

상상의 공동체에서 네트워크 공동체로: 카렌족의 사례를 통한 베네딕트 앤더슨의 민족주의론 비판적 검토

이 상 국*

요약

본고는 앤더슨이 언급한 경계를 지닌 상상의 공동체를 거론하며 확산과 유연의 속성을 지닌 상상이 어떻게 국가의 경계와 결합될 수 있는지 의문을 제기한다. 본고는 그 문제를 두 가지 방식으로 해결한다. 첫 번째의 방식은 앤더슨이 질서 아래 전개되는 상상 중의 하나인 국가체계를 다루었다고 보며 앤더슨을 긍정한다. 두 번째의 방식은 의문을 야기하는 국경이라는 경계를 제거하여 국가를 갖지 않은 상상의 공동체까지 포함한다. 본고는 두 방식을 통합하여 국가 없는 민족인 카렌족이 국가의 경계를 초월하여 어떠한 질서 아래에서 공동체를 유지해나가는가를 카스텔이 제기한 네트워크 논의를 중심으로 삼으며 밝힌다. 카렌족은 19세기에 걸쳐서 서구 기독교 선교사들의 영향을 받아 민족의식을 자각하고 상상의 정치 공동체로 성장해나갔다. 1940년대 후반에 미얀마가 독립을 맞이하려는 시점에서 카렌족만의 국가를 세우려는 뜻이 좌절되자 1949년 1월에 반란운동을 시작했다. 1980년대까지 미얀마 동부 국경을 장악하며 국제적인 인정을 받지 못했지만 유사 국가체계를 운영했다. 1990년대에 카렌족은 미얀마 정부군에 패해 태국 난민촌에 살게 되면서 역설적으로 네트워크 공동체로 성장했다. 2000년 중반에 카렌족 난민이 대규모로 해외에 재정착되면서 초국적 네트워크가 확장되고 활발해졌다. 그 네트워크의 물적 토대는 정보통

* 연세대학교 문화인류학과 부교수, caskl@yonsei.ac.kr.

신기술과 인터넷망이고, 결절과 허브의 공간은 매솟 등 국경지대이며, 관 리 엘리트는 국경지대 정치지도자와 싱가포르와 호주의 카렌족이다. 카렌 족의 사례는 초국주의 시대 민족주의 논의의 지평을 확장한다.

주제어: 카렌족, 베네딕트 앤더슨, 상상, 경계, 마누엘 카스텔, 네트워크

I. 문제제기: 상상의 경계를 묻다

베네딕트 앤더슨은 1983년에 발간된 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*에서 민족 (nation)을 ‘상상의 정치 공동체’라고 정의한다(Anderson 1983, 15). 아주 작은 국가라도 그 구성원이 서로를 모르고, 만난 적도, 들은 적 도 없고, 오로지 그들 머릿속에 그 공동체의 이미지만 살아 있기 때 문이다. 상상의 정치 공동체라는 말을 액면 그대로 들었을 때, 우리 는 ‘상상’이라는 단어의 울림 탓에 여러 질문들을 던질 수 있다. 그중 대표적인 질문이 상상의 경계일 것이다. 상상의 끝은 어디인가? 내 머릿속에는 어느 누구든 공동체의 일원이 되지 않을까? 상상의 속성 인 확산성과 유연성 때문에 상상의 공동체의 한계를 묻게 되는 것이 다. 앤더슨도 그 점을 의식했는지 그 다음 쪽(Anderson 1983, 16)에 그 어떤 민족도 인류 전체를 같은 민족이라 생각을 하지 않는다면서 “민족은 경계를 지닌 상상의 공동체”(the nation is imagined as limited)라고 수습하듯 정의를 내린다. ‘수습하듯’이라고 말하는 것 은 왜 상상이 경계를 지녀야 하는 것인지, 그 ‘모순의’ 조합을 명확히 해명하지 않기 때문이다. 물론 앤더슨은 인쇄자본주의의 발달로 대 중이 인쇄물을 같이 읽고 민족으로 성장해나갔다고 밝히면서 ‘문자’ 가 상상과 경계 사이를 매개하는 역할에 주목하기는 했다. 그러나 이

문자 공동체 역시 그 한계를 설정하기가 무척이나 까다롭다. 한 국가의 경계 밖, 다시 말해 주권의 영역 밖에서 같은 문자를 읽고 공동체의식을 자각하게 된 사람은 민족 구성원이 아니란 말인가.

앤더슨의 논의를 극복하거나 발전시키려는 학자들도 그 ‘모순의’ 조합을 명확히 밝히지는 못하고 있다. 앤더슨은 1991년에 개정판을 내면서 서문에 ‘명민한’(brilliant) 젊은 학자 통차이 위니차쿰(Thongchai Winichakul)의 1988년 시드니대학 박사학위 논문 “Siam Mapped: A History of the Geo-Body of Siam”이 자기 책을 발전시키는 데 큰 영감을 주어 ‘센서스, 지도, 박물관’이라는 장을 추가했다고 밝혔다. 앤더슨의 상찬을 받은 통차이의 논문은 부제에서 Siam이 Nation으로만 바뀐 채 1994년에 하와이대 출판부에서 단행본으로 간행된 이후 오늘날까지 태국학계나 동남아학계를 넘어서 세계적으로 민족주의 관련 학계에 큰 영감을 주고 있다.¹⁾ 통차이는 *Siam Mapped*에서 앤더슨의 한계를 극복하면서도 기본적으로 앤더슨의 틀에서 벗어나지 않는다. 우선 통차이가 어떤 점에서 앤더슨의 한계를 극복했는지 살펴보자. 앤더슨은 언어가 매개체로서 민족을 생성하고 발전시키는 수행성에 주로 관심을 두었으나, 통차이는 지도를 중심 매개체로 삼는다. 그리하여 통차이는 막막했던 앤더슨의 ‘상상’에 구체적인 형상/이미지를 뚜렷하게 새겨놓았다. 사실 ‘상상’은 늘 ‘이미지’와 결부되기 마련인데, 앤더슨은 “오로지 그들 머릿속에 그 공동체의 이미지만 살아 있기 때문에”(Anderson 1983, 15) 상상의 공동체라고 말하며 이미지를 언급하기는 했지만 그 구체적인 상을 명확히 밝히지 않았다. 그토록 중요하게 다루었던 언어를 이미지와 결부시키려 해도 그

1) 중국 역사학계의 대가인 프라센지트 두아라(Prasenjit Duara)는 이 책에 대한 서평을 *American Historical Review*에 1995년에 게재했다. 테사 모리스-스즈키(2004)는 통차이의 논지를 일본사에 적용했다. 한국 사례에서는 임지현(2004, 26)이 지리적 신체(geo-body)를 언급했다.

상이 또렷이 부각되지 않는다. 통차이는 지리적 신체(geo-body)라는 상으로써 상상의 공동체에 질감을 부여했다. 지도라는 표현물은 비단 머릿속 상상의 장에서만뿐만 아니라 일상의 여러 생활 현장에서 민족을 시각적으로 드러내고 재현한다.

통차이는 더 나아가 앤더슨이 어렵풋하게 드러낸 매개물의 적극적 수행성을 본격적으로 밝혔다. 앤더슨에게서 언어공동체의 탄생은 민족공동체의 탄생과 맞물린다. 앤더슨의 전체적인 논조는 언어가 민족공동체의 탄생에 결정적인 역할을 했다는 것이다. 그러나 앤더슨은 언어의 적극적·독립적 수행성을 이론적 논의에서 자세하게 파헤치지 않는다. 통차이는 본격적으로 현실을 재현하는 매개체가 어떻게 역으로 현실을 창조하는지 밝혔다. 흔히들 지도는 현실을 모사하거나 재현하는 종속적인 기능을 수행한다고 여기는데, 통차이는 지도가 그러한 부수적인 역할에 그치지 않고 하나의 생물체(그래서 지리적 ‘신체’라는 말을 쓴다)가 되어 역으로 현실에서 민족의식을 강화하며 민족의 과거를 창조하기도 한다고 말한다. 예를 들자면, 시암이 영국과 프랑스의 식민 야욕을 피하면서 그들에 양도한 영토들을 잃어버린 신체로 시각화한 지도는 오늘날 우익의 민족주의 의식을 강화한다. 타이족이 지배했던 과거의 빛나는 영토를 시각화한 지도는 오늘날 사람의 욕망과 민족의식을 과거에 투영시킨다.

통차이가 제기한 매개물의 주동적 역할은 보드리야르(Baudrillard 1994)의 시물라크르(simulacre, 모사물) 및 하이퍼리얼리티(hyperreality, 파생 현실) 논의와 연결시킬 수 있다.²⁾ 보드리야르는 보르헤스 소설의 한 일화를 - 어느 제국의 지도제작자가 왕의 명령을 받아 그 제국 영토와 똑같은 크기의 지도를 작성했는데, 그 지도가 낡게 되자

2) 필자의 졸고(2014a)가 태국과 캄보디아 사이의 프레아 비헤아(Preah Vihear) 사원 영유권 분쟁을 통차이와 보드리야르를 관련시키며 논의하고 있다.

그 제국도 멸망해갔다 - 소개하며 시물라크르가 현실의 영토를 재현하는 부차적인 역할에 그치지 않고 새로운 현실(하이퍼리얼리티)을 창조했고, 결국 파생 현실이 오히려 원현실보다 앞서게 된 것을 설명한다. 혹자는 파생 현실을 거짓이나 비현실이라고 여길 수도 있겠다. 그러나 디즈니랜드나 에버랜드, 또는 트레드밀³⁾은 원현실의 모사물이었지만, 생생한 감각을 느낄 수 있는 또 다른 ‘현실’ 공간이 되었다. 보드리야르 논의를 앤더슨과 통차이의 민족주의 논의와 연결하면 민족은 언어와 지도로서 매개된 파생 공동체(hyperreal community)이지만 가짜나 허구의 공동체가 아니라 자체의 독립성을 지닌 또 다른 현실의 공동체라고 할 수 있다. 이점에서 앤더슨과 통차이는 진짜의 민족을 찾거나 정의하려는 이른 시기의 학자들(Renan 1990[1882]; Geertz 1963)과 뚜렷하게 구분될 뿐만 아니라 민족을 허구라고 취급하는 듯 하는 학자들(Gellner 1983)과도 구분된다.

통차이는 이처럼 지도를 전면에 내세우며 상상의 공동체에 또렷한 질감을 부여했다는 점, 매개물의 적극적 수행성을 밝혔다는 점, 파생 공동체와 파생 현실의 논의로 연결시키는 징검다리를 마련했다는 점에서 앤더슨의 한계를 극복하면서도 앤더슨의 논의를 발전시켰다고 할 수 있다. 그러나 여전히 상상의 경계라는 ‘모순의’ 조합을 해결하지 못하고 있으며 오히려 지도라는 뚜렷한 경계를 지닌 이미지를 전면에 내세우면서 그 모순성을 강화했다고 할 수 있다. 통차이가 등장하기 전까지는 상상의 공동체는 맺히는 상이 없어서 오히려 확산성과 유연성의 가능성을 어느 정도 내포하고 있었으나, 통차이의 지리적 신체라는 이미지는 그 가능성을 차단해 버린다.

필자는 상상의 경계라는 ‘모순’을 두 가지 방식으로 해소할 수 있

3) 트레드밀 역시 운동장 트랙을 모사한 파생 현실이다. 예를 더 들자면 스크린 골프 연습장도 포함할 수 있다.

다고 생각한다. 첫째의 방식은 상상도 질서 아래 있다는 점을 밝히는 것이다. 상상이 마구 펼쳐지는 것이 아니라 일정한 체계를 따른다는 것이다. 인간정신의 원형 구조를 분석한 레비스트로스(1996), 상상계의 구조를 밝힌 뒤랑(2007), 꿈과 무의식의 질서를 파헤친 프로이트(2014) 등을 따르면 인간 사고의 한 영역인 상상 역시 체계와 질서를 벗어날 수 없다. 상상의 공동체라고 하여 무차별적 공동체가 아니라 일정한 구조와 질서 아래 엮인 집단인 것이다. 그렇기에 앤더슨이 설정한 상상의 경계가 당초부터 ‘모순의’ 조합이 아니라 말할 수 있다. 의도하지 않았을지라도 앤더슨은 레비스트로스와 뒤랑과 프로이트의 논의를 민족의 차원까지 넓혔으며 오히려 상상에 구조를 부여하거나 강요하는 국가라는 ‘정치성’의 문제를 끌어들었다고 평가할 수 있다. 첫 번째의 방식은 앤더슨을 긍정한다.

둘째의 방식은 그 조합에서 ‘모순’을 야기하는 요소를 제거하는 것이다. 필자는 앤더슨이 민족(nation)을 설명한다면서 실제로는 민족국가(nation-state)를 설명한다고 생각한다. 민족을 가리켜 ‘상상의 공동체’라고 하고, 국가(state)까지 포함시키다보니 그 테두리인 ‘경제’를 언급하게 된 것이라 보인다. 사실 민족과 국가는 서로가 아직까지 완전히 용해되지 않은 채 하이픈으로 어설프게 연결되어 있다. 사전을 찾아보면 하이픈 없는 nationstate가 정식 영단어로 등장하지 않는다. 민족과 국가는 하이픈으로 연결된 임시방편적인 관계라는 점을 방증한다. 그 조합에서 하이픈 뒤, 다시 말해 국가를 제거하면 민족주의에 대한 논의를 ‘상상’에 바탕을 두고 훨씬 더 넓게 전개할 수 있다. 사실 앤더슨은 국가를 이룩한 성공한 민족을 사례로 삼았기에 민족의 정의에 경계를 설정한 것으로 보인다. 그러나 민족주의는 그 정의상 지향성을 지닌 이념으로서 이미 국가건설에 성공한 민족뿐만 아니라 그것을 지향하는 민족에게도 적용이 되어야 할 것이다.

후자는 경계를 갖지 않는 상상의 공동체지만 민족주의 논의의 정당한 대상이 될 수 있다. 이처럼 하이픈 뒤의 국가(state)를 제거하면 경계를 갖지 않은 민족들까지 포함하여 ‘상상의 공동체’론을 확장시킬 수 있다.

이 두 가지 방식을 통합하면 상상의 공동체는 체계를 갖고 있으나 그 체계가 반드시 국가 체계일 필요는 없다고 이해할 수 있다. 결국 상상의 공동체를 엮는 그 체계, 꼭 국가 체계일 필요가 없는 그 체계를 파악하는 것이 민족 이해의 핵심이라고 할 수 있다. 본고는 미얀마 카렌족의 사례로써 그 체계를 파악하려고 한다. 카렌족은 그 공동체의 구성원들이 생활 세계에서 얼굴을 맞대지 않고서도 같은 공동체에 속해 있다고 여긴다는 점에서 앤더슨이 말한 ‘상상의 공동체’에 해당하지만, 앤더슨이 의미하는 ‘경계’를 가진 상상의 공동체는 아니다. 다시 말해 국가가 없는 민족이다. 본고는 국가 없는 민족인 카렌족이 어떤 체계 아래 서로 엮여 있는지를 밝히고자 한다.

II. 초국적 네트워크, 초국적 몸

앞장에서 제기한, “반드시 국가의 경계일 필요가 없는 상상의 공동체를 엮는 체계”는 무엇일까. 이를 파악하기 위해서는 우선 ‘방법론적 일국주의’(울리히 벡 2000; Wimmer and Glick Schiller 2002)를 벗어나야 한다. 국가를 우리의 삶과 사고의 기본 단위로 설정하는 태도를 극복하며 세계시민주의 또는 아직까지 그 단어에 국가성을 품고 있는 ‘초국주의’ 시각에서 상상의 공동체를 다루어야 한다. 1990년대 이래로 눈부시게 발달한 정보통신 기술은 국가의 경계를 넘나드는 사람과 자본과 정보의 흐름을 가속화하고 있어 더 이상 기

존의 ‘방법론적 일국주의’로는 새로운 사회문화 현상을 설명할 수 없게 되었다. 실제로 1990년대 이래로 인류학자들(Glick Schiller et al 1992)이 선도하며 초국주의 시각을 발전시키고 있다. 그러나 필자는 초국주의 시각을 개선하는 학자들이 실제로는 ‘양국주의’ 시각에서 문화 현상을 설명해오고 있다고 생각한다. 글릭 쉐일러 등(Glick Schiller et al 1992, 1)은 ‘초국주의’를 정의하기를, 이민자들이 ‘본국과 수용국 사이’를 잇는 사회적 장을 건설해나가는 과정이라고 한다. 이들은 방법론적 일국주의 시각에서 벗어났지만 완전한 의미의 초국주의를 발전시키지는 못하고 본국과 수용국 사이의 회로에만 경도된 ‘방법론적 양국주의’ 시각에 머물고 있다. 이러한 시각은 이민자들이 다른 곳으로 ‘튀는’ 경로와 그 결과로서 확장되는 초국적 장을 제대로 포착하지 못한다. 글릭 쉐일러 등은 비교적 안정적인 이민자들을 사례로 삼았기에 양국주의 시각에 머물렀던 것 같다. 그러나 탈북자를 비롯한 난민의 이동 경로는 반드시 양국주의 회로에 머물지 않는다. 탈북자들의 초국주의 상상은 남한과 북한의 회로를 벗어나고, 카렌족의 초국주의 상상 역시 태국과 미얀마의 회로를 벗어나 여러 곳으로 뻗어나간다. 양국주의 시각을 넘어서야 이들의 이동성과 확장된 초국주의를 파악할 수 있다.

필자는 네트워크라는 개념을 도입하며 양국주의 시각을 넘어서는 사람들의 초국적 삶과 연대를 파악하고자 한다. 우선 네트워크를 정의하자면, ‘상호 연관된 결절의 집합’이라고 할 수 있다(카스텔 2003, 606). 카스텔(2003, 536)은 네트워크 사회가 자본, 정보, 기술, 상호작용, 이미지, 소리, 상징의 흐름(flow)들로 구성되어 있다고 한다. 다시 말해 흐름 또는 이동성(mobility)이 사회를 불안정하게 하는 것이 아니라 오히려 사회를 엮는다는(네트워크화 한다는) 것이다. 이러한 이해는 국경 사회를 연구한 알바레즈(Alvarez 1984)와 필자(2008)의

주장과도 일치한다. 알바레즈(1984, 121-122)는 사람들의 이동성이 사회를 생명력 있게 만드는 ‘피’와 같다고 했다. 필자(2008)는 그 이동성이 국가의 눈에 ‘불법’일지라도 사회를 유지하는 ‘정당한’ 기능을 하고 있다고 밝혔다. 알바레즈가 언급한 ‘피’는 네트워크로서 민족 또는 상상의 공동체를 선명하게 이해할 수 있도록 해주는 메타포이다. 혈관은 망/네트워크라고 할 수 있으며, 피는 그 네트워크 사이를 흐르며 몸으로서 민족을 살아 숨 쉬게 한다. 피가 흐르지 않으면 그 몸은 죽는다. 흐름/이동성이 생명을 유지시키는 것이다. 여기저기 흩어진 카렌족이 네트워크를 유지하며 몸으로서 민족의 생명을 이어가는 것은 이러한 흐름들에 바탕을 두고 있기 때문이다.

카스텔(2003, 537-541)은 네트워크의 층위를 분석하며, 첫 번째 층위는 전자충격회로, 두 번째 층위는 결절과 허브, 세 번째 층위는 지배적인 관리 엘리트의 공간으로 구성되어 있다고 하고 있다. 이를 다시 앞 문단의 피와 몸이라는 메타포와 연결시켜 이해한다면, 전자충격회로는 혈관, 결절과 허브는 심장, 관리 엘리트는 두뇌라 할 수 있다. 네트워크는 평면적·수평적으로 구성되어 있지 않고, 혈관과 심장과 두뇌라는 입체적인 층위로 구성된다. 몸의 곳곳에 퍼진 망(혈관)에 피를 순환시키는 허브의 역할을 심장이 담당하고 결국 그것은 두뇌의 영향을 받는다. 네트워크 공동체로서 카렌족 역시 이런 관점에서 이해할 수 있다. 세계 여러 곳에 흩어진 카렌족들을 엮는 일차적 층위인 정보통신망(인터넷), 그 초국적 네트워크에서 결절과 허브를 담당하는 이차적 층위인 태국과 미얀마의 국경지역, 그 네트워크를 운영해가는 관리 엘리트로서 두뇌의 역할을 하는 삼차적 층위인 카렌족 정치 지도자들, 이렇게 카렌족 네트워크는 세 개의 층위로 구성되어 있다.

필자는 몸과도 같은 그 네트워크에서 심장의 역할, 다시 말해 피를

모으고 뿌리는 역할을 하는 결절과 허브의 공간, 그리고 그것을 관리해나가는 주도자에 주목하고자 한다. 앞서 그 역할을 태국과 미얀마의 국경 지역이 담당하고 있다고 했다. 그 지역의 주요한 난민촌과 도시들은 이제 세계 곳곳에 흩어진 카렌족들을 결집하여 몸으로서 카렌족이 살아 있음을 증명하는 역할을 담당하고 있다. 통상적 국가 체계에서 국경이 분리와 차별의 상징이었다면 초국적 네트워크에서 국경은 이곳과 저곳을 잇는 노드(node)로서 역할을 한다. 그 네트워크를 관리하고 발전시켜나가는 주체는 기독교 카렌족 엘리트들이다. 해외거주 카렌족은 교회 네트워크로 연결되어 있으며, 그들은 그리스도의 몸으로서 각기 다른 신체 기능을 담당하고 있다. 그 심장과 두뇌의 활동으로 신진대사가 활발해지고 몸집을 키우고 약한 신체 기관을 개발하기도 한다. 그렇게 네트워크를 키워 지금까지 비교적 약했던 일본과 한국의 카렌족까지 그 몸의 일부로서 키우고 발전시키기에 이르렀다.

다음 장들에서 카렌족이 어떻게 초국적 네트워크 공동체로 진화해나갔는지, 그 네트워크는 어떠한 방식으로 작동되고 있는지 살펴보고자 한다.⁴⁾

4) 카렌족의 초국적 연계는 필자가 태국-미얀마 국경지역 난민촌 연구를 처음 시작한 1999년 말부터 현재(2016년)까지 관심을 갖고 지켜보는 연구 주제이다. 본고는 필자의 기존 연구(이상국 2009; Lee 2012)를 계승하고 있으나 베네딕트 앤더슨의 민족주의론과 마누엘 카스텔의 네트워크 논의를 도입하며 훨씬 더 담론적인 차원에서 초국적 네트워크를 다루고 있다는 점에서 기존 연구와 차별이 있다. 본고는 또한 기존 사례에서는 없었던 한국과 일본을 포함하며 초국적 연계의 진화와 지평 확장을 보여준다는 점에서 기존 연구와도 차별이 있다.

Ⅲ. 민족으로서 카렌족의 역사적 발전

카렌족의 구술 전통과 미얀마 버강왕조 시기(9세기-11세기) 비문에 의거하면 카렌족은 오늘날의 미얀마와 태국에 서기 8세기 이전에 들어온 것으로 추정되지만, 18세기 중반이후에야 본격적으로 역사서에 등장하기 시작한다(Renard 1980, v). 특히 미얀마 왕조의 세수 보고서에 카렌족이 등장한 것으로 보아 이때 카렌족이 하나의 종족 집단으로서 규모를 갖추기 시작했다고 볼 수 있으며, 또한 종족 의식이 이때부터 두드러지기 시작했다고 할 수 있다(김인아 2012, 155). 왜 하필 18세기 중반에 카렌족이 중요한 종족 집단으로 등장하게 되었을까. 당시 버마족 왕조는 하부 미얀마에서 반란을 일으킨 몬족과 겨루고 이웃한 시암(Siam)과도 치열한 전투를 벌이고 있던 터였다. 따라서 용병이 필요했고 부역과 세금을 바칠 인원이 필요하여 ‘싯땅’(sittang)이라는 세수자원 보고서에 가능한 한 모든 사람을 등록시키고자 했다. 전투가 벌어지고 있는 지역에 다수 거주했던 카렌족에게 버마왕조의 눈길이 특별히 갔던 것은 당연하다. 스콧(2010; 2015)이 언급한 것처럼 국가는 신민들을 ‘눈에 보이게’(legible) 하여 최대한 뽑아먹고자 했다.

필자는 ‘카렌족’이라는 종족 명칭이 본격적으로 등장한 ‘그 시기’를 예사롭게 보지 않는다. 물론 그 이전에도 카렌족이라는 종족명이 있겠지만, 그리 중요한 범주가 아니라서 역사 기록에 전면적으로 등장하지 않았던 것이다. 18세기 중엽이라는 시기는 미얀마의 역사에서 전근대의 끝자락에 해당하는 때이다. 영국이 1820년대 초반에 미얀마 하부 지역을 장악하며 식민지 경영을 하던 때를 근대의 시작이라고 할 수 있다. 식민 통치가 시작되면서 종족성이 계발되었다는 것은 많은 학자들의 일치된 견해이다(Rajah 1990; Keyes 1977; 박장식

1993; 1995). 필자도 이러한 견해에 기본적으로 동의하지만, 종족성이 식민 통치 시기에 갑자기 생긴 것이 아니라 이미 내재적으로 종족을 구분하는 범주가 늦어도 18세기 중엽에 등장했다고 할 수 있다.

그럼 18세기 중엽 이전에는 종족성이 아예 존재하지 않았을까. 전근대 시기에든 물론 피부색, 언어, 의복 따위를 요소로 삼아 우리와 그들을 가르는 종족 범주화가 없었던 것은 아니다. 예를 들어 몬족은 앞뒤 머리를 깎는 스타일로, 버마족은 머리를 길러 상투를 틀며 다리에 문신을 새기는 스타일로 우리와 그들을 구분했다. 그러한 종족 범주가 있었지만, 사람들은 그 사이를 횡단하며 유동적인 정체성을 갖고 있었다. 일례로 16세기 버고(Bago)에 중심을 두었던 버마족의 따웅우(Taungoo)왕조 왕이었던 타빈쉐디(Tabinshwehti)는 몬족의 머리 스타일을 하며 몬족처럼 행동하기도 했다. 버고가 몬족이 다수 거주했던 지역이었고, 몬족 왕이 버고를 통치할 것이라는 예언에 맞추기 위해서였다(Lieberman 1978, 457).

전근대 시기에서 종족성이 두드러지지 않았던 이유는 세계관과 정치적 권력 획득 기반이 근대와 달랐기 때문이다(Wolters 1999). 국가 사이의 경계가 불투명하거나 아예 없었던 전근대 세계에서 사람들이 국가에 바치는 충성은 없거나 약하거나 변했다. 이러한 세계에서는 종족적 특성이 아니라 권력 관계가 사람들의 정체성 형성에 큰 영향을 끼쳤다. 다시 말해 후원자-추종자(patron-client) 관계가 전근대 사람들의 정체성 형성의 기본 원리였던 것이다. 또한 불교가 전근대 시기에 지배층에서 일반 백성에 이르기까지 사회의 중심 원리로서 정체성 구성에 큰 영향을 끼쳤다. 지배층은 담마(dhamma, 불법)를 실천하며 통치의 정당성을 확보하려 했고, 일반인들은 일상의 삶에서 불교를 통과의례와 인간관계의 중심 규범으로 삼았다. 왕조와 지배자가 다른 종족으로 바뀔지언정 이러한 지배 원리와 생활 규범으로

서 불교는 줄곧 이어져 내려왔다.⁵⁾

그러나 18세기 중엽에 그러한 전근대 정체성 구성 원리에 조금씩 균열이 발생했고, 종족성이 정치적 자원이자 대항의 논리로서 활용되기 시작했다. 1750년대부터 1820년대까지 앞서 언급했듯이 하부 버마는 반란과 전쟁과 탈주의 소용돌이에 휩싸여 있었다. 당시 버마족 왕조는 몬족의 반란을 장악하면서, 그리고 샴과 전쟁을 치르면서 하부 버마의 다수 거주했던 카렌족을 용병과 정탐꾼과 짐꾼으로 동원했다. 고난과 역경 속에 핍절한 삶을 살았던 카렌족은 이 지긋지긋한 고난과 역경에서 벗어나기를 원했고, 일부는 반란에 가담하기도 하고, 일부는 깊은 산속이나 이웃한 샴으로 도주하기도 했다. 해방을 갈구하는 내러티브가 카렌족들 사이에서 퍼져나갔다. 필자는, 바바(2002)와 스피박(Spivak 2009)의 주장에 동의하여, 이러한 내러티브(서사)가 카렌족을 종족으로서 창조해내는 데 결정적인 역할을 했다고 본다. 물론 바바와 스피박은 국가를 이룬 민족을 중심으로 내러티브의 창조 효과에 주목했지만, 필자는 그 창조 효과가 종족에게도 적용된다고 본다. 앤더슨도 역시 내러티브의 창조 효과에 주목했다. 그러한 활자화된 내러티브에 주로 주목한다. 카렌족의 경우는 당시 문자를 갖고 있지 않던 때였지만, 해방의 신화를 입으로 읊으며 한 종족으로 성장해나갔다. 카렌족은 그렇게 집단화되는 과정을 겪으며 버마족 왕조에 대항하는 반란운동에 가담하기도 하고 도주하기도 했다(Keyes 1979, 34-35; Renard 1980, 15). 그러한 혼란을 겪으며 집단을 구분하는 의식이 커져가고 종족성이 자원으로 동원되기 시작했다.

하부 미얀마의 혼란은 영국이 미얀마와 제1차 전쟁(1824-1826)에

5) 전근대 시기 종족성에 대한 자세한 논의는 필자의 줄고(2012, 6-12)와 리버만(Lieberman 1978)을 참조할 것.

서 승리한 뒤 그 지역을 여카잉(Rakhine) 지역과 더불어 식민통치를 하면서 잦아들었다. 주류종족인 버마족의 반란에 어려움을 겪었던 영국은 소수종족, 특히 카렌족을 용병과 행정관료로 활용하며 식민 통치를 수행해나갔다. 하부 미얀마가 영국의 식민지가 되자 미국 선교사들이 이곳에서 카렌족을 대상으로 개종활동을 활발히 전개해나갔다. 선교사들은 카렌족의 구전 내러티브와 성경이 유사하다는 사실을 알고 더욱더 카렌족의 개종에 힘을 기울였고, 카렌족 역시 미국인 선교사를 그토록 갈망했던 내러티브 속 구원자의 현현이라고 여기면서 대규모로 기독교로 개종하게 된다(이상국 2010, 226-234). 이제 카렌족의 종족 의식은 기독교와 깊게 결부되며 성장해나갔다. 앤더슨(1983, 20-25)은 근대 민족의식은 종교와 분리되면서 성장했다고 언급했는데, 카렌족의 사례는 근대에서도 종교는 여전히 종족과 민족의식 형성에 큰 영향을 끼치고 있다는 것을 드러낸다.

1832년에 조너선 웨이드(Jonathan Wade) 선교사가 카렌어 문자를 제정하면서, 카렌족은, 앤더슨의 논의에 부합하는, 활자에 기반을 둔 종족공동체로 본격적으로 성장해나갔다. 1841년에는 미얀마뿐 아니라 동남아에서 제일 오래된 현지어 신문인 ‘모닝스타(The Morning Star)’가 간행되었으며, 1853년에는 카렌어로 성경이 번역되었다. 또한 카렌어를 가르치는 근대 교육 기관도 설립되었다(Marshall 1997[1922], 300-310; Rajah 2002, 526; Smith 1999, 44). 근대 교육을 받은 기독교 카렌족들은 영국으로부터 더욱더 특별한 대우를 받아 고급장교와 고위 행정관료로 성장해나갔다(Furnivall 1956, 184). 카렌족의 정치적·사회적 위상은 그 이전과 비교할 수 없을 정도로 높아져갔다. 그에 견줘 버마족의 위상은 추락했고, 당연히 식민당국과 카렌족에 품는 원한도 커져갔다.

식민통치를 겪으며 종족범주가 제도화되고 문서화되기에 이른다.

1872년 영국은 처음으로 센서스를 수행하며 산악민과 평지민을 나누고 카렌족을 오늘날 미얀마에 이른 시기에 이주해온 산악민 집단들 중 하나라고 보았다. 미국인 선교사가 카렌 신화를 자의적으로 해석한 것이 영국 식민 당국에 의해 이제는 ‘사실’로서 굳어진 것이다. 그러나 이러한 센서스에 카렌족들이 불만이 없었던 것은 아니다. 식민당국이 불교도 카렌족을 버마족으로 분류하여 카렌족의 인구를 축소시켰다는 것이다(Gravers 1996, 248-249). 이것은 카렌족의 현실을 시사하기도 한다. 평지에서 버마족과 어울려 살아가는 카렌족은 불교도가 많고 버마어를 주로 구사하다보니 카렌족의 범주에 포함시키기가 어려웠던 것이다.

그 경계가 모호했지만, 카렌족이라는 종족범주는 공식화·제도화 되어갔고, 여기에 기반을 둔 조직체가 결성되기에 이르렀다. 1881년 카렌족 내부의 언어·종교·지역의 차이를 넘으려는 최초의 범카렌족 조직체인 ‘카렌민족연합’(KNA, Karen National Association)이 결성되었다(Rajah 2002, 527). KNA는 처음에는 정치조직을 표방하지 않았다. 다시 말해 아직 자체의 민족국가를 열망하는 꿈을 꾸진 않았다. 그러나 버마족 민족주의자들의 민족주의 운동이 커나가자 KNA도 점점 정치적인 주장을 내세워나갔다. 버마족 민족주의자들은 1906년 ‘청년불교연합’(YMBA, Young Men’s Buddhist Association)을 결성하고 1917년에는 미얀마를 인도로부터 분리시킬 것을 요구하는 대표단을 콜카타 식민당국에 파견하고 1920년에는 선거를 거부하는 행동을 전개했다(Smith 1999, 49-51). 점점 버마족의 민족주의와 반식민지투쟁은 공격적인 형태를 띠기 시작했다. 버마족 민족주의자들의 독립 국가에 대한 열망이 커가자 카렌족은 이것에 자극을 받고 자기들도 카렌족만의 국가를 꿈꾸기 시작했다. 카렌족의 아버지라고 일컫는 산시포(San C. Po)는 1928년에 발간한 저서인 *Burma and the*

*Karens*에서, “‘카렌 국가’, 이 얼마나 가슴 설레는 말인가! 이 얼마나 카렌인의 마음속에 상상과 웅장한 감정과 미래의 아름다운 비전을 심어 놓는 말인가!”(San C. Po 1928, 81)하고 최초로 ‘독립 카렌 국가’를 주장한다.

카렌족과 버마족은 다른 상상을 하며 다른 국가를 꿈꾸어나갔으며 둘 사이의 갈등도 커져갔다. 1930-1932년에 불교도 버마족 승려인 사야산(Saya San)이 주도하는 반식민 무장투쟁이 발생했을 때 (Aung-Thwin 2011), 카렌족은 이 반란을 진압하는 데에 영국에 협력하였다(Cady 1958, 317). 제2차 세계대전 중 일본이 미얀마를 점령 하던 시기(1942-1945)에 당시 일본 편에 섰던 버마족 민족주의자들은 영국 식민정부에 협력했던 카렌족을 무참히 학살했다. 400여 개의 카렌족 마을들이 전소되고 1,800여 명의 카렌족들이 버마족에 의해 목숨을 잃었다(Naw 2001, 104-105). 버마족 민족주의자들은 나중에는 일본이 버마 독립에 대한 모호한 태도를 보이자 1944년 8월에 ‘반파시스트인민자유연맹(Anti-Fascist People’s Freedom League)’을 결성하여 이제는 영국과 손을 잡고 일본과 대항했고 드디어 1945년 8월에 승리의 주역으로 등장한다(Naw 2001, 108-137).

아웅산을 비롯해 버마족 민족주의 세력은 영국 정부를 비롯해 여러 소수종족 조직들과 미얀마 독립 문제를 협상하는 주도세력이 되었다. 카렌족은 사실 영국에 충성을 바쳤던 만큼 영국이 그들에게 별도의 국가라는 선물을 줄 것으로 기대했다. 버마족 민족주의자들에게도 별도의 카렌 국가를 건설하겠다는 주장을 강력히 개진했다. 이때 식민시기 센서스에서든 문제가 되었던 카렌족의 모호한 경계가 다시금 문제가 된다. 카렌족은 에야워디(Ayeyarwady) 델타와 태국과 국경을 접하는 동부 지역 등을 카렌 국가에 편입시켜줄 것을 요구했다. 그러나 에야워디 델타에서는 카렌족은 버마족에 동화되어 따

로 구분하기가 쉽지 않아 영국에게나 버마족에게나 그것은 무리한 요구였다(Smith 1999, 87).

상황이 불리하게 돌아가자 카렌족은 1946년에 런던에 ‘굿윌미션’(Good Will Mission) 그룹을 파견하여 영국 정치인들에게 애타계 호소했다. 그러나 결국 실패로 끝이 나고 카렌족은 스스로 역량을 키울 결심을 하고 1947년 기존의 KNA에 청년·종교 단체들을 포함시켜 본격적인 정치조직인 ‘카렌민족연합(KNU, Karen National Union)’을 결성하고 군대도 그 아래 두었다. 1948년 1월 4일 상상의 정치공동체로서 독립 미얀마가 탄생했지만 그 경계는 불완전했다. 독립 미얀마에 참여하지 않았던 KNU는 1949년 1월 30일 드디어 미얀마 정부에 맞서며 무장 투쟁에 돌입하고 그해 5월 20일에 기쁘고, 풍요롭고, 평화로운 나라라는 뜻을 가진 ‘꼬틀레(Kawthoolei)’라는 독립 카렌 국가가 설립되었음을 세계에 선포했다(Harriden 2002, 112-113; Smith 1994, 44).

반란운동 초기에 KNU는 양곤 인근과 에야워디 델타를 점령하며 성공을 거두는 듯했지만 전열을 정비한 미얀마 정부군의 반격으로 퇴각해야 했다(Smith 1999, 137-154). 점차 점령지를 잃고 결국에는 태국과 인접한 동부지역으로 꼬틀레의 근거지를 옮겼다. 거기에서 1980년대말까지 KNU는 국제적인 인정을 받지 못했지만 준국가체제를 운영했다. 400마일에 이르는 국경을 따라 ‘해방구’를 건립하고 학교와 병원을 운영했고, 블랙마켓⁶⁾과 국경무역에서 세금을 거두어들이고, 무기를 구입하여 군사력을 키웠다.

이 시기에 미얀마의 경계와 꼬틀레의 경계는 확실치 않았다. 대대

6) 미얀마는 1962년에 네윈이 군사쿠테타로 정권을 잡은 뒤 1988년까지 ‘버마식 사회주의(Burmese Way to Socialism)’를 추진하면서 외부와 교류를 단절했다. 이 시기 미얀마 내부의 생필품의 필요가 태국 국경지역의 블랙마켓을 통해 공급되었다(Smith 1999, 283).

적인 공격이 가능한 건기(11월-4월) 때는 미얀마 정부군이 꼬똘레의 영토를 침범해 들어왔으나 땅이 질퍽해져 이동하기가 어려운 우기(5월-10월) 때는 꼬똘레의 영토가 회복되거나 넓어졌다. 미얀마나 꼬똘레나 근대국가를 꿈꾸었으나 여전히 경계는 확실하지 않았고 계절에 따라 달라졌다. 라자(1990, 122-123)는 미얀마와 꼬똘레를 가리켜 ‘전통’ 국가의 일종이라고 본다. 근대국가의 필수 요소인 확실한 경계/영토가 그 두 국가에서는 부재하기 때문이다. 미얀마나 꼬똘레나 경계와 주권을 지닌 근대의 상상의 정치 공동체를 꿈꾸었으나 그 상상의 지리적 영역은 서로 충돌하거나 중첩되거나 변화를 거듭했다. 이점에서 앤더슨의 상상의 공동체 논의와 통차이의 지리적 신체 논의는 근대 국가의 실체가 아니라 이상을 다루었다고 할 수 있다.

1980년대 말이 되면 미얀마 정부군이 군사역량을 강화하여 KNU 근거지를 장악해 들어온다. 1988년 미얀마 민주화운동을 진압하며 등장한 신군부 세력이 카렌족을 비롯해 소수종족 정치세력의 근거지인 국경지대를 점령하며 ‘정상적인’ 국가를 세우려고 한다. 또한 기존의 ‘버마식 사회주의’를 포기하고 대외개방정책을 표방한다. 태국은 기존에는 KNU가 중국공산당과 태국공산당 세력을 막아주는 방파제의 역할을 수행하여 그에 우호적인 태도를 견지했었으나 이제는 미얀마 정부와 직접적으로 관계를 맺고 티크목 등 국경지역의 자원을 획득하는 것이 훨씬 유리하다고 여겼다. 블랙마켓도 사라져감에 따라 KNU의 재정과 군사력 확충도 어려움을 겪었다. 1980년대 말이 되면 KNU의 수입이 60% 가량 줄어들었다(Smith 1999, 396).

결정적으로 미얀마 정부군이 1995년 1월-2월에 그동안 KNU 본부가 자리 잡고 있었던 핵심 요새인 마네플로(Manerplaw)와 고무라(Kawmoora)를 점령하면서 KNU가 그간 국경지대에서 운영했던 준국가체제는 막을 내리게 된다(Lintner 1999, 413-414). KNU 인사와

꼬똘레에서 살던 사람들은 난민이 되어 태국으로 넘어올 수밖에 없었다. 이로써 자체의 영토에 기반을 두며 꿈꾸었던 민족국가는 결국 이루어지지 않았다.

IV. 네트워크 공동체의 등장

카렌족 난민들이 태국으로 넘어오자 태국당국과 엔지오와 유엔난민기구는 이들을 수용하는 난민촌을 건립했다. 사실 최초의 카렌족 난민이 발생했던 1980년대 중반에는 난민들이 난민촌이라고는 했지만 자체의 마을을 이루며 자율적인 삶을 살았다. 소규모의 30여개의 난민촌이 국경을 따라 존재했었다. 그러나 1990년대 중반에 대규모 난민 사태가 발생하고 국경의 안보 문제가 대두되면서 태국당국은 난민촌을 통폐합하는 정책을 추진했다. 그래서 난민 발생 초기에 30여개의 난민촌이 1998년에 12개로 줄어들었다(Bowles 1998, 2). 이후에 더 줄어들어 현재 카렌족은 7개의 난민촌에 거주하고 있다. 카렌족 난민의 숫자는 1980년대 중반에 1만 명가량이었으나 1990년대 중반에 8만 명가량으로 늘고, 1990년대 말이면 11만 명가량으로 늘어나 2010년대 이르기까지 10만-11만명 수준을 유지하고 있다 (Bowles 1998; Lee 2014b; TBC 2015, 6).⁷⁾

7) 이것은 등록된 인원이다. 3만 명가량의 미등록 인원을 합치면 실제로 난민촌에 거주하는 인원은 약 14만 명가량으로 늘어난다(Karen Refugee Committee 2011).

〈지도 1〉 카렌족 난민촌 분포



출처: Karen Refugee Committee 2011

지도에서 보듯이 7개의 카렌족 난민촌은 태국과 미얀마 국경에 걸쳐 흩어져 있다. 이들 중 매솿 부근에 있는 맬라(Mae La)난민촌은 1989년 설립되어 초창기에는 5천명의 난민을 수용했으나 앞서 언급한 난민 통합정책으로 1990년대 말이 되면 3만 명을 수용하는 최대 난민촌으로 성장하고 2000년대 후반이 되면 4만 명 이상까지 수용하게 된다(Lee 2001; 2012).

일견 난민 사태는 카렌족 민족주의 운동의 종언이라고 단정 지을 수도 있겠다. 영토를 잃고 타국의 난민촌에 거주하고 있는 상황에서는 더 이상 민족주의 운동을 이끌어 나갈 여력이 없다고 생각할 수도 있기 때문이다. 지도 위에 산재된 난민촌은 파탄이 난 카렌족의 운명을 표상하고 있는 듯하다.

그러나 난민 사태 이후에 역설적인 상황이 전개됐다. 난민촌이 민족주의 의식을 집중적으로 고취할 수 있는 공간이 되었다(Worland 2010, 136-141). 섬처럼 흩어진 난민촌들과 난민들이 서로 연결되면서 일종의 네트워크 공동체가 등장했다. 기존의 카렌족 민족주의가 해방구라는 자체의 영토와 경계에 기반을 두었다면 난민 사태 이후에는 난민촌과 네트워크에 기반을 두며 전개됐다. 필자가 1999년 12월에 카렌족 난민촌에 처음 들어갔을 때 인상 깊었던 것은 난민촌의 행정체계가 조직화되어 있고 학교와 교회가 견고히 운영되고 있다는 점이었다. 예를 들어 맬라 난민촌의 행정구역은 영문 대문자로 된 Zone A, Zone B, Zone C로 나뉘고 각 Zone 아래에 숫자로 된 5개의 Section이 있고, 각 Section 아래에 영문 소문자의 2개의 Sub-Section이 있었다. 그래서 난민촌의 주소는 ‘A1a’, ‘B3a’, ‘C5b’와 같은 방식으로 표기되어 있었다. 초등학교, 중학교, 고등학교, 여타의 직업학교의 커리큘럼은 정교하게 짜여 있었으며 교사들의 수준 역시 우수했다. 교회 역시 꼬뜰레 시절의 이름과 체제를 그대로 난민촌에 이식

해왔다. 수백 명이 모이는 Zone C의 ‘티거니 교회’가 그 사례에 해당한다. 학교와 교회는 카렌 민족주의를 고취하는 역할을 했다. 학교의 카렌어 수업과 카렌 문화 경연은 카렌족의 언어와 문화를 유지하고 강화하는 구실을 했다. 역사 교과서는 카렌족의 고유성과 고난과 역경의 역사와 버마족의 잔인함을 강조했다. 교회에서 목사는 카렌족의 고난과 역경의 역사를 성경 속 이스라엘의 사례와 견주며 해방의 메시지를 전달하곤 했다. 학교에서나 교회에서나 카렌 애국가(anthem)⁸⁾를 자주 불렀으며 그때마다 일부의 사람들은 눈물을 흘리기도 했다. 난민촌은 태국의 주권이 실현되는 곳이지만 그 층위 위에 카렌족의 유사주권이 실현되고 있었다. 난민촌은 카렌족이 민족주의 운동을 전개하는 새로운 장이 되었다. 물론 KNU가 존재를 드러내며 난민촌에서 민족주의 운동을 전개할 수 없다. KNU는 여전히 미얀마 쪽 영토에서 게릴라 전법으로 무장투쟁을 벌여나갔고, 일부의 영토를 점령하기도 했다. 태국의 주권의 영토인 난민촌에서 무장투쟁을 벌여나갈 수는 없었다. 그러나 난민촌에는 KNU의 주요 인사가 거주하고 있어서 정치 활동을 구상하는 전략적인 장소였으며 거기에 거주하는 청년들을 미얀마 전선에서 싸울 군사 자원으로 동원할 수도 있었다. 이점에서 카렌족 난민촌의 사례는 난민촌을 수용국가(태국)만의 절대 권력만이 실현되는 공간이라고 보며 난민을 피동적인 존재인 호모사케르라고 보는 아감벤(2008)의 논의와 구별된다.

무엇보다 난민촌들과 난민들은 서로 긴밀하게 엮이며 네트워크 공동체가 되어갔다. 그 네트워크 사이를 피처럼 흐르며 공동체를 살아 있게 만드는 네 가지 요소를 주목하고자 한다(이상국 2009, 91-95; Lee 2012, 270-274). 첫째는 구호물자이다. 네트워크 공동체의 출현은 구호물자 분배체제와 관련을 맺는다. 난민촌에서 존재를 드러낼

8) 카렌 애국가의 내용은 줄고(2010, 247-248) 참조.

수 없는 KNU 대신에 1984년에 조직되어 매솿에 본부를 두고 있는 ‘카렌난민위원회(KRC, Karen Refugee Committee)’가 난민들을 통치하는 새로운 거버넌스 조직으로서 엔지오로부터 받은 구호물자 분배를 담당하고 있다. 사실 KRC는 비정치적인 조직이지만 실제적으로는 어느 정도 KNU에 영향을 받으며 운영되고 있다. 과거에 KNU 활동을 했던 인사들이 KRC의 위원으로 참여하고 있으며 KNU 원로들이 KRC 활동에 조언을 하기 때문이다. KRC는 구호물자를 분배하는 복지 중심의 조직이면서도 난민촌 행정 전반을 관여하고 있다. 각 난민촌에는 KRC의 조직체계와 방침을 따르는 난민위원회(camp committee)가 운영되고 있다. KRC는 매달 각 난민촌의 난민위원회에 물자를 전달하고, 난민위원회는 다시 하위 행정단위 지도자에게 물자를 분배한다. 구호물자의 종류와 양은 시기에 따라 달라지기는 하지만 모든 난민들은 똑같은 종류와 양의 구호물자를 공급받는다. 필자가 난민촌에 거주하던 2000년도에는 매달 쌀(16kg), 소금(1kg), 생선젓갈(0.5kg), 녹두(0.5kg), 건고추(0.1kg), 식용유(5kg), 숯(5kg)이 분배됐다(Lee 2001, 44). 2009년에는 밀가루(0.25kg)와 설탕(125gm)이 추가돼 분배되고 있었고 쌀(15kg), 소금(330g), 생선젓갈(0.75kg)의 양이 조정되었다(TBBC 2009, 107).⁹⁾ 물론 난민들은 구호 식량에만 의존하지 않고 채소나 고기 등을 스스로 구비하기도 하지만, 기본적으로 어떤 난민촌에 살든 같은 구호식량을 섭취한다. 이처럼 음식 등 구호물자는 그야말로 난민촌 네트워크가 살아갈 피와 영양분을 공급한다.

둘째, 교육이 난민촌 사이를 연결하고 있다. 난민 사태 이전에도 KNU의 산하 부처인 ‘카렌교육부(KED, Karen Education Department)’는 자체의 교육 커리큘럼에 기반을 둔 교육제도를 운영했는데, 여전

9) 9세 이하는 각 품목의 절반이 분배된다.

히 난민촌에서 교육을 책임지는 주체로서 역할을 한다. 태국당국으로서는 비록 KED가 KNU의 산하 부처이기는 하지만 교육을 인권의 영역이라 여겨 KED 활동에 대해서는 관대한 태도를 견지하고 있다. 대부분의 난민촌 학교는 KED의 교육 방침과 커리큘럼과 교과서를 따르고 있으며, ‘스고(Sgaw) 카렌어’는 교과서와 수업에서 사용하는 표준어 구실을 한다.¹⁰⁾ KED가 교육을 책임지다 보니 당연히 카렌족의 고유성과 카렌혁명의 정당성을 강조하는 내용이 주를 이룬다. 카렌족 지도자들은 학교를 각별히 중요하게 여기며 협력해 나간다. 각 난민촌의 학교의 교장들과 난민위원회 위원들을 교육위원회를 구성하여 KED와 함께 난민촌 학교 운영에 관련된 전반적인 사항을 협의한다. 교육은 정신적/이념적 피를 흘려보내며 난민촌 네트워크를 살아 있게 한다.

셋째, 교회가 난민촌 네트워크에 중요한 역할을 하고 있다(Horstmann 2010; 2011). 앞서 언급했듯이 난민촌 내의 교회는 ‘티저니 교회’처럼 기존에 꾀뿔레 있었던 교회를 옮겨온 경우가 많다. 카렌족의 대표적인 기독교 연합조직인 ‘꾀뿔레카렌침례교(KKBC, Kawthoolei Karen Baptist Churches)’는 난민촌의 대다수의 교회를 아우르고 있다. KKBC는 각 난민촌에 신학교를 세워 운영하기도 한다. 맬라 난민촌의 Zone C에 설립된 ‘꾀뿔레카렌침례신학교(KKBBSC, Kawthoolei Karen Baptist Bible School & College)’는 KKBC의 활동이 주로 이루어지는 장소이며 기독교 카렌족 지도자를 양성하는 독보적인 기관으로 자리 매김 했다. 이 학교의 전 교장인 사이먼 소(Simon Saw)는 난민이 되기 전 필리핀의 한 신학교 대학원에서 공부를 하던 시절의 인맥을 활용하여 필리핀, 한국, 미국 등의 교회들과 선교사들로부터

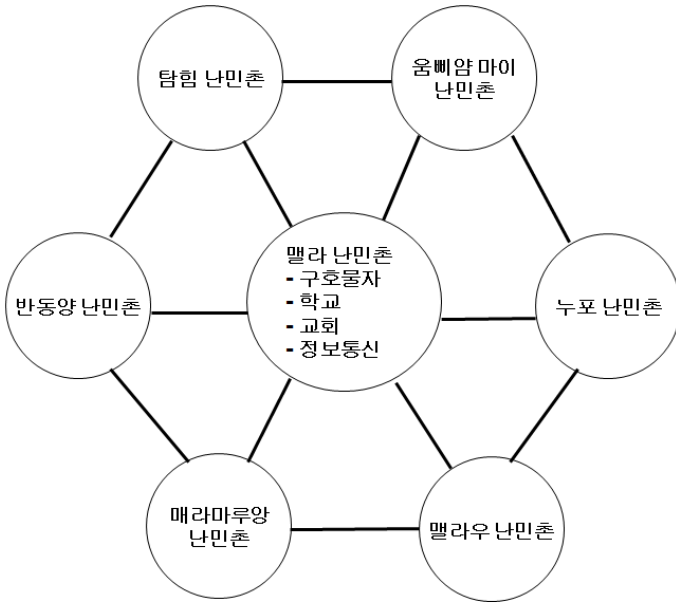
10) 카렌족 하위 언어로 ‘동부포(East Paw) 카렌어’와 ‘서부포(West Paw) 카렌어’도 있지만, 스고 카렌어가 주도적으로 쓰인다.

도움을 받아 그 학교를 운영했다.¹¹⁾ 300명가량의 학생이 이 학교에서 거의 무료로 공부를 하고 대부분의 강의는 영어로 이루어진다. 이 학교가 유명하다보니 여러 난민촌에서 학생들이 오고 심지어 미얀마 내부나 태국의 타이카렌족도 오기도 한다. 이 학교를 졸업한 학생들은 기독교 관련 활동뿐만 아니라 난민촌 학교의 교사로서, 엔지오의 종사자로서, 여러 카렌족 조직의 일군으로서 역할을 해나갔다. KKBC는 이처럼 신학교를 운영하기도 하며 난민촌 교회의 연합 활동을 조직하기도 한다. 교회를 새로 설립하거나 크리스마스 행사를 할 경우 각 난민촌의 교회지도자들과 교인들로 북적이다. 이러한 행사를 참여하기 위해 다른 난민촌을 방문할 경우 KKBC는 KRC의 도움을 받아 차량을 지원받는다. 필자는 그러한 차량을 타고 난민들과 같이 멜라 난민촌에서 움삐얌마이(Umphiem Mai) 난민촌을 방문한 적이 있다. 태국당국은 종교 역시 비정치적인 영역이라 여겨 그리 엄격하게 기독교인 난민들의 이동이나 연합활동 등에 간섭하지 않는다. 이렇게 기독교 조직은 흩어진 난민촌을 잇고 있다. 교회는 영적인 피를 흐르게 하며 카렌족 네트워크를 살아 숨 쉬게 한다.

넷째, 정보통신기술은 해를 거듭하며 눈부시게 발전하며 난민들 사이와 난민촌 사이를 촘촘히 이어나가고 있다. 필자가 처음 난민촌에 들어갔던 1999년 12월에 휴대폰을 사용하는 난민이 전혀 없었다. 바깥세상에서도 처지는 마찬가지였다. 난민촌 바깥을 출입하는 난민이나 매솿에 거주하는 카렌족이나 정치활동가들은 인터넷을 중요한 홍보 도구로 사용하고 있었지만 난민촌 내에서 인터넷을 사용할 형편은 아니었다. 2004년과 2005년에는 난민촌내에서 일부의 난민이 태국의 모바일 전화서비스에 가입하여 휴대폰을 사용하는 장면을 보

11) 사이먼 박사의 소개로 필자가 멜라 난민촌에서 연구를 수행할 수 있었다. 사이먼 박사는 2015년 8월 2일 타계했다.

았다. 그러나 난민촌내에서는 신호가 거의 잡히지 않아 난민촌 밖으로 나와 휴대폰을 귀에 대고 애써서 통화하는 난민들을 보았다. 일부 난민들은 매슥에 가끔씩 나와서 인터넷에 접속하며 이메일 확인도 하고 인터넷 통화도 했다. 2009년이 되면 난민들 대부분이 휴대폰을 소유하고 난민촌 내에서도 무선인터넷에 접속할 수 있게 됐다. 그동안 태국의 모바일 통신 환경이 발달해오면서 난민들도 그러한 혜택을 간접적으로 누릴 수 있게 된 것이다. 이제 소셜 네트워크 서비스(SNS, Social Network Service)를 통한 연락과 관계 형성은 난민들의 일상으로 자리 잡았다. 개별난민들뿐만 아니라 카렌족 단체들도 정보통신기술을 이용하여 난민촌 사이를 연계하는 활동을 이어나가고 있다. 통신망은 혈관처럼 난민촌 네트워크의 물질적 토대, 다시 말해 카스텔(2003, 537)이 언급한 네트워크의 첫 번째 층위가 되었다.



〈그림 1〉 난민촌 네트워크

난민촌 네트워크는 국제난민구호체제와 맞물린다. 엔지오들은 카렌족 난민이 발생하기 시작하던 때인 1984년 4월에 ‘태국거주이주민 구호협력위원회(CCSDP, Coordination for Services for Displaced People in Thailand)’라는 연합조직체를 설립하고 태국 내무부, 유엔난민기구(UNHCR, United Nations High Commissioner for Refugees)와 협력해 나갔다. 현재 그 산하에 18개의 엔지오가 소속되어 보건의료, 교육, 식량·주거·구호품 분야에서 카렌족 난민을 지원하는 활동을 하고 있다(이상국 2011, 133-136; TBBC 2010, 111). CCSDP가 물질적 복지를 책임지고 있다면 유엔난민기구는 난민들의 등록 및 법률적인 보호를 책임지고 있다.¹²⁾ 실제로 난민들은 유엔난민기구를 자신들을 보호하는 기구로 여긴다. 일례로 어느 난민이 태국 정부의 방침을 어기며 매솟에서 일을 하다가 경찰의 단속에 걸릴 때 신변 보호의 일환으로서 유엔난민기구의 난민 등록증을 제시한다고 한다. 유엔난민기구는 경찰서에 직접 찾아가서 구금된 난민을 빼내오기도 한다.

매솟은 난민 네트워크 및 국제난민구호체제에서 피를 뿌리고 집산하는 허브의 역할을 담당하고 있다. 매솟은 1960년대 초반부터 1980년대 후반까지 미얀마가 버마식 사회주의를 추진할 때 국경에 형성된 블랙마켓에 물품을 제공하는 기지가 되면서 도시로서 크게 성장했다.¹³⁾ 난민 사태 이후에 카렌족 지도자들이 다수 이곳에 거주지를 두기도 하고, KRC, 카렌청년회(Karen Youth Organization), 카렌여

12) 태국은 UNHCR 조약(1951)과 의정서(1967)에 서명을 하지 않아 원칙적으로 ‘난민’ 지위를 인정하지 않고 있다. 그런데도 UNHCR의 활동을 인정하고 있으며 UNHCR의 ‘난민 등록증’도 거주증명서로 인정하고 있다.

13) 매솟의 공식 인구는 10만 명가량이다. 미등록 미얀마이주민 약 20만 명을 합치면 실제 거주 인구는 30만 명가량이 된다(Lee 2014c: 125).

성회(Karen Women Organization)를 비롯해 여러 카렌족 조직들도 이곳에 본부를 두고 있다. 따라서 카렌족 난민 공동체 활동에 관련된 각종 회의들이 매솟에서 개최되곤 한다. 난민촌에 거주하는 난민들로서도 매솟은 세상의 창과도 같다. 쇼핑몰과 같은 현대식 문화를 맛볼 수 있는 장소이며 더 나아가 방콕이나 해외로 나갈 수 있는 절절 지점이기도 하다. 국제단체에게도 매솟이 차지하는 위상은 매우 크다. 대다수의 엔지오와 유엔난민기구가 매솟에 지부를 두며 난민구호활동을 하고 있다. 최대의 난민촌인 맬라 난민촌, 움빠얌마이 난민촌, 누포(Nu Po) 난민촌 등 매솟 주변의 난민촌에 60%이상의 난민이 수용되어 있기 때문이다. 물론 CCSDPT 월례 회의는 방콕에서 열리기는 하지만, 엔지오와 유엔난민기구의 각종 전략 및 실행 회의와 매솟에서 자주 개최된다. 국제단체의 주요 인사들도 매솟을 거쳐 인근 난민촌을 방문하기도 한다.

맬라 난민촌 역시 난민 공동체와 국제단체에게 매솟과 더불어 허브와도 같은 공간이다. 앞서 설명한 바와 같이 맬라 난민촌은 최대의 난민촌으로서 일종의 수도(capital)와 같은 역할을 한다. 주요 카렌족 인사가 이 난민촌에 거주하고, 최상의 의료와 교육 서비스가 제공되는 곳이며, 최고의 신학교와 최대의 교회가 자리 잡고 있는 종교의 중심지이다. 난민들의 연합 행사, 각종 회의가 맬라 난민촌에서 개최된다. 엔지오와 유엔난민기구 역시 이곳을 대표 사례로 삼고 난민 관련 정책을 세워 나간다. 매솟과 비교적 가까워(60km) 매솟과 맬라 난민촌 사이의 연계가 발달해 있다. 두 곳에 가족과 친척을 두고 있는 난민들도 다수 있고, 두 곳을 연계하여 경제활동을 하는 난민들도 있다. 엔지오와 유엔난민기구 역시 두 곳을 연계하여 활동을 펼쳐 나간다. 이처럼 매솟과 맬라 난민촌은 카렌족 난민 네트워크의 절절과 허브 역할, 다시 말해 카스텔(2003, 537-540)이 언급한 두 번째 층위의

역할을 한다.

이러한 난민 네트워크를 만들고 유지해나가는 엘리트는 카렌족 지도자들이다. 앞서 언급한 바와 같이 KNU는 정치기구이므로 드러내 놓고 활동할 수 없지만 KRC나 여러 카렌족 조직들에 영향을 끼치고 있다는 것은 알려진 사실이다. 이들은 매솟과 땀라 난민촌에 다수 거주하며 그곳에서 난민 네트워크의 활동과 방향을 정하며 엔지오와 유엔난민기구와 협력해 나간다. 난민 사태 이전 준국가를 운영했던 지식과 경험이 난민 네트워크를 운영하는 데 그대로 활용하고 이제 는 새로운 도구로 등장한 통신망을 활용하고, 새로운 협력자로 다가 온 엔지오와 유엔난민기구 또는 태국당국과 더불어 네트워크 공동체가 된 카렌족 난민을 이끌어나가고 있다. 이들과 더불어 카렌족 중에는 태국 시민권을 획득하여 매솟의 엔지오에서 정식으로 일하며 영어를 구사하고 국제적인 감각을 익힌 신카렌족행정엘리트들이 등장하기도 했다. 이들은 난민 단체들을 계도하는 개발지도자의 역할을 하며 난민과 국제단체 사이를 연결하는 역할을 한다. 언어 통역은 물론 문화중개자로서 카렌족의 문화를 국제단체에 이해시키고 국제 단체의 문화와 행정을 카렌족에 이해시키기도 한다. 전통적인 카렌 정치지도자와 더불어 이들이 카스텔(2003, 540-541)이 언급한 네트워크의 관리 엘리트로서 세 번째 층위의 역할을 한다.

V. 글로벌 네트워크

난민촌 네트워크는 난민촌들 사이에 촘촘히 엮어 있지만 결코 폐쇄 회로가 아니다. 난민촌은 당초부터 미얀마와 연계된 초국적 네트워크였다(Olsen and Nicolaisen 2011). 난민촌에 살고 있는 난민들은

여전히 미얀마의 카렌주나 양곤 등지에 가족과 친척을 두고 있었다. 필자가 맬라 난민촌에 머물던 2000년 2월-4월에 일부 난민들은 가족을 만나기 위해 미얀마 내부에 들어갔다 오기도 했고 미얀마에의 가족들도 난민촌에 거주하는 가족을 만나기 위해 국경을 넘기도 했다. 맬라 난민촌의 경우 큰 도로와 접해 있는, 태국 내부로 나갈 수 있는 동쪽 구역은 철조망으로 둘러 있고 출입을 통제하는 감시 초소도 있으나, 미얀마 국경과 인접한 서쪽 구역은 산으로 둘러싸여 있고 철조망과 감시 초소도 없어 통제를 거의 받지 않는다. 물론 산을 통과해야 하는 어려움이 있지만 사람들은 서쪽을 통해 미얀마를 넘나들곤 했다. 일부의 난민들은 KRC나 엔지오의 도움을 받아 동쪽 구역의 편한 길로 매숫까지 가서 국경을 넘기도 하고, 미얀마에서 온 사람들도 역시 KRC와 엔지오의 도움을 받아 동쪽으로 맬라 난민촌을 들어오기도 한다. 동쪽 구역의 철조망도 사실 허술하고 감시하는 태국 군인 역시 출입을 통제하지 않은 경우도 많아 난민들이 그리로 드나들기도 한다. 역설적으로 난민촌이, 특히 맬라 난민촌이 미얀마 내부보다 식량을 비롯해 교육과 의료 등 여러 분야에서 사정이 좋다보니 미얀마의 가족과 친척이 그 혜택을 누리기 위해 오는 경우가 많았다. 쌀과 소금을 구하기 위해 맬라 난민촌을 방문한 미얀마의 가족도 있고, 무료로 영어 공부를 하고 신학교를 다니기 위해 오는 젊은이들도 있었다. 어떤 난민은 양곤에 거주하는 연로한 부모를 이곳으로 모셔오기도 했다. 역으로 어떤 난민은 미얀마 내부, 특히 카렌주에 있는 자신의 전답을 돌보기 위해, 역시 남겨진 가족과 친척을 돌보기 위해 국경을 넘기도 했다.

조직 차원에서 초국적 네트워크를 발전시키기도 했다. 앞서 언급했듯이 난민촌 교육을 담당하는 KED는 아직도 미얀마의 카렌족 내부피난민(Internally Displaced People) 학교에 학용품을 전달하고 교

사를 파견하기도 하면서 관계를 유지해나갔다. 카렌족 난민 의사인 신시아 마웅(Cynthia Maung)이 주도하여 설립하여 운영하고 있는, 매솟에 자리한 이주민 의료기관인 ‘매따오 클리닉(Mae Tao Clinic)’은 ‘배낭의료진(Backpack Health Worker Team)¹⁴⁾을 역시 미얀마의 내부피난민의 거처에 파견하여 의약품을 전달하고 간단한 의료처치를 했다. 심각한 상태의 환자는 직접 매따오 클리닉으로 이송하기도 한다. KNU 역시 난민촌에서는 드러내지는 않지만 난민촌과 미얀마를 연계하는 정치 활동을 이어나갔다. 예를 들어 KNU가 중앙회의, 현충일, 새해행사 등의 행사를 미얀마 내부에서 조직할 때 난민촌에 있는 카렌족들이 국경을 넘어 그 행사에 참여했다.

이처럼 개별적·조직적 차원의 이동 속에서 난민촌 네트워크와 미얀마 내부는 접촉되었다. 그 초국적 접촉을 통해 사람, 식량, 의약품, 학용품, 돈이 오갔고 가족 돌봄도 이루어졌다. 난민들은 미얀마와 난민촌 사이를 잇는 초국적 장을 발전시켜나갔다. 이 사이에서 앞서 살펴본 대로 연결고리로서 매솟의 역할이 두드러졌다. 미얀마에서 온 카렌족들은 매솟에 잠시 머문 뒤에 맬라 난민촌, 움빠암마이 난민촌, 누포 난민촌 등으로 이동했고, 난민들 역시 매솟에서 머문 뒤에 미얀마 내부로 들어갔다. 매솟에 위치한 카렌족 교회는 특히 그렇게 오고가는 카렌족들이 머물다 가는 터미널의 역할을 했다. 그 교회에 머물 수 있는 공간도 있고, 교회 주변에 다수의 카렌족이 거주하고 있어서 임시적이지만 안정적인 생활을 할 수 있다. 일부의 카렌족은 그렇게 미얀마 내부와 난민촌에서 나와서 살다가 매솟에 장기간 머물며 공장이나 상점에서 비공식적으로 일을 하기도 했다. 그렇게 일을 하다가 일부의 난민은 방콕까지 진출하기도 한다. 매솟은 태국 사회의 창이기도 하다. 카렌족을 비롯해 미얀마 사람들은 여기에서 태국어와

14) <http://backpackteam.org/> 참조(검색일: 2016.6.22.).

문화를 익혀 더 많은 기회를 제공하는 태국 내부로 더 깊이 나갈 수 있다. 매솓은 난민촌과 미얀마 내부를 잇는 절절 지점이기도 하면서 더 나아가 그 두 공간을 방콕이라는 제삼의 공간을 잇는 절절 지점이기도 하다. 방콕에서도 카렌족들은 교회를 중심으로 모여 유대관계를 이어나가고 매솓을 통해서 난민촌이나 미얀마 내부의 가족을 만나러 온다. 이렇게 난민촌 네트워크는 미얀마 내부, 매솓, 방콕에 걸쳐서 확장되었고, 사람들의 삶 역시 확장된 네트워크에서 펼쳐졌다.

사실 초국적 사회공간이라고 하지만 카렌족은 미얀마와 태국 사이라는 양국적 사회공간에서 살았다. 방콕이 일종의 탈주의 공간으로 기존에 기존 네트워크의 확대재편이 이루어졌지만 이것 역시 어디까지나 태국 내에서 이루어진 재편이었다. 그러나 이렇게 한동안 지속되었던 양국적 사회공간에 또 다른 탈주가 일어나 여러 국가가 포함되는 글로벌 사회공간, 본격적 의미의 초국적 사회공간으로 진화하는 계기가 발생했다. 필자가 매솓과 난민촌에 머물던 2004-2005년에 난민들 사이에서 가장 뜨거웠던 사안이 ‘제삼국재정착프로그램’이었다. 미얀마의 군부 세력이 완고하고, 난민촌 거주가 장기화되자 이를 타개하기 위한 방안으로 유엔난민기구가 유럽 국가들, 미국, 호주 등 주로 서구 국가들과 협조하여 카렌족 난민들을 그 국가들에 재정착시키는 프로그램을 추진한 것이다. 물론 그 이전에도 개별 난민들이 개인적인 후원을 받아 서구권에 정착한 사례가 있었지만, 대대적으로 그 프로그램을 추진한 것은 그때였다. 필자는 당시 유엔난민기구 매솓지부가 늘 이 프로그램을 알아보려는 사람들, 지원서를 내는 사람들, 인터뷰하러 오는 사람들로 북적이는 것을 보았다. 난민촌 내부에 거주하는 사람들은 해당 난민촌위원회에 지원서류를 접수하며 과정을 진행했지만, 매솓에 거주하던, 난민촌에 등록되지 않았던 카렌이나 여타의 미얀마 사람들은 유엔난민기구 매솓지부에 직접 연락

을 했다. 당시 매솟의 카렌족들은 만날 때면 그 프로그램에 관한 이야기를 하면서 서로들 지원방법과 인터뷰 대처방식, 선호 국가 등을 화제로 삼으며 얘기를 했다.

그 무렵(2004-2005) 필자와 가깝게 지내던 사람들 중 일부가 미국, 호주, 스웨덴 등으로 재정착되기 시작했다. 2006년부터 난민들이 대대적으로 제삼국에 재정착됐다. <표 1>은 그 추세를 보여준다.

<표 1> 2006-2015(1-6월) 재정착 미얀마 난민 규모¹⁵⁾

국가 연도	미국	호주	캐나다	핀란드	노르웨이	뉴질랜드	스웨덴	네덜란드	영국	아일랜드	일본	덴마크	기타	총계
2006	2,681	757	794	208	355	201	357	115	81	0	0	7	5	5,561
2007	10,436	1,520	1,611	383	460	158	212	96	111	97	0	9	9	15,102
2008	14,406	1,563	697	308	84	25	143	189	29	0	0	1	7	17,452
2009	13,033	2,332	874	240	297	116	134	27	5	0	0	11	10	17,079
2010	10,013	1,011	350	129	51	5	89	100	4	3	27	16	31	11,829
2011	8,137	794	82	179	13	171	21	108	0	2	18	4	14	9,543
2012	6,553	377	28	158	16	153	16	95	0	0	0	0	18	7,414
2013	7,553	919	81	137	27	104	1	75	1	0	18	9	89	9,014
2014	5,809	953	187	1	3	47	22	163	3	1	23	3	61	7,276
2015*	2,358	453	71	0	1	97	1	6	0	0	0	0	0	2,987
총계	80,979	10,679	4,775	1,743	1,307	1,077	996	974	234	103	86	60	244	103,257

*1-6월

출처: TBC(The Border Consortium) 2015: 10

2006년부터 2015년 6월까지 모두 103,257명의 난민이 제삼국에 재정착됐다. 이들을 수용한 국가는 12개국 이상이며, 그중 미국이 80,979명을 받아들인 최대 수용국이며, 호주가 10,679명, 캐나다가 4,775명을 수용하며 그 뒤를 따른다. 유럽에서는 핀란드, 노르웨이

15) 종족별 구분은 하지 않았지만 대부분 카렌족이다.

등 주로 북유럽 국가들이 난민을 수용했다. 아시아에서는 일본이 2010년부터 카렌족 난민을 받아들여 2014년까지 모두 86명을 재정착시켰다. 일본은 난민재정착프로그램의 시범 사례로서 카렌족 난민을 수용한 것이다(신예진·신지원 2013). <표 1>은 2015년 6월까지만 다루고 있어 포함하지 않았지만, 한국 역시 일본의 사례를 따라 2015년 12월 23일에 카렌족 난민 22명을 난민재정착프로그램의 시범 사례로 들여왔다(이상국 2016).

흥미로운 점은 10만 명 이상이 난민촌을 빠져나갔는데도, 앞서 언급했듯이 난민촌 거주 인구는 10만 명 가량을 유지하고 있다는 것이다. 이것은 피가 돌 듯 난민촌에서 살던 사람들이 빠져나가면 새로운 사람들이 난민촌에 들어오기 때문이다. 1990년대처럼 대규모의 난민 사태는 없지만, 난민촌으로 향하는 발길이 끊임없이 이어지고 있다. 특히 제삼국재정착프로그램은 순환의 속도를 빠르게 했다. 미얀마 내부에서 살던 사람들이 갈 수 있는 기회를 얻고자 난민촌의 빈자리를 찾아 들어왔다. 사람들은 가족과 친족 네트워크를 활용하여 난민촌에 들어갔다. 일부의 사람들은 매솟에서 살다가 난민촌에 들어갈 기회를 엿보기도 했다. 이처럼 제삼국재정착프로그램이 추진되며 미얀마-국경(난민촌/매솟)-해외로 이어지는 흐름의 네트워크가 본격적으로 등장하고 활성화됐다.

이제 필자가 알고 지내던 대부분의 난민들은 미얀마와 태국이 아닌 제삼국에서 살아간다. 필자의 연구보조자였던 사람은 호주의 퍼스(Perth)에서 살아가고, 주요 정보제공자들도 미국, 캐나다, 스웨덴, 노르웨이 등에서 거주하고 있다. 난민들로서도 그들의 이웃, 동료, 친척이 여러 나라에 제각각 흩어져 있다. 난민촌과 매솟에 여전히 가족을 두고 있기도 하다. 난민들은 전략적으로 재정착프로그램을 선택한다. 필자가 관찰하고 면담한 것에 의하면, 자녀의 교육을 재정착

의 주된 이유로 드는 경우가 많다. 난민촌에서 비록 교육을 받을 수 있지만, 태국 시민권이 없어서 대학 이상의 교육을 받기에는 한계가 많다. 자녀가 어리면 부모를 비롯해 가족구성원 모두 재정착을 선택한다. 10대 후반이나 20대의 자녀를 둘 경우, 부모는 자식들만을 보내는 경우도 있다. 삼대로 이루어진 가족의 경우, 부부중 하나가 난민촌에 남아서 연로한 부모를 모시기도 한다. 이외에도 KNU나 카렌족의 조직이나 교회에서 지도자의 역할을 하는 사람들, 태국에서 시민권을 취득하고 확고한 터전을 마련한 사람들은 여전히 난민촌과 매솿에서 살아간다.

이렇게 흩어진 카렌족은 서로 어떻게 관계를 이어나갈까. 대표적인 SNS인 페이스북(Facebook)이 곳곳에 흩어진 카렌족들이 교류하는 장이 되었다. 인터넷 기반의 네트워크가 흩어진 공동체를 끌고나가는 기관차가 된 것이다. 필자가 알던 재정착 난민 대부분은 이렇게 인터넷 상의 페이스북으로 촘촘히 엮여 있다. 어떤 이는 수천명의 페이스북 친구를 두고 있기도 하다. 페이스북에서 카렌족들은 흩어진 가족과 친구들의 ‘얼굴’을 확인하고, 동영상과 사진과 메시지로 일상의 삶을 나눈다. 결혼식, 여행, 식사, 입학식·졸업식 등 일상의 각종 대소사를 페이스북에 올리면 으레 수많은 댓글이 달린다. 미국에 살아도 호주에 사는 친구의 삶을 들여다볼 수 있고, 난민촌에 살아도 노르웨이, 핀란드, 스웨덴에서 살아가는 가족과 친척이 어떻게 살아가는지 알 수 있다. 설사 미얀마 내부와 난민촌에서 살던 때는 서로 몰랐더라도 페이스북에서 얼굴을 보고, 친구로 엮이며, 동족임을 확인한다. 앤더슨은 민족이 “서로 얼굴을 모르는” 사이여서 ‘상상의’ 공동체라고 했는데, 적어도 카렌족은 이제 인터넷과 SNS 등 정보통신 기술의 발달로 서로의 얼굴과 일상을 알게 되는 ‘실감의’ 공동체가 되었다. 그리고 그 공동체는 더 이상 국가의 영토가 아니라 초국

적 네트워크에 단단히 기반을 두고 있다. 카스텔(2003, 537)이 언급한 대로 인터넷망이 여러 곳에 흩어져 살아가는 카렌족들을 모세뿔처럼 엮는 네트워크의 물리적 층위로서 역할을 한다. 카렌족은 그처럼 뿔줄로 연결되며 초국적 가족과 몸으로 성장해가고 있다. 실제로 ‘아메리카 가족’, ‘오스트레일리아 가족’, ‘스웨덴 가족’ 등 해외 카렌족 공동체가 가족의 일원으로 불린다.

흩어진 카렌족들이 비단 온라인상에서만 교류를 하는 것은 아니다. 오프라인에서도 이들은 만남을 이어간다. 곳곳의 카렌족들이 모이는 대표적인 장이 ‘카렌민족연합세미나(Karen National Unity Seminar)’이다. 카렌민족연합세미나는 KNU가 국경지대를 비롯해 세계에 흩어진 카렌족들을 규합하기 위해 1999년에 처음 조직한 행사로서 1년이나 2년 간격으로 매솟 주변의 미얀마 국경지대에서 주로 개최해왔다.¹⁶⁾ 미얀마와 태국, 해외 각국 카렌족 공동체를 대표하는 자들이 주로 참여하여 미얀마의 현 정세를 공유하고 카렌족의 정치적 견해, 그리고 카렌족 공동체의 발전 방안을 논의하며, 행사가 끝나면 회의 결과문을 배포한다. 예를 들어 2014년 5월 28-31일에 매솟 인근의 미얀마 국경지대인 라이와(Lay Wah)에서 개최된 제10회 카렌민족연합세미나에는 미얀마, 태국, 해외 각처의 카렌족 공동체 지도자 246명이 참여했다. 이 회의 결과문의 주요 내용을 보면 카렌족의 공동체성 강화, 미얀마의 투명한 정전협상 강조, 환경보호와 인권 옹호, 미얀마 민주주의와 평화를 위해 여러 정당 및 민주 세력과 연대 등이 포함됐다.¹⁷⁾ 정치적인 내용이 들어가 있지만, 더 이상 KNU와 카렌족 지도자들은 독립 카렌국가나 별도의 특별 지위를 주

16) <http://www.knuhq.org/karen-unity/karen-national-unity-seminar/>(검색일:2016.7.2).

17) <http://www.knuhq.org/wp-content/uploads/2014/10/10th-Karen-Unity-Seminar-.pdf>
(검색일: 2016.7.2).

장하지 않고, 인권, 민주주의, 평화 등 보편적 가치를 주장한다. 카렌족들이 세계 곳곳에 흩어져 있는 상태에서 물리적 영토는 더 이상 큰 의미가 없게 됐다.

기독교 카렌족이 누구보다도 범카렌족 연합활동에 적극적이다. 이들은 카렌민족연합세미나에 주도적으로 참여할 뿐만 아니라 자체적으로 범카렌족을 아우르는 기독교 연합활동을 전개하기도 했다. 대표적인 행사가 2000년부터 매년 개최되는 ‘카렌족 눈으로 성경 읽기(Reading the Bible with Karen Eyes)’이다. 이 행사는 처음에는 미얀마 내부, 난민촌, 태국의 카렌족 기독교도 행사로 조직되었다. 초기에 매솟과 맬라 난민촌에서 개최되다가 2000년대 중반 이후에는 치앙마이에서 주로 개최되고 있다. 미얀마 양곤의 카렌족 기독교인들은 이 행사를 참석하기 위해 육로로 미야위다-매솟 국경을 넘어 치앙마이에 이르고 돌아갈 때 역시 그 경로를 선택했다. 이 행사에서 카렌족 기독교도들은 성경과 신화의 내용을 자기들이 처한 상황에 비추어 해석하며 그 고난과 산개를 재해석하고 카렌족의 연합을 강조했다. 시간이 지나며 이 행사는 재정착된 난민들이 참석하는 초국적 행사로 커갔다. 2008년에는 본격적으로 ‘글로벌카렌침례교도연합(GKBF, Global Karen Baptist Fellowship)’이라는 행사를 치앙마이에서 조직하며 각국에 흩어진 카렌족들을 규합했다(Lee 2012, 278).

기독교 카렌족 청년들 역시 위의 GKBF에 자극을 받고 ‘글로벌카렌침례교청년연합(GKBYC, Global Karen Baptist Youth Convergence)’이라는 행사를 2012년 12월 12-17일에 매솟 인근의 포프라(Phopra)에서 개최했다. 필자는 이 행사에 참여관찰했다. 이 행사가 내건 목적은 “카렌 디아스포라들이 모여서 희망을 새롭게 품고, 문화를 다시 건설하고, 공동체를 회복하여 카렌민족을 다시 세우는 것(In-gather the Karen Diaspora for the Rebuilding of the Nation with Renewed

Hope, Rebuilt Culture, Restored Community)”이었다. 미얀마, 태국, 호주, 싱가포르, 미국, 캐나다, 노르웨이, 영국, 인도 등 각처에서 500명가량이 참가했다. 주참석자는 청년들이지만 KNU 인사, 팰라 난민촌 신학교 교장 등 카렌족 지도층도 다수 참가했다. 이 행사를 기획하고 주도한 카렌족은 필자가 싱가포르에 거주할 때(2003-2007) 알고 지내던 싱가포르 카렌족이었다. 싱가포르는 카렌족 난민이 재정착된 곳이 아니지만 미얀마에서 이주한 카렌족이 터를 잡고 살고 있고, 그곳의 카렌족 교회에는 약 200명이 출석한다. 이 교회 지도자들은 태국에 자주 방문하며 난민들을 돕는 활동을 해왔던 터였으며 이제는 글로벌 카렌족을 엮는 활동을 주도하고 있다. 싱가포르 카렌족은 미국, 호주 등지의 카렌족과 견주어 시간과 비용을 덜 들이며 국경지대를 방문할 수 있기에 국경지대의 카렌족 지도자와 협력할 기회가 더 많기 때문이다. 그 행사에서 호주, 노르웨이, 싱가포르 등의 카렌족들은 저마다 어떻게 살아가고 있는지를 나누며 질의응답을 받기도 했다. KNU 인사는 현재 미얀마 정부와 어떻게 평화 협상을 벌이고 있는지 설명하기도 했다. 난민촌과 매솟 등 국경지대에서 활동하는 기독교 인사는 카렌족의 고난의 역사와 KNU의 대표성을 역설하고, 카렌족이 흩어져 있으나 모두 하나의 카렌족이라는 것을 강조하며, 미국과 호주에서 왔다고 잘난 척하지 말고 카렌족으로서 정체성을 견지해야할 것을 당부했다. 카렌족 청년들에게 이 행사는 흩어진 친구를 다시 만나는 우정의 자리이기도 하다. 설사 그 이전에는 모르고 지내던 사이였을지라도 일주일 동안 한곳에 모여 지내며 친밀도를 깊게 쌓아갔다. 이들은 틈틈이 페이스북에 행사 참석 사진을 올리며 참석하지 못한 사람들과 정보를 공유하기도 했다.

초국적 네트워크는 시간이 지나며 좀 더 체계를 갖추고 확장되었다. 2014년 9월 20일에 범해외카렌족 조직체인 ‘국제카렌회(IKO,

International Karen Organization)'가 출범한 것이다. 호주의 멜버른에 1994년부터 재정착하여 거주하고 있는 가네미 쿠누(Ganemy Kunoo)가 IKO의 출범에 큰 역할을 했다. 그 자신 KNU 혁명에 사단장으로서 적극 참여했었고, 재정착된 이후로도 자주 국경지대를 방문하며 KNU와 범카렌족 연대 발전 방안을 협의해왔다. IKO는 그 아래 아시아태평양지부, 유럽지부, 북미지부를 두고 있다.¹⁸⁾ 가네미는 해외 각처를 방문하며 기존에 조직된 카렌족 공동체를 IKO 산하에 두려는 활동을 했다. 가네미는 2015년 10월 7일-21일에 한국을 방문했는데, 필자는 그가 재한 카렌족 공동체(Karen National Fellowship) 인사들과 만나는 자리에 함께 했다.¹⁹⁾ 가네미는 재한 카렌족 공동체 주요 인사를 만나며 카렌족으로서 정체성을 잊지 말 것을 당부했고, IKO가 범카렌족을 아우르는 조직체로서 얼마나 중요한 의미를 갖는지 설명하고 재한 카렌족 공동체도 그 아래로 들어올 것을 권유했다. 때마침 태국 국경지대 난민촌에 거주하는 카렌족 난민이 한국 정부의 재정착프로그램의 일환으로 2015년 12월 23일에 한국에 도착할 예정이라서 가네미는 한국의 카렌족도 좀 더 적극적으로 범카렌족 연대 활동에 나설 때가 됐다고 보았다. 재한 카렌족 공동체는 가네미의 당부대로 2015년 말에 '한국카렌회(Korea Karen Organization)'로 재편하고 IKO 아래로 들어갔다. 가네미는 한국을 방문한 이후에 일본도 방문하여 동일하게 기존의 재일 카렌족 공동체를 IKO 산하 기구로 재편하려는 활동을 전개했다.

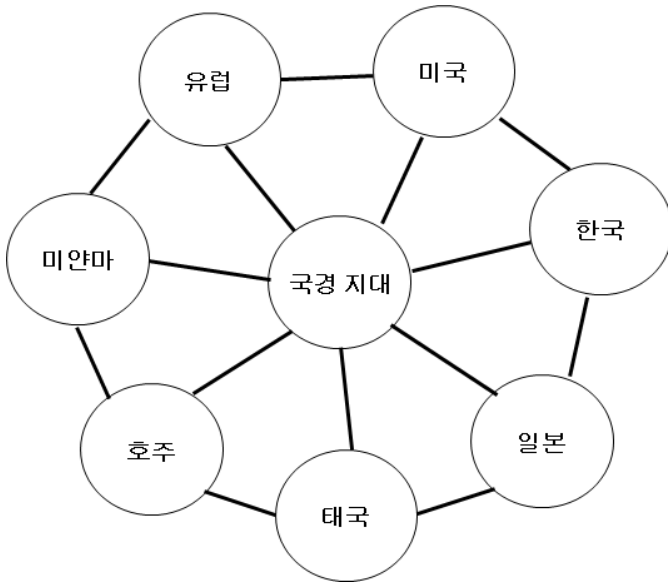
이렇듯 온라인과 더불어 오프라인에서도 글로벌 카렌족을 엮는 장이 열리고, 범카렌족 네트워크가 확장되고 있다. 이제 한국의 카렌족

18) <http://dreamzvalley.blogspot.kr/>(검색일: 2016.7.4).

19) 가네미 쿠누는 이외에도 유엔난민지부 한국대표부 인사들과 2015년 10월 20일에 만나 재정착프로그램과 카렌족 재정착 난민의 한국 생활 적응에 관해서도 의견을 나누었다.

도 범카렌족 네트워크에 들어오게 됐다. 온라인에서 연계된 카렌족들은, 매솟 등 국경지대에서 다시 모여 연대를 강화한다. 치앙마이가 새롭게 모임의 중요한 장으로 떠올랐지만 그 역시 넓게 말하여 국경지대의 한 부분이라고 할 수 있으며, 앞서 언급했듯이 미얀마 카렌족의 이동경로를 보면 매솟과 연계되어 있다. 매솟을 비롯한 국경지대는 글로벌 카렌족의 허브로서 마치 심장처럼 피를 모으고 뿌리는 역할을 한다. 그 심장에서 나오는 피는 이제 한국과 일본에까지 뻗어나간다. 혈관처럼 연계된 카렌족의 글로벌 네트워크에서 매솟 등 국경지대는 카스텔(2003, 537-540)이 언급한 두 번째 층위, 즉 허브로서 지위를 견고히 유지하고 있다.

글로벌 카렌족 네트워크를 주도하는 자들은 기독교인들이다. 기독교인들의 종교연합행사와 민족연합행사는 사실 구분되지 않는다. GKBF나 GKBYC 모두 그 사례에 해당된다. 매솟과 난민촌 등 국경지대를 비롯해 호주, 미국, 유럽 등에서도 카렌족의 공동체 활동은 교회를 중심으로 이루어진다. 글로벌 카렌족 행사도 각처의 교회가 주도하여 조직하고 참석자도 기독교도들이 주를 이룬다. 해외 각처의 기독교 인사와 국경지대의 기독교 인사는 서로 긴밀히 협력하여 글로벌 네트워크를 전략적으로 운영해나간다. 해외 카렌족 중에는 싱가포르 카렌족과 호주의 카렌족이 국경지대의 카렌족과 긴밀히 협력해나가며 글로벌 네트워크를 주도해나가고 있다. 기독교 인사들과 싱가포르와 호주의 카렌족은 카스텔(2003, 540-541)이 언급한 네트워크의 세 번째 층위인 머리의 역할을 하고 있다.



〈그림 2〉 글로벌 카렌족 네트워크

VI. 결론

본고는 카렌족의 사례로써 베네딕트 앤더슨(1991[1983])의 민족주의 논의를 비판적으로 검토하고 초국적 시대에 민족을 어떻게 새롭게 이해할 수 있는지 살펴보았다. 앤더슨은 민족은 직접적인 체험에 기반을 둔 공동체가 아니라 머릿속에 공동체의 이미지만 살아 있는 상상의 공동체라는 것을 드러내며 본격적으로 추상적 차원의 민족주의 논의를 발전시켰다. 본고는 앤더슨이 언급한 ‘경계를 지닌 상상의 공동체’를 거론하며 확산과 유연의 속성을 지닌 상상이 어떻게 국가의 경계와 결합될 수 있는지 의문을 제기했다. 본고는 통차이(1994)가 지도를 민족주의 논의에 도입하며 앤더슨이 자세히 밝히지 않은

이미지의 상을 부각시키고 언어와 지도 등 매개물의 수행성을 드러냈지만, 통차이 역시 ‘경계’ 문제를 해결하지 못했다고 보았다. 본고는 그 문제를 두 가지 방식으로 해결하고자 했다. 첫 번째의 방식은 상상도 역시 일정한 질서 아래 전개된다는 것을 밝힌 학자들(뒤랑; 2007; 레비스트로스 1996; 프로이트 2014)을 참조하며 앤더슨이 그 질서 중 하나인 국가체계를 다루었다고 보며 앤더슨을 긍정했다. 두 번째의 방식은 의문을 야기하는 국경이라는 경계를 제거하여 국가를 갖지 않은 상상의 공동체까지 포함했다. 두 방식을 통합하면 민족이라는 상상의 공동체가 국가의 경계를 초월하여 어떠한 질서 아래에서 공동체를 유지해나가는가 하는 새로운 질문이 등장한다. 본고는 이를 파악하기 위해서는 현재 양국주의 시각에 머물고 있는 초국주의 논의(Glick Schiller et al 1992)의 지평을 확대해야한다고 강조하고 카스텔(2003)이 제기한 네트워크 논의를 중심으로 삼아 카렌족이 어떻게 네트워크 공동체로 성장해나갔는지, 무엇이 그 네트워크의 물적 토대인지, 어떤 곳이 결절과 허브인지, 누가 주도해 가는지 살펴봤다.

카렌족은 19세기에 걸쳐서 서구 기독교 선교사들의 영향을 받아 민족의식을 자각하고 앤더슨이 주장하는 바와 같이 자체의 문자로 쓰인 출판물을 생산하고 읽으며 상상의 정치 공동체로 성장해나갔다. 1940년대 후반에 미얀마가 독립을 맞이하려는 시점에서 앤더슨의 사례에 완전히 부합하는 ‘경계’를 지닌 정치 공동체를 꿈꾸었으나 이것이 좌절되자 1949년 1월에 반란운동을 시작했다. 카렌족의 정부와도 같은 KNU는 1980년대까지 미얀마 동부 국경을 장악하며 국제적인 인정을 받지는 못했지만 유사 국가체계를 운영했다.

그러나 1990년대에 카렌족은 미얀마 정부군에 패해 자체의 경계를 지닌 해방구를 잃고 태국 난민촌에 살게 됐다. 역설적으로 영토를

않게 되자 네트워크 공동체가 출현했다. 카렌족은 여러 곳에 섬처럼 흩어진 난민촌에 거주했으나 구호체계 아래 묶이며 공동체를 이어나갔다. 교육과 교회는 난민촌 사이를 엮으며 흩어진 카렌족을 여전히 민족공동체와 종교공동체로서 엮는 구실을 했다. 해가 거듭될수록 발달하는 정보통신기술은 흩어진 난민들을 촘촘히 엮어나갔다. 국가 밖의 사람들인 난민들이 국가체계를 뛰어넘어 그 기술에 힘입어 서로 연결되고, 바깥세상과도 접속해 나갔다. 엔지오를 비롯한 국제사회가 난민 지원에 관여하면서 카렌족 네트워크는 초국가성을 띠었다.

2000년 중반에 카렌족 난민이 대규모로 미국, 호주, 유럽 등지로 재정착되면서 초국적 네트워크가 확장되고 활발히 작동되었다. 곳곳에 흩어진 카렌족은 온라인에서, 특히 페이스북에서 가족과 친척, 이웃의 안부를 확인하고 공동체를 유지해나간다. 페이스북은 예전에는 몰랐던 사이도 연결하며 공동체 네트워크의 외연을 확장시킨다. 이들은 온라인에서뿐만 아니라 오프라인에서도 교류의 장을 이어나간다. 여기에 기독교들의 역할이 두드러졌다. 2008년부터 ‘글로벌카렌침례교도연합(GKBF, Global Karen Baptist Fellowship)’, 2012년부터 ‘글로벌카렌침례교청년연합(GKBYC, Global Karen Baptist Youth Convergence)’을 치앙마이와 매숫 등지에서 개최하며 각국에 흩어진 카렌족을 규합했다. 글로벌 카렌족 네트워크는 더욱더 체계를 갖추고 확장되었다. 되어 2014년에 ‘국제카렌회(IKO, International Karen Organization)’가 결성됐고 2015년 말에 이르면 한국과 일본의 카렌족도 포함하기에 이른다. 이 조직체는 KNU 산하에 있기에 KNU는 네트워크 공동체로서 카렌족을 이끌어어나가고 있다고 할 수 있다. 그러나 KNU는 더 이상 영토 공동체를 이끌 때 내세웠던, 경계를 지닌 국가의 건설이라는 목표를 내세우지 않는다. 이제 평등, 인정, 권리,

거주권 보장 같은 것들이 민족주의 운동의 목표로 바뀌었다(Gravers 2015, 68-69). 이점에서 ‘경계’를 상정하며 전개한 앤더슨의 상상의 공동체론을 비롯한 모든 민족주의 논의는 초국적 네트워크 시대 민족주의 운동의 새로운 측면을 설명하는 데 한계가 있다.

카렌족의 네트워크는 세 층위로 구분할 수 있다(카스텔 2003). 난민 사태 발생 이후 현재에 이르기까지 정보통신기술은 첫 번째 층위로서 네트워크의 물적 토대가 되고 있다. 오늘날에는 특히 페이스북을 비롯한 SNS가 세계 곳곳에 흩어진 카렌족을 촘촘하고도 넓게 엮고 있다. 매솏과 맬라 난민촌 등 국경지대는 두 번째 층위로서 네트워크에서 결절과 허브의 기능을 담당하고 있다. 난민촌 네트워크가 등장했을 때 두 곳은 매솏은 난민지원과 공동체 활동의 중심지로서 카렌족을 모았다가 흩뿌리는 심장의 역할을 담당했다. 카렌족은 매솏을 거쳐서 또 다른 탈주의 공간인 방콕에까지 진출하기도 했다. 난민들이 재정착되면서 매솏은 글로벌 카렌족 행사가 열리는 결집지가 되고 있다. 시간이 지나며 매솏과 더불어 치앙마이 역시 또 하나의 결집지로서 성장하고 있다. 세 번째 층위는 지배 엘리트와 그들의 공간을 일컫는 것으로, 카렌족의 네트워크에서 여전히 국경지대의 KNU가 주도적인 역할을 하고 있다. 그들과 더불어 난민촌 네트워크에서는 카렌난민위원회(KRC, Karen Refugee Committee)와 엔지오에서 종사하는 카렌족이 엘리트로서 역할을 하고, 재정착되면서 본격적으로 성장한 글로벌 카렌족 네트워크에서는 싱가포르와 호주의 카렌족이 주도적인 역할을 담당하고 있다.

들뢰즈와 가타리(2001)의 언급처럼 카렌족 공동체는 지각운동을 하듯 영토화·탈영토화·재영토화를 거듭하며 고원을 이루어오고 있다. 19세기에 걸쳐서 민족으로서 성장하는 운동을 하며 하나의 고원을 형성했다. 20세기 중반에 경계를 가진 국가를 꿈꾸는 열망을 품으

며 또 하나의 고원을 이루려고 했으나 좌절하고 동쪽의 국경지대로 내몰리는 하강을 경험했다. 그러나 그곳에서 1980년대말까지 준국가체제를 운영하며 재영토화를 안정적으로 달성했다. 1990년대 중반에 미얀마 정부군에 패배하며 태국으로 탈주하는 탈영토화를 경험했다. 난민촌에서 살아가며 네트워크 공동체로 재편되는 또 다른 차원의 재영토화가 이루어졌다. 2000년 중반 이후로 제삼국으로 재정착되는 또 다른 탈주가 발생하며 네트워크가 글로벌 차원으로 확대되고 이제는 물리적 영토가 아닌 인터넷과 SNS라는 또 다른 차원의 공간에서 공동체의 재편이 이루어졌다. 여기가 끝이 아닐 것이다. 글로벌 카렌족 네트워크는 또 다른 탈주와 지각 변동을 하며 우리가 아직 알 수 없는 방식과 질서 아래 재편될 것이다.

투 고 일: 2016년 07월 09일

심사완료일: 2016년 08월 20일

게재확정일: 2016년 08월 22일

참고문헌

- 김인아. 2012. “미얀마 식민시대 이전의 꺼잉족 기록에 관한 역사적 고찰.” 『아시아연구』 15(1): 143-173.
- 뒤랑, 질베르. 2007. 『상상계의 인류학적 구조들』. 진형준 역. 파주: 문학동네.
- 들뢰즈, 질·가타리, 펠릭스. 2001. 『천개의 고원』. 김재인 역. 새물결.
- 레비-스트로스, 클로드. 1996. 『야생의 사고』. 안정남 역. 서울: 한길사.
- 모리스-스즈키, 테사. 2004. “근대 일본의 국경 만들기: 일본사 속의 변방과 국가·국민 이미지.” 임지현 편. 『근대의 국경, 역사의 변경: 변경에 서서 역사를 바라보다』. pp. 193-216. 서울: 휴머니스트.

- 바바, 호비. 2002. 『문화의 위치: 탈식민주의 문화이론』. 나병철 역. 서울: 소명출판.
- 박장식. 1993. “미얀마(버마)의 종족집단과 종족분쟁.” 『지역연구』 2(4): 57-76.
- _____. 1995. “미얀마 카렌족의 분리주의 운동.” 『동남아연구』 4: 255-282.
- 백, 올리히. 2000. 『지구화의 길』. 조만영 역. 서울: 거름.
- 신예진·신지원. 2013. “일본의 재정착난민 수용과 관련 제도에 대한 고찰.” 『동아연구』 32(2): 191-231.
- 스콧, 제임스. 2010. 『국가처럼 보기』. 전상인 역. 서울: 에코리브르.
- _____. 2015. 『조미아, 지배받지 않는 사람들: 동남아 산악지대 아나키즘의 역사』. 이상국 역. 서울: 삼천리.
- 이상국. 2008. “이주민, 비합법성, 그리고 국경사회체제: 태국-미얀마 국경 지역 사회체제의 특성에 관한 연구.” 『동남아시아연구』 18(1): 109-150.
- _____. 2009. “난민촌 밖으로: 카렌족 난민과 외부 세계의 연계에 관한 연구.” 『국제·지역연구』 18(2): 79-112.
- _____. 2010. “백인 구원자와 카렌족: 현실이 된 카렌족 신화.” 『한국문화 인류학』 43(1): 217-261.
- _____. 2011. “지구시민사회의 성과와 한계 태국-미얀마: 국경지역 난민 구호활동 사례를 중심으로.” 『아시아연구』 14(1): 119-154.
- _____. 2012. “또 다른 식민성: 버마 종족 관계의 역사적 전개와 카렌족의 식민성 형성에 관한 연구.” 『동남아시아연구』 22(1): 1-35.
- _____. 2016. “비슷하되 같지 않은 길: 재한 미얀마 카렌족 공동체의 형성과 발전.” 『동남아시아연구』 26(2): 101-143.
- 임지현. 2004. “고구려사의 딜레마: '국가 주권'과 '역사 주권'의 사이에서.” 임지현 편. 『근대의 국경, 역사의 변경: 변경에 서서 역사를 바라보다』. pp. 17-34. 서울: 휴머니스트.
- 카스텔, 마누엘. 2003. 『네트워크 사회의 도래』. 김목한, 박행웅, 오은주

역. 서울: 한울.

프로이트, 지그문트. 2014. 『꿈의 해석』. 조대경 역. 서울: 서울대학교출판
문화원.

Alvarez, Robert R. 1984. "The Border as Social System: The California
Case." *New Scholar* 9: 119-134.

Anderson, Benedict R. O'G. 1991[1983]. *Imagined Communities: Reflections
on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Aung-Thwin, Maitrii. 2011. *The Return of the Galon King: History, Law,
and Rebellion in Colonial Burma*. Singapore: NUS Press.

Baudrillard, Jean. 1994. *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University
of Michigan.

Bowles, Edith. 1998. "From Village to Camp: Refugee Camp Life in
Transition on the Thailand-Burma Border." *Forced Migration
Review* 2: 11-14.

Cady, John F. 1958. *A History of Modern Burma*. Ithaca and London:
Cornell University Press.

Duara, Prasenjit. 1995. "Review of *Siam Mapped: A History of the
Geo-Body of a Nation*." *The American Historical Review* 100(2):
477-479.

Furnivall, John S. 1956. *Colonial Policy and Practice: A Comparative
Study of Burma and Netherlands India*. New York: New York
University Press.

Geertz, Clifford. 1963. *Old Societies and New States: The Quest for
Modernity in Asia and Africa*. New York: Free Press.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University
Press.

Glick Schiller, Nina, Linda Basch, and Cristina Blanc-Szanton. 1992.
"Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding

- Migration." *Annals of the New York Academy of Sciences* 645(1): 1-24.
- Gravers, Mikael. 1996. "The Karen Making of a Nation." Stein Tonneson and Hans Antlov, eds. *Asian Forms of the Nation*. pp. 237-269. London: Curzon.
- _____. 2015. "Disorder as Order: The Ethno-Nationalist Struggle of the Karen in Burma/Myanmar: A Discussion of the Dynamics of an Ethnicized Civil War and Its Historical Roots." *Journal of Burma Studies* 19(1): 27-78.
- Harriden, Jessica. 2002. "'Making a Name for Themselves': Karen Identity and the Politicization of Ethnicity in Burma." *Journal of Burma Studies* 7(1): 84-144.
- Horstmann, Alexander. 2010. "Confinement and Mobility: Transnational Ties and Religious Networking among Baptist Karen at the Thailand-Burma Border." MMG Working Paper 10-16. Max Plank Institute.
- _____. 2011. "Sacred Networks and Struggles among the Karen Baptists across the Thailand-Burma Border." *Moussons* 17(1): 85-104.
- Karen Refugee Committee. 2011. "Newsletter and Monthly Report July 2011."
- Keyes, Charles F. 1977. *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*. New York: Macmillan.
- _____. 1979. "The Karen in Thai History and the History of the Karen in Thailand." Charles F. Keyes, ed. *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*. pp. 25-61. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Lee, Sang Kook. 2001. "The Adaptation and Identities of the Karen

- Refugees: A Case Study of Mae La Refugee Camp in Northern Thailand." Masters Thesis, Seoul National University.
- _____. 2012. "Scattered but Connected: Karen Refugees' Networking in and beyond the Thailand-Burma Borderland." *Asian and Pacific Migration Journal* 21(2): 263-285.
- _____. 2014a. "Siam Mismatched: Revisiting the Territorial Dispute over the Preah Vihear Temple." *South East Asia Research* 22(1): 39-55.
- _____. 2014b. "Security, Economy and the Modes of Refugees' Livelihood Pursuit: Focus on Karen Refugees in Thailand." *Asian Studies Review* 38(3): 461-479.
- _____. 2014c. "Migrant Schools in the Thailand-Burma Borderland: From the Informal to the Formal." *Asia Pacific Journal of Education* 34(1): 125-138.
- Lieberman, Victor B. 1978. "Ethnic Politics in Eighteenth-Century Burma." *Modern Asian Studies* 12(3): 455-482.
- Lintner, Bertil. 1999. *Burma in Revolt: Opium and Insurgency since 1948*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Marshall, Harry Ignatius. 1997[1922]. *The Karen People of Burma: A Study in Anthropology and Ethnology*. Bangkok: White Lotus Press.
- Naw, Angelene. 2001. *Aung San and the Struggle for Burmese Independence*. Chiang Mai: Silkworms Books.
- Olsen, Lotte, and Sara Illeras Castellon Nicolaisen. 2011. "Navigating the Borderland: A Thesis on the Karen Navigating the Borderland between Burma and Thailand." Masters Thesis, Roskilde University.
- Rajah, Ananda. 1990. "Ethnicity, Nationalism and the Nation-State: The

- Karen in Burma and Thailand." Gehan Wijeyewardene, ed. *Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia*. pp. 102-133. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- _____. 2002. "A 'Nation of Intent' in Burma: Karen Ethno-nationalism, Nationalism and Narrations of Nation." *The Pacific Review* 15(4): 517-537.
- Renan, Ernest. 1990[1882]. "What is a Nation?" Translated by Martin Thom. Homi Bhabha, ed. *Nation and Narration*. pp. 8-22. New York: Routledge.
- Renard, Ronald. 1980. "Kariang: History of Karen-Tai Relations from the Beginnings to 1923." Ph.D. Diss., University of Hawai'i.
- San C. Po. 1928. *Burma and the Karens*. London: Elliot Stock.
- Smith, Martin. 1994. *Ethnic Groups in Burma: Development, Democracy and Human Rights*. London: Anti-Slavery International.
- _____. 1999. *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*. London: Zed Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 2009. "Nationalism and the Imagination." *Lectora: revista de dones i textualitat* 15: 75-98.
- Thailand Burma Border Consortium(TBBC). 2009. *Programme Report: July to December*. Bangkok: Thailand Burma Border Consortium.
- _____. 2010. *Programme Report: January to June*. Bangkok: Thailand Burma Border Consortium.
- The Border Consortium(TBC). 2015. *Annual Report: January-December 2015*. Bangkok: The Border Consortium.
- Thongchai Winichakul. 1994. *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*. Hawai'i: University of Hawai'i Press.
- Wimmer, Andreas, and Nina Glick Schiller. 2002. "Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the

Social Sciences." *Global Networks* 2(4): 301-334.

Wolters, Oliver W. 1999. *History, Culture, Region in Southeast Asian Perspectives*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Worland, Shirley. 2010. "Displaced and Misplaced or Just Displaced: Christian Displaced Karen Identity after Sixty Years of War in Burma." Ph.D. Diss., University of Queensland.

Abstract

From an Imagined Community to a Network Community: A Critical Review of Benedict Anderson's Theory of Nationalism with the Case of the Karen

Lee Sang Kook

Department of Cultural Anthropology, Yonsei University

This study makes a critic on Benedict Anderson's notion that an imagined community is limited, pointing out a problematic link between 'imagination' and 'limitation' which Anderson does not adequately explain. It attempts to settle the puzzle in the two ways. The first is to acknowledge Anderson's merit that touches on an order that structures imagination. The second is to get rid of an element, national boundary that causes contradiction in the notion. Combining the two ways, the study explores in what order the Karen, the people without national boundary, builds up the nation and puts Manuel Castells's discussion of network into a center stage. The Karen developed the sense of nation throughout the 19th century under the influence of Western Christian missionaries. When failing to achieve a nation-state in the late 1940s, they began a separatist movement and strongly occupied liberated areas in the eastern border areas until the 1980s. However, in the 1990s they became refugees after a series of attacks by

the Myanmar government. Ironically a network community emerged while they were living in refugee camps. As the Karen began to be massively resettled in other countries, the network became more global and active. The network is constituted by the information technology and internet, the Thailand-Myanmar borderland as the node and hub physical foundation, and political leaders and overseas Karen as elites. The case of the Karen provides a new idea for the development of nationalism in the age of transnationalism.

Keywords: Karen, Benedict Anderson, imagination, boundary, Manuel Castells, network