『이슬람 정육점』의 수행적 상호문화성 연구 –
흉터, 반공간, 반복적 수행을 중심으로

오윤호 (이화여대 이화인문과학원, 부교수)

〈목 차〉

Ⅰ. 서론: 이국적 공간 이태원과 『이슬람 정육점』
Ⅱ. 방법으로서의 수행적 상호문화성
Ⅲ. 흉터의 얽힘과 반공간으로서의 '이태원'
Ⅳ. 반복적 수행과 '의붓세계'의 등장
Ⅴ. 결론

국문초록

본 논문은 손홍규의 『이슬람 정육점』(2010)을 '수행적 상호문화성'의 관점에서 읽으며, 고아 소년의 상호문화적 정체성과 '의붓세계'의 형성 과정을 분석한다. 수행적 상호문화성은 상호문화적 주체와 공동체가 특정한 공간 안에서 이질적인 몸과 시간이 만나고 엇갈리는 반복적 실천을 통해 사후적으로 구성된다는 논리를 가리킨다. Ⅲ장에서는 흉터가 이질적인 몸들을 서로 잇는 방식과, 그 몸들이 머무는 이태원 달동네의 반공간적 성격을 분석한다. Ⅳ장에서는 인물들의 일상적 수행이 종교·가족·인종의 규범에 균열을 내는 방식과, 그 수행들이 소풍이라는 사건으로 모이는 과정을 살핀다. 이어서 "세계를 입양"하겠다는 소년의 마지막 선언을 통해 수행적 시민성이 형성되고 '의붓세계'가 드러나는 과정을 분석한다. 이 의붓세계는 공감과 이해의 산물이 아니라, 이질적인 몸들이 끝내 서로를 다 이해하지 못한 채 함께 견디는 공존이다. 이러한 독해는 2000년대 이후의 다문화 소설을 원주민과 이주민이 서로를 변화시키는 과정의 서사로 다시 읽을 필요성을 제기한다. 또한 상호문화성을 서로 영향을 주고받으며 함께 만들어 가는 과정으로 보는 이 관점은 상호문화 교육과 정책에도 새로운 방향을 제시할 수 있다.

키워드 : 손홍규, 『이슬람 정육점』, 수행적 상호문화성, 흉터의 얽힘, 헤테로토피아

www.kci.go.kr

ⓒ 2026 이화인문과학원

Ⅰ. 서론: 이국적 공간 이태원과 『이슬람 정육점』

한국전쟁 이후 용산 미 8군 사령부와 인접한 이태원은 한국에서 외국인이 많이 거주하고 다양한 나라의 문화를 접할 수 있는 유흥·상업 문화의 거점으로 자리 잡은 다문화·다인종적 지역이다. 1950년대와 60년대 해방촌이 형성될 무렵 피난민, 이촌향도민 등이 몰려들었으며, 미군 상대 유흥과 윤락 업소 및 기지촌 상업 지대가 형성되고, 외국공관과 외국인 고급주택지가 밀집되면서 이태원은 "멀리 다른 나라 혹은 다른 지방에서부터 모여들어 새로 정착한 이주민들"[1]의 공간이 된다. 이후 1986년 아시안게임과 1988년 서울올림픽을 전후하여 외국인 관광객이 급증하면서 이태원은 외국 문화 소비의 명소로 각광을 받았고, 90년대 이후 첨단 패션과 이국 문화를 선도하는 공간이라는 이미지를 획득하기에 이른다.

특히 이태원은 이슬람 문화가 한국 사회에서 처음으로 주목받았던 곳이라고 할 수 있는데, 1976년 한남동에 건립된 이슬람 서울중앙성원은 세계 에너지 위기 속에서 중동 산유국들과의 외교적 관계를 강화하려는 한국 정부의 필요에 의해 중동 국가들의 기부를 받아 세워지게 된다.[2] 즉 성원의 건립은 처음부터 종교적 필요보다는 국가적 외교 전략의 산물이었지만, 1980년대 말 이후 용산 기지 미군의 수가 점차 감소하는 반면 무슬림 이주 노동자들이 본격적으로 유입되면서 성원은 일상적 종교 실천의 거점으로 성격이 전환되었고, 그 주변으로 인도·파키스탄·방글라데시계 사람들이 독자적인 문화 영역을 형성하게 된다.[3] 이로 인해 이태원의 문화 지형은 미군을 중심으로 한 미국 문화로만 고정되지 않았는데, 할랄 음식점과 다양한 인종과 민족의 의류 상점, 아프리카계 미용실이 미군 클럽 문화와 나란히 공존하는 풍경이 펼쳐지게 된다. 전쟁의 여파와 국가 주도

1) 송도영 (2011), 「도시 다문화 구역의 형성과 소통의 전개방식: 서울 이태원의 사례」, 『담론201』, 14(4), 15쪽.
2) 송도영 (2011), 15쪽.
3) 홍승표 (2008), 「종교를 매개로 형성된 한남동 이슬람 거리와 외국인 무슬림 커뮤니티의 문화적 피난처 역할」, 서울대학교 대학원 석사학위논문, 13쪽; 송도영 (2011), 16쪽 재인용.

www.kci.go.kr

의 외교적 기획으로 시작되었다가 이주민들의 생활 실천 속에서 실질적인 종교·문화 공간으로 뿌리를 내린 이러한 상황은, 이태원이 지닌 상호문화 공간으로서의 복잡성을 단적으로 드러낸다고 할 수 있다.

손홍규의 장편소설 『이슬람 정육점』[4]은 바로 이 공간의 상징성을 표제부터 매우 도발적으로 보여주는 소설로, 1980년대 말에서 1990년대 초를 배경으로, 이슬람 사원 인근의 이태원 달동네를 무대로 하고 있다. 이슬람 교리에 어긋나는 돼지고기를 파는 터키인 참전 용사 '하산'과 그가 입양한 독특한 흉터를 가진 고아 소년 '나'를 중심으로 이야기가 전개되는데, 무엇보다도 이 달동네에는 한국전쟁과 그리스 내전이 남긴 신체적·정신적 흉터를 안고 정착한 터키인과 그리스인, 가정 폭력의 피해자인 안나 아주머니, 전쟁의 충격으로 기억을 상실한 대머리 아저씨, 실어증을 가진 아이 등 저마다의 상처를 지닌 인물들이 밀집해 있다. 소설 속 재개발 직전의 산동네 이태원은 한국 사회에서 하층민으로 밀려난 사람들이 모여 사는 서울의 중심에 있는 변두리로 그려지며, 다양한 인종과 문화가 뒤섞인 1980년대와 90년대 서울의 모습을 보여준다.

이러한 배경에서 『이슬람 정육점』은 2000년대 이후 외국인 이주노동자와 결혼이주자를 그린 '다문화 소설'의 계보와 겹치는 자리에 있다. 김재영의 「코끼리」(2005)와 박범신의 『나마스테』(2005)가 그 대표적인 예로, 이 소설들은 주로 한국인과 이주민 사이의 갈등과 적응, 혹은 단일민족 신화의 균열을 서사의 동력으로 삼았다. 하지만 『이슬람 정육점』은 이 소설들과 이주의 시기와 공동체를 이루는 동기에 있어서 차이가 있다.

하산과 야모스는 노동이나 결혼을 위해 한국에 온 이주민이 아니라, 한국전쟁에 병사로 왔다가 고향으로 돌아가지 못한 사람들로, 이들의 이주는 처음부터 전쟁이 만든 결과다. 소설은 이주의 기원을 이주노동자 유입이 본격화된 1990년대보다 훨씬 앞선 한국전쟁의 시간으로 끌어올린다. 소설이 재현한 1980년대 말과 1990년대 초는 전쟁의 이주와 노동의 이

4) 손홍규 (2010), 『이슬람 정육점』, 문학과지성사. 이하 이 작품을 인용할 때는 본문에 쪽수만 밝힌다.

www.kci.go.kr

주가 맞물리는 시기라고 할 수 있다. 게다가 소설 속 인물들은 저마다의 상처와 고통을 안고서 이태원에 모여 살게 된다. 하산과 야모스는 제2차 세계대전 이후에 벌어진 전쟁의 기억을, 대머리 아저씨는 도저히 생각나지 않는 한국전쟁의 시간을 안고 살아가고 있다. 안나 아주머니는 가정폭력을 겪었고, 고아 소년은 기원을 알 수 없는 총상을 가지고 있다. 인물들은 저마다 폭력의 흔적을 몸에 지닌 채 달동네로 모여든 것이다.

이 작품에 대한 기존 연구는 지금까지 크게 네 가지 방향으로 이루어져 왔는데, 첫째는 성장소설의 관점에서 소년 주인공의 내면 변화를 읽는 흐름이다. 이미림은 소년이 "차별적이고 배제적인 한국사회를 몸으로 체득하면서 조숙하고 사려 깊은 상처받은 영혼으로 성장한다"고 분석한다.[5]

둘째는 인물들이 국가 폭력으로 겪는 고통을 정치적으로 해석하는 흐름이다. 조명기(2014)는 소설의 흉터 서사가 "순수하고 균질적인 민족국가 정체성에 대한 환상이 폭력을 통해 성취되고 그 폭력에 따른 공포·고통이 개인화되면서 지속되는 데 주목"한다.[6] 이러한 시각은 소설을 민족국가 비판의 서사로 위치시킨다.

셋째는 공감과 치유의 서사를 강조하는 시각인데, 임지연은 소설이 "이주자를 단순한 피해자가 아니라 적극적 치유자로 서술하며, 다양한 공감을 통한 치유 서사를 보여준다"고 보면서,[7] 흉터를 매개로 한 '몸된 공감'과 전쟁 서사를 매개로 한 '복합적 공감'으로 구분하여 분석한다. 이 연구는 신체적 흉터가 인물 간 상호 인식의 통로가 된다는 점을 포착하고 있으며, 공감의 발생을 심리적·윤리적 차원에서 다루고 있다.

넷째는 가족 해체와 재구성, 또는 생태학적 공동체를 강조하는 입장이다. 박산향은 충남식당을 "다문화공동체, 정서적 가족의 중심에 있는 장소"로 분석하며 혈연을 넘어선 가족의 가능성을 조명하고,[8] 곽경숙은 공

5) 이미림 (2012), 「다문화성장소설연구—「코끼리」, 『완득이』, 『이슬람 정육점』을 중심으로」, 『현대소설연구』, 51, 396쪽.
6) 조명기 (2014), 「다문화소설에 나타난 국가·자본의 폭력과 윤리효과 그리고 로컬의 위상」, 『현대문학이론연구』, 59, 329쪽.
7) 임지연 (2018), 「공감 개념의 확장과 다문화적 공감서사—『이슬람 정육점』을 중심으로」, 『문학치료연구』, 47, 247쪽.

www.kci.go.kr

동체가 “탈자기중심적 사고에 기초한 생태학적 접근 방식”을 구현한다고 논한다.[9] 이미림은 들뢰즈의 타자-되기 개념으로 소설이 반복을 통해 차이와 생성의 영역으로 나아간다고 읽어 내고,[10] 신영헌은 흉터·언어·얼굴이라는 세 모티프에 호미 바바의 흉내내기(mimicry) 개념을 적용하여 혼종적 정체성의 형성을 논의한다.[11]

이 네 방향의 연구들은 각각 의미 있는 기여를 했음에도 불구하고 두 가지 공통된 한계를 드러낸다. 첫째, 모두 결과로서의 공동체 또는 정체성을 기술하는 데 그쳐, 그것이 어떤 구체적인 수행의 논리와 공간적 조건 속에서 역동적으로 구성되는가를 해명하지 못한다. 총상 흉터가 인물들을 연결한다는 사실을 포착한 연구들[12]조차 그 연결이 어떠한 반복과 전복의 행위를 통해 실현되는가라는 논리에는 이르지 못한다. 무엇보다 흉터가 생긴 시기와 원인을 제대로 읽어 내지 못한 것은 작품 전체의 해석을 다르게 만든다. 소설은 소년의 흉터가 언제 어떻게 생겼는지를 끝내 구체적으로 밝히지 않으며, 그러다 보니 소년은 ‘전쟁 고아’처럼 언급되기도 한다. 그러나 텍스트 안의 단서들을 따라가면 이 흉터의 내력은 비교적 분명하게 드러난다. 한국전쟁에 참전했던 하산은 소년의 흉터를 보자마자 “다른 무엇에 의해서도 생길 수 없는” 총상이라고 판정하며(234쪽), 소년은 〈수사반장〉을 보며 자라고 학교에서 “교훈은 대개 ‘바른 시민 육성’이었고 급훈은 ‘성실, 근면, 협동’”인 교육을 받은 세대로 그려진다. 여기에 소년이 하산에게 입양되는 시기가 1980년대 후반이라는 점, 부모도 고향도 기억하지 못하는 소년의 기원이 어떤 공적 기록으로도 남아 있지

8) 박산향 (2016), 「『이슬람 정육점』으로 본 가족의 해체와 재구성」, 『인문사회과학연구』, 17(3), 36쪽.
9) 곽경숙 (2014), 「『이슬람 정육점』을 통해 본 생태학적 다문화사회」, 『현대문학이론연구』, 58, 30쪽.
10) 이미림 (2013), 「≪이슬람 정육점≫에 나타난 다문화적 사유와 타자지향적 응시」, 『한민족어문학』, 64, 507~508쪽.
11) 신영헌 (2022), 「다문화소설로서의 『이슬람 정육점』 연구」, 『호모미그란스』, 26, 53~55쪽.
12) 조명기 (2014, 327·335쪽)와 임지연 (2018, 239~240, 247쪽)은 이를 공감으로 분석하는데, 본고는 공감이 아닌 물질적·수행적 얽힘으로 다시 읽으려고 한다.

www.kci.go.kr

않다는 점, 그리고 복수를 다짐하는 소년에게 하산이 "네가 복수하기도 전에 세월이 그를 용서해 버릴 거다"라고 답한다는 점을 함께 고려하면, 소년의 총상은 1980년 5·18광주민주화항쟁에서 비롯된 상처로 읽을 수 있다.[13] 따라서 자기의 기억을 찾아 헤매는 소년의 여정은 보다 정치적이면서도 역사적인 맥락에서 재해석되어야 한다.

둘째, 대부분의 연구는 다문화주의의 시각 안에서 소설 분석을 진행한다. 그래서 인물 관계의 핵심을 공존과 공감에서 찾으려는 경향이 강하다. 박산향은 충남식당을 "다문화공동체, 정서적 가족의 중심에 있는 장소"로 보았다.[14] 임지연은 인물들 사이의 공감을 치유의 과정으로 분석했다. 이런 시각은 인물들이 서로를 이해하려 애쓰고, 그 노력이 공동체를 만든다고 전제한다. 그러나 소설 속 인물들은 서로를 이해하거나 공감하려는 의식적 노력을 거의 기울이지 않는다. 그들은 각자의 삶에서 되풀이해 온 행위를 이어갈 뿐이다. 하산은 돼지 고기를 팔고, 안나 아주머니는 밥을 차리며, 고아인 '나'는 신문 속 사람들의 얼굴을 모아 스크랩북을 만든다. 대머리 아저씨는 새벽마다 목청껏 군가를 부르고, 야모스 아저씨는 허풍과 거짓말을 늘어놓는다. 유정은 말을 더듬고, 열쇠장이 영감은 같은 말만 되풀이한다. 이 행위들은 타인을 향한 공감의 표현이 아니라, 각자의 상처와 삶의 조건이 몸과 일상에 남긴 반복이다. 인물들은 이 반복을 멈추지 않은 채 충남식당이라는 한 공간에 함께 머문다. 관계는 서로의 반복이 부딪치고 겹치는 지점에서 생겨난다. 따라서 이 소설의 공동체는 공감의 결과가 아니라, 이질적인 반복 행위들이 한 공간에서 겹치며 만들어지는 수행의 효과로 다시 읽어야 한다.

13) 출간 당시 신문 서평에서도 "화자이자 주인공인 소년의 몸에 난 총상은 80년 광주 5·18을 희미하게 연상"시킨다는 점이 지적된 바 있다(『한겨레』 서평 기사, 2010. 7. 2., https://www.hani.co.kr/arti/culture/book/428675.html, 2026. 10. 25. 확인). 또한 손홍규 작가는 2022년 어린이청소년 국학도서관 길 위의 인문학 〈문학으로 바라보는 이방인의 삶과 우리의 시선〉 2부 6회차 「손홍규 작가와의 만남: 우리 안의 디아스포라, 공존하는 우리를 위하여」(종로도서관, 2022. 9. 27.)에서 소년의 총상이 5·18에서 비롯된 것이라고 밝힌 바 있다.

14) 박산향 (2016), 36쪽.

www.kci.go.kr

이에 본고는 다문화적 시각의 한계를 넘어 '수행적 상호문화성(performative interculturality)'의 관점을 제안한다. 그리고 이 관점에서 기존의 국가나 가족 공동체를 대체하는 소설 속 상호문화 공동체가 이태원이라는 공간적 조건 속에서 어떤 수행적 실천을 통해 구성되는지, 그 과정에서 개인과 공동체의 정체성이 어떻게 재구성되는지를 분석하고자 한다.

II. 방법으로서의 수행적 상호문화성

다문화주의는 20세기 후반 서구 사회에서 이민자 집단의 문화적 권리를 보호하고 사회적 가시성을 확보하기 위한 이론적·정책적 틀로 자리 잡았다. '다(Multi)'라는 접두사가 함축하듯 다문화주의는 여러 문화가 한 사회 안에 함께 존재하는 상태를 가리키는데, 정수동의 정리에 따르면 이는 "단일문화 안에 또 다른 문화들이 통합되어 하나의 사회 안에 각기 다른 집단들이 형성해 낸 문화가 혼재된 상태"를 의미한다.[15] 다문화주의는 단일민족 신화에 균열을 내고 소수 문화의 존재를 제도적으로 승인하는 데 기여했지만, 그 승인은 "주류 문화가 존재하는 가운데 소수 문화가 인정받는 상태를 유지하는 것에 그치기에 결국 권력 차이에 따른 불평등이 발생할 수밖에 없으며 잠재적으로 표면적 동화를 일으키거나 자발적 배제를 발생시킨다"는 비판을 받아 왔다.[16] 상호문화철학의 관점에서 보더라도, 서로 간섭하지 않은 채 병렬적으로 존재하는 이러한 공존은 각 문화의 고유성을 강조하는 가운데 오히려 단일문화 중심적으로 굳어질 수 있다는 점에서 이른바 '분리적 중심주의'의 위험을 안고 있다.[17] 한국의 다

15) 정수동 (2024), 「누벨 당스와 농당스에 나타난 상호문화주의(Interculturalism)의 의미와 해석」, 『탈경계인문학』, 16(5), 141쪽.
16) 정수동 (2024), 141쪽.
17) 이선필 (2022), 「상호문화철학에서 이방성의 문제」, 『초등도덕교육』, 76, 116쪽. 이선필은 빔머(F. M. Wimmer)의 중심주의 분류를 소개하면서, 타자들이 서로 간섭하지 않고 병렬적으로 존재하는 '분리적 중심주의'가 고유성을 강조하는 가운데 단일문화 중심적으로 변할 위험이 있다고 지적한다.

www.kci.go.kr

문화 정책 역시 이러한 한계를 보여 왔는데, 결혼 이주 여성과 외국인 노동자를 대상으로 한국 사회 적응과 통합을 강조하는 동화주의적 성격이 강하게 지속되었으며, 이주민이 수혜와 관리의 대상으로 위치하는 구조 안에서는 정체성의 변화와 쌍방향적 상호작용이 사실상 부재할 수밖에 없었다.

'상호'라는 접두사가 '관계'를 전제로 하듯, 상호문화주의는 자문화와 타문화가 서로 교류하는 가운데 상호 이해와 인정을 거쳐 "새로운 문화를 만들어 가는 과정"에 주목한다.[18] 상호문화철학이 강조하듯 상호문화적 이해는 문화들 사이의 동일성만을 앞세우거나 차이만을 절대화하는 데서 성립하지 않으며, 공통성과 차이를 함께 고려할 때 비로소 가능해진다.[19] 이러한 맥락에서 상호문화성은 다음 세 가지 조건을 필수적인 전제로 삼는다. 첫째, 개별 문화 간의 차이와 다양성을 인정한다. 둘째, 문화적 차이를 목적론적으로 위계화하지 않고 모든 문화에 동등한 가치를 부여한다. 셋째, 이를 전제로 서로 다른 문화 간의 상호공감대와 융합의 가능성을 모색한다.[20] 이 세 조건은 상호문화성이 평등한 상호관계를 지향하며, 문화 간 만남에서 각각의 문화가 주체로서 동등한 권리를 갖는다는 것을 의미한다.

다문화주의가 이질적 문화들의 차이를 인정하고 각자의 자리를 지키며 공존하는 '상태'를 지향한다면, 상호문화주의는 차이를 인정하는 데서 나아가 서로 다른 문화의 만남을 통해 서로를 변화시키며 상생을 지향하는 '과정'을 핵심 가치로 삼는다.[21] 정수동은 상호문화주의가 "동일한 공간에

18) 정수동 (2024), 142쪽.

19) 이선필 (2022), 115~116쪽. 이선필은 말(R. A. Mall)의 유비적 해석학을 검토하면서, 동일성 해석학과 차이의 해석학이 모두 문화들 사이의 소통을 가로막는다는 점을 밝힌다.

20) 박인철 (2011), 「이질감과 친근감—상호문화성의 양면성에 대한 현상학적 고찰」, 『철학과 현상학 연구』, 50, 69쪽.

21) 상호문화성을 둘 이상의 문화가 만나서 형성되는 '사이영역(Zwischenreich)'의 문제로 보는 현상학적 논의로는 최재식 (2006), 「상호문화성의 현상학—문화중심주의를 넘어 상호문화성으로」, 『철학과 현상학 연구』, 30, 4쪽 참조. 최재식은 이 사이영역에서 문화들이 수직적 관계가 아니라 "수평적이며 방계적 관계로 연결되어 있는 망"을 이루며, 그 안에는 "유일한 하나의 중심점"이 없다고 본다(같은 쪽). 다문화와 상호문화의 구별

www.kci.go.kr

서 함께 생활해가면서 공존해가는 과정을 중시하는 데, 이는 시간의 연속성을 내포한다는 점에서 중요시된다"고 설명한다.[22] 그런 점에서 공시적 병존의 상태가 아니라 통시적으로 서로가 서로를 변형시켜 가는 과정이야말로 상호문화주의의 본질이라고 할 수 있다. 나아가 상호문화주의는 이주민을 포함한 모든 사회 구성원이 타자와의 관계 안에서 자신의 정체성을 재구성하는 과정을 전면에 위치시킴으로써, 이주민을 적응의 대상으로만 설정하는 다문화주의의 일방성을 해체하는 경향도 지닌다.[23]

이러한 점에서 『이슬람 정육점』은 상호문화주의의 문제의식을 공유하면서도 그 논의의 한 전제를 되묻게 하는 작품이다. 상호문화주의는 대체로 서로 다른 문화 주체들이 대화하고 서로를 인정하는 과정을 상호문화적 변화의 핵심으로 보지만, 이 소설의 인물들은 서로에 대한 이해를 관계의 전제로 삼지 않는다. 하산과 야모스는 한국전쟁 이후 수십 년 동안 한국에 머물며 각자의 문화와 전쟁의 기억을 안은 채 이태원 달동네로 모여들었고, 이들과 소년, 안나 아주머니 사이의 관계 역시 의식적인 대화나 차이의 인정에서 시작되지 않는다. 그 관계는 같은 공간과 시간을 함께 살아가는 동안 각자의 일상적 행위가 겹치고 쌓이면서 만들어지는 것으로, 상호문화적 변화는 대화의 결과라기보다 공존의 시간이 누적된 결과일 수 있다. 본고는 이러한 가능성을 수행적 상호문화성이라는 개념으로 이론화하고자 한다.

공존의 시간 속에서 상호문화적 변화가 어떤 방식으로 일어나는지를 해명하기 위해, 본고는 수행성(performativity) 이론을 상호문화성 논의에 접목하고자 한다. 버틀러에 따르면 수행성은 단 한 번의 의도적인 '행위'가 아니라 "담론이 자신이 이름 붙이는 효과를 생산하는 반복적이고 인용적인 실천"으로 이해되어야 한다.[24] 주체는 행위에 앞서 존재하는 것이

에 대해서는 김영순·최승은 (2016), 「상호문화학습의 실천적 내용에 관한 탐색적 연구」, 『언어와 문화』, 12(2), 5~6쪽; 김진영 (2022), 「고등교육 미션스쿨 숭실전문학교의 상호문화적 관점 연구」, 『신학과 사회』, 36(2), 409~410쪽 참조.

22) 정수동 (2024), 142쪽.

23) 김영순·최승은 (2016), 11쪽; 류동규 (2017), 「상호문화성 형성을 위한 다문화 소설교육」, 『국어교육연구』, 65, 303쪽 참조.

www.kci.go.kr

아니라 규범을 반복해서 인용하는 실천의 효과로 구성되며, 이때 반복은 결코 같은 것을 그대로 되풀이하지 않는다. 버틀러는 바로 이 반복으로 인해 규범의 구성물 안에 "틈과 균열"이 열린다고 보았는데,[25] 이는 규범을 바깥에서 거부하지 않고도 그 안에서 규범을 변형할 수 있는 가능성을 뜻한다. 이러한 논리는 상호문화적 변화를 대화와 인정이라는 의식적 과정이 아니라, 서로 다른 문화의 규범이 몸에 밴 실천 속에서 되풀이되며 조금씩 어긋나는 과정으로 이해할 수 있게 한다. 상호문화적 주체 역시 만남에 앞서 완성된 채 존재하는 것이 아니라 그러한 반복의 효과로서 사후적으로 구성되는 것이다.

그러나 버틀러의 수행성은 주로 담론과 규범의 층위에서 주체의 구성을 설명한다는 점에서 한계를 지닌다. 바라드는 "언어는 지나치게 많은 힘을 부여받아 왔다"고 비판하면서, 물질이 세계의 생성에 능동적으로 참여하는 존재로서 제 몫을 갖도록 수행성 개념을 확장하는 포스트휴먼적 수행성을 제안한다.[26] 바라드에게 물질은 고정된 실체가 아니라 "사물이 아니라 행위"이며, 버틀러의 말처럼 단지 "일종의 인용성"에 그치는 것도 아니다.[27] 이러한 관점에서 의미는 미리 존재하는 개별 항들 사이에서 전달되는 것이 아니라 몸과 사물이 서로 얽히는 내부-작용(intra-action) 속에서 생겨난다. 흉터라는 물질이 언어적 소통에 앞서 인물들 사이의 관계를 열어 놓는 『이슬람 정육점』의 장면들은 바로 이러한 물질적 수행성의 관점에서 읽을 때 그 의미가 분명해진다.

본고는 버틀러의 반복과 인용의 논리에서 출발하되, 바라드의 물질적

24) 주디스 버틀러 (2003), 『의미를 체현하는 육체 - '성'의 담론적 한계들에 대하여』, 김윤상(역), 인간사랑, 23쪽.

25) 주디스 버틀러 (2003), 위의 책, 37쪽.

26) Karen Barad (2003), "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28(3), p. 801. 본고는 Cecilia Åsberg and Rosi Braidotti (eds.) (2018), *A Feminist Companion to the Posthumanities*, Cham: Springer, pp. 223~239에 축약 재수록된 판본을 참조했으며, 이하 재수록본의 쪽수를 함께 밝힌다. (재수록본 223~224쪽)

27) Karen Barad (2003); 재수록본 232~233쪽.

www.kci.go.kr

수행성을 통해 그 논리를 몸과 공간으로 넓히는 입장을 취한다. 버틀러가 규범의 반복 속에서 생겨나는 어긋남을 설명하려 한다면, 바라드는 그 반복이 언제나 몸과 사물의 물질적 얽힘 속에서 일어난다는 점을 일깨운다. 바라드가 세계의 내부-작용이 시간과 공간 '안에서' 일어나는 것이 아니라 "시공간 자체를 만들어 내는" 과정이라고 말한 것도 이 지점에서 의미를 갖는다.[28] 공간 역시 몸들의 반복과 무관하게 주어진 고정된 배경이 아니라, 그 반복 속에서 유지되고 변형되는 수행적 조건이라는 것이다. 본고가 푸코의 헤테로토피아 개념을 수행적 상호문화성의 한 축으로 끌어오는 것도 이 때문이다. 이렇게 볼 때 헤테로토피아로서의 반공간은 처음부터 주어진 장소가 아니라, 몸들의 반복이 그곳에 머무는 동안에만 유지되는 조건으로 이해될 수 있다.

본고에서 말하는 수행적 상호문화성(performative interculturality)[29]은 상호문화적 주체성이 선험적으로 주어진 정체성들 사이의 교류를 통해 형성되는 것이 아니라, 이질적인 역사적 시간과 몸들이 특정한 공간적 조건 안에서 만나고 엇갈리는 반복적 실천을 통해 사후적으로 구성된다는 논리를 이론화하는 개념이다.[30] 이러한 방법론적 시각에서 『이슬람 정육점』을 읽으면 다음의 세 지점에 주목하게 된다.

첫째, 몸의 경험이 만들어 내는 물질적 행위성이다. 바라드의 물질적 수행성에 기대어, 수행적 상호문화성은 몸이 담론으로 온전히 환원되지 않는 행위성을 지닌다는 점에 주목한다.[31] 소설 속 흉터는 역사적 폭력을

28) Karen Barad (2003); 재수록본 231쪽.

29) 본고의 '수행적'은 버틀러의 수행성(performativity), 곧 규범을 반복해서 인용하는 일이 주체를 만든다는 뜻을 따른다. 따라서 이 개념은 공연 활동을 활용한 상호문화 교육이나 무대 위 공연 문화들의 만남과 다르다. 이 개념이 가리키는 것은 문학 텍스트 안에서 상호문화적 주체와 공동체가 몸과 공간과 반복적 실천을 통해 사후적으로 구성되는 논리다.

30) 이 개념은 기존의 수행성 이론과 상호문화주의를 연결하되, 담론 중심적 수행성 논의에 몸의 물질적 행위성이라는 관점을 더한다는 점에서 신유물론적 수행성 논의와 연결된다. 캐런 바라드(Karen Barad, 2003) 참조.

31) 주디스 버틀러의 수행성 이론은 주체가 반복적 수행의 효과로 구성된다는 중요한 논리를 제공하지만, 담론이 물질에 의미를 부여한다는 전제 위에 서 있다. 본고는 이 논리를 참조하되, 물질의 행위성에 주목하는 관점을 함께 도입한다.

www.kci.go.kr

가리키는 상징적 기표에 머물지 않고, 그 자체로 인물들 사이의 관계를 가능하게 하는 물질적 매개로 읽힌다. 하산이 소년의 흉터를 알아보는 순간은 언어적 소통이나 문화적 이해로 설명되지 않는, 몸이 몸에 반응하는 사건으로서 상호문화적 관계의 출발점이 되며, 안나 아주머니의 밥상 역시 같은 방식으로 작동한다.

둘째, 이태원이라는 공간이 지닌 구성적 역할이다. 상호문화적 변화는 어떤 공간에서나 저절로 일어나지 않으며, 이질적인 역사와 몸들이 공존하면서도 일상적 규범의 압력이 느슨하게 작동하는 특수한 공간적 조건이 먼저 마련되어야 한다. 이태원 달동네는 단순한 배경이 아니라, 국가 권력의 통제 바깥에 놓인 몸들이 서로를 향해 열릴 수 있는 조건을 물질적으로 체현하는 장소다. 미셸 푸코가 정의한 헤테로토피아, 곧 현실 속에 실재하면서도 일상적 공간 질서에 이의를 제기하는 반공간[32]은 이러한 공간적 조건을 이론화하는 데 유효하며, 정미선이 손홍규 소설의 서사공간을 "사회적 배치의 질서에 대한 이의제기"로서의 헤테로토포스적 계열체로 분석한 것도 이 지점에서 의미를 갖는다.[33] 달동네는 반공간으로 작동하면서 흉터를 지닌 몸들이 모여 살며 서로 만나는 것을 허락하는 조건이 되는 동시에, 그 만남을 통해 다시 만들어지고 유지되는 수행적 공간이 되기도 한다.

셋째, 반복적 수행을 통해 인물들의 정체성과 공동체의 의미가 사후적으로 구성되는 과정이다. 본고에서 공동체는 혈연이나 국적, 공유된 가치와 목적을 바탕으로 한 집단이 아니라, 공통의 무엇도 지니지 않은 몸들이 서로의 상처 앞에 노출되며 함께 머무는 상태를 가리킨다. 수행적 상호문화성에서 정체성과 공동체는 미리 정해진 목적도, 구성원들이 의식적으로 합의해 만들어 내는 결과도 아니다. 각자가 자기 삶 안에서 되풀이하는 행위들이 같은 공간과 시간 안에서 겹친 뒤에야 그 의미가 뒤늦게

32) 미셸 푸코 (2014), 『헤테로토피아』, 이상길(역), 문학과지성사. 이 책에 수록된 「다른 공간들」은 헤테로토피아 개념의 의미와 원리를 설명하고 있다.

33) 정미선 (2016), 「집의 헤테로토포스—손홍규 소설의 비인 모티프와 서사공간의 의미망」, 『한국문학이론과 비평』, 72, 126쪽.

www.kci.go.kr

드러나는 것이다. 이때 반복은 규범을 그대로 되풀이하지 않는다. 인물들의 반복적 수행은 종교와 혈연과 인종의 규범을 정면으로 거부하지는 않지만 그 규범을 살아가는 방식을 조금씩 바꾸어 놓으며, 이렇게 어긋난 반복들이 한 공간에 쌓이면서 공동체가 하나의 현상으로 나타나게 된다. 인물의 정체성 변화와 충남식당 공동체의 출현은 따로 일어나지 않고 같은 반복 속에서 함께 진행되는 것이다.

이러한 관점에서 본고는 흉터(몸), 이태원(공간), 반복적 수행이라는 세 양상을 중심으로 『이슬람 정육점』을 분석하고자 한다. Ⅲ장에서는 흉터와 헤테로토피아적 반공간으로서의 이태원 달동네를 상호문화적 만남의 조건으로 살피고, Ⅳ장에서는 그 조건 위에서 이루어지는 인물들의 반복적 수행이 소년의 마지막 선언에 이르는 과정을 분석한다.

Ⅲ. 흉터의 얽힘과 반공간으로서의 '이태원'

소설은 소년의 선언으로부터 시작한다.

> 내 몸에는 의붓아버지의 피가 흐른다.
> 이슬람이 우리말로 순종이라는 걸 일러준 사람은 하산 아저씨였다. 하산 아저씨는 질문을 싫어했다. 얼굴에는 버짐이 피고 머리에는 기계충 자국이 남은 사내아이의 질문이라면 더더욱 질색했다. 하지만 나는 하산 아저씨가 내심 자신에게 무언가 물어보는 걸 즐긴다는 사실을 안다. 호기심 가득한 눈빛으로 그를 바라보면 이내 그는 안절부절못하며 마치 화가 난 사람처럼 퉁명스럽게 대답하고 다시 입을 꾹 다물었다. "그건 순종을 뜻하지." 이렇게 말했을 때 하산 아저씨의 표정이 순종과는 거리가 멀었다는 이야기를 할 필요가 있을까?(7쪽)

소년의 이 선언은 소설의 마지막 부분에서 다시 한 번 되풀이됨으로써 소설 전체의 이야기를 메타적으로 감싸며, 이 소설이 결국 고아 소년의

www.kci.go.kr

정체성 찾기 여정이라는 점을 드러낸다. 그리고 그 여정의 출발점은 '이슬람'이라는 말이 지닌 '순종'이라는 뜻을 묻는 일로, 가장 순수한 형태의 문화적 교류가 하산과 고아 소년 사이에서 이루어진다. 안나 아주머니 역시 뜻을 모른 채 "옴마니밧메훔"을 중얼거리고, 마누라를 여럿 둘 수 있는 나라에서 온 하산을 경멸하며, 자신을 "가이아"라고 부르는 야모스 아저씨에게 투덜거리면서도 이들에게 밥을 내어 준다. 언어의 한계나 문화적 갈등이 생기더라도 그것은 단순한 오해에 그칠 뿐 극단적인 대립이나 문제로 번지지는 않는다.

정작 문제가 되는 것은 소년의 흉터다. 부모도 고향도 기억하지 못하는 소년에게 남은 과거의 단서는 몸에 새겨진 흉터뿐이며, 소년은 자신의 흉터를 다음과 같이 이해한다.

> 내 몸의 흉터들은 내 슬픈 과거의 기록이었다. 내 영혼이 고통받았다는 증거이기도 했다. 내 영혼이 잊어버린 고통을 내 육체가 대신 기억해주는 거였다. 위대한 육체였다.(111쪽)

이 구절에서 기억하는 쪽은 의식이 아니라 몸이다. 영혼은 과거와 역사와 기억을 잊었지만 몸은 그것을 잊지 않았으며, 그런 점에서 흉터는 과거를 가리키는 기호에 머물지 않고 지나간 폭력이 물질의 형태로 지금 이 몸 위에 남아 있는 흔적이라고 할 수 있다. 그러나 흉터는 스스로 말하거나 자신의 내력을 증명하지 못한다. 소년의 "오른쪽 팔오금 아래에는 팔뚝을 절반쯤 감싼 흉터"가 있는데, 그것조차 안나 아주머니가 뜨거운 냄비에 덴 것이라고 말해 줄 뿐이다. 소년의 몸에 새겨진 흉터의 의미는 다른 몸과 마주칠 때 비로소 생겨나는 것이다.

하산과 소년의 관계 역시 바로 이러한 마주침에서 시작된다.

> 하산 아저씨는 내 흉터에 눈을 뒀다가 고개를 돌렸다. 나는 손으로 내 흉터를 더듬었다.(110~111쪽)
>
> 그의 손이 내 몸 어딘가를 스치고 지나갈 때마다 나는 해독할 수 없

www.kci.go.kr

는 문자로 씌어진 책을 읽는 기분이었다.(8쪽)

하산은 아무것도 묻지 않고 아무것도 설명하지 않지만, 한국전쟁에서 총상을 입은 그의 몸이 소년의 총상을 먼저 알아본다. 두 사람의 흉터는 모두 쇄골 아래에 있으며, 소설은 이를 "닮은 흉터"(162쪽)라고 부른다. 이 장면에서 두 사람의 관계는 문화적 이해나 공감이 아니라 상처 입은 두 몸이 서로에게 반응하는 사건에서 시작된다. 소년에게 자신의 몸은 그 기원이 적힌 텍스트에 가깝고, 하산은 그 텍스트를 읽고 해석할 수 있는 유일한 독자가 된다. 하산의 말 없는 시선은 이렇게 지워진 상처를 처음으로 알아본 시선인 것이다.

하산은 해독한 흉터의 의미를 소년에게 먼저 설명하지 않고 소년이 스스로 깨닫기를 기다리며, 소년 역시 하산의 흉터를 오래 응시한다.

> 나는 하산 아저씨가 조는 동안 상처투성이 손을 유심히 살펴보았다. 하산 아저씨의 상처는 기원이 명백했다. 그러나 오래 바라보면 상처의 기원 따위는 아무 상관이 없다는 생각이 들기도 했다. 나는 상처와 상처가 만난다는 식의 멜로를 썩 좋아하지 않는다. 그래도 마음이 움직이는 건 어쩔 수 없었다.(48쪽)

소년은 하산의 손에 난 무수한 상처를 들여다보며 그것이 정육점 일을 하면서 생긴 것임을 알고 있다. 그러나 그 기원을 알면서도 소년의 마음이 움직이는 것은 기원 때문이 아니라 상처 그 자체 때문이다. 손바닥에 손금처럼 펼쳐진 상처들은 하산의 일상이 반복적으로 새겨 놓은 삶 그 자체이며, 소년은 이 느낌을 "고통스러운 얼굴을 그대로 스크랩한다면 바로 이런 느낌"(48~49쪽)이라고 표현한다. 하산의 손을 통해 소년은 기원을 묻지 않고 상처를 바라보는 법을 배우게 되는 것이다.

이렇게 볼 때 흉터의 의미는 흉터 안에 미리 들어 있는 것이 아니다. 바라드의 용어를 빌리면, 의미는 두 흉터가 마주치는 내부-작용(intra-action) 속에서 생겨난다. 하산에게 소년의 흉터는 입양을 결심하

www.kci.go.kr

는 이유가 되고, 소년에게 하산의 흉터는 자기 흉터의 기원을 비추어 보는 거울이 된다. 하나의 흉터가 다른 흉터를 통해 자신의 기원을 드러내는 셈인데, 이 기원은 소년이 찾아 나선 끝에 얻은 것이 아니라 두 몸이 마주친 뒤에야 사후적으로 주어진 것이다.

죽음을 앞둔 하산은 마침내 소년에게 그 흉터의 기원을 알려 준다.

> 정신이 멀쩡할 때 하산 아저씨는 내게 말했다. 그는 나의 쇄골 아래 흉터가 있는 곳이라 짐작되는 곳을 손가락으로 만졌다. 그의 손가락이 뜨거웠다. 역사가 날염된 흉터가 그의 손가락 아래서 팔딱팔딱 숨 쉬었다.
>
> "보자마자 알았다. 그 흉터가 무엇인지. …… 그건 총상을 입었음을 증명하는 흉터다. 다른 무엇에 의해서도 생길 수 없는 흉터야."
>
> […]
>
> "…… 그 사람을 만나게 되면 가만두지 않을 거예요."
>
> "네가 복수하기도 전에 세월이 그를 용서해 버릴 거다. 세월은 잔인한 구석이 있거든."(234쪽)

하산은 흉터를 말로 설명하기에 앞서 손가락으로 먼저 만지고, 그의 손가락 아래서 흉터는 "팔딱팔딱 숨"을 쉰다. 흉터는 지나간 과거의 표지로 굳어 있지 않고 다른 몸이 닿을 때 다시 살아 움직인다. 그러나 하산이 밝혀 주는 것은 그것이 "총상"이라는 사실까지일 뿐, 누가 언제 왜 쏘았는지는 끝내 말해주지 않는다.

이 장면이 무게를 갖는 것은 소년의 총상이 국가 폭력의 흔적이라는 점에서다. 앞서 밝혔듯 이 총상은 5·18의 상처이지만, 소설은 끝내 그 역사적 사건을 호명하지 않는다. 소년의 몸에는 총상이 물질적 증거로 남아 있으나, 그 상처의 내력을 설명할 공적 언어는 부재한다. 오히려 국가의 질서는 고아원 장면에서 드러나듯 소년을 통제와 감시의 대상으로 배치한다. 소년의 몸에 상처를 낸 주체와 그를 국민의 자리에서 밀어낸 주체가 모두 국가라는 데에 이 장면의 역설이 있다. 상처는 몸 위에 각인되어 있지만, 그 상처를 기록하고 해명해야 할 공적 서사는 지워진 것이다. 지워

www.kci.go.kr

진 공적 기록을 대신하는 것은 소년의 몸에 새겨진 흉터, 그리고 그 흉터에 닿는 하산의 손가락이라는 몸과 몸의 접촉뿐이다.

복수하겠다는 소년에게 하산은 "네가 복수하기도 전에 세월이 그를 용서해 버릴 거다"라고 답한다. 이 말은 개인에게 건네는 체념의 충고라기보다, 국가 폭력의 가해자들이 제대로 처벌받지 않은 채 시간 속에서 풀려나 온 역사를 향한 냉소로 읽힌다. 5·18의 책임자들은 1997년 대법원에서 유죄 판결을 받았지만 같은 해 말 특별사면으로 풀려났고, 이후 과거사 청산의 공식 해법 역시 처벌보다는 '화해' 쪽으로 기울었다.[34] 이 말에서 용서하는 주체는 피해자가 아니라 "세월"이며, 피해자가 용서할 기회를 얻기도 전에 시간이 먼저 가해자를 놓아주는 것이다.

하산은 소년에게 "나를 아버지라고 불러다오"라고 청하고 "너에게 신의 축복이 있기를"이라고 축복하며, 소년은 "고마워요, 아버지"라고 답하며 하산을 아버지로 받아들인다. 흉터를 만지던 하산의 "뜨거운" 손가락은 이 장면에서 소년의 몸속으로 흘러드는 피의 뜨거움으로 이어진다. "나는 내 몸속으로 의붓아버지의 피가 흘러들어온 걸 느꼈다. 뜨거웠다."(236쪽) 소설의 첫 문장 "내 몸에는 의붓아버지의 피가 흐른다"는 바로 이 순간에서 시작된 것이다.

흉터의 얽힘은 하산과 소년에게서 그치지 않는다.[35] 하산은 한국전쟁 중 굶주림 끝에 동료의 살점을 삼켰던 기억을 지니고 있으며, 그 경험을 "전쟁이란 사람을 먹는 거라는 생각이 들었지"(213쪽)라고 회고한다. 그리스인 야모스는 그리스 내전 때 친족을 오인 사살한 죄책감을 안고 한국전쟁에 자원한 "도망자"이고, 대머리 아저씨는 한국전쟁에 참전했지만 그

34) 5·18 이행기 정의의 흐름은 최선영 (2022), 「한국 소설에 나타난 5·18 이행기 정의의 흐름과 소외 양상」, 『인문학연구』, 64, 251쪽 참조. 2004년 「진실·화해를 위한 과거사 정리 기본법」 이후 과거청산의 공식 해법이 '권고' 형식의 '화해'로 정립되었다는 지적은 최선영 (2022), 261쪽. 최선영은 같은 글에서 손홍규의 「최후의 테러리스트」(2007)에 나타난 5·18 유족의 사적 복수 욕망을 분석한다. 이 분석은 "가만두지 않을 거예요"라는 소년의 말과 겹쳐 읽을 수 있다.

35) 흉터가 인물들을 잇는다는 점에 대한 선행 연구의 논의는 각주 12 참조. 본고는 이 연결을 공감이나 공유가 아니라, 공간적 조건 속에서 반복되는 몸들의 마주침으로 다시 읽는다는 점에서 이들과 갈라진다.

www.kci.go.kr

기간의 기억을 통째로 잃어버려 참전 군인으로서의 자격조차 인정받지 못한다. 조명기의 지적처럼 "정상적으로라면 한군데 모일 수 없는 세 늙은이"를 한데 모은 것은 신이 아니라 흉터다.[36] 세 사람이 겪은 전쟁은 서로 다르지만, 국가의 이름으로 치러진 전쟁이 개인의 윤리적 주체성을 무너뜨렸다는 점에서 이들의 고통은 같은 구조 속에 놓이게 된다.

흉터의 얽힘이 국가 폭력의 피해자들에게만 열려 있는 것은 아니다. 안나 아주머니의 흉터는 전쟁이 아니라 남편의 폭력이 남긴 것으로, 이 얽힘이 국가 폭력이라는 공통의 역사를 넘어 상처 입은 몸 일반으로 확장됨을 보여 준다. 그녀의 상처가 처음 드러나는 장면에서 인물들 가운데 그 흉터를 "직접 목격한다거나 입으로 말할 용기를 지닌 사람"은 아무도 없다(165쪽). 하산은 "시아버지답게" 다정한 말을 건네지만 그 말은 흉터를 비켜 가고, 정작 흉터에 닿는 것은 몸의 반응이다. 야모스는 "남편답게" 어깨를 내주고, 소년은 "자식답게" 안나 아주머니의 팔뚝에 볼을 대면서도 "눈앞에서 벌어지는 일의 의미"를 알지 못한다고 고백한다. 이해는 끝내 도착하지 않았지만 몸의 응답은 이미 일어난 셈이다. 화자가 이 장면을 르누아르의 행복한 저녁 식사가 아니라 고흐의 「감자 먹는 사람」에 견주는 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있는데, 이 관계는 화해와 행복으로 미화된 공동체가 아니라 가난하고 상처 입은 몸들이 한 식탁에 모여 있다는 물질적 사실 위에 서 있는 것이다.

이처럼 인물들은 서로의 상처를 끝까지 이해하지 못하고 그 상처에 대해 말하지도 못하지만, 서로의 곁을 떠나지는 않는다. "모든 흉터는 언어처럼 서로 관계를 맺는다고 믿었다"(66쪽)는 소년의 믿음은 이 역설적 관계의 성격을 압축하는데, 여기서 주목할 것은 '처럼'이라는 유비의 표지다. 흉터는 언어처럼 관계를 맺을 뿐 언어 자체는 아니다. 낱말이 다른 낱말과의 차이 속에서 뜻을 얻듯 하나의 흉터는 다른 흉터와 나란히 놓일 때 비로소 의미를 얻지만, 그렇다고 흉터가 무언가를 대신 가리키는 기호로 환원되는 것은 아니다. 흉터는 폭력이 실제로 몸을 관통하고 남긴 물

36) 조명기 (2014), 327쪽. 소설 원문은 손홍규 (2010), 85쪽.

www.kci.go.kr

질 그 자체이며, 언어와의 유비는 의미가 개별 항에 미리 들어 있지 않고 관계 속에서 생겨난다는 점에 한정된다.

하산과 소년의 "닮은 흉터"가 서로의 내력을 비추고, 안나 아주머니의 흉터가 말 대신 몸의 응답을 불러낸 것도 모두 이러한 마주침 속에서였다. 흉터의 의미는 개별 몸 안에 미리 담겨 있지 않다. 그것은 몸과 몸이 마주치는 사건 속에서 사후적으로 생겨난다. 국가가 지운 상처의 기록을 대신하는 것도, 국적과 종교와 겪은 폭력이 서로 다른 이들을 한데 묶는 것도 바로 이 마주침이다. 따라서 흉터의 얽힘은 상호 이해의 깊이가 아니라, 상처 입은 몸들이 한 공간에 함께 있다는 물질적 사실에 기대고 있다.

흉터가 몸과 몸을 잇는 조건이었다면, 그 몸들이 만날 수 있었던 것은 이태원 달동네라는 특정한 공간 때문이었다. 흉터를 지닌 몸들이 모여든 곳은 이태원 이슬람 사원 인근의 달동네로, 소설은 이곳을 고아원이나 보호소, 성당과는 다른 "미로처럼 골목이 갈라지고 이어진 낡고 후락한 산동네"(18쪽)로 그린다. 하산이 생각할 때 "여기는 서울의 게제콘두[37]로, 신에게 버림받은 가난한 자들이 모여사는 빈민촌"(212쪽)일 뿐이다. 이곳의 낡음과 후락함은 물리적 상태를 보여줄 뿐만 아니라, 국가의 통제와 개발의 논리가 아직 닿지 않은 공백을 가리킨다.

소년은 하산이 세 들어 사는 낡은 다세대주택이 밖으로 뻗어 나가면서 '내부로 끊임없이 증식'한다고 묘사하면서, 이 집을 실패작이라고 부른다.

> 이 집은 실패작이었다. 하산 아저씨가 터키식으로 바꿔보려 애쓴 흔적들이 애달프게도 조선식에 짓눌려 비명을 지르는 곳이었다. 그렇다고 해서 어정쩡하다는 뜻은 아니다. 합금과 같은 집이었다. 다른 두 가지 금속이 서로에게 용해되어 새로운 금속으로 탄생하듯, 기질과 성정이 다른, 그때까지 내가 한 번도 거주해 본 적 없고 상상해 본 적도 없는

37) 튀르키예(터키)의 무허가 판자촌 또는 달동네라는 뜻. 1950년대 이후 산업화 과정에서 급격한 이농 현상이 일어나며 이스탄불, 앙카라 등 대도시로 몰려든 농촌 주민들이 국유지나 사유지에 밤사이 몰래 지어 올린 무허가 정착촌에서 비롯되었다.

www.kci.go.kr

집이었다.(24쪽)

집을 합금에 비유한 것은 하산의 집이 지닌 상호문화적 특징을 잘 드러낸다. 하나의 문화가 다른 문화로 대체된 것이 아니라, 오랜 시간 충돌하며 뒤섞이고 경계가 희미해지면서 새롭고 독특한 문화로 바뀐 것이기 때문이다. 이 합금은 매끄럽게 녹아든 결과가 아니라 터키식의 흔적이 조선식에 "짓눌려 비명을 지르는" 곳으로, 한쪽이 다른 쪽을 누르는 힘 속에서 섞인 것이다. 그런데 소년은 그렇다고 이 집이 어정쩡하지는 않다고 덧붙인다. 터키식으로 완성되지도 못하고 조선식으로 돌아가지도 못한 자리에서 그때까지 없던 집이 생겨난 것이며, 이 집에서 상호문화성은 조화로운 융합이 아니라 끝내 완성되지 못한 섞임이 남긴 흔적으로 나타난다.

이 집은 달동네 전체의 축소판이기도 하다. 서로 맞지 않는 공간의 질서가 한 건물 안에 겹쳐 있으며, 그 겹침은 밖으로 뻗어 나가는 동시에 안으로도 증식한다. 현실에 실제로 존재하면서 주변과 다른 질서로 움직이는 이러한 장소를 푸코는 헤테로토피아라고 부르는데, 그에 따르면 헤테로토피아는 사회 안에 실제로 자리 잡은 '반(反)공간', 곧 "위치를 가지는 유토피아들"이다.[38] 반공간은 사회 바깥에 있는 상상의 장소가 아니라, 사회 한가운데 있으면서 나머지 공간의 질서를 비추고 뒤집으며 그 질서에 이의를 제기하는 장소다. 하산의 집과 그 집을 품은 달동네가 바로 그러한 공간이라고 할 수 있다.

먼저 푸코는 헤테로토피아가 그 자체로는 양립할 수 없는 여러 공간을 하나의 실재 장소에 구현하는 힘을 지닌다고 말한다.[39] 하산의 정육점은 이 병치의 원리를 가장 압축적으로 보여 주는데, 『이슬람 정육점』이라는 제목부터가 그렇다. '이슬람'과 '정육점'이 나란히 놓이는 순간 독자는 이슬람 율법이 부정한 것(하람)으로 금지하는 돼지고기를 떠올리게 되기 때

38) "그것은 일종의 반反공간contre-espaces이다. 이 반공간, 위치를 가지는 유토피아들 utopies localisées." 미셸 푸코 (2014), 13쪽.
39) 미셸 푸코 (2014), 52쪽.

www.kci.go.kr

문이다. 제목은 종교 규범의 이름을 지우지 않고 오히려 그대로 가져와 사용한다. 그 규범이 금지하는 대상과 한자리에 붙여 놓은 이 어긋남은 제목에 그치지 않고 공간의 배치에서 다시 반복된다. 하산의 정육점은 "성원의 첨탑이 보이는 골목"에 자리 잡고 있어, 이슬람의 성스러운 공간을 표지하는 첨탑과 이슬람이 금지하는 돼지고기를 파는 가게가 하나의 시야 안에 함께 놓인다. 서로 양립할 수 없는 두 공간이 하나의 실재하는 장소에 병치되는 것이다. "정육점을 찾는 다른 무슬림은 없었다"는 서술은 이 공간이 무슬림 공동체로부터 철저히 배제되어 있음을 보여 주지만, 역설적으로 바로 그 배제로 인해 정육점은 무슬림 공동체의 규범과 감시가 미치지 않는 장소가 되며, 사회의 질서를 비추면서 동시에 뒤집는 반공간으로 작동하게 된다.

하산의 정육점에는 고기를 사러 한국인 손님이 들어오지만, 문턱을 나서면 하산은 다시 아무도 알은체하지 않는 이방인[40]이 된다. 문턱 하나가 정육점을 동네로부터 떼어 놓으면서도 동시에 누구나 드나들 수 있게 열어 두는 것이다. 푸코의 말을 빌리면, 이 문턱은 헤테로토피아를 "고립시키는 동시에 침투할 수 있게" 만드는 "열림과 닫힘의 체계"[41]로 기능한다.

> 한국인들은 정육점 안에서가 아니라면 하산 아저씨를 알은 체하지 않았다. 정육점 문턱은 단순한 문턱이 아니라 이쪽 세계와 저쪽 세계를 나누는 경계인 셈이다. 오로지 안나 아주머니만이 하산 아저씨 그리고 야모스 아저씨를 남들과 똑같이 대했다.(76쪽)

정육점은 상거래의 장소로서는 열려 있으나 관계의 장소로서는 닫혀 있는 공간이다. 주목할 것은 이 닫힌 문턱을 넘어설 수 있는 조건이 국적이나 종교에 의해 정해지지 않는다는 점이다. 소설에서 하산과 야모스를

40) "돼지피로 얼룩진 더러운 옷을 입고 큰 칼로 돼지고기를 든 무슬림에게 관심을 가지는 한국인은 없었다."(48쪽)
41) 미셸 푸코 (2014), 55쪽.

www.kci.go.kr

"남들과 똑같이" 대하는 사람은 오로지 안나 아주머니뿐이며, 그녀 역시 남편의 폭력이 남긴 흉터를 지닌 인물이다. 이는 정육점이라는 헤테로토피아에 진정으로 들어설 수 있는 자격이 문화적 동질성이 아니라 상처의 경험, 곧 흉터에 있음을 시사하며, 앞 절에서 살핀 흉터의 얽힘이 이 공간에서 비로소 진입의 조건으로 작동하고 있음을 보여 준다.

충남식당도 같은 원리로 작동한다. 이곳은 한국인이 운영하는 평범한 식당이지만, 터키인과 그리스인, 가정 폭력의 피해자, 말을 더듬는 아이가 한 식탁에 둘러앉는 곳이기도 하다. 소년은 어느 날 "나를 포함해 식당의 여섯 사람이 본질적으로 아무런 차이도 없는 것만 같았다"(170쪽)고 느끼지만, 소설은 이러한 일체감을 오래 허락하지 않는다.

> 웃고 떠드는 사람들로 가득한 충남식당이 쓸쓸해 보였다. 저토록 많은 이들이 즐겁게 술을 들이키고 대화를 나누는데도 적막하기 이를 데 없었다. 사막이란 그런 것일지도 모른다. 사막에 가면 마땅히 모두 모래가 되어야 한다. […] 영원히 쓸쓸한 모래 알갱이로 서로가 부비며 나는 소리를 위안 삼아 길고 뜨거운 낮과 춥고 막막한 밤을 견뎌야 한다. 그리고 점점 더 잘게 부서져 흔적도 없이 사라질 것이다. 그런 게 사막이라면 유정의 말이 옳다. 이곳은 사막이 될 늪이다.(127쪽)

이 장면에서 충남식당의 사람들은 하나로 녹아든 공동체가 아니라 서로 몸을 "부비며" 소리를 내는 모래 알갱이들에 가깝다. 알갱이들은 섞이지 않은 채 다만 부딪치고 스치면서 함께 견딜 뿐이다. 그런 점에서 충남식당의 의미는 공동체의 완성된 모습에 있지 않고, 이질적인 몸들이 각자의 행위를 반복하면서 서로 부딪치고 엇갈리는 수행의 장이라는 데 있다. 그리고 이 장은 언제든 "사막"으로 흩어질 수 있다.

한편 하산은 돼지를 잡을 때마다 "죽음의 냄새"를 맡는다. 그 냄새는 1950년대의 전장을 1980년대 말 이태원의 정육점 안으로 불러들인다. 소년의 총상 역시 1980년 광주의 시간을 지금 이 몸 위에 붙잡아 둔다. 푸코는 헤테로토피아가 사람들이 "전통적 시간과 일종의 절대적 단절" 상

www.kci.go.kr

태에 놓일 때 "온전히 작동하기 시작한다"고 말한다.[42] 그는 그 예로 시간을 끝없이 쌓아 두는 박물관과 도서관, 그리고 한때 열렸다가 사라지는 축제의 장을 든다. 그러나 달동네의 시간은 어느 쪽에도 속하지 않는다. 이곳의 과거는 박물관처럼 보관되지도 않고, 축제처럼 잠시 열렸다가 사라지지도 않는다. 과거는 몸에 새겨져 있다가 같은 행위가 되풀이될 때마다 현재로 돌아온다.

대머리 아저씨의 경우 이 시간의 중첩은 더욱 역설적인 방식으로 나타난다. 그는 전쟁의 기억을 통째로 잃었지만 새벽마다 군가를 부르고 전쟁에 관한 기록을 뒤늦게 학습하며 그 빈자리를 채우려 한다.[43] 그러나 그가 기댈 수 있는 것은 국가가 남긴 공식 기록뿐이며, 그 기록은 정작 그의 몸이 겪은 전쟁을 담고 있지 않다. 노병들은 국가가 자신들을 "이용해 먹고 내버"렸다는 사실을 알고 있으면서도, 국가의 언어 말고는 자기 경험을 설명할 다른 언어를 갖지 못했다. 대머리 아저씨의 군가는 바로 이 언어의 결핍이 몸을 통해 되풀이되는 소리라 할 수 있으며, 자신을 버린 국가의 언어로만 잃어버린 과거에 다가갈 수 있다는 데에 그의 역설이 있다. 이처럼 1950년대와 1980년대의 시간은 달동네에서 각기 따로 흐르지 않고, 같은 공간에 놓인 몸들 위에서 반복되는 행위를 통해 서로 얽히며 현재화된다.

게다가 이 반공간은 영원하지 않으며, 도시 재개발의 논리는 결국 달동네에 도착한다.

> 나는 부엌 뒷문 발코니에 앉아 허물어지는 맞은편 산동네를 보았다. 사원에서 울리는 무에진의 목소리는 그곳까지도 닿을 거였다. 하지만 사원과 세계는 언제까지고 건재할 것이다. […] 바리깡으로 머리통을 밀어버리듯, 기계들이 낡고 더러운 집들을 하나씩 무너뜨렸다. 산 밑에서부터 동네가 지워지는 광경은 경이롭기까지 했다. […]
>
> 철거되는 산동네에 내 흉터들이 반응했다. 나는 흉터를 손가락으로

42) 미셸 푸코 (2014), 53쪽.
43) 조명기 (2014), 327쪽.

www.kci.go.kr

만지며 물었다. 너와 비슷한 거냐고.(215쪽)

"철거되는 산동네에 내 흉터들이 반응했다"는 이 짧은 구절은 이태원이라는 공간과 흉터를 지닌 몸이 서로 분리된 채 존재하지 않음을 보여준다. 철거되는 동네는 그 자체로 하나의 상처가 되고, 소년의 흉터는 그 상처에 반응한다. 이때 달동네는 흉터를 지닌 몸들이 만날 수 있게 하는 배경에 머물지 않는다. 그것은 그 몸들과 함께 상처 입고 함께 사라져 가는, 또 하나의 상처 입은 몸이기도 하다. 지금까지 살펴본 달동네의 헤테로토피아적 성격은 바로 이 지점에서 그 의미가 분명해진다. 이슬람 성원과 정육점이 병치되는 배치, 상거래에는 열리고 관계에는 닫힌 문턱, 서로 다른 전쟁의 시간이 몸 위에서 겹치는 시간성은 모두 국가와 공동체의 규범적 질서가 느슨해진 틈에서 가능했다. 그러나 이 반공간성은 공간에 처음부터 주어진 속성이 아니었다. 그것은 철거가 미루어지는 동안, 그리고 상처 입은 몸들이 그곳에 머무는 동안에만 유지되는 한시적 조건이었다.

IV. 반복적 수행과 '의붓세계'의 등장

이태원 달동네에서 인물들은 서로를 이해하려 애쓰기보다 각자 오래 해온 일을 되풀이할 뿐이다. 하산은 돼지를 잡고 안나 아주머니는 밥을 차리며 소년은 사람들의 얼굴을 모은다. 대머리 아저씨는 새벽마다 목청껏 군가를 부르고 야모스 아저씨는 허풍과 거짓말을 늘어놓으며, 유정은 말을 더듬고 열쇠장이 영감은 같은 말만 되풀이한다. 이 반복들은 대부분 상처에서 비롯된 강박에 가깝지만, 동시에 가난한 달동네의 일상과 현실을 견디며 하루하루를 살아 내기 위한 생존의 방식이기도 하다.

이 가운데 하산의 도축, 안나 아주머니의 발상, 소년의 얼굴 스크랩은 각각 종교 규범, 가족 규범, 인종 범주라는 서로 다른 규범에 균열을 낸다. 이 세 가지 반복은 이태원 달동네의 일상 속에서 날마다 되풀이되면

www.kci.go.kr

서 공동체의 바탕을 이룬다.

하산이 날마다 반복하는 돼지 도축은 종교적 규범의 측면에서 보면 이 소설에서 가장 강렬한 수행이라 할 수 있다. 이슬람 율법에서 할랄(halal)은 '허용된 것'을, 하람(haram)[44]은 '금지된 것'을 뜻하며, 돼지고기는 무슬림이 먹어서는 안 되는 대표적인 부정한 음식이다. 무슬림 이주자에게 할랄 식문화는 단순히 먹는 일이 아니라 낯선 문화의 압력 속에서 자신의 종교적 정체성을 매일 확인하는 반복인데, 하산은 바로 그 율법이 금지하는 고기를 날마다 손질하고 판다. 이 어긋남이 중요한 것은 하산이 신앙을 버린 인물이 아니라, 코란을 모두 외우고 무에진의 시간에 맞추어 기도를 올리는 독실한 무슬림이기 때문이다. 가장 성실하게 율법을 지키는 몸이 날마다 그 율법이 금지하는 대상에 칼을 대는 이 충돌은 하산이 지닌 트라우마의 비극성을 극대화한다. 이 모순의 뿌리에는 전쟁이 놓여 있다. 한국전쟁 중 굶주림 끝에 동료의 살점을 삼켰던 기억, 곧 살아남기 위해 금기를 어겨야 했던 기억은 하산이 고향으로 돌아가지 못하게 했다.

그에게 돼지를 잡고 파는 일은 생계의 수단을 넘어, 전쟁의 기억을 날마다 다시 치르는 동시에 그 기억에서 벗어나려는 강박적인 정화 의례에 가깝다. 하산은 죽을 때까지 이 전쟁에서 벗어나지 못하지만 이를 서사의 결함이나 실패로 볼 필요는 없는데, 규범을 위반하는 수행적 반복은 규범을 한 번에 해체하지 않고 오히려 규범과의 긴장을 유지한 채 끝없이 이어지기 때문이다. 하산의 매일의 칼질은 끝나지 않는 수행이자 완결되지 않는 자기 갱신의 시도인 것이다.

한편 안나 아주머니는 충남식당을 운영하며 이웃들에게 위로의 말을 건네기보다 밥상을 차린다. 하산과 마찬가지로 생업으로서 식당을 운영하지만, 충남식당은 사람들을 위로하고 보살피는 자리가 된다. 그녀는 아픈 야모스의 이마에 물수건을 올리고, 맹랑한 녀석의 머리를 쓰다듬으며, 말을 더듬는 유정을 말없이 안아 준다. 이 행위들에는 상대의 상처를 이해하려는 언어 대신 먹이고 만지고 안는 몸의 행위가 되풀이될 뿐이며, 그

44) 할랄과 하람의 구분 및 돼지고기 금지는 코란 2장 173절 등에 근거한다.

www.kci.go.kr

과정에서 말없는 공감이 모두에게 위안을 준다.

이 반복이 무엇을 만들어 내는지는 이웃들이 하나둘 식당으로 모여드는 저녁 장면에서 잘 드러난다. 안나 아주머니는 손님이 다 왔는지 하나씩 헤아리면서, 식당 문을 넘지 않은 사람까지 그 안에 넣어 센다.

> "정말 즐겁구나. 맛대가리 없는 고기를 저 인간들이 전부 처먹었으니. 이제 다 온 거지? 대머리 노인네야 진즉에 식당에 온 거나 마찬가지잖니. 저 소리 들리지? 배호 목소리로 군가를 불러대는 노인네는 이미 목소리로 우리 식당을 찾아온 거야. 오늘따라 주정뱅이 열쇠장이 노인도 저자리를 떠나지 않는구나. 그럼 이제 귀신같은 이맘인지 저맘인지만 오면 다 온 거네." […] "이렇게 사람들이 많이 올 줄 알았다면 말이다, 좀더 좋은 고기를 준비해두는 건데, 저 사람들한테 질 나쁜 고깃국을 먹였다는 사실이 못내 안타깝구나. 언제 다시 우리가 이렇게 한식구처럼 모여서 밥을 먹을 수 있겠니." 나는 그 순간의 안나 아주머니 얼굴을 가슴속에 스크랩했다. 식당 안 사람들의 얼굴도 모두 스크랩했다.(179쪽)

이 장면에서 안나 아주머니는 "충남식당의 여왕"이 되어 그 "졸개"들을 기다리며, 그녀의 위로는 말이 아니라 고기와 밥이라는 물질로 건네진다. 그녀가 안타까워하는 것은 위로의 말이 모자랐다는 점이 아니라 고기가 "질 나쁜" 것이었다는 점이고, 그녀가 꿈꾸는 관계는 "한식구"다. '식구(食口)'가 본래 함께 밥을 먹는 사람을 뜻하듯, 이곳에서는 피가 아니라 밥상이 가족을 만든다.

이 밥상은 가족 규범 또한 다시 쓴다. 앞서 인용한 장면에서 하산은 "시아버지답게", 야모스는 "남편답게", 소년은 "자식답게" 행동했으며, 이미림은 충남식당을 안나 아주머니가 "가장 역할"을 맡는 "소꿉놀이"의 공간으로 읽는다.[45] 이들 사이에는 혈연도 혼인도 없지만 이들은 시아버지와 남편과 자식의 역할을 '~답게' 연기하며, 가족은 여기서 자연스러운

45) 이미림 (2013), 500쪽.

www.kci.go.kr

혈연관계가 아니라 반복해서 연기되는 역할의 집합으로 드러난다. 더구나 이 놀이의 가장은 남편의 폭력을 피해 집을 나온 여성이다. 가부장적 가족의 언어를 빌려 오되 그 중심에 가부장의 폭력을 피해 온 사람을 앉힌 것으로, 버틀러가 말한 수행의 전복성은 바로 이렇게 규범의 언어를 빌려 그 규범이 자연스럽지 않음을 드러내는 데 있다.

물론 이미림은 안나 아주머니가 "희생과 사랑의 전형으로 고착화"되어 모성 이데올로기의 논리에서 벗어나지 못한다고 비판한다.[46] 안나 아주머니가 언제나 먹이고 돌보는 자리에 놓인다는 점에서 이 비판은 타당하지만, 그녀의 밥상을 모성의 본질로만 읽으면 그 반복이 지닌 어긋남을 놓치게 된다. 그녀는 충북식당, 강원식당, 제주식당, 호남식당을 차렸다가 차례로 망한 끝에 충남식당을 열었는데, 지역의 이름만 바꾸어 식당을 다시 여는 이 반복은 실패한 가정의 자리를 끊임없이 다시 만드는 일이라고 할 수 있다. 그리고 그 식탁에 앉는 이들은 그녀의 혈육이 아니라 국적도 종교도 다른 이웃들이다. 안나 아주머니의 밥상은 가족이 무너진 자리에서 피가 섞이지 않은 몸들을 '식구'로 다시 엮어 내는 반복적 수행인 것이다.

이러한 상황에서 소년은 "식당 안 사람들의 얼굴도 모두 스크랩했다." 평소 신문에서 사람들의 얼굴을 오려 스크랩북에 붙이는 것을 취미로 삼아 온 소년은, 이 장면에서 단순한 취미를 넘어 공동체의 얼굴을 자신의 기록 속에 담게 된다.

이전부터 소년은 마을 사람들의 얼굴에 주목해 왔고 특히 잠든 사람들의 얼굴을 바라보며, 그 얼굴 속에서 여러 얼굴을 떠올렸다.

> 대머리는 잠들어 있을 때면 수행이 높은 스님처럼 보였다. […] 나는 대머리에게 잠든 얼굴이 아이 같다고 말했다. […] 잠든 얼굴이 평화롭다거나, 슬퍼 보인다거나, 우울해 보인다거나, 그런 이야기를 들을 때마다, 잠든 동안에도 우리가 수없이 많은 얼굴을 썼다가 벗었다가를 반

46) 이미림 (2013), 500~501쪽.

www.kci.go.kr

> 복한다는 걸 깨닫는다. […]
>
> 어느 정도의 나이가 되면 피부색과 인종과 국적 따위가 아무 소용이 없게 되는 걸까. 정확히는 모르지만 대머리 나이쯤 되면 그렇게 되는게 확실했다.(84~85쪽)
>
> 안나 아주머니의 잠든 얼굴은 기이했다. 영락없이 전형적인 한국여인으로 여겨지다가도 중국계나 일본계 혹은 베트남계나 인도네시아계라 해도 전혀 이상하지 않을 것 같았다. 아니, 히스패닉계라 해도 좋았고 뮬라토 혹은 삼보라 해도 좋았다. 종내는 안나 아주머니가 어떤 사람인지, 누구의 피를 물려받았는지가 모호해졌고, 인간이란 이처럼 애초에 혼혈로 태어나는게 아닌가 하는 생각마저 들었다. 하산 아저씨와 야모스 아저씨도 그랬다.(159쪽)

두 장면에서 소년의 관찰은 사람들 사이의 차이가 아니라 한 사람 안에 발견되는 다양한 얼굴로 향한다. 잠든 대머리 아저씨의 얼굴은 스님, 아이, 슬픈 사람의 얼굴로 차례로 바뀌고, 안나 아주머니의 얼굴은 여러 인종의 얼굴로 겹쳐 읽힌다. 이때 얼굴은 한 사람의 정체성을 확정하는 고정된 표지가 아니라 보는 순간마다 다르게 드러나는 과정이 된다. 이 인식은 혼혈의 의미도 바꾸는데, 이때 혼혈은 두 혈통이 섞인 예외적 상태가 아니라 모든 인간이 "애초에" 지닌 조건이 된다. 소년이 하산과 야모스에게서도 같은 현상을 본다는 것은, 국적과 인종이라는 범주로는 한 사람을 온전히 설명할 수 없다는 것을 말해준다.

이 인식은 얼굴 지도를 만드는 과정에서 다시 확인된다. 소년은 스크랩한 얼굴을 사람들에게 보여 주며 어느 나라 사람인지 물으면, 대답은 번번이 엇갈리고, 소년의 "지도에서 한국인은 중국인이 되기도 했으며 아랍인이 되기도 했다. 대륙을 넘어 아프리카인이 되기도 했고 유럽인이 되기도 했다."(219쪽) 하나의 얼굴이 보는 사람에 따라 서로 다른 국적을 얻는 것은 국적이 얼굴에 미리 새겨진 속성이 아님을 뜻한다. 국적은 묻고 답하는 행위가 반복되는 가운데 사후적으로 부여되는 이름이다. 따라서 얼굴을 국적과 인종으로 분류하려던 소년의 작업은 결과적으로 그 분류의 근거를 해체한다. 소년은 이 반복의 끝에서 완성된 지도를 다음과 같이

www.kci.go.kr

해석한다.

> 나는 안나 아주머니가 가리킨 벽, 메뉴판 아래에 얼굴로 이루어진 세계지도를 붙였다. 사람들의 얼굴사진만으로 그가 어떤 종족인지 민족인지 판단할 수 있는가? 결론은, 없다. 그러므로 사람은 본성적으로 누군가를 인종적으로 판단하는 능력이 없다. 그건 우리가 곧 인간을 인간으로 여기는 능력만을 지녔다는 뜻이기도 했다. 흑인 백인 황인으로 나누는 게 후천적인 학습의 결과라는 뜻이기도 했다. 그러나 우리는 또한 후천적으로 그가 부유한지 가난한지를 판단하는 능력을 습득하게 된다. 궁티가 흐르는 얼굴과 부티가 흐르는 얼굴을 구분하는 능력 말이다.(222쪽)

소년은 스크랩북에 모아 놓은 얼굴들 가운데 한국인의 모습과 비슷한 것들을 이어 붙여 “얼굴로 이루어진 세계지도”를 만들었다. 그러나 충남식당 벽에 펼쳐진 얼굴 지도를 보며 소년은 얼굴 사진만으로는 그가 어떤 종족인지, 어떤 민족인지 판단할 수 없다는 것을 깨닫는다. 잠든 이웃들의 얼굴에서 여러 얼굴을 떠올리고, 지도 위에서 한국인의 얼굴이 중국인과 아랍인과 아프리카인으로 옮겨 다니는 것을 지켜본 소년에게 이 결론은 자연스러운 귀결이다. 소년은 여기서 한 걸음 더 나아가 인간은 본래 누군가를 인종적으로 판단하는 능력을 지니지 않으며 “흑인 백인 황인으로 나누는 게 후천적인 학습의 결과”라고 말하는데, 인종과 민족의 경계는 얼굴에 새겨진 본질이 아니라 사회가 가르치고 사람들이 배워 온 구분이라는 것이다.

그러나 소년은 곧바로 우리가 후천적으로 “궁티가 흐르는 얼굴과 부티가 흐르는 얼굴을 구분하는 능력” 또한 습득한다고 덧붙이며, 인종의 경계가 허물어진 자리에 가난과 부를 가르는 경계가 여전히 남아 있음을 드러낸다. 이 고백은 소년이 사는 이태원 달동네의 자화상이기도 하다. 소설 속 공동체가 “세상에서 가장 가난한 왕국”으로, 그 식탁에 모인 이들이 “똑같이 가난한 나라에서 달려온 사절들”로 그려지는 것도 이와 무관

www.kci.go.kr

하지 않다(181쪽). 국적과 인종이 서로 다른 이들이 한 식탁에 모일 수 있었던 것은 그들이 모두 가난했기 때문이며, 낙후된 달동네는 인종의 차이가 무의미해지는 곳인 동시에 가난이라는 또 다른 경계가 사람들을 한데 묶어 두는 곳이다. 소년의 지도와 가난한 왕국의 식탁은 인종과 국적의 경계를 넘어 함께 살아가는 삶의 가능성을 보여 주면서도, 그 삶이 가난이라는 슬픈 조건 위에 서 있다는 한계 또한 함께 드러낸다.

이러한 일상의 수행들은 마을 사람들이 함께 떠나는 '소풍 가서 돼지잡기'로 이어진다. 이 사건은 소설 전체에서 단 한 번 일어나는 예외적 사건이지만, 일상의 반복적 수행들과 단절된 것이 아니라 그 수행들이 쌓아 온 결과가 한자리에 드러난 것이다.

> 우리는 소풍 가는 사람들의 표정이 아니라 피난민이 될 심정으로 이 면도로 좌우의 낯익은 풍경들을 바라보아야 했다.(191쪽)
>
> 소풍이란 이런 것이다. 용트림하는 돼지와 함께 게으른 바람 속을 진땀을 흘리며 갈팡질팡 걷는 것.(197쪽)
>
> 집으로 돌아가는 길이었건만, 나는 낯선 동네에 들어선 피난민처럼 불안했다. 과연 이곳은 내게 얼마나 호의적일까. 호의적이지 않아도 좋았다. 적대적이지만 않다면 상관없었다.(204쪽)

세 인용문에서 소풍은 놀이의 언어가 아니라 피난의 언어로 서술된다. 마을 사람들은 길을 나서며 "피난민이 될 심정"으로 익숙한 풍경을 바라보고, 돌아오는 길에서도 소년은 "낯선 동네에 들어선 피난민처럼" 불안해한다. 떠나는 일과 돌아오는 일이 모두 피난으로 경험되는 것으로, 이태원 달동네가 생겨난 역사적 배경과 그곳에 살고 있는 사람들을 떠올리게 한다. 돌아온 달동네는 소년이 "호의적"일지조차 확신할 수 없는 곳으로 남는데, 1950년대도 1980년대도 이곳 사람들은 피난 중인 것이다. 소풍은 이곳 사람들을 안정된 삶의 자리로 데려가지 않고, 하나의 피난처에서 또 다른 피난처로 옮겨 가는 이동과 다르지 않다.

그럼에도 불구하고 소풍 가서 돼지잡기는 이 이동의 한가운데서 매우

www.kci.go.kr

특별한 의미를 갖게 된다. 정육점에서 하산 혼자 되풀이하던 도축과 식당에서 안나 아주머니가 되풀이하던 밥상이 이 자리에서는 마을 사람들이 함께 치르는 하나의 행사가 된다. 선행 연구는 이 장면을 주로 공동체의 제의로 읽어 왔다. 이미림은 바흐친의 카니발 개념을 빌려 이를 "부활과 갱생"의 축제로 해석하고,[47] 이남정은 가축을 바쳐 액운을 막는 동제(洞祭)나 푸닥거리에 견준다.[48] 두 해석은 흩어져 있던 사람들을 하나로 묶는 의례로서 이 장면의 성격을 정확히 짚는다. 그러나 축제와 제의라는 틀은 의례가 끝에 만들어 내는 일체감에 무게를 둔다는 점에서, 그 일체감에 이르기까지 서로 다른 규범과 관습이 부딪치고 다시 짜이는 과정은 잘 드러나지 않는다.

수행성의 관점에서 보면 이 장면의 의미는 결과보다 과정에 있다. 돼지를 잡는 순간에 돼지를 금기로 여기는 하산의 율법과 야모스의 손, 마을 사람들의 엇갈리는 의견이 한자리에 모인다.(200쪽) 이 차이들은 하나로 녹아들지 않는다. 서로 어긋난 채로 하나의 식사를 만들어 낼 뿐이다. 그리고 이 식사 속에서 돼지의 죽음은 상처 입은 이웃들을 다시 살게 하는 양식으로 바뀐다.[49] 하산에게 전쟁의 기억을 되풀이하게 하던 도축이 여기서는 이웃을 먹이는 일로 의미가 달라지는 것이다.

이 식사가 이태원 바깥에서 이루어진다는 점도 중요하다. 지금까지 인물들의 관계는 정육점과 식당이라는 반공간 안에서만 유지되어 왔다. 소풍은 그 관계가 공간의 경계를 벗어나서도 이어질 수 있는지를 시험하는 사건으로, 각자의 자리에서 되풀이되던 도축과 밥상은 이 바깥의 자리에서 처음으로 하나의 식탁에 모인다. 반공간에서 생겨난 관계가 그 경계를 넘어 이어질 가능성을 얻는 것이다. 다만 돌아오는 길의 불안이 보여 주듯, 이 가능성은 확정된 결과가 아니며, 다시 되풀이되어야 할 조건으로

47) 이미림 (2013), 502쪽.
48) 이남정 (2021), 「한국 다문화소설에 나타난 가족과 이웃의 재발견—김려령의 『완득이』와 손홍규의 『이슬람 정육점』을 중심으로」, 『인문학연구』, 61, 160쪽.
49) "돼지는 우리의 목격자였다. 언젠가 저 돼지가 일용할 양식을 위해 기꺼이 잔인해질 수 있는 인간이라는 동물의 가련한 일상을 신의 법정에서 증언해줄 것이다."(201쪽)

www.kci.go.kr

남는다.

이 반복들이 무엇이었는지는 소년의 마지막 선언에 이르러서야 드러난다. 소설은 "내 몸에는 의붓아버지의 피가 흐른다"(7쪽)는 문장으로 시작하여 "내 몸에는 여전히 의붓아버지의 피가 흐른다"(237쪽)는 문장으로 끝난다. 처음과 끝에 거의 같은 문장을 놓은 이 액자 구성은 서사 안에서 두 개의 '소년'을 구별하게 하는데, 하나는 이태원 달동네에서 하산과 이웃들 사이를 오가며 사건을 겪는 인물로서의 소년이고, 다른 하나는 그 시간을 거슬러 이야기를 들려주는 서술자로서의 소년이다. 서술자 소년은 자신이 무엇이 되었는지를 이미 알고 있으며, 그것이 어떻게 가능했는지를 처음부터 다시 이야기한다. 마지막 문장에 덧붙은 "여전히"라는 한 단어는 그 사이에 흐른 시간의 두께를 드러내면서, 의붓아버지의 피가 한때의 감정이 아니라 시간이 지나도 소년의 몸 안에 남아 있는 것임을 확인시킨다. 소년의 정체성이 사건의 한가운데서가 아니라 그것을 되돌아보는 자리에서 사후적으로 구성된다는 논리가 서사의 형식 자체에 새겨져 있다.

인물로서의 소년이 신문에서 얼굴을 오려 붙이고 충남식당 사람들의 얼굴을 "가슴속에 스크랩"했다면, 서술자로서의 소년은 이태원 달동네 사람들의 얼굴과 삶 전체를 하나의 이야기로 엮어 낸다. 하산과 야모스, 안나 아주머니와 대머리 아저씨, 유정과 맹랑한 녀석, 열쇠장이 영감과 이맘, 마을의 고양이에 이르기까지, 소설은 저마다의 상처를 지닌 이들의 얼굴을 한 사람씩 불러내어 나란히 배치한다. 그런 점에서 『이슬람 정육점』은 그 자체로 이태원 달동네 사람들을 스크랩한 거대한 인물 지도에 가깝다. 인물 소년의 얼굴 스크랩이 서술자 소년의 서사 행위로 확장되면서, 자신의 기원을 탐색하는 소년의 일은 사라져 가는 공동체를 기록하는 일로 바뀐 것이다.

세 가지 일상적 수행과 소풍이라는 예외적 사건이 지나간 뒤 하산의 건강은 급격하게 나빠지고, 소년은 하산이 지켜 온 세계가 곧 무너져 내릴 것이라는 예감에 사로잡힌다.

www.kci.go.kr

> 하루하루 하산 아저씨는 쇠약해졌다. 기도를 거르지도 않았고 금식을 어기지도 않았다. 나는 그와 식사시간을 맞추려 했다. 하산 아저씨는 그런 걸 원하지 않았다. 나는 홀로 밥을 먹어야 했다. […]
> 금식 기간이 끝나면 정육점을 닫아야 한다. 나는 처음으로 내 미래를 걱정했다. 나 혼자였다면 걱정하지 않았을 것이다. 그것은 나만의 미래가 아니라 누군가와 공유해야 하는 미래였다. "오, 젠장! 부양받은 지 별로 되지도 않았는데 벌써 하산을 어떻게 책임져야 할지를 걱정해야 하다니!"(214~215쪽)

흉터로 소년을 알아보고 거두어들인 사람, 금기를 어기는 칼질로 생계를 이어 가며 달동네의 한 귀퉁이를 지켜 온 사람이 무너질 때 그가 지탱해 온 관계들 역시 흔들리기 시작한다. 소년은 하산을 부양해야 한다는 걱정에 사로잡히지만, 그 걱정은 하산 한 사람에 그치지 않고 자신의 미래와 이태원 마을 전체로 향한다. 이태원의 반공간이 철거와 함께 사라질 한시적 조건이었듯 하산을 중심으로 엮여 온 이 공동체 또한 영원하지 않다는 사실을 소년은 몸으로 감지하며, 바로 그 상실의 예감 앞에서 처음으로 하산을 아버지라 부르게 된다.

> "제 말 들으셨어요? 사랑해요. ……사랑한다구요!"
> 나는 내 몸속으로 의붓아버지의 피가 흘러들어온 걸 느꼈다. 뜨거웠다. 인간의 모든 기억들이 이처럼 단순하고 정직하게 이어진다는 걸, 나는 그때 처음 알았다. 나는 훗날 내 자식들에게 나의 피가 아닌 의붓아버지의 피를 물려주리라. 병실 구석에 섰던 이맘이 다가와 나를 껴안았다. 그날 나는 이 세계를 입양하기로 마음먹었다.(236쪽)

이 장면에서 '피'는 은유에 그치지 않는다. 소년은 피가 몸속으로 "흘러들어온 걸 느꼈"고, 그것은 "뜨거웠다." 소년이 처음 하산을 만났을 때 두 사람을 이은 것이 흉터라는 물질이었듯, 마지막에 두 사람을 잇는 것 역시 몸으로 느끼는 감각이다. 그러나 이 피는 유전되는 피가 아니다. '피'는 한국 사회에서 혈통과 혈연을 상징하는 가장 강력한 말인데, 소년은

www.kci.go.kr

이 말을 그대로 가져오되 그 뜻을 생물학적 유전에서 벗어나 함께 살아낸 시간의 전이로 옮겨 놓는다. “의붓아버지의 피”란 하산이 평생 지고 온 전쟁의 기억, 그가 정육점에서 반복해 온 속죄의 시간이 소년의 몸으로 건너왔다는 뜻이며, 소년은 혈연의 언어를 빌려 혈연이 피의 문제가 아니라 시간의 문제임을 드러낸다.

소년은 자기 흉터의 기원, 곧 잃어버린 기억을 찾아 헤맸지만 끝내 부모를 찾지 못하고 총상이 어디서 왔는지도 직접 기억해 내지 못한다. 대신 그는 “인간의 모든 기억들이 이처럼 단순하고 정직하게 이어진다”는 것을 깨닫는데, 기억은 자기 안에서 되찾는 것이 아니라 다른 몸으로부터 이어받는 것이었다. 국가가 지워 버린 소년의 기원은 끝내 복원되지 않지만 그 빈자리를 채우는 것은 이방인 하산의 역사이며, 소년은 자신의 기원을 발견하는 대신 타자의 역사를 자신의 기원으로 삼게 되는 것이다.

“이 세계를 입양하기로 마음먹었다”는 다짐은 여기서 한 걸음 더 나아간다. 입양은 보통 보호자가 피보호자를 받아들이는 일이지만, 소년은 이 방향을 뒤집어 입양되었던 아이가 이제 세계를 입양한다. 이 세계는 국가 폭력과 전쟁의 상흔으로 가득하고 가난한 이방인들이 모여 사는 곳인데, 소년은 이 세계를 피하지 않고 자신의 몫으로 떠안으며, 하산이 지녔던 것들, 곧 전쟁의 상처와 종교적 위반과 이방인의 삶이 소년의 정체성 안으로 들어온다. 이신(Engin F. Isin)은 시민성을 국가가 부여하는 법적 지위로 보지 않고, 사람들이 관습을 인용하면서도 그것을 넘어서는 수행을 통해 스스로를 정치적 주체로 구성하는 과정으로 본다.[50] 이신에게 이 수행의 중심은 권리 주장이다. 그러나 소년은 어떤 권리도 주장하지 않는다. 소년은 국가가 지워 버린 소속의 자리에서 상처 입은 이웃들의 세계에 속하겠다고 선언한다. 이 선언은 ‘권리를 가질 권리’, 곧 하나의 공동체에 속할 권리를 국가의 승인 없이 스스로 수행하는 행위라는 점에서 수

50) Engin F. Isin (2017), “Performative Citizenship,” in Ayelet Shachar, Rainer Bauböck, Irene Bloemraad and Maarten Vink (eds.), *The Oxford Handbook of Citizenship*, Oxford: Oxford University Press, pp. 506~507.

www.kci.go.kr

행적 시민성의 한 형태로 읽을 수 있다.

이 선언은 공동체의 출현과도 맞물려 있다. 소년의 정체성은 공동체 안에서 바뀌었고, 공동체는 소년의 선언을 통해 비로소 하나의 이름을 얻는다. 하산의 칼질, 안나 아주머니의 밥상, 소년의 얼굴 스크랩, 마을 사람들의 소풍은 처음부터 공동체를 만들려는 행위가 아니었지만, 소년이 "의붓아버지의 피"를 말하고 "세계를 입양"하겠다고 선언하는 순간 그 반복들은 거슬러 올라가 하나의 공동체를 이룬 "의붓세계"가 된다.

이렇게 출현한 의붓세계는 이해와 공감의 결과가 아니라, 상처 입은 몸들의 반복이 한 공간 안에서 겹치며 사후적으로 생겨난 공동체다. 흉터가 국적과 종교와 혈연이 다른 몸들을 한자리에 모으는 조건이었다면, 이 공동체를 움직이는 것은 서로 다른 문화의 규범이 몸에 밴 실천 속에서 겹치고 어긋나며 서로를 바꾸어 가는 반복이었다. 그런 점에서 이들은 하나로 녹아든 동질적 공동체가 아니라 끝내 서로를 다 이해하지 못한 채 함께 견디는 이질적인 몸들의 공존에 가깝다. 그리고 이 공존은 국가가 지워 버린 상처의 기록을 몸과 몸의 접촉으로 대신한다는 점에서 대항적 의미를 지닌다.

하산이 세상을 떠난 뒤 소년이 이 의붓세계를 어떻게 자기 것으로 이어 가는지는 소설의 마지막 장면에서 드러난다.

> 그해 십일월 십일 오전 아홉시 오분. 나는 하산 아저씨를 대신해 터키 독립투쟁의 영웅인 아타튀르크를 추도했다. 나는 처음으로 홀로 모스크를 찾았다. 그곳은 한적했다. 산동네의 중심, 분화구와 같은 그곳에서 모스크는 하얀 몸뚱이를 드러낸 채 늦가을의 식은 햇살을 맞았다.[…]
>
> 나는 신발을 벗고 사원 안으로 들어갔다. 기도 방향을 알려주는 미흐랍을 정면으로 마주 보고 선 나는 하산 아저씨의 기도하는 모습을 떠올렸다. 낯설었다. 매일 보았던 그 모습이 떠오르지 않았다. 그래서 나는 내식대로 기도할 수밖에 없었다. 한국식으로 큰절을 했다. 부디 하산 아저씨의 신이 노하지 않기를.
>
> […] 그런 재구성을 통해 새롭게 하나의 과거로 다시 자리 잡게 될 것이다. 그러므로 모든 현재는 미래를 향한 충동이다.

www.kci.go.kr

내 몸에는 여전히 의붓아버지의 피가 흐른다.(236~237쪽)

소설의 마지막 장면은 하산이 떠난 뒤 소년이 홀로 치르는 두 의례로 전개된다. 소년은 하산을 대신해 터키 독립전쟁의 영웅 아타튀르크를 추도하는데, 고향으로 돌아가지 못한 참전 용사 하산에게 이 추도는 잃어버린 조국과 이어지는 끈이었으며, 소년이 그것을 대신 치른다는 것은 하산의 역사를 자신의 몫으로 이어받는다는 뜻이다. 이어 모스크를 찾은 소년은 하산의 기도 모습을 떠올리지 못한 채 "내식대로" 한국식 큰절을 올린다.[51] 이슬람의 예배 형식과 한국의 몸에 밴 관습이 한 몸 안에서 겹쳐지는 이 장면은, 어느 한쪽 규범으로 귀속되지 않는 두 문화의 공존을 보여 준다.

철거로 사라져 가는 주변 마을과 달리 산동네의 중심에 선 모스크는 그 자리를 지킨다. 한시적 반공간인 달동네가 사라진 뒤에도 하산이 기도하던 장소는 남아 공동체의 기억을 붙잡아 두며, 그 기억은 그곳을 찾는 소년의 몸을 통해 다시 현재로 불려 나온다. 소설은 기억이 재구성을 통해 "새롭게 하나의 과거로 다시 자리 잡게 될 것"이며 "모든 현재는 미래를 향한 충동"이라고 말하는데, 이는 본고가 살펴 온 사후적 구성의 논리를 소설 스스로 언명한 대목이라 할 수 있다. 그리하여 마지막 문장 "내 몸에는 여전히 의붓아버지의 피가 흐른다"는 첫 문장의 반복에 그치지 않고, 피와 종교와 문화의 경계를 넘어 이어받은 타자의 역사가 소년의 몸 안에서 미래를 향해 계속 살아 움직이고 있음을 확인시킨다.

이렇게 보면 "세계를 입양한다"는 말은 보호자가 아이를 받아들이는 일방적 입양이 아니라, 서로 다른 몸들의 반복이 오랜 시간 겹친 끝에 낯선 세계가 자신의 세계가 되는 쌍방향의 과정을 가리킨다. 하산의 입양으로 시작된 관계는 하산과 소년 각자의 반복과 소풍이라는 사건을 거치며, 마침내 소년이 하산의 삶과 이태원 달동네와 이슬람 문화를 자기 안에 받아

51) 신영헌(2022)은 이 예배를 호미 바바의 흉내내기(mimicry)로 읽고(54~55쪽), 박산향(2016)은 종교적·문화적 다양성을 인정하는 태도로 해석한다(53쪽).

www.kci.go.kr

들이는 '의붓세계'로 완성된다. 이 의붓세계는 혈연도 국적도 공유하지 않은 이들이 철거가 미루어진 동안에만 함께 머문 일시적인 세계다. 그러나 그것은 사라질 운명이라는 이유로 덜 실재하는 것이 아니며, 상처 입은 몸들이 마주치고 반복하던 그 시간 동안 하나의 현상이자 사건으로서 분명히 존재했다. 『이슬람 정육점』이 보여 주는 상호문화성은 이처럼 이미 주어진 당위가 아니라, 몸과 공간과 반복적인 수행이 겹치는 자리에서 잠시 생겨나 그 자체의 존재성을 드러내는, 과거에 매몰되지 않는 "미래"로 열린 사건인 것이다.

V. 결론

본고는 손홍규의 『이슬람 정육점』을 '수행적 상호문화성'의 관점에서 읽으며, 이태원 달동네에서 상처 입은 몸들이 어떻게 공동체를 이루어 가는지를 살폈다. 이 소설에서 인물들을 잇는 것은 문화적 유사성이나 상호이해가 아니라 몸에 새겨진 흉터였으며, 이 몸들이 머문 이태원 달동네는 철거가 미루어진 동안에만 유지되는 헤테로토피아적 반공간이었다. 그 조건 위에서 하산의 도축, 안나 아주머니의 밥상, 소년의 얼굴 스크랩은 종교와 가족과 인종의 규범에 균열을 내며 되풀이되었고, 소풍이라는 예외적 사건과 하산의 죽음을 거쳐 "세계를 입양"하겠다는 소년의 선언으로 모였다. 이 선언을 통해 흩어져 있던 이태원 사람들은 하나의 상호문화적 공동체였던 것으로 드러난다.

이 연구의 의의는 '수행적 상호문화성'을 분석 개념으로 세우고 이를 통해 『이슬람 정육점』을 새롭게 읽었다는 데 있다. 상호문화주의는 만남을 통한 쌍방향의 변화를 강조하지만, 대화하고 서로를 인정하는 주체가 만남에 앞서 존재한다고 전제한다. 버틀러의 반복과 인용, 바라드의 물질적 수행성, 푸코의 헤테로토피아를 접합하여, 상호문화적 주체와 공동체가 특정한 공간 안에서 몸들이 만나고 엇갈리는 반복을 통해 사후적으로 구

www.kci.go.kr

성된다는 점을 밝혔다. 이로써 담론과 규범의 층위에서 주로 논의되어 온 수행성 개념에 몸과 공간의 물질적 행위성이라는 차원을 더할 수 있었다.

이 관점에서 본 『이슬람 정육점』의 공동체는 공감과 치유의 결과가 아니다. 그것은 서로를 다 이해하지 못한 채 함께 견디는 이질적인 몸들의 공존이며, 완성된 상태가 아니라 반복 속에서 유지되는 과정이다. 또한 소년의 총상을 5·18의 흔적으로 읽을 때, 이 소설은 한국전쟁과 그리스 내전이라는 외부의 전쟁만이 아니라 한국 국가가 자국민에게 가한 폭력까지 겨냥하는 서사가 된다. 외국인 참전 용사와 한국인 고아는 국적을 넘어 국가 폭력의 피해자로 연결되고, 그 연결은 소년이 타자의 역사를 자신의 기원으로 떠안는 '의붓세계'로 이어진다. 이 의붓세계는 일시적이지만, 상처 입은 몸들이 함께 머문 시간 동안 하나의 사건으로서 분명히 존재했다.

이러한 독해는 기존 다문화 소설 전반을 상호문화의 관점에서 다시 읽을 필요성을 제기한다. 2000년대 이후 한국의 다문화 소설은 주로 이주민의 고통을 재현하고 정착민의 공감과 포용을 요청하는 틀 안에서 읽혀왔다. 그러나 이 틀에서 이주민은 적응과 통합의 대상에 머물고, 정착민이 만남을 통해 스스로 변해야 한다는 요청은 사실상 빠져 있다. 하산이 소년의 정체성을 바꾸고 소년이 다시 하산의 삶을 자기 것으로 떠안는 쌍방향의 서사는, 다문화 소설을 공존의 결과가 아니라 서로를 변화시키는 과정의 서사로 읽어야 함을 보여 준다. 수행적 상호문화성이 분석 개념으로서 일반성을 갖추려면 이주와 디아스포라를 다룬 다른 작품들과의 비교 분석이 뒤따라야 할 것이다.

수행적 상호문화성은 개념적으로 더 심화될 여지도 있다. 본고는 버틀러의 수행성에서 출발해 바라드의 논의로 나아갔지만, 내부-작용과 행위적 실재론을 비롯한 신유물론의 개념들을 상호문화성 논의에 본격적으로 접목하지는 못했다. 몸과 사물과 공간을 상호문화적 관계의 능동적 행위자로 보는 시각을 정교화한다면, 이 개념은 인간 주체 사이의 대화와 인정에 머물러 온 상호문화성 논의를 넓힐 수 있을 것이다. 아울러 이 소설

www.kci.go.kr

의 공동체가 가난이라는 공통 조건 위에서 성립하고 돌봄이 여전히 여성의 몫으로 놓인다는 점은, 상호문화적 공동체 안의 계급과 젠더 문제를 함께 사유해야 함을 시사한다.

나아가 수행적 상호문화성은 상호문화 교육과 정책을 더 적극적으로 구상하는 데에도 확장될 수 있다. 상호문화성이 미리 갖추어야 할 태도나 역량이 아니라 함께 살아가는 반복 속에서 형성되는 것이라면, 교육과 정책의 초점도 달라져야 한다. 차이를 이해하고 존중하는 법을 가르치는 데 그치지 않고, 서로 다른 몸들이 일상을 나누며 만나고 엇갈릴 수 있는 공간과 시간을 마련하는 일이 함께 요청되는 것이다. 『이슬람 정육점』이 던지는 질문들, 곧 누구의 고통이 인정받는가, 어떤 공간에서 공존이 가능한가, '우리'는 어떻게 만들어지는가는 다문화 사회에서 상호문화 사회로 옮겨 가고 있는 한국 사회가 스스로에게 던져야 할 질문으로 남을 것이다.

www.kci.go.kr

연구윤리 및 생성형 AI 활용 고지

본 논문의 작성 과정에서 생성형 AI인 Anthropic의 Claude를 보조 도구로 이용하여, 참고문헌 검색 및 영어 원문 번역, 초록 번역과 서지 사항 점검 등에 활용하였음.

www.kci.go.kr

참고문헌

1. 기본 자료

손홍규 (2010), 『이슬람 정육점』, 문학과지성사.

2. 국내 논저

곽경숙 (2014), 「『이슬람 정육점』을 통해 본 생태학적 다문화사회」, 『현대문학이론연구』, 58. pp. 27~49.

김영순·최승은 (2016), 「상호문화학습의 실천적 내용에 관한 탐색적 연구」, 『언어와 문화』, 12(2). pp. 1~27.

김진영 (2022), 「고등교육 미션스쿨 숭실전문학교의 상호문화적 관점 연구」, 『신학과 사회』, 36(2). pp. 405~437.

류동규 (2017), 「상호문화성 형성을 위한 다문화 소설교육—박범신 장편소설 『나마스테』를 중심으로」, 『국어교육연구』, 65. pp. 289~314.

박산향 (2016), 「『이슬람 정육점』으로 본 가족의 해체와 재구성」, 『인문사회과학연구』, 17(3). pp. 35~62.

박인철 (2011), 「이질감과 친근감—상호문화성의 양면성에 대한 현상학적 고찰」, 『철학과 현상학 연구』, 50, pp. 67~107.

송도영 (2011), 「도시 다문화 구역의 형성과 소통의 전개방식: 서울 이태원의 사례」, 『담론201』, 14(4). pp. 5~39.

신영헌 (2022), 「다문화소설로서의 『이슬람 정육점』 연구」, 『호모미그란스』, 26. pp. 34~64.

이남정 (2021), 「한국 다문화소설에 나타난 가족과 이웃의 재발견—김려령의 『완득이』와 손홍규의 『이슬람 정육점』을 중심으로」, 『인문학연구』, 61. pp. 139~168.

이미림 (2012), 「다문화성장소설연구—「코끼리」, 『완득이』, 『이슬람 정육점』을 중심으로」, 『현대소설연구』, 51. pp. 373~401.

이미림 (2013), 「≪이슬람 정육점≫에 나타난 다문화적 사유와 타자지향적 응시」, 『한민족어문학』, 64. pp. 489~516.

이선필 (2022), 「상호문화철학에서 이방성의 문제」, 『초등도덕교육』, 76. pp. 111~129.

임지연 (2018), 「공감 개념의 확장과 다문화적 공감서사—『이슬람 정육점』을 중심으로」, 『문학치료연구』, 47. pp. 225~254.

정미선 (2016), 「집의 헤테로토포스—손홍규 소설의 비인 모티프와 서사공간의 의미망」, 『한국문학이론과 비평』, 72. pp. 121~144.

www.kci.go.kr

정수동 (2024), 「누벨 당스와 농당스에 나타난 상호문화주의(Interculturalism)의 의미와 해석」, 『탈경계인문학』, 16(5). pp. 135~162.

조명기 (2014), 「다문화소설에 나타난 국가·자본의 폭력과 윤리효과 그리고 로컬의 위상」, 『현대문학이론연구』, 59. pp. 323~353.

최선영 (2022), 「한국 소설에 나타난 5·18 이행기 정의의 흐름과 소외 양상」, 『인문학연구』, 64. pp. 249~276.

최재식 (2006), 「상호문화성의 현상학—문화중심주의를 넘어 상호문화성으로」, 『철학과 현상학 연구』, 30. pp. 1~30.

홍승표 (2008), 「종교를 매개로 형성된 한남동 이슬람 거리와 외국인 무슬림 커뮤니티의 문화적 피난처 역할」, 서울대학교 대학원 석사학위논문.

3. 번역서 및 국외 논저

미셸 푸코 (2014), 『헤테로토피아』, 이상길(역), 문학과지성사.

주디스 버틀러 (2003), 『의미를 체현하는 육체 - '성'의 담론적 한계들에 대하여』, 김윤상(역), 인간사랑.

Barad, Karen (2003), "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter," *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3). pp. 801~831. (Cecilia Åsberg and Rosi Braidotti eds. (2018), A Feminist Companion to the Posthumanities, Cham: Springer. pp. 223~239에 축약 재수록)

Isin, Engin (2017), "Performative Citizenship," in Ayelet Shachar, Rainer Bauböck, Irene Bloemraad and Maarten Vink eds., The Oxford Handbook of Citizenship, Oxford: Oxford University Press. pp. 500~523.

4. 기타 자료

『한겨레』 서평 기사, 2010. 7. 2. (https://www.hani.co.kr/arti/culture/book/428675.html, 2026. 10. 25. 확인)

「손홍규 작가와의 만남: 우리 안의 디아스포라, 공존하는 우리를 위하여」, 2022 어린이청소년 국학도서관 길 위의 인문학 〈문학으로 바라보는 이방인의 삶과 우리의 시선〉 2부 6회차, 종로도서관, 2022. 9. 27.

www.kci.go.kr

Abstract

A Study of Performative Interculturality in Son Hong-gyu's *The Islamic Butcher Shop* - Focusing on Scars, Counter-Space, and Repetitive Performance

Oh, Yun-ho (Ewha Institute for the Humanities, Ewha Womans University, Associate Professor)

This paper reads Son Hong-gyu's *The Islamic Butcher Shop* (2010) from the perspective of performative interculturality and analyzes how the intercultural identity of an orphan boy and a "stepworld" take shape. Performative interculturality refers to the logic by which intercultural subjects and communities are constituted retroactively through repeated practices in which heterogeneous bodies and times meet and diverge within a particular space. Chapter III examines how scars connect heterogeneous bodies to one another, as well as the counter-spatial character of the hillside neighborhood of Itaewon where these bodies dwell. Chapter IV examines how the characters' everyday performances open fissures in religious, familial, and racial norms, and how these performances converge in the event of a picnic. It then analyzes how performative citizenship takes shape and the "stepworld" emerges through the boy's final declaration that he will "adopt the world." This stepworld is not a product of empathy or understanding; it is a coexistence of heterogeneous bodies that endure together without ever fully understanding one another. This reading calls for rereading Korean multicultural fiction since the 2000s as narratives of a process in which settled residents and migrants transform one another. Furthermore, by viewing interculturality as a process of mutual influence and shared making, this perspective can offer new directions for intercultural

www.kci.go.kr

education and policy.

Keywords: Son Hong-gyu, *The Islamic Butcher Shop*, Performative Interculturality, Entanglement of Scars, Heterotopia

논문 투고일: 2026년 03월 30일
심사 완료일: 2026년 04월 16일
게재 확정일: 2026년 04월 21일

www.kci.go.kr