

라틴아메리카 대중의 새로운 사회적 ‘시민성’(Ciudadanía): 자율적, 비자본주의적 ‘공동성’(lo comunal)의 확대*

안태환

성공회대학교

안태환(2021), 라틴아메리카 대중의 새로운 사회적 ‘시민성’(Ciudadanía): 자율적, 비자본주의적 ‘공동성’(lo comunal)의 확대, 이베로아메리카연구, 32(2), 153-195.

초록 이 논문은 아르헨티나, 베네수엘라를 비롯한 일부 라틴아메리카 국가들에서의 공동성의 사회적 시민성의 확대를 분석한다. 이에 앞서 18세기 이후 유럽에서 시작된 근대성과 자본주의가 19세기 내내 그리고 20세기 전반부까지 시민적 시민성과 정치적 시민성을 발전시킨 것을 분석한다. 즉, 근대 부르주아-시민에 대한 국가의 규제를 의미한다. 이차대전 이후 포디즘과 복지국가 모델에 의해 시민의 다양한 사회권을 인정하는 사회적 시민성이 출현한다. 그러나 1970년대에 자본주의 축적 체제가 위기에 빠지면서 1980년대부터 신자유주의 체제가 출현하고 사회적 시민성은 위축된다. 1990년대 이후 유럽에서 사회의 수평적 “공동감각”에 기초한 새로운 사회적 시민성이 출현한다. 그러나 아직 이 새로운 시민성은 과정적 유토피아에 머물고 있다. 이에 비해 라틴아메리카에서는 1980년대부터 가난한 대중에 의한 자율적 비자본주의적 ‘공동성(lo comunal)’을 추구하는 새로운 사회적 시민성이 베네수엘라와 아르헨티나를 비롯한 여러 나라에서 출현하고 있다. 이 시민성은 관념적인 유토피아에 머물지 않고 매우 현실적인 추동력을 보여주고 있다. 즉 유럽과 라틴아메리카사이에 비슷해 보이는 사회적 시민성의 맥락이 서로 다른 것이다.

핵심어 시민적 시민성, 정치적 시민성, 사회적 시민성, 공동감각, 공동성

* 이 논문은 2017년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2017S1A5A2A01024442).

I. 들어가는 말

1980년대 초반에 라틴아메리카에서 신자유주의가 시작되었다(허쉬버그 & 로젠 2008). 동시에 이에 저항하는 사회적 연대의 '대중'이 출현했다. 어쩌면 라틴아메리카의 대중은 오랫동안 사회 연대적으로 살아왔는데 엘리트 지식인들이 새롭게 '발견'한 것인지도 모른다.¹⁾ 즉 사회적 권리를 요구하는 '사회적 시민성'이 출현한 것이다. 논의의 출발점을 신자유주의 비판에 두는 이유는 예를 들어, 베네수엘라의 경우, 1980년대에 사회 경제적 불평등이 심화하고 사회(공공)정책이 50% 이상 축소되었기 때문이다(Jungemann 2014; Fernandez Cabrera 2011, 40). 이에 대한 저항으로 라틴아메리카에서 대중에 의한 새로운 사회권을 요구하는 사회적 시민성이 출현하였다. 1980년대 내내 경제위기는 심화되었고 1990년대가 시작되면서 위기에 대한 처방은 오히려 신자유주의를 더욱 가속화시켜 위기가 심화되었다.²⁾

신자유주의 세계화의 문제는 아주 다양하다. 그러나 핵심은 사회적 배제와 공공정책의 쇠퇴이다. 그 배제의 피해를 가난한 '대중'이 직접 받는다. 이에 대해 라틴아메리카에서는 '대중'이 주체가 되는 '다른' 세계화 또는 대안적 세계화가 부상하고 있다. 특히 베네수엘라와 아르헨티나에서 그

- 1) 보편적 경제학의 시각으로는 라틴아메리카의 1980년대가 “잃어버린 10년”이지만 라틴아메리카의 맥락에서는 새로운 성격의 사회적 변화를 위한 대중운동이 출현한 시기이다(Escobar & Alvarez 1992, 1).
- 2) 베네수엘라는 1980년대를 맞으면서 지속적으로 약 5년 동안 경제가 마이너스 성장을 한다. 특히 심각했던 시기가 1983년이었다. 1980년대에 들어서면서 심각한 경제 위기를 맞게 된 것은 대외적으로 외채위기에 겹쳐 경제 불황이 지속되면서 생산이 위축되고 고용이 늘지 않았기 때문이다. 이에 가난한 대중은 정치에 대해 점증하는 불만이 있었고 선거에서 엄청난 기권으로 불만을 표현하고 있었다. 예를 들어, 1978년의 12.5%의 기권율이 1989년에 54.4%로 증가했다(Lopez Maya 2005, 32). 1990년대 내내 크게 빈곤과 범죄가 증가했다. 1990-1991년의 국내총생산(GDP)대비 정부의 사회 정책 예산지출은 라틴아메리카의 평균인 10.1%보다 낮은 9%였고 1996-1997년은 그 격차가 12.4%대 8.4%로 약화되고 있었다(Parker 2005, 47). 이에 대중은 지속적으로 시위와 항의를 보여주었다. 예를 들어, 1989년부터 1998년 사이에 약 6천 번 이상의 대중의 항의가 있었다(Burbach & Piñeiro 2007, 181).

렇다. 그 시작은 1990년대부터이다. 핵심은 사회정의와 문화를 중시하는 시민성 또는 시민인류이다. 한 마디로 경쟁이 아닌 연대다(Santos 2004, 11).

현재 세계는 21세기 초반 근대성과 자본주의를 둘러싸고 문명 전환적 위기에 처해있다. 이 위기는 18세기 이후 구축한 서구(정확하게는 북서구라고 하는 것이 맞음)에서 발명한 근대성(이성 중심의 자유주의, 자본주의 등을 포괄적으로 표현하는 근대 철학의 가치와 인식론)에 기초한 현대사회의 구조와 주체가 동시에 맞고 있는 위기다.³⁾ 따라서 현재의 위기는 ‘시민성’(civilitéé, citizenship, ciudadanía)의 위기이고 이에 대해 라틴아메리카 대중은 자율적, 비자본주의적 공동성(lo comunal)의 시민성으로 대응하고 있다는 것이 본 연구의 가설이다.

이성을 강조하는 칸트와 달리, 스피노자에 의하면 집단적 감정 즉 정동이 중요하고 이 정동은 자신의 이익만을 극대화시키는 경향이 있지만 더 강한 정동 즉 법에 의해 강제되어 사회가 유지될 때 이를 도시라 불리게 되고 법에 의해 보호받는 사람들을 시민이라고 부른다(Balibar 2008, 80). 즉 시민의 개념에는 원천적으로 도시가 유지될 수 있도록 개인의 이익보다 최소한의 기본적 공동체적 평등성을 작동시키기 위한 시민의 책임감(의무)이 강조된다. 그런 맥락에서 18세기 이후 자유주의(자본주의)사회가 시민을 통제 또는 규제하는 데서부터 시민성이 출현했다는 인식은 타당하다.⁴⁾ 그러므로 라틴아메리카에서 오랫동안 사회적 약자인 가난한 대중을 배제한 것은 시민성의 기본적 전제를 깨트리는 일이었다.

본 연구는 라틴아메리카에서 1980년대 이후 출현한 새로운 사회적 시민성을 현장연구를 통한 실증적 접근이 아니라 이론적 맥락을 따라 ‘공동성’의 관점

3) 18세기 이후 자본주의 사회의 ‘구조’를 비판한 학자는 마르크스이고 ‘주체’를 비판한 학자는 푸코이다. 근대성 위기의 핵심은 유럽문화(인종)과 비유럽 문화(인종)사이의 위계서열적 차별이 더 이상 지속할 수 없다는 데 있다. 또한 역사발전의 궤적이 유럽이 주장하듯이 일직선적이지 않다는 인식이 유럽인들도 깨닫게 되었기 때문이다. 이에는 포스트모더니즘의 공이 크다. 하지만 아직도 좌파 사상가와 지식인들도 근대성을 유럽과 비유럽의 관계에서가 아니라 유럽 내부의 변화의 과정으로 인식하고 있다. 예를 들어, 네그리와 하트의 경우도 그러하다(네그리 & 하트 2011, 113-114).

4) 이런 인식의 대표적 학자는 미셸 푸코이다. 『생명관리정치의 탄생』(푸코 2004) 참조.

에서 탐구해보려는 것이다. 따라서 유럽에서의 19세기 말과 20세기 초반의 자유주의적 시민성의 개념과 20세기 중반(2차 대전)이후 1970년대까지의 복지 국가의 다양한 사회권을 주장하는 '사회적 시민성'의 개념을 먼저 검토할 것이다. 68학생혁명을 분기점으로 하여 1980년대에 유럽에서는 신사회운동이 출현하고 1990년대 이후 수평적인 성격의 "공통감각"에 근거한 새로운 사회적 시민성이 출현한다.

사실 시민성 개념⁵⁾은 복합적이고 애매한 개념이다. 예를 들어, 시민다움, 시민인류, 시민공존 등의 번역어가 있다. 이중에서 '시민다움'이 중요하고 과거에는 시민의 의무가 강조되었지만 현재 시민답게 살기 위한 시민의 '권리' 주장이 시민성의 핵심이다. 시간이 흐를수록 의무보다는 권리가 강조되어 온 것이 역사의 진보로 볼 수 있기 때문이다. 시민성은 어원적으로 '문명'과 관계가 깊다. 두셀에 의하면 자유주의적 시민성의 핵심은 문명/야만의 이분법이다. 전자와 관계가 있으면 시민적이고 그렇지 않으면 시민적이지 않은 것이다.

라틴아메리카에는 서로 다른 두 개의 문명이 있다. 하나는 이 땅에서 태어나는 문명이고 다른 하나는 자신의 발밑을 쳐다보지 않고 유럽 문명의 최신결과를 실현하기를 시도한다. 다시 말해 후자는 지성(지능), 문명이고 전자는 재료, 야만이다. 지성은 이성, 로고스이고 재료는 불-결정, 비-존재이다. 이런 구분은 전 소크라테스주의자들의 사상에서 발견된다. 헤라클리토는 "로고스는 도시를 보호하는 벽이다"고 했고 그 벽 너머에는 비-존재, 야만이 있다. 이런 생각은 파르메니데스도 마찬가지고 이들은 제국적, 식민적 존재론의 스승들이다(Dussel 1980, 108-109).

이성을 기준으로 하는 이분법은 시민/비시민을 나누는 경계가 된다. 그런데 그 경계를 나누는 것을 억압적으로 하지 않고 시민들의 자발적인 평온한 참여를 통해 하는 것이 유럽에서 출현한 자유주의적 시민성의 핵심이다. 즉 이성적이고 '문명적'이다.

5) 시민성은 영어로 citizenship, 스페인어로 ciudadanía로 번역된다.

18세기 중반 이후 자기 제한적인 통치이성으로 시민들이 평온한 채로 규제에 따르게 하는 것이다. 즉 억지로 억압적으로 통치하는 것이 아닌 이것이 바로 자유주의적 통치이다. 그러나 통치의 실천에서 광기를 배제하는 분할을 설정한다. 이것이 생명정치이다”(푸코 2012, 32-48).

다시 말해 시민과 ‘시민 아님’을 이성을 기준으로 분할하고 또한, 시민을 ‘성숙한’ 시민과 미성숙한 시민으로 위계화 한다.⁶⁾ 하지만 이런 보편적(?) 이분법은 문명의 다양성을 거부한다. 왜냐하면 실제로 문명은 매우 다양하고 유럽문명만 문명이 아니기 때문이다. 그리고 자로 딱 자르 듯 하는 이분법은 라틴아메리카의 현실과 거리가 멀다. 왜냐하면 라틴아메리카의 많은 대중은 개인주의, 자본주의 문화와 공동체 문화를 함께 가지는 애매한 삶을 살기 때문이다. 두셀은 라틴아메리카만이 아니라 서구 문화에 의해 무시당한 비유럽의 외부성, 타자성이 사실은 의심의 여지없이 문화적 풍요로움이 존재하고 있으므로 유럽/비유럽의 위계서열은 단절되어야 함을 역설하고 있다.

식민지 문화들은 침묵 속에서 어둠속에서 근대화되고 서구화된 식민지 출신의 엘리트들에게 무시당하면서도 살아남았다. 그 부정된 외부성이 즉 끊임없이 잠재적으로 존재하는 타자성이 의심의 여지없는 문화적 풍요로움이 존재하고 있음을 보여준다. 그 문화적 외부성은 단지 오염되지 않은 영원한 본질적인 정체성이 아니라 근대성과 더불어 진화되어왔다. 유럽의 근대성의 도전에 자기 방식으로 응답해왔다. 죽지 않고 살아있으며 부활하고 있고 새로운 길을 모색하고 있다. 탈근대도, 포스트모던도 아니고 전근대적이고 근대성과 동시대적이면서 트랜스모던에 가깝다. 근대성과 전혀 다른 자신의 뿌리를 가지는 문화이다(두셀 2018, 48).

당연히 시민성도 매우 다양한 관점이 있을 수밖에 없다. 근대적 시민이 가리키는 주체에 대한 인식도 또한 차이가 있다. 즉 시민을 일반 시민총체/하층대중(데모스, 뭇 없는 이)으로 보느냐 아니냐의 차이가 있다. 유럽에서 시민/데모

6) 일상생활의 위계화의 예로, 서울의 지하철에서 나오는 방송을 보면 “마스크를 정확하게 착용하고.....갑상인의 이용을 거부하고성숙한 시민의식을 보여줄 것을” 요구한다.

스의 차별은 고대 그리스에서부터이다.⁷⁾ 하지만 이 글에서 시민성 개념에 대한 본질적 시각에서 통시적 분석을 하려는 것이 아니다. 시민성은 근대성과 자유주의, 자본주의, 인종주의, 민주주의, 타자성과 뗄 수 없는 관계이다. 따라서 현재의 신자유주의 시대가 근대성의 절정기임을 인식하고 신자유주의 시대를 비판하는 관점은 당연히 주류적 시민성의 개념에 대해서 비판적으로 접근한다.⁸⁾

주류적 시민성은 자유주의적 맥락의 시민적, 정치적 시민성, 그리고 신자유주의적 맥락의 소비주의에 포획된 시민성을 말한다. 다시 말해 시민적, 정치적, 사회적 시민성으로 진보하던 것이 신자유주의에 의해 사회적 시민성이 단절된다. 따라서 비주류적 시민성은 유럽에서 이차대전이후 복지국가 모델에서 자본과 노동이 타협한 사회적 시민성과 1990년대에 이 범주를 뛰어넘는 급진적인 '공동적 감각'에 근거한 새로운 사회적 시민성이 출현한 것을 말한다.

1960년대에 유럽(미국 포함)에서는 근대성의 규제를 공격하고 자유롭고 '해방'을 추구하는 시민성의 사회운동이 출현한다. 하지만 실패한다. 그러나 그 실패는 잠복해 있다가 1990년대에 소련과 동유럽의 권위주의 체제 또는 억압적인 국가 자본주의체제의 붕괴이후 더 정의롭고 더 나은 삶의 사회를 꿈꾸는 유토피아가 커지게 된다. 그리하여 다양한 해방적 실천의 총합을 '사회주의'로 호명하면서 이미 실패한 '현실 사회주의'와 구별한다. 특히 역사의 교훈으로부터 이성적 성공만이 아니라 성공과 실패가 혼재한 '불확실성'을 받아들인다. 따라서 확실한 목표가 아니라 모든 민주적, 과정적 투쟁의 총합을 중시한다. 그리하여 페미니즘, 생태운동, 반 인종주의 운동, 평화운동, 반성장주의 운동 등 다양한 민주적 투쟁들이 서로 절

7) 아리스토텔레스에게 노예와 여성은 문명/야만의 프레임에서 폴리스의 시민이 아니라 야만'에 속한다. '완전한 인간'으로 생각하지 않았다. 오직 그들의 가치는 이용 가능한 '자원' 이었다(Santos 2005, 145-147).

8) 근대성과 신자유주의에 대해 비판적으로 접근하는 관점은 두 가지가 있다. 하나는 근대성의 관점이 인간 이성을 중심으로 하는 단일 보편성을 강조하느라 다양한 주체의 정체성의 차이가 무시되고 배제되는 것을 비판하는 다문화주의적 관점이다. 다른 하나는 주체의 다양한 차이보다는 유럽문화(인종)/비유럽문화(인종)사이의 위계서열적 폭력성을 비판하고 단일 보편성 대신에 복수 보편성을 대안으로 제시하는 탈식민적 관점이다. 이 두 관점이 미묘하게 섞이고 혼동되는 경우가 많다. 본 연구는 신자유주의를 비판하는 후자의 관점에 서있다.

합된다. 즉 유럽의 신사회운동의 맥락을 함께 하면서도 그것을 뛰어 넘는다. 즉 사회구조에서 특권적 위치를 차지하는 엘리트의 정치적인 것의 개종 또는 회개(?)를 통한 보다 더 수평적인 사회와 새로운 시민성을 꿈꾸는 ‘새로운 공통적 정치적 감각’의 창조를 지향한다. 이 새로운 사회적 시민성은 국가와 시장 외에 새롭게 발견한 사회 안에서 시민들 사이에 차이를 넘어 수평적 연대와 자율의 새로운 문화를 지향한다(Santos 2012, 339-341, 강조는 필자).

또 다른 비주류적 시민성으로 라틴아메리카에서 1980년대 이후 사회적 약자들 스스로에 의한 자율적, 비자본주의적, 공동적(코무나스적(lo comunal) 사회적 시민성이 있다.

주류적 시민성은 자유주의와 신자유주의가 출현하면서 둘로 나눌 수 있다. 첫째 19세기와 20세기 전반기에 걸쳐 개인의 자유(신체, 사상의 표현의 자유 등)를 중시하는 시민적 권리와 공동체(국가)의 구성원으로 평등하게 참여하는(투표하는)정치적 권리를 말한다. 둘째 1980년대 이후 신자유주의 시대가 진행되었고 이 당시 주류적 시민성은 바로 소비주의에 포획된다. 구체적으로 대중에게 소비를 위한 금융이 대폭 발전되고 미디어에 의한 소비주의가 기승을 부렸다. 상징적인 상품이 휴대폰일 것이다(Gago 2014, 217). 이차대전 이후의 복지국가 모델에서 자본과 노동의 타협으로 출현한 사회적 시민성이 신자유주의 시대에 소비주의에 추동되는 소비자의 선택의 권리로 전환되는데 사실 소비주의에 의해 ‘포획’, ‘조작’되는 것이고 많은 가난한 사람들이 ‘배제’된다. 여기서 ‘주류적’, ‘비주류적’이란 구분은 전자가 헤게모니적 자유주의적 시민성과 신자유주의적 시민성을 가리키고 후자는 사회적 시민성과 새로운 공통감각의 사회적 시민성을 가리키는데 아직도 많은 국가들에서 선언적 의미 외에 현실적으로 그 구현이 쉽지 않다. 그 이유는 두 개념이 근대 자본주의 사회의 계급 불평등과의 충돌이 필연적이기 때문이다.

시민성에 대한 선행연구를 보면, 콘트레라스(Contreras 2001, 2003)의 연구가 주목된다. 그는 시민성에 대한 연구가 민주주의를 깊게 하려는 목적을 가지므로 의미가 있다고 한다. 하지만 신자유주의가 민주주의를 약화시키므로 신

자유주의가 만든 시민성을 비판(2001)하지만 난민과 이주자 등 소수자 '정체성'의 분석에 머무는(2003) 애매성도 보인다. 앤디 델가도 블랑코(Andy Delgado Blanco 2012)는 차베스 혁명의 시민의 건강권의 요구를 사회적 시민권, 사회적 시민성의 개념으로 해석하고 있다. 차베스 혁명의 긍정적 성과로 평가되는 "동네 속으로"등의 미션사업을 보면 객관적 접근으로 인정된다. 김은중(2015)은 라틴아메리카 원주민의 공동체주의가 유럽의 코뮌주의와 맥락이 다를 것을 가리키고 있다. 즉 전자의 경우, 예를 들어, 안데스 지역의 아이유(Ayllu) 원주민 공동체⁹⁾가 오랜 역사를 가졌음을 강조하며 1980년대 이후 '아이유의 재구축'을 대안적 사회운동의 목표라고 주장하는 가르시아 리네라(García Linera)를 인용하고 있다. 그리고 오늘날 신자유주의 경제가 점점 더 공동적인 것의 수탈을 통한 축적을 하고 있기 때문에 사회운동의 중심에 공동적인 것을 위한 투쟁이 중요하다는 네그리의 [공동체]의 주장을 인용하고 유럽의 코뮌주의는 마르크스주의와 대화를 통해 공동체주의를 재구축해야 한다는 보스틸스의 주장을 인용하고 있지만 이에 대한 평가는 회의적이라고 한다.

II. 자유주의적 '시민성': 근대 부르주아-시민의 '규제'

유럽과 라틴아메리카의 맥락의 차이를 드러내는 중요한 문제가 있다. 유럽에서는 시민적 시민성, 정치적 시민성, 사회적 시민성, 이렇게 일직선적으로 변화했고 이를 역사의 보편적 진보로 인식했다. 그러나 이는 영국과 유럽의 경우였고 라틴아메리카의 경우 그렇지 않다. 오히려 시민적, 정치적 시민성보다 사

9) 잉카제국의 영토였던 안데스 지역에서는 잉카 이전부터 시작해서 스페인의 식민지 시기를 거쳐 현재에 이르기까지 독특한 원주민 문화인 아이유(Ayllu) 라고 하는 혈연 중심의 친족 공동체 문화가 아직도 살아있다. 그 이유는 이들이 자급자족을 하는 전통적 농업을 기초로 공동생산, 공동소유의 문화를 지켜왔기 때문이다. 근대성(발전 또는 성장 중시), 신자유주의(개인주의) 문화에 편입되지 않았다. 그리하여 현재의 위기에 오히려 아이유(공동체)문화가 다시 소중하게 주목되고 있다. 원주민들은 식민지 시기에도 스페인의 지배권력 체계에 편입되지 않고 어느 정도 '자율성'을 유지했다. 이를 '두 개의 공화국'으로 표현한다(강정원, 2014).

회적 시민성에 대한 요구가 더 강했다.

시민적, 정치적, 사회적 시민성의 발전을 일직선적으로 볼 수 없는 맥락을 라틴아메리카는 가지고 있다. 그것은 영국의 경우이다. 오히려 라틴아메리카에서는 시민적, 정치적 시민성보다 사회적 시민성의 요구가 강했다. 시민성 안에 위계서열이 강하게 있어 시민적 권리 즉, 시민적 시민성이 매우 뒤떨어져 있다. 그런데 사회권의 구체적 또는 현실적 실현은 라틴아메리카에서 매우 불평등하다. 농민과 비공식 노동자는 배제되어왔다. 1980 년대에 사회정책은 사회권의 보편화보다는 공식 노동자들을 위한 재분배의 형식으로 더욱 작동되었다. 즉, 사회권의 보편화는 신자유주의 정책에 의해 더욱 후퇴의 방향을 가졌다. 그리하여 아주 가난한 사람들을 위한 선별적 사회보장의 프로그램이 작동되었다(Delgado Blanco 2018, 1-2, 강조는 필자).

이렇게 된 역사적 이유는 라틴아메리카가 세계 자본주의 가치 사슬의 맨 아래에 위치한 식민적 맥락 안에서 인간의 기초적 기본권인 시민적 시민성인 신체의 자유, 표현의 자유 등이 오랫동안 억압당해온 것과 관계가 깊다. 특히 라틴아메리카가 근대국가로 출범하기 시작한 19세기 후반 아프리카계 혼혈인과 원주민계 혼혈인 대중은 아예 처음부터 근대적 시민성에서 ‘배제’되었다. 또한 20세기 중반에 라틴아메리카의 일부 국가들에서 사민주의 정부들이 집권했더라도 공식 노동자들의 요구가 강력했고 사회적으로 불평등하게 농민과 비공식 노동자들을 배제하는 구조로 진행되었다. 특히 1980년대에 시작된 신자유주의 체제가 수 십 년 지속되면서 비공식 부문이 증가함으로써 경제, 사회적 배제는 더욱 심각해졌다(벨트마이어 & 페트라스 2012, 189). 다시 말해, 자유주의와 신자유주의적 시민성이 라틴아메리카에서 대중의 ‘배제’로 작동된 것이다.¹⁰⁾

두셀은 라틴아메리카의 대중이 근대성 이데올로기의 안과 밖에 걸치는 ‘경

10) 우리 사회에서도 신자유주의적 경쟁과 각자도생이 시민들의 인식에 뿌리를 내리고 있는 이유는 우리가 세계 자본주의 가치사슬에서 승자의 위치를 점하고 있기 때문이다. 따라서 최근의 사회적 이슈인 공정성/불평등의 담론도 장애인등 사회적 소수자를 원천적으로 ‘배제’하고 있는 것을 많은 경우 은폐하고 있다.

계적 존재'임을 도표를 통해 적시하고 있다(두셀 2018, 50). 세계체제의 총체성은 중심부가 있고 주변부가 있고 주변부 안에는 기득권계급과 대중으로 나뉘는데 대중의 일부는 피억압자로 구성되어 체제 안에 들어가지만 다른 일부는 체제 밖에서 '다른' 가치관의 총체성(체제)에 포함된다. 그리고 기존 체제와 다른 체제를 함께 공존하는 새로운 유토피아적 가능성의 세계를 꿈꾼다. 하지만 문명/야만의 경직된 이분법이 작동하면 '유럽'과 '라틴아메리카' 사이의 위계서열은 항구적이 된다. 하지만 슬프게도 이런 이분법은 오늘날에도 계속해서 변주되고 있다.¹¹⁾ 그리하여 근대성에 설득된 대부분의 우리는 '야만'에서 '문명'으로 나아가는 것이 역사의 진보이고 발전이라는 인식을 한다.¹²⁾ 유럽인(문명인)에 의한 비유럽인(라틴아메리카 원주민)의 첫 번째 정복은 1530년대 초반에 이루어졌다.¹³⁾

근대성은 해방/규제의 양면성을 가진다. 그런데 둘 모두 1990년대 이후 위기를 맞이한다. 전자는 18세기 프랑스 혁명에서의 자유의 약속과 19세기 자본주의의 성장의 약속이 불평등과 배제를 낳았고 이에 대한 급진적 사회변혁의

11) 도널드 트럼프가 보여준 인종주의적 편견도 이에 근거하고 있다. 그러나 트럼프만 그런 것이 아니라 소위 미국의 주류 자유주의자들도 마찬가지로 생각을 가지고 있지만 그들은 노골적으로 표현하지 않는다. 그러므로 미국의 인종주의는 결코 극복된 것이 아니다. 포스트식민주의 담론이 오히려 이를 은폐하고 있다고 볼 수 있다. 라틴아메리카의 탈식민성의 관점에서 포스트식민주의를 비판한 논문은 줄고(2014) 참조.

12) 우리 사회는 아주 짧은 시간에 '문명' 또는 '선진국'으로 나아가는 데 성공했다. 그런데 그렇지 않다(헬 조선이라)고 생각하는 사람들도 많다. 그러나 또 그렇지 않다고 생각하는 사람들(주로 진보적 지식인들과 관료들)도 많다. 후자에 의하면 우리사회는 같은 땅위에 21세기와 15세기(16세기도 좋다)가 병존하고 있는데 어서 빨리 더욱 근대화하고 발전하여 21세기로 합치면(예를 들어, 4차 산업혁명을 선도하면) 많은 문제가 해결된다고 믿고 있다.

13) 유럽인들은 1550년대 이르러 라틴아메리카인을 '야만'(말하는 동물)에서 '야만인'(야만적인 사람)으로 '승격'시킨다. 그래도 인간으로 인정한 것이다. 그 계기는 1550년에 열린 '바야돌릿' 논쟁이었다. 그러나 16세기를 근대성과 인종주의의 시작으로 보는 이런 역사적 인식을 좌우를 막론하고 유럽의 학자들은 보편적 인식론의 역사에서 은폐 또는 삭제해왔다. 예를 들어, 18세기 중반부터 근대 국가에 의한 국가 이성의 '규제적' 통치방식 즉 '생명정치'(la biopolítica)의 출현을 비판하는 푸코의 담론도 마찬가지다. 푸코의 담론이 중요한 이유는 자유주의적 시민성을 이해하는데 도움이 되기 때문이다.

대안이었던 사회주의의 위기 때문이고 후자는 18세기 이후 문명적 시민의 양성을 위한 시민성의 규제가 시작되었지만 복지국가의 위기로 인해 규제가 강하게 거부되고 있다(Contreras 2001, 2).

근대 문명사회를 건설하기 위한 자유주의적 통치인 ‘생명정치’의 시민의 규제는 문명/야만의 이분법을 전제한다. 다시 말해, 문명적 시민은 국가의 규제에 자발적으로(편안하게) 따르는 것이다. 푸코의 주장은 자유주의적 통치방식의 합리성이 유럽과 비유럽의 관계에서가 아니라 유럽 내부에서 “통치이성의 자기 제한”으로 출현했다. 이를 통해, 이성적이고 절제하는 자유주의적 통치는 강한 설득력과 보편성을 획득한다.

18세기 중반 무렵 윌폴이 ‘평온하게 존재하는 것은 건드릴 필요가 없다’ “고 말한 시기부터 근대 국가이성이라 불리는 통치방식이 시작되었다. 한마디로 통치술을 제한하는 원리의 확립을 말한다.... 통치의 실천에 대해 해야 할 일과 해서는 안 되는 일의 분할을 설정하고 내적 제한의 결정은 통치자가 자신의 모든 주권과 이성을 가지고 내리는 것이 아니다. 오히려 내적 규제란 상호작용에 의해 일련의 충돌, 합의, 상호양보에 의해 부과된다는 의미이다.....통치이성의 자기 제한이 바로 자유주의이고 통치를 통해 인구를 관리한다는 의미에서 ‘생명정치’의 출발점이 된다(푸코 2012, 32-49).

18세기 중반은 산업혁명이 시작되고 근대 부르주아에 의한 자본주의가 시작된 시기다. 이 근대성이 현재까지 정당성을 가지는 이유는 근대성이 규제 못지않게 ‘해방’을 가져온다고 믿었기 때문이다. 그러나 그 ‘해방’이 힘들게 되면서 최근 세계는 근대성의 위기를 맞게 되었다. 그러면 어떻게 할 것인가? 그 대안을 모색하면서 보아벤투라 산토스는 급진적 파괴와 단절이 아니라 일부의 긍정과 일부의 거부라는 점진적 방식을 제시한다.

근대성이 만든 사회적 규제와 사회적 해방의 위기는 우리에게 말하고 있다. 패러다임의 과도기에 우리가 있다고. 자본주의는 생산방식이면서 삶의 방식인데 우리는 대안을 생각하지 않으면 안 된다. 어떻게 대안을 얻어낼 것인가? 이 과도기를 생각하면 17세기가 생각난다. 왜냐하면 17세기도 패

매우 냉정한 인종주의의 생각을 칸트가 가지고 있음을 알 수 있다. 그 이유는 ‘성숙한 이성’을 가진 문화는 오직 유럽 백인의 문화라는 자부심 때문이다. 그러므로 성숙/미성숙을 근거로 자유주의 정치체제는 미성숙한 대중이 주체가 되는 ‘포퓰리즘’을 병리적인 것으로 인식한다. 그리고 다른 인종이나 종족도 ‘다른’ 이성을 가지고 있다는 생각을 전혀 못하는 것이다. 이런 인식에 근거하는 것이 바로 “피의 청소”(Castro-Gómez 2010, 141)의 답문이다.¹⁵⁾ 이렇게 인종에 따른 ‘위계서열’의 인식에 대한 비판 담론을 들으면 누구든지 객관적으로 설득 될 것 같지만 실제로는 이런 비판 담론이 상식수준에서 먹혀들지 않는다. 그 이유는 특히 지식인-중간계급에게 설득력이 없기 때문이다. 그들에게는 인식론적으로 이미 식민주의가 지난 과거의 일이듯이 식민성도 실제로는 현재의 일임에도 불구하고 과거의 일로 착각하고 모든 진보의 모범이 아직도 유럽에 있다고 생각하기 때문이다.¹⁶⁾ 그러나 라틴아메리카의 하위계급 또는 대중은 잘 납득이 된다. 왜냐하면 그들의 구체적 삶의 방식이니까. 하지만 우리가 착각해서는 안 되는 것이 라틴아메리카의 지식인과 대중이 모든 근대성의 가치를 전부 거부하는 것은 아니라는 점이다. 근대성의 이성의 가치는 매우 중시한다. 단지 근대성이 은폐하고 있는 위계서열 즉 식민성을 거부하는 것이다. 그러므로 라틴아메리카 대중의 새로운 사회적 시민성은 매우 ‘경계적’, ‘혼종적’이다.

사회적 공동체적 연대의 합법화와 대중 주권의 이상을 가지는 사회운동을 전개하며 안과 밖의 경계를 넘는 대화와 문화적 경험이 새로운 주체(시

15) 이 답문은 라틴아메리카의 백인 후손 지배계급인 크리오요의 ‘아비투스’가 되어 다른 종족, 인종을 지배하게 된다. 구체적으로 근대과학 특히 의학과 위생은 식민성과 백인우월주의의 사회적 도구가 된다. 즉 18세기 중반에 시작된 생명정치는 생명에 대한 규제(통제)의 정치인데 구체적으로 의학, 衛生(위생)을 통해 건강상태를 관리하는 것이다(Castro-Gómez 2010, 16). 이렇게 계몽주의는 유럽에서 생산된 지식의 우월성을 강조하며 과학은 “장소 없음”(punto cero)의 신과 같은 관찰자의 위치에 서게 되어 모든 사람을 가르치고 규제하게 된 것이다(18).

16) 많은 인문학자들은 식민성을 근대성의 전 단계의 과거에 속한다고 믿는다. 따라서 식민성을 벗어나기 위해서는 근대성을 더 급진화해야 한다고 믿는다.....“서양”은 인류의 진보의 아방가르드로 출현했기 때문이다(Castro-Gómez 2010, 17). 우리사회의 많은 비판적 진보지식인들도 마찬가지다. 하지만 식민성은 현재화되어있다.

민성)에 나타난다. 권력과 저항의 복합적 형식들에 대한 지속적인 질문과 지식들의 혼종성이 미래의 과제이다(Contreras 2003, 43-49).

III. 신자유주의적 '시민성': 소비주의에 의한 선택의 권리

신자유주의 체제는 기본적으로 노동에 대한 자본의 반격으로 볼 수 있는데 두 개의 전략으로 하나는 생산의 글로벌한 전개이고 또 다른 하나는 노동계급의 정치적 고립을 들 수 있다(Santos 2012, 305). 하지만 더욱 중요한 것은 '몸'의 생산성이 강조되면서 생산과정과 재생산 과정이 구분되지 않으면서 고립되고 무력화된 노동계급은 개별적 노동력을 거쳐 소비자로서만 호명되도록 한 것이 신자유주의의 가장 중요한 사회문화적 전략이다. 사람들을 사회적으로 파편화시켜 더욱 소비주의 사회를 강화한 것이다(Dussel 2009, 309). 그리고 사회적 '배제'와 탈정치화 즉 민주주의의 저하를 가져온다. 이런 체제에서는 시민성의 실천이 어렵다.

신자유주의는 항상 잘못을 개인 탓으로 돌린다. 이것은 우리를 탈정치화시킨다. 각자도생의 사회적 파편화를 만든다.....그러나 책임감은 공동의 운명을 자신의 몸에 기입하는 형식이다. 책임감은 개인적인 것과 공동적인 것을 연결시킨다. 이것이 곧 시민성의 개념이다. 책임감의 개념은 시민성의 개념과 떼려야 뗄 수 없다. 따라서 민주주의의 부족함이 있는 곳에서 시민성의 실천은 쉽지 않다(Alba Rico 2020, 7).

사회적 파편화와 탈정치화는 시민의 각자 도생과 공공적 '공간'의 축소를 불러온다. 이제 그 공간은 도시의 '광장'밖에 남지 않게 되고(Aguera Lorente 2021), 공공적 공간이 축소되면서 시민성의 위축을 불러온다.

아렌트에 의하면 시민성을 위해서는 "공공적 공간"이 필수적이다. 아렌트에게 공공적 공간은 구성원들이, 시민들이 서로 말하고 설득하고 그들의 독특한 집단적 정체성을 드러내고 공통의 사안에 대해 집단적 대응을 결정하는 공간을 의미한다. 공공적 공간은 공통의 서로 나누는 세계에서 개인들이 자신의 정체성과 상호성과 연대성의 관계를 드러내는 공간의

출현이 조건이다. 이 공간이 있어야 시민성의 활동이 활발해진다(Mouffe 1992, 146).

오프라인 광장만이 아니라 온라인 광장도 공공적 공간임은 물론이다. 위축된 시민성의 자리를 대신하는 것은 신자유주의의 소비주의에 길들여진 ‘몸’을 미처 인식하지 못하는 개인의 주체성이다. 마치 소비의 선택권을 (개인적) 주체성의 발현으로 오인하게 되는 것이다.

20세기 말의 헤게모니적 이데올로기는 시민성을 저해하고 (개인)주체성을 강조한다. 해방도 저해한다. 이런 관계에 대한 비판적 성찰은 매우 긴급하다. 푸코는 ‘몸’을 근대성이 순치한다고, 국가에 의한 사회적 규제를 비판했다. 왜 순치하는가? 사회적 이익을 최대화하고 정치적 잠재력을 최대한 낮추기 위해서다(Santos 2012, 285).

바우만에 의하면 “근대화는 공동체 의식을 고양하기 보다는 개인화 경향을 더 강화했다”(토미 2007, 185-186). 산토스는 국가/시민사회의 구별도 하지 않는다. “국가/시민의 사회관계가 바뀌고 있다. 17, 19세기에 국가는 절대적이었으나 이제 발전국가는 위기를 맞고 있다. 시민성이 중요하다. 문화적 창의성, 자율결정, 연대성이 중요하다.”(Santos 2012, 416). 시민성이 중요하다고 하는 것은 시민들이 신자유주의 체제하에서 비판적 시민이 아니라 기존 시장질서에 순응하는 ‘소비자’로 바뀌었기 때문이다. 특히 이 체제는 자율성, 창의성, 성찰을 사적인 방식으로 비사회화하고 나르시스즘을 변화시켜 개인들을 소비주의의 충동으로 통합시킨다(311). 그러므로 무조건 창의성이 중요한 것이 아니다. 시민성 없는 주체성은 개인들을 나르시스즘과 침묵으로 이끌기 때문이다(312). 개인들로서는 매우 교묘한 전략이라고 할 수 있다.

이에 비해 상대적으로 라틴아메리카의 대중은 신자유주의 체제에 저항하는 비판적 시민으로 아직 남아있다. 이런 비판적 관점은 라틴아메리카의 다양한 대안적 사회운동(가난한 대중의 집단적 난민화, 사회경제적 불평등과 배제에 대한 저항, 문화적 차별과 분리에 대한 반대, 자본주의 세계체제에 대한 급진적 거부의 생태 운동들)과 서로 연결되어있다(Santos, Contreras 2003, 30 재인용).

20세기는 마르크스주의 혁명 이념에 ‘해방’의 의미를 기대했다. 그러나 실패했다. 실패의 이유는 역시 근대성에 기대고 있기 때문이었다. 처음부터 근대성 즉, 식민성(위계서열적 억압)을 가지고 있기 때문에 실패할 수밖에 없었다. “그리하여 이제 근본적 문제를 생각할 수 없게 되었다. 포스트모더니즘의 등장과 정보혁명과 소비주의는 삶의 존재를 피상화 시켜 버렸다.”(Santos 2012, 374). 칸트에 의하면 “법 등 규범에의 순응은 우리에게서 우리 자신의 즉흥성을 뺏어 갈 것이고 우리는 규범적 세계에서 진정으로 자유롭다고 하는데 순종의 이유는 신에 대한 공포 때문이라고 한다.”(Zizek 2006, 60-61).

즉 신자유주의는 순응에 익숙한 우리를 소비하는 기계로 만든다. 이를 가리는 것이 소비자의 선택의 권리의 강조이다. 해방은 해방이지만 사실은 억압인 ‘가짜’ 해방임에도 불구하고 ‘미디어’를 통해 대중을 세뇌시킨다. 이 과정에서 소비를 제대로 할 수 없는 약자들은 극단적으로 배제된다. 약자들이 매우 폭력적으로 억압을 당한다는 맥락에서 이를 산토스는 “사회적 파시즘”(Santos 2009, 43)으로 부른다. 이 새로운 파시즘은 과거와 달리 일반시민(소비자)에게는 매우 부드럽고 설득력이 있어 거의 모두 파시즘인지 모르고 살아간다. 이렇게 신자유주의는 모든 규제를 해방시킨 것 같지만 포디즘의 사회적 시민성 체제를 해체시키고 그 대신 새롭게 사회 자체가 규제(통제)적이 된 것이다.

IV. 이차대전 이후의 유럽의 사회적 시민성과 1990년대 이후 공통감각(Common Sense)에 근거한 새로운 사회적 시민성

유럽에서 출발하여 전 세계적으로 보편화된 의무를 강조하는 자유주의적 시민성의 관점에서도 유일하게 시민의 교육 받을 권리는 강조된다.¹⁷⁾

17) 우리 사회는 전형적인 자유주의적 시민성이 주도하는 경우이다. 우리 사회에는 많은 시민들이 세금의 의무를 면제받는다. 그러나 동시에 교육권외에 주거권 등은 사회권으로 인정받지 못하고 있다. 유럽의 나라들과 비교하면 거의 ‘시민’으로 대우받지 못하는 것이다. 다만 최근 코로나 사태로 인해 시민의 공공적 건강권이 중요한 사회권으로 부상하고 있다.

최소한의 기본적 평등성(시민성)을 작동시키면서 동시에 경쟁적 시장의 자유(경제적 불평등, 사회계급의 불평등)를 작동시켜야 한다. 알프레드 마샬은 사회학자이다. 마샬은 젠틀맨의 삶과 시민성의 지위를 동일시하지 않았다. 그는 오직 시민성의 의무(책임감)를 얘기했지 권리를 얘기하지 않았다. 유일하게 인정한 시민성의 권리는 아동의 교육을 받을 권리다. 그리고 국가에 의한 의무교육을 승인했다(T.H. Marshall 1950, 8).

국가에 의한 의무교육을 말한다. 그러나 2차 대전이후 유럽의 중심부 국가들에서 복지국가가 출현하고 경제체제로 포디즘이 출현하면서 노동자의 이익을 배려하는 다양한 사회적 권리(건강, 주택, 교육, 휴식 등)가 중시되며 ‘사회적 시민성’이 출현한다(Gago 2014, 217). 물론 자본이 노동자의 이익만을 배려한 것은 아니다. 직접 임금의 상승 외에 간접 임금인 사회적 권리를 보장함으로써 생산성을 높여 이윤을 높이려는 것이다. 사회적 시민성의 개념은 1949년 어느 세미나에서 T.H. 마샬이 처음 주장한다.

사회적 평등성을 향한 근대적 열정은 약 250년 동안 계속해서 진보한 시민성의 발전의 마지막 단계이다. 시민성을 세 부분(시민적, 정치적, 사회적)으로 나눌 수 있다. 맨 앞의 부분은 개인의 자유를 의미하는데 예를 들어, 표현의 자유, 사상의 자유, 사유재산의 자유를 들 수 있다. 이들은 사법적 권리로 연결된다. 정치적 시민성은 정치 참여의 권리를 의미한다. 의회와 자치정부의 위원회와 연결된다. 사회적 시민성은 경제적 복지와 사회적 안전, 문명화된 삶의 스타일을 의미하고 교육체제와 사회적 서비스와 연결된다. 소득의 불평등은 존재하지만 이를 넘어서는 사회적 권리를 인정하는 것이다(T.H. Marshall 1950, 10-11, 강조는 필자).

마샬이 주장한 사회적 시민성은 시민적, 정치적 자유를 중시하는 시민성에서 앞으로 나아가 근대성의 평등성을 향한 시민의 권리를 옹호하는 시민성이라고 할 수 있다. 또한 시민성을 “문명화된 삶의 스타일”과 연결시키는 것도 흥미롭다. 아래 인용문은 애매하지만 “일련의 권리들”을 강조하는 것으로 그리고 시민의 절대적 평등성을 강조하는 것으로 보아 사회적 시민성을 정의하는 것으로 보인다.

시민성은 시민을 시민에게끔 해주는 조건들의 집합이다. 첫째 시민은 정치공동체의 구성원이어야 하고 둘째 시민은 법률적으로 보장된 일련의 권리들의 집합이고 셋째 시민은 그 정치공동체의 삶에 참여하는 개인이다. 시민성의 가장 근본적인 전제는 시민으로 인정되는 개인들의 관계가 절대적으로 평등하다는 것이다(박이대승 2016, 12).

현실적으로 아무리 불평등과 배제가 난무하더라도 시민성이 함축하는 절대적 평등을 고수해야 한다는 정치적 의지가 일한다. ‘사회적 시민성’은 애매하고 논쟁적 개념이다. 왜냐하면 유럽중심부 국가들에서 2차 대전 이후의 복지국가의 틀이 시민의 시민적 권리, 정치적 권리를 넘어 사회적 권리를 인정한 단계를 “사회적 시민성”(Santos 2012, 296-297)으로 호명하고 1980년대 이후 유럽의 신사회운동의 맥락에서 새롭게 정치 사회적으로 시민들이 정체성의 차이를 뛰어넘어 좌파적으로 평등한 ‘공통감각’(Common Sense)을 키운 것도 역시 “사회적 시민성”(Santos 2012, 340-341)으로 호명하고 더 나아가 베네수엘라의 차베스 혁명의 해석도 일부학자들은 ‘공공성’의 복구를 “사회적 시민성”(Delgado Blanco 2012)으로 호명하고 있기 때문이다. 하지만 보아벤투라는 시민성의 개념이 일관적으로 동일할 수 없고 어느 사회적 주체가 주도하느냐에 따라 서로 다른 시민성이 다양하게 출현하는 것으로 해석하고 있다. 그리하여 사회적 시민성의 개념을 이차대전 이후 출현한 노동계급 주도의 ‘복지국가’모델과 상응하는 것으로 보고 있다.

유럽 중심부 국가들의 2차 자본주의는 ‘조직된 자본주의’였다. 중요한 특징은 과거의 정치적, 시민적, 시민성에서 ‘사회적 시민성’으로 이행한 것이다. 즉, 노동자계급에 의한 노동, 사회보장, 건강, 교육, 주택의 관계의 장에서 사회적 인권을 상당한 정도로 정복한 것을 의미한다. 그리고 일부의 주변부, 반주변부 국가들에서도 일부 노동자계급에 의해 덜 강렬하게 이루어졌다. 이 과정에 대해서는 T.H. 마샬이 1950년에 출판한 [시민성과 사회계급]에서 잘 다루었다. 마샬에 의하면, 자유주의의 전통적 노선에서 시민성은 어떤 일정한 정치적 공동체에 평등하게 소속되어있음을 의미한다. 그 공동체에 대해 권리와 의무가 있고 그 공동체의 제도들이 정치 사회적으로 유효하게 작동되도록 한다. 따라서 시민성은 일관적이지 않다. 서로 다른 사회그룹에 의해 주도된 차별적인 사회적 역사의 산물

이다. 시민적 권리는 근대 법의 제도들과 사회체제에 의해 유지되며 보편적이다. 정치적 권리는 나중에 보장되었고 의회, 선거체계, 일반적 정치체제로 제도화되었다. 사회적 권리는 마지막으로 20세기에 특히 2차 대전 후에 전면적으로 발전되었다. 즉 복지국가가 출현했다(Santos 2012, 296-297, 강조는 필자).

유럽의 중심부 국가들에서 시민성은 ‘시민다움’과 관련하여 시민적 권리, 정치적 권리, 사회적 권리로 일직선적으로 발전되어왔다. 즉, 개인적 시민성이 사회적 시민성으로 이행된 것이다. 이차대전 후부터 1970년대까지 복지국가 모델에 의해 노동자계급을 포함한 시민의 ‘사회적 권리’(노동, 사회보장, 건강, 교육, 주택 등)를 국가가 인정한 것이다. 그러다가 자본의 이익이 감소하게 되면서 1980년대가 시작하며 ‘자본’의 반격이 시작된다. 그리고 사회문화적 단절을 주장하는 68 학생혁명이 시민성에 대해 상대적으로 주체성의 상실(Santos 2012, 307)을 비판하면서 또한 페미니즘의 공격이 더해지면서 사회적 권리(사회적 시민성) 모델은 퇴조하게 된다. 대신 학생혁명의 영향으로 1980년대에 신사회운동이 출현한다(313). 동시에 자본의 반격에 의해 복지국가 모델의 사회적 예산의 삭감이 즉 신자유주의 모델이 나온다(307). 구체적으로 노동유연화를 통해 계약직, 하청의 증가로 불안과 경쟁이 심화된다. 동시에 정부에 의한 복지국가 모델의 핵심사업 등을 민영화하게 된다. 이런 흐름은 과거 자유주의 자본주의 시대에는 없던 새로운 것이다(311).

이에 대해, 1990년대 이후 유럽에서 정치 사회적으로 시민들이 정체성의 차이를 뛰어넘어 새롭게 평등한 ‘공동감각’(Common Sense)을 키운 새로운 사회적 시민성이 출현한다(339). 이는 국가보다 상대적으로 사회를 강조하고 시민들 사이의 수평적 연대에 근거하는 진보적인 새로운 시민성이다. 다시 말해 유럽에서 1990년대 이후 시민들 스스로에 의해 사회적 이익을 추구하는 새로운 자율적인 사회적 시민성이 출현한 것이다. 이때의 시민은 구체적으로 어느 집단적 주체를 상징하는 것인가? 지식인과 중간계급을 상징할 수밖에 없다.¹⁸⁾ 시

18) 유럽의 중간계급에 의한 자율적 사회적 시민성에 비해 라틴아메리카 대중의 새로운

민들이 다양한 주체들(인종, 종족, 젠더 등)의 ‘정체성의 차이’를 인정, 포용하고 새로운 정치적 공통감각을 키워 위계적이지 않은 수평성의 “공통적인 것”(the Common)을 추구하여 국가와 시장의 틈을 노려 과거 복지국가 시대에 국가가 수행한 수직적 포용의 역할을 사회가 직접 수평적, 사회적 연대를 통해 대체하려는 새로운 사회적 시민성을 보인 것이다.

자본주의/마르크스주의의 대결은 이미 결판이 났다. 이제는 자본주의/사회주의의 대결인데 후자는 비어있는 기표로서 계속되는 핵 재난, 생태적 재난 앞에서 최종목표가 없는 부정성의 민주적 투쟁의 불확실한 과정일 뿐이다. 즉 형용사만 있다. 예를 들어, 생태적, 페미니즘적(반가부장), 반전 운동, 반성장운동 등. 이들 다양한 사회적 실천에서 가장 중요한 것은 억압과 배제에 대한 투쟁일 것이다. 해방의 개념으로 새로운 정치적 공통감각을 키우는 것이 중요하다. 즉 정치적인 것의 차별화를 사회적 실천의 차별화와 사회구조에서 헤게모니적 위치를 차지하는 것으로 변화시킨다. 국가의 상대적 분권화를 통해 시민/국가의 수직적 관계 외에 시민들 사이의 수평적 관계(자율, 연대, 정체성 없는 평등의)를 통해 새로운 시민성이 구성된다. 국가와 시장사이에 공동체 원칙이 재평가되고 거대한 비국가적, 비상업적 사회적 공간을 노리고 거기에서 자율적 노동을 통해 사회적 이익을 추구한다. 새로운 사회적 시민성이 과거 복지국가의 기능을 대체한다. 즉 국가가 행했던 규제의 과잉과 억압을 지워버리고 신사회운동이 새로운 해방의 길을 여는 것이다. 이런 거대한 장의 창출은 새로운 문화의 생산자가 될 것이다. ‘정치 문화’의 변화가 아니라 모든 문화가 정치가 된다(Santos 2012, 340-341, 강조는 필자).

유럽에서 새로운 공통적인 것 즉, “공통체”¹⁹⁾를 향한 사회적 시민성이 출현하고 있음을 알 수 있다. 이 시민성은 유럽의 생태, 페미니즘, 반전, 반성장 운동

사회적 시민성은 사회에서 배제된 사회적 약자들에 의한 자율적 사회운동이다. 라틴아메리카의 자율적 사회운동의 대표적 사례로 멕시코의 사파티스타(Zapatista) 운동(EZLN)을 들 수 있다. 이 원주민 운동은 자율적 비자본주의적 공동성의 사회적 시민성을 보인다. 2005년에 발표한 사파티스타의 “라캥동 밀림 제 6차 선언문”에 의하면 이들의 저항이 EZLN에 의해 발명된 것이 아니라 수 세기에 걸친 원주민 저항의 자율성으로부터 온 것임을 강조하고 있다(Escobar 2016, 199).

19) 유럽만이 아니라 글로벌하게 근대성과 자본주의에 대하여 비판적 시각으로 공통감각의 담론을 제시한 책이 네그리 등에 의한 [공통체](2014)이다.

등 다양한 주체의 ‘정체성의 정치’를 인정한다는 점에서 다문화주의와 상응하는 것으로 보인다. 하지만 사회 안에서 시민들 사이에 자본주의적, 수직적 위계서열을 거부하고 수평적 연대를 추구한다는 점에서 다문화주의를 극복하려는 좌파적 급진성을 보인다. 왜냐하면 다문화주의는 기존의 소수자를 만들어내는 자본주의, 근대성 체제 자체의 변형에는 무관심하고 다양한 소수자들의 실천과 정체성에만 주목하는 한계를 가지기 때문이다(김윤경, 2010, 8). 네그리와 하트에 의하면 일부의 사회적 투쟁에서 자본주의와 근대 국가 너머의 공통적인 것(Commons)을 향한 열망이 있다.

공화국은 자본의 소유를 보호하기 위한 것이었으나 이제 더 이상 자본을 위해 봉사하지 못하며 오히려 생산에 족쇄가 되었다....생산력의 새로운 확대와 공통적인 것의 자유로운 생산을 위해서는 다중의 자유와 평등 그리고 민주주의에 기반을 둔 정치가 필요하다는 것을 보게 될 것이다.사적/자본주의적 권력으로부터 자율적이어야 하고 공적/국가권력으로부터도 자율적이어야 한다. ...삶정치적 생산에서는 생산적 주체성들로서의 다중을 조직하는 데 필요한 협력과 소통이 다중 내부에서 창출된다.....개인은 결코 공통적인 것을 생산할 수 없다. 오직 다중만이 ‘공통적인 것’을 생산할 수 있다....위계적 자본주의는 공통적인 것을 수직으로 구획하고 사람들을 공통적인 것으로부터 배제함으로써 필수적인 협력과 소통의 형태들을 방해한다. 거대한 대화의 은유가 삶정치적 생산의 사회적 회로들을 포착하는 통상적인 수단이 되었다(네그리 & 하트 2014, 416-419 강조는 필자).

네그리와 하트는 현재 자본주의 생산단계가 이미 과거의 패러다임을 넘어 새로운 삶정치²⁰⁾적 생산 단계에 들어섰기 때문에 개인의 이익이 아니라 공통

20) 네그리의 담론에서 삶정치와 삶권력의 개념을 이해하는 것이 중요하다. 전자는 비물질적 생산방식에 의해 산업사회와 달리 지식, 정동, 이미지 등이 중요해지면서 시민들 스스로의 자율적 사회적 연대가 부상하고 있다는 주장이다. 네그리에 의하면 삶정치(생명정치)와 삶권력(생명권력)의 개념은 서로 충돌적이다. 전자가 생명을 반자본주의 반란의 무기로 사용한다는 의미에서 해방적(난민, 이주민, 자살 테러리즘 등)이라면 후자는 삶정치적 조건에서 국가가 권력을 실천한다는 의미에서 억압적으로 본다(Wikipedia 2021, 2).

의 이익을 추구하는 성격을 보여주고 있다고 희망적으로(?) 주장한다. 하지만 네그리와 하트는 상당히 관념적이고 애매한 접근을 하고 있다. 이들은 ‘공통적인 것을 추구’하는 주체로 ‘다중’²¹⁾을 제시하고 있으나 여기서 ‘공통적인 것’이 곧 상호 이익을 말함을 알 수 있다. 공통적인 것을 추구하는 배경에 개인이 자기 이익을 극대화하는 맥락이 깔려있는 것이다. 왜냐하면 그것이 바로 합리성이기 때문이다. 여기에 유럽의 기독교 문화의 핵심 메시지가 출현한다. “서로 사랑하라”는. 하지만 그 종교적 메시지만을 유럽인들이 추종해서 “공통적 선행”(Common Good)을 추구하는 것이 아니라 그것 보다는 “공통적인 것”을 추구하는 것이 상호이익이라는 것을 인식하기 때문이다. 이런 주장을 한 철학자가 바로 스피노자이다.

칸트에게 자연은 인간 공동체가 도달해야 할 도덕적 이상이었다. 그런데 그 자연에 도달하는 길은 감정에 의해 방해받는다고 생각했다. 이에 비해 흄스는 인간 본성은 본질적으로 “이기주의적”이고 반사회적이라고 생각했다(“만인에 대한 각자의 싸움”). 인류학적 접근의 차이들을 넘어 사회성에 대한 두 개의 다른 생각들--자연적, 제도적--에 공통적인 것은 무엇일까? 스피노자는 [윤리학]에서 이렇게 이야기한다. 인간이 이성 따라 산다면, 자신을 위해 이해(지성)가 필요하다. 따라서 다른 사람도 그렇게 될 것이다. 그런데 욕망이 영혼과 관계된다면 영혼의 본질은 지식이다. 이 지식은 하느님에 대한 지식을 포함한다. 따라서 영혼의 본질이 하느님에 대한 더 큰 지식을 포함한다면 다른 사람도 자기처럼 선행(좋은 것)을 추구하도록 하는 것에 대한 욕망이 더 커질 것이다. 사회성은 이성에 의해 결정되는 가장 큰 선행에 참여할 상호성으로 정의된다. 그것은 진리의 지식(하느님의 것)을 통한다. 그리하여 사람들은 공통선(common good)을 욕망할 준비가 되어있다. 그것이 가지는 상호이익을 욕망한다(Balibar 2008, 77-81 강조는 필자).

‘공통적인 것’을 추구하는 것은 스피노자에 의하면 자신의 이기적 욕망과 동시에 다른 사람의 욕망을 인정하며 이성에 의해 결정되는 ‘공통선’(common

21) ‘다중’은 네그리 사유의 핵심 개념으로 20세기 코뮌리즘을 비판하여 일부 엘리트에 의한 전위적 주체가 지도하는 구조 대신에 다중이 변혁의 주체가 되어야 한다는 시각이다. 하지만 관념적이고 애매한 개념으로 비판받고 있다.

good)에 상호적으로 참여하는 것이다. 자유주의 철학의 대가인 밀도 서로의 이익을 지키기 위한 사회적 공통성을 강조한다. 이것이 유럽 복지정신의 근간이 되는 것 같다. 이를 ‘사회성’이라고도 부른다. 사회성은 이성에 의해 결정되는 가장 큰 선택에 참여할 상호성으로 정의된다. 이 참여의 상호성을 사회성 또는 사회적 시민성이라 한다. 하지만 이런 사유는 근대 자본주의 국가 형성의 공통체에 참여하는 중심부 유럽의 맥락에 더 어울리는 것이고 라틴아메리카의 경우에는 사회적 배제를 당한 약자들 스스로가 비자본주의적 사회적 권리를 주장하는 경우라 맥락이 서로 다르다. 중요한 것은 1980년대부터 신자유주의는 사회적 시민성에 대해 공격하였다는 점이다. 그 기반인 새로운 정치적 공통 감각을 깨트려 사회를 파편화 시킨 것이다. 그러면서도 신자유주의는 이런 취약점을 감춘다. 첫 번째 질문은 공통의 감각을 어떻게 공통의 정치로 만들 것인가? 이것이 중요한 과제가 된다. 이에 대해 유럽의 지식인들은 아마도 우리의 몸이 무의식적으로 사회적 책임감을 가져야 한다고 말하지만 공허한 감이 없지 않다. 이런 공허함은 네그리의 설명에 의하면 다중에 의한 수평적 민주주의의 ‘공통체’가 아직 헤게모니적으로 출현하지 않았기 때문이다. “우리는 아직 그러한 민주주의의 구조와 기능을 서술할 수 있는 위치에 있지 않다”(네그리 & 하트 2014, 422). 앞으로 기대하는 유토피아적 희망인 것이다.

“공통체”를 추구하기 시작한 것이 유럽에서 1990년대라는 사실은 이 시기에 다문화주의가 힘을 얻으면서 ‘다중’이 개인적 정체성의 차이를 넘어 공통적인 것을 추구하는 것이 상호이익이라는 것이 확산되었기 때문이다. “다중 만들기는 공통적인 것을 분배하고 공유하는 ‘나눔’의 지점에 도달해야 한다.”(네그리 & 하트 2014, 479). 그러나 이런 “공통체”의 추구는 한계가 분명하다. 자본주의 체제 자체의 공격 외에도 이 개념은 1990년대 이후의 유럽의 자율적 사회적 시민성과 21세기의 유럽과 비유럽의 신자유주의 반대의 사회운동에서 나타난 사회적 시민성을 서로 구별하지 않기 때문이다. 예를 들어, 사회적 연대 경제의 조합운동과 아랍의 봄, 월스트리트 점거운동, 스페인의 분노하는 사람들, 터키와 브라질의 시위 등(네그리 & 하트 2014, 9), 그리고 2019년 10월의 칠레

대중의 대규모 시위 등도 모두 공통적인 것을 향한 열망으로 묶기에는 개별적 맥락이 보여주는 함의가 서로 다르기 때문이다. 네그리 등은 “민주적 결정을 통해 정체성들의 평행적 투쟁들이 반란적 교차로 변형되며 이것이 특이성들을 다중으로 구성하는 혁명적 사건이 된다(478)고 언급하지만 애매하고 관념적이다. 칠레의 경우, 가난, 불평등, 배제에 대한 비판은 정체성 차이(특이성)의 인정이 아니라 ‘사회정의’를 요구하고 있다.

V. 1980년대 이후 라틴아메리카 대중의 새로운 사회적 ‘시민성’: 자율적, 비자본주의적 ‘공동성’(lo Comunal)의 확대

유럽과 라틴아메리카 양쪽에서 출현한 새로운 사회운동을 산토스는 ‘신사회운동’의 범주 안에 넣으면서 양쪽의 새로운 사회적 시민성의 차이를 애매하게 기술하고 있는 것 같지만 인용문의 끝 부분에 가서 차이가 존재함을 강조하고 있다.

1980년대와 1990년대에 걸쳐 유럽의 중심부국가들에서 신사회운동이 생태운동, 페미니즘운동, 평화운동, 반인종주의 운동, 소비자 운동 등을 포함한다면 라틴아메리카에서는 대중운동, 새로운 대중운동의 호명을 받으면서 유럽의 경우와 차이(유럽/라틴아메리카, 새로운 중간계급/새로운 대중)를 강조하지만 그 내용은 매우 다양하다. 브라질의 경우를 보면 도시 대중의 사회운동, 가톨릭교회의 기초공동체 운동, 새로운 도시와 농촌의 노동운동, 페미니즘 운동, 생태운동, 평화운동, 청년 운동 등을 포용한다. 이외에 페루의 동네 공동체의 대중 투쟁, 시민파업의 새로운 경험들, 에콰도르 콜롬비아 페루의 여성운동, 청년운동, 브라질 멕시코 기타 국가들의 농민 이주자, 무주택자들의 주거권을 주장하는 ‘침입’운동, 자율적 조합운동, 인권운동 등 그 스펙트럼이 매우 다양하다....이런 운동들은 근대성의 규제/해방, 주체성/시민성의 관계에 영향을 주었는데 신사회운동이 모든 지역에 같은 방식으로 작동하지는 않고 있다(Santos 2012, 314-315, 강조는 필자).

이미 앞에서 신사회운동의 영향이 유럽에서 급진적, 좌파적으로 발현된 것

이 새로운 “공동감각”에 의한 사회적 시민성임을 밝혔다. 지역과 국가의 구체적인 역사적 맥락에 따라 사회적 시민성은 다른 함의를 가지게 됨도 알 수 있다. 2차 대전 이후 유럽에서 노조 등 공동체의 압력 때문에 복지국가 시절에 시장/국가가 서로 균형을 이룩했다. 그러나 신자유주의체제에서 다시 시장이 국가를 압도했고 신자유주의 정치이론은 (집단적)국가와 (파편화된) 개인이라는 두 개의 주체성이 양립하기 힘든데도 불구하고 시민이 국가의 정치(투표)에 참여하는 기제를 통해 정교하게 양립 가능한 것처럼 만들었다.

1970년대 후반부터 라틴아메리카의 도시와 농촌의 인구구조가 아주 큰 변화를 보여준다. “농촌지역에서 도시로”경제적으로 활발한 인구“가 대규모로 이동하여 아주 빠른 도시화의 과정을 목격했고”슬럼화의 도시“가 나타났다(벨트마이어 & 페트라스 2012, 180). 이들은 도시로 이주했지만 산업화가 제대로 진행되지 못한 도시의 변두리에서 겨우 행상 등의 비공식 노동으로 빈곤하게 살게 된다. 그리고 농촌에서 살 때와 같이 ‘동네’(Barrio)에서 집단적 공동체 문화를 도시에 이주해서도 간직하여 살게 된다. 자본주의적 시장 친화적 가치와는 다른 ‘독특한’ 사회 문화적 가치를 계속해서 가지고 있었다.

동네는 혼란도 무질서도 아니고 무절제한 확장도 아니고 어떤 기획에 부응한 것이다....동네에는 ‘도시’를 정의하는 가치들과는 다른 것으로 이해되는 가치들을 이야기하는 공간의 정치적 구성이 있다. 이것을 이해하는 것이 매우 중요하다. 왜냐하면 우리는 국가가 물리적 재개발을 통해 자유주의적 방식으로 동네에 개입하는 것이 당연하다고 생각해왔기 때문이다. 그 같은 개입은 동네를 도시에 편입시키는 것으로 다름 아니라 동네를 부동산 시장에 작동되도록 하는 것이다. 이와는 정반대로 동네와 도시의 관계맺음은 동네의 독특한 가치와 내포된 개념들을 긍정하면서 동네에서부터 시작되어야 한다. 왜냐하면 동네에는 부인할 수 없는 가치들이 존재하기 때문이다(Antillano, Fernandez Cabrera 2012, 75 재인용).

라틴아메리카 대중의 자율적, 비자본주의적 새로운 사회적 시민성의 사례를 살펴보면, 모두 ‘동네’를 중심으로 “공동체 운동”이 이루어진다. 페루의 “우유 잔 위원회”와 칠레의 “국그릇 공동체” 등, 도시 변두리의 가난한 여성들의

“공동체부역운동”을 강조하지 않을 수 없다. 칠레의 경우, 이 시기는 피노체트 군부독재 기간이었지만 이런 자율적 공동체 운동이 활발했다.²²⁾ 단지 식당뿐 아니라 제빵, 의복, 세탁, 목공 등의 소 공장을 조합운동으로 만들고 실업자들을 위한 조직, 주택위원회, 홈리스 위원회, 주택문제 위원회 등을 자율적으로 만들었다(벨트마이어 & 페트라스 2012, 196). 이렇게 신자유주의 도입 초기부터 가난한 라틴아메리카 대중에 의해 새로운 공동적 시민성이 실천된 맥락은 시민성과 대중적인 것이 서로 일치하지 않고 긴장을 불러오기 때문이다. 왜냐하면 라틴아메리카에서는 19세기 중반이후 형성되기 시작한 근대 부르주아 국민국가(핵심주체가 시민)의 건설이 가난한 대중(원주민계와 아프리카계 혼혈인 등)을 배제했기 때문이다.²³⁾ 이 점은 라틴아메리카의 정치 사회문제를 이해하는 데 핵심적으로 중요하다. 다시 말해 19세기 후반에 시작되어 오랫동안 지속된 근대성과 자본주의의 ‘배제’가 신자유주의 시대에 더욱 급진적으로 실천된 것이다. 그러므로 신자유주의와 관련하여 사회적 약자를 배제하는 것을 비판하는 것이 라틴아메리카의 비판적 시민성 담론의 핵심이 되고 있다.

따라서 근대성이 해방/규제를 동시에 함축하는데 프랑스(시민) 혁명으로 상징되는 전자가 실패하고 후자만 남았다는 비판의 차원을 넘어서는 것이 매우 중요하다. 즉 푸코의 문제의식을 넘어서야 한다. 그리하여 근대성과 자본주의를 동시에 비판하는 탈식민성의 관점이 중요하다. 탈식민적 맥락은 다양한 흐름이 있기는 하지만, 가장 핵심적인 것은 “서구의 근대와 자본주의가 인식하는 권력관계(위계서열 관계)의 이분법적-배제적 성격을 비판하는 것”(Castro-Gómez 2010, 88)이다. 그러므로 가난한 대중에 의한 자율적, 비자본주의적 공동성의 ‘코무나스적’ 시민성은 비단 라틴아메리카에 국한되지 않고 세계적인

22) 신자유주의에 저항하는 라틴아메리카 대중은 유럽에서 시작된 근대성과 자본주의의 개인주의적 흐름이 아니라 공동체주의적(코무나스적)흐름을 보인다(Santos 2005, 237).

23) 19세기 후반부에 떠오른 “라틴”아메리카의 구상은 프랑스에 의해 진전되고 있던 “라틴성”의 구상에 서로 다른 정도로 의존했다. 라틴성은 구 스페인, 포르투갈의 식민지 국가들이 새로운 글로벌한 근대적/식민적 세계질서에서의 편입을 위한 이데올로기였다. 이를 위해 원주민과 흑인은 배제되었다(미놀로 2013, 114).

로 광범하게 비유럽지역에서 주로 농민, 여성들에 의해 실천되고 있다.²⁴⁾

탈식민성 담론의 주도자중의 한 사람인 월터 미놀로에 의하면 근대성과 자본주의를 비판하는 라틴아메리카 대중의 자율적 비자본주의적 코무나스 운동과 유럽 좌파의 “코뮤주의” 개념은 겉으로 유사해보이지만 중요한 차이가 있다. 후자는 유럽의 자유주의와 자본주의에 반대하여 응답한 것이지만 전자는 자본주의 생산방식 이전에 스스로 존재했기(Mignolo 2009, 2; 김은중 2015, 127) 때문이다.

주류적 시민성과 다른 새로운 시민성으로 유럽의 경우, 1990년대 이후 시민들의 새로운 공통적 정치 감각에 의해 “사회적 시민성”이 출현했다. 그런데 라틴아메리카 학자들도 라틴아메리카 대중의 새로운 시민성을 같은 이름으로 부르고 있다(Puyana 2011, 139-166). 하지만 필자는 사회적 연대를 유럽과 같이 중시하더라도 라틴아메리카의 경우, 핵심 주체가 사회적 약자인 가난한 대중이므로 이를 ‘공동적(코무나스적)’ 사회적 시민성으로 부르는 것이 더 합리적으로 보인다. 그러므로 이들의 출현을 “공통성”(lo comun)과 달리 ‘공동성(lo comunal)’으로 호명하고자 한다. 공동성을 확대하는 이 같은 새로운 사회적 시민성의 출현은 1980-90년대 이후이다. 대표적인 예가 베네수엘라의 “코무나스” 운동과 아르헨티나의 “자율적 물물교환 운동”을 들 수 있다. 첫째 베네수엘라의 경우, 차베스가 집권하기 전인 1980년대부터 시골에서 집단적으로 대도시로 이주한 가난한 대중이 자신들이 거주하는 ‘동네’를 중심으로 불법적 거주임에도 불구하고 시장원리를 무시하고 공동체적 거주권을 사회적 권리로 요구하면서 “도시토지위원회(C.T.U.)운동”²⁵⁾을 통해 자율적, 비자본주의적 새로

24) 예를 들어, 인도의 농민 여성에 의한 코무나스 운동을 들 수 있다. 최근 2021년 6월 인도에서 전국적으로 나헨드라 모디 극우정부의 신자유주의 농업정책(다국적 독점기업에 농업을 양도하는)에 항의하기 위해 28개 지방정부 청사 앞에서 많은 수의 농민 여성들이 시위를 하고 있다. 그녀들은 농민 여성들의 코무나스인 “키산 Kisan(농민) 코무나스”를 조직하고 있다. 이외에 남아프리카에서도 코무나스 운동이 활발하다(Prashad 2021, 1).

25) 무엇보다도 도시토지위원회는 공동체적, 대중적 토지 등기 대장(Catastro Comunitario y Popular)을 추진해왔다. 그러나 2010년 현재, 시 행정당국은 일부의 예외를 제외하고

은 사회적 시민성이 출현했다. 도시토지위원회는 아래와 같이 선언한다.

우리들은 일정한 토지를 점유하고 있고 우리들의 정당성은 공동체의 주민 총회에 속해있음을 밝힌다. 즉 우리들은 공동적 영토의 조직이다. 우리들은 합법적으로 구성된 위원회를 가지고 있고 국제관계²⁶⁾도 유지하고 있으며 공동체의 리더십은 동네, 지역, 전국 대변인을 통해 구현된다. 우리들은 몇 해에 걸쳐 사회운동으로서의 정체성을 형성했고 반혁명과 개인주의적 정치 기획의 공세 앞에 ‘자율’의 정체성을 지켜왔다. 베네수엘라에서 우리들 가난한 주민들은 아무런 경제적 지원과 법률적 안전장치 없이 국가와 시장부문이 합친 것보다 7배나 많이 주택을 건설했다. 거기에서 동네가 출현한 것이다. 이 같은 능력을 우리는 ‘자기 통치’(autogestion)라고 부른다. 우리들에게 조국은 동네와 마을, 공동체에서 출현한다. 오늘날 우리는 법적 주체를 넘어 정치적 주체임을 인식한다(Comités de Tierras Urbanas 2008, Fernandez Cabrera 2012, 64 재인용).

즉 새로운 사회적 시민성의 동력은 바로 동네에서의 공동적 연대에서 온 것이다(안태환 2015).

둘째 아르헨티나의 경우 1990년대 후반이후 심각한 경제위기 상황에서 물물교환운동을 통해 중간계급과 하층계급이 서로 연대하는 비자본주의적 시민성이 출현했다. 원래 신자유주의는 개인으로 하여금 소비에만 매몰시키고 탈정치화 한다. 그리고 신자유주의는 자본에 비해 노동을 약화시키고 노동자들로 하여금 항상적 불안(precariación)에 처하게 하고 개인적 파편화가 심해진다. 그럼에도 불구하고, 오래전부터 아르헨티나 사회에 있어왔던 사회적 연대의 고리들이 놀랍게 다시 직접 행동으로 발현된 것이다(Svampa 2004, 3). 즉, 아르헨티나가 너무나 심각한 사회 경제적 위기에 처했을 때 사회적 연대의 시민성이 살아난 것이다. 위기로 인해 한번 몰락한 중간계급은 이전의 경제적 지

인정하지 않고 있다(Madera, Fernandez Cabrera 2012, 70 재인용). 예외에 해당하는 레온 드로스 블랑코(Leon Droz Blanco) 동네의 경우 ‘집단적’ 토지 소유권의 등기를 획득하고 있다(Fernandez Cabrera 2012, 71).

26) 주거권의 공동적 보장을 위한 국제 연대의 사례로 SeLVIP, 브라질의 UNMP, 아르헨티나의 MOI, 우루과이의 Fucvam등과 연대하고 있다(Fernandez Cabrera 2012, 70).

위로 돌아갈 수 없게 되고 가난한 상황에 처하게 되자 가난한 대중의 연대적 삶의 방식의 한 가운데에서 자신들이 전에 가졌던 개인주의적 문화의 점진적 변화를 경험하기 시작했다(Svampa 2002, 58). 특히 아르헨티나의 1990년대 후반의 대량 실업과정은 너무나 격렬하였다. 그로 인해 지식과 능력이 다양하고 서로 다른 삶의 스타일과 전문직 종사자들로 구성된 중간계급과 가난한 대중이 ‘실업’이라는 동질적 조건에 놓여지게(Svampa & Pereyra 2009, 155)되었고 따라서 중간계급과 대중 사이에 자연스럽게 연대가 되살아난 것이다(Almeyra 2005, 66). 이로써 자본주의적 상식으로는 이해할 수 없는 강력한 연대를 보인 것이다(안태환 2016). 특히 물물교환운동을 통해 “자율의 긍정, 수평성, 전체 구성원의 합의에 의한 민주주의”(Svampa 2010, 9)등의 새로운 공동적 사회적 시민성이 출현한다.

물물교환운동은 글로벌 신자유주의에 의해 배제된 사람들을 어떻게 포용하고 어떻게 하면 파편화된 분산을 극복할 수 있을까를 두고 나온 대안적 움직임이다. 그러나 자본주의의 사회관계의 ‘외부’를 지향하고 있지만 언제든 다시 글로벌 자본주의 네트워크의 ‘내부’로 편입될 위험을 안고 있었다. 중요한 것은 새로운 주체의 출현 또는 새로운 사회관계의 출현을 위한 대립 전선의 구축이었다는 점이다(Fontana et. al. 2003, 205-206).

또한 2001년 경제 위기 직후 비자본주의적 ‘공동성’을 보여준 아르헨티나의 “노동자 복구기업운동”도 주목해야 한다. 당시 경제가 붕괴하여 파산한 기업들에서 노동자들이 자율적으로 조합을 만들어 국가(정부)에 재정적 법적 지원을 요구했다. 대표적인 사례로 부에노스아이레스 시내에 위치한 바우엔(Bauen) 호텔을 들 수 있는데 상당히 비자본주의적으로 운영되고 있다.²⁷⁾ 아르헨티나와 베네수엘라 두 나라에서 사회정의와 연대를 중시하는 새로운 사회적 시민성이 출현했다는 것이 중요하다. 왜냐하면 이 두 나라는 좌파정부가 집권

27) 필자는 2012년 아르헨티나를 직접 방문하여 바우엔 호텔의 홍보 책임자를 만나 인터뷰를 했다. 당시 자율경영 조합의 구성원들이 최고 경영자나 청소하는 사람이나 평균 월 800불의 동일한 임금을 받고 있다는 답변을 듣고 매우 놀랐던 기억이 있다.

하여 신자유주의의 폐해를 극복하려 했기 때문이다.²⁸⁾ 하지만 중요한 것은 정부(국가)가, 예를 들어 차베스 정부가 주도하여 새로운 시민성을 출현시킨 것이 아니라 이미 차베스 집권 전인 1980년대부터 일반 시민들이 ‘연대’를 핵심으로 하는 새로운 사회적 시민성을 자율적으로 출현시켰다는 점이다. 소외되고 배제된 대중이 라틴아메리카의 경우와 같이 스스로의 힘에 의한 정치적 변혁과 투쟁의 집단적 사회운동이 실천될 때만 새로운 사회적 시민성이 출현한다.

‘공동성’은 ‘공동체성’으로도 부를 수 있다. 공동성의 유럽적 맥락은 “코문주의”로 호명된다. 마르크스주의 이론의 “사적 소유의 철폐”의 이상 속에 존재했고 현실적으로는 파리 코뮌에서 잠시 실천되었다가 실패했다. 푸코에서부터 시작하여 스피노자를 거치면서 유럽에서 근대적 사유를 뛰어넘는 코문주의적 사유를 보여주는 이론가들은 많이 있지만 일반 대중의 실천은 미약하다. 이에 비해 라틴아메리카의 경우에는 대중에 의한 코문주의적 실천이 활발하다. 그러므로 이 실천을 유럽적 맥락의 코문주의로 호명할 필요가 없다. 따라서 이를 ‘공동성’(lo comunal)으로 부르고자 한다. 이런 언급은 볼리비아²⁹⁾처럼 원주민

28) 좌파 정부가 아닌 중도 또는 우파 정부가 집권한 멕시코와 같은 라틴아메리카 국가들에서는 신자유주의 체제에 의해 불평등과 빈곤이 증대됨에 따라 사회통합을 위해 ‘잔여적’ 복지 철학에 따라 정부 재정을 통해 현금지원을 하는 정책(TMC)을 집행했지만 소기의 성과를 거두지 못했다(Barba Solano 외 2011, 195-223). 국가가 사회구성원 모두에게 사회적 시민성의 완전한 보증인이었던 적이 없었다. 항상 배제와 차별(계급, 젠더, 종족, 경제활동 등...)이 있어왔다(Puyana 2011, 165). 대부분의 경우 사회정책은 극빈의 부분적 감소가 정책목표이다. 물론, 극심한 배제를 당해온 계급에게 TMC 정책은 학교 취학율, 건강(영양)개선, 젊은 여성과 가난한 성인에게 특히 유리했다는 성과를 부인할 수는 없다(예를 들어, 브라질의 룰라 정부의 Bolsa Familia 정책 등). 하지만 멕시코의 사회개혁은 잔여적 사회복지 모델이 헤게모니를 가짐에 따라 사회적 시민성을 증진시키지 못했다(Barba Solano 외 2011, 217).

29) 볼리비아의 급진적 변혁을 이해하기 위해서는 국가/시장의 이분법외에 ‘공동성’의 존재를 분명히 인식해야 한다. 예를 들어, 2000년의 코차밤바(Cochabamba)의 “물 전쟁”의 맥락은 국가가 마지막으로 남은 비국가적 공동체적 자원인 물마저 민영화하려 했기 때문에 일어난 사건이다. 이런 흐름에 대한 지적인 분석에 큰 공헌을 한 사람이 에보 정부의 부통령이었던 알바로 가르시아 리네라(Alvaro García Linera)다. 그는 젊은 시절에 마르크스주의 게릴라 활동을 하였고 멕시코 망명 중에는 에콰도르 출신 정치철학자인 볼리바르 에체베리아의 영향을 받았다. 그리하여 공동체적 에토스를 가

의 구성이 높은 나라 외에 다른 나라들에도 적용 가능한지 의문이 들 수도 있다. 하지만 여기서 말하는 ‘공동성의 문화’란 라틴아메리카인의 상당수를 차지하는 메스티소에게도 심층적으로 심어져있는 ‘깊은’ 문화를 의미한다. 예를 들어, “메소아메리카 문명의 문화적 매트릭스가 깊이 잠겨있는 작은 로칼적 사회(동네, 마을, 공동체등)는 진정한 멕시코를 가능하게 하는 공동성의 사회체제다.”(Batalla 2006, 238). 이 공동성은 신자유주의가 확산시킨 경제 사회적 불평등과 배제를 거부한다. 아니발 끼하노에 의하면 “라틴아메리카 등 주변부 국가들은 사유화(민영화)과정을 통해 주민 대다수의 이익과 반하는 정책을 집행하기 시작했다. 그러나 동시에 대중은 공동체 지향의 새로운 정치적 권위의 형태를 구성하는 “다른 공동적 과정(otro proceso comunal)을 출현시켰다.”(Brieger 2003, 1-11 재인용). 예를 들어, 베네수엘라와 아르헨티나의 대중은 동네를 통해 잠재적으로 사회적 연대의 공동성을 가지고 있다가 1980-90년대에 경제위기가 닥쳐왔을 때 아주 쉽게 공동성의 사회적 시민성이 출현한 것이다.

차베스가 수없이 강조한 “대중권력”도 가난한 대중을 배제한 신자유주의 체제에 대한 강력한 항의의 의미를 가진다. 왜냐하면 차베스 집권 이전인 1980-1990년대에 걸쳐 진행된 신자유주의 정책 즉 국가의 축소된 사회 공공정책(의료, 교육, 주택 등)을 급진적으로 재구성하는 실천이 바로 차베스 혁명이기 때문이다. 그러므로 차비스모를 한 마디로 표현하면 대중 스스로 출현한 권력 주체를 국가가 인정하는 것이다. 따라서 이 이데올로기는 유럽에서 생산된 마르크스주의와 무정부주의와 거리가 있다. 페론, 볼리바르, 게바라, 카스트로 등의 리더십과 더 연관이 크고 미국을 비롯한 자유주의 세력의 공격이 강할 수밖에 없다. 중요한 핵심어는 ‘사회적 배제’의 거부이고 따라서 대중이 “주인공으

지고 조국의 혁명 노선을 고민했다. 소련의 관료중심국가 노선을 비판하고 비자본주의적 공동체적 생산방식의 중시와 마르크스가 이미 ‘일직선적 진보’를 반대하고 있음을 인식하였다. 그는 자본주의의 대안으로 “공동체적 사회주의”(socialismo comunitario)를 제안한다. 그의 이론과 네그리의 이론의 차이점은 후자가 이질적 구성의 다양한 주체들 사이의 네트워크를 중요시한다면 전자는 가난한 노동자, 농민의 자율적, 비자본주의적 공동적 출현의 상징적 헤게모니를 중시한다(Torres Lopez 2018, 76-94).

로” 출현하는 것이다. 다시 말해 사회적 시민성을 재구성한 것이다. 이 주체는 개인적인 것이 아니라 집단적·사회적인 것이다. 중요한 사회적 공간은 도시와 농촌의 가난한 대중이 모여 사는 “동네”(barrio)이다.³⁰⁾

차비스모는 시간이 갈수록 “순치된/야성의 차비스모”로 갈라지게 되었다. 아이러니 하게도 이 갈라짐이 심해진 것이 2012년 부터였고 2013년에 차베스는 작고한다. 점점 하위 대중의 ‘대중적인 것’이 정부여당의 관료주의적 공식노선과 충돌하여 갈라지게 되고 야당의 세력이 강해지기 시작한다. 갈라짐의 이유는 경제 구조의 취약성으로 길거리 행상 등 비공식 노동자가 많아지며 차비스모 안에서 갈등이 커졌기 때문이다. 그러나 차베스는 기질적으로 전자(대중노선)를 상징했다. 하지만 지적인 좌파 엘리트들은 전자를 선호할 수 없었다 (Alí López 2017, 86-88). 여기서 전자를 급진적으로 대표하는 것이 베네수엘라의 공동적 “코무나스”(comunas)운동이다

20세기 현실 사회주의 혁명이 ‘국가의 변혁’을 통해 사회주의를 실천하려 했다면 차비스모는 ‘사회의 변혁’을 통해 사회주의를 위와 아래에서 동시에 실천하려 했다고 할 수 있다. ‘위’의 실천이 노동자 공동경영과 조합운동이라면 ‘아래’의 실천이 바로 대중의 자율적 주민평의회 운동과 ‘코무나스’운동이다. 객관적 평가에서 ‘위’의 기획은 상당히 실패한 것으로 인식된다. 하지만 ‘아래’의 기획은 다르다. 이런 맥락에서 차베스 혁명은 마르크스-레닌주의 혁명이 아니다. 그렇다고 순수한 사회운동적 변혁을 시도하는 것도 아니다. 국가가 상당히 개입하기 때문이다. 그렇기 때문에 처음부터 차베스 혁명은 국가(관료) 권력과 대중 권력 사이에 긴장이 필연적이었다. 이는 기존의 자유주의적, 자본주의적, 대의 민주주의적 국가와 사회를 다시 재구성하려는 급진성을 가진다. 장기 목표는 자본주의를 넘어 사회주의로 가려는 것이다. 차비스모는 라틴아메리카 역사의 진보적 동력이 대중에게 있음을 정확하게 인식한다. 이 에너지가 베네수엘라에서 출

30) 동네의 사회적 시민성의 제도는 주민평의회다. 도시에서는 200-400가구당, 인구수가 적은 농촌에서는 20-30가구 내외를 단위로 하여 주민평의회가 만들어진다(Lebowitz 2008, 4; Irazabal and Foley 2010, 103). 그런데 흥미로운 것은 아이유 공동체의 단위도 이와 비슷하다는 점이다. 각 아이유는 약 20개의 가족들로 구성된다(위키피디아 2021. 08. 16 출력).

현한 것은 1980년대이다. 현재 아주 극심한 위기에도 베네수엘라의 현재 체제를 버티는 힘이다. 구체적으로 가난한 대중이 사는 동네공동체에서 시작되는 공동성(lo comunal)을 지향하는 ‘코무나스’운동이다. 이 운동은 주민평의회와 연계되어 있다. 2013년 현재, 약 200개의 코무나스가 있다. 정치적-행정적 공간인 주민평의회에 비해 코무나스는 사회-경제-문화적 공간이다. 이들의 구호는 “통치되는 것이 아니라 스스로 통치하는 것”이다. 이 운동의 이념적 준비는 1990년대에 토론을 통해 되어 있었다. 그 증거가 1999년의 새 헌법이다. 그러나 그 실천은 늦어져서 2007년에 차베스가 “부르주아 국가를 넘어서는 코무나스적 국가”를 제안했다. 대중의 자율성에 근거한 “공동성의 국가”를 의미한다. 코무나스에서 출발하여 코무나스 시티를 거쳐 코무나스 국가에 도달하려는 것이 차비스모의 유토피아적 비전이다(Azzellini 2013, 25-30, 강조는 필자).

차베스 정부의 정부 부처 중에 코무나스부도 있고 차베스는 생전에 대중의 자율적 정부인 “코무나스적 국가”를 강조했다(Iturriza 2019). 하지만 현실적 장애도 적지 않다. 예를 들어, 2019년에 지방에서 코무나스 운동 구성원들이 국영 쌀 회사를 민영화시키는 조치에 반대하는 운동으로 공권력에 체포된 뒤에 이를 항의하는 시위가 있는 뒤에야 석방되었지만 불구속 기소되는 일도 있었다. 쌀 회사의 조치는 차베스 정부의 정책에 정면으로 반한다고 항의한 것이고 더 구체적 이유는 쌀 회사가 국가가 제공하는 유리한 환율로 쌀을 수입하여 콜롬비아에 판매하여 이득을 취한다는 것이었다(Vaz 2019, 1). 코무나스 운동의 구성원들이 억압받는 모습은 아직 베네수엘라의 구체적 현실이 차비스모의 이상과 거리가 먼 것을 보여준다.

라틴아메리카인들의 ‘공동성’과 유럽인들의 ‘공통성’의 차이에 대해 생각해 본다면, 특히 대중 스스로에 의한 자율적 출현의 문제이다. 유럽적 맥락에서는 이성의 붕괴가 한창이던 제 2차 대전 중에 유럽의 지식인들에 의해 만들어진 책 제목이 [계몽의 변증법]으로 상징하듯이 보다 성숙하고 이성적인 엘리트 계층이 대중을 계몽하여 이끈다는 생각이 아직도 강한 것을 알 수 있다. 주목해야 하는 부분은 ‘시민성’의 구체적 표현으로의 사회성(sociabilidad)과 사회적 시민성(ciudadanía social)이 얼핏 같아 보이지만 서로 다르다는 점이다. 유럽적 맥

락의 사회성은 공통성과 수평적 관계의 친화력을 의미한다면 라틴아메리카 대중의 사회적 시민성은 라틴아메리카적 '공동성'과 친화력을 가진다. 전자는 '이성'과 '이익'을 중시한다는³¹⁾ 점에서 유럽에서 만들어져 전 세계로 보편화된 자본주의적 맥락을 가지고 있다. 이에 비해 후자는 라틴아메리카의 대중의 공동적 삶의 방식에서 발원된 '공동성'(lo comunal)으로 로고스가 아닌 에토스 즉 바로크 에토스³²⁾와 함께 상호 구성원의 이익보다는 공동체 내부의 약자를 더 포용하는 연대를 강조한다. 그런 의미에서 유럽적 맥락의 '공동성'(the common)과 다르다. 후자는 위계적 차이를 두고 사회(문명)를 자연(야만)에 대해 반대의 의미 또는 적어도 시간적으로 '이후'의 의미를 가지는 것으로 보기 때문이다.

새로운 사회적 시민성의 출현은 1980년대 이후 신자유주의 세계화가 과거와는 달리 사회관계의 구조적 틀을 근본적으로 변화시킨 것(사회적 파편화, 위계서열의 강화)에 대한 재구성 또는 재변혁으로 볼 수 있다. 하지만 위 인용문에도 나와 있듯이 자본주의적 사회관계의 내부/외부의 경계선에 있는 것으로 보는 것이 정확하다. 즉, 자본주의적 사익성/비자본주의적 공공성으로 지나치게 이분법적으로 접근하지 않는 것이 중요하다. 원래 우리 사회를 비롯하여 대부분의 사회에서 신자유주의가 깊이 진행되면 능력주의에 기초한 개인들의 무한 경쟁구도가 진행되면서 "불평등에 대한 정념에 사로잡힌 왜곡된 의지가 작동하면서 국가 또는 기득권계급의 구조적 명령에 쉽게 순응하게 된다."(랑시에르 2008, 158-159). 그러나 동네를 중심으로 평상시에 항상 사회적 연대가 잘 조직화되어있고 깊이 내면화되어있는 라틴아메리카의 대중은 국가에 대해서

31) 예를 들어, 사회성의 시작을 루소의 경우 '이웃에 대한 동정심'에 두고 있다. 루소와 달리 스피노자는 이성적 지식과 정동 사이의 이분법적 구별을 거부하고 "자유롭고 평등한 우정의 공동체"(Balibar 2008, 102-108)를 강조한다. 하지만 이런 담론도 이상주의적이고 현실적 실천이 구체적이지 않다.

32) "바로크 에토스"에 대해서는 졸고(2015) 참조. 라틴아메리카 대중의 바로크 에토스의 힘은 현실적으로 거부할 수 없을 것 같은 막강한 라틴아메리카의 과두지배계급의 지배도 우회적으로 거부할 수 있게 한다. 이런 동력은 17세기 이래로 형성되어 지속되고 있다. 눈에 보이지 않게 대중의 무의식에 침잠되어있는 라틴아메리카 대중의 '공동적' 기질이 '다른' 것을 추구할 수 있는 잠재력이 되고 있는 것이다. 자세한 내용은 에체베리아(Echeverría 1994)를 참조.

도 다른 태도를 보인다. 쉽게 순응하지 않는다.

동네를 중심으로 한다는 것은 구체적 장소의 영토성을 지키려는 것이다. 즉 자율적 비자본주의적 고유의 삶의 방식을 지키려는 것이다. 예를 들어, 2008년의 콜롬비아 아프리카계 주민의 사회운동이 그렇다(Escobar 2016, 200). 이렇게 라틴아메리카와 유럽이 서로 대응이 다른 이유는 “현대 글로벌 신자유주의 체제에서 국가를 둘러싼 논쟁 자체에 접근하는 방식이 라틴아메리카적/세계적(유럽적)으로 서로 다르기 때문이다”(Garcia Linera 2010, 11-12). 그리하여 가르시아 리네라는 마르크스의 [독일 이데올로기]에 담긴 빈약한 코뮌주의의 이론적 탐구에 더해 라틴아메리카의 오랜 자율적 공동체적 구조를 결합할 것을 주장한다(Torres Lopez 2018, 84-89 재인용). 즉, 국가가 시장에 의해 점점 소멸되고 있다는 신자유주의 유토피아 담론의 허상을 정확하게 인식하는 노력이 필요한데 이런 노력을 라틴아메리카 대중의 새로운 사회적 시민성이 수행하고 있다. ‘연대’의 시민성이 엘리트 지식인의 담론에서 관념적으로 설파되는 것이 아니라 대중이 자율적으로 사회적 연대를 실천하면서 공동성의 확대를 요구하고 있기 때문이다. 아르헨티나의 1990년대 후반의 반신자유주의 대안 사회운동이 그러했다(안태환 2016).

잘 아는 이웃, 동료와 ‘공동성’확대의 요구를 위한 거리 시위에 나섰다가 경찰 등 공권력에 의해 탄압을 받으면 곧바로 거의 무의식적으로 더욱 강한 ‘연대’의 투쟁을 한다. 예를 들어, 아르헨티나의 피케테로스 운동은 어떤 지도부의 지휘에 의해 일어난 것이 아니다. 가난한 실업자들이 거의 본능적으로 투쟁을 벌인 것이다. 본능적으로 움직인다는 것은 라틴아메리카의 대중의 ‘몸’에 이미 자발적, 비자본주의적 공동성(lo comunal)이 깊이 잠재하고 있음을 의미한다.

우리는 탄압이 있으면 곧바로 ‘대중’이 거리에 나가게 됨을 확신한다. 우리가 자주 분명하게 인식하고 있는 것은 ‘대중’은 우리가 해야 할 일을 실제로 하게 됨을 잘 알고 있다. 왜냐하면 그것이 필요하기 때문이다. 단지 도로 점거가 중요한 것이 아니다. 나는 도로 점거 방식에 반대했다. 그러나 탄압이 있을 때 곧 도로로 나갔다. 거의 본능과 같은 것이다. 생각해서 나가는 것이 아니다. 사이렌이 울리고 젊은이들이 거리에서 외치며 지나

갈 때 곧 거리로 나간다. 얻어맞든 죽게 되든 상관없다. 거기에 내가 잘 아는 이웃이 있다(모스코니의 산별노조 UTD 소속 전직 노동자)(Svampa & Pereyra 2009, 128-129 강조는 필자).

VI. 나가는 말

라틴아메리카인들의 '공동성'은 자유주의적 근대성의 개인들의 상호 이익을 중시하는 사회계약적 '공통성'(the common)과 그 의미와 맥락이 다르다. 유럽의 중간계급에 의한 새로운 사회적 시민성에 비해 라틴아메리카 대중의 새로운 사회적 시민성은 사회에서 배제된 사회적 약자들에 의한 자율적 사회운동에서 나타난다. 신자유주의 도입 초기부터 가난한 라틴아메리카 대중에 의한 새로운 사회적 시민성이 곧바로 실천된 맥락은 시민성과 대중적인 것이 서로 일치하지 않고 긴장을 불러오기 때문이다. 이 점은 라틴아메리카의 정치사회문제를 이해하는데 핵심적으로 중요하다. 새로운 사회적 시민성의 출현은 1980년대 이후 신자유주의 세계화가 과거와는 달리 사회관계의 구조적 틀을 근본적으로 변화시킨 것(사회적 파편화, 위계서열의 강화)에 대한 재구성 또는 재변혁으로 볼 수 있다. 하지만 새로운 사회적 시민성은 자본주의적 사회관계의 내부/외부의 경계선에 있는 것으로 보는 것이 정확하다. 즉, 자본주의적 이익성/비자본주의적 공공성으로 지나치게 이분법적으로 접근하지 않는 것이 중요하다.

전 세계적으로 근대 자본주의 문명이 어떤 전환점에 왔다는 생각을 많이 하고 있다. 전환과 단절의 맨 앞에 라틴아메리카인들이 있다. 신자유주의 시대를 극복하기 위해서는 지식인적 담론 투쟁에서 이를 비판하는 것도 중요하지만 시민 스스로에 의해 새로운 사회적 시민성의 실천이 중요하다. 대 위기의 시대에 경직된 이데올로기에 포획되어 무모한 해방의 추구도 또한 국가 또는 소비주의에 의해 수동적으로 규제(통제)되는 시민성의 범주도 벗어나려야 하는 것이다. 개인의 힘으로는 힘들지만 라틴아메리카의 경우와 같이 집단적, 사회적으로 실천하면 가능하다.

여기서 월리스틴의 생각을 다시 되짚어 본다면, 그는 자본주의는 분명히 “역사적 체계”라고 했다. 개인의 이익 추구의 극대화가 삶의 원칙이 되는 것이 어떻게 영속할 수 있는가? 타인의 고통에 무관심할 수 없는 것 아닌가? 이것이 라틴아메리카의 대중의 공동성의 새로운 사회적 시민성이다. 라틴아메리카의 대중은 1980년대 이후 독특한 방식으로 사회적 ‘시민성’의 확보를 위해 노력해왔다. 마르크스주의도 아니고 어떤 추상적 이념을 추구한 것도 아니다. 2008년 이후 더욱 그 흐름은 강해졌다. 데 소우사 산토스에 의하면 현재의 위기는 이미 지식과 사회-제도적 다양한 구성의 관계가 깨졌기 때문이다. 즉, 지식이 지식 노릇을 못하고 있기 때문이다. 지식의 재사고가 시급하다. 새로운 비판이론을 분명히 제시해야 한다. 바로 라틴아메리카가 그것을 하고 있다.

다시 위기의 내용을 들여다보면, 근대성의 해방의 위기는 마르크스주의, 현실사회주의의 위기가 그 민낯을 드러내게 했다면 규제의 위기는 복지국가의 위기가 그것을 드러내고 있다. 근대성의 막다른 골목에서 사회적 시민성이 민주주의를 급진화 시키기 위해서는 새롭게 이상을 분명히 해야 한다. 자본주의에 도전하는 새로운 사회적 시민성이 필요하다. 물론 경직된 이념적 이분법이 아니라 경제적 유연성이 필요하다. 특히 “소비주의 세계화가 인간 삶의 기초를 무너뜨리고 있음”을 인식해야 한다. 따라서 시민의 권리(인간 해방)를 근대성과 자본주의 문명의 틀에서 벗어나 개념을 더 확장하기 위해 재정의해야 한다. 현재 라틴아메리카 대중의 새로운 사회적 시민성은 자유, 평등, 우애라는 기존의 자유주의적 연계를 벗어나 자율적, 비자본주의적 공동체(코무나스)를 출현시키고 있다. 이를 우리는 시야에 두어야 한다. 특히 좌파 급진 담론에 관심 있는 지식인들이 유럽의 코문주의를 알아도 라틴아메리카 대중의 코무나스 운동을 모르는 사람이 많다. 전자는 유럽에서 자유주의, 자본주의 출현 이후에 생겨난 것이지만 후자는 자본주의가 역사적으로 출현하기 훨씬 오래 전부터 존재해온 것이다.

참고문헌

- 강정원(2014), 「식민시대 안데스의 젠더: 원주민 여성을 중심으로」, 라틴아메리카연구, Vol. 27, No. 4, pp. 91-126.
- 김윤경(2010), 「1980-90년대 에콰도르의 원주민 운동: CONAIE의 상호문화성과 복수국민」, 서양사론, No. 107, pp. 1-20.
- 김은중(2015), 「안데스 코뮤니즘, 도래할 공동체?」, 이베로아메리카연구, Vol. 26, No. 3, pp. 103-132.
- 로렌스 화이트헤드(2008), 「언제부터 라틴아메리카가 근대적이었는가?」, 니콜라 밀리/스티븐 하트(편저), 『라틴아메리카의 근대를 말하다』, 서울대 라틴아메리카 연구소 옮김, 그린비, pp. 271-293.
- 미셸 푸코(2012), 『생명관리정치의 탄생』, 오트르망(역), 난장.
- 박익대승(2016), 「청년에서 시민으로」, 「청년정책. 청년 활동 쟁점 정리」, 불평등과 시민성 연구소, pp. 11-56.
- 브르노 보스틸스(2011), 『공산주의의 현실성』, 염인수 역, 갈무리.
- 사이언 토미(2007), 『반자본주의』, 정해영 역, 유토피아.
- 안토니오 네그리·마이클 하트(2014), 『공통체』, 정남영·윤영광 역, 사월의 책
- _____(2011), 『제국』, 윤수중 역, 이학사.
- 안태환(2016), 「아르헨티나의 2001년 전후 새로운 사회운동의 문화적 접근: 연대의 ‘정동’과 ‘사회성」, 이베로아메리카연구, Vol. 27, No. 3, pp. 29-65.
- _____(2015), 「베네수엘라의 새로운 집단적 주체의 출현: 대중의 ‘영토성’과 바르크적 에토스」, 이베로아메리카연구, Vol. 26, No. 2, pp. 57-93.
- _____(2014), 「사회적 소수자를 바라보는 두 개의 시각-포스트식민주의와 탈식민성 담론--반신자유주의의 라틴아메리카의 맥락에서--」, 코기토, No. 75호, pp. 35-70.
- 에릭 허쉬버그·프레드 로젠(2008), 『신자유주의 이후의 라틴아메리카』, 김종돈·강혜정 역, 모티브 북.
- 엔리케 두셀(2018), 『해방철학과 모더니티』, 김은중 편역, 서울대 라틴아메리카 연구소.
- 월터 미놀로(2013), 『라틴아메리카, 만들어진 대륙』, 그린비.
- 자크 랑시에르(2008), 『무지한 스승』, 양창렬 역, 궁리.
- 헨리 벨트마이어·제임스 페트라스(2012), 부산외대 중남미지역원 역, 「라틴아메리카의 사회구조와 변화」, 켄 니퍼스 블랙 편저, 『라틴아메리카 문제

와 전망」, 이담복스.

- Aguera Lorente, Jose Maria(2021), “La ciudadanía en las plazas,” <https://rebelion.org/la-ciudadania-en-las-plazas-2/>, pp. 1-4.
- Alba Rico, Santiago(2020), “El capitalismo oculta nuestra vulnerabilidad, descubrirla es una primera plataforma de resistencia,” [https://rebelion.org/el-capitalismo-oculta-nuestra-vulnerabilidad-descubrirla-es-una-primer-plataforma-de-resistencia/\(2020.6.21\)](https://rebelion.org/el-capitalismo-oculta-nuestra-vulnerabilidad-descubrirla-es-una-primer-plataforma-de-resistencia/(2020.6.21)), pp. 1-8
- Almeyra, Guillermo(2005), “Los movimientos sociales en Argentina, 1990-2005,” *Argumentos*, No. 49, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, pp. 43-68.
- Alí López, Ociel(2017), “El Chavismo esbozo de un sujeto político,” en Iraida Vargas et. al. *Chavismo*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 79-89.
- Azzellini, Dario(2013), “The Communal State: Communal Councils, Communes, and Workplace Democracy,” *Nacla Report on the Americas*, Vol. 46, No. 2, pp. 25-30.
- Balibar, Etienne(2008), *Spinoza and Politics*, London: Verso.
- Barba Solano, Carlos and Valencia Lomeli, Enrique(2011), “Hipotesis no comprobadas y espejismos de las Transferencias Monetarias Condicionales,” en Carlos Barba Solano & Nestor Cohen (coordinadores) (2011), *Perspectivas críticas sobre la cohesión social*, Buenos Aires: Clacso, pp. 195-224.
- Batalla, Guillermo Bonfil (2006), *México profundo*, México: DeBolsillo.
- Brieger, Pedro(2003), “Amerique Latine: Nouvelles formes de participation,” *Agir-Revuel Generale de Strategie*, No. 15, Paris, pp. 1-12.
- Burbach, Roger and Píeiro, Camila(2007), “Venezuela’s Participatory Socialism,” *Socialism and Democracy*, Vol. 21, No.3, pp. 181-200
- Castro-Gómez, Santiago(2010), *La Hybris del Punto Cero*, Bogotá: Pensar.
- Contreras Natera, Miguel Angel(2003), “Impensando la ciudadanía moderna: alteridad y racismo en el sistema mundial,” *Cuadernos del CENDES*, año 20, No. 54, pp. 29-54.
- _____(2001), “Ciudadanía, pluralidad y emancipación: perspectivas democráticas de un debate en ciernes,” *Humanitas*, pp. 1-41.
- Delgado Blanco, Andy(2018), “El derecho a la salud como dimensión de la

- ciudadanía social en América Latina y Venezuela,” *Universitas*, No. 137, pp. 1-16.
- (2012), “Concepción de la ciudadanía social en Venezuela en la actual coyuntura sociopolítica,” *Cuadernos del CENDES*, año. 29, No. 79, pp. 135-137.
- Dussel, Enrique(2009), *Ética de la liberación*, Madrid: Trotta.
- (1980), “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular,” en *La Pedagógica latinoamericana*, Bogotá: Nueva America, pp. 107-141.
- Echeverría, Bolívar(1994), *Modernidad. Mestizaje Cultural, Ethos Barroco*, México: UNAM.
- Escobar, Arturo(2016), *Autonomía y Diseño*, Popayán: Universidad del Cauca.
- Escobar, Arturo and Alvarez, Sonia E.(1992), *The making of social movements in Latin America*, Boulder: Westview Press.
- Fernandez Cabrera, Beatriz(2012), “Territorialidad, sujetos populares y nuevas resistencias A propósito de los Comités de Tierras Urbanas venezolanos,” *Cuadernos del CENDES*, año 29, no. 81, UCV, Caracas, pp. 49-78.
- (2011), “Los consejos comunales: continuidades y rupturas,” *Cuadernos del CENDES*, año 28, No. 78, UCV, Caracas, pp. 35-65.
- Fontana, Edgardo et. al.(2003), *Argentina, Apuntes para el nuevo protagonismo social*, Barcelona: Virus.
- Gago, Veronica(2014), *La razón neoliberal*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- García Linera, Alvaro(2010), “La construcción del Estado,” *IEC-CONADU*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 1-24.
- Gonzalez Stephan, Beatriz “Cuerpos de la nación: cartografías disciplinarias,” <http://gupea.ub.gu.se/dspace/bitstream/2077/3213/2/anales>, pp 1-45.
- Grez Toso, Sergio et. al.(2019), *Chile despertó*, Santiago: Universidad de Chile.
- Irazabal, Clara and Foley, John(2010), “Reflections on the Venezuelan Transition from a Capitalist Representative to a Socialist Participatory Democracy: What are planners to do?,” *Latin American Perspectives*, Vol. 37, No.1, pp. 97-122
- Iturriza, Reinaldo(2019), “Reinaldo Iturriza: El autogobierno popular es la nueva institucionalidad en Venezuela,” <http://ciudadccs.info/> (2019).

- 1.31. 인터뷰), pp. 1-8.
- _____(2014), “Venezuela: Reinaldo Iurriza, ministro de Comunas: “El Chavismo es el empoderamiento del sujeto popular,” www.resumenlatinoamericano.org/2014/06/18/venezuela-entrevista-con-reinaldo-iturriza-ministro-de-comunas-y-movimientos-sociales-el-chavis...pp. 1-9.
- Jungemann, Beate(2014), “Políticas públicas y participación popular en Venezuela,” *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes*, No. 26, pp. 1-33.
- Lebowitz, Michael A.(2008), “The Spectre of Socialism for the 21st Century: Build it now!,” *Links International Journal of Socialist Renewal*, www.links.org.au
- Lopez Maya, Margarita(2002), *Protesta y cultura en Venezuela*, Buenos Aires: Clacso.
- Marshall. T. H.(1950), *Citizenship and Social Class*, London: Cambridge University Press.
- Mignolo, Walter(2009), “The Communal and the decolonial,” <http://turbulence.org.uk/turbulence-5/decolonial/>, pp. 1-9.
- Mouffe, Chantal(1992), *Dimensions of Radical Democracy*,
- Parker, Dick(2005), “Chávez and the Search for an Alternative to Neoliberalism,” *Latin American Perspectives*, Vol. 32, No. 2, pp. 39-49.
- Prashad, Vijay(2021), “La Comuna Kisan(campesina) en India,” <https://rebellion.org/la-comuna-kisan-campesina-en-india/>, pp. 1-7.
- Puyana, Alicia(2011), “Crecimiento económico, desigualdad y pobreza en América Latina-una mirada desde la construcción de ciudadanía social,” en Carlos Barba Solano & Nestor Cohen(coordinadores), *Perspectivas críticas sobre la cohesión social*, Buenos Aires: Clacso, pp. 139-170.
- Santos, Boaventura De Sousa(2012), *De la mano de Alicia*, Bogotá: Siglo del Hombre.
- _____(2009) *Pensar el estado y la sociedad: desafíos actuales*, Buenos Aires: Clacso.
- _____(2005), *El Milenio huérfano*, Madrid: Trotta.
- _____(2004), *Democratizar la democracia*, México: Cfe.
- Svampa, Maristella(2010), “Movimientos sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina,” working paper 01, Hans Bockler

- Stiftung, Universitat Kassel, www.maristellavampa.net/archivos/ensayo45.pdf, pp.1-26.
- Svampa, Maristella and Pereyra, Sebastian(2009), *Entre la ruta y el barrio*, Buenos Aires: Biblos.
- (2004), “Sobre clases medias, gobierno peronista y movimientos piqueteros,” *El Rodaballo*, No. 15, invierno, Buenos Aires, www.maristellavampa.net/archivos/ensayo02.pdf, pp. 1-14.
- (2002), “Las Nuevas Urbanizaciones Privadas Sociabilidad y Socialización: la integración social “hacia arriba,” in Luis Beccaria et. al. *Sociedad y Sociabilidad en la Argentina de los 90*, Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 55-96.
- Torres López, Tomás(2018), *Comunidad y Estado en Alvaro García Linera* (e-book), Santiago: Ariadna Ediciones.
- Vaz, Ricardo(2019), “Venezuela: Popular Movements secure release of detained Communards,” <https://venezuelanalysis.com/print/14441>, pp. 1-3.
- Zizek, Slavoj (2006), *Órganos sin cuerpo*, Valencia: Pre-textos
- <인터넷 자료>
- 위키피디아, <https://es.wikipedia.org/wiki/Biopolitica>, pp. 1-3(검색일 2021.6.30)
- 위키피디아, <https://es.wikipedia.org/wiki/Aillu>, pp. 1-4(검색일 2021.8.16)

안태환

성공회대학교
tomy30@hanmail.net

논문투고일: 2021년 7월 12일
심사완료일: 2021년 8월 21일
게재확정일: 2021년 8월 24일

Latinamerican people's new social 'citizenship': expansion of the autonomous, no capitalist the communal

Tae Hwan Ahn

Sungkonghoe University

Ahn, Tae Hwan(2021), "Latinamerican people's new social 'citizenship': expansion of the autonomous, no capitalist 'the communal'," *Revista Asiática de Estudios Iberoamericanos*, 32(2), 153-195.

Abstract This article analyzes the expansion of the social citizenship of the communal in some Latinamerican countries such as Argentina, Venezuela, etc. Before this, we review the process of the development of the civil and political citizenship, which had been manifested along the nineteenth century and the first half of the past one by the modernity and the capitalism begun since the eighteenth century in Europe. In other words, this means the regulation of the State over the modern bourgeoisie-citizen. After the II World War, appears the social citizenship which recognizes various social rights of the citizen by the Fordism and the model of Welfare State. But, the crisis of the modern capitalist accumulation regime in the 1970s which causes the neoliberalism and the decline of the social citizenship. After the 1990s, appears the new social citizenship in Europe based on the social, horizontal "common sense", but yet this stays on the utopia in process. Meanwhile, in Latinamerica such as Venezuela, Argentina appears the new social citizenship which pursues 'the communal' autonomous, no capitalist by the poor people after the 1980s. This one shows the very realistic driving force instead of staying on the ideological utopia. In conclusion, between Europe and Latinamerica, the social citizenship looked similar but its context is different each other.

Key words civil citizenship, political citizenship, social citizenship, common sense, the communal