

---

## 탈식민시대의 문화이해

### —비교방법과 관련해서

김성례\*

한때 식량채집자였던 인간은 이제 정보채집자로서 다시 그 모습을 나타낸다. 이 역할에 있어서 전자시대의 인간은 그의 석기시대 조상들과 마찬가지로 정주하지 않는 떠돌이이다.

마살 맥루한<sup>1)</sup>

우리는 전자시대에 살고 있다. 맥루한이 일찍이 예견한 바 있지만 사물에 대한 지각능력이 시각과 청각에 의존하는 차원에서 제3의 매체, 즉 전자매체로 대체되면서 문화의 형태도 전과는 다른 형태로 창출된다(서우석 1991). 영화, 비디오, 멀티미디어 회의 등 다양한 문화형태는 문화가 실물의 내용 차원이 아니라 이미지와 기호 그리고 부호로 재구성되어

---

\* 강원대학교 인류학과 조교수

1) Marshall McLuhan, *Understanding Media*(1964)의 28장 “축음기—국민의 가슴을 위축시킨 장난감”이 『외국문학』 1991 가을호, p.116에 번역된 부분에서 재인용.

나타나는 것임을 절감케 한다(보드리야르 1991[1970]; Bruner 1989; Feld 1988). 전자시대의 인간은 정보화된 문화적 기호들을 채집하는 떠돌이로 이곳에서 저곳으로 세계를 횡단하고 있다. 방송매체, 무역, 여행 등을 통해 보다 빈번해진 문화적인 접촉과 갈등의 경험은 정보채집의 공간을 세계화한다. 20세기 말의 현시대 문화는 코스모폴리탄적이다.

지금까지 인류학에서 문화의 개념은 일정한 공간 내지는 지리적 영역과 동일한 것으로 정의되었고, 특히 근대 이후 민족성과 문화적 정체성은 이러한 문화 공간의 범위내에서 구현되는 것으로서 이해되어 왔다. 그러나 이러한 공간과 정체성 그리고 문화적 고유성을 기초로 한 총체론과 상대주의 문화론은 현실에서 그 효력을 상실하고 있다. 더욱이 현지조사 의 여건도 변화하고 있다. 자연어 대신 다양한 외국어가 동시다발적으로 사용되는 현시대에는 이제 고유성이나 전통보다는 이질적인 것이 뒤섞인 새로운 문화가 창출되고 있다. 이 논문은 이러한 현대의 문화적 상황에서 문화를 해석하는 새로운 문화이론 창출에의 필요성을 제기한다. 그리고 코스모폴리탄 문화형태를 둘러싼 현시대의 논쟁점을 정리해 보고자 한다.

Marcus and Fischer(1986:134)는 현대의 문화적 상황을 탈근대, 탈식민, 탈전통, 탈구조의 상황을 집약시켜 포스트상황(postconditions)으로 정의한 바 있다.<sup>2)</sup> 서구인류학을 중심에 놓고 보았을 때 포스트상황이란 문화연구의 전통적 대상이었던 비서구사회의 문화를 서구문화와 동시대적인 차원에서 생각하기 시작했다는 것을 뜻한다. 여기서 서구인과 비서구인을 막론하고 문화연구자의 의식은 보다 '세계적'이 될 필요가 있다. '우리'와 '그들'을 구별하는 이원주의와 관망 차원에 머무르게 하는 상대주의를 극복하는 '자기반성'(self-reflection)이 요망된다(*Ibid.* : 140).

2) 여기서 포스트상황은 시대적으로 서양을 기준으로 했을 때 근대사회의 후기적 출현을 뜻하고 인식론적으로는 모더니티에 대한 부정과 해체(de-), 그리고 대립(anti-) 혹은 대체(counter-)를 의미한다. 이 논문에서는 두 가지 의미를 다 포괄하여 사용한다.

‘자기반성’은 ‘다른’ 문화에 관한 민족지(ethnography abroad)와 ‘우리’ 문화의 변두리에서 얻은 지식을 통해서 민족지학자 자신이 몸담고 있는 사회의 문제를 수정하는 문화비평 작업(ethnography at home) 사이의 균형있는 조화를 찾는 작업을 이른다.<sup>3)</sup> 인류학자에게 이러한 작업은 문화연구의 식민성, 즉 자아와 타자, 우리와 그들 사이의 위계적 권력관계를 극복하는 해석적 전망을 제시할 것으로 기대되어 왔다(Gupta and Ferguson 1992; Myers 1992). 이 전망은 문화연구의 탈식민성을 위한 전초가 되리라 본다.

이 논문이 의도하는 탈식민시대의 문화이해는 ‘자기반성’을 주요 인식론적 방법론으로 삼고, 문화연구의 탈식민성(postcoloniality)을 인식론적 차원과 전략적 차원에서 모색하고자 한다.

먼저 탈식민성의 개념은 비교문화의 패러다임으로서 ‘원주민의 관점’이나 총체적 문화이해의 방식이 가지는 문제점을 극복하는 길을 인도해주는 개념으로서 그 가치가 평가될 것이다. 일찍이 서구의 진화론적 시각에서 과거의 잔존문화를 사라지기 전에 구제해야 한다는 ‘구원 모티브’에서 발단한 인류학의 학문적 동기는 서구의 근대화과정과 식민화 역사를 정당화하는 계기였다. 서구적 주체의 입장을 중심으로 문화를 이해했기 때문에 ‘원주민의 관점’은 항상 주변화, 타자화되는데, 이러한 비서구문화의 보편적 타자화는 인식론적 불평등, 즉 식민성의 특성을 가진다. 이에 반하여 문화의 탈식민성은 평등한 입장에서 전개되는 서구적 주체와 타자 사이의 ‘논쟁’(debate)을 통해서 구현된다(Appadurai 1990; Hutschon 1989; Said 1989 참조).

여기서 평등성은 우리의 상황이 보다 동질의 상태로 변화했다는 현대적 느낌의 구조를 이른다(제임슨 1991). 현대적 느낌은 현대인들이 자

3) 이를 Marcus and Fischer(1986: 138)는 비교문화적 병렬에 의한 탈친숙화(defamiliarization)라고 하였다.

신에 대해서 느끼는 방식일 뿐만 아니라 또한 그들이 행하고 있는 것이기도 하다. 한 지역에서 일어난 사건도 다큐멘터리 필름이나 영화, 그리고 텔레비전 뉴스 등등의 미디어를 통해 해석되고 전달됨으로써 세계사적인 의미를 갖게 된다. 그러나 이 현대의 느낌은 동일한 반향을 지니는 것은 아니다. 코스모폴리탄 문화형태는 동질화되는 한편, 문화적 커뮤니케이션은 한 사회내에도 문화적 다원주의를 가능케 한다. 자발적 공동체 나름대로의 역사와 문화형태들이 새로이 변형 창조되어 문화적 다원화의 폭은 증가되고 있다(Appadurai and Breckenridge 1988; Appadurai 1990). 또한 문화의 다원화체계 안에서 문화간의 등가치적 차이화(equivalent differentiation)는 더욱 현저해진다.

이 논문에서 탈식민성의 전략적 차원은 다원화와 차이화를 중심으로 다루어질 것이다. 이러한 문화의 다원화와 차이화 전략은 서구에서 자신이 이룩한 근대화의 패러다임에 대한 자기반성을 촉구하면서 생성된 포스트모더니즘의 전략과 유사하다(Hutcheon 1989; Moore 1989). 포스트모더니즘 이론과 더불어 포스트콜로니얼리즘, 곧 탈식민주의는 급속한 정보망의 전달체계를 통하여 전세계에 새로운 '보편적' 패러다임으로 정착되고 있는 듯 보인다(Ashcroft, et al. 1989; Mishra and Hodge 1991). 그러나 사실 전략적인 면에서 탈식민성과 탈근대성은 비서구사회에서 전통부활과 문화적 정체성의 재창조에 이미 여러 모로 유용되어 왔다(허치언 1991; Appiah 1989; Calhoun 1989; Crapanzano 1991; Ivy 1988, 1989; Yoshimoto 1989). 이 논문에서는 탈식민시대의 비교문화연구를 문화 담론의 정치학이자 인식론적 논쟁의 영역으로 자리매김하려 한다.

우선 일상세계에서 우리가 경험하는 탈식민성의 징후로서 이질적인 것의 혼합상태인 몽타지를 그려 보임으로써 논의를 시작하겠다.

## 1. 몽타지: 탈식민적 일상세계<sup>4)</sup>

Imagine there's no countries...

Imagine all the people

Sharing all the world...

John Lennon의 노래 「이메진」 중에서

# 1. 우리는 존 레논의 〈이메진〉을 산요(Sanyo) 콤팩트 디스크 플레이어  
어를 통해 즐기며 흑백사진에 박힌 존 레논의 백랍 같은 얼굴의 넓은 미  
소를 보며 우주적 평화와 휴머니즘의 코스모폴리탄 세계를 상상한다. 한  
편 김현식의 〈골목길〉은 한국적 레게라 일컬어지는데 카리브해안 레게음  
악과 밥 말리의 〈래트 피플〉을 손쉽게 즐길 수 있도록 우리 귀를 길들인  
다.

# 2. 미국에서는 라틴출신의 가수가 영어로 부르는 살사노래가 매우 인  
기이며 또 토키 헤즈의 데이비드 번과 폴 사이먼과 같은 미국가수는 브라  
질의 삼바를 작곡하여 발표했다고 한다(뉴스위크 1991.11.13. 최근에 창간  
된 한국판). 이에 대하여 라틴가수들은 “진짜 제국주의 태도다. 그들은

---

4) 몽타지(montage)란 말은 서로 관련성이 없는 것들이 병렬됨으로써 관습적 생각에  
변화가 일어나 사물에 대한 새로운 인식을 유도하는 예술의 한 기법을 가리킨다.  
Taussig(1992: 45)는 이 기법을 민족지 서술의 대안으로 제시하고 있다. 그에 의  
하면 몽타지는 지금까지 인류학자가 민족지적 사실에 인과율적인 설명을 가하려는  
집착 때문에 간과되어 왔지만 사실상 민족지 학자들이 의식없이 습관적으로 행해  
온 서술방법이었다. 라틴아메리카의 식민지 문화를 연구해 온 타우시히는 몽타지를  
사실주의적인 민족지 서술이 행해 온 지적인 식민화와 폭력에 저항하는 텍스트 전  
술로 재활용할 것을 제안하고 있다.

우리와 진심으로 협력하는 일이 없다” “정통 라틴음악과는 상관없다”고 신랄히 비판하는 반면, 다른 한쪽에서는 라틴음악을 영어와 같은 “다른 언어로 부른다 해서 노래가 변하지 않는다”고 변론하는 사람도 있다. 어느 디트로이트 컴퓨터 세일즈맨의 “피를 녹였다”는 살사음악은, “카리브해의 정오만큼 뜨겁게 타오르며 야자나무만큼이나 평온하게 흔들리는” 라틴음악의 정수로서 “급속히 사라져 가는, 또 그것이 없으면 세상이 더 암울해질 음악”이라고 치켜세워지기도 한다.

이것은 대중음악을 좋아하는 내가 요즈음 일상에서 느끼는 문화적 경험의 편린이다. 우리 귀에 익은 존 레논의 노래나 라틴 음악은 그것들이 애초 생산된 지역을 떠나서 보편적인 인기와 대중성을 확보하고 있다. 이들은 분명 우리 민요나 가요와 다른 언어와 음악성을 가지고 있지만 우리의 일상에 매우 밀착되어 있기 때문에 사실 거의 우리것처럼 인식된다. 존 레논의 노래는 영국이라는 과거 제국주의 국가의 전유물로 당연시된 인류의 보편적 이상이 별다른 자기반성 없이 담겨 있음에도 불구하고, 그의 노래를 즐기는 제3세계 주민인 우리들은 그가 설파하는 저항의 메시지, 제1세계의 이상향을 우리의 이상향으로 되바꾸어 믿기에 이르렀다. 그만큼 팝뮤직은 일상화된 코스모폴리탄 문화공간을 창출해 내고 있다.

이 글에서 강조하는 부분은 팝뮤직이 우리 사회의 현대문화에서 갖는 기호성은 시대의 조건에 따라 다르게 나타난다는 것이다. 비틀즈가 누린 60년대의 선풍은 90년대의 뉴키즈 선풍과 다르게 이해되어야 한다. 비틀즈가 우리나라의 산업화와 함께 유입된 서구문화요소의 대표적 상징으로서의 위치를 가졌다면, 뉴키즈는 비틀즈 이후 지난 30년간 대중화된 팝뮤직 문화의 다양한 장르 가운데 하나로서 선택된 부분적 가치만을 가진다. 60년대 영국 노동자 계급의 청소년 문화에서 생산된 대중음악의 ‘퇴폐적’ 범주는 후기자본주의 포스트모던 세계질서에서 오리지널과는 다른 의미와 가치를 생성하게 된 것이다. 제임슨이 우려한 바 있듯이 포스

트모던문화에서 비틀즈가 추구했던 기존체제와 모던음악에 대한 풍자성(parody)은 죽어 버리고 비틀즈의 퇴폐적 스타일만을 단순모방하는 패스티쉬(pastiche)만 세계적으로 범람하게 된 것이다(Jameson 1983:114).<sup>5)</sup>

한편 제3세계에서 온 살사음악은 극도의 정제되고 세련된 문화에 식상한 제1세계 주민이 가지는 원시에의 향수를 달래고 피를 끓게 하는 마술적 힘을 발휘한다. 좀더 정확히 말하여 마술적 힘이 있다고 인정받기 때문에 실제로 그런 효과가 생기기도 할 것이다. 여기서 존 레논이나 살사가 가지는 대중성의 힘은 각기 타자성의 위치에 놓임으로써 효과를 낸다 하겠다. 제각기 평등하게 제1세계와 제3세계에로 지향하는 욕망의 기호로서 작용하는 것이다.<sup>6)</sup> 현대사회의 매크로 수준에서 제1세계와 제3세

5) 보드리야르(Baudrillard(1991[1970]))에 의하면 포스트모던 문화는 ‘모사’(fa-smile)라는 예술양식에 기초한다. 곧 오리지널의 모조품은 오리지널의 실재보다 더 실제적인 실재를 가장(simulate)한다는 것이다. 모더니티의 특성이 상품화, 기계화, 기술개발, 개발국과 저개발국 사이의 불평등한 시장관계의 확산이라면, 포스트모더니티는 실재를 가장하는 형식인 정보와 기호가 생산과 계급갈등의 논리 대신에 재화의 형식적인 평등성을 과급시키는 특성을 갖는다(Kellner 1989: 68). 영국에서 팝뮤직이 갖는 역사적 의미와 그것이 우리나라에서 갖는 의미가 왜 달라지는지는 모더니티와 포스트모더니티의 문화적 차이와도 상관이 있다. 그러나 그 차이의 시간적 거리가 이제는 가속화되어 거의 무의미해져 가고 있다. 우리가 일상적으로 사용하는 팩시밀리는 경험에 대한 해석의 거리를 더욱 더 좁히고 있는 전위 문화라 할 수 있다.

6) 일반적으로 ‘제3세계’라는 범주는 국가별로 문화를 인식하는 방식으로서 사용되어 왔고 특히 과거 서구 식민지경험이 있는 나라를 지칭하는 것이었다. 문화비평에서는 ‘제3세계문학’이라 하여 비서구사회 전부를 총괄하는 명칭으로 사용되기도 한다(Jameson 1986). 이러한 용법은 제3세계 사회 각각의 문화적 역사적 다양성과 고유성을 간과하면서 서구사회의 구식민지를 새로이 하나의 범주로 재식민화하는, 소위 ‘후기식민주의’(post-colonialism)의 전형적인 수법이라고 Ahmad(1987)와 Appiah(1991)는 신랄하게 비판하고 있다. 필자는 ‘제3세계’라는 표현보다는 제1세계 혹은 제3세계도 아닌, 서로 혼합되어 만들어지는 ‘제3의 영역’(The Third)이

계 사이의 정치 경제적 위계질서가 문제시되고 있지만(강내희 1991; 강명구 1991), 마이크로한 일상적 취미와 미학적 감수성의 수준에서는 평등한 기호성을 가진다. 우리 것과 그들 타인의 것, 달리 말하여 타문화의 것들 사이에 있는 본질적 차이는 부정된다. 그래서 모든 세계인은 원시인이건 문명인이건, 전통적 세계에 살든 메트로폴리탄 도시에 살든 충분히 '문화적'인 삶의 공통분모를 향유하고 있음이 의심할 바 없는 사실로 받아들여지게 되었다(Moore 1989: 44). 한마디로 '존 레논'이나 '살사'는 우리의 일상에서 현재 '출현중인' 탈식민시대의 문화적 몸타지이다.

## 2. 문화의 탈지역성: 비교문화연구의 단위설정

위의 사례는 상이한 역사적 뿌리를 가진 음악이 어떻게 범지구적인 보편성의 가치를 갖게 되는지 세계문화의 동질화과정을 잘 보여 준다. 이러한 세계문화의 동질화는 문화개념이 가진 통상적인 의미로 당연시되어 온 지역성(locality)의 해체를 가져왔다. 여기서 비교문화연구의 단위는 새로이 설정할 필요가 있다.

인류학의 전통에서 문화는 인간행동의 공간적 차원에서 인식되어 왔다(Rouse 1991; Gupta and Ferguson 1992). 그래서 '가족' '친족' '부족' 혹은 '민족'과 같은 기존의 비교연구의 범주는 고정된 거주공간에서의 집단공동체(community)를 가정한 것이었다. 공동체의 개념은 단일한

---

라는 표현으로 대체하는 것이 전략적으로 유리하다고 본다(Crapanzano 1991 참조). 물론 '제3'이라는 범주는 제3세계를 내포한다. 그러나 '제3의' 영역은 사회적 실재를 가리키는 것이 아니고 상상과 환상에 의해 '실재'하는 것처럼 '가장된(simulated) 질서'를 구성한다. 이는 보드리야르(1991)의 이른바 초실재(hyperreality)의 개념으로서 사물의 기호가 만들어 낸 기호의 세계, 가상의 세계이지만 현실감으로 인지되는 세계와 근사하다.



생활공간을 전체로 한 것으로서 문화는 이러한 환경의 범위 안에서 형성되는 일관된 체계(coherent system)라는 정태적 이미지를 갖게 된다. 그리고 또 다른 문화의 공간적 이미지는 지역성(locality)의 개념이다. 이는 세계가 하나의 체계를 구성하며, 이 세계체계는 중심과 주변이라는 이분법적 공간 구분을 전체로 한다. 인류학의 주요연구 대상으로서 소규모 단순사회에 적용되어 온 공동체 개념은 공간적인 주변성과 연관되어 사용됐는데 그것은 중심과 주변과의 공간관계가 지배/피지배 권력관계로 거의 자동적으로 인식되어, 중심문화가 세계적 보편성을 가지는 것으로, 그리고 주변의 문화는 지역적 특수성의 소재지로 연구되어 왔기 때문이다.

이와 같이 문화를 사회적 공간의 이미지로 형상화하는 데 있어서 공동체와 지역성의 개념을 동일시하는 경향은 문화의 식민주의적 이해와 관련이 있다. 이 문제에 대하여 Appadurai(1986)는 주목할 만한 논의를 하고 있다. 지리적 공간과 공동체는 문화연구의 대상이 될 뿐 아니라 문화 기술과 이론적 분석을 연결시켜 주는 고리로서 작용한다. 특히 지역성이란 개념자체는 특정 문화이론과 연합되어 특정지역에 관한 이론적 유형화를 가져왔다. 예컨대 비서구사회의 문화적 고유성을 유형화하는 데 편리하도록 지역에 따라 일정하게 고정화시킨 개념들이 있다. 인도연구에서는 카스트와 계층이, 지중해사회에서는 명예와 수치의 개념이, 중국연구에서는 효의 개념이, 아프리카는 고전적 사회형태로서 종족개념이, 남아메리카는 이중조직의 원형이론이, 그리고 폴리네시아는 호혜성의 기체에 관한 이론이 각기 그 지역에 대한 인류학 이론의 지배적 개념으로 사용되는 것을 볼 수 있다. 이와 같이 지역성 그 자체가 어느 특정한 문화적 성격이나 특정한 형태의 사회성의 가디안으로서 대표성을 가지는 것은 다른 지역에서의 같은 주제의 연구에 영향을 미칠 수 있다. 그리고 하나의 사실에 대하여 인류학 이론을 구성하는 데 있어서 한 지역이 다른 지역에 비해 임의적인 헤게모니를 갖는 것은 그 지역문화의 내적 변화에 대한 다각적인 이론화작업을 방해하는 결과를 낳았다. 그래서 비서구사회

의 내적 복잡성과 역사적 깊이에 관한 문제는 이미 특권적인 권위를 가진 특정 이론의 신화에 가려 제대로 연구되지 못하게 되는 것이다. 보다 복잡성이 높은 비서구사회에 관한 인류학은 최근까지 인류학 담론에서 이등시민적 위치를 가질 뿐이었다. 요컨대 이들 주요개념이 갖는 마스터 담론으로서의 권위는 인류학 이론의 식민성을 상징한다. 이는 민족지적 지식의 정치경제적 힘에 관한 문제로서 비교문화연구를 왜곡시킬 수 있다.

이와 같이 비교문화연구의 단위설정은 비교를 위한 증거를 얻는 이상의 더 큰 정치적 문제, 곧 특정 지역의 현실과 메트로폴리탄 이론의 개연성이 복잡하게 얽힌 문제로 부상한다.<sup>7)</sup> 그러나 탈식민시대의 비교문화연구에서 지역성이 갖는 문제는 새로운 국면을 맞는다. 그것은 지역성과 문화적 정체성, 거주공간 사이의 불일치와 지역성의 다변화에서 찾아 볼 수 있다. 이제 지역성은 지역체계의 단위로(‘아프리카’ ‘아시아’ 혹은 ‘아메리카’), 민족국가의 경계단위로(‘한국문화’ 혹은 ‘미국문화’), 한 국가내의

7) 그러나 메트로폴리탄 중심과 주변으로 구분하는 공간에 대한 이분법적 사고는 탈식민시대의 문화 현장에서 아직도 인식론적 패러다임으로 상존하고 있다. 구식민지가 정치경제적 예측에서 벗어났다고 하지만 문화적으로 특히 지식체계의 면에서 제3세계의 문화적 담론은 서구문화의 메트로폴리탄 담론의 아류 혹은 그것의 단순반사적 번역에 그치는 경우가 많았다. 라틴문학자인 Jean Franco(1988)는 메트로폴리탄 담론 전략을 다음 세 가지로 들고 있다. 1) 제외(exclusion): 제3세계는 이론 생성에 부적합하며 제3세계의 문화는 서구에서 생성된 이론의 증거로서만 그 중요성을 가진다. 2) 차별(discrimination): 제3세계는 비합리적이기 때문에 그것에 관한 지식은 메트로폴에서 나온 합리적 지식에 종속된다. 3) 재인정(recognition): 제3세계는 본능, 무의식, 환상과 전설의 풍요로운 보고로서만 인정될 뿐이다. 프랑코는 마르케스를 비롯한 일련의 주술적 리얼리즘 소설가들이 라틴고유의 문학적 주제를 도출하는 데 있어서 인디언 전통을 ‘자연’과 ‘여성성’의 이미지와 동일시하는 경향을 지적하면서 이것은 위와 같은 메트로폴리탄 담론전략의 비의도적인 모방이라고 비판하고 있다. 사실 메트로폴리탄 문화체계 안에서 혼용되고 그 언어로 글쓰는 일에 익숙해진 제3세계 지식인들에게 이러한 모방은 지배적 담론에 대한 저항 전략으로 활용되기도 한다(Bhabha 1984).

지방공동체 혹은 민족적 자치구역의 성격을 띠거나(‘호주 원주민문화’ 혹은 ‘조선족문화’), 더 나아가 인종과 성을 대표하는 집단체로(‘흑인문화’ ‘치카노문화’ 혹은 ‘여성문화’) 다양화되었다(Appiah 1989; Franco 1988; Rouse 1991; Trinh 1989).

다문화적인 복합적 현실에서는 문화연구의 공동체 범주들, 곧 가족, 친족, 민족(ethnic) 범주들은 각자에 해당되는 개념적 독립성에도 불구하고 실질적인 비교단위로서의 위치를 상실한다. 즉, 고유한 구성논리를 가지고 있으면서도 상호유기적 관계를 통하여 하나의 거주 공간에서 통합되어 있다고 인정되었던 이러한 범주들은, 지역간의 교류가 일상화되는 경계 지대(border zone or the boundary)에서 해체된다는 것이다(Bhabha 1990; Rouse 1991). 여기서 경계의 개념은 문화의 탈지역화(deterritorialization) 현상에서 파생된 개념이다(Appadurai 1990 : 11). 사회조직의 자연적 경계를 반영하는 것으로 간주되어 온 이 범주들은 지역성과 문화의 불일치로 인해 사회구성요소로서의 실제적 효용성을 잃고, 그 대신에 경계에서의 경험을 서사적으로 구성하는데 매개역할을 하는 기호로서의 가치가 새롭게 부각된다. 달리 말하면 기존 범주들은 경계에서 새로이 구성되는 문화적 정체성의 차이화를 위한 개념적 도구로 사용된다는 것이다. 탈식민시대의 아이러니는 실제의 장소와 지역성은 모호해지고 비결정적이 되는 한편 문화적으로 민족적으로 변별되는 지점(locale)에 대한 아이디어는 더욱 현저해진다는 데 있다(Myers 1992). 비교문화의 방법론은 이와 같이 경계에서의 커뮤니케이션을 위한 통로로 사용되기 위해 전통적인 공동체 범주들이 탈지역화되는 과정과, 경계에서 새로운 문화가 창출되는 과정에 초점을 맞추어야 할 것이다.

### 3. 경계에서의 문화: 혼성과 분절

경계 개념은 문화의 식민적 이원구조를 극복하는 탈식민성의 계기가 될 수 있다. 지금까지 문화의 지역성은 메트로폴리탄의 중심과 주변이라는 이원적 공간구도에 의해 인식되어 왔다. 그러나 경계는 중심/주변, 여기/저기의 구분을 초월하는 제3의 공간이다. 경계(the border)의 개념은 터너의 한계 공간(the liminal space)과 마찬가지로 한 문화의 상태가 변화하는 지점이다(Turner 1967). 여기에서는 기존의 국경과 공동체의 한계를 초월하는 제3의 문화가 창출된다. 문화의 영역이나 다양한 형태들이 만나고 부딪치는 제3의 영역이라는 면에서 경계에서의 문화는 공중적인 문화(public culture)의 특성을 갖는다(Appadurai and Breckenridge 1988). 공중적이라는 형용사는 전통적인 서구의 이항대립적인 범주들, 고급/저급문화, 엘리트/대중문화, 고전/민속문화 등등의 위계질서에서 벗어나려는 의도에서 사용되는데, 이 용어는 어떤 분명하고 통일된 개념을 나타내기보다는 문화창출의 과정에서 드러나는 대중의 의식과 논쟁점들의 총체라고 할 수 있다. 공중문화의 메시지는 궁극적으로 문화의 다양성에 호소하지만 논쟁의 방식에 있어서는 지역성에 구애받지 않는 보편성, 세계주의를 지향한다.

경계에서의 문화적 소통, 즉 공중문화는 중심과 주변의 문화가 평등한 수준에서 교류(circuit)하는 것을 전제로 하며, 혼성과 분절, 두 가지 상반된 과정을 통해서 일어난다. 곧, 문화의 경계는 야누스얼굴과 같아 맥락에 따라 다르게 문화적 의미가 생성되고 상호번역되는 분계점을 조성하면서 또한 이질적인 요소를 혼합하는 특성이 있다(Bhabha 1990 : 4).

다음에는 문화교류의 두 과정을 개념적으로 정의하고 상호관련성을 고찰해 보겠다.

## 1) 혼성과정

먼저 경계에서는 코스모폴리탄의 중심과 주변, 우리와 그들, 지방과 국가, 등등 이분화된 범주들의 '혼성과정'(a process of hybridity)이 일어난다(*Ibid.*). 기든스(1991 : 154)는 메트로폴리탄 중심문화와 주변문화 사이의 혼성을 지역성과 지구촌적인 것의 '교묘한 엇물림'(interpolation)이라 해석하고 있다. 예컨대 서구사회에서 유행하는 핑키스타일이 이들의 구식민지인 아프리카와 아메리카 원주민의 깃털장식과 보디페인팅을 모방한 것임에도 불구하고, (신문에 보도된 바) 브라질 리우 환경회의에 미래의 지구촌 주인으로서 '자연' 그 상태로 참가한 아마존 인디안들의 현란한 의례용 깃털이 오히려 하나의 핑키스타일로 인식되는 현상이나, 뉴욕 할렘가 흑인의 음악인 재즈와 백인 청소년들이 애호하는 록뮤직은 아프리카 원주민음악을 흉내내면서 비롯된 것이지만, 이제 아프리카 원산지에 역수입되어 그곳의 대중음악이 되는 현실은 혼성문화의 '교묘한 엇물림'을 잘 대변해 준다(Feld 1988).

이와 같이 원시와 문명이, 과거와 미래가 혼재되어 있는 상태는 과거 식민 본국과 피식민지 양측 모두에 새로운 문화적 상황을 결과한다. 경계에서의 혼성은 기존의 관계가 와해되는 위기상태, 혼란을 야기하지만 그것은 문화의 소멸이 아니라 새로운 문화생성의 계기가 된다.

## 2) 문화의 분절과 다원화체계

미디어와 정보화의 용이함에 힘입어 서로 대면적인 의사소통 없이도 일체감을 확보할 수 있는 세계체제는 정치, 문화, 그리고 경제의 구조적인 분절(disjuncture)을 기초로 하고 있다(Appadurai 1990). 문화간 커뮤니케이션이 빈번한 현시대의 문화를 이해하는 데 있어서, 사회를 정치,

경계, 문화 등 구성요소가 유기적으로 연결된 하나의 통합된 체계로서 간주하는 뒤르켄류의 사회결속이론은 한계를 가진다(Moore 1989 : 39). 이에 비해서 구조적 분절은 문화에 대한 모호하고 양가치적인 전망을 정립함으로써 경계에서의 문화적 소통을 원활하게 한다(Bhabha 1990 : 4). 예컨대 국경에서 거주하는 사람들이나 국경 사이의 경계를 이동하는 것을 직업으로 하면서 사는 부류의 사람들, 곧 이주노동자, 유목민, 다국적 사업가, 전문직 엘리트들은 자신의 문화적 정체성과 거주지에 대하여 모호한 느낌을 가지며, 특히 이중국적을 가진 자들에게 이러한 느낌은 세계주의적인 정서로 발전되기도 한다(Brennan 1990; Gupta and Ferguson 1992 : 7; Rouse 1991).

경계에서의 문화, 공중문화는 이와 같이 계속 장소를 옮기며 살아가는 사람들 사이에 행해지는 문화상호간의 간섭(interferences) 또는 교차읽기(cross-readings)를 통해 구성된다(Fischer and Abedi 1990). 여기서는 전통보다는 번역, 곧 해석행위 그 자체가 중요해지며 비절대적인 전망이 창출될 수 있다. 문화에 대한 양가치적 전망(ambivalent perspective)은 하나의 지역 안에 다양한 문화가 존재하는 다원화체계와 멀티문화주의에서 현저하게 드러난다. 멀티문화주의는 우선 지역성과 문화적 정체성, 그리고 거주공간과의 분절(disjuncture)을 전제로 하지만, 새로운 의사소통과 매체 — 소설, 영화, 잡지, 광고, 텔레비전과 라디오 — 들은 문화적 타자끼리의 상호작용과 상호번역이 진행되는 과정에서 발생하는 갈등을 지속적으로 형상화하고 더욱 촉발시키기까지 한다. 그래서 문화간 상호간섭과 번역의 문체는 이질적인, 그것도 위계적인 관계에 놓인 문화간의 상호텍스트성에서 결과하는 구조적 재편성에 관한 정치적인 문제에 걸린다.

문화의 다원화체계는 이와 같이 내적으로 문화적 헤게모니의 투쟁을 은닉하고 있다. 영국과 영연방 국가와의 구식민관계는 탈식민시대에 들어서 다른 형태로 지속되고 있는 예를 들어 보자(Gupta and Ferguson

1992). 영국의 구식민지였던 인도와 파키스탄 사람들이 런던시의 모퉁이에 자신들의 주거지를 형성하며 다시 출현하는 현상은 ‘탈식민적 가장’(postcolonial simulacra)이라 할 수 있다(*Ibid.* : 10). 곧, 구식민지 문화가 지배와 피지배의 불평등한 식민관계가 아닌 문화적 다원주의를 가장하여 식민본국에 재등장하는 것을 이른다. 전세계적으로 일어나고 있는 이와 같은 탈식민적 가장행렬은 여기와 저기, 중심과 주변, 식민지와 본국의 분계선을 모호하게 만들어, 식민지 주변에서와 마찬가지로 식민 본국의 문화적 확산과 영속성도 와해시킨다. 영국의 산업도시 버밍햄의 다인종 마을에 사는 레게음악 팬인 한 백인 청년이 자신을 ‘도량이 큰 세계인’으로 뽑내는 경우, 이 청년의 문화적 정체성은 이미 ‘영국적’이라 할 수 없을 것이다(*Ibid.*).

### 3) 상상의 공동체

탈식민지적 가장을 하고 새로이 부상하는 문화 집단들 즉, 이민, 난민, 국가없는 사람들이 구성하는 공동체는 이들의 ‘고향’과는 다르다. 이들에게 ‘고향’은 원거주지를 떠난 사람들이 회상하는 ‘상상의 공동체’이지 실재하는 공동체가 아니다(Anderson 1983). 영국 런던에 사는 인도인들의 ‘인도 문화’는 인도 본국의 문화하고는 전혀 다른 역사와 성격을 가질 것이다. 민족 집단이 이리저리 이동하면서 문화적 정체감은 광범위하고 불연속적인 공간에서 회석되기 마련이다. 그러나 자본주의 시장확장과 더불어 교역, 미디어, 여가산업 등 상호교류를 통하여, 한때 지역성이라는 그릇에 담겨 있던 민족성은 국경을 초월하여 세계적인 세력을 갖는 ‘상상의 공동체’로 재창출되는 것이다.

이와 같이 상상에 의해 문화적 공동체가 형성되는 과정은 삶의 공간이 전위된 이민만이 경험하는 것이 아니고, 고향에 남아 있는 사람도 자신의 고유한 문화적 거주지와와의 관계에 있어서 변화가 온다. 예컨대 현재

한국에 살고 있는 사람들이 중앙아시아나 연변에 거주하는 ‘한민족’과 느끼는 일체감은 한반도라는 영토 개념의 수정을 가져온다. 한국문화는 ‘한민족’이라는 새로운 민족의식을 매개로 국가의 공간영역을 초월한다. 여기서 민족과 국가는 서로 분리되어 하나가 다른 하나의 투사체가 되는 내적 차이화가 현저해짐을 볼 수 있다(Appadurai 1990 : 13). 최근 소비에트 해체 이후의 민족분쟁과 유고내전에서 보듯이 민족과 국가의 차이화는 새로운 국면을 결과하였다. 곧, 민족들은 국가와 그 권력을 장악하거나 흡수하려 하는 동시에 국가도 민족적 동질성과 정체성을 독점하는 가운데 기존의 민족과 국가의 공간적 일치는 와해되는 것이다. 요컨대 탈식민 시대의 혼성문화는 겔너(Gellner 1983)의 이른바 통일된 민족국가 시대의 종언을 상징한다(Errington 1989).

#### 4. 문화의 재정치화

경계에서 형성되는 문화는 거주공간과의 자연적인 연관성이 아니라 분절된 문화 영역 사이의 재연계(rearticulation)를 통하여 새로운 형태로 문화적 정체성과 민족성을 창출해낸다. 여기서 재연계는 ‘상상’에 의한 문화창출을 의미한다. Appadurai(1990 : 5)는 공동체를 구성하는 상상력 그 자체가 하나의 사회적 사실이며 새로운 지구촌 질서의 중심요소로서 ‘사회적 실천을 위한 조직적인 활동’(an organized field of social practices)임을 강조하고 있다. 이러한 의미에서 경계에서의 혼성과 분절과정은 상상에 의한 문화의 재정치화를 위한 계기가 된다고 할 수 있다(Appadurai 1990; Gupta and Ferguson 1992).

혼성과정은 문화적 동질화와 세계주의적 통합에의 지향성을 갖는다면, 이 과정이 과급하는 풍요와 평등 신화에 저항하여 지역문화의 토착적인 것을 차이화시키는 반사적인 흐름이 나타난다(Appadurai 1990 : 5).



이 흐름은 다원화된 문화체계 안에서 일어나는 원주민주의(nativism or indigenization)과 신민족주의(neo-nationalism)에서 가장 잘 드러난다. 특정 소재지와 상관없이 ‘문화’와 ‘고유성’(authenticity)이라는 단어는 새로이 ‘부상하는 주제’로 전세계에 등장하고 있다(Clifford 1987; 살린즈 1990 : 106).

### 1) 본질주의(Essentialism) : 식민화의 패러디

오스트레일리아 오지인, 캐쉬미르인, 남아메리카 인디안, 티벳인에게서 나타나는 일련의 전통부활운동은 전형적인 원주민주의의 예이다(살린즈 1990). 인류학에서 서구문화에 의해 타자화되어 온 원주민 자신들이 고유한 문화를 가지고 있다는 사실을 새로이 ‘발견’하는 데서 발단하는 이러한 종류의 문화적 자의식은 탈식민시대에 발생하고 있는 주목할 만한 사건이다. 이들 원주민이 추구하는 ‘문화’란 외부 문명에 의해 정복되기 이전의 문화, 서구화와 세계화되기 이전의 문화로의 회귀, 즉 ‘본질주의’를 표방하고 있다.

한편 최근 서구 인류학에서는 원주민이 부활시키는 전통은 최근에 만들어진 것이며 고유한 전통으로 볼 수 없다는 논리가 지배적이었다(Anderson 1983; Hobsbawm and Langer 1983). 이들 저명한 인류학자의 관점에서 보면, 원주민의 고유한 역사에 대한 기억은 문화적 몽타지이며 문화적 정체성은 경쟁과 협상을 통하여 재창출(reinvention) 되는 것으로 ‘고유한’ 것은 아니라고 추정된다(Atkinson 1991 : 18). 그러나 원주민 자신들의 문화의 정체성에 대한 관심은 현대세계에서 어떻게 생존하느냐와 같은 정치적인 물음에서 비롯된다. 과거에는 많은 원주민들이 중요하지 않다고 무시되었을 자신들의 과거 역사를 기억하는 작업이 ‘지금 여기에서’ 가치있는 일로 여겨지고 있다는 사실이 중요하다. 이러한 전통 문화 부활운동은 누가 역사를 만들었느냐 하는 역사의 해석 주체에 관한

관심과 함께 서구 문화중심의 세계사에 대항하는 역사 기억(counter-memory)을 추구한다.

인류학자가 원주민의 문화를 읽은 시간과 원주민이 자신의 문화를 읽는 시간은 일치하지 않는다(Young 1990 참조). 실제로 원주민에게 소위 서구의 패러다임으로 주입시킨 ‘역사’ 이전의 문화에 대한 기억은 상당히 소멸된 상태이기 때문에, 그들이 추구하는 문화적 고유성도 자체 구성력을 가진 자전적 고유성이 아니라 ‘고유한 무엇을 가장한’ 것이며 (Handler and Saxton 1988), ‘현재를 미래로 만들어가는 창조적인 혼성 활동’(hybrid, creative activity in a local present-becoming-future)으로 볼 수 있다(Clifford 1987 : 126). 전통적인 종교의례의 복원이라든지 민속 공연행위 등을 통해 과거문화의 고유성을 얼마나 완벽하게 재생하는가에 따라 고유성이 입증되지는 않는다. 오히려 진실성보다는 ‘가짜 문화’(fake culture)로 오해의 여지가 남아 있을 수 있다(전경수 1990). 그러나 문화 이해는 전통이나 ‘본질’에 대한 의도적인 오해(misrepresentation)를 통해 ‘고유한 미래’의 문화를 창출해 낼 수도 있는 것이다.

여기서 주목할 점은 원주민에 의해 재창출되는 문화적 고유성이 인류학자가 ‘소멸의 위기에서 구제된 과거’(the salvaged past)로 정의해온 원주민의 식민화 ‘역사’를 부정하기 위한 패러디로서 작용한다는 점이다. 문화적 정체성을 ‘서사적 구성물’로, 그리고 ‘상상에 의한 재발명’으로 해석하는 서구 인류학자들의 입장은, 이론적 세련됨의 후광에도 불구하고 원주민의 문화적 본질주의가 취하고 있는 패러디의 ‘위협적이고 부정부적인 힘’을 부인할 수 없게 되었다(Morson 1989 : 79). 원주민들의 문화적 본질주의는 소위 ‘(고유한) 문화’를 해체시키려는 서구적인 시도와 세계 문화에 대한 역설적인 전도(ironic inversion)로 볼 수 있다.<sup>8)</sup>

8) Crapanzano(1991 : 436)가 지적하고 있듯이, 포스트모던 문화가 가정하는 평등한 관계를 통한 대화적 담론의 창출이라는 것도 사실은 서구중심의 탈식민주의의 전형적인 위선의 모습인지도 모른다. 탈식민주의에 대한 본격적인 논의와 비판에

## 2) 신민족주의: 제국주의적 시기 (imperial envy)

한편 문화의 재정치화는 민족집단과 국가가 일치되는 경우 자문화중심주의와 더 나아가 제국주의적 신민족주의의 형태로 나타난다. 문화적 본질주의는 하나의 국가사회나 지역의 다문화체계 안에서 거주하는 부족이나 민족 단위의 공동체를 중심으로 일어나는 운동으로서 국가 단위의 민족주의 운동과 구별된다(Brennan 1990 : 63). 후자의 경우 민족성의 범주는 국가라는 공간을 창출하거나 영토를 확장하는 목적을 위하여 재정치화된다. 이 문제가 현저하게 드러나는 일본을 비롯하여 중국과 우리나라의 사례를 들어 비교고찰해 보겠다. 극동아시아 3국은 서구에 의한 식민화 경험이 없고 상호간의 문화 교류가 비교적 자발적으로 이루어졌기 때문에 서구문화에 대해 대등한 위치를 갖고 있긴 하지만, 지난 100여년 산업화와 자본주의에 의한 서세동점과 일방적으로 서구적인 근대화 과정을 밟으면서 ‘상실’했다고 생각하는 고유한 문화를 회복하려는 문화운동, 이른바 ‘후기-서구문화운동’이 공통적으로 일어나고 있지만 그 전략에 있어서 약간의 차이가 있다(살린즈 1990).

먼저 일본에서 최근에 일고 있는 18, 19세기의 봉건적인 에도문화의 복원운동은, 고도로 성공한 일본자본주의가 ‘서구를 모방한’ 것이 아니고 근대화 이전의 ‘단일국가로서의 고유성’ 때문이라는 신민족주의 정서의 표현이라 할 수 있다. 일본 민족의 문화적 고유성은 국가적 총체성을 재확인하기 위해 만들어지며, 이를 통하여 일본국가는 에도시대 이래 지속적으로 발전해 왔다는 역사적 정통성을 획득하려는 것이다(Ivy 1989; Yoshimoto 1989). 일본의 신민족주의는 자본주의라는 세계문화의 가면 밑에서 재생되고 있는 셈인데 이 또한 넓은 의미에서 서구중심의 근대화

---

대해서는 Appiah(1991), Ashcroft, Griffiths and Tiffin(1989), Hutcheon(1989), Mishra and Hodge(1992), Said(1989), Young(1990)을 참조할 것.

역사에 대한 패러디라 볼 수 있다.

중국의 경우 신민족주의 운동은 일본과는 역사적으로 다른 맥락에서 또한 후기(탈)-서구문화운동으로 볼 수 있다(살린즈 1990). 뒤늦게 서구 자본주의 시장에 문호를 개방하고 있는 중국의 경우, 중국인들이 갖는 소위 근대화에 대한 보편적이고 열성적인 욕망은 서구인들이 생각하고 있는 진보에 대한 생각과 다르게 해석된다. 중국인에게 진보는 두 가지 반대방향으로의 운동, 즉 앞으로 진행하면서 동시에 과거를 되돌아보는 운동으로 나타난다. 중국의 사회주의 체제를 자본주의 체제보다 진화된 형태로 인식하는 중국인들에게 있어서 ‘발전’과 근대화는 ‘빈곤’이라는 역사적 불명예를 종식시키는 것 외에 다른 의미가 없다(*Ibid.*: 95). 중국은 비참함으로부터 벗어나야겠다는 의지만큼이나 이전의 영화가 회복되기를 원한다는 것이다.<sup>9)</sup> 그래서 근대화에 대한 중국의 열정은 ‘빈곤’을 상징하는 중국화를 거부하는 것이면서도 궁극적으로 중국 고대의 우월성을 회복하려는 향수적인 중국화인 것이다(*Ibid.*: 101). 중요한 것은 ‘중국이 재건되고 있다’라는 사실에 대한 확신이다.

중국과는 역사적 맥락이 다르지만 우리나라에서 지난 4년간(정확히 말하여 서울올림픽 이후) 빈번하게 제작된 텔레비전 도큐멘타리를 분석해보면, 대중적인 미디어가 확산시키고 있는 신민족주의도 후기-서구문화운동의 한 양태로 볼 수 있다. 우리의 경우 신민족주의는 서구중심 세계

---

9) 1930년대에 일본의 식민침투에 저항하는 농민을 묘사하는 〈붉은 수수밭〉이라는 영화를 보면 중국인의 과거에 대한 회고적 성찰을 엿볼 수 있다. 영화에서 봉건주의는 여주인공의 수난과 함께 전체 농민의 가난—중국의 후진성을 상징하는—에 대한 설명으로 사용되고 있다. 그러나 여기서 ‘봉건주의’는 사회주의 국가 중국이 당면한 경제적 빈곤에 대한 책임을 전가하기 위해서 채택된 ‘가장된 오리지널’일 뿐이다(살린즈 1990:100). 신민족주의 문화운동에서 시대적으로 전근대 문화를 구성하고 있는 ‘봉건주의’는 과거 중국의 영화를 표상하고 있긴 하지만 그것 자체가 진보의 목표물이 되는 것은 아니다.

문화의 맥락에서 ‘우리’를 부활시키는 일종의 문화 본질주의 성격을 띠면서도, ‘우리’의 문화적 정체성을 ‘서구의 관점’에서 우리 영토 ‘밖’에서 모색하는 이중적인 자기분열적 양상을 가진다.

우리나라 텔레비전 도큐멘타리 가운데 중앙아시아를 보여 준 <초원 실크로드>(MBC 1990년)나, 고려말 100여 년 동안에 걸친 간접 식민통치의 역사는 묻어두고 ‘몽고반점을 기억하는가’라는 질문으로 시작하는 <몽고리아>(KBS 1990년)에서 일관되게 나타나는 주제는, ‘한국 문화’와 ‘한민족’의 정체성을 역사 이전의 원초적 시점에서 재구성해야 한다는 위기감이다. 도큐멘타리 비디오 필름은 영상으로 구성된 한국의 민족성과 문화에 관한 하나의 서사물이라 할 수 있다(Kuehl 1988). 도큐멘타리 필름은 촬영과 편집과정에서 사실을 기록할 뿐 아니라 일정한 코멘터리를 주입시키게 되는데 여기에서 무엇을 어떻게 전달할 것이냐는 해석적 판단이 개입된다. 예컨대 한민족 문화에 대한 전문가의 견해는 어떤 사실에 대해 영상화된 자료와 결합함으로써 그 전문성과 진실성이 배가되므로 불특정 다수의 시청자, 국민 전체를 향한 대중적인 교육의 효과는 더욱 커진다. 이 점에서 텔레비전 도큐멘타리는 상업적인 영화 필름과는 다른 미디어 효과를 가진다(Hall 1988; Kuehl 1988).

한국인의 오리진, 곧 뿌리를 멀리 아시아의 변방인 중앙아시아로부터 북방 몽골에서 모색하는 일련의 이러한 의도는 지난 30년간 우리사회가 근대화와 서구화 과정을 거치면서 상실되었다고 생각하는 ‘민족성’을 되찾으려는 문화 본질주의라고 볼 수 있다. 해외에 거주하는 한민족에게 한국은 ‘모국’으로서 상상에 의한 고정된 이미지를 가지고 있지만, 그 모국의 내면은 근대화의 극점에서 자아상실을 애도하며 단일민족으로서의 한민족의 ‘민족성’을 찾아 아시아의 변방으로 원정가고 있는 셈이다. 우리의 문화적 뿌리와 문화적 정체성을 찾아 서로 반대방향으로의 운동, 즉 ‘앞으로 진행하면서 동시에 과거를 뒤돌아보는 운동’을 통하여 ‘한민족’과 ‘한국’이라는 상상의 공동체가 구성되는 것이다.

다른 한편, 이 상상의 공동체는 제국주의적 이미지를 갖고 있다. <양자강>(MBC, 1991년), <은둔의 땅 티벳>(SBS, 1992년), <신세계 탐험 - 아마존>(SBS, 1991년) 등의 텔레비전. 도큐멘타리는 우리가 서구적 근대화를 이미 성취했다는 자의식에서 출발하여 서구의 척도로 우리의 50, 60년대를 연상시키는 '낙후된' 중국이나 아니면 원시사회를 이국적인 모습으로 '타자화'함으로써 전형적인 서구 제국주의 전략을 드러내고 있다. 우리 동반인들이 프로-스펙스 상표를 붙인 장비를 차려 입고 히말라야를 탐험한 <히말라야의 신비 - 시사광파>(KBS, 1992년)에서는 '왜 산을 오르는가'라는 질문에 해설자는 '정복'이라는 형이상학적 동기를 제시한다. 세계사의 맥락에서 우리에게 익숙한 '정복'이라는 이미지는 5세기 전 콜롬버스가 신세계를 발견했을 때나 피사로가 잉카를 정복한 이래 가까이는 한 세기 전 서구열강의 아시아 식민화과정에서나 의미있는 것이었다. 그러나 구조적으로 후기산업화 시대에 진입한 우리나라에서 히말라야의 정복을 시도하는 것은 영국 힐라리경의 정복과는 다른 의미가 있다. 우리나라의 경우는 서구적 정복의 양식을 '모방'하는 것이다. 여기에는 한민족의 제국주의적 팽창에의 욕망이 은폐되어 있다. 히말라야 등반경로에서 일화적으로 나타나는 원주민들의 모습 - 도리깨질로 보리타작하는 풍경이나 집마당에서 한가하게 닭들이 노니는 모습 등등 - 은 '옛날 우리농촌'에 대한 향수를 불러일으키기도 하는데 이 향수의 성격은 제국주의적(imperial)이라 할 수 있다.<sup>10)</sup>

10) 여기서 '제국주의적 향수'(imperialist nostalgia)란 용어는 Rosaldo(1989)가 인류학의 식민주의적 동기를 묘사하기 위하여 일찍이 사용한 바 있다. 그는 이를 산업화와 자본주의 시장관계가 충만하게 되는 서구 근대성의 한 유산으로 해석하고 있다. 이미 사라진 것에 대한 감상을 민족지 텍스트 속에서 재현시킴으로서 과거의 문화를 구제한다는 '구원 모티브'(redemptive motive)는 Craig Owens(1980)가 '폐허의 환유적 제의'(the allegorical cult of the ruin)라고 부른 것처럼 세기말의 퇴폐적인 분위기를 가진다. 그러나 한국의 경우, 이러한 분위기조차 역사적 실재

그러나 한국인의 제국주의적 향수는 그 주체가 제3세계라는 점에서 구식민본국이었던 서구사회에서의 그것과 다르게 취급되어야 한다. 한국인의 향수는 서구와 선진자본주의 국가가 이룩한 신제국주의적 풍요에 대한 시기심에서 발로하는 ‘식민적 모방’(colonial mimicry)이다(Bhabha 1984). 조선일보에 연재되어 대단한 대중적인 관심을 불러일으킨 『세계가 뛰고 있다』(1991년 책으로 출간) 연재물은 후속으로 나온 연재물의 제목과 같이 ‘우리는 왜 못 뛰나’라는 제국주의적 시기심의 적나라한 노출이었다. 나중에 출판된 같은 제목의 책 서문에서 현시대 상황을 ‘국경없는 지구 차원의 경제전쟁’으로 규정하고 ‘미국의 쇠퇴, 일본의 탁월성, 한국의 비극’이라는 각본에 맞추어 국민 독자의 분발심을 촉구하고 또한 국민적인 ‘새힘의 결집’을 위한 구도를 한국의 노동자와 일본의 노동자 사이의 생산성과 근면성 비교를 통하여 도출하고 있는 조선일보의 대중적인 선동은 ‘식민적 모방’의 징후로 볼 수 있다.

사실상 ‘중아시아’에서 새로이 발견한 한국의 민족적, 문화적, 인종적 기원에 대한 통시대적인(diachronic) 열광은 세계체계의 공시대적인 공간에서 창출된 제국주의적 시기(envy)와 욕망의 패러디이다. 산업화, 근대화 이전의 ‘목가적 분위기’와 문화적 고유성에 대한 향수와, 탈근대를 지향하는 욕망이 야기하는 긴장은 우리 자신의 근대성에 대한 자기분열적인 양가감정을 잘 드러낸다. 이것은 탈근대가 우리의 역사적 맥락에서 자생한 것이 아니기 때문이다. 우리사회는 최근 30년 동안 소위 산업화와 근대화를 성취해 왔지만 문화적 이데올로기 측면에서 봉건체제와의 단절을 이루지 못하는 데서 오는 혼란을 겪고 있다. 일상적 세계의 걸모습은 포스트모던하지만 그 세계를 살고 있는 사람들의 자아정체성이나 행동규범은 아직도 봉건적인 현상을 볼 수 있다(조혜정 1991 참조). 현재

---

이기보다는 서구의 근대성을 모방, 차용한 ‘가장된 실재’여서 서구와는 달리 한국인의 현대에 대한 느낌은 더욱 복잡한 이중성을 가진다 하겠다.

우리가 믿고 있는 ‘한국 민족성’이나 ‘한국문화’의 정체성은 엄밀하게 따져보면 시공간적으로 실재하는 것이라기보다 그 존재를 믿도록 가장된(simulated) 것이며 상상의 것으로서 이른바 ‘고유성’이 없다고 할 수 있다. 우리의 지방적인 민족정체성 위에 세계시민적 감수성으로 희철한 현재의 문화적 정체성은 역설적으로 전통의 해체와 문화 주체의 뿌리뽑힘을 전제로 하는 것이기 때문이다. 탈식민시대의 문화이해는 제국주의적 향수와 시기심에 함몰되기보다는 일상세계에서의 자기분열적인 양상들에 대한 자기반성을 시작해야 할 것이다.

## 5. 탈식민주체의 자기반성: 명상의 시작

# 1. 이대 앞 지하철을 타러갈 때 지하도 벽에 붙여진 블루진 광고를 보다가, 타서는 여성잡지 광고를 읽고 반투명 벽에 비친 자기모습을 보고, 그러다가 눈이 마주치면 지겨워하거나 눈을 내리간다.<sup>11)</sup>

# 2. 에스컬레이터를 거꾸로 타는 아이들의 유희

# 3. 다른 아무 짐도 없이 멍그러니 성서책 하나만 들고 지하철에 탄 한 청년은 빨간 싸인펜으로 줄을 그으며 성서를 읽는다. 어깨 너머 훑쳐 읽은 그 책의 부분은 출애굽기이다.

사이드는 동양학 또는 오리엔탈리즘이 서구인들의 의식 속에 자리잡고 있는 ‘잃어버린 오리진’에 대한 향수와 그 회복을 위한 추구라고 하면

11) #1과 #2는 1991년 봄 연세대학교 사회학과 〈문화이론〉 세미나 시간에 일상에서 경험하는 포스트모던 문화현상에 대하여 토론하는 가운데 제시된 사례임을 밝힌다.



서, 제3세계 즉 ‘동양화된’ 동양이 탈오리엔탈리즘을 위한 ‘새로운 시작’이 필요함을 제안한 바 있다(Said 1979; 김성곤 1984에서 재인용). 여기서 ‘시작’(a beginning)은 오리진에 대해 근본적인 회의를 하고 그 보수성에 대항하고 스스로의 창조력과 상상력을 펼치려는 의지(intention)에서 발단하며, 이러한 ‘시작’의 방법은 ‘시작’을 위한 명상으로부터 시작한다(김성곤 1984). 포스트-오리엔탈, 포스트-모던, 포스트-콜로니얼, 포스트-서구 등등 겹겹이 탈-, 후기-, 포스트- 상황에 있는 한국사회의 일상에서 탈식민화를 위한 ‘시작’의 방법은 지하철에서 명상하기로부터 시작한다. 이 명상은 한국인의 오리진이 아니라 ‘한국인’과 ‘한국 민족’이 포스트-상황에서 만들어지고 있는 과정에 대한 명상이다. 곧 탈식민성의 ‘시작’이다.

지하철에 탄 한 동양인에게는 성서만이 유일한 책이며, 인류의 종말은 ‘출애굽기’ 사건의 실현으로 인식될 뿐, 출애굽 사건이 원래 의미가 무엇이나에 대한 회귀성 질문은 중요하지 않다. 한편 지하철 객실 안에 붙여진 광고들은 너무 많은 승객들의 시선에 닳아빠져서 무의미한 그림으로 전화된다. 봐도 보이지 않는다. 광고를 바라보는 시선들의 부딪침이 남을 뿐이다. 정보가 홍수같이 쏟아지는 후기산업사회의 상황에서는 정보처리 방식이 예전과 달라진다. 구태여 의미를 부여하지 않는다. 모두가 침묵한 채 지하철의 질서에 밀리고 빠져나오는 기계적 움직임에 대해 자기가 무엇을 하고 있는지 주관적으로 의식하는 행위는 사실 기계적 질서의 견고함에 비하면 너무 무력하다.

탈식민 주체가 경험하는 일상세계에서는 인물이나 장소, 만남, 시간, 만나서 일어난 사건 그리고 그때의 느낌과 정서까지, 지하철과 같은 포스트모던 전시관에 전시된 상품처럼 파편화된다. 파편화된 주체는 과거와 현재 그리고 미래로 이어지는 시간적 연속성이나 여기에서 저기로 이어지는 일관된 공간에 살지 않기 때문에 불연속적인 자아개념을 가지게 된다. 맥루한의 이른바 ‘정보를 찾아 떠도는’ 탈식민 시대의 유목민은 문화

의 경계를 넘나들며 메트로폴리탄 도시에서 생성되는 향수(nostalgia) 공간, 현재의 시간으로 가장된 공간 안에서 생존(survive)한다. 여기서 봉건적인 한국인이나 포스트모던 현대인도 아닌 '독실한 크리스찬'만이 경계의 불연속적인 공간에서 생존할 수 있는 유일한 존재이다. 출애굽 사건과 탈식민 포스트모던 시대의 불연속성은 그의 실존적 불안의 요소이지만 또한 생존을 위한 조건이기도 하다.

에스컬레이터를 거꾸로 타며 노는 아이들은 놀이의 쾌락 법칙에 순응하는 한, 자신이 어떠한 장소에서 무엇을 하고 있는지 그것의 의미를 곱씹지 않고도 지하철에서 '생존'할 수 있다. 그러나 이 아이들의 유희에는 에스컬레이터의 기호성(무의지적 상황에서의 안락함, 편안함이라는 정서적 효과를 유발하는)을 오독(misreading)하는 의도성이 있다. 유희적인 의도성은 지하철문화, 포스트모던 문화의 표면적 매끄러움과 무의지성(the unintentional)을 전복시키는 파괴력이 있다. 놀이하는 어린이들은 그 놀이가 의도하는 바를 분명하게 깨닫고 있지는 않지만 놀이 자체의 신명을 향유하는 행위를 통해서 에스컬레이터의 기계적 합리성을 탈식민화한다. 여기에 자기분열적인 포스트모던 주체가 수행하는 탈식민화(decolonizing) 역할이 있다.

## 6. 뗏음말

탈식민시대는 보드리야르의 이른바 가장된(simulated) 질서가 새로운 사회적, 심리적 실재로 자리잡는 시대라 하겠다. 주체의 소재지가 애매모호해지면서 주체에 대한 객체의 지배권력이 형성되는 이러한 상황에서, 소위 문화의 '원주민'들은 장소에 따라 가변적인 주체성(multiple subjects at places)을 가지게 된다(Fischer and Abedi 1990). 각기 서로에게 자아의 패러디로서 그리고 코멘터리로서 작용하며 상호텍스트적인

(intertextual) 관계를 갖는다. 이러한 경우 주체가 거주하는 지점은 부분적인 가치만 있게 되며, 이미 뿌리가 뽑힌 전통은 ‘타자가 되거나 다른 장소에 있는 꿈’(dreams of being other and elsewhere)을 통해서만 재생되는 운명을 가진다(Clifford 1987). 지하철의 ‘독실한 크리스찬’이나 ‘거꾸로 에스컬레이터 타는 아이들’처럼 타자화되고 파편화된 원주민 혹은 타자로서의 원주민(the native Other)의 탈식민적 실존에 대한 성찰 없이는 지금 우리가 모색하는 비교문화의 방법론은 설정되기 어렵다고 본다. Marcus and Fischer가 제기하고 Clifford 이래 현시대의 인류학자가 실천하고 있는 탈식민시대의 문화비평은, 식민적 망상과 향수의 공간에서 이러한 다중문화적 포스트모던 인간(multicultural postmodern man)이 어떻게 위치지워지며 그 지점에서 무엇을 느끼며 행하는지에 대한 반성적 명상에서 시작한다.

결론적으로 말하여 문화의 탈식민성은 ‘문화’에 관한 기호학적 인식론과 다중적 주체의 존재론, 미학적 양식일 뿐 아니라 생존문제가 걸려 있는 삶의 전략이라 할 수 있다. Jameson(1983)은 후기산업사회의 세계 공간 속에서 개별집단 주체로서 우리 자신이 어떻게 자리잡아야 할 것인지 파악하기 위한 인지적 지도그리기를 포스트모더니즘의 정치적 형식이라고 제안한 바 있다. 그의 제안을 따른다면 탈식민시대의 비교문화의 방법론은 두 가지 구성원리의 변증법, 곧 혼성과 분절, 다원화와 차이화의 역동성에 대하여, 그리고 인종, 민족, 국가, 성과 계급 단위로 다변화한 경험적 실재와 경계를 초월한 가상적 실재 사이의 긴장을 해석하는 과정에서 생기는 불협화음에 대하여, 달리 말하면 지역적·토착적 실재와 보편적 코스모폴리탄 실재사이의 교차읽기(cross-readings)에 의해 임의적으로 형성되는 논쟁을 기술하는 것, 곧 인지적 지도그리기라 하겠다.

참고문헌
------

강내희

1991 “독점자본주의와 ‘문화공간,’” 『한길문학』 봄호.

강명구

1991 “포스트모던 문화: 문화적 실천과 접합,” 『세계의 문학』, 59호.

앤소니 기든스

1991 『포스트모더니티』, 이윤희·이현희 옮김, 민영사.

김성곤

1984 “에드워드 사이드의 『始作』과 『오리엔탈리즘』—歪曲과 虛構의 텍스트로서의 歷史,” 『외국문학』, 3호, 겨울.

장 보드리야르

1991 『소비의 사회』(1970), 이상률 옮김, 문예출판사.

마셜 살린즈

1990 “중국은 재건되고 있는가: 경제발전 단계에서 느끼는 굴욕감—현대 ‘세계체제’ 속의 문화적 다양성에 관한 논평과 더불어,” 고병익 편, 『화합을 통한 하나의 세계』 서울: 풍남.

서우석

1991 “시청각 매체와 인쇄매체,” 『문학과 사회』, 14, 여름.

전경수

1990 “물상화된 문화와 문화비평의 민속지론,” 『현상과 인식』 14(3): 136-179.

조혜정

1991 “결혼, 사랑, 그리고 성,” 『새로 쓰는 사랑 이야기』, 또 하나의 문화 제 7호, 서울: 도서출판 또 하나의 문화.

프레드릭 제임슨

1991 “모던에서 포스트모던으로,” 『외국문학』, 29호, 겨울.

린다 허치먼 좌담

1991 “포스트모더니즘과 캐나다문학,” 『외국문학』, 28호, 가을.

Ahmad, Aijaz

- 1987 "Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory,'" *Social Text*, 17 : 3-25.
- Anderson, Benjamin  
 1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London : Verso.
- Appadurai, Arjun  
 1986 "Theory in Anthropology: Center and Periphery," *Comparative Study of Society and History*, 28(2) : 356-361.  
 1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy," *Public Culture*, 2(2) : 1-23.
- Appadurai, Arjun and Carol A. Breckenridge  
 1988 "Why Public Culture?," *Public Culture*, 1(1) : 5-10. Fall.
- Appiah, Kwame Anthony  
 1991 "Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?" *Critical Inquiry*, 17 : 336-357. Winter
- Atkinson, Jane(Contributing Editor)  
 1991 "Unit News for the Society for Cultural Anthropology," *Anthropology Newsletter*, September.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin  
 1989 *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, London: Routledge.
- Bhabha, Homi K.,  
 1990 "Introduction," *Nation and Narration*, Homi K. Bhabha ed., London : Routledge.  
 1984 "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse," *October*, 28. April.
- Brennan, Timothy  
 1990 "The national longing for form," *Nation and Narration*, Homi K. Bhabha ed.
- Bruner, Edward  
 1989 "On Cannibals, Tourists, and Ethnographers," *Cultural Anthropology*, 4(4) : 438-445.

Calhoun, Craig

- 1989 "Tiananmen, Television and the Public Sphere: Internationalization of Culture and the Beijing Spring of 1989," *Public Culture*, 2(1) : 54-72. Fall.

Clifford, James

- 1987 "Of Other Peoples : Beyond the 'Salvage' Paradigm," *Discussions in Contemporary Culture*, Hal Foster ed., Seattle: Bay Press.

Crapanzano, Vincent

- 1991 "The Postmodern Crisis : Discourse, Parody, Memory," *Cultural Anthropology*, 6(4) : 431-446.

Errington, Shelly

- 1989 "Fragile Traditions and Contested Meanings," *Public Culture*, 1(2). Spring.

Feld, Steven

- 1988 "Notes on World Beat," *Public Culture*, 1(1) : 31-38.

Fischer, Michael

- 1991 "Anthropology as Cultural Critique : Inserts for the 1990s Cultural Studies of Science, Visual-Virtual Realities, and Post-Trauma Politics," *Cultural Anthropology*, 6(4) : 25-538.

Fischer, Michael M.J. and Mehdi Abedi

- 1990 "Bombay Talkies, the Word and the World : Salman Rushdie's Satanic Verses," *Cultural Anthropology*, 5(2) : 107-159.

Franco, Jean.

- 1988 "Beyond Ethnocentrism: Gender, Power, and the Third World Intelligentsia," *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson and Lawrence Grossberg ed., Urbana: University of Illinois, pp.503-515.

Gellner, Ernest

- 1983 *Nations and Nationalism*, Ithaca: Cornell University Press.

Gupta, Akhil and James Ferguson

- 1992 "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference," *Cultural Anthropology*, 7(1) : 6-23.

Hall, Stuart

- 1988 "Media Power: The Double Bind," *New Challenges for Documentary*, Alan Rosenthal ed., Berkeley: University of California Press, pp.357-364.

Handler, Richard and William Saxton

- 1988 "Dyssimulation: Reflexivity, Narrative, and the Quest for Authenticity in 'Living History'", *Cultural Anthropology*, 3(3) : 242-260.

Hobsbawm, Eric and Terence Ranger

- 1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hutcheon, Linda

- 1989 "'Circling the Downspout of Empire': Post-Colonialism and Postmodernism," *Ariel*, 20(4) : 149-175.

Ivy, Marilyn

- 1988 "Tradition and Difference in the Japanese Mass Media," *Public Culture*, 1(1) : 21-30. Fall.
- 1989 "Critical Texts, Mass Artifacts: The Consumption of Knowledge in Postmodern Japan," *Postmodernism and Japan*, Masao Miyoshi and H.D. Harrotunian eds., Durham : Duke University Press.

Jameson, F.

- 1986 "Third World Literature in the age of multinational capitalism," *Social Text*, 15 : 53-92.
- 1983 "Postmodernism and cosumer society," *The Anti-Aesthetic*, Hal Foster, ed., Port Townsend : Bay Press.

Kellner, Douglas

- 1989 *Jean Baudrillard From Marxism and Postmodernism and Beyond*, Stanford: Stanford University Press.

Kuehl, Jerry

- 1988 "History on the Public Screen, II," *New Challenges for Documentary*, Alan Rosenthal ed., Berkeley: University of California Press, pp.444-453.

Lutkehaus, Nancy Christine

- 1990 "‘Excuse me, everything is not all right’: On Ethnography, Film, and Representation. An Interview with Filmmaker Dennis O’Rourke," *Cultural Anthropology*, 4(4) : 422-437.
- Marcus, George E. and Michael M. J. Fischer  
 1986 "Ethnography and Interpretive Anthropology," Ch. 2. *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Mishra, Vijay and Bob Hodge  
 1991 "What is post(-) colonialism?," *Textual Practice* 5.
- Miyoshi, Masao and H.D. Harrotunian, eds.  
 1989 *Postmodernism and Japan*, Durham: Duke University Press.
- Moore, Sally Falk  
 1989 "The Production of Cultural Pluralism as a Process," *Public Culture*, 1(2) : 26-48. Spring.
- Morson, Gary Saul  
 1989 "Parody, History, and Metaparody," *Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges*, Gary Saul Morson and Caryl Emerson ed., Evanston : Northwestern University Press, pp.63-88.
- Myers, Fred  
 1992 Editor’s note, *Cultural Anthropology*, 7(1). Feb.
- Owens, Craig  
 1980 "The Allegorical Impulse: Toward a Theory of Postmodernism," *October*, 12(Spring) : 67-86.
- Rosaldo, Renato  
 1989 *Culture and Truth*, Boston: Beacon Press.
- Rouse, Roger  
 1991 "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism," *Diaspora*, 1(1) : 8-23.
- Said, Edward  
 1979 "Introduction," *Orientalism*, Vintage Books.  
 1989 "Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors," *Critical Inquiry*, 15(Winter) : 205-225.
- Taussig, Michael



- 1992 *The Nervous System*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Trinh, T. Minh-ha
- 1989 *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*,  
Bloomington: Indiana University Press.
- Turner, Victor
- 1967 "Betwixt and Between: The Liminal Period in the Rites de  
Passage," *Forest of Symbols*, Ithaca: Cornell University Press, pp.93  
-111.
- Young, Robert
- 1990 *White Mythologies: Writing History and the West*, London:  
Routledge.
- Yoshimoto, Mitsuhiro
- 1989 "The Postmodern and Mass Images in Japan," *Public Culture*, 1  
(2) : 8-25.