

세계화, 정체성, 다문화주의*

김은중(한국외대)**

- I. 들어가는 말
- II. 세계화와 테크노 문화
- III. 어제의 이주, 오늘의 이주
- IV. 접선의 세계화(globalización tangencial) – 문화의 세계화
- V. 문화와 정체성 – 경계의 정체성(identidad fronteriza)
- VI. 이산(離散)적 정체성과 다문화주의 – 문화적 리얼리즘의 현상학
- VII. 맺음말

우리가 국경을 넘어간 것이 아니라, 국경이 우리를 넘어왔을 뿐이야
(Nosotros no cruzamos la frontera, la frontera nos cruzó a nosotros)¹⁾

I. 들어가는 말

오늘날의 세계가 빠른 속도로 시대적 변환의 문턱을 넘어서는 징후를 보이고 있고, 이를 바탕으로 전적으로 새로운 종류의 상호작용의 체계로 변화하고 있다는 사실은 의문의 여지가 없는 것 같다. 역사가들, 특히 장기지속을 축으로 하는 초지역적 과정이나 자본주의와 연관된 세계체제에 관심을 가져온 사람들은 오늘날의 세계적 이

* 이 논문은 2002년도 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 사업의 지원에 의해 연구되었음(KRF 2002-072-BM2085).

** Eun-Joong Kim(Hankun University of Foreign Studies, ocpaz@hanmail.net), "Globalization, Identity, Multiculturalism".

1) 치카노들이 사용하는 일상 표현

행의 새로운 성격이 수세기에 걸쳐 쌓여온 결과라는 사실을 주장한다. 국제관계이론과 세계체제이론으로 대표되는 세계체제 연구자들은 국민국가를 단위로 하는 정치경제현상에 대한 분석을 통해 세계화 담론의 이론적인 토대를 제시한다(기든스 1991, 77-81). 국민국가라는 체제 자체가 위기에 놓여 있다는 생각이 아직은 전혀 대중적인 것이 아닌 상황에서 이러한 관점들은 내부적인 몇 가지 약점들을 가지고 있음에도 불구하고 유용한 인식들을 제공한다. 그러나 오늘날의 세계는 국제무대에서 국가 상호 간에 맺는 유대관계나, 중심부, 반주변부, 주변부의 형태로 이루어지는 지배적인 제도적 결정요인으로는 설명되지 않는 새로운 질서와 강도로 특징지어지는 상호작용이 존재한다. 맥루한은 이런 구조적 변동을 내파(implosion)라고 부르고 이러한 세계를 ‘지구촌’으로 이론화했다(McLuhan 1964). 문화의 결정 원리가 그 내용이라기보다는 그것이 전달되는 매체라는 맥루한의 선언은 ‘세계화’, ‘정보화’ 등의 용어로 함축되는 새로운 세계체제의 분기점을 시사한다는 점에서 통찰력과 예지력을 보여주었다.

그러나 세계화를 기술결정론으로 파악하는 것은 곤란하다. 정보화의 문제는 단지 정보과학기술의 발전만을 뜻하는 것이 아니고, 여기서 파생되는 사회적 커뮤니케이션 시스템과 문화적 생산/유통/소비 과정 전반의 변화를 동시에 함축하고 있다. ‘시공간 압축기술’(하비 1994)을 통한 광범위한 상호연관성과 상호교환은 전 지구를 마음대로 가로지르는 중개된 이미지와 탈영토화된 ‘유목민적 존재’의 출현을 가속화하고 있다. 이러한 현상을 보드리야르는 접두어 ‘trans-’(가로질러가는 혹은 넘어가는)를 사용하여 포착한다. 이런 상황에서 세계성의 문제는 세계의 압축이라는 객관적 과정뿐만 아니라 세계의식의 강화라는 주관적 과정에도 커다란 변화를 가져오고 있다. 주체가 세계와 맺는 관계, 주체의 위치, 주체의 관점 등이 모두 변하고 있는 것이다.

이런 맥락에서 세계화는 근대성이 단순히 사회로부터 세계로 확장되는 현상을 뜻하는 것이 아니다. 만일 그렇다면 세계적 범위의 근대성일 뿐이다. 역설적으로 세계화는 근대성의 상속이면서 동시에

근대성이 반드시 서구적인 기획인가에 관한 문제에 의문을 표시한다. 기든스 말처럼 세계화는 일정 부분 근대성에 대한 성찰성(reflexivity)을 포함하고 있다. 세계화와 탈근대성이 밀접한 연관을 가지고 거론되는 것도 이 때문이다. 서구 근대성의 쇠퇴는 거기서 발생한 제도들의 영향이 감소한 결과가 아니라 반대로 세계적 확산의 결과라는 사실에 주목해야 한다.

본 논문은 새로운 형태의 상호의존 방식이 '타자'의 존재를 인정하지 않는 '폐쇄-순환회로의 세계화'(globalización circular)가 아니라 유동성, 비결정성, 개방성을 특징으로 하는 '접선의 세계화'(globalización tangencial)의 관점에서 살펴보려고 한다. 이러한 작업은 문화 개념에 대한 인식의 전환을 통해서 가능할 것이다. 문화의 세계화는 인식의 국면과 정치의 국면을 동시에 갖는다. 아파두라이의 말처럼 우리는 수많은 종류의 리얼리즘, 즉 어떤 것은 마술적이고 또 어떤 것은 사회주의적이며, 또 어떤 것은 자본주의적이고, 또 몇몇은 아직 이름조차 붙여지지 않은 리얼리즘들로 구성된 세계에 살고 있다(아파두라이 2004, 97). 접선의 세계화는 우리에게 '문화적 리얼리즘'을 현실의 모습으로 제시한다. 또한 문화적 정체성에 대한 논의는 통일성으로서의 세계에 환원되지 않는 타자들의 위치로서의 세계를 인정받기 위한 정치적 투쟁이기도 한다.

대량이주와 전자매체의 시대로 특징화되는 지구화 시대에 있어 문화변동의 문제는 하나의 문화가 다른 문화를 대체하거나 연관관계의 그물망에 빠져나와 순수한 고립의 상태를 유지하는 것이 아니라, 상호습합의 불규칙적 운동의 문제다. 이런 맥락에서 라틴아메리카 지역에 대한 연구도 세계화라는 역동적인 흐름 속에서 순전히 지역적인 것에만 국한되어 존재하지 않는다. 본 논문에서도 세계화의 경향성과 지역성의 문제를 교차시키는 방식으로 이주와 문화적 잡종화의 문제를 살펴보려고 한다. 본문에서 언급되는 라틴아메리카의 경우도 라틴아메리카에만 국한된 상황이 아니라, 지정학적 위치에서 비롯되는 좀 더 급박하고 심층적인 경우로 생각해야 될 것이다.

II. 세계화와 테크노 문화²⁾

오늘날 우리에게 타자는 누구인가? 세계화 시대에 다시 떠오르는 질문이다. 세계의 모든 정부와 기업들이 국제금융시장에서 날마다 긴밀하게 상호작용하고 있고, 뉴스방송과 텔레비전의 스펙타클한 풍경들은 멀리 떨어진 지역의 매체에 나오는 사건들로부터 영향을 받지 않는 경우가 없으며, 어떤 사연과 가능성을 가지고 어디론가 떠나거나 막 돌아온 친구, 친척, 동료 등이 주변에 없는 사람이 거의 없는 상황에서 이런 질문에 예전과 같은 방식으로 대답하는 것은 불가능하다.

콜럼부스의 신대륙 도착 이후 유럽, 미국과 오랜 역사적 관계를 맺어온 라틴아메리카는 최근에는 자유무역협정을 통해 NAFTA, Mercosur 등의 지역통합을 시도하고, 또 다시 유럽 국가들과의 개별적 통합을 시도하고 있다. 그러나 이런 경제적 통합의 문제는 문화적 관점에서는 잘 다루어지지 않는다. 스페인과 포르투갈, 프랑스와 영국 그리고 네덜란드에 의해 식민지화되었던 라틴아메리카 사회는 19세기 말에서 20세기 초에 유럽과 아시아로부터 많은 이민을 받아들였고, 70-80년대에는 군사독재와 경제적 빈곤으로 인해 이민자들의 후손들이 또 다시 유럽으로 돌아가는 상황이 벌어졌다. 유럽과 라틴아메리카 사람들의 왕래는 미국의 개입으로 더욱 복잡한 상황으로 변하고 있다. 많은 유럽의 출판사들, 미디어 기업들, 자동차, 식품, 의료 제조회사들이 라틴아메리카에 투자하고 있으며 미국에 거주하는 약 3천만 명의 스페인어 사용자들을 겨냥하여 미국 시장으로

2) 사이-문화성(inter-culturalidad)은 이종(異種)문화성이라고 옮겨지기도 한다. 아파두라이의 지적처럼 문화주의(culturalismo)나 문화성(culturalidad)은 단독으로는 잘 쓰이지 않는다. 대개의 경우 현안이 되는 사태를 지칭하기 위해 두 개의(bi-)라든지, 여러 개의(multi-), 사이의(inter-) 같은 관형어가 붙는다. 문화주의는 사회적 현상을 문화라는 개념으로 설명하는 문화환원주의를 뜻하는 것이 아니라 바로 지금 매우 자각적인 방식으로 자신의 정체성을 만들어나가고 있는 운동들의 특징들을 지칭하는 것으로 이해하는 것이 좋다(아파두라이, 32). 세계화의 특징인 매체(media)를 통하여 문화 간 접촉이 새로운 형태로 변화되고 있다는 점에서 테크노문화라고 번역하는 것도 타당성이 있다고 생각된다.

진출한다. 라틴아메리카 국가들과 유럽 국가들 사이의 자유무역협정은 미국과의 일방적인 배타적 관계에서 벗어나는 계기가 되고 있다. 라틴아메리카와 유럽과의 교류는 유럽과 라틴아메리카의 대학에서 보다는 미국 대학에서 더 활발히 연구되고 있고, 뉴욕과 캘리포니아에서 라틴아메리카 문학을 가르치는 교수의 수가 라틴아메리카에서 라틴아메리카 문학을 가르치는 교수의 수보다 많다. 만일 국민이 상상의 공동체라면, 타자가 가르치는 국민이란 무엇일까?³⁾

전쟁, 동맹, 외교, 식민주의가 주도했던 19세기 방식의 국제관계나 무역, 재정관리로 확장된 20세기의 방식이 커뮤니케이션 미디어(media)와 이주(migration)로 인해 물질적 교환을 넘어서서 기호, 유행, 사상에까지 확장되는 세계화 시대의 교환의 역학관계를 설명하기는 어렵다. 서술의 대상도 바뀌고 있고 서술의 주체도 바뀌고 있기 때문이다. 매체와 이주의 결합은 현대적 주체성을 구성하는 자질의 하나인 상상력의 작업을 요구한다. 세계화는 단지 상상된 것일 뿐 현실의 세계화는 지극히 편협하기 때문이다. 다시 말해, 잡다(雜多)한 삶을 일방적 관점의 거대담론으로 환원시켜서는 안 된다는 것이다.

세계화라는 개념이 1980년대 중반부터 유행하기 시작한 것은 오늘날의 세계가 대대적인 이행기에 처해 있다는 증거이다. 그러나 아직 세계화에 대한 논의들 중의 많은 것이 확실하지 않다. 세계화의 개념에 대한 단일한 정의도 아직 존재하지 않으며 세계화가 시작된 시점이 언제이며, 이 개념을 통하여 사회적 질서를 탈코드화하거나 재코드화할 수 있는 가에 대한 합의도 이루어지지 않고 있다. 세계화가 시작된 시점에 대해서 어떤 사람들은 서구 근대성과 자본주의가 확장되는 시기인 16세기를 꼽는다(Wallerstein 1989). 그런가 하면 20세기 중반을 세계화의 시작으로 보는 사람들은 세계적 규모의 시장

3) 인간의 이동에 의해 세계 종교들이 증척되는 양상이 나타나고, 거기에 돈과 무역, 정복과 이주의 결합체가 지속적으로 나타나기 시작하면서 유럽의 자본주의를 중심으로 한 복합적인 식민 질서가 창조되었고, 이것이 비유럽 세계로 확산되었다. 이처럼 복합적이고 증척된 일련의 유럽 식민 세계는 민족성과 자아라는 관념의 기반이 되었다. 그리고 이 두 관념이 국민국가(민족주의)라는 상상의 공동체를 전 세계에 걸쳐 만들어낸 것이다.

을 가능하게 하는 기술과 커뮤니케이션 혁신을 그 이유로 든다. 경제적 세계화는 정보화라는 용어가 함축하고 있는 기술공학적인 변화에 근거하여 가능하게 되었으며, 1960-80년대에 걸쳐 전세계적으로 진행되었던 다양한 형태의 반체제운동들의 쇠락과 현실사회주의의 결정적 붕괴라는 세기적 '사건'의 복합적 산물이라는 것이다(Giddens 1997; Ortiz 1997).

세계화를 20세기 후반의 특징적인 현상으로 본다면 이는 국제화(internacionalización) 그리고 다국적화(multinacionalización)와의 차이에서 비롯된다. 경제와 문화의 국제화는 대양을 횡단하는 항해기술과 더불어 시작되었으며 서구사회가 극동과 라틴아메리카로 진출하는 시기였고 곧 이어 제국주의적 식민화가 진행되었다. 이러한 과정을 통해 그때까지 유럽에 알려지지 않았던 물건들과 소식들이 전해졌다. 마르코 폴로와 훔볼트의 여행기에서부터 19세기와 20세기 초의 이민자들과 상인들의 이야기들은 소위 세계시장이라고 부르는 국제화의 중요한 부분이었다. 그러나 각 나라에서 소비되는 재화와 이야기들은 아직은 자국의 영토 안에서 이루어졌으며 외국의 소식들과 물건들은 자국의 생산품을 보호하기 위해 엄격한 법률적 통제를 행사하는 세관을 통과해야만 했다. 반면에 다국적화는 경제와 문화의 국제화를 통해 형성되는 과정으로 20세기 전반기부터 구체화되기 시작하였다. 다국적화는 하나의 기업이 국가의 영토를 벗어나 세계 여러 국가에 생산설비를 설립하고 생산력을 확장하였지만 여전히 자국의 상표를 붙인 상품을 다른 국가에 판매하는 형태를 취한다. 세계화는 이런 두 가지 선행 과정을 통해 준비되었지만 국제화, 다국적화와는 구별되는 차별성을 갖는다. 첫째로, 경제적이고 문화적인 유통망이 전지구적 규모로 팽창하고 가속화하면서 국가 상호간의 의존도가 강화되었다는 점이다(Beck 1998). 둘째로, 극소전자기술을 바탕으로 한 원거리공학과 뉴미디어 커뮤니케이션의 비약적인 발전을 통한 '시공간 압축 기술'(하비 1994)이 가져온 경험의 중재현상과 미디어 인식의 양식이다. 기든스는 일상경험에 대한 미디어가 일상의식으로부터 먼 사건에 미치는 영향을 다음과 같이 언급한다.

먼 거리의 사건들은 근접한 영향력들보다 더 친숙한 것이 될지도 모른다. 이것들은 개인경험의 틀로 통합될지도 모른다. 손에 놓인 상황은 사실은 수백만 사람들에게 영향을 주는 거대한 범주의 사건들보다 더 불투명할지도 모른다(...) 현대인은 1만2천마일 떨어진 누군가와 전화로 이야기를 하고 같은 방에 앉아 있는 타인들보다는 먼 거리에 있는 사람의 반응과 더 밀접하게 연결된 대화를 한다. 세계정치지도자의 외모, 퍼스널리티, 정책들은 자신의 이웃사람들보다 개인들에게 잘 알려져 있다. 현대인은 부역의 수도꼭지가 왜 새는가라는 사실보다는 세계온난화에 관한 논쟁에 더 친숙할 지도 모른다(툼린슨 2000, 226, 재인용).

이처럼 세계화의 과정은 과거 19세기말 전기와 동력기관의 발달에 힘입은 세계적 교역의 팽창과는 양과 질의 면에서 현격한 차이를 보인다. 또한 화폐의 유통과 재화의 생산은 전지구적 시장에서 탈영토화의 현상이 뚜렷해지고 지리적 경계는 느슨해지고 있으며 세관은 종종 제 기능을 하지 못하고 있다. 이렇게 본다면 국제화와 다국적화를 거쳐 세계화에 이르는 과정에서 탄생하고 있는 “국경 없는 세계”(borderless world) 혹은 “하나의 세계”(one world)에 대한 경험은 원거리공학의 발달에 따른 공간적 탈중심화의 확산이라고 말할 수 있다. 생산, 순환, 소비의 중심이 다원화되면서 이들 사이의 상호의존적이고 복합적인 작용이 이루어지고 있다. 그러나 하나의 개념으로서의 세계화가 세계의 압축과 전체로서의 세계에 대한 의식의 강화를 뜻한다고 할 때 이를 순전히 정보화의 문제로 환원하여 설명하는 것은 새로운 기술결정론을 주장하는 것이며, 실제로 많은 이들이 이런 환원주의적 관점에 경도되어 ‘테크노피아’(technopia)를 미래의 삶의 방식으로 주장하기도 한다.⁴⁾ 그러나 로버트슨의 말처럼 세계화는 하나의 문제, 즉 우리 앞에(pre) 던져진 대상(blêma)으로 일(一)개

4) 테크노피아에 대한 전망은 두 개의 진영으로 나뉜다. 정보사회 이론가인 다니엘 벨, 앨빈 토플러, 피터 드러커 등은 ‘후기산업사회’, ‘제3의 물결’, ‘지식사회’ 등의 개념을 통해 전자적 목가주의(electronic pastoralism) 시대의 도래를 그려내고 있고, 이들과는 다소 차이가 있지만 앙드레 고르는 극소전자혁명에 기반한 광범위한 자동화를 통해서 노동으로부터의 해방과 자본의 죽음, 파라다이스로의 이행을 전망한다. 이와는 달리 신좌파 이론가인 알랭 푸렌느는 일종의 ‘사이버네틱 디스토피아’를 그려내고 있다. 그는 새로운 사회운동의 입장에서 ‘사이버네틱 테크노크라시’가 지배하는 프로그래밍 사회에 대한 반기술관료적 설명을 제시하고 있다(안정옥 1995, 47-48).

념에 의한 정의를 시도하는 모든 환원주의를 경계해야 한다(로버트슨 2000a).⁵⁾ 과학기술의 발전이 세계화를 용이하게 했지만 세계화가 과학기술 발전의 필연적 결과는 아니다. 만일 그렇다면 세계화를 반대하는 사람들은 진보를 부정하는 과거지향적인 사람들이 될 수밖에 없다. 과학기술의 새로운 발전이 사회 전체의 변화에 미치는 영향을 중시하는 것과 세계화를 기술결정론으로 설명하는 것은 별개의 문제다. 더 정확히 말한다면, 테크노피아를 주장하는 기술결정론에 빠지지 않으면서도, 과학기술의 발전과 사회문화적, 정치경제적인 변동 사이의 내재적인 연관관계를 심층적으로 바라보는 자세가 필요하다. 과학기술 발전, 특히 멀티미디어의 등장을 계기로 하는 세계체계(global system)와 세계체계의 산물로서의 세계화를 구별하고 절합해야 한다. 울리히 벡의 말을 빌어 요약하자면 세계화는 항상 변화하는 네트워크화 과정을 의미하고, 세계성 혹은 세계체계는 기술, 미디어, 아이디어, 교통, 시장 그리고 금융을 통해 서로 연계된 전 지구적 상태를 뜻하며, 세계주의는 신자유주의의 이데올로기와 실천을 가리킨다(김은중 2004).

따라서 정보화 사회라고도 부르는 세계화는 과학기술 발전을 촉매로 한 대대적인 사회변동 과정으로서의 세계성의 산물이다. 그리고 우리가 현재 세계화라고 하는 것은 매우 오래되고 불균등하며 복잡한 과정임을 상기해야 한다. 현실 사회주의가 거시적 사회변동 과정을 ‘계급투쟁’의 개념으로만 설명하려고 시도함으로써 현실의 복잡성에 대해 맹목의 상태에 빠지는 잘못을 저질렀던 것처럼, 세계화에 대한 판단 또한 기술결정론, 문화주의⁶⁾, 계급환원론, 경제결정론과

5) 로버트슨은 세계화가 근대화보다 앞선 현상이라고 주장하고 세계화는 경제, 정치, 미디어 현상 뿐만 아니라 문화적 현상까지 포함하여 이해해야 한다고 주장한다. 그의 주장은 세계화가 새로운 현상이 아니라 새로운 개념임을 보여주는 대표적인 경우다. 그는 세계의 집중도와 상호의존적 관계의 심화에 대한 세계화의 최소단계모형을 다섯 단계로 나누어 제시한다. 1단계: 생성단계(15세기 초-18세기 중반), 2단계: 초기단계(18세기 중반-1870년대까지), 3단계: 이륙단계(1870년대-1920년대까지), 4단계: 헤게모니 투쟁단계(1920년대 중반-1960년대 후반), 5단계: 불확실성의 단계(1960년대 후반-현재까지)(로버트슨 2000b, 105-107). 이러한 구분은 뒤에서 언급할 이주의 과정과도 일치한다.

6) 여기서의 문화주의는 세계화에 저항하는 민족중심주의, 전통중심주의를 가리킨다.

같은 일방적이고 편협한 관점으로부터 벗어나야 한다. 직접적인 맥락에서 운동들, 제도들, 개인들이 전체적인 세계화 과정을 추진시킨 행위 속에 관련되었을 뿐만 아니라 매우 빈번하게 이에 대한 저항이 있다는 점을 인식해야 한다.

세계화의 의미와 작용범위에 대한 다기화(多技化)된 논의를 통해 두 가지의 잠정적이고 기본적인 결론을 도출할 수 있다. 첫째, 앞서 말한 것처럼 세계화가 정보기술의 확산에 따른 ‘공간의 탈중심화’이고 여기서 비롯되는 ‘주체의 탈안정화’의 일반화 과정 – 주체가 세계와 맺고 있는 관계와 주체의 위치, 주체의 관점 등이 모두 변화하는 – 을 의미한다면 세계화란 확연한 경계를 갖는 연구의 대상이 아니라, 주체와 세계의 관계를 다루는 인문학과 사회과학의 인식틀(episteme) 전반에 걸쳐 상당한 변화를 요구하는 문제다. 이런 맥락에서 세계화는 과학적이고 경제적인 패러다임으로 환원될 수 없다. 둘째, 세계화가 근대가 상정하는 유일한 진보의 양식이 아니라는 점에서 정치적이고 문화적인 패러다임으로 고려될 수도 없다.⁷⁾ 세계화는 단일한 사회적 질서 혹은 유일한 역사발전과정을 뜻하는 것이 아니라, 부분적으로는 모순적이지만 개방성을 지향하는 복합적 운동들의 다양한 연관관계(지역적-세계적 그리고 지역적-지역적)의 결과다. 세계화에 대한 다양한 논의들은 한정되고 고정된 시간과 공간이라는 좌표축 위에 개별적으로 설정되는 것이 아니라 중층적 개방 상태 속에서 무한한 확산운동의 형상을 취한다.

세계화의 논의에서 암묵적인 함의를 이루고 있는 것은 전지구적 동질화(homogeneization) 대 지역적 이질화(heterogeneization)의 이원론적 논쟁을 넘어서야 한다는 것이다. 1994년 1월 1일 멕시코 남부 치아빠스에서 사빠띠스따 봉기가 발발했을 때 멕시코의 경제학자와 인류학자가 전혀 다른 방식으로 보인 반응은 이런 이원론적 인식을 극명하게 보여주었다. 경제학자는 치아빠스주가 멕시코 경제에서 차지하는 비중이 1.5% 정도여서 사빠띠스따의 봉기가 국가경제에 미치는

7) 여기서 언급하는 문화는 관례적인 사회학연구에서 언급하는 통합적인 것으로서의 문화를 뜻한다. 상대적으로 새로운 문화연구의 경향에 대해서는 뒤에 언급될 것이다.

반향이 대단치 않을 것이라고 논평한 반면에, 인류학자는 치아빠스주가 원주민의 구성 비율이 가장 높은 곳(멕시코 전체 원주민의 약 30%를 차지)이며 이 때문에 멕시코 역사와 문화에서 차지하는 중요성을 강조하였다. 하지만 몇 개월 후 사빠띠스따 봉기가 멕시코 역사를 가로지르는 오래된 사회적 갈등의 연장선상에 있으며 동시에 정치적-커뮤니케이션 혁신으로 가능할 수 있었음을 이해하게 됨으로써 사빠띠스따 봉기를 단순히 경제적 요인이나 인류학적 편향성으로 설명하는 것이 잘못되었음을 깨닫게 되었다(García Canclini 1999, 34-35). 사빠띠스따의 선언처럼 그들은 500년 투쟁의 산물이면서 21세기의 전형적인 사이버 네트워크 전쟁을 수행하고 있다. 사빠띠스따 봉기는 세계적 동질화나 지역적 이질화로 갈라지는 배타적인 문제가 아니라 이 두 가지 경향들이 20세기 후반기의 세계의 특징적인 삶의 방식들의 문제라는 것을 보여준 하나의 단적인 예다. 예컨대 미국, 캐나다, 멕시코의 자유무역협정이 발효되던 날 발발한 사빠띠스따 봉기는 ‘세계적 차원에서 생각하고 지역적 차원에서 행동하라’는 녹색운동 구호의 모범적 사례라고 할 수 있다.

세계화를 주제로 한 토론들은 대부분 세계화가 초래할 정치적·경제적 변화에 집중되어 있다. 간혹 세계화의 문화적 결과들에 관해 언급하는 경우에는 문화의 소멸이 곧 임박했다는 데로 의견이 모아지며, 그리하여 획일화된 ‘맥월드’(McWorld)만 남을 것이라는 끔찍한 상상을 부추긴다. 전 세계 사람들이 똑같이 텔레비전 앞에 앉아 별 생각 없이 <댈러스Dallas>를 시청하며 코카콜라를 마시리라는 것이다. 이 끔찍한 전 세계적 문화융합을 피할 수 있는 유일한 대안은 사람들이 순수한 원시 사회로 회귀하여 서로 아무런 접촉 없이 분리되어 사는 길밖에 없는 것처럼 보인다. 하지만 오늘날 발칸반도, 러시아의 체첸, 그리고 아프리카 대륙에서 벌어지는 유혈충돌에서 볼 수 있듯이, 분리주의에 입각한 각국의 다양한 민족문화 이념 역시 바람직하지 않은 한낱 환상에 불과하다(브라이덴바흐/추크리글 2003, 9-10).

문제는 동질화경향과 이질화경향이 상호 함축적인 방식들을 이해하는 것이다. 그렇다면 어떻게, 그리고 어떤 형식으로 이것들을 종합할 것인가? 그것은 동질화경향과 이질화경향 사이에서 빠져나가 버

린 운동성의 스펙트럼을 새롭게 포착하는 것이라고 생각된다.

III. 어제의 이주, 오늘의 이주

세계화의 현실이 기술결정론으로 환원되지 않는 이유 중의 하나가 인간의 이주 현상이다. 테크노 문화에서도 여전히 주체는 인간이며, 동질화와 이질화의 양극 사이에서 끊임없이 삶의 다양한 스펙트럼을 생성하는 동인은 개별적이고 집단적인 인간이다. 대규모 이주에 관한 이야기는 인간의 역사에서 새로운 이야기가 아니지만 이주 문제가 전자 매체의 등장과 더불어 대량으로 유통되는 이미지의 흐름과 연합하고 있는 20세기 후반에 들어와 핵심적인 개념으로 등장한 것이 유목주의(nomadismo)다. 다시 말하면 실재적인 공간의 이주와 더불어 미디어에 의한 상상의 이주가 가능해졌으며, 이를 통해 정체성에 대한 패러다임에 커다란 변화가 발생하고 있다. 이런 맥락에서 라틴아메리카의 경우를 예로 들어 이주의 상황을 간단히 살펴볼 필요가 있다.

이주에 관한 연구들을 살펴보면 1846년에서 1930년 사이에 약 5천 2백만 명이 유럽을 떠났고 그 중 72%가 미국으로 이주하였고, 21%가 라틴아메리카로, 1% 정도가 호주로 이주하였다.

1845년 이전에는 미국에 10만 명 이상의 외국인 여행객이 입국한 해는 불과 한 해밖에 없었다. 그러나 1846년에서 1850년 사이에 연평균 25만 이상이 유럽을 떠났으며 그 다음 다섯 해 동안에는 그 수가 약 35만에 달했고, 1854년에는 한 해에만도 42만 8000명 이상이 미국으로 건너갔다. 그리고 내보내는 나라와 받아들이는 나라 간의 경제적 사정에 따라 그 숫자에 변동에 있었기는 해도 인구의 이동은 그 어느 때보다도 대규모로 진행되었다. 그러나 이들의 이주가 대규모였다고 하지만 후대의 수준에서 볼 때는 그다지 대단한 것이 아니었다. 1880년대에는 매년 평균 70-80만 명의 유럽인들이 이주해 왔고 1900년 이후에는 1년에 100만-140만 명이 이주해 왔다. 이처럼 1900년에서 1910년 사이에, 1848년에서 1875년까지 미국에 이주해 온 사람들보다도 훨씬 많은 숫자가 미국 땅에 발을 들여 놓게 되었던 것이다(홉스봄 1998, 380-1).

20세기 초반의 유럽 인구가 2억 명이었던 사실을 고려하면 ¼ 이상이 유럽을 떠난 셈이다. 이보다 앞선 반세기 동안에는 150만 명도 안 되는 사람들이 유럽을 떠났을 뿐이다. 대규모의 이주에서 가장 많은 부분을 차지한 사람들은 영국인이었고 그 수는 약 1800만 명에 이르렀다. 그 당시 라틴아메리카에 도착한 사람들 중에서 38%가 이탈리아인이었고, 28%가 스페인인이었으며 11%가 포르투갈인이었다. 대부분의 이주자들의 목적지는 아르헨티나였고 그 다음은 브라질, 쿠바와 안티야스 제도, 우루과이와 멕시코였다. 1840-1940년의 대규모 이주로 아르헨티나의 인구는 약 40%가 증가하였고 미국은 약 30%, 캐나다와 브라질은 약 15%가 증가했다(Gonzalez Martínez 1996, 15-33).

이 당시 대량 이주의 이유는 압도적으로 경제적인 이유 때문이었고 1848년 이후의 정치적 박해에도 불구하고 정치적 내지 사상적 망명자는 그러한 대량 이주 중 아주 적은 부분을 차지했을 뿐이다(홉스봄, 391). 정착지에서 이주자들이 미치는 사회적 영향은 이주자의 규모, 경제적 능력, 교육수준에 따라 달랐다. 세 가지 면에서 두드러진 이주자 집단은 스페인인, 이탈리아인 그리고 유대인이었다. 이주자의 규모와 그들이 끼친 영향력의 면에서 꼭 일치하지는 않지만 1914년 아르헨티나에 이주한 스페인인의 숫자는 아르헨티나 인구의 11%에 해당하는 83만 명에 달했지만, 멕시코에는 멕시코 인구의 0.2%에 해당하는 약 3만 명 정도가 이주했을 뿐이다. 유럽의 이주자들은 아메리카를 만들었을 뿐만 아니라 처음에는 원주민과, 나중에는 꼬리오요들과 충돌을 겪으면서 아메리카 안에 또 하나의 아메리카를 만들었다.

오늘날의 이주는 양적인 면에서 뿐만 아니라 또 다른 면에서 예전의 이주와는 구별된다. 19세기와 20세기 초의 이주는 거의 영구적이었고 떠나온 곳에 남아 있는 사람과의 유대도 이루어지지 않았던 반면에, 오늘날의 이주는 영구적 이주, 잠정적 이주, 관광, 노동을 위한 짧은 여행이 뒤섞여 있다. 이중에서도 잠정적 이주와 관광, 노동을 위한 이주가 증가하고 있다. 거주허가는 갱신될 수 있지만, 이주자가

많고 매력적인 곳이라 해도 영주권은 소수에게만 허용되고 국민으로서의 권리와 참여의 기회는 극히 제한적이다. 경제적인 필요성에서 이주를 허용하는 쪽과 이주하는 쪽의 이해관계가 일치할 경우에도 사회문화적 맥락에서는 단절이 발생한다. 이러한 단절은 거주지, 교육, 의료에서 뿐만 아니라 믿음과 관습에 있어서도 격리현상이 벌어지고 빈번히 박해와 추방으로 이어지기도 한다.

이주자를 대하는 태도는 각 나라마다 정책에 따라 달라지고 또한 이주자의 자격요건에 따라 달라진다. 전문직 종사자, 기술자, 지식인 그리고 특수업종 종사자들은 쉽게 이주가 허락된다. 부유한 자와 교육수준이 높은 사람의 여행이 문제가 되는 경우는 거의 없다. 그러나 오늘날 일반적으로 세계화된 경쟁의 결과로 초래된 노동 시장의 불안정성이 이주자의 신분을 불확실성으로 몰고 가고 새로운 사회로의 통합을 어렵게 하고 있다.

이런 상황과는 대조적으로 오늘날의 이주자들은 그들이 떠나온 곳과의 유대관계를 긴밀하게 유지하고 있다. 멕시코에 사는 스페인인은 같은 날에 스페인에서 발행되는 일간지 엘 빠이스(El País)를 읽을 수 있고, 아르헨티나인은 리오데자네이루와 마드리드에서 아르헨티나 일간지를 살 수 있다. 뉴욕 타임스와 르 몽드는 세계 주요도시에서 실시간으로 배달되며 라틴아메리카의 호텔에서 미국과 유럽의 텔레비전과 케이블 TV를 시청할 수 있다. 인터넷과 통신수단을 이용해 예전에는 몇 주 혹은 몇 달씩 걸렸던 가족, 친구들과 연락을 수시로 취한다. 선박과 비행기를 비교할 수 없고 물리적 여행과 인터넷 항해를 비교하기는 불가능하다. 오늘날 이주자들 사이에 사이-문화(=테크노문화=이종문화)의 생성을 가능하도록 하는 촉매가 미디어 커뮤니케이션임은 주지의 사실이다.

이주를 통해 일어나고 있는 문화변동을 이해하기 위해서는 20세기 후반에 이주의 방향이 역전되고 있다는 사실도 기억해야 한다. 1960년-65년 사이에 아르헨티나, 베네수엘라, 브라질 그리고 우루과이는 여전히 10만 명 이상의 스페인인의 이주를 허용했지만, 1970-80년대에 백만 명 이상의 스페인인이 이주의 목적지를 유럽의 다른 국가로

바꾸었다(Gonzalez Martínez, 15-33; 헬드 et al 2002, 445-476). 이와 동시에 정치적인 문제와 실업 그리고 라틴아메리카의 불투명한 미래의 전망 때문에 라틴아메리카에서 스페인, 이탈리아, 독일 그리고 그 밖의 나라로 역이주가 시작되었다. 유럽인이 참여했던 ‘아메리카 만들기’의 시기가 끝나고 유럽의 경제적 성과에 참여하려는 라틴아메리카인의 ‘유럽 만들기’가 시작된 셈이다. 라틴아메리카의 언어, 문화로부터 멀리 떨어진 스웨덴과 동유럽 나라에도 칠레인과 우루과이인들의 거주지가 생겨나고 있다. 멕시코의 경우는 조금 특수하다. 멕시코는 19세기 중반부터 소수의 이주만을 받아들였고, 그때부터 농민들이 미국과 과테말라로 일자리를 찾아 이주했다.

19세기와 20세기의 이주를 비교할 때 많은 것이 변화했지만 결정적인 변화는 오늘날에는 국가 간 이동에 있어 사람보다 자본, 상품, 매체의 전달이 훨씬 용이하다는 사실이다. 그 나라의 시민이 되는 것보다 그 나라에 투자하는 것이 훨씬 쉽다. 세계화는 사람을 위한 것이 아니라 상품을 위한 것이라고 말하는 것이 훨씬 진실에 가깝다. 다른 식으로 말한다면 계몽의 근대성에서 신자유주의 근대성으로 이동했을 뿐이다. 계몽주의와 프랑스 혁명으로부터 발전해온 근대라는 시대는 평등한 인간의 시대임을 선언했지만 휴머니즘적 담론과 정치적 실천 사이에는 언제나 거리가 존재했고 지금도 여전히 그러하다.

IV. 접선의 세계화(globalización tangencial) – 문화의 세계화

많은 경우 전 지구적 상호작용의 결과로 주장되는 동질화는 미국화(americanization)나 신자유주의(neoliberalism)의 동의어로 인식되며 이 두 가지는 밀접하게 연관되어 있다. 신자유주의는 이데올로기 투쟁이 끝난 곳에서 새롭게 출발하는 유일한 세계체제라는 주장이다. 신자유주의적 세계화는 선진국들뿐만 아니라 세계경제에서 탈락하기를 원하지 않는 저개발국들에게 제시된 유일한 모델, 즉 서구로

부터 나온 기술적, 상업적, 문화적 일치를 통해 수립되는 단일하고 표준화된 모델(global standard)이다. 이러한 패러다임을 구성하는 요소들은 시장경제, 다당제, 국민경제의 개방, 자본의 자유로운 유통, 해외투자자와 지적 재산권의 보호, 균형재정, 언론의 자유 등이다. 이러한 모델에서 벗어나 있는 국가들—이란, 이라크, 리비아, 알바니아 등—은 역사로부터 추방될 것이며 뒤늦게나마 이러한 모델을 채택하는 국가들—중국, 쿠바, 베트남 등—은 보편적 가치를 확신하게 될 것이라고 말한다. 이러한 주장은 자본주의 사회는 근대사회를 구성하는 독특한 하위유형이며 출발 단계부터 그 범위에 있어서 국제적이라는 인식에 바탕을 두고 있다(기든스 1991, 69-69). 그러나 후쿠야마나 헌팅턴 같은 지식인들, G7 국가들, IMF와 세계은행, 초국적 기업과 은행들이 제시하는 이러한 비전은 1994년 12월에 발생한 멕시코와 라틴아메리카 국가들의 경제위기에 이어 1997년 아시아 국가들과 1998년 브라질의 경제위기, 나아가 전 세계에서 악화되고 있는 사회적 갈등들로 인해 심하게 동요하고 있다.

미국화 혹은 신자유주의와 동일시되는 ‘위로부터의 세계화’가 모든 국지적 사태들을 하나의 완결된 원 안으로 수립하는 유일한 세계체제(globalización circular)라는 주장에 대해 탈근대적인 상대적 이분법은 차이를 부각시키며 통일성/다양성의 양극을 전체성/국지성(locality)으로 대립시킨다. 그러나 모든 형태의 토대주의(foundationalism)에 대한 비판적 탈근대성은 자칫 국제적인 담론의 공간에 참여할 수 없는 무능력을 드러내기 쉽다. 국지성이란 고립된 폐쇄회로가 아니며 선험적(a priori) 이질성과 차이를 보장하는 것도 아니기 때문이다. 종속이론이 제1세계로부터의 정보, 자본, 기술의 이전을 통해 근대화에 이를 수 있다는 허위적 보편주의를 비판하고 효과적으로 근대화이론을 세운 것이라면, 무리(無理)적 탈근대성은 근대성에 대한 맹렬한 거부일 뿐이다.

세계성(globality)을 사유하기 위해서는 이러한 두 가지 태도—세계화를 불가역적이고 유일한 진리의 패러다임으로 주장하는 태도와 소통을 거부하고 무리로 치닫는 지역적 상대성—를 넘어서야 한다.

왜냐하면, 세계화과정은 먼 거리의 지역들을 연결시키고 광범위한 사회관계들의 강화를 통하여 그 변화들에 도움을 줄 뿐만 아니라, 지방의 자율성과 지역의 문화정체성을 위한 압력을 강화시키기도 하기 때문이다.

근대 시기의 시간-공간 분리 수준은 그 이전의 어떤 시기에서 보다 훨씬 높으며, 결과적으로 사회적 형태나 사건들의 지역 간 관계가 확장되었다. 지구촌화는 본질적으로 바로 이 확장 과정을 의미하며, 또한 그 확산 정도가 지구 표면 전체를 가로지르면서 다양한 사회적 상황이나 지역들 사이의 관계망이 형성됨을 가리킨다. 그러므로 지구촌화란 전세계적인 사회관계의 강화라고 정의할 수 있으며, 이것은 한 지역에서 벌어지는 사건들이 수만 마일 떨어져 발생한 사건들에 의해 일어나며 또한 그 반대의 경우도 성립되는 방식으로, 멀리 떨어진 지역들이 서로 연결되는 것을 의미한다. 이것은 변증법적 과정인데, 왜냐하면 그러한 지역적 사건들은 그것을 일어나게끔 한 멀리 떨어진 관계들에게 거꾸로 영향을 미칠 수도 있기 때문이다(기든스 1991, 75-76).

기든스가 “현존과 부재의 교차”라고 표현하기도 하고 “진치(disembedding)와 재삽입”(기든스 1991, 146)이라고 표현하기도 한 세계화의 이러한 양상을 접선의 세계화라고 할 수 있을 것이다. 그 표현이 어떤 것이든 간에 새로운 전 지구적 문화경제는 더 이상 현존하는 중심-주변 모델들의 용어로는 이해될 수 없는, 복합적이고 중층적이며 탈구적인 질서로 간주되어야 한다. 사회구조의 관점에서 세계화가 의미하는 것은 이용 가능한 조직양식의 증가라고 말할 수 있다. 민족적, 국제적, 초국가적, 거시/미시지역적, 지방적인 조직의 양식들이 그것이며 이러한 조직들은 국가조직, 기업, 전문가들의 기능적 네트워크로 움직인다. 그런데 오늘날의 세계화의 질서의 복잡성과 중층성은 이러한 네트워크를 형성하는 정치·경제·문화 사이에서 발생하는 탈구 현상 때문이다. 탈구 현상은 앞서 언급한 ‘공간의 탈중심화’와 ‘주체의 탈안정화’로 인해 촉발되고 가속화되고 있다. 아파두라이는 이러한 탈구들을 탐구하는 기초적인 틀은 전 지구적 문화 흐름의 다섯 가지 차원들 사이의 관계를 탐사함으로써만 가능하다고

제안하는데, “에스노스케이프(ethnoscapes), 미디어스케이프(mediascapes), 테크노스케이프(technoscapes), 파이낸스스케이프(financescapes), 이데오스케이프(ideoscapes)가 그것이다.”(아파두라이, 61). 아파두라이가 제시하는 다섯 가지 차원에 붙은 접미사인 ‘풍경(scape)’은 문화적 사실들이 민족적 경계를 가로질러 움직여 나가는 새로운 흐름들을 강조하기 위한 것이며, 이러한 흐름 속에서 사회구조와 행위자, 근거리와 원거리의 상호작용을 통해 인식의 평면성을 경험의 입체감으로 표현하려는 은유일 뿐만 아니라, 이러한 은유를 통해 현실의 복잡성과 중층성을 살려내려는 시도라고 볼 수 있다.

여기에 사용된 접미사, 풍경(스케이프 *scape*)은 상기한 다섯 가지 풍경들의 유동적이고 비규칙적인 모습들을 가리키는 데 유용하게 사용될 수 있으며, 국제적인 의복 스타일과 같은 방식으로 국제적 자본주의를 특징짓는 특유한 외양을 지시할 수 있게 해준다. 풍경을 공통의 접미사로 갖는 이러한 용어들은 또한 국제적 자본주의의 풍경들이 어떤 시각에서 보더라도 동일한 모습을 띠는 객관적으로 주어진 관계들이 아니라 오히려 각기 다른 종류의 행위자들 – 국민국가들과 다민족국가들, 이산된 공동체들뿐만 아니라 하위 민족적 집단들과 운동들(종교적·정치적·경제적), 심지어 마을이나 이웃, 가족 등과 같은 친밀한 집단들 – 의 역사적·언어적·정치적인 상황 조건에 의해 좌우되는 원근법적 인 구성의 산물이라는 것을 보여주고 있다(아파두라이, 61).

풍경을 바라본다는 사실에는 시각예술에서처럼 관점과 재현의 문제가 연관되고 관찰자의 역사적 상황까지도 결부되어 있으며, 엄밀하게 말한다면 풍경을 ‘보는 것’이 아니라 ‘읽는 것’이다. 즉 원근법적 풍경 속에 겹쳐지고 포개져 있는 의미의 층들을 파헤치고 독해하는 것이다. 그리고 이것은 주체와 공간의 탈안정성 그리고 문화적 잡종화와 관련되어 있다. 세계화된 문화의 잡종화는 제국주의의 위계적 성격의 한 측면, 즉 특수한 중심문화의 헤게모니, 미국화, 소비재와 일률적인 생활방식의 전파 등으로 나타나는 ‘문화제국주의’와 배리(背理)의 관계에 있다. 문화적 잡종화는 근대의 거대담론이 제시하는 모델의 권위를 전제하지 않는 상태에서 풍경 속에 숨어 있는

— 권위에 가려져 있던 — “틈새의 출현(interstitial emergence)”(네더빈 피터스 2000, 303, 재인용)을 유도하는 것이다. 틈새들은 친족관계나 친구관계 등과 같이 전통적이고 상대적으로 안정된 공동체들과 그 관계망을 흔들고 가로질러 가는 개별적 행위자들에 의해 출현한다.

좀 더 많은 사람들과 집단들이 이동하지 않을 수 없는 현실을 대면하고 있고, 또 그렇게 하기를 소망하는 환상을 갖고 있는 한, 오히려 이러한 안정성들이라는 낱줄들이 어디에서나 인간의 움직임이라는 씨줄로 가득 차 있다고 말해야 할 것이다(아파두라이, 62).

아르헨티나에서 태어나 철학을 공부했지만 멕시코로 망명 와 다시 인류학을 공부하고 프랑스에서 유학하기도 했으며, 최근에는 모든 멕시코인들처럼 멕시코에서 산다는 것이 라틴아메리카인으로 사는 것인지 아니면 미국인으로 사는 것인지를 자문하게 되었다는 가르시아 깡글리니가 스코틀랜드 도시 에딘버러의 이탈리아 식당에서 일하는 멕시코 출신의 종업원을 만나 나눈 대화는 문화적 재생산에 관해 함축적인 시사점을 던져준다. 그 젊은 종업원은 자신이 멕시코의 어느 지방 출신인지 말하기 곤란하다고 말한다. 관리였던 아버지를 따라 계레따로, 산 미겔 데 아옌데, 멕시코시와 그 밖의 여러 도시에서 살았기 때문이다. 계레따로에서 공학을 전공하고 해양생물학의 문제를 연구할 수 있는 장학금을 얻었지만 포기하고 친구를 따라서 로스앤젤레스로 이주했다. “언제나 똑같은 사람들을 만나는 것보다 여러 나라의 사람들을 사귀는 일이 더 흥미롭다”는 이유 때문이었다. 그는 샌프란시스코, 캐나다, 파리에서도 살았고 이질적인 도시들에서 경험했던 것들을 바탕으로 다문화성에 대해서도 자신의 생각을 가지고 있다. “로스앤젤레스에 사는 사람들은 코스모폴리탄이지만 꼭 그렇지도 않다. 왜냐하면 일터에서는 다양한 출신의 사람들이 만나지만 일이 끝난 후 그들은 자신들의 집으로, 자신들의 게토(ghetto)로 돌아가기 때문이다.” 그리고 “자본주의는 차별적이며, 미국에서 권력을 가진 사람들은 유대인이고, 흑인들은 그들의 영웅을 믿지만 자신들이 차별받고 있다는 생각 때문에 나약해진다. 흑인들은 음악을 통

해 비로소 강해진다. 멕시코 사람들은 거래를 성사시키기 위해서 꼭 술을 마셔야 하는 것이 문제다.”라고 문화적 차이를 설명하기도 한다. 그가 판단하는 바에 따르면 다문화적 경험을 쌓는다는 사실 그 자체가 자동적으로 문화적 잡종화나 차이에 대한 민주적 이해를 가능하게 하는 것은 아니다. 그의 말은 “상상력은 느릿느릿하게 힘을 얻는다”는 훌리오 꼬르파사르의 말의 울림처럼 들린다. 로스앤젤레스를 떠난 이유를 묻는 가르시아 깡끌리니에게 그는 “미국인들은 적극적이다. 어디에 있든 자신의 정체성이 뚜렷하고 사업적 수완도 뛰어나다. 그러나 내가 그들에 대해서 무언가를 이해하고 그들의 삶의 방식을 깨달았을 때, 그건 비디오테이프를 갈아 끼우는 것과 같았고 매우 지루한 일이었기 때문이다”라고 대답한다. 가르시아 깡끌리니가 보기에 그는 다문화적 환경에 적응하는 능력이 뛰어난 것 같았다. 이탈리아에는 가 본 일도 없었지만 이탈리아 식당에서 일하는 동안 그는 영어만큼 이탈리아어를 유창하게 했기 때문이다. 그가 에딘버러에 살게 된 것은 그의 아내가 스코틀랜드인이었기 때문이지만, 그가 스코틀랜드인을 좋아하는 이유는 유목적 삶을 살아온 관점에서 바라볼 때 의외였다. 세계의 여러 곳에서 살았지만 “내가 스코틀랜드인을 좋아하는 이유는 스코틀랜드인이 코스모폴리탄이 아니고 보수적이기 때문이다. 그들은 가족에 대한 신뢰가 강하고 그들의 전통을 자랑스러워한다. 여행을 많이 하지만 관조적이고 인구 400,000의 이 도시에서 평화롭게 사는 것에 만족한다.”

그의 장래 희망은 에딘버러에 훌륭한 전통적인 멕시코 식당을 여는 것이다. 가르시아 깡끌리니는 그와의 대화를 다음과 같은 말로 끝맺는다. “그는 나와 헤어지면서 멕시코에 돌아가면 또르띠야 요리책을 한 권 보내달라고 부탁했다. 그가 이런 부탁을 한 나는 아르헨티나 사람이다. 20년 전에 망명한 철학자로 멕시코에 왔고 인류학을 공부하기 위해 멕시코에 정착했다. 멕시코의 많은 관습에 매료되었지만 아직도 매운 음식을 먹는 것은 내게 곤욕이다. 그래서 나는 이탈리아 식당을 선호한다. 아르헨티나 음식은 이탈리아 이주자들에 의해 이탈리아식으로 변형되었지만 스페인, 아랍, 가우초의 요리법이

혼합되어 있기 때문이다. 내가 뒤섞인 정체성을 가지고 있다는 사실 때문에 스코틀랜드 여성과 결혼하고 에딘버러의 이탈리아 식당에서 일하는 멕시코 청년에게 멕시코 사람대접을 받은 셈이다.”(García Canclini 1999, 59-61).

세계화 시대의 문화적 잡종화는 정체성에 의문을 던진다. 그것은 영토에 귀속되어 있는 것도 아니고 언어와 음식에 고착되어 있는 것도 아니다. 이제 정체성은 탈영토화(desterritorialización)라 불리는 문화적 역학 속에서 고려되어야 한다. 영토화가 어딘가에 끌어들이거나 귀속시키는 것이라면 탈영토화는 귀속되거나 머물렀던 영토에서 벗어나는 것이다. 가르시아 캉글리니와 멕시코 청년의 대화에서 보았듯이 탈영토화의 경험은 머무름과 떠남의 변증법적 작용이다. 그러나 영토화는 반드시 공간적-물리적 것에 국한되는 것이 아니고 ‘존재’와 ‘생성/되기’가 경계를 접하고 있는 광범위하고 포괄적인 차원에 적용된다. 앞서 언급한 멀티미디어의 등장과 이주가 이점을 잘 설명해준다. 가르시아 캉글리니가 “문화와 지리적이고 사회적인 영토 사이의 자연스러운 관계의 상실”(García Canclini 1989, 288)이라고 정의한 “탈영토화의 경험은 오늘날 우리가 매일의 삶을 살아가는 데 있어 근본적인 것이다. 그것은 우리의 거의 모든 측면의 세속적 실천과 닿아 있고 경험의 일상적 흐름 속에서 자연스럽게 당연시 되고 있으나, 복잡적이고 양면적 가치를 가진 문화적 조건이다.”(툼린슨 2004, 156). 이러한 인식의 전환은 일찍이 ‘멕시코적인 것’, 나아가 ‘라틴아메리카적인 것’에 대해 질문을 던졌던 옥따비오 빠스의 언급에서도 찾아볼 수 있다.

멕시코적인 것은 본질이 아니라 역사다. 그것은 본체론의 영역도 아니고 심리학의 영역도 아니다. 나를 괴롭히는 것은 멕시코의 국민성을 밝히는 것이 아니라 국민성이라는 이름으로 은폐되어 있는 것, 즉 탈 뒤에 감추어진 것이다. 이런 관점에서 본다면 멕시코인의 문화정체성이 하는 기능은 다른 민족, 다른 사회의 그것의 기능과 다르지 않다. 정체성이란 한편으로 자신을 방어하는 방패고 성곽이며, 다른 한편으로는 기호들로 이루어진 상형문자다. 방패와 성곽은 이방인으로부터 자신을 방어해주는 대신에 자신을 자유롭지 못하게 가두기도 한다. 상

형문자 역시 자신을 표현하는 도구이면서 표현의 자유를 방해하는 감옥이다. 멕시코의 문화정체성이란 끊임없이 변화하며 자기동일성을 유지하는 다원적 생명으로서의 인간의 정체성의 한 예일 뿐이다. 인간/인간들은 자기동일성과 변화 사이에서 끊임없이 동요한다(Paz 1984, 10-11).

빠스의 말처럼, 탈영토화의 경험이 양면적 가치를 가진다는 것은 벗어남(脫)의 방향성이 배타적인 일(一)방향으로 정해져 있는 것이 아니고 항상 적어도 자기동일성과 변화라는 두 항(項) 사이의 긴장으로 존재한다는 것이다. 이러한 인식은 탈영토화의 반론들에 대한 대답이다. 즉 긴장 관계를 이루는 두 항이 전통-근대, 세계화-지역화, 중심-주변 등으로 주어질 때 탈영토화의 방향성이 반드시 전통에서 근대로, 지역화에서 세계화로, 주변에서 중심으로 이동하는 것이 아니며, 그 반대도 아니다. 다시 말해, “모든 면에서 세계화가 어떤 사람들에게는 특권을 주고 다른 사람들에게는 불이익을 주는, 혹은 지배와 종속의 오래된 양식을 재생산하고 새로운 양식을 도입하는 식의 불균등한 과정이라는 비판에는 가까이 동의할 수 있으나(...) 탈영토화의 경험을 위로는 ‘코스모폴리탄’ 생활방식의 초-공간(hyper-space)으로 연결되고, 그 아래에는 세계화의 전체과정으로부터 완전한 배제와 경험의 차별적 질서가 존재하는, 사회적·경제적 우위의 어떤 문턱에 있는 무엇으로 보는 것은 잘못된 것이다.”(토티슨 2004, 190). 이러한 언급은 위에 언급한 에딘버러에 사는 멕시코 청년이 경험해 간 정체성의 변화, 즉 로스앤젤레스를 떠난 이유, 스코틀랜드 여성을 아내로 맞은 이유, 에딘버러에 훌륭한 멕시코 식당을 열겠다는 이유에 대한 설명이 될 것이다.

V. 문화와 정체성 - 경계의 정체성(identidad fronteriza)

미디어와 이주를 통한 탈영토화의 경험은 완결된 형태를 유지하는 단일하고 구심적인 주체형태를 해체하여 탈중심적이고 다중적인 새로운 주체형태를 생산한다. 영토의 문화의 성격은 동일시(identification)의

문제, 따라서 정체성의 문제로 환원가능하다. 그러나 동일시의 문제는 세계화의 문제가 아니라 세계체계의 문제다. 세계체계가 영토화라면 세계화는 탈영토화다. 정체성 실천은 체계에서 행위자를 구성하고 변화시키며, 그것은 의미의 특수한 조합의 형성 이면의 역학이다. 살펴본 것처럼 세계화는 문화적 차원에 대한 연구이다. 요컨대 실제적인 인간과 일상의 행동들을 포함시킨 고찰로서의 문화적 관점은 세계화가 안고 있는 긴장, 모순 그리고 양가성(兩價性)을 일깨워준다. 따라서 문화적 세계화는 문화경계들의 분리성이 해소되고 드러나는 혼합된 차이들의 스펙트럼이다. 즉 문화적 세계화는 “새로운 진리의 출현이 아니라 권력관계에서 무질서의 징후이다.”(프리드만 2000, 279) 여기서 무질서란 ‘질서의 없음’이 아니라 복합적이고 다층적이며 탈구화된 잡(雜)한 현실에 내재하는 ‘너무 많은 질서’를 뜻한다. 탈중심화는 세분화로 진행된다. 세분화는 세계과편화를 뜻하지만 문화적 고립을 뜻하거나 문화적 차이의 절대화를 뜻하지 않는다. 벤자민 바버는 『지하드와 맥월드』(*Jihad vs. McWorld*)에서 지역적 분리주의를 상징하는 지하드(聖戰)와 통합주의를 상징하는 맥도날드를 대비시켜 문화의 과편화와 동종화가 상호 규정적 양극으로 형성될 것이라는 우려를 표명했지만(브라이텐바흐/추크리글, 2003, 15-6, 재인용), 이와는 대조적으로 가르시아 캥글리니는 맥도날드와 마콘도(Macondo) 사이를 가로질러 가는 계열화된 ‘세계지역화(glocalización)’를 통해서 세분화가 의미하는 것은 세계에 대한 해석의 증식이며, 그것은 역사적으로 특유한 세계담론의 증식이라고 주장한다(García Canclini 1999, 50-65). 가르시아 캥글리니의 주장은 앞서 언급한 ‘동질화경향과 이질화경향 사이에서 빠져나가 버린 운동성을 새롭게 포착해야한다’는 주장이다.

그렇다면 ‘세계지역화’는 어떻게 가능할까? 앞에서 언급한 “세계적으로 사고하고 지역적으로 행동하라”는 녹색운동가 시어도 레빗의 말처럼 세계화는 지방주의와 결합을 의미한다. 이러한 지방적/세계적 역학이나 세계화의 상호작용은 국가의 권위를 넘어선 초국적 인간권리의 기준들에 호소하는 경우나 초국적 네트워크로부터의 지역적 요

구들을 지지하는 토착민족들의 경우에 나타난다. 세계지역화되는 문화의 본질을 이해하기 위해서는 개념을 둘러싼 근거들을 살펴볼 필요가 있으며 이는 장소, 시간 그리고 인식론적 배치라는 세 가지 관점에서 이루어져야 한다.

V.1. 문화/장소

문화는 기본적으로 영토를 중심으로 한 집단 정체성과 깊은 연관이 있으며 문화 간의 '차이'를 인식하는 방식에서 두 진영으로 갈라진다. 하나는 문화를 정태적이고 어느 정도 완결된 단위로 보는 견해로, 문화적 차이를 특수한 역사적 기원에서 설명하려고 한다(문화1). 이런 경우 문화와 정체성이라는 키워드는 이데올로기와 결합되면서 확고한 현실 규정적 의미를 갖는다. 이런 정황에서 문화 개념은 스웨덴의 인류학자 올프 한네르즈가 적절히 지적했듯이 “타자를 타자가 되게끔 하는 도구”가 된다.(브라이텐바흐/추크리글, 81, 재인용) 문화1을 바라보는 이러한 시각은 유기체적 모델이나 수목적 모델(tree model)과 관계가 있다.

문화적 차이를 바라보는 또 하나의 견해는 '문화의 실체화'(substantialization of culture)를 부정하는 견해로서, 문화란 고정되고 본질적인 것이 아니라 구성되는 것이며, 문화를 소비하고 생산하는 주체 역시 고정된 정체성을 갖는 것이 아니라 어떤 국면에 의해 형성된다고 본다(문화2). 따라서 새로운 문화 개념은 국경선의 투과성 및 사회의 내적 이질성(heterogeneidad)을 수용한다. 여기서 차이는 지리적인 것이 아니라 문화적인 것이며, 생물학적인 것이 아니라 사회적인 것으로 이해된다.

다시 말해, 문화적 차이는 “존재가 아니라 존재 사이에서 벌어지는, 하나의 존재에서 다른 존재로 '되는' 변화를 주목하고, 그러한 변화의 내재성을 주목하며, 그것을 통해 끊임없이 탈영토화되고 변이하는 삶을 촉발하는 것”이다(이진경 2002b, 33).

문화적 차이는 본성을 달리하는 것이라기보다 역사적·사회적 배

치(agencement)를 달리할 뿐이다.⁸⁾ 문화는 변화에 대한 욕망으로 탈영토화되며 배치를 통하여 재영토화되는 끊임없는 내재적 과정이다. 잡종화(=다른 것-되기)된 문화의 관점에서 가르시아 캄플리니는 루즈(Roger Rouse)의 말을 빌려 ‘회로와 국경(circuito y frontera)’의 개념 위에 형성되는 문화적 공동체를 제시한다.

잡종화된 문화는 사회이론의 두 가지 개념을 변화시킨다. 하나는 공동체(comunidad)의 개념이다. 기존의 공동체 개념은 정해진 영토를 중심으로 하는 고립된 농촌사회와 추상적 통일성을 바탕으로 형성되는 국민국가에 적용되었다. 그러한 공동체의 구성원들의 결속력은 공간 바깥에서보다 안에서 더 강한 것이고 공동체는 구성원들의 행위를 규율하는 척도로 작용한다. 두 번째는 중심과 주변(centro y periferia)이라는 개념인데, 이것 역시 이상화된 제국주의적 체제에 대한 추상적 표현이다. 세계는 점점 더 이런 방식으로 기능하지 않는다. 루세의 말을 빌리자면 우리에게 필요한 것은 “회로”와 “국경”이라는 개념 위에 세워진 “새로운 사회공간의 지도”이다(García Canclini 1989, 292).

‘국경’이 ‘영토’를 대체하는 개념이라면 ‘회로’는 하나의 ‘선형적이고 일반적인 과정’을 대체하는 개념이다. 문화의 잡종화는 초국가적 공간에서 전(全)방위적으로 진행되는 것이며 상호침투하는(interpenetrating) 것이라고 말할 수 있다. 문화의 잡종화는 문화가 본성적으로 유동적이며 역동적이고 다방면으로 변화무쌍한 것이며 이러한 작용을 통하여 끊임없이 ‘다른 것-되기’를 뜻한다. 레나또 로살도의 의견에 따르면 “잡종성은 초문화화(문화 간에 쌍방향적으로 빌려주고 빌리는)의 지속적 과정으로 인해 어떤 순수성의 지대도 가지고 있지 않는 모든 인간문화의 진행 중인 조건으로서 이해될 수 있다. 잡종성과 순수성

8) ‘배치’는 사물이나 사태를 바라보는 새로운 태도를 뜻하고, 이를 좀 더 명료히 이해하기 위해서는 ‘계열화’의 의미를 알아야 할 필요가 있다. 계열화는 들뢰즈가 『의미의 논리』에서 사용하는 개념인데 하나의 사물이나 사실은 그것이 다른 것과 어떻게 연결되는가에 따라 다른 의미를, 심지어 상반되는 의미를 갖는다. 영화 “모던 타임스”에 나오는 찰리 채플린의 손에 들린 빨간 깃발은 그 앞에 떠나가는 철근을 실은 자동차와 계열화되었을 때는 ‘주의하십시오!’라는 경고의 표시가 되지만, 그 자동차가 떠나고 걸어가는 찰리의 뒤에 시위대가 연결되어 하나의 계열을 이루면, 그 앞의 경찰들이 하는 말처럼 ‘공산주의자 리더’의 징표가 된다. 즉 빨간 깃발은 빨갱이나 공산주의자를 상징하게 되는 것이다(이진경 2002a, 58-59).

을 배치시키는 대신에, 이러한 견해는 모든 것이 나아가는 방향이 잡종화라는 것을 보여준다.”(툼린슨 2004, 205, 재인용). 이런 맥락에서 아파두라이가 말한 것처럼 명사형으로서의 문화라는 개념보다 형용사적인 ‘문화적’이라는 단어가 문화의 잡종화를 이해하는데 유용하다. 왜냐하면 “문화의 형용사적 의미는 현상이 갖는 문맥에 대한 예민한 감수성 위에 위치하며, 소쉬르적인 언어학에서도 나타나듯이 차이를 소중히 여기는 정신 위에 서 있기” 때문이고, 더 나아가 “실체로서가 아니라 하나의 국면으로서의 문화라는 관점을 가지면, 문화를 더 이상 개인들과 집단의 산물로 간주하지 않게 되고, 우리가 차이들에 대해 대화할 때 사용할 수 있는 발견적인(heuristic) 도구로 문화를 바라볼 수 있게 해주기” 때문이다.(아파두라이, 27-28) 문화1이 수목적 모델과 관계가 있다면 문화2는 리좀적 모델(rhizome model)과 관계가 있다.⁹⁾

영토적 문화	탈영토적 문화
내생적	외생적
계통발생적	이질적
사회, 국가, 제국	이산, 이주
지역, 지방	교차로, 경계
공동체에 기초	네트워크, 중개인, 이방인
유기적, 통일적	확산, 이질성
진위성	이식
내향적	외향적
공동체인어	계약언어
순수인종	혼혈인종
종족성	새로운 종족성
정체성	동일시, 새로운 정체성

<문화에 관한 주장들> (네더빈 피터스, 318)

9) 수목적 모델이 하나의 중심, 하나의 뿌리로 귀착되는 나뭇가지의 구조를 따르는 것이라면, 리좀적 모델은 이런저런 줄기들이 어떤 중심뿌리 없이 분기되고 접속되는 상(狀)을 취한다. 뿌리줄기(리좀)은 다른 것과 접속되고 이어질 수 있는 길을 이리저리 갖는 동시에 독자성도 갖는다.

V.2. 문화/시간

시간의 관점에서 바라보는 문화는 근대성과 밀접한 관계가 있다. 근대성은 전통의 단절, 전통의 권위에 대한 비판으로 시작되었다. 근대적인 것을 특징짓는 것은 새로움이며 이질성이다. 그것은 과거와의 단절이며 어제의 부정이다. 근대는 선형적 시간 위에 세워지며, 이것이 진보 개념의 출발이다. 근대화는 앞서 나가는 진보적 부분의 힘과 문명을 그렇지 않은 다른 부분으로 확장하여, 여기에 포함되지 않는 이질적인 요소를 제거하고 새로운 진보적 힘, 진보적 문명에 통합시키고 동질화하려는 의지를 포함한다. 새로움과 이질성을 특성으로 탄생한 근대성이 이질성을 제거하거나 동질성으로 통합한다는 것은 모순처럼 들리지만 모순이 아니다. 두 이질성 사이에는 위계-진위, 선악, 미추-가 작용하기 때문이다. 택할 것이 진, 선, 미라면 버려야 할 것은 위, 악, 추다. 이런 가치론적 위계는 개발과 저개발, 문명과 야만, 제1세계와 제3세계에도 그대로 적용된다. 문화/시간에서도 ‘차이’를 바라보는 시각은 문화/장소에서와 같이 이원론적으로 나뉘는 것이다.

마르틴 바르베로는 오늘날 라틴아메리카의 위기가 유럽과 미국의 지식인들, 철학자들 그리고 과학자들이 한 목소리로 문제를 제기하고 있는 근대성에 대한 의구심(duda)보다 라틴아메리카가 짊어지고 있는 외채(deuda)와 더 밀접한 관계가 있는 것처럼 보일지라도, 양자는 동전의 양면과 같다고 지적한다. 따라서 외채 위기를 해결하는 것은 경제라는 근인(近因)보다, 오히려 원인(遠因), 즉 라틴아메리카 국가들이 근대로 진입하기 위하여 유일하다고 생각했던 방식-정치적·문화적 근대성을 경제적·기술적 근대화로 대체하는 것-에 대해 숙고하는 것이다(Martín Barbero 2003, 36). 이를 위해서 사회적 관계 속에 묻어 들어가 있던 경제가 자기조정 능력을 갖는 시장을 앞세워 사회를 정치영역과 경제영역으로 분리한 것을 ‘거대한 변형’이라고 지칭하고 이는 근대의 신화에 지나지 않는다는 칼 폴라니의 비판에 귀기우릴 필요가 있다.

자기조정 시장이라는 아이디어는 한마디로 유토피아를 의미한다는 것이 우리의 주장이다. 그런 제도가 잠시나마 존재하게 되면 사회의 인간적이고 자연적인 실체는 없어지고 만다. 인간은 그야말로 물리적으로 파괴당할 것이며 환경은 쓸밭이 될 것이다. 사회는 어쩔 수 없이 스스로를 보호하기 위한 조치를 취했는데, 그렇게 하는 족족 시장의 자기조정 기능은 손상을 입고 산업의 일상적 작동이 무너지는 바람에 다른 방향으로 사회를 위태롭게 하기에 이르렀다. 바로 이러한 딜레마로 인하여 시장 체제의 발전이 정해진 길을 따라 흘러가 마침내 그 시장 체제에 기반을 둔 사회조직을 무너뜨리기에 이른 것이다(폴라니 2002, 53).

이러한 ‘거대한 변형’은 ‘물질적’이고 ‘관념적’인 면에서 놀랄 만큼 복합적인 인간의 삶의 동기를 경제결정론으로 환원시킨다. 따라서 마르틴 바르베로의 언급은 라틴아메리카의 위기를 해결하는 방식은 경제체제가 다시 사회적 관계 속으로 물어들어 가게 해야 한다는 것이다. 그러나 이러한 시도가 반(反)근대성이나 전(前)근대성을 뜻하는 것은 아니다. 그것은 다만 진보의 직선적 시간 개념에 밀려난 ‘시간의 복수성과 불연속성(la pluralidad y discontinuidad de temporalidades)’을 회복시키는 일, 동질성에 추방당한 본래적 이질성을 살려내는 일이다. 이러한 작업은 서구 근대성에 대한 제3세계 혹은 라틴아메리카에 고유한 것이 아니다. 서구에서도 근대성은 단일하고 통합적이며 일관된 것이 아니었고 잡종적이며 비균질적인 것이었다. 페리 앤더슨은 근대성의 탄생 조건을 다음과 같이 언급한다.

(잡종적이고 비균질적인) 근대성은 아직 유용한 고전적 과거, 아직 완결되지 않은 기술적 현대 그리고 아직 예견할 수 없는 정치적 미래가 공존하는 곳에서 탄생했다. 달리 말하자면, 반(半)귀족적인 지배 질서, 반(半)산업화된 자본주의 경제 그리고 반(半)저항적인 노동운동이 어우러진 곳에서 꽃피었다(Anderson 1989, 105).

그는 근대 초기에 유럽을 선도했던 영국이 19세기 말~20세기 초에 훌륭한 모더니즘 예술작품을 생산하지 못한 이유가 여기에 있다고 지적한다. 가르시아 깡글리니는 이질성이 의미하는 바는 바로 앤더슨이 지적한 “상이한 역사적 시간들의 교차(la intersección de diferentes

temporalidades históricas)”라고 말하고 굴곡진 라틴아메리카의 근대성을 이해하기 위해서는 오늘날까지 공존하는 반(半)과두적 지배 질서, 반(半)산업화된 자본주의 경제, 반(半)개혁적 사회운동이 교차하는 현실에 개입하려고 시도했던 라틴아메리카의 모데르니즘(modernismo)을 재고해야 한다고 강조한다(García Canclini 1989, 69-80).¹⁰⁾ 복수적 시간의 이질성(heterogeneidad multitemporal)으로서의 근대성은 직선적 궤적을 따라 필연적으로 사회경제적 근대화로 귀결되는 것이 아니며, 복수의 시간성과 사회적, 기술적, 정치적 그리고 문화적 중재의 교차점이 된다. 또한 전통과 근대성을 자칫 화해 불가능한 대당(對當)으로 설정하는 민중주의적 모델(populismo)이나 발전주의적 모델(desarrollismo)도 라틴아메리카의 올바른 근대성의 모델이 될 수 없다. 발전주의 모델이 근대화의 유일한 목표를 산업화의 후진성을 극복하는 것으로 인식한다면, 민중주의는 근대화를 단순한 환상으로 취급하고 뿌리로 회귀하려고 시도하기 때문이다.

V.3. 문화/인식론적 배치(episteme)

문화/장소와 문화/시간에 대한 검토를 통해 문화에 접근하는 것은 문화가 갖는 상황적이고 자기 발견적이며 또한 비교 가능한 차원들을 강조하고, 차이로서의 문화 특히 집단정체성의 영역 안에서 차이로서의 문화라는 개념으로 우리를 나아가게 한다. 여기서 ‘발견적’이라는 말은 새로운 관점에서 문화를 이해하는데 대단히 중요하다. 왜

10) 위에 언급한 내용을 이해하기 위해서는 근대성, 근대화, 모더니즘(근대주의)을 구별해야 한다. 근대성이 ‘시대적 경향성’을 의미한다면 근대화는 기술산업화된 경제적 영역을 뜻한다. 반면에 모더니즘은 근대예술을 지칭한다. 낭만주의로부터 시작되는 근대예술은 근대의 정치적 혁명과 같이 출발하였으나 본래적 근대성의 이념이 훼손되는 것을 재빨리 감지하고 변질된 근대성을 비판한다. 이런 맥락에서 근대예술은 근대성이면서 동시에 반(反)근대성이라고 말할 수 있다. 우리가 문제 삼는 문화도 사실상 모더니즘과 밀접한 연관이 있으나 근대예술이 엘리트의 전유물이고 신성성을 띠기 시작하면서 좁은 의미의 엘리트 문화로 이해되기 시작했고, 이 때문에 60년대 영국에서부터 문화연구가 새롭게 시작된 것이다. 모데르니즘은 라틴아메리카 최초의 근대예술로서 영미의 모더니즘보다 일찍 시작한 것이다. 따라서 모더니즘과 구별하기 위해 모데르니즘으로 부른다.

냐하면 근대의 사상, 근대 역사 전체의 토대가 되는 ‘진보’ 개념에 대한 성찰적 자세를 의미하기 때문이다. 즉 도구적 이성으로 얻어진 과학기술에 대한 무한한 신뢰, 그것을 통해 자연이나 세계를 지배하고 통제할 수 있으리라는 믿음, 그것을 통해 자연과 대립되는 의미에서 문명의 진보 내지 발전이 가능하리라는 확신을 통한 현실의 배치에서 벗어나 다른 배치를 이룰 수 있음을 뜻하기 때문이다. 바꿔 말하자면, 현실을 직선적인 시간 개념, 합목적적 발전 개념, 인간중심적 개념, 통합적이고 전체론적 관점으로 배치하는 대신에, 하나의 척도, 하나의 원리로 환원되지 않는 이질적인 것들의 집합으로, 따라서 하나가 추가되면 전체의 의미가 크게 달라지게 만드는 다양성의 현실로 재배치하는 것이다. 이런 맥락에서 유디스(George Yúdice)가 푸코의 사유를 확장하여 문화적 잡종화를 “제4의 에피스테메”, ‘새로운 인식론적 배치’라고 부른 것은 의미 있다(Yúdice 2002, 46).¹¹⁾ 그리고 이렇게 새로운 인식론적 배치를 통해 드러나는 현실을 ‘문화적 리얼리즘(realismo cultural)’으로 부를 수도 있을 것이다.

문화적 리얼리즘은 탈중심화된 문화 속의 탈안정화된 주체끼리의 상호작용이 만드는 무한한 변이의 현실이며 무한한 의미의 현실이다. 여기서의 의미란 유디스가 언급한 “제4의 에피스테메”와 직접적인 연관이 있는 것으로, 지시 대상 자체도 아니고, 주체에 의해 구성되는 것도 아니며, 기호들의 놀이도 아니다. 그것은 “이 세계가 운동할 때 사건과 더불어 발생하며, 바로 그 발생을 통해 문화의 가능성

11) 푸코에 의하면 사물, 나아가 현실을 특정한 방식으로 인식하게 해주는 인식의 질서로서의 에피스테메는 역사적으로 크게 세 가지로 나눌 수 있다. ‘유사성(semejanza)의 에피스테메’(르네상스 시기), ‘표상(representación y clasificación)의 에피스테메’(고전주의 시기), ‘실체의 에피스테메’(근대)가 그것이다. 실체의 에피스테메에서 실체란 표상으로 환원되지 않는 어떤 것을 말한다. 예컨대 표상 외부에 있으면서 표상을 가능하게 해주는 실체로서의 칸트의 ‘물 자체’, 부의 표상으로 환원되지 않는 ‘노동’, 생명이나 언어 역시 개인의 표상으로 환원되지 않는 객관적 실체이다. 에피스테메는 역사적 시기마다 사고방식을 기초지우는 일종의 보편적 사고구조요, 사고의 심층구조다. 에피스테메를 추적하는 푸코의 작업은 모든 인식을 가능하게 해주는 심층구조를 찾아내려는 레비스트로스의 구조주의적 작업과 비슷하지만 푸코의 그것이 역사적으로 상이한 형태를 취한다는 점에서 푸코의 작업을 ‘역사적 구조주의’라고 부른다. 푸코의 작업은 1968년 혁명을 거치면서 정치적 행위로 바뀜으로서 에피스테메의 형성이 실천과의 관계 속에서 정의된다.

을 탄생시키는 그런 두 얼굴을 가진 존재로서의 의미”다(이정우 1999, 93). 다시 말해, 의미는 존재로서 고착되어 있는 것이 아니라 생성이며, 자연에서의 생성이 아니라 문화의 세계로 넘어가는 경계선에서의 생성이다. 이러한 의미/생성을 푸코는 ‘언표’, 들뢰즈는 ‘사건’, 보드리야르는 ‘시물라크르’, 유디스는 ‘퍼포먼스’라고 부른다. 이런 상이한 명칭들이 공통적으로 뜻하는 바는 의미란 물질적 차원에서 기호들이 생겨나는 순간에 발생한다는 것이다. 우발적으로 솟아 올랐다 사라지는, 그래서 의미의 바깥에 있는 것처럼 보이는 역설과 부조리, 심지어는 무의미조차도 의미가 될 수 있음을 강조한다. 달리 말한다면, 문화적 리얼리즘은 좁은 인식론을 역동적이고 다원적인 의미의 장(場)으로 바꾸고 모든 문화의 근원적인 가능 조건을 제시한다.¹²⁾

VI. 이산(離散)적 정체성과 다문화주의 – 문화적 리얼리즘의 현상학

지금까지 살펴본 것처럼 세계화는 다원성과 획일주의의 양면성을 지닌다. 세계화가 경제 논리의 측면에서 획일주의적 성격을 내포하

12) 푸코가 『말과 사물』의 서론에서 보르헤스를 인용하여 언급한 중국의 어느 백과사전의 분류법, 푸코로 하여금 당혹스러운 너털웃음을 터뜨리도록 만들었던 그 분류법을 기억하면 이해하기가 쉬울 것이다. “동물은 다음과 같이 분류된다. (a) 황제에 속하는 동물 (b) 향료로 처리하여 방부 보존된 동물 (c) 사육동물 (d) 젖을 빠는 돼지 (e) 인어 (f) 전설상의 동물 (g) 주인 없는 개 (h) 이 분류에 포함되는 동물 (i) 광폭한 동물 (j) 셀 수 없는 동물 (k) 낙타털과 같이 미세한 모털로 그려질 수 있는 동물 (l) 기타 (m) 물 주전자를 깨뜨리는 동물 (n) 멀리서 볼 때 파리같이 보이는 동물”. 푸코가 지적하는 것처럼 이런 분류법에서 “사물들은 전혀 다른 <장소>에 <들어서서> <위치되고> <배열되며>, 장소의 이질성에 의해 그 사물들 모두의 기속 장소, 즉 그것들 모두의 <공통 장소>를 규정하기가 불가능하다.” 이러한 장소를 푸코는 에테로토피아(heterotopia)라고 부른다. 푸코의 당혹스러운 웃음은 유토피아의 질서정연함(코스모스)이 주는 위안을 한순간에 파괴하는 에테로토피아의 카오스로부터 연유한 것이다. “고전주의와 근대성을 분리시키는 경계 상에서 처음으로 인간이라 불리는 지식의 기묘한 형상이 등장했으며 그 인간은 인문과학 고유의 공간을 표출시켰다. 서구 문화의 가장 깊은 심층을 노출하려는 시도에 있어서 나는 고요하고 외관적으로 부동적인 대지에 균열과 불안정성과 틈새를 회복시키고자 한다. 대지는 우리의 발밑에서 다시 한 번 불안하게 꿈틀거릴 것이다.”(푸코 1987, 11-22)

지만, 동시에 세계화의 진행이 불가피하게 전 지구적인 다원성, 다양성의 공존을 회복시키는 일면을 지니기 때문이다. 다문화주의에 대한 논의는 이러한 세계화의 양면성을 인식하는 일로부터 시작해서 실질적인 공존과 연대의 가능성을 모색하는 일이다.¹³⁾ 다문화주의가 획일적 보편주의나 절대주의에 대한 비판이라면 다문화주의의 또 다른 경계의 대상은 절대적 상대주의다. 문화적 다원주의가 상대주의에서 벗어나는 길은 ‘나(우리)는 누구인가?’라는 질문과 ‘나(우리)의 타자는 누구인가?’라는 질문을 동시에 던지는 일이다. 더 직접적으로는 ‘타자에 대한 인정’, 즉 주체는 객체에 적극적으로 참여하고 있고, 객체도 주체의 개입을 본질적으로 요청하는 자기 확장과 상호 교섭의 장이 바로 삶을 인정하는 것이다. 그리고 이러한 인정을 위해서 무엇보다 중요한 것은 상대주의를 탈인식론화시키는 것이다. “사상사는 상대주의나 절대주의가 인식론적 위계가 아니라 오히려 집착, 욕심, 기득권, 환상, 불안, 용기, 솔직함, 겸손, 성정, 기질 등과 더 밀접히 관련된 문제라는 사실을 알려준다. 요컨대 상대주의의 고민이란 성숙의 도정에서 드러나는 새로운 관심의 집적이며, 새로운 지평에의 참여와 같은 문제인 것이다.”(김영민 1998, 165-166).

상대주의적 관점에서 바라볼 때 서구의 다문화주의는 보수적 다문화주의, 자유주의적 다문화주의 그리고 좌파적 다문화주의로 나눌 수 있다. 이러한 관점의 차이는 다문화주의를 수용하는 국가 차원의 공공정책과도 일치한다. 보수적 다문화주의는 다문화주의적 분리주의(separatismo multicultural)라고 할 수 있는데 영국과 미국이 이 경우에 속한다. 미국은 WASP의 지배적 헤게모니를 중심으로 인종 간의 분리주의 정책을 실천하고 있다. ‘정치적 올바름(political correctness)’과 연관된 모든 정책은 직접적으로 문화적 다양성을 유지하도록 장려하지는 않지만, 각자에게 민족적·문화적 차별을 당하지 않을 권리를 인정하는 것이다. ‘차별철폐 조처(affirmative action)’가 이에 해당하는 대표적인 예라고 할 수 있다(마르티니엘로 2002, 65-85; García Canclini 1999, 111). 자유주의적 다문화주의는 모든 개인이 동등한

13) 이 글의 전개에서 밝혀온 것처럼 다원주의는 다문화주의와 동일한 의미로 사용했다.

권리와 의무를 갖는 시민으로 인정하며, 모든 시민은 서로 간에 그리고 법 앞에서 평등하다. 개별적 특수성이나 공동체적 정체성은 전적으로 사적인 영역으로 취급된다. 프랑스를 중심으로 유럽의 국가들에 적용되는 자유주의적 다문화주의는 세속적 공화제의 전통에 뿌리를 두고 있으며 동화주의로 해석될 수 있다. 동화주의 사회에서 국민으로서 국가에 소속되는 것은 배타적이고 절대적이며, 법은 내국인과 외국인을 인정할 뿐이기 때문에 소수민족집단의 문화와 정체성을 인정하지 않는다. 평등한 개인이 사회의 중심에 서는 것이다. 영미의 ‘차별철폐 조치’가 프랑스에서 ‘실재적 차별화(discrimination positive)’로 해석되는 것은 이 때문이다. 좌파적 다문화주의는 자유주의적 다문화주의가 표방하는 개인의 보편적 평등을 비판한다. 평등이란 이상적 추상화에 지나지 않으며 개인은 미시적이고 거시적인 불평등한 사회 권력에 종속되어 있다고 주장한다.

라틴아메리카 국가들의 ‘국민적 통합’의 과정에서 나타나는 문화와 이질성의 관계는 이와는 다른 방식으로 전개되었다. 미국의 경우 처럼 식민지의 역사를 거치고 대규모의 이주민을 받아들인 라틴아메리카 국가들에서도 “용광로(melting pot)”와 유사한 개념들을 발견할 수 있다.¹⁴⁾ 그러나 호세 마르띠가 주장한 “우리의 혼혈 아메리카(nuestra América mestiza)”나 호세 바스콘셀로스가 내세웠던 “우주적 인종(raza cósmica)”에서 볼 수 있듯이 이런 개념들이 지시하는 바는 미국식 용광로의 개념과는 다르다. 그들은 원주민의 전통을 포함한 이질성을 혼혈(mestizaje)을 통해 풀려고 시도했다. 라틴아메리카에서도 원주민과 흑인들이 살해되었고 격리되었지만 19세기부터는 혼혈 정책을 통해 국민적 통합을 시도했고, 이러한 정책이 최고조에 달한 것이 멕시코의 원주민주의(indigenismo)이다. 자기 민족 중심주의와 타자에 대한 차별은 역설적으로 인간중심주의(humanism)에서 탄생한 것이고 이 점에 있어서 결백한 국가는 없지만 차이에 대한 대안은 서로 다르다. 아마릴 차나디가 지적했듯이 미국에서 인종적 혼혈과

14) 아르헨티나에서 사용되는 “crisol de razas”나 브라질에서 사용되는 “cadinho de raças” 같은 용어를 가리킨다.

잡종화는 추문으로 여겨지는 반면에, 라틴아메리카에서는 수많은 리얼리티가 교차하는 마당이며 문화적 창조로 인식된다(Chanady 1994, xvi ~ xvii). 이러한 인식이 라틴아메리카에는 하이픈 연결하기의 방식(예를 들어 이탈리아계-아르헨티나인, 스페인계-멕시코인)으로 정체성을 표현하지 않는 이유가 될 것이다.¹⁵⁾ 라틴아메리카의 혼혈주의와 문화적 잡종화는 피터 맥라렌이 “비판적 다문화주의(multiculturalismo crítico)”라고 부른 것과 유사하다. 이는 혼혈주의에 새로운 인식을 부여하는 것으로, 혼혈주의는 “문화적 브리콜라주(bricolage)에 기초한 정체성의 논리일 뿐만 아니라, 서구의 이원론적 사유의 모순들을 뛰어넘으려고 시도하는 해석과 문화적 협상을 통한 비판적 실천이다(García Canclini 1999, 110, 재인용).”

그렇다면 위에서 언급한 다문화주의에 대한 상대주의적 관점들을 공존시키는 것이 가능할까? 아마도 이러한 가능성은 이산적 정체성에 대한 새로운 인식에서 찾아질 수 있을 것이다. 문화적 사실들이 민족적 경계들을 가로질러 가며 만드는 새로운 흐름 속에서 다문화적 정체성은 문화들의 경계선에 위치한다. 문화집단 사이의 경계는 유동적이며 흐릿하다. 또한 문화집단의 내부도 본질주의자들이 주장하는 것처럼 동질적이지 않다. 오늘날 이산은 정체성과 운동 그리고 문화적 잡종화에 대립하는 것이 아니라 오히려 그것과 함께 간다고 말할 수 있다. 이산이 새로운 사물의 질서로 부각되고 정착해서 산다는 것이 점점 더 어려워지고 있는 새로운 상황 속에서 미국을 비롯한 부유한 산업민주주의 국가들은 “계몽의 보편주의와 이산의 복수(複數)성을 결합시켜야 한다는 새로운 도전에 직면하고 있다.”

지역을 초월하는 연대나 국경을 가로지르는 동원이나, 탈민족적 정체성 속에 존재하는 많은 집단들의 집단 이익을 명확하게 드러내줄 수 있는 언어는 아직 존재하지 않고 있다. 그러한 이해들은 다양하며 또

15) 이러한 인식이 사회적으로 적용되는 방식은 라틴아메리카 국가들 내에서도 차이가 있다. 간략하게 구별하자면 아르헨티나의 경우는 공교육을 통해 이루어지고, 멕시코의 경우는 법률적 차원(혼혈인을 멕시코의 주인으로 규정)에서 이루어진다면, 브라질 같은 경우는 초인종적이고 초계급적인 카니발 형식을 빌려 이루어진다.

말로 표현되고 있기는 하지만 여전히 영토화된 국가라는 언어적 이미지에 발목이 잡혀 있다. 탈영토화한 많은 집단들이 여전히 국민국가라는 이미지로부터 벗어나 새로운 대안을 생각하지 못한다는 사실 그 자체가 세계 도처에서 벌어지고 있는 폭력의 원인이다. 해방과 정체성을 향한 많은 운동들은 현존하는 국민국가에 대한 투쟁 과정에서 그들이 벗어나고자 그토록 애쓴 바로 그 국민국가의 이미지를 어쩔 수 없이 자신들도 재현하게 되기 때문이다(아과두라이, 289).

제임스 로제노가 지적하는 것처럼 문화적 정체성은 다(多)중심적 체계와 국가 중심적 체계가 상호작용하는 복수의 체계 속에서 다양한 방식과 수준으로 변화한다.¹⁶⁾ 즉 세계경제의 상호의존성과 불확실성은 이주의 흐름을 다변화·가속화시키고 탈지역화된 네트워크가 세계 곳곳에 형성되고 있다. 이주자와 고향에 남은 자 사이에는 다양하고 긴밀한 관계가 존재하고 떠난 곳으로 되돌아가는 일도 빈번하다. 이런 과정에서 탈영토화/탈민족화되는 운동들은 주체의 위치를 더욱 탈안정화시키면서 주체-주체, 주체-세계의 접촉면적을 확산시킨다. 이런 맥락에서 앞서 세계화의 문화적 양상을 ‘접선의 세계화’라고 불렀던 것처럼 이산적 정체성은 ‘접선의 정체성’ 혹은 ‘경계의 정체성’이라고 부를 수 있을 것이다. 때문에 오늘날의 삶은 끊임 없이 경계를 넘어가는 것과 같다. 내적으로 일관성을 유지하는 자족적 우주처럼 순수한 문화나 정체성이라는 개념은 헤게모니 담론이 만들어내는 신화일 뿐이다.

미국에 250개 이상의 스페인어 라디오와 텔레비전 방송국이 있고, 1500종 이상의 스페인어 간행물이 있으며, 라틴아메리카의 문학과 음악에 대한 높은 관심은 단지 미국 인구의 8%에 해당하는 2000만 명 이상의 히스패닉을 상대로 하는 시장이 존재하기 때문만은 아니다. 소위 라틴문화는 Zoot Suit와 La bamba같은 영화들, 루벤 블라데스와 로스

16) 로제노는 다중심화된 세계 속에서 발생하는 정체성의 변환과 여기서 비롯되는 사건의 구조를 설명하기 위해 ‘캐스케이드(cascades)’라는 이미지를 제안한다. “캐스케이드는 다중심화된 세계에서 나타나는 행위의 연속으로서 운동량을 모으고 그것에 칸막이를 치며, 과정을 역전시키고 새롭게 시작함으로써 자신의 역량이 전체 체계와 그 하위 체계들 사이에서 계속 반복되게끔 만드는 역할을 담당한다.”(아과두라이, 259, 재인용)

로보스의 노래들, 루이스 발데스의 수준 높은 연극, 화가들의 작품들을 생산하고 있는데, 그것들이 미국의 주류문화에 합류하여 서로에게 영향력을 행사하고 있기 때문이기도 하다(García Canclini 2000, 196).

위의 인용이 탈중심화에 대한 예라고 한다면 멕시코 남서쪽에 위치한 미초아칸 주의 시골마을 아길리야(Aguililla) 주민들에 대한 언급은 탈중심화와 동시에 진행되는 탈지역화의 상황에 대한 언급이 될 것이다. 지금도 여전히 농업과 가축 사육이 주된 생업인 아길리야는 1940년대부터 시작된 이주로 인해서 거의 모든 주민이 최첨단 기술 산업의 상징인 캘리포니아 주 실리콘 벨리에 살고 있는 가족들을 가지고 있다.

끊임없는 이주의 왕복 운동과 증가하는 통신수단의 사용을 통해서 아길리야 사람들은 같은 마을의 이웃들과의 관계처럼 이 천 마일이나 떨어져 있는 가족들과 활발하게 유대관계를 맺고 있다. 더 일반적으로 말하자면 사람, 돈, 상품 그리고 정보의 지속적인 순환으로 인해서 현대인의 삶은 여러 곳에 흩어진 하나의 공동체를 형성하는 것처럼 이해하는 것이 좋을 만큼 서로 뒤섞이고 있다(García Canclini 2000, 197).

이산적 정체성은 자기동일성을 유지하되 열린 상대주의를 긍정하는 것이다. 그리고 문화적 상대주의는 세계에 대한 불변의 이치(眞理)를 고집하지 않고 세계에 대한 하나의 이치(一理)를 말하는 자세, 즉 앞에서 언급한 “새로운 관심의 집적이며 새로운 지평에의 참여”다. 따라서 이산적 정체성은 세계화에 대한 논의가 이데올로기적 차원에 머물지 않고 다양한 삶의 방식의 실질적인 공존을 현실화하기 위해 요구되는 윤리적 상대주의가 될 것이다.

VII. 맺음말

세계화는 근대의 결과물이며 동시에 미디어를 통한 ‘의사 매개적 상호작용(quasi-mediated interaction)’의 가속화라는 점에서 20세기 말

의 특징적인 현상이다. 미디어를 통한 정보의 세계적인 확산이나 초국적기업의 경제행위의 전 지구적 확산이 세계화의 한 측면이라면, 사람들의 끊임없는 이주로 인해 탈영토화된 개인들의 삶의 층위들이 다양한 차원에서 서로 경계를 접하면서 중층적으로 상호작용하는 현실은 세계화의 또 다른 측면이다. 미디어를 통한 시공간 압축적 소통과 빈번한 이주는 주체와 정체성을 분산시키고, 근대성의 거대담론에 심각한 균열을 일으키고 있다. 오늘날의 삶은 이러한 균열의 틈새를 통해 나타나는 새로운 대당과 모순들에 의해 과잉결정된 계급, 성, 인종, 세대 간의 갈등과 적대의 포괄적인 그물망이 초래할 세계사적 변혁의 현실에 놓여 있다. 이런 맥락에서 세계화를 새로운 문화적 관점에서 바라보고자 하는 것은 삶의 본질적인 변증법적 특성을 생동감 있게 포착하기 위한 것이다. 즉 삶의 외부로서의 삶, 다시 말하면 삶의 공리계에서 벗어나는 삶의 복합적이고 중층적인 차원을 회복하는 일이다.

문화의 세계화는 오늘날의 사회적·정치적 동력을 이해하고 분석하는 데 있어서 풍요로운 전망을 제공하지만 문제점 또한 안고 있다. 첫째는 세계를 지나치게 ‘문화화’함으로써 사회·경제적 불평등의 재편을 고려하지 않는 정치적 무관심이라는 우려다. 그러나 문화의 세계화는 정치를 문화화하는 것이 아니라 문화를 정치화하는 것이라고 말할 수 있다. 다시 말해 새로운 삶의 방식, 새로운 사회적 관계를 만들고자 하는 정치적 실천이라는 것이다. 둘째는 문화다원주의가 절대적 상대주의로 흐를 수 있다는 위험이다. 그러나 문화적 경계는 사람들을 가로막는 장벽이 아니라 사람들이 끊임없는 넘어가도록 하는 유혹이다. 문화적 정체성의 경계는 외부를 향하는 내부의 욕망이 탄생하는 장소다. 언어의 한계에 대한 니체의 말을 빌린다면 우리가 문화적 정체성의 경계에서 존재하기를 거부한다면 우리는 존재하기를 그만두어야 한다. 왜냐하면 우리는 우리 눈에 보이는 경계가 정말 경계인지를 묻는 선에서 더 나아갈 수 없기 때문이다.¹⁷⁾

17) “우리가 언어의 감옥에서 생각하기를 그만둔다면 우리는 생각하기를 그만두어야 한다. 왜냐하면 우리는 우리 눈에 보이는 한계가 정말 한계인지를 묻는 선에서 더 나

탈영토화와 유목주의로 상징되는 문화적 세계화는 내부/외부의 경계를 끊임없이 넘나들을 통해 사유의 고질적인 실체론적 이원론을 붕괴시키는 생성적 삶의 모습이다. 그것은 움직이지 않고 지금 앉아 있는 자리에서조차 ‘자유의 새로운 공간’을 찾아 끊임없이 탈영토화하는 삶 그 자체다. 따라서 탈영토화와 유목주의는 창조와 생성(되기)이란 개념에 상관적인 구체적 개념이다. 또한 자본이라는 특권적 위치에 대해서만 모든 곳을 동시에 향할 수 있는 권력을 제공하고 그 권력의 경계 안에 다른 모든 것을 가두고 포획하려는 위협에 대한 적극적 저항이다.

이산의 정체성을 통한 문화적 잡종화는 끊임없이 ‘외부’를 사유하도록 요구한다. 어떤 경우든 경계 안쪽만의 순수한 내부는 없다. 완결된 내부에 대한 집착은 오랫동안 인간을 괴롭혀온 거대한 동일자로서의 초월성에 대한 저항이라는 점을 인정한다고 해도 내부는 내부로서만 성립하지 못한다. “그러한 내부가 존재한다면 그것은 그것의 조건인 어떤 외부에 의해 만들어지고 규정되는 것이란 점에서 외부가 내부화된 것일 뿐이다. 데리다 식으로 표현하면 이 경우 내부란 외부의 흔적일 뿐이고, 들뢰즈 식으로 표현하면 내부란 외부가 접하며 만들어진 주름일 뿐이다. 이런 의미에서 외부란 개념은 순수한 내부의 불가능성을 표시하기 위해, 결국은 내부와 외부가 닫힌 경계를 갖지 않음을 표시하기 위해 사용한 것이다. 그것은 어떤 불변의 내적 본성이 부재한다는 것을 뜻한다. 모든 것은 조건에 따라, 그것이 만나는 외부에 따라 다른 것이 되고 다른 본성을 갖게 된다는 것이다.”(이진경 2004, 461-462) 외부는 정체성과 문화의 경계 내부에 존재하며, 내부에서 작동하는 외부고, 내부를 가능하게 하는 외부며, 경계가 존재하기 이전의 모든 방향을 향해 열린 잠재성 전체다. 문화의 세계화는 주체와 객체, 정체성과 이질성, 중심과 주변, 자아와 타자 역시 이와 같은 논리로 인식하도록 요구한다. 대립적 양극은 피비우스씨의 힘에 의해 내부와 외부는 서로를 넘나들고, 서로 융합하고, 상호 습합한다.

아갈 수 없기 때문이다.” (제임슨 1985, 題辭, 재인용)

오늘날 우리는 모든 지역에서 이산된 공적 영역들이 증가하고 있음을 목격하고 있으며, 다양하게 분화되고 있는 이산된 공적 영역들은 초국가 시대의 정치가 스스로를 검증하지 않을 수 없는 험난한 시련의 장소다. 그러나 주목해야 할 것은 시련의 경험을 통해서 새로운 인식론적 배치를 시도하는 주체는 이산적 공동체이며, 심지어는 유목적 개인들이라는 사실이다. 아래로부터의 새로운 연대가 위로부터의 세계화에 대한 대안적 세계화의 가능성을 내세울 수 있을지가 새로운 세기의 과제다.

Abstract

La globalización es el proceso resultante de la capacidad de ciertas actividades de funcionar como unidad en tiempo real a escala planetaria; es resultado de múltiples movimientos, en parte contradictorios, con resultados abiertos, que implican diversas conexiones local-global y local-local. Sería conveniente concebir el nuevo sistema global como algo que aleja tanto del relativismo del todo vale como del maniqueísmo del negro y el blanco.

Los cambios globalizadores modifican la manera de concebir la cultura. Es evidente el papel clave que juega en lo cultural lo imaginario. Lo cultural abarca el conjunto de procesos a través de los cuales representamos lo social, concebimos las relaciones con los otros, o sea las diferencias. En este proceso intentamos a ordenar la dispersión y comensurabilidad de las diferencias mediante una delimitación que fluctúa entre el orden que hace posible el funcionamiento de la sociedad y los actores que la abren a lo posible. En este sentido, dos palabras pueden sintetizar los procesos culturales: desterritorialización y hibridación. La vida fronteriza y los contactos interculturales se encuentran en la glocalización. La reaparición de las personas y

los grupos que ordenan en sí mismo las identidades y transitar entre ellas permite concebir a la globalización en vista del nomadismo. La vida consiste en pasar constantemente fronteras.

Tanto para reformular las nociones de comunidad y nación, de centro y periferia como para captar los procesos interculturales donde se forman las identidades híbridas de este fin de siglo, necesitamos estudios transdisciplinarios.

Key Words: Globalization, Cultural Identity, Deterritorialization, Nomadism, Hybridization / 세계화, 문화적 정체성, 탈영토화, 유목주의, 잡종화

논문투고일자: 2005. 01. 13

심사완료일자: 2005. 01. 22

게재확정일자: 2005. 02. 18

참고문헌

- 김영민(1998), 『진리, 일리, 무리: 인식에서 성숙으로』, 철학과현실사.
- 김은중(2004), 「신자유주의, 문화, 이주(민)」, 라틴아메리카연구, Vol. 17, No. 1, pp. 121-159.
- 데이비드 하비(1994), 『포스트모더니티의 조건』, (구동회/박영민 역), 한울.
- 데이비드 헬드 et al.(2002), 『전지구적 변환』, (조효제 역), 창작과비평사.
- 롤런드 로버트슨(2000a), 「하나의 문제로서의 세계화」, in 롤런드 로버트슨, 브라이언 터너 외, 『근대성, 탈근대성 그리고 세계화』, (윤민재 역), 사회문화연구소, pp. 7-38.
- _____ (2000b), 「세계조건의 작동」, in 롤런드 로버트슨, 브라이언 터너 외, 『근대성, 탈근대성 그리고 세계화』, (윤민재 역), 사회문화연구소, pp. 93-108.
- 마르코 마르티니엘로(2002), 『현대사회와 다문화주의』, (윤진 역), 한울.
- 말콤 워터스(1998), 『세계화란 무엇인가』, (이기철 역), 현대미학사.
- 미셸 푸코(1987), 『말과 사물』, (이광래 역), 민음사.
- 아르준 아파두라이(2004), 『고삐 풀린 현대성』, (차원현/채호석/배개화 역), 현실문화연구.
- 안정옥(1995), 「현대 자본주의의 정보적 재구조화와 새로운 주체(성)의 구성」, in 문화과학, 통권 제8호, 1995, 겨울, pp. 46-73.
- 안토니 기든스(1991), 『포스트모더니티』, (이윤희/이현희 역), 한국사회학연구소, 1991.
- 에릭 홉스봄(1998), 『자본의 시대』, (정도영 역), 한길사.
- 요아나 브라이덴바흐/이나 추크리글(2003), 『춤추는 문화: 세계화 시대의 문화적 다원화』, (인성기 역), 영림카디널.
- 이정우(1999), 『시물라크르의 시대: 들뢰즈와 사건의 철학』, 거름.
- 이진경(2002a), 『노마디즘1』, 휴머니스트.
- _____ (2002b), 『노마디즘2』, 휴머니스트.

- _____ (2004), 『자본을 넘어선 자본』, 그린비.
- 잔 네더빈 피터스(2000), 「혼용화로서의 세계화」, in 롤런드 로버트슨, 브라이언 터너 외, 『근대성, 탈근대성 그리고 세계화』, (윤민재 역), 사회문화연구소, pp. 297-324.
- 조나단 프리드만(2000), 「세계체제, 세계화 그리고 근대성의 패러미터」, in 롤런드 로버트슨, 브라이언 터너 외, 『근대성, 탈근대성 그리고 세계화』, (윤민재 역), 사회문화연구소, pp. 266-293.
- 존 톰린슨(2000), 「근대성의 결과로서 세계경험」, in 롤런드 로버트슨, 브라이언 터너 외, 『근대성, 탈근대성 그리고 세계화』, (윤민재 역), 사회문화연구소, pp. 216-246.
- _____ (2004), 『세계화와 문화』, (김승현/정영희 역), 나남.
- 질 들뢰즈(1999), 『의미의 논리』, (이정우 역), 한길사.
- 칼 폴라니(2002), 『전 세계적 자본주의인가 지역적 계획경제인가 외』, (홍기빈 역), 책세상.
- 프레드릭 제임슨(1985), 『언어의 감옥: 구조주의와 형식주의 비판』, (윤지관 역), 까치.
- 한국철학회(2003), 『다원주의, 축복인가 재앙인가』, 철학과현실사.
- Anderson, Perry(1989), “Modernidad y revolución”, in Josep Pico, *El debate de la postmodernidad*, Buenos Aires: Punto Sur, pp. 97-112.
- Angel Castillo, Manuel et al.(2000), *Migración y fronteras*, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Arizpe, Lourdes(1999), “Cultura, creatividad y gobernabilidad”, borrador inédito presentado al Grupo de Trabajo de CLACSO *Cultura y transformaciones sociales en tiempo de globalización*, pp. 31-48.
- Beck, Ulrich(1998), *¿Qué es la globalización?: falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona: Paidós.
- Brunner, José Joaquín(1998), *Globalización cultural y posmodernidad*,

- México: Fondo de Cultura Económica.
- Chanady, Amaryll(1994), *Latin American Identity and Constructions of Difference*, Mineapolis: Univ. of Minesota Press.
- García Canclini, Néstor(1989), *Culturas híbridas: Estrategia para entrar y salir de la modernidad*, México: Grijalbo.
- _____ (1999), *La globalización imaginada*, México: Paidós.
- _____ (2000), “Escenas sin territorios: cultura de los migrantes e identidades en transición”, in Valenzuela Arce and José Manuel(coord.), *Decadencia y auge de las identidades: Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, México: El Colegio de la Frontera Norte, pp. 191-208.
- Giddens, Anthony(1997), “Globalization: Keynote address at the UNRISD Conference on Globalization and Citizenship”, en *UNRISD NEWS*, The United Nations Reseach Institute for Social Developmente Bulletin, Autumn 1996-Winter 1997, n° 15.
- González Martínez, Elda E.(1996), “Españoles en América e iberoamericanos en España: cara y cruz de un fenómeno”, *Arbor*, 154(607), pp. 15-33.
- Hopenhayn, Martín(1999), “¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura”, borrador inédito presentado al Grupo de Trabajo de CLACSO *Cultura y transformaciones sociales en tiempo de globalización*, pp. 69-89.
- Martín-Barbero, Jesús(2003), “Proyectos de Modernidad en América Latina”, *Metapolítica*, Núm. 29, Vol. 7, mayo/junio 2003.
- McLuhan, Marshall(1964), *Understanding Media: The Extension of Man*, London: Routledge an Kegan Paul.
- Ortiz, Renato(1997), *Mundialización y cultura*, Buenos Aires: Alianza.
- Paz, Octavio(1984), *Posdata*, México: Siglo XXI Editores.
- Richard, Nelly(1999), “Globalización académica, estudios culturales y

crítica latinoamericana”, borrador inédito presentado al Grupo de Trabajo de CLACSO *Cultura y transformaciones sociales en tiempo de globalización*, pp. 185-199.

Valenzuela Arce, José Manuel(1998), *El color de las sombras: Chicanos, identidad y racismo*, México: El Colegio de la Frontera Norte.

Wallerstein, Immanuel(1989), *The Modern World-System, vol. III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840*, San Diego: California, Academic Press.

Yúdice, George(2002), *El recurso de la cultura: Usos de la cultura en la era global*, Barcelona: Gedisa.