

인종화(Racialization)와 종족화(Ethnicization) 사이의 이중 구속*

과테말라 마야 인디언의 정체성에 대한 고찰

최진숙**

1. 서론

과테말라의 사회와 문화에 대한 이제까지의 연구 결과들을 보면 연구자들의 주요 관심이 대개 과테말라의 특수한 역사, 정치적 조건 속에서 소수 민족인 마야(Maya)인들의 정체성이 어떻게 형성되어왔는가에 집중되어 있음을 알 수 있다(가령 Warren 1978; Hawkins 1984; Smith 1990b; Carmack 1995). 이는 과테말라의 내전 및 최근 마야 원주민 운동 등 역동적인 정치적 상황이 마야인들의 정체성에 대한 사회과학적 연구 및 정치적 분석을 요구했기 때문이라 할 수 있을 것이다. 마야 정체성에 대한 사회과학적 연구와 정치적 분석들은 크게 다음과 같이 구분될 수 있다. 첫째, “마야”라는 사회적 범주를 경제적 계급으로 규정한다(Martinez Peláez 1971). 마야 인디언과 라디노(Ladino)¹⁾라는 상이한 종

* 본 논문을 읽고 도움말을 주신 익명의 심사위원분들께 감사드립니다.

** 조지워싱턴대 객원연구원

1) 과테말라에서는 스페인 혈통과 마야 혈통이 섞인 이들을 라디노(ladino)라 일컫는다.

족 집단(ethnic group)이 각기 다른 계급에 속하기도 한다는 것이 그 논지이다. 즉 가계 수입 및 생산 양식의 통제는 마야인이나 라디노이나에 따라 절대적으로 차별화된다는 주장이다. 둘째, 문화적 특질들에만 초점을 맞추어 “마야”를 종족 정체성에만 국한된 것으로 본 것이 있다 (Hawkins 1984; Fischer 2001). 마야인들의 문화적 특질들은 특수한 역사적 과정 속에서 라디노 문화에 대응하여 형성 및 고착화되었거나 (Hawkins 1984), 시대가 변해도 불변하는 마야 문화만의 특징이 있다 (Fischer 2001)는 주장이 그것이다. 이는 오늘날 범마야 운동(pan-maya movements) 혹은 종족재생운동(ethnic revitalization movements)이라 칭해지는 마야원주민 운동에 주요한 이론적 근거를 제공하고 있다.

위의 두 주요 이론들은 과테말라의 사회와 정치적 역사를 고찰할 뿐만 아니라 위의 사회 운동을 이끌고 분석하는데 제공되는 기본적인 틀이라 할 수 있을 것이다. 그러나 그 어떤 사회이론과 마찬가지로 사회의 복잡성을 단순화하는 점이 없지 않다. 구체적으로 말하자면 마야 인디언이 계급이나 종족이나라는 질문에만 초점을 둔 탓에 다음의 세 측면을 공통적으로 소홀히 하고 있다. 첫째, 마야인들 집단 내부의 다양성을 배제하고 마야인들 전체가 하나의 문화를 공유하고 있는 양 기술되고 있다. 위의 이론 틀로는 마야인들 내부의 문화적 및 경제적 차이들의 존재를 설명할 수가 없다. 둘째, 계급이나 종족이라는 범주가 지배 이데올로기²⁾에 의해 형성되는 것임을 간과하고 있다는 점이다. 사회적 범주가 이데올로기적으로 재생산된다는 이론의 효용성은 지배 이데올로기의 생산자가 특정 계급에만 국한되지 않음을 볼 수 있게 한다는 것에서도 찾을 수 있다. 소수 민족의 정체성이 규정되는 데 동원되는 지배 이데올

멕시코 및 여타 라틴 아메리카에서는 흔히 “메스티조”(mestizo)라고도 불리는 종족 집단(ethnic group)이다.

2) “이데올로기”를 정의하는 방식은 어떠한 이론을 따르느냐에 따라 여러 가지가 있겠지만 필자는 한가지 이론을 따르기보다는 맑스주의 이론들을 절충하여 이데올로기를 특정한 사회적 지위(position)의 이익에서 파생되어, 현실을 왜곡하여 반영(reflection)함과 동시에 현실을 합리화(rationalization)하는 도구로서 정의한다(Larrain 1979).

로기는 국가나 지배 계급에 의해서만이 아니라 소수 민족 자신들에 의해서도 재생산된다는 것을 경험적으로 연구 가능하게 하기 때문이다. 셋째, 기존의 마야 정체성에 대한 논의에 있어서는 마야인 자신들이 자아를 인식하는 양상이 제대로 기술되지 않고 있다. 그러므로 필자는 과테말라의 소수 민족인 마야 인디언의 정체성을 연구하는 데 있어서 계급이나 종족이나라는 문제에 초점을 맞추기 보다는 단일 집단에 대한 상이한 규정 자체가 지니는 정치적 의미를 검토해야 한다고 본다.

마야 원주민의 정체성 연구가 가지는 의미는 최근 20년간 전세계에 걸쳐 정체성 혹은 다름의 정치학에 대한 관심이 급증하고 있는 학술적 및 정치적 맥락에서 찾을 수 있을 것이다. 인류학자 갈(Gal 1989: 348)은 “실재의 재현이란 사회적 권력의 근거일 뿐만 아니라 갈등과 투쟁의 중심”이라 하였다. 그리고 이러한 경향은 인류학적인 타자를 재현하는 작업에 임하는 인류학자들의 자기성찰적(reflexive) 연구의 증가에도 기여한 바 있다(Friedman 1994; Clifford and Marcus 1986; Fox 1991; Gupta and Ferguson 1997). 정체성의 정치학은 “상식의 생산을 위한 상징적 투쟁”(Bourdieu 1991:239)으로 볼 수 있는데, 이 상식은 다시 사람과 물건의 분류를 당연화(naturalizes)하는 역할을 담당한다. 결국 정체성을 주장하는 행위는 이 세계의 재현(再現)이 마치 보편적 상식인양 보이게 하는 것이나 다름없다. 그런데 자아 재현을 합법화하기 위해서는 되도록 타자에게 낙인을 찍어 비합법화하는 행위가 가장 효과적이라 할 수 있을 것이다. 그러기 위해서는 또한 자아 재현에 상징적 자원이 동원되어야 하는데, 이 상징적 자원이란 가령 생활 방식들, 가령 언어의 차이나 여타 풍습의 차이 등을 예로 들 수 있을 것이다.

상징적 자원을 동원하여 타자를 재현하는 방식을 연구하기 위해서 필자는 뉴욕의 민족 관계를 언어인류학적으로 연구한 어치올리(Urciuoli)의 이론틀을 적용한다. 뉴욕의 푸에르토리코(Puerto Rico) 이주민들을 연구한 인류학자 어치올리에 의하면(Urciuoli 1996) 그들에 대한 두 가지 대중적 담론

이 보편적이라고 한다. 한편으로는 “인종화 담론(racializing discourse)” 그리고 다른 한편으로는 “종족화 담론(ethnicizing discourse)”이 바로 그것이다. 전자는 푸에르토리코 종족 집단이 “자연적인 측면(natural terms)”에서 정의되는 반면, 후자는 주로 “문화적인 측면(cultural terms)”에서 정의되는 것이 특징이다(Urciuoli 1996: 14). 가령 미국에서 히스패닉(Hispanic)으로 범주화된 집단은 그저 중립적인 구분에 의한 집단이 아니고, 빈곤, 낮은 교육열, 나태함 등등의 사회경제적 속성이 마치 그 집단에 내재하는 것처럼 평가되고 있다(Urciuoli 1996). 그런데 흥미롭게도 똑같이 스페인어를 사용하고 히스패닉 성을 가진 사람이라도 만약 그 사람이 중산층의 생활 방식을 가졌다면 그들의 언어와 식사 풍습 등은 오히려 흥미롭고 매력적으로 보이기도 한다. 결국 이 두 가지 담론은 미국에서 집단의 원초성을 규정짓는데 동원되며, 더 나아가 미국 사회에서 계급이 간접적으로 논의되는 두 가지 방식이라는 것이 어치올리의 주장이다. 달리 말하자면,

인종화된 사람들(racialized people)은 부적절한 집단으로 유형화된다. 가령 더럽다거나, 위험하다거나, 게으르다거나, 혹은 국가를 위해 아무 것도 할 수 없는 사람들이 인종화된 사람들이다. 그러나 종족화 담론에서 문화적 차이란 안전하고, 질서 바른(ordered) 것으로 인식되며 더 나아가 이 사회에서 자기 몫을 다 함으로써 계급의 이동이 가능해지는 사람들로 유형화된다(1996: 15-16).

즉, 미국 사회처럼 다양한 종족 집단이 함께 사는 곳에서는 문화적 차이(cultural differences)란 반드시 계급 개념과 융합(conflation)되어 논의된다(Urciuoli 1996:18). 소수 민족이 “종족 집단”으로 정의되기 위해서는 “안전한 맥락”(safe context)에 놓여질 때만 가능하다. 안전한 맥락이란 가령 독립기념일에 열리는 다민족 축제와 같은 것을 예로 들 수 있을 것이다. 이러한 맥락 속에서 전통 의상을 입고 전통적 음식을 소개하는 것 등은 절대로 “인종”이라는 범주를 통해 이해되는 현상이 아니다. 종족화된 집단이 보여주는 문화적 다양성은 밑바닥에서 시작하더라도 열

심히 일해서 중산층이 되는 사람들이 향유하는 문화이기에 안전할 뿐이다. 모든 차이들은 이데올로기적 과정을 거쳐, 특정 계급이라 불리지 않을 뿐이지, 결국 자아와 타자 간의 계급적 차이로 귀착되고 만다.

이와 같이 한 집단이 단순히 종족이나 계급으로만 정의되지 않고 두 가지가 융합되어 논의되어야 할 것이다. 본 논문에서는 지배 이데올로기가 대중적 담론에 반영된 양식을 연구한 어치올리의 이론을 적용하여 과테말라라는 특수한 사회 내에서의 소수민족의 정체성이 형성되는 양상을 고찰한다. 일단 라디노들의 담론을 분석하여 마야의 타자성(otherness)이 두 가지로 규정되는 양상을 살펴본 후, 연구지인 모모스페낭고에서 만난 마야인들의 담론을 분석, 마야인들 내부의 차이 및 자아 정체성은 어떻게 인지되고 있는지를 살펴보고자 한다.

필자는 과테말라에서 1998-2001년에 걸쳐 예비 조사 및 박사 논문을 위한 자료 수집을 위해 현지연구를 하였다. 본 논문에서 기술되는 담론(discourse)이란 대중적 담론, 가령 신문 보도, 관광 팸플릿이나 관광엽서 등, 그리고 개인(라디노와 마야인 모두 포함)과의 인터뷰 등의 텍스트를 의미한다. 제보자들과의 인터뷰는 여러 해에 걸쳐 그리고 과테말라 내의 여러 지역을 방문하면서 이루어진 것이다. 스페인어를 집중적으로 배우면서 3개월을 살았던 과테말라에서 두 번째로 크다는 도시 께잘떼낭고(Quetzaltenango)에서 만난 라디노들, 끼체어를 집중적으로 배우던 2000년 여름에 식민지 시대 건물들을 자랑하는 관광도시 안띠구아(Antigua)에서 머물며 만난 라디노들, 그리고 예비 조사 및 본격적 연구를 했던 모모스페낭고(Momostenango) 무니시뻬오(municipio, 군(郡) 단위 행정 구역)³⁾에서 만난 라디노와 마야인들을 통해 주위되었던 담론들을 주로 사례로서 이용하였다.

3) 모모스페낭고는 과테말라의 서부 고산지에 위치한 군이다. 과테말라의 고산지는 마야 인디언들이 특히 집중적으로 분포되어 있는 지역이다. 본 논문은 모모스페낭고의 제보자 및 여타 민족지적 자료에 국한하여 기술하지 않으므로 모모스페낭고에 대한 더 자세한 정보는 연구자의 박사논문을 참조하기 바란다(Choi 2003).

2. 본론

1) 과테말라에서 마야인들의 위치

과테말라의 마야인들은 과테말라의 원주민으로서 전체 인구의 60퍼센트 이상을 차지한다. 거의 22개에 달하는 마야 언어 및 각 마야 언어의 하위 방언들을 사용하지만 교육을 받은 마야인들이나 젊은 세대들은 과테말라의 공용어인 스페인어를 사용하기도 한다. 마야인들은 주로 과테말라 서부 지역의 고산지역에 넓게 분포되어 있다. 과테말라의 인구는 마야, 라디노 외에도 가리푸나(Garifuna) 등 다양한 종족으로 구성되어 있지만, 인구의 대다수인 마야인과 라디노로 이분화되어 있다. 식민지 시대로부터 거슬러 올라가서 보자면 몇몇 고정관념이 라디노라는 범주와 그에 상반되는 마야라는 범주를 엄밀하게 가르는 기준이 되어왔다(Brown and Fischer 1996: 11). 가령 인디언은 전통의복(traje)을 입지만 라디노는 입지 않는다. 인디언은 마야 언어를 사용하지만 라디노는 스페인어를 사용한다. 인디언은 전통 무속 신앙을 지키고 민속 풍습을 유지하지만 라디노는 유럽식의 문화를 가졌다. 그리고 인디언은 고산 지역 시골에 살지만 라디노는 도시에 산다. 이러한 이분법적 고정관념은 문화 및 사회적 차별, 그리고 인종의 위계 체계(system of racial ranking)와 빈번히 연관되어 이해된다(Smith 1990a: 4). 20세기에 들어서 인디언과 라디노 간의 분열은 계급적으로 강화된 민족적 분열로 나타나기 시작했다(Smith 1990b: 91).

과테말라를 흔히 한 민족 집단이 집권하는(ethnocratic) 국가로 정의한다(Adams 1991). 이는 특히 과테말라의 현대사에서 빼놓을 수 없는 과테말라 내전에서 극명히 드러난다. 지주세력을 중심으로 한 군부우익 세력과 국민의 대다수를 차지하는 농촌 및 산악지역의 원주민과 농민들을 대표하는 좌익게릴라 세력이 서로 충돌한 것이다. 과테말라 내전의 원인은 사회전반의 빈부 격차와 이를 기초로 심화된 이데올로기적 갈등

에 기초한 것처럼 보인다. 그리고 그 이면에는 냉전시기 미국과 소련 간의 대립 상황과 미국의 자국 이익을 위한 군부독재정권 지원이 숨어있다. 미국의 지원을 받은 여타 제3세계의 군부 독재와 마찬가지로 국가 테러를 자행하였고 특히 마야인들은 그러한 국가 테러의 희생양이 되기 십상이었다. 내전 기간 동안 굳이 좌익 게릴라군에 동참하지 않은 마야인들도 군부 독재에 의해 “종족 말살”(ethnic cleansing)이라는 명목 아래 대학살을 당하기도 하였다(Casaús Arzú 1998: 36).

1996년 정부와 URNG(*Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca*: 과테말라 민족 혁명 연합) 간 유엔의 중재 하에 평화 협정(Peace Accord)을 맺어 지긋지긋하고 끔찍한 36년 내전이 종식되었다. 1980년대부터 시작된 마야 언어 보존을 주요 목적으로 일어난 마야 문화 재생 운동(revitalization movement)이 1990년대 들어 외국의 관심을 끌기 시작했다, 1996년 이후 정치적 해빙과 더불어 광범위화 및 다양화되었다(Brown and Fisher 1996; Warren 1998). 특히 마야 지식인들이 서구의 원조를 받아 산발적으로 계몽 운동을 시작하던 것이 이제는 더욱더 조직화되었고 이데올로기적으로도 강화되기 시작하였다. 더 나아가, 인디언들이 공적 영역에 등장하게 되었을 뿐만 아니라 마야 인디언에게 교육의 혜택도 넓어지기 시작하였다. 하지만 이러한 혜택은 여전히 도심지에 주로 집중될 뿐만 아니라 과테말라 자체의 사회 기본 시설이 부족한 가운데 마야인들 내부에서의 계급적 차이 또한 지속, 증가하게 되었다. 최근 사회적 변화에 따라 마야인들의 자아 정체성 인식도 또한 달라지고 있다.

2) ‘인종’으로서의 마야

‘인종’ 담론이 소수 민족(ethnic minority)을 어떻게 유형화시키는가에 대해서는 많은 연구가 되어있다. 특히 사회적 약자인 소수 민족에

게 병리학적인 특징이 내재하는 것처럼 인식하는 것이 보편적이다. 브릭스(Briggs 2004)는 베네수엘라에서 1992-93년에 걸쳐 돌았던 콜레라로 인한 사망자들은 대개 원주민들이며, 그들의 문화 때문에 이 질병이 발생한 것이라는 내용의 음모론의 유포를 분석한 바 있다. 그란딘(Grandin 1999)은 20세기 초에 과테말라에서 콜레라가 돌고 있을 당시 얼마나 마야인들이 핍박을 받아야 했는가를 그의 역사적 연구를 통해 보여준다. 그란딘(1999)에 의하면 당시 마야인들의 의복, 먹는 음식, 그리고 장례 양식 등이 모두 콜레라의 전염과 관련이 있다는 담론이 지배적이었다고 한다. 이러한 인종화 담론은 과테말라의 인종 위계 질서를 정당화하기 위해 생산되었으며, 19세기 라디노 민족주의는 인디언을 보다 “문명화” 시키기 위하여 동화시켜야 한다는 사상에 기반하여 발달하였던 것이다. 사회적 약자를 병리학적인 측면에서 바라보는 것은 아주 멀리서 찾지 않더라도 볼 수 있다. 가령 한건수(2003)의 연구에 따르면 한국 사회 내에서 아프리카 이주 노동자들을 에이즈와 연관시켜 바라보는 양상이 보편화되어 있다 한다. 이들 연구에서 발견되는 공통적인 것은 한 집단을 “인종”으로 규정짓는 부정적 고정 관념에 동반되는 요소들이란 대개 위생과 사회 병리에 관련된 것이며 이것이 한 집단의 본질적인 속성으로 당연시(naturalized)(Briggs 2003)되는 데 기여한다는 점이다.

“더러운 인디언!”

필자의 현지 연구 기간 동안에도 비슷한 양상을 볼 수 있었다. 께짤 떼낭고에 사는 한 라디노 여성은 마야 인디언 여성들이 입는 전통 의상이 예뻐 보일지 모르지만 알고 보면 일년에 한번 혹은 두 번 정도 빨아 입기 때문에 더럽다고 한적이 있었다. 이렇게 마야 인디언을 오염과 연관시켜 보는 것은 빈번히 발견할 수 있는 담론이다. 하루는 과테말라에서 두 번째로 크다는 도시 께짤떼낭고의 버스 터미널 근처로 걸어가는 중 벽에 아주 크게 다음과 같이 적혀있는 걸 발견했다. “더러운 인디언놈

들이(indio), 당장 나가!” “인디오”(Indio)는 문자 그대로 하면 “인디언”이지만 과테말라에서 마야 인디언을 지칭하는 말 중 매우 격이 낮은 말이다. 거기다가 그 버스 터미널 근처에는 큰 시장이 있는데 대다수 상인들이 인디언이다. 연구자가 현지 연구 차 머물고 있던 10개월 내내 누구 하나 지우지도 않았다.

“인디오”에 대한 혐오는 마야인들을 “오염”의 근원으로 여길 정도로 강하다. 다음의 인터뷰에서 께짤떼낭고의 한 라디노 여인은 사회적 범주인 “메스티조”(mestizo) 및 “인디오”에 대한 담론을 전한다.

연구자: 여기 사람들 “메스티조”라는 말을 별로 사용하지 않네요?

제보자: 물론 싫어하지. “라디노”를 선호해. 왜냐하면 “메스티조”라는 말은 그 근원이 “인디오”라는 것 같아서. 내 아는 사람이 이러더라구. “난 인디오가 싫어. 그리고 내가 과테말라 사람이라는 게 싫어. 다른 나라 사람들이 우린 다 인디오랑 섞인 줄 알아.” 물론 섞인 사람들도 있지. 하지만 우리는 아닌 것 같애. 내 성씨도 순수 스페인계열이고, 우리 집 식구들이 좀 하얗거든. 특히 우리 딸은 아기 때는 눈도 파랗고 얼굴도 더 하얀색이었는데 지금은 눈이 갈색이 되었지.

연구자: 사람들이 “인디오”라는 말을 사용하나요?

제보자: 물론 좀 나쁜 말이지. 우리 애들이 어렸을 때 그랬지. 음식 먹다가 흘리거나 하면 내가 “뭐하는 거야? 너 인디오 같이 되고 싶어?” 그랬더니까. 그러면 우리 아이들이 조심하더라구.

위의 인터뷰에서 우리는 중요한 점을 발견할 수 있다. 마야 인디언은 과테말라의 인종적 위계 질서 내에서 하위에 속한다는 점이다. 라디노들은 자신들이 인디언과 “섞인” 종족으로 여겨지는 것을 꺼려한다.⁴⁾ 인디언의 피와 섞였다는 것은 그 만큼 자신의 사회적 지위도 낮아짐을 의미하기 때문이다. 그래서 위의 제보자는 가끔 내게 자기 딸의 얼굴이 얼마

4) 과테말라의 인종의 정치학은 19세기와 20세기에 걸쳐 형성된 민족주의와 관련하여 고찰되어야 한다. 백인 엘리트가 주도한 인종의 위계 질서는 지배 이데올로기로서 강한 영향력을 지닌다. 라디노들은 기본적으로 이와 같은 지배 이데올로기적 구분에 기반하여 “혼혈”에 대한 기피를 적나라하게 드러내고 있다.

나 하얀지 자랑삼아 얘기하기도 하였다. 그렇게 해서라도 혼혈보다는 순수한 “백인”으로서 간주되길 바라는 것이다.

마야인과 폭력

마야 인디언을 인종화된 타자(racialized other)로 만드는 담론 중 하나는 마야 문화를 “폭력 문화”(culture of violence)로 재현(representation)하는 양식을 취한다. 마야인들 하면 “폭력”을 연상시킨다는 말들을 한다. 흔히 마야 인디언의 문화를 집단 폭력(linchamiento)과 연관시키기 때문이다. 특히 최근 인구에 회자되었던 다음의 사건은 마야인들이 폭력적이라는 것을 확인시켜준다는 담론 생산을 가능하게 하였다. 과테말라 산간 지역의 북쪽으로 가면 우에우에페낭고(Huehuetenango)라는 작은 군이 있다. 나름대로 남아 있는 풍습 및 남녀노소 할 것 없이 입고 있는 아름다운 전통의복(traje) 때문에 외국 관광객들이 꽤 몰려드는 곳이다. 그러나 오랜 관습이 남아있는 대신 그 곳의 마야인들은 관광객들에게 열려있는 편은 아니다. 2000년 4월 어느 날 일본인 관광객이 한 과테말라인 운전사와 같이 관광차 그 곳까지 나들이를 한 모양이다. 차에서 내리자마자 그 일본인은 카메라를 주머니에서 꺼내 셔터를 눌러대기 시작했다. 한창 장이 서있는 터라 군중들이 꽤 많았다. 사진을 찍힌 한 남자는 그 일본인이 자기 아이의 사진을 찍는다고 생각해 놀라서 화를 내기 시작했고 이 일로 몇십 명, 아니 몇백 명의 군중들이 몰려들어 그 일본인에게 돌을 던지고 막대기로 때리기 시작했다. 결국 그 일본 관광객은 숨을 거두었다.

이 일을 두고 언론은 “그것 봐라, 마야인들은 폭력적이다. 무식해서 그렇다. 인디언들은 문명화되어야 한다”라는 담론을 만들기 시작하였다(가령 Rodriguez 2000; Sandoval 2001; Batz 2003). 그러나 이러한 담론이 간과하고 있는 점은 당시 마야인들은 “외국인이 와서 아이들을 유괴해간다”라는 소문을 믿고 있었기에 외국인에 대한 상당한 두려움을 지

니고 있었다는 것이다. 특히 과테말라 정부가 내전 중 외국인들의 과테말라 방문을 꺼려 그러한 소문을 오히려 부추기고 있었다는 점에서 볼 때 마야인들이 없는 소문을 만들어서 믿고 있었던 것은 아닐 것이다 (Nelson 1999 참조). 그런데 단지 그러한 소문을 믿고 반응했던 마야인들이 오히려 본질적으로 폭력적인 인간형으로 비추어지고 있다.

편협하고 저열한 문화

내가 만나본 한 라디노 여자는 한 마야 인디언을 식모로 두고 있었다. 그런데 그 식모가 한 3일 정도 일하더니 갑자기 안오더라는 것이었다. 얘기인즉 하루는 그 인디언 식모가 자기의 딸과 딸의 친구가 놀고 있는 거실에 있기에 ‘그 애들 얘기하고 있는데 방해하지 말고 그 방에서 나와라’ 하며 야단을 쳤다 한다. 그 이후로는 그 마야 인디언은 그 집일을 관두었다고 한다. 그 라디노 여인은 자신의 경험을 다음과 같이 더 자세히 기술한다.

그래서 내가 그 식모의 언니가 일하는 곳에 찾아가 보았지, 도대체 어찌된 일인지 물어보려고. 그 언니한테 말했지, 이제 그 동생은 더 이상 우리 집에서 일할 수 없다고. 그리고 3일간 일한 삿을 주고 왔어. 그런데 아무 말도 안하는 거야. 그저 자기네 말(*la lengua*)로 뭐라 지껄일 뿐이었어. 개네들은 편협하고, 미개하지. 열려있지 않으면 새로운 것을 배울 수 없는 법이야. 난 인디언들의 멘탈리티를 이해할 수가 없어. 도심지에서는 그런 걸 두고 ‘촌뜨기’라고 하지. 그렇게 좁아터지고, 촌스러운 사람들을 두고, 내 생각엔 인디언들이 바로 그럴 것 같애. 촌스럽고, 말하자면 미개하지.

위의 인터뷰 내용 중 또 한가지 흥미로운 것은 마야 인디언을 특징짓는 요소들 가운데 마야 언어의 사용을 강하게 부각시킨 점이다. 마치 마야 언어를 사용하기 때문에 편협하고 촌스러운 풍모를 가진 것처럼 말이다. 특히 마야 언어를 “렝구아”(*la lengua*; 문자 그대로는 ‘혀’)로 부른다는 점이 중요하다. 마야 언어를 일컫는 어휘 중 “*la lengua*”는 “*el idioma*(언어)”나 “*el lenguaje*(언어)”에 비해 그 언어 자체를 폄하하

는 의미가 함축된 것이다.⁵⁾ 이는 과테말라 공식 언어인 스페인어를 지칭할 때 절대로 le lengua라고 부르지 않는다는 점에서도 알 수 있다. 이 라디노는 그 당시 상황을 설명하는 가운데 마야 인디언들이 자신만의 언어로 속닥거리는 것이 상당히 못마땅했던 모양이다. 본인이 전혀 이해할 수 없는 언어, 마야 언어로 말하는 것은 단순히 원시적 언어로 지껄이는 것으로 들릴 뿐이며 편협한 인간들의 대화로만 들릴 뿐이었다. 더 나아가, 이 특수한 경험을 토대로 마야인들 전체에 대한 평가를 마지막 부분에 덧붙임을 볼 수 있다.

마야인들에 대한 인종화 담론에 의하여 몇몇 마야 인디언들의 특징을 전체로서 일반화시키고 더 나아가 인디언의 본질적 특징으로 규정짓는 것이다.

3) 종족(ethnic group)으로서의 마야

위의 “인종”으로서의 마야와는 달리 “종족”으로서의 마야는 “좋은 인간형”으로 둔갑을 한다. 마야인들은 전통을 사랑하고 아름다운 의상을 입는 종족이다. 마야인들이야말로 외국 관광객들을 과테말라로 불러모아 과테말라의 위상을 떨칠 수 있게 해주는 사람들이다. 이러한 예는 관광 염서나 관광 팸플릿 등에 나온 사진에서 쉽게 찾아볼 수 있다. 흔히 여성이 주로 사진의 주인공이며 그것도 반드시 여러 가지 색과 무늬의 전통 의상을 입고 있다. 심지어 초등학교나 중학교 사회 교과목에 과테말라의 전통을 언급하는 과정에서 마야 인디언들의 다양한 전통 의상이 사진과 함께 소개된다. 이러한 사진에서는 물론 그 의상이 절대로 “일년

5) 안띠꾸아에서 만난 한 라디노는 “마야 언어(la lengua maya)는 문법이 없는 언어”라고까지 하였다. 언어에 대한 대중적 담론에서 흔히 문법의 유무는 “문명”과 “미개”를 가르는 기준이 되기도 한다. 물론 인류학과 언어학에서는 이러한 보편적 오해를 고치기 위한 노력을 해왔으며 특히 소위 “미개한 언어”의 문법을 기록 정리해왔다. 즉, 문법이 없는 언어는 존재하지 않는 것이다. 그러나 타언어를 평가하는 이와 같은 담론은 흔히 타자를 폄하하기 위한 한 방식이 되어왔다.

에 한 두 번 빨까 말까 하는” 그런 더러운 옷이 아니다.

마야 종교의 신비로움과 마야 언어

전통 의상에 더불어 마야 문화를 기술할 때 무속 신앙과 22개에 달하는 마야 언어를 언급하지 않을 수 없을 것이다. 마야 무속인들은 그들의 전통적 의례 방식으로 마야 전통 신앙을 보존하는 사람들로 간주된다.

끼체⁶⁾ 언어는 숭고하고 자연에 가까운 면이 있어요(Quiche es muy espiritual y natural). 내가 한번 어떤 여자 무당이 끼체어로 기도하는 걸 들었는데 정말 멋지더라고요. 스페인어로 하면 맛이 안나죠.

마야의 전통적인 신앙은 자연신을 숭배하는 무속신앙이다. 그렇기 때문에 “자연에 가까운” 언어를 사용해야 적당하다는 것이다. 이러한 담론 속에서 마야 언어는 더 이상 미개한 언어가 아니다. 전통 신앙의 의례에 필수적인 숭고한 언어이다. 이와 유사한 담론은 다음의 인터뷰에서도 발견될 수 있다. 연구자가 만나본 한 라디노 남자는 다음과 같이 말한다.

치끼물라(Chiquimula)⁷⁾에서 문화회관(Casa de la cultura)을 지었는데 마야 언어로 이름을 지었더라고요. 그 뭐야, 와크 바츠 어찌구⁸⁾ 하는 것. 잘 기억이 안나네. 하지만 어쨌든 진짜 멋있어요. 치끼물라의 마야 무당들은 와크 바츠인가를 열거라고 하죠. 정말 멋진 겁니다.

위의 두 담론은 마야 인디언의 정체성을 문화적 특질에 기반하여

-
- 6) 22개 마야 언어들 중 하나로 끼체 마야 인디언들에 의해 사용된다. 그 언어 사용자가 전체 마야 언어 사용자 중 첫 번째로 많은 언어이다.
 - 7) 치끼물라(Chiquimula)는 연구자가 현지 연구를 했던 모모스페낭고에서 약 한 시간 정도 떨어져 있는 또 다른 군(municipio)이다. 이 곳에서도 끼체 마야 언어의 한 방언이 사용된다.
 - 8) 원래 끼체언어의 정상적인 발음으로는 와크샤킵 바츠(Wakxaqib' B'atz)이어야 한다. 이는 마야 샤만들의 입문식을 일컫는 말이다. 마야 달력에 의하면 260일마다 이 행사가 열리게 되어있다.

규정짓는 사례라 볼 수 있다. 여기서 언급된 문화란 앞서 보았던 “저열하고 후진 문화”와는 거리가 멀다. 이러한 담론에서 인디언이란 해롭기는 커녕 오히려 문화 유산을 보존하는 고상한 사람들로 비추어진다. 그러나 이러한 유형의 담론은 여전히 마야 인디언들이 단일한 문화를 대표하는 단일한 집단인 것으로 규정짓는다.

위에서 보듯이 종족화 담론은 마야인들을 긍정적인 문화적 특성과 연관시켜 묘사하는 듯하다. 그렇다면 과연 종족화 담론은 인종화 담론과 상반되는 것일까? 이 두 담론은 각기 다른 계급에 대한 평가인가? 과테말라라는 특수한 상황에서는 종족화 담론이 중산층 마야인에 대한 평가라기 보다는 마야 문화를 여전히 과거의 유적으로만 보려는 시각을 반영한다. 물론 과거라는 시간은 “안전한 맥락”이기는 하지만 마야인들을 아직도 국가에 편입된 종족으로 생각하는 것과는 거리가 멀다. 이는 과테말라 원주민에만 국한되는 현상이 아니다. 알론소(Alonso 1994)는 일찍이 라틴 아메리카의 원주민에 대한 지배 이데올로기에 대해 논한 바 있다. 알론소에 의하면 국가가 만들어내는 지배 이데올로기는 두 가지 종류가 있는데 하나는 상품화(commodification) 혹은 민속화(folklorization)이며 다른 하나는 화석화(fossilization) 혹은 정체화(停滯化 temporalization)이다. 전자의 이데올로기는 바로 마야 인디언의 문화가 상품 가치로 드러나는 것으로 보는 데서 찾아볼 수 있다. 가령 마야 여인들이 전통 의상을 입고 관광 팸플릿에 어여쁜 자태를 자랑하는 것을 보면 마야 문화가 시장 가치로 동원되었음을 볼 수 있다. 후자의 이데올로기는 전자와 그리 동떨어지지 않은 것으로 마야 문화를 과거에 국한되는 것으로만 보는 양식에서 그 예를 찾아 볼 수 있다. 그런데 이 이데올로기에 의하면 과테말라에서 마야 인디언 문화는 결국 과거의 전통에 속하는 것이므로 근대적 국가 건설에 방해꾼이 될 뿐이다(Nelson 1999). 이 지배 이데올로기의 근간에는 “발전”과 “진보”라는 독트린이 존재한다. 이러한 이데올로기는 마야 문화를 발전과 진보에 참가할 수 없는 뒤떨어진 것으로, 정체되어

더 이상 발전할 수 없는 것으로 규정지어버리기 때문이다(Smith 1990a). 이러한 측면에서 볼 때 과테말라에서 라디노들이 만들어내는 종족화 담론은 인종화 담론과 동전 양면의 관계에 있을 뿐 전혀 반대되는 것이 아니다.

마야 인디언의 자아 정체성 형성과 라디노화(Ladinización)

이제까지 라디노와의 인터뷰를 주로 예로 들면서 마야 정체성에 대한 과테말라의 지배 이데올로기를 기술하였다. 그렇다면 과연 마야인 자신들은 자아 정체성을 어떻게 규정짓는가? 마야 인디언들도 인종화와 종족화 담론을 재생산하고 있는데, 이는 특히 변해 가는 마야 문화에 대하여 기술하는 담론을 통해 드러난다. 즉, 마야인들이 생산하는 종족화 담론은 오히려 마야인들 내부의 다양성에 대한 평가나 다름없다. 가령 다음의 인터뷰에서 과테말라의 수도에서 거주하는 한 마야 인디언이 이제는 달라져 버린 마야 인디언들에 대한 자신의 심정을 털어놓는다.

이제 과테말라에서 인디언들은 사라져버리고 말았죠. 사람들이 흔히 ‘교육 받은 인디언들은 이미 인디언이 되길 포기한 거나 마찬가지지다’ 라고들 하죠. 한 정부 관료 인디언이 이러더라고요. ‘내 가족은 인디언이지만 나는 아니다. 내 아내는 인디언이다. 왜냐면 내 아내는 여전히 전통 의상을 입고 있고, 설거지도 하니까. 그러나 나는 정부에서 일한다. 그러니까 난 이제 인디언이 아니다.’

위의 인터뷰에서 인용된 담론에서 공적 영역과 사적 영역의 구분에 기반하여 마야 정체성을 규정지으려는 의도를 읽을 수 있다. 사적 영역에 남아 있는 마야 여성은 여전히 마야로서 정의될 수 있으나 공적 영역에 진출한 마야 남성의 경우 더 이상 마야인이 아닌 것으로 규정된다. 마야 정체성을 부인(否認)하는 담론은 다음의 인터뷰에서 인용된 것에서도 발견될 수 있다.

이제 국회에서도 인디언 대표가 있지 않습니까. 하지만 그 사람들은 우리

공동체에 대해 관심이 없어요. 그저 당에만 관심이 있죠. 왜냐면 직장 잃기 싫으니까요. 어떤 이는 이러더라구요. '난 인디언이 아니다. 물론 인디언처럼 생겼지만, 나는 보통 인디언과는 다르다. 왜냐면 난 이제 당원이니까.'

90년대 이후 정치적 해빙 이후, 공적 정치 영역에 마야 인디언들이 진출하고 교육을 받은 인디언들이 증가하기 시작하면서 위와 같은 담론이 서서히 지배적으로 되기 시작했다. 인디언이 변화하기 시작했다는 것이다. 마야 인디언들이 인디언의 이해를 대표하기보다는 그저 당리당략만 모색하고 있는 정치인으로만 비춰질 뿐이다. 이러한 이기적인 마야 인디언은 이미 종족 정체성을 잃은 이들로 보여진다. 더 나아가 인용된 정치, 정부 관료인 마야 인디언들은 그저 마야 정체성을 부인하는 사람들로 보여질 뿐이다. 다음의 예에서도 마야 정체성의 상실은 상당히 부정적으로 비춰지고 있다.

오히려 시골에는 우리의 문화를 개선하고 유지하려는 사람들이 많아요. 대도시 중심가에는 그런 사람이 적지. 라디노가 많으니까 그 사람들 앞에서 좀 창피한가보지. 도시에서는 사람들이 라디노처럼 되어간단니까.

이 담론에서는 도시 마야인들이 일부러 다르게 행동한다는 생각이 반영되어 있다. 이렇게 마야인들이 라디노들의 영향에 의해, 교육과 근대화에 의해 점차 “라디노화”(ladinización)되어간다는 결론으로 연결된다. 다음의 예는 마야 언어의 사용이 급속하게 감소되고 공용어인 스페인어 사용이 증가하고 있음에 대한 위기의식을 반영한다.

우리 모두 과테말라 사람들 아닙니까. 그리고 마야 인디언들이구요. 그런데 돈좀 생겼다 하면 '이제 나는 너와 다르다. 왜냐면 내 주머니에 돈이 있으니까'라는 식이에요. 그리고 스페인어를 마구 섞어서 말을 하죠. 30년 전만 해도 마야 언어를 사용할 때마다 언어터졌던 게 우리 역사입니다. 그 때 생겼던 멘탈리티가 아직도 존재하는 것 같아요. 이제 우리는 끼체어를 사용할 수 있게 되었는데, 많은 사람들이 아직도 끼체어를 사용하면 '후진 문화'라고 생각들

하죠. 하지만 우리 언어가 우리 문화 아닙니까. 우리 문화가 부끄러워서 끼체어를 사용안하다니요. 제가 끼체어를 사용하면 비웃는다니까요. 하지만 우리가 우리 언어를 부정하면 우리 문화를 부끄럽게 여긴다는 것 아닌가요.

이와 같이 마야인들의 자아 정체성 형성에도 이분법적인 고정 관념이 강하게 작용한다는 점을 알 수 있다. 즉, “도시, 부” 등을 “라디노”와 연관시켜 본 나머지 도시에 살거나 부를 누리는 마야인들은 마야인이기를 거부하는 사람들로 인식된다. 종족화 담론을 적용, 중산층이 된 마야인들은 자신의 문화를 버리고 높은 지위에 오르려 하는 사람들로 간주하는 것이다.

“이제 진짜 인디언은 없다”: 정체성의 상실과 전통에 대한 향수

위에서 본 이분법적 고정 관념은 더 나아가 마야 문화를 “전통”과 연관시키면서 정체성의 상실이라는 담론 형성에 기여한다. 가령 다음의 한 라디노 남자의 인터뷰에서 그는 마야인들이 “근대화”된 이후 진짜 인디언은 사라져 버렸다고 한다.

이제 진짜 인디언은 존재하지 않아. 옛날엔 있었지. 하지만 이제 다들 다르더라구. 근대화(modernizado)되고 나서는 없어. 이제 마야 인디언들은 마야 언어를 사용하지도 않고 전통 의상도 입지 않아. 마야 무당들도 마야어를 쓰지 않지. 하는 일이라고는 그 무당 짓거리를 통해 나쁜 짓을 할 뿐이야.

마야인들이 근대화되면서 진짜 마야인들이 사라져가고 있다고 언급하면서 이 라디노는 마야 정체성을 과거에 귀속시킨다. 특히 마야 언어 사용자가 줄어들고 있다는 점을 예를 들면서 이 라디노 제보자는 현재 마야 무속인들은 부정적이고 해로운 일을 벌이고 있을지 모른다고 의심을 한다. 흥미롭게도 마야의 무속 신앙이 단지 마야 언어를 사용하지 않는다는 이유로 이제는 부정적으로 비추어진다. 즉, 무속 신앙이란 오직 마야 언어와 결합될 때만이 전통적인 마야 문화로 표현된다는 것이

다. 이 담론을 통해 제보자는 마야인들이 근대화로 인해 오히려 순수성을 잃어버리고 말았다는 점을 강하게 부각시키고, 마야 문화를 과거에 속하는 것, 즉 화석화된(fossilized) 전통⁹⁾으로만 간주함을 볼 수 있다.

한편 마야 전통이 이제 상업성에 영합한다는 점을 지적하는 담론도 점차 지배적이 되어간다. 특히 라디노나 마야 전통적 신앙을 믿지 않는 기독교 신자들의 의견에 의하면 마야 무속 신앙은 단순히 외국 원조를 받기 위한 수단¹⁰⁾에 지나지 않는다. 모모스페낭고에서 만난 한 라디노 여인은 모모스페낭고 출신 마야인과 혼인하여 이 곳에서 14년째 살고 있는 이였다. 그녀는 자신의 경험에 비추어 다음과 같이 언급하였다.

요즘 마야 무당(quemaderos)들이 너무 많아요. 특히 젊은 무당들. 난 그 사람들이 태어날 때부터 무당이라고 믿지 않아요. 어쩌면 국제 원조를 받기 위해 무당이 되는지도 몰라요. 왜냐하면 요즘 들어 외국인들이 마야 사만에 관심이 많으니까요. 보통 외국인들이 무당을 보러 오면 100계짚¹¹⁾이나 내라 하면서 무당 의례와 사당을 보여준다니까요.

이와 마찬가지로 80세 정도 된 한 기독교 신자 노인도 “진짜 마야 전통은 사라졌다”고 주장한다.

왜 이리 마야 무당이 넘쳐나는지 알아? ‘인디언’임을 보여주기 위해서 요즘엔 심지어 젊은 것들도 무당하겠다고 나선다니까. 하지만 진짜 무당은 아니지.

9) 한국 사회에서도 무속 신앙에 대하여 이와 비슷한 자기 모순적인 담론을 발견할 수 있다 한편으로는 “원시적 신앙”과 “미신”에 불과하지만 다른 한편으로는 한국 전통 문화재로서 한국 문화를 대표할 수 있는 아름다운, 하지만 화석화되어버린 과거의 전통에 지나지 않는다.

10) 스미스(1997)에 의하면 과테말라의 중하층 계급 라디노야말로 이러한 엘리트 이데올로기를 가장 강력하게 지지한다고 한다. 왜냐하면 그 이데올로기야말로 라디노를 인종적으로 우월하다고 확신시켜주기 때문이다. 현실적으로 볼 때 중하층 라디노들도 착취당하기는 마찬가지지만 이러한 인종주의에 눈이 멀어 단지 마야 원주민에 대한 적대감만 키워갈 뿐이다. 특히 최근의 국제 원조 및 관심이 마야 인디언에게 몰리고 있음에 대해 상당한 질투와 시기를 가져 그 적대감이 더 커지고 있다고 한다. 이러한 가운데 그들을 안심시켜주는 것은 오직 인종적 우월감뿐이다.

11) 계짚(Quezal)은 과테말라의 통화 단위로, 100 계짚이면 우리 나라 돈으로 약 만 삼천원 정도 되는 액수이다. 보통 1계짚이면 시내 버스를 탈 수 있다.

뭐 아는 것도 없는 주제에. 예전엔 진짜 마야 무당들이 있었지만 지금은 거의 없어. 그 유래도 모르는 사람들이 허다해.

위의 두 인터뷰 내용에서 공통적인 것은 최근 젊은 마야 무속인들의 수가 증가하면서 이를 전통을 계승하려는 노력으로 보기 보다는 오히려 “가짜” 마야 문화의 생산으로 보고 있다는 것이다. 더 나아가, 젊은 마야 무속인이 최근에 증가하는 현상은 왠지 미심쩍기 그지없다. 모모스페낭고에서 연구자가 알고 지냈던 한 친구는 부인을 마야 무속인으로 두고 있는 남자였다. 그리고 마야 언어를 일상적으로 사용하는 등, 마야 문화를 보존 유지하려고 애쓰는 사람들 중 하나이다. 그러나 그 자신은 전통 의상을 입는다거나 하지도 않고 미국의 80년대 팝송을 즐겨듣는 사람이었다. 그도 최근의 경향에 대해 염려하는 듯했다. 특히 마야 문화를 “팔려는” 의도가 있는 사람들에게 대한 적지 않은 우려를 나타냈다.

그 사람들(마야 무당들)이 결국 우리 마야 문화를 망칠 겁니다. 돈 리고(Don Rigo, 가명)를 보세요. 전통 의상을 입고, 긴 머리. 다 자신이 ‘마야’임을 보여 주기 위해서죠. 그런데 순 빼에로 갈다니까(puro payaso). 중요한 것은 사람의 내면인 것 같아요. 어떻게 느끼고 생각하는가. 옷이나 머리 스타일이 아니죠. 내 생각엔 언어가 가장 중요한 것 같아요. 왜냐면 언어는 절대 변하지 않으니까요. 그리고 무속 신앙처럼 팔 수도 없는 것이고, 우리 아버지 말씀이 이렇게 나가다간 마야 신앙이 사라져 버릴 거랍니다. 왜냐면 너무 상업화 되어버렸거든요.

마야 문화는 이미 과거에 속하는 것, 그러므로 현재의 맥락에서는 사라져 버린 것으로 간주된다.¹²⁾ 최근의 마야 신앙 등의 마야 전통 보존

12) 전통에 대한 향수, 특히 넬슨(Nelson 1999)이 말하는 에스노스텔지아(ethnostalgia)는 마야 인디언을 과거에 속박시키는 가장 중요한 담론이다. 이 에스노스텔지아는 공적인 담론 외 인류학에서도 사라지지 않는, 아니 오히려 인류학을 지속시키는 동력이라 볼 수도 있을 것이다(Nelson 1999). 넬슨은 과테말라 내 사회적 불평등과 인종적 차별이 이데올로기적으로도 지속되고 있음이 간과되는 데 서구 인류학자들의 이 에스노스텔지아 담론이 공헌한 바가 적지 않음을 시사한다. 왜냐하면 서구 인류학자들도 마야 유적, 마야 종교 등에 집중적 관심을 보여 “순수한 마야” 문화를 이데올로기적으로 재구성(reconstruction)하고 있기 때문이다.

노력은 순전히 “상업화” 로 밖에 비추어지지 않는다. 하지만 그렇게 하는 것이 결과적으로는 마야 문화를 보존하는데 기여한다는 것이 상당히 역설적이다. 즉, 마야인들 자신이 마야 정체성을 물화시켜 “신비로운(exotic)” 문화로 만들어 외국 관광객들에게 보여주려는 노력이야말로 오히려 현재의 마야 문화의 보존에 공헌하고 있는 것이다. 결국 마야인 자신들도 종족화 담론을 재생산하면서 상품화되고 화석화된 문화의 이미지를 재창조해내고 있는 것이다.

4) 마야인들이 당면한 정체성의 이중 구속(double bind)

종속화 담론은 또한 마야 정체성을 “이중 구속”(double bind)적인 조건에 묶어버리게 된다. “이중 구속”이란 혐오와 사랑이 동시에 존재하는 감정적 상태를 지칭한다. 심리학에서 자기 모순적 방식의 의사소통을 이론화하기 위해 사용된 개념이다. 일찍이 그레고리 베이트슨(Bateson 1972[1955])에 의해 시작된 이 개념은 경험적 연구가 불가능하다는 이유로 심리학 내에서 많이 사용되지는 않고 있지만 넬슨(1999)이 과테말라의 마야와 라디노 간의 관계를 이해하려는 목적에서 사용한 방식은 메타포(metaphor)로서 가치가 있는 듯하다. 넬슨(1999)은 라디노가 인디언을 향해 가지는 인식이 바로 이중 구속이라 한다. 하지만 이는 단순히 라디노가 마야 인디언을 향해 가지는 태도에 국한되는 것이 아니다. 마야인들 자신들도 자아 정체성 형성에 있어서 그러한 담론을 재생산하고 있음을 볼 수 있다. 왜냐하면 마야인 자신들도 자아 혐오와 자아 연민을 동시에 가지기 때문이다. 가난하고 무식한 마야인의 이미지를 혐오하기에 그러한 틀에서 벗어나려 애쓰지만 다른 한편으로는 민족의 순수함과 전통에 대한 자랑스러움이 공존하는 상황인 것이다.

연구자가 만난 한 모모스페낭고 남자는 마야인들이 당면한 딜레마를 다음과 같이 호소한다.

어떤 이들은 마야 정체성에 대해서 너무 명확하게 선을 긋는다니까요. ‘마야가 되기 위해선 옥수수밭(milpa)에서 일해야 하고, 신밭도 신지 말아야 한다. 그리고 머리에는 밧줄을 매고 옥수수를 날라야 한다.’ 하지만 난 그렇게 생각지 않아요. 뭐 라디노도 마야 달력을 배우고 끼체어를 배울 수 있는 것 아닙니까. 그러면 그 사람들도 마야인이 되는 것 아닐까요.

위의 제보자가 인용한 담론에서 마야 순수성을 지나치게 강조한 나머지 계급적 특징으로 마야를 규정짓는 양상을 볼 수 있다. 즉, 이테올로 기로서의 마야 순수성(authenticity)은 위의 인용된 담론을 통해 재생산된다. 문화적 순수성이란 결국 근대성과 이별할 때, 근대성의 상반되는 축에 속하는 전통의 측면에서 규정될 때만이 보장되는 것이다. 힐(Hill 1998)은 멕시코의 나우아틀 언어 사용자들의 연구에서 전통 문화에 대한 향수(nostalgia)는 결국 “근대성 대 전통”이라는 이분법을 통해서만 재생산된다고 한다. 이와 마찬가지로 과테말라에서도 마야는 “시골, 전통, 빈곤”을 대표하고 라디노는 “근대성, 도시, 부”를 대변하는 엄격한 이분법이 있어야만 마야 정체성이 규정된다. 이러한 상황에서 노스탤지아(nostalgia) 담론은 이분법의 한 축인 “전통” 혹은 “과거”에 마야인들을 고정시킬 수밖에 없다.

종족화와 인종화 담론이 문화적 차이와 계급을 융합시키는 과정이라는 측면에서 마야인들의 자아 정체성 형성을 살펴본 결과, 한 집단을 단순히 계급 또는 종족이라는 범주로 국한하여 이해할 수 없다는 것을 알 수 있다. 계급과 종족의 구분은 타자를 자아로부터 분리시켜내는 과정 속에서 이루어진다. 마야인들은 같은 마야인이더라도 타자로 인식되는 사람은 마치 라디노 같다고 생각하며, 이는 결국 다른 계급의 구성원이라는 의미로 해석될 수 있다.

3. 요약 및 결론

요컨대 본 논문에서는 마야라는 범주가 지배이데올로기에 의해 규정되는 방식 및 1990년대 말부터 시작된 과테말라의 정치적 민주화 이후 마야 공동체 내부의 다양성, 그리고 자아 정체성 형성에 대해서 논의하였다. 본 연구는 정체성의 정치학에 대한 학술적 논의들에서 이루어진 이론화의 연장이다. 본 논문에서는 마야 인디언이 계급이나 종족이냐라는 질문 보다는 “마야 대(對) 라디노”라는 불변의 이분법이 어떻게 마야의 정체성을 형성, 강화하는데 기여했는가에 중점을 둔다. “인종화” 담론은 마야 인디언들을 더럽고, 나태하고, 폭력적인 인간형으로 싸잡아 유형화시키는 반면, “종족화” 담론은 마야 인디언들을 아름다운 전통 의복을 입고 숭고한 종교와 언어를 보존하는 사랑하는 사람들로 유형화시킨다. 인종으로서의 마야 인디언들은 위협하고, 과테말라에 기여하는 바가 하나도 없고, 수치스런 민족인 반면, 민족으로서의 마야 인디언들은 과테말라에 외국 관광객들을 끌어 모으는 긍정적인 존재로서 규정된다. 표면상으로는 과테말라의 소수민족 마야인들의 정체성이 정의되는 방식이 어치올리가 분석한 미국의 푸에르토리코 이주민의 정체성이 정의되는 방식과 그리 다르지 않아 보인다. 그러나 과테말라에서는 종족화 담론이 마야 인디언을 신분 이동 가능성 있는 집단으로 규정짓는데 이용되지 않는다. 과테말라에서는 인종화 담론이 지배적이며, 민족화 담론은 마야를 과거라는 시간에 고정시켜둘 뿐이다. 왜냐하면 그게 과테말라 사회에서 가장 “안전한” 맥락이기 때문이다. 마야는 그저 문화 유적에 속할 뿐, 내 옆집에 사는 이웃으로 보여지지 않는 것이다. 그러나, 마야인들 자신들은 계급적 다양성을 인지하는데 있어서는 약간의 차이를 발견할 수 있었다. 물론 기존의 이항 대립을 반복하여 적용시켜 자아와 타자를 분리해내지만, 종족화 담론을 적용하여 타자를 마야 공동체에서 벗어난 사람으로 인식한다. 가령 자신과 다른 사람은 “라디노와 같은” 사람이 되어버린다. 이는 가난한 농부가 아닌 도시에 사는 중산층 마야인에

대한 평가나 다름없다.

결론적으로 과테말라라는 특수한 상황에서 고찰해본 이 두 가지 담론의 공존은 과테말라 사회의 위계질서를 반영하는 결과라 할 수 있다. 그리고 마야 인디언 자신들도 자아 정체성을 형성하는데 있어서 지배적 담론을 답습하고 있다. 이는 엄격한 고정 관념(stereotype)에서 벗어나는 마야인을 “라디노화”되거나 정체성을 상실하는 사람으로 규정짓는 등, 정체성을 물화(reification)시키는 오류를, 그리고 마야 순수성(authenticity)이라는 객관적으로 존재하지도 않는 것을 물신하는(fetishizing) 오류로 연장된다.¹³⁾ 마야인들은 오명(汚名)의 과거(stigmatized past)로부터 별거하고 싶지만 “진정한 마야”(true Maya)가 되기 위해서는 결국 과거라는 기호(sign)에 의존할 수밖에 없는 것이다. 오늘날 과테말라에는 사회 불평등이 지속되는 가운데, 이제는 문화라는 상징적 자원을 이용하여 경제 및 정치적 권리를 획득하려는 마야 원주민 운동이 벌어지고 있다. 상식으로 굳어진 인종의 위계질서를 타파하고, 다민족주의(pluralism)를 고려한 민주화를 성취하기 위해서는 마야 정체성에 대한 보다 다면적(multi-faceted)인 연구가 필요하다.

13) 그러나 현재 진행되고 있는 종족 재생 운동(ethnic revitalization movements)은 이러한 마야 순수성을 이데올로기적으로 재생산해내고 오히려 그러한 운동이 마야 인디언의 문화를 지속시키는데 기여하기도 한다. 이 문화 재생 운동이 마야 정체성의 정치학에 어떤 영향을 미치는가에 대해서는 또 다른 논문 정도의 공간을 할애해야 할지도 모르므로 본 논문에서는 생략하기로 한다.

참고문헌

김세건

2001 “멕시코 농촌에서 콤파드라스고의 구조와 역할,” 『비교문화연구』 7(2): 3-35.

한건수

2003 “‘타자만들기’: 한국사회와 이주노동자의 재현,” 『비교문화연구』 9(2): 157-193.

황익주

2003 “북아일랜드의 민족 갈등과 일상에서의 타자성 경험,” 『비교문화연구』 9(2): 3-38.

Adams, Richard N.

1991 “Strategies of Ethnic Survival in Central America,” in G. Urban and J. Sherzer (eds.), *Nation-state and Indians in Latin America*, Austin: the University of Texas Press. pp.181-206.

Alonso, Ana Maria

1994 “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity,” *Annual Review of Anthropology*, 23: 379-405.

Anderson, Benedict

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.

Bateson, Gregory

1972[1955] “Toward a Theory of Schizophrenia,” in *Steps To an Ecology of Mind*, New York: Ballentine Books.

Briggs, L. Charles

2004 “Theorizing modernity conspiratorially: Science, scale, and the political economy of public discourse in explanations of a cholera epidemic,” *American Ethnologist*, 31(2): 164-187.

Bourdieu, Pierre

1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, (translated by Richard Nice), Cambridge, MA: Harvard University Press.

1991 *Language and Symbolic Power*, (Translated by Raymond, G & Matthew Adamson) Cambridge, UK: Polity Press.

Carmack, Robert

1990 "State and Community in Nineteenth-Century Guatemala: the Momostenango Case," in Carol Smith with Marilyn Moors (eds.), *Guatemalan Indians and the State, 1540-1988*, Austin: University of Texas Press, pp.116-40.

1995 *Rebels of Highland Guatemala: The Quiche-Mayas of Momostenango*, Norman: the University of Oklahoma Press.

Casaús Arzú, Marta Elena

1992 *Guatemala: linaje y racismo*, San Jose: FLACSO.

1998 *La Metamorfosis del Racismo en Guatemala*, Guatemala: Cholsamaj.

Choi, Jinsook

2003 "Language Choice and Language Ideology in a Bilingual Maya Community: The Politics of Identity in Guatemala," Ph.D. Dissertation, State University of New York at Albany.

Clifford, James and George Marcus (eds.)

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.

Fischer, Edward, and R.M. Brown

1996 "Introduction: Maya Cultural Activism in Guatemala," in Edward F. Fisher & McKenna Brown (eds.), *Maya Cultural Activism*, Austin: University of Texas Press, pp. 1-18.

Fischer, Edward F.

1999 "Cultural Logic and Maya Identity: Rethinking Constructivism and Essentialism," *Current Anthropology*, 40(4): 473-499.

2001 *Cultural Logics and Global Economics: Maya Identity in*

Thought and Practice, Austin: University of Texas Press.

Friedman, Jonathan

1994 *Cultural Identity and Global Process*, London: SAGE Publications Ltd.

Fox, Richard G. (ed.)

1991 *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Gal, Susan

1989 "Language and Political Economy," *Annual Review of Anthropology*, 18: 345-367.

Grandin, Greg

1999 "The Blood of Guatemala: The Making of Race and Nation, 1750-1954," Ph.D. dissertation, Yale University.

Gupta, Akhil and James Ferguson (eds.)

1997 *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley: University of California Press.

Hawkins, John

1984 *Inverse Images: The Meaning of Culture, Ethnicity, and Family in Postcolonial Guatemala*, Albuquerque: University of New Mexico Press.

Hill, Jane

1995 "Mock Spanish: A Site for the Indexical Reproduction of Racism in American English," www.language-culture.org/colloquia/symposia/hill-jane.

1998 "Today There Is No Respect : Nostalgia, Respect, and Oppositional Discourse in Mexicano (Nauatl) Language Ideology" in Schieffelin, Bambi, K A. Woolard, & P V. Kroskrity (eds.), *Language Ideologies: Practice and Theory*, New York: Oxford University Press. pp. 68-86.

Larrain, Jorge

1979 *The Concept of Ideology*, London: Hutchinson.

Martínez Peláez, Severo

1971 *La Pátria del Criollo: Ensayo de Interpretación de la Realidad Colonial Guatemalteca*, Mexico: Ediciones en Marcha.

Nelson, Diane M.

1999 *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*, Berkeley: University of California Press.

Smith, Carol A.

1987 "Culture and Community: the language of class in Guatemala," in Mike Davis et al.(eds.), *The Year left 2: Toward a Rainbow Socialism*, London: Verso, pp. 197-217.

1990a "Introduction: Social Relations in Guatemala over Time and Space," in Carol Smith (ed.), *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*, Austin: University of Texas Press, pp.1-34.

1990b "Origins of the national question in Guatemala: a Hypothesis," in Carol Smith (ed.), *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*, Austin: University of Texas Press, pp.72-95.

1997 "Race-Class-Gender Ideology in Guatemala: Modern and Anti-Modern Forms," *Comparative Study of Society and History*, 37(4):723-749.

Urciuoli, Bonnie

1996 *Exposing prejudice: Puerto Rican experiences of language, race, and class*, Boulder: Westview Press.

Warren, Kay

1978 *The Symbolism of Subordination: Indian Identity in a Guatemalan Town*, Austin: University of Texas Press.

1998 *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton: Princeton University Press.

〈언론 자료〉

Batz, Humberto

2001 Desde mi cátedra: Principal causa de linchamientos. Prensa Libre, May 23, 2001.

Rodríguez, Luiza.

2000 clave para alfabetización. Prensa Libre, February 16, 2000.

Sandoval, Julieta.

2001 Acción contra linchamiento. Prensa Libre, October 25, 2001.

<Key concepts>: Guatemala, Maya, identity, racialization, ethnicization, double bind

Double Bind Between Racialization and Ethnicization: A Study of Mayan Identities in Guatemala

Jinsook Choi*

In Guatemala the stereotypic dichotomy that distinguishes Maya from ladino is often linked to cultural and social discrimination and a system of racial ranking. This paper demonstrates the construction of the dichotomy of ladino vs. Indian, and double bind ideologies reflected in discourses about Maya. Specifically, I analyze racializing and ethnicizing discourses about Mayan Indians in Guatemala. Racializing discourse makes boundaries among groups in natural terms, whereas ethnicizing discourse makes boundaries in cultural terms.

Mayan Indians try to break with the stigmatized ethnic past, but they assign “true” Maya identity to their nostalgic past. Projecting ladinos' dichotomous ideology between primitive vs. cultural onto Mayas double-bound identities, Mayans reproduce the discourse of ladinization and ethnostalgia. The stereotypic dichotomy erases the differences among Mayan Indians, creating a homogeneous group. In conclusion, Maya-ness

* Visiting Fellow, George Washington University

includes both negative and positive aspects that result in the state of double bind; one is low class and the other valorized authenticity. I argue that the coexistence of racializing and ethnicizing discourses regarding Maya identity reflects the ethnoracial stratification in Guatemala and it is reproduced in Mayan Indians' self-perception.