

안데스 코뮤니즘, 도래할 공동체?*,**

김은중
서울대학교

김은중(2015), 안데스 코뮤니즘, 도래할 공동체?

초 록 원주민운동은 20세기 말에 라틴아메리카의 가장 강력하고 잘 조직된 정치적 행위자로 등장했다. 몇몇 나라에서는 사회정치적 분야에서 핵심적인 집단으로 성장했다. 원주민운동이 활성화될 수 있었던 이유 중의 하나는 원주민들을 억압한 신자유주의 개혁이다. 이 때문에 원주민운동은 법을 개혁, 영토와 천연자원을 위한 투쟁, 정체성 정치에 관심을 갖는 신사회운동으로 규정되기도 한다. 본 논문에서는 네 가지 점에서 원주민운동을 검토한다. 첫째, 원주민운동은 역사적 변환을 모색한다는 점에서 신사회운동과 다르다는 점에서 대안사회운동으로 규정될 수 있다. 둘째, 원주민운동은 공동적인 것과의 직접적인 관계를 제시함으로써 대안근대성으로 나아간다. 오늘날 자본축적은 점점 더 공동적인 것의 착취의 특성을 보인다. 셋째, 원주민운동은 아이유의 재구축을 통해 지식과 사회의 전반적인 탈식민화를 모색하고 있다. 넷째, 안데스 원주민 공동체인 아이유는 500년 동안의 지배에도 불구하고 근대 국가에서 온전히 전유되지 않는 정치경제적 구조를 유지하고 있다. 다시 말해, 아이유는 전근대적 흔적이 아니라 대안근대성의 출현의 단서이다.

핵심어 안데스 코뮤니즘, 원주민운동, 대안사회운동, 아이유, 라틴아메리카

* 이 논문은 2008년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2008-362-B00015).

** 이 논문은 2015년 5월 15일 서울대 라틴아메리카연구소와 한신대 자본주의연구소가 공동주최한 학술심포지엄 “자본주의의 대안을 생각한다”에서 발표된 논문을 수정 보완한 것이다. 심포지엄에서 유익한 논평을 해주신 토론자에게 감사를 드린다.

I. 들어가는 말-대안사회운동으로서의 원주민운동

1990년대 이후 원주민운동은 라틴아메리카 사회운동에서 빼놓을 수 없는 중요한 세력으로 등장했다. 원주민운동은, 한편으로는 국가와 지배적 경제 엘리트, 제국주의적 간섭에 맞서는 가장 중요하고 견고한 사회운동 세력이며, 다른 한편으로는 민중운동, 도시빈민운동, 농촌운동 등과 연대함으로써 사회운동의 동력을 만들어내기도 한다. 원주민운동은 식민지 시기의 억압과 수탈에 맞서 끊임없이 저항해왔고, 독립 이후 공화국 시기의 정치적·경제적·사회적 예측·차별·배제에 맞서 스스로를 조직해왔다. 원주민운동이 온갖 억압 속에서도 오늘날까지 지속될 수 있었던 것은 전통을 통해 스스로를 조직할 수 있는 자율적 능력을 상실하지 않았기 때문이다. 이 때문에 오늘날 원주민운동을 제외하고 라틴아메리카 사회운동에 대해 말하는 것은 불가능한 일이 되었다. 다시 말해, 원주민운동의 존재를 무시하고 라틴아메리카의 민주주의와 정의, 경제적 발전을 내세울 수 없으며, 원주민을 사회운동의 주체로 인정하지 않고 사회적 지배 관계를 변화시킬 수 있는 전략을 말할 수 없게 되었다.

라틴아메리카 원주민운동이 활성화된 시점이 신사회운동(new social movements)이 등장한 시점과 겹치고, 신사회운동이 비계급적인 문화적 정체성에 기반을 둔다는 점에서 원주민운동은 신사회운동에 포함되는 종족성 정치로 인식되기도 한다(주중택 2012). 그러나 라틴아메리카 원주민운동은 ‘정체성 정치(identity politics)’로 규정되는 신사회운동과 공통점을 가지면서도 신사회운동을 넘어선다.¹⁾ 정체성 정치가 표방하는 정체성은 자본주의 세계경제를 토대로 제국적 담론이 생산하고 재생산하는 정체성이다. 제국적 담론은 이러한 정체성을 문화적이고 위계적으로 할당한다. 원주민운동은 운동의 주체가

1) 신사회운동의 특징은 탈물질적 이익추구, 다양하고 빠르게 변화하는 운동의 이슈, 조직의 느슨함, 지도자 역할의 미약함, 행동양태의 다양함, 강한 자발성, 지역에 기반을 둔 소규모 운동, 국가권력의 장악이나 계급 관계의 변화를 목표로 하는 개혁의 정치보다는 영향력의 정치(Politics of Influence) 등으로 규정된다. 요컨대 신사회운동은 탈정치적(post-political) 특징을 지닌다.

비계급적이면서도 탈정치적이지 않고, 국가 대 시민사회라는 자유주의의 도식을 넘어서는 확장된 정치를 주장한다는 점에서 서구의 신사회운동과 달리 대안사회운동(alternative social movements)으로 규정될 수 있다(김세건 외 2010). 또한 라틴아메리카 원주민운동은 서구적 세계관에 기원을 둔 마르크스주의와 해방신학으로부터 많은 영향을 받았던 라틴아메리카 사회운동과 달리 원주민의 세계관을 토대로, 저항을 넘어서서 대안을 제시한다. 이런 맥락에서 원주민운동은 ‘좌파로의 전환(giro a la izquierda)’이라는 통상적인 해석으로는 이해되지 않는 “반역사적 돌발”이다.²⁾ ‘반역사적 돌발’은 미셸-롤프 트루요가 아이티혁명을 지칭하면서 사용했던 ‘생각할 수 없는 것’(lo impensable)이라는 개념과 동일한 의미를 갖는다. 아이티혁명이 일어났음에도 불구하고 ‘생각할 수 없는 것’이라는 이상한 특성을 가지고 역사에 등장한 것은 당대의 유럽 식민지배자들이 백인들이 흑인 노예들을 선동하지 않고서는 흑인 노예들 스스로 봉기할 수 있다는 생각을 한 번도 해 본 적이 없었기 때문이다(트루요 2011, 141). 오늘날 원주민운동을 바라보는 시선도 이와 크게 다르지 않다.

라틴아메리카 원주민운동이 말해주는 것은 ‘생각할 수 없는 것’은 ‘원주민(흑인, 여성, 혹은 모든 하위주체 집단들)이 말할 수도 없고, 정치적으로 행동할 수도 없다’는 사실이 아니라 ‘서구의 근대적 어휘로 원주민의 세계관을 이해하기 불가능하다’는 사실이다. 원주민운동은 원주민이 말할 수 있고 정치적으로 행동할 수 있음을 보여주었다. 더 나아가 반역사적 돌발로서의 원주민운동은

2) “(반역사적 돌발은) 안정적인 역사의 기반을 흔들며 출현하고, 항상 자랑스러운 표정을 짓고 있는 역사의 얼굴에 침을 뱉으며, 아니 피를 튀기며 나타난다. 이런 돌발적 사건들은 당시의 역사로선 매끄럽게 싸안을 수도 없고 적당하게 한 자리를 주어 잠재울 수 없는 것으로 역사 안에 출현한다. 이런 점에서 그것은 역사가 쉽사리 통합할 수 없는 균열의 지점이다. 그래서 대개는 배제해버리거나 지워버려서 소리 나지 않게 하려고 하지만, 그로 인해 지워진 소리가 끊이지 않고 발생하는 진원지가 된다. 즉 그것은 역사가 답을 수 없는 사건이지만 그렇다고 지워버릴 수도 없는 사건이란 의미에서 ‘역사적 이성’의 무능력의 지대를 형성한다. 그것은 역사화할 수 없는 사건이다. 이를 ‘반역사적 돌발’이라고 부르자”(이진경 2010, 81-82). 인용에서 언급한 역사적 이성의 ‘무능력의 지대’는 역사적 이성의 ‘맹목성(blindness)의 지대’ 혹은 ‘색맹 지대’라고 하는 것이 더 적절할 듯하다.

정체성 정치가 아니라 ‘정치적 정체성’(identity *in* politics)이다. 정체성 정치가 “정치의 문화화”(culturalization of politics)(Mandani 2004, 브라운 2010, 43 쪽에서 재인용)를 통해 탈정치화되는 경향을 보이는 반면에, 정치적 정체성은 정체성 정치 내부에 있으면서도 역설적이게도 정체성의 폐지를 향하는 혁명적인 사유와 실천이다. 다시 말하자면, 정치적 정체성은 정체성에서 출발하여 정체성 정치를 관통함으로써 정체성 정치를 넘어선다(네그리 · 하트 2014). 정치적 정체성은 단순히 차이가 아닌 저항이며, 저항을 넘어선 대안의 모색이다.

라틴아메리카 원주민운동이 모색하는 대안은 원주민의 세계관에 토대를 둔 공동체의 재구축이다. 여기서 언급하는 공동체는 본 논문의 주제인 안데스 지역의 원주민 공동체인 아이유(ayllu)를 가리키는 동시에 일반적인 공동체(community/comunidad)의 의미를 내포한다.³⁾ 1980년대 이후 본격적으로 활성화된 안데스 지역 원주민운동의 실천적인 목표는 아이유의 재구축이다. 아이유의 재구축은 원주민운동이 아메리카 발견/정복 이후 지속되어온 예속 · 차별 · 배제의 메커니즘과 체제에 대한 저항을 넘어서서 자율과 자결을 실천하기 위한 구체적인 대안이다. 원주민운동을 대안사회운동으로 규정한 것은 이 때문이다. 그러나 아이유의 재구축은 라틴아메리카 사회운동과 전 지구적 사회운동의 대안이라고 말할 수는 없다. 대안이 될 수 있다면 아이유의 재구축이 아니라 일반적 의미의 공동체의 재구축, 혹은 각각의 지역에 적용될 수 있는 공동체의 재구축일 것이다. 공동체의 재구축은, 한편으로는 전 지구적 자본주의 체제가 생태적 차원과 사회경제적 차원에서 공동적인 것을 사적 소유로 편입시키는 상황에서, 다른 한편으로는 ‘개인’이라는 개념이 존재가 아니라 소유에 의해 정의되는 상황에서 시급하게 요구되는 전 지구적 차원의 윤리적 기획이다.

3) 메소아메리카 지역의 원주민 공동체는 알테페틀(altepetl)이다. 본 논문에서는 안데스 원주민 공동체인 아이유만 다룬다. 안데스라는 지리적 위치는 콜롬비아, 페루, 에콰도르, 볼리비아, 칠레를 포함하는 지역을 가리키지만 본 논문의 사례 연구는 볼리비아에 해당됨을 밝혀둔다.

II. ‘공동적인 것’(the common/lo común)과 코뮤니즘

오늘날 자본 축적의 가장 두드러진 특징은 ‘공동적인 것’의 착취의 형태로 이루어진다는 것이다.⁴⁾ 공동적인 것은 크게 두 가지로 나눌 수 있는데 하나는 지구의 모든 자원들과 연관된 공동적인 것이고, 다른 하나는 아이디어, 언어, 정동(affect) 같은 인간 노동과 사회적 창조물이다. 자본 축적의 또 다른 중요한 특징은 공동적인 것의 착취가 생산과정의 외부에서 일어난다는 것이다. 생산과정의 외부에서 공동적인 것을 착취하는 첫 번째 방식은 ‘시초 축적’/‘강탈에 의한 축적’이다. 아담 스미스를 따라 마르크스는 ‘시원(始原)적’ 혹은 ‘기원(起源)적’으로 이미 발생한 과정을 ‘시초 축적’이라고 불렀지만, 하비는 시초 축적이 자본 축적 과정에서 계속적으로 반복되는 것을 강조하기 위해 ‘강탈에 의한 축적’이라고 부른다. ‘강탈에 의한 축적’이라는 표현은 “시초 축적의 메커니즘과 자본주의적 생산과정 사이에 선형적인 역사적 관계가 없다는 것을, 전자가 후자에게 자리를 내주는 식의 진보주의적 역사 발전이란 없다는 것을 보여준다. 시초 축적은 계속 다시 등장하고 자본주의적 생산과 공존하는 부단한 왕복 운동이다. 그리고 오늘날 신자우주의 경제가 점점 더 공동적인 것의 수탈을 통한 축적을 선호하는 한, 시초 축적이라는 개념은 훨씬 더 중심적인 분석 도구가 된다”(네그리 · 하트 2014, 206).⁵⁾ 생산과정의 외부에서 일어나는 공동적인 것

4) the common은 ‘공통적인 것’, ‘공동적인 것’으로 옮겨질 수 있다. ‘공동적인 것’은 ‘공통적인 것’과 겹쳐지는 부분이 있으나 구성요소들을 하나로 묶는 공동성은 개체가 가지고 있는 어떤 성질/소유물(property)을 뜻하는 공통성과 다르다는 점에서 본 논문에서는 the common/lo común을 ‘공동적인 것’으로 옮겼다. 인용문에서 공동적인 것으로 번역한 것은 고치지 않고 그대로 옮겼다. 네그리와 하트의 저서 (*Commonwealth*)도 『공통체』로 번역되었다.

5) 강탈에 의한 축적은 시초 축적으로 설명되지 않는 몇 가지 특징을 보인다. 첫째, 프롤레타리아화 과정은 전자본주의적 기능, 사회적 관계, 지식, 심상의 습성, 믿음 등의 강제와 전유의 혼합을 동반한다. 그 결과로 노동계급 형성에서 전자본주의적 사회관계의 흔적이 남아 있고, 노동계급이 어떻게 정의될 것인가에 관하여 상이한 지리적 · 역사적 · 인류학적 차이가 발생한다. 둘째, 시초 축적의 메커니즘 가운데 일부는 오히려 현재 더 강한 역할을 담당하는데, 대표적으로 신용체계와 금융자본이다. 셋째, 지적 재산권은 강탈에 의한 축적을 위한 완전히 새로운 메커니즘이다(하비 2005; 조정환 2011).

을 착취하는 두 번째 방식은 삶정치적 생산의 착취이다.⁶⁾ 삶정치적 생산이란 사회적 공동성을 생산하는 것, 즉 사회적 협력, 사회적 구성원 간의 상호작용을 통한 정동과 언어의 생산, 주체와 타자에 대한 새로운 형태의 관계의 발명 등과 관련된 삶의 국지화된 생산적 힘들이다. 각자도생(各自圖生)이라는 말이 의미 하듯이 오늘날 자본은 생산에 필요한 수단을 제공할 수는 있지만 생산적 협력을 조직하지는 않는다. 다시 말해, 자본은 정보 흐름, 소통네트워크, 사회적 코드, 언어적 혁신, 정동의 수준에서 협력을 제공하기보다는 수탈한다. 요약하자면 삶정치적 맥락에서 볼 때 자본은 생산과정만이 아니라 사회 전체를, 사회적 삶 전체를 실질적으로 포섭하고 있다.

최근 전지구적인 차원의 사회운동들의 중심에 공동적인 것을 위한 투쟁이 자리 잡고 있는 이런 맥락이다. 근대는 사적 소유를 기반으로 구성되었고 신자유주의 세계화의 시대에 이르러 사적 이익의 추구가 극대화되면서 공동적인 것에 대한 투쟁이 전지구적 의제로 등장했기 때문이다. 사회적 투쟁은 학술적 이론화 작업보다 언제나 앞서는 것이어서 신자유주의 세계화에 대한 저항이 시작된 것은 사회주의 블록이 붕괴되었던 1990년대 초반이었지만 학술적으로 대안이 모색되기 시작한 것은 최근의 일이다. 네그리와 하트의 『공통체 *Commonwealth*』가 출간되고 듀크 대학교에서 “공동적인 것과 코뮌의 형태들: 대안적인 사회적 상상들(The Commons and the Forms of the Commune)”이라는 제목의 심포지엄이 개최된 것은 2009년이였다.⁷⁾ 또한 알랭 바디우와 슬라

6) 푸코의 삶정치(biopolitics)라는 개념은 일반적으로 삶을 관리하고 생산하는 권력 개념으로 이해되었다. 즉 삶정치는 주체를 억압하기보다는 생산하는 규율권력에 초점을 맞추었다. 이 때문에 푸코의 규율권력론은 주체의 자율성과 능동성을 차단한다는 비판을 받았다. 네그리와 하트는 푸코의 권력 개념의 이중적 성격에 주목하고 권력을 삶권력(biopower)과 삶정치로 구분한다. 삶권력이 삶을 지배하는 힘을 가리킨다면, 삶정치는 저항을 통해 주체성의 대안적 생산을 낳는 힘이다(네그리 · 하트 2014; 하트 2012).

7) 심포지엄에서 발표된 논문들은 2010년 『맑스주의 재고』 특집호에 수록되었다. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, vol. 22, no. 3, Special Issue: The Commons and the Forms of the Commune, ed. Anna Curcio and Ceren Ozselcuk, July 2010.

보이 지제크가 런던에서 “코뮤니즘의 이념에 대하여(On the Idea of Communism)”라는 제목의 학술대회를 공동으로 개최한 것도 같은 해였다. 그 뒤 동일한 제목의 학술대회가 파리와 베를린(2010년), 뉴욕(2011년)에서도 개최되었고 2013년에는 서울에서 개최되었다. 서울 대회에서 주최 측은 “글로벌 자본주의 체제 하에서 공통의 생태계, 공통의 지식, 공통의 과학적 속성들, 그리고 장벽을 초월한 공통의 인간성 등 ‘공통적인 것’을 사유화하려는 것을 막기 위한 저항이 세계 도처에서 일어나고 있고, 이 상태를 방치했다간 모든 것을 잃어버릴 수 있다는 자각이 신분과 계층을 막론하고 확산되고 있다”는 점을 강조하면서 “우리가 함께 고민하고 지켜나가야 할 공통적인 것에 대한 논의, 개인을 구속하고 저해하는 국가주의를 넘어서 새로운 공동체를 지향하는 움직임이 이번 행사에서 북돋우고자 한다”고 대회 개최의 취지를 밝혔다.⁸⁾(필자가 과문한 탓에 확신할 수는 없지만) 국내 학계에서 코뮤니즘에 대한 논의가 시작된 것은 2009년 보다 빨랐다. 계간지 『문학과경제』에는 2001년 겨울호 특집으로 “코문주의”에 관한 3편의 논문이 실렸다. 『코문주의 선언 *Communist Manifesto*』이라는 제목의 공동저작이 단행본으로 출간된 것은 2007년이었고, 2010년에는 『코문주의: 공동성과 평등성의 존재론』이 출간되었다.⁹⁾

최근에 시작된 코뮤니즘(혹은 코문주의)에 대한 논쟁은 코뮤니즘의 이념에 대한 논쟁으로부터 시작된다. ‘코뮤니즘’, ‘코문’, ‘공통적인 것’ 등의 표현은 과거에 공산주의로 해석되었던 이념과 결별하기 위한 것이면서 동시에 “비(非)맑스주의적이거나 전(前)맑스주의적이거나 혹은 더 나아가 반(反)맑스주의적인 공동체, 공상적이거나 자유주의적인, 원시적이거나 공동체주의적인, 전식민적이거나 탈식민적인, 문예적이거나 공예적인, 이런 다수의 공동체들과 관련된”(보스틸스, 39) 어떤 것을 재구축하려는 시도이다. 요컨대 코뮤니즘은 현실사회주의의 역사적 과거를 모르는 체 할 수 없으며, 마르크스주의와 관련된

8) <http://theghostschool.tistory.com/44>

9) 2008년 2월 1일부터 4회에 걸쳐 한겨레신문사에서 코문주의에 대한 논쟁을 실은 것은 『코문주의 선언』의 출간이 계기가 된 것으로 생각된다.

수많은 질문에 대해 여전히 대답해야 할 필요가 있고, 더 나아가 미래의 대안을 제시해야 한다. 그렇다면 공산주의로부터 코뮤니즘으로의 이행의 전략은 구체적이고 긍정적인 결실을 거두고 있는가? 이러한 질문에 대해 대답을 하는 것은 필자의 능력을 벗어난 일이다. 그러나 전 세계적인 상황은 접어두고 국내의 상황을 보면 긍정적인 평가보다 부정적인 평가가 두드러진다.

문제는 이처럼 가장 급진적인 정치적 입장을 과시하고, 전복적이며 때로는 파괴적이기까지 한 주장을 서슴없이 제시하는 이 사상가들—알랭 바디우, 슬라보이 지젝, 조르조 아감벤—에 대해 이른바 ‘운동권’ 좌파나 아니면 마르크스주의를 포함한 급진적인 인문사회과학자들이(이런저런 비판적 반응을 제외하면) 거의 아무런 관심을 기울이지 않는다는 점이다. 그 대신 이 사상가들은 넓은 의미의 교양 대중을 포함하여 주로 문학이나 영화 및 기타 대중예술 관련 연구자들에 의해 열광적으로(연구되기보다는) 수용되고 인용되고 있다.(진태원 2014, 174)

진태원은 세 명의 사상가들이 “각자 나름대로 급진적인 해방의 정치를 추구하고 있으며, 이러한 정치를 제도 정치 바깥에서 찾고 있다”는 점에서 이들의 정치적 담론을 “바깥의 정치”로 개념화하면서 이들이 “메시아주의적 관점”을 표방하고 있다고 말한다. 그리고 “이들을 좌파 메시아주의로 부를 수 있는 이유는, 이들이 자본주의 및 자유민주주의 체제와의 급진적이고 전면적인 단절을 주장할 뿐만 아니라, [...] 누구도(막연하고 일반적인 정식들을 제외한다면) 신자유주의적 자본주의나 국가에 대한 구체적인 분석을 제시하지 않으며 그것에 맞설 수 있는 대안적인 운동이나 조직에 관한 구체적인 성찰도 보여주지 않기 때문이다). 더욱이 이들의 이론적 작업은 경험적인 현실 구조를 다루는 사회과학과의 연계 속에서, 그것에 대한 비판적 성찰 속에서 이루어지는 것이라기보다는 주로 사변적인 역사철학이나 정치신학, 문화이론적 차원의 논의라고 할 수 있다.”(179-185) 진태원의 비판과 유사한 비판을 웬디 브라운에게서도 발견할 수 있다. “(오늘날) 출현하는 것은 현재의 상황에 대한 깊고 근본적인 비판이나 또는 현상태에 대한 강렬한 대안 없이도 작동하는 좌파이다. 그러나 아마 훨씬 곤란하게도, 그 잠재적인 유익함과 연관되기보다는 그 불가능성과

더 많이 연결되어 왔던 것이 좌파이다. 좌파는 희망 가운데 머무르는 것이 아니라 그 자신의 주변성과 실패 가운데 머무르는 일이 가장 편하다고 느끼며, 또 좌파는 그 자신의 죽은 과거가 주는 어떤 부담에 우울증적 애착 구조로 붙들려 있다. 그의 정신은 유령과도 같으며, 그의 욕망의 구조는 회고적이고 별하는 것이다.”(『좌파의 우울증에 대해 저항하며』, 보스틸스 2014, 328에서 재인용. 강조는 필자)¹⁰⁾

20세기 들어와 전지구적 사회운동을 주도했던 행동가들을 포함한 좌파 진영의 많은 사람들이 라틴아메리카의 ‘핑크빛 물결(pink tide)’을 새로운 희망의 보루로 바라보는 것은 좌파 메시아주의의 현실적 불가능성 때문이다. 이 때문에 좌파 진영은 중심부에서 파산한 좌파의 희망을 주변부인 라틴아메리카에서 찾는다. 베네수엘라, 아르헨티나, 브라질로부터 볼리비아, 에콰도르, 니카라과에 이르기까지 선거를 통해 권력을 잡은 라틴아메리카 중도좌파 정권들은 워싱턴 컨센서스가 강제한 신자유주의 정책을 정면으로 비판했기 때문이다. 그렇다면 원주민운동의 대안적 세계관과 라틴아메리카 좌파 정권의 정치적 기획 사이에는 친연성이 존재하는가? 혹은 보스틸스가 『공산주의의 현실성 *Actuality of Communism*』에서 희망을 피력했던 것처럼 “라틴아메리카의 볼리비아는 확실히 그와 같이 비(非)국가적인 방식으로 국가권력을 장악하는 일이 시도되고 있는 곳이며, 따라서 낡은 것이건 아니면 새것이건 간에 다시금 공산주의가 실현될 법한 그런 곳”인가?(327)¹¹⁾ 안데스 코뮤니즘은 구체적 현실성이 있으며

10) 바디우, 지젝, 아감벤이 표방하는 코뮤니즘이 메시아주의로 경도되고 있다는 비판을 받는다면, 네그리와 하트는 자본주의적 생산방식의 내부에서 코뮤니즘의 잠재성을 언급하고 있다는 점에서 큰 차이점이 있다. 네그리와 하트는 오늘날의 비물질적/삶정치적 생산은 사적이든 공적이든 소유될 경우 생산성이 급격히 감소하기 때문에 소유는 자본주의적 생산양식의 족쇄가 되어가고 있음을 지적한다. 따라서 자본이 삶정치적 생산을 통제하고 착취하고 있음에도 불구하고, 삶정치적 생산은 자본주의적 관계의 한계를 넘어서서 끊임없이 공동적인 것으로 돌아가는 방식을 통해 노동에 접점 더 큰 자율성을 부여하고 해방의 기획에 유용한 도구와 무기를 제공하고 있다는 점을 강조한다(네그리 · 하트 2014; 하트 2012).

11) 이 책의 역자는 communism을 코뮤니즘 대신에 공산주의로 옮겼다. 이하 보스틸스의 인용은 페이지만 표시한다.

서구적 세계관의 대안이 될 수 있는가? 아니면, 많은 사람들이 우려하듯이, 원주민운동은 대안 없이 작동하는 서구 좌파의 한 분파에 불과한 것은 아닌가?

III. 코뮤니즘의 현실성

좌파 메시아주의에 대한 비판은 코뮤니즘의 현실성 혹은 실행성과 밀접하게 관련되어 있다. 런던에서 열렸던 제1차 학술대회와 뉴욕에서 개최되었던 제4차 ‘코뮤니즘의 이념’ 학술대회에 참여했던 브루노 보스틸스는 코뮤니즘의 구체적인 현실성을 볼리비아에서 찾는다.¹²⁾ 21세기 초에 되돌아온 “코뮤니즘에 대한 사유가 많은 경우 불가능성의 형상을 취하고 있고, 무엇보다 존재론적인 사유의 양상으로 펼쳐지고 있는 상황”(이진경 2010, 18)에서 보스틸스는 구체적인 정치사회적 실천의 현장에서 코뮤니즘의 현실성을 찾으려고 하는 것이다. 코뮤니즘에 대한 사유가 ‘존재론적 사유의 양상으로 펼쳐진다는 것’은 ‘존재하는 모든 것이 항상-이미 공동체(코뮌)로 존재한다는 것’을 의미한다. 이와 동시에 코뮤니즘에 대한 사유가 불가능성의 형상을 취한다는 것은 코뮤니즘이 교조적인 사회 모델이나 국가 체제, 새로운 생산양식을 의미하는 것이 아니라 현존하는 질서를 폐지하고 넘어서는 지속적인 운동이라는 뜻이다. 이것은 맑스와 엥겔스가 『독일 이데올로기』에서 규정했던 공산주의의 의미와 동일하다. “우리에게 공산주의는 어떤 확립되어야 할 사태, 현실이 스스로를 맞추어 나가야 할 어떤 이상이 아니다. 우리는 공산주의를 사물의 현상태를 철폐하는 실제적 운동이라고 부른다. 이 운동의 조건은 현존하는 전제들에서 비롯된다”(맑스 & 엥겔스 1997, 49).

보스틸스는 볼리비아 사례를 통해 “오늘날의 코뮤니즘이 실제의 운동이며 죽은 과거로부터의 유령 같은 정신에 불과한 것이 아니라(는 것을 보여주기 위

12) 네그리와 하트도 『공통체』에서 볼리비아 사례를 언급한다는 점에 주목할 필요가 있다. 네그리가 라틴아메리카 사례에 주목한 것은 『공통체』가 처음이 아니다. 그는 2006년에 지우세페 코코(Giuseppe Cocco)와 공저로 *GlobAL: Biopoder y luchas en una América latina globalizada*(Paidós: Buenos Aires-Barcelona-México)를 출간한 바 있다.

해) [...] 더 나아가 좌파의 끝없는 자기확대에 뒤따르는 정치의 도덕화로부터
 빠져나올 방법을 제공하기 위해”(329) 에보 모랄레스의 러닝메이트로 출마해
 볼리비아의 부통령이 된 가르시아 리네라(Álvaro García Linera)의 코뮤니즘
 에 대한 사유를 정통 마르크스주의 견해와 정반대로 읽어내려고 시도한다. 이
 러한 작업은 코뮤니즘을 결코 도달할 수 없는 지평이 아니라 우리를 둘러싼 환
 경의 현실적인 구성 방식이자 조건으로 받아들이는 것이다. 즉 “코뮤니즘은 역
 사적 필연성과 단계론에 대한 모든 가정 바깥에서 다시 역사화해야 하는 것일
 뿐만 아니라, 현재의 상태를 지양하는 실재적 운동으로서 현실화되고 조직되
 어야만 하는 것이다”(348). 가르시아 리네라에 대한 독해에서 보스틸스가 먼저
 주목하는 것은 가르시아 리네라의 『민중 권력 *La potencia plebeya. Acción colectiva
 e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*』에 나타나는 민중, 정당, 국가
 의 개념이다. 가르시아 리네라는 자신이 정부에 들어가서 하는 일은 “국가가
 스스로를 구성하는 새로운 권력에 맡길 수 있도록 [...] 국가 수준에서 법령을
 비준하고 운영을 시작하는 것이고 [...] (이를 통해) 가능한 한 최대한으로 사회
 의 자율적인 조직 능력을 펼쳐내는 일을 지지하는 것” (357~358)임을 강조한
 다. “이것이야말로 좌파의 국가, 혁명적 국가가 무엇을 할 수 있느냐라는 문
 제와 관련하여 해낼 수 있는 최대한이다. 노동자의 기반을 넓히고 노동자 세
 계의 자치권을 확장하는 일, 공동체주의적인 그물망과 절합과 기획이 있는 곳
 곳마다 (코뮤니즘적) 공동체 경제의 형식을 가능하게 만드는 일이다”(García
 Linera 2009, 75. 강조는 필자).¹³⁾ 보스틸스가 국가와 코뮤니즘의 관계에 대한
 가르시아 리네라의 해석에서 주목하는 것은 기존의 해석의 방향성을 역전시켰
 다는 것이며, 이를 통해 전(前)자본주의적 형태를 띤 공동체 문제를 진지하게
 다루고 있다는 것이다. 가르시아 리네라는 1990년대에 쓴 두 권의 중요한 책에
 서 사회주의가 죽었다는 것은 멍청한 소리라고 확신했다.¹⁴⁾ 소련이 붕괴하고

13) <http://www.contextolatinoamericano.com/documentos/el-descubrimiento-del-estado/>

14) 가르시아 리네라는 투팍 카타리 게릴라 활동을 하던 중 체포되어 감옥에 들어갔던
 1990년대의 경험을 바탕으로 두 권의 책을 썼다. 이 당시에 가르시아 리네라는 카난

니카라과 산디니스타 정권이 패배했을 뿐만 아니라 워싱턴 컨센서스의 막강한 영향력 하에서 “대부분의 좌파가 회개하는 반(反)마르크스주의자라고 말하지는 않는다 하더라도 자신을 포스트-마르크스주의자라고 자랑스럽게 선언하던 시기에”(365) 그가 이러한 확신을 가질 수 있었던 것은 “사회주의란 이상이 아니며 살아 있는 노동이 자신의 착취당한 능력을 되찾기 위해 공동체의 형태를 띠고 수행하는 일반적인 투쟁의 실천운동”(364)이라고 생각했기 때문이다. 가르시아 리네라는 『가치 형태와 공동체 형태』의 마지막 장에서 원주민 공동체에 대해 보다 구체적으로 다루고 있다.

선조들의 공동체를 오늘날 공동소유의 사회유형이라는 보다 우월한 행태로 재구축하는 이 역사적인 작업은 모든 공동체 형식을 파멸시키려는 바로 그 체제, 즉 세계체제가 된 자본주의가 쏟아 내놓은 여러 가지 폐해 덕분에 가능해졌다. 왜냐하면 공동체 형식과 관련하여 세계체제로서 자본주의가 갖는 동시성은 이 공동체들이 자본주의의 끔찍한 부침을 겪지 않고도 그 긍정적 성취 전부를 전유할 수 있게 해주기 때문이다. 이는 특히 새로운 사회적 형식 아래에서 생산자들 사이의 전세계적 상호소통과 상호의존을 회복함으로써, 또 발전의 과학적이고도 기술적인 형식이 내포한 특정한 우수성들을 되찾음으로써, 사회적 부의 척도인 노동시간의 억제를 다시 추구함으로써, 그리고 그 밖의 많은 일들을 통해서 그렇게 한다. 하지만 이 모든 일은 사회가 자신의 창조적인 위력을 진정으로 재전유하는 양상으로 실현되기 위하여 **공동체의 주체적이면서 물질적인 자기통일을 그 전제조건이자 견인줄로 삼는다.** 공동체의 이런 자기통일은 여러 공동체들이 서로 간에 대해서 또 동시대 사회의 나머지 다른 노동력에 대해서 스스로가 그런 상태에 처해 있다고 여기는 국지적인 고립과 낙담으로부터 공동체 자체를 해방시킬 것이다. **사회적 해방이란 이것 이외의 다른 것이 아니다.** (2009, 335. 보스틸스 373-374에서 재인용. 강조는 필자)

국가권력이 공동체의 주체적이고 물질적인 자기통일을 억압한다고 비판하

치리(Qhananchiri)라는 아이마라어 필명을 사용했는데 카난치리는 ‘사태를 밝히는 사람’이라는 뜻이다. Qhananchiri(1991), *De demonios escondidos y momentos de revolución: Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista*, La Paz: Ediciones Ofensiva Roja; Qhananchiri(1995), *Forma valor y forma comunidad: Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*, La Paz: Chonchocoro.

는 사람들은 가르시아 리네라의 ‘권력 내부의 개혁’에 대해 의심의 눈초리를 보낸다. 이러한 비판의 정당성 여부와 관계없이 여기서 중요한 것은 조상들로부터 면면히 이어져 내려온 안데스의 커뮤니티 메시아주의적 관점의 표방이나 과거에 대한 목가적 몽상 또는 민속학적 호기심이 아니라 공동적인 것을 위한 현실적 투쟁이자 자본주의의 대안으로 인식되고 있다는 점이다.

원주민 학자와 활동가들은 최근에 안데스 지역 국가인 볼리비아와 에콰도르에서 재구축을 시도하고 있는 선조들의 공동체를 공동체적 체계(sistema comunal/communal system)로 부른다. 유럽의 관점에서 볼 때 안데스 지역의 공동체적 체계는 사회주의나 공산주의와 유사한 것으로 인식된다. 그러나 안데스 지역의 공동체적 체계는 사회주의나 공산주의와는 다르다. 유럽에서 출현한 사회주의와 공산주의가 자유주의와 자본주의에 대한 대안이었다면 안데스의 공동체적 체계는 아메리카 발견/정복 이전부터 이어져 내려온 선조들의 공동체이다. 공동체적 체계의 재구축은 에콰도르(2008년)와 볼리비아(2009년)의 새로운 헌법에 명시되어 있다. 예를 들어, 볼리비아 신헌법은 볼리비아를 “자유롭고, 독립적이며, 주권을 갖고, 민주적이며, 상호문화적이고, 탈중심적이며 자율적인 복수국민적이고 공동체적 법률을 유지하는 사회적 연합 국가”(a social unitary state of pluri-national and communal law, free, independent, sovereign, democratic, intercultural, decentralised and with autonomies)로 규정한다. 다시 말하자면, 볼리비아와 에콰도르는 새로운 헌법에 국가를 독립적인 정치적 · 법률적 · 문화적 조직을 갖춘 복수의 국민으로 구성되는 실체로 규정한다. 이러한 규정은 볼리비아와 에콰도르 국내뿐만 아니라 국제적으로도 첨예한 논쟁을 불러일으키는 계기가 되었다. 볼리비아와 에콰도르의 헌법 개정은 1980년대 말부터 활성화되기 시작해 정치적 영향력을 행사하기 시작한 원주민운동이 거둔 성과이면서 식민 시기와 독립 이후 공화국 시기를 거치면서 여전히 지속되고 있는 원주민 세계관의 복원이다.¹⁵⁾

15) 원주민 공동체와 세계관을 부정하는 사람들은 볼리비아와 에콰도르의 헌법 개정을 신헌정주의(New Constitutionalism)라고 폄하한다. “포폴리즘적 정치과정을 통해

여기에서 우리는 두 가지 질문을 던져야 한다. 첫 번째는 ‘안데스 지역의 코무니즘은 유럽에서 새롭게 등장하고 있는 코무니즘과 같은가, 다른가?’에 대해 묻는 것이고, 두 번째 질문은 ‘만일 양자가 서로 다르다면 안데스 지역의 코무니즘의 구체적 내용은 무엇인가?’하는 것이다. 첫 번째 질문에 대한 대답은 **공동적인 것(the commons)**과 **공동체적인 것(the communal)**의 근원이다 르다는 것이다. 공동적인 것은 20세기의 현실사회주의로부터 방향 전환을 모색하는 유럽의 코무니즘의 핵심적 개념이고 공동체적인 것은 볼리비아를 중심으로 복원을 시도하는 안데스 코무니즘의 핵심적 개념이다. 따라서 공동적인 것이 유럽의 자유주의적·공화주의적 상상력과 긴밀하게 연관되어 있다면 공동체적인 것은 탈식민적(de-colonial) 기획이다. 이런 맥락에서 에보 모랄레스의 집권을 원주민주의가 라틴 좌파(Latin left)에 합류했다고 규정하는 것은 틀린 것이다.

(크리올과 메스티소가 주도하는) 라틴 좌파의 사상적 뿌리는 유럽 사상의 계보학에서 찾을 수 있다. 즉 유럽 사상의 계보학에서 아무리 멀리 벗어나 있다 하더라도 라틴 좌파의 사유는 넓게 보아 마르크스-레닌주의에 뿌리를 두고 있다. 라틴 좌파가 원주민운동을 인정하고 동맹을 맺은 것은 두 개의 혁명적 기획인 원주민주의(indianismo)와 맑시즘이 합류하려는 확실한 신호지만 그럼에도 불구하고 양자의 노선은 다르다. 코무니즘을 구축하기 위한 양자의 경험의 뿌리와 사상적 궤적이 다르기 때문이다. 원주민주의의 관점에서 보면 문제는 단지 자본주의가 아니라 자본주의와 마르크스주의를 포괄하는 옥시덴탈리즘(Occidentalism)이다. 원주민 지도자였던 파우스토 레이나가(Fausto Reinaga, 1906-1994)는 마르크스를 열렬히 숭배했지만 자신의 저서 『원주민 혁명(The Indigenous Revolution)』과 맑스의 『공산당 선언』은 큰 차이가 있다고 말했다. 레이나가에 따르면 마르크스는 노동계급의 관점과 그들의 이해관계에서 부르주아지에 맞섰고 서구 문명 내에서 계급투쟁을 제안했다면, 원주

통과된 신헌법은 대체로 자유민주주의에서 선호하는 ‘보호적 헌정주의’(protective constitutionalism)와는 거리가 멀고, 위정자와 지지 세력의 염원을 담은 ‘희망적 헌정주의’(aspirational constitutionalism)의 성격을 띠고 있다. 전자가 한 사회가 겪은 역사적 승리의 기록이라면, 후자는 자유와 평등의 이상을 실현하고 이를 구체적으로 명시한 기록물로 최대주의적(maximalist) 문서라고 말할 수 있다”(Edwards 2010, 187. 이성형 2012, 60-61에서 재인용).

민 혁명은 서구에서 출현한 좌파를 포함한 서구 문명에 맞선다. 이것이 원주민운동을 원주민 좌파가 원주민의 탈식민주의로 보아야 되는 이유이다. (Mignolo 2009, 30)

유럽 코뮌리즘의 공동적인 것과 안데스 코뮌리즘의 공동체적인 것을 구분하는 것은 양자 간의 유사성이나 공통점이 존재한다는 것을 부정하는 것이 아니라, 후자를 전자로 포섭하고 전자를 통해 후자의 차이를 무시하고 억압하기 때문이다. 유럽 코뮌리즘과 안데스 코뮌리즘은 같은 시기에 출현해 다른 방향으로 나아가고 있는 것이 아니다. 유럽의 코뮌리즘은 자본주의의 사적 소유도, 사회주의의 공적 소유도 아닌 코뮌리즘에서의 공동적인 것이라는 또 다른 가능성을 탐구하는 과정에서 코뮌리즘이라는 개념이 역사적 현실주의의 실패로 인해 심하게 부패되어 거의 사용할 수 없다는 딜레마에 부딪혀 있다. 이러한 딜레마에도 불구하고, 많은 사람들이 주장하듯이, 코뮌리즘이라는 개념을 둘러싼 싸움을 통해 그것들의 의미를 회복하고 갱신하려고 노력하는 것은 코뮌리즘이라는 개념에 결부되어 있는 투쟁, 꿈, 염원의 오랜 역사를 버리지 못하기 때문이다(하트 2012; 이진경 2010; 바디우 2006; 블랑쇼 · 낭시 2005). 이런 맥락에서 유럽의 코뮌리즘은 전자본주의적 공동체의 회복을 시도하면서도 마르크스-레닌주의에 붙들려 있다. 유럽의 코뮌리즘과 달리 안데스 코뮌리즘은 아메리카 발견/정복 이전부터 존재했고 식민시기와 독립 이후 공화국 시기를 거치면서 여전히 지속되어온 공동체의 복원이라는 점에서 이런 딜레마로부터 상대적으로 자유롭다. 안데스 코뮌리즘의 재구축을 가로막는 장애는 자본주의뿐만 아니라 사회주의를 포함한 제국주의적 옥시덴탈리즘이다. 파블로 곤살레스 카사노바(Pablo Gonzalez Casanova)는 해방의 기획으로 등장한 라틴 좌파가 원주민주의를 억압하는 역설적 상황을 ‘내적 식민주의’(colonialismo interno)로 정의했다.

이제 두 번째 질문에 대해 대답할 차례이다. 가르시아 리네라가 말했던 것처럼 주체적이면서 물질적인 자기통일을 전제 조건으로 하는 안데스 코뮌리즘의 구체적인 모습은 무엇인가? 보스틸스는 볼리비아 사례를 통해 코뮌리즘이 단

순히 추상적 이론이나 좌파 메시아주의가 아니라 구체적 현실성을 가질 수 있음을 보여주려고 했다. 그러나 보스틸스는 코뮤니즘이 “전방위적인 집단적 자기 해방의 실행”이며 “코뮤니즘을 통해서 어떤 인민—공동체, 시민사회, 민족 국가, 혹은 국제 조직으로서의 민중—이 자기 자신의 운명을 손에 쥌 수 있다”(385)는 것을 보여주려고 할 뿐, 안데스 코뮤니즘의 구체적인 모습에 대해서는 언급하지 않는다. 다만 원주민들이 선조들로부터 계승하고 있는 안데스 공동체의 이름을 몇 번 언급할 뿐인데 그것은 아이유(ayllu)이다. 가르시아 리네라는 『가치 형태와 공동체 형태』에서 아이유에 대해 다음과 같이 말한다.

아이마라 원주민들의 오래된 역사에서 가장 특징적인 것은 잉카 지배 이전부터 오래도록 지속되어왔던 지역적, 행정적, 문화적, 조직적 분할이다. 아이유들이 모여서 이루어진 아이유 연합—차르카스(los Charcas), 루파카스(los Lupacas), 코야스(los Collas), 카라카라스(los Caracaras), 파카-하케스(los Paka-jakes) 등—은 공통의 언어, 비슷한 신체적 특징, 가족공동체로 구성된 노동생산 관계, 동일한 기술적 형태(관개로, 비포장도로, 노동 수단, 생산물의 저장 등)를 공유했을 뿐만 아니라, 많은 경우 유사한 신을 섬겼고, (자연을 존재하는 모든 것의 총체로서 살아 있는 생명으로 대하고 자연이 주는 선물을 받기 위해 제례를 통해 자연과 대화하는) 무차별적인 기술적-종교적 태도(actitudes técnico-religiosas indiferenciadas)까지도 공유했다. 다시 말해, 아이유 연합은 정치적으로 자결권을 갖는 사회적 재생산의 자율적 형태(figuras autónomas de reproducción social políticamente autounificadas)를 이루면서 서로 분할되어 살았다.(García Linera 2009, 214. 강조는 원문)¹⁶⁾

잉카 지배 이전부터 안데스 지역에 존재했던 원주민 공동체 조직인 아이유는 잉카의 지배 하에서 변화되고 형태가 달라졌지만 사라지지 않았고, 식민지 시기의 수탈이 불러온 극심한 생태 파괴와 선교공동체(reducción)가 발생시킨 변화 속에서도 사멸되지 않았다. 볼리비아를 중심으로 안데스 지역의 아이유

16) 본 논문에서 상론할 수 없지만 공동적인 것은 자연과 문화, 자연과학과 정신과학간의 분리를 넘어선다. 아이유는 ‘규모와 상관없는(without scale)’ 생명의 공동체라는 특성을 지닌다. 따라서 아이유는 가장 작은 친족공동체로부터 가장 큰 자연공동체까지 확장된다. 위 인용문의 ‘무차별적인 기술적-종교적 태도’라는 표현은 아이유의 이런 특징을 의미한다.

가 부딪힌 최대의 위기는 '52년 혁명(Revolución del 52)'이 몰고 온 근대화 물결이었다. 산업부르주아지의 등장과 더불어 시행된 일련의 조치들—농지 개혁, 보통 선거, 광산의 국유화, 기타 구조적 개혁 등—은 원주민을 농민으로, 원주민 노동자를 임금 노동자로 만들었다. 차코전쟁(1932-1935) 이후 대규모 농장 시스템이 붕괴된 지역을 중심으로 등장한 농민노동조합은 52년 혁명 이후 볼리비아 정치사회 무대에서 큰 영향력을 행사했다(Yépez Mariaca 2010; Choque Quispe · Carlos Mamani 2001; 스킨드모어 · 스미스 · 그린 2014; Patzi Paco 2004). 그러나 정부의 조합주의 정책에 조종당한 농민노동조합의 지도자들이 정통성을 확보하지 못했고 아이유들을 대표하지도 못했기 때문에 아이유는 생명력을 유지할 수 있었다.

1980년대 이후 신자유주의 정책에 저항한 볼리비아 원주민운동의 주장과 목표는 '아이유의 재구축(*la reconstitución del ayllu*)'으로 수렴될 수 있다. 안데스 코뮤니즘인 아이유 재구축 운동은 1983년 라파스(La Paz) 주(州)에 속하는 잉가비(Ingavi) 지방에서 시작되어 '쿠야수유 아이유 마르카스 민족의회(*el Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Qullasuyu*, 이하 CONAMAQ)'라는 조직으로 확장되었다. 그 뒤를 이어 1988년에는 오루로(Oruro) 주의 키야카스(Quillacas) 지방의 아이유들(Avaroa, Poopó, Garci Mendoza, Sebastián Pagador)로 구성된 '남부 오루로 아이유 연맹(*la Federación de Ayllus del Sur de Oruro*, 이하 FASOR)'이 조직되었고, 오루로 북쪽 지방에는 '북부 포토시 선주민 아이유 연맹(*la Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte de Oruro*, 이하 FAOINP)'이 결성되었다(Choque Quispe · Carlos Mamani 2001).

아이유 재구축 운동과 관련시켜 언급해야 할 중요한 단체는 '안데스 구전(역사 연구회)(*Taller de Historia Oral Andina*, 이하 THOA)'이다. 1980년대 초에 역사학과 인류학을 공부하는 원주민 출신의 학자들과 활동가들로 결성된 THOA는 상호 연관된 세 가지 주제를 연구했다.¹⁷⁾ 첫째, 19~20세기에 볼리비

17) 원주민 출신이라는 의미에는 스스로의 정체성을 원주민으로 규정하는 메스티소도 포함된다.

아 국가에 참여한 고지대 원주민 공동체에 초점을 맞춘 구전사와 문서 연구이고 둘째, 연구결과물들을 서적, 팸플릿, 라디오 드라마 같은 매체를 통해 대중적으로 유통시키며 셋째, 풀뿌리 조직과의 직접적인 협조를 통해서, 그리고 원주민의 사회정치적 형태에 대한 역사인류학과 연관된 활동가들의 학문적 결과물의 출판을 통해서 원주민의 사회정치적 조직을 복원하고 재활성화하는 작업에 참여하는 것이다. 이러한 작업은 다수의 원주민과 소수의 비원주민으로 구성된 볼리비아를 위한 대안과 공정한 미래를 상상하고 구현하기 위한 것이다(Orta 2001). 그 결과로 THOA는 인가비 지방의 풀뿌리 조직과 선구적인 협력 작업을 통해 1993년에 ‘인가비 지방의 아이유와 원주민공동체 연맹(la Federaci3n de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia de Ingavi, 이하 FACOPI)’을 결성했다(Choque · Mamani 2001). 아이유 재구축 운동과 THOA의 동맹은 두 가지 의미에서 중요성을 갖는다. 첫째, 앞에서 반복해서 강조했던 아이유의 역사적 지속성을 이론적이고 실천적으로 보여주는 것이다. 요컨대 아이유는 역사적 우여곡절을 겪으면서도 사멸되지 않고 지속되고 있는 ‘안데스-됨(Andeanness)’의 장소이다. 둘째, 아이유를 대안적 사회성의 공간이자 또 다른 종족-시민 사회의 모델로 제시하는 것이다. 아이유의 재구축은 한편으로는 자원, 권리, 정체성, 영토를 바탕으로 원주민의 자결권에 대한 정치적 모색이면서, 다른 한편으로는 자유주의 체제에 대한 패러다임의 전환이다.

IV. 아이유의 재구축-아이유의 경제구조와 정치구조¹⁸⁾

에보 모랄레스 정부에서 교육부 장관을 지냈던 아이마라 출신 학자 펠릭스 파치 파코(F3lix Patzi Paco)는 안데스의 공동체 체계를 자유주의 체계의 대안으로 제시했다(2005).¹⁹⁾ 파치 파코는 원주민에 대한 연구가 원주민 공동체 조

18) 4장의 일부분은 김은중(2015)을 수정한 것임을 밝혀둔다.

19) 아이유의 경제구조와 정치구조에 대한 본 논문의 분석은 파치 파코의 논문에 근거하고 있다. 최근에 원주민 출신 지식인들과 학자들의 논문과 저서가 출간되고 있으나 아이유에 대한 체계적인 분석이 국내에 소개되지 않은 상황에서 본 논문의 일관성을

직의 핵심(*la esencia*)을 무시한 채 원주민 사회의 환경(*el entorno*)에 집중되어 왔다고 비판한다. (원주민 사회의) 환경이란 상징적이고 문화적인 측면으로 공통의 문화, 언어, 영토적 공간, 종교 등을 가리킨다. 반면에, 그가 원주민 사회의 핵심으로 제시하는 것은 아이유의 정치적, 경제적 조직이다. 그에 따르면, 원주민 공동체 조직의 핵심을 무시하고 환경만을 분석의 대상으로 고려하는 원주민옹호주의자들(*indigenistas*)과 원주민주의자들(*indianistas*)은, 한편으로는 원주민 공동체 조직을 자본주의적 논리와 적대적 모델로 대립시키고, 다른 한편으로는 원주민 공동체를 상호의존성과 재분배의 원리에 따라 재생산되는 통합적이고 조화로운 상태로 인식한다.²⁰⁾ 파치 파코에게 이러한 인식은 유토피아에 불과하다. 마르크스가 되풀이해 말한 것처럼 순수하게 시간을 되돌려 고대의 공동체를 새로운 코뮤니즘으로 되살려낼 수 없기 때문이다. 또한 가르시아 리네라가 강조한 것처럼 원주민 사회는 부르주아 국가 속에 통합되어 있고 오늘날의 세계화의 흐름을 거스를 수도 없기 때문이다. ‘52년 혁명’ 이후 계급적 관점 혹은 물질적이고 경제적인 관점에서 볼 때 원주민들은 더 이상 동질적이지 않다. 원주민들은 다양한 분야에서 일용노동자로 일하거나 일부는 기업가로 성장하기도 했다. 부르주아지가 된 원주민 중 일부는 안데스의 공동체 조직의 전통적인 상호의존성(*reciprocidad*)을 이용해 자본축적을 하기도 한다(Patzi Paco, 294).

이러한 상황에서 무엇을 해야 할까? 원주민 세계의 내적 차별성을 유지하거나 발전시켜 나가는 것일까? 지식인들과 정치인들이 말하는 원주민 공동체의 재구축(앞에서 말한 아이유의 재구축, 필자)에 대해서도 확신하기 어렵다. 왜냐하면 그들이 구축하고자 하는 종류의 경제를 현실화하는 것은 거의 불가능하며 특히 도시에서는 더 그렇다. 원주민 사회에는 자연과 인간 사이에 조화와 평화, 평등함이 존재했다고 말하는 것만으로는 충분하지 않다.(294)²¹⁾

유지하기 위해 다루지 않았다. 아이유에 대한 향후의 연구에서 아이유에 대한 다양한 분석과 관점을 다룰 수 있기를 기대한다.

- 20) 원주민옹호주의(*indigenismo*)가 비원주민들의 원주민 정책을 가리킨다면 원주민주의(*indianismo*)는 원주민의 원주민 정책을 가리킨다.
21) 이하 파치 파코에 대한 인용은 페이지만 표시한다.

파치 파코는 모든 사회는 사회조직의 측면과 철학적인 측면에서 중심(centro)과 주변(periferia)으로 구성되어 발전되었다고 본다. 중심은 사회 체계 그 자체로서 사회의 핵심(esencia)을 이루고 주변은 체계에 정당성을 부여하는 환경(entorno)이다. 역사적으로 하나의 사회가 다른 사회와 차이를 갖는 것은 핵심이 다르기 때문이며, 환경은 체계의 발전을 돕는 역할을 한다. 이런 맥락에서 환경이 변화하더라도 사회가 재생산될 수 있도록 보호하는 것은 핵심이다. 이런 관점에서 보면 하나의 체계는 자신의 환경을 완전히 포기할 수도 있고 다른 체계의 환경을 자신의 환경으로 수용할 수도 있다. 하나의 체계가 사멸하는 것은 환경이 바뀔 때가 아니라 체계가 스스로를 재생산할 능력을 상실할 때이다. 그렇다면 체계를 구성하는 요소는 무엇인가? 그것은 앞에서 말한 것처럼 정치와 경제이다. “하나의 시대를 다른 시대와 구분하는 것, 혹은 하나의 체계를 다른 체계와 구분하는 것은 경제와 정치가 조직되는 방식이다”(299).

파치 파코는 체계를 구성하는 핵심적인 두 가지 요소를 다시 각각 두 가지 요소로 나눈다. 먼저, 경제를 조직하는 방식은 **생산 수단으로서의 자원의 소유 방식과 노동의 전유 형태**이다. 자원의 소유 방식과 노동의 전유 형태는 경제적으로 사회를 차별 짓는 요소로 자본주의 사회는 개인이 자원을 소유하고 노동이 소외되는 사회이다. 경제를 조직하는 다른 요소들, 예를 들어 기술과 같은 노동 수단이나 노동 재료는 경제를 조직하는 환경이다. 다음으로, 정치를 조직하는 방식은 **의사결정 방식과 권력을 갖는 대표자를 선출하는 방식**이다. 의사결정 방식은 ‘의사결정이 사적인 방식으로 이루어지느냐, 집단적으로 이루어지느냐’ 하는 것이다. 사적인 의사결정 방식이란 엘리트에 의한 의사결정 방식을 가리킨다. 대표자 선출 방식은 ‘대표자가 어떻게 선출되며, 선출된 대표자와 피선출자 집단과의 관계는 무엇인가’하는 것이다.

파치 파코는 체계를 구성하는 핵심적인 두 가지 요소 이외의 요소들을 체계를 구성하는 환경으로 규정한다. 예를 들어, 기술, 과학, 교육, 문화와 종교, 의복, 가족 형태, 의학, 언어, 시간 개념 등이다. 환경은 다시 내적 환경(entorno interno)과 외적 환경(entorno externo)으로 구분되는데 내적 환경이 동일한 체계 내의 핵

심과 환경의 관계라면, 외적 환경은 체계의 핵심과 다른 체계의 환경의 관계이다. 앞에서 말한 것처럼, 환경은 체계를 정당화하는 요소이지만 다른 체계와 구별 짓는 요소는 아니다. 유럽인들이 원주민의 의상과 모자를 착용하는 것처럼 원주민들도 휴대폰을 사용하고 청바지를 입는다. 안데스를 방문해서 원주민의 생활용품을 사가지고 유럽으로 돌아가는 유럽의 관광객들이나 학자들이 자신들의 정체성을 바꾸지도 않고 자본주의적 삶을 부정하지도 않는다면 원주민들에게만 자신들의 삶의 방식을 그대로 유지하기를 바라는 것은 잘못된 것이다.

파치 파코는 안데스 공동체를 **자원의 집단적 소유와 자원으로부터 얻어진 생산물의 사적 이용**의 체계로 규정한다. 그에 따르면 원주민 사회는 근대 사회와 달리 능력에 따라 차별하지 않으며 사회를 영역(정치 영역, 경제 영역, 문화 영역 등)으로 분리하지 않는다. 달리 말하자면, 원주민 사회는 내적, 외적 환경과 관계를 맺는 유일 체계로 작동한다. 파치 파코가 자유주의 체계에 대한 대안으로 제시하는 것이 바로 자원의 집단적 소유와 생산물의 사적 이용을 토대로 하는 공동체 체계이다. 공동체의 환경은 자유주의 체계에 탄력적으로 반응하며 자유주의 체계에 전유될 수도 있지만 체계는 변화되지 않는다. 이와는 반대로, 원주민 공동체의 체계가 자유주의의 환경을 전유할 수도 있지만 여전히 체계에는 변화가 없다. 이러한 체계의 지속성이 아이유의 역사적 지속성이며 대안으로 제시되는 사회성의 공간이다. 따라서 아이유 재구축은 사적 소유와 대의 민주주의를 근간으로 하는 자본주의 대신에 아이유의 체계에 따라 국가를 재구축하는 것이다. “안데스 공동체 체계 이론은 문화, 언어, 의복, 영토, 역사 등으로 원주민 사회를 규정하는 종족주의적 비전(*la visión etnicista*)과는 아무런 관련이 없다. 왜냐하면 이러한 요소들은 원주민 사회의 환경을 구성하는 요소이지 체계 그 자체가 아니기 때문이다”(302).

이제 파치 파코가 제시하는 아이유의 경제와 정치를 살펴볼 필요가 있다. 먼저 아이유 경제는 노동 수단과 천연자원의 집단적 소유와 점유(*posesión*)의 형태로 노동 수단과 자원의 사적 이용으로 요약된다. 공동체의 구성원과 공동체에 소속되는 노동자들은 아이유의 영토 내에 존재하는 자원의 공동소유자이며

자원은 사적이고 가족적인 형태로 용익권이 부여된다. 예를 들어 토지는 점유의 형태로 사적으로 이용되지만 공동체의 소유이다. 따라서 개인이나 가족이 노동의 주인이기 때문에 노동 소외는 발생하지 않는다. 추수가 끝난 토지는 목초지의 형태로 공동으로 사용된다. 목초지의 경우도 목초지의 가족은 사적 소유이지만 목초지는 공동 소유이다. 그렇다면 아이유 경제가 농촌 지역이 아니라 도시에도 적용될까? 파치 파코에 의하면 농촌 지역에서 도시로 이주한 원주민들은 일종의 ‘마을 모임(las juntas de vecinos)’을 조직해 아이유 체계를 유지하고 있다. 대표적으로 1990년대 이후에 농촌 지역의 원주민의 대량 이주로 형성된 엘알토(la ciudad de El Alto)의 경우에 물 관리 같은 공적 부분의 작업은 집단적으로 이루어지고 사적으로 이용된다. 파치 파코가 또 다른 예로 드는 알토시의 직물협회(La Asociación de Textiles)의 경우에도 생산수단은 기본적으로 집단적으로 관리되고 개인적으로 이용된다. 구성원들은 능력과 필요에 따라 일하고 일한 만큼 임금을 받는다. 네그리와 하트가 엘알토의 경우에 주목하는 것도 물과 가스라는 공동적인 것에 대한 투쟁이 공동체적 조직구조에 기반을 두고 있다는 점이다.

2003년에 엘알토에서 투쟁에 활기를 부여했던 ‘천연가스 방어를 위한 위원회’는 지역에 이미 존재하던 자치의 관행과 구조들의 토대 위에서 기능했다. 엘알토는 라파스 주변에 불규칙하게 확장된 교외 도시인데, 주로 지난 20년간 지방의 고지대 지역을 떠나 수도로 이주해온 아이마라족들이 산다. 그리하여 한편으로 투쟁은 공통적인 것-자원과 소유물에 대한 공통적 접근, 공동체 일에 대한 공통의 책임 등-에 기반을 둔 지방 아이마라 공동체의 조직형태와 자치 관행으로부터 성장하고 또 그것에 의해 결정되었다. 다른 한편으로는 도시 전체에 걸쳐 연합조직을 이루고 있는 엘알토의 지역위원회들이 또 다른 자치의 기초를 형성했다. 지역위원회들은 교육에서 보건 및 여타의 사회적 서비스에 이르기까지 정부가 제공하지 않는 광범위한 서비스를 제공하고, 공유자원과 시민의 책임에 관해 결정한다. 그러므로 2003년에 대중시위가 일어났을 때, 그것은 일부가 생각하는 것처럼 자생적인 봉기가 아니라 이미 존재하고 있던 네트워크와 잘 확립된 자치 관행으로부터 직접적으로 성장해 나온 성숙한 조직구조였다.(네그리 · 하트 2014, 172)

파치 파코가 강조하듯이 아이유 경제의 핵심은 생산수단의 공동 소유와 소

외되지 않는 산노동이다. 이런 맥락에서 그는 아이유 경제 모델을 사적 소유와 소외 노동을 근간으로 하는 자유주의적 자본주의 모델과 국가(의 관료)에 의해 관리되는 사회주의 모델에 대한 대안으로 제시한다. 칼 폴라니가(2009) 『거대한 전환 *The Great Transformation*』에서 지적한 것처럼 근대인의 기괴한 업적 두 가지는 토지를 자연으로부터 떼어내어 시장에서 매매할 수 있게 한 것과 노동을 인간의 다른 활동으로부터 떼어내어 시장법칙에 종속시킨 것이다. 따라서 “자본의 권력에 맞서고 이를 넘어서기 위해서 대안적인 경제구조를 어떻게 구성할 것인가와 관련된 몇 가지 기본적인 개념을 중심으로 집단적인 정치적 주체성이 결집되어야 한다. 이런 기초가 없이는 자본을 빼앗아 올 수도 뒤흔들 수도 없다. 여기서 가장 적절한 개념은 소외(alienation)다”(하비 2014, 387). 아이유 경제에서도 생산력을 중요시한다. 이 때문에 서구의 발전된 기술을 배척하지 않을 뿐만 아니라 생산력을 높이고 이윤을 얻을 수 있는 방법을 스스로 강구하기도 하고 외부에서 받아들이기도 한다. 그러나 아이유 경제에서 생산력은 생산성이나 효율성과는 다르다. 생산력이 생산수단과 노동력으로 이루어진다면 아이유 경제가 중요시하는 것은 생산수단을 공동으로 소유하고, 노동력을 소외시키지 않는 것이다. 또한 아이유의 생산력은 삶을 가동시키지만 그것을 소진시키지 않는다. 더욱이 그 생산물은 배타적으로 이용되지 않는다. 이런 맥락에서 자본주의의 잉여이득과 공동체의 ‘순환의 이득(benefit of the circulation)’을 구분할 필요가 있다. “생명의 지속이 외부에 의존할 수밖에 없는 한, 생명이라는 과정 내지 활동은 서로가 물고 물리는 순환적 관계 속에서 상호의존적으로 진행된다. 공동체란 어떤 이득을 생산하는 그런 순환계다. 그 이득은 상이한 개체들이 순환계를 구성하는 순간 발생하는 이득으로 이를 순환의 이득으로 부를 수 있다. 순환의 이득, 그것은 의도 없이 주는 선물의 다른 이름이다. 뒤집어 말하면 공동체란 이런 선물의 순환계다”(이진경 2010, 197).

아이유 정치를 조직하는 핵심적 요소는 의사결정 방식과 대표자 선출 방식이다. 아이유 정치의 의사결정 방식은 개인이나 소수의 사람에게 집중되지 않는다. 자유주의적 대의민주주의와 달리 공동체의 의사결정은 집단적으로 이루

어진다. 대표자는 회의, 모임, 의회 등에서 집단의 결정을 전달할 뿐이다. 이 때문에 집단의 결정을 무시하는 대표자는 언제든지 소환될 수 있다. 대의의 기능은 집단적 결정을 도출하는 과정을 관리하는 것이다. 이 때문에 아이유 정치에서 사회적 주권은 위임되지 않고 직접적으로 행사된다고 말할 수 있다. 개인의 의지가 대표자에게 양도되는 계약 관계가 아니기 때문에 결정권이 대표자에게 독점되지 않고 기술적으로 파편화되지도 않는다. 대표자는 집단적으로 합의를 이루는 과정을 조직하고 조율할 뿐이다. 사파티스타들이 가르쳐주었듯이 대표자는 ‘복종하면서 명령한다(mandar obedeciendo)’.

아이유 정치에서 대표자가 되는 것은 자발적 의지가 아니라 의무이자 봉사이다. 학력은 권위를 실천하기 위한 중요한 변수가 아니며 자유주의 사회에서처럼 권력은 엘리트에게 집중되지 않는다. 아이유 정치의 핵심은 의무(obligación)와 윤번제(rotación)이다.²²⁾ 윤번제와 의무를 통해 모든 구성원은 공동체가 정한 기간 동안 공적인 직책을 수행한다. 공동체의 구성원은 공동체의 정치 체계에 의해 제도화된 낮거나 높은 여러 직책을 수행하는 과정을 통해 정치를 배우고 실천하게 된다. 파치 파코가 강조하듯이 아이유 정치의 권위는 합의(consenso)로부터 나온다.

앞에서 언급한 것처럼 원주민 사회는 하부체계(subsistema)로 분리되지 않기 때문에 아이유 정치는 아이유 경제와 밀접하게 연관되어 있다. 공동체의 구성원은 공동체의 생산 수단과 자원을 사적으로 이용하는 대가로 공동체 일에 참여해야 한다. 공동체 구성원이 아이유 정치에 참여한다는 것은 구성원 개체 혹은 가족이 경제적이고 사회적으로 스스로를 재생산할 수 있는 생산수단을 분배받는 것을 의미한다.

이러한 정치조직의 형태에서는 어느 누구도 ‘자유롭게’ 선출되고 선출하는 권리에 근거를 두는 자발성과 명성에 의해 권한을 행사하지 않는다. 아이유 의 정치는 출발부터 다르다. 즉 개인은 의무와 봉사로서의 일반 의지

22) 현대정치에서도 윤번제가 시행되는 나라가 있는데 스위스가 여기에 해당된다.
http://www.ohmynews.com/NWS_Web/View/at_pg.aspx?CNTN_CD=A0002159635

(voluntad general)의 소유자이다. 하위직부터 최상위직까지의 위계는 토지 점유에 따라 행사된다. 왜냐하면 이러한 위계 내에서 경제적 비용은 행사하는 직책에 따라 실행되기 때문이다. 권력 행사와 사회적 차별화가 연관되는 것은 이런 이유 때문이다.(Patzi Paco 1999, 154)

파치 파코에 따르면, 아이유에서 개인적 의지는 양도될 수 있는 것(un bien transable)이 아니며 ‘공동체적 존재가 될 의지를 인정받기(ratificación de la disposición a ser-en-común)’ 위한 실천과 관계된 것이다. 라파엘 바우티스타(Rafael Bautista)는 존재론적인 측면에서 아이유의 문제를 분석한 글에서 아이유는 수많은 형태의 생명의 친족으로 가득 차 있고, 보살피고 보살핌을 받는 상호의존적 과정에서 생명이 생산되고 재생산되는 집(casa, 하이데거 식으로 말하면 고향)이다. 더 나아가 아이유는 주어진 어떤 것이 아니라 끊임없이 만들어지는 어떤 것이다(Bautista 2013). 이런 맥락에서 아이유의 정치에서 권력의 행사는 공동체의 권력의 표현으로 “**권력을 점유하되 권력을 소유하지 않는 것 (posesión del poder y no-propiedad del poder)**”이다(Patzi Paco 2005, 308).

V. 나가는 말—존재론적 코뮤니즘, 코뮤니즘적 존재론

유럽을 중심으로 새롭게 출현하고 있는 코뮤니즘의 이념에 대한 학술적 논의는 착취에 의해서가 아니라 강탈에 의한 축적 단계에 들어선 신자유주의 메커니즘에 대한 비판이면서 대안 모색이다. 코뮤니즘에 대한 이념은 자본주의가 공동체를 해체하여 사람들을 무력한 개인으로 만들고 모든 종류의 공동성을 해체하고 파괴하는 방식으로 작동하고 있다는 점에서 자본주의와 대결해야 하며, 역사적 공산주의의 실패를 되풀이할 수 없다는 점에서 공동체적인 것 혹은 공동성을 새롭게 규정하고 혁신해야 한다. 이러한 작업의 토대에는 공산주의의 실패에도 불구하고 **모든 개체는 항상-이미 공동체**라는 전제가 깔려 있다. 그리고 역사적 공산주의의 실패에서 경험했듯이 **항상-이미 존재하는 공동체**는 **분열과 적대를 피해갈 수 없다는** 또 다른 전제가 깔려 있다. 따라서 코뮤

니즘의 이념에 대한 논의는 공동체에 존재하는 적대와 분열을 넘어서 새로운 공동체를 창안하고 구성하려는 시도이다. 모든 개체가 항상 이미 공동체라는 전제를 존재론적 코뮤니즘(ontological communism)으로 규정한다면, 존재론적 코뮤니즘을 출발점으로 적대와 분열을 넘어서 새로운 공동체를 창안하고 구성하려는 시도를 코뮤니즘적 존재론(communal ontology)으로 규정할 수 있다. 그러나 이러한 이론적 모색과 정치적 실천은 전지구적 자본주의와의 관계 속에서, 그리고 엄청난 부작용을 남기고 사라진 역사적 사회주의와 대비 속에서 코뮤니즘은 가능성보다는 불가능성으로 인식되고 있다.

안데스 원주민운동이 목표로 하는 아이유의 재구축은 오늘날 전지구적으로 논의가 이루어지고 있는 코뮤니즘, 즉 공동적인 것의 재구성을 위한 투쟁과 밀접하게 관련되어 있다. 본 논문의 제목에 코뮤니즘이라는 용어를 사용한 것은 아이유의 재구축이 자본주의와의 관계 속에서, 그리고 사회주의와의 대비 속에서, 그리고 지금 우리가 살고 있는 세계 속에서 공동체를 재구축하려는 안데스 원주민의 코뮤니즘이기 때문이다. 자본주의는 공동체를 해체하여 사람들을 기댈 곳 없는 무력한 개인으로 만들지 않고는 시작할 수 없다는 점에서 코뮤니즘은 자본주의가 시작되기 이전의 공동체주의가 아니라 자본주의가 시작된 이후 자본주의와 필연적인 연관관계가 있는 공동체주의이다. 또한 코뮤니즘(commune-ism)이 실패한 공산주의(communism)로부터 나왔지만 공산주의가 아니라는 점에서 사회주의와 대비되는 공동체주의를 지향한다. 또한 코뮤니즘은 역사 이전의 낙원이나 미래에 도래할 유토피아가 아니라 현행적(actual)인 구성의 시도라는 점에서 지금 우리가 살고 있는 세계 속에서 새롭게 구축하려는 공동체주의이다(이진경 2010; 네그리 · 하트 2014; 하트 2012).

코뮤니즘의 이념에 대한 학술회의에 처음부터 참여했던 브루노 보스틸스가 볼리비아를 주목하는 것은 코뮤니즘의 불가능성을 가능성으로 제시하기 위한 것이다. 안데스 지역, 특히 볼리비아에서 진행되는 국가 재건(refundación del Estado)의 핵심적 목표는 아이유의 재구축이다. 안데스 지역의 코뮤니즘은 추상적 개념이 아니라 구체적인 고유명사다. 아이유는 역사적 우여곡절을 겪으

면서 지속되어 온 안데스-됨의 장소이며 대안적 사회성의 공간이다. 아이유의 재구축이란 아이유의 핵심적 요소를 정치적 실천을 통해 복원하는 것을 의미한다. 이러한 시도의 한 축에는 1980년대 이후 교육을 통해 성장하고 있는 원주민 지식인들과 활동가들의 연대가 자리 잡고 있다. 아이유를 재구축하는 것은 도래할 미래의 공동체, 또는 밝힐 수 없는 공동체를 구축하는 것이 아니라 항상-이미 존재했던 아이유를 회복하는 것이다. 이런 맥락에서 아이유 재구축은 탈식민적(decolonial) 운동이며 현실적 운동이다. 이론적이고 실천적인 측면에서 본격화되고 있는 아이유에 대한 연구는, 한편으로는 안데스 코뮤니즘을 토대로 하는 볼리비아의 정치경제적이고 사회적인 개혁에 대한 연구이면서, 다른 한편으로는 전지구적 차원에서 진행되고 있는 공동적인 것을 위한 투쟁에 대한 연구라는 점에서 주목할 필요가 있다.

참고문헌

- 고병권 · 이진경 외(2007), 『코뮤니주의 선언: 우정과 기쁨의 정치학』, 교양인.
- 김세건 외(2010), 『라틴아메리카 대안사회운동과 참여민주주의』, 높이깊이.
- 김은중(2015), 「라틴아메리카 원주민운동의 이론적 뿌리와 실천적 배경: 수마 카마냐(Suma Qamaña)와 아이유(ayllu)」, 『포스트-신자유주의 시대의 라틴아메리카 사회적 시민권』, 서울대학교 라틴아메리카연구소(편), 이 숲, pp. 19-59.
- 네그리, 안토니오 · 마이클 하트(2014), 『공통체』, 정남영 · 윤영광 옮김, 사월 의책.
- 맑스, 칼 · 프리드리히 엥겔스(1997), 『칼 맑스 프리드리히 엥겔스 저작선집 1』, 박종철출판사편집부(역음), 박종철출판사.
- 바디우, 알랭(2006), 『조건들』, 이종영 옮김, 새물결.
- 보스틸스, 브루노(2014), 『공산주의의 현실성: 현실성의 존재론과 실행의 정치』, 염인수 옮김, 갈무리.
- 브라운, 웬디(2010), 『관용: 다문화제국의 새로운 통치전략』, 이승철 옮김, 갈무리.
- 블랑쇼, 모리스 · 장 퓌 낭시(2005), 『밝힐 수 없는 공동체, 마주한 공동체』, 박준상 옮김, 문학과지성사.

- 이성형(2012), 「중국의 등장과 포스트-신자유주의: 라틴아메리카 최근 정세에 대한 지정학적 관찰」, 『라틴아메리카연구』, Vol. 23, No. 1, pp. 35-70.
- 이진경(2010), 『코뮌주의: 공동성과 평등성의 존재론』, 그린비.
- _____(2010), 『역사의 공간: 소수성, 타자성, 외부성의 사건적 사유』, 휴머니스트.
- 조정환(2011), 『인지자본주의: 현대 세계의 거대한 전환과 사회적 삶의 재구성』, 갈무리.
- 주종택(2012), 『라틴아메리카의 종족성과 신사회운동』, 한국학술정보.
- 진성철(2012), 「공통적인 것과 새로운 해방의 공간」, 『자본의 코뮌리즘, 우리의 코뮌리즘: 공통적인 것의 구성을 위한 에세이』, 연구공간 L(엮음), 난장, pp. 239-269.
- 진태원(2014), 「좌파 메시아주의라는 이름의 욕망-알랭 바디우, 슬라보이 지젝 크, 조르조 아감벤의 국내 수용에 대하여」, 『황해문화』, 봄, pp. 172-196.
- 폴라니, 칼(2009), 『거대한 전환: 우리 시대의 정치·경제적 기원』, 홍기빈 옮김, 갈.
- 트루요, 미셸-롤프(2011), 『과거 침묵시키기: 권력과 역사의 생산』, 김명혜 옮김, 그린비.
- 하비, 데이비드(2014), 『자본의 17가지 모순: 이 시대의 자본주의의 위기와 대안』, 황성원 옮김, 동녘.
- _____(2005), 『신제국주의』, 최병두 옮김, 한울.
- 하트, 마이클(2012), 「공통적인 것과 코뮌리즘」, 『자본의 코뮌리즘, 우리의 코뮌리즘: 공통적인 것의 구성을 위한 에세이』, 연구공간 L(엮음), 난장, pp. 25-47.
- Bautista, Rafael(2014), *La descolonización de la política: Introducción a una política comunitaria*, La Paz: Plural Editores.
- _____(2013), “¿Qué quiere decir comunidad?”, *Revista de Estudios Bolivianos*, Vol. 19, 159-189.
- Choque, María Eugenia, Carlos Mamani(2001), “Reconstitución del ayllu y derechos de los pueblos indígenas: el movimiento indio en los Andes de Bolivia,” *The Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 6, No. 1, pp. 202-224.
- Edwards, Sebastian(2010), *Left Behind: Latin America and the False Promise of Populism*, Chicago: University of Chicago Press.
- García Linera, Alvaro(2009), *La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras*

- y populares en Bolivia*, Bogotá: Siglo del Hombres Editores y CLACSO.
- _____(2009), *Forma valor y forma comunidad: Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*, La Paz: Muela del Diablo Editores y CLACSO.
- Gutiérrez, Raquel(2000), *Forma liberal y forma comunal de la política*, inedito.
- Mamdani, Mahmood(2004), *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York: Pantheon.
- Merrill, Michael(2010), “Commonwealth and ‘Commonism,’” *International Labor and Working-Class History*, No. 78, pp. 149-163.
- Mignolo, Walter(2009), “The communal and the decolonial,” *Turbulence*, 5, December, pp. 29-31, <http://turbulence.org.uk/turbulence-5/decolonial/>.
- Negri, Antonio y Giuseppe Cocco(2006), *Glob.AL: Biopoder y luchas en una América Latina globalizada*, Paidós: Buenos Aires-Barcelona-México.
- Orta, Andrew(2001), “Remembering the Ayllu, Remaking the Nation: Indigenous Scholarship and Activism in the Bolivian Andes,” *The Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 6, No. 1, pp. 198-201.
- Patzi Paco, Felix(2005), “Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal,” Escárzaga, Fabiola, Raquel Gutiérrez(coord.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____(1999), *Insurgencia y sumisión: Movimientos indígena-campesinos 1983-1998*, La Paz: Muela del Diablo.

김은중

서울대학교 라틴아메리카연구소
 ocpaz@hanmail.net

논문투고일: 2015년 11월 18일

심사완료일: 2015년 12월 12일

게재확정일: 2015년 12월 15일

Andean Communism, Community to be realized in the Future?

Eun-Joong Kim

Seoul National University

Kim, Eun-Joong(2015), Andean Communism, Community to be realized in the Future?

Abstract Indigenous movements emerged at the end of the twentieth century as one of the most powerful and well-organized political actors in Latin America. In some countries indigenous movements have grown into key players in the social and political field. One of the key elements in the rise of indigenous movements is the struggle against neoliberal policies that often weighed more heavily on indigenous peoples. Scholars often presents as 'new' indigenous movements that are primarily concerned with legal reforms, struggles over territory and natural resource, and identity politics. In this paper I will examine four things on indigenous movements. First, indigenous movements differ from new social movements in that they engage in a project of historical transformation. Therefore, I will define indigenous movements as alternative social movements. Second, indigenous movements move on to the terrain of altermodernity presenting a direct relation to the common. Capitalist accumulation today increasingly takes the form of expropriation of the common. Third, grounding itself on the recuperation of ancestral knowledges of the ayllu and its reconstitution, indigenous movements has been seeking to decolonize knowledge and therefore society at large. Finally, the ayllu, following 500 years of external domination, is not an appropriate economic-political format within a modernizing state. That is, the ayllu is less a trace of the premodern past than it is a hint of an emergent altermodernity.

Key words Andean Communism, Indigenous Movement, Alternative Social Movement, Ayllu, Latin America