시민저항에 있어서 전략적 수단의 차이 연구*

- 간디와 파농의 사례비교를 통하여 -

박홍규**

〈차 례〉

머리말
1. 간디와 킹의 비폭력 시민저항
2. 파농과 말콤X의 폭력 해방투쟁
3. 비폭력 시민저항과 폭력 해방투쟁의 비교
맺음말

【국문초록】

간디와 파농은 근대 서양이 자행한 폭력적 식민주의에 맞서 그것을 부정하고 자유로운 인간과 자치적 사회를 모색한 저항목표에서 공통되었으나 그 부정의 저항수단에서 비폭력과 폭력이라는 차이를 보였다. 따라서 비폭력이냐 폭력이냐 하는 수단이 궁극적인 문제가 아니라 근대 서양을 부정하고 새로운 인간과 사회를 추구한 목표가 중요하다. 그런 점에서 두 사람 모두 식민지와 식민지 이후의 제3세계가 추구해야 할 목표와 수단을 보여준 점에서 대단히 중요하다. 제3세계뿐만 아니라 제1, 2세계에서도 '근대' 이후를

* 이 연구는 2008학년도 영남대학교 학술연구조성비에 의한 것임

** 영남대학교 교양학부 교수

논의하는 경우 두 사람의 경험과 사고는 시민저항 일반의 차원에서 중요한 의미를 갖는다.

주제어: 시민저항, 폭력, 간디, 파농

머리말

누구나 “폭력은 안 된다”고 주장함에도 현실에는 폭력이 난무한다. 특히 막강한 힘을 갖는 국가권력이 폭력이 초래될 사태를 구조적으로 초래하고서도 그렇게 주장하고, 이어 그러한 구조적 폭력에 대한 시민폭력이 초래되면 “폭력에는 폭력뿐”이라는 이유로 폭력적 행동을 감행하고서 그것을 법으로 정당화한다. 가령 9.11 폭력사태를 낳은 미국의 구조적 폭력과 9.11폭력에 대응한 미국의 폭력적 침략행위, 그리고 그것을 ‘올바른 전쟁’이라는 정전(正戰, right war)개념으로 합리화하는 미국의 법학계가 그 전형적인 보기다. 최근 용산사태나 쌍룡사태 등의 시민저항[1]에 대한 국가권력과 보수언론의 폭력적 대응 그리고 그것에 대응한 시민폭력도 마찬가지다.

이러한 폭력의 악순환에서 국가폭력은 폭력이 아니고 시민저항이나 시민폭력만이 폭력이라고 국가권력에 의해 법의 이름으로 주장되고 그것은 철저히 탄압되며 시민은 법의 테두리 안에서 행동

---

1) 이 글에서 시민저항이라고 함은 종래 시민불복종이라고 불린 말을 바꾼 것이다. 그 기원이었던 「시민불복종Civil Disobedience」(H. D. Thoreau, Resistance to Civil Government, in *Reform Papers*, ed. by Wendell Glick, Princeton University Press, 1997.)이라는 소로의 글은 뒤에 ‘시민저항’Civil Resistance로 바뀌어 불리었고, 최근에는 전자보다 후자를 선호하는 경향이 있다. 이 글에서도 ‘시민불복종’이 소극적인 측면을 갖는 것임에 반해 ‘시민저항’은 적극적이라는 이유에서 후자를 선택한다.

하도록 요구된다. 그것이 전형적으로 드러나는 사례가 식민지 상황이다. 식민권력의 폭력성에 대응하여 피식민 시민은 대체로 폭력으로 대응했으나 예외적으로는 비폭력 시민저항으로 대응하기도 했다. 그러나 비폭력 시민저항도 법의 테두리 안에서 행해진 것이 아니라 불법적인 것으로서 그것에 대한 법적 추궁은 당연히 뒤따랐다. 따라서 폭력이냐 비폭력이냐가 법의 판단에 관건인 것은 아니다. 법은 양심이나 역사의 판단에 대해 항상 뒤진다.

극히 예외적인 경우를 제외하면 누구나 폭력을 좋아하지는 않고 비폭력을 좋아하며 폭력이 아닌 비폭력을 장려한다. 따라서 이에 대한 논의는 법의 범위를 벗어난다. 이 글은 위에서 말한 몇 가지 사태에 대한 직접적인 분석을 의도하는 것이 아니라, 구조적 국가폭력이 극대화한 식민지 상황에서 나타난 비폭력 시민저항과 폭력 해방투쟁을 비교 검토하여 몇 가지 시사점을 얻고자 하는 것이다.

식민지 해방을 위한 사유와 실천에서 비폭력이냐 폭력이냐 하는 문제는 그 각각을 대표하는 간디와 파농의 비교로 검토될 수 있다. 간디의 경우는 그 선구가 되는 소로와 톨스토이(더 앞으로 가자면 신약성서, 카펜터, 러스킨, 슈펭글러) 그리고 그 후계가 되는 은크루마와 킹(사상적으로는 슈마허, 일리히)으로도 확산될 수 있고, 파농의 경우는 그 선구가 되는 여러 민족해방운동(사상적으로는 마르크스, 프로이트, 사르트르)과 그 후계가 되는 게바라와 말콤X와 사파티스타(사상적으로는 바바와 스피박)로 확산될 수 있다.[2] 이 글에서는 간디와 킹, 그리고 파농과 말콤X만을 검토하기로 한다.

간디와 파농은 모두 유럽의 반식민주의에서 그 생각을 가져왔

2) 이처럼 간디나 파농은 서양이론에서 출발했다. 이를 그 두 사람 모두 서양이론이 하나가 아니라 모순된 것이라는 점을 이용한 것이라고 평가할 수 있다.

다. 두 사람이 잘 몰랐지만 식민지침략이 시작된 16세기에 라스카사스로부터 반식민주의는 시작됐다. 20세기 후반 남미의 해방신학을 대표한 구티에레스는 라스카사스를 해방신학의 창시자로 불렀을 정도로 라스카사스는 중요하지만[3] 궁극적으로 그는 식민지의 동화를 주장했고 이는 뒤에 프랑스 식민정책의 틀이 됐다는 점에서 문제가 많았다. 라스카사스를 잇는 인도주의적인 반식민주의도 궁극적으로는 식민화를 옹호한 것이었고 이는 사회주의자들에게도 이어져 1905년의 제2인터내셔널 총회는 식민화를 지지했다.

한편 16세기부터 시작된 식민지의 저항은 대부분 폭력적 저항이었다. 이에는 첫째, 유럽의 침략에 반발하는 전쟁으로서 이에는 공식적인 군사적 교전에서부터 빈약한 원주민 무장집단의 산발적인 저항까지 광범위한 군사적 반응들, 둘째, 유럽의 지배에 대한 노예반란으로부터 폭력적인 봉기와 반항이 포함됐다.

물론 비폭력저항도 있었다. 그 전형이 민족주의적 독립을 주장하는 입헌운동과 종교적 복고주의운동인데 전자는 주로 백인정착공동체에서 생겨났고 비백인 식민지에서는 후자나 비폭력적인 대중적 저항운동인 파업과 시민불복종 등으로 나타났다. 우리의 경우 3.1독립운동 등이 그 전형이라고 할 수 있는데 세계적 차원에서의 그것은 간디의 비폭력 시민불복종운동이었다. 그러나 적어도 간디와 파농의 경우 해방투쟁은 서양근대에 반대하는 인간성회복운동이라는 공통성을 갖는 것이자 그 수단에서 비폭력과 폭력이 주장된 것임을 주의할 필요가 있다.

---

3) Gustavo Gutiérrez, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*, Orbis Books, 1993. 가톨릭 신부인 구티에레즈에게 가톨릭 반식민주의자인 라스카사스는 중요했다.

1. 간디와 킹의 비폭력 시민저항

인도의 식민지 시대에는 간디의 비폭력 시민저항만이 아니라 사회주의자들의 폭력적 무장투쟁도 존재했다. 그 지도자 중 하나인 M. N. 로이는 1922년 다음과 같은 메시지를 작성해 이를 코민테른이 인도에 보내도록 했다.

> 인도에서의 영국 통치는 무력으로 확립되었고 무력으로 유지된다. 따라서 그것은 폭력혁명에 의해서만 전복될 수 있으며 또 그렇게 될 것이다. …… 자기방어를 위해서, 인도 인민은 폭력적 수단을 채택해야만 한다. 그렇지 않고서는 폭력에 기초를 둔 외국의 지배는 종식될 수 없다.[4]

이는 공산당의 공식적 견해였지만 위 메시지는 간디가 짜우리 짜우라 사건을 이유로 내세워 비협력운동을 유예한 것에 분노하여 내린 것이기도 했다. 그 뒤 공산당은 1930년의 치따공 병기고 습격 사건 등을 일으켰으며, 이어 공산당은 영국 식민당국에 의해 금지되고 공산주의자들은 계속 투옥되었다. 그 뒤에도 공산당은 그 세력을 넓혀갔으나 공산당은 민족주의에 반대하였기 때문에 그 지지기반에는 한계가 있었고 좌파들은 간디가 이끄는 국민회의 속의 좌파에 이끌렸다. 이러한 인도 공산당의 제한된 역할은 다른 식민지 민족해방운동에서 공산당이 더욱 주도적으로 정치활동을 한 것과 대조적이었다. 간디는 "나는 자본주의보다 M. N. 로이가 말하는 볼셰비즘의 지배를 더욱 더 견딜 수 없다"고 했다.[5]

---

4) Gene D. Overstreet and Marshall Windmiller, *Communism in India*, University of California University, 1959, p. 55.

5) M. K. Gandhi, *Collected Works of Mahatma Gandhi*, Indian Government Publishing Division, 1958-1984, vol. 25, p. 531.

인도 식민지의 민족해방운동은 공산당에 반대한 간디에 의해 주도되었다. 간디가 정치활동을 시작한 남아프리카에서 그는 저 유명한 차별을 경험했음에도 대영제국을 지지했고 인도가 영국으로부터 독립해야 한다고 생각한 것은 1920년에 와서였다. 그러나 1928년에도 코민테른이 간디를 "영국 제국주의의 제1의 앞잡이"라고 비난[6]할 정도로 그의 입장은 유화적이었다.

간디는 문화적 민족주의라는 전략을 위해 힌두이즘과 서양의 비판적 도덕이념을 융합했다. 순수하고 토착적인 전통에의 복귀[7]와 함께 도덕적이고 윤리적인 것을 강조한 것이었다. 간디는 인도의 식민지화에는 인도인들이 서양문명을 수용한 점에 원인이 있다고 보았다. 이처럼 간디가 영국 식민지화는 인도가 그것을 수용한 탓이라고 본 견해를 비판하고 식민지시대에 정신적 전쟁은 계속됐다고 보는 견해[8]가 최근 대두했으나 그것이 식민화를 저지할 정도는 아니었다.

간디의 견해는 전통적인 맑스주의자나 근대주의자들이 식민지의 후진성이나 근대성 결핍에 그 원인이 있다고 본 것과 근본적으로 다른 점이었다. 특히 간디는 서양의 의술과 법과 학교와 같은 제도를 수용한 것이 식민지화로 이어졌고, 영국의 면제품에 의존해 인도의 직물산업이 쇠퇴했으며, 심지어 폭력의 옹호도 서양에서

---

6) 루날도 뭉크, 이원태 옮김, 『사회주의혁명과 민족주의』, 민글, 1993, 172쪽.

7) 간디는 인도전통을 영국 유학시절 영국인들이 번역한 인도고전으로부터 배웠는데 이를 두고 로버트 영이 반식민지주의자들의 주장과 달리 오리엔탈리즘이 식민화에 공헌한 것과 반대라고 봄은 문제가 있다(로버트 영, 김택현 옮김, 『포스트식민주의 또는 트리컨티넨탈리즘』, 박종철출판사, 2005, 559쪽). 가령 사이드는 단순한 인도고전번역을 오리엔탈리즘이라고 하지 않았다. 사이드, 박홍규 옮김, 『오리엔탈리즘』, 교보문고, 1991.

8) 아시스 난디, 이옥순 옮김, 『친밀한 적: 식민주의적 시대의 자아의 상실과 재발견』, 신구문화사, 1993; 라나지트 구하, 김택현 옮김, 『서발턴과 봉기-식민 인도에서의 농민봉기의 기초적 측면들』, 박종철출판사, 2008; 김택현, 『서발턴과 역사학비판』, 박종철출판사, 2003.

온 것이라고 보았다. 즉 서양문명은 폭력적이라고 보았다.[9] 따라서 간디는 서양의 폭력에 대한 폭력적 저항도 서양 식민주의 가치를 내면화하는 것에 불과하다고 보았다. 폭력적 방법은 식민정권의 구조와 규칙들을 답습한 것이었고, 따라서 대개 효과적으로 분쇄될 수 있었다고 보았다. 반면 비폭력적 방법은 그러한 구조와 규칙들과 전혀 다른 방식으로 식민지배자의 의표를 찌르는 것이었다.

간디는 식민지에서의 저항은 폭력적인 식민주의 이데올로기와 물질주의에 대한 저항에서 시작돼야 한다고 보고 비폭력을 주장했다. “폭력에 근거한 문명과 싸우는 유일한 길은 비폭력이고 사랑이다.”[10] 간디가 시민저항운동을 최초로 조직한 것은 1906년 아시아인 등록법에 대한 투쟁에서였고, 이를 간디는 사티아그라하라고 불렀다. 간디의 비폭력운동은 소로의『시민저항』과 영국의 여성참정권운동에서 나왔으나 그는 ‘수동적 저항’이라는 영어식 포현에 반대하고 능동적인 뜻을 갖는 비폭력운동 내지 사티아그라하를 정립했다.[11] 사티아그라하는 종래 진리파지(眞理把持)운동으로 번역됐으나 나는 이를 진실관철운동으로 번역했다.[12] 간디가 수동적 저항을 약자의 무기로 부른 반면 비폭력운동을 강자의 무기라고 한 것은 비폭력운동이 복수심이 아니라, 적을 용서하고 복수하지 않는다고 하는 정신력에 의존하기 때문이고 폭력보다도 더욱 더 큰 용기를 필요로 하기 때문이었다.

그 하나의 방법인 단식이라는 사적 시위는 식민당국이 통제하기

---

9) M. K. Gandhi, *Hind svaraj, and Other Writings*, ed., Anthony J. Parel, Cambridge University Press, 1997, pp. 38-42.

10) Chandran D. S. Devanesen, T*he Making of the Mahatma*, Orient Longmans Ltd, 1969. p. 389.

11) M. K. 간디, 서행정 옮김,『비폭력저항』, 김영사, 1984, 25쪽. 55쪽.

12) M. K. 간디, 박홍규 옮김,『간디 자서전』, 문예출판사, 2007.

어려웠다. 그럼에도 그것은 권력과 압력을 갖는 공적 사건으로 매우 유효했다. 이를 통해 그는 영국인들의 도덕적 갱생을 달성한다고 하는 점에서도 도덕적인 우위를 차지했다. 그는 식민주의가 식민지배자와 식민지민 모두에게 주체성, 정체성, 성 등의 측면에서 위해를 가하는 심리적 효과를 강조했다.

간디는 정신적인 것을 강조했지만 물질적인 것, 특히 옷을 통해 정신성과 비폭력성을 강화했다. 그의 인도식 복장은 서양을 부정하고 인도를 긍정하며 농민과 일체가 되었음을 보여주는 상징이었고, 또한 식민지배자는 물론 엘리트주의와 기성정치에 대한 거부를 뜻했으며, 영국인은 물론 세계인들에게 고난의 예수를 상상하게 했다. 이는 일본인 등이 근대화 이후 서양식 복장을 한 것과 비교하면 그 차이를 알 수 있다. 이러한 옷의 정치는 1931년 그가 영국을 방문했을 때 절정에 이르렀다. 영국왕은 간디의 복장을 이유로 그와의 만남을 거부했는데 이는 간디에게 큰 승리였다.

간디의 비폭력 시민저항은 여성주의적인 것이기도 했다. 이는 19세기 영국만이 아니라 유럽문화가 철저히 가부장적인 것이었고, 이는 식민지 인도에서도 그대로 반영돼 전투적인 힌두 시크 민족주의를 낳았으며 그들이 영국 점령군을 형성한 것에 대한 반대였다. 영국 식민지정책은 과거 로마제국이 그러했듯이 제국의 군대 안에 토착 남성을 교육하고 배치하는 것이었다. 1857년 인도 반란도 인도인 군대에 의해 진압되었다. 간디는 이러한 남성적 가부장주의를 부정하고 여성해방을 지지했으며 공적 사적 생활에서 양성적 태도를 취하여 그의 반남성적인 비폭력주의를 완성했다. 그가 주장한 영적 힘(샥띠)도 마찬가지였다. 그는 아내와의 성관계를 공개적으로 포기하여 이를 신비롭게 본 대중의 지지를 얻었다.

간디는 개인이 스스로 자신을 규제함에 의해 재탄생해야 인도 전체의 자율적인 통치가 가능해진다고 보았다. 간디가 주장한 민

족의 자결권(스와라지), 문화적 긍지, 인도경제의 자급자족(스와데시) 등은 간디의 창조가 아니라 당시의 인도에서 이미 보편적인 것이었다. 그가 독창적인 점은『힌두 스와라지』(1910)에서 민족자결권과 개인자결권을 결합시켰다는 점에 있었다. 그의 수공업 중심적 유토피아 사회주의도 러스킨에서 가져온 것이었으나, 간디는 러스킨의 상업주의 거부에서 더욱 나아가 부와 소비주의 모두를 거부하고 '자발적 빈곤'을 주장했다. 또한 간디가 불가촉민을 비롯한 농민과 천민을 옹호하고 엘리트주의와 정통계급정치를 거부한 것은 어떤 반식민지 지도자들에게서도 볼 수 없는 점이었고, 이는 인도독립운동의 거대한 변화를 초래했다.

간디의 비폭력운동은 서양근대문명을 부정한 것에서 출발했으나 그는 서양근대문명의 하나인 언론과 출판을 통해서만 그의 비폭력운동을 완성할 수 있었다. 언론은 비폭력의 중요한 수단이었지만 간디만큼 언론을 유효하게 이용한 정치가도 없었다. 이는 영국의 언론 자유를 최대한 이용한 것이기도 했다.

간디는 평생 비폭력을 옹호했지만 그의 비폭력이 과연 순수하게 완전한 비폭력이었는지는 의심스럽다. 간디는 민중에게 가해지는 폭력은 금지되어야 하지만 소유에 대한 폭력은 허용될 수 있다는 식으로도 이해되었다. 강도를 만나거나 강간을 당할 경우의 자기방위도 간디는 인정했다.

또한 폭력에 대한 간디의 반응은 다양했다. 가령 1922년의 짜우리짜우라 봉기 때와 달리 1930년 그는 치따공, 페샤와르, 샬라뿌르 폭력에 대해 관대했고 자신의 불복종운동을 중단하지도 않았다. 1938년에는 폭력을 선택할 수밖에 없는 상황을 설명하기도 했다. 인도철수운동에서는 더욱 격렬하게 반응했다.

간디의 비폭력은 현실의 여러 폭력에 대한 반응이었으나 그 폭 력에는 간디의 비폭력에 의한 폭력도 있었다. 가령 1919-1922년 사이의 봉기와 소요사태는 간디의 영향 때문에 발생했다. 특

히 인도의 분할 과정에서 폭력은 백만 명 이상이 죽고 수 백 만 명이 난민이 되는 결과를 낳았다. 그러나 현실의 민족주의자나 공산주의자의 폭력과는 구별되었다. 그런 폭력은 식민지 통치에 아무런 위협이 되지 못했으나 가혹한 탄압을 받았다. 또한 그 폭력으로 인해 영국은 간디의 비폭력과 그를 지지한 국민회의당을 적극적으로 받아들이게 했다.

마틴 루터 킹은 간디를 계승한 비폭력운동가이자 사상가다. 미국이라는 나라가 폭력에 근거했음은 자연을 폭력적으로 파괴하고 선주민을 인디언을 폭력적으로 몰살한 뒤 흑인 노예를 착취하여 고도의 서양문명을 구축한 점에서 알 수 있다. 특히 흑인들은 백인의 폭력에 대해 폭력적으로 저항했으나 성공하지 못했다. 앞에서 보았듯이 시민저항의 창시자인 소로도 그러한 폭력을 옹호했을 정도로 백인의 폭력은 광범하고 심각했다.

미국에서 흑인들이 간디의 비폭력주의를 채택한 것은 킹이 처음은 아니었다. 1909년에 설립된 전국흑인향상협회(National Association for the Advancement of Colored People)는 1935년부터 인종차별에 저항하는 법정투쟁을 시작했고, 1942년에 설립된 인종평등회의(Congress of Racial Equality)는 인종격리정책에 대한 비폭력직접행동을 시작했다. 그 결과 1954년 연방대법원은 공립학교에서의 분리교육이 위헌이라는 판결을 내렸다.

그러나 미국 공민권운동이 본격적으로 시작된 것은 1955년 앨라배마 주 몽고메리에서 시작된 버스 거부운동이었고[13] 이를 킹이 비폭력 시민저항운동으로 이끌었다. 킹은 처음부터 비폭력주의에 선 것은 아니고 도리어 그것을 회의했다. 즉 비폭력운동으로 히틀러를 타도할 수 있었는지를 회의하고,[14] 경찰행동과 전쟁 사이에 실제로 차

13) Rosa Parks(with Jim Haskins), *Rosa Parks: My Story*, Doal Books, 1992.

14) Martin Luther King, Jr., *Stride Toward Freedom: the Montgomery Story*, Harper & Brothers, 1958, p. 113.

이가 있는지[15]를 회의했다. 그러나 비폭력운동이 '너의 원수를 사랑하라'라는 기독교윤리와 일치한다고 보고 비폭력운동을 채택했다.[16]

> 만일 우리가 틀렸다면 이 나라의 대법원이 틀린 것이다. 만일 우리가 틀렸다면 미국 헌법이 틀린 것이다. 만일 우리들이 틀렸다면 전능한 신이 틀린 것이다. 만일 우리가 틀렸다면 나사렛 예수는 지상에 결코 설 수 없는 공상주의적 몽상가에 불과하다. 만일 우리가 틀렸다면 정의는 거짓이다.[17]

킹의 비폭력 시민저항은 인종차별을 철폐하기 위한 공민권운동에 그치지 않고 "미국이라는 전체 집단의 과학기술체제가 도덕적 혼수상태에 처해 있음"을 보여준 베트남전쟁 반대 등으로 나아갔고 마침내 "미국 전체의 권력체계와 가치 질서를 송두리째 재편한다"는 것이 됐다.[18]

2. 파농과 말콤X의 폭력 해방투쟁

아프리카 민족독립의 선구자인 은크루마가 간디의 비폭력을 따랐음은 우리에게 잘 알려져 있지 않다. 은크루마를 포함한 1945년 범아프리카 총회 지도자들은 남아프리카공화국에서 처음으로 활용된 간디의 비폭력노선을 따랐다. 이는 무장반란이 소련과 같은 나라들의 도움을 받지 못하여 식민제국의 군사적 압력에 의해 분쇄

---

15) Martin Luther King, Jr., *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, vol 1, University of California Press, 1992, p. 435.

16) John Ansbro, *Martin Luther King, Jr. : Nonviolent Strategies and Tactics for Social Change,* Madison Books, 2000], pp. 2-3.

17) Martin Luther King, Jr., T*he Papers of Martin Luther King, Jr.*, vol 3, University of California Press,1997, p. 73.

18) 마셜 프레디, 정초능 옮김, 『마틴 루터 킹』, 푸른숲, 2004, 19쪽.

되기 마련이었기 때문이었다. 은크루마는 총회의 비폭력노선에 따라 각각 별개였던 노동조합, 여성단체, 청년단체의 기반을 동시에 활용하고 끌어들여 가나에서 긍정적 행동전략을 채택했다. 그 결과 가나는 1957년 아프리카에서 최초로 독립을 획득했다.

1947년 이후 아프리카 민족주의자들은 간디의 비폭력노선에 따라 독립운동에 성공했으나 알제리의 상황은 그런 비폭력노선을 거부하게 했다. 파농이 비폭력적인 긍정적 행동에 대해 회의적이었던 것도 알제리 상황이 낳은 것이었다. 한나 아렌트는 파농이 폭력을 위한 폭력을 찬양했다고 비난했으나 이는 반드시 옳은 비판이 아니다. 파농이 주장한 탈식민화의 폭력은 식민화의 폭력에서 비롯됐고 그 식민화의 폭력에 대해 파농이 반대했기 때문이다. 파농은 폭력을 정당화한 것이 아니라 폭력을 분석했을 뿐이고, 폭력이 그 자체로 목적이라고 조장하지 않았고 다만 목적을 위해 필요한 과정으로 보았다고 보는 견해[19]도 있다.

파농은『대지의 저주받은 자들』1장「폭력에 관하여」를 "탈식민화는 항상 폭력적인 현상"이라는 말로 시작한다.[20] 이는『알제리 혁명 5년』에서 "식민체제는 폭력으로 정착된 체제"로 정의되고 "이처럼 폭력에 근거한 시스템은 논리적으로 그 시스템에 충실할 수밖에 없고, 시간이 흘러도 지속되는 이유는 폭력이 유지되기 때문"[21]이라고 풀이된다.

파농에 의하면 식민사회에는 서양과 같이 개인과 국가를 매개하는 시민사회가 없다. 식민지화란 어떤 땅에 대포와 기계의 힘으로 침략해온 타종족이 그 원주민을 지배하여 토지와 인간을 사유화하

---

19) 알리스 세르키가 쓴 2002년판 서문. 프란츠 파농, 남경태 옮김,『대지의 저주받은 자들』, 그린비, 2004, 15쪽. 세르키는 그 책에 실린 사르트르의 1961년판 서문에서 사르트르가 폭력을 조장했다고 비판했다.

20) 위의 책, 55쪽.

21) 프란츠 파농, 홍지화 옮김,『알제리 혁명 5년』, 인간사랑, 2008, 246쪽.

는 폭력이기 때문이었다. 식민지 사회란 포식과 기아로 분할된 사회, 곧 그 경계가 경찰과 군대에 의해 직접 유지되는 인종차별적인 폭력 사회였다. 그곳에서 원주민은 절대악이고, 반가치이며, 동물이나 물건에 가까운 수동적인 존재, 요컨대 비인간적인 것으로 식민자에 의해 조작된 대상에 불과했다. 이러한 식민지화 역사의 배후에, 식민지 사회 구조의 근본에는 식민자 = 타자의 폭력이 있었다.

파농은 폭력적인 식민지 상황에서 인간을 해방하고 그 주체성을 회복시키기 위해서는 식민지 체제를 타도해야 한다고 주장했다. 즉 탈식민화란 폭력현상이고 인간 종족의 교대를 뜻했다. 식민지화 역사를 통하여 심신이 모두 억제되고 고통당하며 동물화 되고 사물화된 원주민이 자신의 비인간성에 눈을 떠서, 내면에 저장된 폭력(내면화된 타자의 폭력)을 공격성(반대 폭력)으로 반전시키는 운동이 탈식민화 운동이라고 파농은 주장했다.

파농은 인간 이하의 피식민 주체는 폭력의 주체가 됨으로써 최초로 주체가 된다고 주장했다. 그는 폭력이 피억압자를 위해 해독작용을 하는 정신치료제라고 보았다. 그에 의하면 폭력이 제공하는 일차적인 행위형식을 통해 주체는 비존재에서 존재로, 객체에서 주체로 움직인다. 즉 그는 폭력이 억압자들에게 대항하는 민중의 실존적 통합을 창출한다고 했다.

파농의 폭력 혁명이란 폭력으로 침략하고 지배한 식민지주의를 완전하게 폭력으로 파괴하는 것을 뜻했다. 그러나 중요한 것은 폭력이냐 아니냐가 아니었다. 더욱 중요한 것은 '왜' 폭력이냐 하는 물음이었다. 본래 폭력적인 식민지 당국은 어떤 비폭력의 평화도 보장하지 않았기에 그것에 대한 유일한 정당방위로써, 아니 윤리로써, 아니 이상으로써, 아니 신앙으로써 그는 폭력의 무기를 들었다. 그러나 그의 폭력은 비폭력자의 폭력이었다. 즉 정의의, 순수의, 철저한 폭력이었다. 파농의 폭력은 바로 이성이었다.

요컨대 폭력이 폭력을 낳는 것이고, 그런 의미에서 탈식민화 과정은 식민지화 과정 속에 이미 잠재적으로 존재하며, 그것은 역사의 필연적인 과정이 된다고 파농은 말했다. 그에 의하면 식민지주의는 생각하는 기계도 아니고, 이성을 부여받은 육체도 아니었다. 그것은 있는 그대로의 상태에서의 폭력으로서, 그것 이상으로 '더욱 큰 폭력'에 의해서만 굴복하는 것이었다.

여기서 문제는 '더욱 큰 폭력'을 구현하고 인수하며 담당하는 주체가 누구인가 하는 것이었다. 파농은 먼저 식민지 시대에는 정당, 지식인, 상인 등이 일정한 역할을 수행하지만, 참으로 혁명적인 폭력을 구현하는 자는 농민뿐이라고 보았다. 그리고 다음의 해방투쟁기에는 도시에서 산골로 도망간 지식인과 소수의 활동가가 농민을 만남에 의해 인민의 의식이 전진한다고 보았다. 이어 봉기가 폭발하면 도시 주변부에 집결하는 룸펜 프롤레타리아를 통하여 그것은 확대된다고 주장했다.

파농은 식민지 사회에서 도시 프롤레타리아, 기술자, 관리 등은 특권층으로서, 식민지주의와 타협하여 비폭력을 주장한다고 보았다. 이에 대해 농민대중, 그리고 토지를 수탈당하여 도시주변을 방황하는 부랑자, 범죄자, 실업자들이 식민지주의의 이익으로부터 제외되어 더 이상 잃을 것이 없는 존재라고 보았다. 그들만이 비타협적이고, 오직 폭력만이 필요하다는 것을 알기 때문이라는 것이었다.

그러나 파농은 탈식민화 운동을 단순히 인간 종족의 교대로만 본 것은 아니었다. 이 운동이 동시에 '새로운 인간의 창조'라는 것, 존재의 '근본적인 변경'이라는 것, 곧 가치 과정이라고 주장했다. 그런데 우리는 그것이 어떤 이념이나 추상의 차원이 아니라 『대지에 저주받은 자들』이 탈식민화 운동을 통하여 형성하는 역사적인 존재라는 것을 주의해야 한다.

파농에 의하면 실제로 '새로운 인간'은 먼저 '식민지화된 신체'

로 제출된다. 바로 굶주리고 억눌린 존재로서다. 그러한 존재는 하루아침에 눈을 뜨는 것이 아니다. 식민지에 대한 최초의 반응은 싸움과 범죄 및 부족 항쟁으로, 또한 원시적 종교와 마술에 대한 신앙 및 집단무용으로 나타난다. 억압이 강하면 강할수록 억압에 대한 눈뜸은 늦어지고 장기화된다.

파농과 달리 혁명 이론가들은 그러한 타락과 일탈 및 후퇴를 직시하지 않고 자각은 직선적으로 달성된다고들 했다. 그러나 파농은 종교도 주술도 '아편'으로 보지 않고 몽상도 광기도 부정적인 요인으로 배척하지 않았다. 도리어 그는 이 모든 것을 폭력의 과정으로, 반대폭력에 대한 성숙으로 '새로운 인간의 창조'를 향한 최초의 단계, 곧 '폭력의 분위기'로 보았다. 파농에 의하면 이러한 '폭력의 분위기'는 차차 '행동화한 폭력'으로 나아간다. 그 계기는 식민지의 탄압이다. 여기서 폭력은 신체의 긴장과 이완, 집단무용이나 축제로는 처리될 수 없다. 먹느냐 먹히느냐가 지배하는 반란의 초기 단계에 신체상 중요한 것은 노동이다. 그러나 여기서 노동이란 생산노동을 뜻하지 않는다. 왜냐하면 그것은 식민지체제에 협력하는 것이기 때문이다. 도리어 태만이야말로 비협력이자, 저항으로 평가된다. 반대로 원주민에게 가치 있는 노동이란 식민주의를 타도하는 노동이다.

파농은 '새로운 인간', 곧 '완전한 인간'은 근육과 두뇌를 분리시키지 않고 노동 속에서 양자를 통일하는 인간이고, 능률과 효율이 아니라 자기 신체와 두뇌의 리듬에 따라 노동하는 인간이라고 한다. 그리고 도구나 기술에 지배당하는 것을 거부하고 자신이 받아들이는 목적에 따라서만 도구나 기술을 사용하는 인간이다. 또한 일-행동의 계획으로부터 실현에 이르는 모든 과정에 타인과 함께 의식적으로 참가하고 그 의미를 명확하게 파악하고 있는 인간이다. 그리고 자율적인 공동체의 자율적인 구성원으로서 타인에 대한 겸양, 배려, 사랑을 소중하게 생각하고 동료와의 협력이나 의

사소통에 가치를 두는 인간이다. 나아가 타자-타민족의 착취와 지배를 거부하고 타자-타민족과의 공생을 원리로 삼는 인간이다. 이처럼 파농이 추구한 것은 '개인의 해방'이었다. 그는 "개인을 해방하고 각 개인의 정신적 자율성을 보장하면 통합은 저절로 이루어진다"고 보았다.[22]

이러한 새로운 인간상이 자본주의는 물론 사회주의에서도 불가능함은 두말할 필요도 없다. 자율적인 공동체와 완전한 인간의 미래는 그 어느 것도 아닌 제3세계에서만 가능하다고 파농은 믿었다. 그러나 우리는 이러한 파농의 희망 역시 제3세계에서 과연 현실적으로 구현되었는지 의심할 수 있다.

파농 자신 비폭력이란 서양화된 순응의 교리일 뿐 민중의 실천은 아니고 폭력을 자유를 위해 투쟁하는 세계의 피할 수 없는 운명이라고 했으나 폭력을 두려워했다. 즉 무자비한, 일반화된 살인에 빠져든 모든 세대의 알제리아인의 심리적-정서적 결과를 항상 우려했다. 파농은 독립 후 정신착란에 빠진 경우를 보고 "우리는 착란을 피할 수 있을까? 그 착란증이 내내 우리를 따라다니지 않는다고 장담할 수 있을까?"[23] 이러한 우려는 알제리 독립 후 현실로 나타났다.

파농과 함께 폭력을 긍정했다고 알려진 말콤X[24]도 "나는 폭력을 인정하지 않는다. 사실 미국에 존재하는 폭력의 희생자는 미국 흑인이고, 나는 흑인대중이 백인에 대항하여 무차별적으로 폭력행사에 호소하도록 주장하지 않는다"고 했다. 그러나 앞에서 말한

---

22) 페트릭 엘렌, 곽명단 옮김, 『프란츠 파농 평전 나는 내가 아니다』, 우물이 있는집, 2001, 15쪽.

23) 프란츠 파농, 남경태 옮김, 『대지의 저주받은 자들』, 그린비, 2004, 285쪽 주.

24) 파농의 『대지의 저주받은 자들』은 1960-70년대 미국 급진주의자들의 혁명서에서 가장 빈번하게 인용된 책 중의 하나였다. T. 데니언 샤플리-화이팅, 우제원 옮김, 『프란츠 파농』, 인간사랑, 2008, 33쪽.

폭력은 백인의 공격적 폭력을 말하는 것이고 그것에 대응한 흑인사회의 잠재력을 말콤X는 부정하지 않았다. 이러한 말콤X의 사상을 마이클 하트는 '우애'라고 요약하고 흑인사회의 자율을 주장한 말콤X가 말한 우애란 흑인사회의 힘인 우애의 폭력이라고 한다.[25]

이러한 말콤X의 주장과 킹의 주장 사이에는 어떤 차이가 있는가? 말콤X가 말하는 폭력이란 억압되고 은폐된 적대성을 드러내는 것이라는 점에서 킹의 사상과 크게 다르지 않았다. 말콤X에 의하면 그러한 적대성의 억압과 은폐야말로 흑인이 그 자신과 흑인동포에 대한 증오의 원인이고 복종을 영속화시키는 에너지이며, 이는 파농이 말하듯이 흑인이 자신을 증오하고 백인과 같은 모습을 갖고자 하는 욕망과 그러한 신체의 변화로 나타났다. 말콤X는 그러한 자기증오에서 벗어나기 위해 백인사회에 대한 적대감이 필요하다고 주장하며, 킹의 비폭력주의로는 그러한 자기증오로부터 벗어날 수 없을 정도로 그 증오의 제도화가 뿌리 깊고 따라서 그 뿌리를 뽑아야한다고 본 점에서 서로 달랐다.

말콤X가 권력자에 대한 증오를 분노로 바꾸어야 한다고 주장한 점은 이웃사랑을 말한 킹과 달랐다. 증오는 상황이나 제도가 아니라 특정 인간이나 집단에 향하는 것이지만, 분노는 증오를 낳는 조건에 향하는 것으로서 더욱 더 사려 깊은 것이다. 권력은 적대세력을 '빨갱이'로 만들어 처단하거나 '흉악범죄'에 대한 사형의 존속과 같이 언제나 특정 집단과 개인에 대한 복수와 증오를 부추기지만, 분노는 제도나 상황을 바꿀 수 있는 생산적이고 건설적이라는 것이다. 말콤X는 그러한 분노에 근거한 새로운 인간상을 추구하지는 않았지만 앞에서 본 파농의 새로운 인간상과 크게 다르다고 볼 수는 없다.

---

25) Michael Hardt, La violence de la fraternité: hommage à Malcom X, in F*utur Antérieur* 7(1991).

이는 파농을 잇는 체 게바라의 남성적인 카리스마 혁명가의 이미지와 달리 게바라가 자본주의는 물론 국가사회주의를 함께 배격하고 개인의 가치를 중시하는 사회주의를 주장한 점에서도 볼 수 있다. 그에게 개인이란 유일무이한 존재이자 사회적 존재였다. 게바라는 인간의 사랑과 평등과 정의를 비롯한 도덕적 가치에 대한 확고한 신념을 갖는 사람이었다.

3. 비폭력 시민저항과 폭력 해방투쟁의 비교

지금까지 우리는 간디의 비폭력 시민저항과 파농의 폭력저항을 비교 검토해왔다. 요약하자면 두 사람은 근대 서양이 자행한 폭력적 식민주의에 맞서 그것을 부정하고 새로운 인간과 사회를 모색한 저항목표에서 공통되었으나 그 부정의 저항수단에서 비폭력과 폭력이라는 차이를 보였다. 따라서 비폭력이냐 폭력이냐 하는 수단이 궁극적인 문제가 아니라 근대 서양을 부정하고 새로운 인간과 사회를 추구한 목표가 중요하다. 그런 점에서 두 사람 모두 식민지와 식민지 이후의 제3세계가 추구해야 할 목표와 수단을 보여준 점에서 대단히 중요하다. 제3세계뿐만 아니라 제1, 2세계에서도 '근대' 이후를 논의하는 경우 두 사람의 경험과 사고는 시민저항 일반의 차원에서 중요한 의미를 갖는다.

그러나 인간해방에 대한 논의, 특히 포스트콜로니얼리즘에서 비폭력주의 간디는 소극적이고 부정적인 평가를 받은 반면 폭력주의 파농이 적극적이고 긍정적으로, 즉 바람직한 것으로 평가되는 경향이 있었다.[26] 이는 간디가 정치의 정신화를 추구했고, 이 점이

---

26) 예외적으로 두 사람을 함께 다루는 견해는 기얀 프라카시와 릴라 간디이다. G. Prakash, *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements,* Princeton University Press, 1995; 릴라 간디, 이영욱 옮김,

그의 사상으로 강조된 탓으로 이해된다. 특히 이는 미국에서 그의 『힌두 스와라지』(1910)가 『해상수훈Sermon of the Sea』(1924)로 소개된 20세기 초엽부터 굳어졌고, 그러한 기독교적 전통은 마틴 루터 킹을 거쳐 최근 마이클 네이글러의 『폭력 없는 미래The Search for a Nonviolent Future』(2004)[27]까지 이어지고 있다. 간디의 영성을 강조하는 입장의 책들도 마찬가지다.[28] 따라서 그러한 입장에 대한 비판적 성찰이 필요하다.

종래 시민저항은 다음 세 가지 요건, 즉 대상의 특정성, 공공성, 비폭력성을 갖는 것으로 생각돼왔다. 그러나 이러한 주장에는 문제가 있다. 가령 대상의 특정성이란 시민저항의 대상이 특정한 법이나 정책에 한정되고 정부의 전복을 목적으로 하지 않는다는 것인데,[29] 이에 따르면 비폭력적인 식민지 독립운동이나 반체제운동은 시민저항에 해당하지 않게 된다. 간디가 시민저항을 공격적 시민저항이나 전면적 시민저항과 방어적 시민저항으로 나누었을 때 전자는 전면적 저항, 후자는 악법에 대한 저항을 뜻했다.[30] 전면적 저항은 "평화로운 반란, 즉 국법을 전면적으로 부정하는 행위"로서 "무장반란보다 더 위험하다."[31] 간디는 방어적 시민저항에서 출발했으나 곧 전면적 시민저항으로 나아갔다.

『포스트식민주의란 무엇인가』, 현실문화연구, 2000.

27) 우리말 번역은 이창희 옮김, 두레, 2008.

28) 가령 에크낫 이스워런, 박유진 옮김, 『비폭력이 가장 위대한 사랑이다』, 꿈꾸는돌, 2005.

29) Hugo A. Bedau, on Civil Disobedience, *The Journal of Philosophy*, vol. 58 (1961), p. 663: Carl Cohen, Essence and Ethics of Civil Disobedience, The Nation, vol. 198, no. 12(March, 16, 1964), p. 258.

30) M. K. 간디, 서행정 옮김, 『비폭력저항』, 김영사, 1984, 183쪽.; V. T. Patil, Mahatma *Gandhi and the Civil Disobedience Movement(A Study in the Dynamics of the Mass Movement)*, Renaissance Publishing House, 1988, pp. 72-3.

31) M. K. 간디, 앞의 책, 181쪽.

간디는 공공성과 비폭력을 시민저항의 본질적 요건이라고 보았다.[32] 공공성이란 시민저항이 공공연히 행해지는 점과 그 저항의 내용이 공익에 관한 정의나 공공선의 것이라는 점이다.[33] 비폭력성이 시민저항의 수단이라는 점은 의심할 여지가 없으나 시민저항을 논하는 학자 중에는 반드시 비폭력성을 그 요건으로 보지 않고 군사적인 물리적 폭력이지 않은 행동까지로 보는 견해[34]도 있다는 점을 주의해야 한다. 가령 폭격을 하려는 비행기를 저지하거나 핵무기를 저지하는 경우 기자재의 파괴는 폭력이 아니라는 것이다.[35] 소로 역시 노예제도를 타파하기 위해 1859년 연방정부의 병기고를 습격한 것에 찬성했다.[36]

그럼에도 시민저항은 흔히 비폭력적인 것으로 폭력적인 무장투쟁과 대립적인 것으로 생각돼왔다. 가령 전자는 참여민주주의를 통한 시민사회의 광범위한 정치사회적 조직의 평화적 변혁을 목적으로 삼는 반면, 후자는 독재적이거나 식민적인 국가장치의 폭력에 의한 전복과 국가권력의 장악을 목적으로 한다는 것이다.

이러한 일반적 구분은 기본적으로 옳은 것이지만, 시민저항을 비폭력운동으로 말하는 경우 그것이 적대적인 투쟁이 아니라 적과의 평화로운 화합을 목적으로 한다는 식의 주장은 명백한 오해다. 그런 주장은 비폭력적 시민저항과 아무런 관련이 없다. 비폭력적 시민저항이 폭력을 부정하는 것은 분명하지만, 그것이 적대적인

32) 위의 책, 181쪽.

33) Christian Bay, Civil Disobedience: Prerequisite for Democracy in Mass Society, in David Spitz ed., *Political Theory & Social Change*, Atherton Press, 1967, p. 168.

34) 가령 Christian Bay, Civil Disobedience, in David L. Siis, ed., I*nternational Encyclopedia of the Social Science*, vol. 2, Crowell Collier & Macmillan, p. 473.

35) Michael Randle, *Civil Resistance*, Fontana Press, 1964, p. 208, 214.

36) H. D. Thoreau, A Plea for Captain John Brown, in *Reform Papers*, ed. by Wendell Glick, Princeton University Press, 1973, p. 93.

투쟁을 뜻하는 직접행동을 부정하거나 적대적 세력에 대한 반대나 그것으로부터의 독립을 부정하는 것은 아니기 때문이다. 이를 비폭력적 시민저항을 대표하는 마틴 루터 킹은 「버밍검 감옥으로부터의 편지」에서 다음과 같이 말한다.

> 우리가 직접행동을 통해서 달성하려는 목적이 바로 협상입니다. 우리는 비폭력 직접행동을 통해서, 직접 대면하여 협상하기를 거부해온 버밍엄 사회에 긴장과 위기감을 불러일으키려는 것입니다. 아주 극적인 상황을 만들어서 더 이상 무시하지 못하도록 하기 위한 것입니다. 비폭력 저항운동의 일환으로 긴장을 야기하겠다는 주장은 다소 충격적으로 들릴 수도 있습니다. 하지만 나는 '긴장'이라는 말을 두려워하지 않습니다. 나는 폭력적인 긴장상태에는 결단코 반대하지만 건설적이고 비폭력적인 긴장상태는 성장을 위해서 필수적입니다.[37]

위 인용은 킹을 과격주의자라고 비판하는 입장에 대해 예수도, 바울도, 루터도, 제퍼슨도, 링컨도 그 생존당시에는 과격주의자였다고 하는 킹의 견해에서 비롯되었다. 문제는 과격주의자냐 아니냐가 아니라, 어떤 종류의 과격주의자냐 하는 것이다. 즉 적대성이나 대립을 격화시키는 것 자체는 의심할 수 없는 전제이고, 어떤 적대성을 어떻게 격화시키느냐가 문제라는 것이다. 이는 대중의 힘을 더욱 강화하기 위해, 더욱 더 근본적인 직접행동을 위해 폭력을 사용하지 않고 적대성을 만드는 것이 비폭력 시민저항이라는 것이다. 따라서 비폭력은 상대의 거대한 폭력적 힘이라는 물리력을 분해하도록 자신의 힘을 최대한 발휘시켜 대항하는 방법이다. 여기서 다양하고 창조적인 전술이 전개될 수 있다. 이러한 킹의 비폭력 시민저항의 본질인 적대성 내지 전투성은 공민권운동으로부터 베트남전쟁에 대한 반대에 이르는 그의 시민저항이 근본적으

37) 마틴 루터 킹, 박해남 옮김, 『왜 우리는 기다릴 수 없는가』, 간디서원, 2005, 127쪽.

로 대항하는 미국자본주의에 대한 비판에서 나왔다는 점을 주의해야 한다.

이는 비폭력 시민저항의 원점이라고 할 수 있는 간디가 직접행동 없는 비폭력은 있을 수 없다고 한 점에서도 당장 알 수 있다. 간디는 비폭력의 방법이 어떤 형태를 취한다고 해도 수동적인 무기력한 방법이 아니고 본질적으로 피비린내 나는 무기의 사용을 수반하는 운동보다도 더욱 적극적인 것이라고 했다. 간디의 비폭력운동은 인도의 독립을 위한 것이지 영국과의 화해나 평화를 도모한 것이 아니었다. 간디는 "악마 같은 정권과 어떤 형태, 어떤 양식의 협력을 한다는 것은 죄 받을 일이다"라고 했다.[38]

그리고 그러한 비협력을 진실의 추구라고 했다. 진실이란 종래 진리라고 번역된 것인데 이는 그가 말한 사티아그라하, 즉 종래 진리파지(眞理把持)라고 번역된 말과 관련된다. 그러나 이는 어떤 정해진 기성의 진리를 찾는 것과는 무관하고 인간성회복, 즉 인간을 자유롭게 만든다는 것[39]을 뜻한다.

이러한 적대적인 투쟁으로서의 직접행동과 인간의 자유 추구는 각각 별개가 아니라 시민저항의 핵심적인 내용이다. 여기서 문제는 비폭력운동에서 가장 중요한 것은 직접행동이라는 수단이 아니라 인간성회복이라고 하는 목적이다. 간디의 경우 이는 식민주의와 서양 근대성에 대한 근본적인 부정을 뜻한다. 따라서 비폭력 시민저항이 참여민주주의를 통한 시민사회의 광범위한 정치사회적 조직의 평화적 변혁을 목적으로 삼는 것이라고 하는 경우, 이는 일반적 의미에서 의회민주주의라고 하는 서양의 대의제 정치전통과는 명백히 다른 직접민주주의적인 요소를 갖는다. 그러나 그 직접민주주의라고 하는 것도 서구의 역사적 맥락에서 제도화된 것과

38) 퍼시펄 스피어, 이옥순 옮김, 『인도근대사 16세기-20세기』, 신구문화사, 1993, 221쪽 재인용.

39) 물론 이를 진리라고 주장할 수는 있다.

는 다르다.

간디의 비폭력 시민저항은 흔히 식민지 인도에서의 두 가지 민족해방운동이었던 공산당 중심의 폭력투쟁과 대립되는 국민회의의 의회민주주의적인 비폭력주의라고 평가되어 왔다. 그러나 간디가 국민회의와 깊이 관련되기는 했지만 그는 국민회의의 민족주의적 민주주의라는 입장과는 반대되는 입장을 취했다. 민족주의적 민주주의는 정치적 차원에서는 식민권력과의 동일성과 평등을 주장하면서 동시에 문화적 차원에서는 식민권력과의 차이를 주장했다. 즉 식민지권력이 식민지 민중의 후진성(전근대성)을 공격한 것을 비판하고 식민지 민중의 문화적 정체성을 유지하면서 스스로 '근대화'할 수 있다고 주장했다. 그러나 이는 식민지 권력의 '근대성'이라는 가치관에 포섭된 것에 불과했다. 이는 맑스주의의 경우에도 마찬가지였다. 즉 맑스에서 네루 그리고 현대에 이르기까지 인도는 전통과 정체(停滯)에서 벗어나 근대로 발전(해야) 한다는 것이었다. 이는 식민지에서는 물론 해방 후에도 민족을 '근대' 이데올로기로 여전히 속박하는 것이었다.

'근대' 이데올로기를 벗어나려고 하는 공공적인 운동인 한 모든 해방운동은 본질적으로 동일하다. 즉 해방운동이 폭력이냐 비폭력이냐 하는 것은 그 수단이나 방법의 문제가 된다. 물론 간디의 비폭력 시민저항에서 비폭력은 수단이자 목적이지만, 그러한 비폭력 시민저항도 그것이 행사된 시민저항 전체로 볼 때, 즉 그것이 폭력적 시민저항과 함께 하나의 전체적 시민저항을 구성하는 점에서 볼 때에는 방법의 문제가 된다는 것이다.

이러한 방법의 문제는 해방운동이 발생하는 구체적인 상황과 직결되는 것이지 어떤 법칙이나 진리[40]의 문제가 아니다. 간디는 나

40) 간디가 말하는 truth를 한국에서는 진리라고 번역해왔다. 그러나 나는 간디가 비폭력운동을 truth라고 말할 때 이를 진리라고 생각하지는 않았다고 믿는다. 그래서 나는 그의 자서전을 번역하면서 종래 진리라고 번역

치스 치하의 유태인들에게 비폭력저항을 해야 한다고 말한 적이 있었지만[41] 이는 당시 유태인들이 놓여있던 상황에 적절한 충고가 아니었다.[42] 마찬가지로 일제강점기에도 비폭력 시민저항은 적절한 방법일 수 없었다. 이는 아프리카에서 은크루마가 비폭력 시민저항으로 가나의 독립에 성공했지만 프랑스가 폭력적으로 통치한 알제리나 인도차이나에서는 폭력 시민저항이 채택될 수밖에 없었던 상황과도 관련된다.[43]

한국에서만이 아니라 범세계적으로 20세기 해방운동은 항상 시민저항과 폭력 사이에서, 즉 비폭력 시민저항운동과 군사적 무장투쟁 사이에서 광범한 전술들을 이용해 왔다. 20세기의 반식민 투쟁은 물론 최근의 신사회운동이라는 현상도 그런 온갖 종류의 다양한 전략들을 '약자의 무기'로 이용해왔다. 그러나 가령 간디나 마틴 루터 킹의 비폭력 시민저항을 논의하는 경우 마치 식민지였던 인도의 해방운동이나 미국 흑인해방운동에서는 그것만이 있었던 것처럼 오해하도록 하는 태도가 일반적이다. 반대로 파농의 아프리카 해방운동이나 체 게바라의 남미해방운동의 경우에는 폭력적 무장투쟁만이 있었던 것처럼 오해하도록 하는 태도가 있다.

그러나 그 어떤 해방운동도 그 둘 중의 하나에 의해서만 수행되지 않았다. 가령 인도에서 1930년대 해방운동은 간디의 평화적 소금행진운동[44]과 함께 치타공 무장공격과 같은 투쟁적 혁명전술과 함께 전개됐다. 1960년대 게바라와 같은 무장투쟁 혁명가들도

된 그 말을 진실이라고 바꾸었다.

41) M. K. 간디, 서행정 옮김, 『비폭력저항』, 김영사, 1984, 352쪽.

42) 이는 어쩌면 자신의 정치적 주장을 정당화하기 위한 주장이었다.

43) 이는 영국과 프랑스의 식민정책이 각각 자치와 동화라는 점과도 관련된다.

44) 1930년 3월 2일, 간디는 70명의 아슈람 회원과 함께 지팡이를 짚고 소금법에 응하지 말라고 하고 24일 동안 400Km를 행진했다.

군사활동을 펼치는 와중에서 사회개혁(교육, 토지재분배, 의료, 여성의 권리)을 시도했다. 따라서 적어도 하나의 해방운동에서 폭력이냐 비폭력이냐를 구분하는 것은 그 해방운동 자체를 충분히 이해하지 못하고 오해하게 할 수 있다. 가령 인도민족해방운동을 간디의 비폭력 시민저항만으로 오해해서는 안 된다. 이와 반대로 알제리 민족해방운동이나 남미해방운동을 파농과 체 게바라의 폭력적 무장투쟁으로만 오해해서도 안 된다. 그럼에도 20세기 해방운동의 대세는 국가권력의 획득에 집착한 폭력적 무장투쟁으로부터 비폭력적 시민저항으로 옮겨왔다고 볼 수 있는 것이 사실이지만 말 이다.

맺음말

시민저항은 참정권운동이나 반노예무역운동으로 시작돼 인도와 영어권 아프리카, 미국의 시민권운동 및 유럽의 평화운동(가령 핵무장 철폐운동, 반 아파르트헤이트 운동 등) 그리고 그러한 운동들의 전략인 연좌농성, 보이콧, 점유, 시위행진을 수용한 신사회운동으로 이어졌다. '신'사회운동이라고 함은 종래의 '구'사회운동과 달리 정치적 영역을 확장하여 여성운동, 동성애해방, 성해방, 원주민해방, 흑인해방, 불가촉천민 해방, 동물해방, 해방신학 등에도 미치고, 그 방식이 공산당과 구좌파의 상명하달식 엘리트적 접근방법에 의한 온정주의적이고 반민주적이었던 점을 배격한 탓이다.

그 결과 중앙집중적인 국가권력 쟁취를 추구하거나 노동운동을 목표로 한 '구' 사회운동은 끝났다. 중앙집중적인 국가권력의 쟁취가 성공한 경우에도 그 위험과 약점은 그대로 남았고 특히 국가와 시민사회의 모든 구별을 해체하거나 국가와 정당의 융합을 낳기도 했다. 그래서 가령 팔레스타인에서와 같은 극단적인 무장투쟁도

더욱 더 민주주의적인 '신'사회운동, 즉 정치가나 정당에 앞서 민중에 의한 '신'사회운동으로 변모해 시민사회가 국가를 비판하고 규제하는 방향으로 나아갔다.

그럼에도 '신'사회운동이 아무런 정치적 이념이나 대의를 갖지 않는 소위 포스트모더니즘적인 것이 아님을 주의해야 한다. 특히 그것은 세계의 불평등한 권력구조를 바꾸어야 한다는 이념을 포기한 것이 아니다. 문제는 종래와 같은 중앙집권적인 국가권력주의에 입각한 전위당 주도의 교조적인 방식이 아니라 민주적이고 반위계적인 다양한 참여방식으로 세계 모든 민중의 정의롭고 평등한 관계를 창조하여 궁극적으로 그들 민중의 존엄성을 확보하고 역사의 주체가 되려고 하는 점에서 '신'사회운동이다.

'신'사회운동의 전개와 함께 주목할 필요가 있는 것은 평화연구의 비폭력 논의이다. 종래 평화란 '전쟁이 없는 상태'를 뜻했고 전쟁 회피가 평화의 과제였으나 1960년대 이후 남북문제가 대두하면서 남측의 강압적 정치, 기아, 차별, 인권침해와 같은 '전쟁이 없는 상태'에서의 빈곤과 억압이라는 구조적 폭력이 평화연구의 새로운 과제로 됐고 평화를 '폭력이 없는 상태'로 보게 됐다.[45] 이와 함께 대두한 군사침략이나 쿠데타 등에 대한 비폭력 시민저항을 실용적인 정책으로 탐구하는 시민방위론[46]도 간디로부터 촉발되어 간디의 비폭력을 효과적이고 윤리적으로 정치적 힘을 행사할 수 있는 방법으로 인정했다.[47]

---

45) Johann Galtung, *Peace: Research, Education*, Action, Christian Ejlers, 1975, pp. 109-149.

46) Gene Sharp, *Exploring Nonviolent Alternatives*, Porter Sargent Publishers, 1970.

47) Robert J. Burrowes, *The Strategy of Nonviolent Defence: A Gandhian Approach*, State University of New York Press, 1996, p. 123.

참고문헌

김택현,『서발턴과 역사학비판』, 박종철출판사, 2003
라나지트 구하, 김택현 옮김,『서발턴과 봉기 - 식민 인도에서의 농민 봉기의 기초적 측면들』, 박종철출판사, 2008
로버트 영, 김택현 옮김,『포스트식민주의 또는 트리컨티넨탈리즘』, 박종철출판사, 2005
마리 아네스 꽁브끄, 귀 들뢰리, 이재형 옮김,『간디와 마틴 루터 킹에게서 배우는 비폭력』, 삼인, 2004
마셜 프레디, 정초능 옮김,『마틴 루터 킹』, 푸른숲, 2004
마이클 네이글러, 이창희 옮김,『폭력 없는 미래』, 두레, 2008
마틴 루터 킹, 박해남 옮김,『왜 우리는 기다릴 수 없는가』, 간디서원, 2005
아시스 난디, 이옥순 옮김,『친밀한 적: 식민주의적 시대의 자아의 상실과 재발견』, 신구문화사, 1993
에크낫 이스워런, 박유진 옮김,『비폭력이 가장 위대한 사랑이다』, 꿈꾸는돌, 2005
퍼시펄 스피어, 이옥순 옮김,『인도근대사 16세기-20세기』, 신구문화사, 1993
페트릭 엘렌, 곽명단 옮김,『프란츠 파농 평전 나는 내가 아니다』, 우물이있는집, 2001
프란츠 파농, 남경태 옮김,『대지의 저주받은 자들』, 그린비, 2004
프란츠 파농, 홍지화 옮김,『알제리 혁명 5년』, 인간사랑, 2008
D. N. 자, 이광수 옮김,『인도민족주의의 역사만들기; 성스러운 암소 신화』, 푸른역사, 2004
M. K. 간디, 서행정 옮김,『비폭력저항』, 김영사, 1984
T. 데니언 샤플리-화이팅, 우제원 옮김,『프란츠 파농』, 인간사랑, 2008
Ansbro, John. *Martin Luther King, Jr. : Nonviolent Strategies and Tactics for Social Change*, Madison Books, 2000
Bay, Christian. Civil Disobedience: Prerequisite for Democracy in Mass

Society, in David Spitz ed., *Political Theory & Social Change*, Atherton Press, 1967

Bedau, Hugo A. On Civil Disobedience, *The Journal of Philosophy,* vol. 58(1961)

_____, Civil Disobedience, in David L. Siis, ed., *International Encyclopedia of the Social Science*, vol. 2, Crowell Collier & Macmillan, 1995

Burrowes, Robert J. *The Strategy of Nonviolent Defence: A Gandhian Approach*, State University of New York Press, 1996

Cohen, Carl. Essence and Ethics of Civil Disobedience, *The Nation*, vol. 198, no. 12(March, 16, 1964)

Galtung, Johann. *Peace: Research, Education, Action*, Christian Ejlers, 1975

Gandhi, M. K. *Satyagraha in South Africa*, revd edn, trans. Valji Govindji Desai, Navajivan Publishing House, 1950

_____, *Hind svaraj, and Other Writings*, ed., Anthony J. Parel, Cambridge University Press, 1997(안찬수 옮김, 『힌두 스와라지』, 강, 2002)

Gutiérrez, Gustavo. *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*, Orbis Books, 1993

Hardt, Michael. La violence de la fraternité: hommage à Malcom X, in *Futur Antérieur* 7(1991)

King, Jr., Martin Luther. *Stride Toward Freedom: the Montgomery Story*, Harper & Brothers, 1958

_____, *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, vol 1, University of California Press, 1992

_____, T*he Papers of Martin Luther King, Jr.*, vol 3, University of California Press, 1997

Munck, Ronaldo. *The Difficult Dialogue: Marxism and Nationalism*, Zed Books, 1986(이원태 옮김, 『사회주의혁명과 민족주의』, 민글, 1993)

Overstreet, Gene D. and Marshall Windmiller, *Communism in India*, University of California University, 1959

Prakash, G. *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton University Press, 1995; 릴라 간디, 이영욱 옮김, 『포스트식민주의란 무엇인가』, 현실문화연구, 2000.

Parks, Rosa.(with Jim Haskins), *Rosa Parks: My Story*, Doal Books, 1992

Patil, V. T. *Mahatma Gandhi and the Civil Disobedience Movement(A Study in the Dynamics of the Mass Movement)*, Renaissance Publishing House, 1988

Randle, Michael. *Civil Resistance,* Fontana Press, 1964

Sharp, Gene. *Exploring Nonviolent Alternatives*, Porter Sargent Publishers, 1970

Thoreau, Henry David. Resistance to Civil Government, in *Reform Papers*, ed. by Wendell Glick, Princeton University Press, 1997

_____, A Plea for Captain John Brown, in *Reform Papers*, ed. by Wendell Glick, Princeton University Press, 1973

Civil Resistance and Violence

Park, Hong-Kyu

M. K. Gandhi and Franz Fanon have commonness on denying violent colonialism of modern Western imperialism and on the protesting goal to grope for freedom of individual and autonomous society, but they were different on the means of protesting-nonviolent or violent. Therefore their ultimate purpose was not the means of protesting-nonviolent or violent. In that point, both are very important people to show goal and mean of the future of the colonial and post-colonial world, especially on civil resistance debates.

Key words : Civil Resistance, Violence, Gandhi, Fanon

박홍규
소속: 영남대학교 교양학부 교수
주소: 경북 경산시 압량면 당음리 234-6
전화번호: 053-810-2291
전자우편: hkpark@ynu.ac.kr

이 논문은 2009년 8월 30일 투고하여
2009년 12월 10일까지 심사완료하여
2009년 12월 31일 간행함