈번했던 예고르와 헤어질 결심을 했지만 몇 주나 일찍 양수가 터지고 어린 이리나를 돌볼 사람이 없는 상황에서 남편의 손을 빌릴 수밖에 없었다. 그런데도 두냐는 “둘째가 아들이어서 예고르의 자존심을 세워준다”고 생각하거나 조산에 죄책감을 느낀다. 이렇게 임신과 출산의 책임이 여성에게 전가될 뿐 아니라 남편이 있으나 마나인 가난한 집안의 여성은 가사노동과 직장노동까지 이중고에 시달렸다. 두냐는 이전 자신의 긴 하루를 이렇게 회상한다.

새벽 5시에 일어나 소젖을 짜고, 불에 닭고기 수프를 올려놓고, 이어 죽을 데우고 나서 털외투로 덮어 온기를 유지하기. 닭

장에 들어가 달걀을 모아 그중 몇 개는 점심시간 간식으로 삶기. 이리나 깨우기, 이리나는 하품을 하면서 칭얼댄다. … 나는 아이들에게 각각 다른 죽 그릇을 내주고 깨끗이 다 먹는지 지켜본다. 아이들의 책가방을 챙겨주지는 않는다. 그러기에는 시간이 너무 부족하다. … 아이들이 길을 뛰어갈 때 단 15초도 지켜보고 있을 시간이 없다. 나는 삶은 달걀 두 개를 냅킨에 싸서 가방에 쑤셔 넣는다. 버스 정류장으로 뛰어가는데 구두 뒤축이 푹 부러진다. 재빨리성한 구두를 벗어 뒤축을 마저 부러뜨린다. 말리치로 가는 소형버스를 타고 서서 가야 한다. … 병원 응급실에 도착해 흰 가운을 입는다. 지금부터 나는 기계다. 상처를 처매고, 파편을 뽑아내고, 부러진 다리에 부목을 대고, 토하는 아이를 진정시키고, 임신부의 배에 줄자를 감아 둘레를 잰다. 의사는 아기가 쌍둥이라고 주장하고, 나는 쌍둥이가 아니라는 짐작으로 의사와 싸운다. … 점심시간에 빵 한 조각과 삶은 달걀을 먹고, … 이리나와 알렉세이를 생각하면서 오늘 다 별일 없이 제대로 하고 있는지 궁금해한다. 나는 아이들에게 전화를 걸 수 없다. 집에 전화가 없기 때문이다. … 화장실에서 손을

씻고 립스틱을 다시 바른다. 거울에 눈꺼풀이 축 처지고 피로에 찢은 여자가 나를 마주 본다. ... 예고르를 사흘째 보지 못했는데 대체 어디에 처박혀 있는지 모른다. ... 밤 10시가 되면 다시 집에 온다. 아이들은 큰 침대에서 서로 등을 맞댄 채 잠들어 있다. 나는 아이들의 책가방에서 공책을 꺼내 숙제를 했는지 살펴 본다. 설거지를 마쳤고, 양말을 기웠다. 나는 살림에 재주는 없지만 잘하려고 노력한다. 부엌에 가서 수돗물을 한 컵 받아 들이마신다. 물맛이 짜다. 내 눈물이 떨어졌기 때문이다. 한편 나는 수백만 명의 여느 여자들과 같은 여자다. 그런데도 나, 이 멍청이는 너무도 불행하다(101-103쪽).

숨 가쁘고 땀나고 정신없고 한숨과 눈물 나는 우리네 ‘직장맘’의 일상과 별반 다르지 않다. ‘기계’처럼 고된 일을 하는 직장에서도 남성의 권위는 굳건하다. 의료계에서 여성의 숙련된 경험과 능숙한 손기술은 남성의 ‘과학적’ 지식과 도구를 사용하는 기술에 비해 전문적이지 못한 것으로 평가받았다.¹⁵ 두냐 역시 경험 많은 조산사이자 간호사였지만 상관으

로서 어떤 의사들은 “함부로 굴고” “매사에 간섭하면서 모든 처치마다 지시를 내리려” 하고 또 다른 의사는 “모든 것을 다 안다는 식”으로 군림했다. “몇몇은 진찰실에서 술을 마시고 여성 구급대원과 같이 청소도구 보관실에 들어가 문을 잠갔”지만 그것을 보고도 “남자의 자존심에 상처를 입히지 않도록 조심해야 했다.” 남성 이상으로 과중한 노동을 수행하지만, 여성은 노동의 가치를 제대로 인정받지 못하거나 남성의 권위에 눌리고도 다양한 감정노동까지 감당해야 하는 것이 젠더화된 조직문화였다.

하지만 소설 속 두냐와 소설 밖 여성들은 단순히 가부장제의 피해자로만 머물지 않았다. 이론적으로 가부장제의 구조적 모순을 이해한 것은 아니지만 두냐는 “수백만 명의 여느 여자들과 같은” 처지임을 잘 알고 있다. 두냐의 문제의식과 실천은 뚜렷한 페미니즘의 선언이나 확고한 운동으로서보다

15 배혜정, 「18세기 출산의 의료화에 대한 여성 산파의 대응: 새러 스톤의 전략을 중심으로」, 『영국연구』 38 (2020), 89-120쪽.

는 삶 그 자체에서 묻어난다. 남성의 권위를 절대적인 규범으로 인정하지 않으려 하고, 딸을 좀 더 강하게 키우고자 한다. 두나는 잘 웃지 않는 이리나가 다소 아쉬웠지만 그래도 “아름다운 여성”이 아니라 “어떻게든 세상을 헤쳐나갈 수 있게 가르려 했다”는 점을 자랑스러워했다.

무엇보다 두나는 체르노보로 귀향했을 때 주변을 돌보면서 비로소 웃음과 여유를 찾았다. 그에게 이웃 사람과 자연에 대한 돌봄은 단순한 희생이 아니라 국가와 제도의 바깥에서 공동체와 본인의 생존을 가능하게 하는 힘이였다. 직접 키운 채소와 매일 새로 만든 요리를 나누고 사람들의 안부를 묻는 일이 두나의 일과 중 하나였다. 또한 버터나 기름, 밀가루 같은 저장식품을 사러 말리치로 나갈 때면 마을 사람들에게 필요한 게 없는지 물어본 뒤, 힘들고 험한 길이었지만 자기 것보다는 그들 물건을 한가득이나 이고 지고 왔다. 그렇게 마을 공동체를 유지하며 더욱더 강해진 힘으로 두나는 스스로뿐 아니라 마을 사람 모두가 더 강해지게 만들었다. 그래서 체르노보 사람들은 언젠가 전기가 끊기고 버스가 끊겨도 정부의

지원을 기대하기보다 더 독립적으로 살 궁리를 한다. “집집마다 초와 성냥이 있고,” 빈집 일부를 뜯어 난방용으로 쓰면 되니, “장작은 충분하다.”

그리고 주변 사람뿐 아니라 동물과 식물 등 모든 생명체에 대한 상호 돌봄의 중요성 또한 오랜 시골 생활로 체득하고 있었다. 두나는 자신이 오래 사는 이유가 “좋은 공기와 매년 봄에 마시는 신선한 자작나무 수액 덕택이라고 생각한다.” 그 저 방사능의 위력에 대한 무지에서 나온 말은 아니다. 자연의 고통과 소중함을 이해하고 그 치유의 힘을 믿기 때문이었다.

수액을 내줄 뜻이 있어 보이는 튼튼한 자작나무를 찾는 데 시간을 보낸다. 몇몇 이들이 하는 것처럼, 한 나무에 계속 상처를 내고 한 번에 너무 많은 즙을 뽑아가는 짓은 야만적이라고 생각한다. … 반면에 나는 나무껍질에 조심스럽게 구멍을 내고 조그만 관을 꽂은 후 그 아래 유리병을 단단히 묶어 놓는다. … 며칠 지나 수액을 가지러 올 때 나는 환자를 돌볼 때 했던 대로 아주 조심스럽게 나무에 상처 난 부분을 처매준다(133쪽).

귀한 자작나무 수액을 귀한 손님에게만 내놓기에 찾아온 생물학자에게 한 잔 건네었는데, “절 죽이실 작정이에요?”라는 말을 듣긴 했지만 말이다. 두냐는 아이들에게도 “자연을 불 필요하게 망가뜨리는 짓은 하지 말라고 가르쳤다”고 자부한다. 여름방학을 맞아 도시에서 놀러 온 아이들이 설익은 열매를 마구 따거나 버섯을 아무렇게나 뽑아서 버려버리니 딸 이리나가 그들의 손을 찰싹 때리는 것을 몇 번 보았던 터였다.

결국 두냐의 돌봄은 착취당하는 돌봄이 아니라 인간과 자연을 살리는 돌봄이고 일방적인 돌봄이 아니라 서로에게 힘이 되는 호혜적인 돌봄이었다. 그 속에서 인간과 인간, 인간과 자연의 관계성을 회복하고 성장과 효율이 아니라 생명과 돌봄, 공존을 중시하는 에코페미니즘의 향기가 자연스럽게 퍼져간다. 두냐가 체르노보에서 일구어온 그 ‘공존의 삶’이 뿜어내는 아름다운 향기였다.

동화와 실화 사이, 미래를 여는 가능성

이리나가 병원에 누워 있는 엄마에게 신문기사 하나를 읽어준다.

바바 두냐는 사람들이 부러워하는 여성들 가운데 한 사람인데, 그녀는 아이처럼 웃을 수 있기 때문이다. 주름진 조그만 얼굴, 작은 흑갈색 눈을 가진 그녀는 아주 작고 동그랗다. 키가 150센티미터가 채 되지 않는다. 상징적 인물. 국제 언론 매체가 만 들어낸 허구. 현대의 신화(172쪽).

두냐는 반문한다. “하지만 나는 허구가 아니야. 난 버젓이 존재하잖아. 안 그러니, 이리나?”

두냐의 이 말은 이중의 의미를 지니는 듯하다. 하나는 그 ‘신화’란 것 자체가 언론 매체가 만들어 낸 이야기일 뿐, 각자가 처한 삶의 조건 속에서 하루를 꾸려 가는 평범한 사람들과 자기가 크게 다르지 않다는 항변일 것이다. 더 나아가 두냐는

‘체르노빌의 바부슈카’나 ‘사모셀리’라는 이름으로 손쉽게 소비되는 이야기의 대상, 곧 상업적 아이콘으로 자신을 고정하려는 대중의 시선을 거부한다. 대신 주체적인 화자로서 ‘자기 서사를 스스로 통제하는 것’으로도 읽힌다.

다른 하나는 두냐가 신화나 소설 속에 있는 허구의 인물이 아니라 실제로 존재하는 인물임을 환기하려는 듯 보인다. 원전 사고의 상흔이 곳곳에 드리워져 있긴 하지만, 주인공 두냐는 방사능도 죽음도 두려워하지 않고 주변을 살피고 자신의 몸과 마음을 단단히 돌보며 어떤 고난에도 당당히 맞선다. 자기 삶의 주도권을 절대 놓지 않는 인물인 것이다. 언뜻 보기에 그는 영웅 소설의 주인공이나 동화 속 마법사 할머니를 연상시키기도 한다.

그러나 실존하는 사모셀리 할머니들의 인생을 찬찬히 들여다보면 두냐의 서사가 그리 과장된 것만은 아님을 알 수 있다. 큰 전쟁과 더 큰 재난을 겪으며 살아남기 위해 부단히 애써 온 다사다난한 인생의 경험과 연륜 덕분에 이들은 생과 사의 경계 앞에서도 비교적 담담할 수 있었다. 또한 자연과 더

불어 쉽 없이 노동해야만 삶을 이어갈 수 있었던 조건은, 그들을 독립적으로 만들었을 뿐 아니라 돌봄의 중요성을 몸으로 익히게 했다. 방사능이라는 위협을 인지하면서도 오염된 땅과 숲이 삶의 터전이자 자기 정체성이 축적된 고향이었기에, 그들은 그 위협과 공존하며 사는 방식을 택한 것이다.

물론 사모셀리의 삶을 그저 낭만화해서는 안 된다. 자칫 회복력 강한 이들의 삶을 목가적으로만 해석하는 순간, 핵사고가 초래한 참혹한 결과는 희석되고 출입금지구역 주민들이 맞닥뜨린 가혹한 현실과 훼손된 미래는 축소되어 버릴 위험이 있다.¹⁶ 자연과 함께 이들은 원전 사고에서 가장 책임질 일이 없는 사람들이면서도 피해의 부담을 가장 크게 짚어 진 존재라는 사실은 부정할 수 없다. 만약 국가가 피해 보상을 충분히 제공하고, 이주 지역이 이전처럼 공동체의 온기를 지닌 곳이었다면, 방사능이라는 위협을 무릅쓰는 모험을 감

¹⁶ Hannah Klaubert, "Beyond an Environmental 'Hermeneutics of Suspicion': The Babushkas of Chornobyl Open Access," *Environmental Humanities* 16.2 (2024), p. 516.

행하지 않았을지도 모른다. 어쩌면 많은 위험 지역 주민들이 그렇듯, 건강·안전이라는 생명(life)과 집·음식이라는 생계(livelihood) 가운데 하나를 선택하도록 내몰린 이들이었을 여지도 있다.¹⁷

그렇다고 해서 그 선택이 오로지 불가피하기만 했다면, 아니면 아무 의미도 없었다고 단정지을 수는 없다. 특수한 환경에 직면해 때로는 순응하고 때로는 저항하며 살아가는 그들의 치열한 삶과 그리고 그런 과정에서 새롭게 펼쳐지는 생의 윤리는 우리의 삶을 되돌아보게 한다. 그들의 삶이 오가는 동화와 실화 사이 어디쯤에서 우리는 다른 미래를 상상해 볼 수도 있을 것이다. 문명의 이기에서 비켜선 삶, 훼손되고 상처 입은 인간과 자연을 함께 보듬는 삶, 모든 생명체가 더 평등하게 어우러져 살아가는 삶을.

17 Christine L. Marran, *Ecology without Culture: Aesthetics for a Toxic World*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, p. 93.



참고문헌

스베틀라나 알렉시예비치, 김은혜 옮김, 『체르노빌의 목소리: 미래의 연대기』, 새잎, 2011.

알리나 브론스키, 송소민 옮김, 『세상의 모든 여자는 체르노보로 간다』, 걷는사람, 2011.

정영주, 「삶의 공간으로서의 체르노빌: 우크라이나를 중심으로」, 『러시아어문학연구논집』 64 (2019).

한정숙, 「체르노빌 원전사고-20세기가 보내온 생명 파괴의 경고」, 『역사비평』 103 (2013).

Klaubert, Hannah, “Beyond an Environmental ‘Hermeneutics of Suspicion’: The Babushkas of Chornobyl Open Access,” *Environmental Humanities* 16.2 (2024).

Marran, Christine L., *Ecology without Culture: Aesthetics for a Toxic World*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

Morris, Holly, “The Babushkas of Chernobyl,” *Sunday Telegraph* (November 4, 2012).

Mould, R. F., *Chernobyl Record: The Definitive History of the Chernobyl Catastrophe*, Bristol and Philadelphia: Institute of Physics Publishing, 2000.

Petryna, Adriana, *Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl*, Princeton: Princeton University Press, 2013.

World Health Organization (WHO), *Health Effects of the Chernobyl Accident*, Geneva: WHO Press, 2006.

『생태적 삶』:
객체들과의 공존을 위한 시적 언어들

명수현



주위의 사물과 조우한 얼음덩어리는
물이 되어 하수구로 흘러들고,
광장에 흔적을 남길 따름이다.

그것이 객체들의 마주침이라면,
사람들은 거대한 빙하에 입술과 얼굴을 맞댔으로써
비인간 객체와 마주치는 방식,
달리 말해 그것들과 연결되고 공존하는 방식을
깨닫게 된다.

얼음으로 된 시계와 얼음의 시간

2015년 11월 프랑스 파리에서는 제21차 유엔기후변화 협약 당사국총회(COP 21)가 개최되었다. 13일간 열린 이 회의를 통해 기후 위기에 책임 있는 전 세계 195개 당사국이 지구의 평균 온도 상승 폭을 줄이고 온실가스 배출량을 감축하는 데 공동으로 대응하겠다는 신기후체제의 지향을 담은 '파리협정(Paris Agreement)'이 체결되었다. 오늘날 기후 위기가 초래된 가장 큰 원인이 일부 선진국과 그 자본의 씹 없는 자기증식의 욕망이었다는 점은 부정할 수 없다. 하지만 그것은 이미 지구의 모든 존재에게 영향을 미치는 불가역적이고 전지구적인 차원의 문제로 확대되어 있었다. 위기의 파급력은 책임의 예외를 찾거나 서로의 잘잘못을 따지기에는 너무나 심대하고 치명적으로 보였다. 선명한 절멸의 공포와 희미한 생존의 희망이 뒤섞인 언어들이 난무하던 파리 도심에는 지구의 운명을 점치는 듯한 거대한 시계가 들어섰다.

인간이 이룩한 문명의 찬란을 고스란히 드러내는 파리 팡

테옹 앞에 희고 거대한 12개의 얼음덩어리가 시계처럼 둥그렇게 놓였다. 그것은 인간의 역사와는 무관한 시간 속에서 만들어진 빙하 조각들이었다. 80톤에 달하는 빙하를 파리 한복판으로 옮겨온 이는 아이슬란드계 덴마크 설치 예술가 올라푸르 엘리아손(Olafur Eliasson)이었다. 총회가 열리는 기간 동안 설치된 그의 〈얼음 시계(Ice Watch)〉라는 작품은 지구 온난화로 인해 빙하가 얼마나 빠르게 소멸하고 있는지를 각국의 대표자들과 파리의 시민들이 직접 목도하고 체험할 수 있게 했다. 빙하가 녹아내리는 속도에 상응하는 촉박함은 기후 위기에 대한 사람들의 경각심을 고조하는 데 적지 않은 역할을 했을 것이다. 그러나, 팡테옹 앞에 놓인 얼음덩어리들이 불러온 효과는 비단 인간의 행동을 반성하고 질책하는 윤리적 수준에서 그치지 않았다. 이는 〈얼음 시계〉를 시적 대상으로 삼은 나희덕의 작품에서 분명하게 드러난다.

아이슬란드에서 실려온 열두 개의 빙하 조각들이
파리 팡테옹 광장에 부러졌다

지구가 뜨거워지고 있음을 알려주는

희고 차가운 시계

빙하가 사라지는 모습을 보기 위해 굳이

극지방까지 갈 필요는 없다고

탄소 발자국 걱정 없이 누구나 빙하를 만질 수 있다고

이걸 보며 녹아내리는 북극을 생각하자고

작가는 제빙차에 빙하 조각들을 실어와 전시를 시작했다

그는 기자들 앞에서 이렇게 말했다

만오천 년 전의 공기가 당신을 만나러 파리까지 여행을 왔습니다.

기후 위기에 대해 직접 들려주려고 말이지요.

그는 사람들이 경건하게 두 손이라도 모으길 기대했을까

관람객들은 빙하 조각을 손으로 두드리고 발로 차고 칼로 긁
었다 막대기로 이름을 새기고 그림을 그리기도 했다 삼삼오오
사진을 찍고 얼음을 핥아먹으며 웃었다 아이들은 숨바꼭질을

하거나 그 위에 올라타려고 했다 눈물을 흘리거나 기도를 하는
사람은 없었다 원산지를 밝히지 않는다면 빙하는 평범한 얼음
덩어리와 다를 바 없었다

도시로 끌려온 열두 명의 설인.
누구도 그들의 울음소리를 듣지 못하는 것 같았다

부서진 얼음 시계는 더 빠르게 녹아내렸다
바늘도 눈금도 없이

빙하 녹은 물로 광장은 흥건해졌지만
물 위에 비친 자신의 모습을 바라보는 사람은 없었다

파리의 하수구로 흘러든 빙하는
곤 잊히고 광장은 푸석푸석한 얼굴로 돌아갔다
몇 개의 얼룩이 희미하게 남았을 뿐

- 나희덕, 「얼음 시계」 전문¹

주지하듯, 나희덕은 등단작 「뿌리에게」에서부터 인간이 깃들여 사는 자연과 생태에 대해 가장 세심하면서도 깊이 있는 시적 상상력을 펼쳐 온 시인이다. 근래 발표된 나희덕의 시편들은 급진적이고 도전적인 생태학적 사유와 예술적 실천들을 시적 제재로 적극적으로 차용한 경우가 많은데,² 이러한 경향은 그의 시쓰기 자체가 생태적 실천으로서의 성격을 갖도록 만든다. 2025년 발간된 『시와 물질』이라는 시집에 실린 「얼음 시계」 역시 그러한 특징을 지니고 있다.

“만오천년 전의 공기”를 품은 빙하는 고작 한 세기 남짓 호홉할 따름인 인간이 인식하기에는 너무나 거대하고 기이한 존재다. 이 작품은 그 거대한 낯섦이 기후 위기에 대해 무엇을 말해줄 수 있을지, 그리고 과연 어떤 인간이 “도시로 끌려

1 나희덕, 『시와 물질』, 문학동네, 2025, 42-43쪽.

2 최근 나희덕 시에 대한 생태학적 분석으로는 황선희, 「나희덕의 시와 시론에 나타난 포스트휴먼 시대 공생의 상상과 윤리-2010년대 이후 작품을 중심으로」, 『인문과학연구』 52 (2024), 27-67쪽; 황선희, 「지구적 생존 감각과 시 언어의 전환-2020년대 나희덕·김혜순 시에 나타난 ‘함께 살기’의 상상력을 중심으로」, 『현대문학의 연구』 87 (2025), 277-319쪽 참조.

온 열두 명의 설인”의 “울음소리”를 온전히 이해할 수 있을지 질문하는 듯하다. 그런데 흥미로운 것은, 빙하를 마주한 사람들이 그것을 “손으로 두드리고 발로 차고 칼로 긁”으며, “이름을 새기고 그림을 그리기도” 했다는 사실이다. 또한 얼음덩어리를 둘러싸고 “삼삼오오 사진을 찍고” 심지어는 “얼음을 핥아먹으며” 웃는 이들도 있었다. 녹아내리는 빙하 앞에서 눈물의 기도를 올리는 이는 보이지 않았다. 사람들은 그저 저마다의 방식으로 빙하에 다가가고 있을 뿐이었다. 이 작품에서 화자는 작가 엘리자손이 과연 “사람들이 경건하게 두 손이라도 모으길 기대했을까”라는 의문을 던진다. 이것은 자연의 파괴에 슬퍼하는 인간이라면 응당 눈물 흘리며 두 손 모아 기도해야만 한다는 우리의 생태윤리적 인식이 현재의 위기를 넘어서는 데 얼마나 온당하고 효과적이었는지를 되묻는 일이기도 하다.

엘리자손의 〈얼음 시계〉 기획에 함께 참여했던 생태철학자 티머시 모턴(Timothy Morton)은 『생태적 삶(Being Ecological)』(2018)에서 녹아내리는 얼음을 통해 시간의 축

박함을 표현하는 “시각적 책략”은 일종의 미끼에 불과했다고 말한다(150쪽).³ 이 전시의 목적은 보다 급진적인 생태적 사유와 인식을 촉발하는 데 있었는데, 그것은 빙하라는 비인간 객체 그 자체를 감각하고 그것과 관계 맺는 법을 배우도록 하는 것이다. 12개의 얼음덩어리를 시계로 해석하고, 그것으로부터 지구에 허락된 시간이 얼마 남지 않았음을 가늠하는 태도는 지극히 인간중심적이다. 얼음은 그 자체로 이미 그곳에 있으면서 주위의 사물들과 부단히 조우한다. 얼음 위로 내리비치는 태양, 그것이 놓인 보도(步道), 파리의 기후까지, 주위의 모든 사물이 얼음에 접근한다. 얼음 역시 “주위로 냉기를 내뿜거나 주위에서 열기를 빨아들이거나, 어느 쪽으로든” 다른 객체들로 접근한다. 모턴은 〈얼음 시계〉와의 조우가 “얼음덩어리와 대화이지, 우연히 얼음으로 만들어진 거울에 비친 인간의 일방적 담화”가 아니라는 점을 강조한다. 나아가

3 티머시 모턴, 김태한 옮김, 『생태적 삶』, 앨피, 2023. 이 글에서 동일한 책을 인용할 때는 내주를 통해 쪽수로만 표기함.

모턴은 수천 년에 걸친 비인간 객체에 대한 인간의 일방적 담화야말로 오늘날 기후 위기를 촉발한 가장 근원적 요인임을 지적한다(150-151쪽).

얼음은 누구나 만질 수 있고, 다가갈 수 있도록 이미 그곳에 열린 채로 존재한다. 애초부터 경건하게 “물 위에 비친 자신의 모습을 바라보는” 인간적인, 너무나 인간적인 행위는 의도되지 않았다. 주위의 사물과 조우한 얼음덩어리는 물이 되어 하수구로 흘러들고, 광장에 흔적을 남길 따름이다. 그것이 객체들의 마주침이라면, 사람들은 거대한 빙하에 입술과 얼굴을 맞댔으로써 비인간 객체와 마주치는 방식, 달리 말해 그것들과 연결되고 공존하는 방식을 깨닫게 된다. 이처럼 티머시 모턴은 자연과 생태를 사고하는 가장 기본적인 인식틀을 전환할 것을 주장한다. 이는 ‘자연 없는 생태학(Ecology without Nature)’이라는 그의 독특한 생태적 개념과 긴밀히 결부된다.

자연과 인간의 이분법 넘어서기

티머시 모턴은 영국 출신의 영문학자이자 생태철학자로, 현재 미국 라이스대학에서 영문학을 가르치고 있다. 낭만주의 시대 영문학을 전공한 그는 2007년 『자연 없는 생태학』이라는 제목의 책을 내놓은 이래로, 『생태학적 사유』(2010), 『하이퍼객체』(2013), 『실재론적 마술』(2013), 『어두운 생태학』(2016), 『인류』(2017), 『생태적 삶』(2018) 등의 저작을 통해 다양한 학문 분과를 자유로이 넘나들며 기왕의 생태학적 인식을 완전히 뒤엎는 새로운 생태적 사유의 궤적을 보여주고 있다.

생태학에 대한 그의 독창적인 시선이 뚜렷이 발현된 개념은 바로 ‘자연 없는 생태학’이다. 이것은 인간과는 대비되는 존재로서 형상화된 자연 개념을 비판의 대상으로 삼으며, 그러한 왜곡된 자연 개념으로부터 벗어날 때 진정한 생태적 사유가 가능하다는 주장을 담고 있다. 숭고하고 신비로운 것으로서의 자연, 그리고 “엄격한 법칙에 따라 움직이는 세계”⁴

로서의 자연은 인간에 의해 상상된 것이다. 이러한 규정은 인간과 자연을 이분법적으로 구분하고, 나아가 인간의 시공간을 자연의 그것과는 명확히 경계 짓도록 만든다. 이로써 자연은 생육과 번성, 충만과 정복이라는 태초의 명령에 따라 인간의 손으로 다스려져야 할 대상이 되고 만다. 모턴은 인간에 의해 구축된 자연에 대한 관념을 ‘그림 같음(picturesque)’이라는 개념으로 다음과 같이 설명한다.

그림 같음에서 세계는 그림처럼 보이도록 디자인되어 있다. 마치 인간이 이미 해석하고 포장한 것처럼. 뭇자 뭇지 금세 알 수 있다. 저기 저쪽에 산이 있고, 호수도 있고, 어쩌면 그 전경에는 나무도 한 그루 있다. 정말 재미있게도, 방금 서술한 고전적인 그림 같은 이미지는 지구상의 모든 사람들이 가장 좋아하는 평균적 이미지이다. 그리고 아마도 그런 이미지가 어디에나 있기

4 이동신, 「티머시 모턴: 지구 온난화는 자연의 문제인가?」, 『21세기 사상의 최전선』, 이성과감성, 2020, 253쪽.

에, 많은 사람이 키치라거나 뻔하다고 여기는 것이다. 재미있게도, 이는 인간이 수백만 년 전 아프리카 대초원에서 본 것과 거의 같다. (중략) 이런 것은 태고의 인간에게는 꽤 유용한 것이다. ‘그림 같음’은 근본적으로 사람을 중심으로 사물을 바라보는 방식에 적합하다. 그것은 **인간중심적**이다.(38쪽, 강조-원문)

인간의 시각에 의해 구축되고 해석된 자연은 그림 같은 것이다. 그렇기에 평균적이고 뻔하다. 이러한 속성은 자연을 다루기 쉽게 만든다. 그러나 그림 같은 자연이 아닌, 실제 자연을 응시하는 일은 전혀 다른 감각을 불러일으킨다. 그림처럼 매끈한 자연은 현실에 존재하지 않는다. 그것은 예기치 못한 형태와 흔적들로 가득하며, 그 속에는 온갖 종류의 존재들이 깃들어 살아간다. 울통불통하고 구불거리며, 꿈틀거리는 실제 자연과 마주하는 체험은 우리에게 낯설고 기묘한 감각을 불러오는데, 이를 통해 “이곳이 우리만의 세계가 아니라” (39쪽) 사실을 깨닫게 된다. 모턴의 이러한 인식에 대해, 일본의 생태철학자 시노하라 마사타케(篠原雅武)는 인간의

조건이 인간에 의한 ‘공적 공간’뿐 아니라 “그 공간 외부에서 펼쳐지는 인간 아닌 것을 포함하는 ‘생태적 공간’에 의해서도 지탱”되며, 그 생태적 공간을 논의하기 위해서는 세계의 “사물성을 의식화”하는 작업이 필수적이라 본다. 이때 사물성의 인식은 종래의 자연 개념에 덧씌워진 “영적인 것”으로서의 “아우라”로부터 탈피하는 일이기도 하다.⁵

영적인 것은 달리 말하면 신적인 것, 혹은 초월적인 것이다. 좀 더 분명하게는, 농경사회의 도래 이후 인간들을 하나의 공동체로 묶어주던 농경시대의 신(종교)에 대한 감각을 뜻한다. 모턴의 생태학적 사유의 근간이 되는 역사적 결절점이 바로 농경사회의 형성이다. 농경사회의 질서는 인간과 세계의 관계를 근본적으로 바꿔 놓았는데, 그는 이것을 ‘농업로지스틱스(agricultural logistics)’⁶라는 용어로 설명한다.

5 시노하라 마사타케, 조성한 외 여럿 옮김, 『인류세의 철학』, 도서출판 모시는 사람들, 2022, 165쪽.

6 로지스틱스(logistics)는 물류학으로 번역할 수 있는데, 이는 재화나 정보, 서비스 등 특정 대상의 효율적 이동과 배치 시스템을 뜻하는 용어다. 김용규는 티머시 모턴의 『인류』(부산대학교출판문화원, 2021)에서 이를 ‘농업물류학’으로 옮겼다.

『어두운 생태학』에서 본격적으로 논의되기 시작한 농업 로지스틱스는 기원전 1만 년경 메소포타미아를 비롯한 세계 각 지역에서 시작된 농업을 근간으로 하는 물류학적 시스템이다. 이 시기부터 신석기인들은 생존을 위해 “고정된 공동체로 정착” 생활을 시작했다. 이러한 시스템은 “인간과 비인간 영역, 즉 경계 내에 들어오는 영역과 경계 외부에 존재하는 영역을 구분” 지었고, 가부장제나 신분제와 같은 계급적 구획으로까지 이어졌다(68쪽).

모턴에 따르면, 인간의 문명과 대비되는 것으로서의 자연 개념 역시 “슬로모션으로 보이는 농업 로지스틱스”(87쪽)다. 농경사회에서는 내부와 외부를 경계 짓는 이분법적 논리가 무엇보다 강력하게 작동한다. 외부와의 차별이 공동체의 내부적 결속을 가능하게 한다는 점에서, 농경사회의 조직 및 작동 원리는 철저히 이분법적 차원에서 이루어진다. 더욱이 인간과 비인간, 문명과 자연, 정신과 육체, 주체와 객체 등의 이분법적 사유가 농경사회 이후, 즉 축의 시대(Axial Age)에 발생한 일신교적 신앙과 밀접하다는 것은 널리 알려진 사

실이다. 그리고 그러한 사유의 정점에 놓이는 것이 전체가 그것을 구성하는 부분의 합보다 크다는 인식이다. 이는 “신은 편재하고 전지하므로 자신이 창조한 우주의 부분들의 합보다 월등히 클 것”(120쪽)이라는 믿음에 기반한다. 따라서 부분은 늘 전체를 위해서만 존재하는 것으로 간주되었다. 모턴의 용어로 말한다면, 부분보다 전체를 중요시하는 것은 ‘초월(transcendence)’에 대한 지향이다. 그것은 부분으로서의 개별적 객체들을 넘어선 초월적 질서에 대한 강렬한 믿음을 뜻한다.

박테리아와 바이러스는

마침내 가장 두려운 신이 되었다

보이지 않는다는 이유 때문에

지나가는 곳마다 사람들이 툭툭 쓰러지는 위력 때문에

인간이 바람에 날리는 겨와 같은 존재라는 걸 보여주기 때문에

박테리아와 바이러스에게 마음이 있다는 증거는 없지만
가장 오래되고 지적인 이 존재는
일찍이 영원불멸할 수 있는 비밀을 터득했다

무언가 얻으려면 무언가를 버려야 해
우리가 포기한 것은 독립성,
대신 어떤 생물에도 깃들 수 있게 되었지
세상에 편재하게 되었지
억조창생의 역사는 그렇게 시작된 거야

- 나희덕, 「어떤 부활절」 가운데서⁷

모턴은 신이 죽었다는 프리드리히 니체의 저 유명한 선언
의 의미를 새롭게 규정한다. 그는 니체의 선언이 드러내는 세
계의 실상이 흔히 알려진 것처럼 “인간이 존재의 무의미를 직
면”함으로써 놓이게 되는 “텅 비어 있고 황량한 황무지”가 아

⁷ 나희덕, 『가능주의자』, 문학동네, 2021, 70쪽.

나라, “말 그대로 생물들이 득실거리는 무서운 밀림”이라고 말한다. 인간의 척도만큼이나 “균등하게 타당한 수천 개의 시공간 척도”가 생겨난 것이다(84쪽). 오랜 시간 인간은 신이라는 초월자와의 연합을 통해서 세계를 통어하는 유일한 존재로서의 위상을 스스로에게 부여했다. 인간중심의 시공간적 척도에 따르면, 인간 이외의 객체는 무가치하다. 그것은 인간의 삶에 관여하는 한에서만 의미를 얻을 뿐인데, 눈에 보이지 않는 박테리아와 바이러스 따위의 존재는 더더욱 그러하다.

그런데, 나히덕의 시에서 박테리아와 바이러스는 “마침내 가장 두려운 신”이 되고야 한다. COVID-19라는 전대미문의 사건을 겪으며, 우리는 초월의 질서 아래에서는 포착되지 않던 그것의 무시무시한 위력을 비로소 실감하기 시작했다. 미세한 박테리아와 바이러스는 보이지 않는데, 이러한 비가시성은 인간중심적 시선에서의 배제를 뜻하기도 한다. 배제되고 거부된 박테리아와 바이러스의 위력이 인간의 시공간을 넘어 행사되는 까닭에, 인간은 그 앞에서 “바람에 날리는 겨”처럼 쉽게 쓰러진다. 이는 인간과 비인간의 얽힘이라는 것

이 얼마나 불가항력적인지를 고스란히 드러낸다.

한편, “마침내”라는 부사가 불러오는 시적 통찰에도 주목할 필요가 있다. 그것은 오랜 시간에 걸친 지속과 종결의 의미를 동시에 내포한다. “가장 오래되고 지적”이며 “일찍이 영원불멸”의 비밀을 터득한 존재들. “어떤 생물에도 깃들 수” 있으며, “세상에 편재”하는 존재들. 이성적 사유의 특권을 독점하며 세계를 통제하던 ‘호모 사피엔스’들에게 절멸의 위협을 일깨워 주었다는 점에서, “억조창생의 역사”를 지닌 박테리아와 바이러스는 꽤나 공포스럽다. 그것은 모든 시간에 걸쳐, 모든 공간에 편재하며 상호의존적으로 얽혀있기 때문이다. 모턴은 이를 초월과 대비되는 개념으로서 ‘저월(低越, subscendence)’⁸이라는 말로 설명한다. 저월이란 인간의 시간과 무관하게 그것 자체로 “고유한 시간성”(85쪽) 속에 존재하는 객체들의 부단한 관계 맺음에 주목하는 일이다. 각각의 객체는 고유한 세계를 갖는다. 그리고 스스로 연결점이 되어

8 티머시 모턴, 앞의 책, 2021, 164-165쪽.

다른 객체와 관계 맺는다.⁹ 객체 하나하나가 만들어 내는 세계가 그토록 많다면, 부분의 합은 언제나 전체보다 클 수밖에 없을 것이다.

하이퍼객체, 낯설게 낯선 존재와의 마주침

인간만이 생각하고 감정을 느끼며 판단할 수 있다는 오랜 믿음은 과연 진실일까. ‘나’라고 하는 주체적 존재는 얼마나 확실한 것인가. 농경시대 신의 권능을 일순간 말소해 버린 「어떤 부활절」 속 “가장 두려운 신”은 인간이라는 유기체적 존재에 대한 절대적 믿음을 의문의 대상으로 삼는다. 박테리아를 시적 사유의 대상으로 삼은 또 다른 시 「세포들」¹⁰에서 나희덕은 “우리 몸에는/ 인간 세포 수보다 박테리아 수가

9 이동신, 「인류세를 혐오할 때」, 『물질 혐오』, 한울아카데미, 2023, 149-150쪽.

10 나희덕, 앞의 책, 2025, 12-13쪽.

훨씬 많다”라고 말하며, 인간의 삶을 “박테리아 덕분에 살아가는 나날”이라 표현한다. 박테리아는 인간의 육체 속 세포들 사이사이 작용하며, 생명의 지속과 생성의 동력이 된다. 생명이 박테리아의 생성과 소멸에 의해 지속되는 것이라면, 과연 진정한 ‘나’는 무엇인가. “대체 무엇을 나라고 부를 수 있을까”라는 화자의 물음은 전체로서의 ‘나’라는 관념을 문제 삼는다.

‘나’는 무수한 세포로 이루어져 있고, 그 세포 안에는 온갖 박테리아와 바이러스가 우글댄다. 그런데 그것들은 서로 서로 우연하고 우발적인 방식으로 관계 맺으며 독자적으로 그것들의 세계를 형성해 나갈 뿐, ‘나’라고 하는 전체를 이루기 위한 수단으로 존재하는 것이 아니다. 이처럼 자기 자신이면서 기이하게도 자신이 아닌 존재를 모턴은 ‘낯설게 낯선 존재(strange stranger)’라고 일컫는다.¹¹ ‘나’라는 존재조차

11 티모시 모턴, 안호성 옮김, 『어두운 생태학』, 갈무리, 2024a, 43쪽. 『어두운 생태학』에서는 ‘낯설게 낯선 자’로 번역되어 있으며, 『생태적 삶』에서는 ‘낯선 타자’라는 번역어를 사용했다.

확신할 수 없다면, 익숙하고 당연하게 여겨왔던 세계 역시 실제로는 결코 파악할 수 없는 낯선 존재일 수밖에 없다. 인간과 너무도 닮은 로봇에게서 느끼는 불쾌감과 두려움처럼, 익숙함 속에서 경험하는 낯섬을 모턴은 ‘언캐니(uncanny)’하다고 표현한다. 인간을 포함한 모든 객체는 다른 객체와 서로 얹혀 있다. 그런데, 그 객체는 알면 알수록, 전혀 알 수 없다. 그러한 특징은 모턴이 『생태학적 사유』라는 책에서부터 제기한 하이퍼객체(hyperobject)¹²의 경우 뚜렷하다. 하이퍼객체의 개념을 살펴보기에 앞서, 또 다른 나희덕의 시를 읽어보자.

아주 가볍고 단단하고 질기고 반짝이고 게다가 값이 싼
새로운 물질에 인류는 열광했지

눈비에도 새지 않고 썩지도 않는 이 화합물에

12 티머시 모턴의 ‘hyperobject’라는 용어는 하이퍼오브젝트, 하이퍼객체, 거대객체, 거대사물, 과잉객체, 초객체 등으로 번역되고 있다. 『생태적 삶』에서는 ‘초객체’라는 번역어를 사용하고 있으나, 이 글에서는 ‘hyper’라는 용어의 다층적 의미망을 고려해 ‘하이퍼객체’로 표현한다.

녹을지언정 쉽게 부서지지 않는

땅속에바닷속에공기속에벽속에박힌인터넷케이블

물을보내고저장하고걸러내는PVC관

나일론염화비닐아크릴플리스섬유자일로나이트

폴리에스테르폴리우레탄폴리에틸렌폴리스티렌폴리카보네이트

우리는 플라스틱 중독자

앤디 워홀은 플라스틱을 사랑한다고 플라스틱이 되고 싶다고 했지

다양한 폴리머들로 온몸을 감싼 채 걸어가는

우리는 플라스틱-인간

(중략)

점점 뜨거워지는 바다 속에서

산호초는 백색 플라스틱 화합물이 되어가고

점점 뜨거워지는 대기 속에서

인간은 색색의 플라스틱 화합물이 되어가고

결국 플라스틱 지층으로 발굴될 우리의 세기, 제기랄

썩지도 않고 불멸할

- 나희덕, 「플라스틱 산호초」 가운데서¹³

인간이 발견한 “새로운 물질”인 플라스틱은 “가볍고 단단하고 질기고 반짝이고 게다가 값”까지 싸다는 점에서 거의 완벽에 가까운 물질로 여겨졌다. 인간은 그 완벽한 물질을 인간의 삶 곳곳에 서둘러 배치하기 시작했다. 땅과 바다, 공기 등을 가리지 않았다. 비로소 인간은 플라스틱에 완벽히 둘러싸인 “플라스틱-인간”으로 변했다. 인간뿐만이 아니라 바다 속 산호초까지도 “백색 플라스틱 화합물”이 되고야 말았다. 모턴은 “둘러싸이고 침투당해 있다는 것은 사물들이 언제나 이미 주어진다”는 것을 의미¹⁴한다고 말했다. 이미 주어졌다는 문제의식은 모턴의 생태학적 사유에서 매우 핵심적이다.

¹³ 나희덕, 앞의 책, 2025, 40-41쪽.

¹⁴ 티모시 모턴, 앞의 책, 2024a, 220쪽.

이미 우리는 플라스틱 화합물이 되어 살고 있으며, 다시 돌아갈 수 없다. 플라스틱으로 뒤덮인 암울한 현실 속에 놓여 있음을 인정하는 것이 바로 그가 말하는 ‘어두운 생태학(dark ecology)’의 요체다.

플라스틱은 인간이 인식할 수조차 없는 방대한 크기와 불가항력적 힘으로 작용하고 있다. 모턴은 “인간에 비해 시공간에 광범위하게 분포한 사물들”을 하이퍼객체라 명명하며, 그 예로 블랙홀과 에바도르의 라고 아그리오 유전, 플로리다의 에버글레이즈 습지, 생물권이나 태양계, 핵물질, 플루토늄, 우라늄, 스티로폼, 비닐봉지, 자본주의 등을 들었다.¹⁵ 인류세라는 지질학적 구분이나 지구온난화 역시 하이퍼객체다. 이것들은 인간적 척도를 넘어서, 즉 “인간의 시간 감각과 상관없이 존재하고 계속 머무르는 사물”이다.¹⁶ 유한한 인간의 삶이 끝나더라도 계속 머무를 사물이다. 그러니 한낱 인간의

15 티모시 모턴, 김지연 옮김, 『하이퍼객체』, 현실문화, 2024b, 9쪽.

16 시노하라 마사타케, 최승현 옮김, 『인간 이후의 철학』, 이비, 2023, 127쪽.

시선과 생각으로는 도무지 그것의 정체를 알 수 없다. 그저
둘러싸여 있음을 느낄 뿐이다.

아주 오래되고 이국적인 물질.

이상하게도 어릴 때부터 역청이라는 말에 끌렸다

네안데르탈인이 만든 석기에

이집트인이 만든 미라에

노아가 만든 방주에

노아의 후손들이 쌓아올린 바벨탑에

아기 모세를 태운 갈대바구니에

신전의 돌과 돌, 벽돌과 벽돌 사이에

역청이 있었다

접착제이자 방부제이자 방수제로서

차라투스트라는 자신의 무거운 운명을

역청에 비유하기도 했다

아무리 벗어나려고 해도 벗어날 수 없는 검고 끈적한 액체

그런데 언제부터일까

세계가 아스팔트라는 역청으로 뒤덮이기 시작한 것은

- 나희덕, 「역청이 있었다」 전문¹⁷

역청은 “아주 오래되고 이국적인 물질”이다. 나무나 원유 등 자연물로부터 만들어진 역청은 네안데르탈인의 석기에서부터 노아의 방주와 바벨탑에 이르기까지 즉, 선사(先史)의 흔적으로부터 신화적 표상에 이르기까지 유구한 인간의 역사적 시간에 달라붙어 존재해 왔다. “역청이 있었다”는 것은 분명하다. 하지만, 한없이 낮설다. 그것은 끌림이라는 감각의

¹⁷ 나희덕, 앞의 책, 2025, 71쪽.

차원에서, 그리고 차라투스트라와 같은 철학적 우화 속 비유의 차원에서만 어렵פות이 느껴진다. 그렇다면, 역청의 또 다른 말인 아스팔트는 어떠한가. 역청과 달리 아스팔트는 너무도 가깝게 느껴진다. 세계가 아스팔트로 뒤덮여 있는 까닭이다. “아무리 벗어나려고 해도” 우리는 “검고 끈적한 액체”로부터 벗어나지 못한다. 아스팔트는 낯설게 낯선 하이퍼객체다. 역청이 환기하는 끈적함이야말로 하이퍼객체가 지닌 특성을 고스란히 드러낸다. 모턴에 따르면 하이퍼객체는 끈적거리고(viscous), 비국소적이며(nonlocal), 시간적으로 요동치고, 고차원적 위상을 점유함으로써 눈에 보이지 않는다. 그리고 그것은 다른 객체와의 관계 속에서만 상호객체적으로(interobjectively) 발견된다.¹⁸ 플라스틱이나 아스팔트 같은 하이퍼객체들은 인간이 생각할 수도 없는 시공간에 편재하면서, 끈적하게 달라붙어 있다. 끈끈이에 달라붙은 벌레와 같은 모습일까. 아무리 발버둥 쳐도 벗어날 수는 없다. 그렇다면,

18 티머시 모턴, 앞의 책, 2024b, 10쪽.

이미 들러붙은 끈적한 관계망을 인정하는 데서 생태적 인식을 시작해야 한다.

이미 우리는 조현(調絃)되어 있다

모든 사물들은 이미 연결되어 있다. 이를 설명하기 위해 티모시 모턴은 ‘이미임(alreadiness)’이라는 독특한 조어를 사용하는데, 이미임은 “우리가 마치 춤처럼 무언가에 조율하고 있고, 이 무언가도 **이미** 우리에게 조율하고 있음을 암시”(148쪽, 강조-원문)한다. 그렇다면, 과연 사물과 사물들은 어떠한 방식으로 연결되어 있는가. 그는 사물의 연결을 화창한 일요일 오후 응접실에서 흘러나오는 피콜로와 첼로의 소리에 비유한다. 두 악기 소리는 서로 어울려 화음을 이루지만, “재료가 완전히 용해되어 버린 멍멍한 스튜처럼” 각각이 완전히 으깨어지는 것은 아니다(128쪽). 제각각의 소리를 잃지 않으면서도 서로 어울리는 것이다. 박테리아와 바이러스,

인간, 지구 등 모든 각각의 존재들은 동일한 실재성을 갖는다. 이것이 모턴이 말하는 “평평한 존재론”(127쪽)인데, 이는 분명 기묘한 느낌을 준다. 나를 구성하는 세포들이나, 혹은 주위에 굴러다니는 돌멩이 조각들이 나와 똑같은 정도의 실재성을 갖는다는 생각은 기묘할 수밖에 없다. 그런 사물들 사이의 관계와 마주침의 순간을 적실하게 포착한 시가 나희덕의 「그 조약돌을 손에 들고 있었을 때」이다.

산책길에 조약돌을 주워 왔다

수많은 돌 중에

왜 하필 그 돌을 주머니에 넣었을까

내가 돌을 보는 게 아니라

돌이 나를 물끄러미 바라보고 있다고 느낄 때

돌을 집어드는 것은

돌의 시선을 피하는 방식인지도 모르지

특별할 것 없는 그 돌은

나에게로 와서 비로소 돌이 되었다

이름을 붙이거나 부르는 일 따위는 하지 않았다

돌은 나의 바깥, 차고 단단한

돌은 주머니 속에서 조금씩 미지근해졌다

얼마 전 바닷가에서 그 조약돌을 손에 들고 있었을 때 느꼈던 것이 더욱 선명하게 떠올랐다. 그것은 어떤 들쩍지근하고 메스거리는 기분이었다. 얼마나 불쾌한 기분이던지! 그것은 그 조약돌 때문이었다. 틀림없다. 그 불쾌함은 조약돌에서 내 손으로 옮겨온 것이다. 그래, 그거다, 바로 그거야. 손안에서 느끼는 어떠한 구토증.

조약돌은 그곳에서 이곳으로 왔고

그곳의 냄새와 습기 또한 이곳으로 옮겨왔다

나의 돌이 아니라 그냥 돌이 될 때까지

나를 더 이상 바라보지 않을 때까지

그때까지만 곁에 두기로 한다

방생의 순간까지

조약돌은 날개나 지느러미를 잃은 듯 거기 놓여 있을 것이다

- 나희덕, 「그 조약돌을 손에 들고 있었을 때」 전문¹⁹

산책길에 우연히 돌을 본 ‘나’는 “돌이 나를 물끄러미 바라보고 있다고” 느끼고는 그것을 집어 든다. 돌이 인간의 시선에 의해 포착된 것이 아니라, 내가 돌의 시선 속에 놓여 있다는 존재론적 자리바꿈은 당혹감을 불러일으키기 충분하다. 당혹스러운 돌의 시선을 피하고자 ‘나’는 얼른 그것을 집어 들어 주머니에 넣는다. “차고 단단한” “나의 바깥”의 돌은 ‘나’와는 아무런 관련성도 없는 외부적 존재지만, 그것이 주

19 나희덕, 앞의 책, 2021, 114-115쪽.

머니 안에서 ‘나’와 접촉하는 순간 “조금씩 미지근”해 진다. 그런데 이러한 접촉의 경험은 화자에게 “들쩍지근하고 메스 거리는” “불쾌한 기분”을 불러일으킨다. 그것을 시인은 실존주의 철학자 사르트르의 소설 『구토』를 원용하며 “손안에서 느끼는 어떠한 구토증”이라 표현한다. 이 불쾌한 구토감은 돌이라는 비인간 사물 역시 실존적 존재성을 지니고 있다는 강력한 깨달음에서 기인한 것이다.

모턴에 따르면, “사물은 직접적으로 알 수도 없고 온전히 알 수도 없다. 그것에 다소간 친밀하게 조현(attunement)할 수 있을 뿐”이다. 그리고 조현은 어느 한순간도 멈추지 않는 “다른 존재와의 살아 있는 역동적 관계”다(174-175쪽). 우리는 조약돌 하나에 대해서조차 제대로 알 수 없다. 그저 그것과 관계 맺으며 조현한다. 돌멩이가 나를 바라보는 듯한 느낌은, 인간과 똑같이 생긴 로봇이 살아 움직이는 일만큼이나 기묘하고 섬뜩하다. 그런데 구토감을 불러올 정도의 으스스한 기분을 느꼈음에도, ‘나’는 곧장 그것을 다시 원래 있던 자리에 내다 버린다거나, 다른 이에게 주지 않는다. 그저 곁에 놓

아두는 선택을 한다. 거기에는 조건이 있다. “나의 돌이 아니라 그냥 돌이 될 때까지”, 그리고 그 돌이 “나를 더 이상 바라보지 않게 될 때까지”만 곁에 두겠다는 것이다.

조약돌을 그저 바라봄의 대상으로서만 곁에 두는 것은, 모턴이 말하는 예술작품에 대한 감상(appreciate)의 태도와 밀접하다. 우리는 예술 작품을 있는 그대로 받아들인다. 그저 그것의 아름다움을 느낄 뿐이다. 이때 예술의 감상은 “내 준 거들이 무엇이든 그저 감탄”하는 일이다. 거기에는 인간적인 판단이나 해석, 그리고 이유 같은 것들은 필요하지 않다. 누군가를 사랑하는 데 아무런 이유가 없듯, 그저 사물을 감상하는 태도가 필요하다(226-227쪽). 조약돌을 무관심하게 가만히 들여다보고 있으면, 그것 역시 자신만의 “냄새와 습기” 같은 시공간적 세계를 갖고 있다는 사실을 알게 된다. 모든 사물이 독자적인 세계를 갖는다는 깨달음은, 조약돌을 인간의 의식에 의해서만 존재성을 인정받는 “나의 돌”이 아니라 이미 그 자체로 존재하며 다른 사물들과 관계 맺고 있는 “그냥 돌”로 받아들이게 만든다.

이처럼 모턴의 생태학은 인간과 비인간의 경계를 넘어, 모든 존재가 상호연결성 속에서 공존하며 영향을 주고받고 있음을 분명하게 말해준다. 이제까지 우리의 시각은 한없이 인간중심적이었다. 하물며, 생태위기를 극복하기 위한 무수한 시도와 방법들 역시 인간중심적이다. 모턴은 이러한 한계에서 벗어나 모든 객체들의 실재성과 상호의존성을 인식하고 객체들의 관점에 서서 세계를 사유할 때, 더욱 새롭고 창의적인 생태적 미래를 꿈꿀 수 있다고 말한다.



참고문헌

- 나희덕, 『가능주의자』, 문학동네, 2021.
- _____, 『시와 물질』, 문학동네, 2025.
- 시노하라 마사타케, 조성환 외 여럿 옮김, 『인류세의 철학』, 도서출판 모시는사람들, 2022.
- 시노하라 마사타케, 최승현 옮김, 『인간 이후의 철학』, 이비, 2023.
- 이동신, 「인류세를 혐오할 때」, 『물질 혐오』, 한올아카데미, 2023.
- _____, 「티머시 모턴: 지구 온난화는 자연의 문제인가?」, 『21세기 사상의 최전선』, 이성과감성, 2020.
- 티머시 모턴, 김용규 옮김, 『인류』, 부산대학교출판문화원, 2021.
- 티머시 모턴, 김태한 옮김, 『생태적 삶』, 앨피, 2023.
- 티모시 모턴, 김지연 옮김, 『하이퍼객체』, 현실문화, 2024.
- 티모시 모턴, 안호성 옮김, 『어두운 생태학』, 갈무리, 2024.
- 황선희, 「나희덕의 시와 시론에 나타난 포스트휴먼 시대 공생의 상상과 윤리-2010년대 이후 작품을 중심으로」, 『인문과학연구』 52 (2024), 27-67쪽.
- _____, 「지구적 생존 감각과 시 언어의 전환-2020년대 나희덕·김혜순 시에 나타난 ‘함께 살기’의 상상력을 중심으로」, 『현대문학의 연구』 87 (2025), 277-319쪽.

『세계 끝의 버섯』:
마음의 폐허에서 버섯이 알려주는
삶의 가능성

고혜경



무너진 잔재와 얽힌 물질들
그리고 '자신을 존재하고자 하는 힘'의 연결망은
시간과 우연으로 보이는 필연적 사건들 간의
오염과 교란을 거치며
우리에게 뜻밖의 기쁨을 선사한다.

자본주의의 폐허에도, 마음의 폐허에도.

모든 것이 무너지고 소실의 흔적만이 남아 있는 폐허. 깊은 쓸쓸함과 공허감만 남았더라도 폐허는 무(無)가 아니다. 무너진 잔재와 얽힌 물질들 그리고 ‘자신을 존재하고자 하는 힘’¹의 연결망은 시간과 우연으로 보이는 필연적 사건들간의 오염과 교란을 거치며 우리에게 뜻밖의 기쁨을 선사한다. 자본주의의 폐허에도, 마음의 폐허에도.

세계 끝의 버섯을 따라가야 할 이유

국내에 처음 소개되었으나 애나 로웬하웁트 칭(Anna Lowenhaupt Tsing)은 이분법적 구도와 인간 중심적 세계관에서 벗어나 물질 자체의 행위성(agency) 그리고 인간과 비

¹ 스피노자는 이를 코나투스(Conatus)라고 부른다. 모든 사물이 자신의 존재를 유지하고 보존하기 위해 노력하는 근본적인 충동 또는 내재된 힘으로 스피노자에게 ‘존재하고자 하는 힘’은 우주의 근본적인 질서에 속하는 필연적인 자기 보존 및 자기 확장 에너지이며, 인간의 모든 감정과 행동의 근본적인 동기이다.

인간 존재들의 상호작용과 공생에 주목해왔다. 인도네시아 메라투스 산맥의 토착 원주민 다야크족의 소외된 삶과 열대 우림을 둘러싼 자본과 운동, 사회의 상호작용을 신유물론과 포스트휴머니즘적 관점 그리고 다종 민족지학 연구방식으로 이야기하며 인류의 위기에 대처하고 세상을 이해하려는 칭의 시도는 인류학, 문화 연구, 젠더 연구 분야에서 중요한 저서로 자리매김하고 있다는 평을 받고 있다. 이 글은 칭이 2015년에 발간하고 국내에 2023년에 소개된 ‘자본주의의 폐허에서 삶의 가능성에 대하여’라는 부제의 『세계 끝의 버섯』을 따라 우리가 마음의 폐허를 만났을 때 삶을 살아가기 위한 길을 찾고자 한다.

자본주의의 폐허에서 불쑥 솟아난 버섯이 과연 마음의 폐허에서 살아갈 길을 알려줄 수 있을까. 그 가능성에 대한 감각은 글의 서두에서 칭이 밝힌 “이 책은 진보의 이야기 없이 세상을 이해하기 위해 삶이 얹혀 있는 방식의 열린 배치를 그려낼 것이다(10쪽).”라는 문장에 대한 매료에서 시작되었다. 정도와 수준이 점차 향상된다는 사전적 의미의 진보는 마치

단일한 방향으로 미래가 나아간다는 가정을 만들었고, 칭은 이러한 가정을 버려야 한다는 전제로 글을 시작한다.

진보 없는 이야기란 성장, 성과와의 분리로 다가온다. 버섯의 출현 이전 숲의 나무들이 성장주의를 위한 재료로 무차별적으로 잘려나가 폐허가 된 것처럼 마음의 폐허 역시 진보가 만들어낸 성과주의의 산물이기도 하다. 성과의 본질은 자기관계성이다.² 성과는 더 많은 성과를 통해 자아를 증대시키고 성과의 주체는 자기를 끊임없이 생산함으로써 자신을 소진시킨다. 즉 권력은 인간의 마음과 욕망을 직접 통치하여 개인이 스스로를 착취하게 만드는 것이다. 외부적 규율이 아니라 마치 스스로 내면을 통제하여 스스로 원하는 것처럼, 그것이 자유인 양 달려가다 마음 곳곳이 파괴되어 자아를 잃고 무너진 상태가 되는 것이다. 진보라는 이름의 성장과 성과가 교차하는 지점이 애나 칭의 버섯과 심리가 만나는 지점이다. 진보가 세계와 심리 구조에 매우 유사한 방식으로 폐허

2 한병철, 김태환 옮김, 『피로사회』, 문학과 지성사, 2012.

를 만든다면 진보의 이야기 없는 세상의 이해를 마음에도 적용할 수 있지 않을까.

또한 버섯은 파괴된 숲에서 팝콘처럼 툭툭 터져 올라온다. 매끄러운 정상성을 살아내는 것이 아니다. 송이버섯은 폐허를 딛고 솟아나 숲의 리듬을 만들어내는 하나의 행위자가 되고 다른 종들과 얽힌다. 버섯을 통해 폐허에서 다시 생명의 숲이 되는 과정은 기존 삶의 의미 체계가 작동하지 않는 마음의 폐허 - 불안, 무기력, 상실, 트라우마 등을 겪는 인간 행위자들에게 다시 살아나는 방법을 알려주는 힌트가 되지 않을



〈그림 1〉 오리건 주 송이버섯

(출처: <https://nwdirtchurners.com/cascades-volcano-circumnavigations>)

까. 파괴된 숲의 종말, 그 끝에서 버섯을 만나듯이 기존 세계의 안정성에 더 이상 기댈 수 없는 세계의 끝에서 마음은 무엇을 만날 수 있을지 따라가 볼 일이다.

기후 위기, 신자유주의 세계화, 팬데믹, 전쟁과 같은 연속적인 위기를 경험하며 이미 삶 자체가 불안정해진 지 오래다. 그럼에도 인간의 정신과정과 행동에 관해 연구해온 심리학은 그동안 심리적 위기를 개인의 인지, 성격, 정서 조절 능력의 문제 즉 개인의 실패로 치환하여 설명해 왔다. 여성주의 상담에서 꾸준히 문제 제기해왔던 정상성의 문제 또한 가지고 있다. 과도한 불안의 기준은 무엇이고 과연 부적응한 삶이란 무엇이란 것인가. 부적응적 증상이 완화되고 개인이 생각을 바꾸거나 정서 조절에 성공한다 해도 우리는 여전히 붕괴된 세상을 살아가야 한다. 고통의 인큐베이터 안을 걸어간다. 개인의 적응 실패로 환원함으로써 기존 심리학은 구조적 붕괴 상황에서 발생하는 고통을 충분히 설명하지 못했고, 심리적 고통은 치료의 대상이 되었지만 그 고통이 발생한 세계는 문제 삼지 않았다.

이것이 버섯의 의미를 찾게 되는 지점이다. 칭은 ‘불확정성과 불안정성의 상황, 즉 안정성에 대한 약속이 부재하는 삶을 탐구하기 위해 버섯과 함께 떠난 나의 여행 이야기’이며 ‘우리 것인 줄만 알았던 통제된 세계가 실패했을 때 통제받지 않는 버섯의 삶이 선물이자 길잡이가 되어준다’고 말한다(22쪽). 즉 진보와 성장 중심 자본주의가 더 이상 세계관으로 작동하지 않는 폐허의 시대 그 끝에 서 있지만 이 폐허 속에서도 삶은 끝나지 않으며, 예측 불가능한 방식으로 다시 얹히며 이어지며 존재를 느끼고 거기서 즐거움이 있다는 것이다.

흔히 불안에 대한 방어기제를 이야기한다. 받아들이지 못하는 잠재적인 두려움과 불안에 대한 대처방식 또는 생존 전략이다. 그러나 생존은 정말 그것뿐일까? 아기는 미지를 향해 다가가 살피거나 만지거나 물거나 뺏다. 접촉은 나를 확인하고 색다른 즐거움을 주기도 한다. 칭이 이야기해주는 버섯이 진보와 성장이라는 근대적 세계관과의 이별이며 또한 고통과 폐허가 가진 가능성을 의미한다면 기존 심리학이 이름 붙인 것들과 이별하며 새로운 가능성을 찾을 수 있을지 모른다. 버

섯이 알려주는 새로운 삶의 방향성으로의 전환점, 이렇게 희망을 내포한 버섯의 이야기를 따라가지 않을 이유가 없다.

지금부터 칭이 이야기해주는 자본주의 폐허에서의 버섯의 삶을 살펴보고, 그 길과 심리적 위기에서 살아내는 시사점을 찾아보고자 한다. 아마도 불확정적이며 불안정적이며 불완전한 발견일 것이지만, 그 속에서 하나의 발견이라도 읽는 이에게 즐거움이 있길 바란다. 삶이란 늘 불완전한 것이니 ...

세계 끝의 버섯, 그 시작

1900년대 초반, 미국 오리건 주 철도 건설로 벌목된 소나무들을 원거리 시장으로 이동할 수 있게 되면서 1930년대 들어 오리건 주는 미국에서 가장 목재를 많이 생산하는 지역이 됐다. 방만한 산림 남벌은 숲의 황폐화를 가져왔고, 1960~70년대의 산업적 산림관리가 이뤄졌다. 단일종 동령림으로 만들기 위하여 숲을 빨리 자라는 어린 나무로 대체하는 플랜테이션 농장의

로 바꾸는 프로젝트였다. 거대한 폰테로사소나무가 지배하던 숲에서 전나무와 로지폴소나무가 자라났지만, 이윤을 많이 남기지 못한 채 목재 가격은 폭락했다. 목재 회사들은 다른 지역으로 값싼 나무를 찾아 나섰고 목재 회사의 재정 지원을 상실한 산림청은 숲을 플랜테이션 농장처럼 관리할 엄두를 내지 못하였다. 목재 회사와 거대한 나무들은 대부분 사라졌다. 그 숲에 송이버섯이 나타났다(86~88쪽 요약).

칭은 이것이 우리가 아는 ‘개척자와 진보 이야기 그리고 ‘텅 빈’ 공간이 산업 자원을 지닌 장소로 탈바꿈한 이야기(46쪽)’이지만, 이 이야기를 쇠락의 결말로 마친다면 모든 희망을 저버리는 것이나 다름없으며, 기록에 미쳐 담기지 않은 이야기가 있음을 주지시킨다.

1986년 체르노빌 원자력 발전소 폭발로 유럽의 버섯이 오염되자 무역업자들은 버섯을 구하러 태평양 연안 북서부로 왔고 오리건 주의 별목된 숲에서 야생버섯 무역이 시작되었다(47쪽).

기존 의미체계가 가치를 부여하지 않았던 송이버섯이 폐허가 된 숲에서 중요한 가치를 지니게 되었고 청은 안정성이 정상이고 불안정성이 예외적 상황이라고 여기는 기존 체계에 의문을 제기한다. 불확정성과 불안정성 그리고 기존 체계에서 의미를 부여하지 않은 사소한 것들이 예외가 아닌 정상이며, 그 모든 것이 삶을 가능하게 하는 것이라고 말한다. 다시 말해 세계는 인간이 의존해 온 성장, 발전, 안정된 미래라는 익숙한 것들의 체계이며, 이 체계가 더 이상 신뢰되지 않는 상태는 세계의 끝이라는 것이다. 그러므로 모든 현재는 “폐허 위에 세워진 세계”이고 폐허는 단순한 끝이 아니라, 새로운 생명이 출현하는 조건이라는 의미이다.

불안과 공포 감정을 살펴보자. 흔히 정상적인 불안 반응은 앞으로 일어날 일들을 대비하고, 공포 반응은 위협적인 상황에서 자신을 지키기 위해 필요하다고 이야기한다. 그러나 특별한 이유 없이 불안 및 초조감을 호소하거나, 심장마비나 질식과 같은 위급한 증상을 호소하면서도 검사상에서 특별한 원인을 찾을 수 없거나, 두려워하는 대상이나 상황에 노출

될 때 다른 사람에 비해 지나치게 불안 증상을 경험하는 경우는 불안장애라고 한다. 걱정이나 불안의 6개월 이상 지속, 멈추거나 조절하기 어려움, 3가지 이상의 증상(안절부절못하거나 낭떠러지에 있는 듯한 느낌, 쉽게 피로해짐, 집중력 저하 또는 머리가 하얘지는 느낌, 과민한 태도, 근육 긴장, 수면 장애), 사회적 또는 직업적 등 중요 기능 영역에서의 손상 여부에 따라 진단이 결정된다.³

이러한 심리적 위기는 주로 개인의 인지, 성격, 정서 조절 능력의 문제로 설명되어왔다. 이로 인해 실업, 빈곤, 사회적 고립, 생태 위기와 같은 구조적 원인이 개인의 취약성으로 환원되는 문제가 발생하였고 이는 결국 불안을 겪는 사람에게 자기 비난의 목소리로 돌려졌다. 마음의 폐허를 더 쑥대밭으로 만든다. 한병철이 이야기하듯 “넌 자유야” “가능성은 무한해” “네가 선택한 거잖아”라며 자유가 의무가 되었고 스스로 성과를 요구하고 스스로를 관리·감시·비난하는 자기 착취

3 국가트라우마센터(2026. 1. 27.) “불안장애” https://www.nct.go.kr/distMental/rating/rating01_3_1.do

의 과정인 것이다.⁴ 그러나 칭 식으로 말한다면 현재의 불안은 예측 가능하고 통제 가능하며, 노력하면 보상받는다라는 기본 가정을 더 이상 믿을 수 없는 폐허 위에 세워진 심리 세계이며 새로운 심리적 에너지 출현의 조건이 되는 것이다.

“당신이 불안한 건 당신의 의지가 약해서가 아니라, 이 사회가 당신의 마음을 일터로 만들었기 때문입니다.”

통제할 수 없는 삶을 살아가기 자본주의의 가장자리가 영향을 미친다. 오리건 주 구매인이 고속도로 한쪽에 자리 잡는다. 상업은 재고품이 모이는 중심 지역에 비숙련 노동과 자원을 연결한다. 그곳에서 자본주의적 가치가 번역되어 축적된다(117쪽).

애나 칭은 길을 찾아 나서며 브루노 라투르 등의 행위자-연결망이론(Actor Network Theory: ANT)을 나침반으로 사용한

4 한병철, 김태환 옮김, 『심리정치-신자유주의의 통치술』, 문학과 지성사, 2015.

다. ANT 이론을 따라 버섯을 둘러싼 인간과 비인간 모두를 행위자로 전제하며 고찰하고 있다. 송이버섯과 소나무, 산불로 파괴된 숲, 이주 노동자, 일본의 문화, 환율, 시장 등 모든 행위자들이 어떻게 ‘함께 만들기comaking’의 과정을 거치면서 공동체를 구성하는지를 하나하나 세심히 살펴보고 각 행위자들이 얹히면서 만들어가는 번역 과정을 추적한다. 번역은 차이가 존재하는 장소를 교차하며 부분적 조율이 일어나는 다양한 형식이며 번역을 통해서 부를 축적할 수 있다.

인공 재배가 거의 불가능한 송이버섯은 인간의 관리·계획 밖에서 자라고 자본주의적 효율·통제 논리에서 벗어나 미국 오리건 주의 숲에서 채집인들과 수입상들의 번역과정을 거쳐 일본시장으로 이동한다. 그것은 정규 노동과 국가 질서 밖의 생존 경제이며 인간만의 산물이 아니라 균류·나무·토양·경제·문화가 얹힌 결과이다. 칭은 이를 다종적 얹힘(multispecies entanglement)이라고 부른다. 그러므로 희망은 “다시 예전처럼 성장하는 것”이 아니라 불완전함·우연성·취약성을 받아들이며 함께 살아가는 능력에서 나온다고 칭은 이야기한다.

송이버섯의 생존을 통해 우리는 심리학적인 적응이 기존 상태로 돌아가는 것이 아님을 알게 된다. 이전처럼 살 수 없음이다. ‘정상성으로의 복귀’가 아니라 불확실성의 세계에서 ‘변형된 삶을 지속하는 것’이다. 불확실성 자체가 삶의 기본 조건이다. 그러므로 통제 욕구가 아니라 우연과 예측 불가능성, 삶은 통제할 수 있는 것이 아님을 수용하는 태도와 관계성, 연결성에 기반한 네트워크가 필요하다. 그리고 그것은 지금 여기에서 일어나고 있는 일들에 대한 알아차림(noticing)과 불안정한 연결들이 모이는 열린 배치(assemblage) 속에서만 가능하다.

다종적 얽힘이 송이버섯의 생존의 조건이듯 마음의 폐허에도 연결망이 필요하다. 마음의 폐허는 개인의 내면만이 아니라 관계, 사회적 연결 속에서 유지되는 것이다. 주디스 조던은 대인관계를 통한 자아의 발달을 전통 심리학에서 융합, 공생, 미분화와 같이 퇴행적으로 표현하면서 관계적 측면을 가치 절하하였다고 비판하였다.⁵ ‘성장은 고립이 아닌 연결에서 일어나는 것’이라는 것이다. 한병철 역시 심리정치는 관계

의 붕괴에 의한 것임을 이야기한다.

관계성은 결국 연결망의 문제이다. 개인이 어떤 연결망, 네트워크와 관계하느냐의 문제인 것이다. 이 지점에서 라투르가 이야기하는 ‘인간과 비인간이 함께 얽힌 연결망’에 귀를 기울여본다. 세계를 구성하고 있는 비인간 동식물과 사물의 존재감이 어느 때보다 높은 때가 아닌가. 라투르의 행위자 연결망 이론의 흔한 예로 제시되는 핸드폰의 경우 인간의 의도뿐 아니라 알고리즘, 센서, 칩, 서버, 데이터까지 얽혀 있으며 이런 복잡한 관계 속에서 “무언가를 하게 만드는 힘”을 가지고 있다는 것이다. 비인간에도 행위자성을 인정한 행위자 연결망 이론(Actor-Network Theory)은 인간과 비인간들이 네트워크를 형성하기 위해 다른 행위자들과 연계하면서 연합(association)을 형성하며 행위하게 만들고 조화되도록 요구하며 관리되고 이용됨으로써 이익을 얻는다고 한다.

5 주디스 조던 외, 홍상희, 이주연 옮김, 『여성의 자아-관계-속-자아』, 한울아카데미, 2018.

김민예숙은 물적, 사회적, 심리적, 관계적 자아 세계에 관계하는 미시적·거시적·인류적 조건, 지구의 조건, 우주적 조건, 초월적 영으로 내담자 문제를 이해하는 구조화모델을 제시한 바 있다.⁶ 물적 자아에는 유형의 사물까지 포함하고 있으며, 미시적 조건에는 인간만이 아니라 학교·단체·기관 등이, 거시적 조건에는 사회구조를 관통하는 사상을 포괄하고 있다. 마음의 폐허를 만난 사람들의 심리 내면만의 문제로 보는 개인화가 아니라 관계-속-자아와 연결된 세계로 이해하려고 한다는 것, 그리고 유무형의 비인간이 인간 심리에 미치는 행위성을 인정하고 상호 연결 속에서 내담자 연결망을 탈조건화, 재조건화하는 여성주의상담과 행위자 연결망이론의 공통분모가 발견된다.

그렇다면 우리는 불안에 힘든 자신의 연결망을 탐색해야 한다. 외부적 연결망과 내면의 연결망 모두를. 심리적 어려움, 고통에서 생명을 찾는 것은 다시 나에게 호기심을 갖는

6 김민예숙, 『여성주의상담』, 한울아카데미, 2013.

것이다. 나아가야 한다, 변화발전 성취해야 한다는 것에서 해방되어 내 안의 패치성, 자아의 파트들의 매듭과 맥박을 탐험하는 것이다. 그리고 나의 자아를 형성하고 움직이는 외부적 연결망을 탐험해야 한다.

“당신이 무너진 게 아니라, 이 삶의 조건이 당신에게 버틸 수 없는 방식으로 설계되어 있으니까요.”

칭은 배치와 다방향성을 띠는(multidirectional) 역사를 강조하는 이론으로 자본주의를 따져보기 위해 오리건 주 숲에서 일하는 송이버섯 채집인과 일본에서 버섯을 먹는 사람을 연결하는 공급사슬을 살펴본다. 공급사슬은 노동이나 원료를 합리화하지 않고도 부의 축적이 가능하다는 것을 보여주고, 차이가 존재하는 장소를 교차하며 행해지는 번역-부분적 조율이 일어나는 다양한 형식이 바로 자본주의다. 번역이 행해져야만 투자자는 부를 축적할 수 있다.

바코드를 통한 재고품 관리를 필수화한 월마트, 노동 및

환경 조건을 무시한 야만적인 노동 착취와 환경 파괴 속에서
 칭은 자본주의에 의존하는 비자본주의적 요소들을 찾는다.
 멕시코 피복 공장 여성노동자들이 여성이기 때문에 바느질하
 는 법을 알고 있을 것이라는 전제로 바로 일을 시작할 수 있
 는 비자본주의적 경제 형식과 자본주의적 경제형식이 협력과
 송이버섯이 거쳐 가는 오리건 주에서 일본까지의 상품사슬에
 존재하는 균열과 가교를 살펴본다.

그 가교에 개입하는 ‘번역’이 존재한다. 오리건 주 오픈
 티켓의 오픈티켓 채집인의 경쟁과 독립은 자유를 의미한다.
 채집인의 ‘찾는 행위’는 노동이나 일이 아니라 거금의 재산
 을 찾는 행위이며, 고용된 일꾼이 아니라 독립적 사업가의 행
 위이며, 많은 종류의 문화유산을 접목한다. 오리건 주에 모인
 히피와 인습타파주의자들, 미국-인도차이나 전쟁에 참전한
 백인 참전용사들은 분노와 애국심, 트라우마와 위협의 독특
 한 혼합물로, 강압과 유인의 동화정책으로 차별 없이 공교육
 및 전문직 취업 가능했고 미국인으로 분류된 일본계 미국인
 은 ‘200퍼센트 미국인’으로.

칭은 서로 다른 문화, 가치, 세계관이 만날 때 그리고 완전히 이해되거나 흡수되지 않은 채 어긋나고, 충돌하고, 부분적으로만 통하는 과정에 번역이 일어난다고 한다. 즉 번역은 차이를 지우는 게 아니라, 차이를 안은 채로 관계 맺는 방식인 것이다. 번역은 항상 매끄럽지 않고, 오해와 긴장을 함께 가져오는데 바로 그 마찰(friction) 속에서 새로운 의미와 가능성이 생긴다는 것이다.

내가 나를 안다는 것 또한 번역이다. 우리는 자신을 하나 또는 그 이상이라 하더라도 고정된 정체성으로 생각한다. 하지만 칭의 관점에서 보면 정체성은 상황마다, 관계마다, 언어와 규범·문화가 다른 공간마다 계속 번역되는 것이다. 인간은 고정되고 불변하는 존재가 아니라 매 순간 움직이고 유영하는 존재이다. 그리고 어디서 보느냐에 따라 나에 대한 번역은 항상 어긋난다. 과거의 나, 현재의 나, 집에서의 나, 직장에서의 나, 사회에서의 나, 내가 느끼는 나, 타인이 바라보는 나, 항상 어긋난다. 그러나 그 어긋남은 실패가 아니라 번역이 일어나고 있다는 증거이다. 타인이 나를 어떻게 볼지 불안한 것

은, 타인이 바라보는 내가 자신이 알고 있는 나와 어긋나는 것은 당연하고 그것이 새로운 가능성이기도 하다.

기존 심리학에서 ‘자기이해(self-understanding)’는 자기 개념을 명확히 아는 것으로 인간은 비교적 안정적인 자기 개념(self-concept)을 가진다는 것이었다. 자신의 정체성, 성향, 강점과 약점 등을 정확히 인식하는 것으로 측정 가능하고 예측하고 통제 가능한 것이었다. 그래서 상담은 흐릿한 자아를 선명한 자아로 만드는 작업이었다. 또는 억압된 감정과 욕망을 의식화하는 것이었다. 통찰(insight)과 해석(interpretation)을 통해 무의식에 숨어있는 진실을 발견하여 자신의 깊은 정서적 변화를 이해하는 것이다. 그러나 이때의 해석은 설명 가능한 진짜 의미가 하나 있다고 가정하는 경향이 있다. 그 외에도 사회적 기대, 조건을 견어낸 참된 자기와의 접촉이라거나 이야기로 자기 서사를 만드는 것이거나, 자기 이해에 대한 다양한 이론들이 존재한다.

자기 이해란 더 명확해질 수 있으며 어느 정도 일관된 자기 이해 상태에 도달할 수 있다는 것이 기존 심리학의 전제이

다. 즉 자기 이해를 깊이 할수록 혼란은 줄어든다는 것이다. 하지만 애나 칭의 관점은 이를 혼돈다. 불완전하고 상황적 변수가 일어나고 번역 불가능함을 존중하고, 자기 이해는 도달해야 할 상태가 아니라 계속 일어나는 관계적 과정이라는 것이다. ‘내가 왜 이런지 알고 싶어요’ ‘나를 잘 설명하고 싶어요’라는 원함을 가져오는 내담자에게 자신을 정확하게 알게 할 것인가, 아니 그것이 과연 가능한 것인가 질문해 보아야 한다. 불안과 함께 살아가야 하듯 ‘나를 완전히 알 수 없다는 사실과 함께 살아가는 법’을 아는 것이 필요하지 않은가.

자기 이해는 일치가 아니며 완전함이 아니다. 계속 시도하고 시도되는 번역의 과정이다. 내 감정을 말로 옮길 때, 내 경험을 설명할 때, 과거의 나를 지금의 언어로 해석할 때, 항상 뭔가는 빠지고, 왜곡되고, 새로운 것이 생긴다. 그러한 어긋남을 인식하면서도 계속 번역하는 것, 그것이 자기 이해이다. 자신을 잘 표현하지 못하거나 전달이 잘 되지 않을 때, 내가 매번 다른 사람처럼 느껴지는 것은 그런 면에서 매우 ‘정상적’이고 ‘인간적’인 마찰이다. 그러므로 칭의 번역 개념에

서 자기 이해는 나를 규정하는 것이 아니라 ‘차이와 어긋남 속에서 나를 계속 옮겨보는 실천’으로 바뀐다. 감정과 언어 사이의 마찰, 경험과 이해 사이의 마찰, 그 마찰을 없애려 하지 않고, 그 자리에 머무르는 것 자체가 치유일 수 있다. 그 허용이 안전감을 만들 수 있다. 특히 트라우마 상담의 경우 말로 옮기는 것이 가능하지 않고 기억이 조각나 있고 설명하면 오히려 왜곡되는 느낌을 주기도 한다. 그 완전히 번역되지 않는 영역이 존재한다는 것을 존중하는 것이 필요하다. 내담자에게 자기 경험이 훼손되지 않을 권리를 주어야 한다.

교란, 그리고 뜻밖의 기쁨 다시 송이버섯이다. 송이버섯은 반드시 소나무가 있어야 하고, 소나무는 반드시 인간의 교란(disruption)이 필요하다. 많은 인간과 비인간 주체의 ‘세계-만들기’ 활동이 숲의 풍경을 만들어 낸다. 침은 교란을 시작점으로 삼는다. 협력을 통해 이루어지는 생존에는 서로 다른 생물종이 이루는 다종적 조율, 배치의 조율이 필요하다. 송이버섯은 송이버섯 숲의 리듬 없이는 아무것도 아니다(279

쪽). 20세기 초 미국 소나무에 실려 일본에 도착한 첫 번째 선충이 수염하늘 소딱정벌레의 도움으로 일본 숲의 풍경을 바꾼 것이나 송이버섯의 숙주인 소나무속 생물(Pinus)이 이주를 통해 배치를 통해 자신을 만들어가듯이 교란이 일어나는 상황에서 삶의 방식이 하나로 모여면서 패치에 기반한 배치가 형성되고 교란이 일어난다.

내가 리듬이라고 부르는 것은 시간적 조율 형식을 의미한다. 앞으로 전진하고 오직 한 가지 종류로만 존재하는 진보의 맥박이 부재한 상태에서 우리가 가진 것이란 규칙 없이 조율된 구체이다(242쪽).

칭은 자본주의적 비즈니스에서 교란은 우연적으로 발생하며, 비인간 존재(자연, 생태, 균류, 바이러스 등)와 비공식적 노동, 지역적 관습 등이 존재하며 예측 불가능한 관계망 속에서 기존 질서를 무너뜨리며 일어난다고 한다. 이 교란된 비즈니스는 외부에서 공격하는 게 아니라, 살아가기 위해 의존하

고 있는 것들에서 발생한다는 것이다. 재배 불가능하고 통제 불가능한 송이버섯이 생태계 파괴 이후에만 자라고 인간·비인간·지역 경제가 복잡하게 얽혀 자본주의는 송이버섯을 상품으로 만들고 싶어 하지만, 송이버섯은 끝까지 자본주의적 관리에 저항한다는 것이다. 그래서 송이버섯 비즈니스는 계획되지 않고 안정적 성장도 없고 늘 불안정하고 여러 삶의 방식이 얽혀 있다. 이미 폐허 속을 살고 있음을 칭은 계속 이야기하면서 자본주의가 통제·성장·예측이라는 환상을 유지하기 위해 의존하면서도 결코 지배하지 못하는 관계들임을 이야기한다. 즉 교란은 시스템이 유지되기 위해 억눌러온 관계·우연·비가시성이 내부에서 터져 나오는 것이며 그것은 실패가 아니라 다른 방식의 삶이 이미 존재하고 있다는 증거라는 것이다.

대부분의 심리학·상담 모델에서 마음은 이해 가능하며 문제는 원인-과정-해결로 설명될 수 있다고 전제된다. 그래서 상담은 종종 ‘삶의 시스템을 정상 궤도로 복구하는 작업’처럼 보인다. 내담자가 이야기하는 앞뒤가 맞지 않음, 논리성의 부재, 감정의 연결 부재, 뒤집히는 말들은 전통적 관점에서는

저항, 방어, 미성숙으로 보지만, 교란의 관점에서 본다면 표준화되지 않은 경험이다. 별일 아닌 말에 무너지거나 아무 감정도 느끼지 못하거나 또는 갑작스러운 감정 폭발·공허감 등은 정서적 생산·관리 체계가 작동하지 않는 순간이며, 상담에 대한 회의는 치료 실패가 아닌 치유 논리가 흔들리고 있다는 신호일 수 있다는 것이다. 상담자가 의미를 붙이고 증상을 설명하고 정상 범주로 재배치할 수 있다. 내담자가 안정감을 느끼지만 어떤 경험은 다시 침묵하게 될 것이다. 하지만 상담자가 해석하지 않고 그 불안정함을 함께 견디고 유지하는 사람이 된다면, 내담자는 자기 비난을 멈추거나 내담자의 새로운 언어가 만들어지는 새로운 번역이 일어날지도 모른다. 효율적이지 않아도, 생산적이지 않아도, 일관적이지 않아도 되는 삶의 다른 질서를 인정한다면.

내담자가 고쳐야 할 시스템이 아니며 삶을 최적화 대상으로 취급하지 않으며 설명되지 않는 고통을 성급히 소비하지 않는다면, ‘교란’은 상담에서 제거해야 할 혼란이 아니라 새로운 삶의 질서가 이미 작동 중임을 알리는 신호가 될 수 있다.

그리고 상담은 교란을 자본화하지 않는 관계가 될 수 있다.

교란의 관점에서 트라우마를 보자. 시간이 과거로 끝나지 않거나 시간 감각이 붕괴하거나 감정과 감각이 붕괴하였거나 조각난 기억이 서사로 묶이지 않는 등 ‘교란된 시간과 질서’는 트라우마 경험에서 핵심적이다. 삶을 관리 가능하게 만들던 질서가 붕괴하여 교란이 지속하는 상태인 것이다. 전통적 트라우마 치료는 파편화된 경험을 통합하고 서사로 정리하고 일상생활을 가능하도록 치료 목표를 설정해왔고 효과성을 보여주었다. 다만 모든 트라우마가 통합 가능한 것은 아니라는 것이다. 칭은 어떤 교란은 제거되지 않고 해결되지 않으며 시스템 밖으로 나가지도 않고 대신 삶의 일부로 남아 다른 방식의 관계를 만들기도 한다는 것이다. 교란이 나를 전부 정의하지 않게 되는 상태지만 완전히 사라질 필요는 없는 상태일 수 있다. 치유되지 못한 결함이 아니라 삶이 여전히 다른 질서로 움직이고 있음을 보여주는 흔적일 수 있다. 말이 아닌 침묵으로 말할 수 있으며 몸으로도 말할 수 있으며 때로는 번역하지 않아도 되는 경험이 있을 수 있음을 수용해야 한다.

“나는 여전히 교란을 가지고 있지만, 그것만으로 살아가지 않는다.”

송이버섯, 그리고 여성과 소수자

『세계 끝의 버섯』에 등장하는 존재들은 난민 출신 이주민, 원주민 공동체, 비정규·비공식 노동자, 가난한 지역의 채집자들 그리고 인간이 아닌 균류(송이버섯)와 나무들이다. 칭은 그들을 현장에서 관찰하고 이야기를 들으면서 송이버섯 경제 자체가 정상적 자본주의 주체들로는 유지되지 않는다는 것을 발견하였다.

송이버섯은 여성과 소수자와 닮은 위치이다. 시스템 안에서 관리 불가능하고 통제 불가능하며 비합리적이고 비효율적이며 기준에서 벗어난 존재로 낙인찍혀 왔다. 송이버섯 채집 노동은 공식 경제에 기록되지 않고 저평가되고 불안정하다. 여성과 소수자 대부분의 노동인 돌봄 노동이며 감정 노동, 재

생산 노동, 비공식 노동 또한 비가시적이지만 필수적인 노동이다. 이러한 노동을 칭은 ‘자본주의의 그림자 경제’라고 말한다. 그러나 생태계 파괴 현장에서 송이버섯이 생태계를 살아가고 유지하는 것처럼 여성과 소수자도 낙인찍는 시스템을 유지해 주는 존재이다. 시스템이 완전히 통제하지 못하는 존재이다. 그리고 ‘부차적인 것’으로 분류되지만, 없으면 작동하지 않는 존재이다.

숲이 파괴되고 생태계가 교란된 뒤에 송이버섯은 나타난다. 자본주의의 폐허에서 송이버섯이 자라듯이 여성과 소수자도 폐허를 살아가는 존재이다. 전쟁 중에, 식민의 시대에, 산업 붕괴 속에서 피해를 겪고 상처받으면서도 그 이후를 살아온 존재들이다. 차별 이후, 폭력 이후, 배제 이후, 이주·빈곤·질병 이후, 그 ‘이후의 세계’를 살아온 존재들이다, 송이버섯처럼 공존하며. 살아남음 자체가 정치적 의미를 지니며 하나의 대변자가 아니라 각각의 침묵과 말하기와 몸짓 모두가 행위이다. 그러므로 일관된 서사를 강요받지 않아야 하며 대표성을 요구받지 않아야 하며 또한 말하지 않을 권리도 있어

야 한다.

여성·소수자 내담자들이 상담 장면에서 “조금 더 안정되면 괜찮아질 거예요”, “일상 기능부터 회복해 봅시다”, “지금 상황을 벗어나는 게 목표예요” 같은 말을 들을 수 있다. 이것이 지니는 의미는 정상 세계로의 복귀 가능성이다. 제도적 모델에 잘 맞지 않는 여성·소수자의 삶은 상담에서 종종 저항적이라거나 비순응적이라고 읽힐 수 있고, 상담의 목표가 이 삶을 바꾸는 것이 될 위험성이 있다. 칭을 읽은 지금, 상담의 질문이 바뀌어야 한다. “왜 아직 힘든가?”가 아니라 “어떻게 지금까지 살아왔는가?”이다. 비정상 세계에서의 생존을 정당화하고 회복하지 않아도 되는 권리, 완전하지 않은 상태로 존재할 권리를 인정받는 것이 필요하다. 왜냐하면 상담은 내담자를 ‘다시 정상으로 만드는 곳’이 아니라, 이미 다른 방식으로 살아온 삶을 존중하는 공간이 되어야 하기 때문이다.

폐허의 복구가 아니라 그 안에서 살아가는 방식을 존중한다는 의미는 여성주의상담 원리 중 하나인 ‘여성과 소수자의 경험을 존중한다’와 맥을 같이 한다. 상담자는 비정상성의

삶의 증인이 되는 것이며, 상담 공간은 성과를 내는 공간이거나 성장 서사를 생산하는 공간이 아니라 안전하게 머무는 공간, 교란이 허용되는 공간, 설명되지 않아도 괜찮은 공간, 여성·소수자에게 정치적으로 안전한 공간이어야 한다. 그러기 위해 우리의 질문은 교란을 병리화하지 않는 기술적 선택이어야 한다. 왜 그 패턴을 반복하는지가 아니라 패턴의 반복이 무엇을 지키고 있는지를, 언제 정상으로 돌아갈 수 있는지가 아니라 어떤 순간에 덜 위협적이었는지를, 패턴을 바꿔보려고 하는 것이 아니라 이 방식이 살아남게 한 이유가 무엇인지를 질문하는 것이 필요하다. ‘폐허 속 생존을 존중하는 윤리’가 필요하다.

여성과 소수자 또한 자기 비난이 아니라 더 많은 자기 연민(self-compassion)으로 가득 차야 한다. 자신이 일관성이 없는 사람이 아니라 여러 세계를 오가며 번역 중인 사람이며, 자신의 상처를 정확히 설명해야 하는 것이 아니라 마찰이 있는 상태에서 천천히 옮겨도 되는 경험을 통해 자기 연민으로 전환할 수 있다.

연결망의 결과물, ‘마음’

브루노 라투르의 행위자 연결망 이론(ANT)에 기반한 애나 칭의 버섯 이야기로 마음을 다시 정리해 보자. 심리는 개인의 내면에 고립된 상태가 아니라 인간과 다양한 비인간 행위자들이 얹혀 만들어낸 ‘연결망의 결과물’로 재정의된다. 행위자연결망 이론(ANT)의 관점에서 살펴볼 수 있는 심리의 주요 특징은, 첫째, 탈개인화된 마음이다. 칭이 송이버섯과 소나무, 채집자, 무역상 그리고 각 나라의 역사와 문화 등의 연결망에서 버섯을 살펴보듯이 마음 또한 전통 심리학이 말하는 개인의 뇌나 내면세계의 산물이 아니라 마음의 상태는 마음 행위자와 그를 둘러싼 사물, 기술, 제도 등의 네트워크가 함께 작동한 결과로 볼 수 있는 것이다.

둘째, 비인간 행위자의 행위자성이다. 행위자연결망 이론(ANT)은 사물이나 기술도 인간과 대칭적인 행위 능력을 갖는다고 본다. 심리 형성 과정에서 비인간 요소들이 단순한 도구가 아닌 마음을 구성하는 파트너가 되는 것이다. 예를 들어

개인의 뇌세포뿐만 아니라 스마트폰의 메모장, 클라우드 서비스, 사진첩과 같은 비인간 행위자들이 결합하여 ‘기억’이라는 심리적 기능을 수행하고 있다. 뿐만 아니라 개인의 주관적 취향 또한 유튜브나 넷플릭스의 추천 알고리즘(비인간 행위자)과의 상호작용 속에서 지속적으로 번역되고 형성되는 과정을 거친다.

셋째, 마음의 상태는 ‘번역(Translation)’의 산물이라는 점이다. 행위자연결망 이론(ANT)에서 어떤 상태가 확립되는 과정인 ‘번역’을 심리에 대입하면, 특정한 심리적 정체성이나 질환도 행위자들이 동맹을 맺는 과정으로 설명된다. 예를 들어, ‘우울증’이라는 심리적 상태는 환자의 호르몬, 진단 매뉴얼(DSM-5), 상담사, 항우울제, 사회적 시선 등이 하나의 네트워크로 공고하게 결합하여 사회적 심리적 실체로 존재하게 되는 것이다.

넷째, 우리의 자아는 ‘하이브리드적’이라는 점이다. 행위자연결망 이론(ANT) 관점에서의 자아는 순수한 인간적 본질이 아니라, 수많은 비인간 요소가 덕지덕지 붙어 있는 이종적

(Heterogeneous) 집합체이다. 칭이 버섯과 버섯을 둘러싼 인간, 비인간 다종의 세계 만들기라고 보았듯이 우리의 감정과 사고는 우리가 사용하는 도구, 거주하는 공간, 접하는 데이터와 분리될 수 없는 ‘하이브리드’ 상태인 것이다.

즉 행위자 연결망 이론(ANT)은 심리학을 “내면의 탐구”에서 “관계적 네트워크의 기술(Description)”로 전환시킨다. 관계적 네트워크가 심리의 속성이라는 것이다. 이것은 스피노자가 바라보는 정신의 개념과 맞닿아있다. 스피노자는 모든 것은 신체의 변화에서 시작된다고 하였다. 즉 1단계는 감정이 신체의 물리적 변화에서 시작된다는 것이다. 코나투스, 존재력이 신체의 활동 능력 또는 에너지 수준이라고 한다면 쉽게 이해되는 지점이다. 2단계는 정신이 그것을 알아차린다는 것이다. 에너지 변화 자체로는 아직 감정이라 할 수 없으며, 정신이 신체 변화를 알아차릴 때 관념이 된다는 것이다. 그것이 존재한다는 것을 인식한다는 것이다, 3단계는 다만 그 인식이 ‘흐릿하다’는 것이다. 불완전하고 불분명한 상태의 혼란된 정보 상태라는 것이다. 그리하여 4단계 ‘감정이 생각

을 물들일 때’ 비로소 감정이 정신의 방향타를 잡게 된다.

정신의 수동이라 불리는 감정은 혼란된 관념으로, 이것에 의하여 정신은 자기의 신체 또는 신체의 일부에 대하여 이전보다 더 크거나 또는 더 작은 존재력을 긍정하며, 이 관념에 의하여 정신은 어떤 것을 다른 것보다 더 많이 사유하도록 결정된다.

- 스피노자, 에티카 3부, 감정의 일반 정의

스피노자의 감정의 4단계는 각 단계가 세계와의 연결성을 담고 있다. 신체 변화는 외부와의 작동에 의해 발생하고 흐릿했던 감정에 대한 인식은 연결된 네트워크와의 상호작용을 통해 분명하게 인식 가능하다. 그러므로 감정이 일어난다는 것, 마음이라는 세계는 내 머릿속에 있는 것이 아니라, 나를 둘러싼 세상과 내가 맺고 있는 수많은 연결선 위에 존재한다고 보는 것이다. 『세계 끝의 버섯』에서의 주변화된 존재(이주노동자, 여성, 비공식 노동), 비인간 행위자(균류, 숲, 토양) 그리고 실패하고 취약하며 비선형적인 삶이 연결되어 있

다. 전통 심리학이 강조해온 독립이 아니라 연결을 관리하는 힘, 통제와 관리, 성과 중심이 아니라 상호취약성을 바탕으로 한 돌봄과 의존이 생존의 조건에서 중요하다. 그러므로 살아남는 힘은 ‘강함’이 아니라 ‘함께 엮히는 기술’이다.

마음의 폐허에서 또다시 마음이 일어나기 위해서는 함께 엮히는 연결망을 재설계하는 것, 다종의 인간과 비인간이 함께 살아가는 것이 필요하다. 그러기 위해 우리는 우리의 번역기계, 판독 장치의 해체가 필요하다. “이 판단은 누가, 어떤 위치에서, 무엇을 보고 내린 건가?” “이 해석을 가능하게 한 규칙·매뉴얼·시간 압박·역할 기대는 무엇인가?” 질문하고 답하는 과정이 필요하다. 이것은 도덕적 반성이 아니다. 이 장면에 등장한 인간 행위자와 작동한 비인간 행위자가 무엇인지 살펴보고 이들이 어떻게 연결되어 있는지 탐색해야 한다. 문서, 규칙, 공간, 시간, 기술, 언어, 분위기까지.

핵심 질문을 하자. 이 연결망에서 누구에게 위험이 몰리는가? 누가 설명해야 하고, 누가 설명하지 않아도 되는가? 판단의 주체를 다중으로 확장하고 속도를 느리게, 그리고 규범

언어로 번역하지 않는 존재로 재번역해야 한다. 실패는 없다. 우리가 어떻게 오해해왔고, 어떤 패턴으로 무엇을 불리하게 했는지 다시 질문해야 한다. “왜 그렇게 느꼈어요?”가 아니라 “그 반응이 가능해진 조건은 뭐였을까요?”, “그렇게 행동한 이유가 뭐죠?”가 아니라 “그 상황에서 다른 선택이 불가능했던 이유는 무엇이였을까요?” “이 반응을 문제로 만든 규칙은 누구의 것이였을까요?”라고 질문해야 한다. “이 환경에서 안전한 반응은 무엇이었나?” 재정의해야 한다. ‘나’가 아니라 ‘장면’을 재구성하는 것이다. 연결망을 바꾸지 않으면 우리는 결국 같은 오해를 반복한다. 개입이란 사람을 바꾸는 게 아니라 오해가 자동 생산되는 구조를 다시 짜는 일이다. 다시 애나 칭의 이야기를 떠올려보자.

대체로 우리는 불안정성을 세계가 작동하는 방식에서 예외적 상황이라 여긴다. 불안정성은 체계에서 ‘예외’라고 말이다. 그런데 만약 불안정성이 내가 생각하는 것처럼 우리 시대의 조건이라면 어떨까? 아니 달리 말해서 우리 시대가 불안정성을 인

지할 단계에 이른 것이라면 어떨까? 불안정성과 불확정성, 또 우리가 사소하게 여기는 무언가야말로 우리가 추구하는 체계성의 중심을 이루는 것들이라면?(51쪽)

칭의 말처럼 우리가 사소하게 여겨왔던 무언가, 그것을 우리가 폐허라고 번역해왔을 뿐이다. 불안은 나약한 것으로 번역했고 쓰레기통으로 배치해왔다. 불안을 둘러싼 연결망, 내면 세계와 외부 세계의 모든 행위자들의 다양한 삶의 방식의 리듬을 잘 알아차리고 오염과 교란을 수용하며 다르게 번역하는 것, 마음의 폐허에서 다시 살아가는 길이 아닌가. 다시 마음, 다시 삶이다.



참고문헌

국가트라우마센터 (2026. 1. 27.) “불안장애” https://www.nct.go.kr/distMental/rating/rating01_3_1.do

김민예숙, 『여성주의상답』, 한울아카데미, 2013.

베네딕투스 데 스피노자, 강영계 옮김, 『에티카』, 서광사, 2007.

애나 로웬하프트 칭, 노고운 옮김, 『세계 끝의 버섯』, 현실문화, 2023.

주디스 조던 외, 홍상희, 이주연 옮김, 『여성의 자아-관계-속-자아』, 한울아카데미, 2018.

한병철, 김태환 옮김, 『심리정치-신자유주의의 통치술』, 문학과 지성사, 2015.

한병철, 김태환 옮김, 『피로사회』, 문학과 지성사, 2012.

『육식의 성정치』:
고기가 권력이 될 때 사라지는 것들에 대하여

이안나



불편해도 괜찮아, 고기만 빼고

장면 1

1박 2일로 서울에서 개최되는 워크숍을 앞두고 주최 측이 보낸 메일을 확인한다. 일정표 아래 ‘일회용품 반입 절대 금지! 개인 텀블러 필수 지참! 여러분의 작은 실천이 지구를 지킵니다!’라는 공지가 보인다. 지구는 독수리 5형제가 지키면 되지 굳이 나까지? 평소에도 텀블러는 갖고 다니지만 ‘절대’, ‘필수’ 등의 단어들이 괜히 거슬린다.

심술이 나지만 그렇다고 새삼 플라스틱 쓰레기를 함부로 양산하는 교양 없는 사람이 될 수는 없다. 이를 동안 차 없이 다니려면 최대한 가방의 무게를 줄여야 한다. 보조배터리를 시작으로 이것저것 넣었다 빼기를 반복하다가 결국 텀블러를 끼워 넣는다. 나에게 ‘텀블러 사용하기’는 불편하지만 어려운 일은 아니다.

장면 2

오후 내내 이어지던 행사가 드디어 끝났다. 점심까지 거
른 탓에 얼른 뭐라도 먹고 싶는데 사람들이 움직이지 않는다.
신입회원이 고기를 안 먹는다고 하니 뒤풀이 장소가 마땅치
않은 모양이다. 누군가 “그럼 회나 먹죠?” 하니까 옆에 있는
분이 “지금 물고기 무시합니까?” 하는 바람에 웃음이 터진다.
정작 당사자는 어디든 괜찮다고 하는데 선뜻 움직이는 이가
없다.

솔직히 왜 고기를 안 먹는지, 채소만 먹으면 배고프지 않
은지, 가족들 식사는 어떻게 준비하는지 궁금하다. 그래도 다
행히 입 밖으로 내지는 않는다. 자칫 무례한 사람이 될 뻔했
다. 술을 끊듯이 그는 고기를 끊었겠거니 생각하니 마음이 편
하다. 대신 미리 장소를 섭외하지 않은 총무를 향해 부지런히
눈총을 쏜다. 오랜만에 먹어보는 파스타와 샐러드도 나쁘지
는 않다. 나에게 ‘채식주의자와 밥 먹기’는 불편하지만 어려
운 일은 아니다.

장면 3

즐겨보는 유튜브 채널이 생겼다. 인기가 있다 보니 흥내
 낸 영상들도 많지만 역시 원조의 재미만 못하다. 영상들은 모
 기, 침팬지, 닭, 하루살이 등 이른바 ‘비인간’들의 사연을 들
 려준다. 그중 조회 수 157만 회를 기록한 <돼지의 꿈> 편¹은
 이렇게 시작한다. “나를 그 좁은 데 가둬놓고” 살게 하더니,
 막상 죽고 나니 인간들이 여행을 보내준다고 데려간 곳이 ‘남
 산 돈가스집’이었다고 말한다. 할머니네 간다고 해서 좋아했
 더니 ‘원할머니 보쌈’이었고, 가족에게 보내준다길래 신나서
 갔더니 ‘가(장 맛있는) 족(발)’이었다.

대사도 일품이지만 달관한 듯한 돼지 표정과 성우의 목
 소리가 일종의 ‘킵’이다. 킬킬대며 기꺼이 ‘좋아요’를 누른다.
 단 하나 부작용이 있다면 그 후로 돈가스, 보쌈, 족발을 먹을
 때마다 돼지의 음성이 자동으로 지원된다는 거다. 목발 짙고

¹ 「돼지의 꿈」, 『쥬터뷰 오리지널』 (2025.9.22.) <https://www.youtube.com/watch?v=kooTD1xjp2s>

서있는 돼지가 아른거린다. “다음 생에는 식당 말고… 나 온 전할 때도 반가워 해주는 곳, 꿈속에서 다시 만나자” 하는 돼지에게 미안한 마음이 없지는 않다. 그렇지만 젓가락을 내려 놓지는 않는다. 나에게서는 ‘고기 안 먹기’야말로 정말 불편하고 힘든 일이다.

그렇다. 딱 여기까지다. 기후 위기와 생태계 파괴라는 현실 앞에서 나의 실천은 플라스틱 용기 덜 쓰고 음식물 쓰레기 줄이는 정도에서 멈춘다. 그나마 이 정도 노력하는 것도 오래 전 강의 경험 덕분이다. 모 대학에서 몇 학기에 걸쳐 <생태적 삶과 철학>을 가르친 적이 있다. 강의안을 만들면서 레이첼 카슨의 『침묵의 봄』, 헬레나 노르베리 호지의 『오래된 미래』, 제레미 리프킨의 『육식의 종말』 같은 고전들을 읽었다. 당시 정기 구독하던 <녹색평론>은 지금도 책장 한 편을 차지하고 있다. 그때 읽고 가르친 대로 살았다면 그린피스나 녹색연합 활동가로 뛰어다니든지 최소한 채식주의자는 되어 있어야 한다. 그러나 지금 나는 ‘고기러버’로 살고 있다.

안타깝게도 나의 ‘앓’은 ‘실천’으로 나아가지는 못했다. 『잔인한 국가, 외면하는 대중』의 저자 스탠리 코언은 "아는 것"(knowledge)과 "인정하는 것"(acknowledgement) 사이에는 거리가 있다고 말한다. 즉 어떤 사실이 일어났음을 아는 것과 그 사실에 내재된 고통과 책임, 윤리적 무게를 마음으로 받아들인다는 것은 다른 차원의 문제다. 우리는 책임지고 싶지 않을 때 차라리 적극적으로 모르고자 하거나, 알듯 모를 듯한 어스름한 상태 이른바 회색지대에 머문다. 아마도 육식에 대한 나의 태도가 그런 회색지대에 있는 것은 아닌지 생각해 본다. 나는 동물들의 고통을 짐짓 모르는 척해왔으므로 그동안 안 것은 ‘제대로’ 안 것이 아닌 셈이다. 물론 읽고 배운 대로 살아가는 사람이 얼마나 될까만은 명색이 ‘생태적 삶’을 강요한 사람치고는 초라한 결과다.

오래전 구제역으로 수백만 마리의 돼지가 살처분되는 뉴스를 보면서도, 폐사되는 동물의 고통이나 토양오염보다는 고깃값 오를 걱정을 먼저 했다. 누가 한우 사준다면 지금도 군말 없이 따라나선다. 닭들이 비좁은 케이지 안에서 날개 한

변을 못 펴고 생을 마감하는 사실을 알지만 나는 치킨을 포기할 수 없다. 고기를 끊으면 즐거운 순간들도 함께 사라질 것만 같다.

강조하는데 내가 고기를 매우 좋아하는 건 맞지만 그렇다고 기후 위기나 동물복지 같은 이슈에 아예 무관심한 것은 아니다. 나도 뉴스에서 작은 얼음판 위에 위태롭게 서 있는 북극곰을 보면 마음이 아프다. 플라스틱 쓰레기를 삼키고 죽은 바다거북을 보면 몰지각한 인간들에게 화가 치민다. 그들이 살아남아야 인간도 살 수 있기 때문이다.

그래서 요즘은 오래 몸에 밴 습관들을 조금씩 바꾸고 있다. ‘100보 이상 도보 불가’를 외치던 나지만 이제 곧잘 걸어다닌다. 텀블러와 함께 장바구니도 꼭 챙겨 나가고, 안 쓰는 콘센트도 부지런히 뽑고, 설거지할 때 물도 꼭 받아쓰고, 디지털 탄소 발자국도 있다고 해서 메일도 꼬박꼬박 삭제한다. 그런데 노력해도 좀처럼 안되는 게 바로 식습관이다. 육식만 줄여도 탄소량이 현저히 줄어든다는데 실천하기가 힘들다. 우리 집 식탁에는 여전히 매일 같이 고기가 올라온다.

돼지는 돼지고, 고기는 고기라고?

그런데 큰 병을 얻고 난 뒤로는 ‘이제 고기를 그만 먹어야 하나?’라는 생각이 부쩍 든다. 남편에게 말하니 “먹을 만큼 먹었지” 한다. 억울하다. 긴 세월을 같이 먹어 놓고는 쏙 빠져 나가는 것이 알밋다. 그냥 해 보는 소리가 아니다. 얼마 전에는 수육 삶으려고 냉장고에서 삼겹살을 꺼내다가 차갑고 물컹한 이물감에 놀라서 놓아버린 적도 있다. 단순히 항암 치료의 부작용으로 치부하기엔, 그 서늘한 감촉이 자꾸만 떠올라 마음이 불편하다. 고기 말고도 먹을 수 있는 것들이 많은데 굳이 ‘남의 살’을 탐하는 것도 일종의 ‘관성’ 같다.

요즘 내 생각과 생활이 자꾸 충돌하는 까닭을 어떻게든 찾아보고 싶다. ‘소, 돼지=동물’이라는 등식은 너무나 명확하고, ‘소고기, 돼지고기= 소의 살, 돼지의 살’이라는 인식은 내 머릿속에 아예 입력조차 되어 있지 않다. 치킨은 ‘죽은 닭’으로 튀기고, 햄버거는 ‘죽은 소’로 만든다. 하지만 살면서 그런 생각은 한 번도 해 본 적 없다. 동물은 동물이고, 고기는 고기다.

최근에 이렇게 고민이 많아진 이유는 아마도 황윤의 책 『사랑할까, 먹을까』의 영향이 크지 않을까 싶다. 영화 <잡식 가족의 딜레마>²의 감독이기도 한 저자는 영화를 만들기 전의 고민을 다음과 같이 적고 있다.

급하게 아무거나 먹고 배를 채우기 바빴던 나는 ‘무엇을 먹을 것인가’의 문제를 처음으로 진지하게 생각하게 되었다. 안전한 먹을거리에 대한 고민은 물론, 생명에 대한 윤리 문제, 나아가 우리가 살아가는 유일한 서식지인 이 별에 대한 고민이 이어졌다. 먹는 것은 단지 취향의 문제가 아니라, 세상의 아주 많은 것들과 연결된, 대단히 사회적이고 정치적인 일임을 알게 되었다. 무엇을 먹을 것인가의 질문은 결국 어떻게 살 것인가의 질문으로 이어졌다(6쪽).

나도 무릇 인간이라면 그저 아무거나 주워(?)먹으며 살아

2 황윤, 『잡식 가족의 딜레마』(2015.5.7.) 현재는 U+TV에서 시청 가능하다.

서는 안 된다고 생각해 왔다. 내가 삼키는 음식이 곧 나의 몸을 만들고, 그렇게 빚어진 몸으로 비로소 우리는 일하고 사랑하며 타자와 관계를 맺으며 살아간다.

몸이 곧 나다. 어쩌면 지금의 생태계 위기는 그 ‘관계 맺기’의 범주를 오로지 인간으로 한정했던 역사에서 출발했는지도 모른다. 사람과 동물의 관계는 서로 먹고 먹히던 시대에서 크게 진화한 것 같지 않다. 문명이 발전했다지만, 식탁만큼은 여전히 원시적이다.

그래서 관계 맺기의 범위를 어디까지로 인정할지, 다시 말해 사람만인지 동물까지인지 결정하는 일은 매우 중요하다. 무엇을 먹고 무엇을 거부하느냐는 좁게는 동물을 대하는 태도이며, 넓게는 나 아닌 모든 타자를 대하는 기준으로 이어진다.

농담인데 내 식탁에는 북극곰 고기나 바다사자 고기가 올라온 적은 없다. 일단 동네 마트에서 안 판다. 엄밀히 따지면 내가 ‘안’ 먹는 게 아니라 안 파니까 ‘못’ 먹는다. 설령 판다고 해도 먹을 것 같지는 않다. ‘북극곰=동물’이니까. 이처럼 어떤 동물을 ‘먹을 수 있는 것’과 ‘먹어서는 안 되는 것’으로 나

누는 경계선은 지금까지는 분명했다. 최근의 내 고민은 그동안 북극곰에게 그어놓았던 경계선을 돼지나 소, 닭의 영역까지 넓히느냐 마느냐다.

바야흐로 채식이 주목받는 시대다. 채식은 더 이상 ‘낮선’ 혹은 ‘유난스러운’ 취향이 아니라, 하나의 삶의 방식이자 신념으로 자리 잡기 시작했다. 오히려 나처럼 고기 타령만 하는 사람이 어쩐지 시대에 뒤떨어진, 음, 좀 더 노골적으로 말하면 살짝 ‘무식한’ 사람처럼 보인다. 그렇다고 내 결심이 쉬워지는 것은 아니다. 지금 당장 ‘채식주의자 되기’를 선언하기는 겁난다. 나 한 사람 때문에 모두의 식사 메뉴가 바뀌어야 하는 번거로움을 견뎌낼 자신이 없다. 절대적 다수가 공유하는 규범에서 빠져나오기 위해서는 용기가 필요하다. ‘피곤한 사람’ 혹은 ‘분위기 깨는 사람’으로 보일지도 모른다는 두려움은, 고기 맛을 포기하는 것만큼이나 내게 큰 장벽이다.

그런데 의외의 장소에서 나와 닮은 고민을 하는 동지들을 만나기도 한다. 그래서 이제부터는, ‘채식주의자’보다 오히려 ‘고기 러버’들이 더 불편해지는 순간들에 대해 이야기해 보려 한다.

‘고기 러버’들이 더 불편해!

한번은 술자리에서 『사랑할까, 먹을까』 이야기가 나왔다. 생각보다 많이들 읽은 모양이다. A는 큰딸이 비건을 선언하는 바람에 집에서는 고기를 못 먹는다고, 이참에 아예 끊어 볼까 고민 중이었다. B는 혼자 살다가 최근 ‘집사’가 되었는데 “(동물을) 사랑하게 되니까 (다른 동물도) 못 먹겠더라!”고 했다. 그때 갑자기 C가 대화에 끼어들었다. “무슨 말도 안 되는 소리를! 사랑하면 더 먹어야지. 좋아하지도 않는 고기를 왜 먹냐?” C는 일행 중 유일하게 책을 읽지 않았다. B가 “아니, 사랑이 그 사랑이 아니고…”라며 설명해도 소용없었다. C는 인간이 먹이사슬의 정점에 있고 고기를 취하는 건 신이 허락한 권리라고 했다. 웃기지만 C는 학창 시절 내내 무신론자였다. C는 ‘고기에 대한 욕망’과 ‘동물의 고통’ 사이에서 갈팡질팡하는 내 태도 역시 지적 허영이며 가식이라고 몰아붙였다. “자고로 사람은 고기를 먹어야 한다. 그게 정상이다!” 우리는 술자리가 파할 때까지, 벌서듯 그 말을 반복해서 들어야 했다.

사실 C의 말은 새로울 게 없다. 비건 운동가인 펠라니 조이는 『우리는 왜 개는 사랑하고 돼지는 먹고 소는 신을까』에서 육식을 하는 사람들이 전매특허처럼 내세우는 주장을 ‘정당화의 3N’이라고 지칭한다.

동물을 먹는 거에 관한 방대한 신화들이 있지만 그 모두는 내가 ‘정당화의 3N’이라고 부르는 것과 어떤 방식으로든 연관되어 있다. 동물을 먹는 일은 ‘정상적이며(normal), 자연스럽고(natural), 필요하다(necessary)’는 논리 말이다. (중략) 3N은 우리의 사회의식에 아주 깊숙이 뿌리 내려, 우리가 그것을 전혀 떠올리지 않아도 그에 따라 행동하게 된다. 그게 우리를 대신해 생각하는 셈이다. 우리는 3N을 완전히 내면화하여, 그게 단지 널리 퍼진 견해가 아니라 보편적 진리인 듯이 그 신조에 맞추어 산다. (중략) 3N의 정당화는 단순히 행위를 이끄는 일 이상의 역할을 한다. 고기를 먹을 때 느낄 수도 있는 도덕적 불편함을 완화해 주는 것이다. 우리가 저지르는 일에 대해 그럴듯한 변명을 할 수 있다면 우리는 그 행위에 죄책감을 덜 느낄 터이다(147-148쪽).

조이는 ‘정당화의 3N’이 단지 육식에만 붙는 논리가 아니라고 말한다. 그가 예로 드는 사례가 아프리카 노예화와 유대인 학살이다. 3N은 “거의 모든 착취적인 시스템을 정당화하는데 이용돼” 왔으며, 어떤 이데올로기가 전성기일 때는 이런 신화가 좀처럼 검토되지 않다가, 시스템이 붕괴한 뒤에야 그 주장이 “말도 안 되는 것이었음을 알게” 된다(148쪽).

그래서 그날 술자리에서 C가 반복하던 말들이 낯설지 않았던 모양이다. C는 같은 ‘고기파’인 내가 자기편을 들어주지 않는다고 느꼈는지, 유독 내게 날이 서 있었다. “북극곰과 바다거북은 불쌍하고 소나 돼지한테는 안 미안하냐?”며 비아냥 거렸다. 아니, 바로 그래서 흔들리고 있다고. 솔직히 요즘은 채식주의자와 밥 먹는 자리보다, C 같은 사람과의 대화가 더 불편하다.

그렇다고 해서 내가 그날 이후 고기를 끊었느냐 하면, 미안하게도 여전히 자주, 많이 먹었다. C처럼 육식에 대한 정당화를 믿어서라기보다, 오십 년 넘게 몸에 밴 습관을 고치는 일이 생각보다 어려워서다. 사실 많은 사람이 그렇듯 나도 고기

와 채소를 함께 먹는 평범한 ‘잡식파’다. 가끔은 작심하고 식탁을 ‘폴발’으로 만들기도 하지만, 그런 날은 어김없이 속이 허전해서 밤에 냉장고 문을 열게 된다. 야식의 유혹에 한 번 굴복하고 나면, 이번에는 또 다른 의미의 죄책감이 따라온다. 내 죄책감은 동물권과 식탁, 다이어트 사이를 오가느라 바쁘다.

『육식의 종말』에서 제레미 리프킨은 이런 복합적인 감정을 일찌감치 지적한 바 있다. “북반구의 사람들은 무려 6,000년 동안 쇠고기 소비라는 유산의 상속자였으며, 지난 세기에는 어마어마한 양의 쇠고기를 소비했다. 오랜 세월 이어져온 동물성 지방을 섭취하고 싶은 자신들의 욕구와 새로이 부상한 날씬한 이미지를 동시에 충족할 수 없는 그들은 엄청난 쇠고기 소비와 체중감량의 기로에서 이도 저도 아닌 상태로 남아있다(205쪽).” 마치 나를 두고 하는 말 같아서 뜨끔하다.

혹시 유튜브 영상 <돼지의 꿈>을 언니에게 보내면 어떤 반응을 보일지 궁금하다. 아마도 보는 즉시 “넌 이게 그렇게 웃기니? 난 맘 아파서 못 보겠다!” 할 거다. 특히 “나를 그 좁은 데 가둬놓고, 똥 싸 데서 밥 먹게 하고, 밥 먹은 데서 똥 싸

게 하더니…”에서 ‘굶힐’ 가능성이 크다. 분명히 “너! 돼지가 얼마나 깨끗하고 영특한지 모르지? 내가 영천에 살 때 돼지 농장에 갇었는데 …”라며, 공장형 축산의 실태부터 거기서 일하는 이주 노동자들의 열악한 환경에 이르기까지 읊어댈 게 뻔하다. 그놈의 농장 견학기는 참 오래도 써먹는다.

그렇다면 언니가 채식주의자냐? 아니다. 그녀는 소고기와 회는 나만큼 좋아한다. 대신 언니는 닭을 안 먹는다. 어릴 적 할머니가 마당에서 닭 잡는 모습을 목격한 후로 닭이라면 질색한다. 언니 말로는 할머니도 할머니지만 손수 발라주는 닭살을 잘도 받아먹는 내가 더 미웠단다. 벌써 50년도 더 지난 일인데 아직도 기억하는 걸 보면 트라우마라는 언니의 말이 엄살은 아닌가 보다.

나보다 네 살 많은 언니는 예나 지금이나 정이 많고 여러다. 타인의 고통에 잘 공감하고, 돌봄에도 익숙하다. 하지만 나도 나를 착하고 친절하다는 소리를 듣는다. 그렇다면 동물과 고기(식재료)에 대한 우리 자매의 서로 다른 기준과 태도는 어디에서 올까?

도살장의 벽이 유리로 돼 있다면, 모든 사람이 채식주의자가 될 것이다(138쪽).

비틀즈의 멤버 폴 매카트니가 한 말이라고 한다. 보는 것이 다르면, 먹는 것도 달라진다. 황윤은 이 문장이 “철저하게 은폐된 도축장의 현실을 말하는 것”이기도 하고, “진실을 알면 변화할 우리의 내면에 대한 이야기”라고 해석한다(138쪽). 폭력적인 도축장을 목격한 이상 채식주의자가 되지 않을 도리가 없다는 말일 테다.

엄밀히 따지면 언니도 도축 현장을 본 것은 아니다. ‘한살림’ 회원들과 친환경 생산지를 탐방하고 오는 길에 우연히 공장식 농장을 목격하게 되었을 뿐이다. 어미돼지들이 질러대는 소리도 소리였지만 몸을 돌리지도 못하는 ‘스톨’을 본 것만으로도 충격적이었다고 한다. 하긴 나는 웃자고 만든 영상을 보고 나서도 돼지의 목소리가 잔영으로 남는데 가까이에서 그 냄새를 맡고 소리를 들었다면 오죽하겠나 싶다. 과연 직접 본다면 나도 채식주의자가 될까?

황윤은 “키우는 사람과 가축 간의 관계, 혹은 정을 허락하지 않는 무정한 시스템. 이야기를 허락하지 않고 숫자만 허락되는 시스템. 번호만 주어지고 이름을 부를 수 없는 시스템. 효율과 이윤만을 목표로 돌아가는 시스템. 그것이 바로 공장식 축산”(90쪽)이라고 한다. 그녀는 ‘십순이’와 ‘돈수’를 만났다. “이름을 부른다는 것, 그것은 그 존재와 연결되는 것”(311쪽)이고, 폭력과 잔인함에 대한 무감각에서 벗어나는 방법이다. 그렇다면 내가 가장 빨리 고기를 끊는 방법은 ‘아는 돼지’를 만드는 일인지도 모르겠다. 어디서 돼지들을 만날 수 있을까? 그들은 모두 어디로 사라졌을까?

언니는 내가 아픈 뒤로 우리 집 식탁에 부쩍 관심이 많아졌다. 멀리 있어 직접 밥을 차려주지 못하는 것을 안타까워한다. 일주일이 멀다 하고 유기농야채와 과일, 무항생제 계란을 보내온다. 네 살이라는 나이 차이 덕에 돌봄과 보살핌의 시혜를 톡톡히 받고 있다. 심지어 ‘착한 동생’인 나는 웬만해서는 언니의 말을 거스르거나 대드는 일이 없다. 그러나 가끔은 서로 의견이 안 맞아 삐걱대기도 한다.

얼마 전, 언니 집에 갔더니 거실 테이블에 한강의 소설이 놓여 있었다. 소설이라면 담을 쌓고 살던 언니가 한강 작가의 노벨상 수상 소식에 『채식주의자』를 읽고 있었다. 덕분에 오랜만에 자매 사이에 긴 수다가 이어졌다. 사실 나는 『소년이 온다』나 『작별하지 않는다』에서 받았던 감동과는 다르게, 『채식주의자』에는 끝내 마음을 열지 못한 터였다. 연작이 완성되기 전, 단편으로 만났을 때부터 지금까지, 내게 『채식주의자』는 ‘이해하고 싶은데 도무지 이해되지 않는’ 숙제 같은 작품이다.

주인공을 몰아세우는 남편의 속물성이나 아버지의 폭력에는 나도 피가 거꾸로 솟는다. 하지만 그런 가부장적 폭력에 맞서는 방식이 왜 하필 극단적인 ‘육식 거부’와 ‘자해’여야만 했을까. 아니, 그럴 시간에 차라리 고기 더 챙겨 먹고 기운 차려서 남편에게서 도망을 가든, 아버지를 쏘아 죽이든 할 일이 지 왜 속수무책으로 넋을 놓은 채 자신을 파괴하고 있느냐 말이다. 그런데 언니의 독법은 나의 분노와는 다른 지점에서 멈추고 있었다. 언니가 눈물을 쏟으며 몇 번을 읽었다면서 짚어

준 문장은 내가 흘려 읽었던 부분이었다.

내가 믿는 건 내 가슴뿐이야. 난 내 젖가슴이 좋아. 젖가슴으론 아무것도 죽일 수 없으니까. 손도, 발도, 이빨과 세치 혀도, 시선마저도, 무엇이든 죽이고 해칠 수 있는 무기잖아. 하지만 가슴은 아니야. 이 둥근 가슴이 있는 한 난 괜찮아. 아직은 괜찮은 거야. 그런데 왜 자꾸만 가슴이 여위는 거지. 이젠 더 이상 둥글지도 않아. 왜지. 왜 나는 이렇게 말라가는 거지. 무엇을 찌르려고 이렇게 날카로워지는 거지(51쪽).

언니는 그 어떤 존재도 해치고 싶어 하지 않는 주인공 영혜의 마음이, 행여나 젖가슴마저 무기가 될까 봐 두려워하는 그 여린 심성이 애잔하게 다가왔다고 한다. 나는 평소 여성의 본질이 비폭력적이라거나, 보살핌과 돌봄을 여성성의 특성이거나 가치로 보는 시선에 동의하지 않는 편이다. ‘타고난 모성’도 믿지 않는다. 내가 계속 투덜대자, 언니는 잠시 말이 없더니 한마디 툭 던졌다. “넌 페미니즘 공부한다는 애가 어쩔 그

렇니?”

와~~! 진짜 이걸 미쳐 예상하지 못했다. 아무리 언니라도 이렇게 ‘혹’ 들어오는 건 반칙이다. 어쩔 그렇냐니? 내가 독하다는? 공감 능력이 떨어진다는? 무슨 뜻이든 나의 학문적 정체성을 의심하다니 너무 무례한 거 아닌가? 당황하고 있는 사이 두 번째 혹이 들어왔다. “넌 영혜가 왜 육식을 거부하는지 정말 이해가 안 돼? 그런 감성으로 논문은 어떻게 썼냐?” 한다. 내 석사논문 주제가 ‘90년대 한국 여성 소설에 대한 페미니스트 비평’임을 기억하는 언니의 완벽한 승리다.

그런데 거기서 왜 갑자기 ‘페미니즘’이 튀어나오는가. ‘페미니즘’과 ‘육식 거부’ 사이에 도대체 어떤 필연적 연관성이 있다는 말인가. 억울한 마음에 “언니같이 생각하는 사람들 때문에 내가 어디 가서 페미니스트란 말을 안 하는 거야!”하는 순간, 언니의 손바닥이 찰싹하고 등을 지나갔다. 엄마한테서도 당해본 적 없는 ‘등짝 스매싱’이다. “나도 죽으면 영혜처럼 나무가 되고 싶어”라고 말하는 사람치고는 손이 맵다. 우리 언니라는 사람, 알고 보니 상당히 폭력적이다. 속고 있는 사

람들에게 그녀의 실체를 알리고 싶다. 만약 거기서 “언니가 생각하는 페미니스트는 어떤 사람인데?” 했다가는 한 대 더 맞았을 거다. 이제야 말하는 건데 ‘자매애’ 같은 건 책에서나 나오는 단어다.

고기가 권력이 될 때 사라지는 것들에 대하여

그런데 언니는 어떻게 주인공 영혜의 고통에 그토록 깊이 가닿을 수 있었을까? 그리고 ‘페미니즘’과 ‘육식 거부’가 어떤 끈으로 연결되어 있길래 언니는 주인공의 선택을 그렇게 쉽게 수긍할 수 있었을까? 지금부터 그 이야기를 해 보려 한다. 사실은 이 이야기를 하려고 지금까지 먼 길을 돌고 돌아왔다. 먼저 페미니스트 정체성 이야기부터 시작해 보자.

내가 철학과에서 박사를 수료하고 다시 여성학박사 과정으로 돌아온 이유는 예의 그 ‘철학도(哲學徒)’ 운운에 질려서다. ‘무릇 철학도라면...’ 혹은 ‘명색이 철학도로서...’식의 말

에 지적 허세가 가미되어 있음을 알지만, 오랫동안 나의 정체성이자 삶의 목표로 삼았더랬다. ‘철학도=남자’고 ‘여자 철학도’는 ‘등근 삼각형’임을 알기 전까지는 그 말을 좋아했다.

여기서 중요한 것은 ‘철학도로 산다는 것’이 어떻게 사는 것인지는 아무도 모른다는 거다. 내로라하는 역대 철학자들 사이에서 한 번도 ‘합의’된 바가 없다. 멀리 갈 것도 없다. 철학과 동기인 남편과도 ‘합의’가 안 돼서 아직도 이려고 싸운다. 내가 “당신, 명색이 철학도가 그런 식으로 말할 수 있어?” 하면, 남편도 “너야말로 철학도답지 않게 왜 이래?” 하는 식이다. 과연 소크라테스와 사르트르 중 누가 더 철학도(자)다운 삶을 살았을까? 플라톤의 삶과 마르크스의 삶 중 누구의 삶이 더 우월하거나 더 옳다고 말할 수 있을까?

내 생각에는 ‘페미니스트’ 정체성도 그렇다. ‘페미니스트로 산다는 것’에도 모범 답안 같은 것은 없다. 한때 ‘꾸밈노동’을 거부하지 못하는 나에게 실망한 적도 있지만 그런 죄책감이야말로 페미니스트답지 않다고 생각하니 마음이 편하다. 화장하는 페미니스트도 많고, 게으른 페미니스트도 많

지고, 욕 잘하는 페미니스트도 멋지고… 그렇게 좀 살면 좋겠다. 페미니스트가 반드시 윤리적이고 반듯하고 진지해야 한다면 나 같은 타입은 백 프로 자격 미달이다. 당연히 나처럼 고기 좋아하고 잘 먹는 페미니스트도 있고, 있어야만 한다.

너무 설부른 결론이고 주장일 수도 있지만 ‘모든 페미니스트는 에코페미니스트(여야 한다)’ 라거나, ‘모든 에코페미니스트는 채식주의자(여야 한다)’ 같은 발상은 상당히 위험하다.(에코페미니스트들이 실제로 이렇게 주장한다는 뜻은 아니다.) 누가 더 ‘진정한’ 페미니스트인지는 타인이 판단하거나 평가할 수 있는 문제가 아니다. 페미니스트의 실천은 사회에 존재하는 억압의 종류만큼이나 다양할 수 있고, 폭력에 저항하는 방식 또한 상황과 맥락에 따라 다양하게 인정되어야 한다. 저마다의 방식으로 천 개의 몸짓으로 치열하게 싸우면 된다. 이 점에서 영혜의 저항 방식을 못마땅해했던 나도 반성해야 한다. 『채식주의자 뱀파이어』에서 임옥희는 페미니스트의 정치적 올바름을 둘러싼 논의와 관련해 다음과 같이 질문한다.

한때는 레즈비언 채식주의자야말로 가장 ‘정치적으로 올바르다’는 농담이 있었다. 이성애가 지배적인 사회에서 레즈비언이라는 것은 정치적이며, 폭력이 난무하는 사회에서 채식주의는 것만으로 윤리적이라는 것이다. 『육식의 성정치』에서 캐럴 애덤스 같은 여성주의자들은 사회적 약자, 성적 소수자와 더불어 고통 받는 모든 존재들과 연대하는 정치적 실천으로 육식을 거부한다. 동물해방과 더불어 육식 거부하는 생명을 가진 모든 존재에 대한 폭력의 거부라는 측면에서 보살핌의 윤리이자 유비적으로 그것이 여성주의의 윤리로 간주된다.

그런데 동물의 고통에 대한 연민으로 인한 육식 거부가 여성적인 ‘배려와 보살핌’의 윤리와 곧장 연결될 수 있는가(347-348쪽)?

나는 위의 문장을 읽으면서 일종의 해방감을 느낀다. 나도 여성학 동기들과 세상에서 가장 정치적이고 윤리적인 페미니스트는 ‘가난하고, 못생기고, 장애가 있는, 흑인 레즈비언 채식주의자’라는 말을 나눈 적 있다. 동물의 고통에 대한 연민이 곧장 여성주의적 ‘보살핌의 윤리’로 직결될 수 있는가? 라는

질문은, 나의 오독일 수도 있지만 나처럼 채식을 온전하게 실천하지 못하는 이들에게 틈새를 열어준다. 육식 유무가 페미니스트로서의 정체성을 훼손하는 절대적 잣대가 될 수는 없다고 위안해 본다. 당분간은 고기를 더 먹어도 괜찮을 것 같다.

그런데 그렇게 안주하려 할 때마다, 캐럴 J. 애덤스가 쓴 『육식의 성정치: 여혐 문화와 남성성 신화를 넘어 페미니즘-채식주의 비판 이론을 향해』라는 거대한 장벽이 나를 가로막는다. 애덤스는 육식이 여성을 대상화하고 가부장적 권력을 공고히 하는 상징적 메커니즘임을 주장한다. 말 그대로 여성 해방을 추구하는 ‘페미니즘’과 ‘육식 거부’를 단단하게 묶어 준다. 적어도 언니의 “넌 페미니즘 공부한다는 애가 어쩔 거렁니?”라는 질책은 애덤스의 주장에 따르면 충분히 나올만한 질문이다. 페미니스트라면 여성의 고통에 공감해야 마땅하며, 여성을 대상화하고 가부장적 권력을 강화하는 육식 메커니즘 역시 거부하는 것이 옳기 때문이다.

때문에 육식 행위가 남성지배의 역사와 어떻게 구조적으로 결탁해 왔는지에 대한 애덤스의 방대하고 치밀한 분석을

읽고 있으면 다시 고민하게 된다. 미역국에 들어있던 소고기가 페미니스트적 가치에 부합되는지 자신이 없다. ‘고기 좋아하는 페미니스트’로 살겠다는 결심이 애덤스 앞에서는 자꾸만 쪼그라든다. 그래서 솔직히 피하고 싶었던 텍스트였다. 나 같은 ‘고기 러버’들이 읽으면 죄책감에서 벗어나기 힘들다. 그러나 ‘젠더와 생태: 삶의 가능성에 대한 모색’이라는 이번 총서의 대주제 하에서, 애덤스의 『육식의 성정치』를 거론하지 않고 넘어갈 수는 없다.

애덤스는 20주년 기념판 서문에서 자신의 책이 가진 가치와 세간의 평가를 이렇게 밝히고 있다.

나는 《육식의 성정치》가 동물권 옹호에 관련해 정당화의 근거를 새롭게 마련했다고 알고 있다. 이 책은 변화에, 대상화에 맞선 도전에, 죽음과 폭력에 기초한 문화에 맞선 도전에 헌신하는 활동가의 삶에 필요한 이론을 제공했다. …

나는 이런 점이 《뉴욕 타임스》가 《육식의 성정치》를 ‘채식주의 공동체의 경전’이라고 부른 여러 이유의 하나라고 생각한다(17쪽).

저자의 말대로 애덤스의 책은 1990년 첫 출간 당시, “올해의 가장 논쟁적이고도 영감을 주는 책”으로 선정되었고, ‘우리 시대의 고전’으로 평가받는다. 경전, 바이블, 고전 같은 칭호는 아무 책에나 붙지 않는다. 요즘 같은 기후 위기 시대에는 더 필독할 만하다. 페미니즘에는 관심이 없더라도 환경 문제에 민감한 이들이나, 이론적 기반을 쌓고 싶어 하는 에코페미니스트들이 실제로 많이들 읽고 있는 것으로 안다. 출간된 지 30여 년이 지났음에도 계속해서 개정판이 나오는 이유이기도 하다.

우리나라에서는 2003년에 처음 출간됐는데 『프랑켄슈타인은 고기를 먹지 않았다』가 워낙 인상적인 제목이라 책 좀 읽는다는 사람이라면 누구나 한 번쯤은 뽑아 들었을 만하다. 덕분에 메리 셸리의 소설 『프랑켄슈타인』에 대한 오해를 한층 강화하기도 했다. 요즘은 많은 이들이 알고 있는 사실이지만, 프랑켄슈타인은 소설 속 괴물(피조물)의 이름이 아니다. 메리 셸리는 그 피조물을 채식하는 존재로 묘사해 놓았는데, 프랑켄슈타인 박사가 만든 괴물은 죽을 때까지 자신의 이름

을 갖지 못했다.

내 생각에 『육식의 성정치』에서 핵심적 개념은 ‘부재 지시 대상Absent Referent’이다. 사실 이 개념은 애덤스가 처음으로 만든 건 아니라고 한다. 서문에는 그녀가 이 개념을 발견하게 된 상황이 상세히 소개되어 있다.

그날 밤 나는 마거릿 호만스가 쓴 『여성, 단어를 낳다』(1986)를 읽고 있었는데 책의 처음 몇 쪽에서 부재 지시 대상이라는 개념을 발견했다. 잠시 독서를 멈추고 책을 내려놓은 채 이 개념을 곰곰이 생각했다. 부재 지시 대상이라는 이 개념은 고기를 먹는 동물, 곧 인간을 의미했다. 다음날 나는 이 부재 지시 대상이라는 개념이 여성과 동물에게 동시에 가해지는 학대를 서로 연결시킬 수 있는 개념이라는 사실을 깨달았다.

모든 육식의 이면에 부재하는 것은 고기를 남기고 죽는 동물의 죽음이다. ‘부재 지시 대상’은 육식인을 동물에서 분리하고, 동물을 그것의 최종 생산물에서 분리하는 개념이었다. 부재 지시 대상의 기능은 우리가 먹는 ‘고기’를 그 남자 또는 그 여자가 한

때 살아 있는 동물이었다는 생각에서 분리시키는 것이자, ‘음매’ 또는 ‘꼬고덕’ 또는 ‘매애’ 같은 울음소리를 고기에서 분리시키는 것, 어떤 것을 어떤 사람으로 간주되는 존재(동물과 여성)에서 분리시키는 것이다(29-30쪽).

처음에 이 단어를 접했을 때는 나도 쉽게 이해되지 않았다. ‘부재 하는 대상’이라니 무슨 말일까? 보이지 않는 대상, 그러니까 지금 눈앞에 보이는 사물, 존재 뒤로 사라져 버린 것들을 가리킨다.

예를 들어 여기에 방금 냉장고에서 꺼내 도마 위에 얹어놓은 신선한 삼겹살이 있다. 이 삼겹살은 과거 한때 꿀꿀대던 어떤 돼지의 살, 즉 돼지의 일부지만 어느새 돼지는 사라지고 없다. 육식 행위에서 돼지는 부재하는 지시 대상이라는 말이다.

한편, 그렇게 사라져버린 동물은 때로는 인간의 경험을 묘사하기 위해 사용되기도 한다. 남편이 자꾸만 살이 찌는 나를 보고 ‘지적인 돼지’라고 부른다고 해 보자. (실제로 그렇게 불렀다면 그는 이미 이 세상에 부재할 거다) 그때 남편이 말

하는 돼지는 돼지 자체가 아니라 늘어나는 주름과 자꾸만 접히는 뱃살을 거울에 비워보며 속상해하는 나를 지시한다. 나름대로 예를 들었던 건데 막상 말하니 기분이 더 우울해졌다. 이럴 때는 저자의 글을 직접 읽는 것이 도움이 된다.

부재 지시 대상이 하나의 은유로 사용되면 그 은유의 의미는 실제로 지시하는 대상이 가질 수 있거나 드러낼 수 있는 수준보다 ‘더 추상적’이거나 더 상상적인 기능을 수행한다. 이를테면 성폭행 피해자나 구타당한 여성이 “제 자신이 고깃덩어리 같다고 생각했어요” 라고 말하는 데서 이 점을 알수 있다. 이런 사례에서 고기의 의미는 고기 자체가 아니라 남성 폭력에 희생된 여성이 자기에 관해 느낀 감정을 지시한다. (중략) 이 장에서 나는 중첩돼 있지만 부재하는 지시 대상들의 구조가 여성과 동물에 가해지는 폭력에 연결돼 있다고 주장한다. 부재 지시 대상의 구조를 통해 가부장제의 가치들이 제도화된다(105-106쪽).

영화 <잡식 가족의 딜레마>에서는 감독인 황윤과 함께 돼

지 ‘십순이’와 ‘돈수’가 주인공이다. 『육식의 성정치』에도 이름을 가진 돼지가 등장하는데 바로 ‘우르술라 햄드레스’다. 스스로 ‘암돼지 농부의 플레이보이’라고 부르는 잡지 『플레이보어』에 실린 이 돼지는, 우아한 레이스로 장식된 소파 팔걸이에 머리를 기대고 누워있다. 은근히 자위행위를 하듯 가랑이 사이로 손을 가져간 돼지의 표정은 유혹으로 가득 차 있다. 여기서 우리가 보는 것은 돼지가 아니라 남성을 유혹하는 여성이다. 살려고 몸부림치다 도살당하는 동물과 성폭행당하는 여성은, 포동포동 살이 찐 우르술라 햄드레스 뒤로 사라져 버린다. 이 과정이 바로 애덤스가 말하는 육식의 성정치다. 즉 육식의 성정치란 “여성을 동물화하고, 동물을 성애화하고 여성화하는 태도이자 행동(17쪽)”을 뜻한다. 그리고 지금까지 이런 태도와 행동을 정당화해온 이들은 남성이었다. 애덤스에 따르면 고기는 언제나 권력을 쥔 자가 먹었다. 또한 고기는 ‘남자의 음식’이고 육식은 ‘남성적 행동’이라는 신화가 모든 계급에 스며들어 있다. 고기가 권력이 되는 사회에 대한 설명이 이렇게 확실히 다가온 적은 없다.

애덤스는 우리가 고기를 먹기 위해 동물을 도구화하는 방식이 가부장제 사회에서 여성을 대상화하고 소비하는 방식과 일치함을 반복해서 주장한다. 육식이 '남성 지배의 상징적 행위'이며 여성을 '고기'처럼 취급하고 동물을 '물건'처럼 대하는 문화적 메커니즘이 있다는 것이다.

이 책이 동물권과 페미니즘, 그리고 사회 정의를 연결하는 가장 강력한 텍스트로 평가받는 이유는 여성을 향한 폭력과 동물을 향한 폭력이 동일한 억압의 뿌리에서 나온다는 것을 논리적으로 규명하고 있기 때문이다. 특히 근대 서구 이성 중심주의가 어떻게 '타자화'를 통해 권력을 유지해 왔는지를 파헤치는 능력은 탁월하다.

따라서 소설 『채식주의자』에서 주인공이 선택한 극단적 육식 거부는 단순히 음식을 가리는 행위가 아니라 자신을 억압하는 가부장적 시스템의 언어, 즉 '지배와 포식'의 문법 자체를 거부하는 몸짓으로 해석 가능하다. 영혜의 물구나무서기는 인간이라는 한계를 넘어가려는 몸짓이다. 나무가 됴으로써 아무도 해치지 않으려는 영혜의 마음은 우리가 페미니

즘을 통해 도달하고자 하는 궁극적인 목표, 즉 차별과 폭력이 없는 세상 만들기과 닿아 있다. 애덤스의 주장에 공감하는 이들이라면 채식으로 바꾸는 라이프스타일의 변화에 머무는 대신, 남성중심적 권력 구조에 대한 정치적 저항으로 이어가야 마땅한데 나는 아직 무엇을 해야 할지 잘 모르겠다.

내가 식탁 위에서 대면하는 것은 생명체로서의 ‘소’나 ‘돼지’가 아니라, ‘삼겹살’이라는 이름으로 가공된 일종의 기호다. 육류가 인간의 소비를 위해 유통되는 과정에서, 그 본래의 주인이었던 생명체의 존재론적 지위는 철저히 은폐되고 소외된다. 이 과정은 가부장제 사회에서 여성이 대상화되는 방식과 놀라울 정도로 유사하다.

심심하면 터지는 대학생 단톡방 사건마다 피해 여성을 가리켜 ‘맛있겠다.’ ‘먹었냐?’는 표현이 등장하는 것을 보면 애덤스의 주장은 분명 설득력 있다. 여성으로 하여금 한 인간으로서의 주체성을 상실하게 만들고, 타자의 욕망을 투사하는 ‘대상’으로 살게 하는 것, 그것이 남성이 지배하는 가부장제의 폭력이자 권력이다. 영혜는 바로 그런 폭력적 삶에서 벗어

나고 싶었던 것임에 분명하다.

한편 『육식의 성정치』의 에필로그는 광고 사진들로 가득하다. 우리가 일상에서 마주치는 ‘고기’의 풍경들이다. 시대가 다른데도 우리 사회에서 여전히 목격할 수 있는 이미지들이다. 애덤스에 따르면 이런 이미지들 또한 고도로 연출된 권력의 산물이다. 솔직히 말해 한돈 광고지에서 해맑게 웃는 돼지 캐릭터를 보고 있으면, 어딘지 모르게 엽기적이다. 오른쪽 날개로 ‘엄지척’을 하고 왼쪽 날개에는 치킨을 올려둔 닭도 마찬가지다.

애덤스에 따르면 상업적 공간에서 흔히 발견되는 ‘해맑은 동물’의 이미지는 일종의 기만적 장치다. 살아 있는 존재의 고통은 삭제되고, 식욕을 자극하는 상품 이미지로만 재편집된다. 덕분에 나 같은 사람은 동물의 삶을 떠올릴 틈도 없이, 1리터짜리 우유팩을 카트에 담게 되는 것이다. 난 고기도 좋아하지만 우유도 엄청 마시는데 큰일이다. 이 책을 다시 읽지도, 소개하지도 말았어야 하는데 실수를 한 것 같다.

불편해도 괜찮아, 고기까지 포함해서

처음에 이 원고를 “불편해도 괜찮아, 고기만 빼고”로 시작했는데 애덤스의 책은 “불편해도 괜찮아, 고기까지 포함해서”로 바꾸고 싶게 만드는 힘이 있다. 그렇다. 문제는 식탁이었다.

우리는 ‘소’와 ‘돼지’를 알지만 그들은 화면 안에서만 볼 수 있다. 늘 식탁 위에서 마주하는 것은 ‘등심’과 ‘삼겹살’이다. 고기만 남고 동물은 사라졌고, 사라졌기 때문에, 우리는 먹을 수 있다. 우리는 그렇게 사라진 것들을 애써 보려 하지 않는다. 그래야 아무 일도 없었던 것처럼 웃을 수 있다. 그런데 사라지는 것들은 동물만이 아니다. 여성의 몸도 ‘사람’이 아니라 ‘가슴’과 ‘엉덩이’로 분절되고, 농담의 소재가 되고, 폭력의 대상이 된다. 고기가 권력이 되는 한, 동물과 여성은 똑같은 방식으로 살해되고 지워진다. 고기를 먹는 행위가 단지 취향의 문제가 아니라 폭력적 권력과 연결되어 있다는 애덤스의 지적은 불편하지만 인정할 수밖에 없는 현실이다.

나는 여전히 “모든 페미니스트는 에코페미니스트여야 하고, 모든 에코페미니스트는 채식주의자여야 한다”는 식의 논리가 싫다. 그것은 “모든 여성은 페미니스트여야 한다”는 말과 별반 다르지 않기 때문이다. 그런 일은 가능하지도 않고 그럴 필요도 없다. ‘여성=페미니스트=에코페미니스트=채식주의자’라는 공식은 너무 많은 사람을 한 번에 탈락시킨다. 나부터 탈락이다. 무엇보다도 나는 ‘정치적 올바름’이나 ‘진정성’을 두고 다른 페미니스트들과 경쟁하고 싶지 않다. 그런 경쟁은 늘 어떤 사람들에게는 더 가혹하다. “분명히 지적하지만 육식은 습관이다”(37쪽) 라는 애덤스의 말에 밑줄을 긋기는 했지만 나는 ‘고기 먹는 페미니스트’라는 위치를 완전히 포기하지 못한다.

그렇다면 나는 무엇을 할 수 있을까? 폴 매카트니의 말처럼 도살장의 벽이 유리라면 많은 사람이 달라지겠지만 현실에서 당장 실현하기는 어렵다. 일단 말부터 바꿔볼까? 가끔은 ‘돼지고기’를 ‘돼지의 살(시체)’이라고 불러보는 것도 괜찮겠다. 엉뚱해 보이지만 적어도 나 혼자선 실천해 볼 만하다.

애덤스가 말한 ‘부재 지시 대상’을 잠깐이라도 내 식탁 앞으로 불러오는 것이다. 회식 자리에서는 누군가의 채식을 ‘피곤함’이 아니라 ‘선택지’로 만들 수 있도록 채식 맛집의 목록을 모아놓는 일도 재미있겠다. 천천히 하나씩 시작해 보는 거다. 물론 고기를 끊는 것까지 포함한다.

끝으로 이번 강의와 원고를 다른 분이, 그러니까 채식주의자 페미니스트가 맡았다면 훨씬 좋았을 텐데 하는 아쉬움이 남는다. 애덤스의 책과 그 안에 담긴 의미를 제대로 전달하지 못해 죄송할 따름이다. 다들 짐작하겠지만 오늘 말씀드린 내용은 겨우 『육식의 성정치』 표지를 펼친 정도에 불과하다. 남아있는 책장들은 꼭 직접 넘겨 가며 읽어보시길 권한다. 이렇게 서둘러 원고를 끝내고 어디로 도망가는지 의심스러운 분들을 위해 미리 말씀드린다. 적어도 오늘날은 ‘남의 살’은 안 먹을 테니 부디 안심들 하시라.



참고문헌

- 리프킨, 제레미, 신현승 옮김, 『육식의 종말』, 시공사, 2002.
- 셀리, 메리, 박아람 옮김, 『프랑켄슈타인』, 휴머니스트, 2022.
- 애덤스, 캐럴 J., 류현 옮김, 『육식의 성정치』, 이매진, 2018.
- 임옥희, 『채식주의자 뱀파이어』, 여이연, 2010.
- 조이, 멜라니, 노순옥 옮김, 『우리는 왜 개는 사랑하고 돼지는 먹고 소는
신을까』, 모멘토, 2021.
- 카슨, 레이첼, 김은령 옮김, 『침묵의 봄』, 에코리브르, 2011.
- 코언, 스탠리, 조효제 옮김, 『잔인한 국가 외면하는 대중』, 창비, 2009.
- 한강, 『채식주의자』(전자책), 창비, 2022.
- 호지, 헬레나 노르베리, 양희순 옮김, 『오래된 미래』, 중앙북스, 2007.
- 황윤, 『사랑할까, 먹을까』, 휴, 2023.
- ____, 『잡식 가족의 딜레마』, 영화(다큐멘터리), 2014.

『씨앗을 뿌리는 사람의 우화』:
돌봄으로 다시 쓰는 생태·미래

이희원



기후 위기 시대의 생존 혹은 돌봄

2025년 11월 6일 제30회 유엔기후변화협약 당사국총회 (COP30, 줄여서 유엔기후총회) 개막을 앞두고 안토니우 구테흐스 UN사무총장이 “지구 온난화 1.5℃ 목표를 놓친 것은 도덕적 실패이자 치명적인 태만”이라는 강력한 발언을 했다. 그의 말은 최근 공개된 UN보고서에서 앞으로 10년 안에 인류가 기후 위기의 임계점을 넘게 될 것이라는 내용에 근거하고 있다.¹ 이는 개발 위주의 이기적 인간 문명이 지구상 생명체 전체를 존폐의 위기로 몰고 가고 있다는 의미다. 1980년대부터 있었던 이와 같은 인재(人災)로서의 지구 온난화 문제가 여전히 제대로 된 해결점을 찾지 못한 채 오늘날에 이르고 있는 셈이다. 최근 유럽과 북미의 기록적 폭염, 전 세계 곳곳에서 발생하는 대규모 산불과 홍수, 생태계 권역의 변화 등이

1 김혜지, 「“1.5℃ 목표 상실은 도덕적 실패”... 유엔 총장, COP30 앞두고 행동 촉구」, 『뉴스트리』 (2025.11.7.); 박진아, 「제30차 COP30 회의, 합의안 갈등 끝 기후변화 합의 실패로 마감」, 『녹색경제신문』(2025.11.27)

그 실체적 모습이다. 2019년에 전 세계를 휩쓸었던 코로나 19 바이러스의 창궐도 그 발발 원인이 환경 파괴와 기후 위기에 있었다고 보는 관점이 지배적이다. 이러한 전염병 창궐이 앞으로도 자주 발생할 것이라고 많은 과학자들이 입을 모아 말하고 있기도 하다. 기후 위기와 생태계 파괴에 의해 맞닥뜨리게 될 위험 요소는 이 외에도 차고 넘친다. 인류의 무리한 생태계 개입과 자원 남용 등에 의해 자연계가 파괴되고 무수한 생명이 목숨을 잃어가며 지구가 열병을 앓게 된 이 상황은 결국 인류의 절멸로 이어질 수밖에 없다.

그럼에도 11월 23일 브라질 벨렝에서 열린 유엔기후총회의 성과는 그리 눈에 띄지 않는다. 참가국들은 온실가스 배출량 감축 정책을 추진할 지원금 확대에는 의견을 모았지만, 화석연료의 점진적 폐지를 위한 구체적 실행 방안에 대해서는 합의를 이루어내지 못한 것이다. 미국은 ‘기후변화 부정론’을 앞세워 불참했고, 러시아나 사우디아라비아를 비롯한 산유국 등의 미온적 태도와 유럽연합의 의견이 충돌해 이 합의를 또다시 늦춘 것이다.²

이러한 사태는 사람들에게 기후 위기로 생겨날 파멸적 상황에 대한 심각성이 당사자의 문제로 옮겨가지 못하고 있음을 보여준다. 생태계 위기에 대한 정보 부족이 문제가 아니라 구테흐스 사무총장의 발언 속 ‘도덕적 실패’와 ‘치명적인 태만’이라는 단어가 의미하듯 가치관이 문제인 것이다. 자발적 의지가 없는 곳에 근본적 변화는 없으니까. 힘과 권력을 가진 세력들의 자기중심적 의지를 승인하고 당연시하는 관점, 즉 강대국이 약소국을 침략하고, 많이 가진 자들이 그렇지 않은 자들을 착취하며, 인간이 인간 이외의 모든 존재를 통제하는 것을 지당하게 여기는 그 가치관 말이다.

젠더 불평등과 생태 위기는 이 지점에서 만난다. 건강한 백인 이성애자 성인 남성 및 이들의 권익을 지지하는 자들을 중심으로 설계된 문명 속에서 여성 혹은 여성적인 것, 그리고 인간에 포함되지 않는 자연 범주에 속하는 존재들은 남성 혹

2 김해동, 「제30차 기후변화협약 총회로 본 기후 위기 대응...그 현주소는?」, 『교수신문』 (2026.1.14)

은 남성적인 것에 의해 많은 부분 사회적 몫을 박탈당하고 대
상화·수단화되어 왔다. 이 논리에서 기인한 근대 이후 문명이
이전 시대에서는 볼 수 없던 막대한 생산성과 효율성, 재화의
질적·양적 팽창을 이루었음을 부정할 수는 없다. 하지만 이
문명이 가진 이와 같은 위계와 억압의 폭력성이 결과적으로
기후 위기를 가져왔고, 이는 앞서 언급했듯 지구 생태 전체의
지속을 부정하는 자멸의 길을 예비하고 있는 것이다. 젠더와
생태의 영역은 이처럼 인간 문명이 만든 위기를 문제 발생의
원인으로 공유하다. 동시에 이 두 영역은 찢찢 끊는 지구라는
위기 상황을 돌파하기 위해 골몰하는 사람들의 해결책 탐색
과정에서 다시 한번 조우한다. 그 키워드는 ‘돌봄’이다.

‘돌봄’·‘돌봄노동’은 남녀 차별이 일상이던 시대에 ‘남
성’들의 ‘생산’노동을 할 ‘능력’이 없는 ‘여성’에게 할당되었
던 노동으로, 남성이 공장 등지에서 생산노동을 원활하게 할
수 있도록 지지하는 가정 내 각종 노동 즉 청소·빨래·요리·육
아·부모 봉양 등의 ‘재생산’노동을 가리키는 말이었다. 돈과
물자를 생산하는 ‘고귀한’ 생산노동에 비해 아무 것도 생산해

내지는 못하는 부차적 노동이라는 뜻이다.

하지만 자의·타의로 생산노동에 여성이 투입되는 경우가 확대되고 재생산노동의 자리에 공백이 생기면서 사람들은 이 노동이 얼마나 묵묵히 불평등한 현실을 떠받치고 있었는지 실감하게 된다. ‘돌봄노동’은 이 과정에서 사적 영역이 아닌 공적 영역으로 그 의미 범주를 확산하게 된다. 주디스 버틀러는 인간을 태생적으로 누군가의 돌봄 없이 생존할 수 없는 ‘취약한 존재’로 상정하고 바로 이 취약성이 정치의 출발점임을 분명히 하면서 돌봄의 가치를 격상시킨다.³ 마사 누스바움 역시 이러한 문제의식을 공유하며 돌봄이 개인 선의의 영역이 아닌 ‘인권의 문제’임을 천명하고,⁴ 조안 트론토는 ‘돌봄 민주주의’를 제기하며 돌봄을 정책적 의무이자 자원 재분배의 대상으로 보아야 함을 주장한다.⁵ 돌봄과 관련한 이러한

3 주디스 버틀러, 김정아 옮김, 『비폭력의 힘』, 문학동네, 2021 참조.

4 마사 누스바움, 한상연 옮김, 『역량의 창조-인간다운 삶에는 무엇이 필요한가』, 돌베개, 2015 참조.

5 조안 C. 트론토, 김희강 나상원 옮김, 『돌봄 민주주의』, 박영사, 2024 참조.

새로운 논점들은 성장 일변도의 성과주의와 배타적 위계, 그리고 그것에서 기인하는 차별을 당연시하는 인류 문명의 방향성을 거부하고 모든 존재하는 것들이 공존·공생할 수 있는 가능성을 타진하는 아이디어로 사람들의 관심을 집중시킨다.

공적 담론화한 이러한 ‘돌봄’의 관점은 생태·기후 위기 문제를 살펴보는 과정에서 배타적 인간 중심주의가 빚어낸 사회 전반의 가치와 체제를 생태적 가치 중심으로 재구성하는 전환적 가능성을 품은 핵심어로 부상하게 된다. ‘기후돌봄’이나 ‘그린뉴딜’은 생태계 파괴와 기후 위기 상황으로 내달리고 있는 현대 문명이 망각하고 있는 것을 일깨운다.⁶ 즉 나와 나의 주변을 둘러싸고 있는 존재들과 주고받는 작은 움직임들, 서로를 신경 써 살펴보고 나를 존중하듯 타자를 존중할 수 있는 관심과 보살핌의 움직임을 보장하는 공동체 구성이 있을 때 생명 친화적 가치 전환이 가능해진다는 것이다.

6 더 케어 컬렉티브, 정소영 옮김, 『돌봄 선언』, 니케북스, 2021; 신지혜 외, 『기후 돌봄』, 산현글방, 2024 참조.

탄소 배출과 착취로 점철된 기존 사회 시스템이 배제하는 ‘돌봄’으로 결합된 공생의 연결망을 공적 인프라로 확고히 하고 이것을 양지화하는 흐름에 대한 전 인류적 수용이 무엇보다 필요한 때다. 문제는 이것의 실현을 어떻게 할 것인가 하는 점이다.

문학가는 작품을 통해 시대의 빛과 그림자를 누구보다 앞서 감각하고 경종을 울리며 변혁의 지점을 예견한다는 점에서 인간 사회의 지표종이다. 작품 속 매혹적인 문장과 서사의 구성은 독자를 감동시키고 스스로 삶을 변화시킬 수 있는 계기로서 역사에 기리 남는다. 그런 점에서 문학은 생태 문제나 돌봄적 가치와 같이 공적 사적 영역에서의 인식 변화를 호소하는 중요한 장치가 될 수 있다. 미국의 흑인 SF작가 옥타비아 버틀러가 1993년에 발표한 디스토피아 미래 소설 『씨앗을 뿌리는 사람의 우화』는 그러한 지점에서 중요하게 짚어봐야 할 작품 중 하나다.

이 소설은 90년대 초반에 발표되었는데, 생태계 파괴로 섰다운 된 미국의 미래도시를 인상적으로 그려내어 대중적

찬사를 받았다. 작품 속 도시는 당시 미국 사회에 만연한 차별과 폭력적 위계 체제가 지속될 때 어떤 세상을 맞이하게 될 것인지를 메타포적으로 비판해 많은 사람들의 동의를 끌어내기도 했다. 게다가 이 작품은 여기서 멈추지 않고 2020년에 다시 베스트셀러에 오르며 그 존재감을 확인시키기도 한다. 이는 당시에 작가가 비판했던 시대 과제를 제대로 갈무리하지 못한 인류가 코로나19 팬데믹을 겪으면서 실제로 맞이한 기후 위기 상황에서 필요했던 통찰을 이 작품이 보여주었기 때문이다.

이처럼 버틀러는 『씨앗을 뿌리는 사람의 우화』를 통해 오늘날 우리가 만들어낸 지구적 한계 상황의 실체가 무엇인지, 그리고 개개인과 공동체 각 스케일에서 인간이 취할 수 있는 선택이란 것이 과연 무엇일지 시대와 세대를 아울러 공감할 수 있는 문제의식으로 보여주고 있다. 그리고 그 과정에서 기후 위기 시대에 자신과 타자에 대한 돌봄 의지의 실천이 생존을 담보하고 새로운 문명사적 전환을 열어젖힐 가능성임을 이 작품은 일찍이 선취하고 있다. 그럼 버틀러가 보여주는 생태

와 젠더 문제의 교차점에서 만난 돌봄과 생존 가능성의 상상력 속으로 들어가 보자.

아버지가 사라진 시대의 새로운 오디세이아

작품은 2024년부터 2027년 미국을 배경으로 한다. 소설이 출간된 해인 1993년을 기준으로 볼 때 30여 년이 흐른 미래 세계다. 이 세상은 심각한 생태계 파괴로 인해 비가 6년 만에 내릴 정도로 가뭄이 극심해 물의 오염은 심하고 식수로 쓸 수 있는 양도 극히 적다. 물을 편하게 쓸 수 없으니 청결한 생활환경을 유지하기도 힘들다. 당연히 전염병이 수시로 창궐하고 이로 인한 사람들의 죽음이 끝이 없다. 갑작스러운 토네이도와 눈 폭풍이 얼마간 남은 일상의 평화를 수시로 망가뜨리기도 한다. 가용물자도 한없이 부족해 동물들과의 공생을 채길 여력은 아예 없다. 사람도 개도 인육을 먹는 모습을 보일 지경이다. 길에는 처리되지 못한 시신이 즐비하고 그

들 사이로 노숙자·부랑자·도둑·매춘부·마약중독자가 어슬렁 거린다. 이들은 대부분 문맹이며 서로 목숨을 건 폭력 사태를 끊임없이 일으킨다.

상황이 이렇다 보니 사회 공동체라고 할 만한 것도 거의 없어, 행정·치안·교육 등의 시스템은 작동하지 않는다. 그나마 확인할 수 있는 것은 거대기업 정도다. 국민의 생명과 안전의 수호라는 대의가 무색하게 한 줌의 공권력은 권력자들과 부자 그리고 대기업의 이익에 노골적으로 복무하고 있을 뿐이다. 사실상 도시는 경제 식민지이며 노동자들은 기업에 예속된 '부채노예'로 전락해 있다.

그나마 세상이 무너지기 전에 행세깨나 하고 돈썸 가진 사람들 몇몇이 모여, 가지고 있던 물자와 무기로 자력구제하는 공동체가 일부 남아 있을 뿐이다. 이들은 어떤 식으로든 엉망이 된 세계로부터 스스로를 보호하기 위해 물리적 형태로 '장벽'을 세우고 그 안에서 과거의 가치관에 따른 옛날의 시스템을 유지하기 위해 애쓴다. 주인공 '로런'의 일가족을 포함해 몇몇 가족들이 공동체를 이루고 사는 '로블리도'는 바

로 이 ‘그나마’ 남아 있는 공동체 중의 하나다. 대학교수이자 목사였던 로런의 ‘아버지’는 마을의 리더로서 충을 들고 장벽을 지키고 ‘하느님의 말씀’을 전하며 “좋았던 그 시절”⁶의 가치관과 지식을 지키고 자식 세대에 전승하고자 애쓴다.

하지만 이미 달라진 상황을 막아내기엔 ‘장벽’ 하나는 너무나 허술한 것이다. 마을 안으로 ‘장벽’ 밖 도둑과 마약중독자의 침입은 끊임이 없고, 억누르기만 하는 어른들에 대한 반항심으로 ‘장벽’ 바깥으로 뛰쳐나가는 자식들도 있다. ‘장벽’ 밖에서 여자를 사오는 남자도 있고, 근친상간으로 낳은 어린 아이가 방치되어 있다가 어디에서 날아왔는지 알 수 없는 총알을 맞고 죽기도 하는 것이 ‘장벽’ 안 공동체다. 과거 ‘좋았던 시절’부터 있던 인종 차별과 배타적 선민의식 역시 여전하다. 그럼에도 장벽 안 사람들은 과거를 영광의 시절로 기억하고 그 그림자를 부여잡은 채 그것에 복종하는 것 아닌 다른

6 옥타비아 버틀러, 장성주 옮김, 『씨앗을 뿌리는 사람의 우화』, 비채, 2023, 16쪽. 이하 작품 인용은 페이지만 표기.

어떤 살길도 없을 것이라 여긴다.

작품이 펼쳐내는 암울한 기후 위기 이후의 세상을 읽으며 우려스러워지는 것은 이들 ‘장벽’ 안 사람들의 모습에 2026년을 살고 있는 우리의 모습이 겹친다는 점이다. 서두에서 언급했듯 생태계 파괴 상황은 인간의 힘으로 통제 불가능한 영역을 계속해서 넓혀가고 있다. 눈에 보이지 않는 생물종을 합하면 연간 십만여 종의 생명체들이 소멸하고 있다는 과학계 리포트가 제시되고 있다.⁷ 하지만 이 부분을 해결하기 위한 사회적 움직임을 찾기는 사실상 힘들다. 피부색, 성별, 종교, 국적, 직업 등을 이유로 사람들 간에 벌어지는 차별과 혐오는 뉴미디어를 타고 확대 일변도를 보이고 정치세력화하고 있기도 하다. 그럼에도 생태계 생명체들과 공존할 방향을 향한 문명사적 전환이 실천으로 이어지는 면모는 부분적이고, 오히려 기존 세계관을 더욱 견고하게 할 기술을 계속해서 늘려갈 뿐이다. 인공지능과 인공지능 장착 로봇이 자원 물자를 빨아

7 엘리자베스 콜버트, 김보영 옮김, 『여섯 번째 대멸종』, 쌤앤파커스, 2022 참조.

들여 극강의 편리함을 추구하고 있는 모습이나, 신자유주의적 착취 구조의 생산성 강화를 위해 지구 너머 우주에까지 눈을 돌리는 세력가들의 모습을 보라. 이러한 추세를 담보하는 배타적 위계질서는 각종 사회 문화 교육 종교 등 고상한 겉모습을 하고서 기득권 및 기득권자들의 위상을 승인하고 차별과 혐오를 후세에 전승하는 움직임이 확산하고 있는 상태다.

생태계 파괴가 가져오는 참혹한 실상에 대해 직시하기를 거부하고 기존 질서를 배타적으로 지키려 하는 오늘날 인류의 모습이 작품 속 ‘장벽 안’ 사람들과 본질적으로 다를까. 망가진 세상에 임시방편의 ‘장벽’을 세워놓고 ‘장벽’ 안에서 세상의 건재함을 믿는 ‘장벽’ 안 사람들의 모습과, 해마다 이상 기후 현상이 심화하는 현실을 따뜻한 방에 앉아 뉴스 화면으로만 보면서 피상적인 걱정을 잠시 하고 일상을 지속할 뿐인 현대인들의 모습은 애석하게도 많은 부분 겹친다.

버틀러는 이러한 암담한 상황에 대해 총명한 십대 소녀 ‘로런’의 시각으로 조망하며 ‘좋았던 시절’의 허위와 무능함을 예민하게 포착한다. ‘로런’은 친구 ‘조앤’에게 “사람들은

세상의 기후를 바꿔놨어. 그리고는 이제 와서 옛 시절이 다시 돌아오기를 기다리는 중”(99쪽)이라며 비판한다. 어른들이 말하는 ‘좋았던 시절’은 사실상 회복 불가라는 현실을 ‘로런’은 정확하게 직시하고 있는 것이다. 물론 로런은 가족과의 삶을 소중하게 여기고 이러한 아포칼립스 상황에서도 상대적으로 안전하게 지낼 수 있는 마을에 살고 있음에 대해 감사해한다. 하지만 그녀는 ‘아버지’가 제시하는 과거 삶의 규칙이 세상을 바꿀 수 없고, 복종만을 강조하는 하느님 말씀이 사람들에게 폐허가 된 세상을 살아낼 힘을 주는 가르침일 수 없음을 분명히 한다. 자신들을 지켜주는 허약한 ‘장벽’은 언젠가는 무너질 것이고, 그 이후에도 “살아남을 걱정”(101쪽) 혹은 “스스로를 구원”(102-103쪽)할 작정을 한 로런은 ‘장벽’이 무너진 이후의 세상에 적합한 새로운 지식을 익히고 살아남을 수 있도록 여러 가지를 준비한다.

이러한 ‘로런’에게 ‘아버지’는 정말 세상의 종말을 믿는 거냐 묻는데 이에 대해 로런은 “아뇨, 종말을 맞는 건 아빠의 세상일 거예요.”(109쪽)라고 답한다. 이는 매우 상징적이다.

‘아버지’가 말하는 종말이란 ‘좋았던 시절의 종말’이라는 것이다. 그것은 아버지 세대의 시각에서 본 세상일 뿐, ‘로런’의 세상은 아닌 것이다. 사실상 이미 ‘좋았던 시절’이란 돌아올 수 없는 것인데, 이것에 얽매어 지금 현실을 과거에 도달하지 못한 열등한 땅으로 본다면, 우월한 것과 열등한 것의 위계를 나누고 억압하고 착취하는 기존 세계의 가치관으로부터 놓여날 수 없는 것 아니겠는가. 구세대의 눈에 좌절과 절멸의 땅인 바로 이곳에 뉴노멀의 깃발을 세우고, 이곳에 적응해 살면서 가능성을 찾아 기회를 만들겠다는 의지가 ‘로런’의 이러한 말 속에 담겨 있는 것이다. 이것은 구세대와의 단절과 독립에의 선언이다.

‘로런’의 이러한 의지는 독자들에게도 강한 울림을 준다. 우리는 작품 속 ‘좋았던 시절’에 가까운 모습을 아직까지 누리며 살고 있다. 그러면서 생태계가 손쓸 수 없이 파괴되어 더 이상 이 풍요를 누리지 못하는 상황의 도래를 두려워하기도 한다. 이처럼 이리지도 저리지도 못하고 그저 내가 사는 동안 별 탈이 없기를 바라는 우리 현대인들에게 ‘로런’은 비

상사태 알람신호마저 울리지 않는 폐허에서의 삶이 무엇인지, 세상을 이런 식으로 끌고 가는 것이 얼마나 어리석은 일인지 뼈저리게 느끼게 한다. 즉 우리가 ‘로런’의 아버지처럼 과거에 얽매어 아직은 괜찮지 않을까 하고 여유를 부리고 있는 사이에 세상은 ‘로런’이 목도하듯 이미 달라졌고, 우리는 정신을 차려야 하는 것이다.

‘로런’이 ‘아버지’와 아버지 질서에 대해 공감하거나 그런 관점에 젖어 장벽 안의 삶이 영원할 것이라고 생각하는 사람들과 같이할 수 없는 결연한 태도를 보이는 모습은 장벽 안에서 장벽의 바깥을 함께 보는 아감벤 식의 동시대인적 의식을 떠올리게 한다. 이탈리아 철학자 조르조 아감벤은 ‘동시대인’이란 자신의 시대의 빛이 아니라 어둠을 응시하는 자라고 정의한 바 있다.⁸ 자신이 몸담고 있는 시대의 기존 질서를 맹목적으로 믿고 그 이외의 측면에 대해서 생각하지 않는 자는 진정으로 시대를 감각할 수 없다는 성찰적 의지가 이 말에는 담

8 조르조 아감벤, 양창렬 옮김, 『장치란 무엇인가』, 난장, 2010. 75-76쪽.

겨 있다. 시대의 성취에 열광하기보다는 그 빛 이면의 어둠과 공백을 직시할 수 있을 때 현실을 제대로 보고 방향성을 잡을 수 있는 것이다. ‘로런’이 아버지 질서의 빛뿐 아니라 어둠을 직시하고 자신만의 시각을 구성해가는 태도야말로 오늘날 기 후 위기로 인한 파국에 대한 예측으로부터 자유로울 수 없으면서도 그것을 외면하는 우리들이 갖추어야 할 동시대인으로서의 자세가 아닐까.

‘로런’ 남동생 ‘키스’가 ‘장벽’ 밖으로 뛰쳐나갔다가 죽음에 이르고 ‘아버지’도 ‘장벽’ 밖에서 실종되는 사건은 ‘장벽’ 안의 세계가 변화한 세계에 응전하기에 너무나 무력함을 단적으로 보여준다. 오랜 수색 끝에 ‘아버지’의 실종이 사실상의 죽음임을 받아들인 마을 사람들은 시신 없는 장례식을 치르게 되고, 이어서 로블리도의 ‘장벽’은 마약중독자 ‘파이로’ 무리의 공격에 의해 무너지고 만다. 이 죽음들과 파괴는 기존 세계 질서의 좌절을 상징한다.

마을은 ‘파이로’들이 일으킨 방화와 살인, 폭력, 도둑질로 도륙되고 그 과정에서 가족도 집도 모두 잃은 ‘로런’은 미

리 챙겨둔 생존배낭을 들고 겨우 도망쳐 자신을 지켜줄 아무런 ‘장벽’도 없는 벌판에 내몰린다. 다행히 마을의 생존자 ‘해리’와 ‘자라’를 만난 ‘로런’은 이들과 함께 이곳보다는 안전한 것으로 알려진 북쪽 지대를 향해 움직인다. 파괴된 현실을 새로운 삶의 조건으로 받아들이고 오직 ‘변화’만을 삶의 진리로 삼은 ‘로런’의 여정은 이렇게 작품의 2막을 연다. 아버지 세대로부터 물려받은 것이라고는 황폐화된 땅과 실패한 구질서 뿐인 ‘로런’은 이제 세상에서 본 적 없는 오디세이아가 되어 새로운 모험의 서사를 쓰기 시작한다. 자발적이면서 동시에 강제로 아버지 세계와 결별한 그녀의 삶을 가능하게 한 근본 조건은 다름 아닌 ‘돌봄’이다.

취약함 기반의 공감과 책임 윤리로서의 돌봄

작품 속에서 ‘로런’이 ‘동시대인’으로서 시대 한계를 직시하고 전망을 선취해 새로운 모험을 미리 준비할 수 있었던 것

은 많은 부분 그녀가 태생적으로 가진 ‘초공감증후군’이라는 장애에 의한다. 이 설정은 세상이 파괴된 이후 마약이 만연해 지는데, 마약에 중독된 어머니에게서 태어난 자식들이 이 장애를 갖게 된다는 것이다. ‘초공감증후군’을 가진 사람은 눈 앞에 있는 상대방이 느끼는 온갖 감각에 똑같은 강도로 공감하게 된다. 때문에 이들은 언제나 타자에 대해 알아차리고 그들을 향한 ‘돌봄’을 자연스럽게 수행한다. 동시에 타자가 고통에 빠졌을 때에는 그와 같은 강도로 고통당하기에 누군가의 ‘돌봄’을 절실하게 필요로 하는 상황에 처한다. 문제는 좋은 일보다 나쁜 일이 많은 작품 속 세상에서 타인의 기쁨보다는 통증이나 고뇌를 같은 강도로 느낄 일이 많다는 것이다. 인간이나 동물에게 공격받는 것을 보는 것만으로도 그 고통에 감응하는 ‘초공감자’는 폭력이 난무하는 포스트아포칼립스 세계에서 생존하기에 너무나 불리한 핸디캡을 가진 자들인 것이다.

이처럼 보통의 사람들과 달리 ‘공감’과 ‘돌봄’을 가치 기준으로 세상을 보는 ‘로런’에게 마을의 규칙은 납득하기 어

렵다. 사람들은 ‘장벽’을 유지하기 위해 ‘장벽’ 바깥의 존재를 향한 그 어떤 폭력 행위도 불사한다. 그리고 ‘장벽’ 내부자들에게는 하느님 말씀·아버지 질서를 유지하는 ‘고귀한’ 일과 ‘장벽’을 지키는 일을 등치시키고 그것에 복종하지 않는 자들은 폭력으로 제어한다. 이러한 ‘장벽’ 안팎의 폭력 사태에 일일이 감응하는 ‘로런’으로서는 규칙과 질서라는 이름으로 진행되는 마을의 억압상이 어떤 한계를 갖는지 온몸으로 감각할 수밖에 없다. 이 현실을 직시하고 유의미하게 넘어설 수 있는 실효적 가치 논리가 ‘로런’에게는 누구보다 절실했다.

‘로런’이 위계적 신의 가르침을 부정하고 기존 질서의 빛과 그림자를 정면으로 반박하며, 오직 변화와 적응을 가치 정점에 놓는 ‘지구종(Earthseed)’을 생각해낸 것은 이러한 배경에 의한다. 아버지 질서로부터 이탈해 새로운 길을 개척할 것임을 알리는 신호탄이라 할 수 있는 ‘지구종’은 “고안보다는 발견이고 창안보다는 모색”(137쪽)인 일종의 ‘믿음’ 체계다. “변화가 곧 하느님”(8쪽)이라는 신념을 근간으로 하는 이 신앙은 지구를 폐허로 만든 ‘좋았던 시절’의 가치 질서에 대

한 대안이다.

불완전하고 필멸하는 존재인 인간이 상정할 수 있는 절대적이고 완전무결한 존재가 신이라면, 이 신을 끊임없이 변화하는 과정의 존재로 상정하는 로런의 관점은 신과 인간의 관계성을 지배-복종이 아니라 지속적으로 상호작용하고 의미를 구성해가는 관계로 변화시킨다. ‘지구종’의 관점에서 볼 때 우상이나 거시적 가치, 그리고 그것에 대한 복종 같은 것은 아무런 의미가 없다. 변화무쌍한 현실에 적응하며 ‘살아내는 것’이 중요할 뿐이다. ‘지구종’의 실천은 나와 주변 존재에 대한 ‘돌봄’에 기반한 의미 만들기이다.

작가가 위계와 착취를 본질로 하는 현대 인류 문명 특성의 극단에 상정해 놓은 이 ‘초공감증후군’이라는 설정은 우리의 문명이 그동안 억눌러온 공감과 돌봄의 가치들이 기괴하게 비틀어지고 상처 입은 채 귀환한 모습에 대한 응축된 상상력의 결과다. 그런 만큼 작품 속 모든 초공감자들이 ‘로런’과 같은 인식을 보이는 것은 아니다. ‘초공감’은 약육강식의 상황에서 너무나 취약한 특성이고, 위계적 배타적 가치 지향이

극으로 치닫고 있는 현실에서 여간한 인식적 전환이 아니고서는 이 특성에서 긍정적 측면을 도출하기는 쉽지 않기 때문이다. 그럼에도 이 설정을 통해 ‘생존’이라는 그 무엇보다 중요한 가치 지향을 ‘공감’과 ‘돌봄’ 의식과 결합시키고 그것이 현실 속에서 어떤 양상으로 펼쳐지는지 보여주는 과정은 오늘날 우리 삶을 비추는 중요한 서사 장치이다.

작품 속 아버지 질서의 마지막 보루였던 마을 ‘장벽’이 무너진 이후, 만인의 만인에 대한 목숨을 건 투쟁의 연속인 고행길에 오른 ‘로런’은 ‘초공감증후군’ 때문에 끊임없이 취약함에 처한다. 누군가가 자신을 죽이려 할 때 상대방에게 총을 쏘는 행위는 ‘로런’에게 죽느냐 사느냐 하는 경우의 수에 노출되는 일이 아니다. 표면적으로는 그럴 수 있겠지만 실질적으로 ‘로런’은 상대방의 총에 맞아 죽거나, 상대방을 총으로 쏘아 죽이면서 동시에 그만큼의 강도에 초공감하여 자신도 거의 죽음에 이르는, 결국 이러나저러나 죽음에 노출되는 상황이다. 혼자든 동료와 함께든 ‘로런’과 같은 초공감자는 그 누구보다 긴장한 채로 스스로를 돌봐야 하고 누군가의 돌봄

이 절실하게 필요한 모습이다.

이러한 설정에 의해 작품 전반에 걸쳐 ‘돌봄’이라는 키워드가 섬세하게 그리고 지속적으로 형상화된다. 예를 들어 ‘장벽’이 무너진 이후 ‘로런’이 ‘해리’와 ‘자라’를 만나 동행하게 되는 순간을 살펴보자. 이 셋은 애초에 그다지 친밀한 관계를 맺은 바 없는, 말 그대로 같은 마을 사람 정도의 관계성을 가진 것이 전부였다. 하지만 마을을 침입한 ‘파이로’들에게 강간을 당하고 있던 ‘자라’를 ‘해리’가 구해주었고, 그 과정에서 ‘해리’가 큰 상처를 입어 죽기 직전에 처하는데 ‘자라’가 그를 구해주었다. 겨우 위기를 넘긴 둘이 함께 길을 가지만 빈털터리라 당장 약 하나 가진 것이 없었다. 이때 살아남은 가족을 찾고자 마을 쪽으로 온 ‘로런’을 만나 그녀가 가진 비상약품과 식량을 얻을 수 있게 된다. ‘로런’도 초공감자라는 핸디캡을 안고 하루아침에 혼자가 된 상태였기에 마을 사람을 만난 것은 천만 다행한 일이다. 물론 자신이 가진 것을 나눠야 하고 그들의 고통에 초공감해야 하기에 힘든 상황이지만 언제 더욱 취약한 상황에 처할지 모르는 그녀에게 이들과의 동

행은 큰 힘이 된다. 기존의 자기 삶을 만들던 모든 것을 한 순간에 잃은 세 명은 느슨한 형태의 공감대로 서로의 다친 몸과 마음의 취약성을 드러내고 돌본다. 잠재적 적들이 수시로 출몰하는 노상에 노출된 아노미 상태에서 그나마 각자 정신을 차리고 있을 수 있는 것은 너무나 약해진 세 명이 서로를 돌보면서 자신이 살아야 할 이유를 찾을 수 있었기 때문이다.

세 명의 취약한 존재가 만들어내는 이와 같은 공동체적 면모는 남을 돌보는 것과 나를 챙기는 행위가 구분되지 않는 것임을 보여준다. 절체절명의 순간에 이들을 살아있을 수 있게 하는 것은 장벽을 존재하게 했던 폭력적 위계가 아니라 자발성과 공감에서 기인하는 돌봄 행위임을 이들의 모습은 보여준다. 버틀러는 이러한 방식으로 돌봄의 의미를 존재의 공간을 지키는 힘으로 심화한다.

하지만 누군가에게 돌봄의 손을 뻗는 행위는 쉬운 일이 아니다. 말했듯이 이 행위는 서로의 취약함을 공유하는 것을 전제로 하기 때문이다. 특히 누구라도 살인자나 도둑이 될 수 있는 작품 속 상황이라면 더욱 그러하다. 그러나 ‘로런’은 초

공감자인 만큼 타인이 처한 상황에서 자유롭지 않고 손쉽게 상대를 공격할 수도 없는 처지이며, 그런 그녀와 함께하는 무리 역시 이러한 모습을 견지할 수밖에 없다. 때문에 ‘로런’ 무리는 공감과 돌봄의 행동으로 스스로를 구하고 위협에 처한 사람들을 도우며, 폭력 사태가 발생했을 때 위험하지 않은 쪽으로 사태를 해결하기 위한 실천을 이어간다. 그렇기에 ‘로런’은 사람들의 마음을 움직이고 돌봄 행위를 규칙으로 하는 공동체의 모습을 갖추어 갈 수 있게 된다. 유료급수장에서 도움을 준 ‘트레비스’ 일가족, 지진이 발생해 난리가 난 곳에서 만나게 된 의사 ‘반콜레’, 아버지의 폭력을 피해 도망친 ‘엘리’와 ‘질’ 자매, 어머니를 잃고 홀로 남은 세 살 아이 ‘저스틴’, 우연히 동행하게 되는 두 일가족 등이 ‘로런’ 일행과 차례차례 합류하는 과정은 바로 이러한 공감과 돌봄에 대한 암묵적 합의 하에서 형성된다. 나와 남의 취약함을 함께 돌보며 시시각각 변화하는 사태에 적응해가는 ‘로런’ 무리의 모습은 산산이 와해된 현실 속에 공동체의 감각을 구성하고 포스트아포칼립스 상황에서 상호의존을 생존의 기본값으로 하는

새로운 공동체 가능성을 보여준다.

도나 해러웨이는 기후 위기와 종의 소멸이 폭발하고 있는 오늘날 현실에 대해 문제적으로 통찰하고 인간과 비인간을 포함한 존재들의 생존 및 공생의 가능성을 타진한다. 이때 기존 문명의 인간 예외주의를 해체하고 새로운 윤리적 가능성을 탐색할 키워드로 ‘응답-능력’과 ‘함께-되기’라는 말을 제안한다.⁹ ‘Responsibility’(책임감)를 ‘Response’-‘ability’ 즉 ‘응답’의 ‘능력’, 응답하는 능력으로 재해석한 이 말은 인간과 비인간을 포함한 타자가 보내는 신호나 부름에 대해 적절하게 반응하고 응답할 수 있는 힘이다. 그리고 우리는 이 힘을 길러내기 위해 끊임없이 훈련하고 같고 닮아 서로 영향을 주고받아 ‘함께’ ‘변화되어’ 공존할 수 있는 길을 찾아야 한다고 말한다. 이는 존재 사이에서 서로의 언어를 이해하고 조율하는 과정의 실현으로, 돌봄 행위를 근간으로 하는 개념이다.

9 도나 해러웨이, 최유미 옮김, 『트러블과 함께하기』, 마농지, 2025 참조.

‘로런’은 자신의 초공감을 단순한 취약함으로 치부하지 않고 사람들과 공존 공생할 수 있는 계기로 활용해 온갖 변화 속에서 돌봄적 가치로 사람들에게 응답하는 유연한 힘을 키워간다. ‘변화’만이 세상 만물의 “변치 않는 진리”(8쪽)라고 말하는 로런의 ‘지구중’이 만들어가는 신이라는 것은 바로 이 ‘응답-능력’과 ‘함께-되기’의 구성에 비추어 이해할 만하다. 이 작품이 비인간에까지 상상력의 범주를 이어가지는 않는다. 하지만 그 근본 의도에서는 기득권을 가진 기존 가치체계에서 권력의 중심 자리에 두는 인간 및 인간중심주의에 대해 강력하게 비판하고, ‘돌봄’적 가치를 통한 모든 존재하는 것들의 공존 공생을 이야기한다는 점에서 인간에만 한정해서 이 작품의 의미를 생각할 필요는 없어 보인다. 그렇다면 ‘돌봄’ 가치를 중심으로 하는 공동체가 만들어내는 가능성은 어떤 전망을 가질 수 있을까. 좀 더 작품을 살펴보자.

변화를 살아내는 느슨한 연대 공동체

생태계 파괴와 그로 인한 기후 위기는 이미 많은 부분 지구를 황폐화시키고 있다. 산업혁명 이후부터 시작된 근·현대 문명의 환경 파괴는 그 정도와 범주가 심대해 지구를 터전으로 살아가는 온갖 생명체들을 절멸로 몰아넣고 있다. 그럼에도 우리는 여전히 이러한 자멸의 길을 포기하지 않고 배타적 착취적 위계의 세계관에서 기인한 사회 시스템을 사실상 지속하고 있다. 작품 속 ‘장벽’의 와해는 이러한 사회 시스템의 시효 만료를 상징적으로 드러낸다.

그러나 두려운 것은 소설 속 세상처럼 폐허가 되어도 세상을 망친 그 논리가 사람들에게 의해 포기되지 않는다는 것이다. ‘로런’의 마을 하나가 ‘장벽’을 잃고 파괴되었다고 해서 이 견고한 위계의 체계 자체가 무너지지는 않는다. 작품 곳곳에서 그 면모는 명확히 보인다. 세상을 장악하고 사람들의 노동력을 싼값으로 빨아들이고 있는 거대기업 ‘KFS’, 폐허가 된 도시에 드문드문 세워져 군인·경찰보다 강력한 무기를 든

경비가 있는 ‘해닝 조스’ 같은 대형 마트가 그것을 보여준다. 대통령으로 선출된 자도 그저 포퓰리즘적 발언을 쏟아내며 기업 이윤에 복무한다.

‘KSF’로 들어간 사람들은 어떻게 되는가. 입사를 결심한 자들은 가족 단위로 회사가 제공하는 숙식처에 들어가 외부와의 연락도 제대로 할 수 없는 상태로 공장 노동자 생활을 한다. 이 과정에서 사람들은 정착금을 회사에 빚져야 하고 그것에 볼모 잡힌 사람들은 적은 임금에 노동력을 착취당한다. 이러한 대기업의 농간을 알지만 다른 일자리가 없기에 사람들은 제 발로 ‘KSF’에 들어가 사실상의 노예가 되고 소리 소문 없이 죽거나 미쳐 간다. 마을의 ‘장벽’은 무너졌지만, 이 회사의 콘크리트 벽은 마을의 ‘장벽’과는 비교도 할 수 없을 만큼 거대하기에 세상을 망가뜨린 바로 그 논리로 여전히 사람들의 피와 땀을 착취하며 승승장구한다.

작품이 보여주는 이와 같은 거대기업과 개인 간의 기울어진 관계성은 신자본주의식 논리에 예속된 우리 현대인의 어두운 미래 전망과 연결된다. 착취적 이익 생산 시스템이 아

닌 다른 대안을 만들고 사회에 안착시키기에는 기존 시스템의 기득권자들이 가진 세력이 너무나 견고하다. 게다가 기득권적 청사진을 내면화한 사람들에게 그것보다 더욱 매력적인 메커니즘을 효과적으로 제안하기도 쉽지 않다. 이것이 우리가 당면한 현실이다. 물론 오늘날 우리는 버틀러가 섬하지 않은 인공지능과 로봇의 급속한 발달을 눈앞에서 목도하고 있는 만큼 미래에 우리가 어떤 노동자로 존재할지는 정확히 알 수 없다. 하지만 착취와 억압의 시스템을 지속한다면 인류는 자멸할 수밖에 없다. 작품에 서술되지는 않았지만 억압적 체계 속에서 착취를 이어가는 'KFS'의 견고한 벽도 언젠가는 '로런' 마을의 무너져내린 '장벽'처럼 허물어질 수밖에 없는 것이다.

위계적 착취 시스템이 이처럼 강고하게 작동하는 세상 속에서 '로런' 일행은 그 어디에서도 안전한 보금자리를 찾을 수 없고 생활에 필요한 자원을 조달하는 것도 어렵다. 그런 만큼 'KFS'로 가는 것에 대해서도 생각을 하고 각자의 의향을 묻기도 한다. 하지만 앞서 살펴봤듯 이들은 서로를 돌보는

것을 근간으로 해서 하루하루 삶을 지켜내는 것에 동의했고 부채노예를 양산하는 공동체에 귀속되는 것은 거부한다.

이들을 연결해 주는 공감대는 앞서 언급했던 ‘지구종’이다. 작품은 ‘로런’이 쓴 ‘지구종’의 잠언시와 그녀의 일기로 구성되어 있다. 그녀의 잠언시는 기존 질서의 허위를 넘어 변화한 세상을 살아갈 수 있게 하는 가치의 체계로서 ‘변화’를 중심으로 한 세계 이해의 인식 지도를 제시한다. 그리고 일기는 그러한 관점으로 세상을 살아내는 ‘로런’의 구체적 경험이 기록되어 있다. 그녀는 무리 사람들에게 시를 보여주기도 하고 그것에 대해 함께 이야기도 나눈다. 그러면 그 내용은 구성원들에게 받아들여지기도 하고 의구심의 대상이 되기도 한다. 그녀는 이렇게 ‘지구종’에 대해 사람들에게 공개하는 과정을 통해 그 신념의 내용을 구체화해 간다.

‘지구종’은 일단 믿음의 말씀이기에 기존에 말하는 종교에 속하지만, 많은 부분 그것에 부합하지 않는다. 즉 이것은 특정한 의미를 담은 예식을 필요로 하지 않고 사람들이 각자 처한 상황에서 무조건 따라야 하는 가치판단의 기준을 제시

하지도 않는다. 그런 만큼 고정된 행동 양식을 사람들에게 강요할 수도 없다. ‘지구종’이 이 공동체의 정체성을 가능하게 하는 계기이긴 하지만, 그렇다고 공동체 구성원 모두가 ‘지구종’을 확신하는 사람들로 구성된 것도 아니다. 이 관점에 대해 누군가는 혐오하기도 하고 거부하기도 하며 일정 정도만 받아들이거나 아예 무관심하기도 하다. 오직 ‘변화’만을 가치의 근간으로 하는 ‘지구종’의 관점에서 볼 때 이러한 사람들의 반응이 포교의 실패를 의미하지 않는 것이다. 오히려 서로 간에 함께 ‘지구종’에 대해 이야기하면서 숭배의 대상이 아닌 신, 변화 그 자체라고 할 수 있는 신, 그래서 인간이 현실 속에서 지속적으로 구성해야 하는 신이라는 어떤 힘에 대해 다양한 방식으로 상정하는 과정 그 자체가 바로 ‘지구종’이라고 보는 것이 더 적확해 보인다.

작가는 포스트아포칼립스 상황에서 인간을 인간적으로 만들어주는 것에 대한 고뇌 속에서 이 ‘지구종’이라는 인식체계를 만들지 않았을까 한다. 기존의 관점에서 만드는 모든 비교 우위와 열위의 기준을 넘어서서 모든 존재가 공정하

고 정당하게 ‘생존’을 지향할 수 있는 계기이자 수단이며 결과라고 할 수 있는 것이 이 ‘변화’라는 말 속에 담겨있다. 그래서 ‘지구중’의 사람들은 자신의 생존과 타자의 생존이 중첩된 상황 속에서 자신과 타인을 향한 가능한 돌봄을 실천하는 ‘변화’를 수행한다. 이를 통해 이 공동체는 위기일발의 때 순간 각자가 모든 가치판단의 주체가 되고 책임자가 되어 현실을 어떻게 타개할 것인지 결정하고 수행한다. ‘로런’이 주요 인물들과 만나서 적이 아니라 함께 길을 가는 동료가 되어가는 과정이 그러하고 인물들이 각자의 성격과 특성을 드러내며 그것에 따라 위기 상황을 해석하고 대응해가는 다양한 모습들에서 이 ‘변화’의 순간이 확인된다. 그리고 그때 ‘돌봄’적 의식은 결정적으로 이 변화를 능동적이고 긍정적인 방향에서 수행하는 것을 가능하게 한다.

‘로런’을 목사 ‘아버지’ 말에 복종하는 요조숙녀로 봤던 ‘해리’나 ‘자라’가 ‘로런’의 독자적인 면모를 발견하는 순간, 장벽 바깥에서 온 무능하고 예쁘장한 여자로 알고 있던 ‘자라’가 사실은 장벽 바깥 생활을 이미 잘 알고 있는 적응력 강

한 능력자임이 드러나는 순간, 남자로서의 영웅심을 갖고 있던 ‘해리’가 변화한 상황에 맞게 자존심을 내려놓을 줄 아는 순간, 지진이 났을 때 쓰러진 노인을 돕는 ‘로런’을 보고 ‘반콜레’가 그녀의 선한 의지를 단박에 알아보는 순간, 그리고 ‘로런’이 그를 향해 사랑에 빠지는 순간, 위기의 순간에 공동체를 위험에 빠뜨릴 것 같은 어린 아이들이 사실상 공동체의 결속을 유지해주는 순간, 인물들이 서로 경계를 늦출 수 없는 의심의 단계에서 서로에 대한 조금씩의 돌봄적 행위를 나누면서 마음의 문을 열어가는 순간 등등에서 이 ‘변화’가 형상화되고 있다. 위계적 배타적 가치 논리로 이러한 다양성이 드러날 수는 없었을 것이다. 매순간 자신의 관점으로 현상과 대상을 파악하고 서로 함께 할 수 있는 여지를 만들어가는 의식이 있었기에 이들은 서로의 등을 상대방에게 내맡기게 되고 또한 자기 자신으로 있을 수 있게 되는 것이다. 이것이 돌봄을 기조로 하는 ‘지구종’ 공동체의 면모라 하겠다.

때문에 이 공동체에서 ‘지구종’은 누군가를 공동체 내에서 등급 매기고 포함·배제시키는 자격이나 조건이 아니다.

‘지구종’의 인식 체계에 대한 각자의 관계성이 있을 뿐이다. 모든 변화를 받아들이고 ‘살아낼 결심’을 하루하루 실천할 수 있게 하는 원동력으로 이러한 믿음이 존재할 뿐이다.

생태계 파괴가 만들어내는 문제로 가득한 현실 앞에서 해러웨이는 과거의 평화로웠던 상태로 돌아가려는 ‘복구의 정치’나, 세상은 끝장났다는 식의 ‘파멸의 서사’ 모두를 거부했다. 그리고 온갖 ‘트러블’과 함께 살아가는 것에 대해 숙고하며 어떤 트러블과 함께 살 것인지 선택하고 그 관계성을 엮어가는 과정이 중요하다고 말한다. ‘로런’의 ‘지구종’을 공유하는 공동체도 바로 이러한 모습을 지향한다고 하겠다. 온갖 트러블 즉 사건 사고로 들끓는 ‘변화’(신) 그 자체를 의미 있게 바라보고 그것을 조정해 어떤 변화를 만들어낼 것인가 하는 점이 중요하다는 것이다. 이러한 태도야말로 인간 인식을 특정 도그마에 한정시키지 않고 변화한 현실에서 가능성을 발견하고 실천을 이어갈 수 있는 전환적 가치이자 대안적 태도이다. 이것이 작가가 1993년의 독자들에게, 그리고 이 작품에서 미래로 상정한 2026년을 현재로 살아가는 우리들에게

전하는 메시지다.

작품의 말미에 일행들은 ‘반콜레’가 가진 영토에 정착해 ‘지구종’의 믿음을 근거로 하는 공동체 ‘에이콘(Acorn)’을 만든다. 이 공동체에는 사적으로 이익을 축적하는 부분에 대한 논의도, 사람들 간에 권력의 위계를 상정하는 계획도 당연히 없다. 각자 특기로 내세울 만한 자질을 중심으로 서로의 역할을 조율하고 도달해야 할 미래보다는 지금 현실에 충실할 수 있는 방법을 생각한다. 우연히 임의적으로 만난 사람들의 집단이기에 공동체를 향한 충성도의 측면에서도 자신의 의지 아닌 다른 계기는 없다. 위기의 순간에 서로를 돌보고 자신을 돌볼 여지를 보장해 주는 그만큼의 호의가 이들을 결속시키는 힘이다. 하지만 바로 그러한 계기가 서로 내어줄 수 있는 선의의 한계를 투명하게 보여주기도 한다. 이러한 공동체의 면모는 해러웨이식 친족 만들기의 현장에 다름 아니다. 혈연으로 묶이지도 않고, 인종이나 나이, 과거의 경험치가 모두 다른 이들이 오직 ‘생존과 돌봄’이라는 목표 아래 모였다. 이들은 기존의 가부장적 가족 모델이 붕괴된 자리에서, 서로의

생명을 책임지는 새로운 형태의 ‘비혈연 친족’이 된 것이다.

이렇게 모인 사람들은 ‘로런’이 가진 얼마간의 씨앗으로 농사를 계획하고 각자가 가진 재능과 특성에 맞게 공동체에 적절히 기여하며 정착 가능성을 실험해 보기로 한다. 이들의 ‘정착 프로젝트’는 임의성과 불가능성 그리고 실패에 열려있다. 자신과 타인을 돌볼 권리와 의무, 돌보지 않을 권리와 의무, 돌봄을 받을 권리와 의무, 그리고 돌봄을 받지 않을 권리와 의무 등을 유연하게 적용해가며 매순간 변화하는 삶을 이어갈 것을 기약하며 이들은 새로운 모험을 시작하는 것이다.

너무나 견고한 ‘장벽’ 속에 둘러싸여 사는 우리 현대인들의 인지적 한계는 ‘에이콘’의 정착 실험이 구체적으로 어떻게 구성될지 이해하기에 역부족이다. 하지만 이러한 서사적 상상력을 통해 우리는 지금 우리를 둘러싼 ‘장벽’의 한계와 위기가 무엇인지에 대해서만큼은 명확히 판단할 수 있다. 그리고 우리가 만든 이러한 ‘장벽’이 없는 세상이 어떤 공동체적 가치를 필요로 하는지에 대해서도 보다 심화해서 이해할 수 있게 된 것은 분명해 보인다.

지구종 우화, 이후

지구 생태계는 현재 폭주하는 현대 문명에 의해 많은 부분 착취·파괴되었고, 이로부터 기인한 이상 기후는 상처입은 지구의 다급한 구조신호다. 후세에까지 심각한 피해를 끼칠 이러한 문명 특성은 인간 중심·효율 및 성과 중심의 면모를 걷어내고 모든 존재가 공존 공생할 수 있는 방향으로 변화해야 한다. 그렇게 하지 않을 때 우리는 『씨앗을 뿌리는 사람의 우화』 속 현실처럼 일부 거대 권력자들의 이익에 복무하는 사회 시스템과 가진 것 없는 사람들에게 할당된 폐허로 이루어진 세상 속에서 뒤늦은 시작을 힘겹게 시도해야 할지도 모를 일이다. 현대 문명이 만든 성과는 분명 빛나는 면모를 갖고 있다. 다만 이것이 위계와 착취를 당연시하고 모든 존재의 존재함을 존중하는 태도를 외면하는 생산·발전 일변도의 가치 지향에 치우친 것은 결정적 문제이다. 이 문명에 의해 달라진 현실 속에서 우리는 어떤 지향점에 눈을 돌리고 어떤 변화를 가져와야 할 것인가. 이 일대 전환의 시기에 옥타비아

버틀러가 내어놓은 ‘신은 변화’라는 ‘지구종’ 우화는 우리들에게 많은 시사점을 제안해 준다.

작품 속에서 ‘변화’를 형상화하기 위해 버틀러는 여러 서사 설정을 사용하는데 특히 ‘불’이라는 소재가 인상적이다. ‘불’의 첫 등장은 장벽이 있던 시절 근친상간으로 태어난 꼬마 ‘에이미 던’이 홀로 불장난을 하다가 창고를 태운 때다. 죄없이 태어났지만 태어남이 죄였던 이 아이가 일으킨 불은 폭력·혐오·착취로 망가진 현실에 대한 상징이다. 두 번째로 등장하는 불은 ‘파이로’들이 마을에 일으킨 불이다. 이 마약 중독자들은 절망적 상황을 환각으로 도포하고 폭력으로 잊으려 한 냉소적이고 게으른 폭군들이다. 이 불은 스스로 삶을 포기한 자들이 세상 모든 사람을 자기 곁으로 끌어내리려 하는 광기와 폭력을 상징한다. 세 번째 불은 장벽 붕괴 이후 노상을 떠돌게 된 이튿날 밤 ‘로런’이 ‘자라’ ‘해리’와 함께 있으면서 피운 불이다. 아늑하고 따뜻한 느낌을 전해주는 이 불은 사람에게 안전하다는 착각을 선사하고 지금보다 조금 더 안온했던 시절에 대한 향수를 떠올리게 한다. 네 번째는 ‘엘리’

와 ‘질’ 자매가 자신들을 학대하던 아버지를 불태워 죽인 불이다. 이는 자식이 아버지를 죽이는 패륜의 불이자 악을 처단하고 기존 질서를 떨쳐내어 떠나는 불이다. 다섯 번째의 불은 멀리서 ‘파이로’들이 일으킨 불이 번져 거대한 산불이 되어 ‘로런’ 무리를 덮쳐오는 공포의 불이다. 무리는 멀리 있던 불에 서서히 따라잡히면서 공동체 해체의 위험에까지 이른다. 다행히 불을 피하지만 이 불이 가져다준 위기는 이들이 처해 있는 현실의 잔혹함과 이 공동체의 결속력이 얼마나 연약하고도 소중한지 일깨운다.

이처럼 ‘불’은 작품 속에서 현대 문명의 파괴적 한계를 상징하면서 동시에 새로운 가능성으로 드러내기도 하는 등 매우 다양한 의미 스펙트럼을 가지면서 형상화되고 있다. 태고적 신화에서 ‘불’은 ‘프로메테우스’가 인간에게 전해준 신의 소유물 중의 하나로, 인간은 ‘불’을 가짐으로 해서 문명의 길로 들어섰다고 한다. 이 이야기는 ‘불’이 인류의 문명과 기술의 탄생을 알리는 자연 요소로서 인류를 인류일 수 있도록 한 첫 도구였음을 일깨운다. 그랬던 ‘불’이 버틀러의 우화 속에

서는 이처럼 기후 위기와 그것과 연동된 파괴적 문명 특성을 떠올리는 소재로 사용되고 있는 것은 아이러니적이다. 하지만 버틀러는 여기에 머물지 않고 ‘불’을 자기 돌봄과 새로운 공동체 구성의 가능성에 대한 알레고리로도 사용한 것이다. 결국 중요한 것은 약이자 독인 현대 문명의 성과들을 우리가 어떻게 변화시킬 것인가 하는 점이다. 우리는 어떤 식으로 문명을 변화시켜 나가야 할 것인가. 어떤 가치로 어떤 변화를 가져다 놓을 것인가. 이러한 시대 과제 앞에서 선 우리에게 옥타비아 버틀러는 섬세하고 사실적인 문장과 치밀한 서사 설정으로 새로운 가치지향을 보여주었다.

기후 위기와 돌봄의 문제를 형상화한 작품들은 이후로도 계속 등장한다. 당장에 버틀러도 속편 『은총받는 사람들의 우화』를 제출해 에이콘의 정착 실험에 대한 상상력을 이어가는데, 이 작품에서는 국가폭력과 돌봄이 불가능한 상황에 대한 문제의식을 확장해서 보여준다. 마야 룬데의 『벌들의 역사』나 김초엽의 『지구 끝의 온실』 같은 작품들은 인간종을 상대화하고 테라포밍의 아이디어를 제시하며 인공지능이나 로봇

에 대한 아이디어를 통해 인간의 고유한 영역의 존재론을 재규정한다. N.K. 제미신의 『다섯 번째 계절』은 기후 위기의 상상력을 대서사시로 만들어 인간 존재 자체에 대해 질문하게 한다. ‘생존’과 ‘돌봄’ 가치를 근거로 하는 ‘변화’를 살아내는 ‘지구중’ 인류에 대한 버틀러식 상상력은 이러한 다양한 작품들의 기원이 되기도 하고 상호텍스트적 관계를 만들어가기도 하며 기후 위기 서사의 중요한 디딤돌이 되고 있다. 현대 인류가 당면한 아포칼립스적 전망 앞에서 이러한 작품들이 성실하게 제기하는 문제의식에 대해 그 어느 때보다 귀 기울여야 할 시기이다.



참고문헌

- 더 케어 컬렉티브, 정소영 옮김, 『돌봄 선언』, 니케북스, 2021.
- 도나 해러웨이, 최유미 옮김, 『트러블과 함께하기』, 마농지, 2025.
- 마사 누스바움, 한상연 옮김, 『역량의 창조-인간다운 삶에는 무엇이 필요한가』, 돌베개, 2015.
- 신지혜 외, 『기후 돌봄』, 산현글방, 2024.
- 엘리자베스 콜버트, 김보영 옮김, 『여섯 번째 대멸종』, 쌤앤파커스, 2022.
- 옥타비아 버틀러, 장성주 옮김, 『씨앗을 뿌리는 사람의 우화』, 비채, 2023.
- 조르조 아감벤, 양창렬 옮김, 『장치란 무엇인가』, 난장, 2010.
- 조안 트론토, 김희강·나상원 옮김, 『돌봄 민주주의』, 박영사, 2024.
- 주디스 버틀러, 김정아 옮김, 『비폭력의 힘』, 문학동네, 2021.

『비판적 에코페미니즘』:
악어의 눈과 마주쳤을 때

석영미



산책로 작은 나무 틈 사이로
나를 부르는 고양이의 눈과 마주쳤을 때나
혹은 이제 곧 요리가 되어 나의 식탁에 올라갈
무색의 닭의 눈동자와 마주쳤을 때.

그들과 나의 상호존재성을
어떻게 알아차릴 수 있을 것인가.

악어의 눈



〈사진 1〉악어의 눈 1

당신은 자신이 다른 동물에게 먹힐 수 있다는 상상을 해 본 적이 있는가?

1 생성형 AI의 이미지 생성 기능을 활용하여 제작하였습니다.

1985년 호주의 카카두국립공원. 플럼우드(Val Plumwood)는 카누를 타다가 악어를 맞닥뜨려 ‘죽음의 소용돌이’를 세 번이나 당한다. 그는 강렬한 금빛 테두리가 빛나는 포식자의 눈을 마주한 순간 지금껏 안온하게 몸담아 온 세계에 일어난 균열을 느낀다. 인간은 최상위 포식자로서 모든 비인간 존재 위에 군림하며 그들을 마음껏 사용할 수 있지만, 그 역은 성립하지 않는다는 서구의 인간 중심적 세계관이 깨어지는 순간이었다. 인간도 다른 모든 생명 존재와 마찬가지로 먹이사슬 안에 위치한다는 고통스러운 진실이 수면 위로 드러난 것이다.²

환경운동가이자 페미니스트 생태철학자 플럼우드는 그의 책 ‘악어의 눈’에서 “모든 생명은 먹이가 되고, 동시에 먹이 그 이상이다”라고 말한다. 왜 인간만이 먹이사슬의 모든 비인간 존재 위에서 군림하는지에 대해 강력한 의문을 제기하면서, 그레타 가드의 『비판적 에코페미니즘』은 플럼우드

2 발 플럼우드, 김지은 옮김, 『악어의 눈: 포식자에서 먹이로 전략』, 연두, 2023. 9쪽.

기대고 있다. 우리 자신이 살아있는 동안과 죽은 후 언제라도 다른 동물종의 잠재적 먹잇감임을 인정하는 것이 바로 비판적 에코페미니즘이다.

에코페미니즘의 진화

우리가 이 책 비판적 에코페미니즘을 펼치기 전에 먼저 에코페미니즘(Ecofeminism)의 탄생과 진화에 대해 알아보도록 하자. 에코페미니즘이란 용어는 1974년 프랑스의 작가 프랑수아즈 도본드(d'Eaubonne)의 책 『페미니즘인가 파멸인가』에 처음 등장했다. 에코페미니즘은 자연에 대한 지배가 여성에 대한 지배와 연결되어 있으며 가부장적 사회 구조와 자본주의 경제 체제가 자연과 여성을 동시에 착취한다는 문제의식에서 출발한다. 백인-정착민-가부장적 세계관과 그것이 서로 중첩되고 교차하는 방식으로 여성, 유색인, 빈곤층, 동물, 그리고 인간너머의 세계에 끼치는 영향에 대한 비판은

새롭지 않다. 그러나 이러한 연결을 본격적으로 논의할 수 있는 용어를 가지게 된 것은 ‘에코페미니즘’이라는 단어가 탄생하면서부터였다.³ 에코페미니즘은 여성이 가진 재생산 능력과 돌봄과 양육, 생태적 감수성 등의 능력을 높이 평가하고 생태위기 극복과 여성해방을 위해서는 이른바 ‘여성적’ 가치로 새로운 문화, 새로운 생활양식을 만들어나가야 한다고 주장했다. 이러한 점들이 ‘본질주의’라는 비판을 받기도 했지만 잘 알려진 반다나 시바, 마리아 미즈 등이 이를 비판하고 계급, 인종, 섹슈얼리티 등이 다양한 구획과 억압의 맥락에서 여성과 자연과의 관계가 재구성됨을 강조했다. 무엇보다 인간을 포함한 다양한 생명체들의 ‘상품화’를 조장해 온 자본주의에 저항하는 변혁적인 페미니즘을 주장했다(10쪽)

이후 1990년대를 거치며 에코페미니즘은 급진적인 확장을 이루게 된다. 호주의 페미니스트 철학자 플럼우드는 인간

3 캐럴 J. 애덤스, 로리 그루언, 김보경, 백종륜 옮김, 『에코페미니즘: 인간, 동물, 지구와 교차하는 페미니즘적 시선들』, 에디투스, 2024, 24쪽.

은 생태적 존재로, 비인간은 윤리적 존재로 재위치시키자는 뜻을 내포한 ‘비판적 에코페미니즘’이라는 용어를 만들어냈다. 이 책은 플럼우드의 이론을 토대로 기존 에코페미니즘 이론에 더하여 환경정의, 종간정의, 기후정의, 퀴어 에로티시즘, 동물연구와 식물연구, 포스트휴머니즘 논의까지 포함하는 비판적 에코페미니즘으로 발전시킨다.

지구타자와 소통하기

사람들만이 생각할 수 있다, 그렇게 말하지는 마세요
 나무와 바위 작은 새들조차 세상을 느낄 수가 있어요
 자기와 다른 모습 가졌다고, 무시하려고 하지 말아요
 ... (중략) ...

우리는 모두 서로 얽혀 있어 떨어질 수 없는 관계 속에서

디즈니 애니메이션 〈포카혼타스〉에서 주인공 포카혼타

스가 영국인 존 스미스에게 생명의 평등함을 일깨우며 부른 노래 중 일부이다. 우리에게 ‘바람의 빛깔’이라는 제목으로 잘 알려져 있다. 비판적 에코페미니즘의 핵심이라 할 수 있는 ‘종을 횡단하는 소통’을 이토록 잘 표현한 가사가 있을까. 생태철학자 제인 베넷은 세상은 생동하는 물질로 이루어져 있다고 보았으며 생물학자 린 마굴리스는 “인간은 걷고 말하고 생각하는 무기질”이라 했다. 인간만이 살아있고 주체적으로 움직이는 것이 아니라 지구상의 동물, 식물, 기타 사물들도 모두 생동하는 물질이라는 말이다. 인간 또한 정신적 존재만이 아니라 몸이라는 실체로 이루어진 몸적 존재이며 무생물을 포함한 세상 만물에 활력이 있다고 본 것이다.⁴ 저자인 가드 또한 이처럼 생동하는 지구타자와 소통한 경험을 책 곳곳에 다루고 있다.

4 심귀연, 『이 책은 신유물론이다』, 날, 2024, 100~101쪽.

대학원을 다니며 공부로 인한 의자 생활을 보상할 겸 나는 하루에 8킬로미터씩 달렸다. 언덕의 참나무 숲으로 갔다가 내려와서 호수 주변으로 수 킬로미터를 돌고, 나무들 사이를 통과하여 다시 돌아오는 코스였다. 내 몸은 나무들 사이에서 달라지는 것을 느꼈다. 몸은 더 가벼워지고 기운이 넘쳐났으며 마치 나무들과 내가 서로 인사를 나누는 것 같았다. 나무들이 지구타자인 나를 쳐다보고 친족으로 알아보는 것 같았다. ... 나는 손에 책을 들고 편히 기댈 수 있는 나무둥치를 찾아 숲 여기저기를 걸어 다녔다. 그러자 어느 나무가 “이리로 와”라는 메시지를 보내왔다. 메시지를 따라 그 나무에게로 갔다. 거기에는 정말로 내 몸이 선 채로 기대어 쉬기에 딱 맞을 긴 공간이 있었다. 그러나 놀란 마음에 “나무가 말을 할 리 없지!”라며 소리를 질러버렸고, 결국 그 순간을 망치고 말았다(41쪽).

데카르트식 합리주의가 깊이 뿌리내린 서구 유럽문화의 아이들은 아주 어렸을 때부터 다양한 삶이 얹힌 인간 공동체와 자신을 둘러싼 살아있는 세계가 지속적으로 내보내는 정

보를 받아들이지 않도록 배운다(42쪽). 우리 또한 그들의 소리를 놓치며 살아왔다. 그러나 저자처럼 장소에 귀를 기울이며 -정확하게는 모든 지구타자들에게 귀를 기울인다면- 그 이미지나 느낌을 통해 종합단적 소통이 이루어지는 경험을 할 수 있다.

바위가 나에게 자기를 보여주기 시작하더니 계속 쳐다보자 바위가 흘러갔다. ... 바위는 함께, 또 따로 흘렀다. 나는 용암을 보았다. 얼음도 보았다. 바위가 움직여 뭔가를 형성하고는 식어서 굳어지는 것을 보았다. ... 바위가 나에게 보여준 것은 자기의 역사와 이야기와 바위-되기(becoming)였다(45쪽).

저자는 미네소타 주 여행에서 폭포 근처 급류에서 카누를 타고 바위에서 점심을 먹다가 아무 생각 없이 그냥 강물과 바위에 주의를 기울이고 있었을 뿐이다. 누가 바위를 무기력하고 움직임 없다고 말하는가. 모든 바위는 흐른다. 흐름은 암석의 본질이지 일탈적 현상이 아니다. 모든 암석은 움직인다. 바

위가 굳어있다는 것은 거짓말이다(46쪽).

우리는 경청의 중요성을 익히 알고 있다. 대화에서 상대방의 말을 들을 때 얼마나 마음을 다해 들어야 하는 지, 그 사람의 말에 드러나지 않는 의도와 욕구까지 파악하며 듣고 ‘공감’을 해 줄 수 있어야 진정한 듣기와 경청이라는 사실을 말이다. 에코페미니즘 역시 이 경청의 중요성을 강조한다. 경청은 종속과 연관되지만 발화는 권력, 지식, 지배와 관련이 있기 때문이다. 전통적으로 우리 사회에서 남성들은 자기주장적 말하기에 단련되어왔고 여성들은 관계적 대화에 익숙해져 있었다. 같은 말을 해도 “그렇지 않은가요?” “죄송하지만” “미안하지만” 등의 배려적 말투의 여성의 전유물인 것으로 여겨져 왔다. 대화에서 여성에게 요구되는 역할은 대화를 주도하는 것이 아니라 말하는 사람에게 지지를 보내거나 화자의 말을 그대로 수용하는 경우가 많았다. 그러나 최근 커뮤니케이션을 페미니즘 관점에서 연구하는 학자들은 누구의 담화가 주목을 끌 만한 장점이 있는지 뿐만 아니라 누가 그 담화에 귀를 기울이는지에 주목한다(37쪽).

이들은 백인 동료에게는 유색인종에게, 이성애자와 퀴어에게는 트랜스젠더 활동가에게, 페미니스트인 남성 동료에게는 여성에게 귀를 기울이라고 조언한다. 나아가 에코페미니스트들은 경청을 인간 너머의 존재로까지 확대시켰다. 귀를 기울인다면 동물의 말을 알아들을 수 있다는 것이다. 발화는 언어를 가진 인간만의 능동적 특권이자 존재의 능동적 양식이며 반대로 듣기는 수동적이며 수용적인 위치에 놓여 있었다. 그러나 페미니즘의 관점은 이를 더 넓게 해석한다. 듣기 또는 주의 기울이기는 모두 능동적인 행위로 간주되어야 한다. 주의를 기울인다는 것은 지성을 발휘하는 것이자 상호활동(interact)을 할 수 있도록 타자를 알려는 노력이다(38쪽).

경청의 전통은 지구상의 수많은 문화에서 이미 존재해 왔다. 북미 원주민 공동체에서 나무들과 소통을 하던 미덕은 서구 과학이 이를 검증하는 데까지는 수백 년의 시간이 걸렸을 뿐이다. 이들은 우리에게 나무의 말을 들으려면 집중을 해야 하며 무엇보다 ‘온몸과 마음을 쏟아야’ 함을 일깨워 준다. 여성주의적 ‘종횡단적 듣기(trans-species listening)’를 말이다. 데

카르트식 이분법에서 벗어나 식물과 동물을 포함한 지구타자들과의 상호존재성(interbeing)과 윤리적 소비, 존재는 단 하나의 실체가 아니라 다자적으로 연결된 집합체라는 것을.

식물과 동물

동물권 운동의 길잡이로 우리가 잘 아는 피터 싱어의 『동물해방』이 있다면 식물윤리학분야는 크리스토퍼 버드의 『식물의 정신세계』가 있다. 동물연구와 마찬가지로 식물연구도 이전부터 진행되었지만 최근에 와서야 최첨단 학문 분야로 떠올랐다. 그러나 싱어의 이론은 인권에 기반한 도덕적 확장주의로 그 성과를 인정받았지만, 버드의 이론은 비과학적 추측으로 크게 비판받았다. 인간과 자연, 남성과 여성으로 구분 짓는 이분법이 동물과 식물에서도 유사하게 작동한 것이다. 식물연구 학자들 역시 식물과 동물 사이에 그어진 이 경계선에 대해 의문을 제기해왔다(95~96쪽).

2010년대 이후 다양하게 이루어진 식물연구는 식물 역시 이들의 생동과 행위자성을 증명하고 있는 것이 밝혀지고 있다. 동물의 5가지 감각을 넘어서는 15~20가지의 뚜렷한 감각을 자니고 있으며, 휘발성 화학물질 방출과 포식자 퇴출용 독소를 생성하여 신호를 보내는 등의 의사소통 능력을 증명한다. 또한 뿌리 연결망을 통해 자신의 환경을 알고 주변 환경에서 자료를 수집하여 친족과 식물 공동체에 이익이 되는 방식으로 대응할 수 있는 ‘지능’을 지녔으며 나와 다른 아종을 구분할 수 있는 자아정체성을 형성하고 있다. 특히 식물에 대한 생태학적 분석단위는 기존의 개체나 쌍이 아니라 ‘배치(assemblage)’라는 것에 주목하여 식물의 의인화가 아니라 오히려 ‘식물-되기’의 실천이 요구되는 시점에 이르렀다.

그럼에도 불구하고 비판적 에코페미니즘의 관점에서 볼 때 현재 제시된 식물연구의 계보는 동물연구가 발전시키거나 누락해 온 것에 조응하는 유럽의 남성중심적 학계의 전통이다(106쪽). 동물연구는 동물에게는 해방일 수 있지만 식물에게는 억압적이어서 인본주의를 영속시킬 수 있다. 식충식물,

초식동물, 말미잘, 균류 등 식물연구는 식물에게 이로운가? 모든 먹거리가 고통과 쾌락을 느끼는 존재라는 사실에 비추어 어떻게 윤리적으로 먹거리를 선택할 수 있을 것인가? 식물과 인간과 동물들이 처한 상태와 종간의 관계를 연구하고 개선하기 위해서는 어떤 방법이 있는가? 등에 대해 비판적인 접근이 필요한 이유이다.

기존의 인간 중심적 세계관에서는 식물과 동물이 인간의 필요를 충족시키기 위한 도구나 자원으로 인식되어 왔다. 농업, 축산, 의학, 산업 등 다양한 분야에서 인간은 식물과 동물을 단순한 생산과 소비의 대상으로 취급하며, 그 과정에서 생태적 상호의존과 개별 존재의 가치를 충분히 고려하지 않았다. 비판적 에코페미니즘은 이러한 관점에 근본적인 문제제기를 하며, 인간과 자연의 관계를 재조명한다. 식물과 동물이 단순히 인간의 편의를 위한 객체가 아니라, 인간과 상호작용하며 서로의 삶과 생태계에 영향을 미치는 능동적 존재로 말이다.

소젓⁵의 불편한 진실

분명 존재하지만 우리의 눈에 보이지 않는 대상이 있다. 이를 ‘부재지시대상(absent referent)’ 이라고 한다. 대상으로만 존재하고 때로는 은유했다가 삭제하는 대상, 다른 존재와의 관계 및 연결고리가 부정되는 대상을 일컫는다. 소젓이 아니라 우유, 동물의 몸이 아니라 고기, 닭알이 아니라 달걀 말이다. 동물의 젖은 서로 다른 역사적, 문화적 맥락에서 다양한 의미를 가지고 구성된다. 인간이 소젓을 먹게 된 것은 약 1만 년 전, 가축을 길들이기 시작한 농업 혁명시기부터이다. “우유는 가장 완전한 식품”이라는 히포크라테스의 말을 인용하여 소젓을 자연적이고 건강에 유익한 것으로 마케팅해 왔다. 도시화와 축산 낙농의 착취적 기술의 발달로 손쉽게 우

5 우리가 일상에서 쓰는 고기, 우유, 달걀 또는 계란이라는 말은 동물의 몸과 젖을 음식으로 여기게 한다. 비거니즘 활동가와 이론가들은 ‘고기’를 ‘동물의 몸’이나 ‘사체’로 ‘우유’는 ‘소젓’으로 ‘달걀’은 ‘닭알’로 ‘물고기’는 ‘물살이’로 부르기를 제안한다.

유와 유제품들을 소비하게 되고 ‘우유는 완전식품’이라는 신화가 확산되었다.

그러나 소젖이 생산되기까지 투여되는 성장 호르몬과 축적되는 환경 독소 등은 몸에 미치는 악영향이 크다. 특히 아시아인들은 산업화된 서구의 생활방식으로 유제품을 소비하면서 오히려 골다공증 등 질병 증가, 유당 불내증 등이 늘어났다. 반다나 시바는 현대화된 소젖 생산 등을 서구의 기업식 농업을 진보로 위장한 생물 식민주의라고 비판하였다.

또한 소젖에는 한잔마다 젖먹이 자식과 분리된 어미 소의 이야기가 들어 있다. 어미 젖소의 생식과정에 대한 폭력이 자행된다. 지속적인 우유 생산을 위해 어미 젖소는 출산 3주 후 다시 임신 과정을 거치게 된다. 강제적인 임신과 출산을 반복한 어미 젖소는 출산 후 곧 강제로 송아지를 끌어내는 폭력을 당한다. 어미 젖소는 임신과 출산의 육체적인 고통을 반복적으로 견뎌야 하고 갓 태어난 송아지를 빼앗기면서 지속적인 스트레스와 고통을 겪는다. 우유 생산을 위해 어미 젖소의 생식과정을 무자비하게 착취하며 폭력을 행사하는 시스템인 것이다.



〈사진 2〉 우리 아이들 돌려줘요⁶

2017년 뉴질랜드 동물보호단체 세이프(SAFE)는 페이스북에 세 마리의 송아지를 트레일러에 싣고 가는 트럭 뒤를 쫓는 어미 소의 모습을 공개해 전 세계인의 공감과 안타까움을 자아냈다. 세이프에 따르면 매년 뉴질랜드에서는 생후 4일 쯤 약 200만 마리의 송아지가 어미에게서 떨어진다고 한다. 인간이 소젖을 얻기 위해서이다. 이렇게 떨어진 송아지 중 수송아지는 바로 죽임을 당하거나 몇 달 뒤 육류가 되고 암송아지는 어미 소처럼 우유를 생산하게 된다. 공개된 영상에서 어미 소는 새끼들을 돌려달라고 애원하듯 도로를 가로지르는 트럭을 열심히 뒤쫓는다. 어미 소가 송아지와 강제로 떨어졌을 때 받는 스트레스는 인간과 같다고 한다.

6 윤태희, 「“우리 아이들 돌려줘요” 트럭 뒤쫓는 어미 젖소」, 『서울신문』, (2017.11.19.)

인간이 만든 감금체계에 갇힌 다른 동물들 부모들이 어떤 경험을 하는지 생각해 볼 기회로 삼는 이는 거의 없다. 비판적 에코페미니즘의 젖 연구는 생애 첫 관계, 즉 젖을 먹이면서 형성되는 어머니와 아기의 유대관계와 연관된 행동적이고 물질적인 요소들에 의해 생성되는 심리, 사회적 연결을 다룬다. ‘아낌없는 나무’에서처럼 자연과 다른 포유류 동물들을 이타적이고 자기희생적인 어머니로 그려왔다. 이에 따라 암소는 아무런 생각도 없으며 잘 참으며 천천히 움직이고 젖이 나는 특성을 가진 자연을 상징해야만 했다. 이런 고정관념을 버리고 암소의 눈을 바라본다면 우리는 무엇을 볼 수 있을까?(162쪽)

불꽃놀이

밤하늘을 수놓는 화려한 불꽃은 지루한 일상의 커다란 이벤트가 아닐 수 없다. 찰나와 같은 향연을 즐기기 위해 광안

리로 여의도로 구름처럼 모여든다. 그러나 이 화려함과 숭고함 뒤에 가려진 폭력적인 서사에 대해서도 알아야 할 필요가 있다. 예로부터 불꽃놀이 는 자연에 대한 문화의 지배를 단정 짓고, 찬양하는데 이용해왔다. 지배권력은 다양한 형태와 길이로 고안된 불꽃놀이 서사를 통해 문화, 종교, 경제, 환경에 대한 적법한 통제권을 강화해왔다(181쪽).

연출용 불꽃놀이의 전성기였던 14~18세기부터 불꽃놀이는 특권층의 권력과 권위, 이들이 신으로부터 선택받았음을 찬양하는 것이었다. 이성애자 남성왕이 태양처럼 중심에 떠있고 그 주위를 사회와 자연, 동물 등 종속된 대상이 이 빙빙 도는 것으로 재현한 불꽃놀이는 군국주의, 불꽃놀이, 자연 지배의 숭고함을 연결시켰다. 또한 불꽃놀이와 전쟁은 모두 물질적 재료로 폭약을 사용한다는 연관성을 지니며 그 속에서 유사 전투, 폭발, 번쩍이는 섬광 등을 보며 공포가 뒤섞이는 쾌감 등을 경험하게 한다.

“불꽃놀이가 시작되고 밤하늘에 폭죽이 요란하게 터지면 놀란

거위들이 불꽃을 피하려고 기이한 날갯짓을 하고 개들이 폭죽 터지는 소리와 호각소리를 피하려고 목줄을 끊거나 울타리를 뛰어넘어 도망치는데 이런 모습을 아무도 알아차리지 못한다...

불꽃놀이는 동물뿐 아니라 북미 원주민이나 오늘날의 난민과 같은 다른 범주의 ‘타자’들에게 어떤 영향을 미칠까? 어떤 이들은 폭발음 때문에 전쟁의 고통을 다시 체험하게 되는 것은 아닐까? 이 폭죽은 호수나 강, 토양과 대기, 나무와 덩굴 어디에 떨어질까? 관람객은 폭죽의 제조사, 가격, 자금 출처에 대해 무엇을 알고 있을까?”(163~164쪽)

2008년 이탈리아 나폴리 여성들은 “폭죽을 쏘면 섹스는 없다.”라는 구호를 외치며 불꽃놀이 중단을 요구하는 항의집회를 했다. 이 집회를 시작한 까롤리나의 남편은 불꽃놀이 때문에 신체 일부가 마비되는 사고를 당한 것이다. 비판적 에코페미니즘의 관점에서 본 불꽃놀이는 동물과 제3세계의 아동들을 희생양으로 산업화된 국가의 아동들과 성인들에게

도 폭력적인 영향을 끼치는 파괴적인 행위이다. 1899년부터 1908년에 이루어진 미국 독립기념일 불꽃놀이에는 508명의 사망자와 2만 명이 넘는 부상자가 발생했다. 또한 불꽃놀이에 쓰인 잔류 화학물질과 쓰레기는 공기, 물, 토양을 오염시키고 사춘기 소년들의 싸구려 전쟁무기가 된다.

사람들은 눈앞의 화려한 장면에 매료되지만, 그것이 생태계에 미치는 영향을 충분히 고려하지 않는다. 불꽃놀이를 단순한 문화적 즐거움으로 소비하는 태도는 자연과 인간, 인간과 인간을 연결하는 윤리적 책임을 희석시키고 있다. 다양한 문화권에서 불꽃놀이의 화려한 서사는 주류집단이 제국, 에로토포비아, 에코토포비아를 마치 자연스러운 것처럼 강화한다는 점에서 위험하다. 이런 서사가 지닌 느린 폭력은 우리를 종말로 이끌고 있다. 소중한 지구와 수많은 거주자의 안녕을 위한 상호의존의 새로운 축하방식과 서사가 필요한 이유이다(196쪽).

우주로 발사된 동물들

영웅적인 인간 우주비행지원자들은 강제로 발사된 침팬지 전임자의 손자국을 따랐을 뿐. 비인간 동물들이 충돌테스트용 인형들처럼 사용되지 않았다면 과연 우주 경쟁은 어떤 식으로 진행되었을까(203쪽).

미국이 원숭이들로 실험을 하는 동안 소련은 유기견들로 실험을 했다. 과학자들은 암컷이 소변 볼 공간이 덜 필요하고 우주비행 훈련도 더 쉽게 받을 수 있었기 때문에 모스크바 거리에서 주워 온 작은 몸집의 암컷 유기견을 선호했다. 포획된 개들은 좁은 공간에 갇혔고 극도로 시끄러운 소음과 진동에 노출된 채 각종 테스트를 받았다. 1957년 11월 3일 러시아 혁명 40주년을 기념하기 위한 스푸트니크 2호 비행에 ‘라이카’가 탑승되었다. 몸무게 약 6킬로그램 세 살 된 암컷 유기견 라이카는 순종적이고 침착한 성향 때문에 선택되었다. 발사하기 4일 전인 10월 31일부터 라이카는 우주 캡슐 속에 묶여있었고 의료진은 겨우 라이카에게 마지막 마실 물을 줄 수 있었다.



〈사진 3〉 스푸트니크 2호에 태워진 라이카 7

라이카의 소식이 언론에 발표되자 전 세계 동물복지 단체들은 분노와 슬픔을 공개적으로 표출했고, 소련의 뉴스매체들조차 결국에는 라이카를 지구로 돌아오게 할 계획이 없다는 것을 시인했다. 40년이 지난 후 모스크바의 생물문제연구소는 라이카가 스트레스를 받고 체온이 급상승하여 고통스럽고 끔찍하게 죽음을 맞이했을 것이라는 사실을 인정했다.

7 <https://www.britannica.com/animal/Laika>

1998년 당시 개 훈련을 담당했던 소련 과학자 중 한명인 가젠코는 이렇게 회상한다. “시간이 지날수록 그 일에 대해 미안한 마음이 든다. 라이카의 죽음을 정당화할 만큼 우주 발사 미션으로부터 우리가 배운 것은 많지 않다”고(206쪽).

불꽃놀이와 마찬가지로 하늘을 가로지르는 우주캡슐은 찬양과 영웅주의의 시각적, 물리적 서사를 제공했다. 특히 서구 유럽의 지배적인 남성성을 구축하는데 적절했다. 큰 키에 흰색 연구실 가운을 걸친 인간 남자들과 작은 키에 기저귀를 차고 원격측정기가 이식된 어린 포동물 간의 시각적 대조는 냉전 시대 과학의 남성성을 강화했다(210쪽). 인간에게 이익이라고 믿는 정보를 얻고자 다른 동물들의 몸과 생명을 이용하는 실험들은 1970년대 이후 폭로되고 비판받아 왔지만 지금도 여전히 자행되고 있다. 동물실험은 더 적은 비용의 비동물대안과 비교했을 때 반복적이고 고통스럽고 무섭고 불필요하다.

과학에 대한 페미니즘 접근법은 남성중심적 과학과는 다르다. 단지 여성을 연구원이나 연구가치가 있는 주제로 과학

에 '추가'하는 것이 아니라 다른 방법으로 접근한다는 것이다. 특히 대상이 되는 주변화된 개인들과 집단들에 대한 이해를 증진하고 이들의 실질적 물질 조건을 위한 정보를 탐색하는 것이다. 여성 및 다른 주변화된 존재의 경험과 관점이 담긴 자료를 얻기 위해 '경청할 것'을 요구한다(211쪽).

기후정의

2025년 6월 부산 화명동 장미공원에 설치된 기후시계(Climate Clock)⁸는 남은 시간을 4년 29일로 표시했다. 이 시간이 정확하다면 인류가 지구행성을 반납해야 할 기한은 얼마 남지 않았다. 2026년 2월에 미국 핵과학자학회가 공개한 '지구 종말시계'는 자정 85초 전을 가리키고 있었다. 지구

8 기후시계(Climate Clock)는 지구 평균기온 상승을 1.5도 이내로 억제하기 위해 전 세계가 배출할 수 있는 이산화탄소의 남은 양(탄소예산)을 시간으로 변환하여 시계로 표현한 것이다.

종말 시계에서 자정은 더 이상 지구에 생명체가 살 수 없는 시점을 상징한다. 비판적 에코페미니즘은 기후변화와 제1세계(북반구)의 과잉소비가 남성중심적 이데올로기의 산물이며 남성중심적인 기술-과학의 접근법으로는 해결될 수 없다고 비판한다. 지금까지의 대응책에서 말하는 인구조절과 동물식품 생산은 기후위기, 식량 위기의 대안이 될 수 없다.

우리가 먹는 사치스러운 한 끼는 지구의 음식 접시를 세계에서 가장 부유한 사람들의 입안으로 기울이는 것이다. 이는 수십억 마리 동물의 목숨과 거의 절반이 5세 이하의 어린이인 최대 8억 7000만명의 사람들이 만성적 영양실조 상태라는 희생을 치르고 이뤄진 결과이다. 기후변화는 젠더와 인종 부정의, 섹슈얼리티 부정의, 종간 부정의에 의해 고양된 백인 산업자본주의 이성애 남성 우월주의가 과도하게 작동된 탓이기 때문이다(267쪽).

1칼로리의 동물단백질을 생산하려면 식물단백질보다 11배 많은 화석연료를 사용해야 하고, 식용동물을 키우기 위해서는 지구 표면의 30%의 땅이 필요하다. 제3세계와 개발도

상국들은 부채 상환 프로그램 때문에 생계용 식량작물보다 수출용 현금 작물을 재배해야 한다. 수확량이 많은 종자는 고가의 비료를 투입해야 하고 단일 작물로만 길러야 한다. 이는 생물다양성을 파괴하고 물을 오염시키며 빗과 굽주림을 낳을 뿐이다. 특히 여성은 기후변화와 자연재해에 가장 심각한 영향을 받는다. 그러나 여성의 취약성은 타고난 것이 아니며 젠더화된 사회적 역할, 차별과 빈곤을 통해 생산된 불평등의 결과이다. 여성은 세계 총 노동시간의 2/3를 일하고 세계 식량의 절반을 생산하지만 세계소득의 10%밖에 벌지 못한다. 전 세계 10억 명에 달하는 극심한 빈곤 인구의 70%가 여성과 소녀다. 여성과 어린이가 생태적 재난으로 사망할 가능성은 남자보다 14배나 높다.

지구는 여성이 아니고, 하나가 아닌 수십억 개의 몸이다. 나는 단단한 얼음을 찾아 헤엄치는 육중한 백곰을 생각한다. 이 더운 여름밤 잠을 이루지 못하고 아래층으로 내려가 얼음물 한 잔을 만들어 이마에 갖다 댄다. 나는 습지가 줄어들고 꽃이 일찍 피

는 탓에 길을 잃은 철새와 나비, 그리고 제방이 터져 발생한 홍수를 피해 지붕 위에 올라가 있거나 다락방에서 숨 막혀 죽어가는 사람들을 생각한다. 수영을 할 줄 모르는 여성들, 오지 않는 도움의 손길을 집에서 기다리는 여성들, 노인과 아이들을 안전하게 대피시키려다 물에 빠져 죽은 여성들을 생각한다. 우리는 모두 몸으로 안다(297쪽).

기후 위기는 단순한 환경적 문제가 아니라, 성별, 인종, 계층 등 사회 구조와 깊이 연결된 정의 문제이다. 특히, 기후 위기로 가장 큰 영향을 받는 이들은 경제적, 정치적 힘이 약한 사람들, 주로 여성과 농촌 공동체, 그리고 소외된 지역 사회의 주민들이다. 기후 정의는 ‘온실가스 감축’과 같은 기술적 문제로 축소할 수 없다. 대신, 역사적 불평등과 권력 구조 속에서 기후 위기의 피해와 책임을 공정하게 분배하는 것, 즉 정의로운 전환(just transition)이 필수적이다. 유물론적 페미니스트들의 주장처럼 우리의 신체를 경계가 있는 별개의 몸이 아니라 물질적 흐름이라 본다면 기후변화는 우리의 몸과

중첩된 것으로 새롭게 상상해야 한다. 날씨와 기후는 인간 삶이라는 드라마의 자연적 배경이 아니라 우리 자신의, 우리 안에 있는, 우리를 관통하는 현상이기 때문이다(298쪽).

인간은 생태적 존재로, 비인간은 윤리적 존재로

『비판적 에코페미니즘』은 인간과 자연, 그리고 인간이 아닌 존재들 사이에 얽힌 섬세한 관계망을 마주하게 한다. 식물과 동물은 단순히 우리의 필요를 채우기 위한 존재가 아니다. 잎맥을 따라 흐르는 생명의 숨결, 나무뿌리 속에서 서로를 지탱하는 미세한 연결망, 숲과 들판을 누비며 삶을 이어가는 동물들의 눈빛은 인간의 시선으로 환원할 수 없는 이야기를 담고 있다.

행성은 인간을 필요로 하지 않습니다. 인간이 이 행성을 필요로 하지요. ‘우리가 지구를 구한다’고 말하지만, 지구는 인간에게

구해질 필요가 없습니다. 지금의 기후변화는 ‘행성적 관점’을 요구합니다.⁹

스피박의 말을 빌자면 지구본(Globe)은 일상적으로 지구를 떠올릴 때 그리는 이미지로 무한히 개발, 착취 가능하며 수치화된 대상이다. 지구 행성(Planet)은 인간이 거주하고 있되 인간에게 속하지 않은 세계. 잠시 빌려 쓰는 공간으로서의 지구이다. 완전히 본토란 존재하지 않는다고 한다. 우리 모두가 섬 주민인 셈이다. 인간 중심적 세계관을 넘어서, 지구라는 행성과 그 안의 모든 존재가 서로에게 영향을 미치는 거대한 맥락 속에서 사고해야 함을 깨달아야 한다는 것이다. 행성적 관점은 단순히 환경보호를 강조하는 것이 아니라, 글로벌 불평등, 탈식민주의, 여성주의, 생태주의가 얹힌 총체적 책임을 요구한다. 즉, 인간의 생명과 활동은 그저 지구라는 공간을

9 이유진, 「스피박, 우리가 지구를 구한다는 착각…행성적 관점을 가져라」, 『한겨레』, (2025.8.3.)

안에서 독립적으로 존재하는 것이 아니라, 다른 존재들과 행성적 차원에서 서로 얽혀 있고, 그 영향과 책임은 국경과 종을 넘어 확장됨을 의미한다.

젖을 주고받는 행위 속에서 단순한 영양 공급을 넘어선 감정, 신뢰, 생명의 조율이 발생하듯, 인간과 비인간 존재도 서로의 존재와 행위 속에서 새로운 의미와 힘을 만들어낸다. 돌봄과 책임은 인간만의 것이 아니며, 생태계와 그 안의 물질, 비인간 존재 모두가 함께 참여하는 윤리적 과정이다. 그러나 우리는 여전히 이 관계를 제대로 읽지 못하고 있다. 밤하늘을 수놓는 불꽃의 화려함 뒤에는 동물들의 날카로운 두려움과 환경의 상처가 숨겨져 있고, 우주로 발사된 작은 존재들의 몸에는 인간의 탐욕과 호기심이 새겨져 있다.

당신이 만약 어느 깊은 늪에서 악어의 눈과 마주친다면 어떤 깨달음을 얻을 수 있을까. 아니, 산책로 작은 나무 틈 사이로 나를 부르는 고양이와 눈과 마주쳤을 때나 혹은 이제 곧 요리가 되어 나의 식탁에 올라갈 무색의 닭의 눈동자와 마주쳤을 때. 그들과 나의 상호존재성을 어떻게 알아차릴 수 있을

것인가. 이 글을 읽는 당신이 자연과 동물과 식물은 생동하는 지구타자들이며 우리와의 상호 얽힘 속에서 존재한다는 것을 부디 알아차릴 수 있길 바란다. 얽힘이란 바라드의 말처럼 독립된 사물들이 서로 뒤엉켜 있는 것이 아니라 서로 부족한 채로 얽혀서 연결되어 있다는 것을.



참고문헌

그레타 가드, 김현미, 노고운, 박혜영, 황선애, 이윤숙 옮김, 『비판적 에코페미니즘』, 창비, 2024.

발 플럼우드, 김지은 옮김, 『악어의 눈: 포식자에서 먹이로의 전략』, 연두, 2023.

심귀연, 『이 책은 신유물론이다』, 날, 2024.

캐럴 J. 애덤스, 로리 그루언, 김보경, 백종륜 옮김, 『에코페미니즘: 인간, 동물, 지구와 교차하는 페미니즘적 시선들』, 에디투스, 2024.

PNU Startup-10
부산대학교 여성연구소
학술총서 2

젠더, 생태, 삶 **마주침의 정치를 향하여**

초판 인쇄 2026년 2월 19일

초판 발행 2026년 2월 25일

저자 고헌경 · 명수현 · 배혜정 · 석영미 · 이안나 · 이희원

기획 부산대학교 여성연구소

간사 배병용

디자인·편집 배영미

발행인 최재원

펴낸곳 부산대학교출판문화원

출판등록 제1983-000001호 1983.11.10.

부산광역시 금정구 부산대학교로 63번길 2 (우편번호46241)

대표전화 051-510-1932 팩시밀리 051-512-7812

<https://press.pusan.ac.kr>

© 부산대학교 여성연구소, 2026. Printed in Korea

ISBN 978 - 89 - 7316 - 864 - 4 (94080)

978 - 89 - 7316 - 828 - 6 (세트)

※ 이 총서는 부산대학교 국립대학육성사업(PNU-^{The} PIONEER)의 지원으로 제작되었습니다.

