▌이베로아메리카 제11권 2호 [2009. 12] : 171~201

세계화, 종교변동 그리고 가톨릭교회: 페루의 사례*

김 항 섭**
(Kim, Hang-Seob)

<Abstract>

Globalization, Religious Changes and Catholic Church: The Case of Peru.

Nas décadas de 60 e 70, Igreja Católica de Perú era uma das mais progressiva na América Latina. Mas na década de 80, com a consolidação democrática, essa Igreja foi deblitada no sentido de participação social progressiva. No início da década de 90, quando foram introduzidos medidas e reajustes neoliberais no governo de Fujimori, a hierarquia católica tentou a reativar a dinâmica das décadas anteriores sem sucesso. Nessa situação, a hierarquia se concentra nas questões internas da Igreja, da ortodoxia, do crescimento protestante, etc. Por outro lado, CEAs e CEBs responderam à realidade econômica e social do povo, de uma maneira variada, que foi aconselhada na asembléia geral de Puebla. Assim que a própria sobrevivência individual surge como a questão

* 이 논문은 2006년 한국학술진흥재단의 지원을 받아 연구하였고(KRF-2006-323-B00024), 한국 라틴아메리카학회 동계학술대회(2009년 11월 28일, 서울대)에 발표한 글을 수정, 보완한 것이다.
** 한신대 종교문화학과 교수
E-mail: kimhs@hs.ac.kr

crucial na vida popular, adotaram projetos de promover as capacidades econômicas do povo e aceitaram os empresários como um sócio para anuciar suas mensagens.

[Key Words: Globalization/ Religious Changes/ Identity Catholic Church/ Peru]
[주제어: 세계화, 종교변동, 정체성, 가톨릭교회, 페루]

Ⅰ. 들어가는 글

80년대 라틴 아메리카는 오랜 군사정권을 종식하면서 새로운 전기를 마련한다. 그러나 대부분의 나라들에 있어 민정이양은 외채 위기, 경제 위기에 맞물려 불안정한 형태로 이뤄지고, 시민사회의 기반마저 취약한 상태에서 온갖 사회적 모순이 팽배한다. 이른바 '잃어버린 10년' 뒤에 맞이하는 90년대도 결코 라틴 아메리카에 밝은 희망을 던져주지 못한다. 무엇보다도 전 세계적인 차원에서 확산된 경제적 세계화와 신자유주의적 구조조정은 여느 대륙보다도 라틴 아메리카 대다수 사람들의 삶을 크게 왜곡, 악화시켰다.

세계화의 이러한 영향은 구조조정, 대량실업, 가난과 빈부 격차 심화 등의 경제사회적 변화에 머물지 않는다. 왜냐하면 신자유주의적 경제 이념에 기초한 세계화는 기존의 사회적, 문화적 틀을 새로운 가치나 문화로 재편하면서, 사회적, 심리적 불안과 혼란을 부채질하였기 때문이다. 이러한 변화와 혼란은 종교 영역에도 커다란 영향을 미치고, 그에 따라 종교 역시 다양한 방식으로 대응하고, 다른 한편으로 변화를 모색한다.

나아가 라틴 아메리카 특유의 종교적 상황으로 말미암아, 종교는 이러한 변화의 물결 속에서 일정한 역할을 요구받기도 한다.

왜냐하면 사회적, 심리적 불안과 혼란의 와중에서 기존의 제도들은 이러한 문제들을 직시하고 해쳐나갈 적절한 자원을 제공할 수 없었기 때문이다. 신자유주의 하에서 국가는 '작은 정부론'이라는 기치 하에 그 기능이나 역할이 축소되고, 계급 기반의 노조는 노동의 유연화 정책 하에서 제 구실을 다하지 못했으며, 정당을 비롯한 다양한 정치적, 사회적 통로는 각종 부패 또는 비리 스캔들 때문에 정당성 위기를 겪었다. 기존 제도들의 이러한 위기 속에서 대다수 사람들은 살아남기 위해 개인적, 지역적, 비공식적 자원에 의존하지 않을 수 없었다.

물론 종교 조직도 80년대 민주화 과정에서 그 위상이 이전 시대보다 상대적으로 축소되고, 대사회적인 역동성도 크게 둔화되었다. 또한 90년대 신자유주의적 세계화의 확산 과정에서 경우에 따라 이러한 시류에 영합하거나 종교 내적인 문제에 매몰되는 모습도 보여준다. 그럼에도 불구하고 종교 조직은 다른 여타 제도에 비해 상대적인 안정성을 유지함으로써, 사회적, 심리적 불안과 혼란에 내몰린 이들에게 유의미한 개인적, 집단적 정체성을 건설할 수 있는 대안적 공간으로 나타난다.

이른바 세계화로 지칭되는 경제적, 사회적 변화 속에서, 라틴 아메리카의 종교들은 어떠한 변화를 겪었는가? 특히 60년대 이전에 지배 종교로서 군림해왔고, 그 이후 진보적인 신학과 실천을 내걸었던 '해방의 그리스도교'[1]는 이러한 새로운 상황에 구체적으로 어떻게 대응하고 있는가? 또 그러한 대응 과정에서 해방의 그리스도교는 어떠한 변화를 겪는가? 이러한 변화에서 종교는 자신의 자리를 어떻게 자리매김하는가?

---

1) 뢰비(Michael Löwy)는 흔히 '해방신학', 또는 '가난한 이들의 교회'로 지칭되는 라틴 아메리카의 진보적인 그리스도교의 흐름을 '해방의 그리스도교'라 지칭한다(Löwy 1996, 57).

이 글은 이러한 질문들을 바탕으로 60년대 이후 브라질과 더불어 가톨릭교회의 새로운 진보적 흐름을 여는데 적극적인 역할을 했던 페루에 초점을 맞추고자 한다. 이 글은 라틴 아메리카에서 대안적 흐름을 찾는 연구 프로젝트의 일환으로서, 브라질 가톨릭교회와 관련하여 살펴보았던 이전 논문(김항섭 2008)에 이어 페루의 상황에 초점을 맞추고자 한다. 페루는 60, 70년대에 중미 지역의 엘살바도르와 니카라과, 남미 지역의 브라질, 칠레와 더불어 진보적인 가톨릭 전통을 꾸려왔다. 이러한 전통으로 인하여, 다양한 이론적 배경을 가진 연구자들로부터 많은 관심을 받아왔으나, 초기에는 주로 가톨릭교회 관계자나 인류학자들에 의해 주도되었다. 교회관계자들은 주로 교계나 사제계층에 초점을 맞추거나, 신학적 또는 교회사적 접근을 했고, 경우에 따라서는 정치적으로 민감한 주제를 다루는 데 주저하는 모습을 보이기도 했다. 다른 한편으로 대다수의 인류학자들은 대중 종교적 신념과 실천과 관련된 미시적인 접근에 더 큰 관심을 기울였다.

이러한 흐름 속에서도, 특히 기초공동체의 역동성과 그 현재적 의미에 대해 체계적인 연구를 해 온 몇몇 종교사회과학자들이 있다. 예를 들면 페루의 종교사회학자인 아길라르는 우아이깐(Huaycán), 꼬마스(Comas) 본당 등에 속한 공동체 활동가들을 대상으로 한 인터뷰에 기초하여, 공동체의 활동이 활동가들을 어떤 식으로 변화시키는지 분석한다. 그에 따르면, 활동가들은 이러한 참여를 통해 자신에 대한 이해를 제고하고, 그것을 바탕으로 가족 관계를 향상시키고 여성의 역할을 재정립하면서, 민주적인 문화의 건설에 기여했다(Aguilar 2001).

역시 종교사회학자인 로메로는 좀 더 구체적으로 기초공동체에 초점을 맞춘다. 그에 따르면, 과거 억압적인 권력들의 이데올로기적, 물리적 탄압에 저항하면서, 활발한 정치적 참여를 통해 정의와 평화의 의미를

복원하는 데 큰 역할을 했던 기초공동체는, 90년대에 이르러 공동체 성원들의 사적인 세계를 공적인 영역과 연결시키고, 그러한 공적인 영역을 재건하는데 큰 역할을 했다(Romero 2002). 한편 미국의 정치학자인 브룩스는 90년대의 정치적, 경제적 변화 속에서 진보적인 가톨릭교회들이 어떻게 과거와 다른 새로운 활동 방식이나 영역을 개척해 가는지에 대하여 몇 가지 사례를 중심으로 분석하고 있다(Brooks 1999).

그러나 앞의 두 논문은 가톨릭 공동체의 내적 역동성에 주로 초점을 맞춤으로써, 외적 환경의 변화에 따른 공동체의 대응이나 그 결과로서 나타나는 변화된 모습들을 유기적으로 읽어내는 데는 일정한 한계를 보인다. 브룩스의 논문은 신자유주의 시대라는 새로운 환경 속에서 기초공동체의 활동이 변화하는 양상에 초점을 맞추고 있으나, 외적 환경에 대한 논의가 개괄적이고, 이러한 환경의 변화와 기초공동체의 대응이나 변화 사이의 유기적인 연관 관계에 천착하기보다는 기초공동체는 오늘날에도 여전히 의미를 갖는다는 선언에 더 치중하고 있음을 알 수 있다.

Ⅱ. 90년대 이전의 페루가톨릭교회

라틴 아메리카의 가톨릭교회들은 흔히 60, 70년대 군사독재 하에서 진보적인 활동을 펼쳐 온 것으로 평가된다. 그러나 좀 더 세밀하게 들여다보면, 라틴 아메리카 교회들 사이에도 커다란 차이가 있다. 예를 들면, 교회 구조의 쇄신, 전체 교회나 사회에 대한 영향력이라는 측면에서, 브라질, 페루와 엘살바도르, 니카라과 가톨릭교회는 멕시코, 아르헨티나, 콜롬비아, 베네수엘라 교회에 비해 훨씬 더 진보적인 모습을 보여주었다(Mainwaring and Wilde 1989, 2-3).[2)]

이처럼 전자의 네 교회는 '진보적인 교회', '민중교회', '가난한 이들의

교회' 등 다양한 이름으로 불리며, 뢰비(Michael Löwy)에 따르면 '해방의 그리스도교'이다. 이 교회들도 지역이나 나라에 따라 차이를 보이지만, 흔히 다음과 같은 세 가지 기본 특성을 공유하는 것으로 간주된다. 즉 기초공동체(CEBs)라 불리는 지역적이고 작은 규모의 종교 집단을 강조하고, 해방신학적 관점을 견지하며, 교회가 사회 정의를 촉진하는 정치적 책임을 맡아야 한다고 생각한다(Mainwaring and Wilde 1989, 5).

60, 70년대에 페루의 가톨릭교회는 이러한 진보적인 가톨릭 흐름을 일구는 데 앞장섰다. 그러나 그 이전에는 여느 라틴 아메리카 교회와 마찬가지로 정치권력과 결탁되어, 교회의 영향력을 유지, 확대하는 데 골몰했다.

1) 1960, 70년대

종교사회학자인 로메로(Catalina Romero, 페루 가톨릭대)에 따르면, 가톨릭교회가 이러한 보수주의적 틀을 깨고 사회문제에 대한 비판적인 관심을 표명하게 된 것은 1958년 1월에 열린 주교회의 총회와 이 때 발표된 '페루의 사회 문제의 몇 가지 측면에 대한 사목 서한'(Carta Pastoral del Episcopado Peruano sobre algunos aspectos de la cuestión en el Perú)이다(Romero s/d, 3). 이 서한은 근대 페루의 교회사에서 최초로 사회구조적 접근을 시도하면서, 그리스도인들로 하여금 전사회적 차원에서의 변혁에 투신하도록 요청하하였다(Klaiber 1996, 367). 이러한 변화의 중심에 서 있던 사람은 1955년 리마의 대주교로 취임한 란다수리(Juan Landázuri Ricketts) 추기경(1962년 추기경 서임)이다. 페루 교회의 이러한

2) 플리트는 브라질, 엘살바도르, 니카라과, 페루 외에 칠레를 포함시켜, 이 다섯 나라의 가톨릭교회들은 군사 통치에 대한 투쟁에서 탁월한 역할을 했고, 마르크스주의자들이나 다른 좌익 그룹과 긴밀하게 협력했다고 평가한다(Fleet 1992, 3).

쇄신 노력과 사회적 관심은 1962년부터 열린 제2차 바티칸 공의회라는, 세계교회적 차원의 변화와 더불어 더욱 활기를 띠었다.

1963년에 출범한 벨라운데 테리(Fernando Belaunde Terry) 정부(1963-1968, 1980-1985)는 사회구조의 개혁에 대한 국민적 기대 속에 출발했지만, 결국 과두제 등 여러 가지 저해 요인들로 인하여 개혁을 구체화하지 못한다. 이에 따라 농민, 인디언을 비롯한 일반 대중들이 크게 좌절하고, 농민들이 농장을 점거하는 등 커다란 사회적 동요에 휩싸인다(Cho 2008, 67). 이처럼 개혁을 방치하고, 부도덕하고 부패한 정권으로 낙인찍힌 벨라운데 테리 정부의 말기인 1968년 진보적인 사제 모임인 오니스(Movimiento Sacerdotal ONIS)가 태동하는 등, 페루 교회는 과거의 보수적인 교회 이미지를 버리고 진보적인 교회의 흐름에 참여한다(Cho 2008, 66-68). 또한 1969년에 열린 제36차 페루 주교회의 총회는 기초공동체 등 대중 조직을 통하여 시민사회와의 새로운 관계를 정립하면서, 해방신학적 전망에서 가난한 이들을 위한 우선적 선택을 명확히 한다(Romero s/d, 11).

같은 해에 합참(Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas) 의장이었던 벨라스꼬 알바라도(Juan Velasco Alvarado, 1968-1975)는 군사쿠데타를 일으켜 벨라운데 테리 대통령을 끌어내리고 이른바 군사혁명정부(Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas)의 수반이 된다. 그러나 군사정권임에도 불구하고 대중주의적 성격을 갖고 있어 통상적인 의미의 군사독재와는 다소 차이를 보인다. 다시 말하면서 벨라스꼬 알바라도 정부는 민중부문을 정치와 경제에서 배제하지 않았고, 보다 더 급진적인 개혁정책을 펼쳤으며, 친 사회주의적, 반 과두제적 경향을 띠었다(Cho 2008, 64).

70년대 초반 라틴 아메리카 전역에 걸쳐 진보적인 성향을 가진 다양

한 평신도, 사제 조직이 출현한다. 이 시기에 페루 교회는 명실상부한 진보적인 교회로서, 라틴 아메리카 여러 나라에 교회의 모델로 제시된다(Klaiber 1996, 395). 1971년 페루 가톨릭대 신학과가 조직한 '여름학교'(cursillo de verano)가 처음 열리고, 이후 이 학교는 진보적인 교회 성원들의 만남의 장이 된다. 1974년에는 464명이 참가했으나, 1983년에는 1500명으로 그 규모가 크게 늘어난다(Klaiber 1996, 440). 벨라스꼬 알바라도 정부 하에 교회의 많은 지도자들은 정부의 개혁을 지지하나, 일부 진보적인 사제들은 좌익과 연계된 민중운동을 지원을 한다(Peterson et al 2001, 3).

1975년 모랄레스 베르무데스(Francisco Morales Bermúdez Cerruti, 1975-1980)는 군사쿠데타를 일으켜 벨라스꼬 알바라도를 축출하고, 제2기 군사혁명정부를 구성한다. 이 2기 군사정권은 1960, 70년대에 라틴 아메리카에서 일반화된, 친자본주의적, 친부르주아적 경향을 가진, 배타적이고 억압적인 군사 정권의 전형이다. 사회 질서를 바로 잡고 '공산주의자'를 제거한다는 구실 아래 체포, 추방, 박해를 일삼았고, 일부 인사들을 군사법원에 세우기도 했다(Cho 2008, 64).

모랄레스 베르무데스 정권 아래서, 대부분의 주교들은 정부와 거리를 두었고, 진보적인 가톨릭 집단은 정권 반대 운동을 펼쳤다(Peterson et al 2001, 3). 주교들은 인권 침해와 관련하여 군사정부를 신랄하게 비판하였으나, 정부가 민주적인 헌정 질서의 복원을 공식적으로 약속하였기 때문에, 이러한 과정을 방해하기 않기 위해 지나치게 공격적인 태도를 취하지 않았다. 따라서 페루에서는 국가와 교회의 관계가 같은 시기의 칠레나 브라질과 달리, 극단적인 적대의 관계에까지 이르지 않았다(Klaiber 1996, 431).

2) 1980년대

1980년대 페루 교회는 민정 이양, 경제 위기, 좌익 게릴라와 테러, 뿌에블라(Puebla) 라틴아메리카주교회의 총회 등 교회 안팎의 변화와 더불어 새로운 전환기를 맞는다. 민정이양은 1979년 제헌 의회가 구성되면서 시작되었고, 그 결과 1980년 벨라운데 테리(Fernando Belaúnde Terry) 정부(1963-1968, 1980-1985)가 출범한다.

그러나 공교롭게도 같은 해에 마오주의를 표방하는 좌익 게릴라인 센데로 루미노소(Sendero Luminoso)가 국가를 상대로 전쟁을 선포한다. 이 게릴라 조직은 특히 1983년부터 테러 활동을 강화하면서 수많은 농민들과 지역 관료들을 살해하는 등, 이후 20여 년 동안 페루 사회에 깊은 상처를 입혔다.

이어 1985년에 가르시아(Alan García) 정부(1985-1990, 2006-현재)가 출범하였지만, 역시 같은 해에 뚜빡 아마루 혁명운동(Movimiento Revolucionario Túpac Amaru-MRTA)이라는 또 다른 좌익 게릴라가 테러 활동을 전개한다. 가르시아 정부는 이 두 게릴라 조직의 광범위한 테러 활동에 이렇다 할 대처를 하지 못했을 뿐만 아니라, 경제적 상황마저 더 악화된다. 인플레이션은 천정부지로 치솟고, 빈곤은 광범위하게 확산, 심화되며, 공공 서비스는 붕괴하는 등 페루의 경제적, 사회적 상황은 점차 곤두박질친다(Klaiber 1996, 497).

그럼에도 불구하고 민정이양이 되면서 무엇보다도 달라진 것은 정치적으로 열린 공간이다. 그에 따라 군사정권 하에서 다양한 유형의 탄압과 규제에 시달렸던 사회운동이나 민중운동 단체들이 정당 참여 등을 통하여 민주적인 공적 영역에 들어가고, 또한 시민사회 안에서 사회적 행위자로서 명백하게 자리 잡기 시작하였다.

이에 반하여 군사정권과 대치하면서 저항의 대사회적 창구 노릇을 했

던 가톨릭교회는 이 새로운 정치적 공간에 자리매김하는 데 일정한 혼란을 겪는다(Romero 2002, 143). 우선 60, 70년대 가톨릭교회가 주도적으로 이끌었던 집단적인 시위운동의 기본적인 타깃이 사라졌고, 이러한 운동의 전통적인 동맹자인 좌익 정당은 이데올로기적, 조직적 분열을 겪었으며, 80년대 말에는 거의 붕괴 직전까지 내몰렸기 때문이라고 할 수 있다(Brooks 1999, 75).

이러한 혼란은 또한 30여 년 동안 페루 교회의 진보적인 흐름을 주도해온 란다수리 추기경(1954-1988)의 입지가 80년대 들어 점차 약화되었던 것과도 관련 있다. 교황 요한 바오로 2세가 1978년 교황으로 선출된 이후 지속적으로 보수적인 주교들을 임명하면서, 이러한 성향의 주교들이 크게 늘어나고, 그에 따라 교계가 전반적으로 보수화되었다. 특히 란다수리 추기경이 은퇴한 1988년을 기점으로 페루 교회는 새로운 전환기를 맞는다(Romero s/d, 16).

까사노바는 이러한 교회 상황을 설명하면서 가톨릭교회의 '사사화'(私事化, privatization)라 규정한다. 다시 말하면, 페루의 모든 지역에서 민주주의가 강화되기 시작하면서, 교회는 정치 영역을 포기하면서, 이 영역을 전문적인 정치인들에게 넘겨주고(Casanova 1994, 133) 교회 내부의 문제에 침잠하였다는 것이다.

교회의 이러한 변화는 1979년 뿌에블라에서 열린 라틴아메리카 주교회의 총회와 일정 정도 관련 있다. 대륙의 차원에서 80년대를 위한 새로운 사목 지침을 마련하기 위한 이 총회에서, 라틴 아메리카 주교들은 메데인(Medellin) 총회에서 마련된 이전의 사목 지침이나 활동에 대해 일정한 비판적 성찰을 한다.

다시 말하면, 교회 일부의 사목 활동에 있어서 정치적인 것을 지나치게 강조함으로써 영성적으로 성숙한 발전을 이루지 못하고, 제2차 바티

칸 공의회나 메데인에서 강조한 사목의 다른 가치들을 통합해 내지 못했다고 반성하면서, 사목의 정치적, 사회적 차원뿐만 아니라, 영성적, 감성적 차원으로 그 폭을 넓힐 필요성을 제기했다(Klaiber 1996, 432).

이처럼 사목에 대한 보다 더 폭넓은 이해에 바탕하여, 사회 참여의 방식도 일정한 변화를 겪는다. 다시 말하면 60, 70년대에 일반화되었던 거리 시위, 집단 동원, 토지 점유 등이 참여의 전부가 아니라, 투쟁의 특별한 수단으로 간주하는 것이다. 여기서 사회적 참여를 위한 그 밖의 여러 가지 가능성이 모색된다. 예를 들면 직업 훈련에 참여하고, 다국적 기업과 제휴하며, 가톨릭 교의를 진척시키는 수단으로서 기업을 후원하기도 한다(Brooks 1999, 74).

사목적 차원에 대한 이러한 이해와 더불어, 교회 내에서도 다양한 신심운동들이 활성된다. 예를 들면 매리지엔카운터(Marriage Encounter-M.E.), 성령쇄신운동, 오프스 데이 등 보수주의적 신심운동이 활발해지고, 이 신심운동들과 진보적인 교회 진영이 충돌을 빚기도 한다(Klaiber 1996, 433).

Ⅲ. 90년대 페루의 사회적, 종교적 상황

1) 사회적 상황

페루의 90년대는 후지모리(Alberto Fujimori, 1990-2000) 정부와 일치한다. 그는 대선 때 신자유주의 경제정책을 비판하는 입장이었나, 대통령에 당선되자마자 입장을 선회한다. 90년 8월, 경제적으로 취약한 계층이나 부문에 대한 긴급 사회 프로그램을 가동하지 않은 채 경제구조조정을 단행하였고, 경제 안정화, 자유화, 국가 기구의 구조적 개혁 등의 조

치들은 1991년까지 지속하였다.

1990년 초반 '게릴라소탕계획'(Plano de Campaña para la Contrasubversión-Período 1990-1995)을 발표하면서 대대적인 군사작전을 전개했으나, 그 와중에 크고 작은 인권 침해로 인하여 국내외 인권 단체들로부터 거센 비판을 받았다. 그러나 후지모리는 92년 친위 쿠데타를 일으켜 의회를 해산하고 '절대권력'을 구축한다(Comisión de la Verdad y Reconciliación 2003, 73). 이로써 경제적으로 신자유주의적이고, 정치적으로 권위주의적인 후리모리 정부가 완성된다.

후지모리의 경제 정책은 결국 이전 가르시아 정부 아래서 시작된 경제적 위기를 확장하면서, 저소득계층에 심각한 곤경을 안겨주었다. GDP는 90년에 14.4% 떨어지고, 91년에 2% 올랐으나, 이듬해에 다시 2.1% 떨어졌다. 대규모 실업과 불완전고용이 늘어나고, 빈곤선 이하 인구의 비율이 17%에서 41%로 뛰었으며, 1990년과 91년 사이에 유아사망률이 9%에서 12%로 오르고, 교육의 중도 탈락률 또한 증가했다(Fleet and Smith 2000, 254).

이러한 상황에서 민중운동과 정당의 영향력도 크게 약화되었고(Brooks 1999, 86), 교회 또한 후지모리 정부 하에서 지엽적인 역할 밖에 수행하지 못했다. 정치적 상황의 변화로 주교들의 사회적 발언은 그 영향력이 크게 줄었다. 이러한 상황에서 후지모리는 가톨릭교회가 반대하는 피임이나 그와 유사한 다른 산아 제한책을 촉진하기 위한 공격적인 캠페인을 벌이기도 했다(Fleet and Smith 2000, 251).

후지모리 정부와 교회 사이의 갈등에는 개신교 문제도 자리하고 있다. 1990년 선거 당시 후지모리는 가톨릭신자였지만, 그의 정당인 '깜비오 90'(Cambio 90)의 주요 자리는 복음주의적 개신교인들이 차지하였다. 그러자 알사모라 대주교는 복음주의적 집단이 반(反)가톨릭적인 선전을 벌

인다고 비난하면서, 후지모리 대신에 상대 후보인 요사(Vargas Llosa)를 선택하였다.

후지모리가 취임 이후 돌변하여 신자유주의적 정책을 채택하자, 주교들은 이에 못마땅했지만, 새 정부와의 관계를 개선하기 위해 정부 차원의 빈민 구호 프로그램(PES)에 참여했다(Fleet and Smith 2000, 253). 그러나 이러한 참여가 후지모리 정책에 대한 지지로 해석되는 데다, 후지모리 정부가 애초에 약속했던 액수의 일부만을 이 프로그램에 투여하자, 91년 2월 참여를 중단하고 까리따스(Caritas), 주교회의 사회행동위원회(CEAs-Episcopal Commission for Social Action) 등 자체 조직을 가동하여 가난한 사람들을 구호하였다.

2) 종교적 상황

오늘날 라틴 아메리카의 종교적 상황에 대해 이야기하면, 종교적 다원화가 핵심적인 이슈로 떠오른다. 이 다원화는 크게 두 가지 차원으로 나눠볼 수 있다. 첫 번째는 지난 세기 후반-나라에 따라 다소 편차가 있지만-오순절파 교회를 비롯한 개신교, 아프리카 연원의 종교들이 급성장하면서, 이 대륙에서 오랫동안 지배 종교로 군림했던 가톨릭교회의 세력이 상대적으로 약화되면서 형성되는 종교 지형이다. 두 번째는 60년대부터 해방신학, 기초공동체 등 진보적인 흐름이 이끌어왔던 가톨릭교회 내에서 다양한, 특히 보수적인 신심운동들이 활성화되면서 이뤄진 다원화이다.

먼저 첫 번째 차원과 관련하여 오순절파 교회의 성장에 대해 살펴보자. 이 교회 운동은 1910년 이후 미국 선교사들에 의해 도입되었지만, 그 성장세가 두드러진 것은 1950년대 이후이다. 일부 학자들은 이러한 성장세가 지속된다면, 라틴아메리카는 머지않아 개신교적 선회가 이뤄지고,

이러한 변화는 문화적, 경제적 변화, 또는 정체성의 변화를 예고한다고 주장한다(Martin 1990; Stoll 1990). 오순절파 교회의 이러한 성장세에 힘입어 현재 개신교 신자수는 전체 라틴아메리카 인구수의 10-15% 수준이고, 과테말라의 경우 전체 인구의 1/3에 이른다(Peterson et al 2001, 5). 페루도 예외는 아니다. 대략 10여년 단위로 이뤄진 인구센서스에 따라면, 개신교 인구가 크게 증가하고 있고, 그에 반해 가톨릭인구는 감소하고 있다. 두 종교 외의 다른 종교나 무종교 역시 증가 추세에 있어, 페루 역시 전반적으로 종교 다원화 경향을 보이고 있다.

<표 1> 페루의 종교인구 구성

인구센서스	1972년	1981년	1993년	2007년
전체인구	100%	100%	100%	100%
가톨릭	96.4%	94.6%	89%	81.3%
개신교	2.5%	5.0%	6.7%	12.5%
기타 종교(이슬람, 불교, 신도 등)	0.7%	0.2%	2.8%	3.3%
무종교	0.4%	0.2%	1.4%	2.9%

출처: INEI-Instituto Nacional de Estadística e Informática 2008, 138-141; Marzal 2002, 23-24.

특히 농촌지역으로 갈수록 개신교의 증가 추세가 더욱 더 두드러진다. 농촌 지역의 경우 개신교 신자 비율이 93년 10.3%, 2007년 15.9%로 집계되고, 그 중에서도 우까얄리(Ucayali, 22.9%), 완까벨리까(Huancavelica, 21.8%), 와누꼬(Huánuco, 20.9%) 지역은 개신교 인구가 20%를 넘는다(INEI-Instituto Nacional de Estadística e Informática 2008, 138-141).

개신교의 이러한 성장은 모든 교파에 해당하는 것은 아니고, 전통적인 개신교보다는 오순절파 교회의 성장이 두드러진다. 오순절파 교회의 성장 요인에 대해 학자들마다 다양한 의견이 개진되고 있지만, 무엇보다도

기성 개신교 교단이나 가톨릭교회에서 충족되지 못한 종교적 욕구와 관련 있음을 알 수 있다.

> 성령운동이 성공적으로 성장한 이유는 무엇보다도 그것이 교리나 종교 의례의 무미건조함, 또는 영적 공허감의 차원을 넘어 인간 본연의 종교적 심성을 자극했기 때문이었다. 성령운동의 발전과 세계적 확산의 주원인은 끊임없이 삶의 의미와 목적을 추구하는 인간 영혼의 본바탕인 '원초적 영성(primal spirituality)'을 회생시켰다는 점이었다(콕스 1996, 129).

오순절 운동의 시작은 그랬다고 하더라도, 라틴 아메리카의 맥락에서의 오순절 교파의 이러한 폭발적인 증가세는 좀 더 폭넓은 시각에서 바라보아야 한다. 다시 말하면 단순히 기성 그리스도교 교단의 문제를 넘어서서, 20세기 후반의 경제적, 사회적 변화, 그리고 이러한 변화와 더불어 아프리카 연원의 종교나 원주민 전통의 활성화, 뉴에이지 종교들에 대한 관심 증대 등 문화적, 종교적 변동의 맥락에서 바라보아야 한다.

다시 말하면, 변화의 속도가 점점 빨라지고, 온갖 메시지들이 범람하며, 개인이 다중적 역할을 떠맡게 되는 세계화 속에서 개인이나 집단은 점차 파편화되고 정체성의 혼란을 겪는다. 이러한 상황에서 오순절파 교회와 비가톨릭 종교들은 주로 자아의 재구성과 구원에 초점을 맞추면서, "물밀 듯이 밀어닥치는 사건과 관계의 흐름 앞에서 자신의 '고향'(home)을 지속적으로 세울 수 있는", 일종의 "안전한 항구"를 제공할 수 있었기 때문에 성장할 수 있었다(Peterson et al 2001, 7).

이처럼 라틴 아메리카 전역에 확산된, 오순절파 교회를 중심으로 한 개신교의 급성장은 그 성장세가 더욱 두드러진 브라질, 칠레나 일부 중미 국가들보다는 떨어지지만[3], 페루의 경우도 위의 표에서 보듯이 그 성

3) 오순절파 교회의 성장은 나라마다 상당히 다르다. 인구대비 10% 이상 높은 성장세

장세만은 분명하게 볼 수 있다.

초기에 페루에 들어온 개신교 교파는 감리교와 제칠일안식일교회이다. 감리교는 여성 교육에 크게 공헌하였고, 제칠일안식일교회는 안데스 공동체를 중심으로 기초 교육과 보건에 기여한 바가 크다. 오순절파 교회는 1950년대 이촌향도로 도시가 확장하면서 성자하였고, 특히 70, 80년대에 들어 그 성장세가 두드러진다. 하느님의 성회(Asambleas de Dios)와 페루복음교회(Iglesia Evangélica Peruana-IEP)는 노동계급, 중하층 계급, 그리고 그리스도교선교연합(Alianza Cristiana y Misionera-ACM)은 중간 계급과 중하층 계급을 중심으로 널리 확산되었다(Peterson et al 2001, 6).

이처럼 오순절파 교회나 다른 근본주의적 교파들(몰몬교, 여호와의 증인, 제칠일안식일교회 등)은 리마의 빈민촌을 집중 공략했고, 농촌을 등진 이주자들에게, 강한 공동체적 연대, 개인적 삶을 위한 규율, 일정한 경제적 사회적 구호를 제공함으로써 큰 성공을 거뒀다(Fleet and Smith 2000, 252).

또 다른 종교적 상황은 가톨릭교회 안에서의 다원화, 보수화 현상이다. 이러한 다원화 현상은 제2차 바티칸 공의회에서 촉발된 가톨릭교회의 내적 다양화에서 주요한 추진력을 받는다.

> (공의회에서 시작된) 가톨릭교회의 변화로 교회와 엘리트 사이의 연계가 약화되었다. 그에 따라 신자들은 스스로 자신의 종교적 선택과 활동을 성찰하기 시작하였다. 교회 안팎의 다양한 종교 행위자들은 자신의 고유한 프로필을 작성하고, 자신의 활동 영역을 확장하게 되었다(Peterson et al 2001, 5).

를 보이는 나라는 브라질, 칠레, 아르헨티나, 과테말라, 엘살바도르와 니카라과다. 이에 반하여 멕시코, 베네수엘라, 콜롬비아, 페루 등은 10% 이하의 상대적으로 낮은 성장률을 보인다(Pew Forum on Religion & Public Life 2006, 1).

이러한 다원적 맥락에서 뢰비가 말하는 '해방의 그리스도교'가 발전하고, 70년대와 80년대 라틴아메리카 교회의 이론과 실천을 주도한다. 그러나 1970년대 라틴 아메리카에 이식된 성령쇄신운동을 비롯한 보수적인 흐름도 지속적인 성장을 거듭하면서 90년대 들어 라틴 아메리카 교회의 새로운 활력을 형성하고 있다.

특히 요한바오로 2세의 '보수주의적 복원'(conservative restoration)은 1992년 도미니카 의 산또 도밍고(Santo Domingo)에서 열린 라틴아메리카 주교회의 총회에서 '새로운 복음화' 형태로 선언되고, 이와 더불어 성령쇄신운동, 신교리교육운동(Neocatechumenate)[4], 오푸스데이가 사목적으로 우선시되면서 점차 기초공동체를 대체하게 된다.

이러한 상황 속에서 페루 교회에도 의미심장한 변화가 일어난다. 진보적 주교들이 보수적이고 덜 논쟁적인 주교들로 대체되고, 진보적인 흐름을 이끌어 온 란다수리 추기경이 1990년 보수적인 알사모라(Augusto Vargas Alzamora) 대주교로, 1998년에는 오푸스 데이의 시쁘리아니(Juan Luis Cipriani) 대주교로 대체된다. 이러한 보수적인 주교들은 기초공동체와 교회의 사회 참여를 약화시키고, 개인 도덕적 이슈나 가톨릭적 정통성 문제에 더 초점을 맞춘다.(Peterson et al 2001, 4)

성령쇄신운동의 사회적, 종교적 중심은 기도 그룹(grupo de oración)에 있다. 이 그룹의 정확한 규모에 대해 알려진 바 없으나, 빠레데스가 이 단체의 인명부를 중심으로 조사한 바에 따르면, 리마 교구와 까야오(El Callao) 교구의 경우 1976-1986년 사이에 60.6%, 1986-1999년 사이에 87.6% 성장하였다(Paredes 2004, 374-375).

---

4) 1964년 스페인의 아르겔로(Kiko Arguello)와 에르난데스(Carmen Hernandez)가 제2차 바티칸 공의회에 부응하여 설립한, 성인들의 신앙 교육을 위한 가톨릭 단체로, 2008년 교황청으로부터 공식 승인을 받았다.

<표 2> 리마와 까야오 교구 기도그룹수의 증가(1976-1999)

년도	1976	1982	1986	1999
기도그룹수	101	153	161	302

출처: 1976년, 1982년, 1986년, 1999년 성령쇄신운동의 인명부.

기도그룹의 회원 수는 수십 명에서 수백 명에 이르기까지 다양하다. 2000년 초반 기준기도그룹에 참여하는 전체 신자 수는 대략 2만2천명이고, 그 중 8천명은 리마 교구에 속한 것으로 보인다(Bengtsson 2001, Paredes 2004, 376에서 재인용). 한편 2007년 페루 성령쇄신운동본부가 개괄적으로 집계한 바에 따르면 26개 교구 중에서 아반까이(Abancay), 까마나(Camaná), 삐우라(Piura), 침보떼(Chimbote), 쁘에르또 말도나도(Puerto Maldonado) 교구를 제외한 성령쇄신 기도그룹은 총 548개, 양성그룹은 112개, 전체 회원 수는 23,504명이다(http://rccperu.org/principal/cifras.htm). 이 운동의 계층적 기반을 보면, 리마 교구의 경우 전통적으로 중하층 지역에 기도 그룹이 더 집중되어 있으나, 부유층이 거주하는 지역에도 적지 않은 기도 그룹이 형성되어 있어, 사회 계층적 기반은 일정한 '균형'을 이루는 것으로 보인다(Paredes 2004, 376-377). 그러나 1982-1999년까지 기도그룹의 증가세를 보면 단연코 빈민촌 지역에서 그 성장세가 두드러지고 있어, 리마 지역으로 제한한다면, 성령쇄신운동의 지속성과 증가세는 서로 다른 계층에 두루 나타나나, 특히 중산층과 빈민촌 지역에서 그 강도가 높다고 할 수 있다(Paredes 2004, 380).

Ⅳ. 가톨릭교회의 대응과 변화

오늘날 라틴 아메리카의 종교 조직은 상징, 내러티브, 아비투스

(habitus)를 제공하고, 개인, 특히 가장 가난한 이들에게 1980년대와 1990년대 잃어버린 그리고 이행되지 못한 유산들을 다룰 수 있는 (초국가적 종교적 네트워크 같은) 제도적 양태를 제공한다. 종교 조직이 제공하는 자원이 모순이 없는 것은 아니다. 가끔 개인적, 가족적, 또는 지역적 차원에서 권력을 부여하면서 동시에, 뿌리가 깊은 계급적, 인종적, 또는 성적 위계를 재생산한다(Vásquez and Williams 2005, 6).

1) 주교들의 대응

앞서 본 바와 같이 가톨릭교회는 군사정권 하에서 민주화와 인권을 위해 지대한 공헌을 하였지만, 1979년 제헌의회가 구성되고 민정이양 과정이 진행되면서, 그 영향력이 약화 또는 축소된다. 이는 사회적으로는 민정이양 과정에서 정치적 엘리트들이 주도적으로 활동하게 되고, 종교적으로는 보수적인 주교들의 입지가 강화되면서 60, 70년대의 페루 가톨릭교회의 진보적인 흐름을 주도했던 란다수리 추기경의 영향력이 감퇴한 것과 관련 있다.

주교단의 보수화는 요한 바오로 2세가 1978년 교황으로 선출된 이후 보수적인 주교들을 지속적으로 임명하면서 보수적인 주교들의 수가 늘어난 것과 관련 있다. 사실 페루에서 60년대 이후 진보적인 흐름을 이끌어 온 것은 란다수리 추기경과 두세 명의 주교였다. 그럼에도 불구하고 보수적인 주교들은 70년대 말까지 추기경의 의견에 동조하였으나, 새 교황의 선출과 보수적인 주교들의 지속적인 임명으로 추기경의 영향력이 감퇴한다(Fleet and Smith 2000, 264).

이러한 상황에서 80년대 페루 가톨릭교회는 점차적으로 구조적 변혁의 견지에서 사회적, 정치적 문제를 다루기보다는 지역 공동체나 일상생활의 문제(마약, 갱 폭력, 거리의 아이들, 가족 해체, 가정 폭력, 부적절

한 지역 서비스 등)(Peterson et al 2001, 12), 또는 도덕적 이슈(이혼, 낙태, 산아제한 등)나 종교적 정통성 문제, 그리고 오순절파 교회나 다른 근본주의 교파의 성장 문제(Fleet and Smith 2000, 264)에 매여 있었다. 설혹 구조적 변혁을 말하더라도, 그것은 지역적 차원과 결부된 어떤 것이었다.

물론 페루의 주교들이 대다수 사람들이 직면하고 있던 사회경제적 문제들을 개탄하고, 가난에 빠지거나 폭력으로 위협받는 이들을 도운 것도 사실이다. 그러나 사회경제적 문제의 바탕에 깔려 있는 구조적 요인들을 직시하기 위한 가이드라인을 제공하지 못했고, 대안적 선택을 위한 기준을 제공하지도 못했다(Fleet and Smith 2000, 264). 주교들은 그러한 문제들에 직접 맞서기보다는 정치인과 공권력에 맡기고, 대신에 교회 내적인 문제와 개인적인 도덕적 이슈에 초점을 맞추었다 .

그러나 주교들은 1990년대 초반 후지모리가 신자유주의정책을 폈을 때, 가난한 이들에게 강요되는 희생을 비판하고 나섰다. 그러나 이미 때가 늦었다. 주교들이 이전에 발전시켜 놓은 그 공간은 이미 후지모리가 차지했고, 따라서 사람들을 불러 모을 적절한 정치적 공간이 존재하지 않았으며, 문제를 같이 풀어갈 정치적 동반자(예를 들면, 그리스도교개혁정당, 또는 온건하고 중도적인 정치 동맹)도 없었다(Fleet and Smith 2000, 265).

이처럼 주교들이 적절한 사회적, 정치적 중재자로서의 역할을 다하지 못하고, 사회경제적 정치적 이슈를 다루려고 하지 않음에 따라, 지역적 차원에서 활동하는 가톨릭 활동가들에게 부정적인 영향을 끼쳤다. 다시 말하면 이 활동가들도 점차 정치 참여로부터 멀어지고, 평신도들의 자발적이고 투신적인 모습도 크게 약화되었다(Fleet and Smith 2000, 267).

그나마 주교 단위에서 일관되고 지속적인 참여를 이끌어 온 것은 1960

년대에 만들어진 주교회의 사회행동위원회(Episcopal Commission for Social Action-CEAs)이다(Brooks 1999, 70-71). 그러나 사회행동위원회의 활동 역시 다소 변화한다. 이는 앞서 말한 바와 같이, 60, 70년대에는 정치적 참여를 겨냥하여 리더십 훈련 프로그램을 수행하거나, 공동체 동원 프로젝트를 지원하였으나, 점차 사회 변혁을 지원하기 위한 다양한 새로운 방법을 모색한다.

2) 기초공동체의 대응

기초공동체를 이야기할 때, 무엇보다도 먼저 제기되는 것은 위기의 문제이다. 그러나 이 문제는 대체적으로 위기를 가져온 외적 요인을 중시하느냐, 아니면 내적 요인을 중시하느냐에 따라, 또는 연구자의 이념적 성향에 따라, 심지어는 라틴 아메리카 외부의 관점이냐, 아니면 내부의 관점이냐에 따라, 일정한 편차를 보이는 등 논란의 소지가 있다(김항섭 2006, 115-120쪽 참조).

> 외적 요인은 주로 해외 브라질학자들이나 보수적인 시각에서 강조되고 있다고 할 수 있다. 브라질 국내 연구자들은 외부 요인에 의한 위기를 전면적으로 부인하지는 않을지라도, 그 위기가 공동체의 기반 자체를 허무는 것으로는 보지 않는다. 국내 연구자들은 이러한 외부 요인보다는 내부 요인에 초점을 맞춰 공동체를 평가하거나 전망한다. 그리고 그러한 평가나 전망은 과거 기초공동체의 긍정적 기여 지점을 명확히 하거나 제고하면서 한계나 문제를 조명하거나 극복하는 데 관심이 모아지는 것 같다(김항섭 2006, 120).

이러한 맥락에서 레스바우삔(Ivo Lesbaupin)의 지적에 귀 기울여 볼만하다. 그에 따르면, 기초공동체는 80년대 중반 이후 국내외적, 또는 교회

안팎의 현실 변화와 맞물려, 이전의 급성장하던 단계를 지나, 이제 정상적인(ordinário) 발전 단계를 밟고 있다. 따라서 적어도 기초공동체가 약화되었거나 소멸하고 있다고 단정 지어 이야기할 수 없다(Lesbaupin 1999, 19-20). 로메로도 같은 맥락에서 페루에서 기초공동체의 활동이 지속적으로 이뤄지고 있고, 또한 새로운 모델의 공동체들이 나타나고 있으며, 공동체를 거쳐 간 신자들의 생활방식에게 깊은 영향을 미치고 있다(Romero 2002, 143)고 주장한다.

이는 기초공동체가 갖고 있는 보다 더 독창적인 차원 중의 하나가 세계와 그 변화를 이해하고, 그것을 일관된 방식으로 공동체 성원들의 일상생활 안에 통합해낸다(Romero 2002, 150)는 점과 관련 있다. 다시 말하면 기초공동체는 특정한 역사적 상황의 산물이기는 하지만, 그 상황에 전적으로 예속된 것이라기보다는, 신앙하는 방식에 대한 근본적인 물음이고, 그 물음에서 출발하여 세상과 삶을 새롭고 읽고 사는 방식과 관련 있다고 할 수 있다.

이렇게 기초공동체를 이해한다면, 앞서 뿌에블라 라틴아메리카주교회의 총회가 달라진 상황 속에서 새로운 사목적 차원을 발견하고 확장하는 것처럼, 기초공동체 역시 새로운 역사적 현실 속에서 적절한 방식으로 신앙을 표현하고 실천하는 방식을 모색할 가능성을 배제할 수 없다.

이와 관련하여 로메로는 90년대 신자유주의적 세계화가 확산되면서, 기초공동체들은 사적인 것과 공적인 것을 조합해낼 수 있는 공간이 되고 있다고 주장한다(Romero 2002, 143). 물론 라틴 아메리카의 여러 나라들과 마찬가지로 페루의 기초공동체도 전체 가톨릭인구와 비교할 때 소수인 것은 분명하나, 그럼에도 불구하고 교회 안팎에 미치는 영향력은 여전히 크다. 플리트는 페루와 칠레의 가톨릭교회를 비교 연구하면서 다음과 같이 말한다.

> 산티아고 광역권(the greater Santiago area)의 그리스도교 공동체에 대한 연구에 따르면, 가톨릭 인구의 1% 미만, 활동적 또는 실천적 가톨릭 인구의 약 2.5%가 그리스도교 공동체에 속한다. 페루의 경우 일부 지역(Cajamarca and the Southern Andean region)에선 이보다는 더 높은 참여 수준이나, 리마 시와 그 주변에서는 상대적으로 낮은 수준을 보여준다. 그러나 이처럼 낮은 참여 수준에도 불구하고, 기초공동체는 두 나라의 가톨릭교회가 민중 부문에 대한 영향력을 재설정하는 데 도움을 주었다(Fleet 1992, 4).

기초공동체의 규모나 활동 내용은 나라마다 다르고 한 국가 내에서 다양하고 복잡한 양상을 띤다. 페루의 경우, 공동체의 규모는 작으면 10-12명, 많으면 50-60명 정도이다(Fleet 1992, 21). 대부분 매주 한번 정도 저녁에 만나, 성서 주제, 지역 교구 또는 구티에레스(Gustavo Gutiérrez) 신부가 운영하는 연구출판센터(Centro de Estudios y Publicaciones-CEP)가 발간한 책자를 중심으로 성찰하고 토론한다. 공동체는 경제사회 문제, 정치 문제에 대한 발언하고 참여할 뿐만 아니라, 그에 못지않게 공동체 성원의 영적 성장을 중시한다. 그러나 공동체의 역점 사업이나 활동은 공동체마다 다르다. 어떤 공동체는 기본적으로 기도 그룹의 성격을 띤 반면, 다른 공동체는 활동적인 가톨릭 신자들과 지방자치단체나 정치 조직 사이의 매개자로서 기능한다(Fleet 1992, 21).

기초공동체의 이러한 활동은 특히 지역적인 차원에서 적극적으로 사회에 기여하였다. 활동가들은 노동자, 빈민, 농민, 대(對)게릴라 조치나 게릴라 폭력에 희생된 자들, 극빈 상황에 있는 공동체들에게 도움을 주었다(Fleet and Smith 2000, 265). 그들이 처한 어려운 상황을 극복하고, 새로운 대안을 발견하도록 격려하고 도왔다

그러나 기초공동체의 활동은 교구 방침이나 지원에 따라 그 성과가 다르게 나타난다. 남부 안데스 지역, 까하마르까(Cajamarca), 침보떼

(Chimbote) 지역, 리마의 빈민촌이나 인근 가난한 지역처럼 교구의 승인이나 물질적인 지원을 받을 경우, 이들의 노력은 가장 가시적이고 성공적인 결실을 맺는다(Fleet and Smith 2000, 266).

앞서 본 바와 같이, 뿌에블라 총회에서 제시한 사목적 차원의 다변화, 즉 정치적, 사회적 차원뿐만 아니라, 영성적, 감성적 차원으로 관심의 폭을 넓히면서(Klaiber 1996, 432), 기초공동체의 활동도 다양한 방식으로 전개되었다. 특히 90년대 신자유주의적 세계화가 확산되면서, 가난과 빈부격차가 더욱 심화되고, 사회적, 심리적 불안이 확산되며, 사회 전역에 새로운 척도로 군림하는 신자유주의적 가치와 윤리는 기존의 전통적인 가치와 윤리와 갈등을 빚게 된다.

이처럼 경제 위기와 신자유주의적 구조조정이라는 일련의 과정은 진보적인 가톨릭교회의 활동방향을 변경하였을 뿐만 아니라, 대다수 사람들의 관심과 이해가 형성되는 방식에도 크게 영향을 끼쳤다. 사람들은 정의나 시민권 같은 폭넓은 집단 이해보다는, 생존 같은 보다 더 기본적이고 즉각적인 개인적 목표, 더 구체적으로 말하면, 개인과 가족의 복지를 보장하는 것에 관심을 기울이지 않을 수 없었다(Brooks 1999, 75).

이러한 맥락에서 사회행동위원회가 소규모 상공인을 지원하는 대출 프로그램을 이해할 수 있다. 이 프로그램을 통하여 1995년에 약 3억5천만 원이 지원되었다(Brooks 1999, 75). 과거의 집단 항의 모델 하에서의 인적 자원에 대한 투자를 대체한 것으로, 이제 사람들이 스스로 존엄한 삶의 기본 수준을 마련하는 능력을 갖는 것이 해방의 주요한 목표 중의 하나가 되었음을 의미한다.

또한 사회행동위원회의 '광산 사목'(Pastoral Mineral)도 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 이 사목의 목적은 금가공공장을 사서, 지역 엔지오 단체들의 도움을 받아 주민들을 훈련시켜서 생산 활동에 종사하게 함으로

써 주민들의 경제 능력을 증진시키고자 함이다. 그리고 이 공장이 본 궤도에 올라서면, 지역 주민에게 공장을 매각할 계획이다(Brooks 1999, 71). 어린이들의 인권을 보호하는 단체(Pro Bien Nino-Nina)에서 활동하는 번(Pete Byrne) 신부가 인권 보호의 메시지를 전파하고 이와 관련된 여러 가지 프로젝트를 진행하기 위해, 전국경제인연합(Peru National Association of Industries-SNI)이나 관련 기업인들과 접촉하고 협조를 구하는 방식 또한 이전에 진보적인 가톨릭 활동가들이 일하는 방식과는 다른 것이다(Brooks 1999, 68-69).

Ⅴ. 결론

60, 70년대의 페루 가톨릭교회는 진보적인 교계 지도자들의 지원을 받아 교회 쇄신과 사회 참여에 있어 라틴 아메리카의 어느 나라에 못지않게 적극적이고 활기찬 모습을 보여주었다. 그러나 80년대에 민정 이양이 되면서 교회의 사회적 참여가 크게 약화된다. 그 이유는 정치적인 차원에서는 민주화의 진전에 따라 교회의 대사회적 역할이 제한되고, 진보적인 가톨릭 집단의 정치적 동맹자였던 좌익 정당이 제구실을 하지 못한 데서 찾을 수 있다.

교회 내적 차원에서 보면, 요한 바오로 2세 하에서 지속적으로 보수적인 주교들을 임명함으로써 교계의 보수화가 촉진되고, 그에 따라 가톨릭 교회의 진보적인 흐름을 주도했던 란다수리 추기경의 입지가 약화된 것과 관련 있다. 그러나 이 문제는 다른 한편으로 뿌에블라 총회에서 구체화된, 사목적 차원에 대한 보다 더 폭넓은 이해와도 일정 정도 관련 있다고 할 수 있다. 다시 말하면 교회의 사회 참여 방식을 영성적, 감성적 차원으로 확대하고 다양화하면서, 정치적, 사회적 차원의 참여 방식이

상대적으로 약화된 것으로 이해할 수 있다. 또 다른 이유로는 오순절파 교회를 중심으로 한 근본주의적 성격의 개신교가 급성장하면서, 교계의 관심의 많은 부분이 이 문제에 할애된 것을 들 수 있다.

90년대에 들어 신자유주의적 구조조정을 강압적으로 추진한 후지모리 정부 하에서 가톨릭교회는 이전의 진보적인 행보를 복원하려고 하나, 이미 그럴 만한 정치적 공간이나 협력자를 상실하면서 이렇다 할 성과를 거두지 못한다. 그러나 주교회의 사회행동위원회나 기초공동체 차원에서는 뿌에블라 총회에서 제기된 사목적 다변화 맥락에서 이전의 집단적 항의나 거리 시위와 다른 다양한 방식으로 사회경제적 현실에 대응한다. 경제적 위기 속에서 개인의 생존 문제가 주요한 화두로 떠오름에 따라, 개인의 경제적 능력을 증진시키기 위한 프로젝트를 수행할 뿐만 아니라, 자신들의 진보적인 메시지를 전달하기 위해 기업인과의 협력도 마다하지 않는다.

결국 90년대의 페루 가톨릭교회의 모습은 크게 두 가지 양상으로 묘사할 수 있을 것이다. 우선 교회 지도층은 60,70년대의 역동성이나 진보성을 상실한 채, 교회 내적인 문제, 교의적 정통성 문제, 개신교의 급성장 문제 등에 집중하고 있는 반면, 사회행동위원회나 기초공동체 등은 전체 가톨릭 인구와 대비하면 소수인 것은 분명하지만, 신자유주의적 구조조정으로 더 악화된 일반 대중들의 삶에 초점을 맞추면서, 과거의 특정한 방식에 매이기보다는, 가능한 다양한 방식으로 이들이 경제적, 사회적, 심리적 곤경을 딛고 새로운 희망, 대안으로 나아가도록 노력하고 있다고 할 수 있다.

참고문헌

Aguilar, Rosa Castro(2001), "Religion and Family: Catholic Experience in Peru" in Peterson, Anna, Manuel Vásquez, and Philip Williams(ed.), *Christianity, Social Change and Globalization in the Americas*, Rutgers University Press, pp. 45-62.

Amat, Óscar y León Pérez(2007), "Carisma y política motivaciones para la acción política en el Perú contemporáneo" in Ortmann, Dorothea(compiladora), *Anuario De Ciencias De La Religión: Las Religiones en el Perú de Hoy,* Lima: UNMSM-Oficina General del Sistema de Bibliotecas y Biblioteca Central, pp. 115-133.

Bengtsson, Sofía(2001), "La Renovación Carismática católica en el Perú" in Lundstrom, Klas(ed.), *Lucha y Esperanza: Popular Iniciatives in Peru and Ncaragua*, Stockholm: University of Stockholm, pp. 311-362.

Brooks, Sarah(1999), "Catholic Activism in the 1990s: New Strategies for the Neoliberal Age " in Smith, Christian and Joshua Prokopy(eds.), *Latin American Religion in Motion*, Routledge, pp. 67-89.

Casanova, José(1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Cho, Young-Hyun(2008), "Ideologías y Actividades de los Sacerdotes Bajo los Regímenes Militares: Los Casos de los ONIS y de la ASpJ, 라틴아메리카연구, vol. 21, no.4, 한국라틴아메리카학회, pp. 61-94.

Cleary, Edward L.(1997), *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Westview Press.

Comisión de la Verdad y Reconciliación(2003), *Informe Final de la Comisión*

de la Verdad y Reconciliación,

Corten, André and Ruth Marschall-Fratani(eds.)(2001), Between *Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America,* Indiana University Press.

Fleet, Michael and Brian H. Smith(2000), *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru,* University of Notre Dame Press.

Fleet, Michael(1992), "Christian Communities in Chile and Peru, *Working Paper #183*, The Hellen Kellogg Institute for International Studies/University of Notre Dame, pp. 1-42.

Fonseca, Juan(2009), "Breve historia de la Iglesia de Dios del Perú", *Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales*, http://www.relep.org, pp. 1-7.

Gill, Anthony James(1998), *Rendering unto Caesar*, University of Chicago Press.

INEI-Instituto Nacional de Estadística e Informática(2008), *Censos Nacionales de Población y Vivienda 2007-Perfil Sociodemográfico del Perú.*

Klaiber, Jeffrey(1996), *La Iglesia en el Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial.

Lesbaupin, Ivo(1999), "Comunidade de Base e Mudança Social", *IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, Rio de Janeiro, 21 a 24 de Setembro, pp. 1-23.

Löwy, Michael(1996), *A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina,* Petrópolis: Vozes.

MacCormack, Sabine(1991), *Religion in the Andes,* Princeton University Press.

Mainwaring, Scott and Alexander Wilde(eds.)(1989), *The Progressive Church in Latin America*, University of Notre Dame Press.

Martin, D.(1990), *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford: Basil Blackwell.

Marzal, Manuel M.(2002), "Categorías y números el la religión del Perú hoy" in Marzal, Manuel M., Catalina Romero y José Sánchez(ed.), *La Religión en el Perú al filo del Milenio,* Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, pp. 21-55.

Nangle, Joseph(2004), *Birth of a Church*, Orbis Books.

Ortmann, Dorothea(2002), *Ciencias de la Religión en el Perú,* UNMSM/Fondo Editorial.

Paredes, José Sánchez(2004), "La Renovacón Católica: Persistencia de um movimiento religioso popular en el Perú" in Marzal, Manuel M., Catalina Romero y José Sánchez(ed.), *Para Entender la Religión en el Perú 2003*, Pontifícia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, pp. 373-403.

Penyak, Lee M. and Walter J. Petry(eds.)(2006), *Religion in Latin America: A Documentary History*, Orbis Books.

Pew Forum on Religion & Public Life(2006), "Overview: Pentecostalism in Latin America", Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals, http://pewforum.org/surveys/pentecostal/latinamerica/, pp. 1-12.

Peterson, Anna, Manuel Vásquez, and Philip Williams(2001), "Introduction. Christianity and Social Change in the Shadow of Globalization" in Peterson, Anna, Manuel Vásquez, and Philip Williams(ed.), *Christianity, Social Change and Globalization in the Americas,* Rutgers

University Press, pp. 1-22.

Romero, Catalina(2002), "Comunidades cristianas: vinculando lo publico y lo privado" in Marzal, Manuel M., Catalina Romero y José Sánchez(ed.), *La Religión en el Perú al filo del Milenio*, Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, pp. 141-170.

Romero, Catalina(s/d), "Iglesia en el Perú: 1968-1998", www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Iglesia en el Per%C3%BA.pdf, pp. 1-21.

Smith, Brian H.(1998), *Religious Politics in Latin America, Pentecostal Vs. Catholic*, University of Notre Dame Press.

Stoll, D.(1990), *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, CA: University of California Press.

Vásquez, Manuel A. and Philip J. Williams(2005), "The Power of Religious Identities in the Americas", *Latin American Perspectives*, vol. 30, no. 1, pp. 5-26.

김항섭(2006), 「브라질 기초공동체의 위기와 과제」, 종교문화연구, 제 8호, 한신인문학연구소, 105-125쪽.

김항섭(2008), 「기초공동체와 성령쇄신운동의 갈등과 대화: 브라질 사례를 중심으로」, 이베로아메리카, 제10-1권, 부산외대 이베로아메리카연구소, 187-211쪽.

문남권(2005), 「신자유주의 시대 페루의 민주화와 원주민」, 국제지역연구, 제9권 제3호, 21-52쪽.

하비 콕스(1996), 『영성. 음악. 여성: 21세기 종교와 성령운동』, 유지황 옮김, 동연.

인터넷 사이트

페루 주교회의 http://www.iglesiacatolica.org.pe/
페루 성령쇄신운동본부 http://www.rccperu.org/

논문투고일자: 2009년 10월 30일
심사완료일자: 2009년 12월 17일
게재확정일자: 2009년 12월 18일