

## 해방철학과 수막 카우사이 비교연구: 유토피아적 관점을 중심으로\*

조영현  
서울대학교

조영현(2018), 「해방철학과 수막 카우사이 비교연구: 유토피아적 관점을 중심으로」, 이베로아메리카연구, 29(1), 151-188.

**초록** 이 연구는 유토피아의 전망에서 라틴아메리카 해방철학과 수막 카우사이 담론을 다룬다. 특히 이 두 비판 사상의 유사성과 차이점을 파악하기 위해 각 사상의 핵심 개념인 트랜스모더니티와 다민족성을 비교하고, 두 사상과 관계된 상호문화성의 역할도 분석한다. 이를 통해 이런 개념들이 라틴아메리카에서 문명 패러다임의 전환과 더 정의롭고 살기 좋은 세상을 만들기 위한 도구로 작동하고 있음을 밝힌다. 또한 이 개념들은 해방과정을 촉진시키고 식민성을 극복 하는데 일조하는 유토피아 프로젝트를 드러낸다.

**핵심어** 해방철학, 트랜스모더니티, 수막 카우사이, 상호문화성, 다민족성

---

\* 이 논문은 2008년도 정부(교육인적자원부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2008-362-B00015).

## I. 서론

라틴아메리카는 ‘신세계’라고 불렸을 때부터 유토피아적 요소를 내포하고 있었다. 중세를 거치는 동안 구대륙이 타락하고 죄악으로 물든 절망적인 공간이라는 인식이 있었기 때문이다. 대조적으로 신대륙은 순수성이 살아있는 ‘신천지’요 ‘희망의 땅’으로 명명되었다. 이런 면에서 라틴아메리카는 유럽인들에게 발견되기 전부터 꿈꾸어진 대륙이었다.

라틴아메리카의 역사 속에서 우리는 유토피아적 요소를 많이 발견할 수 있다. 엘도라도, 바스코 데 키로가의 산타페공동체, 예수회의 ‘레독시온(reducción)’, 투팍 아마루의 잉카제국 재건 시도, 해방을 위한 시몬 볼리바르와 산마르틴의 독립운동, 멕시코 혁명, 쿠바혁명과 니카라과 혁명, 사파티스타의 출현 등이 모두 새로운 질서와 사회를 건설하고자 하는 비전을 제시하고 그 실현을 위해 투신한 일종의 대안사회 프로젝트였다. 이런 의미에서 보면 왜 이 지역 사상가들이 ‘라틴아메리카는 유토피아의 실습장’이라고 주장했는지 알 수 있다. 현재도 사파티스타 운동처럼 계속해서 새로운 사회를 건설하기 위한 다양한 시도들이 이루어지고 있기 때문이다. 따라서 라틴아메리카에서 유토피아 문제는 과거의 일이 아닌 현재진행형이란 특징을 보인다.

본 연구는 라틴아메리카의 디스토피아적 현실을 성찰하고 그것을 극복해 보려는 노력 속에서 등장한 해방철학과 수막 카우사이를 유토피아라는 전망에서 비교한다. 먼저 새롭게 논의되고 있는 현대적 의미의 유토피아를 이론적 측면에서 점검할 것이다. 그리고 유토피아의 전망에서 라틴아메리카 사상사에서 중요한 위상을 차지하는 해방철학과 수막 카우사이(Sumak Kawsay) 담론의 공통점과 차이점이 무엇인지 두 담론의 대표적인 개념인 트랜스모더니티(Transmodernity)와 다민족성(Plurinationality)에서 발전한 다민족국가 개념을 중심으로 살펴볼 것이다. 부가적으로 두 사상과 관련된 상호문화성, 타자와 희생자의 관점, 공생과 공동체 지향성, 생명 존중과 파차마마도 언급할 것이다. 이를 통해 트랜스모더니티와 다민족성을 구현하려는 다민족국가 모델, 그리고 상호문화성이 현재의 디스토피아적 현실을 변혁하는 유토피아적 특성이 있음을 드러낼 것이다.

## II. 유토피아에 대한 이론적 고찰

유토피아의 원뜻은 ‘아무데도 존재하지 않는 곳’이지만, ‘더 나은 곳’을 꿈꾸고 희망하기 때문에 이상향(理想郷)을 가리키기도 한다. 이 용어는 영국의 대법관 토마스 모어가 쓴 『유토피아』라는 문학 작품에서 유래했다. 한마디로 말해 유토피아 개념은 인간의 필요와 욕구를 만족시키지 못하는 현실 때문에 생겨난 것이다. 거부의 대상이 된 사회, 즉 현실 사회나 체제에 대한 비판을 담고 있다. 동시에 인간이 원하는 어떤 종류의 사회, 즉 소망의 대상이 된 사회를 드러내기도 한다. 즉 거부된 사회 모델이나 바람직한 사회 모델과 관련된 용어라고 할 수 있다.

먼저 사상으로서의 유토피아는 고대 그리스 플라톤의 성찰 속에 나타났으나 16세기 영국의 현실을 비판하면서 재출현했다. 토마스 모어는 그의 작품을 통해 개인의 탐욕과 계급 간의 불평등이 지배하는 초기 영국 자본주의 현실을 비판했다. 기독교적 가치에 뿌리를 둔 그의 사상 속에는 평등지향적인 요소가 자리 잡고 있었다. 이것은 후일 19세기 태동되는 공산주의 사상에도 깊은 영향을 끼쳤다.<sup>1)</sup>

‘아무데도 존재하지 않는 곳’이란 개념은 유토피아와 ‘비현실’이란 단어가 결합되도록 만들었다. 따라서 유토피아가 허구, 더 나아가 현실이 아닌 환상이나 망상과 관련된 개념이라는 생각과 이미지를 확산시켰다. 그러나 동시에 토마스 모어의 작품은 다른 사유의 움직임을 자극했다. 그것은 그가 현실 사회의

1) 마르크스는 과학적 근거가 취약한 망상으로서의 유토피아를 비판했다. 그러나 마르크스도 긍정적인 의미의 유토피아의 필요성을 인정했다. 마르크스주의와 레닌주의 속에도 유토피아적 요소가 적지 않다는 것은 이미 잘 알려진 사실이다. 국가 해체의 약속, 사회주의 사회로의 변혁 실천, 프롤레타리아 혁명, 계급 없는 사회 등이 그것이다. 1917년 볼셰비키 혁명은 유토피아의 구체적 장소로 사회주의 실현을 약속하면서 시작되었다. 이처럼 실제 프로젝트로서의 유토피아 사상은 먼저 사회주의 유토피아로 구체화되었다. 이런 공산주의나 사회주의 유토피아가 라틴아메리카에서는 1950년대 이후 다시 활력을 가지고 등장했다. 계급 간 불평등의 심화와 저발전, 그리고 제국주의의 영향 때문에 자본주의에 대한 반발이 확산되자 사회주의에 대한 기대가 증가했다. 당시에는 이 대륙의 많은 사람들이 ‘다른 세계’에 대한 갈망으로 사회주의를 지향하고 있었다.

모순이 극복된 세상을 묘사하고 그렸기 때문이다. 유토피아는 아직 완성된 형태로 존재하지 않지만 앞으로 실현될 수 있는 열린 가능성을 내포하고 있었다. 유토피아 사상의 전문가인 올렌 딜라스-로세리외(Yolène Dilas-Rocherieux)는 토마스 모어의 유토피아 개념이 지닌 장점과 미래 개방적 특징을 다음과 같이 서술했다.

『유토피아』의 구성과 내용을 검토해 보면 토마스 모어의 뜻을 확정할 수 있을 것이다. 모어는 가능성에 대해 열린 태도를 취했으며 실현 가능한 지상낙원의 이미지를 수 세기에 걸쳐 고착화시키게 된 특출한 도구를 발명했던 것이다. 물론 모어가 전체주의적 의지를 갖고 있었다거나 공리주의 교리의 강화에 책임이 있는 것은 아닐까 하는 의심도 가능하다. 현실과 상상으로 유토피아를 만들어낸 모어는 그 당시까지는 생각도 할 수 없었던 사회의 모습을 그럴듯하게 만들었으며 집단적 행복에 대한 이상이라는 미래의 기억을 역사에 영원히 아로새겼던 것이다.(2007, 33)

여기서 가능성에 대한 열린 태도는 미래로의 개방성을 의미한다. ‘아무데도 존재하지 않는 곳’을 의미하는 유토피아의 어원적 의미와 『유토피아』 작품 자체가 지시하는 것을 분리해서 생각해야 토마스 모어의 의도를 더 잘 이해할 수 있다. 토마스 모어에게 유토피아는 한 사회의 구성원들이 희망하고 지향하는 ‘사회적 꿈’과 관련된다. 다른 말로 하면 대안사회라고 할 수 있다. 유토피아는 현 체제나 질서가 위기에 빠졌거나 전환이 필요할 때, 즉 현실이 암흑처럼 느껴질 때 대안사회를 제시하는 측면이 있다. 유토피아 개념 속에는 ‘대안적 세계’, 대안사회를 추구하도록 자극하고 거기에 도달하기 위한 행동에 활력을 불어넣는 매혹적인 힘이 내포되어 있다. 20세기에 이러한 유토피아의 기능을 성찰하고 설득력 있게 설명해 낸 철학자가 에른스트 블로흐(Ernst Bloch)이다. 그는 유토피아를 “자유를 추구하는 인간의 경향에 의해 설계된 것(블로흐 1995b, 117)”이라고 주장했다. 유토피아를 인간의 삶과 이상이 결부된 것으로 파악하고 인간 본성의 하나인 희망과 연결시켰다. 그는 인간의 무의식과 희망의 개념

을 접목시켜 유토피아의 현실 변혁 능력과 혁명적 측면을 설명했다.<sup>2)</sup>

블로흐는 먼저 유토피아를 두 가지로 구분했다. 첫째는 ‘추상적 유토피아(Utopía abstracta)’이다. 이것은 삶과 현실을 변혁시킬 수 없는 천년왕국설의 꿈같은 것으로 단순한 망상을 가리킨다. 일종의 부정적 유토피아로 ‘밤에 꾸는 꿈’이다. 둘째는 앞에 언급한 것과 반대되는 ‘구체적 유토피아(Utopía concreta)’이다. 이것은 밤에 몽롱한 상태에서 꾸는 비현실적인 꿈과 구분되는 ‘낮에 꾸는 꿈(Sueño diurno)’이다. 따라서 이 꿈은 깨어있는 가운데서 꾸는 꿈이다. 현실적으로 가능한 무엇을 지향하고 달성하도록 해주는 집단적 희망과 관련된다(블로흐 1995a, 278; 조영현 2009, 189-193). 블로흐에게 이 ‘구체적 유토피아’는 존재하지 않는 공상 속의 장소가 아니라 세계 내에서 실현이 가능한 것이다. 이 유토피아는 디스토피아적인 현실을 전적으로 전복시킬 수 있는 현실적 가능성과 접목된다. “반드시 그렇게 되지 않으면 안 된다”라는 ‘기대지향’, 즉 희망을 내포한다(블로흐 1995a, 277-279). 블로흐는 이 점을 다음과 같이 설명했다.

그렇다면 유토피아로 기능하는 특정한 판타지는 단순한 환상들과 어떻게 다를까? 그것은 장차 무엇인가를 기대할 수 있는 ‘아직 존재하지 않는 것’을 내포하고 있다는 점이다. 유토피아로 기능하는 판타지는 공허한 가능성 속에서 배회하고 길 잃은 게 아니라, 어떤 현실적 가능성을 심리적으로 선취하는 행위이다. (지금까지 언제나 강조한 바 있지만) 깨어 있는 꿈 가운데에서도 현실적으로 가능한 무엇을 선취하게 해주는 꿈이 분명한 선선함을 가져다준다.(블로흐 1995a, 274)

블로흐는 유토피아를 합리적인 측면을 지닌 역사적 운동 속에 담겨있는 현

2) 특히 이데올로기와 유토피아를 비교하면서 유토피아의 현실 변혁능력을 강조했다. 왜냐하면 유토피아나 이데올로기 모두 각각의 사회 내부에서 현실에 대한 비전을 담고 있기 때문이다. 차이가 있다면 이데올로기가 현실에 대한 긍정을 내포한 반면, 유토피아는 현실 변혁에 더 강조점을 둔다는 점이다. 블로흐는 “이데올로기는 - 원형들, 이상들 그리고 알고리즘 및 상징들과 달리 - 기존하는 현실에 반대되는 면모를 지니고 있지 않다. 그렇지만 그것은 기존 현실 상황을 미화하고, 응축시키며, 완전화하고, 거기에 의미를 부여함으로써 기존의 특성을 더욱더 공고히 하고 있다”(블로흐 1995a, 284)고 주장했다.

실적 구상, 혹은 프로젝트와 연결시켰다. 이 유토피아는 현실을 비판하게 하고 꿈꾸는 세계를 보여줌으로써 나갈 방향을 제시하는 프로젝트와 같은 역할을 하는 것이다. 따라서 그에게 유토피아는 도달해야 하는 목표라기보다 행동을 유도하는 실천(Praxis)에 정향된 개념이다.

유토피아에 대한 블로흐의 참신성은 유토피아를 어떤 장소로 파악하기보다 시간적 측면으로 해석한데 있다. 그는 유토피아를 ‘미래지향적 시각’의 선상에서 그려냈다(정광일 2007, 25). 그에게 유토피아는 ‘아직(todavía)’ 완성된 것은 아니지만 ‘이미(ya)’ 일부는 현재에도 맛보거나 약간은 체험해 볼 수 있는 어떤 것으로 묘사된다. 현실은 언제나 미래와 연결되어 있다. 유토피아는 미래를 현재로 끌어오도록 하는 능력이 있다. 블로흐의 구체적 유토피아는 앞서서 드러내고 현재의 혼란과 위기 속에서 다른 세상의 도래를 준비하고 조직하는 능력, 즉 잠재력으로 그려진다. ‘아직 아니’라는 것은 실현 불가능성을 강조하는 말이 아니라, 실현 가능성에 대한, 그리고 다가올 도래에 대한 기다림을 강조하는 것이다. 블로흐에게 유토피아는 ‘아무데도 존재하지 않는 곳’이 아니라 오히려 역사적이고 실현가능한 것을 추구하는 인간의 전적인 활동을 구성하는 요소인 것이다(Cecillia Dinerstein 2016, 356).<sup>3)</sup>

에른스트 블로흐의 『희망의 원리』에서 영감을 받은 페루의 신학자 구스타보

3) 그럼에도 불구하고 유토피아 개념이 다의적으로 쓰이면서 개념적 혼란을 초래한다고 보고 ‘세계체제론’의 창시자인 이매뉴얼 월러스틴은 ‘유토피스틱스(Utopistics)’라는 용어를 제안했다. 블로흐의 ‘구체적 유토피아’ 개념을 잘 살리고 있는 이 용어는 “가능한 역사적 대안에 대한 탐구”를 의미한다. 블로흐의 유토피아 개념에서 ‘추상적 유토피아’, 즉, 공상향(空想郷) 개념을 기존의 유토피아라는 용어로 묶어두고, ‘구체적 유토피아’의 개념을 유토피스틱스로 대체한 것이다. 추상적 의미의 유토피아는 환상을 길러내며, 따라서 필연적으로 환멸을 낳기 때문이다. 영어의 ‘-istics’라는 어미는 지식활동을 나타내기 때문에 본격적인 개선을 이룰 가능한 길에 대한 지식활동을 가리킨다. 따라서 유토피스틱스는 개량주의적인 잔존질이 아닌 사회질서를 본격적으로 변혁하는 것을 의미한다(월러스틴 1999, 11-16, 193-195 참조). 이 새 용어는 현실과 가까운 장래에 현실적으로 실현 가능한 세계에 대한 탐구와 지향을 내포한다. 사파티스타의 용어로 하면 실현 “가능한 다른 세계” 프로젝트를 이루기 위해 실천한다는 의미이다. 그는 특히 역사적으로 실천 가능한 자본주의에 대한 대안으로 유토피스틱스를 상정했다. 월러스틴은 이 용어를 학술적 차원을 넘어 반체제운동이나 사회운동과 연결시켰다.

구티에레스는 자신의 저작『해방철학』에서 구원과 해방, 종말론적 약속, 하늘 나라, 신앙과 정치활동 등의 주제들을 연결하는 개념으로 유토피아를 상징했다(1977, 302-303). 구티에레스는 해방된 새로운 세상, 다른 세계를 꿈꾸고 희망하는 라틴아메리카 사람들의 열망과 이 지역 유토피아 전통을 연결시켰다(조영현 2009, 185).

필자가 이 논문에서 사용하는 유토피아 개념은 블로흐 이후 확산되고 있고 재해석된 현대적 의미의 유토피아 개념이다. 다시 말하면, 아직 실현되지는 못했지만 객관적으로 현실에서 실현 가능한 대안 세계 구상 프로젝트인 것이다. 여기서 유토피아는 향수(nostalgía)가 아니라 새로운 제안(propuesta)에 가깝다. 따라서 현실성을 결여한 것, 비합리적인 것, 환상적인 것을 추구하는 것이 아니라 ‘현재’와는 질적으로 다른 지상에서 실현 가능한 ‘대안 세계’를 건설하려는 열망을 조직화해 내고 실천을 유도하는 구상을 의미한다. ‘다른 세상’은 단순한 과학적 이론과 설명만으로는 이룩할 수 없다. 감정의 동물인 인간에게는 상상력과 희망이 현실과 결합할 때 적극적인 행동을 이끌어 낼 수 있기 때문이다. 오늘날 다양한 분야에서 대안사회와 사회 변혁을 위해 유토피아의 귀환을 더욱 요청하고 있다. 이 유토피아는 민중의 희망을 조직화하며 실천을 자극하기 때문이다. 이 유토피아는 역사를 추동하는 역동성, 현실에 저항하는 비판성, 사회변혁과 대안성, 상상력이 반영된 창조성 등의 다양한 기능을 함축하고 있다(조영현 2009, 190). 라틴아메리카에는 이런 유토피아적 성격을 갖는 사상이나 담론이 풍부하다. 그리고 그런 담론이나 사상이 새로운 대안 세계를 구상하는데 밑거름이 되고 있다. 해방철학의 트랜스모더니티나 수막 카우사이 담론의 다민족국가도 그것들 중 하나이다.

### III. 해방철학과 트랜스모더니티

#### 1. 해방철학의 등장 배경과 정의

해방철학은 쿠바혁명의 성공 이후 라틴아메리카를 휩쓸던 해방과 탈식민적

성격을 지닌 사회변혁 운동에서 영향을 받으면서 형성되었다. 철학적 담론 때문에 출현했다기보다는 해방실천에 투신한 사람들의 구체적 요구들을 성찰하면서 그것들을 이론화해야 할 필요성 때문에 등장했다. 1960년 중후반 형성된 라틴아메리카 고유 이론이나 사상에 직접적인 영향을 받았다. 특히 종속이론, 해방신학, 해방의 교육학으로 불리는 파울로 프레이리(Paulo Freire)의 ‘억눌린 자들의 교육학’ 등은 해방철학 형성에 자극제가 되어 주었다.

우고 오르테가(Hugo Ortega)의 주장에 따르면, 다음 세 가지 중요한 경향이 합류하면서 해방철학이 형성되었다(Cerutti 1992, 50-52). 첫째는 레오폴도 세아(Leopoldo Zea)로 대표되는 멕시코 철학자들 사이에 유행하던 라틴아메리카의 고유한 철학에 대한 탐구와 관련이 있다. 세아는 라틴아메리카 역사를 철학적으로 사유하면서 사상사를 구축하려고 시도했다. 이런 논의는 결국 레오폴도 세아와 페루의 살라사르 본디(Salazar Bondy)의 ‘라틴아메리카 고유 철학의 존재 여부에 대한 논쟁’으로 발전했다. 이런 논의가 자연스럽게 확산되면서 해방철학의 부상을 촉진시켰다. 둘째는 후안 카를로스 스카노네(Juan Carlos Scannone), 엔리케 두셀과 같은 아르헨티나 철학자들이 해방 그리스도교운동을 성찰하면서 시작되었다. 해방신학의 핵심 주제와 신학 방법론이 철학적 개념과 철학 방법론으로 대치되면서 해방철학의 탄생에 토대를 제공했다. 셋째는 월트 로스토(Walt Whitman Rostow)의 발전 단계론에 대해 비판하는 사회과학 분야가 해방철학의 과학적 토대를 세우는데 기여했다. 이것은 종속이론과 연결된 흐름이다(Cerutti 1992, 50-52). 이런 경향 때문에 초기 해방철학자들은 해방신학의 아류라거나 마르크스주의자들이란 오명을 쓰기도 했다.

해방철학의 기원과 경향을 보면 라틴아메리카 현실을 철학적으로 사유해 보려는 이 지역 철학자들의 시도와 관련이 있다. 수입된 외국의 사상과 방법론을 그대로 적용한 것이 아니라 자신들의 역사와 역동적 현실을 진단하고 자신들의 시각에서 그것을 개념화하려고 한 것이다. 따라서 무엇보다 가난과 종속 상태에 있는 제 3세계 주변부 대륙, 제국주의 지배하에 놓인 라틴아메리카 현실을 분석했다. 동시에 해방운동 과정에 동행하면서 민중의 해방에 대한 열망

과 투신을 이론화해서 혼란과 위기에 빠진 운동이나 실천에 새로운 전망을 제시하려는 구체적인 목적을 가진 학자들도 있었다. 초기 해방철학은 단순히 라틴아메리카 철학의 가능성에 대한 논의에서 출발했으나 라틴아메리카 고유의 철학으로 인정받으면서 이 대륙을 대표하는 철학사상으로 자리매김하게 되었다.

라틴아메리카 현실을 보는 관점과 해방실천 운동의 전략에 따라 해방철학 내 다양한 노선들이 나타났기 때문에 한마디로 해방철학을 정의하기는 쉽지 않다.<sup>4)</sup> 그러나 무엇보다 해방철학은 억압적이고 희생자를 양산하는 불의한 체제를 옹호하는 철학사상을 비판하는 철학이다. 해방철학을 탐구한 두셀은 자신의 철학을 유럽철학과 같은 중심부 철학이 아니라 그것의 아성에 도전하는 ‘변방의 철학(filosofía barbara)’이라고 정의했다(Dussel 1995, 21-27). 그는 억압받는 자들, 비존재, 타자, 외부성, 무의미한 것으로 취급받는 것들에 집중하면서 철학적 사유를 전개했다. 이런 테마들은 모두 유럽철학이 부차적인 것으로 치부했던 주제와 분야들이다.

## 2. ‘유럽중심주의적 근대성 신화’의 해체

근대라는 역사적 시기와 관련된 근대성이란 개념은 미성숙으로부터 벗어남, 해방적 이성, 자유의 증진, 계몽, 합리성 등과 밀접히 연결되어 있다. 근대성은 인류를 문화적·문명적 미성숙함에서 해방시키는 것을 상징한다. 따라서 인간 해방과 발전의 새로운 단계를 의미하기에 모두가 추종해야 하는 원리가 되었다. 이 근대 이성은 근대 이전 문화나 문명의 가치를 부정했다(Dussel 2001, 402). 위르겐 하버마스와 찰스 테일러 등 서구의 철학자들은 이런 근대성이 독점적으로 유럽 내에서 태동했고 발전했기 때문에 유럽적 현상이라고 주장했다. 그러나 엔리케 두셀은 근대성이 유럽 스스로 창조한 개념이 아니라 라틴아메리카와 같은 비유럽적인 타자성과의 변증법적 관계를 통해 구성된 것이라는 점을 분명히 했다(두셀 2011). 또한 그는 유럽이 근대성에 대한 해석을 통해 유럽

4) 해방철학 내에도 다양한 노선이 존재한다. 크게 민주주의 노선(반마르크스주의 노선)과 민주주의 비판 노선으로 분류한다(Cerutti 1992, 203 참조).

자신을 세계사의 중심부에 놓고 주역의 자리를 차지하고 있는 것에 대해서도 비판했다. 특히 그는 그리스·로마문명과 기독교 문화를 계승한 서구 유럽이 세계의 중심이자 세계사의 주역이라는 유아독존적인 역사 해석에 반기를 들었다 (Dussel 2001, 345-349).

하버마스는 근대적 자아를 형성하는 데 결정적으로 영향을 미친 사건들로 종교개혁과 계몽주의, 프랑스혁명만을 강조했다. 헤겔의 프레임을 따르는 하버마스에게는 “아메리카의 발견”은 근대성 형성과 관련해서 중요하게 고려할 요소가 아니었다(두셀 2011, 27-28). 그는 아메리카 발견에 기여한 스페인과 포르투갈에 대해 평가절하 했다. 그러나 두셀은 근대성의 기원과 아메리카의 발견이 밀접히 관련되어 있다고 주장하면서 근대성의 ‘다른 얼굴’, 즉 부정적이고 어두운 측면을 드러냈다.

1492년은 근대성이 ‘탄생한 해’이다. 이것은 우리의 핵심 명제이다. 물론 이때 근대성이 잉태되었다고 하더라도 태아와 마찬가지로 자궁에서 성장하는 시간이 필요하다. 근대성은 자유롭고 창조성이 넘쳐나던, 중세 유럽의 여러 도시에서 연원했다. 그러나 근대성이 탄생한 때는 유럽이 타자를 마주하고, 타자를 통제하고, 타자를 굴복시키고, 타자에게 폭력을 행사할 때였다. 또 근대성을 구성하는 타자성을 발견하고, 정복하고, 식민화하는 자아로 자신을 정의할 수 있던 때였다. 어쨌거나 저 타자는 타자로 ‘발견’된 것이 아니라 ‘동일자’(항상 유럽이다)로 ‘은폐’되었다. 따라서 1492년은 개념으로서 근대성이 탄생한 순간이자 특유의 희생 ‘신화’, 폭력 ‘신화’가 ‘기원’한 순간이며, 동시에 비유럽적인 것을 ‘은폐’한 과정이다.(두셀 2011, 5)

두셀은 근대성이라는 해방적 개념 뒤에 숨겨진 비이성적인 ‘유럽중심적인 근대성의 신화’를 타자인 원주민과 주변부 라틴아메리카의 입장에서 비판하고 해체한다. 그에 따르면 이 근대성의 신화는 아래와 같은 논리에 근거해 구성되어 있기 때문에 모순을 내포하고 있다. 먼저 근대 유럽 문명이 가장 발전되고 우월한 것이라고 착각한다. 그리고 원시적이고, 야만적이며 저개발 상태의 문명을 발전시켜야 할 의무와 사명이 유럽에게 부여되어 있다고 믿는다. 원시인이나 야만인은 죄 속에 있으며 해방과 구원의 대상으로 파악한다. 다른 지역들

은 유럽이 걸었던 길을 따라야만 발전에 도달할 수 있다고 설교한다. 만일 원시적인 문명이 문명화를 거부할 경우 폭력의 사용도 정당화되며 미성숙한 사람들이나 노예화된 인종 그리고 여성 등에게 가해지는 일시적인 고통은 해방을 위한 불가피한 비용일 뿐이라고 확신한다(두셀 2011, 97-99; Dussel 2001, 354-355). 이런 시각은 유럽중심주의의 폭력성을 내포하고 있다. 따라서 두셀은 유럽의 근대성이 애초에 약속한 인간의 해방, 자유의 증진 보다는 정복과 식민화 과정에서 대학살과 폭력과 같은 비이성적 행위로 나타났다고 고발한다. 세계적 차원에서 볼 때 유럽중심적 근대성은 주변부 세계를 식민세계로 만들면서 문명화시키고 해방시키는 것처럼 신화를 만들었다. 따라서 두셀은 근대성이 태동하던 시점은 동시에 거짓된 신화가 탄생하는 순간과 겹친다고 지적했다. 즉, 이 순간은 비유럽적인 것을 배제, 은폐, 파괴하는 과정의 시발점이자 타자를 은폐시키는 과정이었다는 것이다. 그에 따르면, 유럽 최초의 식민지인 라틴아메리카에서 문명화, 복음화, 근대화란 이름으로 행해진 것은 생활세계의 식민화였을 뿐이다. 즉, “성적 마치스모를 통한 육신 지배, 문화 지배, 각종 형태의 노동 지배, 신관료주의가 창출한 제도 지배 등 타자에 대한 지배”(두셀 2011, 66)가 그것이다. 따라서 두셀은 다른 문화를 억압하고 부정하며 위계화를 조장하는 유럽 근대성의 정당성을 부정했다. 인종, 젠더, 성, 계급, 영성, 인식론 등 모든 억압관계에 이런 유럽중심적 근대성이 작동하고 있기 때문이다. 그래서 그는 유럽의 주체성 형성, 즉 근대의 자아 형성이 데카르트가 말한 “생각하는 자아(*El ego cogito*)” 뿐 아니라 “정복하는 자아(*El ego conquiro*)”<sup>5)</sup>를 통해 형성되었다 주장한다. 즉 정복하는 자아가 생각하는 자아보다 역사적으로 선행했다고 주장하는 것이다(Dussel 2001, 358).

두셀은 근대성 문제를 고찰하면서 ‘아메리카의 발견’과 윌러스틴이 주장한

5) 두셀은 이베리아 반도에서 있었던 ‘재정복’ 과정에서 이루어졌던 끝없는 학살, 고문, 죽음이나 추방의 위협, 배교 강요, 이슬람 인들이 경작하던 토지의 강제 수용 등이 신대륙 신민지화 모델이 됨으로써 라틴아메리카에서 자연스레 폭력이 재현될 수 있었다고 주장한다.

근대세계체제와 자본주의를 연결시킨다. 이 ‘발견’과 이어진 아메리카의 정복은 개인주의 정신과 자유주의 신화를 내포한 칼빈주의 윤리와 함께 유럽 대륙의 자본축적과 자본주의의 탄생에 기여했기 때문이다. 월러스틴은 “아메리카들이 없었다면 하나의 자본주의적 세계경제가 존재할 수 없었다”(미놀로 2013, 100 재인용)는 점을 분명히 했다. 두셀은 15세기 말과 16세기 초반에 세계 경제라 부를 수 있는 것이 탄생한 것에 동의하지만 월러스틴의 주장 속에 유럽중심적 가정이 포함되어 있기 때문에 비판적 입장을 취했다(Dussel 2001, 387-390). 먼저 경제 분석의 단위를 근대 국민국가의 틀에 한정해 분석하던 기존 학계의 전통을 비판하고 세계경제 자체를 분석 단위로 설정한 것을 높이 평가했다. 유럽 근대론자들이 무시하던 15-16세기 국제 질서의 변화를 잘 파악한 것은 훌륭했다고 인정한 것이다. 그러나 월러스틴의 견해가 자본주의 체제의 공고화에 기여하며 고통과 상처를 감내하던 식민지 하위주체들의 시각을 제대로 반영하지 못했다는 점을 지적했다. 두셀은 월러스틴이 경제환원주의에 빠져 근대성의 이면인 식민성의 문제를 간과했다고 비판했다(Dussel 2001, 387-389). 구체적으로 말하면, 페루의 사회학자 아니발 끼하노(Anibal Quijano)가 강조한 식민적 차이(*la diferencia colonial*)와 권력의 식민성(*la colonialidad de poder*), 즉 정복이 야기한 인종차별주의, 유럽우월성을 드러내는 신화, 경제적 착취, 정치적 지배와 이질적인 외부 문화의 강요 등의 문제를 경시했다는 것이다.

여기서 식민성은 식민주의와 동의어가 아니기 때문에 서로 구별해야 한다.<sup>6)</sup> ‘식민성’은 자본주의적/가부장적, 근대적/식민적 세계체제의 헤게모니적인

6) 산투스스 라틴아메리카 진보 정치와 식민주의의 관계를 두 입장으로 정리했다. 먼저 식민주의가 종말을 고했다고 생각하는 입장은 식민주의가 존재한다는 사실 자체를 부정한다. 이 입장은 19세기 독립과 함께 식민주의는 종식되었으므로 진보 정치의 유일하고 정당한 목표는 반자본주의를 지향하는 투쟁이어야 한다고 주장한다. 그러기 때문에 계급투쟁을 강조했고, 인종적, 종족적 투쟁에 대해서는 과소평가한다. 다른 입장은 독립 이후에도 내적 식민주의 혹은 식민성은 계속되고 있다는 입장이다. 따라서 진보정치의 목표가 탈식민성이 되어야 한다는 노선이다(De Sousa Santos 2010, 31-33 참조).

구조와 문화에 의해서 만들어졌고, 식민지 행정기구의 소멸 이후에도 계속되는 지배와 착취 형태들을 강조한 용어이다. ‘권력의 식민성’은 근대적/식민적, 자본주의적/가부장적 세계체제 안에서 결정적인 구조화 과정을 거쳤다(라몬 그로스포겔 2008, 70). ‘식민적인 것’은 단지 고전적 식민주의 또는 내부 식민주의로만 한정되지 않는다. 또한 식민지 행정기구의 현존으로 환원될 수도 없다. ‘식민주의’라는 용어가 정치적 측면을 강조한 것이라면, ‘식민성’은 식민적 행정기구에 의한 직접적 지배는 사라졌지만, 식민적 인식이나 문화가 상존하며 영향을 미치는 것을 가리킨다. ‘식민적 상황’ 또는 ‘권력의 식민성’은 식민지 행정기구의 현존과는 상관없이 작동하며 인종과 인종차별주의가 세계체제의 다양한 위계들을 조직하는 원리로서 중요한 축을 담당한다. 아메리카의 발견과 정복자들이 나타난 후에 등장한 인종적 위계화가 대표적인데 인종 개념은 새로운 사회적 권력 구조에 포함된 주민을 분류하고, 생산을 통제하고, 노동을 분화하는 표준이 되었다(Quijano 2000). 백인 유럽은 인종의 피라미드에 최상층부를 차지하고 흑인과 원주민들은 최하층을 구성하게 된 것이다. 자유로운 노동은 유럽과 북미의 백인들이 차지하고 강제노동과 날품팔이 노동은 주변부 비유럽 유색인종들의 몫으로 할당되는 것이다. 자본을 축으로 인종과 노동이 결합되어 권력의 식민성이 계속 재현되는 것이다. 이것은 결국 종족과 인종 집단들의 정치적, 경제적, 문화적, 인식론적, 영성적, 성적, 언어적 억압과 착취로 나타난다(Dussel 2001, 399). 이런 권력의 식민성은 타자에 대한 폭력, 그리고 중국에는 타자의 인간화를 거부하는 것을 의미한다. 따라서 두셀에게 탈식민과 해방은 필연적으로 연결될 수밖에 없는 요소들이다. 두셀은 키하노나 미놀로와 함께 “근대성, 식민주의, 세계체제 그리고 자본주의는 동시적이고 상호구성적으로 탄생했다”(Dussel 2006, 40)고 주장한다. 즉, ‘아메리카의 발견’으로 시작된 근대 세계를 근대적/식민적/자본주의적 세계체제로 규정하며, 식민성은 근대성을 구성하고 식민성 없이는 근대성도 존재할 수 없다는 것을 지적한 것이다(미놀로 2010, 27).

### 3. 해방프로젝트로서의 트랜스모더니티

두셀 철학의 출발점인 해방 개념은 단순히 정치, 경제적 억압과 종속에서의 해방 뿐 아니라 자연스럽게 유럽중심주의적인 근대성과 식민성에서 벗어남을 지향한다. 그는 유럽중심적 근대성을 완성시키거나 타자들을 근대화시키는 것이 아니라 근대성을 극복해야 한다는 점에서 트랜스모더니티를 주장한다.

나중에 살펴보겠지만, 근대성 개념을 ‘안전하게 실현’하려면 근대성을 ‘극복’해야 한다. 이런 극복이 필자가 트랜스모더니티라고 이름 붙인 기획, 다시 말해서 부정된 타자성(다른 문화의 정체성과 존엄성, 은폐된 타자의 정체성과 존엄성)을 포함하는 기획이다. 이를 위해서 ‘유럽중심주의’라는 대진체를 철저히 분석하거나 부정해야 한다. ‘근대성 신화’는 해체하기만 하면 철저히 부정된다. 근대성 신화는 ‘인간 희생 패러다임’ 위에 구축되어 있다. 인류가 전진하기 위해서는 폭력의 희생자, 희생물을 바칠 필요가 있다는 것이다(이것은 칸트나 헤겔의 입장인데 마르크스가 극복했다).(두셀 2011, 99)

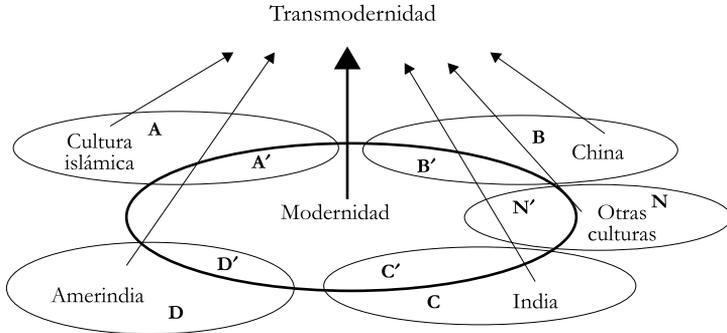
그러나 트랜스모더니티는 두셀이 근대성의 한계 뿐 아니라 포스트모더니티가 지닌 한계까지 염두에 두고 있었기 때문에 사용한 용어이다. 포스트모더니티가 유럽과 북미 근대의 마지막 단계를 의미하며, 아직도 근대성 내부에 머문다는 점에서 반근대적 근대(anti-modern moderan)라고 본 것이다(Dussel 2006, 48). 흥미로운 점은 두셀이 근대성을 철저히 비판했지만 포스트모더니티처럼 근대 이성 자체를 부정하지 않았다는 점이다. 근대 이성이 지닌 부정적인 측면은 거부하고 극복하되 합리성을 가진 측면들은 수용해야 한다는 입장인 것이다(Dussel 2001, 407; 두셀 2011, 228). 포스트모더니티를 주장하는 학자들은 유럽 근대이성의 보편주의적이고 근본주의적인 주장을 근대적이라고 비판했을 뿐 포스트모더니티 자체가 함축하고 있는 유럽중심적인 요소와 미놀로가 강조한 ‘식민적 차이’까지는 지적하지 못했다(Dussel 2001, 403-404). 두셀은 포스트모더니티가 21세기 인류 문화의 미래가 되돌이킬 수 없는 서구 자본주의 중심의 전지구화 과정을 통해 유럽과 미국이 도달한 ‘문화 상황’과 동질화될 것이라고 가정한 것도 비판한다. 그는 이런 견해가 세계 문화의 다양성과 역동성을

제대로 인식하지 못한 데서 오는 대표적인 오판이라는 입장을 견지한다(Dussel 2001, 404; 강성호 2008, 349-350).

트랜스모더니티 개념은 타자와 외부성 개념에 의존하고 있다. 아르투로 에스코바르(Arturo Escobar)는 헤게모니 담론에 의해 그것과 다른 차이를 가진다는 이유로 배제되고 차별받는 것이 외부를 구성한다고 이해했다. 외부가 존재하기에 배제와 차별을 극복하기 위해서 인정을 위한 투쟁이 시작될 수 있는 것이다(Escobar 2003, 62-64). 이 외부성은 때때로 타자와 일치한다. 위의 인용문에 나타나듯이 트랜스모더니티를 통해 부정된 타자의 존재가치와 타자성의 긍정적 측면을 회복하려 한다. 이 타자와 외부성 개념은 엠마누엘 레비나스(Emmanuel Levinas)가 근대 이성을 비판하면서 사용한 것이다. 타자는 근대 유럽철학이 천착한 주체의 개념과는 대척점에서 있는 개념이다. 근대 주체에 의해 억압받고, 지배당하고, 배제된 것이 타자이다. 근대 주체가 권력을 확장하면서 타자는 희생자로 전락했다. 근본적으로 트랜스모더니티는 근대성과는 다른 장소와 경험의 바탕에서 출발한다. 그러기 때문에 근대성이 기획한 세계와는 '다른 세계'와 '다른 존재'를 지향한다. 견고한 전체성을 구축한 유럽중심적 근대성의 외부에 위치한 주변부, 타자, 야만인, 저발전, 하위주체, 희생자들의 잃어버린 목소리를 반영하고 있다. 문화적으로 이야기하면, 근대성이 배제하거나 주변화시킨 문화들이다. 트랜스모더니티는 유럽중심적인 근대성이 무시하고 배제했던 수 천 년의 역사와 전통을 가진, 그리고 현재까지 근대성과 함께 살아있는 비유럽적인(중국, 인도, 이슬람, 라틴아메리카, 아프리카 등) 주변부 문화의 가치를 긍정하고 그 존엄성을 회복시키려는 기획이다(Dussel 2001, 403-404). (그림 1)은 트랜스모더니티의 이상을 잘 보여준다.

그러나 트랜스모더니티는 저절로 완성되는 것이 아니다. 주변부 문화 스스로 자기 문화의 고유성을 회복하고, 정체성 탐구와 문화의 갱신을 계속해야 가능한 것이다. 고유한 것이 없다면 대화의 필요성이 사라질 뿐 아니라 소통도 불가능해진다. 두셀은 아직 서구 근대성이 주도하는 보편화 프로젝트에 의해 완전히 잠식당하지 않은 저항력이 있는 주변부 국가의 문화들이 남아있다는 점

MODELO APROXIMADO PARA COMPRENDER EL SENTIDO  
DE LA TRANSMODERNIDAD CULTURAL



〈그림 1〉 트랜스모더니티 개념도(Dussel 2006, 49).

을 부각시킨다. 그는 먼저 트랜스모더니티를 이루기 위한 실천으로서 근대성의 외부로 밀려나 있는 나름의 보편성을 가진 이 주변부 문화들, 이슬람 세계와 중국 등 남-남 문화들 간의 대화의 필요성을 언급한다. 먼저 남-남 대화(diálogo entre Sur-Sur)가 이루어져야 남-북 대화(diálogo entre Sur-Norte)로 발전할 수 있기 때문이다(Dussel 2006, 45-59).

두셀은 트랜스모더니티의 실현을 말할 때마다 상호문화적 대화의 필요성을 전제한다(Dussel 2006, 21-69). 상호문화성에 토대를 두지 않으면 대화나 소통이 불가능하기 때문이다. 상호문화성 개념은 세계적으로 자주 사용되고 있는 다문화성(multiculturalidad) 개념과 비교할 때 그 차이가 분명히 드러난다. 두 개념 모두 문화적 다양성에 대해서 강조하는 공통점이 있다. 다문화성은 한 국가나 지역에 존재하는 다양한 문화 간의 공존을 강조한다. 하지만 패권을 가진 문화와 종속적 상황에 있는 문화가 함께 있고 이들 사이에는 권력이 작동한다. 따라서 미국처럼 소수민족이 많은 나라에서는 관용의 덕이 필수이며, 소수자들의 문화를 보호한다는 구실로 원주민 보호구역처럼 특권이나 경제적 이익이 제공된다. 백인 주류문화는 자신의 패권에 도전하는 않는 선에서 소수자들의 문화나 주변부 문화에게 자신들의 문화를 향유할 제한적 자유를 부여한다. 패

권문화와 종속문화 사이에는 분리, 대립, 분열의 상황이 잠재되어 있고, 소수문화들의 존재, 지식, 논리, 실천, 삶의 체제는 하위주체화 된다. 따라서 이런 상황에서는 식민성이 계속적으로 작동한다(미놀로 2010. 200; Walsh 2009, 42-44).

반면, 상호문화성은 ‘inter’란 단어가 암시하듯 문화 간 상호작용과 역동성, 그리고 평등성을 강조하는 용어이다. 진정한 대화는 비대칭적 관계가 아닌 대칭적·수평적 관계를 전제한다. 대화는 다른 문화와 타자를 고유한 정체성과 차이를 가진 주체로 인정할 때 가능해진다. 두셀은 서로 다른 문화 간에 이루어지는 상호문화적 대화에는 일종의 상호 번역 과정이 작용한다고 본다. 올바른 이해와 소통을 위해서는 다른 사람, 다른 그룹, 다른 지식, 다른 가치, 다른 전통, 다른 논리, 다른 합리성에 대한 계속적인 상호 배움이 필요한 것처럼 문화 간에도 이런 과정이 요청된다. 상호문화적 대화 과정이 성공적으로 이루어지면 지배문화와 하위문화 사이에 존재하는 헤게모니적 관계가 수정될 수 있는 가능성이 증가한다. 사회 내, 혹은 국가 내의 모든 문화와 인종, 그룹들이 존중받고 그 존재가 정당성을 확보할 수 있을 때 공존도 가능해지기 때문이다. 두셀은 이 상호문화적 과정이 종국적으로 권력 구조의 변화, 문화적 지배, 식민성으로부터의 탈피를 촉진시킬 것이라고 단언한다. 이 과정은 결국 사회 내 불평등과 인종차별주의 극복에 일조하리라고 보는 것이다.

라몬 그로스포겔도 상호문화성 개념을 전제로 두셀이 주장한 트랜스모더니티가 탈식민화 프로젝트이며 동시에 미래로 개방된 유토피아 프로젝트임을 다음과 같이 강조한다.

북남 문화 간 대화는 세계체제 권력장치들의 탈식민화 없이는 불가능해 보인다. 서양의 수직적 독백에 반대하는 해방적인 수평적 대화는 권력의 전지구적 관계들의 변형/탈식민화를 요구한다. 우리는 식민적 차이의 양극에 의해 전지구적으로 분할된 문화와 민족들 사이에서 이루어지는 평등의 수평적인 관계에도, 하버마스적인 합의에도 만족할 수 없다. 그렇지만 우리는 ‘유럽중심주의의 대 근본주의’라는 선언적 명제를 넘어서는 대안적 세계를 상상할 수 있다. 라틴아메리카로부터 온 트랜스모더니티는, 근대성의 유럽중심적 판본을 극복하기 위해서 엔리케 두셀이 제안하는 유토피아 프로젝트

이다. 근대성 프로젝트를 완성하는 것을 목표로 삼는 하버마스의 프로젝트에 반대하여 두셀의 트랜스모더니티는 탈식민화의 완성을 목표로 삼는다. (라몬 그로스포겔 2008, 75. 밑줄은 필자의 강조)

또한 라몬 그로스포겔은 두셀의 트랜스모더니티가 탈식민적일 뿐 아니라 유럽중심적 유일-보편성(uni-versalidad)의 세계화에 반대해서 에두아르 글리상이 제안하는 이(異)-보편성(diversalidad)과 맥을 같이 한다는 점을 부각시킨다(라몬 그로스포겔 2008, 80). 세계에는 제국적이고 독백적인 유일한 보편성이 존재하는 것이 아니라 그것과는 다른 ‘이(異) 보편들의 보편’이 존재한다는 것이다. 다른 말로 하면 다른, 즉 다양한 보편성들이 존재한다는 말과 같다. 미놀로는 “이(異) 보편적 보편주의란 ‘우리’ 모두가 평등하기 때문에 서로 다를 수 있는 권리를 갖는 것을 뜻한다”(김은중 2011, 29 재인용)고 했다. 그는 이(異) 보편성을 보편적 기획으로 제시한 것이다. 같은 내용을 설명하면서 아르투로 에스코바르는 오히려 다(多)보편성(pluriversalidad) 이란 표현을 선호한다(2003). 김은중(2011)은 탈식민적 기획과 트랜스모더니티를 진리(眞理), 일리(一理), 무리(無理)에 대한 김영민의 철학을 차용하여 ‘일리(一理)들의 지평(地坪)’으로 설명한다.

우선, 절대적 참된(眞) 이치(理)를 자처했던 유럽중심주의적 근대성이 터와 역사를 갖는 하나의 일리일 뿐임을 보여주는 것이다. 다음으로는, 타자로서 배제되고 은폐되었던 일리들, 마치 아무런(無) 이치(理)도 없었던 것처럼 취급되었던 일리들을 복권시키는 것이다. 첫 번째 과정이 진리를 일리로 하강시키는 것이라면, 두 번째 과정은 무리로 여겨졌던 일리들을 상승시키는 것이다. [...] 반복하지만 단일한 척도의 지배를 해소시키는 것은 다른 척도를 등장시키는 것이 아니라 일리들로 구성된 개방된 해석의 지평을 구축하는 것이다. 이런 두 가지 과정은 상호 연관되어 있고 동시적이다.(김은중 2011, 28)

산투스의 용어로 다르게 표현하면, 극이 소멸된 다원성(소극(消極)화된 다원성)이자 탈중심화를 의미한다(김은중 2011, 26).

## VI. 수막 카우사이와 다민족국가 건설

### 1. 수막 카우사이의 등장 배경과 정의

라틴아메리카는 19세기 스페인과 포르투갈로부터 독립한 이후 국민국가 체제를 수립했지만 안정을 이루지 못하고 부침이 심했던 지역이다. 따라서 정치적·경제적 위기가 계속적으로 반복되는 양상을 보였다. 최근까지도 외채위기, 외환위기를 겪었고, 내전과 쿠데타가 빈번하게 발생했다. 불의와 불평등, 가난과 저발전, 폭력과 치안 부재의 상황은 거의 개선되지 않은 채 현재진행형이다. 이런 부정적인 현상들은 이 지역 주민들의 ‘질 나쁜 삶’의 수준을 그대로 보여준다. 특히 원주민이나 아프리카에서 끌려온 흑인노예 후손의 입장에서 보면 문제의 심각성이 더욱 부각된다.

‘정복’이후부터 고착화된 지배와 착취 구조, 토지소유의 불평등, 인종의 위계화, 자립 경제를 가로막는 종속 상황, 경제 구조를 왜곡시키는 자원추출형 수출모델은 오늘날까지 지속되는 불의와 불평등의 원인이 되고 있다. 19세기를 거치면서 유럽의 국민국가 모델을 추종하며 국가를 형성했지만 주민 모두가 온전한 시민이나 국민으로 전환되지 못했다. 원주민과 흑인들은 타자화되었으며, 자기 목소리를 내지 못하는 하위주체가 되었다. 그들의 존엄성은 인정되지 못했고 오히려 국가의 발전을 저해하는 원흉으로 치부되었다. 페루의 사회학자 아니발 키하노는 이런 편파와 뒤틀림의 원인을 유럽이 라틴아메리카에 개입해 심어놓은 역사적·이질적 구조(La estructura histórica-heterogénea)에서 찾았다(Quijano 2000; Grosfoguel 2006, 27-28). 하지만 이런 부정적 측면은 동시에 그것을 극복하려는 움직임이 출현시키는 동인이 되었다. 즉, 미놀로가 강조한대로 ‘역사적 구조적 이질성’은 근대성에서 벗어날 수 있는 탈식민적 자산인 것이다(미놀로 2010, 102-103).

1968년 이후 등장한 다양한 사회변혁 운동이나 새로운 사상들은 라틴아메리카에서 비판적 사유의 성장을 촉진시켰다. 이 대륙의 원주민들은 수세기에 걸친 정치, 사회, 사법, 교육, 경제적 불평등에 저항하고 투쟁했지만 즉흥적이고 산발적인 대응에 그쳤다는 것을 깨닫고, 보다 조직적인 투쟁을 전개했다. 이

것은 사회변혁과 해방의 주체가 가난한 사람들, 즉 무시당하는 종족, 배제된 민중, 억압받는 계급 자신이어야 한다는 깨달음이 있어 가능했다.

라틴아메리카의 원주민 운동은 무엇보다 자신들의 비참한 상황에 대한 자각에서 시작되었다. 에콰도르의 경우 1964년과 1973년에 실시된 농지개혁이 산간지역과 해안지역 원주민들을 소외시켰다. 도시로 이주한 원주민들은 도시 빈민층으로 전락했다. 게다가 1970년대 본격화된 아마존 지역의 석유개발 붐이 초래한 환경파괴는 원주민들의 저항을 촉진시켰다. 산간지역, 해안지역, 아마존 지역 등 분산되어 전개되던 원주민 운동이 1986년 에콰도르원주민민족연맹(CONAIE)으로 통합되었다. 이후로 원주민 정체성에 토대를 둔 운동이 안데스 지역의 사회운동을 선도했다.

원주민 운동은 무엇보다 원주민 토지의 합법화와 빼앗긴 토지의 반환, 이중언어교육, 원주민 공동체의 부채 탕감, 원주민 자치와 집단적 권리의 인정을 요구했다. 원주민은 단순히 사회운동의 일부로만 남아있지 않고 정치무대에서도 제 목소리를 냈다. 1980년대 초반까지만 해도 원주민은 정치력, 조직력, 자금, 전략 등의 부재로 정치무대에서 독자적인 세력화에 실패했다. 그러나 1990년대 이후에는 좌파정당 밑의 하부조직에 머물면서 그들의 지도를 받던 상황을 벗어났다. 독자적인 정치 프로젝트를 기획하고 헌법 개정에 참여하면서 국가 구조를 바꿀 수 있는 세력으로 발전한 것이다(조영현 2015).

에콰도르의 경우 불평등한 사회를 변혁시키고 국가를 개조하기 위해서는 거리투쟁으로는 한계가 있다고 판단한 원주민 운동의 지도부는 정권장악을 목표로 선거투쟁에 뛰어들었다. 기존 정당의 정당성 상실과 경제적 위기 상황에서 사회운동 세력, 원유 부문 노동자 조직, 그리고 여러 좌파가 연대해서 1996년에 파차쿠티다민족연합운동(Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik)이라는 정당을 출범시켰다. 이 정당은 일종의 원주민 운동의 정치조직과 같은 성격을 가지고 있었다. 이 당에서 에콰도르원주민민족연맹과 같은 원주민 운동은 조직과 이념적 측면에서 중심축 역할을 수행했다.

볼리비아의 경우도 코카재배업자들의 조직, 농민운동, 노동운동, 도시빈민

운동, 좌파, 그리고 종족적 정체성에 기반을 둔 원주민 운동이 같은 정치적 목적을 위해 연대했다. 사회주의운동당(MAS)의 출현은 이런 협력의 결과물이다. 원주민도 자치와 자율만을 주장하지 않고 정치적 목적 달성을 위해 유연한 자세로 사회운동 결합체의 성격을 가진 사회주의운동당 창당에 주도적으로 참여했다. 원주민 운동과 같은 사회운동 세력이 정당의 지시를 받는 것이 아니라 정당을 지도하는 역할을 하면서 역할의 전도가 일어났다. 정당이라는 제도가 사회운동 세력의 정치세력화를 위한 효과적인 도구가 된 것이다(이상현 2010, 161-163).

2006년 원주민 출신인 에보 모랄레스가 대통령에 당선되면서 최초로 원주민 정권이 탄생했다. 원주민 운동이 정치적·사회적 변혁을 위해 주도적인 역할을 수행하기 위해서는 좌파 세력의 이념을 넘어서는 새로운 담론이나 정치적 프로젝트를 제시해야 했다. 볼리비아와 에콰도르에서 수막 카우사이는 사회주의운동당(MAS), 파차쿠티다민족연합운동, 그리고 다양한 원주민 운동의 이론적 토대이자 사회변혁 담론으로 소개되었다. 이 담론은 원주민 운동의 성장과 함께 발전했다.

수막 카우사이는 안데스 원주민의 집단적 삶의 경험과 우주관을 기반으로 한 철학적 원리를 담고 있는 담론이자 삶의 방식이다. 케추아어로 Sumak은 ‘충만한’, ‘숭고한’, ‘뛰어난’의 의미를 내포하며, Kawsay는 ‘삶’을 의미한다. 스페인어로는 el buen vivir란 용어로 사용된다. 직역하면 ‘충만함 속에 있는 삶’, ‘좋은 삶’이란 의미이다(조영현·김달관 2012, 133-134).<sup>7)</sup> 이 수막 카우사이의 원리는 공동체적 삶의 원리에 뿌리를 두고 있기 때문에 ‘공동체성’, ‘관계성’, ‘상호성’, ‘상보성’ 등의 측면이 강조된다(Estermann 1998). 수막 카우사이는 인류가 자연과 하나로 연결되어 있고 관계 지워져 있다는 공동체적 시각에서 모든 존재들과 조화로운 관계를 이루려는 공생을 위한 ‘삶의 방식’이다. 따라

7) 국내에서는 수막 카우사이를 ‘참살이’, ‘참 살림’ 등으로 번역하기도 하지만 이 글에서는 수막 카우사이의 다양한 의미를 담아내지 못하는 번역어 보다 원어를 살려 그대로 사용하겠다.

서 자연과 인간, 인간과 인간 사이의 일치와 조화, 공존의 삶을 강조한다. 동시에 사회적으로 수막 카우사이는 문화, 정체성, 권리를 인정받기 위한 투쟁이자 민족들과 주민들의 자치와 자결을 통해 배제와 불평등이 없는 사회를 건설하려고 한다는 점에서 현 체제의 모순을 극복하려는 대안모델이라고 할 수 있다. 이 담론은 에콰도르와 볼리비아 신헌법의 정신을 관통하는 핵심요소이며 다민족국가, 상호문화성, 자연권 개념을 연결하는 축이다. 또한 신자유주의와 서구의 발전주의의 한계를 지적하는 비판사상이다.

## 2. ‘발전주의 신화’의 해체와 파차마마(Pachamama)

수막 카우사이 담론은 안데스 지역의 정치적·경제적 위기 상황뿐 아니라 문명과 일상의 삶의 위기에서 탈출하기 위한 대안적 사유로 등장했다. 석유와 구리 같은 천연자원 채굴에 의존한 경제모델, 원자재 수출에 의존한 경제 구조, 환경파괴의 가속화, 신자유주의 정책 도입에 따른 불평등의 심화 등은 원주민들로 하여금 그동안 비판 없이 수용한 서구식 발전모델과 자유주의 원리에 기댄 자본주의에 대해 의심하도록 만들었다(Cortez 2011, 11). 최근까지 라틴아메리카에 적용된 발전이론은 근본적으로 서구인들의 발전이론을 그대로 수입하거나 모방한 것이었다. 이 발전관은 자본주의, 자유주의, 시장중심주의라는 경제논리가 중심축을 이룬다. 서구적 경제 이념의 밑바닥에는 극단적인 경쟁과 개인주의 논리가 깔려있다. 이것은 서구식 삶의 양태와 가치관이 반영된 것으로 라틴아메리카 사람들, 특히 원주민 세계관과는 거리가 먼 것이다. 원주민은 개발과 발전의 이름으로 파괴와 착취가 일어난 지난 역사를 잊지 못한다. 서구식 개발 모델이 원주민의 공동체적 삶과 문화를 파괴하고 생태환경의 오염과 가난의 일반화를 초래했다고 주장한다. 자신들의 필요나 여건에 맞는 발전이 아닌 ‘위로부터의 발전 모델’, 즉 중앙정부, 다국적 기업, 지배 엘리트가 주도하는 발전정책들이 강요되었기 때문이다(Acosta 2010, 14).

서구식 발전관은 한마디로 근대화와 산업화로 집약된다. 이 근대화와 산업화는 경제성장이나 생산성의 증가와 동의어이다. 따라서 발전은 국내총생산

(GDP)이나 수출입 양의 규모, 임금, 소비량 등 몇 가지 경제 지표들로 대체되었다. 사회적 조건이나 환경적 요소는 무시되었다. 원주민들의 문화나 삶의 양태는 후진적이고 원시적인 것으로 치부되었다. 인간의 감정, 환경, 연대감, 교육, 건강, 지식, 삶의 질과 행복의 문제를 등한시 한 채 발전 차제를 경제성장으로 축소시켜 버린 것이다(조영현·김달관 2012, 149). 따라서 수막 카우사이를 주장하는 원주민 이론가들은 서구의 발전관이 인류 전체의 행복이나 충분한 삶과는 거리가 멀다고 본다. 수막 카우사이 이론가들은 공동체 의식이나 전망에서 경제를 보며 시장 논리보다 생명 논리를 강조하면서, 서구와는 다른 의미에서 발전의 길을 탐구했다. 이들은 공생의 원리와 공동체성에 기초한 연대경제(economía solidaria)를 강조했다(Acosta y Espernaza Martínez, 2011, 19-30; Acosta 2010, 29-31).

라울 프라다(Raúl Prada)는 다음과 같이 수막 카우사이의 발전관에 대해 요약했다:

발전에 있어 이제 유일하거나 보편적인 발전이 있는 것이 아니라 다양한 발전 형태가 있다. [...] 발전은 이제 순전히 양적인 목표만 지향하는 것이 아니라 질적인 과정이다. [...] 발전은 부의 축척도 아니고, 산업화도 아니다. 발전은 자연과 우리, 공동체들 간의 조화로운 공생에 도달하기 위한 것이다. [...] 개인에게 우선권을 부여하는 것이 아니라 생존, 상호작용, 문화 간 대화에 우선권을 부여한다.(Prada, 2011, 235)

삶의 방식이자 모델로서의 수막 카우사이는 신자유주의와 같은 극단적인 자본주의적 삶의 양태나 서구의 발전주의와는 다른 전략과 제도, 그리고 다른 방법을 지향했다. 무엇보다 발전을 공정성과 포용의 실현이라는 관점에서 이해하며 배제와 불평등을 감소시키는 것이 충분한 삶을 보장하는 길이라고 여긴다. 따라서 차별과 배제 없는 삶의 다양성이 보장되는 체제를 위해 정치적, 사법적 제도를 보완하는 것이 필요하다고 보았다. 인종적 배제와 차별 철폐가 식민적 구조를 탈피하는 길이라는 생각하기 때문에 인종적·문화적 차별철폐 정책이 중요한 발전정책으로 부상했다. 따라서 백인 중심의 특권체제를 철폐

하고 원주민, 혼혈인, 아프리카계후손에게 동일한 권리와 법적인 인정을 보장하는 법률적 보완작업에 집중했다. 사회 내 여러 부문들의 삶의 다양성이 인정되도록 정치적·사법적 제도를 보완하는 것이 중요한 과제로 부상했다. 왜냐하면 수막 카우사이의 국민 모두가 차별 없이 다양한 권리를 공정하게 향유하는 것을 발전의 중요한 요소로 보았기 때문이다.

라파엘 코레아 정부는 수막 카우사이의 정신에 따라 사회적 경제적 불평등을 감소시키기 위해 5년 단위로 국가발전계획을 수립하고 자가 주택보유비용의 증대, 고등교육에 대한 접근 확대, 건강보험 가입자 확대, 장애인 고용비용의 확대, 토지집중 비율 축소, 세금을 통한 소득 재분배 정책 강화, 불평등 감소를 목표로 하는 다양한 정책들을 수립했다(김달관·조영현 2012, 42-46). 또한 이중언어교육을 강조하는 상호문화성교육법(Ley de Educación Intercultural)을 제정했고, 윤리적 소비나 상호원조 등 사회적 책임을 강조하는 사회연대경제법(Ley de la Economía Social y Solidaridad)도 도입했다. 아이유(Ayllu)<sup>8)</sup> 시스템을 강화하고 협동조합과 같은 공동체적 시각이 반영된 단체들의 설립을 촉진하고 지원했다.

수막 카우사이의 발전관은 2009년 에콰도르 헌법에서 발전 체제(Regimen de Desarrollo)라는 부분에 잘 반영되어 있다. 신헌법 275조는 발전 체제를 “수막 카우사이와 ‘좋은 삶(el buen vivir)’의 실현을 보장하는 역동적이고 지속가능하며 조직화된 환경, 사회, 문화, 정치, 경제체제의 총체”로 설명하고 있다.

원주민들의 발전관은 자연과 타자의 희생을 대가로 한 경쟁체제나 수입의 증대를 발전이라고 여기지 않고, 오히려 문화 정체성, 공동체를 고려하며, 그들이 믿는 파차마마와의 조화로운 관계를 유지하는 것을 발전이라고 여긴다. 안데스 원주민들은 경제적 측면에서 자연을 보는 것이 아니라, 생태적 측면에서

8) 원래 아이유는 안데스 지역의 씨족 공동체, 확대 가족, 혹은 부족 형태의 공동체를 지칭한다. 공동 소유의 토지에서 공동으로 경작했으며, 길, 다리, 공공건물 건설 시 공공근로를 함께 했다. 공동생산과 자급자족적 성격을 가진 지역 단위 집단노동 체제의 면모도 지니고 있다. 아이유는 기본적인 행정이나 경제활동 단위를 구성하며 작은 규모의 자치적 상부상조 공동체의 모습으로 존재하고 있다.

자연을 대한다. 자연과 인간을 대립관계로 파악하지 않고, 인간을 자연의 일부로 여기기 때문이다. 원주민이 믿는 신앙의 대상인 파차마마는 모든 존재들이 관계를 맺는 생명의 어머니로 이해된다.<sup>9)</sup> 이 파차마마는 자연, 사회, 정신적 존재, 우주까지 포함하는 개념으로 원주민들의 고유한 합리성이 녹아있는 개념이다. 그들에게 자연은 단순한 물질이 아니며, 착취할 수 있는 자원도 아니다. 인간, 자연, 신성이 살아 숨 쉬는 공동체로 서로가 서로에게 의지해 있는 생명의 네트워크이다(CODENPE 2011, 13).

### 3. 다민족국가 건설과 식민성의 극복

안데스 지역에서 다민족성(Plurinacionalidad)과 다민족국가(Estado plurinacional)에 대한 이야기가 나오기 시작한 것은 1980년 이후다.<sup>10)</sup> 에콰도르의 경우 전국원주민대회에서 원주민자치공동체법 프로젝트를 소개하면서 처음 언급되었다(Almeida Reyes 2011, 267). 특히 원주민 조직들이 활성화되고 강력한 원주민 운동이 사회운동의 한 흐름으로 등장하면서 급속하게 확산되었다. 에콰도르의 경우 에콰도르원주민민족연맹이 주도한 1990년 5월 봉기 때 선포된 16개항의 요구사항에서 “에콰도르를 다민족국가로 선언하라”는 것이 첫 번째 요구사항이었다. 에콰도르와 볼리비아의 다양한 원주민 운동들은 자신들의 정치적 목표가 다민족국가의 건설이라는 점을 분명히 했다(CONAIE 2012).

9) 파차(Pacha)라는 의미는 원래 대지라는 뜻을 가지고 있었다. 그러나 점차적으로 그 의미가 자연, 세계, 우주로 확장되었다. 여기서 대지는 단순히 지리적 의미의 땅이나 토지를 의미하는 것이 아니다. 모든 존재에게 생명을 부양하는 ‘어머니이신 대지’로 대화가 가능한 신성을 의미한다. 따라서 안데스 지역에서 파차마마는 그들의 신이자 생태계 자체이다.

10) 현재 국내에서는 ‘Plurinacionalidad’과 ‘Estado plurinacional’이란 용어에 대한 통일된 번역어가 없다. ‘Plurinacionalidad’에 대해서는 다국민성, 복수국민성, 혹은 다민족성이란 용어가 주로 사용되고 있다. ‘Estado plurinacional’은 복수국민국가, 복수민족국가, 다민족국가 등의 번역어가 주로 쓰인다. 이처럼 학자마다 다른 번역어를 사용하는 것은 다양한 의미로 해석이 가능한 ‘Nación’에 대한 번역 상의 차이에서 기인한다. 향후 이 분야의 연구가 깊어지면 용어의 통일도 이루어지리라 기대한다. 본 연구에서는 볼리비아 대사관에서 사용하는 번역어인 ‘민족’이란 용어를 사용하고 있음을 밝혀둔다.

다민족국가 수립이라는 원주민들의 목표를 이해하기 위해서는 기존의 단일 국민국가(Estado Uninacional) 체제에 대해 이해할 필요가 있다. 이것은 19세기 초반 스페인으로부터 독립한 후 형성된 국가 체제로 유럽의 근대 국민국가(nation-state) 모델을 그대로 수용한 것이다. 이 모델은 하나의 국가 안에 하나의 국민, 그리고 하나의 문화를 상정하는 체제이다. 모든 이질적 종족이나 문화를 하나의 국민과 국민문화로 동질화시키려는 성향을 가졌다. 따라서 필연적으로 동질적인 시민이나 국민을 그 구성원으로 가정한다. 그러나 현실에서 하나의 동질적인 국민이라는 이상이 구현되는 것은 쉽지 않다. 오히려 현실을 이러한 이상에 근접시키기 위해 헤게모니를 쥔 특정 종족이나 민족이 자신들의 문화를 전 지역에 강요하는 동화정책이 실시된다. 또한 특정 언어나 역사해석을 전체에게 요구하는 공교육 정책의 획일화가 나타나기도 한다. 원주민이나 흑인, 즉 하위주체들의 입장에서 볼 때 이 체제는 그들의 충만한 삶을 보장하지 못하는 지배층, 즉 부르주아 백인-메스티소 중심의 자유주의적 국가체제일 뿐이다(Vagas 2009, 99-105).

알메이다 레이예스는 2008년 신헌법 제정 이전의 에콰도르 국가 모델이 식민주의 국가와 메스티소 공화국의 산물임을 지적했다. 안데스에서 이런 국가는 인종의 위계화를 공고히 하는 헤게모니적 국가의 모습을 보일 뿐 아니라 억압적이고 반민주적인 체제로 나타난다(Almeida Reyes 2011, 276-285). 백인과 메스티소 중심 체제는 원주민과 흑인 등을 발전이나 근대화의 장애물, 즉 열등한 존재로 인식하며 원주민을 정치적, 제도적, 경제적, 문화적으로 차별하거나 배제한다. 원주민과 흑인들을 열등한 인종이나 소수종족으로 취급하고 투표권과 같은 기본적인 권리를 제한한다. 이런 이유로 인해 에콰도르 원주민민족연맹은 이 단일국민국가 체제가 에콰도르와 볼리비아의 다민족공동체적, 다종족적 현실을 무시하는 바탕 위에서 수립되었다고 비판한다(CONAIE 2012). 이 체제에서는 원주민이나 흑인들이 비인간적인 조건에서 살아갈 수밖에 없고 시민으로서 충분한 정치적 권리도 누리지 못하게 되는 것이다. 따라서 식민성의 핵심요소인 인종적·종족적 위계성이 변형된 형태로 계속적으로 재생산될 수

밖에 없다. 그들에게 단일국민국가 체제는 원주민과 흑인을 온전한 국민으로 통합시키지 못하고 ‘이등 시민’화하며 배제와 고립만 공고히 하는 무능하고, 부패한 체제로 인식된다. 따라서 인종적 위계화의 극복 없이는 식민성에서 벗어나는 일도 불가능한 것이다(Ocles 2009, 119-120).

케서린 월시는 서구에서 파생된 단일국민국가 모델이 국민을 제대로 대표하지도 못하고, 안데스에서 시민들 간의 공존과 공생관계를 창출하지 못한다는 점을 다음과 같이 지적했다.

잘 알려진 것처럼 국민국가는 압야알라, 안데스 아메리카, 그리고 에콰도르에서 작동하지 않는다. 문제는 국민국가모델이 수명이 다했다는 것만을 의미하는 것이 아니라, 개념 자체가 잘못되었다는 것이다. 국민국가는 다양한 국민들과 문화, 역사적 과정, 사고방식, 권한, 민주주의, 정부와의 관계에서 한 번도 온 국민을 제대로 대표하지 못했다. 또한 국민국가는 연대와 공존, 폭넓은 참여, 다원적이고 조화로운 사회정책을 추구하거나 촉진시킨 적이 없다.(Walsh 2009, 63)

따라서 에콰도르원주민민족연맹과 볼리비아의 원주민 조직들은 자신들과 같은 약자들이 체제의 희생자가 되는 단일국민국가 체제에 저항하고 다민족국가를 그 대안으로 제시했다. 다민족국가는 역사적으로 경제, 문화, 정치, 법, 사고방식, 언어적 실체들이 다르고 한 영토 내부에 다양한 민족, 종족, 주민이 있으며, 민족자치공동체와 국민의 존재가 다양하다는 것을 인정하는 국가이다. 이것은 원주민을 열등한 ‘종족집단’으로 규정되는 것에 대한 거부를 넘어, 언어와 영토, 문화를 가지고 있는 민족자치공동체로 인정해 줄 것을 요구하는 것이다. 사실상 지배집단을 대표하는 백인-메스티소 중심의 단일국민국가 모델의 수정뿐 아니라 정치의 패러다임 자체를 바꾸려는 시도인 것이다(김윤경 2010, 220-224).<sup>11)</sup> 원주민들이 자신들을 단순한 종족집단이 아닌 민족자치공

11) 에콰도르와 볼리비아에서는 2008년과 2009년 각각 새로운 헌법을 제정하는 과정에서 다민족국가라는 정체 때문에 많은 논란이 있었다. 이런 형태의 국가 체제에 반대하는 백인과 우파 지배세력들은 다민족국가라는 체제가 ‘국가 내 또 다른 국가’를 만

동체임을 주장하는 이유는 자신들이 고유한 영토와 독자적인 문화, 관습법, 그리고 어느 정도의 주권을 가진 자치 집단이며, 정치적으로 합법적 권리를 가진 집단임을 강조하기 위한 것이다.<sup>12)</sup> 이것은 백인과 메스티소 지배층이 독점한 권력을 탈중양화 하는 의미 뿐 아니라 정치권력의 민주화와 재분배를 촉진하는 의미가 있다. 민족자치공동체 개념은 법, 규범, 권력의 의미를 내포하고 있기 때문이다(Almeda Reyes 2011, 284-286). 이런 체제에서는 원주민과 흑인들이 집단적 권리의 주체로 인정받을 수 있으며, 정치적 권리의 회복과 확대를 기대할 수 있다. 원주민들은 “다르지만 동등한 존재”로 취급받길 원하며, ‘원주민 정체성’과 ‘에콰도르 국민’이라는 이중적 정체성을 온전히 인정받고 싶어 한다. 원주민들의 입장에서 볼 때, 다민족국가가 수립된다면 다양한 민족자치공동체나 종족 집단이 차별 없이 행복하게 살 수 있는 토대가 마련되고, 식민시대부터 상존해 왔던 인종차별이나 경제적 혹은 정치적 불평등 문제들을 해결할 수 있다고 보는 것이다(Olvera Salinas 2011, 7-8). 필립 알트만(Altmann)은 인종적 위계화와 불평등의 뿌리인 식민성의 극복이라는 측면에서 다민족자치국민국가가 탈식민화를 위한 정치모델의 성격을 갖는다고 평가한다(2013, 131-138). 따라서 원주민들이 주장하는 다민족국가는 다민족자치국민국가의 줄임말로 이해할 수 있다.

원주민 운동이 정치적 측면에서 국가와 사회 체제의 변화를 강조한 것이 다민족국가 개념이라면, 문화적 측면에서는 상호문화성의 필요성을 주장했다. 실질적으로 다민족국가의 건설을 위해서는 상호문화성이 필수적으로 요구되기 때문이다(Acosta Alberto y Espernaza Martínez 2009, 193) 캐서린 월시는 상호문화성이 문화적 다원성을 전제하기에 문화적 동질화나 포섭에 저항한다는 것을 다음과 같이 강조했다.

---

들 위험이 있으며 오히려 원주민 중심주의에 경도될 수 있다고 비판했다. 원주민과 흑인들이 다양성 안에 일치를 주장하지만 실질적으로 자치 시스템이 강화됨으로 인해서 에콰도르의 국민통합을 저해하고 국가를 분열시킬 소지가 크다는 것이다(Simbaña, 2008; 이성훈 2017, 178-188 참조).

12) 관습법과 법다원주의에 대해서는 김달관(2015)의 논문을 참조.

상호문화성은 주민과 공동체들이 고유한 차이들을 가지고 살아가는 다양한 형태로서의 문화를 고려하는 개념이다. 따라서 유일한 하나의 문화나 지배 체제에 동질화된 문화를 의문시한다. 이런 동질화된 문화는 어떤 그룹은 우 등시하고 다른 타자는 열등시하며, 주체들과 경제적인 것을 분류하고 서열화하는 도구로 이용된다.(Olvera Salinas 2011, 6 재인용)

라틴아메리카와 관련된 탈식민 연구를 주도하고 있는 미놀로는 상호문화성이 가진 사회 변혁적 측면과 새로운 사회와의 연관성을 다음과 같이 밝혔다.

‘상호문화성’은 같은 논리를 두 개의 다른 언어로 말하는 것이 아니라, 공동의 선을 위해서 두 개의 다른 논리가 서로에게 도움이 되는 대화를 나누는 것이다. 국가의 입장에서는 상호문화성이 달갑지 않다. 그 때문에 국가가 장려하는 것은 다문화적 사회이다 [...] 원주민들의 정치적 구상에서 사용되는 ‘상호문화성’은 서로 다른 두 개의 우주론-서구의 우주론과 원주민의 우주론-이 작용하고 있음을 의미한다 [...] 원주민들이 사용하는 상호문화성은 넓은 의미에서 ‘문화적 권리’와는 다른 ‘인식의 권리’에 대한 근본적인 요구를 뜻한다. [...] 상호문화성(=상호인식론)은 원주민들의 국가 건설과 교육에 공동으로 참여하기 위한 요구이다. 다시 말해, 상호문화성은 근대적 국민의 형성 과정에서 정당한 자리를 부여받지 못하고 주변부에 내몰린 키추아 문명과 언어를 (미국의 다문화주의처럼) 국민의 일원으로 받아주는 단순한 인정의 문제가 아니다. 그보다 상호문화성은 하나 이상의 타당한 우주관으로 구성되는 복합문화적 (플루리 컬투랄) 국가를 지향한다. 지식의 차원에서 정치이론과 경제의 ‘복합문화성’과 윤리학과 미학의 ‘복합문화성’은 건설해야 할 유토피아적 목표이며, 자유주의 공화국이 규열되고 침식된 토대 위에서 세워야 할 새로운 사회이다.(미놀로 2010, 200-204. 밑줄은 필자의 강조)

수막 카우사이 담론에서 다민족국가 건설과 상호문화성의 증진이 중요한 것은 이 개념들이 단지 다른 문화들 사이의 대화를 강조하기 때문이 아니다. 이 두 개념은 모두 안데스 지역 국가들 속에 남아있는 배제적, 단일국민문화적, 패권적, 식민적 삶의 양태를 극복하기 위한 실천적 측면을 내포하고 있기 때문이다. 올베라 살리나스는 다민족성이 기존 국민국가 모델에 기댄 배제적 권력

을 탈식민화하도록 정치적 공간을 열어 준다면, 상호문화성은 탈식민화 과정을 촉진한다고 평가한다(Olvera Salinas 2011, 7).

## V. 결론: 유토피아의 측면에서 본 해방철학과 수막 카우사이 담론의 비교

유토피아 담론은 더 나은 존재와 삶의 양식을 향한 희망과 바람의 표현으로서 대안사회 제도에 대한 객관적 기술에서부터 억압과 소외를 넘어선 총만한 해방의 상태까지를 포괄하는 측면이 있다. 좁은 의미의 유토피아는 좋은 사회에 대한 사변적 지식(정치사회이론), 사회적 실천(공동체 실험) 및 예술적 표현(미학)을 가리키지만, 넓은 의미에서는 더 나은 사회와 존재, 삶에 대한 상상과 희망을 포함한다(이명호 외 2017, 7-8). 해방철학의 트랜스모더니티 개념이나 수막 카우사이의 다민족국가 건설도 현재의 라틴아메리카와는 ‘다른 세계’를 희망하고 그것을 위한 대안을 제시한다는 점에서 매우 유토피아적이다. 유토피아는 이상사회를 위한 청사진의 측면도 있지만 더 나은 존재양식과 삶의 방식을 향한 상상이자 희망의 표현이기도 하다. 따라서 유토피아는 목표이면서 동시에 더 나은 존재와 삶의 양식을 추구하는 과정이자 방법적 가설의 여러 가지 측면을 포괄하고 있다(이명호 외 2017).

해방철학자 두셀이 말하는 트랜스모더니티는 포스트모더니티와는 다르게 근대성을 총체적으로 새롭게 해석한다. 트랜스모더니티는 근대성을 구성하면서 근대성으로부터 부정되고 배제된 문화들을 근대성 ‘외부로부터’ 긍정한다. 그에게 해방은 유럽중심적 근대성을 극복하는 것이자 식민성에서 벗어나는 것이다. 유럽중심적 보편성의 척도가 사라진 상태에서 모든 주변부 인종, 문화 등의 가치가 복권되고 은폐된 타자가 회복되는 트랜스모더니티 기획은 해방 기획이 된다. 이 트랜스모더니티는 쇠약해진 근대성 저 너머로부터 도래하는 새 세계, 즉 ‘다른 세계’를 그리고 있다(Dussel 2001, 407). 같은 논리를 따르지만 다른 색깔을 지닌 수막 카우사이 담론은 인종적, 지역적, 성적 다양성을 인정하는 다민족국가, 상호문화성, 발전에 대한 성찰을 내포하고 있을 뿐 아니라 정치

혹은 경제 구조나 문화 영역을 변혁시키려는 포괄적 기획을 가지고 있다. 국가 개혁프로그램과 문명 패러다임의 전환을 상정하고 있다는 점에서 프로젝트의 성격을 띠고 있다. 수막 카우사이는 더 이상 스스로를 보편적 관념들의 구현체로 간주하고 자신들의 논리를 강요하는 서구를 따라잡거나 모방하려 하지 않는다. 정의, 포용, 공생을 핵심으로 하는 수막 카우사이는 배제된 원주민을 진정한 권리를 가진 국민으로 포함시키려한다. 수막 카우사이는 억압된 문화를 회복시키고 다민족성과 상호문화성을 결합해 원주민과 같은 하위주체와 타자들을 진정한 주체로 전환시키려고 시도한다. 따라서 원주민과 흑인들의 입장에서 볼 때 이런 시도 자체가 매우 유토피아적인 것이다.

유토피아는 ‘완벽한 사회’를 꿈꾸는 것이 아니라 더 나은 사회를 위해 끊임 없이 결합을 수정하고 변혁해 가려는 인간의 희망을 비추는 거울이다. 이런 의미에서 유토피아는 동시에 변혁을 이끄는 안내자이자 동력 그 자체이다. 왜냐하면 유토피아의 에너지는 상상과 변혁을 시도하는 운동 과정 그 자체에서 유출되어 나오기 때문이다. 유토피아 프로젝트는 실천면에서 어려운 것이지만 실현 불가능한 것은 아니다. 트랜스모더니티, 다민족성, 상호문화성은 디스토피아적 현실을 비판하고 타자, 희생자, 하위주체들이 집단적으로 희망하는 세계를 그려줌으로써 라틴아메리카 사회가 나아갈 방향을 제시하고 있는 것이다. 이런 측면에서 보면 해방된 세계를 그리는 해방철학의 트랜스모더니티나 ‘충만한 삶’을 희망하고 다민족국가를 수립하려는 수막 카우사이 모두 현재와는 질적으로 다른 새로운 사회를 건설하려는 역동성, 사회적 염원과 희망, 상상력과 창조성을 담고 있다는 점에서 유토피아 프로젝트의 범주에 넣을 수 있다. 여기서 해방철학의 트랜스모더니티와 수막 카우사이의 다민족국가, 그리고 두 사상 모두의 토대인 상호문화성은 사회의 총체적 전환과 재구성을 위한 개념적 도구 역할을 하고 있다. 캐서린 월시가 강조한대로, 트랜스모더니티, 다민족국가 건설, 상호문화성을 받아들인다는 것은 하나의 진리와 하나의 보편만 있다는 진리의 유일성과 유일보편사상을 의심하는 것이다. 동시에 우리가 직면하고 있는 정신적, 환경적, 사회적 파괴를 극복할 다른 기획, 다른 실천, 다른

철학, 다양한 진리가 있을 수 있다는 가능성을 열어 보이는 것이다(Walsh 2009, 225). 이런 측면에서 보면 두 사상은 다분히 유토피아적 담론이자 프로젝트라고 할 수 있다.

해방철학과 수막 카우사이는 모두 라틴아메리카 현실과 체제에 대해 매우 비판적 입장을 취하고 있다. 두 사상이 파악하는 이 대륙의 현실이 불의, 배제, 불평등, 저발전, 가난, 부패, 비민주, 식민이란 단어들로 표현되듯이 매우 부정적이기 때문이다. 따라서 이런 현실을 극복하고 변혁하려는 열망이 국가나 문명 차체의 변혁을 지향한다. 해방철학이나 수막 카우사이 모두 반유럽중심주의, 반자본주의, 반신자유주의, 반식민주의, 반제국주의, 다보편성(Pluriversalidad)을 표방한다는 점에서 공통점이 있다.

해방철학은 유럽중심적 근대성이 헤게모니 담론으로서 자신과 다른 것들을 ‘차이’로 차별화 해 배제하는 폭력성을 지녔다고 이해한다. 수막 카우사이도 마찬가지로 하위주체 즉 원주민의 시각에서 유럽적 이성과 삶의 방식을 최상위에 놓고 나머지 것들을 모두 위계화하는 논리의 토대가 되는 배제적 근대성에 대해 반대한다. 또한 해방철학은 자본주의가 태동할 때부터 라틴아메리카를 원초적 자본축적을 위한 희생양으로 삼았으며 이 지역 불평등의 한 축을 담당했음을 비판한다. 수막 카우사이도 같은 논리에서 중심부 선진국들을 위한 자원추출형 수출경제모델, 환경파괴형 발전모델, 그리고 무한 경쟁에 토대를 둔 신자유주의를 인간과 인간, 인간과 자연이 공존할 수 없도록 만드는 체제라며 거부한다. 두 사상 모두 식민성에서 탈피를 주장하며 탈식민 자체가 곧 해방과정임을 강조한다. 이것은 트랜스모더니티가 탈식민화의 완성을 목표로 하는데서 잘 드러난다. 마찬가지로 수막 카우사이를 천명한 에콰도르원주민민족연맹이 정치적 목표로 삼는 것이 다민족국가 건설이다. 이것도 탈식민화 과정을 거쳐야 완성될 수 있는 것이다.

끝으로 두 사상 모두 상호문화성과 유일보편성(Universalidad)이 아닌 다양한 보편들의 공존을 지향한다는 공통점이 있다. 한계가 분명한 다문화성 보다는 상호문화성을 공존과 공생을 위해 더 유용한 개념으로 이해한다. 따라서 상

호문화성이 지닌 상호 교류와 소통, 대화적 측면은 자연스럽게 다보편성을 지향하는 특성과 연결된다. 두 사상은 모두 유럽중심적 근대성과 극단적 자본주의 양상을 띤 신자유주의, 그리고 식민성을 극복하고 다양한 보편성들이 공존하는 새 문명과 문화를 만들려고 한다는 점에서 유사성을 갖는다. 이런 특성을 보이는 것은 두 사상 모두 공동체적 관점에서 세상을 바라보기 때문이다.

하지만 두 사상의 차이점도 분명하게 드러난다. 먼저 해방철학은 서구의 철학 개념과 용어에 기초해 사유를 전개하는 특징을 보인다. 근대성, 포스트모더니티, 총체성, 타자, 주체, 존재론 등 우리에게 익숙한 서구 철학의 개념을 이용해서 라틴아메리카의 현실과 문명 혹은 문화와 연관된 문제들에 대해 분석하고 해결책을 제시하는 경향이 있다. 해방철학은 타자로서 원주민에 대해 많은 성찰을 하지만 수막 카우사이처럼 원주민적인 색깔이 잘 드러나지는 않는다. 그러나 해방철학이 서구의 개념들을 이용한다고 해서 라틴아메리카 철학의 진정성이 약화되지는 않는다. 그릇은 서구의 것이지만 담긴 음식은 라틴아메리카적인 재료와 맛이기 때문이다. 이에 비해 수막 카우사이는 매우 독특하고 새로운 내용들을 포함하고 있다. 원주민의 삶의 원리, 우주관 등을 개념화하고 있다는 점에서 토착적인 라틴아메리카 사상이라고 평가할 수 있다. 다민족성, 자율과 자치, 원주민 민족공동체의 영토, 집단적 권리, 파차마마와 자연권 등에서 알 수 있듯이 다루는 주제들은 원주민들의 삶이나 그들의 필요와 밀접히 연결된 것들이다. 이런 개념이나 주제들이 인종차별 철폐, 이중언어 교육, 자원채굴주의 비판, 환경 친화적 발전정책, 원주민 권리 증진 등 구체적 문제들 속에서 발전되었다는 것을 알 수 있다. 이런 것들은 모두 자신들의 현실을 개선하고 더 나은 삶, 충만한 삶, 그리고 '다른 가능한 세계'를 찾는 과정 속에서 자연스럽게 부상한 주제들이다. 그렇지만 그들의 사유 모두가 토착적인 것은 아니다. 많은 부분 서구의 사상이나 라틴아메리카의 비판사상을 적극적으로 수용하고 있음을 알 수 있다. 예를 들면, 수막 카우사이 담론 속에는 파차마마와 서구의 생태사상, 원주민들의 공동체성과 사회주의적 요소들의 결합되어 있다.

본 연구는 해방철학의 트랜스모더니티나 수막 카우사이의 다민족국가 프로

젝트를 현대적 의미의 유폴리피아 개념과 연결시켜 보고, 상호 유사성과 차이점을 밝혀보는 것을 목표로 삼았다. 블로흐 이후 새롭게 해석되는 유폴리피아 개념을 “합리적인 측면을 지닌 역사적 운동을 통해 드러나는 현실적 구상”이라고 보고 인식의 해방과 정치적·사회적 실천들을 포괄하는 개념으로 이해했다. 그리고 해방철학의 트랜스모더니티와 수막 카우사이의 다민족국가를 이러한 현실적 구상의 사례로 다루었다. 그러나 해방철학이나 수막 카우사이 개념 자체가 각각 너무나 방대한 내용들을 포함하고 있다는 점에서 상호 비교하고 분석하는데 많은 어려움이 따랐다. 또한 해방철학이나 수막 카우사이가 아직까지 한국 학계에서 깊이 있게 논의되거나 심도 있게 다루어지진 분야가 아니라는 점도 비교연구를 어렵게 했다. 이런 이유들로 인해 본 연구에서는 해방철학과 수막 카우사이가 구체적인 역사이자 실천 사례로서 ‘이미 오늘에’ 실험되고 있다는 점을 더욱 부각시키는 데 한계가 있었다. 향후의 연구는 보다 실증적 연구를 통해 이런 점들이 보완되어야 할 것이다.

## 참고문헌

- 강성호(2008), 「유럽중심주의와 포스트모더니즘을 넘어: 라틴아메리카 ‘근대성·식민성 연구그룹’의 탈식민 전략」, 역사비평, Vol. 84(가을), pp. 337-358.
- 구스타보 구티에레즈(1977), 『해방신학』, 성업 옮김, 분도출판사.
- 김달관(2015), 「볼리비아 탈식민적 국가개혁: 다문화성에서 다국민성으로」, 중남미연구, Vol. 34, No. 2, pp. 75-116.
- 김달관·조영현(2012), 「에콰도르 탈식민적 국가개혁으로서 수막 카우사이: 실천적 측면을 중심으로」, 이베로아메리카, Vol. 14, No. 1, pp. 21-55.
- 김윤경(2010), 「1980~1990년대 에콰도르의 원주민 운동: CONAIE의 상호문화성과 복수국민」, 서양사론, Vol. 10, No. 107, pp. 201-233.
- 김은중(2011), 「권력의 식민성과 탈식민성: 유럽중심주의와 제3세계주의를 넘어서」, 이베로아메리카연구, Vol. 22, No. 2, pp. 1-35.
- 라몬 그로스포겔(2008), 「횡단근대성, 경계적 사유, 전지구적 식민성」, 고병권 외, 『목소리 없는 자들의 목소리』, 그린비, pp. 60-80.

- 월터 D. 미놀로(2010), 『라틴아메리카 만들어진 대륙. 식민적 상처와 탈식민적 전환』, 김은중 옮김, 그린비.
- \_\_\_\_\_ (2013), 『로컬 히스토리/글로벌 디자인』, 이성훈 옮김, 에코 리브르.
- 에른스트 블로흐(1995a), 『희망의 원리 1 더 나은 삶에 관한 꿈』, 박설호 옮김, 솔.
- \_\_\_\_\_ (1995b), 『희망의 원리 4 자유와 질서』, 박설호 옮김, 솔
- 엔리케 두셀(2011), 『1492년, 타자의 은폐. 근대성 신화의 기원을 찾아서』, 박병규 옮김, 그린비.
- 올렌 딜라스-로세리외(2007), 『미래의 기억 유토피아』, 김휘석 옮김, 서해문집.
- 이매뉴얼 윌러스틴(1999), 『유토피스틱스 또는 21세기의 역사적 선택들』, 백영경 옮김, 창작과 비평사.
- 이명호 외(2017), 『유토피아의 귀환』, 경희대학교 출판문화원.
- 이성훈(2017), 「코레아 정권과 원주민 운동의 주요 갈등 요인」, *중남미연구*, Vol. 36 No. 3, pp. 169-194.
- 이상현(2010), 「사회운동과 정당정치: 볼리비아 MAS 사례를 중심으로」, *라틴아메리카연구*, Vol. 23 No. 4, pp. 147-168.
- 정광일(2007), 『기독교 유토피아의 가능성』, 한국학술정보.
- 조영현(2009), 「중남미 해방신학과 유토피아: 구스파보 구띠에레스의 신학을 중심으로」, *이베로아메리카연구*, Vol. 20, No. 1, pp. 183-207.
- \_\_\_\_\_ (2015), 「라틴아메리카 원주민 운동: 사파티스타 운동과 에콰도르 원주민민족연맹에 대한 비교연구」, *이베로아메리카연구*, Vol. 26, No. 3, pp. 317-156.
- 조영현·김달관(2012), 「에콰도르 원주민 사상과 세계관의 복원: 수막 카우사이 에 대한 이론적 고찰」, *중남미연구*, Vol. 31, No. 2, pp. 127-160.
- Acosta, Alberto(2010), *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*, Quito: Friedrichi Ebert Stiftung.
- Acosta, Alberto y Esperanza Martínez(ed.)(2009), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito: Abya-Yala.
- Almeda Reyes, Eduardo(2011), *Ecuador: Estado Uninacional o Plurinacional. Análisis ético-político de la refundación de la nación*, Quito: Autoedición.
- Altmann, Philipp(2013), “Interculturalidad y plurinacionalidad como conceptos decoloniales-colonialidad y discurso del movimiento indígena en el Ecuador”, XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Nov. 2012, Madrid.

- Cecilia Dinerstein, Ana(2016), “Organizando la esperanza: Utopías concretas pluriversales contra y más allá de la forma valor”, *Educ. Soc., Campinas*, Vol. 37, No. 135, pp. 351-369.
- Cerutti Guldberg, Horacio(1992), *Filosofía de la liberación latinoamericano*, México: FCE.
- CONDENPE(2011). *Pachamama*, Quito: CONDENPE.
- CONAIE(2012), “Proyecto Político de la CONAIE”, <https://conaie.org/2015/07/21/proyecto-politico-conaie-2012/>
- Cortez, David(2011), “La construcción social del Buen Vivir en Ecuador”, [www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/.../Cortez.pdf](http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/.../Cortez.pdf)
- De Sousa Santos, Boaventura(2010), *Refunación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Quito: Abya-Yala.
- Dussel, Enrique(1995), *Introducción a la Filosofía de la liberación*, Editorial Nueva América.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: Desclee.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Filosofía de la cultura y la liberación*, México: UACM.
- Estermann, Josef(1998), *Filosofía andina. estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito: Abya-Yala.
- Escobar, Arturo(2003), “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad”, *Tabla Raza*, No. 1, enero-diciembre, pp. 51-86.
- Grosfoguel, Ramón(2006), “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *Tabla Raza*, No. 4, enero-junio, pp. 17-48.
- Ocles, Alexandra(2009), “La Plurinacionalidad en la nueva Constitución. Una mirada con ojos de negro-a”, Alberto Acosta y Espernaza Martínez(ed.), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito: Abya-Yala.
- Olvera Salinas, René(2011), “Interculturalidad crítica como herramienta para la construcción de otro(s) mundo(s) más justo y digno”, <http://hellem.org.mx/documentos/interculturalidad%20critica%20como%20herramienta.pdf>
- Prada, Raúl(2011). “El vivir bien como alternativa civilizatoria: Modelo de Estado y modelo económico”, Lang Miriam y Dunia Mokrani(ed.), *Más allá del desarrollo*, Quito: Abya-Yala.
- Quijano, Anibal(2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, Edgar Lander(comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo, y ciencias sociales*.

*Perspectivas Latinamericanas*, Buenos Aires: CLACSO.

Simbaña, Floresmiló(2008), “La Plurinacionalidad en la nueva Constitución”,

Francisco Muñoz(ed.), *Análisis: Nueva Constitución*, Quito: ILDIS-Tendencia.

Vagas, Edwar(2009) “La Plurinacionalidad: un paradigma de transformación social”,

Alberto Acosta y Espernaza Martínez(ed.), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito: Abya-Yala.

Walsh, Catherine(2009), *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Quito: Abya-Yala.

## 조영현

서울대학교  
latin-jo@hanmail.net

논문투고일: 2018년 3월 26일

심사완료일: 2018년 4월 18일

게재확정일: 2018년 4월 26일

# A study of comparison among the philosophy of liberation and Sumak Kawsay: from the perspective of utopia

**Young Hyun Jo**

Seoul National University

Jo, Young Hyun(2018), "A study of comparison among the philosophy of liberation and Sumak Kawsay: from the perspective of utopia", *Revista Asiática de Estudios Iberoamericanos*, 29(1), 151-188.

**Abstract** This study deals with the philosophy of liberation in Latin America and the discourse of Sumak Kawsay from the perspective of utopia. In particular, it analyzes the most important concepts such as transmodernity and plurinationality, which stem from Latin American critical thoughts. To uncover the differences or similarities between two discourses, it examines the concept of interculturality through ideological comparison. Transmodernity and plurinationality can be employed both as a transformative tool for the radical change of epistemological paradigm, and as a constructive framework for the socio-political advancement of Latin America. Ultimately, this study provides us with an opportunity of imagining the process of liberating us from the remnants of coloniality.

**Key words** Philosophy of liberation, Transmodernity, Sumak Kawsay, Interculturality, Plurinationality