

인공자궁/태반* 기술 시대, “참여적 모성”에 대한 윤리적 제언**

백소영 (강남대학교 기독교학과 조교수)

- I. 들어가는 말
- II. 인공 재생산 기술에 대한 여성주의적 주장과 쟁점들
 - 1. 긍정적 시선들과 근거
 - 2. 부정적 시선들과 근거
- III. 여성 정체성과 모성 경험에서 자궁/태반의 여성주의적 의미
- IV. “참여적 모성”과 “사회적 포궁”을 제안하며
- V. 나가는 말

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2021.51.06>

* 자궁과 태반은 각각 다른 기관이지만 이 논문에서는 ‘자궁/태반’으로 함께 사용한다. 모체에서 자궁과 태반은 구별되지만, ‘인공적’으로 시도하고 있는 체외생식과 양육 구조는 이 둘의 기능이 통합된 방식으로 추진되고 있기 때문이다. 자궁이 ‘태아를 보호하는 공간’의 의미를 가지고 태반이 ‘태아에게 영양을 공급하고 배설물을 배출하는 장치’를 의미한다면, 인공 상태에서 이 둘을 기능적으로 구별할 필요는 없다고 판단되기 때문이다. 그러나 ‘자궁’이라고만 쓴 자료들의 경우 그대로 인용하였기에, 본문에서는 자궁, 태반, 자궁/태반이 같은 의미로 병기되었음을 밝힌다.

** 이 논문은 2019년도 정부재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음 (KRF-2019S1A5A2A03044183)

• ABSTRACT •

An Ethical Suggestion of the “Participatory Motherhood”
in the era of Artificial Uterus/Placenta

Prof. Baik, Soyoung (Kangnam University)

This study examines the social-ethical reconsideration of the concept of motherhood, facing the “postmodern predicament” as in Rosi Braidotti’s use of the term, which is shortly will enable us to produce human babies through biotechnological methods. This study pays attention to French feminists such as Luce Irigaray and Julia Kristeva, who see the revolutionary and relational power of the mother experience. Also, this article attempts to present the use of the reproduction machines, which in Donna Haraway have been treated as ‘womb’ and controlled their reproductive power and process by patriarchal males. At the same time, she disagrees with being-mother in the frame of the political power game that could be trapped in another biological essentialism, i.e., being a mother as the woman’s soul and authentic experience. This work suggests the concept of “participatory motherhood” as the meaning of social motherhood, not exclusively biological motherhood. Also, this study argues that the construction of “social uterus/placenta,” in which babies, mothers, and other social weeks are nurtured in the mutual interaction with the participatory mothers.

Key words: Artificial Uterus/Placenta, Feminism, Reproduction, Chora, Participatory Motherhood, Social Uterus/Placenta

I. 들어가는 말

요즘 젊은이들 사이에서는 ‘4비(非)’가 하나의 문화 현상으로 등장하고 있다. ‘3포’ ‘5포’ 나아가 ‘N포’를 선언하며 기성세대들이 생애주기 안에서 ‘당연’으로 경험했던 연애, 결혼, 출산, 내 집 마련, 정규직 취직 등을 ‘포기’하며 ‘소소하지만 확실한 행복(소확행)’에 만족하며 살겠다고 선언했던 것이 불과 5~6년 전이다. 그러나 이제는 ‘아닐 비(非)’란다. 이 선언에 담긴 결연한 의지와 비장함은 체념과 달관이 담긴 ‘포기’와는 사뭇 다르다. 하지 않겠다! 연애, 결혼, 출산 ‘따위’는 내 행복과 무관하다. 아니 나의 행복에 저해가 되는 버거움이다! 포기보다 더 적극적인 호전적 선언이다.

이러한 입장에 대해 기성세대가 즉각적으로 보이는 반응은 ‘이기적’이라는 것이리라. 이 어려운 시절에 어찌자고 자기 생각만 하느냐며 혀를 끌끌 차는 ‘어른들’이 주변에 많다. 그러나 한편에서는 크게 걱정할 일이 아니라는 목소리도 들린다. 바야흐로 인공지능, 유전공학의 복합기술이 인간의 생명 복제까지 가능하게 할 시대가 도래하고 있지 않은가. 이미 결혼·성교·임신·출산 과정에 생명과학·의료 기술이 개입되고 있거나와, 조만간 여성의 자궁/태반을 대체할 수 있는 장치가 개발된다면 사회구성원 유지나 인구조절을 위해 굳이 젊은이들에게 호소할 필요가 없게 될 것이라는 전망이다.

실제로 조산아를 위한 생명 보조·유지 기술, 난임부부를 위한 의료적 도움으로 시작했던 재생산·생식 보조기술은 나날이 발전을 거듭하고 있다. 나아가 유전자조작(gene manipulation) 기술은 의료 과학과 결합하여 질병이나 삶의 질을 저하하는 열성유전자를 제거하는 것을 넘어 우성 유전자를 선택적으로 결정하는 ‘맞춤형 아기’(designed baby)를 가능케 했다. 생명에 관여하는 의료과학기술은 탄생의 문제만 관여하는 것이 아니다. 생물학, 공학, 의료과학이 자본과 결합되자 인류는 ‘죽음을 극복하는

기술'을 꿈꾼다. 세계적인 석학이며 발명가로서 '노화 극복' 프로젝트를 추진 중인 레이 커즈와일(Ray Kurzweil)은 “은행 잔고가 충분하고 몸만 건강하다면 2050년쯤에는 불멸을 시도하는 것도 가능하다”, “원한다면 500살까지도 살 수 있다.”¹⁾고 자신한다. 하버드 대학의 유전학 교수인 데이비드 싱클레어(David Sinclair)는 2019년에 출판한 자신의 책 『노화의 종말』에서 아예 노화를 ‘질병’이라고 불렀다. 인간의 T(면역)세포를 재조정, 재구성하여 노화 세포와 암세포를 제거하는 방식으로 인간 수명을 계속 짧게 연장해갈 수 있다는 주장인데, 한마디로 인간 자체를 ‘유전자조작 유기체(Genetically Modified Organism)’로 만들자는 초창이다. 싱클레어는 아예 이 책의 헌정사를 자신이 건강하게 살아서 직접 대면하고자 기대하는 고손자에게 바쳤다.²⁾

하지만 자기 자신이 그리 오래 살 수 있는데 고손자가 태어날 이유가 무엇인가? ‘늙지도 죽지도 않는 신인류’는 앞으로 지금까지의 숫자만큼 새 생명이 필요치 않을 텐데, 이런 마당에 인공자궁/태반 시스템(Artificial Uterus/Placental System)까지 기술적으로 가능해지고 상용화된다면, 우리의 미래 사회엔 어떤 인간들이 살게 될까? 여자는 그저 ‘발’이요 ‘자루’에 불과하다고 믿었던 중세 연금술사가 인간 남자의 정액을 동물의 자궁에 넣어 흔들어대며 생명 탄생을 기대했던 맹목적인 시도가 아니다. 허슬리(Aldous Huxley)나 홀데인(T. B. S. Haldane)의 소설적 상상력으로 그칠 일도 아니다.³⁾ 1955년 그린버그(Emanuel M. Greemburg)의 인공자궁 도

1) Yuval Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, 김명주 역, 『호모 테우스, 미래의 역사』 (서울: 김영사, 2017), 44-45.

2) David A. Sinclair & Matthew D. LaPlante, *Lifespan: Why We Age-and Why We Don't Have To*, 이한음 역, 『노화의 종말』 (서울: 부키, 2020), 280, 500, 헌정사 참조.

3) 허슬리가 미래의 디스토피아적 전체주의 사회를 그려낸 『멋진 신세계』에서도 엄격하게 통제, 관리되는 과학기술 방식으로 생명 탄생이 이루어지는 광경이 있지만, 홀데인은 이미 1924년 발간한 소설 『다이달로스, 혹은 과학의 미래』(E. P. Dutton & Company)에서 ‘체외발생(ectogenesis)’이라는 말을 처음 사용했다. 한 해 전 전통과

안 특허를 시작으로,⁴⁾ 의료과학계에서는 여성의 신체를 사용하지 않는 생명의 탄생, 즉 수정부터 양육과 출생까지 모두 인체 외부에서 가능하게 만드는 실험을 시도 중이고 일부 유의미한 성공을 거두고 있다.⁵⁾

물론 아직은 완성 단계에 이른 것도 아니고, 법적으로는 2주 이상의 인간 배아를 사용하는 실험을 금지하고 있기는 하다. 하지만 기술이 완성되지 않았다고 해서 인공 자궁/태반에 대한 윤리적, 신학적 논의가 결코 이르다고는 볼 수 없다. 다른 인공 장기들처럼 자궁/태반도 인공적인 장치로 대체할 수 있다면, 생명이 자본화되어가는 현재의 시스템과 권력 구조 안에서 어떤 문제들을 도출하게 될지, 그런 세상에서의 사회적 상호작용은 어떠할지 예측하고 성찰하고 대안적 가치를 제시하는 것이 사회 윤리학의 소임이기 때문이다. 어차피 잉여의 후속세대 구성원이 불필요한 마당에 인공자궁/태반 시대에는 필요한 수만큼 우월한 유전적 기능을 가진 소수의 아기만을 기획, 생성하게 될까? 그런 세상에서 가족 관계나 사회 제도는 어떻게 달라질까? 그런 사회에서 ‘어머니’라고 부를 수 있는

종교 권위에 도전하는 학생, 지식인 모임인 케임브리지 대학 헤레틱스 소사이어티(The Cambridge Heretics Society)에서 발표한 이 소설적 상상력은 당대 지식인들의 찬반 논쟁을 이끌어냈다. 안성준, “인공자궁과 그 법적 함의.이 특수한 가정적 현실을 둘러싼 법적 접근을 위하여,” 『경희법학』 제51권 2호 (2016), 414-419.

- 4) 그린버그는 혈액과 영양분, 인공신장, 인공태반, 탯줄, 태아를 위한 컨테이너로 이루어진 인공 자궁 도안을 그렸는데, 1970년대 페미니스트들의 긍정적 관심을 받았다. 위의 논문, 419.
- 5) 그린버그의 도안 이후 진행된 주요한 과학적 성취로는 1997년 일본 준텐도 대학의 요시노리 쿠와바라 박사 팀이 17주가 된 염소 태아 2마리를 영양분 공급이 가능한 인공자궁/태반 비닐 백 안에 넣어 실험을 진행한 바 있는데, 3주간의 성장과정에서 성공적인 결과를 얻었다. 그러나 인큐베이터 백을 제거하자마자 두 마리 모두 사망하였다. 미국 코넬대학 리우(Hung-Ching Liu) 교수 팀이 여성 자궁에서 추출한 조직으로 외부 성장 실험을 실시하여 6일간 생존에 성공했는데, 인간 배아에 대한 법적 문제로 인해 중간에 멈추었고, 이후 2003년에 쥐를 활용하여 17일까지 생육에 성공하였으나 출생 후 사망하였다. 우리나라의 경우도 송창훈, 이국현 교수 연구 팀이 2004년 흑염소 자궁에서 4개월가량 성장한 태아를 꺼내어 인공장치로 생명을 유지하는 실험을 전개했는데 48시간 지속 가능했다. 위의 논문, 422-423.

사람은 누구이며, ‘모성’은 어떤 의미일까? 그렇게 양육된 사람의 품성은 인간성에 있어 어떤 핵심적 요소를 결여하게 될까? 이 논문은 인공자궁/태반 기술에 대한 찬반을 논하는 글이 아니다. 다만, 브라이도티(Rosi Bridotti)의 말처럼 그것이 우리가 피할 수 없는 “포스트휴먼 곤경(the posthuman predicament)”⁶⁾이라면, 그것이 유토피아이든 디스토피아이든 인공자궁/태반 기술이 우리의 현실로 도래하기 전에 충분한 윤리적, 신학적 성찰이 필요하다는 제안이다. 특히나 이미 “탈성적 전문가 개인들”만이 넘쳐나는⁷⁾ 이 세상에서 ‘모성’에 대한 개념을 어떻게 구성해야 할지에 대한 재고이며 제안이다. 이에 여성주의적 관점에서 인공자궁/태반 기술에 응답하는 다양한 관점들을 비판적으로 성찰해보고, 여기서 얻게 된 통찰력으로 관계적 인간 모델을 구축하기 위한 새로운 ‘모성’ 개념을 피력하고자 한다.

II. 인공 재생산 기술에 대한 여성주의적 주장과 쟁점들

1. 긍정적 시선들과 근거

현재의 법 시스템 안에서 ‘남성’과 같아지는 방식으로 여성의 인권을

-
- 6) Rosi Bridotti, *The Posthuman* (Cambridge; Malden: Polity Press, 2013), 1-12.
- 7) 논자는 여러 논문과 책에서 근대형 인간 모델로 “탈성적 전문가 개인”이라는 개념어를 사용해왔다. 물론 근대 초기에는 ‘전문가’가 되는 개인의 성이 압도적으로 남성에 국한되어 있었으나, 근대 시민사회가 약속한 권리와 사회적 활동의 주체는 ‘개인’이었기에 그 진행 과정에서 여성이나 그 밖에 다른 정체성을 가진 사람들이 ‘전문가 개인’으로 참여하게 되는 것은 피할 수 없는 수순이었기 때문이다. 다만 공적 영역에서는 굳이 성정체성이 드러날 필요가 없는 단일한 인간형, 즉 관료제적 이성과 합리성, 효율성, 예측가능성, 계산성 등으로 무장된 전문가로 활동하기 때문에 후기 근대형 사회에서는 점차로 “탈성적 전문가 개인”으로 수렴하는 인간들이 양산될 것이라 전망했다. 무엇보다 이 인간형은 개인으로 생존하는 것이 유리하므로 어떤 형태든 관계로 인한 희생이나 양보를 가치로 여기지 않게 된다. 사회윤리학자로서는 다분히 위기의 인간형으로 판단한다.

획득하려 했던 초기의 페미니스트들이나 시스템 전반에 대해 문제를 제기하며 1970년 전후로 등장한 급진적 페미니스트들 다수는, 여성이 재생산 수단이 되는 유일한 성(性)인 조건에서 여성 해방은 불가능할 것이라고 주장한다. 일찍이 시몬 드 보바르(Simone de Beauvoir)는 ‘자궁’을 가졌다는 생물학적 현실 때문에 문명 초기부터 여성이 남성보다 훨씬 덜 자유로웠고 육체에 속박되었다는 것을 간파했으며,⁸⁾ 아드리엔 리치(Adrienne Rich)도 “여성의 육체가말로 가부장제가 세워진 토대”라는 점을 분명히 인식했다.⁹⁾ शुलामिस 파이어스톤(Shulamith Firestone)도 『성의 변증법』에서 같은 입장에서 여성의 몸 정치가 재생산 기능과의 결별로부터 시작되어야 함을 피력했다.

경제적 계급과 달리 성적 계급은 생물학적 현실로부터 직접적으로 발생했다. 남성과 여성은 다르게 만들어졌고, 평등하게 특권을 누리도록 창조되지 않았다. 드 보바르가 지적한 대로 차이 그 자체가 계급 체계의 발전을 필연적인 것으로 만들지는 않지만 생식 <기능>의 차이가 그렇게 만든 것이다. 생물학적 가족에는 불평등한 힘 분배가 내재하여 있다. ... 남녀 간의 자연적 생식의 차이는 세습적 계급의 전형을 공급할 뿐만 아니라, 계급이 발생할 때 최초의 노동 분업을 가져왔다. ... 성적 계급의 제거를 보장하기 위하여는 피지배 계급(여성)의 혁명과 <생식> 조절수단의 점유가 요구된다. ... 여성 해방의 궁극적 목적은 최초의 여성해방운동의 목적과 달리 남성 <특권>의 제거뿐 아니라 성(구별) 그 자체를 완전히 제거하는 것이어야 한다. ... 양성의 이익을 위한 한 성에 의한 종족의 생식은 <적어도 선택의 여지가 있는> 인공생식에 의해 대체될 것이다.¹⁰⁾

8) Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, 이희영 역, 『제2의 성』 (서울: 동서문화사, 2011), 97.

9) Adrienne Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, 김인성 역, 『더 이상 어머니는 없다: 모성의 신화에 대한 반성』 (서울: 평민사, 1995), 64.

10) Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, 김예숙 역, 『성의 변증법』 (서울: 풀빛,

결국 일부일처제, 핵가족 중심의 재생산이 제도로 이어지는 한 여성은 종속적일 수밖에 없기에 여성 주체화와 자유를 위해서 혈연중심의 핵가족 해체가 필수적이라는 것이다. 이런 입장을 주장하는 페미니스트들에게 당시 막 논의되기 시작한 인공생식의 가능성은 공동체 지속을 위한 재생산 문제를 해결하는 하나의 대안으로 받아들여질 수 있었다.

1980년대 이후 인간 생식을 대체하는 의료과학기술이 획기적 발전을 거듭하게 되자, 더욱 구체적으로 이를 언급하며 기술적 진보를 반기는 페미니스트들이 늘어나고 있는데, 마르셀라 이아쿠브(Marcela Iacub), 다나 해러웨이(Donna Haraway)가 대표적이다. 이아쿠브는 동성커플이나 독신자들을 배제하는 현행 가족 제도를 비판하는 책 『배의 제국』에서 인공자궁의 사용을 환영했다. 또한 『성 해방은 진행 중인가』에서는 “생명을 만드는 기계”로서의 인공자궁을 “정의의 희망”이라고까지 평가했다. 인공자궁의 출현은 여성만 해방시키는 것뿐만이 아니라, 생명을 길러내는 경험을 하고 싶은 남성에게도 의학적인 임신, 양육, 출산을 가능하게 할 수도 있기 때문이라 한다.¹¹⁾ 결국 의료생물학이 인간을 해방시킬 것이라는 긍정적 전망이다.

이러한 주장은 구성주의적 인간론을 토대로 하는데, 구성주의적 페미니스트들은 여성이 생물학적으로 자궁/태반을 가지고 태어났다는 것만으로 여성의 다양한 삶의 선택을 통제하고 ‘모성’이라는 하나의 단일한 성품으로 강요하는 가부장제적 구성성을 강렬하게 비판한다. 엘리자베스 바덴테르(Elizabeth Badinter)도 『남과 여』에서, 현대의 기술문명은 점점 남성과 여성의 경계를 허물어뜨릴 것이며, 두 성은 결국 ‘생물학적으로는

1983), 19-22.

11) Marcela Iacub, *What did you do with the sexual liberation?*, 권은희 역, 『성해방은 진행중인가』 (서울: 동문사, 2005), 154, 최영주, “인공자궁에 대한 페미니즘 담론 연구”, 『영미문화』 제8권 3호 (2008), 270.

반대 성을 가졌으나 쌍둥이처럼 닮은(twins who have the opposite sex)’ 존재가 되어갈 것이라는 낙관론을 전개했다.¹²⁾

해러웨이드도 오랜 가부장제의 상징체계 안에서 인간의 범주가 남성과 여성이라는 고착된 이원론으로 확립, 재현되어온 역사를 극복하기 위해서는 ‘하나로 규정되지 않는 전략’이 필요함을 역설했다. “사이보그 선언”에서 해러웨이는 젠더 정체성에 균열을 내는 다양한 복합체-되기로 우리를 초대한다.

사이보그 몸은 순진하지 않다. 사이보그는 낙원에서 태어나지 않았다. 그것은 단일정체성을 추구하지 않으며, 그럼으로써 끝없는(혹은 세계의 종말까지) 적대적 이원론도 발생시키지 않는다. 그것은 아이러니를 당연한 것으로 받아들인다. 하나는 너무 적고, 둘은 오직 하나의 가능성에 불과하다. 기능, 기계 기능상의 강력한 기쁨은 더 이상 죄가 아니며, 체현의 한 양상일 뿐이다. 기계는 생명을 붙여넣고 존경하고 지배해야 할 그것이 아니다. 기계는 우리이며, 우리의 과정이며 우리의 체현의 한 양상이다.¹³⁾

해러웨이가 관심을 가지는 주체는 “여성인간(FemaleMan)”이나¹⁴⁾ “온코마우스(OncoMouse)”와 같은 “인공적 키메라(artificial chimeras)”이다.

12) Elizabeth Badinter, *The One is other one: relations between the men and the women*, 최석 역, 『남과 여』 (서울: 문학동네, 2002), 11-15, 최영주, 위의 논문, 271.

13) Donna Haraway, “A Menifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in 1980s”, 민경숙 역, 『유인원, 사이보그, 그리고 여자』 (동문선, 2020), 323.

14) 해러웨이가 사용하는 은유로서의 “FemaleMan”을 “여성인간”으로 번역하는 것은 본래적 의미를 충분히 전달하지 않는다. “여성남성”으로 직역해야 적절할 것으로 생각되는데, 다수의 선행 논문에서 이미 “여성인간”을 사용하고 있는 까닭에 개념어의 혼동을 피하기 위해 그대로 사용한다. 그러나 의미적으로는 여성인지 남성인지 구분할 수 없는 복합체로서의 개인을 의미한다. 이미 여러 가지 의료과학기술이 이를 가능하게 하고 있다.

물론 초기의 해러웨이는 다양한 복합체가 되는 방식을 ‘은유’로 제시했지만, 앞으로 의료과학기술이 이런 ‘키메라’를 은유로만 남기지 않을 것은 자명한 일이다. 해러웨어도 새로운 밀레니엄 시대에 만들어질 복합체의 실제성에 주목했다. 기술적으로 가능한 “여성인간”의 존재는 전통적인 남성, 여성의 본성적 접근을 무너뜨릴 것이며, 유방암 유전자를 가지고 태어나도록 기술적으로 개입된 온코마우스도 유방암으로 죽어가는 여성들의 구원을 위해 실험실에서의 고통을 대신 견디는 우리의 ‘자매’이다.¹⁵⁾ 이렇게 해러웨이가 지향하는 세계에는 범주화되지 않는 ‘이상한(Queer)’ 가족, 자연과 문화, 생물학과 사회학의 경계를 허무는 새 가족이 함께 산다.¹⁶⁾

해러웨이에게 몸이란 문화나 상징으로부터 자유로운 물질이 아니다. 그가 몸을 “물질-기호적(material-semiotic)”이라고 말하는 까닭은 몸이 처해있는 상황에 따라 우리의 정체성이 다르게 구성되기 때문이다. 자연과 문화는 몸을 입은 생명체에게 뚜렷이 구분되는 것이 아니다. 어떤 문화, 어떤 배치에서 살아가느냐에 따라 나의 물질적 몸이 다르게 구성된다. 결국 몸의 구성에 있어 사회정치적 함의가 다르게 적용된다는 것인데, 이 때문에 해러웨이에게 정당성을 가지는 지식은 “상황적 지식(situational knowledge)”이다. 우리에게 ‘자연적’인 상황은 없다. 해러웨이에게 ‘상황’은 윤리적 판단의 기준점이 된다. 온코마우스를 구세주적 존재로 칭송하는 해러웨이의 입장을 인간 중심의 반생명적 행동이라고 비판하는 에코페미니스트들에게 반박하며, 온코마우스를 통해 개발한 약으로 인해 가장 큰 혜택을 받는 이들은 가장 주변화된 아프리카계 미국 흑인 여성들이

15) Donna Haraway, *Modest_Witness:@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncoMouseTM: Feminism and Technoscience* (New York; London: Routledge, 1997), 8, 70-79.

16) 위의 책, 79.

라고 응답한 사례처럼¹⁷⁾ 말이다.

디온 파쿠하(Dion Farquhar)도 인공생식 기술이 대안적 어머니, 즉 “다른 어머니(m/other)”의 가능성을 열어줄 것이라고 반기는 입장이다. “생식기술은 소위 ‘정상적’이고 ‘자연적’인 존재 방식이 아닌 식으로 살아가는 이성애 독신 여성, 레즈비언 커플, 레즈비언 독신 여성에게 임신에 위한 가부장적 결혼 및 가족 제도나 혹은 이성애적 성교와는 별개로 생식할 수 있는 가능성을 열어”준다는 것이다.¹⁸⁾ 파쿠하는 “모성의 단일성(maternal unity) 즉, 유전적 엄마=임신한 엄마=사회제도적 엄마라는 공식은 하나의 신화에 기인한 부작용이자 우려라고”고 비판하면서,¹⁹⁾ “분할된 어머니 됨을 완전히 통제되고 지배되고 물질로 환원된 ‘생식적 매음굴’이라고 저주하기보다는 하나의 위치를 부정하는 다양성 기이함, 배제를 축하하고 싶다”고 선언한다.²⁰⁾

그러나 기술을 통해 탈경계와 다양한 존재 방식을 구성, 재현함으로써 여성 해방에 이를 것이라는 낙관론에 직면하여, 연구자 조주현이 던졌던 질문과 우려에 주목할 필요가 있다: “과연 재현의 정치의 영향력은 어디까지일까? 재현의 정치는 소비의 정치이다. 기호를 어떻게 소비하느냐가 의미변화를 가져올 수 있다는 점에서 정치성을 발휘할 수 있지만, 생산의 정치와 연결되지 않은 재현의 정치, 혹은 소비 중심의 정치는 오히려 기존의 젠더 배열을 더 강화시켜 줄 여지가 크다.”²¹⁾ 그러니까 인공 재생산 기술이 발달했다는 것이 그대로 남성과 여성을 재현하는 방식에 자동적

17) Judy Wajcman, *Technofeminism* (Cambridge; Malden: Polity Press, 2004; 2006), 91.

18) 현남숙, “해러웨이: 기술과학 안에서 전략적 장으로서의 물질-기호적 몸,” 『시대와 철학』 제19권 3호 (2008), 291.

19) 위의 논문, 같은 쪽.

20) Dion Farquhar, “(M)other Discourse”, *The gendered cyborg: a reader*; edited by Gill Kirkup etc., (Routledge, 2000), 217, 현남숙, 291-292.

21) 조주현, “난자: 생명기술의 시선과 여성 몸 체험의 정치성,” 『한국여성학』 제22권 2호 (2006), 14.

으로 균열을 가져올 것인가에 대한 회의이다. 특히 소비 자본주의의 정점을 통과하고 있는 시점에서 단순히 여성의 자궁을 대체하는 의료기술이 여성을 재생산이라는 ‘낡은 운명’으로부터 자유롭게 할 수 있을 것인가? 체외수정 및 자궁 착상 기술이 생겨나면서 오히려 개별 임신부가 경험하는 ‘사물화’ ‘대상화’가 더 극대화될 수도 있는 일이다. 실리콘 삽입 기술이 생겨나자 여성의 가슴 확대술에 사용되어 기존의 여성 육체성을 더욱 성적으로 극화시키는 방식으로 활용되는 것처럼 말이다.

물론 ‘기술여성주의(technofeminism)’를 주창하는 페미니스트 중에는 권력 구조가 남성에게 기울어져 있는 현 시스템에서 단순히 의료적 혁명이 자동적으로 여성 해방을 가져오지 않을 것임에 주목하는 학자들이 있다. 해러웨이의 ‘사이보그 제안’에서 큰 통찰력을 얻었으면서도 정치적인 측면 때문에 그를 넘어서려는 주디 와츠맨(Judy Wajcman)이 대표적이다. 와츠맨은 과학을 둘러싼 실제 세계의 정치적 전쟁터에서 해러웨이의 입장은 다분히 상대주의적 위치에 근접한다고 비판한다. 사실 ‘사이보그’ 자체가 “군사주의와 가부장적 자본주의의 사생아”임을 기억할 때, 이 혼종성(hybridity) 전략이 현실 세계를 살아가는 여성들에게 실제의 몸 해방을 가져올 수 있을지 의구심이 든다는 것이다.²²⁾ 이에 대한 대안으로 와츠맨은 기든스(Anthony Giddens)나 벡(Ulich Beck)과 같은 사회학자들의 제안처럼 “성찰적으로 경각심을 갖는(reflexive aware)” 자세가 필요하다고 주장한다. 우리에게 직접적인 영향을 끼치는 과학기술을 비판적으로 검토할 것을 요청하는 것이다. 그가 GASAT(Gender and Science and Technology)를 통해 여성들에게 여성의 몸, 재생산에 관련한 과학기술의 전개에 대해 캠페인, 교육활동을 전개할 것을 강조하는 것 역시, 주체적 의사결정을 할 수 있는 충분한 지식전달에 초점을 두고 있는 맥락일 것이

22) Wajcman, *Technofeminism*, 95.

다.²³⁾

2. 부정적 시선들과 근거

급진적 페미니스트라고 해도 가부장제가 제한하고 열등 기호화한 ‘본성’으로서의 ‘여성’을 건설적으로 복원하려는 입장의 학자들은 인공 자궁/태반 기술에 대해 전반적으로 부정적인 견해를 보인다. 이들은 재생산과 관련한 의료기술들이 대부분 남성 전문가들에 의해 고안되고 남성이 압도적 다수인 의사 직업군에 의해 수행되는 여성 통제이기에 약물 유도분만, 제왕절개 등을 반대해야 한다고 주장한다. 현대 의료과학 기술은 여성 산파의 도움으로 충분히 가정 출산이 가능한 것을 남성 의료진이 자본과 결탁하여 여성을 수동적 환자로 만들어버렸다는 것이다.²⁴⁾ 1980년대 중반 이후 의료기술이 획기적으로 발전하면서 태아초음파, 난자채취, 인공수정, 유전자 가위 등이 가능해지자 지나 코리아(Gena Corea), 마리아 미즈(Maria Mies) 등이 주도하는 FINRRAGE(Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering) 회원들의 비판적 활동도 본격적으로 전개되었다.

코리아는 『어머니 기계』에서 주장하기를, 자궁은 태아와 어머니라는 두 주체를 연결해주는 복잡한 구조물로서, 그동안 생명 창조의 상호관계성에 참여하지 못했던 남성들이 소유하고 싶은 대상이었다고 한다. 결국 재생산 기계를 통해 생명 창조와 성장의 과정에 개입하기 위해 ‘인공 자궁’을 획득하고 통제하려는 것이 남성 전문가들의 정치적 의도라는 것이다.²⁵⁾ 더욱이 주의해야 할 것은 그동안 여성의 몸에 대해 폭력적인 통제

23) 위의 책, 105-109.

24) 이선주, “신재생산 기술에 대한 페미니즘의 논쟁과 여성의 위치,” 『동서비교문화저널』 36 (2016), 77.

25) Gena Corea, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial*

를 가해온 남성 의료진과 과학자들의 횡포가 중국에는 여성 없이도 ‘어머니 기계’가 생식을 대신하는 데까지 나아갈 것이라는 점이다. 이것이 과학적으로 이루어질 것인지와의 문제와는 별도로 이러한 시도는 여성으로부터 재생산 권리를 빼앗으려는 가부장적 전략이기에 강력히 거부되어야 한다는 것이 코리아의 주장이다.

사라 러딕(Sara Ruddick)이나 모린 샌더-스타우드트(Maureen Sander-Staudt)는 “마더링(mothering)” 개념으로 인공자궁에 대한 회의론을 표현한다. 인간 생명의 자궁 내 성장은 의학기술적 영양 공급 등으로 제한되어 평가될 수 없다는 것이다. 어머니와 태아 사이의 신체적 정서적 상호작용 등이 고려되지 않은 기술론적 접근은 한계를 가진다는 주장인데, 모유 수유를 통해 모체의 면역 시스템이 전달되고 유아의 흡착 행위가 모체의 회복에 도움을 주는 신체적 이점, 안고 눈 맞추고 관계하며 전해지는 상호성 등을 인공자궁이 대체할 수 없다는 것이다.²⁶⁾

생태학적 시각에서 접근하는 에코-페미니스트들(eco-feminists) 역시 인공 자궁/태반의 사용에 부정적이다. 그들은 생산성에 집중한 기술의존적 사고방식이 재생산 영역뿐만이 아니라 근현대를 사는 인간, 나아가 이웃한 다른 생명체의 존엄성과 권리를 침해한다고 본다. 특히 기술영역이 세분화되면서 전문가가 독점하는 특정 지식의 횡포가 재생산 영역에서도 발휘되고 있는 위험성을 지적하는데, 자본주의, 가부장제, 각종 특수주의를 ‘보편’과 ‘진리’로 선포하며 ‘비전문가’를 통제하는 방식으로 여성을 통제한다는 것이다.²⁷⁾ 반다나 시바(Vandana Shiva)는 다른 답과 방법을

Insemination to Artificial Wombs (New York: Harper & Row, Publishers, 1985), 255-258.

26) 이에 대해 최하영은 “자연적인 것의 우월함” 대 “인공적인 것의 열등함” 구조로 설명하는 “마더링” 모델 오히려 “인공자궁의 성능 개선에는 도움이 될지언정 설득력이 없다”는 평가를 내린다. 최하영, “인공 자궁: 논의의 맥락과 몇 가지 쟁점들,” 『여/성이론』 37 (2017), 270.

허용하지 않는 단일성의 의료과학을 “환원주의 과학”이라고 부르며, 이러한 과학적 접근법은 소외와 “비참여(non-participation)에 근거한 타당성의 기준을 만들어내어 그것을 ‘객관성’이라 제시”한다고 비판한다.²⁸⁾ 이제 생산에 참여하는 자는 어머니가 아니다. 의사는 “단순히 가능성을 주는 사람이 아니라 태아 자체의 형성에 참여하는 사람”이 된다.²⁹⁾ 결국 이러한 방식으로 환원주의적 재생산 의료과학은 “임산부에게서 주체성과 자생력을 빼앗고, 태아와의 관계성도 경험할 수 없는” “몸의 ‘식민지화’”를 초래할 것이라는 경고이다.³⁰⁾ 여성 스스로 수행하는 재생산이 돈이 되지 않는다면 “이윤 극대화만을 추구하는 자본주의 논리와 이에 기생하는 국가주의가 반영된 남성 전문가들에 의해” “상업적 이윤을 낳지는 않는 특성”들은 무시되고 제거될 것이다.³¹⁾

시바와 단행본 프로젝트를 함께 진행했던 미즈(Maria Mies)도 여성의 재생산에 개입하는 의료과학 기술은 “여성의 생식능력을 전적으로 장악하려는 것”으로써, 결국 온전한 존재로서의 여성 주체성을 파괴한다고 비판한다.³²⁾ 마치 근대세계를 구축한 남성 지배자들이 자연을 이윤추구를

27) 인도의 핵물리학자이며 에코페미니스트인 반다나 시바(Vandana Shiva)는 개인적인 경험을 통해 “지배적 지식에 내재한 배타성” 알게 되었다고 한다. 그중 하나가 나이 든 산모이기 때문에 제왕절개 수술로 출산을 해야 한다는 ‘전문가의 입장이었다고 했다. 그녀가 자신이 원하는 대로 자연분만을 시도할 기회를 요청하자 최첨단 과학기술을 갖춘 대학병원은 이를 거절했고, 결국 자신의 선택권을 존중하는 작은 의료기관으로 옮긴 뒤에야 자연분만이 가능했다고 한다. 큰 병원에서 자신은 ‘몸뚱이가 되고 판단의 권리를 가진 ‘정신’으로서의 의사와 자기 사이에는 위계적 이분법이 존재했음을 깨닫는 계기였다. Vandana Shiva, “환원주의와 재생: 과학의 위기”, Vandana Shiva, Maria Mies, *Eco-feminism*, 손덕수·이난아 역, 『에코 페미니즘』 (서울: 창작과 비평서, 2000), 38.

28) 위의 논문, 39-40.

29) 위의 논문, 42.

30) 위의 논문, 같은 쪽.

31) 위의 논문, 40.

32) 마리아 미즈, “새로운 생식기술: 성차별적 인종주의적 함축”, Vandana Shiva, Maria

위한 착취의 대상으로만 바라보고 통제했던 것처럼, 중국에는 여성도 그와 같이 식민화하려는 전략이라는 것이다. 더구나 생명공학자들이 인간과 유기 생명체를 응시하는 방식은 단지 “유기물질, DNA, 원료의 덩어리” 이기에 “마음대로 분해하고 새로운 바이오 기계로 조립할 수 있는” 실험 대상으로 여긴다는 점에 부정적인 견해를 보인다. 여기에 자본의 논리가 더해진 우생학이 투입된다면 그야말로 생명에 대한 폭력적인 상황이 전개될 것이라는 경고이다.³³⁾ 이렇게 되면 결과적으로 임신과 출산은 더 이상 자연스러운 현상이 아니게 된다. 탄생할 권리를 가지는 생명은 부국, 부자, 우성 인자를 가진 태아일 뿐이다. 피임약이나 루프삽입은 여성에게 자유를 가져다주지 않았다. 오히려 국가가 빈민 여성들의 출산을 통제하고 조정하는 도구가 되었다. “제3세계가 다국적 제약회사들을 위한 인간 실험실이 되었듯”³⁴⁾ 여성의 몸도 식민지가 되고 실험 유기물질이 되어버릴 것이기에, 미즈는 재생산에 관련된 의료과학기술에 회의와 저항의 의견을 피력한다.

III. 여성 정체성과 모성 경험에서 자궁/태반의 여성주의적 의미

연구과정에서 여성의 자유와 해방, 자기 정체성의 확립이라는 공통의 지향점을 가지고 있으면서도, 인공자궁/태반을 대하는 태도가 이렇게나 양극단일 수 있다는 것을 알게 된 것은 매우 흥미로운 발견이었다. 그러나 양쪽 입장의 어느 한 편에 서기보다 첨예하게 대립하는 두 입장을 비교적 자세하게 살펴본 까닭은 공통분모에 해당하는 내용으로부터는 긍정적인 통찰력을 얻고 동시에 한 입장이 놓친 지점을 상대의 입장에서 살펴

Mies, *Eco-feminism*, 손덕수, 이난아 역, 『에코 페미니즘』 (서울: 창작과 비평서, 2000), 220.

33) 위의 논문, 231-234.

34) 위의 논문, 240.

보기 위험하다. 결국 우리가 거부해야 하는 것은 가부장 제도가 규정한 모성이지 모성 경험 자체는 아니라는 것에 양쪽 입장이 모두 동의할 것이다. 모성의 구성성을 강조하며 여성이 생물학적 운명을 제도로 만들어버린 가부장제적 전제에 갇히지 않기를 주장했던 리치도 “제도화된 모성 (motherhood as institution)”과 “모성 경험(motherhood as experience)”은 구별했다. 전자가 여성억압적이라면 후자는 창조적 잠재력을 지닌다고 긍정적으로 평가하기까지 했다. 유물론적 시각에서 여성의 재생산을 분석하면서도 결국 여성억압적 제도를 넘어서 여성이 온전히 자신의 육체를 소유하게 된다면 주체성과 관계성, 창조성을 발현하는 경험으로서의 모성 경험이 가능할 것으로 본 것이다.

여성들이 자신의 육체를 다시 소유하게 되면 노동자들이 생산수단을 얻는 것보다 더 근본적인 변화를 야기할 수 있을 것이다. 여성의 육체는 지금까지 영토이자 기계로 간주되었고 개척되어야 할 불모지이자 생명을 만들어내는 조립공정이었다. 모든 여성이 자기 육체의 지배자가 되는 세상을 상상할 필요가 있다. 그러한 세상에서 여성들은 비로소 새로운 인생을 창조할 수 있고, 자발적 선택에 의해 아이를 낳을 뿐만 아니라 미래의 영감, 인간 존재를 유지하고 위로하고 변화시키는 데 필요한 사고, 즉 우주와의 새로운 관계까지 낳을 수 있다.³⁵⁾

양자 모두 여성의 몸이 식민지화되는 것에 반대하고 저항하는 것은 마찬가지이다. 리치의 전망과 바램처럼, 만약 여성이 주체적이고 선택적으로 자신의 임신 상태를 결정할 수 있으며 이 과정을 통해 ‘경험’으로서의 임신을 향유할 수 있는 조건이라면, 그때 얻은 ‘영감’은 그야말로 “인간 존재를 유지하고 위로하고 변화시키는 데 필요한 사고, 즉 우주와의 새로운

35) Rich, 『더 이상 어머니는 없다』, 359.

관계까지 낳을 수” 있는 놀라운 능력이 될 것이다. 이 지점에서는 우리는 가부장제에 포섭되지 않는 방식으로 여성성을 구축하고 모성 경험을 전유하려고 시도했던 1980년대 프랑스 페미니스트들에 주목할 필요가 있다.

뤼스 이리가레(Luce Irigaray)는 생물학자 헬렌 로쉬(Hélène Rouch)와 의 대화 속에서 태반이 가진 ‘사이’ 공간의 관계성을 긍정적으로 평가했다. 태반은 “태아가 형성한 것”이지만 “태아와는 거의 독립된 기관으로 기능”하고, 어머니와 태아를 중재하는 역할을 수행하는데, 첫째는 어머니의 몸과 태아 사이에 벽을 만들어 존재함으로써 서로의 조직이 흡수되지 못하도록 경계를 지어준다는 것이다. 둘째는 양적으로도 질적으로도 어머니의 몸과 태아 사이의 “교환을 조정”해주는데 “영양물은 모체에서 태아로 공급되고, 배출물은 반대 방향으로” 교환된다. 그리고 이 과정에서 태아는 성장하며 “모체의 신진대사도 변화”한다는 것이다. 결국 태반을 통해 “태아는 모체를 탈진시키거나 단순히 영양물을 얻는 수단으로 전락시키지 않고 자랄 수 있게 된다”는 것이다.³⁶⁾ 그러니까 태반은 융합의 장소가 아니라 “교섭의 공간”이다.³⁷⁾ 이러한 태반을 이리가레는 “어머니의 몸 덕분에 성장하는 아이의 기관”이며 “어머니가 아이에게 부여한 선물”이라고 부른다.³⁸⁾ 이 때문에, 어머니 되기란 여성이 자기 정체성을 구성하는 하나의(전체가 아닌) 중요한 구성 요소이며 권리로써 확보되어야 한다는 것이다.³⁹⁾

줄리아 크리스테바(Julia Kristeva)도 여성의 자궁/태반을 어머니와 태아의 관계성 안에서 “의미 생성의 과정”(procès de la signifiance)이 만들

36) Luce Irigaray, *Yo, Tu, Nosotras*, 박정오 역, 『나, 너, 우리: 차이의 문화를 위하여』 (서울: 동문선, 1996), 40-41.

37) 위의 책, 43.

38) 위의 책, 46.

39) 위의 책, 91.

어지는 공간으로 해석한다. 이것은 크리스테바의 “코라(chora)” 개념과도 연결 가능하다. 물론 크리스테바에게 있어 코라가 문자 그대로의 여성의 자궁/태반만을 의미하는 것은 아니다. 오히려 크리스테바는 코라 개념을 일종의 공간적 은유로 사용한다. 이는 플라톤의 『티마이오스』에서 빌려온 개념으로 신비롭고 역동적이며 혁명적인 에너지가 교환되는 공간이다. 플라톤은 ‘코라’를 “어머니이자 유모”라고 설명했는데, 크리스테바는 이 코라 안에서 “과정 중인 주체”(sujet en procès)가 형성된다고 보았다.

플라톤은, 이 집적소(réceptacle), 즉 코라를-거기에는 신이 부재하므로-아직 하나의 정돈된 ‘우주’로 통일되지 않은, 양분을 공급하는 모성적인 그 무엇이라고 지칭함으로써, 플라톤 스스로 우리를 그 공간으로 인도하고 있다. ... 코라는 의미 생성의 한 양태이고, 그 속의 언어 기호는 아직 대상의 부재로서, 그리고 현실과 썬볼릭과의 구별로서 분절되지 않은 상태이다. ... 기호 이전이자 통사 이전의 것이 이 모든 절차와 관계들 ... 사유주체의 의미 생성 과정 속에서 공시적으로 기능작용을 하고 있기 때문이다.⁴⁰⁾

그러니까 코라는 하나의 은유로서, “통일화되지 않은 어머니의 자궁, 유아와 모성이 함께 공유하는 신체적 공간을 의미”한다.⁴¹⁾ 역동성이고 열린 관계성의 공간인 코라 안에서 이 세계에 이미 현존하는 언어, 담론, 상징들과는 다른 새로움이 만들어진다. 이 때문에 코라는 ‘생볼릭(le symbolique)’을 분절하고 재구성하고 변화시킬 힘을 가지는데, 그것은 코라의 공간에서 발생하는 역동성이 결코 고정되지도 획일적이지도 않기 때문이다.⁴²⁾ 그러니까 설정값이 없는 생성의 공간인 썬이다. 마치 하이데거

40) Julia Kristeva, *La Révolution du Langage Poétique*, 김인환 역, 『시적 언어의 혁명』 (서울: 동문선, 2000), 27, 30.

41) 최영주, “인공자궁에 대한 페미니즘 담론 연구,” 286.

42) 이현재, “코라(chora) 공간의 물질성과 사회철학적 확장 가능성-크리스테바의 『시적

의 기투성과 피투성의 리듬과도 같이 생명과 생명이 만나는 존재론적 실재이며, 존재가 서로를 완전히 포섭하지 않으면서도 겹친 관계성 안에서 형성되는 ‘주름’과도 같은 공간이다: “유기체적 주름은 언제나 다른 주름에서부터 나온다.”⁴³⁾

어머니라는 주체도, 태아라는 주체도 ‘과정’ 중에 있으며, 코라의 공간 안에서 만나 서로 에너지와 물질을 주고받으며 새로움을 형성해 간다는 크리스테바의 주장을 인공 자궁/태반 기술과 연결하여 성찰한다면, 이 기술의 적용에 있어 가장 커다란 문제는 무엇이 될까? 결국 인간 재생산에는 ‘무로부터의 창조(creatio ex nihilo)’는 없다는 것이 핵심일 것이다. 기획되지 않은 생명이 만나고 겹치고 상응하는 과정에서 기존에는 없는 새로움이 창출된다는 뜻으로 이해한다면, 설정값을 가지는 획일적인 기계장치로서의 인공 자궁/태반 기술은 그 관계성과 역동성을 가져올 수 없다는 의미가 된다. 크리스테바 연구자인 켈리 올리버(Kelly Oliver)도 그녀가 제시한 ‘코라’ 모델이 과거와 현재와 미래를 연결함으로써 “자기 자신에 대한 사랑이자 자신의 어머니에 대한 사랑이기도 한 아이에 대한 어머니의 사랑에서 윤리적 사랑의 모델”이라고 평가한 바 있다.⁴⁴⁾ 서로에게 포섭당하거나 정복당하지 않은 채로, 그러나 지속적으로 서로 소통하며 전해주고 전해 받는 생명의 리듬을 느끼는 존재 경험! 이것이야말로 리치가 말한 모성 경험, 즉 “미래의 영감, 인간 존재를 유지하고 위로하고 변화시키는 데 필요한 사고, 즉 우주와의 새로운 관계까지 낳을 수 있는” 그러한 위대한 경험이 아닐까?

물론 이것은 모든 여성이 어머니가 되는 모성 경험을 반드시 거쳐야

언어의 혁명』을 중심으로, 『사회와 철학』 제18호 (2009), 503, 510.

43) Gilles Deleuze, *Le Pli, Leibniz et le Baroque*, 이찬웅 역, 『주름, 라이프니츠와 바로크』 (서울: 문학과 지성사, 2004), 24-25.

44) 최영주, “인공자궁에 대한 페미니즘 담론 연구”, 287.

한다는 주장이 아니며, 이 경험을 가져야만 여성 정체성을 확립할 수 있다는 것도 아니다. 인간이 살아가면서 모든 경험을 다 하는 것은 아니듯이, 경험한 만큼, 경험하는 동안 생성된 의미와 주체화 작업이 가진 힘에 주목한다면, 재생산이 가능한 몸을 가진 여성으로서 그 경험이 주는 풍성함에 참여해 볼 수 있다는 제언이다. 그 경험이 오히려 남성 상징과 제도로 가득한 이 세계를 도전하고 변화시키고 새로움을 창조할 힘을 줄 수 있기 때문이다. 그러나 크리스테바에게 모성 경험은 전략적인 여성 정치의 무기도 아니다. 다만 인간의 주체 형성이란 하나의 ‘과정’이며 섬처럼 독립된 것이 아니라 유기체적 존재들의 연결된 관계 속에서 만들어지는 것이기에, 몸을 가진 여성이 그 상호 연결의 경험을 하는 주된 매개로서 임신과 출산과 양육의 경험이 주는 인식론적 혁명성을 주목했을 뿐이다.

이러한 인식론은 배타적으로 여성의 것만인 것도 아니다. 경계를 가진 주체-되기로서의 ‘몸되기’와 생명의 바탕이 되는 ‘살되기’를 인문학적으로 묵상한 수작 『타자로서의 몸, 몸의 공동체』에서 김종갑은 메를로-뵈띠의 성찰에 기대어 현대사회를 살아가는 우리가 회복해야 하는 ‘응시의 윤리’를 피력한 바 있다.

일찍이 메를로-뵈띠(Maurice Merleau-Ponty)는 살(chair:flesh)과 몸(corps:body)이라는 존재론적 용어로서 주체와 타자 및 세계의 미묘한 관계를 설명하였다. 땅이 융기하여 일어서면서 언덕이나 산으로 개별화, 형상화되듯이 나의 몸이라는 것도 세계의 살의 일부가 개별화된 것이다. 나와 마찬가지로 타자도 똑같이 세계의 살로 이루어져 있으며, 살을 서로 공유하는 정도에 있어서 나는 타자이고 타자는 나이다. ... 사람들 사이의 공감이나 교감도 세계의 살의 바탕에서 이루어진다.⁴⁵⁾

45) 김종갑, 『타자로서의 몸, 몸의 공동체』 (서울: 건국대학교 출판부, 2004), 225.

“현재의 몸은 과거의 연장선과 미래를 향한 전망의 맥락에서, 그리고 협업해야 하는 프로젝트의 관점에서” 봐야 한다는 이 주장은⁴⁶⁾ 관계의 윤리학을 제시하는 페미니스트들의 것과도 일맥상통한다. 이는 어떤 생명도 ‘현재’의 실용성 여부에 따라 쓰고 버려지는 존재가 아니어야 한다는 윤리 선언이다. 유기체인 생명조차도 “생활세계에서 벗어난 몸은 익명적인 살’일 뿐인데,⁴⁷⁾ 아무리 잘 작동한들 기계가 길러낸 생명이 과연 생활세계 안에서 상호응시적 관계의 존재일 수 있을까? “악수하는 손처럼 타자의 살과 나의 몸이 맞닿아 있는 몸살의 공동체”에 참여함으로써만,⁴⁸⁾ 우리는 타자를 단순히 시각적 대상으로 관찰하고 판단하고 버리지 않게 되는 것이 아닐는지. 메를로-뽕띠의 말마따나 “세계가 배어있지 않은 몸은 ‘몸의 수모’(debasement of the body)”를 겪게 되는 것이다.⁴⁹⁾ “그와 타자 사이에 세계의 두께가 사라지고 없는 것”이며 “세계가 썰물처럼 빠져나간 것”이다.⁵⁰⁾

그것은 주체가 되어가는 어머니만의 경험이 아니다. 태아도 마찬가지이다. 획일적인, 수학적 계산으로 동질화된 기계에 의해서가 아니라, 때론 포용, 거부, 혼란, 복잡한 관계적 감정을 어머니와의 상호관계 속에서 전하고 받으며, 관계 안에서 자기 의미를 형성하고 주체가 되어가는 것이다. 태아의 어느 주기까지를 ‘인격’으로 보아야 하는 법적 공방은 다른 문제이다. 크리스테바가 ‘시적 언어’라고 부르는 유아들의 기호계는 태어나기 이전부터의 모호하고 언어화되지 않은 경험부터 시작한다. 유아들은 “상징계에 진입하기 이전의 기호계적 경험들을 가진 존재”이다.⁵¹⁾ ‘태

46) 위의 책, 46.

47) 위의 책, 95.

48) 위의 책, 47.

49) 위의 책, 155.

50) 위의 책, 163, 165

51) 백소영, “후기-근대 ‘전문엄마’의 자리에서 읽는 크리스테바의 ‘아브젝트’ 모성,” 『신학

어남을 통해 법적 인간의 자격을 얻고 이 세상의 언어와 상징을 배우며 상호소통하기 이전에도, 아기는 “의미화 과정을 활성화시키는 에너지”(기호적 코라)로서의 어머니(어머니-몸)과 관계한다.⁵²⁾ 이것은 남아나 여아 모두가 수정의 순간부터 가지는 공통의 존재론적 조건이며 실은 여기서부터 ‘인간됨’의 과정이 시작되는 것이다. 그렇다면 인공자궁/태반의 치명적 결함은 과학적 미숙함이 아니라 바로 이 지점이라 생각한다. 어머니의 과거와 현재, 태아의 현재가 함께 만나고, 이 둘을 둘러싼 다른 생명과 환경이 겹치고 교섭하는 가운데 만들어지는 다름, 새로움, 그것이 가져올 열린 미래의 가능성 말이다. 이것이야말로 여성이 자궁으로만 환원되는 것에 격렬하게 저항했던 페미니스트들이 그토록 얻고자 했던, 전복적 힘과 언어라고 본다.

IV. “참여적 모성”과 “사회적 포궁”을 제안하며

여성학계에서는 인공자궁/태반 기술이 가져올 여성 몸과 삶의 조건에 대한 영향을 밀도 있게 연구하고 있는 반면, 아직 신학계에서는 이 부분에 대한 연구가 본격적으로 진행되지 않고 있다. 물론 신학계에서도 ‘인간 증강’이나 ‘영생의 추구’ 등의 주제를 가지고 “포스트휴먼(post-human)” 담론을 연구하는 시도들이 있기는 하다. 하지만 해외와 국내 자료들을 통해 살펴보아도 신학계에서 인공자궁/태반 기술을 직접적으로 심도 있게 신학적으로 성찰한 연구는 발견하지 못했다. 그러나 이 문제는 논문의 도입부에서도 주장했듯이, 기술의 적용에 대한 찬반론 이상의 의미를 지니는 주제이다. 개체 생명의 탄생 과정에 대한 것이며 이에 개입하는 성인 개체 생명의 헌신에 대한 것이기에 단순히 기술적 적용 유무로 판단할

과 사회」 제34집 2호 (2020), 165.

52) 위의 논문, 164.

수 없는 매우 인격적이고 관계적인 사안이기 때문이다. 따라서 신학계에 서는 비교적 생소한 내용이기 그간 여성학계의 논의를 정리하는 데 지면을 많이 할애하였다. 이후 짧게나마 이런 논의들에 신학적 성찰이 왜 필요한지, 논자는 어떤 신학적 해결책을 제시하는지 정리하고 향후 이 주제를 좀 더 심화 발전시키려 한다.

최근 영페미니스트들은 ‘자궁’이라는 언어가 가진 가부장성에 반대하며 ‘포궁’이라는 대체어를 만들어 사용하고 있다. 아들 ‘자(子)’가 드러내는바 품고 있는 태아의 성별 선호도가 첫째 이유요, 둘째는 이 언어 안에는 주체로서의 어머니가 포함되어 있지 않기 때문이다. 하여 ‘자’를 대체하는 ‘포(包)’를 사용하여 ‘포궁’이라고 칭한다. ‘포’자 안에는 내가 아닌 다른 생명의 성장을 기꺼이 포용하고 포용하며 포함하는 선택에 참여하는 주체로서의 어머니가 드러나고, 더불어 일방향이 아닌 서로를 감싸는 쌍방향의 관계로서 태아의 참여도 배제하지 않기 때문이다. 그러니까 주체적이고 상호적인 ‘참여’의 의미가 담겨 있는 셈이다.

신학적으로 인간은 홀로 있는 존재가 아니라고 고백된다. 태초에 홀로 있던 인간(아담)은 하나님께서 보시기에 좋지 못하였다. 하여 남자와 여자로 나누어 놓으시고 마주 보게 하셨다. 서로 상응하게, 서로 돕게 하셨다. 창세기 2장의 분리 내러티브는 굳이 ‘결혼’이라는 문화 제도적 제한성 안에서만 해석될 필요는 없다고 본다. ‘마주봄’이 생성하는 ‘사이’ 공간, 그리고 그 안에서 이루어지는 ‘상호도움’ 이것이 “사이-공동체”로서 인간을 창조하신 신의 뜻이라고 고백하는 유대-기독교적 세계관을 받아들인다면,⁵³⁾ 인공자궁/태반 기술에 대한 신학 윤리적 입장은 ‘여성적 경험’을 주장하는 페미니스트들과 만나는 지점이 있다.

53) 백소영, 『살아내고 살려내고: 사이-공동체로 사는 법』 (서울: 대한기독교서회, 2021), 178-188.

물론 이러한 주장이 재생산에 관련된 모든 과학적 성취를 전면 거부해야 한다는 말은 아니다. 그 사용의 범위에 대해서는 학자마다 의견을 달리할 수 있을 것이다. 그러나 한가지 핵심적인 공통의 토대는 과학적으로 가능하다고 하여 모든 행위를 허용하는 것은 위험하다는 점, 특히나 인간의 다양성은 해리웨이가 말한 사이보그적 복합체가 되는 방식으로 성취되기보다, 인간이 개입하지 않은 생명 교섭의 공간인 자궁/태반에서 시작한다는 것이다. 전도서 11장 5절은 하나님께서 하시는 일의 신비를 자궁 안에서 벌어지는 생명 활동에 비유하고 있다: “바람이 다니는 길을 네가 모르듯이 임신한 여성의 자궁에서 아이의 생명이 어떻게 시작되는지 네가 알 수 없듯이 만물의 창조자 하나님께서 하시는 일을 너는 알지 못한다.” 이 본문을 정자나 난자, 수정란 등의 의학적 개념을 모르고 있던 전근대 시절의 무지로 접근하는 것은 핵심적 내용을 놓치는 해석이라고 본다. 이 본문의 핵심은 ‘신비’이다. 성령은 종종 ‘바람’으로 비유되며 바람을 뜻하는 히브리어는 하나님의 거룩한 호흡, 숨과도 연결된다. 무신론적 페미니스트들과 달리 유신론적 입장에서 ‘교섭’은 비단 어머니와 태아만의 문제가 아님을 고백하게 된다. 생명이 만들어지고 자라는 과정에는 하나님의 영이 함께 하신다. 둘이 만들어내는 결과의 역동성과 새로움도 각각 다를진대, 하물며 세 존재의 교섭과 소통이다. 때문에, 논자가 보기에 ‘예외적’이고 ‘응급의 상황’에서만 적용되어야 하는 의학적 조치를 반대하는 것은 극단적이지만, 몸의 편리를 위하여, 나아가 몸의 해방을 위하여 재생산의 알파에서 오메가까지를 모두 의학 기술로 대체하자는 것은, 역설적으로 기존 질서의 강화를 가져올 것이라고 생각한다.

오히려 인공자궁/태반 시대를 맞아 우리가 재고해야 하는 것은 이 기술을 사용할 것인가의 여부가 아니라, 과연 ‘모성’의 핵심이 무엇인가에 있다. 논자는 여성을 자궁으로 환원시키는 가부장적 기획과 구성을 반대하

는 페미니스트들의 저항성에는 동의한다. 따라서 ‘여자니까 당연히 아이를 낳아야 한다’는 논리와 사회문화적 제약으로부터는 해방되어야 한다고 믿는다. 그러나 생명의 탄생과 성장에 관계하는 주체의 이름으로서 ‘모성’이 가지는 의미와 활동은 지속될 뿐 아니라 확장되어야 한다고 생각한다. 여기서 강조점은 ‘참여’에 있다. 모성 경험은 나의 주체화 과정에 참여함의 일부일 뿐만 아니라 한 생명(태아)에게는 주체화 과정에 필수적인 도움이 되는 참여이다. 현대의 재생산기술은 태아의 생명에 참여하는 사람들이 많을 수 있는 가능성을 열었다. 재생산기술이 전통적인 모성 개념에 미치는 영향을 연구한 권복규는 이 지점을 긍정적으로 평가하면서 다음과 같이 피력했다.

모성은 유전자에도, 난자에도, 자궁에도 있지 않다. 여성의 몸에 그러한 장치가 있음은 단지 모성을 발전시킬 어떤 가능성만을 의미하며, 그것이 반드시 성취되어야 함을 의미하지는 않는다. 모성은 오히려 취약한 다른 인간 존재와의 교감과 보살핌을 통해 성장하고 발전하는 어떤 것이다. 극단적으로 말하면 그 존재가 반드시 자신의 난자에서, 혹은 자궁에서 비롯된 존재일 필요도 없고, 주체가 반드시 여성이어야 할 필요도 없다. ... 모성 개념은 생물학적인 모성에서 사회적인 모성으로 그 외연을 넓혀나가야 하며, 생물학적 모성은 중요하고 의미 있는 준거는 될 수 있어도 절대적인 역할을 담당하기는 어렵다.⁵⁴⁾

“취약한 다른 인간 존재와의 교감과 보살핌을 통해 성장하고 발전하는 어떤 것”이라는 말은 논자가 그동안 주장해온 ‘모성’의 핵심을 가장 잘 표현해준다고 생각한다. ‘모성’이란 생물학에 운명처럼 제한받을 필요가 없다. 그것은 재생산 의료과학 기술이 도래하기 전부터 그랬다. 별수 없

54) 권복규, “생명공학 시대의 모성 개념,” 『한국여성철학』 2 (2002), 40.

이 죽게 생긴 백일 지난 아기를 갈대 상자에 담아 얇은 물가 갈대 사이에 끼워 놓은 어머니가 바랬던 것은 무엇이였을까? 물론 요게벳은 하나님께 기도했을 것이다. 그러나 그 기도는 제우스처럼 번개를 내려쳐 영아 살해를 명령한 파라오를 죽게 해달라는 기도도, 모세가 기적처럼 서너 살쯤 된 아이로 급속 성장을 하게 해달라는 것도 아니었다. 오히려 그녀의 기도는 매우 현실적이었을 것이다. 지역 주변을 잘 아는 요게벳으로서는 얇은 강가에 종종 시녀들을 데리고 목욕을 오는 이집트의 귀족 여성들을 보아왔을지도 모른다. 그녀들도 여자다. 엄마다. 혹시 내 아기를 본다면 ‘모성’이 발동할 수도 있다. 오, 하나님! 제발 그렇게 내 아이의 생명 살리기엔 참여하는 사람을 보내주시옵소서. 그렇게 이집트의 공주는 모세의 어머니가 되었다. 생물학적 어머니가 누구인가는 중요하지 않다. 그 생명의 존속과 성장에 참여하는 사람들은 모두 ‘모성’을 가진 존재이다.

이러한 근거에서 논자는 무한경쟁, 각자도생, 적자생존이라는 정글의 법칙이 사회 제도가 되어버린 오늘날 “참여적 모성” “사회적 포궁” 개념을 제안한다. 이는 근대적 핵가족 제도 안에서의 생물학적 어머니 되기를 배제하지는 않지만, 이를 넘어서는 개념이다. 아기 모세의 생존에 요게벳, 미리암, 이집트 공주, 나아가 필시 십브라와 브아도 연대했을 것이다. 이렇게 “참여적 모성”은 생명 보존과 양육에 참여하는 복합체로서의 ‘어머니 되기’이다. “하나는 너무 적고 둘은 아직 하나의 가능성에 불과하다”고 했던 해러웨이의 복합체는 여전히 개인이다. 그녀는 온코마우스조차 ‘자매’라고 부르며 인간 종을 넘어서는 자연, 인간, 기계의 존재론적 연결과 연대를 제안했지만, 실제적으로 그 복합체를 통해 강화되는 자가 누구인지 묻는다면, 그녀의 ‘상황적 지식’은 적절한 답을 제공하지 못할 것 같다. 오히려 복합체는 한 유기적 인간 안에 기계를 연결하고 유전자적 융합을 이루는 방식이 아니라, 개체적 경계를 가지는 인격체로서의 인간들이 ‘생

명 양육'이라는 공통의 과제를 수행하기 위해 참여하는 그곳에서 발생한다고 본다. 어머니와 태아 사이의 생물학적 자궁/태반이 그 공간이 될 수도 있고, 개별 어머니와 태아 둘 모두의 생명 존속에 참여하는 다수의 '어머니들'이 있다면 그 공간은 물리적 자궁/태반 외부에 존재할 수도 있을 것이다.

이렇게 생명 생성과 양육에 참여하는 개체 생명들의 성향을 논자는 “참여적 모성”이라 부르고, 생명 생성과 양육이 일어나는 공간을 “사회적 포궁”이라고 칭한다. 개체 생명의 경계를 확보하되 생명과 생명이 교섭하고 소통하도록 에너지와 영양분이 오고 가는 생명 공간, 그곳이 “사회적 포궁”이다. 사회적 포궁의 작동방식은 항상 구체적이어야 하며 그 크기는 참여자의 형태나 규모에 따라 달라질 수 있다. 예를 들어, 최근 형사법적 처벌로부터 자유로워진 낙태의 문제에 있어, 기독교인들은 태중의 생명 살인이라는 이유를 들어 낙태법 폐지에 극명하게 반대해왔다. 그러나 자기 태중에 생긴 생명을 내 생명의 위협이라고 간주하고 둘의 공존 불가능함을 선언하는 어머니는 어떤 상황에 놓여 있는 것일까? 안타깝게도 이를 먼저 묻고 살피려는 신앙인들은 극소수이다. 이 윤리적 문제에 직면하여 대부분은 먼저 “프로나 콘이나, 즉 낙태를 찬성하느냐 반대하느냐”를 묻는다. 하지만 “참여적 모성”과 “사회적 포궁”의 개념을 적용할 때 먼저 물어야 하는 질문은 다르다. 태아를 길러내지 않겠다고 선언하는, 즉 어머니 되기를 포기하는 개체 생명은 지금 어떤 사회·경제·문화적 상황에 처해 있는가? 그녀가 주체적이고 의미 있게 어머니 되기를 선택할 수 있도록 우리가 참여할 수 있는 모성적 실천의 여지가 있는가? 우리는 그녀와 아기의 생명 유지와 성장을 위한 모성적 복합체가 될 수 있는가? 우리가 두 생명의 유의미한 공존을 위해 확보해야 하는 사회적 포궁의 공간적 위치와 규모는 어느 정도여야 하는가? 이런 질문들이 선행되고

실천의 방안이 모색되어야 한다고 본다. 하여, 오늘의 젊은이들에게 “라 테는~”을 시전하는 “꼰대”가 되기 전에, 혹은 “낙태는 살인이다.”라고 맥락 없이 한 인격을 살인하는 맹목적인 신앙인이 되기 전에, 혹은 인공자궁/태반에 의해 길러지는 무관계의 획일적 인간생명이 우리 사회를 가득 채우기 전에, 우리는 먼저 “참여적 모성”을 일상 가운데서 구체적으로 실천하며 “사회적 포궁” 만들기를 시작해야 할 것이다.

V. 나가는 말

지금까지 논자는 과학기술 시대 ‘모성’ 개념에 대한 재고와 제안을 시도했다. 그러나 이 시도는 단순히 한 여성이 어머니가 될 것인가의 여부를 묻거나 개인적인 차원에서 재생산 의료기술을 사용할 것인지에 대한 논의가 아니었다. 개별 경쟁이 과열된 시대를 통과하며 인간 사이의 관계적 상호작용이 약화된 오늘의 사회 현실에서 재생산 기술을 돕는 과학의료 기술이 인공자궁/태반을 만들고 상용화하는 상황까지 더해질 때 우리의 미래 사회와 그 안의 구성원들 간의 상호작용, 인간됨의 의미까지를 함의하는 큰 관심을 가지고, 그 틀 안에서 ‘모성’에 대한 개념을 다시 고찰해본 것이다. 먼저 재생산 의료과학 기술이 여성 해방을 가져올 것인지에 대한 찬반 이론과, 이를 넘어서 가부장제와 소비자본주의적 의료 기획에 포획되지 않는 방식으로의 ‘모성’ 경험을 주장하는 이리가레와 크리스테바의 이론을 살펴보았다. 그리고 이들의 통찰력과 이론에 기초하여 기존 사회에 이미 존재하는 상징이나 제도, 시스템에 새로움, 변화, 단절, 전복을 가져올 수 있는 생성과 양육의 장소로서 자궁/태반을 이해하면서, 이를 여성의 실재이면서도 동시에 사회적 실재가 되는 개념으로 확장하기를 제안하였다. 아기 모세의 생명 존속과 성장에 참여하였던 ‘어머니들’처럼 나보다 연약한 생명의 보전에 참여하는 방식으로의 ‘어머니 되기’를 “참여

적 모성” 개념으로 설명했고, 이러한 참여적 모성이 실천되는 공간을 “사회적 포궁”이라는 개념어로 표현했다. 이미 극단의 개별 경쟁 속에서 사회적 죽음과 죽임이 일상이 되어 있는 우리의 현실을 돌아보며, 모쪼록 인간의 능력이면서 에너지인 상호적 살림의 주체가 되는 “참여적 모성”과 그런 생명 양육의 공간이 되는 “사회적 포궁”을 구체화 시키는 수행성(performativity)을 서둘러 시작해야 한다고 본다. 교회가, 신자들의 공동체가, 그들이 속한 지역 사회가 그런 출발의 자리가 되었으면 한다.

참고문헌

- 권복규. “생명공학 시대의 모성 개념.” 『한국 여성철학』 2 (2002), 23-41.
- 김종갑. 『타자로서의 몸, 몸의 공동체』. 서울: 건국대학교 출판부, 2004.
- 백소영. “후기-근대 ‘전문엄마’의 자리에서 읽는 크리스테바의 ‘아브젝트 모성’.” 『신학과 사회』 제34집 2호 (2020), 149-179.
- _____. 『살아내고 살려내고: 사이-공동체로 사는 법』. 서울: 대한기독교서회, 2021.
- 안성준. “인공자궁과 그 법적 함의: 이 특수한 가정적 현실을 둘러싼 법적 접근을 위하여.” 『경희법학』 제51권 제2호(2016), 413-457.
- 이선주. “신재생산 기술에 대한 페미니즘의 논쟁과 여성의 위치.” 『동서비교문화학저널』 36 (2016), 73-99.
- 이현재. “‘코라(chora)’ 공간의 물질성과 사회철학적 확장 가능성-크리스테바의 『시적 언어의 혁명』을 중심으로.” 『사회와 철학』 제18호 (2009), 493-518.
- 조주현. “난자: 생명기술의 시선과 여성 몸 체험의 정치성.” 『한국여성학』 22(2) (2006), 5-40.
- 최영주. “인공자궁에 대한 페미니즘 담론 연구.” 『영미문화』 제8권 3호(2008), 267-297.
- 최하영. “인공 자궁: 논의의 맥락과 몇 가지 쟁점들.” 『여/성이론』 37(2017), 263-273.
- 현남숙. “해러웨이: 기술과학 안에서 전략적 장으로서의 물질-기호적 몸.” 『시대와 철학』 제19권 3호(2008), 271-299.
- Adrienne, Rich. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, 김인성 역. 『더 이상 어머니는 없다: 모성의 신화에 대한 반성』. 서울: 평민사, 1995
- Badinter, Elizabeth. *The One is Other One: Relations between the Men and the Women*, 최석 역. 『남과 여』. 서울: 문학동네, 2002.
- Beauvoir, de Simon. *Le Deuxième Sexe*, 이희영 역. 『제2의 성』. 서울: 동서문화사, 2011.
- Deleuze, Gilles. *Le Pli, Leibniz et le Baroque*, 이찬웅 역. 『주름, 라이프니츠와

- 바로크』. 서울: 문학과 지성사, 2004.
- Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex*, 김예숙 역. 『성의 변증법』. 서울: 풀빛, 1983.
- Harari, Yuval. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. 김명주 역. 『호모 데우스, 미래의 역사』. 서울: 김영사, 2017.
- Haraway, Donna. “A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism,” 민경숙 역. 『유인원, 사이보그, 그리고 여자』. 서울: 동문선, 2020.
- Iacub, Marcela. *What Did You Do With the Sexual liberation?*, 권은희 역. 『성해방은 진행중인가』. 서울: 동문사, 2005.
- Irigaray, Luce. *Yu, Tu, Nosotras*, 박정오 역. 『나, 너, 우리: 차이의 문화를 위하여』. 서울: 동문선, 1996.
- Kristeva, Julia. *La Révolution du Language Poétique*, 김인환 역. 『시적 언어의 혁명』. 서울: 동문선, 2000.
- Mies, Maria & Vandana Shiva. *Eco-feminism*, 손덕수, 이난아 역. 『에코페미니즘』. 서울: 창작과 비평사, 2000.
- Sinclair, David & Matthew LaPlante. *Lifespan: Why We Age and Why We Don't Have To*, 이한음 역. 『노화의 종말』. 서울: 부키, 2020.
- Bridotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge; Malden: Polity Press, 2013.
- Corea, Gena. *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*. New York: Harper & Row, Publishers, 1985.
- Habermas, Jurgen. *The Future of Human Nature*. Cambridge;UK: Polity Press, Malden;USA: Blackwell Publishing Inc., 2003.
- Haraway, Donna. *Modest_Witness:@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncoMouseTM: Feminism and Technoscience*, New York; London: Routledge, 1997.
- Wacjman, Judy. *Technofeminism*. Cambridge; Malden: Polity Press, 2004; 2006.

논문투고일: 2021년 10월 31일

심사개시일: 2021년 11월 15일

게재확정일: 2021년 12월 05일

• 국 문 초 록 •

이 논문은 재생산 기술이 획기적으로 발달된 과학기술문명 시대에 인공 자궁/태반 기술이 도래할 경우 기존의 ‘모성’ 개념이 어떻게 변하고 재평가되어야 되는지를 사회윤리적으로 성찰한 글이다. 단순히 개인적 차원에서의 ‘어머니 되기’에 관심하기보다, 이미 개별경쟁이 치열한 후기 근대의 개인주의적 사회에서 인간 사이의 관계성이 약화되어 있는 상황에서 가장 근원적인 인간 상호관계가 일어나는 공간인 자궁/태반이 인공적인 기계 장치로 대체될 경우, 사회적으로나 존재론적으로 미래 사회가 상실한 것이 무엇인가를 묻기 위함이었다. 페미니스트적 입장에 서서 이 글은 여성의 몸을 자궁으로 환원시켜온 오랜 가부장적 전통을 거부하지만, 여성의 진정한 해방은 재생산 기능을 멈출 때라고 주장하는 급진적 페미니스트들에 대해서는 의견을 달리한다. 그러나 한편으로, 모성 경험을 정치 권력 구조 안에서 해석하면서 남성에게 재생산권을 빼앗기지 않기 위한 모성 실천을 강조하는 본질주의적 페미니스트들과도 결을 달리한다. 가부장제에 포섭당하지 않으면서도 운명론적 어머니 되기를 넘어서 주체적이고 관계적인 모성 경험을 주장하는 프랑스 페미니스트 이리가레이와 크리스테바의 이론을 성찰하며, 본 논문은 어머니와 태아가 서로의 생명을 주고받으며 새로움을 만들어가는 관계 공간으로서의 자궁/태반의 역할에 주목한다. 특히 크리스테바의 “코라”를 은유와 실제로 전유하고, 새로운 개념으로서 “참여적 모성”과 “사회적 포궁”을 제시하며 생명 창조와 유지, 보존의 역할을 개별 어머니와 태아 사이의 관계를 넘어 이웃의 참여로 보다 큰 사회적 차원의 자궁/태반을 형성할 것을 윤리적 과제로 제안했다.

주제어: 인공자궁/태반, 페미니즘, 재생산, 코라, 참여적 모성, 사회적 포궁
