



HOMO MIGRANS

Vol.05, 06

2012

JULY

| 특집: 다문화주의와 인정의 정치

Korean Society for Migration & Ethnic Studies

Homo Migrans :
Journal of Migration & Ethnic Studies
Vol.5, 6 (July 2012)

호모 미그란스(Homo Migrans)

2012년 7월

ISSN: 2093-3061

<포럼: 다문화주의와 인정의 정치>

찰스 테일러의 인정의 정치	오승은	5
인정의 정치와 역사학	김용우	11
아피아의 세계시민주의와 다문화주의 비판	염운옥	21
민주적 법치국가에서의 인정투쟁들: 하버마스의 헌법애국주의와 다문화주의에 대한 단상	이용일	29

<이주 속의 역사, 역사 속의 이주>

청동기 시대 그리스로의 이주민과 '헬레네스' 개념	오흥식	37
-----------------------------	-----	----

<지금, 여기>

브레이크 테러와 유럽의 위기	염운옥	55
한국의 노동운동과 이주노동자의 아름다운 연대는 가능한가	정영섭	65

<책을 읽고>

<i>Chrétiens et Juifs sous Vichy(1940-1944): sauvetage et désobéissance civile</i> , Limore Yagil	박지현	85
<i>Impossible Subjects: Illegal Aliens and the Making of Modern America</i> , Mae M. Ngai	권은혜	88

<반쪽 서평>

『정체성의 정치학』, 홍태영		90
『함께 만들어가는 세상을 찾아서: 사회의 재창조』, 조너선 섉스		
<i>What is Migration History?</i> , Christian Harzig and Dirk Hoerder		
『글로벌 아시아의 이주와 젠더』, 허라금 역음		
『우리, 유럽의 시민들? 세계화와 민주주의의 재발명』, 에티엔 발리발르		

<영화를 보고>

어떤 소리를 들을 것인가: 영화 <The Woman, the Orphan, and the Tiger>	박정형	97
--	-----	----

이민인종연구회

Homo Migrants: Journal of Migration & Ethnic Studies

July 2012
ISSN: 2093-3061

<Forum: Multiculturalism and Politics of Recognition >		
Charles Taylor and Politics of Recognition —————	Seung Eun Oh	5
Politics of Recognition and History —————	Yong Woo Kim	11
Appiah's Cosmopolitanism and Criticism on Multiculturalism —	Woon Ok Yeom	21
Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State:		
Habermas' Constitutional Patriotism and Multiculturalism—	Yong-Il Lee	29
<History in Migration, Migration in History>		
Migrants into Greece in Bronze Age and the Concept of 'Hellenes'	Heung Sik Oh	37
<Here and Now >		
Breivik Terror and Crises of Europe —————	Woon Ok Yeom	55
Is Solidarity between Korean Labour Movement and Migrant Workers Possible? —————	Youngsup Jung	65
<Book Reviews>		
<i>Chrétiens et Juifs sous Vichy(1940-1944): sauvetage et désobéissance civile</i> , Limore Yagil —————	Ji Hyun Park	85
<i>Possible Subjects: Illegal Aliens and the Making of Modern America</i> , Mae M. Ngai —————	Eun Hye Kwon	88
<Short Book Reviews> 90		
<i>Politics of Identity</i> , Tae Young Hong		
<i>The Home We Build Together</i> , Jonathan Sacks(Korean translation by Dae Kyung Suh)		
<i>What is Migration History?</i> , Christian Harzig and Dirk Hoerder		
<i>Migration in Global Asia and Gender</i> , edited by Ra Keum Huh		
<i>We the People of Europe</i> , Étienne Balibar(Korean translation by Tae Won Jin)		
<Film Review>		
Which Voices Should We Listen?: Review on the Film, <i>The Woman, the Orphan, and the Tiger</i> —————	Cheung Hyung Park	97

Korean Society for Migration & Ethnic Studies

Homo Migrans

“이제 전 세계의 지구촌화라는 새로운 환경의 도래와 함께 인간 공동체에 대한 새로운 사유가 요구되고, ‘새로운 인간’의 탄생이 요구되고 있습니다. 즉, 인문학의 자기 성찰이 요구되고 있는 것입니다. 우리가 ‘호모 미그란스(Homo Migrans)의 인문학’이라는 새로운 좌표를 설정하고, 기존의 담론을 넘어서는 인문학의 새로운 패러다임을 모색하고자 하는 이유도 바로 여기에 있습니다.”

찰스 테일러의 인정의 정치

오 승 은

I. 무지(無知), 인정의 부재, 그리고 차별

우리는 언제부터 우리와 생김새가 다른 (비서구) 외국인은 열등한 존재, 심지어는 전염병을 옮기는 존재라는 생각을 하게 되었을까? 2011년 9월 부산에 사는 귀화인 구수진씨의 목욕탕 입장 거부 사건 보도를 보면서 해본 생각이다. 한국인 남편을 만나 6년간 한국에서 살았고 4년 전 귀화해 주민등록증도 받았고, 여권도 대한민국 여권이지만, 구수진씨는 서류상의 한국인일 뿐 동네 사우나를 같이 써도 좋은 같은 민족으로 받아들여지는 것은 아니다. 생김새도 피부색도 다른 외국인일 뿐이다. 그리고 그 외국인은 ‘전염병을 옮길 수 있다’고 다른 사우나 손님들이 불평하기 때문에 사우나 주인은 국적은 한국인임에도 구수진씨의 입장을 거부할 수밖에 없었다. 그렇다면 구수진씨를 내쫓은 사우나 주인이나, 그 주인으로 하여금 그런 결정을 할 수밖에 없게 만든 다른 사우나 손님들의 외국인에 대한 차별적 인식은 어디서 어떻게 생겨나 재생산된 되고 있는 것일까? 아무리 생각을 해보아도 ‘우즈베키스탄인 혹은 중앙아시아 혹은 동남아시아 사람들은 전염병을 옮기는 위험한 존재’라는 것을 배운 기억은 없다. 그렇다면 이 편견은 도대체 어디서 왔을까?

이 궁금증에 대한 부분적인 답은 최근 새로운 연구 주제로 떠오르고 있는 “인정의 정치(Politics of Recognition)”에서 찾을 수 있을 것이다. 전 세계적으로 정치의 여러 줄기에서, 페미니즘, 성적 소수자 문제, 포스트식민주의, 다문화주의 등에서 인정의 욕구가 분출하고 있다. “인정의 정치”를 둘러싼 논의에 따르면, 특정 집단에 대해서 배우지 않는 것은

단순히 그 집단에 대한 대중적 무지(無知)로 끝나는 것이 아니다. 무지는 그 집단에 대한 인정의 부재를 낳게 되고, 인정의 부재는 인정의 부재로 끝나는 것이 아니라, 인정받지 못하는 존재를 멸시하게 만들고 그들의 존재 가치를 왜곡시키며 심지어 억압하는 결과를 낳을 수 있다는 것이다. 한국 상황에 인정 논의를 대입시켜 본다면, 서양에 초점을 맞춘 교육과 언론보도 등 공적 담론은 역으로 의도하지 않았더라도 동양 혹은 모든 비서양적 존재는 무시하는 결과를 초래하는데 주요한 기여를 했다고 볼 수 있을 것이다. 다시 말해 차별을 굳이 가르치지 않는 않았더라도, 이러한 인정의 부재가 결국 왜곡된 이미지를 만들어 차별을 불러오게 되었다는 것이다. 무지가 무시와 차별로 전환된 셈이다.

II. 찰스 테일러와 인정의 정치

‘인정의 정치’ 문제에 대한 연구를 선도한 사람은 캐나다 몬트리올 출신의 사회 운동가이자 정치철학자인 찰스 테일러(Charles Taylor)이다. 테일러는 1992년 출간된 책 『다문화주의 *Multiculturalism*』(Amy Gutman, ed., Princeton University Press) 첫 장 “인정의 정치”를 쓰면서 논의의 물꼬를 트기 시작하였다. 테일러는 서구 사회에서 나타나는 다문화주의라는 새로운 현실에 대응할 수 있는 방법을 기존의 서구 자유주의 전통을 허물지 않으면서 그 안에서 찾고자 하였다. 테일러에 따르면 페미니스트, 흑인, 성적 소수자 등 비주류 문화를 결과적으로 ‘인정’하지 못하게 만든 것은 자유주의 철학 전통의 불균형적인 발전 때문이다. 그렇기 때문에 균형을 잡는다면 충분히 다문화주의를 전향적으로 수용할 수 있을 것이라는 주장을 전개하고 있다. 테일러의 논의를 잠시 들어보기로 하자.

서구에서 절차적 자유주의가 주류 정치철학으로 자리를 잡게 된 것은 근대 이후의 정치적 변화와 밀접한 관련이 있다. 18세기 들어 계급이라는 위계질서의 붕괴는 구체제의 특권(honor) 대신 보편주의적이고 평등주의적인 시민 존엄성을 정치의 주요 의제로 등장시켰다. 그러나 이 보편주의적 존엄성의 정치(politics of dignity)와 함께 또 다른 주요 축을 이룬 변화는 바로 차이의 정치(politics of difference)라는 또 다른 개념의 등장이다. 계급이라는 위계질서의 붕괴는 개인 정체성, 개별화된 정체성(individualized identity)을 부상시켰다. 계급이라는 사회적 위계질서가

해체됨에 따라 이제 정체성은 계급을 중심으로 집단적으로 형성되는 것이 아닌 시민 개개인을 중심으로 개별적으로 형성되기 시작하였다.

이 개별화된 정체성 형성에 특히 중요한 영향을 끼친 것이 바로 ‘authenticity’라는 개념의 등장이다. 한국어에서 보통 ‘진정성’으로 번역되는 ‘authenticity’는 원래 그리스어로 주인을 의미하는 말에서 파생되었다. ‘authenticity’에 따르면 인간 누구에게나 도덕적 판단능력이 내재되어 있어 스스로의 삶을 이끌어갈 수 있는 능력을 잠재적으로 갖고 있다. 이는 그 이전까지의 도덕관념과 대조된다. 이전에는 인간은 신과의 접촉을 통해 신의 섭리를 깨치는 것이 도덕성 확보의 유일한 통로로 인식되었었다. 그러나 18세기 이후에는 개별화된 정체성의 부상과 함께 주관적 전이(subjective turn)가 일어나, 다른 어느 누구도 아닌 자기 자신에게 진실하고 충실하면 진리를 깨칠 수 있다는 새로운 인식이 퍼져나갔다. 개별적 차이에 대한 인식이 부상함에 따라 개인 혹은 집단의 독특한 정체성, 타인과 구별되는 개성을 인정해줘야 한다는 요구가 등장한 것이다.

개인 정체성의 발전과 실현에 있어 특히 중요한 것은 주류 사회와 같은 타자의 역할이다. 자기 정체성의 실현이라는 것은 혼자 독백(monologue)으로 할 수 있는 것이 아닌 타자와의 대화(dialogue)를 통해 변증법적(dialogical)으로 해나갈 수 있는 것이다. 자기 정체성을 찾는다는 것은 고립 속에서 할 수 있는 것이 아니라, 다른 사람과의 대화를 통해 협상하면서 찾아가는 것이다. 그렇기 때문에 타인의 평가와 인정에 의존할 수밖에 없는 것이다. 그렇기 때문에 authenticity가 발현되기 위해서는 개인적 차원에서든 집단적 차원에서든 타인과의 관계가 중요한 요인으로 작용하게 되는 것이다.

사실 18세기 ‘보편성의 정치’가 부상될 때, 이러한 개별적 정체성에 근간을 둔 ‘차이의 정치’에 대한 요구도 함께 부상하였다. 그러나 개개인의 차이, 개별화된 정체성을 인정해주는 ‘차이의 정치’는 그간 ‘보편주의 정치’에 비해 상대적으로 주목을 받지 못했었다. 보편성에 초점을 맞추다 보니 사회 구성원 개개인이 서로를 공정하고 동등하게 대할 수 있도록 여건을 만들어주는 것에만 최우선순위를 두게 된 것이다. 다시 말해 절차적 자유주의(procedural liberalism)에만 관심을 쏟게 된 것이다. 투표권,

의료보험, 교육 같은 보편적 권리 사항을 보장하는 것에 우선순위를 두고 이를 위해 공공 권력은 중립성을 확보하는 것에 초점을 맞추었다. 다시 말해 각 시민들이 어떤 출신과 배경을 가진 존재인지, 그들이 갖고 있는 개별적 정체성이 어떤 것인지는 애써 보지 않고 이와 상관없이 자유롭고 평등한 존재로 대하도록 한 것이다. 그 개인이 소속된 집단 간 차이가 어떤 것인지를 상관한다면, 이는 절차적 자유주의가 이룩하고자 하는 평등의 의무를 위반하게 된다고 생각했기 때문이다.

테일러는 기존의 절차적 자유주의 대신 실질적 자유주의(substantive liberalism)에 좀 더 초점을 맞추어야 한다고 주장한다. 민주주의는 절차상 여건을 만들어주는 것에서 끝나는 것이 아닌, 실질적으로 시민들이 좋은 삶이 무엇일 수 있는지 그 내용을 적극적으로 규정해야 한다는 것이다. 예를 들어 캐나다 퀘벡의 프랑스어와 문화의 보존이라는 집단적 목표를 인정해줬듯이, 소수민족의 문화적 생존권을 보장해주어야 한다는 것이다. 퀘벡의 경우, 1980년대 미치 레이크 헌법 개정안(Meech Lake Accord)을 통과시켜, 50명 이상의 직원을 둔 회사는 불어로 사업을 해야 하는 규정이나 불어 이외의 언어로는 간판을 못 쓰게 하는 등의 적극적 보호 조치를 마련하였다. 불어 사용자의 문화적 생존을 위해 절차적 자유주의에서 더 나아가 실질적 자유주의를 적용시킨 좋은 예이다. 이는 기존의 절차적 자유주의 모델 재고를 통해 충분히 개정될 수 있다는 것이 테일러의 주장이다.

III. 테일러의 인정의 정치: 그 아쉬운 한계

테일러의 “인정의 정치”는 서구 정치 철학 계에 대한 문제제기와 자기성찰의 필요성을 제기한다. 그러나 그 문제제기 끝에 내놓은 해결책은 못내 실망스럽다. 테일러는 자신이 “인정의 정치”를 쓰는 계기가 됐던 미국 대학교 교과목 개정 문제로 돌아가 해결책을 제시한다. 1990년대 초 미국에서는 대학 교과목 과정 개정 논의가 촉발되었다. 스탠포드 대학교에서는 ‘서구 문화’라는 과목 대신에 ‘문화, 사상과 가치’라는 교과목을 개설하여, 비유럽 문화와 작품들을 서구 고전과 함께 배우도록 교과목 개정을 추진했었다. 테일러는 교과목 개정 논쟁에서 여성이나 비유럽 인종 등 비주류 문화 집단이 제시한 “죽은 백인 남성들로 구성된 정전(canon)을 바꾸라는 요구”에 공감하면서도, 유보적인 입장을 취한다.

테일러는 비주류 문화 집단이 주장하는 데로 각각의 문화에 동등한 가치가 있음을 인정하는 것(recognition of equal value)은 아니라는 유보적인 태도를 보인다. 실제 동등한 가치를 특정 문화가 갖고 있는지의 여부는 연구를 통해서 입증 돼야 하는 것이지 무조건적으로 처음부터 주어질 수 있는 것은 아니라는 것이다. 즉 동등한 가치는 실제적으로 인정되는 것이 아닌 잠재적으로 인정되는 것으로, 앞으로의 연구를 통해 가치의 타당성을 인정받아야 비로소 진정한 존중이 된다는 것이다.

일견 타당해 보이는 테일러의 주장은 심각한 문제를 야기할 수도 있다. 우선 인정의 문제를 가치의 문제로 환원시켜버린다는 것이다. 모든 문화가 인정을 받는 것이 아닌 가치가 있다고 판단되는 문화만이 인정을 받아야 된다는 것이다. A라는 문화가 가치 없다고 판단될 경우, 그 문화는 인정받을 가치가 없는 것으로 된다. 그렇다면 그 인정받지 못하는 문화에 속하는 소속원들이 받을 트라우마와 상처는 어찌할 것인가? 둘째 설사 테일러의 주장을 받아들여 인정을 가치의 문제로 환원시킨다고 할 경우, 어떤 기준으로 가치를 판단할 것인가의 문제가 남는다. 테일러는 기존의 서구 가치 자체를 비판의 대상으로 삼지는 않는다. 기존의 서구 가치에 새로운 비서구 가치를 합하여 ‘가치의 지평을 확장시키는’ 것에서 그 의미를 찾는다.

나와 같은 비서구 연구자의 입장에서 보면, 기존의 서구 가치야말로 많은 문제점을 갖고 있다. 비서구 문화를 인정받지 못한 존재로 만든 서구의 가치관에 대한 비판 없이 그저 외연을 확장하는 것에 그친다면, 서구와 비서구와의 불평등한 관계 속에서 결국 다시 한 번 서구의 가치가 주요 가치로 사용될 가능성이 높기 때문이다. 자유주의 전통에도 불구하고, 문명화론을 내세워 다른 나라를 식민화하고 노예로 만들었던 서구 가치관, 서구 잣대에 대한 근본적 자기비판이 동시에 진행되지 않는 한, 서구 체계모니를 더욱 강화시키는 역할을 하게 될 확률이 높다. 이런 위험성은 기존의 판단 기준을 문제시하는 주장을 주관주의로 일축시켜 버리는 그의 태도에서 감지된다. 푸코와 데리다의 영향을 받아, 모든 평가의 기준이란 권력의 구조에 의해 부과되고 그 권력의 구조를 더욱 강화시킨다고 주장하는 ‘어설픈 신니체주의 이론가’들이라고 일축해버리는 그의 논의 속에서 식민지 출신 연구자의 우려는 더욱 배가된다. 그렇게 된다면 테일러가 날카롭게 비판하는 소울 벨로우와 같은 서구중심주의자들의

주장과 테일러의 주장 사이에는 결과적으로 별반 다른 변별점을 찾기가 힘들어지게 될 것이다. “줄루 족에도 톨스토이가 있는 가?(Who is the Tolstoy of Zulus?)”라는 소울 벨로우의 주장에 담겨 있는 자민족중심주의, 다시 말해 모든 문학 작품은 서구적인 작품이 돼야 한다는 주장의 문제점을 예리하게 지적하는 테일러지만, 정작 서구의 잣대에 대해서는 의문을 품지 않는 테일러에게서도 같은 위험이 감지된다고 할 수 있다.

테일러의 ‘인정’과 ‘차이의 정치’ 논의가 돋보였던 것은 인정받지 못하는 자들의 트라우마에 대한 남다른 감수성을 보여주었기 때문이었다. 테일러는 왜곡된 비하적 이미지가 투영되 고통 받는 사람들, 잘못됐음을 알면서도 다시 그것을 내면화하는 사람들의 상처와 트라우마에 공감하고 이의 극복을 주장하였다. 그렇지만 정작 해답으로 내놓은 것은 거칠게 말한다면 ‘기다려라’는 것이다. 소수자의 문화가 정말로 가치 있는지 연구해서 입증이 돼야 비로소 인정해줄 수 있다는 것인데, 테일러도 인정했듯이 그 지평선은 멀리 있는 것으로 언제 다가올지 알 수 없는 것이다. 그의 해답은 동네 목욕탕 입장조차 거부당하는 구수진씨 같은 사람들에게겐 별다른 해결책이라 할 수 없을 것이다. ‘총 맞은 것 같아요’라는 고통을 호소하는 사람들에게겐 그야말로 ‘한가한 소리’로 들릴 수 있을 것이다.

한성대 역사문화학부, narodna21@hanmail.net

인정의 정치와 역사학

김 용 우

I. 위기에 처한 다문화주의

다문화주의를 둘러싼 전쟁이 한창이다.¹⁾ 유럽을 무대로 주요 정치가들이 총대를 메고 다문화주의 공격의 최전방에 나섰다. 독일의 수상 메르켈(Angela Merkel)은 2010년 10월 16일 포츠담에서 열린 기독교민주연합(CDU) 청년당원 모임에서 이렇게 말했다. 다문화주의는 “실패했습니다. 완전히 실패했습니다.”²⁾ 메르켈의 이 선언은 다문화주의를 향한 일종의 선전포고와 같았다. 메르켈의 선장에 오스트리아, 네덜란드, 덴마크, 벨기에, 노르웨이 등의 중도 우파 정치지도자들이 일제히 화답하면서 전열을 가다듬었다. 몇 개월 뒤인 2011년 2월 5일 뮌헨의 한 국제회의의 석상에서 영국의 수상 카메론(David Cameron)은 서로 다른 문화들이 격리된 삶을 살아가도록 부추기는 “국가 다문화주의의 교의(the doctrine of state multiculturalism)”는 이슬람 극단주의의 온상임을 주장하고 지난 30년 동안 영국이 견지했던 다문화주의 정책과 같은 수동적인 관용 대신 강력한 “남성적 자유주의”를 옹호하고 나서면서 전선에 가담했다.³⁾ 프랑스 대통령 사르코지(Nicolas Sarkozy) 역시 다문화주의는 실패라고 단

1) Litz Fekete, “Understanding the European-wide Assault on Multiculturalism,” <http://www.irr.org.uk/news/understanding-the-european-wide-assault-on-multiculturalism> (검색일 2012년 4월 12일).

2) Matthew Weaver, “Angela Merkel: German Multiculturalism Has ‘Utterly’ Failed,” *The Guardian* (17 October 2010).

3) Oliver Wright, Jerome Taylor, “Cameron: My War on Multiculturalism,” *The Independent* (05 February 2011).

언하면서 메르켈과 카메론에 동조하고 나섰다. 그가 볼 때 문제는 “프랑스에 도착하는 사람들의 정체성에 너무 많은 관심을 쏟았고 이들을 받아들이는 사람들의 정체성에는 충분한 관심을 쏟지 못했다”는데 있다.⁴⁾ 따라서 유럽 대다수 국가의 주요 정치가들이 다문화주의에 맞선 연합전선을 구축했다고 말해도 과장된 평가는 아닐 것이다.

그런데 왜 최근 몇 년 사이에 다문화주의가 대대적인 공격의 대상이 되었는가? 메르켈의 발언을 직접적으로 촉발한 요인 가운데 하나가 2010년 8월 출간된 티로 자라진(Thilo Sarrazin)의 『독일은 스스로를 폐기하고 있다(Deutschland schafft sich ab)』를 둘러싼 논쟁이라는 데 많은 사람들이 동의하고 있다. 2011년 5월까지 약 150만부가 팔려나가는 공전의 베스트셀러를 기록해 일부에서는 히틀러의 『나의 투쟁』 이래 독일에서 가장 많은 독자를 얻은 책들 가운데 하나라는 평가를 받는 이 책의 저자는 독일연방은행의 이사이자 사민당 소속의 정치인이었다. 터키계 이주민의 낮은 지능과 높은 출산율로 볼 때 영광스러운 국가 독일이 지금 쇠퇴의 길로 접어든 것은 이들 이주민 때문이라는 노골적인 주장을 담고 있는 이 책을 둘러싼 열띤 논쟁은 이주민들에 대한 반감을 숨기고 있던 유럽의 많은 정치 지도자들에게 속내를 드러낼 기회를 제공했던 것이다. 속내를 드러내는 전략은 자라진을 비판하면서도 지지하는 기묘한 방식을 취했다. 예컨대 메르켈은 자라진의 책이 “도움이 되지 않는다”고 비판하면서도 다문화주의는 실패했다는 자라진의 주요 메시지 가운데 하나를 수용했다. 요컨대 자라진의 책은 유럽 각국의 국가/민족 정체성의 재건과 이주민의 동화를 바라는 다수의 정치 세력에게 다문화주의를 공격할 호기를 제공한 셈이다.

자라진의 책 뿐 아니라 유럽 주요 정치 세력의 다문화주의에 대한 공세는 유럽 대륙을 휩쓸기 시작한 경제난과 불가분의 관계에 있기도 하다는 주장 역시 그냥 지나칠 수 없다. 1920년대 이래 가장 강력한 긴축 정책을 추진하고 있는 유럽의 여러 국가들에게 이러한 경제/사회적 위기를 설명하고 긴축 정책을 합리화할 희생양이 절실하다. 늘 부담스러운 존재인 유럽 내 무슬림계 이주민은 경제 위기의 주범인 금융 자본과 세계적인 재

4) “Sarkozy Declares Multiculturalism ‘a Failure’,” *France 24* (11/02/2011) <http://www.france24.com/en/20110210-multiculturalism-failed-immigration-sarkozy-live-broadcast-tf1-france-public-questions> (검색일 2012년 4월 18일).

정 위기를 대신해 죄를 뒤집어씌우기 좋은 대상이다. 그러나 공격의 화살이 무슬림계 이주민을 직접 겨냥할 경우 발생할 수 있는 부담 때문에 다문화주의라는 추상적인 개념에 집중 공격이 감행되고 있다는 주장이다.

사실상 많은 관찰자들은 워낙 모호한 개념인 다문화주의가 최근에는 유럽 내 무슬림계 이주민을 향한 인종주의를 암암리에 드러낼 공간으로 활용되고 있다는 점을 지적하고 있다. 나치즘의 광기를 경험한 이후 유럽에서 인종 개념은 금기가 되었으며 인종주의라는 비난 역시 “희석되고 쟁점이 되며 반전하는” 오늘날과 같은 포스트-인종주의 시대에 다문화주의는 인종, 문화, 정당성 그리고 소속의 문제를 논의할 편리한 담론의 장 역할을 한다는 것이다.⁵⁾ 말하자면 다문화주의가 실패했다는 유럽 주요 정치세력들의 과장적인 공세는 세계화와 신자유주의적 지배 체제로 야기된 정치-사회적 변화를 무슬림계 이주민들의 탓으로 돌림으로써 강압적이고 획일화된 동화주의적 이주민 통합 정책과 새로운 민족주의 정책을 합리화하기 위한 효과적인 수단이다. 다문화주의의 실패를 천명하는 행위를 인종주의의 부활을 알리는 경고로 읽을 수 있는 근거는 여기에 있다.

II. 인정의 정치와 다문화주의

포스트-인종주의 시대에 다문화주의의 의미를 다시 묻는 일은 인종주의의 부활에 맞설 반(反)인종주의의 전열을 새롭게 가다듬는 일이다. 다문화주의란 무엇인가? 그러나 이 질문에 대한 정답은 존재하지 않는다. 모든 ‘-주의’와 마찬가지로 다문화주의 역시 사용하는 사람에 따라 그 의미가 천차만별이기 때문이다. 아래에서 나는 다문화주의에 대한 정의를 시도하는 대신 테일러(Charles Taylor)의 다문화주의에 대한 고전적 논의를 곱씹어 보고 그것이 역사 연구에 어떠한 함의를 가지는지를 역사가 차크라바르티(Dipesh Chakrabarty)의 견해를 중심으로 간략히 살펴보고자 한다.

지금으로부터 약 20년 전에 발표된 테일러의 “인정의 정치”가 이제는 다문화주의의 철학적 토대를 구축한 고전의 반열에 올랐다는 평가에 토를

5) Alana Lentin and Gavan Titley, *The Crisis of Multiculturalism: Racism in a Neoliberal Age* (London: Zed Books, 2011), 3.

달 사람은 그리 많지 않다.⁶⁾ “인정의 정치”는 무엇보다도 어떤 개인 혹은 집단의 정체성은 함께 살아가는 주변의 사람들이 그 개인이나 집단을 어떻게 바라보고 평가하는가에 심대한 영향을 받는다는 전제에서 출발한다. 부모, 자녀, 배우자를 비롯한 가족, 친구, 연인 등과 같은 사람들이 나에게 대해 어떻게 생각하고 있는가, 나의 가능성과 가치와 개성에 대해 어떻게 평가하고 있는가 하는 것이 나의 정체성에 큰 영향을 미친다는 사실은 상식적으로도 충분히 납득할 만하다. 이 점에서 테일러는 어떤 개인이나 집단의 정체성 형성은 “대화적(dialogical)” 관계에 있다는 점을 강조한다. 다문화주의의 맥락에서 이를 다시 말해본다면 각각의 문화는 마치 고립된 섬들처럼 서로 따로 떨어진 채 존재하는 자기 완결적인 실체가 아니라는 주장이다. 지구상에 존재했고 또 존재하는 문화들은 먼저 그 자체의 가치를 “인정”받아야 한다. 이러한 인정이 있을 때 비로소 문화들 사이의 평등한 대화를 위한 기반을 갖출 수 있다. 이러한 기반 위에서 다양한 문화들은 개성을 발휘하면서 동시에 서로에게 영향을 주고 또 받을 수 있게 된다. 문화는 고정된 실체가 아니며 다른 문화와의 대화를 통해 지속적으로 변화한다. 테일러는 개인과 집단의 정체성 형성에서 타자의 영향력을 가능한 한 배제하려는 고전적 개인주의의 전제를 “독백적(monological)”이라 비판한다.

테일러의 “인정의 정치”가 특정 문화를 정형화(stereotyping)할 뿐 아니라 그 문화에 대한 “인정”의 과정에서 고정된 대본(script)을 강요한다는 비판은 그다지 설득력이 없다. 이런 비판은 예컨대 아피아(Kwame Anthony Appiah)의 언급에 잘 나타나 있다. “사람들을 흑인 혹은 게이로서 존중하라고 요구하는 것은 아프리카계 미국인 혹은 동성애자에게 통용되고 적용될 수 있는 대본을 필요로 한다. 즉 흑인, 게이가 되는 적절한 방법이 존재하며, 충족되어야 할 기대와 요구가 존재해야 할 것이다. 자율성을 진지하게 생각하는 사람이 이를 한 종류의 폭군이 다른 종류의 폭군을 대체한 것에 지나지 않는다고 의문을 던지게 되는 것은 바로 이 지점이다.”⁷⁾ 이러한 비판은 “인정”의 의미를 협소하게 이해한 결과이다. 테일러는 다른 문화의 가치와 차이를 인정하는 것은 이전에는 당연시했던 평가 기준

6) Charles Taylor, “The Politics of Recognition,” *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), 25-73.

7) Kwame Anthony Appiah, “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction,” *Multiculturalism*, 162-163.

을 여러 기준들 가운데 하나의 가능성 정도로 상대화하는 방식으로 “더 넓은 지평으로 옮겨가는” 법을 배우는 것이라 지적했다.⁸⁾ 다른 문화를 “인정”한다는 것은 인정하는 자와 인정받는 자가 가진 “지평들의 혼합”으로 나아가는 것이다.⁹⁾ 달리 말해 테일러에게 “인정”이란 다른 사람이 경험하는 세계를 경험하기 위해 자신의 시야를 넓히는 행위이다. 그러므로 “인정”은 어떤 문화의 특징과 성격을 고정되고 닫힌 체계로 규정하는 일이 아니다. 오히려 그것은 관찰자가 “확장된 정신(enlarged mentality)”를 얻기 위한 부단한 과정이다. 달리 말하면 “인정”이란 다른 문화의 입장에서 세계를 경험하는 방식을 “상상적으로 재구성하고 또 예측하려는” 시도이다.¹⁰⁾

III. “역사적 상처”와 체험의 역사학

“인정”이란 서로 간의 차이를 존중하는 것을 넘어 상대방을 이해하기 위해 시야의 폭을 넓히는 것이며 이러한 “대화적” 관계를 통해 한 개인, 집단, 문화의 정체성이 형성된다는 주장이 옳다면 상대방을 인정하지 않는 것이나 잘못 인정하는 것은 그에게 씻을 수 없는 상처를 남길 수 있다. 테일러는 이렇게 말한다. “우리의 정체성은 부분적으로는 다른 사람들의 인정, 혹은 인정의 부재, 혹은 흔히 오인(misrecognition)으로 형성된다. 그러므로 만약 주변 사람들과 사회가 어떤 개인이나 집단을 협소한 태도로 모욕적이거나 경멸적으로 바라보게 되면 이들은 실질적인 피해와 실질적인 왜곡으로 고통 받을 수 있다.” 그러므로 “오인은 단순히 적절한 존중이 없는 상태가 아니다. 그것은 지독한 상처를 주어 주체할 수 없는 자기 혐오를 심어준다. 마땅한 인정은 우리가 사람들에게 보여줘야 할 정중함에 지나지 않는 것이 아니다. 그것은 없어서는 안될 인간의 욕구이다.”¹¹⁾

만약 “인정의 정치”가 역사학 분야에도 적용될 수 있다면 그것은 어떤 근거에서인가? 역사학 영역에서 적절한 인정을 받지 못하거나 잘못 인정된 경우는 어디인가? 가장 먼저 떠오르는 사람들은 원시적이고 미개하다는

8) Taylor, “The Politics of Recognition,” 67.

9) *Ibid.*

10) Majid Yar, “Recognition and the Politics of Human(e) Desire,” *Theory, Culture & Society*, 18.2-3(2001), 71-72.

11) Taylor, “The Politics of Recognition,” 25-26.

논리로 억압받은 자들일 것이다. 예컨대 호주, 뉴질랜드, 아메리카 대륙의 원주민, 인도의 소위 ‘불촉천민’ 혹은 ‘달릿(dalits)’이라 불리는 사람들이 그들이다. 역사가 차크라바르티는 그들의 역사와 문화가 오랜 지배와 억압으로 왜곡되었으며 이는 테일러가 말했던 깊은 “상처”를 그들에게 입힐 수 있다는 사실에 주목한다. 오늘날 역사가가 해결해야 할 과제는 그들의 역사를 어떻게 “인정”할 수 있을 것인가, 그리고 어떠한 방식으로 그와 같은 “상처”를 낫게 할 수 있을 것인가이다. 이러한 과제를 해결하는 도정에서 19세기 서구에서 구성된 분과 학문으로서의 역사는 심각한 한계에 직면하게 된다.¹²⁾

원주민이나 불촉천민과 같은 사람들의 상황을 묘사하기 위해 차크라바르티는 “역사적 상처(historical wound)”라는 개념을 도입한다. 차크라바르티는 인정받지 못하거나 잘못된 인정이 큰 “상처”를 남길 수 있다는 테일러의 논의를 수용한다. 그러나 차크라바르티가 거기에 “역사적”이라는 수식어를 덧붙인 이유는 자신의 과거를 “상처받고 있는 상태의 역사(a history of having been wounded)”로 인식할 수 있게 된 것이 역사의 산물임을 드러내기 위해서이다. 이들 원주민이나 불촉천민은 1950년대와 1960년대 탈식민화와 반(反)식민주의론의 영향을 받으면서 자신들의 처한 상황을 “상처”로 인식하기 시작했고 또 주변에서도 이에 대한 전반적인 공감대가 형성되기 시작했다. 바로 이러한 역사적 상황이 있었기에 원주민과 불촉천민들은 자신의 과거를 “상처”받은 역사로 규정할 수 있었다는 뜻이다. 그러므로 “역사적 상처”는 상처를 상처로 인식하기 시작했음을 전제한다는 점에서 일단 회복의 길에 들어선 상처이기도 하다.

“역사적 상처”는 “역사적 진실(historical truth)”을 전제한다. 20세기 초에서 중반에 이르기까지 호주 원주민에게 가해졌던 잔혹 행위의 예를 들어보자. 호주 백인 문화에 동화되도록 하겠다는 목적에서 정확한 숫자는 확인하기 어렵지만 대략 전체 원주민 자녀 가운데 10-30% 가량(대부분은 백인 남성과 원주민 여성 사이의 혼혈아)이 가족과 공동체에서 강제적으로 격리되어 정부나 교회가 운영하는 기관에 강제 수용되었다. 이는 이제 “역사적 진실”이다. 역사적 진실은 개별 사실을 연구하고 검증함으로써

12) Dipesh Chakrabarty, “History and the Politics of Recognition,” Keith Jenkins, Sue Morgan, Alun Muslow, eds., *Manifestos for History* (London: Routledge, 2007), 77-87.

써 확립될 수 있는 것이다. 한편 “도난당한 세대들(stolen generations)’이라는 표현은 때로 문화적 제노사이드라 비판받는 이러한 잔혹 행위의 피해자들에게 붙여진 것이다.¹³⁾ 그러나 이들을 이렇게 부르는 것은 “역사적 상처”의 감각을 투영한 것이다. 차크라바르티의 표현에 따르면 “역사적 상처는 역사적 진실과 같지 않으며 후자는 전자의 가능성의 조건을 이룬다.”¹⁴⁾ 말하자면 “역사적 상처”는 “역사적 진실”을 전제하지만 역사와 기억이 혼합된 것으로서 역사가들에 의해 “입증(verifiable)”될 수 없다. 원주민 어린이들이 그와 같은 잔혹 행위를 당했다는 사실 자체는 입증될 수 있다. 그러나 ‘도난당한’이라는 형용어구는 대단히 강렬한 감정을 담고 있어 분과 학문으로서의 역사학이 전통적으로 적용해왔던 연구 방법으로는 그 의미를 측정하기 어렵다.¹⁵⁾

따라서 역사적 상처를 “인정”하려는 시도는 분과 학문으로서의 역사학에 대한 도전이다. 왜냐하면 강렬한 감정적 차원이 부여된 역사적 상처를 재현하고 치유하기 위해서는 과거에 대한 경험적(empirical) 연구가 아니라 “체험적(experiential)” 접근이 필요하기 때문이다.¹⁶⁾ 그러나 역사학은 체험을 통해 과거에 접근하는 방식에 회의적인 시각을 견지하고 있다. 차크라바르티는 체험이 역사적 상처를 인정하는 데 핵심적이라는 점을 예시하기 위해 다음과 같은 몇 가지 일화를 소개하고 있다. 그 첫 번째는 1980년대 중반 멜번대학교(University of Melbourne) 사학과 강의 도중에 일어난 일이다. 이 당시 원주민의 역사(Aboriginal history)가 공식적인 연구 주제로 채택되었고 처음 이 주제를 강의한 교수들은 원주민 출신이 아닌 사람들이었기에 강의 초반부터 중요한 교육적 문제에 직면할 수밖에 없었다. 예컨대 이들 교수는 일종의 서론으로서 20세기 초 호주에 정착한 유럽인들이 저지른 원주민 학살을 다루고 싶어 했다. 그러나 원주민 출신 학생들은 관련 사료가 자신들에게 너무도 큰 상처를 준다면 강독 자체를 거부함으로써 역사적 증거를 탐구하는 일을 회피했다. 말

13) Peter Read, *A Rape of the Soul So Profound: The Return of the Stolen Generations* (Sydney: Allen & Unwin, 1999).

14) Chakrabarty, “History and the Politics of Recognition,” 77.

15) Bain Attwood, “Aboriginal History, Minority Histories and Historical Wounds: The Postcolonial Condition, Historical Knowledge and the Public Life of History in Australia,” *Postcolonial Studies*, 14-2(2011), 171-186.

16) Chakrabarty, “History and the Politics of Recognition,” 79.

하자면 원주민 출신 학생들은 원주민 학살이라는 주제를 연구하는 데 필수적인 역사적 거리, 다시 말하면 객관성을 확보할 가능성을 애초부터 거부하고 있었던 것이다. 또 달리 말하면 이 일화는 원주민 학생들에게 원주민 학살은 체험적으로 접근되는 것이지 경험적인 연구의 대상이 되기 어렵다는 사실을 보여주는 것이다.

한 젊은 원주민 출신 학자와 관련된 또 다른 일화 역시 유사하다. 시인이자 사학과 박사과정에 있던 그가 박사학위를 받자 두 학과로부터 강의 제의를 받았다. 하나는 역사학과이고 다른 하나는 영문학과였다. 차크라바르티는 그가 영문학과를 선택했기에 역사가로서 실망했고 그에게 그 이유를 물었다고 술회한다. 그의 대답은 이러했다. “나의 역사는 시로 더 잘 표현할 수 있기 때문입니다.” 나중에 차크라바르티와 그 사이에 이루어진 이메일 교환은 그가 자신의 생각을 좀 더 구체적으로 드러낼 수 있는 기회였다. 그는 이렇게 쓰고 있다. “대학에서 연구하고 강의하는 역사학(academic history)은 매우 제한된 분야입니다. 특히 과거를 재현하는 능력에 있어서 그렇습니다. ‘직업적인’ 역사학은 경험주의(empiricism)에 부여된 권위를 통해 진실과 사실을 제시합니다...때로 과거는 스토리-텔링(story-telling)과 시와 같은 방식을 통해 평등하게 혹은 때로는 더 정확하게 재현됩니다.”¹⁷⁾ 그가 과거를 시와 같은 매체로 표현할 때 더 정확할 수 있다고 말했지만 여기서 ‘정확하다’는 표현은 역사가들이 통상 사용하는 의미에서의 정확성(객관성)이라기보다는 과거에 대한 자신의 개인적 체험에 더 가깝게 표현할 수 있는 가능성을 의미한다고 보아야 할 것이다.

이처럼 “역사적 상처”를 재현하고 드러내는 데 체험적 접근이 효과적이지만 체험을 통해 과거에 접근하는 방식은 대부분의 전문 역사가들에게는 거부감을 불러일으킨다. 이들에게 과거와 일정한 거리를 확보하는 것은 역사적 객관성을 위해 필수적이다. 반면 체험은 이러한 거리를 무너뜨린다. 물론 이들 역사가들이 현재적 관점에서 과거에 접근한다는 사실을 부정하거나 편견에서 완전히 자유로울 수 있다고 주장하지는 않는다. 그럼에도 역사학이라는 분과 학문은 과거와 현재가 분리될 수 있고 또 그렇게 되어야 한다고 전제한다. 전문 역사학이 “체험의 증거(evidence of

17)Chakrabarty, “History and the Politics of Recognition,” 79-80에서 재인용.

experience)”)를 의심스러운 눈길로 바라보는 이유이다.¹⁸⁾

차크라바르티는 “체험의 증거”에 대해 완고한 태도를 보이는 전문 역사학과는 달리 박물관과 같은 공공 기관이 체험을 통해 과거에 접근하는 방식을 적극 수용함으로써 변신을 도모하고 있다는 사실에 주목한다. 예컨대 영국의 박물관학자인 후퍼-그린힐(Eilean Hooper-Greenhill)은 1994년 출간한 『박물관과 관람자들(Museums and Their Visitors)』에서 이렇게 지적하고 있다. “너무 오랫동안 박물관은 학술연구와 수집의 가치를 옹호하면서 관람자들의 욕구를 무시해왔다. 오늘날 박물관이 직면한 도전은 이러한 전통적인 박물관의 관심을 유지하면서도 그것을 교육적 가치와 결합하는 일이다. 그 교육적 가치란 박물관이 관리하는 유물들을 이용해 어떻게 모두를 위한 삶의 질 개선에 기여할 것인가에 초점을 맞추는 것이다.”¹⁹⁾ 1997년 한 박물관 관리자의 다음과 같은 언급은 더욱 분명하게 그 의도를 드러낸다. “관람자들에게 가장 만족스러운 전시는 그들의 체험과 공명하며 그들의 세계관을 확인하고 풍부하게 해주는 방식으로 정보를 제공하는 것이다.”²⁰⁾

“역사적 상처의 정치(politics of historical wounds)”에 대한 차크라바르티의 입장은 민주주의의 현주소에 대한 생각과도 긴밀히 연결되어 있다.²¹⁾ 문어에 기반을 두고 체계적인 검증 과정을 거쳐 최대한 확보한 증거를 논거로 제시하는 방식으로 설득력을 확보하려는 분과 학문으로서의 역사학이 하버마스적인 공공영역에 바탕을 둔 19세기적 민주주의와 연결되어 있다면, 다양한 시각 미디어를 통해 생생함을 강조하고 감각과 체험에 호소함으로써 사람들을 즉각적으로 설득하는 데 초점을 맞추는 방식으로 과거에 접근하려는 시도는 대중민주주의에 더 걸맞는 것이자 “포스트-식민주의의 분위기”에 더 어울리는 방식이라는 관점이 그것이다. 물론 차크라바르티가 후자를 위해 전자를 버리자고 주장하는 것은 아니

18) Joan W. Scott, “The Evidence of Experience.” *Critical Inquiry*, 17(1991), 773-797.

19) Sue Miller, “Education: Museums and Their Visitors,” *Museum Management and Curatorship*, 15(1996), 212에서 재인용.

20) Stephen Weil, “Museums and Their Publics,” *Museum Management and Curatorship*, 16(1997), 262에서 재인용.

21) Dipesh Chakrabarty, “Museums in Late Democracies,” *Humanities Research*, 9(2002), 5-12.

다. 그가 강조하고 싶은 점은 이 두 가지 방식이 만날 수 있는 지점을 찾을 때가 되었다는 데 있다. 그가 볼 때 “세계화되고 미디어가 지배하는 세상에서 역사가들이 과거를 대중적으로 이용하는 일에 민감하게 되면서 19세기 시민권 관념에 그토록 오랫동안 결합되어 있던 역사가 길드의 현장을 갱신할 필요성을 느끼는 것은 당연한 일이다.”²²⁾

요컨대 이런 방식으로 “인정의 정치”, 좀 더 구체적으로는 “역사적 상처의 정치”는 역사란 무엇인가 라는 질문을 새롭게 던지게 만든다.²³⁾ 대중민주주의에 더 적합한 역사학은 어떤 것이어야 하는가? 역사학은 어떻게 민주주의에 공헌할 수 있는가? 다양한 매체를 동원한 대중문화가 체험의 경로를 통해 많은 사람들에게 역사적 감각을 ‘교육’하고 있는 현실에서 “역사학의 공적인 삶(public life of history)”은 어떤 모습이어야 하는가? 대중문화의 영역에서 나타나는 과거에 대한 논란과 갈등에서 역사학은 이전처럼 길잡이 역할을 계속할 수 있는가? 과거에 대한 보편적 지식 생산을 목표로 삼고 있는 분과 학문으로서의 역사학은 이제 점차 그 공적인 삶을 마감하고 있는 것은 아닌가? 역사 지식의 미래는 어디를 향하고 있는가?

차크라바르티의 논의는 역사 인식론 차원에서 더 복잡한 논점들을 제기하고 있기 때문에 좀 더 세밀한 분석과 비판이 필요하다. 그러나 찬반 여부를 떠나 한 가지 분명한 사실은 차크라바르티가 테일러의 “인정의 정치”를 비롯한 다문화주의에 대한 논의를 역사 연구에 적용함으로써 19세기 말 그 기틀을 마련한 서구 역사학의 인식론적 토대를 근본적으로 재검토할 수 있는 실마리를 제공했다는 점이다. “인정의 정치”와 다문화주의를 분열적인 정체성의 정치, 혹은 문화결정론, 아니면 문화의 정형화와 본질화의 원흉으로 보고 그것을 외면하기 보다는 그것이 지닌 함의를 한 단계 더 진척시키려는 노력이 중요한 이유는 여기에 있다. 이는 또한 다문화주의를 앞문으로 추방하면서 뒷문은 새로운 인종주의를 위해 열어두려는 교묘한 술책에 역사가들이 저항할 수 있는 유력한 방안이기도 하다.

한국교원대 역사교육과, kimywoo@gmail.com

22)Chakrabarty, “History and the Politics of Recognition,” 86.

23)Chakrabarty, “The Politics and Possibility of Historical Knowledge: Continuing the Conversation,” *Postcolonial Studies*, 14-2(2011), 243-250.

아피아의 세계시민주의와 다문화주의 비판

염운옥

I. 세계시민주의의 귀환

내가 한국인으로 태어났다는 사실과 인류의 일원으로 태어났다는 사실, 이 가운데 무엇이 더 우연적일까? 18세기 프랑스 철학자 몽테스키외(Montesquieu)라면 이렇게 답했을 것이다. “나는 프랑스인이기 이전에 한 인간이며…그저 우연히 프랑스인이기 이전에 필연적으로 한 인간이다.”¹⁾ 몽테스키외는 스토아학파의 세계시민주의(cosmopolitanism) 이념을 적극적으로 수용한 근대 계몽주의자였다. 몽테스키외를 따른다면, 나는 인간으로 태어났고 ‘우연히’ 한국인으로 태어났다.

오랫동안 잊혔던 세계시민주의가 1990년대 후반부터 정치이론과 사회이론 분야에서 새롭게 주목받고 있다. 세계시민주의는 국가와 국민을 넘어선 세계와 인류에 대한 보편적인 도덕적 의무와 책임이 존재한다는 사실에 주목한다. 세계시민주의는 민족이나 국가 같은 특정한 공동체의 울타리를 넘어 ‘세계시민(cosmopolitan=a citizen of the world)’으로서 삶을 살아갈 것을 요구한다. 그런데 지금 왜 세계시민주의인가? 오늘날 세계시민주의가 새롭게 부상하고 있는 배경은 무엇인가?

첫째, 되돌릴 수 없는 현실이 되어가고 있는 지구화(globalization)를 거론하지 않을 수 없을 것이다. 인간과 자본의 이동과 교류의 확대라는 지구화의 현실은 혼종성(hybridity)을 강화하고, 다중적 소속감(multiple belongs)을 요구한다. 이주민이 되지 않더라도 이제 우리는 가족, 국가,

1) Montesquieu, *Mes pensées*, 마이클 샌델 지음, 김선옥 외 역 『공동체주의와 공공성』 (서울: 철학과 현실사, 2008), 122-123에서 재인용.

민족에 속할 뿐만 아니라 세계에 속하고 있다는 것을 그리 어렵지 않게 실감할 수 있다. 고대 그리스에서 세계시민주의를 주장한 디오게네스(Diogenes)는 아웃사이드였고, 제논(Zenon)은 키프러스의 키티움(Citium)에서 온 이방인이었다. 아리스토텔레스의 말처럼 인간이 ‘폴리스적 동물’이라면 ‘폴리스의 시민’이 아니라 ‘세계의 시민’을 자처하는 세계시민주의는 인간 본성에 어긋나는 허황된 이념이 된다. 따라서 세계시민주의는 폴리스적 질서의 외부에서 시작될 수밖에 없었다. 세계시민주의가 이방인으로부터 기원했다는 사실은 오늘날 지구화의 현실에서 요청되는 윤리를 사고할 때 의미심장하다. 국가의 경계를 넘는 인간의 이동성 증가는 경계 자체의 존립근거를 문제 삼고, 경계를 뛰어넘는 윤리를 요구한다.

둘째, 세계시민주의는 공동체주의와 다문화주의를 대체할 수 있는 개념으로 떠오르고 있다. 민족주의, 자민족중심주의와 다문화주의 사이에서 중도적 대안을 구체화하는 길로서 세계시민주의가 부활하고 있다. 1990년대 중반 미국에서 벌어진 애국주의와 세계시민주의 사이의 논쟁은 세계시민주의의 재등장을 알리는 한 계기였다.²⁾ 논쟁을 촉발한 철학자 마사 너스범(Martha Nussbaum)은 세계시민주의를 적극적으로 옹호했다. 너스범은 미국인들이 미국적 정체성과 시민권에 대해 자만심에 빠져 있으며, 이러한 애국주의 때문에 전세계 인류 공동체의 일원이라는 또 다른 충성심을 갖지 못한다고 주장한다. 국내에 한정된 관심만으로는 환경문제나 식량·인구문제 같은 인류의 미래에 대한 공통된 인식을 필요로 하는 사태에 대처하지 못하기 때문에 칸트적 도덕성에 근거해 세계시민이 되도록 학생들을 교육해야 한다는 것이 너스범의 주장이다.³⁾

세계시민주의는 과연 지구화 시대를 사는 우리에게 대안적 전망을 줄 수 있을까? 과거 세계시민주의에 항상 따라다녔던 ‘뿌리 없는 국제주의’, ‘조국의 배신자’ 같은 부정적인 이미지는 상당히 흐려지고 심지어는 사라졌지만, 그렇다고 해서 세계시민주의가 기존 정치이념을 대체할 통일되고

2) 논쟁을 촉발한 마사 너스범의 논문과 이에 대한 콰메 앤서니 아피아, 지젤라 벅(Sissela Bok), 주디스 버틀러(Judith Butler), 네이션 글레이저(Nathan Glazer), 아마르티아 센(Amartya Sen), 찰스 테일러(Charles Taylor), 임마뉴엘 월러스틴(Immanuel Wallerstein) 등의 논평을 담은 책은 1996년에 출간되었다. 마사 너스범 외 지음, 오인영 역 『나라를 사랑한다는 것: 애국주의와 세계시민주의의 한계 논쟁』 (서울: 삼인, 2003).

3) Robert Fine and Robin Cohen, "Four Cosmopolitan Moments," 154-155.

일관된 이념의 체계를 갖고 있는 것은 아니다. 지나치게 많은 뉘앙스와 의미를 가진 다양한 ‘세계시민주의들’이 존재하기 때문에, 세계시민주의가 지구적 경제·정치·생태문제들에 대처하는 통합적 윤리의 역할을 하기에는 내적 정합성이 결여된 사상으로 보이는 것도 사실이다.⁴⁾

현대에 부활한 여러 다양한 세계시민주의들⁵⁾ 가운데서 콰메 안토니 아피아(Kwame Anthony Appiah)의 ‘뿌리내린 세계시민주의(rooted cosmopolitanism)’는 주목할 만하다. 아피아는 ‘로컬(local)’과 ‘유니버설(universal)’ 사이를 대립적으로 파악하지 않고, ‘뿌리내린 세계시민주의’, ‘세계시민적 애국자(cosmopolitan patriots)’ 같은 언뜻 모순처럼 보이는 개념을 조합해 세계시민주의의 재구성을 시도한다. 아피아는 너스범이 촉발한 세계시민주의와 애국주의 논쟁, 찰스 테일러(Charles Taylor)가 제시한 다문화주의와 인정의 정치에 관한 논쟁에 개입해가면서, 독특한 세계시민주의를 전개하고 있다.

II. 아피아의 ‘뿌리내린 세계시민주의’와 ‘세계시민적 애국자’

아피아는 가나인 아버지와 영국인 어머니 사이에서 영국에서 태어나 가나에서 성장했고 현재는 미국 프린스턴 대학의 철학 교수로 있다. 아피아의 세계시민주의는 어떤 단일한 정체성으로도 자신을 규정할 수 없는 그의 개인사와 분리해 생각할 수 없다. 아피아의 아버지 조 조셉 아피아(Joe Joseph Appiah)는 콰메 은쿠루머(Kwame Nkrumah)와 함께 가나

4) David Harvey, “Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils,” *Public Culture*, 12-2(2000), 529.

5) 아피아의 뿌리내린 세계시민주의 이외에도, 인류학자 제임스 클리포드(James Clifford)는 ‘갈등하는 세계시민주의들(discrepant cosmopolitanisms)’이라는 개념을 통해 다양한 접촉지대(contact zones)에서 생존과 활동을 위한 전략을 구사하고 있는 사람들의 삶에 주목한다. 한편, 보다 전복적인 세계시민주의로는 ‘아래로부터 지구화(globalisation from below)’를 주장하는 킬립비아의 인류학자 아르투로 에스코바(Arturo Escobar)와 ‘서발턴 세계시민주의(subaltern cosmopolitanism)’를 주장하는 보아벤투라 데 수사산토스(Boaventura de Sousa Santos)의 논의를 들 수 있다. David Harvey, *Cosmopolitanism and Geographies of Freedom* (New York: Columbia University Press, 2009), 113-114.

의 독립 운동을 주도했던 인물이다.⁶⁾ 아피아의 공헌은 세계시민주의의 지평을 ‘유럽’ 너머 ‘아프리카’로 확장했다는 데 있다. 아피아는 가나인 아버지와 영국인 어머니로부터 물려받은 이중의 문화적 전통과 유산, 동성 애자로서 자신의 정체성을 자산으로 삼아 독특한 세계시민주의를 전개하고 있다.⁷⁾

아피아는 주체와 타자, 이웃과 이방인을 이어주는 ‘인류의 공통성’을 계몽주의의 휴머니즘에서 말하는 ‘보편적인 이성’이 아니라 개인성을 구성하는 다양한 경험, 공통의 삶의 이야기, 지역적 관심에서 찾고 있다. 『정체성의 윤리(The Ethics of Identity)』에서 그는 서로 다른 삶의 이야기를 구성하고 이해하는 인간 능력에 주목하고 이런 인간적 능력은 “에이븐 강가와 도르도뉴 강가에서 발견되는 것과 마찬가지로 아마존강, 미시시피강, 콩고강, 인더스강, 황화강에서도 발견된다”⁸⁾고 말한다. 낯설게 보이는 타자와 우리를 연결시켜주는 것은 타자의 이야기를 듣고 이해하는 능력이다. 세계시민주의는 ‘대화’로부터 출발할 수밖에 없다. 서로를 이해하는 능력, 타자에 대한 스테레오타입적인 재현을 기꺼이 내려놓으려는 성숙한 개인들의 대화하는 능력이야말로 아피아의 ‘뿌리내린 세계시민주의’에서 중요한 역할을 한다. “최종적인 합의를 상정하지 말고 이웃이든 이방인이든 모든 사람과 대화”⁹⁾하는 것이야말로 세계시민주의로 나아가는 통로라고 아피아는 주장한다.

아피아는 ‘뿌리없는 세계시민주의(rootless cosmopolitanism)’의 휴머니즘을 비판한다. ‘뿌리없는 세계시민주의’는 보편적 준칙과 이성의 지배를 최우선으로 내세워 식민주의와 제국주의의 논리가 될 수 있기 때문이다. 아피아는 멀리 있는 세계에 마음을 빼앗겨 가족과 고향을 소홀히 하지 말고, 자신이 뿌리내린 곳에 애착을 가지고 그 곳에서 의무를 다할

6) 조 조셉 아피아는 영국 유학 당시 영국 여성 애니드 마가렛 크립스(Enid Margaret Cripps)를 만나 결혼해 콰메 안토니 아피아와 두 딸을 낳았다. 애니드의 아버지는 1947년에서 1950년 애틀리 내각에서 재무장관을 역임한 노동당 정치가 리처드 스태퍼드 크립스(Sir Richard Stafford Cripps)이다.

7) Barbara Caine, “Writing Cosmopolitan Lives: Joseph and Kwame Anthony Appiah,” *History Workshop Journal*, 70 (2010), 152-171.

8) Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 257.

9) Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (New York: Penguin, 2007), 44.

것을 역설한다. 요컨대 아피아의 ‘뿌리내린 세계시민주의’는 ‘보편적 가치에 대한 충성’과 동시에 ‘지역적 헌신을 요구하는 세계시민주의’이다.

보편적 원칙에 대한 존중과 지역적 관심을 동시에 추구하는 아피아의 ‘뿌리내린 세계시민주의’에서 애국주의(patriotism)와 세계시민주의는 어렵지 않게 조화를 이룬다. 「세계시민적 애국자(Cosmopolitan Patriots)」에서 아피아는 자신의 아버지를 ‘세계시민적 애국자’의 실례로 든다. 아피아의 아버지는 자신이 나고 자란 가나의 아산티(Ashanti)를 사랑했으며, 키케로(Cicero)와 성경을 통해 생각하는 법을 배웠고, 그 세대 많은 흑인 민족주의자들처럼 ‘아프리카’라는 매혹적인 추상 개념을 좋아했다. 아피아의 아버지는 “너희들이 세계시민임을 기억하라”¹⁰⁾라는 유언을 남겼다.

아피아가 말하는 ‘세계시민적 애국주의’가 충성하는 대상은 무엇인가? 아피아는 중요한 것은 “우리 모두가 자유주의라는 정치문화와 자유주의에 따르는 헌정 질서에 대한 존중을 공유하는 것”¹¹⁾이라고 주장한다. 우리에게 필요한 것은 ‘문화’를 공유하는 시민이 아니라 상상의 공동체 네이션을 구성하는 필요조건으로서 ‘공동의 제도(common institutions)’에 충성하는 시민이라는 것이다.¹²⁾ 그리고 아피아에게 공동의 제도란 ‘자유주의 정치문화’와 ‘자유주의적 헌정 질서’에 다름 아니다. 요컨대 ‘뿌리내린 세계시민주의자’에게 세계시민주의와 애국주의는 자유주의를 매개로 놓으면 결국 같은 것이다. 따라서 아피아에게서 세계시민주의와 애국주의는 자유주의라는 공동의 기반 위에서 쉽게 조화를 이루게 된다.

III. 아피아의 다문화주의 비판

앞서 살펴본 대로 아피아는 철저하게 고전적인 자유주의에 기반을 두고 세계시민주의를 전개하고 있다. 아피아의 자유주의적 입장은 1992년에 나온 찰스 테일러의 논문 「다문화주의와 ‘인정의 정치’(Multiculturalism and ‘The Politics of Recognition’)」에 대한 논평을 통해서도 잘 드러난다. 다문화주의는 원래 퀘백의 프랑스계 주민의 통합이라는 캐나다의

10) Appiah, “Cosmopolitan Patriots,” Pheng Cheah and Bruce Robbins, eds., *Cosmopolitanism: Thinking and Feeling Beyond the Nation* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), 91.

11) *Ibid.*, 107.

12) *Ibid.*, 102.

정치상황을 배경으로 등장한 이론이다. 캐나다의 다문화주의 정치철학자 테일러는 ‘차이’에 둔감한 정치를 비판한다. 근대 자유주의의 ‘동등한 존엄성의 정치(politics of equal dignity)’는 보편주의 이념에 충실한 나머지, 사람들 사이의 차이에 의미를 두지 못했다. 개인이나 집단의 정체성은 ‘자기 삶의 주인이 되려는 진정한 욕구(authenticity)’에 근거를 두고 있기 때문에 마땅히 존중받아야 한다. 따라서 테일러는 ‘보편적 존엄성의 정치’를 넘어서 개인과 집단의 차이에 대한 인정을 요구한다.¹³⁾

아피아는 다원적 사회 현실과 소수자의 생존에 대한 인정을 위해서는 절차적 자유주의에 수정이 불가피하다는 테일러의 견해에 찬성한다. 테일러는 다문화국가에서 특정 문화와 가치를 시간적 연속성을 지니고 전승해 온 소수자 집단의 생존을 강하게 요구한다. 소수자 집단의 이러한 요구는 자유주의 국가 체제의 ‘재규정’을 요구할 수밖에 없는 논리를 내포하고 있다. 이주민이나 난민 같은 ‘새로운 주체들’이 시민권과 사회적·경제적 권리를 요구하게 되면 다문화주의에서 국가 주권은 ‘국가 대 국민’에서 ‘국가 대 소수자’의 관계로 재조정되어야 할 필요성에 직면하게 되는 것이다. 그러나 국가 주권과 시민권 논의는 아피아의 관심사가 아니다. 아피아의 관심은 집단과 개인의 관계 속에서 개인의 자율성(autonomy)을 어떻게 옹호할 것인가에 초점이 맞추어져 있다.

아피아는 어떤 집단의 문화적 생존에 대한 요구가 아직 도래하지 않은 미래 세대까지 포함할 수 있는가에 의문을 제기한다. 퀘백에서 다음 세대로 프랑스계 캐나다인의 문화적 정체성을 보존하고 계승하려 할 때 미래세대의 자율성은 어떻게 존중할 수 있는가? 영국에 사는 인도계 가족이 중매결혼을 강요할 때 부모와 자식 세대 간의 문화 갈등은 어떻게 해결해야 하는가? 집단과 개인의 정체성, 세대와 세대의 정체성이 대립하고 갈등할 경우, ‘동등한 존엄성’이라는 자유주의 원리는 개인의 자율성을 방어하는 강력한 전투 수단이 될 수 있다고 아피아는 주장한다.¹⁴⁾

인간은 반드시 자신이 태어나 우연히 속하게 된 민족 공동체가 물려받은

13) Charles Taylor, “The Politics of Recognition,” Amy Gutmann ed., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 25-73.

14) Appiah, “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction,” Gutmann ed., *Multiculturalism*, 157.

문화에 따라 범주화되어야 하는가? 왜 다른 사회적 관계에서 만들어지는 정체성 보다 자신이 선택한 것이 아닌 소속 공동체의 정체성에 높은 가치를 부여해야 하는가? 한 개인이 국가와 맺는 관계가 왜 그 사람이 태어난 가족이나 민족의 문화를 통해 매개되어야만 하는 것일까? 아피아는 다문화주의를 비판하면서 이런 질문들을 제기한다. 아피아는 테일러의 다문화주의의 논의가 본질주의적 집단 정체성을 전제하는 방향으로 흐르기 쉽다고 본다. 다문화주의는 문화를 일종의 ‘닫힌 상자(closed box)’로 파악할 가능성이 크고, 이렇게 되면 ‘인정의 정치’와 ‘강제의 정치(politics of compulsion)’ 사이에 구분선은 모호해진다¹⁵⁾는 것이다.

다문화주의가 포함하고 있는 문화본질론의 함정을 인식하고 이를 피해가기 위해 아피아는 문화를 도구상자(tool kit)로 이해할 것을 제안한다. 테일러는 내면에 숨겨져 있는 진정한 자아를 발굴하고 드러내야 한다고 보는 반면, 아피아는 미리 존재하는 핵심이나 본질을 발견하는 것이 아니라 해당 문화와 사회에서 손에 넣을 수 있는 도구상자에서 필요한 요소를 선택해 주체(self)가 구성된다고 본다.¹⁶⁾

IV. 아피아의 세계시민주의에 대한 비판

아피아는 한편으로는 계몽주의적 휴머니즘을 비판하고, 다른 한편으로는 다문화주의를 비판한다. 계몽주의의 ‘뿌리 없는 세계시민주의’를 넘어서는 ‘뿌리내린 세계시민주의’를 제시함으로써 ‘지구족(global tribe)’으로 살아가는 윤리를 제시하고자 한다. 아피아는 “뿌리내린 세계시민주의의 이상은 우리가 살아가는 지역에서 삶의 양식을 자유롭게 선택하는 것”¹⁷⁾이라고 말한다. 이 구절은 세계시민주의의 엘리트주의적 혐의를 새삼 연상시킨다. 대량이주의 시대라고는 하지만 국가와 민족, 종교와 문화의 경계를 넘나들며 자신이 살아가는 삶을 자유롭게 선택하는 ‘세계시민’의 이상은 너무나 멀게 보인다. 지구화의 특성은 자본과 노동의 이동성 증가라고 하지만 가난한 이주노동자들에게 국경과 시민권의 장벽이 얼마나 높은가를 생각하면 아피아의 뿌리내린 세계시민주의의 이상은 공허하게 느껴진다.

15) *Ibid.*, 163.

16) *Ibid.*, 155.

17) Appiah, “Cosmopolitan Patriots,” 95.

아피아의 다문화주의와 문화에 대한 이해는 어떠한가? 그는 다문화주의가 폐쇄적 상자 안에 갇힌 문화를 전제로 한다고 비판한다. 그러나 다문화주의가 반드시 문화 본질주의는 아니다. 서로 다른 문화 간에 대화를 하자는 것이 다문화주의이지, 원래부터 분리와 격리를 전제하고 있는 것이 아니기 때문이다. 소수자 문화를 ‘닫힌 상자’에 가두고 분리하는 것은 다문화주의가 적용되는 과정에서 드러나는 폐해이지 다문화주의가 본래부터 이런 면을 가지고 있다고 보기 어렵다. 더구나 문화를 도구상자로 이해하게 되면 문화가 개인에 대해 갖는 구속력을 과소평가하게 되고, 사회적 약자로서 소수자 집단이 자신의 위치에서 평등을 요구하는 수단으로 소수자 문화를 옹호하기 어렵게 만든다.

아피아는 세계시민주의를 아프리카로 확대했다고 하지만 포스트식민주의와 불평등에 대한 문제의식은 그에게서 찾아 볼 수 없다. 포스트식민주의 이론가들이 존 스튜어트 밀(John Stuart Mill)에 대한 비판에서 시작하고 있는 것과 대조적으로 아피아는 밀의 자유주의 이론을 기둥으로 삼아 세계시민주의를 구성한다. 이런 의미에서 아피아의 세계시민주의는 철저하게 자유주의적 세계시민주의이다. 아피아의 세계시민주의는 기독교 근본주의 같은 종교적 편견이나 정체성 정치에서 발생하는 문화적 갈등에 대해서는 해결책을 제시할 수 있지만 신자유주의 자본주의의 핵심을 건드리는데 실패하고 있다. 세계시민이면서 동시에 지역에 헌신하라고 주문하는 아피아이지만 최근 월스트리트로 부의 거대한 집중에 관한 언급은 없다. 다만, 이런 차이에 대해 관용해야 한다는 생각을 던지지 못할 뿐이다. 타자를 존중하는 것은 비용이 들지 않는다. 그러나 소득과 정치권력의 재분배는 비용을 치를 수밖에 없다.¹⁸⁾ 데이비드 하비(David Harvey)의 정확한 지적처럼, 아피아의 뿌리내린 세계시민주의가 문화적·종교적 갈등을 해결하는 것은 자본주의가 전형적으로 조장하는 그리고 특히 신자유주의 아래서 더욱 악화되는 정치·경제적 불평등에 눈감는 대가를 치르고서이다.

고려대 역사연구소, woyeom@hanmail.net

18)Harvey, *Cosmopolitanism and Geographies of Freedom*, 115.

■ 포럼 ■

민주적 법치국가에서의 인정투쟁들: 하버마스의 다문화주의와 헌법애국주의에 대한 단상

이 용 일

I.

『다문화주의. 인정의 정치에 대한 검토(Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition)』는 ‘인정의 정치’ 혹은 ‘차이의 정치’로 대표되는 찰스 테일러의 다문화주의 이론과 그것에 대한 여러 학자들의 논평을 담고 있는 책이다. 그런 점을 감안하면, 1부 테일러의 텍스트와 짧은 논평들, 2부 하버마스와 아피아의 논평으로 나뉜진 이 책의 구성은 조금 낯설다. 특히 하버마스의 「민주적 법치국가에서의 인정투쟁들」은 분량이나 내용면에서 논평의 성격을 넘어서는 것이어서 ‘구성적 낯섦’을 배가시킨다. 물론 서문에서 밝히고 있는 책의 ‘생성과정’이 이러한 의아함을 다소 완화시켜주고 있긴 하다. 이 책의 근간이 된 것은 1990년 프린스턴대학교 인간가치연구소 개소를 기념해 열린 테일러의 강연과 토론을 엮어 1992년 간행된 『다문화주의. 인정의 정치(Multiculturalism. The Politics of Recognition)』이다. 이것은 곧 여러 언어들로 번역되었는데, 1993년 간행된 독일어버전(Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung)에 하버마스가 처음 논평자로 참여하게 된다. 여기에 덧붙여 철학자이자 아프리카-아메리칸 문화 연구자인 아피아의 글을 추가하고, 부제를 살짝 바꾸어 1994년 새롭게 간행한 책이 바로 『다문화주의. 인정의 정치에 대한 검토』이다.¹⁾

현실정치에서 다루어졌던 다양한 다문화적 논의들을 철학적인 사유의 차원으로 처음 승화시킨 이 책은 엄밀히 말해 테일러의 책이다. 이 책을 통해 비로소 캐나다의 ‘현실정치’로부터 발화된 테일러식 다문화주의, 즉 모든 사람

1) 1997년 피셔 출판사, 그리고 2009년 주어캄프 출판사에서 문고판으로 나온 독일어버전에는 아피아의 논평이 추가되지 않았다.

들은 자신들의 고유한 문화적 정체성을 인정받아야하고, 그러한 공동체적 정체성을 보호하고 유지하는 문화적 권리를 가져야 한다는 ‘인정의 정치’로서의 다문화주의가 국제적으로 많은 반향을 일으키며 널리 알려지게 되었다. 이에 반해 함께 실린 논평자들의 ‘다문화적 사유들’은 다문화주의 논쟁에서 큰 영향을 미치지 못했다.

하버마스라는 세계적 석학도 예외는 아니었다. 하버마스의 논평은 이후 그의 다른 저서 『타자성의 포용. 정치이론연구(Die Einbeziehung des Andern: Studien zur politischen Theorie)』에 재차 실렸지만,²⁾ 다문화주의 논쟁에서 ‘테일러급의 파급력’을 보여주지는 못했다. 심지어 독일학계의 다문화주의 담론에서조차 하버마스는 잘 인용되지 않았다. 그럼에도 1993년 이후 독일사회의 다문화주의 담론은 - 하버마스에 대한 오독이든 ‘확대해석’이든 아니면 거부이든 - 많은 부분 하버마스의 사유지평에서 이루어졌다. 그의 철학적 사유들이 대개 그러하듯이, 이 글 역시 상아탑안의 철학적 논쟁을 넘어 독일의 다문화적 현실에 적극개입하려는 철학자의 의지가 담겨있었기 때문이었다.

이 논평이 나온 1993년은 독일사회에서 아직 다문화주의, 다문화사회라는 개념이 일반인들에게는 여전히 생경하게 느껴지던 때였지만, 이미 사회 깊숙이 다문화사회의 징후, 더 정확히는 ‘다문화적 진통’이 최고조에 도달했던 시기였다. 그 대표적 사건들이 바로 난민법 개정과 졸링엔(Solingen) 터키난민방화사건이었다. 독일통일과 현실사회주의의 붕괴이후 발생한 거대한 동유럽 난민물결은 1970년대 이후 독일사회에 정주한 이주민들의 ‘사회통합 문제’로 골머리를 앓고 있던 독일사회에 큰 위협이 되었다. 결국 기민연/기사연과 자민당의 집권연정은 야당이던 사민당과의 합의하에 비교적 자유로웠던 난민법을 개정하여 대규모 난민유입을 규제하려 했다. 독일의 많은 지식인들과 시민들은 이러한 패쇄적인 난민정책에 많은 우려를 나타내며 반대캠페인을 벌였다. 1960년대부터 브란트의 선거운동에 적극 가담하기도 했던 쿤터 그라스가 ‘난민법 타협’에 항의하며 사민당을 탈당했던 것은 당시 난민법 개정과 관련된 유명한 일화이다. 난민유입억제정책과 함께 1991년 동독의 호이에르스베르다(Hoyerswerda), 1992년 로스톡(Rostock)과 서독의 뮐

2) Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Andern: Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996). 이 책은 국내에도 번역되었다. 하버마스, 황태연 옮김, 『이질성의 포용. 정치이론연구』 (서울: 나남출판, 2000).

렌(Möllen)을 거쳐 1993년 졸링엔에서 그 정점을 맞았던 외국인과 난민에 대한 극우테러는 전후 국제사회에서 독일(서독)이 쌓아왔던 ‘탈민족주의적 민주사회’의 이미지를 크게 손상시켰다. 특별히 독일통일과 관련하여 주변국들이 가지고 있었던 우려, 이를테면 강력한 독일민족국가의 부활이 마치 현실이 된 것처럼 보였다.

물론 외국인혐오현상과 극우테러를 규탄하는 캠페인과 데모가 독일전역에서 연일 열렸을 만큼 ‘다문화적 위기’에 대한 독일 시민사회의 반응은 즉각적이었다. 하버마스 역시 어떤 형태로든 1990년대 초 독일의 특수한 ‘이주현실’에 적극적으로 개입하고자 했다. 독일 난민정책과 “독일은 이민국이 아니다”라는 주장에 근거한 외국인정책에 대한 그의 비판이 논평의 상당부분을 차지하고 있는 것도 그러한 이유에서이다. 하지만 여기서 그는 현실문제에 대한 구체적인 해답을 보여주기보다는 다문화주의 논쟁에서 핵심 되는 철학적 질문을 끄집어내어 논쟁하는 방식을 택하고 있다. 그 핵심질문이란 바로 근대 자유주의 담론의 오랜 논쟁점이었던 개인적 권리와 집단적 이익의 상관관계에 관한 것이었다: 민주적 법치국가에서 개인적 권리를 손상시키지 않으면서 어떻게 집단적인 이익을 보호할 수 있을까?

II.

테일러식 다문화주의에 대한 하버마스의 비판은 테일러가 자유주의 안에서 개인적 권리와 집단적 이익이 서로 양립하기 힘들다고 보았다는 데서 출발한다. 테일러의 ‘양립불가능 테제’에 따르면, 집단적 정체성의 확보를 위한 인정투쟁은 평등한 개인적 자유에 대한 권리와 경합하기에, 충돌시 둘 중 하나를 선택해야한다. 즉 테일러가 이해한 기존의 자유주의 -자유주의 1- 는 문화적 다양성에 대해 맹목적이고 개인적 권리의 존중에 기초한 무조건적 평등주의를 따르기 때문에 평등한 문화적 공존을 피하는 다문화사회에서 수정이 불가피하다는 것이다. 수정된 자유주의 -자유주의 2- 는 주류문화에 대항하여 사장될 위기에 있는 소수문화의 정체성을 지키려는 집단적·문화적 권리를 인정하기 위해서 개인적 권리를 제한할 수도 있는 대안적 자유주의 모델인 것이다.

테일러는 퀘벡의 프랑스어 사용 소수집단의 언어적 권리투쟁의 예를 들어 자신의 ‘선택적 권리이론’을 구체화했다. 프랑스어 사용인구가 다수를 차지하

는 캐나다의 퀘벡주는 앵글로색슨적 다수문화, 특별히 영어의 공용어화에 저항하는 언어정책, 이를테면 프랑스어를 사용하는 시민들과 이주민들의 자녀들에 대한 영어사용 학교입학 금지, 50명 이상의 사업장에서의 프랑스어 사용규정, 프랑스어의 공용화 등을 추진했다. 테일러는 이러한 앵글로색슨 문화에 대항하여 집단적 정체성과 문화적 생활권을 지키려는 퀘벡의 프랑스어 사용인구의 집단적 권리가 비록 개인의 자유 내지 개인적 권리를 침해할 소지가 있음에도 보호되어야 한다고 주장했다.

이에 하버마스는 캐나다 예에 대한 테일러의 해석이 엄밀하지 않을뿐더러, 문제제기가 갖는 법학적 준거도 불분명하다고 반박했다. 무엇보다 그는 테일러가 민주적 법치국가 안에서의 권리이론을 잘못 이해하고 있다고 주장했다. 올바르게 이해한 권리이론은 결코 문화적 차이에 대해 맹목적이지 않다는 것이다. 법치국가와 민주주의의 내적인 연관관계를 올바르게 이해한다면, 자유주의적 권리체계가 불평등한 사회적 생활조건만이 아니라 문화적 차이에 대해서도 결코 눈감고 있지 않다는 것이 명확해진다는 것이다.

사실 근대법은 근원적으로 개인적인 성향을 가지고 있다. 개개인의 시민들이 자율적인 의사결정에 의해 평등한 권리공동체를 만들고, 그러한 공동체를 유지하는 법질서로서의 근대법은 자율적인 권리주체인 개인의 온전함을 보호한다. 하지만 민주적 법치국가에서 개인은 단순히 법의 적용과 보호를 받는 사적 권리주체만이 아니라 법률제정자의 역할도 가지고 있는데, 테일러가 이해한 자유주의는 이러한 이점을 간과하고 있다고 하버마스는 보았다. 법치국가 혹은 그것의 법질서는 모든 시민의 자율성이 균등히 보장될 때만이 정통성을 갖게 되는데, 이때의 자율성은 사적인 것만이 아니라 공적이기도 하다는 것이다. 다시 말해, 시민들은 스스로를 법의 적용을 받는 동시에 법을 제정하는 제정자로 생각할 때 비로소 자율적일 수 있다는 것이 하버마스의 자유주의관이다.

동어반복이 될지 모르지만, 결국 하버마스가 테일러의 자유주의관에서 문제 삼는 것은 테일러가 사적 자율성과 공적 자율성이 근원적으로 같은 뿌리, 즉 자유주의에서 나왔다는 것을 인정하지 않는 것이다. 하버마스의 시각에서 테일러가 비판한 자유주의 1은 축소해석된 자유주의이고, 실제 자유주의는 개인적 권리와 집단적 권리 모두를 아우르는 권리체제를 내재하고 있는 것이다. 그러므로 수정된 자유주의, 즉 자유주의 2는 존재해야 할 이유가

없는 것이다.

이러한 권리체제 속에서는 자연히 개인적 권리나 공동의 이익이나에 대한 논쟁은 불필요한 것이 된다. 하버마스에 따르면, 사적 권리주체들의 평등한 개인적 자유는 공적 자율성을 행사하기 위한 이해관계와 판단기준을 명확하게 하고 그것에 대한 공동체적 합의가 있을 때에만 비로소 보장되어 질 수 있다. 고로 개인적 자유나 공동의 이익이나에 대한 무의미한 논쟁의 자리에 사적 자율성과 공적 자율성을 동시에 보장하는 민주주의적 과정에 대한 절차주의적 법이해가 대신 자리해야 한다고 하버마스는 역설한다. 결국 개인적 자유를 손상시킬 수 있는 체계외적인 집단적 권리의 도입을 기획하는 대신 자유주의가 원래 내포하고 있는 권리체계를 철저하게 실현해야만 하는 실천적 명제가 여기서 성립하게 된다.

하버마스에게서 법치국가 안에서의 권리체계의 실현이란 단순히 발생한 문제들을 제도적으로 처리하는 것만을 의미하는 것이 아니라 각각의 이해관계들을 절차적으로 조정하고 중재하는 것을 포함하고 있다. 이것은 앞서도 언급한 법의 적용과 제정이라는 법치국가의 이중적 코드와도 일맥상통하는 것이다. 결국 하버마스에게 헌법이란 늘 고정된 것이 아니고 각 시대의 시민들에 의해 새로이 추구되는 역사적 기획이다. 민주적 법치국가 안에서 다양한 이해관계들을 가진 집단들은 절차적 민주주의의 틀 안에서 협상하고 조정하며 자신들의 법·정책적 목표들을 관철시키려 시도한다는 것이다. 결국 이것은 권리체계의 철저한 실현이 -사회운동과 정치투쟁의 형태를 띤- 집단적 인정투쟁 없이는 요원하다는 하버마스식 결론에 도달한다. 자유주의의 자기이해를 침해하지 않으면서 집단적 목표를 관철시켰던 이러한 인정투쟁의 예로 하버마스가 들고 있는 것이 바로 서구의 역사, 노동운동과 페미니즘의 역사이다.

III.

인정투쟁들의 양상과 특징은 역사적, 사회적, 경제적, 문화적 맥락과 국면에 따라 실로 다양하다. 분명 하버마스가 역사적 인정투쟁의 전범으로 삼았던 계급적 인정투쟁과 젠더적 인정투쟁도 문화적 인정투쟁과 반드시 등치하는 것은 아니다. 그럼에도 앞선 역사적 인정투쟁들이 그러했듯이, 문화적 인정투쟁 역시 잘 작동하는 민주적 법치국가 안에서 개인적 권리를 손상시키

지 않으면서 목표인 집단적 정체성과 문화적 생활권을 확보할 수 있다고 하버마스는 주장한다. 다문화사회에서의 문화들 간의 평등한 공존은 결국 민주적 법치국가의 절차적 열개 안에서 이루어지는 인정투쟁에 의해 실현되어 질 수 있다는 결론이다.

하지만 법치국가라는 공동체 단위에서의 문화적 인정투쟁은 다문화적 현실 정치에서 가장 첨예하게 논쟁되고 있는 통합의 문제를 제기한다. 과연 다양한 이해관계들과 권리요구들을 지닌 하위문화들이 국가차원의, 혹은 공동체적 차원의 통합 없이 개별적 집단주체, 법의 제정자, 혹은 협상파트너로만 병렬적으로 존재하는 것이 가능할까? 하버마스는 평화로운 문화들 간의 공존을 보장하면서도 다양한 문화들을 하나로 묶는 통합의 필요성을 제기한다. 그 해법이란 다름 아닌 헌법애국주의(Verfassungspatriotismus)이다. 이것은 독일의 근대화를 오랫동안 추동했고, 중국에는 독일 역사를 파국으로 치닫게 만들었던 민족주의, 더 정확히는 피와 문화를 중시하는 종족적 민족주의를 대체하는 새로운 통합이데올로기이다. 이 개념은 돌프 슈테른베르거(Dolf Sternberger)가 처음 만들었는데, 독일의 보수적 역사가들이 획책했던 나치과거의 상대화로 촉발되었던 1986/87년 역사가논쟁(Historikerstreit)에서 하버마스가 그것을 약간 변형시켜 사용하면서 널리 알려지게 되었다.

헌법애국주의는 특정한 민주적 절차와 법원칙들, 그리고 그러한 것들에 기반한 정치적 문화에 대한 공동체 구성원들의 충성심에 바탕을 둔다. 공동의 정치문화는 공동의 역사적 경험들에서 만들어진 - 결코 중립적일 수 없는 - 헌법원칙들에 대한 해석에 뿌리박고 있다. 하버마스는 이것을 공동의 해석지평이라고 부른다. 이러한 해석지평 아래서 국가공동체에 대한 시민들의 윤리적, 정치적 자기이해와 법원칙들에 대한 합의가 이루어진다. 헌법애국주의를 통한 다양한 문화적 배경을 가진 구성원들의 통합을 하버마스는 윤리적 통합으로 부른다. 공동의 역사적 경험들과 그것에 기반한 공동의 정치문화는 민주적 법치국가와 그것의 절차적 법이해 속에 윤리적으로 스며들어 있기 때문이다. 헌법애국주의를 통한 이러한 윤리적 통합은 모든 국민들에게 보편적으로 똑같이 적용되는 추상적인 정치적 통합과는 분리되어야 한다고 하버마스는 주장한다. 만약 그렇지 않을 경우, 주류문화가 문화적 생활형식들의 평등권을 희생시키면서 국가적 특권을 찬탈하고, 상호인정에 대한 소수문화의 요구를 묵살할 수 있다고 엄중경고하고 있다.

하버마스는 민주적 법치국가가 이민자들에게 헌법애국주의를 통한 윤리적 통합만을 요구할 수 있다고 보았다. 그것 역시 이민 2세대 이후에야 가서 가능하다 고 생각했다. 헌법애국주의를 통해서 민주적 법치국가는 이민에 의해서도 침해되어서는 안 되는 공동체의 정체성을 보존할 수 있다는 것이다. 정체성이라는 것이 결국은 정치문화 속에서 정착된 법원칙들과 결합되어 있지, 지배문화 혹은 선도문화와 결합되어 있는 것이 아니기 때문이라는 것이다.

헌법애국주의를 통한 통합의 전범은 민주적 민족주의를 가장 잘 구현했다는 미국이다. 그런 의미에서, 헌법적 애국주의는 종족적 민족주의에 대치되는 민주적 혹은 시민적 민족주의의 다른 이름이라 할 수 있겠다. 물론 이 개념은 독일의 특수한 역사적, 문화적 배경 - 독일적 정치문화 - 속에서 만들어졌다. 독일역사에서 늘 부채했다고 평가되었던 민주주의, 혹은 민주적 법치국가의 실현은 극단적 민족주의가 남긴 잣대미 속에서 시작했던 독일연방공화국(서독)에서야 비로소 이루어졌다. 독일 현대사의 주류적 시각에 따르자면, 여타 서구사회들과는 다른 독일의 특수한 길이 1945년 종말을 고했고, 이후 독일은 눈부신 경제성장을 토대로 민주주의를 실현할 수 있었다. 하버마스는 이것을 “정치적 문명화의 과정”이라고 표현했는데, 헌법애국주의는 그러한 독일의 ‘서구화과정’의 통합이데올로기였던 것이다. 민주적 법치국가의 인정투쟁 혹은 헌법애국주의를 통한 윤리적 통합이라는 하버마스식 다문화주의의 해법에는 전후 독일이 이루어내었던 민주적 법치국가에 대한 그의 신념과 자부심이 녹아들어가 있다. ‘통일위기’에 대한 우리가 표현된 그의 논평 맺음말에도 역시 그러한 것이 묻어나 있다: “1989년까지 이루어진 정치적 문명화의 과정을 중단하지 않으면서, 그리고 종족성이 아니라 시민권에 근거한 민족적 자기이해의 규범적 성취들을 포기하지 않으면서 독일의 정치적 역할을 새로운 현실에 맞추는 것이 현재 시급하다.”³⁾

하버마스의 논평이 나온 이후 한참이 지난 1998년 정권교체와 함께 독일은 비로소 본격적 다문화주의 논쟁을 시작할 수 있었다. 그 결과, 독일은 스스로 이민국이 되었음을 시인했고, 그에 걸 맞는 이민법을 제정하기에 이른다. 하버마스의 다문화적 사유는 직접적인 언급만 없었을 뿐 독일의 다문화주의 논쟁을 주도했다. 그 대표적인 것이 선도문화논쟁이었다. 선도문화(Leitkultur)

3) Jürgen Habermas, “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, Amy Gutmann ed., *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* (New Jersey: Princeton University Press, 1994), 148.

는 공동체적 가치의 합의가 없는 맹목적인 다문화주의를 비판하기 위해 시리아 출신의 독일 사회학자 바쌌 티비(Bassam Tibi)가 만든 개념인데, 보수주의 정치가들에 의해 오용되기도 했고, 중국에는 최근 독일 다문화주의정책의 근간을 이루고 있는 국가통합계획에 채택되었다. 이것은 이주민들에게 독일의 역사, 유럽의 역사 속에서 발전한 자유·민주적 질서와 기본법을 받아들이고 독일어를 습득하여 독일사회의 진정한 일원이 될 것을 요구한다. 독일적, 더 나아가 유럽적 가치와 문화로의 통합요구와 헌법애국주의를 통한 윤리적 통합을 동일시하는 것은 가치보다는 절차를 강조하는 하버마스에 대한 오독일 수 있다. 하지만 민주적 법치국가라는 절차적 민주주의 역시 유럽의 문화와 가치, 즉 서구 근대성의 산물이라는 점을 감안한다면, 헌법애국주의를 통한 통합은 유럽적 가치와 문화로의 일방적인 통합으로 나아갈 위험이 크다.

법 제정자로서 혹은 인정투쟁의 주체로서 이주민집단들이 가진 한계는 이 점을 더 부각시킨다. 주류사회와 이주민집단의 열린 대화와 소통을 지향하며 매년 열리고 있는 이주민대표자회의와 이슬람대표자회의는 표면적으로 선도문화를 터부시하지만 이주민들을 주류문화로 통합하려는 시도와 별반 다르지 않다. 하버마스는 민주적 법치국가에서의 인정투쟁을 이야기하지만, 독일사회에서 아직 문화적 인정투쟁은 가시화되지 않은 듯하다. 그렇지만 전통적 이민국들에서 보여 지는 인정투쟁들이 이주와 정착이후 여러 세대가 지난 소수문화집단에 의한 것이라는 점을 감안한다면, 아직 독일의 이민자사회들이 그러한 연륜을 갖추기 못했기 때문일 수도 있다. 주류사회와 협상하며 공동의 정치문화를 만들어내는 이주민집단의 형성은 여러 세대가 걸린다. 그러므로 하버마스의 다문화적 해법을 재단하는 것은 너무 이룰 수 있다. 또한 그 외에 어떤 대안이 있는가라는 질문을 던진다면, 비록 유럽중심주의적 혐의를 가지고 있지만 헌법애국주의를 통한 윤리적 통합은 여전히 현실적인 힘을 가지고 있다. 민주적 법치국가라는 절차적 민주주의의 토대 아래서 선주민들과 이주민들이 갈등하고, 협상하고 조정하며 문화들 간의 평등한 공존을 이루는 사회, 그것이 어쩌면 하버마스가 말하고 있는 다문화사회일 것이다.

부산대 인문학연구소, hboell@naver.com

■ 이주 속의 역사, 역사 속의 이주 ■

청동기 시대 그리스로의 이주민과 ‘헬레네스’ 개념

오 흥 식

I. 문제의 제기

고전기 그리스인에게 헬레네스라는 민족 정체성이 생겨나게 한 계기가 페르시아 전쟁(480-479 BC)이라는 데에는 학자들의 견해가 대체로 일치한다. 김봉철은 페르시아 전쟁 이후 그리스인들의 동족의식이 어느 정도 강했는지를 그 당시의 1차 사료들을 근거로 삼아 실제 사건들에서 알아보고 그 결과를 다음과 같이 정리하였다.

본 논문에서는 그리스인과 이민족 간의 관계를 추적할 수 있는 사례를 수 합하여 당시 그리스인과 이민족 간의 관계가 실제로 어떻게 진척되었는가를 살폈다. 이는 동시에 그리스인의 동족의식이 그들의 실제 행동에 얼마나 영향을 미쳤는가를 점검하는 것이기도 했다. 그런데 그 결과 사례 28개 중에서 24개가 동족의식을 중시하지 않는 행태를 보였다. 그리스인의 민족의식이 우선했다고 볼 수 있는 사례들을 4개 들었지만, 그것들 역시 민족의식의 존재를 분명히 확인시켜 줄만한 본보기는 아니었다... 적어도 고전기 그리스인들은 많은 아테네인 저술이 묘사한 그리스인/이민족이라는 이분법적 구도에 그다지 구애받지 않고, 각국의 입장에 따라 자유롭게 행동했음이 확인되었다.¹⁾

페르시아 전쟁 이후에도 실제 사건들을 사례로 분석한 결과 그리스인들

1) 김봉철, 「고전기 그리스인의 민족정체성의 실제: 페르시아 전쟁 이후 그리스인의 이민족에 대한 행동 사례들을 중심으로」, 『서양사론』, 55(1997), 24.

에게 헬레네스Hellenes라는 민족의식은 강력한 것이 아니었다는 결론이다. 이제 나는 몇 가지 질문을 던지려 한다. 실제적인 역사적 사건들에서도 혈통에 근거한 동족의식이 그들에게 왜 중시되지 않았던 것일까? 결론부터 말한다면, 고대그리스인들에게 그들을 하나로 엮어줄 수 있는 동일한 혈통이 존재하지 않았기 때문이다. 그리스인들의 기록에 따르면, 기원전 1120년, 소위 ‘도리스족의 침입’ 이전 미케네 문명 시대의 그리스는 수 많은 바르바로이가 이주하여 정착하고 있었고, 도리스족의 침입(그리스인들은 이 사건을 그리스인이 주도하는 새로운 시대를 연 사건으로 본다) 이후에도 그 바르바로이의 영향이, 예를 들면 헤라클레스 후손들의 영향이 지속되고 있었다. 소위 헬렌의 후손이라는 혈족들 사이에서도, 예를 들면 도리스족과 이오니아족 사이에서도 청동기 시대에 동족이라고 부를 수 있는 관계가 거의 존재하지 않았던 것이다.

II. 헤라클레스

스트라본은 청동기 시대(~1120 BC) 그리스에 수많은 이민족 이주민들이 정착해 살고 있었다고 기록한다.

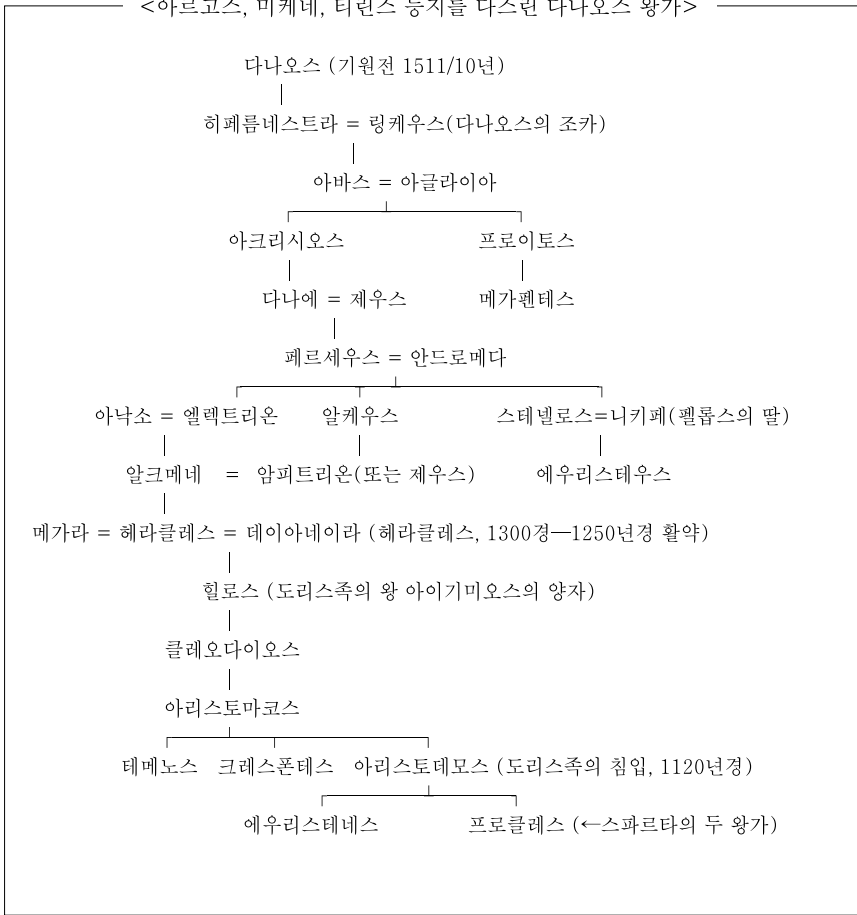
밀레토스의 헤카타이오스에 따르면, 그리스인들의 시대 이전에(πρὸ τῶν Ἑλλήνων) 펠로폰네소스에는 바르바로이가 살았다. 만약 전승들로부터 추론해본다면, 옛날에는 그리스 전체가 이민족들의 정착지였다고 말할 수 있겠다. 펠롭스는 프리기아로부터 사람을 이끌고 펠로폰네소스로 왔고, 다나오스는 이집트로부터 왔다. 한편 드리오페스인, 카우코네스인, 펠라고이인, 렐레게스인, 그리고 그 밖의 사람들이 이스트모스 내부(주: 펠로폰네소스 반도)에 있는 지역들을 나누어 가졌다. 이스트모스 외부도 마찬가지다.²⁾

‘그리스인들의 시대 이전에(πρὸ τῶν Ἑλλήνων)’는 도리스족의 침입 이전인 청동기 시대를 말하는데, 그 시대를 그렇게 부른 이유는 주도세력이 그리스인들이 아니라 바르바로이였기 때문이다. 스트라본은 ‘도리스족의 침입’이 그리스인이 주도하는 새로운 시대가 열리는 시점이라고 보고 있다.

2) 스트라본 vii.7.1

청동기 시대 그리스로의 이주민과 ‘헬레네스’ 개념

<아르고스, 미케네, 티린스 등지를 다스린 다나오스 왕가>



스트라본이 언급한 다나오스를 사례로 들어보자. 고대 그리스인들 기록에 따르면, 다나오스는 이집트인들의 공격을 받아 이집트에서 축출되어 그리스 땅 아르고스에 도래하여 자신의 왕조를 만든다. 기원전 3세기의 『파로스 연대기』에 따르면 그 때가 기원전 1511/10년이다. 다나오스 왕조는 미케네, 티린스 등지로 세력을 뻗는다. 다나오스의 8대손 헤라클레스가 미케네의 왕이 되어야 했으나 왕위는 스테넬로스—다나오스의 5대손 페르세우스의 아들(위의 족보를 보시오)—의 아들 에우리스테우스

에게 넘어갔다가 에우리스테우스의 외삼촌 아트레우스(펠롭스의 아들이자 아가멤논의 아버지다)에게 넘어가면서 아르고스 왕국은 다른 혈통의 가문에게 넘어간다. 이를 투키디데스는 다음과 같이 기록하고 있다.

에우리스테우스는 원정을 떠나면서 외삼촌 아트레우스에게 미케네의 통치를 위임하였다. 아트레우스는 크리시포스를 죽인 죄로 아버지(주: 펠롭스)에 의해 추방되어 이곳에 와 있었다. 에우리스테우스가 아티카에서 헤라클레스 가문에 의해 살해되어 귀국하지 못하자, 헤라클레스 가문을 두려워한 미케네인들은 아트레우스를 힘 있는 자라고 생각하였고 아트레우스 또한 대다수 사람들의 호의를 얻고 있었다. 아트레우스는 그들의 간청으로 미케네와, 에우리스테우스의 지배를 받고 있었던 나라들을 통치하게 되었다. 그리하여 펠롭스 가문이 페르세우스 가문보다 더 커졌다.³⁾

아트레우스의 아들 아가멤논 대에는 그 유명한 트로이 원정이 있었다. 아가멤논의 아들 오레스테스는 아르고스를 정복하였다. 이리하여 다니오스 혈통은 펠롭스 혈통에게 거의 모든 지역을 빼앗긴다. 그러나 아가멤논의 손자 티사메노스가 미케네의 왕이었을 때 3대 동안 쫓겨나 있었던 헤라클레스의 후손들이 마침내 펠로폰네소스 반도를 정복하고 왕권을 회복한다. 소위 ‘도리스족의 침입’이라고 불리는 이 사건은 기원전 1120년경에 일어났으며, 고대그리스 저자들은 이 사건을 ‘헤라클레스 후손들의 귀국’이라고도 부른다. 그런데 헤로도토스는 도리스족의 침입 때 도리스족의 지도자는 혈통으로 보아 이집트인이라고 기술하고 있다.

필자는 페르세우스까지 거슬러 올라가며 이야기하고 그 이전은 문제 삼지 않았다. 왜냐하면 헤라클레스의 아버지는 암피트리온이라는 이름을 지닌 인간이지만, 어느 누구도 페르세우스의 아버지를 인간으로 보고 있지 않기 때문이다. 그리스인의 기록이 페르세우스에 이르기까지는 올바르다고 필자가 말했을 때, 필자는 올바른 생각을 했던 것이다. 그런데 이보다 더 weit대로 거슬러 올라가, 아크리시오스 왕의 딸 다니에로부터 시작하여 페르세우스 왕의 조상들을 따져본다면, 도리스인의 지도자들은 순수한 이집트인들임을 보여주게 될 것이다.⁴⁾

3) 투키디데스, i.9.2

4) 헤로도토스, vi.53.2

이 인용문의 전반부에서는 헤로도토스의 역사가적인 측면이 잘 나타나 있다. 헤로도토스는 헤라클레스의 아버지는 제우스가 아니라 바로 인간 암피트리온이라고 보고 있다. 헤로도토스의 동시대 그리스인들은 페르세우스의 아버지를 제우스로 보고 있지만, 그는 역사가로서 이를 인정할 수 없다고 말하고 있는 것이다. 그런데 페르세우스의 어머니는 인간의 여자 다나에로서 아크리시오스 왕의 딸인데, 다나에로부터 다시 거슬러 올라가 확인해 본다면 도리스족의 지도자들은 순수한 이집트인 혈통을 지니고 있다는 것을 알게 될 것이라고 그는 말하고 있는 것이다. 페르세우스의 원 조상으로 헤로도토스는 누구를 생각하고 있는 것일까? 다나오스이다. 헤로도토스 스스로가 “다나오스와 크수토스가 펠로폰네소스에 오기 전에는”(vii.94.1)이라고 기술하고 있고, “왜냐하면 그리스를 여행한 다나오스와 링케우스가 이집트의 캄미시시市 출신이기 때문인데, 그들은 이 두 사람으로부터 페르세우스에 이르는 족보를 추적해 내려갔다”(헤로도토스, ii.91.5)라는 이집트인의 말을 전하고 있다. 그런데 몇 구절 뒤에서 헤로도토스(vi.55.1)는 위 인용문에서 보여준 신중한 태도를 던져버리고 도리스인의 지도자들이 이집트인이었음을 기정사실화 한다. “이 정도로 충분하겠다. 이집트 사람들인데도 이 사람들이 왜 그리고 무엇을 이루기 위해 도리스인들로부터 왕권을 얻었는지는 다른 자들이 이야기해 왔기 때문에, 필자는 그것은 언급하지 않고 다른 자들이 다루지 않은 것들을 언급할 것이다.”

그런데 다행스럽게도 스트라본은 헤로도토스가 그리스 사람들에게는 널리 알려진 이야기라고 하여 언급조차 하지 않은 이야기를 자세히 기록하고 있다.

도리스인의 왕은 아이기미오스였는데, 그는 왕좌에서 쫓겨났다. 그러나 이야기가 전하는 것처럼, 그는 헤라클레스에 의해 다시 복위되었다. 따라서 아이기미오스는 헤라클레스가 오이타에서 죽은 후, 헤라클레스에게 그 호의를 보답하였다. 그가 헤라클레스의 장남 힐로스를 입양한 것이다. 힐로스와 힐로스의 자손들이 왕위를 이어나갔다. 바로 이곳으로부터 헤라클레스의 후손들은 펠로폰네소스로의 귀국을 준비하기 시작했다.⁵⁾

도리스인의 왕 아이기미오스가 헤라클레스의 큰 도움을 받고, 헤라클레

5) 스트라본, ix.4.10

스가 죽은 후 그의 장남 힐로스를 입양하고 왕위를 물려줌으로써 은혜를 갚았다는 내용이다. 아폴로도로스(ii.8.4)에 따르면, 도리스족의 침입 때 아리스토테모스(헤라클레스의 고손자)의 아들인 프로클레스와 에우리스테네스가 라케다이몬(스파르타)을 차지하였다. 이후 두 가문에서 각각 한 명의 왕을 내놓아 두 명의 왕이 공동통치하는 관례가 기원전 2세기 스파르타가 망할 때까지 예외 없이 지켜졌다. 스파르타의 왕은 헤라클레스의 혈통만이 될 수 있었던 것이다.

III. 도리스족과 이오니아족

1. 도리스족과 헬레네스

그렇다면 미케네 문명 시기에 헬레네스인들은 어디에 있었을까? 헬레네스Hellenes란 그리스인들의 시조 헬렌Hellen의 복수형으로, 헬렌의 후손들이라는 뜻이다. 투키디데스는 헬레네스의 기원을 언급하고 있다.

필자의 생각으로는 헬라스라는 이름조차 없었던 같다. 테우칼리온의 아들 헬렌 이전에 그러한 명칭은 없었던 것 같다. 몇몇 부족의 이름이 지명으로 사용되었는데, 특히 부족명 ‘펠라스기콘’이 지명으로 광범위하게 사용되었다. 그런데 프티오티스에서 헬렌과 그의 자손이 번영하고 있다가 원조요청에 응하여 다른 도시들에 들어가게 되면서부터 이들은 점차 ‘헬레네스’라는 이름으로 불리게 되었다. 물론 그 이름이 많은 사람들에게 퍼지는 데에는 많은 시간이 걸렸다. 이에 대한 증거는 대부분 호머에 있다. 트로이 전쟁이 있는 지 훨씬 뒤에 태어난 호머는 프티오티스 사람인 아킬레스를 따르는 자들—사실 이들이 첫 번째 헬레네스였다—만을 헬레네스로 불렀는데, 이들은 호머의 시에서 다니오이인, 아르고스인, 아카이아인으로도 불렸다. 호머는 ‘바르바로이(이민족)’라는 용어를 사용하지 않았는데, 필자의 생각으로는 헬레네스라는 용어가 하나의 이름으로 불릴 정도로 뚜렷하게 구별되지 않았기 때문인 것 같다. 서로의 방언을 이해하게 됨에 따라 헬레네스라는 이름이 처음에는 도시별로, 그 다음에는 모든 그리스인들이 사용하게 되었다.⁶⁾

6) 투키디데스, i.3.2-4

헬렌이 보이오티아 북부에 위치한 프티오티스(프티아)의 왕이 되고 백성을 ‘헬레네스’라고 칭했고, 그 때는 『파로스 연대기』에 따르면 기원전 1521년이다. 헬렌이 왕으로 통치하던 프티오티스는 남부 테살리아 지역의 그리 크지 않은 땅이다. 투키디데스에 따르면, 트로이 전쟁(파로스 연대기에 따르면, 기원전 1218-1209년) 즈음에도 헬레네스는 프티오티스 왕 아킬레스를 따르는 자들에게 국한되었다. 미케네 문명의 주 무대는 펠로폰네소스 반도, 보이오티아, 아티카인데, 트로이 전쟁 즈음에 헬레네스가 거주했던 프티오티스는 미케네 문명권의 변두리 지역에 위치하였다.

기원전 1120년경 도리스족의 펠로폰네소스 반도로의 침입은 고대 그리스 역사가들에게 각별한 의미를 지닌 사건이었다. 우선 앞서 인용했던 스트라본⁷⁾은 펠롭스, 다나오스, 카드모스 같은 자들과 그 후손들이 주도했던 시대는 ‘그리스인의 시대 이전’이라고 말하고 있다. 결국 미케네 문명 시기는 그리스인들이 주도했던 시기가 아니라는 뜻이다. 디오도로스의 글에서도 이를 엿볼 수 있다.

나는 옛 신화(mythologia)를 편찬하는 자들이 불리한 점이 많은 상황에서 글을 썼다는 것을 모르지는 않는다. 첫째로 기록해야 할 사건들이 접근하기에는 너무나도 오래되어서 서술자들을 크게 당혹케 한다는 점이다. 둘째로, 엄격성을 결여한 연대책정으로 말미암아 그들의 역사탐구를 독자들이 경멸한다는 점이다. 더욱이 영웅들, 반신적(半神的) 존재들, 평범한 인간들—이들은 계보로 정리되어야 할 정도로 다양하고 그 수가 많기 때문에 낭송하기가 힘들다는 점이다. 그러나 가장 크고 가장 혼란스러운 장애물은 매우 오래된 업적과 신화를 기록했던 자들이 그들 사이에서도 일치점을 보지 못하고 있다는 점이다.

이러한 이유로 후기 역사가들 중에서 명성이 높은 자들이 그 어려움 때문에 고대신화를 멀리하고 좀 더 최근의 사건들만 기록했다. 예를 들자면, 이소크라테스의 제자 키메의 에포로스는 통사(通史)를 쓸 적에 옛 신화(mythologia)의 이야기들은 지나쳐버렸고 헤라클레스 후손들의 귀국(he Herakleidōn kathodos) 후에 발생한 사건들의 기사로 역사(historia)를 시작하였다. 마찬가지로 에포로스와 동시대인들인 칼리스테네스와 테오

7) vii.7.1

폼포스도 옛 신화를 멀리하였다.⁸⁾

그런데 디오도로스가 언급하고 있는 에포로스(c. 400-330 BC), 칼리스테네스(c. 360-328 BC), 테오포로스(기원전 380년경에 출생)는 왜 통사를 서술할 때에 신화를 제외시킨 것일까? 너무 오래된 이야기여서, 그 연대를 받아들일 수 없는 것이어서, 등장인물이 너무 많아서—이런 이유들로만 제외된 것일까? 통사라는 것은 민족주의 색채가 나타나기 마련이 서술방식이라 그 역사의 최초 부분은 강조되기 마련이다. 그런데 세 명의 그리스 저자들은 왜 제외시킨 것일까? 앞서 인용했던 스트라본의 글에 따르면 ‘도리스족의 침입’ 이전에 그리스의 역사를 주도해나간 자들은 바르바로이였다. 그렇기 때문에 그들은 신화mythologia—위 인용문에 따르면, 신화란 도리스족의 침입 이전, 미케네 문명 시기의 역사다—를 통사에서 제외시킨 것이다. 헬레니즘 시대가 시작되려는 시기에 살았던 세 명의 역사가들은 도리스족의 침입이라는 사건이야말로 그리스인이 주도하는 역사가 시작되는 시점으로 보고 있었다.

도리스족은 펠로폰네소스 반도로 침입하기 전에 어디에 있었을까? 헤로도토스가 이를 상세히 기록하고 있다.

헬라스인들(=헬레네스)은 테우칼리온 왕 시절에 프티아(=프티오티스) 땅에 거주하였고, 그후 헬렌의 아들 도로스 시대에는 옷사 산과 올림포스 산 아래에 있는, 히스티아이아라고 불리는 땅에 거주하였다. 그런데 헬라스인들은 카드모스의 후손들(Καδμείοι)에 의해 히스티아이아로부터 축출된 후에는 마케도니아의 핀도스 산 부근에 정착하였다. 그곳으로부터 다시 드리오피아(주: ‘도리스’의 옛 이름)⁹⁾로 이주하였고, 마침내는 드리오피아로부터 펠로폰네소스로 이주한 후 그곳에서 도리스족이라는 이름을 취하였다.¹⁰⁾

침입 이전에 도리스족이 이동하거나 거주하였던 곳은 미케네 문명권의 밖이거나 변두리 지역이다. 그리고 위 인용문의 “헬라스인들은... 도리

8) 디오도로스, iv.1.1-3

9) 헤로도토스(viii.31.1)에 따르면 드리오피아는 지명 도리스(Δωρίς)의 옛 명칭이다. 그리고 도리스족의 발상지에 관해, 스트라본 ix.4.10도 참조하십시오.

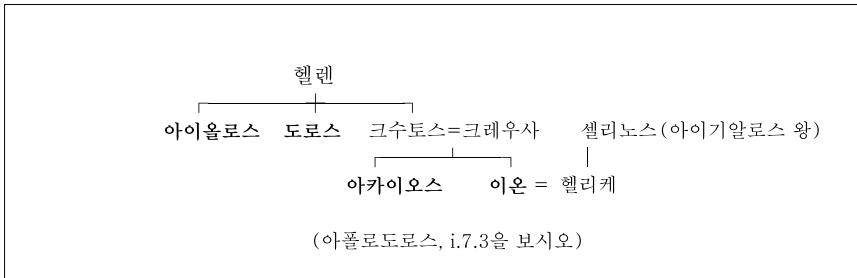
10) 헤로도토스, i.56.3, 이 글의 끝부분에 있는 지도를 참조하십시오.

스족이라는 이름을 취하였다”라는 대목에서 헤로도토스도 도리스족이 진정한 헬라스인(헬레네스)으로 보았다는 점에서 도리스족의 침입이야말로 헬레네스가 주도하는 역사가 시작된 시점이라고 생각하고 있었다.

여기서 하나의 의문이 제기된다. 도리스족이 가장 ‘헬레네스다운’ 부족이라면 도리스족과 아킬레스의 관계는 어떠한 것일까? 『캠브리지 고대사』에 “The End of Mycenaean Civilization and the Dark Age”라는 장을 집필한 데스버러는 다음과 같이 말하고 있다.

고전기에 도리스족은 각별히 ‘헬레네스적’이라고(헤로도토스, 1.56.2) 여겨졌고, 도리스에 있었던 그들의 선조들은 아킬레스가 통치했던 헬레네스인들과 관련되었다. 아킬레스와 에피로스 사이의 연계는 다음과 같은 사실에서 엿보인다. 아킬레스의 ‘도도나의 제우스에게 바치는 송가’, 에피로스에서 아스페투스(Aspetus)로서 아킬레스 숭배, 에피로스의 몰로시인들을 아킬레스의 아들 네오프톨레모스가 방문한 사실(Hagias, Nostoi), 네오프톨레모스를 시조를 두고 있다는 몰리시 왕가의 주장.¹¹⁾

아킬레스가 헬레네스를 이끈 사람이라는 기록은 있어도 도리스족과 관련되었다는 것을 직접적으로 말하는 사료는 없다 하더라도, 데스버러는 아킬레스와 도리스족을 연계시킬 수 있는 가능성을 말하고 있다.



11) V. R. D'A. Desborough, "Chapter XXXVI: The End of Mycenaean Civilization and the Dark Age (a) The Archaeological Background," *Cambbridge Ancient History*, Vol.2, Part 2 (1975), 688.

2. 이온과 아테네

헤시오도스 이래 그리스 저자들은 헬레네스가 4개의 부족으로 구성되었다고 기록하고 있다. 일반적으로 아테네인들이 이오니아인들의 대표라고 받아들여지고 있다. 그러나 고대 그리스인들의 기록에 따르면, 청동기 시대 헬렌의 아들 크수토스, 크수토스의 아들 이온이 아테네인들과 관계를 맺은 유일한 사람들였고 이들의 후손이 아테네와 관계를 맺고 있었다는 기록은 없다.

헬렌의 아들 크수토스가 아테네와 연을 맺게 된 것은 이러하다. 크수토스(헬렌의 아들이다)가 아테네 왕 에렉테우스의 딸 크레우사와 결혼하여 이온과 아카이오스를 자식으로 둔다.¹²⁾ 『파로스 연대기』에 따르면 에렉테우스는 기원전 1400년경의 인물이었다.

에렉테우스 사후 왕위계승문제에 연루되어 아테네에서 쫓겨난 크수토스는 펠로폰네소스 반도의 북쪽 해안에 있는 아이기알로스(Aegialus, 고전기의 아카이아 지방)에서 사망한다. 아카이오스는 고향인 테살리로 귀국하고, 이온은 아이기알로스의 왕이 되고 주민의 이름을 ‘아이기알로스의 이오니아인들’이라고 명명한다.¹³⁾ 아테네와 엘레우시스 사이에 전쟁이 발발하였을 때, 아테네인들은 이온을 초빙하여 총사령관으로 임명한다(파우사니아스, vii.1.5). 헤로도토스는 아테네인들이 이오니아인으로 불리게 된 때가 바로 이 때라고 기술하고 있다.

펠라스고이인들(Πελασγοί)이 오늘날 헬라스라고 불리는 곳을 통치하였을 때, 아테네인들은 펠라스고이인들이었고 크라나오이(Κραναοί)라는 이름을 지니고 있었다. 케크롭스가 아테네 왕이었을 때, 그들은 케크로피다이(Κεκροπίδαι)라고 불리웠고, 이어서 에렉테우스가¹⁴⁾ 왕이 되었을 때 그

12) 디오도로스, 1.29.1에 따르면 그는 이집트인이다.

13) 파우사니아스, vii.1.4. 헤로도토스 7.94.1도 보시오. “이 이오니아인들(=이오니아에 살고 있는)은 펠로폰네소스 반도에 있었을 때는 오늘날 아카이아라고 불리는 곳에 거주하였고, 다나오스와 크수토스가 펠로폰네소스에 오기 전에는, 그리스인들이 말하고 있듯이, 그들은 ‘아이기알레우스(Αίγιαλέυς)의 펠라스고이인들(Πελασγοί Αίγιαλέες)’이라고 불리웠다. 그들은 크수토스의 아들 이온의 이름을 따 이오네스인들이라고 명명되었다.”

14) 파로스 대리석 비문에 따르면, 에렉테우스의 재위년도를 알 수는 없지만, 적어도 기원전 1410/9년에 에렉테우스는 왕위에 있었다.

들은 이름을 바꾸어 아테네인들이 되었다. 그런데 크수토스의 아들 이온이 아테네군대의 사령관이 되었을 때, 그들은 그의 이름을 따서 이오네스(=이오니아인들, Ἴωνες)라고 불리게 되었다.¹⁵⁾

그러나 이온은 아티카에서 전사하고(파우 i.38) 그곳에 묻힌다. 이온의 후손들은 아이아길로스의 이오니아인들의 왕이었지만 아테네와는 관계를 맺지 않았다.

3. 펠롭스와 아카이아인

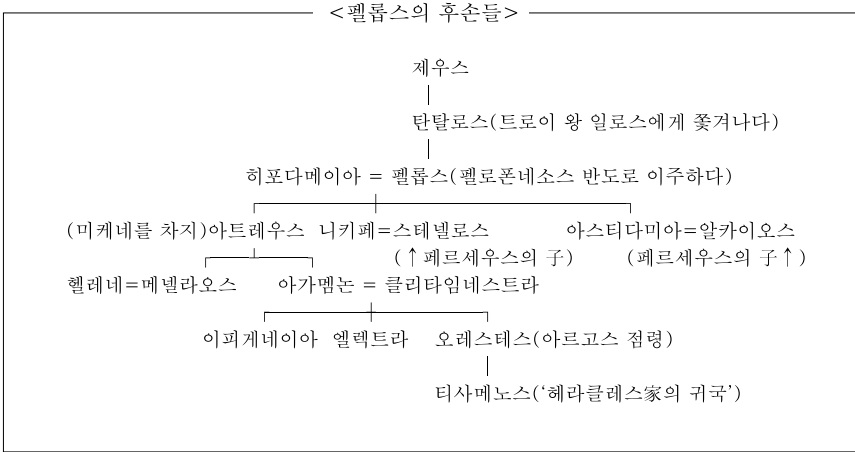
그런데 펠로폰네소스 반도에 아카이아인들이 아카이오스의 아들 대부분은 정착하기 시작했다고 파우사니아스는 다음과 같이 기록하고 있다.

우선 나는 라케다이몬 및 아르고스의 주민이 도리스족의 복귀 이전에 아카이아인들로 불릴 수 있는 유일한 펠로폰네소스 사람들인 이유를 설명해야겠다. 아카이오스의 아들들인 아르칸드로스와 아르키텔레스가 프티오티스로부터 아르고스로 와서는 다나오스의 사위들이 되어, 아르키텔레스는 아우토마테와 아르칸드로스는 스카이아와 결혼하였다. 그들이 아르고스에 정착했다는 아주 명백한 증거는 아르칸드로스가 자신의 아들의 이름을 ‘메타나스테스(Metanastes, 정착자라는 뜻)’로 지었다는 사실이다. 아카이오스의 아들들이 아르고스와 라케다이몬에서 권력을 잡자, 두 도시의 주민들은 아카이아인들로 불리게 되었다. 아카이아인이라는 이름은 공통적이었으나, 아르고스인들은 다나오이인이라는 별명을 지녔다.¹⁶⁾

그런데 파우사니아스는 아카이아인들의 또다른 이주 또는 침입을 기록하고 있다. 리디아(또는 프리기아)의 왕 펠롭스는 트로이 왕 일로스-주: ‘일리온(트로이의 또다른 명칭)’의 기원-의 공격을 받아 시필로스 산 부근에서 쫓겨나(파우사니아스, ii.22.3) 펠로폰네소스 반도의 피사로 이주하여 왕국을 키워나간다(파우사니아스, ii.5.7). 펠롭스는 미케네 왕 아가멤논의 할아버지다. 『일리아드』(i.90)에 아가멤논을 “이제 아카이아인들 중에서 가장 뛰어난 자라고 주장하는 아가멤논”이라는 기록이 있으니, 펠롭스는 아카이아족 왕가의 시조인 셈이다.

15) 헤로도토스, viii.44.2.

16) 파우사니아스, vii.1.6-7



히타이트 문서에는 ‘아키야와(Ahhiyawa)’라는 사람들이 소아시아의 서해안에 자리 잡고 늘 히타이트에 대해 적대행위를 하였다. 1924년 에밀 포러(E. Forrer) 이래 적지 않은 학자들이 아키야와를 ‘아카이아인’으로 보아왔다. 마틴 버넬은 다음과 같이 기술하고 있다.

기원전 1430년의 어느 펜가 히타이트 왕 투달리야스 2세가 아수와라는 북서 아나톨리아에 있었던 국가들의 동맹을 패배시켰다는 것은 앞에서 언급했다. 이 직후에 아키야와 Ahhiyawa라는 이름의 첫 나타남과 펠롭스의 아시아와의 연계를 고려하면, 흩어진 아수와 동맹의 요소가 결집되어 아키야와로 통합되었다는 주장은 개연성을 지닌다. 연구가설로서 아키야와를 히타이트 왕의 지배권 너머에 있는 서부 아나톨리아와 에게해권 주민의 범주로 보는 것이 가장 좋을 듯하다. 그런데 상당히 일찍부터 아키야와는 그리스어를 말하는 그 지역의 사람을 뜻했던 것으로 보인다. 펠롭스 가문의 힘이 그리스에 점차로 퍼졌으나 결코 전체 영토를 포함하지는 않았다는 그리스 전승은 아주 명백하다. 이처럼 아키야와는 히타이트인에게는 ‘그리스인’을 의미했지만, 그리스에서 ‘아카이아인’은 히타이트의 변경 출신으로 헬레네스화 된 서부 아나톨리아 사람만을 의미했고 이들이 남부 그리스를 침입하였다.¹⁷⁾

17) Martin Bernal, *Black Athena II*, 455.

버넬은 펠롭스가 이끄는 아카이아족의 펠로폰네소스 반도로의 침입을 히타이트 기록에 나오는 아키야와에 연관하여 기원전 15세기 후반으로 잡고 있다.

그리스인들의 기록에 따르면, 펠롭스는 언제 사람일까? 파우사니아스(v.13.2)에 따르면 헤라클레스는 펠롭스의 증손자인데(파우사니아스, v.13.2), 헤라클레스의 친할머니 아스티다미아는 펠롭스의 딸이다(아폴로도로스, ii.4.5). 우선 헤라클레스가 언제 사람인지 알아보아야겠다. 『파로스 연대기』에는 18번째 사건으로 헤라클레스에 관해 한 줄 기록되어 있다.

지금으로부터 []년 전, 아테네에서 아이게우스가 왕이었을 때, 헤라클레스는...

안타깝게도 연대가 기록된 부분을 읽을 수 없다. 15-17번째 부분도 연대를 읽을 수 없다. 그러나 19번째 사건의 기록은 다음과 같다.

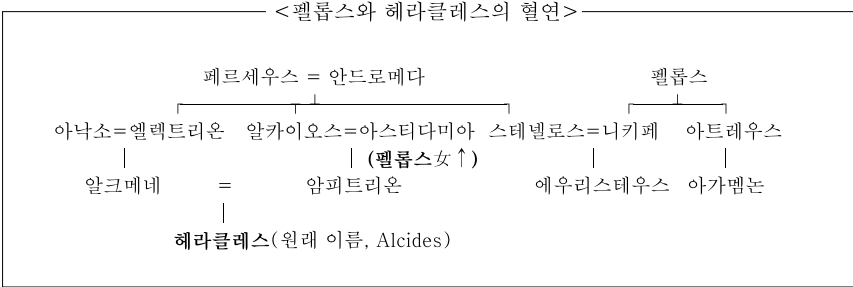
지금으로부터 1031년 전, 아이게우스가 아테네의 왕이었을 때, 아테네에는 식량이 부족하였고 신의 조언을 구하는 아테네인들에게 아폴론은 미노스가 내놓은 조건이 아무리 불리하다 하더라도 받아들여야 한다고 응답하였다.

“지금으로부터 1031년 전이라면” 기원전 1295/4년이다. 헤라클레스는 트로이를 공략한 적이 있었다. 아가멤논이 프리아모스 왕이 다스리는 트로이를 쳤다면, 헤라클레스는 한 세대 전에 라오메돈(프리아모스의 아버지)이 다스리는 트로이를 쳤다.¹⁸⁾ 파로스 비문에 따르면, 아가멤논의 트로이 원정이 1218-1209 BC에 행해졌으니, 헤라클레스가 트로이를 원정하였을 때는 1250년 경이다. 그렇다면 헤라클레스는 1300-1250년에 활동을 한 인물이다. 펠롭스가 헤라클레스의 증조부이니 펠롭스는 대략 기원전 1400년경의 인물로 보인다.¹⁹⁾ 펠롭스를 기원전 1430년 직후의 인물로 본 버넬의 추론은 타당성이 있다. 그리스 측 사료와 히타이트 측 사료를 근거로 할 때, 아카이아족(또는 아키야와)이 기원전 1400년경을 전

18) 아폴로도로스, 2.6.4; 파우사니아스, 8.36.6를 보시오. 그리고 디오도로스, 1.24.2도 참조하십시오.

19) 아폴로도로스(iii.5.5)에 따르면, 테베에서 추방된 라이오스(오이디푸스 왕의 아버지)를 펠롭스가 받아들였다.

후하여 펠로폰네소스 반도에 이주하였던 것 같다.



4. 아테네인과 이오니아인

이온으로부터 3백년쯤이 지나 기원전 1120년경 도리스족의 침입 때, 도리스족에게 밀린 아르고스와 스파르타의 아카이아인들-이들의 왕은 펠롭스의 후손들이다-은 펠로폰네소스 북쪽 해안지역에 위치한 아이기알로스의 이오니아인들에게 가서 그들의 땅에 받아들여줄 것을 간청한다. 이오니아인들이 이를 거부하자 아카이아인들은 싸움을 걸었고, 아카이아인들의 왕 티사메노스(아가멤논의 손자이다)는 전사하였으나 아카이아인들은 승리를 거두었다. 쫓겨난 이오니아인들은 아티카로 피신하였고 아테네 왕 멜란토스는 이들을 받아들인다. 그 후 코드르스의 두 아들인 메돈과 네일레우스가 아테네의 왕위를 놓고 경쟁하다가 메돈이 왕이 된다.²⁰⁾ 기원전 1077년경²¹⁾ 네일레우스는 사람들을 거느리고 오늘날 터키 서부 해안(이후 ‘이오니아’로 불리게 된다)으로 식민 단을 이끌고 떠난다. 파우사니아스는 다음과 같이 기록하고 있다.

네일레우스와 그밖의 코드르스의 아들들은 식민지를 찾아 떠나면서 함께 가기를 원하는 아테네인들을 대동하였다. 그러나 이 식민단의 대다수는 이오니아인들로 구성되었다. 이것은 지도자와 무리가 서로 다른 혈연으로 구성되어 그리스로부터 외지로 향한 세 번째 원정이었다(ἐκ δὲ τῆς

20) 이번 절의 이곳까지의 이야기는 파우사니아스, vii.2.1-9의 내용을 요약한 것이다.

21) 『과로스 연대기』에 따른 연도이다. “지금으로부터 [8]13년 전, 아테네 왕 메[네스테우스] [13년에], 네일레우스가 밀레토스와 [이오니아]의 그 밖의 지역들인 에페소스, 에리트레, 클라조메네, 프[리]에네, 리베도스, 테오스, 콜로폰, 미우스, [포카이아], 사모스, [키오스]를 식민화하였다.”

‘Ἑλλάδος τρίτος δὴ οτος στόλος ὑπὸ βασιλευσιν ἄλλοίοις χλοῖς τε ἄλλοίοις ἐστάλησαν)... 코드로스의 아들들이 이오니아인들의 지도자로 임명되었지만 그들은 이오니아인들과 관련이 없었다. 그들은 코드로스와 멜란토스를 통해서는 필로스의 메세니아인들이었고, 모계로는 아테네인들이었다.²²⁾

파우사니아스는 청동기 시대에 아테네인과 이오니아인들은 분명히 구분되는 별개의 혈연 집단들이었음을 말하고 있다. 크수토스와 이온을 제외한다면 헬렌의 혈통이 아테네에서 이렇다 할 권력을 잡은 적이 없다. 그러나 이오니아인들을 아테네 왕가 사람들이 이끌고 터키 서부 해안에 이르렀으니, 후에 아테네와 이오니아인은 동일한 혈연집단으로 불리게 되었을 것이다.

IV. 맺음말

고대 그리스인들의 기록에 따르면, 미케네 문명 시기 그리스 땅에는 수많은 이민족들이 정착하였고 도리스족의 침입을 겪은 후에도 헬렌의 후손들과 그들의 지배를 받는 사람들만이 그리스에 살고 있었던 것이 아니었다. 이러한 문제는 그리스인들에게 헬레네스의 정체성을 확립할 절실한 필요를 불러일으켰음에 틀림없다. 헤라클레스의 경우를 예로 들어보자. ‘도리스족의 침입’ 또는 ‘헤라클레스 왕가의 복귀’ 때에 헤라클레스 후손들은 펠로폰네소스 반도를 나누어 갖는데, 그 대표적인 나라가 스파르타이다. 이후 두 가문에서 두 명의 왕이 공동 통치하였고 스파르타가 망하는 기원전 2세기까지 이 전통은 중단 없이 이어진다.

그렇다면 헬레네스의 정체성을 확립하는 데 큰 기여를 한, 기원전 800년 경의 두 시인인 헤시오도스와 호메로스 같은 고대 그리스인들은 헤라클레스를, 그리스의 역사에서 절대로 제쳐버릴 수 없는 인물을 어떻게 헬레네스의 테두리 속으로 끌어들었을까? 그 방법은 헤라클레스를 헬레네스의 주신(主神) 제우스의 아들로 삼는 것이다.

내가 그 다음으로 본 것은 암피트리온의 아내 알크메네였소. 그녀는 위대한 제우스의 품에서 몸을 섞어, 대담무쌍하고 사자처럼 용감한 헤라클레

22) 파우사니아스, vii.2.1-3

스를 낳았소.²³⁾

셋째는, 그녀(=에키드나)는 파멸을 피하는 레르나의 히드라를 낳으니, 흰 팔의 여신 헤라가 힘센 헤라클레스에 대한 물릴 줄 모르는 원한을 품고 그것을 길렀다. 하나 제우스의 아들로 암피트리온의 아들이라고 불리는 헤라클레스가 아레스에게 사랑받는 이올라오스와 힘을 모아 군대를 이끄는 아테네 여신의 조언에 따라 그것을 무자비한 청동으로 죽였다.²⁴⁾

두 시인 모두 헤라클레스의 어머니 알크메네의 남편을 인간 암피트리온이라고 기술하고는 있다. 그러나 헤라클레스는 두 남녀 사이에서 태어난 것이 아니라, 제우스와 알크메네 사이에서 태어났다고 말한다. 역사가 헤로도토스는 헤라클레스의 아버지를 암피트리온으로 보고 있지, 제우스일 가능성은 생각해보고 있지도 않지만 말이다.

청동기 시대에 아테네인과 이오니아인 사이에 혈연관계가 거의 없었듯이, 헬레네스를 이루는 4부족에 속하는 도리스족과 이오니아족의 경우에도 청동기 시대에 접촉하였다는 기록이 거의 없다. 도로스는 헬렌의 아들이고 이온은 헬렌의 손자라는 것을 제외하면, 청동기 시대 도리스족과 이오니아족 사이의 접촉은 사료에서 발견할 수가 없다. 스파르타와 아테네 사이에 벌어진 펠로폰네소스 전쟁(431-404 BC)에 관한 존 앨티의 흥미로운 논문이 있다.²⁵⁾ 1956년 에두아르 윌이 고전기 그리스의 두 대표적인 인종(Θvη)인 도리스족과 이오니아족을 연구한 후 그리스인들 사이에 진정한 인종적 대립감(ethnic feeling)은 없었다는 그의 주장은²⁶⁾ 이후 하나의 정설이 되었다. 그러나 앨티는 기원전 6, 5세기의 증거를 검토해보면 각 폴리스의 실제 행동에 Θvος(인종)에 대한 충성과 국익이라는 두 요소가 뒤섞여 있다 하더라도 인종적 대립감이 상당히 일관성을 지닌 역할을 하고 있었다고 결론지으면서,²⁷⁾ 펠로폰네소스 전쟁이 스파르타와

23)호메로스, 『오디세이아』, xi.266 ff, 천병희 역, 『오디세이아』 (서울: 단국대학교출판부, 2000년 재판).

24)헤시오도스, 『신통기』, 313 이하. 천병희 역, 『신통기』 (서울: 한길사, 2004). 논자가 원 번역을 약간 변경하였다.

25)John Alty, "Dorians and Ionians," *The Journal of Hellenic Studies*, 102(1982), 1-14.

26)E. Will, *Doriens et Ioniens* (Strasbourg, 1956). Alty, p. 1을 보시오.

27)Alty, "Dorians and Ionians," 14.

아테네 사이의 패권 싸움으로만 볼 것이 아니라 도리스 족과 이오니아족 사이의 인종적 대립감을 고려해야만 그 전쟁을 제대로 이해할 수 있는 것으로 보았다.²⁸⁾

청동기 시대 그리스는 이집트, 페니키아로부터 온 이주자들의 정착지였고, 그리스의 네 부족들도 혈연적인 유대감을 보여주는 경우보다는 대립감을 보여주는 경우가 더 많은 것 같다. 헤시오도스와 호메로스 같은 저자들이 헬레네스라는 개념을 만들어놓으려고 하였지만 실제 역사(歷史)가 이를 뒷받침하지 못했기 그 개념은 그리스 저자들에 의해서도 논란이 되었다. 기원전 1세기 역사가 스트라본(64/3 BC~ 24 AD)은 다음과 같이 말한다.

비평가들은 “헬라스”, “헬레네스”, “판헬레네스” 같은 용어들에 대해 지금도 논쟁을 벌인다(περι δὲ τῆς Ἑλλάδος καὶ Ἑλλήνων καὶ Πανελλήνων ἀντιλέγεται).²⁹⁾

‘헬레네스’라는 개념은 고대 그리스인들에게 혈연개념으로서 그리 응집력 있는 개념으로 받아들여지지 않았다.

서강대 사학과, lovesocrates@daum.net

28) Alty, “Dorians and Ionians,” 3-7.

29) 스트라본, viii.6.6.



그림 : 헤로도토스(i.56.3)가 언급한 도리스족의 정착지에 밑줄 그어 놓았다. 다음의 번호 순서대로 도리스족이 정착하였다. ①히스타이아(올림포스 산과 옷사 산 기슭, 도로스 시대) ②핀도스 산(카드모스 후손들에 쫓겨) ③도리스 ④펠로폰네소스(도리스족의 침입 때). 지도출처: Cambridge Ancient History (1975), vol ii, part ii, 682.

■ 지금 여기 ■

브레이빅 테러와 유럽의 위기¹⁾

엄운옥

I.

2011년 7월 22일은 노르웨이 오슬로에서 참극이 일어난 날이었다. 아네르스 베링 브레이빅(Anders Behring Breivik, 당시 32세)은 정부청사 앞에서 차량폭탄 테러를 자행하고, 곧바로 우토야 섬으로 건너가 집권 노동당 청년 캠프에 참가한 10대 청소년들을 향해 총기를 난사했다. 브레이빅의 테러로 정부청사 부근에서 8명, 우토야 섬에서 69명, 모두 77명이 사망했고, 151명이 부상당했다. 경찰복 차림에 미소 띤 얼굴로 목표물 맞추듯 한 명씩 총격을 가한 ‘살인마’의 행각은 믿기지 않을 만큼 충격적이었다.

상식으로 이해되지 않는 흉악범죄를 받아들이는 손쉬운 방식은 개인 병리로 돌리는 것이다. 노르웨이 법정은 처음에 ‘오슬로의 학살자’를 정신병자로 몰아갔다. 2011년 11월 29일 법정은 브레이빅을 ‘편집증적 정신분열증’이라고 판정했다. 법정이 임명한 정신과 의사 토르기어 후즈비(Torgeir Husby)와 신 쇠르하임(Synne Soerheim) 역시 보고서를 통해 그가 “자신만의 망상의 세계에 살고 있다”고 말했다. 13회에 걸친 면담 인터뷰를 통해 작성한 243페이지에 달하는 보고서가 통과되면 브레이빅은 감옥에 수감되는 대신 평생 동안 강제 정신치료를

1) e-journal 《호모 미그란스》의 <지금 여기> 코너에 실릴 이 글을 준비하면서 이민인종연구회 조교 김영희, 전해솔과 그 외 여러 회원들이 찾아 올려준 국내외 신문과 잡지의 이주, 인종 관련 기사 목록의 도움을 많이 받았다. 이 기회를 통해 감사의 뜻을 밝힌다.

받게 될 수도 있었다.²⁾

브레이빅은 범행 몇 시간 전에 지인들에게 이메일로 1,518페이지에 달하는 선언문 『2083 유럽독립선언(2083 A European Declaration of Independence)』(이하 『선언』)을 발송했다. “완벽하고 자연스런 영어 문장”³⁾으로 쓴 이 선언문에서 브레이빅은 자신을 마르크스주의-다문화주의-이슬람주의에 맞서 싸우는 ‘기독교 정의(正義)의 기사(騎士)’로 묘사하고 있다. 법정의 판정이 옳다면, 『선언』은 ‘정신나간 자의 녀두리’란 말인가?

‘편집증적 정신분열증’ 판정을 지지하는 측에서는 일반감옥에 수감될 경우 브레이빅이 일종의 순교자인양 극우사상을 동료 수감자에 보급할 우려가 있다는 점을 들었다. 보안이 잘된 정신병원에 수감하는 것이 그의 영향력을 줄일 수 있다는 의견에 일리가 없지는 않다. 그 해 여름의 엄청난 비극이 정신이상자의 소행이었다면 노르웨이 사회가 하루 빨리 충격에서 벗어날 수 있으리라는 주장도 있었다. 하지만 정신감정 결과에 대해 의문을 제기하는 목소리 역시 높았다. 브레이빅 자신도 이번 판정에 대해 모욕적이며 자신이 바라던 바가 아니라고 불평했다고 한다. 가장 당혹감을 감추지 못한 측은 테러 희생자의 소송을 담당할 변호사들로서, 브린야르 멜링(Brynjar Meling) 변호사는 신속히 재감정을 요구하고 나섰다. 미디어 또한 그동안 브레이빅이 수년 동안 테러를 어떻게 준비해왔는가를 상세하게 묘사해왔기 때문에 판정 결과를 더욱 받아들이기 어려웠고, 전문가의 견해도 갈렸다. 범죄과학 전문가 감정에서는 5명 중 1명만이 그가 정신이상이라고 결론 내렸다. 오슬로 대학의 심리학 교수 스벤 토거센(Svenn Torgersen)은

2) “Norway Massacre: Breivik Declared Insane,” *BBC News*, 29 November 2011. <http://www.bbc.co.uk/news/world-15936276> (검색일: 2012년 1월 1일)

3) Gordon Rayner, John Bingham and Tom Whitehead, “Norway Killer Anders Behring Breivik Called Gordon Brown and Prince Charles ‘Traitors’,” *The Telegraph*, 24 Jul 2011. <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/norway/8658431/Norway-killer-Anders-Behring-Breivik-called-Gordon-Brown-and-Prince-Charles-traitors.html>. (검색일: 2012년 2월 29일). 고든 브라운은 영국이 무슬림 사회가 되고 런던이 국제 이슬람 금융의 중심지가 되도록 방지했고, 찰스 황태자는 사우디 왕가의 기부로 설립된 옥스퍼드 이슬람연구 센터(Oxford Centre for Islamic Studies)를 후원했다는 이유로 처단해야 할 배신자로 지목되었다.

브레이빅이 정신이상이라면 히틀러나 스탈린도 같은 진단을 받았을 것이라고 법원의 판정을 비난했다.⁴⁾

결국 2차 검사에서는 최초의 정신감정과 상반되는 결과가 나와서, 2012년 4월부터 브레이빅은 피의자 신분으로 재판을 받고 있다. 사실 브레이빅에게 어떤 처벌을 내려야 하는가가 이 글의 관심사는 아니다. 하지만 브레이빅이 노리는 선전효과를 최소화하기 위한 법정 전략이 자칫 ‘오슬로의 학살’ 밑바닥에 도사리고 있는 극우 사상과 인종주의의 뿌리를 보이지 않게 만드는 결과를 초래해서는 안 될 것이다. 사회범죄의 원인을 개인 병리로 보는 안이한 해석에 안주하지 않고 브레이빅 테러를 어떻게 설명할 수 있을까? 브레이빅의 일관성 없는 논리를 깊게 읽어내는 방식은 무엇일까? 이 글에서는 오슬로 테러를 통해 드러난 유럽의 위기 양상에 주목하고자 한다. 정밀하고 심층적인 분석을 할 수 있는 역량은 필자에게 없기 때문에 이 글은 수많은 관련 문헌 가운데 토머스 헉해머(Thomas Hegghammer), 키넨 말릭(Kenan Malik), 슬라보예 지젝(Slavo Žižek)의 분석을 소개하고 몇 가지 논평과 단상을 덧붙이는데 그칠 것이다.

II.

노르웨이 국방연구소(Norwegian Defence Research Establishment) 연구원으로 이슬람 전문가인 토머스 헉해머는 2011년 7월 31일 『뉴욕타임즈(*The New York Times*)』 기고문 「거대-민족주의의 등장(The Rise of the Macro-Nationalists)」⁵⁾에서 브레이빅을 ‘기독교판 알카에다(a Christian version of Al Qaeda)’라고 규정한다. 브레이빅의 세계관은 백인우월주의, 극단적 민족주의, 기독교 근본주의라는 극우 이데올로기만으로는 설명되지 않는다는 것이다. 여기에 ‘이슬람 대 서구 문명 간의 전쟁’이라는 새로운 원리를 추가해야

4) Liss Goril Anda, “Norwegian Disbelief at Breivik ‘Insanity,’” *BBC News*, 29 November 2011. <http://www.bbc.co.uk/news/world-15954370> (검색일: 2011년 12월 13일).

5) Thomas Hegghammer, “The Rise of the Macro-Nationalists,” *The New York Times*, 31 July 2011. <http://www.nytimes.com/2011/07/31/opinion/sunday/the-rise-of-the-macro-nationalists.html> (검색일: 2011년 12월 13일).

한다는 것이다. 브레이빅의 『선언』은 반(反)지하드(anti-Jihad)를 주장하는 노르웨이 인터넷 사이트의 인용으로 가득 차 있다. 알카에다와 브레이빅 모두 자신들의 테러를 방어전쟁이라 부르고, 순교자의 언어를 구사한다. 희해머는 브레이빅과 알카에다가 유사한 이데올로기인 ‘거대-민족주의(macro-nationalism)’를 표방한다고 본다. 거대-민족주의는 변형된 민족주의로 ‘서구(the West)’나 ‘이슬람 움마(Islam Ummah)’ 같이 공동의 정체성을 갖는 복수의 민족국가가 합쳐진 단위로 표출된다. 알카에다가 미국의 대중동 정책에 대한 무슬림의 반감을 이용하는 것처럼, 브레이빅도 유럽의 반(反)무슬림 정서라는 거대한 저수조의 물을 끌어다 쓰고 있다는 것이다.

브레이빅과 알카에다의 유사성을 ‘거대-민족주의’라는 틀로 설명하는 희해머의 논지는 새뮤얼 헌팅턴(Samuel Huntington)의 ‘문명의 충돌론’을 연상시킨다. 거대-민족주의가 작동하는 단위는 문명의 구분과 일치한다. 서구 기독교 문명과 이슬람 문명의 충돌은 브레이빅이 『선언』에서 내걸고 있는 신념이기 때문에 희해머의 해석은 표면적으로 보면 잘 들어맞는다. 그러나 ‘문명의 충돌론’류의 논리가 내포한 문제점은 문명이든 민족이든 공동체의 단위를 본질적 실재를 가진 것으로 본다는 데 있다. ‘서양 대 동양’, ‘서구 대 이슬람’이라는 ‘상상의 지리(imaginary geography)’를 현실에 견고한 뿌리를 둔 것처럼 보게 되면, 공동체 내부의 다양성과 혼종성, 공동체들 사이의 상호관계를 보지 못하게 된다. 더욱 심각한 위험은 이런 논리를 따라가면 헌팅턴이 “미래의 가장 위험한 충돌은 서구의 오만함, 이슬람의 편협함, 중화의 자존심이 복합적으로 작용해 발생할 것”⁶⁾이라고 예언한 것처럼, 문명들, 민족주의들, 거대-민족주의들 사이의 충돌을 ‘피할 수 없는 미래’로 예단하게 된다는 데 있다.

한편, 인종관계 문제에 대해 적극적으로 발언하고 있는 영국의 저널리스트 키넨 말릭은 2011년 7월 30일 스웨덴의 신문 『베르겐스 티덴데(Bergens Tidende)』에 「브레이빅 테러의 비극적

6) 새뮤얼 헌팅턴 지음 · 이희재 옮김 『문명의 충돌』 (김영사, 1996), p. 243.

아이러니(The Tragic Ironies of Breivik's Terror)」⁷⁾라는 글을 기고했다. 브레이빅과 지하드의 ‘공생관계’를 지적한다는 점에서 말릭은 희해머와 논지를 같이 한다. 그러나 말릭의 분석은 ‘문명의 충돌론’과는 다르다. 말릭은 브레이빅이 신봉하는 문명의 충돌론이 문화에 대한 정태적이고 본질주의적인 사고에 바탕을 두고 있다고 비판한다. 브레이빅도 지하드 테러리스트도 역사상 실제로는 한 번도 존재한 적이 없는 ‘진정한’ 기독교 유럽의 정체성, ‘진정한’ 이슬람의 정체성이라는 ‘허구’를 불러내고 만들기를 원하는 특징을 보인다는 것이다. 말릭은 또한 다문화주의에 대한 브레이빅의 공격이 얼마나 ‘아이러니’한가를 폭로한다. 브레이빅의 아이러니는 그가 다양성과 다문화주의를 증오함에도 불구하고, 문명의 충돌에 대한 브레이빅의 신념은 문화적 차이와 문화적 정체성 개념에 근거를 두고 있다는 데서 나온다. 브레이빅과 지하드의 가장 중요한 유사성은 둘 다 토론과 대화, 충돌하는 상이한 가치와 신념의 상호 조절과 변화 가능성 등으로 형성되는 자유롭고 개방적인 사회라는 관념을 무시한다는 데 있다는 것이다.

말릭은 대량 이주로 인해 다양성이 증가된 사회, 즉 ‘다문화 상태’를 국가가 경영하는 정책을 ‘다문화주의’라고 본다. 다문화주의 정책의 문제점은 사람들을 ‘에스닉 상자(ethnic box)’ 혹은 ‘문화 상자(cultural box)’ 속에 가둔다는 것이다. 소수자 공동체는 단일한 ‘문화’를 공유하는 동질적 집단으로 취급된다. 이런 식의 다문화주의는 공동의 시민권을 약화시킨다고 말릭은 비판한다. 다양성의 옹호자이지만 다문화주의 정책에 대한 비판자인 말릭⁸⁾이 보기에 브레이빅은 다문화주의를 공격하고 있지만, 사실은 고정적이고 정태적인 문화 개념을 다문화주의와 공유하고 있다. 브레이빅은 잘못된 다문화주의와 마찬가지로 ‘서구 기독교 문화’와 ‘이슬람 문화’를 폐쇄적인 ‘문화 상자’에 가두고, 이슬람의 위협에 대항해 서구 문화를 옹호해야 한다는

7) Kenan Malik, "The Tragic Ironies of Breivik's Terror," *Bergens Tidende*, 30 July 2011 http://www.kenanmalik.com/essays/bergens_breivik.html (검색일: 2012년 1월 1일).

8) 말릭은 영국 다문화주의 정책에 대해 소수자 공동체별로 ‘에스닉 상자’를 만들고 종교 지도자들이 각 소수자 집단을 대표하도록 함으로써 여기에 조응해 공동체 내부에서 종교적 성향이 짙어지고 심지어는 극단적인 근본주의자의 영향력이 강해지는 악순환에 빠졌다고 비판한다. Kenan Malik, "How Multiculturalism Failed," *International Herald Tribune*, 7 July 2011.

논리를 펴고 있다는 것이 말릭의 진단이다.

지젝은 8월 8일 『가디언』지에 기고한 글 「브레이빅 테러의 사악한 논리(A Vile Logic to Anders Breivik's Choice of Target)」⁹⁾에서 브레이빅이 적(敵)을 구성하는 방식에 주목한다. 브레이빅은 마르크스주의, 다문화주의, 이슬람주의라는 서로 다른 정치적 공간에 속하는 사상을 조합해 마르크스주의 급진 좌파, 다문화주의 자유주의자, 이슬람 근본주의자를 공격한다는 것이다. 브레이빅을 통해 불세비키 유대인 금권정치, 불세비키 급진 좌파, 자본주의 금권정치, 민족적·종교적 정체성 같은 상호배타적인 특성을 모두 적에게 갖다 붙이는 파시스트의 낡은 습관이 ‘새 옷’을 입고 돌아왔다고 지젝은 말한다. 브레이빅의 일관성 없는 논리는 네오-파시즘으로 향해가는 유럽적 위기의 징후로 읽어야 한다는 것이 지젝의 주장이다.

브레이빅은 한때 영국의 극우단체 ‘영국수호동맹(English Defence League)’과 접촉했던 것으로 알려져 있다. 1930년대 유럽의 파시즘이 ‘반유대주의’를 먹고 자라났다면, 오늘날 네오-파시즘은 ‘이슬람혐오’를 자양분으로 삼고 있다는 지젝의 지적이 그리 새로울 것은 없다. 오히려 지젝의 분석에서 눈여겨 볼만한 대목은 현재 진행 중인 유럽연합의 위기에 대한 진단과 유럽 우파가 브레이빅 테러를 이용하는 방식에 대한 날카로운 지적이다. 브레이빅의 공격 대상은 무슬림 이민자가 아니었다. 지젝의 말대로 브레이빅의 테러 공격 목표 설정에는 사악한 논리가 있다. 그는 외국인이 아니라 무슬림 이민자에 관용적인 다문화주의 정책을 펼쳤던 집권 노동당의 ‘미래 지도자들’을 공격했다. 즉 공동체 내부의 배신자를 겨냥한 공격이다. 문제는 외국인이 아니라 우리 자신들이 갖고 있는 ‘유럽의 정체성’인 것이다. 현재 진행 중인 유럽연합의 위기는 경제와 금융 위기로 나타나고 있지만, 근본적으로 이 위기는 이데올로기와 정치 차원의 문제이다. 몇 년 전 유럽연합헌법에 대한 국민투표 부결 사태가 잘 보여주듯이 유권자들은 유럽연합을 민중을 동원할 전망을 주지 못하는 ‘테크노크라트들’의 경제연합으로 파악하고 있다. 이런 상황에서 이민에 맞서는 유럽의 방어라는

9) Slavoj Žižek, “A Vile Logic to Anders Breivik’s Choice of Target,” *The Guardian*, 8 August 2011 <http://www.guardian.co.uk/commentis-free/2011/aug/08/anders-behring-breivik-pim-fortuyn>(검색일: 2012년 1월 1일).

이데올로기가 민중 동원의 유일한 기제로 부상하고 있다는 것이다.

지젝에 의하면 우파가 외우는 상투적인 주문은 이렇다. 브레이빅의 극단적인 행동을 비난하면서도 그가 “진정으로 심각한 문제에 대해 합당한 관심”보였다는 것을 잊어서는 안된다는 식이다. 주류 정치가 유럽의 이슬람화와 다문화주의에 의한 유럽 침식에 대처하는데 실패했기 때문에 오슬로 테러와 같은 극단적인 사태가 발생했고, 이를 교훈삼아 이제는 유럽의 정체성을 다시 올바르게 세워야 한다는 논리이다. 요컨대 유럽의 정체성이 무슬림에 의해 위기에 처해 있다는 브레이빅의 진단은 정당하다. 다만 제기하는 방식이 실정법에 저촉되었을 뿐이다. 이런 해석이야말로 바로 브레이빅이 노리는 효과가 아닌가!

아울러 지젝은 브레이빅의 일관성 없고 모순된 논리가 ‘정치적 올바름’이라는 외피를 입고 있다고 지적한다. 브레이빅은 반(反)여성주의자이며 여성에게 고등교육을 해서는 안된다고 주장하지만 낙태를 지지하고 동성애를 찬성하다고 밝히고 있다. 지젝은 브레이빅의 논리가 네덜란드의 우파 포플리스트 펴 포투인(Pim Fortuyn)과 닮아 있다고 본다. 포투인은 2002년 5월에 암살당한 네덜란드의 우파 정치가이다. 암살 당시 2주 후로 예정된 선거에서 그는 유권자의 5분의 1에 해당하는 표를 얻을 것으로 예상되었다. 포투인은 모순된 인물이었다. 동성애자이며, 이민자들과 사적으로 좋은 관계를 맺고 있었으며 타고난 유머 감각을 보였다. 우파 포플리스트로서 그의 개인적 특성이나 견해는 완벽하게 ‘정치적으로 올바른’ 것이었다. 요컨대 무슬림 이민자를 제한해야 한다는 입장을 제외하면 그는 ‘선량하고 관용적인 자유주의자’였다. 포투인이 구현하고 있는 것은 우파 포플리즘과 자유주의의 정치적 올바름의 교차(intersection)였다. 우파 포플리즘과 자유주의적 관용의 대립이라는 이해는 잘못된 것이며, 포투인은 양자가 사실은 동전의 양면이라는 생생한 증거라는 지젝의 예리한 지적은 귀담아 들을만하다.

III.

이번 오슬로 참극은 그동안 ‘복지국가’로 알려졌던 노르웨이의 숨은 문제를 밖으로 드러냈다. 사회민주주의와 다문화주의를 추구하는

노르웨이 노동당의 지지율이 약 29% 정도인데 비해 비서구 출신 이민자의 수를 1,000명으로 제한하는 초강경 이민규제를 주장하는 극우정당 진보당의 지지율도 무려 20%에 이른다고 한다.¹⁰⁾ 극우 진보당의 약진은 우파 포퓰리즘에 의한 반(反)이민 정서의 증폭으로 이어지고 있다. 노르웨이뿐만 아니라 스웨덴, 덴마크 등 북유럽 국가들에서 이민자의 사회적 계도화와 ‘민족-계급화(formation of ethno-class)’, 즉 민족 구분과 계급 구분의 중첩현상은 심각한 정도로 진행 중이라고 한다. 서유럽 국가들과 마찬가지로 노르웨이에서도 노동시장에서 저임금 육체노동과 감정노동을 담당하는 계층은 비백인·비서유럽 이주민들이다. 공사장 노동자의 다수는 폴란드나 발트해 연안 국가들, 남유럽 국가들에서 온 이주 노동자들이고, 가사노동은 필리핀 여성들이 담당하고 있다. 북유럽에서 이주민은 전체적으로 보면 소수이지만, 대도시에서는 이미 그 존재감이 강렬하다. 오슬로에서는 전체 도시 인구에서 비유럽 출신이 차지하는 비율이 17%나 된다고 한다.¹¹⁾ 이러한 비유럽계 이주민의 가시성(可視性)은 유럽연합 위기의 원인을 이주민이라는 희생양에게로 돌리는 우파 이데올로기의 온상이 되고 있다.

그러나 중요한 것은 반(反)이민 정서가 ‘사실’에 근거를 두고 있지 않다는 점이다. 무슬림 이민자들은 유럽 사회에서 ‘소수자’로 힘겨운 삶을 살아가고 있는 사람들이지 유럽의 정체성을 뒤흔드는 위험인물이 아니다. 피터 서덜랜드(Peter D. Sutherland) 골드만삭스 회장이 지적하고 있듯이, 이민자가 일자리를 빼앗는다는 불만도 사실이 아니다. 아랍혁명이 유럽으로의 ‘이민 쓰나미’를 초래할 것이라는 우려하는 사람들이 있고 있는 것은 유럽의 경제위기로 이민이 줄어들고 있다는 사실이다. 반(反)이민 정서와 반(反)이슬람 정서를 공공연하게 유포하고 있는 정치가들에게 서덜랜드는 일침을 놓는다. 유럽이나 일본과 같이 고령화 사회 문제에 직면한 국가에서 이민 노동자의 권리를 제대로 확보해 주지 않는다면 특히 의료와 재택 서비스 분야에서 심각한 노동력 부족이 생겨나고, 그렇게 되면 결국 사회안전망이 약화될 것이라고.

10) 박노자, 「노동당에 경종 울린 오슬로 참극」, 『경향신문』 2011년 7월 28일. http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?artid=201107282158065&code=970205(검색일: 2011년 7월 29일).

11) 외국인이주·노동운동협의회 주최 박노자 초청강연 「북유럽의 이민자 사회: 이상과 현실」 발표문 (2011년 7월 19일).

이민자 문제에 관해 우리 모두는 한배에 탔는데 배에서 물이 새고 있으니 침몰을 막기 위해 함께 노력해야 한다고.¹²⁾

그러나 서덜랜드의 점잖은 경고가 힘을 발휘하기에는 현실이 너무나 험난해 보인다. 브레이빅의 끔찍한 테러는 유럽의 극우 이데올로기와 인종주의가 얼마나 끈질긴 것인가를 새삼 실감나게 했다. 브레이빅의 테러 이후 이민자에 대한 공격이 더욱 증가할지도 모른다는 불길한 예감은 불과 몇 달 사이에 현실로 나타났다. 2011년 12월 13일 이탈리아 피렌체와 벨기에 리에주에서 대낮에 아프리카계 이민자가 총기난사로 숨지는 사건이 발생한 것이다. 잔루카 카세리(Gianluca Casseri, 50세)는 피렌체 달마치아 광장에서 점심시간에 세네갈 출신 노점상들에게 총을 난사해 2명이 즉사하고 3명이 중상을 입었다.¹³⁾ 벨기에 리에주시 생랑베르 광장에서는 노르딘 암라니(Nordine Amrani, 33세)가 수류탄을 던지고 총을 난사하는 무차별 살상극을 자행해 생후 23개월 된 아기와 15세와 17세 청소년 등 3명이 숨지고, 125명이 다쳤다.¹⁴⁾ 오슬로와 피렌체, 리에주에서 연이어 발생한 테러는 유럽연합의 경제 위기와 정체성 위기의 표현이다. 그리고 이런 유럽의

12) [시론/피터 서덜랜드: 격동의 2011&2012] <8> 확산되는 ‘反이민 정서’ 포폴리즘, 『동아일보』 2012년 1월 10일. <http://news.donga.com/3/all/20120110/43200969/1> (검색일: 2012년 3월 2일).

13) 피렌체 사건에서도 여론은 카세리를 정신 나간 외톨이와 연결 지으려 시도했다. 그러나 영국의 사회학자 알라나 렌틴(Alana Lentin)의 분석은 다르다. 이민자의 경험과 증언에 의하면, 카세리의 총기난사는 이탈리아의 뿌리 깊은 인종주의가 표면으로 드러난 현상일 뿐이다. 모두 삼(Nodou Samb, 40)과 모르 디오프(Mor Diop, 54) 두 명의 희생자와 같은 불안정한 삶은 이주민에게만 연해 있다. 그런데도 경찰은 오히려 지난 화요일 이 사건에 항의하는 집회를 해산시키고 10명의 세네갈인을 체포했다. 더구나 이번 충격은 고립된 사건이 아니었다. 2011년 12월 11일에는 토리노의 콘티나사(Continassa) 집시 캠프가 불타 집시들이 모두 이곳을 떠나야 했다. 방화 사건의 발단은 16세 소녀가 두 명의 집시 남자로부터 강간을 당했다는 것이었는데 이 주장은 결국 소녀가 꾸며낸 것으로 밝혀졌다.

Alana Lentin, "The Florence Killings Are a Symptom of a Wider Racism," *The Guardian*, 16 December 2011. <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/dec/16/florence-killings-racist-italy> (검색일: 2012년 3월 2일).

14) 「벨기에 수류탄 살상·인종차별 충격… 유럽 ‘피의 화요일’ : 이극우주의자, 피렌체 시장서 세네갈 이민자에 총기 난사」, 『서울신문』 2011년 12월 15일.

<http://www.seoul.co.kr/news/newsView.php?id=20111215017009> (검색일: 2011년 12월 16일).

위기는 지젝의 말대로 ‘반이민 포퓰리즘(anti-migration populism)’을 낳는 토대가 되고 있다. 브레이빅의 경우는 다문화주의를 추구하는 집권 여당이 공격목표였다는 점에서 공동체 내부를 향하고 있었지만, 피렌체와 리에주의 테러는 이민자들에 대한 직접적인 공격이다. 브레이빅 테러로 표출된 유럽의 위기가 네오-파시즘 망령의 출몰을 예고하는 신호탄일지 모른다는 불길한 예감이 적중하지 않기를 바랄 뿐이다.

고려대 역사연구소, woyeom@hanmail.net

■ 지금 여기 ■

한국의 노동운동과 이주노동자의 아름다운 연대는 가능한가

정영섭

I. 들어가며

필자는 서울경기인천 이주노동자 노동조합(이주노조, MTU)의 사무차장으로서 2008년 2월부터 2011년 8월까지 활동하였고, 그 이전에는 2002년부터 이주노조의 전신인 평등노조 이주지부 시절부터 이주노동자운동과의 연대활동을 경험하였다.

사실 한국사회의 대표적인 소수자 집단으로서 이주노동자들이 사회적 지위를 향상하기 위해 스스로 조직을 만들고 목소리를 내기란 극히 어려운 일이다. 돈을 가치의 중심에 두는 사회에서, 가난한 나라에서 와서 한국 사람들이 하지 않는 일을 한다는 이유만으로 이주노동자들은 쉽게 무시당한다. 더욱이 선진국 따라하기에 바쁜 법제도부터, 한국인의 인식 속에 깊이 자리한 백인 선망, 그리고 이주노동자의 비자 문제를 정부가 틀어쥐고 여차하면 쉽게 탄압할 수 있는 이중 삼중의 어려움 속에서 이주노동자들이 노조를 만들어서 인권과 노동권 실현을 위해 끊임없이 활동하는 것은 커다란 용기와 운동사회의 지지를 필요로 하는 것이다. 특히 운동사회 내에서도 같은 노동운동 진영의 지지와 연대는 필수적이다. 그러나 이주노동자와 내국인 노동자의 연대가 ‘노동자는 하나다’ 혹은 ‘만국의 노동자여 단결하라’는 원칙처럼 명확하고 쉬운 것은 아니다.

예를 들어, 여전히 이주노동자들의 집회(5월의 이주노동자 메이데이

집회나 12월의 세계 이주민의 날 집회)에 내국인 노동조합의 깃발은 별로 없고 이주노동자를 노동조합으로 조직하려는 체계적인 사업도 전반적으로 미흡하다. 이방인 혹은 경계의 대상이거나 동정과 시혜의 대상인 것을 넘어 노동자들의 권리 실현을 위해 함께해야 할 동등한 동지로서 아직 취급받지 못하고 있는 것이다.

그렇다면 한국의 노동운동에서는 이주노동자에 대해 역사적으로 어떠한 태도와 입장을 취해 왔으며 어떤 실천을 펼쳐 왔을까? 이 글에서는 이주노동자에 대해 한국 노동운동이 현재와 같은 상황에 이른 역사적 맥락을 살펴보고 과연 이주노동자와 한국 노동자가 아름답게 연대할 수 있는지 모색해 보고자 한다.

II. 현재의 상태

지난 2011년 10월 13일 민주노총에서는 ‘민주노총의 이주노동자 전략조직화 사업 중간평가 워크숍’이 열렸다. 미조직·비정규직 노동자에 대한 민주노총의 2기 전략조직화 사업이 2010년에 시작되면서 그 일환으로 이주노동자 노조조직화 사업이 포함되었으며, 이를 위해 이주노동자 출신 활동가를 민주노총에서 채용한 지 1년이 되는 날을 맞이했기 때문이다. 참가자들은 지난 1년을 되돌아보면서 민주노총의 이주노동자 조직화 사업에 대한 간략한 평가와 소회를 나누고 향후의 과제를 제안하는 시간을 가졌다.

IMF 경제위기 이후 신자유주의적 세계화가 전면화 되면서 노동계가 지속적으로 공격당하고 비정규직이 대거 양산되는 상황 속에서, 민주노총으로 대표되는 노동운동 진영은 위기 돌파구의 하나로 미조직·비정규직 노동자를 노조로 조직하는 전략을 채택하였다. 전략조직화 사업은 조직화기금을 대대적으로 조성하고, 이를 바탕으로 인력과 재정을 투입하여, 미조직된 노동자, 특히 비정규직 노동자들을 노조로 조직하여 노동운동의 대표성을 높이고 사회적 정당성과 영향력을 제고하기 위한 것이었다. 그러나 2006년에 시작된 1기 전략조직화 사업에는 이주노동자가 포함되지 않았다가 2010년에 2기에 들어서야 포함되었다. 민주노총 안팎으로 이주노동자 노조 조직화에

대한 요구가 지속적으로 제기되었기 때문이었다.

한국의 노동운동이 이주노동자 문제에 관심을 가지기 시작한 것은 1990년대 초에 외국인력 도입 문제에 대한 입장을 당시 전노협(전국노동조합협의회)이 표명하면서부터이다. 그 이래로 근 20년이 지나 민주노총이 이주노동자를 간부로 채용한 것은 성과 여부를 떠나 일단 역사적 의미가 남다르다. 전노협-민주노총으로 이어지는 조직된 민주노조운동은 그동안 이주노동자에 대해서 때로는 배타적이기도 하고 때로는 온정주의적이기도 하며 또 때로는 연대지향성을 보이는 등 복합적인 반응을 보여 왔는데, 활동가 채용을 통해 이주노동자를 노조로 조직하겠다는 의지를 확실히 드러낸 것이기 때문이다. 그러나 여전히 대다수 민주노총 내 간부들은 아직 이주노동자를 직접적으로 조직해야 할 대상으로 생각하고 있지 않다. 그 이유는 몇 가지로 살펴볼 수 있다.

첫째, 이주노동자의 조직화를 아직도 시기상조라고 생각하는 경향이다. 즉 이주노동자의 처지가 열악하고 노조로 조직화 되어야 한다는 인식과는 별개로, 노동운동의 시급한 과제는 정리하고 대응 등 기존 노동조합의 유지와 탄압으로부터의 방어, 비정규직 권리 개선과 정규직화 등이라고 생각하는 것이다. 내 코가 석자인데 그것까지 지금 힘을 기울일 여력이 없다는 얘기다.

둘째, 이주노동자 문제를 이주노동자 관련 센터나 지원단체에 미뤄 놓는 경향이다. 1990년대 중반 외노협 출범 이후 이주노동자 관련 투쟁은 지원단체들을 중심으로 이루어져 왔고 민주노총은 이에 연대하는 방식을 취했는데 지금도 지속되고 있다. 이는 민주노총으로서는 이주 문제는 전문적 역량을 갖춘 단체들이 다루는 것이 맞다는 이유를 들 수 있고, 지원단체로서는 노동조합이 준비가 안되고 의지가 없으니 우리가 계속 맡을 수밖에 없다는 이유를 대는 식으로 서로의 알리바이로 작동한다. 또한 지원단체의 입장에서, 자기 영역내의 이주노동자가 노조로 조직되면 단체를 찾는 이주노동자가 줄어들고, 이에 따라 힘이 약해질 수도 있다는 인식 아래 노조 조직화에 적극적이지 않게 된다.

셋째, 그러다보니 이주노동자들의 투쟁이 생기고 사회적 파급력이

발생하면 이에 뒤따라가는 방식으로 노동운동이 이주노동자 이슈에 연대하게 된다. 이는 사안별 일시적 연대가 중심이 되는 것이지 노동운동의 조직적이고 체계적인 접근 방식이 아니다.

마지막으로, 보다 근본적으로는 민주노총의 조합원들 역시 이주노동자들을 일자리 경쟁의 대상으로 생각하거나 노동조건을 후퇴시키는 사람들로 생각하는 경향이 있기 때문이다. 민주노총 역시 그러한 경향에서 충분히 자유롭지 않다.

Ⅲ. 이주노동자에 대한 노동운동의 역사적 태도

1. 전노협: 유입 반대에서 연대 시작으로

전노협은 1987년 노동자 대투쟁의 성과를 이어 군사독재정권의 모진 탄압을 뚫고 1990년에 결성된 민주노조운동의 결정체였다. 전노협은 민주화 투쟁과 노동권 쟁취 투쟁을 전투적으로 전개하였다. 한국 노동자들의 투쟁은 저임금과 장시간노동으로 대표되는 노동착취와 병영적 노동통제로부터 벗어나서 인간다운 삶을 실현하기 위한 주체적인 해방투쟁이었다. 그 결과 임금인상과 노동조건 개선이 이루어졌다. 그런데 이와 같은 결과가 초래한 것은 역설적이게도 저임금 장시간 노동에 기반한 노동력의 수요 증가였다. 이 자리를 메우게 된 것이 바로 88올림픽 전후로 유입된 이주노동자들이다. 그런데 전노협은 강령에 “우리는 세계 노동자들과 국제적 유대를 강화하여 세계평화에 기여한다.”를 명시하여 국제연대를 천명하고 있었지만, 실제로는 90년대 초반까지 이주노동자 도입에 반대하는 입장이었다. 예컨대, 1991년 노동부장관이 태백지역 탄광노동자 및 사용자대표와의 간담회에서 인력부족문제 해결책으로 외국인노동자 도입방침을 밝히자, 광산노동자협의회는 즉각 반대운동을 전개하였고 한국노동조합총연맹과 전국노동조합협의회 등도 이 반대운동에 동참하여 결국 광원수입을 무산시켰다.¹⁾ 즉 “외국인(교포 포함)의 취업은 제한되어야 하며 고용형태 및 근로조건 등 그 세부내용을

1) 한승주, 「외국인노동자의 권리에 관련한 정책갈등」, 한국행정학회 춘계학술대회 발표자료 (2010).

노사합의로 결정하기 이전에는 외국인을 취업시키지 않는다.”는 입장이었다.²⁾ 산업연수생제도 도입 시기에도 인권침해 가능성을 들어 도입에 반대하기도 하였다. 그러나 이러한 반대는 원론적이고 소극적인 측면이 컸고 실제로는 주요 이슈로 다루어지지 않았다.

1990년대 들어 이주노동자들이 대거 유입되고 노예적인 상황에 대한 투쟁이 발생하자 전노협은 이에 대한 연대투쟁을 전개하였다. 1994년 초에 산업연수생·미등록이주노동자 등 산재를 당한 이주노동자들이 산재보상을 요구하며 농성을 벌이자 이에 대한 연대활동을 하였고,³⁾ 1995년 초에 네팔 산업연수생들이 인간다운 대우를 호소하면 명동성당에서 농성을 할 때 공동대책위원회에 결합하면서 이 사안에 대해 연대를 하였다. 1995년 1월 정기대의원대회에서는 ‘외국인 취업연수제도에 관한 특별결의문’을 통해 다음과 같이 결의하기도 하였다:

우리는 외국인 연수생에 대해 근로자로서의 권리를 보장하는 노사합의의 단체협약을 체결토록 강력히 투쟁한다. 우리는 외국인 노동자문제가 곧 우리의 문제임을 직시하고 취업연수제도의 철폐와 인권보호, 근로조건 개선에 최선을 다해 연대 투쟁한다. 우리는 정부가 네팔인 농성자들과 마찬가지로 3만여 명에 이르는 산업기술연수생 모두에게도 미지불 임금과 여권을 직접 지급하고 공장 밖 출입의 자유를 보장하도록 감시, 촉구활동을 전개한다.

요컨대, 전노협은 이주노동자의 유입에 대해서는 노사합의에 의한다는 입장을 내세웠는데, 이는 실질적으로는 소극적 반대 또는 통제를 의미했다. 그러나 이미 유입된 노동자의 권리와 관련해서는 내국인

2) 전노협백서 제4권, 『지역과 업종을 넘어서』 제2장 4절 1992년 고용보장 투쟁 중 ‘단체협약 모범안 보완사업’

3) “[1994년] 10월 27일에는 전노대 등 10개 단체 공동주최로 ‘현대판 노예노동자, 외국인 취업연수생 인권실태 개선을 위한 토론회’를 열었으며 성명서를 공동 발표하는 한편, 전국노동자대회에 연수생을 포함한 외국인 노동자 18명이 참석하여 전국의 노동자들에게 연대를 호소하였다. 또한 11월 25일에는 민주노총준비위 등 10개 단체에서 주최한 ‘외국인 취업연수생 인권실태개선 촉구 캠페인’에는 100여 명이 참석하여 종묘에서 명동성당까지 가두행진을 전개해 외국인 노동자문제에 대한 사회적 관심을 촉발시켰다.”, 전노협백서 제6권, 『최후의 승리는 우리 것』.

노동자와 동등한 권리를 보장해야 한다고 주장했다. 한편 노동운동의 맥락에서 이주노동자의 주체화, 혹은 노조로의 조직화에 대해서는 인식이 부재했다.

2. 민주노총 초기: 상층의 지원과 연대

1995년 네 팔 산업연수생들의 농성을 지원하기 위해 연대했던 상담소, 지원단체 등은 농성 이후 7월에 ‘외국인노동자대책협의회’를 결성하였다. ‘외노협’은 최초의 이주노동자 관련 연대체가 되었다. 초기에 민주노총은 외노협 결성과정에 참여했고 외노협 사무실도 민주노총에 둘 정도였다. 그러나 외노협이 공식적으로 발족한 이후에는 시민단체와 종교단체 중심으로 운영되고 민주노총은 참여하지 않게 되었다.

이 시기 민주노총은 이주노동자에 대한 지원과 연대를 표방하였고 표면적으로는 노조 조직화의 필요성에 대해서도 동의하였다. 예를 들어 1996-1997년 외노협 주도의 ‘외국인노동자보호법(‘외국인 노동허가 및 보호에 관한 법률’) 제정 투쟁에 연대하였다. 입법청원을 위한 서명운동을 공동으로 진행하기도 하고 법제정을 위한 명동성당 농성 등에도 연대하였다.

1999년 11월 3일 “외노협 주최의 ‘외국인노동자 운동의 전망과 노조건설을 위한 토론회’가 열렸는데 주발제자로 나온 민주노총 윤우현 정책장관은 이주노동자에 대한 조직화 방안으로써 국내 노동자들과의 지속적인 연대와 더불어 한국 노동자들과 함께 노동조합에 참여하고 단결할 것을 강조하였다. 이를 위해서는 해당 노조들이 노조규약 및 단체협약을 개정하여 외국인노동자의 조합원 자격을 보장해 나가도록 조직할 필요가 있으며 지역노조부터 문호를 개방해 나갈 것을

제안하였다.”⁴⁾

그러나 실제로는 이러한 지지와 연대가 이주노동자들을 노동조합으로 조직하는 것으로 이어지지는 않았다. 민주노총 상층부의 선연적인 정책적 입장 표명에 그쳤을 뿐, 이주노동자들과 함께 노동조합 활동을 하기 위한 노력은 별로 없었다.⁵⁾ 2000년에 발표된 「노동운동 발전전략」에서도 ‘①외국인 연수제도 개선 ②독자적 조직화보다 지역노조를 통한 전체 노동조합 운동에 결합 ③외국인노동자 보호를 위한 법·제도의 정비’를 계획으로 서술했다. 이 역시 이주노동자를 노동운동의 주체로 상정하고 이를 위한 조직화를 중심 과제로 놓은 것이 아니라, 보호의 대상으로 보고 제도 개선에 주안점을 두었다는 점에서 한계를 갖는다.

-
- 4) 민중언론 『참세상』 1999. 11. 8 기사. 그 이전에 1999년 6월 8일 외노협 회의록에 수록된 민주노총과의 간담회에 다음과 같은 언급이 있다(외노협, 2000). “민주노총에서 이주노동자 조직화에 대한 계획이 없는 것이 사실이다. 조직부에서는 비정규직 700만 노동자 조직화를 중요한 과제로 생각하고 있으며, 산별노조 건설과정에서 조직하는 것이 유력한 현실 방안이라고 본다. 이주노동자 조직화도 마찬가지로 각 산별에서 이주노동자 지부를 건설하는 방식을 고려할 수 있다. 특히 외국인노동자의 독자노조는 정서적 충동을 일으킬 우려를 갖고 있다. 실제 추진과정에서의 한국 노동자 반응은 두고 봐야 할 일이다(민주노총 조직부장).” 이선옥, 「한국의 이주노동자운동의 형성과 성격변화」 성공회대학교 석사학위논문 (2005)에서 재인용.
- 5) 이노투본에서는 다음과 같이 비판적으로 평가하였다. “당시 민주노총(준)은 투쟁의 방식과 전개를, 이주노동자들 스스로 전개하도록 조직화하는데 있어서도 시민단체들의 영향력 하에서 그 당시 투쟁을 보다 노동운동으로 조직하는데 있어서도 모두 실패하고 말았다. 민주노총이 좀 더 조직적으로 그리고 현장 노동자들과 함께 한국사회의 노동자의 문제로 이 문제를 확장시켜내고, 이주노동자들을 조직했다면, 당시 투쟁의 성과와는 관계없이 한국노동자의 이주노동자에 대한 경쟁자로의 잘못된 인식 극복과 동일한 노동자의식의 확보라는 측면에 있어서는 상당부분 성공했었을 것이다. 하지만 민주노총은 노동자들에 대한 주도권(?)을 행사하는 것을 포기하고 이주노동자운동을 시민사회운동으로 또는 상담소 지원운동으로, 이주노동자 조직화의 과제를 상담단체들에게 넘겨주게 되는 오류를 범하게 되었다. 총괄적으로 민주노총을 필두로 한 노동계의 이주노동자 운동에 대한 결합 방식은 사실 자기 자신들의 운동이 아니라는 식이었다. 모든 운동을 종교·시민운동의 영역에 맡긴 채 이주노동자 운동을 노동자계급운동으로 또는 노동조합 운동으로 상승시키는 임무를 방기했었다고 해도 과언이 아니다. 이들은 노동계가 본연의 임무를 방기하는 사이 이주노동자운동의 주류로 떠오른 종교·시민단체들에게 주도권을 넘겨주고 속 편하게 그들이 추구하는 사회적 선연운동에 참여해주는 형태로 이주노동자 운동에 개입했을 뿐이다.” 조대환, 「이주노동운동 역사와 평가」, 이주노동자 노동권완전쟁취와 이주·취업의 자유실현을 위한 투쟁본부 정치학교 자료집 (2001).

3. 명동성당 농성투쟁 시기: 연대의 확대

외노협에서 활동하던 젊은 한국인 활동가들이 외노협의 활동방식을 비판하며 2000년에 ‘이주노동자 노동권완전쟁취와 이주·취업의 자유 실현을 위한 투쟁본부(이노투본)’을 결성하였고 이는 2001년 5월 서울경인지역 평등노동조합 이주노동자지부(이주지부)의 탄생으로 이어진다. 이주노동자가 한국에 본격적으로 들어온 지 10년이 훌쩍 넘어서야 노동조합의 공식적인 틀 내로 들어오게 된 것이다. 이주지부는 기존의 인권담론이 아닌 노동자 계급 담론, 대리적 해결방식이 아닌 이주노동자 주체 형성과 주체의 직접적 투쟁, 산업연수제나 고용허가제가 아닌 이주노동자의 완전한 노동권 실현을 위한 노동허가제 쟁취 등을 내세우면서 활동하였다. 특히 이주지부가 2002년 4월 7일 을지로 훈련원공원에서 주최한 ‘불법체류 일제등록 거부와 단속추방반대, 합법화 쟁취를 위한 1차 결의 대회’에는 1000여 명의 이주노동자들이 대중적으로 참여하면서 노동운동 내에서의 존재를 과시하게 되었다.

2003년 8월에 고용허가제가 국회를 통과하고⁶⁾ 그 이듬해 실시를 앞두게 되면서 정부에서는 고용허가제 정착을 위해 기존의 미등록 이주노동자에 대한 강제추방을 거세게 시행했다. 평등노조 이주지부와 네팔공동체 등은 이에 맞서 2003년 11월 15일부터 2004년 11월 28일까지 380여 일 동안 '강제추방저지 미등록 이주노동자 전면합법화를 위한 농성투쟁'을 명동성당에서 전개하였다. 이 농성을 통해 첫째, 이주노동자들의 요구와 내용이 사회적으로 쟁점화 되었으며 둘째, 오랜 투쟁을 통해 이주노동자들이 투쟁·조직적으로 훈련되었으며 셋째, 노동운동 내에서 이주노동자의 문제를 노동권 확보와 조직화의 문제로 연결시켜 고민하게 되었으며 넷째, 이주노동자운동이 지원단체 운동과 노동운동으로 확고히 분리정립 되게 되었다.⁷⁾

6) 민주노총은 2002년 6월에 ‘이주노동자 관련 입법에 대한 민주노총 정책방향’이라는 정책보고서를 내고 ‘외국인이주노동자 고용 및 기본권 보장에 관한 입법 공청회’를 민변, 국회 사회복지보건연구회와 공동으로 주최하였다. 이는 노동부의 고용허가제 입법 방침에 대응하기 위한 것이었는데 이는 민주노총 차원에서 이주노동자 관련 입법안을 공식화한 것으로 미등록 이주노동자 사면과 노동허가제 실시를 내용으로 담고 있었다.

7) 김혁, 「산별노조시대 이주노동자 조직화 방안」, 산별노조 전환과 이주노동자 권리 보장방안 토론회 (2007).

명동성당 농성투쟁은 민주노총이 직접적으로 이주노동자 운동에 결합하는 큰 계기가 되었다. 농성단의 공식 명칭은 ‘민주노총 농성투쟁단’이었으며 대표도 이주노동자 대표와 민주노총 부위원장이 공동으로 맡았고 민주노총에서 간부를 파견하여 농성단 상황실장을 맡았다. 그리고 이를 통해 민주노총 비정규실에 이주노동자 사업을 맡는 담당자가 생겼다.

이와 같은 형식적 측면보다 더욱 중요한 것은 전체 노동운동 내에서 이주노동자 투쟁이 널리 알려지고 연대가 확산된 것이다. 즉 투쟁의 정당성에 대한 지지, 행동에 대한 참여와 연대, 기금모금, 이슈에 대한 관심도 유지, 자기 대중에 대한 선전 선동 등 운동의 모든 측면에서 민주노총에 소속된 각급의 노동조합과 민주노총에 관계된 노동단체, 개별 노동조합원 등이 다양한 수준으로 연대에 나섰던 것이다. 일례로 농성단이 명동성당 앞 들머리에서 텐트 농성을 하면서 나날의 생활비용과 집회비용 등이 많이 들었는데 투쟁기금 지원의 형태로 수많은 노동조합에서 재정지원을 하였고 민주노총에서는 이를 독려하였다. 특히 농성단은 단위노조, 민주노총 지구협 등에서 간담회나 교육을 많이 하면서 이주노동자들의 상황과 요구를 알렸고 많은 지역을 방문해서 기존 노동조합의 관심과 연대를 호소하고 촉구하였다.

한편 이 시기에 대구지역에서는 ‘성서공단노동조합’이 결성되었다. 성서공단노조는 성서공단 지역의 영세사업장이나 비정규직·이주노동자들을 가입대상으로 하는 초기업단위 노조로서 지역적 연대를 바탕으로 현장의 문제를 함께 해결하기 위해 2002년 10월에 창립되었으며 창립 초기부터 이주노동자 조합원 조직화와 노동권 쟁취를 주요 사업으로 활동해 오고 있다. 성서공단노조는 평등노조 이주지부 이외에 지역에서 최초로 이주노동자 조직화를 표방하며 만들어진 노조로서 내국인 노동자와 이주노동자가 함께 노동조합을 구성하고 있다. 이주노동자는 이주현장위원회를 구성하고, 노동조합의 부위원장을 맡고 있다.

2000년부터 명동성당 농성 시기까지 민주노총의 이주노동자 관련 활동은 정책적 지원과 실천적 연대의 확대로 볼 수 있으나 여전히

이주노동자 문제를 온전히 민주노총의 과제로 실현하지는 못했다. 이주노동자들의 투쟁이 만들어지고 사회적 반향을 일으키면 이에 따라가는 형태로 지원과 연대가 이뤄졌고, 제도 변경 시기에 최소한도의 발언을 하는 정도였다. 물론 명동성당 농성 투쟁을 통해 노동운동 전반적으로 이주노동자 이슈가 널리 알려지고 투쟁의 정당성이 각인되면서 민주노총이 이주노동자 관련 사업을 강화해야 한다는 인식이 확산되었다.

4. 2005년 이주노조 결성 이후

2005년 4월 24일에 ‘서울·경기·인천 이주노동자노동조합(이주노조)’가 이주노동자들의 독자적인 노동조합으로 결성된다. 평등노조이주지부는 한국인 조합원과 함께 하였고 지부 형태였지만 이주노조는 이주노동자만으로 구성되었고 독자 노동조합으로 민주노총 서울본부에 가입하였다. 이주노조는 미등록 이주노동자들이 중심이었는데, 이를 이유로 노동부에서는 설립신고를 거부했고 지금까지 관련 소송이 대법원에 계류 중이다. 미등록 이주노동자들이 지도부를 계속 맡으니 정부에서는 이를 눈엣가시로 여겨 간부들을 지속적으로 ‘표적단속’하여 노조를 괴멸시키고자 했다. 초대 아느와르 위원장(1대, 2대)부터 이후 까지만 위원장(3대), 마숨 사무국장, 라주 부위원장, 토르너 위원장(4대), 소부르 부위원장 등에 이르기까지 모든 미등록 노동자 지도부들이 법무부 출입국관리소의 미행-잠복-급습 형태의 표적단속에 의해 연행되고 강제추방 당했다. 이주노조는 그 때마다 표적단속 규탄 및 석방 투쟁을 하였고 국가인권위원회 점거농성, 기독교회관 농성, 민주노총 농성 등 다양한 농성 투쟁을 했다. 그러한 투쟁에서 민주노총이나 민주노총 서울본부는 담당자 중심으로 결합하여 소속 단위들의 연대를 이끌어 내기 위해 노력하였다.

이 시기에는 일단 고용허가제가 실시된 이후여서 제도 변화를 목적으로 하는 집중적인 운동보다는 노동조합으로서 이주노조의 역량을 강화하고 더 많은 이주노동자를 노조로 조직함으로써 노동조건 개선과 사회적 변화를 이끌어 내고자 하였다. 그러나 연속적인 지도부 표적단속과 그에 대한 대응을 늘 해야만 하는 상황이었다.

민주노총에서는 2005년경부터 산하에 ‘이주노동권 담당자회의’를 만들어서 해당 시기에 필요한 사업, 연대활동 등을 추진했다. 이 회의에는 산별노조인 금속노조, 건설노조, 전교조, 공공노조 등과 지역본부로 서울본부, 경기본부, 대구본부 그리고 이주노조 등이 참가했다. 이 회의체는 2008년경까지 이어지고 그 이후에는 영남권 회의, 수도권 회의 등 권역별 회의로 전환되었다가 2010년 이주노동자 활동가 채용 이후로는 주로 해당 지역 방문 형태로 회의를 하거나 필요시 회의를 소집했다. 이주노동권 담당자회의를 통해서 이주노조에 대한 지원 연대 방안을 논의하는 한편 금속노조나 건설노조 같이 직접적으로 이주노동자와 관련이 있는 산별노조들이 이주노동자 사업을 할 수 있도록 문제의식을 나누었다.

우선, 금속노조의 경우 2002년 산별노조를 만들면서 규약에 이주노동자도 조합원에 가입할 수 있다는 내용을 넣었지만 현실화되지는 않았다. 금속노조는 2004년 중앙교섭을 통해 산업 최저임금으로 700,600원을 쟁취하였다. 그 적용 대상으로 금속산업에 종사하는 노동자로 금속사업장에 고용된 비정규직, 이주노동자를 포함하기로 하였다. 2005년 중앙교섭에서는 노동조합활동보장까지 쟁취하였던 바 “금속산업 사용자는 사내하청 및 비정규 노동자와 이주노동자의 노동조합 가입을 이유로 불이익 처분을 하지 않으며 이로 인한 고용문제 발생 시 고용이 보장되도록 한다.”는 내용으로 합의하였다. 2005년 36차 중앙위에서는 지회규칙 조직범위구성에서 “조합규약에 따라 가입 승인을 얻고 000사업장의 노동자로 구성하며 직접고용 비정규직(임시, 일용, 단기계약직), 간접고용 비정규직(사내하청, 용역, 파견등), 이주노동자를 포함한다.”고 규정하였다. 2006년 열린 산별 완성 대의원 대회에서는 여성 및 비정규, 소수자 할당제와 관련하여 “조합은 대의원, 중앙위원, 임원에 대하여 여성 및 비정규직 할당을 적용하고 이후 이주노동자등 소수할당제를 시행한다.”고 규정하였다. 하지만 소수할당제 시행시기와 관련해서는 2007년부터 즉각 시행하자는 주장은 부결되었으며 그 시기와 비율등과 관련해서는 별도의 규정으로 정하여 점차적으로 시행하는 것으로 결정되었다.

이처럼 중앙교섭의 합의나 규약 등에서 이주노동자의 권리나 조직화와

관련한 문구나 조항이 아직까지는 다분히 선언적이라 할 수 있다. 여전히 금속노조 중앙에서조차 이주노동사업 관련 전담자조차 확보하고 있지 못한 가운데 이주노동자 문구하나를 끼워 넣은 것은 커다란 의미를 가질 수는 없다. 하지만 지금까지 이런 문제의식조차 갖고 있지 못하다가 비정규노동자와 함께 이주노동자를 문구상으로나마 제기한 것은 이후 금속산별노조의 지향을 분명히 하고 있다는 점에서 의의가 있다고 할 수 있다.⁸⁾

금속노조는 2008년에 『전국금속노동조합 산하 사업장 해외투자기업 산업연수생 실태조사사업 보고서』를 발간하여서 산하 사업장에 있는 해외투자 산업연수생의 규모와 노동조건 등을 파악했고, 2009년에는 ‘전국금속노동조합 산하 사업장 이주노동자 실태조사사업 보고서’를 발간했다. 이 보고서는 현장에서 직접 이주노동자들과 부대끼며 일하는 사업장에서의 이주노동자 현황, 이주노동자를 바라보는 내국인 노동자들의 인식, 그리고 노동조합의 활동을 중심으로 이루어졌다. ⁹⁾금속노조에서 이러한 사업을 하게 된 배경에는 2006년에 결성된 금속노조 대구지부 삼우정밀 지회가 2007년에 이주노동자를 조합원으로 가입시키고 함께 투쟁하여 단체협약을 쟁취한 것,¹⁰⁾ 2008년 금속노조 경남지부 한국보그워너씨에스 현장위원회에서 필리핀 노동자들의 계약해지에 대해 이들을 노조로 받아들이고 투쟁하여 고용보장을 쟁취한 것 등의 사례들이 작용했다. 2009년 12월에는 금속노조 경주지부 영진기업지회가 이주노동자들을 조합원으로 받아들이고 단체협약을 체결했으나, 이후 거듭되는 회사측의 탄압으로 인해 금속노조를 탈퇴했다.¹¹⁾ 이들 사업장에서는 공통적으로 노동조합의 투쟁력과 협상력을 높이기 위해 이주노동자를 함께 노조로 조직해야 한다는 문제의식이 생겼고, 이에 따라 외부 단체(성서공단노조 등)의 도움으로 이주노동자를 조합원으로 받아 들여서 함께 투쟁을

8) 이상 김혁, 앞의 글.

9) 금속노조 홈페이지(metal.nodong.org) 자료실 참조.

10) “언어와 색깔 달라도 마음은 하나”, 금속노조 신문 『금속노동자』 2009. 12. 18 일자 참조. (<http://www.ilabor.org/news/articleView.html?idxno=192>).

11) “경주 영진기업지회에 이주노동자 가입”, 금속노조 신문 『금속노동자』 2010. 1. 7일자 참조. (<http://www.ilabor.org/news/articleView.html?idxno=255>).

해서 노동조건 개선을 이끌어 냈다.¹²⁾ 삼우정밀 소속 인도네시아 노동자는 금속노조 대의원으로 선출되기도 했다.

그러나 이러한 사례들은 지역의 극히 일부 사업장에서 자생적으로 조직화된 사례이고 금속노조 차원에서 어떠한 계획을 세우고 추진을 하여 이뤄낸 성과는 아니다. 금속노조는 2010년에 노동조합 설명 책자, 2011년에 이주노동자 노동안전에 관한 책자를 다국어로 발간하는 등의 사업을 하고 있지만 아직 노조로의 조직화 사업을 본격화하고 있지 못하다.

건설노조의 경우 상황은 사뭇 다르다. 건설현장에는 1990년대 초반부터 중국동포 이주노동자를 중심으로 한 이주노동자들이 유입되었고 노태우 정권 시기 주택 200만호 건설 사업 추진으로 인한 인력 부족과 맞물리면서 급속하게 이주노동자 숫자가 늘어났다. 1990년대에 들어온 중국동포 이주노동자들 가운데 대부분의 남성 노동자들은 제조업에 비해 상대적으로 별이가 나은 건설업을 선택했다. 이는 내국인 기능인력 부족과 맞물리면서 특히 수도권 아파트 현장의 건설사업주들이 많은 수의 미등록 체류자들을 채용하는 것으로도 나타났다. 예컨대 1996년 41.1세인 건설 기능 인력의 평균 연령이 2001년에는 47.6세에 달하여 신규 노동인력이 줄어들었으며 일당 역시 80,300원에서 86,323원으로 증가세를 기록했는데, 이러한 기능인력 부족과 임금 상승에 직면한 건설자본은 이주노동력 활용을 확대한 것이다.¹³⁾ 2002년에 건설현장의 이주노동자 숫자는 전체 건설노동자 176만 명 가운데 대략 11만~16만5천명으로 추정되었다. 민주노총 건설노조에서는 건설업 내 전체 이주노동자 규모를 22만~25만으로 추정하였다.

이와 같이 내국인 인력의 노령화와 청년층의 신규 진입 기피, 건설자본의 저임금 노동력 선호 및 노조파괴 의도와 맞물려 건설 현장이 이주노동자로 채워져 갔다. 또한 건설현장 자체가 기계화 등으로 인해 단순조립 작업이 늘어나면서 숙련도보다는 힘있고 값싼 노동력을

12) 민주노총, 「이주노동자의 권리, 우리의 권리」 이주노동자 교안자료집 (2009) 참조.

13) 심규범, 『건설현장의 외국인근로자 활용 실태 및 개선 방향』(건설산업연구원, 2002. 2. 8).

선호하게 된 것도 하나의 이유다. 더욱이 미등록 이주노동자들은 임금체불이나 산재 등에 대해 문제제기를 잘 하지 못한다는 것도 선호되는 이유였다.

이러한 상황에서 내국인 노동자들은 임금과 노동조건 저하 문제를 건설산업의 고질적인 다단계 하도급 구조나 건설자본의 착취 강화로 바라보기보다는 당장 눈앞에 보이는 이주노동자들에게 적대감을 표시하는 식으로 불만을 표출하였다. 이러한 분위기는 건설노조가 정부에 이주노동자들의 유입 규제를 항상 요구해 왔다는 데에서도 알 수 있다. 예컨대 2006년에는 건설노조 산하 포항플랜트노조에서는 이주노동자 유입 금지를 강력하게 요구해서 이를 단체협약에 반영시키기도 했다.

건설노조 내부 일각에서는 임금과 노동조건 개선을 위해서는 이주노동자도 함께 노동조합으로 조직해서 노동조합의 힘을 키워야 한다는 목소리가 존재했으나 이것이 바로 현실화되지는 못했다. 워낙 현장의 정서가 이주노동자에 대한 반감이 심하다보니 조직화 문제를 정면으로 제기하는 것은 뜨거운 감자였던 것이다.

건설노조 경기중서부지부의 경우 이주노동자들이 2003년에 명동성당 농성투쟁을 할 당시에 노조탄압 문제로 동일한 장소에서 농성을 하게 되면서 자연스럽게 이주노동자들과 접촉이 늘어났고 이후 이주노동자 상담 및 조직화 사업을 시작했다. 2007-2008년에는 내국인 이주노동자 조직화의 필요성에 대해 조합원 교육도 실시하였다. 그 결과 수 십명의 중국동포 노동자들을 조합원으로 조직할 수 있었다. 그 외 몇몇 지부에서도 중국동포 노동자들이 가입되어 있다고 한다.

또한 건설노조가 소속되어 있는 국제 산별노조인 국제건설목공노련(BWI)는 이주노동자에 대해 권리 기반의 접근을 강조하면서 이주노동자 조직화와 동일노동-동일임금 보장을 노동조합의 대응방향으로 제시해왔다. 이에 따라 건설노조에도 이주노동자 조직화에 대한 적극적인 노력을 주문하였고 그 일환으로 2008년에 국제건설목공노련의 기금 지원으로 건설노조가 일 년 동안 활동가를 채용하여 이주노동자 조직화사업을 벌이기도 하였다.

그러나 여전히 이주노동자를 조직해야 한다는 생각을 가진 활동가들은 조합원들이나 다른 활동가들을 설득하는데 어려움을 겪고 있는 상황이다.

2011년에는 인천에서 고용허가제로 들어온 베트남 이주노동자들이 건설현장에서 열악한 노동조건에 대해 벌인 집단 파업을 이유로 10명이 구속되는 사건이 발생했는데 이에 대해 이주 관련 단체와 건설노조 등에서 함께 대책위를 결성하여 대응하였고 결국 재판에서 승소하여 대부분이 풀려나는 승리를 거뒀다. 그 과정에서 건설노조 일부 활동가들은 이주노동자 조직화에 대해 다시 한 번 문제의식을 가지게 되었고 11월 30일에는 이 사안에 대해 민주노총 주최 토론회까지 개최하게 되었다.

요컨대 노동조합 가운데에서 직접적으로 이주노동자들과 현장에서 가장 많이 접촉하고 또한 이주노동자에 대한 내국인 노동자들의 반감도가 가장 큰 건설노조는 여전히 전반적으로는 이주노동자에 대해 규제 분위기가 강하지만 내국인과 이주노동자의 임금과 노동조건이 동반하락하는 것을 막기 위해서는 이주노동자를 노동조합으로 조직화해서 함께 싸워야 한다는 의견도 점차 설득력을 얻어 가고 있는 상황이라고 할 수 있다.

민주노총은 전반적으로 간부·활동가 수준에서는 이주노동자의 이슈에 공감하고 노동운동이 연대해야 한다는 인식을 확대했고 총연맹과 일부 산별노조에서 이주노동자 관련 사업을 공식 사업으로 추진하게 되었다. 예를 들어 1990년대 말 이후 민주노총 선거에서는 대부분의 후보들이 이주노동자의 인권과 노동권, 노동조합으로의 조직화 등을 계속 언급한다. 2010년에는 이주노조 위원장이 민주노총 서울본부 몫으로 민주노총 1번 대의원이 되기도 했다. 명동성당 농성투쟁과 이주노조 출범을 계기로 각급 노동조합 활동가들과 이주노동자 활동가들의 접촉이 늘고 그에 따라 이주노동자 사업에 대한 외부적 압력이 커졌으며, 2004년 고용허가제, 2007년 방문취업제의 실시로 이주노동자들이 급격하게 늘어나면서 각 지역에서 이주노동자 문제를 접하게 되고 어떤 식으로든 노조가 대응하게 되었기 때문일 것이다. 그러나 전체적으로는 여전히 정책, 투쟁, 조직화 등 체계적인

이주노동자 활동이 민주노총의 상층부터 기층까지 관통하고 있지는 못한 상황이다.¹⁴⁾

5. 2010년 네팔노총(GEFONT)과 양해각서 체결, 이주노동자 간부 채용

민주노총의 이주노동자 관련 활동과 관련하여 최근 가장 중요한 진전은 2010년에 본국 노동조합과의 연대 협약을 체결하고 이를 바탕으로 이주노동자 활동가를 이주사업 담당자로 민주노총 중앙이 채용한 것이다. 우선 민주노총은 2008년 9월에 ‘이주노동자 송출입 과정과 민주노총의 개입과제’라는 토론회를 개최했는데 여기에서 본국 노총과의 연대를 통한 이주노동자 권리 개선 활동이라는 과제가 제출되었다. 2009년에 이를 본격적으로 추진하기 위해 이전부터 연대관계에 있던 네팔노총을 파트너로 선정하여 협력을 타진하였고, 우여곡절 끝에 2010년 9월 29일에 양해각서를 체결하고¹⁵⁾ 10월 13일부터 네팔 출신 이주노동자 활동가를 채용했다. 양해각서를 통해 민주노총과 네팔노총은 1)공동의 전략을 논의하고 발전시키기 위해 두 노총 지도부들의 상호 방문 추진, 2)이주노동자 조직화에 대한 경험 공유, 3)관련된 법제도, 연구, 자료 교환, 4)이주노동자와 관련된 각자의 활동 지원 등에 대해 합의한 것이다. 국제 노동계에서 이주 본국과 목적국 노조 사이의 협력은 중요한 전략으로 자주 강조되는데 이를 통해 노동조합이 이주 과정의 모든 단계에 개입하고, 빈번히 이동하는 노동자들과 장기간 접촉을 유지할 수 있기 때문이다. 그러나 국제노동기구(ILO)와 국제노총(ITUC)이 노조들의 협력관계 설정을 유도하기 위해 표준 양해각서를 개발했지만, 맺어진 협정은 많지 않고 실질적인 성과를 낸 사례는 여전히 매우 적다. 네팔노총과의 협력이 성공적이게 되면 그것은 민주노총과 다른 이주 본국 노총 간의 유사한

14) 황필규는 민주노총의 이주노동자 활동에 대한 평가를 1.이주노동자 문제의 내부적 의제화와 연대를 통한 확산의 실패 2.전체적인 이주민정책의 연장선에서의 이주노동자정책 대안의 부재 3.이주노동자 관련 책임단위의 부재 4.이주노동자 조직화의 방기 혹은 현장성의 결여 5.이주노동자를 위한 프로그램의 부재 등으로 정리했다. 황필규, 「송출입 과정의 문제점과 노동조합의 개입 전략」, 민주노총, 「이주노동자 송출입 과정과 민주노총의 개입과제」 토론회 자료집 (2008).

15) 민주노총 보도자료, 「민주노총과 네팔노총, 양자 간 협력에 관한 양해각서 체결」 참조.

협정 뿐 아니라 다른 목적국 노조들이 체결한 협정에도 긍정적인 사례가 될 것이다. 이는 국제연대와 이주노동자 조직화에 있어서 새로운 전진이라 할 만하다.¹⁶⁾ 이와 함께 민주노총은 이주노동자 권리수첩을 7개 국어로 만들어 배포했고 향후 양해각서를 체결하는 나라를 확대할 예정이다.

그러나 아직 민주노총이 전 조직적으로 이주노동자 조직화에 적극적으로 나서지 못하고 있고 사업의 확대가 더딘 상황에서 양해각서 체결과 활동가 채용이 큰 변화를 가져 오기를 과도하게 기대할 수는 없다. 이주노동자를 조직하기 위해서는 노동운동 스스로도 변해야 하고 이주노동자와 함께 하기 위한 조건을 갖추어야 하기 때문이다. 특히 사회적 지위가 취약한 이주노동자가 노동운동 내에서 그러한 불평등한 상황을 딛고 지도력을 스스로 발휘할 수 있어야 하기 때문이다.

결국 이러한 조건들은 민주노총과 산하 연맹인 금속노조나 건설노조가 스스로의 자원, 즉 재정과 인력을 지금보다 훨씬 더 많이 이주노동자 조직화 사업에 배분해야 함을 의미한다. 적절한 계획의 수립과 자원의 투입이 따르지 않는다면 이주노동자 조직화는 요원한 일이다.

IV. 이주노조의 경험

평등노조이주지부와 이주노조로 이어지는 근 10년의 이주노동자 노동조합의 경험은 한국사회와 노동운동 내에서 이주노동자들이 주체로 나설 때 어떠한 문제들에 직면하는지 보여준다. 몇 가지로 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 이주노동자들이 언어나 운동의 경험, 사회적 위계에서 한국노동자나 활동가들에 비해 구조적으로 불평등한 위치에 놓여 있음으로 인해 발생하는 문제다. 예컨대 적극적으로 활동하고자 하는 이주노동자들이 비이주민 활동가들과 협력하는 과정에서 정보나 경험의 차이로 인해 소외감을 느끼거나 배제되었다는 불만을 가지게 되는 것이다. 이는 평등노조이주지부나 명동성당 농성단, 이주노조에 있어서

16) 임월산, 「민주노총-네팔노총의 활동협력과 2011년 이주노동자 조직화 방안」, 사회진보연대 『사회운동』, 1-2월호(2011).

공통적으로 드러났다. 이주노조 활동을 하면서 필자에게도 이러한 문제는 매우 고통스러운 것이었다.

대개 한국인 노조의 활동가들이 이주노동자 활동가들에게 직접 얘기하지 않고 필자와 같은 한국인 활동가에게 먼저 얘기한다거나 언어가 잘 통하지 않는다는 이유로 의견 청취를 소홀히 하는 경향이 있다. 대등한 주체나 동지로 쉽게 바라보지 못하는 것이다. 회의석상에서도 통역 문제, 역사적 맥락이나 운동 지형 혹은 한국 사회의 법제도적 메커니즘 이해 등이 쉽지 않다보니 한국인들 중심으로 논의가 흘러가기도 한다. 이주노동자 활동가의 입에서 ‘우리가 악세사리 같다’는 얘기가 나온 적도 있다. 최대한 동등한 논의 조건, 활동 조건의 확보를 위한 방안이 마련될 필요가 있는 것이다.

민주노총이 진심으로 이주 활동가들을 양성하려 한다면 이러한 문제에 대처해야 한다. 이러한 문제 해결에 실패하면 이주노동자 조합원을 늘린다는 민주노총의 계획도 어려워질 것이다. 구조적인 불평등에 대처하는 첫걸음은 물론 인식과 교육, 관련 당사자들 사이의 진실한 대화다. 그러나 이를 넘어 민주노총의 가맹·산하 노조들은 이주민들이 의견을 표현할 수 있는 공간과, 이주노동자들이 주체화되고, 그들의 운동에서 지도부로 발전할 수 있는 운동과정을 만들어내야 한다.¹⁷⁾

둘째, 이주노동자의 체류기간이 짧은데서 비롯되는 리더십 형성의 어려움이다. 한국사회에서 상당한 기간을 살아가며 노동운동을 경험하면서 스스로 주체화가 되고 리더십을 발휘할 수 있는데 현실적 조건은 그렇지 못하다. 표적단속과 강제추방이 지속되면서 미등록 이주노동자 활동가들은 지난 수 년 간 거의 없어졌고 새로운 활동가들은 별로 육성되지 못한 것이다. 적절한 교육, 훈련의 기회를 갖지 못한 상태에서 노조나 커뮤니티의 리더를 떠밀려서 맡게 되는 경우도 있다. 따라서 노동운동 내에서 활동가로 성장할 수 있는 충분한 기회와 공간이 마련되어야 할 것이다. 무엇보다도 다양한 수준의 투쟁과 행동의 경험을 통해서 이주노동자들이 활동가로서 자신감을 가지고 주체화 되는 것이 중요하다. 근본적으로는 장기 체류를 불가능하게 만들고 있는 법제도적 구속, 노조활동을 하면 무슨 구실을 달아서든 표적삼아 탄압하는 정부의

17) 임월산, 앞의 글.

한국의 노동운동과 이주노동자의 아름다운 연대는 가능한가

행태에 대해 노동운동이 함께 투쟁해야 한다.

이는 이주 전후의 연대와 조직화와의 관련된다. 이주하기 이전에 본국에서부터 이주국의 노동조건과 노동조합에 대한 정보를 제공받고 권리 교육을 받는 것은 이주노동자가 노동조합에 친해질 수 있는 계기가 될 수 있다. 또한 이주 후에도 본국에서 노동운동과 연관을 맺을 수 있도록 연대를 이어가는 매개가 필요하다. 본국과 이주국 노총의 연대는 이러한 맥락에서도 중요성을 가진다.

셋째, 대리주의나 온정주의 혹은 인종적 위계에 따른 차별 극복 문제이다. 대리주의나 온정주의는 이주노동자들의 주체성을 세우기보다는 시혜적인 태도에 기반하여 이주노동자들을 노동운동의 동등한 주체로 보지 못하는 태도이다. 이주노동자들의 상황과 조건을 안타깝게 여기는 것이 문제는 아니지만 불쌍하게만 생각하거나 스스로 독립적으로 활동을 할 수 없는 존재로 생각하는 것은 또 다른 인종적 차별일 수 있다. 이와는 다르게, 가난한 나라에서 온 피부색 짙고 말 잘 못하는 노동자라서 은연중에 무시하는 것 역시 마찬가지다. 이주노동에서 연대활동을 하다 보면 이러한 태도를 가끔 목격하게 되는데, 그럴 때마다 민주노총 소속 간부·활동가들에 대한 교육의 필요성을 절감하게 된다. 민주노총 역시 해마다 사업계획에 조합원과 간부 대상 교육을 포함시키지만 현실화되어서 추진되고 있지 못하다.

한국의 노동운동은 이주노동자에 대한 착취가 유연생산과 유연노동 체계의 핵심에 있음을 인식하여야 한다. 한국의 노동운동은 또한 인종주의가 이러한 체계를 지탱하고 또 이러한 체계에 의해 지탱되는 것임을 인식하고 그로부터 이득을 얻는 계급의 해계모니를 유지한다는 사실을 인식해야 한다. 한국의 노동조합은 이주노동자 조직화에 나서야 하며, 반인종주의 투쟁을 자신의 사활적 과제로서 인식하여야 한다.¹⁸⁾

18) 임월산, 「신자유주의적 자본주의, 인종주의 그리고 한국의 이주노동자」, 사회진보연대 『사회운동』, 7-8월호(2011).

V. 결론

이상과 같이 민주노총의 이주노동자 관련 태도와 활동을 역사적으로 살펴보았다. 민주노총(전노협)은 초기 이주노동자 유입 반대 입장에서 서서히 이주노동자에 대한 지원과 연대로 입장이 변화하였고 조직화를 위해 노력하는 단계까지 와 있다. 그러나 아직도 130만 이주민, 그 중 70만 이주노동자 가운데에서 노동조합으로 조직된 인원은 500여명 밖에 되지 않았고 민주노총 전체적으로 노조 조직화에 적극적이지는 않은 상황이다.

이주노동자 조직화는 단순히 조합원으로 가입하는 것을 넘어서 노동운동의 변화, 법제도적 변화를 비롯하여 언어, 거주 지위와 인종에 기반한 한국사회의 구조적 불평등 문제의 변화로 이어져야 하는 과제를 안고 있다. 이주노동자 조직화는 사회적 세력으로 집단화되는 것을 의미하는 것이다. 특히 이주노동자가 활동가로 성장하여 지도력을 발휘할 수 있도록 조직화하는 것이 강조되어야 할 것이다.

이주노동자를 조직화하는 것은 이주노동자 뿐만 아니라 전체 노동조합을 강화하는 길이기도 하다. 조직된 노동자집단이 공격받고 고립되는 상황에서 노동운동이 민족, 인종, 국경, 피부색을 넘어 노동자로 단결을 강화하는 것이 자본주의적 세계화에 대한 아래로부터의 세계화이며 이주노동자와의 결합은 그 핵심 중의 하나이다. 한국의 노동운동이 이주노동자와의 결합을 통해 새로운 전진을 하기를 간절히 바란다.

이주노동자운동후원회 사무국장, truroad@naver.com

■ 책을 읽고 ■

*Chrétiens et Juifs sous Vichy(1940-1944):
sauvetage et désobéissance civile*

Limore Yagil, Paris: Cerf, 2005, 765pp.

박지현

유대인에 대한 차별과 억압 정책은 2차 대전 프랑스 비시정부(gouvernement de Vichy)가 나치 독일의 협력 정부였음을 드러내는 대표적 사례이다. 1941년 3월 23일 전국 유대인 문제 위원회(Commissariat général aux questions juives)가 조직된 이후, 그 해 5월 14일 프랑스 주재 외국 국적 유대인을 체포하였으며, 6월 2일 자유 지역(Zone libre)에서 유대인 조사법이 실행되었고, 8월 30일 점령 지역(Zone occupée)에서 유대인 대검거가 본격적으로 시작되었다. 1942년 7월 16-17일 벨 디브 급습(Rafle du Vel' d'Hive) 사건으로 12,000명의 성인과 4,501명 아동이 체포되어 아우슈비츠(Auschwitz)로 보내졌다. 나치 독일의 협력 정부로서 비시정부는 반유대주의(antisémitisme) 정책을 표방하였고, 이에 따라 프랑스의 유대인 학살이 이루어졌다.

그런데 여기서 소개할 본 저서, 리모르 야질의 『비시정부 시기(1940-1944)의 그리스도교인과 유대인: 구조와 시민 불복종』(*Chrétiens et Juifs sous Vichy(1940-1944): sauvetage et désobéissance civile*)은 비시정부의 정책으로 희생된 유대인이 아니라, 프랑스인의 도움으로 구출된 유대인 생존자를 다루고 있다. 저자, 야질은 서문에서 “프랑스 유대인들이 어떻게 구출되었는가? 누구에 의해 어떤 이유로 구출되었는가?”라는 질문을 던지고 있다. 프랑스 사회에서는 1930년부터 극단적인 반유대주의가 이루어졌고, 1940년부터 유대인의 차별과 억압 정책이 실행되었다. 그럼에도 비시정부 시기 동안 프랑스

유대인의 70%가 생존하였다. 이 정도는 다른 유럽 국가의 유대인과 비교했을 때 매우 높은 생존율이었고, 앞서 언급한 비시정부의 유대인 정책과 상반된 결과를 보여주는 비율이었다. 저자는 그 이유에 주목한다. 지금까지 기존 연구 성과가 프랑스 유대인의 체포와 억압을 주도하는 비시정부의 정책에만 집중되었지, 실상 프랑스 유대인의 생명을 구조하고 구출했던 전체 프랑스인의 태도에는 상대적으로 무관심했던 것은 아닌지 야질은 자문한다. 그녀는 유대인의 생명을 살린 프랑스인 개개인이 겉으로 드러내 놓고 의사 표현을 하지 못했더라도, 안으로 유대인 관련 법안을 거부했었다는 정황을 파악했다.

본문의 제2부(1~9장)에서는 구체적으로 누가, 어떻게 유대인을 구했는지를 보여준다. 구체적으로 저자는 1940년~1944년 나치의 프랑스 점령 지역 중 자유 지역(비시정부령)을 중점적으로 검토하였고, 그 외에도 점령 지역(나치 독일령-파리 포함 북부지역), 제한 지역(나치 독일령-동쪽 병합 지역 경계선), 금지 지역(나치 독일령-해안 지역)을 보충적으로 분석하였다. 주된 분석 대상은 비시정부의 법을 지켜야 하는 자유 지역이다. 분석의 인적 대상은 공무원, 경찰, 사회복지관련인, 종교인(가톨릭, 프로테스탄트교) 등이다. 특히 경찰관의 태도 분석은 눈여겨볼 필요가 있다. 경찰관이 공적으로 유대인의 체포를 담당한 자였음에도, 개인적으로 유대인을 숨겨주고 구조해 주었다는 것이다. 그들 대부분은 비시정부의 권력을 인정했으나, 나치즘에 대한 반감을 넘어서 반독일 감정을 가졌기 때문에 개인적으로 유대인 정책을 지지하지 않았다는 것이다.

이와 관련해 저자는 나치 독일이 자유 지역을 점령한 이전(1942년 11월 말 이전)부터 자유 지역의 대다수 프랑스인이 유대인을 구조하려 했다는 사실에 주목한다. 기존 연구들을 살펴보면, 나치 독일이 자유 지역까지 완전히 프랑스를 점령하기 전까지는 대다수 프랑스인이 유대인의 문제에 대해 침묵하거나 무관심한 태도를 보였고, 오히려 유대인 체포에 협력하거나 무언의 지지를 보냈다. 그러나 야질은 프랑스 경찰사와 경찰의 개인적 태도 차이를 분석해서 기존 연구와 다른 결과를 보여준다. 프랑스 경찰서의 공식적 입장은 대부분 폐탕주의였지만, 경찰 개개인의 태도는 1940년부터 이미 유대인 정책에 반감을 품었다는 것이다. 이러한 이중적 태도가 유대인의 생명을 구하는데 쉽게

작용했다는 것이다. 저자는 그 이유를 두 가지 차원에서 설명하고 있다. 하나는 프랑스인에게 흐르는 그리스도교라는 종교적 토양으로, 다른 하나는 인간의 양심에 따른 개인적 선택으로 보았다. 그래서 가톨릭이나 프로테스탄트의 성직자와 신자 개개인, 그리고 인간의 양심에 따른 자유 지역의 프랑스인은 비시정부의 유대인 정책을 거부하고 유대인의 생명을 구조했다는 것이다. 저자는 비록 레지스탕스가 프랑스 유대인을 구했다는 역사적 관점이 중론이지만, 실상 프랑스 유대인의 70% 생존은 유대인 관련 법안에 불복종했던 개개인의 선택 때문에 가능했다는 결론을 내리고 있다.

유대인의 차별과 억압을 주도했던 비시정부의 입장에서 벗어나 인간 본성의 문제로 귀착하는 역사적 시각은 상당히 신선하다. 정치사적 차원에서 벗어나 문화사적 차원에서 당시 프랑스인들이 가진 유대인에 대한 태도를 재조명해 볼 수 있기 때문이다. 정치사적 차원에서는 자유 지역이 비시정부의 영역 아래 있기 때문에 그 지역의 프랑스인은 유대인 관련 법안에 무관심하거나 찬성했다고 간주한다. 저자는 이를 비판하고 분석 대상의 개인별 사료를 계량화, 분석하여 유대인 관련 법안에 실제로 불복종한 프랑스인들의 존재를 부각하게 만든 것이다.

하지만 동시에 한계점도 분명하다. 프랑스 유대인 체포와 학살을 주도한 자들을 소수자로 한정시킨 결과, 프랑스 사회에 미친 비시정부의 영향력이 상대적으로 약화된 점이다. 즉, 결과적으로 유대인 학살에 대한 프랑스인의 책임이 축소될 수 있으며, 이미 무너진 “장밋빛 레지스탕스 신화”를 대신할 또 다른 신화를 만들 가능성이 열리기 때문이다. 프랑스 유대인에 대한 구출이 인간의 양심에 따라서 이루어진 프랑스인 대다수의 개인적 선택이라고 결론짓기에는 어려움이 있지 않을까. 저자, 야질이 이스라엘 역사가이며, 이스라엘 국가와 유대인 지원금으로 유지되는 연구소의 전폭적 지지로 연구가 이루어졌다는 서문의 글을 보면, 프랑스와의 유대 관계를 피하려는 이스라엘의 정책과 맞물려 있을 가능성도 배제할 수는 없다. 어쨌든 이 저서는 비시정부의 유대인 학살만이 아니라 그 이후 인종의 학살에 대한 프랑스인들의 태도까지도 생각해 볼 기회를 제공해 줄 것이다.

서강대 사학과, rosep@sogang.ac.kr

■ 책을 읽고 ■

Impossible Subjects:

Illegal Aliens and the Making of Modern America

Mae M. Ngai, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004, 400pp.

권은혜

콜롬비아 대학교의 사학과 및 아시안 아메리칸 학과의 교수인 매이 나이(Mae M. Ngai)는 2004년에 출간한 그의 저서 『불가능한 주체들: 불법 외국인과 근대 미국의 형성』에서, 현재 미국 역사상 공개적으로 이민을 제한하던 1924년과 1965년 사이의 시기를 검토한다. 이민 제한의 과정이 “불법 외국인(the illegal alien)”을 탄생시키고 이들의 시민권 접근을 제한했다는 점에서, 나이는 근대 미국의 이민법이 불법 외국인을 “불가능한 주체(impossible subject),” 즉 “존재할 수 없는 사람이자 해결될 수 없는 문제”로 만들었다고 주장한다(4-5). 1924년과 1965년 사이의 이민제한 시기를 미국 이민 역사상 예외적인 시기가 아니라고 본다는 점에서 나이는 기존의 학계와 매우 다른 입장을 취한다. 기존의 미국 이민사 학계는 1924년 이전의 유럽 이민현상과 1965년 이후의 소위 제 3세계로부터 이민 증가 현상을 주로 다루면서, 이민제한의 시기를 이민의 자유라는 원칙에서 벗어나는 예외로 보는 경향이 강했다. 이에 반해, 나이는 1924년 이민법이 확립한 이민제한의 원칙이 1965년 이후에도 지속됨을 지적한다. 소위 자유주의적 이민 개혁이라 불리던 1965년 이민법에 따라 민족적 기원에 따른 이민할당제가 폐지되기는 했지만, 1965년 이후부터 현재까지 미국 이민법이 수치상 제한의 원칙을 여전히 유지하고 있기 때문이다. 또한 수적 제한이 없는 이민을 공개적으로, 혹은 정치적으로 지지하는 목소리가 없다는 것은 이민 제한 시기가 남긴 유산이라는 것이다.

『불가능한 주체들』은 크게 네 부분으로 이루어져 있다. 처음 두

장은 1924년의 이민법과 1930년대 이후의 국경통제 및 추방정책이 미국 시민권에 접근할 수 있는 이민자와 그럴 수 없는 이민자를 어떻게 구분했는지를 다룬다. 1924년의 이민법은 인종적 구분에 따른 이민 선호와 제한의 원칙— 북서유럽국가로부터의 이민 선호와 “미국시민이 될 자격이 없는” 사람들로써 아시아계 이민의 배제—과, 수치상의 제한 원칙— “민족적 기원(national origin)”에 따른 이민할당제와 연차 최대 이민할당제—을 확립했다. 인종적 구분과 이민할당의 원칙을 채택한 이민 제한 정책은 불법 이민자들을 양산하는 결과를 낳았다. 1930년대에 들어서면서 미국정부는 불법 이민을 처리하는 과정에서 불법 이민자 추방정책과 국경 통제를 강화하기 시작했다. 추방과 국경 통제 정책은 주로 멕시코와 미국 사이의 국경, 그리고 멕시코인 불법 이민자를 규제 대상으로 삼았다.

<법과 민족의 가장자리에 있는 이주자들>이라는 제목이 붙은 두 번째 부분에서 나이는 “인종화된 외국인 노동— 필리핀 노동자들과 멕시코 노동자들—이 미국 서부와 남서부의 정치, 문화, 경제에서 차지하는 역할”을 다룬다. 나이는 대량의 노동력을 요구하는 미국 서부와 남서부의 산업적 농업이 “정치체의 외부에 이주 농업 프롤레타리아를 만들어 내는 일종의 ‘수입된 식민주의’를 실행”했다고 주장한다(13). 이민 제한 시기의 이민 정책은 특정 인종 및 민족적 배경을 가진 노동자들을 미국의 영토 내부에 존재할 수는 있지만 시민권에는 영원히 접근할 수 없는 주체로 종속시켰다.

<전쟁, 민족주의, 외국인 시민권>이라는 제목의 세 번째 부분은 2차 대전시기 일본계 미국인 강제수용과 함께, 냉전시기 허위서류로 거주하고 있던 중국계 미국인들로 하여금 불법체류 상태를 자백하게 만들었던 정책을 검토한다. 이 부분에서 나이는 아시아계 미국인의 시민적 지위가 동아시아 국가들에 대한 미국의 외교관계 변화 추이에 따라 결정되었음을 밝힌다. 미국에서 태어나 태생적으로 미국 시민이었던 8만여 명의 일본계 미국인들의 시민적 권리는 일본의 진주만 공격에 대한 미국 정부의 반응으로 시작된 일본계 미국인 강제수용정책에 의해 일단 정지되었다. 수용소에서 이들은 미국 정부에의 충성을 확인하는 질문에 긍정적으로 답하도록 강요받았다. 또한 1950년대에 중국계 미국인 중 최소한 25퍼센트는 중국계 이민

제한 시기인 1882년에서 1943년까지 중국계 미국시민의 소위 “서류상 아들(paper son)” 상태로 미국에서 입국해서 체류하고 있었던 것으로 추정된다. 1949년 중국에 공산주의 정권이 설립되자, 1950년대 이민국은 “서류상 아들”들이 불법적 체류 사실을 고백할 경우 그 지위를 합법적인 것으로 바꾸어주는 정책을 실시했다. 나이는 아시아계 이민 제한의 시기에 아시아계 미국인의 시민권문제는 “강압적인 동화와 민족주의라는 조건 속에서만 해결”되는 “용광로”였다고 주장한다(13).

마지막 부분인 <2차 대전 이후 이민개혁에서의 다원주의와 민족주의>는 2차 대전 종전부터 1965년까지의 이민정책 개혁운동을 분석한다. 여기서 나이는 2차 대전 이후 이민개혁이 “어떻게 이민제한정책을 변화시키면서 동시에 유지하기도 했는지”를 중점적으로 다룬다(13). 기존의 견해에 따르면 1965년의 이민법은 “2차 대전 이후의 지리경제적이고 경제적인 민족주의라는 맥락에서 다원주의적 정치를 위치시킨 자유주의적 개혁”이다(13-14). 기존의 견해와 달리 나이의 관심사는 1965년의 이민개혁이 어떻게 “불법이민을— 보다 고도의 수준에서 —재생산 하였는가”, 그리고 “20세기 말을 거쳐 21세기에 이르는 미국의 이민정책이 불법이민을 주요 문제로 선점 하였는가”이다(14).

나이는 이민과 불법 이민의 문제가 근대 민족국가의 시민권을 사유함에 있어 핵심적인 문제라는 것을 날카로운 이론적 통찰과 꼼꼼한 법적 담론 및 사례 분석을 통해 잘 보여주고 있다. “이주자, 국가, 사회 사이의 상호작용, 갈등, 협상”은 “민족을 정의 및 재정의 하는 역사적 과정의 중심에 있다고”고 주장하면서, 나이는 이민자들이 “민족의 외부에 있지 않다”고 결론짓는다(14). 나이의 연구는 이민과 시민의 경계, 그리고 민족국가의 영토적 경계와 시민권의 경계는 사실상 모호하고 유연했음을 보여준다. 이민제한시기의 이민정책은 불법 외국인이라는 범주를 구성함으로써 민족국가와 시민권의 모호한 경계들을 명백하게 만들려 했다. 20세기 전반기 이민제한정책처럼 21세기 국가들의 이민정책도 불법이민의 문제를 표면에 내세우고 있지만, 이 문제가 실제로 가리고 있는 것은 민족국가의 영토성과 시민권의 경계라는 문제이다.

■ 반쪽 서평 ■

『정체성의 정치학』
홍태영, 서강대출판부, 2011, 400쪽.

서강학술총서로 출판된 『정체성의 정치학』은 ‘국민적 정체성’과 ‘시민의 시민됨’이라는 양면을 다룬 본격 학술서이다. 이 책에 앞서 저자 홍태영은 『국민국가의 정치학』(2009)에서 프랑스 혁명 이후 형성되어 온 근대 민주주의 정치 제도와 그 역사, 그리고 그 기저에 흐르는 정치철학을 탐구한 바 있다. 국민적 정체성에 대하여 집중적으로 분석하고 있는 본 저서는 그 후속 결과물이다. 필자는 오랫동안 정체성의 문제, 특히 문화정체성에 대한 문제의식을 갖고 이 책을 준비해 왔는데, 그 문제의식의 핵심은 다음과 같다. 첫째는 국민국가의 주체로 설정된 국민의 정체성 형성과 관련한 문화의 위상과 역할이고, 다음은 국가권력에 의해 형성된 국민문화를 넘어서려는 문화적 열정의 계기들이다. 구체적으로는 축제, 여성, 문화적 공간, 광장 등 문화와 관련된 다양한 측면을 보여주고 있다. 본 저술은 저자가 그 동안 발표한 10여 편의 논문들로 구성되어 있다. 책머리에서 소회를 밝히고 있듯이, 저자는 끊임없이 학술지에 글을 쓸 것을 강요하는 대학사회이기에 이런 방식으로 책을 내놓을 수밖에 없음을 유감스러워 한다. 충분히 공감 가는 이야기이다.

■ 반쪽 서평 ■

『함께 만들어가는 세상을 찾아서: 사회의 재창조』
조너선 섉크 지음, 서대경 역, 말글빛냄, 2009, 520쪽.
The Home We Build Together,
Jonathan Sacks, Continuum, 400pp.

“오늘날 다문화주의는 그 수명을 다해가고 있다”라는 이 책의 첫 구절이 의미심장하다. 한국사회는 지금도 다문화주의를 외치고 있는데 그 수명이 다해가고 있다고 선언하다니. 저자에 의하면, “다문화주의는 통합이 아닌 분리로 귀결되었다. 다문화주의는 분리에 관한 온갖 명분을 제공하면서도 통합에 관해서는 어떠한 동기부여도 하지 않음으로써 집단들의 개별성을 정당화했다.” 즉, 다문화주의로 인한 결과는 “통합이 아닌 배제의 장려로 나타났다”는 것이다. 이와 같은 진단 아래, 수명을 다한 다문화주의에 대한 대안은 무엇일까? 다문화주의가 적용된 국가들에서 더 배타적이고 편협한 모습이 나타난 사실에 주목한 조너선 섉크는 우리에게 정말 필요한 것이 무엇인지를 묻는다. 도덕 기준이 상실되고, 사회로부터 공동체로의 내적 도피 등, 우리가 처한 문제들이 어떠한 역사적 과정 속에서 빚어졌는지를 알아본다. 또 사회건설 이론의 기초 원리를 파악하면서 함께 사는 사회를 만들기 위한 방안으로 시민적 민족주의와 공동의 정체성 강화를 제시하고 있다. 영국에서 나온 다문화주의에 대한 반론이, 요크의 아프리카인 대주교 존 센타무, 인종평등위원회의 전 의장이며 가이아나에서 교육을 받은 트리버 필립스 그리고 이 책의 저자인 유대교 최고지도자 등 다문화주의의 수혜자로부터 나왔다는 사실은 시사적이다. 저자 조너선 섉크(Jonathan Sacks)의 다른 책, 『차이의 존중』(임재서 역, 말글빛냄, 2007)도 번역되어 있다.

■ 반쪽 서평 ■

What is Migration History?

Christian Harzig and Dirk Hoerder, Cambridge:
Polity Press, 2009, xxii+ 181pp.

이 책은 이주문제에 관심을 갖고 있는 대학생들을 위해 서술된 입문서이다. 그럼에도 불구하고 이주연구가 학제적 연구 분야라는 점에서 접근하기가 그리 쉽지만은 않을 수도 있다. 하지만 이 책은 매우 흥미롭다. 이주 분야의 전문가들이 주요 이슈를 명확하게 분석하고, 역사를 통해 이주문제를 개관하고 있으며, 고전적 이론을 통해 이 주제를 해석하고 있다. 뿐만 아니라, 트랜스내셔널한 삶과 같은 현대의 문제와 이를 둘러싼 논쟁을 통해 시민권 문제 등에 접근하고 있기 때문이다. 이 책은 특히 최근 이민사가들이 어떻게 역사적 관점을 통해 지구에서의 인간의 삶을 다시 저술하기 시작하였는지를 밝혀준다. 필자들은 책 전체를 통해 이주를 글로벌한 현상으로 여기고, 특별한 쟁점과 지역들을 설명할 뿐만 아니라, 이주민 남성들과 여성들의 일상을 그려내는 적절한 역사적 사례들을 소개하고 있다. 이 책은 이민인종연구회 회원인 이용일 교수(부산대 인문학연구소)에 의해 조만간 번역 소개될 예정이다.

■ 반쪽 서평 ■

『글로벌 아시아의 이주와 젠더』

이화여자대학교 아시아여성학센터 기획, 허라금 엮음,
한울, 2011, 422쪽.

한국인의 자녀는 누가 양육하고 있는가? 한국의 대도시 중간계급의 자녀들은 ‘엄마 아빠의 아이’가 아니라 ‘아줌마의 아이’라고들 한다. 이들 가정에 들어온 ‘조선족 아줌마’의 존재는 이제 새삼스러울 것도 없다. 이 책은 우리의 일상에 깊숙이 스며든 여성이주 현상을 전지구적 구조와 아시아 차원의 움직임에 주목해 규명하고 있다. 그간 ‘이주의 여성화(feminization of migration)’를 말하는 학자는 많았지만 아시아 여성이주와 이주결혼, 가족구조 변동, 젠더 관계 변화를 구체적 현상으로서 분석한 책은 드물었다. 더불어 이 책은 한국의 ‘지금 여기’라는 ‘학문적 현장’에 충실하다. 한국은 저출산 현상 속에서 인구 재생산의 일정 부분을 아시아로부터 온 결혼이주 여성에게 기대고 있기 때문에 국가는 이른바 ‘다문화정책’을 하지 않을 수 없다. 지구화와 자본주의 경제의 확대는 감정, 사랑, 애정, 친밀성, 돌봄 같은 사적 영역의 행위를 치유산업, 데이트산업, 결혼산업, 돌봄산업, 실버산업과 같은 시장의 서비스로 전환시키고 있다. 여성이주의 배경에는 이러한 정서적 삶의 상업화가 있다. 독자들은 이 책을 통해 ‘감정 자본주의(emotional capitalism)’라고 할 만한 사랑과 경제의 구조적 관계 속에서 한국, 일본, 중국(연변), 베트남, 필리핀, 스리랑카 등지의 여성이주가 일상의 삶을 어떻게 재편하고 있는지 읽어낼 수 있다. 제1부 ‘지구화와 여성’에서는 지구화 흐름 속에서 아시아 여성이주를 보는 관점과 지향을 논한다. 제2부 ‘아시아 이주의 현장과 가족구조의 변동’에는 중국, 스리랑카, 태국, 필리핀, 대만, 한국의 여성이주 현상과 가족관계의 변화를 분석한 글을 실었다. 제3부 ‘여성이주의 시대, 변화와 과제’에서는 결혼이주를 통해 한국에 온 필리핀 여성들을

통해 한국가족의 부계적 성격의 변화 가능성을 탐색한 글, 한국의 현행 다문화사회 관련 법제도의 현황을 살펴보는 글 등이 눈에 띈다. 하지만 학술대회 발표문을 토대로 했기 때문에 책 전체의 유기적 통일성이 떨어진다는 태생적 한계를 피하기 어려웠다. 또한 여성주의 학자들 특유의 생경한 전문용어, 매끄럽지 못한 번역투 문장이 빛나는 문제의식을 가리고 있는 점도 아쉽다.

■ 반쪽 서평 ■

『우리, 유럽의 시민들? 세계화와 민주주의의 재발명』,
에티엔 발리발르 지음, 진태원 옮김, 후마니타스, 2010, 488쪽.

We, the People of Europe?:

Reflections on Transnational Citizenship,

Étienne Balibar, Princeton University Press, 291pp.

에티엔 발리바르가 『우리, 유럽의 시민들? 세계화와 민주주의의 재발명』에서 다루고 있는 문제는 유럽 연합이라는 제도적 통합에서 더 나아가, 유럽 통합에 걸 맞는 유럽 시민권이라는 것을 만들어내는 것이 가능한가, 또 가능하다면 그렇게 하기 위해서는 어떤 노력이 필요한가이다. 다시 말해 유럽통합이라는 하드웨어를 채울 수 있는 새로운 소프트웨어에 해당하는 정체성, 유럽의 시민(the people of Europe), 혹은 유럽 시민권(European citizenship)이라 불릴 수 있는 새로운 정체성과 권리의 시대를 만들 수 있느냐는 것이다. 발리바르는 우선 무엇보다도 유럽 내부의 분리선이 사라지지 않은 한 이는 가능한 일이 아니라고 전제한다. "European Apartheid"라는 자극적인 용어를 써가면서까지 발리바르는 유럽 내의 타자, 즉 동남부 유럽에 대한 분리 정책을 비판한다. 과거에 유럽 외부에 존재했던 경계선이 이제 내부로 옮겨 와 동유럽 사람들에 대해, 그리스와 같은 동남부 유럽 사람들에 대해 자행되고 있음을 지적한다. 이 내부적 장애물이 해결되지 않는 한 강력한 유럽연합군이 창설 되도, 유럽 전체를 아우르는 제도적·법적 장치들이 마련되어도 유럽 시민의 탄생은 여전히 요원한 문제로 남아 있을 것이라는 것이 그의 관점이다. 이는 특히 유럽연합 가입을 해도 유럽의 2등 시민 대접 밖에는 받지 못하는 동유럽 사람들, 그나마도 가입하지 못해 유럽 내에서조차 자유롭게 이동하지 못하는 동유럽 사람들의 아픔을 대변해 주는 이야기이다.

■ 영화를 보고 ■

어떤 소리를 들을 것인가: 영화 <The Woman, the Orphan, and the Tiger>

박정형

<여성, 고아 그리고 호랑이(The Woman, the Orphan, and the Tiger)> (2010)은 한국에서 해외로 입양이 된 사람들의 이야기다. 영화는 2000년 도쿄에서 열린 <일본군 성노예 전범 여성 국제 법정>에 한 생존자가 증언을 하러 단상 앞으로 나오는 장면으로 시작한다. 할머니는 한 걸음 한 걸음 내딛으며 ‘딸’을 하려고 한다. 하지만 아무런 말을 하지 못한다. 설움에 복받쳐 울부짖다가 끝내 쓰러지고 만다. 일련의 상황들은 아무런 소리도 없이 느린 화면으로 전개된다. 이 장면은 그 어떤 결정권도 갖지 못한 채 다른 나라에 강제적으로 이주당해야 했던 사람들의 역사가 어디에 위치하고 있는지를 보여주고 있다. 일제 강점기를 거쳐 미군정 및 한국전쟁, 그리고 근대적 경제성장 논리 속에서 여성의 성은 성매매 시스템을 유지하는 데 이용되었다. 이 과정에서 주로 ‘빈곤 여성들’이 동원되었고, 그들의 아이들은 입양을 통해 강제 이주했다. 그 숫자는 통산 20만 여 명에 이른다. 입양은 지금도 계속되고 있다.

발전과 번영의 욕망에 사로잡힌 어두운 역사는 오랫동안 이야기되지 않는다. 한 용기 있는 위안부 여성이 자신의 존재를 세상에 알리는 것을 결심하기까지 위안부 여성의 존재는 알면서도 쉬쉬하는 금기 같은 것이었다. 하지만 이야기되지 않았다고 해서 이들이 없었던 것은 아니다. 이들은 언제나 살아 숨 쉬고 있었다. 묵음으로 처리된 첫 장면은 영화를 보고 있는 나에게 소리 없이 말을 건다.

난 여기 있어. 그리고 말하고 있어. 온몸으로 말하고 있어. 그런데 넌 내 목소리가 들리니?

이제 “나는 입양되었다”로 시작하는 한 여성의 목소리가 들린다. 그녀는 자신이 입양될 수밖에 없었던 이야기를 한다. 그러다가 다른 여성의 목소리가, 또 다른 여성의 목소리가 서로 겹치기 시작한다. 이러한 목소리들은 서로 합쳐져서 이 이야기가 어떤 한 사람, 개인의 이야기가 아니라고 이야기한다. 서로 다르지만, 한데 모여서 소리의 덩어리를 만들어 냈던 여성들의 목소리는 입양될 아이들이 한국에서 떠나기 전에 집단으로 영어 교육을 받고, 미국에 도착해서 즐겁게 영어로 된 노래를 합창하는 소리로 이어진다. 이런 그들이 어떻게 하나의 개인일 수가 있겠는가. 그러나 ‘위안부’, ‘기지촌 양공주’, ‘입양된 사람들’은 영화 속 표현대로라면 “누구도 그것에 대해서 이야기하고 싶어 하지 않았기” 때문에 한국 사회에 존재하지만 존재하지 않았다.

영화는 계속해서 그들을 이주하게 만들었던 한국의 과거와, 그들이 입양되었다는 것을 기억하게 만드는 현재를 교차해서 보여준다. 이들이 기억하려는 ‘한국’과 그들에게 어떤 의미를 형성해내는 현재의 ‘한국’을 보는 것은 나에게서는 낯선 경험이었다. 같은 것을 보고, 같은 공간에 있었지만 내가 아무렇지도 않게 무심하게 지나치던 것들이 그들에게는 자신들이 ‘입양인’이라는 기억의 저편들을 떠올리게 하는 무엇이다.

영화에서는 ‘출몰한다(be haunted)’라는 표현이 많이 나온다. 내가 해외여행을 가기 위해 설레는 마음으로 들어섰던 공항, 해외에서 돌아오면서 친숙한 곳으로 왔다는 안도감이 들었던 그 ‘공항’은 그들에게는 언젠가 자신들이 한국에서 떠났던 그 최초의 순간들을 기억하게 하는 공간이다. 밤을 밝히는 교회의 빨간 십자가들은 그들이 한국을 떠나기 위해서 거쳐야 했던 미국 선교 단체들에 대한 기억을 되새기게 하는 표식들이다. 한국의 경제적 성장과 발전을 보여주는 영상들을 보면서 자긍심을 가질 ‘한국인’과는 달리, 그들은 자신들의 배제를 쓰라리게 되새긴다. 그들은 자신이 누군지 잊고 싶어도 잊지 못한다. 피한다고 피해지는 것이 아니다. 나에게 낯설고 일상적인 것이라고 느껴지는 표식이나 장소들이 그들에게는 불현듯 자신이 누군지를 알려주는 기억을 불쑥 불쑥 ‘출몰’하게 하는 것들이다.

어떤 소리를 들을 것인가

그들의 기억을 출몰하게 만드는 것은 시각적인 것뿐만이 아니다. 그것은 ‘한국인’들과 다른 언어를 쓰는 자신들의 목소리를 듣는 때 순간이기도 하다. ‘영어’를 한다는 것은 ‘한국인’들에게 동경의 대상이다. 그러나 그들이 입양이 되었다는 것은 동경의 대상이다. 이런 이중적인 상황들 속에서 그들은 말한다. “우리의 ‘분절된 한국어(broken Korean)’는 도대체 누가 들어 주느냐”고. 이 대목은 나를 잠시 멍하게 만들었다. 지금까지 내가 듣고 인식하여 기억하는 ‘소리’들, 어눌하고 어색하여 시끄럽다고, 귀에 거슬린다고 ‘소음’으로 치부하여 잊고 말았던 소리들. 그것은 언젠가 어디서 들었겠지만, 내가 ‘소리’로 인식하지 못했을 그들의 목소리이기도 했다. 우리가 해야 할 것은 우리의 귀에 들려서 인식 가능한 익숙한 소리를 듣는 것이 아니라 잘 들리지 않는 소리에 귀 기울이는 것이다.

영화의 마지막은 다시 처음의 그 ‘소리’들로 돌아간다. 한 사람이 이야기를 하고, 다른 사람이 이야기를 하고, 또 다른 사람이 이야기를 하면서 그들의 목소리가 합쳐져 어떤 알아들을 수 없는 소리를 내고 있다. 그래서 영화는 말한다.

난 여기에 있고, 말을 하고 있다. 그런데 너, 이 목소리가 들리니?

중앙대학교 사회학과 석사과정, lumosist@naver.com

이민 · 인종연구회 회칙

제정: 2009년 2월 16일

◆ 제 1 장 총 칙

제1조 (명칭) 본 회는 이민인종연구회(Korean Society for Migration & Ethnicity Studies)라 칭한다.

제2조 (목적) 본 회는 이민인종 및 관련 분야의 연구 촉진 및 회원 상호 간의 학술 교류를 목적으로 한다.

제3조 (사업) 본 회는 다음과 같은 사업을 추진한다.

1. 연구발표회 및 학술대회 개최
2. 학술지 및 연구간행물 발행
3. 연구자료 및 정보 교환
4. 공동 연구활동 장려 및 지원
5. 해외 연구자 및 관련단체와 학술교류 사업 추진

◆ 제 2 장 회 원

제4조 본 회는 정회원과 준회원으로 구성한다.

제5조 본 회의 정회원은 이민인종 및 관련 학술 분야를 전공하는 대학의 석사학위 소지자를 원칙으로 한다.

제6조 정회원은 회비 납부의 의무를 지니며 총회에서 선거권, 피선거권, 의결권을 가진다.

제7조 준회원은 학생회원, 기관회원, 기타 이에 준하는 회원으로 구성된다.

제8조 연구회 발전에 기여한 원로 회원은 이사회의 결의에 의해 고문으로 추대할 수 있다.

◆ 제 3 장 총 회

제9조 총회는 본 회의 최고 의결권을 갖으며 주요 사업을 결의한다.

제10조 총회는 출석한 정회원으로 성립되며 그 과반수 이상의 찬성으로 의결한다.

제11조 총회는 매년 정기적으로 개최하며, 회장은 이사회 또는 회원 3분의 1 이상의 요구에 따라 임시 총회를 소집할 수 있다.

◆ 제 4 장 임 원

제12조 본회는 회장과 약간 명의 이사로 구성된 이사회를 둔다.

제13조 모든 이사의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

제14조 이사회는 편집위원에게 학술지 발간을 위촉하며 그와 관련된 편집규정을 별도로 둔다.

제15조 (회장)

1. 회장은 총회에서 선출한다.
2. 회장은 본 연구회를 대표하고 연구회의 업무를 총괄하고 이사를 임명한다.
3. 회장의 직무 대행이 필요한 경우 이사 가운데 연장자가 담당하는 것을 원칙으로 한다.
4. 회장의 유고시 잔여 임기가 6개월 이상인 경우 임시 총회에서 후임자를 선출하며 그 임기는 전임자의 잔여 기간으로 한다.
5. 회장은 정기 총회에서 결산보고를 하고 승인을 받아야 한다.

제16조 (감사)

1. 감사는 총회에서 선출한다.
2. 감사는 본회가 추진하는 일체 업무 및 회계 사항을 감사하며 그 결과는 총회에 보고하여야 한다.

◆ 제 5 장 재 정

제17조 본회의 재정은 회원의 연회비, 사업 소득, 찬조금 및 기타 수입으로 충당한다.

제18조 연회비는 이사회에서 결정하며 총회의 승인을 얻어야 한다.

제19조 본회가 발행하는 학술지에 논문 게재를 원하는 회원은 이사회가 정하는 소정의 논문 게재료를 납부하는 것을 원칙으로 한다.

◆ 제 6 장 부 칙

제1조 본 회칙에 명시되지 않은 사항은 총회의 결정을 따르거나 이사회의 의견을 존중한다.

제2조 본 회칙은 총회에서 출석 인원 3분의 2 이상의 찬동을 얻어 개정할 수 있다.

제3조 본 회칙은 2009년 2월 16일부터 시행한다.

『호모 미그란스』 투고 규정

2012년 6월 14일 개정

제1조: 원고의 투고

1. 투고원고의 컴퓨터 파일을 본 학회의 편집위원회로 제출해야 한다.
2. 투고원고의 게재 여부는 편집위원회의 재량으로 결정할 수 있다.
3. 투고원고는 컴퓨터 프로세서로 작성되어야 하며, ‘아래아 한글’로 작성됨을 원칙으로 한다.
4. 각주를 포함한 투고 원고의 매수는 200자 원고지로 환산할 경우, 150매 이내로 제한함을 원칙으로 한다.
 - 1) 투고 원고 매수가 200자 원고지 200매를 넘을 경우, 특별한 경우를 제외하고는 게재가불가능하다.
 - 2) 서평의 경우, 각주를 포함한 투고원고의 매수는 200자 원고지로 환산할 경우에 30매 이내로 제한함을 원칙으로 한다.

제2조: 원고의 작성

1. 원고는 한글로 작성하는 것을 원칙으로 한다.
2. 장 제목은 로마 숫자(I, II, III...)로 하며, 절 제목은 숫자(1,2,3)으로 한다. 위치는 맨 왼쪽에 둔다.
3. 본문의 경우에는 다음의 원칙과 실례를 준수해야 한다.
 - 1) 고유명사나 전문용어는 처음 나올 때에만 () 안에 원어를 병기한다. 서양 인명은 처음 나올 때 1회에 한해 full name으로 쓴다.

(예) 인명 - 에릭 홉스봄(Eric Hobsbaum)

(예) 책명 - 『사회과학사전(Dictionary of Social Sciences)』
 - 2) 기호의 경우에는 다음의 예를 따른다.
 - (1) “ ” : 인용
(예) 그는 “진리를 설명해야 한다”고 주장한다.
 - (2) ‘ ’ : 강조 또는 재인용

(예) “르네상스와 ‘시민적 휴머니즘’”; ‘프랑스 사노당(FTSF)’

(3) 『 』 (전각기호) : 문헌, 저서, 신문 등

(예) 홍길동, 『서양문화사』

(4) 「 」 (전각기호) : 논문

(예) 홍길동, 「1930년대 독일 노동조합」

(5) · (가운데 점) : 동일 사항의 나열

(예) 정치·사회·경제·문화에 걸쳐

(6) 진한 글씨 : 인용문에서의 강조

(예) 프랑스 대혁명의 3대 표어는 자유, 평등, 우에이다.

(7) 영화명, 미술작품명 등은 < > 로 표기한다.

3) 외국어는 불가피한 경우를 제외하고는 번역하는 것을 원칙으로 한다.

4. 각주의 경우에는 다음의 원칙과 실례를 준수해야 한다.

* 기호 √ 는 띄어쓰기를 표시한다.

1) 인용 문헌이 편서일 경우 편자의 이름 끝에 편(編) 또는 ed.를 기입한다. 영어 및 프랑스어, 독일어, 이탈리아어 등 서양어 단행본과 논문의 제목에서 전치사, 관사, 접속사를 제외한 단어는 모두 대문자로 표기한다. 관사의 경우도 처음에 오는 경우는 대문자로 쓴다. 프랑스어와 독일어 문헌의 경우 ed., 대신 dir., hg., 을 쓸 수 있다. 부제가 있는 경우 : (콜론)을 사용한다(예3).

2) 서양어, 동양어, 한국어 모두 인용 문헌의 페이지 수는 표기하지 않는다.

(예1) 홍길동√편,√ 『서양사강의』 √(서울:√길동출판사,√1992), √12.

(예2) 홍길동,√ 「그리스인의√역사서술」, √허균√편,√ 『서양고대사√강의』 (서울:√길동출판사,√1996),√12.

(예3) Gary√Kates,√ed.,√The√French√Revolution:√Recent√Debates√and√New√Controversies√(London√&√New√York:√Routledge,√1998),√12.

(예4) J.√S.√Morrill,√“The√British√Patriarchy?√Ecclesiastica

1/Imperialism/under/the/Early/Stuarts,” A. Fletcher & P. Roberts, eds., *Religion, Culture, and Society in Early Britain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 12.

- 3) 한국어, 일본어, 중국어 등으로 된 논문은 「 」(반각기호)안에, 단행본은 『 』(반각기호)안에 제목을 넣는다.

(예1) 홍길동, 「호레이쇼 열저와 성공신화」, 『미국사연구』, 4집(1996), 12.

홍길동, 『프랑스 근대사 연구』 (서울:길동출판사, 1998), 12.

(예2) 木畑洋一, 『帝国のたそがれ:冷戦下のイギリスとアジア』 (東京:東京大学出版会, 1996年).

(예3) 草光俊男, 「東アジアの構築:表象空間の発見と近代ドイツと日本」, 『史学雑誌』, 3号(2004).

- 4) 영어, 프랑스어, 독일어, 이탈리아어 등 서양어(西洋語)로 된 논문은 “ ”(한글타자용)안에 제목을 써넣고, 단행본의 제목은 이탤릭체로 한다.

- 5) 단행본의 경우 이름, 성, 책명(이탤릭), 권수(있는 경우), (출판지명:출판사, 연도)의 순으로 기입한다.

(예1) Paul Tillich, *Systematic Theology*, 3 vols. (Chicago: Chicago University Press, 1951), 9.

(예2) Michel Vovelle, *La Révolution contre l'Église - De la Raison à l'Être Suprême* (Paris: Gallimard, 1988), 12-13.

(예3) Michael Schneider, *Streit um Arbeitszeit. Geschichte des Kampfes um Arbeitszeitverkürzung in Deutschland* (Köln: Suhrkamp, 1984), 15.

- 6) 정기 간행물의 경우, 이름, 성, “논문제목”, 잡지명(이탤릭), 권수 (연도), 인용 페이지 의 순으로 기입한다.

(예1) James Eayrs, “The Political Ideas of the English Agrarians”, *Canadian Journal of Economic and Political Science*, 18-3(1952), 287.

(예2) Serge Bianchi, “Les Curés Rouges et la Révolution Française”, *Annales Historiques de la Révolution Française*, 249(1982), 364.

(예3) J. Kocka, "Zurück zur Erzählung? Plädoyer für historische Argumentation," *Geschichte und Gesellschaft*, 10(1984), 395-408.

7) 동일 저자의 책이나 논문이 두 번 이상 인용될 경우

(1) 바로 앞의 것인 경우

한국어, 일본어, 중국어 등의 경우: '같은 책' 또는 '같은 논문'.

(예) 홍길동, 『서양문화사』 (서울:길동출판사, 1998), 13.

- 홍길동, 같은 책, 25.

서양어(西洋語)의 경우: Ibid 로 표시한다.

(예) William Sewell, *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 120.

- Ibid.

- Ibid., 130.

(2) 바로 앞의 것이 아닌 경우

op. cit., loc. cit., 혹은 '앞의 책', '전게서', '상게서'라는 표현을 쓰지 않는다. 그 대신 저자와 책명을 쉽게 알아볼 수 있도록 줄여서 표기한다.

(예1) 홍길동, 『서양의 지적 전통』 (서울:길동출판사, 1998), 13.

→ 홍길동, 『서양의 지적 전통』, 15.

(예2) William Sewell, *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 120.

→ Sewell, *Work and Revolution in France*, 122.

8) 번역서의 경우, 역자, 번역서명, 출판사항만을 쓰고 원서의 명은 표기하지 않는다.

(예) E. J. Hobsbawm, *강명세역*, 『1780년 이후의 민족과 민족주의』 (서울:길동출판사, 1994), 30.

9) 웹 사이트 인용의 경우, 인용문의 주소와 검색일을 표기한다.

(예) <http://www.answers.com/topic/multiculturalism>
(검색일: 2009년 11월 14일)

10)서평 형식 및 표기(안)

- √ 서평에는 따로 제목을 달지 않는다.
- √ 해외 문헌인 경우, 제목은 원서 그대로, 본문에는 번역 제목을 명시한다.
- √ 본문의 기본 표기 양식은 다음과 같다.

제 목

필 자
이 태 정

본 문

(필자 정보: 소속, 이메일)
(한양대 사회학과, 123@4567.890)

1. 국내문헌인 경우

『제목』
저자, 출판사, 출판년도, 쪽수.
예:
『정체성의 정치학』
홍태영, 서강대출판부, 2011, 400쪽.

2. 번역서인 경우

『제목』
저자, 출판사, 출판년도, 쪽수.
원서 제목, 저자, 출판사, 000pp.
예:
『함께 만들어가는 세상을 찾아서: 사회의 재창조』
조너선 섉스 지음, 서대경 옮김, 말글빛남, 2009, 520쪽.
The Home We Build Together, Jonathan Sacks, Continuum, 272pp.

3. 해외문헌인 경우

제목(이탤릭)
저자, 출판사, 출판년도, 페이지수
예:
Impossible Subjects: Illegal Aliens and the Making of Modern America
Mae M. Ngai, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004, 400pp.

4. 목차 표기 방법(지난 호에 기준해서 수정)

<서평>

책 제목, 저자.

 필자 ----- 페이지수

예:

Impossible Subjects: Illegal Aliens and the Making of Modern America,
Mae M. Ngai. 권은혜 ----- 00

『정체성의 정치학』, 홍태영. 박 단 ----- 00

제3조 본 규정에 명시되지 않은 사항은 관례에 따른다.

제4조 본 규정은 2012년 6월 30일부터 시행한다.