

볼리바르 에체베리아의 바로크 에토스: 비-자본주의적 '다른' 근대성 추구*

안 태 환
한국외국어대학교

안태환(2018), 「볼리바르 에체베리아의 바로크 에토스: 비-자본주의적 '다른' 근대성 추구」, 이베로아메리카연구, 29(3), 25-59.

초 록 이 논문은 볼리바르 에체베리아의 바로크 에토스에 대한 연구이다. 에체베리아는 근대성이 16세기에 시작되었다는 점을 인정함으로써 탈식민성 이론과 일치한다. 그러나 그는 식민성 개념의 천착 대신에 바로크 에토스의 분석에 집중한다. 그에 의하면 바로크 에토스는 라틴아메리카에서 두 개의 서로 이질적인 문화(문명)가 충돌을 겪고 난 뒤에 형성된다. 극도의 위기상황을 체험한 뒤에 출현한 것이다. 그러므로 17세기가 중요하다. 바로크 에토스는 지배 이데올로기인 자본주의와 근대성에 대해 순응하지는 않지만 무조건 거부하지도 않는다. 그러므로 겉으로는 잘 드러나지 않는다. 그러다가 다시 위기상황에 처해질 때 출현한다. 17세기 라틴아메리카에서 서로 다른 두 문화가 혼종되면서 원래의 정체성에서 벗어나 '다른' 무엇의 새로운 통합을 보여준다. 이를 페르난도 오르티스는 '초문화화'라고 부른다. 문화적 혼종성과 바로크 에토스는 동전의 양면이다. 그리고 자본주의적 근대성과는 다른 가치의 실험이 예수회에 의해 파라과이에서 17세기에 이루어졌다. 그 비-자본주의적 다른 근대성의 구체적 유토피아는 신자유주의 위기가 구체화된 20세기 말 이후 현재 라틴아메리카에 살아있음을 에체베리아는 강조한다.

핵심어 바로크 에토스, 문화적 혼종성, 비-자본주의, 다른 근대성, 초문화화

* 이 논문은 2017년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2017S1A5A2A01024442). 그리고 2018년 5월 18일 서울대 라틴아메리카연구소의 학술대회에서 발표한 원고를 수정 보완한 것임.

현실적 에토스 같이 자본주의적 근대성의
 삶의 세계의 모순이 없다고 생각하지 않고
 낭만적 에토스 같이 무조건 거부하지도 않고
 고전적 에토스 같이 저항할 수 없다고 생각하지 않는다.
 이런 바로크 에토스가 역사의 진보를 이끌어 간다
 (Echeverria, 1994, 21).

I. 들어가는 말

에체베리아는 자본주의와 근대성을 비판하고 있다. 비록 세계체제라는 용어를 사용하고 있지 않지만 자본주의적 근대성이 16세기 라틴아메리카 정복에서부터 시작되었다는 점을 강조한다(Echeverria 2000, 19-20). 그런 맥락에서 탈식민성 담론의 기획과 일치한다. 다만 ‘식민성’ 개념에 대한 분석으로 나아가지는 않고 그 대신 ‘바로크 에토스’의 분석에 집중했다. 탈식민성 담론의 시작을 주도한 학자는 아니발 까하노(1992)이다. 까하노의 핵심어는 ‘라틴아메리카의 정복, 근대성, 식민성, 자본주의, 유럽중심주의’이다. 그리고 근대성과 식민성이 자본주의의 성격을 규정한다고 주장한다. 라틴아메리카에서 1492년에 시작된 자본주의는 세계적 권력의 새로운 형식 즉, ‘권력의 식민성’으로 작동한다. 즉, 근대성과 식민성의 비판이 추상적 철학담론으로 제기된 것이 아니라 자본주의에 대한 역사적 현실의 인식에서 나온 것이다. 그러므로 권력의 식민성 개념은 추상적으로 모든 권력이 식민적이라는 식의 관념적 담론이 아니다. 1492년 이후 유럽 주도의 자본주의의 구체적 작동방식을 비판하는 개념이다. 현실적으로 그 권력의 형식은 세계 인류를 ‘인종’에 근거하여 사회적 분류를 하는 형식으로 나타난다. 인종주의라는 개념 자체보다 인종을 기준으로 대규모로 노동과 자원을 위계적으로 배분하는 권력의 작동을 문제 삼는 것이다. “글로벌 차원에서 사회적 지배와 착취의 중심축은 세계적 권력의 매트릭스 라인을 따라 세계의 주민을 대상으로 한 자원과 노동의 배분 축이다. 착취되고 지배되는 사람들의 대부분은 정확하게 아메리카의 정복이후 세계적 권력

형성과정에서 식민지 주민들을 인종, 종족, 민족 등의 카테고리로 분류한 구성원들과 일치한다.”(Quijano 1992, 438) 스페인 왕실이 16세기에 라틴아메리카 정복자들에게 나누어준 것도 토지가 아니라 원주민 노동력이었다.

1534년 8월의 허가장에는 피사로가 예로니모 데 알리아가와 또 한명의 정복자 세바스티안 데 토레스에게 페루 안데스 산맥의 광활한 영지(encomienda)를 하사한다는 내용이 적혀있다. 이 산맥에는 온갖 귀한 광석이 매장되어 있었다. 알리아가와 토레스가 받은 것은 토지가 아니었다. 엄밀히 말해 그곳에 살고 있는 6,000명가량의 원주민 노동력이었다. 토지를 광범하게 분배한 캐롤리나 같은 영국 식민지와 달리 스페인령 아메리카에서는 토착민의 노동력을 이용할 권리를 소수 엘리트들에게 나누어 주었다(피겨슨 2011, 203-204).

다시 말해 유럽인과 비유럽인 사이에 인종을 둘러싸고 위계서열의 차별과 폭력을 행사하는 식민성이 세계적으로 헤게모니를 가진 자본주의 권력 형식(근대성)의 핵심적 구성요소이다. 물론 그 식민성은 암묵적으로 작동한다. 그 작동 방식의 경로는 지식을 통해서이고 세계적 권력 매트릭스의 가장 중요한 차원을 뒷받침하는 것이 유럽중심주의적 근대 합리주의 철학이다. 그리하여 식민성이 근대성의 구성요소이고 근대성이 식민성의 원천이 되는 것이다(Quijano 2000, 201).

그러나 본 논문의 목적은 탈식민성 담론과 에체베리아의 담론을 비교 분석하려는 것이 아니다. 본 논문의 연구 관심은 왜 라틴아메리카의 역사가 독특한 진보의 힘을 가지고 있는지 그리고 그 원동력이 대중¹⁾에게 있는 것이 아닌가 하는 것과 그 대중의 기질과 성향인 바로크 에토스²⁾의 이해가 중요한 것이 아닌가 하는 것이다. 그리하여, 16세기부터 자본주의가 시작되어 20세기 말에 신

1) 여기서 언급하는 ‘대중’은 대중소비사회의 대중을 가리키는 것이 아니라 라틴아메리카 역사의 맥락에서 ‘원주민적’ 함의를 가진다. 1492년 근대성의 정복이후 피억압자들의 그룹을 가리킨다(두셀 2009, 379).

2) 보아벤투라 데 소우사 산토스는 바로크 에토스를 “레토릭, 시각화, 육체성, 즉흥성의 능력, 서로 다른 이질적인 지식을 결합하고 발명하는 능력, 대안의 창출 능력, 반란, 거리두기의 능력을 가진 주체성”(Santos; Echeverria 1994, 330)으로 정의한다.

자유주의라는 절정과 위기의 국면에 이르기까지 라틴아메리카 대중이 보이는 자본주의에 대한 독특한 행동양식을 분석하려 한다.

라틴아메리카의 역사적 궤적을 훑어 보면, 그 문화적 의식, **바로크 에토스 (ethos)**는 사회적 연대성과 사회적 주체성을 재구성하게 만들고 이에 따라 반 헤게모니 세계화의 도전을 감당할 능력이 있음을 알 수 있다. 그 정치적 문화의 힘은 **대중의 경험**에 뿌리내리고 있다. 이 같은 새로운 싹의 출현은 새로운 '자연법'-기층 대중을 포용하는 복합문화적, 탈식민적-의 맥락을 가지고 있다(Santos 2008, 34 강조는 필자).

에토스는 문화와 정체성 또는 “일정한 행동양식 또는 일정한 생존방식”을 상징한다. 집단 또는 공동체의 삶의 기질, 태도, 성향을 의미한다. 가치관의 객관적 수준이 인간의 행동에 앞서서 결정되므로 어떤 세계관이 인간의 어떤 행동의 태도를 결정하는데 이 태도를 고대 그리스인들이 에토스라고 불렀다 (Dussel 2006, 151). 특히 ‘외투’의 의미를 가지는데 우리 속에 세계가 존재하고 이 외투가 우리를 보호하므로 거기서 나오는 “자동적 행동의 태도 또는 습관”을 의미한다(Echeverria 1994, 18).

바로크 에토스에 대해 관심을 가지는 이유는 1990년대 이후 라틴아메리카 대중 스스로가 집단적 주체로 출현하여 자본주의를 받아들이면서도 ‘다른’ 근대성을³⁾ 추구하며 자본주의를 넘어서려는 모순적인 태도를 보이는 것과 17세기 라틴아메리카 대중의 바로크 에토스는 서로 밀접한 연관이 있다고 보기 때문이다. 자본주의를 거부하지 않지만 순응하지 않고 다만 역설적으로 자본의

3) 유럽중심적 근대성이 개인 주체성을 강조한다면 ‘다른’ 근대성은 공동체성을 상징할 것이다. 이런 공동체주의(코뮌주의)담론이 유럽에서 생산되는 경우에 마르크스주의에서 출발하거나 또는 네그리의 자율주의를 거론하며 주체를 ‘다중’으로 표현하기도 한다. 하지만 구체적인 역사적, 현실적 맥락보다 미약한 관념적, 잠재적 가능성에 머무는 경우가 많다. 이에 비해 라틴아메리카의 공동체주의의 경우는 다르다. 구체적이다. 여기서 구체적이라는 의미는 유럽의 경우처럼 현실적 맥락의 공동체주의 실천이 미약하지 않고 볼리비아의 경우와 같이 식민지 시기의 ‘아이유 공동체’를 오늘의 맥락에서 ‘안데스 공동체주의’로 재구성하고 있음을 볼 수 있다. 이에 대한 연구는 김은중(2015)을 참조.

힘이 강한 것을 인식할 뿐이다.

바로크 에토스는 자본주의적 근대성의 일상적 삶의 고유한 모순을 무시하지 않는다. 그리고 그 모순을 거부하지 않고 피할 수 없는 것으로 인식한다. 그러나 그것에 순응하는 것에 저항한다. 오히려 자본주의 모순의 부정적 측면을 ‘좋은 것’으로 변화시키려고 한다(Echeverria 1994, 21)

가장 인간적 삶일수록 애매성을 필연적으로 가지게 된다면 라틴아메리카 대중의 삶의 방식이 바로크적이라는 의미는 매우 인간적이라는 뜻이기도 하다. 예를 들어 에체베리아에 의하면 인간은 동물적 삶을 가지면서 동시에 형이상학적, 정치적 가치와 의미 즉, 일정한 생존방식, 정체성과 문화를 즐긴다(Echeverria 2000, 130-132).

바로크 에토스는 이분법을 벗어나 현실적 가능성에서 배제된 제 3의 대안을 찾는다. 이는 “이 세상 안에서 다른 세상을 사는 것”이다. 또는 “이미 존재하는 세상을 믿지 않는 것”이다(Echeverria 2000, 176).

일부 학자는 바로크 에토스가 17세기 문화라는 점을 들어 현재와 상관없다는 주장⁴⁾도 있으나 이는 잘못된 인식이다. 에체베리아⁵⁾에 의하면, “중요한 것은 17세기의 일상생활의 바로크 에토스의 핵심이 문화적 혼종성인데 이것은

4) 볼리바르 에체베리아의 바로크 에토스의 개념은 현재성이 없다. 포스트모더니티와 신자유주의 세계화의 과정으로 만들어진 조건에 안 맞는다. 현재의 신자유주의 체제를 변혁시키려는 사회운동의 저항적 전략을 분석하는데 안 맞는다. 에체베리아의 주장은 단지 17세기에 국한되기 때문이다(Samuel Arriaran Cuellar 2004, 122-123). 이 같은 사무엘 아리아란 꾸에야르의 해석은 에체베리아의 주장에 대한 인식의 오류다. 왜냐하면 Echeverria (1994, 7; 2000, 82, 223-224)는 1980년대 신자유주의 체제 이후 바로크 에토스가 재구성된 것으로 인식하고 있으며 바로크 에토스의 현실 변혁적 힘을 신뢰하고 있기 때문이다.

5) 볼리바르 에체베리아는 에콰도르 출신으로 멕시코에 귀화했던 철학자이다. 2010년에 별세했다. 젊은 날에 사르트르, 우나무노, 하이데거 등 실존주의 철학과 마르크스 철학에 관심이 깊었다. ‘사용가치’의 개념을 철학적으로 해석했다. 그리고 벤야민이 독일 낭만주의를 연구하듯이 바로크를 연구하게 되었고 벤야민의 경우처럼 역사의 패배자, 희생자를 연구하는데 큰 의미를 두었다. 그리하여 바로크적 에토스를 벤야민이 분석한 삶의 구원의 잠재적 가능성으로 해석하여 서로 깊은 관계가 있다(Sanchez Prado 2010, 15).

메리카 대중의 일상적 삶 안에 지속되고 있다고 한다. 미얀(Millán 2013)은 에체베리아가 바로크 에토스를 대중의 사회적 주체의 ‘자율 결정 능력’의 복구로 해석하는 것을 주목하면서 이 에토스가 자본주의적 근대성의 위기 앞에서 대중의 상상력에 기초한 비자본주의적 ‘다른’ 근대성의 구체화를 가능하게 만든다고 한다. 간들러(Gandler 2000)는 바로크 에토스가 17세기에 가능했던 맥락은 문화적 혼종성 때문임을 주장하고 있다.

2장에서 17세기 라틴아메리카 역사의 어떤 맥락에서 메스티소의 증가와 문화적 혼종성이 바로크 에토스의 출현을 가져왔는가를 분석한다. 3장에서 볼리바르 에체베리아의 에토스 개념 정의에 대한 네 가지 분류를 설명하고 그 중에 특히 자본주의적 근대성에 대한 태도 또는 기질에서 대척점에 있는 바로크 에토스와 현실적 에토스를 상호 비교한다. 4장에서 바로크 에토스의 구체적 역사적 경험인 17세기 파라과이의 예수회에 의한 원주민 공동체주의 실험을 분석한다. 5장에서 20세기 말의 근대성의 위기에서 ‘다른’ 근대성의 유토피아에 대한 에체베리아의 인식을 해석한다.

II. 17세기 라틴아메리카의 메스티소의 증가와 문화적 혼종성, 바로크 에토스

스페인인 16세기부터 라틴아메리카를 정복했지만 속이 텅 빈 강정 같은 존재였다. 라틴아메리카에서 착취한 금은의 부가 거의 네델란드와 영국으로 흘러들어가 스페인 사회의 번영과는 연관이 없게 되었기 때문이다.⁷⁾ 16세기에 라틴아메리카를 정복했을 때 국가(왕실)의 이익과 현지 정복자들의 이익이 서로 달라 갈등을 빚었다. 정복자들은 무한하게 원주민을 강제노동 시키고 싶어 했지만 왕실은 원주민 인구의 파괴적 감소로 인한 공납의 축소와 교회 유지를 위해서도 원주민을 보호하고 싶어 했다. 그리하여 이론적으로는 1542년에 인

7) 17세기를 거쳐 18세기에 이르면서 유럽 내에서 스페인이 속한 가톨릭의 남부유럽은 개신교 퀘빈주의, 계몽주의, 산업 자본주의의 북부 유럽에 의해 패배자가 되어갔다.

디아스 신법을 공포하여 원주민의 노예화를 금했다(킨 & 헤인즈 2014, 209-210). 그렇지만 16세기 후반 원주민 인구가 파괴적으로 감소했다. 질병이 가장 큰 원인이었다(218). 식민 초기에 스페인 정부는 원주민을 체제 내에 포섭하기 위해 인종 간 혼혈정책⁸⁾을 시행했으나 분리주의 정책으로 급격히 선회하게 된다. 분리주의 정책인 ‘두 개의 공화국’ 정책은 표면적으로는 원주민 인구의 보호를 명목으로 내세웠지만 그 기저에는 급속히 증가하는 메스티소 인구에 대한 스페인 식민세력의 의혹과 불안감이 자리 잡고 있었다. 인종 간 결합으로 메스티소 인구가 증가함에 따라 원주민이나 스페인인 그 어디에도 속하지 않는 일종의 ‘서출’에 가까운 메스티소들이 사회 불안정이나 반란을 초래할 잠재적 위협으로 인식되기 시작했기 때문이다(강정원 2014, 101-102). 에체베리아는 17세기의 라틴아메리카는 쇠락한 스페인과의 경제적 재생산의 연결고리가 약해지면서 상대적으로 자율성을 가지며 오히려 경제가 상당히 성장하고 메스티소가 매우 증가함을 주목한다.

(17세기는) 메스티소 인구의 경제의 확장, 새로운 잉여 착취 방식의 출현이 16세기와 차별성을 이룬다. 특히 스페인 본국과의 경제적 연결이 현저하게 약화된다. 특히 귀금속 채굴의 중요성이 현저하게 약화되고 농업 및 공업생산이 확장되고 아메리카 역내 교역이 확장되고 엔코미엔다 방식이 아시엔다 방식으로, 한 말로 말해 다양성이 증가되고 있었고 이를 크리오요 기획이라고 한다(Echeverria 2000, 63 강조는 필자).

크리오요는 라틴아메리카에 진출한 스페인 백인의 후손이지만 본국보다 라틴아메리카와의 연계가 훨씬 중요하게 된 것이다. 17세기에 스페인 본국에서는 심각한 산업 침체를 겪었다. 이에 비해 17세기 초에 멕시코, 페루, 칠레는 곡물에서는 거의 완전히, 포도주, 올리브유, 철물류, 가구류에서는 부분적으로

8) 북아메리카와 남아메리카의 결정적 차이는 전자가 인종 간 이종교배, ‘잡종’을 금기 시했다는 점이다. 후자는 인종 간 결합의 현실을 인정하여 새로 형성된 다양한 인종(메스티소, 몰라도, 잠보)을 사회에 흡수하여 점점 더 복잡한 계층 제를 형성했다. 1811년에는 이런 다양한 혼혈인들이 스페인령 아메리카 인구의 3분의 1 이상을 차지했다(피겨슨 2011, 231).

자급할 수 있게 되었다(킨 & 헤인즈 2014, 242). 그리하여 17세기를 지나면서 메스티소, 자유 신분의 흑인, 몰라토, 가난한 백인 등의 가세로 노동력 풀이 확대되었다(227). 정복 초기의 스페인인/원주민의 이분법은 실효성이 없게 된 것이다. 메스티소, 몰라토, 아프리카계 주민들은 스페인인과 원주민 사이에서 애매한 경계문화를 가지게 된다. 예를 들어, 에체베리아는 지오바니 헤멜리의 다음 글을 인용하고 있다.

멕시코의 대부분 인구를 차지하는 메스티소, 몰라토, 아프리카계의 여성들은 스페인식의 망토를 두를 수는 없고 그렇다고 원주민의 옷은 멀리하고 있었으므로 어깨 또는 머리위에 살짝 덮는 망토 식으로 옷을 입어 마치 악마같이 괴상하게 보였다(헤멜리; Echeverria 2000, 32 재인용, 강조는 필자).

다시 말해 17세기의 라틴아메리카의 일반 대중은 사회 경제적으로 하위계급의 다양한 혼혈인들로 정통 스페인 스타일을 선망하면서도 그것이 불가능하므로 일상행동이 변형되어 독특한 방식으로 표현될 수밖에 없었음을 보여준다. 특히 중요한 것은 가난한 백인들 즉, 하층계급의 크리오요들이 이들 대중과 함께하며 라틴아메리카의 정체성을 만들고 있었다는 점이다.

17세기에 오직 하층 크리오요, 원주민화된 그리고 몰라토화된 아프리카계 혼혈 메스티소들은 베르니니처럼 자신들도 모르게 가능한 한 문명(유럽문명)의 복구를 시도하게 된다. 고전적 규범을 따라 그림을 그렸다. 다시 말해서, 하층 출신의 다양한 집단들이 가장 생명력 있는 문명, 즉, 지배문명이었던 유럽문명을 복구하려고 시도했다. 즉, 스페인 이전 코드의 잔해를 넘어 유럽의 코드에 활력을 불어넣어 유럽문명을 잠에서 깨워 원래의 생명력을 불어넣으려고 시도했다. 역설적으로 그 독창적 생명력을 재생하게 된다. 그러나 곧 이들은 자신들이 시도한 것과 어떤 다른 것을 구성하고 있다는 것을 알게 된다. 즉, 다른 유럽, '라틴-아메리카화된' 유럽을 만들고 있었다(Echeverria 2000, 82; 미놀로 2010, 121-122 강조는 필자).

우리는 흔히 기계적, 이분법적으로 백인/원주민을 지배자/피지배자의 도식으로 생각하는 경향이 있다. 그러나 위의 인용문에서 보듯이 라틴아메리카의

지배세력은 17세기부터 소수의 엘리트 크리오요로 이루어져 있고 가난한 크리오요, 원주민, 아프리카계 메스티소들은 소외된 세력이었고 이들 모두가 오늘날의 라틴아메리카 대중의 원형이다. 다시 말해, 바로크 에토스는 17세기 라틴아메리카의 독특한 역사, 사회, 문화의 성격인 '문화적 혼종성'과 동전의 양면처럼 밀접한 관련을 가진다(Echeverria 2000, 81, 강조는 필자). 즉, 바로크 에토스는 17세기에 형성된 라틴아메리카의 대중문화가 상식적으로 병행하기 힘든 이질적인 것(유럽 백인 문화/원주민 문화)의 애매한 공존 또는 혼혈/혼종으로 인한 경계성을 의미한다. 그리고 그런 경계성은 주류 지배세력인 스페인 문명의 위기와 관련이 깊다.

이미 16세기에 이미 이베로-유럽 지배문명은 고갈의 위기에 처해있었다. 이 문명이 유럽 중심부 문명과의 사이에 재생산의 상호 연결망이 거의 끊어져 있었기 때문이다. 다른 한편으로 원주민문명도 정복이 가져온 정치-종교적 재난 뒤에 복구가 불가능한 위기에 처해 있었다. 정복이전의 원주민 사회는 이제 새롭게 유기적으로 다시 기능할 능력을 상실했다. 두 문명 중 어느 하나도 혼자 독립적으로 위기에서 벗어날 수 없었다. 하지만 이들은 문명의 그라운드 제로 상태 위에서 현상을 유지할 긴급한 필요를 경험하고 있었다(Echeverria 2000, 82, 강조는 필자).

원래 이질적인 것은 서로 부딪치고 갈등하게 마련이다. 경우에 따라서는 폭력적 충돌로 이어지기도 한다. 그러나 17세기 라틴아메리카에서 이질적인 두 문명(스페인 지배문명/원주민 문명)모두 '위기'에 처해 있었던 점이 역설적으로 중요하다.⁹⁾ 그런 위기 때문에 두 문명의 섞임 즉, 문화적 혼종성이 평화적¹⁰⁾

9) 현재 우리는 심각하게 주류 서구문명이 위기 상황에 처해있음을 알고 있다. 발터 벤야민이 경고한 심각한 자본주의 문명의 위기가 그동안 더 폭발하지 않고 유지된 것은 역설적으로 '현실 사회주의' 때문이었다(Echeverria 1994, 16). 그러나 1990년대 초반 현실사회주의 붕괴 이후 위기가 가속화 될 수밖에 없다.

10) 17세기의 경험을 되살려 21세기 신자유주의 세계화의 위기 국면에서 새로운 대안적 비전을 평화적인 문화적 혼종성 또는 "상호 문화적" 공존으로 해석하는 학자들이 많다. 대표적인 학자가 보아벤투라 데 소우사 산토스(2005)이다. 다시 말해 바로크 에토스는 '상호 문화적' 에토스라고 할 수 있다.

으로 이루어진 게 아닌가 한다. 그런데 그 혼종성은 아주 역동적으로 이루어진다. 왜냐하면 서로 단절된 두 문명의 위기는 혼종 되지 않고는 살아남을 수 없었기 때문이다. 원주민 문명도 생존을 위한 해결책으로 유럽문명을 문화적 혼종성의 중심으로 삼았다. 원주민의 저항은 유럽문명의 단순한 수용을 넘어 지배자에 의해 건설된 세계의 독특함을 방어하여 원래의 유럽문명도 변형시키게 된다. 기계적 이분법의 지배/피지배가 아니라 지배자도 마음대로 할 수 없으므로 서로 애매하게 반대의 가치를 수용하며 긍정/부정의 직접적 의사소통을 회피하게 된 것이다. 이를 통해 우리는 문화적 혼종성과 바로크 에토스의 상호 연계성을 볼 수 있다(Echeverria 1994, 34-35). 여기서 서로 이질적인 문화들이 어떻게 혼종 되는지를 이해할 수 있는 적절한 개념이 페르난도 오르티스가 제시한 ‘초문화화’(transculturación)이다.¹¹⁾ 초문화화는 서로 다른 문화가 마주칠 때 어느 하나로 굴복하여 순응되는 문화변용(aculturación)과 다르다. 페르난도 오르티스에 의하면 유럽백인문화와 원주민 문화는 둘 다 충돌의 충격 이후 새롭게 변화, 통합되는 ‘초문화화’를 겪었다.

장기 16세기 이후 쿠바와 라틴아메리카에서 원주민 문화가 유럽인들에게 새로운 세계였다면 원주민들에게도 유럽은 훨씬 더 새로운 세계였다. 두 개의 세계는 정면으로 충돌했다. 충돌의 충격은 각각에게 강렬했다. 원주민 문화는 마치 번개를 맞은 듯 철저히 파괴되었고 유럽문화는 한꺼번에 너무 많은 것이 들어왔다. 양쪽 모두에게 큰 충격이었다. 강력한 힘으로 밀고 들어온 계급, 인종, 문화는 새로웠고 격렬한 뿌리 채 뽑힘과 이식의 충격의 고통을 당하면서 원래의 장소로부터의 문화는 찢겨나갔다. 즉 초문화화였다. 유럽인들의 원래 문화와 단절되어있었고 모든 것이 ‘임시적’이었다(Ortiz 1995, 100-101 강조는 필자).

이 초문화화의 구성원들인 17세기 라틴아메리카 대중의 에토스가 바로크 에토스이고 서로 다른 다양한 문화가 원래의 문화와 다른 새로운 문화로 통합

11) transculturación을 통문화화로 번역하기도 하지만 필자는 인류학자들을 따라 초문화화로 하기로 한다.

된 것이 문화적 혼종성이다.

쿠바에 온 스페인인들은 낯설고 새로운 문화의 혼합성(sincretismo)앞에서 그들을 재적응시키지 않으면 안 되었다. 끌려온 아프리카인들도 쿠바에 존재하는 문화의 무게로 인해 그들 자신의 원래 문화는 파괴되었다. 마치 사탕수수 농장의 압착기 안에서 분쇄되는 사탕수수처럼. 그리하여 원주민, 다양한 백인들도 문화파괴와 동시에 새로운 문화로의 통합적 이행이 이루어졌다. 즉 초문화화가 이루어졌다(Ortiz 1995, 98, 강조는 필자).

그러므로 문화적 혼종성을 대표하는 인종은 메스티소만이 아니라 다양한 인종이 될 수밖에 없다. 왜냐하면 가난한 크리오요 백인들도 지배계급 크리오요가 주로 거주하는 정부, 수도원, 교회, 대학들이 있는 중심부가 아니라 도시 주변부에서 다양한 혈통의 메스티소와 공간적으로 함께 거주했기 때문이다.

17세기 중반 경에 식민지에는 다양한 인종이 거주하는 중요한 도시들이 만들어졌다. 테노치티틀란의 폐허위에 멕시코시티가 건설되었고 페루에서는 잉카제국의 건물의 토대위에 쿠스코가 세워졌다. 그러나 본국의 권력 엘리트와 식민지 관료들의 통제를 넘어서 공간, 즉 거리와 광장, 시장, (수도원 신학교 리마와 멕시코시티의 대학 같은)지식 생산의 중심을 벗어난 주변에서는 다른 것들이 싹트고 있었다. 거기에는 원주민, 메스티소, 흑인, 몰라토 그리고 권력의 주변으로 밀려난 크리오이 함께 거주했다(미놀로 2010, 120 강조는 필자)

함께 거주했다는 것은 문화적 함의를 강하게 가진다. 왜냐하면 원래 종교와 문화는 ‘공동체적 거주’를 전제하기 때문이다.¹²⁾ 이렇게 서로 다른 다양한 문화의 구성원들이 함께 거주하면서 원래의 뿌리 문화로부터 이질적으로 변화되면서 “새로운 문화로의 통합적 이행”이 이루어진 것이다. 이것이 초문화화이고

12) 거주라는 의미에서 ‘문화’는 거주 장소 즉, 창조물의 거주지이다. ‘종교’를 대신해서 ‘문화’는 공동체의 유대를 위해 필요했다. 종교는 ‘결합하다’라는 뜻의 라틴어 re-ligare에서 유래했다. 고대 로마에서 re-ligare는 종교가 전통을 의미하는 한에서 시간적으로 인식되었을 뿐만 아니라 종교가 정해진 장소에서의 공통된 믿음이라는 뜻에서 공간적으로 인식되었다(미놀로 2010, 28).

이들의 에토스가 바로크 에토스이다.

관념적으로는 크리오요와 나머지 메스티소(혼혈인)들은 위계서열적으로 구분이 된다. 그리고 순수 원주민은 거의 동물보다 못한 대우를 받았다. 그러나 현실적으로 원주민도 단순하게 오직 식민지배 계급에 의해 폭력적 억압만의 대상은 아니었다. 공간적으로 분리되어 상당한 자율성을 가지고 있었기 때문이다.¹³⁾ 공간적으로 가난한 크리오요와 메스티소가 함께하는 상황에서 라틴 아메리카의 대중은 독특한 문화인 바로크 에토스를 만들기 시작한 것이다. 그러므로 우리는 17세기에 지식인, 엘리트가 아닌 라틴아메리카 대중의 원형적 주체가 ‘라틴아메리카’를 스페인과 ‘다른 무엇’¹⁴⁾으로 만들고 있었음을 알 수 있다.

그 다른 무엇을 이해하기 위해 에체베리아의 바로크 에토스 담론은 다음의 몇 가지를 강조하고 있다. 첫째는 근대성과 자본주의에 대해 유럽 중심적 주류와는 ‘다른’ 인식 또는 ‘전환’을 강조하고 있다. 이와 관련하여 에체베리아는 서

- 13) 17세기에 역병과 미타 의무를 피하기 위한 도망 등으로 원주민 노동력이 부족해지자 미타 노동력을 제공하는 대신 원주민 공동체로부터 수집된 은을 바치는 것으로 대체되었다. 광산주들은 이 은을 가지고 밍가(자유인 원주민 광산노동자)들을 고용할 비용을 마련하였다. 이 같은 입노동은 처음부터 ‘채무 노역’과 관련되어 있는 경우가 많았다. 그런데 이 제도는 원주민들을 그들의 공동체가 부과하는 공납과 레파르티미엔토 부담으로부터 해방시켜주었고 자신과 가족을 위해 경작한 작은 땅의 형태로 안전 장치를 제공해주었다(킨 & 헤인즈 2014, 223-224). 스페인 식민정부가 안데스 원주민에 취한 양가적인 태도는 (착취의 대상이자 동시에 보호되어야 할) 원주민들의 전통적인 체제와 제도가 식민체제에 반하지만 않는다면 이를 최대한 존중한다는 간접 통치 전략에서 반영된다. 이에 따라 원주민 공동체는 잉카 이전부터 이어지던 아이 유 친족 공동체의 기본적인 골격을 그대로 계승하게 되었다(강정원 2014, 105).
- 14) 라틴아메리카의 독특한 ‘다른 무엇’의 최초의 연구는 레오폴도 세아의 *América en la historia*(1957)이다. 세아는 이 책에서 자유주의가 유럽의 제국적 팽창을 뒷받침하며 라틴아메리카의 역사가 유럽에 의해 발명되었음을 비판하여 향후 탈식민적 관점의 연구에 선구적 업적을 남겼다. 1990년대 초반이후 근대성/탈식민성 연구기획 그룹은 라틴아메리카의 ‘다른 무엇’이 오랫동안 타자로 배제되어왔던 원주민과 아프리카계 혼혈인의 가치관임을 가리킨다. 특히 엔리케 두셀의 경우 이미 1980년에 “제국적 문화, 계몽적 문화, 대중문화의 해방”이란 논문을 통해 유럽중심적 문화를 포용하는 앞의 두 문화와 달리 라틴아메리카 대중문화가 비록 오래 억압되어 왔지만 그 안에 유럽문화에 포섭되지 않는 ‘다른 무엇’ 즉 라틴아메리카의 독특한 정체성과 주체성을 가지고 있다고 주장했다.

로 다른 네 개의 에토스를 분석하고 있다. 현실적, 낭만적, 고전적, 바로크 에토스를 말한다(Echeverria 1994, 19-22; 2000, 171-184). 그 중에 핵심적 대립은 현실적/바로크 에토스이다. 둘째는 엘리트가 아닌 대중이 '대상'이 아니라 집단적 '주체'로 출현한 것을 강조한다. 셋째는 바로크 에토스의 개념에는 라틴아메리카 원주민의 미학적 요소가 녹아있다는 점이다. 라틴아메리카의 과거 역사에서 이 특징이 구체화된 경험이 있다. 바로 파라과이에서 17세기와 18세기 전반기까지 있었던 파라니 원주민과 함께 했던 예수회의 반종교개혁적 공동체주의 실험이다.

에체베리아는 근대성이 14세기 르네상스(2000, 140)에서 시작했고 16세기에 유럽에서 세계에 대한 보편적 문명의 기획으로 등장했다고 한다(20, 144). 그리고 헤게모니를 가진 주류 근대성이 18세기 산업혁명에서 시작된 것으로 본다(Echeverria 2011, 68). 그리고 라틴아메리카 대중의 바로크 에토스가 출현한 17세기의 근대성을 '다른' 근대성으로 인식한다. 17세기의 라틴아메리카의 대중은 주어진 체제의 "경제-세계"의 근대성을 넘어 단순한 순응/저항의 이분법을 넘어서고 있기 때문이다(Echeverria 2000, 182).

17세기의 이런 흐름에서 결정적인 역할을 한 주체가 바로 '하층 크리오요'이다. 이들은 백인 후손이지만 '대중'의 카테고리에 속했다. 그러므로 양면적이고 경계적인 정체성을 가진 주체인데 이들이 17세기에 스페인과 포르투갈을 바라보는 것이 아니라 원하건 원하지 않건 라틴아메리카를 향하기 시작했다는 것이 에체베리아 주장의 핵심이다. 이들은 인종적, 문화적으로 혼혈과 혼종의 과정을 거치면서 원주민과 아프리카계 혼혈인들을 배제하지 않고 함께 도시의 주변부에서 살았다. 이런 과정을 통해 이들은 자신들이 원래 의도하지 않던 '다른' 유럽, '다른' 근대성, '라틴아메리카'적 유럽을 만들어 낸 것이다. 그러나 흥미로운 것은 이들 하층 크리오요가 독립 이후 19세기 후반에 '라틴'아메리카의 근대국가를 자유주의 지배이데올로기를 중심으로 형성하기 시작할 때에는 17세기의 경험을 배반하여 원주민과 아프리카계 혼혈인들을 '배제'하게 된다는 점이다.

III. 현실적 에토스/바로크 에토스

에체베리아 주장의 출발점은 사용가치와 교환가치 사이의 모순의 존재였다. 자본주의적 삶은 모순이 충돌하는 현실적 삶이다. 즉, 사용가치와 부의 재생산을 위한 자본축적의 추상적 가치인 교환가치 사이에 모순이 있다. 그리고 전자는 후자에 의해 희생된다(Echeverría 1994, 19). 이런 모순적 상황에서 대중의 다양한 집단적 성향 또는 행동양식이 발현된다. 역사적으로 모순이 증폭되는 위기적 상황에서 바로크 에토스만 출현하는 것이 아니라 다양한 에토스가 존재한다. 에체베리아에 의하면, 자본주의적 현실에 대해 네 가지 서로 다른 독특한 에토스가 있다.

첫째는 자본주의적 현실을 긍정하고 동일시하는 태도로서 가치평가와 생산력의 발전을 동일시하며 대안 세계가 불가능하다고 보는 현실적 에토스, 둘째는 그것에 반대하고 사용가치를 중시하며 끝없이 모험을 하는 낭만적 에토스, 셋째는 그것에 대해 반대하지는 않고 거리를 두고 사물의 비극적 구성을 이해하며 영원한 세계를 바라보며 자본주의 현실의 순간을 사는 고전적 에토스, 넷째는 일상생활의 순간성에 의미를 두고 자본주의를 내면화시키는 바로크 에토스가 있다. 바로크 에토스는 자본주의적 현실과 거리를 두는 것은 고전적 에토스와 같지만 수용하지는 않고 오히려 받아들일 수 없다고 생각한다. 다만 역설적으로 자본의 힘이 강한 것을 인식할 뿐이다. 그리하여 비공식적으로 또는 B급 혹은 C급으로 자본주의를 재발명 또는 재구성하면서 구체적인 부를 즐긴다(Echeverría 1994, 19-21).

네 가지 에토스 중에서 특히 현실적 에토스와 바로크 에토스가 서로 극명하게 대비된다. 전자는 양자 사이의 모순을 인정하지 않는다. 그리하여 사용가치보다 상품과 서비스의 교환 가치를 더 중시한다. 한편 후자는 위 모순을 인정하면서 그럼에도 불구하고 사용가치의 역동성을 구하기 위해 최선을 다하는 것이다. 현실적 에토스는 근대적, 유럽중심적 자본주의에 철저하게 순응한다. 이에 비해 바로크 에토스는 라틴아메리카에서 현실적 에토스와 공존하면서도 긍정과 불복종의 모순적 태도 즉, 바로크적 충동이 동시에 결합된다.

흔히 볼 수 있는 비판이다. 그러나 에체베리아가 독특한 것은 여기서 더 나아가 자본주의적 근대성의 권력 행사가 ‘공동체’적 기초를 깨트린다고 비판하는 점이다(Echeverria 2011, 97).

서유럽 문명이 만들어 낸 자본주의적 근대성의 기초가 풍요로움에 있지만 그 근대성의 기초는 동시에 이를 거부하는 경제적 삶을 조직해야만 가능하므로 근대성의 모순을 지적하고 있다. 왜냐하면 사회적 부를 재생산하는 자본주의적 방식은 매번 이미 확립된 사회적 욕구의 총합을 항상 무너뜨리는 불만을 지속적으로 필요로 하기 때문이다(Echeverria 2000, 147, 강조는 필자).

라틴아메리카의 대중은 바로크 에토스를 통해 이 같이 공동체적 기초를 깨트리려는 자본주의적 근대성의 동력에 대해 방과제적 역할을 수행한다. 그리하여 바로크 에토스는 자본주의를 받아들이면서도 이를 근본적 도그마로 받아들이는 것이 아니라 순간적으로 변할 수 있는 일상생활의 즉흥성 안에서만 받아들이는 것이다. 그러므로 항상 애매하게 거리를 두면서 마치 인생이 늙어가는 것을 자연스럽게 받아들이듯이 자본의 파괴적 힘에 의해 압도당하면서도 이를 패배로 받아들이는 것이 아니라 삶의 “자연스런 형식”으로 긍정함으로써 라틴아메리카 사회 고유의 공동체적 기초를 지켜내는 것이다. 현실적 부의 자원을 비공식 수준이더라도 재구성하면서 부의 질적 가치를 복구하길 원하는 것이다(Echeverria 2000, 39). 쉽게 이야기하면 가난하면서도 행복할 수 있는 삶의 형식을 추구하는 것이다.

그러므로 라틴아메리카 대중은 위기 상황에서 현실적 에토스를 무조건 순응하지 않고 ‘다른’ 에토스를 찾는다. 예를 들어, 에체베리아에 의하면,

20세기 말에 근대국가들의 낭만적 질주가 재난에 처했을 때 정치권력이 전 체주의적 과거로 즉, 현실적 에토스로 복귀하려 하고 일부 세력이 순응적 태도를 취할 때 사회운동세력의 문화적 시각은 다른 에토스를 찾게 된다. 이 다른 에토스는 경제적 주체(자본)와 정치적 주체(권력)사이의 결합에서 출발하지 않는다(Echeverria 2000, 222).

다시 말해, 라틴아메리카에 신자유주의(자본주의)가 1990년대 이후 극단적 경제 사회적 불평등으로 격렬한 갈등을 가져왔을 때 라틴아메리카 대중은 그 갈등을 대하여 단지 폭력적 충돌 또는 파국이 아니라 모순적으로 자본주의를 인정하면서도 극복하려는 태도를 가진다.¹⁵⁾

앞서 17세기의 스페인 문명과 원주민 문명의 ‘섞임’ 즉, 문화적 혼종성이 원하던 원하지 않던 그 배경이 지배문명인 ‘스페인-유럽’ 문명의 복구에 있었듯이 라틴아메리카 대중의 자본주의에 대한 태도도 보수주의를 지향하지만 결과적으로 ‘다른’ 보수주의를 만들어내는 것이 아닌지 모르겠다. 물론 이때의 ‘다른’ 보수주의는 ‘다른’ 근대성과 ‘다른’ 자본주의를 지향한다. 즉, 보수가 아니라 진보를 지향한다. 결국 경직된 이분법적 척도를 가지고 라틴아메리카의 역사를 관념적으로 접근하는 것은 바람직하지 않다. 중요한 것은 라틴아메리카의 대표적인 진보적 지식인들이 라틴아메리카의 역사를 전진시켜온 동력이 이분법을 따지는 것을 좋아하는 엘리트가 아닌 바로크 에토스의 ‘대중’에게 있다고 본다는 점이다.

IV. 17세기 파라과이 원주민과 예수회의 공동체주의 실험: 비-자본주의적 ‘다른’ 근대성 추구

예수회는 브라질에서 1553년에 원주민 전교를 위해 “원주민 보호구역”(Reduccion)을 만들었다(김세건 1999, 123). 이 당시 예수회 관구장은 원주민들을 위해 음악을 만들고 원주민들의 자연환경과 사회문화를 기록하였으며 노예제도를 부정하고 원주민들의 권리를 보호하는 데 앞장선다(123-124). 1609년에 파라과이에서 과라니족 최초의 원주민 보호구역을 만든다. 이들 예수회 신부들은 과라니어로 책을 썼고 약 9만 명의 원주민에게 세례를 주었으며 약 2,000명에서 3,000명으로 이루어진 14개의 원주민 보호구역을 만들었다

15) 그 바로크 에토스의 실천적 사례로 안테환(2015)은 베네수엘라의 경우를 안테환(2016)은 아르헨티나의 경우를 분석하고 있다.

(125). 예수회의 원주민 보호구역의 안정과 성공은 특히 스페인 왕실과 정부의 지원 덕분이었다. 원주민 보호구역을 지원했던 이유는 원주민들을 보호하기보다는 엔코멘데로(정복자)들을 견제하고 통제하기 위해서였다(128-129).

그러나 포르투갈령의 브라질과의 국경지대에 인접한 과라니 보호구역은 “스페인 정복자들뿐만 아니라 무장한 포르투갈 노예사냥꾼들로부터 커다란 시련을 당하게 되어 이들에 의해 노예로 끌려간 원주민이 수십만 명에 달했다” (125). 결국 이들 노예상인과의 갈등이 증폭되어 스페인과 포르투갈 사이의 국경조약이 체결된 후 1767년 예수회는 추방되게 된다(126). 즉, 예수회는 왕실과 엔코멘데로 사이의 권력관계의 틈을 이용하여 독립적인 공간을 가질 수 있었지만 포르투갈 노예상인들의 힘은 이길 수 없었다.

예수회는 1534년 이냐시오 로욜라에 의해 루터의 종교개혁에 대응하여 성직자 사회와 일반 사회의 도덕개혁에 힘쓰며 로마 교황을 보위하는 가톨릭의 개혁과 영성훈련을 중시하는 수도회로 출발했다. 즉, 로마교회로부터 이탈한 개신교로부터 가톨릭과 교황의 권위를 회복하려 했고 전교를 종교개혁세력에 대한 전쟁의 연속으로 여기는 전위대였다. 특히 중세동안 종교개혁운동에 동조자였던 고아, 창녀, 부랑아, 빈농 등을 대상으로 전교활동을 하며 교육에 열중하고 해외 각 지역의 다양한 사회문화를 받아들이는 포용력과 유연성을 길렀다. 특히 이들은 ‘가톨릭과 새로운 근대’사상을 전파하려고 했다(김세건 1999, 121-123). 무엇보다 우리는 근대성과 자본주의의 세계적 확산이 균질적, 보편적으로 진행된 것이 아님을 안다. 즉, 지정학적 지식의 관점에서 구체적 역사의 맥락 안으로 들어가 확인해 보아야 한다. 예를 들어, 17세기 라틴아메리카의 경우 보편적으로 인식된 계몽주의적 주류 근대성이 아니라 스페인의 반 종교개혁적, 가톨릭적 ‘다른’ 근대성을 추구하는 예수회의 영향력이 매우 컸다.

16세기 말에 시작해서 17세기에 강화되고 18세기 중반까지 예수회는 글로벌한 근대성, 문명화 사명을 가지고 있었다. 바로크 시기의 이 라틴아메리카 근대화는 다른 움직임(18세기 계몽주의, 19세기 근대국가 건설, 20세

패배, 무질서의 시기였다.

황금세기에 이어 좌절과 부끄러움의 세기로 17세기를 역사가들이 기억한다. “비참함, 범죄, 혼란, 불안, 억압, 음모, 무질서, 파괴, 수치, 위계질서의 무너짐, 비생산적 갈등의 시기” ‘늑대로 바뀐 사람들이 서로 잡아먹던 시기’로 묘사된다(Echeverria 2000, 122).

그러나 17세기는 단순히 혼란과 무질서의 시기가 아니었다. 에체베리아가 지적하듯이 혼란의 상태로부터 무언가를 변화시키고 조직하고 행동하던 특별한 ‘형식의 의지’(58)가 작동하던 시기였다. 이 의지가 바로크적인 것이다. 특히 인식론적으로 바로크적 시각이 중요한 것은 현재를 아직 지배적이지만 쇠퇴하고 있는 낡은 것과 이제 출현하고 있지만 힘이 약한 새것 사이의 갈등에서 빛어지는 과도기적이고 유한한 것으로 인식한다는 점이다. 이런 투쟁의 시기의 ‘생명력’을 존중하는 것이 바로크적인 것이다(124). 이렇게 에체베리아는 바로크를 특별한 ‘형식의 의지’로 이해한다. 내용이 무엇이든 간에 그것을 가지고 무정형의 상태로부터 사회구성체 안에서 무언가를 변화시키고 조직하고 행동하는 방식이다. 그 특별한 방식에 대해 에체베리아가 강조하는 것은 두 가지다.

하나는 17세기 라틴아메리카 문화에 특별함이 있다는 점이고 다른 하나는 예수회가 약 두 세기에(17, 18세기) 걸쳐 정치적 종교적으로 가톨릭 세계와 근대 문명기획을 합쳐 근대성을 건설하려 했다는 점이다(Echeverria 2000, 58). 막스 베버는 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』(1979)이란 책을 통해 프로테스탄트의 출현과 자본주의 근대성의 출현을 연결 지었다는 점을 생각하면 예수회가 어떻게 ‘다른’ 근대성을 추구했는지 이해할 수 있다. 막스 베버는 자본주의가 아닌 근대성은 불가능하다고 생각했다. 현대문명에 대한 이런 주장이 일깨우는 이론적 불충분함에 대해 에체베리아가 응답하기 위해 바로크 에토스의 개념을 설명하는 것이다(Echeverria 1994, 17).

파라과이의 예수회 공동체주의 실험이 가리키는 것이 ‘다른’ 근대성인 이유는 주류적 계몽주의적 근대성이 개인 주체를 중심으로 하는데 비해 공동체를

중심으로 했기 때문이다. 17세기 라틴아메리카의 근대성의 ‘다름’의 의미는 바로크 에토스에 기초한 ‘공동체적 축제적 근대성’과 연관이 있는 것이다.¹⁷⁾

예수회의 파라과이 원주민에 대한 전교는 원주민 “마을 속으로 들어가서”(129), “현지 적응의 방식으로 원주민들의 기존 믿음체계, 예배 의식 등을 포용하는”(130)방법이었다. 이런 방식으로 “원주민들의 기존의 경제활동의 기본 틀인 공동소유의 공동체적 생산양식을 받아들여, 점차 식민지의 여타 사회와는 다른 독립적이고 자치적인 사회로 만들어 수확량의 대부분을 마을을 위해서 사용하였고 마을 내 병자, 고아, 노인들을 원조함은 물론 빈곤한 이웃의 보호구역에도 도움을 주는 자발적이고 전제적인 정치 구조의 공동체”(131)로 만들어갔다.

중요한 것은 17세기의 라틴아메리카 역사와 예수회의 그것 사이에 상호영향이 매우 크다는 사실이다. 예수회 역사에서 중요한 것은 **가톨릭과 유럽문명의 재구성 또는 재창조**의 시기였다는 점이다. 유럽문명이 위에서 주어질 때 라틴아메리카 문명은 거기에 저항했다. 즉, 사회적으로 애매모호함이 있었다. 어찌면 스페인의 기획은 유럽 역사를 거기에 지속 또는 확장시키려는 것이 아니었는지 모른다는 점이다. 오히려 유럽문명을 단절하고 재구성하려고 했다는 것이다. 그 이유는 백지의 황무지에 진출한 것이 아니라 이미 존재하고 있던 세계를 변혁 또는 재창조하려는 과정이었기 때문이다. 물론 16세기에 전면적인 파괴가 있었고 이미 살던 인구의 90%를 절멸한 과정이 먼저 있었다. 하지만 동시에 이 시기에는 왕실의 해 후원되는 가톨릭의 르네상스적 유토피아 즉 두 세계의 평화적 만남의 담론도 있었다. 이후 17세기는 그 자체가 라틴아메리카 정체성 형성에 독창적인 드라마가 된다(Echeverria 2000, 61-62, 강조는 필자).

E.H. 카가 주장하듯이 역사는 역사가와 역사적 사실사이의 대화라면 에체베리아는 기존의 주류적 해석과 달리 연구자 자신의 독창적인 해석을 중시하

17) 물론 예수회는 16세기 초반 설립 당시부터 초기 기독교적 공동체의 이상을 실현하기 위한 목적을 가지고 있었으므로 이것과 17세기에 만난 파라과이 원주민의 공동체적 삶의 방식의 영향이 합쳐졌을 것이다.

는 것으로 보인다. 즉, 눈에 잘 보이는 라틴아메리카 정치문화의 층위에서는 서구 유럽의 개인주의, 합리주의 문화가 있지만 그와 다른 공동체적 문화가 심층에서 숨 쉬고 있는데 그 문화는 17세기 라틴아메리카의 바로크 에토스와 긴밀한 관계에 있다는 해석이다.

예수회가 추구한 ‘가톨릭과 유럽문명의 재구성 또는 재창조’는 무엇을 의미하나? 17세기와 예수회의 관계에 대한 최근의 연구들은 기존의 선입관 즉, 계몽주의의 프랑스는 발전되고 스페인은 보수 반동, 후진, 전근대적이라는 생각을 다시 생각하게 한다. 특히 18세기 산업 혁명이후의 자본주의 근대성의 실패는 더욱 그렇게 만들고 있다. 스페인 가톨릭교회의 전통 고수는 단지 수구가 아니었고 예수회의 신학(지상의 삶의 중시)을 고려한다면 근대성의 긍정일 수 있다(Echeverria 2000, 65-66)는 것이다.

사실 예수회의 세상 삶에 대한 시각은 정통 중세 신학과 비교하면 매우 새롭다. 특히 창조주의 구원 사업이 아직 진행 중으로 본다는 점, 그러므로 인간의 ‘자유’가 매우 소중하다는 생각이다. 이런 시각으로 바라보면 이 세상이 죄로 가득한 ‘눈물의 계곡’인 것만은 아니게 되고 세상을 버리는 것이 크리스찬의 덕이 되지 않는다. 그리고 세상의 성공이 하느님의 영광을 드러내기 위한 것이라면 하등 문제될 것이 없다고 본다. 이런 시각은 새로운 근대성의 시각이다. 그리고 새로운 반종교개혁의 시각이다. 즉, 종교개혁에 대한 단순한 반대가 아니라 종교개혁의 진보성의 문제의식을 더 뛰어넘는 것이다(Echeverria 2000, 70).

그러나 가톨릭과 근대성을 결합시키는 ‘다른’ 근대성 추구의 예수회의 전략은 지역에 따라 다르게 나타난다. 즉, 파라과이에서는 과라니 원주민 공동체주의 문화의 공동체적, 사회주의적 전략을 받아들이는 반면에 파라과이가 아닌 라틴아메리카 전체에서는 계몽적인 엘리트 교육에 집중하여 개인주의, 합리주의적 주류적 근대성에 충실한 전략을 구사했다. 즉, 엘리트 크리오요와 초기 금융자본과 긴밀했고 과학 기술을 진흥하고 합리적 생산과 유통을 진흥했다. 예를 들어, 16세기 중반에 라틴아메리카 전역에 대학을 세우면서 교육에 전념하게 되는데 원주민이나 일반대중보다는 “상류, 유산계급 자녀들을 위한 것으로

도회적인 스페인 문화, 근대과학과 문명을 전달했다....데카르트나 라이프니츠의 근대사상을 식민지 지식인들에게 가르쳤다”(김세건 1999, 126). 이런 차이는 예수회가 가톨릭과 근대성을 결합시키는 원칙보다 더 선교 대상 지역의 사회문화적 성격에 예민하게 적응한 것으로 보아야 할 것이다.

다시 말해, 파라과이에서는 과라니 원주민이 많이 생존하여 원주민 문화가 생명력을 가지고 있었고 그 외 라틴아메리카에서는 17세기에 이미 원주민 문명은 거의 파괴되어 있었기 때문에 전자에서는 ‘다른’ 근대성의 재구성 또는 재창조가 가능했지만 후자에서는 그렇지 못했다고 볼 수 있다. 다시 말해 예수회의 성공적인 유토피아적 공동체주의 실험의 원동력은 과라니 원주민들이 제공한 것이다. 자본주의와 자유주의의 인식론적, 존재론적 기초는 개인 주체에 있다. 그러나 예수회는 이 같은 자본주의 시장의 맹목적인 근대성에 대해 대안적 근대성을 추구하였다. 이에 대해 18세기 중반의 포르투갈의 자유주의 계몽적 기득권 계급은 이들을 쳐 부셔야 할 적으로 간주했다. 결국 예수회는 추방되고 과라니 공화국은 파괴되었다. 이는 유토피아의 실패였고 세계체제는 자본축적에만 몰두하는 자본주의 근대성의 질주를 가져왔다. 예수회는 자본 대신에 그 자리에 교회를 세우려 했고 사회화된 공동체를 건설하려 했다. 그런데 그 당시는 막 산업혁명이 본격화되기 직전이었다.

17세기에 있었던 두 가지 커다란 문화적 (재)창조성의 의미를 에체베리아는 다음과 같이 요약하고 있다.

첫째로 라틴아메리카 백인 크리오요 기획은 원주민계와 아프리카계 혼혈인을 포용하는 문화적 혼종성과 바로크 에토스를 통해 라틴아메리카에서 기존의 유럽문명을 ‘재창조’하고 싶어 했고 둘째로 예수회의 경우도 근대 자본주의 세계에 가톨릭의 이상을 ‘재구성’하고 싶어 했다. 후자의 실패는 크리오요 엘리트 사회의 정치적 기획의 실패를 의미한다. 그러나 후자에 비해 전자 크리오요 엘리트 기획은 완전히 실패한 것이 아니라 라틴아메리카 사회의 하층계급의 일상생활에서 대중적 크리오요주의와 문화적 혼종성의 형식으로 지속하게 된다. 그리고 양자의 행동양식은 바로크적이다(Echeverria 2000, 75).

에체베리아는 17세기 라틴아메리카 크리오요 기획과 예수회의 원주민 공동체주의 실험의 공통적 행동양식은 바로크적이라는 것이다. 바로크적 행동의 핵심은 “각각의 형식 속에 숨어있는 열정을 깨우는 일”(Echeverria 2000, 76)이다. 여기서 에체베리아는 새로운 것 즉, 기독교적 연극성을 만난다. 하느님의 존재를 어떻게 표현할 것인가? 테레사 성녀가 언급했듯이 하느님은 직접적 표현이 불가능하다. 여기서 복잡한 예수회 신학과 만난다. 하느님이 어떻게 이 세상에 존재하는지를 ‘재정의’하는 것이다. 즉, 단순한 중세 신학의 핵심을 공격한다. “하느님의 은혜는 우리가 구원되기에 충분하다.” 또 단순한 개신교 칼빈 신학의 예정조화설도 예수회 신학은 비판한다(77). 이렇게 예수회의 신학은 복잡성과 애매성 그리고 새로운 형식에의 열정을 강조함으로써 바로크 에토스와 만나고 있다.

V. 20세기 말의 근대성의 위기와 바로크 에토스의 소환

에체베리아는 탈식민성 담론의 문제의식과 거리가 있지만 동시에 가까운 시각을 보이는 애매성이 있다. 에체베리아는 근대성을 “인류의 문명적 총체화의 어떤 역사적 형식의 독특한 성격”(Echeverria 2011, 70)으로 그리고 자본주의를 “인류의 경제생활의 재생산 방식 또는 형식”(70)으로 해석한다. 이 점에서 탈식민성 담론과 거리가 있다. 즉, 에체베리아는 근대성과 자본주의를 별도로 분석하고 자본주의를 “현실적으로 존재하는” 근대성으로 인식하는데 비해 탈식민성 담론은 ‘권력의 식민성’ 개념을 고리로 필연적으로 근대성과 자본주의가 상호 연결됨을 강조하고 있다. 그럼에도 서로 상응성을 보이기도 한다. 예를 들어, 에체베리아는 “세계-경제” 또는 “근대성의 기초”가 12세기에 시작되었고(Echeverria 2011, 93-94), “자본주의적 근대성”이 16세기부터 형성되었다고 주장한다(75). 즉, 16세기에 자본주의적 근대성이 세계체제 형성을 통해 보편적인 승리를 획득한 것으로 본다(Echeverria 2000, 20). 그러다가 18세기 산업혁명으로 인해 폭발적으로 되어 오늘에 이르렀다고 한다(2011, 73).

특히 장기 16세기에 “아메리카의 발명”(73)이 있었고 근대성은 “폭력적이고 타자성을 파괴하고 일상생활에서 잘 보이지 않게 한다”(72)고 지적한다. 이 같은 지적은 비록 식민성이란 개념을 명시적으로 사용하지는 않지만 탈식민성 담론과 궤를 같이하고 있다. 그리고 “내부적 식민주의”(Echeverria 2010, 4)에 대해서도 언급하고 있다. 흥미로운 것은 월터 미놀로가 언급하듯이 중세에 자본주의 근대성이 출현하기 이전에 다양한 근대성이 있었다는 것도 지적하고 있다(2011, 70, 88). 다만 “현실적으로 존재하는” 자본주의적 근대성(75) 때문에 다른 근대성이 잠재하고 있지만 “아직 삶의 총체적 긍정의 가능성에 적합한 대안적 기획이 마르지 않았다”(75)고 한다. 특히 “자원의 희소성이 반드시 타자성의 절멸 또는 착취로 연결되지 않고 다른 모델 즉, 타자에 대한 도전이 에로스 모델로 진행될 수 있다”(74)고 한다. 특히 마르크스주의 전문가로서 자본주의에 대한 비판과 함께 사회주의도 노동력과 자본축적을 중시하는 논리 자체가 자본주의와 다르지 않다(115)는 에체베리아의 비판은 설득력이 있다. 그리하여 이분법을 넘어 바로크 에토스 담론은 자본주의가 막다른 위기에 처한 상황에서 비자본주의적 ‘다른’ 근대성의 유토피아가 어떻게 구체적인 힘을 가질 수 있는가를 보여주고 있다.¹⁸⁾

예를 들어, 20세기 말에 현실사회주의가 몰락하고 신자유주의가 도래한 것을 “낭만주의가 퇴조하면서 전체주의적인 현실적 에토스가 복귀한 것”(Echeverria 2000, 222)으로 해석한다. 에체베리아는 프랑스 혁명에서부터 1960년대까지를 ‘근본적 혁명’을 중시하는 낭만주의 시대로 본다(222). 하지만 1980년대 이후 현실적 에토스가 출현하면서 동시에 바로크 에토스가 재구성된 것으로 인식한다(223).

바로크 에토스는 근본적 혁명 대신에 사물의 “자연적 형식 또는 이름의 은유

18) 구체적으로 라틴아메리카 대중의 바로크 에토스가 자본주의의 위기 상황에서 어떻게 비자본주의적 유토피아 추구의 동력이 되고 있는가의 연구는 베네수엘라의 도지 토지위원회 연구(안태환 2015)와 아르헨티나의 2001년 전후 대안 사회운동의 문화적 접근의 연구(안태환 2016)를 참고할 수 있다.

적 놀이”(223)를 통해 불가능한 것을 가능하게 하는 형식의 창조가 가능하다고 한다. 그리고 ‘배제된 자들’에게 즉흥적으로 ‘장소’를 부여한다(224). 이런 바로크 에토스의 현실적 변혁의 힘은 에체베리아가 20세기 현대문명의 위기에서 바로크 에토스를 ‘현실적으로’ 실현 가능한 유토피아로 제시하게 하고 있다. 여기서 ‘도달(실현) 가능한 유토피아’라는 개념이 중요하다. 다시 말해 1990년대 초, 현실 사회주의의 실패이후 그 실패의 원인을 여러 관점에서 분석하고 있지만 에체베리아는 그 원인으로 시장 가치의 사용가치로의 전환이 실패한 것을 들고 있다. 즉, 일상적 삶의 문화적 차원을 경시한 지나친 경제주의를 비판하는 것이다. 이에 비해 바로크 에토스를 통한 실현 가능한¹⁹⁾ 유토피아는 현실적으로 존재하는 자본주의적 근대성을 무조건 거부하지 않는다. 그 대신 ‘현실적’으로 존재하지 않지만 ‘잠재적’으로 존재하는 타자를 포용하는 바로크 에토스를 통해 ‘근대성 이전의 과거의’의 ‘다른’ 근대성을 현재의 매 순간 다시 회복(또는 호출)하는 것이다. 그리하여 애매하지만 현실의 벽을 우회하려는 희망을 결코 버리지 않는다. 그러므로 바로크 에토스는 마치 부활의 힘과 같은 억압받아온 라틴아메리카 대중의 상상력 안에서 위기상황을 마주할 때마다 쉽 없이 복구된다.

라틴아메리카 대중(원주민과 농촌과 도시의 소외된 대중)의 상상력은 한 번도 메말랐던 적이 없다. 16세기에 이들 대중의 세계관이 스페인 정복자들의 세계관과 교환되면서 바로크 에토스의 전 단계가 출현한 것이다. 과달루페 성모는 원주민의 상상력 안에서 스페인의 정복을 비판하는 것이고 17세기에 크리오요의 상상력 안에서 바로크 에토스가 구체화되고 멕시코 혁명 이후 오늘날까지 (예를 들어, 미국의 캘리포니아의 치카노로 상징되는) 억압받는 자들의 일상적 삶 안에 바로크 에토스는 생생하게 살아 있다(Dussel 2012, 16).

19) ‘실현 가능한’ 유토피아를 강조하는 에체베리아의 시각은 이성의 추상적 보편주의가 아니라 이성의 ‘구체적’ 보편주의를 강조하는데 엔리케 두셀은 이런 에체베리아의 시각을 탈식민적 복수보편성으로 부르고 싶어 한다(두셀 2012, 3). 그러나 이런 상응성의 토론은 좀 더 깊이 전개되어야만 설득력이 있을 것 같다.

특히 중요한 것은 억압된 삶을 끊어버리려는 대중의 상상력은 실현 불가능한 유토피아를 지향하는 것이 아니라 도달 가능한 유토피아를 사고하므로 그 생명력이 끈질기다.

바로크 에토스의 역사적 유효성과 사회적 견고성을 분석하려는 우리의 관심은 현대 문명의 위기에 대한 염려에서 출발한다. 그리고 **도달 가능한 유토피아**로서 포스트자본주의 근대성을 사고하려는 희망을 가지고 있다. 사회적 행동양식과 예술에서의 바로크주의는 그 뿌리를 바로크 에토스에 가지고 있다. 그리고 바로크 에토스는 현재의 근대성 이전의 과거의 근대성과 연결되어있고 아직 현재의 근대성 안에 잔존하고 있다. 현실적 **청교도적 자본주의**, **타자 배제에 기초한 현재의 근대성**은 부서지기 쉽다는 것을 스스로 인정함으로써 사회적 부의 생산 유통 소비의 과정에서 **자본주의 제도를 포용하지 않는 ‘다른’ 근대성**을 실현가능한 것으로 상상하는 일이 불가능하지 않다(Echeverria 1994, 17 강조는 필자).

그 ‘도달 가능한’ 유토피아는 에체베리아에 의하면 세계의 다른 지역이 아니라 문화적 혼종성이 강한 라틴아메리카에서 17세기만큼 위기가 증폭된 지금 현재²⁰⁾ 다시 바로크 에토스가 ‘다른’ 라틴아메리카를 구성함으로써 가능하다. 왜냐하면 위기 상황에서 그 문화의 진정한 형식과 정체성이 표현되기 때문이다.

역설적으로 하나의 문화가 위기에 처하고 내부 모순이 드러나고 할 때에만 오직 세상에 그 문화의 형식과 정체성이 표현된다. 라틴아메리카 문화의 정체성인 **문화적 혼종성**도 17세기에 극도의 위기 상황에서 가능했다. 이런 위기는 현재 지구적 삶의 위기와 비슷하다(Echeverria 2000, 82 강조는 필자).

이미 20세기말과 21세기 초반의 라틴아메리카 대중의 바로크 에토스는 ‘기존의 유럽중심주의적 근대성에 포섭된’ 라틴아메리카가 아니라 이미 ‘다른’ 근

20) 실질적 차원에서 라틴아메리카의 대중은 1990년대에 1970년대의 생활수준보다 낮은 생활을 하고 있다(보아벤투라 데 소우사 산토스; Echeverria 1994, 318 재인용).

대성의 라틴아메리카를 만들고 있는 것인지 모른다.

1989년 이후 현재까지 자본주의의 위기는 뚜렷해지고 있으며 이에 따라 ‘실제로 존재하는 기존의 근대성’은 그 심각한 한계를 노정하고 있다. 그 리하여 대안적 근대성을 추구하는 다양한 사회운동들이 정치적인 것의 심층수준에서 바로크 에토스를 통해 사회적 주체의 자율결정의 능력을 복구하고 있다. 그 예를 멕시코의 사파티스타 운동에서 찾을 수 있다 (Millán 2013, 46-68).

에체베리아 자신은 구체적 언급을 하고 있지 않지만 볼리비아 등 안데스 지역 국가들의 최근의 원주민 공동체주의의 담론과 실천은 개인주의와 공동체주의가²¹⁾ 함께 병행하는 바로크 에토스를 구체화하는 것인지 모르겠다.

물론 현대문명이 위기라고 해도 현재의 지배적인 에토스는 개인의 자율적 규율의 행동양식의 차원에서 자본주의를 긍정하고 기독교적 신화에 기초한 프로테스탄트의 윤리로 기능하는 현실적 에토스이다. 현실적 에토스는 자본주의적 생산성의 요구를 상업적 가치의 평가를 위해 내일을 중시하고 사용가치의 ‘오늘’을 희생하는 요구로 변화시킨다(Echeverria 1994, 22).²²⁾ 그러나 라틴아메리카 대중은 애매한 병행성을 의미하는 바로크 에토스를 좇아 현실적 에토스를 완전히 거부하지는 않지만 여기에 완전히 매몰되지 않고 ‘내일’ 못지않게 ‘오늘’을 즐기는 삶의 태도를 드러내고 개인보다 공동체를 중시하는 행동양식을 보이고 있다.

기독교(가톨릭)적 가치를 따라 ‘절대적인 것’을 지향하면서도 동시에 오늘의 순간적 놀이를 통해 ‘덧없는 것’의 공존을 지향하는 라틴아메리카적 사회적

21) 보야벤투라 데 소우사 산토스에 의하면, 15-16세기 유럽의 팽창으로부터 시작된 근대성은 구조적으로 화해 불가능한 기획이 처음부터 조합되어 있었다. 예를 들어, 개인주의를 중시하는 토마스 홉스, 존 로크의 사상과 공동체를 중시하는 루소의 사상은 서로 충돌할 수밖에 없었고 19세기 중반부터 근대성이 자본주의 발전과 긴밀히 연결되면서 근대성의 영역이 급속히 협소해지면서 루소의 공동체주의는 삭제되고 말았다(Santos in Echeverria 1994, 314-316).

22) 이에 대해 보야벤투라 데 소우사 산토스는 오늘(현재)을 두텁게 해야 한다고 주장한다. 안태환 (2012)참조.

삶의 '독특함'을 보이는 것이다. 예를 들어, 에체베리아는 바로크 에토스와 마술적 리얼리즘은 서로 상응한다고 인식한다(23-25). 19세기 후반에 라틴아메리카는 자유주의, 유럽중심주의적 근대성을 이데올로기로 삼으며 원주민과 아프리카계 주민을 배제하며 상상의 공동체인 근대국가를 건설하기 시작했다. 그러나 약 150년이 지난 현재, 유럽중심주의적 근대성과는 '다른' 이미 17-18세기에 만들었던 '바로크적 근대성'이 역설적으로 구성되고 있다고 에체베리아는 인식한다. 여기서 '다른' 근대성이 바로크적 성향을 가질 수밖에 없는 것은 희생자들 즉, "식민성을 통해 지식과 역사에 대한 관점의 전환이 가능해졌다고 할지라도 저주받은 사람들은 근대성을 회피할 수 없기"(미놀로 2010, 41) 때문이다.

VI. 나가는 말

라틴아메리카에 신자유주의(자본주의)가 1990년대 이후 극단적 경제 사회적 불평등으로 격렬한 갈등과 위기국면을 가져왔을 때 라틴아메리카 대중은 그 갈등을 대하며 단지 폭력적 충돌 또는 파국이 아니라 모순적으로 자본주의를 인정하면서도 극복하려는 태도를 가진다. 예를 들어, 아르헨티나와 베네수엘라의 경우를 들 수 있다. 이에 앞서 17세기의 스페인 문명과 원주민 문명의 '섞임' 즉, 원하던 원하지 않던 문화적 혼종성이 이루어진 배경이 위기에 처한 지배문명인 '스페인-유럽' 문명의 복구에 있었듯이 1990년대 이후 현재까지의 라틴아메리카 대중의 자본주의에 대한 태도도 기본적으로 자본주의를 지키는 맥락에서 보수주의를 지향하지만 결과적으로 '다른' 보수주의를 만들어내고 있다. 이때의 '다른' 보수주의는 본래 의도와 달리 비-자본주의적 '다른' 근대성을 의미한다. 중요한 것은 라틴아메리카의 역사를 전진시켜온 동력이 엘리트가 아닌 바로크 에토스를 가진 '대중'에게 있다는 점이다.

실현가능한 구체적 유토피아로서 '다른' 근대성과 비-자본주의의 실천은 이 대중의 힘이 없으면 불가능하다. 왜냐하면 비극적으로 사회 경제적으로 배제

되어 왔음에도 불구하고 이들 대중은 공동체적 연대를 통해 비극 속의 낙관주의적 집단적 성향을 가지고 있기 때문이다. 바로 그 집단적 성향, 또는 기질이 바로크 에토스이다. 힘든 현실에 순응하기만 하는 현실적 에토스가 아니라 애매하고 모순적이지만 자본주의 체제의 작동방식에 대해 거리를 두고 쉽게 억압하기 힘든 방식으로 저항하는 것이다. 이런 독특한 에토스는 보통 때에는 수면 아래에 가라앉아 잘 보이지 않지만 위기 시에 현실로 부상한다. 왜냐하면 바로크 에토스 자체가 서로 다른 두 문화가 극심한 위기의 고통을 통과하면서 서로 혼종되어, 전에 없던 새로운 '다른' 무엇으로 통합되는 것이기 때문이다. 이를 페르난도 오르티스는 '초문화화'라고 부른다. 에체베리아는 17세기에 하층 크리오요와 메스티소에 의해 이런 통합적 맥락에서 문화의 혼종성과 바로크 에토스가 출현했다고 해석한다. 그리고 에체베리아는 '다른' 근대성의 비-자본주의적 실천의 사례로 17세기 후반 파라과이에서의 예수회의 실험을 높이 평가하고 있다. 이에 대한 대척점인 자본주의적 근대성으로 북유럽에 의한 산업혁명과 막스 베버의 프로테스탄트적 근대성을 상정하고 있다.

라틴아메리카 대중의 바로크 에토스의 힘은 현실적으로 거부할 수 없을 것 같은 막강한 라틴아메리카의 과두지배계급의 지배도 우회적으로 거부할 수 있게 한다. 이런 동력은 17세기 이래로 형성되어 지속되고 있다. 눈에 보이지 않게 대중의 무의식에 침잠되어있는 라틴아메리카 대중의 '공동체적' 기질이 '다른' 국가의 잠재력이다.

이런 맥락에서 에체베리아의 바로크 에토스 담론은 라틴아메리카에서 1980년대 이후 이식된 신자유주의를 극복하려는 국면에서 '다른' 근대성을 추구하는 라틴아메리카 대중의 다양한 대안적 실천을 분석하는데 유용할 것이다. 예를 들어 아르투로 에스코바르의 1990년대 콜롬비아 열대우림의 집단적 소유권을 지키려는 사회운동의 연구에서 드러나듯이 극소수의 지배계급을 제외하고 유럽 백인 후손의 다수 혼혈인들도 원주민과 아프리카계 혼혈인들과 함께 연대할 수 있는 가능성이 커졌기 때문이다.

참고문헌

- 강정원(2014), 「식민시대 안데스의 젠더: 원주민 여성을 중심으로」, 라틴아메리카연구, vol. 27, no. 4, pp. 91-126.
- 김세건(1999), 「예수회: 영혼의 정복자들」, 이성형(편), 『라틴아메리카의 역사와 사상』, 까치, pp. 119-142.
- 김은중(2015), 「안데스 코뮤니즘, 도래할 공동체?」, 이베로아메리카연구, 제 26권 3호, pp. 103-132.
- 니얼 퍼거슨(2011), 『시빌라이제이션』, 구세희/김정희 옮김, 21세기 북스.
- 벤자민 킨/키스 헤인즈(2014), 『라틴아메리카의 역사: 상』, 김원중/이성훈 옮김, 그린비.
- 송상기(2005), 「중남미에서 나타나는 근대성의 대안으로서의 바르코적 에토스 연구」, 스페인어문학, 제 36권, pp. 447-464.
- 신정환(1999), 「보르헤스와 바르코 미학」, 이베로아메리카연구, Vol. 10, pp. 65-91
- _____ (2000), 「중남미 바르코 예술-건축을 중심으로」, 라틴아메리카연구, Vol.13, No. 1, pp. 79-105.
- 안태환(2011), 「탈발전(Posdesarrollo)의 정치생태학 연구소고-아르투로 에스 코바르의 비판이론을 중심으로-」, 비교문화연구, 제 22집, pp. 73-98.
- 안태환(2012), 「인식론적 상상력의 전복을 통한 민주주의의 재구성」, 코기토, 71호, 부산대 인문학연구소, pp. 467-499.
- 안태환(2015), 「베네수엘라의 새로운 집단적 주체의 출현: 대중의 영토성과 바르코적 에토스-동네 공동체와 도시토지위원회를 중심으로-」, 이베로아메리카연구, 제 26권 2호, pp. 57-93.
- 안태환(2016), 「아르헨티나의 2001년 전후 새로운 사회운동의 문화적 접근: 연대의 ‘정동’과 ‘사회성」, 이베로아메리카연구, 제 27권 3호, pp. 29-65.
- 윌터 미놀로(2010), 『라틴아메리카, 만들어진 대륙』, 김은중 옮김, 그린비.
- 한나 아렌트(1996), 『인간의 조건』, 이진우/태정호 옮김, 한길사.
- Arriaran Cuellar, Samuel(2004), “Una alternativa socialista al ethos barroco de Bolivar Echeverría”, *Dianoia*, México: UNAM, pp. 111-124.
- Dussel, Enrique(1980), “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular”, *La Pedagogía latinoamericana*, Bogota: Nueva America.
- _____ (2005), “Transmodernidad e interculturalidad”, www.afyl.org/trans

- modernidadeinterculturalidad.pdf, pp. 1-28.
- _____ (2006), *Filosofía de la cultura y la liberación*, México: UACM.
- _____ (2009), *Ética de la liberación*, Madrid: Trotta.
- _____ (2012), “modernidad y ethos barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría”, <http://webcache.googleusercontent.com/...m/txt/Echeverria-MODERNIDAD-BARROCO.pdf+&cd=1&hl=ko&ct=clnk&gl=kr>, pp. 1-17.
- Echeverría, Bolívar(1994), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México: UNAM.
- _____ (2000), *La modernidad de lo barroco*, México: Era
- _____ (2010), “América Latina: 200 años de fatalidad”, www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=3236, pp. 1-6.
- _____ (2011), “Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad”, en *Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz: Oxfam, pp. 67-115.
- Fornet-Betancourt, Raul(2009), *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Aachen: Verlag Mainz.
- Gandler, Stefan(2000), “Mestizaje cultural y ethos barroco. Una reflexión intercultural a partir de Bolívar Echeverría”, *Signos Filosóficos*, Vol. 1, No. 3, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, pp. 53-73
- Millán, Mátgara(2013), “Crisis civilizatoria, movimientos sociales y prefiguraciones de una modernidad no capitalista”, *Acta Sociológica*, no. 62, sep.-dic. 2013, pp. 45-76.
- Ortiz, Fernando(1995), *Cuban Counterpoint*, Durham and London: Duke Univ. Press.
- Quijano, Anibal(1992), “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, *Los conquistados 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá: Tercer Mundo Editores, pp. 437-447.
- _____ (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, Edgardo Lander(ed.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO.
- Sanchez Prado, Ignacio M.(2010), “Reading Benjamin in Mexico: Bolívar Echeverría and the tasks of Latin American philosophy”, *Discourse*,

Vol. 32, No.1, <http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE/A241279214&v=2.1&u=keris165&it=r&p>, pp. 1-20.

- Santos, Boaventura De Sousa(2005), *El Milenio huérfano*, Madrid: Trotta.
- _____ (2008), “Nuestra América. Hegemonía y Contrahegemonía en el siglo XXI”, <http://sala.clacso.edu.ar/gsd1252/cgi-bin/library?e=q-000-00-0busca%2csecre>, p. 34.
- Siguenza, Javier(2011), “Modernidad, ethos barroco, revolución y autonomía—una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría”, *Crítica y Emancipación*, Año III, No. 5, Primer Semestre, pp. 79-89.
- Weber, Max(1979), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península.
- Zea, Leopoldo(1957), *América en la historia*, Madrid: Revista de Occidente.

안 태 환

한국외국어대학교
tomy30@hanmail.net

논문투고일: 2018년 11월 16일
심사완료일: 2018년 12월 18일
게재확정일: 2018년 12월 27일

The baroque ethos of Bolivar Echeverria: Search for 'other' modernity of non-capitalism

Tae Hwan Ahn

Hankuk University of Foreign Studies

Ahn, Tae Hwan(2018), "The baroque ethos of Bolivar Echeverria: Search for 'other' modernity of non-capitalism", *Revista Asiática de Estudios Iberoamericanos*, 29(3), 25-59.

Abstract This article is the study on the discourses of Bolivar Echeverria about the baroque ethos. Echeverria pursues the decolonial theories which emphasize that the capitalist modernity began at the XVI century. But he concentrates on the concept of the baroque ethos. According to Echeverria, the baroque ethos had been shaped in Latin America after that the two different and heterogeneous cultures(civilizations) collided, that is to say after experiencing the serious crises. And so the XVII century is important. The baroque ethos does not comply the modernity and the capitalism as hegemonic ideologies neither reject them at any rate. For this reason, it does not be disclosed easily. Only when it comes to the circumstances of crisis, it appears. In Latin America at the XVII century the two different cultures became to be hybridized and showed up a new integration for something 'other' distant from the original identities. This named Fernando Ortiz as 'transculturation'. The cultural hybridization and the baroque ethos are both sides of the same coin. And by the Jesuits had been carried out in Paraguay the experimentation for 'other' value different from the capitalist modernity. The concrete utopia for other modernity of no-capitalism is vivid now in Latin America after the end of the XX century. This emphasizes Echeverria.

Key words Baroque ethos, Cultural hybridization. non-capitalism, other modernity, transculturation