트랜스모더니티와 문화의 생태학: 근대성/식민성 그룹의 이론을 중심으로

김용규(부산대 영문학과/문화이론)

1. 들어가는 말

> 이제 피부를 바꿔 새로운 눈으로 봐야할 때이다. 이제 '에고 코키토'(ego cogito)나 '권력의 의지'에서 정점에 이른 '정복하는 자아'의 피부와 눈을 벗어던져야 할 때이다. 사람들의 새로운 손은 철제무기를 쥐고 있는 손이 아닐 것이고, 사람들의 새로운 눈은 콜럼부스와 함께 캐러벌 선을 따고 와서 '육지다'라고 외치던 유럽침략자들의 눈도 아니다. 새로운 피부는 캐리비언, 안데스, 아마존의 사람들의 부드러운 구릿빛 피부이다. 새로운 눈은 자신의 맨발로 부드럽고 따뜻한 섬 모래를 딛고 선 채 바다 위로 둥실둥실 떠오는 신들을 경이롭게 바라보는 인디오들의 눈이다.
>
> —두셀의 『아메리카의 발명』에서

앞 장에서 오늘날 유럽과 미국의 지적 헤게모니가 약화되는 과정과 그에 대한 대응으로 그동안 억압되고 배제되었던 다양한 비서구의 지식들의 회복이 요청되는 사정과 맥락을 살펴보았다. 특히 이런 맥락이 비서구를 비롯한 전지구의 다양한 문화생태의 복원과 관련되어 있음을 보았다. 이 장에서는 이런 상황 속에서 문화생태의 복원이 구체적으로 어떤 이론적 틀 내에서 진행될 수 있는지를 최근 활발하게 전개되고 있는 라틴아메리카 문화연구, 특히 '근대성/식민성 그룹'의 이론을 중심으로 살펴보고자 한다. 현재 문화생태의 복원에서 초미의 관심이 되고 있는 것은 근대적 세계체제의 형성과 그 문화논리인 근대성의 기능에 대한 인식이다. 근대성은 근대적 세계체제와 더불어 형성되었으며 이 체제에 대한 비판이든 긍정이든 근대적 세계체제의 문화논리로 기능해왔다. 따라서 근대성에 대한 인식을 어떻게 할 것인가 하는 문제가 근대적 세계체제를 어떻게 이해할 것인가 하는 질문과 밀접한 관련이 있을 수밖에 없다. 우리는 다음과 같은 질문을 제기해볼 수 있다. 즉 근대적 세계체제는 어떻게 구축되어왔는가? 그 구축 과정 속에 서구는 다른 세계들과 어떤 관계를 맺어왔는가? 근대성은 단지 서구의 근대 속에서 등장해 전지구적으로 확산되어 간 서구의 산물인가? 아니면 근대적 세계체제의 형성 과정 속에서 무수한 전지구의 타자들과 조우하고 그들의 문화와 가치를 억압하고 통제한 결과로 생겨난 결과물인가? 뿐만 아니라 근대성은 근대 세계체제 속에서 어떻게 기능해왔는가? 그것이 갖고 있는 계몽과 진보와 합리성의 유산은 전지구적 차원에서 세계적 평등을 가져다주었는가, 아니면 전지구적 위기와 새로운 형태의 불평등한 계층화와 억압을 형성해왔는가?

사실 이런 질문들은 근대성의 내부에서는 제기되기는 어렵다. 근대성의 문제를 근대성의 내부에서 바라볼 경우 근대성의 형성과 그 가치들은 역사적으로 형성된 것임에도 불구하고 자연스럽고 당연한 것으로 간주되기 쉽다. 근대성은 아도르노와 호르크하이머가 말한 계몽의 변증법처럼 서양의 외부와 내부에서 근대 이전의 가치들을 철저하게 폄하하고 지배해간 형성과정에 대한 탐구를 은폐한 채 곧장 진보와 계몽과 합리성의 가치와 동일시된다. 특히 그것은 유럽 밖에 존재하는 수많은 삶과 문화를 '야만'으로 둔갑시키는 문명화 사명의 강력한 이데올로기로 작용하기도 했다. 근대성이 어떻게 형성되었고 그것이 전지구적으로 어떻게 작동해왔는가를 이해하기 위해서는 근대성의 바깥(outside modernity)으로 나가서 그것을 우선 '객관적 대상'으로 볼 필요가 있다.

다음에서는 이런 바깥으로의 여정이 근대성에 대한 철저한 반성을 위한 필수적 과정임을 강조한다. 문화생태가 새롭게 복원되는 과정은 결국 서구적 근대성 자체에 대한 반성과 분리될 수 없다. 왜냐하면 서구적 근대성은 계몽과 진보와 합리성에 부합하지 않는 온갖 문화와 가치들을 모두 '전근대적'이고 '비합리적'이며 '야만적'인 것으로 폄하했기 때문이다. 문화생태의 복원을 고민하기 위해서는 그런 문화와 가치를 이와 같은 방식으로 규정해온 서구적 근대의 시각과 참조틀을 비판하고 그 틀에 의해 재현되고 억압된 가치들과 문화를 새롭게 인식하려는 타자의 시각이 요구된다. 이 장에서는 서구적 근대성과 그에 대한 포스트모던적 반성들이 어떤 한계를 갖고 있는가를 살펴보고 근대성에 대한 비판적 대안으로서 트랜스모더니티의 의미를 살펴볼 것이다.

2. 지식의 상황성과 객관성

'사이보그 선언'(Cyborg Manifesto)으로 유명한 도너 해러웨이(Donna J. Haraway)는 지식의 상황성과 객관성에 대해서도 매우 중요한 주장을 한 적이 있다. 해러웨이는 「상황적 지식」(Situated Knowledges)이라는 탁월한 글에서 지식의 합리성과 객관성이 상황으로부터 분리되거나 상황을 초월함으로써 가능한 것이 아니라 상황 '내'에서 지식 주체들과 지식 대상들 간의 접속과 연대의 과정 속에서 생산된다고 주장한다. 그녀에 의하면 "합리적 지식은 분리(disengagement)를 주장하지 않는다. 즉 합리적 지식은 도처에 있으면서도 그 어디에도 있지 않고, 해석과 재현의 과정으로부터 벗어나 있으며, 완전히 자기충족적이거나 완벽하게 공식화될 수 있다는 식으로 주장되지 않는다. 합리적 지식은 해석자들이 활동하는 장 사이에서 벌어지는 지속적인 비판적 해석의 과정이다."[1] 해러웨이는 합리적 지식을 상황 속에서 벌어지는 다양한 위치들 간의 권력관계와 작용에 예민한 대화와 번역의 과정에서 생겨나는 것으로 정의한다.

"페미니즘적 객관성은 상황적 지식에 다름 아니다"[2]라고 주장한 해러웨이의 이 글은 근대과학의 중립적이고 보편적이며 초월적인 위치 설정에 대한 근본적인 문제제기를 통해 당시 과학과 지식을 둘러싼 논쟁에 비판적으로 뛰어든 매우 중요한 글이었다. 그녀의 주장은 단순히 지식이 상황을 뛰어넘을 수 없다는 사실을 주장하기 위한 것이 아니라 지식의 객관성이 지식이 처한 상황성에서 생겨날 수밖에 없다는 지식의 체현된 객관성(embodied objectivity)의 문제를 제기한 데 있다. 그녀는 이 문제를 제기하기 위해 기존의 두 입장을 비판한다. 즉 상황에 묶인 한계성과 책임성에서 벗어난 무매개적인 초월성의 입장에서 지식의 객관성을 확보하고자 하는 기존 과학의 허구적 신화를 비판하는 한편, 그 반대급부로 과학적 대상과 산물이 모두 역사적·담론적 구성물임을 강조하는 급진적 구성주의를 동시에 비판하면서 그 성과의 일부를 비판적으로 전유하고자 하는 것이다. 전자가 과학지식의 생산에서 작동하는 지식의 담론적·제도적 장치들의 역할을 간과하고 지식의 무매개성과 투명한 인식이라는 허구성에 근거하는 데 반해, 후자는 지식의 급진적인 역사적 우연성과 구성 양식을 드러내면서도 아이러닉하게도 지식주체와 대상의 물질성과 지식의 객관적 가능성을 놓침으로써 지식의 상대주의로 내닫게 된다는 것이다. 바꿔 말해, 지식과 대상 간의 관계를 분리하고 지식의 체현적이고 매개적인 인식을 인정하지 않는 전자가, 비록 허위적이긴 하지만 지식대상의 현실적 물질성을 인정하고 있는 데 반해, 지식구성의 제도적·생산적 기능에 주목하는 후자는 지식의 역사적 구성성을 지나치게 강조함으로써 지식대상의 현실적 물질성을 수사학적 담론의 산물로 간주할 가능성을 갖고 있는 것이다. 예를

1) Donna J. Haraway, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective" in *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (London, Routledge, 1991), 196.
2) Donna J. Haraway, "Situated Knowledges," 188.

들어, 이를 성(sex)과 젠더(gender)의 문제를 통해 단순화시켜보면, 전자가 젠더의 문화적·담론적 기능보다는 성의 생물학적·물질적 지위에 더 초점을 두는 데 반해, 후자는 성의 생물학적·물질적 지위를 부인하고 젠더의 문화적·담론적 기능에 초점을 두는 경향이 있다. 결국 이 두 이론이 갖는 공통적 문제점은 물질적인 것(the material)과 기호적인 것(the semiotic)을 분리된 것으로 인식함으로써 물질적인 것과 기호적인 것 간의 긴밀한 역동적 관계를 간과하고 있다는 사실이다. 해러웨이에 따르면, 현재 과학지식의 장을 지배하고 있는 전자가 기호의 작용을 배제한 '무표적인'(unmarked) 범주, 즉 모든 것을 투명하고 초월적인 위치에 있는—허구적인—'물질적인' 것으로 환원하는 전체화의 논리(totalization)와 관련이 있다면, 후자는 물질적인 것을 간과한 채 기호적인 것에만 초점을 둠으로써 "모든 것은 담론적 구성물에 지나지 않는다"는 식의 상대주의로 흐를 가능성을 다분히 갖고 있다.

해러웨이가 볼 때 전자에 대한 대안이 후자가 될 수는 없다. 왜냐하면 상대주의 역시 다양한 입장들을 인정하는 '입장들의 평등'을 강조함으로써 결국 전체화의 논리와 마찬가지로 '모든 곳에 있으면서 그 어디에도 없는' 그런 초월적 시각의 뒤집힌 거울상이 되어버리고 상황에 따르는 윤리적 책임과 비판적 탐구를 인정하지 않기 때문이다. 그녀는 이와 같은 두 입장에 대한 대안으로 "정치에서의 연대와 인식론에서의 공유적 대화라고 불리는 연결망들의 가능성을 유지하는, 부분적이고 장소 특정적이며 비판적인 지식"[3] 개념을 제안한다. 우선 해러웨이는 "모든 지식 주장들과 인식주체의 급진적인 역사적 우연성에 대한 설명, 의미를 형성하는 우리 자신의 '기호적 기술체계들'을 인식하기 위한 비판적 실천, 그리고 '실제' 세계의 충실한 설명에 대한 실질적인 관심, 즉 부분적으로 공유될 수 있고, 유한한 자유, 적절한 물질적 풍요, 고통의 겸손한 의미, 그리고 제한적 행복이라는 광범위한 기획에 대한 친숙한 관심을 어떻게 하면 **동시에** 가질 수 있는가"[4]하는 핵심적 질문을 제기한다.

해러웨이는 지식의 객관성이 가능하기 위해서는 그 지식이 처한 특정한 물질적 상황을 뛰어넘는 초월적이고 투명한 지점을 확보하는 것이 아니라 바로 그 물질적-기호적인 지식의 특정한 상황으로 인해 갖게 되는 국지적(부분적) 위치를 자각하고, 그 위치들 간의 연대와 접속을 추구할 필요가 있다고 말한다. 즉 지식의 상황적 위치(인식하는 주체)는 "그 모든 모습에 있어 부분적이고, 최종적으로 완결되지 않고, 전체적이고, 단지 거기에 있을 뿐이며, 근원적이다. 뿐만 아니라 그것들은 항상 구성되고 불완전하게 서로 연결되며, 그 결과 다른 위치(주체)를 지배하지 않으면서 다른 위치들(주체)과 연대하여 함께 보는"[5] 것이다. 해러웨이는 객관성의 가능성을 바로 이 부분적이고 지속적인 접속의 과정에서 볼 것을 강조한다.

해러웨이는 객관성이 어떤 조건 속에서 생겨날 수 있는지에 대한 독특한 사고를 보여준다. 다만 그녀는 객관성이 그러한 부분적 접속과 연결 속에서 어떻게 확보되고 어떤 구체적 형태를 띠게 될지에 대해서는 깊이 다루지 않는다. 그렇다고 하더라도 객관성에 관한 그녀의 문제의식은 몇 가지 중요한 의미를 가질 수 있다. 우선 그것이 갖는 의의는 기존의 서양중심적이고 남성중심적인 과학의 이론에 저항하는 페미니즘적 시각에 깊이 공감하면서, 특히 그 페미니즘 내의 급진적 구성주의적 입장을 비판적으로 교정하는 시각을 제시한 데 있다. 나아가서 그것의 또 다른 더 중요한 의의는 '객관성'이라는 용어 자체가 지식의 장에서 불신당하고 있는 현실에서 '객관성'의 의미를 새롭게 정의하려는 데 있다. 이는 매우 흥미로운 것으로 다른 주변적이고 소수적이고 탈식민적인 입장의 이론들에게, 상황의 물질성을 거부하고 허위적인 초월성을 주장하는 유럽중심적인 근대적 지식론을 비판하면서 나름의 객관적 입장을 견지하고자 하는 방식을 제시하고 있기 때문이다. 특히 해러웨이는 특정한 지식이 주변적이거나 종속적인 시각을 갖고 있다고

3) Donna J. Haraway, "Situated Knowledges," 191.
4) Donna J. Haraway, "Situated Knowledges," 187.
5) Donna J. Haraway, "Situated Knowledges," 193.

해서 무조건 이론적 우위를 점할 수는 없음을 강조한다. 오히려 그녀는 그런 시각을 낭만적으로 예찬하는 태도를 경계하면서 주변적이고 소수적인 시각 역시 비판적 검토와 의심, 그리고 해석 과정으로부터 자유로울 수 없음을 강조한다. 그렇다면 이런 주변적이고 종속적인 시각이 우위를 점할 수 있는 것은 무엇 때문일까? 해러웨이가 볼 때, 그런 시각들이 상황적 객관성을 제시할 가능성이 더 크기 때문이다. 즉 그것이 기본적으로 "세계에 대해 더 적절하고 더 지속적이고 더 객관적이며 더 변혁적인 설명을 약속"[6]하기 때문이다.

해러웨이의 주장을 글머리에 길게 설명한 이유는 포스트식민적이든 페미니즘적이든 마르크스주의적이든, 다양한 소수적이고 저항적인 입장들이 이론적 설득력을 가질 수 있는 것은 그 입장들이 지식의 상황성을 벗어나지 않으면서 다른 지식이나 입장과 비교하여 나름의 객관성을 확보하고 있는가 하는 문제의식에 의해 판단될 수 있음을 잘 보여주고 있기 때문이다. 이런 문제의식을 근간으로 근대성 비판에 있어 라틴아메리카 문화연구에서 하나의 강력한 이론적 흐름으로 등장하고 있는 '근대성/식민성 연구그룹'[7]의 이론을 소개하고, 이들이 어떤 지식의 상황성을 제기하고, 또한 어떤 이론적 객관성을 확보하고자 하는지를 비판적으로 검토해보고자 한다. 특히 이들의 논의가 서구중심적 근대성의 논의를 어떻게 비판하고 수정하는지, 이들이 어떤 대안적 근대성의 논리를 제안하는지, 특히 그러한 제안 속에서 혼종문화는 어떤 가능성으로 존재할 수 있는지를 살펴보고자 한다.

'근대성/식민성 그룹'은 현재 미국과 라틴아메리카에서 활발하게 전개되고 있고 국내에서도 이제 알려지고 있는 상황이기 때문에 이 그룹의 이론적 성과와 논리들의 전반적인 모습을 대략적으로 그려보는 작업은 의미 있어 보인다. 이 그룹은 라틴아메리카 사회와 삶의 '식민성'을 탈식민화하는 것을 주된 목표를 삼고 있는데, 이들의 이론적 특징은 라틴아메리카 출신의 많은 연구자들이 대거 이론 생산에 참여하고 있고, 선후배 세대의 이론가들이 동시적으로 참여함으로써 지식재생산의 지속적인 메커니즘을 구축하고 있으며, 무엇보다도 미국, 라틴아메리카, 이베리아반도 간의 이론적·실천적 네트워크를 형성하고 있다는 점이다. 특히 이들의 이론이 활발하게 전개될 수 있는 것은 그들이 처한 현실적 변화, 즉 신자유주의 이후 현재 라틴아메리카에서 일어나고 있는 다양한 급진적 실험과 실천들 덕분이다. '사회적 존재가 사회적 의식을 조건짓는다'는 마르크스의 주장처럼 이론의 가능성은 현실적 실천과 그것이 예시하는 미래적 가능성에 의해 조건지워져 있다. 따라서 '근대성/식민성 그룹'의 미래 전망 뒤에는 현재 벌어지고 있는 라틴아메리카의 급진적 실험이 자리잡고 있음을 눈여겨 볼 필요가 있다.

이 그룹의 이론이 어떤 객관성을 확보하고 있는가를 판단하는 작업은 아직 시기상조이고, 해러웨이의 주장처럼 이들의 이론은 아직은 부분적 접속과 연대를 통해 '함께 보기'(seeing together)를 실천하고 있는 과정 속에 있다. 콜롬비아계 미국 인류학자 아르투로 에스코바르(Arturo Escobar)는 자신 또한 일원인 이 그룹의 형성요인들을 다음과 같이 평가한 바 있다.

> 근대성/식민성 연구그룹을 적절하게 맥락화하고 그 계보학을 구성하는 작업은 아직 시기상조이다. 당분간은 이 그룹의 사유의 계보학에 적절하게 들어갈 수 있는 많은 요인들을 지적하는 것으로 충분할 것이다. 그 요인에는 1960년대와 1970년대의 해방신학, 해방철학과 자율적 사회과학의 개념들을 둘러싼 라틴아메리카 철학 및 사회과학에서의 논쟁(가령, 엔리케 두셀, 로돌프 쿠쉬, 오를랜도 팔스 보르다, 파블로 콘잘레스 카사노바, 다르시 리베이로), 종속이론, 1980년대 라틴아메리카 근대성/포스트근대성에 관한 논쟁, 그에 이은 1990년대 인류학, 커뮤니케이션 및 문화연구에서의 혼종성 논의, 그리고 미국에서의 라틴아메리카 서발턴 연구그룹과 같은 요인들이 포함될 수 있다. 확실히 근대성/식민성 그룹은

6) Haraway, "Situated Knowledges," 191.

7) Arturo Escobar, "Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American modernity/coloniality research program", *Cultural Studies* 21.2~3 (2007), 2.

> 근대성과 포스트근대성에 관한 유럽과 북미의 비판이론들로부터 남아시아 서발턴 연구, 치카나 페미니즘 이론, 포스트식민 이론, 그리고 아프리카 철학에 이르는 다양한 원천으로부터 영감을 얻고 있다. 그 구성원의 상당수는 수정된 세계체제론적 시각 내에서 활동한다. 하지만 그것의 주된 추동력은 착취당하고 억압당하는 사회집단들의 서발턴 지식을 비롯하여 라틴아메리카 문화적·정치적 현실에 관한 지속적인 반성이라 할 수 있다.[8]

여기서는 이 그룹의 이론적 기초를 마련한 세 명의 이론가들, 즉 엔리케 두셀(Enrique Dussel), 아니발 키하노(Anibal Quijano), 월터 미뇰로(Walter Mignolo)의 이론에 한정하고, 특히 이들이 제기한 핵심적 키워드들을 해러웨이가 말하는 지식의 상황성과 객관성의 입장과 관련지어 살펴보고자 한다. 우선 미뇰로가 주장하는 식민적 차이(colonial difference) 개념은 그 문제의식에 있어 해러웨이의 상황적 지식과 유사하고, 두셀과 키하노의 근대적/식민적 세계체제(the modern/colonial world-system)와 권력의 식민성(coloniality of power) 개념은 그러한 식민적 차이를 바탕으로 이론적 객관성을 확보하려는 시도에 가까우며, 마지막으로 두셀의 트랜스모더니티(transmodernity)와 해방(liberation)의 철학은 식민적 차이와 권력의 식민성에 대한 성찰을 통해 지식의 변혁적 사유와 미래적 가능성을 타진하는 것으로 대비시켜볼 수 있을 것 같다. 사실 해러웨이는 다양한 입장들이 가질 수밖에 없는 부분적 시각들의 접속을 통한 '함께 보기'로서의 객관성의 가능성을 제시할 뿐 그 부분적 접속들이 어떤 객관성을 낳을 수 있는지에 관한 구체적 논의와 가능성까지 제시하지는 못한 것 같다. 이런 한계는 해러웨이의 한계라기보다는 서구 학계 내부에서 페미니즘적 과학과 그 연구자들이 처한 위상과 무관하지 않아 보인다. 객관성의 구체적 가능성은 지식의 상황성, 특히 다양한 현실적 실천의 장에서 다양한 주체들의 연대와 그것이 그려내는 미래 전망과 분리해서 사고될 수 없기 때문이다. 결국 이론의 한계는 현실적 실천과 미래 가능성의 한계에서 비롯한다.

3. 식민적 차이와 인식론적 변화

근대성/식민성 그룹의 이론적 출발은 서구적 근대성과 근대화 모델, 즉 진보와 발전과 개발의 이데올로기와 그에 근거한 전지구화 담론에 대한 정면적 문제제기라고 할 수 있다. "식민성 없이 근대성은 존재하지 않는다"[9]는 미뇰로의 도발적 주장은 이 그룹의 이론적 입장을 매우 잘 압축하고 있는 말이다. 식민성이 근대성의 다른(혹은 더 어두운) 이면이라는 주장은 근대성에 대한 유럽중심적 시각에 대한 정면 비판을 담고 있기 때문이다. 별반 새로울 것이 없어 보이지만 이 말의 의미를 풀어가는 과정 속에서 이들의 이론적 급진성은 잘 드러나게 된다. 그동안 우리가 배워온 '근대성'의 기본 정의는 다음과 같다. 즉 근대성은 철학적 원칙으로서의 합리주의, 자연에 대한 설명원리로서의 과학적 합리성, 정치사상으로서의 계몽을 기반으로 하고 있으며 초월적인 종교나 신앙에 의존하는 미성숙한 구질서의 정신과 관습으로부터 탈피하여 발전과 진보의 근대세계로 나아가는 데 근간이 되는 계몽과 합리성의 성숙한 문화와 그 정신을 의미한다. 그리고 이런 문화와 정신만이 역사의 보편성과 진리를 재현할 수 있다는 것이다. 바로 이런 근대성의 발달 때문에 이런 보편적 정신의 획득은 유럽이라는 지정학적 위치에서만 가능하다는 것과, 서양이 근대적 세계체제를 지배하고 통치할 수 있었다는 주장이 가능해진다. 결국 근대성은 서양이 세계체제를 지배하고 또한 그 모델이 될 수 있는 결정적 근거로 자리잡게 된다. 칸트, 헤겔, 마르크스, 베버와 같은 서양 이론가들은 모두 서구적 근대성을 대문자 역사(History) 그 자체와 동일시했고, 비서구의 국가들이 서양처럼 발전하기 위해서는 역사, 곧 서구적 근대성

8) Arturo Escobar, "Worlds and Knowledges Otherwise", 2.
9) Walter Mignolo, *The Idea of Latin America* (Cambridge, Blackwell, 2005), xiii.

과 발전에 대한 추종이 필연적임을 강조했다. 로버트 J.C 영에 따르면 "헤겔은 아프리카에는 역사가 없다고 주장했고, 마르크스는 영국 제국주의에 비판적이긴 했지만 인도를 서구 역사의 진화론적 서사 속으로 편입시킴으로써 미래의 계급투쟁을 위한 조건을 창출했기 때문에 영국이 인도를 식민화한 것은 최선이었다"[10]고 말한 것으로 알려져 있다. 근대성의 논리에는 기본적으로 서양만이 대문자로 된 보편적 역사(Universal History)를 대표한다는 유럽중심적 사고가 전제되어 있다.

두셀은 1993년 프랑크푸르트에서 한 「유럽중심주의와 근대성」(Eurocentrism and Modernity)라는 강연에서 이런 근대성을 '비이성적 신화'라고 비판한다. 그는 위르겐 하버마스(Jürgen Habermas)와 찰스 테일러(Charles Taylor)를 비롯한 많은 서구 사상가들이 근대성을 "본질적으로, 혹은 배타적으로 유럽적 현상"으로만 인식하였다고 비판한다. 그는 이 글에서 근대성이 유럽적 현상이긴 하지만 "그 궁극적 내용으로서 비유럽적 타자성과의 변증법적 관계 속에서 구성된 현상"임을 역설한다. 즉 "근대성은 유럽이 스스로를 세계의 '중심'으로 단언하고, 이 중심을 에워싸고 있는 '주변'이 중심의 자기정의의 일부가 될 때 출현했다"[11]는 것이다. 다시 말해, 근대성은 중세유럽의 자유도시들에서 생겨났고, 유럽 자체의 내부에서 그 성장의 계기를 찾을 수 있다고 하더라도 "유럽이 스스로를 타자와 대립적인 위치에 섰을 때, 즉 유럽이 타자성을 탐구하고 정복하고 식민화하는—자기자신의 이미지를 반사하는—통일된 자아로 구성할 수 있었을 때"[12] 탄생하게 되었다는 것이다. 두셀은 근대성이 해방의 이성적 개념을 포함하면서 동시에 그 내부에 이미 타자에 대한 종족학살적 폭력을 전제하고 있다고 말한다. 이런 관점에서 볼 때, 유럽적 근대성의 탄생과 관련하여 1492년이 중요한 의미를 띠게 된다. 두셀은 1492년을 타자의 '발견'이 아니라 타자에 대한 학살의 '은폐'를 상징한다고 주장한다. 즉 "만일 1492년이 하나의 개념으로서 '근대성'의 탄생 순간, 즉 희생적 폭력이라는 매우 특별한 신화의 기원적 순간이라면, 그것은 또한 비유럽인들에 대한 은폐 내지 오인의 과정의 기원을 나타내기도 한다."[13]

이런 인식이 중요한 것은 그것이 근대성이 식민성과 분리불가분하다는 것, 식민성을 은폐하는 서구적 근대성은 비이성적 신화라는 것, 나아가서 유럽중심적 근대성의 논의는 결국 그러한 신화로부터 벗어날 수 없다는 것을 드러내준다. 두셀은 '근대성의 신화'를 다음과 같이 정리한다.

> 근대성의 신화란 (1) 근대(유럽) 문명이 스스로를 가장 발전되고 우월한 문명으로 이해한다. (2) 이런 우월성의 의미는, 말하자면, 정언명령의 형태로 유럽으로 하여금 더욱 원시적이고 야만적이고 저발전된 문명들을 '발전'(문명화하고 고양시키며 교육)시키도록 강제한다. (3) 그런 발전의 길은 고대와 중세로부터 발전해나갈 때 유럽이 따른 길이어야 한다. (4) 야만적인 것이나 원시적인 것이 문명화의 과정과 대립될 때 근대성의 역설은 최종심급에서 근대화로 나아가는 과정에 장애가 되는 것들을 제거하는 데 불가피하게 폭력에 의지해야 한다. (5) 다양한 방식으로 이 희생자들을 생산하는 이 폭력은 거의 의례적인 성격을 띤다. 즉 문명화의 주인공들이 그 희생자들(식민지인, 노예, 여성, 대지의 생태적 파괴 등)에게 구원적 희생 과정에 참여자가 되는 특성을 부여한다. (6) 근대성의 관점에서 야만적이거나 원시적인 것은 (다른 무엇보다도 문명화 과정에 반대했다고 하는) 죄의식의 상태에 놓이게 된다. 이것 때문에 근대성은 스스로를 순진무구한 것으로 제시할 뿐만 아니라 그 희생자들을 죄의식으로부터 해방시키거나 구원하게 될 힘으로 제시할 수 있게 된다. (7) 근대성의 이와 같은 '문명적'이고 구원적인 성격을 염두에 둘 때, '미성숙한' 인민들, 노예화된 인종들, 더 약한 성 등에 부과된 근대화의 고통과 희생(대가들)은 불가피하고 필연적인 것이 된다.[14]

---

10) 로버트 J.C. 영, 김용규 옮김, 『백색신화: 서양이론과 유럽중심주의 비판』 (부산, 경성대출판부, 2008), pp. 75-76.
11) Enrique Dussel, "Eurocentrism and Modernity," *Boundary 2* 20.3 (1993), 65.
12) Enrique Dussel, "Eurocentrism and Modernity," 66.
13) Enrique Dussel, "Eurocentrism and Modernity," 66.
14) Enrique Dussel, "Eurocentrism and Modernity," 75.

이 기술은 근대성에 대한 근대성/식민성 그룹의 기본 인식을 잘 보여준다. 두셀은 해러웨이의 상황적 지식과 마찬가지로 자신의 상황성 속에 확고하게 자리잡고서 기존의 유럽중심적 근대성의 허구성을 비판하고자 한다. 특히 그는 근대성을 유럽적 차원을 넘어 전지구적 차원으로 확장하여 해석하고자 한다. 이런 작업이 어떤 객관성을 확보하고 제시할 수 있는지는 이론적 관건이 될 뿐 아니라 근대성이 세계체제 속에서 어떤 식으로 기능해왔는가를 판단하는 데도 매우 중요한 것이다. 우선 이와 같은 근대성의 신화로부터 탈피하기 위해서는 다차원적인 탈식민화의 전략들이 필요할 터인데, 무엇보다 우선 자신의 현실에 바탕을 둔 '체현적 시각의 인식론적 전환'이 요구된다. 이런 체현적 시각의 전환을 이루기 위해서는 근대성의 신화가 은폐하고 억압한 타자적 차이, 즉 유럽적 단일보편성(universality)이 갖는 동일성의 논리에 의해 통합되고 배제된 억압된 자들의/에 대한 보다 급진적인 타자성에 대한 인식이 요구된다. 미뇰로는 이런 인식을 '식민적 차이'(colonial difference)로 명명한다. 미뇰로가 말하는 식민적 차이는 우선 성차나 인종적 차이와 마찬가지로 근대성/식민성 속에 내장된 유럽/비유럽, 제국/식민, 중심/주변 간의 차이에 대한 인식을 가리킨다. 하지만 식민적 차이는 단순히 인식론적 차원에만 머물지 않고 근대세계체제 내에서 형성된 권력관계, 즉 근대적/식민적 세계체제 하에 형성된 권력과 존재의 식민성에 대한 급진적 인식으로 확대될 때 보다 더욱 구체적인 의미를 획득하게 될 것이다. 미뇰로에 따르면 식민적 차이는 "근대적/식민적 세계체제의 역사를 통해 나타나는 식민적 차이들의 변화하는 모습을 가리키며, 근대성, 포스트근대성, 그리고 서양 문명의 담론들에 의해 침묵하게 된 지구적 차원의 인간역사를 부각시키는 연결고리"[15]가 될 수 있다. 이것이 무엇을 의미하는지에 대해서는 앞으로 더 구체적으로 논의될 것이다. 우선 식민적 차이가 단순히 근대성의 신화를 비판하고 해체하는 차원에만 머무는 것이 아니라 그 신화 속에 억압되고 은폐된 다양한 타자적 문화들에 대한 적극적 인식까지 염두에 둔 개념임을, 즉 유럽적 단일보편성을 비판하는 것이 아니라 지구문화의 다양한 보편들(diversality)의 복원까지 염두에 둔 개념임을 기억해두자.

단적으로 말해, 식민적 차이는 중심/주변, 유럽/비유럽, 제국/식민, 북부/남부, 백인/원주민, 남성/여성 간의 근본적인 차이에 대한 인식이다. 특히 식민적 차이는 이런 근본적 차이를 억압하고 은폐해온 기존의 유럽중심적인 근대적 인식론에 대한 비판이다. 근대적 인식론은 지배적인 근대과학의 인식론에 대한 해러웨이의 비판처럼 "그 어디에도 없으면서 모든 곳에 존재하는" 보편적이고 초월적인 성격을 띠고 있다. 산티아고 카스트로-고메즈(Santiago Castro-Gomez)는 근대적 인식론을 "특정한 관점의 너머에 있는 것처럼 스스로를 은폐하는, 즉 어떠한 관점도 갖지 않는 것처럼 스스로를 재현"한다는 점에서 '영점(point zero)의 인식론'이라 부른다.[16] 문제는 이런 인식론이 주장하는 객관적이고 보편적이며 중립적인 관점이 특정한 현실 상황 속에서 생산된 체현된 관점임을 철저하게 은폐할 뿐만 아니라 다른 관점들을 모두 보편에 미달하는 특수의 관점으로 평가절하하는 방식으로 기능한다는 점이다. 해러웨이의 말로 말하면, 근대적 인식론은 담론구성의 기호적 작용을 철저하게 억압함으로써 스스로를 투명한 시각으로 위장하는 허구적 인식론을 생산했다. 결국 근대적 인식론은 자신의 언표행위의 지점을 억압하고 은폐함으로써 다른 지점들의 언표행위들조차 억압하고 은폐하는 기능을 했다.

> 이것은 단순히 지식생산에 있어서의 사회적 가치에 관한 문제이거나 우리의 지식이 항상 부분적이라는 사실에 관한 문제가 아니다. 여기서 핵심은 언표행위의 위치, 즉 발화하는 주체의 지리정치적이고 신체정치적인 위치이다. 서양철학과 과학에서 발화하는 주체는 항상 분석으로부터 숨겨지고 은폐되며 지워진다. 서양철학의 '지식의 자아-정치학'은 항상 어

15) Walter Mignolo, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference" in *Coloniality at Large*, eds. Mabel Morana & Enrique Dussel et al. (Durham & London, Duke University Press, 2008), 229-230.

16) Ramon Grosfoguel, "The Epistemic Decolonial Turn: Beyond political-economy paradigms," *Cultural Studies* 21.2-3 (2007), 214.

> 떠한 상황으로부터 벗어난 '자아'의 신화를 특권화해 왔다. 민족적/인종적/젠더적/성별적인 인식적 위치와 발화하는 주체는 항상 분열되어 있다. 민족적/인종적/젠더적/성별적인 인식적 위치를 발화하는 주체로부터 단절시킴으로써 서양철학과 과학은 주체가 발화하는 식민적 권력/지식의 구조 속의 지리정치적이고 신체정치적인 인식적 장소뿐만 아니라 발화하는 주체를 은폐하는, 즉 숨기는 보편적이고 진리적인 지식에 관한 신화를 생산할 수 있다.[17]

두셀은 '나는 생각한다, 고로 존재한다'라고 주장하는 데카르트의 코키토적 자아에서 이런 인식론의 기원을 본다. 하지만 그는 그보다 150년 전 아메리카를 향해 떠나간, 즉 "나는 정복한다, 고로 존재한다"는 유럽의 정복하는 자아가 데카르트의 코키토적 인식적 자아의 출현에 선행했음을 강조한다. 데카르트적인 생각하는 자아는 그 이전의 정복하는 자아에 뿌리를 두고 있다는 것이다. 두셀은 시공간 바깥에서 사유하는 주체의 가능성을 열어준 것은 이 정복하는 자아의 역사적, 정치적, 경제적 조건이었고 그것이 신의 시선을 세속화함으로써 보편적인 시야를 참칭했다고 주장한다. 이런 근대적 인식론에 대한 비판을 통해 두셀이나 미뇰로가 주장하고 싶은 것은 "우리 모두는 권력관계 안에 있는 특수한 위치와 장소에서 발화할 수밖에 없다는 것," 즉 지식의 체현적 상황성과 인식주체의 지리정치적 위치이다. 이와 같은 지식의 지리정치학에 대한 비판적 각성은 제국과 식민, 유럽과 비유럽, 중심과 주변, 남부와 북부의 인식론들 간의 환원 불가능한 식민적 차이를 드러내준다. 즉 식민적 차이는 서구의 보편적·초월적 인식론이 특정한 지역 역사의 산물임을 드러내주는 한편, "우파든 좌파든 서양적 사고가 은폐하고 억압한 다양한 로컬 역사들을 가시화"[18]하는 역할을 한다.

이런 식민적 차이를 인식하지 못할 경우 비서구의 지식인들은 이중구속의 상태에서 벗어날 수 없다. 즉 이들이 식민적 차이를 인식하지 못한 채 계속해서 유럽적 사상의 보편성과 초월성을 신뢰할 경우 다음과 같은 이중구속에 빠지게 된다. 서양사상의 진리성과 보편성을 추종하고 거기에 동화됨으로써 자신의 존재성을 깨닫지 못하거나, 그렇지 않으면 거기에 반발하면서 자신의 독특한 차이만을 강조함으로써 보편적이고 진리적인 사상으로서의 가치를 인정받지 못하게 되는 것이다. 이런 이중구속의 상태는 거의 모든 비서구 사상과 지식의 딜레마를 잘 보여준다. 식민적 차이는 이런 이중구속의 딜레마로부터의 탈피를 꿈꾼다는 점에서 사상의 탈식민화를 위한 결정적 계기가 된다.

나아가서 미뇰로는 식민적 차이를 서양 이론가들과 비서양 이론가들 간의 사상적 차이를 설명하기 위한 근거로 삼는다. 가령 그는 잔니 바티모(Gianni Vattimo), 자크 데리다(Jacques Derrida), 이매뉴엘 월러스틴(Immanuel Wallerstein)과 같은 서양 이론가들과 두셀, 압델케비르 카티비(Abdelkébir Khatibi), 에두아르드 글리상(Édouard Glissant)과 같은 비서양 이론가들의 이론적 차이를 식민적 차이를 통해 설명하고자 한다.[19] 두 그룹의 세부적인 이론적 논리는 접고 그 대략적 개요만 요약하자면, 식민적 차이와 지식의 지리정치적 위치 때문에 전자가 근대성 내부에서 근대성을 비판하거나 해체하는 작업을 시도한다면, 후자는 그러한 근대성의 타자성과 외재성으로부터, 즉 식민성의 관점에서 근대성을 비판하고 해체한다는 것이다. 전자는 식민성의 관점을 갖지 못할 뿐만 아니라 식민적 차이에도 무지한 편이다. 이는 전자와 후자의 결정적 차이를 드러내는 것으로, 전자가 근대성의 신화에 의해 억압되거나 은폐된 타자들의 다른 다양한 문화들에 무관심한 반면, 후자는 그러한 문화들의 관점에서 근대성을 비판하기에 훨씬 더 급진적이고 근본적일 수 있다. 나아가서 특히 전자가 다른 문화들의 복수성을 고려하지 않은 채 유럽문화의 보편성을 그 내부에서 비판하는 데 그치기 때문에 근대성에 대한 단일토픽적 비판에 머물러 있는 반면, 후자는 식민화

17) Ramon Grosfoguel, "The Epistemic Decolonial Turn: Beyond political-economy paradigms," 213.
18) Walter Mignolo, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference", 234.
19) 자세한 내용은 Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs* (Princeton, Princeton University Press, 2000)의 chap.1. "Border Thinking and the Colonial Difference"를 볼 것.

된 지역문화의 다양한 보편들을 근거로 한 근대성을 비판하기에 다원토픽적 비판이라 할 수 있다. 결국 "근대성 자체의 관점에 입각한 단일토픽적 근대성 비판(이를테면, 근대세계체제 내부로부터 근대세계체제의 상상계를 비판하는 것이 이에 해당되는데, 이러한 비판은 추상적 보편들의 단일토픽에 여전히 사로잡혀 있다)과, 식민성의 관점에 입각한 다원토픽적인 이중적 근대성 비판(예를 들어, 근대세계체제의 상상계를 외부로부터 비판하는 것) 사이에 환원할 수 없는 차이가 있다."[20] 가령, 미뇰로는 데리다가 『타자의 단일언어주의』(*Monoligualism of the Other Or The Prothesis of Origin*)에서 "여기에서 단도직입적으로 언어의 이러한 정치학을 분석할 수 없으며, '식민주의'라는 낱말을 남용하고 싶지도 않다. 모든 문화는 본래 식민적이다"라고 말할 때 '식민주의'라는 용어를 말하고 사용하는 방식에 문제가 있음을 지적한다. 잠시 그 비판을 인용해보자.

> 내가 추측하기에, 식민주의에 대해서 데리다가 가지고 있는 문제점은 식민적 차이에 대한 그의 반감 내지 무지와 관련 있다. 따라서 문제는 보편적 문화의 식민성이 아니라 근대적/식민적 세계체제의 식민성이며, 우리의 경우에는, 19세기 이후 북아프리카에서의 프랑스의 식민적 차이와 역할이다. 카티비가 근대적/식민적 세계 내에서의 식민적 차이에 입각해서 명쾌하게 사유하고 글을 쓰고 있다면, 데리다는 서구 로고스중심주의(근대적/식민적 세계와 단절된 하나의 보편적 범주)에 대한 자신의 단일토픽적, 급진적 비판에 의해 뒷받침되는 어떤 보편적 관점을 고집하고 있다. 데리다의 '타자의 단일언어 사용' 주장은 카티비의 전 저작을 떠받치고 있는 식민적 차이를 놓치고 있다.[21]

데리다가 말하는 '모든 문화의 식민적 구조'가 무엇을 뜻하는지 이 대목만으로는 잘 알 수 없다. 하지만 미뇰로가 데리다의 무엇을 비판하는지에 대한 논점만은 분명해보인다. 즉 데리다가 식민적 차이에 무지한 채 식민주의를 말하고, 지식의 구체적 상황성을 간과하면서 상황 자체를 보편화하고 있다는 것이다. 데리다에 대한 미뇰로의 비판을 통해 알 수 있는 것은 서양 지식과 그 이론가들이 아무리 진보적인 주장을 하더라도, 지식의 지리정치적 위치의 차이 때문에 식민적 차이를 인식하는 데는 한계를 가질 수밖에 없다는 것이다.

미뇰로의 식민적 차이는 서양 이론과 비서양 이론 간의 결정적 차이를 잘 부각시킨다. 특히 그것은 지식의 지리정치적 위치와 분리된 서양 이론의 보편적·객관적·초월적 성격을 비판하는 한편, 그런 성격을 추종하는 비서구 지식인들의 식민화된 의식을 폭로한다. 하지만 미뇰로의 식민적 차이에는 서양 이론과 비서양 이론, 서양이론가들과 비서양이론가들 간의 인식적 차이를 지나치게 과장하는 경향이 있으며, 지식의 지리정치적 성격을 강조하는 차원을 넘어 지식을 지리정치학으로 환원하는 경향이 없지 않다. 지식은 그 지리정치적 상황과 위치에 대해서도 상대적 자율성을 갖고 있지 않은가? 해러웨이가 부분적 시각들과 위치들의 연대와 접속을 통한 객관성의 확보를 주장했듯이, 지리정치적 상황 속에 있는 지식들도 다양한 연대와 접속을 통해 지식들 간의 차이를 횡단하는(혹은 뛰어넘는) 객관적이고 보편적인 과정을 거쳐야 하지 않는가? 과연 미뇰로의 지적처럼 데리다와 카티비의 차이는 환원 불가능할 정도의 차이인가? 사실 미뇰로는 데리다의 이론을 '프랑스적'이라고 단언한다. 정말 그러한가? 로버트 영의 주장처럼 알제리 유태인 출신인 데리다의 이론을 프랑스-마그레브 간의 문화횡단적 산물로 인정한다면,[22] 미뇰로의 주장은 지나치게 단정적이고 단순한 것이 될 수도 있다. 나아가서 식민적 차이가 지나치게 환원적으로 적용할 경우, 그것은 상황적이고 부분적이고 특정위치적일 수밖에 없는 지식의 지리정치학을 잘 보여주지만 그러한 지식들 간의 연대와 접속을 지연, 차단하는 가능을 할 수도 있다. 하지만 미뇰로의 식민적 차이를 유럽/비유럽, 중심/주변, 남부/북부 간의 인식적 차이를 단순한

20) Walter D. Mignolo, "Border Thinking and the Colonial Difference," 87.
21) Walter D. Mignolo, "Border Thinking and the Colonial Difference," 83. 확인요.
22) 로버트 J.C. 영, 김택현 역, 『포스트식민주의 혹은 트리컨티넨탈리즘』(서울: 박종철 출판사, 2005), 727-28.

환원론으로 절대화하지 않을 경우, 그것은 비서구 이론들 간의 연대뿐만 아니라 서구와 비서구의 이론들 간의 횡단과 소통을 위한 성찰적 전제와 조건으로 활용될 수 있다.

4. 근대적/식민적 세계체제와 권력의 식민성

식민적 차이를 통해 근대성의 문제를 바라보면, 근대성은 기존과는 판이하게 다른 모습으로 다가온다. 앞서 지적했듯이, 근대성은 철저하게 유럽 내에서 발생한 것, 즉 근본적으로 '유럽적 현상'으로, 그리고 유럽적 발명품으로 간주되었다. 근대성에 관한 논의들은 대부분 이 전제를 당연한 것으로 수용하고 있다. 가령 앤서니 기든스(Anthony Giddens)는 근대성을 "대략 17세기 경부터 유럽에서 시작되어 점차적으로 세계적으로 영향력을 확대해가는 사회생활이나 조직양식"[23]으로 간주하는 관례적인 정의를 언급하면서 이와 같은 정의는 "근대성의 시기나 최초의 지리적 위치 등은 설명될 수 있지만, 근대성이 내포하고 있는 주된 특성들은 감추어진 채로 남게 된다"라는 비판적 단서를 덧붙인다. 기든스는 그 감추어진 근대성의 핵심 특성으로 "시간과 공간의 분리 및 사회생활의 정밀한 시간-공간 '구획'을 가능하게 하는 시간-공간의 재구성, 사회 체계의 장소귀속탈피, 그리고 개인과 집단의 행동에 영향을 주는 지식들의 끊임없는 투입으로 인한 사회적 관계의 성찰적 질서화와 재질서화"[24]라는 세 가지 특성을 언급한다. 여기서 주목할 바는 기든스가 그러한 정의가 "근대성의 시기나 최초의 지리적 위치 등은 설명"될 수 있다고 단언하는 대목이다. 근대성이 17세기 경부터 유럽 내에서 시작되었다는 사실이 기정사실화되고 있는 것이다.

이와 달리 근대성/식민성 그룹은 근대성의 기원에 대한 이런 관점을 집중적으로 비판한다. 그들은 근대성이 식민성과 분리 불가능한 것임을 강조한다. 두셀은 유럽중심적인 근대성 개념이 근대성의 신화를 조장하고 1492년에 시작된 아메리카의 식민화를 철저하게 은폐해왔다고 주장한다. 그는 근대성에 대한 두 가지 대립적 패러다임, 곧 유럽중심적 패러다임(Eurocentric paradigm)과 지구적 패러다임(planetary paradigm)을 비교한다. 그에 따르면, 근대성에 대한 유럽중심적 패러다임은 근대성을 유럽의 중세에서 시작되어 나중에 전 세계로 확산되어나간 "오로지 유럽적인" 현상으로 간주하는 것이다. 이 입장은 "근대적 주체성이 공간적으로 르네상스의 이탈리아로부터 종교개혁과 계몽의 독일로, 그리고 프랑스 혁명의 프랑스로 발전해가는"[25] 지리정치학을 갖는다. 이 패러다임에서 중심은 유럽이고, 근대성의 보편성은 유럽에만 있다. "유럽의 정신(게르만의 정신)은 그 누구에게도 아무것도 빚지지 않으면서 스스로를 결정하고 실현하는 절대적 진리"[26]임을 강조했던 헤겔이나, 왜 동양이 아니라 서구문명에서만 보편적 의미를 갖는 발전이 가능했는지를 질문했던 막스 베버와 같은 사상가들에게 다른 문화들을 지양할 수 있는 합리성과 보편성을 갖는 것은 유럽문화뿐이다. 이와 달리 지구적 패러다임은 근대성에서 유럽이 차지하는 중심성은 인정하되 유럽이 그 외부와 맺고 있는 관계의 관점에서 사고하고자 한다. 이 패러다임에서 근대성은 "인디오 아메리카(Amerindia)의 통합을 통한 '세계체제'의 **중심부** 문화"로서, 그리고 "이런 중심성의 **관리**의 결과로서" 개념화된다.

> 유럽의 근대성은 **독립적**이고 자기창조적이며 자기지시적인 체계가 아니다. 오히려 그것은 세계체제의 일부이며 사실상 그 **중심부**이다. 그러할 때 근대성은 지구적이다. 그것은 스페인을 그 주변부(무엇보다 인디오아메리카: 캐리비언, 멕시

23) 안토니 기든스, 이윤희·이현희 옮김, 『포스트근대성』(서울, 민영사, 1991), 17.
24) 안토니 기든스, 『포스트근대성』, 31.
25) Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity" in *The Cultures of Globalization*, eds. Fredric Jameson and Masao Miyoshi (Durham, Duke University Press, 1998), 4.
26) Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity," 3.

> 코, 그리고 페루)와의 관계 속에서 **동시적으로** 구성함으로써 시작되었다. 동시에 (그 전근대적 선례로서 르네상스 이탈리아 도시들과 포르투칼를 계승하는 통시성으로서의) 유럽은 계속해서 스스로를 점차적으로 늘어가는 주변부들(16세기 인디오아메리카, 브라질, 아프리카 해안의 노예공급지; 17세기 라틴아메리카, 북미, 캐리비언, 그리고 동유럽의 확고한 지배; 19세기 초반에 이르기까지 오토만 제국, 러시아, 일부 인디언 지역, 아시아 아대륙, 아프리카 대륙으로의 최초의 침입) 위에 군림하는 (스페인에서 네덜란드, 영국, 프랑스로 이어지는 초패권적 권력으로서) 중심부로서 구성하게 될 것이다. 바로 이러한 지구적 패러다임에서 근대성은 "중심부-주변부" 체계에 고유한 현상이 된다. 근대성은 **독립적** 체계로서의 유럽의 현상이 아니라 중심부로서의 유럽의 현상이 된다.[27]

두셀의 입장은 명확하다. 유럽의 근대성과 중심성은 "중세 유럽 동안 축적된 내부적 우월성의 산물이 아니라 인디오아메리카의 발견, 정복, 식민화, 그리고 통합(포섭)이라는 단순한 사실의 근본적 결과"[28]라는 것이다. 물론 이 주장은 두셀의 지적처럼 '가설'이다. 이 가설이 객관성을 확보하기 위해서는 충분한 논증과 실증적 분석이 수반되어야 한다. 이 작업은 근대성/식민성 그룹이 여전히 넘어야 할 과제이다. 이 그룹은 현재 해러웨이의 주장처럼 부분적인 접속과 연대를 통해 구체적인 분석과 객관성에 접근하기 위해 분투하고 있는 중이다. 이들의 주장이 철학적이고, 문학적이며, 인류학적인 접근에 집중하는 경향이 있고, 중심부와 주변부 간의 경제적 지배-착취 관계를 분석하는 정치경제학으로서는 아직 미흡한 편이다. 이 그룹 또한 이 점을 잘 깨닫고 있는 것 같다. 왜냐하면 그들은 그런 분석에 대해 많은 부분 월러스틴의 근대세계체제론에 기대고 있기 때문이다. 그들은 월러스틴의 세계체제론과의 연대와 비판을 통해 자신들의 논점을 형성하고자 한다. 즉 그들은 월러스틴의 근대세계체제 분석에 '식민적 차이'와 '식민성' 개념을 핵심 범주로 덧붙임으로써 근대적/식민적 세계체제로 명명하는 작업을 추구하는 한편, 월러스틴의 근대세계체제가 16세기 이후 유럽의 확고한 중심성을 전제하는 것을 새롭게 해석하고자 한다.

우선 미뇰로는 식민적 차이의 시각에서 월러스틴의 근대세계체제 분석이 식민성에 충분히 주목하지 않음으로써 이론적 한계를 갖는다고 비판한다. 즉 그의 근대세계체제 분석이 식민주의를 염두에 두긴 했지만 그것을 근대성의 구성요소라기보다는 파생적 요소로 보았기 때문에 근대성의 다른(더 어두운) 이면이라 할 수 있는 '식민성'을 인식하지 못했다는 것이다.[29] 사실 월러스틴의 근대세계체제분석은 16세기에 유럽이 중심이 되는 근대세계체제가 성립되었다고 주장함으로써 유럽이 자신들의 보편적 가치와 기술발전을 그리스와 로마로부터 시작하여 중세 라틴을 거쳐 남의 도움을 받지 않고 내부로부터 발전시켜왔다는 유럽중심주의에 대한 대응과 비판으로 등장했다.[30] 하지만 미뇰로가 볼 때 월러스틴이 근대성과 식민성의 연루관계를 제대로 인식하지 않았다고 한다면, 두셀이 볼 때 월러스틴은 지난 5세기 동안의 서구의 중심성을 과장하고 있다.[31] 하지만 미뇰로와 두셀—두셀과 키하노가 미뇰로보다 월러스틴에

---

27) Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity," 4.
28) Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity," 5.
29) Walter Mignolo, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference", 228.
30) Enrique Dussel, "World-System and "Trans"-Modernity," *Nepantla: Views from South* 3:2 (2002), 222.
31) 두셀의 핵심주장은 서구적 근대성이 유럽에 발전과 패권을 가져다 준 원인이었다는 통념을 뒤집어 서구적 근대성은 유럽이 아메리카를 식민화하고 착취한 결과라는 것이다. 즉 유럽 헤게모니의 기원이 서구적 근대성이 아니라 유럽 밖에 존재하는 타자들을 착취하고 식민화한 데 있다는 점에서 아메리카의 식민화와 착취가 바로 서구적 근대성의 어두운 이면이라는 것이다. 두셀은 이를 뒷받침하기 위해 월러스틴의 세계체제론을 다시 읽는다. 그는 근대 세계체제의 등장을 16세기로 잡는 월러스틴의 입장을 비판하면서 서양이 세계체제의 주변부에서 중심부로 등장하는 것은 18세기 프랑스 혁명 이후임을 강조한다. 두셀에 의하면 16세기에서 18세기까지 서양은 세계체제의 중심이 아니라 여전히 주변이었을 뿐이었다. 18세기 이전 "유럽의 '첫 번째 근대성'—히스패닉적이고 인문주의적이고 금전적이고 메뉴팩처적이고 상인적인 근대성—의 시기는 대서양에 대한 패권과 함께 전개되었지만 여전히 세계체제의 지정학적 중심은 아니었다." 영국과 프랑스 중심의 두 번째 유럽의 근대성은 프랑스혁명과 산업혁명과 더불어 시작되었으며 이 무렵이 되어서야 비로소 동양의 헤게모니는 쇠퇴하고 유럽의 헤게모니가 형성되었다는 것이다. 두셀은 "유럽의 헤게모니는 500년이 아니라 단지 200년밖에 되지 않았다"고 단언한다. 그는 이러한 유럽의 헤게모니 역시 유럽 자체의 내재적 발전에 의한 것이라기보다는 동아시아 시장, 특히 중국과 힌두스탄의 쇠퇴로 생긴 '공백'에 대한 유럽의 발 빠른 대응 때문에 생긴 것임을 강조한다. 여기서 두셀이 말하고자 하는

대해 훨씬 친화적이다—이 월러스틴의 성과를 부정하는 것은 아니다. 오히려 미뇰로의 말로 하자면, 그들은 세계체제론이라는 전지구적 구상들(global designs)을 라틴아메리카라는 로컬적 역사들(local histories)에 맞게 수정하고 있다고 할 수 있다. 다음에서 키하노와 두셀이 월러스틴의 근대세계체제론을 어떻게 수정하고 있는가를 살펴보자.

페루의 사회학자이자 근대성/식민성 그룹의 대표적 이론가인 키하노는 식민성(coloniality)과 식민주의(colonialism)를 구분하고 식민성을 근대성의 또 다른 얼굴로, 즉 근대성/식민성이 근대세계체제의 양면임을 보여주고자 한다. 나아가서 그는 아메리카의 통합을 통해 15세기 말과 16세기 초 동안 애틀랜틱 연결망의 출현 때문에 식민성이 근대성의 핵심적 구성요소가 되었음을 밝혔다.[32] 특히 그가 이런 과정에 사용한 용어인 '권력의 식민성'은 근대성/식민성 그룹의 핵심 개념이 된다. 월러스틴 또한 키하노와의 공동작업을 통해 근대세계체제 분석의 이론적 문제점을 보다 명확히 할 수 있었다. 그들의 공동결과물인 「하나의 개념으로서의 아메리카성, 혹은 근대세계체제 속의 아메리카들」(Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system)은 식민성이 근대성의 핵심 범주임을 드러내고 근대성과 식민성의 결합관계, 아메리카가 근대세계체제에서 갖는 의의 뿐 아니라 식민성이 인종성과 인종차별과 접합하여 향후 근대적/식민적 세계체제의 권력구조를 형성해가는 과정을 잘 논증하는 글이다. 월러스틴은 『근대세계체제』의 1권에서 자본주의적 세계경제를 확립하는 세 가지 조건들, 즉 세계의 지리학적 규모의 팽창, 세계경제의 다양한 생산물과 다양한 지역들에 맞는 다양한 노동통제의 방식들, 그리고 이런 자본주의적 세계경제의 중핵국가들이 될 곳에서 상대적으로 강력한 국가기구들의 창조가 핵심적이었음을 강조했다. 키하노와 월러스틴은 아메리카가 세 가지 조건 중에서 앞의 두 조건을 제공했고, 특히 '다양한 노동통제의 방식들'을 전개할 수 있는 발판이 되었다고 주장한다.

> 근대세계체제는 기나긴 16세기 동안 생겨났다. 그 장구한 16세기에 하나의 지리사회적 구성물로서의 아메리카가 태어났다. 아메리카라고 하는 지리사회적 실체의 창조는 근대세계체제를 구성하는 핵심적 행위였다. 아메리카는 이미 존재하고 있던 자본주의적 세계경제 속에 통합되어 있지 않았다. 아메리카 없이 자본주의적 세계경제는 존재할 수 없었다.[33]

"아메리카 없이 자본주의적 세계경제는 존재할 수 없다"는 말은 "식민성 없이 근대성란 있을 수 없다"는 의미와 같은 것이다. 그렇다면 하나의 개념으로서 아메리카성은 어떻게 정의되고 어떻게 사고될 수 있는가? 월러스틴과 키하노는 아메리카성을 설명하기 위해 식민성(coloniality), 민족성/종족성(ethnicity), 인종주의(racism), 그리고 새로움(newness)이라는 네 가지 개념을 거론한다. 그 주장을 간략하게 요약하면, 네 가지 특징들은 모두 중첩적으로 기능하는데, 우선 식민성은 "국가 간 체계 내부에 계층화된 위계질서로 상호 연결된 일련의 국가들의 창조"[34]로 정의된다. 이 위계질서는 정치적이고 경제적일 뿐만 아니라 문화적인 차원을 아우르는, 사회의 거의 전 차원에서 나타나며 시간과 더불어 지속적으로 재생산된다. 즉 식민성은 오늘날에도 유럽인과 비유럽인 간의 사회문화적 위계질서로 존속하고 있다. 따라서 식민성의 핵심 특징은 형식적 식민지배가 사라져도 계속해서 유지되는 특징을 갖는다. 민족성/종족성은 스스로 부여하든 아니면 다른 집단들에 의해 부과되든 하나의 국가 속에 정체성과 서열을 결정하는 공동체적 경계들에 의해 규정된다. 베네딕트 앤더슨이 말하는 '상상된 공동체'(immagined community)로서의 민족처

바는 서구적 근대성이 오래된 것이 아닐 뿐만 아니라 이런 과정을 낳은 원인이라기보다는 그 결과가 서구적 근대성라는 것이다. Enrique Dussel, "World-System and "Trans"-Modernity," 228-30.

32) Walter Mignolo, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference", 229.

33) Anibal Quijano and Immanuel Wallerstein, "Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system," *ISSJ* 134(1992), 549.

34) Anibal Quijano and Immanuel Wallerstein, "Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system," 550.

럼 민족성/종족성은 근대세계체제 이전에 존재하지 않았던 근대의 상상적 구성물이자 "노동의 분화에 상응하는 사회적 경계들"을 위계질서적으로 구성하는 식민성의 문화적 산물이다. 이런 민족성/종족성은 인종주의에 의해 뒷받침되고 강화된다. 인종주의는 민족성/종족성 속에 이미 함축되어 있으며, 경제적 위계질서를 문화적으로 지탱하는 수단으로서 처음부터 아메리카성과 근대성의 핵심 부분이었다.[35] 마지막으로 '새로움'은 근대화와 진보와 발전의 이데올로기처럼 새로움을 신격화하고 물신화하는 근대 과학에 대한 맹신에 근거한다. 월러스틴과 키하노는 이 네 가지 특징들의 중첩적 결합이 근대세계체제 내에서 하나의 개념으로서의 아메리카성을 형성했다고 주장한다. "아메리카성이란 근대세계체제 위에 덧씌여진 거대한 이데올로기적 체계의 확립이었다"[36]는 키하노의 주장처럼 이 글의 의의는 근대세계체제 속에서 근대성/식민성이 얼마나 긴밀하게 결합되어 있는가, 즉 근대적 세계체제가 이미 근대적/식민적 세계체제였음을 잘 보여준 데 있다.

사실 이 글은 공동작업이기 때문에 이 글에서 키하노의 역할이 어느 정도였는지 정확하게 파악할 수는 없다. 하지만 이 글은 월러스틴의 근대세계체제론을 상당부분 라틴아메리카라는 지역적 역사들과 맞대면시키고 있다는 점에서 키하노의 역할이 상당했으리라 추측해볼 수 있다. 특히 키하노가 이 네 가지 요소들의 결합을 향후 '권력의 식민성'(coloniality of power)이라는 독창적 개념으로 발전시키고 있는 것으로 보아 이런 추측은 지나친 것이 아니다. 여기서 '권력의 식민성'이라는 개념을 조금 더 살펴보자. 키하노의 '권력의 식민성'이란 개념은 미뇰로의 식민적 차이와 마찬가지로 근대성/식민성 그룹의 핵심 개념이다. 어떤 의미에서 식민적 차이가 인식론적 전환의 차원을 넘어 구체적인 물질성을 획득할 수 있는 것은 바로 권력의 식민성 때문이라 할 수 있다. 권력의 식민성은 16세기 이후 형성된 근대적/식민적 세계체제가 인종적/계급적/젠더적/성적인 우열의 구분에 따라 구축되어온 계층화되고 위계질서화된 권력질서를 가리킨다. 키하노에 따르면 "권력의 식민성은 유럽중심적 세계권력 하에서 세계 인구의 '인종적' 사회적 계층화"에 기반하는 것으로 "유럽중심적이고 자본주의적인 식민적/근대적 세계권력에 만연되어"[37] 있는 것이다. 권력의 식민성에서 말하는 '권력'은 단순히 경제적, 군사적, 정치적 권력의 차원이 아니라, 푸코가 말하는 듯이, 미시적으로 작동하는 권력의 인식적, 문화적, 인종적, 지식적, 이데올로기적 차원까지 포함한다. 이 개념은 흔히 마르크스주의에서 상부구조적 현상으로 간주되었던 것이 그 자체 얼마나 물질적이고 체계적인 것인지를 잘 보여준다. 여기서 특히 주목할 것은 '인종' 개념의 역할이다. 키하노는 '인종'을 식민적/근대적 세계체제의 본질적 구성요소로 간주한다. '인종' 개념은 "전지구적인 자본주의적 권력의 모든 영역들에 스며들어 있는 근대적 식민 지배의 현상이자 결과"이며 "지난 500년 동안 생산된 사회적 지배의 가장 효율적인 도구"[38]였다는 것이다. 이를 근거로 그는 권력의 식민성의 구체적 조건으로 (1) 식민주의자들과 식민지인들 간의 관계의 '인종화,' (2) 노예제, 농노, 단순상품생산, 상호성, 자본과 같은 온갖 역사적 형태의 노동통제와 착취를 결합한 새로운 착취체계의 형성, (3) 상상력, 기억, 그리고 지식과 같은 주체성의 생산과 통제의 새로운 양식으로서의 유럽중심주의, 마지막으로 (4) 인종 간 계층화를 재생산하는 국가의 헤게모니에 중심을 둔 집단적 권위의 새로운 통제체계의 확립을 거론한다.[39] 그 조건들은 권력의 식민화가 생산관계, 인간관계, 지식 및 주체성의 생산관계, 정치적 관계를 비롯한 거의 모든 사회적 관계에 스며들어 있고 그 속에서 위계질서를 끊임없이 창출하고 있음을 잘 보여준다. 서구마르크스주의가 이전의 모든 생산양식들을 자본주의적 관계

35) Anibal Quijano and Immanuel Wallerstein, "Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system," 551.
36) Anibal Quijano and Immanuel Wallerstein, "Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system," 552.
37) Anibal Quijano, "Coloniality and Modernity/Rationality," *Cultural Studies* 21:2-3 (2007), 171.
38) Anibal Quijano, "Questioning 'Race'," *Socialism and Democracy* 21:1 (2007), 45.
39) Anibal Quijano, "The Challenge of the 'Indigenous Movement' in Latin America," *Socialism and Democracy* 19:3(2005), 56-7.

로 통합함으로써 이전의 생산양식들이 자본주의적 관계 속에서 획일화, 동질화된다고 보았다면, 즉 자본주의가 발전하면 발전할수록 자본과 노동관계가 단순해지고 순수해진다고 보았다면, '권력의 식민성'는 전지구적으로 다양한 생산 및 착취의 양식들과 다양한 노동 및 임금관계들이 공존하고 그것을 정당화하는 지식체계와 정치체계가 강고하게 지배하는 이유를 잘 설명해준다. 다시 말해, 권력의 식민성은 마르크스주의가 여전히 전제하고 있는 상부구조와 토대 간의 구분을 무너뜨리고 그 관계를 새롭게 사고하는 한편, 인종과 성, 지식, 그리고 이데올로기 같이 전통적으로 문화의 영역으로 간주되었던 것이 얼마나 체계적이고 물질적인 것인가를 보여준다.

따라서 설명력의 관점에서 볼 때 식민성은 매우 구체적이면서도 풍부한 의미를 가질 수 있다. 그것은 이데올로기적일 뿐만 아니라 구조적이고 체계적이며 물질적인 의미를 동시에 갖는다. 그런 점에서 식민성은 식민주의와는 다르다. 키하노는 "식민성은 명시적인 정치질서로서의 식민주의가 종식된 오늘날의 세계에서도 여전히 가장 일반적인 지배형식이다"[40]라고 주장한다. 식민주의가 식민적 행정기구가 작동하고 제국의 정치적·행정적 지배질서가 유지되는 시기를 전제로 한다면, 식민성은 그러한 행정기구와 지배질서와 상관없이, 특히 그런 기구와 질서가 종식된 뒤에도 지배적인 인종-종족-민족 집단들이 종속된 인종-종족-민족 집단을 억압하고 착취하는 정치적·경제적·문화적·인식론적·정신적·성적·언어적 권력구조를 뜻한다. 라몽 그로스포구엘(Ramon Grosfoguel)은 권력의 식민성을 전지구적 차원에서 "지배와 착취의 성별적, 정치적, 인식적, 정신적, 언어적, 인종적 형태들의 다양하고 이질적인 전지구적인 위계질서의 얽힘, 혹은 제3세계 페미니즘적 개념을 사용하자면 교차성"으로 정의하고, 그 내부에는 "유럽적/비유럽적 분할의 인종적/민족적 위계질서가 모든 다른 전지구적 권력구조들을 횡단적으로 재형성한다"[41]고 말한다. 그가 예로 들고 있는 위계질서/장치들을 구체적으로 나열해보면, (1) 다양한 형태의 노동들(노예제, 반농노제, 임노동, 소상품생산 등)이 공존하면서 세계시장에서의 이윤 확보를 위해 잉여가치의 생산원천으로서의 자본에 의해 조직화되는 전지구적 계급구성체, (2) 주변부의 노동을 강압적이고 권위주의적 형태로 조직화하는 주변부와 중심부의 국제적 노동분업, (3) 유럽 남성에 의해 지배되고 식민적 행정기구 속에 제도화된 정치군사적 조직들의 국가 간 체계, (4) 유럽인을 비유럽인보다 특권화하는 전지구적 인종적/민족적 위계질서, (5) 남성을 여성보다 우위에 두고 유럽의 가부장제를 다른 형태의 젠더 관계들보다 특권화하는 전지구적 젠더 위계질서, (6) 이성애자를 동성애자보다 특권화하는 전지구적 성적 위계, (7) 기독교(구교와 그 뒤의 신교) 교회의 전지구화로 나타나는, 기독교도를 비기독교도/비서구인들보다 특권화하는 정신적 위계질서, (8) 전지구적 대학체계 속에서 볼 수 있듯이, 서구적 지식과 우주론을 비서구적 지식과 우주론보다 우위에 두는 인식적 위계질서, (9) 유럽언어의 의사소통과 지식/이론의 생산을 특권화하고 비유럽언어들을 지식/이론의 생산자로 인정하지 않고 단순히 민담이나 문화의 생산자로만 하위종속화하는 방식으로 유럽 언어와 비유럽 언어 사이에 구성된 위계질서 등이다.[42] 이런 위계질서는 자본주의의 발전이 고도화되고 전지구화된다고 하더라도 사라지는 것이 아니라 오히려 특정지역에서 자본주의가 고도화되기 위한 전제조건이 된다고 할 수 있다.

앞서 지적했듯이, 식민성은 식민주의와 같은 말이 아니다. 이론적 개념 설정의 중심에 '식민성'을 두느냐, 아니면 '식민주의'를 두느냐 하는 것은 근대성/식민성 그룹의 작업에 매우 중요한 쟁점 중의 하나이다. 식민주의를 이론적 개념설정의 중심에 둘 경우, 근대성에 대한 유럽중심적 패러다임은 그대로 유지될 수 있다. 근대성은 유럽 내에서 발전했고 유럽의 발전이 어느 정도 진행된 뒤에 유럽 밖으로 식민주의가 수출되었다고 전제할 수 있는 것이다. 결국 식민주의를 중심에 둔다는 것은 식민성을 근대성 이후에 도래하는 것으로 여길 뿐만 아니라 식민주의가 끝나면 식민성

40) Anibal Quijano, "Coloniality and Modernity/Rationality," 170.
41) Ramon Grosfoguel, "The Epistemic Decolonial Turn: Beyond political-economy paradigms," 217.
42) Ramon Grosfoguel, "The Epistemic Decolonial Turn: Beyond political-economy paradigms," 216-7.

도 끝난다는 것을 의미할 수 있다. 그러므로 미뇰로는 식민주의를 "식민성을 근대성의 파생물로 기록하는 개념"[43]이라고 주장한다. 반면에 식민성을 이론적 개념설정의 중심에 둘 경우, 근대성과 식민성은 동전의 양면, 즉 식민성은 근대성의 어두운 이면이 될 뿐 아니라 근대성이 전지구화하는 오늘날의 권력구조를 '전지구적 식민성'(global coloniality)으로 개념화하는 데도 도움이 될 수 있다. 미뇰로는 "포스트근대성이 근대성이 전지구화의 새로운 형태들로 변형되는 것을 가리키는 것과 마찬가지로 포스트식민성은 식민성이 전지구적 식민성으로 변형되는 것을 가리킬 수 있다"[44]라고 주장한다. 앞에서 언급했듯이 만일 우리가 근대성/식민성의 동시적 접합관계를 염두에 두고서, 기든스가 포스트근대성을 근대성과의 단절이 아니라 '시간과 공간의 분리,' '장소귀속 탈피 기제의 발달,' '지식의 성찰적 전유'라는 세 가지 근대적 역동성의 원천들이 마치 '폭주하는 트럭'처럼 근대성을 극단화하고 급진화하는 것으로 규정한다면[45]—물론 기든스는 근대성/식민성의 관계나 식민적 차이를 인식하지 않았다—식민성 역시 그러한 근대성의 역동적 과정에 의해 새로운 형태의 식민성, 즉 포스트식민성 내지 전지구적 식민성으로 발전해가고 있다고 말할 수 있다. 이런 인식에 근거하여 미뇰로는 식민성을 "포스트근대성의 은폐된 측면"[46]으로 볼 수 있다고 말한다.

전지구적 (포스트)근대성과 그에 따른 전지구적 식민성 간의 관계를 탐구하는 작업은 라몽 그로스포구엘과 아르투로 에스코바르(Arturo Escobar)와 같은 근대성/식민성 그룹의 두 번째 세대의 과제가 되고 있다. 이들은 전지구적 식민주의가 전지구적 식민성로 넘어가는 전지구화의 시대에 제국적 전지구성과 전지구적 식민성의 관계를 새롭게 사고하고자 한다. 라몽은 오늘날의 세계체계는 권력의 식민성이 전지구적 권력체계로 변해가고 있다고 진단하는 한편, "유럽인 대 비유럽인의 낡은 식민적 위계질서는 건재하고, 이것이 국제적인 노동분업과 세계적인 규모의 자본축적과 얽혀있다"[47]고 주장한다. 한편 에스코바르는 기든스의 '폭주하는 근대성'이든 아파두라이의 '확장되는 근대성'(modernity at large)든 이와 같은 근대성들이 "탈영토화하고 혼종화되고 경합을 벌이고 불균등하고 이종적이고 심지어 다양한 것임을 보여주거나, 혹은 근대성과 대화하고 다투며 유희를 즐기고 근대성을 새롭게 가공하고 있는 것임을 보여준다"고 하더라도, 결국에는 그것들이 "유럽중심적인 사회질서의 반사물"[48]이 되고 만다고 비판한다. 그는 "근대성이 확장되고 급진화되는 전지구적 근대성 속에서 급진적 타자성은 모든 가능성의 영역들로부터 추방당하고, 온갖 세계문화들과 사회들은 유럽문화의 한 형태로 축소당하고 있다"[49]고 주장한다. 결국 확장되어가는 근대성은 확장되어가는 식민성(coloniality at large)에 다름 아니라는 것이 이들의 생각이다. 확장되어가는 식민성이 구체적으로 어떻게 분석되고, 어떻게 이론적 설득력을 얻게 될 지는 좀더 지켜보아야 할 것이다.

5. 트랜스모더니티와 해방의 윤리

두셀의 트랜스모더니티와 해방철학은 식민적 차이의 인식론적 전환 위에서 '근대성의 신화'를 비판하고 권력의 식민성에 의해 억압되고 은폐된 무수한 타자성의 문화와 가치들의 재평가와 해방을 추구한다. 근대적/식민적 세계체제

43) Walter Mignolo, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference", 248.
44) Walter Mignolo, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference", 249.
45) 안토니 기든스, 『포스트근대성』, 65.
46) Walter Mignolo, "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference", 249.
47) Ramon Grosfoguel, "The Epistemic Decolonial Turn: Beyond political-economy paradigms," 219.
48) Arturo Escobar, "Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality, and Anti-Globalization Social Movements," 5.
49) Arturo Escobar, "Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality, and Anti-Globalization Social Movements," 5.

하에서 억압당해온 이 무수한 타자성의 문화들과 존재들은 "무가치하고 무의미하고 하찮고 쓸모없는 것"[50]으로 폄하되어왔다. 하지만 이 무수한 타자의 문화와 존재들은 그러한 억압과정 속에서도 결코 사라지지 않는다. 두셀에 의하면 그런 문화와 존재들은 근대적/식민적 세계체제에 대해 타자성과 외재성의 관계를 맺고 있다. 두셀은 레비나스의 외재성(exteriority)과 마르크스의 살아있는 노동(living labor) 개념을 통해 그런 문화와 존재들이 근대적/식민적 세계체제와 맺고 있는 '외재성'의 관계를 사유하고자 한다. 레비나스에게 '외재성'은 전체성으로 통합될 수 없는 타자와 타자성이 출현하는 관계이다. 그것은 신의 윤리적 호명과 마찬가지로 타자가 현 세계의 지평 너머에서 개입하여 정의를 요구하는 외재적 초월성 그 자체인 것이다.[51] 두셀은 이와 같은 레비나스적 시각을 통해 마르크스를 재해석한 것으로 유명하다. 그는 총체성을 마르크스의 핵심 범주로 삼았던 루카치, 마르쿠제와 같은 서구 마르크스주의를 비판하면서 외재성으로서, 즉 "어떠한 계약 이전에 자본의 외부에 있는 무"[52]로서의 살아있는 노동이 마르크스의 생성적이고 근원적인 범주였음을 강조한다. 여기서 레비나스와 마르크스의 외재성에 대한 두셀의 해석을 논하는 자리가 아닌 만큼 두셀이 레비나스의 외재성과 타자성 개념을 수용하는 한편, 마르크스의 살아있는 노동에 대한 새로운 해석을 통해 레비나스의 외재성을 구체적이고 현실적인 맥락 속에서 해석하고 번역하고 있다는 점만 지적해두자. 근대성 속에서 부정되고 억압된 문화와 가치들이 뜻밖의 문화적 풍부함을 보여줄 수 있는 것은 근대적 자본주의체제의 전체성 속으로 통합될 수 없는 바로 "외재성' 즉—항상 존재하고 동시에 잠재적인—타자성" 때문이다.[53] 두셀은 트랜스모더니티를 "수백 년 간의 식민주의의 재의 바다 아래 깊숙이 파묻혀 있는 존재들의 불꽃처럼"[54] "근대성과 그 부정된 타자성(그 희생자들)이 상호 창조적인 풍부화의 과정 속에서 스스로를 공동-실현해가는"[55] 과정으로 그린다. 그러기 위해서는 "식민적 주변부, 인디오, 노예, 여성, 아이들, 서발턴화된 민중문화들과 같이 근대성의 부정당하고 희생된 '타자적 얼굴""이 우선적으로 근대성의 비이성적이고 억압적 신화에서 벗어나 "스스로를 순수한 존재로, 희생적 제의의 '순진무구한 희생자'로 발견"할 필요가 있다.[56]

따라서 두셀의 트랜스모더니티는 근대적/식민적 세계체제 하에서 억압당해온 타자들, 즉 파농의 '대지의 저주받은' 서발턴들을 해방시킴으로써 지난 500년 동안 전개되어온 세계체제 그 자체를 극복하고자 하는 기획을 상상하는 것이다.[57] 그에 의하면 지난 500년의 근대적/식민적 세계체제는 이미 돌이킬 수 없는 세 가지 한계점을 초래하거나 거기에 도달했다. 첫 번째 한계는 '지구의 생태적 파괴'로서, 자연'을 자본의 이윤 창출을 위한 대상으로 삼은 결과 자연이 인간을 위한 대상 내지 효용적 가치로 폄하됨으로써 그 자체 물질적·정신적 힘을 갖는 것으로 인식하지 못하게 된 것이다. 두 번째 한계는 '인간성 자체의 파괴'로서, '살아있는 노동'이 잉여가치와 이윤을 창출할 수 있는 자본의 매개물로 전락했고 자본의 점증적인 지배와 기술 발달로 인해 인간 노동의 중요성이 감소하면서 인간이 '남아도는(제거된) 인간성'으로 타락해가고 있다. 중심부이든 주변부이든 실업율과 지불능력을 상실한 주체들이 급증함으로써

50) Enrique Dussel, "Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation," 17.
51) Enrique Dussel, *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, trans. Eduardo Mendieta (New Jersey, Humanities Press, 1996), 53.
52) Enrique Dussel, *The Underside of Modernity,* 54.
53) Enrique Dussel, "Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation," 17.
54) Enrique Dussel, "Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation," 17.
55) Enrique Dussel, "Eurocentrism and Modernity," 76.
56) Enrique Dussel, "Eurocentrism and Modernity," 76.
57) Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity," 19.

자본에 의해 고용될 수 없는 노동이 무수히 늘어나고, 그 결과 빈곤이 자본의 절대적 한계로 등장하고 있다. 마지막 세 번째 한계는 "근대성이 생겨난 이후 끊임없이 공격하고 배제하고 빈곤으로 몰아넣었던 사람, 경제, 민족, 그리고 문화들의 포용 불가능성"이다. 즉 비유럽적 세계에 존재하는 타자들과 그들의 생존의지를 더 이상 배제할 수 없는 지점에 도달하고 있다는 것이다.[58] 두셀이 볼 때 이런 한계들은 근대적/식민적 세계체제와 그것을 떠받치고 있는 근대성의 한계를 드러냄과 동시에 새로운 차원의 인식론적 전환과 해방의 가능성을 드러내준다. 그에게 해방의 윤리는 "철학적으로 세계체제의 전지구적인 지평으로부터, 문명화 과정의 극단적 위기인 전지구적 차원의 생태적 파괴와 궁핍과 굶주림으로 인한 대다수의 인간들의 절멸이라는 이중적 한계로부터 성찰하는 것이다."[59] 특히 두셀은 세 번째 한계인 타자의 수렴 불가능성, 즉 '타자의 타자성과 외재성'이 근대적/식민적 세계체제에 대한 저항의 장소가 될 수 있고 그 저항의 긍정으로부터 "해방의 부정의 부정의 과정이 시작될 수 있다"[60]고 주장한다.

이상에서 보았듯이, 트랜스모더니티는 식민적 차이에 기반을 둔 인식론적 전환을 요구하고 억압된 타자의 해방을 윤리적 기반으로 삼는다. 뿐만 아니라 해방의 윤리는 타자성과 외재성의 관점에서 근대적/식민적 세계체제 속에 억압된 엄청난 문화적, 인간적 자원의 풍부함을 바탕으로 한 연대의 정치학과 미래의 유토피아적 상상력을 요청하기도 한다. 그것은 "중심/주변, 남성/여성, 다양한 인종들, 종족집단들, 계급들, 문명/자연, 서양문화/제3세계 문화들 간의 통합적인 연대(incorporative solidarity)를 통한 해방의 공동-실현"을 추구한다. 두셀은 "트랜스모더니티는 (정치적, 경제적, 생태적, 에로스적, 교육적, 그리고 종교적인 해방의 기획으로서) 근대성이 스스로 성취할 수 없었던 것을 공동-실현이다"[61]고 주장한다.

> 트랜스모더니티는 식량(보편화하기 가장 어려운 것 중의 하나)조차 자본 속으로 포섭하는 상품 천국('보편적' 상품들의 제국) 하에서 초국적 자본주의 시장이 억압하려고 한 엄청난 문화적·인간적 풍부함의 출현을 가능하게 한다. 미래의 '트랜스'(횡단) 근대성은 복수문화적이고 다재다능하고 혼종적이고 탈식민적이고 다원적이고 관용적이며 민주적이다(동시에 유럽국가의 근대 자유민주주의를 넘어선다). 그것은 찬란한 수천 년의 전통을 갖고 있고 외재성과 이질적 정체성들을 존중한다. 인류의 대다수는 일상적이고 각성된 지평 속에서 문화들을 보유하고 (전지구성의 요소들을 혁신하고 포함함으로써) 재조직하고 창조적으로 개발한다. 이런 복수문화들은 참여자들의 진정하고 특별한 존재의 평가적 '공통감각'을 예각화하고 전지구화의 배타적 과정을 논박한다. 바로 이런 과정 때문에 전지구화의 과정은 부지불식간에 '트랜스' 근대성으로 나아가게 된다. 이것은 엄청난 다수의 인류들의 의식으로, 그리고 그들의 배제된 역사적 무의식으로의 복귀인 것이다.[62]

두셀은 트랜스모더니티를 근대성의 타자적 얼굴을 통해 근대성의 비이성적 신화, 즉 "식민지, 주변주 자본주의, 그리고 남부에 가하는 비이성적 폭력의 신화에 대한 '이성적' 비판으로 정의한다. 이 정의는 트랜스모더니티가 갖는 의미를 잘 함축하고 있다. 트랜스모더니티는 '근대성의 신화, 즉 근대성의 비합리성을 비판하되 그 비판은 이성적 비판'이라는 말이 갖는 의미는 트랜스모더니티가 근대성과 이중적 관계를 맺고 있음을 잘 보여준다. 다시 말해, 근대성의 폭력적이고 억압적인 비합리성(식민성)을 비판하되 근대성의 이성적 성과는 계승하겠다는 것이다. 이는 근대성을 이해함에 있어 기존 근대성의 옹호론자나 포스트모더니스트들과는 다른 입장이다. 하버마스처럼 포스트모더니스트들을 반근대주의자로 비판하고 '근대성'를 미완의 기획으로 규정하고 그 완성을 주장할 경우, 결국 미완의 근대성의

58) Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity," 19-21.
59) Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity," 20.
60) Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity," 21.
61) Enrique Dussel, "Eurocentrism and Modernity," 76.
62) Enrique Dussel, "World-System and "Trans"-Modernity," 236.

완성은 식민성의 완성이 될 가능성이 있다. 반면 포스트모더니스트들은 근대성의 (비)합리성을 비판하면서 근대성 자체를 부정하는 반근대적 경향을 드러낸다. 두셀은 해방의 기획은 "반근대적일 수도 없고 전근대적일 수도 없으며 후근대적(포스트모던적)일 수도 없다. 오히려 그것은 트랜스모던적(횡단근대적)이다"라고 말한다. 두셀에 의하면 '트랜스모던적'이란 "근대성의 '합리적인 해방적(emancipatory) 핵심'을 전제하면서도 근대성의 '희생적 신화'를 비이성적인 것으로 비판함으로써 근대성 자체를 뛰어넘고자"[63] 하는 것이다. 두셀은 근대성의 폭력적, 강압적, 학살적 이성에 대한 포스트모더니즘적 비판에 일부 공감하면서도 이성 그 자체에 대한 비판에는 동의할 수 없다고 말한다. 그는 "우리는 계몽의 보편주의적 합리주의라는 합리적 핵심을 부정하지 않는다. 다만 희생적 신화라는 그 비합리적 계기를 부정할 뿐이다. 다시 말해, 우리는 이성을 부정하는 것이 아니라 근대성의 신화가 생성한 폭력의 비합리성을 부정할 뿐이다. 포스트모더니즘적 비합리주의에 맞서 우리는 '타자의 이성'을 주장한다"[64]고 말한다. 타자의 이성이란 세계를 홀로 고독하게 인식하는 주관적이고 고립된 자아의 이성이 아니라 항상 타자와의 초월적·외재적 관계를 전제로 한 채 세계를 인식하는 상호주관적이고 상호문화적이며 상호철학적인 성찰에 근거하는 것을 말한다.

두셀이 볼 때, 포스트근대성에서 '포스트'는 근대적 이성의 한계에 대한 넘어서기일 뿐 서양을 넘어서는 것은 아니다. 즉 "포스트근대성은 인류가 '전지구화'에 걸쳐 근대화할 때만 포스트모던 유럽이나 미국과 똑같은 '문화적 상황'에 도달할 수 있다고 전제하고 있기 때문에 유럽중심주의를 제거할 수 없다."[65] 결국 포스트근대성은 근대성의 극복이라고 하더라도 근대성을 필연으로 전제할 수밖에 없기 때문에 트랜스모더니티처럼 근대적/식민적 세계체제 속에서 배제되고 억압된 타자들의 문화가 갖는 창조적 역할을 상상할 수 없다. 그것은 근본적으로 식민화된 다양한 지구문화들의 가능성을 간과한 채 오직 유럽적 근대성의 한계만 넘어서고자 한다는 점에서 단일토픽적(monotopic)이고 단일보편적인(universal) 주제에 머물게 된다. 반면 '트랜스모더니티'는 유럽적 근대성에 의해 배제되었고 포스트근대성에 의해서도 상상될 수 없었던 다원토픽적이며 다원보편적(pluriversal)인 다원적 문화성(multiculturality)에 대한 긍정이다. 즉 그것은 유럽이나 북미의 근대성에 포함되지 않는 '타자성'과 '외재성'의 장소에서 생성되는 복수적인 문화들의 존재에 대한 깨달음이자 그것들의 공동-실현의 과정을 염두에 둔다. 여기서 '트랜스'가 갖는 의미는 "근대성에 의해 '무의미하고' '무가치하고' '야만적인' 것으로, 그리고 '비문화'로, 미지의 불투명한 타자성으로 배제되고 부정되고 무시된 것이면서 동시에 '야만적'이고 문명화되지 못하고 저발전적이며 열등한 것으로 평가된 것을 발판으로 삼는 도약"[66]을 뜻한다. 바로 이 다양한 문화들의 도약이 트랜스모더니티에서 말하는 해방의 전제가 된다. 이런 점 때문에 트랜스모던적 해방(liberation)과 유럽중심적 해방(emancipation)은 구분된다. 유럽중심적 해방이 수많은 복수의 지구문화들을 억압한 채 유럽 내부의 단일보편적 해방을 추구한다면, 트랜스모던적 해방은 바로 복수문화들 자체의 다원보편적 해방을 뜻한다. 따라서 트랜스모던적 해방은 전면적이고 지구적이며, 다양한 문화들 간의 민주적이고 수평적이며 혼종적인 성격을 띤다.

라몽에 따르면 트랜스모더니티는 유럽중심적 근대성을 뛰어넘고자 하는 라틴아메리카 철학자 엔리케 두셀의 해방적 기획이다. 즉 두셀의 트랜스모더니티는 "서발턴의 문화들과 전세계의 식민화된 민중들의 인식론적 위치에서 유럽중심적 근대성을 비판하고 대안을 제시하는 다양한 탈식민적인 비평적 반응들"[67]을 옹호한다. 수자 산토스는 북부의 인식론을 다양한 지식들과 인식들의 시간과 리듬을 파괴하고 단일시간과 단일문화를 강요하는 인식적 살해

63) Enrique Dussel, *The Underside of Modernity,* 53.
64) Enrique Dussel, "Eurocentrism and Modernity," 75.
65) Enrique Dussel, "World-System and "Trans"-Modernity," 233.
66) Enrique Dussel, "World-System and "Trans"-Modernity," 234.
67) Ramon Grosfoguel, "Transmodernity, border thinking, and global coloniality", *Eurozine* 2008, 17

(epistemicide)의 문화라고 비판하면서 "전지구적인 인식적 정의 없이는 전지구적 사회정의란 있을 수 없다"[68]는 문화적 생태학을 주장한 바 있다. 두셀의 트랜스모더니티는 바로 이런 문화의 생태학을 위한 강력한 근거가 된다.

이상에서 근대성/식민성 그룹의 이론적 주장을 살펴보았다. 최근 지식의 장에서 이들의 주장이 크게 호응을 얻는 것은 이들이 21세기 전지구화의 세계 속에서 억압된 다양한 문화들과 그 잠재력에 주목한 점 때문이기도 하지만, 앞서도 지적했듯이 이들의 이론적 작업 자체가 다른 이론적 주장들과 달리 식민적 차이에 근거한 인식론적 전환을 바탕으로 전지구적 식민성의 권력구조를 천착했으며 최근에 보기 드물게 미래적 대안과 유토피아적 상상력을 통합하는 모습을 보이고 있기 때문이다. 즉 이들은 이론의 상황적 문제의식(식민적 차이), 객관성의 확보(권력의 식민성), 그리고 미래의 대안(트랜스모더니티와 해방의 윤리)까지 제안하는 독특한 집단적인 이론적 업적을 선보이고 있다. 물론 이들의 작업은 현재 진행형이며 앞으로 더 구체화되고 객관화되어야 할 것이다. 에스코바르의 지적처럼 이들의 이론에서 동성애와 여성과 같은 젠더와 성의 문제가 체계적으로 다루어지지 않고 있으며, 장차 이들의 인식론은 그동안 페미니즘적 인식론이 얻은 성과로부터 얻을 바가 많을 것이다.[69] 하지만 이들의 주장 또한 페미니즘적 인식론에 제공할 바가 적지 않다. 앞서 말했듯이, 해러웨이는 다양한 입장들이 가질 수밖에 없는 부분적 시각들의 접속을 통한 '함께 보기'로서의 객관성을 말할 뿐 그 부분적 접속들이 어떤 객관성을 낳을 수 있을지에 관한 구체적 윤곽을 제시하지는 못한 것 같다. 그것은 지식의 객관성이 결국에는 다양한 현실적 실천의 장에서 생겨나는 미래적 가능성과 연결되어 있기 때문이다. 이런 점에서 근대성/식민성 그룹은 이론의 새로운 구성과 실천적 가능성을 보여주고 있다고 할 수 있다. 이 그룹의 향후 이론적 전개의 귀추가 주목된다.

68) Sousa Santos, *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond* (London, Zone Books, 2006), 14.
69) Arturo Escobar, "Worlds and Knowledges Otherwise", 192-93.