

포스트식민주의를 거쳐, 모더니티를 넘어, 트랜스모더니티로

김 은 중*
단독/서울대학교

Kim, Eun-Joong (2010), Hacia la transmodernidad por vía de la postcolonialismo para superar la modernidad.

Abstract Bajo el hechizo del neoliberalismo y la magia de los medios de comunicación que lo promueven la modernidad se considera como un proceso universal, global y punto de llegada. La teoría de dependencia, sin embargo, sigue manteniendo el debate en lo político y la economía, analizando las relaciones que se dan en esas esferas entre centro y periferia. A esto habrá que agregar todo un horizonte categorial que procede de la economía crítica que exigía la incorporación de las clases sociales como actores intersubjetivos a integrarse en una definición de cultura. De ahí que vivamos un tiempo intelectual complejo que se puede caracterizar de forma algo paradójica: la cultura política occidental es tan indispensable cuanto inadecuada para comprender y transformar el mundo. La perspectiva postcolonial parte de la idea de que, a partir de los márgenes o de las periferias, las estructuras de poder y de saber son más visibles. Pero tiene poco sentido hacer una crítica postcolonial a la modernidad occidental dejando en la sombra los procesos económicos, sociales y políticos que tanto se reproducen en la crítica de la cultura como en la cultura de la crítica. Se trata de saber si la crítica transmoderna puede ser hecha a partir de dentro o se presupone la exterioridad de aquellas que fueron parte de la modernidad por la violencia, exclusión y discriminación.

Key words Postcolonialism, Modern/Colonial Capitalist World-System, Colonial Difference, Transmodernity, Identity in Politics, Decoloniality
포스트식민주의, 근대/식민 자본주의 세계체제, 식민적 차이, 트랜스모더니티, 정치적 정체성, 탈식민성

* 서울대학교 라틴아메리카연구소 HK 연구교수.

I. 포스트식민주의 - 세계화로 들어가고 나오기 위한 전략¹⁾

봄베이 출신으로 미국에서 활동하는 아르준 아파두라이(Arjun Appadurai)는 『고삐 풀린 현대성 *Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization*』(1996)에서 매체(media)와 이주(migration)라는 두 가지 분석 개념을 통해 지구화 시대의 문화적 특성을 밝힌 바 있다. 그는 혁신적 전자 매체의 등장과 대량 이주 현상의 결합이 급격히 바뀌어가고 있는 현대인의 삶의 ‘풍경’(scape)이 “더 이상 현존하는 중심-주변 모델(심지어 이러한 모델들이 복수의 중심들과 주변들을 고려한다고 하더라도)의 용어로는 이해될 수 없는, 복합적이고 중층적이며 탈구적인 질서로 간주되어야 한다”고 주장했다(아파두라이 2004, 60).²⁾ 모든 것이 불변의 중심이나 질서로부터 벗어나 항상 미끄러지는 ‘흐름’을 형성하기 때문에, “근본적으로 프랙탈한 것, 즉 유클리드적 경계나 구조, 규칙성을 가지고 있지 않은 것처럼 생각하는 것으로부터 출발해야 하며 (중략) 일군의 과학자들이 혼돈 이론이라고 부르는 이론을 적용하지 않으면 안 된다”는 것이다(84-85). 아파두라이는 이러한 문화적 형식의 재배치를 통해 근대 사회학이 저지른 오류, 즉 “단일한 계기를 상정하고 그런 운동의 출현이 스스로를 극적 단계로 끌어올림으로써 과거와 현재를 극단적이고 유례가 없는 방식으로 구분하려는 시도”를 비판했다(10). 한국어 역자들이 밝히고 있듯이 아파두라이는 제목에 포함된 수식어 ‘at large’를 통해서 “마르크스와 베버 이래 현대의 정체성 문제를 완결된 틀 속에서 사유했던 일

-
- 1) 이 글에서는 post-colonial(post-colonialism)과 de-colonial(de-colonialism)을 구분하고 post-colonial은 ‘포스트식민’으로, de-colonial은 ‘탈식민’으로 옮긴다. 식민주의 ‘이후’(post-) 혹은 식민주의를 ‘넘어선’(beyond)이라는 면에서는 공통점을 갖지만 지리-역사적이고 지리-정치적인 맥락에서는 차이가 있으며, 이러한 차이를 드러내는 것이 이 글의 목적 중의 하나이다.
 - 2) 아파두라이는 전지구적 문화 흐름을 새롭게 파악하기 위한 차원들로 에스노스케이프(ethnoscapes), 미디어스케이프(mediascapes), 테크노스케이프(technoscapes), 파이낸스스케이프(financescapes), 이데오스케이프(ideoscapes)를 제안한다. 공통으로 사용된 접미사 스케이프(scape, 풍경)는 다섯 가지 차원들의 유동적이고 비규칙적인 모습들을 가리키기 위한 것이다.

련의 사회학적 전통에 대해 ‘포획되지 않는 유동성으로서의 현대’라는 새로운 프로토콜을 대결시키는”(378) 방식으로 근대성 프로젝트를 비판한 것이다.³⁾

『고삐 풀린 현대성』이 출판된 지 10여 년이 지난 2008년 『고삐 풀린 식민성 *Coloniality at large: Latin America and the Postcolonial Debate*』이 출판되었다.⁴⁾ 우연이겠지만 두 권의 책에 똑같이 들어 있는 ‘at large’라는 수식어는 묘한 엇박자의 울림을 일으킨다. ‘고삐 풀린’이라고 번역된 수식어 ‘at large’는 ‘전방위적으로 퍼져 있는’, ‘만연한’이라는 뜻으로도 이해될 수 있을 텐데, 문제는 수식어 앞에 놓여 있는 ‘현대성’과 ‘식민성’이라는 대립되는 용어다.⁵⁾ 대부분 라틴아메리카 출신 학자들의 글을 모아 놓은 『고삐 풀린 식민성』의 편저자들은 20세기 후반 이후 전지구적 현상이 된 세계화를 근대성이 심화된 결과로 보는 대신에, 제동장치를 상실한 채 모든 것을 식민화하는 ‘전방위적 식민주의’(trans-colonialism)의 관점에서 바라본다. 서문의 제사(題詞)로 인용된 리들리 스콧(Ridley Scott) 감독의 영화 <블레이드 러너 Blade Runner>(1982)의 한 구절은 이러한 관점을 함축적으로 표현한다.

[2019년]: 세상 바깥의 식민지(off-world colonies)에서 새로운 삶이 당신을 기다리고 있다. 기회와 모험의 땅에서 다시 시작할 찬스를 놓치지 마시라!(Dussel *et.al* 2008, 1)

식민주의의 대상으로 이미 이 세상은 너무 좁고, 인류의 미래는 식민주의로부터 해방이 아니라 세상 바깥으로 식민지를 끝없이 확장해가는 것이라는 유희적인 메시지다. 이것을 영토의 식민지화와는 달리 가상 세계의 식민지

-
- 3) 아파두라이가 문화적 위계를 허물고 상호 습합과 융합을 통한 문화적 혼종을 주장한다는 점에서 흔히 그를 포스트식민주의(post-colonialism) 연구자로 소개되지만 근대성에 내포된 식민성의 문제를 간과하고 있다는 점에서 구하(Ranjit Guha)나 바바(Homi Bahbha) 혹은 스피박(Gayatri Spivak)과 같은 계열로 생각하기는 어렵다.
 - 4) 이 책은 우리말로 번역되지 않았지만 『고삐 풀린 현대성』과 연관된 맥락에서 『고삐 풀린 식민성』이라고 옮겼다.
 - 5) 번역본에서는 모더니티의 극단이라는 의미에서 모더니티를 현대성으로 옮겼지만 이 글에서는 책 제목을 그대로 인용하는 경우를 제외하고 현대성이라는 용어 대신에 근대성이라는 용어를 사용한다.

화 혹은 ‘미래라는 시간의 식민지화’로 말할 수 있을 것이다. 이러한 인식하에서 편저자들이 의도하는 『고삐 풀린 식민성』의 목표는 두 가지다. 첫 번째 목표는 라틴아메리카의 맥락에서 바라볼 때, 시대를 가로지르는 식민주의의 확장과, 현재까지 지속되고 있는 식민주의의 결과에 대한 논쟁은 필연적으로 옥시덴탈리즘과 근대성에 대한 비판과 불가분의 관계에 있음을 밝히는 것이다. 두 번째 목표는 아메리카의 발견/정복에서부터 현재에 이르는 장기 지속(longue durée)의 다양한 맥락에서 제국의 권력에 저항해온 개인과 공동체의 실천을 정치적, 사회적, 문화적으로 분석하고 해석하고 기록하는 것이다. 부연하자면, 포스트식민주의가 제2차 세계대전 이후 영국과 프랑스의 식민지로부터 독립한 시기를 출발점으로 삼는 것과는 달리, 식민주의는 15세기 말까지 거슬러 올라간다는 것이고, 문화연구에서 포스트구조주의의 관점이 약화시킨 사회적 주체성과 상징 자본이 갖는 대표성의 문제를 역사적 사건과 정치 철학을 통해 새롭게 부각시키려는 것이다.

1990년대 이후 여러 가지 면에서 근대 문명의 변환이 구체화되고 강화되었다. 냉전의 종식과 더불어 전지구적 차원에서 지정학의 변화가 발생했고, 자본의 유연화 전략으로 초국가주의가 급격히 부상하고 있으며, 하이테크 산업분야와 생물공학이 지식 경제의 헤게모니를 장악하면서 물질적이고 정신적인 삶 모두에 커다란 영향력을 행사하고 있다. 그런가 하면 새로운 사회운동이 모습을 드러내고 강화되면서 이전과는 다른 스타일의 정치문화를 요구하는 목소리도 커지고 있다. 『고삐 풀린 현대성』과 『고삐 풀린 식민성』은 이러한 변화를 인식하는 두 개의 관점이자 입장(position)이다. 근대성에 제동을 걸어야 한다는 입장은 근대성의 공적을 인정하면서 근대성이 노출하는 한계를 극복하고 보완해야 한다는 것이고, 식민성에 대한 비판은 근대성의 한계가 근대성의 내재적 원리에서 비롯된다고 주장한다. 그렇다면 고삐를 다잡아야 할 대상으로 근대성을 지목하는 것과 식민성을 지목하는 것은 완전히 상반된 입장일까?

이런 질문에 답하기 위해서는 21세기 인류가 살고 있는 역설적 시간을 염

두에 두어야 한다. 즉 한편으로, 세계 도처에서 목격되는 사회적 불의와 생태계의 붕괴가 시급한 처방을 요구하고 있다면, 다른 한편으로는, 문명의 전환은 단기적인 처방으로는 불가능하며 장기적인 계획이 필요하다는 주장이 존재한다. ‘포스트-’(post-)라는 접두어의 범람-포스트식민주의, 포스트-모더니즘, 포스트구조주의, 포스트마르크스주의, 포스트포디즘, 포스트페미니즘, 포스트역사주의 등-은 현대인이 살고 있는 이러한 역설적 시간의 불안을 단적으로 보여주는 징표다. 따라서 ‘포스트’가 품고 있는 역설과 부조화는 무엇보다도 연속성과 불연속성의 혼재 때문이라고 할 수 있다.

아직 완전하게 현재화하지 않은 상태를 위해 ‘포스트’라는 이름표를 선택하고 그것을 완전히 사라지지 않은 것과 연결 짓는 데는 어떤 왜곡이 존재하지만, 여러 면에서 바로 그러한 역설적인 중간 상태(in-betweenness)가 포스트식민적 세계를 특징짓는다. 가야트리 스피박이 말한 것처럼, “우리는 포스트식민적인 신식민화된 세계에 살고 있다.”(피터 차일즈·패트릭 윌리엄스 2004, 29)⁶⁾

‘포스트식민적인 신식민화된 세계’라는 표현은 근대성이 식민성 다음에 오는 것이 아니라 근대성과 식민성은 겹쳐져 있으며, 이 때문에 식민성을 비판하기 위해서는 근대적 합리성에 대한 심도 있는 이해가 필요하며 동시에 그것과 단절해야 함을 의미한다.⁷⁾ 이런 맥락에서 ‘고삐 풀린 근대성’과 ‘고삐 풀린 식민성’을 이어주는 중간 상태로 포스트식민주의의 위상을 설정할 수 있다. 불확실성과 애매함을 특징으로 하는 이행의 시기에 포스트식민주

6) 번역본에는 ‘포스트식민적’이 ‘탈식민적’으로 되어 있으나 이 글의 일관성을 위해 필자가 임의로 수정했음을 밝힌다.

7) 페루 사회학자 아니발 키하노(Anibal Quijano)가 맨 처음으로 사용하기 시작한 식민성(coloniality)이라는 개념과 일반적으로 사용되는 식민주의(colonialism)는 다르다. 식민주의가 역사의 특정한 시기에 한정된다면, 식민성은 식민적 제국의 틀이 형성되는 원리와 믿음을 가리킨다. 식민주의가 지라-역사적으로 다양하게 드러난 제국주의의 구체적인 물증이었다면, 식민성은 일반적인 원리의 역할을 하는 근대성의 논리적 보완이었다. 식민주의 이데올로기를 실행하는 것은 식민성의 지배 논리이다. 따라서 식민성은 식민주의보다 더 오래, 더 안정적으로 권력 기반의 토대를 이룬다. 이런 맥락에서 스피박의 표현이 의미하는 바는 식민성 개념과 직접적인 관

의가 세계화라는 ‘미확인 진행 물체’ (Unidentified Processing Object)의 정체를 파악하는 데 결정적인 상수를 제공하기 때문이다. 즉 세계화가 한편으로는 “자본의 탈영토화가 지구 전체를 자신의 착취를 위한 영토로 재영토화”하고, 다른 한편으로는 “착취에 대항하는 투쟁이 전지구화되는 시대”(이진경 2008, 48)에 포스트식민주의는 담론과 가실천의 양면에서 형성되고 있는 전선(戰線)을 뚜렷하게 보여준다는 점이다.

세계의 대다수 사람들은 식민주의에 의해 형성된 것은 아니지만 식민주의의 영향을 받은 과거를 공유하고 있다. 포스트식민 연구의 주요한 공동 기획 중의 하나는, 오로지 유럽만을 검토해왔던 많은 역사 편찬적 독해가 어떻게 유럽 이외의 세계에 불리하도록 구조화되었는지를 보여주기 위하여 개방될 필요가 있음을 증명하려는 것이다. 즉 통일된 유럽의 역사를 그것의 외면화된 타자들로부터 고립시켜 조립하도록 용인된 구분을 해체하려는 것이다.(피터 차일즈 · 패트릭 윌리엄스 2004, 29)

포스트식민주의가 형성하는 전선은 아파두라이가 탈영토화되고 이산적이고 초국가적 특성을 띠기 시작한 세계에서 “문화 변동의 문제는 하나의 문화가 다른 문화를 대체하면서 발전해가는 직선적인 운동의 외피를 갖는 것이 아니라 상호 습합하고 융합하면서 창출되고 스스로를 갱신하면서 뻗어가는 밀도 끝도 없는 운동”임을 주장하면서 지워버리려고 애쓴 중심-주변이라는 전선의 재배치이다(아파두라이 2004, 379). 아파두라이가 현대적 주체성을 구성하는 핵심적인 자질인 ‘상상력’이 매체와 이주의 결합으로 만들어진다는 사실에 주목하고, “오늘날 살고 있는 세계에서 중요한 것은 지구상의 많은 사람들이 (단지 상상된 공동체 속에서만이 아니라) 그러한 상상력의 세

련이 있다. 키하노는 식민성의 개념을 표현하기 위해 ‘권력의 식민성’(colonialidad del poder) 혹은 ‘식민적 권력기반’(la matriz colonial del poder)이라는 용어를 사용한다. 이런 맥락에서 식민성이라는 개념은 푸코가 주장하는 ‘삶-정치’(biopolitics) 개념과 유사한 면이 많다. 차이가 있다면 개념이 적용되는 범위가 유럽 내부와 외부라는 점이다. 두 개념의 유사성과 차이점은 접어두고 한 가지 더 지적해야 할 것은 식민성이라는 개념보다 삶정치라는 개념이 지식인들 사이에 더 확산된 것은 지식의 식민성을 드러내는 명확한 예증이라는 점이다.

계 속에서 살아간다는 사실”(62)임을 강조하고 있지만 타자를 배제하고 억압하는 식민성을 누락시킨다면, 그것은 그가 근대성의 이데올로기 개념을 형식적으로 반대하고 거부하면서 결과적으로는 뒷문으로 다시 근대성의 이데올로기를 끌어들이는 셈이 된다(호르헤 라라인 2009, 9-10). 제2차 세계대전 이후에 직접적인 영토 지배를 통한 식민주의가 종식된 것은 자본주의의 작동에 부적절한 방식이 되었기 때문이지, 아파투라이가 강조하듯이 어디에서나 인간의 움직임이라는 씨줄이 완고한 식민성의 날줄들을 해체했기 때문이 아니다. 오히려 세계화의 현실은 중심-주변이 해체된 것이 아니라 주변에도 중심이 존재하며 중심에도 주변이 존재한다는 것을 보여주고 있다.⁸⁾

모더니티에 반대하면서 포스트-모더니즘으로 돌아선 이론들은 그 자체가 이데올로기적이라는 게 나의 주장이다. 왜냐하면 이성의 역할을 비판하면서 자본주의로부터 관심의 초점을 바꿈으로써 결국 자본주의의 핵심 문제를 숨기게 되었기 때문이다. 루카치(G. Lukács)가 주장했듯이, 이러한 이론들은 대체로 여전히 자본주의 체제의 출현 또는 진보와 연관되어 있는 몇몇 주요한 위기에 대한 반작용으로 나타나는 것이다.(중략) 또한 이러한 이론들은 문화적 차이, 다원주의, 상대주의를 등에 업고 있다는 점에서 이데올로기적인 것이다. 이 이론들은 때때로 ‘타자’를 유럽적인 주류 문화와 무관한 것으로, 열등한 것으로 생각하였고, 적어도 위험에 직면한 문화정체성을 보존하기 위해서 보호정책이 필요한 아주 다른 어떤 것으로 간주했다.(호르헤 라라인 2009, 12-13)

이런 맥락에서, 포스트식민주의가 여러 가지 면에서 애매하고 위태롭고 혼란스러우며 한계를 갖는 개념임에도 불구하고, 포스트식민주의의 ‘포스트’가 식민주의를 통해 근대성을 보고 있다는 점에서 포스트식민주의는 논란의 중심에 있는 ‘미확인 진행 물체’(UPO)인 세계화에 들어가고 나오는 전

8) 제국주의 해체모니 이행 과정에서 냉전 시기의 양극화에서 일극화로, 일극화에서 다시 다극화되어 가는 최근의 상황에서 중심-주변이라는 용어 대신에 북(Norte)-남(Sur)이라는 용어가 더 많이 사용되고 있다. 신자유주의 세계화에서 심각한 갈등 관계는 남-북의 대립일 뿐만 아니라, 남남(Sur del Sur)-남북(Norte del Sur), 북남(Sur del Norte)-북북(Norte del Norte) 대립이기도 하다(Santos 2009, 355).

략으로 유효하다.

II. 포스트식민주의와 문화연구(Cultural Studies)

포스트식민주의가 애매하고 위태롭고 혼란스러우며 한계를 갖는 개념이라는 사실은 ‘포스트식민은 언제인가’, ‘포스트식민은 어디인가’, ‘포스트식민은 누구인가’, ‘포스트식민은 무엇인가’ 라는 질문들과 연관되어 있다 (피터 차일즈 · 패트릭 윌리엄스 2004, 17-59). 이러한 질문들은 특수한 맥락에서 만들어진 개념과 해석이 무비판적으로 다른 맥락에 적용되고, 그 결과 정치적이고 대중적인 호응을 얻게 되는 상황을 경계하기 위해서 필요하다. 따라서 어떤 개념과 해석을 이해하기 위해서는 그것들이 만들어지고 전파되고 수용되는 조건을 이해하는 것이 중요하다. 포스트식민주의는 대부분 영국의 식민지였던 국가 출신으로 영어를 사용하는 지식인들의 다양한 정치적 · 이론적 비판으로 시작되었다. 또한 제2차 세계대전 이후에 영국의 식민지로부터 독립한 아시아, 아프리카, 카리브 일부 지역의 탈식민화와 관련이 있다. 따라서 포스트식민주의의 지정학적 지도에는 카리브 지역을 포함한 아메리카 전체와 북아프리카, 그리고 사하라이남 아프리카의 많은 지역이 빠져 있다. 앞의 인용문의 언급처럼, 만일 식민 담론과 포스트식민 이론이 ‘타자’를 규정하는 지식 생산 과정에 대한 비판이라면, 영연방(Commonwealth)이라는 유미주의적 표현을 통해 일치된 단일성을 유지하려는 영국의 제국주의에 대한 저항으로 등장한 일부 작가와 지식인의 목소리에 국한되는 것은 문제가 된다.

더 문제가 되는 것은 개념과 해석이 생산된 배경의 편협성이 방법론의 식민주의 혹은 지식의 식민성으로 이어진다는 점이다. 대부분의 포스트식민주의 연구자들은 포스트식민주의의 뿌리를 그들이 “묵시록의 네 마리 말”이라고 불렀던 푸코, 데리다, 그람시, 구하에게 두었다(Mignolo 2007, 33). 구하를 제외한 세 사람은 유럽의 철학자이고, 특히 데리다와 푸코는 포스트구조

주의와 해체주의의 정전을 이룬다. 앞에서 인용한 차일즈와 윌리엄스의 『탈식민주의 이론 *An Introduction to Post-Colonial Theory*』(1997)은 물론이고, 포스트식민주의 연구서 중에서 가장 정교한 이론적 분석으로 평가되는 로버트 영(Robert Young)의 『백색신화: 서양이론과 유럽중심주의 비판 *White Mythologies*』(1990)에서도 포스트식민주의 이론의 삼총사로 불리는 사이드(Edward Said), 바바, 스피박이 유럽의 포스트모더니즘 이론을 얼마나 적절하게 전유하고 있는가에 초점이 맞춰지고 있다(이경원 2003, 32-33).⁹⁾ 이러한 상황은 포스트식민주의가 라틴아메리카에 수용되는 과정에서 벌어졌던 역설적 현상에서도 잘 드러난다. 즉 식민지 본국의 권력을 등에 업고 맥락과 무관하게 타자에게 강요되는 외재적 담론을 비판했던 포스트식민주의가 이번에는 스스로가 권위를 갖는 외재적 담론이 되어 라틴아메리카에 등장한 것이다.

포스트식민주의에 대한 비판은 포스트식민주의가 준거로 적용되는 맥락만큼이나 다양하고 모순적인 논쟁거리를 만들 것이라고 예상할 수 있다. 예를 들어, 라틴아메리카의 식민적 담론을 연구하는 학자들은 포스트식민 이론에 대한 거부감을 통해서 역사 편찬에 관해 중요한 논쟁을 벌였다. (중략) 구조주의와 마르크스주의 방법론에 친숙한 비평가들에게 포스트식민 문학은 기존의 포스트모던 패러다임과 크게 다르지 않았다. 반대로, 확고하게 포스트구조주의와 포스트모던 문학의 관점에서

9) 로버트 영은 「다시 읽는 백색신화」에서 포스트식민주의를 ‘문화횡단적 마르크스주의’(transculturated Marxism), ‘새로운 트리컨티넨탈리즘’(new tricontinentalism), ‘남부의 사회주의’(socialism of the South)로 정의할 것을 제안함으로써 그 역시 유럽중심주의에서 벗어나지 못했다는 혐의를 부정하려고 시도했다. “펼치는 트리컨티넨탈 포스트식민주의가 현재의 전지구적 불평등이라는 상황을 반박하는 행동적 실천철학을 위한 넓은 전선을 제공하고 과거의 반식민 투쟁을 새로운 방식으로 계승한다고 주장하고 싶다. 그것은 기존의 정통적인 좌파적 사고의 노선을 직접 따르지 않는—가령 경제적 착취라는 일상적 박탈뿐만 아니라 여성, 토지 문제, 인종주의, 이민, 추방, 환경, 포스트식민 근대도시들에서의 혼종적 정체성 등과 관련된—쟁점들을 둘러싼 일상적 투쟁을 표현하는 수단들을 제공하기 위해 출현했다. 하지만 무엇보다도 포스트식민 정치학은 세계의 불평등한 권력구조를 바꾸고자 한다.”(로버트 영 2008, 87) 이러한 변화는 『백색신화』(1990)와 「다시 읽는 백색신화」(2004) 사이의 시간적 격차에서 발생한 역사적 사건들 때문에 더 구체화되었다고 생각할 수 있다.

작업하는 학자들은 포스트식민주의가 라틴아메리카의 해체주의 비평에 전혀 기여할 바가 없다고 생각했다. 증언 문학의 유행과 그것을 통해 해체주의를 연구하는 비평가들에게 하위주체 이론과 포스트식민주의 간의 연관 관계는 새로울 것이 없었다. 또 어떤 사람들은 포스트식민주의 이론을 통해서 넓은 의미의 라틴아메리카 연구와 영미의 문화연구의 최신 결과들을 소통시키려고 시도했다.(De la Campa 1999, 48)

서구 근대성이 절대적 진리와 역사적 연속성을 내세워 환원주의로 나아가고 타자의 특수성을 무시했다면, 서구 근대성을 비판하는 이론들—포스트식민주의는 말할 것도 없고, 근대성의 적자인 포스트모더니즘조차도—은 문화적 차이와 역사적 불연속성을 강조했다. 다시 말해, 포스트식민주의는 타자를 부정의 관계, 혹은 동일성을 위협하는 모든 것을 자아로 동화시키는 자아 중심주의를 벗어나 타자를 서구 근대성의 지배 영역 바깥에 두려고 시도했다. 그러나 차이로서의 타자성을 강조한 포스트식민주의는 포스트식민주의라는 개념을 ‘또-다른’ 동일성의 개념으로 내세우는 오류를 저질렀다. 이것은 서구 근대성을 비판한 포스트모더니즘이 저지른 오류와 동일하다. 각각의 비판적 담론은 저마다의 지역적 역사를 배경으로 만들어지며 포스트식민주의도 예외가 아니다. 자본주의 근대 세계체제에 포함되지 않은 지역이 지구상의 어디에도 존재하지 않는 상황 때문에 포스트식민주의가 불가피하게 전지구적 차원을 가지고 있다고 하더라도 포스트식민주의 이론이 모든 상황을 환원론적으로 설명할 수 있다는 생각은 잘못이다. 포스트식민주의를 수용한 라틴아메리카의 상황에서 볼 때, 유럽의 포스트모더니즘과 비교해서 포스트식민주의는 크게 새로울 것이 없으며, 수용자들의 이론적·실천적 경향에 따라 다양한 반응을 보였다는 점이 이를 잘 보여준다.

차이와 불연속성을 강조하며 근대성을 비판한 포스트식민주의가 또 다른 차이와 불연속성을 가능한 한 많이, 그러나 비환원적인 방식으로 이해하려고 노력하는 대신에 포스트모더니즘에 투항한 것은 ‘돌아온 탕자의 비유’에 견줄 수 있다.¹⁰⁾ 로버트 영이 지적한 것처럼, 포스트모더니즘이 “단지 후기 자본주의의 새로운 단계의 문화적 효과를 나타내는 것이 아니라, 대문자 역

사와 문화로서의 유럽 역사와 문화의 상실, 즉 세계의 중심이라는 확고한 위치의 상실”에 대한 자의식이라는 점에 주목하면 ‘탕자의 비유’가 더욱 실감나게 다가온다(2008, 109-110).

포스트식민주의가 드러낸 한계는 자신이 비판한 보편적 진리와 이데올로기 개념을 자신도 모르는 사이에 뒷문을 통해 다시 끌어들이는 것만이 아니다. 포스트식민주의는 식민주의를 비판하면서도 신식민지 해계모니와 불균등한 권력 관계를 효과적으로 재생산하는 전지구적 자본주의 체제를 인식하지 못했다.

해체주의나 후기구조주의처럼, 포스트식민주의 연구에 때로는 지나치게 명백하게 드러나는 유럽중심적 전통들은 포스트식민주의 연구를 정치적으로 무장해제하는 결과를 가져왔다. 평등을 보장하는 경제적, 사회적, 정치적 조건을 무시한 채 차이의 인정만을 강조하는 것은 근본적인 비판이 실천의 측면에서는 소극적인 저항으로 변질될 위험성을 자초하는 결과를 가져왔다. 오늘날 우리가 살고 있는 전지구적 자본주의의 조건에서 사회적 재분배 없이는 (인종적, 성적, 종족적, 종교적 등) 차이에 대한 효과적인 인정도 있을 수 없다는 것이 확실할수록 이러한 결과는 더 중대한 문제가 된다.(Santos 2009, 352)

산투스의 지적은 마르크스주의 지리학자인 데이비드 하비(David Harvey)가 프랑스를 배경으로 한 두 편의 영화를 통해 비유적으로 설명한 68혁명의

10) 장정일은 ‘돌아온 탕자’에 대해 다음과 같이 썼다. “휴머니스트들은 휴머니즘이라는 오아시스에 발 뺀고 누워 자신의 근거를 떠나려 하지 않는다. 오아시스를 벗어난 사막 끝에 무엇이 있는지 모험을 떠나는 휴머니스트는 없다. 간혹 이를 치의 물과 떡을 약대에 싣고서 사막 가운데 무엇이 있는지 구경하기 위해 오아시스를 잠시 벗어나는 사람은 있다. 그러나 그 소심한 모험가들은 오아시스로 돌아와 오아시스를 떠나기 전보다 더 열렬한 휴머니즘 예찬자가 된다. (중략) 휴머니스트들의 의사 진보가 중국에는 보수 반동이 될 수밖에 없다는 사실은, 돌아온 탕자의 비유가 휴머니스트들이 고심해 만든 십계명이라는 것을 가르쳐준다. 돌아온 탕자는 쳐죽여야 한다. 왜냐하면 돌아온 탕자는 더 나쁜 것(보수 반동)을 가져오니까. 또 돌아온 탕자만큼 우리를 왜소하게 하는 것은 없다. 진정한 탕자는 한 방울의 물이나 한 점의 떡도 지니지 않은 채, 약대도 없이 사막 끝으로 나가 죽어야 한다. 한 곳이 아니라, 점점이, 여러 곳에! 그리고 탕자들이 뼈를 묻은 곳에서 또 다른 탕자가 술하게 다시 출발해야 한다. 그래서 인간은 하나의 오아시스 주위에만 국한되지 않은 더 넓은 세계를 자신의 인성으로 삼을 수 있게 되고, 마지막엔 인간도 신과 같이 될 것이다.”(장정일 1994, 27)

시기부터 냉전 이데올로기가 붕괴된 1990년대 중반까지의 “한 세대가 만든 차이”에서도 그대로 드러난다. 한 편은 마티유 카쇼비츠 감독의 <중요> (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 포스트-모더니즘에로의 시대적 이행을 미학적으로 표현했다. 그러나 한 세대가 지난 뒤 고다르 영화에서 의문 부호로 제시되었던 미래의 도시는 카쇼비츠 작품에서 실업, 차별, 절망, 소외가 뒤섞인 증오로 드러난다. 영화는 억압과 분노가 도처에 존재하는 상황에서 젊은이들에게 지적이고 심미적인 방어 기제는 존재하지 않음을 적나라하게 보여준다. <중요>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, <중요>는 이것의 어떤 변형이 분명 적절해야만 하는 시간과 장소에서 이러한 정치의 부재를 기록하고 있다”(데이비드 하비 2001, 32).

포스트식민주의는, 한편으로는 푸코가 보여준 지식과 권력의 문제에 대한 미시 분석을 받아들여 탁월한 결론을 끌어내기도 했지만, 다른 한편으로는 정치적·경제적·문화적 층위에서 세계화하면서 동시에 파편화하는 권력들의 함수 관계를 보지 못하는 근시안적 결과를 가져왔다. 이것은 포스트식민주의의 내재적 한계이기도 하지만 헤게모니를 갖은 권력의 우회 전략 때문이기도 하다. 지금은 많은 학문 분야에서 받아들이고 있고, 특히 학제적 연구를 대표하는 ‘문화연구’ 영역에서 전유한 ‘문화’라는 개념에 내재된 식민적 경향성은 차이를 내세워 정치를 봉쇄하기 때문이다. 전통적으로 인류학과 연관되어 있던 문화라는 개념이 자주 논쟁의 핵심으로 등장하는 것도 이러한 이유 때문이다. ‘차이의 정치학’을 목표로 등장한 문화연구에서 문화적 차이가 정치적 갈등을 조절하고 지배하는 수단으로 변질되었음을 명료하게

보여준 것이 그람시의 헤게모니 이론이었다. 이 지점에서 포스트식민주의는 아파두라이가 분석한 ‘세계화의 문화적 차원’에 합류하는 결과를 가져온다.

문화 개념을 둘러싼 위기는 제2차 세계대전 이후에 일어난 탈식민화의 물결을 반영할 뿐만 아니라, 21세기 초에 **인종적이고 민족적인 배제를 더 이상 공공연하게 도덕적이고 사회적인 원리로 유지할 수 없게 된** 미국의 정치문화 내부의 위기를 반영한다. 이러한 독특한 사회적 분위기 속에서 ‘문화 전쟁’과 ‘학문 전쟁’은 미국 사회의 중요한 정치적 분할 구도를 유지하는 수단이 되었다. 즉 ‘문화’에 관한 토론은 **인종주의가 더 이상 표면화될 수 없는 상황에서 권력에 대해 말하고, 권력을 협상하는** 수단이 되었다. 이런 의미에서, 문화의 개념은 문화적 차이를 물신화 시킴으로써 헤게모니를 유지하는 데 기여하고 있으며, 다문화주의는 문화와 상징, 그리고 전통이 평등과 사회적 정의를 세우는 데 큰 역할을 하지 못하는 사회에서 정치적 조화를 유지하기 위한 기능주의적 이론의 토대로 변화되고 있다.(Ribeiro 2005, 페이지 없음. 강조는 필자의 것임)

포스트식민주의는 식민주의를 통해 강압적으로 유럽의 근대성에 들어간 비유럽 지역이 근대성에 대한 비판을 통해 근대성으로부터 나오기 위한 전략이다. 포스트식민주의의 출구 전략은 크게 두 가지로 요약될 수 있다. 하나는, 역사 전체를 식민주의로 환원시킬 수는 없지만 식민주의가 근대 세계가 형성되는 기본적 과정이었음을 드러내는 것이다. 포스트식민주의의 ‘식민주의’가 가리키는 것이 이것이다. 다른 하나는, 역사를 바라보는 특권적인 인식의 위치를 차지한 유럽중심적 근대성을 비판하고 넘어서는 것이다. 이것이 포스트식민주의의 ‘포스트’가 의미하는 것이다. 그러나 포스트식민주의가 걸어 나온 출구는 다시 입구로 연결되는 회전문이었다. 근대성에 대한 포스트식민주의의 비판은 포스트모더니즘과 마찬가지로 ‘반근대적인 근대적’(antimodern modern) 비판이라는 한계에 부딪힌 것이다. 결과적으로 포스트식민주의는 식민주의의 역사로부터 걸어 나와서 다시 근대성으로 걸어 들어갔다.

III. 근대성과 근대/식민 자본주의 세계체제

계몽주의 근대성의 산물인 합리적 이성, 자유주의, 민주주의, 발전, 진보,

인권 등의 이념은 식민주의에 대한 비판과 식민주의가 남긴 유산인 식민성에 대한 저항을 무력화시키는 사이렌의 유혹이다. 사이렌은 세계체제 주변부의 근대성은 중심부의 억압으로부터의 자유와 해방인 것이지만 근대성이 거둔 성과를 부정하는 것은 아니라고 설득한다. 스피박이 영국의 제국주의를 비판하면서 동시에 인도의 민족주의 담론도 비판했듯이, 사이렌의 목소리는 억압은 내부에도 존재한다고 가르친다. 다시 말해, 근대성의 ‘외부’는 없고 인류에게 주어진 과제는 근대 역사에서 예외적으로 저질러진 식민주의 과거를 반성하고 미완성의 기획인 근대성을 완성시켜야 한다는 것이다. 그러나 사이렌의 노래는 근대 서구문명이 은폐한 역사적 현실과 지금도 여전히 권력을 행사하는 식민성을 미화하는 수사학이다.

통칭 서구문명은 근대 세계체제와 더불어 출발하며 근대 세계체제는 두 시기로 나누어진다. 첫 번째 시기는 스페인과 포르투갈이 아메리카 발견/정복으로 헤게모니를 가졌던 16-18세기 초이며, 두 번째 시기는 영국과 프랑스로 헤게모니가 넘어간 18세기 중반 이후이다(김은중 2009a, 12-17). 아메리카가 식민지화되었던 16-18세기는 첫 번째 근대성의 시기였고, 근대 자본주의 세계체제의 헤게모니가 영국과 프랑스로 넘어간 19세기는 두 번째 근대성의 시기에 속한다. 소위 계몽주의로 불리는 두 번째 근대성은 칸트와 헤겔, 베버와 하버마스에 이르기까지 첫 번째 식민주의 근대성 시기를 누락시킨 채 문명과 야만, 선진과 후진을 가르는 기준으로 제시되고 있다. 그리고 내쳐 유럽 문명의 기원을 그리스까지 직선적으로 연결하는 역사 기술을 통해 유럽중심적 보편주의를 성립시킨 것도 두 번째 근대성이다. 요약하자면, 두 번째 근대성은 첫 번째 근대성의 식민주의를 은폐시키는 이데올로기이다. 따라서 탈근대적 비판의 대상인 두 번째 근대성은 몇 가지 점에서 월러스틴(Wallerstein)의 세계체제이론의 토대가 되는 근대 세계체제와는 다르다. 그러나 근대성에 대한 포스트모더니즘과 포스트식민주의의 비판은 이러한 차이를 무시하고 혼동해왔다. 첫째, 인문학의 영역-문학, 철학, 사상사-에서 주목하는 것이 계몽주의 근대성이라면, 근대 세계체제는 사회과학의 영역에 속한다. 둘째, 사

회과학이 냉전 시기에 미국의 지역학을 중심으로 발전했다면, 같은 시기에 등장한 탈근대성은 계몽주의 근대성의 한계를 통해 드러난 역사적 과정에 대한 지칭이며 인문학을 중심으로 전개된 비판적 담론을 가리킨다. 셋째, 근대성과 탈근대성이 독일 낭만주의자들의 작업을 계승해 서구문명의 기원을 그리스에 두는 반면에, 근대 세계체제의 시작은 그리스가 아니라 아메리카가 발견/정복된 15세기 말이며 근대 자본주의 세계체제는 아메리카의 발견/정복으로 시작되었다(김은중 2009b, 138). 따라서 계몽주의 근대성은 그리스에 기원을 둔 서구 문명의 적통이며 근대 자본주의 세계체제의 시작과 더불어 저질러진 식민주의는 서구 문명이 나아가야 할 역사적 과정에서 벌어진 일탈 정도로 취급된다.

포스트식민주의가 문제 삼은 식민주의 시기가 근대적 국민국가 형성과 제국주의의 침탈이 동시에 진행된 19세기였다면, 여기서 3세기를 더 거슬러 올라간 시점에 근대 자본주의 세계체제가 시작되었다는 사실이 의미하는 것은 무엇일까? 그것은 근대(적 특)성이 식민주의와 동시에 시작되었다는 역사적 사실이다.

윌러스틴은 근대 세계체제는 프랑스 혁명 이전까지 스스로의 개념적 일관성을 유지하는 사상(=지구문화)을 구축하지 못했다고 말했다. 그는 근대 세계체제의 지구문화가 서로 경쟁적이면서 동시에 상보적인 관계에 있는 세 개의 이데올로기-보수주의, 자유주의, 사회주의-가 새롭게 등장하면서 가능하게 되었다고 말한다. 제국의 관점에서 식민지를 바라보거나, 혹은 근대성이 유럽에서 나머지 세계로 전파되는 시각에서 바라보면, 그가 언급하는 세 개의 이데올로기는 적절해 보인다. 그러나 식민지의 관점에서 제국을 바라보거나, 혹은 유럽의 근대성이 나머지 세계를 침략하는 시각에서 바라보면, 서구 계몽주의가 만들어낸 세 개의 이데올로기로 모든 것을 설명할 수 없다는 것은 확실하다. 라틴 아메리카라는 ‘개념’을 이해하기 위해 핵심적인 이데올로기가 누락되어 있는데, 그것은 16세기까지 거슬러 올라가는 식민주의라는 이데올로기이다. 근대/식민 세계를 구성하는 네 개의 이데올로기를 한꺼번에 바라보면 윌러스틴이 언급한 세 개의 이데올로기와 식민주의 이데올로기 사이의 단층이 드러나게 되고, 네 개의 이데올로기가 단지 서구의 정치이론과 인식론의 내부적 역사를 넘어서서, (근대성/식민성이라는) 지식의 지정

학에서 어떻게 작용했는지 이해할 수 있게 된다.(Mignolo 2005, 82-83)

따라서 포스트식민주의가 식민주의의 관점에서 근대성을 이해하려는 시도를 통해 라틴아메리카의 식민주의 역사를 일깨웠다면, 라틴아메리카는 식민주의의 시작을 15세기 말까지 거슬러 올라감으로써 식민주의/근대성/근대세계체제의 역사적 현실을 드러낸다. 독립 시기와 독립 이후의 상황이 다르다는 점 때문에 포스트식민주의 연구에서 누락되어 있던 라틴아메리카가 포스트식민주의 연구에 개입함으로써 드러난 사실은 첫 번째 근대성의 시기는 계몽주의가 아니라 식민주의였다는 것이다.

서구 근대성이라는 사회문화적 패러다임은 16세기에 시작되어 18세기 말부터 19세기 중반에 이르러 견고해졌다. 서구 근대성을 구성하는 두 개의 축-사회적 규제의 축과 사회적 해방의 축-은 변증법적 긴장 관계를 형성한다. 두 개의 축이 만드는 변증법적 긴장 관계는 유럽의 현실, 특히 선진화된 유럽의 현실에는 적합하지만 유럽의 세력이 확장된 유럽 바깥의 사회에는 그렇지 못하다. 예를 들어, 세 개의 원리-국가, 시장, 공동체-에 바탕을 둔 사회적 규제는 식민지의 (탈)규제 형식에는 들어맞지 않는다. 식민지에서 국가는 타국이고, 시장은 인간을 상품(노예)으로 취급하며, 공동체는 자본주의와 문명화의 이름으로 초토화되어 국가가 강제하는 인종화되고 파편화된 사회로 대체된다.(Santos 2009, 343-344)

또 한 가지 중요한 사실은 16세기 이래의 유럽의 제국주의와 제2차 세계대전 이후의 미국의 제국주의를 이해할 수 있는 단서가 인종차별주의라는 것이다. 인종차별주의는 포스트식민주의 연구에서 완전히 누락된 부분이다. 보편주의와 인종차별주의의 밀월 관계는 월러스틴의 『역사적 자본주의/자본주의 문명 *Historical Capitalism/Capitalist Civilization*』(1991)에 잘 드러나 있다(월러스틴 1993, 84-85). 월러스틴에 따르면, 인종차별주의는 문화적인 차원에서 역사적 자본주의의 대들보이며, 보편주의에 대한 신념은 이데올로기적 차원에서 역사적 자본주의의 주춧돌의 역할을 해왔고, 보편주의라는 주춧돌에 인종차별주의라는 대들보를 올려 근대적 건축물을 세운 원리가 ‘인

종의 집단화(ethnicization)이다. 즉 노동력을 수직적으로 위계화하고 불평등한 임금의 분배를 문화적으로 정당화하기 위해 인종차별주의를 이용했다면, 보편주의는 노동력을 관리하는 중간간부들(cadres)을 길들이고 재생산하는 이데올로기 구실을 수행했다.

300년 동안의 유럽중심적인 근대/식민 자본주의 역사가 진행된 이후에 씌어진 마르크스의 저작에서 다음과 같은 점들이 전혀 거론되지 않았다는 것은 놀라운 일이다. (1) 자본주의 하에서 모든 형태의 노동 지배/착취가 공존하고 연관되어 있다는 것; (2) 자본주의 세계에는 자본가 계급과 노동자 계급이 존재할 뿐 아니라 노예, 농노, 평민, 자유 농민도 존재했다는 것; (3) 원주민, 흑인, 황인, 혼혈인에 대한 유럽 백인의 지배 경험에서 유래된 지배 관계는 뿌리 깊은 권력 관계로 자리 잡았다는 것; (4) 자본-임금 관계는 권력의 유일한 축이 아니고 인종과 성차라는 또 다른 권력의 축이 존재한다는 것; (5) 결과적으로, 사회구성원 간의 권력의 분배는 단지 노동력의 통제에서 비롯되는 것이 아니며, 그것으로 환원될 수도 없다는 것.(Quijano 2007, 108)

역사적 자본주의의 이행과정에 인종차별주의와 보편주의가 통합되어 있다는 월러스틴의 지적은 첫 번째 근대성과 두 번째 근대성의 관계를 다른 방식으로 표현한 것이다. 그는 그리스-로마-근대로 이어지는 서구 문명의 적통성을 주장하는 유럽중심적 보편주의에 갇혀 있지 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. 덧붙여서, 지금까지 역사적 자본주의의 내적 모순이 억제되어온 이유는 보편주의와 인종차별주의라는 서로 대립적이면서도 상호보완적인 교의가 기묘하면서도 불안정한 결합 속에서 균형을 이루어온 덕분이라고 말한다(1993, 163). 이런 맥락에서 ‘근대 세계체제’는 ‘근대/식민 세계체제’로 불려야 하며, 더 정확하게는 ‘자본주의적 근대/식민 세계체제’로 불려야 한다.

지난 500여 년간 자본주의 문명에서 가장 두드러진 사실은 이 두 주제-보

편주의와 인종차별주의-성차별주의—에 대한 믿음이 철저해짐과 발맞추어 이 주제들이 사회적으로 실행되는 과정에서 힘을 발휘하는 정도가 나란히 커져왔다는 점이다. (중략) 인종차별주의-성차별주의는 보편주의가 지나치게 평등주의적 방향으로 나아가는 것을 막는데 이용되고, 보편주의는 인종차별주의-성차별주의가 일종의 카스트제도로까지 발전하여 자본주의적 축적과정에 꼭 필요한 노동력 동원을 불가능하게 하는 일을 막는데 이용되었던 것이다(월러스틴 1993, 164-165).

동서고금을 막론하고 “이주민들이 원주민들의 터를 빼앗는 방식은 대체로 두 가지이다. 첫째는 폭력이고, 나머지는 합법적인 정당성을 부여받는 일이다. 역사 속의 종교와 정치는 이 두 가지 테크닉을 절묘하게 섞어 자신의 입지를 넓혀온 것이 사실이다”(김영민 1996, 15). 유럽중심주의의 토대가 되는 목적론적 역사관(historicismo)은 정복과 착취의 합법적인 정당성을 계속해서 바꿔왔는데, 16세기에는 가톨릭 복음의 전파였고, 18-19세기에는 문명화 사명이었으며, 20세기에는 발전주의였다면, 20세기 말에는 민주주의와 인권으로 바뀌었다. 그리고 이런 개념들은 “중중 소위 자연법이라고 일컬어지는 것의 외피를 쓴 채 보편적 가치의 표현으로 해석되었다. 따라서 인류에게 유익할 뿐 아니라, 역사적으로 불가피하다고 주장됐다”(월러스틴 2008, 16). 세계체제론에 큰 영향을 끼친 종속이론이 중심-주변의 관계론적 사고를 통해 자본주의 세계경제의 기축적(axial) 분업이 가져오는 불평등 교환을 밝혀냈지만, 합법적 정당성을 내세우는 근대성을 비판하는 면에서는 성공적이지 못했던 것도 이런 보편주의의 덮에서 빠져나오지 못했기 때문이다.

현재 진행 중인 세계화는 아메리카의 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, 그때부터 세계 권력의 가장 중요한 차원으로 스며들었으며, 유럽중심주의가 자연스럽게 등장하게 된 정신적 구조물이다. 따라서 인종(차별)주의는 식민주의에 기원을 두

었지만 그것을 성립시킨 식민주의보다 더 오래, 더 안정적으로 지속되고 있다. 결과적으로, 인종주의는 오늘날 세계적인 헤게모니 권력 기반을 구성하는 식민성의 요소이다.(Quijano 2000, 페이지 없음)

역사적 자본주의에 대한 월러스틴과 키하노의 언급은 앞에서 살펴본 포스트식민주주의의 한계에 대한 적절한 대답일 뿐만 아니라, 자본주의에 대한 환원주의적 정치경제적 접근방식에 대한 비판이다. 포스트식민주의가 자본주의적 세계체제를 문화에 의해 우선적으로 구성되는 것으로 개념화했다면, 정치경제학은 경제적 관계를 가장 우선적인 결정요인으로 이해하기 때문이다. 그러나 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 근대 세계체제의 토대는 자본주의를 중심으로 한 재분배의 원리이다. 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 셈이다.

IV. 식민적 차이(Colonial Difference)와 정치적 정체성(Identity in Politics)

월러스틴은 세계체제분석을 통해 근대 세계체제를 총체적인 관점에서 파악하고, 유럽이 인종차별주의와 보편주의 이데올로기를 통해 재분배의 원리와 인정의 원리의 헤게모니를 장악해왔음을 밝혔음에도 불구하고 그는 근대 세계체제를 근대/식민 세계체제로 규정하지 않는다. 왜냐하면 근대 세계체제의 성립을 장기 16세기로 인정하면서도¹¹⁾ 근대 세계체제와 두 번째 근대성이 겹쳐지는 18세기, 더 정확하게는 프랑스 혁명을 지구문화가 성립되는

시기로 보기 때문이다. 월러스틴의 이러한 관점은 서구 정치이론과 사상사에서 볼 수 있는 것처럼, 그 역시 식민주의는 더 나은 세계로 가기 위해, 유클라하지는 않지만 불가피한 과정일 뿐이라고 생각하기 때문이 아니라, 16세기에 성립된 자본주의 세계경제가 수동적이었으며 대다수의 일반 사람들이 받아들일 수 있는 내부적 가치와 기본 규범으로서의 지구문화로 성립되지 않았다고 생각하기 때문이다.¹²⁾ 그러나 월러스틴이 근대의 시작이 아니라 중세의 끄트머리에 놓았던 세계체제의 첫 3세기는 인종차별주의-성차별주의의 근거인 식민적 차이가 튼튼하게 뿌리내리는 과정이었다.

권력의 식민성은 서구문명과 근대 세계체제라는 거대서사의 모든 수준에서 작용했다. 전 세계의 식민 지역은 서구문명의 기획인 복음화와 문명화 임무의 표적이었고, 근대 세계체제의 기획인 발전, 근대화, 새로운 시장의 표적이었다. 두 개의 거대서사에 대한 내부적인 비판은 비판 자체가 서구문명과 근대 세계체제의 프로그램에 내장되어 있다는 의미에서 총체성을 구성하는 일부분으로 인식되었다. 근대/식민 세계체제(modern/colonial world-system)에 삽입된 ‘식민적’(colonial)이라는 수식어는 두 개의 거대서사가 은폐한 현실을 드러낸다. 즉 탈식민화(decolonization)를 위해서 필수적인 조처는 식민적 차이의 관점에서 지식 생산과 근대성/식민성을 비판하는 것이다. 만약 그렇지 않고, (월러스틴이 제안하는 것처럼) 사회과학을 개방하는 것만으로는 좌파가 보여주는 선의와는 상관없이 식민주의를 재생산하는 결과를 가져올 수 있다. 근대/식민 세계체제의 서사에 스며들어 있는 역사구조적 종속은 식민적 차이를 전제하기 때문이다. 야만인, 원시인, 저개발된 지역의 사람들, 유색인종이라는 범주는

-
- 11) “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.”(Mignolo 2000, 53에서 재인용)
- 12) 월러스틴에 따르면, 세계체제의 첫 3세기 동안, 즉 프랑크혁명 이전까지 지구문화가 존재하지 않았으며, 프랑크혁명 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)

기독교 복음화, 문명화, 근대화와 발전, 소비주의라는 이름으로 이행되어 온 지구적 구상이 저지른 인식적 종속이다.(Mignolo 2008, 250-251)

미놀로가 강조하는 것은 세계체제의 첫 3세기가 식민주의의 시기였을 뿐만 아니라 “밑바닥에 있는 자들이 왜 거기에 있는가를 설명하는”(윌러스틴 1993, 164) 존재론적·인식론적 열등성을 의미하는 식민적 차이가 강요된 시기였다는 것이다. 여기에 덧붙여서 윌러스틴이 세계체제분석에서 인식하지 못하고 있는 또 다른 중요한 사실은 스페인이 근대/식민 세계체제를 장악하고 있던 시기의 왕권과 식자(識者)들은 식민주의보다 옥시덴탈리즘에 더 관심이 있었으며, 국민국가 건설 시기의 라틴아메리카 국가들과 지식인들 역시 마찬가지였다는 사실이다. 다시 말해, 식민 시기뿐만 아니라 독립 이후에도 라틴아메리카 지배층과 지식인은 자신들이 서구 유럽과 동일하다고 생각했고, 아시아나 아프리카와 달리 18세기에는 유럽의 ‘딸’ 이자 ‘상속인’이 되었다. 따라서 19세기 초반 식민지로부터 독립한 이후에도 그들의 관심사는 식민주의를 비판하는 포스트식민주의가 아니라 포스트옥시덴탈리즘이었다. 19세기 전반의 유럽의 계몽주의를 앞세운 외세와 19세기 후반의 미국의 새로운 식민주의를 견제하기 위해서 내세웠던 구호가 “우리 아메리카”(Nuestra América)였다는 점이 포스트옥시덴탈리즘의 좋은 예다. 따라서 세계체제의 첫 3세기는 단지 봉건적 이데올로기의 의상을 벗어 던지지 못하고 있었던 시기가 아니라, 스페인이 내건 ‘식민적 기독교주의’(colonial christianity)가 옥시덴탈리즘의 토대를 형성하는 시기였다. 그리고 옥시덴탈리즘은 3세기 후에 영국과 프랑스가 아시아와 아프리카로 제국주의적 팽창을 시도하는 과정에서 오리엔탈리즘을 발명할 수 있었던 식민주의 혁명과 조건이 만들어낸 결과들 중의 하나였다.

‘옥시덴탈리즘’에는 두 가지 차원이 서로 얽혀 있다. 첫째, 서구 문화의 지리-역사적 공간을 자리매김하는 역할을 했다. 둘째, 앞의 사항보다는 덜 명백하지만 서구 문화에 발화의 특권적 위치를 부여했다. 그 특권적 위치에서 서구는 나머지 세계를 기술하고 개념화하며 서열화한다. 근대

성은 본체론적으로 정해진 역사 과정이라기보다는 유럽이 자기 자신에게 부여한 역사 속의 역할이다. 제멋대로 인식한 서양이라는 발화의 위치(locus of enunciation)가 없었다면 동양이라는 위치는 설정될 수 없었을 것이다. (중략) 16세기는 세상을 바라보는 신(神)의 관점과 항해 기술을 통해 얻을 수 있었던 경험적 관찰이 겹쳐지는 시기였다. 관찰자의 위치가 갖는 권위와 지도 제작에 진실성을 부여한 것이 신학이었기 때문이다. ‘옥시덴탈리즘’은 18세기 말 이후 프랑스와 영국 지식인들의 손과 펜에 의해 발명되었던 ‘오리엔탈리즘’ 처럼 하나의 연구 영역이 아니라 관점 자체이며, 그 관점으로부터 동양이 인식될 수 있다. 왜냐하면 동양과 대등한 관계를 넘어서서 ‘오리엔탈리즘’의 존재 조건이 되는 ‘서양’을 전제하지 않고는 ‘오리엔탈리즘’은 지정학적 개념이 될 수 없기 때문이다. 게다가 ‘옥시덴탈리즘’은 지정학적 개념일 뿐만 아니라 모든 사유의 범주와 나머지 세계에 대한 분류가 결정되는 지식의 근거였다. ‘오리엔탈리즘’은 그러한 특권을 갖지 못했다. 서양 사람들은 전문적인 학문 지식을 가지고 있고 동양 사람들은 서양 학문의 연구 대상이 되는 문화를 가지고 있을 뿐이다. 서양은 과거에도 그랬고 지금도 여전히 유일한 지리-역사적 위치를 차지하고 있으며, 서양의 지리-역사적 위치는 세계의 부분이면서 동시에 나머지 세계를 기술하고, 분류하고, 이해하고, ‘향상’을 판단하는 척도가 된다.(Mignolo 2005, 34-36)

따라서 자본주의적 근대/식민 세계체제의 첫 3세기 동안의 식민주의는, 두셀이 지적한 것처럼 두 번째 근대성의 물적 토대일 뿐만 아니라(Dussel 1995, 148-149) 유럽중심주의를 떠받치는 옥시덴탈리즘의 토대가 되었다. 인용문에서 미놀로가 지적하듯이 옥시덴탈리즘은 인종적·종교적·철학적·과학적인 면에서 가치 판단의 척도라는 헤게모니적 신념이다. 미놀로는 오리엔탈리즘은 옥시덴탈리즘이라는 개념이 먼저 존재하지 않고는 생각될 수 없었으며, 오리엔탈리즘과 대립되는 옥시덴탈리즘은 연구의 대상이 아니라 고정된 발화의 위치, 즉 척도라는 점을 강조한다. 이런 맥락에서, 사이드와 포스트식민 연구자들은 아메리카 발견의 결과를 제대로 보지 못했다. 사실상 ‘오리엔탈리즘’을 통한 식민적 권력 기반의 형성과 등장은 세계 질서 변화의 제2라운드에 해당한다는 것을 의미하기 때문이다. 마르크스조차도 식민주의를 유럽의 확장이 가져온 부수적 효과이며 공산주의의 도래를 위해 필요한 과

정이라고 생각했던 것은 보편사의 이행 과정에서 계급투쟁을 중요하다고 생각했고 인종·종족차별을 전(前)자본주의적 현상 정도로 받아들였기 때문이다. 그러나 식민주의를 넘어서서 권력의 식민성의 뿌리가 되는 인종차별주의는 존재의 식민성이자 인식의 식민성의 뿌리다. 미놀로는 이러한 차이를 ‘식민적 차이’라고 부르고, 산업화되고 발전된 제국주의 국가들과 저개발된 개발도상국가들의 관계는 식민적 차이이며, 이 식민적 차이가 지식과 주체성, 젠더와 성, 노동, 천연자원의 착취, 재정, 권위 등 모든 면의 토대를 이루고 있음을 강조한 것이다. 따라서 보편성과 대립하는 특이성을 부각시키려고 노력했던 푸코나 리오타르의 시도조차 문화적 차이라는 관념이 권력 관계를 간과하고 있으며 식민적 차이라는 개념은 전적으로 제국적/식민적 권력 차별에 근거하고 있음을 성찰하지 못했다는 것이다.

근대/식민 세계체제의 성립이 대서양 상권의 등장과 동시적이며 식민적 차이를 만드는데 역할을 했다는 점에 더 주목해야 한다. 요컨대, 식민적 차이는 근대/식민 세계체제 역사를 거치면서 식민적 차이들의 면모가 어떻게 변화되었으며, 근대성, 탈근대성 그리고 서구 문명을 중심으로 한 주도적인 담론이 전지구적 차원에서 나머지 인간의 역사를 어떻게 침묵시켰는지 알게 해주는 연결고리이다.(2008, 229-230)

근대 서구문명과 근대/식민 세계체제라는 두 개의 보편주의는 한마디로 ‘내부성의 사유’, 외재적인 모든 것을 내부화하는 사유다. 모든 것을 정신이 ‘외화’한 것으로 간주함으로써 모든 외재적인 것을 항상-이미 관념의 내부로 만들어버리는 관념론처럼, 내부성의 사유는 “아직 경험하지 못했던 것, 저기에 직접적으로 있다고 생각되는 것, 혹은 아직은 이성에 ‘외부적인 것’으로 남아 있던 것을 자기 안에 포괄해 가며 자기화한다”(이진경 2009, 51). 따라서 내부성의 사유의 최종 심급은 중세의 종교 보편주의(religious catholicism)일 것이다. 편재하는 신에게 외부는 없기 때문이다. 이런 맥락에서, 앞에서 언급한 ‘식민적 기독교주의’가 옥시덴탈리즘이라는 보편주의의 토대가 되었다는 것은 틀린 말이 아니다. 또한 근대/식민 세계체제도 자기 자신의 내부로부터

서술되고 이론화되는 체제였으며, 다양한 식민지 경험과 역사는 체제에 부속되고 체제 내부로부터만 사유되었다. 그러나 역설적 시간을 살고 있는 20세기 말부터 근대/식민 세계체제는 역사를 사건들의 직선적 연쇄 대신에 이질적인 역사적-구조적 매듭으로 인식할 수 있는 단서를 던져주고 있다. 즉 보편주의에 의해 침묵을 강요당한 식민적 차이들이 여전히 생명력을 유지하며 체제에 균열을 일으키고 외부 경계를 드러내고 있다.

식민적 차이는 권력의 식민성이 펼쳐지는 공간이다. 또한 하위주체 지식이 복권되고 경계 사유(border thinking)가 등장하는 공간이기도 하다. 식민적 차이는 세계 경영 구상을 만들어내고 실행하는 지역의 역사들과 세계 경영 구상을 채택하기도 하고, 개작(改作)하기도 하며, 거부하기도 하고, 세계 경영 구상에 통합되기도 하고, 세계 경영 구상이 무시되기도 하는 지역의 역사들이 서로 부딪치는 공간이다. 결국, 식민적 차이는 지구를 가로질러 서로 다른 공간과 시간에서 펼쳐진 두 종류의 지역의 역사들이 대치하는 상황에서 권력의 식민성이 작동하는 물리적이고 상상적인 공간이다.(Mignolo 2000, ix)

앞에서 언급했던 것처럼, 한편으로는 자본의 탈영토화가 지구 전체를 자신의 착취를 위한 영토로 재영토화하고, 다른 한편으로는 착취에 대항하는 투쟁이 전지구화되는 시대에, 식민적 차이는 ‘전지구화된 지역주의’(globalized localism)와 ‘전지구화에 대항하는 지역주의’(localized globalism) 사이에 새로운 양상으로 형성되고 있는 전선이다. 지금까지의 논의와 연관시켜 말한다면, ‘전지구화된 지역주의’가 보편주의, 총체주의, 초역사주의 등의 이름을 내세운 유럽중심적 근대성이라면, ‘지역까지 파고든 세계주의’는 ‘전지구화된 지역주의’에 의해 침묵을 강요당하고 상처 입은 ‘주변부 타자들’의 현실이다. ‘주변부 타자들’은 복음화의 대상이었고, 문명화의 대상이었으며, 여전히 발전과 진보를 위한 대상이고, 민주주의와 인권을 보호해주어야 할 대상이며, 무능으로부터 벗어나게 해주어야 할 대상이다.¹³⁾ 그들은 역사에서 대화상대로 인정되지 않는 식민적 차이를 갖는 존재다. 따라서 식민적 차이는 완고한 내부성의 사유와 정치를 탈구시키는 ‘외부’로 존재해왔다. 따라서

식민적 차이로 드러나는 외부는 ‘본체론적 바깥’(el afuera ontológico)이 아니고, 보편과 총체와 역사를 구성하는 또-다른 사유, 또-다른 논리, 또-다른 언어의 지리-역사적 공간이 된다. 또한 식민적 차이는 지식과 주체성이 근대성/식민성과 결합되어 있는 방식을 이해하는 단서가 되며, 거기로부터 왜곡되고 굴절된 발화의 주체들이 대화의 장으로 들어설 수 있는 조건을 만드는 공간이다.

식민적 차이의 공간은 제국주의 언어를 사용하고 제국주의 문명의 무게를 감당하며 살아야 했던 “대지의 저주받은 사람들”의 역사를 이루는 다양한 이질적 삶의 현장이다. 즉 삶의 모든 면에서 식민적 상처를 경험했던 주변부 타자들의 삶의 터(場)다. 따라서 경제 사유는 식민적 차이를 고려하지 않고는 생각될 수 없다. 척도는 스스로에 대해 질문하지 않으며 외부를 인정하지 않기 때문이다. 그러나 식민적 차이는 비결정성, 파편성, 이질성을 특권화하는 포스트-모던적 차이가 아니다. 포스트-모던적 차이는 근대성의 남용을 경계할 뿐 근대성의 오용에 눈 감기 때문이다. 따라서 식민적 차이가 지향하는 것은 다문화주의(multiculturalism)가 아니라 상호문화주의(interculturalism)이고, 정체성 정치(identity politics)가 아니라 정치적 정체성(identity in politics)이다.

다문화주의와 상호문화주의의 차이가 뭘까? ‘상호문화성’은 서로 다른 두 개의 우주론이 작용하고 있음을 의미한다. 그러나 ‘상호문화성’은 같은 논리를 두 개의 다른 언어로 말하는 것이 아니라, 공동의 선을 위해서 두 개의 다

13) 다윈의 제자이자 ‘다윈의 불독’이 되기를 자처했을 만큼 다윈의 열렬한 지지자였던 토마스 헉슬리는 「인간사회에서의 생존경쟁」(1882)이라는 논문에서 삶은 자유 경쟁의 연속이고, 한정적이고 일시적인 가족관계를 넘어서면 만인에 대한 만인의 경쟁이라는 홉스의 이론에 따른 투쟁이 존재의 일상태라고 주장했다. 그 후 10여년 뒤인 1899년 영국의 작가 루드야드 키플링은 「백인의 임무」라는 시를 발표했고, 같은 해 미국의 풍자만화가 빅터 길렘은 「백인의 임무: 키플링을 위한 변명」이라는 제목으로 만화를 그렸다. 이 만화에는 제국주의적 침탈에 앞장섰던 영국과 미국이 ‘야만인들’을 등에 업고 문명의 장애물인 야만, 억압, 무지, 미신, 악, 잔혹함, 노예 근성, 식민주의 등을 상징하는 바위들을 헤쳐나가는 모습이 리얼하게(?) 그려져 있다.(하승우 2006, 49-52) 그 후 1세기가 지난 현재도 이러한 인식에는 큰 변화가 없다고 해도 지나친 말이 아니다.

른 논리가 서로에게 도움이 되는 대화를 나누는 것이다. 반면에, ‘다문화적’이라는 말이 의미하는 것은 지식, 교육, 국가와 정부의 개념, 정치경제학, 도덕 등의 지배적인 원리를 국가가 통제하고, 이러한 국가의 통제 하에 국민들은 국가가 관리하는 정치, 경제, 윤리의 토대를 이루는 ‘인식적 원리’에 도전하지 않는 선에서 자신들의 ‘문화를 향유할 자유’를 갖는 것이다. 국가의 입장에서 ‘상호문화성’은 달갑지 않다. ‘상호문화성’은 넓은 의미에서 ‘문화적 권리’와는 완전히 다른 ‘인식의 권리’에 대한 근본적인 요구를 뜻하는 것이기 때문에 국가가 장려하는 것은 ‘다문화적’ 사회이다(Mignolo 2005, 118-119). 따라서 정체성 정치가 척도가 지배하는 틀 안에서 차이를 인정하는 것이라면, 정치적 정체성은 척도에 의해 관리되고 포섭되고 순치(馴致)되는 차이가 아니라, 차이를 통해 소통하고 거역하며 변화시키고/변화하는 차이를 주장한다.

V. 결론 - 탈식민적 전환과 트랜스모더니티

복음화 → 문명화 → 근대화 → 세계화로 이어지는 근대성의 수사학이 감추고 있는 근대/식민 자본주의 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. “르네상스 이후 유럽화의 영향을 배제한 채 세계의 역사를 생각할 수 없는 것처럼, 식민화의 영향을 배제하고 르네상스 이후 유럽문화를 사고하는 것 또한 가능하지 않기 때문이다.”(영 2008, 315) 따라서 미완의 기획은 근대성이 아니라 탈식민성이라는 두셀의 주장은 유럽의 지식체계가 작동해온 장구한 역사가 그 식민적 타자의 효과임을 증명함으로써 유럽의 지식체계를 재배치해야 한다는 문제의식이다.

근대/식민 자본주의 세계체제에서 유럽중심적 근대성은 진리(眞理)를 자

처했고, 타자의 문화들은 무리(無理)로 전락했다. 미완의 기획인 탈식민성을 완성시키는 작업은 일리(一理)들의 지평(地浬)을 세우는 것이다. 일리란 서구문명의 서사나 근대 세계체제의 서사가 만들어내는 ‘관념의 외부’가 아니라, 얹어 삶의 터에 기반을 두고, “얹과 삶이 서로 융통하는 과정에서 생겨나는 생각과 행위의 길”이다.(김영민 1999, 182) 따라서 일리들의 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 변화를 통해 창조되는 일리의 지평을 두셀은 트랜스모더니티(transmodernity)라고 부른다. 두셀에 따르면, 트랜스모더니티는 근대성의 구성적 부분이었던 타자성을 인정하는 전지구적 수준의 윤리적 해방 프로젝트이다.

중요한 것은 트랜스모더니티 기획이 과거의 민속들을 애지중지하는 전근대적(premodern) 기획도 아니고, 보수주의자, 우익, 민중주의자, 파시스트 집단이 추구하는 반근대적(antimodern) 기획도 아니라는 것이다. 그렇다고 근대성을 부정하고 이성을 무조건 비판함으로써 허무주의적 비합리주의로 추락하거나, 불가공약적(incommensurable)인 순수한 차이만을 긍정하는 탈근대적(postmodern) 기획도 아니라는 것이다. 트랜스모더니티 기획은 근대성에 내재한 합리적인 해방의 특성을 실제적으로 포섭하는 것이며, 근대성이 저질렀던 희생제의적·신화적 특성을 부정함으로써 은폐되었던 타자성을 포용하는 것이다.(Dussel 2000, 474)

서구중심적 근대성을 재생산하는 근본적인 메커니즘을 비판하지 않은 채 근대성을 비판하는 포스트모더니즘은 큰 의미가 없으며, 사회적·정치적·경제적 종속을 간과한 채 문화적인 차원에서 근대성을 비판하는 포스트식민적 비판 또한 큰 의미가 없다. 식민적 차이를 문화적 차이로 이해한 포스트모더니즘이나 정치적 정체성을 정체성 정치와 혼동한 포스트식민주의 비판은 서구 근대성에 내재된 해방의 본질을 비판하지 못하는 한계를 보였기 때문이다. 진리를 자처했던 유럽중심적 근대성은, 무릇 절대성과 독단주의와 보편주의가 그렇듯이, 외부로서의 타자성을 인정하지 않으며 컨텍스트의 역사

성보다는 텍스트의 정합성을 고집한다. 한마디로, 시간과 공간을 벗어나는 중립성과 객관성을 주장한다. 진리가 일리 지평으로 낮아지는 것은 자신의 입지가 유일한 입지, 즉 입지를 벗어난 입지라는 오만에서 벗어나는 것을 뜻한다. 즉 ‘숨은 신’ (Deus Absconditus)의 위치에서 ‘오점(汚點) 있는 인간’ (homo sapiens *de la mancha*)의 자리로 돌아오는 일이다. 여기서 잊지 말아야 할 것은 유럽중심적 근대성이 숨은 신의 위치에서 일리의 지평으로 내려서는 것은 식민성의 삼각 구조-존재의 식민성, 권력의 식민성, 지식의 식민성-에 대한 저항과 투쟁을 통해 가능하다는 사실이다. 헌팅턴이 언급하는 ‘서구와 나머지 세계’는 극복되어야 할 모델이다. 오늘날 ‘나머지 세계’는 다양한 경계 사유가 출현하는 장소가 되었다. 또한 세계화가 한편으로는, 서구의 보편주의적 구상을 수정하고 새롭게 적용함으로써, 다른 한편으로는 그러한 지구적 구상들이 출현했던 유럽의 국지적 역사들을 변화시킴으로써 새로운 (평등한) 국지적 역사들을 창조하는 장소가 되었다. 따라서 트랜스모더니티라는 용어의 철학적 함의가 무엇이며 트랜스모던적인 정치적 실천이 가능한가라는 문제를 떠나서 중심-주변, 발전-저개발, 총체성-외부성, 보편-특수라는 위계적인 이원론을 평등한 다원론으로 인식하는 출발점이 될 수 있다.

트랜스모더니티를 일리 지평으로 이해할 때 트랜스모더니티가 보여주는 ‘가능한 다른 세계’는 식민적 차이들이 인정되는 현실이다. 또는 위계적인 식민성에 의해 은폐되고 억압되고 희생당한 차이들이 제 자리로 돌아오는 현실이다. 혹은 “삶 속에서 앎과 행위의 조건과 한계, 그리고 길로서 이미 가능하고 있는 ‘층’, ‘켜’, ‘면’, 그리고 ‘맥’ 들을 가능한 있는 그대로 드러내주는” 현실이다(김영민 1999, 179). 또는 아메리카가 역사에 등장한 순간부터 권력의 식민성에 의해 불평등한 ‘식민적 차이’로 규정되었던 타자들이 평등하고 생성적인 ‘구성적 차이’ (diferencia constitutiva)로 복권(復權)되는 현실이다. 식민적 차이는 서양 철학의 한계가 드러내는 경계에서 등장하는 다양한 국지적 역사들(local histories)이며 좌파와 우파를 가리지 않고 서구 사상

이 은폐하고 억압했던 일리들이다. 즉 식민적 차이에서 출발한 사유와 지식 생산 혹은 ‘지식의 지평학’은 무리로 취급되던 일리들이 ‘발화하는 지점들’(loci of enunciation)이다. 진리의 자격을 박탈당한 일리와 무리라는 누명을 썼던 일리가 새로운 일리 지평에서 관계 맺는 방식은 과거의 식민적 차이로부터 벗어나(de-link) 차이들의 관계를 정치적·경제적·사회적·존재론적·인식론적 차원에서 새롭게 설정하는(re-link) 방식이다. 그리고 이러한 변화는 이미 시작되었다.

참고문헌

- 김영민(1996), 『컨텍스트로, 패턴으로』, 문학과지성사.
- 김영민(1999), 『진리, 일리, 무리』, 철학과 현실사.
- 김은중(2009a), 「유럽중심적 근대성을 넘어서: 권력의 식민성(Colonialidad del Poder)과 경계 사유(Pensamiento Fronterizo)」, 이베로아메리카, Vol. 11, No. 1, pp. 1-38.
- 김은중(2009b), 「탈식민성과 라틴아메리카연구」, 이베로아메리카, Vol. 11, No. 2, pp. 129-169.
- 데이비드 하비(2001), 『희망의 공간 - 세계화, 신체, 유토피아』, 최병두·이상을·박규택·이보영 역, 한울.
- 로버트 J.C. 영(2008), 『백색신화 - 서양이론과 유럽중심주의 비판』, 김용규 역, 경성대학교출판부.
- 아르준 아파두라이(2004), 『고삐 풀린 현대성』, 차원현·채호석·배개화 역, 현실문화연구.
- 이경원(2003), 「탈식민주의의 계보와 정체성」, 『탈식민주의 - 이론과 쟁점』 고부응 엮음, 문학과지성사.
- 이매뉴얼 윌러스틴(1993), 『역사적 자본주의/자본주의 문명』, 나종일·백경영 역, 창작과비평사.
- 이매뉴얼 윌러스틴(2005), 『윌러스틴의 세계체제 분석』, 이광근 역, 당대.

- 이매뉴얼 윌리스틴(2008), 『유럽적 보편주의: 권력의 레토릭』, 김재오 역, 창비.
- 이진경(2008), 「전지구적 자본주의와 과잉-제국주의」, 이진경 *et. al.* 『전지구적 자본주의와 한국사회: 다시 사회구성체론으로?』, 그린비.
- 이진경(2009), 『외부, 사유의 정치학』, 그린비.
- 장정일(1994), 『독서일기1』, 범우사.
- 카를로스 푸엔테스(1997), 『라틴아메카의 역사』, 서성철 역, 까치.
- 피터 차일즈 · 패트릭 윌리엄스(2004), 『탈식민주의 이론』, 김문환 역, 문예출판사.
- 하승우(2006), 『세계를 뒤흔든 상호부조론』, 그린비.
- 호르헤 라라인(2009), 『이데올로기와 문화정체성-모더니티와 제3세계의 현존』, 김범춘 외 역, 모티브북.
- Castro-Gómez, Santiago · Guardiola-Rivera, Oscar(2002), “The Convergence of World-Historical Social Science, or Can There Be a Shared Methodology for World-System Analysis, Postcolonial Theory, and Subaltern Studies,” *The Modern/Colonial Capitalist World-System in the Twentieth Century: Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge*, Grosfoguel, Ramón · Cervantes-Rodríguez, Ana Margarita(eds.), London: Praeger, pp. 237-250.
- Dussel, Enrique(1995), *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, Enrique(2000), “Europe, Modernity, and Eurocentrism,” *Nepantla: View from South*, 1.3, Durham: Duke University Press, pp. 465-478. <http://muse.jhu.edu>
- Dussel, Enrique(2008), “Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies,” *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Mabel Moraña, Enrique Dussel. Carlos A. Jáurequi(eds.), Durham & London: Duke University Press, pp. 335-349.
- De la Campa, Román(1999), *Latin Americanism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Grosfoguel, Ramón(2008), “Developmentalism, Modernity, and Dependency

- Theoru in Latin America,” *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Mabel Moraña, Enrique Dussel. Carlos A. Jáurequi(eds.), Durham & London: Duke University Press, pp. 307-334.
- Mendieta, Eduardo(2007), *Global Fragments. Globalizations, Latinamericanisms, and Critical Theory*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Mignolo, Walter D.(2000), *Local Histories/Global Designs: Locality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter D.(2005), *The Idea of Latin America*, Malden MA: Blackwell Publishing.
- Mignolo, Walter D.(2007), “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto,” *El giro decolonial*, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel(eds.), Bogotá: Siglo del Hobre Editores, pp. 25-46..
- Mignolo, Walter D.(2008), “The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference,” *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Mabel Moraña, Enrique Dussel. Carlos A. Jáurequi(eds.), Durham & London: Duke University Press, pp. 225-258.
- Ribeiro, Gustavo Lins(2005), “Post-imperialism: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo,” *Cultura, política y sociedad: Perspectivas latinoamericanas*, Daniel Mato(ed.), Buenos Aires: CLACSO, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/grupos/mato/LinsRibeiro.rtf>
- Santos, Boaventura de Sousa(2009), *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México: Siglo XXI, CLACSO.
- Quijano, Aníbal(2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina,” *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Edgardo Lander(comp.), Buenos Aires, CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Quijano, Aníbal(2007), “Colonialidad del poder y clasificación social,” *El giro decolonial*, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel(eds.), Bogotá: Siglo del Hobre Editores, pp. 93-126.

Quijano, Aníbal(2008), “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification,” *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Mabel Moraña, Enrique Dussel, Carlos A. Jáurequi(eds.), Durham & London: Duke University Press, pp. 181-224.

김은중

서울시 관악구 신림동 서울대학교 라틴아메리카연구소
ocpaz@snu.ac.kr

논문접수일: 2010년 3월 30일

심사완료일: 2010년 4월 17일

게재확정일: 2010년 4월 26일