



HOMO MIGRANS

Vol.20
Migration, Colonialism, Racism

2019

May

Korean Society for Migration History

Homo Migrants -
Migration, Colonialism, Racism
Vol.20 (May 2019)

이주사학회 운영진

회장 이용일(대구교대)

운영위원회

운영위원장 문종현(세종대)
학술이사 권윤경(공주대)
김정화(부산대)
이찬행(성균관대)
재정이사 홍용진(원광대)
대외협력이사 김정식(신라대)
다문화교육이사 윤종필(신라대)

편집위원회

편집위원장 오영인(성균관대)
편집위원 양재혁(중앙대)
정용숙(중앙대)
김정욱(인천대)
허 현(충남대)
고유경(원광대)
이용재(전북대)
문경희(창원대)
이경일(경성대)
정대성(부산대)
신동규(창원대)
마은지(송실대)

감사

주소 05006 서울특별시 광진구 능동로 209 세종대학교 우정당 310호
문종현 교수 연구실
전화번호 02-3408-3953
홈페이지 <http://www.homomigrans.com>
이메일 homomigrans@gmail.com
편집위원회 전용 이메일 homomigransed@gmail.com
회비 10만원
납부계좌번호 국민은행 781402 04 104469 문종현(이주사학회)

호모 미그란스 - 이주, 식민주의, 인종주의 20호(2019년 5월)

발행일 2019년 5월 31일
지은이 이주사학회
펴낸곳 이주사학회
주소 05006 서울특별시 광진구 능동로 209 세종대학교 우정당 310호
문종현 교수 연구실
전화번호 02-3408-3953
이메일 homomigrans@gmail.com
홈페이지 <http://www.homomigrans.com>
ISSN 2093-3061

호모 미그란스 - 이주, 식민주의, 인종주의

2019년 5월
ISSN: 2093-3061

<편집자의 글>	5
<특집논문> 68운동과 타자성의 전환: 새로운 시민성을 향하여	
이주와 시민성의 변화 ————— 이종일	7
68운동 전후 알제리 이주민과 프랑스 언론 ————— 이민진	38
68운동 이후 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 보편적 권리화 ————— 장혁준	64
<일반논문>	
20세기 프랑스 우파의 정치 문화 고찰 ————— 김민희	94
1960년대 아이티 혁명의 기억과 블랙인터내셔널리즘 ————— 하영준	143
<연구회 회보>	184
<이주사학회 연구윤리 규정>	185
<『호모 미그란스』 원고 작성법>	188
<『호모 미그란스』 편집 규정>	194
<연구회 회칙>	198

Homo Migrants- Migration, Colonialism, Racism

May 2019
ISSN: 2093-3061

<Editorial>	5
<Special> 68' movement and a transformation of oterness: towards a new citizenship	
The Change of Citizenship in relation to Migration ————— Lee, Jongil	7
A study on the perception of French mass media on Algerian immigrants before and after '68 Movement	
- analysis of Le monde article during 1962-1976 - ————— Lee, Minjin	38
Since the Protests of 1968, Making Universal Rights as the Philosophical Foundation of Alternative Citizenship — Chang, Hyeokjune	64
<Article>	
A Study on the Political Culture of French Right in the 20th Century - Focusing on the Formation and Activities of L'Action Française - ————— Kim, Minhee	94
Black Internationalism and Memories of The Haitian Revolution in the 1960s - Comparative Analysis of Aimé Césaire's La tragédie du roi Christophe and C. L. R. James's The black Jacobins - ————— Ha, Youngjun	143
<Bulletin>	184
<Ethic Rules>	185
<Editing Rules>	188
<Contribution Rules>	194
<Association Rules>	198

Korean Society for Migration History

Homo Migrans

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

■ 편집자의 글 ■

Homo Migrans는 특집 <68운동과 타자성의 전화: 새로운 시민성을 향하여>를 통해 변화하는 시민성의 의미를 68운동과의 관계 속에서 추적해 보고자 한다. 68운동은 새로운 시대담론이 형성되는 전환점으로 전지구적 차원에서 중요한 의미를 가지는 사건이었다. 특히 탈식민주의의 영향으로 포함과 배제의 논리가 다시 정립되어야 했던 시기이며, 구좌파와 신좌파의 구분은 정치를 대하는 시민의 태도와 시민을 대하는 정치의 관점을 아래로부터 변화시켰다. 이러한 변화의 의미를 파악하기 위해 이종일은 논문 「이주와 시민성의 변화」에서 이주유형의 변화가 시민성의 변화에 어떤 영향을 주고받았는지 그 관계를 일반론적으로 넓은 의미에서 논의한다. 특히 기존의 동화주의 시민성 개념부터 다문화 시민성과 트랜스내셔널 시민성으로의 전환을 설명하면서 1968년이 다문화 시민성 담론이 형성되는 변곡점이었다는 점을 분석하고 있다. 이민진은 좀 더 구체적으로 「68운동 이후 알제리 이주민과 프랑스 언론: 르몽드지의 알제리 이주민 관련 보도를 중심으로」에서 68운동 이후 알제리 이주민의 사회운동이 어떻게 변화하였고 이러한 알제리 이주민에 대한 프랑스인들의 인식변화는 어떠한지를 르몽드지의 기사를 분석하여 소개한다. 이 연구는 이주민에 대한 사회 인식의 변화에 있어서 뉴스 미디어의 역할을 들여다 볼 수 있는 기회를 제공한다. 마지막으로 장혁준은 「68운동 이후 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 보편적 권리화」를 통해 68운동 이후 대안적 시민성이 함의한 보편적 권리의 철학적 기반을 설명한다. Homo Migrans가 소개하는 일반 논문은 두 편은 인종주의의 역사성을 탐구하고 있다. 김민희는 「20세기 프랑스 우파의 정치문화 고찰: 악시옹 프랑세즈의 조직과 활동을 중심으로」에서 프랑스 우파의 정치문화 깊숙이 자리 잡은 악시옹 프랑세즈의 흔적을 추적하여 그 의미를 고찰한다. 그것은 프랑스판 파시즘의 뿌리였다. 하영준은 「1960년대 아이티

혁명의 기억과 블랙인터내셔널리즘: 에메 세제르와 C. L. R. 제임스의 비교연구」에서 세제르와 제임스의 유명한 희곡작품 <크리스토프 왕의 비극>과 <블랙자코뱅>을 비교한다. 두 작품의 비교분석을 통해 근대성과 탈식민화에 대한 흑인 급진주의 사상과 블랙인터내셔널리즘에 내재하는 이론적 정치적 차이를 드러내고 있다.

■ 특집 ■

이주와 시민성의 변화

이 종 일

I. 머리말

모빌리티의 변화는 기존의 질서체제를 허물고 새로운 질서체제로 나아가는데 영향을 준다. 보다 나은 삶을 꿈꾸는 사람들에게 새로운 운송수단의 발명은 새로운 이주양식을 제공하고, 이는 이전 시기에 없었던 새로운 삶의 방식을 낳게 한다. 보다 빠른 운송수단의 발명으로 인한 이주자 수의 급격한 증가는 도착지의 사람들과, 이주민, 난민, 인종문화 집단 간의 갈등을 가져와 기존의 사회체제에 커다란 위협으로 다가왔다.

이러한 현상에 대해 그 동안 기존의 질서 체제에 적응해 온 정주민 혹은 주류 집단은 문화정체성, 민족정체성을 유지하고자 이주자 집단이 기존 집단의 가치에 순응할 것을 요구하였다. 그리고 이에 순응하지 않은 사람들에게는 시민권을 인정하지 않았다. 이주자의 권리와 시민성을 논하기 위해서는 이주자의 증대에 따른 시민성의 변화를 운송수단/이주유형/시민성과 상호관련지위 이해할 필요가 있다. 아울러 이주자의 숫자의 증대에 따른 순응과 저항, 보편주의와 특수주의, 동질성과 이질성이라는 세쌍의 관계가 시민성의 모습에 어떻게 반영되는가를 살펴볼 필요가 있다.

이를 위해 필자는 운송수단, 이주와 사회의식의 관계를 살펴보고, 다음으로 대항해 시대 이후 이주 양상, 자본주의 발달과 국가간 이주 3단계

를 살펴보고, 나아가 이주 3단계와 관련지위 시민성의 변화를 살펴보고자 한다.

II. 모빌리티와 사회의식 변화

1. 이주에서 이동으로

지구상의 모든 생명체들은 각 개체의 삶을 보다 나은 상태로 유지하기를 원한다. 동물들은 열악한 삶의 조건을 벗어나기 위해 끊임없이 이동한다. 인간도 자연 상태에서 자신의 삶의 조건을 개선하기 위해 끊임없이 이동한다. 인간의 유기체적 이동 욕구는, 시간의 변화에 따라 그리고 이용 가능한 운송통신수단에 따라 달라지지만, 현실적 삶의 변화를 추구할 때 인간은 정주보다 이주를 선택해 왔다.

과거나 지금이나 많은 사람들은 머무는 곳에서 다른 곳으로 이동하고 있지만, 이주의 형태는 사람들이 사용하는 운송수단에 따라 현저한 차이를 보이고 있다. 과거에는 국가를 넘어서는 이주와 가까운 곳에서 이루어지는 이동이 쉽게 구분되지만, 오늘날에는 운송통신수단의 발달로 전 지구적으로 이동이 가능함으로써 이주(migration)와 이동(mobility)이 큰 차이가 없게 되었다.

어리(John Urry)는 오늘날 대표적인 이동 형태 12가지를 제시하면서, 과거에는 이주로 간주되었던 현상조차 이동으로 다루고 있다.¹⁾

- 망명, 난민, 그리고 집 없이 떠도는 이동과 이주
- 사업과 업무 출장
- 학생, 어학연수생, 기타 젊은이들의 해외체험을 위한 답사

1) 모빌리티와 삶의 관계의 변화를 총체적으로 추적한 대표적인 연구로 어리의 『모빌리티』를 들 수 있다. 그는 이 책에서 최근 200여 년 동안 보다 구체적으로 말하면 1840년 이후 모빌리티의 변화가 인간의 삶과 의식에 준 영향을 구체적으로 설명하고 있다. John Urry, 강현수 · 이희상 역, 『모빌리티』 (서울: 아카넷, 2014), 127-333쪽.

이주와 시민성의 변화

- 온천, 병원, 치과, 안경점 등을 가기 위한 의료 여행
- 군대, 탱크, 헬리콥터, 비행기, 로켓, 정찰기, 인공위성 등과 같은 군사적 모빌리티
- 퇴직 이후 여행과 은퇴자들의 초국적 생활양식 형성
- 어린이, 배우자, 다른 친척이나 하인을 동반하는 가족초청 이주
- 해외 진출 화교처럼 해외집단 이주자들의 주요 거점들을 오가는 이동과 이주
- 세계를 떠도는, 특히 세계도시로 몰려드는 서비스 노동자들의 이동, 여기에는 현대판 노예들도 포함된다.
- 장소를 방문하거나 이벤트에 가기 위한 관광 여행
- 친구와 친지 방문
- 통근을 포함한 업무와 관련된 이동

(Urry, 강현수 · 이희상 역, 『모빌리티』 2014, 127-333)

이상에서 보듯, 12가지 이동 중에서 어떤 것은 이주로 어떤 것은 단순한 이동으로 다가온다. 운송수단이 발달되지 못한 과거의 이주도 이제 많은 부분이 이동의 영역으로 들어오게 되었다. 이 문제는 IV장 모빌리티의 발달과 이주에서 살펴보겠지만, 과거의 국가 간 이주가 오늘날에는 국가 간 이동으로 그 의미가 달라지고 있다.

2. 운송수단, 이주, 사회의식의 상호관계

새로운 운송수단은 기존의 운송수단에 의존하는 사회체계나 삶의 양식에 위기를 가져옴과 동시에 새로운 운송수단을 활용하는 사람들에게 또 다른 기회를 가져다준다. 시간의 변화와 함께 도입에 긍정적인 사람들이나 집단들에게는 긍정적인 영향을 주지만, 그렇지 못한 사람들에게는 부정적인 영향을 초래한다.

지구상에서 살기 시작한 후부터 인간은 운송수단을 지속적으로 변화시켜왔다. 운송수단의 변화는 그 자체의 변화에 그치지 않고, 인간의 이주 유형이나 전쟁 방법의 변화를 가져왔고, 나아가 사람들이 살아가는 사회집단이나 공동체의 모습도 끊임없이 변화시켜왔다. 다음은 『우리가 사는

세계 탐구(*Exploring Your World*)』에서 제시한 운송수단 연대기이다.²⁾

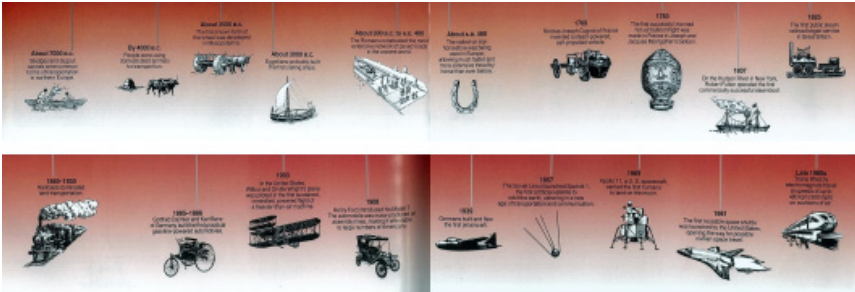


그림 1. 운송수단 연대기

위 그림 1에서 보듯 운송수단은 1800년 이후 비약적으로 발전해 왔다. 특히 증기기관(1807)과 기차의 발명은 인간의 이주 범위를 비약적으로 확장시켰다. 또한 통신수단의 변화도 그 자체의 변화에 그치지 않고 이주자의 도착지에 대한 다양한 정보를 제공하면서, 이주하고자 하는 장소에 대한 위험 부담을 끊임없이 감소시켜 왔다. 어리가 『모빌리티』에서 지적하듯, 최근 200여 년 동안 운송통신수단의 변화는 사람들의 이주하고자 하는 욕망을 끊임없이 증가하게 하였다. 특히 인터넷, T. V., 이동전화 등은 다른 장소에 대한 상상력을 증가시켰고, 이는 비행기의 발달로 더욱 촉진되고 있다.³⁾

1800년 이후 최근까지 운송수단(걸기, 기차, 자동차, 비행기)과 통신수단(인터넷, T. V., 이메일, 스마트폰)의 발명이 가져온 모빌리티 시스템의 변화를 어리는 다음과 같이 지적하고 있다.

2) BC7000(썰매와 통나무 배), BC4000(물건을 끌기 위해 가축사용), BC3500(메소포타미아: 수레바퀴), BC3000(이집트: 범선), BC300-AD400(로마의 포장 도로), AD 480(말굽 편자), 1769(증기의 힘으로 가는 바퀴), 1783(프랑스:열기구), 1807(미국 허드슨 강: 증기 기선), 1825(영국: 증기철도 기차), 1860(증기기관차), 1885-1886(독일: 가솔린 힘의 자동차), 1903(라이트 형제 비행기), 1908(포드 모델 T), 1939(독일: 체트 비행기), 1957(소련: 스푸트닉1호), 1969(아폴로 11호), 1981(우주 정거장), 1980(전기 기차). National Geographic Society, *Exploring Your World* (Washington D. C.: The Special Publication Division National Geographic Society, 1993), pp. 528-531.

3) John Urry, 강현수 · 이희상 역, 『모빌리티』, 287-332쪽.

이주와 시민성의 변화

- 기차(직선으로 확장: 시간표 사용): (Urry, 173-207)
- 자동차(선보다 면으로 확장): (Urry, 209-249)
- 비행기(출발지-도착지 사이의 중간 공간 생략): (Urry, 251-285)
- 인터넷(일대일, 일대다 의사소통 → 다대다 의사소통으로 변화): (Urry, 287-333)

모빌리티 수단 곧 운송통신수단의 발달은 이주하는데 요구되는 비용이나 위험을 줄임과 동시에 이주의 시공간을 축소해왔다. 도로 확장이나 기마병 창설 등의 과거의 역사적인 사건을 되돌아 보면 운송수단이 이주 유형이나 범위 그리고 전쟁 양상을 바꾸어 온 것을 어렵지 않게 찾아볼 수 있다. 다음의 사례들은 운송통신수단이 직접적으로 인간에게 미친 대표적인 사례들이다.

- 도로 : 국가(중국 진시황제의 도로; 로마 제국의 도로) 영역의 범위
- 말 타기 : 흉노의 기마술이 중국의 전차에 우월함 ⇒ 전국시대 조나라 기마병 창설(BC306)
- 낙타 타기: 아랍의 낙타병 활용 → 로마의 도로망 붕괴
- 축력(말, 낙타)의 활용 : 사막 길 개척(초원길에서 비단길로 바뀜)
- 3중돛대 범선: 대서양 횡단(노예무역, 아스텍, 잉카 문명과 충돌)
- 증기 기관: 배, 기차, 비행기, 자동차 (이주를 이동으로)

위에서 보듯 모빌리티의 변화는 그 자체의 변화에만 한정되지 않는다. 모빌리티의 변화는 인간의 삶과 이주의 방법과 유형 그리고 전쟁 수단을 변화시킴으로써 인간의 물리적 삶의 변화 뿐만 아니라 그로 인한 사회의식(문화, 가치, 규범)의 커다란 변화를 요구한다. 중국의 경우 전국시대 초기까지 가장 뛰어난 전술 수단은 전차이었다. 그런데 북쪽의 흉노 국가가 기마병을 사용하여 중국을 침략하였다. 조나라 무령왕은 전차보다 흉노 국가가 사용하는 기마병이 우월함을 인식하고, 기마병을 창설하였다. 당시까지 중국은 치마를 입고 마차를 타고 전투하였다. 기마병으로 전환한 병사들은 더 이상 치마를 입고 전투를 할 수 없어서, 그 동안 호복이라고 비웃던 바지를 입을 수 밖에 없었다. 이러한 과정을 거쳐 기마술은 중국

의 의복 문화를 변하게 하는 원인이 되었다. 특정의 운송수단 도입은 그 사회의 기존의 문화, 가치, 규범 등을 바꾸는 원인으로 작용한다. 다음은 그러한 사례들 중 대표적인 것들이다.

- 기마병의 등장: 치마 → 바지 문화
- 운송수단(기선, 철도) → 민족의식
- 남에서 북으로 이주 → 다양성
- 기차 → 시간표(시간의식, 경관의식)
- 자동차 → 개인의식, 민주의식
- 비행기, 인터넷 → 트랜스내셔널 의식

위에서 보듯 특정의 운송수단의 발명은 새로운 문화, 가치, 규범 등으로의 변화를 가져온다. 이처럼 운송통신수단의 변화는 기존의 질서체제를 허물고 새로운 질서체제로 나아가는데 영향을 준다. 보다 나은 삶을 꿈꾸는 사람들에게 새로운 운송수단의 발명은 새로운 이주양식을 제공하고, 이는 이전 시기에 없었던 새로운 삶의 방식을 낳게 한다. 보다 빠른 운송수단의 발명으로 인한 이주자 수의 급격한 증가는 도착지의 사람들과, 이주민, 난민, 인종문화 집단 간의 갈등을 가져와 기존의 사회체제에 커다란 위협으로 다가왔다. 그 동안 기존의 질서 체제에 적응해 온 정주민 혹은 주류 집단은 문화정체성, 민족정체성을 유지하고자 이주자 집단이 기존 집단의 가치에 순응할 것을 요구한다. 그리고 이에 순응하지 않은 사람들에게는 시민권을 인정하지 않았다. 국가에 따라 다르지만 이주자가 도착지의 시민으로 인정받는 데는 5-10년 정도의 시간이 경과한 후 제공하는 영주권 혹은 시민권 등의 제도적 장치가 요구된다.

그런데 제2차 세계대전 이후 이주자들이 급격히 증가하면서, 이주집단 사람들의 저항이 종종 시위와 농성 등으로 이어지면서 사회적 갈등이 고조되었다. 이러한 사회적 갈등의 해결방안으로 종래의 민족정체성, 국민정체성 등을 강조하는 동화주의 시민성에서 다문화 시민성, 세계 시민성, 트랜스내셔널 시민성 등으로의 변화가 요청되었다.

요컨대 모빌리티의 변화는 이주유형의 변화를 가져오고 이는 이주자 수

의 증가를 가져왔다. 또한 모빌리티의 변화는 인간의 삶의 변화를 가져옴과 동시에 사회문화적 갈등을 야기하였으며 이는 종래의 시민의식 혹은 시민성의 변화를 요구한다. 이렇게 새로운 모빌리티의 등장은 이주유형, 인간의 삶, 사회의식 등의 변화와 더불어 새로운 시민성을 요구한다.

Ⅲ. 대항해 시대 이후 운송수단의 발달

역사 이전부터 인간은 보다 나은 삶을 위해 이동하여 왔고, 이동에 사용된 운송수단들도 시간의 흐름에 따라 발달하여 왔다. 인간이 사용한 운송수단은 크게 인간 자신의 몸, 동물의 힘이나 자연의 힘, 에너지의 활용 등의 3단계로 변화하여 왔다. 인간의 이주는 인간이 사용하는 운송수단의 발달에 따라 다르고, 이주유형에 대한 연구도 모빌리티의 변화에 따라 달라졌다.

1. 운송수단 발달 3단계

역사 이전부터 지금까지 인간이 사용하는 운송수단은 지속적으로 변화해 왔지만, 개략적으로 구분하면 다음 3단계로 나누어 볼 수 있다.

첫째 단계는 역사 이전에 이미 시작된 것으로 자신의 몸을 이용한 걷기 단계이다. 사람들은 열악한 삶의 조건에 직면하면 자신의 몸을 사용하여 보다 나은 곳으로 이동하려 한다. 걷기는 살아가기 좋은 기후나 적합한 먹을 것을 갖춘 장소로 이동하려 할 때 자연스럽게 나타난다. 수 만년 전부터 인간들은 순록이나 양, 염소, 소 등이 먹이를 찾아 계절의 변화와 더불어 이동하는 것을 따라 자연스럽게 이동을 해왔다. 이 걷기 현상이 일정 시간 반복되면 하나의 길이 만들어진다. 초원길이나 이끼길은 양, 염소, 순록을 따라 이동하는 과정에 나타난 자연스러운 현상이다.

둘째 단계는 인간이 자신의 몸 이외의 다른 힘 곧 축력(낙타와 말)을 사용하거나, 자연의 힘인 바람, 해류 등을 활용하여 이전 시기 까지 인간의 힘으로 이동하기 험난한 지역(사막, 바다)으로 이동하는 단계이다. 인간이

보다 나은 삶을 찾아, 말이나 노새 낙타 등을 길들여 어려운 길(사막 혹은 산악지대)을 개척하거나(BC 4000), 바람이나 해류의 힘을 이용하여 바다를 넘어 이동하면서(BC 3000)⁴⁾ 운송수단 기술은 지속적으로 향상되어 왔다. 그렇지만 인간의 끊임없는 이주 욕망을 충족시키기에는 일정한 한계가 있었다. 두 번째 단계의 한계를 넘어서는데 획기적인 계기가 된 것이 증기기관(1807)의 발명이다.

셋째 단계는 에너지의 전환을 활용하면서 시작되었다.⁵⁾ 지구상에서 에너지는 무한정하게 존재하지만 그 형태는 여러 가지이고, 만들거나 파괴할 수 없지만, 하나의 형태에서 다른 형태로 바뀔 수 있다. 인간은 에너지의 전환을 통해 이동을 용이하게 하는 수단들을 만들었다. 그 대표적인 수단이 증기기관의 발명이다.⁶⁾ 증기 기관은 배, 기차, 자동차, 비행기로 그 활용이 이어지면서 이전 시기까지 상상하지 못하였던 비약적인 운송수단의 발전을 가져왔다. 특히 증기기관 자동차 비행기는 이동 속도 면에서 이전 시기에는 전혀 상상할 수 없을 정도의 변화를 가져왔다. 앞서 운송수단의 II장 그림 1에서 제시한 ‘운송수단 연대기’속의 운송수단들을 3단계로 나누어 보면 표 1과 같다.

-
- 4) 사하라 사막이나 고비 사막과 같은 사막을 횡단, 중단하는 경우와, 차마 고도처럼 고원을 넘어 소금이나 물자를 실어 나르는 방법의 등장이다.
 - 5) 에너지는 곤혹스러울 정도로 추상적인 개념으로, 운동이나 노동을 의미하는 아리스토텔레스가 만든 개념이다. 이리에 아키라 편, 이동기 · 조행복 · 전지현 역, 『1945 이후 서로 의존하는 세계』 (서울: 민음사, 2018), 390쪽.
 - 6) 지구는 에너지로 차고 넘친다. 거의 모든 에너지가 태양에서 온다. 식물은 평균적으로 태양이 전달하는 에너지의 1% 미만을 간신히 획득한다. 동물은 식물이나 생물자원의 아주 작은 부분을 먹어, 이를 체열과 운동, 새로운 조직으로 전환한다. 인간은 대략 50만년전부터 불의 사용법을 알게되자, 불로 요리하지 않으면 소화할 수 없었던 것들을 요리하여 먹을 수 있게 되었다. 곡물과 동물 사육으로 인간은 이전시기 선조보다 훨씬 더 많은 에너지를 얻을 수 있게 되었고, 물레방아나 풍차의 발명은 인간의 필요에 맞게 쓸 수 있는 에너지의 양을 늘렸다. 그런 가운데 18세기 말 영국 사람들은 석탄의 사용으로 유기적 에너지 체제의 제약요소들을 제거하였다. 초기 증기기관은 화학에너지를 열로, 열을 다시 운동으로 전환하면서 운송수단의 비약적 발전을 가져왔다. 물론 에너지 전환과정에 여전히 투입된 에너지의 많은 부분이 낭비되었지만, 이전시기 광합성이나 육식보다 에너지의 낭비가 훨씬 더 적은 기계가 지속적으로 등장하였다. 이후 낭비가 적은 효율적인 기계의 발명이 지속되어 에너지의 많은 부분이 개선되었다. 이리에 아키라 편, 같은 책, 390-392쪽.

이주와 시민성의 변화

표 1. 운송수단 3단계와 운송수단의 역사

운송수단 단계 자신의 힘	시기 및 운송수단 유형
축력, 자연 활용	BC7000(카누), BC3500(메소포타미아: 수레바퀴), BC3000(이집트: 범선), BC300-AD400(로마: 포장 도로), AD 480(말굽 편자),
에너지의 전환	1769(증기의 힘으로 가는 바퀴), 1783(프랑스: 열기구), 1807(미국 허드슨 강: 증기 기선), 1825(영국: 증기철도 기차), 1860(증기기관차), 1885-1886(독일: 가솔린 힘의 자동차), 1903(라이트 형제 비행기), 1908(포드 모델 T), 1939(독일: 제트 비행기), 1957(소련: 스푸트닉1호), 1969(아폴로 11호), 1981(우주 정거장), 1980(전기 기차)

2. 대항해 시대 운송수단과 이주

15세기 대항해 시대 이주는 새로운 범선의 등장과 밀접하게 관련되어 있다. 돛대가 3개인 범선 발명과 새로운 세계를 향한 이주 동기가 함께 작용하면서 서유럽 사람들은 지중해를 벗어나 대서양을 횡단하는 대항해 시대를 가져왔다. 그 동안 지중해를 향해하였던 바르카(barca: boat)는 가로돛과 사람이 젓는 노를 장치한 범선으로 이전 시기 주요 운송수단이였다. 15세기 캐락과 캐라벨과 같은 3중돛대(3본) 범선의 등장은 바르카 배의 한계를 넘어 인간의 해상활동 범위를 전지구적으로 확장시켰다.

대서양을 횡단할 수 있는 3중 돛대를 활용하는 캐락이나 캐라벨 배의 발명은 대항해 시대를 여는 계기로 작동하였다.⁷⁾ 이 두 종류의 배는 15-16세기 서유럽 사람들이 탐험을 위해 특별히 만든 범선이다. 이 범선들은 이전의 큰 가로 돛 하나를 달고 노를 저어 지중해를 누비던 바르카에 견주어 짙싸고 빨랐다. 캐라벨 배는 물결이 높고 거친 바다에서도 맞바람을 비껴 받으며 나아갈 수 있도록 삼각돛을 달았다. 캐락은 캐라벨 배에

7) BC3000부터 1400년까지 범선은 모두가 돛대가 하나인 1본 마스트이다. 1400년 이후 범선은 돛대가 3개인 3본 마스트 시대가 시작된다. 콜럼버스가 타고 간 니나호와 핀타호는 캐라벨(caravel)이고, 산타마리아호는 캐락(carrack)인데, 두가지 배 모두가 3본 마스트로 구성되어 있다.

다 가로 뜻을 더 달아 넓은 바다를 향해하는 데 더 효율적이었다.⁸⁾ 이처럼 캐라벨이나 캐락이 이전 시기의 배에 비해 더 효율적인 것은 사실이지만 속도 면에서 여전히 느린 상태였다. 그래서 당시의 배는 다수의 사람들에게 보편적인 운송수단이 되기보다는 특정한 집단(선교사, 상인, 군인, 탐험가)의 사람들에 한정되어 사용되었다. 전 세계적으로 이주가 보편화된 것은 에너지의 전환을 가능하게 하는 증기기관의 발명과 그것을 활용하는 3단계 여러 운송수단의 등장 이후에야 가능하였다.⁹⁾

3. 증기기관의 등장과 운송수단

증기기관의 발명과 그로 인한 운송수단의 발달은 전 지구적 이주의 보편화를 가져왔다. 1800년 이후 증기기선(1807), 기차(1840), 자동차(1908), 비행기(1907), 컴퓨터(1950), 인터넷(1990), 스마트 폰(1993) 등의 새로운 모빌리티의 지속적인 등장은 사람들에게 주관적 시공간의 축소를 가져왔다.¹⁰⁾ 지난 2세기 동안 이주 유형의 변화와 이주자 수의 급격한 증가는 1800년 이후 시작되어 오늘날까지 지속되는 운송통신수단의 발달에 기인한 점이 크다.

폴턴의 증기기선(1807)의 발명은 이리 운하(1825) 건설과 더불어 허드슨 강, 이리운하, 오대호, 미시시피강을 거쳐 남쪽 뉴올리안즈에 까지 물자의 이동을 용이하게 하였다. 운송수단의 발달은 물자의 이동과 함께 사람들의 이동을 촉진하였다. 특히 이리 운하의 건설은 조그만 어촌에 불과

8) 존 H. 페리, 김성준 역, 『유럽 헤게모니 확립: 약탈의 역사』 (서울: 신서원, 1988), 33-45쪽. 캐라벨은 삼각범만으로 구성되어 있는데 반해, 캐락선은 역풍에 유리한 삼각범과 바람을 잘받아 뒤에서 부는 순풍에 유리한 사각범을 혼용한 것으로 강한 계절풍을 타고 큰 바다를 향해하는데 적합하다. 이후 캐락선은 갈레온선으로 개선되었다. 이후 300년 동안 나타난 범선들은 모두 캐락선을 개량한 것으로, 서양 범선의 대표 모형이라 할 수 있다.

9) 배(선박)는 용도, 재질, 추진원동력, 크기 등에 따라 여러 가지로 구분할 수 있다. 돛에서 증기기선으로 변화는, 에너지의 변화를 이용한 것으로, 용적과 속도 면에서 획기적인 변화를 가져왔다.

10) 뉴욕에서 로스앤젤레스 까지 미대륙을 횡단하는 데 걸리는 시간은 1880년대 6개월에서 1990년대 6시간으로 축소되었다. 이러한 변화는 역마차(6개월)-대륙횡단 기차(3주)-지프차(5주)-자동차(8-9일)-비행기(6시간)로의 모빌리티의 변화에 기인한다.

하던 뉴욕을 세계 최고 수준의 도시로 변모하게 하였다.

이런 가운데 강철 기선(1873)의 발명은 배의 용적을 상상하기 어려울 정도로 빠르게 증대하게 하였다. 그 중 타이타닉호(1922)는 46,328톤, 퀸 엘리자베스호(1939)는 83,673톤으로 엄청난 용적을 자랑하였다. 이러한 변화는 종래에는 상상하기 어려운 대용량의 수송을 가능하게 함과 동시에, 속도 또한 빨라 대양 횡단을 용이하게 하였다. 특히 대용량의 수송은 운임료의 대폭 절감을 가져와 서구사회의 하층 계층조차도 조금만 노력하면 이주 비용의 마련을 가능하게 하였다.¹¹⁾ 그 결과 증기선은 19세기 후반에 대양을 횡단하는 대규모 이주를 가능하게 하여 미국, 캐나다, 아르헨티나, 브라질, 남아프리카 공화국, 오스트레일리아 등의 도시의 성장을 가져왔다.

한편 미국은 대륙횡단철도(1869)를 완성함으로써 대서양에서 태평양 해안까지 영토를 확장하였다. 또한 러시아 로마노프 왕조의 알렉산더 3세는 시베리아 횡단철도(1888)를 계획하면서, 러시아의 영역을 아시아 동쪽 끝인 태평양 해안까지 확장하였다. 영국, 독일, 일본 또한 자본주의 경쟁 과정에 국경지대까지 연결되는 철도 건설을 통해 국가의 경계를 분명하게 확정하였다. 그런데 철도 건설은 국경의 범위를 분명하게 함으로써 국경 안에 살아가는 사람들에게 동일한 사고를 할 것을 강요하는 국가정체성 혹은 민족정체성(1800-1900)의 시대를 가져왔다. 다른 한편 20세기 전반기에 등장한 자동차와 후반기에 상용화되는 비행기의 등장은 이주 유형에서 또 다른 획기적 변화를 가져왔다.

이처럼 바다에서의 강철기선과 육지에서의 기차와 자동차의 성능 향상은 사람들이 이주, 이동하는데 필요한 시간의 축소와 공간의 확장을 가져와, 20세기 초에 이르면 이동 공간을 전 지구적으로 확장하게 하여 마침내 전

11)이리에 아키라 편, 『1945 이후 서로 의존하는 세계』, 482쪽.

세계가 하나의 공간으로 연결되게 되었다.¹²⁾

IV. 모빌리티의 발달과 이주 3단계

1. 증기기관의 발달과 이주 비용의 절감: 이주의 폭증

증기기관의 발명은 운송수단의 혁명적인 변화를 가져왔다. 그 동안 축력이나 해류나 바람 등에 의존한 이동은 편리성에 한계가 있을 뿐만아니라 경비 또한 많이 들어 극소수의 사람들에게만 이동이 한정되었다. 하지만 증기기관을 이용한 기선의 등장은 다수의 사람들의 이동을 가능하게 함으로써 이동을 새로운 단계로 진입하게 하였다.

증기기선이나 증기기관차 이전의 사람들의 이주나 이동은 크게 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 하나는 사회 속에서 상류층에 해당하는 사람들의 이주이다. 이들은 많은 비용을 지불하더라도 필요에 따라 이주나 이동을 하는데, 그 숫자는 그다지 많지 않았다. 다른 하나는 전쟁이나 자연재해 등의 매우 급박한 상황으로 인해 발생하는 강제적인 이주이다. 이런 특수 상황 속에서 일어나는 비자발적인 이주도 그 수가 그다지 많지 않을 뿐만 아니라 지속적이지도 않았다. 종래의 이러한 이주들의 경우 출발지 문화와 도착지 문화 사이에 많은 갈등이 일어났지만, 힘의 논리에 의해 갈등이 봉합되었다.

그러한 가운데 1800년 이후 증기기관의 발달과 그로 인한 운송수단의 발달은 이주의 새로운 장을 열었다. 범선에서 증기기선으로 변화하였지만

12)이리에 아키라는 세계화 현상의 연구에서 다음 세 가지를 유념할 것을 강조하고 있다. 첫째는 1945년 이후 문화적 동질화가 급격하게 이루어지지만, 여전히 세계는 문화적 확실성보다 다양성이 두드러지고 있다. 둘째는 지난 1세기의 변화를 다루면서도, 줄기차게 살아남은 독특한 지역성보다는 이전 시기에 보기 힘든 전 세계에 광범위하게 영향을 미친 다양한 문화적 변화(냉전 탈식민화, 물자 사람의 이동, 세계화, 소비문화)를 세계문화 속에 다룰 필요가 있다. 셋째, 지역적 다양성의 확대와 세계화와 더불어 반체제 세력과 대항문화들이 동화주의 요구에 어떻게 저항하고 순응하는지를 살펴볼 필요가 있다. 이리에 아키라편, 같은 책, 571-576쪽.

처음에는 이주자의 수가 폭발적으로 증가하지는 않았다. 그런데 강철로 된 증기기관(1873)의 등장은 선박 용적을 무한정으로 증대하게 하여 운임료를 낮춤으로써 이주 계층의 다변화를 가져오면서 이주의 새로운 시대를 열었다. 강철 증기기관의 지속적인 개선으로 19세기 후반(1880년대)에서 20세기 초에 이르면 이전 시기에 전혀 상상하지 못할 용적의 배가 건조되었고, 이는 사람들로 하여금 저렴한 비용으로 유럽에서 다른 대륙(아메리카, 아시아, 아프리카)으로의 이동을 가능하게 하였다. 뿐만 아니라 유럽 외부 세계에 대한 지속적인 정보 축적은 유럽인들에게 새로운 도착지 적응에 필요한 위험 요소를 대폭 줄여주었다. 그 동안 이주를 꿈꾸지 못하였던 서유럽이나 동유럽의 하류층 사람들(노동자, 농민)도 이제 자신들이 살아온 현실에서 벗어나 새로운 세계로의 이주에 많은 관심을 갖게 되었다. 이처럼 하층 계층의 이주에 대한 갈망과 강철로 된 증기기관의 발달은 이주 비용의 절감과 연결되면서, 1880년 이후 유럽사회에서 이주의 폭발적인 증가를 가져왔다.

이주자 숫자의 급격한 증가와 하층민 출신의 이주자들의 급증은 도착지 사회의 사회구성원의 모습을 바꾸었고, 이는 사회의식(가치, 문화, 제도)에 커다란 위협으로 다가왔다. 그동안 먼저 정착하여 살아오던 사람들은 새로이 도착한 이주자집단 사람들과 여러 가지 갈등을 겪으면서, 새로이 도착한 사람들에게 도착지의 시민권을 획득하기 위해서는 자신들의 언어, 문화, 가치들을 수용할 것을 요구하였다. 이렇게 주류집단 사람들은 이주민들에게 주류집단의 가치 문화 제도 등에 동화할 것을 요구하였다. 이러한 요소들이 용광로 모형의 동화주의 시민성을 구성한다. 이러한 현상은 많은 이주민들이 유입하는 미국뿐만 아니라 이주민의 비율이 높은 다른 나라에서도 유사하다.

2. 자본주의 발달과 이주 3단계

앞서 살펴봐왔듯이, 자본주의의 발달로 다수의 사람들은 자신이 태어난 지역이나 국가를 떠나 낯선 지역으로 이주하여 살게 되었다. 이러한 이주 현상은 단순한 장소 이동이란 의미에 그치지 않고, 사람들의 사회의식을 변하게 하였다. 자본주의 발달에 따른 이주유형의 변화를 살펴보면, 다음

3단계로 나누어 볼 수 있다.

1단계는 1400년대부터 1900년대 전반기까지로 서유럽 사람들을 중심으로 한 이주이다. 민족국가를 완성한 서유럽 사람들은 민족 개념을 바탕으로 자신이 속한 국가 외부에 살고 있는 사람들을 배타적으로 지배하려 하였다. 대항해 시대 이후 서구인들의 이주 방향을 그림으로 제시하면 그림 2와 같다.

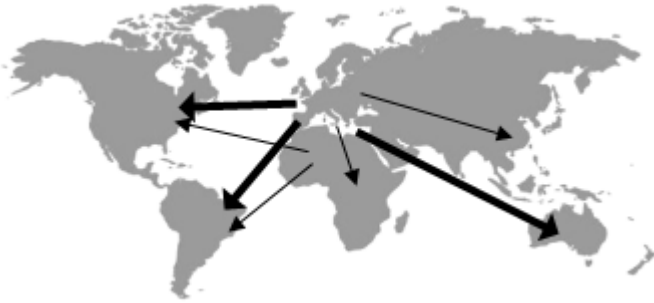


그림 2. 대항해 시대 이주 방향

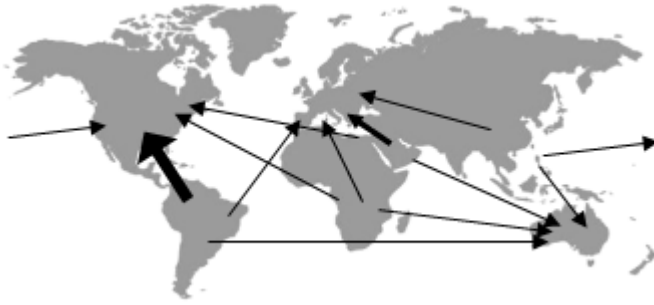
그림 2에서 보듯 서유럽 사람들은 전 세계를 지배하기 위해 유럽이 아닌 지역(아시아, 아메리카, 아프리카, 오스트레일리아)으로 이주하기 시작하였다.¹³⁾ 당시 서유럽 사람들은 다른 국가 사람들이나 민족들을 열등한 존재로 보고 차별하였다. 차별을 정당화하기 위해 서유럽 사람들은 민족(nation)이라는 용어를 동원하여 민족 간의 우열을 주장하고, 진화론에서 인종 간 우열의 근거를 찾았다. 또한 그들은 이주한 사람들이 같은 백인이더라도 인종(race), 인종문화(ethnic)가 다르다는 이유로 국적을 가지지 못할 경우 무국적자로 차별하였다. 이주자들은 국적을 취득하기 위해 혈연을 입증하거나 아니면 특정 지역에서 일정 기간 거주해야만 했다. 국적취득은 바로 민족이나 국가라는 범위 곧 내집단의 구성원임을 인정받는 유일한 길이였다.

2단계 이주는 경제적으로 낙후된 소득 낮은 지역(남)에서 경제적으로 발

13) 존 H. 페리, 『유럽 세계모니 확립: 약탈의 역사』, 51-76쪽.

이주와 시민성의 변화

달된 소득 높은 지역(북)으로의 이주이다. 2단계 이주는 강철 기선(1873년 발명)이 상용화되는 19세기 말부터 나타나기 시작하였지만 1900년 이후 본격화되어, 제2차 세계대전 이후 급격하게 증가하였다. 그렇지만 1980년대 이후 이주와 비교해 볼 때 1960년대 이주는 비교적 느린 속도로 진행되었다. 2단계 이주를 그림으로 제시하면 그림 3과 같다.



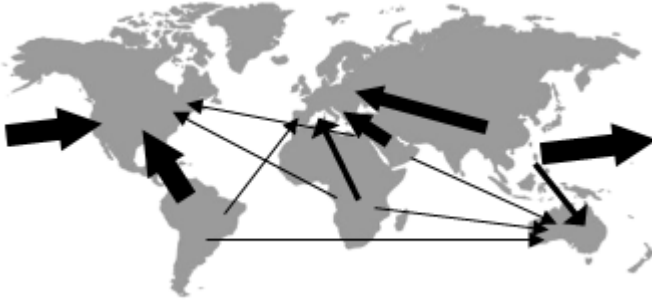
(Thomas Hammar & Kristof Tamas, 1997, 4)

그림 3. 남에서 북으로 이주(1960-1964)

1단계 이주가 서유럽 지역 → 비유럽 지역(아시아, 아프리카, 남북아메리카)으로의 이주라면, 2단계 이주는 비유럽 지역(아시아, 아프리카, 남아메리카) → 서유럽 지역(북아메리카, 서유럽)으로의 이주이다. 2단계 이주는 소득이 낮은 지역 사람들이 보다 나은 삶을 위해 비교적 자발적인 동기에서 소득이 높은 지역으로 이주하는 모습이다. 1980년대 이전까지 2단계 이주는 한번 이주하면 이주한 곳에 영구적으로 정착하는 유형이 대부분이었다.

그런데 1980년대에 이르면 국가 간 이주는 운송통신수단의 비약적인 발달로 이주의 동적밀도가 현저히 증대되었다. 즉 1980년대 이후 비행기의 일상화와 T.V., 인터넷, 이메일, 이동전화 등의 통신수단의 발달은 이주비용과 이주 도착지에 대한 정보를 보다 정확하게 알게 함으로써 이주에 대한 비용과 심적 부담을 크게 줄여주었다. 그 결과 한번 이주하면 영구적으로 이주하는 종전의 사람들과는 달리 순환적 통근적으로 이동하는 비영구적 이주가 급격하게 증대되기 시작하였고, 이주를 이동의 의미

로 받아들여지게 되었다. 이러한 순환적 통근적인 비영구적인 이동이 영구적 이동과 함께 나타나는 현상이 3단계 이주현상의 특징이라 할 수 있다. 1980년대 이후 이주를 그림으로 제시하면 그림 4과 같다.



(Thomas Hammar & Kristof Tamas, 1997, 5)

그림 4. 남에서 북으로 이주(1980-1985)

1980년대에 이르면 세계 각국은 더 이상 격리되지 않고 서로 연관되어 하나로 움직이게 되고, 사람들은 전지구가 하나의 생활권으로 된 공동체라는 인식을 하게 되었다. 1990년대에 이르면 이주의 양적 증가와 더불어, 순환적 통근적 이동이라는 비영구적 이주가 일상화 되었고, 이는 전지구가 하나라는 글로벌공동체 의식과 더불어, 사람들의 마음속에 국경의 의미가 점차 희미해지는 트랜스내셔널 의식으로의 변화를 초래하였다.¹⁴⁾

V. 이주의 증가와 시민성의 변화

모빌리티의 발달로 인한 사람들의 주관적 공간의 축소는 이주 범위와 이주 가능성을 국내는 물론 전세계적으로 촉진하였다. 더불어 물질, 사상적 이동의 증가를 가져와 세계는 동질화와 이질화를 함께 겪으면서 혼성적인 세계문화로 모습을 드러냈다. 이 과정에 기존 사회체계의 균형 상실을 가져와 새로운 균형 회복을 요구하면서 처음에는 민족 혹은 국가정

14)이종일, 『정치적 올바름 논쟁과 시민성』 (파주: 교육과학사, 2019), 340-343쪽.

체성 교육, 그 다음에는 용광로 모형의 동화주의 시민성 교육, 1960년대 이후에는 이주의 급격한 증가와 소수자집단의 인정투쟁으로 다문화 시민성 교육, 그리고 1990년 이후 허브 공항의 증가와 비행기의 발달과 새로운 통신수단인 인터넷의 급격한 발달로 순환적 통근적 이동이 일상화 되고 이동 범위도 전 지구적으로 확장됨으로써 트랜스내셔널 시민성 교육을 가져왔다.

1. 이주 3단계와 시민성의 변화

이주 유형의 변화와 더불어 그 사회가 요구하는 시민의 모습도 지속적으로 변해왔다. 이를 시기별로 구분하여 살펴보면 다음과 같다.

이주 1단계는 19세기 민족국가의 성장과 더불어 동질성을 강조하는 시민성의 시기이다. 자본주의 발달은 국내적으로 민족주의의 성장을 가져왔으며, 민족국가들 간의 경쟁에서 승리하기 위해 각 국가들은 민족의 동질성을 강조하며 민족(국민) 정체성을 형성하고자 했다. 민족국가 간 경쟁은 국가 간 충돌이라는 또 다른 위협을 초래하였다. 서구의 국가들은 국가의 변형을 유지하면서 다른 나라와의 평화로운 질서유지를 위해 국제주의란 새로운 관념을 도입했다. 그러면서도 서유럽 사람들은 세계를 지배하고자 비유럽 지역으로 이주하기 시작하였고 이주의 모습 또한 영구 이주가 대부분이었다. 이러한 가운데 서유럽 국가들은 자국민들에게 시민권을 주었지만, 이주해 온 사람들에게는 시민권을 주지 않았다.

이주 2단계 초기는, 소득 낮은 지역(국가)에서 소득이 높은 지역(국가)으로 이주가 증대하는 동화주의 시민성의 시기이다. 서유럽에서 비유럽지역으로 이주하는 사람들의 수는 1900년 이후 점차 감소하였다. 이에 반해 소득 낮은 지역(남)에서 소득 높은 지역(북)으로 이주하는 새로운 유형의 이주가 급격하게 증가하였다. 그동안 소득이나 문화면에서 우위를 점 하였던 서유럽 국가들이나 미국은 남에서 북으로 이주한 이주민들을 차별 [지배하려 하였다. 이 과정에 이들 국가들은 주류문화에 잘 적응한 이주자들에 한해 시민권을 주었다. 이 시기 시민성 교육은 이주자들에게 주류집단의 가치, 제도, 문화, 종교를 수용하도록 하는 동화주의 교육이었다. 1910년대 미국사회와 교육의 형성 원인이 된 미국시민화 교육 또한

동화주의 시민성 교육에서 시작되었다.¹⁵⁾ 그런 가운데 이들 국가들은 다른 국가들과 평화를 유지하기 위해 다른 나라의 문화, 제도, 종교 등을 국민들이 이해하는 국제이해교육의 중요성을 인식하게 되었다.

이주 2단계 후기는, 제2차 세계대전을 지나면서 이주의 급격한 증가와 더불어 동화주의 시민성도 한계를 노정하면서, 다문화 사회에 필요한 시민성을 요구하는 시기이다. 제2차 세계대전의 종결과 국제연합(UN)의 설립으로 장기간의 평화가 유지되는 가운데, 국가 간 이주에서 사람들의 자율성이 크게 증대되었다. 그 결과 1960년대에 이르면, 소득이 높은 서유럽 국가들이나 미국에는 다수의 이주자집단과 이주문화가 뒤섞이게 되었다. 이주자 수의 급증은 소수자집단 사람들을 주류집단 문화에 동화시키려고 한 종래의 용광로 모형의 한계를 드러나게 하였다. 소수자집단 사람들은 자신들의 문화나 가치의 인정을 주장하기 시작하였고, 1968혁명 이후 다문화 시민성을 주장하기에 이르렀다. 이러한 문제를 해결하는 과정에 국내적으로는 다문화교육을, 국제적으로는 세계시민교육을 필요로 하게 되었다.

이주 3단계는 운송통신수단(비행기, 인터넷)의 급속한 발달로 국가 간에 순환적 통근적 이동이 일상화되면서 트랜스내셔널 시민성이 필요한 시기이다. 1990년 이후 이주는, 종래의 영구적 이주와 달리, 국경을 넘나드는 순환적 통근적 이동의 일상화로 나타났다.¹⁶⁾ 순환적 통근적 이동에 바탕을 둔 비영구적 이주와 인터넷, 스마트폰의 일상화는 사람들의 의식 속에 국경이라는 경계를 희미하게 하여, 사람들을 트랜스내셔널 인간형

15)이종일, 『다문화사회와 타자이해』 (과주: 교육과학사, 2014), 434쪽.

16) 전 세계적인 이주는 20세기의 마지막 20년 동안도 전혀 줄어들지 않았을 뿐만 아니라, 장거리 여행의 대부분은 비행기를 타고 이동하였다. 특히 허브 공항을 통해 전세계가 하나로 연결되면서, 순환적 통근적 이동이 일상화되어 이동의 수를 비약적으로 증가하게 하였다. 존 어리, 『모빌리티』, 275-284쪽. 일시적인 순환적 통근적 이동은 20세기가 시작될 무렵 고등교육을 받은 부유한 층에서 시작되었고, 20세기가 끝나갈 무렵에 이르면 부유하지 않은 이민자에게도 가능하게 되었다. 이리에 아키라 편, 『1945 이후 서로 의존하는 세계』, 600-601쪽.

이주와 시민성의 변화

으로 변하게 하였다.¹⁷⁾ 이러한 변화는 외부에서 주어졌던 특정 문화를 개인에게 강요하는 다문화교육이나 세계시민교육보다, 개인의 삶을 중심으로 자율적으로 새로운 문화를 융합 창조¹⁸⁾하는 혼합주의 정체성을 모색하는 교육을 요구한다.

지금까지 살펴본 이주유형의 변화와 시민성 교육의 관계를 살펴보면 표 2과 같다.¹⁹⁾

표 2. 국가 간 이주유형과 시민성 교육

시기	이주유형	자국 내 타문화	국제관계 속 타국가 문화	문화성격
1500-	영구적 이주 (유럽→세계)	민족주의(동질성) 주권, 시민권	국가 간 경쟁·충돌 → 국제주의	고정성 (컨테이너)
1900-	영구적 이주 (남→북)	동화주의(주류문화 소수자집단에게 이식) → 적응교육	국제이해교육: 타국의 인종· 문화 이해 → 국제연합 결성	고정성 (컨테이너)
1960-		다원주의(한 공간 속에 여러 문화가 공존) → 다문화교육	운송·통신 발달 → 전 지구적 이동 → 글로벌교육	고정성 (컨테이너)
1990-	비영구적 이주 (통근적, 순환적 이동)	통근적 순환적 이동 → 트랜스내셔널 사회 공간 형성 ↳ 지역·국가·세계의식의 약화 → 자율적 판단에 의존 ↓ 다문화교육의 한계 글로벌 교육의 한계 ↘ ↙ 트랜스내셔널 시민성(혼합주의 정체성)		유동성 (도구상자) (문화혼용)

17) 인터넷, 스마트폰, 전자우편은 단순한 통신수단에 머무르지 않고 점차 중요한 정보전달자로서의 역할을 하게 되었다. 이리에 아키라 편, 같은 책, 848-852쪽; 존 어리, 『모빌리티』, 287-332쪽.

18) ①Thomas Faist, *Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture*, WPTC-99-08, (Institute for Intercultural and International Studies(InIIS) University of Bremen, 2008), p. 31. 파이스트는 문화를 ‘컨테이너’로 보지 않고 ‘도구상자(tool kit)’로 보아야 한다고 주장하고 있다. ②Welsch, W., “Transculturality—the Puzzling Form of Cultures Today”, M. Featherstone and S. Lash, eds., *Spaces of Culture: City, Nation, World* (London: Sage, 1999), pp. 194-205. 벨시는 앞선 시기 학자들은 문화를 섬(island)과 같은 것으로 본다고 비판하면서, 다문화(multiculturality) · 간문화(interculturality) 개념 또한 이 범위에서 문화를 이해한다고 보고 있다. 그는 문화를 고정된 것이 아니라 서로 뒤섞이면서 재창조되고 변화되는 것으로 보는 ‘문화 넘어우르기(transculturality)’ 개념을 사용할 것을 주장한다.

19) 이중일, 『정치적 올바름 논쟁과 시민성』, 358쪽.

2. 시민성 교육의 관점 변화

제2차 세계대전 이후 이주자들의 급격한 증가는 도착지의 주류집단 사람들과의 갈등 그리고 시민권을 둘러싼 이주자에 대한 차별로 이어졌다. 이에 대한 비판이 소수자 집단의 실질적 평등을 주장하는 68혁명과 1987년 무렵 대학을 중심으로 시작된 정치적 올바름 논쟁으로 이어졌다. 논쟁은 그 동안 당연시 되어온 주류집단 중심의 동화주의 시민성이 누구를 위한 것인가에 대해 근본적인 비판으로 이어졌다. 이러한 비판은 동화주의 시민성에서 차이의 정체성을 인정하는 다문화주의 시민성, 트랜스내셔널 시민성 등으로 시민성의 변화를 요구하고 있다.

1) 보편성과 정체성: 동화와 차이

동화주의자들은 평등이 모든 사람들에게 똑같은 원칙, 규칙, 기준을 적용하는 것이라고 여긴다. 그들은 타고난 집단에 기초한 사회적 구분, 예컨대 인종과 성을 기준으로 집단을 구분하는 것은 그다지 의미가 없으며, 그런 구분은 사람들의 가능성을 불필요하게 제한한다고 본다. 즉 타고난 차이가 사회적 차이로 연결되지 않는 사회에서, 사람들은 집단의 규범과 기대에 제약받지 않고 개인으로서 자신을 개발할 수 있다고 주장한다.²⁰⁾

반면 차이의 정치학을 주장하는 사람들은 형식적 평등은 사회적 차이를 제거하지 못하며, ‘우리 모두 같은 인간’이라고 수사적으로 강조함으로써 그러한 차이가 어떻게 특권과 억압을 구조화하고 있는지 파악하기 불가능하게 한다고 주장한다. 차이에 눈을 감는 것은 소수자집단들에게 불이익을 주는데, 그 이유는 동화한다는 것은 게임이 시작된 뒤에, 그리고 게임의 규칙과 기준이 이미 정해진 뒤에, 그 규칙과 기준에 따라 자신을 입증해야 하는 것이기 때문이다.²¹⁾

20) Iris Marion Young, “Social Movements and the Politics of Difference”, J. Arthur & A. Shapiro, eds., *Campus Wars: Multiculturalism and the Politics of Difference* (Boulder: Westview, 1995), pp. 199-200.

21) *Ibid.*, p. 202.

동화주의자의 전략 속에서 특권을 가진 주류집단이 모든 것을 평가하는 표준들을 암시적으로 규정한다. 그들은 이러한 표준들이 문화적으로나 경험적으로나 특수한 것이 아니기 때문에 인종, 젠더, 종교, 성에 관계없이 모두가 참여할 수 있는 공통의 인간성으로서, 중립적이고 보편적이라고 본다. 이러한 표준들에 따라 억압받는 집단을 측정함으로써 동화주의의 전략은 소수자집단의 불이익을 영속화시킨다. 특권집단은 자신의 집단 특수성을 간과하고 자신들의 시각과 경험이 중립적이고 보편적이라도 보이게 함으로써 자신들의 문화를 보편화시키는 문화제국주의를 영속화한다. [...] 중립적인 것이라 간주되는 인간주의적 이상을 기준으로 억압받는 집단만이 특수한 것으로 표기되고 또 타자로 표기되고 객체화 된다. 중립적인 것이라 여겨지는 표준으로부터 벗어난 집단들을 이렇게 평가절하 함으로 인해, 소수자집단 구성원들은 내적으로 스스로 평가절하하게 된다. 모든 사람들에게 똑같이 적용되는 일반적인 인간적 표준이라는 이상이 있게 되면, [...] 소수자집단 사람들은 자신들의 말투, 자신의 부모, 자신들의 특수한 문화를 부끄럽게 여길 것이다. 동화하려는 열망으로 인한 자기 억압은 자기혐오와 이중의식을 낳으며, [...] 억압받는 사람들을 해결할 수 없는 딜레마에 빠지게 한다. 즉 주류집단에 참여하는 것은 자신이 아닌 정체성을 받아들이고 적응하는 것을 뜻하고, 주류집단에 참여하려고 부단히 애쓰는 것은 자신과 다른 사람들에게 자신이 원래 어떤 사람이라는 것을 상기시키는 것을 뜻하기 때문이다.(Young, 1995, 202-203)

이상에서 보듯 영은 여러 집단들과 여러 상황을 고려해 볼 때 사회생활 속에 이미 존재하고 있는 집단 차이를 긍정하고 인정하는 것이 정치적 삶에서 보다 자치적이라고 본다. 즉 집단적 차이를 억압하는 것은 차이를 절대적 타자성, 상호 배제, 대립적 범주로 규정하게 하고, 차이를 본질적인 것으로 보는 동일성의 논리에 굴복하게 한다. 모든 사람들을 하나의 공통된 자로 측정하는 것은 그와 다른 속성들을 비정상적인 것으로 규정한다. 이렇게 관습, 문화적 상징, 관계 짓는 방식의 특수성과 다양성을 무시하고 분명하고 구분되는 범주 속에 통합시키려는 시도는 차이를 배제로 이끈다.²²⁾ 차이에 대해 동화주의자의 이상을 지지하느냐 다원주의자의 이상을 지지하느냐에 따라 시민성 교육의 방향이 달라진다.

22) *Ibid.*, p. 207.

2) 시민성의 변화 과정

시민 혹은 시민성 개념은 시공간을 초월한 개념이 아니다. 시민이란 용어는 기원전 6세기 그리스에서 처음 사용되었다. 그 후 고대 로마시기, 중세시기를 거치면서 용어의 의미가 일부 변화하였다.²³⁾ 그런 가운데 16세기 말 기초가 다져진 자유주의 근대국가의 발전과 더불어 시민성 개념은 질적으로 변화하기 시작하였다.²⁴⁾ 시민성의 변화과정을 구분하여 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 가치를 공유하는 민족이라는 개념이 국가와 하나로 융합되는 시기의 시민성 교육이다. 프랑스 시민혁명(1789) 이전에 국가는 가치를 공유하는 민족이라는 개념과 서로 연결되지 않았는데, 시민혁명을 거치면서 공화정이란 가치 형성을 통해 기억을 공유하는 민족이라는 문화적 개념이 국가와 융합되었다. 이렇게 민족은 종족적이고 혈연적 의미에 사회적 의미가 추가된 의미로 정의되었다. 이후 근대 국가의 시민성을 지칭하기 위해 국민정체성, 민족정체성 등의 용어를 함께 사용하였고, 시민들은 시민성을 근거로 국가 밖의 외국인들은 물론 국가의 경계 안에 있는 외국인 노동자들이나 난민들을 아웃사이더나 이류시민으로 간주하였다. 이처럼 국가와 민족이란 두 개념은 시민성의 배타적 속성의 토대가 되었다.²⁵⁾ 그런 가운데 19세기 후반 제국주의 시대에 들어가면서 치열해진 민족국가간 경쟁에서 승리하기 위해 국가 경계 안에 살아가는 시민들에게 국민정체성 혹은 민족정체성이라는 이름하에 동일한 가치를 요구하였다. 이

23) 고대 그리스에서는 개인의 운명과 공동체의 운명 사이의 긴밀한 일체성으로 인해 시티즌십은 권리에 근거한 것이라기보다 정치 참여라는 책무에 근거하였고, 명예와 존경의 주요 근원인 동시에 배타적 속성을 지니면서 여성, 노예, 이방인 등과 같은 비시민에 대한 우월성의 표시로 받아들여졌다. 로마제국 시기 시티즌십은 배타적인 인신보호의 권리를 제공하는 사법적인 안전장치의 의미로 이해되었다. 중세시대에는 피렌체나 베네치아와 같은 몇몇 이탈리아 도시공화국에서 이전 시기 정치공동체들에 부족했던 참여의 윤리를 포함하며 책무와 정체성이라는 인식을 제공하였다. 막스 베버는 중세 도시공화국들의 시티즌십이 근대 시민성의 등장의 토대가 되었다고 말하고 있다. 키이스 포크, 이병천 · 이종두 · 이세형 공역, 『시티즌십』 (서울: 아르케, 2009), 26-30쪽.

24) 키이스 포크, 같은 책, 23-28쪽.

25) 키이스 포크, 같은 책, 39쪽.

이주와 시민성의 변화

러한 요구는 정전 선정과 공교육의 확장으로 이어졌다. 이 시기의 시민은 주변 현상을 능동적으로 파악하고 참여하는 시민이라기보다는 국가나 민족을 위해 봉사하는 신민(臣民)에 가까웠다.

둘째, 20세기 운송통신 수단의 급격한 발달은 국가 간 이주나 이민을 증가하게 하였고, 이는 국가 내에 사회문화적 이질성을 가져왔다. 이로 인해 공통의 문화에 대한 기억의 공유를 토대로 한 민족이나 국가 개념은 위협 받게 되었다. 이에 대한 반작용으로 주류집단 사람들은 정전(canon)의 정교화와 공적 교육과정의 체계화를 통해 이민자들 혹은 이주자들이 주류 집단의 가치에 동화되도록 동화주의 시민성 교육을 시도하였다.

셋째, 제2차 대전 이후 전후 세대의 기존 문화에 대한 도전과 더불어 소수자집단(비백인, 여성, 젊은세대, 노동자층) 사람들은 주류집단의 동화주의 시민성을 거부하였다. 이는 정전 기준의 변화와 다문화 커리큘럼으로의 변화 및 다문화 시민성 교육으로 이어졌다. 다른 한편 운송수단(기선)의 지속적인 개선과 비행기의 일상화 그리고 인터넷, 이메일, 스마트폰 등의 새로운 통신수단의 등장은 이동과 정보의 보편화(대중화)를 가져오면서 전 세계가 하나의 공동체임을 인식하게 하는 글로벌 시민성 교육을 요구하였다.

넷째, 1980년대를 접어들면서 소수자집단 사람들의 저항은 포스트모던 철학과 사회과학의 뒷받침으로 종전의 시위나 농성에서 다양성, 다문화주의를 사회적 정의로 간주하는 정치적 올바름과 같은 실천적 담론 논쟁으로 모습을 바꾸게 되었다. 킴리카나 아이리스 영 등은 이러한 논리를 제공하는 대표적인 학자였다. 이제 소수자집단 사람들은 불편부당한 이성애 근거한 동일성의 논리를 넘어서 사회문화적 면에서 차이의 정치를 인정하는 새로운 시민성을 요구하고 있다.²⁶⁾

다섯째, 운송통신수단의 비약적인 발달로 1990년대에 이르면 공간적인 거리가 더 이상 문화적인 제약이 되지 않았다. 특정 문화 공동체를 향한 소속감은 영토를 초월하기 시작하였다. 세계 각지의 사람들은 앞선 시기

26) 키이스 포크, 같은 책, 199-207쪽.

사람들과 달리 동질적이라고 여겨지는 민족 혹은 국가의 문화에 동화되어야 한다는 압력을 받지 않게 되었다. 사람들은 국경을 자유로이 넘나들며 주요 도시 지역으로 이주하여 문화적 다양성을 체험하는 여행을 즐기게 되었다. 문화 정체성은 일부 사람들에게는 계승이나 지역성의 문제로 여겨지지만, 다른 많은 사람들에게는 선택의 문제로 여겨지게 되었다.²⁷⁾ 이로 인해 사람들이 지역이나 국가의 경계를 자유로이 넘나들며 스스로 정체성을 형성하는 트랜스내셔널 시민성이 요구된다.

근대사회 시민성의 변화과정을 민족국가 출현 이후부터 정리하면 표 3과 같다.²⁸⁾

표 3. 이주와 시민성의 변화

구분	시민 개념 탄생	제국주의	세계대전. 이민급증	68혁명	정치적 올바름 논쟁
	1700-1870	1870-1900	1901-1960	1961-1986	1987-
사회 상황	· 시민혁명의 가치를 공유하는 사람을 민족으로 봄 (프랑스)	· 제국주의 국가 간 경쟁을 위한 민족개념 =혈연 중심 (독일)	· 이민의 급증 → 동일성의 논리에 근거한 시민 개념의 위기(미국)	· 주류집단에 대한 소수자집단의 비판 표출, 동일성의 논리의 붕괴	· 폭력적 저항운동, 시위, 농성에서 실천적 담론 논쟁으로
모빌리티	증기기선, 증기기관차	철도의 확장, 강철기선, 전신선	자동차, 전화	비행기, T.V.	인터넷, 이메일, 스마트폰
시민성 교육 방향	절대국가의 신민(臣民)에서 시민 개념으로	동일성의 논리에 따른 시민성 (배타성, 지배)	동화주의 시민성 교육	다원주의 시민성 교육 (동화에서 차이의 정치로)	‘차이의 정치’ 패러다임 정착 (공정성 논쟁)
교육 수단	기억의 공유	정전 (문학, 역사) 커리큘럼 (공교육)	정전, 커리큘럼의 정교화, 체계화	정전, 커리큘럼에 대한 비판	정전, 커리큘럼에 소수자집단 담론 반영
시민성	민족 개념이 국가와 융합	국민정체성, 민족정체성	시민화, 공적인 시민	다문화 시민성, 글로벌 시민성	다문화주의 시민성, 트랜스내셔널 시민성

이상에서 살펴본 변화하는 시민성은 다음 두 가지와 관련되어 있다. 첫째,

27)이리에 아키라 편, 『1945 이후 서로 의존하는 세계』, 601쪽.

28)이종일, 『정치적 올바름 논쟁과 시민성』, 270쪽.

이주와 시민성의 변화

모빌리티의 발달과 이주의 증가와 더불어 제2차 세계대전 이후 문화 면에서 동질화가 빠르게 진행되었지만, 다른 한편 지역을 중심으로 한 문화들은 여전히 획일성보다는 다양성 방향으로 나아가고 있다. 둘째, 다양성의 확대와 더불어 진행된 세계화 속의 동질화 요구에도 불구하고 대항문화 세력들이 기존 질서를 옹호하는 동화주의 시민성 요구에 어떻게 저항하고 순응해왔는가에 따라 시민성의 모습이 조정된다. 이런 순응과 저항, 보편주의와 특수주의, 동질성과 이질성이라는 세 쌍의 상호작용의 힘에 따라 시민성이 시기, 국가, 그리고 속하고 있는 집단에 따라 어떤 모습으로 마련되고 변화해야 하는가가 시민성 교육의 과제로 다가온다.

VI. 맺음말

지금까지 필자는 모빌리티의 변화, 이주 유형의 변화, 그리고 그 속에서 살아가는 사람들의 사회의식을 상호 연계하여 살펴보았다. 운송통신수단의 발달은 그 자체의 변화에 그치지 않고 인간의 삶을 근본적으로 바꾸어 왔다.

1800년대 이후 인간이 인지하는 시공간은 지속적으로 축소되었다. 특히 에너지 전환을 가능하게 하는 증기기관의 발명으로 증기기관, 증기기관차, 자동차, 비행기 등의 새로운 운송수단이 연이어 나타났다. 이러한 운송수단의 변화는 이전 시기에는 전혀 상상할 수 없을 정도로 이주 비용을 줄여주었다. 이주비용의 절감은 그 동안 이주에 배제되어 왔던 하층민들에게도 자발적인 이주 참여의 기회를 열어주면서, 이전시기와는 비교할 수 없을 정도의 많은 이주자를 낳았다. 다른 한편 전신선, 전화, 인터넷, 이메일, 스마트폰 등의 통신수단의 발달은 도착지 상황을 정확하게 알려 줌으로써 도착지에 대한 두려움을 감소시키면서 이주지에 대한 관심을 증대시켜왔다.

그런데 지난 2세기 동안 이주민 수의 급격한 증가와 이주 유형의 변화는 출발지와 도착지의 사람 모두에게 갈등을 초래하였다. 최근들어 이주민의 문제는 시민권의 유무를 둘러싼 한 국가안의 문제를 넘어서서 전 지

구적인 인권 문제로 비화하고 있다. 지난 2세기 동안 도착지 주류집단을 중심으로 한 동질화 요구와 출발지 문화를 유지하려는 이질화 요구는 문화, 가치, 제도들을 둘러싸고 지속적으로 충돌하였다. 이주자의 수가 비교적 적을 때는 민족정체성, 국가정체성 유지라는 이름 하에 동화주의 시민성을 통해 사회적 갈등을 해결하였지만, 그 숫자가 점차 늘어감에 따라 다문화 시민성, 글로벌 시민성을 거쳐 트랜스내셔널 시민성 논쟁으로 이어지고 있다.

이러한 시민성 논쟁은 기존 질서를 옹호하는 동화주의 시민성 요구에 대해 세력들이 어떻게 저항하고 순응해왔나의 문제를 반영한다. 이런 순응과 저항, 보편주의와 특수주의, 동질성과 이질성이라는 세 쌍의 힘을 어떻게 조정하느냐가 시민성 교육의 과제이며 그것은 시대에 따라 새롭게 마련되어야 할 문제이다.

대구교육대학교 사회교육과 교수, lji@dnue.ac.kr

주제어(Key words):

이주(migration), 시민성(citizenship), 모빌리티(mobility), 운송수단(transportation), 동화주의(assimilation), 다원주의(multiculturalism), 정치적 올바름(political correctness)

(투고일: 2019. 04 .15 , 심사일: 2019. 05. 04 , 게재확정일: 2019. 05. 07)

<국문 초록>

이주와 시민성의 변화

이 종 일

본 논문은 19세기 이후 시민성의 변화를 모빌리티, 이주유형의 변화와 관련지워 이해하고자 한다. 모빌리티의 변화는 기존의 질서체제를 허물고 새로운 질서체제로 나아가게 한다. 보다 나은 삶을 꿈꾸는 사람들에게 운송수단의 발명은 새로운 이주 유형을 낳고, 이는 인간에게 이전 시기에 없었던 새로운 삶의 양식을 가져온다. 그 결과 기존의 질서 체제에 적응해 온 정주민 혹은 주류 집단은 문화정체성, 민족정체성을 유지하기 위해 이주자 집단에겐 기존 집단의 가치에 순응할 것을 요구하고, 이에 순응하지 않은 이주민들에게는 시민권을 인정하지 않았다. 그러나 운송수단의 지속적인 발명과 개선은 이주자 수를 급격하게 증가시켰고, 이는 도착지 사람들과 이주민 집단 간의 가치관의 갈등을 가져와 기존의 사회체제에 커다란 위협으로 나타났다. 지난 2세기 동안 보수주의자들은 모빌리티의 변화와 이주자의 증가에도 불구하고 통합된 가치관을 유지하기 위해 국가정체성, 동화주의 시민성 등을 주장하였고, 진보주의자들은 이주자의 증가에 부응하여 다문화 시민성, 트랜스내셔널 시민성, 정치적 올바름 논쟁과 시민성 등을 주장하면서 변화를 수용할 것을 요구하였다.

<Abstract>

The Change of Citizenship in relation to Migration

Lee, Jongil

This paper is an attempt to understand changes in citizenship as an offshoot of changes in mobility or migration mode. Discovery of newer transportational means initiated newer modes of migration for people dreaming of better life in another world, and changes in migration in turn ushered in new ways of life previously unforeseen. The main-stream group, settled for the old order, demanded immigrant people to adopt newer value system of theirs, in order to maintain their national or cultural identity unimpaired, and thus denied citizenship to immigrant groups rejecting their identity. But the successive discovery of newer modes of transportation increased mobilities exponentially, and in consequence escalated conflicts of values between the natives and the immigrants, towards disruption of existing social order. In the face of changes in mobility and increased immigrants the conservatives have responded, for the last two centuries, by insisting on the national identity and assimilatory citizenship, while the progressives by demanding changes in the status quo, based on the pluralist citizenship, transnational citizenship, and political correctness.

참 고 문 헌

1. 단행본

- 로널드 프레이저, 안효상 역, 『1968년의 목소리』 (서울: 박종철 출판사, 2004).
- 르몽드 디플로마티크 기획, 권지현 역, 『르몽드 세계사』 (서울: 휴머니스트, 2013).
- 아이리스 매리언 영, 김도균 · 조국 공역, 『차이의 정치와 정의』 (서울: 모티브 북, 2017).
- 이리에 아키라 편, 이동기 · 조행복 · 전지현 역, 『1945 이후 서로 의존하는 세계』 (서울: 민음사, 2018).
- 에밀리 S. 로젠버그 편, 조행복 · 이순호 역, 『1870-1945 하나로 연결되는 세계』 (서울: 민음사, 2018).
- 이종일, 『과경중심 사회과 교육』 (서울: 교육과학사, 2001).
- _____, 『다문화사회와 타자이해』 (과주: 교육과학사, 2014).
- _____, 『정치적 올바름 논쟁과 시민성』 (과주: 교육과학사, 2019).
- 임마누엘 왈러스타인, 김시완 역, 『변화하는 세계체제: 탈아메리카 문화이동』 (서울: 백의, 1995).
- 존 어리, 강현수 · 이희상 역, 『모빌리티』 (서울: 아카넷, 2014).
- 존 H. 페리, 김성준 역, 『유럽 헤게모니 확립: 약탈의 역사』 (서울: 신서원, 1988).
- 크리스 하먼, 이수현 역, 『세계를 뒤흔든 1968』 (서울: 책갈피, 2004).
- 키이스 포크, 이병천 · 이종두 · 이세형 공역, 『시티즌십』 (서울: 아르케, 2009).
- 프랑코 지오게티 · 에릭 아르란슨, 안진이 역, 『범선의 역사』 (서울: 예담, 2007).
- 한스-울리히 벨러, 이용일 역, 『허구의 민족주의』 (서울: 푸른역사, 2007).
- Basch, L. & Schiller, N. G. & Blanc, C. S., *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterr-*

- torialized Nation-States* (London: Routledge, 2000).
- Baubock, R., *Transnational Citizenship* (Aldershot: Edward Elgar, 1994).
- Bauböck, R & Faist, T. eds., *Diaspora, and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods* (NI: Amsterdam University Press, 2010).
- Berman, P. ed., *Debating P. C.: The Controversy over Political Correctness on College Campuses* (New York: Laurel, 1992).
- Faist, T., *Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture*, WPTC-99-08, (Institute for Intercultural and International Studies(InIIS) University of Bremen, 2008).
- Hammar, T., Brochmann, G., Tamas, K. & Faist, T. eds., *International Migration, Immobility and Development: Multidisciplinary Perspectives* (Oxford: Berg, 1997).
- National Geographic Society, *Exploring Your World* (Washington D. C.: The Special Publication Division National Geographic Society, 1993).

2. 논문

- 뱅상 데콩브, 「일반의지 주체인 우리 안의 ‘나’」, 『르몽드 디플로마티크』, 2월호, 3면(2014)
- 이용일, 「트랜스내셔널 전환과 새로운 역사적 이민연구」, 『서양사론』, 103(2009).
- _____, 「혼종과 횡단의 공간으로서 유럽과 정체성 정치: 독일 터키 이주민을 중심으로」, 부산대학교 인문한국 연구단, 『문화소통과 동서고전』 (서울: 보고서, 2013).
- _____, 「트랜스내셔널 사회의 시민성 교육」, 『사회과교육연구』, 제21권 제4호(2014).
- Malmberg, G., “Time and Space in International Migration”, Ham-

mar, T, Brochmann, G., Tamas, K. & Faist, T. eds., *International Migration, Immobility and Development: Multidisciplinary Perspectives* (Oxford: Berg, 1997).

Welsch, W., “Transculturality—the Puzzling Form of Cultures Today”, M. Featherstone and S. Lash, eds., *Spaces of Culture: City, Nation, World* (London: Sage, 1999).

Young, I. M, “Social Movements and the Politics of Difference”, J. Arthur & A. Shapiro, eds., *Campus Wars: Multiculturalism and the Politics of Difference* (Boulder: Westview, 1995).

■ 특집 ■

68운동 전후 알제리 이주민과 프랑스 언론
- 르몽드지의 알제리 이주민 관련 보도(1962년-1976년)
를 중심으로-*

이 민 진

I. 서론

프랑스의 알제리 이주민은 오랫동안 ‘외국인’, ‘아랍인’, ‘무슬림’을 대표하는 집단으로 여겨지며 반이주민정서의 주요 대상이 되어왔다.¹⁾ 그들의 이주는 알제리 전쟁을 기점으로 대규모화되었다.²⁾ 비유럽계 이주민 중 가장 규모가 큰 이방인 그룹으로 성장한 알제리인은 외모, 언어, 아랍식 이름, 종교 등의 이질적 요소로 인해 기존 프랑스 사회의 구성원들과 ‘다른’ 존재로 인식되었다. 이러한 가운데 알제리 전쟁과 본국에서 자행된 테러는 프랑스인들이 알제리 이주민을 불편한 존재로 느끼게 하였고, 이는 증오의 감정으로 발전하기도 하였다. 또한 전후 지속적인 알제리 이주민의 규모 확대, 1970년대 경제 불황 및 실업률 상승은 그들에 대한 편견을 형성하고, 나아가 제도적 차별로 이어졌다. 1973년 프랑스·알제리 노동 이주 조약 종결과 1974년 노동 및 가족 이주 중단, 그리고 1976년 가족 재결합 법령에서의 알제리 이주민 제외로 이어지는 제도적 조치들은 프랑스로 유입되는 알제리인들이 기피의 대상이었음을 보여준다. 이와 더불어 프랑스 사회의 엄격한 이민 통제

* 본 논문은 필자의 석사학위 논문 「프랑스 언론의 알제리 이주민 인식에 관한 역사적 고찰: 르몽드지 기사(1954년-1976년)를 중심으로」(건국대학교, 2019)을 바탕으로 재구성한 것임을 밝힌다.

- 1) Achour Ouamara, *Le discours désimigré: essai* (Paris: bouchène, 1993), pp. 77-80; Yvan Gastaut, “Evolution des Désignations de l'étranger en France (1960-1990)”, *Cahiers de la Méditerranée*, 54, 1997, p. 19.
- 2) 박단, 「2차 세계대전 이후 알제리인의 프랑스로의 이주와 정착」, 『한국프랑스학논집』, 53, 2006, 180-181쪽.

요구는 북아프리카 이주민, 그 중에서도 알제리 이주민에 대한 반감을 바탕으로 하고 있었다.

1980년대 사회당의 집권은 프랑스 사회 내 이주민의 인권과 사회적 차별에 대한 관심을 증가시켰다. 이주민에 대한 우호적인 분위기는 1984년 행해진 ‘아랍 출신 이주민들의 행진(La marche des Beurs)’과 같이 이주 배경 청년들이 자신들의 권리를 주장하는 계기가 되었다. 그러나 1980년대 이후 장기화된 경기침체와 무슬림 이주자를 둘러싼 각종 사회적 문제, 극우정당의 외국인 혐오 정책 등은 이러한 사회적 분위기를 경색시켰다. 특히 2005년에 발생한 프랑스 교외지역 소요 사태 당시 프랑스 정부와 언론이 보여준 태도는 이주민, 특히 알제리를 포함한 마그레브(Maghreb)³⁾ 출신 이주민에 대한 부정적 인식이 여전히 존재하고 있음을 보여주었다.

알제리 전쟁 이후 프랑스 내 알제리 이주민에 대한 연구는 프랑스 현대사에서 매우 중요한 연구주제이다.⁴⁾ 특히 알제리 이주민에 대한

3) 마그레브 아랍 연합(Union du Maghreb arabe)을 기준으로 알제리, 모로코, 튀니지, 리비아, 그리고 모리타니가 이 지역에 속한다. 그러나 통상적으로 프랑스의 식민지였던 알제리, 모로코, 튀니지를 의미한다. 이들 국가는 프랑스 무슬림 인구의 대표적인 출신지로 꼽힌다.

4) 알제리 이주민의 이주 역사를 다룬 연구는 Abdelmalek Sayad, David Mac-ey trans., *The Suffering of the Immigrant* (Cambridge: Polity Press, 2004); Neil MacMaster, “Des Révolutionnaires Invisibles: Les femmes Algériennes et l’organisation de la « Section des Femmes » du FLN en France métropolitaine”, *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, 59-4(2012) 등이 있다. 국내에서도 박단, 「2차 세계대전 이후 알제리인의 프랑스로의 이주와 정착」, 『한국프랑스학논집』, 제53호(2006); 은은기, 「프랑스의 알제리인 이민 노동자의 동일체 의식 -알제리 전쟁(1954~1962) 시기를 중심으로-」, 『대구사학』, 제55호(1998) 등 활발한 연구가 진행되고 있다.

이주민들에 대한 인종차별 및 혐오에 대한 연구는 Neil MacMaster, *Colonial Migrants and Racism* (London: Palgrave Macmillan, 1997); Vincent Geisser, *La nouvelle islamophobie* (Paris: La Découverte, 2003); Yvan Gastaut, *L’immigration et l’opinion en France sous la Ve République* (Paris: Seuil, 2000) 등이 있으며, 국내 연구로는 박선희, 「프랑스 이민정책과 사르코지(2002-2008년)」, 『국제정치논총』, 50(2)(2010); 엄한진, 「프랑스 이민통합 모델의 위기와 이민문제의 정치화 -2005년 ‘프랑스 도시외곽지역 소요사태’를 중심으로」, 『한국사회학』, 41(3)(2007); 조희선, 「영국, 프랑스, 독일 무슬림의 이주와 정착 및 갈등에 관한 연구: 한국 이주 무슬림과의 비교를 위하여」, 『한국중동학회논총』, 제31-1집(2010) 등이 있다.

사회적 인식에 대한 연구는 최근 많은 관심을 받는 주제 중 하나이다. 선행연구에 따르면 1980년대에서 2000년대에 이르기까지 알제리 이주민의 권리투쟁과 차별 및 배제에 대한 항거는 권력의 통치수단 중 하나인 치안담론에 이용되었다. 그리고 그들은 언론을 통해 사회 통합을 저해하는 ‘위험한 존재’로 묘사되었다.⁵⁾ 그러나 이는 알제리 이주민에 대한 부정적 인식을 1980년대 이후 사회적 현상으로 한정시킬 위험이 있다. 이러한 기존 연구의 한계성은 프랑스 내 알제리 이주민에 대한 인식의 형성 과정을 이해하는데 어려움을 낳는다.

1980년대 이전에도 알제리 이주민에 대한 반감은 존재했으며, 이에 대한 그들의 집단행동 역시 구체적인 모습을 갖추고 있었다. 식민지 알제리문제에 집중되어 있던 이전의 시위와 달리, 1970년대에 발생한 알제리 이주민의 저항 운동은 프랑스 내 거주자의 자유, 노동자로서의 존엄성·평등 등 프랑스 사회가 자신들에게 가하는 차별에 대한 문제를 제기하였다.⁶⁾ 이러한 변화의 기점을 68운동으로 보는 것은 간단한 일이 아니며, 명확한 관계성을 입증하기도 어렵다. 실제로 이주민 문제는 운동에서 큰 아젠다로 주목받지 못했으며, 이주민들 역시 운동으로 변화된 것은 없다고 느꼈다.⁷⁾ 그러나 그들은 68운동에 참가하면서 프랑스 사회와 이전에 없었던 교류를 하게 되었고, 자신들의 주장을 사회에 드러낼 새로운 저항의 방법을 배울 수 있었다.⁸⁾ 1970년대 노동단체들이 이주민과 소수자 문제에 관심을 가지게 된 것 역시 이와 무관하지 않을 것이다.

이러한 문제의식을 바탕으로 68운동 전후 프랑스 언론의 알제리인 관련

5) 이와 관련된 연구로는 엄한진, 『프랑스의 이민문제』 (서울: 서강대학교 출판부, 2017); 이기라·양창렬 외, 『공존의 기술』 (서울: 그린비, 2007); 박선희, 「프랑스 이민정책과 사르코지(2002-2008년)」; 류지석·장세용, 「프랑스 방리유 문제와 이민자 통합정책 -차별과 배제의 공간정치-」, 『대구사학』, 제111호(2013) 등이 있다.

6) 1970년대 이전에 발생한 알제리 이주민들의 집단적인 시위는 식민주의와 알제리 전쟁에 대한 문제 제기가 주를 이루고 있었다. 알제리 독립 이후에도 이주민들의 주된 관심사는 식민지 문제에 집중되어 있었다. https://www.huffingtonpost.fr/benjamin-stora/comment-les-immigres-ont-eux-aussi-incarne-mai-68_a_23418172/ (검색일: 2019년 02월 03일)

7) 폴린 바커 외, 김용민 역, 『혁명의 현실성』 (서울: 책갈피, 2011), 58-60쪽.

8) Benjamin Stora, “Comment les Immigrés ont eux aussi incarné «Mai 68»”.

기사를 분석하는 것이 본 논문의 주요 목표이다. 분석 시기는 알제리 전쟁이 종결된 1962년 에비앙 조약(Accord d'Evian)부터 알제리인 이주에 대한 정책적 변화가 드러나는 시기로 한정한다.⁹⁾ 언론 보도는 사회 구성원의 사고방식 및 담론 속에 담긴 일반적 프레임을 형성하며, 동시에 그들이 가진 프레임에 영향을 받는다.¹⁰⁾ 이는 한 사회가 특정 집단에 대해 갖는 사회적 인식을 고찰함에 있어 언론 보도를 분석하는 것이 매우 의미 있는 연구임을 증명한다. 또한 프랑스의 모든 언론 매체를 다룰 수 없는 한계를 인지하고, 분석 대상을 신문으로 제한한다.¹¹⁾ 일반적으로 신문이라는 매체는 사회 현상에 대해 사실에 입각한 정보를 전달할 뿐만 아니라, 각 신문을 발행하는 언론사가 지향하는 사회적 가치에 부합하는 인식을 전달하는 기능을 동시에 수행한다. 따라서 당대 사회 인식을 연구하는데 적합한 대상이라 할 수 있을 것이다.

알제리 이주민에 대한 프랑스 사회의 일반적인 여론을 분석하기 위해서 신문은 전국구로 발행된 일간 정론지를 대상으로 한다.¹²⁾ 판매부수는 해당 신문에 대한 대중의 접근 용이성을 보여주는 척도로써 이는 여론에 대한 영향력을 유추할 수 있게 한다. 따라서 1968년 전후로 판매부수가 급증하였고, 1975년 기준 가장 많은 판매부수를 기록한 『르몽드(Le

9) 본 논문에서 알제리인의 프랑스 이주가 법적으로 중단되는 시점을 프랑스 내 외국인 거류민의 가족 재결합에 대한 법(Décret n°76-383 du 29 avril 1976)의 재정에 둔다. 프랑스에 거주하는 이주민의 가족의 프랑스 이주를 합법화하는 이 법에서 알제리인은 배제되었다. Muriel Cohen, "Regroupement familial : l'exception algérienne (1962-1976)", *Plein droit*, n.95(2012).

10) Robert M. Entman, "Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm", *Journal of Communication*, vol. 43, n°4(1993), pp. 52-53.

11) 프랑스 신문은 전통적으로 사실 그대로의 전달보다는 저널리스트의 의견을 반영하는 비평 기사를 중점적으로 다뤄 왔기에 당대 인식을 연구하는데 많은 도움이 될 것으로 판단된다. 임종권, 「역사 연구에서 매체의 의미-프랑스 저널리즘의 역사-」, 『승실사학』, 제21권(2008), 339-340쪽.

12) 프랑스의 신문은 정론지, 대중지, 전문지로 구분할 수 있는데 경제나 스포츠와 같이 전문 분야를 다루는 전문지는 분석 대상에서 제외한다. 대중지의 경우 도 여론에 대한 영향력이 미비한 것으로 판단됨으로 분석 대상은 정론지로 제한한다. 『라 크루와(La Croix)』, 『뤼마니테(L'Humanite)』 등 특정 당파나 단체의 주장을 전달하는 '이념지'는 사건의 한 측면만을 강조하는 기사를 보도할 가능성이 있으므로 연구 대상에서 제외한다.

Monde)를 분석 대상으로 선정하였다.¹³⁾

본 연구가 제시하는 연구주제를 다루기 위해서는 알제리 전쟁 이후 프랑스 내 알제리인의 이주 및 정착과정을 살펴보는 것이 중요하다. 따라서 2장에서는 1962년부터 1976년까지 프랑스 알제리 이주민의 이주 원인, 정착 과정 등을 다룰 것이다. 이러한 분석은 프랑스 사회의 인식 연구의 필요성을 뒷받침하는 중요한 근거가 될 것이다. 3장에서는 1962년 3월 19일부터 1976년 4월 20일까지 『르몽드』에 게재된 기사 중 ‘알제리인’ 또는 ‘알제리의’로 해석되는 ‘Algérien’이 제목에 포함된 보도 총 699건을 중심으로 분석하고자 한다. 알제리 이주민 관련 기사들의 유형, 보도 내용 등의 분석을 통해 알제리인에 대한 사회적 관심이 어떻게 변화하였는지 확인할 것이다. 본 연구는 이러한 과정을 통해 68운동이 프랑스의 소수집단이자 차별의 대상인 알제리 이주민과 어떠한 관련성을 가지고 있는지 확인할 수 있을 것으로 기대된다.

II. 알제리 독립 이후 알제리인의 이주 문제

1962년 3월 18일 알제리 전쟁 종결 및 알제리 독립으로 인해 프랑스 내 알제리인은 ‘프랑스 알제리 무슬림(Français musulmans d’Algérie, FMA)’이 아닌, ‘외국인’이 되었다. 이제 알제리인의 프랑스로의 여행과 이주는 양국 정부가 체결하는 협약과 규제 내에서 이루어져야 했다.

1962년에 체결된 에비앙 조약(Accord d’Evian)은 알제리인의 프랑스 이주를 규정한 첫 번째 사례이다. 조약에 따라 알제리에서 태어난 토착 알제리인과 프랑스 알제리인(Pied-noir)은 특정 조건을 충족하는 경우

13) 『르몽드』의 연간 판매부수는 1960년대 초 182,408부(1962년)에서 1960년대 말 354,982부(1968년)로 증가하였으며, 1975년에는 425,000부를 기록하였다. 이는 1960년에서 1975년 사이 《르 피가로(Le Figaro)》의 연간 판매부수가 2,000부 감소한 것과는 대조적이다. Patrick Eveno, *Histoire du journal “Le Monde” 1944-2004* (Paris: Albin Michel, 2004), p. 245; 성일권, 「프랑스신문의 위기 극복 방안」, 『관훈저널』, 92(2004), 42쪽.

알제리 시민권과 프랑스 국적을 동시에 갖는 것이 허용되었다.¹⁴⁾ 이는 알제리 독립으로 인해 프랑스 국적을 상실하게 된 프랑스 알제리인들이 본국으로 돌아오는 과정에서 법적인 문제가 발생하는 것을 미연에 방지하기 위한 조항이었다.¹⁵⁾ 그러나 프랑스 정부의 의도와는 달리 이 조항은 독립 이전 프랑스 시민권을 인정받은 토착 알제리인의 프랑스 이주 역시 자유롭게 만들었다. 종전 당시 35만 명이었던 알제리 이주민이 1968년 47만 4천명으로 증가한 것은 예비양 조약이 알제리인의 프랑스 이주를 법적으로 인정하는 결과를 낳았음을 보여준다.¹⁶⁾

당시 프랑스에서는 알제리 전쟁의 기억으로 인해 알제리인에 대한 반감이 사회적으로 확산되고 있었다. 프랑스가 더 이상 자신들에게 우호적이지 않다는 것을 알면서도 알제리인이 이주를 선택해야만 했던 이유는 무엇이었을까. 우선 당시 프랑스는 부족한 노동력을 외국인 노동자로 대체하고 있었고, 알제리 이주민이 그들에게 유용한 대체재였다는 점을 고려해 볼 수 있을 것이다.¹⁷⁾ 그러나 더욱 중요한 요인은 알제리 내부에 존재한다. 8년간 지속된 전쟁과 알제리 독립을 반대한 프랑스군의 극우 지하조직인 비밀군사조직(Organisation de l'Armée Secrète, OAS)의

14) 예비양 조약 2장 2조 2절의 “일반법에 따라 시민권을 가진 프랑스 시민에 관한 조항”에 따르면, 알제리 태생으로 독립일 기준 알제리에서의 10년 이상 상주 및 정기적으로 거주한 경우, 10년 이상의 알제리 거주를 증명할 수 있으며 알제리에서 태어난 부모 중 한 명이라도 시민권 행사 조건을 이행하거나 이행할 수 있는 경우, 독립일 기준 알제리에서의 20년 이상 상주 및 정기적인 거주를 증명할 수 있는 경우에 한해 알제리 시민권을 행사하는 프랑스 국민으로 간주된다. 알제리 시민권과 프랑스 시민권은 동시에 행사될 수 없으며, 이 권리는 독립 후 3년간 지속된다. 이후 알제리 국적 취득은 선거권 등록 또는 등록 확인서 신청을 통해 가능하다. 신청이 반려될 경우, 조약에 의거하여 권한을 인정받는다.

15) Muriel Cohen, “Recouplement Familial”, p. 20.

16) 부모가 시민권을 갖고 있거나, 독립 이전에 지방법에 의거한 시민권(statut civil de droit local)을 획득한 경우에는 알제리 출생 토착 알제리인이라도 프랑스 국적을 유지할 수 있었다. 따라서 예비양 조약이 제시한 3년의 유예기간 이후에도 알제리인들은 프랑스에 자유로이 진입할 수 있었다. <https://alger.consulfrance.org/Qui-a-conserve-la-nationalite> (검색일: 2018년 11월 02일)

17) 프랑스는 알제리인 이주를 통제하기 위해서 이후 알제리와 여러 차례 협약을 체결했다. 다만 이주 제한의 정도에 대해서는 ‘프랑스의 경제 사정에 따라 제한의 정도가 변할 수 있다’는 것을 명시했다. 이는 프랑스의 부족한 노동력 충원을 위해 알제리라는 값싼 노동력 공급원과의 연결을 완전히 끊어버릴 수 없었다는 것을 의미한다.

테러는 알제리 내 사회 기반 시설들을 완전히 파괴하였다. 또한 전쟁에 참여했던 군인과 포로들이 전후 노동시장에 유입되면서 알제리 사회는 노동력의 공급이 수요를 넘어서는 상황에 직면하였다.¹⁸⁾ 신생 알제리 정부의 경제 부흥 노력에도 불구하고 1967년 국내 실업률이 약 75%를 기록하는 등 알제리 내 실업률은 최악의 상태에 달해있었다.¹⁹⁾ 자국 내에서 경제적 활동을 할 수 없게 된 알제리인들은 프랑스를 이주의 공간으로 선택하였다. 그 결과 알제리 전쟁 기간 동안 약 1만 1천명이었던 연간 이주민 수는 전후 1962년에서 1965년 사이 연 평균 2만 7천명으로 늘어났다.²⁰⁾

프랑스로 이주한 알제리 이주민들의 정착과정은 녹록치 않았다. 주거지 확보는 이주 후 알제리인이 직면하는 가장 큰 문제 중 하나였다. 1962년 이후 프랑스 정부는 본국으로 송환된 알제리계 프랑스인들을 수용할 새로운 주택 건설을 실시했다. 1965년부터 1970년까지 일드프랑스(Île-de-France)에는 약 100만 가구 이상의 주거공간이 건설되었다. 이는 주로 본국으로 돌아온 알제리 출신 프랑스인과 알제리 유대인을 위한 것이었다. 알제리 태생의 알제리 무슬림 이주자들은 프랑스에 대한 기여도가 인정될 경우에 한해 주택 입주가 허용되었다.²¹⁾

이러한 경우를 제외하고 대부분의 알제리 무슬림 이주민들은 프랑스 내에서 거주 공간 확보에 어려움을 겪었다. 이는 전쟁 과정에서 프랑스 사회에 뿌리내린 알제리 이주민에 대한 사회적 편견이 작용한 것이라 할 수 있다. 전쟁 기간 동안 프랑스 사회는 알제리 이주민이 밀집 거주를 통해 공동체를 형성하고, 이를 기반으로 민족운동단체와 연결망을 형성하여 프랑스 내 사회 치안을 유린하는 과정을 경험한 바 있었다.

18) David Assouline, Mehdi Lallaoui, dir., *UN SIECLE D'IMMIGRATIONS EN FRANCE. Troisième période 1945 à nos jours, Du chantier à la citoyenneté?* (Paris: Syros, 1997), p. 14.

19) 농촌의 경우 남성 경제 활동 인구 중 약 83%가 불완전고용상태였다. 이러한 사실은 알제리 내에서 경제활동을 지속하는 것이 매우 어려웠다는 것을 보여준다. “MOINS D'UN ALGÉRIEN SUR QUATRE A DU TRAVAIL”, *Le Monde*, 1967.01.14.

20) Maxim Silverman, *Deconstructing the Nation: Immigration, Racism and Citizenship in Modern France* (NY: Routledge, 2014), p. 43.

21) Paul A. Silverstein, *Algeria in France: transpolitics, race, and nation* (Bloomington: Indiana University Press, 2004), p. 94.

이는 알제리인의 밀집이 지역의 계도화를 발생시키고 가난과 범죄를 유발한다는 두려움을 형성시켰다. 알제리 무슬림 밀집 주택 단지인 낭테르의 카니보(Les Canibouts)와 관련하여 이것이 사회의 다양성을 침해한다는 사회적 담론이 형성된 것은, 사회적 편견이 알제리 이주민의 실생활에 영향을 미치고 있었다는 것을 보여준다.²²⁾ 이는 알제리 이주민을 프랑스 사회의 주변부에 머무르게 하였고, 결국 자신들이 프랑스 사회에서 차별받고 격리된 존재라고 인식하게 만들었다.²³⁾

그럼에도 불구하고 알제리 이주민들은 프랑스 사회 안에서 살아가고자 노력했다. 때때로 그들은 자신들에게 가해지는 차별에 대해 조직적으로 대항하고자 했다. 68운동 이후 알제리 이주민들은 집세거부(grèves des loyers)를 통해 노동자 주택건설회사(Société nationale de construction de logements pour les travailleurs, SONACOTRA)의 권위적인 태도와 거주자 감시, 낙후된 주거 시설, 그리고 지나친 임대료 인상 등에 저항하였다. 그들의 조직적 활동은 이민자 정보 지원 그룹(Groupe d'information et de soutien des immigrés, GISTI)과 이민자 지원 단체인 시마드(Comité inter mouvements auprès des évacués, La Cimade)의 지지 하에 지속적으로 이루어지고 있었다. 1975년 1월, 생드니의 로맹 로랑 주택단지(foyer Romain Rolland)에 거주하던 이주민들은 임대료 30% 인상에 대항하여 알제리인을 중심으로 하는 주택 조정 위원회(Comité de cordination des foyer)를 결성하고 대대적인 집세거부를 단행하였다. 1976년 4월, 협상 결렬 후 거주자 퇴거 명령이 발표되면서 이주민의 주택 문제는 프랑스 사회의 정치적 문제로 변화하였다.²⁴⁾ 이외에도 이민 자격 박탈, 아랍 노동자에 대한 차별 등 프랑스 내에 존재하는 사회적 차별에 대항한 이주민들의 집단행동은

22) <https://www.metropolitiques.eu/Les-quotas-d-etrangers-en-HLM-un.html> (검색일: 2018년 11월 02일)

23) François Lefort, *Du bidonville à l'expulsion: itinéraire d'un jeune Algérien de Nanterre* (Paris: CIEMM, 1980), p. 101.

24) Jean-Philippe Dedieu & Aïssatou Mbodj-Pouye, "The First Collective Protest of Black African Migrants in Post-colonial France (1960-1975). A Struggle for Housing and Rights", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 39, n°6(2016), pp. 958-975.

1972년 미등록 이주자 단식투쟁²⁵⁾, 아랍 노동자 운동(Mouvement des travailleurs arabes, MTA)의 주도로 이루어진 1973년 ‘아랍노동자 총파업’ 등 다양한 형태로 발현되었다. 노조에 가입하거나 문맹 퇴치를 위한 자원 봉사 단체를 구성하는 것 또한 프랑스 사회 내에서 자신들의 권리와 생계를 위해 이들이 본격적으로 정치화되기 시작했음을 의미했다.

1973년 프랑스·알제리 노동 이주 협약 종결과 1974년 유럽출신자와 계절노동자를 제외한 신규 외국인 노동자 및 가족의 수용 금지 정책의 발표는 알제리 이주자의 지속적인 증가를 제도적으로 제한 또는 차단하려는 시도였다. 그러나 이러한 제도적 조치는 프랑스로 유입되는 신규 이주민에 대한 통제 수단에 불과했다. 프랑스 내에는 이미 많은 수의 알제리인들이 주요 이주민 세력으로 자리 잡고 있었으며, 이들과 관련된 사회문제는 여전히 프랑스 사회가 해결해야 하는 중요한 문제 중 하나였다.

III. 『르몽드』를 통해 본 알제리 이주민에 대한 인식 변화 (1962년~1976년)

<표1> 예비양 조약 체결 이후 ‘Algérien’을 제목에 포함한 르몽드지 기사 분류

단위: 건

년도	알제리 정치·경제 관련 기사		알제리 이주민 관련 기사	알제리 전쟁 관련 기사	기타	합계
	프랑스 관련 기사	그 외 기사				
1962	28	87	40	2	7	164
1963	34	59	10	-	2	105
1964	14	29	13	-	5	61
1965	12	36	8	-	2	58
1966	12	48	-	-	4	64

25) 프랑스 노동자의 일자리 보호를 위해 1972년 발표된 마르셀랭-퐁타네 공문 (Les circulaires Marcellin-Fontanenet)은 프랑스 내 이주민의 가장 큰 부분을 차지하고 있었던 알제리 이주민과 포르투갈 이주민의 유입을 통제하고자 하였다. 입국과 체류에 대한 강력한 제제는 프랑스에 거주 중이던 이주노동자의 83%를 불법체류자로 만들었다. <http://www.histoire-immigration.fr/collections/1972-circulaires-marcellin-fontanet> (검색일: 2018년 11월 01일)

68운동 전후 알제리 이주민과 프랑스 언론

1967	7	20	1	1	5	34
1968	16	11	1	-	2	30
1969	6	11	3	-	1	21
1970	10	2	-	-	3	15
1971	22	13	8	-	4	47
1972	5	8	6	-	1	20
1973	8	5	11	-	3	27
1974	1	3	13	-	3	20
1975	3	6	12	-	4	25
1976	2	5	1	-	-	8
합계	180	343	127	3	46	699

출처: Le Monde, 1962.03.19.-1976.04.30. 기사 재구성

알제리 전쟁을 종결시킨 에비앙 조약 체결 이후부터 프랑스 내 거류민의 가족재결합 법이 발표된 1976년 4월까지 르몽드지에 게재된 기사 중 제목에 ‘Algérien’이 포함되어 있는 기사는 총 699건이다. <표1>에서 보듯이 그 중 과반수는 알제리의 정치 및 경제와 관련되어 있다. 이들 기사는 주로 알제리 정치계 소식과 알제리산 자원 동향, 그리고 프랑스와 알제리간의 정치적·경제적 교역에 대한 내용을 담고 있다. 이러한 기사들은 전후 프랑스와 알제리가 얼마나 밀접한 관계를 형성하고 있었는가, 알제리의 불안한 정치 상황을 전달함에 있어 언론이 어떠한 프레임을 사용하고 있었는가를 확인하는데 매우 유용할 것으로 생각된다. 그러나 당대 프랑스 사회가 알제리 이주민에 대해 갖고 있는 인식을 확인하기에는 적합하지 않다고 판단되어 분석 대상에서는 제외하였다.

이들 기사를 제외할 경우 가장 많은 분량을 차지하는 것은 단연 알제리 이주민과 관련된 기사이다. 해당 기사들은 프랑스 내 알제리 이주민과 관련된 범죄에 대한 정보 및 의견을 제공하는 보도들이 주를 이루고 있다. 이와 더불어 그들에게 가해지는 사회적 차별을 해결하기 위한 프랑스 사회의 적극적인 논의를 요구하는 기사들이 나타나는 것이 이 시기의 특징이라 할 수 있다. 이는 전후 프랑스 사회에서 알제리인에 대한 논의가 자국에서 살아가는 알제리 이주민을 중심으로 이루어졌다는 것을 보여준다.

범죄 보도 기사는 알제리인이 피해자인 경우와 범법자인 경우로 구분할 수 있으며, 범죄 유형에 따른 구분은 <표2>와 <표3>을 통해 확인할

수 있다. 총 81건의 기사 중, 알제리인이 피해를 당한 범죄 보도는 58건에 달한다. 그 중에서도 프랑스인 또는 프랑스의 공권력에 의한 알제리인 피해사건이 관련 기사의 74%를 차지하고 있다. 이는 알제리 전쟁 당시 알제리인이 가해자인 범죄 보도가 전체 알제리인 관련 범죄 기사의 과반수를 차지하던 것과는 정반대의 수치라 할 수 있다.²⁶⁾ 이러한 보도량의 변화는 전후 프랑스 내에서 알제리인을 대상으로 하는 범죄에 대한 사회적 관심이 증가하였음을 의미한다.

<표2> 알제리 이주민 피해 범죄 기사 유형별 분석(1962년-1976년)

단위: 건

년도	알제리 정치·경제 관련 기사		알제리 이주민 관련 기사	알제리 전쟁 관련 기사	기타	합계
	프랑스 관련 기사	그 외 기사				
1962	28	87	40	2	7	164
1963	34	59	10	-	2	105
1964	14	29	13	-	5	61
1965	12	36	8	-	2	58
1966	12	48	-	-	4	64
1967	7	20	1	1	5	34
1968	16	11	1	-	2	30
1969	6	11	3	-	1	21
1970	10	2	-	-	3	15
1971	22	13	8	-	4	47
1972	5	8	6	-	1	20
1973	8	5	11	-	3	27
1974	1	3	13	-	3	20
1975	3	6	12	-	4	25
1976	2	5	1	-	-	8
합계	180	343	127	3	46	699

출처: Le Monde, 1962.03.19.-1976.04.30. 기사 재구성

26) 알제리 전쟁 기간 동안 르몽드지에 게재된 기사 중, 제목에 'Algérien'이 포함된 알제리인 관련 범죄 보도는 총 127건으로, 그 중 99건의 기사가 알제리인 가해 범죄를 다루고 있다.

〈표3〉 알제리 이주민 가해 범죄 기사 유형별 분석(1962년-1976년)

단위: 건

년도	알제리 정치·경제 관련 기사		알제리 이주민 관련 기사	알제리 전쟁 관련 기사	기타	합계
	프랑스 관련 기사	그 외 기사				
1962	28	87	40	2	7	164
1963	34	59	10	-	2	105
1964	14	29	13	-	5	61
1965	12	36	8	-	2	58
1966	12	48	-	-	4	64
1967	7	20	1	1	5	34
1968	16	11	1	-	2	30
1969	6	11	3	-	1	21
1970	10	2	-	-	3	15
1971	22	13	8	-	4	47
1972	5	8	6	-	1	20
1973	8	5	11	-	3	27
1974	1	3	13	-	3	20
1975	3	6	12	-	4	25
1976	2	5	1	-	-	8
합계	180	343	127	3	46	699

출처: Le Monde, 1962.03.19.-1976.04.30. 기사 재구성

〈표2〉에서 확인할 수 있듯이, 알제리인 피해 범죄 기사들은 14건의 기사가 보도된 1962년을 기점으로 서서히 줄어들었다가 1970년대에 들어 다시 증가하는 모습을 보인다. 무엇보다 1970년 이후 프랑스인과 프랑스 경찰에 의한 범죄 기사는 늘어나는 반면, 알제리인에 의한 범죄 기사는 전혀 보도되지 않는다는 점은 매우 흥미로운 변화라고 할 수 있다. 이는 1970년대 르몽드지의 관심이 알제리 이주민 사이에서 발생하는 범죄보다는 프랑스인이 이들에게 가하는 폭력에 집중되었음을 의미한다. 1960년대와 1970년대에 이와 같은 차이가 발생하는 이유를 확인하기 위해서는 해당 기사들을 구체적으로 살펴볼 필요가 있다.

1. 1960년대 르몽드지에 나타난 알제리 이주민

1962년에서 1965년 사이에 보도된 알제리인 피해 사건들은 명확한 발생 원인을 확인하기 어려운 범죄들이 주를 이루고 있다. 그 일례로

파리 생드니 거리(Rue Saint-Denis)의 카페에서 발생한 알제리인 사망사건을 다룬 1962년 7월 28일자 기사를 들 수 있다. 르몽드지는 유럽인과 알제리인 사이에서 우연히 발생한 다툼이 사건의 원인이라고 보도하였다.²⁷⁾ 알제리인과 프랑스인 사이에서 발생한 폭력사건에 대해 보도한 1963년 4월 2일자 기사 역시 크게 다르지 않다. 해당 기사에서 사건 발생 원인과 관련하여 독자들이 확인할 수 있는 정보는 프랑스인과 알제리 무슬림 간에 다툼이 발생했다는 사실 뿐이다.²⁸⁾ “우리는 여전히 이 사건의 원인을 알지 못한다”라는 기사의 마지막 문장은 알제리인 피해 사건과 관련된 보도들이 매우 제한적인 정보만을 제공하는데 그치고 있음을 보여준다.

한편 이 시기 알제리 이주민의 범죄와 관련하여 르몽드지가 보도한 대부분의 사건들은 시민들 사이의 갈등, 원한 등 개인적 감정에 기반을 둔 일반범죄였다. 이러한 범죄를 다룬 기사를 통해 얻을 수 있는 정보는 매우 제한적이다. 기사들은 일반적으로 가해자와 피해자의 이름·나이·출신지 등의 기초적인 신상정보와 범죄 피해, 가해자의 처벌 수위 정도의 정보만을 제공한다. 알제리 이주민의 범행 동기 등 사건의 원인을 파악할 수 있는 내용은 언급되지 않는 경우가 많다. 이러한 기사 서술 방식은 알제리 이주민 사이에 발생한 범죄 사실을 전달할 때 유독 두드러진다. 반면에 프랑스인 대상 범죄의 경우에는 피해자와 관련된 정보를 좀 더 구체적으로 제공하여 범죄 행위의 부당함을 강조하는 서술 방식이 사용되기도 한다.

알제리인에 의한 프랑스인 의사의 살해사건을 보도한 1962년 5월 7일자 기사에서 르몽드지는 피해자를 “자선활동을 통해 모든 환자로부터 사랑받은” 사람이라고 서술하였다. 또한 살해 사건에 대해 ‘잔인(sauvagement)’하고 ‘끔찍한(affreux)’ 사건이라고 표현하였다. 가해자에 대해서는 이름과 나이, 체포여부 정도의 기본적인 정보만을 전달하였다.²⁹⁾ 1964년 4월 20일에 보도된 바놀레(Bagnolet)에서 발생한 알제리인의 프랑스인 살해사건 기사에서도 이와 유사한 보도 형태를

27) “UN ALGÉRIEN EST ASSASSINÉ PAR DEUX EUROPÉENS”, *Le Monde*, 1962.07.29.

28) “Un Algérien et deux Français blessés”, *Le Monde*, 1963.04.02.

29) “UN ALGÉRIEN POIGNARDE SAUVAGEMENT UN MÉDECIN D'AUBERVILLIERS POUR LE VOLER”, *Le Monde*, 1962.05.07.

확인할 수 있다. 70대의 피해자 부부는 운송회사 관리인으로 일하는 평범한 시민이었다. 가해자는 종종 그들의 집에 텔레비전을 시청하러 들렀던 것으로 밝혀졌다. 피해자의 집에 찾아간 가해자는 칼로 그들을 살해했고, 이웃의 신고로 체포되었다.³⁰⁾ 르몽드지는 이들 기사를 통해 지극히 평범한 사람들이 알제리인에 의해 비극적인 최후를 맞이했다는 정보를 제공하였다. 이렇듯 가해자가 어떠한 사람인지, 범행 동기가 무엇인지 등 구체적인 정보가 부재한 기사들은 ‘알제리인’이 범죄자라는 이미지만을 강하게 전달하게 된다.

당시 프랑스 사회에서 형성되는 알제리 이주민에 대한 인식을 확인하기 위해서는 사회적 차별이라는 범죄 원인을 명확히 제시하고 있는 기사를 살펴보는 것이 보다 유용할 것이다. 당시 프랑스 사회 내부에서는 알제리인을 프랑스라고 하는 하나의 공동체에서 배제시키고자 하는 인식이 형성되어 있었다. 1962년 10월, 프랑스인이 알제리인을 습격한 사건에 대해 보도한 기사는 범행 동기를 가해자의 진술을 직접 인용하는 것으로 대신하였다. “북아프리카인은 더 이상 프랑스에 필요 없다”³¹⁾는 가해자의 주장은 프랑스인이 알제리 이주민을 바라보는 시각을 명확하게 보여주고 있다. 1964년 4월 니스에서 발생한 알제리인 사망 사건을 다룬 보도 역시 사건 발생 원인을 프랑스인의 인종차별적 발언으로 추정하였다. 일반 프랑스인뿐만 아니라 경찰과 같은 공권력의 폭력적인 태도도 심각한 문제로 보도되었다. 알제리인은 술에 취하거나, 주머니에 손을 넣는 등 사소한 행동만으로도 경찰의 오해와 폭력에 노출되었다. 또한 체포과정에서 가해진 경찰의 폭행이 원인이 되어 사망하거나, 신원확인을 위한 연행 과정에서 시력을 잃는 부상을 당했다. 그들의 대한 차별과 혐오는 단순한 불평등을 넘어서 목숨을 위협하는 수준으로 발전했던 것이다.

한편 알제리 이주민에 대한 차별의 사회적 논의는 그들이 자신들에게 가해지는 차별을 인지하고, 이를 해결하고자 하는 의지를 갖게 만들었다. 그들은 집회와 시위를 통해 자신들이 겪는 차별에 대한 사회적 관심을

30) “UN ALGÉRIEN POIGNARDE UN COUPLE DE SEPTUAGÉNAIRES A BAGNOLET”, *Le Monde*, 1964.04.30.

31) “DES INCONNUS ORDONNENT A UN ALGÉRIEN DE REGAGNER SON PAYS”, *Le Monde*, 1962.10.16.

유도하였다.³²⁾ 프랑스인 스스로도 알제리 이주민에 대한 인종차별이 발생하고 있다는 것을 자각하고 있었다.³³⁾ 따라서 그 수는 적지만 사회적 차별에 기반을 둔 범죄의 보도 기사는 당시 알제리 이주민들이 겪는 차별의 형태는 물론, 그들 스스로 자신들에게 가해지는 차별에 대응하기 위한 집단행동을 전개하는 당대 사회상을 보여준다고 할 수 있을 것이다.

특히 1968년 5월의 사회적 분위기는 알제리 이주민들이 새로운 투쟁의 형태를 학습할 수 있는 장을 제공하였다. 68운동 이전까지 알제리 이주민들의 결집은 프랑스 노동자 단체의 틀 밖에서 이루어진 것이었다. 알제리 이주민을 포함하여 많은 이주 노동자들은 고용주에 의해 통제된 생활을 해야만 했고, 그들의 대표적인 거주지인 비동빌(bidonville)은 사회로부터 격리된 공간으로 여겨졌다.³⁴⁾ 이러한 환경은 알제리 이주민이 프랑스 사회와 교류하는 것을 방해하였다. 이와 더불어 알제리 이주민들은 1961년 파리학살과 같이 시위에 참가한 사람들이 공권력으로부터 강력하게 억압당했음을 기억하고 있었다.

알제리 이주민들은 68운동에 참가하는 것이 자신들의 처지를 개선해주는 데 도움이 될 것이라 믿지는 않았다.³⁵⁾ 그러나 이 운동은 프랑스 내 이주민과 프랑스인들 간의 유대관계를 형성하고, 소통을 가능하게 만들었다. 또한 그들은 이 운동을 통해 자신들의 요구를 제시하고 관철시키기 위한 방법을 학습할 수 있었다.³⁶⁾

2. 1970년대 르몽드지에 나타난 알제리 이주민

1970년대 르몽드지의 기사들은 알제리 이주민에 대한 사회적 차별이 시간이 경과할수록 심화되고 있다고 보도하고 있다. 1971년 이후 알제리인

32) “Manifestation devant le commissariat de Noisy-le-Sec dix-huit musulmans blessés • Opération dans un café des Buttes-Chaumont un Algérien atteint par balle”, *Le Monde*, 1962.06.13.

33) “Un cas de brutalités commises à Paris sur un Algérien”, *Le Monde*, 1962.07.28.

34) François Lefort, *Du bidonville à l’expulsion: itinéraire d’un jeune Algérien de Nanterre*, p. 101.

35) Benjamin Stora, “Comment les Immigrés ont eux aussi incarné «Mai 68»”.

36) 콜린 바커 외, 『혁명의 현실성』, 58-60쪽.

피해 사건을 보도한 총 30건의 기사 중 인종차별적 혐오 범죄는 21건에 달한다. 특히 과잉진압, 폭행, 폭언 등 경찰에 의해 알제리 이주민에게 가해지는 인종차별적 행위와 권위남용은 ‘가혹 행위(sérvices)’³⁷⁾, ‘고의적 폭행(coups volontaires)’³⁸⁾ 등의 용어로 표현되었다. 알제리 이주민에게 가해진 공권력의 폭력을 ‘부당한 일(Un cas de brutalités)’³⁹⁾이라는 문장으로 표현했던 1962년의 기사와 비교하였을 때, 이를 전달하는 르몽드지의 논조가 보다 강경해지고 있음을 확인할 수 있다.

이 시기 르몽드지는 알제리 이주민 관련 범죄를 보도함에 있어 피해자의 피해 사실을 보다 구체적으로 서술하고, 이를 통해 해당 범죄와 사회적·제도적 차별의 관련성을 주장하는 경향을 보인다. 이러한 보도 태도는 알제리 이주민 대상 범죄를 일반적인 치안 문제가 아닌, 이주민이자 무슬림이라는 이질적 존재에게 가해진 차별적 범죄로 보는 인식이 증가하고 있었음을 보여준다. 이와 관련하여 1968년 이후 알제리 이주민 차별 문제에 대한 사회적 논의를 촉구한 기사들은 당시 프랑스 사회에 어떠한 문제의식이 존재하였는가를 알려준다.

1968년 1월 12일, 르몽드지에는 알제리 이주노동자의 삶에 대한 보도한 “청년: 알제리인 아마드”가 게재되었다.⁴⁰⁾ 기사를 통해 그려진 알제리 이주민들은 자신들을 거부하는 프랑스 사회로부터 차단되어 그들만의 공동체 속에 고립된 존재였다. 그들은 스스로를 ‘망명자(exilé)’라고 부르며 프랑스 사회에서 가장 차별받는 존재로 인식했다. 기사는 알제리 청년들을 부랑자(truand)로 여기는 프랑스인들의 인식을 비판하며 그들이 프랑스인과 같은 평범한 사람들이라는 것을 강조했다.⁴¹⁾ 또한 프랑스에서 벌어지는 알제리 이주민의 대한 인종차별의 궁극적인 원인이 기존의 부정적 이미지를 답습하면서 알제리 이주민의 진실을 보려고

37) “Un Algérien affirme avoir été l’objet de sérvices dans un commissariat parisien”, *Le Monde*, 1971.12.22.

38) “Un brigadier de police est poursuivi pour coups volontaires à un Algérien”, *Le Monde*, 1975.03.17.

39) “Un cas de bturalités commises à Paris sur un Algérien”. *Le Monde*, 1962.07.28.

40) Marcelle Michel, “JEUNES : Ahmed l’Algérien”, *Le Monde*, 1968.01.21.

41) “Nous avons égale,ent voulu montrer aus téléspectateurs aue ces jeunes algériens aux figures si triste, si graves, ne sont pas des truands, mais des gens comme nous.” *Ibid*.

하지 않은 프랑스인의 무관심에 있다는 것을 전달하고자 하였다.

한편 타하르 벤 젤룬(Tahar Ben Jelloun)은 1973년 본인의 기사를 통해 프랑스에서 미디어가 생산해내는 알제리 이주자에 대한 정보들이 그들에 대한 ‘진실하고 정당한’ 이미지를 제공하지 않는다고 비판했다.⁴²⁾ 그는 프랑스인들이 알제리인들 역시 조국의 자유를 위해 투쟁할 수 있는 존재라는 것을 이해하지 못하고 있다고 주장했다. 이러한 그릇된 이미지의 수용이 알제리와 프랑스 사이에 왜 전쟁이 발생하고 증오가 사라지지 않는지 이해할 수 없게 만드는 요인이 된다는 것이었다.

르몽드지의 범죄 기사 서술 방식의 변화, 인종차별주의 행동에 대한 비판 기사의 증가는 알제리 이주민에 대한 혐오와 차별이 사회적 문제로 인식되기 시작했음을 보여준다. 그러나 1970년대 알제리 이주민을 대상으로 하는 프랑스인의 범죄가 증가하고 있었음에도 불구하고, 프랑스 정부의 직접적인 문제 해결 의사를 전달하는 기사가 단 한 건에 불과하다는 것은 그들이 직면한 차별을 인식하는데 있어 사회적 합의가 충분히 이루어지지 못하고 있었음을 확인시켜준다.

1962년에서 1976년 사이 르몽드지를 통해 보도된 알제리인 관련 범죄 중 알제리 이주민에 대한 사회적·제도적 차별이 범행 원인으로 작용한 범죄는 전체의 약 18% 정도를 차지하고 있다. 알제리 이주민들은 차별적 행동을 한 대상에게 직접적인 폭력을 행사하거나, 순찰 및 검문 작업을 수행하는 경찰을 공격하였다. 또 한편으로는 자신들을 프랑스인과 구분 짓고 사회로부터 격리시키는 제도에 저항하기 위한 여러 가지 활동을 전개하였다.

당시 프랑스에서 정치 활동의 자유는 프랑스 시민에게만 허락된 권리였다. 이민자의 정치적 중립 위반은 강제 추방으로 이어지는 심각한 범법행위였다. 그럼에도 불구하고 알제리 이주민들은 자신들의 권리를 보호하고, 그들에게 가해지는 차별을 해결하기 위해 노동운동에 가담하였다. 알제리 이주노동자의 강제 추방과 관련하여 프롤레타리안

42) Tahar Ben Jelloun, “Est-ce bien une vie d’Algérien?”, *Le Monde*, 1973.12.06.

좌파(Gauche prolétarienne, GP)⁴³⁾의 주장을 전달한 1969년 11월 10일 기사는 다음과 같은 내용을 보도하였다. 기사에서 GP는 강제추방이라는 정부의 조치를 알제리인에 대한 제도적 차별이라 규정하였으며, 정부의 탄압에 대항하기 위해서는 프랑스 노동자와 이주 노동자가 단결해야 한다고 주장하였다.⁴⁴⁾ 이는 프랑스 사회 내에서 알제리 이주민이 자신들에게 가해지는 차별에 대항하는 정치적 집단으로 성장하고 있다는 것을 보여줌과 동시에 그들의 정치 활동을 지지하는 사회적 여론이 형성되고 있다는 것을 확인시켜준다.

다만 차별에 대한 집단적 저항이 본격적으로 전개된 1970년대에 르몽드지에 게재된 알제리 이주민의 가해 범죄 기사는 총 5건에 그쳤다. 이들 기사 중 알제리 이주민의 차별에 대한 저항을 원인으로 하는 사건에 대한 언급은 정치적 중립성 위반으로 강제 추방 명령을 받은 알제리 노동자에 대한 1973년 5월 18일자 기사⁴⁵⁾와 조선소 주인의 반복적인 모욕이 살인의 원인이 된 사건에 대해 언급한 1973년 10월 6일자 기사 단 두 건에 불과하다.⁴⁶⁾ 당시 프랑스에서는 미등록 이주자 단식 투쟁, 아랍 노동자 총파업, 주택 투쟁 등 이주민과 관련된 사회적 저항의 중심에 알제리 이주민이 존재했으며, 이민자 지원 단체를 비롯하여 진보적 성향을 띠는 사회 세력들이 그들의 행동을 지지했다는 사실을 고려하였을 때 언론의 이러한 보도 형태는 매우 이례적이라고 할 수 있을 것이다. 르몽드지는 기사를 통해 차별에 저항하는 알제리 이주민의 정치 활동 및 이를 지지하는 사회적 여론을 전달하였으나, 이를 지속적인 보도의 대상으로는 삼지 않았던 것이다. 이는 당시 프랑스 사회에서 그들의 저항운동이 보도 대상으로서 가치를 지니지 못했거나 적어도 저항을 발생시키는 본질적 원인에 대한 논의의 필요성이 사회적인 합의를 얻지 못하고 있었음을 의미한다.

43) ‘자발적 혁명론을 존중하는 마오주의자(mao-spotex)’ 성향을 띠는 프랑스 급진 좌파 집단으로 1968년에 결성되어 1974년까지 존속하였다. 결성 당시 1968년 6월에 해체된 마르크스-레닌주의공산주의청년연맹(Union des jeunes communistes marxistes-léninistes, UJC(ml))의 일부 구성원들이 주축이 되었다.

44) “Un Algérien est expulsé de France”, *Le Monde*, 1969.11.10.

45) “Un travailleur algérien est sous le coup d’un arrêté d’expulsion”, *Le Monde*, 1973.05.18.

46) “Un ressortissant algérien est condamné à dix ans de réclusion pour le meurtre de son chef de chantier”, *Le Monde*, 1973.10.06.

알제리 전쟁이 종결된 예비양 조약부터 알제리 이주민에 대한 제도적 이주 제한 시기까지의 기사들은 알제리 이주민이 사회 안전을 위협하는 존재에서 차별의 대상, 그리고 차별에 저항하는 존재로 변화했음을 보여준다. 또한 기사를 통해 1970년대에 들어 그들에게 가해지는 차별의 부당함에 대한 공감은 프랑스 사회에 확대되고 있었음을 확인할 수 있다. 알제리 전쟁으로 말미암은 알제리 이주민에 대한 혐오감과 더불어 알제리 이주민 관련 범죄 기사들은 그들에 대한 부정적인 일반화를 야기하는 요소로 작용하였다. 그러나 1962년부터 1976년 사이 보도된 르몽드지의 기사들은 점차적으로 알제리 이주민에 대한 차별과 혐오를 바탕으로 하는 범죄들의 심각성을 알리고, 이에 대한 프랑스 정부와 시민들의 반성과 해결방안 모색을 촉구하였다. 이는 프랑스 사회 내부에서 알제리 이주민을 둘러싼 사회적 문제에 대한 인식의 변화가 생겨나고 있었음을 보여준다.

IV. 결론

알제리인의 프랑스 이주는 알제리 전쟁을 기점으로 본격화되었다. 1970년대 중반까지 이어진 대량 이주를 통해 알제리 이주민들은 프랑스 사회의 주요한 이방인 세력으로 자리 잡을 수 있었다. 인종적·문화적·종교적 이질성으로 인해 사회에 쉽게 동화되지 않는 알제리인이 지속적으로 증가한다는 것은 프랑스 정부에게 부담으로 다가왔다. 무엇보다 알제리인에 대한 인종차별이 사회적 문제로 부상하면서 그들은 프랑스 사회의 통합을 저해하는 요소로 인식되었다.

전후 1960-1970년대 르몽드지에서 알제리인과 관련된 기사는 알제리 국가에 대한 보도와 프랑스 알제리 이주민에 대한 보도로 나뉜다. 특히 르몽드지는 당시 사회 내 알제리 이주민에 대한 반감이 증가하고, 이러한 반감이 사회적·제도적 차별로 이어졌음을 보여준다. 무엇보다 공권력에 의한 인종차별 범죄의 증가는 더 이상 알제리 이주민에 대한 반감이 도덕적인 차원에서 해결할 수 있는 문제가 아니었음을 의미한다.

인종차별의 심각성에 대한 사회적 논의는 1968년 이후 활발하게 진행되었다. 1973년 르몽드지는 프랑스의 인종차별에 대한 논의를

제기한 두 건의 기사에서 알제리 이주민에 대한 차별을 다음과 같이 분석하였다.⁴⁷⁾ 기사에 따르면 프랑스 정부의 경제적 이익만을 고려한 근시안적 이민 정책, 이주민들의 열악한 생활환경, 저임금 등 제도적 문제와 그들을 범죄자, 살인자, 프랑스 납세자들을 희생시켜 대우받는 파렴치한 등으로 인식하고 배격하는 사회적 인식이 복잡하게 얽혀 알제리 이주민에 대한 사회적·제도적 차별을 형성하고 있었다.

인종차별의 문제가 사회적 담론으로 자리 잡으면서 알제리 이주민은 자신들이 겪는 차별을 인식하고, 이를 해결하기 위해 조직적으로 행동하기 시작했다. 1972년 이후 증가하는 알제리 이주민의 정치화는 그들이 프랑스 사회 내에서 자신들의 의견을 피력할 수 있는 집단을 형성하였다는 것을 보여준다.

르몽드지의 기사들은 68운동 이후 프랑스 사회에서 이주민에 대한 차별이 사회적 문제로 인식되기 시작했음을 보여준다. 또한 알제리 이주민들의 정치적이고 조직적인 저항 역시 68운동 이후에 본격화되기 시작했음을 알 수 있다. 그러나 대표적인 알제리 이주민 연구자 중 한 명인 벤자민 스토라(Benjamin Stora)가 말했듯, 68운동을 이주 노동자가 결집하는 계기라고 보기는 어렵다. 또한 이를 그들의 정치적 저항의 시발점이라고 보는 것 역시 간단한 문제가 아니다.⁴⁸⁾ 따라서 68운동과 프랑스 내 알제리 이주민의 관계성은 앞으로 지속적인 연구가 필요한 분야라고 생각된다. 본 연구가 향후 68운동과 알제리 이주민 간의 관계를 좀 더 심도 있게 연구하는데 필요한 시기를 구분 짓는 나름의 1차 작업으로서 의미를 지니기를 바란다.

건국대학교 사학과 대학원생, eien11@konkuk.ac.kr

47) “France-soir: ce n’est qu’un dément, mais ce dément est Algérien”, *Le Monde*, 1973.08.28.; Docteur Jacques Couniot, “Les Français malades du racisme? Certains liens existent entre le peuple algérien et la France”, *Le Monde*, 1973.09.20.

48) Benjamin Stora, “Comment les Immigrés ont eux aussi incarné «Mai 68»”.

주제어(Key words):

알제리 이주민(Algerian Immigrants), 프랑스 신문(French newspaper),
반이주민정서(Anti-immigrant Attitude), 68운동('68 Movement)

(투고일: 2019. 04. 16, 심사일: 2019. 05. 07, 게재확정일: 2019. 05. 07)

<국문 초록>

68운동 전후 알제리 이주민과 프랑스 언론
- 르몽드지의 알제리 이주민 관련 보도(1962년-1976년)를
중심으로 -

이민진

프랑스에서 알제리 이주민은 오랫동안 ‘외국인’, ‘아랍인’, ‘무슬림’을 대표하는 집단으로서 반이주민정서의 주요 대상이었다. 언론 보도는 그들에 대한 인식의 틀을 제공함과 동시에 사회에서 통용되는 인식으로부터 영향을 받아 형성된다. 따라서 본 연구는 프랑스의 대표적인 중앙지인 『르몽드』에 보도된 알제리인 관련 기사들의 제목 및 내용, 보도 주제 등을 분석함으로써 알제리 이주민에 대한 프랑스 사회의 인식 형성 과정을 살펴보았다. 특히 68운동을 전후로 하여, 1962년 알제리 독립 이후부터 그들의 프랑스 이주가 제도적으로 중단된 1976년 4월까지의 기사에 집중하였다.

알제리 이주민에 대한 프랑스 사회의 인식은 전쟁으로 인한 반감, 기존 사회 구성원들과는 이질적인 인종적·문화적·종교적 요소 등에 영향을 받았다. 따라서 소수자에 대한 논의가 이루어졌던 68운동 이후 알제리 이주민의 사회 운동에 변화가 발생하는지, 그러한 알제리 이주민에 대한 프랑스 사회의 인식 변화가 나타나는지를 확인하는 것은 매우 의미 있는 연구이다. 이러한 맥락에서 본 연구는 향후 68운동과 알제리 이주민간의 관계를 보다 심도 있게 연구하는데 필요한 시기를 구분 짓는 1차 작업으로서 의의를 갖는다.

<Abstract>

A study on the perception of French mass media on Algerian immigrants before and after '68 Movement
- analysis of Le monde article during 1962-1976 -

Lee, Minjin

In France, Algerian Immigrants is the large target of anti-immigrant attitude as an 'Etranger', 'Arab', and 'Muslim' for a long time. The media coverage provides a framework of the perception of them, but on the other hand, also influenced by the common perception in a society. This study examines the formation process of French society's perception of the Algerian Immigrants by analyzing articles about them in 《Le monde》, which is one of the most influential newspapers in France. In particular, I focused on newspaper articles reported from the independence of Algeria in 1962 to April 1976, when their migration to France was illegalized, around with '68 Movement.

The French Society's perception of Algerian Immigrants was influenced by antipathy due to war, and a heterogeneous element compared with existing social members like ethnic, cultural and religious factors. It is a very meaningful study to confirm whether there is a change in the social movement of Algerian Immigrants, and in French society's perception of them, after '68 Movement in which minorities were discussed. In this context, this study has significance as the first process to distinguish the time needed for further study of the relationship between the '68 movement and the Algerian Immigrants.

참 고 문 헌

1. 사료

Le Monde, Quotidien, Paris, 1962~1976.

2. 단행본

박단, 『프랑스의 문화전쟁』 (서울: 책세상, 2005).

_____, 『프랑스공화국과 이방인들』 (서울: 서강대학교 출판부, 2013).

엄한진, 『프랑스의 이민문제』 (서울: 서강대학교 출판부, 2017).

이기라, 양창렬 외, 『공존의 기술』 (서울: 그린비, 2007).

이민·인종문제연구소 기획, 박단 엮음, 『현대 서양사회와 이주민』
(서울: 한성대학교 출판부, 2009).

콜린 바커 외, 김용민 역, 『혁명의 현실성』 (서울: 책갈피, 2011).

Assouline, David & Lallaoui, Mehdi, dir., *UN SIECLE D'IMMIGRATIONS EN FRANCE. Troisième période 1945 à nos jours, Du chantier à la citoyenneté?* (Paris: Syros, 1997).

Dupâquier, Jacques, *HISTOIRE DE LA POPULATION FRANCAISE Tome 4* (Paris: Presses Universitaires de France, 1989).

Eveno, Patrick, *Histoire du journal "Le Monde" 1944-2004* (Paris: Albin Michel, 2004.)

Gardon, Daniel A., *Immigrants & Intellectuals: May' 68 & the Rise of Anti-Racism in France* (Pontypool: Merlin Press, 2012).

Gastaut, Yvan, *L'immigration et l'opinion en France sous la Ve République* (Paris: Seuil, 2000).

Geisser, Vincent, *La nouvelle islamophobie* (Paris: La Découverte, 2003).

Lefort, François, *Du bidonville à l'expulsion: itinéraire d'un jeune Algérien de Nanterre* (Paris: CIEMM, 1980).

Silverman, Maxim, *Deconstructing the Nation: Immigration, Racism and Citizenship in Modern France* (NY: Routledge, 2014).

Silverstein, Paul A., *Algeria in France: transpolitics, race, and nation* (Bloomington: Indiana University Press, 2004).

Stora, Benjamin, 68, *Et Après* (Paris: Stock, 2018).

3. 논문

- 류지석·장세용, 「프랑스 방리유 문제와 이민자 통합정책 -차별과 배제의 공간정치-」, 『대구사학』, 제111호(2013).
- 박단, 「프랑스 공화국의 이민자 통합모델과 다문화주의 논의」, 『한국행정학회 하계학술발표논문집』, (2009).
- 박선희, 「프랑스 이민정책과 사르코지(2002-2008년)」, 『국제정치논총』, 50(2)(2010).
- 성일권, 「프랑스신문의 위기 극복 방안」, 『관혼저널』, 92(2004).
- 엄한진, 「프랑스 이민통합 모델의 위기와 이민문제의 정치화 -2005년 ‘프랑스 도시외곽지역 소요사태’를 중심으로」, 『한국사회학』, 41(3) (2007).
- 이정옥, 「프랑스 무슬림 이민자의 사회적 배제에 관한 연구」, 『프랑스문화연구』, 제21집(2010).
- 임중권, 「역사 연구에서 매체의 의미-프랑스 저널리즘의 역사-」, 『승실사학』. 제21권(2008).
- Cohen, Muriel, “Regroupement familial : l’exception algérienne (1962-1976)”, *Plein droit*, n.95(2012).
- Dedieu, Jean-Philippe & Mbodj-Pouye, Aïssatou, “The First Collective Protest of Black African Migrants in Post-colonial France (1960-1975). A Struggle for Housing and Rights”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 39, n°6(2016).
- Gastaut, Yvan, “Evolution des Désignations de l’étranger en France (1960-1990)”, *Cahiers de la Méditerranée*, 54(1997).
- Pitti, Laure, “Les luttes centrales des O.S. immigrés”, *Plein droit* 2004/4, n°63(2004).
- Robert M. Entman, “Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm”, *Journal of Communication*, vol. 43, n°4(1993).

4. 웹 사이트

- <https://www.metropolitiques.eu/Les-quotas-d-etrangers-en-HLM-un.html> (검색일: 2018년 11월 02일)
- <http://www.histoire-immigration.fr/collections/1972-circulaires-marcellin-fontanet> (검색일: 2018년 11월 02일)

68운동 전후 알제리 이주민과 프랑스 언론

<https://alger.consulfrance.org/Qui-a-conserve-la-nationalite>
(검색일: 2018월 11일 02년)

https://www.huffingtonpost.fr/benjamin-stora/comment-les-immigres-ont-eux-aussi-incarne-mai-68_a_23418172/ (검색일: 2019년 02월 03일)

■ 특집 ■

68운동 이후 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 보편적 권리화*

장혁준

I. 서론: 대안적 삶의 정당화 논의로서 68운동

1948년 12월 10일, 유엔인권위원회(The United Nations Commission on Human Rights, [UNCHR])는 ‘세계인권선언’을 발표한다. 이는 2차 세계대전 이후 자유롭고 평화로운 세계 구축을 목적으로 인간의 기본권을 명시한 선언이다. 선언문 1조에는 “모든 사람은 자유로운 존재로 태어나 동등한 존엄과 권리를 가지며, 이성과 양심을 타고났기 때문에 서로 형제애 정신으로 대해야 한다”고 적시되었다. 여기에는 프랑스 삼색기(Le Drapeau Tricolore)의 정신이 담겨 인권의 본질이 자유(liberty), 평등(equality), 우애(fraternity)에 있음을 천명한다. 이러한 정신은 20세기 초 미국에서 성립된 사회과교육의 본질에도 고스란히 녹아있다. 사회과교육은 ‘자유’와 ‘평등’ 원리를 전제로 시민성 형성을 주목적으로 하고 있으며,¹⁾ 이해관계가 서로 다른 개인 간이나 집단 사이의 갈등문제를 조정하는데 ‘우애’의 의미가 내재해 있기 때문이다.

인권은 기본적으로 인간이기에 가지는 일반적·보편적인 권리를 말한다.

* 본 연구는 2019년 이주사학회 상반기 학술대회(2019.02.18.-19.)에서 발표한 「보편적 권리화를 통한 68혁명 이후의 대안적 시민성 모색」을 수정·보완한 것이다.

1) 장혁준, 「시민권으로서 ‘자유’ 원리의 변화」, 『사회과교육』, 57-4(2018), 213쪽.(이하, 「시민권으로서 ‘자유’」)

그러나 그 의미는 고정된 것이 아니라 사회변동의 역사 속에서 계속 진화하며, 생활영역의 다변화와 다양화에 의해 점차 정립되었고 그 내용도 구체화되었다. 이주가 이례적인 현상으로, 이주자가 특수한 존재로 치부되었던 근대적 인식하에 인권과 시민성 논의는 주로 집단 차원에서 지게되었다. 그러나 이주 이민 규모의 확대 및 인적 구성의 다양화에 의해 이주민과 난민 문제가 특수한 현상이 아니라 일상적 현상이 되어버린 21 세기에 들어서면서, 선주민과 이주민의 새로운 갈등 양상은 이전 시기의 인권 개념으로 해결하기 어려운 것이 되었다. 이에 따라 신자유주의 세계화 질서에서 전지구적으로 전개되는 인권 침해 문제에 대응하기 위해 적극적인 대처가 요구되며, 인권과 대안적 시민성 개념이 재정립될 필요가 있다.

오늘날 인간이 겪고 있는 전지구적인 사회변동 과정에서도 여전히 자유와 평등 같은 기본권을 쟁취하기 위한 투쟁의 역사는 되풀이되고 있다.²⁾ 전지구적으로 가시화된 이주사회의 성장 속에서 민주적 가치들 간의 갈등이 심화·확대하고 있으며,³⁾ 이에 따라 두 핵심적 가치는 때때로 상호 갈등과 대립으로 점철된다. 자유와 평등은 본래 상호 규정적인 원리이나,⁴⁾ 일상 속에서 ‘자유’는 부와 명예, 권력을 가진 자들이 흔히 주장하는 덕목이고, ‘평등’은 노동자와 농민 같은 사회적으로 상대적 약자가 내세우는 권리기 때문이다. 나아가 1960년대 이후 본격화된 ‘다양성’과 ‘다원주의’ 개념에는 종전 시민성을 규정했던 집단단위 정체성에 대한 의미 변화가 내포되어 있다. 즉 68운동을 비롯한 1960년대에 본격화된

2) 장혁준, 같은 논문, 189쪽.

3) 장혁준, 「인류의 이방인화에 따른 대안적 시민성의 논리적 근거 모색」, 『사회과학연구』, 25-4(2018), 2쪽. (이하, 「인류의 이방인화」). 2017년 10월 오스트리아, 2018년 3월 이탈리아, 4월 헝가리, 6월 슬로베니아에서는 반(反)난민 정책을 내세우는 우파 정당의 집권으로 기존 독일과 프랑스 중심의 주축국들과 정치적 갈등을 겪고있는 중이다. 중동 및 아프리카 이민자들이 서유럽으로 가는 경유지인 발칸과 지중해 루트에 인접한 이들 국가는 난민 문제에 매우 민감하게 반응할 수밖에 없다. 이에 우파 정당들은 민족주의적 포퓰리즘을 통해 이민자에 대한 경계심을 끊임없이 자극하고 있으며, 이에 따라 난민에 대한 거부 반응은 먼저 도착한 남·동부 유럽에서 시작되어, 점차 서유럽으로 퍼져가고 있다.

4) 이와 관련된 국내 연구로 장혁준, 「자기준거적 정체성으로서의 시민성」, 한국외국어대학교 박사학위논문(2018) 참고.(이하, 「자기준거적 정체성」)

일련의 신사회운동이 운동주체들의 다원적 가치에 주목하면서 시민성의 의미가 급격히 변화한 것이다. 이는 중심적인 민족집단의 독점적·배타적 지배에 대한 이의제기와 저항으로부터 기인하여 비주류집단 내지 특정 개인의 대안적 삶의 양식에 대한 정당성 논의를 촉발시킨 것으로, 간략히 주류집단에 대한 소수자집단의, 나아가 집단에 대한 개개인의 인정투쟁이라 할 수 있다.

새로운 시민성은 단순히 개인과 사회의 이항대립 속에서 발생하는 정체성이라기보다, 사회변동에 따라 자연스럽게 불가결하며 전통적인 틀 자체의 와해 속에서 등장하는 대안적 개념에서 생각해 보아야 한다. 어느 때보다 자유라는 가치를 우선시하는 개인의 정체성이 사회변화의 주체로 부상하면서, 인식주체인 개인이 재구성하는 대안적 시민성은 기존의 공동체적 속성에 대한 질적 변화를 요구한다. 그럼에도 대안적 시민성이 기능하기 위해서는 공공성을 창출하는 하나의 사회적 규범으로 역할을 할 수 있어야 한다. 이러한 문제를 해결하기 위해 제한된 영토적 경계를 벗어나 정신적 이주를 감행하는 이방인화라는 현실적 제약조건 속에서 대안적 시민성을 논의하는 철학적 토대는 ‘자유’ 관념에서 발견할 수 있다. 이는 개인의 자유로부터 공공성을 창출해내는 철학적 기반을 마련하는 것으로, 본 연구는 68운동으로 촉발된 다문화적 관점을 통해 사회과교육에서 시민성 개념화의 의의와 현실적 한계를 밝힌다. 이를 토대로 자유가 가진 속성을 고찰하여 대안적 시민성의 철학적 성립기반을 선결조건과 확장조건으로 나누어 논증해 보고자 한다.

II. 68운동 이후 시민성 개념화와 현실적 한계

1. 인권 개념의 진화와 3차 인권혁명으로서는 68운동의 의미

인권(human rights)은 인간이기에 가지는 일반적인 권리를 말한다. 이는 인간답게 존재하기 위해 보편적이고 절대적인 지위나 자격으로써 그러한 존엄에 상응하는 생활을 확보하는 데 필수적이고 생래적이며 천부적인 자연권에 해당한다. 주권 국가에서 인권은 정부의 일방적 권력 남용과

억압에 대항하여 인간이 요구함으로써 보호·보장받을 수 있는 보편적 권리를 일컫는다. 이러한 권리가 각국의 실정 헌법에 성문화되면 기본권이 되므로 기본권은 헌법이 보장하는 인권이며, 인권은 기본권이자 시민권을 포괄하는 인간의 본질적 권리인 셈이다. 그러나 인권의 의미는 고정된 것이 아니라 사회변동의 역사 속에서 계속 진화해왔다. 그것은 애초부터 부여된 것이 아니라 인간 이성의 발달과 더불어 과학기술의 발전, 가치관의 변화 속에서 생활영역의 다변화와 다양화에 의해 점차 정립되었고 그 내용도 구체화되었다.⁵⁾ 주요 분기점은 1789년 프랑스 혁명, 1917년 러시아 혁명, 1968년 프랑스 5월 운동으로 각각 1, 2, 3차 인권혁명이라 불린다.

프랑스 혁명은 최초로 보편적 인권의 가치를 천명한 근대적 인권 개념의 시작을 알린다. 그 정신은 인간에게 천부적인 자유와 평등권이 있고 공통의 욕구를 보장받을 권리가 있으며 이를 위해 우애를 발휘해야 한다는 것이다. 이 중 자유와 평등이라는 시민적·정치적 권리는 이론상 민주주의의 핵심 요소가 되지만, 현실은 부르주아 계급의 자유에 초점을 두고 경제적 불평등을 외면함으로써 모든 사람들의 실질적 존엄성을 확보하는 수준까지 이르는 데 어려웠다.⁶⁾ 이는 ‘프랑스 인권 선언(Declaration of the Rights of Man and of the Citizen)’이 소유권을 자연권으로 규정함으로써 ‘자유’와 ‘평등’ 원리가 애초부터 충돌할 수밖에 없었기 때문이다. 예를 들어, 소유권이라는 것이 노예나 노동계급을 대상으로 향하면, 이는 인간 소외 문제에 직접적으로 연결되는 심각한 상황이 되는 것이다.

프랑스 혁명 정신이 1차 인권혁명이라면, 대다수 노동자, 농민, 노예가 인권의 실질적 주체로 등장한 것은 1917년 러시아 혁명과 관련이 깊다. 1차 세계대전에서 거듭된 패전과 물자 부족으로 인해 사회적 혼란과 전제정치에 대한 불만이 표출되어 프롤레타리아 계급의 사회주의 혁명을 부추겼으며, 이는 일종의 민주주의적 혁명으로 2차 인권혁명에 해당한다. 이후 노동자 정당이 집권하거나 연정에 참여함으로써 사회주의적 이념과 가치를 구현하는 보편적 인권의 실현이 시도되었다. 이러한 정신은 1919년

5) 권혜령, 「인권개념의 ‘세대’적 접근에 대한 비판적 고찰」, 『법학연구』, 56(2018), 89쪽.

6) 이정주·성열관, 「초등학교 사회과 교과서의 인권교육 관련 내용 분석」, 『사회과교육연구』, 18-2(2011), 55쪽.

독일에서 노동자 계급과 부르주아가 타협하여 탄생시킨 바이마르 헌법에 옮겨진다.⁷⁾ 그것은 자유주의와 민주주의를 바탕으로 하면서 사회주의적 의무를 도입한 것이었다.

1차 인권혁명이 법적·정치적 권리인 자유권의 보장에 치중되었다면, 2차 인권혁명은 경제적 권리의 보장과 복지사회의 구현을 핵심으로 하는 사회권의 보장과 관련된다. 이는 2차 세계대전 이후 자유권과 사회권을 통합하고자 한 결과물인 세계인권선언으로 나타난다. 그럼에도 인권 개념의 진화가 끝난 것은 아니었다. 2차 세계대전까지 세계는 서유럽 국가들을 중심으로 제국주의 식민지 정책으로 인해 규정되어 있었지만,⁸⁾ 전쟁의 종결은 서유럽 중심 질서를 해체하고 새로운 질서체계를 가져왔다. 제3세계 국가들이 국제무대에 등장하면서 새로운 인권 개념이 촉발하게 되는 68운동으로 이어진 것이다. 그런데 이 운동의 특이점은 제국주의의 지배에 놓인 식민지 국가에서 먼저 시작된 것이 아니라 선진국 안에 소외된 청년·여성·빈자·소수민족과 같은 소수자집단에서 먼저 일어났다는 것이다.⁹⁾

68운동 세대들은 근대의 합리화 과정에서 탄생한 주류집단(서구인·백인·기독교인·남성)을 우월한 것으로 여기는 기존의 질서체계에 의문을 제기하였으며, 2차 세계대전 이후 다시 형성된 기성세대의 가치와 그것이 규정하는 정치·경제·사회·문화적 질서체제에 대해서도 도전하였다. 이 운동의 성과로 서구인·성인·남성으로 대표되던 강자가 지배하던 역사에서 여성과 학생, 어린아이, 이주민과 난민 등 소수자집단이 비로소 인권의 주체로 본격적으로 부각되기

7) 바이마르 헌법(Weimarer Verfassung)은 1919년 8월 11일 제정된 독일공화국헌법으로, 국민의회가 바이마르에서 열려 이렇게 부른다. 이 헌법은 종래 비스마르크 헌법과는 달리, 19세기의 자유주의·민주주의를 기본으로 하면서 20세기적 사회국가의 이념을 가미한 특색 있는 헌법으로, 근대 헌법상 처음으로 소유권의 의무성과 재산권 행사의 공공복리 적합성을 규정하고 인간다운 생존권을 보장하는 것을 이상으로 하는 사회국가의 입장을 도입한 점에서 현대 헌법의 전형이 되었다.

8) 이종일, 「다문화 인식론의 형성과 특징 고찰」, 『사회과교육연구』, 20-2(2013), 98쪽.

9) 이종일, 『다문화사회와 타자 이해』 (과주: 교육과학사, 2014), 73-74쪽.

시작한다. 즉 68운동은 자유와 평등 원리를 법과 정치 공간에서 이해하는 것을 넘어 소수자집단 사람들의 삶의 장인 사회·문화 공간에서의 실현을 요구하였다. 이제 소수자집단 사람들은 그들이 소속된 사회·문화 집단(청년·여성·흑인·동성애자·비기독교인)에서 자유와 평등에 관심을 가지고 다양한 방법으로 이를 추구하였다.¹⁰⁾

이에 따라 그동안 ‘자유’ 원리에 압도되어 소극적 의미에 머물러있던 ‘평등’ 문제가 2차 인권혁명 이후 본격적으로 제기되기 시작했다. 단지 법 앞에서의 평등이나 기회의 균등이 아니라 전면적인 사회보장 제도의 확충으로 상당한 수준의 결과적 평등이 추구되었고, 공동체의 운영과 인간과 사회집단의 관계 형성 및 조율 방식 등 모든 영역에서 평등의 원칙이 적용되었다. 나아가 오늘날 진지구화 현상은 프랑스 혁명의 ‘우애’ 정신을 현대적 의미에서 구체적으로 발현할 가능성을 열어놓기도 했다. 자유와 평등권은 개인에 초점을 둔 반면, 우애는 상대를 전제하고 결속을 요구하는 ‘연대’라는 집단적 차원의 속성을 지닌 권리이기 때문이다.

요컨대 68운동은 저항 당사자들에게는 비록 실패한 혁명일지 모르나, 이 운동이 구시대의 사회·문화체계를 완전히 뒤바꿀 기회로 여겨지게 되면서 사회적으로 큰 반향을 일으켰다. 즉 국가, 민족, 종교, 권위에 대한 애국적 복종 등의 보수적 경향이 양성평등, 성해방, 소수자 권리 등의 진보적 색채로 바뀌는 계기가 되었다. 이는 인간의 범주를 서구인·백인·기독교도·남성, 즉 WASP로 제한하는 서구의 주류적 사고에 대한 비판이자, 지배계급에 대한 소수자집단의 반격이었다. 특히 미국사회에서는 그동안 주류 담론에 밀려 소외된 비주류 담론인 인종, 남녀, 노사, 선·후진국 간의 평등을 수면 위로 드러나게 하였다. 이처럼 소위 3차 인권혁명은 대안적 삶의 방식의 정당성 논의를 촉발시켰다는 데 의의를 찾을 수 있다.

또한, 이 운동 이후 본격화된 다양성에 대한 요구는 주류집단에 대항하는 소수자집단의 인정투쟁으로서, 자유 및 평등 원리와 함께, 소수자에게

10)Fraser, R., 안효상 역, 『1968년의 목소리』 (서울: 박종철출판사, 2004), 481-491쪽.

실질적인 자유와 평등을 가능토록 하는 ‘다양성’ 원리를 또 다른 민주주의 원리로 수용하게 하는 계기를 마련하였다.¹¹⁾ 문화변동 측면에서 보면 2차 세계대전의 종결은 단일문화 인식론에서 다문화 인식론으로 변화를 요청한 것으로 서구 문화에 한정된 문화 범위를 소수자 문화에까지 확장시켰다. 이는 정치혁명과 문화혁명의 성격을 동시에 가는 것으로, 프랑스를 비롯한 서유럽과 미국은 본격적인 의미에서 현대사회를 맞이하게 된다.

2. 3세대 인권 개념의 등장과 다문화적 시민성의 부각

이주양상 분석을 통해 미국 사회과교육에서 시민성 개념 형성 및 변천과정을 분석한 장혁준(2018)의 연구에 따르면,¹²⁾ 미국사회로의 이주양상과 그로 인한 사회문제에 따라 이민자를 대하는 사회인식은 달라지기 때문에 시민성이라는 일련의 사회인식은 이민자를 수용하는 방식이 이민정책의 토대가 되어 표면적으로 드러난다.¹³⁾ 여기서 핵심 논제는 비주류 소수자집단에 해당하는 이민자들을 미국 주류문화에 동화시킬지, 아니면 그들 문화를 존중하고 인정하며 통합시켜 나갈지에 있었다. 미국은 건국 이후 줄곧 주류문화에의 동화에 이민정책의 초점을 두었는데,¹⁴⁾ 이는 이민자 문제가 국가적 효율 달성이나 국가정체성 형성 문제와 밀접히 연관되기 때문이다.¹⁵⁾

냉전체제 이후 전후 인력수요의 발생은 이주노동자의 고용으로 이어져

11) Wood, P., 김진석 역, 『다양성』 (서울: 해바라기, 2003), 42-43쪽.

12) 장혁준, 「이주양상 분석을 통해 본 미국 사회과의 시민성 개념 형성 및 변천」, 『사회과교육연구』, 25-2(2018).(이하, 「이주양상 분석」)

13) 장혁준, 같은 논문, 47쪽. 미국의 이민정책은 당면한 다양한 정치·경제·사회·문화의 상황들을 망라하고 있고, 이에 따라 “시민성은 미국사회로 들어오는 이민자를 수용하는 방식에서 이민정책의 기본적인 토대가 결정되어, 교육의 장에서 구체화되고 표면화되었다”.

14) 김호연, 「미국의 동화주의적 이민자 정책과 다문화주의」, 『인문과학연구(강원대학교 인문과학연구소)』, 28(2011), 252쪽. 김호연은 다음과 같이 동화와 통합을 구분한다. “동화(assimilation)는 상이한 문화 집단이 생물학적 융합의 수반없이 병합하는 현상을 말하고, 통합(integration)이 인종적·민족적으로 상이한 집단이 제한 없이 평등한 연합을 가리킨다. 이러한 관점에서 미국은 외형적으로 통합을 지향하는 듯 보이지만, 사실상 동화를 추구하고 있다.

15) 장혁준, 「이주양상 분석」, 48쪽.

미국으로의 이민이 확대되는 양상을 보인다. 외교정책에 대한 고려로 인한 이민정책의 자유화는 이민자의 인적 구성 다양화로 이어지는데,¹⁶⁾ 체제 우위를 선점하기 위해, 미국의 이민정책은 전반적으로 규제 완화를 시도한다. 구체적으로 2차 세계대전 및 <1965년 이민국적법> 개정 이후 이민 규모는 1960년대 320만 명, 1970년대는 450만 명, 1980년대 730만 명으로 급증하였으며,¹⁷⁾ 아시아와 라틴 아메리카 출신 이민자 비중이 높아지고 있다. 구체적으로 1980년대 전유럽 및 캐나다·뉴펀들랜드 출신 백인 이민자가 전체 이민자 중 12.5%에 그친 반면, 아시아 국가는 37.3%, 남아메리카와 카리브해 연안국들은 47.1%를 차지할 정도로 비유럽 출신 이민 규모가 확대되었다.¹⁸⁾

이민 규모의 확대 및 인적 구성의 다양화에 의해 “소수자집단의 권리추구 운동, 국가 간 이주의 확대, 국경의 강화, 국민국가의 증가, 민주주의 국가 내부의 구조적 불평등에 대한 인식 확대, 국제 인권에 대한 인식의 확산 등과 같이 세계화 시대에서 다양성, 시민성과 관련된 복잡한 문제들”이 제기되고 있다.¹⁹⁾ 또한 이 결과가 문화적으로 다양한 배경을 지닌 사람들의 대규모 이민을 불편하게 여기는 기존 이민자들에게 반이민정서를 부여했다는 점도 간과해서는 안 된다.²⁰⁾ 그러나 선주민과 이주민의 새로운 갈등 양상은 이전 시기의 1·2차 인권혁명 패러다임으로 해결하기 어려운

16) 장혁준, 같은 논문, 54-55쪽. 일본이 진주만을 공격하면서 중국과 동맹이 형성되어, <1943년 중국인배제폐지법>, 즉 매그누슨 법이 제정되었다. 또한, 억압을 피해 오는 난민 문제를 해결하기 위해 <1948년 유민법>, <1953년 난민구조법>, <1957년 난민-도망자법>, <1966년 쿠바난민법> 등이 제정되기도 했다. 한편, 전후 인력 수요의 발생으로 <1949년 농업법>을 통해 멕시코로부터 농업노동자의 이민이 허용되었다. 1950년대 유대계와 이탈리아계 이민자의 정치 권력이 커지면서, <1952년 이민국적법>, 즉 맥케란-윌터 법이 제정되어 할당제를 완화시켰으며, <1965년 이민국적법>, 즉 하트-셀러 법이 제정되어 각국 할당이 전면 폐지되었다. 나아가 1982년부터 거주한 이민자들에게 합법적 거주 신청자격이 주어진 <1986년 이민개혁통제법>도 있다.

17) U.S. Department of Homeland Security(Office of Immigration Statistics), 『2015 Yearbook of Immigration Statistics』 (Washington D.C.: U.S. Department of Homeland Security, 2015), p. 5.

18) *Ibid.*, pp. 6-11.

19) Banks, J. A., 모경환·최충욱·김명정 공역, 『다문화교육입문』, (서울: 아카데미프레스, 2008), 25쪽.

20) 장혁준, 「인류의 이방인화」, 55쪽.

것이였다.

68운동은 이를 해결하기 위한 새로운 패러다임의 등장을 알리는 계기가 되었다. 이후 1979년 유네스코의 법률자문위원이었던 카렐 바작(Karel Vasak)은 인권혁명의 역사 속에서 확보한 권리에 1·2·3세대 인권으로 구분하여 이론화·대중화시켰는데, 인권의 세대론(generational theory) 내지 인권 3단계론이라 불린다.²¹⁾ 그는 프랑스 혁명 이념으로서 자유, 평등, 우애를 각각 권리의 근거로 대응시키면서, “시민적·정치적 권리인 1세대 인권(자유권)은 국가의 간섭이나 개입을 배제하려는 소극적 권리로, 경제·사회·문화 권리인 2세대 인권(사회권)은 일정한 분배의 정의를 확립하기 위해 국가의 의무를 통한 적극적 권리”로 설명한다.²²⁾

그러나 바작은 자유권과 사회권으로 대변되는 자유와 평등의 이분법적이고 대립적 성격에 근거한 분류가 근대 이후 역사의 발전과정에서 전개된 인권 담론을 과도하게 단순화하여 이데올로기적으로 접근하고 있다고 비판하며 3세대 인권인 ‘연대’를 제안한다.²³⁾ 모든 사람을 차별 없이 동등하게 대한다는 의미에서 우리 말 박애(博愛)나 우애(友愛)로 번역된 프랑스 삼색기의 마지막 정신인 ‘fraternity’는 라틴어 ‘frater’를 어원으로 하여, 형제애(brotherhood)를 뜻한다. 이는 오늘날에 와서 연대를 의미하는 것으로, 그 가치는 자유와 평등 양자의 관계에서 둘의 본질을 보존하면서도 질적으로 다른 것이 되게 하는 것, 즉 변증법적으로 지양(止揚)하여 자유와 평등을 모두 아우르고자 한다는 데 있다. 따라서 ‘연대’라는 새로운 인권 개념은 전통적으로 중요시되는 개인적 권리가 아니라 집단적 권리로써 인권의 본질인 보편성, 불가분성, 상호의존성을 보여주는 권리를

21) 권혜령, 「인권개념의 ‘세대’적 접근에 대한 비판적 고찰」, 89쪽.

22) Leib, L. H., “An Overview of the Characteristics and Controversies of Human Rights”, *Human Rights and the Environment: Philosophical, Theoretical and Legal Perspectives* (pp. 41-67), (Leiden, Netherlands; Boston, MA: Brill, 2011), p. 53.

23) 이정주·성열관, 「초등학교 사회과 교과서의 인권교육 관련 내용 분석」, 56쪽. 바작에 따르면, 상대적으로 자본주의 국가들은 1세대 인권, 사회주의 국가들은 2세대 인권을 존중하는 반면, 이에 비해 3세대 인권은 정치색이 약하다고 주장한다. 즉 인간과 국가의 관계에서 파생되는 1·2세대 인권이 비해 3세대 인권은 국가라는 경계를 초월하는 전지구적 연대성에 대한 것이다.

말한다. 이렇게 볼 때 3세대 인권은 연대의 원칙에 의한 집단적 권리로서 “개인 및 국가, 공·사적 결사, 국제적 공동체 등의 사회적 행위자 모두의 협력적 노력에 의해 실현되는 권리”로 정의할 수 있다.²⁴⁾

다시 말해 1·2세대의 인권 주체가 개인이라면 3세대의 인권 주체는 각종 단체, 사회, 민족과 국가 등 집단성을 지닌 공동체 자체라고 할 수 있다. 3세대 인권은 “국제적인 협력과 연대를 의무로 인정해야 현실적 인권의 진보를 이룩한다”고 가정한다.²⁵⁾ 세계적 문제의 복잡성에 직면하여 인권의 보편성을 추구하는 과정에서 1·2세대 인권이 현재 상황에 적절히 대응하는 데 충분하지 않기 때문에, 3세대 인권은 이전 세대의 인권을 실현하는 전제조건이 되며, 국경선을 초월하여 다양한 문화가 함께 협력과 연대할 때 확보할 수 있다.²⁶⁾ 따라서 1세대와 2세대 인권 모두 본질적으로 개인의 권리인 반면, 제3세계의 민족주의를 반영하고 있는 3세대 인권은 집단의 권리에 기초한다. 즉 3세대 인권의 주체는 국가나 민족, 혹은 한 국가 내 특정 집단 등 일련의 공동체로 서로 다른 다양한 문화가 병존해야 한다는 다문화적 관점을 취하는 데 의의가 있다.

요컨대 68운동은 프랑스를 넘어 미국을 비롯한 근대 자본주의 국가체제에 개혁 의지를 부여한 전지구적 저항으로, 시민성교육의 한 요소로 다문화

24) Morgan-Foster, J., “Third Generation Rights: What Islamic Law Can Teach the International Human Rights Movement”, *Yale Human Rights and Development Law Journal*, 8-1(2005), p. 67, 85. 1세대 자유권과 2세대 사회권이 국가와 관련된 권리라면, 3세대 인권은 국가 간 경계를 초월하는 국제적 권리로 국제 차원의 연대권과 관련이 있다. 1·2세대 인권이 국가에 의해 실현되는 반면, 3세대 인권은 국제적 협력과 연대가 요구된다는데 근본적인 차이가 있다(유명철, 「제3세대 인권의 측면에서 고등학교 『법과 정치』 교과서의 내용 분석」, 『사회과교육』, 57-4(2018), 1쪽). 인권혁명의 역사를 통해 평가해 볼 때, 3세대 인권에서 제기하는 연대성은 협력, 연대, 결속을 의미하는 형제애의 현대적 표현이다(박병도, 「연대의 권리, 제3세대 인권」, 인권법교재발간위원회, 『인권법』 (서울: 아카넷, 2014), 161쪽).

25) 이정주·성열관, 「초등학교 사회과 교과서의 인권교육 관련 내용 분석」, 55-56쪽. 1세대 인권(자유권)은 소극적 권리로 국가로부터 자유를 확보하려는 경향을 띠고, 2세대 인권(사회권)은 국가의 적극적 개입과 역할을 통해 사회적 평등을 실현하고자 한다. 3세대 인권은 “국가의 범위와 능력을 넘어서는 문제에 대해 전인류 차원에서의 대응 필요성을 문제의식의 기반”으로 한다(유홍림, 『현대 정치사상 연구』 (교양: 인간사랑, 2003), 317-318쪽).

26) 박병도, 「연대의 권리, 제3세대 인권」, 167-168쪽.

관점(multicultural perspective)이 들어가는 상징적 사건이기도 했다. 또한, “유럽과 미국대학을 중심으로 한 1960년대 후반 시작된 반권위주의 운동은 기존 질서체제에 대한 도전이자, 서구사회 중심의 동화주의적 시민성 내지 단일문화 인식론에 대한 도전”이었다.²⁷⁾ 이 운동은 ‘다양성’이라는 현상적 개념을 정립하면서 보다 큰 힘을 얻었는데, 특히 미국사회에서는 다원주의(pluralism)를 수용하는 실천 방식으로서 3세대 인권의 ‘연대’를 통해 다인종·다민족·다문화 사회에 조응하는 정책을 구사하려 했다. 이렇듯 ‘다양성’이라는 사회적 현상과 ‘연대성’이라는 실천적 방식이 사회의 중요한 가치로 자리 잡으면서 소수자집단의 문화를 주류집단이 인정하지 않을 수 없게 만들었다. 국가 차원에서는 문화상대주의적 관점의 수용을 통해 소수자집단의 문화를 인정함으로써 인종적 갈등을 치유하고자 했다.²⁸⁾ 이러한 다원적 관점은 사회과교육에서 다문화교육을 낳았으며,²⁹⁾ 이에 따라 이 시기의 미국 사회과에서 시민성의 성격은 이민자 인적 구성의 다양화에 따른 ‘다원적 시민성’으로 규정할 수 있다.

3. 3세대 인권의 한계로서 인류의 이방인화 문제

신자유주의 세계화 질서에서 전지구적으로 전개되는 인권 침해 문제에 대응하기에 기존 인권 개념에 한계가 존재하며 적극적인 대처가 요구되는 것은 분명하다. 그러나 68운동 이후 등장한 3세대 인권 개념이 오늘날

27) 마찬가지로 1970년대 미국에서는 이전 사회운동과는 성격이 다른 이른바 ‘새로운 사회운동’이 활발히 전개되었다. 신사회운동은 반전평화·반핵환경 및 평등·성해방·인권·공동체주의에 중점을 두고 있었다(비판사회학회, 『사회학』 (파주: 한울아카데미, 2014), 583쪽). 이는 “기존의 종교·애국주의·권위에 대한 복종 등의 보수적인 가치들을 대체하여 진보적인 가치들이 사회의 주된 가치로 자리매김하게 하였고, 그동안 서구인으로 한정된 인간의 범위를 소수자집단 사람들에게까지 확장”시켰다(장혁준, 「이주양상 분석」, 60쪽).

28) 장혁준, 같은 논문, 55쪽.

29) 사회과는 20세기 초 미국에서 시민성을 직접 가르치기 위해 성립된 교과과(장혁준, 「프래그머티즘 인식론을 통한 시민성 개념화의 가능성과 한계」, 『사회과교육연구』, 24-3(2017), 28쪽), “미국 사회과교육에서 시민성은 이민으로 인한 다인종·다민족 국가의 다문화 현상을 극복하여 안정적인 체제유지를 위해 합의된 사회인식을 도출하고자 형성되었다”(장혁준, 「이주양상 분석」, 57쪽).

실질적인 인권 보호에 기여할 수 있는지, 대안적 시민성의 이론적 기반을 마련할 수 있는지 비판적으로 고찰해볼 필요가 있다. 문제는 ‘다양성’과 ‘연대성’을 표방하는 다문화적 시민성이 이주민과 난민의 급증과 이로 인한 변화하는 다문화사회의 역동적인 문제를 해결하기에 적합한가에 있다. 국가 통합원리로 다문화주의를 표방하는 수많은 국가들이 아직도 이질적 문화집단들과의 갈등이 여전하다는 것은 이러한 한계를 뚜렷이 보여준다. 다문화주의는 민주주의의 이상을 지향하기 위해 소수자집단의 문화적 권리를 보호하려 하지만, 그 과정 속에는 연대나 결속을 해칠만한 부정적인 요인도 뿌리 깊이 잠복해 있기 때문이다.³⁰⁾ 이에 3세대 인권 개념의 실천적 방식인 연대가 전지구적 인권문제에 대응하기에 타당한 개념적 도구인지에 대해 검토해 보고자 한다.

쟁점은 1·2세대 인권이 개인의 권리인 데 반해 3세대 인권은 연대라는 집단적 권리를 주체로 부여한다는 데 있다. “1·2세대 인권이 모든 인간 개개인에게 부여되어 개인이 행사하는 권리인 반면, 3세대 인권은 인간 공동에게 부여되어 공동으로 행사된다”는 것이다.³¹⁾ 그러나 1·2세대 인권에 속하는 기본권들도 개인적 권리인 한편 집단적 성격을 가지며, 개인의 권리 실현을 위해 집단적 행위의 측면이 더욱 강조된다는 점에 주목할 필요가 있다. 예를 들어, 종교의 자유 자체는 순수한 개인적 권리지만, 그 행위는 다른 사람과 함께 예배 등으로 이루어진다. 즉 집회 및 결사의 자유를 행사할 권리는 집단적으로 행사된다는 것이다. 국가로부터 부당한 간섭으로부터 미국 수정헌법 1조가 보호하는 자유 원리는 크게 ‘종교의 자유’와 ‘표현의 자유’로 구분된다.³²⁾ 흔히 “여론의 자유”라는 것은 국가의 개입으로부터 내적 믿음의 영역을 보호하려는 종교적 자유에

30) 장혁준, 「인류의 이방인화」, 3쪽.

31) 권혜령, 「인권개념의 ‘세대’적 접근에 대한 비판적 고찰」, 93쪽.

32) 수정헌법 1조에서 보호되는 개인의 기본권은 대표적으로 표현(speech), 결사(association), 종교(religion)의 자유를 말하지만, 따로 결사의 자유가 명시되지는 않다. 1958년 National Association for the Advancement of Colored People v. Alabama 판결(357 U.S. 499)에서 “결사의 자유는 제대로 된 표현의 자유를 보호하기 위해 반드시 인정되어야 하는 권리”라고 판시하였다(정하늘, 『미국법 해설』 (서울: 박영사, 2011), 52쪽). 이는 “표현의 자유가 결사의 자유를 비롯하여 언론, 출판 및 집회의 자유까지 포괄하고 있음”을 의미한다(장혁준, 「시민권으로서 ‘자유’ 원리의 변화」, 193쪽).

대한 자각의 결과로 확립된 것”이기 때문에,³³⁾ 결국 종교의 자유와 표현의 자유는 밀접하게 연결된다.

즉 개인의 표현 차원인 ‘종교의 자유’가 집단적 차원으로 범위가 확대된다. 이는 수정헌법 1조가 의견의 집단적 표현뿐 아니라, 정부로부터 어떤 것을 획득하려는 의지를 바탕으로 국가에 요구하고 항의하는 사람들의 보호와 관련되기 때문이다.³⁴⁾ 수정헌법 1조에서 ‘종교의 자유’를 보호하고 동시에 ‘여론의 자유’와 ‘청원의 자유’를 보장한다는 것은 인권의 본질은 개인에게 있고 이의 확장이 집단임을 의미한다. 개인주의적이고 자유주의적인 인권을 논의함에 있어 인권이라는 것은 결국 개개인의 권리로 수렴되는 것이기 때문에, 집단의 권리는 개인의 삶을 풍요롭게 하는 도구이자 수단일 뿐이다. 즉, 권리의 집단성이 추구하는 궁극적인 목적은 집단 자체를 보호하려는 데 있는 것이 아니라 집단의 구성 주체인 개인들의 보호에 있다.³⁵⁾ 따라서 개인의 일정한 집합체이자 사회의 유지와 존속을 위한 집단 자체가 가지는 권리를 분명히 한다는 점에서 보편적으로 승인되기에는 현실적 한계가 존재한다.

특정 권리의 보장을 위해 집단적 행사방식이 필요하다고 하여 권리를 집단적 성격을 가진 것으로 추론하는 것은 납득하기 쉽지 않으며, 오히려 현실 적합성이 떨어지는 것으로 보인다. 사회라는 것은 “개인에게 외재하는 실체이지만, 동시에 그 구성 및 유지를 위해 개인에 의존하고 있으며, 특히 오늘날 그 의존이 심화”되고 있기 때문이다.³⁶⁾ 또한, 권리의 주체로서 집단이 가진 문제는 연대의 적절성 여부와도 관련된다. 3세대 인권이 1·2세대 인권이 전제하고 있는 개인주의 경향을 극복해야 한다는 점과 현대사회가 직면하는 새로운 도전들이 국제적 협력 없이 해결하기 어렵다는 점에서 연대적 성격을 강조하고 있지만, 이것이 필요한 권리라고 해서 이미 제도화된 개인적 권리 범주의 본질과는 다른 새로운 성격의

33) Manin, B., 광준혁 역, 『선거는 민주적인가』 (서울: 후마니타스, 2004), 211쪽.

34) 장혁준, 「시민권으로서 ‘자유’」, 193쪽.

35) 권혜령, 「인권개념의 ‘세대’적 접근에 대한 비판적 고찰」, 93쪽.

36) 장혁준, 「자기준거적 정체성」, 131쪽.

권리 범주를 형성하는 것이 가능한 일인지 의문스럽다는 것이다.

정작 중요한 것은 유동하는 근대를 살아가는 선주민과 이주민의 공존 속에서 원자화된 개인인 이방인으로 철저히 타자화되어 박해를 받을 수밖에 없는 처지에 있는 경계인들에게 어떠한 수준의 권리를 부여하는 것이 보다 바람직한가를 논의하는 데 있다. “보편적 자유와 인권을 내세우는 자유주의 견지에서 볼 때, 정착과 이주에 대한 인간의 자유를 제한할 근거가 무엇인지 밝혀내기란 쉽지 않다.”³⁷⁾ 이를테면, 한 지역이나 국가 내 거주와 이동의 자유가 당연한 권리라면, 이것이 국가 간 경계라고 해서 특별히 제약받아야 할 마땅한 이유를 찾기란 쉽지 않기 때문이다.³⁸⁾

나아가 경계인에 대한 차별적 시각이라는 것은 물리적 이주를 감행하는 이주민·난민에게 국한된 문제만은 아니다. 알베르 까뮈(Albert Camus)의 『이방인(L'Étranger)』(1942)을 보면, 소설의 주인공 뫼르소가 살인죄로 법정에서 서지지만, 그의 재판에서는 이상하게도 살인의 동기는 크게 중요하게 다루어지지 않는다. 그가 다만 관습적인 행동을 하지 않은 것이 재판에서 논란거리가 된다. 이에 대해 까뮈는 이 작품의 미국판(1955) 서문에 “우리 사회에서 어머니의 장례식에서 울지 않는 사람은 사형 선고를 받을 위험이 있다”고 언급한다.³⁹⁾ 한 인간에 대해 관습에 의해 재판하는 것은 우리가 타인을 문화·종교·성별·민족·학벌·직업으로 평가하는 것과 별반 다르지 않으며 이것이 우리 사회의 민낯일지도 모른다.

이러한 관점에서 보면, 이방인은 “한 집단의 구성원이면서 그 집단 구성원들이 공유하는 집단 고유의 문화유형을 공유하지 않기 때문에,

37) 장혁준, 「인류의 이방인화」, 12쪽.

38) 이주 문제에 있어 이주의 동기가 다르다면, 접근 또한 달라야 한다는 지적이 일반적이다(장혁준, 「인류의 이방인화」, 23쪽). 그러나 칸트는 환대(hospitality)를 “외국인이 어떤 타국의 영토에 도착했다고 해서 국가에게 적대적으로 취급되지 않을 권리”라고 보는데(Kant, I., 백종현 역, 『영원한 평화』(서울: 아카넷, 1795/2013), 132쪽), 이는 보편적 권리 차원에서 접근에서 인권을 논의하기 위해 지구에 대한 인간 공동의 소유 및 사용권을 전제하는 것이다(장혁준, 「자기준거적 정체성으로서의 시민성」, 77-78쪽).

39) Camus, A., 김화영 역, 『이방인』(서울: 민음사, 2011), 서문.

전적으로 성원이 되지 못하는 모든 사람”에 해당한다.⁴⁰⁾ 한 개인의 위치가 일부는 중심에, 다른 일부는 주변에 걸쳐져 있기 때문에 소속 사회로부터 차별을 받는다면, 이러한 현실은 이미 우리 사회에 만연해 있을 뿐만 아니라, 이미 정신적 이주를 감행하는 인류는 이방인과 같은 삶을 살게 된 것이다. 전통적으로 ‘이방인(alien)’이라는 것은 물리적 이주로부터 발생하지만, 현대에 와서 수많은 사람들이 이질성의 갈등을 겪고 있으며, 이러한 초연결적인 갈등이 이질성을 확산시키는 수단으로 악용되고 있다.⁴¹⁾ 따라서 ‘이방인화(Alienation)’ 현상은 이방인을 물리적 이주자에서 현대사회의 정신적 이주자, 즉 집단의 문화를 전적으로 공유하지 않고 정신적 이주를 감행하는 전인류로 이방인의 의미가 확대되는 현실을 일컫는다.⁴²⁾

이러한 문제는 인권을 권리 주체와 의무 주체 차원에서 바라볼 때 더 분명해진다. 1·2세대 인간의 권리 주체는 개인으로, 권리의 의무 주체인 국가나 사회의 존중과 보호 의무가 부여된다. 그러나 인권의 권리 주체가 집단이 되면, 개인의 인권을 약화시킬 잠재성이 커지게 된다. 이러한 발상은 결코 인간 개인에 내재한 고유한 인권을 존중하고 보호하는 것이 아니라 점에서 비판받을 수 있다. 인간에 대한 이해가 다른 각기 다른 문화권에서 집단의 구성원으로서의 개인이라는 관념이 국가와 사회의 보다 중요한 이익을 위해 희생을 정당화하고 지배계급의 개인 억압을 합법화시킬 위험이 존재하기 때문이다. 즉 3세대 인권이 제기하는 연대라는 집단적 권리는 도리어 연대를 강요할 수 있다는 점에서 인간의 자유의지에

40) 장혁준, 「인류의 이방인화」, 13쪽.

41) 장혁준, 같은 논문, 13쪽.

42) “물리적 이주자의 이방인화를 확장적으로 고찰하면, 이주민과 난민, 정주민, 정주민 내부의 이방인들이 갖게 되는 이방인화의 잠재적 가능성을 포괄할 수 있기 때문에, 연구자는 이 현상을 가리키는 용어로 ‘인류의 이방인화(Alienation of Humankind)’라는 새로운 개념을 도입한다.”(장혁준, 「자기준거적 정체성」, 61-62쪽) 이주민과 난민 문제를 보편적 문제로 격상시키기 위해 ‘인류의 이방인화’라는 개념을 사용하는 것은 이주 문제 문제의 본질이 문화 공유의 배타성에 있다고 지적하기 위함이다(장혁준, 「인류의 이방인화」, 23쪽).

반하는 개념이 되는 논리적 모순을 지닌다.⁴³⁾ 이러한 문제를 해결하기 위해 제한된 영토적 경계를 벗어나 정신적 이주를 감행하는 이방인화라는 현실적 제약조건 속에서 대안적 시민성을 논의하는 철학적 토대는 ‘자유’ 관념에서 발견할 수 있다. 이는 개인의 자유로부터 공공성을 창출해내는 철학적 기반을 마련하는 것으로, 본 연구는 68운동 이후 대안적 시민성의 철학적 성립기반을 선결조건과 확장조건으로 나누어 고찰해보고자 한다.

Ⅲ. 대안적 시민성 성립의 선결조건: 사회적 공공선

1. 공공선 실현원칙으로서 상호성

사회 구성원 대다수와 관련되는 문제 또는 다수에게 이용되는 대상은 공공성을 지닌다. 공공성이란 다수의 이익에 대한 고려를 의미하는 것으로, 개인이 공공성을 추구한다는 것은 어떤 행위를 결정하는 데 있어, 그 행위로 사회 구성원들에게 미치는 영향이 하나의 제약으로 작용됨을 뜻한다. 사회적 규범으로 기능하는 시민성은 공공성을 추구하지 않을 수 없다. 대안적 시민성이 기능하고자 한다면, 공공성을 창출해낼 수 있어야 한다.

프랑스 현대문학의 장을 연 사실주의 소설가 오노레 드 발자크(Honore de Balzac)는 『골짜기의 백합(Le Lys dans la Vallée)』(1836)에서 19세기 프랑스 귀족사회의 현실을 묘사하며 공공성에 대해 언급한다. 나폴레옹(1769-1821)이 유럽제국 황제가 되었다는 사실은 당시 프랑스의 젊은이들에게 끝없는 출세욕을 자극했으나, 프랑스 제1제정(Premier

43) 권혜령, 「인권개념의 ‘세대’적 접근에 대한 비판적 고찰」, 102쪽. 물론 모든 권리는 의무를 수반한다. 근대 자유주의 전통하에서 발전한 1·2세대 인권이 개인을 의무자보다는 권리 주체로서 인식해온 반면, 3세대 인권은 집단의 의무만이 아니라 개인의 의무 역시 강조되어야 한다는 지적에 주목할 필요가 있다. 개인에게 근본적으로 도덕적 권리라 할 수 있는 인권에 내재된 의무를 부담할 책임이 있다는 것이다. 개인의 의무는 1·2세대 인권을 포함하여 모든 인권 개념에서 중요한 요소이나 1·2세대 인권의 경우 의무는 권리와 대응 관계로서 권리의 외부에 존재하는 반면, 3세대 인권의 연대 의무는 권리 자체에 내재하는 필수요소로 본다.

Empire, 1804-1814)이 멸망하고 왕정이 복구되자, 전쟁터의 무공만으로 누구나 성공할 수 있는 시대는 사라지고, 매너와 처세술의 중요성이 다시 부각되기 시작했다.⁴⁴⁾

소설의 주인공인 펠릭스라는 청년에게 모르소프 백작부인이 보낸 편지에는 개인의 출세만을 최고의 가치로 여기는 당시 프랑스 귀족사회의 이기심에 대한 지적이 담겨있다. 이는 인간이 개인적인 안녕만을 추구하면 사회가 극도의 혼란에 빠지기 때문에, 개인의 이익과 사회 전체의 이익이 밀접하게 연결되어야 함을 의미한다.

사람들은 다양한 형태로 서로에게 의무가 있습니다. 내 생각에는, 의원직에 있는 공작은 빈곤한 사람들과 수공업자들에게, 이들이 그에게 진 의무보다 더 많은 의무를 지니고 있습니다. 상업에서나 정치에서나 적용되는, 책임의 무게가 이윤과 비례한다는 원칙에 따라, 의무는 사회가 부여하는 이익에 따라 증가하는 것입니다. 각자는 자신의 방식으로 빚을 갚는 것이죠.⁴⁵⁾

이 소설에는 개인과 사회의 관계에 대해 작가가 당대 프랑스 사회에 전하려는 메시지를 담고 있다. 여기서 지위가 높으면, 덕도 높아야 한다는 ‘노블레스 오블리주(noblesse oblige)’가 처음으로 언급된다.⁴⁶⁾ 즉, 명예와 존경은 사회·경제적 지위로부터 비롯되는 것이 아니라 사회적 책무를 다하는 데서 나온다는 것이다. 이 소설이 시대를 초월한 고전으로 남은 것은, 개인의 영달을 추구하는 19세기 프랑스 귀족의 모습이 오늘날 개인주의의 만연을 고스란히 담고 있기 때문이다. 노블레스 오블리주는 당시 귀족사회에 한정된 것이었지만, 이는 오늘날 시민사회에서 공공선을 추구하는 시민적 자질과 크게 다르지 않다.

인간이 공동체적 삶을 택한 이상, 사회적 책무를 감당해야 하는 것은 당연하다. 그렇지만, 공동체주의 지지자라 할지라도 개인의 욕구나 가치를

44)최호열, 「19세기 프랑스 귀족 사회의 처세술」, 『프랑스학연구』, 25(2003), 299쪽.

45)Balzac, H., 정예영 역, 『골짜기의 백합』 (서울: 을유문화사, 2008), 178쪽.

46)Balzac, H., 같은 책, 186·410쪽.

부정하기는 어렵다. 그렇다면, 오늘날 시민은 어느 정도의 사회적 책무를 감당하는 것이 적당한가? 이러한 논의는 개인과 사회의 대결로 치닫고, 개인주의와 공동체주의의 이론적 대립으로 나아간다. 개인과 사회의 갈등을 해소하고, 자유의 향유와 공동체 정신의 추구 사이의 모순을 줄이며, 나아가 이를 병렬시키는 것이 대안적 시민성이 지향하는 바다.

19세기 프랑스 귀족사회의 노블레스 오블리주만큼 거창한 사회적 책무는 아닐지라도, 개인화된 사회에서 공공선을 추구하는 모습은 소소한 일상생활 속에서도 엿볼 수 있다.

인도에 사는 쿠마르라는 남성은 어느 날 한 식당에서 식사하다가 창밖에서 배고픔에 굶주려 식당 안을 훑어지게 쳐다보고 있는 어린 남매를 발견했다. 그는 손짓하여 아이들 두 명을 식당으로 불러 앉혔고, 메뉴판을 주고는 무엇을 먹고 싶은지 물었다. 글을 읽지 못하는 아이들은 그가 먹고 있던 그릇을 가리켰고, 자신이 먹던 것과 같은 음식을 아이들에게 주문해줬다. 남매들이 식사하는 동안, 쿠마르씨는 식사를 멈추고 옆에서 지켜보며 관심을 가져줬고, 아이들이 식사를 마치고 식당을 떠나고 나서야 다시 자신의 식사를 계속했다. 쿠마르씨가 식사를 마치고 화장실에 손을 씻고 돌아온 사이, 그의 테이블 위에는 조금 특별한 계산서가 남겨져 있었는데, 거기에는 ‘0’이라는 가격과 함께 이런 글이 쓰여 있었다. “저희는 인성에 가격을 매길 수 없습니다. 당신의 앞길에 행운이 가득하길”⁴⁷⁾

이 사례에 등장하는 굶주린 남매, 쿠마르씨, 식당 주인은 제각각의 이유로 개인의 가치를 추구한다. 남매는 배고픔을 채울 수 있었고, 쿠마르씨는 자신이 실천한 환대에 만족할 것이며, 식당주인 또한 스스로의 행동을 뿌듯해했을 것이다. 이들은 모두 궁극적으로 개인의 가치를 추구하기 위해 행위를 실천하는 사람들로, 교환과 같은 ‘경제적이고 객관화된 상호성’이 아닌 스스로에게 의미 있는 행위를 선택함으로써 자신의 가치를 실현한다. 즉, 주관적 만족으로부터 시작된 행위의 실천이 사회적 공공선을 향해

47)NTD TV(2017.07.17.). “남성의 선행에 식당 주인이 남긴 센스 있는 계산서”, <http://goo.gl/HcDx8Y> (검색일: 2018년 7월 20일).

자연스럽게 발현된 것이다.⁴⁸⁾

공공성 창출에 있어 경제적이고 객관화된 의미를 벗어나면, 교환 개념의 제거가 가능해진다. 이는 개인의 자유롭고 선한 욕구가 우선되는 것으로, 자신의 실천행위에 대한 타자의 만족이 높을수록 나의 만족도 그만큼 커지고, 타자의 만족이 그다지 크지 않더라도 자신의 실천행위에 정당성을 부여하며 만족하게 된다. 이처럼 개개인의 ‘비경제적이고 주관화된 상호성’을 통해 사회적 공공선을 추구하는 것은 대안적 시민성이 사회적 책무를 수행하기 위한 시민성의 선결조건이라고 볼 수 있다. 개인주의가 교환이라는 객관적 상호성을 전제하는 것처럼 보이지만, 사실 개인의 만족은 꼭 그런 것으로부터 얻을 수 있는 것이 아니다. 오히려 개인의 가치는 교환이라는 경제적 논리를 제거하여 철저히 주관화될 때 자발성을

48) 여기서 ‘교환(exchange)’은 일차적으로 등가성을 가진 재화를 서로 주고받는 것을 말하기 때문에, 정확히 말해 시장교환(market exchange)을 의미한다. ‘호혜(reciprocity)’도 서로 특별한 혜택을 주고받는다든 점에서 교환과 공통적인 속성을 가지고 있다. 그러나 호혜는 상호이익(mutual benefit)을 전제하는 개념으로, ‘상호성’과 동일하게 번역된다. 이는 어원상 ‘번갈아(교차적으로) 같은 방식으로 돌려준다(returning same way, alternating)’는 것이기 때문에, 대상 간 가치가 동등할 필요가 없고 반대급부가 지연될 수도 있다. 이러한 상호성에는 항상 ‘증여’의 개념이 내포되어 있다. 증여(give)는 선물(gift)을 준다는 것을 말한다. 이는 선물을 주고 거기에 대해 보답하는 것, 즉 베푸는 것에 대한 답례까지 그 의미가 확장된다. 구체적으로 ‘교환’과 ‘호혜’는 상품과 선물의 비교를 통해 구분될 수 있다. 상품을 거래한다는 것과 선물을 거래한다는 것의 근본적인 차이가 바로 상호성의 수반 여부다. 데리다에 의하면, 전통적 의미에서 선물은 동시에 빚으로(Derrida, J., *Given Time: I. Counterfeit Money* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992), p. 12), 선물이자 빚이 되는 상호성은 ‘비경제적인 선물’이 ‘경제적인 교환’으로 작동케 하여 사회적 의무를 부과할 가능성을 지니게 된다. 즉, 선물은 주기와 받기, 그리고 답례라는 삼중의 의무를 뜻하는 것으로, 자발적으로 일어나는 것이지만 치밀한 계산에 의한 것이고 사리사욕을 위해 시작된 것은 아니지만 의무적이고 때로는 강제적이다. 마르셀 모스(Marcel Mauss)는 『증여론(*The Gift*)』(1925)에서 선물이 그 자발성과 비계산성에도 불구하고 궁극적으로 의무적이고 계산적이라고 보았다. 다시 말해, 상호성을 전제하고 있다는 것은 자발성과 의무성을 내재하고 있다는 것이다. ‘주어야 할’, ‘받아야 할’, ‘되돌려주어야 할’ 의무를 수행하는 것은 사회적 유대관계를 확고하고 사회를 유지시키는 힘으로 작용하기 때문에, 이는 공동체를 유지하는 수단이 된다. 그러므로 대체로 등가의 상호성 원칙을 어는 한편에서 계속 어길 때에는 호혜적인 교환이 중단될 뿐만 아니라, 기존의 사회적 유대관계도 단절될 수밖에 없다. 이러한 논의를 토대로, 본 연구에서는 교환을 ‘경제적이고 객관화된 상호성’을 지닌 것으로, 호혜(상호성)를 ‘비경제적이고 주관화된 상호성’을 내포하고 있는 것으로 정의한다.

가진다. 따라서 사회적 공공선에 참여하는 것이 의미 있고 지속가능하려면, 주체의 주관성과 자발성이 전제되어야 한다.

그렇다면, 인간은 어떻게 이러한 자발적인 선의지를 갖게 되는가? 임마누엘 칸트(Immanuel Kant)의 자유론에 따르면, 의지는 행위의 내적 규정근거를 이성 안에 두기 때문에, 본질적으로 자유롭고 순수한 자유의지이자 선의지다. 따라서 사람이 자기 의지대로 행위한다는 것은 이성의 규정에 따라 순수하고 선하게 행동한다는 것이 된다. 칸트는 선의지 개념에 대해 다음과 같이 설명한다.

그 자체로 높이 평가되어야 할, 더 이상의 의도가 없는, ‘선의지’라는 개념을—이 개념은 이미 자연적인 건전한 지성에 내재해 있고, 가르칠 필요는 없으며, 오히려 단지 계발될 필요만 있는 것이다—, 즉 우리의 행위들의 전체적 가치를 평가하는 데 언제나 상위에 놓여 있어 여타 모든 가치의 조건을 이루는 이 개념을 발전시키기 위해, 우리는 ‘의무’ 개념을 취해 보기로 한다. 이 의무 개념은 비록 어떤 주관적인 제한들과 방해들 중에서이기는 하지만, 선의지의 개념을 함유하는바, 그럼에도 이 제한들과 방해들이 그 개념을 숨겨 알아볼 수 없도록 만들기는커녕, 오히려 대조를 통해 그 개념을 두드러지게 하고, 더욱더 밝게 빛나게 해준다.⁴⁹⁾

그에 따르면, 선의지라는 개념은 선천적으로 내재한 상위개념이자, 의무 개념에 함유되어 있다. 의지가 목적 자체인 선을 지향하는 순전한 욕구라면, 자유의지는 그러한 목적에 이르는 수단을 선택하는 것을 본질로 하는 지성적 욕구를 말한다.⁵⁰⁾ 즉, 인간은 이성적이기 때문에 자유의지가 있고, 자유의지는 인간의 욕구가 된다. 예컨대, 신이 불쌍한 사람이 그냥 죽도록 놔두었다고 가정해 보자. 신이 인간에게 준 최고의 윤리가 인간의 존엄성이지만, 왜 신은 그저 방관하기만 하는 것인가? 인간의 존엄성이라는 것이 시민적 덕목이 지향하는 최고의 가치라면, 자유는 인간 존엄성을 위한 필수불가결한 요소가 된다. 자유는 흔히 정치적 의미로, “사람이

49) Kant, I., 백종현 역, 『윤리형이상학』 (서울: 아카넷, 2013), 84쪽.

50) 백종현, 「칸트에서 선의지와 자유의 문제」, 『인문논총』, 71-2(2014), 18쪽.

어느 타인의 허락을 구하거나 타인의 의지에 구애받지 않고, 자연법칙의 한계 안에서 스스로 적당하다고 생각하는 바에 따라서 자신의 행동을 명령하고 자신의 소유물과 일신을 처분할 수 있는 상태를 뜻한다.”⁵¹⁾ 인간은 주체적으로 행위하고 자신의 행위에 책임을 지는 존재로, 자유는 시민성의 본질적 요소다.

자유의지가 없는 인류에는 기계적인 강요를 받는 것에 불과하다. 인간은 시민적 덕목에 순응할 수 있지만, 자유의지 없이 그러한 실천을 스스로 선택하는 것은 불가능하다. 그렇기 때문에, 만약 신이 인간의 자유의지를 방해한다면, 인간의 존엄성을 표현할 수 있는 필수요소를 훼손하는 것이 된다. 신에게 불쌍한 사람을 살려달라고 요구하는 것은 모든 사고가 발생하기 전에 그것이 일어나지 않도록 해달라는 것과 다르지 않다. 그것은 인간의 존엄성과는 완전히 다른 요구다. 그런 요구는 인간의 선택할 수 있는 자유를 부정하는 것으로, 신더러 인간을 보호하는 대신 파괴해달라고 요청하는 것이 된다. 따라서 이성적 존재인 인간은 본질적으로 자유의지를 가지고 따르거나 거부할 선택권이 보장됨으로써, 선의지를 가지게 되고 비로소 공극의 윤리인 인간 존엄성을 구현할 수 있다.

이처럼 자신의 의지에 따라 행동하는 인간의 자유는 이성을 소유하고 있다는 사실에 근거한다. 이성이 자신에게 선형적으로 부과하는 규범인 ‘자율’에 복종하는 힘을 가짐으로써, 인간의 선의지 추구는 자율성을 갖게 된다.⁵²⁾ 결국 인간의 자율성이 인간 행위를 결정하고 공공성을 창출한다. 인간은 동물이면서 동시에 이성적 존재이기 때문에, 이중성을 지닌 인간은 자연법칙과 도덕법칙의 지배를 동시에 받는다. 예컨대, 인간이 오로지 이성적이기만 한 존재라면 이성과 어긋나지 않기 때문에 도덕법칙이 있을 필요가 없고, 인간이 오로지 감성적 욕구에 따라 살기만 한다면 어떠한 규범이나 자율, 즉 자기 강제가 있을 수 없다. 결국 인간을 선하게 만드는

51)Locke, J., 강정인·문지영 공역, 『통치론』 (서울: 까치, 1996), 11쪽.

52)Kant, I., 백중현 역, 『실천이성비판』 (서울: 아카넷, 2009), 95쪽. 칸트에 따르면, 자율적으로 자기자신에게 명령한다는 것은 “너의 의지의 준칙이 항상 동시에 보편적 법칙 수립의 원리로서 타당할 수 있도록 그렇게 행위하라”는 자유의 상호성을 바탕으로 하는(Kant, I., 같은 책, 91쪽), ‘자기 법칙수립적’인 이성의 본질을 의미한다(Kant, I., 백중현 역, 『윤리형이상학 정초』 (서울: 아카넷, 2005), 152쪽).

것은 인간이 동물이기도 하지만, 동시에 이성적 존재이기 때문이며, 역설적이게도 욕망과 선의지, 개인성과 공공성을 충족시키려는 인간의 이중성이 스스로에게 복종하는 힘을 만들고, 그것이 인간 존엄성의 원천이 된다.

그럼에도 불구하고 자유를 기반으로 갖게 되는 권리와 의무가 상충할 때, 한 자유 주체와 다른 자유 주체 사이에 충돌이 여전히 발생한다. 이는 자유의 외적 관계의 문제로,⁵³⁾ 이때 사회가 개인의 자유를 어떤 경우, 어느 정도까지 보장하고 제한해야 하는지와 같은 어려운 문제가 제기된다. 그 해답은 사실 인간의 본질적 속성에 이미 내재되어 있을지도 모른다. 이성에 선의지가 존재한다는 것은 인간이 가치 있는 존재임을 의미한다. “인간을 항상 동시에 목적으로 대하고, 결코 한낱 수단으로 대하지 않도록, 그렇게 행위하라”는 칸트의 언명에서 볼 수 있듯,⁵⁴⁾ 인간 자체를 목적으로 대하라는 것은 인간이 내적 가치를 지닌 존재라는 것을 말한다. 이에 대해 칸트는 이 세상 만물이 가격을 갖거나, 아니면 존엄성을 갖는 것으로 구분한다.

보편적인 인간의 경향성 및 필요들과 관련되어있는 것은 시장가격을 갖는다. 필요와 상관없이, 어떤 취미나 순전히 무목적적인 유희에서 우리 마음 능력의 흠족함에 따르는 것은 애호가가격(affektionspreis)이다. 그러나 그 아래에서만 어떤 것이 목적 그 자체일 수 있는 그런 조건을 이루는 것은 한낱 상대적 가치, 다시 말해, 가격을 갖는 것이 아니라 내적 가치, 다시 말해 존엄성을 갖는다.⁵⁵⁾

위에서 보듯, 가격을 갖는다는 것은 동일한 가격을 갖는 다른 것으로도 대체 가능하다. 그러나 가격을 뛰어넘는다거나 가격이 허용되지 않는 것은 존엄성을 갖게 된다. 인간을 수단이 아닌 목적 자체로 대한다는 것은 존엄성이라는 최고의 가치로 대한다는 것이다. 그렇기에 인간에게는

53) 백종현, 「칸트에서 선의지와 자유의 문제」, 24쪽.

54) Kant, I., 백종현 역, 『윤리형이상학 정초』, 148쪽.

55) Kant, I., 같은 책, 158-159쪽.

타인의 목적도 나의 목적이 될 수 있다.⁵⁶⁾ 이는 목적 그 자체인 인간성에 적극적으로 합치하려는 노력 자체가 결국은 나의 목적이자 나를 위한 것이라는 뜻으로, ‘자유와 상호성’을 말한다.⁵⁷⁾ 이는 한 개인의 삶이 자신의 삶이 된다는 것으로, 타자를 주체로 승인하는 것을 전제한다.⁵⁸⁾

자유는 자신이 세운 법칙인 자율에 복종하는 힘으로 스스로를 강제하기에, 인간의 선의지 추구는 자율성을 갖는다. 결국 인간의 자율성이 인간 행위를 결정하는데, 인간의 이중성이 스스로에게 복종하는 힘인 자율을 만들고 그것이 인간 존엄성의 원천이 된다. 이처럼 자유는 상호성이 전제될 때, 비로소 그것은 개인적인 것을 넘어 인류 전체에 보편적인 것이 된다. 따라서 개인의 자유와 그 상호성은 “어느 누구의 자유와도 공존할 수 있는 각각의 행위는 정당하다”는 ‘공존의 원칙’을 통해 발현되어야 하며,⁵⁹⁾ 그렇게 될 때 스스로에게 사회적 책무를 부과할 수 있다. 누구와도 공존할 수 있도록 행위하되, 자유를 제한하지도 특정한 도덕법칙을 요구해서도 안 된다. 만약 그렇게 된다면, 자발적 선의지는 또다시 불가능해질 것이다. 자유의 상호성이란 누구의 자유와도 공존을 추구하는 것으로 지구상에 존재하는 어느 누구라도 자유를 가질 권리가 있음을 말한다. 인간의 동질성을 통한 보편적 권리의 보장에 대한 논의는 코즈모폴리터니즘의 논리에서 확인할 수 있다.

2. 동질성을 통한 자유의 보편성

56) Kant, I., 같은 책, 151쪽. 칸트는 “목적 자체인 주관의 목적들이 우리에게 영향을 주는 것이라면, 가능한 한 자신의 목적들이기도 해야 한다”고 주장한다.

57) 柄谷行人(가라타니 고진), 조영일 역, 『제국의 구조』 (서울: 도서출판 b, 2016), 263쪽. 자유의 상호성은 종교적인 맥락에서 말하는 신의 명령과는 다르다. 종교에서의 의무는 신의 명령을 인식하는 것이지만(Kant, I., 백종현 역, 『이성의 한계 안에서의 종교』 (서울: 아카넷, 1793/2016), 389쪽), 도덕법칙은 신의 명령과 같은 타율이 아니라 자신들의 자유의지로서 행할 때 실현되는 것이다. 그렇기 때문에 도덕법칙은 인간 내부에 있어야 한다. 이에 따라 칸트는 이 문제에 신을 도입하지 않고 이성의 한계 내에서 인류에 문제를 해결하려고 한 것이다.

58) Touraine, A., 정수복·이기현 공역, 『현대성 비판』 (서울: 문예출판사, 1995), 8쪽.

59) Kant, I., 백종현 역, 『윤리형이상학』, 151쪽.

상품, 기술, 인력 같은 실물영역에서 시작한 경제적 세계화는 정치적·문화적 차원으로 확대되어, 국가 간 상호 연관성이 증대되는 초국적 체제로 개편되었다. 시·공간의 한계를 초월하여 세계가 점점 작아지고 있다는 것은, “전세계적인 사회관계의 강화라고 정의되고, 한 지역에서 벌어지는 사건들이 수만 마일 떨어져 발생한 사건들에 의해 일어나며, 또한 그 반대의 경우도 성립되는 방식으로, 멀리 떨어진 지역들이 서로 연결됨”을 의미한다.⁶⁰⁾ 지구 한쪽에서 일어나고 있는 일들이 지구 반대편 사람들의 삶과도 연결되어 있다는 ‘전지구적 상호 연관성 의식’은 인류라는 보편적 범주를 중요한 정체성으로 받아들이면서 국가의 경계를 넘게 한다. 세계 어느 곳에 살든, 모든 사람의 삶이 밀접한 연관성 속에 놓이게 됨에 따라 인류애와 인간 존엄성이 다시 부각되기 시작했는데, 이는 코즈모폴리타니즘(cosmopolitanism)이 다시 부상하는 계기가 되었다.

코즈모폴리탄, 즉 코스모스의 시민(cosmopolitan) 혹은 세계시민(cosmic citizen)이라는 단순한 개념은 인간의 소속성이나 정체성 문제에 대한 이해를 확장한다는 철학적 의미를 가진다. 그것은 모든 인간 개개인이 특정한 한 국가나 지역에 소속되었다는 협소하고 배타적인 시민의식에 머무르는 물리적 의미의 글로벌 시민(global citizen)이 아니라, 그 경계를 넘어 세계의 시민이라는 의식을 심어준다. 세계가 모두 자신의 고향과 같다는 의식을 가지게 되면, 타자의 이질성을 포용할 수 있게 된다. 이는 타자를 향한 관심과 도덕적 의무가 주로 국가적 경계 안에서 제한되었던 전통적인 사고방식을 벗어나, 국적이나 민족 같은 다양한 외적 차이에도 불구하고 인간이라는 공통성에 대한 인식을 통해 전지구적 상호 연관성 의식을 가지게 한다. 즉, 외적으로 보이는 차이보다 인류로서 공동 운명체의 삶을 나누는 ‘인간’이라는 공통성이 근원요소가 된다.⁶¹⁾

국가의 시민이 세계의 시민이 되면서, 코즈모폴리타니즘은 개인과 사회의 통합을 지향한다. 한 국가의 국민이기도 하면서 동시에 세계의

60) Giddens, A., 이윤희·이현희 공역, 『포스트모더니티』 (서울: 민영사, 1991), 75-76쪽.

61) 강남순, 『코즈모폴리타니즘과 종교』 (서울: 새물결플러스, 2015), 25쪽.

시민이라는 의식, 그리고 다른 모든 사람을 평등한 동료 시민으로 보는 시각에서 정체성의 중요한 원천이 발견된다. 나와 동질적인 조건을 지닌 사람뿐만 아니라, 상이한 조건들 속에 있더라도 세계에 속한 시민이라는 ‘보편적 동질성’ 의식을 형성케 하기 때문이다. 따라서 모든 사람이 인류의 가족이라는 의식이 일상생활 속에 자리 잡을 때, 사회관계에 변화가 일어날 수 있다. 이러한 관심은 인간 사이에 상이성이 아닌, 보편성에 대한 인식을 확대하고 인류 공동체로서 공동 운명에 대해 인식하려는 것이다.⁶²⁾ 즉, 어떤 민족·국가·지역·성별에 속하였는지에 상관없이 인간이 단지 생명을 지녔다는 사실 하나만으로 충분히 존중받고 보호받아야 한다는 인간 이해를 전제하며, 나아가 생명을 지닌 인간이라는 사실 하나만으로 타자에게 공통의 윤리적 의무를 지니게 되는 것이기도 하다.

인간과 인간 사이에서 유대감을 찾는 것은 인간에 대한 이질성의 관점을 동질성의 관점으로 전환할 때 가능하다. 데이빗 바이른(David E. Byrne(1971)에 의하면, 인간은 사소한 공통점에도 호감을 갖고 닮은 사람을 좋아한다. 본능적으로 사는 환경이나 사고방식이 자신과 비슷한 사람을 선호하기 때문에, 일반적으로 어떤 사람의 사고방식이 자신과 비슷할수록 호감으로 느낄 확률이 높다. 동질감이 본능적인 편안함을 제공하는 반면, 이질감은 불편한 감정을 생산해 거부감을 불러일으킬 수 있다. 이러한 이유로 인간은 동질성에 대한 인정은 쉽게 받아들이는 반면, 이질성에 대해서는 끊임없이 차별적 반응을 보인다.

일반적인 논의에서 동질성에 대한 강조는 이질적 대상에 대한 배타성으로 이어지고, 이질성에 대한 인정은 다양성으로 연결된다. 그러나 문제는 ‘동질성을 전제한 이질성의 인정’이나, ‘이질성을 부각시키는 동질성’ 이냐에 있다. 이질성의 부각에는 나와 다른 대상에 대한 철저한

62) 강남순, 같은 책, 18쪽.

대상화·타자화·배제화가 전제되어 있다.⁶³⁾ 이질성의 부각이 가지는 함정은 이원론적 사유방식을 재생산하는 것으로, 이는 차이 이전에 존재하는 공통성을 외면하는 결과를 낳는다. 따라서 개인이나 집단정체성을 한두 가지 차이에 근거하여 고정시켜 버리는 폐쇄적인 고정 정체성을 구성하게 할 소지가 있다.⁶⁴⁾

우리가 외국인이나 다른 성별인 사람을 만날 때, 가장 먼저 눈에 띄는 것이 나와 그의 차이이다. 피부색이, 언어가, 좋아하는 음식이, 가치관이 다 다르다. 사람을 대할 때 차이에 주목한다는 것은 서로의 존재를 인정하는 것일 수도 있지만, 더 이상의 거리를 좁히지 않고 거리를 유지하겠다는 것, 곧 무관심을 의미하기도 한다. 초국가적 사회관계가 확대되는 오늘날 개인 간, 집단 간의 갈등해결을 기대한다면, 타자와의 차이보다 동질성에 주목해야 한다. 문화적 차이 이전에 같은 인간이며, 둘 다 맛있는 음식을 먹고 싶고, 편안한 집에서 살고 싶으며, 혹 자식이 있다면 그 자식이 잘 되길 바라고, 좋은 애인을 만나길 바라야 한다. 즉, 이질성은 부각되어야 하는 것이 아니라 인간의 보편적 동질성을 전제로 인정되어야 하는 것으로, 동질성을 전제한 이질성의 관점으로 초점을 이동시켜 그 선·후 관계를 분명히 할 때 타자의 이질성을 포용할 수 있게 된다.

Badiou가 말했듯, 타자와의 차이를 인정하느냐 마느냐 하는 모든 답론은 폐기되어야 하는 것일지 모른다. 특히 그 차이가 문화적·민족적

63)오마이뉴스(2017.06.11.). “당신의 칭찬도 누군가에게는 차별이 될 수 있다”, <http://goo.gl/7fKDxo> (검색일: 2017년 6월 12일). 물론 이질성이 매력적으로 보이기도 한다. 예를 들어, 주인공인 흑인 남성이 백인 여자친구 집에 초대 받으면서 벌어지는 이야기를 그린, 영화 《겟 아웃(Get Out)》(2017)에서는 백인들은 흑인 크리스의 우월한 신체와 성적 능력, 새로움, 발전 가능성을 칭찬하며, 백인들은 그를 진심으로 부러워한다. 그러나 여기에서 ‘흑인의 우월한 신체능력이 부럽다’라는 백인들의 표현은 비록 진심이라 할지라도 상당히 차별적이다. 이는 흑인의 우월한 신체와 발전 가능성 때문에 그를 소유하고자 하는 것과 다르지 않다. 이때 흑인을 바라보는 백인의 시선은 마치 동물원의 멋진 맹수를 보는 눈길과도 같은 것이다.

64) 이질성의 부각이 가지는 또 다른 문제는, 이런 차이의 정체성이 다른 집단과의 상이성을 지나치게 강조하는 바람에, 정작 같은 집단 안에서 발생하는 서로 간의 차이를 간과한다는 것이다. 차이를 덮어둔 채 싸잡아 동질집단으로 치부해 버리는 것은 각기 다른 현실 속에 살아가는 인간 개체의 주체적 정체성을 일면적으로 판단하는 오류를 범하게 된다.

차이에서 기인하는 것이라면 더더욱 같은 점에 주목해야 한다. 동질성에 먼저 주목하면, 차이에 주목할 때 보이지 않던 상대의 어려움이 보이기 시작한다. 내가 누리고 있는 것을 상대방은 온전히 누리지 못하고 있음을, 사회에서 나와 그의 처우가 얼마나 다른지를 그제야 알게 된다. 이는 흑인은 물론이고 이주노동자, 이주민 여성, 북한이탈주민, 동성애자, 경제적 빈곤자, 어린이 등 우리 사회의 모든 사회적 약자에게 해당하는 것이다.

이질성에 먼저 주목한다면, 사회적 약자는 영원히 이방인에 머무를 수밖에 없다. 그들을 특정지었던 이질적인 정체성을 떠나 그들을 다시 바라볼 때, 비로소 우리는 그들을 인격 대 인격으로 만나게 된다. 같음과 다름, 동질성과 이질성의 어느 한쪽으로 내집단과 외집단을 구분하는 것은 위험하다. 보편성이 꼭 동질성을 지향하지도, 특수성이 이질성만을 내포하는 것도 아니다. 문제는 차이라는 이름으로 존재의 보편성이 간과되고 부정되는 현상이다. 일자의 진리는 당연히 부정되어야 하는 것이지만, 이질성과 다양성으로 인해 엄연히 존재하는 보편적인 동질성을 부정해서는 안 된다.

인간의 보편적 동질성을 추구하는 코즈모폴리턴이란, 모든 인류가 세계에 속한 동료시민이라는 정체성을 가지고 서로를 구분 짓는 다양한 경계를 넘는 이로 살아가는 사람이자, 타자에 대한 연민과 책임의식을 가지고 주변인들과 연대하며 살아가는 사람을 말한다.⁶⁵⁾ 이러한 특징들을 통해 볼 때, 코즈모폴리터니즘은 개별성·보편성·동등성·일반성 등의 성격을 지닌다고 볼 수 있다.⁶⁶⁾ 즉, 특정한 개인이나 집단이 아니라, 전지구적

65) 강남순, 『코즈모폴리터니즘과 종교』, 52쪽.

66) Pogge, T. W., "Cosmopolitanism and Sovereignty", *Ethics*, 103-1(1992), p. 48. 토마스 포게(Thomas Pogge)는 코즈모폴리터니즘의 특징을 인간으로서 개인에 관심을 갖는다는 점에서 개인주의(individualism), 모든 사람들에게 관심을 갖는다는 점에서 보편성(universality), 전지구적 차원에서 모든 사람에게 관심을 둔다는 점에서 일반성(generality)의 세 가지로 말한다. 강남순은 코즈모폴리터니즘을 거시적-상호 의존성의 원리, 우주적 환대와 책임성의 원리, 초경계성의 원리, 초정체성의 원리로 그 성격을 규정하며(강남순, 『코즈모폴리터니즘과 종교』, 56-63쪽), 세 가지의 상호 연관된 도덕적·규범적 방침을 지니고 있다고 본다. "첫째, 인간의 '개별성(singularity)'을 중요한 도덕적·규범적 근거로 삼고 있다. ... 둘째, 우리의 책임이 모든 개별인에게 '동등하게' 적용되어야 함을 강조한다. ... 셋째, 코즈모폴리터니즘의 범주는 보편적이다." (강남순, 같은 책, 21쪽)

차원에서 각각의 모든 개인들에게 동등한 정도의 관심을 갖는다는 것이다. 이러한 관점에서 칸트는 세계의 영원한 평화를 달성하기 위한 방안으로, 자유주의적 개인주의의 기본 원리를 보편적인 국제법의 원리에 적용하여 세계 각국의 실정법으로 시행하려 했다. 이는 국가 간 물질적 교류를 뜻하던 외적 세계화와 구별되는 내적 세계화의 추구이자, “세계(cosmos) 그리고 지역(polis)이라는 양대 공간을 동시에 아우르는 이중적 사회의식을 발현하고자 시도된 것”이다.⁶⁷⁾

이에 대해 마사 너스봄(Martha C. Nussbaum)은 국민국가의 애국주의를 비판하면서 칸트의 코즈모폴리타니즘을 적극 옹호하였는데, 애국주의가 정의와 평등이라는 보편적인 도덕 가치를 위협할 수 있다는 이유에서였다.⁶⁸⁾ 다시 말해, 인간이 충성해야 하는 우선순위는 국가가 아니라, 인류애에 기반하여 형성된 지구공동체란 것이다. 그러는 한편, 그녀는 전세계 모든 지역에 동등한 수준으로 관심을 둘 필요가 없으며, 때로는 자신의 공동체에 특별한 관심을 기울일 수 있다고 보았다.⁶⁹⁾ 너스봄이 코즈모폴리타니즘을 지지하면서도, 다시 지역이나 국가를 인정한 것은 특정 집단이 다른 집단보다 더 가치 있어서가 아니다. 이것은 현실적인 문제로, 리처드 로티(Richard Rorty)의 자문화중심주의(ethnocentrism)에서도 이러한 시각을 확인할 수 있다.

로티는 판단에 있어서 내집단에 대한 선호는 정당한 것이라고 주장한다.⁷⁰⁾ 왜냐하면 모든 공동체를 생각한다는 것은, 인간이 의사소통이 가능한 모든 공동체를 가질 수 있다는 비현실 전제이기 때문이다. 또한, 자기가 속한 공동체에 더 큰 관심을 갖는 것이 반드시 인류 전체의 이익과 배치되는

67) 김문조, 「코즈모폴리탄 사회학」, 『한국사회학』, 43-1(2009), 8쪽.

68) Nussbaum, M. C., 오인영 역, 「애국주의와 세계시민주의」, 『나라를 사랑한다는 것』 (서울: 삼인, 2003), 24쪽.

69) Nussbaum, M. C., 오인영 역, 「응답」, 『나라를 사랑한다는 것』 (서울: 삼인, 2003), 187-188쪽.

70) Rorty, R., 이진우 편역, 「유대성인가 아니면 객관성인가?」, 『포스트모더니즘의 철학적 이해』 (서울: 서광사, 1993), 286쪽. 로티의 자문화중심주의는 자기 확신을 정당화해야 할 사람들과 나머지 사람들을 구별한다는 것을 의미한다. 집단이나 종족은 신념을 공유하는 사람들로 구성되기 때문에, 현실적인 토론에 참여하는 한 종족 중심적일 수밖에 없다고 주장한다.

것이라고 볼 수는 없다. 단지 그는 인간이 공동체에 기여함으로써 삶에 의미를 부여하려는 욕망을 가진다는 의미에서 자문화중심주의를 주장한 것이다.⁷¹⁾ 따라서 자문화중심주의는 우리 자신의 역사적 한계를 인정할 경우 어쩔 수 없이 받아들일 수밖에 없는 개념인 셈이다. 자신의 역사적·지역적 한계를 인정한 상태에서 최대한 우리의 영역을 넓혀가는 것이 현실적이다. 그래서 로티는 대화와 연대를 위한 실천을 강조하고, 그런 가운데 공동체가 지향해야 할 이념이 계속 수정되고 개선된다고 보았다.

엄밀히 말해 로티와 너스봄은 자문화중심주의를 옹호하지만, 자문화중심적 배타주의(ethnocentric particularism)는 철저히 경계한다.⁷²⁾ 따라서 내집단의 지역적 한계를 인정하는 자문화중심주의는 코즈모폴리터니즘과 배치되지 않는다. 코즈모폴리터니즘은 사실상 ‘국가의 지양’을 말하고, ‘지속하면서 끊임없이 확대되는 연합’을 추구한다.⁷³⁾ 그렇기 때문에, 자문화중심적 시각에서 패트리어티즘(patriotism)은 근대 국가의 내셔널리즘과 유사해 보이지만, 엄연히 다르다.

‘패트리어티즘(조국애)’은 근대 국가의 내셔널리즘이 아니라, ‘향토애’ 같은 것이다. 코즈모폴리터니즘은 내셔널리즘과는 배반되지만, 패트리어티즘과는 양립한다. 코즈모폴리터니즘은 수많은 향토가 존재하는 공간을 의미한다.⁷⁴⁾

71) 이우선, 『리처드 로티』 (서울: 이룸, 2003), 231쪽. 자문화중심주의는 자신이 공동체로 속해 있는 문화만 옳고 그 밖의 문화는 가치가 없다는 식의 배타적이고 폭력적인 주장처럼 보이지만, 로티가 이 용어를 통해서 말하고자 하는 것은 자기가 속한 문화적 관점에서 벗어날 수 없다는 것을 인정하자는 것이다 (이우선, 같은 책, 29쪽).

72) Nussbaum, M. C., 오인영 역, 「애국주의와 세계시민주의」, 26쪽. 너스봄에 따르면, ‘국가주의’와 ‘자민족중심주의적 배타주의(ethnocentric particularism)’는 유사한 것이며, 이러한 감정을 부추기면 결국 한 국가를 단결시키는 가치들조차 전복된다고 지적한다. 이는 내집단을 향한 향토애를 의미하는 ‘자민족중심주의’와는 다른 것으로, 특수주의에 경도되는 현상에 대한 경고라고 볼 수 있다.

73) 柄谷行人, 조영일 역, 『제국의 구조』, 253-255쪽.

74) 柄谷行人, 같은 책, 249쪽.

이처럼 칸트의 영원한 평화구상은 내셔널리즘을 거부하고, 패트리어티즘을 인정하며, 코즈모폴리터니즘으로 나아간다. 그것은 국가를 완전히 폐기하고 실현되는 것이 아니라, 평화를 실현함으로써 얻어지는 것이기 때문에, 패트리어티즘과 코즈모폴리터니즘은 양립할 수 있다.⁷⁵⁾ 이러한 입장에서 코즈모폴리터니즘은 여러 동심원을 인정하므로, 특정 지역이나 국가에 대한 충성이나 관심을 배제하지는 않는다. 그렇지만 가장 중요한 동심원은 보편적 인류 전체로, 보편적인 도덕 가치에의 충성이 우선적이다.⁷⁶⁾

코즈모폴리터니즘이 오늘날 국가와 세계에 시사하는 것은 보편적 존재인 인간이 근대 국민국가를 넘어서기 위한 기획이라는 점이다. ‘세계적으로 생각하고, 지역적으로 행동하며, 개별적으로 살아가자(*Thinking Globally, Acting Locally, Living Personally*)’는 구호에서 보듯, 코즈모폴리터니즘은 정체성을 통해 결정되는 유대관계가 아니라, 차이에도 불구하고 조성되는 유대관계를 추구한다.⁷⁷⁾ 이는 코즈모폴리터니즘이 보편주의 관점에서 인권과 같은 보편적 권리나 의무를 중시하고, 이를 통해 인간 존엄성을 실현하고자 하기 때문이다. 자유의 보편성은 한 인간이 다른 인간에게 마땅히 가져야 할 의무이자, 시민이 개인적·사회적·국가적·공적인 문제해결을 통해 사회적 공공선에 기여하기 위해 가져야 할 기본 자질이다. 이는 궁극적으로 자유의 보편성을 보장하기 위한 것으로 대안적 시민성이 성립하기 위한 선결조건에 해당한다. 그러나 자유의 보편성은 매우 추상적인 개념으로, 이를 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로 적용하는데 이론적·실천적 한계가 있다. 따라서 이러한 한계를 지적하고, 자유의 보편성을 현실적인 맥락에서 보다 구체화시킬 필요가 있다.

IV. 대안적 시민성 성립의 확장조건: 보편적 권리화

75) 柄谷行人, 같은 책, 256-257쪽. 가라타니 고진은 국민국가의 지양이 민족의 차이, 다양한 관습·법·제도의 폐기가 아니라, 전쟁상태가 폐기됨으로써 평화상태를 지향하는 것이라고 보았다.

76) Sen, A., 오인영 역, 「휴머니티와 시민권」, 『나라를 사랑한다는 것』, (서울: 삼인, 2003), 161쪽.

77) 김문조, 「코즈모폴리탄 사회학: 세계화 시대의 사회학적 대응」, 14쪽.

1. 소극적 환대의 한계

칸트는 인간의 권리 논의에 앞서 ‘지구공동소유권’이라는 아이디어를 제시한다. “지구는 인간이 공동으로 소유하는 공유지이기 때문에, 공동의 소유권과 사용권을 가진다.”⁷⁸⁾ 어떤 인간도 특정 지역에 대한 우선권을 가지고 있지 않으므로, 이방인은 더 이상 적이 아닌 동등한 존재로서 ‘환대의 권리’가진다. 이것은 이방인 문제가 인류애의 문제가 아니라, 이방인이 가져야 할 권리에 관한 문제임을 분명히 한다. 즉, “구면(球面)인 지상에서 인간은 무한히 흩어져 살아갈 수 없고 서로 결합하여 있는 것을 인정하지 않을 수 없기 때문에, 어느 누구도 타인보다 지구의 특정 지역을 차지할 권리를 더 가지지 않는다”는 것이다.⁷⁹⁾

따라서 환대의 권리는 특정 국가 소속의 국민으로서 지니는 시민권이 아니라, 시민권의 전제조건으로서 모든 사람들이 세계시민이자 인류의 구성원으로서 태생적으로 갖게 되는 보편적 권리인 성원권을 말한다. 사람들은 지구상에서 분리되어 살 수 없는 까닭에, 서로의 존재를 인정하지 않을 수 없다. 이때 경계인이 타국에서 “평화적으로 행동하는 한, 적대적으로 대우받지 않게 되는 권리”가 바로 환대의 권리인 셈이다.⁸⁰⁾

경계인과의 접촉과정에서 그들을 적대적으로 대해서는 안 된다는 것은, 환대를 사회적 관용이나 자선의 문제가 아니라, 개인적인 권리나 의무의 문제로 본 것이다. 환대를 모든 사람이 누릴 권리라고 규정했을 때, 이는 주인과 손님 관계가 아니라 인류 공동에게 귀속되는 “지구 표면에 대한 공통의 권리”가 된다.⁸¹⁾ 이처럼 경계인 문제를 박애나 자선의 시혜적 권리차원에서 인간의 보편적 권리차원으로 치환하면, 주인에게 환대는 하나의 의무로 이를 실천하지 않으면 안 되는 것이 된다. 이러한 ‘환대의

78) 장혁준, 「자기준거적 정체성」, 77-78쪽.

79) Kant, I., 백종현 역, 『영원한 평화』, 132-133쪽.

80) 손철성, 「세계시민주의와 칸트의 ‘환대’ 개념」, 『도덕윤리과교육』, 48(2015), 271쪽.

81) 손철성, 같은 논문, 268쪽.

68운동 이후 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 보편적 권리화

원칙'을 통해 국가 구성원을 규정하는 시민권과 인류 구성원을 규정하는
성원권이 조화를 이룰 수 있다.

환대의 원칙이 준수된다면, 공동체의 특성과 상관없이 개개인들은
어디에서든 법적으로 평등하게 보호받을 수 있다. 칸트의 제안은
모든 인류에게 적용되는 공적인 국제법을 제시함으로써, 자유주의적
개인주의에 부합하는 권리를 제정하여 '자유주의적 개인주의의 전지구적
보장'을 요구한 것이다.⁸²⁾ 여기에는 선주민과 이주민 간의 호의적 계약이
평화의 기초가 되고, 점차 세계시민으로 나아갈 것이라는 이상적인
결론이 담겨있다.⁸³⁾ 그러나 칸트가 말하는 보편적 권리는 '환대의 조건'을
부여하기 때문에, 현실적인 갈등 문제가 남게 된다.

외국인이 요구·주장할 수 있는 '체류권(gastrecht)'이란 없다. (이를
위해서는 그를 일정한 동안 동거인으로 삼는 '호의적인 계약'이 필요하다)
서로 교제를 청할 수 있는, 모든 사람에게 있는 권리는 '방문의 권리'이다.⁸⁴⁾

위에서 보듯 칸트의 보편적 권리는, 일시적으로 체류하고 교제할 수 있는
방문권은 누구나 갖지만, 다른 나라에 장기간 체류할 영주권이 주어지는
것은 아니다. 이는 지구공동소유권이 영구적 체류권이나 영주권으로
적용되는 것이 아니라, 일시적 체류권이나 방문권만을 부여하는
조건적이고 소극적 적용에 그치고 있음을 의미한다. 칸트는 환대의 원칙을
통해 보편적 권리에 대해 말하지만, 실상은 여전히 경계인에게 허용되는
일시적인 체류의 권리이자 교제의 권리일 뿐이다. 이것은 세계시민법
조항의 한계로, 결국 그의 보편적 권리 주장은 소극적 의미의 조건적

82)한광택, 「휘트먼의 민주주의, 개인주의, 코스모폴리타니즘」, 『미국학논
집』, 48-3(2016), 193쪽. 칸트는 국가들 간의 국제관계에 보편적 이성의 공
적 사용으로서 개인들 간의 '상호 주체적 관계(intersubjectivity)'를 적용하
였다. 즉, 보편적 이성을 지닌 개인적 자유의 제한을 금지해야 하는 근거를 통
해 국가 간 주권침해가 금지되어야 한다는 정치적 원칙을 세웠다.

83)Kant, I., 백중현 역, 『영원한 평화』, 133쪽. 칸트의 이상은 “이방인에게 보
편적 권리를 부여하는 방식에 의해 먼 지역들이 서로 평화적으로 관계를 맺게
되고, 이런 평화로운 관계는 공법에 의해 확립되어, 인류는 점점 세계시민 체
제에 가까이 갈 수 있다”는 것이다(Kant, I., 같은 책, 133쪽).

84)Kant, I., 같은 책, 132쪽.

환대에 한정되어 있다고 볼 수 있다.

또한, 칸트는 지구공동소유권의 적용을 지구 표면에 국한시킨다. 자크 데리다(Jacques Derrida)의 해석에 의하면, 칸트는 지구 표면 위에 인간 스스로 설립하거나 건축한 것인 거주지, 문화, 기구, 국가 등을 공동소유에서 제외하여 배타적·독점적 영역으로 만든다.⁸⁵⁾ 지구 표면에 대해 접근을 막지는 않지만, 그 위에 설립된 것에 무조건적 접근을 허용하지도 않는다는 것이다. 이에 따라 지구 표면에 설립된 것에 대한 경계인의 권리는 제한되고 특정기간 체류할 권리만 가지게 되며 이 권리마저 국가 간 협약에 의해 보장되는 것으로, 한 국가의 국민이 되고 난 후에야 세계시민이 될 수 있다는 분명한 한계가 존재한다. 즉, 지구의 특정 지역에 대한 독점권은 보장하고 지구공동소유권을 ‘일시적으로 보장하는 방식’을 제시하였기 때문에, 이는 다시 환대의 문제를 겪게 한다.⁸⁶⁾

환대가 일종의 권리로 취급되는 한, 상호적인 제한이 있을 수밖에 없다. 즉, 주인은 주인으로서, 이방인은 이방인으로서 자신의 테두리와 한계를 지켜야 한다. 주인은 이방인을 적대시해서는 안 되며, 이방인은 주인의 땅에서 일어나는 문제에 간섭할 수 없다. 이러한 점은 지금의 주인이 이방인의 땅을 방문하여 처지가 뒤바뀌는 경우에도 마찬가지로 해당된다. 그 바뀐 상황에서 각자는 각자의 권리와 의무를 행해야 하는 것이다. 이러한 상호 관계는 ‘매우 공평하고 정의로운 듯이 보이지만, 따지고 보면 개인의 권리라는 ‘보편적’ 틀에 의해, 또 특정한 곳에서 누가 주인이고 누가 이방인인가 하는 ‘우연한’ 조건에 의해 제약받고 닫혀 있는 관계’다.⁸⁷⁾

칸트는 이방인의 보편적 권리를 주장하나, 국경을 넘는 자유로운 거주자의 권리는 인정하지는 않는다. 그것은 선주민에게 독점사용권적 권리를 부여하게 되므로, 궁극적으로 지구공동사용권이라는 보편적 권리에 반하게 된다. 지구공동사용권이라는 기초 위에 특정 집단과 특정인의

85)Derrida, J., *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (New York, NY: Routledge, 2001), p. 20-21.

86)구자광, 「칸트의 ‘경제적인’ 코즈모폴리터니즘과 데리다의 ‘비경제적인’ 코즈모폴리터니즘 ‘너머’의 비교 연구」, 『비평과 이론』, 16-2(2011), 6쪽.

87)문성원, 『배제의 배제와 환대』 (서울: 동녘, 2000), 138-139쪽.

권리가 다시 발생하기 때문에, 보편적 권리를 실제로 보장하기 어렵다. 결국 칸트의 보편적 권리 주장은 타인의 존재를 부정하는 적대에서 벗어나게 해주었지만, 제한적 권리로 인해 소극적 의미의 조건적 환대에 머물렀다. 그의 논리는 지구 표면의 거주할 수 없는 부분들도 있기 때문에, ‘호의적인 계약’을 통해 이를 해결해야 한다는 것이다.⁸⁸⁾ 이러한 계약관계는 독점적 권리가 확보된 집에 주인이 머물면서 주인이 제시한 조건에 맞는 이방인에게 한시적으로 관용을 베푸는 것으로, 집주인의 절대적인 권리를 인정하고 만다.

독점적인 권리를 배타적인 것으로 서로 인정해주고 일시적인 권리는 상호 합의에 의해 서로 보장받기 때문에 공정한 거래인 것 같지만, 결국 일시적 체류권과 방문권에는 경제적 교환 논리가 작동한다. 이는 매우 우연한 조건에 의해 결정된 이방인이 아닌 자와 이방인인 자를 주인과 손님의 계약관계로 영속화시킨다. 이러한 경제적 시혜와 수혜 구조는 마치 남의 잘못을 너그럽게 용서하는 주인의 입장만을 반영한다. 주인은 이방인의 정당한 권리인 지구공동소유권을 빼앗고, 일시적 체류권과 방문권을 마치 시혜라도 베풀어주는 태도를 유지할 수밖에 없게 만든다. 즉, 선주민의 이주민에 대한 환대의 일방적인 성격을 보여준다. 따라서 칸트의 보편적 권리도 실상은 자선과 박애라는 시혜적 성격을 넘어서지 못하고 있다.

이러한 점에 비춰볼 때, 환대의 권리는 보편적 권리를 위한 충분조건이 아니라, 세계시민적 권리를 구현하기 위한 최소한의 토대로 다소 제한적인 권리라고 볼 수 있다. 결국 자유주의가 보편적 자유를 추구하려면, 소극적 환대 개념을 뛰어넘어 자유로운 방문권과 체류권, 나아가 완전한 이주권을 보편적 권리로 인정할 수 있어야 한다.

2. 적극적 환대를 통한 보편적 권리화

환대에 경제적 교환 논리를 강조하면, 비극적인 정치·경제적 상황에서 이주를 감행하고 있는 오늘날 이방인 문제에 있어, 그들을 환대할 여지는 사라진다. 이는 환대의 본질적 의미에 역행한다. 사실 지구의 특정 지역에

88) Kant, I., 백종현 역, 『영원한 평화』, 132-133쪽.

대한 소유권은 지구의 환대에서 기원하는 것으로, 원래부터 비경제적인 지구의 환대가 선주민의 재산권에 선행한다. 지구에 대한 인간의 공유권이라는 것은 조상·현세대·후손과 함께 공유한 것이기에(구자광, 2011, 9), 지구라는 공유지에 이방인은 애초 존재하지 않거나 모두가 이방인으로 존재한다. 데리다가 에마뉘엘 레비나스(Emmanuel Levinas)를 추모하며 쓴, 『*Adieu to Emmanuel Levinas*』(1999)에는 환대의 공간에 대해 기존과 다른 시각이 드러나 있다.

우리는 확고한 ‘환대의 원칙’을 상기해봐야 한다. 집의 주인이라고 생각하고 환대를 제공하는 주인 자신도 사실은 자신의 집에서 환대받은 손님이다. 주인은 자신의 집에서 자신이 제공하는 환대를 받는다. 결국 그는 그에게 속하지도 않는, 자신의 집으로부터 환대를 받는다. 주인(host)으로서 주인(hôte)⁸⁹⁾은 손님(guest)인 것이다. 거주지는 보호처 내지 난민처로서, 공간을 홀로 차지하여 스스로에게 문을 연다. 여기서 환영받는 사람은 가장 먼저 온 사람이다. 초대하는 사람은 그가 초대한 사람에 의해 초대받는다.⁹⁰⁾

데리다는 집이 설립되기 이전부터 있었던 지구라는 환대의 공간에 기반하여 집에 대한 독창적인 사유를 제공한다. 그에 따르면, 거주지는 시초에 난민처로 설립된 것으로, 지구공유지의 본질은 난민처다. 주인은 원래 난민으로, 난민처인 자신의 집으로부터 환대받는다. 이렇게 되면, 주인과 손님의 차이는 단지 ‘난민처가 제공하는 환대를 누가 먼저 경험하는가’라는 시간상의 차이에 지나지 않게 된다. 따라서 집주인은 자신의 집에서 먼저 환대받은 손님으로, 자신의 집에서 보면 손님일 뿐이다. Derrida는 주인을 손님으로 만드는 ‘새로운 환대의 원칙’을 세워 소유자를 세입자로 만든다. 이에 따라 환영하는 주인과 환영받는 손님이, 이방인이 아닌 자와 이방인인 자가 본질적으로 구분될 수 없게 된다.

89) 김현경, 『사람, 장소, 환대』(서울: 문학과 지성사, 2015), 68쪽. 절대적 환대는 스스로를 주인이면서도 동시에 손님으로 여기는 태도다. 데리다에 따르면, 환대를 뜻하는 프랑스어 ‘hospitalite’는 주인(host)와 손님(guest), 즉 베푸는 사람과 아울러 받는 사람을 동시에 의미하는 ‘hôte’에서부터 장소와의 관계를 함축한다. 반면, 관용은 주체(주인)의 입장이기에 조건부 환대에 해당한다.

90) Derrida, J., *Adieu to Emmanuel Levinas* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999), p. 41-42.

이상의 논의를 종합해 보면, 인간의 권리는 지구소유권에 대한 인식의 차이로 인하여 권리의 특성이 다르게 규정됨을 알 수 있다. 구체적으로 인간이 가진 권리의 특성은 지구공동소유권에 대한 선주민의 시각에 따라 시혜적·제한적·보편적 권리로 유형화하여 구분할 수 있다. 나아가 이방인의 권리를 어떻게 규정하느냐에 따라 선주민이 행하는 환대의 성격이 변화하게 된다. 이를 정리하면, 표 1과 같다.

표 1. 권리의 특성에 따른 환대의 성격

권리의 특성	시혜적 권리	상호적·제한적 권리	보편적 권리
지구소유권	공유 불가(국민국가)	제한적 공유(국제연맹)	전면적 공유 (세계시민국가)
법적 권리	임의적 권리부여	방문권·일시적 체류권	영구적 체류권·이주권
개방도	폐쇄성	제한된 개방성	개방성
덕목	자선·박애	관용·허용	인정
관계	계층적(주인-손님관계)	호의적 계약 (대칭적 상호성)	통합(비대칭적 융화)
환대의 성격	소극적 환대		적극적 환대

시혜적 권리는 사실상 권리라기보다, 주인인 선주민이 손님인 이방인과의 계층적 관계에서 자선이나 박애의 시각을 가지고 권리를 베푸는 것을 말한다. 이에 반해, 칸트가 환대를 언급하면서 말하는 권리는 이방인에게 방문권과 일시적 체류권을 부여한다. 그러나 선주민과 이방인의 계층적 관계는 대칭적 상호성에 바탕을 둔 호의적 계약관계이기 때문에, 언제든 계약이 파기될 수 있는 사실상 상호적이고 제한적인 권리라고 볼 수 있다. 이는 이주자들에게 권리를 허용한다는 것이지, 그들의 권리를 인정하는 것이 아니다. 진정한 보편적 권리란, 지구에 대한 전면적 공유를 바탕으로 주인과 손님의 차이를 두지 않는 비대칭적 융화 관계로부터 도출된다. 이렇게 될 때, 사회 내에서 이방인들의 권리를 인정할 수 있게 된다. 이와 같은 논의를 통해 이방인에게 부여하는 권리의 특성에 따라 환대의 성격을 구분해 보면, 시혜적 권리에서 제한적 권리로의 이행은 소극적 환대로, 제한적 권리에서 보편적 권리로의 이행은 적극적 환대로 볼 수 있다.

현실에서 집주인은 자신의 난민처로부터 먼저 받은 환대를 손님에게 불관용으로 표할 수도, 조건적으로 관용을 베풀 수도, 무조건적인 환대를 베풀 수도 있는 위치에 있다. 즉, 시혜적·제한적·보편적 권리의 주체는 주인에게 해당되는 것이 현실이다. 그러나 난민처에 더 일찍 온 난민과 이후에 온 난민 사이의 시간차를 허용하여, 먼저 온 난민들의 우선권을 주장하는 것은 상당히 모순적이다. 이방인의 권리를 포함한 인간의 권리는 본질적으로 다른 어떤 권리보다도 선행하는 것으로, 지구공동소유권에 의해 보장되는 것이기 때문이다. 환대에 조건을 걸고 그 침해 정도에 따라 시혜를 베풀거나 제한적 권리를 부여하는 것은, 마치 이방인이 원래 어떠한 권리도 가지지 않은 사람들로 보는 것에 지나지 않는다.

지구공동소유권은 지구의 환대로부터 기원하였으며, 무조건적인 환대정신은 이것이 구현된 법률적 권리 이전에 보편적으로 주어지는 권리다. 따라서 적극적 의미의 무조건적인 환대정신을 되살릴 필요가 있다. 그것은 선주민의 독점사용권을 해체하는 것으로, 이렇게 될 때 오늘날 이방인 문제를 해결할 실마리가 보인다. 조건적 환대를 무조건적 환대로 전환하려면, 지구에 대한 소유권과 사용권이 자기해체적 성격을 가진 것으로 이해되어야 한다.

나를 점령하라, 내 안에 자리를 잡아라, 동시에 이러한 것이 의미하는 것은 나를 향해서 또는 ‘내 집’에 오는 것으로 만족하지 말고, 순제 나의 자리도 차지하라이다. 문지방을 넘는 것, 이것은 접근하는 것이거나 가는 것에 불과하지 않고 들어가는 것이다. 구원자라도 되듯, 해방군이라도 되듯 손님을 초조하게 기다리는 주인의 논리는 우리에게 이상하긴 하나 매우 설명적인 논리다. 이것은 마치 이방인이 열쇠를 보유하고 있는 듯한 양상이다. [...] 마치 주인이 주인으로서, 자신의 장소와 권력의 포로, 자신의 자기성의 포로, 자신의 주관성(그 주관성은 인질이다)의 포로이기라도 하듯이 말이다. 그러니까 결국 인질이 되는—진실로 언제나 인질일— 것은 주인, 초대하는 자, 초대하는 주인이다. 그리고 손님, 초대받은 인질은 초대하는 자의 초대하는 자가 된다. 주인의 어른이 된다.

주인은 손님의 손님이 된다. 손님은 주인의 주인이 된다.⁹¹⁾

데리다는 이방인이 경계라는 감옥으로부터 주인을 해방시키고 난민처의 미래를 여는 구원자이기 때문에, 먼저 온 난민은 뒤에 올 난민을 환대해야 한다고 주장한다.⁹²⁾ 그러나 무조건적 환대는 지나치게 급진적이어서 오히려 비현실적인 해결이라는 인상을 준다. 적극적 환대가 사적 공간의 완전한 개방을 의미하거나 이방인을 해방자의 위치에 두는 것까지 받아들여야 하는 것이라면, 현실적으로 가능한 것인지 자문해봐야 한다.⁹³⁾ 또한, 이것이 나와 다른 사람 사이의 벽을 허물고 하나가 되는 것을 의미한다면, 개인에 대한 침해를 정당화하는 구실로 전략해 버리기 쉽다.

그러나 적극적 환대가 타자의 영토에 가두어져 자신의 존재를 부인당하는 사람들에게 도움의 손길을 내밀고 자리를 내어주는 일, 즉 이방인에게 무조건적으로 사회 안에 빼앗길 수 없는 장소를 마련해 줌으로써 그들을 인정하는 것이라면, 적극적 환대는 수용 가능한 것이 된다.⁹⁴⁾ 이런 의미에서의 적극적 환대란, 사회의 성원권을 획득한다는 것이다. 즉, 법적 시민권이 아니라, 그 사회 안에서 자기자리가 있다는 의미에서 사회적 성원이 되는 것을 말한다. 사회적 성원권은 특별한 자격을 요구하는 것이 아니라, 단지 물리적인 의미에서 사회 안에 들어와 있다는 사실만으로 충분하다. 따라서 이방인에게 사회적 성원권을 제공하는 것은 타인의 적극적 환대를 통해서만 확인할 수 있다.

적극적 환대는 자아와 타자 사이의 경계를 완전히 허무는 것이 아니라, 함께 공공성을 적극적으로 창출해 나가는 것을 말한다. 타자에게 자리를 내어주고 자리를 인정한다는 것은 자리에 부여된 권리와 그것을 주장할 권리를 인정한다는 것이다. 그렇다고, 적극적 환대가 어떠한 행동이라도

91) *Ibid.*, p. 134.

92) 구자광, 「칸트의 ‘경제적인’ 코즈모폴리터니즘과 데리다의 ‘비경제적인’ 코즈모폴리터니즘 ‘너머’의 비교 연구」, 20쪽.

93) 문성원, 『배제의 배제와 환대: 현대와 탈현대의 사회철학』, 142-143쪽. 사실, 이방인이 해방자라는 의미는 비현실적인 논의라기보다 자리가 없는 타자로부터 내 자리의 의미를 반성하게 함으로써, 내 자리의 유용성을 확인하고 자리의 바깥을 지향하게 하도록 하여 자기 변화를 촉구하는 것을 말한다.

94) 김현경, 『사람, 장소, 환대』, 204쪽.

허용하겠다는 것은 아니다. 다만, 어떠한 경우라도 그의 사람 자격을 부정하지 않는다는 뜻이다.⁹⁵⁾ 인간 자체가 목적인 만큼 가치를 갖지 않기 때문에, 가치를 따져 인정하는 것이 아니라 사람이기에 환대해야 한다.

인류 구성원의 보편적 권리로서 환대의 권리를 부정하면, 인류 공동체에 속한다는 사실을 부정하는 것이 된다. 이방인에 대한 심각한 적대 행위들이 여전한 현실에서는 칸트식의 상호적이고 제한적인 권리로서의 환대를 정착시키는 일도 중요하다. 이방인을 환대하는 이유가 우리도 낮은 곳에서의 이방인이라는 대칭적 상호성 때문이라면, 소극적 환대만으로도 해결할 수 있다. 그러나 적극적 환대정신을 가지지 않으면, 자유주체들이 이해관계의 갈등상황을 맞이할 때, 결국 제한된 권리에 다시 제한을 가하는 방식으로 이방인의 권리를 조정하려 들게 된다. 이를테면, 각종 분쟁 당사자들은 대개 자신의 정당한 권리를 찾겠다고 생각하지, 상대의 권리를 무시한다고 생각하지 않는다. 권리는 어떠한 맥락에서 어떻게 규정되는가에 따라 상당히 달라지기 때문에, 소극적 환대는 언제든지 이방인의 권리를 제한하면서도 환대라는 이름으로 타인에 대한 권리침해를 은폐할 잠재성을 가지고 있다.

반면, 적극적 환대는 자신과 사회가 정한 기준에 부합하지 않은 상대도 받아들여야 한다. 여기에는 자아와 타자, 환대하는 자와 환대받는 자 사이에 확고한 구별이나 상호 대칭관계가 성립하지 않는다. 대신 경계를 무너뜨리는 인간의 보편적 권리가 있다. 결국 적극적 환대란 자신과 동일한 것만 수용하고 타자를 자기화 혹은 배제화하려는 지배 논리를 넘어, 보편적 권리화를 추구하는 것이다. 이상의 논의에서 보면, 자유의 보편성을 추구하는 것은 적극적 환대의 실천을 통해 인간의 보편적 권리의 보장을 추구하는 것임을 알 수 있다. 이는 개인의 자유라는 주체적 권리가 자유의 상호성을 통해 보편적 자유를 추구하는 것으로, 인간 속성에 내재해 있다. 자유의 본질로서 보편성은 인간 본성에 내재한 자유의지의 발현이기 때문에, 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 적극 추구되어야 한다.

95) 김현경, 같은 책, 230쪽.

V. 결론: 보편적 권리화에 기반한 시민성을 향하여

이주 문제는 오늘날에 와서 일부 서구 국가 문제에 국한되지 않고, 이미 우리 사회에서 현실이 되었다. 지난해 난민 신청을 한 외국인 중 내전으로부터 피신한 500여 명의 예멘인이 제주특별자치도에 도착했는데, 한국에서도 뜨거운 이슈였다. 이를 두고 언론에서는 제노포비아, 난민포비아, 난민 범죄, 타루하시 등과 같은 헤드라인이 양산되었으며, “인도주의 대 경제적 여력, 잠재적 범죄자 대 비이성적 혐오, 인권국가의 책임 대 자국민 안전 우선 등 진짜 대 가짜 난민 문제로 갈려 사회적인 문제로 대두되었다.”⁹⁶⁾ 이번 사태는 우리나라도 난민 문제라는 글로벌 이슈로부터 자유로울 수 없음을 보여준다.

이에 본 연구는 오늘날 인간이 겪고 있는 전지구적인 사회변동에 대한 현상 분석을 통해 종전에 시민성을 규정했던 단위집단들에 대한 해체를 시도하여 대안적 시민성의 철학적 성립기반에 대해 논의하였다. 지금까지 시민성은 공동체를 먼저 가정하고 규정되는 것이 일반적이었기에, 기존 시민성 논의에서 기준단위를 개인에 두는 경우는 거의 찾아볼 수 없었다. 그러나 새로운 시민성은 단순히 개인과 사회의 이항대립 속에서 발생하는 정체성이라기보다, 사회변동에 따라 자연스럽게 불가결하며 전통적인 틀 자체의 와해 속에서 등장한다. 사회는 개인의 외재적 실체인 반면, 그 구성 및 유지를 위해 개인에 의존하며,⁹⁷⁾ 개인은 사회 공간 속에서 상호작용하는 구성적 존재기 때문이다.⁹⁸⁾

이러한 변화의 시작은 대안적 삶의 방식에 정당성 논의를 촉발한 68운동으로부터 비롯된다. 단일문화 인식론에서 서구인·백인·남성·기독교인에 한정되었던 인간의 권리는 이 운동을 통해 비서구인·비백인·여성·비기독교인·빈자에 해당하는

96) 장혁준, 「인류의 이방인화」, 20-21쪽.

97) 장혁준, 「자기준거적 정체성」, 4쪽.

98) 김태원, 「게오르그 짐멜의 이방인 이론과 상호문화」, 『인문사회 21』, 8-2(2017), 71쪽.

소수자집단의 사람들에까지 그 범위가 확장된다. 이에 따라 ‘다양성’이라는 사회적 현상과 ‘연대성’이라는 실천적 방식이 사회의 중요한 가치로 대두되면서 3세대 인권 개념에서는 연대를 집단적 권리 차원에서 논의하고 있으나, 이는 개인에게 연대라는 의무를 부과할 뿐만 아니라 궁극적으로 강요로 이어진다는 점에서 인간의 자유의지에 반하는 개념이라는 점에서 상당히 모순적이다.

이러한 문제를 해결하기 위해 제한된 영토적 경계를 벗어나 정신적 이주를 감행하는 이방인화라는 현실적 제약조건 속에서 시민성을 논의하는 철학적 토대는 ‘자유’ 관념에서 발견할 수 있다. 자유는 기본적으로 개인 전유적 속성을 가지지만 국가나 민족을 넘어서는 인류 보편적인 것이기에, 개인의 가치에 그치지 않고 공공성을 창출할 잠재성을 가지고 있다.⁹⁹⁾ 따라서 자유의 보편성이라는 본질적 성격을 통해 개인으로부터 발현되는 시민성을 정당화하는 철학적 성립기반을 마련하려는 시도는 의미가 있다. 자유라는 가치에 기반한 시민성은 기본적으로 공공성 창출에 기여해야 하고, 대안적 시민성으로 기능하기 위해서는 개인이 시민적 기반을 마련할 수 있어야 한다. 이는 한 인간의 권리라는 것이 개인의 자유로운 권리 행사에 기초하는 것이지만, 이것은 모든 개인에게 해당하는 보편적 권리이므로, 모든 구성원의 권리를 보호할 수 있어야 하기 때문이다.

오늘날 국제사회에서 경계인의 권리 문제는 시민성이 해결해야 할 시급한 과제다. 경계인 문제의 핵심은 문화적 이질성과 정치·경제적 이해관계로 인해 발생하며, 그들은 어디에도 보호받지 못하는 이방인의 위치에 놓이게 된다는 데 있다. 이방인에 대한 차별적 시각은 박해라는 형태로 드러나기 때문에, 그들의 권리나 처우를 어떻게 부여할 지가 문제가 된다. 이러한 경계인들, 즉 물리적 이주자들은 다중적·혼종적 정체성을 지니게 되며, 이는 오늘날 정신적 이주로 이질성 갈등을 겪는 전인류로 확대되고 있다. 또한, 인간은 선의지를 추구하는 존재지만, 자유주체 간의 충돌로 인해 악행을 저지르는 존재기도 하다. 이는 나와 다른 대상을 철저히 대상화·타자화·배제화하기 때문이다. 따라서 중요한 것은 이질성이 아니라, 동질성을 인정하는 것이다. 만약 보편적 동질성을 내면화하여

99) 장혁준, 「자기준거적 정체성」, 46-47쪽.

전지구적 상호연관성 의식이 전인류에게 확대된다면, 보편적 권리와 의무를 중시하는 자유의 보편성이 확보되고, 이러한 인간의 존엄성은 공공성 창출의 기반이 될 수 있다.

칸트는 보편적 권리 논의를 위해 지구공동소유권이라는 아이디어를 제시한다. 누구도 특정 지역에 대해 우선권을 가지지 않기 때문에, 이방인도 환대 받을 권리가 있다는 것이다. 이는 이방인 문제를 인류애와 같은 시혜적 차원에서 권리의 차원으로 치환한 데 의미가 있다. 그러나 칸트는 보편적 권리를 말하면서 선주민의 독점적 권리를 배타적으로 인정하기 때문에, 사실상 시혜적 성격을 벗어나지 못한다. 이와 달리 데리다는 지구공동소유권에 대한 새로운 시각을 제시한다. 그에 따르면, 거주지는 시초에 난민처로 설립된 것으로, 이렇게 되면 선주민과 이방인의 차이는 단지 시간 차이밖에는 지나지 않는 것이 된다. 보편적 권리를 가진다는 것은 성원권을 가지는 것이 되고, 성원권의 획득은 타인의 환대를 통해 확인할 수 있다. 자유의 보편성을 추구한다는 것은 적극적 환대의 실천을 통해 개개인의 자유를 보장하는 보편적 권리화를 추구해야 함을 의미한다. 이는 개인의 자유라는 주체적 권리에 이미 보편적 자유를 추구하는 집단적 속성이 내재해 있다는 것이다. 따라서 자유의 본질로서 보편적 권리화는 인간 본성에 내재한 자유의지의 발현이므로 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 실천 방안을 적극 모색할 필요가 있다.

덧붙여 본 연구에서 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 보편적 권리화를 추구하는 것은 사회과교육에서 인간상을 정립하는 노력과 관련된다. 이상의 논의가 일견 추상적이고 이론적인 논의에 머물러있다고 비판받을 수 있지만, 필자는 자유의 보편성이라는 추상적인 개념이 사회과교육과정의 성격 부분에서 분명히 제시되어야 한다고 생각한다. 사회변화에 비해 교육적 변화는 매우 느리게 변화하는 것처럼 보이지만, 사회과교육에서 성격의 변화는 목적의 변화를 다시 목적의 변화는 내용, 방법, 평가 등 일련의 교육과정 전체의 변화를 유도하기 때문이다. 또한 교육이라 함은 기본적으로 교화적인 성격을 띠는 것으로, 전지구적인 관점에서 인간은 동질성을 가지며, 보편적 권리화를 통한 자유의 보편성 논의가 명시된다면 사회과교육은 개인화된 사회에서 공공성을 창출할 수

있는 대안을 마련할 수 있기 때문이다.

대구달서초등학교 교사/대구교육대학교 · 충북대학교 강사
june7709@naver.com

주제어(Key words):

시민성(Citizenship), 68운동(Protests of 1968), 자유의 보편성
(Universality of Freedom), 환대(Hospitality), 보편적 권리화(Making
Universal Rights)

(투고일: 2019. 04. 15 , 심사일: 2019. 05. 06 , 게재확정일: 2019. 05. 07)

<국문초록>

68운동 이후 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서
보편적 권리화

장혁준

본 연구는 68운동 이후 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 보편적 권리화의 의의에 대해 논의한다. 68운동의 가치는 소수자집단 사람들에게까지 인간의 범위를 확장하여 다양성이라는 사회적 현상과 연대성이라는 실천적 방식을 통해 대안적 삶의 방식에 대한 정당성 논의를 촉발하였다는 데 있다. 그러나 이 운동 이후 다원적 관점을 수용하기 위해 ‘연대’를 집단적 권리 차원에서 논의하는 이른바 3세대 인권 개념은 개인에게 연대라는 의무를 부과하여 인간의 자유의지에 역행한다는 점에서 상당히 모순적이다. 이러한 문제를 해결하기 위해 ‘정신적 이주에 의한 이방인화’라는 현실적 제약조건 속에서 시민성을 논의하는 철학적 토대는 ‘자유’ 관념에서 발견할 수 있다. 개인 전유적 속성을 가진 ‘자유’는 권리의 상호성을 통해 보편성이 부여되고 공공성을 창출할 잠재성을 지니고 있다. 이는 개인의 자유라는 주체적 권리에 이미 보편적 자유를 추구하는 집단적 속성이 내재해 있다는 것이다. 따라서 자유의 본질로서 보편적 권리화는 인간 본성에 내재한 자유의지의 발현이므로 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 실천 방안을 적극 모색할 필요가 있다.

<Abstract>

Since the Protests of 1968, Making Universal Rights as the
Philosophical Foundation of Alternative Citizenship

Chang, Hyeokjune

This study discusses the significance of making universal rights as the philosophical foundation of alternative Citizenship since the Protests of 1968. The value of the Protests of 1968 was that it extended the scope of human beings to minority groups and sparked debate on alternative ways of life through social phenomenon of diversity and practical ways of solidarity. However, the so-called third-generation human rights concept, which discusses ‘solidarity’ at the level of collective rights is quite contradictory in that it imposes the obligation of solidarity on individuals and reverses human free will. In order to solve this problem, the philosophical foundation for discussing citizenship in the realistic constraint called ‘Alienization by spiritual migrations’ can be found in the concept of ‘freedom’. ‘Freedom’ with personal attributes has the potential to create universality and publicity through the reciprocity of rights. This is because the collective attribute of pursuing universal freedom is inherent in the subjective right of individual freedom. Therefore, making universal rights as the essence of freedom is the manifestation of free will inherent in human nature. It is necessary to search for action plan as the foundation of philosophical formation of alternative citizenship.

참 고 문 헌

1. 사료

U.S. Department of Homeland Security(Office of Immigration Statistics), 『2015 Yearbook of Immigration Statistics』 (Washington D.C.: U.S. Department of Homeland Security, 2015).

2. 단행본

- 강남순, 『코즈모폴리타니즘과 종교: 21세기 영구적 평화를 찾아서』 (서울: 새물결플러스, 2015).
- 김현경, 『사람, 장소, 환대』 (서울: 문학과 지성사, 2015).
- 문성원, 『배제의 배제와 환대: 현대와 탈현대의 사회철학』 (서울: 동녘, 2000).
- 비판사회학회, 『사회학: 비판적 사회읽기』 2판, (과주: 한울아카데미, 2014).
- 유홍림, 『현대 정치사상 연구』 (고양: 인간사랑, 2003).
- 이유선, 『리처드 로티』 (서울: 이룸, 2003).
- 이종일, 『다문화사회와 타자 이해』 (과주: 교육과학사, 2014).
- _____, 『정치적 올바름 논쟁과 시민성』 (과주: 교육과학사, 2019).
- 정하늘, 『미국법 해설』 (서울: 박영사, 2011).
- Balzac, H., 정예영 역, 『글짜기의 백합(*Le Lys dans la Vallée*)』 (서울: 을유문화사, 1836/2008).
- Banks, J. A., 모경환 · 최충옥 · 김명정 공역, 『다문화교육입문 (*An Introduction to Multicultural Education*)』 4th ed. (서울: 아카데미프레스, 2008).
- Byrne, D. E., 『The Attraction Paradigm』 (New York, NY: Academic, 1971).
- Camus, A., 김화영 역, 『이방인(*L'Étranger*)』 (서울: 민음사, 2011).

- Derrida, J., *Given Time: I. Counterfeit Money* (P. Kamuf, Trans.). (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992).
- _____, *Adieu to Emmanuel Levinas* (P. Brault, & M. Nass, Trans.). (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999).
- _____, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (M. Dooley, & M. Hughes, Trans.). (New York, NY: Routledge, 2001).
- Fraser, R., 안효상 역, 『1968년의 목소리(1968: A Student Generation in Revolt)』 (서울: 박종철출판사, 2004).
- Giddens, A., 이윤희 · 이현희 공역, 『포스트모더니티(Consequences of Modernity)』 (서울: 민영사, 1991).
- Kant, I., 백종현 역, 『윤리형이상학 정초(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten/Foundations of Metaphysics of Morals)』 (서울: 아카넷, 1785/2005).
- _____, 『실천이성비판(Kritik der Praktischen Vernunft/Critique of Practical Reason)』 (서울: 아카넷, 1788/2009).
- _____, 『이성의 한계 안에서의 종교(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft/Religion within the Boundaries of Mere Reason)』 (서울: 아카넷, 1793/2016).
- _____, 『영원한 평화(Zum Ewigen Frieden: Ein Philosophischer Entwurf/Perpetual Peace: A Philosophical Sketch)』 (서울: 아카넷, 1795/2013).
- _____, 『윤리형이상학(Metaphysik der Sitten/Metaphysics of Morals)』 (서울: 아카넷, 1797/2013).
- Locke, J., 강정인 · 문지영 공역, 『통치론: 시민정부의 참된 기원, 범위 및 그 목적에 관한 시론(Second Treatise of Government: An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government)』 (서울: 까치, 1690/1996).
- Manin, B., 곽준혁 역, 『선거는 민주적인가: 현대 대의 민주주의에 대한 비판적 고찰(The Principles of Representative Government)』 (서울: 후마니타스, 2004).
- Touraine, A., 정수복 · 이기현 공역, 『현대성 비판(Critique de la Modernité)』 (서울: 문예출판사, 1995).
- Wood, P., 김진석 역, 『다양성: 오해와 편견의 역사(Diversity: The Invention of a Concept)』 (서울: 해바라기, 2003).

68운동 이후 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 보편적 권리화

柄谷行人(가라타니 고진), 조영일역, 『제국의구조: 중심·주변·아주변』
(서울: 도서출판 b, 2016).

3. 논문

구자광, 「칸트의 ‘경제적인’ 코즈모폴리터니즘과 데리다의 ‘비경제적인’ 코즈모폴리터니즘 ‘너머’의 비교 연구」, 『비평과 이론』, 16-2(2011).
권혜령, 「인권개념의 ‘세대’적 접근에 대한 비판적 고찰」, 『법학연구』, 56(2018).

김문조, 「코스모폴리탄 사회학: 세계화 시대의 사회학적 대응」,
『한국사회학』, 43-1(2009).

김태원, 「게오르그 짐멜의 이방인 이론과 상호문화」, 『인문사회 21』, 8-2(2017).

김호연, 「미국의 동화주의적 이민자 정책과 다문화주의」,
『인문과학연구(강원대학교 인문과학연구소)』, 28(2011).

박병도, 「연대의 권리, 제3세대 인권」, 인권법교재발간위원회,
『인권법』, (161-177쪽) (서울: 아카넷, 2014).

백종현, 「칸트에서 선의지와 자유의 문제」, 『인문논총』, 71-2(2014).

손철성, 「세계시민주의와 칸트의 ‘환대’ 개념」, 『도덕윤리과교육』, 48(2015).

유명철, 「제3세대 인권의 측면에서 고등학교 『법과 정치』 교과서의 내용 분석」, 『사회과교육』, 57-4(2018).

이정주·성열관, 「초등학교 사회과 교과서의 인권교육 관련 내용 분석: 1·2·3세대 인권의 관점에서」, 『사회과교육연구』, 18-2(2011).

이종일, 「다문화 인식론의 형성과 특징 고찰」, 『사회과교육연구』, 20-2(2013).

장혁준, 「프래그머티즘 인식론을 통한 시민성 개념화의 가능성과 한계」, 『사회과교육연구』, 24-3(2017).

_____, 「자기준거적 정체성으로서의 시민성」, 한국교원대학교 박사학위논문(2018).

_____, 「이주양상 분석을 통해 본 미국 사회과의 시민성 개념 형성 및 변천」, 『사회과교육연구』, 25-2(2018).

_____, 「인류의 이방인화에 따른 대안적 시민성의 논리적 근거 모색:

- 21세기 국제이주 양상 분석을 중심으로」, 『사회과교육연구』, 25-4(2018).
- _____, 「시민권으로서 ‘자유’ 원리의 변화: 미국연방대법원 판례 분석을 통해」, 『사회과교육』, 57-4(2018).
- 최호열, 「19세기 프랑스 귀족 사회의 처세술: 발자크의 『골짜기의 백합』을 중심으로」, 『프랑스학연구』, 25(2003).
- 한광택, 「휘트먼의 민주주의, 개인주의, 코스모폴리타니즘」, 『미국학논집』, 48-3(2016).
- Leib, L. H., “An Overview of the Characteristics and Controversies of Human Rights”, *Human Rights and the Environment: Philosophical, Theoretical and Legal Perspectives* (p. 41-67), (Leiden, Netherlands; Boston, MA: Brill, 2011).
- Morgan-Foster, J., “Third Generation Rights: What Islamic Law Can Teach the International Human Rights Movement”, *Yale Human Rights and Development Law Journal*, 8-1(2005).
- Nussbaum, M. C., 오인영 역, 「애국주의와 세계시민주의」, 『나라를 사랑한다는 것: 애국주의와 세계시민주의의 한계 논쟁』 (23-44쪽), (서울: 삼인, 2003).
- _____, 「응답」, 『나라를 사랑한다는 것: 애국주의와 세계시민주의의 한계 논쟁』 (181-199쪽), (서울: 삼인, 2003).
- Pogge, T. W., “Cosmopolitanism and Sovereignty”, *Ethics*, 103-1(1992).
- Rorty, R., 이진우 편·역, 「유대성인가 아니면 객관성인가?」, 『포스트모더니즘의 철학적 이해』 (269-292쪽), (서울: 서광사, 1991/1993).
- Sen, A., 오인영 역, 「휴머니티와 시민권」, 『나라를 사랑한다는 것: 애국주의와 세계시민주의의 한계 논쟁』 (157-166쪽), (서울: 삼인, 2003).

68운동 이후 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 보편적 권리화

4. 웹 사이트(신문기사 및 사진자료)

오마이뉴스(2017.06.11.). “당신의 칭찬도 누군가에게는 차별이 될 수 있다”, <http://goo.gl/7fKDxo> (검색일: 2017년 6월 12일).

NTD TV(2017.07.17.). “남성의 선행에 식당 주인이 남긴 센스 있는 계산서”, <http://goo.gl/HcDx8Y> (검색일: 2018년 7월 20일).

■ 논문 ■

20세기 프랑스 우파의 정치문화 고찰 - 악시옹 프랑세즈의 조직과 활동을 중심으로 -*

김민희

I. 머리말

1898년 드레퓀스 사건을 계기로 결성된 작은 민족주의 동맹(Ligue)인 악시옹 프랑세즈(L'Action Française)는 20세기 초 프랑스 우파 민족주의의 또 다른 이름이었다. 이 단체는 세계사의 유례없는 격변기를 프랑스적인 무언가를 통해 헤쳐나가려 하였고, 그 결론은 왕정주의를 표방한 극단적인 민족주의였다. 그들이 제시한 독특한 이정표는 19세기 말 프랑스의 정치문화적 토양 속에서 움터 한 시대를 풍미하였으며, 이후 프랑스 민족주의의 향방을 좌우했다. 민족주의는 현대사의 중심 키워드이다. 반세기에 걸쳐 이를 영도한 악시옹 프랑세즈가 프랑스의 정치문화에 떨친 영향력은 그 사이 프랑스가 걸어온 시간 속의 굵직한 사건들과 맞물려 그 의미를 더한다.

그럼에도 불구하고 프랑스 학계에서 악시옹 프랑세즈에 대한 연구는 몹시 풍부하지 못하다. 미국 역사가 유진 웨버(Eugen Weber)가 1962년 걸작

* 본 논문은 필자의 석사학위 논문 「악시옹 프랑세즈: 두 절정기? - 악시옹 프랑세즈의 활동과 조직을 중심으로」(숙명여자대학교, 2012)을 바탕으로 재구성한 것임을 밝힌다.

『악시옹 프랑세즈: 20세기 프랑스의 왕정주의와 반동』¹⁾을 출간했을 때, 프랑스 역사가 피에르 노라(Pierre Nora)는 이를 비판적으로 지적한 바 있다.²⁾ 이후 1990년대의 몇몇 의미 있는 연구들³⁾이 나타났고, 2000년대에 들어 시앙스포(Science Po)를 중심으로 일련의 새로운 시도들이 행해지고 있지만 아직은 시작 단계에 불과하다. 이와 같은 연구의 제한성은 무엇보다 프랑스 우파에 대한 비판적 연구가 상대적으로 빈약하기 때문이다. 그리고 또 하나는 이 단체가 지닌 독특한 성격에서 기인한다. 막대한 영향력과 달리 그들의 힘은 수치나 통계로 드러나는 종류의 것이 아니었다. 그것은 직접적이기보다는 간접적인 방식으로 표출되었다. 또한 악시옹 프랑세즈는 중앙집권적 단체가 아니었기에 전국에 분포된 지부들 각각의 조직과 활동을 파악하기란 불가능하다. 이런 이유들로 다소 어려움이 따르는 악시옹 프랑세즈에 대한 연구에는 기존의 작업들보다 더욱 세심한 접근이 요구된다.

악시옹 프랑세즈의 역사에서 필자가 먼저 주목한 점은 이 단체가 반세기 내내 존속했다는 것이다. 악시옹 프랑세즈가 더 큰 영향력과 파급력을 과시한 다른 민족주의 동맹들보다 오래 버틸 수 있었던 이유는 무엇일까? 더불어 주의를 끄는 것은 이 단체가 지니고 있던 온갖 모순과 역설이다. 교황에게 파문당한 가톨릭의 투사, 왕에게 부인당한 왕정주의 단체, 애국주의와 반독일주의 속에 탄생해 내내 그 선봉장이었지만

-
- 1) Eugen Weber, *L'Action Française: Royalism and Reaction in Twentieth-century France* (California: Stanford University Press, 1962). 악시옹 프랑세즈의 전체사를 종합적으로 분석하고 연구한 단행본인 이 책은 23년 후 프랑스에서 *L'Action Française* (Paris: Fayard, 1985)라는 제목으로 번역 출판되었다.
 - 2) Pierre Nora, "Les Deux Apogées de l'Action Française", *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, 19e année, n° 1(1964), pp. 127-129. 여기에는 두 가지 경향이 있다. 악시옹 프랑세즈 관계자들의 직·간접적인 글에 대한 연구와 단체의 이데올로기적인 면이나 모라스라는 독특한 인물에 대한 연구이다. 노라는 웨버의 저서가 이를 벗어나 사료적 충실함을 지키면서도 이데올로기적인 분석에 빠지는 것을 경계하며 단체에 대한 전체적인 개관을 통해 종합적으로 서술했다고 극찬하였다.
 - 3) 우파의 역사 전체를 다룬 미셸 비녹(Michel Winock)과 아리안 슈벨 다폴로니아(Ariane Chebel d'Appollonia)의 사례가 있고, 각각의 관심사와 시각에 따라 악시옹 프랑세즈에 대한 치밀한 연구를 시도한 빅토르 응웬(Victor Nguyen), 자크 프레보타(Jacques Prévotat), 프랑수아 위그냉(François Huguenin) 등이 있다.

대독협력으로 끝을 맺은 단체. 그리고 무엇보다도 논리적이고 합리적인 이론과 상반되는 열광적이고 맹신적인 성향의 지지자들. 이러한 현상의 원인은 무엇이며, 어떠한 의미를 지니는가? 이와 같이 도드라지는 특성들에 유의하여 악시옹 프랑세즈의 역사를 살펴보면, 노라의 구분에 의거한 두 차례의 절정기와 마주친다. 첫 번째 절정기는 1차 세계대전 직후이다. 악시옹 프랑세즈는 전쟁 이전 급속히 성장했고, 전쟁 직후 절정기에 올랐다. 1925-1926년 단체는 연이어 심각한 위기를 겪고 차츰 영향력을 상실했지만, 상황은 2차 세계대전 시기에 극적으로 전환된다. 비시정부가 악시옹 프랑세즈의 통합적 민족주의를 국가 이데올로기로 채택했기 때문이다. 이를 기점으로 단체는 두 번째 절정기를 맞이하였다. 그렇지만 대독협력 및 파시즘과 연결되는 이 시기를 진정한 절정기라 볼 수 있을지에 대해서는 의문의 여지가 있다. 두 절정기, 그 사이의 간극, 그리고 두 번째 절정기에 제기되는 의문을 풀어가는 악시옹 프랑세즈의 역사 연구는 프랑스 현대사의 체문제를 탐구하는 과정이 될 것이다.

II. 19세기 말 프랑스의 정치문화

20세기 공화국 속의 왕정주의 단체라는 기묘한 조합은 19세기 말 프랑스 정치의 격변의 산물이다. 제3공화국이 수립된 이후 정치 지형도가 시시각각 변화를 거듭한 가운데, 대혁명 이후 19세기 내내 우파들의 존재 근거였던 반동적 보수주의는 시대착오적인 것으로 전락하였다. 대중적 왕정주의는 불가능해 보였다. 세속화가 꾸준히 진행되며 교권주의 역시 힘을 잃어갔다. 기존의 낡은 패러다임은 허물어졌고, 이제는 새로운 정치적 감성이 요구되었다. 우파 세력은 생존을 위해 대중적인 호소력을 지닌 새로운 이데올로기를 필요로 하였다. 그들의 눈에 띈 것은 프랑스-프로이센전쟁 패배 이후 프랑스인 모두의 심중에 못처럼 박혀있던 반독일주의였다.

대혁명의 결실인 프랑스의 근대 민족주의는 혁명 이후 내내 그 계승자인 좌파 공화주의자들의 것이었다. 그러나 제3공화국이 성립되면서 민족주의의 급격한 우경화가 시작된다. 브라이언 켄킨스

(Brian Jenkins)는 『프랑스 민족주의』에서 계급적인 시각으로 급진좌파 이데올로기의 우경화와 민족주의-우파 결합의 현실화를 통한 민족주의의 사상적 교차과정을 설명한다. 산업화로 인한 경제 불황 및 사회문제가 계급적 대립을 심화시키면서 여타 다른 이유들과 맞물려 좌파의 인도주의적인 민족주의가 해체되었다는 것이다. 젠킨스는 그 대표적인 예로 도시 프티부르주아계급을 꼽았다.⁴⁾ 젠킨스에 따르면 부르주아적 관변공화국이었던 제3공화국은 이미 해체되고 있던 좌파의 인도주의적 민족주의 대신 반교권주의를 내세운 새로운 민족주의를 제시하였다. 그런데 관변공화국이 주도한 이 새로운 형태의 민족주의는 불량제 사건과 드레뤼스 사건 동안에 프랑스 사회에 이념적인 분열을 초래하게 되고, 이후 소비니즘, 제국주의, 군국주의와 결합하게 된다.⁵⁾ 여기서 무엇보다 중요한 것은 불량제 사건에서 반독일주의의 복수주의, 애국주의, 민족주의가 계급갈등을 넘어서는 새로운 통합이데올로기가 될 가능성을 보여주었다는 점이다.

극좌파에서 탄생해 중도 좌파를 거쳐 우파를 포섭한 불량제주의의 우경화는 19세기 프랑스 정치문화의 본질을 잘 보여준다. 이데올로기적으로 불량제주의의 개헌주의(révisionnisme)는 보나파르트주의가 프랑스에서 최초로 해냈던 모든 권위주의적 우파세력의 규합을 이끌어냈다.⁶⁾ 그것은 반독일주의라는 이름의 애국주의를 통해서였다. 대혁명 이래 전통적으로 좌파의 수식어였던 프랑스의 민족주의는 프랑스-프로이센전쟁을 기점으로 이 시기에 이르러 확연히 오른쪽으로 돌아섰다. 곧이어 터진 드레뤼스 사건은 이를 더욱 가속화시켰다. 그 핵심 키워드는 반유대주의(anti-sémitisme)였다. 1881년 7월 29일 법, 일명 언론자유법(Loi sur la liberté de la presse) 통과 이후 나날이 성장하고 있던 대중언론들은 드레뤼스 사건이 일어났을 때 반유대주의가 결합된 애국적 민족주의를 전국으로 전파하였다. 반유대주의라는 결정적 무기를 장착한 우파 대중의 민족주의는 광범위한 대중의 정치참여 시대의 개막과 함께 대중단체인

4) Brian Jenkins, 김인중 「마은지 역, 『프랑스 민족주의: 1789년 이후의 계급과 민족』 (과주: 나남, 2011), 164-165쪽 참고.

5) 마은지, 「프랑스 민족주의」, 『송실사학』, 제20집(2007), 91쪽.

6) Jean-Christian Petitfils, *La Droite en France de 1789 à Nos Jours* (Paris: Presses Universitaires de France, 1973), p. 60.

민족주의 동맹체들의 폭발적 증가를 낳았다. 악시옹 프랑세즈를 포함한 동맹들은 기존의 정치적 도식에서 벗어나 새로운 정치적 정체성을 가르는 기준이 되었다.

우파-민족주의의 결합은 1차 세계대전을 통해 완성되었다. 전쟁의 발발은 민족주의와 결합한 신생 이데올로기들을 폭발적으로 확산시키는 계기를 제공하였다. 1917년 볼셰비키 혁명으로 나타난 좌측 극단의 공산주의의 위협 역시 이를 촉진하였다. 간전기 프랑스 문단에는 파시즘이라는 거대한 그늘 아래 젊은 극우파 문인들이 새로운 문화를 구축했고, 또 다시 극우파 동맹들이 범람하였다. 간전기 우파들의 승리는 2차 세계대전 동안 비시정부의 ‘민족혁명’으로 귀결된다. 위와 같은 프랑스 민족주의의 역사는 한 단체의 역사와 깊이 연관된다. 그것은 드레퓌스 사건을 계기로 탄생해 1차 세계대전 동안 성장하고, 전쟁 직후 절정기에 올라 간전기 청년 우파들의 사상적 모태가 되었으며, 비시정부의 민족혁명에 이데올로기적 기반을 제공한 악시옹 프랑세즈다.

III. 악시옹 프랑세즈의 창설과 조직화

1. 창설 배경

1898년 4월 8일 철학교사였던 공화주의 지식인 앙리 보주아(Henri Vaugois)와 모리스 뤼조(Maurice Pujo)는 악시옹 프랑세즈 위원회(Comité d'Action française)라는 일종의 준비위원회를 만들었다. 본래 애국주의적 동기로 드레퓌스 진영에서 활동하고 있던 두 사람은 독자적인 위원회를 설립하면서 완전히 반드레퓌스 진영으로 돌아선다. 강경하고 과감한 노선을 지지하고 있던 그들 모임은 서른 살의 청년 샤를르 모라스(Charles Maurras)의 합류와 더불어 더욱 활기를 띠게 된다. 악시옹 프랑세즈의 공식적인 출범이 성사된 것은 1899년 6월 20일이었다. 이때는 아직 공화주의자였던 보주아가 단체를 주도하던 시기였다. 출범과 동시에 열린 강연회에서 보주아는 공화국은 물론 혁명과의 단절도 없을

것이라 선언하였다. 또 “악시옹 프랑세즈는 강하지만 부드러울 것이다”⁷⁾라며 개혁을 시행하는 것은 필수적이지만 이는 점진적이고 평화적으로 행해져야만 한다는 점을 강조하였다.

보주아와 모라스는 처음부터 그들만의 독자적 목소리를 내는 데 주력하였다. 1899년 7월 10일 편집장을 맡은 보주아의 지휘 아래 「회보(Bulletin)」가 발행되었고, 1903년에는 회보가 격주간지 「악시옹 프랑세즈 리뷰(Revue de l'Action Française)」로 재탄생하였다. 단체의 초기 역사가 고스란히 담긴 이 기관지에서 가장 눈여겨봐야할 점은 그 성향이 공화주의에서 반공화주의, 그것도 가장 상극인 왕정주의로 급변했다는 사실이다. 보주아가 쓴 사설의 제목이자 단체의 초기 정신을 표명한 ‘반동우선(Réaction d'Abord)’은 격주간지가 일간지가 되고 편집장이 모라스로 바뀌면서 ‘통합적 민족주의 기관지’ 또는 ‘정치우선(Politique d'Abord)’으로 교체된다.

이러한 사상적 전향은 「악시옹 프랑세즈 리뷰」 창간에 참여한 인물들이 이전에는 특별히 왕정주의적 성향이나 동기를 지니고 있지 않았다는 점에서 더욱 흥미롭다. 다양한 성향과 직업을 가진 이들의 유일한 공통점은 애국주의자였다는 것뿐이다. 악시옹 프랑세즈가 드레퓌스 사건을 계기로 탄생했다는 사실은 동맹원들의 정체성 규명과 그들의 역사에 있어서 매우 중요하게 작용하였다. 악시옹 프랑세즈 교육원(Institut d'Action Française)의 창립자 중 한 명인 루이 디미에(Louis Dimier)는 앙리대령에 대한 변호와 ‘애국적인 위조’의 정당화가 단체의 출발점이었고 참가자들이 서로를 알아보는 표식이었다고 진술한 바 있다.⁸⁾ 이들의 애국주의적 성향은 왕정주의로의 전향의 결정적인 요인이었다. 아니 그것은 왕정주의로의 전향이라기보다 민족주의적 종합의 결과였다. 이러한 ‘개종’은 통합적 민족주의라는 모라스의 사상이 있었기에 가능할 수 있었다. ‘하나의 이론도 심지어는 일관된 전략도 없이’, 보수주의자, 민족주의자, 가톨릭교회의 대표자들이 한데 어우러져 있던 반드레퓌스

7) Jacques Prévotat, *L'Action Française* (Paris: PUF, 2004), p. 11.

8) Louis Dimier, *Vingt Ans d'Action Française* (Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1926), p. 9; René Rémond, *Les Droites en France* (Paris: Aubier, 1982), p. 170에서 재인용.

진영의 대표 프랑스조국동맹(Ligue de la Patrie Française)은 창설된 지 2개월도 되지 않아 분열 조짐을 보이기 시작했지만,⁹⁾ 그들과는 달리 통합적 민족주의를 수혈한 악시옹 프랑세즈는 우파 민족주의의 새로운 주창자가 될 수 있었다.

2. 모라스와 모라스주의

악시옹 프랑세즈의 수장으로 반세기 가까이 프랑스 극우파의 사상적 지주로 군림했던 모라스는 1868년 4월 20일 프랑스 남부 프로방스의 마르티그(Martigues)에서 태어났다. 그의 고향은 왕당파 세력이 뿌리 깊게 남아 있는 지방이었고, 유복한 부르주아 가정에서 자라 가톨릭 학교에서 교육을 받은 유년기의 보수주의적 배경은 청년 모라스의 사상 형성에 깊은 영향을 미쳤다. 모라스는 17살 때 파리에 올라와 저널리스트 활동을 시작하였다. 그는 아나톨 프랑스(Anatole France)와 장 모레아스(Jean Moréas)와 교류하며 고전주의에 심취했고, 프레데릭 미스트랄(Frédéric Mistral)의 펠리브리지(Félibrige) 운동에도 적극 참여하였다.

모라스의 문예적 취향은 그의 사상적, 그리고 정치적 취향에 그대로 반영되었다. 그는 기본적으로 반근대주의자이자 반혁명주의자로 세기말 데카당스에 깊이 빠져 있었다. 따라서 그의 정치사상은 죠셉 드 메스트르(Joseph de Maistre), 루이 드 보날(Louis de Bonald)과 같은 반혁명 전통주의자들의 영향을 받았다. 반혁명 철학에서 공통되는 반개인지의와 사회유기체론 역시 답습된다. 전통주의 철학에서 왕정과 교회라는 구심점을 중심으로 위계에 따라 유기적으로 조화를 이루는 사회는 신의 섭리의 표상이다. 불가지론자인 모라스의 경우 신의 섭리는 실증주의적 결론으로 대체되지만 근본적인 사고체계는 유사하였다.

같은 맥락에서 모라스는 대혁명의 결과물인 자유주의, 민주주의, 의회주의 역시 거부한다. 모라스에게 있어서 자유주의는 아나키즘과 동의어이고,

9) Ariane Chebel d'Appollonia, *L'Etrême-droite en France: De Maurras à Le Pen* (Bruxelles: Editions Complexe, 1996), p. 135; Rémond, *Les Droites en France*, p. 170.

질서의 반의어이다. 자유의 원리는 국가를 무질서의 독재에 내맡기고 혁명의 발발로 인도한다. 그것은 조국을 외국의 군대들에게 열어주는 것과 같다.¹⁰⁾ 자유주의에 기반을 둔 민주주의와 의회주의도 전통과 사회를 해치는 것은 마찬가지다. 모라스에게 민주주의는 ‘수에 의한 정치체제’¹¹⁾이다. 민주주의에서는 ‘선거의 기능’이 모든 것을 지배하게 되고, ‘선거의 이해관계들’은 ‘민족의 이해관계들’을 능가하기 때문이다.¹²⁾ 이러한 의회민주주의의 역기능은 프랑스 민족의 해체를 가져와 현 프랑스 사회의 혼란을 조장한 원인이다. 모라스는 전통과 문화유산의 집합체인 국가 혹은 민족을 가장 중요한 사회단위로 본다. 그에게 영향을 끼친 것은 민족주의 이론가 에르네스트 르낭(Ernest Renan)과 당대 민족주의 지식인의 대부 모리스 바레스(Maurice Barrès)였다.

모라스의 민족주의는 모든 반혁명적 전통들의 총합이었다. 명칭 그대로 ‘intégral’¹³⁾, 즉 전체적인, 총체적인, 통합적인 민족주의는 민족을 해체시키는 모든 민주주의적 기준을 버릴 것을 주장한다. 모라스에게 당면 과제는 ‘프랑스 민족’을 최우선에 두고 ‘프랑스 문명’을 수호하는 것, 대혁명의 폐해들을 철폐하고 ‘프랑스적인 것들’을 되살리는 것이다. ‘프랑스적인 것’이란 그리스·로마 문화를 계승하고 기독교 사상과 함께 발전해 나간 앙시앵 레짐의 프랑스 문명이다. 민족주의, 그것은 살아남고자 하는 의지이며, 파괴세력들에 대항하는 절박한 모든 투쟁을 전제로 한다.¹⁴⁾ 이렇듯 모라스의 민족주의는 무엇보다도 프랑스에 이질적인 것에 의한 프랑스적 본질의 모든 변질에 대한 강력한 거부였다.¹⁵⁾

10) Charles Maurras, *La Démocratie Religieuse* (Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1921), p. 396.

11) *Ibid.*, p. 397.

12) Michel Winock, ed., *Histoire de l'Extrême Droite en France* (Paris: Seuil, 1993), p. 127.

13) “마치 적분(l'intégrale)이 대수함수의 모든 값의 총합을 산출하는 것처럼, 모든 민족적 열망과 모든 민족적 목표를 충족시킨다”라는 뜻이다. 김용우, 「샤를르 모라스의 군주제적 민족주의와 프랑스 민족사회주의의 대두」, 『대구사학』, 86집(2007), 251쪽에서 재인용.

14) Winock, ed., *Histoire de l'Extrême Droite en France*, p. 130.

15) *Ibid.*

통합적 민족주의, 일명 ‘모라스주의’에 영향을 미친 또 하나의 철학사조는 오귀스트 콩트(Auguste Comte)의 실증주의이다. 모라스는 콩트의 새로운 종교에 대한 견해에서 영감을 얻었고, 종교의 존재 이유에 대한 실증주의적 고찰에 깊은 감명을 받았다. 모라스는 콩트로부터 실증주의와 가톨릭주의의 연계¹⁶⁾에 대한 실마리를 얻었으며, 이를 통해 민족이라는 유기체에서 종교가 어떠한 역할을 해야 하는지에 대해 구체화할 수 있었다.¹⁷⁾ 이러한 방법론은 군주정의 역할과 기능에 대한 고찰에도 똑같이 적용되었다.

이 모든 사조를 종합한 통합적 민족주의가 왕정주의로 흐른 것은 모라스의 말처럼 필연적인 결과일 런지도 모른다. “당신이 애국자가 되기로 결심했다면, 반드시 왕정주의자가 되어야만 한다. 그것이 이치에 맞다.”¹⁸⁾ 전통주의자들과는 달리 모라스의 왕정주의적 결론은 경험적이고 합리적인 추론에 의해 도달한 과학적인 개념으로, 프랑스 민족의 구심점으로서의 왕과 교회의 필요성을 추론한 논리적 결과물이다. 그에게 왕은 ‘선거의 이해관계들’에 좌우되는 의회민주주의와는 달리 누구보다 중립적인 위치에서 ‘민족의 이해관계들’을 우선해 통치할 수 있는 유일한 존재이다. 따라서 군주정은 프랑스 민족의 이해관계를 대변할 수 있는 유일한 체제이고, 이를 통해 구현되는 사회는 “아래에는 자유, 위에는 권위”¹⁹⁾라는 모라스의 이상을 현실화할 수 있을 것이다. 이처럼 “전통적이며 세습적이고 반의회주의적이자 분권적인 프랑스 군주정”²⁰⁾으로의 회귀는 통합적 민족주의의 핵심이며, 그러한 의미에서 ‘군주제적 민족주의’라고 평가받기도 한다.

16) 이에 대한 분석은 Michael Sutton, *Nationalism, Positivism and Catholicism: The Politics of Charles Maurras and French Catholics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) 참고.

17) Winock, ed., *Histoire de l'Extrême Droite en France*, pp. 131-132.

18) Charles Maurras, “Lettre de M. Paul Bourget”, *L'Enquête sur la Monarchie, Suivie de une Campagne Royaliste au 'Figaro', et Si le Coup de Force Est Possible* (Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1925), p. 118.

19) Maurras, “Dictateur et Roi”, *Ibid.*, pp. 446-463.

20) Charles Maurras, *Mes Idées Politiques* (Paris: Fayard, 1937), p. 301; 김용우, 「샤를르 모라스의 군주제적 민족주의와 프랑스 민족사회주의의 대두」, 252쪽에서 재인용.

모라스 이론의 요체는 저서 『군주정에 대한 조사(L'Enquête sur la Monarchie)』(1900년)가 마무리된 시점에서 이미 완성 단계에 있었다. 그렇지만 그는 반자본주의를 통해 생디칼리즘(syndicalisme)과 같은 좌파적 통로로 이론을 발전시키려 시도하였다.²¹⁾ 이는 노동계 포용을 위한 대중 지향적 전략이기도 하였다. 반유대주의에서도 대중 지향성은 두드러진다. 반유대주의는 대중의 호소는 물론 악시옹 프랑세즈에 동조한 지식인들을 끌어들이는 데에도 중요한 역할을 하였다. 그들은 또한 통합적 민족주의의 행동주의에 매료되었다. 통합적 민족주의의 최종적 목표는 가능한 빠른 시일 내에 다시 군주정으로 돌아가는 것, 바로 '정치우선'이다. 그리고 이를 현실화하기 위한 모든 수단은 용인된다. 통합적 민족주의는 공화정 체제와의 단절을 주장하며 공화정 체제 안에서 논의되던 이전의 프랑스 민족주의에 신선한 충격을 던져 주었다. 무엇보다도 주목해야 할 점은 모라스와 모라스주의 그 자체가 지니고 있던 힘, 우파 민족주의에서 지니게 된 위상이 악시옹 프랑세즈의 비상을 이끌었고 그들의 역사에 영향을 주었다는 사실이다.

3. 전략과 실행

왕정주의 단체로 변모한 악시옹 프랑세즈는 통합적 민족주의를 내세운 사상적 접거와 대중선동 전략을 통해 세력을 확장하였다. 통합적 민족주의는 공화주의적 민족주의와 정면충돌하였다. 악시옹 프랑세즈는 적들이 만들어 놓은 전선에 뛰어들었고, 유사한 수단으로 그들과 맞섰다. 반혁명 이론가들의 텍스트로 특별란을 꾸민 「악시옹 프랑세즈 리뷰」 창간호 발행이 그 시작이었다. 동시에 모라스는 공화주의적 역사서술에 공격을 가하였다. 공화주의적 역사개념에 대한 전면적 재검토가 목표였다.²²⁾ 자칭 “로마인이자 인문주의자”였던²³⁾ 모라스는 에르네스트 라비스(Ernest Lavisse)로 대표되는 공화주의 역사가들이 주장하는

21)모라스의 반자본주의와 생디칼리즘의 상관관계에 대해서는 김용우, 『호모 파시스투스』(서울: 책세상, 2005), 제2부(프랑스 파시즘) 제2장('1913년의 파시즘': 군주제적 민족주의에서 파시즘으로') 참고.

22)Prévotat, *L'Action Française*, p. 20.

23)Maurras, *La Démocratie Religieuse*, p. 26.

프랑스 문명의 독일 연관설에 맞서 프랑스 문명의 로마 기원설로 반박하였다. 디미에를 필두로 한 악시옹 프랑세즈 측은 역사학자 퀴스텔 드 쿨랑주(Numa Denys Fustel de Coulanges)를 라비스의 대항마로 내세워 역사학논쟁 프로젝트를 기획하였다. 악시옹 프랑세즈의 학생들과 전국왕당파연맹(Fédération Nationale des Camelots du Roi) 소속의 청년들(이하 ‘카믈로들’²⁴)이 주도한 공화파 교수들의 강의에서의 난동, 언론을 이용한 항의 캠페인과 논쟁은 물론 죽은 역사학자가 왕정주의자들과 얽혀 벌어진 스캔들은 선동적 뒷받침에 힘입어 아직 무명에 가까웠던 단체의 선전 홍보에 크게 기여하였다.

악시옹 프랑세즈의 언론활동은 1908년 격주간지가 일간지로 바뀌면서부터 더욱 활발해졌다. 「악시옹 프랑세즈. 통합적 민족주의 기관지(L’Action Française. Organe du Nationalisme Intégral)」는 1908년 3월 21일부터 1944년 8월 24일까지 약 36년간 발행되었으며, 통합적 민족주의를 전파한 일등 공신이였다. 편집장 모라스는 후에 아카데미 프랑세즈의 회원까지 이룬 우파 지식인의 상징이었고, 역대 편집위원들의 이름 역시 화려하였다. 앙드레 지드나 로제 마르탱 뒤 가르(Roger Martin du Gard)를 비롯한 많은 지식인들이 「악시옹 프랑세즈」를 읽을 만한 가치가 있다고 평가했고, 이러한 호감은 그대로 단체에 대한 우호적인 시선으로 이어졌다. 많은 지식인들이 악시옹 프랑세즈와 연관되었다. 지드, 프루스트, 셸린 같은 당대의 대문호와 지식인들, 드골과 같은 대정치가는 물론 어린 시절부터 악시옹 프랑세즈의 영향을 받고 자란 라울 지라르데(Raoul Girardet), 필리프 아리에스(Philippe Ariès) 같은 역사가들이 있었다.

악시옹 프랑세즈의 지적인 명성은 진정한 대중성과는 반비례하는 것이었다. 「악시옹 프랑세즈」의 인쇄 부수는 시기에 따라 5만

24)그 의미는 ‘왕의 하수인들’이다. 악시옹 프랑세즈의 행동력을 상징하는 인적 조직으로 전국 각지 동맹 지부에 소속되어 활동하였다. 그들의 업무 중 하나는 단체 기관지를 판매하는 일이었고, 그로 인해 그들의 상징적 이미지는 신문팔이 청년들이 되었다.

부에서 10만 부 사이를 오갔다.²⁵⁾ 동시대 대중 일간지들과의 차이는 어마어마하였다.²⁶⁾ 이와 같이 인쇄나 판매 부수와 같은 직접적인 통계로는 측정되지 않는 악시옹 프랑세즈의 대중적 영향력은 보다 간접적인 방식으로 펼쳐졌다. 단체는 「악시옹 프랑세즈」, 「악시옹 프랑세즈 뒤 디망슈(L'Action Française du Dimanche)」, 잡지인 「사상과 책 비평 리뷰(Revue Critique des Idées et des Livres)」 같은 직속 언론과 더불어 자크 뱅빌(Jacques Bainville)의 문예잡지 「르뷔 유니베르셀(Revue Universelle)」, 「칸디드(Candide)」, 「즈 쉬 파르투(Je Suis Partout)」 같이 단체가 직접적으로 영향력을 행사할 수 있는 명망 있는 매체를 거느리고 있었다. 더 중요한 것은 그들이 파리와 지방을 막론한 상당수 우파 언론과 협력관계에 있었다는 점이다.²⁷⁾ 지적인 명성과 통찰력을 지니고 있던 「악시옹 프랑세즈」의 기사나 사설은 협력 언론지를 통해 재인용되고 다른 언론들을 통해 재생산됨으로써 영향력을 발휘하였다. 악시옹 프랑세즈는 공화주의와 좌파 언론들을 공격했고 그들에게 공격받기도 하였다. 그것은 위기를 불러오기도 했지만, 또 한편으로는 생명력이 되기도 하였다. 이러한 독특한 커뮤니케이션²⁸⁾으로 점철된 악시옹 프랑세즈는 역사는 위기와의 긴 외줄타기였다.

악시옹 프랑세즈는 대중선동의 감성적 수단으로 반유대주의를 활용하였는데,²⁹⁾ 이는 그들의 일간지와 저작물 등에서 노골적으로 표출되었다. 특히 주요 선동자인 도데의 반유대주의적 소설이 일간지에 연재되었고 1906년 9월부터는 대대적인 반유대주의 캠페인이 벌어지기도 했다. 단체의 대중 공략은 언론과 산하기관들의 보조를 받아

25)Ralph Schor, *L'Opinion Française et les Étrangers en France 1919-1939* (Paris: Publications de la Sorbonne, 1985), p. 11.

26)소위 4대 대중일간지 「르 프티 파리지앵(Le Petit Parisien)」, 「르 프티 주르날(Le Petit Journal)」, 「르 주르날(Le Journal)」, 「르 마탱(Le Matin)」의 판매부수는 단계적으로 60만부~1백 40만부 정도였다. Christophe Charle, *Le Siècle de la Presse, 1830-1939* (Paris: Seuil, 2004), pp. 156-157.

27)Weber, *L'Action Française*, p. 215.

28)Prévoat, *L'Action Française*, p. 121.

29)악시옹 프랑세즈 초기의 반유대주의 활용에 대해서는 Laurent Joly, “Les Débuts de l'Action Française(1899-1914) ou l'Élaboration d'un Nationalisme Antisémite”, *Revue Historique*, n° 639(2006) 참고.

이루어졌다. 1905년 악시옹 프랑세즈 동맹(Ligue d'Action Française)이 설립되었다. 거리 활동의 중심인 이 조직은 신입회원 모집과 선전에 힘썼다. 동맹 내에는 부녀회(Dames d'Action Française et Jeunes Filles Royalistes)를 비롯해 전국대학생연합(Fédération Nationale des Étudiants d'Action Française)이 존재하였다. 전국대학생연합은 기존의 왕당파 젊은이들을 비롯하여 민족주의, 가톨릭, 공화주의에서 애국주의로 전향해가고 있던 좌파 세력으로부터 청년 인력을 공급하였고, “나라의 지적 청년 엘리트를 집결시킨다”³⁰⁾는 모라스의 의도에 따라 우파 청년 엘리트 양성소 역할을 하였다. 학생회원들은 악시옹 프랑세즈 교육원에서 강의를 들으며 사상교육을 받았고, 자체적인 기관지 「에튀디앙 프랑세(L'Étudiants Français)」를 발행하며 미래의 신왕정주의자로 성장해나갔다. 이들은 특히 대학을 중심으로 활동하였는데, 그 주요 내용은 외국 또는 유대계나 악시옹 프랑세즈에게 지목당한 교수들의 강의에서 난동 피우기, 공화주의를 지지하는 학생들과의 싸움, 잔다르크 축제행렬 참여 등이었다.

전국대학생연합의 거리 점거는 1908년 11월 16일 전국왕당파연맹이 조직되면서 더욱 활발해졌다. 전국왕당파연맹의 카블로들은 기관지들 판매 외에도 모조직과 연관된 각종 시위의 최전선에서 행동대원으로 나섰다. 그들의 행적은 「악시옹 프랑세즈」를 위시한 우파 언론을 통해 전파되었다. 1908년 아메데 탈라마(Amédée Thalamas) 사건, 1911년 앙리 베른스탱(Henry Bernstein) 사건 등을 거치며 입증된 그들의 행동력은 반정부주의적·민족주의적 사고를 지닌 젊은이들을 매혹시켰다. 이와 같이 악시옹 프랑세즈의 초기 전략은 ‘사상’과 ‘대중’이라는 두 키워드에 맞춰져 있었고, 이를 위한 수단으로 ‘반유대주의’를 활용하면서, 여러 산하단체를 만들어 양방향에서의 활발한 활동을 통해 ‘정치우선’을 현실화하는 것이었다. 단체의 조직 활동은 육성「기획」선전「집행」의 역할을 맡은 다양한 기관과의 유기적인 연계를 활용해 수행되었고, 이를 통해

30)APP B/A 1343, rapport du 20 novembre 1912, et AF, compte rendu sur le congrès; Rosemonde Sanson, “Les Jeunesses d'Action Française avant la Grande Guerre”, Michel Leymarie, Jacque Prévotat, eds., *L'Action Française: Culture, Société, Politique* (Villeneuve d'Ascq: Septentrion, 2008), p. 208에서 재인용.

단체는 사상을 전파하고 대중성에 대한 일말의 실마리를 확보하였으며 지성계에서 자신들의 위치를 확고히 하는데 성공하였다.

IV. 악시옹 프랑세즈의 두 절정기

1. 첫 번째 절정기

자신들의 기관지와 교육원을 통한 이론적·사상적 공세와 카뮈로들과 같은 인적 조직을 통한 행동력으로 조금씩 세간에 이름을 알려가고 있던 악시옹 프랑세즈는 일간지 「악시옹 프랑세즈」가 창간된 1908년 전후의 시기부터 점차 도약을 시작하였다. 내부적인 비상의 원동력은 레옹 도데(Léon Daudet)의 영입이었다. 알퐁스 도데(Alphonse Daudet)의 장남인 도데는 이제 막 명성을 쌓기 시작한 문인이었다. 그는 입단하자마자 일간지 창간에 필요한 재정을 지원했고, 뛰어난 연설 능력, 특히 반유대주의적 감수성을 활용하는 대중적인 선동가 역할을 훌륭히 수행하였다. 웨버에 따르면 외양도 표현법도 라블레퐁인 도데는 열정과 감성에 호소하는 화법의 달인으로 모라스를 완성시켰다.³¹⁾ 얼마 지나지 않아 도데는 모라스와 함께 악시옹 프랑세즈를 상징하는 존재가 된다.

외부적인 요인들도 악시옹 프랑세즈의 상승 기류를 도왔다. 먼저 공화주의적 민족주의 단체였던 프랑스조국동맹이 힘을 상실했고 애국가동맹(Ligue des patriotes)이 해체되었다. 우파 내 경쟁자들의 잇따라 몰락과 더불어 그들이 추구하던 공화주의적 민족주의는 막다른 벽에 몰렸다. 이미 힘을 상실한 왕당파들 역시 비교적 쉽게 포섭되었다. 이에 더하여 1906년의 ‘재산명세서(Inventaires)’ 사건은 단체의 양적 성장의 결정적 계기였다. 1905년 국가와 교회가 완전히 분리되고, 이듬해 교회의 재산이 국가로 편입되는 사건이 벌어지면서 프랑스 교회는 중대한 위기에 봉착하였다. 그럼에도 불구하고 교황청을 비롯한 고위 성직자들은 막막한 현실을 타파할 힘과 열의가 없었다. 이러한 시기에 악시옹 프랑세즈는 자신들의 투쟁과 견해 모더니즘의 혁신들로 인해

31) Weber, *L'Action Française*, p. 65.

위협받고 있던 신앙을 수호하기 위한 투사를 자처하였다. 모더니즘의 이론적 위협성에 반대하는데 주저함이 없는 이러한 태도의 표명은 「악시옹 프랑세즈」의 역사에서 중대한 사건이었다.³²⁾ 프랑스 내 가톨릭 신도들은 새로운 수호자에게 매료되었고, 가톨릭 지도자들 역시 상당수가 동요하였다. 일간지 구독자와 단체 가입자가 급속도로 증가하였다. 마지막으로 전쟁과 전쟁 전의 분위기, 특히 반독일적 민족주의의 고조는 악시옹 프랑세즈에게 있어 무엇보다도 큰 성장의 동력이었다. 단체는 ‘민족’을 최우선에 둔다는 그들의 기치대로 신성동맹을 위해 반체제주의를 잠시 내려놓았다. 그들의 일간지는 신성동맹을 지지하면서부터 공화국 주요 인사들에 대한 비난과 비방을 잠시 멈추었고, 3년 병역법 캠페인을 통해 민족주의의 열기를 고취하는데 힘썼다. 전쟁이 시작되자 악시옹 프랑세즈는 바로 어제까지는 그들의 적장이었던 공화국의 총리 클레망소에게 프랑스를 위한 무조건적인 협력을 약속하였다. 이러한 결단은 전쟁 직전 악시옹 프랑세즈의 명성을 드높이는데 결정적인 요소로 작용하였다. 그 결과 전쟁이 끝났을 때 악시옹 프랑세즈가 거둔 성공은 어마어마하였다. 프레보타는 그들의 정신적 영향력이 2차 세계대전이 끝난 후 공산주의가 미친 영향력과 거의 대등하였다고 평가한 바 있다.³³⁾

2. 두 위기, 그리고 모순과 역설

첫 번째 절정기 이후 위기는 조용히 다가왔고, 두 방면에서 연이어 단체를 동요시켰다. 먼저 조르주 발루아(Georges Valois)와의 단절은 어느 정도 예상된 일이었다. 혁명적 생디칼리스트인 발루아는 1907년 모라스의 권유로 단체에 합류하였다. 모라스가 그를 영입한 것은 한편으로는 노동계 세력과 연계해보려는 의도였고, 다른 한편으로는 시대에 따른 사상적 모색의 과정이기도 하였다. 발루아는 악시옹 프랑세즈의 지원 아래 생디칼리즘과 통합적 민족주의를 접목하는 작업에 매진했고, 프루동 서클(Cercle Proudhon)과 같은 시도가 이루어졌다. 그러나 발루아가 점차

32)Prévotat, *L'Action Française*, p. 26. 악시옹 프랑세즈와 가톨릭의 관계에 대한 상세한 내용은 다음을 참고. Jacques Prévotat, *Les Catholiques et l'Action Française, Histoire d'une Condamnation, 1899-1939* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 2001).

33)Prévotat, *L'Action Française*, p. 3.

파시즘으로 기울며 1925년 11월 11일 페소(Le Faisceau) 창단과 같은 독립적인 움직임은 본격화하자 양자는 충돌하였다. “프롤레타리아의 심장을 지닌 발루아와 부르주아의 피를 지닌 모라스”³⁴⁾는 결별할 수밖에 없었다. 이 사건으로 인해 단체 내 가장 열정적인 투사들 200여명이 이적하였다. 이탈자들은 사상과 이념의 문제를 떠나 그들이 수용하기에는 지나치게 보수화되어 가고 있던 단체에 회의를 느끼고 있었다.³⁵⁾ 단체의 경제 분야의 책임자로 노동계 및 생디칼리즘과의 연결고리 역할을 하던 발루아의 공백은 매우 컸다. 단체에는 경제 전문가가 드물었고, 모라스의 경제이론은 소극적인 코포라티즘(Corporatisme)의 범주에서 크게 벗어나지 못하였다. 발루아와의 결별과 함께 프루동 서클에서 논의되던 생각들은 단체 내에서 더 이상 발전하지 못하고 사장되었다.

두 번째 위기는 보다 급박하고 충격적이었다. 위기가 발발한 곳은 지지자들 중 가장 큰 비율을 차지하고 있던 가톨릭 쪽이었다. 이미 조짐은 있었다. 악시옹 프랑세즈와 교황청의 암묵적인 연합은 두 세력의 이해관계가 일치했기에 가능한 일이었다. 로마의 반대파(민주주의자, 시용주의자, 자유주의자, 인단교설 80개조를 반대하는 사람들)가 곧 「악시옹 프랑세즈」의 반대파였다.³⁶⁾ 그러나 간전기에 접어들며 두 세력의 이해관계는 달라졌다. 교황청과 공화국은 1921년 관계를 재개하였다. 비오 11세는 ‘과도한 민족주의’에 반대했고, 화해하고 재건된 하나의 유럽이라는 궤도가 조장되길 원했으며, 프랑스와 독일의 화해에 호의적이었던 아리스티드 브리앙(Aristide Briand)의 노력을 지지하였다.³⁷⁾ 악시옹 프랑세즈는 그 반대편에 있었다. 프랑스 내 가톨릭들에게 미치는 악시옹 프랑세즈의 영향력에 대한 경계 역시 주요한 이유가 되었다. 1926년 여름을 시작으로 불길한 기류가 요동쳤고, 그해 12월 20일 모라스의 저작물과 「악시옹 프랑세즈」는 공식적으로 파문당하였다.

34)Nora, “Les Deux Apogées de l’Action Française”, p. 133.

35)Guillaume Gros, “Les Jeunes et l’Action Française(1914-1939)”, Michel Leymarie, Jacque Prévotat, eds., *L’Action Française: Culture, Société, Politique*, pp. 225-226.

36)Prévotat, *L’Action française*, p. 27.

37)*Ibid.*, pp. 59-60.

두 위기는 이후 악시옹 프랑세즈를 모순과 역설의 단체로 만든 출발점이었다. 두 차례의 단절이 전혀 예기치 못한 일은 아니었다. 사회주의 생디칼리즘 세력, 그리고 가톨릭 세력과의 각각의 연대는 애초부터 불완전한 조합이었기 때문이다. 왕당파와의 관계 역시 마찬가지다. 악시옹 프랑세즈는 왕정주의 단체였지만, 그들이 성공한 것은 왕정주의가 아니라 민족주의 덕분이었다. 극소수를 제외하고 그들의 지지자는 왕정주의자가 아니었다. 그들의 사상 역시 모호하였다. 장-크리스티앙 프티피스(Jean-Christian Petitfils)는 모라스는 가능했다면 모든 유대적(judaïque)·성서적 준거들을 없앤 가톨릭교, 즉 기독교(Christianisme) 없는 가톨릭(Catholicisme)을 원했을 것이라고 말한 바 있다.³⁸⁾ 같은 맥락으로 통합적 민족주의에서 주장하는 합리적인 왕정주의는 ‘왕 없는 왕정주의’라는 모순을 가능케 하였다. 방치된 불안요소들은 두 위기를 불러왔고, 이를 방지하지 못한 단체 지도부의 대처는 결과론적인 아쉬움을 남긴다. 그렇지만 보다 시야를 넓히면 악시옹 프랑세즈로부터 배태된 씨앗들이 또 다른 화원에서 자라고 있음을 확인할 수 있다. 악시옹 프랑세즈가 심어놓은 열정은 가톨릭 사회주의 세력에 활력을 불어넣었고, 시옹주의(Sillonisme)를 주창한 마크 상니에(Marc Sangnier)와 같은 결출한 지도자의 출현을 가져왔다.³⁹⁾ 이를 필두로 가톨릭계에서는 사회-민주주의 계통의 행동주의 세력들이 연이어 나타난다. 이들은 단체의 적이 되었지만, 악시옹 프랑세즈로부터 자극받아 탄생한 그들의 존재는 역설적으로 악시옹 프랑세즈의 영향력을 보여주었다.

3. 두 번째 절정기?

간건기에 들어 악시옹 프랑세즈는 기존의 반의회주의의 철칙을 저버렸다. 동맹원들은 선거에 출마했고, 도데는 1919년 파리에서 당선되었다. 공화국 수뇌부가 대외정책에 있어서 악시옹 프랑세즈의 지도부에 조언을 구하고 그들의 노선을 따르고 있다는 비난이 좌파

38)Petitfils, *La Droite en France de 1789 à Nos Jours*, p. 71.

39)이에 대한 자세한 내용은 다음을 참고. Hugues Petit, *L'Église, le Sillon et l'Action Française* (Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1998).

언론에서 일기 시작하였다.⁴⁰⁾ 공화국과 반동단체라는 이 이상한 연대에는 왕당파, 가톨릭, 노동계의 경우와 같이 이해관계가 얽혀 있었다. 악시옹 프랑세즈는 간전기 최대 이슈였던 패전처리 논쟁에서 대독강경주의를 내세운 클레망소와 함께하였다. 그 반대편에는 독-프 화합, 국제연맹을 중심으로 한 유럽의 질서와 평화의 회복을 주장한 영-미 연합노선을 지지하고 있는 브리앙이 있었다.

그러나 이제 악시옹 프랑세즈는 더이상 무대의 주역이 아니었다. 가장 큰 원인은 새로운 시대에 대한 부적응과 맞물린 보수성의 강화 때문이다. 악시옹 프랑세즈 동맹 수뇌부 젊은이들의 연이은 이탈⁴¹⁾은 남아 있는 단체 지도부의 노화와 극명하게 대비되었다. 청년들의 탈퇴는 비단 단체의 보수성 강화에 따른 내부적 갈등 때문만은 아니었다. 2차 세계대전 전야의 국제적인 위기 고조와 1930년대의 세계 경제 불황, 그리고 사회 다방면에 깊숙이 침투한 변화는 프랑스 사회에 전면적인 위기의식을 불러일으켰다. 그 결과 장 투샤르(Jean Touchard)가 말한 일명 ‘1930년대의 정신’⁴²⁾이 출현하였다. 샤를르 페기(Charles Péguy), 에르네스트 피샤리(Ernest Psichari), 모라스 등의 영향을 받고 자란 젊은 우파 민족주의 작가들이 1930년대의 정신을 형성하였다. 그 중 한 명인 다니엘 롱스(Daniel-Rops)는 1932년 12월 “우리가 현재 전환의 시점에 서있다는 것은 의심의 여지가 없다”며 자신들의 현재를 규정하였다.⁴³⁾ 이들 일명 ‘비순응주의자들(les Non-conformistes)’ 대부분은 사회적

40) Weber, *L'Action Française*, p. 160.

41) 베르나르 드 브쟁(Bernard de Vesins), 1930년 장 드 파브레그(Jean de Fabrègues), 1932년 조르주 베르나노스(Georges Bernanos)에 이어, 1935년에는 외젠 들롱클(Eugène Deloncle), 장 필리올(Jean Filliol), 자크 코레즈(Jacques Corrèze) 등이 뒤따랐다. 후자그룹은 이후 혁명민족당(Parti National Révolutionnaire)과 카굴(Cagoule)이라는 극우파 과격행동단체를 결성하게 된다.

42) Jean Touchard, Pierre Guiral, Jacques Kayser, René Rémond, “L'Esprit des Années 1930: Une Tentative de Renouveau de la Pensée Politique Française”, *Tendances Politiques de la Vie Française depuis 1789* (Paris: Hachette, 1960) 참고.

43) Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les Non-conformistes des Années 30: Une Tentative de Renouveau de la Pensée Politique Française* (Paris: Seuil, 2001), p. 14.

위기에 부응해 정치색을 띄어 갔다. 그들은 사회 전반의 위기를 서구 문명의 총체적인 위기라고 인식했고, 이를 타개하기 위해서는 혁명 혹은 혁명적인 변화를 통해 새로운 질서를 수립해야 한다는 의식을 공유하고 있었다. 크게 에스프리(Esprit), 새로운 질서(Ordre Nouveau), 청년우파(Jeune Droite)로 삼분할 수 있는 비순응주의 그룹 가운데 청년우파는 대부분 모라스의 제자들이었고, 새로운 질서 역시 모라스의 영향력이 명백했으며, 자크 마리탱(Jacques Maritain)의 영향을 받은 에스프리 역시 모라스와의 연관성을 논할 수 있다. 이 청년들은 소책자의 발행을 통해 자본주의와 사회주의 사이에서 대안적 경제시스템을 찾는 동시에 우파와 좌파 사이의 화해를 모색하였다. 이처럼 1930년대의 정신 속에는 “신자유주의적 조류와 신전통주의적 조류 사이의 수렴현상”을 목격할 수 있다.⁴⁴⁾ 그리고 이는 파시즘이라는 거대한 그림자 속에서 이루어졌다.

파시즘의 영향은 거리에서도 마찬가지였다. 파시즘의 영향을 받은 극우 민족주의 동맹들이 20년대 후반부터 성행하였다. 카블로들은 구석으로 밀려났다. 특히 1928년에 창설된 불의 십자가단(L'Association des Croix-de-Feu)의 활약은 눈부셨다. 이 시기 극우파 동맹들의 대중화는 재향군인, 소상공인, 실업가들의 박탈감에 부응하면서 이루어졌는데, 사실 카블로들 중에서도 프티부르주아 출신이 증가하는 추세였다. 이러한 변화는 이미 1927년부터 가톨릭과 성직자 회원들이 빠져나가면서 시작된 것이었다. 단체 내에서도 지지자들의 변화는 이미 명백했지만, 지도부의 경직된 사고는 이를 반영하고 활용하지 못하였다.

새로운 시대는 악시옹 프랑세즈의 제자들의 시대였다. 악시옹 프랑세즈 역시 파시즘의 그늘에서 벗어나 있지는 못했지만 그 관계는 사뭇 달랐다. 통합적 민족주의는 파시즘보다 이전 세대의 산물로 앞서 30년대 극우파 세력들의 모태였다. 파시즘 논쟁은 현재진행형인 역사학계의 뜨거운 감자이다. 대표적인 불의 십자가단에 대한 논쟁⁴⁵⁾을 필두로 프랑스 파시즘에 대한 역사적 규명은 시작되었다. 악시옹 프랑세즈는 여기서 약간 벗어나 있다고 볼 수 있지만, 웨버는 이미 30년도 전에 이러한

44)Petitfils, *La Droite en France de 1789 à Nos Jours*, p. 91.

45)이에 대해서는 김용우, 『호모 파시스트스』, 제2부(프랑스 파시즘) 참고.

논쟁이 있을 수 있음을 예고하였다.⁴⁶⁾ 심지어 르네 레몽(René Rémond) 역시 통합적 민족주의의 제자들 대부분이 파시즘으로 빠져든 것에 대한 이데올로기적 책임을 논한 바 있다.⁴⁷⁾ 악시옹 프랑세즈의 책임론은 그들이 19세기 말 민족주의 동맹의 계승자로 긴 시간 동안 살아남아 1930년대 극우파 동맹들의 사상적 가교 역할을 했다는 점에서 더욱 굳어진다.⁴⁸⁾ 두 번째 절정기에 대한 평가의 논점은 바로 여기에 있다. 악시옹 프랑세즈가 발휘하는 영향력의 근원은 지적인 명성과 네트워크였다. 이 동맹 출신 청년 티에리 몰니에(Thierry Maulnier)는 “악시옹 프랑세즈는 실질적이고 가시적이며 헤아릴 수 있는 세력 옆에 그 단체를 떠난 사람들로 구성된 또 다른 세력을 거느리고 있다.”⁴⁹⁾고 말하였다. 책임론에 대한 시각에 따라 악시옹 프랑세즈에 대한 평가는 엇갈리게 될 것이다.

비순응주의자들의 비판에 따르면 ‘인악시옹(Inaction) 프랑세즈’로 전락해버린 단체와 이데올로기가 어느 모로 보나 시대착오적이었던 비시정부로 귀결된 것은 필연적인 일일지도 모른다. 모라스가 페탱원수에게서 이상적인 군주의 모습을 발견하고 ‘송고한 놀라움(La divine surprise)’을 느끼며 ‘유일한 프랑스(La France seule)’를 통해 그에 대한 무조건적인 지지를 표명한 것은 놀라운 일이 아니다. 다만 그것이 그들의 주적인 독일에의 협력과 병행되는 일이라는 점은 매우 놀라운 역설이다. 악시옹 프랑세즈의 두 번째 절정기는 자신들이 고수하던 원칙을 저버린 대가성 결실이었다. 그들은 결국 보수주의적 본질을 벗어나지 못하고 혁명적인 변화를 거부했으며 무질서보다는 질서를 택하는 선택을 하였다. 두 번째 절정기가 긍정적인 평가 받지 못하는 또 다른 이유는 이와 유사한 사고를 지니고 있던 보수주의 세력들의 결집과 함께 이루어졌기 때문이다. 결국 이를 그들의 한계로 볼 것이냐, 아니면

46) Weber, *L'Action Française*, p. 630. 프랑스판 역서 후기(Vingt Ans après)에 해당된다.

47) Rémond, *Les Droites en France*, p. 176.

48) 특히 프랑스 최초의 파시스트 단체인 페소를 창립한 발루아는 자신이 악시옹 프랑세즈에 속해 있을 때 활동한 프루동 서클을 가리켜 “프랑스에서 이루어진 최초의 파시즘적 시도”라 회고한 바 있다. 김용우, 『호모 파시스트스』, 121쪽에서 재인용.

49) Pascal Ory, Jean-François Sirinelli, 한택수 역, 『지식인의 탄생 - 드레뷔스부터 현대까지』 (서울: 당대, 2005), 124쪽에서 재인용.

1930년대 비순응주의자들과 모라스주의자들을 고려해 그들을 평가할 것이냐에 따라 두 번째 절정기는 서로 다른 의미를 지니게 될 것이다.

악시옹 프랑세즈의 두 절정기 사이의 간극은 매우 짧고 가까웠다. 그렇지만 이를 둘러싼 정황은 확연히 그리고 빠르게 달라져 있었다. 양자의 간극을 메우는 그들의 온갖 모순과 역설들이 시대의 혼란상을 대변한다. 해방 이후 1945년 1월 24일 모라스는 론(Rhône) 법정에서 적과의 내통을 이유로 영구 구류 및 국적 박탈형을 선고 받았다. 모라스는 “이것은 드레퀴스의 복수다!”라고 응대하였다. 77세가 된 모라스의 사고는 50여년을 거슬러 올라간 사건 속에 여전히 갇혀 있었다. 빠르게 변화해 버린 시대, 그에 대한 부적응으로 인해 모순과 역설로 점철된 사고, 그것은 모라스로 대표되는 일부 지식인들이 지니고 있던 시대의 초상이었다.

V. 맺음말

본 논문은 악시옹 프랑세즈의 긴 역사와 그 속에 담겨 있는 모순과 역설들에 대한 호기심에서 출발하였다. 시대적 흐름 속에서 악시옹 프랑세즈라는 수적인 힘도 세력도 작은 단체가 긴 시간 동안 버티나갈 수 있었던 것은 첫째, 프랑스의 민족주의에 새로운 방향성을 제시한 이론적 신선함에 힘입은 결과였다. 모라스의 통합적 민족주의는 그 자체가 새롭고 독창적인 이론은 아니었지만, 전혀 다른 사회 집단에 속해있는 반체제주의자들이 민족주의라는 이름의 깃발 아래 통합될 수 있다는 가능성을 설득력 있게 제시하였다. 둘째, 악시옹 프랑세즈의 지적 명성과 네트워크는 그들에게 반영구적인 생명력을 부여하였다. 아카데미 프랑세즈 회원으로 선출된 단체의 수장 모라스의 문학적 명성은 물론 조직 지도부 대부분의 지적 명성은 조직을 지탱해 준 가장 큰 대들보였다. 셋째, 악시옹 프랑세즈는 견고한 이데올로기와 지적인 브랜드 네임을 토대로 후진 양성에 힘썼다. 첫 번째 절정기 직후 전국왕당파연맹 지도부를 포함한 많은 청년이 단체를 탈퇴했고 상당수가 적으로 돌아섰다. 하지만 그들이 악시옹 프랑세즈의 초기 정신을 향유했고, 모라스의 그늘 아래서 성장했으며, 그로부터 발전해 나갔음은 부인할 수 없는 사실이다. 이러한 요소들을

통해 지속된 악시옹 프랑세즈의 영향력은 오늘날까지 이어지고 있다. 이는 한편으로는 악시옹 프랑세즈에 한 때 속했었거나 그를 추종했던 모라스주의자들이 아직까지 지성계에 생존해 있기 때문이다. 그리고 또 한편으로는 악시옹 프랑세즈가 20세기 초 프랑스 민족주의의 또 다른 이름이었고, 근대 왕정주의의 유일한 이름이기 때문일 것이다.

악시옹 프랑세즈가 지닌 온갖 모순과 역설들은 어떠한가? 교황에게 파문당한 가톨릭의 투사, 왕에게 부인당한 왕정주의 단체, 애국주의와 반독일주의 속에 탄생해 내내 그 선봉장이었지만 대독협력으로 끝을 맺은 단체. 그리고 무엇보다도 논리적이고 합리적인 이론과 상반되는 열광적이고 맹신적인 성향의 지지자들. 또 하나를 추가해보자면 공화국의 편에 서고 공화주의와 영광을 함께한 반동단체라는 감투도 가능하다. 역설적이지만 태생에서부터 공화국과 공화주의의 산물이었던 단체. 그들의 사상은 반공화주의에서 출발했고, 공화국의 출발점인 프랑스대혁명에 대한 부인이 그 핵심이다. 그들의 전략과 활동 역시 그 수단과 방법은 공화주의에서 차용한 것이다. 또한, 이 작은 동맹은 공화국 체제의 안정화를 통해 자유로운 풍토의 대중정치가 본격화되고, 공화국의 대중언론 정책을 통해 언론인들과 지식인 계층이 직업적으로 등장했으며, 대중적인 정치참여 시대가 문을 연 19세기 말의 그림 속에서 탄생하였다. 역설적으로 이러한 정치 환경의 변화가 반체제주의자들의 발발을 촉구했고, 악시옹 프랑세즈와 같은 반동단체를 싹 틔웠다.

이 모든 역설들은 악시옹 프랑세즈의 초기와 후기 간의 간극을 보여준다. 그들의 첫 번째 절정기를 이끈 지적인 활력과 열정은 가톨릭과 왕당파를 한시적으로 포용해 폭발적인 에너지를 일으켰으나 그것을 지속시키지는 못하였다. 단체 지도부는 양 집단들과의 갈등이 있었을 때 상생의 활로를 찾아 쇄신하는데 실패하였다. 또한, 시대적 정황 변화에 적응 못하고 오히려 보수화·경직화되는 경향을 보였다. 이에 따라 두 번째 절정기에 이르러 민족이라는 이름으로 대독협력에 가담하는 사태가 벌어지게 된다. 악시옹 프랑세즈의 감성과 열정은 극도로 방어적인 이론 속에 갇혔다. 이를 진정한 절정기라 할 수 있을까? 그렇지만 이 단체에 대한 평가에는 언제나 그들로부터 배태된 모라스주의자들과 비순응주의자들이 고려될

수밖에 없다. 이는 나아가 파시즘 논쟁과도 연관된다. 혁명과 반동의 나라 프랑스에서 20세기 반동주의의 대표적인 단체인 악시옹 프랑세즈는 과연 혁명(여기서의 의미는 파시즘)의 방어제로 작용하였는가? 아니면 이들 혁명 세력의 모태 그 자체로서 평가해야 하는가?⁵⁰⁾

악시옹 프랑세즈의 초기 역사는 우리에게 19세기 말 프랑스의 정치문화와 사회의 변화, 그리고 그 속에 살았던 프랑스인들의 불안과 공포를 비추어 준다. 이는 벨에포크 시대 세기 말 데카당스에 침몰되어 있던 프랑스인들의 역사이기도 하다. 악시옹 프랑세즈의 후기 역사는 초기 역사의 뒤틀림으로부터 시작되었다. 그러나 이로 인한 모순과 역설은 한편으로는 자연스러운 현상이기도 하다. 2차 세계대전 동안 프랑스에는 정치적 분과도 이데올로기도 불분명한 많은 이들이 뒤섞여 독일과 맞서 싸우기도 했고, 그들에게 협력하기도 하였다. 이처럼 보통 사람들이 가담해 활동하던 악시옹 프랑세즈가 지닌 모순과 역설은 두 시대를 잇는 어긋난 징검다리로서 상징된다고 할 수 있다.

숙명여자대학교 아시아여성 연구원, minheekim@sookmyung.ac.kr

50) 1970년대부터 로버트 팩스톤(Rober Paxton)과 제브 스테른헬(Zeev Sternhell)과 같은 외국의 역사학자들에 의해 제기된 프랑스 파시즘 논쟁은 이른바 ‘스테른헬 논쟁’ 이후 본격화되다 최근 잠잠해지는 듯했으나 2014년 스테른헬의 회고록이 출간되며 다시 불거지고 있다. 스테른헬은 프랑스 파시스트 이데올로기의 사상적 계보를 바레스까지 거슬러 올라가 탐색하고 있는데, 모라스의 사상에 끼친 바레스의 영향과 후대 파시스트 활동가들에게 끼친 모라스의 영향력을 감안할 때 악시옹 프랑세즈 역시 이 논쟁에서 벗어나긴 어려울 듯 하다. 프랑스 파시즘 연구의 최근 동향은 김용우, 「파시즘을 어떻게 연구할 것인가? - 프랑스 파시즘을 둘러싼 최근의 논쟁」, 『프랑스사연구』, 32(2015)를 참고.

프랑스 파시즘 논쟁과 더불어 프랑스의 대표적인 대중 우파 정당인 민족전선(Front National)의 최근 행보 역시 주목할 만하다. 민족전선은 마린 르펜(Marine Le Pen) 체제 이후 ‘탈악마화(dédiabolisation)’ 정책을 통해 여러 방향에서 변혁을 시도하고 있는데, 그들의 이러한 사상과 전략의 변동에 대한 의미 분석은 다음 두 논문에서 찾아볼 수 있다. 김용우, 「모리스 바르데슈의 수정주의 파시즘과 포스트-파시즘」, 『Homo Migrants』, 18(2018)과 하상복, 「프랑스 민족전선과 잔 다르크(Jeanne d’Arc)의 상징정치 - 장 마리 르펜에서 마린 르펜으로」, 『문화와 정치』, 제5권 제1호(2018). 잔 다르크 축제는 악시옹 프랑세즈가 대중화시킨 대표적인 우파의 정치 이미지 운동으로 민족전선이 이를 폐지하는 상징적인 결단과 새로운 사상적 모색 과정에서 어떤 이데올로기와 전략을 수혈할지 주의 깊게 살펴볼 필요가 있다고 판단된다.

20세기 프랑스 우파의 정치문화 고찰

주제어(Key words):

악시옹 프랑세즈(*L'Action Française*), 프랑스 민족주의(Nationalism in France), 프랑스 우파(Right-wing in France), 샤를르 모라스(Charles Maurras)

(투고일: 2019. 04. 14, 심사일: 2019. 05. 03, 게재확정일: 2019. 05. 07)

<국문초록>

20세기 프랑스 우파의 정치문화 고찰
- 악시옹 프랑세즈의 조직과 활동을 중심으로 -

김민희

악시옹 프랑세즈(L'Action Française)는 19세기 말에서 20세기 초까지 활동한 프랑스의 대표적인 극우 민족주의 단체로 반 백년의 긴 역사 동안 존속하며 프랑스 우파의 정치문화에 큰 영향을 끼쳤다. 본고에서는 악시옹 프랑세즈라는 단체의 조직과 활동을 그들의 두 절정기를 중심으로 살펴볼 것이다. 먼저 두 절정기의 성격과 시대적 맥락을 분석하여 그들이 당대에 형성한 영향력을 가늠해볼 것이다. 더 나아가 오늘날까지 프랑스 우파의 정치문화 깊숙이에 잔존하는 악시옹 프랑세즈의 흔적은 과연 무엇을 의미하는지 고찰해볼 것이다. 악시옹 프랑세즈의 직·간접적인 영향 아래 성장하여 1930년대를 풍미한 비순응주의자들(Non-conformistes) 및 모라스주의자들, 단체가 이들에게 미친 영향력과 책임을 어떻게 가르고 평가할 것인가? 이 문제는 더 나아가 프랑스 파시즘 논쟁과 맞닿는다. 보수주의로 회귀하였으나 혁명 세력을 배태시킨 악시옹 프랑세즈는 과연 혁명(여기서의 의미는 파시즘)의 방어제로 작용했는가? 아니면 이들 혁명 세력의 모태 그 자체로서 의미를 지니는가? 본고는 이에 대한 고민과 물음을 던지고자 한다.

<Abstract>

A Study on the Political Culture of French Right
in the 20th Century
- Focusing on the Formation and Activities of
L'Action Française -

Kim, Minhee

L'Action Française was a representative national right-wing group in France in the late 19th and early 20th centuries. It has a long history of over half a century and greatly influenced the political culture of the French right. This article focuses on the group's two climaxes and examines its organization and activities. First, I analyze the features of the two climaxes within the context of the times and measure their influence in the present day. I also consider what the present-day signs of *L'Action Française* that still remain in the political culture of the French right mean. How can the influence and responsibility of the *non-conformistes* and *maurassists* who grew up under the direct and indirect influence of *L'Action Française* and who were dominant in the 1930s be evaluated? This problem is further confronted with the French fascist debate. Can it be judged that *L'Action Française*, who has returned to conservatism but has created a revolutionary forces, played a role in defending the revolution(i.e., fascism)? Or should it be considered the mother of these revolutionary forces? This article is concerned with this problem and considers these questions.

참 고 문 헌

1. 자료

L'Action Française, quotidien.

L'Étudiant Français, mensuel.

Maurras, Charles, *La Démocratie Religieuse* (Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1921).

_____, *L'Enquête sur la Monarchie, Suivie de une Campagne Royaliste au 'Figaro', et Si le Coup de Force Est Possible* (Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1925).

2. 단행본

김용우, 『호모 파시스투스』 (서울: 책세상, 2005).

Charle, Christophe, *Le Siècle de la Presse, 1830-1939* (Paris: Seuil, 2004).

D'Appollonia, A. Chebel, *L'Extrême Droite en France, de Maurras à Le Pen* (Bruxelles: Éditions Complexe, 1996).

Dard, Olivier · Leymarie, Michel · McWilliam, Neil, eds., *Le Maurrassisme et la Culture* (Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2010).

Huguenin, François, *L'Action française, Une Histoire Intellectuelle* (Paris: Perrin, 2011).

Jenkins, Brian, *Nationalism in France: Class and Nation since 1789* (London: Routledge, 1990), 김인중 · 마은지 역, 『프랑스 민족주의 : 1789년 이후의 계급과 민족』 (파주: 나남, 2011).

Leymarie, Michel 꺽 Prévotat, Jacques, eds., *L'Action Française, Culture, Société, Politique* (Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2008).

Loubet del Bayle, Jean-Louis, *Les Non-conformistes des Années 30: Une Tentative de Renouveau de la Pensée Politique*

- Français* (Paris: Seuil, 2001).
- Ory, Pascal 꺾 Sirinelli, Jean-François, *Les Intellectuels en France, de l’Affaire Dreyfus à Nos Jours* (Paris: Armand Colin Editeur, 1996), 한택수 역, 『지식인의 탄생 - 드레퓌스부터 현대까지』 (서울: 당대, 2005).
- Petit, Hugues, *L’Église, le Sillon et l’Action Française* (Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1998).
- Petitfils, Jean-Christian, *La Droite en France de 1789 à Nos Jours* (Paris: Presses Universitaires de France, 1973).
- Prévotat, Jacques, *L’Action Française* (Paris: Presses Universitaires de France, 2004).
- _____, *Les Catholiques et l’Action Française, Histoire d’une Condamnation, 1899-1939* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 2001).
- Rémond, René, *Les Droites en France* (Paris: Aubier, 1982).
- Schor, Ralph, *L’Opinion Française et les Étrangers en France. 1919-1939* (Paris: Publications de la Sorbonne, 1985).
- Sirinelli, Jean-François, dir., *Histoire des Droites en France: Cultures*, tome II (Paris: Gallimard, 1992).
- Sutton, Michael, *Nationalism, Positivism and Catholicism: The Politics of Charles Maurras and French Catholics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- Touchard, Jean · Guiral, Pierre · Kayser, Jacques · Rémond, René, “L’Esprit des Annees 1930: Une Tentative de Renouveau de la Pensée Politique Française”, *Tendances Politiques de la Vie Française depuis 1789* (Paris: Hachette, 1960).
- Weber, Eugen, *L’Action Française: Royalism and Reaction in Twentieth-century France* (California: Stanford University Press, 1962), Traduit de l’anglais par Michel Chrestien, *L’Action Française* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 1985).
- Winock, Michel, dir., *Histoire de l’Extrême Droite en France* (Paris: Seuil, 1993).

- _____, *Le Siècle des Intellectuels* (Paris: Seuil, 1997 & 1999),
우무상 역, 『지식인의 세기 1, 2』 (대구: 경북대학교출판부, 2008).
- _____, *Nationalism, Antisémitisme et Fascisme en France*
(Paris: Seuil, 2004).

3. 논문

- 김용우, 「모리스 바르데슈의 수정주의 파시즘과 포스트-파시즘」,
『Homo Migrants』, 18(2018).
- _____, 「샤를르 모라스의 군주제적 민족주의와 프랑스 민족사회주의의
대두」, 『대구사학』, 86집(2007).
- _____, 「파시즘을 어떻게 연구할 것인가? - 프랑스 파시즘을 둘러싼
최근의 논쟁」, 『프랑스사연구』, 32(2015).
- 마은지, 「프랑스 민족주의」, 『승실사학』, 제20집(2007).
- 하상복, 「프랑스 민족전선과 잔 다르크(Jeanne d'Arc)의 상징정치 - 장
마리 르펜에서 마린 르펜으로」, 『문화와 정치』, 제5권 제1호(2018).
- Joly, Laurent, “Les Débuts de l’Action Française(1899-1914) ou
l’Élaboration d’un Nationalisme Antisémite”, *Revue Historique*, n°
639(2006).
- Nora, Pierre, “Les Deux Apogées de l’Action Française”, *Annales.
Économies, Sociétés, Civilisations*, 19e année, n° 1(1964).

■ 논문 ■

1960년대 아이티 혁명의 기억과 블랙인터내셔널리즘
- 에메 세제르와 C. L. R. 제임스의 비교 연구 -*

하영준

I. 기이한 침묵

사이드(Edward W. Said)가 파농(Frantz Fanon)과 함께 “세 명의 위대한 반제국주의 지식인”이라고 평가한 세제르(Aimé Césaire, 1913~2008)와 제임스(C. L. R. James, 1901~1989)는 흑인 급진주의 지성사와 블랙인터내셔널리즘에서 중요한 인물들이다.¹⁾ 이들은 서구 중심적 지배 담론에 도전하는 반식민주의 및 반인종주의 사상을 발전시켰고, 문학작품을 통해서 아프리카계 디아스포라의 전 지구적 정체성 형성에도 큰 역할을 하였다. 특히 세제르의 에세이 『투쟁 루베르튀르(1961)』와 희곡 《크리스토프왕의 비극(1963)》, 제임스의 역사서 『블랙 자코뱅(1938/1963)』과 희곡 《투쟁 루베르튀르(1936)》, 《블랙 자코뱅(1967)》 등은 아이티 혁명의 기억에 대한 재구성을 통해서 역사의 능동적 행위자로서 흑인의 인간됨을 옹호하고 투쟁을 위한 국제적

* 이 논문은 2016년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2016S1A5B5A07920495).

1) Edward W. Said, *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures* (New York: Vintage Books, 1996), p. 93.

연대를 창출하려는 노력의 하나였다.²⁾ 그러나 카리브식민지 출신으로 동시대에서 비슷한 궤적을 걸었음에도 불구하고 둘 사이에는 알 수 없는 침묵이 존재한다. 마르크스주의·반식민주의·반인종주의 등 정치적 지향과 지적인 관심이 상당히 수렴됨에도 불구하고, 아이티 혁명 저작에 대한 서로의 언급을 찾기는 힘들다. 프랑수아 카리브 식민지와 영국령 카리브 식민지 출신이라는 서로 다른 정치적·문화적 배경 때문에 상대의 저작을 알지 못했을까? 그러나 여러 정황 증거는 그 반대의 가능성을 보여준다. 이 연구의 목적은 이러한 침묵이 드러내는 어떤 차이, 즉 흑인급진주의와 블랙인더내셔널리즘이 가졌던 다양성을 탐색하려는 것이다.

세제르와 제임스에 대한 개별 연구는 많이 존재하지만, 둘 사이의 비교 연구는 드물다. 특히 아이티 혁명의 기억을 다룬 체계적 비교 연구는 거의 없다.³⁾ 인종과 해방 개념을 기준으로 유일하게 세제르와 제임스의 전체

2) Aimé Césaire, *Toussaint Louverture: La révolution française et le problème colonial* (1961) (Paris: Présence Africaine, 1981); Aimé Césaire, *La tragédie du Roi Christophe* (Paris: Présence Africaine, 1963) [*The Tragedy of King Christophe: A Play*, trans. and intro. Paul Breslin and Rachel Ney (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2015)]; C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (1938) (New York: Random House, 1989); Toussaint Louverture: The Story of the Only Successful Slave Revolt in History (1936) (Dunham and Lond: Duke University Press, 2013); "The Black Jacobins", Anna Grimshaw ed. and intro., *The C. L. R. James Reader* (Oxford, UK: Blackwell, 1992), pp. 57-111.

3) 세제르와 제임스의 희곡을 다룬 국내 연구로는 진중화, 「에메 세제르의 크리스토프왕의 비극과 아이티의 역사」, 『프랑스문화연구』, 38집(2011), 339-372쪽; 「'크리스토프왕의 비극'에 나타나는 탈식민화」, 『한국프랑스학논집』, 80집(2012), 187-212쪽; 하영준, 「아이티 혁명의 트랜스내셔널한 기억과 흑인 급진 정치: C. L. R. 제임스의 연극들에 대한 비교 연구」, 『서양사론』, 124호(2015), 177-210쪽. 해외의 비교 연구로는 John La Guerre, "The Social and Political Thought of Aimé Césaire and C. L. R. James : Some Comparisons", Paul Sutton ed., *Dual Legacies in the Contemporary Caribbean: Continuing Aspects of British and French Dominion* (London and Totowa, New Jersey: Frank Cass, 1986), pp. 203-225; John Patrick Walsh, *Free and French in the Caribbean: Toussaint Louverture, Aimé Césaire, and Narratives of Loyal Opposition* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2013), pp. 129-196; Philip Kaisary, *The Haitian Revolution in the Literary Imagination: Radical Horizons, Conservative Constraints* (Charlottesville and London: University of Virginia Press, 2014), pp. 21-36.

사상을 비교 연구한 라게르(John La Guerre)의 연구는 흑인급진주의 지성사의 일반적 이해를 잘 보여준다. 세제르가 계급 문제로 환원할 수 없는 인종 문제의 특수성을 인식했으며 메트로폴리탄과는 다른 식민지 혁명의 고유한 속도와 형태를 강조했다면, 제임스는 인종 문제를 계급 문제로 환원하였고 식민지 혁명을 메트로폴리탄 혁명의 일부분인 것으로 간주했다는 것이다.⁴⁾ 이러한 라게르의 해석은 세제르나 파농과 달리 제임스가 왜 오랫동안 흑인급진주의 지성사에서 관심의 대상이 되지 못했는지 알 수 있다. 제임스는 마르크스주의가 가진 유럽중심주의로부터 벗어나지 못한 것으로 평가되었다. 그러나 최근의 탈식민주의적인 해석은 이러한 과거의 해석에 도전하고 있다. 제임스가 오히려 본질주의적인 인종 개념에 의존하지 않았기 때문에 아프리카계 디아스포라 내에 존재하는 차이 즉, 아프리카와 미국과는 다른 카리브 흑인의 특수성을 인식할 수 있었고 이러한 특수성에 기초해서 식민지 해방과 국제 혁명의 전망을 제시했으며 ‘메트로폴리스에서 식민지로’라는 전통적인 확산 도식에서 벗어나서 이들 사이에 상호 변형을 강조하고 추구할 수 있었다는 것이다. 이 연구는 제임스 사상에서 새로운 지성사적 가능성을 보여주는 이러한 탈식민주의적인 이해에 기초하고 있다.

아이티 혁명의 기억과 관련된 일반적 설명은 제임스가 1938년 쓴 역사서 『블랙자코뱅』이 1960년대 세제르의 에세이 『투생 루베르튀르(1961)』와 희곡 《크리스토프왕의 비극(1963)》에 암묵적으로 영향을 미쳤다는 것이다. 이 점을 잘 보여주는 것은 월시의 연구이다. 제임스가 1938년 역사서 『블랙자코뱅』을 1963년 일부 수정해서 출간한 것을 ‘반식민주의 로망스에서 탈식민주의 비극으로의 전환’으로 해석한 스콧(David Scott)의 유명한 연구에 의존하여 월시는 세제르의 에세이와 희곡을 분석하였다.⁵⁾ 세제르의 1963년 희곡도 제임스의 역사서와 마찬가지로 탈식민주의적 문제공간(problem-space)을 배경으로 출현했다는 것이다. 월시는 에세이와 희곡을 분석하면서 “제임스처럼 세제르는(Like James, Césaire)” 또는 “제임스를 따라서 세제르는

4) La Guerre, “The Social and Political Thought of Aimé Césaire and C. L. R. James”, pp. 223-224.

5) David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* (Durham & London: Duke University Press, 2004).

(Following James, Cesaire)”라는 표현을 통해 제임스를 참조 대상으로 전제한다.⁶⁾ 그러나 그 반대의 가능성은 고려하지 않았다. 세제르가 제임스의 1967년 희곡 《블랙자코뱅》을 저술하는데 영향을 미쳤을 가능성은 인식하지 못한 것이다. 이러한 접근의 한계는 아이티 혁명의 보수주의적 서사와 구별되는 ‘급진적 보편주의’ 서사로서 세제르와 제임스의 작품을 평가한 카이세리(Kaisary)의 연구에서도 확인된다. 카이세리의 연구는 월시와 달리 제임스의 1967년 희곡 《블랙자코뱅》을 분석대상으로 언급하고 있으나 시대 배경을 1930년대와 연결하는 사료 이용에서의 실수를 하였다.⁷⁾ 제임스 연구자들의 오랜 연구 관행처럼 제임스의 1967년 희곡을 그가 1936년에 쓴 희곡 《투생 루베르튀르》와 (일부 수정되었지만) 동일한 작품으로 간주하고 분석한 것이다. 따라서 세제르가 제임스가 1967년 희곡을 쓰는데 영향을 미쳤을 가능성은 고려 자체가 불가능하였다.

그러나 이 연구는 기존의 상식적 설명과 달리, 세제르가 1963년 쓴 희곡 《크리스토프의 비극》이 제임스의 1967년 희곡 《블랙자코뱅》보다 시간상으로 앞서며, 세제르의 사상이 제임스의 희곡에 영향을 미쳤을 것이라는 가정에서 두 작품 사이의 관계를 분석한다. 오랫동안 제임스 연구자들이 1967년 희곡을 1936년 희곡과 동일한 작품으로 간주하고 그의 역사서와 함께 1930년대를 시대 배경으로 설명해왔다. 1936년 희곡이 출간된 적이 없이 오랫동안 문서고에 타자본으로 보관되어 있었고 제임스 사후 그의 문서를 정리했던 그림쇼(Anna Grimshaw)가 1967년 희곡을 1930년대 작품으로 잘못 분류하여 출간했기 때문이었다.⁸⁾ 최근 제임스의 1936년 희곡 《투생 루베르튀르》의 정식 출간으로 그 문제의식과 내용 구성에서 1967년 희곡 《블랙자코뱅》은 완전히 다른 작품이며 1960년대의 시대 상황에 맞게 제임스가 다시 쓴 작품이라는

6) Walsh, *Free and French in the Caribbean*, p. 133, 149, 159, 161.

7) Kaisary, *The Haitian Revolution in the Literary Imagination*, p. 183.

8) 하영준, 「아이티혁명의 트랜스내셔널한 기억과 흑인 급진 정치」, 193-194쪽.

인식이 동의를 얻고 있다.⁹⁾ 이 연구는 이러한 새로운 인식을 토대로 세제르와 제임스의 희곡을 1960년대 카리브와 아프리카의 식민지 독립 후 위기 상황과 관련하여 분석한다. 그리고 이들 작품을 검토하면서 기존의 설명에서 벗어나 세제르의 네그리튀드(négritude) 사상과 아이티 혁명에 대한 해석이 1967년의 제임스의 희곡, 《블랙 자코뱅》의 방향과 내용에 어떤 영향력을 주었다는 가정에서 두 작품 사이에 관계를 접근한다.¹⁰⁾ 1960년대를 시대 배경으로 하는 이러한 새로운 지적 관계의 설정은 이들의 아이티 혁명 저작에 대한 기존의 이해와 평가를 수정할 수 있게 할 것이다.

아이티 혁명을 다룬 세제르와 제임스의 희곡은 이들의 다른 중요 저작에 비해서 상대적으로 관심을 받지 못하였다. 세제르의 경우, 시집 『귀향수첩(1939)』, 에세이 『식민주의에 대한 담론(Discours sur le colonialisme, 1955)』, 희곡 《어떤 태풍(Une Tempête, 1969)》 등과는 달리 《크리스토프왕의 비극》은 그의 지적 발전에서 주변적인 것으로 간주되어 왔다. 마찬가지로 제임스의 경우도 그의 역사서인 『블랙 자코뱅』에 비해서 그의 희곡 작품은 제임스 연구자들의 주목을 받지 못하였다. 그러나 세제르와 제임스는 식민지 독립 이후 아프리카와 카리브 사회가 직면하게 된 문제를 다룰 수 있는 효과적인 재현 방식으로 연극을 인식하였다. 이들 희곡에 대한 연구는 아프리카계 디아스포라 지식인 사이에서 1960년대 일어난 인식론적 단절, 스콧의 표현을 빌자면 ‘반식민주의 서사로부터 탈식민주의 서사로의 이행’이라는 문제-공간의

9) Rachel Douglas, “A Introduction to C. L. R. James’s *The Black Jacobins*”, *British Library Newsletter*, 11. Jul 2018, Rachel Douglas, “Making Drama out of the Haitian Revolution from Below: C. L. R. James’s *The Black Jacobins Play*”, Charles Forsdick and Christian Hogsbjerg eds., *The Black Jacobins Reader* (Durham and London, 2017), p. 291.

10) 이 연구가 관심에 두고 있는 세제르와 제임스 사이의 상호 영향이라는 지성사적 접근과 관련하여 셀리그만(Katerina Gonzalez Seligmann)의 “Calliban Why? C. L. R. James in Cuba, 1968”이라는 2019년 비공개 발표문은 흥미롭다. 그녀는 아시아·아프리카·라틴아메리카 등지의 문제를 토론하기 위해서 전 세계 지식인이 모였던 ‘쿠바 아바나 문화 대회(Cultural Congress of Havana)’에 제임스가 참석했고, 그가 세제르의 희곡 《또 하나의 태풍(*Une Tempête*, 1969)》을 포함하여 셰익스피어(Shakespeare)의 《태풍》을 탈식민주의적으로 전유한 카리브의 작품들이 등장하는데 촉매제 역할을 했다고 주장하였다.

교체를 검토할 수 있는 중요한 기회를 줄 것이다.

이 연구는 세제르와 제임스의 상호 관계를 블랙인터내셔널리즘의 관점에서 탐색한다. 기존의 탈식민주의 연구는 메트로폴리탄/중심과 식민지/주변부 사이에 존재하는 불평등한 권력 관계를 폭로·교란·전복하는 성과를 거두어왔지만, 세제르의 표현을 빌자면 식민지/주변부 사이에 ‘횡적 연대를 통한 창조’라는 관점이 부족하였다. 최근 급성장하고 있는 블랙 인터내셔널리즘 연구는 이러한 문제의식에서 다양한 지역 출신의 흑인 예술가와 지식인들이 맺었던 국제적 연대, 즉 ‘블랙 애틀랜틱 커넥션’에 관심을 가져왔다.¹¹⁾ 이 연구도 아이티 혁명의 기억이 아프리카계 디아스포라의 글로벌한 네트워크와 정체성 형성 과정에 미친 영향에 관심을 가진다. 세제르와 제임스는 유럽·카리브·아프리카 등지에서 순회 공연된 자신의 아이티 혁명 연극을 통해서 식민주의와 인종주의에 도전하는 전 지구적 연대를 창출하려고 노력하였다. 이러한 문화적 시도들은 아프리카인과 아프리카계 디아스포라를 상상의 공동체로 묶고자 시도했던 ‘기억의 정치’였다. 아이티 혁명의 기억과 관련된 세제르와 제임스의 지적 관계에 대한 탐구는 ‘탈식민주의적 주체 형성’의 노력에 존재하는 글로벌한 협력과 동시에 불가피한 차이를 보여줄 것이다.

II. 탈식민적 상황과 재현의 문제

트루요(Michel-Rolph Trouillot)의 ‘역사의 침묵’ 테제가 지적하듯 서구 중심적 담론은 오랫동안 아이티 혁명을 역사 밖으로 배제하고 침묵시켜왔다.¹²⁾ 그러나 그 기억은 역사적으로 침묵당한 적이 결코 없다.

11) 블랙인터내셔널 연구는 다음을 참조하십시오. Brent Hayes Edwards, *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism* (London: Harvard University Press, 2003); Minkah Makalani, *In the Cause of Freedom: Radical Black Internationalism from Harlem to London, 1917-1939* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011); Bénédicte Ledent and Pilar Cuder-Domínguez eds., *New Perspectives on the Black Atlantic: Definitions, Readings, Practices, Dialogues* (Peter Lang, 2012).

12) Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995).

아이티혁명이 일어난 순간부터 카리브 지역을 넘어서 대서양 커넥션을 따라 그 기억은 전 세계로 전파되었고 아프리카계 디아스포라의 집단적 정체성을 창출하는데 기여해왔다. 1930년대 등장한 제임스의 역사서 『블랙자코뱅(1938)』과 세제르의 『귀향수첩(1939)』은 이러한 산물의 하나였다. 1930년대 반식민주의 투쟁에서 새로운 정체성과 새로운 혁명의 전망은 아프리카에 있었다. 아이티 혁명의 기억은 카리브를 아프리카와 연결시키는 핵심 고리였다. 세제르가 루베르튀르의 영웅적 투쟁을 노래하면서 유럽 식민주의가 부정했던 아프리카인의 인간성과 자긍심을 회복하려 했다면, 제임스는 아이티 혁명을 통해서 국제 혁명의 도화선이 될 아프리카의 식민지 해방 투쟁을 전망하였다.¹³⁾ 그러나 이러한 아이티 혁명의 기억은 고정된 것이 아니었고 시대 변화에 따라 끊임없이 재구성되었다. 1960년대 카리브와 아프리카의 식민지 독립 이후 아이티 혁명의 기억에서 새로운 변화가 일어났다. 세제르의 희곡 《크리스토프의 비극(1963)》와 제임스의 희곡 《블랙자코뱅(1967)》은 이러한 기억의 재구성에서 중요한 역할을 하였다. 이들 희곡은 식민지 독립 이후 일어난 비극적 상황을 성찰하고 새로운 탈식민주의적인 주체를 형성하려는 문화적 노력이었다. 그리고 동시에 비서구/서발턴의 목소리를 배제하고 침묵시키려는 서구 중심적 담론에 도전하는 것이기도 하였다.

세제르와 제임스가 아이티 혁명의 기억에 대한 재구성을 모색하게 된 것은 1960년대의 정치 상황과 관련이 있었다. 식민지 독립 이후 아프리카의 반식민주의 운동은 비판적이었다. 1957년 이후 가나를 포함하여 약 30여 개 이상의 아프리카 국가들이 독립을 쟁취했지만, 곧 이들 나라의 사회주의적·민족주의적 정부는 부패하게 되거나 군부쿠데타를 겪고 붕괴하게 되었다.¹⁴⁾ 벨기에 콩고의 경우 1958년 루뭄바(Patrice Hemery Lumumba)가 독립 투쟁을 통해서 콩고민주공화국을 건국했지만, 1961년 군부쿠데타가 일어났고 그는 잔혹하게 살해 되었다. 세제르는 이

13) James, *The Black Jacobins*, p. 402, René Deprestre, "Interview with Césaire", Aimé Césaire, Joan Pinkham trans., *Discourse on Colonialism* (New York: Monthly Review Press, 1972), p. 29.

14) C. L. R. James, *A History of Pan-African Revolt* (Washington D.C: Drum and Spear Press, 1969), pp. 113-117.

역사적 사건을 다룬 희곡, 《콩코의 한 계절(1966)》을 썼다.¹⁵⁾ 영국령 가나의 경우, 식민지 해방과 독립을 쟁취했지만 사회주의였던 응쿠르마(Kwame Nkrumah)가 독재체제를 구축하고 자신에 대한 개인숭배를 조장하였다. 제임스는 1963년 정치적 결별을 선언하는 공개편지를 자신의 동지였던 응쿠르마에게 쓸 수밖에 없었다.¹⁶⁾ 응쿠르마는 결국 1966년 쿠데타로 쫓겨나게 되었다. 아프리카에서 1963년 토고 대통령의 암살, 콩고 정부의 전복, 다오메이(베냉)의 쿠데타, 니제르 정부의 전복 시도, 1964년 잔지바르 정부의 전복, 탄자니아·케냐·우간다 등의 군부 반란 등이 계속해서 일어났다. 희곡 《블랙자코뱅》을 썼던 1967년의 상황에 대해서 제임스는 다음과 같이 언급하였다.¹⁷⁾ “1967년이 아마도 가장 나빴을 것입니다...1963년 이래 아프리카의 상황이었습니다.”

카리브 상황도 아프리카에 못지않았다. 제임스는 1967년 한 강의에서 국민의 힘으로 권력을 잡은 카리브의 지도자들이 바로 그 국민에게 야만적 잔혹성을 드러내고 있다고 말하였다.¹⁸⁾ 이미 그는 자기 고국에서의 추방과 ‘서인도연방’의 좌절을 경험하였다. 『자본주의와 노예제(1944)』로 잘 알려진 역사가 윌리엄스(Eric Williams)는 영국과 투쟁하면서 트리니다드토바고의 독립을 이끌었지만, 학문적 스승이자 함께 건국을 위해서 일했던 제임스를 1962년 추방하였다. 독립 이후 미국 및 서방과의 우호적 정치 관계를 마련하는데 마르크스주의자이자 철저한 반제국주의 입장을 취했던 제임스가 부담스러웠기 때문이었다. 그리고 이와 함께 제임스가 열정적으로 추진했던 영국령 서인도연방의 결성 또한 실패되게 되었다. 서인도연방은 식민지 본국으로부터 정치적

15) Aime Césaire, *Une Saison au Congo* (Paris: Editions Du Seuil, 2001). 진종화, 「에메 세제르의 『콩코의 한 계절』에 나타나는 파트리스 루뮴바」, 『프랑스문화예술연구』, 51집(2015), 501-544쪽.

16) C. L. R. James, *Nkrumah and The Ghana Revolution* (London: Allison & Busby, 1977), pp. 181-188.

17) C. L. R. James, “Reflections on Pan-Africanism”, Transcript of Speech, Nov. 20(1973). <https://www.marxists.org/archive/james-clr/works/1973/panafricanism.htm> (2015-02-10)

18) C. L. R. James, “The Haitian Revolution in the Making of the Modern World(1967)”, David Austin ed., *You Don't Play with Revolution: The Montreal Lectures of C. L. R. James* (Edinburgh, Oakland, and Baltimore, 2009), pp. 42-43.

독립뿐만 아니라 경제적 자립을 획득하기 위해서 필수적인 것이었다. 그는 1966년 트리니다드토바고에서 〈노동자농민당〉을 결성하고 계급정치를 표방하면서 선거에 참여하지만 대패를 하고 또 다시 고국을 떠나게 되었다.¹⁹⁾

제임스와 마찬가지로 세제르도 마르티니크의 자주성을 획득하기 위한 노력에서 정치적 좌절을 경험하였다. 1945년 정치가로 변모하여 마르티니크에서 포르드프랑스(Ford-de-France) 시장으로 당선되었고, 프랑스 공산당과 정책적으로 연합하여 프랑스 제헌의회 의원으로 선출되었다. 그는 1945년 프랑스공산당에 가입하고 1946년 마르티니크를 포함하여 프랑스 식민지 과들루프·기아나·라레위나옹을 프랑스의 (해외)도(Département)로 통합하는 법령을 추진하였다. 세제르의 목표는 프랑스로의 동화가 아니라 정치적 권리의 평등한 향유와 사회경제적 불평등의 해소에 초점을 둔 것이었다.²⁰⁾ 그러나 원하던 성과를 거두지는 못하였다. 1956년 세제르는 인도차이나와 알제리 등지의 식민지 문제와 관련된 프랑스 공산당의 무능을 비판하면서 탈당하였고, 식민지 민족 해방 운동의 지지와 마르티니크의 더 많은 자율성을 보장하는 연방 체제를 주장하게 되었다. 통합을 통한 완전한 동화는 가능하지도 바람직하지도 않다는 것이 판명되었지만 그러나 정치적 독립은 마르티니크에게 경제적 자살이 될 것이었다. 동화나 독립이 아니라 연방 체제가 정치적 평등과 경제적 연대뿐만 아니라 자결과 문화적 자율성도 보장할 수 있는 유일한 해결책이었다. 세제르는 1957년 마르티니크진보당(Parti progresssite martiniquais)을 결성하고 아주 높은 수준의 자율성을 보장하여 마르티니크가 지역 사안에 주권을 가지는 연방 체제를 추구하였다.²¹⁾ 1958년 프랑스에서는 알제리 사태를 계기로 4공화국이 붕괴하고 강력한 대통령제에 기초한 드골의 제 5공화국이 등장하였다. 세제르는 더 많은 자율성을 주겠다는 드골주의자들의 약속을 믿고 프랑스공화국

19) 하영준, 「C. L. R. 제임스와 카리브의 탈식민화」, 『호모미그란스』, 15(2016), 51-78쪽.

20) Gary Wilder, *Freedom Time: Negritude, Decolonization, and the Future of the World* (Durham and London: Duke University Press, 2015), pp. 106-112.

21) *Ibid.*, pp. 167-205.

내에 남기를 선택하였다. 그러나 그 약속은 지켜지지 않았다. 1960년대 마르티니크는 프랑스정부의 정치적 억압과 경제적 위기에서 비롯된 대중 시위와 소요를 겪었다.

이러한 1960년대 반식민주의 운동의 암울한 상황은 세제르와 제임스가 아이티 혁명의 기억을 새로운 방식으로 접근하도록 만들었다. 세제르가 ‘동화나 독립이나’의 이분법을 넘어서 ‘자주(autonomie)’를 보장하는 연방 체제라는 자신의 정치적 지향을 찾는데 아이티 혁명의 지도자, 루베르튀르는 중요한 정치적 상상력을 제공하였다.²²⁾ 루베르튀르는 자신이 만든 1801년 헌법을 통해서 프랑스 제국으로부터 생도밍그의 완전한 자치를 선언했지만 독립이 아니라 프랑스 제국의 식민지로 남기를 선택하였다. 제임스도 1930년대 등장한 영국 자치령(dominion) 제도와 비슷한 모델로서 시대를 앞선 매우 독창적 사고라고 평가했던 루베르튀르의 정치적 상상력에 세제르가 받은 영향은 그의 1961년 에세이, 『투쟁 루베르튀르』에서 잘 나타난다. 그러나 세제르는 1963년 아이티 혁명의 기억을 새롭게 재소환하면서 과거의 서사시나 에세이가 아니라 희곡이라는 새로운 문학 장르를 선택하였다. 그리고 이러한 변화를 낳은 문제의식을 1969년 한 인터뷰에서 다음과 같이 언급하였다.²³⁾ “특별히 아프리카의 독립 성취와 함께...우리는 책임의 시기로 들어갔습니다. 흑인은 스스로 역사를 만들어가야만 합니다...우리는 성찰하고 이해하기 위해서 노력해야 합니다. 이런 현재 세기에, 시는 다소 소수만이 이해하는 난해한 언어처럼 보입니다. 명확하고 의식적으로 그 의미를 전달할 수 있게 말해야만 합니다. 연극 무대는 그 과업을 성취할 수 있는 것처럼, 그것도 잘 성취할 수 있는 것처럼 보입니다.”

세제르는 식민지 독립 이후에 제기되는 새로운 정치 상황에 맞는 새로운 재현 방식의 필요성을 언급하고 있다. 그는 1960년대부터 연극 무대를 문화적 재현의 수단으로서 선호하게 되었다. 이것은 아프리카의 식민지

22)루베르튀르와 세제르의 연방체제론에 대한 비판적 논의는 Nick Nesbitt, “From Louverture to Lenin: Aime Césaire and Anticolonial Marxism”, *Small Axe*, 19-3(2015), pp. 129-144.

23)Albert Owusu-Sarpong, *Le Temps Historique dans L’Oeuvre Théâtrale d’Aimé Césaire* (Paris: Editions L’Harmattan, 2002), p. 19.

독립과 연관되어 있었다. 새롭게 해방된 아프리카 국민의 문화적 저발전 상황을 극복하고 정치적 각성을 용이하게 할 수 있는 수단으로서 연극 무대는 중요하였다.²⁴⁾ 문맹이라도 연극의 상황을 쉽게 이해할 수 있고 그 시각적 차원은 관객이 연극의 인물과 동일시하는 것을 돕기 때문이다. 세제르의 표현에 따르면, 연극 무대의 목적은 “보게 만드는 것(donner-a-voir)”이고, “생각할 거리를 주는 것(donner-a-penser.)”에 있었다.²⁵⁾ 연극 무대는 관객과 독자에게 자기 선조와 동시대인을 재현하면서 스스로를 보는 거울로서 봉사한다. 연구무대가 자기성찰을 위한 공간이 되는 것이다. 정치적 독립은 개인과 공동체 차원에서 이러한 책임감을 요구하고 있다. 그리고 이러한 맥락에서 정치적·사회적 의식 수준을 제고하는 흑인 관객의 ‘멘탈리티 혁명(revolution of mentalities)’을 유도할 수 있다. 세제르는 연극 무대가 식민지시기에 억압되었던 토착적 문화 전통을 소생시켜 대중의 요구와 열망을 구체화한다면 탈식민화된 문화의 출현에 중요하고 건설적인 기여를 할 수 있을 것이라 전망하였다.

제임스도 1936년 《투생 루베르튀르》을 쓰고 런던에서 공연한지 30년이나 지난 후 다시 희곡이라는 장르를 선택하게 되었다. 제임스는 아이티 혁명에 대한 희곡을 다시 쓰게 된 이유를 “1967년경에 해방의 향한 식민지 투쟁이 거대하게 발전하고 있었기” 때문이라고 설명했다. 그가 다시 희곡을 쓰도록 요구했던 식민지 투쟁의 발전이란 앞서 언급한 아프리카와 카리브의 식민지 독립 이후 일어난 반식민주의 운동의 급속한 부패와 타락이었다. 제임스는 아프리카와 카리브 국가들이 겪게 된 위기의 원인을 최초로 식민지 해방을 성취했던 아이티 혁명을 통해서 살펴보려 하였다. “우리가 해야 할 일은 이 기원을 보는 것입니다. 자유가 획득된 바로 그 순간에 그 초기 출현을 보는 것입니다.”²⁶⁾ 그러나 이미

24) Robert Eric Livingston, “Decolonizing the Theatre: Césaire, Serreau the Drama of Negritude”, J. Ellen Gainor ed., *Imperialism and Theatre: Essays on World Theatre, Drama and Performance 1795-1995* (London and New York: Routledge, 1995), pp. 179-182.

25) Kersuze Simeon-Jones, *Literary and Sociopolitical Writings of the Black Diaspora in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Lanham: Lexington Books, 2010), pp. 137-140.

26) James, “The Haitian Revolution in the Making of the Modern World(1967)”, pp. 42-43.

노년이 된 제임스에게 아이티 혁명의 역사서를 다시 쓰는 것은 너무나 큰 부담을 요구하기 때문에 그는 대신 희곡을 선택하였다. 이러한 선택에는 세제르와 마찬가지로 연극에 대한 새로운 인식이 또한 기반하고 있었다. 제임스에게 근대 비극은 역사적 위기와 이행기로부터 출현한 문학 장르로서 식민지 독립과 탈식민화의 문제를 재현할 수 있는 중요한 수단으로 간주되었다. 사회의 심층적 변화에서 발생하는 긴장을 인간들 사이에, 그리고 지도자와 대중 사이에 갈등과 대립으로 형상화하는 근대 비극은 탈식민 사회의 근본 문제를 성찰할 수 있는 기회를 제공한다는 것이다.

이러한 세제르와 제임스의 희곡이 공연되는 과정은 아이티 혁명의 기억이 본래 가지고 있던 집단적이고 트랜스내셔널한 성격을 더욱 강화하는 것이었다. 세제르의 희곡은 잡지, 《아프리카의 현전 (Présence africaine)》에서 1961년, 1962년, 1963년에 막별로 부분 연재되었고, 1963년 단행권이 발행되었다. 세제르가 쓴 희곡들 중 출간된 첫 작품이다. 세제르가 쓴 다른 두 작품, 《콩고의 한 계절(1966)》, 《또 하나의 태풍(1969)》과 함께 세제르의 희곡 삼부작이라고 불리기도 한다. 1963년 10월 벨기에에서 블린(Roger Blin)의 감독 아래 그리오츠(Les Griots)가 희곡의 무대 낭독을 하였다. 첫 공연은 1964년 여름, 오스트리아 잘츠부르크 음악제를 통해서 이루어졌다. 1965년 베를린·빈·브뤼셀·베니스·파리 등지로 유럽 순회공연이 있었다. 1966년 6월에는 아프리카 세네갈의 수도 다카르에서도 공연되었다.²⁷⁾ 연극 공연은 무대 연출가인 세로(Jean-Marie Serreau)와의 적극적 협력 아래 이루어졌고, 공연 때마다 그는 연극의 즉흥적 변주를 시도했다고 한다. 이러한 공연 경험을 반영하여 세제르는 1970년 재출간하면서 많은 수정을 하였다.²⁸⁾ 《블랙 자코뱅》은 1967년 공연을 목적으로 제임스가 쓴 희곡이다. 연출가 린더세이(Dexter Lyndersay)가 아프리카 나이지리아의 이바단 대학(the University of Ibadan)에서 공연하였다.

27)Patrick Manning, *The African Diaspora: A History through Culture* (New York: Columbia University Press, 2009), p. 284.

28)Paul Breslin and Rachel Ney, "Introduction: *The Challenge of Aimé Césaire's The Tragedy of King Charistophe*", *Césaire, The Tragedy of King Christophe*, p. xiv.

제임스가 1936년에 쓰고 영국 런던에서 공연했던 《투생 루베르튀르》 이후 그가 쓴 두 번째이자 마지막 희곡 작품이다. 《블랙 자코뱅》은 지금까지 두 번 출판되었다. 힐(Errol Hill)이 1976년에 편집한 『카리브 희곡 선집』에 최초로 실렸고, 이후 그림쇼가 1992년에 편집한 『C. L. R 제임스선집』을 통해서 다시 출간되었다. 나이지리아 공연 대본과 이후 출판 본들 사이에는 차이가 있었다. 나이지리아 공연 대본에는 출판 본에는 없는 ‘에필로그’가 존재한다. 제임스의 연극은 아프리카에서 공연된 후 카리브와 영국 등지에서도 공연되었다. 공연 과정에서 지역적 차이를 반영하는 수정이 또한 이루어졌다. 세제르처럼 제임스의 희곡에도 연출가 린더세이의 개입은 커서 일부 제임스 연구자들은 이 작품을 제임스의 것이 아니라고 주장할 정도였다. 이러한 연극의 집단에 예술적이고 트랜스내셔널한 차원은 아이티 혁명의 기억을 재구성하는데 중요한 영향을 미쳤다.

지금까지 살펴본 것처럼 문제의식과 관심의 수렴에도 불구하고 세제르는 제임스의 작품을 언급한 적이 없다. 제임스가 영국령 카리브라는 자신과는 다른 정치적, 문화적 배경을 가졌기 때문에 알지 못했던 것일까? 그러나 여러 정황 증거는 그 반대의 가능성을 보여준다. 제임스는 1930년대 자신의 역사서 『블랙자코뱅』을 위한 자료 조사를 하려고 1933년 겨울과 1934년 봄 파리에 체류했을 당시 프랑수아 기아나 출신의 흑인 시인, 다마(Léon-Gontran Damas)로부터 많은 도움을 받았다.²⁹⁾ 그는 세제르의 동료로서 프랑수아 세네갈 출신의 상고르(Leopold Senghor)와 함께 ‘네그리튀드의 삼총사’로 불렸던 인물이다. 또한 제임스의 정치적 동료였던 나빌(Pierre Naville)이 『블랙 자코뱅』을 1949년 프랑수아어로 번역하였기 때문에 세제르가 1961년 『투생 루베르튀르』를 쓸 때 참고했을 가능성이 있었다.³⁰⁾ 그리고 세제르는 1968년 쿠바 아바나에서 제임스를 만났고 대화도 함께 나누었다. 따라서 제임스의 부인이자

29)C. L. R. James, “My Knowledge of Damas is Unique”, Daniel L. Racine ed., *Leon-Gontran Damas, 1912-1978, Father of Negritude: A Memorial Casebook* (Washington, D.C: University Press of America, 1979), pp. 131-134.

30)C. L. R. James, *Les Jacobins Noirs: Toussaint Louverture et la révolution de Saint Domingue* (Paris: Gallimard, 1949). 이 번역본은 1983년 두 번째 번역자 서문과 함께 다시 출간되었다.

정치적 동료였던 셀마 제임스는 세제르와 파농이 『블랙 자코뱅』을 읽었을 것이라고 추정하였다.³¹⁾ 그러나 필자가 알고 있는 한 세제르는 자신의 저작에서 제임스의 희곡뿐만 아니라 역사서도 한 언급한 적이 전혀 없다.

반면 제임스의 경우는 좀 다르다. 그는 세제르의 네그리튀드 운동에 대해서 분석하고 평가하였다. 그리고 한 인터뷰에서 1968년 쿠바 아바나에서 세제르를 만났을 때 이야기를 회상하였다. 세제르가 자신에 대해서 쓴 제임스의 글을 알고 있었다는 것이다.³²⁾ 제임스는 1963년에 재 발간된 역사서 『블랙자코뱅』에 추가한 「부록: 루베르튀르에서 카스트로까지(Appendix: From Toussaint L'Ouverture)」에 세제르의 네그리튀드 개념을 꽤 길게 논평하였다.³³⁾ 쿠바에서 세제르를 만났을 때 제임스가 언급한 글이 이것인지는 정확히 알 수 없으나 그렇다면 세제르가 제임스의 역사서를 읽은 것이 된다. 제임스는 세제르에 대한 짧은 전기적 소개를 쓰기도 하였다. 그러나 제임스의 경우에도 아이티 혁명과 관련된 세제르의 저작을 구체적으로 언급한 적은 없다. 아마도 유일한 언급이 1963년 재 발간된 역사서의 아이티 혁명사 관련 서지 소개에서 등장하는데 다음과 같이 간략하고 평가도 긍정적이지 않다. 세제르의 『투생 루베르튀르』는 “예상대로, 투생과 생도밍그 혁명을 매우 능숙하고 훌륭하게 그리고 있다. 그럼에도 내가 보기에 이 책에는 세제르가 쓴 대부분의 작품들을 돋보이게 만드는 영감과 끝없이 계시가 결여되어 있다.”³⁴⁾ 세제르의 침묵과 함께 이러한 제임스의 짧은 부정적 평가는 한 연구자가 지나가며 가볍게 말하듯 경쟁 심리에서 비롯된 무의식적 폄하에 불과할까?³⁵⁾ 아니면 둘 사이에 어떤 근본적인 시각 차이를 반영할 것일까? 이 글은 후자의 관점에서 답을 찾으려 한다. 1960

31) Selma James, “*The Black Jacobins: Past and Present*”, Forsdick and Hogsbjerg eds., *The Black Jacobins Reader*, p. 73.

32) C. L. R. James, “The Class Basis of the Race Question in the United States(1971)”, *New Politics*, 49(Winter, 2016), p. 55.

33) James, *Black Jacobins*, pp. 399-402.

34) *Ibid.*, p. 389.

35) Madison Smartt Bell, “After to The Black Jacobins’s Italian Edition”, Forsdick and Hogsbjerg eds., *The Black Jacobins Reader*, p. 305.

년대 탈식민적 상황에 따른 기억의 재구성에서 세제르에게 아이티혁명은 여전히 카리브를 아프리카와 연결하는 중요한 고리였다면 제임스에게 이제 아이티혁명은 아프리카와 구분되는 ‘카리브적인 것’의 시작점이 되게 되었다.

III. 《크리스토프왕의 비극》과 대안적 근대성

《크리스토프왕의 비극》은 프롤로그와 3막의 구조를 가지고 있다. 1막은 7장, 2막은 8장, 3막은 9장으로 구성되어 있고, 1막과 2막 그리고 2막과 3막을 연결하는 막간(interlude)이 있다. 연극은 아이티의 독립을 이끈 장군 중 하나인 크리스토프가 새로운 아이티 지도자가 된 1806년부터 1820년까지의 시기를 다룬다. 희곡은 아이티 건국 이후 황제 자크 1세로 등극한 데살린(Jean-Jacques Dessalines)이 1806년 암살당하고 상원이 크리스토프를 공화국 대통령으로 지명하게 된 시기부터 이야기를 시작한다. 몰라토가 장악한 상원을 대표해서 페티옹(Alexandre Sabés Pétion)이 제한된 권력만을 가진 대통령직을 제안한다. 그러나 크리스토프는 이를 거부하고 독자적으로 아이티 북부 지역에서 왕국을 세워 왕이 된다. 그는 아이티를 영광스러운 흑인 국가로 만들려는 열망에 사로잡혀 국민을 지나치게 잔혹한 노동 상태로 몰고 간다. 국민은 반란을 일으키게 되고 크리스토프 왕은 결국 자살로 자신의 생을 마치게 된다는 내용이다.

세제르의 희곡은 스콧의 개념을 빌자면, 반식민주의에서 탈식민주의 문제공간으로의 이행을 반영하는 중첩된 서사 방식을 보여준다.³⁶⁾ 반식민주의 해방 서사가 로망스적인 형태로 연극의 중심 틀을 구성하면서도 동시에 이를 자기 비판적으로 성찰할 수 있는 비극적 아이러니를 가지고 있기 때문이다. 스콧이 말하는 반식민주의 해방 서사는 식민주의를 특정한 종류의 개념적·이데올로기적 대상으로 구성하는 것에 의존한다. 식민주의는 본질적으로 인간의 주체성을 억압하는 권력으로 간주된다.

36) 필자의 입장과 유사한 접근은 Breslin and Ney, “Introduction”, p. xlix-1, Walsh, *Free and French in the Caribbean*, p. 104.

잔혹성·폭력·비인간화와 사물화·인종주의·배제 등의 부정적인 사회 구조인 것이다. 반식민주의는 식민지 억압 구조를 완전히 파괴하는 새로운 인간형의 창출과 새로운 사회 체제의 건설을 열망한다, 그리고 이러한 전망은 과거-현재-미래를 연결시키는 특정한 서사 방식을 통해서 구현된다. 혁명적 로망스는 반식민주의의 문제들을 역사적으로 구성하는 서사 방식의 전형이다. ‘억압과 저항, 갈등과 고난, 최종 승리’의 점층 구조로 과거-현재-미래를 엮는다. 스콧에 따르면 제임스의 1938년 역사서, 『블랙자코뱅(1938)』, 세제르의 『식민주의에 대한 담론(1958)』, 파농의 『대지의 저주받은 자들(1961)』 등은 이러한 반식민주의 해방 서사의 대표적 사례이다.³⁷⁾ 《크리스토프 왕의 비극(1963)》도 전체 서사의 문제들이 대서양 노예제의 억압적·부정적 잔재를 극복하는 것에 있다는 점에서 마찬가지이다. 그러나 희곡은 반식민주의 해방 서사가 독립 이후 자유를 억압하는 담론으로 전환되는 아이러니를 보여준다는 점에서 탈식민주의 비극이라는 서사적 특징을 또한 가진다. 크리스토프 왕이 자신의 전체 정치를 정당화하는 근거가 되는 것은 바로 노예제의 억압적·부정적 유산을 총체적으로 변혁하려는 그의 반식민주의 열망이기 때문이다.

크리스토프는 아이티 국민이 진정으로 두려워해야 할 것은 프랑스 제국이 아니라 자기 자신이라고 말한다.³⁸⁾ 나태·파렴치·규율의 증오, 관능욕, 무기력 등이 아이티 국민의 진정한 적이라는 것이다. 크리스토프는 아이티 국민이 누린 자유의 10년이 우리 선조가 채찍질 맞으며 노역을 통해서 모았던 부를 탕진해버린 태만과 무책임의 10년이 되어버렸다고 주장한다. 게다가 이러한 상황은 계급·인종·부족·지역 등으로 패거리 짓고 분열하고 싸우면서 더욱 악화되고 있었다.³⁹⁾ 크리스토프가 공화정이 아니라 왕정을 선택한 이유는 이러한 노예제가 물려준 부정적 유산 때문이었다. 절대 권력만이 강제 노역 아래에서 자기규율을 배우지 못한 문화 수준이 낮은 아이티 국민을 하나로 통합하고 새로운 국가를

37) Scott, *Conscripts of Modernity*, p. 6, 30.

38) Césaire, *La tragédie du Roi Christophe*, p. 29, *The Tragedy of King Christophe*, pp. 15-16.

39) Césaire, *La tragédie du Roi Christophe*, p. 49, *The Tragedy of King Christophe*, p. 30.

건설할 수 있었다. 크리스토프는 노예제의 복귀와 새로운 종속의 등장을 막고 아이티 국민의 행복과 영광을 보장할 수 있는 강력 국가의 건설을 원하였다. 크리스토프가 프랑스 왕정 모델을 차용하여 자신의 대관식을 연출하고 자신의 지지 세력들, 즉 과거 흑인 노예였던 사람들을 프랑스적 귀족 칭호와 예절을 가진 지배층으로 창출하려는 목적도 이 때문이다. 비웃음만을 살 수 있는 연출이었지만 유럽 제국에게 흑인 국가의 위신을 과시하고 아이티 국민을 문명화시키려는 그의 열망을 반영하는 것이었다.⁴⁰⁾ 왕이 된 크리스토프는 국민을 교정하고 교육해야 하는 대상으로만 보는 계몽군주의 태도를 갖고 아이티 국민을 새로운 인간형으로 창조하려고 시도한다. “노동 없이 자유는 존재할 수 있다고” 선포하고 국민에게 군인 수준의 복종과 의무를 강제하며 국가를 군사 조직화한다. “그래서 자유의 길과 노예의 길이 하나이자 동일한 길이 되는군요...매력적인 역설이네요! 사실상 크리스토프 왕은 노역(servitude)을 통해서 자유를 섬기네요!”⁴¹⁾ 이러한 크리스토프의 모습은 1960년대 아프리카의 식민지 독립 이후 상당수 사회주의·민족주의 국가들이 독재체제와 개인숭배로 가는 과정을 암묵적으로 반영한다.

세제르의 희곡이 가지는 탈식민주의 서사의 또 다른 특징은 크리스토프 왕을 네그리튀드의 구현자로서 묘사하는 동시에 이에 의문을 던지는 방식에서도 확인할 수 있다. 세제르에게 아이티는 앤틸리스 제도에서 아프리카를 상징하며 흑인 노예 혁명을 통해서 네그리튀드가 최초로 분연히 일어난 곳이다.⁴²⁾ 이러한 맥락에서 세제르는 흑인의 인간됨을 부정하는 유럽의 식민제국에 맞서 흑인 국가를 건설하려고 고군분투한 반식민주의 영웅으로 크리스토프 왕을 찬양한다. 유럽 역사가들은 유럽 국가를 자기 모델로 삼고 프랑스인을 흉내 내는데 시간을 낭비한

40) Kennedy Miller Schultz, “Haitian H/(h)istories: Representation of Toussaint Louverture and The Hiation Revolution in the Plays of Glissant, Césaire and Dadie” (Ph.D. diss., University of Wisconsin-Madison, 2000), p. 155.

41) Césaire, *La tragédie du Roi Christophe*, p. 79, *The Tragedy of King Christophe*, p. 49.

42) René Depestre, “An Interview with Aimé Césaire”, Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, trans. by Joan Pinkham (New York: Monthly Review Press, 2000), p. 90.

우스꽝스러운 인물 정도로 크리스토프 왕을 평가해왔다. 그러나 세제르에 따르면 이러한 기존 해석은 그가 가졌던 심오한 사고와 실질적인 불안을 드러내지 못한다. 크리스토프 왕은 유럽 백인과 아이티의 몰라토에 대항해서 자신의 흑인됨에 자긍심을 가졌던 인물이었다.⁴³⁾ 그가 자국민을 전체적으로 억압했을 때조차, 흑인임을 긍지의 원천으로 만들고 흑인 국가의 위대함을 보여주기 위한 강박에서 그렇게 하였다. 따라서 세제르에게 크리스토프왕은 많은 결함을 가졌음에도 불구하고 네그리튀드의 선구자이다.⁴⁴⁾ 세제르는 카리브의 토양에서 자신의 아프리카 뿌리를 찾는 왕의 헌신을 보여주면서 아이티 혁명의 승리와 상실했던 아프리카(문화)의 역사적 복권 사이에 연관을 명확히 한다.⁴⁵⁾ 이것은 희곡이 보여주는 혁명적 로망스의 서사 방식에서도 알 수 있다. 크리스토프는 역사적으로는 패배하고 비극적 죽음을 맞게 되지만, 연극의 마지막에서 아프리카(에디오피아)의 신으로부터 부여받은 무기를 가지고 아이티의 수호신이 되는 신화적 방식에서 최종 승리를 거두게 된다.⁴⁶⁾ 그러나 다른 한편 희곡은 크리스토프 왕의 네그리튀드에 대한 의문을 던지는, 나아가 그 흑인됨을 해체하는 또 다른 서사를 포함하고 있다. 이러한 탈식민주의 문제의식을 세제르는 다음과 같이 표현하였다. “흑인을 해방시켜야 했습니다. 하지만 해방자도 또한 해방시켜야 했습니다.”⁴⁷⁾

희곡이 보여주는 크리스토프 왕은 과거 세제르가 『귀향 수첩』에서 형상화했던 네그리튀드의 전형이 결코 아니다. 세제르의 스스로의 표현을 빌자면 오히려 (서구적인) 근대적 인물, 즉 ‘프로메테우스’였다. 세제르는

43) Charles H. Rowell, “‘It is through Poetry that One Copes with Solitude’: An Interview with Aimé Césaire”, *Callaloo*, 31-4(2008), p. 995.

44) Vicotor Figueroa, *Prophetic Visions of the Past: Pan-Caribbean Representations of the Haitian Revolution* (Columbus: The Ohio State University Press, 2015), p. 95.

45) *Ibid.*, p. 105.

46) Césaire, *La tragédie du Roi Christophe*, pp. 152-153, *The Tragedy of King Christophe* p. 97.

47) Aimé Césaire & Françoise Vergès, 변광배·김용석 역, 『나는 흑인이다. 나는 흑인으로 남을 것이다. 에메 세제르와의 대담』, (서울: 그린비, 2016), 65쪽.

한 인터뷰에서 크리스토프 왕에 대해서 다음과 같이 말하였다. “자신의 국민을 일으켜 세우고 자신을 예외적인 송고의 대상으로 발돋움하게 만들기를 원하는, 노예제로부터 벗어난 한 인간에 대한 연민적인 차원이 있습니다. 그는 자신의 시대에 이용할 수 있는 모든 수단을 사용했습니다. 물론 이러한 수단들이 항상 최선의 것이 아니었습니다...그의 방법들도 불구하고, 그의 조롱적인 측면에도 불구하고, 이것은 크리스토프가 위대한 이유입니다...프로메테우스적인 어떤 것이 존재합니다. 내가 크리스토프의 팬이라거나 그를 하나의 모델로 삼고 있다는 것을 의미하는 게 아닙니다. 그를 통해서 노예제로부터 성장한 한 인간의 성향, 국가 건설의 필요성에 사로잡혔지만 거기서 길을 잃게 되는 한 인간의 성향을 이해하려고 시도합니다.”⁴⁸⁾ 이러한 세제르의 언급에서 대서양 노예제는 반식민주의 해방 서사에서처럼 흑인 노예의 주체성을 억압하는 부정적 구조가 더 이상 아니다. 크리스토프 왕 같은 앤틸리스 흑인들의 성향을 규정하고, 이러한 성향이 실현되는 특정한 방법과 수단을 제공하는 생산적 권력으로 인식되는 것이다. 여기서 중요한 것은 식민주의가 저항이 가능한 토대 자체를 변형시켰다는 점이다. 흑인 노예가 자신의 저항을 실천하는데 필요한 개념적·제도적 조건을 재형성하고 재조직하였다. 크리스토프왕은 식민지 근대 세계가 만든 범주와 제도 안에서 영광된 흑인 국가의 건설이라는 전망을 가질 수 있었고 실천할 수 있었다. 스코트의 표현을 빌자면, 크리스토프 왕은 반식민주의 해방 서사에서 그려지는 근대의 저항적 ‘행위자’가 아니라 식민지 근대의 ‘징집자’였다.⁴⁹⁾

따라서 흑인됨의 가치를 옹호하려는 크리스토프 왕의 목적과 그 수단에는 모순이 존재한다. 크리스토프 왕은 발전과 문명의 성취를 서구적 산업화와 동일시하는 것처럼 보인다. 유럽적·근대적 수단을 통해서 자신의 목적을 달성하려고 하기 때문이다.⁵⁰⁾ 서구 문명은 크리스토프 왕이 자신이 처한 환경에서 차용할 수 있는 유일한 위대함의 모델이었다.⁵¹⁾ 흑인 노예들은 비록 해방되었지만 유럽 식민주의가 오래전에 빼앗아간

48)Rowell, “It is through Poetry”, p, 995.

49)Scott, *Conscripts of Modernity*, p. 115-119.

50)Schultz, “Haitian H/(h)istories”, pp. 154-160.

51)Figuroa, *Prophetic Visions of the Past*, p. 108.

자신의 “진실된 이름”은 되찾을 수가 없다고 크리스토프 왕은 지적한다. 빼앗긴 자신의 이름이 무엇인지 모르며, 알고 있다고 해도 그 의미를 알 수 없게 되었다는 것이다. 카리브 흑인 노예들에게 되돌아갈 노예제 이전 사회, 모국 아프리카는 존재하지 않았다. 선택 가능성은 서구 문명과 다른 어떤 것 사이에서가 아니라 서구 문명 내에 있었다. 이제 “노예의 이름을 영광의 이름으로”, “치욕의 이름을 자부심의 이름으로”, “고아의 이름을 구원의 이름으로” 덮어 버리고 새롭게 탄생하는 유일한 방식은 유럽을 흉내 내는 것, 즉 프랑스식 왕정과 귀족 명칭을 차용하는 것뿐이었다.⁵²⁾ 크리스토프 왕은 자신의 나라, 아이티를 먼지·진흙·진창으로 가득 찬 형태 없는 땅덩이로 묘사하고 있다. 그는 저발전의 진득거리며 진창 같은 속성에 메스꺼워하고 그가 발전과 문명이 가지는 특성으로 돌리는 콘크리트적인 물성과 금속적 특성에 매료된다. 크리스토프 왕이 자유의 상징으로 간주하면서 성채(Citadelle Laferrière)를 건축하는 것에 강박적으로 매달리는 것도 이러한 서구적 근대성에 대한 깊은 매료 때문이다. 그에게 발전이나 문명은 혼돈(카오스)에 안정적이고 지속적인 사회적·정치적·물리적 형태를 부과하는 능력이다. 즉 구별되는 문화적 정체성을 창출하는 능력이다. 크리스토프 왕은 자신에게 주어진 과업은 건축가가 건물을 건설하듯 국가와 국민을 건설하는 것이라고 생각한다.⁵³⁾ 노예제로부터 물려받은 혼돈스러운 재료(자기규율 없는 낮은 문화 수준의 흑인 대중)에 형태를 부여하는 것이 자신에게 부여된 임무라는 것이다. 이렇게 크리스토프 왕은 유럽적·근대적 기준에 대한 지나친 강박을 가지고 전제 정치를 통해서 아이티 국가와 국민이라는 새로운 정치적·심리적 실재를 창출하려고 한다.

이러한 발전과 문명에 대한 크리스토프 왕의 전망은 영국에서 노예해방을 위해 투쟁해왔던 그의 백인 동지, 윌버포스(Wilberforce)의 입장과 명백히 대립한다. 또한 크리스토프 왕의 아내로부터도 격정과

52) Césaire, *La tragédie du Roi Christophe*, p. 37, *The Tragedy of King Christophe*, pp. 21-22.

53) John Conteh-Morgan, “A Note on the Image of the Builder in Aimé Césaire’s ‘La Tragédie du roi Christophe’”, *French Review*, 57-2(December, 1983), pp. 224-228.

우리의 대상이 된다.⁵⁴⁾ 월버포스는 인간이 자연을 변형하고 지배하려 하기 보다는 자연과 조화를 이루고 그 리듬에 따라야 한다고 생각한다. 그리고 마찬가지로 “한 나라는 창조물이 아니라 무의식적이고 한 해 한 해 나이테가 생기듯 더딘 것이라고” 주장한다. 크리스토프 부인 또한 “다른 사람들과 자신에게 너무 많은 것을 요구하는” 남편의 과도함을 지적하면서 아이티 국민을 불행하게 만들 것이라고 경고한다. 그럼에도 불구하고 크리스토프 왕은 “한 민족의 운명을 태양에 맡기고, 비에 맡기고, 계절에 맡기다니 우스운 생각”이라고 반박하고 “추방, 노예무역, 노예제도, 집단적인 짐승으로의 전략, 전적인 모욕, 지독한 무시”를 겪은 우리 흑인은 “바로 그렇기 때문에 다른 누구에게보다도 흑인에게 더 많은 요구를 해야 하고 좀 더 일해야만 한다.”고 주장한다. 크리스토프 왕은 나무와 대립되는 돌·시멘트를 상징적으로 선택하고 정치 지도자를 농부가 아니라 건축가와 기술자에 무의식적으로 비유하는 것을 통해서 농업 사회가 아니라 산업 사회로서의 아이티 국가를 전망한다.⁵⁵⁾ 따라서 크리스토프 왕의 전망은 세제르가 『귀향 수첩』에서 노래한 농업적·비산업적·유기적 문화의 가치를 옹호하는 네그리튀드의 정신과는 불일치한다. 세제르의 희곡에서 네그리튀드 정신을 사실상 옹호하는 것은 아이러니하게도 크리스토프 왕과 같은 흑인 남성 영웅이 아니라 백인 남성과 흑인 여성이다.

세제르는 『귀향수첩』에서 세상으로부터, 자연으로부터, 살아있는 모든 것들로부터 단절되지 않는 아프리카 문명과, 그리고 아프리카 문명과 아프리카인을 경멸하고 부정해온 온 백인의 세계, 그 과학과 공학의 문명을 대조시켰다. “아무 것도 만들어내지 않지만/아무것도 탐구하지 않지만/아무것도 지배하지 않지만/사물의 본질에 사로잡히되 자신의 모든 것을 걸고/꺾테기를 무시하되 사물의 내면의 소리에 사로잡히고/ 지배하는 것에 무관심하되/운명을 걸고 세상에 뛰어드는 사람들이여 만세//(,,) 들어보라 백인의 세계. 과도한 노동에 지쳐/냉혹한 별들 아래서 마디마디가 빼격거리는 소리를/살의 신비마저 도려내는 푸른 금속의

54) Césaire, *La tragédie du Roi Christophe*, pp. 58-59, *The Tragedy of King Christophe*, pp. 36-38.

55) Schultz, “Haitian H/(h)istories”, pp. 160-165.

삼엄한 소리를/ 허영에 가득 찬 정복이 패배를 고하는 소리를/들어보라, 장황한 변명 뒤에서 가련하게 버둥거리를 소리를”⁵⁶⁾ 이렇게 세제르는 이분법적 상징화를 통해서 유럽의 근대 문화와 구분되는 아프리카의 전통 문화를 재발견한다. 아프리카 문화의 자연성과 순수성을 강조하면서 억압당하고 부인되었던 흑인됨을 자긍심의 근원으로 바꾸었다. 그러나 희곡에서 자연과의 조화로운 관계를 추구하며 인내심을 요구하는 것은 백인 남성 윌버포스와 흑인 여성인 크리스토프 부인이다. 오히려 네그리튀드의 구현자인 크리스토프 왕은 인내심이 없을 뿐만 아니라 돌·시멘트·성체를 열망한다. 한 연구자의 지적처럼 《크리스토프 왕 (1963)》에서 연극작가 세제르는 시인 세제르의 네그리튀드가 전제하는 아프리카 중심주의와 인종 본질주의를 해체하고 있다.⁵⁷⁾

세제르의 희곡은 아프리카의 전통과 문화에 대한 본질주의적 지향이 낳을 수 있는 위험성을 잘 보여준다. 크리스토프 왕은 아프리카의 절대 군주를 자신의 모델 삼는다. 강력한 통치권을 가진 과거 서아프리카의 제국, 다호메이의 왕과 자신을 동일시하고 왕실근위대, ‘로알-다호메이 (Royal-Dahomey)’를 통해서 국민에게 복종과 의무를 강요하는 철권통치를 하였다. 그리고 아프리카의 가부장적 전통을 통해서 자신의 전체정치를 정당화한다. 아이티의 흑인을 아프리카인이라는 동일한 정체성을 갖는 구성원들이라고 언급하고 아프리카의 다양한 종족이 모여 자신, 즉 왕을 아버지로 두는 하나의 아이티 대가족을 구성한다는 점을 강조하는 것이다. 그러나 세제르는 희곡에서 아프리카가 카리브의 탈식민화에 지닌 가치를 부정하지는 않았다. 소외되고 부정당한 흑인노예가 자기 정체성을 회복하는데 아프리카의 문화가 지닌 중요성은 여전하였다.⁵⁸⁾ 국민의 반란으로 국가 건설이 실패하게 되고 스스로 목숨을 끊기 직전 크리스토프 왕은 아프리카가 자신을 아기처럼 안아주고

56) Aimé Césaire, *Return to My Native Land*, trans. by Anna Bostock & John Berger (Penguin Books, 1969), pp. 75-76, James, *Black Jacobins*, pp. 399-400.

57) Conteh-Morgan, “A Note on the Image of the Builder”, p. 229.

58) Curtis Small, Jr., “‘Cet homme est une nation’: the Leader and the Collectivity in Literary Representations of the Haitian Revolution (Hugo, Lamartin, Glissant, Césaire)” (New York University, 2001), pp. 194-200.

자기 몸을 씻어주기를 원한다.⁵⁹⁾ 앤틸리스 제도의 유배지에서 흑인 노예라는 인종적 굴레에서 벗어나기 위해서 투쟁과 고통의 삶을 살았던 그는 아프리카라는 안식의 공간에서 영혼의 평안과 정화를 얻으려 한다. 희곡은 이렇게 아프리카를 초월적·신화적으로 그리면서 네그리튀드가 아프리카 문명에 대한 본질주의적인 찬양이 아니라 카리브의 탈식민화의 문제와 관련된 것임을 암시한다.

세제르르는 유기적·비산업적·농업적 전통과 문화를 가진 ‘상상된 아프리카’, 또는 ‘부재하는 아프리카’를 통해서 앤틸리스 제도의 구원과 서구 문명의 비판 또는 대안적 근대성의 창출을 위한 전망을 제시하고 있다고 할 수 있다. 그러나 세제르르의 논의에서 ‘상상된 아프리카’는 종종 어떤 본질적 실체를 가진 아프리카로 의미가 변화하면서 본질주의적 경향을 드러내기도 한다. 세제르르는 한 인터뷰에서 다음과 같이 말하였다. “마르티니크와 소위 프랑스령 앤틸리스 제도는 유럽 세계와 아프리카 세계가 분명히 합류하는 곳입니다. 아마도 아시아적일 (인도에서 오는) 인도계 유입물을 무시할 수 없으니까 앞으로 두 세계와 이 세 번째 세계가 합류하는 곳이 그곳입니다. 그러나 크게 보아 그것은 아프리카와 유럽의 만남입니다. 하지만 본질적인 구성 요소, 기반은 아프리카입니다.”⁶⁰⁾ 이러한 아프리카적 뿌리에 대한 세제르르의 추구는 대서양 노예제를 흑인의 주체성을 억압하는 부정적 권력을 간주하는 반식민주의적 인식 틀에 여전히 의존하고 있다. 이렇게 권력과 주체의 관계를 이항 대립적으로 설정하면 권력의 외부에서 저항적 주체성의 창출을 추구할 수밖에 없다. 아프리카의 전통과 문화, 그리고 이를 잘 보존하고 있다고 가정되는 아이티와 카리브의 민중 문화에 관심을 가지는 것은 이 때문이다. 희곡은 아이티 민중이 언어·노래·종교 등을 통해서 아프리카적 전통과 문화를 보존하고 있음을 끊임없이 보여준다. 그리고 유럽적·근대적 기준에 대한 지나친 강박을 통해서 점점 더 소외되고 왜곡되는 크리스토프 왕의 정체성과 전망을 치유하고 교정할 수 있는 있는 암묵적 대안으로

59) Césaire, *La tragédie du Roi Christophe*, pp. 147, *The Tragedy of King Christophe*, p. 93.

60) 재인용, 진중화, 「에두아르 글리상의 시와 평론에 나타나는 앙티아니테를 중심으로 한 서인도해 정체성 추구」, 『프랑스문화예술연구』, 32집(2010), 483-484쪽.

제시된다. 그러나 저항과 반란 의식을 창출할 수 있는 공간, 권력에 오염되지 않은 자율적인 공간으로 간주하는 것은 상상된 것이든 실제적인 것이든 아프리카와 카리브 민중의 문화를 본질화할 수 있는 위험이 있다.

지금까지 살펴본 것처럼 《크리스토프 왕》은 『귀향수첩』과 『식민주의에 대한 담론』에 담긴 반식민주의 해방서사와 네그리튀드 정신에 연장선에 있지만 동시에 이를 비판적으로 성찰할 수 있는 탈식민주의 서사를 제공한다. 그렇다면 이러한 성찰의 정치적 지향은 무엇일까? 스콧이 말한 것처럼 사회를 근본적으로 변혁하는 총체적 혁명의 가능성과 그 실효성이 소진되었다는 것을 의미하는가? 제임스는 세제르의 『귀향수첩』을 분석하면서 그 핵심을 다음과 같이 정리하였다. “아프리카와 아프리카계 사람들은 앞으로 더 이상 외부의 자극에 따라가는 수동적인 존재가 아니라 통합된 인류애를 향해 나아가는 자발적이고 독립적인 존재라는 점을 부각시켰다.”⁶¹⁾ 세제르의 네그리튀드 운동이 흑인됨의 긍정을 통해서 진정으로 추구한 것은 보편적 인간 해방이라는 것이다. “아름다움, 지성, 힘은 어떤 인종에게도 독점적으로 주어진 것이 아니며, 네그리튀드를 소유한 사람에게 주어지는 것도 아님을 분명하다. 네그리튀드란 모두가 바라는 세계를 이루기까지 한 인종이 가지고 가야할 것이다...(세제르가) 마르크스의 유명한 구절 ‘인류애의 진정한 역사가 시작될 것이다’를 시로 구현했다는 점을 못보고 지나친다면 그것은 가장 천박한 인종주의가 될 것이다.”⁶²⁾ 희곡 《크리스토프 왕》은 스콧이 주장한 탈식민 시대의 정치적 허무주의가 아니라 흑인 해방을 통한 인간해방, 또는 특수를 통한 보편의 지향이라는 『귀향수첩』의 핵심을 탈식민적 상황에서 다시 한 번 천명한 것이라고 할 수 있다.

IV. 《블랙 자코뱅》과 근대의 재구성

제임스의 《블랙 자코뱅(1967)》도 세제르의 희곡처럼 프롤로그와 3막의 구조를 가지고 있다. 1막은 4장, 2막은 4장, 3막은 2장으로

61) James, *The Black Jacobins*, p. 402.

62) *Ibid.*, p. 401

구성되어 있다. 그러나 제임스의 희곡은 막간이 없고 대신 에필로그가 있다. 에필로그는 아이티 혁명과 연결하여 1960년대 탈식민적 상황을 다루고 있다. 에필로그는 하나가 아니라 아프리카나 카리브를 배경으로 하는 여러 대본이 타자본(초고)의 형태로 존재한다. 에필로그는 희곡의 출간 본에 없고 실제 공연에서도 사용되지는 않았다.⁶³⁾ 제임스의 희곡은 세제르가 다룬 크리스토프 왕 시기(1806-1820)보다 역사적으로 앞선 시기를 다룬다. 루베르튀르가 노예반란을 성공적으로 이끌어 생도밍그를 실질적으로 통치하게 되지만 나폴레옹이 보낸 프랑스원정대에 체포되어 결국 프랑스감옥에서 비극적 죽음을 맞게 되는 1794년부터 1805년까지이다.

세제르와 마찬가지로 1960년대 독립 이후 카리브와 아프리카 국가의 위기는 제임스에게도 영향을 미쳤다. 이 점은 제임스가 아프리카에서 일어날 반식민주의 혁명을 염두에 두고 1936년 쓴 희곡과 비교하면 명확히 알 수 있다. 1967년 희곡은 《투생 루베르튀르(1936)》이 가졌던 혁명적 로망스와는 완전히 다른 비극적 서사방식을 가진다. 우선 루베르튀르를 연극의 주인공으로 여전히 삼고 있지만, 제목이 ‘투생 루베르튀르’에서 ‘블랙자코뱅’으로 변경되면서 연극의 초점이 아이티 혁명을 이끈 영웅 개인에서 흑인 노예 집단으로 이동한다. 희곡의 무대 지시에는 다음과 같은 내용이 있다. “군중은 거의 말하지 않지만 그들의 존재는 모든 중요한 순간에 강력하게 느껴진다. 이것이 연극의 핵심이다.”⁶⁴⁾ 백인 농장주들이 노예제 폐지를 청원한 물라토와 흑인 노예를 잔혹하게 고문하고 죽이는 장면을 통해 노예제의 억압성을 보여주는 1936년 연극의 처음과 루베르튀르의 뒤를 이은 데살린이 물라토와 흑인을 단결시키고 혁명의 승리를 거두는 연극의 마지막은 사라졌다.⁶⁵⁾ 반면 1967년 연극은 주된

63) C. L. R. James, Typed manuscripts (7 copies) of the play *Black Jacobins* dated 1967, no. 228, box 9, The C. L. R. James Collection, The West Indiana and Special Collections Division, The University of the West Indies, St. Augustine, Trinidad and Tobago.

64) James, “The Black Jacobins”, p. 68.

65) C. L. R. James, *Toussaint Louverture: The Story of the Only Successful Slave Revolt in History, A Chronicle Play in 3 Acts*, [manuscript], no. 275, box 12, The C. L. R. James Collection, The West Indiana and Special Collections Division, The University of the West Indies, St. Augustine, Trinidad and Tobago, pp. 1-8, 103-109.

초점을 루베르튀르가 군사적으로 생도밍그를 장악하고 실질적인 통치자가 된 시기에 맞춘다. 루베르튀르가 국제적으로 생도밍그를 식민화 하려는 프랑스 및 다른 서구 열강과 투쟁하고 국내적으로 백인에 대한 유희적 태도와 플랜테이션 대농장 유지 정책으로 그가 아이티 국민과 갈등하는 내용을 중심축으로 이야기가 전개된다. 연극의 마지막은 데살린의 황제 즉위와 함께 전해진 루베르튀르의 옥사((獄死)) 소식으로 끝을 맺는다. 이러한 연극의 재구성은 아이티 혁명이 더 이상 혁명의 로망스가 될 수 없다는 것을 의미한다.

연극의 시작인 프롤로그는 대서양 노예제가 단순히 억압적·부정적 권력이 아님을 명확히 보여준다. 생도밍그 이곳저곳을 보여주며 식민지 사회가 흑인 노예의 고통스런 노동으로 지탱되어 있음을 드러내는 동시에 그들이 받은 비인간적 모멸을 보여준다. 이러한 노역과 모멸 속에서 무대 뒤 실루엣의 이미지로 처리된 흑인 노예들은 노예제의 파괴와 백인에 대한 복수를 노래한다. 그리고 블랙 스파타쿠스(black Spartacus)의 등장을 요청하는 계몽사상가 레날(Abbé Raynal)의 저작을 루베르튀르가 읽는 유명한 장면이 등장한다. “아베는 말하는군. ‘이제 필요한 것은 용감한 지도자뿐이다.’⁶⁶⁾ 이전에 수천 번도 더 읽었는데, 마치 오늘 처음 읽는 것 같은 느낌이야...이제 필요한 것은 용감한 지도자뿐이다.” 희곡은 흑인 노예제와 식민주의가 서로 다른 두 가지 권력 작용을 한다는 것을 보여준다. 한편으로 흑인 노예의 정신을 억압하고 그의 인간성을 말살하는 억압적·부정적 효과를 가진다면, 다른 한편으로는 노예 주체에 대한 생산적·긍정적 권력 효과를 가진다. 새로운 욕망이 주입되고 새로운 성향이 주조되며 새로운 위치가 획득된다. 다른 말로 문명화 과정을 구성하는 것이다. 루베르튀르는 레날의 저작을 읽고 또 읽으면서 자기에게 주어진 “큰일을 할 운명(destiny for great thing)”을 받아들이고 노예 해방과 자유 획득을 이룰 수 있는 흑인 노예의 지도자가 되기를 꿈꾼다. 근대 정치적 욕망과 계몽된 감수성을 갖게 된 것이다.

세제르에게 크리스토프 왕은 네그리튀드의 선구자였다면, 제임스에게 루베르튀르는 카리브 국민 정체성의 선구자였다. 아이티 혁명은 최초로

66)James, “The Black Jacobins”, p. 71

카리브인이 하나의 국민으로서 스스로를 자각하게 된 혁명이었다.⁶⁷⁾ 카리브 국민 정체성의 근본적인 특징은 자유와 근대적 삶을 향한 열정이다. 희곡은 루베르튀르의 말을 통해서 카리브 국민 정체성을 다음과 같이 표현하고 있다. “당신은 아프리카인이 나머지 인간 종과는 구분되는 특별한 종류의 동물이라는 망상에 시달렸지. 그러나 아프리카인이 그렇게 구분된 것은 대서양을 건너와 앤틸리스 제도에 버려졌을 때였어... 나의 아버지는 아프리카 추장이었다. 납치되어 여기로 오기 전에 노예를 소유했었다고. 그는 말했었지. 몇몇 아프리카인은, 전부는 아니지만 어느 정도는 수백 년 동안 노예제를 알고 받아들였다고. 그러나 그들이 여기에 오자마자 보게 되었다고. 오직 아프리카 출신의 흑인만이 노예라는 것을, 그리고 그들이 검기 때문에 노예가 될 수밖에 없다는 것을, 그래서 오직 한 생각이 그들의 마음을 지배하게 되었다고. 자유(freedom)! 당신이 그것을 이해했으면 좋겠어. 당신이 그러지 못한다면, 이 섬은 유혈과 무덤의 섬이 될 것이야. 장군, 이들을 봐. 그들 몇몇은 오직 프랑스로로 한 단어만 알아들어. 자유(Liberté)...그들은 자유(Liberté)를 위해서 무엇이든 함께 할 거고 자유를 위해서 무엇이든 떠날 거야. 그래서 내가 그들을 이끌 수 있는 거야. 그러나 내가 자유를 추구하지 않는다고 느끼는 날, 내가 모든 것을 말하지 않는다고 그들이 느끼는 날이 오면, 나는 끝나는 거지.”⁶⁸⁾ 이렇게 자유라는 근대 정치적 열망을 가진 카리브 국민을 창출한 것은 식민지 근대성, 즉 카리브의 플랜테이션 노예제였다.

제임스에게 카리브는 이중적 의미에서 처음부터 근대적이었다. 카리브는 근대성이 경합해야 할 전근대적 또는 비근대적 요소가 전혀 없었다. 선주민 인디언들이 인구학적으로 거의 전멸되었기 때문에 아프리카와 아시아 식민지들과 달리 토착문명이 존재하지 않았다. 흑인 노예들은 강제적 이주 때문에 자신의 언어와 문화를 완전히 상실한 상태였다. 이들은 이주한 첫날부터 서구식 생활을 훈련받았다. 또한 제임스에게 카리브는 식민주의적 조우를 통해서 근대성이 처음 등장한 곳이었다. 카리브에 고유한 제도로서 플랜테이션 노예제는 근대성의 시작을 알렸다. 플랜테이션 대농장은 동시대 유럽과 비교했을 때 상대적으로

67)James, *The Black Jacobins*, p. 391.

68)James, “The Black Jacobins”, p. 77.

앞선 자본주의 생산에 기초한 농업과 공업의 복합체였다. 산업시대의 계약노동과 비교하기는 힘들지만 세계 시장을 위한 기계화된 설당 생산 과정에서 노예노동은 체계적이고 큰 규모로 이루어졌다.⁶⁹⁾ 따라서 흑인 노예는 생존과 생활을 위해서 근대적 노동환경에 적절한 자신의 문화를 발전시켜야만 하였다. 이들은 재빨리 서구 문화를 습득하고 변형시켜 자기 문화를 창출하였고 완전히 다른 사람이 되었다. 제임스에 따르면 이들은 더 이상 아프리카인 아니었다. 대서양을 건너 카리브 지역에 살게 된 아프리카인은 전무후무한 새로운 역사적·사회적 범주가 되었다.⁷⁰⁾ 그러나 이렇게 고유한 기원과 역사를 통해서 플랜테이션 대농장을 스스로 운영할 수 있을 자기 규율과 집단 동원 능력을 가진 근대적 주체와 국민이 되었지만 근대적 자유와 풍요가 백인과 달리 이들에게는 허락되지 않았다. 이러한 식민지 근대성의 모순이 카리브인을 자유를 열망하는 가장 반역적인 국민으로 만들었다.

세제르가 카리브는 아프리카에 뿌리를 두고 있다고 생각했다면 제임스는 근본적으로 서구 문명에 속한다고 인식하였다. 카리브에 대한 아프리카의 문화적·언어적 기여에 관해서 질문 받았을 때, 제임스는 다음과 같이 답하였다. “나는 서인도(카리브) 지식인들의 언어와 문화의 아프리카적 뿌리가 무엇인지 알지 못합니다. 내 언어와 문화에 관해서 나는 아프리카적인 뿌리라는 것을 모릅니다.” 그는 더 나아가 다음과 같이 주장하였다. “자신의 검은 피부에도 불구하고, 서인도 국민은 아프리카와 관련된 과거가 없습니다. 우리 카리브 문명의 뿌리는 서구 문명의 변형(adaptation)입니다.”⁷¹⁾ 청년 제임스의 경우, 아프리카를 야만이라고 생각하고 서구화된 카리브는 이와는 다르다는 시각을 표출하기도 하였다. 그러나 세제르의 네그리튀드 운동은 분명 제임스의 이러한 서구 중심적 사고를 교정하는데 영향을 주었다. 아프리카 문명의

69) C. L. R. James, “On The Negro in the Caribbean by Eric Williams(1943)”, C. L. R. James, *C. L. R. James on the 'Negro Question* (Jackson: University Press of Mississippi, 1996), pp. 118-119.

70) C. L. R. James, “Presence of Blacks in the Caribbean and its Impact on Culture(1975)”, C. L. R. James, *At the Rendezvous of Victory: Selected Writing* (Westport, Connecticut: Lawrence Hill & Co., 1980), p. 218.

71) Angus Calder, “An Audience with C. L. R. James”, *Third World Book Review* 1(1984), p. 21.

가치를 재인식하게 한 자신의 네그리튀드 개념이 세제르를 통해서 얻는 것이라고 언급하였다.⁷²⁾ 그는 흑인 노예들이 노예제의 잔혹함 속에서도 서구 문화를 재빨리 전유할 수 있었던 것은 흑인 노예들이 아프리카에서 문명 생활을 이미 경험했기 때문이라고 설명하였다. 강제 이주로 자신의 문화를 상실했지만 서구 문화를 전유할 수 있는 능력은 유지할 수 있었다는 것이다.⁷³⁾ 제임스는 서구 문명에 못지않게 아프리카와 아시아가 발전된 문명을 가졌다고 인식하게 되었고, 세제르의 생각처럼 이들 지역은 자신의 전통적 문화를 바탕으로 서구적 근대성과는 구별되는 대안적 근대성을 창출할 수 있을 것이라고 믿었다. 그러나 제임스는 카리브는 이들 식민지와는 근본적으로 다르다고 생각하였다. 카리브의 탈식민화는 오직 (서구적) 근대성 안에서 이루어지는 고통스럽고 힘든 해체와 재구성을 통해서만 이루어질 수 있는 것이었다.

따라서 제임스의 희곡에서 세제르가 보여주는 아프리카를 통한 카리브의 구원이라는 관점은 존재하지 않았다. 오히려 루베르튀르에게 아프리카는 해방시킬 대상이 되었다. “생도밍에서 우리는 해방된 노예들의 전초기지이야. 우리 주변에 있는 카리브 흑인들은 모두 노예들이네... 이제 나는 군인 천명을 아프리카로 데려가서 흑인 노예무역에서 수십만 명의 흑인을 자유로이 풀어주고 그들을 이곳으로 데려와 자유로운 프랑스인으로 만들 작정이야.”⁷⁴⁾ 제임스에 따르면 루베르튀르는 반인종주의와 반식민주의의 국제적 연대를 추구했던 범아프리카주의의 선구자였다. 이러한 국제주의적 운동에 대한 관심은 신세계 흑인 노예, 즉 아프리카계 디아스포라의 공통된 특징이었다. 제임스는 세제르의 네그리튀드 운동조차 그 기원과 발전 과정을 고찰하면 아프리카적인 것이 아니라 근본적으로 카리브의 독특한 역사적 산물, 식민지 근대성의 산물이라고 주장하였다.⁷⁵⁾

72)C. L. R. James, “You Don’t Play with Revolution(1968)”, James, *You Don’t Play with Revolution*, p. 231.

73)C. L. R. James, “The Making of the Caribbean People(1966)”, James, *You Don’t Play with Revolution*, p. 33.

74)James, “The Black Jacobins”, p. 90.

75)C. L. R. James, “The Mighty Sparrow, Note of 1962”, *C. L. R. James, The Future in the Present: Selected Writings* (Westport, Connecticut: Lawrence Hill & co., 1977), pp. 197-198.

제임스는 1968년 쿠바에서 나눈 대화를 회상하며 세제르가 프랑스 고등사범학교(Ecole Normale Supérieure)와 소르본 대학에서 불문학·라틴어·그리스어, 즉 서구문명의 정수를 전공한 엘리트였다는 점을 강조하였다.⁷⁶⁾ 서구문명에 대한 20세기의 가장 파괴적인 비판을 할 수 있었던 것은 그 속내를 살살이 그가 이해하고 있었기 때문에 가능했다는 것이다. 제임스에 따르면 이것은 모든 카리브인의 특징이었다. 세제르가 수행했던 서구문명의 비판과 아프리카의 재발견은 흑인의 열등함이라는 식민주의 담론을 극복하고 자신의 인간됨을 긍정하는 것을 통해서 카리브인이 자신의 국민적 정체성을 획득하게 되는 하나의 단계였다. 그러나 세제르에게 “마르티니크는 사랑하지만 소외된 땅이었고” “아이티는 영웅적 엔틸리, 아프리카적 엔틸레스를 표상” 했기 때문에 그는 아프리카와 구분되는 카리브 사회의 역사적 발전을 보지 못하였다. 제임스는 카리브의 식민지 근대성은 카리브 국민에게 자기 부정과 소외가 아니라 창조적 에너지를 제공해왔다고 생각하였다. 아이티의 루베르튀르, 자메이카의 가비(Marcus garvey), 마르티니크의 세제르와 파농, 트리니다드토바고의 카마이이클(Stokely Carmichael) 등은 이러한 창조적 에너지를 보여준 전형적 사례였다.⁷⁷⁾ 이들은 카리브 식민지뿐만 아니라 서구적 근대성 자체의 변형을 가져왔다.

이러한 아프리카와 구분되는 카리브 국민성에 대한 제임스의 인식은 1950년대 말부터 카리브의 탈식민화 과정에 본격적으로 참여했던 그의 경험을 반영한 것이었다. 이러한 지역적 차이에 대한 인식은 1967년 회곡에서 아프리카계 디아스포라 내의 계급적·젠더적 차이에 대한 인식으로까지 확대된다. 제임스는 허구를 어느 정도 허용하는 연극이라는 장르를 통해서 자신의 역사서가 하지 못하는 것을 하려고 시도하였다. 평범한 흑인 노예의 목소리를 직접적으로 재현하는 것이다.⁷⁸⁾ 1936년 회곡에는 존재하지 않았던 흑인 병사와 여성이 다양한 이름을 가진 인물로

76)James, “The Class Basis of the Race Question(1971)”, p. 55.

77)James, “Presence of Blacks(1975)”, pp. 225-235.

78)C. L. R. James, “How I Would Rewrite the Black Jacobins(1971)”, *Small Axe*, 8(2000), p. 100.

등장한다. 프랑스식 귀족 호칭을 가졌던 크리스토프 왕의 신하들처럼 이들은 오를레앙(Orleans), 맥스(Max), 마라(Marat) 등 스스로가 만든 프랑스 혁명가와 관련된 자기 이름을 가지고 있다. 이들은 한 장면이 시작할 때 등장하여 중요한 의제를 제시하기도 하고, 지배적 사고에서 벗어나는 정치적 상상력을 보여주기도 한다. “우애란 도대체 무엇이지?”라는 질문을 통해서 프랑스 혁명의 이념을 반식민주의적 방식으로 새롭게 정의해야 하는 문제를 제기하고 프랑스와의 새로운 관계를 모색하는 루베르튀르의 어려움을 암시한다.⁷⁹⁾ 또 아이티 혁명은 프랑스 혁명의 과생물이라는 사고방식을 뒤집는 생각을 보여주기도 한다. “프랑스의 백인 노예들은 생도밍그의 흑인 노예들이 주인을 죽이고 집과 재산을 넘겨받았다고 들었어. 우리가 그랬다고 듣고 우릴 따른 거지. 프랑스에서 백인 노예는 더 이상 피아노를 읊고 있지 않을 것이라고 확신해. 늙은 백작과 공작에게 읊기게 하겠지.”⁸⁰⁾ 이러한 언급은 노예제와 식민주의가 철폐된 이후에도 여전히 유지되고 있는 생도밍그의 계급 관계를 또한 암시하는 것이다. 마리 잔느(Marie-Jeanne)는 연극의 곳곳에서 등장하는 몰라토 여성으로 부유한 농장주의 첩이었지만 독립을 위해서 싸우는 혁명가로 변모하는 실제 역사에는 없는 인물이다. 자신에게 구애하는 데살린에게 적에게 빼낸 기밀을 루베르튀르에게 전달할 것을 요구하면서 그녀는 다음과 같이 말을 한다. “난 내가 되고 싶은 사람이 되고 싶어요. 당신은 날 소유할 수 없었어, 데살린 장군. 아무도 날 소유하지 못해요. 노예제도는 끝났어요.”⁸¹⁾ 이러한 연극의 장면들은 대중의 자율성을 보여주는 것인 동시에 데살린이나 루베르튀르 같은 혁명 지도자, 즉 남성 영웅이 가졌던 국민적 대표성에 대한 의문을 제기하는 것이기도 하였다.

아이티 혁명의 지도자와 대중의 긴장은 《블랙 자코뱅》의 비극적 서사 구조에서 중요하다. 루베르튀르와 데살린 같은 혁명 지도자는 선과 악의 구도에서 악(노예제와 식민주의)에 대항한 선(보편적 자유와 해방)을 구현하는 남성 영웅이 더 이상 아니다. 그들은 루베르튀르처럼 유럽 제국과 정치적·군사적으로 투쟁하면서 놀라운 능력을 보여주지만 다른

79) James, “The Black Jacobins”, p. 75.

80) *Ibid.*, p. 74.

81) *Ibid.*, p. 87.

한편 대중과 관련해서는 모순적이고 양가적인 모습을 또한 보인다. 그들은 혁명의 지도자이지만 정치적 상황에 따라 끊임없이 동요한다. 그리고 《투쟁 루베르튀르(1936)》에는 등장하지 않았던 민중의 이해를 대변하는 새로운 지도자가 등장한다. 프랑스로부터 완전한 독립과 플랜테이션 대농장의 해체를 호소하다 반란을 일으켰다는 죄목으로 루베르튀르에게 처형을 당한 모이즈(Moïse L'Ouverture)가 그이다. 모이즈는 제임스가 “블랙자코뱅을 어떻게 다시 쓸 것인가”라는 한 강연에서 언급했던, 아래로부터 선출되어 사실상 혁명을 이끌었던 이름 모를 수백 수천의 작은 지도자들을 상징한다.⁸²⁾ 희곡에서 모이즈의 처형은 프랑스 문명과 자유(독립) 사이의 선택에서 루베르튀르의 정치적 동요를 잘 보여주며 아이티 민중이 그에게 등을 돌리게 되는 결정적 계기가 되었다.⁸³⁾ 루베르튀르의 정치적 동요와 실책은 그가 바로 스스로가 타도하고자 했던 식민지 체제(계몽)의 산물이라는 점에 기인한 것이다. 크리스토프 왕처럼 루베르튀르도 식민지 근대 세계가 만든 범주와 제도 안에서 국가 건설을 전망할 수밖에 없었다. 식민지 근대성은 그가 선택할 수 있는 전망과 수단의 범위를 결정하였다. 제임스의 표현을 빌자면 “루베르튀르의 실패는 무지의 실패가 아니라 계몽의 실패였다.”⁸⁴⁾ 희곡은 반식민주의 투쟁에서 남성 흑인 지도자의 저항적 주체성과 혁명의 승리를 더 이상 당연한 것으로 전제할 수 없게 만들고 사회구조의 힘과 역사의 우연성에 더 많은 관심을 갖게 한다.

《블랙 자코뱅》에서 새롭게 등장한 마지막 장면은 루베르튀르의 옥사를 알리는 소식과 함께, 데살린의 황제 즉위를 축하하는 미뉴에트의 연주 속에서 끝이 난다.⁸⁵⁾ 식민지 독립이 자유의 최종적 실현이 아니라 또 다른 억압의 시작임을 암시한다고 할 수 있다. 이러한 결말은 스콧의 주장처럼 총체적 혁명의 전망을 상실한 탈식민주의 시대의 암울한 상황을 보여주는 것이라고 해석할 수도 있다. 그러나 나이지리아 연극 대본의 ‘에필로그’

82) C. L. R. James, “How I Would Rewrite the Black Jacobins”, pp. 103–105.

83) James, “The Black Jacobins”, pp. 95–99.

84) James, *The Black Jacobins*, p. 288.

85) *Ibid.*, p. 111.

를 포함시키면 그 전체 의미는 완전히 달라진다.⁸⁶⁾ 아직까지 출판된 적이 없는 에필로그는 18세기 아이티 혁명의 이야기로부터 관객을 1960년 동시대의 현실로 돌아오게 만든다. 그리고 제3세계 국가의 정치 지도자들이 탈식민화에 대해서 나누는 가상의 정치 대화를 들려준다. 이들 정치 지도자들은 과거 아이티 혁명의 지도자들 즉, 루베르튀르, 크리스토프, 데살린 역을 맡았던 배우들이 그 역할을 연기한다. 처형당한 모이즈 또한 현대의 정치인으로 재등장하여 라디오를 통해서 국민에게 해방과 자유를 위한 투쟁, 그리고 이를 위한 연대를 호소하는 장면으로 에필로그는 끝이 난다. 혁명적 전망의 소진과 비관적 미래를 암시하는 것이 아니라 대중의 자율성에 기초한 좀 더 민주적인 투쟁이 필요하다는 생각을 불러일으킨다고 할 수 있다.

V. 맺음말

지금까지 살펴본 것처럼 아이티 혁명 연극을 통해서 드러나는 카리브 사회와 탈식민화에 대한 인식 차이가 세제르와 제임스 사이에 존재하는 기이한 침묵을 설명한다. 세제르에게 플랜테이션 노예제로 상징되는 서구적 근대성은 카리브 지역과 흑인 정체성의 자기 소외와 자기부정을 불러온 억압적·부정적 권력이었다. 그는 서구적 근대성의 비판과 아프리카의 문화를 통해서 흑인 정체성의 복원과 카리브 사회의 구원을 추구하였다. 아프리카와 카리브의 식민지 독립 이후의 비극적 상황을 반영하는 아이티 혁명에 대한 기억의 재구성에서도 이러한 인식은 근본적으로 변하지 않았다. 크리스토프 왕과 같은 식민지 저항 주체의 형성에도 미치는 식민주의의 생산적·구성적 힘(권력)을 인식하고 네그리튀드를 비본질주의적인 방식에서 사고하려고 노력했지만 여전히 대안은 아프리카의 문화에 있었다. 이러한 세제르의 시각에서 제임스는 지나치게 서구 중심적이고 계급 중심적인 것처럼 보였을 것이다. 제임스에게 카리브 사회의 기원은 아프리카가 아니라 서구 문명에 있었다. 아프리카와 아시아는 자신의 전통적 문화를 바탕으로 서구적

86) C. L. R. James, Typed manuscripts (7 copies) of the play Black Jacobins dated 1967.

근대성과 구별되는 대안적 근대성을 창출할 수 있지만 카리브는 그렇지 않다고 보았다. 카리브는 전근대적·비근대적 전통이 없는 상태에서 서구적 근대성을 경험하였다. 카리브 국민성의 등장은 서구적 근대성 안에서 이루어진 고통스럽고 힘든 해체와 재구성을 통해서 가능했고 진정한 탈식민화의 성취 또한 이를 통해서 가능하게 될 것이었다. 이러한 제임스의 시각에서 세제르의 네그리튀드 개념은 카리브 국민성의 등장을 가능하게 하는 한 단계일 뿐이었다. 즉, 유럽뿐만 아니라 아프리카와도 구별되는 카리브 사회의 역사와 발전에 대한 인식을 얻기 위한 변증법적 과정이었던 것이다. 헤겔주의적인 용어에서 카리브 국민 정체성에 대한 최종적 자기 인식은 제임스의 저작을 통해서 실현된 것이다.

세제르는 서구적 근대성이라는 ‘단 하나의 문명’이 아니라 대안적 근대성이 ‘여러 개의 문명, 복수의 문명’으로 공존하는 다중적 근대성에 대해서 생각한다. 즉 서구 문명을 보편으로 주장하는 입장을 거부하고 또 하나의 특수에 불과한 것으로 간주하면서, 특수들의 공존을 통한 보편을 지향하는 것이다. 이러한 세제르의 시각은 서구 문명이 가치 있고 긍정적인 성취를 이루었다는 가정에 의문을 제기하는 방식에서 유럽중심주의에 도전하는 것이다. 그러나 유럽 문명이 출현했다고 가정되는 ‘유럽’이라는 지리적·문화적 경계 자체를 문제 삼고 의문시 할 수 있는 가능성은 존재하지 않는다. 다만 그 윤리적 타당성과 보편성만을 문제 삼고 있는 것이다. 반면 제임스의 접근은 식민주의적 조우를 통해서 유럽 문명이라는 지리적·문화적 경계 자체에 의문을 제기한다. 제임스에게 카리브 사회는 식민주의적 조우를 통해서 근대성이 개시된 곳이다. 따라서 근대성은 처음부터 이질적이며 내적으로 다양하고 심지어 모순적인 현상으로 출현하였다. 생도밍그의 정체성이 프랑스에 의해서 형성되었던 것만큼이나 프랑스의 정체성을 형성시켰던 것은 생도밍그였다. 따라서 제임스는 특수들의 공존을 통한 보편의 지향이 아니라 보편 그 자체를 해체하고 재구성하는 방향을 취하였다. 이런 점에서 제임스의 근대성과 탈식민화에 대한 입장은 세제르의 것과 분명한 달랐다.

그러나 다른 한편으로 세제르와 제임스의 아이티 혁명 희곡은 공통적으로 반식민주의에서 탈식민주의 문제공간으로의 이행을 반영하는 서사방식을

보여주었다. 과거의 반식민주의 해방서사를 비판적으로 성찰할 수 있는 비극적 아이러니를 담고 있었다. 이러한 비극적 아이러니는 총체적 변혁을 지향하는 반식민주의 열망이 전제 정치를 낳게 되는, 네그리튀드가 그 개념에 가장 반하는 수단을 통해서 추구되게 되는, 자유를 지키려는 선택이 오히려 자유를 잃게 만들게 되는, 즉 의도하지 않은 결과를 낳게 하는 사회구조의 힘과 역사의 우연에 더 주목하게 하였다. 그리고 흑인 노예의 성향을 억압하고 부정적 권력이면서 동시에 이들을 근대적 주체로 만드는 생산적 권력으로서 노예제와 식민주의를 인식하게 하였다. 루베르튀르와 크리스토프 왕이 저항적 주체로서 특정한 전망과 성향을 가질 수 있게 하고 실천할 수 있게 했던, 다르게 말해서 이들의 정치적 상상력을 규정했던 식민지 근대의 범주와 제도들에 관심을 갖게 만드는 것이다. 그러나 이러한 식민지 근대성의 탐색이 스콧이 말하는 것처럼 총체적 변혁의 가능성과 유효성이 소진되었다는 것을 의미하지는 않았다. 새로운 저항의 추구에서 차이와 다양성을 존중하지만 그렇다고 이를 고정하지는 않는 방향으로 인류애의 실현을 모색하는 과정이었다. 아이티 혁명의 기억을 통한 탈식민주의적 주체 형성의 노력에서 이렇게 세제르와 제임스는 공통된 모습을 지녔다.

서울여자대학교 사학과 강사, hayoungjun@hanafos.com

주제어(key words):

에메 세제르(Aimé Césaire), C. L. R. 제임스(C. L. R. James), 아이티 혁명(Haitian Revolution), 크리스토프왕의 비극(*The Tragedy of King Christophe*), 블랙자코뱅(*The Black Jacobins*), 블랙인터내셔널리즘(Black Internationalism), 흑인급진주의(Black Radicalism)

(투고일: 2019. 04. 14, 심사일: 2019. 05. 07, 게재확정일: 2019. 05. 07)

<국문초록>

1960년대 아이티 혁명의 기억과 블랙인터내셔널리즘
- 에메 세제르와 C. L. R. 제임스의 비교 연구 -

하영준

이 연구는 프랑스령 카리브 식민지 마르티니크 출신의 세제르(Aimé Césaire)가 쓴 희곡 《크리스토프 왕의 비극(1963)》과 영국령 카리브 식민지 트리니다드 출신의 제임스(C. L. R. James)가 쓴 희곡 《블랙 자코뱅(1967)》을 비교 연구한다. 그리고 이들의 논의를 역사적으로 검토하면서 평면적 비교에 그치지보다는 상호 관계-차이와 긴장-에 관심을 둔다. 기존의 지배적 가정, 즉 제임스가 1938년에 쓴 역사서 『블랙 자코뱅』이 아이티 혁명과 관련된 세제르의 저작들 영향을 미쳤다는 가정과는 달리, 세제르가 1967년의 제임스의 《블랙 자코뱅》의 수정에 어떤 영향력을 발휘했다는 가정에서 두 작품 사이에 관계를 분석한다. 이들 작품은 스코트의 문제 공간 개념을 활용하자면 아이티 혁명에 대한 기억의 재구성에서 반식민주의적인 서사에서 탈식민주의적인 서사로의 변화를 보여준다. 그리고 근대성과 탈식민화에 대한 흑인 급진주의 사상과 블랙인터내셔널리즘 내에 존재하는 이론적·정치적 긴장과 차이를 드러낸다.

<Abstract>

Black Internationalism and Memories of The Haitian
Revolution in the 1960s
- Comparative Analysis of Aimé Césaire's *La tragédie du roi
Christophe* and C. L. R. James's *The black Jacobins* -

Ha, Youngjun

This study compares *The Tragedy of King Christophe: A Play* written in 1963 by Aimé Césaire from the French colony, Martinique, with the play, *the Black Jacobins* written in 1967 by C. L. R James from the British colony, Trinidad. It focuses on the relationship, differences and tensions between the two works from a historical perspective, not the simple comparison. Until now, researchers have assumed that Césaire's works on the Haitian Revolution were influenced by James' famous historical book, *The Black Jacobin*, written in 1938. But this study analyzes the relationship between the two works, assuming that Césaire exerted some influence on James' play, *The Black Jacobins*(1967). To use David Scott's 'problem-space' concept, The two works are associated with a shift from anti-colonial narrative to post-colonial narrative in reconstructing memories of the Haitian revolution. And they also reveal the theoretical and political differences and tensions in Black internationalism and Black radicalism on the conception of (Western) modernity and post-colonialism.

참 고 문 헌

1. 사료

James, C. L. R. (1936), *Toussaint Louverture: The Story of the Only Successful Slave Revolt in History, A Chronicle Play in 3 Acts*, [manuscript], No 275, Box 12, The C. L. R. James Collection, The West Indiana and Special Collections Division, The University of the West Indies, St. Augustine, Trinidad and Tobago.

_____, Typed manuscripts (7 copies) of the play *Black Jacobins* dated 1967, no. 228, box 9, The C. L. R. James Collection, The West Indiana and Special Collections Division, The University of the West Indies, St. Augustine, Trinidad and Tobago.

2. 단행본

Bailey, Marianne Wichmann, *The Ritual Theater of Aimé Césaire: Mythic Structures of the Dramatic Imagination* (Tubingen: Narr, 1992).

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

_____(1955), Joan Pinkham trans., *Discourse on Colonialism* (New York: Monthly Review Press, 2000).

_____(1962), *Toussaint Louverture: La révolution française et le problème colonial* (Paris: Présence Africaine, 1981).

_____(1963), *La tragédie du Roi Christophe* (Paris: Présence Africaine, 1963).

_____(1967), *Une saison au Congo* (Paris: Seuil, 1973).

_____(1969), *Une tempête* (Paris: Seuil, 1969).

Hutton, Clinton, *The Logic & Historical Significance of the Haitian Revolution and the Cosmological Roots of Haitian Freedom* (Kingston, Jamaica: Arawak, 2005).

James, C. L. R. (1963), *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (Vintage Edition, Random House, 1989).

- _____ (1967a), *The Black Jacobins*, [manuscript], No 228, Box 9, The C. L. R. James Collection, The West Indiana and Special Collections Division, The University of the West Indies, St. Augustine, Trinidad and Tobago.
- Kaisary, Philip, *The Haitian Revolution in the Literary Imagination: Radical Horizons, Conservative Constraints* (Charlottesville and London: University of Virginia Press, 2014).
- Rabaka, Reiland, *Africana Critical Theory: Reconstructing the Black Radical Tradition: From W. E. B. Du Bois And C. L. R. James to Frantz Fanon and Amilcar Cabral* (Lexington Books, 2009).
- Scott, David, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* (Durham and London: Duke University Press, 2004).
- Wichmann-Bailey, Marianne, *The Ritual Theater of Aimé Césaire: Mythic Structures of the Dramatic Imagination* (Tubingen: G. Narr, 1992).
- Winkiel, Laura, *Modernism, Race and Manifestos* (Cambridge University Press, 2008).

2. 논문

- 진중화, 「에메 세제르의 크리스토프왕의 비극과 아이티의 역사」, 『프랑스문화연구』, 38집(2011).
- _____, 「‘크리스토프왕의 비극’에 나타나는 탈식민화」, 『한국프랑스학논집』, 80집(2012).
- 하영준, 「아이티 혁명의 트랜스내셔널한 기억과 흑인 급진 정치 - C. L. R. 제임스의 연극들에 대한 비교 연구 -」, 『서양사론』, 124호(2015).
- Charles Forsdick, “Haiti and Departmentalisation: The Spectral Presence of Toussaint Louverture”, *International Journal of Francophone Studies*, 11- 3(2008).
- Conteh-Morgan, John, “A Note of the Image of the Builder in Aimé Césaire’s *La tragédie du roi Christophe*”, *The French Review*, 57-2(1983).
- Curtis Small, Jr., “‘Cet homme est une nation’: the Leader and the

- Collectivity in Literary Representations of the Haitian Revolution (Hugo, Lamartine, Glissant, Césaire)”, (Ph. D. dissertation, Department of French, New York University, 2001).
- Dunn, David, and Aimé Césaire, “Interview with Aimé Césaire on a New Approach to *La tragédie du roi Christophe* and *Une saison au Congo*”, *Cahiers Césairiens*, 4(1980).
- Edwards, Brent Hayes, “Césaire Aimé and the Syntax of Influence”, *Research in African Literature*, 36–2(Summer, 2005).
- Fick, Emmanuelle E., “The Body, the Stage, and the Theory: Unpacking the Body in Aime Cesaire’s The Tragedy of King Christophe”, *Baptista Prizewinning Essay*(February, 2010).
- Figueroa, Víctor, “Between Louverture and Christophe: Aimé Césaire on the Haitian Revolution”, *French Review*, vol. 82–5(2009).
- Gant-Britton, Lisbeth, “The Question of Power in *Monsieur Toussaint* and *The Tragedy of King Christophe*”, *Paroles gelées: UCLA French Studies*, 14– 1(1996).
- Gary Wilder, “Untimely Vision: Aimé Césaire, Decolonization, Utopia”, *Public Culture* vol. 21, no. 1(2009).
- James, C. L. R. (1967b), “The Black Jacobins”, Anna Grimshaw ed., *The C. L. R. James Reader* (Oxford: Blackwell, 1992).
- _____ (1967c), “The Haitian Revolution in the Making of the Modern World”, David Austin ed., *You Don’t Play with Revolution: The Montreal Lectures of C. L. R. James* (Edinburgh, Oakland, and Baltimore: AK press, 2009).
- _____ (1971), “How I Would Rewrite the Black Jacobins”, *Small Axe*, No. 8(September, 2000).
- Jones, Bridget, “‘We Were Going to Found a Nation...’: Dramatic Representations of Haitian History by Three Martinican Writers”, Bridget Brereton ed., *The Colonial Caribbean in Translation: Essays on Postemancipation* (University Press of Florida, 1999).
- King, Nicole, “C. L. R. James, Genre and Cultural Politics”, Christopher Gair ed., *Beyond Boundaries: C. L. R. James and Postnational Studies* (London, Ann Arbor: Pluto, 2006).

- La Gerre, John, "The Social and Political Thought of Aimé Césaire and C. L. R. James : Some Comparisons", Paul Sutton ed., *Dual Legacies in the Contemporary Caribbean: Continuing Aspects of British and French Dominion* (London and Totowa, New Jersey: Frank Cass, 1986).
- Livingston, Robert Eric, "Decolonizing the Theatre: Césaire, Serreau and the Drama of Negritude", J. Ellen Gainor ed., *Imperialism and Theatre: Essays on World Theatre, Drama and Performance* (London: Routledge, 1995).
- Nesbitt, Nick, "Departmentalization and the Logic of Decolonization", *L'Esprit Créateur*, 47-1(2007).
- Sweeney, Fionnghuala, "The Haitian play: C. L. R. James' *Toussaint Louverture(1936)*", *International Journal of Francophone Studies*, 14-1&2(2011).
- Walsh, John Patrick, "Césaire Reads Toussaint Louverture: The Haitian Revolution and the Problem of Departmentalization", *Small Axe*, vol. 15-1(March, 2011).
- Wolitz, Seth, "The Hero of Negritude in the Theater of Aimé Césaire", *Kentucky Romance Quarterly*, 17-3(1969).

호모미그란스 휘보

■ 2019년 이주사학회 동계 학술대회

주제: <68운동과 유럽의 이주자 권리-데모스 없는 데모크라시의 가능성>

일시: 2019년 2월 18~19일(월, 화)

장소: 대구교육대학교 (상록교육관 603호)

후원: 대구교육대학교, 한국연구재단

<1부> 2월 18일 (14시~18시)

사회: 하영준(서울여자대학교)

발표 1. 이종일(대구교육대학교): 기조강연 <이주와 시민성>

발표 2. 장혁준(대구달서초등학교): 보편적 권리화를 통한 68혁명 이후의 대안적 시민성 모색

발표 3. 이민진(건국대학교): 68운동 이후 알제리 이주민과 프랑스 언론

발표 4. 이용일(대구교육대학교): 독일연방공화국에서 이주와 시민성: 1968년 이후 이주민의 사회통합과 정치적 참여

<2부> 2월 19일 (10시 30분~12시)

사회: 문종현(세종대학교)

발표 5. 신동규(창원대학교): 1968년 반전, 반제국주의 패러독스: 평화, 국가, 시민

■ 2019년 이주사학회 하계 학술대회

주제: 이주와 인종주의
일시: 2019년 06월 22일(토)
장소: 경북대학교 대학원동 214호
주최: 이주사학회, 대구사학회

6월 22일 11:00~18:00

<1부> 유럽의 이주와 인종주의

사회: 김미경(대구가톨릭대)

- 발표 1. 이용일(대구교육대학교): 독일 중산층의 위기와 인종주의
발표 2. 정대성(부산대학교): 진보운동의 약진에 맞선 뉴라이트의 대응과 성장-‘독일을 위한 대안(AfD)’
발표 3. 원동필(부산대학교): 유럽연합과 영국 노동자계급 그리고 브렉시트
발표 4. 심성은(국회입법조사처): EU의 이민정책이 회원국에 미친 법적, 정치적 영향
1부 종합토론 : 남철호(경남과학기술대), 문종현(세종대)

<2부> 동아시아와 한국의 이주와 인종주의

사회: 김종건(대구한의대)

- 발표 1. 이혜진(경남발전연구원) 「일본의 이주민과 제노포비아」
발표 2. 박상희(서울대학교) 「한국거주 난민들의 배제 경험과 인종문제」
발표 3. 정준영(서울대학교 규장각) 「과학적 계측과 인종」
2부 종합토론 : 박충환(경북대), 지영임(대구가톨릭대)

학술대회 종합토론

좌장: 나인호

이주사학회 연구윤리 규정

제정: 2009년 2월 16일

제1조 목적

이 규정은 이주사학회의 연구 활동에 있어 연구자의 부정행위를 예방·근절하고 이를 위한 연구윤리위원회의 구성 및 운영에 관련된 사항을 목적으로 한다.

제2조 대상과 범위

1. 이 규정은 본 연구회의 연구 활동에 참여하는 모든 연구자를 대상으로 적용한다.
2. 이 규정의 적용을 받는 연구 활동의 범위는 본 연구회에서 주관·참여하는 모든 학술회의 발표문과 본 학회에서 발행하는 학술지 “이민인종연구”(가칭)의 투고원고이다.

제3조 연구윤리의 준수 의무

1. 학술적 저작물의 인용에 관한 일반원칙을 준수한다.
2. 다른 학술지나 단행본 등에 게재한 논문을 중복 게재하지 않는다.
3. 타인의 저작물의 내용을 표절하지 않는다.
4. 연구윤리와 관련된 기타 사항을 준수한다.

제4조 연구윤리위원회 구성과 활동

1. 연구윤리 위반에 대한 심의와 결정은 윤리위원회가 담당한다.
2. 윤리위원회는 회장이 위촉하는 5인으로 구성하고, 총무이사와 편집위원장은 당연직으로 포함되며 나머지 3인은 회장이 임명한다. 위원과 위원장의 임기는 2년이며 연임할 수 있다.
3. 위원장은 호선한다. 연구윤리위원회의 결정은 과반수 참석과 참석인원 과반수로 한다.
4. 윤리위원회는 결정사항을 해당자 본인에게 즉각 전달하고 4주 이내에 소명할 기회를 준다. 기간 내 소명이 없을 경우 윤리위원회 결정사항은 확정되고, 연구회는 회원들에게 공지하고 관련기관에 통보한다.
5. 소명이 있을 경우 윤리위원회 위원장은 윤리위원회를 재소집할 수 있다. 재 소집된 윤리위원회는 전체 위원의 3분의 2이상의 동의를 얻어 1차 결정을 반복·경감할 수 있다.
6. 연구윤리를 위반한 것으로 판명된 논문은 학술지 게재를 허가하지 않는다. 이미 게재된 경우에는 학술지의 논문목록에서 삭제하고 그 사실을 공표한다. 연구윤리를 위반한 연구자의 연구회 연구 활동 참여를 3년 동안 금지한다.

제5조 위반사태에 대한 조치

1. 연구윤리를 위반한 것으로 판명된 논문은 학술지 게재를 불허한다. 이미 게재된 경우에는 학술지의 논문목록에서 삭제하고, 연구회는 이 사실을 회원 및 관련 학술기관에 공지한다.
2. 연구윤리를 위반한 논문의 저자는 이후의 학술지 논문투고가 3년 이상 금지된다.

제6조 본 규정에 명시되지 않은 사항은 관례에 따른다.

제7조 본 규정은 2009년 2월 16일부터 시행한다.

『호모 미그란스』 원고작성법

2015년 8월 15일 개정

제1조: 원고의 작성

1. 원고는 한글로 작성하는 것을 원칙으로 한다.
2. 장 제목은 로마 숫자(I, II, III...)로 하며, 절 제목은 숫자(1,2,3)으로 한다.

위치는 맨 왼쪽에 둔다.

3. 본문의 경우에는 다음의 원칙과 실례를 준수해야 한다.

- 1) 고유명사나 전문용어는 처음 나올 때에만 () 안에 원어를 병기한다. 서양 인명은 처음 나올 때 1회에 한해 full name으로 쓴다.

(예) 인명 - 에릭 홉스봄(Eric Hobsbaum)

(예) 책명 - 『사회과학사전(Dictionary of Social Sciences)』 (반각)

- 2) 기호의 경우에는 다음의 예를 따른다.

(1) “ ” : 인용

(예) 그는 “진리를 설명해야 한다”고 주장한다.

(2) ‘ ’ : 강조 또는 재인용

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

(3) 『 』 (반각기호) : 문헌, 저서, 신문 등

(예) 홍길동, 『서양문화사』

(4) 「 」 (반각기호) : 논문

(예) 홍길동, 「1930년대 독일 노동조합」

(5) · (가운데 점) : 동일 사항의 나열

(예) 정치·사회·경제·문화에 걸쳐

(6) 진한 글씨 : 인용문에서의 강조

(예) 프랑스 대혁명의 3대 표어는 자유, 평등, 우에이다.

(7) 영화명, 미술작품명 등은 < > 로 표기한다.

3) 외국어는 불가피한 경우를 제외하고는 번역하는 것을 원칙으로 한다.

4. 각주의 경우에는 다음의 원칙과 실례를 준수해야 한다.

* 기호 √ 는 띄어쓰기를 표시한다.

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

2) 인용 문헌의 페이지 표기는 다음과 같다.

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

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

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

(예4) J. S. Morrill, “The British Patriarchy? Ecclesiastical Imperialism under the Early Stuarts”, A. Fletcher & P. Roberts, eds., Religion, Culture, and Society in Early Britain (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 12.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6) 정기 간행물의 경우, 이름, 성, “논문제목”, 잡지명(이탤릭), 권수(연도), 인용 페이지의 순으로 기입 한다.

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

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

(예3) J. Kocka, “Zurück zur Erzählung? Plädoyer für Historische Argumentation”, *Geschichte und Gesellschaft*, 10(1984), pp. 395-408.

7) 동일 저자의 책이나 논문이 두 번 이상 인용될 경우

(1) 바로 앞의 것인 경우

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

(예) 홍길동, 『서양문화사』 (서울:길동출판사, 1998), 13쪽. - 홍길동, 같은 책, 25쪽. 서양어(西洋語)의 경우: Ibid.로 표시한다.

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

- Ibid.

- Ibid., p. 130.

(2) 바로 앞의 것이 아닌 경우

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

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

→ 홍길동, 『서양의 지적 전통』, 15쪽.

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

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

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

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

9) 웹 사이트 인용의 경우, 인용문의 주소와 검색일을 표기한다.

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

제2조: 본 규정에 명시되지 않은 사항은 관례에 따른다.

부칙

- ① 본 규정은 2014년 5월 30일부터 시행한다.
- ② 본 규정은 2015년 8월 15일부터 시행한다.

『호모 미그란스』 편집·투고 규정

제 1 장 편집위원회

제 1 조 (편집위원회) 본 연구회는 학술지 『호모 미그란스 - 이주, 식민주의, 인종주의(Homo Migrans - Migration, Colonialism, Racism)』의 편집과 간행을 위한 편집 위원회를 둔다.

제 2 조 (구성, 소집, 의결) 편집위원회는 이사회의 동의를 얻어 회장이 임명한 편집위원장과 약간 명의 편집위원으로 구성된다. 편집위원회는 편집위원장의 소집과 위원 2/3이상의 출석으로 구성되며, 출석위원 2/3이상의 찬성으로 의결한다.

제 3 조 (기능) 편집위원회는 학술지 발간 계획, 논문 투고 및 심사, 기타 원고 게재에 관련된 제반 사항을 심의, 결정한다.

1. 편집위원장은 회장이 임명하고, 임기는 3년으로 하되, 연임할 수 있다.
2. 편집위원의 임기는 2년으로 하되, 연임할 수 있다.
3. 편집위원회는 투고된 원고의 심사를 비롯한 학회지 편집과 관련된 제반 활동을 엄정하게 심의 결정한다.
 - (1) 투고된 원고 1차 심사 및 심사 진행 여부 결정
 - (2) 연구논문과 비평논문의 심사위원 선정
 - (3) 심사를 거친 논문에 대한 심사 결과의 확인과 게재 여부의 판정
 - (4) 여타 원고의 기획과 집필 의뢰
 - (5) 기타 학회지 편집에 관한 주요 사항
6. 편집위원회는 학회지 발간을 위해 연 2회, 편집위원장 또는 편집위원 1/3의 발의로 소집한다.
7. 편집위원회는 편집위원장과 편집위원 과반수 이상의 출석으로 성립한다. 단, 편집위원장이 부득이한 사유로 인하여 참석하지 못할 경우에는 편집위원 중 최연장자가 위원장의 직무를 대리할 수 있다.
8. 편집위원회의 제반 안건은 출석 위원 과반수의 찬성으로 결의한다. 다만, 찬반 동수인 경우에는 편집위원장이 결정한다.

제 2장 투고

제 4 조 (투고 자격) 원칙적으로 학술지에는 회원만이 투고할 수 있다.

편집위원회는 특수한 연구과제에 대하여 비회원에게도 원고를 청탁할 수 있다.

제 5 조 (원고의 종류) 학술지에 게재될 수 있는 글은 연구논문, 비평논문, 서평 및 기타로 한다.

제 6 조 (원고의 투고)

1. 투고원고의 컴퓨터 파일을 본 학회의 편집위원회로 제출해야 한다.
2. 투고원고는 컴퓨터 프로세서로 작성되어야 하며, ‘아래아 한글’로 작성됨을 원칙으로 한다.
3. 투고원고에는 국문 초록, 영문 초록, 핵심 주제어(Key Word), 필자의 e-mail 주소가 첨부되어야 한다.
 - (1) 초록에는 제목과 이름이 표기되어야 한다(영문 초록의 경우는 영문 표기).
 - (2) 초록의 분량은 250 단어(관사 포함)로 제한한다. 핵심 주제어는 5 단어 이내로 제한하며 국문과 영문이 표기되어야 한다.
 - (3) 논문 말미에 필자의 e-mail 주소가 기재되어야 한다.
4. 각주를 포함한 투고 원고의 매수는 200자 원고지 기준으로 150매 이내로 제한함을 원칙으로 한다.
5. 지정된 분량을 초과하거나 『호모 미그란스』 원고작성법을 준수하지 않은 원고는 반송할 수 있다.

제 7 조 (원고작성요령) 투고 논문의 분량, 원고 작성상의 주의점 등 세부사항에 관해서는 별도의 원고작성요령을 둔다.

제 8 조 (학회지 저작권 일부 이용과 수입) 학술지에 게재된 원고에 대한 온라인상의 저작권은 학회에 귀속된다. 이를 위해 필자는 온라인 저작권 이양동의서를 이메일(도장이나 서명이 있는 동의서 스캔파일 첨부) 또는 우편으로 본 연구회에 제출하여야 한다. 이 경우 저작권의 수입은 본 연구회에 귀속된다.

제 3장 심사

제 9 조 (심사위원) 편집위원회는 투고된 논문에 대하여 해당 분야의 전공자 2인에게 심사를 의뢰한다. 심사위원은 편집위원회의 심의를 거쳐 위촉한다. 필요한 경우 편집위원도 심사위원으로 위촉될 수 있다.

심사위원의 위촉 및 심사 과정은 공개하지 않는다.

제 10 조 (심사 기준) 심사위원은 다음의 기준에 따라 논문을 심사한다.

1. 학술논문으로서의 형식적 요건 충족 여부
2. 논문 주제의 독창성 및 학술적 가치
3. 논리전개의 명확성 및 문장 표현력
4. 참고문헌 활용의 적절성 여부
5. 논문 제목과 내용의 일치 여부

제 11 조 (심사 결과 및 판정) 심사결과는 A(게재 가), B(수정 후 게재 가), C(수정 후 재심사), D(게재 불가)로 구분한다. 심사위원의 심사 결과는 종합하여 다음과 같이 판정한다.

A, A: 게재

A, B: 게재

B, B: 수정 후 게재

A, C: 새로운 심사위원을 위촉, 심사케 하여 그 결과에 따라 처리함

A, D: 새로운 심사위원을 위촉, 심사케 하여 그 결과에 따라 처리함

B, C: 수정 후 재심사

B, D: 새로운 심사위원을 위촉, 심사케 하여 그 결과에 따라 처리함

C, C: 수정 후 재심사

C, D: 게재 불가

D, D: 게재 불가

제 12 조 (논문심사 소견 및 판정서) 논문심사 소견 및 판정서 양식은 편집위원회에서 별도로 정한다.

제 13조 (심사 결과 통보) 심사위원은 15일 이내에 심사결과를 편집위원회에 통보한다.

제 14조 (기타 원고 심사) 논문 외의 원고는 편집위원회에서 형식, 내용, 분량 등의 심사를 거쳐 게재를 결정한다

제 4장 학술지 발행

제 15조 (발행자): 이주사학회 회장으로 한다.

제 16조 (발행횟수 및 일자): 연 2회, 5월 31일과 11월 30일에 발행한다.

부칙

- ① 본 규정은 2011년 3월 1일부터 시행한다.
- ② 본 규정은 2015년 8월 15일부터 시행한다.

『호모 미그란스』 연구회 회칙

< 제정: 2009년 2월 16일 >

< 개정: 2015년 2월 9일 >

◆ 제 1 장 총 칙

제1조 (명칭) 본회는 이주사학회(Korean Society for Migration History)라 칭한다.

제2조 (목적) 본회는 이주, 식민주의, 인종주의 관련 분야의 연구 촉진 및 회원 상호 간의 학술 교류를 목적으로 한다.

제3조 (사업) 본회는 다음과 같은 사업을 추진한다.

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

◆ 제 2 장 회 원

제4조 본회는 정회원과 준회원으로 구성한다.

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

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

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

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

◆ 제 3 장 총 회

제9조 총회는 본 회의 최고 의결권을 갖으며 주요 사업을 결의한다.

제10조 총회는 출석한 정회원으로 성립되며 그 과반수 이상의 찬성으로 의결한다.

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

◆ 제 4 장 임 원

제12조 본 회의는 회장과 약간 명의 이사로 구성된 이사회를 둔다.

제13조 모든 이사의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

제14조 이사회는 이사 중 편집위원장을 선임하고 편집위원에게 학술지 발간을 위촉하며 그와 관련된 편집규정을 별도로 둔다.

제15조 (회장)

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

제16조 (감사)

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

◆ 제 5 장 재 정

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

제18조 연회비는 이사회에서 결정하며 총회의 승인을 얻어야 한다.

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

◆ 제 6 장 연구윤리

제20조 본 회의는 연구윤리 강화를 위한 특별 위원회를 둔다.

1. 본 위원회는 이주사학회 연구윤리 위원회라 칭한다.
2. 회장이 위원장을 겸임하고 이사회 및 편집위원회의 임원 중 약간 명의 위원을 임명한다.
3. 본 회가 발간하는 학술지에 게재되는 논문에 대한 연구부정 행위를 감독하고, 부정행위 적발시 규정에 따라서 조취를 취한다.
4. 총회에서 본회가 발간하는 학술지에 수록된 논문에 대한 감독, 검증 결과를 보고한다.

◆ 제 7 장 부 칙

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

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

제3조 본 개정 회칙은 2015년 2월 9일부터 시행한다.

참고: <개정 이전 회칙>