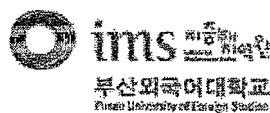


2011 부산외국어대학교 HK사업 해외지역 연구소 공동학술대회

지역연구의 문화 · 정치적 융합과 소통

- ◆ 장 소 : 부산외국어대학교 국제관101호(I101)
- ◆ 일 시 : 2011년 7월 22일 (금) 13:00~17:30
부산외국어대학교 중남미지역원
- ◆ 주 최 : 지중해지역원
동남아지역원
- ◆ 후 원 : 부산외국어대학교, 한국연구재단



- 일 정 -

13:00-13:15 개회식

사 회 : 이상현(중남미지역원)
개회사 : 김우성(중남미지역원 원장)
축 사 : 정해린(부산외국어대학교 총장)

13:15-15:30 제1분과 : 해석과 담론

사 회 : 윤용수(지중해지역원)

“라틴 아메리카의 근대성 비판과 민주주의 재구성 담론”

제1발표 : ·발표 : 안태환(중남미지역원)
·토론 : 임두빈(중남미지역원)

“지역학의 변증법적 해석”

제2발표 : ·발표 : 임지영(지중해지역원)
·토론 : 임병필(지중해지역원)

“토착문화와 이문화의 융합현상 분석”

제3발표 : ·발표 : 류정아(한국문화관광연구원)
·토론 : 장니나(지중해지역원)

15:30-15:40 휴 식

15:40-17:30 제2분과 : 현장과 소통

사 회 : 김동엽(동남아지역원)

“불전 미술의 성립과 전개 : 인도에서 동남아까지”

제4발표 : ·발표 : 고정은(동남아지역원)
·토론 : 김인규(동남아지역원)

“라틴 아메리카의 자유주의 : 19세기 아르헨티나의 사례를 중심으로”

제5발표 : ·발표 : 서성철(중남미지역원)
·토론 : 조영실(중남미지역원)

17:30 폐회사

박장식(동남아지역원 원장)

18:00 만찬

제1분과 해석과 담론

사 회 : 윤용수(지중해지역원)

제1발표 : “라틴 아메리카의 근대성 비판과 민주주의 재구성 담론”
·발표 : 안태환(중남미지역원) / ·토론 : 임두빈(중남미지역원)

제2발표 : “지역학의 변증법적 해석”
·발표 : 임지영(지중해지역원) / ·토론 : 임병필(지중해지역원)

제3발표 : “토착문화와 이문화의 융합현상 분석”
·발표 : 류정아(한국문화관광연구원) / ·토론 : 장니나(지중해지역원)

라틴아메리카의 근대성 비판과 민주주의의 재구성 담론

안태환(중남미지역원)

약 5백년간 지속된 자본주의 시장의 지배에 세계는 완 전히 종속되는가?
해방적 이성은 어디에서 오는가? 남으로부터 온다. 말이 수 백 개 달려있
는 ‘지네’처럼 천천히(Monedero 2005, 18).

I. 들어가는 말

II. 근대성 비판과 인식론적 상상력 넓히기

III. 상호문화적 번역을 통한 민주적 상상력의 재구성

III.1. 근대적 대의 민주주의의 위기

III.2. 상호문화적 번역: 참여적 시민성을 통한 ‘지금, 여기’의 일상적 삶의 변화

IV. 나가는 말

I. 들어가는 말

현재 우리는 신자유주의 체제에 살고 있다. 이 체제의 가장 큰 특징은 차별적 배제에 있다. 예를 들어, 정규직과 비정규직의 차별을 들 수 있다. 이전 시대의 노동자 계급투쟁의 불평등에 대한 투쟁과는 다른 맥락을 가진다. 80년대 이후 신자유주의 체제는 체제의 맨 아래에 위치하여 불평등한 대우를 받는 사람들이 체제의 바깥으로 아예 밀려나 사회적으로 공공성의 혜택에서 배제되는 변화를 경험적으로 겪고 있다(Aguiló Bonet 2008, 5-6). 그러나 둘 다 모두 유럽 중심적 근대성의 인식론적 틀에서부터 문제가 시작된 것은 동일하다. 다시 말해 차별과 불평등을 설명하는 거대 담론의 근대성의 인식론적 체계가 있는 것이다. 근대성의 철학적 기원으로 삼는 그리스 사상에서부터 배제의 메커니즘은 작동한다.¹⁾ 예를 들어 아리스토텔레스에 의한 “자연적 노예”의 개념은 16세기 유럽에 의한 라틴아메리카 정복과 학살의 폭력성, 식민성을 합리화 시킨다. 라틴아메리카 원주민들은 완전한 인간이 아닌 야만, 열등성, 비이성으로 규정되기 때문이다.²⁾ 보아벤투라 데 소우사 산토

1) 고대 그리스에서 stigma(낙인)라는 용어는 노예 또는 죄인들의 몸에 불같은 것으로 낙인을 찍어 표시하여 공공장소에서 표시가 됨으로써 polites(정치적 공동체)의 구성원에서 배제되어 “법률적 기능과 정부에 참여할 수 있는”시민의 자격에서 배제되었다(Aguiló Bonet 2008, 2).

2) 야만의 개념에 대한 전형적인 논쟁은 카를로스 5세에 의해 소집된 1550년에 세렐베다와 바르톨로메 데 라스 까사스 사이에 있었던 ‘바야돌릿 논쟁’이다. 아리스토텔레스에게서 근거를 찾은 세렐베다에게 원주민에 대한 전쟁은 이들이 “자연적인 노예”, 열등한 존재이므로 정당했다. 이 같은 패러다임에 서구의 문명적 폭력이 근거한다(Santos 2005b, 146-147). 야만은 열등성의 공간이다. 타자도 아니다. 왜냐하면 완전한 인간이 아니기 때문이다. 오직 비이성적인 것의 위협이다. 그들의 가치는 이용가능성이다. 오직 자원으로만 그들에게 접근하면 된다. 목적의-귀속의 축적, 신앙의 확장- 무조건성은 수단의 완전한 실용주의를 합리화 한다:노예, 학살, 동화, 개종, 점유(Santos 2005b, 145-146).

스3)는 이 목적을 위해 유럽인들이 원주민들의 "다른 인식론 체계를 학살"했다고 생각한다. 유럽은 과학의 이름으로 많은 "인식론적 살해"(epistemicidio)를 범했고 제국의 권력은 거기에 기대어 정복된 민중과 사회그룹의 저항을 해체했다(Santos 2005a, 12). 저항하는 원주민들의 육체에 대한 학살과 동시에 그들의 인식론 체계를 거부한 것이다.

포르투갈의 사회학자, 법학자, 정치철학자인 보아벤투라 데 소우사 산토스는 80년대 이후 신자유주의 세계화에 맞서 진행되는 전 세계의 사회운동을 중심으로 한 대안적, 반 헤게모니적 세계화의 흐름을 통섭적 학문의 시각에서 연구하는 학자이다. 근대성이 약속한 자연의 정복은 지구에 치명적인 영향을 끼치고 있고 시간이 갈수록 힘들고 분노하게 하는 상황은 지속되고 있음에도 즉, 비판할 것은 많이 있는데도 불구하고 비판이론과 비판적 사회과학을 구성하는 것이 오늘날 왜 이렇게 힘들까? 등의 질문에 산토스는 답을 하려고 애를 쓰고 있다(Tamayo 2004, 1). 산토스의 신자유주의 체제비판의 특징은 비판 자체에 있는 것이 아니라 대안적, 반 헤게모니적 체제를 건설하기 위한 사회운동이 전 세계적으로 출현하고 있다는 강력한 희망의 제시에 있다. 1999년 시애틀에서부터 시작하여 2001년 세계사회포럼이 중요한 이정표가 되고 있다. 산토스는 인식론적 비판을 통해 주류적 사회과학의 정치적, 사회적 패러다임의 비판으로까지 나아간다. 왜냐하면 기존의 비판이론이 근대성을 비판하고 해방을 지향하지만 그럼에도 불구하고 지배적인 근대성의 패러다임 안에 머물기 때문이다. 따라서 그는 유럽중심적 합리주의 인식론의 기본전제에 대해 비판적인 해석을 시도하고 있다. 산토스는 "나의 관심은 '남'으로부터 배우려는 것이다. '북'에서 만들어진 비판이론과 거기에 연동되는 정치 사회적 실천을 넘어서서 새로운 사회적 해방을 재구성하려는 것이다"라고 주장한다(Salas 2008, 1재인용). 현재 그의 비판의 대상은 80년대 이후의 새로운 파시즘 즉 '사회적 파시즘'4)체제인 신자유주의 체제이다. 산토스는 극단적인 사회적 배제를 일으키는 글로벌 헤게모니 과정을 '사회적 파시즘'이라 부르는데 이 과정이 어떻게 대중운동, 로컬 조직, 기층 그룹들의 저항에 맞서는지를 분석하고 있다(Ramirez 2005, 170 재인용). 윌러스틴은 19세기에 혁명적 열정을 불러온 민주주의가 20세기에 들어와 보편적인 슬로건으로 받아들여졌지만 내용이 비어있게 된 것(Santos & Avritzer 2005, 35 재인용)을 비판하고 있다. 산토스가 근대성/식민성5)과 자본주의(신자유주의)를 극복하기 위해 내놓은 대안적 비전은 또 다른 단일한 총체성 또는 보편성(예를 들어, 마르크시즘)을 제시하는 것이 아니다. 세계는 하나의 단일한 거대담론으로 총체적으로 인식하는 것이 불가능하게 무한하고 세계에는 서로 다른 많은 총체성이 있다는 주장이다(Santos 2005b, 174). 칸트 식으로 무엇인가 선험적 보편성이 있다는 주장을 하지 않는다. 그러므로, 보편성을 거부하는 "부정의 보편주의"(universalismo negativo)(177)를 강조한다. 그리고 "인식론적 상상력과 민주적 상상력"에 기초하여 거대담론에 대한 대안으로 "상호문화적 번역의 과제"(175)를 제시한다. 거대담론이 위에서부터 절함된다면 다양한 대안적 세계화 사회운동(원주민, 여성, 평화, 인권, 생태, 무정

3) 포르투갈 출신의 사회학자로 예일대에서 박사학위를 받았으며 세계화, 사회운동, 사법적 다원주의, 사회적 해방과 사회 변화에 대한 광범한 연구를 수행하고 있다. 특히 브라질의 빈민촌으로 유명한 리오 데 자네이루의 '파벨라' 공동체를 연구하며 연대적 사회운동속의 시민의 출현과 사회적 투쟁과 인식론적 해방의 시각에서 콜롬비아, 브라질, 모잠비크, 앙골라 등에서 연구를 발전시켰다(Chavarria & Garcia 2004, 100).

4) 우리사회도 사회적 파시즘적 증상을 여러 가지로 보이고 있다. 예를 들어, 젊은이들과 노인들의 빈곤과 사회적 배제로 인한 자살을 1위는 '저강도 전쟁사회'라는 호명을 부르고 있다(고병권 2008, 이진경(편저), 270).

5) 식민주의와 식민성의 차이를 인식해야 한다. 식민성을 제대로 이해하기 위해서는 식민성과 식민주의를 구별해야 한다. 넬슨 말도나도 또레스에 의하면, 식민성과 식민주의는 서로 다른 개념이다. "식민주의는 어느 민족의 주권이 다른 민족 또는 국가에 있는 정치, 경제적 관계를 의미하는데 비해 식민성은 권력의 패턴을 말하는 데 노동, 지식, 권위와 상호 주관성의 관계의 형식 등이 세계 자본주의 시장과 인종의 개념을 통해 절함 된다. 식민성이 식민주의보다 더 생명이 길다. 식민성은 학습교제, 상식, 민족의 자기-이미지, 개인의 소망 등 우리의 근대적 체험의 다양한 측면에 일상적으로 나타난다."(Pachón Sotó 2007, 2-3에서 재인용).

부, 계이, 농민...)은 아래에서부터 절합된다. 이를 위해서는 문화, 지식, 실천 주체가 다르므로 서로 이해하기 위한 번역작업이 요구된다(179). 그러므로 이 세계에는 보편적 총체성을 가지는 거대 담론은 없고 각 로컬의 많은 보편성들이 있으므로 이들 사이에 위계서열 없이 대화하는 번역의 과정이 중요하다는 의미이다. 만일 그렇지 않고 유럽중심적 인식론이 보편적 위상을 가지는 현재의 맥락에서는 번역 작업이 식민적 성격을 가질 수밖에 없을 것이다. 산토스의 인식은 인간이 세계에 대해 가지는 인식(지식)에는 부족한 것이 많고 불완전함을 전제한다. 따라서 산토스는 기존의 사회 과학이 별로 효용성이 없다는 대담한 주장을 하기도 한다(180).

민주주의의 재구성에 대한 선행연구로 김은중(2009)은 베네수엘라의 차베스체제에 대한 해석과 관련하여 이를 분석했고, 김은중(2010)은 라틴아메리카의 민주주의 재구성을 통한 인권정치에 대해 분석했다. Ana Julia Bozo(2007)는 민주주의가 전통적인 근대성의 기획에 묶여있을 필요가 없음을 주장하고 있다. 그녀는 현재의 민주주의가 “저강도 민주주의”(Bozo 2007, 279)라고 비판하고 있다. José Napoleon Villarreal Sanchez(2006)는 산토스의 “주체성, 시민성과 해방”을 분석하고 있다. Miguel Chavarria & Fernando Garcia(2004)는 다른 세계화가 가능하다는 것에 대해 산토스와 대화를 하고 있다. Antoni Jesús Aguiló Bonet(2008, 2009)는 산토스의 신자유주의 세계화와 민주주의, 상호 문화적 대화에 대한 비판담론을 분석하고 있다.

이들 글들을 참고하여 본 논문에서는 보아벤투라 데 소우사 산토스의 비판이론을 중심으로 근대성을 비판하고 그가 대안으로 제시하는 인식론적 상상력과 민주적 상상력의 확장을 통한 민주주의의 재구성에 대해 연구하려고 한다.

II. 근대성비판과 인식론적 상상력 넓히기

산토스의 문제의식의 핵심은 식민성의 비판과 거부에 있다. 식민성 즉 위계 서열적 차별과 배제의 거부가 중요하게 된 것은 신자유주의 체제가 70년대 이전의 경제 사회적 국면과 달리 마르크스적 문제의식의 불평등보다 푸코적 문제의식의 배제가 더 심각하게 되었기 때문이다(Santos 2005b, 196). 산토스의 주장중에서 흥미로운 것은 라틴아메리카의 발견(?)이후 여러 가지 메커니즘을 통해 유럽에 의해 유럽 외 지역의 타자의 열등성을 찾는 전략이 있어왔지만 그 중의 하나가 바로 ‘민주주의’라는 지적이다.

열등화 시키는 전략은 전쟁, 노예, 학살, 인종주의, 타자의 자연자원으로의 전환 등이고 경제적 메커니즘은 세금, 식민주의, 신식민주의, 신자유주의 세계화가 있고 정치적 메커니즘은 십자군, 제국, 식민국가, 독재, 민주주의 등이고 문화적 메커니즘은 인식론적 학살, 선교, 동화, 문화산업, 대중문화 등이다(Santos 2005b, 142 강조는 필자).

민주주의가 식민성의 전략이라는 얼핏 보면 이해하기 힘든 역설은 민주주의가 유럽 중심적 근대성에 기대어 전 세계적으로 단일 보편성, 단일 세계관을 강요하기 때문이다. 인권에 대한 담론도

마찬가지이다. 유럽문화권/비-유럽문화권의 뚜렷한 차이는 민주주의와 인권에 대해 개인적/공동체적 접근⁶⁾을 한다는 점일 것이다. 산토스는 근대성이 내장하고 있는 인종주의적 차별적 식민성을 거부하고 유럽중심적 합리성을 비판한다는 점에서 근대성/(탈)식민성⁷⁾ 담론 그룹의 학자들의 주장과 상응성을 가진다.

현재진행중인 세계화는 무엇보다도 라틴아메리카의 형성과 세계 권력의 새로운 형식으로서의 근대적/식민적, 유럽 중심적 자본주의의 형성이 함께 시작된 과정의 절정이다. 이 권력형식의 근본적인 축의 하나는 인종의 개념에 입각한 세계 인구의 사회적 차별이다. 이 차별은 식민적 지배의 기본적인 경험을 표현하는 정신적 구성물이고 그때부터 특수한 합리성 즉 유럽중심주의를 포함하며 세계 권력의 가장 중요한 차원으로 스며든다. 이 차별의 축이 바로 식민성인데 이 식민성이 식민주의보다 더 생명력이 길고 강하다. 그 결과 세계적으로 헤게모니를 가진 권력의 형식에 식민성이 함축되고 있다(Quijano 2000a, 201, 강조는 필자).

자본주의 체제가 경제, 사회적 구조적 요인들에 의해 불평등을 만들어내는 사회구조물을 형성한다는 마르크스의 비판이 있었지만 인종주의적 차별적 식민성이 16세기부터 근대성과 자본주의의 핵심적 구성요소라는 인식은 마르크스에게 없었다. 위의 인용에서 보듯이, 식민성이 지속적 생명력을 가지는 이유가 권력과 지식의 식민성⁸⁾ 때문이다. 이처럼 근대성의 개념을 두고 유럽적 시각과 식민적 시각은 전자는 단일한 보편적 개념, 후자는 근대성/식민성의 이중개념으로 보는 식으로 지식의 지정학적 발화위치에 따라 하나의 개념에 대해 차이를 보이는 것을 ‘식민적 차이’라고 한다(Mignolo 2005, 5). 물론, 유럽적 시각의 지식이 우월성을 가지게 된다. ‘식민적 차이’는 무엇보다도 인식론적 맥락을 가진다. 여기에서 산토스와 근대성/(탈)식민성 담론은 서로 만난다. 산토스는 근대

6) 라틴아메리카의 급진적 사회적 변혁을 설명하는 도구로 맑시즘을 포함하여 유럽 중심적 지식에 의존하는 경우가 보편적이다. 그것은 유럽 중심적 지식이 보편성을 가지고 있기 때문일 것이다. 그러나 라틴아메리카의 맥락에서는 원주민 문화가 가지는 ‘공동생산’ 그리고 ‘공동소유’의 문화적 전통을 놓쳐서는 안 될 것이다. “교양있는 엘리트와 일반대중 사이에 존재하는 거대한 심연이 바로 중남미 문제의 핵심이다. 그 문제의 기원은 스페인 정복시기에 주조된 사회적 모델에서부터 시작된다. 19세기에 중남미 대중의 80% 이상이 문맹이었다. 라틴 아메리카에는 두 개의 서로 다른 문화가 존재한다. 하나는 다수 대중의 과거에 뿌리를 두고 있고 근대 유럽의 영향에도 흔들림이 없는 구어적 전통의 시골 문화이고 다른 하나는 소수의 유럽적 감수성의 도시문화이다.”(Franco 1983, 18). 라틴 아메리카 도시 노동의 50%는 비공식 노동으로 세금을 안낸다. 그러나 이를 사회적 노동으로 인정해야 한다는 독특한 시각이 있다. 베네수엘라 차베스 정부의 조합운동도 이런 시각에서 이해할 수 있다. 단순히 소득의 재분배 기능으로 해석할 것이 아니라 ‘공동적’ 삶의 인식의 혁신으로 바라볼 수 있다. “공동체적 권리”가 강조되는 것이다. 이에 비해 서구는 개인적 권리를 천부 인권으로 받아들이는 점에서 기본적으로 인식론적 차이를 알 수 있다. 즉, 공공과 사익의 구분이 무의미한 것이다. 물, 공기, 토지, 전염병 등 공동의 문제를 둘러싼 투쟁은 라틴 아메리카에서 가장 앞서있다(Negri 2006, 243-244). 이 같은 인식론적 전환을 네그리는 포스트모던적인 것으로 이해하나 근대성에서 탈근대성/탈식민성의 변화로 이해해야 한다고 생각한다. 또한 유럽중심적 ‘개인’을 강조하는 인권개념과 다른 새롭게 라틴아메리카에서 인식되고 실천되는 인권개념에 대해서는 김은중(2010)을 참조.

7) 근대성/(탈)식민성 담론은 90년대 이후 에콰도르의 키토에 있는 안디나 시몬 볼리바르 대학교의 캐더린 월쉬교수를 비롯하여 아니발 기하노, 아르투로 에스코바르, 윌터 미홀로, 엔리케 뒤셀, 페르난도 코로날, 산티아고 카스트로 고메스, 하비에르 산히네스, 아리루마 꼬위등의 연구 그룹을 말한다. 이들은 대안적 유토피아로 차별과 배제를 거부하는 공동체 위주의 원주민 문화와 근대성의 병행적 공존을 ‘상호문화성’의 이름으로 제안한다(안태환 2009).

8) 근대성의 과정의 지식인적 개념화는 지식의 어떤 시각과 지식을 생산하는 어떤 방식을 만들어 냈다. 이들은 글로벌한 권력 모델의 성격과 긴밀하게 연결되고 있다: 식민적/근대적, 자본주의, 유럽 중심적. 이 시각과 지식생산의 구체적 방식은 유럽중심주의이다(Quijano 2000b, 549).

성 자체가 차별적 폭력성(식민성)을 내재하고 있고⁹⁾ 이 식민성이 자본주의를 구성하고 있어 불평등과 배제가 어떻게 사회구조적으로 이루어지는지를 분석하고 있다. 불평등은 사회적 위계질서 안에서 노동자가 가장 아래에 위치하는 것을 가리킨다면 배제는 아예 완전히 체제 밖에 위치하여 사회적으로 존재하지 않는 것처럼 되는 것을 가리킨다. 전자가 사회경제적 맥락이라면 후자는 사회문화적 맥락을 가진다(Aguiló Bonet 2008, 3 재인용). 산토스는 특히 후자의 분석에 무게를 두는데 “역사적 과정을 거치면서 어느 문화가 진리의(인식론적) 담론을 통해 금지를 만들고 거부”(Santos 2005b, 196)하는 데서부터 사회적 배제가 생긴다. 이 같은 사회적 배제의 맥락에서, 대안적 세계화 운동이 아래에서부터 출현하는 맥락은 신자유주의체제의 식민성과 민주주의가 서로 충돌하면서 민주주의가 차별받고 억압받는 대중(테모스)의 저항적 출현¹⁰⁾에 근원적인 힘을 가지고 있기 때문이다. 약 200년 전부터 지배적이 되어온 유럽 중심적 인식론 체계인 합리성 모델은 너무 풍부한 비유럽세계의 사회적 경험을 낭비하고 축소시키는 결과를 가져왔다. 그리하여 헤게모니를 가지게 된 합리성 모델은 모든 것을 이분법적으로 해석하고 역사를 일직선적 시간과 진보의 개념으로 축소, 환원하였다.¹¹⁾ 그렇게 된 것은 유럽문명이 자신의 모체가 되는 오리엔트 문명에서 떠났기 때문이다. 그리고 산토스는 유럽의 인식론체계가 현실적 합리성의 세계로 압축된 것은 자본주의의 확장과 긴밀하게 연관되어있기 때문이라고 한다.

유럽세계의 뿌리가 되는 오리엔트의 사상의 체계는 야스퍼스도 지적하듯이 이분법적이지 않고 복잡적이다. 예를 들어 시간개념도 과거, 현재, 미래 외에 순환적, 직선적, 동시적 시간 등 매우 복잡적이었고 공간도 현실과 초 현실을 넘나들었다. 그러나 서양은 이 같은 뿌리에서 벗어나 오직 자본주의의 확장에 도움이 되는 것만을 겨우 회복함으로써 세계의 복잡성이 현실적 세계로 시간의 복잡성은 직선적 시간으로 환원되었다(Santos 2005b, 157).

그리하여 유럽의 인식론 체계는 역사의 궤도를 단선적이고 다른 대안이 없게 만들었다(Santos 2005b, 152). 그리고 합리성에 대한 개념은 현재를 마냥 축소시킨다. 총체성에 대한 독특한 인식이 현재를 과거와 미래사이의 도망가는 순간으로 인식하면서 시간의 일직선적 개념을 통해 미래를 무한하게 확장시키기 때문이다(153). 산토스는 이를 ‘확장된 이성’(razón proleptica)¹²⁾으로 부른

9) 근대성/(탈)식민성 기획 그룹의 학자는 아니지만 존 그레이는 『추악한 동맹』에서, 자본주의, 폭력성, 근대성의 밀접한 연관을 비판한다. 그러나 그는 상기 그룹과 같은 대안적 유토피아를 제시하지 못한다. 그는 가령 나치스의 파시즘적 폭력도 서구 문명의 일탈이 아니라 서구 문명이 내장하고 있는 논리와 폭력의 결과라고 단언한다. 자신들이 원하는 세상을 만들기 위해서는 현실에 대한 종말론적 심판을 시도하고 이를 폭력을 통해서라도 성취해야 한다는 식의 논리가 그 안에서 작동하고 있다는 것이다. 특히 종교와 결별한 계몽주의조차도 사실은 그 안에 새로운 세계에 대한 종말론적 목표가 견고하게 담겨져 있어 이것이 권력화될 때 폭력은 불가피하다는 것이다. “나치스 역시 어떤 의미에서는 계몽주의의 산물이다.” (프레시아, [김민웅의 '리브로스 비바'] 존 그레이의 <추악한 동맹>, 2011. 5.22출력).

10) 자크 랑시에르는 “지배가 자신의 정당성의 감각적 확실성을 부과하기 위해 쓰는 감각적인 것의 나눔을 불일치하게 재편성하는 정치, 권력을 행사할 자격을 갖지 않은 자들의 역설적 권력인 민주주의”를 이야기하며 ‘몹 없는 사람들’의 존재를 강조하는데 실제로 존재함에도 불구하고 그들의 목소리가 들리지 않게 되어 아예 몹이 나누어지지 않는 사람들 즉 대중을 말한다(랑시에르 2008, 18). 랑시에르는 체제에서 배제된 대중의 저항이 민주주의의 핵심임을 말하고 있다.

11) 60-70년대의 현대 라틴아메리카 소설의 서사구조의 특징은 ‘일직선적 시간관’의 거부로 나타나고 있다. 발터 벤야민은 실증주의적 일직선적 진보의 생각을 비판하며 ‘현재’의 확장을 강조한다(2009, 261-277).

12) 사회적 변혁의 방향이 다양하고 복잡적이라 어느 방향이 의미를 가지는지 애매한 문제를 해결하기 위해 유럽중심적 인식론은 역사가 하나의 의미, 하나의 방향을 가지는 것으로 선형적으로 전제함으로써 해결한다.

다. 또한 유럽 중심적 합리성을 ‘무감각한 이성’(razón indolente)¹³⁾과 ‘환유적 이성’(razón metonímica)으로 부른다. ‘무감각한 이성’이란 의미는 산토스가 유럽중심적 과학과 철학의 전통이 민중의 사회적 경험을 충분히 인정하지 않고 암묵적으로 광범한 인간적 체험을 경시하는 이론적 전통을 가지고 있음을 비판하는 것이다. 그것이 가지는 무능력과 오만함을 비판하는 것이다. 라틴아메리카의 학자들은 근대성이 식민성을 포함한 이중적 개념임을 인식한다. 그리고 그 식민성의 핵심에는 타자에 ‘무감각한 이성’이 있음을 비판하고 있다.

간디와 함께 쿠바의 시인이자 사상가인 호세 마르티는 환유적 이성이 식민적 체계의 지배 구조의 밑에 깔린 이데올로기로 기능해왔다고 비판하였고 이런 비판의 맥락을 이어받아 끼하노, 뒤셀, 미놀로, 란테르 등의 근대성/탈식민성 기획의 학자들이 ‘무감각한 이성’이 ‘권력의 식민성’의 밑에 스며들어 식민주의가 끝났음에도 후기 식민사회에서 계속적으로 지배적 기능을 하고 있음을 비판하고 있다(Santos 2005b, 156).

‘환유적 이성’은 현재의 질서로만 세계를 환원함을 의미한다(Salas 2008, 1 재인용). 또한 환유적 이성은 인간 주체의 오성과 이성이 총체성을 대표하는 즉 부분이 전체를 치환하는 사고방식을 의미한다. 실제적 그리고 가능한 경험들의 다양성과 복잡성은 실재의 분자화 또는 파편화를 극단으로 몰고 간다. 그리하여 사회적 변혁에 의미를 부여하는 일을 불가능하게 만든다. 이 문제를 해결하기 위해 총체성의 개념과 함께 역사는 한 방향으로 진보한다는 개념을 통해 환유적 이성과 확장적 이성이 작동된 것이다(Santos 2005b 174). 이렇게 유럽에서 생산되어 전 세계로 퍼진 총체성과 역사의 일직선적 진보의 개념으로 구체적이고 풍부한 사회적 현실의 이해를 제대로 할 수 없게 됨을 산토스는 비판한다.

산토스는 이에 대한 대안으로 “코스모폴리탄적 이성”(razón cosmopolita)을 제시하고 있다(152-174). 현재 지배 권력을 가지고 있는 합리주의적 이성은 보편의 옷을 입고 있지만 보편적이지 않고 유럽이라는 로컬 중심적이라는 이야기이다. 산토스에 의하면, 코스모폴리탄적 이성은 ‘지금 여기의 현재’를 중시한다. 축소된 현재를 확장시키기 위해서 산토스는 “부재의 사회학”을 그리고 지나치게 확장된 미래를 축소시키기 위해서는 “출현의 사회학”을 제안한다.

현재를 확장하고 미래를 축소시키는 것을 의미한다. 이렇게 함으로써 ‘지금 여기’의 세계에서 일어나고 있는 무한대의 엄청난 사회적 경험을 알고 평가할 수 있는 충분한 시간과 공간을 창조할 수 있게 되고 우리가 현재 고통 중에 겪고 있는 풍부한 사회적 경험을 낭비하지 않게 될 것이다. 이처럼 현재를 확장하는 것을 ‘부재의 사회학’으로 미래를 축소하는 것을 ‘출현의 사회학’이라고 부른다(Santos 2005b, 153).

13) 산토스의 용어인 razón indolente를 타자의 고통에 ‘무감각한 이성’으로 부르코자 한다. 그 이유는 유럽의 합리주의 철학의 흐름에서 특히 흄스와 베이컨에서 두드러지게 드러나지만 모든 인식론적 기초가 개인적 주체의 “자기보존 또는 자기 유지를 위한 노력의 덕의 유일한 또는 제 1의 기초”(스피노자 in 아도르노, 호르크하이머 2009, 60 재인용)이므로 원칙적으로 타자에 대해 무감각하기 때문이다. 니체는 유럽의 문화적 전통에서 타자에의 동정심이 위선임을 폭로하기도 한다. “사드와 니체는 논리실증주의자들보다 더 철저히 합리성에 집착함으로써 칸트의 이성개념에서나 다른 위대한 철학들에 은밀히 내포되어있는 유토피아의 표피를 벗겨내어 그 본질을 적나라하게 들추어낸다. “너의 가장 큰 위험은 무엇인가?”니체는 이렇게 지문하면서 그 대답은 “동정심”이라고 한다. 인간에 대한 신뢰가 온갖 위안과 보장에 의해 매일매일 배반당하고 있다 할 때 니체는 오히려 그의 ‘부정’속에서 인간에 대한 흔들림 없는 신뢰를 구제했던 것이다”(아도르노, 호르크하이머 2009, 182).

“부재의 사회학”이란 의미는 유럽중심적 인식론과 헤게모니적 세계화의 실천에 의해 부재한 것으로 취급된 대중의 사회적 실천의 경험의 다양성과 복잡성을 드러내는 것을 의미한다. 이를 산토스는 사회과학의 연구 대상인 “사회적 현실을 실제로 존재함에도 불구하고 존재하지 않는 것으로 침묵, 억압, 배제를 통해 부재하는 현실까지 포함하는 것으로 확장시키는 것”(Salas 2008, 1 재인용)이라고 한다. “출현의 사회학”은 여기에 덧붙여 서로 밀접한 연관을 가지며 현재의 풍부한 경험이 미래의 현실적 경험을 풍부하게 할 수 있음을 의미한다.

산토스의 핵심적 문제의식은 일 직선적이고 단일한 총체성의 시간개념을 거부하는 데에 있다. 현재가 과거와 미래에 끼여 있는 순간적인 것에서 벗어나 강렬하고 실질적인 내용으로 채워지게 된다. 일직선적 진보의 시간관과 위계 서열적 가치관에 의해 권력관계가 불평등하여 ‘정진’을 제외한 나머지 사회적 경험은 무시되어 ‘부재’의 대량생산을 가져온 것이다(Santos 2005b, 184). 코스모폴리탄적 이성은 일직선적 시간의 전개 대신에 현재의 공간적 확장을 강조하는 것이다. 또한 코스모폴리탄적 이성은 새롭게 총체성을 인식하는 문제와 사회변혁을 위해 ‘다른 의미’를 채택해야 한다는 과제를 가지게 된다(Santos 2005b, 174). 전자는 인식론적 상상력을 요구하고 후자는 민주적 상상력을 요구한다. 특히 전자인 인식론적 상상력이 중요하다. 이 같은 새로운 총체성의 인식이란 이 세계에 하나의 동질적 보편성이 아니라 세계 자체가 파악이 불가능한 무한한 총체성이라면 그 안에는 많은 총체성들이 들어가며 그 각각은 부분적¹⁴⁾이라는 의미다. 그러므로 그 어떤 이분법도 그 너머에 다른 무엇이 있다는 뜻이다. 그러므로 하나의 동질적 총체적 거대담론으로 세계를 해석하는 것은 의미가 없게 된다(174). 즉, 단일의 보편성이 아니라 복수의 보편성을 의미한다. 이는 월터 미놀로의 탈식민적 인식에 기초한 “코스모폴리탄 로칼리즘”¹⁵⁾과 상응하는데 이는 필연적으로 복수가 될 수밖에 없다. 그러므로 복수의 그것들 사이에 서로 번역이 필요하다. 바로 서로 다른 문화사이의 문화적 번역의 과제이다(Santos 2005b, 175). 그러므로 서로 다른 문화들이 만나고 충돌하고 상호작용하는 접촉지대 또는 경계지대가 중요하다(181).¹⁶⁾ 라틴아메리카는 그 전체가 경계지대라고 할 수 있다. 그리하여 그 곳에서 아무도 주목하지 않는 지식과 실천의 소외지역 또는 주변부가 먼저 출현한다(181). 그러나 두 개의 서로 다른 문화가 충돌했을 때 어떤 문화가 오랫동안 엄청난 탄압의 희생이 되면 ‘깊은 부재’ 또는 ‘침묵’이 나타난다. 이것은 번역할 수 없다(182). 번역은 부재의 사회학과 출현의 사회학을 통해 세계의 다른 경험들 사이의 상호적(수평적) 인지를 만들어내는 과정이다. 중요한 것은 그 사회적 경험들을 묶어 어떤 총체성 또는 부분으로 환원하지 않고

14) 이때의 부분성은 하나의 총체성의 일부로서 인식하는 것이 아니라 이렇게 등장한 새로운 부분성이 그 자체가 곧 총체성인 것이다. 육화된 부분성이 완전한 접근과 이해가 불가능한 총체성을 대체한 것이다(Laclau 2008, 20).

15) 유럽중심주의는 단일-보편성과 유사한 의미의 지구적 설계를 하는 서구의 로칼리즘이다. 마르크스 좌파도 그 세계에 속한다. 반대로 비-서구의 로칼리즘은 복수이다. 왜냐하면 인종주의에 침해받은 다양한 지역과 식민적 상처들이 있으며 서구와 연관되지만 동시에 서구로 포섭될 수 없는 삶의 방식, 언어, 믿음이 있는 까닭이다. 로칼리즘은 복수-보편적이어야 하고 그래서 탈 식민적이어야 마땅하다. 탈식민적 로칼리즘은 지구적이며 아니 세계-정치적이 될 수 있다. 그리하여 그것은 “코스모폴리탄 로칼리즘”이 되어야 한다. 분명히 모순어법이지만 하지만 단일-보편적으로 존재하는 하나의 로칼리즘에 대한 칸트주의적 기획은 오늘날에는 유지될 수 없다(미 놀로 2010, 19).

16) 접촉지대의 예를 들어보면 콜롬비아 태평양 연안의 밀림에서의 ‘바이오 다양성’에 대한 서로 다른 두 개의 문화의 충돌을 들 수 있다. 밀림의 ‘바이오 다양성’에 대해 제국적, 또는 식민적 시각의 주류적 시각은 지적재산권을 이용하여 이 지역을 경제적으로 이용하려는 것이고 이에 대해 이 지역에 살고 있는 흑인과 원주민들은 이 같은 접근을 거부하고 밀림의 동식물에 대한 집단적 공동체적 지식의 보호를 콜롬비아 정부에게 법적으로 요구한다. 자세한 것은 안태환(2011)의 논문 「탈발전의 정치생태학 연구소」를 참조.

하나가 다른 하나를 잡아먹지 않는다는데 있다(175).¹⁷⁾ 이 같은 상호 문화적 번역의 과제는 다른 말로 표현하면 “두개의 토픽의 해석학”이다. 유토피아(Utopia)는 단일한 세계를 꿈꾼다. 이에 비해 “두 개의 토픽의 해석학”은 하나의 꿈을 두 개의 동의어로 접근한다. 예를 들어, 인간의 존엄성을 서구적 인권개념과 이슬람의 움마(umma)와 힌두교의 다르마(dharma)의 동시적 상호 문화적 번역을 추구한다(176). 이 같은 흐름은 단일한 유럽중심적 보편주의를 인정하지 않는 것을 의미한다. 즉, 모든 문화는 불완전하다는 것을 전제한다. 그러나 유럽중심적 지식과 권력의 식민성에 오랫동안 길들여진 유럽의 지식인에게 비유럽의 야만적(?) 지식을 유럽의 가치관과 병렬시키고 대화를 한다는 것이 쉽게 이루어질 수 있을까?

III. '상호 문화적 번역'을 통한 민주적 상상력의 재구성

III. 1. 근대적 대의 민주주의의 위기

근대성은 동질화된 총체를 지향한다. 그런데 동질화된 총체는 개인 주체의 수준이나 사회의 수준이나 유기적 전체를 지향하게 된다. 전체를 구성하는 부분 들은 위계서열이 있는데 그 중 에서 가장 중요한 부분이 이성이다. 칸트가 대표하는 유럽 중심적 인식론의 중심은 이성이다. 사회의 경우 이 이성을 대표하는 주체는 백인, 남성, 시민이다. 16세기에 유럽이 라틴아메리카를 정복, 지배할 때 라틴아메리카는 자연, 라틴아메리카인들은 인간이 아닌 야만인의 범주에 속했다. 즉, 철저하게 타자화 된 것이다. 이 같이 범주를 판단하는 능력이 칸트에 의하면 오성(지성)이고 오성에 의해 마음대로 지배할 수 있는 자연이 종속적으로 존재하게 된다. 근대적 자유주의와 대의 민주주의의 출발에 대한 인식을 세운 학자는 밀이다. 밀에 의하면 자유와 민주주의는 개인적 주체성의 위계 서열적 우열(식민성)에 기초한다.

밀에 따르면 자유와 민주주의는 인간의 탁월함의 가능성을 창출해낸다. 사상, 토론, 행동의 자유는 자주적 정신과 자율적 판단을 계발하는 데 필요하고 인간의 이성이나 합리성의 형성에 필수적이다. 대의 민주주의는 자유와 이성 모두를 보호하고 강화하는데 필수적이다. 대의민주주의 체제는 정부로 하여금 시민들에게 책임지도록 하며 공적 이익을 추구할 수 있는 현명한 시민을 창출한다(헬드 2010, 185, 강

17) 산토스의 이런 시각은 영미 문화권의 포스트식민주의 또는 다문화주의 담론과는 날카로운 대조를 이룬다. "무비판적으로 '문화연구 또는 포스트 식민주의' 라는 호칭을 수용하는 것은 문제가 크다. 왜냐하면 인류학이 가지는 경험적 조사에 치중하는 성격으로 인한 이론화 작업과 라틴 아메리카의 위치선정의 결여로 인한 비어있음을 포스트식민주의가 식민화시킬 수 있기 때문이다."(Lins Ribeiro 2001, 4). "포스트 식민주의는 주로 영국의 식민지였던 나라들의 영어를 구사하는 작가들 또는 종족적 지식인들(intelectuales étnicos)에 의해 다양한 정치적 이론적 성향을 보여주고 있다. 2차 대전 이후의 영국의 식민지였던 나라들의 탈식민화 (descolonización)과정과 주로 연결되어있다. 19세기의 라틴 아메리카의 그것과는 아주 다르다. 포스트 식민주의 이론이 타자에 대한 지식생산의 과정에 대한 비판이라면, 영문학계에서 풍부하게 발전된 구체적인 특성을 살펴보면, 역설적이다. 왜냐면, 포스트식민주의가 타자-라틴 아메리카에 대한 지식 생산을 위한 담론으로 변형되었기 때문이다. 라틴 아메리카에서 포스트식민주의는 포스트식민주의가 비난하는 그것과 동일하다. 즉, 중심부 권력으로부터 도달하는 타자에 관한 외부적 담론인 것이다."(5).

조는 필자).

근대성의 출현은 신권, 왕권, 귀족의 권리에 대한 현명하고 ‘탁월한’ 부르주아 시민들의 도전이다. 여기에 다수 대중(테모스)은 소외되어있다. 대의민주주의 제도 안에 편입된 시민들에 의해 이성적 판단으로 결정된 것에 대해 이들 다수 대중(테모스)은 “입 다물고 굴복하는 것밖에는 없다”(랑시에 르 2008, 238). 이는 결국, 고대 그리스의 “열등에 대해 행사되는 우월을 전제하는”(238) 지배(아르케)의 논리에 따르는 것이다. 왜 자유주의자들이 항상 민주주의를 이야기 하면서 플라톤, 아리스토텔레스를 거론하는지 이해가 된다. 그러므로 대의민주주의 체제의 정부의 목표는 현명한 시민들의 신체와 재산을 지켜주기만 하면 된다.

밀은 『대의 정부론』의 종결부에서 ‘정부의 목표’를 다음과 같이 정리하고 있다. ‘사람과 재산의 안전, 그리고 개인들 간의 공정한 재판은 사회의 제 1 요구사항이며 정부의 주된 목적이다. 만일 이런 것들이 중앙정부 이하의 어떤 책임으로 맡겨질 수 있다면 전쟁과 조약을 제외하고 중앙정부를 필요로 하는 일은 전혀 존재하지 않을 것이다. 자유 시장 경제와 최소한의 국가개입에 대한 밀의 주장은 후대의 ‘신자유주의’ 주장을 예견케 한다(헬드 2010, 186-187).

밀의 정치 철학은 80년대 이후 신자유주의 체제에서 그대로 구현되고 있다. 최소한의 국가 개입 아래에서 사적 개인들이 자신의 이익을 경쟁적으로 추구하면 저절로 집단적 선이 실현될 수 있다는 주장의 극단적인 예는 하이에크와 로버트 노직에게서 볼 수 있다(헬드 2010, 382-394). 여기서 우월한 시민이 아닌 열등한 대중은 아무 관심이 없는 타자이고 경제적, 사회적, 인종적 불평등에 관한 문제는 사회과학적 인식의 대상에서 제외해 버린다. 열등한 대중은 자기 계발을 통해 현명하고 탁월해지도록 합리적으로 자유롭게 노력하면 된다. 이에 대한 근대성(합리성)의 전통에서 발전된 자유주의의 대안은 하버마스로 대표되고 클라우스 오페에 의해 논의가 진전된 ‘숙의 민주주의’이다. 오페는 “충동적이고 맥락 의존적인 선호보다는 정제되고 사려 깊은 선호와 복수의 관점 방식을 채택하도록 강조함으로써 시민의 질을 제고할 필요가 있다”(헬드 2010, 443 재인용)고 주장한다. 즉, 숙의 민주주의는 충동적인 대중보다는 신중한 합리성외에는 다른 조건을 거부하는 시민에 의해 이행됨을 강조한다.

숙의는 어떤 우월적 규범이나 필요조건의 권위에 의해 ‘제약되지 않을’ 경우에 자유로울 수 있다. 이상적 숙의의 조건에서는 좀 더 나은 주장이외에는 어떤 힘도 행사되지 않는다. 당사자들이 어떤 안을 제시하거나 지지 또는 비판하기 위해서는 그 이유를 분명히 말해야 한다. 이런 이상이 실제로 실현되려면 권력, 부, 교육을 비롯한 자원의 불평등이 미치는 왜곡효과로부터 시민들이 벗어날 수 있어야 한다(헬드 2010, 452 강조는 필자).

이렇게 “좀 더 나은 주장을” 합리적이고 현명한 엘리트들이 대중 대신 정한다는 ‘숙의 민주주의’ 담론은 기본적으로 엘리트와 대중의 차별적 인식에서 출발한다. 정치가 계몽되지도 현명하지도 못한 대중들에 의한 통치로 추락될 수 있다는 플라톤 이래의 민주주의에 대한 두려움에서 나온 것이다. 이 같은 차별성이 깔려있는 한 숙의민주주의가 아무리 신중해진다고 하더라도 기본적으로 대의 민주주의 또는 산토스가 호명하는 ‘저 강도 민주주의’(Santos 2005a, 36)는 민주주의의 제도는 확장되면서도 민주적 실천은 엄청나게 퇴보하는 역설을 막을 수 없게 된다. 왜냐하면 대의 민주주의 또는 자유주의 모델은 시민을 순수하게 법적 지위를 가지는 추상적 존재로 상정하므로 공공적 문제의 의사결정 과정에 시민들이 현실적, 창의적, 비판적으로 참여할 기회를 막고 있기 때문이다.

민주주의 형식의 문제는 조셉 스펜더에 의한 엘리트주의적 해결이 커다란 영향을 끼쳤다. 이 대답으로부터 민주주의의 헤게모니적 개념이라고 불리는 문제와 만나게 된다. 정치적 동원과 제도화, 정치적 무관심의 긍정적 평가가 있게 되고 스펜더에게 보통의 시민은 정치적 관심 또는 능력이 없으므로 오직 지도자를 뽑는 결정만 할뿐이라고 했다. 민주주의의 논쟁은 민주주의의 선거 과정의 문제에만 집중하게 되고 엘리트들 사이의 복수정당제도가 주목된다. 저 강도 민주주의의 고전적 형식을 주장하면 할수록, 민주주의는 확장되면서 민주적 실천의 거대한 추락을 가져온 역설에 대해 더욱 더 설명할 수 가 없게 된다(Santos 2005a, 37).

그러므로 이 한계를 극복하는 새로운 패러다임의 출현은 필연적으로 세계의 중심부가 아닌 ‘남’에서 나오게 된다. 여기서 ‘남’은 글로벌 자본주의 체제에서 고통당하는 사람들을 은유한다. 특히 우리가 라틴아메리카를 주목해야 할 이유이기도 하다. ‘북’은 시간이 갈수록 ‘탈정치화’와 이에 따른 ‘도구적 이성’의 확산이 정착되었다(헬드 2010, 361).

III. 2. ‘상호 문화적 번역’을 통한 민주주의의 재구성: 참여적 시민성을 통한 ‘지금, 여기’의 일상적 삶의 변화

상호문화적 번역이 함축하는 의미는 기존의 근대적, 자유주의적 대의 민주주의를 거부하는 것이 아니다. 앞에서 보았듯이 기존의 근대적 패러다임에 기초한 자유주의 정치는 근대성의 약속과 달리 통제(regulación)와 해방(emanipación) 중에서 전자만이 발달하고 후자의 성격은 위축되었다. 그렇게 된 구조적 맥락은 국가, 시장, 사회가 통제의 방향으로 집중된 반면 시민들은 소비자로서 호명되면서 파편화됨으로써 해방의 힘을 잃었기 때문이다. 현재의 대의 민주주의 제도에서 시민들은 때가 되면 투표만 한다. 이를 시민이라고 부를 수 없다. 물론 20세기에 마르크시즘이 해방을 위해 투쟁했지만 그 대안은 시민성과 주체성을 희생시킨 대가였으므로 결국 귀결된 것은 엘리트 관료집

단의 전제주의(despotismo)였다(Villarreal Sanchez 2006, 313). 대안이 못 되었다. 그러므로 다시 해방을 향해 ‘고강도’의 대안적, 참여적, 반 헤게모니적 민주주의를 대의 민주주의와 병행시키자는 것이다. 그러므로 대안적 주체는 데카르트식 개인적 주체 대신에 라틴아메리카의 새로운 사회운동의 주체로 출현한 공동체적 또는 집단적 주체가 될 것이다. 이를 통해 개인의 이기심과 욕망의 충족 못지않게 사회적 포용, 개인의 자율적 해방, 참여, 협동, 평등성, 연대의 가치를 확보하자는 것이다. 그리고 가까운 또는 먼 미래의 발전 대신에 지금, 여기의 일상적 삶의 문화적 변화를 통해 주체의 복합적 차원을 회복하고 공공적인 것과 사적인 것의 경계를 지우자는 것이다. 그리하여 새로운 정치적 상식을 만들자는 것이다(Villarreal Sanchez 2006). 다시 말해 그 핵심 전략은 사회적 해방을 가능하게 하는 참여적 민주화를 통해 반 헤게모니적 과정을 열자는 것이다(Aguiló Bonet 2008, 14).

자본주의적 발전의 개념은 상업적 논리에 모든 실천과 지식을 점진적으로 구축시키는 일을 통해 얻어지는 무한한 성장의 개념에 기초하고 있다(Santos 2005b, 176). 이는 사회과학적 패러다임에 깔려있는 목적론적(teleologismo)전제이다. 한편, 이는 인식론적 패러다임에서도 칸트의 ‘정언명령’에 스며있는 목적론적 전제와 상응함은 물론이다. 이에 대해 산토스가 주장하는 ‘상호 문화적 번역’의 접근은 위의 자본주의적 발전 개념에 1916년에 간디가 정의한 상호성과 지속성의 개념에 기초한 ‘스와디시’(swadeshi)¹⁸⁾를 대화시키는 것이다. 상호 문화적 번역은 사회운동이 효율적인 반헤게모니 사회운동이 되는데도 적용된다. 예를 들어, 2001년 3월의 멕시코에서의 사파티스타 운동이 멕시코 시민운동, 노동운동, 페미니스트 운동과 그들의 운동 목표와 실천에 대한 상호 문화적 번역을 통해 더욱 강력한 반 헤게모니 투쟁을 벌일 수 있었다(179). 다시 말해 ‘상호 문화적 번역’이란 접근은 현재의 공허한 대의민주주의 체제의 인식론적 기반을 비판하고 급진적 민주주의 또는 ‘참여적 시민성’¹⁹⁾을 통해 국가와 민주주의를 재구성하기 위한 대안 모델의 전략이라 할 수 있다(Aguiló Bonet 2008, 5). 이를 통해 항상 사회적 배제의 대상이었던 원주민과 같이 가난하고 사회에서 배제된 사람들의 ‘다른’ 가치관과 인식론의 상호문화적 번역만이 민주주의를 확장시킬 수 있다. 라틴아메리카의 원주민 문화의 인식론적 주체는 개인이 아니라 공동체이고 중요한 가치는 사회적 연대이다. 상호 문화적 대화를 위해 “절대적 이성, 명백한 언술, 거부할 수 없는 증거의 문화를 교정할 필요성”(Fornet Betancourt 2005, 2)이 강조된다. 다시 말해, 단일 보편성의 위계질서를 거부하는 것이다. 그리고 일국중심주의를 벗어나 유럽중심적 코스모폴리티즘이 아니라 “탈식민적 코스모폴리티즘” 또는 “코스모폴리탄적 이성”을 주장한다.

라틴아메리카의 역사적 궤적을 훑어 보면, 그 문화적 의식, 바르크적 에토스는 사회적 연대성과 사회적 주체성을 재구성하게 만들고 있고 이에 따라 반 헤게모니 세계화의 도전을 감당할 능력이 있음을 알 수 있다. 그 정치적 문화의 힘은 대중의 경험에 뿌리내리고 있다. 이 같은 새로운 싹의 출현은 새로운 “자연법”-기층 민중을 포용하는 복합문화적, 탈식민적 맥락을 가진 코스모폴리티즘적 법-의 출현을 향

18) 이 철학은 매우 중요한 생태적 가치를 함축한다. 그리고 유기농 재배와 로컬(슬로)푸드 운동과 정확히 상응한다. ‘스와디시’는 경제의 예를 든다면 자신의 이웃이 만든 상품만을 소비하는 것을 말한다. 그리고 그 상품에 부족한 것을 내가 도와줌으로써 더 효율적이 되도록 만든다(Santos 2005b, 176). 예를 들어, 철학의 범주에 상호 문화적 번역을 적용하면, 서구 철학에 대해 아프리카의 오테라 오루카의 “철학적 예민함”(sagacidad filosófica)개념을 대화시킨다. 이 개념은 지식인의 범주에 전통적 의사, 음악가, 역사 구술가, 시인 등을 포함시키고 대부분 이들은 문맹이고 구어적 표현을 즐긴다(Santos 2005b, 176-177).

19) ‘참여적 시민성’이란 표현은 이런 맥락에서 흔히 사용하는 단어인 ‘참여 민주주의’라는 상투적 표현보다 실감나게 문제의 핵심을 드러내는 것으로 보인다.

하고 있다(Santos 2008, 34 강조는 필자).

코스모폴리탄적 이성은 가장 소외되고 배제된 가난한 대중을 포용하는 새로운 자연법을 가리킨다. 이들 대중이 보여주는 신자유주의 체제에 대한 반 헤게모니 세계화 사회운동²⁰⁾은 민주주의를 다시 재구성할 수 있는 기회를 제공하고 있다. 왜냐하면 민주주의는 계속적으로 가장 소외된 대중이 배제의 체제를 허물어뜨리고 부수는 노력 자체이기 때문이다. 이런 의미에서 산토스의 민주주의에 대한 인식은 랑시에르의 그것과 상응한다.

아리스토텔레스는 시민을 “지배하는 일과 지배받는 일에 참여하는/몹을 가진”자로 정의한다. 고대 그리스의 통치의 논리 즉, 아르케의 논리는 “한정된 열등에 대해 행사되는 한정된 우월을 전제한다. 정치는 이런 아르케 논리와 특정한 단절이다”(238). 다시 말해 ‘몹 없는 자들’인 데모스(대중)의 저항을 전제로 하는 것이 민주주의이다. 지배가 자신의 정당성의 감각적 확실성을 부과하기 위해 쓰는 감각적인 것의 나눔을 불일치하게 재편성하는 정치, 권력을 행사할 자격을 갖지 않은 자들의 역설적 권력인 민주주의(18)를 말한다. 플라톤은 ‘신의 선택’만이 민주주의 체제를 만든다고 한다. 민주주의를 특징짓는 것은 재비빔기 즉 통치 할 자격의 부재다. 다시 말해, 민주주의는 예외적으로 지배할 자격이 없는 자들의 지배이다(240)(랑시에르 2008, 숫자는 쪽수를 표시, 강조는 필자).

다시 말해, 해방의 주체는 오랫동안 민주주의의 중심주체로 인정되어온 관념적 총체성²¹⁾의 개념인 시민이 아니다. 억압받고 배제되어온 원주민, 농민, 가난한 대중의 집단적 주체가 민주주의의 핵심적 행위자이다. 산토스는 참여민주주의²²⁾를 통해 대중도 엘리트와 협력하여 문제 해결에 협조할 수 있다고 한다(Chavarría & García 2004, 111 재인용). 산토스가 강조하는 민주주의는 “민주주의자

20) 80년대부터 라틴아메리카에서는 신자유주의적 경제구조조정이 일어나게 되고 사회적 양극화는 심해지고 비공식 노동은 늘어난다. 이후 라틴아메리카의 반 신자유주의적 사회적 저항은 엘리트가 이끄는 정당과 노조에 의해서가 아니라 기층대중 스스로 특히 이중적 타자로서 억압받은 가난한 여성들이 자발적으로 주도하였다. 예를 들어, 페루에서는 1982년에 리마에서 저소득층 여성들에 의해 약 1,500개 이상의 “우유 잔”조합들이 생기고 또는 칠레의 산티아고에서는 80년대 말에 수 백 개의 “국그릇 공동체”외에 다양한 대중적 협동조직이 전국적으로 빈민가를 중심으로 형성된다. 예를 들어, 빵, 의복, 세탁, 목공 등의 소 공장의 설립과 홈리스 위원회, 주택위원회 등을 조직하여 대중적 요구를 구체화 한다(Veltmeyer & Petras 2011, 13).

21) 예를 들어 안토니오 네그리가 주장하는 “다중”의 개념에 대해 산토스는 반대하고 있다(Chavarría & García 2004, 111). 무엇보다도 ‘복’이 이미 중심을 가지지 않는다는 네그리의 주장에 대해 의심의 눈길을 보내고 있다. 새로운 사회운동의 현실에서 출현하는 새로운 사회적 주체는 그 주체 자체가 가치를 창조하면서 기존의 카테고리 벗어나고 있기 때문이다. 따라서, 이들을 ‘다중’이라고 관념적으로 호명하는 것도 과거의 계급투쟁, 프롤레타리아트의 보편적 인식론의 연장선에 있는 것이다. 저항의 주체는 다중이라기보다는 구체적인 주체들이다. 이들 새로운 주체가 개인이 아니라 집단이지만 그렇다고 이들을 다중으로 호명하는 것은 반대하는 것이다. 특히 중요한 것은 이들이(노동자, 농민, 여성, 원주민, 인권 운동가, 생태주의자 등) 자신들의 불완전성을 인식하고 있기 때문에 오히려 연대하며 보편성을 추구한다. 산토스의 주장이 힘을 가지고 설득력을 가지는 것은 엘리트 지식인으로서의 그의 논리적 설득력과 날카로움에 있는 것이 아니라 라틴아메리카 및 여러 비 유럽지역의 신자유주의를 반대하는 대안적 사회운동의 다양한 구체적, 집단적 주체들의 주장을 전달하는 데 있을 것이다.

22) 산토스가 주목하는 참여민주주의의 사례는 브라질의 포르토 알레그레시에서 시행된 참여예산제를 들고 있다(Santos 2005b, 173).

가 없이는 민주주의가 없다”(Chavarría & García 2004, 110 재인용)는 주장에서 출발한다. 여기서 말하는 민주주의자는 타자를 거부하지 않고 타자로부터 배우려는 자세를 가진 문화에서 출현함을 의미한다. 즉, 산토스가 내세우는 민주주의를 정착시키는 현실적 전략은 대의민주주의와 참여민주주의의 동시적 병렬이다(Chavarría & García 2004, 110 재인용). 다시 말해 “고강도 민주주의”(Salas 2008, 2 재인용)를 지향한다. 이를 인식론적으로 해석하면 ‘상호 문화적 번역’의 과제와 의 만남이다.

IV. 나가는 말

주류적 시각과 대안적 시각사이에는 민주주의와 근대성에 대한 인식의 차이가 결정적으로 갈라진다. 자유주의적 민주주의의 제도적 틀, 즉 근대성을 지지하는 학자들은 사회의 일부 구성부분들이 기존의 자유주의적 민주주의의 틀을 변혁시키려는 움직임을 당연히 반민주적으로 인식할 수밖에 없다. 이들은 기본적으로 대중(테모스)을 정치적 행위자로서 인정하지 않고 열등한 존재로 인식하기 때문이다. 지식인들이 만든 민주주의의 담론이 이율배반적인 것은 플라톤²³⁾에서부터 시작된다. 정치는 대의 기관인 엘리트들이 이행하는 것으로 인식한다. 또는 그렇게 까지 대중을 무시하지는 않더라도 대중의 참여가 획기적으로 가능한 민주주의의 급진적 재구성이 가능할 것으로 생각하지 않는다. 다시 말해 유토피아적 열정이 없는 것이다. 이렇게 “민주주의자를 민주주의의 적으로 놓고 있는”(랑시에르 2010, 130)역설에까지 이르게 된 이유는 근대성이 흔히 상식적으로 이해하듯이 법, 일반의지, 인민주권에 기대서 출발 한 것이 아니기 때문이다.²⁴⁾ 오히려 근대성이 세계 체제적으로 라틴아메리카를 정복하면서 16세기부터 자본주의가 형성되면서 폭력적, 위계 서열적 차별성(식민성)에 기댄 것임을 오랫동안 유럽의 철학, 인식론 체계가 가려왔기 때문이다.

라틴아메리카를 주목하는 이유는 근대성에 대한 비판적, 대안적 문제의식을 철학자와 같은 엘리트 지식인들이 제시하는 것이 아니라 사회운동을 통해 평범한 대중이 아래에서부터 요구하고 있다는 점이다. 500년 전부터 내려온 유럽문명(문명)/원주민 문화(야만)으로 인식하는 근대적/식민적 세계관의 해체를 라틴아메리카 사회의 가장 배제된 대중 그룹들이 요구하고 있다. 그렇다고 새로운 보편적 거대담론을 세우려는 것이 아니다. 다만 유럽중심적 인식론 체계와 비유럽문화권의 ‘다른’ 인식론 체계와의 사이에 상호문화적 인지와 대화 또는 이해 즉 상호문화적 번역이 필요하다. 또한 이 번역작업은 대안적, 반 헤게모니적 사회운동의 경험들 사이에서도 동시에 병행해야 한다. ‘고강도 민주주의’를 위해서는 대의민주주의와 병행하여 ‘참여적 시민성’을 통해 오랜 세월 동질적 보편성의 틀에 세계를 가두려는 근대성을 극복해야 한다는 것이 산토스의 인식이다.

23) 플라톤은 민주주의가 정부형태가 아니라 그저 제멋대로 하길 바라는 사람들의 전제 일뿐이라고 말했고 이것은 아리스토텔레스로 이어진다. 아리스토텔레스에 의하면 민주주의는 민주주의자가 바로 그 민주주의를 실행하지 못하게 막는 한에서 좋다고 한다(랑시에르 2010, 130).

24) 근대성에 대한 정치적 성찰이 법, 일반의지, 인민 주권 같은 텅 빈 추상개념 뒤에서 방황할 뿐 정작 모든 점에서 볼 때 결정적인 문제에 대해서는 묵묵부답이었기 때문이다. 그 결정적인 문제란 바로 통치와 주권자의 절합 이라는 문제이다(아감벤 2010, 24).

Abstract

Acerca del concepto de la modernidad y la democracia hay diferencia muy grande desde el perspectiva del 'norte' y el 'sur'. Boaventura De Sousa Santos se da cuenta de que las actuales ciencias sociales hegemónicas basadas en la modernidad epistemológica eurocentrada tienen muy poca validez en analizar e interpretar las direcciones que busquen más la emancipación social. Porque el régimen hegemónico del capitalismo neoliberal y global ataca la democracia representativa, la que resulte en 'la baja intensidad de democracia'. Por tanto se necesita el giro de nuevas imaginaciones epistemológicas y democráticas superando la monocultura de la modernidad a través de 'la traducción intercultural'. No se trata de establecer nuevos discursos universales sino entenderse entre los plurales en el mundo. Si nos veamos 'aquí y ahora', podemos romper la óptica de la modernidad cuya razón indolente, metonímica y proléptica coloniza y discrimina violentamente el mundo enfatizando demasiado el futuro y contrayendo el presente. Se necesita soñar con la razón cosmopolita. Su agente social es el sujeto colectivo que emerge en los nuevos movimientos sociales latinoamericanos: el pueblo excluido. Es decir la nueva filosofía no se la proponen los grupos de los élites sino la gente común y corriente. Es decir, nosotros lo logramos por medio del cambio de la cultura cotidiana. La democracia debe ser paralela entre la representativa y la participativa.

Key Words: Traducción intercultural, crítica a la razón, ampliar el presente, sujeto colectivo, paralelo entre la democracia representativa y participativa/상호 문화적 번역, 이성의 비판, 현재의 확장, 집단적 주체, 대의 민주주의와 참여민주주의의 병행

참고문헌

- 고병권(2008), 「혁명앞에서의 머뭇거림」, 이진경 외, 『전지구적 자본주의와 한국사회』, 그린비, pp. 242-271.
- 김윤경(2010), 「1980-1990년대 에콰도르의 원주민 운동」-CONAIE의 “상호문화성”과 “복수국민”-, 『서양사론』, 제 107호, 2010.12, 한국서양사학회, pp. 201-233.
- 김은중(2009), 「베네수엘라: 민주주의에 대한 새로운 문제설정과 국가기능의 재편」, 『라틴아메리카 연구』, 제 22권 제 2호, 한국라틴아메리카 학회, pp. 147-178.
- _____(2010), 「정치적 민주화 이후 라틴아메리카 인권 정치와 대안 사회운동」, 『라틴아메리카 연구』, 제 23권 제 1호, 한국라틴아메리카 학회, pp. 97-132.
- 김종철(2009), 「민주주의를 위하여(2)」, 『녹색평론』, 제 108호, 녹색평론사.

- 데이비드 헬드(2010), 『민주주의의 모델들』, 박찬표 역, 후마니타스.
- 자크 랑시에르(2010), 「민주주의에 맞서는 민주주의‘들’」, 조르조 아감벤외, 『민주주의는 죽었는가?』, 김상운, 양창렬, 홍철기 역, 난장. pp. 127-135.
- 문병호(1993), 『아도르노의 사회이론과 예술이론』, 문학과지성사.
- 발터 벤야민(2009), 『역사의 개념에 대하여 외』, 최성만 역, 길.
- 아도르노, 호르크하이머(2009), 『계몽의 변증법』, 김유동 역, 문학과 지성사.
- 안태환(2009), 「라틴아메리카의 근대성/(탈)식민성 기획과 상호문화성의 상응성」, 『라틴 아메리카 연구』, 제 22권, 제 3호, 한국라틴아메리카 학회, pp. 95-128.
- 안태환(2011), 「탈발전의 정치생태학 연구소고」, 『비교문화 연구』, 제 22집, 2011. 3., 경희대학교 비교문화연구소, pp. 73-98.
- 엔리케 두셀(2011), 『1492년, 타자의 은폐』, 박병규 역, 그린비.
- 윌터 미놀로(2010), 「세계시민주의적 로컬리즘: 칸트주의 유산의 탈식민적 전환」, 제 6회 해외학자 초청 세미나, 부산대 한국민족문화 연구소, 로칼리티-인문학 연구단, pp. 1-20.
- 자크 랑시에르(2008), 『정치적인 것의 가장자리에서』, 길.
- 조르조 아감벤 외(2010), 『민주주의는 죽었는가?』, 김상운, 양창렬, 홍철기 역, 난장.
- Aguiló Bonet, Antoni Jesús(2009), "Globalización neoliberal y Antropodiversidad: (Tres) Propuestas para promover la paz y el diálogo intercultural", *Nomadas*, No. 24, Universidad Complutense de Madrid, pp. 1-22.
- _____ (2008), "Globalización neoliberal, Ciudadanía y Democracia. Reflexiones críticas desde la teoría política de Boaventura De Sousa Santos", *Nomadas*, No. 20, Universidad Complutense de Madrid, pp. 1-18.
- Bozo, Ana Julia(2007), "Hacia una reconstrucción de la democracia", *Espacio Abierto*, abril-junio, año/vol. 16, no. 002, Asociación Venezolana de Sociología, Maracaibo, Venezuela, pp. 277-290.
- Chavarria, Miguel & Garcia, Fernando(2004), "Otra globalización es posible. Diálogo con Boaventura De Sousa Santos", *Iconos*, No. 019, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Académica de Ecuador, pp. 100-111.
- Fornet Betancourt, Raúl(2005), "Interculturalidad o Barbarie", *Pasos*, no. 121, Departamento Ecuaménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, pp. 1-13.
- Franco, Jean(1983), *La Cultura Moderna en América Latina*, México : Grijalbo.
- Laclau, Ernesto(2008), *Debates y combates*, Buenos Aires: Cfe.
- Lins Ribeiro, Gustavo(2001), "Post-Imperialismo. Para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo", <http://sala.clacso.edu.ar/gsd1252/cgi-bin/library?e=q-000-00---Obusca-busca%2csecre....>, pp. 1-15.
- Mignolo, Walter D.(2005), *The Idea of Latin America*, Oxford: Blackwell.
- Monedero, Juan Carlos(2005), "Conciencia de frontera: la teoría crítica posmoderna de Boaventura De Sousa Santos", in *el Milenio huérfano*, Boaventura De Sousa Santos, Madrid: Trotta, pp. 15-96.
- Negri, Antonio(2006), *Global*, Buenos Aires: Paidós.
- Pachón Soto, Damián(2007), "Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/colonialidad", *Peripecias* No. 63, 2007. 8. 29, www.peripecias.com, pp. 1-21.

Quijano, Anibal(2000a) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (ed.), Buenos Aires : CLACSO, pp. 201-246.

_____ (2000b), "Coloniality of power, Eurocentrism, and Latin America", *Nepantla: Views from South 1.3*, Duke University press, pp. 533-580.

Ramirez, Maria Clemencia(2005), "La politica del reconocimiento y la ciudadanía en el Putumayo y la Baja Bota Cauca: el caso del movimiento cocalero de 1996", in *Democratizar la democracia*, Boaventura De Sousa Santos(ed.), México: Cfe, pp. 148-185.

Salas A., Ricardo(2008), "Reseña de "Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria" de Boaventura De Sousa Santos", *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, No. 021, Santiago, pp. 1-3.

Santos, Boaventura De Sousa(2005a), *Democratizar la democracia*, México: Cfe.

_____ (2005b), *el Milenio huerfano*, Madrid: Trotta.

_____ (2008), "Nuestra America. Hegemonia y Contrahegemonia en el siglo XXI", <http://sala.clacso.edu.ar/gsd1252/cgi-bin/library?e=q-000-00---Obusca%2csecre...>, pp. 1-39,(2011.1.28일 출력)

Santos, Boaventura De Sousa & Avritzer, Leonardo(2005), "Introduccion: para ampliar el canon democratico", in *Democratizar la democracia*, Boaventura De Sousa Santos(ed.), México: Cfe, pp. 35-76.

Tamayo, Juan José(2004), "Boaventura De Sousa Santos: Hacia una sociología de las ausencias y de las emergencias", [www. google.com.mx](http://www.google.com.mx), pp. 1-6.

Veltmeyer, Henry & Petras, James(2011), "Social Structure and Change in Latin America", in Knippers Black, Jan(et al.), *Latin America Its problem and its promise: A Multidisciplinary Introduction*, Westview Press.

Villarreal Sanchez, José Napoleon(2006), "Reseña de "Subjetividad, Ciudadania y Emancipación" de Boaventura De Sousa Santos, *Tabla Rasa*, julio-diciembre, no. 005, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, pp. 311-318.

토 론 문

임두빈(중남미지역원)

필자께서는 들어가는 전언에서부터 이미 우리가 살아가는 세계를 일원적이고 단선적으로 정의를 내리고 있습니다. 산투스가 강조하는 상호문화성 개념과 상호 문화적 번역은 같은 논리를 두 개의 다른 언어로 얘기하는 게 아니라 공동의 선을 위해 두 개의 다른 논리가 서로에게 도움이 되는 대화를 나누자는 것으로 이해됩니다. 따라서 산투스는 서구중심의 근대성이 서로 다르게 작용하고 있는 다른 우주(?)을 인정하지 않고 '식민성'을 통해 묻어버린 부분을 인식론적 비판을 통해 왜곡된 현실을 극복할 수 있는 실천적 대안을 제시하고자 하는데, 여기서 이분법적인 사고가 읽혀집니다.

복수성을 주장함에도 묻어나오는 이분법적인 대립적 접근방식은 산투스에 있어 전략으로 봐야 하는지 전술차원에서 읽어야 하는지 궁금합니다.

1. 앞서 언급한 상호문화성을 국가입장에서는 현실적으로 받아들이기 힘들고 따라서 다만 “다문화주의”라는 상표로 훔내만 낼 수밖에 없는 현실인데, 산투스가 인식론적 상상력과 민주적 상상력의 확장을 통한 민주주의의 재구성을 논할 때 “국가”와 “민족”에 대해 어떻게 정의하는지 설명을 부탁드립니다.
2. 3페이지 산투스가 제시하고 있는 “인식론적 상상력과 민주적 상상력”이 쉬운 개념이 아닌데요 그가 함의하는 바가 사회·실천적으로 우리 현실사회(라틴아메리카를 예로)에서 어떠한 형태를 띠고 있는지 설명을 부탁드립니다. 산투스가 푸코처럼 단순히 담론으로 얘기하는 게 아니라 현실에 대한 직접적인 비판과 실천적 대안을 제시했다면 그 구체성을 바탕으로 한 역학조사를 통해 산투스가 지향하는 바를 이해하는 것도 의미가 있다고 생각합니다.
3. p.7의 첫 단락에 등장하는 라틴아메리카의 학자들의 정체는?
맥락상으로 근대성/(탈)식민성 담론 그룹의 학자들을 가리키는 것 같은데 상기의 그룹이 라틴아메리카 학자들의 목소리를 대변한다는 의미로 사용한 것인지? 아니면 단지 일반적인 총칭으로 사용한 것인지? 옳고 그름의 잣대를 떠나 여러 가지 목소리(다성성: polifonia)를 기본적으로 강조하는 연구그룹에서 조차 잘못된 것이라며 선전포고를 통해 다른 목소리를 가려버리고 또한 일반적인 표현을 사용함으로써 다른 목소리를 가려버리는 것이 산투스가 본래 추구하는 전복 전략에 해당되는 것인지?
4. p.6 둘째 단락
- 유럽의 인식론 체계는 역사의 궤도를 단선적이고 다른 대안이 없게 만들었다(Santos 2005b, 152)

- 유럽 중심적 합리성을 '무감각한 이성', '환유적 이성'이라고 부름
- '확장된 이성' / '무감각한 이성'
- 민중의 사회적 경험을 충분히 인정하지 않고 암묵적으로 광범한 인간적 체험을 경시하는 이론적 전통을 가지고 있음을 비판하고 그가 가진 무능력과 오만함을 비판.

지역학의 변증법적 해석

임지영(지중해지역원)

1. 들어가며
2. 지역학과 이데올로기
3. 복합적이고 다원적인 문명간의 교류
4. « 문화 »를 만드는 « 문화과정으로써의 문화 » 그리고 « 문화의 정체성 »
5. 정체성의 유형으로
6. 나오며

1. 들어가며

‘지역학’은 특정 지역의 문화와 국가가 대상인 지역문화를 이해하는 방법론으로 ‘지역연구’라고 표현되어 통용되고 있다. 그런데 지역학은 지역연구와 기존학문 분야와의 관계가 애매모호하다는 이유로 지역 연구자체에 대한 학문적 인식론을 확보하는데 어려움이 있어왔다.(야노토루, 1997) 이는 지역학이 지닌 정치적 성격 탓이기도 하겠지만, 통합적 체제로써 여러 학문 분야와 맞물려 지역학의 정체성을 제시할 수 있는 과학적 연구방법의 인식과 접근방법이 명확히 성립되지 않았기 때문이다. 따라서 지역학에 대한 천착은 사회현상을 읽고 해석하는 학문적 본질을 수행하는 학문체계를 구축한다는 의미에서 뿐만 아니라 그렇게 체계화된 지역학을 통해 사회현상을 분석 할 수 있는 수단적 장치로써 지역연구의 학문적 정체성과 지역학의 범주를 강화는 토대가 된다는 점에서 연구의 필요성을 가진다.

현재까지 지역학의 연구범위가 증명하고 있듯이 과학적 연구방법의 인식과 접근방법을 모색하기 위해 지역학 연구는 지리학, 종교학, 언어학, 정치학 등 광범위한 학문영역에 걸쳐 연구되고 있다.(하병주, 2007) 오늘날 개별 국가의 전쟁 및 이민 등의 사회현상이 특정 국가의 개별성으로 한정 지을 수 없다는 점으로 증명할 수 있다. 즉 지역적 특징 및 성격을 이해하는 인류학적 인식과 접근법이 필요할 뿐만 아니라, 고대 문명에 대한 충분한 이해에 근거한 역사적 접근법도 필요하며, 고대사적 측면을 훌쩍 뛰어넘어 현대에 이르는 지역정치와 경제에 대한 이해도 필요하다. 세계화된 오늘날만큼 ‘교류’에 대한 이해가 요구되는 적도 없다.

이와 같은 현실인식과 학문적 정당성으로부터 우리는 첫째, 지역학의 고유한 발전경로를 통한 지역 연구, 지역학 등에 대한 개념화와 정의를 이해할 필요가 있으며 둘째, 기존연구를 통해 지중해 문명권의 특성을 파악하고 이에 따라 지중해학 성립을 위한 연구방법과 연구범주를 보완 강화할 수 있을 것이다.

2. 지역학과 이데올로기

‘지역학’을 구분할 때 지리적 구획은 문명권 혹은 문화권을 구별하는 기초적인 좌표가 된다. 지중해 문명권은 지중해 바다를 둘러싼 이집트와 시리아 및 서부유럽지역 프랑스, 이탈리아, 스페인 등의 국가를 아우르는 지역이다. (Bethemont, 2001 :33-83) ‘지중해’는 교류의 ‘바다’로써 각 개별국가들을 연결하며 지중해 국가의 공동문명권을 형성하였던 동력이 되었다. (가르팡티에, 2006) 그런데 지리적, 지역적 환경에 중점을 둔 문명 교류사관에는 서양 지배이데올로기가 수착되었다고 사이드는 그의 책 ‘오리엔탈리즘’을 통해 폭로하였다. 그는 지리적으로 어떻게 서양과 동양을 구분하였으며 그에 따라 동서양의 지역적 개념이 어떻게 일련의 변화를 겪어왔는가를 서술하면서 서양의 시선에서 바라본 문명사는 동양에 대한 차별적 시선을 생산하였다고 말한다. 그에 따르면 동서양에 대한 이분법적 지역 구분과 동양에 대한 서양의 지배적 이데올로기는 서양의 제국주의가 시작되는 18세기 말부터 세계대전까지 프랑스와 영국에 의해 주도되었다고 말한다. ‘우월과 멸시’, ‘합리성과 비합리성’, ‘효율성과 비효율성’ 등의 대립적 개념으로 서양문학을 주도하며 서양의 우월주의가 주장되었던 것이다.

‘지역학’이 학문적 정당성을 구축할 때 늘 비판이 되어왔던 지점도 바로 지역학이 서양의 지배개념을 받아들였다는 태생적 모순에서 비롯된다. 세계대전 이후, 제국주의 식민지에서 벗어난 신흥독립국가들이 생겨나면서 미국과 같은 지배권 국가들이 신흥독립국을 통제하기 위해 정책적 수단이 필요했고, ‘지역학’이 그 역할을 담당했다는 것이다. (하병주, 2007) 이때 ‘지역학’은 학문적 활동이라기보다는 동양의 특수성을 이해해야 하는 난관에 봉착한 지배 국가들이 서양우월주의의 자의적 해석을 가능하게 했던 정치적 수단이었다는 것이다. 지배 이데올로기의 인식론적 문맥을 내포한 ‘지역연구’는 동, 서의 끊임없는 교류를 통해 발전한 역사의 산물이라는 점을 강조하는 문화권 혹은 문명권의 주체적 작업으로 극복될 수 있다. 정수일 (2001, p. 15-39)은 문명은 ‘교류’의 역사라고 밝히며 끊임없는 서양의 일방적 사고를 깨뜨리는 상호평등적, 상호의존적 문명권으로써 ‘교류’사를 살피고자 한다. 음모적이고 폭력적인 서양의 지배 이데올로기로 변색된 세계는 소련의 붕괴와 같은 시대사적 변화를 겪으면서 ‘탈근대주의’, ‘탈식민주의’ 담론과 같은 대안이론을 형성함으로써 지역학을 ‘공존’, ‘상생’의 의미로 위치시킨다. (박상진, 2005) 결국 지중해학이란 지역적 한계에서 비롯된 문화의 이질성을 극복하고 공통문화권으로 이해하기 위해 다른 문화, 문명권에 미친 영향력 등을 연구하는 맥락으로 우리는 이해할 수 있다. (정해조, 2007)

3. 복합적이고 다원적인 문명간의 교류

지중해 문명권은 이질 문명권간의 다원적이고 복합적인 교류를 전제하고 궁극적으로 지중해 문명권의 복합성을 생산한다. 아프리카, 아시아, 유럽의 세 대륙은 지중해 바다를 중심으로 사회, 경제, 문화 영역이 집중되어 복합체, 다원체로써의 특징을 함축하고 있다. (Bethmont, 2001) 상이한 민족들 사이의 무역과 사회문화적 교류를 통해 복합적이고 다원적인 문명권을 형성하였다. 유럽의 이슬람인구의 유입, 이슬람 땅에 유입된 기독교, 말트섬의 기독교인들의 아랍어 사용, 그리스 로마문화, 십자군 전쟁 등과 같은 종교분쟁, 헬레니즘문화와 비잔틴문화의 혼합등 지중해지역은 변동의 역동체로써 다양한 요소들이 혼용되고 혼합되어 세계의 질서를 구성한다. 오늘날, 국가의 부강 정도에 따라서 상업교류의 역동성과 인구의 유동성은 경제논리에 의해 더욱 더 가속화되고 이문화들간의 교환과 충돌의 장소, 인간의 대립과 소통의 장소, 무역의 교류와 언어와 사상의 교류장소로써 (Cesari, 2002) 지중해 문명권의 다원성과 복합성은 지역학을 넘어선 사회학적 특징이자 질문이 되었다.

4. « 문화 »를 만드는 « 문화과정으로써의 문화 » 그리고 « 문화의 정체성 »

학문의 정체성과 지역학의 범주를 통해 살펴본 지중해학의 특성은 첫째, 서양인의 우월주의의 위험성을 내포하였다는 것이다. 따라서 '오리엔탈리즘'의 지배체계에 대한 인문사회학계의 비판으로 '타자'와 '주체' 혹은 '중심'과 '주변'의 개념과 같은 '탈식민주의'운동으로 치환하여 지배적 개념의 지역학을 거부하고 타파하려는 노력이 있다¹⁾. 그런데 '주체'와 '타자'를 '화자'에 따라 치환한다면 '탈'화 되기까지 사회, 경제, 문화 현상의 진행방향을 설명하는 실천적 근거를 명확하게 제시하지 못한다. '화자'의 입장으로 설명하는 이론은 개인 혹은 조직이 행위하고 결정하는 주체성과 능동성을 설명하지 못하며 문화와 문명을 설명하는 피동적이고 수동적인 상태에서 머문 채 역동적 진행논리로써 구체적인 진행과정을 설명할 수 없는 것이다.

기존 지역학의 논의로부터 지중해학을 이해할 수 있는 두 번째 특징은 지중해 지역은 복잡성과 다원성을 지닌다는 점이다. 다원적이고 복합적인 문명의 '교류'간에 성립된 지중해학은 이질적인 현상들을 같은 시공간에 결합시켜 공통의 문명권 혹은 문화권을 형성하는 '다원주의' '다문화주의'의 성격을 형성한다. 이 복잡성의 의미는 '보편성'과 '개별성'의 문제로 전이된다. 각 개별국가의 특수성이 전체주의적 보편성의 맥락이 아닌 세계적 구조 속에서 각 고유의 특수성을 면 채 보편성을 '떨 수 있는'냐는 질문이다. 이와 같은 개별성을 보편성으로 읽는 방법은 개별 고유의 문화유산들을 유지하고 고유 문화의 뿌리를 근절시키지 않은 채 존속시키는 유일한 태도가 될 것이다. 예컨대, 삶의 질과 기회균등의 문제, 인구유출과 유동의 현실은 개별국가의 문제로 한정되는 것이 아니라 국제연합단위 차원의 국제문제가 되었다. 경제적 원칙은 값싼 노동력을 유입하는 시장을 형성하고 따라서 국제적 문제들은 세계 자본주의의 논리에 의해 설명된다. (Sennett, 2000) 따라서 교류란 일정한 지리적 공간인 통로를 거쳐야 가능한 것임으로 발신자 측면의 한지역의 사회, 문화, 경제, 정치적 문제는 수신자측의 다른 지역이 없다면 '교류', '전이'는 성립할 수 없다.

교류를 통해 이질문화간의 내용이 확장, 재생, 발전됨으로써 공통문화권 혹은 토착문화권은 형성된다.(정수일, 2001) '문화'의 복잡성과 다양성은이미 그것의 정의와 접근방법이 광범위하다는 사실에서 증명될 수 있다. 문화란 특정 지역의 문화권 내에서 특정집단의 가치와 행동을 규정하기도 하며, 사회전반에 걸쳐있는 포괄적 의미로 쓰인다. 인류학적 의미의 문화는 한 공동체 고유의 생각하고 느끼고 행위하는 방식으로 사용되며 사회학적 의미의 문화란 전체의 가치와 규범이 사회의 여러 집단과 사람들에게 의해 습득되고 공유된 실천(pratique)으로 통용 된다. (Simon, 2002)

문화는 결코 고정된 것이 아니며 문명간의 교류는 전파와 수용과정에서 현실화된다.(정수일, 2001) 특정문화가 습득된 특정대상이 새로운 지역의 특정문화로 유입될 때, 우리는 문화를 역사적, 사회적 역할로써 이해할 수 있다. 이와 같은 명제에서 출발하여 지중해학 강화를 위한 연구방법과 연구범주에 대한 본 논고의 주장을 밝힌다.

첫째, 문화는 모든 영역을 걸친 시대와 지역의 구분을 넘어, 역사와 정치의 개별적 경계를 넘어, 인문학 혹은 사회과학분야의 차별적 연구 접근방법을 넘어, 인류와 세상, 그리고 개인을 이해하기위해 문화적 정체성을 형성하는 과정으로써의 '문화'이다.(임지영, 2011) 개인의 주체적 실천과정으로써, 수행과 이행의 과정으로써, 개별성이 보편성을 설명하는 과정으로써, 사회, 정치, 경제적 상호작용의

1)식민지 시대와 포스트식민지 시대의 구분이라든지, 들뢰즈의 다언어주의 관점 등을 적용하여 제 3세계의 문화와 역사의 역동성을 읽는 관점에서 쓰여진 지역학 혹은 지중해 관련 책들.

관계속에서 문화는 정의되어야 한다. 이는 ‘문화적 정체성’을 형성하는 과정으로써 ‘문화’를 위치시키는 것이다. 문화는 계급, 계층을 사회에 분화시키기 때문에²⁾ ‘문화적 정체성’(identité culturelle)으로 조직, 개인, 윤리의 내부분재까지 역동성을 살펴볼 수 있다.

둘째, 문화는 지역간의사회, 정치, 경제적 상호작용의 관계속에서 결정된다. 사회학자이자 인류학자인 모스(Mauss)는 증여론에서 모든 사회의 경제적 교환은 예절, 축제, 의식과 같은 가치, 규범등과 깊이 관련 있다고 정의했고, 뒤르케임(Durkheim)은 종교이론을 일반화하기 위해 토테미즘같은 가장 원시종교제도를 분석하였다. 구조주의 인류학자 레비스트로스(Levi-Strauss)는 문화란 구조적 결속력을 나타내는 요소들의 전체³⁾로써 문화를 이해하는 구조주의적 관점을 제시했다.(*ibid.*, :60) 즉 ‘문화’는 사회, 정치, 경제의 관계 속에서 역동적 의미를 지닌 채, 분석의 접근법으로써 가치를 지닌다는 점을 우리는 도출할 수 있다. 이는 사회적 과정의 이질문화간의 교류가 개별성을 넘어서 보편성을 설명하는 근거가 된다. 문화의 개별성은 사회적, 정치적, 경제적 상호작용의 역동성으로 문화의 정체성은 설명될 수 있다. 한국문화를 태생적으로 습득한 한국기업이 프랑스라는 국가와 언어, 민족이 다른 이문화 국가에 진출했을 때, 조직의 기업경영모델과 개인의 정체성은 문화적, 경제적 관계의 상호지속적 작용을 통해 태생적 문화, 혹은 국가적 문화와 국제적 문화의 대결구도관계로 유지되었다. (임지영, 2010) 이때 국제적 문화⁴⁾(culture internationale)는 다른 개별문화의 만남을 통해 점차적으로 형성되고, 끊임없이 상황을 가치화, 상대화하며 사회적 관계에 대한 새로운 모델의 학습을 통해 이루어지고, 국가적 문화⁵⁾(culture nationale)는 국제적 정체성을 섭렵하기 위한 모든 조건의 원동력으로써 기업구조가 다른 문화속에서 기업의 정체성을 설명하고 문화간 차이를 극복하는 정도를 설명하였다. 이문화간의 통합과정은 결코 고정된 것이나 특정요소가 습득된 채 불변의 것이 아니라 사회적, 경제적, 역사적 조건속에서 행사하는 실천에 의해 결정된다.

지중해지역 개별국가의 다양한 가치, 윤리, 국가제도, 공공의 삶과 같은 개별국가의 사회현상을 이해하는 작업은 공통된 환경 혹은 차별화된 정치, 경제, 사회, 문화환경을 이해하고 유형화하는 작업일 것이다. 지중해 문명권을 구성하는 국가, 언어, 민족, 종교의 다양화되고 복잡화된 특징은 국가성, 민족성, 정체성을 결정짓는 내용이다. 지중해학 연구범주를 제시하는 아래 두 인용문은 본 논문에서 연구범주로 채택하는 점과 일맥상통한다. “기존의 지역단위 구분들은 지역주민들이 같은 세계관을 공유하는 범위나 정치적, 경제적 목적이 일치하여 조직된 지역, 동일한 종교나 문화를 공유하여 구분된 지역 등 가치관이나 정치적 경제적 이해관계, 종교나 문화의 공유성을 내세운다. 또한 지리적 생태적 공통성이 기준이 되는 경우도 있다.”(박상진, 2005 :32) “지중해학이란 지역적 한계에서 비롯된 문화의 이질성을 극복하고 공통문화권으로 이해하기 위해 동류 언어체계의 의미, 지리적 중요성, 종교적 관점, 세계 제국의 위상으로 다른 문화, 문명권에 미친 영향력, 경제적 관점 등 현재까지 이루어지는 연구맥락으로 우리는 이해할 수 있다.”(정해조, 2007) 종교적 성격이 같은 국가, 공통어를 쓰는 국가등

2) 베버(Weber)로부터 시작하여 부르디외(Bourdieu)로 대표되는 계급문화이론

3) La culture comme un ensemble d'éléments présentant une cohérence.

4) La culture internationale qui se constitue progressivement à partir de la rencontre des cultures, est amenée sans cesse à relativiser la situation et à l'apprentissage d'un nouveau modèle de relations sociales (임지영, 2010, p. 258)

5) La culture nationale chez les cadres coréens en France est tenue à une place majeure de la construction de soi et de la personnalité. Les dimensions internationales sont posées de surcroît, en s'attachant à faire évoluer la réflexion dans des champs divers : leurs comportements, leurs modes de raisonnement et leurs objectifs. Il s'agit de rationaliser des normes dominantes et nationales et de mieux faire face aux conséquences de l'ouverture internationale. Ces éléments d'une tension qui s'avère parfois très forte se traduisent par une sorte de tri sélectif, fait d'acceptation et de refus des modes de comportement différentes qui renvoient à des ensembles à restructurer : normes, valeurs, représentations et réalités (*ibid.*, p. 262)

공통된 환경과 개별적 다양성이 공존된 지중해 지역은 필연적으로 생산되는 국가적, 언어적, 종교적 정체성을 정치, 경제, 사회의 상호 관계작용에서 살펴보아야 할 것이다.

5. 정체성의 유형으로

5.1. 국가와 초국가적 정체성

전통적으로 국가는 역사적, 정치적 조직으로써, 수단적 조직으로써 해석된다. “국가는 정치적 단위의 특별한 형태로 엄격한 정의에서부터 특별성을 분석하는데 적합하다. 모든 정치적 단위으로써, 국가는 그것이 인구를 통합하기 위해 내부적으로 행사하는 최고권으로 정의되며, 외부적으로 정치 국가 사이의 관계와 존재로써 세계 질서속의 역사적 주체로써 정의된다. 국가의 특별성은 국가가 인구를 시민의 공동체로써 통합하고 그들의 존재가 정부의 외적, 내적 활동을 합법화한다.”⁶⁾(Schnapper 2003 :45) 또한 ‘국가’와 ‘민족’은 엄연히 다른 개념이라는 점도 이미 지적되었다. “국가는 정치적으로 조직화되지 않은 민족적 집단과 구별된다. 나는 그래서 민족을 종종 역사적으로 공통적으로 계승되는 규정된 형태의 문화적인 집단의 후계자로서 살고 있는, 그리고 그것을 유지하려는 의지를 공유하는 인간의 집단이라고 정의한다. 혹은 민족은 두 가지 측면에서 정의될 수 있는데, 역사적 집단성과 문화적 특수성이다.”⁷⁾ (ibid., :45) 민족과 국가의 관계는 결국 식민지이전의 국가적 것이다. 전쟁과 정복이 일어나면서, 국민들은 독립되었고 ‘국가’를 구성하였다. 공통의 과거에서 물려받은 정치적, 문화적, 언어적 집단(communauté)을 소유한 인식이다.”(Coquery-Vidrovitch, 1994.)

오늘날 민족, 민족성은 모든 것을 의미하는 동시에 아무것도 의미하지 않는다. ‘민족’, ‘민족성’의 개념은 더 이상 지역적 한계에 구속되지 않는다. 이는 역사적 과정속에서 변화 발전하는 것을 말하며, 지역의 개념을 뛰어넘어, 주권국가의 경계를 넘어서 국가중심주의 전통적 해석을 넘어선 것이기도 하다.

‘민족성’과 ‘국가’의 개념은 이민의 역사와 공동체의 역사를 통해 쟁점화 된다. 특히 경제적 요인으로 인해 개인과 조직의 상호교류와 상호작용이 초국가주의 논쟁으로 정체성의 재생산과 변형적 모델을 밀반침될 수 있는나사의 사항은 이민의 역사를 살피는 주된 이유가 되기도 한다. 경제적 요인은 인구의 지역적 유동을 유발하여 개인과 집단의 통합, 이민, 계층별 선택적 문화, 계층별 국제화, 외국인 학생유동 등과 같은 주제를 부각시킨다. 특히 국제적 이주는 ‘안착국가’에서 외국인의 국적문제와 연결되어 있고, 이주민이 어느 정도 정착할 수 있는나는 ‘안착국가’의 정치적, 경제적, 사회적 조건을 드러내는 법률문제와 관련되어 있다. 이와 같은 이주민의 문제는 내국인과, 이주민, 외국인으로써의 사회적 신분과 계층화된 사회학적 성격을 드러내고, 특정국가의 정치성이나 혹은 시민성에 대한 논의를 더욱 쟁점화 시킨다.

이민과 인구유동 현상은 정치적 제도로써 국가와 민족성에 대한 위협적인 존재가 되었다.(Borjas, 1989) ‘국제화’는 인구의 유동 및 이주를 더욱 가속화한다. (Casteles et Miller, 2003) 이주민 유동

6) « Comme toute unité politique, la nation se définit par sa souveraineté qui s'exerce, à l'intérieur, pour intégrer les populations qu'elle inclut et, à l'extérieur, pour s'affirmer en tant que sujet historique dans un ordre mondial fondé sur l'existence et les relations entre nations-unités politiques. Mais sa spécificité est qu'elle intègre les populations en une communauté de citoyens, dont l'existence légitime l'action intérieure et extérieure de l'Etat ». (Schnapper 2003 :45)

7) « Je désignerai ainsi par ethnies les groupes d'hommes qui se vivent comme les héritiers d'une communauté historique et culturelle(souvent formulée en termes d'ascendance commune) et partagent la volonté de la maintenir. En d'autres termes, l'ethnie se définit par deux dimensions : la communauté historique et la spécificité culturelle. »(ibid., :45)

의 원인, 그들의 유형, 이주유형의 차별화된 원인과 논리, 그리고 출국가 및 이주국가에 대한 사회적 여파는 주로 문화교류의 연구의 대상이 된다. (Simon, 1995) 경제론적 입장에서 노동 시장의 분석은 개인이 노동과 수입을 고려한 합리적 이주, 이민의 선택적 모델을 설명한다. 맑스적 관점에 의하면 이주는 노동시장의 팽창의 구조적 변화와 자본주의의 결과이라고 볼 수 있다. (Wallerstein, 1974)

5.2. 언어와 정체성

언어와 민족은 불가분의 관계에 있다. 그러나 분명 언어는 결정적인 것이 아니다. 언어의 정주 외국인의 2세, 3세에게 모어 교육을 취하지 않는 한, 부모 세대의 모어는 계승되지 않고 이후 세대에게서 소멸한다는 통상적 언어사회학적 연구결과가 그것을 증명한다.

언어 사이의 관계는 지배언어에 대한 동화와 저항이란 대립적 구조가 있었고, 특정 민족어의 국어화, 식민지 언어의 관계, 복수의 국어 사이 혹은 국어와 소수언어와의 관계를 분석한다⁸⁾. 소수 민족이 모어로 하는 언어는 다양하다. 화자 집단이 정복된 소수민족의 모어, 식민지의 피지배 원주민 모어, 국민국가에 통합된 지역적 소수민족의 모어, 조국을 쫓겨난 이산 민족의 모어, 비정주형의 생활 스타일을 가진 소수 민족, 선진국에 이주한 이민 노동자 등 실로 다양한 케이스가 있다.⁹⁾ (미우라, 가스야, 2005 :20-21) 언어의 정체성을 살피는데 민족은 불가분의 관계에 있다. 다양한 민족의 언어가 “서양적 보편성에 회수되지 않은 새로운 다언어적 문화를 만들 것인가, 그렇지 않으면 새로운 국민문학의 발전을 통해서 배타적인 동일성을 만들 것인가”(ibid., 20-25)라는 실험은 계속 진행중이다.

6. 나오며

이 연구는 지역연구, 지역학 등에 대한 개념화와 정의에 관한 포괄적 연구를 다루며, 정치, 경제, 문화적 관계속에서 정체성을 형성하는 체계라는 점을 강조한다. 야노토리(1997 :33)가 지적하였듯이 “인식론적 문제와 지역적 연구를 통해 바람직한 ‘지역’관을 형성하는 방식”을 본고에서는 문화인류학적 사회학적 접근법을 접목해봄으로써 언어, 종교, 민족 등, 다양성이 공존하는 지중해를 읽는 연구방법론과 연구주제를 좀 더 구체화하고 현실화시킬 수 있는 방안을 제시하는 목적에 있다.

또한, 지역이 갖고 있는 상징성의 개념과 지역적 구분에서 시작하여, 지역적 문화의 다양성이 수동적 결과물이 아닌, 이질 문명간의 적극적, 긍정적 교류를 통해 이루어진 자발적 행위의 과정으로써, 문화라는 분석적 틀을 제시하는데 본고는 의의를 가진다. 이문화의 교류는 지리학적, 정치학적, 문화적 경계를 초월하여, 사회적 관계망과 공간을 구성한다. 다양한 조직, 집단의 다양한 관계조망은 지역과 문명화에 대한 패러다임에 대한 연구가 된다. 한정된 특정 지역에서 상이한 인종들 사이의 확장된 무역과 상호작용의 의미를 찾음으로써 문명적 교류에 의한 문화적 연구방법론과 연구주제에 대한 필요성을 충족할 것을 기대한다.

8) 이의 관점은 특정 언어를 국어화 혹은 식민지화 만드는데 정치적 강제와 권력적 헤게모니가 결정적 수단이 되어 특정 언어의 사용이 확대된다는 그림시(헤게모니의 사회이론)로부터 찾을 수 있다.

9) 예컨대, 브르통어와 카탈루냐어는 국민국가에 통합된 지역적 소수민족, 프랑스어계의 크레올은 식민지시대 아프리카에서 강제 이주 당한 노예가 주인의 언어를 습득하는 과정에서 생긴 혼성어, 아이티 크레올어는 선진국에 이주한 이민 노동자의 언어이다. (미우라, 가스야, 2005 :20-21)

참고문헌

- 가르팡티에 장. 2006. 『지중해학 역사』. 서울: 한길사.
- 관세걸. 2004. 『이문화교류학』, 서울: 건국대학교출판부.
- 미우라노부타카, 가스야 게이스케. 2005. 『언어 제국주의란 무엇인가』, 서울: 돌베개. p. 9-68.
- 박상진. 2005. 『지중해학 : 세계화 시대의 지중해 문명』, 서울: 살림.
- 에드워드 사이드. 2007. 『오리엔탈리즘』. 서울: 교보문고.
- 임지영. 2010. *Les cadres coréens en France entre culutre nationale et culture internationale*, Faculté des sciences humaines et sociales-Sorbonne, Paris V, 박사논문.
- 임지영. 2011. “문화에 대한 사회학적 혹은 인류학적 해석” 부산외국어대학교 지중해지역원 제 26회 학술대회, p. 58-64.
- 야노토루. 1997. 『지역연구의 방법』, 전예원,
- 정수일. 2001. 『고대문명교류사』, 사계절출판사,
- 정해조. 2007. “지역학의 정체성과 패러다임 모색 II”, 『지중해지역연구』, 제 9권, 제 1호, 부산외국어대학교 지중해지역원. p. 277-298.
- 하병주. 2007. “지역학의 정체성과 패러다임 모색 I”, 『지중해지역연구』, 제 9권 제 1호, 부산외국어대학교 지중해지역원, p. 249-276.
- Bethemont, J. 2001. *Le monde méditerranéen*. Paris :SEDES.
- Borjas, G. 1989. “Economic theory and international migration”, *International Migration Review*, vol, 23, n°3, p. 457-485.
- Casteles, S. et Miller, M. 2003. *The age of migration*. New York: Guilford Press.
- Cesari, J. 2002. *La méditerranée des réseaux*. Paris: Maison méditerranéenne des sciences de l'homme.
- Clement, R-W. 2009 “The mediterranean : what, why, how”. 부산외국어대학교 지중해지역원 제 24회 학술대회, p 5-19.
- Coquery-Vidrovitch, C. 1994. “Du bon usage de l'ethnicité”. *Le monde diplomatique*. Juillet, 1994.
- Schnapper, D. 2005. *La communauté des citoyens*. Paris :Folio.
- Sennett, R. 2000. *Le travail sans qualités ; les conséquences humaines de la flexibilité*. Paris :Albin Michel.
- Simon, G. 1995. *Géodynamique des migrations internationales dans le monde*. Paris :PUF.
- Simon, P-J. 2002. *Histoire de la sociologie*. Paris :PUF.
- Wallerstein, E. 1974. *The Modern World System*. New York :Academic Press.

“지역학의 변증법적 해석”에 대한 토론문

임병필(지중해지역원)

우선 아랍문학 전공자로서 전혀 다른 분야로 인식되고 있는 지역학에 관한 발표의 토론을 하게 되어 약간의 두려움이 있습니다. 그럼에도 토론을 수락하게 된 것은 과연 지역학이란 무엇일까? 무엇을 연구하는 것이 지역학일까?에 대한 나름의 대답을 찾기 위해서입니다. 직설적으로 말하면 과연 제가 공부하고 있는 아랍문학, 더 세부적으로는 아랍시는 지역학일까? 아니면 그냥 인문학일까에 대한 대답을 찾기 위해서입니다. 사실 저는 아랍문학 또한 지역학의 중요한 분야라고 생각하고 있습니다만, 소위 지역학을 하시는 분들은 또 다른 견해를 갖고 있는 듯 보입니다. 사회학 전공자로서 어떻게 생각하시는지요?

다음으로 지중해지역원에서 수행하고 있는 “지중해학의 정립”이라는 명제에 대한 고민을 해 보고자 합니다. 발표자께서는 지역학의 모호성과 서구 제국주의 국가들이 식민지 통치를 위한 정치적 수단으로 시작했다는 지역학의 태생적 한계를 지적하면서 지역학의 일방적 사고를 깨뜨리는 상호평등적인 교류사 연구를 통해 그 한계를 극복할 수 있다고 하였습니다. 결국 지중해지역원이 수행하고 있는 “지중해지역의 문명 간 교류 유형 연구”라는 아젠다가 매우 의미 있고 중요하다는 것을 깨닫게 됩니다. 이 연구는 지중해지역의 개별 국가나 개별 지역에 대한 지금까지의 미시적인 지역학 연구의 한계를 극복하기 위해 지중해지역을 다양한 문명들이 교류와 소통을 통해 공존하고 있는 하나의 독립된 지역 단위로 설정하고 있습니다. 즉 지중해지역은 다양한 문명들이 뗄 수 없는 상호 관련성을 갖고 있는 하나의 거대한 용광로로 보고 지중해학이라는 새로운 학문 분야를 개척해나가고 있습니다.

과연 지중해학이란 무엇일까요? 기존 지역학의 모호함과 일방적 사고의 한계를 극복할 수 있을까요? 지중해지역원은 이러한 모호함을 극복하기 위한 방안으로 “유형화”라는 방법을 채택하였고 ‘지중해학 토대 연구, 사회와 종교 연구, 전쟁과 정복 연구’라는 연구팀을 조직하여 팀별 연구를 진행하고 있습니다. ‘지중해학 토대연구’에서는 이문화 교류에 대한 이론과 타 연구팀의 연구태도를 마련하려 노력하고 있으며 ‘종교와 사회팀’은 지중해지역의 다양한 종교와 사회의 특성과 교류를, ‘전쟁과 정복팀’은 지중해지역에서 일어났던 수많은 전쟁과 정복을 통한 문명의 교류를 연구함으로써 지중해학을 유형화, 구체화하려는 노력을 기울이고 있습니다. 과연 지중해지역원이 추진하고 있는 방식을 통해 지중해학을 구체화할 수 있을까요?

토착문화와 이문화의 융합현상 분석:

“유럽의 투우경기를 통해서 본 황소숭배신앙과 기독교의 융합과정”

류정아(한국문화관광연구원, 연구위원)

I. 현대사회와 투우

황소놀이 현상을 잔인함(잔혹함)으로 봐야 하는가 아니면 문화적 현상으로 봐야 하는가 하는 점에 대해서는 지속적인 문제제기가 있어왔다.

황소놀이에 대한 열정은 두 개의 모습을 가진다. 즉 고대적인 것이면서 동시에 현대적인 것이며, 또한 불멸하는 것이면서 동시에 죽음을 표현하는 것이기도 한다. 황소는 한편에서는 종교이며, 다른 한편으로는 스페인식 투우경기에 소용되는 짐승이기도 하다. 즉 종교-신화-불멸-고대적인 것이, 싸움-죽음-현대적이라는 두 개의 대조적인 쌍으로 비교될 수 있다. 다시 말해서 신화와 상징은 황소숭배 또는 황소의례와 연결되고, 현대적인 차원에서는 축제와 죽음과 연결된다.

황소와 인간의 관계, 종교와 축제, 신성성과 죽음 등이 서로 복잡한 조합을 이루면서 투우는 초산업적인 지중해 지역을 중심으로 한 몇몇의 지역에서 분명히 유지되고 있다. 물론 한 쪽에서는 당장 폐지해야 하는 잔혹하면서도 야만적인 행위라고 하고, 다른 한 쪽에서는 인간과 동물이 같이 만들어내는 예술의 극치이자 문화적 정체성 표현의 결정체라고까지 그 가치를 극대화하고 있다. 이렇게 극단적인 두 가지 견해가 공존하고 있는 이유를 역사적인 변천과정과 현대 사회에서 벌어지는 모습들을 통해서 살펴볼 것이다.

II. 황소와 인간의 관계

황소와 인간의 관계는 고대사회에서 생존을 위한 전투에서 그리고 오늘날의 투우의 관계 사이에서 파악할 수 있다. 인간과 황소의 이러한 관계는 이 지구상에 최초의 인간이 살기 시작한 때부터 시작되었을 정도로 오래되었다. 이것은 당연히 거친 야생의 세계에서 인간이 살아남기 위한 투쟁을 벌이던 것과 관계를 가질 수밖에 없을 것이다.

즉 황소를 사냥하고 죽이면서 가장 기본적인 육구를 충족시킬 수 있었을 것이다. 식량인 고기, 무기와 도구를 위한 뼈, 옷을 위한 가죽 등이 그것이다. 따라서 소를 잡기 위한 다양한 전략을 고민했을 것이다. 서기 4만년 전, 이미 동물의 힘에 압도당한 인간은 동굴벽에 살아 있는 동물에게 영향을 미칠 수 있을 것이라 생각하며 그림을 그렸다.

신석기 시대에 농사를 지으면서 삶을 보다 더 잘 통제하기 시작했을 때, 황소는 노동력에 보탬을 주고 땅을 비옥하게 하는 힘을 가진 존재로 간주되었다. 사냥감에 불과했던 황소가 생존하기 위한 노동과 투쟁의 동반자가 된 것이다. 그 이후 수만년이 흐른 이후, 황소의 힘과 다산성은 많은 사람들의 숭배의 대상이 되었다. 메소포타미나, 인도, 이집트, 근동지역, 크레타, 그리이스, 로마제국, 유럽의 여러 나라(스칸디나비아, 아일랜드, Ecosse, 프랑스, 스페인 포함)에서 그 흔적들이 발견된다. 이것이 널리 확대되면서 황소숭배로 확장되어 몇몇의 지역에서는 뿌리를 깊이 내렸다.

그러나 현재까지 투우경기라는 이름으로 전해져 내려오는 곳은 스페인과 남프랑스 지역, 그리고 남미에서 스페인의 영향을 강하게 받고 있는 곳을 제외하고는 없다.

III. 스페인과 투우

711~718년 스페인에 이슬람이 대규모로 침입할 당시 스페인 왕들은 북쪽(Asturies, Navarre, Aragon)으로 떠나서 1492년까지 머문다. 전쟁은 계속되었고, 중앙집중적 권력이 존재하지 않은 상황에서 독립적인 권력체들이 등장하여 각 지역별로 특별한 지위를 누리게 된다.

이 시기에 Navarr, Castille, Andalousi 등에 황소들이 있었다. 이 지역에서 농민들과 마을 사람들은 맨발로 황소들과 싸웠다. 짐승이 있으면 그것을 땅에 던지고, 쫓아가서 잡으려 하고 두들겨 패고 하는 등 온갖 폭력을 휘둘러 죽게 만들었다. 그리고는 잡아먹었다. 이러한 과정이 오늘날 투우경기를 낳게 한 것이라고 보는 데에 큰 이견을 없을 것이다.

같은 시기에 귀족이나 소수의 상층계급 사람들도 소놀이를 즐겼으나 (전쟁을 위한 준비이든, 여가시간을 보내는 것이든 간에) 이 당시에는 다분이 귀족적인 수준에서 벌어졌다. (Fontbonne: 48)

이자벨 여왕이 투우경기를 용인하였으며, 법률제정에 이르고, 투우경기가 가능한 플라자가 생겨났다. 이러한 와중에 땅 위에서 직접 소와 대면해야 하는 투우경기는 북부지역에서 하나의 전문직종으로 등장하였고, 사람들이 여기에 참여하게 되었다.(Fontbonne: 51)

16세기에는 교황의 금지와 황제의 승인이 반복되었다. 17세기에는 귀족적인 투우가 번성하게 된다. 찰스2세 때 외서는 서민의 투우와 귀족의 투우가 서로 서서히 합쳐지게 된다. 처음에는 온갖 다양한 방법으로 난장에 빠지는 축제무리들을 감시하기 위하여 귀족들이 서민들의 축제에 참여하였다.

18세기 말엽에, 투우는 두 가지 모습을 동시에 가지게 되었다. 즉 장엄한 모습의 귀족적인 축제와 평민들이 참여하는 대중적이고 일탈적인 축제의 모습이 그것이다. 루이 14세의 손자인 Philippe d'Anjou가 스페인왕이 되면서, 부르봉 왕가는 투우경기를 야만스럽다고 판단했고, 결국 투우경기는 급격히 힘을 잃게 된다. (Fontbonne: 52) 귀족들은 황소놀이를 포기하고 완전히 버렸으나, 평민들은 이 전통적인 놀이를 포기하기 원치 않았고, 이러한 움직임에 부르주아들이 힘을 보탰다. 결국 matadors의 전통은 새로운 도약의 시기를 맞이하였고, 상당한 정도 발전하였다.

스페인 꼬리다와 동시에 포르투갈 tauromachie와 프랑스 tauromachie가 같이 발전하였다. 게다가 스페인 toréo는 프랑스 남부지역에 깊숙이 영향을 미쳤으며, 특히 여기서는 종교적인 스펙터클과 같이 공존하였다. 그리고 이것은 라틴아메리카에도 영향을 미쳤는데, 특히 멕시코에 미친 영향이 지대하였다.

IV. 숭배의 대상으로서의 황소

황소와 관련된 이야기는 동굴벽화, 작은 조각물 등에서 잘 알려져 있는 바와 같이 오래전부터 전해져 내려온다. 예를 들어서, 프랑스의 라스코 동굴벽화, 이탈리아의 Monte Bègo 벽화, 스페인의 알타미라와 Guisando 벽화 등이 유명하다.(Fontbonne: 65) 소는 숭배의 대상이었고, 인간을 위한 희생물이 되기도 하였다. 바빌로니아인들은 하늘이 거대한 방목장이라고 생각했고, 거기서 가장 중요한 것이 빛이 나는 황소인 태양으로 봤다.

인도에서는 기원전 1500년 전 경에 동물숭배가 존재했었으며, 황소는 삶과 부유함의 원천이면서 동시에 분노와 파괴의 원천이었다. 오늘날 인도의 황소종교는 시바와 키슈나라는 황소신 숭배를 거쳐서 소도살을 엄격히 금하는 것에까지 이르렀다.

이집트인들은 서기전 3500년 경에 황소신이며 동시에 왕인 Apis를 숭배했다. 이러한 소숭배는 아프리카 동부 지역 전체에까지 광범위하게 퍼졌다. (Fontbonne: 67)

근동지역도 역시 메소포타미아와 이집트의 영향을 받아서 아나톨리(Anatolie)와 시리아(Syrie)에서는 신-황소를 숭배하였다. 여신인 Europe는 제우스에게 납치되어서 Minos를 낳았고 그는 황소신이자 동시에 크레타의 왕이 되었다. 그의 아내인 Pasiphaé는 다른 황소와의 관계 이후 미노타우로스(Minotaure)를 낳았는데, 그는 반은 황소이고 반은 인간이다.(Fontbonne:68)

Minos 궁전에서 여러 이상한 문화적 의식들이 행해졌으며, 또 다른 한편에서는 황소와 함께하는 운동도 있었다. 축제가 끝나면, 동물은 죽임을 당했으며, 이것으로부터 인간은 황소의 힘을 얻어낼 수 있었다. 3000년 전에 그리스에서는 광란이 넘쳐나는 디오니소스축제가 벌어졌고, 이 축제는 “신적인 황소와의 미친 결합”로 끝났다. 디오니소스는 삶과 풍요의 신이었다. 제우스 숭배에는 암소와 황소의 죽음을 상징하는 Dipolieia라는 의식이 있었다. 황소를 죽이고 그로부터 생명력을 얻어내고자 하였던 것이다. (Fontbonne: 69)

그러나 가장 중심적인 의식은 서기전 500년부터 서기후 200년까지 지속된 제정로마시대의 Mithra이다. 미트라는 황소와 싸워서 황소를 죽인 전설적인 영웅이다. 미트라는 본래 아리아인의 빛의 신이었으나 곧 로마인에게 와서 황소숭배와 혼합된다. 이 신화는 로마군에 의해서 유럽 전역에 대단히 빠른 속도로 퍼져나갔다. 이러한 이유로 오늘 바티칸 성당이 세워져 있는 바티칸 언덕에서는 매년 황소 희생의례가 치러졌다. 또 다른 한편으로 로마인들은 축제때마다 원형경기장에서 황소와의 싸움을 벌이게 했다. (Fontbonne:70)

그러나 이렇게 숭배의 대상이었던 황소는 점차 놀이와 경기의 상대, 또는 대상이 되었다.

V. 투우와 기독교

꼬리다는 오랫동안 아주 상반된 입장에서 논쟁의 대상이었다. 427년 톨레드 공의회에서 황소를 다음과 같이 악마와 같은 모습으로 묘사하였다.

“시커먼 외양, 머리에 난 뿔로 인해 괴물같으면서 거대해 보이고, 발은 두 갈래로 갈라져 있으며, 당나귀 귀를 하고, 털이 나고, 발톱이 있으며, 눈이 사납게 생겼으며, 이빨은 끔찍하고, 거대한 음경, 그리고 역겨운 숨소리를 토해낸다.”

즉 기독교에서 황소는 악마의 화신인 것이다.

그러나 1492년 교황이었던 알렉산드르 6세 때에는 투우가 허용되기도 하였다. 그는 스페인 출신으로 투우를 대단히 좋아하던 사람이었다. 그는 문장의 문양에 고개를 숙인 황소문양을 넣을 정도였다. 그 당시에 로마에서는 많은 투우경기가 진행되었는데, 그것은 어디까지나 종교적인 특성을 가진 것이었다. 알렉산드르 6세는 “한 교황을 넘어서는 일종의 르네상스를 일으킨 왕”이었기 때문이다.

1489년, 1543년에 사제들의 투우경기를 잔혹하고 야만적인 것으로 간주하여 엄격한 금기가 행해졌다. 1567년에는 교황 Pie V는 공식적으로 투우를 금지했으며, 투우경기를 조직하고 여기에 참여하는 기독교인들을 파문하거나 이단으로 배척할 것이라고 선언하였다.

즉 투우에 대한 기독교인들의 선전포고가 내려진 것이다. 그러나 투우애호가들은 이런 선언에 대해 어떤 대응도 하지 않았다. 1596년에 클레멘트 8세는 다시 완전히 투우를 억압하였다. 그러나 17세기가 넘어가면서 상태는 조금씩 완화되었다. 1614년 몇몇의 사제들이 조금씩 투우경기를 허용하기도 하였기 때문이다.(Fontbonne:92)

프랑스에서, 스페인 꼬리다는 19세기나 되어서야 도입되었다. 기독교회는 투우에 완전히 반대하였다. 1863년 남프의 주교인 Claude-Henri-Augustin Plantier는 투우경기가 얼마나 끔찍하며 시대착오적인 것인지에 대한 장문의 편지를 신자들에게 보내기도 하였다. 물론 투우의 열성적인 사람들은 이러한 것을 전혀 개의치 않았다. 그 후 점차 투우경기에 대한 관심을 개인의 선택의 문제가 되어 갔다.(Fontbonne:93)

점차 투우장에 사제가 참석해서 혹시 모를 치명적인 사고에 대비하고 있었으며, 투우사를 보호하기 위해서 성인의 얼굴이 각인된 메달이나 상징물이 제작되었다. 투우사는 항상 신의 보호를 원하게 되었다. 따라서 투우사도 신자가 되었으며, 또 다른 한편으로는 많은 물신숭배와 미신들이 널리 퍼지기도 하였다.(Fontbonne:94)

투우경기가 벌어지는 일정을 좀 더 자세히 들여다보면, 가장 유명한 투우 스펙터클 일정은 종교적 축제일정과 긴밀한 상관관계를 가지고 있음을 알 수 있다. 부활절 일요일은 스페인에서 벌어지는 가장 큰 규모의 투우경기가 벌어지는 날이기 때문이다. la San Isidro madrilène 가 그것이다. San Isidro는 스페인 수도의 수호신이다. 프랑스의 경우는, 남프의 페리아(Feria)는 Pentecôte에 벌어진다.

이러한 모든 것들은, 우리가 앞 부분에서 본 바와 같이 오랜 역사를 거쳐 오면서 교회와 투우경기가 가졌던 적대적인 관계에서 볼 때 역사의 아이러니라고 아니할 수 없다.

VI. 소 숭배 신앙과 기독교주의 융합

앞에서 언급한 것 중에 가장 많은 지지를 받고 있는 것이 황소놀이의 기원을 미트라이즘(Mithraïsme)에서 찾는 것이다. 미트라이즘은 태양숭배와 황소숭배를 연결시킨 것으로서 로마에서 기원전 1세기부터 황소숭배사상으로 발전하였다. 앞에서 언급한 바와 같이 미트라는 페르시아에서 근원하는 태양신이었다. 신비롭고 불가사의하면서 무자비하고 잔인한 입사의레나 정화의레를 하던 혼합종교인 미트라이즘에서 중요한 부분을 차지하던 것이 황소숭배였다. 즉 기독교 공인 이전에는 태양숭배와 황소숭배가 미트라이즘으로 결합되었다고 볼 수 있다.¹⁾ 황소의 피는 영세를 받는 사람들의 정화목욕의 식에 사용되었고, 황소의 살은 힘과 생동적인 에너지를 얻는데, 그리고 고환에서 추출된 몇 방울의 정액은 불굴의 용기를 얻어내고자 하는 전사들이 마셨다.²⁾

1) Pelen, Jean-Noël et Martel, Claude, *L'Homme et le taureau*, Glénat, Grenoble, 1990, p.19~25

그러나 3세기에 이르러 미트라이즘은 기독교와 경쟁관계에 들어가게 되면서 점차 사라지게 된다. 기독교가 정식으로 공인되면서 황소의 신성성은 악마성을 대변하는 의미로 변질되었기 때문이었다. 현재는 유럽의 도처에서 흔적만 찾아볼 수 있는 정도로만 남아있다.

현재 유럽 남부 지역에서 벌어지는 황소놀이의 기원을 전적으로 위의 미트라이즘에서만 찾는 것은 논란의 여지가 있지만, 프랑스 남부지방의 황소놀이에 대해서 설명하고 있는 André Rimaillho의 견해를 중심으로, 이 지역에서 벌어지고 있는 황소놀이의 기원을 미트라이즘에서 간접적으로 유추해 볼 수 있다.³⁾ 그의 견해를 중심으로 황소와 인간과의 관계맺음의 과정을 살펴보기로 하자. 앙드레 리마일로 는 소를 비롯한 동물에 대한 공포를 극복하는 과정을 다음과 같이 설명한다.

“동물을 인간의 식량으로 활용하기 이전부터 동물은 인간의 꿈을 흔들었으며, 동물이 없었다면 오늘날의 인간은 결코 현재와 같은 모습을 갖지 못할 수도 있었을 것이다. 동굴 속에서 밤을 보낼 때, 인간은 공격성만을 키우려고 했었던 것이 아니라, 인간적 미덕을 획득하기 위해서 ‘타자’의 외양을 띠는 방법을 터득하였다. 인간은 여기서 다른 재능을 얻어내야 했는데, 이것은 말하자면 타자의 죽음으로 새로운 존재가 다시 태어나고, 더 나아가서 더욱 더 풍성한 존재가 된다는 것이다. 이러한 동물들이 12궁⁴⁾을 나타낸 그림(黃道帶)에 포함된다.

인간이 짐승과 맞닥뜨렸을 때 과연 어떤 것에서 두려움을 느끼는가? 잡아먹힐 것이라는 공포가 있는 것은 당연하다. 그러나 그것을 넘어서 인간을 꿈쩍 못하게 하는 것은 변신(변태, 탈바꿈)이다. 죽은 다음에 인간에서 동물로, 아니면 그 반대로 변화하게 될 것이라는 점에서 공포와 욕망이 동시에 존재하는 것이다. 즉 끝없이 일어나는 영고성쇠(榮枯盛衰)이다. 이러한 공포와 욕망은 희생물의 피를 마시고, 그의 머리를 뒤집어써서 변장을 하고, 간을 조금씩 먹고 하는 것을 통해서 조금씩 충족되고 보완된다.”⁵⁾

유럽황소는 속죄를 위한 희생물로 바치는 동물의 하나이지만 복수를 위해서도 황소를 사용하였으며, 이러한 과정을 통해서 황소는 도살자의 칼에 죽고 점차 투우사의 칼에 죽는 대상으로 변화되어 왔다. 남유럽의 황소놀이의 기원은 부분적인 단서들을 통해서 그 흔적을 발견할 뿐이다. 이 점에 대해서 앙드레 리마일로는 다음과 같이 기술하고 있다.

교회의 역사에서는 두 명의 Hilaire가 알려져 있다. 이 중 하나는 수도사였고, 다른 하나는 주교였다. 이 둘은 모두 아리우스파의 이교도(그리스도의 신성함을 부인)와 싸웠다. 전쟁은 땅과 농업의 여신인 Cybèle이 점령하고 있던 땅에서 일어났다. 여기서 태양숭배가 미트라 숭배로부터 영향을 받게 된다. 미트라 의식에서 희생된 황소의 피가 그들이 영세 받을 때 추종자의 온 몸에 뿌려졌다.

Taurobole 의식(속죄로 바친 황소 제물, 시벨레 신과 미트라 신을 위한 제사에서 사제가 목장린 황소의 피를 뿌림)은 입회식을 황소희생으로 시작하며 부활을 약속하는 것이다. 황소는 모든 이들의 행복을 위해서 희생된다. 로마가 점령하고 있던 프로방스 지

2) *Encyclopedia Universalis*, "Mithraïsme", 1990, p. 474~476

3) André Rimaillho, *Bestiaire Fantastique de Sud*, Privat, 1990, p. p. 9~11

4) 황도 12궁은 양자리, 황소, 쌍둥이, 게, 사자, 처녀, 천칭, 전갈, 궁수, 염소, 물병, 물고기 등이다.

5) A. Rimaillho, *ibid*, p.9

역에 이러한 황소숭배사상이 들어왔는데, 당연히 기독교와 마찰을 일으키게 되었다. 250년 경에 우상을 배척하는 사제가 로마를 거쳐서 툴루즈까지 왔는데, 그는 지방총독과 같은 지위를 가진 사람으로 사투르누스(Saturnin)가 신탁을 방해한다고 주장했다. 여기서부터 전쟁이 시작되었다. 보병대가 완강한 골족과 싸움을 하게 되었다. 그 후 사투르누스가 이교도에 참여하게 되었다. 쥘피터에게 바쳐진 황소가 툴루즈의 시청 앞에서 희생되었다. 사투르누스는 흥분한 황소의 꼬리에 붙여져 길 위에서 머리가 깨지고 뼈가 부러진다. 순교자의 피가 튀긴 황소는 도시의 성문에서 수백 미터 떨어진 곳에 멈춰서고, 여기서 Taur 교회가 지어진다.

이 근처에 Saint-Jacques de Compostelle 성당이 세워지고, 이곳에 대한 숭배와 순례는 황소와의 관계에서 정당성을 찾았다.

전도사가 참수형을 당했을 때, 그의 주검은 키가 없는 배에 위탁되었고, 이 배는 대서양을 건너서 지브랄타 해협을 두 거암(巨巖)을 넘어서 지나오다가 신비스럽게도 갈리스 해안에서 좌초하였는데, 이곳은 루브(Louve) 여왕이 통치하던 곳이었다. 자크의 신봉자들은 여왕(통치자)에게로 와서 그들 스승의 유해를 위해 무덤을 만들어 줄 것을 탄원하였으나 루브 여왕은 이 귀찮은 사람들을 밀어내기 위해서 계락을 세웠다. “산 위로 가서 내가 가지고 있는 황소들을 가져라. 그리고 그것들에게 멩에를 씌워서 당신네들의 스승을 묻을 무덤의 장소로 주검을 가져 가라”. 사실은 순한 소이어야 하나 음험했던 루브는 신봉자들에게 거친 황소무리를 내어준다. 신봉자들은 계락을 전혀 의심하지 않은 채 산을 힘겹게 기어올랐는데, 그 곳에는 용이 불을 뿜고 있었다. 신봉자들이 용에게 십자가를 보이자 용은 돌로 갈라졌다. 그리고 그것은 십자가 모양을 이뤘고, 황소들은 양처럼 순해졌다. 그리고 멩에를 지고 성인의 주검을 Louve의 궁전에 옮겼다. 이것은 본 Louve 왕은 감탄해마지 않았고, 예수를 믿고 그의 궁전은 Saint-Jacques 교회로 만들고 웅장하게 장식하였다.⁶⁾

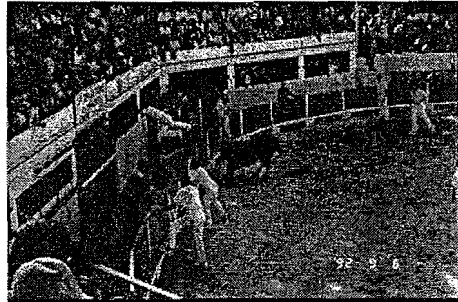
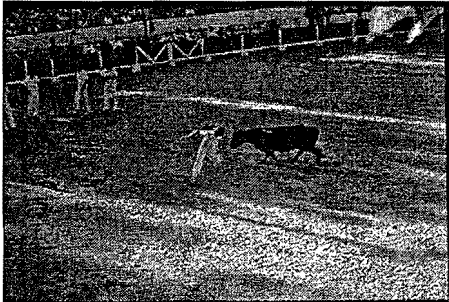
이상의 이야기의 줄거리는 기독교인들이 태양숭배신앙과 황소희생의례를 치르는 이교도와 전쟁을 하였고, 이 과정에서 기독교숭배자들이 참수를 당하였으나 이들이 성인이 되어 교회를 세우는 과정에서 황소의 도움을 받게 되어 결국 이들 지역에서 기독교와 황소의 관계가 적대관계가 아닌 상호우호적인 관계로 남게 되어 이것이 현재 유럽 남부지역의 소싸움축제를 설명하는 단초가 될 수 있다는 것이다.

6) A. Rimailho, ibid, p.157~163 요약

VII. 유럽소놀이의 현대적 가치 변화: '생산주체'에서 '소비대상'으로

우리가 일반적으로 투우라고 부르는 것은 3가지 형태가 존재한다. 스페인투우로 흔히 불리는 꼬리다(Corrída)와, 프로방스 지방의 꾸르스(Course), 그리고 포르투갈 투우가 있다. 꼬리다는 우리에게 익숙한 것으로 화려한 복장의 투우사와 황소의 결투로 표현되면서 결국 황소가 투우사의 칼에 심장이 관통되어 죽음에 이르게 되는 것이다. 보통 한 게임에서 6마리의 황소가 죽는다. 프로방스 지방의 꾸르스는 농촌지역의 마을놀이에서 근원한 것으로 소머리에 실리본을 달아서 그것을 떼어내면서 점수를 따고 그 점수에 맞는 상금을 타가는 놀이이다. 따라서 소는 죽지 않고 관중들을 즐겁게 해준 황소는 유명한 스타가 되기도 한다. 세 번째 포르투갈 투우는 투우사가 긴 창을 들고 말 위에서 황소를 찌르면서 노는 놀이이고 역시 황소가 죽지는 않는다.

18세기 말엽에 안다루지아 지역에서 다듬어진 다음에, 스페인의 '꼬리다'는 몇 백년을 지나서 프로방스, 랑그독, 바스크 지역의 랑드 지방 등에 뿌리를 내렸다. 가스콘이나 프로방스, 까마르그나 바스크 지역에서는 '꾸르스(course)'가 더 많이 행해졌는데, 그것은 무장하지 않은 사람이 황소 앞으로 뛰어가서 빨 사이에 매달아 놓은 기본을 파내는 '라제(razet)'라고 불리는 놀이이다. 한국인들에게 널리 알려진 꼬리다와 달리 꾸르스는 훨씬 더 많은 지역에서 행해지는 전통적인 민속놀이이고, 지금도 남부 프로방스 지역 여러 마을에서 열리고 있다.



<사진 3> 프로방스 투우경기(꾸르스)



< 사진 4> 앙시에도



<사진 5> 아브리바도

이 이외에도 말들의 V자 행렬 사이로 황소들을 몰아넣고 황소를 잡았다 놓았다 하는 놀이인 ‘아브리바도(abrivado)’, 일정 공간에 황소를 몰아넣고 황소에게 다가섰다 물러섰다는 반복하면서 노는 ‘엥시에로(encierro)’, 그리고 과거 황소의 소유주를 구분하기 위해 어린 황소에게 낙인을 찍던 황소 방목인들의 개인행사를 축제의 형태로 변형시킨 황소낙인찍기 놀이인 ‘페라드(Ferrade)’ 등이 있다.

이 모든 것들이 과거 황소 방목인들의 개인적인 놀이이거나 일상적인 삶의 모습이었으나, 현재는 이 모든 것들이 축제의 외향을 띠고 관광수입을 올려주는 것은 물론 지역의 이미지를 대표하는 것으로서 그 기능과 의미가 완전히 변한 채 발전하고 있다.

유럽 남부지역에서 벌어지는 황소놀이는 사회경제적인 변화과정과 지속적인 상호작용을 벌이면서 변화해 왔다. 19세기 이전 유럽의 남부지역은 거대한 곡식 재배지였고, 농번기에 농사에 사용되던 황소는 농한기에는 넓은 들에서 방목되었다. 2차 세계대전이 일어나기 전까지 유럽 남부의 건조하고 척박한 토지들은 수많은 관개사업을 통해서 저수지와 배수로로 확보하여 가뭄과 홍수를 조절하게 되면서 토지의 질이 향상되었다. 이 후 경작물이 전조작물(밀이나 귀리 등)에서 야채과일과 같은 만물작물로 바뀌면서 황소보다는 말이나 노새가 농사일에 더욱 선호되었다. 결국 황소는 주변으로 밀려나 식용으로 거의 선호되지 않는 짐승이 되었다.

공공장소에서 황소놀이가 이루어진 것은 농가에서 황소를 도살할 즈음 계절적인 관습으로 소머리에 리본을 달아놓고 떼어내는 놀이를 하던 것에서 시작되었다. 또한 황소를 방목지에서 우리로 몰아오던 광경이 소몰이놀이로 발전하였고, 갈수록 그 횟수가 늘어나던 황소놀이에 황소 방목인들이 황소를 대역해 주기 시작하면서 거의 멸종해가던 황소의 마리수가 조금씩 늘어가게 되었다.

2차 세계대전이 끝나고 전쟁의 상흔이 아물면서 유럽휴가제도가 정착되어 가고 유럽북부 사람들의 휴가지역이 지중해 지역으로 집중되면서 보다 이국적인 정취를 느끼고자 하는 북유럽 관광객들의 관광욕구를 충족시켜 주기 위한 수단으로 황소놀이는 그 종류를 다양화해가면서 급증하게 되고 급기야 황소의 마리 수 또한 빠르게 증가한다.

황소의 기능이 ‘농경’에서 ‘놀이’로 변화한 것은 ‘경제적인 수익성’과 ‘지역적인 정체성’이라는 두 가지 요소가 적절한 시점에 만나면서부터라고 볼 수 있다. 즉 황소가 경제성을 갖게 된 것은 더 이상 농경이 아니라 놀이에서였고 이로부터 얻어지는 경제적 파급효과는 상당히 커지게 된다.

프랑스에서 시기에 따라 황소에게 부여되는 의미가 달라지는데 그 기점을 19세기까지와 20세기 이후로 나눌 수 있다. 19세까지의 황소는 주로 생산(농경)에 이용되는 도구의 일환이었으며 경작지에서의 실질적인 힘을 표현하는 존재였다. 또한 일상생활의 동반자였으며 신성한 존재였던 황소는 주로 농경지의 비옥성을 상징하고 풍요로움을 나타냈다. 그러나 20세기 이후로는 주로 소비의 목적으로 투우장에서의 상징적인 힘을 표현하는 개체로 그 의미가 변화하였다. 지역적 정체성과 자유를 상징하며 축제적인 놀이의 대상으로써 경제적인 수익성을 추구하는 하나의 지역문화 콘텐츠로써 그 위상이 변화한

것이다.

오늘날 이 지역의 황소는 오직 축제적인 연희행사를 위해서 존재한다고 해도 과언이 아니다. 특히 관광문화가 보편·대중화되면서 이 지역민들에게 있어서 황소놀이는 중요한 경제수입원이 되었다. 즉 과거에 황소에게 부여되었던 다산과 풍요, 그리고 힘이라는 상징적인 의미는 중앙에 대비되는 지방의 힘이나 지방의 지역정체성을 표현하는 지역의 표상물이 되었다. 이것은 때로 모순적인 상황을 표출하기도 한다. 말하자면, 경제적인 수익을 올리기 위해서 외부인을 끌어들여야 하는 관광발전이라는 측면과 중앙권력으로 대변되는 외부 세력으로부터 자신을 보호하기 위한 지역공동체의 정체성 수립이라는 측면의 모순이 그것이다.⁷⁾

<표1> 남유럽에서 소가 가지는 의미 변화

시기구분	19세기까지	20세기 이후
소용	생산(농경)	소비(관광)
황소 힘의 의미	경작지에서의 실질적인 힘	투우장에서의 상징적인 힘
의미변화	도구적, 기능적	표현적, 표상적(연행적)
상징성	비옥성	지역적 정체성과 자유
정체성	풍요로움, 자연에 대한 저항 일상생활의 동반자, 신성한 존재	경제적인 수익성 중앙권력에 대한 저항 축제적인 놀이의 대상

유럽에서의 소와 인간의 관계는, 농경사회에서 삶의 동반자로서 맺었던 관계의 역사가 대단히 짧기 때문에 한국을 비롯한 아시아에서 소와 인간이 맺는 관계와 동일한 선상에서 이해할 수는 없을 것이다. 특히 이러한 차이는 우리나라에서는 소가 인간을 대신한다거나 소를 의인화해서 표현하는 것 등에서 극명하게 차이가 난다.

7) 류정아, 『전통성의 현대적 발견: 남프랑스 마을의 축제문화』 (서울대출판부, 1998) 176~214쪽에서 제시된 내용 중 일부를 요약·재정리하였다.

사례: 전설과 지역정체성의 결합 : 프랑스의 '타라스크축제'

프랑스는 강력한 중앙집권적 정치경제 구조를 가진 나라이면서도 지방문화가 활성화 되어있다. 이러한 현상은 강력한 중앙집권적인 정치체계 속에서 점차 종속적일 수밖에 없게 되는 지방민이 자신들의 고유한 문화전통을 보존 개발하는 것을 통해서 그들의 정체성을 역설적으로 표현하는 것으로 볼 수 있다.

신화와 전설, 그리고 가톨릭적 전통이 혼합되어서 현재 전통축제이자 민속축제로서 성대히 벌어지고 있는 '타라스크 축제'는 프랑스 남부의 보크뤼스 동부 지역의 아틀르 문화권에 위치한 인구 13000명 정도의 마을에서 벌어지는 축제이다. 이 축제는 타라스크라는 신화적 동물을 성녀 마르트가 굴복시킨 것을 축제로 재현한 것으로 보통 6월에 연회된다.

타라스크는 거북선 모양의 등, 사자와 황소 그리고 사람의 얼굴을 뒤섞은 듯한 두상, 용의 꼬리를 붙인 듯한 모양으로 만들어진 것으로 론강 아래 살면서 아이들을 잡아먹었던 공포스러운 존재였다. 이 짐승을 당해낼 수 있었던 사람은 아무도 없고 결국에는 성녀 마르트에게 제압되었다는 전설이 내려온다. 유럽에는 용이 신성한 동물로 간주되기보다는 부정적인 악의 화신으로 묘사되는 경우가 더 많은데, 이 축제는 이러한 것의 전형적인 예라고 볼 수 있다.

현재 이 축제는 이 지역의 전통놀이이자 대표적인 관광상품으로서의 기능도 하고 있는 황소놀이와 융합과정을 거쳐서 연회되고 있다. 즉 과거 주민들을 괴롭히던 괴물과 그것을 제압하는 가톨릭 성녀, 그리고 황소를 잡으려고 이리 뛰고 저리 뛰는 소몰이(encierro)놀이가 합쳐져서 지역의 문화적 정체성과 전통성의 축제화가 성공적으로 이루어져서 결국엔 중요한 관광상품으로서의 기능도 하고 있는 것이다. 이 지역에서 현재 황소는 지역정체성 뿐만 아니라 활기찬 에너지와 같은 긍정적인 이미지를 상징하는 것으로 알려져 있다. 비록 전설로는 타라스크가 재앙의 원인으로 간주되기도 하지만, 황소의 의미가 여기에 결합되면서 결국에는 사람에게 의해서 제압되고 때로는 행운을 가져다주는 존재로 변화한 것이다.

참고자료

- Fontbonne, Mari-Pierre Prevot, 1990, Tauromachie: le coeur et la raison, PUG
Rimailho, André, 1990, Bestiaire Fantastique du sud, Privat
Pelen, Jean-Noël et Martel, Claude, 1990, L'homme et le taureau, Glénat

토 론 문

장이나(지중해지역원)

<논지>

논자는 지중해지역 축제인 스페인과 남프랑스에 남아 있는 유럽의 투우경기를 황소숭배사상과 기독교의 융합과정으로 보고 있다. 이는 종교적 파라독스가 놀이 스펙타클로 변환된 축제의 융합현상을 설명하는 것이다.

첫째, 역사적인 변천과정으로 볼 때 선사시대의 흔적인 프랑스 라스코 동굴벽화, 이탈리아의 몬테 베고 벽화, 스페인의 알타미라 벽화에서 보이는 황소와 인간은 숭배대상으로서의 황소를 의미하며 고대 그리스에서의 디오니소스축제, 로마의 미트라를 거쳐 스페인과 남프랑스의 투우축제로 이어짐으로 황소는 놀이와 경기의 대상이 된다.

둘째, 투우경기는 스페인과 프랑스에서 공의회를 통해 황소가 악마의 화신으로 간주되어 금기시되기도 하였으나 일련의 종교적 색채를 가미하면서 수호성인 메달이나 상장을 통해 신의 보호를 받는 투우사, 종교적 축제일정으로 승화되면서 기독교와 융합된 흔적을 보여준다.

그리고 결론적으로 투우 경기의 기원인 태양숭배와 황소숭배를 의미하는 미트라리즘은 기독교와 대치하게 되고 이는 적대관계가 아닌 상호 우호적인 관계로 남게 됨으로서 황소숭배사상과 기독교의 융합을 설명할 수 있다.

논자의 설명에 따르면, 현대적 가치 변화로서의 유럽 황소 놀이는 생산주체에서 소비대상으로 전환되는 것으로 나뉜다. 개인적이거나 일상적인 놀이에서 축제의 외향을 띤 관광수입원으로 기능과 의미가 변화하여 발전하고 있음을 지적하고 있다.

<토론>

1. 논자는 지중해를 중심으로 고대 그리스, 로마가 영향을 주어 스페인과 프랑스에서 황소 숭배사상이 놀이문화로 전환 발전되었다고 서술하고 있습니다. 그렇다면 지중해는 복합문화의 교류장소로 선사시대부터 영향을 준 것으로 추정할 수 있는데, 지중해를 지배했던 다른 문화, 즉 고대 그리스와 로마 이외의 문화에서 황소 숭배사상이 나타난 경우는 없는지요?

2. 논자는 본문 VII장에서 투우 경기의 세 가지 형태로 스페인의 꼬리다, 프랑스 프로방스지방의 꾸르스, 포르투갈의 투우를 구분하고 있습니다. 이는 생산주체에서 소비주체로 변환하는 과정에서 관객을 위해 투우 경기의 방식이 다양하게 변형되어 발전된 것으로 보아도 될까요?

제2분과 현장과 소통

사 회 : 김동엽(동남아지역원)

제4발표 : "불전 미술의 성립과 전개 : 인도에서 동남아시아까지"
·발표 : 고정은(동남아지역원) / ·토론 : 김인규(동남아지역원)

제5발표 : "라틴 아메리카의 자유주의: 19세기 아르헨티나의 사례를 중심으로"
·발표 : 서성철(중남미지역원) / ·토론 : 조영실(중남미지역원)

불전미술의 성립과 전개

-인도에서 동남아시아까지-

고정은(동남아지역원)1)

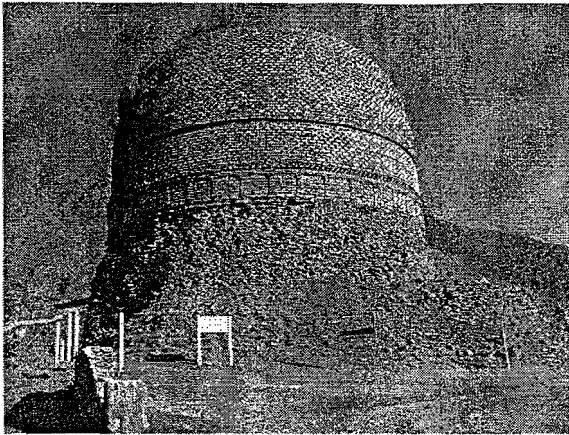
I. 머리말

불전미술이란 붓다의 일대기를 주제로 한 것으로, 부처님의 생애를 대상으로 한 불전도와 전생의 이야기(본생담)를 주제로 삼은 본생도로 구성된다. 불전미술은 불전부조도에서 점차 독립된 단독의 불교존상이 전개되었다고 할 정도로 인도불교미술에서 차지하는 위치가 매우 높다고 할 수 있다. 쿠산시대의 간다라와 마투라 이후 굽타시대로 접어들면서 불교조상의 중심은 중인도의 마투라와 사르나트로 옮겨졌고, 쿠산시대 간다라에서 활발히 전개된 불전미술의 양상은 쿠산시대의 마투라를 거치면서 간다라에 비해 작품 수는 급격히 줄어들었지만, 불교성지와 관련된 주제를 선정하여 쿠산시대 간다라 불전부조도와는 다른 양상을 나타나게 된다. 특히 4세기초 굽타시대로 접어들면서 불교조상의 중심은 서북인도의 간다라에서 중인도의 마투라와 북인도의 사르나트로 옮겨져 힌두교 미술과 더불어 불교미술은 고전양식의 완성이라고 할 정도로 융성한 발전을 보였다. 불전미술 역시 앞시대의 전통을 이어받으면서도 구성면에서 불교성지와 관련되어 사상도, 팔상도 형식으로 표현됨으로서 작품으로 통한 불교성지 순례라는 시각적인 효과를 극대화하고 있다. 더 나아가 사위성신변도(천불화현도)나 초전법륜도 등 사르나트와 관련이 깊은 주제를 대상으로 한 작품이 단독으로 표현되는 등 매우 독특한 양상을 나타내고 있다. 특히, 인도미술에서 가장 고전적인 양식으로 대표되는 굽타 시대에는 붓다의 생애에서 가장 중요한 8가지 장면을 모아서 표현한 팔상도의 한 장면으로 선택됨으로서 불전도에 있어서 중요한 위치를 차지하게 된다. 이 팔상도는 이후 팔라시대에까지 계속해서 제작되었으며, 불교미술의 전파에 따라 동아시아로 전파되어 중국 및 한국, 그리고 일본에 이르기까지 오랜 세월을 걸쳐 도상이 전파되어 갔음을 알 수 있다. 그러나 특이한 점은 중국 및 한국, 일본에서 제작된 팔상도의 작품에서는 인도에서 것처럼 많이 제작된 '술 취한 코끼리를 조복하는 붓다'의 장면이 나타나지 않는다는 점이다. 반면에 동남아시아에서는 특히 미얀마에서 다수의 팔상도가 제작되었는데, 그 구성이 인도 팔라시대의 팔상도와 동일한 점에서 인도와의 관련성을 파악할 수 있었다. 즉 인도에서 기원한 '술 취한 코끼리를 조복하는 붓다'도의 도상의 전파과정은 현존하는 작품을 중심으로 살펴보면, 중국, 한국, 일본 등의 동북아시아로의 전래보다는 동남아시아의 특히 미얀마로 전파되었을 가능성이 더 크며, 이는 비단 도상의 전파 루트뿐만 아니라 인도와 동남아시아 간의 문화의 전파 루트를 추정하는데 매우 중요한 자료가 될 것이다. 본고에서는 불전미술의 기원이라 할 수 있는 인도의 작품 예를 시대별, 지역별로 살펴본 후, 그 도상특징을 비교분석하고 전파루트에 대해 살펴보고자 한다.

1) 부산외국어대학교 동남아지역원 HK연구교수.

이 논문은 필자의 불전미술에 관한 제 논문을 정리보완한 것임을 밝혀둔다.

II. 인도불전미술의 양상



<그림 1> 싱게르다르 스투파. 쿠산시대. 파키스탄 스와트지역. 출처: 필자사진.



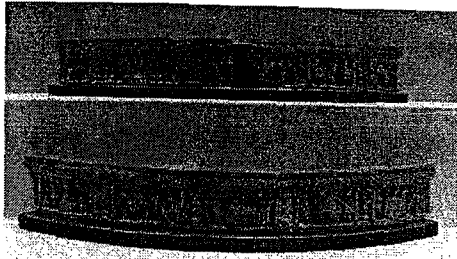
<그림 2> 봉헌소탑, 로리안 탕가이출토, 쿠산시대. 켈커타 인도박물관. 출처: 필자사진.

인도불교미술 속에서 불전미술이 차지하는 위치는 파키스탄 및 인도를 비롯한 해외의 박물관이나 미술관에 전시되어 있는 작품 수를 보더라도 분명히 알 수 있다.²⁾ 파키스탄 스와트 지역의 싱게르다르 스투파<그림 1>에서 볼 수 있듯이 현재 원형의 모습을 그대로 간직하고 있는 스투파는 거의 없지만, 다행스럽게도 로리안 탕가

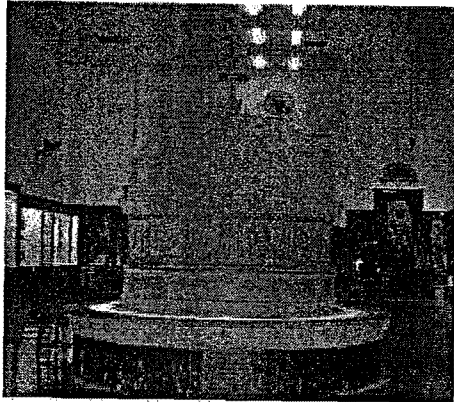
이 봉헌소탑³⁾<그림 2>이나 일본 나라국립박물관 불전부조도⁴⁾<그림 3>처럼 이른바 봉헌소탑의 형식으로 남아 있는 작품이나, 라호르박물관의 시크리 스투파의 13장면의 불전부조도<그림 4>, 그리고 불전부조도 속에 표현된 스투파의 모습<그림 5> 등을 통해 유추해보면, 불전부조도가 주로 스투파의 기단부나 드럼부 등에 주로 장엄되어 있던 것을 알 수 있다. 붓다의 생애나 전생에서 일어난 일들을 주제로 삼는 불전미술은 인도고대초기의 산치(Sanci)<그림 6>, 바르후트(Bharhut)를 비롯하여 쿠산시대 간다라에서 크게 유행하여, 100여개가 넘는 주제를 바탕으로 조각이나 회화로 조성되었다.⁵⁾ 불전미술은 쿠산시대의 간다라와 마투라, 남인도 사타바하나시대의 아파라바티<그림 7>나 익슈바쿠시대의 나가르주나콘다<그림 8>, 굽타시대의 마투라와 사르나트, 그리고 팔라시대에 이르기까지 텍스트(불교경전)와 화면구성 및 표현기법 면에서 다양한 양상을 나타내면서 전개해왔다.

쿠산시대 간다라와 거의 동일하게 불교조상의 제작이 이루어진 마투라에서는 간다라에 비해 작품 수는 매우 적지만, 불전장면 중에서 불교성지와 관련된 중요한 몇몇 장면을 중심으로, 四相圖<그림 9>와 五相圖<그림 10>, 八相圖<그림 11>의 형식으로 전개되고 있다.⁶⁾ 다만, ‘八相’의 경우 사상도의 주제를 제외한 나머지 네 장면들은 굽타시대 사르나트 이후에 유행한 팔상의 주제와는 사뭇 다른 양상을 보이고 있어서

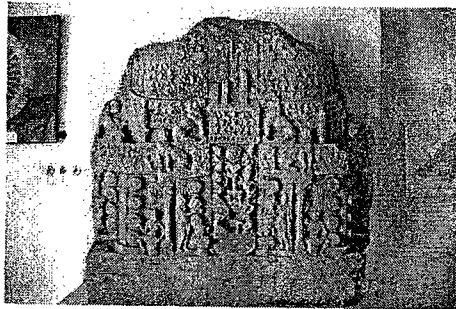
- 2) 파키스탄의 라호르박물관, 페샤와르박물관, 탁실라박물관, 스와트박물관, 디르박물관, 카라치박물관의 간다라 불교조각에 관해서는 한국미술사연구소의 Gandhara의 불상조각특집호 『강좌미술사』 21(2003), 23(2004) 및 2호(2005)를 참고.
- 3) 로리안 탕가이출토 봉헌소탑에 관해서는 杉本卓洲(1933, 285-286) 및 宮治昭(1994, 15-32)를 참고.
- 4) 나라국립박물관에서 전시중인 불전도에 대해서 오사카인간과학대학의 고에즈카 타카시교수가 나라국립박물관의 협조를 얻어 2004년 10월 (사)한국미술사연구소 주관의 간다라미술 국제학술세미나에서 연구 발표한 것이 있고, 필자의 논고에서 주제 및 크기, 도판 등을 다시 인용하였다. 肥塚隆(2004) 및 고정은(2005, 203-243)을 참고.
- 5) 간다라 불전도상을 상세하게 고찰한 알프레드 푸쉐에 의하면, 불전미술의 주제는 100여개가 넘는다고 알려져 있다. Foucher(1951, 285-599) 및 Lyons(1957)를 참고.
- 6) 쿠산시대 마투라의 사상도에 표현된 불전주제는 바라보아 왼쪽에서 오른쪽으로 ‘탄생’, ‘항마성도’, ‘첫 설법’, ‘열반’ 장면이 나타나 있고, 오상도는 바라보아 오른쪽에서 왼쪽으로 ‘탄생’과 목욕, ‘항마성도’, ‘삼도보계강하’, ‘첫 설법’, ‘열반’ 장면이 나타나 있다. 팔상도에는 봉헌소탑 형식으로 사각기단 위의 원형 기단부분에 불전부조가 조성되어 있는데, 시계 반대 방향으로 ‘탄생과 목욕’, ‘항마성도’, ‘첫설법’, ‘열반’, ‘법당 안에 좌성한 붓다(추정)’, ‘삼도보계강하’, ‘사천왕봉발’, ‘제석굴설법’이 표현되어 있다. 肥塚隆·田枝幹雄(1979, 149-169)를 참고.



<그림 3> 불전부조도 일부. 쿠산시대. 나라국립 박물관. 출처: 필자사진.



<그림 4> 시크리 스투파. 시크리출토. 라호르 박물관. 출처: 필자사진.



<그림 5> 스투파도. 아마라바티 출토. 사타바하 나시대. 아마라바티고고박물관. 출처: 필자사진.

팔상이 정착되기 이전의 과도기적 양상을 보이고 있음을 알 수 있다.⁷⁾

굽타시대 마투라와 사르나트에서는 이른바 굽타양식이라는 고전 양식이 성립된 시대로 널리 알려져 있지만, 불전미술의 경우 특히 사르나트에서만 제작되어 앞 시대의 쿠산 마투라에서 엿보이기 시작한 八相이 도상적으로 정립된 시대로, 팔라시대에 유행한 팔상도의 모본(모델)을 확립한 점에서 그 의의가 크다. 특히 연속적으로 전개하는 사상도나 팔상도 이외에 ‘초전법륜’(<그림 12>, ‘항마성도’(<그림 13>, ‘사위성신변’, ‘열반’⁸⁾ 장면이라는 특정 주제가 독립된 단독상의 형식으로 다수 제작되고 있다는 점은 불전도에서 단독상으로의 전개과정을 엿볼 수 있어서 매우 중요하다고 하겠다(秋山光文 1995, 38-45).

굽타시대에 이어 등장한 팔라시대에는 비상형식의 화면에 팔상을 표현한 석가팔상도⁹⁾(<그림 14, 15>)가 다수 조성되었는데, 굽타시대 사르나트 팔상도와 달리, 각장면의 크기가 동일한 것이 아니라 중앙에 항마성도 장면을 크게 조성하고, 그 주위에 나머지 일곱 장면을 나타내고 있다. 배치순서를 보면, 맨 아래 부분에는 바라보아 왼쪽에 ‘탄생’ 장면을 배치하고, 맨 위쪽에 ‘열반’ 장면을 배치한 것 이외는 정해진 순서 없이 배치되고 있다. 굳이 말한다면, 붓다의 좌세(입상, 좌상 등)에 따라 좌우 대칭으로 배치되어 있는 정도이다. 또한 석가팔상도 이외에 ‘붓다에게 꿀을 공양하는 원숭이’, ‘술 취한 코끼리를 조복하는 붓다’, ‘열반’ 등의 불전주제도 단독으로 조성한 예도 있다.

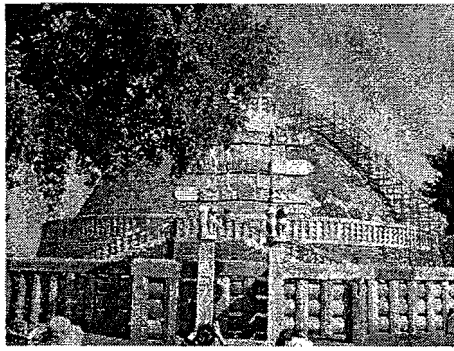
이상으로 인도불전미술을 간략히 개관해 보았는데, 쿠산시대 간다라에서는 100여 장면이 넘는 풍부한 불전주제를 대상으로 화면 구성이나 표현기법 등에 있어서 기본적인 틀을 제시했다는 점에서 중요하며, 이후 쿠산시대 마투라와 굽타시대 사르나트에서는 앞

시대의 간다라에 비해 수직인 면에서는 부족하지만, 불전주제의 구성 및 각 장면의 도상 면에서는 각각 다양한 특징을 나타내면서 전개하고 있는 점에서 중요하다고 하겠다. 다음 장에서는 굽타시대 사르나트에서 제작된 불전부조도 중에서 대표적인 작품이라 할 수 있는 사상도와 팔상도를 중심으로 경전에 기술된 불전내용과 함께 도상특징을 살펴보겠다.

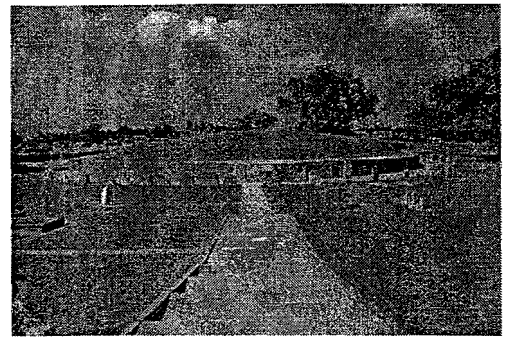
7) 사르나트의 팔상도는 사상 이외에 ‘사위성신변’, ‘술 취한 코끼리를 조복하는 붓다’, ‘붓다에게 꿀 공양을 하는 원숭이’, ‘삼십삼천에서 내려오는 붓다’의 네 장면이 추가되어 나타나 있고, 이러한 구성은 팔라시대에서도 계승되어 정착화되었다.

8) 사르나트고고박물관에 전시되어 있는 작품으로 연속하는 불전도의 일부분일 수도 있으나 단독상으로 조성되었을 가능성도 있다.

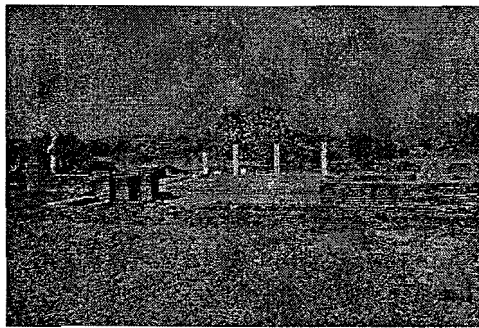
9) <그림 15>의 석가팔상도는 10cm 남짓한 소형상이지만, 항마축지인을 결한 불좌상 아래의 대좌 정면에는 명상에 잠긴 붓다를 유혹하려는 마왕 마라의 딸들이 표현되어 있는 점 등 매우 경교하게 조각되어 있다.



<그림 6> 산치 대스투파 전경. 출처: 오진희.



<그림 7> 아마라바티 불교유적지, 사타바하나시대. 남 인도 안드라지방. 출처: 필자사진.



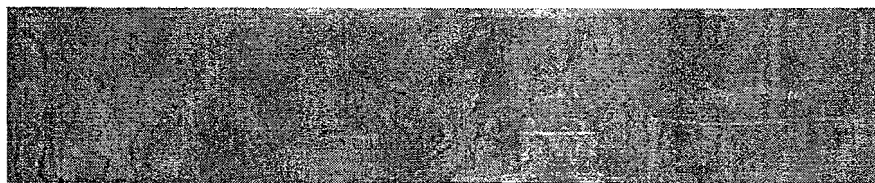
<그림 8> 나가르주나콘다 불교유적지, 익슈바쿠 시대. 남인도 안드라지방. 출처: 필자 사진.

III. 굽타시대 사르나트 불전부조도의 도상적 특징

쿠샨시대 서북인도의 간다라와 중인도의 마투라, 사타바하나 시대의 남인도 안드라지방의 아마라바티와 나가르주나콘다에서 활발히 전개되던 불전미술은 마가다국을 중심으로 굽타왕조가 성립하면서 초기에는 앞시대에 이어 마투라에서 활발한 조영활동이 전개되다가 점차 북인도의 사르나트로 그 제작지가 옮겨졌다. 특히 불전미술은 사르나트에서만 제작되었는데 주로 사르나트고고박물관, 켈커타인도박물관, 뉴델리국립박물관 등지에

분산되어 소장되어 있다.¹⁰⁾

현재 사르나트고고박물관에는 사상도(탄생과 목욕(灌沐), 항마성도, 첫 설법, 열반)<그림 24>와 팔상도(탄생과 목욕, 항마성도, 첫 설법, 붓다에게 꿀 공양을 하는 원숭이(獼猴蜂蜜), 삼십삼천에서 내려오는 붓

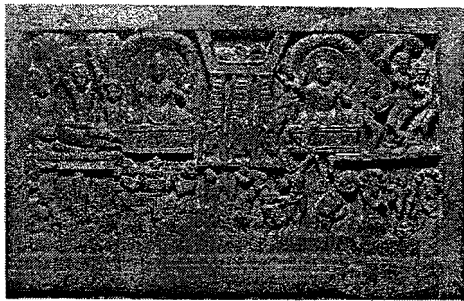


<그림 9> 사상도. 람나가르 출토. 쿠샨시대 마투라. 마투라박물관. 출처: 필자사진.

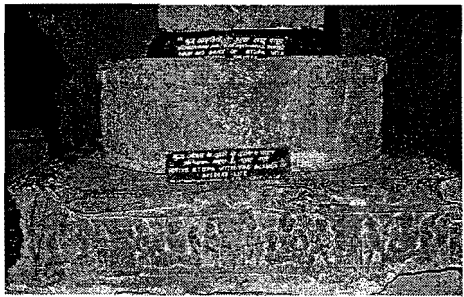
다(三道寶階降下), 술 취한 코끼리(나라가리)를 조복시키는 붓다(醉象調伏), 열반)<그림 23> 외에 단독 주제로 ‘사위성신변(千佛化現)<그림 16>과 ‘초전법륜’도<그림 12>, ‘항마성도’도<그림 13>, ‘열반’도 등의 작품이 전시되어 있다.

켈커타인도박물관에도 다수의 불전도가 소장되어 있는데, 사상도<그림 17>의 형태는 사르나트고고박물관 사상도처럼 윗부분에 봉긋하게 솟아오른 부분이 없는 완전한 직사각형을 이룬다. 四相의 장면도 유사하나, 맨 아랫단에는 탄생과 목욕장면 이외에 ‘출생’, ‘머리카락을 자르는 싯다르타 테자(삭발)’ 장면이 추가되어 있다. <그림 18>에는 ‘탄생’과 ‘목욕’장면, ‘첫 설법’, ‘항마성도’, ‘열반’의 장면을 중심으로 좌우에 ‘사

10) 사르나트고고박물관을 비롯하여, 켈커타인도박물관, 뉴델리국립박물관에 소장되어 있는 사르나트 불전도의 크기는 대체로 세로 75cm~100cm 정도, 가로 50~60cm 정도(36cm의 것도 있지만), 폭은 10cm 전후이다. 사르나트불전도에 관해서는 Williams(1975) 및 Sahni and Vogel(1914)을 참고.

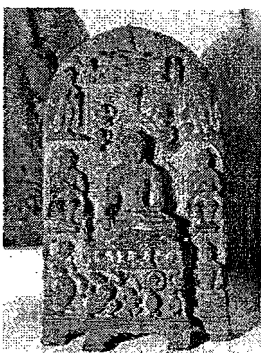


<그림 10> 오상도 라지가트 출토 쿠산시대. 마투라박물관. 출처: 필자사진.



<그림 11> 팔상도(왼쪽부분). 마투라 출토 쿠산시대. 마투라박물관. 출처: 필자사진.

위성신변'이 추가되어 있어 마치 T자형 구도를 보는 듯하다. <그림 19>는 두 번째 불전도와 유사하지만, 중앙에 '항마성도', '첫 설법', '삼십삼천에서 내려오는 붓다'의 세 장면이 배치되고, 좌우에 역시 '사위성신변'이 묘사되어 있다. <그림 20>에는 불전의 여러 장면이 상하 3단에 걸쳐 수평적으로 전개되고 있는데, '마야부인의 꿈', '탄생', '목욕', '출성', '삭발', '수자타의 죽 공양', '칼리카용왕의 찬탄', '항마성도', '첫 설법', '사위성신변', '삼십삼천에서 내려오는 붓다' 등 11장면이 표현되어 있다. 뉴델리국립박물관에는 상하 세단으로 구획된 화면마다 여러 개의 불전장면이 공간의 구애됨 없이 자유롭게 배치되어 있는데, 아랫단에는 '마야부인의 꿈', '탄생', '목욕'장면이 표현되어 있고, 두 번째 단에는 '출성', '삭발', '의복교환', '고행', '수자타의 죽 공양', '칼리카용왕의 찬탄', '항마성도', '첫 설법' 등 캘커타인도박물관의 작품과 마찬가지로 11장면이 조각되어 있다.¹¹⁾ <그림 21> 다만, 두 작품에 표현된 불전주제 중에서 9개는 일치하지만, 캘커타인도박물관 작품은 '사위성신변'과 '삼십삼천에서 내려오는 붓다' 장면이, 뉴델리국립박물관 작품은 '의복교환'과 '고행'장면이 표현되어 있다. 특히 팔상도에는 속하지 않는 '마야부인의 꿈' 장면을 살펴보면, 가장 아랫단에는 향해서 왼쪽에 침대에 누워있는 마야부인과 그 위에서 하강하는 흰 코끼리의 모습, 그리고 시녀들의 모습이 표현되어 있다. 특이한 점은 마야부인의 옆구리로 들어가기 위해 하늘에서 내려오는 흰 코끼리의 모습이다. 쿠산시대 간다라에서는 원 안에 흰 코끼리가 표현되는 것이 일반적이었는데<도 22>, 이곳에서는 원의 모습은



<그림 15> 석가팔상도. 팔라시대. 뉴델리국립박물관. 출처: 필자사진.

사라지고 흰 코끼리만 표현되어 있어서 굽타시대에 들어와서는 '탄생'장면에 도상적인 변화가 일어났음을 엿볼 수 있다. 또한 위의 두 작품은 맨 윗부분이 파손되어 있지만, 화면 전개로 보아 열반도가 배치되었을 가능성이 크며, 한 단에 좌우 두 장면이 배치되는 것으로 보아 열반도와 또 다른 장면이 배치되었을 가능성이 크다. 다음으로 위에 언급한 작품 중에서 사상도와 팔상도를 중심으로 도상특징을 고찰한 후, 단독주제로 조성된 불전도의 사례에 대해서도 살펴보도록 하겠다. 사르나트고고박물관에 전시 중인 팔상도<그림 23>¹²⁾는 룸비니에서의 '탄생'장면, 보드가야에서의 '항마성도' 장면, 사르나트에서의 '첫설법'장면, 쿠시나가르에서의 '열반'장면 등 四相의 장면에, 쉬라바스티(사위성)에서의 '대신변', 상카샤에서의 '삼십삼천에서 내려오는 붓다' 장면, 라자그리하에서의 '술 취한 코끼리(나라기리)를 조복시키는 붓다' 장면, 바이샬리에서의 '붓다에게 꿀 공양을 하는 원숭이'장면 등 네 장면이 추가되어 모두

11) 사르나트출토 불전도는 '사위성신변'이나 '첫설법', '항마성도' 장면 등 단독의 독립된 주제를 표현한 작품을 제외하면, 현재 10점정도 알려져 있다. Williams(1974)를 참조.

12) 팔상도의 제작연도에 관해서는 Hungtington(1985, 459)를 참고.



<그림 12> '초전법륜'도, 사르나트 출토, 굽타시대, 사르나트고고박물관. 출처: 필자사진.



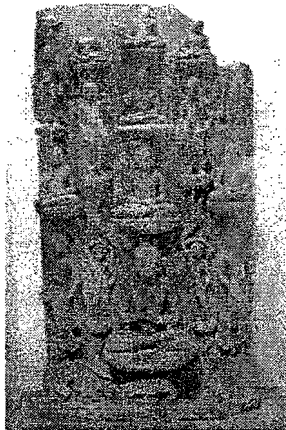
<그림 13> '함마성도'도, 사르나트 출토, 굽타시대, 사르나트고고박물관. 출처: 필자사진.



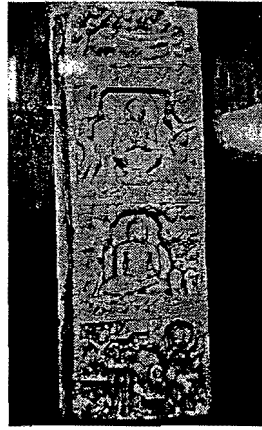
<그림 14> 석가팔상도 파르나 출토, 팔라시대(14세기경), 캘커타인도박물관. 출처: 필자사진.

八相의 모습으로 표현된 것이다. 13) 하나의 단마다 두 장면씩 배치되어 총 4단 8장

데, 각각의 장면은 사각형으로 구획된 화면 속에 표현되고 있다. 맨 아랫단은 바라보아 왼쪽에 '탄생'과 오른쪽에 '함마성도' 장면, 두 번째 단은 '붓다에게 꿀 공양을 하는 원숭이' 14)와 '술 취한 코끼리를 조복시키는 붓다' 장면, 세 번째 단은 '삼도보계강하' 15)와 '사위성신변' 장면, 가장 윗단에는 '첫 설법'과 '열반' 장면이 배치되어 있다. 四相의 장면이 최하단과 최상단에 배치되고, 그 사이에 네 장면이 추가된 것이다.



<그림 16> '사위성신변'도, 사르나트출토, 굽타시대(5세기경). 사르나트고고박물관. 출처: 필자사진.



<그림 17> 사상도, 사르나트출토, 굽타시대(5세기경). 캘커타인도박물관. 출처: 오사카대학 일본동양미술사연구실.



<그림 18> 사상도와 사위성신변도, 사르나트출토, 굽타시대(5세기경). 캘커타인도박물관. 출처: 필자사진.

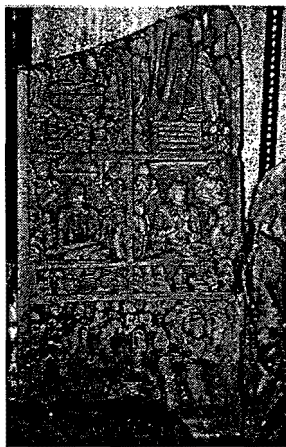
四相의 장면을 살펴보면, 사르나트 불전도 중에서 이 사상을 주제로 한 불전도가 사르나트고고박물관과 캘커타인도박물관에 각각 소장되어 있다. 먼저 사르나트박물관 소장의 사상도<그림 24>는 '탄생', '함마성도', '첫 설법', '열반'의 4장면이 아래에서 위로 순차적으로 전개되어 있어 눈길을 끈

다. 왜냐하면 쿠산시대의 간다라와 마투라에서는 화면전개가 오른쪽에서 왼쪽으로, 혹은 왼쪽에서 오른쪽으로 수평적으로 전개되는 것이 일반적이었기 때문이다. 그렇지만, 아래에서 위로 수직으로 전개되는 불전부조

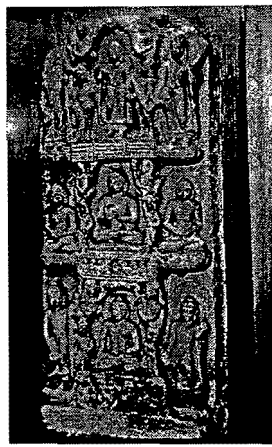
13) 우리나라에도 조선시대에 제작된 팔상도가 존재하지만, 인도의 팔상도와 주제면에서 차이를 보인다. 즉 조선시대의 팔상도는 '兜率來義相', '毘藍降生相', '四門遊觀相', '瞻城出家相', '雪山修道相', '樹下降魔相', '鹿苑轉法輪相', '雙林涅槃相'의 여덟 장면으로 묘사되었으며, 팔상전이라는 독립된 전각에 봉안되어 있다.

14) '붓다에게 꿀 공양을 하는 원숭이'에 관한 경전의 기술은 秋山光文(1999)을 참고.

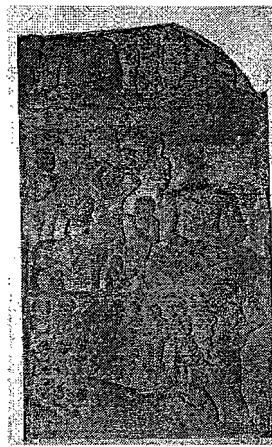
15) 肥塚隆(1978) 및 임영애(2003)를 참고.



<그림 19> 불전의 여러 장면들. 사르나트출토. 굽타시대. 캘커타인도박물관. 출처 오사카대학 일본동양미술사연구실



<그림 20> 불전의 여러 장면들. 사르나트출토. 굽타시대. 캘커타인도박물관. 출처 오사카대학 일본동양미술사연구실



<그림 21> 불전의 여러 장면들. 사르나트 출토. 굽타시대. 뉴델리국립박물관. 출처 필자 사진

도의 표현기법이 굽타시대의 사르나트에서 비롯된 것은 아니다. 이와 같은 수직적인 전개는 이미 남인도 사타바하나 시대¹⁶⁾의 안드라지방에서 제작된 불전부조도 <그림 25>에서 이미 나타나고 있다. 다만 불전주제가 아래에서 위로 ‘출가’, ‘항마성도’, ‘첫 설법’, ‘스투파 공양’ 장면으로 구성되어 있어서

쿠산시대 마투라와 굽타시대 사르나트에서 제작된 사상도의 불전주제와는 차이가 있다. 이러한 상이점이 텍스트인 불교경전의 차이인지 혹은 남인도의 독특한 구성방식인지는 앞으로 고찰할 필요가 있을 것이다.

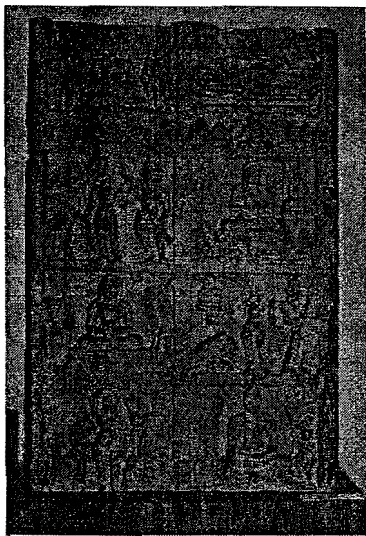


<그림 22> 탄생. 간다라출토. 쿠산시대. 라호르박물관. 출처 (사)한국미술사연구소 제공

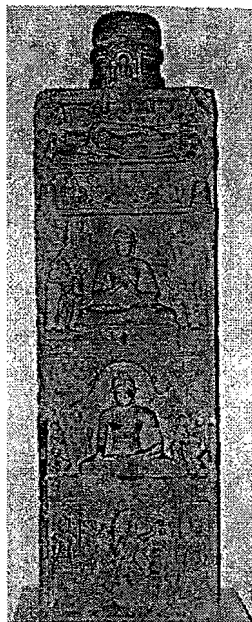
사상도에 표현된 각각의 도상특징을 살펴보면, 먼저 ‘탄생’ 장면에서는 마야부인이 두 손을 위로 올려 나뭇가지를 잡고, 허리를 비틀고 있는데, 이와 같은 자세는 고대인도 산치의 약시상에서 유래하며 간다라의 탄생도에서도 쉽게 볼 수 있다. 그 외의 등장인물은 대부분 파손이 심해 자세를 알 수 없지만, 뉴델리국립박물관의 불전부조도<그림 21>의 탄생장면을 참고한다면, 마야부인을 바라보아 오른쪽은 시녀가, 왼쪽은 마야부인의 오른쪽 옆구리에서 탄생하는 싯다르타 태자, 그리고 태자를 받아내는 인드라가 배치하고 있음을 짐작할 수 있다. 이처럼 사르나트에서는 간다라처럼 마야부인과 인드라에 관계한 시녀와 시자들이 대거 등장하는 것이 아

니라, 시녀는 1~2명, 혹은 인드라 혼자 등장하는 등 매우 간소하게 구성된다. 이와 같은 점은 이미 쿠산시대의 마투라에서도 볼 수 있어서 서북인도의 간다라와는 등장인물 수에서도 큰 차이를 나타내고 있음을 알 수 있다. 그런데 다른 작품과는 달리 ‘탄생’장면 좌우에 직사각형의 감실과 같은 홈을 마련하여 시무외인을 취한 불입상을 1구씩 배치하고 있다. 이와 같은 점은 세 번째 단의 ‘첫 설법’장면에서도 나타나고 있는데, 아마도 ‘사위성신변’장면이 추가된 것이 아닌가 생각된다. 특히 캘커타인도박물관의 불전도<그림 18>에서 알 수 있듯이, 상하수직 구성의 사상의 장면에 좌우로 연꽃대좌 위의 불입상과 불좌상이 배치된 것은 사위성에서 신통력을 부려 천불을 나타나게 한 신변도, 즉 ‘사위성신변’을 표현한 것임을 알 수 있다. 따라서 사르나트고고박물관의 사상도는 四相이 중심이 되고는 있지만, ‘사위성신변’도 같이 표현하고자 하는 의도에서 ‘탄생’ 장면과 ‘첫 설법’ 장면에 원래의 주제를 방해하지 않는 범위 내에서 ‘사위성신변’이 추가

16) 남인도의 불교미술은 아소카왕 시대로 거슬러 올라가지만, 그 이후의 상황은 분명하지 않다. 다만 1세기에서 4세기경에 사타바하나 왕조와 이슈바쿠 왕조에 이르러 안드라 지방에서 불교미술이 번성하기 시작하였고, 특히 아마라바티와 나가라주나콘다 유적에서는 대형의 스투파와 사원지가 발굴되었는데, 스투파를 장식한 불전부조도 역시 다수 출토하여 아마라바티고고박물관과 나가르주나콘다고고박물관에 소장, 전시되어 있다. 여기에 관해서는 미야지 아키라(2006, 73-91)를 참고.



<그림 23> 팔상도. 사르나트출토 굽타시대(5세기말 경). 사르나트고고박물관. 출처: 필자사진.



<그림 24> 사상도. 사르나트 출토 굽타시대. 사르나트고고박물관. 출처: 필자사진.

되어 표현된 것이 아닌가 생각된다.

‘항마성도’장면(17)은 항마촉지인을 짓고 좌정한 붓다를 중심으로 바라보아 오른쪽에 명상 중인 붓다를 유혹하려는 마왕 마라의 딸들로 여겨지는 두명의 여성이 배치되어 있고, 바라보아 왼쪽에는 활을 든 인물과 그 뒤로 막대기 끝에 마카라의 머리를 쫓은 기(旗)(18)를 들고 있는 시자가 배치해 있는데, 이와 같은 모습은 쿠산시대 마투라의 사상도<그림 9>에서 이미 나타나고 있다. 그 앞에는 바닥에 주저앉아 풀이 죽은 채 붓다를 바라보는 인물의 모습이 보인다. 그리고 상단 좌우에는 가나형의 인물이 배치되어 있는데, 바라보아 오른쪽의 인물은 손에 곤봉을 들고 지금이라도 붓다를 내리칠 것 같은 자세를 취하고 있다.

‘항마성도’ 장면에는 명상에 잠긴 붓다를 유혹하고 있는 장면 이외에, 중앙에 붓다를 중심으로 마왕 마라와 마군의 군대를 구성하는 魔衆이 다수 표현되어, 붓다를 위협하고 공격하는 장면, 패하여 퇴각하는 장면

등 다양하게 나타나고 있는데(19), 굽타시대 사르나트불전도에서는 마라의 딸들이 유혹하는 장면, 까마테바 및 그 상징인 마카라 머리를 쫓은 기를 들고 있는 시자의 등장, 붓다가 地神을 불러내어 자신이 붓다임을 증명케 함으로서 마왕을 물리치는 장면, 자신의 딸들에 의한 유혹이 실패로 돌아가고, 마군마저 패하는 등 풀이 죽어 바닥에 주저앉아 있는 마왕의 모습을 중심으로 도상화되어 있음을 알 수 있다.

‘첫 설법’(秋山光文 1995, 38-45) 장면과 ‘열반’ 장면도 쿠산시대 간다라와는 달리 불전 내용 중에서 핵심적인 부분만을 부각시켜 간단명료하게 표현하고 있음을 알 수 있다.

사상도의 주제 이외의 ‘붓다에게 꿀 공양을 하는 원숭이’장면과 ‘술 취한 코끼리를 조복시키는 붓다’장면에 이어 ‘삼십삼천에서 내려오는 붓다’장면의 경우는 단독의 불 전부조도<그림 26>로도 제작되고 있음을 알 수 있는데, 계단 좌우에 무릎을 꿇고 합장한 채 붓다를 바라보는 인물이 각각 배치되어 있다.(20)(22) ‘삼십삼천에서 내려오는 붓다’장면을 주제로 한 작품 중에서 스와트 지역에서 출토된 쿠산시대 간다라의 작품<그림 27>이 유명하다. 불상이 표현되지 않던 시기의 작품으로 붓다의



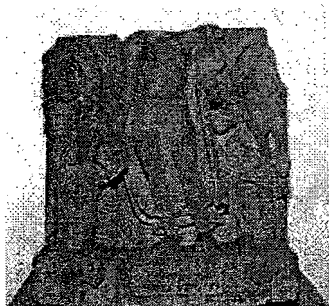
<그림 25> 사상도. 아마라바티 출토 사타바하나시대. 마드라스박물관. 출처: 세계미술대전집. 동양편 제13권. 인도(1)(2003. 소학관)의 도 111 인용.

17) 인도의 ‘항마성도’ 장면에 관한 논문은 永田郁(2001, 2002), 宮治昭(1994), 中川原育子(1993)을 참고.

18) makara-dhvaja라고 하며 사랑의 신 까마(Kama) 혹은 까마테바(Kamadewa)를 상징하는 것으로 까마테바 뒤에서 시자가 이 깃대(旗)를 들고 있다. 쿠산시대 마투라의 사상 도의 ‘항마성도’ 장면에서도 역시 나타나는 것으로 간다라와는 상이한 도상적 양상을 보여준다. 즉, 쿠산시대 간다라 및 안드라 지방의 아마라바티와 나가르주나콘다에서는 이와 같은 도상이 전혀 나타나지 않는 점으로 보아 중인도의 마투라와 이를 계승한 북인도 사르나트만의 도상적 특징이라고 볼 수 있다. 마카라에 관해서는 장석오(2007)를 참고.

19) 두 팔을 허리에 대고 위협하거나 무기로 공격하는 장면이 실감나게 표현되어 있는데, 특히 마군이 지니고 있는 무기는 7가지 종류로서, 곤봉(gada), 창(Sula), 삼지창(三叉戟, trisula), 단검(churka), 도끼(kuthara), 돌, 수목이라고 한다. 永田郁(2001, 13-32)을 참고.

20) 굽타시대에서는 바라보아 오른쪽의 인물이 산개를 들고 있는데, 팔상도의 경우에서처럼, 맞은편의 인물이 물병을 쥐고 있는 도상도 있어서 산개를 든 인물이 인드라, 물병을 쥐고 있는 인물을 브라흐마로 추정할 수 있다.



<그림 26> 삼십삼천에서 내려오는 붓다. 사르나트출토. 굽타시대(5세기경). 캘커타인도박물관. 출처: 필자 사진.



<그림 27> 삼십삼천에서 내려오는 붓다. 스와트출토. 쿠산 시대. 스와트박물관. 출처: 필자 사진.



<그림 28> '초전법륜'도. 사르나트출토. 굽타시대(5세기말경). 뉴델리국립박물관. 출처: 필자 사진.

모습은 계단 아래 단에 불족적으로 상징적으로 표현되어 있고, 좌우에는 수행자 모습의 브라흐마(범천, 바라보아 왼쪽)와 귀족풍의 인드라(제석천, 바라보아 오른쪽)가 정면을 바라보면서 합장하고 있다. 불족적 근처에는 민머리의 인물이 무릎을 꿇고 두 손으로 붓다의 발을 만지려는 듯이 표현되어 있는데, 불전의 내용으로 보아 이 인물은 바로 가섭존자라 볼 수 있다.

마지막으로 '사위성신변'²¹⁾ 장면은 중앙에 결가부좌하고 전법륜인을 취한 붓다가 배치되고, 그 좌우에 연꽃줄기로 연결된 연화 대좌 위에 같은 형식을 취한 붓다가 좌정하고 있다. 중앙의 연화대좌 좌우에는 이와 같은 신통력을 부리는 붓다의 모습에 놀라는 외도의 모습(바라보아 왼쪽)과 무릎을 꿇고 합장 예배하는 인물(바라보아 오른쪽)이 배치되어 있다.

초전법륜도<그림 28>도 단독으로 다수 조성되었는데, 굽타시대의 대표적인 제작지가 마투라와 사르나트였고, 특히 불전미술이 활발히 제작된 사르나트에서는 이 지역과 인연이 있는 불전주제들이 단독으로 제작되고 있음을 알 수 있다.

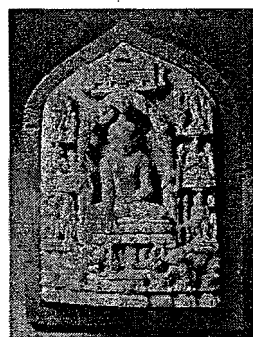
IV. 굽타시대 사르나트 불전부조도의 미술사적 의의

굽타시대 사르나트의 불전부조도의 의의는 다음과 같이 정리할 수 있겠다.

도상적인 면에서 굽타시대 사르나트의 불전부조도는 앞 시대의 쿠산 마투라의 불전주제와 표현기법을 기본적으로 계승하면서, '마야부인의 꿈' 장면에서의 하강하는 '현 코끼리의 표현', '목욕' 장면에서의 용왕의 표현, 고행상을 표현하는데 있어서 쿠산 간다라와 같은 참혹스러운 정도로 수축한 모습이 아닌 일반적인 불좌상의 모습으로 표현한 점, '항마성도' 장면에서의 까마데바와 그 상징인 마카라의 머리를 쫓은 막대기를 잡고 있는 시자의 표현 및 대좌 앞면의 지신(地神)의 표현, 삼보보계강하 장면에서 인드라와 브라흐마만을 대동하고 표현된 점 등 각 장면마다 독특한 도상형식을 보이는 점에서 굽타시대 사르나트 독자의 도상적 특징을 구현하고 있다고 하겠다. 이러한 점은 앞시대의 쿠산 마투라에서도 이미 엿보이는 시작한 것으로, 불전미술에 있어서 서북인도의 쿠산 간다라의 도상과

중인도 마투라와 북인도의 사르나트에서의 양상이 달랐던 점을 알 수 있다.

특히 사상도의 표현에 있어서 불전의 주제는 쿠산 마투라의 영향을 받았지만, 화면 구성 면에서는 남인도 안드라 지방의 아마라바티에서 제작된 상하 수직으로 전개하는 사상도의 형식을 보이고 있는 점도 흥미롭다. 또한 사상도와 팔상도의 각 장면들은 붓다와 관련이 깊은 불교성지에서 일어난 일을 주제로 삼고 있는데, 룸비니에서의 '탄생' 장면, 보드가야에서의



<그림 29> 팔상도. 버강 출토. 11-12세기. 미얀마 버강고고박물관. 출처: 世界美術大展覽集 東洋編 11. 東南アジア (2003. 小學館).

21) 사르나트에서 가까운 곳에 위치한 쉬라바스티(사위성)에서 붓다가 신통력을 부려 외도들을 귀의시켰다고 하는 불전의 내용을 표현한 것으로 '천불화현'이라고도 한다. 불전장면에 관해서는 이주형(1993)을 참고.

‘항마성도’ 장면, 사르나트에서의 ‘초전법륜’ 장면, 쿠시나가르에서의 ‘열반’ 장면으로 구성된 四相에, ‘쉬라바스티(사위성)에서의 대신변’, 상카샤에서의 ‘삼도보계강하’, 라자그리하에서의 ‘술 취한 코끼리를 조복시킨 붓다’, 바이살리에서의 ‘원숭이의 꿀 공양’의 4장면으로 추가되어 팔상의 형식으로 구성되어 있다. 이들은 단순히 불전 속의 중요한 일들을 정리해 놓은 것이 아니라 보는 이들로 하여금 탄생에서 마지막 열반에 이르기까지 순차적으로 추적해 감에 따라서 불교성지를 자연스럽게 탐구해가는 시각적인 효과를 더해주고 있다고 하겠다.²²⁾

V. 맺는말

지금까지 인도불전미술 속에서 굽타시대 사르나트 불전부조도의 도상적 특징과 미술사적 의의를 살펴보았다. 쿠샨시대 간다라에서 성행한 불전미술은 시대가 내려오면서 점차 그 규모가 축소되었지만, 굽타시대 사르나트에서는 다른 불교조상의 제작과 함께 불전미술이 성지순례라는 의미에서 중요한 역할을 차지하고 있다.

쿠샨시대 중인도의 마투라에서 비롯된 四相에 관계된 불교성지 룸비니(탄생), 보드가야(항마성도), 사르나트(초전법륜), 쿠시나가라(열반)의 4대성지에 바이살리(미후봉밀), 라자그리하(취상조복), 쉬라바스티(사위성신변), 상카샤(삼도보계강하)에서 일어난 에피소드가 첨가 되어 완성된 팔상도는 이후 팔라시대에 계승되어 도상의 정착화에 크게 기여하였다. 또한 붓다의 숨결을 느낄 수 있는 대표적인 불교성지를 부조도의 형식으로 시각화함으로써 마치 불교성지를 순례하고 있는 듯한 효과를 얻어냄과 동시에, 사르나트 지역과 관계가 깊은 불전주제인 ‘초전법륜’과 ‘사위성신변’ 등의 단독 주제가 독립된 불전부조도로 제작되고 있는 점은 불전도에서 단독상으로의 도상확립에 큰 영향을 끼친 점에서 매우 중요하다. 이와 같은 인도불전미술의 양상은 이후 동 남아시아에 전파되어 수용, 변용되는 과정을 겪게 되었고, 이는 미얀마의 아난다 사원, 캄보디아의 앙코르와트, 그리고 인도네시아의 보로부두르 등의 사원유적지를 통해 알 수 있다<그림 29>. 앞으로 동남아시아의 불전미술을 중심으로 인도를 비롯한 동아시아 불전미술과의 비교연구를 진행함으로써 불전미술의 전파과정에 대해 폭넓은 이해를 쌓아가고자 한다.

참고문헌

- 고정은. 2003. 라호르(Lahore) 박물관의 간다라 불상조각 연구. 『강좌미술사』 21: 203-243.
 ———. 2005. 간다라와 마투라의 불전부조도 교류관계 연구. 『강좌미술사』 25: 53-77.
 미야지 아키라. 2006. 『인도미술사』 김향숙·고정은 역. 서울: 다할미디어.
 박도화. 2003. 페샤와르(Peshawar) 박물관의 간다라 불상조각 연구. 『강좌미술사』 21: 65-100.
 유근자. 2003. 디르(Dir) 박물관의 간다라 불상조각 연구. 『강좌미술사』 21: 167-202.

22) 宮治昭(1994, 26-30)를 참고.

- 임영애, 2003. 스와트(Swat) 박물관의 간다라 불상조각 연구. 『강좌미술사』 21: 133-165.
- 이주형, 1993. 불전의 「사위성신변」설화-문헌과 미술자료의 검토. 『진단학보』 76: 143-208.
- _____. 2005. 『간다라미술』 서울: 사계절.
- 장석오, 2007. 불교미술에 표현된 마카라의 장식문양의 성립과 전개. 홍익대학교 석사학위논문.
- 肥塚隆, 1975. 인도의 仏伝美術. 『南都佛教』 35: 87-111.
- _____. 1976. 인도における 仏誕生の 図像. 『美術史』 90-92: 58-71.
- _____. 1978. 從三十三天降下 図の 図像. 『待兼山論叢』 11: 29-48.
- 肥塚隆・田枝幹雄, 1979. 『美術に見る 釈尊の生涯』 東京: 平凡社.
- 高田修, 2004. 『仏教の説話と美術』 東京: 講談社.
- 中川原育子, 1993. 降魔成道図の 図像学的考察——인도古代初期からグプタ朝まで. 『密教図像』 6: 51-73.
- 中村元, 1980. 인도 仏教に於ける 聖地・靈場. 『ブッダの世界』 東京: 学習研究社.
- 永田郁, 2001. 南인도における 「降魔成道」 図의 魔衆圖上に関する一考察—가나型 yaksha 図像의 系譜 (上). 『仏教芸術』 260: 13-32.
- _____. 2002. 南인도における 「降魔成道」 図의 魔衆圖上に関する一考察—가나型 yaksha 図像의 系譜 (下). 『仏教芸術』 261: 101-116.
- 宮治昭, 1971. 舍衛城의 神變. 『東海佛教』 16: 40-60.
- _____. 1994. 인도古代初期美術의 「降魔成道」의 諸相. 『名古屋大学文学部研究論叢 哲学』 20: 189-212.
- _____. 1994. 인도의 仏敎美術의 三類型. 『仏教芸術』 217: 15-32.
- 杉本卓洲, 1933. 『印度 仏塔의 研究』 東京: 平樂時書店.
- 秋山光文, 1995. 인도における 「初轉法輪」 像의 成立と展開. 『仏敎美術研究における 図像と様式』 第14回国際シンポジウム.
- _____. 1999. 인도 仏伝美術における 「彌猴奉蜜」 図의 成立と展開. 『東洋美術史論叢: 吉村伶博士古稀記念』 東京: 雄山閣出版. 1-24.
- Foucher, Alfred. 1951(1922). *L'Art Greco-Bouddhique du Gandhara. Tome II*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Huntington, Susan L. 1985. *Art of Ancient India: Buddhist, Hindu, Jain*. New York: Weather Hill.
- Lyons, Islay. 1957. *Gandharan Art in Pakistan*. New York: Pantheon Books.
- Karetzky, P. E. 1987. The Act of Pilgrimage and Gupta Steles with Scenes from the Life of the Buddha. *Oriental Art*. 33(3): 268-274.
- Sahni, D. R. and J. Vogel. 1914. *Catalogue of the Museum of Archaeology at Sarnath*. Calcutta: Superintendent of Govt. Printing.
- Williams, J. Sarnath Gupta Steles of the Buddha's Life. *Ars Orientalis*. 10: 171-192.

토 론 문

김인규(동남아지역원)

1. 불교을 배경으로 등장하는 불교미술품은 각 지역에 따라 다양한 양상을 보인다고 할 수 있다. 불전도 예외는 아니라고 생각한다. 동남아시아에서 불전미술의 등장은 언제부터이고 시대의 따라 어떠한 변화를 보이는 지 그리고 동남아시아의 불전미술이 가장 융성했을 때의 특징을 설명해주시면 고맙겠습니다.
2. 동남아시아 각 지역 예를 들어 대륙부의 미얀마, 태국, 캄보디아, 베트남, 도서부의 인도네시아 등지에서 불전미술의 양상과 특징을 간단하게 설명해주시면 고맙겠습니다.
3. 유럽 프랑스 기메 및 미국 보스턴미술관 및 워싱턴 푸리어갤러리 소장의 동남아시아 불 전미술 품의 상황을 알고 계시면 알려주시면 고맙겠습니다.

라틴아메리카의 자유주의

- 19세기 아르헨티나의 사례를 중심으로¹⁾

서성철(중남미지역원)

I. 서론

아르헨티나가 겪고 있는 정치적 혼란과 경제적 침체 현상의 원인이나 배경에 대해서는 여러 학설이 있으나 그 주 원인이 1970년대 비텔라 군사정권이 도입하고, 그 이후 메넬 등 이후의 대통령 정부에서 심화된 신자유주의의 폐해가 주요 원인이라고 하는 데에는 대부분의 학자들이 동의하고 있다. 아르헨티나 정권담당자들은 금융자유화, 관세율 인하, 시장개방등의 신자유주의 정책을 전면적으로 도입하였고, 1977년에는 국영회사의 민간 이양(소위 공공재의 사유화) 등을 결정, 사실상 아르헨티나 경제를 회복시킬 수 없는 상태로 만든다. 군사정권 시기, 재정적자와 외채는 급격히 늘어나고 물가 및 인플레이션은 날로 치솟아 민중들의 고통이 가중되었고, 심지어 2001년에는 국가가 채무를 상환하지 못하는 디폴트 사태가 일어나 아르헨티나는 지금도 여전히 경제적 어려움을 겪고 있다..

아르헨티나는 한때 냉동고기 및 피혁제품, 밀과 같은 농산물의 활발한 수출과 상대적인 정치적 안정을 통해서 세계 5위의 선진 부국의 지위를 가진 적이 있었다. 그러나 다른 라틴아메리카 나라가 그렇듯이 아르헨티나 역시 정치적 자유주의 생활양식은 지니지 못한 채 경제적인 자유주의의 생활양식을 유지하는 모든 것, 다시 말해 원자재를 공급하면서 19세기 자본주의 세계로부터 이익을 얻을 수 있었지만, 투자와 저축을 위한 자본은 축적하지 못했다. 당시의 아르헨티나는 대외무역에 중점을 두고 있었지만, 그것은 아르헨티나의 주도권과는 전적으로 관계없는 요소, 즉 서유럽과 미국의 가속적인 경제성장 요인에 의해서 필연적으로 결정되었다. 한마디로 아르헨티나는 이 모든 영역에서 선진국의 주변부로 종속되었다.

독립직후에는 영국이 라틴아메리카의 대외무역을 지배했지만 19세기 후반에는 미국이 라틴아메리카의 주된 무역대상 국가였다. 그러나 이들 두 강대국은 똑같이 경제력의 행사라는 수단을 활용했다. 즉 자국의 상인들을 위하여 용자와 신용, 투자에 유리한 조건을 설정했으며 앵글로-아메리카의 발전에 필요한 광물, 농산물, 천연자원을 라틴아메리카가 수출하도록 하는 경제정책을 폈다. 그리고 특권을 가진 현지의 소수와 엘리트로 하여금 수출이나 내륙부의 주요도시 사람들이 필요로 했던 유럽과 북아메리카산 공업제품의 수입에서 중개인 역할을 맡겼다. 19세기 라틴아메리카는 주변부 자본주의의 고아로 전락해서 오로지 중상류층의 소비패턴을 유지하기 위해서 유럽과 미국과의 무역에 열심히 종사했다. 그리하여 늘상 그래왔듯이 대다수 사람들의 부를 증대시킬 수 있는 합리적이고도 획기적인 고려는 뒷전으로 미루어 놓았다(푸엔테스, 1997: 346-347).

사실, 이런 아르헨티나의 반복되는 혼란 및 경제적 침체, 사회불안 등을 역사적으로 추적해 보면 그 뿌리는 19세기로 거슬러 올라간다. 당시 아르헨티나에는 연방주의자(Federalistas)로 대변되는 보수주의자와 단일주의자(Unitarios)²⁾로 대변되는 두 그룹이 있었다. 전자가 지방의 목장주에

1) 본 논문은 아직 완성되지 않은 논문으로 인용이나 게재는 삼가하여 주시기 바랍니다.

2) 국내 학계에서는 통상, 'Unitarios'라는 용어를 "통합주의자"로 번역해 사용하나, 본 연구자는 "단일주의자"로 통일하여 사용하기로 한다. 왜냐하면, 통합이라는 의미는 원래 하나의 이데올로기 안에서 전체 영토 및 국민을 차별없이 일체화하는 것이지만 19세기 'Unitarios'의 의미는 순전히 자유주의와 부에노스아이레스주의 지배하에서의 유일적, 흡수적 또는 일방적 통합을 의미하기 때문이다.

근거를 두었다면 후자는 자유무역을 주장하는 보수주의자들이었다. 정치, 경제적 문제를 둘러싼 이 두 그룹간의 논쟁 및 투쟁은 독립이래 계속되어 왔고, 아직도 그 숙제와 청산은 아직도 현재진행형이다.

본 논문은 바로 소위 “아르헨티나의 병”이라는 용어가 함축해서 말해주는 이 모순의 뿌리가 어디에 있는지, 그 내용은 무엇인지를 밝히고자 한다. 다시 말해서 이 나라에 근대적 개념의 국가(Nation)가 형성되면서 자유주의 보수주의가 등장하게 되는 내적, 외적 배경, 그리고 이들의 대립과 충돌을 통해서 아르헨티나가 스페인의 식민지 유산과 공화주의 독재라는 무거운 유산을 극복하고 어떻게 근대국가로 탈바꿈하고자 했는지, 그리고 청산하지 못한 문제는 무엇인지, 그 과정을 역사적 맥락에 따라 고찰하고 그동안 피상적 수준에 머물렀던 19세기 라틴아메리카의 자유주의와 보수주의에 대한 연구가 신자유주의를 살아가는 오늘의 우리들에게 어떤 시사점을 던져줄지 탐구코자 하는 것이 본 논문의 목적이다.

시기적으로는 19세기초 아르헨티나의 독립부터 부에노스아이레스를 중심으로 하는 단일주의자와 지방에 근거한 연방주의자와의 투쟁, 그리고 1853년 헌법이 발효되고 아르헨티나가 진정한 의미에서의 근대국가로 형성되기까지의 기간에 한한다. 다시 말해서, 수십년간 철권으로 아르헨티나를 통치했던 독재자 로사스 정권기간에 일어났던 정치, 경제 및 사회적 변화에 초점을 맞출 것이다.

II. 라틴아메리카의 자유주의와 보수주의

주지하다시피, 18세기초에서 중엽, 라틴아메리카 대부분의 나라는 스페인으로부터 독립하였다. 1808년 프랑스의 나폴레옹이 스페인을 점령하고 스페인 국왕이 폐위된 뒤 일시적이거나 스페인의 손길이 아메리카 식민지에 미치지 않는 동안 라틴아메리카에서는 독립운동이 일어났고 1810년에서 1825년 사이 대부분의 라틴아메리카 나라들은 스페인으로부터 독립하였다.

라틴아메리카에서의 자유주의와 보수주의의 뿌리는 독립전쟁을 수행한 주체들의 사상이나 행적에서 보듯 그 뿌리가 유럽에 있다. 프랑스에서 유래한 계몽주의는 라틴아메리카 혁명가나 사상가들에 깊은 영향을 주었다. 그 뒤를 이은 자유주의 정치가들은 민주주의, 주권재민, 국가로부터의 교회의 분리와 같은 자유주의로 무장하고 진보와 질서를 모토로 한 콩트의 실증주의를 받아들여 국가의 최우선 목표를 근대화에 두었다.

19세기초 이래, 라틴아메리카 대륙에서는 자유파와 보수파가 충돌하였는데, 자유주의자들이 왕정을 타파하고 민주적인 정부체제를 신봉하면서 전통적인 지배체제의 변혁을 꾀했다면 보수주의는 라틴아메리카에 뿌리박힌 기존의 지배체제를 여전히 수호하면서 새롭게 등장하는 체제는 오로지 무질서와 혼란만을 야기할 것이라는 믿음하에 어떠한 변화도 거부했다.

이런 충돌과 갈등은 이후 라틴아메리카의 고질적인 정치형태로 남게되는 카우디이스모(Caudillismo), 즉 카우디요(Caudillo)라는 수령, 군인 또는 지방의 토호가 절대 권력을 행사하는 독재자의 시대에 첨예하게 드러난다. 이 시기에 등장, 자유주의와 보수주의를 대표하는 인물로 멕시코의 베니토 후아레스³⁾와 아르헨티나의 로사스가 있다.

3) 베니토 후아레스를 비롯한 멕시코의 자유주의자들은 산타 아나가 미국과의 전쟁에서 패했을 때 그 원인을 가톨릭 교회나 보수 지주세력에게 돌렸고 교회의 부와 권한을 제한하는 법을 제정해 나갔다. 그 결과, 1857년 교회를 국가로부터 분리하고 교회보다 국가를 우위에 놓는 개혁법(Reforma)이 탄생한다. 보수파는 이 법에 반발하면서 멕시코는 내전에 돌입하게 되는데, 나폴레옹 3세의 개입으로 보수파가 승리를 거두고 멕시코는 프랑스의 영향권에 잠시 들어갔다가 다시 자유주의자와의 전쟁에서 패배한다. 그 뒤 자유주의를 표방하던 포르피리오 디아스가 권력을 잡은 뒤 점차 보수주

연방주의자였던 로사스는 가우초들의 지지를 받아 대통령에 당선된다. 그는 민족이익과 토착문화를 수호한다는 명분으로 전횡정치를 펼치며 외국자본과 상인들에 반하는 정책을 펼치고 이에 반발한 부에노스아이레스의 상인들과, 동맹국인 우루과이와 브라질의 연합세력은 로사스와 싸워 승리하고, 1862년 미트레에 의해 새로운 아르헨티나가 탄생한다. 이들 자유파는 로사스의 민족주의·토착주의 보호무역을 반대하여 세계주의를 표방하며 외국과의 무역과 자본의 유치에 적극적으로 나선다. 로사스의 민족주의적 독재의 재발을 막기 위해 대토지소유자나 지주들은 보수당으로 뭉치고, 상인들은 자유당으로 모여, 이후 그들만의 상류사회 민주주의가 아르헨티나의 특징으로 자리 잡는다.⁴⁾

라틴아메리카 자유주의는 시작부터 양면성을 지닌다. 그것은 그 자유주의라는 개념이 19세기 스페인으로부터의 독립과정과 근대국가 형성기에 서구에서 수입된 생경한 개념에서 오기도 하지만 라틴아메리카만의 특수한 정치, 사회, 역사적인 상황과도 밀접하게 연결되어 있다. 역사적으로 라틴아메리카에서는 자유시장이 오히려 중앙집권적이고 강력한 국가의 개입과 통제로 형성되었다.

독립이후 근대국가의 기틀을 마련하기 위해 중남미의 신생독립국가들은 민주적이고 자유주의적 이념에 기초한 헌법을 만드는 작업에 착수하고 자유파가 권력을 잡게 되었을 때 중남미의 식민적 유산과 역사적 맥락을 지워버리고 자유주의 이념에 더욱 충실한 헌법을 개정하기에 이른다. 1857년 멕시코의 베니토 후아레스에 의해 개정된 헌법은 그 대표적 예라 할 수 있다. 이러한 개혁은 정복이전의 원주민 사회를 지탱했던 칼폴리 전통과 식민지 시대의 종교적 연대감을 파괴하는 부정적 결과를 초래한다. 아르헨티나의 계몽주의자 사르미엔토의 자유주의적 개혁정책 역시 아르헨티나가 지니는 가우초를 비롯한 토속적인 전정성의 문화를 북유럽선호주의(Nordifobia)로 인해 파괴시키는 결과를 가져 왔다.

III. 무질서와 질서의 변증법/로사스의 등장

많은 역사가들이 지적하듯 독립초기는 혼란스러운 싸움과 심각한 정치적 불안정으로 점철되어 있었다. 1810년의 아르헨티나의 상황은 스페인의 Central Junta가 해체되었다는 소식후 부왕과 리오델라플라타의 연합주의 Municipal Junta는 페르디난드 7세 국왕이 지배하고 있던 크리오요 임시 Junta에 권력을 넘겼다. 스페인 왕정은 사라졌고 자유주의 사상으로 무장한 아르헨티나 혁명가들은 부에노스아이레스에 통치위원회를 세우고, 이전의 부왕령체제를 대신하여 최고의 권력행사를 시작한다.

의로 방향을 선회하여 36년간 독재통치를 통해 정치적 안정을 이룩하고 실증주의 철학을 바탕으로 한 멕시코의 근대화를 꾀한다. 그는 원주민의 것은 야만적이고 하위의 것 간주하여 그들을 수탈하고 토지약탈을 정당화하며(인디오 토지의 90%가 해체), 외국자본을 끌어들이고 새로운 지주계급과 외국자본이 대농장주로 부상한다.

- 4) 본논문의 주제는 아니지만 상기 언급한 몇가지 역사적 예들에서 보듯 근대화 이행과정에서 멕시코, 아르헨티나는 공통적인 유사점을 가지고 있다. 그러나 동시에 국가와 교회의 관계, 외세진출의 양상, 백인이나 메스티소나 하는 정체성의 문제 및 근대화 전개과정에서 양국은 분명히 차이점을 갖고 있다.

1. 단일주의자와 연방주의자

부에노스아이레스의 엘리트들은 자신들이 지녔던 혁명의 이상, 그리고 혁명에서 천명한 것들을 아르헨티나 전역으로 넓히고자 했고, 이러한 그들의 목적은 필연적으로 스페인 왕당군의 저항에 직면하리라는 것을 알고 있었다. 당시 독립을 주장하던 사람들은 지방 역시 그들이 전개했던 운동을 지지하고 새로 세워질 정부에 합류하리라 믿게 되는 데, 그 이유는 신정부에서 구성될 의회에 지방의 권력자들 역시 대표를 파견하게 되고, 그들 미래의 권력 구성 및 배분을 결정할 수 있으리라 믿었기 때문이다. 그러나 서로 다른 이해관계와 생각이 양측간에 넓게 퍼지고 있었다(Di Tella, 1994).

미래의 정치조직을 어떻게 구성할 것인가에 대한 논의가 이루어질 때마다 정치적 이슈가 터졌는데 그것이 바로 아르헨티나를 무대로 수십년간 지속된 중앙정부와 지방정부(비중앙정부)사이의 오래된 딜레마였다. Scobie가 지적한 것처럼, 그 투쟁은 국가가 형성될 즈음, 아르헨티나를 지배했던 주요한 두 세력, 즉 “중앙집권주의자(단일주의자, Unitarios)와 자치주의자(연방주의자 Federalistas), 또는 강력한 중앙정부의 신봉자들과 느슨한 지방연합의 지지자들 사이의” 투쟁이었다.⁵⁾

당시, 단일주의자들(프랑스 혁명시기, 자코뱅 과격 사상을 품었던 부에노스아이레스의 엘리트들로 대변되는)은 만약 나라가 스페인 군대의 공격에 맞서 저항하고 나라의 정치적 안정을 도모하려면 강력하고 중앙정부를 세우는 것만이 최선의 길이라고 생각했는데, 이런 생각은 나라의 정치적 통합은 지방의 희생을 전제로 하고 “분리되지 않은 하나의 나라”를 세우는 것만이 내부의 정치적 분열을 제거할 수 있다 “라는 배경에서 정당화되었다(Burgin, 1946: 79-80). 그러나 연방주의자들은 자유주의자들이 이야기하는, 연방주의자들은 국가의 체제나 시스템을 세우는데 필요한 자원 및 경험에 없다는 주장을 거부했다. 그들은 아르헨티나는 광대한 영토를 가지고 있고, 그에 따른 지역적인 차이를 가진 지역으로서 이런 뿌리깊은 전통을 무시하면서까지 통합정부를 세우는 것은 무리라고 하면서 각 지방에 자치를 기초로한 지방정부를 세운다는 입장에 있었다(Burgin, 1946: 80). 이 점이 바로 단일주의자와 연방주의자들의 가장 큰 차이점이라고 할 수 있다.

2. 리바다비아의 경험

중앙집권을 표방하면서 새로운 국민적 정치질서를 세우고자 했던 중앙단일주의자들의 시도는 자신의 기득권을 빼앗기지 않으려는 지방의 카우디오(Caudillo)에 의해 좌절되었다(Williamson, 1992: 274). Gallo가 설명하듯이, 1818년에서 1819년, 중앙집권주의자인 프레이돈 정부의 통치 기간, 연방제 또는 지방에 보다 많은 정치적 참여를 보장하는 일련의 정책은 사라졌다(1995: 23).

1820년, 정부는 해체되고, 이후 1825-1827년 사이, 정부를 다시 세우려는 시도들이 일어나지만 불발로 끝나고만다. 1821년에서 1827년간 부에노스아이레스에서 개혁 프로그램이 추진되는 데, 그 중심에 있는 인물이 리바다비아(Rivadavia)다. 크리오요 자유사상의 대변자였던 리바다비아는 통합된 자유주의 국가의 건설을 믿었다. 그는 교육을 확대하고, 교회의 권력을 제한했으며, 근대적인 사유재산제도를 확립함으로써 마침내 광대한 공유지를 개인의 사유지로 이전시킬 수 있었다(푸엔테스, 1997: 323).⁶⁾ 그의 계획은 “문명화된 세계”(여기서는 유럽)가 향유하고 있는 제도를 모방

5) 라틴아메리카 근대 국민국가 형성 이후 19세기말까지 자유파와 보수파는 끊임없이 싸우게 되는데 그 사상적 근저에는 자유주의=중앙집권주의, 보수주의=연방주의라는 대립이 자리잡고 있다.

6) “이러한 그의 계획의 가장 큰 아이러니는 그러한 공유지들이 당연하게도 광대한 소유자인 ‘에스탄시아(estancia)’에 권

하고 그 이식을 통해서 남반구에 유럽적 면모의 정부를 세우는 것이었다. 그는 유럽인들이 봐서도 인정할 수 있는 행정, 입법, 사법적 제도를 정립코자 했었다.⁷⁾ 그러나 그의 이런 시도는 단순히 법령만으로 모든 문제를 해결하는 것으로 간주되었고, 궁극적으로 그것은 아르헨티나의 현실을 도외시한 모방 및 허울에 불과하다는 이유로 비난을 받는다. 나라의 평화 및 안전, 그리고 문명에 대하여 그가 품었던 원대한 꿈은 아르헨티나처럼 심각하게 분열된 나라에서는 결코 실현될 수 없는 허구에 지나지 않았다(Shumway, 1991).

1827년, 리바다비아 정부는 붕괴 일보 직전에 이른다. 코르도바, 라리오하, 카타마르카, 산티아고 데 에스테로 4개 지방은 1826년 헌법에서 천명된 것들을 거부하고 군사동맹을 맺는다. 코르도바주의 부스토스 장군은 행정부를 세우고, 리바다비아가 차기 대통령 선거에 나올 수 있도록 한 국회를 인정할 수 없다고 선언하자, 1826년 헌법에 의해 대통령으로 선출된 리바다비아는 취임한 지 6개월도 안되어 실각한다. 그의 실각과 망명 이후 25년간 아르헨티나에서 국가를 세우려는 시도는 좌절되었다(Bushnell, 1983: 50). 푸엔테스는 리바다비아의 몰락한 근본적 이유를 이렇게 지적한다. “리바다비아가 실각한 것은 순진하고 어수룩했던 자산법 때문이 아니라 그가 경직된 중앙집권정치 또는 ‘일원적’ 정치를 하면서 각 지방의 자치보다는 부에노스아이레스의 지배를 우선시한 데 있었다. 그러나 중앙정부에 대한 모반을 포함하여 실제로 권력이 포진하고 있었던 곳은 바로 지방이었다” (푸엔테스, 323).

IV. 로사스 체제의 등장과 이중성의 얼굴

리바다비아가 퇴진한 이래, 부에노스아이레스주를 포함한 나라 전체는 혼란 상태에 있었다. 이런 상황하에서 일찍이 대목장을 근거로 부와 권력을 취득한 로사스는 1820년, 내륙주의 지도자들과 벌어진 주도권 싸움에서 두각을 나타내 팜파지역의 새로운 지도자로 부상한다. 당시 아르헨티나에서는 몇몇 지방의 유력한 카우디오들이 있기는 했지만 부에노스아이레스를 장악한 로사스가 가장 강력한 카우디오였다.

그는 리바다비아가 실각하고 독립이래 제도를 통한 정치질서를 세우고자 했던 일련의 시도들이 실패한 후 이십년 이상 내란의 와중에서 있던 그런 시대적 배경에서 연방주의자들의 지지를 통해 부에노스아이레스의 주지사로 임명된다. 그는 80만 에이커의 대목장에서 50만두 이상의 소를 사육했던 대농장주로서 대외적으로 당연히 연방주의자를 표방했지만 실제로는 중앙집권주의를 실천했다. 그는 단일주의자와 연방주의자 두 그룹의 대립을 교묘히 이용하여 자신에게 모든 권력을 집중시켰다.

그는 주지사로 취임한 5일만에 아르헨티나에 질서를 다시 가져다 준 “법의 회복자”(Restaurador de las Leyes)라는 칭호를 받았고, 독재자로 등장한다. 1835년, 그는 대표자위원회(Junta de Representantes)로부터 완벽한 독재권력을 부여받았고, “공공력 최고의 지존”(Suma del Poder Público)이라고 불리워진다. Gallo에 따르면 “이런 칭호에 걸맞는 그의 권력이 반대자들을 망명케 하고 그를 공포스럽고 논란의 여지없는 정치적, 사회적 질서의 수호자로 변모시켰다(1995: 33).

로사스에 어마어마한 절대적 권력을 부여한 것은 사실 자유주의 정치가 신봉했던 이상이 공식

력을 집중시키고 있었던 소수의 농장주들에 의해서 독점적으로 구입되었던 데에 있다. 리바다비아가 타의에 의해서 퇴진했던 1827년, 2,100만 에이커에 달하는 아르헨티나의 공유지는 500여명의 개인에게 양도되었고 그 후 에스탕시아 제도는 확립되어 오랜 기간에 걸쳐 유지되었다. (푸엔테스, 323)

7) K. Gallo에 따르면 “1816년에서 1819년간 유럽 외교사절로 보냈던 해, 당시 유럽에 성행하고 있었던 정치나 사상적 경향에 많은 영향을 받았다. 당시 그는 프랑스, 영국, 스페인 등 주요정치가들을 만났고 벤담과 같은 당시 명망있는 정치사상가들과 교류했는데, 이런 것들이 그의 정치적 신념을 형성하는 많은 영향을 끼쳤다(1995: 27).

적으로 포기됐음을 잘 보여준다. 한마디로, 로사스의 통치 스타일은 제도나 제도화된 것들을 거부하는 지극히 개인적이고 중앙집권적인 것이었다. 자유주의나 자유주의가 표방하는 그 모든 것에 강력한 반대를 표명한 로사스는 “자신의 입맛대로 법을 운용했다” (Williams, 1992: 275).

지금까지도, 로사스에 대한 평가는 사람마다 분분하고 그에 대한 평가도 여전히 논의중이다. 한편에서 그는 아르헨티나가 “국가의 통일, 무질서의 종식, 적극적인 국제무역의 확대, 애국주의, 외국 간섭의 배제, 거기에 더해 국내생산력의 육성을 달성” 한 것은 그의 공이다라고 변호하는 사람도 있는 반면에, 로사스를 반대하던 자유주의자들은 그를 “폭력적이고 잔인한 독재정치의 화신”으로 간주한다(푸엔테스, 328).⁸⁾

1. 로사스 시대의 경제

로사스가 통치하던 시기의 아르헨티나 경제는 심각한 상태에 있었다. 당시 로사스가 당면한 최대의 과제는 아르헨티나 곳곳에 산재한 지방이나 도시에 질서를 세우고 통합을 하는 것이었다. Ferns에 따르면, 질서는 부에노스아이레스라는 광대한 주 내에서 유지되는 것을 전제로 했고, 지방은 남쪽이나 서쪽으로 계속 밀려나고 있었다. 오랜 기간 사회적인 불안정과 정치적 무질서를 경험했던 많은 사람들이 로사스를 지지한 것은 로사스 체제가 꼭 좋아서라기 보다는 정부가 없는 상태에서 로사스 말고 다른 현실적인 대안이 없었기 때문이었다(1973: 216). 로사스 집권시기, 자유와 변형은 끊임없이 위협받고 있었다. 이제 로사스 이전, 무질서가 난무했던 시대에 일어났던 모든 것들은 중앙의 권위에 입각한 로사의 임의적이고 전횡적인 통치로 대체된다.

로사스가 권력을 잡았을 당시의 부에노스아이레스를 둘러싼 경제적 여건은 번영하고는 거리가 멀었다. 당시 상황은 British Packet and Argentine News(1832년 1.7일자)에 이렇게 묘사되어 있다.

The country is now suffering from the calamity of long drought and the stagnation of trade occasioned in great part by the late contentions amongst its citizens. It would be folly to disguise the fact that these disputes have not only paralyzed commerce, but they have struck a severe blow against that which is always its main support, viz: credit; and nothing but a continuance of internal peace can restore confidence, and renovate the nearly despairing hopes of the merchant and trader(Burgin에서 재인용, 1946: 157)

아무튼 로사스는 아련 불리한 경제적 상황의 수습뿐만 아니라 그의 전임자들로부터 물려받은 어마어마한 재정적자 및 대규모 공공부채를 해결해야만 했다. 로사스 정부가 직면한 재정적 문제는 전 정부들의 그것과 하나도 다를 바 없었다. Burgin이 지적하듯 “국가의 재정적자는 재정운용의 어려움에 뿌리를 둔 것으로서 정치가 안정되지 않으면 재정적자는 피할 수 없다. 그것은 국가재정의 정부 주도의 장기계획을 전제로 한다. 그러나 그와 같은 계획은 국가지출이나 수입 양쪽에 급격한 변화를 초래했다(1946: 158).

로사스는 엄격하고 주의깊은 국가재정의 회계를 통해서 집권 첫해에 180만페소에 이르는 흑자를 기록하나, 다음 4년간의 국가 수입은 지출에 비해 다시 감소한다. 1830년에서 1833년간, 재무성은 거의 500만페소에 이르는 재정적자를 겪게 되었다(Burgin, 1946: 166, 169). 이런 상황에서 로사

8) 로사스의 정치 스타일과 그를 둘러싼 당시의 정치, 사회적 분위기 및 맥락을 알려면 Rock의 *Argentina*(1987), 3장 ‘혁명과 독재(1810-1852)’, pp.79-117을 보라.

스는 지출의 엄격한 경제, 행정부의 효율성 제고, 보유금의 적립에 의거하여 국가 재정을 안정시키고자 했다. 그러나 이런 노력에도 불구하고 로사스는 균형잡힌 수입과 지출을 이루는 데 성공하지 못한다.

당시, 정부의 지출은 해가 갈수록 증대했는데 그 정부지출의 대부분은 국방예산에 기인한 것이었다. 여러 학자들이 지적한 것처럼, 그 주된 이유는 로사스 정부의 강경하고 절대적 성격에서 기인한 것이었다(Rock, 1985: 110). 국민들에게 주기적으로 공포감을 심어주고 끊임없이 억압할 필요성에서 로사스는 2만명의 대규모 군대와 만5천명에 이르는 민병대를 유지하고 있었다. 정부 총예산에서 국방부문의 예산은 늘 절반 이상을 유지했다. 예를 들어, 1841년 군사부문의 지출은 부에노스아이레스 전체예산의 3/4을 차지한다(Rock, 1985: 107).

이렇게 군사비 지출이 점점 증대함에 따라, 로사스는 광범위하고도 독단적인 권력을 이용하여 국회와 협의없이 국고를 늘이고 지방의 재정문제를 해결코자 했다. Burguin의 표현대로 로사스는 “최소의 저항을 상정한 채” 눈덩이처럼 불어만 가는 적자를 해결하려고 했다(1946: 204).

2. 로사스의 재정정책/공채 및 화폐 발행

당시, 통상적인 세금부과 정책만으로 국고는 언제나 모자랐다. 이런 이유로 로사스는 국가수입을 증대할 목적으로 정부 권력을 사용하기로 하고 그 실행기관으로 공안기구이기는 하지만 로사스의 사적 목적에 봉사한 ‘마조르카’ (Mazorca)라는 기구를 창설한다. 이 조직은 “공공의 선”을 위한다는 목적하에 여러가지 다양한 재산을 몰수한다. 체제를 유지하기 위해 만들어진 이 조직은 체제에 반대하는 사람들로부터 징발한 대목장을 국가운영의 목장바꾸어 거기서 나온 이익으로부터 재정적 지원을 받고 있었다. 로사스는 한편, 공공소유의 땅을 착취하거나 그것을 사는 수법을 동원했다. 지방은 두가지 방법을 동원하여 공공소유의 땅으로부터 이득을 얻고 있었는데, 그 한가지는, 수입은 그리 크지 않았지만 emphyteusis의 정부소유의 땅을 임대하는 방법이었다. 1839년, 로사스는 emphyteusis 시스템을 확대하거나 지방정부를 개선하기보다는, 공공소유의 땅을 공공연히 파는 정책을 취한다. 1839년에 공공소유의 땅을 판매한 금액은 106만2천페소에 이르렀는데 다음해인 1840년, 지방은 단지 10만페소 정도를 받는데 그치고, 이런 미미한 수입은 심지어 재무성의 기록에조차 올라가지 않는다(Burgin, 1946: 199, 200).

연간 단기간의 하락을 매우고, 국고의 수입을 늘이기 위해서 로사스는 주로 재정 및 화폐정책에 의존했다. 1831년, 로사스의 압력을 받은 국회는 예산목적으로 공공기금(Fondo Público)에서 600만 페소의 공채 발행을 승인한다. 그리고 1832년에는 다시 400만 페소의 공채가 발행되는데 그 반이 지방정부를 대신한 상공회의소(Tribunal de Comercio)에 의해 상인, 토지소유자, 그리고 목장주들에 분배되었다. “채권문제는 정부의 특별한 입김이 없었지만 모두 해결되었다. 당시 채권의 배분은 대부분 개념이 아니었고, 강요된 분담금이라기보다는 즉흥적으로 시행된 사적 보증이었다고 말할 수 있다(채권이 발행되자마자 그 가치는 즉각 15% 하락했다). 여전히 대부분은 행위는 일시적인 충격요법에 불과했고, 지방정부는 그것들에 의존할 수밖에 없었다. 1834년 3월, 의회는 300만페소의 대부를 허가하고 7개월 뒤인 같은 해 11월에는 ‘공공기금’에서 500만페소의 또다른 채권 발행을 승인했다.

V. 로사스의 몰락과 1853년 제헌의회

연방주의와 자유주의는 19세기 라틴아메리카의 전통적인 해석으로 설명이 가능하지만, 아르헨티

나의 경우는 예외다. 로사스는 앞서 언급하였듯이 명목상으로는 연방주의자였지만, 그는 그의 반자유주의적인 정책을 통해 부에노스아이레스주의 다른 주들에 대한 정치적, 경제적 우위 및 지배를 확립시켰다. 이런 상태를 유지하기 위해 그는 지방과 카우디요를 통제하기 위해 그들에 대하여 끊임없이 감시를 했고 몇 군대를 파견했다.

이 시기 최대의 아이러니는 로사스 체제의 전형적 성격이 보기에 따라서는 아르헨티나의 최종적인 통합을 위한 기초 배경을 제공했다는 점이다(Williams, 1992: 276). 1852년, 엔트레리오스의 카우디요였던 호세 데 우르키사는 브라질, 우루과이 군대의 군사적 도움과 망명중에 있던 자유주의 통합주의자의 도움으로 Monte Caseros 전투에서 로사스 군대를 패배시켰다. 로사스 군대의 패배는 우르키사의 말을 그대로 인용하면 “질서, 우애 및 과거사를 불문에 붙이는 원칙에 의거한”, 새로운 정치 프로그램을 열어 놓는 계기가 되었다. 1852년 5월, 지방정부의 주지사들은 산니콜라스 델로스 아로요스에서 회합을 갖고 무역에서 나오는 몫을 서로 나누어 갖고, 해안의 상업활동을 제한하는 것을 끝장내자는 옛 연방주의자들의 요구사항을 다시 들고 나왔다. 이 회합의 결과로서 “산니콜라스 협정”이 체결되고 그 협정이 요구한대로 강력한 중앙정부와 내륙에서의 무역 규제를 뿌리뽑는 헌법을 제정하도록 제헌국회를 소집할 것을 요청했다(Rock, 1985: 120).

그러나 부에노스아이레스 대부분의 자유주의자들은 이에 반대한다. 왜냐하면 부에노스아이레스주가 로사스의 몰락에 암묵적으로 동의를 했다고 해도 그들이 다른 주에 비해 가지고 있었던 기득권을 포기한 것은 아니었기 때문이다. “부에노스아이레스주는 해안을 개방하기를 원치 않았고 또 수입과 관련하여 다른 지방에 대한 이전의 통제를 포기하지 않았다.” (1985: 121). 이런 이유로 산니콜라스 협정은 1) 국가의 통합을 바랬던 연방주의자인 우르키사 그룹, 2) 부에노스아이레스의 정치가로서 부에노스아이레스주의 독립을 주장했던 발렌틴 알시나(Valentin Alsina)의 추종자들, 마지막으로 3) 부에노스아이레스 주도하에 아르헨티나 민족국가를 세우고자 했던 바르톨로메 미트레(Bartolomé Mitre) 세그룹이 형성되면서 깨지게 된다.

1853년 초, 부에노스아이레스 자유주의 정부는 산니콜라스 협정의 합의사항을 거부했고 의회구성 모임에서도 철수한다. 그럼에도 제헌의회를 구성하기 위한 모임은 계속 되었다. 이 회합에 모인 지방정부 대표단은 부에노스아이레스주에 지배적인 권한을 주지 않고 부에노스아이레스주 역시 하나의 주에 해당되는 만큼의 자리를 내주는 새로운 연방주의 헌법을 만들고자 했다. 당시 그들이 시도했던 헌법은 상원제도에서 보듯 아르헨티나 내륙부의 이해를 만족시키는 연방주의적 색채를 띄고 있었다. 제헌의회가 만든 헌법에 대해 단일주의자는 물론 자유주의자 역시 불만을 표시할 수 없었다. 의회는 지방에 연방주의자들이 개입할 수 있도록 하는 강력한 정부를 세웠고, 자유주의의 외양을 벗어버렸다.

당시 부에노스아이레스의 자유주의자들은 연방주의자들과의 권력 게임에서 패배했고, 연방주의자들이 정립한 원칙에 대해 불평을 할 수 없었다. 남은 것은 오로지 권력에 대한 적나라한 투쟁만이 있을 뿐이었다. 부에노스아이레스가 다른 지방들과 합류를 거부한 것은 정치적 차이라기 보다는 경제적 동기때문이었다. 새로 제정된 헌법은 세금 부과와 부에노스아이레스가 지닌 부유한 경제 자원을 통제할 수 있도록 정부에 권한을 부여했다.

1854년 우르키사는 우루과이의 콘셉시온(Concepción)에 수도를 두고, 새로운 아르헨티나연방의 대통령으로 선출된다. 그러자 부에노스아이레스주는 우르키사 정부와 모든 관계를 단절하고 그들로부터 이탈한다. 1852년에서 1858년, 6년동안 부에노스아이레스주는 연방에서 떨어져 나온 독립된 상태였고, 여타 주에 대하여 강 연안을 봉쇄하거나 차별적인 세금을 부과하면서 정부와 대결상태를 맞는다(Ferns, 1977: 296). 결국 1858년, 세금전쟁은 터졌다. 그러자 우르키사 군대는 부에노스아이레스로 진격하고, 세페다(Cepeda) 전투에서 부에노스아이레스 군대를 패배시키는 데, 이것이 부

에노스아이레스가 연방정부에 합류하는 계기가 된다. 결국, 부에노스아이레스의 정치가들은 1853년에 제정된 헌법에 몇몇 수정이 가해진다면 연방에 합류하기로 동의를 하게 되는 것이다. 1860년 10월, 수정된 헌법이 수용되었으나 부에노스아이레스의 국회의원 배분 숫자로 인한 논란으로 새로운 긴장상황이 발생한다. 이에 부에노스아이레스주는 다시 모든 협정은 무효라고 선언하면서 전쟁을 준비한다.

우르키사의 대통령 임기가 끝나자, 데르키(Derqui) 내무장관이 그를 계승하고, 이런 상황에서 부에노스아이레스의 주지사였던 바르톨로메 미트레가 아르헨티나 정치 전면에 등장한다. 1860년 파본(Paçon) 전투에서 전투가 벌어졌고, 새로운 수입 무기로 무장한 미트레 군대가 우르키사의 군대를 쳐부순다. 파본 전투는 부에노스아이레스 입장에서 보면 결정적인 군사적 승리는 아니었지만 우르키사는 사임한 뒤, 망명을 하고 데르키 역시 대통령직을 내놓는다. 이리하여 연방의회는 해산되고 1862년 새롭게 실시된 선거에서 미트레가 통일된 아르헨티나 공화국의 첫 대통령이 되는 것이다.

1. 1853년 헌법과 자기강화 균형

이렇게 해서, 1853년의 헌법채택으로 통합된 아르헨티나 공화국의 기초는 세워졌지만 새로운 문제가 제기된다. 어떻게 해서 부에노스아이레스주와 다른 주들이 1853년 헌법이 만든 제도에 동의할 수 있었을까? 여기에 대한 답은 사실 간단하다. 그것은 바로 자유주의자와 연방주의자 양측의 상호 이해관계가 서로 맞아, 양측이 국가통합의 대의에 일치했기 때문이다. 당시 부에노스아이레스주나 다른 주들은 정치적 통합과 경제성장만이 서로 보완적이고 서로 각각의 힘을 키워줄 수 있으리라 믿었다. 안정과 공동시장의 창출만이 양측이 서로 윈윈게임을 할 수 있는 두가지 주요 원천이었다(Weingast, 1996b: 23). 따라서 지방은 부에노스아이레스에 수립된 정부를 받아들였고 부에노스아이레스는 지방에 번영과 권력을 나눠줄 수 있었다(Rock, 1983: 123). 이와 같은 양측의 합의는 수십년간 지속된 내란과 두차례에 걸친 헌법제정, 그리고 20여년 넘게 유지된 로사스의 전횡정부 이후에야 도달하게 된다.

2. 대등관계의 문제/로사스 이전

독립 후 이루어진 정치적인 안정 그리고 로사스의 등장은 연방주의자와 단일주의자 양측의 대등관계의 문제로 해석할 수 있다. 독립이후 40년동안 아르헨티나인들은 연방정부의 한계, 그리고 국가의 적절한 역할 한계로 인해 분열되어 있었다. 이와 같은 상황에서 단일주의자와 연방주의자 두 주요한 정치세력의 연합이 이루어진다.

이 두 그룹은 경제적인 협력과 변영 대신 폭력과 내란 성격의 투쟁에 전념하고 있었다. 두 그룹이 협력하면 양측은 각각 막대한 이득을 챙길 수 있음에도 불구하고 어떤 그룹도 상대측을 활용하지 않았다. 다시 새로운 정치적 질서가 만들어졌지만 이들은 마치 “죄수게임의 이론” 처럼, 각각 자신들만의 정치 프로그램을 상대방에 부과했다. 이런 이유로 그들은 1853년의 헌법에 타협했지만 그들의 사리 추구 전략으로 인해 다시금 무정부상태나 내란이 일어나는 것이다.

1810년의 독립혁명후 20년동안 연방주의자들이 단일주의자들을 불신했던 이유의 핵심은 새로운 연방제에서 지방은 자치권을 유지할 것이라는 단일주의자들의 선언을 그들이 믿지 못한 데 있었다. 푸레이레돈과 리바다비아 정부 기간, 그리고 1819년과 1826년간, 연방주의자들은 헌법에 지방의 이득을 존중할 것이라는 단일주의자들의 말을 믿지 않았다.

이와 같은 양측의 극단적인 분열은 결국 1829년에 로사스 체제로 대변되는 비대칭적 균형에서 서로 만난다. 당시, 연방주의자들은 로사스가 전형적인 독재자가 될 것이라고 예견했음에도 불구하고 로사스를 지지했다. 많은 연방주의 지도자들, 특히 지방의 카우디오들은 로사스가 연방주의가 주장하는 프로그램을 실제로 구현할지⁹⁾, 아니면 로사스가 계획하고 있는 아젠다를 실천해 나갈지, 로사스의 진정한 의도를 알지 못했다.

3. 상호협력/로사스 이후

Weingast에 따르면 평화가 도래하고 상호협력의 안정적 시기가 시작되면 법에 명기된 국가에 대한 명확한 규정 및 일반적 세부화로 인하여 대등관계의 장치가 수립된다고 한다(1996: 33). Weingast는 17세기 영국을 언급하면서 그와 같은 정치적 합의는 통치권력자의 불법적 위반 행위를 막는데 결정적이라고 한다. “왜냐하면 통치자와 시민과의 새로운 경계는 합의에 기반하고 있어 시민과 새로운 통치권력자간의 상호작용에 변화를 가져 오기 때문이다(1995a).

마찬가지로 19세기 아르헨티나에서 로사스가 몰락하면서 제한된 정부라는 자유주의 원칙과 연방주의자들의 지방자치라는 새로운 합의가 도출되었다. 1853년의 헌법 제정에 참여한 대부분의 사람들은 19세기 당시 지배적인 사상이었던 자유주의에 입각한 정부형태를 수용했다. 사실, 이것은 뜻밖에 이루어진 일이 아니다. 왜냐하면 아르헨티나에서는 이미 오래 전부터 자유주의 원칙과 사상이 그 나라의 정치문화에서 존재했기 때문이다. 1810년 혁명에 몸바쳤던 사람들 대부분은 ‘자유방임’ (*laissez faire*) 경제 및 재정정책을 강력히 신봉하던 자유주의자들이었다. Ferns에 따르면 “그들의 사상은 세부적인 면에서는 서로 차이가 있었지만 일반적으로 세계시장 및 자유무역에 대한 필요성, 사익을 도모하는 독립된 의사결정의 기초로서 사유재산 제도의 강화 필요성, 부의 진정한 원천으로서 노동을 인정할 필요성, 교육 및 기술교육을 개선할 필요성 등과 같은 공통의 주제를 가지

9) 대토지소유자들을 기반으로 한 연방주의자들은 자신들의 권력이나 물적기반을 유지하기 위해서 유럽이나 미국의 공업 제품을 자유롭게 수입하고, 그것과 교환으로 밀, 양모, 피혁제품, 소고기의 수출을 용이하게 할 목적으로 자유무역을 요구하였다(푸엔테스, 324). 그러나 로사스는 자신 또한 여타 카우디오처럼 대농장주였으나 부에노스아이레스 항구의 통제적 위치를 지지하고 이 항구를 통한 독점적 수출을 장려하는 이중적인 정책을 펼쳤다.

고 있었다(1973: 21).

4. 자유주의 전통의 부활

아르헨티나에서 자유주의 전통은 로사스체제가 붕괴된 뒤 다시 출현했다. 그 중심에 알베르디가 있다. “만약 각 개인의 인권이 어떠한 외부공격으로부터 지켜질 수 있다면, 다시 말해서 어느 누구도 우리의 삶이나 가족, 재산, 자유 등을 침해할 수 없다면 정부는 필요없을 것이고 존재할 하등의 이유가 없다” (Iturrieta & Roma에서 재인용, 1988: 16). 이 시기에 국가 그 자체는 바로 국가가 입법한 법을 강화하는 통치제도로써 떠올랐다. 알베르디는 이렇게 기술한다. “최소의 통치를 하고, 최소의 개입을 하고, 가장 최상의 것을 하게끔 하고, 권력을 인식하지 못하게끔 하는 것, 바로 이것이 정부의 존재를 감지할 수 있는 최상의 방법이다” (Iturrieta & Roman에서 인용, 1988: 16).

이와 같은 원칙과 사상이 채택된 것은 단지 사상적인 이유에서만 기인한 것은 아니다. 그러나 로사스 체제의 전제정부와 독재통치를 경험한 아르헨티나인들은 여전히 독단적이고 전횡적인 정부의 출현에 민감하게 반응했다. 그들은 개인의 권리 및 경제적 자유를 보호하는 법이 미래의 아르헨티나를 평화로 이행케 하고 경제발전을 이루게 하는데 결정적이라고 믿었다.

이런 맥락에서 1853년에 제정된 헌법은 독립 이래 수십년간 아르헨티나가 겪었던 정치적, 경제적 소용돌이에 대한 적절한 응답이었다고 할 수 있다. 그 헌법은 아르헨티나 공화국을 변형되고 근대적 사회를 건설하기 위한 균형된 연방조직으로 제도화하는 것이었다.

이런 맥락에서 1853년, 1860년 헌법을 채택했다고 하는 것은 아르헨티나 정치사에서 새로운 합의의 정신을 구현해 준 것이라고 할 수 있다. 앞서 언급한 것처럼 1852년 로사스가 몰락하고 1862년 바르톨로메 미트레 대통령이 취임한 기간 사이, 부에노스아이레스와 다른 주들은 국가형성에 대한 문제를 둘러싸고 다시 싸우게 된다. 그러나 그 적대적 행위의 전개과정은 로사스 체제 이전의 투쟁의 전개과정과는 달리 다음과 같은 두가지 결정적인 특색을 지닌다. 그것은 1) 부에노스아이레스와 연방정부간의 전면적인 내란의 사라짐, 2) 모든 지방에 대한 평등한 경제적, 상업적 권리가 확립된 후에 이룩한 경제발전이다.

이렇게 해서 부에노스아이레스주와 다른 지방간의 보완성과 상호이득이라는 두가지 측면이 연방주의자와 단일주의자 통합의 중심부에 놓이게 된 것이다. 다시 말해서, 국가의 안녕과 공동시장의 창출이 양측이 얻게 된 주요한 두 자산이었던 것이다.

특히, 이 부분은 아르헨티나 연방에 속한 지방을 고려해 보면 분명한 사실로 드러난다. 우르키사가 군사적으로 부에노스아이레스시를 점령하고자 했다면 분명히 그럴 수 있었다. 그러나 그는 부에노스아이레스주의 저항에 직면하여 시간이 가면서 그의 지위를 유지할 수 없었다(Rock, 1985: 122). 1861년, 미국의 남북전쟁의 결과로 아르헨티나 해안지방에는 기대하지도 않았던 양모수출의 붐이 일어났다. 이 경제적 붐의 혜택을 계속 입기 위해 아르헨티나 해안에 위치한 주들은 부에노스아이레스와 협정을 맺을 필요가 있었다.

부에노스아이레스 입장에서 볼 때, 파본에서의 군사적 승리와 우르키사의 정치적 은퇴 뒤에 미트레는 아르헨티나 공화국 안에서 부에노스아이레스의 위치를 어디에 두어야 하는지 하는 문제에서 이전 리바다비아가 헌법에서 구현코자 했던 개념을 다시 살리고자 했다. 그는 이 계획을 밀고 나가면 앞으로 벌어질 전쟁에서 부에노스아이레스가 주도권을 잡을 수 있으리라 믿음에 1853년의 헌법을 받아들였다(Ferns, 1977: 322).

1861년, 부에노스아이레스와 다른 지방들은 마침내 그들 각각의 요구사항, 화해와 합의에 입각하여 생긴 이득의 보완적 수혜를 받아들였다. 이때서야 비로서 연방주의자와 단일주의자 양측이 균

형적인 상태에 도달하게 된다. 지방의 주들은 부에노스아이레스주가 지방에 번영 및 권한을 제공하는 조건하에서 부에노스아이레스주의 요구를 받아들였다. 여기에 덧붙여 아르헨티나 연방에 부에노스아이레스가 궁극적으로 통합됨으로써 아르헨티나 전체에서 가장 부유한 지역의 경제력이 합쳐지게 된다.

최초의 헌법에 입각하여 아르헨티나 공화국 초대 대통령에 미트레가 당선됨으로써 아르헨티나 사회의 기초적인 타협과 전체 의지가 사회적인 형태로 표현되었다. “부에노스아이레스의 중앙정부와 지방정부가 나란히 존재하는 것은 아르헨티나 사회에서 이제는 더 이상 하나가 다른 하나를 지배하는 시대는 끝났다는 것을 보여주는 생생한 증거였다” (1977: 322).

게임의 룰은 이제 정해졌고 이제 남은 것은 각각의 행위자가 그 룰에 의거하여 행동하는 것이다. 다시 말해서 자기강화의 개념만이 남아 있었다. 법으로 만들어진 제도가 행위자의 행동을 제한한다면 각각의 이해관계를 고려하면서 그와 같은 제한을 감수해야만 하는 것이 연방주의자나 단일주의자 모두의 과제로 남았다. 아무튼 이런 맥락에서 부에노스아이레스주와 다른 지방의 주들 간의 대등한 관계가 아르헨티나 역사상 처음으로 성립된 것이다(weingast, 10).

이제 군사적 힘에 대한 찬양은 쇠퇴하고 화폐를 기반으로 한 경제에 대한 관심이 아르헨티나 정치의 새로운 관심사로 떠올랐다. 그리고 나서, 아르헨티나에서는 미트레 및 그 뒤의 정부에서 사회 및 교육개혁, 경제적 발전 등이 비약적으로 이루어진, 소위 “벨 에포크” 시대가 열리는 것이다.¹⁰⁾

VI. 결론

지금까지 봐 온 것처럼 아르헨티나는: 독립전쟁에 의한 병폐와 독립 후의 정치적 혼란으로 19세기 중반까지 정체상태에 있었다. 그러나 1853년, 근대국가로서 아르헨티나 공화국이 탄생하고 그에 따른 법적, 제도적 장치가 완비되고, 때 맞추어 19세기 후반 유럽에서 산업혁명이 일어나고 소비생활에 변화가 오면서 여타 라틴아메리카의 나라들과 마찬가지로 밀과 소고기 등 새로운 식량과 원료 공급지로서 번영을 맞게 되었다. 그리고 새로운 기술 도입과 국제시장확대에 따라, 새로운 노동력이 필요하게 되면서 다수의 유럽이민들이 아르헨티나에 들어 왔다.

19세기 후반, 아르헨티나는 1850년 이전의 무질서 상태에서 법과 질서를 보다 존중하는 군인이거나 문민의 지배로 이행했다. 자유주의자의 주장이 보수주의자를 누르고, 식민지시대부터 계승되어 온 교회나 군부의 특권이 폐지되고, 교육을 교회에서 공권력의 손으로 옮기고, 교회자산을 해체하는 등 일련의 개혁이 일어났다. 1880년 이후에는 서구 문화를 적극 받아들여 질서와 진보의 철학이 신봉되고 19세기말부터 1920년대까지 비교적 안정된 시기를 누릴 수 있었다. 그러나 1970년대 군사정권 이후 신자유주의를 채택한 아르헨티나는 금융자유, 전면적 시장개방, 민영화 등의 정책이 실패하면서 여러 경제적, 사회적 혼란에서 벗어나지 못하고 있다.

20세기에 들어와 라틴아메리카의 정치세력이 반자유주의적인 구호로서 정권을 잡고 집권한 다 음에는 현실문제를 해결하기 위하여 신자유주의적인 정책을 추진하는데서 보듯, 또는 최근 차베스가 신자유주의에 반대하여 헌법을 바꾸고 민족주의와 사회주의를 표방하는데서 보듯, 라틴아메리카에서의 보수주의자나 자유주의자의 경계는 서구와는 달리 확연히 구분되지 않는다. 앞서 보았듯이

10) 1862년 대통령이 되었던 미트레는 국가의 통합을 이룩한 뒤 부에노스아이레스시의 상인 브르쥬아지들을 중심으로 외국과의 무역이나 외국자본의 도입을 적극 장려하고, 문화적으로도 서구화를 적극 추진했다. 미트레를 이어 1869년 대통령이 되었던 사르미엔토 역시 자신의 정치철학을 교육에 두고 아르헨티나 교육을 선진국 수준으로 끌어 올렸다. 그리고 보호무역을 폐지하고 자유무역을 활성화했다. 이런 상황에서 당시 냉동기술의 개발로 쇠고기가 유럽에 수출되면서 아르헨티나는 비약적인 발전을 이루고 유럽으로부터 이민이 대대적으로 유입된다.

로사스의 경우도 좋은 예이다. 독립이후 라틴아메리카 신생국들의 지도자들은 자유주의적 이념에 기초한 자유방임 경제 및 자유무역 확대 등을 통해 일정한 발전을 이루어 왔다. 그러나 앞서 지적했던 것처럼 19세기 라틴아메리카는 투자와 자본을 축적하지 못했고 선진국에 원자재나 공급하는 자본주의 주변부로 전락했다.

이런 맥락에서 19세기 아르헨티나 자유주의의 이데올로기는 “식민지적 질서 위에 입혀진 근대적 옷차림에 불과”하다는 지적은 전적으로 타당하다. 결론적으로 자유주의자들은 식민시대의 잔재인 계층질서를 깨지 못하고 외채를 통해 신식민적 경제구조를 확대 재생산했다고 할 수 있다. 이 점은 단지 자유주의자에게만 해당되는 것은 아니다. 역으로 보수주의자들 역시 대토지소유자나 지주와 결탁하여 자신들의 경제적 특권을 유지함과 동시에 정치권력을 획득하려 했던 수구주의자에 불과하였다. 이 점이 바로 라틴아메리카 자유주의와 보수주의의 특징이고 한계이자 비판받아야 할 부분이다.

19세기 아르헨티나의 자유주의와 보수주의의 변증법은 복잡하고 다양하며 모순덩어리이다. 이 문제의 해결은 아르헨티나를 포함한 향후 라틴아메리카의 숙제이기도 하지만 그 전개과정은 신자유주의 정책의 유효성이 한창 논의되고 있는 지금의 우리에게도 커다란 시사점으로 남는다.

참고문헌

- 이강혁(2008), 라틴아메리카 역사, 서울: 가람
- 조영실(2011), 『독립 후 아르헨티나 공화국의 수립과정 연구: 연방파와 통합파의 갈등을 중심으로』, 이베로 아메리카, Vol. 13, No. 1, 중남미지역원(부산외국어대학교), pp. 287-317
- 푸엔테스, 카를로스(1997), 라틴아메리카의 역사, 서울: 까치글방
- Alberdi Juan Bautista(1978), *Bases y Puntos de Partida para la Organización Nacional*. Vaduz, Lichtenstein: System Verlag.
- Botana, Natalio(1984), *La Tradición Republicana*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Burgin, Miron(1946), *The Economic Aspects of Argentine Federalism 1820-1852*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Bushnell, David(1983), *Reform and Reaction in the Platine Provinces 1810-1852*. Gainesville: University of Presses of Florida.
- Cortes Conde, Roberto(1974), *Hispanoamerica: La Apertura al Comercio Mundial 1850-1930*. Buenos Aires: Paidos.
- Di Tella, Guido, and Zymelman, Manuel(1967), *Las Etapas del Desarrollo Económico Argentino*. Buenos Aires: EUDEBA
- Di Tella, Torcuato(1994) *Historia Argentina-Desde los Origenes hasta 1830-*. Buenos Aires: Troquel.
- Ferns, H. S(1973), *The Argentine Republic*. Plymouth: Latimer Trend & Co.
- Ferns, H. S(1977), *Britain and Argentina in the Nineteenth Century*. New York: Arno Press.
- Ferrer, Aldo(1963), *La Economía Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fillol, Tomas Roberto(1961), *Social Factors In Economic Development: The Argentine Case*. Cambridge: Mass.: M.I.T.Press.
- Floria, Carlos Alberto(1988), *Historia Política De La Argentina Contemporánea, 1880-1983*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Gallo, Ezequiel and Cortes Conde, Roberto(1972), *La República Conservadora*. Buenos Aires: Paidos.
- Grafstein, Robert(1992), *Institutional Realism, Social And Political Constraints On Rational Actors*. New Haven: Yale University Press.
- Halperin Donghi, Tuilo(1993), "Historia Contemporánea de América Latina" (english), *The Contemporary History Of Latin America*. Durham: Duke University Press.
- Iturrieta, Anibal, and Roman, Eva(1988), *Juan Bautista Alberdi*. Madrid: Instituto de Cultura Hispanica.
- K. Lewis, Daniel(2003), *The History of Argentina*, New York: Palgrave McMillan.
- Leiva, Alberto David(1982), *Fuentes para el Estudio de la Historia Institucional Argentina*. Buenos Aires: EUDEBA.
- MacLachlam, Colin M.(2006), *Argentina*. London: Praeger.
- Olson, Mancur(1982), *The Rise and Decline of Nations*. New Haven: Yale University Press.
- Olson, Mancur(1993), "Dictatorship, Democracy, and Development", *American Political Science*

Review, Vol. 87, No. 3.

Oszlak, Oscar(1982), *La Formación Histórica del Estado Argentino*. Buenos Aires: Ed. de Belgrano.

Ramos Mejia, Francisco(1889), *El Federalismo Argentino*(Fragmentos de Historia de la Evolución Argentina), Buenos Aires: Felix Lajouane.

Rock, David(1985), *Argentina, 1516-1982*. Berkeley, University of California Press.

Scobie, James(1971), *Argentina*. New York: Oxford University Press.

Shumway, Nicolas(1991), *The Invention of Argentina*. Berkeley: University of California Press.

Shumway, Nicolas(1991), *The Invention of Argentina*. London: University of California Press.

Smith, Adam(1991), *The Wealth of Nations*. London: Everyman's Library.

Snow, Peter, and Manzetti, Luigi(1993), *Political Forces in Argentina*. Westport: Praeger.

Press. Tornquist, Ernesto & Co. Limited(Ed.)(1919), *The Economic Development Argentine Republic*. Buenos Aires.

Vazquez-Presedo, Vicente,(Ed.)(1971), *Estadísticas Históricas Argentinas, Compendio 1875-1914*. Buenos Aires: Ed Macchi.

토 론 문

조영실(중남미지역원)

<발표문: 서성철, 라틴아메리카의 자유주의 - 19세기 아르헨티나의 사례를 중심으로>

1. 논문의 방향과 의의

오늘날 아르헨티나의 아이덴티티의 뿌리를 19세기 자유주의와 보수주의의 갈등으로 거슬러 올라가 살펴보고자 하는 논문이다.

근대국가가 형성되면서 스페인의 식민지 유산을 어떻게 극복했는지, 그 과정에서 청산하지 못한 문제는 무엇인지를 역사적 맥락에 따라 고찰한다. 그리고 19세기 라틴아메리카의 자유주의, 보수주의에 관한 연구가 신자유주의적인 현재에 주는 시사점은 무엇인지 알아본다.

대상 시기는 독재자 로사스 정권기로서, 구체적으로는 단일주의자와 연방주의자의 갈등기, 그리고 1853년 헌법으로 근대국가로 형성되는 시기에 해당한다.

특히 알베르디의 연방주의와 1853 연방헌법이 아르헨티나로서는 오랜 연방주의 대 통합주의 갈등의 하나의 합의라는 점에 전적으로 동의한다.

2. 제안 & 질문

1) 제안

- 라틴아메리카의 자유주의와 보수주의 갈등에 대한 고찰 제안

발표문에서 비치고 있듯이, 멕시코와 아르헨티나의 경우를 중심으로 정리해 보는 것도 의미가 있으리라 본다. 식민시기 중심적인 부왕령이었던 두 국가는 라틴아메리카 19세기 역사의 대표사례라 할 수 있으므로 유의미하다.

- 핵심 주제의 집중성 제안

역사적 맥락을 고찰하는 논문의 특성. 자유주의와 보수주의의 갈등과 그것의 현대적 의미인지, 로사스 독재의 빛과 그림자인지 모두 다루고 있다. 범위와 챕터를 조정하면 좋을 듯하다.

2) 질문

- 용어 문제: 일반적으로 통합적 단일국가를 수립하고자 한 세력에 대해 '통합주의(Unitarios)'를 나중에는 '중앙집권주의(Centrales)'를 사용하는데, 발표자께서 '통합주의' 대신 '단일주의'라는 역어를 선택하는 이유가 있는지 묻고자 한다.

- 발표문 III의 서두 부분

“로사스에 어마어마한 ~지극히 개인적이고 중앙집권적인 것이었다고 할 수 있다.”에서 ‘중앙집권적’의 의미 오해 여지가 있음. 문맥상 ‘카우디오적인’ 또는 ‘호족주의적인’이 더 적절하지 않을까 싶다.

- “신자유주의 정책의 유효성 논의에 대한 시사점이다”에 대해
19세기 자유주의 정책의 폐단과 한계를 지적하고자 한 뜻인지, 구체적인 논점을 말씀해 주기 바란다.