이베로아메리카 제11권 2호 [2009. 12] : 129~169

탈식민성과 라틴아메리카 연구

김 은 중*
(Kim, Eun-Joong)

<Abstract>

La Decolonialidad y los Estudios Latinoamericanos

Los estudios poscoloniales, surgidos en varias universidades inglesas y norteamericanas hacia los años ochenta, intentaba re-escribir, desde una perspectiva no europea, la genealogía de los saberes humanísticos de la modernidad. A pesar del intento por mostrar la vinculación entre los valores culturales occidentales y el proyecto de expansión global del capital, la crítica poscolonial renuncia a teorizar el capitalismo como sistema-mundo universal. De esto resulta la pérdiad grave del espacio político en las actuales condiciones de globaización.

En un cruce de caminos donde hoy se encuentran los estudios poscoloniales los teóricos latinoamericanos enfatizan el hecho de que el colonialismo no es un fenómeno aditivo sino constitutivo de la modernidad. Tomando en cuenta el modo en que el capital mismo determina la producción de conocimientos en el sistema-mundo, ellos buscan la perspectiva de reinventar el espacio político.

A partir de la conversación entre los estudios poscoloniales y los latinoamericanos, es decir el diálogo sur-sur, la crítica decolonial

* 서울대학교 라틴아메리카연구소 HK연구교수
E-mail: ocpaz@snu.ac.kr

puede ser nueva teoría crítica de la sociedad globalizada.

[Key Words: Decolonialidad/ Crítica Poscolonial/ Estudios Latinoamericanos/ Sistema-Mundo Moderno/ Colonial/ Transmodernidad]
[주제어: 탈식민성/ 포스트식민 비판/ 라틴아메리카 연구/ 근대/식민세계체제/ 트랜스모더니티]

Ⅰ. 들어가는 글

1980년대 들어와 영국과 미국 대학의 어문학과를 중심으로 기존의 사회 분석 이론에 도전하는 새로운 연구 영역이 문화 연구, 페미니즘, 포스트식민주의[1], 인종주의 비판 등의 이름으로 등장했다. 알튀세르 마르크스주의, 푸코의 계보학, 데리다의 해체론은 이 새로운 연구 영역이 지향하는 비판전략의 토대가 되었다. 인문학과 사회과학 사이의 감춰진 연결 고리를 드러냄으로써 다양한 사회적 주체들—여성, 동성애자, 이주민, 흑인, 노동자 계급의 구성원들 등—이 정신적·육체적 훈육을 통해 사회에 점점 더 긴밀하게 통합되는 과정을 밝혀내는 성과를 거둠으로써 후기구조주의는 분과학문의 경계를 허물고 인문학과 사회과학의 영역으로

1) 포스트콜로니얼리즘(postcolonialism)의 명칭은 아직 논란거리이며 포스트식민주의, 탈식민주의, 후기식민주의 등으로 사용된다. 여기서는 포스트식민주의를 사용하며 이는 라틴아메리카 연구자들이 사용하는 탈식민주의(decolonialism)라는 명칭과 구별하기 위한 것이다. 접두사 de-는 접두사 post-보다 '탈피'의 의미를 강조하기 위한 것이기도 하지만, 그것보다는 식민주의/탈식민주의와 관계된 라틴아메리카의 역사적 맥락을 부각시키기 위한 것이다. 식민성을 극복하기 위한 남-남 대화를 통해 이러한 차이는 점차 해소될 것이다.

빠르게 확산되었다.

새롭게 등장한 연구 영역 중에서 포스트식민 연구는 제2차 세계대전 이후 아시아와 아프리카의 많은 나라들이 독립하게 된 것을 계기로 식민주의의 탈피와 극복을 목적으로 시작되었다는 차이점을 갖는다. 다시 말해, 포스트모더니즘으로 통칭되는 문화 연구나 페미니즘 등이 서구 근대성에 대한 근대성 내부의 비판이라면, 포스트식민주의는 그러한 작업의 배경을 서구 '바깥'으로 확장한 것이다. 포스트식민 연구는 인문학과 사회과학이 유럽의 식민주의 이데올로기 정당화 프로젝트에 어떻게 공모했는지에 대해 비판의 초점을 맞췄다. 사이드(Said), 바바(Bhabha), 구하(Guha), 애쉬크로프트(Ashcroft), 영(Young), 차크라바르티(Chakrabarty), 프라카쉬(Prakash) 같은 포스트식민 연구자들은 세계를 문명과 야만, 진보와 정체, 중심과 주변 등의 이항 대립적 개념으로 배치하는 식민주의 담론을 통해 구성되는 주체와 이러한 담론 조작에 저항하는 주체 쌍방을 분석하는 데 전략적 역점을 두었다. 이러한 전략의 목표는 크게 두 가지로 대별된다. 첫째, 문명과 야만, 선진과 후진 등의 현실적 이항 대립을 선과 악, 참과 거짓 등의 초월적 이항 대립으로 위계화하려는 유럽 문화를 국지화(localize)하는 작업이다. 둘째, 인문학의 정치적 중립성을 비판하고 비유럽적 관점에서 근대성의 인문주의적 지식의 계보학을 재배치하는 작업이다. 이것은 알튀세르, 푸코, 데리다의 비판이 여전히 유럽중심주의에 머물러 있는 한계를 극복하기 위한 것이다. 이러한 전략적 목표를 수행하기 위한 구체적 전술은 권위를 갖는 정전화된(canonized) 텍스트를 포스트식민 정치 상황의 맥락에서 '다시 읽음'으로써 식민 지배와 그 후의 역사적·정치적·사회적·경제적·문화적 컨텍스트와의 관련성을 밝히는 것이며, 동시에 이러한 작업을 어느 한 지역의 특수성으로 환원하지 않고 전지구적인 포스트식민 상황 전체로 열어가는 것이다.

따라서 포스트식민주의 연구의 정치적 관심은 서구의 문화적 가치와 자본의 전지구적 확장이 불가분의 관계를 맺고 있음을 보여주는 것이다. 즉 포스트식민주의 연구는 경제적 하부구조와 정치적·문화적 상부구조를 극단적으로 분리시켰던 전통적 마르크스주의에 대해 비판적 입장을 취하며, 이를 통해 두 영역 사이의 변증법적 관계를 회복하려는 것이다. 그러나 마르크스주의 사회이론에 내포된 목적론적 역사관이 신식민주의(neocolonialism)현상을 제대로 포착하지 못한다는 회의론이 대두되면서 이러한 시도는 벽에 부딪혔다. 구하와 차크라바르티는 마르크스주의 역시 유럽의 역사가 지구상의 모든 사회에 적용되는 유용한 규범이라고 주장하는 제국주의적 거대서사에 불과하다고 비판했다. 마르크스주의에 대한 회의론은 총체성에 대한 비판적 지평의 상실을 초래했고, 포스트식민주의 연구가 포스트모더니즘의 지류인 문화연구로 흘러들어가는 결과를 가져왔다. 포스트모더니즘류의 비판이 거대서사에 알레르기 증상을 보이면서 미시정치에 몰두하고 있는 사이에, 보편적 세계체제로서의 자본주의는 현란한 변신을 통해 세계를 전지구적 식민성의 상황으로 몰고 가고 있다. 80년대 이후 포스트식민주의 연구가 중요한 성과를 거두었음에도 불구하고 여전히 논란의 대상이 되고 있는 것은 이 때문이다.

이 글에서는 포스트식민주의 연구에서 누락되어 있었던 라틴아메리카에서 1990년대 중반 이후 활성화되고 있는 탈식민성(de-coloniality) 연구를 통해 포스트식민주의 연구와 라틴아메리카 연구가 갈라지는 지점을 살펴보고, 이를 통해 탈식민적 비판이론의 새로운 지평을 모색해보려고 한다.

Ⅱ. 포스트식민주의 연구와 라틴아메리카 연구

포스트식민 연구를 둘러싼 복잡한 논쟁은 접두사 'post-'를 해석하는 데 있어서 인식론적 의미와 시기적 의미가 뒤섞여 있기 때문이다(이경원 2003, 27). 즉 개념틀로서의 'post-(going beyond)'와 시대 구분으로서의 'post-(coming after)'가 복합되어 있어서 접두사 'post-'가 지닌 양가성을 분리하기가 어렵다. 탈식민이라는 개념은 식민주의가 종식된 이후의 시기를 가리키는 것이지만 식민지 상태로부터의 독립이 가져온 제3세계의 정치적·경제적 변화가 식민주의의 유산을 극복했음을 의미하는 것이 아니라 오히려 신식민주의 혹은 제국주의 상황의 지속을 의미하기 때문이다.

1. 포스트식민은 언제인가?

포스트식민주의 논쟁에서 가장 먼저 부각된 것은 포스트식민주의의 '시작'과 관련된 것이다. '시작'에 관해 대부분의 포스트식민 연구가 보여주는 공통점은 식민주의가 초역사적인 것으로서 인간의 역사에서 이제까지 기도된 모든 영토의 침략을 포괄한다는 점을 인정하면서도 역사적 시기를 지나치게 확대하는 것을 주저하는 부분이다(피터 차일즈·패트릭 윌리암스 2004, 28; Ahmad 1995, 9; 이경원 2003, 36-7; 영 2008, 373-7). 포스트식민 연구에서 라틴아메리카가 제외된 것도 라틴아메리카 역시 식민지를 경험한 제3세계에 속함에도 불구하고 식민지에서 벗어나 정치적 독립을 이룬 시기가 19세기 전반이기 때문이다.

포스트식민주의의 인플레를 우려하는 태도는 포스트식민주의의 디플레이션을 유발하는 태도와 동전의 양면을 이룬다. 대부분의 연구자들이 포스트식민주의의 뿌리를 그들이 "묵시록의 네 마리 말"이라고 불렀던

푸코, 데리다, 그람시, 구하에게 둔다(Mallon 1994; Rodirguez 2001). 구하를 제외한 세 사람은 유럽의 철학자들이고 특히 데리다와 푸코는 포스트구조주의와 해체론의 정전(正典)을 이룬다. 앞에서 인용한 차일즈와 윌리암스의 『탈식민주의 이론』은 물론이고 포스트식민주의 연구서 중에서 가장 정교한 이론적 분석으로 평가되는 로버트 영(Robert Young)의 『백색신화: 서양이론과 유럽중심주의 비판』에서도 포스트식민주의 이론의 삼총사로 불리는 사이드, 바바, 스피박이 유럽의 포스트모더니즘 이론을 얼마나 적절하게 전유하고 있는가에 초점을 맞추고 있다. 영은 포스트모더니즘이 유럽을 유럽 '바깥'에 배치함으로써 유럽중심적 근대성에 대한 비판을 제공하는 것이라면, 포스트구조주의는 유럽중심적 근대성에 내재된 타자성과 이중성을 사용해 유럽중심적 근대성의 해체를 시도한다고 평가한다. 포스트모더니즘이 세간의 평가와는 달리 "단지 후기자본주의의 새로운 단계의 문화적 효과를 나타내는 것이 아니라 대문자 역사와 문화로서의 유럽역사와 문화의 상실, 즉 세계의 중심이라는 확고한 위치의 상실"에 대한 자의식이기 때문에 포스트모더니즘은 포스트구조주의와 포스트식민주의를 아우르는 상위 개념이고, 포스트식민주의는 포스트구조주의의 이론적 실험장이 되는 셈이다(2008, 109-110).

따라서 포스트모더니즘과 포스트식민주의의 절속된(articulated) 관계는 포스트모더니즘의 평가에 따라 긍정에서 부정으로 바뀔 수 있다. 『제국은 되받아 쓴다The Empire Writes Back』의 저자 중 한 명인 헬렌 티핀(Helen Tiffin)은 "포스트모더니즘은 '주변부'라고 간주하는 지역을 향한 유럽의 수출품"(피터 차일즈 · 패트릭 윌리암스 2004, 406 재인용)이라고 썼다. 그나마 티핀은 포스트식민주의와 포스트모더니즘의 친연관계를 인정하면서도 포스트식민주의를 포스트모더니즘으로부터 차별화하려는 의도를 갖고 있었다. 그러나 인도 출신의 마르크스주의자 아마드(Aijaz

Ahmad)나 터키 태생으로 미국에서 중국 근대사를 공부한 딜릭(Arif Dirlik)은 '포스트식민주의 구하기'를 단념하고 포스트모더니즘과 포스트식민주의가 보여주는 역사성의 빈곤을 한꺼번에 비판했다. 역사성의 빈곤이란 탈식민화 이후에도 지속되고 있는 신식민주의와 밀접한 관련이 있다.

> 포스트식민 담론에서 역사가 갖는 의의는, 역사 연구 자체의 근대적 기원, 그리고 '역사'(History)가 스스로에게 하나의 규율을 외투처럼 덮어씌우는 상황과 연관된다. 왜냐하면 유럽적인 사유에서 역사의 출현이란 근대 식민주의의 발흥과 동일한 시공간을 가지고 있기 때문이다. 근대 식민주의는 비유럽 세계의 폭력적인 합병과 급진적인 타자화를 통해서 종속민들을 통제하기 위한 탁월한—유일하게 탁월한 것은 아니라고 해도—도구를 발견했다(Ashfrcroft · Griffiths · Tiffin 1995, 355: 피터 차일즈 · 패트릭 윌리암스 2004, 32에서 재인용)

아마드와 딜릭은 포스트식민주의 연구의 효시로 인정받는 『오리엔탈리즘』에서 사이드가 유럽 우파의 담론뿐만 아니라 유럽 내부 좌파의 담론까지도 비판했지만 신식민적 헤게모니와 불균등한 권력 관계를 효과적으로 재생산하는 전지구적 자본주의 체제를 인식하지 못하고 있다고 비판한다.[2] 그들에 따르면, 제임슨(F. Jameson)의 지적처럼 포스트모더니

---

2) 이에 대해서는 마르크스주의 지리학자인 데이비드 하비의 흥미로운 비유를 들어볼 필요가 있다. 그는 68혁명의 시기에서 냉전 이데올로기가 붕괴된 1990년대 중반까지 한 세대가 만든 차이를 프랑스를 배경으로 한 두 편의 영화를 통해 비유적으로 설명한다. 한 편은 마티유 카쇼비츠 감독의 ≪증오≫(1995)이고 다른 한 편은 장 뤽 고다르의 고전영화인 ≪내가 그녀에 관해 아는 한두 가지≫(1966)이다. 영화 제목이 시사하듯이 전위적 좌파 감독인 장 뤽 고다르는 프랑스의 마오주의(Maoism)와 알튀세주의의 문제의식을 접합하는 방식으로 포스트모더니즘에로의 시대적 이행을 미학적으로 표현했다. 그러나 한 세대가 지난 뒤 고다르 영화에서 의문표로 제시되었던 미래의 도시는 카쇼비츠 작품에서 실업, 차별, 절망, 소외가 뒤섞인 증

즘은 후기자본주의의 문화적 논리에 불과하며 (신)식민주의에 대한 비판이 담론의 차원에서만 시도되는 문화주의로 경도되었다는 혐의를 벗어나기 힘들고, 그 결과 자본주의적 관계가 빚어내는 불평등, 착취, 억압에 알리바이를 제공하는 역할에 머물러 있다는 질책을 면하기 어렵다. 즉 근대성을 비판하는 포스트모더니즘을 수용한 포스트식민주의 이론들이 근대성의 이데올로기에서 벗어나지 못했다는 것이다. 왜냐하면 이성의 역할을 비판하면서 자본주의로부터 관심의 초점을 바꿈으로써 자본주의의 핵심 문제를 숨기는 결과가 되었기 때문이다. 스피박이 "우리는 포스트식민적인 신식민화된 세계에 살고 있다"(Spivak 1990, 166: 차일즈・윌리암스 2004, 29에서 재인용)고 말한 것은 이러한 비판을 염두에 둔 것이다. 같은 맥락에서 호미 바바는 문화적 혼종성(cultural hybridity)의 개념을 사용해 '문화의 위치'를 '~사이에 있음'(in-betweenness)으로 설정함으로써 특정 문화의 일방적 지배를 부정한다. 포스트모더니즘을 둘러싼 다양한 논란에도 불구하고, 포스트모더니즘의 문화 논리의 결실인 다문화주의가 등장한 것은 근대성의 거대서사를 비판하는 포스트모더니즘의 논리가 일정 부분 설득력을 갖는 것은 부인할 수 없는 사실이다. 그러나 그 시기가 전지구적 차원에서 서로 뒤얽힌 네 가지 과정—명백한 한계를 드러낸 제3세계 국가발전 프로젝트, 현실사회주의의 몰락, 대처리즘과 레이거노믹스로 상징되는 정치적 보수주의의 득세, 신자유주의 세계화의 확산—이 형성되는 교차점이었음을 염두에 둘 필요가 있다. 요컨

오로 드러난다. 영화는 억압과 분노가 도처에 존재하는 상황에서 젊은이들에게 지적이고 심미적인 방어 기제는 존재하지 않음을 적나라하게 보여준다. ≪증오≫는 10년 뒤인 2005년 7월 프랑스에서 발생했던 무슬림 빈민가 청년들의 폭동을 예시했다. 하비가 비평하듯이 "고다르는 어떤 종류의 마르크스주의/마오주의적 미래에 대한 신념을 유지하면서 특정 역사적 시점에서 교조적 마르크스주의의 사슬로부터 그 자신을 자유롭게 하려고 투쟁했다면, ≪증오≫는 이의 어떤 변형이 분명 적절해야만 하는 시간과 장소에서 이러한 정치의 부재를 기록하고 있다"(2001, 32).

대, “대안은 없다”(TINA)는 신자유주의 세계화의 신탁(神託)이 유포되기 시작한 것이다.

2. 서구 문명과 근대/식민세계체제

포스트식민주의를 포스트모더니즘의 하위에 두든지 포스트모더니즘과 동등한 위치에 두든지 간에, 양 진영의 목표는 근대성에 대한 비판이며, 이를 통해 근대성이 당면한 위기를 넘어서는 것이다. 그러나 근대성에 대한 탈근대적 비판은 중요하고 필요하지만 충분하지 않다. 탈근대적 비판은 근대성에 대한 유럽중심적 비판에 머물러 있기 때문이다. 포스트식민주의 연구는 크게 두 가지 문제의식을 제기했다. 하나는, 역사 전체를 식민주의로 환원시킬 수는 없을지라도 식민주의가 근대세계 형성에 있어서 기본적 과정이었음을 드러낸 것이다. 다른 하나는, 역사를 바라보는 특권적인 인식론적 관점으로서의 근대성과 유럽중심적 지식에 대해 도전한 것이다. 그렇다면 서구 ‘바깥’에 설정된 위치에서 서구 근대성을 비판하는 포스트식민주의가 ‘반근대적인 근대적’(antimodern modern) 비판에 머무는 한계를 보이는 것은 무슨 이유 때문인가?[3]

무엇보다도 서구 문명이라는 개념에는 근대성과 근대세계체제가 중층적이고 복합적으로 뒤섞여 있음에도 이를 명확히 구분해서 사용하지 않

3) 포스트식민주의 연구에서 중요한 주제는 하위주체연구(Subaltern Studies)이다. 남아시아 하위주체연구가 역사학자들이 주도했다면 라틴아메리카 하위주체연구는 문학비평가들을 중심으로 이루어졌다. 이는 1970년대 이후 마르크스주의 좌파 학자들이 처한 상황과 밀접한 관계가 있다(Dussel 2008, 344). 1992년에 결성된 라틴아메리카 하위주체연구에는 역사학자 한 사람과 두 사람의 인류학자가 참여했지만 인류학자들은 얼마 지나지 않아 연구 집단과 결별했다. 플로렌시아 마욘이 지적하듯이 라틴아메리카 하위주체연구 창립선언문에는 역사적 사료에 근거한 연구가 누락되어 있다(1994). 포스트식민연구와 (라틴아메리카 연구의) 탈식민주의의 공통점이 역사 연구라면 차이점은 탈식민주의 역사 연구의 시점이 아메리카가 발견된 15세기 말까지 거슬러 올라간다는 점이다.

기 때문이다. 탈근대적 비판의 대상이 되는 근대성(modernity) 개념은 몇 가지 점에서 월러스틴의 세계체제이론(world-system theory)에 토대를 둔 근대세계체제(modern world-system) 개념과는 다르다. 첫째, 근대성이 문학, 철학, 사상사와 관련이 있다면 근대세계체제는 사회과학의 영역에 속한다. 둘째, 첫 번째의 구분과 관계된 것으로, 사회과학이 냉전 시기에 미국의 지역학을 중심으로 발전했다면, 같은 시기에 등장한 탈근대성은 근대성의 한계를 통해 드러나는 역사적 과정에 대한 지칭이며 동시에 인문학을 중심으로 전개된 비판적 담론을 가리킨다. 셋째, 근대성과 탈근대성이 독일 낭만주의자들의 작업을 계승해 서구 문명의 기원을 그리스에 두는 반면에, 근대세계체제의 시작은 그리스가 아니라 아메리카가 발견/정복된 15세기 말이며 근대적 자본주의 탄생과 직접적으로 연관된다(페르낭 브로델 1997; 월러스틴 1999a; 아리기 2008).

국지적-국가적-초국가적 관계에서 헤게모니를 위한 투쟁은 두 개의 대립적 원리인 재분배의 원리(equity)와 인정의 원리(difference) 사이의 갈등이다. 재분배의 정치학은 인정의 정치학을 고려하지 않고 성공할 수 없으며, 그 반대도 마찬가지이다. 근대성에 대한 탈근대적 비판이 인정의 원리를 중심으로 이루어졌다면 근대세계체제의 토대는 자본주의를 중심으로 한 재분배의 원리이다. 자본주의적 근대세계체제의 헤게모니를 장악한 유럽에서 1970년대 이후 새로운 권리에 대한 "인정투쟁"이 벌어진 것은 재분배의 정치학이 어느 정도 합의에 도달했기 때문이다. 그러나 이러한 상황이 주변부에 그대로 적용될 수 없음을 비판한 것이 라틴아메리카 종속이론이다. 포스트식민주의가 포스트구조주의를 전유하면서 누락한 것이 바로 이것이다.

월러스틴은 『역사적 자본주의/자본주의 문명』에서 인종차별주의는 문화적인 차원에서 역사적 자본주의의 대들보이며, 보편주의에 대한 신념

은 이데올로기적 차원에서 주춧돌의 역할을 해왔다고 말했다(1993, 84-5). 월러스틴에 따르면, 인종차별주의라는 대들보와 보편주의라는 주춧돌을 연결시켜 근대적 건축물로 만든 원리가 '인종의 집단화'(ethnicization)이다. 즉 인종차별주의가 노동력의 계서화(階序化)와 지극히 불평등한 임금의 분배를 위한 문화적 정당화였다면, 보편주의는 노동력을 관리하는 중간간부들(cadres)을 길들이고 재생산하는 이데올로기 구실을 수행했다는 것이다. 그에 따르면, 인종집단화는 세계경제에 중요한 영향을 끼친 세 가지 결과를 가져왔다. 첫째, 인종집단별로 노동력의 조직과 재생산이 수월해졌고, 둘째 인종집단 자체 내에 노동력 훈련 기제가 마련되어 임금노동 고용자나 국가의 부담을 덜어주었으며, 셋째 직업적·경제적 역할의 서열을 고정화했고, 이것은 전통의 정당화라는 허울 아래 전반적인 소득분배를 위한 규칙체계를 마련해주었다(1993, 80-1). 요약하자면, 인종차별주의가 근대세계체제 내에서 노동자에 대한 전지구적 통제기구 역할을 해왔다면, 인식론이면서 동시에 신앙인 보편주의는 전 세계의 부르주아와 중간간부층을 길들여 전세계적인 부르주아 문화의 전도사로 만들어왔다.

> 우리의 집단적 교육은 진리추구를 공평무사한 미덕이라고 가르쳐왔지만, 사실상 그것은 이기적인 합리화에 지나지 않는다. 진보의 초석이며 따라서 복지의 초석이라고 선언되어온 진리추구가 계서제적인 불평등한 사회구조와 여러 가지 면에서 보조를 같이해왔다는 점은 최소한 인정할 수밖에 없다. 경제구조의 주변화, 국가간 체계에 참여하고 그 제약을 받는 약한 국가구조의 창출 등 자본주의 세계경제의 팽창에 수반된 여러 과정들은 기독교의 전도, 유럽어의 강요, 특정 기술과 관행의 주입, 법률체계의 변화 등 문화적 측면의 여러 가지 압력과 관련되어 있었다. 이런 변화들은 군사적 수단에 의해서 이루어진 경우가 많았다. '교육자들'의 설득에 의해서 이루어진 경우도 있었는데, 이들의 권위도 궁극적으로는 군사

> 력의 뒷받침을 받았다. 이것이 때론 '서구화'라고도 하고 더욱 오만하게는 '근대화'라고도 하는 그런 복합적인 과정인데, 이러한 과정은 보편주의 이데올로기의 성과와 그 이데올로기에 대한 믿음을 모두 공유하는 것이 바람직하다는 이유로 정당화되었다(월러스틴 1993, 86-7).

역사적 자본주의의 이행과정에 인종차별주의와 보편주의가 통합되어 있다는 월러스틴의 지적은 다분히 급진적이다. 적어도 그는 그리스-로마-근대로 이어지는 서구 문명의 적통성을 주장하는 유럽중심적 보편주의에 갇혀 있지는 않으며, 16세기부터 시작된 자본주의-식민주의-근대성을 떠받치는 보편주의가 자유롭게 떠도는 이데올로기로서 발전해온 것이 아니라 역사적 자본주의라는 세계체제 안에서 정치적·경제적 권력을 장악한 사람들이 퍼뜨린 이데올로기로서 발전해 온 것임을 밝히고 있다(1993, 90). 또한 월러스틴이 자본주의를 역사적 체제로서 기술하는 것은 모든 역사적 체제가 역사 속에서 탄생했다가 사라지는 것처럼 자본주의 역시 내적 모순이 격화되면 사라지는 체제로 보기 때문이다. 그리고 지금까지 역사적 자본주의의 내적 모순이 억제되어온 이유는 보편주의와 인종차별주의라는 서로 대립적이면서도 상호보완적인 교의가 기묘하면서도 불안정한 결합 속에서 균형을 이루어온 덕분이라고 말한다(1993, 163). 계몽과 진보를 앞세운 보편주의가 개인의 자유를 우군으로 삼아 역사적 자본주의의 내적 부패를 늦추는 방부제 역할을 해왔고 약자는 강자가 준 보편주의라는 선물 앞에 자발적 오리엔탈리즘 혹은 옥시덴탈리즘에 빠졌다는 것이다.

> (보편주의라는) 선물 자체에 인종차별주의가 담겨 있었는데, 그것은 그 선물을 받는 사람이 선택할 수 있는 길이라곤 두 가지밖에 없었기 때문이다. 즉 그 선물을 받음으로써 지적 성취의 계서

> 제 안에서 스스로 낮은 지위에 있음을 인정하든지, 그 선물을 거절함으로써 불평등한 실제의 권력관계를 뒤엎을 수 있는 무기를 스스로 포기하든지 택일해야만 했던 것이다...반체제운동은 계몽사상이라는 이데올로기의 외피를 걸치고 있었는데, 계몽사상 자체가 바로 보편주의 이데올로기의 으뜸가는 산물이었다. 그럼으로써 반체제운동은 자기 자신들이 걸려들어 영영 빠져나올 수 없는 그런 문화적 덫에 자기들의 발을 묶어놓았다. 다시 말해서, 그들은 역사적 자본주의를 무너뜨리고자 노력하면서도 그들이 타도대상으로 삼고 있었던 바로 그 '지배계급들의 사상'에서 끌어낸 전략을 이용하고 역시 거기에서 도출된 중기적 목표들을 설정해왔던 것이다 (월러스틴 1993, 90-1).

역사적 자본주의에 대한 월러스틴의 언급은 앞에서 언급한 포스트식민주의의 한계에 대한 적절한 답변일 뿐만 아니라 자본주의에 대한 환원주의적인 정치경제적 접근방식에 대한 비판이다. 포스트식민주의가 자본주의적 세계체제를 문화에 의해 우선적으로 구성되는 것으로 개념화했다면, 정치경제학은 경제적 관계를 가장 우선적인 결정요인으로 이해하기 때문이다. 결국, 포스트식민주의와 정치경제학은 재분배의 원리와 인정의 원리를 다른 차원으로 구분하여, 포스트식민주의는 인정의 원리를 비판의 대상으로 삼았고, 정치경제학은 재분배의 원리를 분석의 대상으로 삼는 환원주의의 오류에 빠진 것이다.

월러스틴은 세계체제분석을 통해 근대성과 근대세계체제를 총체적인 관점에서 파악하고, 유럽이 인종주의와 보편주의 이데올로기를 통해 재분배의 원리와 인정의 원리의 헤게모니를 장악해왔음을 밝혔다. 그러나 월러스틴은 역사적 자본주의의 헤게모니 위기를 언급하면서도 서구 문명의 틀 안에서 역사적 자본주의의 대차대조표—과오, 한계, 부정적 결과 등—를 분석한다. 따라서 공산주의는 유토피아일 뿐이고 전지구적으로 확산되는 반체제운동은 역사적 자본주의의 위기가 가까워졌다는 신

호일 뿐 대안이 되지는 못하는 셈이다. 왜냐하면 월러스틴은 근대세계체제의 성립을 장기 16세기로 인정하면서도[4] 근대성과 근대세계체제가 겹쳐지는 18세기(더 정확하게는 프랑스혁명)를 지구문화가 성립되는 시기로 보기 때문이다.[5] 즉 16세기에 성립된 자본주의 세계경제가 수동적이었으며 대다수의 일반 사람들이 받아들일 수 있는 내부적 가치와 기본적 규범으로서의 지구문화(geoculture)[6]로 성립되지 않았다는 것이다.

> 그렇다면 프랑스 혁명은 무엇인가?...프랑스 혁명은 서로 매우 다르지만 모두가 깊게 맞물려 있는 세 개의 것이었다. 첫째로, 그것은 다양한 자본주의적 지배계층 그룹이 영국이 세계경제에서 헤

4) "근대세계체제는 장기 16세기에 탄생했다. 지리사회적 구성물인 아메리카도 장기 16세기에 탄생했다. 지리사회적 실체인 아메리카의 창조는 근대세계체제의 구성적 행위였다. 즉 아메리카는 이미 존재하고 있던 자본주의 세계경제에 편입된 것이 아니었다. 아메리카가 없었다면 자본주의 세계경제도 존재할 수 없었다"(Quijano · Wallerstein 1992, 549: Mignolo 2000, 53에서 재인용).

5) 18세기 (더 정확하게는 1760~1800년 사이의 기간)에 유럽에서는 두 가지 중요한 변화가 발생했다. 첫째, 대서양 상권의 주도권이 유럽의 남쪽에서 북쪽으로 이동했다. 둘째, 베스트팔렌 평화조약(1648년)으로부터 18세기말까지 유럽의 주된 관심사는 식민주의보다는 국민국가의 건설이었다. 16세기에 식민 권력의 주도적 위치에 있지 못했던 영국, 프랑스, 독일이 국민국가 건설과 식민지 확장을 동시에 강화한 것은 19세기였고 그 전까지 식민주의는 뒷전에 밀려 있었다. 영국과 프랑스에게 식민주의는 두 번째 관심사였고 아메리카에 개입한 것도 스페인과 포르투갈이 중요하게 생각했던 복음 전파보다 상업적인 이유 때문이었다. 나폴레옹 시대 이후에 아시아와 아프리카에 강요했던 문명 전파의 사명감도 아메리카에서는 강하지 않았다. 따라서 근대성과 탈근대성의 개념의 뿌리는 독일 낭만주의자들이 그리스 문명의 유산을 서구 문명의 토대로 대체했던 두 번째 근대성 시기이다.

6) 월러스틴에 따르면, 세계체제의 첫 3세기 동안, 즉 프랑스혁명 이전까지 지구문화가 존재하지 않았으며, 프랑스혁명 이후 형성된 지구문화는 보수주의(우파), 자유주의(중도), 사회주의(좌파) 간의 긴장 관계를 유지했다. 자유주의는 2세기(1789-1989) 동안 이데올로기로 작용했고 콘트라티에프B 국면이었던 68혁명을 거쳐 현실사회주의가 해체와 동시에 붕괴했다. 그 결과 500년 전에 시작된 근대와 더불어 미국의 헤게모니도 종말에 가까워졌고 새로운 암흑시대(New Chaos Age)로 들어섰으며 새로운 문명체제가 들어서기 전(2025-50)까지 지속될 것이라고 언급했다(월러스틴 2005).

> 게모니적 지위로 올라설지도 모른다고 생각할 때 절실하게 요구되는 프랑스 국가의 개혁을 강행하려는 비교적 의식적인 노력이었다...둘째로, 프랑스 혁명은 근대세계체제의 역사에서 최초로 의미 있는 반체제 (즉 반자본주의적) 운동, 즉 프랑스 "민중"의 운동을 일으키기에 충분할 정도로 공공질서가 붕괴되는 상황을 창출했다. 반체제 운동으로서 프랑스 혁명은 물론 실패했지만, 그 자체는 그 이후의 모든 반체제 운동의 정신적 기반이 되었다. 이것은 프랑스 혁명이 부르주아 혁명이기 때문이 아니라 정확히 부르주아 혁명이 아니기 때문이다. 셋째로, 프랑스 혁명은 근대세계체제 전반에 걸쳐 문화적·이데올로기적 영역이 마침내 경제적·정치적 현실과 합치되게끔 하는 데에 필요한 충격을 가져다주었다. 자본주의 세계경제의 첫 세기들은 주로 "봉건적" 이데올로기의 의상을 걸치고 살았다. 이러한 종류의 지체는 정상적인 것이고 진정 구조적으로 필요한 것이다. 그러나 그것은 영원히 지속될 수는 없었고, 그래서 프랑스 혁명—이런 의미에서 프랑스 혁명은 "서양 세계혁명"의 일부(그러나 핵심 부분)일 뿐이다—은 봉건적 이데올로기가 마침내 무너지는 순간을 보여주는 것이었다...프랑스 혁명은 흥미진진한 변화였고, 지금도 많은 사람들을 흥분시킨다. 그러나 그것은 부르주아 자본주의 시대의 시작을 가리키는 것이 아니라 그것의 완전한 성숙의 순간을 가리킨다(월러스틴 1999b, 170-1).

월러스틴이 프랑스 혁명을 지구문화의 출발로 보는 것은 프랑스 혁명이 부르주아/자유주의적 혁명이었다고 생각하기 때문이 아니다. 그에 따르면, 이데올로기로서의 자유주의는 17~18세기에는 사실상 존재하지도 않았고, 자유주의가 세계체제의 중심부에서 완전히 우위를 차지하게 된 시기는 1848~1917년이고 그것의 클라이맥스는 1917~1968년이다. 월러스틴은 세계체제의 관점에서 역사적 자본주의를 자본주의 헤게모니 이행과정으로 보는 대신에 헤게모니와 대항헤게모니의 시각에서 바라봄으로써 프랑스 혁명의 또 다른 본질, 즉 세계경제에서 이득을 보는 계층과 그렇지 못한 계층 간의 투쟁으로 해석한다. 요컨대 "영국과 프랑스 간의

헤게모니 쟁탈전이 프랑스 혁명의 큰 테두리였다면, 이 혁명의 핵심적인 내용은 세계체제에서 득을 보는 특권층과 비특권층 사이의 계급투쟁"이었으며, "바로 이런 점에서 프랑스 혁명은 최초의 의미 있는 반체제 운동이었으며, 자유·평등·우애라는 프랑스 혁명의 구호도 봉건제와 봉건귀족을 겨냥한 부르주아지의 구호가 아니라 자본주의를 겨냥한 민중의 구호였다"고 해석한다(김인중 1996, 203).

그러나 이러한 월러스틴의 분석은 어디까지나 핵심부에 대한 분석에 적용되는 한계를 보인다. 그에 따르면, 특권층과 비특권층의 계급투쟁의 가능성이 자본주의 세계경제가 성립된 장기 16세기까지 거슬러 올라감에 불구하고 세계경제의 성립과 동시에 주변부로 전락한 아메리카는 논외가 된다. 또한 국가간 체제의 외형을 크게 바꿔놓은 아메리카의 독립, 즉 아메리카 대륙의 탈식민화는 아메리카 원주민이나 끌려온 흑인들은 모두 배제된 채 유럽계 이주민들의 주도하에 일어났다는 점에서 또 다시 논외의 대상이 된다(월러스틴 1999b, 291). 위의 인용문에서 언급한 것처럼 프랑스 혁명을 통해 문화적·이데올로기적 영역이 정치적·경제적 현실과 합치되는 지점을 포착했음에도 서구 문명의 외부성으로까지 나아가지 못한다는 점에서 월러스틴도 목적론적·유럽중심적 역사관에서 벗어나지 못한다.

> 월러스틴에게 자유주의 지구문화가 헤게모니를 장악한 2세기(1789-1989)는 틀림없이 근대세계체제의 '중심부'에서 일어났다. 여기서 그 기간 동안에 세계체제의 '주변부'에서 무슨 일이 일어났는지 물어야 한다. 라틴아메리카, 아시아, 아프리카에서 근대성이 어떻게 진행되었고, 유럽 근대성 자체 내에서는 무슨 일이 일어났으며, 유럽의 전근대(premodern) 문화와의 관계는 어떻게 설정해야 하는가? (Dussel 2002, 241)

두셀의 질문에 대한 대답을 아리기의 세계체제분석에서도 찾아볼 수 없다. 아리기는 브로델의 삼층 도식을 따르지만 최상층의 체계적 축적 순환에 초점을 맞추고 중간층인 시장경제와 물질생활을 다루는 하위층에 대해서는 "불투명한 영역"이라는 이유로 한정된 견해만을 제공하기 때문이다. "체계적 축적 순환은 그것 없이는 자본주의를 생각할 수 없는 이 불투명한 영역에 다소 빛을 던져 주려는 것이다. 체계적 축적 순환은 그 자체의 동학에 직접적으로 적실성 있는 경우를 빼고는 아래층들에서 어떤 일이 벌어지고 있는지 우리에게 알려주려고 하지 않는다. 물론 이는 세계체제 연구의 특권적 영역인 중심-주변과 노동-자본 관계를 포함해 많은 것을 관심 밖에 두거나 어둠 속에 남겨 둔다. 그러나 우리가 모든 일을 한꺼번에 할 수는 없다."(아리기 2008, 66-7) 따라서 아리기의 세계체제분석에서는 세계경제에 대한 중심-주변 분할이라는 해석틀이 보이지 않고 계급 분석도 누락되어 있다. 더 나아가 월러스틴에게서 뚜렷하게 인식되는 인종주의와 성차별주의도 문제의 핵심에서 빠져 있다.

이런 전제하에 아리기는『장기 20세기: 화폐, 권력, 그리고 우리 시대의 기원』에서 역사적 자본주의를 세 번의 세계헤게모니 이동 과정에 따라 서술하며, 세계헤게모니 이동에서 핵심적인 대립적 통치양식 또는 대립적 권력논리로서 자본주의와 영토주의를 언급한다. 아리기에 따르면, 17세기에 네덜란드가 첫 번째 헤게모니를 잡게 된 것은 에스파냐의 영토주의 논리에 대해 네덜란드 자본주의 권력논리의 승리였고, 18세기 초 영국이 두 번째 헤게모니를 잡게 된 것은 네덜란드의 상업 우월성이 자본주의 권력 논리를 고수한 데 비해 영국의 상업 우월성은 영토주의 권력논리와 자본주의 권력논리를 조화롭게 종합했기 때문이다. 그러나 아리기가 영토주의와 자본주의를 가르는 또 다른 기준은 중세 통치체제와 근대 통치체제라는 시대적 구분이다. 그는 러기(Ruggie)를 인용하면서 근

대 (유럽) 통치체제와 중세 (유럽) 통치체제 사이에는 근본적인 차이가 있는데, 둘 다 "아나키즘적"이라고 특징지을 수 있지만, 중세 통치체제는 "중심적 통치의 부재"라는 의미의 아나키라고 지적한다.

> 정리하자면, 이는 철저하게 조각난 통치체제였다. 이는 아나키였다. 그러나 이는 근대적 주권 개념이 보여주는 소유성과 배타성의 함의를 가지지 않는 조각난 영토적 통치 형태였다. 이는 영토에 대한 권리와 주장을 펼치는—정치적 공간의—타율적 조직을 대표하였다.(Ruggie 1983, 275: 아리기 80에서 재인용. 필자 강조)

위에서 언급한 것처럼 아리기의 관심은 자본주의 세계헤게모니 투쟁 관계에서 포착되는 제국적 차이(imperial difference)이며 월러스틴의 그것보다 시기적으로 조금 앞서는 유럽중심적 지구문화의 또 다른 판본이다. 월러스틴이 세계경제의 축을 기축적 분업, 즉 중심-주변의 분업으로 본 반면에, 아리기는 하나의 세계적인 축적구조의 순환이라고 보았다는 점에서 차이가 있다. 또한 월러스틴이 헤게모니의 우위의 조건을 생산·무역·금융·군사력의 비교우위에서 찾았다면, 아리기는 도덕적 지도력이 중시되는 그람시적 헤게모니론에서 찾는다는 점에서도 다르다(백승욱 2006, 268-78). 월러스틴과 아리기의 이러한 차이에도 불구하고 스페인과 포르투갈이 헤게모니를 장악했던 16세기를 근대의 출발 시기가 아니라 중세의 마지막 시기로 해석하는 관점은 동일하며 근대세계체제와 첫 번째 근대성 사이의 간극을 제거하는 결과를 가져오며, 그 결과 식민주의/식민성을 누락시키고 있다.

마르크스는 식민주의/식민성에 대해 어떤 생각을 했을까? 마르크스는 "공산당 선언"에서 인류 역사에서 부르주아가 최초로 진정한 혁명적 계급이라고 말했다. 그 이전에는 사회적 관계를 총체적으로 재구조화할 수 있는 능력을 가진 사회적 집단이 없었다는 것이다. 그러나 마르크스는

비유럽 사회에서 부르주아가 등장할 수 있다는 사실에 회의적이었다. 라틴아메리카에 대해 말하자면, 마르크스는 이 지역에 자본주의 발달을 한 번도 고려해보지 않았다. 헤겔이 라틴아메리카를 정치제도와 철학적 사상이 발전하지 못한 "역사 없는 민족"(people without history)이라고 규정했던 것처럼, 마르크스도 라틴아메리카를 대지주들이 전제적 권력을 행사하는 반(半)봉건 사회로 규정했기 때문이다. 그는 라틴아메리카의 독립이 한 줌 밖에 안 되는 크리올(creole) 분리주의자들이 대중의 지지 없이 영국 부르주아의 지원을 받아 이루어졌다는 사실이 이러한 확신을 뒷받침한다고 생각했다. 중요한 것은 마르크스가 식민주의를 유럽의 확장이 가져온 부수적 효과이며 공산주의의 도래를 위해 필요한 과정이라고 생각했다는 사실이다. 그는 보편사의 이행 과정에서 계급투쟁을 중요하다고 생각했고 인종·종족차별을 전(前)자본주의적 현상으로 받아들였다. 따라서 마르크스에게 식민주의는 근대성이 총체적 위기를 맞아 공산주의가 도래하면 사라져버릴 근대성의 과거에 불과했다. 결국, 마르크스의 목적론적이고 유럽중심적 역사관에서도 식민주의는 근대성의 구성적 요소가 아니라 부가적 요소일 뿐이다.

> 근대성은 마치 독자적인 체제를 이루고 있었던 유럽에 대해 서술할 수 있는 현상이 아니라, 유럽을 (세계의) 중심인 것처럼 서술할 수 있는 현상이다. 이런 단순한 가정만으로 근대성에 대한 개념은, 그것의 기원과 발전, 그리고 현재적 위기에 이르기까지 완전히 바뀌게 되고, 그 결과 탈근대성의 내용까지 바뀌게 된다. 여기에 내가 더 첨언하고자 하는 것은 근대세계체제에서 유럽이 중심을 차지하게 된 것은 중세에 유럽이 다른 문화들과 비교해 내적인 우월성을 보여줄 만큼 많은 것을 축적했기 때문이 아니다. 그보다는 아메리카를 발견/정복하고 식민화를 통해 통합할 수 있었기 때문이다. 이 단순한 역사적 사실로 인해 유럽은 오스만터키, 인도, 중국보다 상대적으로 결정적인 이점을 갖게 되었다. 근대성은 이

> 러한 사건들의 결과이지 원인이 아니다. 따라서 유럽이 세계사에 대해 성찰적 의식 같은 것을 갖게 된 것은 세계체제 내에서 유럽을 구심적 위치에 놓기 때문이다...자본주의 역시 유럽의 확장과 세계체제의 구심성이 결합된 결과이지 원인이 아니다(Dussel 1995, 148-9).

지금까지 살펴본 것처럼, 근대성과 근대세계체제는 서로 중첩되어 있지만 다르다. 근대세계체제는 지난 500년의 서구 역사를 공간적 계보학을 통해 보여줄 뿐만 아니라 근대성과 식민성을 동시에 보여준다는 점에서 근대성과는 다른 관점을 제공한다. 또한 근대성이 강조점을 유럽에 둔다면 근대세계체제는 식민주의를 전면에 등장시킨다. 그러나 근대세계체제는 식민성을 근대성의 구성적(constitutive) 요소가 아니라 파생적(derivative) 요소로 인식한다. 달리 말하자면, 근대세계체제는 식민성을 근대성의 필수적인 구성적 부분으로 인식하지 않는다는 점에서 또 다른 한계를 드러낸다. 따라서 라틴아메리카 연구가 복구를 시도하는 16세기는 포스트식민주의 연구에서 누락된 부분이며, 이러한 역사적 복구는 단순히 시기적인 문제가 아니라 식민주의와 근대성의 인과관계를 새롭게 정립하기 위한 것이다. 따라서 세계체제분석에서 다루는 근대세계체제는 근대/식민세계체제로 새롭게 인식되어야 한다.

3. 철학의 해방과 사회과학의 탈식민화

라틴아메리카 연구자들, 특히 멕시코 철학자 두셀(Enrique Dussel)은 첫 번째 근대성과 첫 번째 지구문화는 네브리하(Nebrija)의 문법서(1492년), 아메리카 원주민 정복 연대기, 세르반테스의 돈키호테로 이루어진 스페인의 인문주의 르네상스라고 주장한다.[7] 그들의 주장에 따르면, 카

7) 여기서 상론할 수는 없지만 두 번째 지구문화는 스페인, 라틴아메리카, 독일, 이탈

를로스 5세 지배 시절의 스페인 제국은 과거의 무슬림 제국 체제와는 확연히 구별되는 근대성의 첫 번째 단계였다. 원주민의 인권을 옹호했던 바르똘로메 데 라스 까사스(Bartolomé de las Casas)와 논쟁을 벌였던 후안 히네스 데 세뿔베다(Juan Ginés de Sepulveda)는 아메리카 원주민들이 문자와 사유재산제를 갖지 못한 미개인이라는 이유를 내세워 정복을 정당화했던 근대적 사상가였고, 공동체의 구성원을 종교적으로 동질화시켰던 종교재판소는 최초의 근대적 정보기관이었다. 또한 중상주의는 자본주의의 첫 번째 단계였고 식민주의는 자본주의 성립의 첫 번째 역할을 담당했다. 이 과정에서 라틴아메리카는 근대/식민세계체제의 첫 번째 주변부가 되었다. 따라서 1492년은 네 가지 현상—세계체제, 자본주의, 식민주의, 근대성[8]—이 동시에 등장한 해로 역사에 기록되어야 한다. 이런 맥락에서 포스트식민주의 연구의 시작은 1492년이 되어야 하며 식민주의로 시작된 근대/식민세계체는 계몽주의를 앞세운 근대성의 토대가 된다.[9]

리아, 프랑드르에서 꽃피웠던 바로크 문화였다. 바로크 문화는 황금빛의 풍요와 사회적 계서제, 내면성과 명암법이 뒤섞인 혼종적(hybrid) 문화였다. 벨라스케스의 회화에 나타나는 (뒤에 렘브란트로 이어진) 선명한 명암의 기법은 바로크 예술의 특징이며 세르반테스의 돈키호테, 신비문학, 건축과 음악 양식에도 공통적으로 나타난다. 바로크 문화는 막스 베버가 프로테스탄트 윤리와 자본주의 발달 관계에서 포착했던 황금=자본의 축적과는 대조적으로 황금=똥의 분변(excremental) 미학의 관점에서 새롭게 조명되어야 한다. "반종교개혁, 예수회의 문화적 스타일, 17세기 스페인 시는 금욕적 삶을 강조하고 똥(부패, 죽음)을 죄악시하면서 승화시킨 프로테스탄트 윤리와는 반대된다. 스페인은 처음에는 악마의 제단(원주민의 신전)에서, 그 다음에는 대지의 내장에서 황금을 꺼냈다. 야만인인 원주민의 신전이나 부패하는 인간의 몸이나 모두 열등한 세계로 인식되었다. 말하자면 아메리카는 신화적인 화장실인 셈이었다. 다만, 스페인은 화장실에서 똥(황금)을 아끼고 모아둔 것이 아니라 똥을 유럽이라는 대지에 뿌렸다는 것이 다르다. 스페인의 정조는 도덕적이지 않고 신화적이었다."(Paz 1978, 32) 이런 관점에서 본다면 계몽주의 근대성은 두 번째가 아니라 세 번째 근대성이 된다.

8) 여기서 근대성은 그 전까지 세계제국들과의 관계에서 주변부였던 유럽이 세계체제 내에서 유럽을 중심부로 만들어가는 문화적 현상을 지칭한다.

> 대서양 상권의 지배권을 손아귀에 넣은 스페인과 포르투갈은 상거래의 확장을 배경으로 그 지역의 도시화를 추진했고 아메리카에서 생산된 금과 은을 바탕으로 아메리카에 형성되어 있었던 시장을 화폐화된 세계체제로 통합했다. 이렇게 해서 역사적으로 새로운 지역이 유럽—더 구체적으로 말하면 서유럽—이라는 새로운 지구문화적 정체성(geocultural identity)으로 등장했다. 새로운 지구문화적 정체성은 세계시장를 지배하는 중심이 되었다(Quijano 2008, 186).

근대성의 형성 시기를 18세기에 두는 것은 다분히 식민주의를 근대성의 파생물로 인식하려는 의도로 볼 수 있다. 그렇게 되면 스페인과 포르투갈에 의한 자본주의 확장과 식민성은 계몽주의의 빛에 가려지게 되고 기껏해야 중세의 '검은 전설'(Black Legend)로 치부되거나 추방된다. 그러나 페루 사회학자 아니발 끼하노와 두셀은 근대/식민세계체제를 자본주의 확장과 병행한 사회역사적(socio-historical) 구조로 인식할 뿐만 아니라, 식민주의를 주체의 '발화의 위치'(loci of enunciation)로 인식한다. 아르헨티나 출신으로 미국 듀크 대학에서 문학과 문화인류학을 강의하는 미뇰로(Walter Mignolo)는 식민주의로 시작된 새로운 지구문화적 정체성을 인식론의 공간적 계보학과 연관시켜서 '식민적 차이'(colonial difference)로 부른다.

> 세계체제를 500년으로 볼 것인지 5000년으로 볼 것인지에 대한 논쟁은 적절하지 않다. 그보다는 근대/식민세계체제의 성립이 대서양 상권의 등장과 동시적이며 식민적 차이를 만드는데 역할을 했다는 점에 더 주목해야 한다. 요컨대, 식민적 차이는 근대/식민세계체제 역사를 거치면서 식민적 차이들의 면모가 어떻게 변화되

9) 주변부 지식인들이 흔히 유럽과 달리 계몽기를 충실하게 보내지 못했다는 자탄(自歎)의 발언을 하는 것은 근대/식민세계체제와 계몽주의 근대성 사이의 간극에서 발생하는 착시 현상으로 근대성에 내포된 식민성의 문제를 간과하기 때문이다.

> 었으며, 근대성, 탈근대성 그리고 서구 문명을 중심으로 한 주도적인 담론이 전지구적 차원에서 나머지 인간의 역사를 어떻게 침묵시켰는지 알게 해주는 연결고리이다(Mignolo 2008, 229-30)

그리스 문명으로부터 18세기 계몽주의까지 이어지는 두 번째 근대성 이후 중심과 주변을 구별 짓는 식민적 차이가 인식론의 시간적 계보학에 의한 것이었다면, 세계체제/자본주의/식민주의/근대성이 동시에 성립된 첫 번째 근대성의 토대가 인식론의 공간적 계보학에 의한 식민적 차이라는 주장은 포스트모더니즘과 포스트식민주의를 둘러싼 논쟁에 직결되는 중요한 문제이다. 왜냐하면 인식론의 공간적 계보학에 의한 식민적 차이는 생성론적 관점보다 존재론적 관점에서 인간을 규정하는 것이고, 평등을 토대로 한 차이가 아니라 불평등을 토대로 한 차별의 근거이기 때문이다. 따라서 똘레랑스(toléance)나 다문화주의로 표방되는 문화적 차이의 평화로운 공존이라는 실천적 이상은 식민적 차이에 대한 인식을 근본적으로 전환하지 않은 한 공허한 구호에 불과하다.[10]

근대성의 기원이 인식론의 시간적 계보학에 근거를 둔 것과는 대조적으로 근대세계체제는 인식론의 공간적 계보학에 근거한다. 다시 말해, 16세기 대서양 상권(Atlantic Commercial Circuit)의 등장은 권력의 공간적

---

10) 슬라보예 지젝은 식민적 차이와는 다른 전지구적인 자본주의의 차원에서 다문화주의를 비판한다. "국민국가 형태의 식민지배 중심부가 사라진 전지구적 자본주의 상황에서도 여전히 식민화의 역설이 존재하는 것과 마찬가지로, 다문화주의에는 다른 지역의 문화를 존중하고 관용적인 것처럼 보이지만 여전히 유럽중심적인 태도가 존재한다...달리 말하자면, 다문화주의는 자신이 가진 긍정적인 내용을 무시한 채, 부정되고, 전도되고, 자기준거적인 인종차별주의의 또 다른 형식이다(다문화주의자는 직접적으로 인종차별주의자가 아니며, 자신의 문화가 갖는 특정한 가치를 타자에게 대립시키지도 않는다). 그렇지만 이러한 태도에는 여전히 보편성을 내세우지 않는 보편주의의 특권이 자리 잡고 있으며, 이로부터 다른 문화들을 평가한다"(Zizek 1998, 172. Castro-Gómez · Guardiola-Rivera · Millán de Benavides(eds.) 1999, 13에서 재인용).

개념을 탄생시켰고 끼하노(Anibal Quijano)는 이것을 '권력의 식민성'(coloniality of power)이라고 부른다(Quijano 2008; Mignolo 2000). 즉 권력의 식민성은 인식론의 시공간적 결합이며 근대/식민세계체제를 성립시킨 근거이자 전지구적 식민성의 토대이다.

> 현재 진행 중인 세계화는 아메리카 성립과 더불어 시작된 과정의 정점이며 새로운 세계적 권력 기반으로 등장한 유럽중심적인 근대적/식민적 자본주의의 정점이다. 그러한 권력 기반의 기본 축 중의 하나는 인종 개념에 의거한 인류의 사회적 분류이다. 인종에 따른 사회적 분류는 아메리카 식민지 지배로부터 시작되었고, 그 때부터 세계 권력의 가장 중요한 차원으로 스며들었으며, 유럽중심주의가 자연스럽게 등장하게 된 정신적 구조물이다. 따라서 인종주의는 식민주의에 기원을 두었지만 그것을 성립시킨 식민주의보다 더 오래, 더 안정적으로 지속되고 있다. 결과적으로, 인종주의는 오늘날 세계적인 헤게모니 권력 기반을 구성하는 식민성의 요소이다(Quijano 2008, 181)

이런 맥락에서 '오래된' 포스트식민 국가들이면서 독립 이후 국가 발전이라는 문제에 직면해온 라틴아메리카 사회사상의 키워드는 식민주의나 탈식민주의가 아니라 종속(dependency)이었다. 이러한 역사를 배경으로 라틴아메리카에서 생산된 가장 영향력 있는 경제·사회사상이라고 평가받는 종속이론은 라틴아메리카의 사회적·역사적 변화를 구조적으로 재해석하는 틀을 제공했다.[11] 그러나 1970년대 이후 종속이론의 세계적 영

11) 좌파 진영의 학자들은 종속이론을 통해 라틴아메리카 고유의 역사적 행로를 이해하고 근대화 이론을 모색하려고 시도했다. 제2차 세계대전 이후 찾아온 경제성장의 물결을 타고 등장한 근대화 이론은 사회주의에 대한 대안으로 자본주의를 제시했고, 전통적 사회에서 벗어나지 못한 제3세계가 근대성을 완수하기 위해서는 경제와 문화에 내재하는 장애물을 제거해야 한다고 주문했다. "비공산주의 선언"(A Non-Communist Manifesto)이란 부재가 붙은 로스토우(W. W. Rostow)의 경제성장 단계론은 직선적 역사주의와 목적론적 진보사관을 토대로 한 전형적인 근

향력이 약화된 것은 국가주도적 발전을 과도하게 강조하고 라틴아메리카를 구성하는 인종적이고 종족적 분할을 도외시하는 일차원적 구조주의 때문이었다. 이 때문에 중심-주변의 모델로는 파악하기 어려운 복합적이고 중첩적이며 분절적인 탈근대적 질서를 옹호하는 목소리 앞에서 종속이론은 무기력함을 드러냈다. 그러나 이러한 단점들에도 불구하고, 종속이론은 전통사회에서 이행기를 거쳐 근대사회로 발전한다는 역사주의 담론에 대한 포스트식민적 비판을 유지하면서 동시에 포스트식민 이후의 제국주의에 대한 비판에 유용한 개념틀을 제시한다는 점에서 기여할 수 있는 여지가 많다. 앞에서 언급한 것처럼 포스트모더니즘과 포스트식민주의가 보여준 역사성의 결여를 종속이론이 메워주기 때문이다.

세계화가 진행되는 과정에서 제3세계가 제1세계로 진입되기도 했지만 국가간(inter-state) 체계는 여전히 존속하며 그것을 위계적으로 배치하는 권력의 식민성 또한 여전히 지속되고 있다. 중심-주변의 분할이 지금은 더 이상 유효하지 않다는 것이 종속이론을 폐기할 이유는 되지 않는다. 근대/식민세계체제의 종속이 더 이상 중심-주변의 이분법으로 구조화되지 않는다고 해서 종속이 사라진 것은 아니며, 다만 이분법적 분할 구도가 선명하게 인식되지 않을 뿐이다. 또한 혼종성이라는 문화이론의 경제적 판본인 상호의존성(inter-dependence)이 의미하는 것은 초국적 기업을 중심으로 구성되는 권력의 식민성의 재구조화이다. 따라서 80년대 이후 근대/식민세계체제와 자본주의 경제는 '세계화된 국지주의'(globalized localism)와 '국지화된 세계주의'(localized globalism)를 통한 종속이 강화되면서 점차 '전방위적인 식민성'(coloniality at large)으로 확장된 상황이라고 해도 크게 틀린 말이 아니다. 이를 미뇰로는 '전지구적 식민성'(global

---

대화 이론이었다. 근대화 이론과는 대조적으로 종속이론가들은 저발전은 세계적 규모의 자본 축적의 결과이기 때문에 주변부가 근대화되기 위해서는 불평등 교환을 수정해야 한다고 주장했다.

coloniality)이라고 부른다(2000, 197).

종속이론은 아프리카와 아시아 국가들의 탈식민화와 이미 150년 전에 정치적 독립을 이룩한 라틴아메리카 국가들의 탈식민화를 동일선상에 올려놓았다. 그러나 세계체제분석은 종속이론부터 크게 자극을 받았고(Grosfoguel 2000) 기본적인 경제・사회・역사적 구조를 종속이론에 빚졌지만 종속이론의 정치적 차원을 수용하지 않았다. 세계체제분석과 종속이론이 갈라지는 지점이 바로 여기이다. 세계체제분석이 체제의 '내부'에서 작동했다면, 종속이론은 체제의 '외부'로 작동했다.[12]

그렇다고 세계체제분석이 종속이론에 일방적으로 빚진 것은 아니다. 앞에서 언급한 것처럼, 세계체제분석은 학계에서 당연시 했던 서구 문화와 역사의 기원을 고대 그리스에서 근대세계체제로 이동시킴으로써 사회과학 분석의 역사적 차원과 사회경제적 틀을 새롭게 설정했다. 19세기에 등장한 사회과학은 두 번째 근대성—프랑스 계몽주의, 독일 낭만주의 철학, 영국의 산업혁명—이 열어놓은 '담론의 틀'(epistemic frame)에서 벗어나지 못했기 때문이다. 따라서 세계체제분석은 위기에 처한 담론의 틀을 바꾸려는 시도였다고 할 수 있다.[13]

---

12) '내부에서'와 '외부로'라는 표현은 보편주의가 갈라지는 경계를 나타내기 위한 것이다. 내부는 체제의 안쪽이라는 의미로 쉽게 받아들일 수 있으나, 외부의 의미는 공간적인 의미로 단순히 체제의 '바깥'이 아니라 동일성으로 환원되지 않는 이질성으로서의 '외부성'(exteority)이며 '타자성'(otherness)을 뜻한다. 외부성과 타자성을 인정하지 않는 보편주의의 특성이 '자기준거적'(self-referential)이라거나 '자기차이화'로 규정되는 이유는 외부의 대상을 원천적으로 배제한 후 다시 외부성을 내부에서 발견, 생성하려는 관념적 변증법을 의미하기 때문이다.

13) 월러스틴이 언급한 것처럼, 목적론적 역사관이 설명하지 못하는 난제들이 1950~60년대에 동시에 발생했다. 첫째, 국제연합 산하 라틴아메리카경제위원회(CEPAL)가 제기한 중심부-주변부 개념과 이어 나타난 종속이론, 둘째 공산권 학자들 사이에 발생한 마르크스의 '아시아적 생산양식' 개념의 사용에 대한 논쟁, 셋째 서유럽 학자들 사이에서 제기된 봉건제에서 자본주의로의 이행에 관한 논쟁, 넷째 전체사(total hisory)에 관한 논쟁과 아날학파의 승리가 그것이다(월러스틴 2005, 38-48).

종속이론과 세계체제분석의 차이는 분석의 틀이 아니라 지정학적인 발화의 위치이다. 종속이론이 제3세계 국가들의 사회적 변화를 위한 정치적 언급이었다면, 세계체제분석은 제1세계 국가들의 학계의 변화를 위한 정치적 언급이었다. 월러스틴이 '사회과학의 개방'이나 '사회과학으로부터의 탈피'를 제안할 때 두셀이 '해방철학'이나 '철학의 해방'을 제안한 것은 식민적 차이 때문이다. 식민적 차이는 근본적으로 근대/식민세계체제의 헤게모니를 잡은 사람들의 발언과 근대/식민세계체제의 성립에 포함되었지만 토론의 장에서 밀려난 사람들의 침묵을 가르는 경계이다.

종속이론은 라틴아메리카 학계에 즉각적이고 강력한 영향력을 미쳤다. 콜롬비아 사회학자 오를란도 팔스 보르다(Orlando Fals Borda)는『지식의 식민성과 자생적 학문』(Ciencia propia y colonialismo intelectual, 1970)에서 서구의 확장이 단지 경제적·정치적 차원의 문제가 아니라 지식과 교육 차원의 문제라고 지적했다. 그에 의하면, 유럽중심주의에 대한 유럽중심적 비판을 마치 자생적 비판처럼 생각했으며, 유럽에서 자유주의에 대한 대안으로 제시된 사회주의가 식민지에서도 대안이 될 것이라고 생각했다는 것이다. 유럽중심주의에 대한 유럽 내적인 대안이 구속으로부터 해방(emancipation)이었다면, 유럽중심주의에 대한 유럽 외적인 대안은 이중구속(double bind)으로부터 자유(liberation)라고 할 수 있다.[14] 구속으로부터 해방이 제국적 차이에 근거한다면 이중구속으로부터 자유는 식민적 차이에 근거하기 때문이다. 따라서 종속은 우파에게만 한정되는 것이 아니라 좌파에게도 적용된다. 사회주의는 자본주의의 틀 자체를 인정하고 게임의 법칙만 바꾸는 대안으로 등장했다는 점에서 자본주의에 이중구속되어 있는 상태가 아니기 때문이다. 따라서 라틴아메리카의 포스

14) emancipation이 인간 발전을 위한 새로운 가능성을 여는 비판적 과정에서 이성의 힘으로 미성숙에서 벗어나는 합리적 해방을 뜻한다면, liberation은 타자의 정치적·인식론적 억압으로부터 벗어나는 것을 뜻한다.

트모더니즘 논쟁은 라틴아메리카의 식민의 역사로부터 유래한 것이 아니라 유럽 근대성의 역사로부터 유래한 것이다.

> 근대성을 부정하기 위해서는 근대성의 신화를 부정해야 한다. 나는 언어-게임의 비합리적 불가공약성(incommensurability)을 토대로 하는 이성에 대한 포스트모던적 비판을 통해 근대성을 극복하는 방법을 찾지 않는다. 그 대신 타자의 이성에 대해 근대성이 저지르는 비합리적 폭력에 대한 트랜스모던적(transmodern) 대항을 제안한다. 나는 근대성을 넘어서기 위해 결백할 뿐만 아니라 (근대성에 의해) 부정되고 희생당한 근대성의 숨겨진 면을 발견하기를 희망한다. 근대성의 희생제의에 바쳐진 무구한 희생자들은 희생을 강요하는 근대성의 폭력을 드러내고 그것이 정복자들의 본질적인 본래의 모습이라는 것을 증명한다. 근대성의 순수함을 부정하고 타자의 차이를 긍정하는 것은 본질적이면서 숨겨진 근대성의 이면을 드러내는 것이다. 타자는 주변부의 식민 세계, 희생당한 원주민, 노예가 된 흑인, 억압받는 여성, 착취당하는 아동, 소외된 민중문화—합리적인 이상주의와는 모순되는 근대성의 비합리적 행위에 희생된 모든 희생자들—를 포함한다(Dussel 1995, 137).

사유는 지정학적으로 형성된 장소와 분리될 수 없다. 서구철학이 지정학적 장소를 고려하지 않고 '존재'(being)를 숙고한다면, 해방철학은 지정학적 관점에서 '존재의 식민성'(coloniality of being)을 숙고한다. 근대 초기 혹은 근대/식민세계체제의 등장이라고 할 수 있는 르네상스 이래로 '시간'은 '장소'보다 우월한 질서의 원리로 작용했을 뿐만 아니라 지식의 진화를 판단하는 기준점으로 작용했다. 따라서 서구철학이 '존재와 시간'(being and time)에 대해 숙고한다면 해방철학은 '존재와 장소의 식민성'(coloniality of being and place)을 숙고한다. 월러스틴이 언급하는 것처럼, 근대세계체제의 부분으로서 성장해 온 근대적 인식론 지도는 처음에는 '두 개의 문화'(two cultures), 즉 과학과 철학(인문학)으로 나뉘어졌고, 그

후에 양진영을 다리 놓는 사회과학이 등장했다. 또한 사회과학도 과학주의적 관점을 지닌 부류(경제학, 정치학, 사회학)와 인문학적 지향을 지닌 부류(문화인류학, 역사)로 나뉘게 되었다. 월러스틴은 과학주의적 관점을 지닌 사회과학을 법칙정립적(nomothetic) 학문으로 부르며, 이를 역사학과 같은 사회현상의 개별적 독창성을 강조하는 개별기술적(idiographic) 학문과 구별한다(월러스틴 2005, 28). 여기에 시공간 개념을 적용하면 전자는 '영원한 시공간'(eternal timespace)에, 후자를 '지정학적 시공간'(geopolitical timespace)에 대입할 수 있다. 지정학적 시공간이 현재적이고 특수한 것을 설명한다면, 영원한 시공간은 시간과 공간을 뛰어넘어 가치가 있는 것을 설명한다. 월러스틴은 두 가지 유형의 시공간 개념의 한계를 지적하면서 이러한 한계를 보충하기 위해 고려해야 할 시공간 개념으로 '순환적-이데올로기적 시공간'(cyclical-ideological timespace), '구조적 시공간'(structural timespace), 그리고 '변혁적 시공간'(transformational timespace)을 제시한다(1997). 우리가 살고 있는 역사적 체제는 불변의 외재적 현실이 아니고 체제적이면서 동시에 역사적임을 지적한 것이다. 그러나 사회과학의 미래를 위해 제안하는 새로운 통합적 인식론 지도에도 식민적 차이는 여전히 맹점(blind spot)으로 남아 있다.

사이드가 『오리엔탈리즘』 후기에 "내가 책에 쓴 오리엔탈리스트들 가운데 그 누구도 동양인을 독자로 삼은 책은 없는 것 같다. 오리엔탈리즘의 담론과 그 내면의 일관성, 그리고 엄격한 전개는 모두 제국주의 본국인 서구의 독자들과 소비자들을 위해 고안된 것이었다."(2007, 575)고 지적했던 것처럼, 유럽중심적 서구철학은 공간적 관점(spatial point of view)에서 식별된 세계의 차이를 고려의 대상으로 삼지 않았다. 그리고 시간과 역사를 바탕으로 고안된 '전지구적 구상'(global designs)을 시간과 장소의 토양 위에서 형성된 '지역의 역사들'(local histories)에 강제했고 이는

종교, 인식론, 그리고 국제관계에 절대적인 영향력을 행사해왔다. 월러스틴이 시공간 개념을 재개념화하려고 시도했지만 그것은 서구 학자들 세계에서 유통되는 서구문화의 이데올로기의 내부에서 벗어나지 못한다. 근대성에 대한 탈근대성의 비판이 그렇듯이, 사회과학을 개방하는 것은 의미 있는 작업이지만 충분하지는 않다. 사회과학을 개방한다는 것은 사회과학 이론이 시간-장소에 무관한 곳에 수출되거나 혹은 주변부 지역에서 근대성이 식민성을 부분적으로 드러내거나 간에 사회과학은 늘 이론으로서 제 자리를 지키기 때문이다.

Ⅲ. 트랜스모더니티: 식민적 차이에서 구성적 차이로

추상적 공간에서 장소를 복권시킨 시간-장소(time-place) 인식론은 월러스틴이 모색하는 '두 문화'의 통합보다 동일성으로 환원불가능한 식민적 차이에 바탕을 두어야 한다. 환원불가능한 식민적 차이는 앞에서 언급한 이중구속의 상황에 놓여 있다. 베르나스코니(Robert Bernasconi)에 따르면, "서구철학은 아프리카철학을 이중으로 구속한다. 아프리카철학이 서구철학과 유사하면 서구철학에 기여하는 바가 없다는 이유로 결국 사라진다. 아니면 아프리카철학이 서구철학과 확연히 달라 독자적인 철학이 될 자격이라도 생기면 서구철학과 다르다는 이유로 신뢰를 잃는다." (Bernasconi 1997, 188: Mignolo 2008, 238에서 재인용) 이런 상황은 '서구와 나머지 세계'라는 유럽중심적인 이분법적 도식에 따라 나머지 세계에 모두 적용된다.

그러나 이중구속의 상황은 식민적 차이에 대한 억압이면서 식민적 차이가 갖는 환원불가능성에 내포된 '경계 사유'(border thinking)의 조건이기도 하다. 식민적 차이의 경계/문턱은 서구철학의 한계가 드러나는 지

점이며 동시에 좌우 진영을 가리지 않고 서구 사상이 은폐하고 억압했던 다양한 지역의 역사들이 제 모습을 갖게 되는 지점이기 때문이다. 경계/문턱/접선의 인식론은 데리다의 해체와 일정 부분 겹쳐진다. 그러나 데리다가 해체를 통해 서구철학의 형이상학을 폐업한 자리에 식민적 차이가 들어설 여지는 별로 없다. 앞에서 언급한 것처럼, 식민적 차이는 서구철학이 한사코 부정했던 '존재의 본질적 이질성'(essential heterogeneity of the being)이기 때문이다. 따라서 식민적 차이는 이중구속의 관점으로부터, 서구 형이상학의 외부성으로부터 실천되는 해체이다.

> 무언가 새로운 것을 세우기 위해서는 먼저 무언가를 부수는 것이 필요하다. 라틴아메리카 철학은 한동안 유럽중심주의 벽을 부숴야만 한다. 그래야만 균열된 곳을 통해 역사는 새롭게 자신의 길을 만들어갈 수 있다...가능한 한 우리 자신에 관해 사유할 수 있는 새로운 범주를 발견하기 위해서는 유럽 사람처럼 말하는 것부터 시작해야 하며, 그들의 관점으로 그들의 한계를 드러내고 유럽중심적 사유를 극복해 새로운 것을 발견할 여지가 생긴다. 따라서 앞으로도 한동안 유럽과 대화를 지속해야 하고 대단한 깊이를 가지고 있는 그들의 사유를 통해 우리 자신을 알아야 한다. 그렇지 않으면 벽을 허물지도 않고 그들을 지나쳐 가게 될 것이다 (Dussel 1995, 138-9)

결국, 식민적 차이, 이중구속, 그리고 경계 사유는 동일한 현실의 다른 측면들이다. 이중구속은 식민적 차이의 인식론이 서구철학을 전유(appropriation)하면서 동시에 식민적 차이를 통해 서구철학을 부정하는 것이고, 이것이 곧 경계/문턱/접선의 인식론이기 때문이다. 따라서 경계 사유는 제3세계 민족주의나 오리엔탈리즘의 대당으로서의 옥시덴탈리즘이 아니다. 경계 사유는 끊임없이 경계/문턱을 넘어서는 것이기 때문이다.

> 서구 지식인 계보의 어느 틈 속을 새치기해 들어갈 수도 없고, 그렇다고 옛 선비의 모습을 답습할 수도 없는 우리가 가로질러가야 할 길은, 상투적인 표현이긴 하지만, 앎의 역사와 깊이에서 자연스럽게 삶과 현실을 만나고 이로써 성숙과 변화의 주체로서 자기 갱신을 거듭하는 존재가 되는 것이다. 여기에 치인(治人)이 수기(修己)의 자연스러운 결과라는 점을 다시 눈여겨보고, 특히 그 자연스러움의 과정을 천착할 필요가 있으리라...이러한 지식인들은 특정한 유형의 진리를 소유하고 이 진리의 체계를 관념적으로 운용하는 것보다 삶의 다양한 이치들이 얽힌 가운데 그 맥락적-우연적 요소들로부터 새로운 맥리(脈理)를 주제화하는 역량에 정직하고 기민할 것이다(김영민 1999a, 46)

여기서 강조해야 할 점은 경계 사유의 본질이 일방적이 아니라 쌍방적이 되어야 한다는 것이다. 식민 지배자와 식민지 피지배자에게 동시에 발생하는 인식의 전환이어야 하며, 이를 통해 식민적 차이는 비로소 '구성적 차이'(constitutive difference)로 변화될 수 있다. 위에 인용한 김영민의 통찰은 주변부 지식인의 입장을 언급한 것이지만, 인식론적 전환이라는 측면에서 오히려 유럽중심적 근대성의 한계를 인정하고 비판을 통해 넘어서려는 중심부 지식인들의 성찰을 요구한다. 그러나 주변부 지식인의 인식론적 전환은 중심부 지식인에게는 지식의 정치성과 식민성의 문제로 결부된다. 다시 말해, 주변부에서는 인문학의 관점에서 근대성을 성찰하고 중심부에서는 사회과학의 관점에서 근대세계체제의 역학 관계를 분석한다. 두셀이 주장하는 해방철학이 철학의 해방이면서 동시에 해방의 도구로서의 철학을 의미하는 것은 이 때문이다. 따라서 탈식민성은, 한편으로는 근대성을 전유하고, 다른 한편으로는 트랜스모더니티(transmodernity)를 향한 정치적 운동이다.

중요한 것은 트랜스모더니티 기획이 과거의 민속들을 애지중지

> 하는 전근대적(premodern) 기획도 아니고, 보수주의자, 우익, 민중주의자, 파시스트 집단이 추구하는 반근대적(antimodern) 기획도 아니라는 것이다. 그렇다고 근대성을 부정하고 이성을 무조건 비판함으로써 허무주의적 비합리주의자로 추락하거나, 불가공약적인(incommensurable) 순수한 차이만을 긍정하는 탈근대적(postmodern) 기획도 아니다. 트랜스모더니티 기획은 근대성에 내재한 합리적인 해방의 특성을 실재적으로 포섭하는 것이며, 근대성이 저질렀던 희생제의적-신화적 특성을 부정함으로써 은폐되었던 타자성을 포용하는 것이다(Dussel 2000, 474)

트랜스모더니티 혹은 트랜스모던적 대항에 대한 두셀의 설명은 담론의 차원에 대한 언급이라는 면에서, 주변부 지식인의 자세에 대한 김영민의 언급과는 상당히 다른 느낌을 준다. 그러나 두셀이 유럽중심적 근대성이나 탈근대성과 무관하고 차별성을 갖는 또 다른 거대담론을 모색하는 것은 아니다. 그가 의도하는 것은 유럽의 상업부르주아 계급이 교회와 대지주의 권력으로부터 벗어났던 것처럼, 해방적 근대성을 통해 물리적·인식적 폭력을 저지른 식민적 근대성으로부터 벗어나기 위한 구체적이고 실천적인 모색이다. 그럼에도 불구하고, 트랜스모더니티라는 새로운 담론을 제시하는 것은, 앞에서 언급한 것처럼 서구 문명과 근대세계체제라는 복합적이고 중층적으로 얽혀 있는 두 개의 거대담론을 해체하고 재배치하기 위한 전략이다.

> 복음화/문명화/근대화 신화의 정당성을 앞세워 무죄를 주장하는 근대/식민 세계체제의 폭력과 불의를 고발할 수 있을 때 칸트가 설파했던 계몽의 이성은 비로소 해방의 원리가 될 수 있다. 그리고 계몽적 이성을 앞세운 유럽중심주의와 발전주의의 오류가 드러날 때 추상적 보편주의에 가려져 있던 현실의 풍경이 온전하게 드러날 수 있다. 두셀이 지적한 것처럼 미완의 기획은 근대성이 아니라 탈식민성이다. 자본주의적 근대/식민 세계체제에서 유럽중심

> 적 근대성은 진리를 자처했고, 타자의 문화들은 무리(無理)로 전락했다. 미완의 기획인 탈식민성을 완성시키는 작업은 일리(一理)의 지평을 세우는 것이다. 일리란 삶의 터에 기반을 두고 "앎과 삶이 서로 융통하는 과정에서 생겨나는 생각과 행위의 길"(김영민 1999b, 182)이다. 따라서 일리의 지평은 진리를 자처했던 유럽중심적 근대성이 일리의 자리로 낮아지고 무리로 전락했던 타자들의 문화가 일리로 인정되고 긍정될 때 가능하다. 진리가 일리로 내려오고 무리가 일리로 올라가는 이중적이고 동시적 변화로 창조되는 일리의 지평을 두셀은 트랜스모더니티라고 부른다. 두셀에 따르면, 트랜스모더니티는 근대성의 구성적 부분이었던 타자성을 인정하는 전지구적 수준의 윤리적 해방 프로젝트이다(2000, 473)(김은중 2009, 27)

서구 문명과 근대세계체제는 '내부'로부터 비판(니체, 마르크스 하이데거, 데리다, 월러스틴, 군더 프랭크 등)을 받아왔지만 식민적 차이의 외부성의 비판에서는 벗어나 있었다. 예를 들어, 기독교에 대한 이슬람 철학자의 비판은 기독교에 대한 니체의 비판과는 확연히 다른 문제이다. 월러스틴과 공동 작업을 한 적이 있는 끼하노는[15] 두 개의 유럽중심적 거대담론에 대한 식민적 차이의 외부성의 비판을 위해 권력의 식민성과 역사-구조적 종속(historic-structural dependency)이라는 두 개의 핵심 개념을 제시하는 것은 이런 맥락에서 이해할 수 있다. 권력의 식민성은 16세기에 형성된 근대성/식민성과 20세기 말의 신자유주의 세계화를 관통하는 축이며 역사-구조적 종속을 통해 드러나기 때문이다.

끼하노는 권력의 식민성이 서구 문명과 근대/식민세계체제의 모든 차원에서 작용하고 있음을 강조한다. 다시 말해, 식민적 차이 혹은 하위주체적 입장에서 해방적 근대성과 역사적 자본주의의 착취가 모순적으로

15) 아니발 끼하노는 1996년 파리의 페르낭 브로델 센터 소장이었던 월러스틴과 함께 작업했고, 그 이후 빙햄튼의 뉴욕주립대학(SUNY) 교수들과 지속적인 교류를 유지하고 있다.

얽혀 있는 것이 아니라, 식민성이 존재론적·인식론적 구조를 형성하며 전지구적이고 전면적으로 확장되어 있다는 것이다. 따라서 근대세계체제와 식민성이 시차를 두고 발생한 것도 아니고, 분리되어 존재하는 것도 아니며, 근대세계체제는 처음부터 근대/식민세계체제였다. 이런 맥락에서 "권력의 식민성과 역사-구조적 종속에 대한 분석과 비판은 근대성에 대한 탈식민적 해답을 모색하며, 근대성의 외부성으로서 식민성을 제시한다는 점에서 근대성을 '다른 방식으로' 사유할 수 있는 가능성을 연다. 또한 근대성이 제시하는 문명화, 자유, 진보, 발전, 민주주의, 인권은 도달해야 할 목표가 아니라, 근대성의 조건들에 대한 탈식민적 대응이고 새로운 문제설정을 요구하는 의제가 된다."(김은중 2009, 25)

두셀이 제안하는 '트랜스모더니티', 끼하노의 '권력의 식민성', 미뇰로의 '식민적 차이'는 단순히 유럽중심적 근대성의 신화를 비판하는데서 끝나지 않고, 근대/식민세계체제로부터 시작된 역사-구조적 종속으로부터의 해방을 지향한다는 점에서 구체적이고 실천적인 정치철학이라고 할 수 있다. 이런 맥락에서 포스트식민주의 연구와 라틴아메리카 연구는 탈식민성을 중심으로 남-남 대화를 시도해야 하며, 이러한 시도를 통해 탈식민적 비판이론의 새로운 지평을 제시할 수 있을 것이다.

Ⅳ. 나오는 글

전 세계의 식민지/주변부는 서구 문명이 내세운 기독교 복음화와 문명화 사명이라는 거대담론에 포획되었고, 그 뒤에는 발전, 근대화, 새로운 시장 확보를 목표로 하는 근대세계체제의 공격 목표가 되었다. 서구 문명과 근대세계체제라는 복합적이고 중층적인 두 개의 거대담론에 대한 내적 비판은 거대담론의 총체성을 부정하지 않는 '근대성 내재적 관점'

(intra-modern perspective)일 뿐이며, 근대/식민세계체제라는 개념을 통해서 비로소 계몽의 빛에 가려져 있던 식민성의 그늘이 모습을 드러낸다. 식민적 관점에서 근대성/식민성을 비판하고 이를 통해 지정학적 일리들을 새롭게 배치하는 작업이 탈식민화를 위해 선행되어야 한다. 한편에서는 계몽적 보편주의를 둘러싼 근대성 논쟁이 벌어지고 있는 사이에, 다른 한편에서는 인종차별주의를 토대로 한 역사적 자본주의가 전지구적 식민성의 현실을 초래했기 때문이다. 이렇게 본다면 계몽적 보편주의는 역사적 자본주의가 초래한 전지구적 식민성의 현실을 은폐하고 오도하는 설득과 포섭의 도구라고 할 수 있다.

월러스틴의 세계체제분석, 두셀의 트랜스모더니티, 끼하노의 권력의 식민성, 미뇰로의 식민적 차이의 공통적인 준거는 종속이론이다. 그러나 월러스틴의 주안점이 사회과학의 규범을 개방하는 것이라면, 두셀과 끼하노, 그리고 미뇰로가 강조하는 것은 종속이론의 정치적이고 변증법적인 비전이다. 월러스틴이 제국적 차이를 논하는 지점에서 끝난다면 라틴아메리카 연구자들은 식민적 차이로부터 시작한다. 식민적 차이는 서구 인식론의 총체성이 부딪치는 한계에서 드러나는 구성적 부분이기 때문이다. 남아시아의 하위주체연구를 중심으로 한 포스트식민주의 연구가 유럽중심적 사유를 국지화(provincialize)하는 데 필요한 작업이라면, 라틴아메리카 연구는 주변부 사유를 지구화(globalize)하는 데 필요한 작업이다(Coronil 2008, 414). 세계체제의 형성은 독자적 생성임을 주장하는 중심과 주변이 구성적 생성을 통해 가능해졌음을 새롭게 인식시켜 주기 때문이다. 라틴아메리카 연구는 포스트식민주의 연구와 라틴아메리카 연구의 핵심적 문제인 식민주의와 근대성의 관계를 포스트식민주의 연구보다 훨씬 더 확장된 역사적 맥락에서 재배치한다. 따라서 탈식민성은 포스트식민주의 연구와 라틴아메리카 연구의 남-남 대화를 통한 지리적

확대와 시간적 심화를 뜻한다. 탈식민적 전환의 시각으로 보면, 주류 연구와 포스트식민주의 연구에서 계몽주의로부터 시작된 유럽 내적 과정으로 인식되어온 자본주의와 근대성은 16세기에 형성된 근대/식민세계체제의 구성적 부분일 뿐이다.

라틴아메리카 연구는 포스트식민주의 연구에서 누락되어 있던 근대/식민세계체제의 형성과정을 복권시킴으로써 계몽주의적 근대성의 신화를 비판함과 동시에 권력의 식민성 개념을 통해 전지구적 신식민주의의 상황으로부터 해방을 모색한다. 이러한 시도는 세계화의 현실에서 포스트식민주의 연구가 포기한 정치적 공간을 새롭게 등장시키는 역할을 하고 있다. 또한 90년대 이후 라틴아메리카의 정치 지형을 근본적으로 변화시키고 있는 사회운동을 자생적이고 전환적인 시각에서 바라 볼 수 있는 가능성을 제공한다는 점에서도 라틴아메리카 연구를 주목할 필요가 있다.

참고문헌

고부응 엮음(2003).『탈식민주의: 이론과 쟁점』. 문학과지성사.

김영민(1999a).『지식인과 심층 근대화: 접선의 존재론』. 철학과현실사.

_____(1999b).『진리, 일리, 무리』. 철학과현실사.

김인중(1996).「프랑스 혁명과 '세계체제론'」. in『근대세계체제론의 역사적 이해: 브로델과 월러스틴을 중심으로』. 한국서양사학회 편. 까치, pp. 188-207.

김은중(2009).「유럽중심적 근대성을 넘어서: 권력의 식민성과 경계 사유」. in『이베로아메리카』, 11권 1호, pp. 1-38.

데이비드 하비(2001).『희망의 공간: 세계화, 신체, 유토피아』. 최병두 ·

이상율・박규택・이보영 옮김. 한울.

로버트 J.C. 영(2008).『백색 신화: 서양 이론과 유럽중심주의 비판』. 김용규 옮김. 경성대학교출판부.

백승욱(2006).『자본주의 역사 강의: 세계체제분석으로 본 자본주의의 기원과 미래』. 그린비.

에드워드 사이드(2007).『오리엔탈리즘』. 박홍규 옮김. 교보문고.

이매뉴얼 월러스틴(2008).『유럽적 보편주의: 권력의 레토릭』. 김재오 옮김. 창비.

_____(2005).『월러스틴의 세계체제분석』. 이광근 옮김. 당대.

_____(1999a).『근대세계체제 I』. 나종일 외 옮김. 까치.

_____(1999b).『근대세계체제 III』. 김인중 외 옮김. 까치.

_____(1993).『역사적 자본주의/자본주의 문명』. 나종일・백경영 옮김. 창작과비평사.

조반니 아리기(2008).『장기 20세기: 화폐, 권력, 그리고 우리 시대의 기원』, 백승욱 옮김. 그린비.

페르낭 브로델(1997).『물질문명과 자본주의 III-1: 세계의 시간 상』, 주경철 옮김. 까치.

피터 차일즈・패트릭 윌리엄스(2004).『탈식민주의 이론』. 김문환 옮김. 문예출판사.

호미 바바(2002).『문화의 위치』. 나병철 옮김. 소명.

Bernasconi, Robert(1997). “African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy.” in Emmanuel Chukwudi Eze(ed.). *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. London:Blackwell, pp. 183-196.

Castro-Gómez, Santiago・Guardiola-Rivera, Oscar・Millán de Benavides, Carmen(eds.).(1999). *Pensar (en) los intersticios: Teoría y práctica de*

la crítica poscolonial. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.

Coronil, Fernando(2008). "Elephants in the Americas? Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonialization". in Moraña · Dussel · Jáuregui(eds.). *Coloniality at large: Latin America and Postcolonial Debte.* Durham & London: Duke UP., pp. 396-416.

Dussel, Enrique(2008). "Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies". in Moraña · Dussel · Jáuregui(eds.). *Coloniality at large: Latin America and Postcolonial Debte.* Durham & London: Duke UP., pp. 335-349.

_____(2002). "Debate on the Geoculture of the World-System". in I. Wallerstein-A. Clesse. The World We Are Entering 2000-2050. The Netherlands: Dutch UP, pp. 239-46. http://www.ifil.org/Biblioteca/dussel/textos/c/2003-338.pdf

_____(2000). "Europe, Modernity, and Eurocentrism" in Nepantla: View from South, 1.3, Durham: Duke UP., pp. 465-78. http://muse.jhu.edu

_____(1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.

Escobar, Arturo(2003). "Mundos y conocimientos de otro modo: El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano" in *Tabla Rasa,* No.1: enero-diciembre, Bogotá, pp. 51-86.

Grosfoguel, Ramón(2008). "Developmentalism, Modernity and Dependency Theory in Latin American Debates." in Moraña · Dussel · Jáuregui (eds.). *Coloniality at Lage: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham & London: Duke UP, pp. 307-31.

Mallon, Florencia(1994). "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspective from Latin American History". *American Historical Review* 99, No. 5, pp. 1491-515.

Mignolo, Walter(2000). *Local Histories/Global Designs: Locality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton UP.

Paz, Octavio(1978). *Conjunciones y disyunciones*. México: Joaquín Mortiz.

Quijano, Anibal(2008). "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification". in Moraña · Dussel · Jáuregui(eds.). *Coloniality at Lage: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham & London: Duke UP, pp. 181-224.

_____(2007). "Colonialidad del poder y clasificación social". in Castro-Gómez and Grosfoguel(eds.), El giro descolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 93-126.

Quijano, Anibal and Wallerstein, Immanuel(1992). "Americannity as a concept or the Americas in the modern world-system". ISSA1, No. 134, pp. 549-74.

Santos, Boaventura de Sousa(2006). *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*, London/New York: Zed Books.

Spivak, Gayatr(199)i. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues.* ed. Sarah Harasym. London: Routledge.

Tiffin, Helen(1991). Introduction to Ian Adam and Helen Tiffin(eds.). *Past the Last Post*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Wallerstein, Immanuel(1997). "Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science". *New Left Review,* 226, pp. 93-159.

Zizek, Slavoj(1998). “Multiculturalismo o la lógica del capitalismo multunacional”, en Jameson, Frederic · Zizek, Slavoj. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

논문투고일자: 2009년 10월 30일
심사완료일자: 2009년 12월 23일
게재확정일자: 2009년 12월 24일