

‘내 안의 다양한 우리’ : 페루 안데스와 인권*

우석균(서울대 언어교육원)**

- I. 서론
- II. 다문화주의에서 상호문화주의
- III. 페루 원주민운동의 취약성
- IV. ‘내 안의 다양한 우리’
- V. 결론

I. 서론

1970년대 말부터 원주민 인구 비중이 높은 라틴아메리카 국가들에 서는 원주민운동(movimiento indigenista)이 활성화되었다. 볼리비아의 까따리운동(Movimiento Katarista, 1978), 과테말라의 마야운동(Movimiento de Maya, 1979), 에콰도르 원주민동맹(CONAIE: Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, 1986), 멕시코 사빠띠스따 해방군 봉기(1994) 등이 대표적인 원주민운동이다. 이에 힘입어 1990년대 몇몇 국가들은 원주민들의 다문화주의적 요구를 반영한 개헌을 단행하였다. 뿐만 아니라 페루와 더불어 대표적인 안데스 국가로 분류되는 에콰도르와 볼리비아에서는 현실정치에 끼치는 원주민들의 영향

* 이 논문은 2004년 한국학술진흥재단의 지원에 의해 연구되었음(KRF-2004-072-BM3062).

** Suk-Kyun Woo(Seoul National University, Language Education Institute, wsk65@snu.ac.kr), “Un Nosotros diverso: Los Andes del Perú y Derechos Humanos”.

력이 실로 막대하다. 에콰도르에서는 CONAIE(Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador)의 향배가 정권의 운명을 좌지우지하고, 볼리비아는 2005년 대선에서 마침내 에보 모랄레스라는 원주민 대통령을 탄생시킬 정도이다.

그러나 페루의 경우 여타 원주민 국가들에 비해 원주민운동이 부진하다. 특히 에콰도르나 볼리비아에 비해 과거에 원주민주의(indigenismo)의 역사가 더 오래고 활발했다는 점을 감안하면 뜻밖의 일이다. 그렇다고 페루에 문화다양성 요구가 존재하지 않는 것은 아니다. 2001년 톨레도가 취임식을 마추삐추에서 거행하고 삭사이와망으로 행진하며 일종의 산신령에 해당하는 아뿌(Apu)와 대지의 여신 빠차마마(Pachamama)에게 제물을 바치는 퍼포먼스를 펼친 일은 페루도 원주민들의 요구를 무시할 수 없는 현실임을 시사하는 일이었다.

문화다양성에 대한 강력한 요구가 존재하고 있음에도 불구하고 그것이 하나의 강력한 원주민운동으로 결집되지 못하는 이유는 역사적으로 페루 안데스가 특이한 여정을 밟아왔기 때문이다. 따라서 문화다양성에 대한 강력한 열망 속에서도 강력한 원주민운동이 부재하는 모순을 규명하는 일이야말로 페루 안데스의 현실을 이해하는 첩경이고, 원주민 인권 문제를 해결하기 위한 첫 단추를 꿰는 일일 것이다.

본고는 다음 II장에서는 먼저 문화다양성이 전 세계적인 의제로 공인되는 과정을 살펴보고, III장에서는 1990년대에 페루 원주민운동이 이웃국가들에 비해 미진했던 원인을 고찰할 것이다. 그리고 마지막으로 IV장에서는 최근 원주민운동의 활성화 동향과 문제점에 대해서 간략히 살펴보고, 페루 현실에 적합한 문화다양성 개념을 소개할 것이다.

II. 다문화주의와 상호문화주의

다문화주의의 기원은 1965년으로 거슬러 올라간다. 이 해에 캐나다 왕립위원회(Canadian Royal Commission)가 ‘다문화주의’라는 용어

를 정부 차원에서 처음으로 사용하였다. 이어 캐나다는 1971년 세계에서 처음으로 다문화주의를 국가 공식 정책으로 채택하였다. 그리고 뒤이어 호주도 1973년에 다문화주의를 채택하게 된다. 미국의 경우에는 1980년대 초반 다문화주의 개념을 도입하여 비서구적 전통의 용인, 관용 등의 내용을 담은 새로운 교과과정을 마련한 바 있다 (Tony Bennett et al. 2005, 226-229).

마르티니엘로는 다문화주의가 채택되게 된 배경으로 1960-1970년대의 국가적 규모의 민권운동, 소수인종들의 권리 주장, 서유럽에서 다시 등장한 지역주의, 제3세계 민족주의 등을 꼽는다(마르코 마르티니엘로 2002, 26). 유색인종, 여성, 제3세계인 등이 각각 백인우월주의, 가부장주의, 서구중심주의에 맞서 소수집단에 대한 존중을 요구한 ‘차이의 정치’가 다문화주의의 밑바탕을 이룬 것이다.

실제로 캐나다, 호주, 미국 등은 소수집단 문제를 해결할 필요를 느끼고 있었다. 캐나다는 불어문화권인 퀘벡 주와 영어문화권인 다른 주들 사이의 갈등을 해소할 필요가 있었고, 호주는 지정학적인 위치 때문에 아시아 국가와의 협력이 필요한 상황에서 이민자 수용 문제가 대두되자 백호주의를 포기하게 되었다(정갑영 외 2004, 13). 미국의 경우는 무엇보다도 1960년대부터 고조된 소수민족 인권운동의 영향이 컸다. 또한 미국 사회에 대한 기존의 병리학적 진단에 의구심을 표하면서 다문화주의에 관심을 기울인 측면도 있다(김광익 1998, 78-79). 과거 미국의 지식인들은 각종 사회적 문제가 산업화, 도시화, 자본주의화라는 근대화 과정의 부산물로 파악했다. 그러나 미국이 인종과 민족의 용광로, 즉 수많은 이민자들이 자유와 평등이라는 ‘선진’이념 하에 미국인으로 재탄생하리라는 자부심 때문에 인종이나 종족의 문제를 유념하지 않았다는 반성이 대두되면서 사회적 문제를 다문화주의의 관점에서 접근하기 시작한 것이다.

이들 국가들이 소수민족의 차이와 다양성을 인정해야 한다는 다문화주의를 천명한 것은 인권의 역사를 진일보시킨 정도가 아니라 아예 새로운 인권 패러다임을 정립하게 된 시발점이 되었다.¹⁾ 근대적

1) 그렇지만 많은 정책이 그렇듯이 다문화주의 역시 이론과 현실의 차이가 있었다. 그

인권 패러다임을 넘어 탈근대적 패러다임을 지향한 것이기 때문이다. 이 패러다임의 변화를 이해하려면 먼저 인권이 시대를 초월한 선형적인 것이라는 신화를 제고할 필요가 있다. 조효제의 지적처럼 (미셀린 이샤이 2005 옮긴이 서문 8), 흔히 인권 문제를 다룰 때 ‘천부인권론’ 등을 언급하며 인권이 선형적이고 절대적인 준거기준임을 내세우지만 사실 인권 역시 다른 모든 사회현상과 마찬가지로 특정한 시대와 경험의 산물일 뿐이다.

현대 인권 역사의 첫 장을 장식하여 인권의 바이블이라 할 수 있을 「세계인권선언」(1948) 자체가 ‘근대’라는 시대의 산물이었다. 「세계인권선언」은, 17세기 영국 정치사상에서 비롯되어 18세기의 미국 독립 및 프랑스 대혁명을 통해 이론적 틀이 다져진 자유주의 전통, 즉 ‘자유롭고 평등한 인간’이라는 이른바 ‘근대적 인간관’을 이상으로 하고 있었다(이봉철 2001, 131). 애당초 「세계인권선언」이 나오기 전 소수민족의 권리를 선언에 담아야 될 필요성이 제기되었지만 집단의 권리와 개인의 권리가 충돌할 경우에 발생할 수 있을 복잡한 문제에 대한 신중한 검토가 필요하다는 이유로 선언문에서 제외되었는데(유네스코한국위원회 1995, 70-72),²⁾ 바로 이 점이 「세계인권선언」이 근대적 인간관에 의거하여 소수민족의 집단적 권리보다 개인의 권리를 우선한 사례라 할 수 있다. 자유주의 전통에서 다문화주의와 개인의 자유를 접목시킬 가능성을 고민한 키피카 같은 철학자도 「세계인권선언」이 소수민족의 권리를 충분히 담지 못한 근본적인 이유가 차별받는 개인의 인권만 명시하면 종족적 권리(derechos

렇기 때문에 캐나다, 호주, 미국 등이 인권 발전에 지대한 공을 세웠다고 보기에겐 곤란한 점들이 있다. 캐나다는 1998년 6월 세계문화부장관회의(INCP: International Network on Cultural Policy)를 주도적으로 발족시켜 각국의 시민단체 차원에서만 논의되던 문화다양성을 각국 정부가 공동으로 다루어야 할 국제적인 의제로 끌어올렸으며, 유네스코의 2001년 「문화다양성선언」과 2005년 10월 20일 「문화다양성협약」 채택에도 적극적으로 참여하여 오늘날 모범적인 인권 국가로 꼽히고 있다. 하지만 캐나다가 다문화주의를 처음 채택했을 때만 해도 영어문화권과 불어문화권 주민 외의 소수민족은 별로 고려의 대상이 되지 못했다. 호주와 미국도 마찬가지로, 특히 양국은 국제사회에서 아직까지도 이민자 국가임을 천명함으로써 원래부터 그들의 영토에 살던 소수민족의 존재나 권리를 등한시하고 있다.

2) 인용은 이 책에 포함된 M. 글렌 존슨의 글 「세계인권선언의 탄생」(23-90쪽)으로부터.

étnicos)나 민족적 권리(derechos nacionales) 문제도 자동적으로 해결 되리라는 자유주의자들의 낙관론적 오류라는 데 동조할 정도로 (Kymlicka 1996, 15) 「세계인권선언」은 근대적 인간관에 크게 영향을 받은 것이었다.³⁾

더구나 냉전체제하에서는 ‘자유롭고 평등한 인간’이라는 명제마저 실현되기 힘든 가치였다. 국가안보가 제1과제였던 시대에 세계 각국은 내부로부터의 집단적인 도전을 용인할 수 없었고, 따라서 소수민족의 권익 문제는 도외시될 수밖에 없었다. 미국의 용광로 개념이나 호주의 백호주의 정책도 국민이 일사불란하게 국가에 통합될 때 비로소 국가의 안위가 보장되고 발전을 이룰 수 있다고 믿었던 시대였기에 강력한 힘을 발휘할 수 있었다. 그리고 이렇게 타자가치를 동일화시키거나 주변화시키면서까지 국민과 국가의 강력한 통합을 이루려는 시도가 바로 근대적인 국가관의 산물이다. 따라서 인간 개개인의 권리만큼이나 집단의 권리를 중요시하고, 동질적인 국가보다 다양한 집단이 공존할 수 있는 국가를 지향하는 다문화주의는 근대적 인간관과 국가관을 극복하려는 탈근대적 인권관이기 때문에 인권 논의의 진보라기보다 새로운 패러다임의 등장으로 볼 수 있는 것이다.

그렇지만 다문화주의 논의가 본격적으로 국제적인 화두가 된 것은 탈근대적인 인권 패러다임으로서의 가치 그 자체보다는 급변하는 세계정세에 힘입은 바 크다. 1989년의 베를린 장벽 붕괴는 적어도 두 가지 측면에서 다문화주의에 대한 관심을 불러 일으켰다. 우선 이념의 시대가 종말을 고하면서 그때까지 잠복되어 있던 민족적·종족적 갈등이 심각하게 표출되자 다문화주의가 이를 극복할 대안으로 떠오르게 되었다. 그래서 1992년 유엔총회는 「민족적·종족적·종교적·언어적 소수집단의 권리에 관한 선언」을 채택하였다. 다문화주의를 국제적인 화두로 만든 또 다른 요인으로는 세계화의 심화를 꼽을 수 있다. 세계화로 자본과 노동이 활발하게 이동하고 이에 따라 대부분

3) 키피카는 서구 자유주의자들의 이러한 과도한 신념이 과거 신·구교도간의 종교 분쟁을 ‘개인의 종교적 자유’를 보장함으로써 비교적 ‘순조롭게’ 해결한 경험에서 비롯되었다고 말한다(Kymlicka 1996, 16).

의 나라는 급격한 사회 변화와 인구구성 변화를 경험하였다. 이 과정에서 예기치 않은 갈등이 분출하면서 타문화에 대한 이해의 필요성을 느꼈다는 점이 다문화주의가 부상하는 요인이 되었다. 세계화가 획일화를 강요한다는 불만과 두려움도 다문화주의 확산에 촉매제 역할을 했다. 특히 국가 간 장벽을 가차 없이 허물어뜨린 초국적 자본이 중국에는 지역 정체성을 말살하리라는 두려움 때문에 다문화주의가 각광을 받게 된 것이다. 1998년 INCP의 발족에서 2005년 유네스코의 「문화적 표현의 다양성 보호와 증진을 위한 협약」(이하 「문화다양성협약」) 체결에 이르는 일련의 과정은 획일화된 세계화에 대한 우려가 높아질수록 다문화주의가 강력한 지지를 얻었음을 보여주고 있다. 특히 이 협약이 유네스코에 상정되었을 때 미국의 반대에도 불구하고 압도적인 찬성을 얻어 통과되었다는 사실이 좋은 예이다. 미국은 투표에 참여한 154개 국가 중에서 이스라엘과 더불어 반대표를 던진 유일한 나라이며(148개국 찬성, 4개국 기권), 주지하다시피 주된 반대 이유는 「문화다양성협약」이 영화를 산업이 아니라 문화로 분류했기 때문이었다. 미국의 반대는 미국이 강력한 영향력을 행사하는 WTO가 주도하는 세계질서와의 충돌을 예고하는 일이고, 이는 곧 「문화다양성협약」의 실천이 그리 쉽지 않으리라는 것을 뜻한다. 그럼에도 불구하고 「문화다양성협약」에 대한 표결이 성사되고 또 압도적인 찬성으로 가결될 수 있었던 이유는 초국적 자본의 대표적인 아이콘인 할리우드가 전세계의 문화를 획일화시킬지도 모른다는 우려가 그만큼 크다는 반증이다.

하지만 「문화다양성협약」은 다문화주의로부터 ‘문화다양성’(cultural diversity)이라는 개념을 계승하고 있으면서도 정작 전문 어디에도 ‘다문화주의’라는 용어를 사용하고 있지 않다. 대신 ‘상호문화성’(interculturality)이라는 용어를 사용하고 있으며, 이를 “다양한 문화의 존재와 문화 간의 형평한 상호작용 그리고 대화와 상호존중을 통한 문화적 표현의 공유 가능성을 말한다.”(유네스코 2005, 5-6)라고 정의하였다. 문화적 정체성의 차이에 대한 존중, 소수문화에 대한 보호와 지원 등을 골자로 하는 다문화주의에 비해 여러 문화 사이의 적극적

인 교류와 공유를 강조하고 있는 것이 눈에 띈다. 다문화주의가 사라지고 상호문화성이 마치 인권의 궁극적인 과제처럼 대두되게 것은 유럽의 관심사와 9.11 이후의 일부 국가들의 대처 방식이 반영된 결과이다(정갑영 외 2004, 14-15). 유럽통합이라는 전대미문의 실험을 진행하고 있는 유럽 입장에서 적극적인 문화간 교류는 통합을 위한 필요조건이기에 관심사가 다문화주의에서 상호문화주의로 옮겨간 것이다. 또한, 일각에서 ‘문명의 충돌’이라고까지 일컫는 9.11과 같은 심각한 국제적 갈등에서 교훈을 얻어 차이에 대한 권리 주장에 방점을 둔 다문화주의보다는 문화간 차이를 적극적인 교류를 바탕으로 극복해 보자는 상호문화주의 개념이 주목을 받게 된 것이다. 상호문화성 개념의 등장은 또한 다문화주의에 대한 의구심의 산물이기도 하다. 한편으로는 다문화주의가 문화적 계토를 양산할 것이라는 우려가 존재하고 또 한편으로는 신자유주의의 분할통치(divide and rule)에 이바지한다는 의혹을 받고 있기 때문이다. 다문화주의가 근대국가의 부작용을 극복하기 위한 대안이었다면 상호문화성은 세계화로 인한 다문화주의의 한계 내지 변질을 극복하기 위한 대안인 셈이다.

III. 페루 원주민운동의 취약성

III.1. 원주민주의의 역사

페루의 경우 대내외적으로 크게 반향을 불러일으킨 원주민운동은 1990년대 내내 사실상 부재했다. 이는 페루 원주민주의(indigenismo)의 역사를 돌이켜보면 이해하기 힘든 일이다. 에콰도르나 볼리비아보다 역사도 오래고 나뉠대로의 성과를 거두었기 때문이다. 마누엘 곤살레스 뿌라다는 이미 19세기 말에 꼬리오요뿐만 아니라 원주민도 페루 국민이며, 원주민이 스스로의 힘으로 그들의 문제를 해결해야 한다고 지적했다(González Prada 1979, 73).⁴⁾ 원주민 문제가 페루의

중요한 국가적 의제이며 이 문제를 해결하기 위해서는 원주민이 사회적 주체(sujeto social)가 되어야 한다는 것을 이미 인식하고 있었던 것이다. 또한 1920년대는 정치, 경제, 문화, 예술 모든 분야에서 원주민주의가 전성기를 누렸다. 1927년 원주민주의 논쟁이 일어났을 때는 마리아떼기(José Carlos Mariátegui), 발까르셀(Luis E. Valcárcel), 루이스 알베르토 산체스(Luis Alberto Sánchez) 등 당대를 대표하는 지식인이 대거 참여하여 장장 몇 달에 걸쳐 논쟁이 이어졌을 정도이다.⁵⁾ 페루 원주민주의 운동이 멕시코보다 시기적으로 뒤지기는 했지만, 에콰도르가 1930년대에 그리고 볼리비아는 민족혁명운동(MNR: Movimiento Nacionalista Revolucionario) 정권이 1952년에 등장하면서 비로소 원주민주의가 활발해졌다는 것을 감안하면 페루 원주민주의의 역사는 오래된 것이었다. 비록 1930년대 페루 사회의 보수화 경향으로 원주민주의가 쇠퇴하지만 부스따만떼 정권(José Luis Bustamante y Rivero, 1945-1948 재임)에서는 국가의 지원을 얻어 또다시 활발해진다. 그 중심에는 발까르셀이 있었다. 부스따만떼 정권에서 교육부장관이 된 그는 1946년 문화박물관(Museo de la Cultura)과 산마르코스 대학 민족지학-고고학 연구소(Instituto de Etnología y Arqueología)를, 1947년에는 페루원주민연구소(Instituto Indigenista Peruano)를 설립했다.⁶⁾ 1958-1964년 사이에는 대다수가 원주민으로 구성된 땅 없는

4) 곤살레스 뿌라다 이전에는 원주민 문제가 공식적인 논의의 장으로 들어오지 못했다. 식민시대의 원주민 정책은 분리 정책으로 요약할 수 있다. ‘열등한’ 원주민과 피를 섞지 않고 노동력 동원을 용이하게 하기 위해서였다. 원주민은 시민이 아니었고 이에 따라 별도의 법체계가 적용되었다. 독립 후인 19세기의 원주민 정책은 동화(assimilation) 정책으로 요약할 수 있다. 독립운동의 바탕이 된 자유주의 이데올로기에 따라 법적으로 백인과 원주민을 동등한 시민으로 간주했다. 그러나 실제로는 정치적으로는 원주민 투표권이 제한되었고, 경제적으로는 자유주의 경제 시스템에 익숙하지 않은 원주민들에 대한 수탈 체제가 식민시대보다 오히려 강화된 측면이 있다. 다만 식민시대 원주민에게 적용되던 별도의 법체계가 폐기되었다는 점에서 동화 정책 - 실제로는 강력한 흡수 정책 - 이라고 할 수 있다. 식민시대와 19세기의 대원주민정책에 대해서는 Yrigoyen Fajardo(2002, 158-160)와 김기현(2005, 95-98)을 참조하기 바란다.

5) 1927년의 대논쟁은 Arquézolo Castro(1987)에 수록됨.

6) 바르가스 요사는 1920년대 대신 1945년부터 1950년대 말까지를 원주민주의의 전성기로 본다(Vargas Llosa 2004, 167-168). 이때의 원주민주의의 부흥은 페루 원주민주의의 성과인 동시에 시대적 맥락의 산물이다. 멕시코혁명 이후 국가의 강력한 지원

농민들이 안데스 각지에서 토지점거를 시도하는 일이 반복되었다. 이로 인해 1963년 대선에서 농업개혁은 후보자들 사이에 가장 중요한 이슈가 되었고, 당시 ‘진보를 위한 동맹’ 정책을 추진하던 미국까지 나서서 농업개혁을 제대로 추진할 수 있으리라고 기대되던 벨라운데(Fernando Belaúnde Terry, 1963-1968 재임) 후보 당선에 일조하였다(Klarén 2004, 391). 그러나 벨라운데의 개혁은 추진력을 상실했고 1968년 군부쿠데타로 벨라스코(Juan Velasco Alvarado, 1968-1975 재임)가 등장했다. 그는 가히 혁명적인 변화를 가져왔다. 라틴아메리카 역사상 유례없는 강도 높은 농업개혁(Reforma Agraria)으로 지주 계급을 해체하고, 껌추아어를 국가 공식언어로 채택하고, 1780년 봉기하여 원주민 공화국 수립을 주장한 전력이 있는 뚜박 아마루 2세(Túpac Amaru II)를 국가적 상징으로 삼았다.

물론 오늘날의 관점에서 볼 때 1920년대에서 1970년대 초반에 이르는 원주민주의의 흐름과 현재 라틴아메리카에서 진행되고 있는 원주민운동을 동일한 것으로 보기는 힘들다. 최근의 원주민운동이 원주민들이 사회적 주체가 된 문화다양성 요구인데 반해, 과거의 원주민주의는 대체로 국가가 원주민을 국가에 통합시키려는 시도로 ‘원주민 없는 원주민주의’에 불과하기 때문이다(Yrigoyen Fajardo 2002, 160-162). 페루의 경우 레기아(Augusto B. Leguía, 1919-1930 재임) 정권이 원주민을 집권과 정권 유지의 수단으로 삼았던 대표적인 예로 꼽힌다. 벨라스코 역시 이런 비판으로부터 자유롭지는 못하다. 그의 개혁 역시 위로부터의 개혁이요, 원주민들의 외부에서 부과된 개혁이며, 원주민 정체성의 다양성을 고려하지 않아 문화적으로 낮은 개혁이었기 때문이다(Ávila Molero 2005, 427). 결론적으로 1970년대 초반까지의 원주민주의는 문화다양성을 무시하고 동질적 시민(ciudadanía homogenizadora)만을 양산했을 뿐이다(Degregori 2003, 219).

하지만 1975년 벨라스코가 실각하면서 원주민주의는 사실상 실종

을 받아 성장한 멕시코 원주민주의가 라틴아메리카 전역에 커다란 영향을 끼쳤다는 점과 2차 세계대전 이후 구축된 냉전체제로 해외지역정보 수집 차원의 지역연구가 활성화되었다는 점(Ávila Molero 2005, 418) 페루 원주민주의의 부활에 커다란 도움이 되었다.

되었다. 그리고 다른 원주민 국가에서 다문화주의를 요구하는 새로운 형태의 원주민운동이 활발해진 데 반해 페루에는 주목할 만한 원주민운동이 일어나지 않았다. 페루에 의미 있는 원주민운동이 존재하지 않는다는 견해는 적어도 1990년대에는 학자들 사이에서 폭넓은 공감대를 형성하였다. 그리고 원주민운동이 취약한 이유로 혁명단체 센데로 루미노소(Sendero Luminoso)와 이에 대응한 후지모리 정권의 폭력적, 억압적 분위기를 꼽는 이들이 있는 반면, 원주민 정체성의 혼란으로 원주민운동의 토대가 취약할 수밖에 없는 독특한 페루 현실을 꼽는 이들이 있다(Lucero y García Sarah 2006, 2-3). 전자가 원주민운동이 취약하게 된 직접적인 요인이라면, 후자는 역사적으로 형성된 내적 요인이라 할 수 있다.

Ⅲ.2. 센데로 루미노소와 근대적 문제설정

센데로 루미노소는 마리아떼기와 마오쩌둥 사상의 계승을 천명하면서 1980년 아야꾸초(Ayacucho)를 근거지로 봉기하여 그 수장인 아비마엘 구스만(Abimael Guzmán)이 1992년 체포될 때까지 페루 안데스 중부에서 남부에 걸쳐 강력한 영향력을 행사하였다. 센데로 루미노소의 급진적인 혁명 노선은 많은 희생자를 낳았다. 이에 대한 대응으로 이미 벨라운데 집권 2기(1980-1985)부터 안데스 상당 지역에서 군대가 민간인 대신 행정과 치안을 담당하였는데, 이런 군사화(militarización)는 군에 의한 또 다른 희생자들을 양산했다. 비록 센데로 루미노소 퇴치를 위해 주민 협조가 필요하다는 인식이 퍼지면서 후지모리가 집권한 1990년경부터 군이 유화적인 태도로 주민들을 대하기 시작한 점을 긍정적으로 평가하는 견해도 있지만(Starn 2003, 141), 페루의 인권단체인 COMISEDH(Comisión de Derechos Humanos)가 2000년 제출한 실종자 관련 보고서는 군이 1980-1996년 사이의 인권유린에 더 큰 책임이 있다고 본다(Quinteros 2003, 252). 2001-2003년 사이에 활동한 페루의 진실화해위원회(Comisión de la Verdad y Reconciliación)가 센데로 루미노소와 뚜박아마루혁명운동(MRTA:

Movimiento Revolucionario Túpac Amaru)뿐만 아니라 군의 인권유린 사례도 조사 대상에 포함시킨 것도 그 때문이다.

2003년 제출된 진실화해위원회의 최종보고서에 따르면 1980-2000년 사이 69,280명이 사망했으며 희생자의 무려 70% 가량이 원주민이었다(진실화해위원회 최종보고서 2003). 그럼에도 불구하고 특기할 만한 원주민운동이 없었던 이유가 바로 센테로 루미노소와 군이 야기한 극단적 폭력 때문인 것이다. 원주민 공동체가 해체 직전에 이를 정도로 심각한 타격을 받고 ‘두려움의 문화’(cultura del miedo)가 확산되는 상황에서 원주민운동의 공간을 모색할 수 있을 여력은 없었다. 1985-1990년 사이 국제기구와 시민단체들이 센테로 루미노소 문제에 관심을 기울였지만 이는 인권 차원의 접근이었지 원주민 문제에 대한 관심은 아니었다. 그나마 후지모리 정권 때는 국제적인 지원마저 거의 끊겼다(Quinteros 2003, 258-259).

애초에 센테로 루미노소의 강령에는 종족적·언어적·문화적 차이에 대한 언급이 단 한 줄도 존재하지 않았다(Degregori 2003, 215). 페루가 안고 있는 제반 문제를 오직 계급문제로 바라보았던 것이다. 이에 맞서 후지모리 정권은 오직 국가안보 차원에서 센테로 루미노소 문제에 접근했다. 1992년 후지모리가 친위쿠데타를 일으키면서 테러리즘 근절을 첫 번째 목표로 삼았던 것이 그 좋은 예이다. 이를테면 ‘이념’과 ‘국가안보’라는 근대의 문제설정이 지배적인 상황이었다. 따라서 다문화주의나 문화다양성 같은 탈근대적인 이슈가 부상되기는 쉽지 않았다.

아마도 룬다스 캄페시나스(Rondas Campesinas)라고 부르는 농민 자치조직이 걸어온 길이 이런 상황을 단적으로 보여주는 예일 것이다. 룬다스 캄페시나스는 벨라스코의 농업개혁이 한계를 드러내고, 전 세계적인 석유위기의 여파가 페루 경제를 위기로 몰아가고, 벨라스코의 뒤를 이은 베르무데스 대통령(Francisco Morales Bermúdez, 1975-1980 재임)이 개혁을 후퇴시킨 데다가 경제위기를 타개하기 위해 IMF 처방을 받아들인 시점인 1976년 말에 안데스 북부에서 처음 생겨났다. 이 조직은 처음에는 방법대 역할을 했다. 극빈층이 늘어나

면서 줌도독이 기승을 부리자 전체 주민회의를 거쳐 론다스 캄빠시나스를 조직하여 자체적인 경비에 나선 것이다. 론다스 캄빠시나스는 치안 문제를 해결하면서 위상이 높아져 나중에는 마을의 대소사를 챙기고, 지방자치단체의 역할을 대신하고, 국가와 현안을 의논하는 단계에 이르렀다(Yrigoyen Fajardo 2002, 162). 센데로 루미노소의 활동 이후 주민들의 생존권까지 위협받게 되면서 론다스 캄빠시나스는 외형적으로는 더욱 급격히 성장한다. 센데로 루미노소의 세력이 강했던 아뿌리막(Apurímac), 아야꾸초, 왕카벨리카(Huancavelica), 후닌(Junín) 4개 주만 해도 3,500개의 마을에서 론다스 캄빠시나스가 조직되었을 정도이다(Starn 2003, 137). 론다스 캄빠시나스의 급성장에는 정부와 군이 센데로 루미노소에 효과적으로 대응하기 위해 이들을 필요로 했다는 점도 크게 작용했다. 이미 알란 가르시아(Alan García, 1985-1990 재임) 정권에서 론다스 캄빠시나스를 활용하기 시작했고, 후지모리 정권(1990-2000 재임) 때인 1991년에는 정부가 이들에게 무기를 대거 지급하기까지 했다. 이런 정책은 센데로 루미노소 퇴치에 분명 효과를 보았다. 더구나 센데로 루미노소의 극단적 폭력과 군의 강경대응으로 해체되어 가던 안데스의 지역공동체가 론다스 캄빠시나스를 통해 다시 조직됨으로써 안데스 주민이 행위자(agency)가 되는 탈근대적인 시민사회로 나아갈 가능성을 보여주었다.⁷⁾ 페루 안데스에도 중앙아메리카의 사례처럼 풀뿌리 민주주의가 정착하고 원주민운동으로도 발전할 수 있을 토양이 형성된 것이다. 게다가 때맞춰서 페루도 1993년 개헌 과정에서 여타 라틴아메리카 15개국처럼 다문화주의적 요소를 첨가해 문화다양성과 원주민들의 관습법을 어느 정도 인정하였다(Yrigoyen Fajardo 2002, 164-167).

그러나 중립적인 인사들이 협조하지 않는다는 이유로 빈번히 살해되는 현실에서(Gomes Pinto 2005, 64-65) 론다스 캄빠시나스가 자율적인 공간을 열어가는 것은 불가능했다. 특히 후지모리 정권에서 테러 퇴치를 명분으로 론다스 캄빠시나스를 적극적으로 활용하면서 자율성이 크게 훼손된다. 정부는 회유와 협박을 적절히 병행하여 론다

7) 론다스 캄빠시나스의 공헌에 대한 자세한 논의는 Starn(2003, 154-156) 참조.

스 캄빠시나스를 아예 군 통제하에 두었다. 1992년 아비마엘 구스만이 체포되어 센데로 루미노소의 위협이 크게 줄어들었음에도 이런 상황은 지속되었다. 후지모리 정권이 선거에서 표를 얻고 신자유주의 정책을 관철시키는 수단으로 룬다스 캄빠시나스를 활용하고자 계속 군 통제하에 두었기 때문이다. 룬다스 캄빠시나스가 군의 하부조직화되면서 각 지방의 주둔군이나 행정기관이 이를 노동력 착취의 도구나 부패 파트너로 활용하는 일도 잦아졌다. 심지어 군이나 지역의 실력자가 사실상 룬다스 캄빠시나스를 접수하는 일도 발생할 정도였다. 이 과정에서 협력을 하지 않는 이들은 센데로 루미노소의 협력자로 지목되거나 사적 형벌을 이유로 탄압을 받았다.⁸⁾ 이런 일들이 발생하면서 군과 민의 화해 분위기가 사라지고 또 다른 형태의 폭력이 야기된 것도 문제지만 룬다스 캄빠시나스 자체의 변질을 가져왔다는 것이 더 큰 문제이다. 과잉방어로 폭력의 악순환의 한 고리 역할을 하기도 하고, 남성만 무기를 잡고 순찰을 하면서 여성 피해가 발생하고, 주민들의 의견보다 군이나 지역 실력자의 의견이 우선시되고, 일부 지도자는 자신의 권력 강화를 위해 룬다스 캄빠시나스 조직을 이용하고 군이나 지방 관료 심지어 마약 조직이나 혁명단체와 결탁하여 부패를 저지르기도 했다.⁹⁾ 비록 진실화해위원회가 1980-2000년 사이의 폭력에 대해 혁명적 좌파에 더 큰 책임을 묻고 있지만 군 통제하의 룬다스 캄빠시나스의 문제점도 지적한 것도 (Gomes Pinto 2005, 64-65) 이 때문이다. 룬다스 캄빠시나스의 구성원 상당수가 원주민이라는 점을 고려하면 근대적 문제설정이 원주민운동의 활성화에 커다란 장애물이 되었던 셈이다.

8) 1993년 페루 헌법이 관습법을 인정했음에도 불구하고 사법부의 저항으로 관습법이 재판에서 실제로 인정받기는 힘들었다. 따라서 룬다스 캄빠시나스가 관습법에 따라 특정인에게 형벌을 내리는 행위는 사적 형벌로 간주되어 법의 처벌을 받을 수밖에 없었다(Yrigoyen Fajardo 2002, 171-174).

9) 이상 룬다스 캄빠시나스의 내부적 문제점 및 본문에서 언급한 군 통제하에 들어가면서 생긴 문제점 등에 대해서는 Starn(2003, 149-152)과 Yrigoyen Fajardo(2002, 170-171) 참조.

III.3. 원주민 정체성의 혼란

센데로 루미노소의 봉기가 야기한 일련의 상황 외에도 페루 원주민운동의 활성화를 제약하는 내적인 요인이 있었다. 원주민 정체성 자체가 혼란스러워 종족의 정치(política étnica)로 수렴되기 쉽지 않았다는 점이다. 이는 복잡다단한 페루 현실에서 비롯되었다. 1990년 대선에서 무명이었던 후지모리가 당선된 사례가 좋은 예이다. 그의 당선은 강력한 후보였던 바르가스 요사와 지지기반이 겹치지 않은 덕분이다. 후지모리가 ‘출로’,¹⁰⁾ 지방, 비공식부문 노동자의 지지를 받았다면, 바르가스 요사는 백인, 리마, 중상류층이 선호했다(Cotler 2005, 19). 원주민들은 ‘출로’, ‘지방’, ‘비공식부문 노동자’의 중 하나 혹은 다수가 원주민의 이해를 대변하는 범주였다. 하지만 기권표가 많았다는 점을 고려하면 원주민이 그 어느 범주에도 동질감을 느끼지 못하는 경우도 많았다는 추론이 가능하다. 아무튼 선거를 통해 표면적으로 드러난 결과만 보아도 원주민 문제가 단순히 종족의 문제가 아니라 종족적·지역적·사회적 문제를 가로지르는 문제임을 알 수 있다. 따라서 원주민들의 여러 가지 요구가 종족의 정치 한 가지로 수렴되기는 쉽지 않은 일이었다. 특히 원주민들 스스로가 자신을 원주민으로 규정하기보다 ‘농민’ 혹은 ‘안데스인’으로 규정하는 경우가 많다. 또한 오랜 문화적 접촉과 근대화 과정에서의 대규모 이주 등으로 원주민 정체성 자체가 많은 변화를 가져왔다.

원주민들이 스스로를 농민으로 규정하는 경향은 계급 정체성이 원주민 정체성에 혼란을 초래한 경우이다. 센데로 루미노소 식의 계급의 정치가 원주민들의 외부에서 일방적으로 부과된 것이 아니라 원주민 스스로도 근대식 문제설정에 경도되어 있는 것이다. 이런 현상은 역사적으로 볼 때 원주민 문제가 경제적 문제라는 인식이 원주민주의의 중요한 한 축을 형성해 왔기 때문에 일어났다. 원주민주의

10) ‘출로’는 다음과 같이 여러 가지 뜻을 지니고 있다: 1) 메스피소, 2) 메스피소 중 원주민 용모가 많이 남아 있는 사람, 3) 고유의 문화 정체성이나 삶의 양식을 상실한 원주민

태동기에 이미 곤살레스 뿌라다가 원주민 문제가 교육문제, 즉 계몽의 문제가 아니라 경제적·사회적 문제임을 지적했고(González Prada s/f, 308), 1920년대에 마리아떼기도 원주민 문제가 경제적 문제, 특히 토지문제라고 주장하면서(Mariátegui 1987, 50) 좌파와 원주민의 제휴가 시작되었다. 이런 전통하에서 원주민들은 차츰 원주민 정체성보다는 계급 정체성을 우선시하게 되었다. 가령, 1959-1962년 꾸스꼬 일대에서 토지점거를 주도한 우고 블랑코(Hugo Blanco)는 원주민 혁명이 아닌 농민혁명을 주창했어도 원주민들의 지지를 이끌어낼 수 있었다(Klarén 2004, 382-383). 특히 인디오의 날(Día del Indio)을 농민의 날(Día del Campesino)로 바꾼 벨라스꼬 정권에서 계급 정체성은 원주민 정체성보다 확실한 우위를 점하게 된다.

물론 우고 블랑코에서 벨라스꼬에 이르는 기간 동안에 원주민들이 계급 정체성을 띠는 것은 쿠바혁명 이후의 시대적 분위기에 크게 영향을 받은 것이며, 라틴아메리카 전반적으로 이미 1980년대부터 퇴조하기 시작하였다. 하지만 안데스의 뿌리 깊은 빈곤 때문에 원주민들이 계급 정체성에 다시 경도될 가능성은 늘 잠복해 있다. 2003년 세계은행 보고서에 따르면 절반 이상의 안데스 주민이 극빈층으로 분류될 정도이기 때문이다(Adrianzén 2005, 109).¹¹⁾

여기서 빈곤이 원주민에게만 해당되는 것이 아니라 안데스 전반적인 현상이라는 점을 주목할 필요가 있다. 페루 안데스 중남부와 남부의 경우는 에콰도르 안데스, 페루 북부 안데스, 태평양 연안 등의 타지역보다 농업생산성이 낮아서(Golte 2004, 288-291) 역사적으로 볼 때 식민 시대부터 가난한 지역이었다. 게다가 근대화 과정을 거치면서 페루 안데스는 더욱 낙후되었다. 근대화의 원천이었던 초석, 구아노(guano), 수산업은 안데스 지역과 사실상 무관했다. 2차 세계대전 이후의 전 세계적인 경기 호조나 후지모리의 신자유주의 도입도 해안과 안데스의 격차를 더욱 심화시켰을 뿐이다.¹²⁾ 이러한 불균등발

11) 이러한 극도의 빈곤이 원주민 공동체를 해체시켜 문화다양성 자체를 말살할 가능성까지 우려되는 상황이다(Degregori 2003, 220).

12) 1961년 통계에 따르면 1인당 국민소득이 리마가 870달러인데 비해 페루 남부 안데스는 280달러에 불과할 정도였다(Klarén 2004, 393-394). 심지어 벨라스꼬의 농업개혁

전으로 인해 일찍부터 ‘두 개의 페루’가 존재한다는 인식이 생겨났다. 곤살레스 뿌라다나 마리아떼기의 예에서 알 수 있듯이 원주민 대다수가 안데스에 거주하는 현실에서 불균등발전 문제는 자연스럽게 원주민주의와 연계될 수밖에 없었고(González Prada 1979, 73; Mariátegui 1987, 204), 안데스 주민들이 느끼는 상대적 박탈감이 안데스성(andinidad)이라는 범주의 지역 정체성을 형성하면서 때때로 원주민 정체성의 혼란을 초래하게 된다. 안데스 주민들 중에서 자신을 ‘원주민’이 아닌 ‘안데스인(andinino)’으로 규정하는 경우가 많기 때문이다. 가령, 센데로 루미노소가 극단적인 혁명노선을 천명했는데도 초기에 아야꾸초인들의 지지를 얻을 수 있었던 것은 오직 와망가 대학만이 유일한 ‘산업’역할을 하던 지역적 낙후성과¹³⁾ 중앙정부가 아야꾸초 주에 대한 예산 배정에 인색하다는 반리마정서가 크게 작용했다(Klarén 2004, 444-447). 이러한 정서는 센데로 루미노소로 막대한 피해를 본 뒤에도 사라지지 않았다. 가령, 진실화해위원회가 구성될 때 아야꾸초 주민들의 강력한 요구사항 중 하나가 리마인들로만 위원을 구성하면 안 된다는 것이었다(Quinteros 2003, 262).

계급의 정치나 안데스성보다 원주민운동의 토대를 취약하게 하는 것은 문화적 접촉과 이주이다. 원주민들은 정복 후 수백 년에 걸쳐 외래문화와 접촉해 왔기 때문에 그들의 정체성도 변화할 수밖에 없었다. 가령, 잉카 시대의 혈족-경제 공동체인 아이유(ayllu)를 찾아 나선 야심찬 기획연구로 유명한 1957년의 궤로(Q'ero) 탐험은 기대와는 달리 궤로 공동체가 식민시대에 이미 그 성격이 완전히 변질되었다는 결과를 얻었다(Pajuelo 2005, 141-412). 원주민 정체성은 근대화 과정에서 더욱 급격한 변화를 겪었다. 식민 시대와는 달리 대규모 이주가 촉발되었다는 점이 원주민 정체성 변화에 결정적인 영향을 끼친 요인 중 하나였다. 대규모 이주는 리마와 중부 안데스를 잇는 도

도 안데스 지역이 해안 지대에 비해 부진했다. 농업개혁의 수혜를 입은 이들은 대략 전체 농민의 1/3~1/4 정도로 추산되는데, 원주민 인구가 많은 안데스는 이 평균치에 크게 못 미쳤다고 한다(Klarén 2004, 432). 후지모리 시대 안데스 지역에 극빈층이 늘어난 것에서는 앞에서 이미 언급하였다.

13) ‘와망가’는 ‘아야꾸초’의 옛 이름이며, 아비마엘 구스만이 이 대학에서 교수로 재직하며 센데로 루미노소를 조직했다.

로가 건설된 직후인 1930년대부터이다. 오드리야 정권(Manuel Odría, 1948-1956 재임) 때는 ‘뿌에블로 호벤(Pueblo Joven)’이라고 부르는 빈민가가 리마 변두리에 우후죽순처럼 들어서기 시작했을 정도이다. 이런 변화로 인해 1960년대 아니발 끼하노(Aníbal Quijano)는 페루 전체가 출로화(cholificación)되었다고 규정했다(Carillo 2005, 197). 해안/안데스, 꼬리오요/원주민의 대립구도가 무의미해졌음을 주장한 것이다. 근대화는 안데스도 변화시켰다. 아르케다스는 이미 1950년대에 왕카요(Huancayo) 지방의 만파로 계곡(Valle del Mantaro)의 삶의 양식과 원주민 정체성이 근대화에 발맞춰 변화하고 있다는 일련의 연구를 내놓았다(Arguedas 1987, 9-79). 이러한 변화가 안데스의 지역감정이나 빈곤을 해소하는 데 의미 있는 역할을 하지는 못했지만, 이처럼 원주민들 중 상당수가 도시민이 되고 근대화와 세계화를 거치면서 농촌 지역까지 삶의 양식이 급격히 변화한 상황에서 과연 원주민운동이나 원주민 개발모델 등이 유효한지 하는 근본적인 질문이 제기될 수밖에 없다(Sieder 2002, 13-14).

IV. ‘내 안의 다양한 우리’

원주민 정체성이 계급, 안데스성, 정체성 변화 등에 의해 희석되어 원주민운동의 발현이 힘든 상황에서도 2001년 원주민 대통령인 톨레도 집권을 계기로 문화다양성 요구가 분출한다. 정확히 말하자면 톨레도의 등장보다는 2000년 후지모리의 퇴장이 더 큰 역할을 하였다. 그의 퇴장이 페루에서 마침내 근대적 문제설정이 폐기되고 탈근대적인 의제가 본격적으로 논의되는 전환점이 되었기 때문이다.¹⁴⁾ 아무

14) 사실 변화의 조짐은 1980년대부터 있었다. 문화다양성, 환경, 지속가능한 발전, 사회화, 상호문화성 등이 전세계적인 의제로 떠오르면서 페루에도 이에 대한 관심이 증가하기 시작했다(Degregori 2005, 52-53). 1980년대에는 시민단체들도 급격히 증가하여 이런 의제들을 토의할 공간을 조금씩 열어가고 있었다. 1988년 이미 218개에 달한 시민단체는 후지모리 정권 때인 1996년에는 900개까지 늘어났다(Ávila Molero 2005, 429). 테러 근절을 명분으로 한 후지모리의 억압적인 정치가 탈근대적인 의제들의 활발한 논의에 커다란 제약이 되었을 뿐, 논의 자체가 존재하지 않았던 것은

튼 뜰레도 시대에 사회 각계각층의 탈근대적인 요구사항이 붓물처럼 쏟아지는 가운데 원주민운동도 활성화되었다. 2001년 정부 주도로 설립된 CONAPA(Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afro-Peruanos)는 비록 부패와 대표성 문제로 2004년 활동을 중단하지만, 원주민 문제가 국가적 의제로 격상되었음을 보여준 사례이다. 이에 따라 의미 있는 원주민운동이 페루에는 존재하지 않는다는 기존 시각이 설득력을 잃기 시작했다. 1997년 조직된 원주민 단체인 COPPIP(Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú)가 그런 시각을 반박하는 것은 물론이고(COPPIP 2003),¹⁵⁾ 이 단체나 1998년부터 활동한 CONACAMI(Coordinador Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería)가 원주민들이 자발적으로 참여하여 전국적·국제적 네트워크를 구축해 나가고 있다는 점을 들어 기존 시각을 반박한 주장이(Lucero y García Sarah 2006) 공감대를 형성하기 시작하고 있다.

페루에도 의미 있는 원주민운동이 생겨난 것은 대단히 긍정적으로 평가해야겠지만 이에 대한 우려도 증폭되고 있다. 가령, 미국 국가정보위원회(NIC)가 향후 15년 동안의 세계를 예측한 보고서 『세계의 미래지도』(*Mapping the Global Future: Report of the National Intelligence Council's 2020 Project*, 2004)에 동조하는 의견이기는 하지만 안테스 국가들의 통치가능성(governability)에 대한 회의는(Cotler 2005, 3-4) 1990년대부터 임기를 채운 대통령이 손에 꼽을 지경인 에콰도르와 볼리비아의 사례에 비추어보면 전혀 근거 없는 우려가 아니다. 더구나 2006년 페루 대선에서 한때 당선이 유력시되던 우말라(Ollanta Humala)가 볼리비아의 끼스빠(Felipe Quispe)처럼 유럽계 백인 축출을 주장하는 원주민운동 노선을 천명한 일은 나치즘과 다를 바 없는 역인종주의라는 비판을 자아내기 충분했다(Radu 2005). 때로는 원주민들이 말하는 다문화주의나 상호문화성 혹은 문화다양성 등이 보편적인 용법과 다르게 사용되는 사례도 발견할 수 있다. 가령, 제헌의회

아니다.

15) COPPIP는 2006년 CONAIP(Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú)로 개명함.

소집을 강력하게 주장하는 멘디빌의 경우가 그렇다. 그는 페루가 다 인종, 다문화, 다언어 등의 원칙이 존중되는 개헌이 필요하다고 주장한다. 그러나 그는 안데스 주민을 ‘인디오’가 아닌 ‘안디노’로 규정하고, 페루가 해안과 안데스가 대립하는 국가가 아니라 안데스 국가이며, 따라서 개헌을 거쳐 안데스연방공화국(República Federal Andina)으로 거듭나야 한다는 모순된 주장을 펼친다(Mendivil 2003).

이러한 문화적 계토화 현상은 다문화주의에 입각한 차이의 정치가 새로운 갈등의 씨앗이 되고 있음을 보여주고 있다. 따라서 다문화주의를 보완하거나 넘어서는 개념을 모색할 필요가 있다. 어차피 계층적·종족적·지역적 문제가 복잡하게 얽혀 있어 무엇이 진정한 원주민 문제인지 가늠하기 힘들고, 원주민들도 하나의 정체성이 아닌 복합적인 정체성을 동시에 가질 수 있는 페루 현실에서 다문화주의는 궁극적인 지향점이 될 수 없기 때문에 더욱 그렇다.

그래서 페루 일각에서는 다문화주의 대신 상호문화주의를 대안으로 제시하기도 한다(Degregori 2005, 58-62). 문화다양성협약이 통과되기까지 다문화주의에서 상호문화주의로 이론적 틀이 전환되었다는 점을 고려하면 상호문화주의에 대한 관심 자체는 새삼스러울 것이 없다. 문제는 페루 현실에서 상호문화주의가 적합한가 하는 것이다. 경제적·정치적·사회적 격차가 큰 집단끼리 민주적이고 평등한 교류가 쉽지 않다는 점이나, ‘교류’에 대한 강조는 결국 모든 장벽을 무너뜨리고자 하는 초국적 자본의 이해에 부응하는 것이라는 점을 들어 상호문화주의를 비판하는 시각이 존재하기 때문이다.

인류학자로 상호문화주의의 옹호자인 데그레고리는 ‘내 안의 다양한 우리(un Nosotros diverso)’라는 개념을 내세워 상호문화주의에 대한 비판을 극복하고자 한다. 그는 인류학이 타자와의 관계설정 문제가 중요한 과제였던 서구 팽창기의 산물이고, 제국주의적 시선과 ‘선량한 야만인’ 개념을 지닌 낭만주의적 시선이 크게 보아 타자에 대한 두 가지 태도라고 규정한다(Degregori 2005, 21-22). 그에 따르면 서구 인류학과 라틴아메리카 인류학의 근본적인 차이는 전자가 주로 타자를 연구대상으로 삼는 데 반해, 후자는 자기 자신을 연구대상으

로 삼는다는 점이다. 라틴아메리카 인류학자가 자기 자신을 연구대상으로 한다고 해서, 이것이 곧 자신의 문화를 연구대상으로 삼는다는 것을 의미하지 않는다(Degregori 2005, 23). 가령, 원주민을 연구대상으로 삼은 라틴아메리카 크리오요 인류학자의 경우 타자의 문화를 연구하는 것이기 때문이다. 결국, 데그레고리에 따르면 라틴아메리카 인류학은 자기 나라 속의 타자(el Otro del propio país)를 연구하는 학문이다(Degregori 2005, 23).

서구의 타자는 외부에 존재하는 데 반해 라틴아메리카의 타자는 내부에 존재한다는 사실은 무엇을 의미할까? 데그레고리는 식민시대 메스띠소 예수회 신부인 프란시스코 데 아빌라(Francisco de Ávila, 1573-1647)의 예를 들어 설명한다. 그는 우상숭배를 가차 없이 단죄하면서도 와로치리(Huarochiri) 지방의 ‘이교도’ 신화를 애정을 가지고 수집하였다. ‘혐오(horror)’와 ‘매혹(fascinación)’이 교차하는 태도를 보인 셈이다(Degregori 2005, 27). 이는 한편으로는 아빌라가 제국주의적 시선과 낭만주의적 시선을 동시에 지녔다고 해석할 수 있다. 이때, 주체는 아빌라 신부이며 와로치리는 아빌라 신부에 의해 수동적으로 묘사되고 정의되는 객체에 불과하다. 즉, 와로치리는 아빌라 신부의 시선에 따라 철저히 타자화되고 있는 것이다. 하지만 또 다른 해석이 가능하다. 아빌라의 내면에 자기 자신에 대한 경멸과 자긍심이 동시에 존재한다는 해석이다. 이때 아빌라 신부는 자기 자신을 타자화시키기도 하고 주체화시키기도 한다. 타자가 주체의 외부가 아닌 내부에 존재할 때 주체와 타자를 엄격하게 구분하는 근대적 주체 개념의 존립기반이 흔들리기 시작하는 것을 알 수 있다.

데그레고리가 말하는 ‘내 안의 다양한 우리’는 모든 페루인이 다 단일주체로 정의되기 힘들다는 이러한 인식에서 출발하여 하나의 주체 안에 다양한 정체성이 존재할 수밖에 없는 페루의 특수한 현실을 인정할 것을 요구하는 개념이다. 종족, 계급, 지역 등 여러 범주가 개입하여 생기는 복잡다단한 정체성을 ‘혼란’이라고 보지 말고 수용할 것을 촉구하고 있는 것이다. 다중 정체성은 다문화주의가 빠질 수 있는 함정인 문화적 게토화를 방지할 수 있다. 또한 집단간의 대등

한 교류 여부가 쟁점이 될 수밖에 없는 상호문화주의를 보완하는 것이다. 교류가 주체의 외부에서만 이루어지는 것이 아니라 내부에서도 이루어지고 있다고 주장하고 있기 때문이다.

데그레고리는 ‘내 안의 다양한 우리’라는 정체성을 지닌 대표적인 인물로 원주민주의를 대표하는 소설가이자 인류학자인 아르케다스를 꼽는다. 백인과 원주민, 해안과 안데스, 스페인어와 케추아어 등 두 세계의 가교 역할을 한 아르케다스의 이력과 자신의 정체성을 ‘근대적인 케추아인(un individuo quechua moderno)’, 기독교어와 인디오어, 스페인어와 케추아어를 동시에 자랑스럽게 말하는 행복한 페루인이라고 규정하고 있는 아르케다스의 인식을 높이 산 것이다 (Degregori 2005, 45).¹⁶⁾

‘내 안의 다양한 우리’는 아직까지는 하나의 제안에 불과하다. 원주민의 뿌리 깊은 소외감이 계층간 갈등과 안데스 주민의 지역감정과 결합하여 원주민운동이 급진화하여 결과적으로 센데로 루미노소가 저지른 오류, 즉 소수가 다수의 인권을 유린하는 오류를 답습하지 않을까 하는 우려에서 출발한 진지한 고민일 뿐이다. ‘내 안의 다양한 우리’는 식민지배자와 피식민자의 문화적 충돌 및 융화라는 역사적 사실 및 근대화 과정을 거치면서 가속화된 이주와 문화적 혼합이라는 사회 현상을 고려하여 페루 현실에 맞는 상호문화주의를 추구한다는 점에서는 분명히 장점이 있다. 하지만 ‘우리’, 즉 모든 페루

16) 아르케다스는 1964년 장편소설 『모든 피』(*Todas las sangres*)를 출간한다. 이 작품은 렌돈 윙카라는 의식 있는 원주민 지도자를 통해서 강력한 원주민운동의 탄생과 종족의 정치의 가능성을 예고하였다. 하지만 당시에는 그의 제안이 빛을 보지 못했다. 1965년 이 소설에 대한 라운드 테이블에서 페루의 사회과학자들은 도시화가 진전되는 상황에서 원주민운동이나 종족의 정치가 가능할지 의구심을 표명했다(VV. AA. 1985). 『모든 피』의 등장인물들 중에서 논란거리가 된 또 다른 인물은 돈 브루노(Don Bruno)이다. 미스띠(misti: 페루 안데스에서 주로 백인을 지칭하는 용어이지만 때로는 백인처럼 우월적 사회적 지위를 지니고 있는 메스띠소를 지칭하기도 함)이면서도 원주민들과 안데스 세계관을 공유하고 친원주민 성향을 지닌 인물이다. 반대로 렌돈 윙카는 원주민이지만 리마 이주 경험을 통해 페루의 복합적인 현실을 깨달는 인물로 재탄생한다. 돈 브루노와 렌돈 윙카의 복합적인 정체성은 상호문화주의나 데그레고리의 ‘내 안의 다양한 우리’라는 개념과도 부합된다. 1969년 사망 이후 잊혀져가던 아르케다스가 1980년대부터 다시 서서히 각광을 받게 된 것은 그가 빠니야의 지적처럼(Pinilla 1999, 308-310) 여러 문화의 수렴이 가능한 문화다양성 가능성을 천착했기 때문이다.

인이 자신의 정체성이 복합적이라는 것을 자각해야 한다는 점은 매우 이상적인 요구라는 문제점이 있다. 더구나 데그레고리가 요구하는 대로 통시성(역사적 배경)과 공시성(사회적 현실)을 동시에 고민해야 한다는 점은 페루 원주민운동이 지닌 딜레마가 만만치 않다는 점을 시사한다.

V. 결론

리고베르따 멘추나 사빠띠스따 민족해방군의 활동은 라틴아메리카 원주민들에게 고무적인 일이었을 뿐만 아니라 전세계적으로도 이들의 인권에 대한 관심을 촉발시켰다. 원주민들에게 압도적으로 불평등한 현실 속에서 그들이 생존권을 보장받고 문화다양성을 인정받기 위해서는 국가가 적극적인 다문화주의 정책을 펼쳐 정치적·경제적·사회적 불평등을 해소하는 것이 그 첫걸음이 되어야 할 것이다. 그리고 이러한 정책을 수립, 시행하기 위해서는 지속적인 문제 제기를 할 역량을 갖춘 원주민운동의 존재가 불가피하다.

그러나 다문화주의에도 가장 온건적인 수준에서 가장 급진적인 수준까지 여러 가지 유형이 있다(정갑영 외 2004, 15-16). 그리고 라틴아메리카의 원주민국가들이 대체로 수많은 종족으로 구성되어 있다 보니 원주민운동도 여러 갈래가 있고 그중에서는 분리 독립 다원주의 수준의 가장 급진적인 형태의 다문화주의를 추구하는 경우도 있다. 상호문화주의가 다문화주의의 대안으로 떠오를 수밖에 없는 것은 이런 맥락에서이다.

물론 상호문화주의가 문화 교류를 강조할 때 원주민들의 가장 시급한 현안인 생존권과 문화다양성에 대한 논의의 초점을 흐릴지도 모른다는 우려는 존재한다. 더구나 페루처럼 센데로 루미노소와 후지모리의 근대적 문제설정이 원주민들의 다문화적 요구를 완강하게 제약한 국가에서 다문화적 정책의 입안과 시행은 지속되어야 할 것이다. 하지만 페루에서 원주민운동이 활성화된 지 불과 10년 남짓 되

었을 뿐인데 벌써 우말라처럼 나치즘적 인종주의를 표방하여 보편적 인권과 충돌하고 원주민운동의 순수성을 훼손하는 사례가 발생하였다. 그렇다면 ‘내 안의 다양한 우리’ 같은 류의 고민, 즉 문화다양성을 내면화시킨 새로운 주체가 주도하는 사회운동으로 원주민운동을 발전시키려는 고민이 없이는 원주민운동의 순수성과 지속성은 보장받기 힘들 것이다.

Abstract

En el Perú, el movimiento indígena no era tan activo como en otros países latinoamericanos con significativa población indígena, lo cual se debió principalmente al ambiente violento engendrado por Sendero Luminoso y el régimen de Fujimori. Pero existen otros motivos que impidieron el surgimiento del movimiento indígena: los indígenas mismos no querían identificarse como indígenas recurriendo a otras categorías de identidad como ‘campesino’ y ‘andino’; además, a causa de un largo contacto con culturas foráneas y de constantes inmigraciones hacia la costa en el proceso de modernización y globalización, la identidad de los indígenas ha sufrido transformaciones tanto que ha llegado a ser una categoría difícil de definir. Pese a estas circunstancias, el movimiento indígena se ha activado a partir de fines de los 90. Gracias a ello, hoy en día mucha gente está consciente de la necesidad de políticas multiculturales para garantizar derechos humanos de los indígenas. Pero el movimiento indígena a veces comete el error de encaminarse al aislamiento cultural, lo cual exige un nuevo concepto que corrija o supere el multiculturalismo. El interculturalismo, que es la base de la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales adoptada por UNESCO, llamó atención de varios activistas en relación con el indigenismo peruano. Y ‘un Nosotros diverso’ de Carlos Iván Degregori es un concepto elaborado a partir del

interculturalismo. Degregori insiste en la necesidad de un sujeto consciente de que en el contexto del Perú toda la gente tiene identidades diversas dentro de sí mismo.

Key Words: Derechos humanos, Indígena, Perú, Andes, un Nosotros diverso / 인
권, 원주민, 페루, 안데스, 내 안의 다양한 우리

논문투고일자: 2007. 02. 02

심사완료일자: 2007. 02. 13

게재확정일자: 2007. 02. 20

참고문헌

- 김광익(1998), 「다문화주의의 시각」, in 유네스코한국위원회 기획 한 상진 편 『현대사회와 인권』, 나남, pp. 75-83.
- 김기현(2005), 「라틴아메리카 원주민 인권: 문화적 다양성의 지향」, 라틴아메리카연구, Vol. 18, No. 3, pp. 85-119.
- 유네스코(2005), 「문화적 표현의 다양성 보호와 증진 협약」, (유네스코한 국위원회 옮김), http://www.unesco.or.kr/kor/ency/data/culdiv_kor.doc.
- 유네스코한국위원회 역음(1995), 『인권이란 무엇인가- 유네스코와 세 계인권선언의 발전과 역사』, 오름.
- 이봉철(2001), 『현대인권사상』, 아카넷.
- 마르코 마르티니엘로(2002), 『현대사회와 다문화주의』, (윤진 옮김), 한울.
- 미셸린 이샤이(2005), 『세계인권사상사』, (조효제 옮김), 도서출판 길.
- 정갑영 외(2004), 「문화다양성 국제협약 대응방안 연구」, 한국문화관 광정책연구원 보고서.
- 페루 진실화해위원회(2003), *Informe final*, <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>.
- Adrianzén, Alberto(2005), “Institucionalidad, pobreza y política en el Perú”, en Ramón Pajuelo y Pablo Sandoval(com.), *Globalización y diversidad cultural: una mirada desde América Latina*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 99-112.
- Aquézolo Castro, Manuel(1987), *La polémica del indigenismo*, recopilación, 2a ed., Lima: Mosca Azul.
- Arguedas, José María(1987), *Formación de una cultura nacional indoamericana*, 4a ed., México D.F.: Siglo XXI.
- Ávila Molero, Javier(2005), “Los dilemas del desarrollo: antropología y promoción en el Perú”, en Carlos Iván Degregori(ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, 1a reimpresión, Lima: Pontificia Universidad Católica del

- Perú/Universidad del Pacífico/Instituto de Estudios Peruanos, pp. 413-442.
- Bennett, Tony et al.(2005), *New Keywords: A revised vocabulary of Culture and Society*, Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Carrillo, Hugo(2005), “La dimensión étnica de la desigualdad en el Perú”, en Eduardo Toche(com.), *La desigualdad en el Perú: situación y perspectivas*, Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, pp. 161-201.
- COPPIP(Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú)(2003), “¿Quién dice que no hay movimiento indígena en el Perú?”, http://www.quechuanetwork.org/news_template.cfm?news_id=1105&lang=q.
- Cotler, Julio(2005), “Bolivia-Ecuador-Perú, 2003-2004: ¿tempestad en los Andes?”, Real Instituto Elcano, Documento de Trabajo(DT) 51/2005, pp. 1-26.
- Degregori, Carlos Iván(2003), “Perú: identidad, nación y diversidad cultural”, en Patricia Oliart(ed.), *Territorio, cultura e historia*, Lima: Cooperación Alemana al Desarrollo/Prom Perú/Instituto de Estudios Peruanos, pp. 212-228.
- _____ (2005), “Panorama de la antropología en el Perú”, en Carlos Iván Degregori(ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, la reimpresión, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad del Pacífico/Instituto de Estudios Peruanos, pp. 20-73.
- Golte, Jürgen(2004), “El desarrollo de las culturas andinas a partir de su inclusión al ‘Sistema Mundial Moderno’ y de la Globalización”, en Ramón Pajuelo y Pablo Sandoval(com.), *Globalización y diversidad cultural: una mirada desde América Latina*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 282-301.
- Gomes Pinto, Vitor(2005), *Guerra en los Andes*, Quito: Ediciones

Abya-Yala.

- González Manrique, Luis Esteban(2005), “‘Ethno-nationalism’: new interethnic tensions in Latin America”, Real Instituto Elcano, Area: Latin America-ARI, No. 59, pp. 1-8.
- González Prada, Manuel(1979), “Discurso en el Politeama”, in Manuel González Prada, *Páginas libres*, Lima: Editorial Universo, pp. 70-77.
- _____(s/f), “Nuestros indios”, in Manuel González Prada, *Horas de lucha*, Lima: Lima S.A., pp. 287-309.
- Klarén, Peter F.(2004), *Nación y sociedad en la historia del Perú*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- König, Hans-Joachim(ed.)(1998), *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*, Frankfurt: Vervuert.
- Kymlicka, Will(1996), *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós.
- Lucero, José Antonio y María Elena García Sarah(2006), “Reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo”, <http://antropologicas.wordpress.com/2006/12/29/>.
- Mariátegui, José Carlos(1987), *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 49a ed., Lima: Amauta.
- Mendivil, José(2003), *¿En qué nación queremos vivir los peruanos del siglo XXI?*, Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Pajuelo, Ramón(2005), “Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú”, en Ludwig Huber(ed.), *Ayacucho: centralismo y descentralización*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 123-179.
- Pinilla, Carmen María(1999), “Tradición y universalidad en José María Arguedas”, en Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero(eds.), *Cultura y Globalización*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad del Pacífico/Instituto

- de Estudios Peruanos, pp. 307-324.
- Quinteros, Enver(2003), “Ayacucho: transición democrática y la Comisión de la Verdad y Reconciliación”, en Ludwig Huber(ed.), *Ayacucho: centralismo y descentralización*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 251-265.
- Radu, Muchael(2005), “Andean Storm Troopers”, <http://www.frontpagemag.com/Articles/ReadArticle.asp?ID=16843>.
- Sieder, Rachel(2002), “Introduction”, in Rachel Sieder(ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Hampshire: Palgrave, pp. 1-23.
- Starn, Orin(2003), “Villagers at Arms: War and Counterrevolution in the Central-South Andes”, in Erick D. Langer and Elena Muñoz(eds.), *Contemporary Indigenous Movements in Latin America*, Wilmington, DE: Scholarly Resources Inc., pp. 135-167.
- Vargas Llosa, Mario(2004), *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, 2a reimpresión, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- VV. AA.(1985), *Mesa redonda sobre Todas las sangres*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel(2002), “Peru: Pluralist Constitution, Monist Judiciary- A Post-Reform Assessment”, in Rachel Sieder(ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, New York: Palgrave Macmillan, pp. 157-183.