

‘비서구 저항담론’으로서의 세제르(A. Césaire)의 탈식민주의 비평, 그 가능성과 한계: 화자(話者), 언어(言語), 대항담론(對抗談論)의 측면에서*

최 일 성
(한서대학교)

◆ 국문초록

20세기 들어 서구중심적 보편주의에 직접적으로 의문을 제기한 지적 흐름은 이른바 ‘탈식민주의(Postcolonialisme)이다. 지금까지 제시된 탈식민주의 비평의 주요 성과 가운데 하나는 피식민사회의 정치적 해방이 해당 사회의 경제, 사회, 문화 등의 해방을 담보하지 못하고, 따라서 서구사회의 해방담론- 특히 말스주의, 민족주의, 여성주의, 해체주의 등이 주창해온 -이 비서구사회에 직접적으로 적용될 수 없다는 사실이다. 이로 인해 서구사회와 비서구사회는 안타깝게도 서로 다른 미래와 해방을 꿈꾸고 있으며, 따라서 이들 사이에 소위 ‘지정학적 대화’가 요구된다는 당위성이 노출되었다.

그러나 탈식민적 해방을 위한 이론가들의 노력은 여러 서구중심적인 전통들과 결별하지 못한 채, 혹은 그것들과 연대하면서, 자신들의 세력권을 구축해온 것도 사실- 그 성과를 폄훼하는 것은 아니지만 -이다. 주지하다시피 탈식민주의 비평의 상당수는, 특히 탈식민주의를 주창하거나 제안하는 ‘화자(話者)’ 혹은 ‘정체성’의 측면에서, 그러한 탈식민주의 이데올로기를 담아내거나 표출하는 ‘언어(言語)’의 측면에서 그리고 식민적 폐해를 고발함과 동시에 탈식민적 미래를 모색하기 위해 동원하였던 ‘대항담론(對抗談論)’의 측면에서 어떻게든 서구와의 연을 이어갔다.

본 연구는 피식민사회의 해방을 제안한 여러 탈식민주의 비평들 가운데 이른바 ‘네그리티드(Négritude)’운동의 아버지라 불리는 에메 세제르(Aimé Césaire)의 탈식민주의 정치사상을 중심으로 다시 읽기를 추진해볼 것이다. 그것은 세계

* “이 논문은 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2017S1A3A2065772)”

르의 탈식민주의 정치사상을 ‘화자’, ‘언어’ 그리고 ‘대항담론’이라는 세 가지 영역을 통해서 이론적으로 되짚어보는 과정을 의미한다. 이 과정을 통해 세제르와 그의 정치사상을 새롭게 성찰해 볼 수 있는 계기가 되기를 희망해본다.

주제어 : 네그리튀드, 맑스주의, 에메 세제르, 탈식민주의, 화자, 언어, 대항담론

1. 서론: ‘비서구 저항담론’으로서의 탈식민주의 비평

이론과 문화 모두에서 ‘탈식민주의(Postcolonialisme)’¹⁾와 ‘비서구사회’²⁾의 상관관계에 대한 활기찬 논쟁을 목격하고 있다. 이 논쟁은 사이드(E. Said)가 『오리엔탈리즘』에서 비판한 바 있는 ‘비서구사회에 대한 서구의 사고·지배방식’을 새롭게 폭로하는 것이다. 오늘날 비서구사회에 대한 서구의 정치적 간섭은 국제법상 더 이상 용인되지 않고 있지만, 그럼에도 불구하고 비서구사회는 서구사회의 정치, 경제, 사회, 문화 그리고 심지어 학문의 패권으로부터 자유롭게 못한 그러한 불평등한 권력관계에 놓여있다. 그런 이유로 파농(F. Fanon)은 식민주의의 정치적 종결이 비서구사회의 투쟁의 끝이 아니라고 강조하며, 세제르(A. Césaire)는 오늘날 탈식민주의 담론의 주요 극복대상으로 서구적 보편주의를 지목하고 있는 것이다.

- 1) 본고는 post-colonialisme과 dé-colonialisme을 각각 ‘탈식민주의’와 ‘반식민주의’로 번역한다. 이러한 번역이 학계에서 일반적으로 합의된 바는 아니지만(Cf. 김정현 2014, 51, 주석2.), ‘반식민주의’가 식민주의에 대한 저항담론의 성격에 머물러 있는 반면, ‘탈식민주의’는 미래전망까지 아우른다는 점에서 개념적 차이를 보이고 있다. 이와 관련하여 이경원 2011, 제1장 “탈식민주의 계보와 정체성” 참고.
- 2) ‘탈식민주의’의 실질적 기원은 1955년 4월 18-24일 아시아 및 아프리카 29개국이 모여 개최한 ‘아시아-아프리카회의’라 할 수 있다. 인도네시아 반둥에서 개최되어 이른바 ‘반둥회의’라고도 불린다. 참가국들은 스스로를 전후 미·소 중심의 세계 질서 어디에도 가담하지 않는 비동맹그룹이라는 차원에서 이른바 ‘제3세계’라고 선언하였으나, 1991년 소련을 중심으로 한 제2세계의 몰락을 계기로 오늘날에는 ‘비서구사회’로 담론적 외연을 넓혀가고 있다. 그런 이유로 본고는 ‘비서구사회’와 ‘피식민사회’를 동일수준으로 개념화하지만, 그것은 언술의 편의를 위한 것일 뿐 양자의 개념적 동일성을 전제하는 것은 아니다.

이런 와중에 서구중심적인 역사의 보편화에 저항하기 시작한 이른바 ‘탈식민주의 비평’은 서구의 패권을 문제 삼는 비서구사회의 입장에서 매우 흥미로운 것이다. 이 입장을 대변하는 사람들은, 예를 들어 서구중심적 보편주의에 대한 해체를 주장하면서 소위 ‘담론투쟁’에 집중한 해체주의자들과는 달리, 피식민사회의 정치·경제·사회·문화 등 전 방위에 걸친 폐해를 고발하면서 왜곡된 역사를 바로잡으려는 이른바 ‘역사투쟁’의 길로 투신하였다. 비록 논점의 차이는 존재하지만, 글리상(E. Glissant), 디오프(C.A. Diop), 딜릭(Arif Dirlik), 멤미(A. Memmi), 바바(H. Bhabha), 샤무아조(P. Chamoiseau), 상고르(L. Senghor), 세제르(A. Césaire), 스피박(G. Spivak), 아민(S Amin), 콩데(M. Condé), 콩피앙(R. Confiant), 티롤리앙(G. Tirolien), 파농(F. Fanon), 등이 대표적인 비평가들(가나다순)이라 할 수 있다. 이들은 16세기 이래 유럽인들에 의해 자행된 중상주의적 경제침탈과 19-20세기 절정에 다다른 제국주의적 식민침탈을 문제 삼으면서 오늘날 ‘비서구사회’의 역사에 사무쳐 있는 정치적·경제적·사회적·문화적 충격을 대변해왔다. 그러므로 그것은 기존의 서구중심적인 ‘관념체계’뿐만 아니라 ‘역사적 실재’까지도 문제 삼을 수 있는 실천적인 변혁의 가능성을 내비친다. 이러한 입장에서 실로 의미 있는 비판들이 제기되었고 상당수의 연구성과들이 비서구사회의 변혁에 실천적으로 적용되었다.

지금까지 제시된 탈식민주의 비평의 주요 성과 가운데 하나는 피식민사회의 정치적 해방이 해당 사회의 경제, 사회, 문화 등의 해방을 담보하지 못하고, 따라서 서구사회의 해방담론- 특히 맑스주의, 민족주의, 여성주의, 해체주의 등이 주창해온 -이 비서구사회에 직접적으로 적용될 수 없다는 사실이다. 이로 인해 서구사회와 비서구사회는 안타깝게도 서로 다른 미래와 해방을 꿈꾸고 있으며, 따라서 서구-비서구 사이에 소위 ‘지정학적 대화’가 요구된다는 당위성이 노출되었다. 전후 비서구사회에 무분별하게 이식된 이른바 ‘개발주의(Developmentalism)’ 담론의 실패는 이러한 대화의 필요성을 논증적으로 보여주었다(Cf. H. Wiarda 1987). 세제르는 지적한다. “공장들과 산업에 대해 너무 기대하지 말라. 그 엄청난 공장들이 우리네 산림의 심장을 향해, 우리네 밀밭의 심장을 향해 신경질적으로 뱉어 내는 검은 재가 보이지 않는가? 이것들은 노예들을 생산하는 공장들일 뿐이다. 놀라운 기계화에 대해서도 너무 기대하지 말라. 인간의 기계화일 뿐이다. [...] 기

계! 너무 낙관하지 말라. 인간을 파괴하고, 짓쪼고, 추락시키는 기계의 모습은 보이지 않는가(세제르 2011, 65)?” 20세기 초 식민주의 담론의 누적된 모순들이 두 차례의 세계대전으로 표출되면서 피식민사회의 뒤틀린 역사에 대한 이론적·학술적 관심이 고조되었고, 적지 않은 이론가들이 서구중심적인 규범과 담론의 보편화를 비판하면서 탈식민적 해방의 전망들을 내놓기 시작하였다. 그리고 식민주의를 통해 내재화되거나 무의식화된 서구중심적인 것들과의 이른바 ‘결별’을 예비했다. 물론 입장에 따라 혹자는 ‘역전적’으로, 혹자는 ‘해체적’으로 그러한 결별을 예비하였다는 전략의 차이는 존재하였다.

그러나 탈식민적 해방을 위한 이론가들의 실천적 노력들은 여러 서구중심적인 전통들과 결별하지 못한 채, 혹은 그것들과 연대하면서, 자신들의 세력권을 구축해온 것도 사실- 그 성과를 폄훼하는 것은 아니지만 -이다. 주지하다시피 탈식민주의 비평의 상당수는, 특히 탈식민주의를 주창하거나 제안하는 ‘화자(話者)’의 정체성의 측면에서, 그러한 탈식민주의 이데올로기를 담아내거나 표출하는 ‘언어(言語)’의 측면에서 그리고 식민적 폐해를 고발함과 동시에 탈식민적 미래를 모색하기 위해 동원하였던 ‘대항담론(對抗談論)’의 측면에서 어떻게든 서구와의 연을 이어갔다. 실제로 탈식민주의 이론가의 상당수가 서구에서 교육을 받고 그들의 학문적 전통에 오랜 기간 포섭되었던 이른바 서구학계의 ‘후손들’이었다. 따라서 이들의 대다수는 해방의 주체라고 할 수 있는 비서구사회의 민중들이 제대로 이해할 수 없거나 알아들을 수 없는 서구사회의 용어, 즉 자신들이 극복하고자 했던 식민주의자의 언어- 특히 영어, 불어 등과 같은 -를 바탕으로 피식민사회의 해방을 부르짖어 왔으며, 나아가 서구역사에 근거를 둔 서구적 담론- 예를 들어 맑스주의, 여성주의, 해체주의 -을 근거로 비서구사회의 탈식민적 미래를 모색해 왔다.

물론 이러한 측면이 탈식민주의 서사의 ‘논리성’ 그 자체에 직접적으로 흠집을 남기는 것은 아닐 것이다. 그러나 만일 탈식민주의적 기획이 궁극적으로 비서구사회의 역사적 변혁을 겨냥한다면, 그것이 반드시 비서구적 기원을 가져야 한다는 교조주의적 해석을 승인하는 것은 아니지만, 피식민사회의 민중들을 움직일 수 있는 이론적·실천적 역량- 물론 번역과 해석을 통한 우회적인 역량을 부인하는 것은 아니지만 -을 보유하고 있는냐의 문제

는 탈식민주의 비평의 핵심적인 과제가 된다. 왜냐하면 탈식민주의 비평과 같이 서구학계를 겨냥한 비서구 저항담론의 경우에는 텍스트를 읽고 이해할 수 있는 ‘실제독자’와 텍스트의 메시지가 궁극적으로 겨냥하고 있는 ‘내포독자’가 일치하지 않을 가능성이 대단히 높기 때문에, 이러한 단절성에 대한 해법이 필연적으로 제시될 필요가 있기 때문이다. 탈식민주의 비평에 있어서 내포독자는 일반적으로 서구사회나 서구(언어)담론과 격리된, 따라서 식민지배의 역사 속에서 그동안 ‘타자’로 소외되었던 피식민민중들이 대부분이다. 그럼에도 불구하고 이들을 향해 식민지배자의 입장에서 식민지배자의 언어와 담론을 바탕으로 해방을 부르짖는 것은 궁극적으로 피식민민중들, 즉 내포독자를 배제하는 의도치 않은 길로 내달릴 가능성이 높은 것이다. 이론적인 관점에서 이러한 지적은 해당 사회별로 서로 상이하게 전개된 여러 탈식민주의 비평을 이른바 ‘비서구 저항담론’의 가능성과 한계라는 측면에서 다시 읽어야만 하는 일종의 당위성으로 작용하는 것은 아닌지 궁금증을 자아낸다. 구하(R. Guha 2008)나 스피박(G. Spivak 2005, 26-27; 116-117 참고)이 공들여왔던 이른바 ‘하위계층(subaltern)’이론은 이러한 모순적인 현실에 대한 상징적인 탈식민주의적 고민- 그것의 성공여부는 차치하고서라도 -이라고 평가할 수 있을 것이다.

본 연구는 피식민사회의 해방을 제안한 여러 탈식민주의 비평들 가운데 이른바 ‘네그리튀드(Négritude)’운동의 아버지라 불리는 에메 세제르(Aimé Césaire)의 탈식민주의 비평을 중심으로 다시 읽기를 추진해볼 것이다. 그것은 세제르의 탈식민주의 비평을 ‘화자’, ‘언어’ 그리고 ‘대항담론’이라는 세 가지 앵글을 통해서 이른바 ‘비서구 저항담론’으로서의 가능성과 한계를 재검토하는 과정을 의미한다. 이 과정을 통해 세제르의 탈식민주의 비평을 새롭게 성찰해 볼 수 있는 계기가 되기를 희망해본다.

II. 다시 읽는 에메 세제르

본 연구의 시각에서 세제르(1913~2008)는 독특한 지위를 차지한다. 그는 프랑스 식민지 마르티니크(Martinique) 태생의 흑인이었지만, 크레올(Créole)

어를 사용하는 고향사람들과 달리 평생 불어로 작품활동을 한 프랑스의 문인이었고, 1945년 프랑스 공산당(PCF)에 입당해서 정치생활을 시작한 이후로 1993년까지 약 반세기에 가까운 세월을 프랑스 의회에서 활동한 프랑스의 명망 있는 정치인- 물론 마르티니크를 대표하는 -이었다. 또한 프랑스의 동화주의적 식민주의정책에 온몸으로 저항한 투사였지만, 2차 세계대전 이후 찾아온 식민지 독립의 기회에서 독립을 마다하고 프랑스로의 통합- ‘도통합(Départementalisation)’ -을 주장한 모순적인 인물이기도 했다. 게다가 흑인- 엄밀하게 말하자면 ‘검둥이(Nègre)’ -의 자유롭고 고유한 정체성을 역설한 네그리튀드운동의 선구자였지만, 사후(死後) 팡테옹(Panthéon)에 안장될 정도로 프랑스 문단과 학계에서 인정받는 프랑스의 지식인이었다.³⁾ 사상적으로는 비인간적인 식민주의를 잉태한 서구문명을 통렬하게 비판한 탈식민주의 사상가였지만, 서구사회에 뿌리 깊은 초현실주의와 맑스주의의 이론을 자신의 탈식민주의 비평의 뼈대로 삼은 서구학계의 이론가이기도 했다. 이러한 측면들이 세제르의 탈식민주의 비평을 다시 읽는 준거가 될 수 있을 것인가? 본고는 그 가능성을 탐험하기로 한다.

1. 화자(話者)의 정체성

세제르가 정초한 탈식민주의 비평의 화자(話者)는 누구인가? 탈식민주의 비평은 때론 저자가 어떤 정체성을 바탕으로 말하는가가 중요한 재독의 요건이 될 수 있다. 1913년 당시 프랑스의 식민지였던 카리브해의 조그만 섬 마르티니크에서 흑인 행정가의 아들로 출생한 세제르는 소수의 선택받은 흑인들만이 누릴 수 있었던 식민교육체제 하에서 우수한 성적으로 바칼로레아(Baccalauréat)에 통과하였다. 덕분에 그는 장학금을 받고 식민본국의 수도인 프랑스 파리로 유학하여 1931년 명문 루이-르-그랑(Louis-le-Grand) 고등학교에 입학할 수 있었다(G. Davis 1997, 6). 식민지 엘리트 교육의 수혜자였음에도 불구하고 청년 세제르는 자신과 가족이 누리고 있던 ‘유색인 프티부르주아’의 삶을 경멸했다. 고향을 떠나 백인 세계로 향하던 당시의 심정을 아흔을 넘긴 노인이 되어 그는 다음과 같이 회상하고 있다.⁴⁾ “초등

3) “Césaire: entrée symbolique au Panthéon”, *Le Figaro*(2011.04.06.).

학교 2학년 때부터 [...] 나는 내가 살고 있던 마르티니크 사회를 증오하기 시작했습니다. 이견 과장이 아닙니다. 나는 지금도 여전히 **유색인 프티부르주아들**의 모습이 눈에 선합니다. 나는 아주 빨리 그들에게 유럽을 모방하려는 근본적인 성향이 있다는 사실을 알아차리고 굉장한 충격을 받았습니다. 그들은 유럽인들과 동일한 편견을 공유하고 있었습니다. [...] 이 모든 것이 내 마음에 들지 않았고, 해서 프랑스로 가게 되었을 때 아주 기뻐했다는 사실을 고백해야만 할 것 같습니다. [...] 프랑스로 가는 것, 그것은 내게 해방, 가능성, 피어올 수 있다는 희망의 약속이었습니다(세제르 & 베르제 2016, 20-21, 강조 추가).”

읽는 방식에 따라 달리 읽힐 수도 있는 그의 고백은 적어도 청년 세제르가 프랑스를 막연히 동경하거나 혹은 고향 마르티니크의 피식민적 현실을 무작정 측은하게 생각했던 것만은 아니라는 사실을 짐작케 해준다. 이 젊은 청년의 심기를 불편하게 했던 것은 무엇보다도 식민사회에 기생하여 유럽 문명을 무작정 흠모하고 그들의 문화를 흉내 내는 아류 계급, 혹은 “정복자들의 스타일과 언어를 모방하는 엘리트”⁵⁾, 바로 ‘유색인 프티부르주아’의 존재였다(Cf. 이석구 2015, 152). 이들은 프랑스의 동화주의적 식민주의에 봉사하는 타락한 계급이었으며 식민주의의 폐해를 온몸으로 떠받치고 있는 피식민민중들의 입과 목소리를 가로막는 이른바 ‘마르티니크적 불안(세제르 & 베르제 2016, 30)’의 원흉이었다.

화자로서 세제르의 정체성은 이러한 ‘마르티니크적 불안’에 기원을 두고 있다. 청년 세제르에게 있어서 식민주의의 모순은 고향 마르티니크의 계급 분열이라는 왜곡된 현실을 바탕으로 체득되고 있었고, 그 때문에 그는 ‘흑인(homme noir)’이라는 인종주의적 개념보다는 이들에게조차 멸시당하는 ‘검둥이(nègre)’, 즉 “시골에서 팥이를 들고 밭을 가는 농부, 가축을 몰고 복을 치며 럼주를 바가지로 퍼마셔대는 농부(세제르 & 베르제 2016, 30)” 등과 같은 인종주의적이면서도 동시에 계급주의적인 함의를 동시에 내포하는

4) 세제르와 탈식민주의자 프랑스와즈 베르제(Françoise Vergès)의 대담은 세제르가 91세가 되던 2004년 7월에 진행되었고, 대담집 『나는 흑인이다. 나는 흑인으로 남을 것이다』를 통해 세상에 공개되었다.

5) 옹구기 와 씨옹오, “아프리카 문화에 관하여”, 이석호 편, 『아프리카 탈식민주의 문화론과 근대성』, 서울: 동인, 2001, p. 207.

개념 속에서 자신의 화자로서의 정체성을 마련하게 된다. 세제르가 즐겨 언급하는 ‘검둥이(nègre)’라는 존재는 그런 의미에서 그의 화자로서의 정체성을 대변해주는 상징적인 존재라고 할 수 있다.⁶⁾ 네그리튀드에 대한 그의 사상은 바로 이러한 검둥이의 상징성 위에 조형된다.

불어에서 ‘검둥이(nègre)’라는 표현은 흔히 ‘흑인(homme noir)’을 경멸조로 이를 때 사용되는데, 흑인이라는 용어 대신 검둥이라는 단어를 활용하여 만든 네그리튀드(라틴어의 *Nègr-* + *-tudo*; G. Davis 1997, 12)라는 조어는 그러므로 세제르에게 양가적인 함의를 동시에 제공할 수 있다. 먼저 그것은 ‘백인’과의 상대성 속에서 ‘검둥이’의 고유성과 주체성을 의미하는 인종주의적 함의를 제공한다(G. Davis 1997, 47-51). 주지하다시피 이러한 의미의 네그리튀드는 세제르와 같은 마르티니크 흑인에게만 한정된 것이 아니라, 아프리카 본토의 흑인은 물론이거니와 노예무역을 통해 유럽, 아메리카, 카리브해 등지로 뿔뿔이 흩어진 흑인 디아스포라들이 공유하는 “근본적인(세제르 & 베르제 2016, 28; G. Davis 1997, 48)” 정체성으로 이해된다. 이 정체성의 근원에는 15세기 이래 “아프리카에서 납치되어 노예선 바닥에 실려 묶인 채 얻어지고 모욕을 당하면서 대륙으로 이송(세제르 & 베르제 2016, 30)”되어 짐작처럼 ‘사물화’되었던 공통의 아프리카 흑인 조상들이 있다. 세제르가 보기에 지구상의 모든 검둥이들은 모두 이 사물화된 흑인 조상들의 후손들이다. 그러므로 세제르가 정의한 다음과 같은 유명한 공식이 성립하는 것이다. “식민주의=사물화(세제르 2011b, 22).”

이 공식 하에서 유럽의 백인들은 주권적·주체적·합리적인 ‘주인’으로 설정되는 반면, 검둥이들은 모두 언제든지 어떻게든 처분될 수 있는 사물화된 ‘노예’로 전락하게 된다. 따라서 ‘백인/흑인’의 인종주의적 프레임은 부지불식간에 ‘주인/노예’의 계급주의적 프레임과 일체화된다. 이런 상황에서 검둥이는, 파농의 『검은 피부, 하얀 가면(1952)』이 잘 묘사하고 있는 바와 같이, 아무리 식민지배자의 교육, 가치관, 문화 등을 받아들이고자 몸부림치

6) 국내의 일부 학자들은 불어권 흑인학자들의 저작에 등장하는 noir와 nègre를 구분하지 않고 ‘흑인’으로 일반화해 번역하고 있으나 이는 옳은 태도는 아니다. 반면 파농의 『검은 피부, 하얀 가면』을 번역한 노서경은 전자와 후자를 각각 ‘흑인’과 ‘검둥이’로 구분하여 번역하고 있다.

더라도 그들과 같아질 수 없는 존재가 된다. 이들의 노력은 궁극적으로 식민주의에 내재되어 있는 ‘인종주의’와 ‘계급적 단절’에 의해 좌절될 것이기 때문이다.

그러나 다른 한편에서 세제르의 네그리튀드는, ‘백인/흑인’ 혹은 ‘주인/노예’ 사이의 인종주의적·계급주의적 프레임을 넘어, ‘흑인/검둥이’의 분열을 상징하는 또 다른 계급주의적 프레임 속에서 해석될 수 있다. 앞서 언급한 바와 같이 식민주의의 모순은 식민사회와 피식민사회의 관계뿐만 아니라 피식민사회의 민중들까지도 ‘주인/노예’로 분열시켜 놓을 것이기 때문이다. 그런 이유로 세제르는 자신의 탈식민주의 정치사상의 결정체로 일컬어지는 『식민주의에 대한 담론(1950)』 속에서 백인이라는 인종주의적이면서 계급주의적인 적뿐만이 아니라 식민주의 극복을 위해 동시에 함께 물리쳐야 할 내부의 계급주의적인 적- 유색인 프티부르주아 -을 매우 구체적으로 게다가 매우 반복적으로 제시하고 있는 것이다. “동지들아, 그대들에게는 고상하고, 투명하게 그리고 줄기차게 물리쳐야 할 공공의 적들이 있다. [...] 이들은 모두 **자본주의의 주구이자 직간접적인 지지자들**이다(세제르 2011b, 35, 강조 추가).” 세제르가 보기에 이들은 모두 “자신들이 검둥이임을 수치스럽게 여기기 때문에 ‘유색인(coloré(e))’ 혹은 ‘피부가 검은 사람(peau noire)’ 등과 같은 완곡한 어법을 사용”⁷⁾하면서 검둥이와의 일체감을 거부한다. 따라서 이들은 인종적으로는 흑인이었지만 계급적으로는 부르주아인 식민지 내부의 ‘공공의 적’이 되며, 네그리튀드는 바로 이들을 겨냥한 저항과 투쟁을 위해서 요구된다.

이러한 신념을 바탕으로 세제르는 1935년 흑인 동료 상고르, 다마 등과 함께 저널 『흑인학생(L'Étudiant noir)』을 창간하는 데 앞장선다. 그리고 동년 5월 『흑인학생』 3호에 “인종의식과 사회혁명”을 기고하면서 검둥이의 입장에서 마련된 탈식민주의적 대안, 즉 네그리튀드 사상을 처음으로 공표하게 된다.⁸⁾ “그러므로 혁명을 하기 전, 표면의 살랑거림이 아닌 파괴적인

7) “An interview with Aimé Césaire”, in Aimé Césaire, Joan Pinkham tr., *Discourse on Colonialism*(1950), New York & London: Monthly Review Press, 1972, p. 29(http://abahlali.org/files/_Discourse_on_Colonialism.pdf. 검색일: 2018. 01.03.).

8) 네그리튀드라는 개념이 1939년 발간된 『귀향수첩』에 처음 등장하고 있다는 일부 학자들의 서술은 그러므로 수정될 필요가 있다.

격변과 같은 ‘진짜’ 혁명을 하기 위해 다음과 같은 조건이 필수적이다. 인종을 식별하는 장치를 깨부수고, 피상적인 가치들을 찢어버리고, 우리 안의 순수한 검둥이를 발견하여 우리들의 **네그리튀드**가 가장 진실한 열매를 맺을 때까지 아름다운 나무로 키우는 것이다(볼디체 강조 추가).⁹⁾ 1967년 탈식민주의 작가 데페스트르(Rene Depestre)가 진행한 한 대담에서 세제르는 이 당시 자신들이 얼마나 열정적으로 ‘검둥이’의 입장을 대변하려고 했는지를 언급하고 있다. “그 당시 우리는 ‘검둥이’라는 단어를 도전의 개념으로 받아들였습니다. 그것은 도전의 이름이었습니다. 어떤 점에서 그것은 분노한 젊은이의 반응이었습니다. ‘검둥이’에는 수치스러움이 있었기 때문에, 우리는 ‘검둥이’를 선택했습니다. 우리가 『흑인학생(L'Étudiant noir)』을 창간하였을 때, 나는 진심으로 이것이 『검둥이학생(L'Étudiant nègre)』으로 불리길 원했습니다. [...] 우리는 ‘검둥이’와 ‘네그리튀드’라는 단어 속에서 폭력적인 확신을 발견했습니다(강조는 원저자).”¹⁰⁾

네그리튀드운동이 20세기 중후반 비서구사회의 탈식민주의적 저항에 중요한 혁명적 에너지를 제공해온 것은 사실이다. 물론 그것이 얼마나 의미 있는 변화를 가져왔는지에 대해서는 의견이 나눌 수 있다.¹¹⁾ 그러나 다음과 같은 지적은 숙고의 여지가 있을 것이다. 즉 검둥이의 입장에서 언술된 세제르의 네그리튀드 사상이 실상은 검둥이, 즉 피식민민중들과의 소통을 통해 형성되었다기보다는, 그가 파리의 문학살롱 등과 같은 지식사회에서 교류하였던 다양한 배경의 ‘흑인 엘리트들’- 즉 ‘유색인 프티부르주아’이자 ‘서구학계의 후손’이라고 할 수 있는 -과의 교감을 통해 구체화되었다는 사실이다. 세제르는 선언한다. “나의 입은 입을 가지지 못한 불행한 자들의 입이 될 것이다. 내 목소리는 절망의 감옥 속에서 쓰러진 자들의 자유가 될

9) Aimé Césaire, “Nègreries : conscience raciale et révolution sociale(1935)”, *Les Temps Modernes*, vol. 5(n° 676), Paris: Gallimard, 2013, p. 251.

10) “An interview with Aimé Césaire”, in Aimé Césaire, 1972, *op. cit.*, p. 29

11) 이점에 대해서는 소위 ‘네그리튀드 작가들’ 사이에서도 서로 다른 의견을 보이고 있다. 네그리튀드의 운동으로서의 성격을 적극적으로 인정하는 세제르나 상고르와 달리, 예를 들어 과들루프의 작가 막시민(Daniel Maximin)은 그것을 하나의 지적 실험으로 축소시켜 이해한다. Cf. Daniel Maximin, *Aimé Césaire, frère volcan*, Paris: Éditions du Seuil, 2013.

것이다(Césaire 1983, 22).”¹²⁾ 여기서 세제르가 대변하고자 하는 ‘입을 가지지 못한 불행한 자들’과 ‘절망의 감옥 속에 쓰러진 자들’은 바로 피식민사회의 하위계층, 즉 검둥이를 일컫는다. 그러나 세제르는 이들과 소통하기보다는 자신의 학문적 동지들, 즉 세네갈 출신의 레오폴 상고르(Léopold Senghor), 비라고 디옵(Birago Diop), 프랑스렝 기아나 출신의 레옹 다마(Léon Damas), 자메이카 출신의 클로드 맥케이(Claude McKay), 과들라푸 출신의 귀 티롤리앙(Guy Tirolien) 등과 같은 서구사회의 세례를 받은 흑은 문인들과 교류하는 것을 선호했고, 그 과정에서 느낀 동질감과 이질감, 요컨대 흑인 디아스포라로서의 동질감 못지않게 지역적인 흑은 역사적인 특수성 등을 논의의 대상으로 삼았다. 아마도 그 깨달음이 네그리튀드 사상을 형성하는 데 크게 영향을 미쳤을 것이다. 실제로 세제르는 후일 세네갈의 대통령이 되는 상고르와의 만남을 통해 “난 누구지”, “우린 누구지”, “백인들 세계에서 우리는 무엇이지”를 함께 고민하게 되었고, 그 대답으로 “흑인 인종주의에 빠지지 않”으면서도 진정한 의미의 “흑인의 고유성”을 찾으려 했다는 매우 상징적인 언급을 하고 있다(세제르 & 베르제 2016, 24 & 29).

여기서 세제르에게, 요컨대 피식민민중인 검둥이의 입장에서 말하고자 하는 세제르에게, 스피박의 논쟁적인 글- “하위계층은 말할 수 있는가”¹³⁾ -로부터 촉발된 중요한 질문 하나를 제기해 보는 것은 의미가 있을 것이다. 그것은 바로 검둥이와 같은 하위계층의 재현이 세제르에게서 어떻게 가능한가 하는 것이다. 이론적인 관점에서 볼 때, 세제르의 네그리튀드 사상은 피식민 하층민이라고 할 수 있는 ‘검둥이’를 화자로 내세워 이른바 ‘이론가/검둥이’ 사이의 간극을 투명한 것으로 만든다. 이것은 검둥이와 같은 피식민민중들의 경험이 서구학계의 지적 투쟁- 비록 그것이 ‘흑인’을 통해서 수행된다고 할지라도 -을 통해서도 재현될 수 있다는 가설을 암시한다. 그런데 이 가설은 ‘이론가/검둥이’뿐만 아니라 ‘서구(학자)/비서구(민중)’ 사이에 끼어들 수 있는 여러 가지 ‘차이들’, 즉 정치·경제·사회·문화적 불화와

12) 베르제(F. Vergès)는 『귀향수첩』에 등장하는 이 시구를 바탕으로 세제르의 화자로서의 정체성을 요약하고 있다(Cf. 세제르 & 베르제 2016, 15-16).

13) 가야트리 스피박, “서발턴은 말할 수 있는가?”, 로절린드 C. 모리스 편, 태혜숙 역, 『서발턴은 말할 수 있는가? 서발턴 개념의 역사에 관한 성찰들(2010)』, 서울: 그린비, 2013, pp. 42-139.

논쟁까지도 무력화시키는 의도치 않은 결과를 야기한다. 페리(B. Parry)는 해체주의 담론에 의지한 호미 바바의 탈식민주의 비평 속에서 이러한 차이의 무효화를 보았고, 그것이 어떤 결과를 야기하는지를 세밀하게 비판하였다.¹⁴⁾ 그 결과는 바로 비서구민중의 ‘실천으로서의 저항’을 무의미하게 만든다는 것이다(허다트 2011, 281). 왜냐하면 억압된 자의 실제적 경험이 투쟁의 밑거름으로 승화되기보다는 서구이론가의 지적 경험으로 대치되면서 부지불식간에 피식민민중들의 ‘역사적 투쟁’의 문제가 서구학계의 ‘담론적 투쟁’의 대상으로 전환되어 버리기 때문이다. 세제르에게서 네그리튀드 사상이 민중들 사이에서 역사적이고 실천적인 언어로 표출되기보다는 주로 문인들의 시와 같은 문학적·낭만적 언어- 예를 들어 『귀향수첩(Cahier d'un retour au pays natal, 1939)』과 같은 -를 통해 제시되고 있다는 사실도 이와 무관하지 않을 것이다.

이러한 지적이 소위 검둥이와 같은 ‘하위계층은 말할 수 없다’거나, 혹은 세제르가 너무 쉽게 검둥이의 경험을 대변하고 있다는 식으로 이해되어서는 안 될 것이다.¹⁵⁾ 세제르와 같은 흑인 지식인이 자기 시대에 가장 억압받는 존재인 ‘검둥이’를 대변하고자 하는 것은 당연한 일이고 학문적으로 필요한 일이다. 그러나 네그리튀드 사상에 몰입한 서구사회의 흑인 지식인들은 검둥이와 같은 하위계층이 말하는 것처럼 보이는 데에 온 신경을 집중하느라, 정작 피식민민중들이 말하지 못하는 왜곡된 재현체계가 존재한다는 사실을 망각하게 되고, 따라서 그러한 왜곡된 재현체계를 벗어나기 위한 구체적인 해결책- ‘실천으로서의 저항’ -을 이끌어 내는 데에는 상대적으로 무관심한 한계를 드러내고 있다는 점을 지적할 필요가 있다는 것이다. 서구학자의 시각에서 검둥이가 주권적으로 말하는 것처럼 보여주는 데 집중하느라 정작 비서구사회의 검둥이가 말하지 못하는 왜곡된 현실의 문제가 무엇

14) Cf. Benita Parry, 1994, “Signs of our times: Discussion of Homi Bhabha’s The Location of Culture”, in *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, London: Routledge, pp. 55-74. 본고는 허다트(D. Huddart 2011, 281-284)에 의해 소개된 페리의 비평을 참고하였다.

15) 허다트는 호미 바바와 같은 해체주의적 입장에서 서 있는 탈식민주의 이론가들이 역사투쟁보다는 담론투쟁에 집중하면서 너무 쉽게 피식민민중들의 경험을 취하고 있다고 비판하고 있다(Cf. 허다트 2011, 230-231).

인지를 놓치고 있다는 비판이다. 세제르에게서 김둥이와 같은 피식민민중들의 억압된 현실이 구체적인 사실관계에 근거를 둔 이른바 ‘빈곤의 사회학’으로 제시되기보다는, 예를 들어 ‘총체적 빈곤’, ‘기근’, ‘불평등’, ‘억압’ 등과 같은 어휘로 장식되는 소위 ‘빈곤의 언어학’으로 제시되는 것도 그러한 이유와 무관하지 않을 것이다.

2. 어떤 언어(言語)인가?

‘언어’에 대한 세제르의 태도를 단적으로 엿볼 수 있는 작품은 1969년에 발표한 『어떤 태풍(Une Tempête)』일 것이다. 이 작품은 셰익스피어(W. Shakespeare)의 유명한 희곡 『태풍(The Tempest, 1610?)』을 세제르가 탈식민주의적 관점에서 다시 쓴 것이다. 여기서 세제르는 식민지배자 프로스페로(Prospero)에게 굴욕적으로 순종했던 흑인 노예 칼리반(Caliban)을 탈식민주의적 저항의 상징으로 새롭게 해석한다. 저항의 절정에는 프로스페로가 칼리반에게 가르쳐준 언어, 즉 ‘지배자의 언어’에 대한 저항이 자리한다. “내 결심했소이다. 더 이상 나를 칼리반이라고 부르지 마시오. [...] 칼리반이 내 이름이 아니기 때문이오. [...] **날 X라고 불러 주시오.** 그게 가장 어울릴 것 같소. 이름이 없는 인간이라는 뜻으로 말이오. 좀 더 정확히 말하자면, 이름을 도둑맞은 인간이라는 뜻으로 말이오(세제르 2011c, 26-27, 강조 추가).”

레타마르(R. Retamar)에 따르면 ‘칼리반’은 셰익스피어가 스페인어 ‘칸니발(Canibal)’을 변형시켜 만든 단어이다. 서구인들 가운데 가장 먼저 아메리카대륙에 진출한 스페인사람들에게 ‘칸니발’은 ‘카리브(Caribs)’와 마찬가지로 ‘식인종’을 의미했다. 그러므로 칼리반이라는 용어에는 무엇보다 ‘모욕’과 ‘멸시’의 의미가 함축되어 있다(레타마르 2017, 19-20). 식민주의 역사과정에서 이러한 언어적 식민화는 실로 무수히 많이 관찰된다. 16세기 이래 서구인들이 남아프리카 원주민들을 가리킬 때 사용했던 ‘호텐토트(Hottentots)’라는 호칭은 칼라하리(Kalahari)사막 주변에 거주하던 원주민들—특히 코이코이인(Khoikhoi people) -이 경험했을 모멸의 역사를 상징적으로 드러낸다(Cf. C. Sandrel 2010). 당시 이 지역에 대한 식민지경락을 주도한 네덜란드인들은 그곳 원주민들이 사용하는 흡기음(吸氣音, Click sound), 즉 스타카

토(Staccato)식 분절언어가 마치 지적 능력이 떨어지는 말더듬이의 발음- 네덜란드어의 ‘호텐-토텐(hotten-totten)’-과 유사하다고 하여 이들을 ‘호텐토티(Hottentot)’라 경멸적으로 부르기 시작했다.¹⁶⁾ 이뿐만이 아니다. 아프리카의 또 다른 원주민 산인(San people)에 대해 유럽인들은 이들의 작은 신장과 황갈색 피부를 빗대어 ‘부시맨(Bushmen)’, 즉 ‘수풀에 사는 사람들’이라 부르며 조롱했다.¹⁷⁾ 또한 코사인(Xhosa)의 짙고 검은 피부를 빗대어 마치 ‘무언가를 감추고 있는 이교도’라는 뜻으로 ‘카피르(Kaffir)’라고 부르며 멸시했다.¹⁸⁾ 이러한 언어들 은 서구인들의 비서구사회를 겨냥한 지배, 굴종, 수치, 치욕, 모멸의 역사를 노골적으로 담고 있을 뿐만 아니라, 주인과 노예, 지배와 피지배, 식민자와 피식민자, 서구와 비서구의 위계관계를 내면화 하는데 중추적인 역할을 하고 있다. 그런 이유로 세제르는 『어떤 태풍』에서 무엇보다 식민지배자의 언어에 대한 저항- “날 X라 불러 주시오”-을 우선적으로 모색하고 있는 것이다.

여기서 세제르의 저항의 언어 ‘X’가 상징하는 바를 간략하게나마 정의할 필요가 있다. 1924년 이른바 ‘초현실주의 선언’¹⁹⁾을 이끌었던 브르통(A. Breton)은 2차 세계대전이 한창이던 1941년 비취(Vichy)정권 하의 프랑스를 떠나 뉴욕으로 향하다가 우연히 마르티니크에서 『귀향수첩』을 읽게 되었다. 그리고는 1947년 판본에 「위대한 흑인 시인(Un grand poète noir)」으로 명명된 서문을 세제르에게 헌정하였다(Breton 1947; Césaire 1983, 77-87). 이 시집이 브르통의 마음을 움직였던 것은 그 안에서 시인 랭보(Rimbaud)가 추구하였던 초현실주의적인 ‘해체’의 언어를 발견하였기 때문이다.²⁰⁾ 이

16) Cf. “Hottentot”, in *Oxford Living Dictionaries*(<https://en.oxforddictionaries.com>).

17) Cf. “Bushman”, in *Cambridge Advanced Learner's Dictionary & Thesaurus*, Cambridge Univ. Press.

18) Cf. “Kaffir”, in *Collins English Dictionary*(<https://www.collinsdictionary.com>).

19) 1920년대 프랑스에서 시작된 초현실주의는 현실을 비판하기 위해 현실을 뛰어넘는 상상력을 추구했던 문예운동이다. ‘초현실주의 선언’은 1924년 앙드레 브르통(André Breton)이 발표한 소설 『녹는 물고기(Poisson soluble)』의 서문에 처음 등장하였고, 1930년에 ‘초현실주의 제2선언’이 발표되었다. Cf. 앙드레 브르통, 황현산 역, 『초현실주의 선언』, 서울: 미메시스, 2012.

20) 브르통은 세제르의 『귀향수첩』을 랭보의 초현실주의적 작품에 비유하며 찬양을 보낸다. 그러면서 그는 이 작품이 ‘백인’이 아닌 ‘흑인’에 의해 그것도 ‘불어’를 통해 실현되고 있다는 사실에 대한 놀라움을 노골적으로 표출한다. Cf. André

점은 세제르 자신이 1967년 데스페르트와의 대화를 통해 분명히 밝히고 있다. “나는 초현실주의를 받아들일 준비가 되었습니다. [...] 초현실주의는 내가 혼돈 속에서 찾고 있던 것들을 제공했습니다. [...] 초현실주의는 불어를 파괴하는 무기였습니다. 이것은 모든 것을 뒤집어 놓았습니다. [...] 초현실주의는 해방의 요소인 한에서 나의 관심이었습니(Césaire 1972, 26, 강조 추가).” 저항의 언어를 구성하기 위해 세제르는 이른바 초현실주의적인 ‘해체’의 방법론을 원용하였고, 그 결과로 ‘X’ 혹은 ‘X화된 불어’를 무기로 내세우게 된 것이다.²¹⁾ 이를 통해 세제르는 식민지배자의 언어인 불어를 혼란스럽게 하고 더 나아가 그 불어를 해체하는 것이 가능하다고 보았다. 이러한 저항이 궁극적으로 피식민민중들에게 ‘자유’, 즉 ‘해방’을 허락할 것이라고 생각했던 것이다. 세제르(칼리반)는 외친다. “나의 유일한 관심은 자유이외다. 자유, 알아듣겠소? [...] 네놈은 [...] 나 칼리반에 대해 술한 거짓을 늘어놓았소. 그리고는 끝내 내게 내 자신의 부정적인 이미지를 각인시켰소. 네놈의 표현을 빌면 야만인이라는 등, 능력이 없는 인간이라는 등, 그게 네놈이 내게 가르쳐 준 내 자신의 모습이었소. 이제, 나는 그 모습을 거부하오... 그건 거짓이므로! [...] “자유 만세! 자유 만세(세제르 2011c, 92-93 & 98, 강조는 원저자!”

그러나 여기서 우리는 세제르의 초현실주의적 저항을 조금은 다른 시각에서 살펴볼 필요가 있다. 그것은 그러한 저항이 ‘어떤 언어로 수행되고 있는가’ 하는 것이다. 세제르의 언어적 저항은 식민지배자의 언어에 대한 초현실주의적인 해체를 지향하고 있기 때문에, 놀랍게도 식민지배자의 언어, 즉 프로스페로가 가르쳐준 언어를 바탕으로 수행하지 않을 수 없는 모순에 직면하게 된다. 지배자에 대한 예측과 순응의 고리를 끊기 위해 지배자의 언어를 습득하지 않으면 안 되는 역설적인 상황이 연출되는 것이다. 만일

Breton, “Un grand poète noir(1947)” in Aimé Césaire, 1983, *Cahier d'un retour au pays natal*(1939), Paris: Présence Africaine, pp. 79-80. 브르통의 이러한 ‘인종주의적 서문’은 파농의 저서 『검은 피부, 하얀 가면(1952)』에서 통렬한 비판을 받는다(파농 2014, 40-42).

21) 세제르 저작의 초현실주의적 특성에 대한 연구로는 R. Chassagne, “La rencontre du surréalisme et de l'antillanité: vérité à double face”, in *Les contradictions dans l'œuvre d'Aimé Césaire*, Thesis of McGill University, 1974, pp. 55-73 참고.

칼리반이 여느 피식민사회의 민중들의 경우에서와 마찬가지로 지배자의 언어를 이해하지 못한다면, 따라서 그러한 언어적 해체와 저항을 이끌어내지 못한다면 어떻게 될 것인가? 이 경우 칼리반은 텍스트를 생산하면서도 텍스트생산자로 인정받지 못하는, 스피박의 정의에 의하면 “텍스트를 발생시키면서도 하나의 공백(스피박 2005, 42)”에 불과한 이른바 ‘토착정보원(native Informant)’의 지위로 추락하지 않을 수 없다. 스피박에 의하면 토착정보원은 언어를 장악한 자들에게 “자료를 제공할 수 있을 뿐” 생산하지 못하며, 그들에 의해 “해석될 수 있을 뿐” 해석할 수 없는 불안정한 존재에 불과하다(스피박 2005, 95).²²⁾ 따라서 칼리반은, 적어도 식민지배자의 언어를 습득하기 이전까지는, 혹은 식민지배자의 언어에 능통한 어떤 구원자가 등장하기 이전까지는, 모옥과 멸시의 의미가 담겨있는 언어에 대해, 예를 들어 조센징, 카피르, 부쉬맨, 호텐토트 등과 같은 식민지배자의 편견이 노골적으로 담겨있는 언어에 대해 탈식민주의적 해방- ‘초현실주의적 해체’ -을 꿈꾸는 것이 불가능한 암울한 현실에 직면하게 된다.

나이지리아의 탈식민주의 작가 아체베(C. Achebe)의 『사바나의 개미언덕(Anthills of the Savannah, 1987)』은 이러한 현실을 다음과 같이 묘사했다.²³⁾ 이 작품은 나이지리아와 같이 명목상 독립을 쟁취한 피식민국가의 현실을 다룬 가상의 작품이다. 등장인물 가운데 한 사람인 베아트리스(Beatrice)는 서구(영국)에서 교육받았지만 모순적인 국가현실에 반발하는 저항의 아이콘으로 묘사된다. 그녀의 계급적 특수성은 하녀인 아가타(Agatha)나 시장에서 일하는 엘르와(Elewa)와의 언어적인 구분을 통해 극명해진다. 베아트리스와 같은 상류층은 영어를 사용하기 때문에 하층민이 사용하는 언어인 ‘피진어(pidgin)’²⁴⁾를 부분적으로밖에 이해할 수 없다. 반면 아가타나 엘르와와

22) 그럼에도 불구하고 스피박은 토착정보원(하위계층)의 재현가능성을 이른바 ‘전략적인 차원(Spivak 1998, 284)’에서라도 인정해야 한다고 주장한다. 그래야 보다 풍부한 탈식민주의 비평이 가능하다고 보기 때문이다(Cf. Spivak 1998, 284-296).

23) 본고는 아체베의 『초원의 개미언덕』의 내용을 맥클라우드(2003, 145-154)의 해제를 참고했다.

24) 일반적으로 ‘피진어’는 언어적인 공통점이 없는 사람들 사이에서 간단한 의사소통을 위해 만들어진 기초적인 구어를 말한다(P. Muysken & N. Smith 2008, 3). 식민지배에 따른 강제이주로 만들어진 혼종사회의 하위계층들 사이에서 주로 사용되고 있다.

같은 하층민은 상류층의 언어인 영어를 이해할 수 없기 때문에 베아트리스가 명령하는 간단한 피진어를 통해서만 움직일 수 있다. 이러한 현실은 식민주의가 종결되었음에도 불구하고 언어적인 계급단절이 압도적으로 견재한 비서구사회에 다음과 같은 문제를 제기한다. 즉 “과연 베아트리스가 아가타 같은 여자들을 대변할 수 있을까(맥클라우드 2003, 150)”하는 것이다. 혹은 아가타는 베아트리스가 사용하는 대변자의 언어- 영어 혹은 불어 -를 이해하지 못하는 상황에서도 베아트리스에 의해 대변될 수 있는 것인가?

이 작품을 통해 아체베는 베아트리스를 모순적인 서아프리카사회의 현실에 의문을 제기하고 그것에 투쟁하는 희망의 상징으로 묘사함으로써, 하층민과의 언어적 소통여부에 상관없이, 특권층, 혹은 어떤 초인과 같은 선각자의 자각적인 행동- 세제르의 ‘초현실주의적 해체’ 시도와 같은 -을 통해 국가의 재건이 가능하다는 결론에 도달하고 있다. 실제로 그는 아프리카인이 식민지배자의 언어- ‘영어’ -로 작품활동 하는 것이 가능하며 이를 통한 탈식민주의 비평이 가능하다고 확신한다.²⁵⁾ 물론 이러한 입장이 불가능한 현실이라고 단정 지을 수 없으며, 역사적으로 시도되지 않은 바도 아닐 것이다. 오늘날 미국인으로서 미국사회 내에서 활동하는 흑인작가들- 예를 들어 토니 모리슨(Toni Morrison)과 같은 -의 시도가 이를 여실히 증명한다. 그러나 식민지배자의 언어로부터 심각하게 소외되어 있는 비서구사회에 있어서, 그것이 비록 소수의 주류 계급들에게 교육되고 그들 사이의 의사소통 수단으로 활용된다고 할지라도, 대다수의 피식민민중들과 소통하지 못하는 언어를 바탕으로 탈식민주의적 해방을 부르짖는 것이 과연 어떤 의미인지 되돌아볼 필요가 있다. 이것은 오히려 피식민민중들에 대한 소외를 또 다른 방식으로 부추기고 있는 것은 아닌지, 달리 말해 화자들에게 낯선 언어(영어 혹은 불어)를 우선시함으로써 다른 언어 사용자들(피식민민중들)의 목소리를 침묵시키는 것은 아닌지 생각해볼 일이다. 유사한 사례들이 아메리카 인디언들, 아프리카 원주민들 그리고 세제르가 활동했던 카리브사회의 민중들 사이에서 어렵지 않게 관찰되고 있다.

그런 이유로 케냐 출신의 탈식민주의 작가 응구기는 1986년 출간한 자신

25) 치누아 아체베, “아프리카 작가와 영어”, 이석호 편, 『아프리카 탈식민주의 문화론과 근대성』, 서울: 동인, 2001, pp.181-194.

의 『탈식민주의와 아프리카 문학』에서 영어가 아닌 민족어인 기쿠유(Gikuyu)로 작품활동을 하겠노라고 공개참회를 선언한다. “1884년 유럽의 자본주의 국가들은 베를린에 앉아 아프리카 전대륙을 인종별·문화별·언어별 그리고 식민지별로 나누어 무작위 분할을 개시하였다. [...] 과거의 식민지에서 작금의 신식민지로 전락한 아프리카 국가들은 유럽의 언어로 그들 자신들을 규정하기에 이른 셈이다. 소위 영어권 아프리카 국가들, 불어권 아프리카 국가들 혹은 포르투갈어권 아프리카 국가들이라는 명명법이 그것이다. 심지어는 언어적 예측상태를 벗어나려는 지난한 몸짓을 보여야 할 작가들마저도 제국주의자들의 이식언어를 그대로 답습하고 있는 실정이다. [...] 나 역시 그 점을 진작 깨닫지 못했던 것이 못내 아쉽다(옹구기 1999, 26-27).” 옹구기는 탈식민주의 작가들이 영어, 불어 등과 같은 식민지배자의 언어를 통해 탈식민을 부르짖는 것은 그러한 언어를 모르는 수많은 원주민들을 소외의 나락으로 몰고 가는 이른바 ‘신식민주의적 상황’이라고 규정한다. 왜냐하면 언어는 한편으로는 의사소통의 수단이지만, 다른 한편으로는 “문화의 담지자(Ibid., 45)”이기 때문에, 식민지배자의 언어를 강요함으로써 식민지배자의 역사와 문화를 아무런 의심 없이 내면화하도록 종용하기 때문이다.

물론 세제르가 대변한 마르티니크와 같은 카리브해 사회는 천연두로 인해 토착원주민들이 절멸하였고 따라서 유럽인들과 서로 다른 부족어를 사용하는 아프리카 디아스포라들로 재구성된 이른바 혼종사회이다. 이러한 상황에서 오랜 기간 다양한 화자들을 통합시키는 이른바 ‘언어적 표준’으로 제시되었던 식민지배자의 언어를 거부한다는 것은 사실상 힘든 것이 현실이다. 그러나 스피박이 지적하듯이(스피박 2005, 211-217), 구성원의 대다수가 이해하지 못하는 식민지배자의 언어가 신분상승의 상징으로 군림하고, 소수만이 누릴 수 있는 교육체계를 통해 그러한 언어에 대한 경의감을 갖도록 조장하며, 따라서 토착인들의 문화와 언어에 뿌리를 두지 않는 엘리트들이 국가의 중요 권력을 차지하는 사회에서 식민지배자의 언어로 호소되는 탈식민주의적 기획이 과연 피식민민중들을 움직여 강력한 이론적·실천적 역량을 발휘할 수 있을지에 대해서는 다시 한 번 생각해 볼 문제이다. 사족인지 모르겠으나 오늘날 유럽연합의 경제적·정치적 통합논의에도 불구하고 유독 언어적 통합은 논의조차 되지 않는다는 사실은 또 다른 의미에서

상징적인 사례인지 모르겠다. 크레올어를 사용하는 마르티니크인들은 불어를 제대로 이해할 수 없기 때문에 세제르의 초현실주의적 해체의 언어를 더 더욱 이해할 수 없다는 사실은 자명해 보인다. 그렇기 때문에 이들은 자신들을 주인과 노예로, 지배자와 피지배자로 갈라놓는 언어적 권력 앞에 또 다시 종속당하는 지속적인 모순에 직면하고 있는 것이다.

3. 대항담론(對抗談論) 혹은 미래전망

세제르의 이력 가운데 가장 논란이 될 수 있는 부분은 2차 세계대전 이후에 찾아온 고향 마르티니크의 ‘독립’의 기회에서 역설적이게도 독립을 마다하고 프랑스로의 통합- ‘1946년 3월 19일 도통합법(La Loi du 19 mars 1946)’-에 앞장섰다는 점일 것이다. 세제르의 이러한 선택은 그의 탈식민주의 비평을 가로지르는 ‘대항담론’ 혹은 ‘미래전망’ 속에서 그 이유를 조망해볼 수 있다.

1935년 파리 고등사범학교(École normale supérieure)에 합격한 세제르는 그해 여름 한 친구의 고향인 크로아티아지방으로 여행을 준비했다. 그곳의 한 해변에서 그는 고향 마르티니크와 유사한 자연풍경을 보았고, 그로 인해 고향에 대한 향수를 느꼈던 것 같다. 그가 『귀향수첩』을 집필하기 시작한 것이 바로 이 무렵이다. 1939년 발간된 그의 저서는 앞서 언급한 바와 같이 세제르가 초현실주의의 언어를 빌려 쓴 탈식민주의적 서사시이자 1804년 카리브해의 조그만 나라 아이티(Haïti)를 흑인 최초의 독립국으로 만든 투생 루베르튀르(Toussaint Louverture)를 기리는 기념시였다. 이 시집을 발간하면서 그는 본격적인 탈식민주의 사상가로의 길을 걷기 시작하였다.

1938년 고등사범학교를 졸업한 세제르는 고향 마르티니크로 돌아와 현지 고등학교에서 교편을 잡고 프란츠 파농, 에두아르 글리상(Édouard Glissant) 등과 같은 미래의 탈식민주의 사상가들과 사제의 연을 맺었다. 부비에르(P. Bouvier)에 따르면, 이 당시까지만 하더라도 세제르의 탈식민주의 사상은 프랑스의 식민주의적 동화주의에 대한 투쟁, 즉 아이티의 전례와 같은 마르티니크의 ‘독립’에 초점이 맞춰져 있었던 것으로 보인다. 이 당시 세제르의 교육이 파농의 정치사상, 즉 탈식민적 해방을 쟁취하기 위해 요청된 이른바 ‘폭력’ 이론의 소중한 밑거름으로 작용한 것으로 판단하기 때문

이다(P. Bouvier 2010, 114). 예를 들면 다음과 같은 파농의 선언이 그것이다. “민족해방, 민족부흥, 인민에의 국가반환, 연방 등등 어떤 이름을 갖다 붙이든, 아니면 새로운 표현을 만들어 붙이든, 탈식민화는 언제나 폭력적인 현상일 수밖에 없다. [...] 식민지 세계를 무너뜨린다는 것은, 그 경계선이 철거된 뒤 두 지역을 연결하는 통로를 만든다는 의미가 아니다. 식민지 세계의 파괴는 바로 한 지역을 철거한다는 의미다. 그 지역을 땅 속 깊이 파묻거나 이 나라에서 추방해버리는 것이다(파농 2004, 49 & 54).”

그러나 파농에게 전수된 초기 이념과는 달리 세제르는 1941년 자신이 찬양했던 아이티를 방문한 이후 태도를 바꾸게 된다. “아이티에서 나는 특히 보지 말아야 할 것을 보았습니다. 내가 본 것은 자칭 자유가 획득된 나라, 독립이 쟁취된 나라 그러나 프랑스 식민지인 마르티니크보다 더 비참한 나라였습니다(세제르 & 베르제 2016, 57-58).” 아이티의 비참한 현실을 목도한 이후 세제르는 ‘독립’이 오히려 마르티니크를 ‘총체적인 빈곤’으로 몰고 갈 수 있다는 역설적인 현실을 직시했다. 그가 보기에 마르티니크인들은 수세기 동안 경제적인 자립기반 없이 식민주의적 침탈에 종속된 채 노예처럼 살아왔으며, 이로 인해 식민주의자들뿐만 아니라 식민주의 정책에 기생하는 ‘내부의 적’을 통해 극심한 빈곤의 구렁텅이로 빠져들고 있었다. 이러한 상황에서 ‘독립’은 백인 식민주의자들뿐만 아니라 그들과 계급적 이해를 같이한 유색인 프티부르주아들에게 오히려 특권을 보장해주는 모순처럼 보였다. 세제르가 보기에 이것은 암울한 전망이었다.

베르제는 2004년 세제르와 진행한 대담 「후기」에서 1946년 ‘도통합법’을 둘러싼 세제르의 입장을 밀도 있게 정리했다(세제르 & 베르제 2016, 110-128).²⁶⁾ 이 당시 세제르가 마르티니크의 현실과 관련하여 가장 위협적인 것으로 받아들인 요소는 식민지의 모든 기득권이 플랜테이션 농장주들과 이에 협력한 자들의 수중에 있다는 사실이었다. 따라서 대안은 이들이 지속적으로 특권을 유지할 수 있는 ‘독립(indépendance)’이 아니라 프랑스의 공권력을 이용해 이들의 특권에 제동을 걸 수 있는 새로운 체제를 만들어내는 것이었다. 그런데 프랑스정부는 이러한 과업을 떠안으려하기보다는

26) 이 후기는 Françoise Vergès(éd), *La Loi du 19 mars 1946. Les débats à l'Assemblée constituante*, La Réunion, 1996을 토대로 작성된 것이다.

오로지 경제적 이해타산 속에서 식민지문제에 접근하려고 했다. 그 때문에 프랑스로의 단순한 통합-‘동화(assimilation)’-은 식민지문제의 연장이었지 해결이 되지 못한다는 것이 세제르의 생각이었다. 대신 세제르는 프랑스로의 통합은 받아들여지 마르티니크의 고유성과 특수성이 보장될 수 있는 그리고 그에 대한 프랑스의 책임과 기여를 강조하는 이른바 ‘제3의 대안’을 제시하고자 했다. 그것은 이른바 ‘자치(autonomie)’였다. “여기에 하나의 주장이 있습니다. **동화**입니다. 그 반대편에 다른 하나의 주장이 있습니다. **독립**입니다. [...] 그런데 내가 보기에 필요한 것은 동화도 독립도 아닙니다. 정말로 필요한 것은 **자치**입니다. 다시 말해 자신의 특수성, 자신의 제도적인 형식들, 자신의 고유한 이상을 갖는 것입니다. 이러한 모든 것들이 하나의 전체를 이루면서 말입니다(세제르 & 베르제 2016, 44, 강조 추가).”

세제르의 이러한 선택에는 무엇보다도 마르티니크의 기득권을 장악한 백인 농장주, 그들과 이해관계를 같이하는 ‘베케(békés)’라고 불리는 백인계 혼혈계층 그리고 그 사이에 기생하는 유색인 프티부르주아에 대한 반감이 깔려 있었다. 세제르가 보기에 이들의 지배력이 해체되지 않고서는 실사 식민정치가 종식된다고 하더라도 ‘지배자/피지배자’ 사이의 계급문화 내지는 하위문화가 ‘흑인/검둥이’ 사이에서 끊임없이 조성될 것이며, 농민이나 노동자와 같은 하층민들의 삶을 소외시키는 위계적인 계급질서가 지속적으로 유지될 것처럼 보였다. 이러한 현실에 맞서기 위해 세제르는 1946년 12월 ‘프랑스공산당(PCF: Le Parti communiste français)’에 가입하여 공산당원으로서 그리고 맑스주의 이론가로서 본격적으로 활동하기 시작했다.²⁷⁾ 그런데 이것은 그가 “부르주아 유럽이 저지른 일”, 즉 “문명을 침해했고, 국가들을 파괴했으며, 민족들을 유린했고, ‘다양성의 뿌리’를 뽑아 버렸(세제르 2011b, 63)”던 식민주의의 모순을 이른바 ‘계급모순’으로 바라보겠다는 의미이기도 했으며, 따라서 다른 어떤 대항담론에 앞서 ‘맑스주의’를 통해 그

27) 프랑스 유학 당시 세제르는 1936년 ‘청년공산주의자운동(MJCF: Le Mouvement jeunes communistes de France)’에 가입하여 활동한 경력이 있다. 맑스주의에 대한 그의 관심이 시작된 것이 이 당시부터였다. 그러다가 1945년 12월 프랑스공산당에 가입하였고 불과 넉 달 뒤 마르티니크를 프랑스로 통합시키는 법에 앞장서게 된다. 세제르의 프랑스공산당에서의 활동은 1956년 탈당계를 제출할 때까지 약 십여 년간 지속된다.

러한 모순에 저항하겠다는 선언이기도 했다. 또한 그가 주장한 마르티니크의 ‘자치’가 ‘맑스주의’를 통해 실현가능한 미래전망으로 제시된 것이기도 하였다.

1950년에 집필된 세제르의 『식민주의에 대한 담론』은 맑스주의적 입장에서 모색된 해방을 희망한다. 그가 보기에 마르티니크인들은 “역사상의 모든 오류를 그리고 지구상의 모든 행악을 온몸으로 견디어낸 계급(세제르 2011b, 66)”, 즉 “프롤레타리아(Ibid.)”이다. 따라서 맑스주의적 관점에서의 진정한 혁명, 즉 “계급 없는 사회가 도래할 때까지 비인간적인 부르주아의 왜소한 독재를 견어 내고 여전히 지구적인 임무를 가지고 있는 유일한 계급에게 미래를 넘겨주는 혁명(Ibid.)”을 통해서만이 해방에 이를 수 있다는 희망이 제시된다. 이것이 맑스주의(대항담론)를 통해 제시된 세제르의 미래전망의 요체인 것이다. 그런데 여기서 우리는 이미 맑스주의의 논쟁과정에서 중요해진 한 가지 질문을 세제르에게 제기해볼 필요가 있다. 즉 혁명의 주체를 서구적 자본주의의 역사발전 과정에서 소외된 ‘프롤레타리아계급’에서 찾고 있는 맑스주의가 서구사회의 식민주의의 침탈과정을 통해 소외되었던 비서구사회의 ‘피식민민중들’을 혁명의 주체로 혹은 프롤레타리아로 인정할 수 있는가하는 것이다.²⁸⁾

맑스주의 혁명론과 관련하여 실로 다양한 논쟁들이 존재할 수 있다. 그러나 이론적인 차원에서 합의된 공리 가운데 하나는 그것이 자본주의가 최고 단계에 도달한 사회, 그에 따라 계급모순이 가장 극대화된 사회에서 프롤레타리아 혁명이 발생한다는 것이다. 이러한 공리에는 식민주의에 맞서 투쟁하고자 했던 수많은 비서구사회 맑스주의자들을 당혹스럽게 만드는 한 가지 모순적인 논리가 내재되어 있다. 아프리카나 아시아와 같이 농업이나 수공업에 의존하는 저발전된 비서구사회는 서구사회의 자본주의적 팽창의 수혜를 받아 자본주의의 성숙기에 도달하였을 때 비로소 프롤레타리아 혁명이 가능해진다는 논리가 그것이다. 실제로 마르크스는 이러한 입장에서 영국정부의 인도사회에 대한 식민주의정책의 긍정적인 효과를 인정했다.²⁹⁾

28) 맑스주의 내부에서 이 논쟁은 인도와 같은 이른바 ‘아시아적 사회’뿐만 아니라 러시아와 같은 ‘비유럽적 사회’에서 프롤레타리아혁명이 가능한지에 대한 논쟁으로 연결되었다(Cf. 김세연 1985, 125-145).

영국의 식민주의가 인도를 근대화시키고 자본주의적인 생산양식을 창출하여 궁극적으로 혁명이 가능한 사회로 변화시킬 것이라고 보았기 때문이다. 그러나 마르크스는 식민주의가 피식민사회를 즉각적으로 성숙된 자본주의로 이끌지 못 할 것이며, 게다가 식민주의를 통해 이식된 제도들이 제대로 작동하리라고 기대하지 않았기 때문에 피식민사회에서의 해방운동은 궁극적으로 ‘소작제도 폐지’ 등과 같은 제한적인 수준에서 진행될 것이라고만 전망했다(Cf. 김세연 1995, 138-145). 즉 비서구사회의 민중들은 프롤레타리아 국제주의에 대한 구호에도 불구하고 혁명의 주체가 되지 못할 것이라는 결론이다.

세제르 역시 식민지문제에 무관심한 프랑스 맑스주의자들의 무성의한 태도로 인해 심각한 좌절을 경험하게 된다. 그리고 1956년 10월 헝가리와 같은 약소국을 짓밟는 소련의 모습을 보면서 세제르는 프랑공산당이 마르티니크의 식민지문제를 해결할 수 없다는 결론을 내리고 같은 해 탈당계를 제출한다. “어느 다른 상황과도 혼동될 수 없는 세상에서 우리의 상황의 고유함. 어느 다른 문제로 환원될 수 없는 우리의 문제들의 고유함. 어느 누구와도 공유할 수 없는 끔찍한 불행으로 엮인 우리 역사의 고유함. [...] 어떤 경우든지 우리의 투쟁은, 식민주의에 항거하는 피지배민족의 투쟁은, 인종주의에 항거하는 유색인종의 투쟁은 프랑스 자본주의에 반대하는 프랑스 노동자들의 투쟁보다 훨씬 복잡하거나, 완전히 성질이 다른 것이라는 점, 그리고 이 후자의 투쟁의 부분이나 파편으로 결코 간주될 수 없다는 점이 명백합니다.”³⁰⁾ 세제르가 보기에 프랑공산주의자들은, 비록 그들이 피식민민중들의 열악한 환경에 관심을 갖고 우려를 표명했을지라도, 당시 프랑스의 식민통치에 대한 급진적인 질문을 제기하지 못했고(이석구 2015, 153), 따라서 식민주의와 피식민민중들이 충돌하는 지점에서 언제나 피식민민중들을 외면하는 것처럼 보였다. 이것이 세제르가 탈당계를 제출하게 된 직접적인 원인이 된 것이다.

29) Karl Marx, “Die künftigen Ergebnisse der britishen Herrschaft in Indien”, *MEW* Bd. 9, S. 221; 김세연, 『맑스의 비서구사회관 연구』, 서울: 역사비평사, p. 139.

30) Aimé Césaire, “Lettre à Maurice Thorez(24 Octobre 1956)”, 이석구, “네그리튀드 운동과 마르크스주의의 관계 지도 그리기”, 『비교문학』 제66집, 비교문학회, 2015, pp. 161-162에서 재인용.

맑스주의에 내재된 이러한 서구중심적인 편견이 맑스주의 그 자체를 식민주의에 무관심한 이론으로 정초하는 데 결정적인 역할을 했다는 사실에는 의심의 여지가 없다. 영(R. Young)은 자신의 저서 『백색신화(1990)』에서 맑스주의의 이러한 비서구사회적 함의가 많은 탈식민주의 비평가들로 하여금 맑스주의 대신 해체주의를 선택하게 만들고 있다고 분석하고 있다(영 2008, 28). 그러나 특이한 점은 세제르가 프랑스공산당을 탈당하고, 또한 탈당계를 통해 맑스주의가 주목하지 못했던 마르티니크사회의 ‘고유함’을 강조했는지라도 맑스주의에 대한 그의 호의적인 태도는 그의 저서 전반을 통해 변함없이 관찰된다는 점이다. 그러한 태도는 자신의 『식민주의에 대한 담론』의 결론 부분에 다음과 같이 새겨져있다. “진정한 혁명이 필요하다. 계급 없는 사회가 도래할 때까지 비인간적인 부르주아의 왜소한 독재를 견어 내고 여전히 지구적인 임무를 가지고 있는 유일한 계급에게 미래를 넘겨주는 **혁명** 말이다. 왜냐하면 이 계급은 역사상의 모든 오류를 그리고 지구상의 모든 행악을 온몸으로 견디어 낸 계급이기 때문이다. 이름하여 프롤레타리아가 그들이다(세제르 2011b, 66).”

III. 결론을 대신하여

헤겔(G. Hegel)은 말한다. 아프리카에는 역사가 없노라고...³¹⁾ 그는 탐험가 및 선교사들이 남긴 몇몇 보고서들을 바탕으로 너무나도 쉽게 아프리카의 역사와 문화를 야만적이고 비윤리적이라고 생각했다. 그리고 중국에는 아프리카를 아무런 거리낌도 없이 ‘역사 없는 대륙’으로 단정해 버렸다. 훗날 마르크스에 의해 재해석되는 그의 ‘주인과 노예의 변증법’은, 본래는 노

31) “아프리카는 비역사적이며, 미발달된 정신이며, 단순한 자연상태에 여전히 머물고 있다. 따라서 아프리카는 단지 세계사의 문턱에 겨우 들어선 것으로 제시되어야 한다. 이것을 밀어내고 나서야 우리는 비로소 역사의 진정한 무대로 들어간다.” G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*(Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), p. 129; 김정현, “유럽 (대륙) 철학의 자기 성찰과 포스트 식민주의 아프리카 철학”, 『철학연구』 제131집, 대한철학회, 2004, p. 52-53에서 재인용.

등을 통한 ‘주인/노예’ 관계의 ‘해체의 논리’로 이해되지만, 아프리카의 경우에는 원주민들의 역사가 부인되면서 이들의 ‘주인/노예’의 관계는 영속적인 것으로 남게 된다. 이러한 시각은 인간의 이성이 조금은 덜 숙련된 ‘분석적 이성’으로부터 보다 숙련된 ‘변증법적 이성’으로 진화한다고 주장한 사르트르나, 혹은 비서구사회는 후진적인 아시아적 생산양식(농업·수공업)에 머물러 있다고 주장한 마르크스에게서도 이미 확인된 바 있다. 이러한 서구중심적인 편견들이 해소되지 않은 상황에서 탈식민주의 비평을 위한 이론적 자원들을 이른바 ‘서구학자’, ‘서구언어’ 그리고 ‘서구담론’ 등을 통해 마련하고 있는 기존 탈식민주의 비평의 서사들이 과연 비서구사회에 어떻게 읽힐 수 있는 것인지 그 가능성을 탐험하는 것이 본고의 구체적인 목적이었다.

이러한 목적 하에 이 글은 ‘네그리티튀드’ 운동의 아버지라 불리는 에메 세제르의 탈식민주의 정치사상을 ‘화자’, ‘언어’ 그리고 ‘대항담론’의 측면에서 재검토해 그것의 ‘비서구 저항담론’으로서의 가능성과 한계를 살펴보았다. 이러한 작업의 궁극적인 목표는 헤겔이나 사르트르가 노골적으로 표출하고 있는 서구중심적 편견들이 비서구사회의 민중들의 해방을 부르짖는 탈식민주의 비평들 속에 은밀하게나마 자리 잡고 있는 것은 아닌지, 따라서 그것이 비서구사회의 저항담론으로서의 탈식민주의 비평에 또 다른 가능성과 한계로 읽힐 수 있는 것은 아닌지를 서구사회와 비서구(아프리카)사회라는 일종의 지정학적인 맥락 속에서 새롭게 검토하는 것이었다. 왜냐하면 피식민민중들의 해방을 주장했던 여러 탈식민주의 비평들조차도 여러 서구중심적인 전통들과 결별하지 못한 채, 혹은 그것들과 연대하면서, 자신들의 세력을 구축해왔다는 사실이 일정 부분 인정되고 있기 때문이다.

사실 탈식민주의 비평은 해방과 연관된 서사적이고 인문학적인 속성에서 출발하지만 중국에는 비서구사회의 정치·경제·사회·문화 등 전 방위에 걸친 실질적인 해방을 모색하는 매우 역동적인 사회이론으로서의 자격을 부여받는다. 따라서 그것은, 20세기 중·후반에 등장한 해체주의의 지적 흐름과 마찬가지로, 서구적 가치체계에 대한 폐기를 지향하며, 이것이 확장되어 식민주의, 전체주의, 서구중심주의, 남성중심주의, 엘리트중심주의 등에 대한 저항을 예비하는 일종의 ‘비서구 저항담론’으로서의 모습을 갖추게 된다. 그런 의미에서 탈식민주의 비평에 대한 비서구적인 관점에서의 재해석

은 서구적인 담론과 경향 - 식민주의, 전체주의, 서구중심주의, 남성중심주의, 엘리트중심주의 등 - 에 대한 맹목적인 추종이나 승인을 넘어 그것들이 이질적인 비서구사회에 무비판적으로 주입되는, 그 속에서 서구의 세계관만이 정당성의 근거로 주장되는 은밀한 권력관계에 대한 문제제기를 지향하게 된다. 이러한 입장에서 본 연구는 에메 세제르의 탈식민주의 비평이 그려나가는 희망은 물론이거니와, 궁극적으로는 그것이 내포할 수 있는 좌절을 함께 제시하는 특권을 누리보았다. 이러한 접근이 세제르의 탈식민주의 비평에 내재된 비서구 저항담론으로서의 가능성과 한계를 새롭게 조망해볼 수 있는 기회가 되었기를 희망해 본다.

■ 참고문헌

- 구하 라나지트(Guha, Ranajit), 김택현 역, 『서발턴과 봉기: 식민 인도에서의 농민 봉기의 기초적 측면들』, 서울: 박종철출판사, 2008.
- 김세연 역, 『마르크스의 비서구사회론』, 서울: 한울, 1985.
- 김세연, 『맑스의 비서구사회관 연구』, 서울: 역사비평사, 1995.
- 김윤진·김광수, 『남아프리카사』, 서울: 다해, 2013.
- 김정현, “유럽 (대륙) 철학의 자기 성찰과 포스트식민주의 아프리카 철학”, 『철학연구』제131집, 대한철학회, 2014, pp. 49-75.
- 레타마르, 로베르토(Retamar, Roberto), 김현균 역, 『칼리반: 탈식민주의 관점에서 라틴아메리카 읽기』, 서울: 그린비, 2017.
- 맥클라우드, 존(McLeod, John), 박종성 외 편역, 『탈식민주의 길잡이』, 파주: 한울아카데미, 2003.
- 모리스, 로절린드(Morris, Rosalind) 편, 태혜숙 역, 『서발턴은 말할 수 있는가? 서발턴 개념의 역사에 관한 성찰들』, 서울: 그린비, 2013.
- 브르통, 앙드레(Breton, André), 황현산 역, 『초현실주의 선언』, 서울: 미메시스, 2012.
- 세제르, 에메(Césaire, Aimé), 이석호 역, 『귀향수첩(1939)』, 서울: 그린비, 2011a.
- 세제르, 에메(Césaire, Aimé), 이석호 역, 『식민주의에 대한 담론(1950)』, 서울: 그린비, 2011b.
- 세제르, 에메(Césaire, Aimé), 이석호 역, 『어떤 태풍(1969)』, 서울: 그린비, 2011c.
- 세제르, 에메(Césaire, Aimé) & 베르제, 프랑수아즈(Vergès, Françoise), 변광배·김용석 역, 『나는 흑인이다 나는 흑인으로 남을 것이다: 에메 세제르와의 대담』, 서울: 그린비, 2016.
- 스피박, 가야트리(Spivak, Gayatri), 『포스트식민 이성 비판』, 서울: 갈무리, 2005.
- 영, J.C. 로버트, 김택현 역, 『포스트식민주의 또는 트리컨티넨탈리즘』, 서울: 박종철출판사, 2005.

- 영, J.C. 로버트, 김용규 역, 『백색신화: 서양이론과 유럽중심주의 비판』, 부산: 경성대출판부, 2008.
- 이경원, 『검은 역사 하얀 이론』, 파주: 한길사, 2011.
- 이석구, “네그리튀드 운동과 마르크스주의 관계 지도 그리기”, 『비교문학』 제66집, 한국비교문학회, 2015, pp. 147-168.
- 이석호 편, 『아프리카 탈식민주의 문화론과 근대성』, 서울: 동인, 2001.
- 이석호, “에메 세제르의 셰익스피어 다시 쓰기: 『어떤 태풍』을 중심으로”, 2011, in 세제르, 에메(Césaire, Aimé), 이석호 역, 『어떤 태풍』, 서울: 그린비, 2011c.
- 응구기, 와 씨옹오(Ngugi, wa Thiong'o), 이석호 역, 『탈식민주의와 아프리카 문학』, 서울: 인간사랑, 1999.
- 파농, 프란츠(Fanon, Frantz), 남경태 역, 『대지의 저주받은 사람들』, 서울: 그린비, 2004.
- 파농, 프란츠(Fanon, Frantz), 노서경 역, 『검은 피부, 하얀 가면』, 파주: 문학동네, 2014.
- 허다트, 데이비드(Huddart, David), 조만성 역, 『호미바바의 탈식민적 정체성』, 서울: 엘피, 2011.

Bouvier, Pierre, *AIME CESAIRE, FRANTZ FANON: Portraits de décolonisés*, Paris: Les Belles Lettres, 2010.

Breton, André, “Un grand poète noir” in Aimé Césaire, 1983, *Cahier d'un retour au pays natal*(1939), Paris: Présence Africaine, 1947, pp. 77-87.

Césaire, Aimé, Joan Pinkham tr., *Discourse on Colonialism*(1950), New York & London: Monthly Review Press, 1972(http://abahlali.org/files/_Discourse_on_Colonialism.pdf. 검색일: 2018. 01.03.).

Césaire, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*(1939), Paris: Présence Africaine, 1983.

Césaire, Aimé, “Nègreries : conscience raciale et révolution sociale (1935)”, *Les Temps Modernes*, vol. 5(n° 676), Paris: Gallimard, 2013, pp. 249-251.

Davis, Gregson, *AIME CESAIRE*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.

- Muysken, Pieter & Smith, Norval, “The study of pidgin and creole languages”, in Arends, Jacques et al., *Pidgins and Creoles: An Introduction*, John Benjamins, 2008, pp. 3-14(<http://semantics.uchicago.edu/kennedy/classes/sum07/myths/creoles.pdf>. 검색일: 2018.01.05).
- Parry, Benita, “Signs of our times: Discussion of Homi Bhabha’s *The Location of Culture*”, in *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, London: Routledge, 1994, pp. 55-74.
- Sandrel, Carole, *Vénus Hottentote: Sarah Bartman*, Paris: Perrin, 2010.
- Spivak, Gayatri, *In Other Worlds*, New York: Routledge, 1998.
- Wiarda, Howard J., “Ethnocentrism and Third World Development”, *Transaction Publishers form Society*, Vol. 24. No. 6., 1987(<http://www.mty.itesm.mx/dhcs/deptos/ri/ri95-801/lecturas/lec177.html>. 검색일: 2018.01.02.)
- “Césaire: entrée symbolique au Panthéon”, *Le Figaro*(2011.04.06.)(<http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2011/04/06/97001-20110406FILWWW00587-cesaire-entree-symbolique-au-pantheon.php>. 검색일: 2018.01.05.)

❖ ABSTRACT

Aimé Césaire's postcolonial thought as a
'Non-Western resistance discourse': In terms of
speaker, language and counter-discourse

Choi, Il-Sung

In the beginning of the 20th century, post-colonialism has directly raised questions about western-centered universalism. One of its main achievements is that the political liberation of a colonial society does not guarantee the social, economic and cultural liberation of a society. Therefore, the discourse of liberation in the Western society, in particular, Marxism, nationalism, feminism and postmodernism, cannot be directly applied to the non-Western society. As a result, Western and non-Western societies are unfortunately dreaming of different futures and liberation; therefore, a 'geopolitical dialogue' is needed between them.

However, the theorists' efforts for postcolonial liberation failed to distinguish themselves from the western-centric traditions. It is also true that they have, in conjunction with these traditions, established their own power. As we know, many of the postcolonial criticisms somehow had relations with the West.

This study will re-read the postcolonial thought of Aimé Césaire, the father of the so-called Négritude, as a 'non-western resistance discourse'. Through this process, we have a chance to reflect on Césaire and his postcolonial thoughts.

Key Words : Négritude, Marxism, Aimé Césaire, Postcolonialism, Speakers,
Language, Counter-discourse

- 논문접수일 : 2018. 05. 10
- 심사완료일 : 2018. 05. 31
- 게재확정일 : 2018. 06. 30

