



‘위험한 무슬림 남성’과 ‘특별기여자’: 전 지구적 인도주의 담론과 포스트 9·11체제의 공모*

전의령 전북대학교 고고문화인류학과 교수 · 부설 여성연구소 소장

이 글은 2018년에 벌어진 예멘 난민 반대 논란과 2021년의 미라클 작전 및 아프간 특별기여자 담론 사이에 보이는 간극을 이해해 보는 것을 목표로 한다. 2018년 500여 명의 예멘 난민 신청자들은 어떤 전 지구적 맥락 속에서 어떻게 ‘인종화·젠더화된 몸’으로 입국하게 된 걸까? 동시에, 2021년 한국에 입국한 378인의 아프간인들이 ‘특별기여자’로 정의되는 전 지구적이면서도 한국적인 맥락은 무엇이며, 그 속에서 우리는 그들을 어떤 존재로 ‘환대’하였는가? 이 글은 20세기 중 후반 이후 성장해 온 전 지구적 인도주의 정치에서 ‘진짜 난민’과 ‘난민다움’이 상상되어 온 방식을 살펴본 다음, 2018년의 예멘 난민 신청자들과 2021년의 아프간 현지 협력자와 그 가족이 ‘난민다움’의 상을 서로 어떻게 초과하는지 논한다. 전자와 후자가 각각 ‘위험한 무슬림 남성’과 ‘탈무슬림화하는 발전의 주체’로 표지되면서 전형적 난민상을 빚겨 가는 상황은 ‘난민다움’을 규제하는 인도주의 정치가 구체적으로 9·11 이후 재편된 제국과 자본의 인종·성정치 위에서 작동하는 것임을 보여 준다. 그 속에서 2018년과 2021년의 간극은 표면적으로만 존재하는 것은 물론이거니와 사실상 전 지구적 인도주의 담론과 국제 정치 및 발전의 기획 속에서 한국이 어떻게 연루되어 있는지를 비가시화한다. 이 글은 한국에서 두 집단의 입국이 의미화된 방식이 궁극적으로 제국과 자본을 어떻게 재생산하는지 살펴본다.

주제어 인도주의의 정치, 포스트 9·11체제, 인종·성정치, 발전주의, 탈무슬림화

I. 들어가며

2021년 8월, 아프가니스탄으로부터 미국의 완전한 철수가 현실화되자 국내 포털 사이트에는 탈레반의 공포로 인해 혼란스러워진 현지 상황에 대한 자극

* 이 논문은 2019년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구(NRF-2019S1A5C2A02083616)이며, 서울대학교 아시아연구소(21/09/08), 이화여자대학교 한국여성연구원(21/12/14), 난민인권센터(21/12/28), 서울시립미술관(22/02/09)에서 각각 발표한 내용들을 수정·보완한 것이다. 생각을 공유할 기회를 마련해 주신 분들과 꼼꼼하고 유익한 심사평을 주신 두 분의 심사자께 감사드린다.

적 기사들(예: “돈 들고 튀 아프가니스탄 대통령”¹⁾)과 이슬람과 난민에 대한 공포와 혐오를 조장하는 기사들(예: “전세계 코로나 팬데믹 이어 아프간 디아스포라 공포 이어”(뉴시스 21/08/19))이 줄지어 등장한다. 하지만, 곧 미국과 서방 동맹국들이 자국 기관에 협조한 현지 직원의 피난을 돕기 시작하고, 8월 26일 한국 정부도 378명의 아프간 조력자들과 그 가족을 한국으로 이송하면서 분위기는 급반전된다. 정부가 입국 아프간인들에 대해 “통상적인 난민과 구분”되는, 즉 난민이 아닌 “특별기여자”라 정의하였다면(서울신문 21/08/27), 국내 포털 사이트는 한국의 “미라클 작전”이 세계로부터 “인류애 모범”으로 인정받았으며 입국 아프간인들이 한국의 도움에 얼마나 감사해하고 있는지 모른다는 기사들로 채워졌다(한국일보 21/08/26).

이 상황은 2018년 여름 500여 명의 예멘 난민 신청자가 제주도를 통해 입국한 후 벌어진 난민 반대를 상기시키면서 많은 질문을 제기한다. 당시 청와대 국민청원 게시판에 올라온 난민 수용 반대 청원에는 70만 명이 넘는 이들이 서명하였으며, 서울과 제주도에서 각각 시작된 난민 반대 집회가 전국적으로 퍼져나갔을 뿐 아니라 다양한 온라인 커뮤니티에서는 난민 혐오라 불릴 만한 글들이 실시간 올라오면서 분위기를 고조시켰다. 이 소요 속에서 예멘 난민은 국가 안보를 위협하는 ‘이슬람 테러리스트들’, 브로커의 도움으로 들어온 경제적 이주민이자 잠재적 ‘불법체류자’, 그리고 한국 여성을 성적으로 위협하는 ‘가부장적이고 폭력적인 무슬림 남성’으로 간주되었다. 정부는 위 청와대 국민청원 글에 대한 답변으로 “진정한 난민은 보호하되 허위 난민 신청자는 신속하게 가려낼 것”(한겨레 18/08/02)이라 말하며 사실상 난민 반대 측이 기댄 ‘진짜 난민’ 대 ‘가짜 난민’이라는 이분법을 재생산하는 모습을 보여 주었다.

이 글은 2018년 여름과 2021년 여름 사이의 위와 같은 간극을 어떻게 이해할 것인가라는 질문으로 시작한다. 2018년 500여 명의 예멘 난민 신청자들은 어떤 전 지구적 맥락 속에서 어떻게 ‘인종화·젠더화된 몸’으로 입국하게 된 걸까? 동시에, 2021년 한국에 입국한 378인의 아프간인들이 ‘특별기여자’로 정의되는 전 지구적이면서도 한국적인 맥락은 무엇이며, 그 속에서 우리는 그들을 어떤 존재로 ‘환대’하였는가? 2018년에 뜨겁게 달아올랐던 난민 반대 속에서 환대는 난민

¹ 수많은 기사들이 같은 문구를 반복하고 있기 때문에 구체적 출처는 생략하기로 한다.

반대의 반대를 의미하였다. 하지만, 이 글에서 환대는 반대의 반대가 아닌 타자를 포함하고 인정하는 특정 형식의 구조를 가리킨다.

아래의 논의에서 이 글은 20세기 중후반 이후 성장해 온 전 지구적 인도주의 정치에서 ‘진짜 난민’과 ‘난민다움’이 상상되어 온 방식을 살펴본 다음, 2018년의 예멘 난민 신청자들과 2021년의 아프간 현지 협력자와 그 가족이 ‘난민다움’의 상을 서로 어떻게 초과하는지 논한다. 전자와 후자가 각각 ‘위험한 무슬림 남성’과 ‘탈무슬림화’하는 발전의 주체로 표지되면서 전형적 난민상을 빚겨 가는 상황은 ‘난민다움’을 규제하는 인도주의 정치가 ‘시민 아닌 자들’을 대상으로 하는 인정과 배제의 정치를 수반할 뿐 아니라 구체적으로 9·11 이후 재편된 제국과 자본의 인종·성정치 위에서 작동하는 것임을 보여 준다. 그 속에서 2018년과 2021년의 간극은 표면적으로만 존재하는 것은 물론이거니와 사실상 전 지구적 인도주의 담론과 국제 정치 및 발전의 기획 속에서 한국이 어떻게 연루되어 있는지를 비가시화한다. 이 글은 한국에서 두 집단의 입국이 의미화된 방식²이 궁극적으로 제국과 자본을 어떻게 재생산하는지 살펴본다.³

II. ‘진짜 난민’: 전 지구적 인도주의 담론과 ‘난민다움’

지난 8월, 한국도 아프간 난민에 대한 책임에서 자유롭지 않을 것이란 전망이 조심스레 나오는 가운데 국내 어느 일간지에는 “아프간 난민, 한국 오지 마라”라는 제목의 짧은 글(경향신문 21/08/23)이 실렸다. 한국으로의 망명을 고려하는 가상의 아프간 난민에게 보내는 충고라는 형식을 띤 이 글은 한국 사회에서

² 그런 의미에서 이 글은 2018년과 2021년의 상황에서 보이는 지배적 분위기의 차이를 읽는 데 집중하나, 두 집단의 입국 당시 상대적으로 가시화된 입장들 외에도 다른 입장들이 공존하면서 한국의 난민 담론을 복잡하게 구성하고 있음을 지적할 필요가 있다. 어느 심사자가 정확히 지적하였듯이, 2018년 예멘 난민 신청자들을 ‘난민’으로서 환대하는 입장 중에는 이들을 인도주의와 발전주의가 중첩된 시각에서 인식하는 입장이 있었으며, 동시에 2022년 울산에서 있었던 아프간 특별기여자 자녀들에 대한 입학 반대에서는 2018년에 보았던 난민 반대의 정서가 재등장하는 모습이 보인다.

³ 여기서 전 지구적인 것과 지역적(‘한국적’)인 것은 존재론적 단절과 지형학적 위계가 아닌 역사적 얽힘 속에서 창발하면서 상호구성하는 것으로 이해된다.

난민이 어떻게 상상되는지, 더 나아가 난민이 무슬림일 경우 어떻게 간주되는지 보여 준다.

가령 “당신들은 근본주의의 피해자이지만, 한국인들은 철조망에 매달리며 필사의 탈출을 하는 장면을 뉴스로 볼 때만 동정”한다는 대목에서는 한국인들은 난민이 어떤 정치적 박해의 대상이었는지에는 무관심할 뿐 아니라 단지 극도의 인간적 비참함의 주인공일 때만 그리고 그 비참함이 한국이 아닌 먼 곳에서 벌어지는 일일 때만 관심을 보인다고 꼬집는다. “한국인들이 생각하는 난민의 모습”이 “20인승 정원 크기의 배에 200명 정도 타고 오다가 100여 명이 바다에 빠져 죽는 것”이라는 부분은 2018년 제주도에 들어온 예멘 난민 신청자들이 스마트폰을 소지하고 비행기를 타고 입국했다는 사실에 놀란 당시 여론을 상기시킨다. 한국에서 “당신들은 ‘어찌 되었든 탈레반하고 종교가 같은 사람들’에 불과”하고 “저들처럼 테러를 저지를 것이고, 저들처럼 여성을 노예처럼 대한다면서 수군”거릴 것이라는 부분은 한국에서 이슬람이란 종교와 무슬림 집단이 어떻게 본질화되는지 보여 준다.

위 글은 2018년 예멘 난민 논란의 경험을 통해 한국에서 이른바 ‘진짜 난민’이 상상되는 방식을 풍자적으로 묘사한다. 물론, 당시 온오프라인상에서 몇 달에 걸쳐 이어진 난민 반대에서 반복적으로 등장한 것은, 서울에서 시작해 전국으로 퍼져 나간 난민 반대 집회의 대표적 표어가 “가짜 난민, Get Out”이었다는 점에서도 볼 수 있듯이, ‘진짜 난민’보다는 ‘가짜 난민’이었다. 앞서 언급했듯이, 500여 명의 예멘 출신 난민 신청자는 제주도에 입국하자마자 ‘테러리스트’, ‘잠재적 불체자’, 그리고 ‘잠재적 성착취자’로 표지되었으며 그들은 단지 난민 행세를 할 뿐인 ‘가짜’로 간주되었다. 그들에게 씌워진 이 혐의들은 그들을 통상적으로 상상되는 ‘난민다움’과는 거리가 먼 것으로 규정하고 역으로 ‘진짜 난민’은 어떤 모습이어야 한다는 가정을 여실히 드러냈다. 그런 의미에서 위 글은 2018년의 분위기를 상기시키면서 한국에서 상상되는 바로 그 ‘난민다움’ 또는 ‘진짜 난민’의 모습을 구체적으로 형상화한다.

그러나 지금 한국에서 상상되는 난민다움 또는 ‘진짜 난민’은 한국 현대사에서의 구체적 경험들(전쟁과 분단, 냉전과 베트남 전쟁, 탈북민 담론 등)뿐만 아니라 2차 세계대전 이후 본격적으로 등장한 국제적 인도주의 및 원조 레짐하에서 구성된

난민 담론과 이후 포스트 9·11체제하에서 구축된 대테러 정치에 본질적으로 의존한다. 즉, 한국의 난민 담론은 한국의 특수성을 통해 모두 설명될 수 있는 것이 보다는 20세기 중후반 이후 현재에 이르는 글로벌 난민 담론이 한국의 맥락 안에서 굴절된 형태라고 보는 것이 정확하다. 다시 말해, 위 글이 신랄하게 비판하는 난민다움에 관한 상상력은 많은 부분 한국을 넘어선 글로벌 일반성을 띠는다고 해도 과언이 아니다. 그런 의미에서 20세기 초중반 두 차례 세계대전의 결과로 인류 역사에 대거 등장하기 시작한 난민 및 무국적자의 지원과 관리를 자임하는 국제적 인도주의 단체들이 난민을 어떻게 정의해 왔으며, 그 과정에서 ‘진짜 난민’과 ‘난민다움’의 지배적 상이 어떻게 국경을 넘어 구축되어 왔는지 살펴볼 필요가 있다.

Malkki(1996)는 1972년 부룬디에서 벌어진 인종청소를 피해 탄자니아의 난민캠프에서 살아온 후투족 난민들에 대해 현장 연구를 수행하고 난민들 자신이 생각하는 ‘난민’, ‘난민다움’과 그들을 지원하는 국제적 인도주의 단체들이 정의하는 ‘난민’, ‘난민다움’ 사이에 엄청난 거리가 존재함을 이야기한다. 캠프에서 살아가는 후투족 난민들에게 난민이라는 정체성은 망명이라는 특수한 역사적·정치적 상황을 빼놓고는 정의할 수 없는 대상이 된다. 70년대에 부룬디를 탈출했지만 십수 년이 지난 후에도 난민 캠프를 벗어나지 못하고 있는 그들에게 캠프에서의 시간은 부룬디의 진짜 원주민으로서 투치족이라는 외지인으로부터 조국을 되찾기 위해 불가피하게 견뎌내야 하는 망명의 시간으로 정의되며, 여기서 망명은 난민으로서 거쳐야 하는 “도덕적 시험과 어려움”을 의미한다(Malkki, 1996: 380). ‘난민’이 특별한 도덕적·역사적·정치적 의미가 부여된 지위라면, ‘난민다움’은 ‘지금, 여기’라는 현실의 세속적 욕구보다는 애초에 조국을 등질 수밖에 없었던 박해의 경험과 결국은 돌아가야 할 조국에의 염원으로 구성되는 정치적·역사적 주체성이다.

하지만, 탄자니아에서 활동하는 국제적 난민 지원 단체들에게 후투 난민의 역사적·정치적 주체성이란 문제는 물론이거니와 말키가 현장연구를 통해 얻은 민족지적 지식들은 그들의 활동과 전혀 무관하거나 쓸모없는 것으로 여겨졌다. 대신 지원 단체 활동가들에게 중요한 것은 인도주의적 지원의 대상으로서 ‘진짜 난민’은 누구인가와 같은 질문, 그리고 후투 난민이 여전히 난민의 기준을 충족

시키는가와 같은 질문이었다. 난민 지원 단체들에게 ‘진짜 난민’은 폭력의 경험에 압도된 존재, 따라서 스스로를 대변할 수 없을 뿐 아니라 오직 전문가에 의해 설명되고 치유될 수 있는 존재였으며, 그런 의미에서 십수 년의 캠프 생활에 정착해 버린 후투 난민들은 이 같은 “전형적인 희생양(exemplary victims)”(Malkki, 384)과는 거리가 먼 이들로 간주되었다. ‘난민다움’이 스스로의 언어와 행위성을 잃어버린 상태를 의미하는 상황에서 자신들의 역사와 정치적 서사를 강조하는 후투 난민들은 오히려 신뢰하기 어렵고 사실을 부풀리는 정보제공자로 규정되었다.

국제적 인도주의 지원 단체들이 생산·재생산하는 난민 담론은 난민을 인도주의적 지원의 대상이자 비주체로 환원할 뿐 아니라 난민 집단을 둘러싼 역사와 권력 관계를 지워 버린다. 그 결과 등장하는 것은 이른바 ‘벌거벗은 생명(bare life)’, 즉 정치적이고 사회적인 공동체로부터 배제된, 오로지 생물학적인 차원에서만 인간인 자들이다(아감벤, 2008). 미디어 저널리즘에서 난민은 특수한 형태의 “언어 없음(speechless)”으로 고통 받는 이들(Malkki, 386), 즉 이름도 역사도 없는 한 무리의 ‘인간일 뿐인 존재’들로 그려진다. 난민에 대한 지식의 권위가 난민 자신이 아닌 인도주의 지원 단체 및 의료 전문가에 있는 한, 난민은 그들 스스로의 발화보다 그들 몸에 남겨진 상처가 더 중요한 존재, 즉 그들이 늘어놓는 ‘주관적’이고 때로 ‘히스테리컬한’ 이야기보다 그들이 겪은 질병·부상과 관련된 의료 기록이 더 중요한 존재가 된다.

현대 인도주의 정치에서 ‘난민의 말’ 대신 ‘난민의 몸’에 주목하는 의료주의적·생정치적 경향은 90년대 프랑스의 난민 신청 절차에 관한 Fassin and d'Halluin(2005)의 논의에서 자세히 묘사된다. 1970년대까지 95%에 달하던 프랑스의 난민 인정률은 1980~1990년대가 되면서 12~18%로 대폭 감소하게 된다. 난민 보호에 있어서 이같이 극단적인 기류 변화는 프랑스를 넘어 전 유럽에서 나타났으며, 그 속에서 의사 또는 심리학자가 발급해 주는 진단서가 난민 인정의 새로운 변수가 되기 시작한다. 즉, 이때부터 신체적 외상 또는 심리적 트라우마로 남겨진 고문 및 박해의 흔적과 이를 공식화해 주는 전문가의 증언이 난민 스스로가 전달하는 박해의 서사보다 훨씬 더 명확하고 확실한 공포의 증거로서 채택된다. 하지만, 박해와 탄압의 희생양으로서 난민의 구체적 삶의 경험으로부

터 단절된 채 쓰인 의료 전문가의 진단서는 난민 몸을 물화할 뿐 아니라 그(그녀)를 비주체화하는 경향을 낳는다. 의료적 권위가 난민 신청자의 말을 대체하는 과정에서 정치적 주체로서의 난민 주체성은 적극적으로 지워지고 그 결과 남은 것은 진실의 각축장이 되어 버린 난민 신체인 것이다.

Ticktin(2006)은 위 논의가 다루는 현실의 연장선 속에서 프랑스에 거주하는 미등록 외국인(“sans papiers”)에 대한 통제가 전체적으로 강화되는 한편 1998년의 수정안에 따라 본국에서 치료가 불가능할 정도의 질병을 앓고 있는 이들에게 예외적으로 체류 허가가 주어지는 상황에 대해 논한다. “의료 인도주의(medical humanitarianism)”라 불릴 만한 새로운 도덕 레짐하에서 미등록 외국인들은 의료 전문가가 발급해 주는 진단서를 통해 심각하게 아픈 몸을 가졌음을 증명하는 한 체류 허가를 발급받게 되지만 정작 노동 허가는 주어지지 않는 상황 속에서 생존하기 위해 노예 노동과 매춘 등 더욱 심각한 착취의 길로 들어서게 된다. 틱틴은 법적 언어로 매개되는 권리 담론이 실패한 자리를 고통과 구호의 도덕적 언어로 매개되는 인도주의 담론이 채울 때 사회적 약자의 인간적 존엄성이 더욱 위협받는 역설적 상황을 지적한다.

인도주의의 반정치적 정치는 인도주의의 대상을 ‘벌거벗은 생명’이라는 탈정치화, 탈역사화된 방식으로 인식할 뿐 아니라(아감벤, 2008; Fassin and d’Halluin, 2005; Malkki, 1996) 역사적·사회적으로 뿌리 깊은 인종적·젠더적 위계를 더욱 강화하는 방식으로 작동한다. 미등록 외국인이 얼마나 아픈 몸을 가졌는지를 판별할 책임과 권위는 그들 스스로가 아닌 오로지 의사·간호사 등 의료전문가에게 주어지지만, 전자가 겪은 고통이 종종 불투명하게 다가오는 상황에서 판별의 과정은 후자의 연민(compassion)에, 그리고 이 연민은 타자에 대한 프랑스 사회의 인종화·젠더화된 상상력에 전적으로 의존한다. 틱틴(M. Ticktin)이 참여관찰을 수행한 어느 진료실에서 심장 문제가 있음을 호소한 20대 알제리 남성이 그를 진찰한 간호사에게 즉각적으로 거짓말쟁이로 간주되는 상황은 그 구체적 예가 된다. 즉, “폭력적이고, 속임수에 능한, 그리고 여성에 억압적인” 무슬림 남성과 “불쌍한 무슬림 여성”이라는 식민주의적 상상력이 프랑스 사회에 지배적으로 통용되는 현실 속에서 해당 남성은 충분히 “고통 받는, 수동적 몸”으로 통과되기 어렵다(Ticktin, 2006: 44). 그는 의료 인도주의의 대상으로서 ‘벌거벗은 생명’으로 포착

되기에는 ‘지나치게 능동적인’ 행위성을 드러내는 존재였던 것이다. 이렇게 식민주의적 인종·젠더 관계를 통해 작동하는 인도주의의 정치는 프랑스와 구식민지 출신 이주자들 간에 여전한 인종적 위계를 강화할 뿐 아니라 그럼으로써 탈식민적 포함·배제의 정치를 지속시킨다.

지금까지의 논의는 20세기 중반 이후 구축된 글로벌 난민 담론과 인도주의의 정치가 난민을 포함하는 인도주의적 대상을 어떻게 정의해 왔으며 그 속에서 ‘진짜 난민’과 ‘난민다움’의 지배적 상이 어떻게 구성되어 왔는지 보여 준다. 아렌트는 1차 세계대전 이후 고향을 떠나게 된 실향민들이 어떤 국가에도 속하지 않는 무국적자가 되고 즉각적으로 인권을 박탈당한 “지구의 쓰레기”가 되었다고 말하면서 인권을 결국 한 국가에 속한 자들만 향유할 수 있는 권리로서 재정의한다(아렌트, 2006: 490). 그런 의미에서 아렌트가 인간으로 살기 위해 먼저 시민이 되어야 한다고 말했다면, 인도주의의 정치는 시민과 ‘인간’(즉, 앞서 말한 ‘인간일 뿐인 존재’) 또는 시민과 난민·이주민 사이의 구분 및 위계를 더욱 강화할 뿐 아니라(Ticktin, 2006: 44) ‘시민 아닌 자’를 대상으로 하는 (종종 인종화·젠더화된) 인정과 배제의 정치를 수반한다.

그리고 바로 그 맥락에서 2018년의 예멘 난민 담론과 2021년의 아프간 특별 기여자 문제는 여러 가지 곱씹어 볼 만한 거리들을 제공한다. 2018년 여름 제주도 통해 입국한 예멘 출신 난민 신청자들이 즉각적으로 ‘가짜 난민’이라는 혐의를 받게 되는 상황은 무엇을 반영하는가? 또한, 2021년 여름 한국 외교부의 미라클 작전을 통해 구출된 아프간 현지 협력자들과 그 가족이 어떤 가시적 반대나 논란도 없이 ‘특별 기여자’란 이름으로 입국하게 된 상황은 무엇을 반영하는가? 각각의 두 집단은 극도의 인간적 비참함이란 이미지로 매개되는 한국의 난민 담론, 더 나아가 ‘별거벗은 생명-됨’을 요구하는 글로벌 난민 담론 하에서 이야기되는 ‘난민다움’을 얼마나 충족시키고 있는가?

두 집단은 지극히 한국적이면서도 지극히 전 지구적 양상을 띠는 ‘지금, 여기’의 난민 담론 속 ‘진짜 난민’ 상을 서로 정반대의 방식으로 빚겨 간다. 대다수가 젊은 남성으로 구성된 예멘 난민 신청자들이 ‘스스로를 난민이라 주장하지만 실은 위험한 무슬림 남성’으로 즉각적으로 간주됨으로써 전형적 난민 상을 부정적인 방식으로 초과한다면, 반대로 한국 정부의 아프간 재건 사업에 참여하고 전

자가 베풀어야 할 도의적 책임의 대상으로서 한국에 이송된 아프간 현지 조력자들은 전형적 난민 상을 긍정적인 방식으로 초과한다. 두 집단 모두 수동적인, 인도주의의 대상이라고 하기에는 그만의 행위성을 가진 주체로서 간주되나, 전자가 ‘그들’과 ‘우리’ 사이의 권력관계 및 위계를 위협하는 부정적 행위성의 주체가 된다면 후자는 바로 그 관계 안에서 충분히 통제가능한 긍정적이고 바람직한 행위성의 주체가 된다.

아래의 논의에서 이 글은 포스트 9·11체제의 인종·성(젠더) 정치라는 맥락에서 예멘 난민 신청자들이 ‘위험한 무슬림 남성’이라는 ‘전 지구적 빌런’의 모습으로 한국에 상륙하게 된 상황과 아프간 침공 후 한국과 아프간 사이에 맺어진 발전주의적(developmental) 권력 관계 속에서 아프간 현지 조력자들이 탈인종화·탈문화화, 즉 ‘탈무슬림화’하는 발전의 주체로, 그리고 바로 그 조건하에서, 환대된 상황을 살펴볼 것이다. 두 개의 상황은 ‘시민 아닌 자’들 사이에 새로운 반동적 위계를 설정하는 인도주의 정치가 궁극적으로는 제국과 자본의 인종·젠더 정치와 얼마나 깊숙이 맞물려 있는지 보여 준다. 즉, ‘보호받을 가치가 있는’ 대상과 ‘보호받을 가치가 없는’ 대상 사이를 구분하며 난민으로서의 자격을 끊임없이 저울질하는 인도주의 담론은 국제 정치와 자본주의적 발전의 기획으로부터 멀리 떨어진 제3의 공간으로 존재하기보다는 오히려 복잡하게 연결된 두 체제의 가장자리에서 이들의 작동을 보완하는 기능을 수행한다. 인도주의 레짐의 이와 같은 역할은 어쩌면 앞서 언급한 프랑스 등의 서구 국가들보다 ‘난민 보호’가 명목상으로만 존재하는 한국에서 더욱 도드라져 보인다. 난민의 관리 및 통치가 형식적인 규모 이상으로 발전하지 않은 한국에서 ‘난민다움’의 정치는 여전히 유효할 뿐 아니라 사실상 9·11 이후 재편된 국제 정치, 그리고 오랫동안 한국에서 ‘우리’와 ‘타자’ 사이를 가늠하는 지배적 틀로서 존재해 온 발전주의 담론을 각각 강화하는 역할을 한다. 즉, ‘난민다움’의 상은 예멘 난민 신청자와 아프간 특별기여자가 누구인지 인식하는 데 있어서 중요한 기준을 마련하며 그럼으로써 어떤 주체성은 바람직하지 않은 것으로 낙인찍고 통제하는 동시에 어떤 주체성은 바람직한 것으로 장려하는 제국과 자본의 정치를 보완한다.

III. ‘위험한 무슬림 남성’: 포스트 9·11체제의 인종·성정치와 한국적 연루

2018년 봄부터 제주도를 통해 입국하기 시작한 500여 명의 예멘 난민 신청자들이 온라인상에서 활동하는 반다문화 커뮤니티들뿐만 아니라 다양한 여초 커뮤니티 및 한국의 래디컬 페미니스트들의 반대에 직면하게 된 가장 큰 이유는 그들 대부분이 젊은 남성이었다는 점에 있다. 바로 이 점은 예멘인들이 애초에 어떤 현지의 맥락에서 말레이시아를 거쳐 한국 땅까지 오게 되었는지에 대한 궁금증 및 관심을 강력히 차단하고 처음부터 예멘 난민 문제를 ‘위험적인 무슬림 남성’이 불러일으키는 공포와 불안의 문제로 환원하는 데 큰 역할을 하였다. 어느 온라인 페미니스트 커뮤니티가 이 점을 지적하면서 난민 신청자들을 아예 “남민”이라 호칭하고 이로부터 열악한 “예멘 여성 인권”을 볼 수 있다고 주장한 다거나 “난민 수용을 거부하는 한국 여성들의 목소리를 ‘혐오’로 낙인찍는 것”을 반대⁴하는 데서 볼 수 있듯이 이후 예멘 난민 문제는 견잡을 수 없이 순식간에 한국 여성의 인권과 안전을 위협하는 문제로 재전유되었다.⁵

어느 난민 집단 내 구성원 대부분이 젊은 남성이라는 점이 이들의 ‘난민다움’에 대한 강력한 의구심과 불인정을 불러일으키는 상황은 지원의 손길을 기다리는 수동적 대상으로서 ‘진짜 난민’이 사실상 가부장적 상상력 안에서 강하게 구성되는 것임을 보여 준다. Malkki(1996: 388)는 여성과 어린이가 특히 난민다움의 바람직한 체현으로 가시화되는 현상 뒤에는 많은 난민이 여성과 어린이라는 점 외에도 난민다움을 정의하는 특정 형식의 “무기력함(helplessness)”에 대한 제도적이고 국제적 차원의 가정이 있음을 지적한다. 즉, 즉각적인 보호를 필요로 할 뿐 아니라 누군가가 그들을 대신해서 이야기해 줄 필요가 있는 난민의 무기력함이 여성과 어린이라는 존재를 통해 지배적으로 표현된다는 말키의 지적은 전 지구적 난민 담론이 애초에 능동성과 수동성, 남성성과 여성성에 관한 가부장적

⁴ 2018년 6월 18일 ‘반성착취 여성행동’ 페이스북 페이지(<https://www.facebook.com/stopsexploitation.activity/>)에 올라온 글(검색일: 2022. 1. 26.).

⁵ 2018년에 벌어진 난민 반대에 관한 보다 자세한 서술은 전의령(2020)을 참조하라.

상상력을 토대로 구성되고 있음을 드러낸다. 그런 의미에서 난민 담론과 인도주의 정치가 그 대상으로 삼는 ‘벌거벗은 생명’은 지배적으로 ‘여성화된(feminized)’ 존재라고 해도 과언이 아니다.

물론 이는 현실의 여성과 ‘벌거벗은 생명’을 단순히 등치시키는 것과는 거리가 멀다. 대신, 이른바 ‘진짜 난민’이 가부장적 상상력 속에서 여성성에 부여된 수동성, 열등성, 연약함, 무(기)력함 등과 같은 여러 가지 특질들을 통해 구성된다는 점을 의미한다. 그리고 바로 이 지점에서 젊은 무슬림 남성이 다수를 차지하는 예멘 난민 신청자들은 난민 담론이 지배적으로 상상하는 ‘진짜 난민’상에 부합하지 않을뿐더러 어쩌면 가장 대척점에 놓여 있는 자들이다.

포스트 9·11체제 속에서 ‘무슬림 남성’이라는 정체성은 바람직하지 않은 유색인 남성성을 상징해 왔다. 즉, 아프간 침공에 대한 정당화 속에서 미국과 서방에 의해 인도주의적 구원의 대상으로 종종 표지되어 온 ‘불쌍한 무슬림 여성’(Abu-Lughod, 2002)을 폭력적으로 억압하는 이슬람 근본주의자 및 테러리스트로서 말이다. 앞서 언급했듯이 인도주의 정치가 시민과 인간 사이의 구분을 더욱 강화하고 ‘시민 아닌 자’들 사이에 위계를 설정한다면, 9·11 이후 무슬림 남성은, 이들을 대상으로 하는 미국 정부의 인종적·종족적 프로파일링과 감시에서도 드러났듯이, 시민임에도 불구하고 예외적 통치의 대상으로 존재해 왔다. 그런 의미에서 포스트 9·11체제하에서 무슬림 남성이 처한 상황은 인간으로 살기 위해 먼저 시민이 되어야 한다는 아렌트의 지적을 무색케 한다.

특히, 이라크 전쟁 중 아부 그라이브와 관타나모 등에서 벌어진 일들은 새로운 제국의 인종화된 질서 속에서 무슬림 남성이 근대 이후 서구에서 확립된 인권과 인도주의적 원칙, 더 나아가 고문에 대한 금지에서 예외적인 존재가 되었음을 보여 준다. 그들은 철저한 폭력과 응징으로 다스려도 괜찮은 법외 존재로서 대상화되어 왔다.

Razack(2005b: 341)은 아부 그라이브에서 남녀 미군과 영국군이 현지인 포로들을 대상으로 벌인 성고문에 개입하면서 비서구에 대한 서구의 지배를 지탱하는 제국의 기획이 폭력적 가부장제와 이성애규범성의 강력한 유착을 기반으로 하여 작동한다고 말한다. 아부 그라이브에서 벌어진 일은 일부 군인의 일탈도 테러리즘에 대한 잘못된 응징의 표현도 아닌 평범한 사람들에게 의해 벌여

진 인종적 폭력이며, 여기에 참여한 남녀군인들은 깊은 인종적 우월감을 성취한다(Razack, 2005b: 343). 제국의 정치가 인종정치일 뿐 아니라 동시에 성정치라면, 애초에 9·11이라는 사건은 제국의 패권적 남성성의 위기로서 독해가능하다. 이 맥락에서 이라크 남성 포로들에 가해진 (성)고문은 궁극적으로 후자를 ‘여성화(feminize)’하고 후자의 몸을 퇴화된 것으로 낙인찍음으로써 제국의 우월성을 재확인한다. 여기서 현지 여성에 대한 강간뿐만 아니라 현지 남성의 여성화, 즉 “무력화(effeminization)”를 통해 제국의 지배를 관철시킨 식민주의적 성정치(Krishnaswamy, 1998: 3; Razack, 2005b: 343에서 재인용)는 새로운 유효성을 부여받고 재부상한다.

흥미롭게도 이 같은 인종·성정치의 동학은 여러 얼굴의 반동적 움직임들에서 반복된다. ‘미국을 다시 위대하게 만들겠다(Make America Great Again)’는 트럼프가 중남미에서 올라온 이민자 남성을 종종 ‘나쁜 남자(bad hombres)’ 또는 ‘강간범(rapists)’이라 부름으로써 사회질서의 변동 속에서 소외되어 온 백인 중산·노동계층 남성의 피해의식과 “남성적 무력감(emasculaton)”을 자극한다거나(Zwiers, 2019: 1), 반대로 20세기 초반 남부에서 백인 노동계급 남성들이 젊은 백인 여성 노동자를 강간하고 살해한 누명을 쓴 부유한 유대인 남성에게 집단 린치를 가하고 그럼으로써 당시 흔들리고 있던 인종·젠더 질서 속에서 훼손된 백인 남성의 자존감을 회복하려 한 것(MacLean, 1991)은 수많은 예 중 일부일 뿐이다.

이 사례들에서 두드러지는 것은 이른바 ‘여성화된 국가(feminized nation)’(Oliviero, 2011: 680)(즉, ‘미국을 다시 위대하게 만들겠다’는 트럼프가 가리키는 ‘추락한 미국’) 또는 여성화된 공동체(즉, 북부 출신 부자 유대인에 의해 강간당한 백인 여성 노동자의 몸이 표상하는)를 바람직하지 않은 유형의 인종적 타자에 대한 정치적·물리적 보복을 통해 회복하려는 패권적 남성성의 의지다. 이 같은 움직임은 크게 (즉, 구체적 역사성을 차치하고서) 온라인에서 꾸준히 성장해 온 한국의 반다문화 담론이 ‘성범죄자로서 이주민 남성과 위협받는 한국 여성’을 강조하며 ‘불체자 강제추방’과 강력한 주권국가를 요구하는 상황(전의령, 2020)에서부터 프랑스를 위시한 서유럽에서 북아프리카계·무슬림 남성의 가부장적 억압이 과잉강조되고 이주민 집단에 대한 국가적 통제가 정당성을 획득하는 상황(Farris, 2017; Morgan, 2017; Razack, 2008)에 이르기까지 지리적 공간을 가로질러 증식한다.

위에서 제국 및 극우의 성정치는 궁극적으로 남성성의 서사(즉, 그것의 좌절과 회복이라는)라는 형식을 띤다. Razack(2005b: 357)은 미국에서 백인 남성이 유색인 남성에게 가하던 린치에 관한 논의들을 빌려 와 인종적 폭력이 근본적으로 “남성들 간의 일”이며 백인과 흑인 사이의 경계(정확히는 위계)를 강조하는 일이 사실상 (백인 남성이) 여성스러움을 버리고 그 자리에 강력한 남근으로 대체하는 것과도 같다고 말한다. 하지만, 여기서 여성은 어디쯤에 위치하는 걸까? 예를 들어, 아부 그라이브 감옥에서 가해진 성고문에서 남자들만큼이나 적극적으로 참여하여 악명을 누린 잉글랜드(Lyndie England) 상병과 같은 여군들의 행동은 어떻게 읽을 수 있을까? 이 현장에서 여성은 단순히 남성 주체의 ‘남성다움’을 완성하는 수단으로서만 존재하는 걸까?

Razack(2005b: 359)은 잉글랜드와 같은 여군들의 행동으로부터 그들의 수동성을 강조하고 그림으로써 그들 스스로의 ‘가해자성’을 축소 내지 무화하는 몇몇 서구 페미니스트들의 해석에 반대하면서 제국에서 “백인 여성은 그들의 젠더가 아닌 그들의 인종을 통해 지배적으로 표상한다(signify)”고 주장한다. 즉, 제국 또는 국가의 인종적 폭력에 가담하는 일은 백인 여성들로 하여금 가부장적 백인 국가 속에서 여성이기 때문에 온전히 주어지지 않던 시민권을 맛보게 한다. 이 ‘시민됨’이 사실상 인종적 타자에 대한 폭력과 가해를 기반으로 이루어지는 것 일지라도 말이다. 그리고 이와 같은 제국의 호명은 단지 백인 여성뿐만 아니라 유색인 남성 등 제국의 인종·젠더 질서 속에서 다양한 방식으로 배제되어 온 모든 이에게 포함과 인정의 유혹으로 다가오며, 이는 다음 장에서 서술할 한국군의 아프간 파병 및 재건 사업에의 참여가 가진 인종적 인정 정치의 맥락을 이해하는 데도 유효하다.

지금까지의 논의는 예멘 난민 신청자들의 입국을 한국 여성의 인권과 안전을 위협하는 문제로 재전유한 2018년의 난민 반대 담론이 전 지구적 난민 담론의 가부장적 구조와 9·11 이후 재구축된 제국의 인종·성정치에 사실상 깊이 연루되어 있음을 보여 준다. 즉, 예멘 난민 신청자를 즉각적으로 ‘위험한 무슬림 남성’으로 (재)정의한 한국의 난민 반대 담론은 단지 해외에서 유입된 무슬림에 대한 부정적 이미지를 수동적으로 수용하는 것이 아니라 이를 한국이라는 특수한 지정학적·역사적 위치에서 재구성하면서 이른바 “무슬림 없는 이슬람포비아”

(Buchowski, 2016; 구기연, 2018: 403에서 재인용)를 적극적으로 생산한다. 여기서 이슬람포비아는 한국이라는 비서구·탈식민 국가에서 벌어진 난민반대 논란을 거치며 전 지구적 정당성을 부여받는다.

무슬림에 대한 식민주의적 인종담론이 한국의 난민반대를 통해 서구와 이슬람 또는 백인과 유색인이라는 전통적 대립·억압구도를 넘어서 시공간을 뛰어넘는 합법성을 획득하는 상황은 9·11 이후 테러와의 전쟁 속에서 서구를 중심으로 대거 출현한 노골적 인종주의가 페미니즘의 이름하에 정당화되는 상황(Razack, 2005a; 2011)과 공명한다. 전자의 경우 피억압자-유색인의 이름으로 인종 정치가 정당화되는 역설이 일어난다면, 후자의 경우 피억압자-여성 또는 가부장제에 문제제기를 하는 페미니즘의 이름으로 가부장적 성정치가 정당화되는 역설이 보인다. 그리고 바로 그 맥락에서 2018년 여름 한국에서 여성과 어머니, 더 나아가 페미니스트의 이름으로 난민반대와 난민추방을 요구하고 여성과 어린이를 보호하는 강력한 (가부장적) 국가를 요구한 목소리들은 이중의 역설을 통해 제국의 인종·성정치를 재생산한다. 즉, 이 발화는 유색인이자 여성이라는 이중의 피억압자 정체성, 더 나아가 ‘비서구 페미니스트’라는 정체성을 통해 억압의 전 지구적 구조를 합리화한다.

2018년 난민반대 집회에서 종종 등장한 “나는 대한민국 국민입니다. 국민은 안전을 원합니다.”라는 표어는 강력한 주권권력을 소환하면서 ‘가해자’, ‘남성’으로 상상된 난민을 통제하고 ‘피해자’, ‘여성’으로 상상된 국민을 보호하라고 요구하는 우익 포퓰리즘의 젠더화된 상상력을 보여 준다(전의령, 2020). 그리고 바로 그 상상력은 더 근본적으로 신자유주의화 속 “사회 불안을 형벌로서 통제하는 ‘형벌국가’”를 요구하며 이를 “국가로부터 보호받아야 할 권리”로서 (재)정의하는 “형벌 포퓰리즘”(바강, 2010과 Pratt, 2007; 추지현, 2014: 48-50에서 재인용)의 자장 안에 위치해 있다. 특히, 2000년대 중반 이후 한국에서 성폭력이 자기규제 및 안전의 문제로 개인화·탈정치화되고 “가해자 엄벌이 곧 피해자 보호”가 되는 신자유주의적 엄벌주의 담론 속에서 구성되어 온 상황(추지현, 2014), 그리고 그 논리가 2015년 이후 페미니즘의 대중화 속에서 국가·사회로부터 보호받지 못하는 (청년)여성의 성별화된 불안과 박탈감을 통해 더욱 강화돼 온 현실은 2018년 난민반대에서 예멘 난민이라는 ‘추가된 성폭력의 위협’으로부터 보호받아야 할 한

국여성의 인권에 대한 요구로 이어진다.

여기서 특히 페미니스트의 이름으로 주장되는 여성의 권리가 가부장적 국가로부터 안전을 보장받을 권리로 축소되어 있는 점, 또는 난민 반대를 요구하는 페미니스트 발화가 ‘어머니’ 또는 ‘여성’의 이름으로 이루어진 발화들로부터 근본적 차별성을 갖지 못한 채 성차에 대한 생물학적·가부장적 본질주의를 반복한다는 점(전의령, 2020)은 궁극적으로 페미니즘 대중화 이후 등장한 ‘포퓰리스트 페미니즘’이 어떤 정치적 취약성에 직면해 있는지 보여 준다. 성폭력을 “치안과 관리의 문제”로 탈정치화하는(민가영, 2019: 159) 그 상상력은 결국 페미니즘 정치를 보수화할 뿐 아니라 제국의 인종·성 정치에 완전히 포섭되는 결과를 낳는다. 아래에서 이 글은 미라클 작전과 아프간 특별기여자에 관한 국내 담론이 제국의 인종·젠더정치를 발전주의적 상상력 속에서 한층 더 확장하고 있음을 보이고자 한다.

IV. ‘특별기여자’: ‘탈무슬림화’하는 발전의 주체

지난 8월 말, 외교부가 수행한 미라클 작전에 대한 언론 보도 속에서 우리의 이목을 단연 집중시킨 것은 김일웅 주아프가니스탄 공사참사관과 (얼굴 없는) 아프간인 현지 직원 사이의 뜨거운 포옹 장면이었다(그림 1). 이 장면은 “꼭 다시 데리러 오겠다.”라는 문구와 함께 배치되면서 끝내 약속을 지킨 한국 외교관의 인도적 책임감, 더 나아가 ‘국제 사회 속 한국의 위상’(KBS News 21/8/24)을 재확인하는 모습으로 회자되면서 며칠 간 뉴스와 포털 사이트를 뜨겁게 달궜다.

이 작전에 관한 언론 보도는 “미국방부”(서울신문 21/08/26) “외신기자들”(머니 투데이 21/08/26) “해외 누리꾼들”(한국일보 21/08/26) 등도 인정한 “롤모델”, “감사 표하는 법”, “인류애 모범”의 사례로서 한국이 “인권 선진국”으로 “첫발”(뉴스 1 21/08/27)을 내디딘 사건으로 제시하면서 한국과 아프간 관계, 그 이전에 미국과 아프간 관계를 인도주의적 관계로 재배치할 뿐 아니라 이 사건을 ‘세계 속 한국’의 가시적 성과로 재전유한다. 미라클 작전이 일차적으로 인도주의적 행위였음에는 의심의 여지가 없지만, 이 상황은 애초에 그것이 전쟁과 침략, 동시에 세



출처: 대한민국정부 페이스북 페이지

그림 1 “다시 데리러 오겠다”는 약속을 지켰습니다⁶

국가 사이의 군사적 불평등과 위계 속에서 이루어진 점을 비가시화한다. 한편, 국가적 성취로서 미라클 작전이 ‘미국 정부’, ‘외신’, ‘해외’에 의해 보증 받는 상황은 앞서 이야기한 제국의 정치가 이 담론 속에서 재생산될 뿐 아니라 사실상 한국의 발전주의적 상상력(Jun, 2011)을 통해 새롭게 확장되고 있음을 보여 준다.

위 장면에서 아프간 현지인을 끌어안은 한국인 공사참사관의 인자한 얼굴은 인도주의적 구원자로서 한국 정부·국가를 상징한다. 한국군의 아프간 파병과 KOICA 등의 재건사업 참여가 제국에의 부분적 시민권을 부여받은 일(즉, ‘포함적 배제’)이라 할 수 있다면, 미라클 작전의 성공적 수행은 그 시민권에 도덕적 의미를 한층 더 부여하는 역할을

수행한다. 여기서, 한국은 한국 전쟁 이후 국제 원조를 받던 대표적 수원국에서 “개발도상국을 지원하는 ‘원조 선진국’으로 탈바꿈”(정책뉴스 09/11/23)한 것에서 더 나아가 분쟁의 상황에서 현지인을 구출하는 숭고한 일,⁶ 즉 지배적으로 서구 국가들에 국한되어 왔으며 전자에 도덕적 우월성을 부여해 온 바로 그 일을 수행함으로써(Fassin, 2007) 서구·백인·구식민제국들로 구성된 제국의 (배타적) 상층부에 예외적 비서구·유색인·탈식민 국가로서 들어간다. 물론 이 사건이 ‘미국’, ‘외신’, ‘해외’ 등으로 구성되는 대타자에 의해 보증된다는 사실은 애초에 이 모든 일이 발전주의적·탈식민적 이중구속 속에서 벌어지는 것임을 보여 준다. 즉, 여기서 한국은 발전주의 담론이 행사하는 권력에 예속되어 있는 동시에 그 ‘발전됨’이 서구라는 타자에 의해 인정받아야 하는 탈식민의 조건하에 놓여 있다. 이 구조 속에서 한국은 아무리 발전해도 상징적 ‘미발전’의 상태에 머물게 된다.

아프간 협력자와 그 가족에 대한 한국의 환대는 크게 이 구조 속에서 벌어진

⁶ 물론, 1996년 한국이 난민협약국으로 가입한 후 줄곧 연평균 1.5% 이하의 극히 낮은 난민 인정률을 유지해 왔다는 사실은 여기서 논외의 사항이 된다.

다. 아프간인들은 한국이라는 발전주의적 주체의 나르시시즘을 충족시키는 대상이자 그렇기 때문에 예멘 난민 신청자들과는 달리 손쉽게 통제가능한 대상으로 한국에 들어온다. 마치 90년대 한국에서 이주노동자들이 한국의 발전주의적 성취감을 충족시키면서 한국이 베풀 온정주의의 대상이자 발전의 후발주자로서 ‘환대’되었듯이 말이다(Jun, 2011; 2016). 바로 그 맥락에서 378인의 아프간인들에 대한 언론 보도는 한국이 아프간인들을 얼마나 따뜻하고 살뜰히 챙겼는지 그리고 아프간인들이 한국의 이 같은 호의에 얼마나 감격했으며 감사해 하는지 보여 주는 데 집착한다(“머무는 동안 편하게” 아프간 신생아 반긴 정한 현수막”(국민일보 21/08/21). “‘기분 너무 좋아요’ 아프간인들 입국 … 아이는 엄지척”(연합뉴스 21/08/21). “아프간인 378명, 박수 받으며 입국 … ‘안민저’ 감격”(뉴스시 21/08/21)). 이는 한국의 발전주의적 상상력 속에서 ‘제3세계’, ‘개발도상국’, ‘빈국’ 등의 딱지가 붙은 타자가 인식되는 전형적 방식을 드러내며, 강한 기시감을 불러일으킬 만큼 90년대 이주노동자 담론과의 연속성을 보여 준다.

하지만, 여전히 같은 ‘제3세계 국가’ 출신이며 무슬림인 예멘 난민 신청자들은 ‘위험한 무슬림 남성’으로 인식되는 데 비해 아프간인 협력자들은 ‘특별기여자’의 신분으로 환대되는 상황은 더 많은 설명을 요구한다. 앞서 언급한 인도주의 담론의 인종·젠더정치적 맥락에서 예멘 난민 신청자들이 대부분 젊은 남성인데 비해 아프간 협력자들은 대부분 가족이며 여성과 어린이가 다수라는 점도 분명 지적할 만하지만 한국 사회에서 두 집단이 상이하게 받아들여진 상황에 대한 설명으로는 여전히 불충분하다. 여기서 우리는 아프간 협력자들이 한국에 입국하기 훨씬 이전인 2001년부터 어떤 대상으로서 존재해 왔으며 그 속에서 한국과 어떤 관계를 맺어 왔는지 생각해 볼 필요가 있다.

즉, 아프간에서 미국과 동맹국이 주도한 재건 사업은 종종 “신자유주의적 국가-만들기”(Popalzai, 2012) 또는 “군사적 신자유주의(military neoliberalism)”(Schwartz, 2011)로 정의된다. 지난 20년 동안 아프간은 20세기 후반 이후 제3세계 발전을 지배해 온 신자유주의적 정치경제와 풀뿌리 세계화, 그리고 NGO 통치성(카림, 2011)의 기획에 새로운 구성원·대상·시장으로 편입됐다 해도 과언이 아니다. 예를 들어 한국의 KOICA 등이 벌여 온 아프간 재건사업은 바로 그 맥락에서 이해될 필요가 있으며, 이 모든 과정은 애초에 침공·점령·지배라는 정치적 상황

과 그 속의 지배-피지배 관계를 사회경제적 상황과 원조-수혜관계로 탈바꿈한다. 따라서 특별기여자라는 호칭은 군사적 폭력과 지배를 비가시화하고 그 자리에 신자유주의적 발전 사업으로 대체하는 “분쟁 후 재건”이라는 근본적으로 역설적 상황(Daulatzai, 2014) 속에서 가능해진 것으로서 강대국에 의한 지속적 침공 및 전쟁 등 아프간인들이 당면한 역사적·정치적 복잡성을 지우고 그들을 원조의 대상이자 사회경제적 발전의 주체로 재정의하는 신자유주의적 탈정치화 과정(Lee, 2020)의 일면이다.

그리고 바로 이 구조 속에서 378인의 아프간 협력자들은 예멘 난민 신청자들(즉, ‘위험한 무슬림 남성’이라는 지극히 인종화·성별화된 몸으로 입국한 그들)과 달리 탈인종화·탈문화화, 즉 ‘탈무슬림화’하는 존재로 한국에 입국한다. 미국의 침공 전 아프간이 이슬람이라는 ‘종교적·문화적 어리석음과 미발전의 굴레’에 구속된 존재이자 ‘고통 받는 무슬림 여성’을 상징한다면, 미국과 동맹국 치하에서 지난 20년을 보낸 아프간은 그 모든 ‘억압으로부터 해방된’ 존재이자 새로운 발전의 주체(신세대의 아프간 여성)로 표지된다. 여기서 ‘인종’과 ‘문화’는 서로 교환가능하며, 포스트 9·11체제 속에서 ‘무슬림’은 문제적 인종(종족)·문화를 표상한다. 브라운(2010: 48-49)은 자유주의적 문화담론에서 ‘문화’가 “엄밀한 것이라기보다는 단지 종족적으로 표지된 이들의 각종 실천과 믿음을 뭉뚱그려 뒤섞어 버린 것을 의미할 뿐”이며 “자유주의를 필요로 하는 하나의 ‘문제’”로 구성됨을 지적한다. 이 담론에서 “근대인은 문화의 생산자이자 그 주인”이지만, 반대로 “전근대인들은 문화에 매몰된 자들”로 간주되는데(맘다니, 2004; 브라운, 2010: 49에서 재인용), 이 같은 이항대립은 9·11 이후 서구와 이슬람, 서구와 비서구의 차이를 설명하는 틀로 더욱 강화돼 왔다.

비슷한 맥락에서 Razack(2005a: 12)은 포스트 9·11체제 속에서 서구와 이슬람의 관계가 ‘문명의 충돌’이라는 새뮤얼 헌팅턴 식의 탈역사화·본질화된 담론 속에서 설명되고 그 결과 이슬람은 “서구가 아닌 모든 것,” 즉 전근대적·비민주적·야만적일 뿐 아니라 종교적 근본주의라는 어리석음에 매몰된 것으로 표상되어 왔음을 지적한다. 미국의 침공 전, 그러니까 ‘탈레반 치하의 아프간’은 바로 이 프레임 속의 이슬람, 즉 발전·진보 등의 가치와는 거리가 먼 것, 또는 그러한 어둠 속에서 억압받고 고통 받는 무슬림 여성을 상징한다. 그리고 바로 그 속에

서 (즉, 앞서 언급했듯이) 아프간 여성을 탈레반(이슬람)의 억압으로부터 구해야 한다는 주장이 9·11테러에 대한 보복과 함께 아프간 전쟁의 이데올로기적 명목으로 강력히 동원되기도 하였다(즉, Abu-Lughod(2002)가 “식민주의 페미니즘”이라 비판한 바로 그 상황).

따라서 미국의 아프간 침공 후 아프간인은 탈무슬림화하는 존재이자 ‘그렇기에’ 발전과 진보의 주체이며, 이와 같은 의미화는 9·11 이후 한국의 발전주의 속에서도 암묵적으로 가정된다. 특히 한국이 벌여 온 재건 사업의 핵심 참여자이자 협력자였던 378인의 아프간인과 그 가족은 아프간인들 중에서도 더욱 더 탈문화화, 탈무슬림화된 존재(예를 들어, “이들은 현지에서도 교육받은 엘리트층”)로서 상상되며, 한국 정부의 ‘특별기여자’라는 명칭은 마치 그것의 공식인증과 같이 작동한다. 즉, 지난 8월 26일 인천공항을 통해 입국한 378인의 아프간인들은 2018년 여름 제주도를 통해 입국한 500여 명의 예멘인들과 엄밀히 말하면 다른 존재로 구분된다. 그들은 ‘무슬림이지만 (동시에) 무슬림이(에서) 아닌(벗어나려는)’ 자들인 것이다.

또한, 현실에서 성별·연령(그리고 아마도 계급)이란 측면에서 다양성을 지닌 집단임에도 불구하고, 그들은 종종 한국의 호의에 감사해할 뿐 아니라 ‘발전예의의지’(Li, 2007)로 충만한 ‘아프간 여성과 어린이’라는 단일한 모습으로 재현된다. 문체부가 제작한 “외신이 본 대한민국: ‘미라클 작전’ 아프간 협력자 378명 무사히 한국 품으로”라는 제목의 자료(그림 2)에서 히잡 쓴 아프간 여성과 곰 인형을 안고 있는 여아 그림은 이를 보여 주는 좋은 사례다. 이들은 모녀관계로 상상되며, 밝게 웃고 있는 얼굴은 한국의 따뜻함에 감격하고 자기-발전을 통해 이에 보답할 준비가 된 발전주의적 주체들을 형상화한다.

그런 의미에서 이 그림은 포스트 9·11체제 속에서 더욱더 부정적으로 의미화되어 온 ‘히잡’에 새로운 의미를 부여한다. Scott(2007)은 히잡의 복잡한 정치적 의미가 9·11과 테러에 대한 전쟁 훨씬 이전인 알제리 전쟁에서 시작되었음을 지적하면서, 19~20세기 프랑스 식민주의에서 히잡(‘베일’)이 가진 이중적 의미에 대해 말한다. 히잡은 무슬림 여성에 대한 억압을 상징하면서 식민주의의 당위성을 합리화하는 기호였지만, 알제리 전쟁(1954~1962)에서 알제리인들의 정치적·민족주의적 저항의 상징이자 전투의 실제적 도구로 쓰이게 되면서 프랑스 식민주



출처: 문화체육관광부 해외문화홍보원 웹사이트
이트

그림 2 “미라클 작전” 아프간 협력자 378명 무사히 한국 품으로”

의를 무력화하기도 했다. 따라서 히잡은 한편으로는 무슬림의 열등성, 다른 한편으로는 그들의 통제불가능성(즉, 식민주의적 좌절)이라는 서로 상반된 의미를 가진다. 하지만, 위 문체부 자료 속 히잡에는 이 같은 정치적 의미, 특히 후자가 보여 주는 도발적 의미가 아예 부재하다. 이 히잡은 결국은 서구의 우월함과 힘으로 복속시켜야 할 위협적 타자라는 정치화된 대상이 아니라 ‘세계 속 한국’의 저력을 입증하는 다문화주의적 타자를 가리키는 기호로서 완전히 무력화·물화되어 있다. 그것은 타자의 다문화주의적 이국성을 의미하며 이를 포용하는 한국의 세계화 지표를 나타내는 기호가 됨으로써

다시 한국의 발전주의적 (다문화) 담론(“외신이 본 대한민국”) 안에서 재전유된다.

물론, 정부의 공식 자료에서 다문화주의적 이국성으로 상징되는 히잡은 보다 일상적인 공간에서 타자가 끝내 버려야 할 ‘미개한 문화’로서의 히잡과 공존한다. 즉, 한국에서 아프간 여성의 히잡은 한편으로는 한국의 발전주의적 세계화를 보여 주는 기호로 물화된 타자의 다문화주의적 차이이자 다른 한편으로는 발전하지 못한 제3세계의 미개한 문화라는 중층적 의미를 지닌다. 둘은 서로 모순된 것이라기보다는 한국의 발전주의적 낙관주의 속에서 충분히 해소가능한 차이로 존재하며, 이를 잘 포착하는 것이 바로 ‘탈무슬림화’의 상상력이다. 가령 인천공항에 입국한 아프간 여성들의 사진에 달린 인터넷 댓글들(“한국에서 법적으로 히잡과 부르카는 금지했으면 좋겠다”, “착용하고 싶지 않은 여성들의 힘이 되고 싶다”, “같은 여자로서 마음이 아프다”)은 그런 가정을 가시화한다. 여기에는 서구에서와 같이 ‘미개하지만 동시에 위협적인’이란 의미화 대신 ‘미개하지만 쉽게 교정가능한’이란 한국의 발전주의적 인종주의⁷의 낙관주의가 파리를 틀고 있다. 히잡을 쓴 무슬림

⁷ 20세기 초 이후 구성되어 온 한국의 인종·민족 담론은 사회진화론과 발전주의와 불가분의 관계를 가진다. 관련 논의로 Tikhonov(2016)를 참조하라.

여성이 그들이 자발적으로 히잡을 선택했을 가능성은 완전히 배제된 채 ‘미개한 문화’의 수동적 피해자임을 상징한다면, 히잡을 벗어 던지는 행위는 그녀가 이슬람이라는 문화의 억압에서 스스로를 해방시킬 잠재성을 가진 발전의 주체라는 것을 상징한다.

그런 의미에서 탈레반의 재입성 이후 보여진 신세대 아프간 여성들의 저항과 활약을 해석하는 데 세심한 주의가 필요하다. 즉, 한국의 언론 보도에서 이들은 누구보다도 지역공동체를 수호하고 스스로를 희생할 준비가 돼 있는 용감한 존재들로 재현돼 왔으나, 이는 종종 2001년 탈레반의 축출 속에서 그들이 “교육을 받고 일할 수 있었”던 “지난 20년 동안의 진전”(경향신문 21/09/04) 또는 “성취”(KBS 뉴스 21/09/14)라는 문구들과 동시에 배치된다. 다양한 방식으로 발현된 현지 여성의 행위성이 크게 미국의 침공 후 벌어진 재건 사업의 효과로 읽힐 때 이는 다시 제국의 정치 속에서 현지 여성의 행위주체성을 도구화하는 결과를 낳는다. 즉, 탈레반에 맞서는 현지 여성들의 용기를 20년 점령의 효과로 배치하는 것은 앞서 말한 탈무슬림화의 상상력, 더 나아가 미국의 패권주의와 ‘식민주의 페미니즘’(Ahmed, 1992; Abu-Lughod, 2002에서 재인용)을 정당화하고 아프간 여성의 자생적 행위주체성을 무화할 위험을 가진다.

하지만, 그렇다고 해서 현지 여성들의 행위주체성을 강조하는 것만으로는 충분하지 않은데 그 이유는 바로 개인의 책임·능동성·자립성·책무성 등이 오늘날 신자유주의적 여성 인권 담론, 즉 ‘여성 역량강화·임파워먼트’ 담론의 핵심적 구성원리이기 때문이다(카림, 2011; Cruikshank, 1999; Sharma, 2008). 즉, 신자유주의 통치성과 금융화로 특징지어지는 전 지구적 발전 담론과 실천 속에서 여성 인권은 임파워먼트와 개인적 책임화라는 신자유주의적 탈정치화의 핵심 기호로 쓰여 왔다.⁸ 20년간의 점령·재건 동안 이 기획에 깊이 포섭되기 시작한 아프간도 예외가 아니며, 그렇기 때문에 현지 여성의 행위주체성에 대한 (종종, 여성주의적) 강조가 신자유주의 임파워먼트 담론에 (재)전유되는 것을 비판적으로 바라볼

⁸ 카림(2011)은 지금의 금융화된 발전주의가 떠들썩하게 강조하는 ‘저개발 국가’ 내 빈민 여성의 사회경제적 역량강화가 사실상 그들을 통제하는 현지 사회의 가부장적 권력관계를 통해 이루어지고 있음을 보여 준다.

필요가 있다. 아프간 여성들은 이슬람 근본주의 가부장제로부터의 자유를 잠시 맛보았을지 몰라도 지난 20년간 “‘제3세계’ 여성들을 세계은행, 국제통화기금, 그리고 ‘수입창출프로그램’과 ‘원조’프로그램을 운영하는 수많은 비정부기구의 통제 하에 두는 새로운 가부장제,” “마치 새로운 선교사들처럼 ‘식민지’ 여성들을 훈련시켜 세계경제에 통합되는 데 필요한 태도를 가르치기 위해 선발된 유럽과 북미 여성들의 협력에 의존”(페데리치, 2012: 136)하는 바로 그 가부장제와 마주했던 것은 아닌가?

점령 기간 성장한 새로운 세대의 아프간 여성들을 탈문화화·탈무슬림화하는 진보의 상징이자 발전주의적 임파워먼트의 주체로 표지하는 일은 포스트 9·11 이후 제국의 인종·젠더 정치와 친밀한 관계를 맺으며 작동하는 (신자유주의적) 발전주의를 정당화한다. 페데리치(2012)가 주장하듯 가부장제가 전 지구적 성별 노동분업 위에서 재구성되어 온 상황에서 (신자유주의) 자본주의 비판과 그 속에서 요구되는 정치전략을 우회하는 여성인권 담론은 한계가 있으며, 이는 언제나 자본과 제국의 논리에 손쉽게 포섭될 위험에 직면한다. 입국 아프간인을 한국이 베푸는 환대에 자기-발전을 통해 보답하는 아프간 여성. 어린이로 표지하여 한국의 발전관계 안에 재전유하는 일과 아프간 현지여성의 행위주체성을 아프간 침공과 점령의 효과로 배치하는 일은 서로 긴밀히 연결돼 있을 뿐 아니라 결국 한국이란 역사적·지정학적 위치에서 우리가 제3자가 아닌 적극적 조력자이자 지식 생산자로서 전 지구적 제국과 자본의 정치를 효과적으로 지탱하고 있음을 보여 준다.

V. 나가며

지금까지의 논의를 종합해 보았을 때 2018년에 이루어진 난민 반대와 2021년의 미라클 작전 및 특별기여자 담론 사이의 간극은 표면적인 것일 뿐, 둘 모두 인도주의 정치와 ‘난민다움’이 설정하는 위계와 이와 밀접히 연결되어 작동하는 제국과 자본의 인종·성정치 속에서 등장하였다고 볼 수 있다. 한국에 들어온 500여 명의 예멘 난민 신청자들이 ‘난민’이 아닌 ‘위험한 무슬림 남성’으로 즉각

적으로 간주되는 상황이 전 지구적 난민담론과 포스트 9·11체제 속에서 재구축되어 온 인종·성정치에 우리가 얼마나 지배적으로 의존하고 있는지 보여 준다. 2018년의 난민 반대 담론은 한국이라는 역사적·지정학적 위치에서 이 정치에 정당성을 부여한다. 한편, 미라클 작전을 통해 입국한 아프간 현지 직원과 그 가족이 탈문화화·탈무슬림화하는 진보와 발전의 주체로 환대되는 상황, 더 나아가 그들이 아프간 전쟁의 이데올로기적 명목을 구성한 기호로서 아프간(무슬림) 여성으로 재현되는 상황은 한국이 근본적으로 무슬림(이슬람)의 정치적 배제 및 추방을 기반으로 작동하는 전 지구적 제국의 인종·성정치에 깊숙이 연루되어 있을 뿐 아니라 한국의 발전주의 담론을 통해 이를 새롭게 확장해 나가고 있음을 보여 준다.

위 상황은 결국 글로벌 인도주의 정치, 포스트 9·11체제의 인종·성정치, 탈식민과 (탈- 또는 신-)냉전, 그리고 (신자유주의화된) 발전 담론 속에서 ‘우리’가 다양한 ‘그들’과 어떻게 관계 맺고 있는지 보여 준다. 한국의 맥락에서 그 관계를 강하게 추동해 온 것은 여러 단계에서 벌어지는 탈정치화 혹은 정치적 상상력의 빈곤이라고 할 수 있다. 예컨대, 브라운(2010: 39-55)은 탈정치화를 “불평등·종속·주변화·사회갈등같이 정치적인 분석과 해결책을 필요로 하는 문제들을, 한편으로는 개인적인 문제로, 다른 한편으로는 자연적·종교적·문화적인 문제로 이해하려는 시도”이자 하나의 정치 현상이 “등장하게 된 역사적 배경과 그 현상을 조건 짓는 권력의 문제를 배제”하는 것으로 정의한다. 포스트 IMF 한국에서 증대된 사회적 불안정성과 그 속에서 성장해 온 세대화·성별화된 불안·박탈의 정치가 예멘 난민 신청자라는 낯선 타자와의 마주침 속에서 ‘무슬림 없는 이슬람포비아’로 나아가는 상황, 페미니스트의 이름하에 이루어지는 발화가 제국과 자본을 상상하지 못하는 물론이거니와 가부장적 국가와 생물학적 본질주의의 문턱도 넘어서지 못하는 상황, 더 나아가 타자의 존재를 언제나 발전주의적 자아의 나르시시즘을 완성하는 대상으로 몰화하는 상황 등은 우리가 당면한 그와 같은 빈곤함을 잘 보여 준다.

참고문헌

- 구기연. 2018. “난민 이슈가 보여준 우리의 민낯: 한국의 이슬람 혐오와 난민 문제.” 『창작과 비평』 46(3), 401-412.
- 민가영. 2019. “성폭력을 둘러싼 탈정치화된 흐름과 신자유주의.” 『한국사회학회 사회학대회 논문집』, 2019. 12., 159-160.
- 브라운, 웬디 저. 이승철 역. 2010. 『관용: 다문화제국의 새로운 통치전략』. 갈무리.
- 아감벤, 조르조 저. 박진우 역. 2008. 『호모 사케르, 주권 권력과 벌거벗은 생명』. 새물결.
- 아렌트, 한나 저. 이진우·박미애 역. 2006. 『제국주의의 기원 1』. 한길사.
- 전의령. 2020. “타자의 본질화 안에서의 우연한 연대: 한국의 반다문화와 난민 반대의 젠더정치.” 『경제와 사회』 125(1), 360-401.
- 페데리치, 실비아 저. 성원 역. 2012. 『혁명의 영점: 가사노동, 재생산, 여성주의 투쟁』. 갈무리.
- 카림, 라미아 저. 박소현 역. 2011. 『가난을 팝니다: 가난한 여성을 착취하는 착한 자본주의의 맨얼굴』. 오월의 봄.
- 추지현. 2014. “‘성폭력을 엄벌하다’: 2000년대 성폭력 정책 담론의 구조와 효과.” 한국여성학』 30(3), 45-84.
- Abu-Lughod, Lila. 2002. “Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others.” *American Anthropologist* 104(3), 783-790.
- Asad, Talal. 2007. *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press.
- Cruikshank, Barbara. 1999. *The Will to Empower*. New York: Cornell University Press.
- Daulatzai, Anila. 2014. “What Comes after the After? Notes on ‘Postconflict’ Afghanistan.” <https://culanth.org/fieldsights/what-comes-after-the-after-notes-on-a-postconflict-afghanistan> (검색일: 2022. 1. 26.).
- Farris, Sara R. 2017. *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*. Duke University Press.
- Fassin, Didier and Estelle d'Halluin. 2005. “The Truth from the Body: Medical Certificates as Ultimate Evidence for Asylum Seekers.” *American Anthropologist* 107(4), 597-608.
- Fassin, Didier. 2007. “Humanitarianism as Politics of Life.” *Public Culture* 19(3),

499-520.

- Jun, EuyRyung. 2011. “Virtuous Citizens and Sentimental Society: Ethics and Politics in Neoliberal South Korea.” Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of North Carolina at Chapel Hill.
- _____. 2016. “‘The Frog That Has Forgotten Its Past’: Advocating for Migrant Workers in South Korea.” *Positions* 24(3), 669–692.
- Lee, Seung Cheol. 2020. “The Moral Economy of Face: Marketized Gift and Depoliticized Solidarity in South Korea’s Fair Trade.” *Journal of Cultural Economy* 13(5), 579-591.
- Li, Tania Murray. 2007. *Will to Improve: Governmentality, Development and the Practice of Politics*. Duke University Press.
- Malkki, Liisa H. 1996. “Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization.” *Cultural Anthropology* 11(3), 377-404.
- Maclean, Nancy. 1991. “The Leo Frank Case Reconsidered: Gender and Sexual Politics in the Making of Reactionary Populism.” *The Journal of American History* 78(3), 917-948.
- Morgan, Kimberly J. 2017. “Gender, Right-wing Populism, and Immigrant Integration Policies in France, 1989-2012.” *West European Politics* 40(4), 887-906.
- Oliviero, Katie. 2011. “Sensational Nation and the Minutemen: Gendered Citizenship and Moral Vulnerability.” *Signs* 36(3), 679-706.
- Popalzai, Zubair. 2012. “Neo-liberal State-building and Displacement of the Afghan State.” [https://www.files.ethz.ch/isn/167203/Neoliberal_St_\(BMC\)_FINAL.pdf](https://www.files.ethz.ch/isn/167203/Neoliberal_St_(BMC)_FINAL.pdf)(검색일: 2022. 1. 26.).
- Razack, Sherene. 2005a. “Geopolitics, Culture Clash, and Gender After September 11.” *Social Justice* 32(4), 11-31.
- _____. 2005b. “How Is White Supremacy Embodied? Sexualized Racial Violence at Abu Ghraib.” *Canadian Journal of Women and the Law* 17(2), 341-363.
- Razack, Sherene. 2008. *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*. University of Toronto Press.
- Scott, Joan W. 2007. *The Politics of the Veil*. Princeton University Press.
- Schwartz, Michael. 2011. “Military Neoliberalism: Endless War and Humanitarian Crisis in the Twenty-First Century.” *Sociologists without Borders/Sociologos*

Sin Fronteras 6(3): 190-303.

Sharma, Aradhana. 2008. *Logics of Empowerment: Development, Gender and Governance in Neoliberal India*. University of Minnesota Press.

Ticktin, Miriam. 2006. "Where Ethics and Politics Meet: The Violence of Humanitarianism in France." *American Ethnologist* 33(1), 33-49.

Tikhonov, Vladimir. 2016. "Social Darwinism as History and Reality: 'Competition' and 'The Weak' in Early Twentieth-Century Korea." *Critical Asian Studies* 48(3), 315-337.

Zwiers, Maarten. 2019. "The Whistles of George Wallace: Gender and Emotions in the 1968 Presidential Campaign." *European Journal of American Studies* 14(1). Online Version.

기사 자료

강윤주. 2021. "'인류에 모범' ... 한국의 아프간인 이송 작전에 해외 누리꾼들도 찬사." 『한국일보』(8월 26일).

노민호. 2021. "'인권 선진국' 첫발 ... 한국 도운 아프간인들 '사상 첫 대규모 이송.'" 『뉴스 1』(8월 27일).

노혜진. 2021. "'머무는 동안 편하게' 아프간 신생아 반긴 쟁한 현수막." 『국민일보』(8월 21일).

박형기. 2021. "전세계 코로나 팬데믹 이어 아프간 디아스포라 공포 이어." 『뉴스1』(8월 19일).

박하얀. 2021. "'여성 인권 보장하라' 연일 '탈레반 비판' 시위하는 아프간 여성들." 『경향신문』(9월 4일).

우수경. 2021. "'부르카 강요말라' ... 아프간 여성들 화려한 전통의상 시위." KBS 뉴스(9월 14일).

오찬호. 2021. "아프간 난민, 한국 오지 마라." 『경향신문』(8월 23일).

이경주. 2021. "한국이 아프간인 탈출 롤모델? ... 미국방부 '매우 감사.'" 『서울신문』(8월 26일).

임성호. 2021. "'기분 너무 좋아요' 아프간인들 입국 ... 아이는 엄지척." 연합뉴스(8월 21일).

임종빈. 2021. "박범계, '국내 체류 아프간인 인도적 특별체류 조치 검토.'" KBS News(8월 24일).

- 임효진. 2021. “박범계 ‘아프간 특별 기여자, 통상적인 난민으로 보기 어려워.’” 『서울신문』(8월 27일).
- 정용일. 2018. “‘제주 난민 반대 청원’ 법무부 답변에 인권단체들이 분노했다.” 『한겨레』 8월 2일).
- 황시영. 2021. “‘이것이 감사표하는 법’ 외신기자들이 본 韓의 아프간인 구출.” 『머니 투데이』(8월 26일).
- 홍찬선. 2021. “아프간인 378명, 박수 받으며 입국 ... ‘안민저’ 감격.” 『뉴시스』(8월 21일).
- “원조받던 나라에서 원조하는 나라로.” 『정책뉴스』(2009년 11월 23일).

Abstract

“Dangerous Muslim Men” and “Special Contributors”: The Complicity between Global Humanitarian Politics and Post-9/11 Regime

EuyRyung Jun Jeonbuk National University

This article aims at understanding the striking difference visible in the ways in which the Yemeni asylum seekers who entered South Korea in 2018 and the Afghans who were rescued by Operation Miracle in 2021, were each received in the country. Under which global political context and as what kind of “racialized and gendered bodies” did 500 Yemeni asylum seekers enter the country? Also, what is the global and South Korean context in which the 378 Afghans were defined as “special contributors” and what is the structure of hospitality that welcomed them as such? This article will discuss the way in which the “real refugee” and/or “refugee-ness” have been defined by global humanitarian politics since the mid to late 20th century and discuss how both Yemeni asylum seekers and Afghan special contributors exceed the “refugee-ness.” They are marked as “dangerous Muslim men” and “de-Muslimizing subjects of development” and thus exceed the refugee-ness. This reveals not only that humanitarian politics that regulate who the real refugee is, creates a politics of recognition among those who are not citizens, but also that it operates on top of the racial and sexual politics of empire and capital that have been reconfigured after 9/11. In this context, the difference between the event of 2018 and that of 2021 not only exists only on the surface but indeed veils the way in which South Korea becomes involved in the complicit workings

between global humanitarian politics and the post-9/11 regime of racial and sexual politics. This article examines that the ways the coming of the above two groups were received in South Korea ultimately reproduce the post-9/11 politics of empire and capital.

Keywords | humanitarian politics, post-9/11 regime, racial and sexual politics, developmentalism, de-Muslimizing

