

## 라틴아메리카의 근대성/(탈)식민성 기획과 상호문화성의 상응성\*

안태환(부산외대 중남미지역원)\*\*

- I. 들어가는 말
- II. 근대성 개념의 다의성
- III. 근대성 비판이론으로서의 근대성/(탈)식민성 기획
- IV. 다문화주의(Multiculturalismo)에 대한 비판으로서의 상호문화성(Interculturalidad) 담론
- V. 결론

### I. 들어가는 말

2000년대 후반부에 들어 그동안 전 세계를 통합시켰다고 자부하던 신자유주의 세계화의 흐름에 위기가 왔다. 지나치게 금융자본주의가 주도하는 경제 즉, 신자유주의 헤게모니가 균열되고 흔들리게 된 것이다. 이에 따라 인식론적, 철학적 장에서도 신자유주의의 허상을 비판적으로 폭로하는 담론들이 많이 생산되고 있다. 그러나 신자유주의 세계화의 전성기라고 할 수 있는, 따라서 유럽의 진보적 지식인들도 거의 모두 대안이 없다고 하던 90년대에 일군의 라틴아메리카의 지식인들은 새로운 인식론 체계를 제시했다. 이들을 본 논문에서

\* 이 논문은 2008년 교육과학기술부의 재원으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임(KRF-2008-362-A00003).

\*\* Tae-Hwan Ahn(Pusan University of Foreign Studies, Institute of Iberoamerican Studies, tomy30@hanmail.net), "La Correlación entre la modernidad/(de)colonialidad y la interculturalidad".

는 근대성/(탈)식민성 기획<sup>1)</sup>으로 부를 것이다. 이 기획의 선두주자인 아니발 까하노는 “식민성과 근대성/합리성(Colonialidad y modernidad/racionalidad)”이란 논문을 1992년에 발표한다.<sup>2)</sup> 그는, 16세기 초의 라틴아메리카 정복으로부터 시작된 근대성이 실은 식민성과 자본주의 체제의 시작이었음을 밝히고 있다.

하지만, 이 같은 주장은 비 주류적 주장임은 물론이다. 왜냐하면 학문적으로나 일상적으로나 근대성의 시작은 18세기 계몽주의 철학에서부터 그 연원을 찾기 때문이다. 근대성은 합리성과 진보의 동의어로 해석되어왔다. 그리고 이를 이어받은 합리주의 철학에 의해 근대성은 보편적 진리로 인식되어왔다. 하지만 근대성은 매우 복잡하고 애매한 개념이다. 보는 시각에 따라 아주 다양하고 중층적인 의미부여와 해석을 내릴 수 있는 개념이다. 본 논문에서는 예술과 문학에서의 모더니즘과 포스트모더니즘을 다루지 않을 것이다.

위에서 지적하듯이 근대성/(탈)식민성 기획이 비 주류적 주장이지만 그럼에도 불구하고 우리에게 강한 설득력을 보이는 것은 시대정신과 맞닿아 있기 때문일 것이다. 현재의 시대정신은 신자유주의 경제체제의 한계를 보이는 커다란 경제위기와 함께 우리 모두 공감하는 생태적 위기에 대한 대안추구의 절박성으로 인해 자본주의 체제 이후의 너머를 상상하게 된 것이다. 1991년의 현실 사회주의의 몰락으로 신자유주의 체제는 전 세계로 헤게모니를 넓혀갔지만 곧 모래위의 성과 같은 허상을 드러내기 시작한다. 무엇보다 선·후진국을 막론하고 민주주의의 후퇴는 근본적인 패러다임의 모색을 요구하게 되

1) 근대성/(탈)식민성 기획은 90년대 이후 연구 논문을 활발하게 생산하고 있는 에콰도르의 키토에 있는 안디나 시몬 볼리바르 대학교의 캐더린 월쉬교수를 비롯하여 아니발 까하노, 아르투로 에스꼬바르, 월터 미놀로, 엔리케 뒤셀, 페르난도 꼬로닐, 산티아고 카스트로 고메스, 하비에르 산히네스, 아리루마 꼬위등의 연구 그룹을 말한다. 주로 에콰도르, 콜롬비아, 베네수엘라, 페루, 볼리비아, 미국의 학자들로 구성되어있다. 이들을 근대성/식민성/탈식민성 기획(Programa Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad)의 약자로 PM/C/D로 부르기도 한다. Santiago Castro-Gómez y Ramon Grosfoguel(2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: IESCO 참조.

2) 상기 논문은 *Revista del Instituto Indigenista Peruano*, Vol. 13, No. 29, Lima, 1992에 실렸음.

었다.

그러나 기껏 나오는 대안은 ‘제 3의 길’과 같은 중도의 정치철학이나 ‘지속가능한 성장’ 정도에 그칠 뿐이었다. 이 같은 맥락에서 라틴아메리카 인문학자들에 의한 서구 중심의 인식론적 틀의 비판적 전복을 통해 자본주의 체제 자체의 성찰적 변화를 꿈꾼다는 것은 커다란 의미를 가질 수밖에 없다. 무엇보다도 라틴아메리카의 여러 소수자들(원주민, 가난한 사람들, 농민 등)이 90년대에 들어와 격렬하게 ‘새로운 사회운동’을 펼쳐온 역사적 맥락에 주목하여야 한다. 예를 들어, 아르헨티나에서는 1993년에 대중들이 메넴 정부의 신자유주의 정책에 반대하여 ‘산티아고 주민 폭동’(Isabel Rauber 2002, 5)을 일으켰다. 즉, 90년대의 라틴아메리카에서는 새로운 패러다임에 기초한 변혁을 꿈꾸는 인식론적 전환 외에 새로운 성격의 사회운동의 실천이 함께 있었다.

근대성/(탈)식민성 기획의 라틴아메리카의 맥락적 전통으로는 해방신학, 종속이론, 문화연구, 문화적 혼종성, 하위체계의 소수자이론 등 다양하고 복합적인 스펙트럼을 들 수 있다(Escobar 2003, 53). 즉, 60년대 이후 라틴아메리카는 정치 경제적 강대국이 아니었지만 늘 기존의 근대성과 자본주의 체제의 허위의식에 항상 도전해왔다. 이 같이 오랫동안 축적된 비판이론의 바탕위에서 총체적으로 자본주의 체제에 대한 인식론적 차원의 문제제기를 하게 되었다. 다시 말해, 기존의 근대성 개념에 대한 비판을 통해 학문적 지향점으로 비-자본주의를 유토피아로 삼게 된 것이다. 그러므로 근대성/식민성을 비판하고 탈근대성/탈식민성을 확보하기 위한 인식론적 노력을 제대로 이해하기 위해서는 범학제적 방식을 통한 사회운동에 대한 경계를 허무는 연구가 필요하다. 그러나 이는 별도의 논문에서 다루고자 한다.

본 논문에서는 라틴아메리카의 ‘지금-여기’의 역사 안에서 근대성이 어떻게 인식되어지고 있는가를 보여주는 근대성/(탈)식민성의 기획과 상호문화성 담론사이의 구조적 상응성에 주목하고자 한다. 다시 말해, 라틴아메리카에서 90년대 이후, 근대성/(탈)식민성 기획이 근대성이 가지는 위계적, 차별적 인식론을 비판하고 그 대안으로 유

립중심문화와 ‘원주민’문화의 상호 병행을 제시하고 있는데 이에 상응하는 흐름이 상호 문화성 담론에서도 생산되고 있음에 주목하려는 것이다. 근대성이 라틴아메리카와 조합될 경우 그것은 아무리 오랫동안 은폐를 시도하더라도 필연적으로 식민성을 가리키게 된다. 물론 식민성과 식민주의의 개념 구분은 필요할 것이다.

끝으로 정치이론과 사회과학 이론에는 두 가지 서로 다른 관점이 있는데 하나는 합리주의-보편주의(rationalist-universalists)이고 다른 하나는 맥락주의(contextualist)의 관점인데 본 논문의 관점은 맥락주의에 서 있음을 밝힌다.<sup>3)</sup> 그러므로, 근대성을 말할 때도 어느 특정한 사회 안으로 들어가 그곳의 역사·사회적 맥락 안에서 그 의미를 천착해야 한다.

## II. 근대성<sup>4)</sup> 개념의 다의성

근대성은 “근대에 출현하는 가치들, 태도들, 원칙들의 경향이나 배치의 특징과 성격”(강내희 2000, 15)을 가리킨다. 그러므로 하나로 단일하게 통합되는 개념이 아니다. 다시 말해 “중요한 것은 근대성을 어떤 보편적 개념으로 고정해서는 안 된다는 것이며 또한 이를 구현하는 특수한 형태가 있다고 보지 않는 것이다”(강내희 2000, 37). 그러나 유럽에 의해 주도되어 보편적, 지배적으로 통용되는 개념은 합리적 근대성의 개념이다. 위르겐 하버마스가 제시하는 합리적 근대성도 중층적인 개념이다. 다시 말해 합리적 근대성의 개념 안에 다

3) ‘합리주의-보편주의’의 관점은 초기 롤스와 하버마스등이 견지하고 있는데, 그들의 주장은 정치이론의 목표가 역사적, 문화적 컨텍스트에 상관없이 유효한 보편적 진리를 세우는데 있다. 그들은 헌법적 민주주의가 이 같은 요구를 충족시키는 체제라는 것을 증명하기 위해 노력한다. 다른 관점은 ‘맥락주의’라고 불릴 수 있는데 마이클 월처, 리처드 로티등이 대표적인 학자들이다. 이들은 주어진 문화의 제도와 실천으로부터 밖에 있는 관점의 가능성을 부인한다. 주로 비트겐슈타인의 영향을 받은 것으로 인정된다. Chantal Mouffe(2000), *The Democratic Paradox*, New York: Verso, p. 63.

4) ‘근대성(modernidad)’을 일부 학자들은 ‘현대성’으로 번역하기도 하나 필자는 근대성으로 번역하고자 한다.

층적인 의미 수준을 가진다.

과학, 도덕, 예술, [...] 문화의 세 가지 차원 각각의 고유한 구조를 전면  
에 부각시킨다. 인식적-도구적, 도덕적-실천적, 미학적-표현적 합리성이  
나타나는 것이다. [...] 모더니티의 기획은 객관적인 과학, 보편적인 도  
덕과 법, 자율적인 예술을 그것들의 내적 논리에 따라 발전시키고자 했  
던 계몽주의의 철학자들에 의해 18세기에 정식화되었다. 동시에 이 기  
획은 그 이전의 지식들이 취했던 비밀스런 형태들로부터 각각의 영역  
의 인식적 잠재력을 해방시키고자 했다.<sup>5)</sup>

합리적 근대성은 역사의 진보에 대한 믿음을 통해 해방적 근대성  
으로 인식되었지만 20세기에 들어와 이런 낙관론은 완전히 깨졌다고  
하버마스도 언급하고 있다. 합리적 근대성이 기대는 최대의 근거인  
과학주의도 흔들리고 있다. 즉, 베이컨-뉴턴주의적 과학관도 지난 약  
500여 년 동안의 지배적 시각이었지만 최근 20여 년 동안 심각한 도  
전이 거세지고 있다. 불확정성 이론이라든가 혼돈 및 열린 체계의  
정상상태의 개념 등을 통해 ‘새로운 과학’이라는 형태를 띠고 있다  
(월러스틴 1993, 137). 합리적 근대성 기획의 실패의 이유는 자본주의  
의 발전과 맞물려 “(실제로) 진행된 사회근대화 과정은 세 가지 가치  
영역 가운데 과학과 기술 영역의 발전만을 선택적으로 촉진하였던  
[...]”(장춘익 1996, 267-268) 불균형의 심각성 때문임을 하버마스 자  
신도 시인하고 있다. 여기서 우리는 근대성과 자본주의의 친화성을  
엿볼 수 있다.

그러나 합리주의 철학자들은 근대성의 구성요소로 자본주의를 인  
식하지는 못했다. 근대성의 발전에서 과학, 도덕, 예술이 서로 분리  
되어 전개될 수 있었던 것은 근대성의 개념 자체를 선형적, 자율적  
으로 분리할 수 있다는 이성의 전제 때문임은 물론이다.

5) 위르겐 하버마스(1985), “Modernity: an incomplete project,” *Postmodern culture*, London: Pluto, pp. 8-15; 스투어트 홀(2000), 『모더니티의 미래』, 전효관 역, 현실문화연구, pp. 422-423에서 재인용. 세 가지 영역 중에서 과학의 영역이 유독 지나치게 발전한 것은 근대성과 밀접한 자본주의 때문이다.

칸트는 형이상학적 전통의 실제적 이성개념 대신에 다양한 계기들로 분화된 이성의 개념을 설정한다. [...] 그는 실천이성의 능력과 판단력의 능력을 이론적 인식과 분리시키고 그들 각각을 자신의 고유한 토대 위에 정립한다. 객관적 인식의 가능성, 도덕적 통찰의 가능성과 심미적 가치평가의 가능성을 정당화함으로써 비판이성은 자신의 고유한 주관적 능력을 확신할 뿐만 아니라 문화전체에 대한 최고의 재판관의 역할을 수행한다(하버마스 1994, 36).

하버마스 뿐 아니라 알랭 뚜렌도 합리적 근대성의 기획이 실패로 이끌어졌음을 시인한다.

합리화된 사회를 이루려는 이러한 시도는 실패로 돌아갔다. [...] 현대성과 근대화, 자본주의와 민족주의 사이에 생긴 이 틈새는 이성의 승리로 정의되는 현대사회에 대한 꿈의 좌절로 귀결된다. 또한 그것은 권력의 폭력성과 욕구의 다양성이라는 현대성의 고전적 질서가 다시 침투하도록 하였다. 현대주의적 이데올로기로부터 남은 것은 과연 무엇인가? 그것은 비판과 파괴와 탈 주술화이며 새로운 세계의 건설이라기보다는 이성의 진로를 방해하는 축적된 장애물들을 파괴하려는 의지와 희열이다(알랭 뚜렌 1995, 52).

알랭 뚜렌도 하버마스과 같이 남아있는 비판의식을 통해 이성이 앞으로도 계속 진군할 것을 요청하는 강한 의지를 보이고 있을 뿐이다.

하버마스가 지적한 근대성 안의 불균형은 아래의 하버마스의 주장과 다음 장에서 살펴 볼 근대성/(탈)식민성 기획 그룹 학자들의 주장, 즉, 근대성과 자본주의는 라틴아메리카에 대한 정복과 착취로부터 시작된 것이라는 주장사이의 괴리보다 더 심각해 보이지는 않는다. 하버마스가 <체계> (화폐/권력과 같은 비언어적 매체에 의해 규정되는 행위기능, 즉 경제체계와 국가 및 정치체계)와 <생활세계> (문화적 재생산, 사회적 통합, 사회화의 기능을 담당하는 특수화된 부분체계를 지닌 보편적 의사소통의 행위영역)의 분화라고 지칭했던 측면은 근대성의 또 다른 특징을 이해하는데 있어서 매우 중요하다(심광현 2000, 55. 재인용). 그리고 근대성의 발전은 “체계에 의한 생활세계의 ‘식민화’”(55)였음을 밝히고 있다. 다시 말해, 근대화는 국가와

시장에 의한 사회영역의 식민화였던 것이다. 바로 이점이, 1970년대 이후 유럽에서 ‘신 사회운동’이 주목받는 맥락이기도 하다. 그리고 하버마스는 오늘날까지의 근대성을 비판적으로 성찰하면서 “행복과 해방을 권력과 생산과 동일시했던”(심광현 2000, 57. 재인용) “이성적 생활형식들이 자연의 기술적 지배와 사회적 노동력의 무자비한 동원과 기만적 공생관계”(57)를 맺어온 근대성의 200년간의 역사에 대한 이성적 비판을 통해 더 이상 민족 국가의 토대위에 묶일 수 없는 보편주의적 가치를 새롭게 찾아내야 한다고 한다.

그러나 자연의 정복, 착취와 비 유럽인종에 대한 정복과 억압에 대한 인식 즉, 식민성의 성찰이 근대성에 대한 비판으로까지 연결되지는 못했다. 보편주의적 가치가 무엇인지는 앞으로 계속해서 의사소통을 통해 풀어나가자는 의미이다. 하버마스가 근대성이 원래의 가치(자유, 평등, 정의)를 잃고 불균형에 빠진 것을 비판하면서 진정한 근대성은 아직 이루어지지 않은 ‘미완의 기획’이라고 하지만 하버마스의 글을 보면 그 진정성이 의심된다. “서양이 아니라면 누가 자신의 전통으로부터 비전을 지닌 통찰과 에너지의 용기를 길어낼 수 있겠는가?”(57)라는 질문은 ‘자연’이란 단어 속에 ‘타자화’된 라틴아메리카의 시각과 신자유주의의 맥락 안에서 볼 때 이렇게까지 기만적으로 근대성의 구성요건인 식민성을 드러내는 경우는 별로 없다고 본다. 서양 인종만이 보편적 가치를 통찰할 능력이 있다고 전제하며 타 인종을 차별하는 ‘지식의 식민성’ 담론이기 때문이다. 게다가, 하버마스 자신도 근대성을 언급하면서, “신세계의 발견과 르네상스와 종교개혁은 근대와 중세 사이의 시대적 전환기를 형성”(하버마스 1994, 23)하는 것으로 이해하고 있다. 이와 같이, 하버마스는 라틴아메리카 정복이 근대를 연 것에 암묵적으로 동의하고 있다. 하지만, 그는 근대성/식민성에 의해 차별된 타자의 시선으로 근대성을 비판하고 있지 않다.

그러나 하버마스에 앞선 헤겔에게는 라틴아메리카가 근대성의 맥락에 아예 ‘타자’로서도 존재하지 않는다. “주체성의 원리가 관철되도록 만든 역사적 핵심 사건들은 종교개혁, 계몽주의와 프랑스 대혁

명이다”(하버마스 1994, 37). 대부분의 유럽인들은 이와 동일한 인식을 가지고 있다. 이 같이 유럽인들은 라틴아메리카에서부터 시작된 근대성을 부인하고, 근대성이 유럽 내재적으로 발전해왔으며 스스로의 인식마저도 속여 왔다고 근대성/(탈)식민성 담론기획의 학자들은 비판하고 있다(Quijano 2000, 221).

### Ⅲ. 근대성 비판이론으로서의 근대성/(탈)식민성 기획

90년대 이후에, 동일한 문제의식을 공유하는 라틴아메리카 안디노 국가들의 인문학자들로 구성된 아니발 끼하노를 위시한 근대성/(탈)식민성 기획 그룹이 나타나게 되었다. 여기서 주목하고 싶은 것은 이들이 상식적으로 통용되는 근대성 개념을 비판하고 ‘다른’ 근대성 개념을 제시하는 인식론적 문제 제기가 왜 90년대에 라틴아메리카에서 표출되었는가 하는 점이다. 실제로, 90년대는 라틴아메리카에게 중요한 분기점이 되는 시기이다. 신자유주의 경제 정책의 적용으로 말미암아 최소한도의 기본적 삶의 지탱이 어려워진 가난한 사람들, 원주민, 농민들 스스로가 사회적 주체로 재정립되면서 이전의 사회운동과는 다른 성격의 새로운 사회운동이 일어난 것이다. 가장 두드러진 차이는 이전에는 좌파 정당과 노조 등이 주도하는 이념적 계급 투쟁의 성격이 짙었다면, 이제는 평범한 대중들이 자신들의 사회적 요구를 주장하기 위해 자기 목소리를 스스로 내기 시작했다는 점이 중요하다. 한편, 정치적으로는 소위 ‘좌파 정부’라고 불리는 급진적 민주주의 정부들의 연쇄적 등장으로 인해 라틴아메리카에 대한 미국 주도의 신자유주의 정치·경제 정책의 구상에 제동이 걸린 시기를 의미한다.<sup>6)</sup>

6) 세계화에 대항하기 위해 90년대부터 시작된 사회운동의 영향으로 2005년에 상징적인 사건이 일어난다. 즉, 미국이 주도했던 ALCA(전 미주 자유무역협정)가 2005년 아르헨티나에서 열린 제4차 미주정상회의에서 좌절된 것이다. 이 같은 변혁의 중심에는 사회운동의 아젠다 외에 민주주의의 재정의란 아젠다가 중첩된다. 그러나 이런 테마들에 대한 연구는 본 논문의 연구범위가 아니므로 상론을 피한다.



근대성/(탈)식민성 기획의 등장은 90년대 이후 본격화된 신자유주의를 반대하는 라틴아메리카 사회운동의 대안적 비전 추구운동과 궤를 같이한다. 그러므로 신자유주의 비판의식이 매우 날카롭다. 아니 발 끼하노에 의하면, “현재 진행 중인 세계화는 무엇보다 라틴아메리카를 구성한 세계적 권력으로 새로운 형식의 유럽 중심적이고 식민적/근대적 자본주의로부터 시작된 과정이 보여주는 절정이다.”(Quijano 2000, 201). 그러므로 현재의 신자유주의 세계화는 라틴아메리카를 무대로 16세기부터 시작된 억압과 약탈의 자본주의 역사의 오랜 발전과정으로 보는 것이다.

세계 체제론의 대표적 학자로 인정받는 이매뉴엘 월러스틴도 대부분의 서구 학자들과 달리 세계화는 이미 16세기부터 시작된 것으로 받아들이고 있다. “세계화가 시작된 날짜로 여러 사람들이 자본주의의 확장과 서구적 근대성이 시작된 16세기로 인식하고 있다.”(García Canclini 2005, 45. 재인용). “역사적 자본주의의 체제는 15세기 말엽 유럽에서 탄생했는데 시간이 지남에 따라 공간적으로 팽창하여 19세기 말엽까지는 지구 전체를 뒤덮게 된 것이다.”(월러스틴 1993, 20). 월러스틴의 세계 체제론의 시각에서 볼 때 90년대 이후 라틴아메리카에서 기존의 자본주의 체제에 대해 인식론적, 실천적 대안의 움직임이 강화된 것은 세계체제가 가지는 내재적 이유 때문으로 해석할 수 있다. 자본의 끝없는 축적을 보장하기 위해서는 “지리적인 차별화 방법 외에는 달리 방법이 없는데, 세계체제의 여러 지역 중 좀 더 혜택받는 지역들에서 유효수요를 늘리기 위한 어떤 정치적 조치들(임금수준의 인상 등)이 취해질 때마다 다른 지역들에서는 낮은 임금수준으로 생산자의 수를 늘리기 위한 여러 조치들이 취해졌다. [...] 또 다른 하나는 세계경제의 경계를 확장시켜 이전까지 농업생산자 대부분이 자급자족적인 생산자였던 사람들을 세계 노동력 안으로 편입시키는 것이다.”(월러스틴 1993, 155). 바로 이 전략인 중국의 세계체제 편입으로 자본주의의 축적을 보장하는 시스템이 가동되고 있으나 라틴아메리카에서는 가난한 농민들에게 더 낮은 임금수준을 요구하는 일이 불가능해졌고, 자급자족적인 관습을 강하게 지닌 원

주민들에게까지 세계체제의 편입을 강요하게 됨으로써 생긴 사회적 향의로 이해할 수 있다. 다만, 이 부분은 라틴아메리카 사회운동에 관한 별도의 논문에서 다뤄야 할 것이다.

아니발 끼하노는 라틴아메리카 정복과 함께 근대성의 이면에 식민성 즉 차별과 배제의 연결 고리로서 인종의 형성이 있었음을 지적하고 있다. 근대성과 함께 인종주의도 16세기부터 라틴아메리카에서 시작된 것이다. “근대적 의미로서의 인종의 생각은 아메리카 이전에는 알려진 바 없다. [...] 역사적으로 사회적 관계를 구성하기 위한 사회적 정체성이 새롭게 인디오, 흑인, 메스티소 등으로 아메리카에서 형성되었다.”(Quijano 2000, 202). 스페인 사람들은 라틴아메리카 원주민을 인간이 아닌 원시적 야만인으로 생각하여 인종의 우월성/열등성의 차별적 개념을 만들어냈다. 근대성과 식민성의 접점은 인종이었다. “근대적 성격의 인종이란 개념은 라틴아메리카 이전에는 알려진 바 없다.”(202). 이렇게 동물보다도 못한 대우를 라틴아메리카 원주민이 받았다.<sup>7)</sup>

인종차별주의가 중요한 것은 불평등을 정당화하는 이데올로기로서 만이 아니라 “여러 집단들로 하여금 세계 경제체제 안에서 맡은 역할을 다하도록 길들이는데 이바지”(윌러스틴 1993, 82) 함으로써 자본주의 체제 발전에 기여하였다는 데 있다. 중요한 것은 라틴아메리카 정복과 함께 자본주의 생산 형태가 구성되었다는 점이다. 예를 들어, 노예제도 같은 것은 전 자본주의적 제도이고 자본주의와는 상관없는 것이지만 라틴아메리카에서의 노예는 자본주의적 필요와 요구에 부응하여 만들어진 것이다.

아메리카의 역사적 형성과정에서 모든 형태의 노동 통제와 착취 그리고 생산물의 생산-점유-배급이 자본-임금(나아가 자본) 관계와 세계시장을 둘러싸고 구성되었다. 노예, 반 노예, 소규모 상품생산, 교역, 임금이

7) 라파엘 산체스 페르로시오에 의하면 스페인 정복자들은 원주민의 사냥에 동원된 개들에게 고유한 족보를 가지는 “귀족” 칭호를 부여했다고 한다. 에티엔 발리바르 (1999), “Violencia: idealidad y crueldad,” *Folios*, No. 11, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, p. 11. 재인용.

또한 포함되었다. [...] 역사적, 사회학적으로 이 모든 것은 새로운 것이었다. [...] 아메리카에서 노예제도는 세계시장을 위한 상품을 생산하기 위해 상품의 하나로 의도적으로 만들어지고 조직된 것이다(Quijano, 204-219).

우리는 유럽이 먼저 존재했고 유럽에 의해 라틴아메리카가 만들어진 것으로 이해하지만, 근대성/(탈)식민성 기획에 의하면 이 같은 상식은 전도된다. “라틴아메리카의 원주민, 흑인, 메스티소들의 대가없는 노동과 그들의 광업, 농업의 기술과 금, 은 등 상품 덕분에 유럽의 정체성이 형성되고 세계시장에 진출하게 된 것이다.”(Quijano 221). 유럽의 번영에는 라틴아메리카의 희생이 밑바탕이 되었고 그 토대위에서 합리적 근대성도 발현될 수 있었다. 근대성/식민성이 합리적 근대성보다 역사적으로 훨씬 앞서는 개념이다.

우리가 식민성을 제대로 비판적으로 이해하기 위해서는 식민성과 식민주의를 구별해야 한다. 넬슨 말도나도 토레스에 의하면, 식민성과 식민주의는 서로 다른 개념이다.

식민주의는 어느 민족의 주권이 다른 민족 또는 국가에 있는 정치·경제적 관계를 의미하는데 비해 식민성은 권력의 패턴을 말하는데, 노동, 지식, 권위와 상호 주관성의 관계의 형식 등이 세계 자본주의 시장과 인종의 개념을 통해 결합된다. [...] 식민성이 식민주의보다 더 생명력이 길다. 식민성은 학습교재, 상식, 민족의 자기-이미지, 개인의 소망 등 우리의 근대적 체험의 다양한 측면에 일상적으로 나타난다.<sup>8)</sup>

식민성은 우리의 삶의 방식 즉, 일상적 문화 속에 집단적 의식의 밑바닥 또는 무의식에까지 침전되어 있다. 또한 다양한 사회관계속에 녹아있는 권력에 대한 상식을 의미한다. 그리고 그 관계는 당연히 위계적이다. 그러므로 근대성/식민성에 기반한 사회체제 자체의 변화

8) Nelson Maldonado Torres, “Sobre la colonialidad del ser el giro decolonial, Reflexiones para una diversidad epistemológica más allá del capitalismo global,” Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, p. 131; Damián Pachón Soto, “Nueva perspectiva filosófica en América Latina,” p. 3. 재인용. 우리의 일상생활에서는 외국인 노동자들에 대한 인권 침해에 무관심한 우리의 일상적 태도에서 식민성이 드러나는 것을 인식할 수 있다.

가 이루어지지 않고서는 식민성은 쉽게 없어지지 않을 것이다. 다시 말해 식민성을 ‘탈(de-colonialidad)’한다는 것은 상당히 유토피아적이다. 중요한 것은 위의 인용에서도 드러나는 것이지만 근대성과 세계체제(중심부/반주변부/주변부), 민족국가의 위계적, 차별적 권력관계 사이의 연결점은 아니발 까하노의 “권력의 식민성(colonialidad del poder)”이란 점이다(Castro-Gómez 2000, 250). 그리고 권력의 식민성은 또한 지식의 유럽중심성/식민성(colonialidad del conocimiento)과 연계된다.

근대성/탈식민성 담론 기획이 복잡한 의미망을 보이는 것은 구조적으로 서로 다른 개념들<sup>9)</sup>을 접합시켜 현 단계 세계체제인 세계화된 자본주의체제의 권력 형성의 중요한 원천이 식민적 근대성에서부터 출발함을 논증하고 있기 때문이다(Escobar 2003, 62). 지식의 식민성은 유럽문화가 아닌 타 지역문화와 사회는 유럽에서 생산된 지식에 근거해서만 발전할 수 있다는 인식을 말한다. 이것은 곧 권력의 식민성으로 다시 전이되면서 지식과 권력이 공존하면서 ‘식민적 기제(matriz colonial)’를 만들어낸다. ‘식민적 기제’는 근대성을 내세우는 일종의 헤게모니 개념으로 이해할 수 있다. 즉, 유럽인들 뿐 아니라 라틴아메리카인 스스로도 라틴아메리카의 문화적 정체성을 오랫동안 ‘열등한 존재’로 인식하고 ‘과거의 뒤떨어진 존재’로 인식하게 만든 것이다(Quijano 2000, 221). 지식의 유럽중심성의 예를 들어보면, 포스트식민주의에 대한 사회과학 연구에서 서구와 미국의 주요대학의 경우, 연구대상에서 라틴아메리카, 그리고 연구 아젠다에서 제국주의가 소외, 배제되고 있다는데서 알 수 있다. 라틴아메리카 대신에 아시아, 아프리카 연구에만 집중되고 있는 것이다(Coronil 2000, 246). 왜냐하면, 라틴아메리카가 세계체제상 첫 번째로 자본주의와 근대성이 실험된 지역이기 때문이다.

라틴아메리카 원주민의 ‘타자화’는 라틴아메리카 국가들이 종주국

9) 근대성/탈식민성 담론 기획의 학자들마다 조금씩 강조하는 개념이 서로 다르다. 예를 들어, 아니발 까하노는 권력의 식민성, 월터 미놀로는 식민적 차별성/세계화된 식민성, 넬슨 말도나도 토레스는 존재의 식민성, 엔리케 뒤셀과 까하노는 지식의 유럽중심성 등을 들고 있다.

으로부터 독립이 되고난 뒤인 19세기에든 마찬가지였다. 19세기의 라틴아메리카의 소수의 지식인, 엘리트들은 “자기 자신과 다른 문화를 자신의 고유한 잣대가 아니라 중심부로부터 수입된 가치를 가지고 평가를 내리는”, ‘비극적인 역사적 비정상’<sup>10)</sup>을 체험하게 된다. 신학, 인류학, 철학, 생물학 등 모든 테마에서 ‘유럽문화의 우월성’과 ‘지식의 유럽 중심성’이 확보되어 있었다(Herrera, 22). 비-유럽지역에 대한 지식의 식민성/유럽중심성은 비-유럽지역에 대해 다음과 같은 인식론적, 문화적 정체성의 영향을 끼쳐왔다. 즉, 이분법적 사고방식과 일직선적 진보, 인종과 코드화된 인종사이의 문화적 차이의 당연시, 그리고 이 문화적 차이들이 왜곡된 순서로 재배치되는 등이다(Quijano, 222). 이 지식의 식민성으로 인해 우리는 근대성/(탈)식민성 기획이 제기하는 담론도 선입견 없이도 이해하기 힘들게 된다.

근대성/식민성 이식의 구체적 과정은 식민 시대부터 라틴아메리카인들이 ‘도시민’으로 서서히 편입되는 과정을 거친다. 이와 같이 국가에 의해 조정된 주체의 구성을 위해서 권력의 규율적 조치에 의한 ‘타자의 발명’이 필요했다. 베아뜨리스 곤살레스 스테판에 의하면 라틴아메리카에서 19세기에 근대적 시민들을 주조해내기 위한 규율적 실천은 세 가지가 있는데, 헌법, 도시성의 매뉴얼, 언어의 문법<sup>11)</sup>이다. 이 모두를 아우르는 특성은 ‘글쓰기’의 정통성이다. 이 당시 즉, 19세기의 라틴아메리카 인들은 지역에 따라 차별이 있겠지만 일반적으로 80%의 사람들이 문맹이었다(Franco 1983, 18). 이 같은 사회, 문화적 맥락에서 글쓰기를 할 줄 아는 지식인들은 당연히 권력을 소유

10) ‘문명과 야만’의 이분법적 시각이 담긴 에세이 *Vida de Juan Facundo Quiroga*를 1845년에 발표한 아르헨티나의 도밍고 사르미엔토를 이런 흐름을 대표하는 지식인으로 꼽을 수 있다.

11) 베아뜨리스 곤살레스 스테판, “Cuerpos de la nación: cartografías disciplinarias,” p. 2. 그녀에 의하면 차베스도 새로운 세계화의 질서에 전통적인 민족주의의 가치를 가지고 (즉, 근대성으로) 저항할 필요가 있어 새로운 ‘헌법’ 제정을 통해 집단의 상상력을 재구성하려는 것으로 해석하고 있다. 그러나 필자가 보기에 차베스의 새로운 헌법 제정을 전통적 민족주의로 조명하는 것이 과연 설득력이 있는지는 의문이다. 그것보다는 탈 근대적 생태정치의 비전으로 해석해야 할 것이다. 그녀에 의하면, 『도시의 매뉴얼 *Manual de Urbanidad*』이란 책이 Manuel Antonio Carreño에 의해 1887년에 씌어졌는데, 1997년에 다른 사람에 의해 다시 출판되었다고 한다. 현재의 베네수엘라 정치, 문화 지형에 근대성의 범주를 각인시키려는 의도를 인식할 수 있다.

하게 되고 글을 모르는 사람들을 야만인으로 인식하게 된다.

규율적 실천을 통한 근대성을 이식하는 제도들이 바로, 학교, 병원, 공장, 감옥 등이었다. 도시 건축이외에 연극, 소설 등 문학작품과 신문, 광고지, 팜플렛 등도 시민적 감성, 지식을 재구성하기 위한 규율적 기능을 가진다. 또한, 이 같은 사회적 주체를 규정하는 문법에 맞춰 육체의 순응까지 규율하게 된다. 굳이 푸코를 인용하지 않더라도 근대성은 육체의 규율을 부과한다. 말과 육체를 억압하고 항상 여러 힘들에 지속적으로 복종하게 하여 순응성-유용성을 육체에 각인시킨다<sup>12)</sup>(González Stephan, 38).

19세기 후반부에 도시민은 ‘도시성의 매뉴얼’에 따라 에티켓 있게 행동하면서 문명된 중산층 시민으로서 규율에의 순응을 배우게 된다. 이렇게 하여 ‘좋은 시민’이 탄생한다. 막스 베버가 이야기한 ‘시민적 교육’을 받은 근대적 주체의 훈육이 이루어진 것이다. 또한 이와 동시에 사회적 차별화를 통한 ‘타자화’도 진행되었다(Castro-Gómez 2000, 248-249). 예를 들어, 1839년의 베네수엘라 헌법에 의하면, 읽고 쓸 줄 알고, 부동산이 있고, 연 수입 400 페소이상의 소득이 있는 25세 이상의 기혼 남성만이 시민이 될 수 있었다. 즉, 근대 이후에 도시가 생기면서 소위 ‘도시적 감성’이 만들어지게 된 것이다. 그리고 이 감성은 체제 순응적으로 유도된 것이다. ‘좋은 시민’이 아닌 ‘좋은 농민, 원주민, 흑인, 가우초’는 타자 즉, ‘야만’의 영역에 속한다. 19세기의 베네수엘라의 지성 안드레스 베요는 그의 책 『문법』에서, 스페인어의 순수성 보존의 중요성을 강조하면서 “불규칙한 방언, 야만적인 방종”과 섞이는 혼종성에 강한 거부감을 가졌다(González Stephan, 37-38). 차베스 혁명의 아이콘인 시몬 볼리바르도 근대성의 한계에서 예외일 수 없었다. 그는 1819년 베네수엘라 헌법의 초안을 만들었는데, 그 헌법에는 대부분의 근대 헌법의 삼권이외에 제 4의 권력인 ‘윤리적 권력’이 있었는데, 이는 도시의 가장 덕망 있는 40명으로 구성된 ‘공중도덕’의 감시자 기능을 수행했다

12) 피에르 부르디외가 설정한 개념인 ‘아비투스’를 일정한 사회집단의 무의식적인 수준에서 육체에 각인시키는 문화적 실천으로 이해할 수 있을 것이다.

(39).

근대성이 발전해오면서 자본주의가 팽창하여 파생적으로 식민주의가 나오게 되었지만, “식민성은 근대성의 구성요소이지 그 파생적 성격이 아님”(Mignolo 2005, 2)을 유럽인들은 제대로 인식하지 못한다. 다미안 빠촌 소또는 현재의 인문학 성립의 바탕에 바로 식민성이 있었음을 지적하고 있다. “식민성 덕분에 유럽은 모든 주변부의 인식론을 버리면서 지식을 생산하기 위해 유효하고 보편적이고 객관적이고 유일한 모델로서 인문학을 생산할 수 있었다.”(Pachón Soto 2007, 2). 엔리케 뒤셀에 의하면, 세계적으로 명성이 높은 서구의 근대성을 표상하는 철학자들도 유럽 중심적 인식을 뚜렷이 가지고 있었다.<sup>13)</sup> 이와 같이 유럽 중심적 합리적 근대성에 은폐된 식민성의 드러냄은 유럽 중심적 사회과학의 허구를 드러낸다는 점에서 의미가 크다. 즉 근대 민족 국가의 부상과 막스 베버식의 합리화를 유럽이 외 식민지와 상호 작용에서가 아니라 유럽사회 자체의 내재적 특성의 동력의 결과로 인식한다는 점에서 사회과학의 한계를 보여준다.

근대성이 발전되면 학교, 정당 등 사회현실을 규율하는 제도가 구현되면서 민족 국가의 기능이 강화되어진다. 그러나 세계화와 함께 민족국가가 사회현실을 조직할 능력을 잃으면서 근대성은 종말에 이른다(Castro-Gómez 2000, 252). 하지만, 이와 같은 논점은 근대성과 식민성외에 자본주의를 양면의 동전과 같은 긴밀성으로 이해하지 못하기 때문에 나오는 주장이다. 민족국가가 세계화로 인해 약해졌다 하더라도 시장이 강화되면서 사회적 양극화, 배제 등 식민성은 강화되고 있어 근대성 또한 강화되고 있기 때문이다. 예를 들어, 고도로 발달한 수학적 지식으로 무장한 월가의 투자은행들은 근대성의 대표

13) 엔리케 뒤셀에 의하면, 헤겔에게 저발전 국가는 계몽전의 ‘비-근대적’국가였다. 헤겔은 말하길 “유럽은 절대적으로 세계역사의 종착역이다. 세계역사는 동양에서 시작하여 서양으로 간다.” Enrique Dussel(1992), “Desde el ‘ego’ europeo: el ‘en-cubrimiento’, 1492 El encubrimiento del Otro,” Plural, p. 15. 이 진술에서 라틴아메리카와 아프리카는 아예 존재하지 않는 ‘타자’이다. 또는 헤겔은 “페루, 멕시코는 [...] 이들의 열등성은 분명하다.”(p. 15)라고 했다고 한다. 그리고 “북유럽(영국, 독일)은 절대적 권리를 가지고 있고, 다른 민족은 권리가 없다.”(p. 20)고 언술하였다.

주자라고 할 수 있다. 하지만, 역설적으로 최근의 금융위기로 인해 시장은 침체하고 민족국가의 기능이 강화되고 있지만 자본주의의 위기가 불러온 근대성에 대한 회의는 더욱 깊어지고 있다.

근대 이후의 역사는 일직선적 발전관의 관점에서 유럽중심의 중심부, 반 주변부, 주변부의 위계적 세계체제를 유지해오게 된다. 1980년대 이후 중심부의 경제위기 극복의 새로운 전략으로 부상한 신자유주의와 세계화 담론 전략은 유럽중심(eurocentrismo)에서부터 지구적 중심(globocentrismo)으로 보편성이 확장되나 실제로는 양극화와 배제의 '타자화'가 강화된 것이다. 즉, 세계화는 오래전부터 있어왔던 대륙 간 통상, 자본주의의 확장, 식민화, 지구적 차원의 이주, 이종문화 간 교류를 더욱 강화시킨, 다시 말해 보편성이 확장된 것으로 인식된다. 그러나 실제로 신자유주의 세계화는 양극화, 배제, 차별을 강화시킨 것이다. 강력한 중심부는 종속적인 주변부를 더 위계적으로 연결시킨 것이다(Coronil 2000, 247).

이를 위해서 근대성/(탈)식민성 기획그룹은 근대성을 비판할 때에 근대성/탈근대성으로 유럽 내부의 형이상학의 변천과 도전적인 인식론적 담론(예를 들어, 포스트모더니즘 담론)에만 주목할 것이 아니라 근대성/식민성/자본주의로 통합해서 인식하여야 한다. 그리고 이들 개념들 사이의 상호주체적 연관성이 있음을 강조한다. 그 핵심적 개념은 권력과 지식의 식민성(유럽중심성)에 있고 식민성의 개념인 배제와 차별적 억압 즉, '타자화'가 지식 담론의 생산에서도 작동하고 있음을 주목한다.

근대성(자유주의)의 시각에서 볼 때는 신자유주의 세계화는 계몽주의 이래의 이상인 '보편적 인류공동체'를 추구하는 것처럼 보일 수도 있다. 그리하여 근대성의 또 다른 축인 민족국가의 지위에 도전하고 있는 것으로 인식 될 수도 있다. 그러나 (탈)식민성의 시각에서 볼 때 이 같은 담론은 마치 16세기 초에 라틴아메리카에 근대성이 강제로 이식되던 시기에 원주민을 해방시키겠다는 스페인 정복자들의 신념처럼 황당한 담론일 수밖에 없다. 다른 말로 표현하자면, 신자유주의 세계화는 제 2의 라틴아메리카 정복이다. 제 1의 정복은



라틴아메리카에 한정되었고 제 2의 경우는 전 세계를 상대하는 차이가 있지만 정복의 과정과 구조는 유사성과 차별성이 있다. 유사성은 타자화, 차별화시키는 자본주의의 식민성이 두드러지는 점에서 같지만 차별성은 민족국가의 틀을 넘어 전 지구적 금융자본의 권력이 인간 개개인의 삶에까지 지배 권력을 행사하는 ‘생체 권력’<sup>14)</sup>이란 점에서 다르다. 즉, 식민성이 근대성에 기반하는 것이 아니라 탈 근대적 요소와 구조에 기대고 있다는 점에서 더욱 은밀하고 전 방위적으로 지배한다는 점이 다르다. 이런 의미에서 안토니오 네그리는 “현재의 상황은 우리로 하여금 유럽적 근대성(식민성)의 초창기를 생각하도록 만든다”(Negri 2008, 30)고 지적한다. 중요한 것은 이런 엄청난 수준의 패러다임의 전환기에 경제적 위기만을 바라보는 우리사회보다 라틴아메리카 사회가 앞으로의 근대성/식민성의 프레임 너머를 바라보는 통찰력에서 앞선다는 평가를 내릴 수 있다.

#### IV. 다문화주의(Multiculturalismo)에 대한 비판으로서의 상호문화성(Interculturalidad) 담론

세계화는 금융자본주의의 다국적기업을 중심으로 국가의 경계를 넘어 전 지구촌을 통합시키고 있지만 동시에 세계를 분할하고 파편화시키고 있다. 이런 흐름을 먼저 인식한 뒤에야 디아스포라 즉, 이민자의 섞임과 이종 문화사이의 혼류를 연구하는 문화연구에 대해 비판적 인식을 가질 수 있다. 까스트로 고메스에 의하면,

20세기 말의 약 이십 년 동안 학계를 둘러싸고 포스트모더니즘 철학과 문화연구는 이론적 주류를 이루면서 서구화와 합리주의의 병리를 강하게 비판했다. 둘 사이에 차이가 있음에도 불구하고 두 가지 이론적 호

14) Antonio Negri(2006), *GlobAL*, Buenos Aires: Paidós. “생체권력은 권력의 주권적 위계에 인민들의 무한한 씨줄, 날줄과 삶의 굴복을 의미한다.”(p. 238)고 하였다. 또한 “생체권력은 사회생활의 내부로부터 해석, 동의, 재구성하면서 사회를 통제, 규제하는 권력의 형식을 말한다.”(p. 55).

름은 그 같은 병리가 이분법적 배제에서 온 것임을 지적하는데 공통성을 보인다. 이분법적 배제는 권력의 근대적 관계를 드러낸다. 근대성은 이성과 인본주의의 이름으로 계속해서 타자를 만들어내는 기체로서 혼종성, 복합성, 애매성, 그리고 구체적 삶의 형식의 우연성을 배제해왔다.<sup>15)</sup>

포스트모더니즘의 문제의식과 퀘를 같이하면서 문화연구 담론은 위의 혼종성, 복합성, 애매성, 우연성을 중시하게 된 것이다. 사실, 그동안의 약 20년은 실물경제의 수준에서는 근대성이 강화되는 신자유주의 체제가 지속되었지만 인식론의 수준에서는 끊임없이 근대성에 대해 회의하고 비판하고 균열을 일으키는 문제의식이 지속적으로 탐구되어왔다. 라틴아메리카 문화의 특성이 혼종성(Franco 1983, 18)으로 인식된다면 라틴아메리카의 지식인들이 근대성/(탈)식민성 기획의 비판 담론을 90년대 들어서면서 제시하였다는 것은 자연스럽다. 그러나 그런 근대성에 대한 비판적 인식이 두 가지 갈래로 나누어질 수 있는데 하나는 다문화성이고 다른 하나는 상호문화성 담론이다.

다문화성(Multiculturalidad)의 문제의식의 한계는 ‘타자’에 대한 태도에 있어 근대성/식민성 담론의 철저한 배제와 차별보다는 한걸음 관용적으로 나아가고 있지만, 근대성/식민성의 범주 안에 머물기를 원한다는 점에 있다.

인류학에서 다문화성의 적용은 복합적 사고를 받아들이는 윤리적 문제이다. 여러 사람들에 의해 문화적 상대주의와 가까운 개념으로 받아들여지고 있고 현상 유지적 사고로 인식되고 있다. 근대성은 혁명과 단절로 받아들여지지만 신자유주의 시대에는 ‘근대성’은 각각의 정체성을 존중하는 다양성의 인정을 의미한다. 신자유주의 시대는 곧 소비주의 사회를 뜻하는데, ‘다문화’의 용어는 포스트모더니즘의 유행어였다(Albrecht 2002, 1).

즉, 다양성을 강조하면서 신자유주의 세계의 소비문화의 헤게모니

15) Santiago Castro-Gómez(2000), “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro,” *La colonialidad del saber: eurocentrismo y conciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, p. 246.

를 넓히는 전략으로 이용되므로 체제 순응적이고 현상 유지적인 성격이 있음을 인식해야 한다. 다문화주의 연구에서 라틴아메리카가 차지하는 경계성의 위치는 독특하다.

한편으로 라틴아메리카는 유럽이나 미국과 같이 중심부의 부유한 국가들이 아니라는 점과 다른 한편으로 그럼에도 불구하고 서구의 문화적 정전의 유산을 그들과 함께 공유한다는 점이다. 그리고 아시아 국가들 같이 비서구적 문화 전통이 강하지 않지만 이들과 같은 서구 제국주의의 종속적인 위치에 편입되었던 역사를 공유한다(Lins Ribeiro 1999, 2).

다문화주의의 문화의 경계성 담론의 연구에 있어서 이상적인 지역은 라틴아메리카이다. 그러나 근대성/식민성 담론의 프레임에서 다문화주의 연구가 벗어나지 못하고 있는 이유는 근대성/식민성과 같은 맥락에 있는 자본주의 체제에 대한 철저한 비판적 인식이 약하기 때문이다. 슬라보예 지젝은 “맑시즘과 정신분석학에 의해 행해지던 문화에 대한 비판이론의 중심이 다문화주의(Multiculturalismo)로 옮겨지면서 지배문화의 총체적 해계모니를 비판하던 것을 신자유주의로 인해 만들어진 정치, 사회적 담론의 분산과 파편화에 대한 종족적 관찰로 대체하였다”(Bejarano 2001, 425. 재인용)고 다문화주의를 비판하고 있다.

다문화주의는 신자유주의 즉, 세계화된 자본주의와 타협하여 미시적 담론 분석을 통해 지식인으로 하여금 신자유주의 체제의 현상유지를 지지하는 태도를 유도한다. 왜냐하면 세계화된 자본주의를 주도하는 것은 분절된 민족국가가 아니라 세계화된 다국적 기업들이기 때문이다. 이들은 시장을 넓히는 과정에서 만나는 다양한 문화들을 식민화시키면서도 식민주의자로서 자신들이 인식되지 않도록 은폐하는 이데올로기로 다문화주의를 이용한다. 다문화주의가 각각의 지역의 고유문화를 조심스럽게 연구하고 무엇보다 ‘존중’하기 때문이다(429. 재인용). 그로 인해 지식인의 담론 생산과 사회구조의 재해석의 정치적 참여사이의 거리를 더욱 넓히는데 기여하고 있고, 그 어떤 문화대상도 필연적으로 경제권력의 세계화된 체계에 편입되는 현

실을 인정하지 않게 된다. 즉, 지적의 비판은 미시적 문화연구를 진행시키더라도 다문화주의를 둘러싼 사회관계적 맥락에 대한 거대담론의 긴장감을 늦춰서는 안 되는 것으로 해석된다.

세계 중심부의 제작사들이 미국과 유럽 바깥에서 창작된 음악, 멜로드라마, 미술, 문학 작품에 더 많은 관심을 기울이고 있다. 이는 세계화와 지역화 사이를 왔다갔다 하는 움직임의 만들어내고 있다. 그런데 중요한 것은 지역에서 생산된 상징적 자산을 세계화로 재구성하면서 현지의 맥락을 제거시켜 놓아 세계인들이 더 이해하기 쉽게 만든다(García Canclini 2005, 160).

다시 말해 주변부의 다양한 문화의 구성에서 정치, 사회적 맥락을 거세하고 문화의 다양성만을 강조하여 문화소비의 새로운 상업적 자원으로만 충원하고 있음을 비판하는 것이다.<sup>16)</sup> 같은 맥락에서, 다문화주의를 둘러싼 문화연구는 포스트 식민주의 이론(post-colonialismo)<sup>17)</sup>과 친근성을 보이는데 “주변부의 문화적 실천을 중심부의 헤게모니적 담론을 통해 해석할 경우 주변부 문화를 자신의 장소로부터 이탈시켜 문화 유동성의 권력관계의 메카니즘을 숨기게 된다”(Lins 1999, 3).

영. 미에서 주도하는 문화연구는 범학제적 연구의 해방적 맥락이 있더라도 거대담론(예: 세계 체제론 등)의 회피와 상징적 자산의 물질적 상업화에 대한 비판적 인식의 부족, 다시 말해, 현재의 신자유주의 지배이데올로기가 작동시키는 대중문화의 헤게모니 조작에 대한 인식부족 등이 지적되고 있다. 그 대신 영미식 문화연구가 선호하는 테마는 주체의 과편화, 삶의 형식의 혼종성, 차이의 분절 등이

16) 이같은 흐름의 미학은 텍스트에서 사회적 컨텍스트를 거세한 뒤에 끊임없이 기표의 미끄러짐을 강조하는 일부 포스트모더니즘 문학이론이 연상된다.

17) 탈식민성(decolonialidad)과 다른 탈식민주의(postcolonialismo)담론은 “제국의 문화적 신식민주의 세력에 대해 싸울 수 있는 ‘반언술’을 창출해 ‘탈식민’을 가능하게 해주는 반제국주의적, 제 3세계적 문예사조라고”(김성곤 1992, 13-15)하지만, 페르난도 꼬로닐에 의하면 라틴아메리카는 소외되고, 아시아, 아프리카에 집중되고 제국주의에 대해서도 배제시키고 있다고 한다. Fernando Coronil(2000), “Naturaleza del postcolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo,” in Edgar Lander(comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires: CLACSO, p. 246.

다. 그리고 연구자가 ‘계급, 주변부, 세계-체제’ 등의 개념을 설정하면 곧바로 ‘본질주의자’란 비판을 가하며 이를 거부한다(Castro-Gómez 2000, 253). 세계화로 인해 각각의 민족국가의 경계를 넘어 전 세계 문화가 동질화되고 있으며 문화가 문화산업의 콘텐츠 제공의 기능을 가지게 되었다. 이로 인해 중심부 메이저 제작사들이 유럽과 미국이외의 주변부의 문화에 관심을 가지게 되었다. 또한 많은 이민자들의 혼류 즉, 디아스포라의 움직임을 ‘상호문화성’으로 바라보고 있다(García Canclini 2005, 76). 슬라보예 지젝의 주장에 공감하는 필자로서는 위의 디아스포라의 움직임이나 문화산업에서의 중심부와 주변부 문화의 섞임은 상호문화성이 아닌 다문화주의로 호명해야 한다고 여긴다. 그러나 깡꼴리니도 세계화에 의한 문화적 유동성의 자본주의적 성격을 비판적으로 지적하고 있다는 점에서는 ‘상호문화성’이란 호명의 설득력도 있다.

세계화된 문화적 유동성은 결코 무차별이지 않고 방향성이 있는데 그것은 ‘뉴욕, 할리웃, 그리고 세계은행 본부’ 등이다. 즉, 세계화된 유동성은 중심부와 주변부사이의 차별을 막지 못한다(García Canclini 2005, 54).

다시 말해, 문화연구가 함축하는 흐름은 인식하든 못하든 기존의 기득권세력의 현상유지를 돕는 보수적 성향을 가지게 된다. 물론 이종 문화에 대한 철저한 배제와 억압에 비해 다문화주의가 함축하는 인정과 관용이 진보적이란 평가를 받기도 하지만 그 한계는 분명하다. 그리하여, 라틴아메리카의 텍스트와 컨텍스트를 함께 이해하는 맥락에서, 다문화성(multiculturalidad)이 아니라 상호문화성(interculturalidad)의 시각에서 바라보아야만 위계적, 현상 유지적, 이분법적 배제가 아닌 유럽문화와 원주민 문화의 동등한 병행이라는 거대담론과 미래비전에 대한 이해가 가능하다.

이 같은 비전은 우연히 제시된 것이 아니라 90년대 이후의 라틴아메리카 사회운동의 부상과 밀접한 관련을 가진다. 그러므로 필연적으로 문화에 대한 협의의 시각이 아니라 정치, 경제, 사회, 생태적 대

안 패러다임의 제시를 요구하게 된다.<sup>18)</sup> 그런데, 상호문화성의 의미는,

최근에 와서 부끄러운 일이지만, 상호문화성의 테마가 거의 가난한 사람들 또는 시골과 연관되는 문제로 바뀌었다. 또는 이중 언어 정책만을 상호문화성의 차원으로 이해하고 있다. [...] 상호문화성의 패러다임은 차이가 결코 단순한 차이로 인식되는 것이 아니라 일반적으로 문화적 지배의 위계적 틀 안에 각인되는 것으로 생각할 수 있다(Vich 2005, 4).

아직, 다문화성에 대한 담론과 연구에 비해 상호문화성 연구에 대한 인식이 충분하지 못함을 알 수 있다. 전문 학자들 사이에도 혼동과 오해가 존재하는 것이다. 그러나 상호문화성 담론의 기본적인 전제는 서로 다른 문화를 두고 그중에 지배문화가 실재한다는 위계성을 감추지 않는 데에 있다. 그리하여, 포용적 상식의 구성과 ‘주체들 사이의 평등한 대표 가능성’을 지향한다(Vich 2005, 5). 즉, 아직까지 이 같은 상호 주관성이 실재하고 있다기보다는 근대성/식민성에 대한 인식론적 전환을 받아들이는 의미에서 새로운 사회적 주체성의 대두를 필요로 하고 있는 것이다. 그리고 어떤 주체도 하나의 정체성으로 구성되지 않고 항상 복합적이고 다양한 관계망을 가지게 된다. 따라서 순수한 정체성은 없고 모든 정체성과 문화는 혼종적 산물이다. 특히 문화적 혼종성이 강한 라틴아메리카의 경우, 유럽중심 문화와 원주민 문화 사이에 위계적이지 않고 평등한 상호주체성이 요구되는 것은 아주 새로운 비전으로 평가할 수 있다. 왜냐하면 유럽중심 문화와 원주민 문화 사이에 사회관계, 권력 관계에서 차별성, 위계성이 현실적으로 강하게 존재하기 때문이다.

상호문화성은 문화적 다양성을 단순한 미학적 특성으로 평가하는 것이 아니다. 일상생활의 상호작용과 밀접하고 문화적 차이들이 체계모니적 패러다임으로부터 처리되는 형식과 사회적 배제와 불평등

18) 그와 같은 비전을 실천적으로 지향하는 정치세력으로 볼리비아의 에보 모랄레스 정부를 들 수 있을지도 모른다. 현재의 볼리비아 정부는 새로 헌법을 제정하여 ‘다종족 국가’의 비전을 지향하고 있다.

을 만들어내는 일정한 사회적 실천과 관련이 깊음을 인식한다(Vich 2005, 4). 그러므로 실제의 사회적 관계가 불평등함에도 겉으로 보이는 관용과 대화는 역설적으로 상호문화성의 키워드가 아니라고 할 수 있다. 이런 맥락에서, 지적은 관용과 대화를 중시하는 다문화주의(Multiculturalismo)를 후기 자본주의를 가장 대표하는 이데올로기로 정의한다. 즉, 위계적, 식민적 질서는 유지하면서 ‘원주민’문화 즉 타자의 문화를 존중하며 기존의 불평등한 체제를 존속시키려는 이데올로기인 것이다. 지난 20여년의 시대적 관심은 정치에 있지 않고 문화라는 화두에 집중해온 시기였다. 그만큼 신자유주의의 전략은 ‘탈정치화’와 ‘중도실용’에 중점을 두어 온 것이 사실이다.<sup>19)</sup> 이에 대한 비판적 인식의 연장선에 상호문화성 담론이 위치하고 있는 것이다.

우리는 ‘탈정치적’사회에 살고 있는데 여기서는 지금 존재하는 것을 관리하는 게 중요하지 현실에서 진정한 변화를 일으키는 것을 좋아하지 않는다. 포스트모던 상황에서는 사회 현실을 상대화시켜 거의 손댈 수 없는 것으로 만들어버려 모든 것이 다 같고 다 좋고 우리 모두는 우리의 차이에 있어 똑같아야 한다고 주장한다. 보편성에 대해 이야기하는 것을 막고 있는 원격조종 인종주의인 것이다. 보편성을 찾기 위해서는 투쟁해야 하고 현대세계에서 그것은 자본의 논리에 대해 의문을 가하는 것과 연관될 수밖에 없다(Vich 2005, 5). 이 같은 주장을 이성적 의사소통의 노력을 통해 보편성의 재구성을 주장하는 하버마스 등 유럽의 지식인들에게 들려주고 싶다. 근대성이 자본주의와 함께 시작되었으므로 탈근대성은 “자본주의의 지배에 반대하여”(Escobar 2000, 125) “의미 있는 대안 경제의 원천”(126)으로 비자본주의적 비전을 보여주지 않으면 안 된다. 그러나 이 같은 비전은 20세기 현실사회주의와 같이 자본주의를 철저히 부정하는 반자본주의가 아니라 자본주의 체제와 비자본주의 체제 사이의 동등한 상호주체성을 함축하는 것이다. 즉, 상호 문화성의 이데올로기에 근거해야 한다.

19) 유럽의 사회 민주주의적 좌파정당들도 중도의 입장으로 거의 모두 선회해온 것이다. Chantal Mouffe(2000), *The Democratic Paradox*, New York: Verso. 머리말 참조.

그렇다면 비자본주의적 비전은 누가 어디서 보여주고 있는가? 제 3세계의 많은 시골 공동체들은 지배적, 근대적 형식과는 아주 다르게 자연을 구성하고 있다는 것을 인류학자, 지리학자, 생태학자들은 보여주고 있다(Escobar 2000, 118). 그러나 근대성이 이식되면서 특성의 문화적 전통에 뿌리내린 자연의 장소들은 점점 실종되고 말았다. “장소의 실종은 생태체계의 구성과 성격에 맞는 특성의 문화적 모델을 안보이게 한 것과 분명히 연결되어 있다”. 라틴아메리카 원주민이 오랫동안 가져왔던 구어문화위에 스페인과 포르투갈의 정복 이후 유럽의 글쓰기문화가 중첩되면서 라틴아메리카 시골 공동체에서 연원되는 구어문화는 차별되고 배제되어왔다. ‘타자화’<sup>20</sup>되어 아예 눈에 띄지 않게 된 것이다.

그럼에도 불구하고 우리가 이 문제를 제대로 인식하지 못하는 것은, 신자유주의 세계화 담론은 서구의 존재를 은닉하고 서구가 계속해서 ‘타자’와 ‘자연’을 억압하는데 의존하는 방식을 숨기기 때문이다(Coronil 2000, 247). 다시 말해, 오랜 시간동안 근대성이 발전되면서 자연의 자본주의화에 반대하는 특수한 장소는 실종되어가고 그 대신 욕망의 충족을 위한 보편적인 공간은 확장되어 간 것이다. 현재 이루어지고 있는 세계화도 전 지구적 차원의 자본주의 질서의 재구성과 함께, 부수적으로 근대성의 문화적, 지리 정치적 지도의 재구성을 의미한다. 그러므로 세계화로부터 미끄러지기 위해서는, 세계화 담론의 핵심인 공간, 자본, 근대성의 지배에 반대하여 장소의 재구성, 비자본주의, 지방의 문화를 긍정해야 한다. 즉, 장소에 기반한 실천의 시각으로부터 세계를 재인식, 재구성하기 위한 가능성이 펼쳐질 수 있는 이론으로 드러나야만 하는 것이다(Escobar 2000, 115).

보편적 공간 통합(integración translocal)의 예로 전 세계 어느 도시 에나 건설되는 초고층 주상복합건물, 쇼핑몰 등을 들 수 있다. 이를

20) ‘타자’가 눈에 띄지 않게 된 것과 관련, 근대성의 미학은 ‘원근법’의 그것이라는 이택광의 지적은 매우 흥미롭다. 이택광(2009), 『한국 지식인의 서구 지향성』, //wallflower.egloos.com, p. 3 참조. 이택광은 원근법의 소설점에 한국 지식인들이 무의식적 서구 추종의 충동을 놓고 있다고 비판하고 있다. 다시 말해 내면적 성찰 없는 근대성/식민성에 빠져있는 것이 아닌가 하는 가설을 세우고 있다.



통해 전 지구적 차원의 ‘문화적 동질화(homogeneización cultural)’가 이루어지고 있다. 그런데, 다문화주의는 이에 대해 가림막 또는 면죄부를 주는 기능을 가지게 된다. 반대로, 특정의 장소의 예로 원주민들이 모여 사는 열대밀림을 들 수 있다. 이곳에 생태 정치학에 관심 있는 사회운동가들, 인류학자들이 원주민들의 정치적 자치와 정체성 그리고 고유의 세계관등에 주목하고 있다. 생물다양성 보존의 차원에서 자연의 상업화를 추진하는 자본주의 문화와 다르다. 즉 ‘문화적 차이’가 중요하게 인식되고 있는 것이다(Escobar 2000, 130).

탈식민적 인식의 지평을 열기 위해서는 두 가지 인식론적 전환을 이루어야 한다. 첫째는 유럽중심성 또는 보편적 공간성에서 벗어나 각 지역, 지방의 장소의 지식, 정체성에 주목하여야 한다. 둘째는 식민성의 핵심인 위계적 차별성 즉 권력에의 포획을 벗어나기 위해 유럽중심 문화와 라틴아메리카 ‘원주민’ 문화사이의 동등하면서도 긴장감이 있는 상호 병존을 대안적 미래 비전으로 삼아야 한다. 바로 이 지점에서 비자본주의적 비전을 공감하며 근대성/(탈)식민성 기획과 상호문화성 담론은 서로 만나게 된다. 바로 그 같은 대안적 문화이론으로 상호 문화성 담론을 이해할 수 있다. 그리고 상호문화성 담론은 문화를 협의로 이해하는 편협성에 국한되지 않고 사회관계를 억압하는 자본주의 경제에 대한 비자본주의적 대안과의 만남을 주장한다. 이런 의미에서 아르투로 에스꼬바르가 언급한 ‘상상력의 비전’이란 말은 매우 중요하다.

후기 구조주의 지리학자와 페미니스트 학자들인 줄리 그레험과 캐더린 김슨은 이렇게 주장하고 있다. 자본주의는 압도적 우위와 헤게모니를 유지하면서 다른 방식으로 사회 현실을 생각하는 것을 아예 불가능하게 만들었다. 그리고 자본주의를 억압하는 것을 상상하는 것은 더욱 힘들게 하였다; 모든 다른 현실들(소농의 생존 경제, 생물 다양성 경제, 제3세계의 저항형식들, 조합 운동, 작은 장소의 창의적 제안들)을 자본주의에 반대, 종속 또는 보완적인 것으로만 바라보았지 의미가 있는 대안 경제의 원천으로 생각하지 않았다. 세계화는 비자본주의 경제의 다른 형식들(여성, 월급쟁이들, 농민, 조합운동, 소농운동)에 대한 폭력적이고 죽음을 의미한다. 경제가 최종심급이라는 알튀세의 반 본질주의적

이론에 대한 재 정의를 의미하기도 한다(Escobar 2000, 126).

즉, 라틴아메리카에서 비자본주의 경제의 상상력의 비전은 바로 다양한 네트워크를 만들고 있는 새로운 사회운동이 이끌고 있음을 알 수 있다.

상상력과 의미 있는 다른 질서의 실현은 새로운 권력의 구조를 만들어 내는 기획을 요구한다. 비자본주의의 상상력의 해방을 요구한다. 신자유주의 시대에 민족-국가의 약화와 함께 장소들은 세계화된 자본의 움직임에 점점 종속되고 있는 중이다. 그러나 원주민, 여성들, 생태운동가, 사회단체 및 사회운동의 네트워크가 점점 강력해지고 있다. 바로 이들 네트워크가 장소에 기반한 정체성의 생산자들이다. 그리고 자본, 미디어, 세계화된 문화의 생산자들에 대항하는 대안적 지구방화의 생산자들로 간주될 수 있다(Escobar 2000, 135-136).

특히 상상력의 새로운 비전은 현재의 생태위기에 대한 대안적 상상력임을 주목해야 할 것이다. 또한 비자본주의적 경제의 비전은 대가없는 선물주기의 철학을 중시한다.

자연의 상업화를 추진하는 자본주의 문화와 ‘문화적 차이’가 큰 원주민 문화의 핵심은 ‘선물 주고받기’에 있다. 그러므로 인식론적 차원에서 근대성(탈)식민성 기획 담론이 신자유주의 체제에 저항하는 경로가 된다면 실천적 경제의 차원에서 ALBA<sup>21)</sup>가 바로 이 ‘선물 주고 받기’의 철학에 근거하여 대안적 비전을 보여주고 있다. 이는 신자유주의 체제와는 다른 사회 변동을 이끌기 위해서는 사회를 구성하는 관계망을 바꿔야 함을 이해시킨다. 아주 오래된 과거를 미래로 끌어내야 하는 것이다. 극단적으로 발달한 자본주의가 모순을 드러내는 국면에서 다시 전 자본주의 사회의 작동방식에 주목할 필요

---

21) ALBA는 2006년에 체결한 ‘미주 볼리바리안 대안협정(Alianza Bolivariana de las Américas)’의 약자로, 현재 회원국은 7개국으로 베네수엘라, 쿠바, 니카라과, 볼리비아, 도미니카, 온두라스, 산 비센테 이 그레나디나 등이다. ALBA가 가지는 중요한 의미는 우리같이 상업주의 문화에 찌든 입장에서는 도저히 이해가 안가지만 예전에 동네에서 서로 돕고 지내는 것과 같은 방식으로 무역거래를 진행시킨다는 점이다. 즉, 비자본주의적 방식이다.

가 있다. 다시 말해, 전통적인 경제학 이론에서 상정하고 있는 물질적 자본이라는 개념은 원시적인 교환관계 예컨대 ‘선물 주고받기’의 의미를 제대로 설명하지 못한다. 홍성민에 의하면, 원시적 교환행위에 상징적 자본(신용)이 개입하는 것은 상징적 상호성(존경, 경의, 도덕적 채무감 등)을 의미하는데, 이를 전통적인 주류 경제학은 아예 범주화하고 있지도 않기 때문이다(홍성민 2000, 93).

중남미의 경우, 문화적 혼종성에 대해 주의를 기울이는 것도 초국적인 조건에 수동적으로 순응해오지 않고 정체성, 사회관계, 경제적 실천 등을 만들어 내는 과정을 적극적으로 구현해온 지방 그룹들의 문화적 기제에서 나오는 실천들의 역동적인 만남을 가시화시키는 시도이기도 하다(Escobar 2000, 127). 이런 관점에서 볼 때, 중남미의 변혁의 유토피아와 새로운 상상력이 문화적 혼종성의 문제에 예민한 예술가<sup>22)</sup>들에 의해 먼저 문제제기 된 것은 결코 우연이 아니다. 이들 예술가들은 특히 범학제적 상상력에 근거해 기존의 문학에 대한 고정관념을 뛰어넘는 미학을 가지고 있었다.

## V. 결론

라틴아메리카 정복을 통해 근대성/식민성/자본주의가 동시에 시작했다는 근대성/(탈)식민성 담론 기획의 주장이 비 주류적 주장이지만 우리에게 강한 설득력을 보이는 것은 시대정신과 맞닿아있기 때문이다. 동시에 어떤 지적 충격을 우리가 받는 것은 상식적으로 인식해온 합리적/해방적 근대성 이외에 식민적 근대성을 인식하도록 만들기 때문이다.

22) Jean Franco(1983), *La Cultura Moderna en América Latina*, México: Grijalbo, pp. 353-356에서 진 프랑코는 라틴아메리카에 민중문화와 고급문화가 퇴조하고 대중문화의 부상과 함께 문학이 지배문화에 저항할 수 있는 길은 “대중에게 말을 하도록 하는 데” 있다고 하였고 ‘구어 문화’의 의미에 대한 재인식을 보여주는 소설들이 창작되고 있음을 지적하였다. 예를 들어, 아우구스토 로아 바스토스의 『나 최고』(1974)를 들 수 있는데 원주민 문화와 역사에 대한 기존의 근대적 또는 유럽 중심적 인식을 깨트리는 작품으로 평가하고 있다.

현재의 시대정신은 신자유주의 경제체제의 한계를 보이는 커다란 경제위기와 함께 우리 모두 공감하는 생태적 위기에 대한 대안추구의 절박성으로 인해 자본주의 체제 이후의 너머를 상상하게 된 것이다. 1991년의 현실 사회주의의 몰락으로 신자유주의 체제는 전 세계로 헤게모니를 넓혀갔지만 곧 모래위의 성과 같은 허상을 드러내기 시작하였다. 무엇보다 선, 후진국을 막론하고 민주주의의 후퇴는 근본적인 패러다임의 모색을 요구하게 되었다.

유럽 중심적 인문학에서는 오랫동안 자본주의 체제와 근대성의 연관의 역사적, 맥락적 진실을 은폐하여왔다. 여기에 대해 근대성/(탈) 식민성 기획 담론은 근대성이 가지는 식민성이 신자유주의체제에서 또다시 극대화되고 있음을 비판하고 있고 탈 식민성을 인식론적 전환의 측면에서 모색하고 있다. 이를 위해서 이들은 근대성을 비판할 때에 근대성/탈근대성으로 유럽 내부의 형이상학의 변천과 도전적인 인식론적 담론(예를 들어, 포스트모더니즘 담론)에만 주목할 것이 아니라 근대성/식민성/자본주의로 통합해서 인식하여야 하고 이들 개념들 사이의 상호주체적 연관성이 있음을 강조하였다. 그 핵심적 개념은 권력과 지식의 식민성(유럽중심성)에 있다. 그리고 식민성의 개념인 배제와 차별적 억압 즉, '타자화'가 지식담론의 생산에서도 작동하고 있음을 주목하였다.

이들에 의하면, 탈식민적 인식의 지평을 열기 위해서는 두 가지 인식론적 전환을 이루어야 한다. 첫째는 유럽중심성 또는 보편적 공간성에서 벗어나 각 지역, 지방의 장소의 지식, 정체성에 주목하여야 한다. 둘째는 식민성의 핵심인 위계적 차별성 즉 권력에의 포획을 벗어나기 위해 유럽중심 문화와 라틴아메리카 '원주민' 문화사이의 동등하면서도 긴장감이 있는 상호 병존을 미래 비전으로 삼아야 한다. 바로 이 지점에서 비자본주의적 비전을 공감하며 근대성/(탈)식민성 기획과 상호문화성 담론은 서로 만나게 된다.

세계화는 오래전부터 있어왔던 대륙 간 통상, 자본주의의 확장, 식민화, 지구적 차원의 이주, 이종 문화 간 교류를 더욱 강화시킨 다시 말해 보편성이 확장된 것으로 인식된다. 이 같은 현상을 문화연구의

시각에서 분석하는 담론이 바로 다문화주의(Multiculturalismo)이다. 그러나 실제로 신자유주의 세계화는 양극화와 배제, 차별을 더욱 강화시킨다. 강력한 중심부는 종속적인 주변부를 더 위계적으로 연결시키고 있는 것이다.

슬라보예 지젝은 맑시즘과 정신분석학에 의해 행해지던 문화에 대한 비판이론의 중심이 다문화주의로 옮겨지면서 지배문화의 총체적 헤게모니를 비판하던 것을 신자유주의로 인해 만들어진 정치, 사회적, 담론적 분산과 파편화에 대한 종속적 관찰로 대체하였다고 비판하고 있다. 그로인해, 지식인의 담론 생산과 사회구조의 재해석의 정치적 참여사이의 거리를 더욱 넓히는데 기여하고 있고 그 어떤 문화대상도 필연적으로 경제 권력의 세계화된 체계에 편입되는 현실을 인정하지 않게 되므로 ‘현상유지’적 담론이 되고 만다.

이에 비해 상호문화성(Interculturalidad)은 문화적 다양성을 단순한 미학적 특성으로 평가하는 것이 아니다. 일상생활의 상호작용과 밀접하고, 차이들이 헤게모니적 패러다임으로부터 처리되는 형식과 사회적 배제와 불평등을 만들어내는 일정한 사회적 실천과 관련이 깊음을 인식한다. 그러므로 실제의 사회적 관계가 불평등함에도 겉으로 보이는 관용과 대화는 역설적으로 상호문화성의 키워드가 아니다.

그러나 관념적 인식에만 머무는 것이 아니라 비위계적 상호주체성의 비전은 문화연구에 대한 비판 담론으로 제기된 상호문화성 담론에서 더욱 분명해진다. 유럽중심 문화와 원주민 문화, 또는 자본주의적 공간과 비자본주의적 장소의 긴장감이 넘치는 병행성에 문제의식이 있음을 여러 학자들이 제기하고 있다. 예를 들어, 아르투로 에스꼬바르에 의하면, 상상력과 의미 있는 다른 질서의 실현은 새로운 권력의 구조를 만들어내는 기획을 요구한다. 비자본주의의 상상력의 해방을 요구한다. 신자유주의 시대에 민족-국가의 약화와 함께 장소들은 세계화된 자본의 움직임에 점점 종속되고 있는 중이다. 그러나 원주민, 여성들, 생태운동가, 사회단체 및 사회운동의 네트워크가 점점 강력해지고 있다. 바로 이들 네트워크가 세계화에 의해 확산된 자본주의 공간의 확장에 대해 대안적으로 토착적 장소에 기반한 정체성의

생산자들이다. 그러므로 상호문화성 담론은 새로운 성격의 라틴아메리카의 사회운동과 밀접한 관련을 가진다.

최근의 라틴아메리카의 변화의 모습을 정치, 사회학적으로 접근할 수도 있지만 인문학의 시각에서 보다 근원적인 패러다임의 변화를 이들 근대성/(탈)식민성 기획 담론의 학자들이 모색하고 있다. 그리고 이들의 인식론적 문제제기가 관념적 수준에 머무는 것이 아니라 90년대의 라틴아메리카의 사회관계의 변혁의 과정에서 다양한 사회운동에 의해 실천적으로 제기된 비자본주의적 비전을 상호문화성 담론으로 포괄적으로 이해할 수 있다. 이 같이 거대담론이면서 동시에 미시적 삶의 방식 즉, 문화의 변화를 중시하는 문제의식은 라틴아메리카 이외의 지역에서도 크게 공감될 수 있는 테마로 여겨진다.

## Abstract

La crisis del capitalismo global empezó hace unos años. Pero en la América Latina tanto en el nivel epistémico como en el práctico surgió una rebelión contra el neoliberalismo global. Sobre todo nos llama mucha atención el proyecto Modernidad /(de)colonialidad del grupo de los científicos humanos latinoamericanos desde los 90. Ellos han reclamado el giro de reconocimiento de que la invención de la América Latina del siglo 16 fue acompañada con la modernidad y el capitalismo.

Este proyecto tiene mucho que ver con el nuevo movimiento social de las minorías latinoamericanas de los 90 así como de los indígenas, campesinos y pobres. Pero en este trabajo no se tratará de este movimiento social. Ellos han indicado que la invención excluyente del 'otro' ha surgido no sólo en el ámbito político-social sino en el conocimiento.

Por lo tanto, tenemos que tomar la nueva visión no-autoritario entre la cultura europea y la indígena y esta crítica de lo excluyente,

discriminatorio corresponde al ámbito del estudio cultural. Pero no en el sentido del Multiculturalidad sino de la Interculturalidad. Porque aquélla mueve sin el sentido crítico ante la relación social del capitalismo como ésta. Para tener la cultura decolonial hay que tomar la posición más allá del capitalismo porque el capitalismo es la otra cara de la colonialidad.

Key Words: Capitalismo global, Modernidad, Colonialidad, Multiculturalidad, Interculturalidad, Relación social / 글로벌 자본주의, 근대성, 식민성, 다문화성, 상호문화성, 사회관계

논문투고일자: 2009. 05. 28

심사완료일자: 2009. 08. 03

게재확정일자: 2009. 08. 10

## 참고문헌

- 강내희(2000), 「한국 근대성의 문제와 탈근대화」, 문화과학, 22호, 여름호, 문화과학사, pp. 15-40.
- 김성곤(1992), 「탈식민주의 시대의 문학」, 외국문학, 여름호, 외국문학사, pp. 12-31.
- 심광현(2000), 「근대화/탈근대화의 이중과제와 사회운동의 새로운 전망」, 문화과학, 22호, 문화과학사, pp. 41-81.
- 안토니오 네그리(2008), 『다중』, 조정환 역, 세종서적.
- 알랭 뚜렌(1995), 『현대성 비판』, 문예출판사.
- 위르겐 하버마스(1994), 『현대성의 철학적 담론』, 이진우 역, 문예출판사.
- 이매뉴얼 윌러스틴(1993), 『역사적 자본주의/자본주의 문명』, 나종일 역, 창작과 비평사.
- 장춘익(1996), 『하버마스의 근대성 이론』, 나남출판.
- 홍성민(2000), 『문화와 아비투스』, 나남출판.
- Albrecht, Bernardo(2002), “Exploración de los factores subjetivos de la etnicidad y la identidad cultural,” *Antropología 2002*, La Habana, pp. 1-6.
- Balivar, Etienne(1999), “Violencia: idealidad y crueldad,” *Folios*, No. 11, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, pp. 1-15.
- Castro-Gómez, Santiago(2000), “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la Invención del otro,” in Edgardo Lander(comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 246-256.
- Coronil, Fernando(2000), “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo,” in Edgardo Lander(comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 246-260.



- Dussel, Enrique(1992), “Desde el ‘ego’ europeo: el ‘en-cubrimiento’,”  
*1492 El encubrimiento del otro*, Plural, pp. 1-22.
- \_\_\_\_\_ (2000), “Europa, modernidad y eurocentrismo,” in Edgardo Lander(comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 1-10.
- Escobar, Arturo(2000), “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?,” in Edgardo Lander(comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y conciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 115-136.
- \_\_\_\_\_ (2003), “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano,” *Tabula Rasa*, No. 001, Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 53-62.
- Franco, Jean(1983), *La cultura moderna en América Latina*, México: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor(2005), *La globalización imaginada*, Buenos Aires: Paidós.
- González Stephan, Beatriz, “Cuerpos de la nación: cartografías disciplinarias,” <http://gupea.ub.gu.se/dspace/bitstream/2077/3213/2/anales>, pp. 1-45.
- Herrera, Bernal, “Las dos caras de la Moneda: modernidad colonial y metropolitana,” *Bulletin Hispanique*, Burdeos: La Universidad de Burdeos, pp. 20-25.
- Lins Ribeiro, Gustavo(1999), “Post-Imperialismo. Para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo,” *Antropología*, No. 56, México, pp. 1-21.
- Mouffe, Chantal(2000), *The Democratic Paradox*, New York: Verso.
- Negri, Antonio(2006), *GlobAL*, Buenos Aires: Paidós.
- Quijano, Anibal(2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América

- Latina,” in Edgardo Lander(comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.
- Rauber, Isabel(2002), “Piquetes y piqueteros en la Argentina de la crisis,” Buenos Aires: Rebelión, pp. 1-34.
- Vich, Victor(2005), “Las políticas culturales en debate: lo intercultural, lo subalterno y la dimensión universalista,” *El estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia*, Lima: IEP, pp. 1-9.
- Zizek, Slavoj y Fredric Jameson(1998), *Estudios culturales. Reflexiones sobre multiculturalismo*, Buenos Aires: Paidós.