



글로벌 남반구 관점에서 본 페미니즘적 정의 성찰

Nivedita Menon (니베디타 메논)

정의는 시간이 흐르며 당연시되어 온 것들에 의문을 제기하도록 촉구한다. 때로 정의는 기존의 규범적 틀을 넘어설 것을 요구한다.

정의와 질서

종종 '정의로운' 것처럼 보이는 것은 사실 과거 폭력의 전력을 정상화하는 것이다. 불이익이 세대를 거쳐 이어지듯, 소수에게는 부와 특권이 세습된다. 정상성 아래 감춰진 이러한 폭력의 역사를 인식하지 않는 것은, 곧 폭력의 전력을 정당화하는 셈이다.

역사학자 판카즈 자(Pankaj Jha)는 이렇게 말한다. “정의는 우리가 역사학자처럼 사고하도록 요구한다. 현재에만 머물러서는 안 된다. 현재 속에는 과거의 흔적이 존재한다. 그러나 역사는 단순히 과거에 일어난 일이 아니다. 역사는 지금 일어나고 있는 것이며, 현재에 관한 것이다. 사람들이 과거를 기억하고 싶어해서 과거가 중요한 것이 아니다. 과거를 말하는 것은 사실상 현재를 해석하고, 미래를 특정한 방식으로 이야기하려는 의도에서 비롯된다.”

그래서 우리가 과거에 대해 다양한 해석을 갖게 되는 것이다. 내가 '폭력의 역사'라고 말할 때, 나는 이미 끝난 일이 아니라 바로 지금 이 순간을 의미한다. 무언가가 '정의롭다'고 여겨지는 생각 역시, 계속되는 폭력의 과거 역사에서 비롯된다. 그리고 그 끝에 질서가 존재하기 때문에, 그것은 정상적이고 자연스러워 보인다.

프랑스 철학자 로맹 롤랑(Romain Rolland)은 말했다. “질서가 불의라면, 무질서는 정의의 시작이다.” 우리는 '사회적 질서'에 대해 더 비판적으로 사고해야 한다.

이와 관련해 니카라과 수어에 관한 이야기를 들려주겠다. 나는 최근에서야 수어가 단순히 기존 알파벳을 손동작으로 표현하는 것이 아니라, 그 자체로 완전한 언어라는 사실을 알게 되었다. 이는 특권층에게는 삶의 많은 측면이 보이지 않는다는 점을 보여준다.

니카라과는 1979년 혁명으로 군사 독재 정권이 전복된 나라다. 혁명 이후 교육 혁명에 대한 거대한 추진력이 있었다. 그들은 본격적인 수어 교육을 시작하기로 결정했다. 당시 청각장애 인들은 이미 세계 다른 수어와 구별되는 자신들만의 언어, '니카라과 수어(NSL)'를 발전시켜 놓은 상태였다. 학교가 세워지자, 신입생들은 선배들이 사용하는 수어를 배운 뒤 규칙을 깨뜨리며 새로운 어휘, 사고의 틀, 문장 구조를 창안했다. 다음 세대 역시 다시 규칙을 깨뜨리며 언어를 확장시키는 방식으로, 니카라과 수어는 복잡하면서도 유연하게 성장했다. NSL은 “다른 언어적 영향 없이 창안되어, 처음부터 기록된 유일한 언어라는 점에서 절대적으로 독특하다”고 전 세계적으로 인정받는다.



이 비교적 새로운 언어의 탄생과 성장 이야기를 통해 내가 깨달은 것은, 무질서는 단순한 혼란이 아니라, 보이지 않던 것을 드러내는 새로운 지식의 출발점이 될 수 있다는 점이다. 결국, 보이지 않던 것을 드러내는 행위가 정의의 출발점이다.

학습에 관한 두 관점 - 랑시에르와 프레이리

추가로 소개하고 싶은 이야기는 프랑스 철학자 자크 랑시에르(Ranciere)의 책 『무지한 교사』에 실려 있다. 이 책에서 랑시에르는 플랑드르어를 사용하는 지역 주민들에게 프랑스어를 가르치려 파견된 실제 교사, 조제프 자코토의 이야기를 전한다. 당시 주민들은 프랑스어를 전혀 몰랐고, 교사 역시 플랑드르어를 이해하지 못했다.

교사는 그리스 서사시 『일리아드』의 양면으로 번역된 책을 가지고 있었는데, 한쪽에는 프랑스어가, 다른 쪽에는 플랑드르어가 실려 있었다. 그는 학생들에게 이 텍스트를 주고, 플랑드르어 부분과 비교하며 프랑스어 단어를 스스로 찾아보라고 지시했다. 모든 학생은 랑시에르가 표현한 대로, “자신의 지성이 스스로 드러나게 하는 이 과정을 통해 프랑스어를 배웠다.

이 이야기를 읽으며, 나는 언어가 철저히 주변화된 과거 식민지 국가 출신으로서 한 가지 의문을 품었다. 왜 학생들은 프랑스어를 배워야 했지만, 교사는 플랑드르어를 배울 필요가 없었을까?

그 이유는 프랑스 민족 국가가 형성된 방식과 관련된다. 18세기 이후 대부분의 민족 국가는 지배 언어 외의 언어를 주변화하고, 지역 문화를 동화시키거나 파괴함으로써 만들어졌다. 프랑스어는 프랑스 민족 국가의 언어였기에, 소수 언어인 플랑드르어는 자연스럽게 밀려날 수밖에 없었다. 랑시에르는 이러한 구조적 불평등을 깊이 고민하지 않았다. 프랑스인으로서 그는 이를 진보적 교육으로 여겼기 때문이다.

하지만 특정 언어를 기준으로 한 ‘하나의 민족, 하나의 언어’ 혹은 ‘하나의 민족, 하나의 어떤 것’이라는 사고방식은 본질적으로 불의를 초래한다. 교사가 행한 교육은, 이미 주변에 형성된 프랑스어 지배적 세계에서 플랑드르 아이들이 살아가도록 준비시키는 것이었다. 많은 역사학자들은 근대 민족국가의 형성 과정이 구조적으로 식민주의와 유사하다고 지적한다.

랑시에르와 대조되는 교육에 대한 사고방식은 브라질 학자이자 활동가인 파울루 프레이리(Freire)의 『억압받는 자들의 교육학』에서 찾을 수 있다. 프레이리는 교육을 이렇게 정의했다. 교사는 학생에게 다섯 가지를 가르치고, 학생은 교사에게 다섯 가지를 가르친다.

나는 이 교육학적 접근에서 ‘외부’라는 개념을 끌어온다. 내부에서 정상으로 여겨지던 것이 외부로부터 침입당하면, 우리는 갑자기 깨달게 된다. “아, 이건 고정되고 자연스러운 게 아니었구나. 이건 정당한 게 아니었어.” 이 ‘외부’는 교사, 친구, 사회 운동, 혹은 책임일 수 있다.

권력 구조가 공고해지는 것을 막는 외부는 항상 존재한다. 자본주의든, 가부장제든, 종교적·인종적·계급적 정체성에 기반한 우월주의든, 항상 외부가 침입해 들어온다. 이것이 바로 프레이리가 말한 핵심이다. 학생은 교사의 지식에 대한 ‘외부’이고, 교사는 학생의 지식에 대한 ‘외부’다. 외부가 들어오면 우리는 불안정해진다. “아, 내가 줄곧 틀렸던 건가?”라고 스스로 묻게



되고, 때로는 “그래, 내가 틀렸지만, 새롭게 드러난 세계는 놀랍다”라고 인정하게 되는 순간이 온다.

정의와 공정성

공정성이라는 정의의 개념은 매우 공정하게 들리지만 실제로는 전혀 공정하지 않습니다. 정의는 차이를 인정하고, 개인과 집단의 필요를 고려하는 개념에 기반해야 한다. 이는 학계에서 오랫동안 논의되어 왔지만, 인도에서 카스트 기반 할당제나 버스 내 여성 전용 좌석과 같은 적극적 차별 시정 조치가 논란이 될 때마다 다시금 중요한 질문으로 떠오른다. 핵심은 동일하다. 사회는 차이를 인정해야 하는가? 정의는 차이를 기반으로 해야 하는가?

그 차이에는 두 가지 유형이 있다. 하나는 계층적 차이, 다른 하나는 명백히 불공정하고 부당한 차이이다. 예를 들어 남아프리카공화국은 인종 간 차별을 제도화한 아파르트헤이트 체제를 가졌지만, 이 체제는 극도로 계층적이고 부당하여 일부에게만 권리를 부여하고 다수에게는 권리를 부정했다. 차이 자체가 계층적이지는 않지만, 사회 구조는 계층을 만들어낸다.

인종, 카스트, 계급, 성별의 차이는 동시에 계층적이다. 성별을 예로 들어보자. 우리가 사는 세상에서 출생 시 부여받은 성별은 전 생애와 삶의 방식을 결정짓는다. 이는 가부장제, 이성애 규범성, 즉 세상이 오직 두 성별만을 포함한다고 전제하는 체제에서 비롯된다.

그러나 우리는 이제 20세기 이후 급격히 변한 세상에 살고 있다. 우리는 두 가지 이상의 성별이 존재한다는 사실을 알고 있으며, 이제는 거의 당연시한다. 내가 자라던 시절에도, 강력한 퀴어 운동 덕분에 사회의 반발을 경험하며 이를 배울 수 있었다. 윤리적인 삶을 살기 위해, 우리는 “내가 아는 모든 것이 옳다”라고 단정할 수 없으며, 오히려 “내가 아는 모든 것은 바뀔 수 있다”라고 말해야 한다. 그리고 그것은 매일 변화하고 있다.

철학자 주디스 버틀러는 오랫동안 의학, 생물학 등 다양한 담론을 통해 성별이 구성된다고 주장해왔다. 버틀러에 따르면, 세상은 마치 두 성별만 존재하고 각 성별이 오직 ‘반대’ 성별에게만 끌리는 것처럼 보이도록 강력한 틀, ‘이성애적 매트릭스’가 존재한다. 버틀러의 문제제기는 가부장적이고 이성애 중심적이며 불공정한 기존 사회 질서에 대한 위협이 된다. 현재 미국에서는 이러한 방식으로 성별을 가르치거나 논의하는 것에 대해 국가 차원의 강력한 반발이 존재한다.

문제는 차이가 아니라, 그 차이가 계층을 만들어내는 사회적 상황 속에 끼워진다는 점이다. 시각 장애와 같은 신체적 차이를 예로 들어보자. 왜 시각 장애가 문제로 여겨지는가? 세상은 시력을 가진 사람들을 기준으로 만들어졌기 때문이다. ‘눈먼 자들 사이에서는 한쪽 눈 있는 자가 왕이다’라는 속담은 사실과 다르다. 의미가 있는 이유는 세상이 시력을 가진 사람들을 위해 설계되었기 때문에, 시력을 잃은 사람들은 불편을 겪게 된다는 점뿐이다.

작은 사례를 들어보겠다. 내 친구 중 한 명이 연구소에서 근무하는데, 동료 중 한 명이 시각장애인이었다. 어느 겨울 오후 4시쯤 친구가 그 동료를 찾았고, 5시 30분이 되자 이미 방 안은



너무 어두워졌다. 친구는 동료에게 “불 좀 켜지 않을까?”라고 말했지만, 동료는 웃으며 “정말 필요하다면 네가 켜!”라고 답했다. 어둠으로 불편을 겪은 것은 시력을 가진 사람이고, 시각장애 인에게는 아무 문제가 없었던 것이다. 만약 세상이 시각장애인을 중심으로 설계되었다면, 시력을 가진 사람이 오히려 불편을 겪는 상황이 발생했을 것이다.

즉, 신체적 차이는 사회가 특정 기준을 중심으로 구성되었기 때문에 장애가 되는 것이다. 따라서 정의는 단순히 공평한 대우를 의미하는 것이 아니라, 차이를 인정하는 데 기반해야 한다. 동일성을 강조하는 정의 개념은 오래전부터 비판을 받아왔고, 페미니스트와 비판적 인종 이론가들은 이를 강하게 비판해왔다.

차이의 관점에서 정의를 사고할 때, 우리는 세계의 다양한 불평등 축을 따라 사회 정의와 적극적 차별 시정 조치를 논의할 수 있다. 바로 여기서 재분배 사상이 비롯된다.

정의와 자유

자유(freedom)와 해방(liberty) 사이에는 차이가 있을까? 한나 아렌트를 제외하면, 대부분의 서양 철학자들은 이 둘을 구분하지 않는다. 아렌트에 대해서는 나중에 다시 논의하겠다. 나머지 철학자들은 자유와 해방을 동의어로 본다.

전통적으로 서구 자유주의 정치 이론은 자유를 자유주의 가치 중 최상으로 여겨, 평등이나 정의보다 우위에 두었다. 개인의 자유가 소중히 여겨지기 시작한 것은 16세기에서 18세기 사이, 유럽에서 농민들이 토지에서 철저히 박탈되고, 사회가 소수의 재산 소유자와 권리도 재산도 없는 방대한 대중으로 구성된 이후였다. 이러한 변혁 이후에야 개인적 자유는 서양 철학이 옹호하는 가치가 되었다. 마르크스는 『자본론』에서 토지에서 폭력적으로 쫓겨나 노동력 외에는 아무것도 남지 않은 농민들을 두고 아이러니하게도 “자유로운”이라는 표현을 사용했다. 그들은 아무것도 가지지 못했으며, 소유했던 모든 것에서 해방된 상태였다.

가장 널리 알려진 자유 개념화는 이사야 버린의 것이다. 그는 부정적 자유와 긍정적 자유를 구분했다. 부정적 자유는 개인에 대한 외부 기관(국가 포함)의 강압이나 제약이 없는 상태를 의미한다. 긍정적 자유는 자신의 삶을 통제하고 근본적 목적을 실현할 수 있는 가능성을 의미하며, 이는 종종 개인보다는 집단에 귀속된다. 그러나 자기실현이나 자기결정으로 이해되는 자유의 추구는, 자유주의자들이 일반적으로 허용하지 않는 형태의 국가 개입을 필요로 할 수 있다. 바로 이 때문에 버린을 비롯한 자유주의자들은 긍정적 자유 개념을 의심스럽게 여겼다. 그들의 견해로는, 이 개념이 권위주의적 위험을 내포하기 때문이다.

반면, 줄리어스 니에레레, 크와메 은크루마, 프란츠 파농 같은 아프리카 사상가들과 간디, B.R. 암베드카르 등 글로벌 남반구 사상가들에게 자유는 반제국주의 맥락에서 정의된 자유(freedom)로 이해되었으며, 항상 공동체적 가치와 연결되어 있었다. 자유는 단순히 식민 통치로부터의 해방이 아니라, 새롭고 정의로운 사회를 건설할 자유였다.

니에레레에게 ‘우자마(ujamaa)’는 ‘가족애’로 번역될 수 있으며, 새로운 사회주의 탄자니아를 건설할 공동체적 가치와 연결되었다. 은크루마에게 그것은 아프리카 사회주의였다. 이는 대



부분의 아프리카 식민지 이전 사회가 공동체적 기반 위에 세워졌고 사유 재산 전통이 없었던 이해 위에 구축되었다. 이를 바탕으로 그는 서구 자본주의와 소련 공산주의 사이의 제3의 길, 토착적 아프리카식 사회주의 경로의 존재를 정당화했다.

프란츠 파농에게 자유는 사회적 자유, 즉 국가와 사회 속에 자리한 개인의 자유였다. 이는 자유에 대한 인식, 자기표현, 자기 자신에 대한 순종을 포함하며, 국민 스스로 자신에게 영향을 미치는 결정을 내려야 함을 의미한다. 결정은 지도자가 아닌 국민, 모든 국민에 의해 내려져야 한다.

간디에게 자유는 스와라지, 즉 자치이다. 이는 외부 통치자로부터의 자유일 뿐만 아니라, 자기 통제와 규율, 개인과 공동체를 묶는 윤리 원칙의 집합을 의미한다.

암베드카르에게 자유는 사회 혁명과 불가분의 관계에 있다. 자유는 카스트 제도의 소멸을 의미하며, 억압적 카스트 질서로부터의 완전한 해방, 즉 사회 혁명 그 자체를 뜻한다. 따라서 단순한 정치적 혁명만으로는 자유를 가져올 수 없으며, 사회 혁명이 필수적이었다.

서양 철학자 중 자유(freedom)와 해방(liberty)을 명확히 구분한 유일한 인물은 한나 아렌트였다. 아렌트는 자유를 좁은 의미로, 부정적 자유, 즉 억압으로부터의 해방으로 이해했다. 그녀는 이 자유가 개인이 사적 영역에서, 심지어 군주나 봉건적 계층 구조 아래에서도 누릴 수 있다고 보았다. 반면 해방은 더 넓은 의미로 “공공 업무에의 참여, 공적 영역에의 진입”을 뜻한다.

철학자 한나 피트킨은 아렌트가 자유를 역사적 필연성에 대한 반박으로 이해했다고 주장한다. 자유는 역사가 저절로 펼쳐지는 것을 무기력하게 지켜보는 것에 맞서는 인간의 행동, 창조성, 자발성, 주도적 능력이다.

좁은 자유주의적 해석을 넘어선 페미니즘에서 자유는 개인만을 위한 것이 아니다. 개별 여성은 자유로울 수 없으며, 어떤 한 여성이라도 진정으로 자유로워지려면 가부장제가 종식되어야 한다.

정의는 오직 포스트내셔널(Postnational)일 수 있는가?

여기서 나는 산지브 바루아가 ‘고향주의적 상상력’이라고 부르는 사고의 한계를 지적하고자 한다. 이러한 한계는 반민족주의 운동 내에서도 발견된다. 바루아는 이를 대신해 ‘대안적 제도적 상상력’을 제안한다. 이 상상력은 정체성을 영토적·민족적 뿌리에서 분리하여 생각하도록 한다. 그는 북동부 인도 지역을 사례로 들지만, 이 논증은 보다 넓은 타당성을 지닌다. 바루아는 다수의 ‘불법’ 이민자들에게 시민권을 부여할 것을 주장하며, 더 중요한 것은 북동부가 국경을 넘어 동쪽 이웃 국가들과 관계를 발전시켜야 한다고 강조한다. 현재 이러한 상상력은 인도 국가나 반군 운동 어느 쪽에서도 주류 비전으로 자리 잡지 못했다. 국경을 넘어 생각하자는 제안은 반역으로 간주될 것이다.



그럼에도 우리는 계속 질문해야 한다. 불법 이민자란 무엇이며, 누구를 의미하는가? 이민은 수세기 동안 지구상에서 흔했던 인구 이동 현상을 대표한다. 자발적(무역상, 유목민, 침략군)이거나 강제적(노예 무역, 계약 노동) 이동이 모두 포함된다. 그러나 민족국가 체제가 확립된 이후, 이러한 이동은 새로운 ‘조국’으로부터 감시를 받게 되었고, 20세기 초 이후 이주는 민족국가 안보와 밀접히 연결되었다. 라나비르 사마다르는 ‘이주’라는 현상이 사실 수세기에 걸친 자연스러운 인간 이동의 연속이었으나, 새로운 국경선으로 인해 갑자기 불법화되었다고 지적한다. 그는 무역, 노동, 가축 방목을 위해 국경을 넘나드는 권리들이 사실 오래된 관행의 재합법화에 불과하다고 주장한다.

마무드 맘다니는 민족주의적 통념과 반대로, 공통된 과거를 공유한 문화 공동체가 반드시 공통된 미래를 가진 것은 아니라고 말한다. 정치 공동체는 과거가 아니라 ‘단일 정치적 지붕 아래’ 공통된 미래를 만들어가겠다는 결의로 정의되어야 한다. 시민권은 출생지의 우연성에 매여 있어서는 안 되며, 노동 장소, 즉 그들이 일하기로 선택한 장소에 부여되어야 한다.

결국 우리의 윤리적 지평을 제한하는 고향 중심적 상상에서 벗어나야 한다. 오늘날 급진적 변혁 정치는 반드시 포스트내셔널(postnational)적이어야 한다. 남아시아 학자 집단이 발전시킨 개념에서, 포스트내셔널리즘의 ‘포스트’는 단순한 ‘이후’를 의미하지 않고, ‘국가를 초월하는(transcending the nation)’ 의미로 이해되어야 한다.

이러한 포스트내셔널리즘은 두 차원을 가진다. 첫째는 국가를 초월하여 국경을 가로지르는 차원이다. 둘째는 국가를 거부하며, ‘더 큰’ 국가 정체성에 편입되는 것을 거부하고, 진보주의적 지배 서사와 맞지 않는 공간·시간적 궤적을 유지하는 차원이다.

첫 번째 차원은 전복적 전략으로 인식되기 쉽다. 기존 국가들의 존재를 전제로 시작해 이를 재검토하기 때문이다. 여기에는 페미니스트, 반핵, 평화 운동 등 국경을 초월한 연대도 포함된다. 예를 들어 2025년 인도와 파키스탄 간 긴장 속에서도, 양국의 천 명 이상의 페미니스트가 평화를 촉구하는 공동 성명을 발표했다.

두 번째 차원, 즉 ‘국가 아래’의 차원은 전략이 덜 명백하다. 이는 국가의 선행적 존재를 전제하지 않으며, 전복적 측면이 국가 위의 전략과 정반대일 수 있다. 예를 들어 대규모 이주를 수반하는 댐 건설이나 광산 개발에 맞선 투쟁, 자원의 통제권을 둘러싼 집단 간 투쟁 등이 여기에 해당한다. 이 차원은 또한 국가의 역사와 평행하거나 교차하지 않는 역사를 주장할 수 있다.

사람들은 추상적 국가가 아닌, 특정 지역과 그 문화에 자신을 동일시한다. 예를 들어, 2002년 구자라트 무슬림 학살 이후 구호 캠프에서 만난 주베이다는 폭도들에게 파괴된 작은 팔찌 장사를 운영했다. 그녀는 구호 캠프가 설치된 성지 부지의 니임 나무 그늘에서 델리 친척 이야기를 했다. 그러나 그녀는 원래 구자라트 출신이 아니었다. 그녀는 브린다반(빈드라반)을 언급하며 말했다. “우리는 거기 출신이에요. 그곳이 우리의 고향입니다.”



주베이다에게 ‘바탄’은 고향을 의미하며, 국가와 동일시되지 않았다. 대부분 평범한 사람들처럼, 그녀는 특정 지역과 그 문화와 동일시했다. 포스트내셔널리즘은 이러한 다중적 역사와 정체성을 인정하고 가치 있게 여기는 것을 수반한다.

정의는 반자본주의적이다

자본주의는 본질적으로 불의하다. 폭력은 자본주의가 확립되는 과정, 공유지를 사유화하고 사람들의 서식지를 박탈하는 과정에 관여하며, 동시에 환경에 대한 폭력도 수반한다.

여기서 ‘디그로쓰(Degrowth)’ 개념을 살펴보자. 공식적으로는 2008년 남유럽에서 등장했지만, 그 뿌리는 1970년대까지 거슬러 올라간다. 탈성장은 생산과 소비의 축소를 요구하며, 인간 복지 증진과 지구 생태계 조건 및 형평성 향상을 목표로 한다. 즉, 경제 활동은 지구의 수용 능력을 초과해서는 안 되며, 부에 대한 탐욕적 추구가 아닌 인간 복지를 증진해야 한다.

물론 북반구 선진국과 남반구 개발도상국의 맥락은 다르다. 하지만 북반구에도 극빈층이 존재하고, 남반구에도 극부유층이 존재한다. 디그로쓰 사상은 남반구에서 엘리트뿐 아니라 좌파까지도 지지하며, ‘자연적이고 무한한 성장’이라는 신화를 정당화에서 배제한다. 따라서 디그로쓰 사상은 근본적으로 반체제적이다.

페미니스트 디그로쓰 운동은 돌봄 노동의 가치를 노동으로 인정하고, “생산 영역을 위해 재생산이 하위화되는 것을 종식”할 것을 촉구한다. 노동과 돌봄 노동의 사회적 조직은 민주적으로 재구축되어야 한다. 신자유주의와 긴축 정책, 교육·의료의 사유화로 극도로 고갈된 공공 복지 영역은 재건되어야 한다. 무엇보다, “이성애 중심적 가부장적 자본주의 원칙에 기반한 성장 패러다임”에 사로잡힌 경제는 해방으로 이끌어져야 한다.

국가 차원의 중앙집권적 방식으로만 생태 위기를 해결하려는 시도는 필연적으로 실패한다. 분권화되었으나 상호 연결된 지역적 삶의 방식으로의 이탈, 공유지 회복, 성장 개념의 절대적 거부 등 동등하게 중요하다. 초기 단계에서는 국가의 지원이 필요할 수 있지만, 이는 수동적 비정치적 행위가 아니다. 오히려 기업 자본과 이를 유지하는 국가 체제의 지속적 폭력에 대한 깊은 정치적 반격이다.

여기서 ‘재야생화(rewilding)’를 언급하고자 한다. 이는 생태학적 전략이지만, 나는 이를 ‘문명’으로부터의 의식적 정치적 후퇴를 상징하는 은유로 사용하고자 한다. 인도에서 프라딕 크리셴은 소규모 생태 복원으로 리와일딩을 실천하며, “오래된 숲은 단순히 나무들의 합계 이상이며, 살아있는 정글 생태계의 일부인 식물, 균류, 미생물, 곤충, 동물 공동체를 재창조하는데 수십 년이 걸릴 수 있다”고 말한다.

인도 각지에서 재야생화 운동이 진행 중이다. 일부는 생태적 비전을 가진 중산층이 주도하며, 문화적 자본과 자금 유치 능력을 갖췄다. 하지만 대부분의 운동은 지역 공동체를 참여시키며, 평소 목소리를 내지 못했던 사람들에게 참여의 기회를 제공한다. 동시에 우리는 자본과 국가의 공모로 위협받는, 전 세계 원주민과 아디바시(Adivasi)의 생물다양성 보존 실천을 수용해야 한다.



연결된 개념으로 '식량 주권'이 있다. 이는 단순히 식량 공급 가능성을 뜻하는 '식량 안보'와 달리, 급진적 대안이다. 2007년 닐레니 선언은 식량 주권을 “생태적으로 건전하고 지속 가능한 방식으로 생산된 건강하고 문화적으로 적합한 식량을 누릴 권리, 그리고 자신들의 식량 및 농업 체계를 정의할 권리”로 정의했다. 이는 시장과 기업 요구보다 식량 생산·유통·소비자의 열망과 필요를 중심에 둔다.

식량 주권, 토지 주권, 재야생화, 탈성장은 서로 연결된 실천의 ‘태피스트리’를 형성한다. 이는 고층 건물 벽에 뿌리를 내리고 벽을 갈라놓을 듯한 피팔 나무나, 회색 포장도로 틈새에서 솟아나는 잡초처럼, 자본주의의 콘크리트 구조를 벗어나고 극복할 가능성을 보여준다.

21세기 페미니스트, 암베드카리즘(Ambedkarite), 포스트내셔널(Postnational), 디그로스(Degrowth) 지향적 관점은 획일성을 반민주적이라 규정하며, 지역을 정당한 주장의 공간으로 인정하고, 참여형 민주주의로의 전환을 암시한다. 이 전환에 내재한 불확실성은 국가의 경직된 확신보다 윤리적이다.

정의로운 미래는 다중 정체성의 말살이나 균일성에 기반하지 않는다. 오히려 정체성의 증식에 기반한다. 피카소의 질문, “꽤 작지 않나요?”는 정착된 세계에 ‘외부’가 들어와 의미 체계와 질서를 불안정하게 만드는 순간을 상기시킨다. 글로리아 안잘두아의 ‘경계 사고’ 개념에서 영감을 받았으며, 월터 미놀로는 이를 발전시켰다. 미놀로에 따르면, “경계 사고는 경계를 넘나드는 것이 아니라 경계에 머무르는 것”을 의미한다. 탈식민주의적 경계 사고는 규범적·유럽 중심적 지식 체계에 대한 인식론적 불복종을 수반한다.

따라서 정의는 단일 거대한 혁명이 아니다. 사회적 규범을 매일 조금씩 갱신하는 과정이며, 어느새 전체 풍경이 변해 있는 것이다.

미래 민주주의는 내부 논쟁과 지역적 뿌리를 가지고, 이질성을 인정하며, 생태적 회복과 변혁에 대한 집단적 책임을 지고, 반자본주의적·탈성장 지향적이며, 사회 정의와 젠더 정의에 헌신하는 형태다. 민주주의는 결코 도달점이나 종결점이 아니며, 불확실한 미래 속에서 새로운 정체성, 새로운 욕구, 새로운 정의 개념이 등장할 가능성을 열어두는 지평선으로서 이해되어야 한다.