
비일상의 민속학 : 평범함의 균열과 일상성의 변주



2026. 02. 06.(금)

■ 장소 : 국립경국대학교 창의인재관 1층 1103호

■ 주최 : 실천민속학회, 국립경국대학교 대학원 민속학과 4단계
BK21교육연구팀, 국립경국대학교 민속학연구소

인사말



안녕하십니까

실천민속학회는 오는 2026년 2월 6일(금), 국립경국대학교(구 안동대학교)에서 「비일상의 민속학 : 평범함의 균열과 일상성의 변주」라는 주제로 제53차 동계 전국학술대회를 개최합니다. 현대사회는 다양한 비일상적 국면 속에서 개인과 공동체의 삶이 새롭게 구성되는 특징을 지니고 있습니다. 이러한 비일상적 국면은 단순한 일탈이나 예외적 상황이 아니라, 일상의 질서를 재편하고, 공동체적 연대와 상상력, 실천의 에너지가 분출되는 장이 되기도 합니다.

이에 이번 학술대회에서는 비일상 연구의 영역을 확장하고, 현대의 민속 현상을 새로운 시각에서 조명하고자 합니다. 특히 민속학이 오랜 기간 탐구해 온 놀이, 축제, 여가, 신앙, 의례, 세시풍속 등의 주제를 현대사회의 맥락 속에서 재해석하며, 다양한 주체들의 비일상적 경험과 실천을 통해 오늘날 민속의 변주 양상을 탐색하는 계기가 될 것으로 기대합니다.

아울러 총회 이후에는 실천민속학회 전임 회장이신 국립경국대학교 한양명 교수님의 퇴임을 기념하는 자리를 마련할 예정입니다. 회원 여러분의 많은 관심과 적극적인 참여를 고대합니다.

실천민속학회 배상

세부일정



10:40~10:50	개회사: 이진교(실천민속학회)		
제1세션		사회	김형근(국립경국대)
10:50~11:25	씨앗 실천의 시간성과 자급(-권)의 미래	발표	강석민(국립경국대)
		토론	권수빈(전남연구원)
11:25~12:00	1960-70년대 한국 정부의 민속 활용 정책과 민속의 객체화	발표	양보윤(서강대)
		토론	남근우(동국대)
12:00~13:00	휴식		
제2세션		사회	이민재(목포대)
13:00~13:35	해양 관문도시의 다문화 공존 가능성 탐색: 태국 푸껫(Phuket) 사례 연구	발표	한유석(국립부경대)
		토론	라연재(국립목포대)
13:35~14:10	조선시대 궁중춤의 민간화와 민속적 가치 -비일상의 재현과 현대적 변주를 중심으로	발표	이민주(국립경국대)
		토론	윤동환(경상국립대)
14:10~14:45	춘향영정의 제작과 변천에 따른 지역사회의 대립과 갈등	발표	유목희(전남대)
		토론	배영동(국립경국대)
14:45~15:00	휴식		
제3세션		사회	이영배(국립경국대)
15:00~15:35	단동 중·조 접경지역 국경 관광의 문화적 의례와 상상 공동체의 형성	발표	장도(국립경국대)
		토론	류평평(서울대)
15:35~16:10	전라남도 진도 옷놀이의 깊이와 재미	발표	이도정(전북대)
		토론	강성복(충남대)
16:10~17:00	일본에서의 COVID-19 기간 마츠리·제례 관련 연구사	발표	미스미 다카후미 (히로시마 슈도대학) 통역: 김광식(충남대)
		토론	이진교(국립경국대)
17:00~17:20	총회 및 폐회사		

목차



[제1세션]

씨앗 실천의 시간성과 자급(-권)의 미래 1

발표자 : 강석민(국립경국대학교)

토론자 : 권수빈(전남연구원)

1960-70년대 한국 정부의 민속 활용 정책과 민속의 객체화 20

발표자 : 양보운(서강대학교)

토론자 : 남근우(동국대학교)

[제2세션]

해양 관문도시의 다문화 공존 가능성 탐색: 태국 푸껫(Phuket) 사례 연구 61

발표자 : 한유석(국립부경대학교)

토론자 : 라연재(국립목포대학교)

조선시대 궁중춤의 민간화와 민속적 가치

-비일상의 재현과 현대적 변주를 중심으로 81

발표자 : 이민주(국립경국대학교)

토론자 : 윤동환(경상국립대학교)

춘향영정의 제작과 변천에 따른 지역사회의 대립과 갈등 98

발표자 : 유목화(전남대학교)
토론자 : 배영동(국립경국대학교)

[제3세션]

단동 중·조 접경지역 국경 관광의 문화적 의례와 상상 공동체의 형성 122

발표자 : 장도(국립경국대학교)
토론자 : 류핑핑(서울대학교)

전라남도 진도 옷놀이의 깊이와 재미 155

발표자 : 이도정(전북대학교)
토론자 : 강성복(충남대학교)

일본에서의 COVID-19 기간 마츠리·제례 관련 연구사 195

발표자 : 미스미 다카후미
(히로시마 슈도대학교)
통역: 김광식(충남대학교)
토론자 : 이진교(국립경국대학교)

제1세션

씨앗 실천의 시간성과 자급(-권)의 미래

강석민(국립경국대학교)

< 목 차 >

1. 머리말: 오래된 것과 지나간 것, 동시에 새로운 것
2. 지구화/세계화의 역사를 행성적 시간으로 전환하기
3. ‘대가속’의 시간성 혹은 자본세적 프런티어의 일시성
4. 씨앗, 함께 짜인 복합체(complexus)의 배치와 현현
5. 맺음말: 복잡성을 간직한 자급(-권)의 정치적 전망

1. 머리말: 오래된 것과 지나간 것, 동시에 새로운 것

경작이 시작된 이래 씨앗이라는 실체 혹은 은유는, 한편으로는 장기지속적인 차원에서 지나온 인류와 자연의 시간과 경험을 함축함으로써 오래도록 지속된 어떤 것으로 이해되곤 했다.¹⁾ 동시에 다른 한편으로는, 다른 과거를 통해 다른 미래를 품고 있는 일종의 맹아(萌芽), 즉 새롭게 도래하는 어떤 것으로 생각되기도 했다. 어쩌면 중요한 것은 그것이 지닌 다층적인 시간성, 즉 이미 수 세대에 걸친 경험을 축적하고 있는 동시에 아직 완전하게 결정되지 않는 가능성의 형태로 그것이 우리 곁에 존재해 오고 있다는 점이다. 그런 점에서 씨앗은 비록 과거에서 비롯되었을지라도 거기에 머물지 않으면서, 미래 그 자체를 선점하지 않는 방식으로 다른 미래에 대한 상상을 기입하고 구현하는 재현적이고 실천적인 원천이 되고 있는 것으로 보인다. 요컨대 씨앗은 근대 역사가 그려온 선형적 시간 질서의 궤적과 공존하면서도 그 속

1) 이 글은 본격적인 사례 연구를 표방하기보다는, 조금은 우발적인 계기로 성사된 실천 주체와의 만남과 대화에서 생긴 공감과 착상의 윤곽을 구체화하기 위한 목적으로 작성된 것이다. 따라서 특정한 실천 사례에 대한 조사와 정리, 분석을 수행하기에 앞서 그것이 놓인 실천적 위상과 이론적 구도를 매우 거칠게 묘사하고 있는 데에 그치고 있다. 발표 자리를 계기로 삼고 그런 만큼 발표문의 형식을 띠고 있기는 하지만, 연구 노트 혹은 연구 방향 정도의 내용을 담고 있으므로 인용과 전제, 배포가 되지 않았으면 한다. 또한 이 글은 문장 생성과 교열을 위해 대형언어모델(LLM) AI 도구(Open AI, ChatGPT 5.2, 2026. 2; Google, Gemini 3, 2026. 2)를 활용하였다.

에서는 명확하게 위치 지어질 수 있는 중심 혹은 주변적 존재로서 지나온 과거와 새로운 미래의 다층적 시간성이 지금 현재 속에서 중첩되고 또 선취(先取)되는 특이성을 품고 있다고 할 만하다. 이는 특히 근대 이후의 사회가 그러한 시간적 특이성을 해체하고 점차 가속화된 미래 중심의 질서로 재편해 왔다는 점을 고려할 때 더욱 두드러진다. 흔히 과거적인 것은 극복되거나 쉽사리 폐기되어야 할 것으로, 그리고 미래적인 것은 지금 현재의 어떤 행위를 이끌거나 그것을 평가하는 기준으로 작동해 왔다. 그러한 시간 질서의 작동 속에서 경험이라고 하는 것은 점차 압축되는 한편 기대라고 하는 것은 끊임없이 확장되는 면모를 보인다. 우리 삶을 지탱하며 축적되어 온 다층적인 경험들은 점차 주변화되고 아직 오지 않은 미래가 현재를 조직하는 지배적 시간 형식으로 자리 잡게 된다.

여기에서 주지되고 있는 것처럼, 유전적 정보를 품은 과거인 동시에 받아들 기다리는 미래로 이해될 만한 씨앗은, 근대적 선형 시간을 거스르거나 그에 저항하는 비동시적인 것들의 동시성을 화두로 던지게끔 한다. 근대의 시간구조에 관한 라인하르트 코젤렉의 테제는 과거와 현재, 그리고 미래가 어떠한 방식으로 질적 연관을 맺어오고 있는지를 이해하는 데 중요한 이론적 단서를 제공한다. 그에게서 핵심적인 범주는 과거와 미래를 고정된 차원으로 분리하지 않고, 이들을 현재 속에서 끊임없이 새롭게 연관짓는 과정으로서 ‘시간화(Verzeitlichung)’ 라고 할 수 있다. 그에 따르면, 경험은 지나간 사건들의 총합을 의미하기보다는 사건들이 체화되어 기억될 수 있는 현재적인 과거로 구성되는 것에 가깝다. 경험 속에는 명시적으로 지식화되지 않은 행동양식이나 더 이상 의식되지 않는 실천의 잔상들, 그리고 합리적으로 세공된 판단들이 뒤섞여 함께 결합되어 있다. 특히 세대나 제도, 관습을 통해 전승되는 경험은 언제나 동일성만을 반복하지 않는데, 낯선 경험을 포함하거나 기존의 경험을 지양하는 방식으로 구성되어 왔기 때문이다. 이런 점에서 역사는 경험 속에 내재된 낯섦과 비동시성을 탐구하는 학문으로 이해될 수 있다. 기대 역시 개인적인 차원과 상호개인적인 차원을 동시에 지니며, 오늘의 현재 속에서 형성되는 현재화된 미래로서 작동한다고 할 수 있다. 기대는 아직 존재하지 않는 것, 경험되지 않은 것이지만 다만 해명될 수 있을 뿐인 것을 지향한다. 이 과정에서 희망과 공포, 소망과 의지, 염려와 수용, 호기심과 합리적 분석 등 다양한 정동과 판단을 포괄하게 된다. 이처럼 경험과 기대는 모두 현재 속에서 구성된다는 점에서 양면적인 현재성을 지니지만, 과거와 미래를 거울처럼 대칭적으로 연결하는 보완 개념으로 이해되지는 않는다. 오히려 그는 이 둘이 서로 다른 존재방식을 지닌다고 강조한다. 경험은 과거에 기원을 두는 만큼, 일단 형성되고 결집된 이후에는 상대적인 완결성을 지니는 반면, 기대로서 선

취된 미래는 다양한 시간적 확장의 가능성 속으로 끊임없이 열려 있으므로 결코 완결되지도 않고 그렇게 될 수도 없다. 이러한 차이를 개념적으로 포착하기 위해 그가 제시한 것이 바로 ‘경험공간’ 과 ‘기대지평’ 이다. 이 개념들은 과거의 현전과 미래의 현전이 동일한 방식으로 주어지지 않는다는 점, 그리하여 시간의 층위들이 질적으로 상이한 방식으로 현재에 작동한다는 점을 드러내고 있다.²⁾

문제는 근대에 이르러 이러한 경험과 기대 사이의 간극이 점점 괴리된다는 데에 있다. 그에 따르면, 근대는 기대들이 기존의 경험으로부터 점차 이탈하면서 스스로를 새로운 시대로 인식하에 구성된다. 이를 설명하기 위해 그는 농민적·수공업자적 생활세계를 예로 드는데, 그 세계에서 기대는 전적으로 선조들의 경험에 의존하는 한편 그러한 경험이 다시 후손들에게 전승된다. 변화가 존재하긴 하나, 그렇더라도 그것은 극히 느리고 장기적인 것이었기에 기존의 경험과 새로운 기대 사이의 차이는 전래된 생활세계를 근본적으로 바꾸어놓지는 않았던 것이다. 그러나 새로운 기대지평이 열리면서 진보라는 관념이 시간 질서를 지배하게 되는데, 이는 이전까지 동일한 시간적 변화계수를 공유하던 경험과 기대를 하나의 방향으로 결속시키는 동시에, 그동안 축적된 경험들을 미래를 향한 기대의 기쁨으로 밀어내는 역할을 수행하게 된다. 이 과정에서 경험공간은 더 이상 기대지평에 의해 제한되지 않게 되며, 양자 사이의 경계는 점차 분열된다. 이러한 비대칭성이야말로 결국 시간의 다층성을 옛것과 새것이라는 단일한 흐름으로 협소화시킬 뿐 아니라, 근대를 특수하게 역사적인 새로운 시대 일반으로 규정하는 근거로 작동하게 된다. 이와 같은 경험 공간과 기대지평 사이의 지속적인 간극과 차이는 가속화라는 관념의 생산으로 이어지고, 가속화는 생활세계의 시간과 기간을 근본적으로 변화시킨다. 그 결과 진보는 자연적 시간과는 구별되는 고유한 역사적 질을 획득했고, 근대의 시간성은 바로 이러한 가속된 비대칭성 속에서 형성되어 오고 있는 것이 된다.³⁾

씨앗을 둘러싼 행위와 실천 역시 이러한 근대적 시간 질서 속에서 배치되거나 또 재배치되어 왔다는 점이 주목된다. 전통적으로 씨앗은 세대와 지역을 가로지르는 경험을 함축하고 있었고, 반복과 전승을 통해 현재의 삶을 조직하는 데에 핵심적인 추축이 되어 왔던 것으로 생각될 수 있다. 그러나 고유한 역사적 질을 가진 근대의 시간성이 형성된 이래 씨앗은 기대지평에 의해 점차 표준화와 상품화를 앞에서 관리되어야 하는 대상으로 전환되었고 경험공간으로서 그 안에 응축되어 있던 인간 자연과 비인간 자연의 공산적 지혜 내지는 지역적이고도 관계적인 기억과 지식들은 비가시

2) 라인하르트 코젤락, 한철 옮김, 『지나간 미래』, 문학동네, 1998, 394~395쪽.

3) 위의 책, 400~408쪽 참조.

화되거나 비합리적으로 간주되기에 이른다. 씨앗은 과거의 경험을 현재로 불러오는 역할을 수행하기보다는 미래의 생산성을 담보하기 위한 자원이자 투입물로 기능하게 되는데, 이 글에서 주목하고자 하는 점은 이러한 변화의 근본적인 원인이 시간성, 즉 경험과 기대가 비대칭적 관계로서 재편된 근대적 시간구조의 결과에 해당한다는 점이다. 더욱이 문제가 되는 것은 이러한 한계 없는 기대지평의 팽창 속에서 오늘날 다양한 위기가 야기되고 있고, 그러한 위기 가운데에서 우리 삶의 역량이 다소간 소진된 양태를 보이고 있다는 점이다. 기후위기와 생태위기, 식량 체계의 취약성 등은 단일한 경향의 미래를 선취하고 가속하는 방식으로는 더 이상 관리될 수 없음을 반증하는 역사적 벡터로 등장하고 있다.

그럼에도 불구하고, 한때 오래되고 지나간 것으로 간주되었던 씨앗 실천이, 축적된 경험의 발굴과 반추를 통한 새로운 기대와 미래의 가능성을 감지함으로써 이 둘을 다시금 접속시키는 계기로서 각자의 자리에서 가능한 형태로 부상⁴⁾하고 있다. 이는 단순히 과거로의 회귀로 이해될 수 없는데, 이 글이 제안하고자 하는 관점에 따르면 분리되었던 경험공간과 기대지평이 현재 속에서 다시, 또 다른 방식으로 조우하는 국면들을 조성해내고 있기 때문이다. 이 글은 이러한 문제의식 하에서 씨앗 실천을 일종의 복합체(complexus) 그 자체 혹은 그 한 결절로 파악하고, 그 실천이 어떠한 시간적 배치 속에서 존속해 왔는지를 시론적으로 탐색하고자 한다. 이를 통해 지구화와 세계화의 역사를 경험과 기대가 비대칭적으로 얽히며 전개되어 온 행성적 시간의 과정으로 재사유하고, 나아가서는 이를 자급(-권)에 대한 사유로 밀어붙이고자 한다. 결론적으로 말하자면, 여기서 자급(-권)은 법적이고 제도적인 권리라기보다는 경험의 축적이 미래의 기대에 의해 완전히 전도되지 않은 채 삶을 지속할 수 있는 시간적 조건이자 역량으로 이해할 수 있다. 이처럼 씨앗 실천에 깃든 시간성에 주목하는 일이, 궁극적인 차원에서는 미래를 독점하는 가속의 논리를 들추어내고 오히려 복잡성과 불확정성을 간직한 채 삶의 전망을 거듭하여 구축하는 작업으로 이해될 수 있으리라 생각한다.

4) 이러한 부상하는 흐름과 관련해서는 ‘토종씨앗 지키기’이라는 명명 아래 그 운동성과 실천성의 의미가 토착지식, 에코페미니즘, 현대적 공동체 실험, 다중적 관계 등 다양한 각도에서 해석되어 왔다. 관련 선행연구는 김효정, 「여성농민의 토착지식에 기반한 ‘토종씨앗 지키기’ 운동의 특성과 과제」, 『농촌사회』 21(2), 한국농촌사회학회, 2011, 263~300쪽; 진명숙, 「에코페미니즘 관점에서 본 귀농귀촌 여성의 토종씨앗지키기 실천 분석」, 『농촌사회』 29(2), 한국농촌사회학회, 2019, 33~76쪽; 박선미, 「홍동 ‘자연재배논모임’으로 본 현대 공동체문화」, 『실천민속학연구』 35, 실천민속학회, 2020, 515~553쪽; 최바다, 「다중 협력 관계로서의 토종씨앗 지키기 실천」, 『농촌사회』 33(2), 한국농촌사회학회, 2023, 7~44쪽 참조.

2. 지구화/세계화의 역사를 행성적 시간으로 전환하기

이른바 ‘역사적 시간’을 탐구하는 일은 과거의 실상을 재현하거나 사건들을 연대적으로 배열하는 작업에 국한되지 않는다. 코젤렉은 이에 대해 그러한 작업이 역사 연구의 전제일 뿐이며, 역사적 시간이라 불릴 수 있는 것의 핵심은 측정 가능한 자연시간과 구별되는 역사적 시간의 고유한 단수성에 있음을 강조하기도 했다. 이를테면, 역사적 시간은 언제나 사회적·정치적 행동단위, 구체적으로 행동하고 고통받는 인간들과 그 인간들의 제도 및 조직에 연결되어 있다는 것⁵⁾이다. 이러한 문제의식은 근대 역사주의가 전제해 온 대문자 역사가 가진 단수성과 보편성에 대한 근본적인 비판으로 이어질 수밖에 없다. 근대 역사주의는 특정한 역사적 시간 경험을 보편적 기준으로 일반화함으로써 서로 다른 사회와 지역의 시간성을 하나의 척도 위에 배치한다. 그 결과 다양하게 경험되고 구성되는 복수성과 복잡성에 근간하는 역사적 시간은 서로 비교되거나 측정되는, 우열화의 준거로 기능하게 된다. 그의 비판은 바로 이 지점에서 두드러지는데, 역사적 시간이라고 하는 것이 결코 독립적이거나 자연화될 수 없는, 언제나 주권적 힘 관계 속에서 구성된다는 점을 역설한다.

이와 같은 비판적 인식은 차크라바르티의 논의와도 유사하게 연결된다. 그는 유럽 중심적으로 구성된 근대성의 언어와 역사 개념을 통해 비서구의 역사 경험을 이해하려는 시도가 필요불가결하면서도 동시에 근본적으로 부적합하다는 점을 지적한다. 19세기 유럽 제국주의의 지구적 팽창과 함께 확산된 근대적 역사주의는 역사적 시간을 서구와 비서구 사이의 위계적 관계를 전제하는 척도로 기능함으로써 근대 유럽의 경험 자체를 암묵적인 이상향이자 규범으로 고정시키게 된다. 이 과정에서 식민지 사회와 식민지민의 역사 경험은 언제나 아직 도달하지 못했거나 뒤쳐진 것으로 위치 지워질 뿐 아니라 원리적으로 불가능한 동일시가 최대의 과제가 되기에 이른다.⁶⁾ 중

5) 위의 책, 9~10쪽 참조.

6) 디페시 차크라바르티, 김택현·안준범 옮김, 『유럽을 지방화하기』, 그린비, 2021, 52~53쪽. 이러한 기획의 의의가 보편 역사에 완전하게 통합되지 않은 채 지속되어 온 이질성으로부터 발현되는 복합적·복수적인 존재의 역사들을 사유하고 서술하는 데에 있음을 지적하고, 이로부터 생산된 지식이 어떤 보편적 언어에 의해 추상화되지 않는, 그것이 어디에서 어떤 장소성과 결속하여 생성되고 존재하는가와 같은 문제를 제기함으로써 지역/지방에서 연구하기라는 상황적 지식 생산의 가능성 혹은 그 방법론적 실천이 시도된 바 있기도 하다(권수빈, 「나를 지방화하기」, 『상허학보』 67, 상허학회, 2023, 13~62쪽).

요한 점은 이러한 역사주의적 시간 개념이 지구화/세계화의 역사 서술을 구성하는 핵심적 토대로 작동해 왔다는 사실에 있다. 교류와 발전, 확장 과정으로 서술되는 지구화/세계화의 역사 이면에는 가속성과 미지성을 근간으로 한 근대 유럽의 경험을 기준으로 한 진보의 시간으로서 특정한 역사적 시간이 전 지구적으로 보편화·일반화되어 왔다는 전제가 위치해 있다. 그리하여 역사주의에 의해 지구화/세계화의 역사는 서로 다른 역사적 시간들 혹은 특수한 지역적 경험들을 하나의 보편적 시간 질서로 수렴되는 것으로 재현되기에 이른다.

우리 시대는 단지 지구적 시대가 아니다. 우리는 지구적 시대의 끝점이자 ‘행성적인 것(the planetary)’이라 부를 수 있는 시대에 살고 있다. 인류 과거의 지난 몇 세기와 아직 오지 않은 인류의 미래를 생각하는 데서 우리는 지구(globe)라고 불리는 것과 행성(planet)이라 불리는 새로운 역사학적-철학적 실체 둘 다를 향할 필요가 있다. 후자는 지구나 대지(earth) 또는 세계(world), 즉 우리가 지금까지 근대 역사를 조직하기 위해 사용한 범주들과는 다르다. 자본주의적 지구화의 심화와 지구온난화의 위기는 이러한 현상들에 관한 연구에 수반하는 모든 논쟁과 더불어 행성—또는 좀더 적절하게는 내가 여기서 사용하는 대지 시스템(Earth system)—이 심지어 인문학에서 학자들의 지적 지평들을 가로질러 우리의 시야로 들어올 수밖에 없게 했다.⁷⁾

그런데 우리 시대는 지구적(global) 시대에서 ‘행성적인 것(the planetary)’이라 명명될 수밖에 없는 역사적 조건 속에 자리한다고 할 수 있다. 그의 언급을 담은 위의 인용이 강조하고 있듯, 인류의 과거 수세기와 아직 오지 않은 미래를 사유하기 위해, 지금까지 근대 역사서술을 조직해 온 ‘지구(globe)’라는 범주와 더불어 ‘행성(planet)’이라는 역사학적 실체를 함께 사고해야 한다는 점이 역설된다. 이때 행성은 근대적 역사 인식이 충분히 포착하지 못했던 차원의 존재 조건을 가리킨다고 할 수 있다. 그에 따르면, 지구화(globalization)는 인간의 교통 및 통신 기술과 자본의 이동을 중심으로 형성된 비교적 최근의 역사적 현상에 해당한다. 이러한 맥락에서 포스트식민주의 연구는 지구화 이면에 함축되어 있는 불균등한 권력 관계를 분석하는데에 충분한 이점을 지녀 왔다. 그러나 지구온난화(global warming), 즉 기후위기라는 국면에 이르러 이러한 접근은 분명한 한계를 드러내게 되는데, 이는 지질학적·생물학적 과정이 결합된 대지 시스템(Earth system)의 문제에 해당하기 때문이다.⁸⁾ 우리의 시야는 이러한 현실적 요청 앞에서 지구적 세계에서 행성적 과정 자체로 확장되게 된다. 그의 논의에서, 지구와 행성은 각각 지구화와 지구온난화라는 두 개의 서로

7) 디페시 차크라바르티, 이신철 옮김, 『행성 시대 역사의 기후』, 에코리브르, 2023, 13쪽.

8) 위의 책, 14쪽.

다른 서사를 대표하는 범주로서 등장한다. 물론 이 둘이 분리된 것은 아닌데, 근대 자본주의와 기술이라는 매개를 통해 긴밀히 연결되어 있기 때문이다.⁹⁾ 다만 지구화의 서사가 기본적으로 인간이 인간을 두고 말하는 이야기에 해당한다면, 행성의 서사는 인간을 포함하되 결코 인간으로만 환원될 수 없는 지질학적·생물학적 힘들의 작동이 보다 전면에 위치하게 된다. 그가 말하는 행성이란, 인간 활동 이전부터 지질학적 요인과 생물학적 요인이 얽혀 복잡한 다세포 생명을 지탱해 온 과정 그 자체를 의미하기 때문이다.¹⁰⁾

그동안의 지구화/세계화가 인간 중심의 경제적 팽창이었다고 한다면, 행성적 시간은 지질학적 시간과 생태적 순환 문제를 포함한다는 데에 강조점이 있다. 그리하여 이러한 행성 개념은 국민국가, 권력, 불평등, 제도 등 정치적인 것의 전통적 범주로 포섭되기 어려운 하나의 도전을 의미하게 된다. 행성은 분화되어 있으면서도 하나인데, 여기서 분화란 지질학적인 것과 생물학적인 것, 그리고 다양한 생명 형식들이 서로 얽혀 있다는 사실을 가리킨다. 물론 이러한 얽힘¹¹⁾은 동시에 하나의 단일한 대지 시스템으로 작동하고 있다는 사실 역시 명백하다. 요컨대 행성적 사고는 분화와 이러한 이중성을 함께 사유하는 시도를 보여준다고 할 수 있다. 자유와 이성, 계몽과 진보라는 이름으로 전개되어 온 19세기의 진보 이념, 20세기의 산업화·근대화·개발이라는 다양한 형식이 정당화되었던 것처럼 근대의 역사철학은 인간의 미래를 점진적으로 개선 가능한 대상으로 상정해 왔기 때문이다. 행성적 시간 내지는 그 조건을 중점적으로 고려할 때 이러한 역사철학은 더 이상 자명하지 않은 것으로 자리하게 된다. 그리하여 차크라바르티가 행성적 사고를 통해 제기하는 문제는 결국 ‘현재를

9) 디페시 차크라바르티, 이신철 옮김, 『하나의 행성, 서로 다른 세계』, 에코리브르, 2024, 21~23쪽 참조.

10) 위의 책, 13~16쪽 참조.

11) 차크라바르티는 비판이 과연 우리 시대, 우리의 지금 시간의 모순에서 벗어날 수 있을지에 대한 의문을 제기하면서, 린 마굴리스와 브뤼노 라투르, 도나 해러웨이, 애나 칭 등의 견해를 참조하면서 이른바 얽힘, 즉 트러블과 함께 머무르기를 참조·언급한다. 이를 통해 개별 인간조차도 그 개별 몸 안팎의 다른 수많은 살아 있는 존재자 및 살아 있지 않은 존재자와 얽혀 존재한다는 점을 강조하면서, 이들이 제시한 상상력에도 불구하고 인간 형상을 인간의 제도 바깥의 곳에서의 효과적인 정치적 행위자로 전환할 수 있는 실제적인 경로를 발견하지 못했음을 지적하면서, 지적으로 친족 만들기를 제안한다. 정치적인 것은 바로 불일치에 기초하며 그로부터 인류는 피할 수 없는 다원세계(pluriverse)로 가정된다. 그는 대지 시스템 과학자들에 의해 구축된 ‘하나’의 행성에 대한 지극히 총체적인 해결책보다는 ‘여럿’으로 계속 쪼개나갈 가능성을 제시하면서 이들이 ‘공동의 존재’로서 해야 할 일을 해나가는 것이 중요하다는 점을 강조하기도 한다. 분열하지만 서로 연결되어 있는 친족 만들기가 우리 시대의 행성적 도전에 대처할 수 있는 가능지대가 된다는 것이다(위의 책, 164~165쪽).

어떻게 사유할 것인가' 와 같은 질문으로 수렴된다. 현재를 과거의 여러 과정의 결과로만 이해하는 종전의 시각으로부터 인간의 기술적 능력이 대규모의 지질학적 행위자로 작동하면서 구성해 온 행성적 시간의 존재 상태를 직면하는 시각으로 이전하게 된다. 인간 중심의 이야기로 이해되어온 역사 쓰기는 이제 생물학적 과정과 지질학적 힘 내지는 인간과 사물 및 기술과 환경이 한 데 얽혀 형성된 행성적 시간과 그 조건을 서술하는 작업으로 이어지게 되는 것이다.¹²⁾

이처럼 그가 제기하는 행성적 전환은, 앞서 살펴본 근대 역사철학, 특히 역사적 시간 개념에 대한 코젤렉의 비판에 비추어볼 때 더욱 근본적인 전환이라는 점을 포착할 수 있다. 경험의 축적이 미래를 향한 기대에 의해 점차 압도되며 진보라는 단일한 시간 질서로 설명되는 과정을 지적했던 근대의 시간구조에 대한 코젤렉의 테제에 의하면, 역사적 시간은 사회적·정치적 행위와 결부된 복수의 시간 경험이 하나의 보편적 방향성을 지닌 단수의 시간으로 재구성된 것이라고 할 수 있다. 차크라바르티의 행성 개념은 이와 같은 시간의 단수화가 유지될 수 없는 우리 현실의 조건에 의해 지지된다. 또한 근대 역사주의가 인간의 역사 경험을 미래 중심으로 재편해온 방식에 의해 경험공간과 기대지평의 비대칭이 야기되었다는 코젤렉의 분석 위에 기후위기와 대지 시스템의 교란이라는 행성적 조건 속에서 미래가 더 이상 인간의 기대에 의해 선취 가능한 지평으로만 남아 있지 않다는 차크라바르티의 지적을 놓게 될 때, 두 가지의 이론적 견해는 서로에 의해 더욱 타당해진다. 기술경제를 앞세운 인간 자연의 역사적 벡터는 어쩌면 그 처음부터 지구 행성의 지질학적·생물학적 과정과 얽혀 왔다는 지적으로 이어짐으로써 다른 스케일의 시간성을 포착하도록 한다. 그리하여 근대 역사철학이 전제해온 미래를 향한 역사 자체는 인간의 기대지평을 넘어서는 행성적 시간의 개입 앞에서 구조적 한계에 직면하게 된다.

이러한 점에서 차크라바르티가 이론적인 차원에서 전개한 행성적 전환은 코젤렉의 시간론에서 미처 포착되지 못했던 시간의 외연을 드러내는 방향으로 확장될 가능성을 함축한다고 할 수 있다. 역사적 시간을 자연시간으로부터 분리해 단수화하는 방식으로 근대가 작동해 왔다는 점을 코젤렉이 문제 삼았다면, 차크라바르티는 인간의 역사적 시간 자체가 더 이상 인간만의 시간으로 유지될 수 없음을 강조함으로써 우리 현실의 시간 차원을 덧붙인다. 종합해보면, 행성적 조건 속에서 경험공간과 기대지평의 관계는 사회적·정치적 차원으로부터 지질학적·생물학적 과정과의 얽힘으로 확장되는 것이다. 이와 같은 이론적 접속은 지구화/세계화의 역사 서술을 다시 사유하는 데에 중요한 함의를 지닌다고 할 수 있다. 근대적 세계사는 경험공간과 기대지

12) 위의 책, 100~120쪽 참조.

평의 비대칭을 전 지구적으로 확산시키는 방식으로 구성되어 왔을 뿐 아니라 이것이 인간 중심의 역사적 시간 이해를 전제로 했다면, 행성적 관점에서 지구화/세계화의 역사는 대지 시스템의 변화, 비인간 행위자들의 개입, 장기적이고 비가역적인 시간 등과 같은 인간 사회 내부의 시간 질서만으로는 설명될 수 없는 조건과 끊임없이 결합해온 과정에 해당한다. 물론 이러한 결합은 근대적 역사시간의 단수성을 해체하고 복수의 시간들이 중첩되는 새로운 역사적 조건 내지는 그 전망을 드러낸다고 할 만하다.

3. ‘대가속’의 시간성 혹은 자본세적 프런티어의 일시성

행성적 시선과 역사적 시간에 대한 비판은, 지구화/세계화의 역사를 하나의 보편적 서사로 구성해온 인식의 한계를 지적하는 데에 의의가 있다. 즉 지구화/세계화의 역사는 미래를 선취하고 현재를 가속하는 특정한 시간 형식이 다른 경험들을 주변화해온 과정으로 이해될 수 있다. ‘대가속’ 현상은 근대 이후 세계를 조직해온 시간의 형식으로 이해될 수 있다. 행성적 조건을 통해 가시화되고 있는 위기 국면은 미래를 선취하는 기대가 경험의 축적을 압도해온 시간 질서가 더 이상 자명하게 작동하지 않다는 점을 보여주는데, 이러한 면모는 기술과 산업의 결과로서보다 자연과 사회 혹은 인간 자연과 비인간 자연을 함께 재편해온 체제적 시간으로 흡수되어간 과정으로 수렴된다고 할 수 있다. 특히 한국 사회의 1950~80년대는 압축적 산업화나 국가 주도의 근대화로 재현되어 왔지만, 보다 근본적으로는 인간 사회의 시간과 행성적 과정이 다른 차원의 얽힘이 본격화한 역사적 국면에 해당한다. 아울러 이 시기, 즉 20세기의 이른바 ‘대가속(Great Acceleration)’¹³⁾은 인간의 기술과 제도가 지질학적·생태학적 과정에 개입하면서 새로운 시간 질서를 구성해간 행성적 사건의 일부로서 다시금 서술될 수 있다. 즉 한국 사회의 대가속은 세계사적 흐름의 주변적 사례 이면서도 행성적인 차원에서 그 관계생태가 보다 혼종적인 차원으로 재편되어간 과정으로 이해될 필요가 있다.

그 중에서도, 특히 화석연료에 기반한 가속의 시간성이 문제시될 수 있다. 이는 산업과 도시의 형성을 계기로 삼아 더욱 확산되었을 뿐만 아니라, 그 토대라고 할 수 있는 농업 생산의 구조적이고 근본적인 재편을 추동했기 때문이다. 화석에너지라는

13) John R. McNeill and Peter Engelke, *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene Since 1945*, Pelknap Press, 2016.

물질적 연료가 주입된 순간이 화석 경제의 기원이라고 할 수 있으나, 그 진정한 형성에는 자기지속적인 성장과 발전이 자리한다고 할 수 있다. 그런 의미에서, 화석 경제는 “총체(a totality)라는 특징을 가지”는데, “그것은 특정한 경제적 과정과 특정한 형태의 에너지가 서로 굳건하게 결합된 사회생태적(socio-ecological) 구조”에 해당한다. 그리하여 “화석 경제는 하나의 총체로 이루어진 **역사적 실체**”로, 그것이 “휘두르는 인과적 영향력은 창발하여 형성된(emergent) 성질”이다. 여러 행위자들이 만들어낸 “화석 경제는 분명히 어느 시점에 구축되었으며 그 후 지속적으로 재생산되고 확장된 것”으로, 그것은 굳어진 환경이 되어 그 속의 사람들의 움직임을 제약함으로써 궁극적으로 삶 그 자체와 더 이상 구분될 수 없게 되는 특징을 가진다. 그러므로 자기지속성장과 석탄의 연소가 결합되는, 이른바 “증기라는 계기”와 기계(a machine)의 구동이 바로 그러한 화석 경제의 시초로 운위된다. 이러한 역사적 단계가 전 인류가 아닌 소수의 자본가에 의해 시작되고 전유되었다는 점¹⁴⁾이 인류세 서사를 비판하는 자본세 서사가 주목하는 프런티어의 차이점이라고 할 수 있다.

화석에너지 체제의 형성과 전 세계적 확산에 따라 대량생산-대량소비가 본격화된 20세기를 ‘인류-자본세’의 본격적인 시작으로 보고, 한국의 역사를 그러한 관점에서 조망한 연구¹⁵⁾에 따르면, 한국에서 대가속의 본격적이 시작점은 대략 1970년대로 상정된다. 양적으로 볼 때, 1970년대를 전후로 1인당 국내총생산, 철강 생산량, 자동차 등록 대수, 폐기물 발생량, 화학물질 유통량, 1인당 전력소비, 온실가스 총배출량, 임목축적량, 절멸 또는 절멸 위기에 있는 포유류의 종과 개체수 등 20~21세기 초의 한반도 대가속의 여러 지표들을 볼 때 1980년대를 전후로 수치가 급상승한 것으로 확인되기 때문이다. 그리고 1970년대는 중화학공업화를 통해 한국 자본주의가 고도화하는 단계이자 ‘녹색혁명’이 진행되는 시기였으며, 이 시기를 지나고 1980년대에 이르면 본격적으로 한국의 중산층이 형성되고 소비 경향이 증가되는 한편 생태용량이 비가역적·비약적으로 증가하는 추세¹⁶⁾를 보여왔기 때문이다.

이와 같이 한국 사회에 드리운 대가속의 짙은 그림자는 농촌도 예외가 아니었다. 사실 농사는 오랜 시간 토양, 기후, 노동이 유기적이고도 느슨하게 얽혀 이룬 시간에 의해 조직되어 왔다고 볼 수 있으나, 화석연료의 도입은 그와 같이 조직된 시간 주기 내지는 그 리듬을 독립적인 영역에서 재조정할 수 있는 여건을 마련하는 계기가 되었다. 전력과 연료 등 석유에 기반한 에너지와 구동력을 갖춘 기계 및 화학 농자재의 도입을 통해 생산은 자연의 주기보다 시장의 시간에 맞추어 배치된다. 생산성

14) 안드레아스 말름, 위대현 옮김, 『화석 자본』, 두번째판, 2024, 26~35쪽 참조. 강조는 원저자.
 15) 이하 관련 내용은 고태우, 「대가속의 어두움」, 『역사학보』 257, 역사학회, 2023, 13~24쪽 참조.
 16) 백종국, 『한국 자본주의의 선택』, 한길사, 139~274쪽 참조.

향상을 주된 목적으로 둔 농업 근대화는 농사와 그에 안긴 삶조차도 화석연료 기반의 시간 체계 속으로 편입된 과정을 포함한다고 할 수 있다. 이러한 편입 내지는 전환의 핵심에는 종자와 비료, 기계와 같은 물질적 매개가 자리하는데, 구체적으로 지역의 토양과 기후, 세대 간 전승 속에서 형성된 존재였던 종자는 균질성과 예측 가능성을 전제로 한 생산 요소로 다시 정의되었다. 수확 시기와 생육 특성이 표준화된 종자가 보급됨에 따라 농업은 자연이 가진 고유성 내지는 변동성에서 분리될 수밖에 없었고, 이는 곧 농업 생산 자체를 가속의 시간표에 맞추기 위한 전제가 된다. 종자의 표준화는 농업의 시간성을 단축시키는 동시에 종자에 축적되어 있던 경험의 층위를 소거시키는 과정이 되기도 했다. 비료 역시 이와 같은 가속을 물질적으로 떠받치는 장치였다고 할 수 있다. 화석연료를 기반으로 한 화학비료는 토양의 회복을 기다릴 필요 없이 즉각적인 생육 반응을 가능케 했고, 순환과 휴경이 필요치 않게 된 토양은 투입과 산출의 관계로 관리되는 대상으로 전환된다. 이는 순환적으로 작동했던 농사의 시간으로 하여금 연속적 생산이 가능한 것으로 재구성하기에 이른다. 즉 비료는 토양에 집약적인 양분을 투여함으로써 생육에 필요한 시간을 압축시키는 동시에 농업 자체를 외부 에너지 체계에 구조적으로 종속시키는 기능을 수행했다.

기계화 또한 이러한 변화들을 하나의 가속 회로로 결속시키는 일에 중추적인 역할을 담당했다. 이를테면 경운기와 트랙터, 수확 기계 등과 같은 농기계들은 경작에 필요한 인간 노동의 속도를 증폭시키는 데에 기여했을 뿐 아니라, 농업 자체를 화석연료의 소비에 의해 좌우되는 것으로 전환시켰다. 기계화된 농업에서는 생산 규모는 소농에서 대농으로, 또 그 단위 역시 연료와 기계의 가동에 따라 측정 가능한 것이 되기 시작한다. 소농의 경험에 의해 그 시간이 조율되지 않을 뿐 아니라, 기계의 효율과 연료의 공급에 의해 규정되기에 이른다. 이처럼, 대표적으로 종자와 비료, 기계 등으로 구성된 농업 근대화의 체계는 화석연료를 기반으로 하여 가속의 시간성을 농촌과 그 토양 단위로 확산된다. 그런데 이러한 체계는 본질적으로 일시적인데, 화석연료의 지속적 투입을 전제로 한 농업은 토양의 장기적 회복과 생태적 균형을 후경으로 밀어내고, 그 결과 생산성의 유지 자체가 더 많은 에너지의 투입을 요구하는, 소진의 역설에 직면하기 때문이다. 농업 근대화는 가속성에 의해 유지되는 프런티어의 한 형태라고 할 수 있다.

이러한 과정을 지구화/세계화의 역사가 아닌 행성적 관점으로 파악하는 일은, 그것을 언제나 지질학적·생물학적 조건과 얽혀 작동해 왔음을 전면에 드러내는 데에 의의가 있다. 즉 기존의 세계사 서술을 보완하거나 확장하는 대신, 하나로 통합하거나 인간 사회 내부의 상호연결성의 심화로 보편화하는 것으로 이해하는 대신, 그러한

인식들 자체를 전환하는 작업에 해당한다. 그러므로 행성적 관점을 통해 인간의 역사로만 서술되어온 지구화/세계화를 인간 자연과 비인간 자연, 사회적 시간과 지구물리적 시간이 교차하는 역사로 재구성하는 관점이 필요하다. 물론 이러한 전환의 핵심에는 시간에 대한 이해의 변화가 놓여 있다고 할 만하다. 지구화/세계화의 역사는 대체로 동일한 시간 질서가 전 지구적으로 확산되는 과정으로 서술되어 온 측면이 있고, 이때 시간의 차이 자체는 발전 속도의 차이나 제도적·문화적 격차로 환원되어 온 바 있다. 그런 반면, 행성적 관점에 의해 지구화/세계화의 역사는 사회생태적이고 지질학적인 차원이 서로 다르게 접촉하는 시간성을 지니고 있다는 점, 그리고 지구/세계가 하나의 시간을 통합되었다는 사실보다 그러한 통합이 언제나 비대칭적이고 불안정한 방식으로 이루어졌다는 점이 더욱 중요해진다.

그리하여 행성적인 것은 지구화/세계화 담론의 대안적 지평으로 의미를 가지며, 행성은 인간의 정치적·경제적 행위가 전개되는 무대인 지구/세계와는 달리 인간 자연과 비인간 자연이 이중으로 내부화¹⁷⁾하면서 작동하는 대지 시스템의 시간과 과정을 포함한다고 하겠다. 그러한 관점에서 볼 때, 지구화/세계화의 역사는 인간이 만든 네트워크의 확장을 담고 있는 동시에, 화석연료의 사용과 산업화, 농업 근대화를 통해 지질학적 시간을 지금의 시간으로 도입해온 사건들의 연쇄로, 그리하여 지구화/세계화는 처음부터 행성적 조건 위에서만 가능했던 것으로 이해될 수 있다. 따라서 문제는 지구화/세계화가 어떤 시간들을 가속했고 또 어떤 시간들을 소진했는지에 대한 물음에 가까워진다. 앞서 주요하게 검토한 행성적 관점은 대가속이라는 국면에서 특히, 인간/사회의 기대지평이 지질학적이고 생태적인 한계를 앞지르며 작동해 왔음을 지목함으로써 지구화/세계화의 시간 질서 자체가 위기에 놓였다는 점을 가시화하고 있다. 이를 통해 지구화/세계화의 역사가 구성되는가운데 배제되거나 그저 배경으로 간주되어온 비인간 자연의 시간들을 다시 역사 서술의 중심적인 문제로 도입한다. 이러한 관점에서 지구화/세계화의 역사는 인간의 진보적 서사가 아닌 인간 자연이 비인간 자연 내지는 행성적 과정과 맺어온 비대칭적 관계의 역사로 다시금 서술될 필요가 있을 것이다. 종자(種子) 역시 그러한 과정에서 저렴한 것으로 전유된 자연¹⁸⁾ 중 하나이다. 그런 점에서 이후 논의될 씨앗 실천과 자급(-권)의 문제는 세계화/지구화의 바깥에 위치하기보다는 행성적 대가속의 시간의 틈/가운데에 개방되어 있던 경험공간이자, 그로부터 다른 시간성을 실험해 온 실천으로서 다시 위치시켜 볼 수 있

17) 관련 내용은 제이슨 무어, 김효진 옮김, 『생명의 그물 속 자본주의』, 갈무리, 2020, 17~20쪽 참조.

18) 관련 내용은 라즈 라텔, 제이슨 W. 무어, 백우진·이경숙 옮김, 『저렴한 것들의 세계사』, 북돋움, 2020 참조.

을 것이다.

4. 씨앗, 함께 짜인 복합체(complexus)의 배치와 현현

초점은, 이와 같은 시간 질서 속에서 소진되거나 배제되어 온 존재와 실천을 어떻게 사유할 수 있을지에 대한 문제로 이동하게 된다. 이는 근대 이성이 구축해 온 환원·분리·단순화의 지식 패러다임을 비판적으로 성찰하고 그에 대한 대안적 인식들로서 복잡성 패러다임을 통해 씨앗을 하나의 복합체로서 재사유하는 시도로 이르게 된다. 복합체(complexus)란 어원적으로는 ‘함께 짜인 것’ 혹은 ‘함께 직조된 것’을 의미하는데, 이는 서로 분리될 수 없는 이질적인 요소들이 관계 속에서 얽혀 구성된 상태를 가리킨다고 할 수 있다. 이러한 의미에서 복잡성 패러다임은 자연과 사회, 물질과 의미 등이 함께 작동하며 구성하는 다차원적인 현실을 해석하는 데에 유용함을 지니고 있다. 즉 경제적·정치적·사회적·심리적·영적인 차원들이 분리될 수 없는 상태로 직조된 현실을, 다시 말해 복잡한 현실을 복잡한 방식으로 사유하려는 시도에 해당한다.¹⁹⁾ 여기에는 근대 과학과 이성의 발전이라고 하는 것이 복잡성과 애매모호함을 제거하고 단순성과 명료함을 추구하는 방향으로 전개되어 왔다는 문제의식이 자리하고 있다. 이러한 단순성 패러다임은 세계의 질서를 부여한다는 명목 아래 무질서를 배제하고 하나의 법칙이나 원리로 현실을 환원함으로써 작동해 왔다. 이때 단순성의 핵심은 연결된 것을 나누고, 다양한 것을 통합하는 데 있다. 즉 분리와 환원이 그 기본 원리로 자리하고 있는 것이다. 그러나 이러한 지식은 복잡한 현실을 이해하기보다 오히려 그 복잡성을 제거함으로써 현실에 폭력을 행사하는 맹목성에 이르게 된다.²⁰⁾

복잡성 패러다임이 제안하는 것은 이와는 다른 방향의 인식이다. 즉 복잡성은 분리할 수 없는 이질적 요소들이 구성하는 하나의 망이며, 실제 세계를 이루는 사건과 행동, 상호작용과 반작용, 결정과 돌발적인 요소들이 뒤얽혀 형성된 상태를 가리킨다. 그렇기에 이 망은 본질적으로 불안정하고 모호하며, 질서와 무질서가 동시에 작동하며 구성된다. 그리하여 복잡성을 사유한다는 것은 곧 명료함을 위해 불확실성을 제거하는 작업이 아니라, 오히려 불확실성과 미확정성, 우연성을 포함한 채 현실을 이해하려는 시도에 해당한다.²¹⁾ 복잡성의 몇 가지 원칙 가운데 특히 주목되는 것은 대

19) 에드가 모랭, 신지은 옮김, 『복잡성 사고 입문』, 에코리브르, 2012, 54~55쪽 참조.

20) 위의 책, 90쪽 참조.

화관계적 원칙과 조직적 재귀의 원칙, 그리고 홀로그램 원칙이다. 이 중 홀로그램 원칙은 부분이 전체에 속할 뿐 아니라, 전체가 다시 부분 속에 포함되어 배치되거나 현현된다는 점²²⁾을 강조하는데, 이는 가장 작은 부분 안에 전체에 관한 정보가 응축되어 있다는 점에서 중요한 통찰이라고 할 수 있다. 이러한 관점에서 씨앗은 토양과 기후생태, 노동과 기술과 같은 것들이 행성적인 차원에서 함께 직조된 복합체의 한 결절이라고 정의할 수 있다. 또한 앞서 지적했듯, 현재라는 시간 안에 비동시적인 것들이 동시적으로 응축된 것으로 생각됨으로써, 대가속과 자본세적 프런티어의 시간 질서와는 다른 시간성과 존재 양식을 보존하고 재구성하는 원천으로 그 자리를 매길 수 있을 것이다.²³⁾

인류가 농경이란 생활양식을 발달시키기 훨씬 이전부터 씨앗은 지구의 대지에 단단히 뿌리를 내리며 살아왔다. 생명이 생명을 낳고, 또 다른 생명이 이에 의존해 살아가게 만드는 힘이 씨앗에 응축되어 있다. 인류는 농민이 되면서 그 힘을 이용해 번영을 누리기 시작했다. 초기의 농민들은 자연의 돌연변이와 교잡 등으로 발생하는 새로운 작물 품종을 육종하며 가짓수를 늘려나갔다. 그런 맥락에서 농민은 가장 훌륭한 육종가라는 평가를 받을 수 있었다. 그와 함께 한 농민에게서 다른 농민에게로, 한 마을에서 다른 마을로, 부모 세대에서 자식 세대로 자연스럽게 씨앗을 전하고 나누며 그 성과를 공유했다. 씨앗은 단지 먹을거리로만 취급되지 않았다. 소중한 식량자원이면서, 동시에 문화유산이기도 했다. 씨앗과 관련된 우리의 언어, 풍속 등을 포함하는 전통지식이 그것을 입증하고 있다. 씨앗의 다양성이 문화의 다양성과 맞물려 있는 한편, 자연과 맞닿아 있었다.²⁴⁾

이 글이 주목하고자 하는 토종씨드림(2008~)의 실천 선언을 담은 위의 인용을 통해 보듯, 씨앗은 행성적 시간과 인간의 삶이 교차해온 복합적 존재로 사유되고 있다.

21) 위의 책, 20~21쪽 참조.

22) 위의 책, 110~117쪽 참조.

23) 이러한 생각 속에서 그는 오늘을 다중(多重)위기의 국면으로 규정한다. 즉 서로 다른 문제들과 서로 다른 위기들, 서로 다른 위협들이 공존하고 있고 건강문제와 인구문제, 환경문제, 생활양식 문제, 문명 문제, 개발 문제 등 미래의 위기는 상호 역작용이 이루어진다는 것이다. 물론 이러한 위기들 중 많은 경우는 개발의 위기와 현대성의 위기와 모든 사회들의 위기가 마치 나무의 잔가지들처럼 서로 얽혀 있는 다중적 전체로 간주되곤 한다. 그럼에도 그는 지구라는 행성의 역사는 곧 불확실성과 타협과 투쟁의 역사라는 점을 주지하면서 회의론이나 허무주의와 같은 부정적 인식론으로 빠지기보다는 오히려 불확실성과 타협하기를 제안한다. 이를테면 과멸로부터의 복음을 제안하고 있다(에드가 모랭·안느 브리짓트 케른, 이재형 옮김, 『지구는 우리의 조국』, 문예출판사, 1993, 129~132쪽 참조).

24) 『토종씨드림 선언』, 변현단, 『씨앗, 깊게 심은 미래』, 드루, 2022, 358~359쪽. 이하 같은 책의 본문 인용은 쪽수만 기재.

즉 “인류가 농경이란 생활양식을 발달시키기 훨씬 이전부터 씨앗은 지구의 대지에 단단히 뿌리를 내리며 살아왔다” 는 점에서 씨앗은 인간 역사에 종속될 수 없는, 어쩌면 그 이전부터 터 잡아온 생명의 조건으로서 위치 지어진다. 또한 “생명이 생명을 낳고, 또 다른 생명이 이에 의존해 살아가게 만드는 힘이 씨앗에 응축되어 있다” 는 점은 씨앗이 관계적인 복합체임을 나타내는 대목이라고 할 수 있다. “초기의 농민들은 자연의 돌연변이와 교잡 등으로 발생하는 새로운 작물 품종을 육종하며 가짓수를 늘려” 나가는 식으로 초기 농민들의 씨앗 실천은 복합성을 감내하는 방식으로 전개되었고, 이는 씨앗 실천이 처음부터 안정성과 동일성보다 우연화 변이를 전제한 일종의 ‘작은 불안정성’ 을 간직하는 실천이었음을 보여주고 있다. 이러한 불확실성을 삶의 일부로 받아들이는 가운데, 씨앗은 “한 농민에게서 다른 농민에게도, 한 마을에서 다른 마을로, 부모 세대에서 자식 세대로 자연스럽게 전해” 지면서 환경적 적응을 포함하여 전승되어 왔다는 이해가 가능하다. 이러한 맥락에서 씨앗이 “단지 먹을거리로만 취급되지 않았다” 는 점은 중요하다. 오히려 그것은 “소중한 식량자원이면서, 동시에 문화유산” 이었고, 인간의 언어와 풍속, 전통지식이 씨앗과 함께 형성되었다는 점은 씨앗이 그 자체로 자연과 문화를 생태적인 차원에서 매개하는 것이었다는 점을 이해할 수 있도록 한다. 또한 “문화의 다양성” 과 더불어 자연과 맞닿아 있었던 “씨앗의 다양성” 은 언제나 불안정한 현실로부터 직조된 복합체로서 기능해왔음을 나타내고 있다.

인류는 산업화의 과정을 거치며 상황은 급속히 달라졌다. 20세기 산업 문명을 완성하는 과정에서 수많은 씨앗이 사라지게 되었다. 생산성과 균질성이란 인류 최대의 과제의 달성에 몰두한 나머지 그에 부합되지 않는다고 판단되는 수많은 작물과 가축의 품종을 도외시하게 되었다. 그 결과 유엔 식량농업기구에서는 20세기, 전체 작물과 가축 품종의 75%가 절멸되었다고 추산하고 있다. 우리가 잃어버린 것은 단지 작물과 가축의 품종에만 국한되지 않는다. 생산성을 최고로 삼는 근대적 농법은 다양한 씨앗의 절멸을 더욱 촉진시켰다. 자연의 방식을 모방하거나 활용하던 농법에 길들여졌던 씨앗은 이제 농약과 비료라는 근대의 화학 농자재를 받아들이도록 길들여지며 녹색혁명의 씨앗으로 탈바꿈되었다. 씨앗은 점점 자연에서 멀어지게 되었고 인위적으로 유전자를 조작하여 새로운 품종을 개발하는 단계에까지 이르렀다.²⁵⁾

그러나 산업화의 진전과 함께 이러한 씨앗의 존재 방식은 급격하게 전환되는데, 이를테면 “20세기 산업 문명을 완성하는 과정에서 수많은 씨앗이 사라지게 되었” 기

25) 위의 책, 359~360쪽.

때문이다. 이는 “생산성과 균질성”이라는 가치에 대한 집착에서 연원한다(359). “자연의 방식을 모방하거나 활용하던 농법에 길들여졌던 씨앗은 이제 농약과 비료라는 근대의 화학 농자재를 받아들이도록 길들여지며 녹색혁명의 씨앗으로 탈바꿈되었다”는 언급에서 확인할 수 있듯, 문제는 품종의 수적 감소라기보다, 오히려 자연의 시간으로부터 분리된 채 가속의 시간 질서에 맞춰 재배치된 씨앗의 존재 방식이다. 이 과정에서 씨앗은 “점점 자연에서 멀어지게 되었고”, 나아가 “인위적으로 유전자를 조작하여 새로운 품종을 개발하는 단계”에까지 이르게 된다(360). 그 결과 “씨앗과 연관되어 있던 문화 또한 절멸하면서 씨앗은 더 이상 문화유산이 아닌 사고파는 하나의 상품으로 취급” 되기에 이르는데, 여기에서 씨앗을 둘러싼 복잡성의 제거가 생태적·문화적·시간적 차원으로 확장되는 면모를 확인할 수 있다. “씨앗 받아 짓는 농사가 대부분 소멸한 시점이 1980년대”라는 지적에서 보듯, 이러한 변화는 물론 한국 사회의 경우 특히 1980년대를 기점으로 급격히 가속화되었다. 이 시기 정부는 “‘보급종’을 군·면 단위로 마을에 꾸준히 보급”했고, 농민들은 “그 동안 자가 채종했던 씨앗을 버리고, 재배하면 잘 팔리는 ‘돈’이 되는 보급종을 선택”하게 되었기 때문이다(6~7). 바로 이 지점에서 토종씨앗 운동은 생물자원 보존이나 종자권·식량권의 문제로부터 “생명과 유기체를 바라보는 관점으로” 확장되기에 이른다(7~8). 이는 씨앗 실천을 다시 불안정성과 복잡성을 삶의 조건으로 받아들이는 실천으로서 회복시키려는 방향으로 이어진다. 즉 씨앗으로 하여금 “자연의 시간과 공간 안에서 다른 여러 생명과 함께 살아갈 수 있도록” 하려는 시도 속에서 그러한 면모를 읽어볼 수 있다.

절멸될 위기에 처한 씨앗이 아직도 많이 남아 있다. 우리는 지금이라도 그 씨앗들을 지키고 전하며 나아가고자 한다. ... 또한 씨앗이 자연으로 돌아갈 수 있도록 힘쓸 것이다. 화학 농자재에 전적으로 의존하는 것이 아니라, 씨앗이 자연의 시간과 공간 안에서 다른 여러 생명과 함께 살아갈 수 있도록 시도하려 한다. 그뿐만 아니라, 씨앗에 대한 권리를 씨앗을 상품으로 취급하는 사람에게만 맡기지 않고 지구의 대지에 뿌리를 내린 씨앗과 직접 대면하는 모든 사람에게 돌려주고자 한다. 다시 한번 이웃에서 이웃으로, 현세대에서 미래세대로 씨앗이 널리 퍼지게 노력할 것이다. 마지막으로, 우리는 생산성과 균질성이란 가치에만 매몰되지 않고 씨앗을 중심으로 사회 곳곳에 다양성의 꽃이 활짝 피도록 씨앗을 심을 것이다. 이를 실천하고자 우리와 뜻을 함께하는 모든 이의 지혜와 힘을 모아, 우리는 씨앗과 함께 살아가겠다.²⁶⁾

26) 위의 책, 360~361쪽.

그럼에도 “현대농업은 에너지나 물질 흐름의 생태적 관점보다 경제적 관점을 우선적으로 평가” 하며, 그 결과 단작을 선호하는 한계가 있다. 반대로 잡초와 곤충, 절지동물, 조류가 수행하는 역할을 통해 우리는 농업이 “경작지만의 문제로 머물지 않고” 산림생태계와 필연적으로 연결된 행성적 존재의 일부라는 점이 단순성 패러다임의 반대급부에서 환기된다. 농업생물다양성은 경제적 가치뿐 아니라 “미학적, 정서 치유적 가치” 까지 포함하며 삶의 근본적인 차원으로까지 자리매김된다(323). 토종이라고 하는 것은 “끊임없이 변화하고 환경에 적응한 결과”로서, 장기적 불안정성 속에서 형성된 결과물로 이해된다. 여기서 ‘대대로’는 “수천 수백 년, 가깝게는 수십 년”을 의미하며, 이는 토종씨앗이 시간을 관통하며 복잡하게 적응해온 산물이라는 점이 강조된다. “채종하지 않는 농사, 종자회사에서 품종 개발한 씨앗에 무조건적으로 의존하는 농사”는 불합리하며, 종자 산업이 성장할수록 씨앗에 대한 의존과 함께 “농부권이 소수 종자회사로 넘어가게 된다”는 점에서 농민에게 토종이 중요한 이유가 분명해지기도 한다. 반면 “농민에 의한, 농민을 위한, 농민의 씨앗은 계속해서 채종하여 고정하고 토종이 되어간다.”(327) 그런데 “물질문명은 진보주의 역사관을 만들어” 여전히 성장을 절대 미덕으로 상정하고 있지만, 그 대가는 “온난화와 냉대화의 가속, 바이러스, 기록적인 폭우” 등으로 되돌아오고 있다. 그런 점에서 진보 개념에 대한 비판이 씨앗 실천으로 하여금 대가속과 행성적 위기의 문제로 연결되며, “물질적 진보는 부정적이고 파괴적이며 우리를 파멸로 몰고 갈 수도 있다”는 점에서 대가속의 시간 질서가 지속가능하지 않다(333~334).

이처럼 씨앗 실천은 안정된 질서와 예측 가능한 결과를 전제하는 근대적 합리성의 연장선에 놓이기보다, 오히려 늘 함께 발생하는, 이를테면 ‘작은 불안정성’ 혹은 ‘작은 복잡성’을 삶의 조건으로 간직하고 받아들이는 실천에 가까워진다. 대가속의 시간 질서가 불확실성을 제거하고 미래를 선취함으로써 현재를 관리한다면, 씨앗 실천은 불확정성과 우연성을 현재 속에 남겨두면서도 그와는 다른 미래를 개방하거나 혹은 선취한다. 그러므로 씨앗은 지역적 경험과 행성적 시간이 함께 얽혀 작동하는 작은 복합체로서 현현하게 된다. 씨앗 실천이 지니는 의미는 거대한 전환을 선언하는 데 있지 않다. 오히려 관리와 통제를 요구하는 가속의 질서에 맞서 작은 복잡성과 불안정성을 제거하지 않는 선택을 지속하는 데 있으며, 그로부터 삶을 조직하는 방식 자체에 대한 근본적인 질문을 제기한다. 이러한 지점은 씨앗 실천으로 하여금 자급의 문제(또는 자급권의 문제)를 재사유할 수 있는 인식론적이고 존재론적인 계기를 제공한다. 즉 작은 불안정성을 함께 감내하고 조율해나가는 역량으로 재구성될 수 있고, 그로부터 자급의 정치적 의미가 드러날 수 있을 것이다.

5. 맺음말: 복잡성을 간직한 자급(-권)의 정치적 전망

이 글은 지구화/세계화의 역사를 하나의 통합된 보편 서사로 이해하는 방식에 의문을 제기하는 데서 출발했다. 근대 역사철학이 구성해 온 시간 질서는 경험을 압축하고 미래를 선취하는 방향으로 작동해 왔으며, 이러한 가속의 시간성은 산업화와 화석연료 체제를 통해 전 지구적으로 확산되기에 이른다. 그 결과 지구화/세계화의 역사는 진보와 발전의 이야기로 서술되는 동시에, 생태적 시간과 지역적 경험, (비)인간적 관계의 양상들은 배경으로 밀어내는 방식으로 전개되었다. 이러한 문제의식은 행성적 관점에 비추어볼 때 더욱 분명해진다. 인간 사회의 시간은 더 이상 인간 내부의 역사로만 설명될 수 없기 때문이다. 그것은 오히려 지질학적·생물학적 과정과 얽힌 행성적 시간 속에서 재사유되기를 요청받고 있다. 대가속은 축적된 과거를 현재로 대량 호출하는 질서를 구성했고, 기후위기와 행성적 절멸 사태를 통해 지속 불가능성이 봉착되고 있다. 한국 사회의 1950~80년대의 경험은 이러한 행성적 과정이 국지적으로 응축된 사태를 재현하고 있고, 특히 개발과 산업화라는 목적은 자본세적 프런티어의 일시성을 오히려 선명하게 드러내고 있다. 이 글의 문제의식에서 볼 때, 씨앗은 대가속의 역사 속에서 제거되거나 주변화되어온 존재로 이해되지만, 동시에 완전히 사라지지 않는 채 다른 시간성과 존재 방식을 간직해 온 하나의 매개로 자리하고 있다. 근대 농업이 생산성과 균질성의 논리 아래 씨앗을 표준화하고 상품화했다면, 씨앗 실천은 발아와 전승이 늘 함께 발생하는 일종의 작은 불안정성과 복잡성을 그 자신의 삶의 조건으로 받아들이는 매개로서 자리해 왔다. 그런 점에서 씨앗은 행성적 시간이 함께 직조된 복합체로 현현한다는 점을 강조할 수 있다.

돈은 단순히 교환의 매개나 가치 평가의 척도로서의 이미지에 그치지 않는다. ... 그것은 삶의 근간, 삶의 안전과 진보, 해방, 문화 그리고 ‘좋은 삶’을 위한 희망으로 이미지화되고 있다. ... 만약에 삶이 물질적이고 동시에 상징적인 의미에서 임금 노동과 돈의 획득에 의존한다면, 자급 노동을 희망이라고 말하는 관점은 그저 낭만적이고 과거 지향적이며, 심지어는 죽음의 위협으로까지 간주될 것이다. ... 자급에 대한 경멸은 그리 오래되지 않았다. ... 소농은 대부분 자급자족을 했으며 부분적으로만 시장을 위해 생산했다. 산업화된 도시의 노동자들은 종종 작은 동물인 소, 돼지, 염소, 닭을 키우며 정원을 가꿨다. 여성들은 매일 필요한 다양한 음식을 만들었다. 많은 소비 재화는 팔리는 게 아니라 교환되었으며, 손수 생산되거나 중고품으로 팔렸다. 도시에도 이웃 간의 기능적인 협력 망과 상호부조가 남아 있어서 옛 시절 소농이 지녔던 ‘도덕 경제’의 가치를 보존하고 있었다.²⁷⁾

이와 같은 서술이 제시하는 자급의 관점은, 자급을 그저 시장의 외부에 위치한 것으로 이해하는 통념으로부터 거리를 둔다. 여기서 자급은 시장과의 단절을 의미하기 보다는, 오히려 시장을 부분화하고 상대화하는 삶의 조직 방식으로서 이해될 수 있다. 소농이 대부분 자급자족을 하면서도 부분적으로만 시장을 위해 생산했다는 점, 산업화된 도시 노동자들 역시 정원과 가축 사육, 음식 만들기와 같은 자급 실천을 병행했다는 사실은, 자급과 시장이 상호 배타적인 영역이 아니라 중첩되고 얽힌 상태에서 전개되었던 실천이었음을 나타낸다고 할 수 있다. 이러한 자급의 관점에서 중요한 점은 생산 방식 그 자체라기보다는, 삶의 재생산이 단일한 화폐 경로 안에 종속되지 않는다는 사실에 있다. 재생산 영역의 상당 부분은 손수 생산되거나 교환을 통해 마련되었고, 소비의 재화 역시 상호적인 방식으로 순환되었던 것이다. 이러한 측면을 볼 때 자급이란 삶의 필요를 충족하는 데 있어 그 조건들을 다원적으로 유지하는 능력에 해당한다고 할 수 있다. 그런 점에서 자급은 개인이 모든 것을 혼자 해결하는 자립으로 이해되기보다는, 서로 다른 능력과 자원을 가진 이들이 연결되어 삶을 유지하는 방식으로서 일종의 관계적 실천이라는 점을 주지하도록 한다. 이웃과 공동체는 자급적 실천이 작동하기 위한 필연적인 조건으로 기능하는 것이다.

이러한 자급의 관점을 이어받아, 이른바 ‘자급권’을 다르게 사유하고 정의해볼 수도 있을 것이다. 권리(rights)의 문제를 사유하는 접근은 대체로 그것을 제도와 법, 국가에 의해 보장되거나 승인되어야 할 대상으로 위치 짓는다. 이러한 이해에서 권리의 문제는 외부로부터 부여되고 행사되는 권한으로서 포테스타스(potestas)의 범주에 머물게 된다. 이와 같은 권리 중심의 관점은 삶의 내적 역량보다는 결핍 상태에서 요청되는 보호나 보상의 문제로 환원되는 문제가 언제나 내포되어 있다. 그런 점에서 이 글이 제안하는 전환적 인식은, 자급권을 이러한 포테스타스의 언어에서 분리하여, 포텐샤(potentia)의 관점에 놓고 다시 사유하는 데에 있다. 포텐샤로서의 자급권은 소유하거나 쟁취·요구해야 할 권리에 머물지 않는, 오히려 삶이 스스로를 조직하고 지속할 수 있는 능력이면서도 관계 속에서 행사되고 또 축적될 수 있는 역량에 해당한다. 이러한 시도는 자급의 문제를 시장과 국가의 외부에 위치한 것으로 이해하는 낭만적 시선과도 어느 정도의 거리를 유지하게 된다. 자급은 화폐와 임금 노동을 전면적으로 거부하는 상태를 가리키지 않으며, 삶의 재생산이 단일한 화폐 경로에 종속되지 않도록 관계의 조건을 다층화하는 실천적 관점에 해당하게 된다. 다시 말해 자급의 관점은 완전한 자립을 향하기보다는 필요한 것들과 향유할 것들을 다양

27) 마리아 미즈·베로니카 벤홀트-툼젠, 꿈지모 율김, 『자급의 삶은 가능한가』, 동연, 2013, 50쪽.

한 방식으로 엮어내는 관계적 역량에 주의를 기울일 수 있도록 한다. 보장되어야 할 것이 아닌 자급권의 문제는 도리어 불확실성과 제약 속에서도 삶을 지속시키는 힘이 자 관계적 가능성이라고 할 수 있다.

이 글에서 시론적으로나마 위치 짓고자 한 씨앗 실천은 이러한 포텐샤로서의 자급권이 가장 역사적이고 미시적인 차원에서 그 자신의 가능성을 여는 사례로서 주목될 수 있다. 씨앗을 받고 저장하고 나누어 다시 심는 일련의 행위들은 하나의 행성 안에서 다양하게 엮힌 관계망을 통해 비로소 작동하는 삶의 역량을 구성한다. 그리하여 근대적 발전과 진보가 그려내는 ‘큰 단순성’ 과 ‘큰 안정성’ 보다는 오히려 ‘작은 복잡성’ 과 ‘작은 불안정성’ 을 삶의 조건으로 간직하게 된다. 바로 이 같은 지점에서 씨앗 실천의 사례는 포텐샤로서의 자급권이 작동하는 구체적 방식에 해당한다고 하겠다. 물론 포텐샤로서의 자급권이 공동체 그 자체를 전제하는 것은 아니다. 오히려 그것은 공동체를 결속시키는 개체적 토대가 되기 때문이다. 역량을 중시하는 자급권의 문제들에서는 개인을 고립된 자립적 주체로 만들기보다는 상호의존과 협력이 개입될 수 있는 여지를 열어두고 오히려 관계적 개체들을 형성한다. 커먼즈라는 가능태 역시 공유된 자원 또는 공유지 그 자체라기보다는 그것을 둘러싼 실천과 조율의 과정에서 생성된다는 점을 염두에 둘 때 더욱 그러하다. 따라서 자급권의 정치성은 제도적 권리의 확장에 앞서, 일상의 실천 속에서 관계를 만들어내고 유지하는 능력을 어떻게 회복할 것인가라는 질문으로 수렴된다. 결국 자급권을 포텐샤로 전환해 사유하는 일은 자급의 문제 혹은 그 관점을 성급하게 위기의 대안으로, 또 폐허 속 피난처로 다루기를 일단은 미뤄둔 채, 삶의 조건을 관계적으로 재조직하는 일이 결국 역량의 정치로 가능할 수 있도록 초점화하는 일로 이어진다. 이는 당연하게도, 대가속의 시간 질서가 제거해온 복잡성과 불확실성을 우리 자신의 삶 중심으로 다시 돌려 놓는 도전이기도 한데, 씨앗 실천이 보여주듯 그러한 도전은 커먼즈의 생성을 도모하는 계기 내지는 효과를 낳게 될 수 있을 것이다.

※ 참고문헌은 각주로 대신함.

「씨앗 실천의 시간성과 자급(-권)의 미래」에 대한 토론문

권수빈(전남연구원)

논문은 씨앗을 다룬다. 씨앗은 경험을 함축한 채 전송 속에서 형성된 존재다. 공산적 지혜 내지는 관계적인 기억과 지식들을 가진 씨앗은 이 글이 설명해가듯 행성적 조건 위에 존재한 서로 다르게 접속하는 시간들이 비대칭적이고 불안정한 방식으로 배치된 시간성과 연결된다. 그러므로 씨앗은 비동시적인 것들의 동시성에 다름 아니다. 그러나 시간의 다층성을 단일화하는 근대의 규정으로, 가속화라는 관념의 생산으로 씨앗은 관리되어야 하는 대상, 이른바 종자가 된다. 시간성의 변화 속에, 이 글이 지적하듯 경험과 기대가 하나의 방향으로만 결속되며 근대적 시간 질서 속에 씨앗 역시도 재배치된다. 시간성의 변화 속에 씨앗이 놓여 있고 그럼으로 인해 경험과 기대의 괴리, 과거와 미래의 분절, 단일한 시간의 축으로만 환원되는 근대 속에, 씨앗 역시 과거와 미래가 혼합된 시간성의 다층성과 그것이 가진 지혜, 지식, 가능성이 소거되고 오직 예측가능한 미래의 생산성만을 담보하고 그에만 복무하는 자원, 투입물, 대상으로만 여겨지게 된다.

예측가능성을 전제로 한 종자는 종자의 표준화된 생육을 담당하는 비료와 함께 재배치된다. 비료는 표준화된 종자 체계를 굴러가게 하는 핵심 장치로서 균일한 발아와 예측가능한 생장, 안정적인 수량을 가능케 하며 종자라는 씨앗을 재배치한다. 잡초, 곤충, 절지동물, 조류는 종자와 비료, 농기계가 맺는 관계와 다른 관계를 맺고 있다. 이들이 맺음으로써 생성되는 시간 역시 서로 다른데, 후자가 맺는 시간이 단작의 가속화, 동일성에 근거한 근대의 시간이라면 씨앗이 잡초 등과 맺는 시간은 계속된 시간, 복잡한 시간, 변화와 적응이 불안정하게 전개되는 시간을 의미한다. 이것은 일종의 공진화, 서로 함께 존재하기의 시간인 것이다. 그러한 시간이 채종이 아닌 보급에 의해 단일화되는 과정이 씨앗이 경험해 온 자본화의 시간일 것이다.

그러나 논문은 그것마저 행성적 시간에 걸려 있는 것, 씨앗과 잡초, 곤충, 절지동물, 조류, 땅이 그러했듯 종자와 농기계, 비료도 행성적 시간에 걸려 있는 것으로 설명한다. 가속화된 시간으로는 더 이상 우리가 삶을 지속할 수 없음을, 바로 그 임계점 앞에서 불가피해진 행성적 사고 속에서 씨앗의 실천을 주목한다. 행성적 시간 속에 복합체이자 결절로서 의미화되는 씨앗은 기대와 미래를 접속시키는 하나의 계기를 생성한다. 다른 접속, 다른 기대와 미래의 가능성을 감지하는 방식의 씨앗, 배경

으로 괄호치며 충분히 포착되지 못했던 씨앗의 존재 조건은 토종씨앗운동으로 구체화된다. 그런 점에서 행성적 시대는 그 자체로 대안일 수 없지만 씨앗이라는 은유, 실체, 실천은 차크라바르티가 문제화한 부분을 대안적으로 드러내는 하나의 사건이 된다.

1. 토종씨앗 실천은 행성적 시간이 작동하는 복합체의 실천이면서 동시에 지역적 경험을 현현한다. 그런 점에서 지역이라는 사유, 행성적 사고 전환에서 지역이 갖는 위치와 의미를 드러내는 것이 된다. 토종씨앗은 지역적 이질성을 내포하고 있는 실체다. 토종씨앗이 채종되는 땅, 함께 일구는 토양 역시 그러하다. 씨앗은 지역에서 변화와 적응을 반복하면서 관계맺는 존재로서 생성된 것이다. 이것은 공동체의 구체적인 노동과 실천, 복합적인 시간성 속에 놓여 있다. 실천을 특정한 지역 속에서 구성되는 것으로 이해할 때 씨앗은 복합적이고 복잡하며 다층적인 지역적 사유를 가능케 하는 통로가 될 수 있다고 여겨진다. 지역 역시 근대적 시간 질서 속에서 배치와 재배치를 경험하고 있으며 그러나 동시에 행성적 시대의 다른 세계들이고, 씨앗은 그것을 드러낸다.

2. 자급을 우리가 ‘자급-권’ 즉 자급의 권리, ‘자급-할 수 있음’의 문제로 다루게 될 때 권리는 무엇인가라는 문제에 가닿을 수 있다. 권리를 법적, 제도적인 것으로서 권한으로 환원할 때 이는 지구화/세계화 시스템, 근대화 등의 맥락과 같이 하게 되는데 논문은 권리를 미래를 기대에 의해 전도되지 않도록 함으로써 삶을 지속할 수 있는 시간적 조건이자 역량으로 답한다. 즉 자급-권을 제도화되거나 법적인 질서 속에서의 행위 능력이나 권한을 의미하는 포테스타스와 구별되는 포텐샤로 의미화한다. 논문은 행성적 시대에 거주-할 수 있음을 자급-할 수 있는 역량으로 보고 자급-권을 다른 미래, 가속화로 독점된 미래보다는 훨씬 더 복잡하고 불확정적인, 그럼으로써 잠재적 가능성을 열어 복합시간성으로서 미래를 그릴 수 있는 실천으로 설명한다. 이는 지구화/세계화의 시스템이 아니라 행성전환적 사유 속에서 이야기될 수 있다. 그리고 행성적 시간성이란 관계의 배치로 복잡화된 시간들을 의미한다. 역량은 자기 자신에 의해 작용할 수 없다는 점이 함축되어 있다. 사물이 파악되고 표현되는 것은 오직 관계 가능성에 의해서만이며 행성적 시간성이 시간들의 복잡한 배치로 드러나듯 자급-할 수 있음 역시 씨앗과 맺는 관계, 특정하게 배치된 다른 존재와의 관계 속에서만 드러날 수 있다. 그리고 관계의 형태는 거기에서 발아하는 정동으로 설명될 수 있다. 포텐샤는 관계 속에서 행사되고 축적되는 역량, 스스로를 조직하고 지속할 수 있는 능력의 문제, 변이 속에서 형성되는 현행태로서 정동과 연결되고 그러

므로 씨앗 실천은 자급-할 수 있음이 드러나게 하는 정동적 역량으로 주목할 필요가 있다.

3. 마지막으로 논문과 거리가 있는 이야기일 수 있으나 한 가지 생각을 말하자면, 논문과 토론문의 생성과 교열에 참여한 ChatGPT 5.2와의 관계다. 논문과 토론문에 참여한 AI 비인간은 우리가 생성할 지식의 형태를 무엇으로 어떻게 만들어 나가는가? 지식의 생산을 가속화하고 기대지평을 과잉생산하는 도래한 기술 도구이자 나와 의 대화를 통해 함께 생성하고 있는 자기배려적 존재로서 AI 비인간은 어떤 위치에 있는가? 시간성을 논의하는 논문이라면 우리는 ChatGPT 5.2와 Gemini 3의 참여를 연구 윤리 이상의 어떤 쟁점으로 다뤄야 하지 않은가? 경운기와 트랙터, 수확 기계와 같은 농기계와 마주한 농촌과 그 토양은 표준화를 더 밀어붙이는 센서, 정보통신기술, 기기 제어, 빅데이터 등으로 인한 데이터화를 마주하고 있다. “쾌적한 노동환경, 경작지 대비 생산량 증대로 인한 소득 향상, 최적의 생육환경 자동제어라는 이점을 가진 스마트팜” 이상희, 토마토 스마트팜과 감자 농사로 고수익 창출 [디지털농업, 新귀농귀촌인], 농민신문(2026.2.5.).

은 토양을 순환과 휴경이 아닌 연속적 시간으로 재구성했듯 훨씬 더 예측가능한 미래 속에서 조절하고 제어한다. 그렇다면 AI 비인간과 우리는 어떤 관계를 맺을 수 있는가, 적어도 이 글들의 생성과 교열에 참여한 존재로서 이 이해할 수 없는 타자는, 행성적 사유 속에서 어떻게 말해져야 하는가?

1960-70년대 한국 정부의 민속 활용 정책과 민속의 객체화

양보운(서강대학교)

< 목 차 >

1. 머리말
2. ‘구경거리’로서 민속의 성립
3. 외화 획득 상품으로서 민속의 선별과 배치
4. 민속 ‘쇼’의 경험과 과거로 인식되는 민속
5. 맺음말

1. 머리말

‘민속’이나 ‘전통’은 ‘근대’의 경험을 겪으면서 구축된 개념으로, 근대의 시선 속에 존재한다.¹⁾ 민속학은 민속을 과거의 잔존물로서 수집, 기록, 분류하는 과정에서 우리가 지각하는 형태의 ‘민속’ 혹은 ‘전통’을 구축한다. 이러한 ‘민속’은 일제강점기에서부터 ‘미신’으로 취급받으며 배격받기도 했다. 일제는 한국의 민속신앙을 현대 생활에 기여하는 바가 없고 사상의 개발과 문화의 진보를 저해할 뿐만 아니라 반사회적인 범죄의 원인이 되며 경제생활을 위협하는 미신으로 간주했다.²⁾ 당시 식민지 조선의 지식인도 이와 유사한 입장을 견지하였다.³⁾ 일제는 ‘미신타파’의 입장에서 여러 정책을 펼쳤으며 식민지 조선의 언론과 청년 단체도 미신 타파 운동을 벌이기도 했다.⁴⁾ 그럼에도 민속은 기층사회에서 여전히 생명력을 발휘하여 유지된 것으로 평가받는다.⁵⁾ 해방 이후

1) 주영하, 「동아시아 민속학에서의 민족과 국가」, 『정신문화연구』 96, 2004, p. 5에서 이르듯, 민속학의 시작은 근대국가의 성립이라는 조건을 전제로 하며 이는 각 나라가 처한 역사적 경험에 따라 다른 양상으로 나타난다.

2) 이필영, 「일제하 민간신앙의 지속과 변화 : 무속을 중심으로」, 『일제의 식민지배와 일상생활』, 혜안, 2004, p.339.

3) 이필영, 「일제하 민간신앙의 지속과 변화 : 무속을 중심으로」, p.339.

4) 이방원, 「일제하 미신에 대한 통제와 일상생활의 변화」, 『동양고전연구』 24, 2006.

5) 이필영, 「일제하 민간신앙의 지속과 변화 : 무속을 중심으로」; 허용호, 「일제강점기 경기도 민속신앙

미군정기, 창경원을 무대로 민속악 위주의 다양한 전통 공연이 운용되었고, 이와 같은 현상을 해방 이후 한국 사회에서 전통문화 관심을 두던 예술인들이 민족 문화 건설을 열망한 결과로 여기기도 한다.⁶⁾ 이러한 흐름 속 1950년대까지는 문화정책 상 민속에 대한 뚜렷한 정책적 움직임이 나타난다기 보다는⁷⁾ 민족의 문화라는 측면에서 전통예술을 반드시 취득해야 하는 상징으로 여기며, 국립국악원의 운용을 통해 국악을 제도권 안으로 포섭했다.⁸⁾ 1960년대에 이르러서는 전통문화정책의 일환으로 민속에 대한 문화재 지정이 일어났다. 다만 이 시기 민속의 문화재 지정은 민속 보호를 이끌지만은 않았다. 주지하다시피 박정희 정부는 강력한 미신타파 정책을 펼쳐 민속이 배격되는 현상이 나타났다.⁹⁾ 1960~70년대 민속의 배격은 배격과 동시에 민속의 보호가 주창되었다는 점에서 독특하다고 할 수 있다. 정유진은 이와 같은 현상에 주목하여 박정희 정권기에 문화재로 지정된 민속(국사당)과 문화재로 지정받지 못한 민속(밤섬 부군당 도당굿)을 비교했다. 간략하게 요약하자면, 박정희 정권기에 중요민속자료로 지정된 국사당은 당시 미신타파의 흐름 속에서 ‘보존’ 되기는 했으나 사회 일반으로부터는 점차 잊혀 소외된 문화재로 남았고, 배격받던 밤섬 부군당 도당굿은 끈질기게 살아남아 2000년대에 들어서 서울특별시 무형문화재로 지정되었다는 것이다.¹⁰⁾ 이 연구는 밤섬 부군당 도당굿이 8·90년대 사회정치적 상황으로 인해 되살아나는 맥락이 고려되지 않았다는 점에서 논지를 그대로 수용하기는 어렵지만,¹¹⁾ 민속 보존을 위한 제도적 규정이 오히려 민속의 박제화를 통해 민속이 그 이전에 가졌던 맥락을 상실하게 되었다는 점을 지적했다는 점에서 의의가 있다.

이와 유사한 입장에서 본고는 국가가 ‘민속’을 다루는 과정에 있어서 국가가 규정하는 형태의 ‘민속’이 가시화되었고, 그 과정에서 민속이 국가의 전통을 보여주는 객체화

의 양상과 의의, 『한국무속학』 11, 2006.

6) 최희영, 「미군정기 창경원의 전통공연장으로서의 활용과 그 의의」 『전통문화연구』 30, 2022, pp.85-86.

7) 1950년대 후반부터 한국 고유문화에 대한 지적 관심이 확대되기 시작하였고, 이러한 흐름과 함께 1960년대에 이르면 문화재보호법의 지정, 전국민속예술경연대회의 연례화 등이 잇따라 이루어졌다. 1950년대 후반의 한국 ‘민족 문화’에 대한 당시의 인식과 관련한 내용은 정수진, 『무형문화재의 탄생』, 역사비평사, 2008, pp.180-187을 참조.

8) 신혜주, 「1950년대 민족주의 담론과 전통음악 -제1공화국 시기를 중심으로-」, 『한국음악사학보』 63, 2019, pp.131-132.

9) 김명자, 「새마을 운동에 따른 동제의 변화」, 『민속연구』 19, 2009; 정구원, 「새마을운동이 민간신앙에 미친 영향」, 목원대 신학대학원 석사학위논문, 2003.

10) 정유진, 「박정희 정권기 문화재 정책과 민속신앙 : 국사당과 밤섬부군당을 중심으로」, 성신여대 사학과 석사학위논문, 2011; 정유진, 「박정희 정부기 문화재정책과 민속신앙」, 『역사민속학』 39, 2012.

11) 밤섬 부군당에 대한 자세한 논의는 권혁희, 「밤섬마을의 역사적민족지와 주민집단의 문화적 실천」, 서울대 인류학과 박사학위논문, 2012를 참조.

된 전시물로서 기능하게 되었음을 밝히고자 한다. 1990년대 말부터 한국 사회에서는 내셔널리즘과 문화정책과의 연관성 속에서 전통이 재구성되는 양상을 분석하는 연구가 이루어졌다. 대표적으로 오명석과 전재호의 연구를 들 수 있다. 오명석은 당시 문화정책이 정권 유지와 대중 동원을 위한 목적으로 활용한 홍보와 교육의 중요한 수단이었다는 입장에서 국가, 민족, 역사가 어떤 방식으로 상상되고 기억되게끔 구조화되어 있는가를 분석했다.¹²⁾ 전재호는 박정희 정권에서 이루어진 전통문화 전반에 관한 분석을 통해 내셔널리즘과 전통의 문제를 제기하는데, 특히 태권도의 ‘발명’ 사례를 구체적으로 규명한다.¹³⁾ 이러한 연구는 한국 사회 내부에서 홉스봄(E. Hobsbawm)의 ‘만들어진 전통(the invention of tradition)’이라는 문제 제기와 관련된 연구를 이끌었다.¹⁴⁾

196,70년대 전통문화정책에 대한 선행연구는 대체로 박정희 정권이 체제 정당성을 획득하고 정권을 유지하고자 전통문화정책을 활용하는 양상을 규명한다. 이는 크게 세 부류로 나눌 수 있다. 첫 번째로, 당시 박정희 정권이 성역화하였던 것들에 초점을 맞춘 연구이다.¹⁵⁾ 이들은 저서와 연설문을 통해 드러난 박정희의 역사관을 포착하고, 이를 기반으로 하여 당시 전통문화정책이 정권의 정당성 취득 혹은 국민의 통합을 위한 수단으로 활용되었음을 분석한다. 다음으로는 박정희 정권기에 만들어진 법과 제도에 초점을 맞춘 연구가 있다.¹⁶⁾ 이러한 연구는 박정희 정권이 체제 정당화를 위한 법과 제도에 주목하여 전통문화유산을 관리·보급하기 위해 제정된 법령-문화재보호법(1962)과 문화예술진흥법(1972), 전통문화의 창조·보존·계승을 위한 문화예술중흥 5개년계획(1974)-에 초점을 맞췄다. 이러한 과정을 통해서 이들은 문화예술 영역에 강력한 국가 개입이 나타났음을 규

12) 오명석, 「1960-70년대의 문화정책과 민족문화담론」, 『비교문화연구』 4, 1998.

13) 전재호, 「민족주의와 역사의 이용: 박정희 체제의 전통문화정책」, 『사회과학연구』 7, 1998.

14) 홉스봄이 ‘전통의 발명’에 대해 문제를 제기한 이후(에릭 홉스봄, 박지향 외 역, 『만들어진 전통』, 휴머니스트, 2004), 이와 관련된 다양한 논의들이 쏟아져 나왔다. 대표적으로 전통이 재구성돼 가는 과정 속 ‘상상된 공동체’로서의 민족 개념이 성립했다는 주장(베네딕트 앤더슨, 서지원 역, 『상상된 공동체』, 길, 2018)와 민족주의는 기본적으로 정치적 원리이며 근대의 역사와 밀접한 관계가 있다는 분석(어네스트 겔너, 최한우 역, 『민족과 민족주의』, KUIS출판부, 2009)이 있다. 이러한 논의는 한국 사회에서 1990년대와 2000년을 전후해 이론과 사례 연구로 활발하게 활용되었다(권혁희, 「내셔널리즘과 ‘전통의 발명」, 『비교문화연구』 20, 2014, p.117).

15) 대표적으로 다음의 연구를 참고. 전재호, 「민족주의와 역사의 이용: 박정희 체제의 전통문화정책」; 최연식, 「박정희의 ‘민족’ 창조와 동원된 국민통합」, 『한국정치외교사논총』 28, 2007; 박영택, 「박정희 시대의 문화와 미술」, 『한국근대미술사학』 15, 2005; 권오현, 「역사적 인물의 영웅화와 기념의 문화정치」, 고려대사회학과 박사학위논문, 2010; 최광승, 「유신체제기 박정희 정권의 애국적 국민 생산 프로젝트-화랑도와 화랑교육원을 중심으로-」, 『한국학연구』 33, 2014.

16) 대표적으로 다음의 연구를 참고. 오명석, 「1960-70년대의 문화정책과 민족문화담론」, 『비교문화연구』 4, 1998; 정갑영, 「우리나라 전통 문화 정책의 전개 과정과 그 의미」, 『정신문화연구』 23, 2000.

명한다. 마지막으로 해당하는 시기 이루어졌던 성역화 사업이 관광 정책을 통해 대중에게 정권의 의도를 관철했음을 살피는 연구가 있다.¹⁷⁾ 이들은 강화도 전적지에 대한 정화사업과 관광의 결합 과정을 살피거나 체제 경쟁의 정당화를 위한 경주관광개발사업에 주목한다. 이들은 박정희 정부가 자신의 정당성을 확보하기 위해서 민족사의 정통성이 고구려 역사의 계승을 강조한 북한이 아닌 신라의 전통을 계승한 자신에게 있다는 결론을 내린다. 정리하자면, 박정희 정권의 체제 정당성 확보를 민족주의를 강조하는 혹은 역사의식을 만드는 측면에서 전통문화정책이 펼쳐졌는지를 살피고 있는 것이다.

이처럼 196,70년대 전통문화정책에 대한 선행연구는 당시 정부의 의도가 어떠한 방식으로 관철되었는가에 초점을 맞추고 있다. 본고는 전통의 주조 과정에 대한 이들의 입장을 수용하되, 전통 주조의 과정을 밝히는 데 초점을 두기 보다는 외화 획득을 목적으로 이루어졌던 전통문화정책이 의도치 않았던 현상, 민속이 그 이전, 일상에서 가졌던 맥락을 탈피했음을 살펴보고자 한다. 어떠한 전통도 역사와 무관하거나 불연속적인 것은 없다. 전통의 창출 과정은 無에서 有의 창조가 아니라, 이미 있는 다양한 문화의 선택지들 가운데 적합하다고 인정되는 것을 민족주의에 부합하도록 본질화하는 과정이다. 근대라는 공간 속에서, 전통이 현실 세계에 미치는 물질적 효과에 대해 우리들의 관심을 환기한다. 전통의 내용과 형식은 현실세계의 인식 틀 안에서 구성되지만, 거꾸로 그 전통은 다시 현실 세계를 일정하게 변화시키는 데 기능한다. 196,70년대의 민속 역시도 이미 존재하는 다양한 선택지 중 어떠한 것들이 선별된 결과이다. 이 선별된 것들은 ‘민속’으로 정의됨으로써 ‘과거’의 의미로 현실에서 기능하게 되는 것이다.

글에서 다루고자 하는 내용은 다음과 같다. 2장에서는 먼저 196,70년대 민속이 어떠한 개념으로서 사회에서 활용되었는지 파악하고자 한다. 이를 위해서 신문기사를 중심으로 ‘民俗’이 활용된 용례를 분석한다. 더불어 문화재위원회의록, 전국민속예술경연대회와 관련된 자료를 살피어 ‘민속’을 향한 사회의 평가·잣대를 두루 검토한다. 2장의 분석을 기반으로 하여 3장에서는 민속이 상품화되는 양상을 규명하고자 한다. 196,70년대 무형문화재 지정 양상을 통해 발굴·개발되는 민속의 특징을 밝힌다. 더불어 각종 신문자료, 정부간행물을 통해서 해당 특성을 지닌 민속이 활용되는 모습을 살필 것이다. 4장에서는 당시 사람들이 민속을 목격·경험하는 상황을 정리한다. 이를 위하여 신문자료, 전단, 정부문서 등을 적극 활용하여 해당 사례를 추출할 것이다. 당시의 개별적 주체들이 일상을 벗어난 관광과 축제와 같은 특별한 경험 속에서 타자화된 전시품-민속-을 마주하

17) 대표적으로 다음의 연구를 참고. 은정태, 「박정희 시대 성역화 사업의 추이와 성격」, 『역사문제연구』 15, 2005; 진덕재, 「1973년 천마총 발굴과 박정희 정권의 문화재 정책」, 『역사비평』 112, 2015; 최광승, 「박정희의 경주고도개발사업」, 『정신문화연구』 126, 2012.

는 모습을 살피고자 한다. 이러한 모습을 취합하여 196,70년대의 한국 국민에게 토속적이면서도 예술적인 것으로 객체화된 민속이 목격되며 민속이 ‘한국 전통의 것’으로서 기능하게 되었음을 고찰하고자 한다.

2. ‘구경거리’로서 민속의 성립

1929년 세계 대공황의 여파로 일제는 사기를 진작하고 명량한 기운을 북돋우기 위한 수단으로 ‘농촌오락’을 강조하였으며 이러한 정책은 식민지 조선 내부에도 편입되었다.¹⁸⁾ 농촌경제의 몰락과 농민 사회의 불안을 제어하기 위한 관제농민운동이자 황국신민화 정책을 효과적으로 달성하기 위한 일종의 사회교화운동으로 평가받는 농촌진흥운동의 한 축으로 향토오락 진흥정책이 운용되었다.¹⁹⁾ 이러한 일제의 정책은 식민지 조선에서 향토오락경연대회라는 장소에서, 현대에는 ‘민속’으로 일컬어지는 식민지 조선의 향토오락이 무대화된 양식으로 나타나는 결과를 이끌기도 했다.²⁰⁾ 전시체계에 적합한 신체육성을 위한 ‘건전한 오락’을 판별·보급하기 위한 동원의 맥락에서 ‘민속’이 드러나는 공간에 변화가 생기기 시작했다. 미군정기에도 ‘민속’이 행해지는 공간의 변화가 포착된다. 일례로 아악부는 당시 유원지로 역할했던 창경원에서 유료로 “왕궁아악”의 공개연주를 했다.²¹⁾ 이와 같이 단독 주체 행사도 있었지만 대부분은 찬조 공연 형식으로 이루어졌으며, 특히 이러한 공연은 미군정의 정치 성향을 반영하며 운영되었다.²²⁾ 이때 공연되는 것들은 서구적인 것과 결합함으로써 ‘민족음악’, ‘국악’으로의 지위를 획득하고자 했다.²³⁾ 이러한 양상은 타자의 시선 속에서 현재 ‘민속’으로 명명되는 것들이 수행되는 공간이 변화하는 모습을 보여준다. 196,70년대가 그 이전의 시기와 구별되는 것은 「문화재보호법」(1962)의 시행 등 본격적인 전통문화정책이 나타나는 시기로, ‘민속’이라는 개념체가 사회에 자리하기 시작했으며 그 이전에는 동원의 맥락에서 ‘민속’이 상품화되었다면 자국 문화의 ‘보호’ 혹은 ‘육성’이라는 맥락 하에서 ‘민속’이 구경거리로서 규정되었다는 것이다.

민속이라는 용어는 1920년대 중반 한국 사회에 도입되고, 1930년대 학술 용어로서 자리잡았지만²⁴⁾, ‘민속’은 식민지기와 미군정기, 더 나아가서 1950년대까지 향토오락, 고속

18) 김난주, 송재용, 「일제강점기 향토오락 진흥정책과 민속놀이의 전개 양상」, 『비교민속학』 44, 2011에는 일제의 향토오락진흥정책의 배경과 전개양상, 그 효과를 고찰한다. 이 글의 2장에서는 향토오락 진흥정책의 식민지 조선 내부로 도입되는 과정을 구체적으로 밝히고 있다.

19) 김난주, 송재용, 「일제강점기 향토오락 진흥정책과 민속놀이의 전개 양상」, pp.405-406.

20) 이와 관련한 자세한 논의는 남근우, 「민속의 경연과 예술화」, 『한국문학연구』 36, 2009; 이상현, 「일제강점기 ‘무대화된 민속’의 등장 배경과 특징」, 『비교민속학』 35, 2008; 김난주, 송재용, 「일제강점기 향토오락 진흥정책과 민속놀이의 전개 양상」 등을 참고.

21) 「구왕청에서 아악을 공개」, 『경향신문』, 1948.04.25.

22) 최혜진, 「해방 직후(1945.8~1948.7) 남한 전통음악계의 음악사회사」, 『한국음악연구』 51, 2012, pp.289-291.

23) 최혜진, 「해방 직후(1945.8~1948.7) 남한 전통음악계의 음악사회사」, p.297.

24) 남근우, 「민속 개념 재고」, 『실천민속학연구』 21, 2013, p.103.

(古俗), 풍속, 고전음악, 국악 등과 같은 단어와 경쟁하며 사용하여, 사회의 일반화된 용어로 자리잡지 못했다. 그런데 1960년대부터는 ‘민속’의 활용 양상이 대중적으로 두드러지기 시작한다.²⁵⁾ 이러한 현상이 발견되는 원인 중 하나는 바로 북한과의 체제 경쟁 속에서 국가 정체성에 우위를 확보하기 위한 것이다. 1960년 한국은 파리국제민속예술제에 참가하는데 이때 “이번에 우리들이 참가했기 때문에 오래전부터 동 예술제에 참가를 노력하던 북한 괴뢰의 참가를 봉쇄했다는 점은 국제외교적인 면에 있어서도 그 의의가 큰 것”으로 언론에 홍보되었다.²⁶⁾ 국제대회에 참가하여 민속을 선보이는 것은 첫째로 한국의 대외문화선전이며 둘째로 북한 괴뢰의 허위선전을 방지하는 일이었다.²⁷⁾ 이를 기점으로 하여 국내에서도 민속을 국가 정체성을 드러내는 용어로 활용하기 시작했다.

한편 이 시기 한국은 외화 획득을 위해 관광산업에 관심을 드러내기 시작했다. 그 본격적인 시작은 1957년 11월 8일, 한국이 국제관광기구연맹(IUOTO; WTO(World Tourism Organization)의 전신)에 가입한 것이다. 이를 계기로, 그 이듬해 대통령령 제1850호에 따라 중앙에는 교통부장관 자문관으로 중앙관광위원회, 지방에는 도지사 자문기관으로 지방관광위원회가 각각 설치·운영되었다.²⁸⁾ 이러한 움직임과 함께 대외적으로도 한국 관광을 본격화하려는 움직임이 나타났다. 1957년 태평양지역여행협회(Pacific Area Travel Association; 이하 PATA)는 미국대외원조기구(United States Operations Mission)의 지원을 받아 1957년 미래 전망 조사를 위한 한국 방문을 보고하였다.²⁹⁾ PATA의 한국방문은 1959년 이루어졌는데, 이때 PATA 상임위원장인 조지 터너는 한국 관광 활성화를 위해 몇 가지 제안을 했다.³⁰⁾ 이때에 지적된 것 중 하나가 한국 고유의 예술을 널리 선전·보급하는 것이었다. 그 제안은 한국 정부의 관광제도 정비에 반영되며 이를 기반으로 한 관광제도의 기틀이 마련되었다.³¹⁾

25) 네이버 뉴스 라이브러리에서 “민속”을 키워드로 검색되는 기사는 1960년대에 이르러서야 빈번하게 확인된다. 해방 이후 1954년까지는 “민속”을 키워드로 검색되는 연평균 기사 수가 2.8건에 불과하지만, 1950년대 중반부터 “민속”을 키워드로 검색되는 기사가 조금씩 증가하며, 1955년부터 1959년까지의 “민속”으로 검색되는 연평균 기사수는 22건으로 파악된다. 1960년대에 이르면, “민속”을 키워드로 검색되는 기사가 급증하는 양상을 보이며, 해당하는 내용의 연평균 기사수가 1960년대에는 60.9건으로, 1970년대에는 154.6건으로 파악된다.

26) 「파리국제예술제에 괴뢰참가를 저지」, 『조선일보』, 1960.07.27.

27) 「괴뢰의 해외 선전은 치열」, 『조선일보』, 1960.01.30.

28) 자세한 내용은 「관광위원회규정안」(BA0084216), 총무처 의정국 의사과, 1958에서 확인 가능.

29) Vistors FY 1958(사료철 AUS014_76_0000100).

30) 「한국은 관광지에 적합」, 『경향신문』, 1959.02.18; 「관광진흥에 20만불 PATA예산계상」, 『조선일보』, 1959.03.05; 「PATA서 말하는 한국관광」, 『조선일보』, 1959.05.26.; 「관광사업촉진에 대한 건」(BA0085190), 교통부, 1959, pp.1025-1033.

31) 1959년 교통부를 주도로 「4292년도 관광사업보고서」(BA0085318), 총무처 의정국 의사과, 1959,

이러한 맥락 하에서 외국인 관광객을 중심에 둔 「관광사업진흥법」(1961)이 제정되었다. 이외에도 관광 정책을 도모하기 위한 여러 정책이 시행되었는데, 대표적인 것이 1962년에 제정된 「국제관광공사법」이다. 이는 정부의 투자로 관광시설을 확충·개선함으로써 관광외화수입을 도모하고자 한 것이었다.³²⁾ 외화획득을 위한 관광제도의 정비가 이루어지면서 관광시설, 관광도로의 정비 뿐만 아니라 외국인 관광객이 ‘관람할’ 무언가를 구체화시키는 것이 하나의 사회 이슈로 부각되었다. 이때 대두되기 시작한 것이 ‘민속’이다. 1960년대 초의 기사를 살펴보면 관광의 선결요건으로서 “우리나라 고유의 민족 예술이나 풍속”³³⁾, “연중행사·민요·민속무용”³⁴⁾ 따위의 것을 손꼽는다. 한국의 민속이야말로 외국인에게 한국을 보여주는 길이라는 논지였다.³⁵⁾ 이러한 사회적 맥락에 따라서 민속은 관광정책에 편입되었다. 국제관광공사의 계획 하에 건설된 위커힐은 외국인 관광객을 수용하기 위해 근대적 시설을 갖추면서 관광객의 흥미를 끌기 위해 그 내부에 민속관을 함께 설치했다.³⁶⁾ 이 민속관에서는 국악을 비롯하여 농악, 고전음악, 민속무용을 상시 보여주었다.³⁷⁾

관광 요소로 활용되었던 민속은 어느 한편으로는 지방을 상징하는 용어로 활용되었다. 국제관광공사에 의해 발행된 『한국관광자원총람』을 보면, 목차에서 민속(혹은 유의어로서 ‘토속’이나 ‘향토’)은 서울을 제외한 지역에서만 발견할 수 있다.³⁸⁾ 그런데 이때 민속의 항목으로 소개되는 것들은 비단 ‘민간 생활과 결부된 신앙, 습관, 풍속, 전설, 기술, 전승 문화 따위의 것’ 만은 아니다. 충청남도의 특산품으로 낚시대가,³⁹⁾ 부산의 민속 행사로는 미쓰부산선발대회, 유엔데이기념행사가,⁴⁰⁾ 제주도의 토산품으로는 목걸이, 파이프, 커피스 단추(카후스보단), 브로치(브롯지) 등을 소개한다.⁴¹⁾ 해당 지역의 행사, 지역에서 만들어진 물품이 중앙이 아닌 지방의 것으로 분류되기 때문에 민속으로 명명된다. 더불어 민속 행사가 편입되는 각 지역의 문화제를 ‘향토문화제’로 지칭하기도 한다.⁴²⁾ 이

「관광사업촉진에 대한 건」(BA0085190), 총무처 의정국 의사과, 1959이 작성되었다. 각 보고서는 PATA의 입장을 반영하고 있는데 특히, 「관광사업촉진에 대한 건」(BA0085190)에서는 「관광사업진흥법」(1961)의 기본적인 골격이 완성되어 있음을 확인할 수 있다.

32) 「국제관광공사법」(1962) 제정이유.

33) 「외객유치 책의 초점」, 『조선일보』, 1960.03.20.

34) 「국제관광객 유치의 선결요건」, 『동아일보』, 1962.03.22.

35) 「한국을 보여주는 길」, 『경향신문』, 1959.01.26.

36) 총무처 의정국 의사과, 「국제관광공사의 위커힐 관광 사업 인수」(BA00843280), 1962.

37) 「한국의 카지노, 위커힐」, 『조선일보』, 1962.10.04.

38) 국제관광공사, 『한국관광자원총람』, 서울:국제관광공사, 1971.

39) 국제관광공사, 『한국관광자원총람』, p.251.

40) 국제관광공사, 『한국관광자원총람』, p.404.

41) 국제관광공사, 『한국관광자원총람』, p.434.

42) 신문기사에서 지방의 문화제(혹은 예술제)들을 총칭할 때, 1960년대 중반까지는 지방문화제(예술제)와

러한 명칭은 ‘향토’ 라는 어휘의 활용을 통해 민속에 ‘지방’ 의 의미를 더하고 있다.⁴³⁾ 종합해보자면, ‘민속’ 은 국가정체성을 확보하기 위해 대외선전되는 것이면서 관광 자원으로서 활용되는 것이면서 지방을 의미하며 활용되었다. 이러한 속성이 겹치며 민속은 과거의 특질을 갖고 있어야 하지만 오롯이 원시적이지는 않아야 했다. 이와 더불어 ‘근대적’ 속성의 ‘민속’ 이 구경거리가 되기 위해서는 제한된 시간과 장소에서 그 모습을 보여줄 수 있어야 했다. 이는 전국민속예술경연대회의 형식적인 측면에서 공고화되었다. 경연대회의 특성상 참가하는 작품은 대회가 요구하는 조건을 맞추어야 할 필요가 있는데, 그 조건 중 하나가 바로 공간과 시간적 제한 속에서 공연이 이루어질 수 있어야 하는 것이었다. 1966년 전국민속예술경연대회에서 동래야류를 실연했던 참가자의 회고에 따르면, “경연대회에서 정한 가면극 부분 공연시간 30분에 맞추어 연습” 하였으며 “공연시간에 맞추기 위하여 춤과 몸짓은 살리고 대사와 가창 부분을 줄였다”.⁴⁴⁾ 이렇듯 짜여진 동래야류는 대통령상을 수상하며 1967년 중요무형문화재로 지정되었다. 한편 제한된 공간에서 공연되기 위해 사용되는 장치를 바꾸어 공연을 행하는 사례도 있다. 1966년 안동에서는 차전놀이가 복원되었다.⁴⁵⁾ 이는 1967년 전국민속예술경연대회에 참가종목으로 선정되었다. 이때 차전놀이의 실연에 있어 공간상의 제약으로 인해 본동채가 아닌 약식동채가 사용되었으며 해당 경연대회에서 차전놀이는 문화공보부장관상을 수상하였다.⁴⁶⁾ 수상 이후, 안동차전놀이는 문화재청에 의해 조사가 이루어지며 1969년 중요무형문화재로 지정되었다. 이들 사례는 제한된 시간과 공간 속 무대를 적절하게 짜는 것이 중요한 요건이었음을 보여준다.

은산별신제가 전국민속예술경연대회에서 공연되는 사례는 이를 더욱 분명하게 드러낸다.⁴⁷⁾ 은산별신제는 약 15일간 지속되는 대규모 민속 제전이다.⁴⁸⁾ 충청남도는 1965년부터

향토문화제라는 용어가 혼재하다가 1960년대 중반 이후로는 ‘향토문화제’로 정립되어 나타난다.

43) 식민지 시기 향토가 ‘조선’과 ‘지역’을 의미한 한편, 해방 직후 ‘향토’의 주된 의미는 지역·지방으로서의 의미를 띠며 민족·국가적인 의미가 부차화되는 의미의 변화가 나타났다. 이와 관련한 자세한 논의는 최혜진, 「식민지 시기~해방 직후 한국의 향토·향토음악의 개념과 향토음악 장르의 변화」, 『역사연구』 49, 2024, pp.347-351을 참고.

44) 정상박, 「동래야류 현대 전승사 자료 비정」, 『공연문화연구』 47, 2023, p.56.

45) 이상현, 「지역 만들기와 무형문화제의 정치학-‘전통문화의 보고’ 안동을 중심으로-」, 『실천민속학연구』 13, 2009, p.268.

46) 이상현, 「지역 만들기와 무형문화제의 정치학-‘전통문화의 보고’ 안동을 중심으로-」, p.268-269.

47) 은산별신제는 동제(洞祭; 洞神祭라고도 일컬음) 혹은 당제(堂祭)의 일종이라고 볼 수 있다. 동제 혹은 당제는 마을 사람들이 마을을 지켜 주는 신인 동신(洞神)에게 공동으로 지내는 제사로, 각 지역/마을에 따라 제의의 형태가 달라진다. 이루어지는 제의의 형태는 유(儒)식 제의, 무(巫)식 제의, 유식 제의와 무식 제의가 혼합된 제의가 있다. 은산별신제의 경우 무식 제의의 성향을 질게 띠고 있다. 196,70년대의 자료를 보면, 은산별신제와 은산별신굿은 대체로 혼용하여 쓰인다. 다만 박정희 정부는 미신타파를 강력

1969년까지 ‘민속놀이’의 종목에 은산별신제로 총 4회 이상 전국민속예술경연대회에 참가했다.⁴⁹⁾ 당시 민속놀이에 배정된 시간은 30분으로 15일간의 제의가 30분으로 단축되어 공연장에 올라가야 했다. 이러한 과정에 적극적으로 개입한 것이 무용가 이미라였다.⁵⁰⁾ 이미라는 충청남도의 주요 예술인사로서 전국민속예술경연대회에 출전하는 작품의 연출 및 지도를 담당하였다. 1965년 이미라의 지도 하에 출연하였던 은산별신제는 1966년 무형문화재에 지정되었다. 그런데 이미라는 무형문화재로 지정된 은산별신제 안에서 무당 이언연이 추는 춤이 체계적이지 않다고 판단하여 예술적으로 정제된 형식을 갖도록 안무를 재구성하였다.⁵¹⁾ 이미라는 은산별신극의 형태를 빌려 무용을 창작하고 자신의 무용강습소에서 지도하였고, 그 무대는 은산별신제의 상당곳과 하당곳을 중심으로 구성되었다.⁵²⁾ 이러한 연출하에 전국민속예술경연대회에 올라간 은산별신극은 1968년 문공부장관상 및 개인상, 1969년 장려상을 수상했다. 경연대회라는 장은 시간과 장소의 제약 안에서 민속의 모습을 ‘유려’하게 그려내기를 요구했다. 이는 참여자로 하여금 형태의 변화, 더 나아가서는 전문가의 개입을 통해 형식의 전환을 추구하게끔 한 것이다.

더불어 이 시기부터 민속은 구체적인 명칭을 부여받기 시작했다. 전국민속예술경연대회는 1966년부터 출전하는 작품에 정확한 작품명을 요구했다. 이는 관람객에 팸플릿을 제공하기 위한 것으로 보인다. 제9회 전국민속예술경연대회에 배포되었던 팸플릿을 보면, 행사명과 주관처, 출전 종목이 영어로 병기되어있음을 확인할 수 있다.⁵³⁾ 이렇듯 구체적 명칭의 확보가 주요한 요소가 되었음은 1973년 부산의 제14회 전국민속예술경연대회 참가

하게 주장했기 때문에, 정부 자료에 있어서는 대체로 ‘은산별신제’라는 표현이 활용되었다. 본고에서는 넓은 의미를 포괄하기 위해서 ‘은산별신제’라는 표현을 사용하되, 극이라는 행위를 지칭할 때에는 ‘은산별신극’이라는 표현을 사용한다.

48) 임동권, 「은산별신제」, 『문화재』, 1966, pp.4-12.

49) 다음의 링크(민속공간 ‘전국민속예술경연대회 검색결과’; <https://msg.kfaf.or.kr/>; 최종검색일 : 2026.01.11)에서 전국민속예술경연대회의 회차별 참가종목 및 수상 내역을 확인할 수 있다. 해당 내용에 따르면, 1965년, 1966년, 1968년, 1969년 충청남도는 은산별신제를 전국민속예술경연대회에 참가시켰음을 확인할 수 있다. 다만 1967년의 내용을 확인하면 충청남도의 은산별신제를 참가기록이 확인되지 않으나, 국립영화제작소의 기록(「가을의 축제」(BA0791992(1-1)), 국립영화제작소, 1967)에서 은산별신극이 1967년 전국민속예술경연대회에 공연된 것으로 확인되기 때문에 4회 이상으로 본문에서 표기하였다.

50) 이미라는 북한에서 장흥심에게서 전통적인 춤을 배웠고 최승희 무용 연구소에서 신무용을 배웠다. 평양 발레 연구소에서 러시아인에게서 발레를 배우고, 교사로서 (무용을) 학생에게 가르친 이력이 있다. 1961년에 대전시 대흥동에 지역 최초의 무용 학원을 개원하여 학생들을 지도했다. 1962년에 설립된 한국무용협회 충남지회 초대 지회장을 역임하며 같은 해 예총 충청남도 연합회에도 참여했다(김운미, 김외곤, 「무용가 이미라 연구」, 『무용역사기록학』 30, 2013, p.10).

51) 장지원, 『한국근현대예술사구술채록연구시리즈 208, 이미라』, 국립예술자료원, 2012, p.125.

52) 김운미, 「전국민속예술경연대회와 충남지역 춤 연구」, 『우리춤과 과학기술』 26, 2014, p.19.

53) 「가을의 축제」(BA0791992(1-1)),공보부 국립영화제작소, 1967.

과정에서도 파악할 수 있다.⁵⁴⁾ 당시 부산은 전국민속예술경연대회 참가 신청 위한 공문을 사단법인 부산민속예술보존협회와 수영고적민속보존회에 발송했다.⁵⁵⁾ 문화공보부는 부산시에 9월 15일까지 참가보고서를 제출할 것을 요구했지만 부산시의 전국민속예술경연대회 참가보고서 제출은 9월 21일 이루어졌다.⁵⁶⁾ 기한보다 늦게 제출했음에도 불구하고 부산시는 참가보고서 제출 3일 후인 9월 24일 참가 종목의 명칭을 정정했다.⁵⁷⁾ 이때 주목할만한 것은 종목 자체가 변경된 것이 아니라 그 명칭만 ‘바다 어로 민속놀이’에서 ‘좌수영 어방놀이’로 수정되었다는 것이다.

이러한 행정상의 과정은 부산시가 원래 출전시키고자 했던 종목의 출전이 어려워지면서 나타난 것으로 추정할 수 있다. 부산시는 부산민속예술협회의 도움을 받아 제12회, 제13회 전국민속예술경연대회에는 동래지신밟기를 참가시키며 1971년에는 단체 장려상, 문장원 개인상 수상, 1972년에는 문화공보부장관상 수상했다. 1973년 부산시의 공문을 받은 부산민속예술보존협회가 참가 의사를 밝혔지만 9월 21일 갑작스레 참가가 어렵다는 공문을 부산시에 보냈다.⁵⁸⁾ 이러한 공문을 받은 부산시는 줄속으로 수영고적민속보존회가 제출했던 참가 신청서를 문화공보부로 발송한 것으로 보인다. 참가 신청서를 제출한지 사흘 만에 다시 참가 변경 신청을 하는데, 이는 작품의 제목 변경을 위한 것이었다. 즉 ‘바다 어로 민속놀이’라는 부산 지역의 특색이 드러나지 않는 명칭이 수정될 필요가 제기되며 3일 후인 9월 24일 ‘좌수영 어방놀이’라는 명칭으로 개칭되어 참가신청된 것으로 추측할 수 있다. 좌수영 어방놀이는 1973년 제14회 전국민속예술경연대회에서 대통령상을 수상하였고, 1978년 중요무형문화재 지정으로 이어졌다. 이처럼 구체적인 명칭을 부여하는 것은 민속이 자원이 되기 위한 하나의 선결조건이었다. 이와 같은 작업을 거치며 민속은 사회의 ‘구경거리’로 자리잡는다.

54) 민속이 개칭/명명되는 상황은 몇몇 선행연구에서 진행된 바 있다. 대표적으로 박혜준, 「문화정책과 전통의 재해석 - 위도 띠밧놀이를 중심으로」, 서울대 인류학과 석사학위논문, 1998, p.34를 보면 전국민속예술경연대회의 출전을 위하여 1978년 원광대 교수의 지휘로 민속을 연습하였는데, 이때 이 민속에 ‘위도 띠밧놀이’라는 이름이 붙여졌다. 위도 띠밧놀이는 1985년 중요무형문화재로 지정되었다.

55) 「제14회 전국민속예술경연대회 참가 신청」(BA0093659), 부산직할시 기획관리실 문화공보담당관, 1973.

56) 「제14회 전국민속예술경연대회 참가 신청」(BA0093659); 「제14회 전국민속예술경연대회 참가보고」(BA0093659), 부산직할시 기획관리실 문화공보담당관, 1973.

57) 「제14회 전국민속예술경연대회 참가보고」(BA0093659), 부산직할시 기획관리실 문화공보담당관, 1973; 「제14회 전국민속예술경연대회 참가보고변경」(BA0093659), 부산직할시 기획관리실 문화공보담당관, 1973.

58) 「제14회 전국민속예술경연대회 참가 신청」(BA0093659), 부산직할시 기획관리실 문화공보담당관, 1973.

3. 외화 획득 상품으로서 민속의 선별과 배치

1960년대는 국내 산업구조가 취약했기 때문에 수출로 외화를 벌어들이는 것에는 한계가 있었다.⁵⁹⁾ 이에 당시 정부는 국가자본을 조성하고 국제수지를 개선하고자 하는 목적하에 외화 가득률이 높은 관광업을 우선 육성했다.⁶⁰⁾ 대다수의 UN군이 홍콩이나 일본 등지로 휴양을 떠나는 상황에서 정부는 해외로 흘러나가는 UN군의 달러를 확보하고자 제대로 된 시설을 갖춘 위락호텔 건립을 결정하였고, 1962년 위커힐 건립이 시작되었다.⁶¹⁾ 위커힐은 “참다운 코리아를 즐길 수 있는 종합관광시설”로 홍보되었으며, 각종 오락시설과 한국 민속관을 갖었다.⁶²⁾ 1966년에는 문화재관리국에 의해 민속박물관이 설립되기도 했는데 이는 “외화가 아쉽던 때에 무엇인가 관광객들에게 볼거리를 주고 발걸음을 늦출 필요”가 있었기 때문이다.⁶³⁾ 당시 민속은 외화 획득을 위해 활용되었던 셈이다.

이러한 흐름에 발맞춰 당시 한국 사회는 관광 요소의 확보를 위해 구경할만한 연희적 성격의 민속 발굴에 초점을 두고 있었고, 이는 해외의 눈을 의식하며 이루어졌다. 1965년 3월 26일부터 4월 1일까지 총 7일간 한국에서 이루어졌던 PATA 총회의 내용을 살펴보자. 3월 26일 고궁 박람회 및 한국의 집에서 민속 체험, 3월 28일 강강수월래, 3월 29일 농악연주 및 공술시연, 3월 30일 연날리기, 3월 31일 민속쇼 및 한국 가정 방문을 통한 전통문화체험이 이루어졌다.⁶⁴⁾ PATA 측은 총회를 마치며 민속을 관광요소로 활용할 것은 제안했다.⁶⁵⁾ 이와 같은 제안은 관광정책에 즉각 수용되었다. 이렇게 개발되던 민속 내지 무형문화재는 외국인에게 한국의 이미지를 부여하기 위한 방식으로 활용되었다. 이러한 경우 대체로 외국인 관람객이 확보된 장소에서 무대화된 민속 공연이 나타난다. 그 장소는 한국인 경우도 있지만 주로 외국으로, 박람회장에 공연을 배치함으로써 한국으로 관광을 올 때 경험할 수 있는 이국적 이미지를 구축하는 양태로 이루어졌다. 외국인에게 한국 관광에서 기대할 수 있는 이미지는 외국인이 관람하는 다양한 행사 내부에 민속 공연을 배치하면서 나타났다.

59) 김미영, 「호텔과 '조국 근대화' - 1960-70년대 서울을 중심으로 -」, 『서울도시연구』 20, 2019, p.64.

60) 김미영, 「호텔과 '조국 근대화' - 1960-70년대 서울을 중심으로 -」, p.64.

61) 교통부, 『한국교통연감 1960』, 1961, p.234.

62) 「위커힐 (1)」, 『동아일보』, 1962.07.04.

63) 장주근, 「국립민속박물관의 발전 방향과 과제」, 『국립민속박물관 50년사』, 국립민속박물관, 1996, p.317.

64) 「제14차태평양지구관광협회연차총회주최결과보고(제349호)」(BA0084431; 1965), 국립영화제작소의 <PATA총회 일정과 참석한 인사들의 동정>을 바탕으로 재구성한 일정.

65) 「돈못버는 관광 「코리아」 = 세계적 전문가 모여든 태평양지구관광협 14차 총회」, 『경향신문』, 1965.03.24.



사진 1. 외국인 추석 민속놀이 관람(승무)
 생산기관 : 공보처 홍보국 사진담당관
 생산연도 : 1961년
 관리번호 : CET0062031



사진 2. 메이시 극동박람회장에서 승무 공연
 생산기관 : 대한무역진흥공사
 생산연도 : 1966년
 출전 : 『무역진흥』 5권 38호, 1966년 10월호

<사진 1>은 1961년 정부가 외국인을 대상으로 기획한 “문·페스티벌”의 한 장면이다.⁶⁶⁾ 이러한 공연의 주 관람객은 주한미군이었다. 주한미군이 휴가기간에 한국이 아닌 일본, 홍콩에서 시간을 보내는 것을 방지하는 차원에서 이러한 행사를 기획한 것이다. 이때 승무가 채택된 것은 비교적 성공이 보장된 민속 춤이었기 때문이라고 추정할 수 있다. 승무는 1937년 한성준이 결성한 조선음악무용연구회에서 발표된 이래로, 최승희 등에 의해 외부에 알려져 있었기 때문이다.⁶⁷⁾ 이 행사의 반응 및 효과는 알려진 바 없지만, 이후로도 관광객의 눈길을 끄는 요소로서 민속 춤을 배치하는 작업은 계속되었다. 1966년에는 승무가 뉴욕 메이시 백화점의 극동박람회에서 관광객을 끌기 위한 요소로 활용되었다. 메이시 백화점의 극동 박람회 기간(1966.09.07.-1966.09.24.) 매일 1시간씩 승무가 공연되었는데, 그 모습은 <사진 2>에서 파악할 수 있다. 이 기간동안 뉴욕 타임즈에는 한국 관광을 소개하는 광고가 진행되었다.⁶⁸⁾ 『무역진흥』에서는 메이시 백화점에서의 승무 공연을 한국민속무용 소개 작업으로 제시했다.⁶⁹⁾ 이러한 과정을 통해 한국 관광에서 볼 수 있는 민속 공연의 이미지가 구축되었다. 관광산업 내부에서 활용되었던 승무는 1967년 무형문화재 조사보고서로 작성되어 1969년 중요무형문화재 제27호로 지정되었다.⁷⁰⁾

이렇듯 민속 배치를 통해서 관광객을 이끄는 전략은 다른 행사에서도 실행되었다. 1970

66) 「(곳곳에서) (추석잔치)」, 『조선일보』, 1961.09.24.

67) 「세계적으로 발천되는 조선의 고전무용」, 『조선일보』, 1938.01.06.

68) 「한국의 즐거움 전면 광고」, 『경향신문』, 1966.09.10.

69) 『무역진흥』 5권 38호, 대한무역진흥공사, n.p., 1966.10.

70) 「무형문화재조사(승무외)」(BA0120088), 서울특별시교육위원회, 1967.05.27.

년 오사카에서 개최된 만국박람회에서 한국 정부는 관광지로서 한국을 홍보했다.⁷¹⁾ 이때 홍보는 현지 매스미디어 활용, 간행물 배포, 민속예술단의 파견 공연 등으로 이루어졌다.⁷²⁾ 관광공사는 한국 관광 홍보를 위한 각종 발간물을 대한무역진흥공사에 제공하여 한국 관광 홍보에 열을 올렸다.⁷³⁾ 관광 홍보에 도움이 되었던 것 중 하나가 바로 오사카 만국박람회 한국관 1층에 배치된 민속 공연이다. 당시 운용되었던 공연은 승무(중요무형문화재 제27호; 69.07.04지정)와 검무(진주검무 67.01.16 중요무형문화재 제12호로 지정), 농악(진주삼천포농악 66.06.29 중요무형문화재 제11호로 지정) 등으로 구성되어 있었다.⁷⁴⁾ 이와 같은 한국관 전시는 “동전시(動展示)로 전체전시동선상(全體展示動線上)에 있어서 정점(頂點)을 이루고 참관객(參觀客)으로 하여금 인상(印象)깊은 이미지(Image)를 주기 위(爲)” 한 것이었다.⁷⁵⁾

외국인 관광 활성화는 곧 외화 획득으로 이어지는 일이었기 때문에 이러한 방식으로 한국은 외국인에게 한국의 이미지를 심어주며 한국으로의 유입을 도모했다. 외국인 관광객이 한국으로 왔을 때, 이들을 위한 관광 요소를 충분히 구비해두어야 했다. 따라서 외국인에게 심어준 한국의 이미지는 다시 한국 관광지 안에 배치되었다. 오사카만국박람회로 인해 파생될 수 있는 관광 러쉬에 대비하기 위해 한국의 집을 민속공연장으로 정해 외국인 관광객의 요청이 있으면 언제든지 공연을 한다던가, 외국인을 위한 민속공연대회를 개최하는 등과 같이 한국 내부에 민속 공연을 주요 관광 요소로 배치하는 모습을 그 예로 들 수 있다.⁷⁶⁾

더불어 기존에 없던 ‘민속’ 이 행사 내용에 편입되기도 했다. 대표적인 것이 백제문화제와 한라문화제의 사례이다. 1965년 부여에서는 ‘백제문화제’ 라는 명칭으로 향토문화제를 개최했다. 1965년 이전까지는 부여에서는 제의를 중심으로 문화제를 운용하였지만 1965년부터는 궁도, 농악, 관등선 띄우기, 가장행렬, 등화행렬 등을 본격화하였다.⁷⁷⁾ 1964년까지 제주예술제라는 이름으로 운용되었던 한라문화제는 1965년 축제의 이름을 변경함과 동시에 그 축제의 성격 역시 탈바꿈했다. 제주예술제가 ‘순수 예술제’의 성격을 띠고 있다면, 한라문화제에서는 민속공연, 절궁, 씨름 등의 소재를 도입하며 향토문화제로서의 성격을 자리매김했다.⁷⁸⁾ 이렇게 민속이 편입된 향토문화제는 외국인을 대상으로 만든

71) 「EXPO70종합홍보계획수립(제1514호)」(BA0084587), 총무처 의정국 의정과, 1969.

72) 「EXPO70종합홍보계획수립(제1514호)」(BA0084587).

73) 대한무역진흥공사, 『일본 만국 박람회(Expo' 70) 한국 참가 종합보고서』, 평화당인쇄주식회사, 1971, p.85.

74) 「만박 공연 민속예술단 레퍼터리 확정」, 『경향신문』, 1970.03.07.

75) 대한무역진흥공사, 『일본 만국 박람회(Expo' 70) 한국 참가 종합보고서』, p.89.

76) 「시험대에 오른 「한국관광」」, 『조선일보』, 1970.03.15.

77) 백제대전홈페이지(<https://www.baekje.org/kor/html/sub01/010102.html>), 최종검색일 : 2026.01.11.

관광 홍보 영상에서 소개되었다.⁷⁹⁾

1970년대에 이르면 향토문화제를 통해 관광객이 마주할 수 있는 한국적 이미지를 축제의 형식으로 보급하는 작업이 이루어졌다. 1970년 문화공보부는 시범문화제를 통해서 지방문화제의 정도(正道)를 제시하고자 했다.⁸⁰⁾ 이때 내세워진 명분은 “그 지방의 체육대회 및 잡종 오락대회를 겸하고 있어 본래의 목적이던 민속문화개발에는 별로 기여하지 못”⁸¹⁾하며 “지방 특유의 전통, 가치성, 특색을 찾기 어려”⁸²⁾운 “무국적, 무향토적인 사이버 문화제를 추방”⁸³⁾해야 한다는 것이었다. 그렇지만 막상 이들이 추구했던 문화제의 형태는 ‘민속카니발’ 과 ‘지방특산품전시회’ 가 결합되어 있는 양식으로, 공연 관람 후 소비를 이끄는 형태였다.⁸⁴⁾ ‘민속카니발’ 과 ‘지방특산품전시회’ 가 결합된 향토문화제 양식을 표준화시키기 위해 문공부문화국장, 문화재위원 등으로 구성된 지방문화제 심사위를 구성하여 향토문화제의 급을 나누고 C급 이상만을 육성하는 방식을 진행했다.⁸⁵⁾ 이러한 정책의 일환으로 경기도 주최로 진행되었던 세종문화큰잔치가 시범문화제로 선정되어 1970년 문공부의 주최로 ‘시범문화제’ 인 9회 세종문화큰잔치가 이루어졌다.⁸⁶⁾

78) 김석윤, 「탐라문화제의 역사 소재 검토」, pp.5-17.

79) 국립영화제작소가 제작한 <한국의 관광지 소개>(1967)에서는 신라문화제를, <가을의 잔치>(1969)에서는 신라문화제, 백제문화제, 제주문화제, 안동 차전놀이 등을, <한국의 관광문화, 발전된 경제, 향상된 국민생활, 문화유산, 사적지 등을 해외에 소개>(1973)에서는 가을을 축제의 시기로 소개한다.

80) 「향토제의 시범 『세종문화큰잔치』」, 『동아일보』, 1970.08.22.

81) 「향토제의 시범 『세종문화큰잔치』」, 『동아일보』, 1970.08.22.

82) 「향토문화제를 대폭정리」, 『조선일보』, 1970.01.15.

83) 「향토문화제」, 『경향신문』, 1970.10.02.

84) 「향토문화제를 대폭정리」, 『조선일보』, 1970.01.15.

85) 「향토문화제를 대폭정리」, 『조선일보』, 1970.01.15.

86) 「경기도 광주군서 시범문화제 실시」, 『경향신문』, 1970.08.21.; 세종문화큰잔치는 1962년 10월 9일 한글반포 516주년을 맞아 경기도와 재건국민운동경기도지부, 그리고 예총경기도지부의 공동주최로 시작되었다. 세종문화큰잔치에 대한 자세한 설명은 다음의 사이트를 참조. 세종문화큰잔치, http://yeojucc.co.kr/C_1_1, 최종검색일 : 2024.04.12.



제9회 세종문화큰잔치
-강강수월래 공연

생산기관 : 공보처 홍보국 사진담당관
생산연도 : 1970년
관리번호 : CET0051746

제9회 세종문화큰잔치
-안동차전놀이 공연

생산기관 : 공보처 홍보국 사진담당관
생산연도 : 1970년
관리번호 : CET0071323

제9회 세종문화큰잔치
- 공연을 보는 구경꾼의 모습

생산기관 : 공보처 홍보국 사진담당관
생산연도 : 1970년
관리번호 : CET0071323



제9회 세종문화큰잔치
토산물 전시 바자회장 내부

생산기관 : 공보처 홍보국 사진담당관
생산연도 : 1970년
관리번호 : CET0071323



제9회 세종문화큰잔치
토산물 전시 바자회관람

생산기관 : 공보처 홍보국 사진담당관
생산연도 : 1970년
관리번호 : CET0071323

세종문화큰잔치의 공연 사진을 보면 공연장을 둘러싸고 관람객이 공연을 보는 형식으로 구성되어 있다.⁸⁷⁾ 이때의 공연은 중요무형문화재로 지정되었던 강강수월래(66.02.15 지정), 안동차전놀이(69.01.07 지정) 등이다. 지방 특유의 특색을 살리고자 하는 명분과는 달리 이 시범문화제에서 공연된 무형문화제는 지방 특유의 민속이라고 보기 어렵다. 세종문

87) 이때 사진에서 확인되는 관람객은 내국인이기는 하나, 향토문화제는 외국인을 위한 관광자원으로서 활용하고자 했다. 향토문화제는 외국인 대상 관광 홍보 영상에 언급되었을 뿐만 아니라, 해외공보관에서 발행한 국내 영문 관광 안내책자(『KOREA BRIEFING SERIES』, 해외공보관, 1978, 대한민국역사박물관 관소장자료, 소장번호 : 평봉597), 평화봉사단에서 외국인 여행자를 위해 제작한 한국 관광 안내 책자(『땅콩(Guide to Korea)』, 1976-1979, 평화봉사단, 대한민국역사박물관 관소장자료, 소장번호 : 평봉243) 등에서도 다양한 향토문화제가 비교적 상세하게 소개되고 있다.

화큰잔치는 경기도 여주에서 진행되었지만 이 문화제에서 연행된 무형문화제는 각각 전라남도, 안동을 중심으로 연행되었던 민속이다. 실상 지역과 무관한 무형문화제를 사람을 모으는 용도로 활용하는 것이다. 이렇게 ‘민속카니발’이 진행되었다면, 그 옆에는 토산물 전시 바자회장이 설치되어 공연을 관람한 사람들에게 소비를 유도한다. 이렇듯 ‘민속카니발’과 ‘지방특산물전시회’가 결합된 양상은 관람 후 소비를 이끄는, 근대적 축제의 형태로 파악할 수 있다.⁸⁸⁾ 문화제를 등급화하는 과정으로 인해 세종문화큰잔치에서 공연되었던 무형문화제는 여타 향토문화제 내부로 편입되었다,⁸⁹⁾ 결국 시범화한 향토문화제는 어떠한 향토문화제에서나 유사한 경험을 기대하게 하는 표준화 작업이었다.

향토문화제를 통해 다양한 지역에 일률적인 민속 배치가 이루어진 한편, 민속촌 운영을 통해 한국 관광의 구경거리를 만드는 방안이 나타났다. 1972년 문화재관리국 유형문화제2과는 『민속촌 설치안』을 제시했다. 이와 같은 민속촌 설립은 외래 관광객에 대비하고자 한 것으로 민속촌을 한국 관광의 상징으로 만들고자 한 것이었다.⁹⁰⁾ 민속촌이 갖추어야 할 시설에는 각종 민속공예품 전시장 및 판매장, 무형문화제공연장, 전통민속행사장이 포함되어 있으며⁹¹⁾ 관광적 성격과 유원지적 성격을 지녀야 한다.⁹²⁾ 이때 관광지화와 유원지화의 중심 역할을 담당한 것은 무형문화제공연이다. 1974년 민속촌이 개장했는데 “연희장으로는 99칸짜리 실내무대와 1천 5백명이 앉을 수 있는 야외 무대”가 설치되었다.⁹³⁾ 이때 공연장에서는 하루 3시간씩 “전통 예술의 춤과 농악, 남사당 놀이, 꼭두각시놀이, 가면극”이 연행된다.⁹⁴⁾ 공연장에서 연희되었던 농악, 남사당놀이, 가면극은 모두 중요무형문화제로 지정된 바 있는 종목이었다. 꼭두각시 놀음은 남사당 놀이의 일부로 1964년 중요무형문화제 제3호로 지정, 1978년 명칭을 남사당놀이로 개칭·확장 보존되는 중요무형문화제이다.⁹⁵⁾ 농악은 1966년 농악 12차(현 진주삼천포농악)로, 가면극은 1967년 동래야

88) 더 나아가서, 이러한 형태는 무대공연과 특산물 판매라는 오락적 요소와 상업적 요소가 가미되어 있다는 점에서 1903년 내국권업박람회 학술인류관 전시의 ‘인간 전시’와 닮아있기도 하다. 이와 관련해서는 다음의 연구를 참고, 권혁희, 「일본 박람회의 '조선인 전시'에 대한 연구 - 1903년 제5회 내국권업박람회와 1907년 도쿄권업박람회를 중심으로」, 서울대 인류학과 석사학위논문, 2007.

89) 신찬균, 「향토문화제에 대한 재고(下)」, 『예술계』 3, 1971.

90) 「관광리쉬 부쩍 늘어난 장기체류·달려 소비율」, 『경향신문』, 1973.06.18.

91) 「기본구상」, 『민속촌설치안』(BA0121943), pp.5-6.

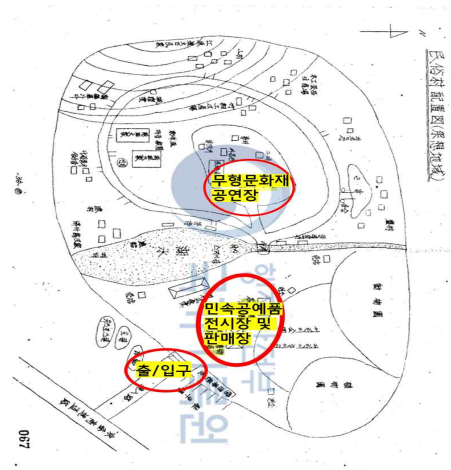
92) 「기본구상」, 『민속촌설치안』(BA0121943), p.12.

93) 「선조 생활양식 한눈에 오늘 개관하는 용인군 민속촌 르포」, 『조선일보』, 1974.10.03.

94) 「선조 생활양식 한눈에 오늘 개관하는 용인군 민속촌 르포」, 『조선일보』, 1974.10.03.

95) “중요무형문화제 제3호 꼭두각시놀음은 남○○의 사망으로 줄잡이가 없어 전수교육을 수행할 수 없는 실정이나 길원 보유자를 충원하되 제3호의 명칭을 “남사당놀이”로 개칭하고 남사당 풍물 및 덧배기에 보유자를 인정하여 남사당놀이 전체를 보존하는 조치가 필요함”(「무형문화제지정조사」(BA0120092), 문화재관리국, 1978.12.04).

류가 지정된 바 있다.



「민속촌세부계획」

생산기관 : 문화재관리국 유형문화재2과

생산연도 : 1972년

관리번호 : BA0121943

이처럼 무형문화재를 공연장에 배치하는 작업은 설계 단계에서부터 계획되었다. 「민속촌세부계획」을 보면 민속촌의 중심에 무형문화재공연장을 위치시켜 사람들에게 핵심 볼거리를 제공하는 역할을 하고 있다. 『민속촌설치안』에서 언급했듯 유희적 성격을 담지한 채 민속촌을 설립하고자 했다. 위 그림에서 확인할 수 있는 「민속촌세부계획」의 민속촌 도안은 일반적인 형태의 놀이공원 지도를 연상케 한다. 마치 놀이공원처럼 민속촌은 출입구로 입장한 이후에는 기념품을 살 수 있는 장소, 이를 지나면 공연을 볼 수 있는 광장형 구조, 그 주위를 둘러싼 체험장이 형성되어 있다. 이러한 형태의 특성상 전통민속행사를 체험하고 있는 사람들이 가운데 공연장에서 공연을 관람하는 것이 용이하며 민속촌에 출입하는 과정에 있어서 소비를 유도하고 있다. 이처럼 민속촌은 설립 계획에서부터 장소의 목적성을 뚜렷이 한 채 기획되었다.

지금까지 살펴본 것처럼 196,70년대 한국에서는 국제 관광의 흐름으로 인해 외국인 관광객의 발길을 촉진하려는 사회적인 요구가 나타났다. 외국인 관광객에게 인상깊은 이미지를 남기기 위해 한국은 ‘한국’ 색채의 공연을 발굴·개발하는데 주안점을 주었다. 이에 더불어 중요무형문화재가 외화 획득을 목적으로 관광정책 속에 배치되었다. 관광객의 흥미를 끌만한 민속은 ‘한국’ 적 이미지를 배포하는 수단으로 혹은 한국 관광 체험 수단으로 활용되었다. 이러한 과정 속에서 민속은 철저히 외화 획득 상품으로서 규정되어 여러 관광지에 자리했다.

4. 민속 ‘쇼’의 경험과 과거로 인식되는 민속

외국인 관광객의 관람을 위해 한국 내부에 민속을 배치하는 작업은 외국인에게만 민속 공연을 보여주는 일로 이어지지는 않았다. 1960년대부터 한국 사회에서 국내 관광의 싹이 트기 시작했다.⁹⁶⁾ 한가지 사례를 들자면, 개관 당시 워커히는 내국인 출입을 허용하지 않고 주한 UN군과 외래 관광객으로 이용객을 제한하였는데 워커히에 관한 대중의 관심은 매우 높아 1963년에 서울관광안내소는 매일 2백여 명씩 1인당 50원을 받고 워커히를 관광하는 프로그램을 운영하기도 했다.⁹⁷⁾ 1960년대 중반에는 무료관광권, 10% 당일코스 할인권 등 관광 상품 홍보가 등장했다.⁹⁸⁾ 이처럼 국내 관광에 대한 관심은 1960년대부터 솟구치기 시작했고 1966년 1,500만명으로 늘어난 내국인 관광객은 1973년 3,300만 명을 넘기며 본격적인 국내 관광의 시대가 도래했음을 알렸다.⁹⁹⁾

내국인의 국내 관광 증가는 정부고속도로의 개통으로 더욱 가속화되었다.¹⁰⁰⁾ 1970년대에는 할부 관광, 후불제 관광이 만들어지기도 했으며¹⁰¹⁾ 관광계를 통한 국내 관광이 대중화되었다.¹⁰²⁾ 국내 관광회사는 다양한 관광 기획 상품을 판매하였으며 이때 흔히 활용되었던 것이 외국인 관광객을 위해 만들어두었던 관광 공간이었다.¹⁰³⁾ 관광업계의 수가 증가했지만 내국인 관광객의 수요를 따라잡지는 못했다.¹⁰⁴⁾ 이는 축제의 현장에서도 유사하게 나타났다. 지방의 각종 향토문화제에는 내국인 관광객이 모였는데, 1977년 개최된 춘향제는 전국에서 모여든 15만여 인파로 60여개의 숙박업소가 초만원상태를 이루었다.¹⁰⁵⁾ 다만 이때 진행되는 민속의 양식은 관광객을 위한 과장된 양식의 것이었다.¹⁰⁶⁾

대표적인 관광지였던 향토문화제들의 사례를 살펴보자. 1931년 시작된 춘향제는 1950년

96) 송은영, 「1960년대 여가 또는 레저 문화의 정치」, 『한국학논집』 51, 2013, p. 84.

97) 「워커히 공개 오는 31(일)까지」, 『경향신문』, 1963.01.12; 「『워커히』 공개」, 『동아일보』, 1963.01.12.

98) 「주부천명에게 무료관광」, 『동아일보』, 1966.03.15.

99) 문화관광부, 『문화정책백서』, 문화관광부, 2002, p.35.

100) 「바캉스 인파 100만」, 『조선일보』, 1970.07.28; 「고속도 통행료 수입 16억 2천만원」, 『매일경제』, 1971.07.07.

101) 「생활화된 관광길 행락의 요령과 최근 경향 효자관광」, 『동아일보』, 1977.10.19.

102) 「농촌 새 풍속도(78) 여가바람 관광바람」, 『경향신문』, 1977.10.28.

103) 고려여행사, 「관광 KTI 안내」, 『경향신문』, 1978.07.03.; 「민속촌」, 『조선일보』, 1977.07.22.; 기흥관광주식회사, 「한국민속촌」, 『경향신문』, 1975.01.01. 등의 신문 기사 광고를 참고.

104) 「고속 관광러쉬 강릉·속초 등 숙박업 초만원」, 『경향신문』, 1975.10.18; 「되살아난 자가용 휴일 행락」, 『경향신문』, 1979.10.15.

105) 춘향제 공식홈페이지, <https://www.chunhyang.org/>, 최종검색일 : 2026.01.11.

106) 「신록의 5월에 열릴 향토문화제」, 『동아일보』, 1976.05.10.

대까지 주로 광한루 주변에서 행해졌다.¹⁰⁷⁾ 이 행사의 확대는 1962년 전라북도에서 직접 춘향제를 주관하며 이루어졌는데,¹⁰⁸⁾ 1962년도 전라북도는 춘향제 홍보를 위한 국영 팸플릿을 만들어 배포했다. 팸플릿에서는 춘향전 줄거리, 광한루에 얽힌 이야기, 춘향제의 기원을 국문과 영문으로 상술했다. 팸플릿의 마지막 장에는 남원 관내 고적명승분포도를 붙이고 있다. 여기서 파악할 수 있듯, 행사를 개최하는 관이 엄두한 관광객에는 외국인이 포함되었음을 확인할 수 있다. 이와 같은 현상은 춘향제에서만 나타난 것은 아니다. 여타의 향토문화제에서도 유사한 방식으로 팸플릿을 제작한다. 1962년 처음 시작한 신라문화제의 사례도 춘향제와 유사하게 나타난다. 이들이 상정한 관광객이 내국인과 외국인 모두였을지는 몰라도 결국 향토문화제를 구성한 절대 다수는 내국인이었다.¹⁰⁹⁾ 춘향제의 사례를 좀 더 자세히 살펴보면, 1960년대 들어 춘향제의 행사를 위해 남원에 있는 중·고등학교 학생들은 동원되어 고전군무와 마스게임, 등불행렬과 같은 행사에 참여했다.¹¹⁰⁾ 또한, 춘향제는 1960년대 이미 남원 이외의 지역에서 온 수많은 인파로 붐볐다.

우리 어려서부터 봐왔죠. 어려서 본 것들은 기억나는 것들이 있지. 어떤 것이냐면 외지에서 춘향제 행사 때면 전라도 지방에서 아니면 외지에서 다 모여들었어요. 그때만 해도 축제가 별로 없으니까. 오는 인파들이 열차를 타고 오는데 열차에 자리가 없으니까 열차 위에까지 타고 올라왔어요. 그때만 해도. 그 정도로 인파가 몰려들었고. 남원은 춘향제 하루 벌어가꼬 1년 먹고 산다고 할 정도였어요. 60년대 거의 70년대까지 그랬어요. 그때는 축제 행사가 별로 없었으니까.¹¹¹⁾

옛날에는 당일 행사가 많았제. 서울로 올라가는 밤11시 정도 야간열차가 있었어. 구경하러 남원서 여수, 순천으로 가는 특별열차가 있었어. 그건 기억나. 우리집이 여관을 한다(그날)한뭇을 본디 방 하나에서 다 자요. 일가친척들이. 쌀 요만큼 갖고 와서 우리집으로 와. 우리집은 돈을 벌어야 한다. 우리 큰 고모가 구례에서 사는데 여기까지 온다 말이야. 쌀 요만큼만 갖고 와서 두끼, 세끼 먹으면 없어진디 두끼 세끼만 먹나? 그런 기억이 나.¹¹²⁾

1975년 석가탄신일이 공휴일로 지정됨에 따라 남원 인근 이외의 다른 지역에서 많은

107) 한국민속백과사전-춘향제, <https://folkency.nfm.go.kr/topic/detail/5087>, 최종검색일: 2026.01.11.

108) 위와 동일.

109) 정확한 관광객 통계는 알 수 없으나, 1976년의 동아일보 기사에 따르면 1975년 광한루 입장객은 12만여명, 이때 외국인 관광객이 500여명으로 밝히고 있다(「한국의 얼굴, <15> 남원의 광한루」, 『동아일보』, 1975.04.13.).

110) 유목화, 「남원 춘향제 연구」, 전남대 국어국문학과 박사학위논문, 2012, p.104.

111) 유목화, 「남원 춘향제 연구」, p.90.

112) 유목화, 「남원 춘향제 연구」, p.90.

사람들이 찾아왔다.¹¹³⁾ 춘향제에서 진행하는 행사는 광한루를 벗어나 시내 중심가로 이어졌으며, 이때 행사는 그네뛰기, 춘향행렬 등으로 구성되었다.¹¹⁴⁾ 남원읍은 이 춘향제의 운용을 위해 1971년 확장·보수공사를 하여, 3천평 경내를 7천평으로 늘리고, 오작교 아래에 천이백마리의 은어가 있는 연못을 준설하기도 했다.¹¹⁵⁾ 이때 관광의 경험으로 흔히 마주했던 것이 잘 짜여진 ‘민속’이다. 당시의 향토문화제는 위의 인용문에서 확인할 수 있듯이 몇 없는 축제로 참여자에게 특별한 경험을 부여했던 것이다. 이는 단순히 남원, 혹은 외국인 관광객을 염두해두었던 향토문화제가 운용되었던 장소 및 시기만의 이야기는 아니다.

1960~70년대의 대표 신혼여행지에서도 민속을 목격하는 현상을 발견할 수 있다. 당시의 대표적인 신혼여행지로는 제주, 부산, 경주, 속초, 온양 등을 꼽을 수 있다.¹¹⁶⁾ 각 지역에서는 신혼여행객을 유치하기 위한 신혼여행특별우대 전단이 배포되기도 했다.¹¹⁷⁾ 더불어 신혼여행객을 위한 쿠폰제 관광이 실행되었고. 이는 부산, 제주, 경주 등 관광 수요가 많은 지역을 대상으로 하였고 개인 관광에 비해 20% 저렴한 비용으로 운영되었다.¹¹⁸⁾ 그렇다면 신혼여행객들은 어떠한 것을 관람하게 되는가?



부산 동래관광호텔 공연 모습 1

기록물 제목 : 한국의 관광지 소개
 생산기관 : 국립영화제작소
 생산연도 : 1967년
 관리번호 : CEN0003231



부산 동래관광호텔 공연 모습 2

기록물 제목 : 한국의 관광지 소개
 생산기관 : 국립영화제작소
 생산연도 : 1967년
 관리번호 : CEN0003231

113) 춘향문화선양회, 『春香祭 六十年史』, 1992, p.118.

114) 춘향제 공식홈페이지, <https://www.chunhyang.org/>, 최종검색일 : 2026.01.11.

115) 「봄바람 선거바람 일렁이는 4월을 가다 (12) 사상 최대의 춘향제」, 『경향신문』, 1971.04.20.

116) 「결혼 시즌 혼사비용」, 『조선일보』, 1971.03.16.

117) 제주신혼택시 관광여행권, 1970년대, 대한민국역사박물관소장자료, 소장번호 : 구입11962; 신혼부부 특별 우대 전단, 1960년대 후반, 대한민국역사박물관소장자료, 소장번호 : 구입3067.

118) 「여행사마다 다양한 코스 편리해진 관광 여행」, 『동아일보』, 1979.04.26.



제주 KAL 호텔 공연 모습 1

기록물 제목 : 한국의 관광문화, 발전된 경제, 향상된 국민생활, 문화유산, 사적지 등을 해외에 소개
생산기관 : 국립영화제작소
생산연도 : 1973년
관리번호 : CEN0003870



제주 KAL 호텔 공연 모습 2

기록물 제목 : 한국의 관광문화, 발전된 경제, 향상된 국민생활, 문화유산, 사적지 등을 해외에 소개
생산기관 : 국립영화제작소
생산연도 : 1973년
관리번호 : CEN0003870

각각의 장면은 국립영화제작소가 제작한 영상을 일부 스크린샷한 것으로, 당시 호텔 내부에서 볼 수 있는 모습을 보여준다. 해당 영상을 통해서 구체적으로 어떠한 공연이 이루어졌는지 파악할 수는 없으나, 당시 호텔에서 운영했던 공연의 상은 추정할 수 있다. ‘전통적’ 혹은 ‘토속적’인 것으로 규정된 복장·악기 등을 활용하여 민속 공연으로서 관람객에게 비추어졌다.¹¹⁹⁾ 이와 같은 관광객들의 ‘민속’ 관람은 호텔 밖에서도 이루어졌다. 관광여행사에서 제안하는 당시의 관광 코스는 대체로 박물관을 포함하고 있어¹²⁰⁾ 관광객은 자연스럽게 박물관에서 민속을 관람했기 때문이다.

1970년대 제주 민속박물관은 “오늘의 제주 관광에 꼭 들러야 할 곳”으로 인식되었다.¹²¹⁾ 이때의 제주 민속박물관은 1964년 진성기가 설립한 사설 박물관이다. 1968년 문공부는 문화재 보존 공로자로 사립 제주민속박물관장인 진성기를 표창한 바 있다.¹²²⁾ 같은 해 진성기는 경향신문으로부터 국민이 주는 희망상을 받고 그 상금으로 제주 관광상을 제정하는 등 관광지로서의 제주를 구성하는데 힘썼다.¹²³⁾ 이와 같은 진성기의 노력은 성

119) 이는 해당 지역만의 특수한 사례는 아니다. 가령 1969년 전주시에서 발행한 전주 안내서에서도 전주관광호텔과 한복을 입고 가야금을 연주하는 여성의 모습을 확인할 수 있다(『전주 안내서』, 전주시청, 1969, 대한민국역사박물관소장자료, 소장번호 : 평봉317).

120) 『부여 관광 안내 책자』 우진관광문화사, 1974, 대한민국역사박물관소장자료, 소장번호 : 평봉210; 『定期(毎日)觀光案内』, 제주관광여행사, 1977, 대한민국역사박물관소장자료, 소장번호 : 구입11961.

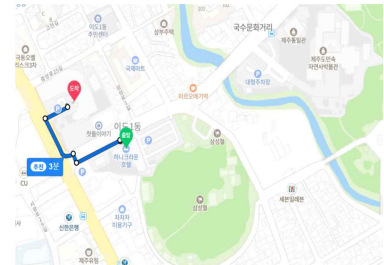
121) 「제주민속박물관의 비극」, 『조선일보』, 1979.02.07.

122) 「문화재 보존 공로자 문공부서 10명 표창」, 『동아일보』, 1968.10.24.

123) 「낙도 일구는 등불잡이 「국민이 주는 희망의 상」 수상자 그 후(완)」, 『경향신문』, 1968.10.14.을 참조.

공을 거둬 제주관광여행사의 여행안내전단에 ‘삼성혈-민속박물관’ 루트가 제주숙박 코스로 실렸다.¹²⁴⁾

한편 정부차원에서는 1973년 수립된 제주도 관광종합개발계획에 따라 1977년 제주자연사박물관(현 제주민속자연사박물관) 설립이 본격적으로 추진되었다.¹²⁵⁾ 이때, 제주자연사박물관의 부지로 관광호텔(현 하니크라운호텔, 지도상 출발지점), KAL호텔(현재 폐업, 지도상 도착지점), 삼성혈이 위치한 당시 시가지가 선정되었다. 이곳은 관광 호텔과 관광지 삼성혈이 인접하다는 점에서 관광객 확보에 유리한 위치였다. 문화재관리국은 관광의 목적에 부합하는 지리적 입지에 제주민속자연사박물관을 설립해 삼성혈-민속박물관으로 이어지는 문화재 관광코스를 만들어내고자 했던 것이다.¹²⁶⁾



제주민속자연사박물관 입지

이밖에도 민간, 정부 차원에서 관광객의 발길을 끌어당기기 위해 박물관을 설립·운영하는 움직임이 나타났다. 1978년 온양민속박물관 개관하였으며, 이때 온양민속박물관은 남사당 놀이판을 사업 목표로 내세우기도 했다.¹²⁷⁾ 우진여행관광사의 부여 관광 안내서를 보면, 부여 관광의 필수 1일코스에는 국립중앙박물관 부여 분관이 포함되어 있다.¹²⁸⁾ 박물관의 민속 전시와 함께 정립된 관광코스는 국내 관광객에게 관광할 때 가야할 장소를 제공해주었다. 이때 박물관 전시는 전시품은 진열장 형태로 배치되어 있는 형태로, 구역에 따른 관람객의 동선이 결정되는 형식으로 구성되어 있었다.¹²⁹⁾ 정해진 동선에 따라 관람

124) 『定期(毎日)観光案内』, 제주관광여행사, 1977, 대한민국역사박물관소장자료, 소장 번호 : 구입 11961.

125) 「제주민속자연사박물관 건립 추진 상황 회보」(BA0121819), 문화재관리국 유형문화재1과, 1978, p.95.

126) 제주자연사박물관의 설립에 난항을 겪게 되는데, 그 중 큰 문제로 대두되었던 것이 제주자연사박물관의 설립예정지가 진성기의 민속박물관의 입지를 포함하고 있다는 점이었다(「인터뷰 제주민속박물관장 진성기씨」, 『동아일보』, 1979.02.13.). 정부는 문화재관리국이 설립하는 민속박물관의 경쟁자로 여겨서인지 제주민속박물관장에게 박물관을 이전할 것을 강력하게 권고했다. 「제주민속자연사박물관 건립 추진 상황 회보」(BA0121819)에는 “진성기 사설박물관 해결방안”이 부진사업조서의 항목으로 포함되어 있음을 확인할 수 있다. 정부의 대응방안을 정확히 파악할 수는 없지만, 이 문서를 통해 제주민속박물관장이었던 진성기에게 압박이 가해졌음을 추정할 수 있다. 진성기는 이에 대응하기 위해 제주 신문에 박정희에게 보내는 진정서를 게재했다(「제주민속자연사박물관 건립에 따른 동향보고」(BA0121819), 문화재관리국 유형문화재1과, 1978). 결국 진성기와 문화재관리국 사이의 갈등은 1979년 진성기가 제주민속박물관을 삼양으로 이전하면서 마무리되었다.

127) 「조상의 생활과 멋」 한자리에 온양 민속박물관 개관, 『동아일보』, 1978.10.25.

128) 『부여 관광 안내 책자』, 우진관광문화사, 1974, 대한민국역사박물관소장자료, 소장번호 : 평봉210.

객은 진열장 속의 민속을 바라보게 된다. 이러한 표준화되고 획일화된 전시 기획은 민속의 다양성을 제거하고 효율적인 관리 체계 안에서 민속을 규격화했다. 이러한 방식을 통해 관광하는 대중은 축제, 호텔의 공연장이나 박물관의 전시장에서 민속을 마주했다.

이와 같은 경험은 ‘민속’을 낡고 오래된 것으로 인식시켜 ‘근대’를 상징하게 한다. 1903년 오사카 만국박람회 대만관 방문자의 소감 중 하나는 “내지인 관람자가 대만관을 진기하게 느끼는 것이 우리들은 조금도 고맙지 않다. 왜냐하면 관내에 진열되어 있는 물품 및 그 풍속들은 아침저녁으로 목격하고 있기 때문이다”¹³⁰⁾라고 이야기한다. 이 소감은 전시되는 민속을 보며 진기하게 관람하는 자, 일상이 전시됨에 불편함을 느끼는 자가 모두 존재하고 있음을 보여준다. 이러한 전시는 전시된 것들이 ‘과거의 것’이라는 인식을 확산시킨다. 이는 6,70년대 한국 국민의 경험과 일맥상통하다. 근대적 형식의 축제, 콘크리트 구조의 박물관, 호텔 등지에서 민속 공연이 이루어지고, 향유자였을 일반 대중이 이를 목격하면서 민속은 점차 타자화된다. 이는 1970년대 동계당이 사라지는 현상과 궤를 같이한다고 볼 수 있다. 국가가 ‘전통’으로 일상의 문화를 규정, 전시, 배포하는 과정에서 사람들은 자신의 인식을 변화시켰던 것이다.

민속촌 견학을 끝내고 대문을 나서는 순간, 우리는 엄연한 현실로 되돌아왔다. 민속촌은 우리의 고유한 민속을 전승하기 위한 옛 모습을 재현하여 현대를 사는 우리들에게 조상들의 얼과 슬기를 마음껏 되씹게 해 주었다. 아직도 많은 건물들이 들어서고 있는 중이며, 민속 박물관도 어서 세워져서 우리의 고유한 물건과 예술품들이 가득 전시되어야 하겠고, 공연장에서는 민속 예술이 계속 공연되어야 할 것이다. 그 래야 우리들도 찬란한 문화를 이어받을 수 있을 것이며, 외국 관광객들에게도 마음껏 자랑할 수 있으리.¹³¹⁾(밑줄은 인용자)

위 인용문은 어느 스카우트 대원이 작성한 민속촌 견학기의 일부이다. 이때 그는 민속촌 견학을 끝내고 다시 현실로 돌아왔다고 이야기한다. 여기서 민속촌이 과거를 규정하고 현재와 구별되는 옛 모습, 옛 민속을 체험하는 공간임을 확인할 수 있다. 그가 민속의 전시에 불편함을 느끼고 있지는 않지만 이를 보고 ‘과거’를 구별해내고 있음은 분명하다. 이때 과거의 것들은 ‘전통’이라는 이름으로 하나의 자랑거리로서 기억에 남게 된다. 이들은 자랑스러운 것이기는 하지만 분명히 과거의 것으로 이들을 경험하기 위해서는 박물관에 방문하고, 공연장에서 관람해야 한다. 이렇게 근대의 형식으로 바라보는 전통은

129) 「안동민속박물관 건립 추진실적 및 계획」(BA0054598), 문화재관리국 유형문화재과, 1984.

130) 하세봉, 「식민지 이미지의 형성과 멘탈리티 - 大阪 勸業博覽會(1903年)의 臺灣館을 중심으로 -」, 『역사학보』 186, 2005, p.194에서 재인용.

131) 안병두, 「눈으로 보는 옛 모습」, 『스카우트』 75년도 2월호, 1975, p.11.

‘토속’ 적이고 ‘예술’ 적인 것으로서 객체화되어 사회에 ‘전통’ 으로 기능한다.

5. 맺음말

우리는 일상을 살아간다. 일상은 주변에서 늘 일어나는 것으로, 반복적이고 습관적이며 친숙하다. 그것의 변화는 느리고 감지하기 어렵지만 변화된 일상은 어느 순간 다시 친숙한 것이 되고 하나의 규범화된 일상성을 만든다.¹³²⁾ 왜냐하면 일상성의 변화는 다수의 사람들에게 공감되는 하나의 일정한 패턴을 만들고 우리는 그 안에서 사회적 관계망에 얽혀있는 존재이기 때문이다.¹³³⁾ 그래서 일상성은 개인적인 것이기도 하지만 집단적인 것으로 사회의 한 흐름을 보여준다. 이러한 측면에서 일상성은 사람들이 살아가고 표상하는 어떤 경험의 형성을 보여주는 당대적 범주로서 늘 현재성을 담지한다.¹³⁴⁾ 그렇다면 “민간 생활과 결부된 신앙, 습관, 풍속, 전설, 기술, 전승 문화 따위를 통틀어 이르는 말”¹³⁵⁾인 ‘민속’ 은 일상성을 충분히 확보하고 있을까? 이에 대한 대답을 내리는 것은 굉장히 애매하다. 민속의 사전적 개념을 볼 때에는 ‘민속’ 은 우리의 일상과 밀접해보이지만, 실제 ‘민속’ 이라는 용어를 활용할 때에는 ‘민속’ 은 ‘전통’ 을 대치하는 의미로 사용되며 일상과는 거리를 두고 있기 때문이다.

1960년 1월 『사상계』와 국내의 신문을 통해 로스토우의 저작과 이론이 소개된 이래 경제 발전 계획과 관련된 대부분의 논문과 글은 로스토우의 이론을 기반에 두었으며 이는 심지어 중고등학교의 교육 과정 내로 편입되기도 했다.¹³⁶⁾ 여기서 ‘근대’ 는 ‘전통’ 과 뚜렷이 구분되는 개념으로 이해되며, 역설적으로 ‘근대’ 가 되기 위해서 무언가를 과거의 것으로 규정하는 작업이 필요했다. 이러한 흐름 속 6,70년대 한국 사회에서는 강력한 근대화정책이 시행되었고 동시에 전통문화정책이 나타났다. 새마을운동의 사례는 이러한 일면을 보여준다. 새마을운동의 시범 취락에서 전통적 초가집, 물레방앗간, 민속관 등을 설치하여 외국인 관광객에게 보여주고자 했다.¹³⁷⁾ 이는 전통적 모습과 근대적 모습

132) A. 뤼트게 편, 이동기 외 4인 역, 『일상사란 무엇인가』, 청년사, 2002, pp.20-23.

133) 위의 책, p.23.

134) 최용찬, 「근대의 미시적 일상에 관한 문화연구의 길라잡이」, 『로컬리티 인문학』 창간호, 2009, p.305.

135) 민속, 국립국어원표준국어대사전

(https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?word_no=429431&searchKeywordTo=3), 최종검색일 : 2026.01.11.

136) 박태균, 「1950년대 말 미국의 대한경제정책 변화와 로스토우의 근대화론」, 『한국사론』 37, p.313.

137) 「물레방아 도는 마을」, 『매일경제』, 1972.06.30.

을 함께 소개하고자 하는 목적에서였다.¹³⁸⁾ 이렇듯 전통적 모습을 관광자원화하는 작업은 당시 사람들이 가졌던 근대화에 대한 욕망이기도 했다. 근대적인 생활양식으로 탈바꿈하고 과거의 유산을 잘 보존하는 것은 ‘선진 국가’가 오래전부터 하고 있던 일이기 때문이다.¹³⁹⁾ 이때 근대화 정책으로 인해 생활 양식의 변화를 겪고 있던 대중들은 근대와 구분되는 ‘전통’을 마주한다.

196,70년대 한국 사회에서 ‘전통’과 ‘민속’은 일상적 삶의 일부라기보다 국가 주도의 근화와 관광 개발 전략 속에서 재맥락화된 문화 자원이었다. 이 과정에서 전통은 살아 있는 생활양식에서 분리되어, 외부의 시선과 시장 논리에 맞춘 ‘전시 가능한’ 이미지로 변형되었다. 그 결과, 전통은 일상성의 자연스러운 흐름 속에서 형성되는 집단적 기억이 아니라, 근대 국가가 의도적으로 구성한 표상으로서 기능하게 된다. 2009년 유네스코 세계무형유산으로 등재된 제주 칠머리당 영등굿은 1968년 전국민속예술경연대회에 출연함으로써 세간의 이목을 끌었다. 제주시를 중심으로 활동하던 큰심방 안사인(安士仁, 1928~1990)은 1968년에는 제주민속예술단이 전국민속예술경연대회에 출연할 때 ‘영등굿놀이’를 지도하여 국무총리상을 받는 데 공헌했다. 안사인 심방이 1966년부터 3년 연속 전국민속경연대회에 참여하며, ‘영감놀이’, ‘영등굿놀이’를 지도하였고, 이때 안사인이 연행하는 ‘영등굿’에는 ‘영감놀이’가 삽입되었다.¹⁴⁰⁾ 이후 안사인에 의해 행해졌던 칠머리당 영등굿은 제주의 여타 영등굿과는 달리 ‘영감놀이’가 삽입되었고, 현전하는 영등굿은 영감놀이가 삽입되어 있는 안사인의 칠머리당 영등굿의 형태를 띤다.¹⁴¹⁾ 이에 반해 다른 마을에서 진행되던 영등굿은 그 전승이 단절되었다. 가령 제주시 북촌리에서 행해지던 영등굿은 무당의 사망 이후 더 이상 전래되지 않으며 굿을 제외한 행사만으로 풍어 및 해상안전을 기원하고 있다. 이 전승의 단절이 흥미로운 점은 영등굿이 이루어지던 시기 해당 마을에서 나고 자랐지만 영등굿의 존재 자체를 모르는 세대가 나타났다는 것이다. 이들 세대가 급속한 근대화를 경험했기 때문이라는 답은 과연 얼마나 적절할까? 본고는 이러한 문제제기 하에서 민속 전승 단절의 문화적 원인을 고찰하고자 했다.

196,70년대 문화재정책을 면밀히 살펴보면 그 시작과 활용은 관광과 외화획득이라는 맥락과 단단히 결합되어 있다. 어찌보면 이는 박정희 정부가 펼쳤던 여타의 근대화 정책

138) 위와 동일.

139) 「한옥보존 지역 설정」, 『경향신문』, 1971.06.09.

140) 강정식, 「안사인 심방 문서의 성격 : 제주도무속자료사전을 중심으로」, 제주 큰심방 안사인 추모 세미나 자료집 발표문, 안사인 추모 세미나 준비위원회, 2013, p.48(이현정, 「제주칠머리당영등굿의 현황과 과제」, 『인문사회과학연구』 24, 2023, pp.15-16에서 재인용).

141) 영등굿에 대한 조사 연구들은 모두 칠머리당을 제외하고 영등굿을 벌일 때 <영감놀이>가 이루어지는 사례를 제시하지 않는다. 이와 관련한 자세한 내용은 현용준, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002과 장주근, 이보형, 『제주도 영등굿』, 열화당, 1983을 참고.

과도 맥을 같이하고 있다고 볼 수 있다. 하지만 정책의 실현은 사고실험처럼 이상적으로 나타나지는 않다. 다양한 행위자의 예상하지 못한 행동 속에서 원하지 않았던 결과값을 마주하게 된다. 196,70년대 한국 정부의 전통문화를 보호·육성해야 한다는 발화는 외화 획득을 목적으로 한 관광정책과 그 시대를 살아갔던 대중의 삶이 겹치면서 공허한 메이리로 남았다. 전국민속예술경연대회를 거치며 민속은 서열화되고 극(劇)적으로 변모하며, 명명(혹은 개명)되어 전시된다. 본고에서는 관광을 통해 전시된 민속을 경험한 대중은 일상 속에서 행해졌던 것들에 절차와 의미를 부여하며 그것을 과거로 인식하게 하며 ‘민속’을 창출해냈음을 규명하고자 했다.

1903년 내국권업박람회장의 학술인류관 전시장에는 인간 전시가 진행되며 몇몇 인종이 교대로 나와 공연을 해 해당 인종의 유예(遊藝)를 보여줌으로써 관람객들에게 민족지적 전시로서의 효과를 거둬고 동시에 흥밋거리로서의 볼거리를 제공했다.¹⁴²⁾ 196,70년대 관광정책 속에서 민속 배치는 이와 같은 사례와 얼마나 다른가? ‘근대’와 ‘발전’이라는 미명 하에 국가(한국), 과거, 지방의 가치가 뒤섞인 ‘민속’은 ‘토속’적이면서도 ‘예술’적인 형태로서 정비된다. 구습과 예술, 지방과 국가의 중층적 의미를 가진 구경거리로서의 민속이 정립한다. 이들은 다시 대중에 의해 비일상적 장소에서 전통으로 호명되며 옛 것으로서 사회에 자리한다. 이렇게 ‘전통’으로 재현되는 구경거리로서의 ‘민속’은 1980년대에도 유사한 방식으로 사회에서 기능했다. 대표적인 사례가 88 서울 올림픽이다. ‘한강의 기적’으로 표상되는 경제성장의 신화와 함께 유구한 역사와 전통을 강조하는 재현의 전략이 실현된 국제적 이벤트로서 1988년 서울올림픽이 진행되었다. 이를 계기로, 한국 사회에서는 ‘한국적인 것’에 대한 스펙터클이 광범위하게 재현되었고, 사회 전반에서도 ‘민속’의 형식을 통해 전통을 구현해 내는 작업이 실행되었다.¹⁴³⁾ 196,70년대를 거쳐 정립된 ‘민속’이라는 개념은 관성적으로 작동하며 현재에도 영향을 주고 있다.

142) 권혁희, 「일본 박람회의 '조선인 전시'에 대한 연구 - 1903년 제5회 내국권업박람회와 1907년 도쿄권업박람회를 중심으로」, pp.32-33의 각주 40)에 따르면 풍속화보에 “장내에 별도로 무대만한 것을 설치하고 그 곳에서 교대로 자기 나라의 가무음곡(歌舞音曲)을 연주하도록 하여 매우 진기한 광경을 보여준다”고 기록되어 있으며, 동양학예잡지에는 “총 평수가 300평에 채 미치지 않지만 이 중에는 여러 가지 집과 그 속에는 또 여러 방을 짓고, 그 안에 각각 다른 여러 종족을 살게 하고 또는 그 지역 산물을 판매하거나 혹은 음악을 연주하도록 한다”고 기록되어 있다.

143) 이와 관련한 연구는 다음을 참고. 정갑영, 「21세기를 향한 우리나라 전통문화정책의 방향과 과제」, 『문화정책논집』 7, 1995; 이아녕, 「올림픽 디자인과 전통문화의 상관성에 관한 연구」, 한남대학교 미술학과 석사학위논문, 2009; 채정수, 「스펙타클과 정치권력의 상관성 연구 : '국풍 81'을 중심으로」, 홍익대 영상대학원 석사학위논문, 2010; 권혁희, 「밤섬마을의 역사적민족지와 주민집단의 문화적 실천」.

참고문헌

1차 자료

법령

「관광산업진흥법」(1961), 「문화재보호법」(1962), 「국제관광공사법」(1962).

신문

『조선일보』, 『경향신문』, 『동아일보』, 『매일경제』.

잡지

『무역진흥』, 『문화재』, 『예술계』, 『스카우트』.

간행물

교통부, 『한국교통연감 1960』, 1961.

국제관광공사, 『한국관광자원총람』, 서울:국제관광공사, 1971.

대한무역진흥공사, 『일본 만국 박람회(Expo' 70) 한국 참가 종합보고서』, 평화당인쇄주식회사, 1971.

춘향문화선양회, 『春香祭 六十年史』, 1992.

대한민국역사박물관 소장자료

『전주 안내서』, 전주시청, 1969, 대한민국역사박물관소장자료, 소장번호 : 평봉317

『부여 관광 안내 책자』, 우진관광문화사, 1974, 대한민국역사박물관소장자료, 소장번호 : 평봉210

『땅콩(Guide to Korea)』, 평화봉사단, 1976-1979, 대한민국역사박물관소장자료, 소장번호 : 평봉243

『KOREA BRIEFING SERIES』, 해외공보관, 1978, 대한민국역사박물관소장자료, 소장번호 : 평봉597

『定期(毎日)觀光案内』, 제주관광여행사, 1977, 대한민국역사박물관소장자료, 소장 번호 : 구입11961.

제주신혼택시 관광여행권, 1970년대, 대한민국역사박물관소장자료, 소장번호 : 구입11962

신혼부부 특별 우대 전단, 1960년대 후반, 대한민국역사박물관소장자료, 소장번호 : 구입 3067

정부문서

「관광위원회규정안」(BA0084216), Vistors FY 1958(사료철 AUS014_76_0000100), 「4292년도 관광사업보고서」(BA0085318), 「관광사업촉진에 대한 건」(BA0085190), 「국제관광공사의 위커힐 관광 사업 인수」(BA00843280), 「제14차태평양지구관광협회연차총회주최결과보고(제349호)」(BA0084431), 「가을의 축제」(BA0791992(1-1)), 「제14회 전국민속예술경연대회 참가 신청」(BA0093659), 「제14회 전국민속예술경연대회 참가보고」(BA0093659), 「제14회 전국민속예술경연대회 참가보고변경」(BA0093659), 「무형문화재조사(승무외)」(BA0120088), 『민속촌설치안』(BA0121943), 「무형문화재지정조사」(BA0120092), 「제주민속자연사박물관 건립 추진 상황 회보」(BA0121819), 「제주민속자연사박물관 건립에 따른 동향보고」(BA0121819), 「안동민속박물관 건립 추진실적 및 계획」(BA0054598).

영상자료

대한뉴스, <PATA총회 일정과 참석한 인사들의 동정>, <한국의 관광지 소개>, <가을의 잔치>, <한국의 관광문화, 발전된 경제, 향상된 국민생활, 문화유산, 사적지 등을 해외에 소개>

사이트

백제대전홈페이지(<https://www.baekje.org/kor/html/sub01/010102.html>)

춘향제 공식홈페이지(<https://www.chunhyang.org/>)

민속곳간(<https://msg.kfaf.or.kr/>)

저서

국립민속박물관, 『국립민속박물관 50년사』, 국립민속박물관, 1996.

A. 뤼트게 편, 이동기 외 4인 역, 『일상사란 무엇인가』, 청년사, 2002

베네딕트 앤더슨, 서지원 역, 『상상된 공동체』, 길, 2018.

연세대학교 국학연구원, 『일제의 식민지배와 일상생활』, 해안, 2004.

어네스트 겔너, 최한우 역, 『민족과 민족주의』, KUIS출판부, 2009

에릭 홉스봄, 박지향 외 역, 『만들어진 전통』, 휴머니스트, 2004.

- 이장렬, 『한국무형문화재정책』, 관동출판, 2005.
장주근, 이보형, 『제주도 영등굿』, 열화당, 1983.
장지원, 『한국근현대예술사구술채록연구시리즈 208, 이미라』, 국립예술자료원, 2012.
현용준, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002.

일반논문

- 권혁희, 「내셔널리즘과 ‘전통의 발명」, 『비교문화연구』 20, 2014.
김난주, 송재용, 「일제강점기 향토오락 진흥정책과 민속놀이의 전개 양상」, 『비교민속학』 44, 2011.
김명자, 「새마을 운동에 따른 동제의 변화」, 『민속연구』 19, 2009.
김미영, 「호텔과 ‘조국 근대화’ - 1960-70년대 서울을 중심으로 -」, 『서울도시연구』 20, 2019.
김운미, 김외곤, 「무용가 이미라 연구」, 『무용역사기록학』 30, 2013.
김운미, 「전국민속예술경연대회와 충남지역 춤 연구」, 『우리춤과 과학기술』 26, 2014.
남근우, 「민속의 경연과 예술화」, 『한국문학연구』 36, 2009
남근우, 「민속 개념 재고」, 『실천민속학연구』 21, 2013..
박영택, 「박정희 시대의 문화와 미술」, 『한국근대미술사학』 15, 2005.
박태균, 「1950년대 말 미국의 대한경제정책 변화와 로스토우의 근대화론」, 『한국사론』 37.
송은영, 「1960년대 여가 또는 레저 문화의 정치」, 『한국학논집』 51, 2013.
오명석, 「1960-70년대의 문화정책과 민족문화담론」, 『비교문화연구』 4, 1998.
은정태, 「박정희 시대 성역화 사업의 추이와 성격」, 『역사문제연구』 15, 2005.
이상현, 「일제강점기 ‘무대화된 민속’의 등장 배경과 특징」, 『비교민속학』 35, 2008.
이상현, 「지역 만들기와 무형문화재의 정치학- ‘전통문화의 보고’ 안동을 중심으로 -」, 『실천민속학연구』 13, 2009.
이방원, 「일제하 미신에 대한 통제와 일상생활의 변화」, 『동양고전연구』 24, 2006.
이현정, 「제주칠머리당영등굿의 현황과 과제」, 『인문사회과학연구』 24, 2023.
전재호, 「민족주의와 역사의 이용: 박정희 체제의 전통문화정책」, 『사회과학연구』 7, 1998.
정갑영, 「21세기를 향한 우리나라 전통문화정책의 방향과 과제」, 『문화정책논집』 7,

1995.

- 정갑영, 「우리나라 전통 문화 정책의 전개 과정과 그 의미」, 『정신문화연구』 23, 2000.
- 정상박, 「동래야류 현대 전승사 자료 비정」, 『공연문화연구』 47, 2023.
- 정유진, 「박정희 정부기 문화재정책과 민속신앙」, 『역사민속학』 39, 2012.
- 진덕재, 「1973년 천마총 발굴과 박정희 정권의 문화재 정책」, 『역사비평』 112, 2015.
- 최광승, 「유신체제기 박정희 정권의 애국적 국민 생산 프로젝트-화랑도와 화랑교육원을 중심으로-」, 『한국학연구』 33, 2014.
- 최광승, 「박정희의 경주고도개발사업」, 『정신문화연구』 126, 2012.
- 최용찬, 「근대의 미시적 일상에 관한 문화연구의 길라잡이」, 『로컬리티 인문학』 창간호, 부산대학교한국민족문화연구소, 2009
- 최연식, 「박정희의 ‘민족’ 창조와 동원된 국민통합」, 『한국정치외교사논총』 28, 2007.
- 최혜진, 「해방 직후(1945.8~1948.7) 남한 전통음악계의 음악사회사」, 『한국음악연구』 51, 2012.
- 최혜진, 「식민지 시기~해방 직후 한국의 향토·향토음악의 개념과 향토음악 장르의 변화」, 『역사연구』 49, 2024.
- 하세봉, 「식민지 이미지의 형성과 멘탈리티 — 大阪 勸業博覽會(1903年)의 臺灣館을 중심으로 —」, 『역사학보』 186, 2005.
- 허용호, 「일제강점기 경기도 민속신앙의 양상과 의의」, 『한국무속학』 11, 2006.

학위논문

- 권오현, 「역사적 인물의 영웅화와 기념의 문화정치」, 고려대 사회학과 박사학위논문, 2010.
- 권혁희, 「일본 박람회의 '조선인 전시'에 대한 연구 - 1903년 제5회 내국권업박람회와 1907년 도쿄권업박람회를 중심으로」, 서울대 인류학과 석사학위논문, 2007.
- 권혁희, 「밤섬마을의 역사적민족지와 주민집단의 문화적 실천」, 서울대 인류학과 박사학위논문, 2012.
- 김석윤, 「탐라문화제의 역사 소재 검토」, 제주대사학과 석사학위논문, 2007.
- 박혜준, 「문화정책과 전통의 재해석 - 위도 띠벳놀이를 중심으로」, 서울대 인류학과 석사학위논문, 1998.
- 유목화, 「남원 춘향제 연구」, 전남대 국어국문학과 박사학위논문, 2012.

이아녕, 「올림픽 디자인과 전통문화의 상관성에 관한 연구」, 한남대학교 미술학과 석사학위논문, 2009.

정구원, 「새마을운동이 민간신앙에 미친 영향」, 목원대 신학대학원 석사학위논문, 2003.

정수진, 「한국 무형문화재 제도의 성립 - 그 사회적 조건에 관한 연구」, 서강대 사회학과 박사학위논문, 2003.

정유진, 「박정희 정권기 문화재 정책과 민속신앙 : 국사당과 밤섬부군당을 중심으로」, 성신여대 사학과 석사학위논문, 2011.

채정수, 「스펙타클과 정치권력의 상관성 연구 : '국풍 81'을 중심으로」, 홍익대 영상대학원 석사학위논문, 2010.

『1960-70년대 한국 정부의 민속 활용 정책과 민속의 객체화』에 대한 토론문

남근우(동국대학교)

논제가 시사하듯이 위 발제는 ‘1960-70년대’에 펼쳐진 박정희 ‘정부의 민속 활용 정책’을 분석해 ‘민속의 객체화’를 고찰하는 데 그 목적이 있어 보인다. 이를 추구하려 발제자는, 우선 사회의 “‘구경거리’로서 민속[이] 성립”(27쪽, []는 인용자, 이하 같음)하는 상황을 정리한다. 이어 외화별이를 위한 관광 정책의 추진 과정에서 “민속의 선별과 배치”(33쪽)가 어찌 이뤄지는지를 특기한다. 그리고 “당시의 개별적 주체들이 일상을 벗어난 관광과 축제와 같은 특별한 경험 속에서 타자화된 전시품-민속-을 마주하는 모습”(25쪽)을 거론한다. 이러한 본론의 논의를 통해 “196, 70년대의 한국 국민에게 토속적이면서도 예술적인 것으로 객체화된 민속이 목격되며 [결과적으로] 민속이 ‘한국 전통의 것’으로서 기능하게 되었음을 고찰하고자”(25쪽) 한다.

이처럼 양보윤의 발제는 기왕의 민속학 연구에서 별로 주목하지 않은 사안, 특히 3장의 「외화 획득 상품으로서 민속의 선별과 배치」를 비중 있게 다루며 새로운 자료들을 제시해 흥미로웠다. 다만 발제문을 읽으며 궁금한 대목이나 수사 및 가운뎃 주장 등도 있었는데, 그중 몇 가지를 훑아보며 약간의 물음과 코멘트를 덧붙이는 것으로 토론을 갈음하겠다.

첫째, ‘1960-70년대’로 분석 대상을 국한한 까닭이 궁금하다. 이에 관한 언급으로 “196, 70년대가 그 이전의 시기와 구별되는 것은 「문화재보호법」(1962)의 시행 등 본격적인 전통문화정책이 나타나는 시기로, ‘민속’이라는 개념체가 사회에 자리하기 시작했으며 그 이전에는 동원의 맥락에서 ‘민속’이 상품화되었다면 [당대에는] 자국 문화의 ‘보호’ 혹은 ‘육성’이라는 맥락 하에서 ‘민속’이 구경거리로서 규정되었다는 것이다.”(27쪽, 밑줄은 인용자, 이하 같음)라는 대목이 눈에 띈다.

우선 밑줄 부분 앞쪽에 등장하는 ‘“민속”이라는 개념체’의 의미가 무엇인지, 또 그것이 ‘사회에 자리하기 시작’한 게 왜 1960년대인지, 이에 대한 부연 설명이 정연한 논거로 제시되면 좋겠다. 관련하여, “민속이라는 용어는 … 1950년대까지 … 사회의 일반화된 용어로 자리잡지 못했다. 그런데 1960년대부터는 ‘민속’의 활용 양상이 대중적으로 두드러지기 시작한다.”(5쪽)고 주장하며, 그 논거로 네이버 뉴스 라이브러리에서 확인한 ‘民俗’이란 키워드의 기사 건수를 들었는데,¹⁴⁴⁾ 설득력이 미흡하다.

또 밑줄의 그다음 부분에 보이는 ‘“민속”이 상품화되었다’와 ‘“민속”이 구경거리로서 규정되었다’, 이 양자 사이에 어떤 의미상의 차이가 있는지 묻고 싶다. 가령 1930년대 후반의 ‘민속노리대회(민속예술대회)’는 전자의 전형이라 봐도 무방하겠는데, 경성 태평동의 부민관 일대를 관중 사태(沙汰)로 몰들인 그 ‘“민속”[의] 상품화’ 과정에는, 이른바 ‘총후(統後) 조선’

144) 경향, 동아, 조선, 매일경제에 실린 그 “연평균 기사수가 1960년대에는 60.9건으로”(27쪽) 한 달에 5건 정도(매체당 1건 남짓)인데, 이 수치만 가지고 ‘1960년대부터는 “민속”의 활용 양상이 대중적으로 두드러지기 시작한다.’고 보기 어렵겠다.

의 병참기지화 같은 ‘동원의 맥락’ 이외에 ‘재[국]문화의 “보호”와 “육성”이라는 맥락’이 없었던 것인지? 거꾸로, 60년대 이후에 펼쳐진 ‘“민속”의 구경거리[화]’엔 ‘자국 문화의 “보호”와 “육성”이라는 맥락’뿐만 아니라 외화벌이나 발전주의와 같은 ‘동원의 맥락’과 이데올로기가 존재한 게 아닌지? 이 일련의 물음도 함께 숙고하면 좋겠다.

둘째, 국제관광공사가 발간한 『한국관광자원총람』(1971)의 ‘민속’ 항목과 그 해석 역시 흥미로운 과제를 내장하고 있다. 인용하면, 위의 총람에서 “민속의 항목으로 소개되는 것들은 비단 ‘민간 생활과 결부된 신앙, 습관, 풍속, 전설, 기술, 전승 문화 따위의 것’ 만은 아니다. 충청남도의 특산품으로 낚시대, 부산의 민속 행사로는 미쓰부산선발대회, 유엔데이기념행사가, 제주도의 토산품으로는 목걸이, 파이프, 컵스 단추(카후스보단), 브로치(브룟지) 등을 소개한다. [이처럼] 해당 지역의 행사, 지역에서 만들어진 물품이 중앙이 아닌 지방의 것으로 분류되기 때문에 민속으로 명명된다.” (29쪽)고 한다.

위 인용문에서 앞쪽 밑줄의 홑따옴표 부분은 “민속의 사전적 의미” (46쪽)를 조금 손질한¹⁴⁵⁾ 것이다. 결론의 들머리에서도 민속의 일상성과 결부해 이 ‘사전적 의미’를 인용하고 있어, 일련의 물음을 다음과 같이 제기해 보고 싶다. 우선 총람에서 소개한 ‘특산품의 낚시대’와 ‘미쓰부산선발대회’, ‘유엔데이기념행사’, ‘토산품의 카후스보단, 브룟지’ 등등은 발제자가 언급한 민속의 사전적 의미에 해당하지 않는지? 그것들을 일상의 민간 생활과 결부하는 ‘민풍(民風)’, 부연하면 한자문화권에서 오래전부터 공유해온 현실적, 실제적인 <민정풍속(民情風俗)으로서의 민속> 개념으로 볼 수는 없는지? 만약 볼 수 있다면, 인용문 뒤쪽의 밑줄 부분은 재검토되어야 할 해석은 아닌지 묻고 싶다. ‘지방’의 시골에 남아있다는 이른바 <잔존문화로서의 민속> 개념은 익히 알려진 대로 서구에서 박래한 근대의 구성물이기 때문이다. 결론에서 제기한 민속 개념의 ‘애매함’¹⁴⁶⁾ 역시 이 양자의 변별에서 그 해결의 실마리를 찾아보면 좋겠다.

셋째, 결론에서 또 하나 궁금한 건 다음의 대목이다. “196, 70년대 문화재정책을 면밀히 살펴보면 그 시작과 활용은 관광과 외화획득이라는 맥락과 단단히 결합되어 있다.” (48쪽)고 갈무리했는데, ‘그 시작’ 단계의 논거는 무엇인지? 이어, “하지만 정책의 실현은 사고실험처럼 이상적으로 나타나지는 않다. 다양한 행위자의 예상하지 못한 행동 속에서 원하지 않았던 결과값을 마주하게 된다.”고 언급한바, ‘다양한 행위자의 예상하지 못한 행동’이란 구체적으로 무엇인가? 그리고 “196, 70년대 한국 정부의 전통문화를 보호·육성해야 한다는 발화는 외화획득을 목적으로 한 관광정책과 그 시대를 살아갔던 대중의 삶이 겹치면서 공허한 메아리로 남았다.”고 다소 뜬금없는 비판을 가했는데, 그 ‘공허한 메아리’의 배경이나 요인이 무엇인지도 알고 싶다.

145) 발제문이 안내한 국립국어원 표준국어대사전의 ‘민속’ 항목을 펼치면, “민간 생활과 결부된 신앙, 습관, 풍속, 전설, 기술, 전승 문화 따위를 통틀어 이르는 말. ≒민풍”이라고 보인다.

146) 발제자는 결론의 들머리에서 “‘민속’은 일상성을 충분히 확보하고 있을까?”란 물음을 던진다. 그리고 “이에 대한 대답을 내리는 것은 굉장히 애매”한데, 이유인즉 “민속의 사전적 개념을 볼 때에는 ‘민속’은 우리의 일상과 밀접해 보이지만, 실제 ‘민속’이라는 용어를 활용할 때에는 ‘민속’은 ‘전통’을 대[체]하는 의미로 사용되며 일상과는 거리를 두고 있기 때문이”(5장 46쪽)라고 한다.

제2세션

해양 관문도시의 다문화 공존 가능성 탐색 : 태국 푸껫 사례 연구¹⁾

한유석(국립부경대학교)

< 목 차 >

- I. 들어가며
- II. 해양 관문도시 푸껫의 형성과 다문화의 구조적 조건
: 항로, 이주, ‘중간 기착지’의 논리
- III. 관광이라는 비일상과 다문화의 재편
: 전경화/후경화를 생산하는 실천의 장
- IV. 전경과 후경의 공간 정치
: 무슬림 공동체와 관리된 가시성
- V. 결론: 해양 관문도시의 다문화 공존,
선택과 관리의 정치

I. 들어가며

1. 연구목적과 연구방법

푸껫(Phuket)은 흔히 동남아시아를 대표하는 다문화 해양 관광도시로 알려져 있다. 인도양과 남중국해를 잇는 해상 항로의 중간 기착지라는 지리적 위치, 중국계 이주민과 말레이 무슬림을 비롯한 다양한 집단의 장기적 공존, 그리고 오늘날 세계적인 관광지로서의 위상은 푸껫을 다문화 연구의 매력적인 사례로 꼽는 이유이다. 그러나 기존 논의의 상당수는 푸껫의 다문화성을 역사적 교류의 결과나 관용적인 사회문화적 특성으로 설명하는 데 머물러 왔다. 이러한 접근은 푸껫에 다양한 문화가 존재한다는 사실을 밝히는 것에 중점을 두고 있다. 그러나 왜 특정 문화만이 도시를 대표

1) 이 원고는 현재 초고 단계에 해당하므로, 인용을 자제해 주시기를 요청드립니다. 향후 현지조사 자료를 추가하여 질적 연구에 부합하는 방향으로 수정·보완할 예정이다.

하는 다문화로 전면화되는지, 그리고 다른 문화는 어떤 방식으로 주변화되는지라는 질문에 충분히 답하지 못하고 있다.

이 연구는 푸켓의 다문화성을 고정된 실체가 아니라, 관광이라는 비일상적 실천을 통해 지속적으로 선별·재구성되는 과정으로 파악하고자 한다. 여기서 관광은 단순히 소비 활동이나 지역 문화의 재현 장치가 아니라, 무엇이 ‘보여질 수 있는 문화’이며, 무엇이 도시의 정체성을 대표할 수 있는지를 규정하는 규범적 기제로 작동한다. 다시 말해 관광은 다문화를 반영하기보다 다문화의 경계를 설정하고 위계를 생산하는 장이다. 이러한 관점을 적용하면 푸켓의 다문화성은 일상의 자연스러운 공존이 아니라 비일상적 실천으로서의 관광을 매개로 형성된 선택의 결과로 이해되어야 할 것이다.

푸켓에서 관광은 타이니스(Thainess)²⁾와 결합하면서 다문화의 범위를 한층 더 제한한다. 불교적 도덕 규범과 국가 정체성을 중심으로 구성된 타이니스는 모든 차이를 동일하게 포섭하지 않는다. 관광이라는 비일상적 실천 속에서 타이니스는 감각적 소비와 탈정치화를 전제로 한 형태로 재구성되며, 이 과정에서 관광화된 타이니스가 허용하는 문화만이 ‘대표 가능한 다문화’로 승인된다. 그 결과 중국계 이주민과 혼성적 페라나칸(Peranakan) 문화는 미식·건축·축제 등 관광의 언어로 번역되며 푸켓을 상징하는 다문화의 한 양상으로 전경화되는 반면, 말레이 무슬림 공동체나 미얀마 이주민 공동체는 푸켓 사회의 중요한 구성 요소임에도 불구하고 관광과 유산, 미식 담론의 중심에서 지속적으로 밀려난다(후경화).

이러한 비대칭은 단순한 차별이나 배제의 결과라기보다 해양 관문도시라는 구조와 관광이라는 비일상적 실천이 결합하며 형성된 통치 합리성으로 이해할 필요가 있다. 푸켓은 역사적으로 정착의 완결을 전제로 한 도시라기보다 통과와 체류, 순환 이동이 반복되는 중간 기착지로 기능해 왔다. 이와 같은 조건 속에서 다문화는 강한 시민성이나 동등한 대표성을 통해 제도화되기보다, 갈등을 최소화하고 안정성을 유지하기 위한 조정과 배치의 문제로 등장해 왔다. 이 연구는 이러한 맥락에서 푸켓의 다문화 공존을 ‘정의로운 공존’의 한 사례가 아니라, 어떤 방식으로 유지·관리되

2) 타이니스(Thainess)는 태국 국가 정체성을 구성하는 지배적 문화 이데올로기로, 왕실·불교·국가를 핵심 축으로 하여 조화와 질서, 관용을 이상적 가치로 제시해 왔다(위니짜꾼 2019: 25-33). 그러나 이 관용은 문화적 차이를 무조건 포용하는 보편적 덕목이라기보다, 국가 질서와 사회적 안정에 위협이 되지 않는 범위 내에서 차이를 관리하고 조정하는 위계적 관용으로 작동해 왔다(Jackson 1997: 246-248). 기존 연구들은 타이니스가 특정 문화적 실천을 ‘조화로운 전통’으로 승인하는 동시에, 갈등 가능성이 있는 차이를 공적 영역에서 비가시화하는 규범적 기준으로 기능해 왔음을 지적한다(Kasian 2006: 5-7).

어 왔는가라는 질문을 중심으로 고찰하고자 한다.

이를 위해 필자는 다음과 같은 질문을 제기한다. 첫째, 해양 관문도시로서 푸껫의 역사적 형성과 향로 구조는 다문화 공존의 조건을 어떻게 규정해 왔는가? 둘째, 관광이라는 비일상적 실천은 타이니스와 결합하여 어떤 다문화를 전경화하고, 어떤 다문화를 후경화하는가? 셋째, 이러한 전경화/후경화의 배치는 억압과 배제의 체제인가, 아니면 폭력적 충돌을 회피하기 위해 진화한 문화적 공진화의 한 형태인가?

이 연구는 장기적 문제의식의 축적과 단기 집중 현지조사를 결합한 질적 연구에 기반한다. 필자는 2008년 처음 푸껫을 방문했을 당시, 이곳을 주로 해양 관광과 휴양을 중심으로 한 관광도시로 인식하고 있었다. 그러나 체류 과정에서 푸껫이 중국계 이주민, 말레이 무슬림, 바다 집시라 불리는 해양 유목 집단 등 다양한 종족과 종교 집단으로 구성된 사회라는 점을 인지하게 되었고, 관광 이미지 이면에 존재하는 다층적 사회 구성 양상에 강한 인상을 받았다. 이 경험은 푸껫의 다문화성이 단순한 ‘존재의 문제’가 아니라, 어떠한 방식으로 인식되고 대표되며 관리되는가라는 질문으로 확장되었고, 언젠가 이를 본격적으로 연구해야겠다는 문제의식으로 이어졌다.

이러한 문제의식을 바탕으로 필자는 2025년 10월 말 약 1주일간 푸껫의 다양한 공간들을 살펴보았다. 필자는 푸껫 타운과 인근 지역을 중심으로 관광 공간, 종교 공간, 일상적 주거 공간을 참여관찰하며, 관광 동선과 비관광 공간의 분리 양상을 기록했다. 특히 중국계 문화가 전경화되는 공간과 무슬림 공동체가 위치한 공간을 대비적으로 살펴보며 관광·유산 담론 속에서 특정 문화가 선택되고 가시화되는 방식에 주목했다.

자료 수집은 주로 참여관찰과 비공식 면담, 공간·전경 관찰을 통해 이루어졌다. 필자는 관광지, 축제 관련 공간, 종교 시설 주변을 직접 방문하여 공간 배치와 이용 양상을 기록했으며, 현지 주민과의 일상적 대화를 통해 푸껫 사회에서 다문화 공존이 어떻게 인식되고 있는지를 파악하고자 했다.

이 연구는 단기간의 현지 조사에 기초하고 있으나, 2008년 이후 지속적으로 축적된 필자의 문제의식과 반복적인 비교·성찰³⁾을 통해 보완되었다. 따라서 이 연구의 목적은 푸껫 사회 전체를 포괄적으로 기술하는 데 있기보다 해양 관문도시이자 관광도시로서 푸껫에서 다문화 공존이 어떠한 조건과 논리를 통해 관리되고 대표되는지를 분석적으로 조명하는 데 있다.

이 글은 다음과 같이 구성된다. 2장에서는 푸껫을 해양 관문도시이자 중간 기착지

3) 관련 연구로 태국-미얀마 국경도시 매솿(한유석 2022), 태국 북부의 다종족·다문화 도시 치앙마이(한유석 2018), 전라북도 익산의 다문화 공간(한유석 2023) 등에 관한 연구를 수행해왔다.

로 위치시키며 말레이 무슬림과 중국계 이주민의 상이한 이주 경로와 정착 양상을 통해 다문화의 구조적 조건을 검토한다. 3장에서는 관광을 비일상적 실천으로 재개념화하고 유네스코 미식 창의도시와 푸켓 채식주의자 축제 사례를 통해 관광화된 타이니스가 전경화 가능한 다문화를 선별하는 메커니즘을 분석한다. 4장에서는 무슬림 공동체의 공간적 배치와 후경화를 검토하고 이를 문화적 공진화의 관점에서 재해석한다. 결론에서는 푸켓의 다문화 공존이 지닌 성취와 한계를 종합하며 관광과 다문화 정책을 둘러싼 보다 일반적인 시사점을 제시한다.

2. 이론적 배경

푸켓을 대상으로 한 기존 연구들은 크게 세 가지 연구 흐름으로 구분할 수 있다.

첫째, 해양 교역과 이주사를 중심으로 한 역사 연구이다. 이 연구들은 푸켓을 인도양과 남중국해를 잇는 해상 네트워크의 중간 기착지로 위치시키며, 중국계 이주민과 말레이 무슬림을 포함한 다양한 집단의 형성과 이동 경로를 분석해 왔다(Andaya 1992; Reid 1993). 특히 동남아 해역의 항로 사회를 분석한 연구들은 항구와 기착지가 단일한 정치 공동체로 수렴되기보다는, 이동과 중개를 전제로 한 다층적 사회관계 속에서 형성되었음을 강조한다(Reid 1993: 1-7, 29-34). 이러한 연구들은 푸켓의 다문화성이 근대 국민국가 내부의 동질화 과정과는 다른 궤적을 따라 형성되었음을 보여 주는 데 중요한 기여를 한다. 그러나 이들 연구는 주로 이주 집단의 형성과 분포를 기술하는 데 초점을 맞추고 있기에, 이주 집단 간의 위계가 어떻게 구성되고 특정 문화가 도시의 대표 이미지로 부상하는 과정에 대해서는 구체적으로 논의하고 않는다.

둘째, 관광과 도시 변동을 다룬 연구이다. 이 연구들은 푸켓을 세계적 관광지로 성장시킨 정책과 경제 구조, 그리고 관광 개발이 도시 공간과 지역 사회에 미친 영향을 분석한다(Cohen 1988; Hall 1994). 특히 관광이 장소와 문화를 미적으로 재구성하고, 특정 요소를 강조함으로써 새로운 의미 체계를 만들어낸다는 점은 반복적으로 지적되어 왔다(Cohen 1988: 4-6). 다만 이들 연구에서 관광은 주로 경제적 효과나 환경 훼손, 지역 공동체의 피해라는 측면에서 논의되는 경향이 강하며, 관광이 다문화성을 어떻게 선별하고 위계화하는지, 다시 말해 관광이 문화적 가치성을 재구성하는 규범적 장치라는 점은 충분히 분석되지 않았다.

셋째, 중국계 이주민과 페라나칸 문화를 중심으로 한 문화유산·정체성 연구이다. 이 연구들은 시노-포르투기즈 건축(Sino-Portuguese architecture), 페라나칸 음식과

축제 등을 통해 혼성적 문화가 어떻게 푸껫의 전통이자 지역 정체성으로 재서사화되는지를 보여 준다(Hodder 2010; Askew 2002). 이러한 연구들은 중국계 문화가 지역 문화유산으로 승인되고 제도화되는 과정을 설득력 있게 설명하지만, 그 과정에서 말레이 무슬림 공동체는 종종 배경적 존재로만 언급되거나 연구의 중심에서 배제된다. 결과적으로 왜 중국계 문화는 전경화되고 무슬림 문화는 후경화되는지에 대한 비교 분석은 거의 이루어지지 않고 있는 실정이다.

이러한 연구 경향의 한계는 다문화 공존을 ‘존재의 문제’ 로만 다루고, 대표성과 가시성의 문제로 확장하지 못했다는 데 있다. 최근 문화연구와 인류학에서는 특정 문화 요소가 사회적으로 강조되고 제도화되는 과정을 전경화(foregrounding)로, 반대로 중요한 구성 요소임에도 불구하고 공적 담론과 표상에서 밀려나는 과정을 후경화(backgrounding)로 개념화해 왔다(Bruner 2005; Smith 2006). 특히 유산 연구에서는 공인된 유산 담론이 특정 기억과 정체성만을 중심에 배치하고, 다른 기억과 집단을 배제하거나 침묵시키는 방식을 반복적으로 지적해 왔다(Smith 2006: 11-18, 29-34). 관광 인류학 역시 관광이 문화를 ‘있는 그대로’ 재현하기보다, 선택과 편집을 통해 특정 전통을 강조하고 다른 요소를 배제하는 서사를 구성한다는 점을 강조한다(Bruner 2005: 1-9).

이 연구는 이러한 논의를 바탕으로, 푸껫의 다문화성을 관광이라는 비일상적 실천과 타이니스가 결합하면서 전경화와 후경화를 통해 관리되는 과정으로 분석하고자 한다. 특히 중국계·페라나칸 문화가 관광과 유산, 미식 담론 속에서 전경화되는 한편, 말레이 무슬림 공동체가 (배제되기보다) 후경화되는 양상을 비교함으로써, 다문화 공존을 평등한 통합의 결과가 아니라 관리된 공존의 한 형태로 고찰한다.

II. 해양 관문도시 푸껫의 형성과 다문화의 구조적 조건: 항로, 이주, ‘중간 기착지’ 의 논리

푸껫의 다문화 공존을 이해하기 위해서는 이를 단순히 다양한 집단이 장기간 공존해 온 결과로 파악하기보다 해양 항로를 매개로 형성된 관문도시(gateway city)의 구조적 조건 속에서 재위치시킬 필요가 있다. 푸껫은 역사적으로 특정 민족이나 국가의 완결된 정착 공간이라기보다 인도양과 남중국해를 잇는 해상 네트워크의 중간 기착지로 기능해 왔다. 이러한 공간에서는 인구의 유입과 이탈, 체류와 이동이 반복되며, 사회 통합이나 동질성의 형성보다 조정과 관리가 다문화 질서의 핵심 과제로 부

상한다.

해양사와 항만사를 연구한 선행연구들은 항구 도시가 단순한 교역의 거점이 아니라, 이동성과 불완전한 정착을 전제로 형성된 사회적 공간임을 강조해 왔다. 특히 항로 기반 도시는 정주 인구의 안정적 통합보다, 다양한 집단이 느슨하게 공존하는 상태의 지속 가능성이 더 중요한 과제로 등장한다(Pearson 2006: 5-9). 이 연구는 이러한 관점에서 푸켓의 다문화성을 ‘공존의 완성’이 아니라 관문도시라는 구조 속에서 형성된 통치의 결과로 이해하고자 한다.

1. 해양 항로와 관문도시로서의 푸켓

푸켓은 지리적으로 태국 남부 안다만해 연안에 위치한 섬이지만, 역사적으로는 고립된 변방이 아니라 해양 항로에 깊이 편입된 거점 항구였다. 동남아 해양 세계를 분석한 연구들은 인도양과 남중국해를 연결하는 항로가 단순한 상업 경로가 아니라, 사람·종교·기술·생활양식이 이동하는 다층적 네트워크였음을 지적한다(Reid 1993: 1-7). 이 항로 체계 속에서 항구와 기착지는 물자의 집산지이자 인구 이동의 중개 공간으로 기능했으며, 푸켓 역시 이러한 항로적 조건 위에서 성장해 왔다.

리드(Anthony Reid)는 근세 동남아의 항구 도시들이 특정 정치 권력에 완전히 흡수되기보다, 상업과 이동을 중심으로 한 개방적 사회 구조를 유지해 왔다고 설명한다(Reid 1993: 29-34). 이러한 항로 기반 도시는 정착과 통합보다 체류와 이동이 반복되는 공간이었으며, 다양한 집단이 공존하되 단일한 정체성으로 수렴되지는 않았다. 푸켓의 역사 역시 이러한 항구 도시의 일반적 특성과 궤를 같이한다.

피어슨(Michael Pearson)은 항구 도시를 “완결된 공동체라기보다 지속적으로 드나드는 사람들에 의해 구성되는 사회적 장(field)”으로 규정하며, 이러한 공간에서는 문화적 차이가 통합의 대상이 되기보다 관리와 조정의 대상이 되기 쉽다고 지적한다(Pearson 2006: 12-15). 이 관점에서 볼 때 푸켓의 다문화성은 본질적으로 항로 도시의 조건에서 비롯된 것이며, 이후 나타나는 문화적 위계 역시 우연적 산물이 아니라 구조적 결과로 이해할 수 있다.

안다야(Leonard Andaya) 역시 해양 동남아의 항로 사회를 분석하며, 항구와 기착지가 중개자, 상인, 어민, 이주 노동자 등 다양한 집단이 느슨하게 결합된 공간이었음을 강조한다(Andaya 1992: 15-22). 이러한 공간에서는 집단 간 위계가 고정되기보다 경제 활동과 항로 접근성에 따라 유동적으로 형성되며, 문화적 차이는 제도적 통합의 대상이라기보다 실용적 공존의 조건으로 다루어진다. 푸켓에서 말레이 무슬림과

중국계 이주민이 서로 다른 방식으로 공간을 점유하고 생업을 형성하게 된 배경 역시 이러한 향로적 조건과 깊이 연관되어 있다.

중요한 점은 해양 관문도시의 이러한 구조가 다문화 공존을 자동적으로 보장하지는 않는다는 사실이다. 오히려 향로 기반 도시는 강한 시민적 권리와 동등한 대표성의 제도화가 지연되기 쉬운 공간이다. 푸껫에서는 다양한 집단이 장기간 공존해 왔음에도 불구하고, 이들 집단이 도시를 대표하는 방식은 동일하지 않았다. 이는 단순한 문화적 차별의 문제가 아니라, 향로 도시라는 공간적 조건 속에서 다문화가 ‘통합’이 아니라 ‘배치’의 문제로 다루어져 온 역사적 결과로 이해할 수 있다.

이러한 관점은 이후 관광이라는 비일상적 실천이 푸껫에 결합하면서, 왜 특정 문화만이 도시의 얼굴로 전경화되고 다른 문화는 후경화되는지를 이해하는 중요한 전제가 된다. 즉, 푸껫의 다문화성은 출발부터 완결된 공동체 형성을 목표로 하기보다 이동과 교류가 지속되는 상황 속에서 갈등을 최소화하고 안정성을 유지하는 방식으로 조정되어 왔으며, 이 구조 위에서 관광화된 다문화의 위계가 형성되었다고 볼 수 있다.

2. 상이한 이주 경로와 정착 양상: 말레이 무슬림과 중국계 이주민의 대비

해양 관문도시로서 푸껫의 다문화 구성을 이해하기 위해서는, 이주 집단의 수적 구성보다 이주가 이루어진 경로와 정착의 방식에 주목할 필요가 있다. 푸껫에서 말레이 무슬림과 중국계 이주민은 모두 해양 이동을 통해 유입되었지만 이들의 이동 경로와 정착 양상은 상이했다. 이는 이후 도시 공간에서의 위치와 대표성의 차이로 이어졌다.

2-1. 말레이 무슬림: 연안 향로와 공동체 중심 정착

말레이 무슬림 공동체의 형성은 장거리 국제 교역보다는 안다만해 연안을 따라 형성된 지역적 향로와 밀접하게 연관되어 있다. 해양 동남아 연구는 말레이 무슬림 집단이 오랫동안 연안 어업과 소규모 해상 교역, 항만 노동을 중심으로 이동해 왔음을 보여 준다(Reid 1993: 213-217). 이들의 이동은 대규모 상업 자본이나 도시 중심의 정착을 전제로 하기보다는 생계 기반의 순환 이동과 공동체 단위의 체류를 특징으로 한다.

이러한 이동 양식은 푸껫에서도 유사하게 나타났다. 말레이 무슬림은 주로 섬의 동·남동부 연안과 같은 어업에 적합한 지역에 정착하며, 모스크를 중심으로 한 공

동체적 공간 조직을 유지해 왔다. 향로 사회를 분석한 피어슨은 이러한 연안 기반 공동체가 항구 도시에서 필수적인 노동력을 제공하면서도, 도시의 상업 중심부와는 일정한 거리를 유지하는 경향이 있음을 지적한다(Pearson 2006: 37-41). 푸켓의 말레이 무슬림 역시 항만과 도시 경제에 기여해 왔지만, 그 정착은 도시의 상징적 중심으로 확장되기보다는 주변부의 연안 마을 형태로 고착되는 경향을 보였다.

중요한 점은 이러한 정착 양상이 주변부의 결과라기보다, 이주 경로와 생계 방식 자체에서 비롯된 공간적 배치라는 점이다. 말레이 무슬림 공동체는 강한 내부 결속과 종교적 규범을 유지하는 대신, 도시 전체를 대표하는 정체성으로 자신을 제시하기보다는 자율적이고 비교적 폐쇄적인 공동체 유지를 우선해 왔다. 이 점은 이후 관광과 유산 담론에서 이들의 문화가 쉽게 전경화되지 않는 구조적 배경으로 작용한다.

2-2. 중국계 이주민: 장거리 상업 향로와 도시 중심 정착

이에 비해 중국계 이주민의 푸켓 유입은 남중국해-동남아를 잇는 장거리 상업 향로와 직접적으로 연결되어 있었다. 중국 남부 연안에서 출발한 상인과 노동자들은 주석 광산과 무역, 상업 활동을 중심으로 푸켓에 정착했으며, 이 과정에서 도시 중심부에 상업 기반을 구축했다(Reid 1993: 177-182). 이러한 정착은 단순한 체류를 넘어, 도시 공간의 재편과 상업 네트워크의 장기적 고정을 수반했다.

중국계 이주민의 특징은 향로 접근성과 자본 축적을 바탕으로, 도시의 경제적 중심부에 지속적으로 개입할 수 있었다는 점이다. Andaya는 해양 동남아의 중국계 이주민이 단순한 외래 집단이 아니라 항구 도시의 중개자이자 조정자로 기능하며 도시 질서 형성에 깊이 관여했다고 설명한다(Andaya 1992: 45-49). 푸켓에서도 중국계 이주민은 상업·금융·주거 공간을 도시 중심부에 집중시키며, 이후 페라나칸이라는 혼성적 문화 형태를 발전시켰다.

이러한 정착 양상은 중국계 문화가 도시의 ‘전통’과 ‘유산’으로 서사화될 수 있는 토대를 제공했다. 도시 중심부에 남겨진 건축물과 상업 공간, 음식 문화는 이후 관광/문화유산 담론 속에서 가시적이고 감각적인 자원으로 전환될 수 있었으며, 이는 중국계·페라나칸 문화가 푸켓의 다문화를 대표하는 위치로 전경화되는 데 결정적 역할을 했다.

2-3. 향로의 차이에서 대표성의 차이로

이처럼 말레이 무슬림과 중국계 이주민의 상이한 정착 양상은 문화적 성향의 차이라기보다, 향로 접근성·경제 역할·공간 점유 방식의 차이에서 비롯되었다. 말레이

무슬림은 연안 기반의 공동체 정착을 통해 도시의 기능적 일부를 담당했지만, 도시 전체를 대표하는 상징적 중심에는 접근하기 어려웠다. 반면 중국계 이주민은 장거리 상업 항로와 자본 축적을 통해 도시 중심부를 점유하며, 이후 관광/문화유산 담론에서 대표 가능한 다문화로 선택될 수 있는 조건을 확보했다.

이러한 대비는 푸껫의 다문화 공존이 단순한 집단 간 차별이나 문화적 선호의 문제가 아니라, 해양 관문도시라는 구조 속에서 형성된 대표성의 불균등한 분배임을 보여 준다. 즉, 푸껫의 다문화성은 처음부터 동등한 대표성을 전제로 하지 않았으며, 항로와 경제 활동의 차이가 이후 관광과 결합하며 전경화/후경화의 구조로 고착되었다고 볼 수 있다.

3. 관문도시의 다문화 조건과 ‘약한 대표성’: 강한 시민성의 부재와 관리된 공존의 형성

앞선 논의에서 살펴본 바와 같이, 푸껫에서 말레이 무슬림과 중국계 이주민이 형성한 상이한 정착 양상은 문화적 성향의 차이라기보다 해양 항로 접근성, 경제적 역할, 도시 공간 점유 방식의 차이에서 비롯되었다. 이 차이는 단순히 생활권의 분리로 끝나지 않고, 푸껫의 다문화 공존이 어떠한 방식으로 제도화되고 관리되어 왔는지를 규정하는 구조적 조건으로 작용했다. 특히 푸껫과 같은 중간 기착지(gateway) 성격의 항구 도시는 강한 시민성과 동등한 대표성을 전제로 한 다문화 질서가 형성되기 어려운 공간이다.

해양사와 항구 도시 연구는 항로 기반 도시에서 시민권과 대표성이 불완전하고 분절된 형태로 나타나는 경향을 반복적으로 지적해 왔다. 피어슨은 항구 도시의 주민들이 단일한 정치 공동체로 통합되기보다는 항로·직업·출신 지역에 따라 중첩된 소속을 유지한다고 설명하며, 이러한 조건에서는 ‘완전한 시민’ 보다는 부분적 권리와 제한된 발언권을 지닌 거주자가 다수를 차지하게 된다고 지적한다(Pearson 2006: 58-63). 푸껫의 다문화 공존 역시 이러한 항로 도시의 일반적 특성과 깊이 맞아 있다.

이와 유사하게 항구 도시를 분석한 연구들은 관문도시가 정착보다는 순환 이동과 체류를 전제로 구성된 공간이라는 점을 강조한다. 이러한 도시에서는 장기적 통합보다는 갈등을 최소화하고 기능적 안정성을 유지하는 것이 우선 과제가 되며, 그 결과 다문화는 동등한 대표성의 문제라기보다 효율적인 배치와 조정의 문제로 다루어진다(Hohenberg and Lees 1985: 14-18). 푸껫에서 다양한 집단이 장기간 공존할 수 있었

던 배경에는 바로 이러한 관리 중심의 도시 질서가 자리하고 있다.

이러한 조건 속에서 푸켓의 다문화성은 ‘강한 시민성’ 보다는 약한 대표성(weak representation)의 형태로 나타난다. 약한 대표성이란 특정 집단이 사회 구성원으로서의 존재와 생계 활동은 인정받지만, 도시를 상징하거나 대표하는 위치에는 제한적으로만 접근할 수 있는 상태를 의미한다. 푸켓의 말레이 무슬림 공동체는 항만 노동과 어업을 통해 도시 경제에 기여하고 종교적 실천을 지속해 왔음에도 불구하고, 도시의 역사와 정체성을 대표하는 담론에서는 주변부에 머물러 왔다. 이는 명시적 배제라기보다 항로 도시의 구조 속에서 형성된 대표성의 불균등한 분배로 이해할 수 있다.

반면 중국계 이주민은 도시 중심부에 남긴 물리적 흔적과 상업적 네트워크를 통해, 이후 관광과 문화유산 담론에서 대표 가능한 다문화로 재구성될 수 있는 조건을 갖추었다. 이 점에서 푸켓의 다문화 질서는 처음부터 동등한 대표성을 목표로 설계된 것이 아니라, 각 집단의 기능적 역할과 공간적 배치에 따라 상이한 가시성을 허용하는 방식으로 형성되었다고 볼 수 있다. 이러한 질서는 갈등을 제도적으로 해결하기 보다는 갈등이 표면화되지 않도록 조정하는 방향으로 작동해 왔다.

중요한 점은 이러한 관리된 공존이 단순히 전근대적 잔재이거나 실패한 다문화의 형태로만 평가될 수는 없다는 사실이다. 항구 도시 연구는 이러한 형태의 공존이 폭력적 충돌과 배타적 동화를 회피하는 하나의 현실적 전략으로 기능해 왔음을 지적한다(Hohenberg and Lees 1985: 21-24). 푸켓에서도 다문화는 평등한 통합을 통해 제도화되기보다는, 갈등을 최소화하고 안정성을 유지하는 방향으로 진화해 왔다.

이러한 구조는 이후 관광이라는 비일상적 실천이 푸켓에 본격적으로 결합하면서 새로운 국면을 맞이하게 된다. 항로 도시 시기에 형성된 약한 대표성과 분절된 가시성은 관광의 선택 논리와 결합하며, 어떤 문화는 전경화되고 어떤 문화는 후경화되는 보다 명확한 위계로 재편된다. 따라서 푸켓의 다문화성을 이해하기 위해서는 관광 이전에 이미 형성된 중간 기착지 도시의 구조적 조건을 출발점으로 삼을 필요가 있다.

Ⅲ. 관광이라는 비일상과 다문화의 재편: 전경화/후경화를 생산하는 실천의 장

2장에서는 푸켓의 다문화 공존이 해양 관문도시라는 구조적 조건 속에서 형성되었으며, 그 결과 강한 시민성보다는 약한 대표성과 분절된 가시성이 축적되어 왔음을

확인했다. 그러나 이러한 구조적 조건만으로는 오늘날 푸껫에서 특정 문화가 도시의 얼굴로 전면화되고, 다른 문화가 지속적으로 주변화되는 현상을 충분히 설명하기 어렵다. 이를 이해하기 위해서는 해양 항로 시기에 형성된 다문화 질서가 관광이라는 비일상적 실천과 결합하며 어떻게 재구성되었는지를 분석할 필요가 있다.

관광은 단순히 기존의 문화와 공간을 소비하는 활동이 아니라 무엇이 ‘보여질 수 있는 문화’ 인지를 규정하는 선택의 장이다. 특히 관광은 일상적 생활 세계를 비일상적 경험으로 전환하는 과정에서 문화 요소를 선택·편집·재배치하며 새로운 의미 체계를 생산한다. 푸껫의 경우 이러한 관광의 선택 논리는 2장에서 논의한 약한 대표성과 결합하면서 다문화의 위계를 보다 선명하게 가시화하는 방향으로 작동한다. 즉, 관광은 기존의 다문화 질서를 단순히 반영하는 것이 아니라 그 질서를 재편하고 고착화하는 계기로 기능한다.

이 장에서는 관광을 경제 산업이나 여가 활동이 아닌, 규범적 비일상 실천으로 재개념화하고자 한다. 이를 통해 관광이 푸껫의 다문화성을 어떻게 선별하고, 전경화/후경화의 기준을 만들어내는지를 이론적으로 정식화한다. 이러한 논의는 이후 유네스코 미식 창의도시 선정과 채식주의자 축제 사례를 분석하는 이론적 토대가 된다.

1. 비일상적 실천으로서의 관광

관광을 이해하는 전통적 접근은 이를 경제적 산업, 혹은 일상의 탈출로서의 여가 활동으로 설명해 왔다. 그러나 관광인류학과 문화연구는 관광이 단순한 소비 행위가 아니라 문화와 공간을 재현하고 구성하는 실천임을 반복적으로 지적해 왔다. 코헨(Erik Cohen)은 관광이 환경과 문화를 ‘있는 그대로’ 경험하게 하는 것이 아니라, 특정 미적 기준에 따라 재구성하는 과정임을 강조하며, 이를 관광의 미적 변형(aesthetic transformation)으로 개념화했다(Cohen 1988: 4-6). 이 관점에서 관광은 중립적인 관찰이 아니라 선택과 배제를 전제로 한 적극적 개입이다.

브루너(Edward Bruner) 역시 관광을 비일상적 실천으로 이해하며, 관광 서사가 문화의 일부만을 강조하고 다른 요소를 침묵시키는 방식으로 구성된다고 지적한다. 그는 관광이 ‘문화의 거울’이 아니라, 특정 전통을 선택적으로 부각시키는 이야기 장치라고 설명한다(Bruner 2005: 1-9). 관광객이 경험하는 문화는 지역 사회의 전체적 삶이 아니라, 관광을 위해 편집된 일부 장면에 불과하며, 이 과정에서 문화의 내부적 다양성과 긴장은 삭제되기 쉽다.

이러한 관광의 선택 논리는 단순히 개별 관광 상품의 문제가 아니라, 제도와 정책

을 통해 구조화된다. 관광 정책은 어떤 공간과 문화가 ‘불 만한 것’ 인지, 어떤 실천이 ‘관광 자원’ 으로 인정될 수 있는지를 규정하며, 그 결과 특정 문화는 공식 표상 속에서 반복적으로 재생산된다. 홀(Michael Hall)은 관광 정책이 문화와 장소를 정치적으로 중립적인 대상으로 가장하지만, 실제로는 국가 정체성과 발전 전략을 반영한 선별의 정치를 수행한다고 지적한다(Hall 1994: 65-70). 이 점에서 관광은 비일상적 실천인 동시에 규범적 실천이다.

푸켓의 경우, 관광은 해양 항로 시기에 형성된 다문화 구성을 그대로 보여 주기보다 그중 일부만을 선택해 도시의 정체성으로 전면화해 왔다. 관광은 해변과 휴양, 그리고 이후 미식과 유산이라는 담론을 통해 감각적으로 소비 가능한 문화 요소를 중심에 배치한다. 반면 규범적 종교 실천이나 일상적 노동과 같이 감각적으로 즉각 소비되기 어려운 요소는 관광 서사에서 점차 배제된다. 이는 관광이 다문화를 억압하기 때문이 아니라, 관광이 작동하기 위해 필요한 비일상의 조건(쾌적함, 안전성, 갈등의 부재 등)을 충족시키기 위한 선택의 결과로 이해할 수 있다.

이러한 관점에서 관광은 다문화 공존의 결과를 보여 주는 장이 아니라 다문화의 가시성을 재편하는 실천의 장이다. 푸켓에서 관광은 기존의 약한 대표성 구조를 증폭시키며, 어떤 문화는 도시를 대표하는 전경으로, 어떤 문화는 일상의 배경으로 고정시킨다. 이 점을 이해하는 것은 이후 논의할 유네스코 미식 창의도시 선정과 채식주의자 축제가 왜 특정 문화만을 전경화하는 방식으로 작동했는지를 분석하는 데 필수적인 전제가 된다.

2. 유네스코 미식 창의도시와 ‘관광화된 타이니스’ 의 제도화

푸켓의 다문화성이 오늘날 특정 문화 요소를 중심으로 재편되는 데에는 관광 산업의 성장뿐 아니라 국제적 제도와 도시 브랜딩 전략의 결합이 중요한 역할을 했다. 그중에서도 유네스코 창의도시 네트워크(UNESCO Creative Cities Network) 내 미식 창의도시(Creative City of Gastronomy) 선정(2015년)은 푸켓의 다문화가 어떠한 방식으로 ‘대표 가능한 문화’ 로 선별·재구성되는지를 보여 주는 핵심적 계기라 할 수 있다. 미식은 다문화를 정치적·종교적 쟁점에서 분리한 채 감각적 경험과 창의성의 언어로 재포장할 수 있는 가장 효과적인 매개이기 때문이다.

유산과 도시 정체성 연구는 국제기구가 제시하는 문화 프레임이 지역의 역사와 문화를 있는 그대로 보존하기보다 전시 가능하고 관리 가능한 형태로 재구성하는 경향이 있음을 지적해 왔다. 스미스(Laurajane Smith)는 유네스코를 비롯한 국제 유산 제

도가 특정 가치와 서사를 ‘정상적인 유산’으로 승인하는 담론 체계를 형성한다고 분석하며, 이를 공인된 유산 담론(Authorized Heritage Discourse)으로 개념화했다(Smith 2006: 11-18). 이 담론 속에서 문화는 갈등과 정치성을 제거한 채 교육적·관광적 자원으로 재구성된다.

미식 창의도시는 이러한 유산 담론의 특징을 더욱 분명하게 보여 준다. 라우텐베르크(Rautenberg)는 유네스코의 문화 프로그램이 유형 유산에서 무형·생활문화로 확장되었음에도 불구하고, 여전히 국가와 도시가 관리 가능한 문화 요소만을 선택하는 방식으로 작동한다고 지적한다(Rautenberg 2010: 15-20). 특히 음식과 미식은 종교적·정치적 의미를 상대적으로 희석시킨 채, 혼합과 다양성을 긍정적으로 재현할 수 있는 영역으로 선호된다. 이 점에서 미식 창의도시는 다문화를 ‘권리’나 ‘역사적 갈등’의 문제가 아니라, 창의성과 소비의 문제로 전환시키는 제도적 장치라 할 수 있다.

푸껫의 경우, 미식 창의도시라는 틀은 중국계·페라나칸 문화가 지닌 혼성성과 개방성을 도시 정체성의 핵심 자원으로 재구성하는 데 효과적으로 작동했다. 페라나칸 음식은 중국·말레이·태국 요소가 혼합된 결과물로서, 특정 집단의 배타적 정체성을 전면에서 내세우지 않으면서도 ‘다문화성’을 감각적으로 체현할 수 있는 사례로 제시된다. 이는 미식이 다문화를 탈정치화하고 비갈등적으로 전시하는 데 적합한 매체를 보여 준다.

반면 이러한 제도적 선택은 다문화의 범위를 동시에 제한한다. 종교적 규범과 일상적 실천이 강하게 결합된 문화는 미식이라는 언어로 번역되기 어렵거나 번역 과정에서 핵심적 의미가 제거된다. 유산과 관광을 결합한 도시 정책을 분석한 애시워스(Ashworth)와 턴브리지(Tunbridge)는, 도시 브랜딩이 갈등을 내포한 기억과 집단을 의도적으로 주변화하는 선별적 망각(selective amnesia)을 동반한다고 지적한다(Ashworth and Tunbridge 2000: 24-28). 푸껫의 미식 창의도시 전략 역시 다문화를 포괄하는 듯 보이지만 실제로는 전경화 가능한 문화만을 포함하는 제한된 포용의 형태를 띤다.

이러한 맥락에서 미식 창의도시의 푸껫 다문화성의 확장이라기보다 ‘관광화된 타 이니스’가 제도적으로 고정되는 과정으로 이해할 수 있다. 미식은 불교적·국가적 질서와 충돌하지 않으면서, 중국계 문화의 혼성성을 ‘푸껫다움(Phuket-ness)’으로 재정의하는 데 기여한다. 동시에 무슬림 공동체와 같이 규범적 종교 실천과 집단적 정체성이 강하게 결합된 문화는 배제되기보다 대표성의 장 밖으로 밀려나는 후경화를 경험하게 된다. 이 점에서 유네스코 미식 창의도시의 중립적 국제 인증이 아니라,

전경화 가능한 다문화를 선별하는 제도적 필터로 기능한다.

3. 푸껫 채식주의자 축제와 ‘전경화 가능한 종교성’

푸껫에서 중국계 종교 전통이 관광과 도시 정체성의 전경으로 부상하는 대표적 사례는 채식주의자 축제(Phuket Vegetarian Festival)이다. 이 축제는 중국계 이주민의 종교적 의례에서 기원했음에도 불구하고 오늘날에는 푸껫을 대표하는 문화 행사이자 관광 자원으로 제도화되어 있다. 이 절은 채식주의자 축제가 어떠한 과정을 통해 ‘전경화 가능한 종교성’으로 재구성되었는지를 분석하고, 이를 무슬림 종교 실천의 후경화와 대비함으로써 관광이 작동시키는 선택의 논리를 드러내고자 한다.

관광 인류학과 의례 연구는 종교적 실천이 관광과 결합할 때, 그 의미가 축제화(festivalization)와 감각화(aestheticization)를 통해 재코딩된다고 지적해 왔다. 터너(Turner)는 의례가 공적 행사로 전환될 때, 규범적·윤리적 의미보다 가시적·감각적 요소가 강조되는 경향을 보인다고 설명한다(Turner 1969: 94-97). 푸껫의 채식주의자 축제 역시 신앙적 맥락에서 출발했지만, 관광의 장으로 들어오면서 금욕·정화라는 교리적 의미보다는 행렬, 복장, 신체 수행과 같은 시각적 요소가 전면 배치되었다.

이러한 재구성은 축제를 ‘중국계의 종교 의례’에서 ‘푸껫의 전통 축제’로 전환시키는 효과를 낳았다. 축제 연구자들은 국가와 지방 정부가 종교적 행사를 관광 자원으로 승인할 때, 이를 특정 집단의 배타적 정체성에서 분리해 지역 문화유산의 일부로 재-서사화한다고 지적한다(Getz 2010: 7-9). 푸껫의 경우, 채식주의자 축제는 중국계 신앙(도교, 민간신앙, 주술)의 교리적 요소가 최소화된 채 ‘다문화적이고 이국적인 볼거리’로 재현되며 도시 브랜드의 핵심 자원으로 활용된다.

중요한 점은 이러한 축제화가 탈정치화와 규범 완화를 전제로 한다는 사실이다. 중국계 종교성은 불교적·국가적 질서와 직접적으로 충돌하지 않으며 일상 전체를 강하게 규율하지 않는다. 이는 관광이 요구하는 비일상적 조건(자유로운 이동, 소비, 관광)과 비교적 쉽게 결합될 수 있는 특성이다. 스미스(Smith)가 지적하듯, 유산과 관광의 장에서는 갈등을 야기하지 않는 종교성만이 공적으로 승인되기 쉽다(Smith 2006: 29-34).

이에 비해 말레이 무슬림의 종교 실천은 관광의 언어로 번역되기 어려운 특성을 지닌다. 이슬람은 음식(할랄), 복장, 기도 시간 등 일상 전반을 규율하는 규범 체계이며, 이는 관광이 전제하는 탈규범적·쾌락적 비일상성과 긴장 관계에 놓인다. 관광 연구자들은 종교적 규범이 강한 문화일수록 관광 상품화 과정에서 의도적으로 회피

되거나 주변화되는 경향이 있음을 지적해 왔다(Cohen 1998: 156-159). 푸껫에서도 무슬림 종교 실천은 금지되거나 억압되기보다는 관광의 전면에 등장하지 않는 방식으로 후경화된다.

이러한 대비는 푸껫의 다문화 질서가 종교 간 차별을 직접적으로 수행하기보다, 전경화 가능한 종교성과 그렇지 않은 종교성을 선별하는 방식으로 작동함을 보여 준다. 채식주의자 축제는 종교적 기원을 지녔음에도 불구하고, 감각적 소비와 축제의 형식으로 재구성됨으로써 관광화된 타이니스와 조응하는 반면, 무슬림 종교성은 일상의 규범성과 집단적 윤리를 유지하는 한 관광의 언어로 쉽게 전환되지 않는다.

결과적으로 푸껫에서 종교는 동일한 기준으로 평가되지 않는다. 관광이라는 비일상적 실천은 종교를 억압하지 않지만, 어떤 종교가 ‘보여질 수 있는가’ 를 결정한다. 이 점에서 채식주의자 축제는 중국계 종교성이 전경화되는 경로를 보여 주는 사례인 동시에, 무슬림 종교성이 후경화되는 구조를 역으로 조명하는 거울이라 할 수 있다. 이는 관광이 다문화의 다양성을 확대하기보다 전경화 가능한 다문화만을 안정적으로 반복 재생산하는 체계임을 분명히 드러낸다.

IV. 전경과 후경의 공간 정치: 무슬림 공동체와 관리된 가시성

4장에서는 관광을 비일상적 실천으로 재개념화하고, 유네스코 미식 창의도시와 채식주의자 축제 사례를 통해 전경화 가능한 다문화가 제도적으로 선별되는 과정을 분석했다. 이 장에서는 이러한 선택의 논리가 도시 공간 속에서 어떻게 구현되는지를 검토하며, 특히 무슬림 공동체가 어떠한 방식으로 후경화되는지를 살펴보고자 한다. 여기서 후경화는 배제나 억압이라기보다, 존재는 인정하되 대표성은 제한하는 관리의 방식을 의미한다.

유산과 관광 연구는 공적 표상이 갈등 가능성이 있는 집단과 기억을 침묵시키는 방식으로 작동함을 지적해 왔다(Smith 2006: 29-34). 관광도시에서는 이러한 침묵이 제거가 아닌 비가시화의 형태로 나타나며, 이는 공간 배치를 통해 구체화된다(Ashworth and Tunbridge 2000: 24-28). 푸껫의 무슬림 공동체 역시 도시 경제와 일상에는 깊이 관여하지만, 관광과 유산의 서사에서는 거의 등장하지 않는다.

이러한 후경화는 단순한 차별의 결과라기보다, 항구 도시와 다문화 사회에서 반복되어 온 관리된 공존의 전략으로 이해할 수 있다. 항구 도시 연구는 이러한 방식이 폭력적 갈등을 회피하는 데 기여해 왔음을 지적한다(Hohenberg and Lees 1985: 21-

24). 4장에서는 푸껫 무슬림 공동체의 공간적 분포와 가시성의 관리 방식을 분석하고, 이를 통해 푸껫 다문화 공존의 성취와 한계를 함께 검토하고자 한다.

1. 푸껫 무슬림 공동체의 공간적 분포와 일상: 연안 어촌, 노동 공간, 그리고 비가시적 중심성

푸껫의 무슬림 공동체는 도시의 주변부에 위치한 집단이라기보다 특정 기능과 결합된 공간에 구조적으로 배치된 집단으로 이해할 필요가 있다. 말레이 무슬림은 역사적으로 연안 어업, 항만 노동, 해상 운송과 밀접하게 연결되어 왔으며, 이러한 생계 기반은 이들의 정착 공간을 도시의 해안선과 항만 인근으로 한정시켰다. 이는 2장에서 논의한 해양 관문도시의 구조와 직접적으로 연결된다.

푸껫 동부와 북동부 연안에 위치한 무슬림 마을들(대표적으로 Ban Laem Hin 일대)은 이러한 공간적 배치를 잘 보여 준다. 이 지역의 무슬림 공동체는 관광 중심지와 일정한 거리를 유지하면서도 어업과 수산물 유통을 통해 도시 경제에 지속적으로 기여해 왔다. 태국 남부 무슬림 공동체를 연구한 파루크(Omar Farouk)는 이러한 연안 무슬림 마을이 도시 경제에 필수적인 역할을 수행하면서도 도시의 상징적 중심으로 진입하지 못하는 구조적 위치에 놓여 있음을 지적한다(Farouk 1989: 112-118).

이러한 공간적 분포는 단순한 주거 선택의 결과라기보다, 노동-거주-종교 실천이 결합된 생활 세계의 산물이다. 무슬림 공동체는 모스크를 중심으로 일상과 종교 실천을 조직하며, 이는 도시 전체로 확산되기보다 공동체 내부에서 완결되는 경향을 보인다. 푸껫 타운 인근에 위치한 푸껫 중앙 모스크(Phuket Central Mosque) 역시 행정적·지리적으로 ‘중앙’에 가깝지만, 관광 동선과 문화유산 지도에서는 거의 강조되지 않는다. 이는 공간적 중심성과 상징적 중심성이 일치하지 않음을 보여주는 사례다.

도시 인류학 연구는 이러한 현상을 기능적 중심성(functional centrality)과 상징적 주변화(symbolic marginalization)의 분리로 설명해 왔다. 르페브르(Lefebvre)는 도시 공간이 단일한 위계를 갖지 않으며, 생산·노동·재생산의 공간과 표상·소비의 공간이 서로 다른 논리에 의해 조직된다고 지적한다(르페브르 2011). 푸껫의 무슬림 공동체는 노동과 생계의 차원에서는 도시의 핵심을 구성하지만, 관광과 유산이라는 표상의 차원에서는 주변부로 밀려난다.

중요한 점은 이러한 공간적 후경화가 무슬림 공동체의 사회적 고립이나 단절을 의미하지는 않는다는 사실이다. 이들은 도시의 일상 경제와 깊이 얽혀 있으며, 종교 실

천 역시 공적으로 금지되거나 은폐되지 않는다. 다만 이러한 실천은 관광이 요구하는 비일상적 가시성과 결합되지 않으며, 그 결과 도시를 대표하는 다문화의 일부로 전경화되지 않는다. 이는 배제라기보다 관광도시에서 반복적으로 관찰되는 관리된 가시성의 한 형태로 이해할 수 있다.

이와 같은 공간적 배치는 푸껫의 다문화 공존이 평등한 대표성을 전제로 하지 않았음을 보여 준다. 무슬림 공동체는 도시를 구성하는 중요한 축임에도 불구하고, 그 존재는 관광과 유산의 장에서 ‘보이지 않는 일상’으로 남아 있다. 이러한 후경화는 ‘중앙에 있으나 중심이 아닌 공간’의 논리, 관리된 공존과 문화적 공진화 개념을 이해하는 핵심적인 출발점이 된다.

2. 중앙에 있으나 중심이 아닌 공간: 가시성의 관리와 관광 동선의 정치

푸껫의 무슬림 공간은 도시의 물리적 중심과 완전히 분리되어 있지 않음에도 관광과 유산의 서사에서는 지속적으로 비가시화된다. 이 절은 이러한 현상을 ‘중앙에 있으나 중심이 아닌 공간’으로 개념화하고, 그 작동 원리를 관광 동선과 도시 표상의 관점에서 분석한다. 여기서 ‘중앙’은 지리적·행정적 위치를, ‘중심’은 관광·유산 담론 속에서 반복적으로 호출되는 상징적 위치를 의미한다.

푸껫 올드 타운 인근에 위치한 푸껫 중앙 모스크는 이러한 공간적 불일치를 잘 보여 주는 사례다. 이 모스크는 도심 접근성이 높고 지역 사회의 종교·사회 활동의 핵심 거점임에도 불구하고, 관광 지도와 유산 코스, 공식 홍보물에서는 비교적 적게 언급된다. 이는 무슬림 공간이 도시에서 ‘존재하지 않기’ 때문이 아니라, 관광의 전면에 등장하지 않도록 관리되기 때문이다.

도시 연구와 관광 연구는 이러한 현상을 선별적 가시성(selective visibility)으로 설명해 왔다. 애시워스(Ashworth)와 턴브리지(Tunbridge)는 관광도시가 갈등 가능성을 최소화하기 위해, 특정 집단을 제거하기보다 관광 동선과 표상 체계에서 우회시키는 전략을 사용한다고 지적한다(Ashworth and Tunbridge 2000: 24-28). 푸껫에서 무슬림 공간은 접근이 차단되거나 금지되지 않지만, 관광의 흐름 속에서 ‘들르지 않아도 되는 곳’으로 배치된다.

이러한 가시성의 관리는 공간의 기능을 약화시키는 방식이 아니라, 공적 대표성을 제한하는 방식으로 작동한다. 르페브르가 지적했듯이, 도시 공간은 공간적 실천(물리적 사용의 공간), 공간 재현(표상의 공간), 재현 공간(상상된 공간)이 서로 다른 논리로 조직된다(르페브르 2011: 86-98). 푸껫의 무슬림 공간은 사용의 차원에서는 도시

의 핵심을 구성하지만, 공간 재현, 즉 표상의 차원(관광과 유산)에서는 반복적으로 배제된다. 이로써 무슬림 공동체는 도시의 일상에는 깊이 관여하면서도 도시를 대표하는 장면에서는 등장하지 않는 위치에 놓인다.

관광 동선의 관점에서 보면 이러한 비가시화는 더욱 분명해진다. 관광은 이동 경로를 통해 무엇이 ‘보여질 가치가 있는지’ 를 규정한다. 맥카넬(MacCannell)은 관광이 ‘무대 뒤(backstage)’ 를 은폐하고 ‘무대 앞(frontstage)’ 만을 구성함으로써, 지역 사회의 복잡성을 단순화한다고 설명한다(MacCannell 1976: 91-94). 푸켓의 무슬림 공간은 관광의 무대 뒤로 배치되며 일상적 노동과 종교 실천은 관광 서사에서 삭제된다.

중요한 점은 이러한 공간 정치가 명시적 차별이나 갈등의 형태로 드러나지 않는다는 사실이다. 무슬림 공동체의 공간은 허용되며 제도적으로도 보호된다. 그러나 허용과 대표성은 동일하지 않다. 관광도시에서 ‘보여도 되지만 보여지지 않는 공간’ 은 다문화 공존의 안정성을 유지하는 동시에 대표성의 불균형을 고착화하는 효과를 낳는다.

이러한 관점에서 푸켓의 무슬림 공간은 배제된 주변부가 아니라, 의도적으로 후경화된 중심부의 일부로 이해할 수 있다. 이는 다문화 공존이 억압을 통해 유지되는 것이 아니라, 가시성의 조정과 공간적 배치를 통해 관리된다는 점을 보여 준다.

3. 관리된 공존과 문화적 공진화: 갈등의 부재는 진전인가, 다른 형태의 정치인가

앞선 절들에서 살펴본 바와 같이, 푸켓의 다문화 질서는 특정 집단을 노골적으로 배제하거나 억압하는 방식으로 유지되어 온 것은 아니다. 말레이 무슬림 공동체는 종교 실천과 생계 활동을 지속할 수 있으며, 제도적 차원에서 폭력적 충돌이나 강제 동화의 압력 역시 상대적으로 적었다. 이러한 점에서 푸켓의 다문화 공존은 동남아 다른 지역에서 관찰되는 종교 갈등이나 유혈 사태와 대비되며, 일견 안정적인 공존의 사례로 평가될 여지도 있다.

그러나 필자는 이러한 안정성이 곧 평등한 공존을 의미하지는 않는다고 본다. 푸켓의 다문화 질서는 갈등의 해결을 통해 성취된 것이 아니라, 갈등이 전면화되지 않도록 관리되는 방식으로 유지되어 왔다. 이는 항구 도시와 관광도시 연구에서 반복적으로 지적되어 온 특징으로, 사회적 차이를 제거하기보다 가시성과 대표성의 조정을 통해 질서를 유지하는 전략이다(Ashworth and Tunbridge 2000: 30-33). 푸켓에서 무슬림 공동체가 경험하는 후경화는 바로 이러한 통치·관리의 산물로 이해할 수 있다.

이러한 관리된 공존을 단순히 실패한 다문화, 혹은 위선적 관용으로만 규정하는 것은 분석적으로 충분하지 않다. 항구 도시와 다민족 사회 관련 연구자들은 이러한 방식의 공존이 실제로는 폭력적 배타성과 동화주의를 회피하는 현실적 선택지로 기능해 왔음을 지적한다(Hohenberg and Lees 1985: 21-24). 푸껫 역시 특정 집단의 완전한 통합이나 대표성 확대를 목표로 하기보다, 각 집단이 기능적으로 공존할 수 있는 최소한의 안정성을 유지하는 데 초점을 맞춰 왔다.

이 지점에서 이 연구는 푸껫의 다문화 질서를 문화적 공진화(cultural co-evolution)의 관점에서 재해석할 가능성을 제시한다. 공진화란 상호작용하는 집단들이 완전히 융합되거나 동질화되지 않으면서도, 장기적인 접촉 속에서 서로의 존재를 전제로 조정과 적응을 반복하는 과정을 의미한다(Sahlins 1985: 125-130).

푸껫의 경우, 중국계·페라나칸 문화와 말레이 무슬림 문화는 동일한 조건에서 전경화되지는 않지만, 서로를 배제하거나 제거하지도 않는다. 중국계 이주민들의 문화는 관광과 유산, 미식 담론 속에서 도시를 대표하는 전경으로 자리 잡았고, 무슬림 문화는 일상과 노동, 종교 실천의 영역에서 비가시적이지만 지속적인 존재로 남아 있다. 이러한 비대칭적 공존은 이상적인 다문화 모델이라기보다 관광도시라는 조건 속에서 진화한 하나의 현실적 균형으로 이해할 수 있다.

그러나 이러한 공진화는 분명한 한계를 지닌다. 대표성의 불균형은 장기적으로 특정 집단의 역사와 기여를 공적 기억에서 지워버릴 위험을 내포하며, 다문화는 점차 소비 가능한 차이로 환원된다. 특히 관광이 강화될수록 전경화 가능한 문화만이 반복적으로 재생산되고, 후경화된 문화는 도시의 ‘보이지 않는 일상’으로 고정될 가능성이 커진다. 이는 다문화 공존이 정치적 문제로 다시금 환원되는 경로 자체를 차단할 수 있다.

따라서 푸껫의 다문화 공존은 진전과 한계를 동시에 지닌다. 갈등과 폭력의 부재는 분명 하나의 성취이지만, 그 대가는 불평등한 대표성과 침묵의 정상화이다. 이 연구는 이를 억압과 관용이라는 이분법으로 판단하기보다, 관광과 타이니스, 해양 관문도시라는 조건 속에서 형성된 관리된 공존의 정치로 이해하고자 한다. 이러한 관점은 푸껫을 이상화하거나 비난하기보다 다문화가 어떻게 선택되고 관리되는지를 비판적으로 성찰하는 데 기여할 수 있다.

V. 결론: 해양 관문도시의 다문화 공존, 선택과 관리의 정치

이 연구는 태국 푸껫을 사례로 해양 관문도시에서 다문화 공존이 어떻게 형성되고 유지되는지를 분석했다. 기존 연구들이 푸껫을 다종족·다문화 도시로 기술하는 데 그쳤다면 이 연구는 다문화가 존재한다는 사실과 다문화가 대표되는 방식 사이의 간극에 주목했다. 이를 위해 해양 항로에 기반한 관문도시의 형성 과정, 관광이라는 비일상적 실천, 그리고 전경화/후경화라는 분석 틀을 결합해 푸껫의 다문화 질서를 구조적으로 분석했다.

푸껫의 다문화성은 평등한 통합의 결과라기보다 약한 대표성을 전제로 한 관리된 공존의 산물로 이해될 수 있다. 해양 항로 시기에 형성된 관문도시의 구조는 강한 시민성과 단일한 대표성을 지연시켰고, 그 결과 다양한 집단이 공존하되 동등하게 도시를 대표하지는 않는 질서가 고착되었다. 이러한 구조 위에서 관광은 단순한 산업이 아니라, 어떤 문화가 ‘보여질 수 있는가’를 선별하는 비일상적 실천으로 작동하며, 다문화의 위계를 재편했다.

특히 유네스코 미식 창의도시 선정과 채식주의자 축제 사례는 관광과 제도가 결합할 때 다문화가 어떻게 탈정치화되는지를 잘 보여 준다. 미식과 축제는 중국계·페라나칸 문화의 혼성성과 감각성을 ‘푸껫다움’으로 전경화하는 데 기여했지만, 종교적 규범과 일상적 윤리가 강하게 결합된 말레이 무슬림 문화는 관광의 언어로 번역되지 못한 채 후경화되었다. 이 과정에서 무슬림 공동체는 제거되거나 억압되기보다, 존재는 인정되되 대표성은 제한되는 방식으로 관리되었다.

이 연구는 다문화 공존을 억압과 관용의 이분법으로 환원하지 않고, 전경화/후경화와 약한 대표성이라는 개념을 통해 관리의 정치로 재개념화하려는 시도라 할 수 있다. 또한 ‘문화적 공진화’ 개념을 도입함으로써 푸껫의 다문화 질서를 실패한 다문화나 위선적 관용으로만 규정하기보다, 관광도시라는 조건 속에서 갈등을 회피하며 진화해 온 비대칭적 공존의 형태로 해석할 가능성을 제시했다. 이는 다문화가 항상 통합이나 동질화를 향해 나아가야 한다는 전제에 의문을 제기한다.

동시에 이러한 관리된 공존은 분명한 한계를 지닌다. 대표성의 불균형은 특정 집단의 역사와 기여를 공적 기억에서 지워버릴 위험을 내포하며, 다문화는 점차 소비 가능한 차이로 환원된다. 푸껫의 사례는 갈등의 부재가 곧 정의로운 공존을 의미하지 않음을 보여 주며, 관광과 국제 제도가 결합한 다문화 담론이 얼마나 정치적인 선택의 결과인지를 드러낸다.

결론적으로, 푸껫의 다문화 공존은 성취와 한계를 동시에 지닌다. 해양 관문도시라는 조건 속에서 폭력적 충돌을 피하고 안정성을 유지해 왔다는 점에서는 하나의 성취이지만, 그 대가는 불평등한 대표성과 침묵의 정상화였다. 필자는 이러한 긴장을

드러냄으로써, 다문화 도시를 평가하는 기준을 ‘갈등의 유무’에서 ‘대표성의 배분과 가시성의 정치’로 이동시킬 필요성을 제기하고자 한다.

참고문헌

- 르페브르, 앙리[양영란 역], 2011, 『공간의 생산』, 에코리브르(Lefebvre, Henri. 1991. *La Production de L' espace*. Paris: ECONOMICA).
- 위니짜꾼, 통차이[이상국 역]. (2019). 지도에서 태어난 태국: 국가의 지리체 역사. 진인진(Winichakul, Thongchai. (1997). *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*. University of Hawai'i Press.)
- 한유석, 2018, “소수종족의 전유공간과 지역화된 종족의례, 그리고 종족 정체성: 태국 치앙마이 카친족 사례 연구,” 『한국태국학회논총』 25(1), 47-84.
- 한유석, 2022, “태국-미얀마 국경도시 매솟의 공간 분화와 종족 경계의 구성,” 『동남아연구』 32(1), 161-193.
- 한유석, 2023, “익산 다문화 공간과 사람들,” 『전라권 도시·농촌·어촌의 다문화 커뮤니티와 사람들』, 민속원, pp. 22-129.
- Andaya, Leonard Y. 1992. *The World of Maluku: Eastern Indonesia in the Early Modern Period*. Honolulu: University of Hawai 'i Press.
- Askew, Marc. 2002. *Bangkok: Place, Practice and Representation*. London: Routledge.
- Ashworth, G. J., and J. E. Tunbridge. 2000. *The Tourist-Historic City: Retrospect and Prospect of Managing the Heritage City*. Oxford: Pergamon.
- Bruner, Edward M. 2005. *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cohen, Erik. 1988. “Tourism and Aesthetic Transformation of the Environment.” *Tourism Recreation Research* 13(1): 4-9.
- Farouk, Omar. 1989. *Muslims of Thailand*. Bangkok: Institute of Muslim Studies.
- Cohen, Erik. 1998. “Tourism and Religion.” In *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, edited by Dallen J. Timothy and Daniel H. Olsen, 145-165. London: Routledge.
- Getz, Donald. 2010. “The Nature and Scope of Festival Studies.” *International Journal of Event Management Research* 5(1): 1-47.
- Hall, C. Michael. 1994. *Tourism and Politics: Policy, Power and Place*. Chichester:

- Wiley.
- Hodder, Ian. 2010. *Cultural Heritage Rights: From Ownership and Descent to Justice and Well-being*. New York: Routledge.
- Hohenberg, Paul M., and Lynn Hollen Lees. 1985. *The Making of Urban Europe, 1000-1950*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jackson, Peter A. 1997. "Thai Buddhist Identity: Debates on the Traiphum Phra Ruang." *Journal of Southeast Asian Studies* 28(2): 242-260.
- Kasian Tejapira. 2006. "Toppling Thaksin." *New Left Review* 39: 5-37.
- Pearson, Michael. 2006. *Ports and Harbours of the Indian Ocean: An Introductory Study*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Rautenberg, Michel. 2010. "The Heritage Turn in Europe." In *Heritage and Identity*, edited by Marta Anico and Elsa Peralta, 15-29. London: Routledge.
- Reid, Anthony. 1993. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, Vol. II. New Haven: Yale University Press.
- Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, Laurajane. 2006. *Uses of Heritage*. London: Routledge.

「해양 관문도시의 다문화 공존 가능성 탐색: 태국 푸껫(Phuket) 사례 연구」 에 대한 토론문

라연재(국립목포대학교)

한유석 선생님의 발표문은 푸껫이라는 해양 관문도시를 사례로, 관광이 다문화 공존의 양상을 어떻게 재편하는지를 분석합니다. 또한, 관광을 '규범적 비일상 실천'으로 재개념화하고, 상이한 문화 공동체를 전경과 후경으로 배치하는 선별 기제로 작동함을 설명합니다. 이를 통해 푸껫의 다문화가 관리된 공존의 형태를 띠고 있으며, 이러한 배치가 시간에 따라 공진화의 양상을 보인다는 해석 가능성을 제시합니다.

한 현지를 두고 오랜 고찰을 통해 오늘의 연구 질문으로 도출된 선생님의 결론 중 저는 특히 '침묵의 정상화' 라는 표현이 가장 기억에 남았습니다. 이주민 연구나 다문화 연구에서는 주체 간의 역학에서 갈등이 전면화되어 촉발되는 지점이 가장 큰 논점이 될 때가 많으나, 일상생활에서 다른 존재가 부딪치지 않고 사는 일이 오래되면 오래될수록 침묵으로 만연화되고 침묵이 가장 평안해진 대화의 수단일 때 이루어지는 관계의 정치성을 설명해 내기가 가장 어렵다는 생각이 들었기 때문이었습니다. 이를 이주민 공동체의 '순응' 이나 '적응', 혹은 '평화' 로 선불리 결론지어버릴 수는 없는 문제라는 점에서 이를 특히 공감합니다.

다만 저는 푸껫이라고 하는 공간에서 형성된 역사성에 익숙하지 않아 이 점에서 깊이가 부족한 토론이 될 듯합니다. 저는 선생님께서 논점으로 짚고 계신 타이니스(Thainess)의 선별, 관광의 비일상적 실천, 공진화 해석의 가능성과 관련해 몇 가지 질문을 드리고 싶습니다.

첫 번째로, 관광객의 시점에서 타이니스가 고착화되고, 이를 수용하고 받아들이는 과정에서 현지 주체(주로 관)이 다시금 자신의 타이니스를 고정하는 방식이 푸껫에서 어떻게 이루어지고 있는지 궁금합니다. 발표문에서는 태국 왕실-불교-국가라는 규범적 축이 감각적 소비의 논리로 전환되는지에 관해서 설명해 주시고 있습니다만, 실제 푸껫을 찾는 관광객들이 이 타이니스에서 실제로 어떤 요소를 선별하고 탈락시키는지, 그래서 그런 과정이 또 현지에 어떤 영향을 미치고 있는지 궁금합니다. 특히, 태국은 동남아시아만이 아니라 아시아라고 하는 관념적인 지역 체계 내에서도 서양 친화적인 역사를 견지하고 있는데, 푸껫의 관광업이 주로 서구 백인(westerners)을 잡

재적인 관광객으로 고정하고 있는지도 궁금합니다.

특히 채식주의자 축제 분석에서, 중국계 종교 전통이 “불교적·국가적 질서와 직접적으로 충돌하지 않는다”고 서술하셨는데, ‘서구 백인’의 오리엔탈리즘적 시선과 요구에서 평면화되었기 때문에 전경화가 가능하지는 않았는지 하는 생각도 듭니다.

두 번째는 첫 번째 질문의 ‘관광’ 지점을 확장한 질문입니다. 관광이라고 하는 비일상적 실천 자체가 외부인과의 상호작용으로 이루어지기 때문에 이 방향을 질문 드리게 되었습니다. 관광객의 에스니시티(ethnicity)가 푸껫의 다문화 중 일부를 선별하고 재편하는 데서 영향을 미쳤을 가능성에서 현지 관의 중국계 공동체의 입장도 궁금합니다.(특히 이는 유네스코 문화 유산 및 도시 지정의 불평등한 위계가 이미 존재한다는 점을 전제로 할 듯 합니다.) 특히, 중국계·페라나칸 문화가 지닌 혼성성과 개방성을 설명하는 과정에서 저는 태국 내 화교 공동체의 영향력도 고려하지 않을 수 없다고 생각했는데, 중국인 관광객, 화교 간의 초국적 교류는 이 과정에서 배제되는지, 혹은 마찬가지로 다른 공존 양상으로 드러나는지 궁금합니다.

또, 이 지점에서 무슬림 공동체의 공간이 관광의 후경화되는 양상도 관광객이 찾지 않는, 즉, 여러 국적, 민족, 종교 공동체로 구성된 관광객의 선호도라는 점이 중요한 것인지, 혹은 관 자체의 선호도인지, 혹은 잠재적으로 여러 불평등을 전제한 글로벌화된 위계가 작동한 것인지도 궁금합니다. 동남아에서 할랄 투어가 적지 않다는 점을 보면 푸껫이 어떤 관광도시로서 기능하는지 조금 더 명시되어야 할 듯합니다.

세 번째는 공진화의 해석 가능성에 관한 부분입니다. 발표문을 읽으며, 중국계 공동체와 무슬림 공동체를 선별하고 관리하는 실천 주체와 이 실천 주체에 영향을 미치는 이데올로기가 무엇인지 선명히 제시되어야 할 것 같다는 생각이 들었습니다. 권력의 비대칭성에 놓여 있다면 그 의도와 전략이 오히려 더 중요한 것이 아닌지가 궁금해졌습니다. 공진화 개념의 적용 가능성에 관해 질문드립니다. 생물학적 공진화는 대등한 관계뿐 아니라 포식자-피식자 같은 비대칭적 관계에서도 일어납니다. 그러나 문화 분석에서 이 개념을 적용할 때 문제가 되는 것은, 권력 비대칭 하에서 한 집단의 적용이 자발적 전략인지 강제된 순응인지를 구분하기 어렵다는 점입니다. 무슬림 공동체의 후경화가 관광화에 대한 방어적 적용 전략인지, 아니면 구조적 배제인지를 어떻게 판단할 수 있을까요? 또한 해양 관문 도시가 개방성을 담보로 특정 공동체의 대표성이 약할 수는 있으나 이를 공진화의 가능성으로 해석할 수 있는지, 역사적으로 시간 편차가 있는 차등적인 공존은 아닌지 질문드려 봅니다.

조선시대 궁중춤의 민간화와 민속적 가치 -비일상의 재현과 현대적 변주를 중심으로-

이민주(국립경국대학교)

〈목 차〉

I. 머리말

II. 궁중춤의 위상과 위계의 전환

1. 조선시대 궁중춤의 위상
2. 대한제국기의 공연화
3. 일제강점기의 민간 수용

III. 제도적 재구성과 궁중춤의 재맥락화

1. 국가주도의 재현과 보존
2. 전통 자원으로의 전환과 공적 의미화
3. 대중적 향유와 범주의 확장

IV. 오늘날 궁중춤의 변주와 민속적 의미

1. 비일상의 재현과 향유구조의 변화
2. 민족문화의 표상으로서 궁중춤
3. 민속적 가치의 동시대적 구성

V. 맺음말

주제어 : 궁중춤, 민간화, 민속적 가치, 비일상의 재현, 현대적 변주

I. 머리말

궁중춤은 근대 이전 국가적·제도적 차원에서 왕실과 지배계층의 미적 표상으로서 형성된 상층 향유문화였으나, 대한제국기와 일제강점기를 거치며 민간으로 이행하게 되었다. 이러한 과정에서 궁중춤이 지닌 권력 주도의 상징성은 근대적 공연 환경 속에서 재배치되었고, 지역 사회와 대중이 향유하는 공연문화로 편입되었다. 해방 이후 궁중춤은 국가 주도의 제도화 속에서 ‘전통예술’의 범주로 공인되었으며, 이는 선택과 배제를 통해 새로운 범주와 의미가 부여되는 과정이었다. 오늘날 궁중춤은 공연, 교육, 축제 등 다양한 영역에서 대중적으로 소비되며, 향유·기억·참여의 장 속에서 공동체적 기억과 정체성을 재구성하는 매개로서 동시대적 민속적 의미를 형성하고 있다.

그동안 궁중춤에 대한 연구는 주로 전승 계보의 정리, 종목별 형식 분석, 재현의 성과를 중심으로 축적되어 왔으며, 이는 궁중춤의 체계적 이해를 가능하게 한 중요한 기반이 된다. 그러나 궁중춤이 근대 이후 어떠한 사회적 경로를 통해 ‘공연 가능한 전통’으로 재편되었는가, 그리고 그 과정에서 궁중춤의 향유 방식과 의미가 어떻게 이동했는가에 대한 분석은 상대적으로 충분히 축적되지 못하였다. 따라서 궁중춤은 국가 의례의 상층향유 문화였다는 역사적 성격과 오늘날 공공문화자산으로서 대중적으로 향유되는 현실 사이의 간극을 가지고 있으며, 이는 오늘날 궁중춤의 현재적 의미를 보다 입체적으로 해명하기 어렵게 한다.

본 연구는 이러한 문제의식을 바탕으로 조선시대 상층향유 문화로서 존재했던 궁중춤의 민간화 과정과 해방 이후 예술화·제도화 과정을 거치며 공적 문화자산으로 재배치되는 과정을 통시적으로 검토하고자 한다. 또한 오늘날 궁중춤이 공연·축제·관광·교육·미디어·디지털 플랫폼을 통해 대중적으로 향유되는 양상에 주목하여, 궁중춤이 지닌 비일상적 재현의 구조가 동시대 조건 속에서 어떻게 변주되는가를 살펴보고자 한다.

이를 위해 대한제국기의 공연화, 일제강점기 민간 수용, 해방 이후 국가 주도의 보존·재현 체계 편입을 거치며 어떠한 방식으로 공적 문화자산으로 재배치되었는가를 검토하고, 나아가 미디어·디지털 플랫폼을 통한 장면 중심의 압축, 상징 이미지의 차용, 반복 소비 가능한 콘텐츠로의 재구성 등 궁중춤의 재현과 향유 방식의 변동을 살펴본다. 특히 궁중춤이 민족문화의 대표 표상으로 정렬되는 제도적 조건과, 민간화 과정 속에서 궁중춤이 동시대적 민속적 의미를 획득하는 양상을 고찰하고자 한다. 연구에서 민간화는 공연장·제도·매체·교육이라는 장치 속에서 공공 향유 대상으

로 전환되는 경로를 추적하는 분석 틀로 설정되며, 민속적 가치는 오늘날의 향유·기억·현장성·참여를 통해 동시대적으로 구성되는 의미로 정의된다. 이러한 논의를 통해 궁중춤의 민간화 과정과 오늘날 궁중춤이 가지는 민속적 가치가 형성되는 과정을 밝히고자 한다.

II. 궁중춤의 위상과 위계의 전환

1. 조선시대 궁중춤의 위상

조선시대의 궁중연회는 예악론의 이념을 바탕으로 연행되었다. 예와 악은 유교정치에서 백성을 교화시키는 수단으로써 중요하게 여겨졌고, 각종 국가의례에는 반드시 음악과 춤이 따랐다. 유교를 바탕으로 한 조선은 초기에 국가의 여러 행사규범을 새롭게 정비하였다. 먼저, 행사 때마다 성리학의 예악론에 기반하여 의례를 편찬했고, 모든 의례의 규범으로서 『국조오례의』(8권)¹⁾를 편찬했다. 『국조오례의』는 오례를 중심으로 조선의 기본적인 예법과 절차 등을 규정해 놓은 책이다. 이는 국가의 의례를 길례(각종 제사), 가례(망궐, 조하, 혼례, 과거, 잔치 등), 빈례(사신접대), 군례(활쏘기, 열병, 강무 등), 흉례(장례) 등 다섯 가지 의식으로 나누어 정리한 것이라 할 수 있다. 또한 악학에 관련한 이론과 가사, 악보, 무보, 악기의 형태와 복식 모양 등을 종합적으로 정리한 악서인 『악학궤범』(9권)을 편찬하였다. 이는 조선 초기 가·무·악 이론에 관한 책이라 할 수 있다. 조선의 오례의식은 세종대에 정비되어, 성종대에 『국조오례의』로 완성되었는데, 여기에 『악학궤범』의 춤을 대입하면 오례에 기초한 악무가 필요한 목적에 따라 적절히 사용되도록 완비된다.

이러한 규범은 궁중 예악 기관인 예조(禮曹)와 장악원(掌樂院)을 통해 구체화되었다. 예조는 궁중 의례와 예악을 담당하는 관청으로, 춤과 음악의 규칙을 정하고, 연행 시기와 절차를 관리하였다. 장악원 또한 궁중의 음악과 춤을 총괄하는 기관으로 궁중연회 종목의 형식과 내용을 기획하고 조정하였으며, 궁중의 연회 종목이 왕실의 권위를 드러내고, 의례적 의미를 효과적으로 전달할 수 있도록 연행자들을 교육하고 훈련시켰다. 즉, 이러한 규범을 바탕으로 한 악무의 핵심은 예와 악의 조화였으며, 음악과 춤은 연회의 성격과 목적에 맞추어 일체화된 형태를 지향하였고, 연회공간과 의상 및 무구 등도 왕실의 권위를 시각적으로 구현하는 수단으로서 엄격한 규정에 따랐다.

1) 『국조오례의』는 성종 5년(1474)에 신숙주, 정척 등을 중심으로 편찬되었다.

『국조오례의』와 『악학궤범』 그리고 궁중 예악 기관을 통해 규범화된 궁중연회의 연행 방식은 그 맥락에 따라 다소 차이를 보였으나 공통적으로 의례의 각 절차에는 반드시 음악과 춤이 수반되었다. 이는 의례 절차를 통하여 예의 원리를 실천하고 정재의 연행을 통하여 악의 원리를 구현²⁾하고자 한 것으로, 예는 대상을 파별하여 질서를 이루게 한다면 악은 대상을 동화시켜 조화를 이루게 한다.³⁾ 당시 『악학궤범』의 악무는 ‘악무’ 라는 명칭에서도 나타나듯 음악과 춤을 하나의 종목으로 다루고 있으며 이러한 악무는 개별적으로 연행된 것이 아니라 『국조오례의』의 예식을 구성하는 구성체로써 존재하였다. 즉, 조선시대 궁중의 연회에서 춤은 개별적인 연행이 아니라 의례를 구성하는 악·가·무가 일치된 미적 연회양식이라 할 수 있다.

궁중연회는 주로 왕실의 의례, 국가적 행사, 외국사신 접대 등에서 연행되었는데, 『국조오례의』와 『악학궤범』 등의 문헌에 기록된 체계적인 형식 속에서 왕실의 정치적 안정과 국가적 안녕을 기원하는 의례적 장치로 기능했다. 특히 연회에서 춤은 핵심적 구성 요소로서 유교적 질서를 시각적으로 구현하고, 왕과 신하들 간의 유대를 강화하는 역할을 하였다. 구체적으로 춤의 동작과 음악, 연회공간의 구성, 연행 순서 등 모든 요소가 정해진 규범과 절차에 따라 엄격하게 진행되었다. 춤의 동선과 연회공간의 배치는 왕과 신하들 간의 서열과 질서를 드러냈으며, 화려한 의상과 장식을 통해 왕의 권위와 위상을 상징적으로 표현하며 시각적 효과를 극대화 하였다.

궁중연회의 향유 주체는 왕실 구성원, 고위 관료, 외국 사신 등 상류 지배층으로 한정되었고, 연행 주체인 기녀, 무동, 관현맹인 등은 낮은 신분의 예인으로, 왕실 권위에 복무하는 수행자로 존재하였다. 당시 대표적인 연행자라 할 수 있는 기녀들은 궁중 예악 기관인 장악원에 소속되어 전문적인 교육을 받고 연행에 참여하였으며, 이 외에 각 지방 교방에서 교육받은 연행자들이 각 관아에서 선별되어 궁중의 공식 행사에 선상되었다. 이러한 궁중춤의 연행은 개인의 즉흥적 기량에 의해 성립되는 것이 아니라, 정해진 예식 절차와 연행 질서에 부합하도록 훈련된 신체를 전제로, 의례적 의미와 왕실 권위를 시각적으로 구현하기 위해 체계화된 표현 방식으로 구성되었다. 궁중춤의 동작과 호흡, 장단의 결합, 대형의 전개 방식은 일정한 동선과 공간 배치, 집단적 대형 변화, 무구의 사용, 의상과 장식의 규격화 등을 통해 연행자 개인의 개별성을 최소화하고, 춤이 지닌 상징성과 질서성을 최대화하는 방향으로 형식화

2) 진연에서 정재를 연행하는 절차를 예악론의 관점에서 분석한 논의는 사진실, 『공연문화의 전통 樂戲 劇(악, 회, 극)』, 태학사, 2002, 참조.

3) 예악의 원리는 서로 대립적인 가운데 함께 작용한다. 예가 승하여 거리가 생기는 폐단을 악으로 보완하고 악이 승하여 절제함을 잃는 폐단을 예로써 보완한다는 것이다. 사진실, 「궁중정재의 공연공간과 연출원리」, 『한국음악연구』 38, 한국국악학회, 2005, 78쪽.

되었다. 이러한 형식화는 궁중춤이 의례의 구성 요소로 기능하기 위해 필수적인 조건이었으며, 연행자들은 교육과 반복 훈련을 통해 규범화된 움직임의 단위와 연결 방식을 습득하였다. 이 과정에서 궁중춤은 특정한 신체 사용법과 표현 규칙을 내면화한 전문적 수행으로 자리하였고, 그 결과 궁중춤은 궁중이라는 제도적 공간 안에서만 통용되는 독자적 움직임 체계, 즉 궁중춤 고유의 춤언어를 형성하게 되었다.

궁중춤의 행위 주체들은 조선시대 신분제와 계층문화 속에서 지배 질서에 순응적으로 대응하며 존재하였다. 이들의 순응은 주어진 역할을 수용하고 기대된 행동을 수행함으로써 사회적 위치를 유지하고 갈등을 최소화하는 사회적 적응 방식으로 작동했을 가능성이 있다. 즉, 궁중춤의 연행자들은 궁중의 예악 질서 속에서 지배계층의 문화와 가치를 학습하고 준수하는 방식으로 궁중연희 체계에 편입되었고, 이를 통해 특정한 문화적 정체성과 위계적 질서를 지속시키는 데 일정 부분 기여하였다.

한편 궁중연희에서 춤은 정형화된 형식과 엄격한 규율을 통해 왕실 권위를 상징하는 구성 요소로 기능하였으므로, 연행의 맥락에서 개별적·자율적 독자성을 획득하기 어려웠다. 그러나 바로 이러한 비자율성은 궁중춤이 조선의 정치·사회 구조 속에서 권력과 질서를 가시화하는 상징적 실천으로 작동할 수 있게 한 조건이기도 하였다. 궁중춤은 국가의례의 절차 속에서 유교적 질서를 신체적으로 구현하고, 왕실의 정통성과 위계를 시각적으로 재현함으로써 정치적 안정과 사회적 조화를 도모하는 매개체로 자리하였다.

조선시대 궁중춤은 예악론과 국가의례 체계 속에서 규범화된 수행 양식으로 자리하였으며, 예조와 장악원을 중심으로 한 제도 운영과 전문 교육을 통해 재현되었다. 이는 궁중춤이 상층 향유 문화로 한정되는 동시에, 왕실 권위와 유교적 질서를 신체적으로 가시화하는 궁중연희의 핵심 구성으로 기능했음을 보여준다.

2. 대한제국기 궁중춤의 공연화

갑오개혁으로 조선왕조 체제가 해체된 후 고종은 근대적 주권국가로서 대한제국을 선포하였다. 고종은 대한국국제를 통해 대한제국의 정치체제가 전제군주제임을 공포하고, 황제권을 기반으로 근대적 문화를 수용하고자 다양한 개혁 사업을 추진하였다. 이러한 과정에서 고종은 충군애국주의를 고양하기 위해 다양한 국가 상징 매체를 적극적으로 활용하였다.

어극 40년 칭경예식은 고종황제가 대한제국의 위상과 근대화된 모습을 대외적으로 드러내 보이기 위해 자신의 즉위 40주년을 기념하여 전통적인 방식의 진연과는

별개로 마련한 서구식 의전행사였다.⁴⁾ ‘칭경예식’은 유럽제국처럼 화려한 국제행사로 기획되었는데, 대한제국이 세계 각국과 대등한 지위에 있음을 알리고자 각국의 축하 사절을 초대하였고, 이때 초청한 대사들을 일반 국민들이 함께 환영하는 축제적인 분위기를 만들기 위해 전문 연희공간인 ‘희대’⁵⁾가 설치되었다.⁶⁾ 희대는 서구식 극장문화를 수용하여 칭경예식에 참석할 각국의 귀빈들을 접대하기 위한 목적으로 만든 극장을 뜻하지만, 각국의 귀빈들 외에 일반백성들이 칭경예식기간 동안에 즐길 수 있는 오락물을 공연하기 위한 장소⁷⁾이기도 했다.

희대를 관리하는 관청은 협률사였다. 협률사의 주관아래 ‘희대’에 수용될 예인들의 교육을 위해 삼패도가 설치되었고, 갑작스런 전염병의 유행으로 칭경예식이 다음해로 연기되자 그때까지 기다리는 동안 “여기에 모인 예인들을 활용하여 군악대의 경비를 보충한다.”는 명목아래 일반인들을 상대로 하여 영업하는 관영성격의 ‘연희회사’인 협률사(社)가 설립되었다.⁸⁾ 협률사라는 명칭은 희대에 상주한 ‘연희회사’를 가리키는 것이고, 협률사(司)는 궁중음악을 관장하는 장악원의 후신인 ‘교방사’의 이칭이라 할 수 있다.⁹⁾ 연희회사인 협률사는 1902년 10월 창부를 모집하였고, 12월 초 희대에서 영업을 시작하였다. 협률사는 신문광고를 통해 ‘소춘대유희’를 공연한다는 내용을 알렸다.¹⁰⁾ ‘소춘대유희’는 1902년 12월 4일부터 공연되었으며, 며칠간 이어졌는지는 정확하지 않으나 그해 12월 동안 지속적으로 상연되었다. 공연은 저녁 6시에 시작해 밤 11시까지 이어졌다.

1902년 12월 16일자 신문기사에 따르면,¹¹⁾ 협률사는 약 80여 명의 공연자들로 구성된 공연단을 운영하고 있었다. 이들은 소리꾼, 광대, 탈춤꾼, 무동, 남사당패 등 다양한 연희 관련 직업군으로 이루어져 있었으며, 모두 협률사 내에서 숙식을 해결하면서 활동하였다. 공연은 세 등급의 좌석으로 나뉘어 있었으며, 상등석은 1원, 중등석은 70전, 하등석은 50전으로 구분되어 있었다. 공연의 내용은 풍악을 곁들인 연희

4) 조영규, 『바로잡는 협률사와 원각사』, 민속원, 2008, 7쪽.

5) 희대(戲臺)는 칭경예식에 참석할 각국의 귀빈들을 접대하기 위한 목적으로 만든 극장을 뜻하는 중국어의 일반명사이다(최남선, 『조선상식문답속편』, 동명사, 1947, 344쪽 참조). 봉상시 내에 설치된 희대의 고유명사는 ‘소춘대’였는데, 연희를 전문으로 하는 시설이 처음 서울에 생겨나는 것이어서 ‘희대’라는 용어 자체가 마치 고유명사처럼 쓰이기도 하였다(조영규, 앞의 책, 55쪽).

6) 위의 책, 7쪽.

7) 위의 글, 284쪽.

8) 위의 책, 80쪽.

9) 조영규는 협률사(司)는 궁내부에 소속되어 음악을 관장하는 교방사의 다른 이름으로 연희회사인 협률사(社)와는 구분되어야 함을 밝히고 있다(조영규, 앞의 책, 2008).

10) 「本社에서 笑春臺遊戯를 今日爲始호며, 『황성신문』 1902년 12월 4일

11) 「론설 협률사구경, 『제국신문』 1902년 12월 16일

로 구성되었으며, 주요 공연은 춘향전에 등장하는 향단리와 이도령의 이야기, 쌍줄(줄타기), 탈춤, 무동의 곡예등이 포함되었다. 한편 ‘소춘대유희’를 직접 관람한 에밀 부르다레의 기록에서는 이러한 종목 외에 궁중춤이 추가되어 있다.¹²⁾

에밀 부르다레가 기록한 1902년 당시 공연의 내용과 구성은 광대, 곡예, 탈춤, 희극, 그리고 궁중춤 등의 종목으로, 다양한 연희와 전통공연예술이 조합된 형태로 구성되어 있음을 확인할 수 있다. 신문기사 자료와 에밀 부르다레의 기록을 통해 협률사 공연의 구체적인 구성과 형태를 살펴보았을 때, 협률사의 공연에서는 광대, 연기, 곡예, 탈춤, 희극, 궁중춤 등 기존 연희문화의 맥락과는 다른 편성 방식으로 서로 다른 계열의 연행종목이 종합적으로 구성되어 있으며, 각 요소는 관객의 흥미를 끌기 위한 구성으로 이루어져 있음을 확인할 수 있다.

소춘대유희라는 공연의 배경에는 상업적 목적이 중요한 동인으로 작용하였다. 이전까지 궁중에서 연행되던 춤이 협률사를 통해 대중에게 공개된 것은, 전염병으로 청경예식이 연기되면서 생긴 경제적 공백을 메우기 위한 결정이었다. 이는 대한제국기 궁중의 문화였던 춤이 더 이상 특정 계층에 국한되지 않고 다양한 계층과 외국인을 포함한 폭넓은 관객층을 대상으로 했음을 보여준다. 또한 소춘대유희는 다양한 연희종목이 혼합된 종합공연으로, 오락성과 상업성을 고려한 연출 방식을 통해 공연되었다. 이러한 ‘소춘대유희’에서 궁중춤은 대중의 흥미를 끌기 위한 시각적 효과와 상업적 목적을 반영한 연출 방식으로 구성되었다. 궁중춤은 공연의 클라이맥스로 배치되었고, 무용수들은 가발을 쓰고 화려한 의상을 착용했으며, 무대장치와 의상은 관객의 경험을 풍부하게 만들어주는 퍼포먼스 도구로 사용되었다. 무용수들이 무대 뒤로 사라지며 추파를 던지는 장면은 궁중춤이 관객과의 상호작용을 통해 오락적 재미를 제공하는 퍼포먼스로 변화했음을 나타낸다. 특히 ‘소춘대유희’에서는 궁중에서 활동하던 관기들이 추던 궁중춤이 처음으로 대중을 상대로 서양식 극장 무대에서 선보였다. 이는 궁정과 민간에서 이루어지던 연희 종목들이 상업 극장의 무대에 함께 오르게 된 사례로, 당시 경성 지역을 중심으로 상업적 오락 문화가 활발해지고 민간의 오락 수요가 크게 증가한 상황에서 큰 화제가 되었다. 이로 인해 이와 유사한 공연들이 협률사에서 몇 년간 계속되었고, 1907년 경성에 세워진 사설 극장들에서도 비슷한 구성으로 공연이 진행되었다. 또한 극장을 중심으로 공연의 유통체계가 형성되면서 입장료를 받으며 공연을 제공하는 방식이 정착되기 시작했으며, 계층을 불문하고 불특정 다수를 대상으로 공연이 이루어졌다.

대한제국기 궁중춤의 공연화는 전통적으로 왕실과 국가 의례에서 연행되던 춤이

12) 에밀 부르다레, 정진국 역, 『대한제국 최후의 숨결』, 글항아리, 2009, 256~256쪽.

대중을 대상으로 한 상업적 오락물로 변화한 과정을 의미한다. 조선시대 궁중춤은 다방향적 연희 공간에서 왕실과 고위 관리의 권위와 국가 정통성을 상징하며 연행되었으나, 대한제국기에 이르러 서구식 프로시니움 극장에서 공연되며 무대와 관객이 분리된 일방향적 구조로 변모하였다. 이러한 공간적 변화는 궁중춤의 다층적 상징성을 축소시키고, 시각적 효과를 강조한 상업적 공연물로의 전환을 가속화하였다. 또한 궁중춤의 향유주체는 기존의 왕실과 지배계층에서 일반 대중과 외국인으로 확장되었다. 더불어 연행 맥락도 변화하여, 전통적으로 국가와 왕실 권위를 드러내는 의례적 성격이 약화되고, 민속연희 종목과 결합하여 대중의 흥미를 끌기 위한 상업적 공연으로 재구성되었다. 대표적인 사례인 ‘소춘대유희’에서는 궁중춤이 화려한 의상과 무대장치를 통해 시각적 즐거움을 강조하며 공연의 클라이맥스를 장식하였다. 이는 궁중춤이 가시성 중심의 감상체계로 이동하며 관객의 참여와 감각적 즐거움을 유도하는 공연으로 자리 잡았음을 보여준다. 결과적으로 ‘소춘대유희’에서의 궁중춤은 전통적 의례 맥락을 벗어나 시각적 상품으로 전환되는 양상으로 나타났으며, 이는 대한제국기 사회·문화적 변화 속에서 궁중춤의 탈맥락화가 진행된 중요한 전환점으로 이해될 수 있다.

3. 일제강점기의 민간 수용

조선시대 기생은 국가의 의례와 연향에서 중요한 역할을 담당했던 여악의 일원이었다. 조선의 지배계층은 성리학 이념에 따라 예와 악을 강조하는 교화정치를 실현하고자 했고, 궁중연향에서 기생은 춤과 음악을 통해 국가 의식의 상징적 구성원으로 활동했다. 이 시기 기생은 장악원에 소속되어 엄격한 교육을 통해 기량을 연마해야 했다. 이러한 기생은 공식적으로 관기로 지칭되었다. 그러나 기생은 천민 계급에 속해 있었으며, 관청의 기적에 등록되어 관리되었다. 기생이 소속된 제도적 환경은 1876년 개항 이후 서서히 변화하기 시작했으며, 1894년부터 1895년까지 진행된 갑오·을미개혁으로 인한 관제개편과 신분제도 개혁을 통해 급속히 변화하게 되었다. 특히 1894년 갑오경장으로 공사노비 제도가 폐지됨에 따라 관기도 해체되었지만 기생은 여전히 왕실과 관아에서 연행활동을 지속했다. 이후 대한제국 시기에는 통감부에 의해 1907년 11월 약방기생과 상방기생이 해체되었고, 한·일병합조약이 체결된 직후 일제강점이 시작되면서 궁중에 소속된 모든 관기들이 경시청으로 이관되면서 1908년 9월 25일 공포된 경시청령 제5호 「기생단속령」에 따라 기생조합의 설립과 가입이 의무화되었다. 즉 경시청이 기생을 관리하는 체제로 바뀌며 기생의 자유 영업

이 허용되었고, 이로 인해 관기 제도가 사실상 폐지된 것이다.

궁중여악의 폐지는 조선의 전통적인 문화와 연희를 통제하고 일본의 정치적 지배를 공고히 하려는 일본의 전략적 문화정책 속에서 이루어졌다. 조선총독부는 1900년대 초반 궁중여악과 같은 전통 의례와 궁중연희를 점진적으로 폐지하였다. 「기생단속령」¹³⁾ 공포이후 사(四) 기생조합이 활성화되었고, 1917년부터 사 기생조합들은 권번으로 개칭하기 시작했다. 이는 일본이 조선 기생들을 일본의 공창제도에 맞춰 상업적이고 체계적으로 관리하고자 일본 내 기생 조직인 예기조합의 방식을 조선에도 적용하려 한 것이다. 권번이란 명칭이 조선 예기에게 사용되기 시작한 1917년 무렵, 일본어를 사용하며 사미센을 연주하고, 내지무를 추는 조선 기생들도 더러 있게 되었다.¹⁴⁾ 따라서 일본식 명칭인 ‘권번’은 공식화되고, 대중적으로 쓰이기 시작했다. 이러한 제도적 재편은 기생과 춤이 궁중의 의례적 질서에서 이탈하여 도시의 상업적 유통 구조 속으로 편입되는 계기를 형성하였다.

일제강점기 기생의 소속이 바뀐에 따라 이들은 개별적으로 소속을 두고 직업 활동을 해야 했다. 이 과정에서 기생은 크게 극장에서 전속으로 공연을 하는 극장전속 기생, 권번과 요리점에서 공연하는 기생으로 나누어졌으며, 일부 기생은 일본의 필요에 의해 동원되기도 하였다. 대한제국기 왕립극장에서 열린 ‘소춘대유희’에서 궁중춤을 선보인 이후, 궁중춤은 큰 인기를 끌었고 민간 극장에서도 궁중춤이 정기적으로 공연되었다. 이후 일제강점기 궁중여악이 공식적으로 폐지되면서 궁중춤은 원각사, 광무대, 단성사, 장안사, 연흥사와 같은 극장에서 누구나 접할 수 있는 춤이 되었다. 이 과정에서 궁중춤의 향유 주체는 궁중의 상층 질서에서 벗어나 도시 대중과 유료 관람층으로 확장되었으며, 관객의 취향과 흥행 논리가 춤의 구성과 재현 방식에 직접적으로 영향을 미치게 되었다.

일제강점기의 극장은 상업적 공간으로 운영되었으며, 흥행 합리성에 따라 관객 선호를 반영하여 춤을 포함한 다양한 연희 종목을 공연하였다. 근대극장에서의 춤은 조선시대의 상층향유 문화였던 궁중춤과 교방춤을 중심으로 공연되어졌고, 이는 전통연희의 맥락에서 분리되어 ‘공연화’ 되었다. 극장에서 공연된 춤 종목을 보면, <검무>, <가인전목단>, <선유락>, <항장무>, <포구락> 등 조선시대 궁중에 정재된 춤 종목과 교방의 춤 종목이 주로 공연되었고, <전기춤>, <호접무>, <승선안락무>와 같

13) 「기생단속령」은 융희 2년 기생급 창기에 관한 서류철(隆熙 二年 妓生 及娼妓에 關한 書類綴) 경무갑종(警務甲種) 기록 28호에 수록되어 있다. 『서울학사료총서』 7, 서울시립대학교 서울학연구소, 1995, 160~61쪽, 재인용(김영희, 「일제강점 초기 기생제도에 관한 연구: 일제의 왜곡과정을 중심으로」, 『무용사학』 7, 무용역사기록학회, 2007, 126쪽).

14) 김선풍, 『“조선미인보감해제”, 『조선미인보감』, 민속원, 1984, 4쪽.

은 창작춤도 공연되었다. 이는 대중의 취향과 관심에 맞춰 창작된 것으로, 극장이 새롭게 창작된 춤을 적극적으로 수용하여 관객층이 원하는 공연을 제공했음을 보여준다. 이때 극장은 전통춤의 레퍼토리를 단순히 재현하는 데 그치지 않고, 무대 환경과 관람 조건에 적합하도록 종목을 선별·배치하면서 반복적으로 소비 가능한 형태로 재구성하였다. 또한 공연의 홍보와 흥행은 신문 광고와 기사, 도시 오락 담론을 통해 확산되었고, 궁중춤은 ‘불거리’로서의 가시성이 강화되는 방향으로 유통되었다. 이는 조선시대 궁중연회에서 춤이 결합해 있던 의례적 시간성과 수행 질서를 해체하며 새로운 관람 환경에 맞춘 형식적 조정과 의미 재배치를 동반한 변형의 과정이었다.

요리옥에서 공연하는 문화는 일본의 게이샤 문화를 조선의 권번 체계에 적용하여 발생한 것으로¹⁵⁾ 요리점은 일제강점기 기생들의 가무가 전개되는 주요 장소가 되었고, 기생조합에 등록된 기생을 초청해 연행을 감상할 수 있는 일정한 시스템이 운영되고 있었다. 요리점에는 근대식 극장과 같이 프로시니엄 무대를 본뜬 특설무대와 방 안을 무대로 활용한 공간이 있었으며, 이 두 공간에서 기생은 정식 춤 복식과 무구(舞具)를 갖추고 반주 악사를 대동하여 춤을 공연한 것으로 보인다.¹⁶⁾ 특설무대는 비교적 큰 규모의 공연을 올릴 수 있는 공간이었으나, 규모가 작아 다수의 인원이 참여하는 정재보다는 2-4인의 춤이나 2인무, 독무와 같은 공연이 활성화되었다. 방안 공간은 관객과의 즉각적인 상호작용이 가능했고, 이는 개인적 기예와 즉흥성을 강조하는 춤이 성행하는 배경이 되었다. 그러나 이러한 요리점에서의 춤은 손님에 따라 추어졌으며, 흥미를 우선시하는 상업적 공연으로 변모했다. 즉 요리점은 궁중춤이 사적 향유 공간의 소비 질서 속으로 이동하는 경로였으며, 춤은 관객의 요구에 즉각적으로 반응하는 방식으로 재구성되었다.

일제강점기 동안 궁중여악은 해체되었고, 기생들은 요리점과 극장과 같은 상업적 공간에서 공연을 이어갔다. 궁중여악의 폐지와 기생의 소속 변화로 연희적 맥락에서 수행하던 기생의 상징적 역할이 상업적 연희로 이동하면서, 기생은 일본의 경제적 이익과 체계적 관리 아래 하나의 대상화된 상업적 자산으로 변모했다. 다만 이러한 조건 속에서도 기생은 춤을 직업적 기술로 수행하며 생계유지와 경제적 참여를 가능하게 하는 전문성을 형성하였다. 이는 기생들이 춤을 통해 적극적으로 사회적·문화적 역할을 수행하는 생산의 주체로 자리매김했다는 점을 시사한다. 따라서 궁중춤의 민간 수용은 제도 해체 이후 상업적 유통 구조 속에서 춤의 의미와 기능이 재편되는

15) 일본 요리옥(권번)과 게이샤에 대한 연구는 Arai, Yoshiko, 「근대기(1875-1945)의 서울 일본음식점 연구: 일본요리옥을 중심으로」, 이화여자대학교 국제대학원 석사학위논문, 2021, 13~15쪽 참조.

16) 이정노, 「일제강점기 ‘조선춤’의 전개 양상 연구」, 한국학중앙연구원대학원, 박사논문, 2014, 94쪽.

과정으로 이해될 수 있다.

조선시대 상층향유 문화의 춤이었던 궁중춤은 기생을 통해 극장과 요리점 등에서 공연되며 민간화되었고, 민간화된 춤은 민속춤과 교방춤 그리고 당시 유입된 다양한 외국무용과 접하며 재해석되고 변형되어 ‘조선무용’의 일부로 재구성되었다. 이러한 재구성은 궁중춤이 근대적 공연 환경 속에서 새로운 범주로 재편되는 조건을 마련하였고, 이후 예술화 과정에서 작동하는 새로운 회로를 형성하였다. 일제강점기 기생들에 의해 공연된 궁중춤은 의례적·상징적 의미가 상업적, 정치적 맥락에서 새로운 의미로 재구성되는 과정이었다.

Ⅲ. 제도적 재구성과 궁중춤의 재맥락화

1. 국가주도의 재현과 보존

일제강점기를 거치며 전통문화는 식민지적 억압과 단절을 경험했으며, 해방 이후 한국 사회는 국가 재건과 산업화, 서구 중심의 근대화를 최우선 과제로 설정하며 ‘근대화=서구화’라는 담론을 수용했다. 이 과정에서 전통문화는 근대적 산업화의 효율성이나 생산성, 경제적 가치 중심의 논리에 부합하지 않는 ‘과거의 유산’으로 인식되며, 산업화의 장애물로 치부되거나 주변화 되는 경향이 나타났다. 또한 한국전쟁 이후 전후 복구와 경제 개발에 대한 국가 주도의 성장전략이 강화되면서, 전통문화는 경제발전 담론 속에서 사라질 위기에 놓였다는 문제의식이 부각되었다. 특히 1950년대 후반부터 1960년대 초반까지 진행된 국가 주도의 산업화계획과 근대화정책 속에서, 전통적인 민속놀이, 지역예술, 의례, 생활관습 등은 ‘비생산적’, ‘낙후된 것’으로 간주되었으며, 서구적 가치와 체계에 적합한 새로운 문화 모델의 필요성이 강조되었다. 따라서 근대화 담론 속에서 전통은 비생산적·낙후한 것으로 규정되었으나, 동시에 국가 정체성의 표상으로 동원될 수 있는 요소는 선별적으로 재배치되었다.

박정희 정권은 경제발전과 민족주의를 결합한 ‘조국 근대화’를 추진하며, 춤을 포함한 다양한 연희 종목을 ‘전통예술’로 규정하고 이를 국가 이미지와 정체성을 강화하는 민족적 상징으로 삼아 국가적 동원 체제를 정당화하고자 했다. 이는 소멸될 위기의 전통문화를 보호 대상으로 설정하여 국가의 관리와 보호 의무를 강조하는 것이다. 즉 민족주의를 동원하여 전통문화를 민족의 뿌리로 삼아 국가 정체성의 상징으로 재구성하려 하였고, 이 과정에서 전통문화의 단절과 소멸에 대한 위기의식이

국가 차원에서 적극적으로 표명되었다. 이때 전통의 보존은 국가의 책무로 규정되었고, 제도·법제·기관이라는 세 축을 통해 구체화되었다. 궁중춤은 이러한 국가 주도 체계 속에서 ‘전통의 정통성’을 가시화하는 대표 사례로 재배치되었다. 이때 ‘전통예술’은 국가가 전통을 포괄적으로 호명하는 상위 범주였고, 경연대회에서는 이를 ‘민속예술’이라는 운영 범주로 재편하여 무대화 가능한 종목을 선별·조직하였다. 당시 국가는 ‘복원’이라는 용어를 사용하며 전통의 회복을 주장하였다. 그러나 복원이란 궁중춤이 연행되던 사회적 맥락과 의례적 시간성, 수행 질서까지 포함한 총체적 회복을 전제한다. 이러한 점에서 당시의 ‘복원’은 전통춤을 현대적 무대 환경과 제도적 운영 체계에 맞게 재구성하는 성격이 강했다. 따라서 이 시기의 복원은 무대 공연을 전제로 한 재현으로 구현되었고, 보존은 그러한 재현을 제도적으로 지속시키는 방식으로 설계되었다.

1958년 정부수립 10주년 기념으로 출범한 전국민속예술경연대회는 일제강점기 향토예술대회 운영 논리를 계승하면서, 민속연행을 무대·매체 친화적 공연물로 재편하는 장치로 작동했다.¹⁷⁾ 당시 신문기사 내용을 살펴보면,¹⁸⁾ 정부의 주도 아래 민속연행의 공연화를 체계적으로 진행하고자 함을 확인할 수 있다. 먼저 “1시 30분 정도 공연할 수 있는 푸로로 작성”이라는 지침은 민속연행이 시간적 제한에 맞추어 압축하고 구조화해야 함을 나타낸다. 또한 “프로그램을 작성하여 제출”하도록 한 규정은 즉흥적이고 다양했던 연회의 연행이 사전에 계획된 구조적 공연물로 정형화되어야 함을 보여준다. 아울러 “공연 준비에 따르는 경비의 일부로 십만원을 전도 지불”한 부분은 민속연행의 공연화를 국가가 제도적으로 지원했음을 나타낸다. 그리고 “각 지방 순회공연과 영화로 촬영하여 해외로 소개”한다는 계획은 민속연행

17) 해방 이후 한국에서 민속연회 종목들은 일제강점기의 명칭과 범주를 답습하며 ‘민속예술’로 통칭되고 있었다. 이는 일제강점기에 공연화된 민속연회 종목과 공연화되지 못한 종목의 구분이나 개념적 기준에 대한 논의가 충분히 진행되지 않은 채, 민속의 연행 종목이 민속예술로 명명된 것이다. 민속예술은 국가의 전통문화 계승이라는 명분 아래 전시적 성격의 공연 콘텐츠로 소비되었으며, 그 실천적 맥락과 전통적 의미는 부차적인 것으로 간주되는 경향을 보였다. 이러한 경향은 일제강점기 향토예술대회의 운영방식에서 비롯된 측면이 크다. 일제강점기 향토예술대회는 조선의 ‘향토성’을 문화적 자원으로 삼아 일본의 문화 통치에 편입시키려는 식민지 문화기획의 일환으로서 민속예술을 지역 정체성의 표상으로 삼아 지역민의 참여를 유도하고, 이를 통해 문화적 위계와 질서를 강화하는 한편 민속예술을 식민지의 문화자산으로 수용하고자 하였다. 즉, 향토예술대회는 일본의 통치 논리와 문화적 질서 속에서 ‘향토성’을 재편집하고, 이를 전시와 경연의 방식으로 조직화하는 형태였다.

18) 앞의 신문기사, 12쪽, 재인용(이정노, 「전국민속예술경연대회를 통해 본 교방춤의 민속화 현상 연구」, 『비교민속학』 67, 비교민속학회, 2018. 300쪽).

이 단순히 지역 전통을 보존하는 것을 넘어, 국가적 차원에서 홍보와 대외적 활용을 위한 공연예술로 재구성되고 있음을 시사한다.¹⁹⁾ 또한 민속예술이라는 범주는 실제로는 무대 공연이 가능한 전통 연행 종목으로 확장되었고, 이후 민속예술경연대회에서는 ‘민속무용’의 범주가 확대되며 교방·정재 계열이 포섭되었다.

초기 편성에서 춤은 농악·가면무용극·민속놀이에 비해 상대적으로 부차화 되었지만, 제도 정착과 함께 참여가 늘었다. 그러나 “민속예술경연대회에 참가하기 위한 준비 단계에서, 전래의 민속은 참가작을 만드는 데 필요한 가공되지 않은 자원으로 인식되었고, 그것을 가공하는 과정에서 시공간 압축 및 선택과 집중을 통한 인상적 연출이라는 필수적 기술과 콜라주, 스펙타클화와 같은 선택적 기술들이 동원”²⁰⁾되었다. 이 과정은 지역 맥락을 약화시키고 교방·정재 계열까지 ‘민속무용’으로 분류하는 개념 혼선을 낳기도 했다. 궁중춤 역시 궁중 의례의 구성 요소라기보다 ‘보여줄 수 있는 전통춤’이라는 기준으로 재분류되며 경연 체계 안으로 편입되었다. 경연은 ‘무대에서 반복 가능한 전통’의 심미 기준을 축적하는 실험장이 되었고, 발굴·재현된 다수 종목이 국가·지자체 무형문화재로 편입되는 승인 경로를 제공했다. 즉, 궁중춤 또한 경연을 통해 현대 무대 언어로 재구성될 수 있는 표준형 레퍼토리를 확보해 간 것이다.

1962년 문화재보호법은 ‘연극·음악·무용 등 무형의 문화적 소산’을 보호 대상으로 명시해 전통춤의 법적 지위를 확립했다. 신청-심의-지정-보유자 인정-지원으로 이어지는 제도는 궁중정재와 교방 계열 춤이 국가가 관리·보호해야 할 공적 자

19) 한양명은 한국민속예술축제(전국민속예술경연대회)가 민속문화를 현대적 공연 형식으로 변형·재구성하며 전통문화 보존에 기여했으나, 이 과정에서 민속의 본래적 성격과 전승 주체의 위상이 변화되었음을 밝힌다. 특히, 민속예술경연대회는 시간과 공간의 제약 아래 민속을 압축, 각색, 콜라주 방식으로 변형하여 현대적 공연물로 재구성함으로써 본래의 맥락에서 벗어난 민속 텍스트를 창출하였다. 이는 ‘원형성’과 ‘예술성’이라는 상반된 기준으로 평가되었으며, 스펙타클한 연출이 강조되면서 전통 민속의 형태와 의미가 단순화되거나 축소되었다. 또한, 민속은 전승되는 문화에서 경연 대회 참가를 위한 가공된 상품으로 변질되었고, 이 과정에서 전승 주체는 창조적 행위자에서 수동적 연행자로 역할이 축소되었다. 나아가 민속은 전승 주체와 분리된 독립적 대상으로 물화되었으며, 지역적 전승 문화가 아닌 국가적 통제와 유통의 산물로 전환되었음을 강조하고 있다(한양명, 「한국민속예술축제가 민속의 전승에 미친 영향」, 『한국민속학』 50, 한국민속학회, 2009).

20) 한양명은 민속예술경연대회에서 대통령상 및 국무총리상을 수상한 뒤 경연 대회에 출연한 텍스트가 ‘원형’으로 인정되어, 중요무형문화재로 지정된 밀양백중놀이와, 경산자인단오제의 중심적 연행인 여원무의 사례를 분석했다. 이를 통해 1958년 제1회 대회 이래, 경연 대회에 참가하기 위해서는 경연의 시공간적 제약과 심사 기준에 따라 각색과 연출 과정을 거쳐야 했기 때문에, 어떤 민속도 원래 그 지역에서 전승되던 형태 그대로 출연할 수 없었음을 밝혔다(한양명, 앞의 글, 136~145쪽).

산으로 공인하였고, 일제강점기 권변을 거친 예인과 춤에 덧씌워졌던 ‘퇴폐’ 낙인이 국가가 인정한 전승자/보유자라는 정당성으로 치환되며 사회적 인식이 전환되었다. 그리고 춤의 기록화(영상·무보·구술), 정기발표, 전승교육에 대한 공적 재원이 안정적으로 투입되어 궁중춤의 지속 가능한 전승 인프라가 구축되었다.²¹⁾ 다만 지정과정의 편중과 ‘원형’ 규정과 공연화 사이의 긴장 등 제도 내 한계 또한 병존하였다. 그럼에도 법제는 궁중춤을 “지정-관리-상연-교육”의 순환 고리에 올려놓는 제도적 토대를 제공했다.

1951년 국립국악원 개원은 아악서-장악원-이왕직아악부로 이어지는 국가 주도 음악·무용 관리체계를 현대적으로 복구한 사건이었다. 1955년 국악사양성소(1957년 6년제 전환)를 통해 인력 양성-이론·사료 연구-무대 상연이 폐쇄루프로 연결되었고, 김천홍·김보남 등 이왕직아악부 출신과 후진들이 중심이 되어 〈처용무〉 등 정재의 재현을 추진했다. 1962년 말 창단된 국립국악원 무용단의 활동은 전통춤을 무대 예술로 전환하는 과정에서 국가의 권위를 부여받은 공식적인 공연 체계 속에 편입시켰으며, 국가기념·방송·해외 홍보무대에 적합한 공식 레퍼토리를 정례화하며, 궁중춤을 ‘국가가 보증하는 정통’으로 표상했다. 이는 궁중춤의 공연화, 교육화, 연구화를 촉진함으로써 무용이 국가 문화정책의 핵심 분야로 자리매김하는 토대가 되었다. 이 과정에서 궁중춤은 의례의 구성 요소에서 벗어나, 국가가 관리하는 ‘공식 레퍼토리’로 정착해 갔다.

1962년 국립무용단은 전통 재현과 창작 실험을 병행하는 이중 전략으로 ‘한국무용’의 외연을 확장했다. 1960년대 다양한 장르와의 병치 기획은 대중 접점을 넓혔고, 전통과 현대라는 두 축을 하나의 ‘국가 문화정체성’ 아래 묶는 프레이밍을 완성했다. 궁중춤은 여기서 ‘전통의 표준’이자 ‘창작의 원천’으로 자리 잡아, 재해석·가공을 거쳐 조명·무대장치·편성 등 현대 무대 문법과 결합하는 상연 규범을 확보했다. 즉, 국립국악원은 전승·재현 중심의 보존 체계를, 국립무용단은 무대화·창작 중심의 예술화 체계를 구축한 것이다. 전통문화의 보존은 문화유산의 보호를 명분으로 삼았으나, 실제로는 국가가 전통의 내용·형식을 규정하고 승인하는 문화정치적 체제의 형성이기도 했다.

해방 이후 궁중춤의 재현과 보존은 국가가 전통의 의미를 재정의하고 관리하는 과정이었다. ‘재현’은 전통 연행을 무대 친화적 형식으로 변환하는 과정을, ‘보존’

21) 한편, 무형문화재 발굴과 지정의 과정은 어떤 춤과 누가 보존의 주체가 될 것인지를 둘러싼 사회적 판단과 문화적 권력의 작동이었으며, 이 과정에서 전통춤의 위상은 미적, 예술적 기준만으로 결정된 것이 아니라 사회적 조건과 문화정치적 맥락에 의해 구성되었다.

은 그러한 형식을 국가 제도 속에서 안정적으로 지속시키는 구조를 의미했다. 이 두 과정은 분리된 것이 아니라, 공연화된 재현이 제도에 의해 공인·관리되며 보존되는 순환 고리로 작동했다. 구체적으로 경연은 ‘보여줄 수 있는 전통’의 형식을 학습시키고, 문화재보호법은 법적 지위와 전승 인프라를 제공했으며, 국립기관은 교육·연구·공연을 통합하여 공식 레퍼토리를 정착시켰다. 이로써 궁중춤은 궁중 의례의 일부에서 ‘공연 가능한 유산’으로 재맥락화되었고, 오늘날 국가가 승인한 전통춤의 표준이자 한국 문화정체성의 상징으로 자리하였다.

2. 전통 자원으로의 전환과 공적 의미화

한국춤의 전개 과정에서 ‘전통’은 특정 시대와 제도, 담론 속에서 새롭게 구성되고 선택된 결과물이었다. 특히 일제강점기와 해방 이후 국가 주도의 문화정책이 진행되던 시기에는, 춤의 다양한 양상 중 일부만이 ‘전통’이라는 이름으로 승인되었으며, 그 기준은 자생적 전승이나 실제 민중의 생활 문화라기보다는 국가 혹은 제도권이 설정한 미적·정치적 목적에 부합하는가에 달려 있었다.

‘전통춤’이라는 명칭은 일제강점기 식민지 문화기획의 산물로서 형성되었다. 일본은 조선의 춤을 식민지 통치 논리에 맞춰 통제하고 전시 가능한 민속적 범주로 재구성하기 위해 ‘향토무용’, ‘민속무용’, ‘반도무용’ 등의 명칭을 사용하였고, 이를 통해 조선의 전통문화를 체계화하고 고정하려는 전략을 펼쳤다. 이러한 명칭은 조선의 춤을 ‘민속’이라는 범주로 분류하여 통제 가능한 전통, 즉 ‘보존’ 또는 ‘조사’의 대상으로 고정시키는 방식으로 문화정책에 활용되었다.

해방 이후 한국정부는 식민지기 왜곡된 문화 질서를 바로잡고 민족문화의 정체성을 회복하려는 국가적 기조 속에서 전통예술을 체계화하고 제도화하는 정책을 추진했다. 그러나 ‘전통’의 개념은 일제강점기와 유사한 구조 속에서 재구성되었다. 1962년 제정된 문화재보호법과 무형문화재 제도는 전통춤 중 일부만을 보존 가치가 있는 것으로 선별하였고, 그 기준은 역사성·예술성·학술성 등에 기반한 것이었다. 이에 따라 많은 지역 민속춤이나 실천 중심의 춤은 비공식 예술로 분류되거나 주변화 되었으며, 공연에 적합하고 표준화 가능한 춤만이 ‘전통춤’으로 승인되었다. 이러한 기준은 곧 춤의 위계화와 배제 구조를 형성했다.

이러한 과정에서 일제강점기 ‘조선무용’·‘신무용’ 등의 혼재된 명칭은 정리되고, ‘한국무용’이라는 범주가 공인되었다. 그 하위 범주로서 궁중춤은 ‘전통춤’의 대표적 형식으로 재위치화되었다. 이러한 명칭 전환은 단순히 용어의 변화가

아니라, 권위와 정통성을 재구성하는 과정이었다. 해방 이후 한국정부는 식민지적 분류 체계를 전유하면서도 그 의미를 ‘민족문화의 복원’으로 전환시켰고, 1962년 제정된 문화재보호법과 무형문화재 제도는 이러한 흐름의 제도적 정점으로 기능하였다. 이 제도는 궁중춤을 법적·국가적 보호의 대상, 즉 ‘보존해야 할 전통’으로 규정함으로써 궁중춤의 사회적 위상과 지속성을 제도적으로 보장하였다.

궁중춤이 ‘전통춤’의 표준으로 승인될 수 있었던 이유는 그 계보가 궁중정재와 이왕직아악부 예인들의 전승으로 이어져 문헌적 근거와 공연형식을 모두 갖춘 ‘정통’으로 간주되었기 때문이다. <춘앵전>, <처용무>, <포구락> 등은 역사성·형식미·예술성을 모두 인정받으며 국가 차원의 보존·공연 대상으로 지정되었다. 그러나 이러한 선택은 전통의 다양성을 포괄하기보다는 제도적 기준에 부합하는 형식만을 선별함으로써 전통의 위계를 형성했다. 즉 궁중춤은 ‘국가적 전통’으로 승인되며 대표성을 획득하는 동시에, 다른 지역의 민속춤이나 생활 속의 춤은 비공식적 예술로 주변화되었다. 이처럼 전통의 공인은 동시에 배제를 내포하는 선택의 결과였으며, 궁중춤의 권위와 정통성은 국가와 제도가 승인한 결과물이었다.²²⁾

궁중춤은 제도권 공연, 교육, 연구 체계 속에서 반복적으로 재현되며 전통자원으로서의 위상을 공고히 했다. 국립무용단과 국립국악원 무용단의 정기공연은 궁중춤을 ‘공연예술로서의 전통’으로 자리매김하게 한 중심 무대였다. 이들은 정재의 의식적 구성과 무대문법을 현대 극장환경에 맞게 조정하여 조명·무대미술·편곡을 통해 시각적 완결성을 높였다. 궁중춤은 의례의 실천이 아닌 감상의 대상으로 전환되었고, 무대 위에서 반복 상연되며 국가의 문화유산을 시각화하는 표준화된 공연형식으로 자리 잡았다.

교육 영역에서도 궁중춤은 학문적·실기적 대상으로 정착했다. 1950년대 이후 대학 무용과 설립은 궁중춤을 무용학 교육의 핵심 교과목으로 편입시켰고, 이론·기보·창작 과목과 결합한 체계적 커리큘럼을 형성했다. 이러한 교육제도의 정착은 궁중춤을 학문적 탐구와 창작의 기반이 되는 지식체계로 전환시켰다.

연구 영역에서는 무형문화재 기록화, 구술자료 수집, 영상·무보 아카이브 구축이 이루어지며 궁중춤의 체계적 보존과 학술적 검증이 병행되었다. 학위논문, 학술지, 공연해설서 등에서 궁중춤은 예술사적 가치와 민속학적 맥락을 동시에 지닌 연구대

22) ‘전통’은 실제 존재했던 춤의 모든 스펙트럼을 포괄하는 개념이 아니라, 시대가 요구한 전통의 기준에 따라 구성된 문화적 구성물로서, 역사적 맥락에 따라 선택·고정되었으며, 국가 권력과 예술제도의 승인 속에서만 정통성을 확보할 수 있었다. 이는 곧 전통의 고정화와 정전화로 이어졌고, 전통춤은 기준화된 형식의 반복이라는 성격을 부여받게 되었다. 이는 한국춤의 정통성과 민족적 상징성을 부여하는 기제로 작동해왔다.

상으로 다뤄졌고, 이는 궁중춤의 공공성과 제도적 정당성을 뒷받침하는 근거로 기능했다.

국가문화정책은 궁중춤을 ‘전통자원’으로 적극 활용했다. 전국민속예술경연대회, 국가기념행사, 해외 순회공연은 궁중춤을 국가 브랜드와 문화외교의 수단으로 전면화했다. 이러한 활용은 궁중춤을 민족의 문화적 원형이자 국가정체성의 상징으로 고정시켰으며, 전통예술을 산업적·정책적 자원으로 전환하는 계기가 되었다. 지역 축제와 관광산업에서도 궁중춤은 핵심 콘텐츠로 활용되었고, 퍼레이드나 미디어 기반 공연을 통해 관광객과 시민에게 제시되었다.

교육제도 또한 전통의 자원화에 중요한 역할을 했다. 초·중등 교과 과정에 전통무용 교육이 포함되고, 대학과 문화기관, 지역 전승교육원이 연계된 교육 거버넌스가 구축되면서 전통춤은 인력 양성과 창작의 기초 자원으로 기능했다. 이를 통해 궁중춤은 국가정책-교육-공연을 잇는 문화생산의 순환 구조 속에서 지속적으로 재생산되었다.

그러나 이러한 제도화와 자원화의 과정은 동시에 몇 가지 문제를 내포했다. 표준화와 대표성의 강화는 전통의 안정적 전승을 가능하게 했지만, 지역성과 개별 전승의 다양성을 약화시켰다. 궁중춤이 국가 전통의 정점으로 위치하면서, 비제도권 춤의 실천적 다양성은 ‘비전통’으로 분류되거나 주변화되었다. 이는 전통의 고정화와 정전화로 이어지며, 궁중춤이 지닌 사회적 실천성과 자생적 변용의 가능성을 제한하는 결과를 낳기도 했다.

해방 이후 한국 사회에서 ‘전통’은 단순히 과거의 잔존물이 아니라, 새로운 국가 정체성을 구축하기 위한 상징적 자원으로 재구성되었다. 궁중춤은 그 중심에서 국가의 문화적 기초를 복원하고자 하는 근대적 기획의 핵심 자원으로 전환되었으며, 공연예술과 교육, 정책, 연구의 영역에서 반복적으로 재현·재구성되며 새로운 형태의 ‘전통 자원’으로 의미화 되었다.

3. 대중적 향유와 범주의 확장

한국춤이 연희문화와 공동체 실천의 맥락에서 벗어나 무대 중심 공연으로 전환된 것은 근대적 예술화 과정의 핵심적인 전환점이라 할 수 있다. 조선시대 궁중춤과 교방춤은 국가의 의례와 연향 속에서 승인된 상층향유 문화로서 권위와 위계를 표상하는 제도적 실천이었으며, ‘예’와 ‘악’의 질서 속에서 정제된 형식과 절차를 통해 국가 권력을 시각화하는 기호로 기능하였다. 반면 민속춤은 공동체 내부의 감각

적 소통과 정서적 유대를 형성하는 실천이었으나, 제도적 승인과 기록 체계 속에서는 충분히 포섭되지 못하였다.

대한제국기 이후 춤은 독립된 무대공연의 형식을 갖추며 연희의 맥락에서 분리되기 시작하였다. 서구식 극장의 출현은 프로시니엄 무대를 통해 관객의 시선에 종속되는 수용 구조를 만들었고, 춤은 참여적 실천에서 ‘보여주기 위한 형식’으로 정리되었다. 일제강점기에는 관기제도의 폐지와 함께 궁중춤과 교방춤이 민간화되어 상업극장과 요리점 등에서 공연되었고, 이는 궁중의 권위에 종속되었던 춤을 감상의 대상으로 전환시키는 계기가 되었다. 이 과정에서 춤은 무대 환경에 맞추어 동작과 구성, 음악 편성이 재조정되며 공연물로 재구성되었다.

이러한 변화는 한편으로 춤의 맥락을 약화시키는 결과를 낳았으나, 다른 한편으로 작품 단위의 구성과 미적 기준, 공연의 완결성을 확보하는 조건이 되었다. 특히 고전 무용은 궁중춤·교방춤의 정제된 움직임과 형식미를 무대 문법 속에 재배치함으로써, 상층향유 춤의 춤언어가 근대 공연예술의 핵심 자원으로 전환되는 경로를 형성하였다. 신무용 또한 민간화되어 통합된 조선춤의 감각과 상징을 선택적으로 제시하며, 무대 위에서 조선적 미감을 형식화하였다.

결과적으로 무대 중심 공연은 근대 이전 춤을 공동체적 맥락에서 분리하여 창작과 감상 중심의 예술형식으로 재배치하고, 예술 장 내부에서 제도적 권위를 획득하는 기반이 되었고, 이후 궁중춤이 재현되는 방식에도 적용되어, 작품 단위의 레퍼토리로 정착하는 조건이 되었다.

해방 이후 궁중춤의 재현은 이러한 공연예술 체계 속에서 이루어졌다. 궁중춤의 재현은 조선왕조 의례, 정재도, 궁중악보 등 사료를 기반으로 하되, 일제강점기를 거치며 명맥을 이어온 예인들, 특히 이왕직아악부 출신 무용인들의 구술 전승과 기억에 의존해 재현된 형태였다. 1950~60년대 국립국악원의 설립과 무용단 창단은 이러한 재현 작업의 제도적 기반을 마련하였고, 김천홍, 김보남, 한영숙 등 이왕직아악부 계열 예인들이 중심이 되어 <춘앵전>, <처용무>, <포구락> 등 대표 정재를 복원하였다. 이들은 궁중기록과 구전 기억을 결합해 무대 공연에 적합한 시간 구성과 시각적 형식을 새로 정립했으며, 그 결과 궁중춤은 의례의 실천에서 공연예술로 전환되었다. 즉 해방 이후의 궁중춤은 자료와 기억의 해석을 통해 구성된 근대적 재구성물이었다. 동시에 그것은 국가의 문화유산이자 민족적 상징으로 재맥락화되는 과정이기도 했다.

교육제도의 편입 역시 궁중춤의 위상을 강화하였다. 1960년대 이후 대학 무용과에서 궁중무용이 정규 교과로 편성되면서 궁중춤은 국가와 교육기관이 관리하는 표준 레퍼토리로 정착하였고, 전통은 공동체적 맥락보다 동작 체계와 미적 기준 중심으로

전달되는 경향을 강화하였다. 이러한 표준화는 이후 공연장·축제·미디어 환경에서 궁중춤이 대중에게 유통되는 조건으로 작용하였다.

한편 오늘날 궁중춤의 대중적 향유는 공연장 중심의 관람에 머무르지 않고, 축제·관광·미디어·디지털 플랫폼을 경유하며 다층적으로 구성된다. 이 과정에서 궁중춤은 ‘정재’라는 제한된 범주를 넘어 ‘전통예술’, ‘문화유산’, ‘공공문화 콘텐츠’라는 명명 속에서 재배치되며, 향유의 장을 확장해 왔다. 국립국악원과 국립무용단의 정기공연은 궁중춤을 공공 공연 레퍼토리로 반복 상연함으로써, 관객이 궁중춤을 ‘국가가 제공하는 전통문화 서비스’로 접속하도록 만든다. 이때 관객의 향유는 의례 참여나 공동체적 상호작용이 아니라, 좌석에 고정된 관람 구조 속에서 작품을 감상하고 해석하는 방식으로 조직된다. 궁중춤은 프로그램북, 해설, 영상기록과 함께 제공되며, 관객은 궁중춤을 역사적 장면의 재현이자 ‘한국적 미감’의 표상으로 읽어내는 방식으로 수용하게 된다.

궁중춤의 향유는 또한 축제와 도시문화행사를 통해 일상 공간으로 확장된다. 국가 기념행사, 지역축제, 관광 콘텐츠로 편성된 궁중춤은 ‘한국적 상징’을 시각화하는 대표 장면으로 소비되며, 이때 관객은 극장 안의 감상자라기보다 현장을 이동하며 장면을 경험하는 관람자로 전환된다. 궁중춤은 야외무대, 퍼레이드, 복합 프로그램 속에서 비교적 짧은 장면 단위로 재편되며, 전통은 완결된 의례의 구성이라기보다 인상적 이미지와 분위기의 형태로 경험된다. 이러한 소비 방식은 궁중춤을 특정 계보와 규범에 의해 전승되는 실천이라기보다, 국가와 도시가 제시하는 공공문화 이미지로 수용하게 만드는 조건이 된다.

오늘날 궁중춤이 제공하는 대중적 향유는 일상의 시간과 공간을 벗어난 ‘비일상’을 조직하는 방식으로 성립한다. 관객이 접속하는 궁중춤은 실제 의례의 수행이라기보다, 무대 장치와 조명, 음악과 의상, 군무의 대형과 정지된 시선 처리 등을 통해 ‘궁중적 분위기’를 재현한 공연적 장면이다. 이때 궁중춤의 비일상성은 왕실 권위의 직접적 재현이라기보다, 역사적 시간의 감각을 불러내고 일상과 다른 몸의 규칙을 제시하는 연출 효과로 구성된다. 따라서 궁중춤의 대중화는 전통의 보급이라기보다, 비일상적 감각을 반복적으로 제공하는 공공문화 경험의 형성 과정으로 이해될 수 있다.

그러나 이러한 대중적 확산은 동시에 표준화와 대표성의 강화를 수반하였다. 궁중춤이 국가 전통의 정점으로 위치하면서, 다른 지역의 민속춤이나 생활 속 춤은 상대적으로 주변화되었고, 전통의 다양성은 공인된 레퍼토리 중심으로 재편되었다. 또한 공연과 축제, 미디어 유통을 위한 재구성 과정에서 궁중춤의 기존 맥락은 약화되기

쉽고, 특정 장면 중심의 소비는 전통을 역사적 실천이라기보다 ‘한국적 이미지’ 로 고정시키는 효과를 강화한다. 이는 궁중춤이 ‘유산’ 으로서의 보존과 동시대 공연 예술로서의 재구성 사이에서 지속적으로 긴장을 안고 있음을 보여준다.

궁중춤은 조선시대의 제도적 형식화, 근대의 공연예술 체계, 해방 이후 국가문화정책이 중층적으로 작용하면서 왕실 의례의 실천에서 국민적 문화자산으로 변모하였다. 오늘날 궁중춤은 공연장, 축제, 미디어, 디지털 플랫폼을 통해 지속적으로 재맥락화 되는 전통으로 존재하며, ‘전통예술’ 과 ‘민족예술’ 의 범주 속에서 국가정체성과 문화정책의 중심에 자리한다. 그러나 그 확산은 곧 표준화와 대표성의 강화로 이어지며, 전통의 다양성과 지역적 실천을 약화시키는 구조적 효과 또한 동반하였다. 따라서 궁중춤의 대중적 향유와 범주의 확장은 오늘날 전통이 대중에게 ‘비일상적 장면’ 으로 재현되고 제도와 매체를 통해 재구성되는 방식 자체를 드러내는 것이라 할 수 있다.

IV. 오늘날 궁중춤의 변주와 민속적 의미

1. 비일상의 재현과 향유구조의 변화

오늘날 궁중춤은 조선시대 왕실 의례와 연향의 질서 속에서 수행되던 상층향유 문화라는 역사적 성격을 유지하면서도, 동시대의 공연 환경과 매체 조건 속에서 대중적 향유의 대상으로 재배치되었다. 이때 궁중춤이 제공하는 핵심 경험은 일상과 구별되는 시간과 공간을 구성하는 비일상의 재현에 있다. 역사적으로 궁중춤은 국가 의례와 연향의 규칙 속에서 수행되었으며, 이러한 의례적 질서는 위계·형식·절차·의례적 리듬과 복식·음악·공간 장치의 결합을 통해 ‘궁중적 세계’ 를 구성하였다. 오늘날 궁중춤은 이러한 구성 원리를 기반으로 공적 공연 환경 속에서 이를 재현하며, 절제된 움직임과 집단적 대형, 정중한 리듬을 통해 권위의 몸을 형성함으로써 관객에게 일상과 다른 시간 감각을 경험하게 한다. 궁중춤이 지닌 비일상적 재현은 더 이상 궁중이라는 폐쇄적 공간에 한정되지 않으며, 공공 공연장, 축제와 관광의 장, 교육 현장, 디지털 플랫폼 등 다양한 매체를 통해 반복적으로 제시되며, 이 비일상적 세계를 공공적 경험으로 재현하는 방식으로 존재한다.

궁중춤은 공연장에서 작품 단위의 감상 대상으로서 정전(正典)으로 소개되며 관객에게 역사적 장면의 재현이자 ‘한국적 미감’ 의 표상으로 제공된다. 이때 비일상의 재현은 무대 장치와 조명, 음악과 의상, 군무의 대형과 정지된 시선 처리 등 공연적

장치의 결합을 통해 구성되며, 관객은 좌석에 고정된 관람 구조 속에서 궁중춤을 감상하고 해석하는 방식으로 접속한다. 다시 말해 공연장 중심 향유에서 궁중춤은 의례 참여의 실천이라기보다, 비일상의 감각을 조직하는 ‘공연적 장면’으로 재현된다. 그러나 오늘날 궁중춤의 비일상성은 공연장에만 머무르지 않고 축제와 관광의 장을 통해 일상 공간으로 확장된다. 국가기념행사, 지역축제, 관광, 디지털 콘텐츠로 편성된 궁중춤은 ‘한국적 상징’을 시각화하는 대표 장면으로 소비되며, 이때 궁중춤은 비교적 짧은 장면 단위로 압축되어 제시되는 경향을 보인다. 축제와 관광의 장에서 관객은 극장 안의 감상자라기보다 현장을 이동하며 장면을 경험하는 관람자로 전환되고, 궁중춤은 완결된 의례의 구성이라기보다 인상적 이미지와 분위기의 형태로 경험된다. 이러한 양상은 궁중춤이라는 비일상의 재현이 동시대 향유 조건에 맞추어 재조직되는 과정임을 보여준다.



<그림 1>

특히 이러한 재조직은 오늘날 미디어·디지털 플랫폼 환경에서 더욱 뚜렷한 방식으로 나타난다. 궁중춤은 공연 실황 중계, 기록영상, 홍보영상, 짧은 클립 형태로 재편집되어 유통되고, 관객은 공연장에 직접 참여하지 않더라도 반복 시청을 통해 궁중춤에 접속한다. <그림 1>과 같이 국립국악원과 국립국악원 무용단의 공연 실황은 공식 유튜브 채널 등에 업로드되어 일반 관객이 영상 기반으로 정기공연 자료와 궁중춤 관련 기록을 확인할 수 있으며, 이는 궁중춤이 ‘재향유’의 방식으로 확장되고 있음을 보여준다. 이 과정에서 궁중춤은 작품 전체의 구성보다 의상, 군무의 대형, 손끝과 시선 처리, 음악 전환과 같은 시각적·감각적 요소가 강조되고, 전승의 맥락에서 일정 부분 분리된 채 이미지·영상·음악이 결합된 콘텐츠로 재맥락화된다.

이러한 조건에서 궁중춤의 현대적 변주는 주로 장면 중심의 압축과 재편집, 곧 ‘하이라이트화’로 나타난다. 궁중춤은 의례적 시간의 지속성을 온전히 유지하기보다 반복 가능한 장면으로 경험되고, 전통은 선택 가능한 장면의 집합으로 재배치된

다. 다만 이러한 변주는 궁중춤의 의미를 임의로 바꾸는 것이 아니라, 전통을 전달하는 형식과 매체, 시간 구조가 동시대적 조건 속에서 재조직되는 방식으로 이해될 필요가 있다. 다시 말해 궁중춤의 대중적 수용은 비일상적 감각을 반복적으로 제공할 수 있도록 재현 방식이 변형되는 문화적 과정이다.

또한 디지털 콘텐츠 환경에서 궁중춤은 특정 레퍼토리의 역사적 배경이나 연행 맥락을 온전히 재현하기보다, ‘궁중’이라는 상징적 분위기와 권위의 이미지를 차용하는 방식으로 재구성되기도 한다.



<그림 2> 스태이지파이터 <왕의 기원:태평성대> 라는 댄스필름 작품은 일제강점기 한성준이 창작한 <태평무>라는 작품의 기원적 의미를 바탕으로 한 오늘날의 창작춤이다. 이 작품은 궁중춤이 형성된 의례적·제도적 맥락과 직접적으로 연결되지는 않으나, 궁중의 장면을 연상시키는 시각적 기호와 상징을 적극적으로 제시한다. 이는 궁중춤이 동시대 콘텐츠 생산 과정에서 ‘궁중성’ 이 하나의 시각적 코드로 사용되는 방식을 보여주며, 궁중춤의 비일상성이 의례적 지속성보다 이미지 중심의 재현으로 전환되는 양상을 드러낸다. 이처럼 현대적 변주는 궁중춤이 지닌 권위의 감각을 역사적 절차로 재현하기보다, 상징적 분위기로 압축하여 전달하는 방식으로 강화되고 있다.

이처럼 궁중춤의 공연 실황이나 이미지가 디지털 플랫폼을 통해 재편집·유통되는 경향은 관객이 특정 장면(의상, 동작, 음악 전환 등)에 쉽게 접근하게 하는 방식으로 작동한다. 이 과정에서 작품의 전체 구조보다 시각적·감각적 요소가 강조되고, 전승의 맥락에서 일정 부분 분리된 채 이미지·영상·음악이 결합된 콘텐츠로 재맥락화된다. 또한 영화나 드라마에서 재현되는 궁중춤은 시청각 매체의 서사 구조 속

에서 편집·재배치된 장면으로 제시된다. 이때 궁중춤은 카메라 연출과 음악, 편집을 통해 하나의 장면 중심으로 상징성이 강조되며, 재구성된다. 결과적으로 궁중춤의 대중적 향유는 장면의 반복적 소비로 확장되며, 동시대 매체 환경 속에서 새로운 수용 양식과 위상을 획득한다.

한편 오늘날 궁중춤은 참여 가능한 실천으로 확장되는 경로 또한 확보한다. 시민 강좌, 체험 워크숍, 청소년 프로그램, 온라인 교육 콘텐츠는 궁중춤을 관람의 대상에서 학습과 참여의 대상으로 전환시키며, 소수 전승자 중심의 전문 영역에서 접속 가능한 문화기술로 재배치된다. 이러한 참여는 제한된 시간과 교육 목적에 맞추어 축약·정리된 형식으로 수행되지만, 그럼에도 궁중춤이 동시대의 일상 속에서 반복적으로 경험되고 수행될 수 있는 조건을 제공한다. 즉 궁중춤은 공공기관, 학교, 생활 문화센터 등 다양한 장에서 반복적으로 체험되고 재현되며, 비일상의 감각이 개인과 공동체의 일상적 경험 속으로 확장되는 통로를 형성한다.

오늘날 궁중춤은 공연·축제·미디어·교육이라는 다층적 매개를 통해 재현 방식을 재조직하며, 동시대 사회가 궁중춤을 경험하고 기억하는 방식 자체를 변화시키고 있다. 이 과정에서 궁중춤은 특정 계층의 전유물이라는 인식에서 벗어나 공공적 향유의 대상으로 전환되고, 그 반복적 재현과 참여는 궁중춤에 새로운 의미를 덧입힌다. 즉 궁중춤은 오늘날 다층적 매개를 통해 대중과 접속하면서, 조선시대 상층향유 문화라는 비일상적 콘텐츠를 공공적 향유의 대상으로 재배치되는 과정을 보여준다.

2. 민족문화의 표상으로서 궁중춤

오늘날 궁중춤은 근대 이후 형성된 분류 체계와 문화적 정당화 장치 속에서 ‘민족문화’의 대표 자원으로 새롭게 읽히고 재배치되었다. 특정 춤이 ‘예술’로 인식되고 다른 춤이 주변적 범주로 분류되는 기준은 움직임 자체의 본질에 내재한 것이 아니라, 그것을 해석하고 분류하며 가치화하는 사회적 시선, 즉 담론과 제도에 의해 구성된다.²³⁾ 이는 오늘날 궁중춤이 과거 왕실 문화로 보존된 것이 아니라, 전통이 재구성되는 과정 속에서 국가 공동체의 정체성과 문화적 연속성을 대표하는 민족적 상

23) 조안 휠러 케알리이노호모쿠는 「인류학자는 발레를 민족무용의 한 형태로 바라본다」에서 발레는 결코 ‘보편적 예술’이 아니라 서구, 특히 유럽 상층 문화가 형성한 특수한 몸의 양식이며, 춤의 정체성은 고정된 속성이 아니라 분류의 결과로서, 발레가 ‘예술’로 자연화된 것은 그것이 권력, 교육, 비평, 공연장치, 취향 체계 속에서 지속적으로 정당화되고 표준화된 사회적 승인 과정의 산물임을 밝힌다(드리드 윌러엄스, 신상미 역, 『인류학과 인간의 움직임: 무용연구』, 대한미디어, 2002, 21~41쪽).

정으로 선택되고 표준화되었다는 것이다. 즉, 궁중춤은 특정 춤을 집단 기억과 정체성의 상징으로 승인하고 정렬하는 사회적 과정 속에서 구성된 것이라 할 수 있다.

이러한 과정에서 궁중춤은 왕실의 춤이라는 역사적 성격을 유지하면서도, 근대 이후 전통의 재편 과정 속에서 가장 정제된 전통이자 대표적인 전통으로 재배치되며 민족문화의 상징으로 자리 잡게 되었다. 이때 ‘예술/비예술’ 또는 ‘정통/비정통’과 같은 구분은 춤의 본질에 의해 결정되는 것이 아니라 사회적 권력 관계 속에서 구성되는 분류 체계이며, 발레가 서구 사회에서 보편적 예술로 자연화된 것과 유사하게 궁중춤 또한 특정한 문화적 위계와 승인 장치 속에서 대표성을 부여받았은 것이라 할 수 있다.

이러한 대표성은 국가 제도와 문화정책, 교육과 전승 시스템, 공연 레퍼토리의 정전화, 기록과 아카이브 및 전시를 통한 재현 장치들이 결합되면서 강화되었다. 이 장치들은 궁중춤을 특정 시대의 상층향유 문화로만 남겨두지 않고, 국가가 승인하는 전통의 체계 속에 편입시켜 공적 재현의 대상으로 정렬하는 방식으로 작동한다. 그 결과 궁중춤은 조선시대의 의례적 실천이라는 역사적 조건을 유지하면서도, 오늘날에는 집단 기억과 역사적 연속성을 표상하는 민족문화의 자원으로 정당화된다.

궁중춤은 전통적으로 국가 의례와 연향 질서 속에서 수행되는 상층의 제도적 실천이었다. 국가 권력의 의례적 재현, 위계질서의 시각화, 형식과 절차의 규범화, 궁중이라는 특정 공간과 왕권 및 관료라는 승인 주체는 궁중춤의 성격을 규정해온 핵심 조건이었다. 따라서 궁중춤이 오늘날 획득한 민족적 의미는 조선시대 지배계층의 문화였던 궁중춤이 근대 이후 전통을 재편하는 과정 속에서 민족문화의 핵심 표상으로 재정렬된 결과를 의미한다. 여기서 중요한 점은 춤의 움직임이 변한 것이 아니라, 궁중춤을 둘러싼 사회적 위치와 해석 체계가 변화함으로써 민족적 가치가 새롭게 구성되었다는 사실이다. 다시 말해 궁중춤은 ‘왕실의 의례 실천’이라는 역사적 기원을 지니면서도, 근대 이후 ‘민족적 정통성의 표준’이라는 새로운 의미 체계 안에서 재배치되었고, 이 과정에서 민족문화의 중심을 표상하는 장치로 기능하게 되었다.

이는 궁중춤을 ‘유산화’ 하는 구조 속에서 명확히 구축되었다. 유산화는 전통을 ‘보존할 가치가 있는 것’으로 선별하고, 공적 기준을 통해 형식화하며, 제도적 관리의 대상으로 전환하는 과정이다. 궁중춤은 이러한 과정에서 ‘정제된 형식’, ‘기록 가능한 구조’, ‘교육 가능한 체계’를 갖춘 대표 전통으로 해석되었고, 이는 궁중춤이 민족문화의 중심 표상으로 선택되는 데 유리한 조건으로 작동하였다. 따라서 오늘날 궁중춤이 가진 대표성은 국가와 제도가 전통을 관리 가능한 체계로 재편하는 과정 속에서 구성되는 문화적 결과라고 할 수 있다. 여기에는 무엇을 전통으로 삼을

것인가라는 선택과, 어떤 방식으로 전통을 보여줄 것인가라는 재현 방식이 결합되어 있으며, 궁중춤은 그러한 선택과 재현의 중심에 배치되어 왔다.

이러한 과정에서 궁중춤은 절차적 구성, 반복되는 리듬, 집단적 대형, 복식과 음악의 결합을 통해 ‘오래된 것’의 감각을 시각화하며, 관객에게 전통의 지속성을 체감하게 하는 장치로 작동한다. 즉, ‘민족 문화의 시간성’을 대표하는 기호로 기능하는 것이다. 이러한 시간성은 현재의 시점에서 과거를 호출하고 정렬하는 방식으로 구성된다. 즉 궁중춤은 과거의 문화가 오늘날까지 지속되고 있다는 감각을 제공하는 동시에, 국가 공동체의 역사적 연속성을 감각적으로 설득하는 문화적 장치가 된다. 따라서 궁중춤은 ‘민족적 전통’이라는 관념을 가장 효율적으로 시각화할 수 있는 형식적 조건을 바탕으로 공연장, 국가 행사, 교육 현장, 전시 공간에서 재현된다. 특히 교육 현장에서 궁중춤은 ‘정통의 기준’으로 제시되며, 일정한 동작 어법과 절차, 음악 구조가 학습 가능한 형태로 정리된다. 이때 궁중춤은 개인의 즉흥성이나 공동체적 변이보다는 정확성과 재현 가능성이 강조되는 방식으로 전달되며, 궁중춤을 ‘표준화된 전통’으로 강화한다. 또한 공연 레퍼토리의 정전화 역시 이러한 표준화와 결합한다. 특정 작품이 반복적으로 공연되고 기록되며 대표 레퍼토리로 정착할수록, 궁중춤은 민족문화의 중심을 상징하는 정전으로 굳어진다. 그리고 기록과 아카이브는 궁중춤의 이러한 위상을 더욱 공고히 한다. 궁중춤은 사진, 영상, 악보, 해설 텍스트, 전시 자료로 축적되며, 이 축적 과정 속에서 ‘민족문화의 대표 형식’이라는 인식이 객관적 사실처럼 구축된다.

한편, 어떤 춤이 민족문화의 중심으로 승인되는 순간, 다른 춤들은 상대적으로 주변화되거나 비가시화되기 쉽다. 궁중춤의 표준화는 전통의 안정적 계승을 가능하게 하지만, 동시에 전통을 단일한 기준으로 정렬하여 다양성을 축소할 위험을 내포한다. 특히 궁중춤이 ‘정제된 전통’으로 강조될수록, 생활 속에서 변이하며 지속해온 지역적 실천이나 공동체 기반의 춤은 비정형적·비표준적이라는 이유로 낮은 가치로 분류될 수 있다. 따라서 궁중춤의 민족문화 표상화는 단지 긍정적 확산의 과정이 아니라, 전통의 내부에서 위계를 형성하고 중심과 주변을 재구성하는 분류 체계의 작동을 함께 포함한다.

궁중춤이 오늘날 민족문화의 대표 표상으로 자리 잡은 과정은 근대 이후 전통을 분류하고 정당화하는 제도적 장치들이 결합하며 구성된 결과로 이해될 수 있다. 궁중춤은 조선시대 상층향유 문화라는 역사적 기원을 지니면서도, 근대 이후 전통의 재편 과정 속에서 국가 제도, 교육, 공연 레퍼토리, 문화재 담론, 기록과 재현의 체계 속에서 ‘민족적 전통’으로 승인되고 표준화되었으며, 그 대표성은 사회적 학습과

반복적 재현을 통해 구축되었다. 따라서 궁중춤의 민족적 가치는 고정된 속성이 아니라, 특정 춤을 중심으로 선택하고 정렬하는 사회적 승인 과정에서 형성된 문화적 구성물이라 할 수 있다.

3. 민속적 가치의 동시대적 구성

오늘날 궁중춤이 지니는 민속적 가치를 논의하기 위해서는, ‘민속’ 과 ‘민속적 가치’ 가 무엇에 의해 정당화되는가라는 질문에서 출발할 필요가 있다. 초기 민속 담론에서 민속은 공동체의 생활세계에서 생성되고 전승되는 기층의 실천이라는 전제 위에서 파악되었고, 민속적 가치는 특정 문화가 어디에서 비롯되었는가, 누구의 삶과 어떤 방식으로 결부되어 있는가라는 기원론적 질문을 통해 정당화되는 경향이 강했다. 이 관점에서 민속은 국가나 제도, 상층 문화와 대비되는 영역으로 설정되었으며, ‘민속적’ 이라는 수식은 민중적·생활적·자생적이라는 의미와 결합하여 이해되었다. 따라서 민속적 가치의 근거는 동시대의 실천보다 과거의 기원과 전승 계통, 생활 기반의 지속성에 놓이는 경우가 많았고, 전통은 공동체 내부에서 자연스럽게 이어져 왔다는 서사 속에서 가치가 확보되었다.²⁴⁾

그러나 오늘날 민속적 가치는 더 이상 기원적 측면으로만 환원되어 설명되기 어렵다. 현대 사회에서 전통 문화는 도시화와 산업화, 교육 제도의 확산, 대중매체와 디지털 플랫폼의 발전, 문화정책과 문화산업의 결합 속에서 다양한 방식으로 재배치되며, ‘민속’ 역시 단일한 생활세계의 잔존물로만 존재하지 않는다. 오히려 민속은 공적 영역에서 조직되는 문화적 자원으로 기능하며, 제도적 승인과 기획, 매개 환경의 변화 속에서 지속적으로 제시되고 의미화된다. 이 조건 속에서 민속적 가치의 핵심은 ‘어디에서 비롯되었는가’ 라는 기원론적 정당화보다, ‘어떻게 경험되고 의미화되는가’ 라는 현재적 구성 과정으로 이동한다. 이러한 측면에서 오늘날 민속적 가치는 특정 문화가 민간에서 기원했는가라는 기원론적 조건이 아니라, 반복적 접촉과 공유, 참여 가능한 수행과 재현, 공동체적 기억의 재참조, 동작의 어법이나 재현 등 일정한 규범의 학습과 재생산이라는 구조가 형성될 때 동시대적으로 성립하는 가치로 이해될 필요가 있다.²⁵⁾

24) 이러한 정리는 초기 담론을 단일한 기원론으로 환원하려는 것이 아니라, 민속적 가치의 정당화가 일부 ‘과거의 근거’에 의존하여 설명되었던 성향을 강조하는 것이다.

25) 본 연구에서 ‘민속적’이라는 범주는 현재의 삶 속에서 전통이 작동하는 방식의 구조적 특징을 파악하는 분석적 관점으로 설정한다.

오늘날 전통 문화는 공연장, 축제, 관광, 박물관과 전시, 학교와 교육 프로그램 등 다양한 장면에서 반복적으로 제시되며, 관객은 체험과 학습을 통해 참여하는 주체로 이동한다. 또한 전통은 공적으로 재현되며 ‘접근 가능한 문화 경험’으로 구성된다. 이 과정에서 민속적 가치는 감상의 확장을 넘어 전통을 경험하는 방식 자체가 변화하면서 발생하는 질적 전환으로 나타난다. 동시에 민속적 가치는 ‘기억’의 차원에서 새롭게 구성된다. 과거의 민속 담론에서 기억은 전통의 기원을 보증하는 근거로 기능하는 경우가 많았으나, 오늘날 기억은 전통이 현재에 제시되는 방식 자체를 조직하는 핵심 매개로 작동하며, 공동체와 개인이 지속적으로 참조하고 재해석하며 현재적 의미를 부여하는 기억의 자원으로 기능한다. 따라서 민속적 가치는 오래되었기 때문에 성립하는 것이 아니라, 과거의 시간성이 오늘의 사회적 요구와 정동 속에서 재배열되며 ‘지금 여기’의 의미로 전환될 때 구성된다. 또한, 오늘날 전통 문화는 특정 시공간에서 수행되고 경험되는 방식, 즉 현장적 조건이라 할 수 있는 공연의 분위기, 공간의 배치, 관객의 반응, 몸의 감각적 긴장, 음악과 움직임의 결합 등 수행적 요소들에 의해 전통을 ‘살아 있는 경험’으로 구성한다. 이는 체험형 프로그램, 시민 강좌, 온라인 교육 콘텐츠, 디지털 아카이브의 접근성 확대를 통해 민속적 가치를 개인과 공동체가 함께 구성하는 공공적 경험으로 조직하며, 사회 전체가 전통을 재생산하고 의미화하는 방식 속에서 갱신된다.

이러한 관점을 바탕으로 궁중춤을 살펴보면, 역사적으로 궁중춤은 국가 의례와 연향 질서 속에서 궁중이라는 특정 공간, 왕권과 관료라는 승인 주체, 의례적 시간의 규범성, 위계질서를 시각화하는 지배계층의 제도적 실천이었으나, 근대 이후 전통 재편 과정 속에서 민족문화의 대표 표상으로 재배치되고 공적 정당성을 확보한 이후, 동시대의 삶과 감각의 장면 속에서 새로운 의미를 획득하며 민속적 가치를 구성하였다. 이때 궁중춤의 민속적 가치는 ‘궁중춤이 본래 민속이었는가’라는 기원론적 질문으로 정당화되기보다, 유산화·공연화·교육화·매체화 이후에도 궁중춤이 지속적으로 수행되고 공유되며 현재적 의미를 생산하는 방식에서 성립한다. 즉, 궁중춤은 국가 제도에 의해 정전화된 전통이라는 성격을 유지하면서도, 동시대의 공공적 장치와 참여 구조 속에서 민속적 성격이 구성될 수 있다.

오늘날 궁중춤은 다양한 공적 장면에서 반복적으로 공연되며, 특정 집단의 삶의 기억과 연결되는 방식으로 재맥락화된다. 궁중춤은 국가의 정통성을 표상하는 기호로만 머무르지 않고, 관객과 지역사회의 경험 속에서 ‘우리의 몸’과 ‘우리의 시간’, ‘우리의 정서’를 불러오는 실천으로 작동한다. 이때 궁중춤의 대중적 수용은 궁중춤이 특정 계층의 전유물이라는 인식에서 벗어나 공공적 향유의 대상으로 전환

되는 과정과 결합한다. 즉, 궁중춤은 상층향유 문화라는 역사적 조건을 유지하면서도, 동시대의 관객이 접근하고 경험할 수 있는 문화 실천으로 제시되며, 이러한 접촉의 반복은 궁중춤의 민속적 의미를 강화하는 기반이 된다.

근대 이후 궁중춤은 기록과 정전화의 체계 속에서 형식과 규범이 강조되어 왔으나, 오늘날에는 오히려 연행자의 몸이 만들어내는 감각, 관객의 반응, 공간의 분위기, 음악과 장단의 결합 등 수행적 조건이 궁중춤의 의미를 구성하는 핵심 요소로 부각된다. 이는 궁중춤이 특정 시공간에서 다시 수행되고 경험되면서 관객이 경험 가능한 ‘현재의 사건’으로 성립하고 있음을 보여준다. 즉, 궁중춤의 민속적 가치는 수행의 현장 속에서 형성되는 감각적 경험과 공동체적 정동을 통해 발생한다.

특히 궁중춤이 지닌 비일상적 재현은 동시대 공연 환경과 매체 조건 속에서 지속적으로 변주되며, 이러한 변주는 민속적 가치 구성의 핵심 조건으로 작동한다. 궁중춤은 공연장에서 작품 단위의 감상 대상으로 제시되지만, 축제와 관광의 장에서는 짧은 장면 중심으로 압축되어 소비되며, 디지털 플랫폼에서는 특정 동작과 대형, 의상 이미지가 강조된 클립 형태로 재편집되어 유통된다. 이 과정에서 궁중춤은 관객의 집중과 소비 방식에 맞추어 ‘하이라이트화’ 되고, 전통은 반복 가능한 장면으로 경험된다. 이러한 변화는 궁중춤의 의미를 임의로 훼손하거나 변질시키는 방식으로만 이해될 수 있으나 이는 오히려 전통을 전달하는 형식과 매체, 시간 구조가 동시대적 조건 속에서 재배치되는 과정으로 파악될 필요가 있다. 궁중춤의 현대적 변주는 전통을 고정된 형태로 보존하는 것이 아니라, 동시대의 감각과 향유 조건 속에서 전통이 경험 가능한 방식으로 조직되는 과정을 보여준다.

이러한 궁중춤은 미디어 환경과 결합하면서 민속적 가치의 확장 경로를 확보한다. 영상 아카이브, 온라인 공연, SNS 기반의 확산은 궁중춤을 단지 감상의 대상으로만 유통시키지 않고, 다양한 해석과 기억의 층위를 생성하는 참여적 장을 형성한다. 궁중춤은 국가가 승인한 전통이라는 상징성을 유지하면서도, 개인과 집단이 이를 재인용하고 공유하며 자신의 경험과 연결시키는 방식으로 집단적 기억의 매개가 된다. 반복 시청과 공유, 편집과 재배포는 궁중춤이 동시대 사람들의 문화 경험 속에서 참조하고 재구성하는 기억의 자원으로 기능하며, 궁중춤의 의미가 계속 갱신된다는 점을 보여준다. 이러한 반복 시청과 공유에서 궁중춤은 클립 형태로 유통되더라도 그것이 특정 집단의 기억을 불러내고, 타자와 공유되며, 다시 수행되거나 해석되는 방식으로 순환할 때 궁중춤은 민속적 의미를 가진다. 다만, 이러한 시청과 공유가 단순한 ‘콘텐츠 소비’에 머무르는지, 혹은 참여와 관계의 층위를 동반하는 재향유인지 구분할 필요가 있다.

또한 시민 강좌, 체험 워크숍, 청소년 프로그램, 온라인 교육 콘텐츠는 궁중춤을 관람의 대상에서 참여 가능한 실천으로 전환시키는 경로를 제공한다. 이러한 참여는 제한된 시간과 교육 목적에 맞추어 축약·정리된 형식으로, 궁중춤은 소수 전승자 중심의 전문 영역에서 ‘접속 가능한 문화기술’로 확장된다. 관객은 학습자이자 참여자로 이동하며, 궁중춤은 공공기관과 학교, 생활문화센터 등 다양한 장에서 반복적으로 체험되고 재현된다. 이러한 참여의 구조는 궁중춤의 민속적 가치가 특정 전승 집단 내부의 논리에 의해 폐쇄적으로 유지되는 것이 아니라, 사회적 공유와 실천의 장에서 구성되는 의미임을 드러낸다. 요컨대 궁중춤의 동시대적 민속적 가치는 ‘대중문화적 수용’과 동일한 범주가 아니라, 공동체적 기억의 재참조와 관계적 향유, 규범의 학습과 반복 수행이 결합될 때 성립하는 것으로, 이를 통해 유산화된 전통이라는 성격을 유지하면서도, 동시대의 매개 환경 속에서 참여와 공유의 회로를 형성하며 민속적 의미를 생성한다.

결국 오늘날 궁중춤의 민속적 가치는 국가가 부여한 전통이라는 상징적 위상 위에, 동시대 사람들이 궁중춤을 경험하고 재해석하는 방식이 중첩되며 형성된다. 이는 공적 대표성과 생활세계의 향유가 교차하는 지점에서 구성되는 동시대적 의미이며, 비일상의 재현과 현대적 변주가 결합하는 방식 속에서 지속적으로 갱신되는 문화적 실천의 성격을 가진다. 따라서 궁중춤은 근대 이전 상층향유 문화라는 역사적 성격을 일정부분 유지하면서도, 동시대의 매개 환경과 향유 구조 속에서 새로운 의미를 획득하며 민속적 가치를 구성해가는 실천이라 할 수 있다.

V. 맺음말

본 연구는 조선시대 상층향유 문화로서 존재했던 궁중춤의 민간화 과정과 해방 이후 예술화·제도화 과정을 거치며 공적 문화자산으로 재배치되는 과정을 통시적으로 검토하고, 오늘날 궁중춤이 공연·축제·관광·교육·미디어·디지털 플랫폼을 통해 대중적으로 향유되는 양상에 주목하여, 궁중춤이 지닌 비일상적 재현의 구조가 동시대 조건 속에서 어떻게 변주되는가를 살펴보았다. 먼저, 조선시대 궁중춤은 『국조오례의』, 『악학궤범』과 예조·장악원 등 제도적 장치 속에서 형식과 절차가 체계화되었고, 개인의 즉흥성을 최소화한 규범적 춤언어로 정착함으로써 궁중이라는 특정 공간과 의례적 시간성 안에서만 성립하는 권위의 수행 양식으로 자리하였다. 그러나 대한제국기에 서구식 극장 공간의 출현과 희대·협률사 및 종합공연의 운영을 계기로 궁중춤은 의례적 맥락에서 분리되어 대중을 대상으로 한 공연물로 재배치되었고, 시

각적 효과와 오락성을 강화한 구성으로 재편되며 상업적 유통의 논리에 접속하였다. 이러한 전환은 일제강점기에 더욱 가속화되어 궁중여악의 해체와 기생 관리 체제의 변화 속에서 궁중춤이 극장과 요리점 등 도시의 상업적 공간으로 본격 편입되었으며, 흥행 논리에 따라 종목이 선별·배치되고 반복 소비 가능한 형태로 재구성되는 과정 속에서 교방춤·민속춤 및 외래 무용과의 접촉을 통해 ‘조선무용’의 일부로 재해석되었다.

해방 이후 궁중춤은 산업화·근대화 담론 속에서 전통문화가 주변화되는 동시에 국가 정체성을 표상하는 자원으로 선별되는 조건 속에서 국가 주도의 재현·보존 체계로 편입되었고, 제도적 장치와 결합하면서 궁중춤은 ‘정통 전통’의 대표 레퍼토리로 표준화되고 공적 관리 체계 안에서 지속되는 구조를 획득하였다. 이때 ‘복원’은 궁중 의례의 맥락과 시간성을 총체적으로 회복하는 의미라기보다, 현대 무대 환경과 제도 운영에 부합하도록 재현 양식을 정렬하고 공연 가능한 형태로 재구성하는 성격이 강했으며, 궁중춤은 의례의 구성 요소에서 ‘공연 가능한 유산’이자 국가가 보증하는 전통의 표상으로 재맥락화되었다.

오늘날 궁중춤은 공연장 중심의 감상에 머물지 않고 축제·관광·미디어·디지털 플랫폼을 경유하며 향유의 장을 확장하고, 장면 중심의 압축과 ‘하이라이트화’, 실황·기록·클립 형태의 재편집 유통과 반복 시청을 통해 재향유의 방식으로 대중적 수용이 강화되는 양상을 보인다. 특히 영화·드라마·댄스필름 등 콘텐츠 환경에서 이미지와 장면성이 강조되며 ‘궁중성’의 시각적 기호와 상징을 차용하는 방식으로 재현되고 있다. 또한 시민 강좌·체험 프로그램·온라인 교육 콘텐츠 등을 통해 궁중춤은 관람 중심의 향유에서 참여 가능한 실천으로 확장되며, 전문 전승 영역에서 ‘접속 가능한 문화기술’로 전환되는 경로를 확보한다.

이러한 흐름을 종합할 때 궁중춤의 역사적 변동은 궁중 의례의 규범적 실천에서 출발해 도시 상업공연물로의 분리·재편을 거쳐 국가 제도에 의한 공적 승인과 표준화를 획득하고, 다시 대중적 향유와 매체 환경 속에서 재맥락화되는 과정으로 정리될 수 있다. 이러한 과정에서 궁중춤은 국가 제도와 문화정책, 교육·전승 시스템, 공연 레퍼토리의 정전화, 기록·아카이브·전시 등 재현 장치들이 결합한 사회적 승인 과정 속에서 오늘날 ‘민족문화’의 대표 표상으로 구성되었다. 따라서 궁중춤의 민간화와 민속적 의미는 국가적 대표성의 획득 이후 대중적 향유와 참여, 반복적 재현과 재향유의 장에서 새롭게 덧입혀지는 동시대적 구성 과정으로 이해되어야 하며, 궁중춤의 변주는 전통의 훼손과 보존이라는 이분법을 넘어 전통이 제도·공간·매체 조건 속에서 선택·정렬·재해석되며 공공적 의미를 형성해온 역사적 실천임을 드러

낸다.

본 연구는 궁중춤이 조선시대 궁중 의례의 상층향유 문화로 규범화된 이후, 대한제국기 공연화와 일제강점기 민간 유통, 해방 이후 국가 주도의 보존·재현 체계 편입, 오늘날 미디어·디지털 플랫폼 기반의 재향유로 이어지는 변동 과정을 통시적으로 정리하고, 궁중춤의 지속과정이 재현 방식과 향유 구조가 재조직되는 문화적 전환임을 밝혔다. 또한 궁중춤이 ‘민족문화’의 대표 표상으로 자리 잡는 과정은 제도·담론·교육·공연·기록 장치가 결합한 사회적 승인 과정에서 구성되었음을 제시하였다. 나아가 오늘날 궁중춤의 ‘민속적 가치’는 동시대의 향유·참여·기억·현장성 속에서 새롭게 형성되는 의미임을 논증하였다.

다만 연구에서는 궁중춤의 변동 과정을 통시적으로 정리하는 데 집중하면서, 종목별·전승계보별 차이를 충분히 미시적으로 분석하지 못한 한계가 있다. 또한 대중적 향유와 디지털 재향유를 논의했으나 관객의 실제 수용 경험과 플랫폼 유통 메커니즘에 대한 실증 자료가 제한적이었고, 유산화·정전화가 지역 실천과 맺는 위계·배제 관계를 비교 연구로 확장하는 데에도 한계가 남았다. 따라서 향후 궁중춤 종목 단위의 공연화·형식 변형을 세밀하게 분석하고, 관객 연구와 현장 기반 자료를 통해 향유 방식을 실증적으로 보강하며, 디지털 플랫폼에서의 편집·확산 구조와 ‘궁중성’의 이미지 재현 방식을 검토할 필요가 있다. 더불어 궁중춤의 정전화와 지역춤 실천에 미치는 영향과 제도적 위계 구조를 비교·비판적으로 분석함으로써 궁중춤의 민간화와 민속적 가치 형성의 조건을 보다 입체적으로 해명할 필요가 있다.

참고 문헌

- Arai, Yoshiko, 「근대기(1875-1945)의 서울 일본음식점 연구: 일본요리육을 중심으로」, 이화여자대학교 국제대학원 석사학위논문, 2021.
- 김선풍, 『“조선미인보감해제”』, 『조선미인보감』, 민속원, 1984.
- 김영희, 「일제강점 초기 기생제도에 관한 연구: 일제의 왜곡과정을 중심으로」, 『무용사학』 7, 무용역사기록학회, 2007.
- 드리드 윌리엄스, 신상미 역, 『인류학과 인간의 움직임: 무용연구』, 대한미디어, 2002.
- 사진실, 『공연문화의 전통 樂 戲 劇(악, 희, 극)』, 태학사, 2002.
- _____, 「궁중정재의 공연공간과 연출원리」, 『한국음악연구』 38, 한국국악학회, 2005.
- 에밀 부르다레, 정진국 역, 『대한제국 최후의 숨결』, 글항아리, 2009.
- 이정노, 「일제강점기 ‘조선춤’의 전개 양상 연구」, 한국학중앙연구대학원, 박사논문, 2014.
- _____, 「전국민속예술경연대회를 통해 본 교방춤의 민속화 현상 연구」, 『비교민속학』 67, 비교민속학회, 2018.
- 조영규, 『바로잡는 헝클어린 원각사』, 민속원, 2008.
- 한양명, 「한국 민속예술축제가 민속의 전승에 미친 영향」, 『한국민속학』 50, 한국민속학회, 2009.

「조선시대 궁중춤의 민간화와 민속적 가치」에 대한 토론편

윤동환(경상국립대학교)

본 발표문에서는 조선시대 궁중무용이 지녔던 상층향유 문화로서의 위상에서 출발하여, 대한제국기와 일제강점기를 거쳐 민간으로 이행하는 과정, 그리고 해방 이후 국가 주도의 제도화와 재현을 통해 공적 문화자산으로 재맥락화되는 경로를 통시적으로 분석했다. 특히 궁중무용을 단순한 ‘전통예술 종목’이 아니라, 공연화·제도화·대중적 향유라는 사회적 장치 속에서 의미가 재구성되는 문화 실천으로 파악하고, 그 과정에서 형성되는 동시대적 민속적 가치에 주목한다는 점에서 이 연구는 기존 형식 분석 중심 연구를 넘어서는 확장된 시각을 제시하고 있다.

발표자는 ‘민간화’를 궁중무용이 궁정 의례의 맥락을 벗어나 공연장·극장·제도·매체를 통해 공공 향유 대상으로 전환되는 과정으로 정의하고, ‘민속적 가치’를 오늘날의 향유·기억·참여의 장 속에서 동시대적으로 구성되는 의미로 설정하였다. 이러한 개념 설정은 궁중무용을 과거의 잔존물이나 박제된 유산이 아니라, 사회적 조건 속에서 끊임없이 재의미화되는 실천으로 이해하게 한다는 점에서 학문적 의미가 크다.

1. 궁중무용의 ‘민간화’ 개념

발표자가 제시하는 민간화 개념은 단순한 계층 이동이나 향유 주체의 확장을 의미하지 않는다. 그것은 공연 공간의 변화(궁중 → 극장), 향유 방식의 변화(의례 참여 → 감상), 그리고 의미 체계의 이동(권위의 상징 → 오락·미학적 대상)을 포괄하는 구조적 전환으로 제시된다. 특히 대한제국기 협률사 공연과 일제강점기 극장·요리점 공연 사례를 통해서 궁중무용이 상업적·대중적 공연문화 속으로 편입되는 구체적인 경로가 설득력 있게 기술되었다.

다만 이러한 ‘민간화’가 궁중무용의 자율적 확산이었는지, 아니면 제도 해체와 식민지 권력이라는 외부 조건에 의해 강제된 이동이었는지에 대한 추가적 설명이 필요하다. 민간화가 곧바로 주체성의 확대나 민주적 향유를 의미한다고 보기 어렵다면, 이 개념은 ‘탈맥락화’ 혹은 ‘재배치’라는 용어와 어떻게 구분될 수 있는지 논의가 필요하다.

2. 국가 주도 제도화와 ‘민속적 가치’

발표문에서는 해방 이후 국가 주도의 보존·재현 체계가 궁중무용을 ‘전통예술’이자 ‘국가 문화자산’으로 공인하는 동시에, 특정 형식과 계보를 표준으로 고정하는 과정을 비판적으로 조망하였다. 전국민속예술경연대회, 문화재보호법, 국립기관의 공연·교육 체계 등은 궁중무용의 지속 가능성을 확보하는 제도적 기반이 되었지만, 동시에 전통의 선택과 배제, 정통성의 위계화를 조장했다.

여기서 발표문에서의 ‘민속적 가치’가 이러한 제도화 과정과 어떤 관계를 맺는 가이다. 국가가 승인한 전통춤이 민속적 가치를 획득하는 조건은 무엇이며, 제도 바깥의 실천이나 변주는 민속적 가치로 인정될 수 있는가라는 질문이다. 다시 말해 민속적 가치는 제도에 의해 부여되는 것인지, 아니면 대중의 향유와 기억 속에서 자율적으로 구성되는 것인지에 대한 설명이 필요하다.

3. 비일상의 재현과 동시대적 변주

발표자는 오늘날 궁중무용이 공연·축제·관광·미디어·디지털 플랫폼을 통해 향유되며, ‘비일상’을 재현하는 문화 장치로 기능한다고 분석하였다. 이는 궁중무용이 더 이상 의례의 시간성을 회복하지는 못하더라도, 일상과 구별되는 감각적 경험을 제공함으로써 새로운 민속적 의미를 형성한다는 주장으로 이해할 수 있다.

이 지점에서 비일상의 재현이 민속적 가치의 충분조건이 될 수 있는가이다. 스펙터클화된 장면 중심 소비, 이미지화된 전통이 공동체적 기억과 실천으로까지 이어질 수 있는지, 혹은 소비 가능한 문화 콘텐츠에 머무르는지는 추가적인 논의가 요구된다.

위의 질문을 요약하자면,

1. 궁중무용의 민간화는 ‘확장’인가 ‘상실’인가, 혹은 두 과정이 동시에 작동하는가?
2. 국가 주도 제도화 속에서 형성된 궁중무용의 정통성은 민속적 가치와 양립 가능한가?
3. 오늘날 궁중무용의 비일상적 재현은 공동체적 민속성을 재구성하는가, 아니면 감상의 차원에 머무르는가?

발표자는 궁중무용을 둘러싼 역사적 이동과 의미 변화를 입체적으로 조망함으로써, 민속예술과 무형유산 연구에서 중요한 이론적 기여를 했다. 지속적인 연구를 통하여

근현대 궁중무용의 실체에 대해 파악한 발표자의 노고에 감사드린다. 민간화·제도화·민속적 가치라는 핵심 개념의 경계와 긴장을 더욱 확장해 나가는 방향에서 발표문을 재정리하고 부연·추가한다면 이후 근현대 무용 연구에 이정표가 될 것이다.

춘향영정의 제작과 변천에 따른 지역사회의 대립과 갈등

유목화(전남대학교)

< 목 차 >

1. 남원의 정체성과 춘향 영정의 상징성
2. 영정의 제작 배경과 역사적 변천 과정
3. 2023년 새 영정 봉안 논란과 핵심 쟁점
4. 영정 논란의 문화적 함의와 향후 과제
5. 결론

1. 남원의 정체성과 춘향 영정의 상징성

대한민국 국민이라면 춘향을 모르는 사람이 거의 없다고 해도 과언이 아니다. 춘향 서사는 근원 설화에서부터 판소리 <춘향가>, 120여 본의 이본(異本), 그리고 연극, 영화에 이르기까지 다양한 매체를 통해 끊임없이 재해석되며 대중의 의식 속에 깊이 각인되어 왔기 때문이다.

그러나 이러한 텍스트의 유연한 변용과 달리, 남원 지역사회가 ‘춘향’의 이미지 훼손이나 파격적인 재해석에 대해 매우 보수적이고 민감하게 반응한다는 점은 주목할 만하다.¹⁾ ‘춘향골’이라 불리는 남원은 <춘향전>의 공간적 배경이 곳곳에 산재해 있을 뿐만 아니라, 100년에 가까운 춘향제를 통해 ‘춘향’이라는 상징이 지역정체성을 지탱하는 근간으로 공고히 자리 잡았기 때문이다.

남원에게 있어 춘향은 단순한 소설 속 주인공을 넘어, 지역의 정체성과 정신적 가치를 상징하는 실존적 위상을 차지하고 있다. 이러한 맥락에서 춘향 영정은 수세기

1) 외부 미디어에 의해 춘향의 부정적 담론이 형성되거나, 영화 <방자전>과 같이 서사를 파격적으로 변주한 춘향이 등장했을 때 남원 지역사회가 보여준 대응은 얼마나 보수적이며 민감한지를 단적으로 보여준다. 당시 춘향문화선양회는 사랑과 정절로 대변되는 춘향의 상징적 이미지가 심각하게 훼손되었다는 이유로 문화체육관광부와 해당 영화사에 상영 중지를 강력히 요청한 바 있다. 유목화, 「춘향의 이미지 생산과 문화적 정립-남원 춘향제를 중심으로-」, 『실천민속학연구』 19, 실천민속학회, 2012b, 25~29쪽.

동안 전승되어 온 서사 속 춘향의 형상을 단순히 시각화한 재현물에 그치지 않는다. 영정은 대상 인물의 사상과 정신, 기품 등을 추모하기 위해 제작된 것이기 때문이다.²⁾ 따라서 춘향제의 핵심 상징물인 영정을 둘러싼 대립과 갈등은 단순한 예술적 취향이나 기호의 문제를 넘어, 지역 공동체가 투영하고자 하는 핵심 가치와 춘향의 정체성을 정의하기 위해 벌이는 치열한 사회문화적 헤게모니의 각축이라 할 수 있다.

춘향 영정은 1931년 지역 유지들의 모임인 양로당(養老堂) 소계소(少契所) 회원들과 남원 권번 기생들이 춘향의 절개를 기리기 위해 사당을 건립하고 제례를 지내는 과정에서 처음 제작되었다. 지금까지 제작된 영정은 총 4점이지만, 2026년 현재는 그중 3점만이 전해진다. 그 내력을 살펴보면 진주 강씨가 그린 최초의 영정을 시작으로, 1939년 이당(以堂) 김은호가 제작한 두 번째 영정, 그리고 한국전쟁 당시 훼손된 두 번째 영정을 바탕으로 1960년 김은호가 재제작한 세 번째 영정이 있다. 마지막으로 2023년 김현철이 새롭게 제작한 네 번째 영정이 그 계보를 잇고 있다.

2020년 9월, 남원시는 친일 작가 논란에 휩싸였던 김은호의 춘향 영정을 철거하였다. 이후 2023년 학술적 고증을 거쳐 새 영정을 제작해 제93회 춘향제 첫날 공개하였다. 그러나 당초 의도와 달리 새 영정을 둘러싼 존폐 논란이 확산하며 진통이 이어지고 있다. 새로 봉안된 영정이 춘향의 나이와 외모, 복식은 물론 춘향 정신의 본질을 온전히 담아내지 못했다는 비판이 제기되면서, 일각에서는 영정 재제작을 요구하는 목소리가 높아지고 있기 때문이다.

이처럼 춘향 영정은 각 시대의 사회·문화적 환경에 조용하며 변천해 왔으며, 오늘날에는 지역 여론에 의해 철거와 재제작이 결정되는 등 복합적인 이해관계가 얽힌 사회적 역동성을 투영하고 있다. 이에 본 연구는 춘향 영정의 제작 및 변천 과정을 통해 그 역사적 맥락을 고찰하고, 최근 영정을 둘러싼 논란과 핵심 쟁점을 심층적으로 분석하고자 한다. 나아가 시민단체, 국악계, 지역 원로 등 각계각층의 입장을 다각도로 살펴봄으로써, 춘향 영정 논란이 남긴 의미와 향후 과제를 모색하는 데 목적을 둔다.

춘향 영정은 춘향 제사(춘향 제향)의 핵심적 상징임에도 불구하고, 춘향제 관련 선행 연구에서는 그 중요성이 충분히 조명되지 못했다. 기존 연구는 일제강점기 강주수가 제작한 최초의 영정이나 해방 이후 김은호의 영정으로 제사를 지냈다는 사실을 단편적으로 기술하는 수준에 머물렀다.³⁾ 즉, 영정의 제작과 교체 과정에 내재된 사회

2) 김지민, 「최치원 영정의 형성과 전파」, 『서강인문논총』 64, 서강대학교 인문과학연구소, 2022, 252쪽 참조.

3) 김기형, 「춘향제의 성립과 축제적 성격의 변모과정」, 『민속학연구』 13, 국립민속박물관, 2003; 김지영, 「남원 춘향제의 연구-의례조직의 변화를 중심으로」, 한국정신문화연구원 한국학대학원

적 맥락이나 시대별 재현 방식의 변천사에는 크게 주목하지 않은 것이다. 아울러 기존 논의 중에는 김은호가 그린 영정의 제작 및 봉안에 얽힌 일화나 회화사적 특징을 분석하여 학술적 이해를 돕는 성과도 있었으나,⁴⁾ 영정의 변천 과정을 통시적으로 고찰하거나 그것이 지역 공동체에 미친 사회문화적 파급력을 규명하는 데까지는 이르지 못했다. 따라서 춘향 영정 논란이 지속되는 현시점에서 이를 지역사회의 당면 현안으로 인식하고 학술적 규명을 시도하는 일은 매우 중요한 과제라 할 수 있다.

본 연구는 이러한 연구 목적을 달성하고자 문헌 연구와 현장 조사를 병행한다. 우선 춘향 영정의 제작 배경과 변천 과정을 고찰하기 위해 신문 기사, 남원시의 연구용역 보고서, 남원시의회 회의록, 김은호의 자서전 『서화백년』 등을 기초자료로 활용하여 당시의 구체적인 제작 경위와 지침을 재구성해 본다. 이를 통해 각 시기별 영정의 변천을 추동한 사회적 배경과 동인을 규명하고, 상징 재현의 주도권이 이행되는 과정을 추적한다.

이와 더불어 ‘춘향 영정 논란 해법 모색을 위한 공개토론회’ 자료와 대립된 두 진영의 입장문 등을 분석하여, 각 이해관계자의 핵심 쟁점과 논거를 규명하고자 한다. 또한 남원 시민단체, 국악계, 지역 원로를 대상으로 한 면담 조사를 병행함으로써 기존 입장문에 나타난 주장을 보완하는 한편, 공개토론회와 각 진영의 모임이나 현장 행사에 참여하는 참여관찰을 수행함으로써 갈등의 내밀한 맥락과 현장 주체들의 목소리를 심도 있게 포착할 것이다.⁵⁾ 이러한 질적 연구 방법을 바탕으로 춘향 영

석사학위논문, 1999.

4) 권행가, 「김은호의 <춘향상>읽기」, 『한국근현대미술사학』 9, 한국근현대미술사학회, 2001; 서명희, 송미숙, 「춘향 이미지 융합 교육 내용 연구-문학과 미술에 표현된 춘향을 중심으로-」, 『문학교육학』 73, 한국문학교육학회, 2021; 유목화, 「남원 춘향제 연구」, 전남대학교 대학원 박사학위논문, 2012a.

5) 본 연구자는 사단법인 무형문화연구원의 ‘남원 춘향제의 무형유산적 가치 발굴·육성 사업’에 연구원으로 참여하기 이전부터 춘향 영정 논란에 깊은 관심을 두고 관련 기사와 자료를 찾기 추적해 왔다. 이후 해당 사업의 연구원으로 참여하면서 2024년 7월부터 11월까지 남원시청, 남원문화원, 춘향문화선양회 등 주요 관계자들을 대상으로 면담 조사를 실시하였고, 이 과정에서 춘향 영정 문제에 대한 지역사회의 지대한 관심을 재차 확인할 수 있었다. 이에 필자는 기존의 문제의식을 바탕으로 해당 사업과 별개로 춘향 영정 관련 조사를 병행하였으며, 2025년 10월부터 12월까지 추가 현장 조사를 진행하였다. 이 글에서는 일반 시민들의 목소리를 폭넓게 담아내기보다, 쟁점의 최전선에서 상반된 입장을 고수하는 두 진영, 즉 ‘최초 영정 복위’를 주장하는 측과 ‘새 영정의 재제작’을 요구하는 측의 논리를 분석하는 데 초점을 두었다. 이는 상충하는 두 입장의 핵심적인 쟁점을 규명하는 것이 이번 춘향 영정 논란의 본질을 파악하고, 지역사회의 갈등 구조를 입체적으로 이해하는데 보다 유효한 접근이라고 판단했기 때문이다. 연구자는 춘향 영정을 둘러싼 대립적인 시각에 대해 중립적인 관점을 견지하고자 노력하였음을 밝혀둔다.

정 논란이 지닌 사회문화적 의미를 도출하고, 나아가 학계와 지역사회에 요구되는 역할을 제시하고자 한다. 궁극적으로 지역사회의 핵심 현안인 춘향 영정을 둘러싼 대립과 갈등 양상을 분석함으로써, 향후 논란의 실마리를 찾기 위한 정책적 시사점을 제공하는 데 기여하고자 한다.

2. 영정의 제작 배경과 역사적 변천 과정

춘향 영정의 제작 배경을 규명하기 위해서는 춘향제의 기원과 그 역사를 검토할 필요가 있다. 춘향제는 일제강점기 당시 민족정신을 고취하고자 전개된 고적보존운동(古蹟保存運動)의 일환으로 시작되었다.⁶⁾ ㉠에서 확인할 수 있듯이, 1928년부터는 사법 기관으로 전용(轉用)되며 훼손되었던 광한루를 개축하여 원형을 복구하려는 움직임이 본격화되었다. 또한 ㉡과 같이 춘향을 기릴 만한 사적이 부재함을 안타깝게 여긴 최봉선을 비롯한 기생들의 발의와 남원소년계의 후원으로 1931년 춘향의 열녀각을 준공하였음을 알 수 있다. 같은 해 6월 3일 거행된 사당 낙성식은 오늘날 춘향제의 공간적·정신적 구심점을 마련한 역사적 계기가 되었다.

남원(南原)이라면춘향(春香)을런상케되고 춘향이라면 광한루(廣寒樓)를런상하는터인데과연 이층으로되어 옷독소순 이루각은 압호로 오작교영주각(烏鵲橋瀛洲閣)을바라보게되어 풍치가홀륭한것은본사람 안본사람 할것업시 광대소리를 들어본사람은 누구든지다아는터이요 이로인하여 탐승객의 발자취가 끈일사이가업섯는데지금으로부터 몇해전에 이곳에 디방법원지청(地方法院支廳)을지어우금십유여년을나려왔섯는데 ㉠요지음재관소를새로건축하고 이전하는 바람에다시고적으로중수보존하게 되었다(남원)⁷⁾

천고불후(千古不朽)의 작품인 ㉡소설춘향전(春香傳)을 본사람은 누구나 열녀춘향을 알것이다 그러나 그의사적을 차자 불수업는것이 무엇보담도 유감으로 생각하든바 예기 최봉선(崔鳳鮮)외 수명의 흥군낭자(紅裙娘子)들의 발의로 남원소년계(少年契)의 후원하에 二천원의 의연금을 모집하여 광한루(廣寒樓)중수와 동시에 열부(烈婦)춘향의 절조를 기리기념키위하여 광한루동편에 춘향의열여각(烈女閣)을 건축중이든바 이에 준공의 뜻을 맞치고 오는 六월三일 락성식을거행한다는데 일반은 성향을

6) 김기형, 앞의 글, 9쪽; 김지영, 앞의 글, 1999, 27~28쪽; 유목화, 위의 글, 2012a, 53~58쪽. 당시 언론 보도를 통해 장기간 현안이었던 광한루를 고적으로 보존하려 했던 구체적인 움직임을 확인할 수 있다. 「다년(多年) 현안중(懸案中)이든 남원(南原) 광한루(廣寒樓) 부활(復活)」, 『조선일보』, 1926년 11월 16일.

7) 「이도령(李道令)은 귀불귀(歸不歸) 광한루(廣寒樓)는 부활(復活)」, 『조선일보』, 1928년 2월 6일.

여기한다⁸⁾

이러한 일련의 움직임은 일제에 빼앗긴 광한루를 되찾고, 불의에 항거한 춘향의 절개를 통해 민족정신을 결집하고자 한 시도로 해석된다. 당시 광한루를 보수하고, 열녀각(춘향사 또는 춘향각)⁹⁾을 준공하는 데 결정적으로 기여한 주역은 남원 권번의 수기(首妓) 최봉선(崔鳳仙)을 비롯한 기생들, 그리고 지역 유지 집단이었던 양로당(養老堂) 소계소(少契所) 회원들이었다.¹⁰⁾ 이들의 자발적인 의연과 헌신으로 열녀각이 건립되었으며, 이곳에 춘향 영정을 봉안하고 기생들의 주관하에 제례를 집행하면서 춘향제는 그 역사적 첫발을 내딛게 되었다.

최초로 봉안된 영정은 오랫동안 강주수의 작품으로 알려졌으나, 최근 고증을 통해 진주 강씨 성을 가진 작가 미상의 화가가 그린 것으로 확인되었다.¹¹⁾ 상세한 제작 기록은 부족하지만, 당시 춘향제를 실질적으로 주도했던 최봉선의 증언과 관련 기사들은 최초 영정의 탄생이 그녀의 헌신과 밀접하게 관련되어 있음을 보여준다.

최씨는 27세에 권번에들어 29세에기생을집어치우고 당시남원기생들을 찾아다니며 춘향사건립을추진 1931년에춘향사를 짓고 진주강씨에게 춘향을 그리게했다고 말한다.¹²⁾

최(崔)여인은 모았던 돈 2백원(圓)을 내놓고 남원(南原)의 예기조합 산하 기생 40여명에게 취지를 설명, 모금운동에 나섰다. 이들은죄신을 신고 각계각층의 뜻있는 인사70여명으로부터 건축비 1천2백원(圓)을 가까스로 마련했다. 초상화는 진주(晉州)의 화가 강(姜)모(고인)씨에게 위촉, 1929년 춘향(春香)생일로본음력 4월초8일을기해 준공식을 올렸다.¹³⁾

8) 「전설(傳說)의 호남승지(湖南勝地) 광한루(廣寒樓) 개축(改築)준공(竣工)」, 『동아일보』, 1931년 5월 22일.

9) 신문기사의 기록에 의하면 춘향사(春香祠) 또는 춘향각(春香閣)으로 명명되었다. 「사진(寫眞)은 새로히 창건(創建)된 춘향사(春香祠)와 춘향각(春香閣) 창건(創建)을 발의(發議)한 최봉선(崔鳳鮮) 예기(藝妓)」, 『조선일보』, 1931년 5월 28일.

10) 양로당 소계소 회원들 중에서도 이현순(李鉉純)을 필두로 강봉기(姜鳳基), 정광옥(鄭光玉) 등이 춘향사를 준공하는 데 적극적으로 참여했다. 김지영, 앞의 논문, 29쪽; 유목화, 앞의 논문, 2012a, 57쪽. 특히 이 과정에서 남원 권번 예기의 역할이 주목된다. 중외일보에 따르면, 1927년 남원 권번 예기들은 지방 순회공연의 수익금을 춘향사당 건립 자금으로 충당하고자 하였음이 확인된다. 「만고열녀 성춘향사당」, 『중외일보』, 1927년 5월 20일.

11) 「〈춘향영정〉 고증 연구용역」, 원광대학교 산학협력단, 2021, 97~98쪽. 연구용역에서는 강주수를 화가가 아닌, 1942년 당시 진주 예기 권번의 이사장으로 확인하였으며, 최초 영정 제작에 재정적 지원을 담당했던 후원자였던 것으로 판단했다.

12) 「복위추진도-전 내각수반이 갈아친 초상화」, 『조선일보』, 1965년 5월 11일.

13) 「숨은 문화역군 평생 춘향사당 지키는 최봉선씨」, 『동아일보』, 1966년 5월 28일.

전자의 기사에서 언급된 ‘최 씨’는 최봉선을 지칭한다. 그녀는 사당 건립을 위해 200원을 기부했을 뿐만 아니라, 직접 남원 기생들을 찾아다니며 뜻을 모아 춘향사 건립의 실무를 주도했다. 특히 1931년 춘향사를 완공하는 과정에서 진주 강씨에게 춘향 영정을 그리게 했다는 기록은, 지역 유지들과의 긴밀한 협력 속에서도 최봉선이 영정 제작 전반에 있어 핵심적인 역할을 수행했음을 보여준다.

후자의 기사는 준공 연도가 1929년으로 기록되어 다른 기사와 2년의 편차를 보이지만, 춘향사 건립을 위한 모금 과정과 액수가 매우 구체적으로 기술되어 있다는 점에서 주목할 만하다. 특히 초상화 제작을 당시 진주의 화가였던 ‘강 모 씨’(故人)에게 위촉했다는 대목은, 진주가 작가의 주요 활동 배경 및 연고지였을 가능성을 시사한다. 이처럼 서로 다른 두 기사를 종합해 볼 때, 춘향사 건립은 남원 유지들의 후원이라는 토대 위에서 최봉선이 작가 선정부터 제작 의뢰에 이르기까지 전 과정을 실무적으로 관장하며 일궈낸 결실임을 알 수 있다.¹⁴⁾

그렇다면 최초 영정은 왜 교체되어야만 했으며, 그 자리를 대신한 두 번째 영정은 언제, 어떤 경위로 제작되었을까? 이와 관련하여 두 번째로 춘향 영정을 그린 김은호의 자서전 『서화 백년』에 기록된 당시의 정황은 영정이 교체된 배경을 추적하는데 매우 유의미한 단서를 제공해 준다. 그 내용을 요약하면 다음과 같다.¹⁵⁾

1938년 일본 동경에서 화제를 모았던 신협(新協) 극단의 <춘향전> 공연이 서울로 이어지며 춘향에 대한 대중적 관심이 고조된 시기였다. 이 무렵 남원을 방문한 조선 식산은행 두취 하야시 시게조(林繁藏)는 기존 영정을 ‘저속하다’고 평가하며 열녀의 면모를 갖춘 새로운 영정 제작을 현준호에게 제안했다. 이에 호남은행 두취 현준호와 제작비를 분담하기로 합의하였고, 현준호는 당대 초상화의 대가인 김은호에게 제작을 위촉하였다.

새 영정 제작은 당대 지식인과 예술인들로 구성된 고증위원회의 주도하에 추진되었다.¹⁶⁾ 이들은 ‘명랑하고도 총명하고 강한 의지를 지닌 절개 있는 처녀’와 ‘미

14) 안영숙은 최봉선이 진주 논개제에 참석했던 그녀의 행적을 근거로 춘향 영정을 의뢰할 당시 ‘반드시 진주 출신의 작가여야 한다’고 강조했다. 남원 향토사학자와 여성 농악단 단원들의 증언을 확보하였다. 이는 최봉선이 영정 제작 과정에서 작가 선정을 실질적으로 기획하고 관장했음을 뒷받침한다. 권해주 엮음, 『진주의 민속과 예술』, 나무코포럼, 2023, 57~58쪽.

15) 김은호, 『서화 백년』, 중앙일보사, 1976, 172~179쪽. 자세한 내용은 이 글을 참조할 것.

16) 당시 고증위원으로는 김기진, 김동원, 김태준, 이여성을 비롯해 유치진과 송석하 등이 참여했다. 특히 유치진과 송석하는 극예술연구회의 <춘향전>과 극단 신협의 ‘춘향전’ 제작에 참여했던 인물들이었기에, 재현된 춘향의 모습 또한 옛 판본을 충실히 따르기보다는 무대 속 여주인공 춘향 이미지를 반영했다는 평가를 받는다. 흥미로운 점은 ‘처녀 춘향’과 ‘암전한 색시’는 분명 모순된 요구였으

인이면서 서 있는 춘향'의 형상, '170~200년 전 풍속을 반영한 녹의홍상(綠衣紅裳)을 입은 얌전한 색시'를 구체적 지침으로 확정하였다. 김은호는 조선권번의 김명애를 모델로 삼아 이를 구현하였으며, 1939년 제9회 춘향제에서 성대한 입혼식을 거행하며 최초 영정을 전격 대체하였다. 이로써 영정 제작의 주도권은 지역 기생 집단에서 식민 지배 관료와 외부 엘리트 계층 중심으로 재편되었으며, 이는 훗날 영정의 지역적 대표성을 둘러싼 갈등의 불씨가 된다.

이후 김은호가 제작한 춘향 영정은 한국전쟁 당시 남원을 점령한 북한군에 의해 찢겨 훼손되었다.¹⁷⁾ 반면, 최초의 영정은 전란의 위기 속에서도 큰 손상 없이 양호하게 보존되어 다시 사당에 봉안될 수 있었다. 이는 남원 권번의 수기(首妓)였던 최봉선이 전란 중에 영정을 직접 주천면으로 피신시켜 화를 면하게 했기에 가능한 일이었다.¹⁸⁾ 이와 같이 그녀에게 최초 영정은 정신적 지주이자 실존적 상징이었음을 방증한다.

그러나 전란 후 최초 영정의 귀환은 오래가지 못했다. 1960년 남원 읍민과 지역 유지들이 모은 성금으로 김은호가 1939년 당시 화풍을 재현해 영정을 다시 제작했으나, 대금 지불 문제로 봉안 여부가 불투명해졌다. 이듬해 5·16군사정권의 송요찬 내각수반이 개입하며 국면이 전환되었다.¹⁹⁾ 송요찬은 관광 자원화를 명분으로 '더 젊고 예쁜 영정'으로의 교체를 추진했다.²⁰⁾ 이는 국가 권력에 의해 상징 재현의 주도권이 다시금 정치권력에 의해 장악되었음을 상징적으로 보여준다.

나, 김은호는 고심 끝에 '아름답고 청순한 처녀상'으로 춘향의 모습을 그렸다고 한다. 권행가, 앞의 논문, 196~203쪽.

17) 김은호, 앞의 책, 182쪽.

18) 「숨은 문화역군 평생 춘향사당 지키는 최봉선씨」, 『동아일보』, 1966년 5월 28일. 조선일보에 따르면 그녀는 춘향사당에서 매달 초하루와 보름에 올리는 제사를 단 한 번도 거른 적이 없으며, 동짓날이면 팔죽을 쑤어 바쳤다고 한다. 「북위추진도-전 내각수반이 갈아친 초상화」, 『조선일보』, 1965년 5월 11일. 앞에서 언급한 동아일보 또한 그녀가 정월 보름, 추석, 동지 때마다 해가 뜨기 전에 사당을 찾아 정성을 들일 만큼 춘향에 대한 애정이 남달랐음을 기록하고 있다. 이처럼 춘향을 평생에 걸쳐 극진히 모셨기에, 전란의 위기 속에서도 영정을 가장 먼저 챙겨 피신시킨 것은 그녀에게 영정이 무엇보다도 소중한 대상이었음을 보여준다.

19) 김은호, 앞의 책, 182쪽. 춘향문화선양회에서 발간한 춘향제 60년사에서는 당시 5·16 군사정권의 내각수반 송요찬이 김은호에게 영정을 다시 그릴 것을 제의하였고, 이를 통해 완성된 김은호의 영정이 1962년 사당에 최종 봉안되었다고 설명되어 있다. 춘향문화선양회, 『春香祭 六十年史』, 1992, 95~96쪽. 그러나 당시 『경향신문』 1961년 11월 20일 보도된 것에 의하면, 송수반이 김은호가 재제작한 영정을 기증한 시점은 1961년으로 명시되어 있다. 원광대학교 산학협력단, 앞의 자료, 76쪽.

20) 「북위추진도-전 내각수반이 갈아친 초상화」, 『조선일보』, 1965년 5월 11일.

이후로 춘향제의 주제집단은 권번의 기생과 국악원생에서 남원 여고생들로 이양되었고,²¹⁾ 김은호의 영정은 오랫동안 공공 제례의 대상으로서 그 지위를 확고히 유지해 왔다. 그러나 김은호 영정의 즉각적인 철거를 촉구하는 시민단체의 요구가 거세지자, 제90회 춘향제는 영정이 부재한 상태에서 제향 장소를 춘향사당에서 광한루로 변경하여 치러졌다.²²⁾ 축제 종료 후에도 2주간의 진통을 겪은 끝에 9월 24일이 되어서야 남원시는 김은호가 재제작한 영정을 전격 철거하였다. 이는 2019년 10월 1일 남원시의회 양○○ 의원이 제기한 5분 자유발언과 시민사회 및 종교단체의 지속적인 문제 제기가 행정 시책에 반영된 결과였다.²³⁾

김은호 작가의 영정 철거를 요구해 온 시민단체는 단순히 철거에 그치지 않고, 최초 영정의 존재가 확인됨에 따라 이를 다시 봉안해야 한다고 강력히 주장했다. 이에 남원시는 당초 최초 영정의 복사본을 봉안할 계획을 수립하였지만,²⁴⁾ 시의회 내부의 이견으로 결국 해당 안은 보류되었다.²⁵⁾

남원시는 춘향 영정의 객관적인 고증을 위해 원광대학교 산학협력단에 연구 용역을 의뢰하였다. 조사 결과, 최초 영정은 작가를 확인할 수 있는 낙관(落款)이 부재할 뿐만 아니라, 묘사 기량의 미흡함과 조선시대 양식에 맞지 않는 복식 등의 이유로 공식 영정으로서 부적합하다는 판정을 받았다.²⁶⁾ 이에 대해 시민단체들은 영정의 역사적 가치가 예술적 잣대에 의해 저평가되었다고 주장하며, 남원시청 앞 천막농성에 돌입하는 등 거세게 반발했다.²⁷⁾

한편, 최초 영정을 봉안할 것인지 아니면 새로운 영정을 제작할 것인지를 두고 지역사회의 입장은 팽팽하게 맞서 있었다. 남원시는 이를 해결하기 위해 ‘춘향영정봉안 공론화위원회’를 구성하여 다섯 차례에 걸쳐 조정 회의를 진행했으나, 끝내 합

21) 1960년대까지만 해도 영남과 호남 등지의 명기들이 제원(祭員)으로 참석했으며, 최봉선 역시 노환으로 외부 활동이 어려워질 때까지 제관(祭官)로서의 역할을 다했던 것으로 보인다. 「2만 인파 속에 춘향의 내음」, 『조선일보』, 1966년 5월 28일.

22) 당시 코로나19 확산 여파로 인해 춘향제 개최 시기가 봄에서 가을로 연기됨에 따라, 춘향제향은 2020년 9월 10일에 봉행되었다.

23) 김은호의 친일 행적 논란이 불거지며 영정 철거론이 처음 대두된 것은 2005년이였다. 특히 진주 시민단체의 강력한 요구로 의기사에 봉안되었던 김은호의 논개 영정이 5월 11일 강제 철거되자, 남원에서도 이에 동조하여 춘향 영정의 철거를 촉구하는 목소리가 급격히 확산되었다. 「김은호씨 그린 논개-춘향 영정 곳곳서 수난」, 『오마이뉴스』, 2005년 5월 21일.

24) 「남원 광한루 ‘춘향 영정’ 60년만에 바뀐다」, 『전북도민일보』, 2020년 7월 28일.

25) 「친일화가 작품 논란 ‘광한루 춘향영정’, 교체 유보되자 지역서 반발」, 『한겨레』, 2020년 8월 31일.

26) 원광대학교 산학협력단, 앞의 자료, 97~103쪽.

27) 「남원 ‘춘향 영정’두고 지역사회 갈등 격화」, 『쿠기뉴스』, 2021년 8월 2일.

의안을 도출하지 못한 채 위원회는 무산되고 말았다.²⁸⁾

이후 <춘향가>를 전승해 온 명창들이 성명서를 통해 새로운 영정 제작과 봉안을 강력히 촉구하였는데,²⁹⁾ 이는 새 영정 제작의 필요성을 다시금 환기하는 계기가 되었다. 이러한 흐름에 발맞춰 관련 논의가 점차 본격화되었으며, 새로운 제작을 요구하는 목소리에 힘이 실리기 시작했다.

결국 남원시는 새 영정 제작을 최종 결정하고 실무를 남원문화원에 위탁하였다. 이에 남원문화원은 문화재청 무형문화재위원회 위원 등 전문가 7인으로 구성된 ‘춘향영정 봉안위원회’를 조직하여 제작의 전문성과 정당성 확보에 나섰다.³⁰⁾ 위원회는 제작 방식을 논의한 끝에 이듬해 1월, 간송미술관 연구위원이자 동양화가인 김현철 작가를 최종 선정하였다.³¹⁾

영정 제작은 시민들의 자발적인 성금에 남원시의 예산이 더해지며 본격적인 궤도에 올랐다.³²⁾ 이로써 춘향 영정은 남원 권번 기생들을 주축으로 한 최초 봉안에서부터 식민 지배 관료 및 국가 권력에 의한 교체기를 지나, 행정적 절차와 학술적 고증을 수반한 새로운 역사적 전환점을 맞게 되었다.

이러한 시대별 권력 구조와 사회적 요구에 따라 달라진 춘향 영정의 변천 과정은 아래의 [사진 1]을 통해 확인할 수 있다.

28) 『제261회 남원시의회(제2차정례회) 본회의회의록』 제2호, 2023년 11월 28일(남원시의회 회의록<https://council.namwon.go.kr/index.html>). 최초 영정의 복위를 주장하는 측과 이에 반대하는 측 사이의 이견이 좁혀지지 않았다고 한다. 특히 최초 영정을 춘향의 전형적인 인물상으로 인정할 수 없다는 논란이 지속되면서, 결국 위원회는 아무런 합의점을 찾지 못한 채 무산되었다.

2024년 7월 25일, 송○○(여, 1958년생)

29) 「남원출신 명인명창, “춘향영정 새로 제작 하라”」, 『새전북신문』, 2022년 2월 9일.

30) 『제261회 남원시의회(제2차정례회) 본회의회의록』 제2호, 2023년 11월 28일(남원시의회 회의록<https://council.namwon.go.kr/index.html>).

31) 「논란 많았던 춘향 영정 새로 그린다」, 『전북일보』, 2023년 1월 12일.

32) 「남원문화원, 춘향영정 제작 국민 모금운동 전개」, 『전북일보』, 2023년 3월 21일. 남원 시민들과 국악인들이 쾌척한 기부금 2,200만 원과 시비 1억 7,000만 원 등 총 1억 9,200만 원이 투입되어 새로운 춘향 영정이 제작되었다.



[사진 1] 춘향사에 봉안된 영정의 변천<왼쪽부터 최초 영정(1931), 김은호의 첫 번째 영정(1939), 김은호의 재제작한 영정(1960), 김현철의 영정(2023)>
첫 번째·두 번째·세 번째 영정: 원광대학교 산학협력단, 『춘향영정 고증 연구용역』, 2021, 29쪽 및 55쪽 재인용; 네 번째 영정: 연구자 직접 촬영(2025).

그러나 이러한 절차를 거쳐 탄생한 2023년의 새 영정은 봉안과 동시에 인물 형상화의 적절성 및 고증의 완결성을 둘러싼 또 다른 사회적 논란을 야기하였다. 이로 인해 새로 제작된 영정은 2023년 춘향제향에서 단 한 차례 사용되었을 뿐, 논란이 심화된 2024년과 2025년 제향에서는 영정 대신 위패를 모시고 제를 올리는 이례적인 상황이 지속되고 있다.

3. 2023년 새 영정 봉안 논란과 핵심 쟁점

춘향 영정을 둘러싼 갈등의 핵심은 ‘최초 영정의 복위’와 ‘새 영정의 제작’이라는 두 축으로 양분된다. 특히 2023년 봉안된 새 영정은 인물 형상화 방식뿐만 아니라 제작 및 고증 절차 전반에서 상당한 사회적 논란을 야기한 바 있다. 본 장에서는 2장에서 살펴본 영정의 변천사를 토대로 현재 제기되는 핵심 쟁점들을 역사적 정통성, 심미·고증적 타당성, 절차적 정당성이라는 세 가지 측면에서 논의하고자 한다.

1) 최초 영정의 복위론과 ‘정경부인’ 으로서의 열녀상 회복

김은호 영정 철거를 요구해 온 시민단체는 전문 연구자는 아니지만 2020년부터 신문 자료와 학술 논문 등 문헌 조사를 통해 최초 영정의 역사적 궤적을 추적하였다.³³⁾ 이 과정에서 해당 영정이 일제강점기 민족정신을 고취하고자 했던 시대적 산물임을 발견하였으며, 특히 춘향제를 탄생시킨 최봉선의 일생과 정성이 깃든 정신적 유산임을 확인하였다. 나아가 이들은 최봉선의 행적과 최초 영정 작가의 실체를 규명하기 위해 부산과 진주 등지를 직접 방문하며 그 자취를 추적하는 노력을 병행하였다.³⁴⁾

이러한 일련의 과정을 통해 시민단체는 춘향제의 정통성 회복과 남원시의 문화적 위상 제고가 영정 문제의 올바른 매듭에서 비롯된다는 확고한 판단에 이르게 되었다. 이들은 향토박물관에 소장된 최초 영정의 실물을 확인한 후, 춘향을 ‘정경부인(貞敬夫人)’ 이자 ‘열녀’ 로 형상화한 해당 영정이야말로 춘향제의 본래적 가치를 대변한다고 보았다.

특히 이들은 김은호의 영정을 답습하여 ‘예쁜 처녀’ 형상의 새로운 영정을 제작해야 한다는 지역사회의 여론에 대해 강력한 반론을 제기하였다. 제례의 대상인 ‘신(神)’ 을 형상화한 영정은 미적 선호에 따라 함부로 교체될 수 없는 불변성을 지녀야 한다는 것이 이들의 논리다. 이들은 하야시 시계조, 송요찬으로 이어지는 계보가 춘향을 ‘16세’ 의 젊은 여인으로 고착화하며 미인도를 강요했다고 비판하였다. 이에 맞서 고난을 극복하고 정경부인에 오른 ‘30대 어사 부인’ 의 모습을 회복하는

33) 시민단체는 남원정신연구회, 남원역사연구회, 최초춘향영정복위시민연대 등으로 구성되어 있다. 이들은 전직 교사, 문화유산해설사 및 아동 작가, 시민운동가, 시의원 등 지역 내 지식인 계층이 주축이 되어 활동하며, 각 단체에 중복 참여하는 방식으로 유기적인 연대 체계를 구축하고 있다. 이 중 가장 오랜 역사를 지닌 남원정신연구회는 2004년부터 지역의 역사와 문화를 탐구하며 시민 주도의 연구 활동을 지속해 왔다. 특히 지역 내 친일 잔재 청산에 대한 이들의 깊은 문제의식은 김은호 영정의 철거를 선제적으로 주장하고 공론화하는 강력한 동력으로 작용하였다.

34) 2024년 11월 5일, 강○○(남, 59년생), 박○○(여, 1962년생), 한○○(남, 1943년생) 역사연구회 회장 강○○는 당초 최초 영정의 작가로 알려졌던 강주수의 실체를 규명하기 위해 진주 강씨 문중을 수소문하며 추적에 나섰다. 그러나 조사 과정에서 강주수가 화가가 아니라는 사실을 확인하였다. 이후 작가 추정 대상을 임경수로 수정하였다가 거듭된 현장 조사를 통해 최종적으로 강신호를 최초 영정 원작가로 추정하였다. 이 과정에서 역사연구회 회장 강○○는 안영숙 박사와 학술적 접점을 갖게 되었고, 안영숙은 강신호가 영정을 완성하지 못한 채 1927년 익사하자 임경수가 이를 최종 완성했을 것이라는 구체적인 추정 경위를 『진주의 민속과 예술』에 수록하였다. 이러한 가설은 과거 김은호가 ‘우형(又馨)이 그린 페인트 초상화가 걸려있었다.’라고 회고한 기록을 근거로 삼고 있다. 권해주 엮음, 앞의 글, 37~63쪽.

것이야말로 영정 조성 당시의 역사적 사실을 복원하고 춘향제의 본래적 가치를 되찾는 길임을 분명히 하였다.

그런데 그 영정(최초 영정)은 밍게 그려졌다. 그 얘기가. 도저히 바꾸어서는 안 될, 바뀌질 수 없는 그 신을 바꾸자는 얘기가. 그것도 30대 주부로 그린 것은 어사 부인으로 등급을 했어. 그래서 정경 부인을 왕명으로 받아. 그 나이를 그린 거야. 그게. 춘향 영정은. 그런데 16살 미성년자로 그려서 제사를 지내자.

근데 예쁜 춘향으로 못을 박아놓은 게 하야시 시게조. 그놈하고 김은호하고 그러고 그 대를 이어서 송요찬이가 결정적인 역할을 해요.³⁵⁾

무엇보다 시민단체는 최초 춘향 영정이 김은호 영정에 의해 두 차례나 밀려났던 역사적 수난에 주목하였다. 춘향제의 주제 집단에 의한 자발적 교체가 아닌, 당시 지배 권력을 장악한 외부 세력에 의해 ‘나이 들고 예쁘지 않다’는 이유로 최초 영정이 강제 교체되었다는 사실은 복위 운동의 결정적 동력이 되었다.

당시 제작된 최초 영정은 남원 유지들의 고증을 거쳐 머리를 올리고 가락지를 낀 어사 부인의 모습으로 형상화되었다. 이는 일제강점기 이후 출간된 여러 판본 자료에서 춘향이 머리를 올린 형상이 빈번히 등장한다는 점에서 문제가 없다고 주장했다. 또한 의복 색상 역시 녹의홍상으로 국한되지 않았음을 지적하였다. 특히 최초 영정의 복식이 붉은 저고리와 푸른 치마로 형상화된 것은 민족 문화가 말살되던 시대에 태극의 형상을 통해 은유적인 항일 의지를 투영한 것으로 풀이하였다. 아울러 어사 부인의 신분임에도 양반의 옷차림이 아닌 평민의 옷차림으로 형상화된 것은 신분제를 초월하여 사랑을 쟁취한 평등의식의 시각적 구현으로 해석하였다. 다음은 이와 같은 최초 영정 복위 측의 논거를 집약적으로 보여주는 토론문의 요지이다.³⁶⁾

최봉선은 1963년 한국일보 인터뷰에서 ‘남원땅의 노학들이 고증과 추리를 거듭한 끝에 그려 놓은 춘향 아씨’를 ‘나이 들고 예쁘지 않대서 일본 관헌들이 새 그림을 갖다 놓았다’고 증언했다. …(중략)… 그들은 머리를 올리고 가락지를 낀 어사 부인의 모습으로 주문했다. 특히 옷 색깔은 ‘녹의홍상’ 보다는 일본에게 나라를 빼앗기고 우리 민족 정신과 문화가 모두 말살되어 가는 시대를 반영해 태극을 떠올리게 하는 붉은 저고리 푸른 치마로 결정했을 것으로 짐작된다. 참고로 일제

35) 2024년 11월 5일, 한○○(남, 1943년생)

36) <춘향 영정 논란 해법 모색을 위한 공개토론회>, 전북특별자치도의회 문화안전소방위원회, 2024, 12~14쪽. 최초 영정 측의 주장과 논거는 남원시청 홈페이지나 신문 기사에 기고되어 쉽게 찾아볼 수 있다.

강점기 이후 여러 자료에 등장하는 춘향의 모습은 머리를 올린 모습이 매우 많고 옷 색깔은 춘향마다 소설마다 다르다. …(중략)…

춘향 영정의 복색은 평민 옷이다. 어사 부인을 그렸다는데 양반의 옷차림이 아닌 평민의 옷차림을 한 것이다. 동학의 평등 정신을 표현하는 행위인 ‘맞절’ 처럼 평등의식을 담은 것으로 짐작할 수 있다.³⁷⁾ 신분제라는 고난을 극복하고 사랑을 쟁취해 신분타과의 상징이 된 춘향이와 딱 어울리는 옷이 아닐 수 없다.

또한 이들은 역사적 부침 속에서도 영정을 끝까지 수호하고자 했던 최봉선의 헌신과 생전 인터뷰에 주목하였다. 최초 영정에는 <춘향전>의 핵심 가치인 ‘절개’ 뿐만 아니라 ‘춘향제를 태동시킨 초기 주역들의 정신’ 이 담겨 있다고 주장했다. 그렇기에 ‘춘향 영정의 원뜻’ 을 계승하는 것이야말로 춘향제의 역사성과 정통성을 진정으로 회복하는 핵심 과제라고 판단하였다.

춘향전의 정신을 구현하고 선양하기 위해서 필요한 것이 춘향 사당이었고 춘향 사당에는 그 주인인 춘향이 모셔져야 되는 데 그 형상화가 영정이었습니다. 그러니까 춘향 영정에는 춘향전의 정신, 춘향제를 출범시키려는 그분들의 정신이 깃들어 있어야 했습니다. 그 초상화가 최초의 원본 춘향 영정이었습니다.

어사부인으로서의 현란하고 사치스러운 귀족이 아니라 어사부인이면 갖추어져야 할 품위와 위엄이 있어야 하며 애송이 미성년자가 아닌 그 품위와 위엄에 맞는 30대의 여성으로 그려져야 하는 것입니다. 거기에 반드시 필요한 것이 인간으로서의 품위를 누릴 수 있는 기준이 양반계급으로 상정된 것입니다. 하인을 부리고 그 인권을 박탈한 양반계급이 아니라 상호 존중하면서 인간으로서의 권위와 권리와 품격을 갖춘 계층의 기준이 양반급은 되어야 한다는 것이었습니다. 그런 춘향으로 그려라 하고 지시한 것이 춘향제를 출범시킨 기녀들의 요구였고 이 기녀들의 요구를 그대로 수용해서 그린 화가가 그린 초상화가 최초의 춘향 영정이었다는 것이며 그래서 최봉선 기녀는 그 영정을 자신의 어떤 재산이나 재물보다 귀히 여겼고 이것이 6.25 한국전쟁 시 모든 것을 버려두고, 영정 하나만을 머리에 이고 주천면 주천리로 피난을 떠난 이유였습니다.³⁸⁾

또한 이들은 최봉선의 전언이 담긴 신문기사 속 “춘향은 미인에 앞 서 열녀예요한 낭군을 섬기기 위해 혹독한 매를 맞으면서 굶하지 않은 절조가 기특한 게 아니냐?고 힘주어 말해 주었다.”³⁹⁾의 대목과 “30여 년 모셔오던 춘향을 반드시 제자리

37) 일제강점기부터 해방 이후까지 춘향제 제례 과정에서 기생들과 국악원생들이 양측에 열을 지어 서서, 서로 마주 보며 맞절을 했던 전통적인 의례 모습을 의미한다. 유목화, 앞의 논문, 2012a, 73~86쪽 참조.

38) 최초춘향영정복위시민연대 한○○, <춘향제와 춘향 영정>, 미간행, 2025, 45~46쪽.

에 모시고야 말겠다고 관에 선전포고(?)를 한다.” 40)는 기록에 주목하였다. 결국 춘향은 미인보다는 ‘열녀’로 형상화되어야 하며, 이를 위해서는 앓던 처녀의 모습보다는 위엄 있는 ‘정경부인’의 형상으로 격상시키는 것이야말로 춘향제의 역사적·문화적 정통성을 바로 세우는 길이라고 판단한 것이다.

2) 새 영정의 인물 형상화와 대중적 심미안 사이의 괴리

김은호가 재제작한 춘향 영정은 수십 년간 춘향사당에 봉안되며 남원 시민들에게 ‘이상적인 춘향상’으로 각인되어 왔다. 비록 작가의 친일 행적과 별개로 예술적 가치가 높은 영정을 보존해야 한다는 입장이 당시 지역사회의 중론(衆論)을 형성하고 있었다. 그 대표적인 사례로 지역 원로들⁴¹⁾과 국악인을 중심으로 결성된 ‘춘향정신 문화보존회’⁴²⁾를 들 수 있다. 이들은 작가의 친일 행적은 사실로 인정하되, 김은호의 뛰어난 예술적 업적과 명성을 고려할 때 해당 영정의 미술사적 가치는 매우 높다고 평가했다. 나아가 김은호의 춘향 영정이야말로 지고지순하고 아름다운 춘향의 이미지에 가장 부합한다는 것이 그들의 주장이었다. 다만, 친일 작가의 작품이라는 이유로 사당 봉안이 불가능하다면, 그 대안으로 새로운 춘향 영정을 제작하는 데에는 찬성한다는 입장을 취했다.⁴³⁾

이처럼 친일 잔재 청산과 새로운 시대정신을 반영한 영정 제작에 힘이 실리면서, 새롭게 탄생할 춘향상에 대한 시민들의 기대는 자못 컸다. 이러한 기대는 2023년 새 영정 제작을 위한 과업지시서에 투영되었으며, 여기에는 다음과 같은 세 가지 주요 지침이 담겼다.⁴⁴⁾ 첫째, 인물의 연령대를 16세에서 18세 전후로 설정하여 절개와 지조 있는 한국적 미를 표현해야 한다. 둘째, 복식은 18세기 의복 양식을 기준으로 색

39) 「숨은 문화역군 평생 춘향사당 지키는 최봉선씨」, 『동아일보』, 1966년 5월 28일.

40) 「춘향은 역시 가공인물! 복위추진도-전 내각수반이 갈아친 초상화」, 『조선일보』, 1965년 5월 11일.

41) 이들은 전직 남원문화원장과 교육장, 남원시의장을 비롯해 종교계 인사와 시민운동가로 구성되어 있으며, 지역 여론을 결집하고 2023년 새 영정에 대한 반대 투쟁을 주도하는 구심적 역할을 하였다.

42) 국가무형유산 보유자를 비롯하여 춘향제의 대표행사인 춘향국악대전의 심사위원장이거나 고문을 역임하고, 춘향국악대전의 실무와 운영에 깊숙이 관여해 온 국악계의 거목들로 구성되어 있다.

43) 2024년 7월 25일, 송○○(여, 1958년생), 2024년 8월 26일, 노○○(남, 1935년생), 이○○(남, 1939년생) 이들은 춘향 영정 재제작을 위한 성금 모금에 자발적으로 참여하고 기꺼이 사재를 쾌척하였다.

44) 전북특별자치도의회 문화안전소방위원회, 앞의 글, 2024, 66쪽; 『제259회 본회의 제2차회의록』 제2호, 2023년 6월 22일(남원시의회 회의록 <https://council.namwon.go.kr/index.html>)

상, 문양, 댕기 머리 등을 자문위원회의 철저한 고증을 거쳐 제작한다. 작가의 창의성을 존중하되, 단, 심의위원회를 통과한 밑그림을 토대로 제작해야 한다. 셋째, 제작 기법은 서양 및 일본 화풍이 아닌 우리 고유의 전통 초상화 기법으로 표현해야 한다.

하지만 이러한 기대와 달리, 춘향제 첫날인 5월 25일 새 영정이 공개되자마자 혹평이 쏟아졌다. 인물의 형상을 지적하는 비판 기사가 앞다투어 보도되고, 자극적인 헤드라인이 빗발치면서, 영정 논란은 견잡을 수 없이 재점화되었다.⁴⁵⁾ 이는 학술적 고증의 적절성에 대한 강한 의구심을 제기함과 동시에, 대중적 심미안과 미적 공감대를 충족하지 못했다는 거센 비판으로 이어졌다. 결국 사태는 단순한 불만과 정서적 이질감을 넘어 영정 철거와 재제작을 요구하는 구체적인 단체 행동으로 분출되었다.

이러한 반발은 국악계의 집단행동으로 확산되었다. 2023년 9월 7일, 유명 국악인들과 국악과 교수 60명은 기자회견을 열고, 2024년 춘향제에서 김현철의 새 영정에 제사를 지낼 경우 춘향제 참가 거부 운동을 펼치겠다는 입장문을 남원시에 전달했다.⁴⁶⁾ 이어 2024년 2월 28일에는 남원의 ‘정의로운 눈과 입’ 원로 6인이 새 영정에 반대하는 기자회견을 개최하며 힘을 보탤다. 이들은 국악인들과 뜻을 같이하며, 논란이 된 새 영정 대신 위패를 올려 제향을 지낼 것과 사회적 공론화를 거쳐 영정을 다시 그려야 한다는 강경한 입장을 고수했다.⁴⁷⁾

먼저 국악인들은 입장문을 통해 ‘춘향가 없이 춘향은 없었다’고 강조하며, 400여 년간 판소리로 전승된 춘향의 형상을 ‘16세 댕기머리의 고귀한 여인상’으로 규정하였다. 그러나 새 영정은 이러한 인식과 정반대의 모습으로 구현되었다는 것이 이들의 주장이다. 구체적으로는 인물의 외형이 실제 연령보다 나이들어 보일 뿐만 아니라 남성적인 인상을 풍기며, 의복과 자태 역시 지조 있는 춘향보다는 기생 어우동⁴⁸⁾을 연상케 한다고 비판하였다. 특히 작가가 신윤복의 미인도를 참고하여 영정을 제작했다는 사실에 대해, 이들은 춘향의 상징성을 훼손한 부적절한 재현이라며 강한 공분을 표출하였다. 평민과 기녀 등 하층 계급의 풍류와 삶을 적나라하게 묘사해 온 신윤복의 그림을 참고해 절개의 상징인 춘향에 투영한 것은, 춘향 정신의 본질에 대

45) 「‘춘향 모습이 왜이래?’ 새로 그린 춘향영정 논란」, 『대전북신문』, 2023년 6월 11일, 「‘새 영정 춘향의 덕성이나 기품 표현 못해」, 『전라일보』, 2023년 6월 14일, 「“17세 맞아? 억지춘향” 춘향 새 영정에 남원 ‘시끌」, 『서울신문』, 2023년 6월 14일, 「“이 얼굴이 변사또 반한 17살 춘향이?”...새로 그린 영정 ‘논란」, 『매일경제』, 2023년 6월 14일, 「이몽룡도 못 알아보겠네...“춘향이 얼굴이 이상해요.”」, 『한국경제』, 2023년 6월 14일.

46) 「국악계 “춘향영정 재봉안 요구 미이행땀 춘향제 참여 거부”」, 『전라일보』, 2023년 9월 7일.

47) 「“우리는 김현철 춘향 그림을 반대한다”」, 『남원신문』, 2024년 2월 28일.

48) 어우동의 신분은 실제로 기생은 아니었으나 대중매체에서 화려한 기생처럼 묘사되어 이와 같은 발언을 한 것으로 보인다.

한 몰이해를 방증하는 결과라고 주장하였다.

이처럼 강력한 반발이 일어난 근거에는 춘향이 곧 국악인의 자존심이기 때문이며, 영정은 춘향 정신의 근본이 되기에 남원의 미래와 직결되어 있다는 인식이 자리잡고 있었다. 이들은 춘향 영정이 ‘일편단심, 신분타과, 불의항거’라는 숭고한 가치를 형상화해야 한다고 역설하며, ‘16세 댕기머리, 녹의홍상으로 대표되는 한국적 미인상’의 전형으로 다시 제작할 것을 강력히 촉구했다.

원로들 역시 국악인들이 요구한 춘향의 형상이 타당하다고 보았다. 세계 각국으로 번역된 <춘향전>에서도 알 수 있듯이 춘향은 16세 댕기머리를 한 녹의홍상의 앳된 처녀 모습으로 전 세계와 대중들에게 각인되어 있음을 강조하였다. 이러한 형상이 춘향의 고유한 상징이자 정체성이라는 것이 이들의 논거이다. 따라서 나이 들고 남자 같은 얼굴에 기생을 연상시키는 자태, 춘향과 어울리지 않은 머리 형태와 현대적 복식 등 춘향의 근본적 인물상을 상실한 2023년 새 영정이 춘향의 전통적 가치를 퇴색시키는 것을 결코 용납할 수 없다고 강력히 주장하였다.

이들의 입장을 대표한 송○○는 ‘춘향 영정 논란 해법 모색을 위한 공개토론회’에서 새로 제작된 영정이 과업지시서의 내용대로 형상화되지 않았음을 지적했다. 그녀는 명창들이 40여 년 동안 피를 토하고 뼈가 녹는 고통으로 더듬을 만들고 전수하며 오늘날까지 살려놓은 판소리 <춘향가> 속 춘향의 모습 그대로를 그려야 한다고 역설했다. 이어 소리 대목에 나타난 춘향의 묘사인 ‘설부화용(雪膚花容)’ 등을 인용하며 다음과 같이 주장했다.⁴⁹⁾

눈같이 흰살결에 꽃같이 예쁜얼굴, 천하지절색 만고여중 군자라, 사람이나 신선이나 세상 인물은 아니라는 수많은 춘향가에 나오는 표현들처럼 예쁘고 지고지순한 댕기 머리 처녀 모습으로 한국을 대표하는 여인상으로 다시 그려 봉안해야 합니다. …(중략)… 남원시가 작가에게 내준 과업지시서와 같은 모습이 바로 춘향의 상징적 모습입니다.

이처럼 2023년에 제작된 새 영정의 외형에 대한 맹렬한 비판은 단순한 미적 취향의 차이나 정서적 이질감을 넘어, 영정 제작의 기획 단계부터 최종 완성에 이르기까지 의사결정 과정 전반에 대한 강력한 불신으로 확산되었다.

설령 작가의 예술적 창의성을 존중한다 하더라도, 대중적 공감대에서 크게 벗어난 새 영정의 결과물은 ‘절세미인’ 춘향을 상상해온 이들에게 깊은 실망을 안겼다.⁵⁰⁾

49) 전북특별자치도의회 문화안전소방위원회, 앞의 글, 2024, 71쪽.

이는 결국 제작 과정의 불투명성과 고증의 부실함을 지적하며, 사업 전반의 절차적 정당성 결여에 대한 비판으로 귀결되었다.

3) 제작 및 고증 과정에서 민주적 정당성 결여

새 영정을 둘러싼 사회적 갈등은 단순히 결과물의 미적 완결성이나 춘향의 상징성 재현 문제에만 국한되지 않는다. 보다 근본적인 쟁점은 공공 상징물 제작 과정에서 필수적인 민주적 절차와 사회적 합의가 결여되었다는 사실이다. 실제로 새 영정 제작 측, 시의회 모두가 공통적으로 지적하는 사안이다.

새 영정 제작 측은 남원시로부터 업무를 위탁받은 남원문화원이 이사회와 원로회 회원들과 사전 논의를 단 한 차례도 거치지 않았다는 점을 큰 문제로 꼽았다.⁵¹⁾ 문화원장과 사무국장, 여직원 극소수만 인지한 상태에서 갑작 봉안식을 강행한 것은 중대한 절차적 하자로 지적하였다. 특히 남원시장조차 봉안식 당일에 처음 봤을 정도로 시의 관리 감독이 전무했다는 사실은 공공 상징물 조성 과정에서 나타난 철저한 관리 감독 부실과 밀실 행정이라는 비판을 피할 수 없게 만들었다.

이들은 이러한 절차적 정당성 결여를 바탕으로 행정에 강력히 항의하며 춘향 영정 재제작을 요구하였다. 그러나 남원시가 현실적인 행정 논리를 내세우며 이를 수용하지 않자,⁵²⁾ 이들은 자신들의 의견을 관철하고자 국가유산청, 문화체육관광부, 전북도청 및 더불어민주당 당사 앞에서 원정 시위를 벌이며 춘향 영정 재제작을 촉구하는 등 집단적인 실력 행사를 통해 자신들의 의사를 피력하였다.

남원시의회 김○○ 의원 역시 영정 제작 계획 연구의 기본구상과 과업지시서 이행

50) “과업지시에도 열여섯살에서 열여덟살 표준으로 그리래. 그리라고 나와 있어요. 과업지시에. 그리고 단 작가의 창의력도 인정을 한다. 괄호 열고 조금 나왔더라고. 그러나 그렇게 나온 걸로 보면 열여섯살에서 열여덟살 표준으로 그림을 그리되 인자 뭐 옷이나 옷 색깔 같은 것만 조금 창의력을 인정한다는 것이지. 영똥하게 마흔다섯살 먹은 (춘향의 형상을 그리라는) 창의력을 발휘하라는 건 아니잖아요.” 2024년 7월 18일, 노○○(남, 1935년생)

51) 전북특별자치도의회 문화안전소방위원회, 앞의 글, 2024, 65~66쪽.

52) 영정 제작 사업을 위탁받은 남원문화원 측은 추가 예산 투입에 따른 재정적 부담과 더불어 남원 시민 모두의 미적 취향을 완벽히 충족할 작가를 선정하는 것 자체가 불가능함을 현실적 난제로 꼽았다. 특히 수십 년간 기존 김은호의 영정에 익숙해져 있는 시민들이 새로운 영정을 낯설게 받아들이는 것은 자연스러운 과정이라고 보았다. 이에 따라 학술적 고증을 거쳐 제작된 새 영정을 최소 3년 이상 사당에 봉안함으로써 시민들과의 정서적 교감을 넓히는 과정이 선행되어야 하며, 영정의 존치 여부에 대한 최종 판단은 그 이후에 내려도 늦지 않다는 신중한 입장을 견지했다. 2024년 7월 10일, 남원문화원장 김○○(남, 1949년생),

과정에서의 문제점을 다음과 같이 지적하며 시의 행정적 책임을 추궁하였다.

춘향 영정제작 계획 연구의 영정제작 기본구상에는 ‘춘향의 얼굴은 남원시민과 대한민국 국민이 수용할 수 있는 객관성을 토대로 제작되어야 함’ 이라고 기재되어 있습니다. 과연 새 춘향 영정이 기존의 연구용역서를 참고하고, 과업지시서가 제대로 이행된 결과물이라고 생각하십니까? …(중략)…

본 의원은 춘향이 비아냥의 대상이 되고 종합 포털 사이트에서 논란으로 실시간 검색어 1위를 차지하는 불명예스러운 일이 발생하게 된 가장 큰 이유가 우리 시의 용역에 대한 3無 즉, 무성의, 무관심, 무책임에 있다고 생각합니다. 용역은 단지 사업을 위한 ‘용역을 위한 용역’에 지나지 않는 것입니까? 아니면, 과업이 잘 이행되고 있는지 관리·감독을 하지 않는 것입니까? 영정 제작 기간인 2023년 2월 18일부터 5월 10일까지의 기간 동안 4차례의 춘향 영정 자문위원회가 제작 경과를 살폈음에도 과업지시서의 내용이 제대로 잘 반영되었는지요? 해당 위원회 또한 어떤 책임감으로 업무에 임했는지 묻고 싶습니다.

춘향 영정은 순수 개인의 예술작품이 아닙니다. 작가 개인의 창작성과 미적 능력을 기반으로 하는 예술의 특수성을 존중한다고 하더라도 그보다 우선되어야 하는 것이 사업계획서와 과업지시서의 이행입니다. 수년간 지속된 지역 내 갈등을 잠재우고 남원 시민이 보편적으로 받아들일 수 있는 춘향의 모습이 최우선입니다.⁵³⁾

김 의원은 시의 용역 행정 실태를 3無(무성의, 무관심, 무책임)로 규정하며 강력히 질타하고, 행정의 방임이 이번 논란을 확산시킨 근본 원인임을 지적했다. 이어 남원 시민이 보편적으로 수용할 수 있는 춘향 영정을 제작하기 위해서는 작가 개인의 창작성보다 사업 지침의 충실한 이행이 선행되어야 함을 무엇보다도 강조했다.

이와 같이 새 영정 제작 및 고증 과정에서 야기된 위탁 기관인 문화원의 폐쇄적인 의사 결정, 그리고 남원시의 방관적 태도에 대한 비판은 결국 ‘새 영정 재제작’이라는 여론으로 결집되었다. 다른 한편에서는 최초 영정 복위를 실질적인 대안으로 주장하는 시민단체의 강력한 공세가 더해지면서, 춘향 영정을 둘러싼 갈등은 현재까지 어떠한 합의점도 도출하지 못한 채 평행선을 달리고 있다.

4. 영정 논란의 문화적 함의와 향후 과제

춘향 영정 논란은 단순한 ‘영정 교체’의 차원을 넘어, 춘향이라는 상징에 어떠한 시대정신과 정체성을 투사할 것인가를 둘러싼 지역 공동체 내부의 가치 갈등으로 확장

53) 『제259회 본회의 제2차회의록』 제2호, 2023년 6월 22일(남원시의회 회의록 <https://council.namwon.go.kr/index.html>)

장되고 있다. 시민단체의 강력한 요구로 일제 잔재의 상징이었던 김은호의 영정이 철거된 이후, 그에 앞서 봉안되었던 최초 영정의 역사적 가치는 새롭게 조명되기 시작했다. 특히 춘향제의 역사에 깊은 애착을 지닌 최초 영정 복위 측은 옛 신문과 현장 자료를 직접 수집하며 상징 투쟁의 전면에 나섰다. 이들은 최초 영정이야말로 오늘날의 춘향제를 있게 한 역사적 뿌리이며, 그 형상 안에는 사당 건립을 주도했던 주역들의 정신과 춘향제의 정통성이 응축되어 있다고 강조한다.

남원 춘향제는 근래 우후죽순 생겨난 여타의 지역 축제와는 그 궤를 달리한다. 일제강점기에 태동하여 근현대사의 질곡 속에서도 단 한 번의 단절 없이 100년 가까운 세월을 이어오며, 남원 시민들의 삶 속에 깊이 녹아든 공동체의 문화적 자산으로 자리 잡았기 때문이다. 이 축제의 핵심은 다름 아닌 ‘춘향제향’에 있으며, 제향의 역사는 춘향의 정신을 모실 사당을 건립하고 영정을 봉안하는 일에서부터 비로소 시작되었다. 시민단체는 이러한 역사성과 정체성을 반추할 때 최초 영정의 복위가 마땅한 역사적 귀결이라고 보았으나, 결과적으로 이는 수용되지 못했다.

최초 영정 복위 측은 역사적 정당성이라는 본질적 가치보다 ‘예술성’이라는 미학적 기준을 우선시한 연구 영역의 학술적 편향성을 지적하였다. 나아가 연구 영역에서 제시한 ‘대표 영정 불가론’에 정면으로 대응하기 위해 이들은 직접 사료를 발굴하고 전문 연구자인 안영숙 박사와 연대하여 최초 영정 작가를 추정할 수 있는 근거를 확보하는 데 주력하였다.

비록 학계의 공인된 정설로 현재까지 확립되지 않았지만, 이들은 최초 영정 복위의 당위성을 뒷받침할 논거를 구축하고자 노력하였다. 특히 항일 정신과 평민 복식에 담긴 상징적 의미를 재해석하는 등, 당시의 역사적 맥락을 고려한 해석은 학술적으로도 주목을 요한다. 이는 행정이 주도한 공식적 담론에 맞서, 시민들이 주체적으로 춘향의 상징성에 내포된 역사적 당위성을 확보하고 이를 치열하게 증명해 나가는 실천적 과정으로 읽어볼 수 있다.

아울러 이들은 최초 영정에 대한 시민들의 인지도를 높이기 위해 남원시 홈페이지와 언론 매체에 주기적으로 기고하고 현수막 게시 및 집회 등을 통해 자신들의 주장을 알리며 6년째 이 운동을 지속해 오고 있다. 이러한 활동은 ‘올바른 역사 세우기’의 일환으로서 남원의 역사를 바로 알리고 춘향제의 전통성을 회복하고자 하는 시민들의 자발적 참여와 확고한 실천 의지를 보여준다는 점에서 매우 중요한 사회적 의미를 지닌다.

물론 최초 영정의 작가를 규명하는 과정에서 발생한 학술적 오류와 정보의 반복이 지역사회에 일부 혼란을 야기하기도 했다. 전술했듯이 최초 영정 작가를 추정하는

과정에서 발생한 번복은 정보의 불확실성을 증폭시켰으며, 이는 지역 여론과 반대 진영으로부터 전문성 결여라는 비판을 받는 빌미를 제공했다. 결과적으로 이러한 논리의 취약성은 시민들의 전폭적인 지지를 이끌어내는 데 걸림돌로 작용했다.⁵⁴⁾ 그러나 전문 연구자가 아닌 시민들이 지역 역사의 주체로서 춘향제의 정통성을 바로 세우기 위해 전개한 자발적 실천은, 과정상의 미흡함에도 불구하고 신문기사나 문헌속 단서를 추적해 실체에 다가가려 했던 점에서 지역사의 공백을 메우는 유의미한 가치를 지닌다.

또한 일제강점기 춘향제에 대한 기록이 극히 미비하여 축제의 역사적 기원과 초기 주체들에 대한 조명이 미흡한 상황에서, 최초 춘향 영정은 그 기록의 공백을 메울 수 있는 실증적 사료로서 가치가 매우 크다. 이는 단순히 영정 복원 문제를 넘어, 학계가 일제강점기 춘향제의 역사적 의미를 재고하고 초기 형성 과정을 더욱 면밀하게 재구성할 수 있는 발판을 마련했다는 점에서 학술적 의의가 깊다. 결국 시민들의 자발적 조사를 통해 제기된 이러한 화두를 보다 정교한 학술적 검증과 사회적 합의의 장으로 이끌어 내는 일은, 학계와 지역사회가 짊어져야 할 과제이기도 하다.

반면, 새 영정 제작을 요구하는 측은 최초 영정이 지닌 역사적 상징성에는 공감하면서도, 작가가 불분명하고 회화적인 완성도가 미흡한 영정을 남원시의 대표 영정으로 봉안하는 것에는 반대 의사를 분명히 했다. 즉, 최초 영정은 박물관에 보존할 가치는 충분하나,⁵⁵⁾ 남원을 방문하는 관광객과 대중에게 선보일 ‘춘향의 상징’으로 부적합하다는 논리다. 또한 남원시가 실시한 연구 용역 결과가 ‘새로운 영정 제작’의 타당성을 뒷받침했다는 점도 이들의 강력한 명분이 되었다. 객관적인 학술적 판단에 따른 ‘대표 영정 불가론’을 수용하고, 이를 통해 미래 지향적인 춘향상을 정립한 것이 바람직하다고 판단한 것이다.

이들은 춘향 영정이 누구나 보편적으로 수궁할 수 있는 ‘춘향다움’을 구현해야 한다고 주장한다. 특히 이도령과 처음 만났을 때의 16세의 앳된 모습과 녹의홍상을 입은 고전적인 형상이야말로 춘향의 정체성을 가장 잘 대변한다고 보았다. 이는 오랜 기간 김은호의 영정을 통해 형성된 대중적 친숙함과 향수를 반영하는 동시에, 남원의 얼굴로서 갖춰야 할 대표성과 예술적 완성도를 두루 갖춘 영정을 바라는 시민들의 기대가 투영된 결과라 할 수 있다.

54) 2024년 7월 25일, 송○○(여, 1958년생), 2024년 11월 5일, 박○○(여, 1962년생)

55) 반면, 최초 영정 복위 측은 해당 영정이 박물관 전시물에 머물러서는 안 된다고 강력히 반박한다. 이들에게 영정은 단순히 감상의 대상인 미술품이 아니라 춘향의 넋을 기리는 신성한 제례의 대상이기 때문이다. 따라서 영정은 춘향의 정신을 모시는 사당에 봉안되어야만 비로소 그 상징적 의미가 온전히 구현될 수 있다고 보는 견해다.

그러나 그러한 기대와는 달리, 학술적 고증을 거쳐 완성된 새 영정은 이들이 상정했던 ‘춘향다움’ 과 거리가 멀었다. 특히 제작 과정에서 과업지시서 내용이 제대로 이행되지 않은 점에 대해 이들은 실망을 넘어 격노하며 집단적인 행동에 나섰다. 남원시와 문화원을 상대로 절차적 정당성을 엄중히 따져 묻는 한편, 의견서 전달과 기고를 통해 새 영정의 재제작을 강력히 촉구하고 나선 것이다.

행정 당국이 이를 수용하지 않자, 국가유산청, 문화체육관광부, 전라북도 도청, 그리고 더불어민주당 당사 앞에서 진행된 원정 시위는, 이들에게 춘향이 얼마나 포기할 수 없는 문화적 상징인지를 단적으로 보여준다. 또한 원정 시위는 춘향 영정 문제를 지역적 갈등의 범주를 넘어 국가 차원의 관리·감독의 사안으로 제기하고, 중앙 정부와 정치권의 개입 가능성을 확대함으로써 남원시의 정책적 입장 변화를 도모하려는 전략적 대응으로 볼 수 있다.

특히 국악계가 춘향 영정에 이토록 관심을 갖고 예술적으로 완성도가 높은 영정을 불안하려는 이유는, 춘향제의 역사에서 차지하는 국악의 비중이 매우 크기 때문이다. 춘향제는 오랜 세월 남원의 국악을 전국에 알리는 핵심적 역할을 수행해 왔으며, 특히 ‘명창대회’ 와 그 맥을 잇는 ‘춘향국악대전’ 을 통해 수많은 명창을 배출하며 ‘국악의 성지, 남원’ 의 위상을 알리는 가교 역할을 해왔다. 따라서 축제의 주역으로서 대를 이어 기여해 온 국악인들에게 춘향의 형상을 바로 세우는 일은, 곧 국악의 본고장으로서 남원의 문화적 위상과 국악인들의 긍지를 지키는 일과 직결된 것이었다. 그렇기에 이들에게 춘향은 평생 소리로 체화해 온 예술가적 자존심이 투사된 상징체였다.

이들의 이러한 행보는 시민들의 자발적 참여를 이끌어내고 남원시의 정책 집행에 실질적인 영향력을 행사한다는 점에서 중요한 의미를 지닌다. 먼저 새 영정 재제작 측이 제기하는 과업지시서 이행 여부에 대한 논란은, 공공 상징물 제작 과정에서의 절차적 정당성과 행정 감독의 책임성에 대한 시민들의 엄격한 기준을 대변한다. 이는 지자체의 행정이 전문가 집단의 학술적 권위에만 의존한 폐쇄적 구조에서 벗어나, 시민들의 상시적인 참여와 견제를 통해 공공성을 회복하고 올바른 방향으로 나아갈 수 있게 유도하기 때문이다.

이처럼 ‘최초 영정 복위 측’ 과 ‘새 영정 재제작 측’ 이 보여준 집념과 투지는 춘향이라는 상징의 주도권을 둘러싼 일종의 ‘상징 투쟁’ 이자, 각자가 믿는 진정성을 사회적으로 인정받고자 한 치열한 가치 투쟁이었다. 영정에 대해 바라보는 관점은 다르나, 남원을 대표하는 춘향상을 바로 세우기 위해 투쟁하는 이들의 모습은 최초 영정 복위 측과 마찬가지로 깊은 애향심에 기반하고 있다. 춘향을 남원의 대체

불가능한 자산으로 인식하고 이를 수호하려는 열망만큼은 양측 모두 동일하다고 하겠다.

결국 남원과 춘향에 대한 시민들의 열정과 애정을 학술적 엄밀함과 사회적 합의의 장으로 이끌어내는 것이야말로 남원시가 향후 해결해야 할 가장 중요한 과제라 할 수 있다. 무엇보다 갈등의 주체인 시민들이 수용할 수 있는 민주적 합의 과정이 전제되어야 한다. 이를 위한 구체적인 방안은 다음과 같다.

첫째, 시민들이 영정을 단순한 시각적 결과물로만 판단하지 않도록 양측의 논거를 균형 있게 제공해야 한다.⁵⁶⁾ 최초 영정 복위 측의 역사적 당위성과 새 영정 재제작 측의 춘향상에 대한 주장과 논거를 시민들에게 투명하게 공개하여 충분한 정보를 바탕으로 한 공론화가 선행되어야 한다. 둘째, 의사결정 과정에서 폭넓은 시민들의 의견 수렴이 이뤄져야 한다. 소수의 표본에 의존한 조사에서 탈피하여 최초 영정의 봉안과 새 영정의 재제작 중 지역 공동체가 진정으로 원하는 지향점이 무엇인지 확인하는 투명한 절차가 필요하다. 마지막으로, 만약 시민 대다수가 새 영정의 재제작을 원할 경우, 이는 과거와 같은 폐쇄적인 방식이 되어서는 안 된다. 학술적 고증 단계에서부터 시민들의 정서와 의견이 반영될 수 있는 소통창구를 마련해야 하며, 제작 과정의 진행 상황을 공유하고 단계별로 확인하는 절차가 반드시 수반되어야 한다.

현재 남원시는 춘향제를 유네스코 인류무형문화유산 모범사례(Good Safeguarding Practices)로 등재하기 위해 전담 추진단을 구성하고, 관련 정책적·학술적 기반을 구축하는 데 주력하고 있다.⁵⁷⁾ 이러한 맥락에서 공공상징물인 영정의 결정 과정에 주민이 적극 참여하고, 이를 민주적으로 수렴하여 제도화하는 절차는 선결해야 할 과제다.⁵⁸⁾

춘향제가 타 지역이나 국가에서 벤치마킹할 수 있는 진정한 모범사례가 되기 위해서는, 영정 논란을 통해 표출된 시민들의 능동적 참여와 문제 제기를 소모적 갈등의

56) 현재 광한루원에 있는 춘향관에는 춘향제와 <춘향가>, <춘향전> 관련된 역사 유물이 전시되어 있다. 이곳에 최초 춘향 영정과 김은호의 한 영정이 나란히 전시되어 있으나, 이에 대한 상세한 설명이 부족해 시민과 관광객의 이해를 돕기 위한 보완이 필요하다고 주장했다. 2024년 11월 5일, 이○○(남, 1950년생) 이러한 관점에서 향후 설문조사 역시 단순히 그림만 보고 선택할 것이 아니라, 충분한 정보를 제공하여 시민들이 판단을 내릴 수 있도록 해야 한다.

57) 「96년 역사 '남원 춘향제', 유네스코 무형유산 모범사례 도전」, 『경향신문』, 2026년 1월 11일.

58) 최초 영정의 복위를 주장하는 측과 새 영정 재제작을 요구하는 측 모두 춘향제가 유네스코 인류무형문화유산 보호 모범사례로 등재되어야 한다는 점에는 적극 찬성하고 있다. 다만, 양측은 각자의 입장을 고수하면서도, 영정 문제에 대해 민주적 합의 절차를 통한 해결이 반드시 선행되어야 한다는 점에서는 일치된 의견을 보이고 있다.

차원에 머물게 해서는 안 된다. 오히려 이를 민관 거버넌스에 기반한 제도적 관리 체계 정립의 핵심 동력으로 전환할 필요가 있다. 타마라 니콜리치 제릭(Tamara Nikolić Đerić)은 춘향제가 모범사례 등재 기준에 부합하기 위해서는 지역 공동체가 우선순위를 직접 결정하는 ‘참여적 거버넌스’를 강화해야 하며, 나아가 이러한 과정이 영감을 주는 모범적 사례가 되어야 한다는 점을 시사하였다.⁵⁹⁾ 이러한 숙의(熟議)의 과정이 실질적인 제도적인 성과로 이어진다면, 남원 춘향제는 공동체 참여와 제도적 모범성을 중시하는 유네스코 무형문화유산 보호 협약의 정신에 한층 더 부합하는 계기가 될 것이다.

5. 결론

* 참고문헌은 각주로 대신함

59) 타마라 니콜리치 제릭(Tamara Nikolić Đerić), 『2025 춘향제, 유네스코 인류무형문화유산 모범 사례 촉진을 위한 국제포럼』, (사)무형문화연구원, 2025, 50쪽.

「춘향 영정의 제작과 변천에 따른 지역사회의 대립과 갈등」에 대한 토론문

배영동(국립경국대학교)

유목화 선생님의 참신한 발표를 잘 들었습니다. 이 발표는 춘향 영정 논란에 대한 것이지만, 남원의 지역정체성에 관한 관련 주체들의 대립과 갈등을 민속학적, 문화론적 시선에서 곱씹어보는 연구입니다.

『소설춘향전』 속의 인물이자 이를 대본으로 창작한 「판소리 춘향가」에 근거하여 실존인물이라 단정하기 어려운 춘향의 영정을 제작하여 거는 순간부터 논란의 씨앗은 잉태되었을 것입니다. 물론 설성경 교수는 성몽룡과 이춘향으로, 춘향은 실존인물이었다고 주장합니다. 설령 실존인물이었다고 할지라도 원래 초상화가 없는 사람의 영정을 후대에 만든다면 논란은 있게 마련입니다. 특히 지역정체성과 관련하여 중요한 인물이라면 논란은 더욱 거세질 것입니다.

실존인물이라도 사후 몇백 년이 지난 시점에 영정을 만들었다면 상당수의 사람들이 과연 그렇게 수궁할 수 있을지에 대해서 고개를 갸우뚱할 수 있습니다. 그런데 실존인물이 아니라면, 소설 속에 묘사된 춘향의 자태, 외모, 피부와 같은 신체적인 면모뿐만 아니라 어떤 상황에 처했을 때 대응하는 방식과 언행에서 우러난 가치관과 정신적 측면까지 담아 표현하는 영정을 만들기는 참으로 쉽지 않습니다.

더욱이 춘향처럼 어떤 시대적 배경 속의 여성으로 상정된다면, 다양한 조건을 고려해야 옳을 것입니다. 18세기의 여성 춘향의 신분, 10대 후반의 기생이라는 직역(職役), 권력에 저항하며 절개를 지킨 여성, 펴 총명한 여성, 당시 미관(美觀)을 고려한 외모의 아름다움 정도, 머리꾸밈[首飾]의 형태, 비녀의 종류와 지르는 형식, 유행하던 복식의 양식, 치마저고리의 색상, 특히 저고리의 형태와 길이, 저고리 고름의 길이·너비·색상, 옷깃의 형태와 크기, 치마의 양식(폭치마, 주름치마)와 착용법(치마말기를 묶는 위치), 색목(色目)에 맞는 치마폭의 형태와 고름 차이(오른꼬리치마, 왼꼬리치마) 등이 반영되어야 지역민들로부터 수궁될 수 있을 것입니다.

따라서, 발표자가 지적하였듯이 ‘최초 영정 복위 측’ 과 ‘새 영정 재제작 측’ 이 보여준 집념과 투지는 춘향이라는 상징의 주도권을 둘러싼 일종의 ‘상징 투쟁’ 이자, 각자가 믿는 진정성을 사회적으로 인정받고자 한 치열한 ‘가치 투쟁’ 이라고 규정해도, 대립과 갈등은 쉽게 해소될 상황이 아닌 듯합니다. 다만, “양측 모두 춘향을 남원의 대체 불가능한 자산으로 인식하고 이를 수호하려는 열망만큼은 동일하

다”고 진단하였습니다. 그리하여 시민들이 수용할 수 있는 민주적 합의 과정이 전제되어야 하며, 이를 위한 세 가지의 방안을 제시하였습니다. 첫째는 양측의 논거를 균형 있게 제시, 둘째는 투명하고 폭넓은 시민들의 의견 수렴, 셋째는 새 영정 재제작을 하더라도 진행 상황을 공유·확인하는 절차가 필요하다고 했습니다.

이 원론적 제안에는 전적으로 동의하지만, 결국 이렇게 되면 관련 정보를 공개하고 시민들 다수의 판단에 맡기는 결과가 되지 않을까 우려됩니다. 희망적인 것은 현재 남원시가 ‘춘향제’를 ‘유네스코 인류무형문화유산 모범사례’로 등재하기 위해 전담 추진단을 구성하고, 관련 정책적·학술적 기반을 구축하는 데 주력하고 있다고 한 점입니다. 문제는 ‘학술적 기반 구축’을 어떻게 하느냐에 달렸다고 봅니다. 만일 이 전담 추진단에 ‘춘향 영정’에 관한 학술적 논의를 하는 역할도 포함된다면, 안목이 충분한 전문가들이 주도적으로 참여해야 한다고 생각합니다.

아무튼 토론자는 ‘춘향 영정’에 대해 학술적 전문성을 띤 양측의 연구위원회가 구성되어 연구발표를 하고, 여러 차례 공청회를 하지 않으면 지역정체성을 둘러싼 주민 정치로 귀결되지 않을까 염려됩니다. 관에서 하는 일은 관치행정으로 흘러가는 예가 많기 때문입니다.

만일, 발표자께서 현실 참여적 실천민속학자가 된다면, ‘매개적 지식인’의 위치에서 이 문제에 대하여 자문을 할 수 있으면 좋겠다는 판단이 듭니다. 이에 몇 가지 질문을 드립니다.

첫째, 일제강점기 최초 춘향 영정을 중요하게 생각하는 ‘최초 춘향 영정 복원측’의 주장과 발표자의 생각 사이에 어떤 차이가 있을지 궁금합니다.

둘째, 춘향 영정을 재 제작한다면, ‘춘향 영정 재제작 측’의 주장과 발표자의 생각 사이에 어떤 차이가 있을지 궁금합니다.

셋째, 민관 거버넌스에 따라 춘향 영정에 관한 대립과 갈등을 종식하려 할 때, 전문연구자의 역할이 정말 중요하다고 봅니다. 그렇다면 어떤 전공의 어떤 연구자들이 몇 명 참여하여 어떤 역할을 하는 것이 적절하다고 생각하는지 고견을 듣고 싶습니다.

제3세션

단동 중·조 접경지역 국경 관광의 문화적 의례와 상상 공동체의 형성

장도(국립경국대학교)

< 목 차 >

- I. 머리말
- II. 압록강과 단동의 중조국경관광
- III. 관람 의례화 과정에서의 국경체험
 - 1. 구성적 진정성 관광
 - 2. 존재적 진정성 관광
- IV. 단동 국경 관광에서의 상상 공동체 구축
 - 1. “국경 넘기“의 상상 공동체
 - 2. “국경 생황 이야기“의 상상 공동체
- V. 맺음말

I. 머리말

Butler(1996)의 관점에 따르면, 국경 지역과 그에 관련된 지리적 고립성은 관광객들을 끌어들이는 매력이 있다. 이는 그곳이 세계에서 가장 원시적인 자연경관을 지니고 있으며, 인간의 심리 속에서 신비로운 “변경(邊境)”의 이미지를 불러일으키기 때문이다.¹⁾ 이는 주변 관광 활동의 전개에 상당한 영향을 미친다. 따라서 국경은 여행자들의 호기심을 자극하고, 그들에게 특별한 관광경험을 제공하는 중요한 관광지역이다. 특히 국경 비석, 국문, 국경 하천, 국경장벽, 환영 표지, 국경유산, 국경건축물 등과 같은 국경 요소들은 관광객들에게 큰 관람 매력을 발휘할 수 있다.²⁾

Timothy는 국경의 관광 매력을 이해하는 두 가지 관점을 제시하였다. 하나는 국경

1) Dallen J. Timothy, BORDERLANDS: An Unlikely Tourist Destination?, *IBRU Boundary and Security Bulletin* Spring 2000, P.57

2) 温士贤, 边境旅游筑牢中海民族共同体意识的机理与路径, *思想战线*, 2025 (2)

선과 그곳의 경계석, 울타리, 성벽, 전망대 등과 같은 관광객 유치 요소로서의 국경이다. 다른 하나는 관광 활동, 관광객 유치요소, 독특한 국경 커뮤니티 등이 포함된 관광지로써의 국경이다. 이는 쇼핑, 음란, 도박, 미식, 음주 등과 같은 측면을 포함한다.³⁾ 세계 각 지역에서의 다양한 국경 중에는 정치적 속성이나 지역 특징이 강한 국경들도 있다. 예를 들어, 베를린 장벽 등이 국경의 “국제 평화 공원” 등이 있다. 그리고 이런 독특한 국경 지역에서, 경계선과 그 표현방식 자체가 중요한 관광대상이 될 수 있다.⁴⁾

중조 국경 지역에 위치한 압록강은 70여 년 전의 그 전쟁으로 인해 세계적으로 유명한 경계하천이 되었다. 전쟁이 끝난 후부터, 압록강 단동 쪽의 중조 국경지역은 “북한 동향을 관찰하고, 한반도 정치 정보를 해독하는” 중요한 창구가 되었다. 이곳에서는 경계하천의 매력을 느낄 수 있을 뿐만 아니라, 북한의 신비로운 정치체제와 그곳 사람들의 생활 양상을 가까이에서 바라볼 수 있다. 따라서, 압록강 단동 쪽은 중국에서 유명한 국경관광지가 되었고, 수 많은 관광객들이 이곳을 방문하였다.

그러나 중국의 학술 연구에서 “중조 국경관광”을 핵심 주제로 설정한 연구는 상대적으로 제한적이다. 관련 연구는 대체로 다음의 세 가지 유형으로 구분할 수 있다. 첫째, 중조 국경관광을 동북아 지정학(Geopolitics)적 맥락 속에 내재화하여 논의하는 연구로, 정치경제 분야의 하위 주제로 다루는 경우이다. 예컨대 Fangxuan Li와 Guojie Zhang(2021)은 대북 제재라는 국제정치적 배경 하에서 제재 정책이 단동 지역 접경 주민의 생계와 관광 활동에 미치는 영향을 분석하였다. 이를 통해 거시적 수준의 정치 요인이 접경관광 실천에 미치는 구조적 영향을 밝히고 있다.

둘째, 중조 국경관광을 중국의 변경(邊境)관광의 전체 연구 체계 속에 포함시켜, 중러·중몽 및 중국-동남아 국경지역과의 비교 연구 대상으로 다루는 유형이다. 예를 들어 Zhang Shengrui, Chi Lei, Zhang Tongyan, Ju Hongrun(2024)은 중국 접경관광 효율성을 측정하는 거시적 분석 틀 속에서 중조 국경지역을 하나의 사례로 포함시켜 논의하였다. Shi Yuqing과 Yu Hu(2018)는 거시적 차원에서 중조·중러·중몽 및 중국-동남아 국경지역 관광 발전의 영향 요인과 그 차이를 비교·분석하고 있다.

셋째, 거시적 발전 전략과 정책적 관점에서 중조 국경관광의 발전 경로를 모색하는 연구이다. 이들 연구는 주로 단동과 연변 등 중조 국경지역의 입지적 특성과 산업 구조를 중심으로, 국경관광 활성화를 위한 정책적 제언을 제시하는 데 초점을 두고

3) 杨效忠, 彭敏, 边境旅游研究综述及展望, *人文地理*, 2012 (4)

4) Dallen J. Timothy, Tourism and International Borders: Themes and Issues, *Visions in Leisure and Business*, Volume 17 Number 3, 1998, PP.4

있다.

이와 같이 중국 학계에서의 중조 국경관광 연구는 전반적으로 거시적 분석에 편중된 편이다. 상대적으로 미시적 차원, 특히 관광객이 중조 국경지역에서 수행하는 관광 실천과 그 과정에서 형성되는 사회적 상호작용에 주목한 연구는 부족하다. 다시 말해, 강한 지정학적 함의를 지닌 중조 국경 공간에서 관광객들이 국경을 어떻게 인식하고, 북한을 어떻게 상상하며, 국경 지역 주민의 생활방식을 어떠한 방식으로 경험하는지에 대한 논의는 아직 충분히 이루어지지 못하고 있다.

중조 국경 지역의 강력한 지정학적 속성과 문화적 경계 감각은 관광객의 관광 행위에 평범한 관광을 넘어선 독특한 의미를 부여한다. 여기서 관광객의 관광 행위 자체는 일종의 광범위하고 의례적인 어젠다이다.⁵⁾ 그 실천 과정은 단순히 국경 경치를 감상하는 것이 아니라, 현지 사람의 진실한 생활 양상을 추구하는 데 있다. 구체적으로 관광객은 '북한'을 바라봄으로써 스스로의 "국경 넘기"에 대한 상상을 실천한다. 그러나 그들의 깊은 층위의 요구는 관광 대상의 객관적 진정성을 고증하는 데 있지 않으며, 오히려 이를 빌려 진실한 자기를 찾는 것이다.⁶⁾ 즉 북한 또는 국경 지역의 생활 양상을 탐구함으로써 현대성이 가져온 소외감을 벗어나고, 나아가 자아 존재의 진정성을 지각하고 구축하는 것이다.⁷⁾ 관광객들이 "북한"과 "국경"을 중심으로 이러한 공동의 추구, 상상, 그리고 서사적 체험은 분산된 관광객들로 하여금 공유된 기호와 정서 속에서 서로 알지 못하더라도 각자의 마음속에 상호 연결된 이미지를 형성할 수 있게 한다.⁸⁾

이에 이 연구는 중조 국경 관광에 초점을 맞추어, 관광객의 관광 행위가 단순한 소비 활동이 아닌 반복적으로 수행되는 의식적 실천임을 논증하고자 한다(MacCannell, 1976). 특히 Ning Wang(1999)의 진정성 이론을 바탕으로 관광객의 국경 체험이 어떻게 진정한 관광체험 과정으로 구축되는지 탐구할 것이다. 나아가 이러한 진정성 경험의 축적, 실제로 국경을 넘지 않더라도 국경을 체험했다고 인식하는 관광객들 사이에 어떠한 상상된 관광 공동체를 형성하는지를 살펴본다(Anderson, 1983).

단동 중조 국경관광지(압록강 국가급 관광지)는 공간 범위가 넓고 관광 유형이 다

5) [美]Dean MacCannell 지음, 张晓萍等译, 《旅游者休闲阶层新论》. 桂林: 广西科技大学出版社, 2008, P.25

6) Ning Wang, *TOURISM AND MODERNITY A Sociological Analysis*, Oxford: Pergamon 2000, P.59

7) 孙九霞, 朱煜杰, 《旅游人类学理论与经验》, 北京: 社会科学文献出版社, 2013, P.169

8) Benedict Anderson, *Imagined Communities Reflections on the origin and spread of nationalism*, London • New York: VERSO, P.13

양하다는 점을 고려할 필요가 있다. 따라서 본 연구는 단동 시내에 위치한 압록강대교(鴨綠江大橋) 관광지를 사례 지역으로 설정한다. 관광객의 일상적 실천과 서사적 경험에 대한 분석을 통해, 중조 국경관광이 미시적 차원에서 지니는 사회문화적 의미를 살펴볼 것이다.

II. 압록강과 단동의 중조 국경관광

압록강(중국어: 鴨綠江, 영어: Yalu River)은 고대에는 마자수(馬訾水)라고 불렸으며, 중국과 북한의 경계 하천이다. 백두산 남쪽 기슭에서 발원하여 중국 길림성의 백산시, 통화시, 라오닝성의 단동시와 북한의 양강도, 자강도, 평안북도를 흘러 단동시 관할의 동항시와 북한의 신의주시 남부에서 황해로 흘러든다. 총 길이는 795킬로미터이며, 그중 단동시내의 길이는 263km이다.⁹⁾

단동시는 압록강의 북서쪽 강둑에 위치해 있으며, 북쪽은 장백산맥에 기대고 있으며, 남쪽은 황해를 바라보고 있다. 동남쪽은 압록강을 사이에 두고 북한의 신의주시와 마주한다. 단동은 한반도와 중국, 나아가 유라시아 대륙을 연결하는 주요 육상 통로에 위치한다. 이곳은 중국 만리장성의 동쪽 끝과 만리 해안선의 북쪽 끝이 만나는 지점이기도 하다. 해안과 강변, 국경이 접하는 이러한 지리적 조건은 단동을 중국 최대 규모의 국경 도시로 형성하게 했다. 단동시의 면적은 15,000 km²이며, 총인구는 227만명이 있다. 이곳에 거주하는 47개의 소수민족 중에서 가장 많은 세 민족은 만주족, 몽골족, 조선족이며, 각각 709,700명, 24,900명, 16,900명이다.¹⁰⁾ 이런 독특한 지리적 지역에서 여러 민족이 혼주하여 살고 있어, 독특한 사회경제적 환경을 형성하고 있다. 단동 국경 관광업의 발전에 유리한 조건을 마련하고 있다.

중국 국경 관광업의 발전 과정에서, 단동은 중요한 국경 통관 도시로, 관광 공간의 개발과 국경 관광산업의 발전이 중요한 의미를 지닌다. 1987년 11월, 중국 최초의 국경 관광 프로젝트인 “단동-신의주 1일 관광” 코스가 원래 국가 관광국과 원래 대외 무역부의 승인을 받았다. 11) 다음 해 8월, 국무원은 압록강 관광지는 국가급 관광지로 지정되었으며, 관광지의 공간 범위를 명확히 했다. 압록강 관광지는 동쪽으로는 길림성과 접하는 훈강(渾江)과 압록강의 합류 지점에서 시작한다. 서쪽으로는 압록강 하구에 이르며, 전체 구간의 길이는 약 216.5km에 달한다. 이 구간에는 녹강(綠江),

9) 历史课-你所不知道的关于鸭绿江的传说. 今日丹东微信公众号, 2014.06.29

10) 통계내용은 단동시 인민정부 공식 웹사이트의 데이터,

<https://www.dandong.gov.cn/ddszf/zjdd/index.html>

11) 白以娟, 丹东边境旅游发展的影响因素及推进策略, 辽东学院学报(哲学社会科学版), 2023 (2)

수풍호, 태평만(호크어 마을 포함), 호산장성, 압록강 대교, 강구 등 여섯 곳의 주요 관광지가 포함된다.¹²⁾

1991년 5월, 단동시정부는 압록강의 독특한 자원을 바탕으로 길이 약 4km의 무역·관광 단지를 조성하였다. 이는 국경 무역과 관광의 통합적 발전을 추진하기 위한 조치였다.¹³⁾ 이후 중조우의교와 압록강 단교(斷橋)를 중심으로 한 일대는 점차 단동을 대표하는 관광 브랜드로 자리 잡았다. 단동은 지리적 이점과 풍부한 자원 경관을 바탕으로 심양시·다롄시와 함께 ‘랴오닝 관광 금 삼각’을 형성하였다. 이를 통해 중국 중조 국경 관광에서 중심적 지위를 점차 확립해 나갔다. 특히 2015년 심단선과 단다선 고속철도가 개통된 이후, 단동을 방문해 중조 국경과 압록강의 경관을 관람하는 관광객 수가 급속히 증가하였다. 2024년 12월 13일, 단동시는 ‘압록강 변, 단동 정말 좋다(鴨綠江畔 丹東真好)’라는 관광 홍보 이미지를 공식적으로 확정하였다. 이를 통해 압록강의 문화적 상징성과 국경 경관의 독특성이 한층 강화되었다.¹⁴⁾ 같은 해에, 중국에서 가장 긴 국경 도로인 G331국도의 기점 표시가 단동 기차역 광장에서 설치되었다. 이는 압록강을 중심으로 한 단동의 국경 관광 루트가 공간 구도상에서 한층 고도화되고 확장되었음을 의미한다. 아울러 단동은 중국 국경 관광 체계에서 차지하는 지위를 더욱 분명히 부각시켰다.

그중에서도 압록강 대교 관광지는 국경 관광과 시민 레저가 결합된 복합적 기능을 갖추고 있으며, 단동 중조 국경 관광 코스에서 핵심적인 거점으로 자리하고 있다. 관광지는 압록강을 따라 띠 모양으로 분포되어 있으며, 압록강 단교, 국경석, 지원군 공원, 유람선 부두 등 상징적인 경관을 포함한다. 또한 고려 음식 거리, 관광 상품점, 북한 식당 등 다양한 소비 공간이 집적되어 있어, 단동을 방문하는 관광객에게 ‘반드시 들러야 할 장소’로 인식되고 있다.

III. 관람 의례화 과정에서의 국경체험

현대 관광객의 관람 행위는 전통적 생활양식의 연장이라기보다, 개인의 경험과 선호, 관광에 대한 기대 등 현대적 조건에 의해 형성된다. 이러한 차이는 관광객의 소비 방식뿐만 아니라 관광지 공간의 이용 방식과 관광 실천의 분화로 이어진다. 압록강 대교 관광지에서는 이러한 차이가 단체 관광객과 개인 관광객의 뚜렷한 대비로 나타난다. 단체 관광은 여행사가 설계한 표준화된 일정과 규칙 속에서 이루어지는

12) 顾伟, 《丹东旅游指南》, 沈阳: 沈阳出版社, 1998.10. PP.20-23

13) 顾伟. 위의 책 12~13쪽.

14) 丹东旅游宣传口号--“鸭绿江畔, 丹东真好”, 丹东文旅之声微信公众号, 2024.12.11

구성적 진정성의 국경 관광인 반면, 개인 관광은 관광객의 자율적 이동과 주민과의 상호작용을 통해 국경의 의미를 재구성하는 존재적 진정성(Ning Wang, 2000)의 국경 관광으로 이해할 수 있다.

1. 구성적 진정성 국경 관광

이 절에서는 단체 관광객의 국경 관광 실천을 중심으로, 관광 서비스 제공자가 구성된 관광 상황 속에서 ‘국경 체험’이 어떻게 형성되는지를 살펴본다. 이를 통해 단체 관광에서 나타나는 국경 관광의 진정성 경험이 어떠한 성격을 지니는지를 사례를 통해 분석하고자 한다.

1) 북한 복식: 구축된 “진정성” 복식 체험

중조 국경지역 중의 중요한 관광지인 단동 압록강 관광지는 독특한 자원 경관을 통해 관광객들에게 진정한 국경을 넘는 관광 체험을 제공한다. 그러나 대부분의 관광객들에게 북한의 정치적 요소와 경제 제재 등 객관적인 요소들은 실질적으로 진정한 북한을 탐방하는 관광 목적을 막는 장애물이다. 따라서 압록강 관광지에서 북한을 바라보고 북한 문화 요소와 관련된 체험 프로그램에 참여하는 것은 관광객들이 압록강 관광지에서 가장 “적절한” 선택 중 하나가 된다.

단동시내의 압록강 대교(鴨綠江大橋) 관광지는 단동시 상징적 건축물인 중조우의교를 기준으로 상류와 하류 2개 공간으로 나누고 모두 7곳의 북한 전통 복식 대여 부스가 설치되어 있다. 그중 상류 공간에 3곳, 하류 공간에 4곳이 있다. 두 공간의 부스가 각각 다른 회사에서 관리·운영하여 서로 독립적이지만 조화롭게 공존하는 상업 공간 구조를 형성하고 있다. 북한 전통 복식 대여 사업은 상하류 두 회사가 통일된 가격 책정 메커니즘을 적용하고 있고, 한 세트 대여 가격은 10위안이며, “북한 전통 복식 대여+관광 촬영”의 가격은 사진 크기에 따라 20~50위안 사이에서 변동된다. 북한 전통 복식 대여는 그 높은 지역 문화적 특징과 저렴한 가격으로 외지 관광객들이 압록강 국경 관광 공간에서 가장 인기 있는 소비 프로젝트 중 하나가 되었다.

우리는 텐진에서 왔어요. 이전에 단동에 와본 적이 있어요. 이번에는 친구들과 함께 단체여행 방식으로 이곳에 왔어요. 가이드님 버스에서 이곳의 북한 전통 복식 대여 프로젝트에 대해 저희에게 많이 소개해줬어요. 가격도 비싸지 않고, 친구들과 함께 이 옷을 입고 압록강변에서 단체 사진을 같이 찍으면 특별한 의미가 있다고 생각합니다.(텐진 출신 관광객, 65세, 여, 단체 관광객, 2025.5.7)

우리는 애들한테만 북한 복식을 입혀 사진을 찍었습니다. 우리가 이전에 연변 지역에서 이런 옷을 입어봤거든요. 하지만 애들은 이전에 입어본 적이 없어서 이번에 애들한테 따로 북한의 옷을 입혀 사진을 찍었습니다. 압록강변에서 이런 옷을 입고 사진을 찍는 느낌과 연변에서의 북한 복식을 입고 사진을 찍는 느낌은 다르다는 걸 느꼈습니다.(내몽골 충칭 출신 관광객, 36세, 2025.5.7)

관광객들이 압록강변에서 북한 전통 복식 체험에 참여하는 동기는 다양하다. 이 체험은 국경의 진정성을 추구하는 몰입형 관람 행위로 인식되고 있다. 그 결과, 해당 관광 공간에서 가장 참여도가 높은 관람 행위 가운데 하나로 자리 잡았다. 관광객들에게 압록강은 전통적인 인식 속의 지리적인 국경선일 뿐만 아니라, 북한의 신비로운 정치 공간을 수용하고 역사적 기억을 응집할 수 있는 문화적 매개체이다. 이런 특수한 사회 문맥 속에서, 압록강변의 북한 전통 복식 체험은 매우 구체화된 특징을 보여준다. 관광객들은 몸과 북한 전통 복식의 접촉을 통해 “국경의 진정성”에 대한 감각적 구성을 실현할 수 있다. 이는 관광객이 디즈니랜드에서 체험을 통해 “동화 세계”에 대한 상상을 실현하는 것과 유사한 문화적 기능과 의미를 가지고 있다.¹⁵⁾ 즉, 둘이 다 타자의 공간에서 타자의 문화적 상징을 빌려 자기의 인지를 재구성하는 것이다.

그러나 상류와 하류의 두 공간에서 북한의 전통 복식 대여 가격은 통일되어 있다. 하지만 하류 관광 공간은 단체 관광객의 주요 집중지와 관람 공간이기 때문에, 하류 관광 공간 내의 관광객 수가 상류 공간보다 훨씬 많다. 이러한 관광객 유형의 구조적 차이는 하류 관광 공간이 관광객 밀도와 관광 소비 빈도 측면에서 상당한 우위를 점하고 있다. 이로 인해 품질이 동일한 관광 상품이 서로 다른 공간에서 판매 결과에 상당한 차이를 보이는 현상을 초래한다.

압록강대교 하류 지역의 북한 전통 복식 대여 부스는 유명 관광지인 압록강 단교와 바로 인접해 있을 뿐만 아니라, 주변에 주차장·국경비·조선족 식당 등 외지 관광객들이 좋아하는 국경 요소들이 있어 관광객들의 첫 선택지입니다. 무엇보다 그곳의 대여 부스는 여행사와 이익 관계를 맺고 있어서 단체 관광객들이 대부분 그곳에서 체험하였어요. 그들의 장사가 우리보다 훨씬 잘됩니다. 우리는 주로 개인 관광객을 대상으로 하다 보니 일은 비교적 편하지만, 수입은 당연히 그들만큼 많지 않습니다. (압록강 상류 북한 복식 부스, 직원, 65세, 2025.5.7.)

15)陈丽慧, “贩卖童话”还是“延续童话”——上海迪士尼乐园的消费空间展演与游客体验, *中国青年研究*, 2022 (3)

압록강대교 하류 관광 공간 내 북한 복식 대여 부스는 공간적 입지로 인해, 더 높은 상업적 활성도를 보인다. 그러나 이는 상류 관광 공간에 위치한 유사한 부스가 문화 자본 구축 측면에서 경쟁력이 부족하다는 것을 의미하지는 않는다. 나아가 상류 관광 공간이 관광객에게 ‘진정성 있는’ 국경 관광 경험을 제공할 수 없다고 단정할 수는 없다. 하류 관광 공간은 단체 관광객을 중심으로 표준화된 관람과 사진 촬영이 반복되는 공간이다. 이곳에서는 로고스 근대성에 기반한 관광 자본의 규칙이 관광 행위를 조직한다.¹⁶⁾ 반면 상류 관광 공간은 개인 관광객이 자신의 본능적 즐거움을 충족시키기 위해 주도적으로 공간을 해석하고 체험하는 장소로, 에로스 근대성에 기반한 진정성 경험이 상대적으로 두드러진다.¹⁷⁾ 상류 공간의 북한 복식 대여 부스는 이러한 대안적 국경 체험을 가능하게 하는 장치로 작동한다.

우리는 압록강대교 하류 공간에서 관람하지 않았어요. 그곳이 너무 붐비었거든요. 단체 관광객이 너무 많고, 사진 찍을 때도 불편해요. 여기가 좋아요. 관광객 많이 없고, 공간도 커요. 마음대로 사진을 찍을 수 있어요. 게다가 이렇게 “중조 국경” 이라고 쓰인 돌이 있어요. 우리가 여기에 왔다는 걸 증명할 수 있어요. (길림 백성 출신 관광객, 45세, 여, 개인 여행객, 2025.5.7.)

여기서 사진을 찍는 풍경은 하류에서 찍는 풍경과 다릅니다. 모든 관광객들이 하류 지역에서 사진을 찍고 싶어하지는 않아요. 그곳에서는 압록강 단교를 배경으로 사진을 찍을 수밖에 없거든요. 하지만 광동, 후난 등 지역의 사업가는 “단(斷)” 자가 들어간 걸 매우 꺼려하죠. 그래서 그들은 여기서 북한 전통 복식을 입고 사진을 찍으러 옵니다. 여기서 중조 우의교를 배경으로 사진을 찍을 수 있어요. 풍경이 다르니 느낌도 자연스럽게 다르죠. (압록강대교 관광지 북한 복식 부스 직원, 55세, 2025.5.7.)

하류 관광 공간이 단체 관광객을 대상으로 이른바 ‘맥도날드식’의 빠른 관광 소비 모델¹⁸⁾을 제공한다. 반면 상류 관광 공간의 북한 전통 복식 체험 프로젝트는 보다 여유롭고 자유로운 분위기를 형성하고 있다. 이 공간은 단동 시민의 일상적 여가 공간과 중첩되어 있으며, 복식 체험 역시 시민의 국경 여가 생활과의 결합을 강조하는 방식으로 운영된다.

상류 관광 공간에 위치한 북한 전통 복식 대여 부스는 단동의 국경적 특성을 시

16) Ning Wang, *TOURISM AND MODERNITY A Sociological Analysis*, Oxford : Pergamon 2000, PP.42

17) 위의 책, 33쪽

18) George Ritzer 著, 姚伟等译, *社会的麦当劳化 (第9版)*, 北京 : 中国人民大学出版社, 2023.3, 196-197쪽.

각적으로 강화하는 역할을 한다. 이 공간에는 ‘중국과 북한의 국경-단동’ 또는 ‘압록강변-단동’ 과 같은 문구가 새겨진 조경석이 설치되어 있다. 이러한 인공 조경석은 기능적으로 국경 비석과 유사한 공간 기호로 작동하며, 관광객에게 국경 공간에 대한 인식과 국가 경계에 대한 상징적 이해를 강화하는 사회적 의미를 지닌다.

다만 국경 비석이 국가의 정치적 행위에 의해 설치된 공식적 경계 표시이다. 반면, 이러한 인공 조경석은 국경 관광의 필요에 따라 관광 종사자들이 조성한 비공식적 장치라는 점에서 분명한 차이를 가진다.

그러나, 최근 몇 년간, “여행 촬영” 체험이 관광 경험으로 부상하게 되었다. 이에 따라 새로운 유형의 복식 체험 프로젝트가 기존의 북한 복식 대여 프로젝트가 지니고 있던 공간적 분리를 점차 해체하고 있다. 이른바 ‘북한 복식 여행 사진 촬영 문화 체험 프로젝트’ 는 개량된 궁중 한복을 착용한 상태에서 전문 메이크업 아티스트와 사진 작가의 지도를 받아 맞춤형 ‘한복 체험+관광 사진 촬영’ 을 진행하는 관광 프로그램을 의미한다.

이 프로젝트는 개인화된 맞춤 서비스, 전문적인 기술 지원, 그리고 유연한 공간 이동성을 특징으로 하는 새로운 관광 산업 형태로 볼 수 있다. 이를 통해 관광객은 특정 지점에 한정되지 않고 다양한 관광 공간을 이동하며 국경 체험을 수행할 수 있다. 다만 이러한 체험 방식은 가격이 높고 소요 시간이 길어 대중적 관광 소비층 전반에 적용하기에는 한계를 지닌다.

여행 촬영 프로젝트는 너무 비싸요. 사진 한 장 찍는데도 최소 200위안 가까이 들거든요. 보통 관광객들이 누가 그런 걸 선택하겠어요. 우리는 겨우 10원이면 한 번 체험할 수 있어요. 다 똑같은 거잖아요, 조선 민족의 전통 복식인데, 무슨 차이가 있겠어요. (압록강대교 관광지 북한 복식 부스 직원, 65세, 2025.5.7.)

전통식 새로운식 옷을 입는 건 똑같아요. 모두 우리가 단동에 왔던 적이 있다는 걸 증명하는 거 같아요. 그래서 큰돈을 들여 새로운 한복을 체험할 필요가 없어요. (길림 백성 출신 관광객, 45세, 여, 개인 관광객, 2025.5.7.)

이 프로젝트는 중조 국경의 객관적 경관에 가이드 해설, 복식 체험, 국경 조경석과 같은 인공적 기호를 결합함으로써 상징적인 국경 체험 공간을 형성한다. 이를 통해 관광객은 실제로 국경을 넘지 않더라도, 기호적 실천을 통해 국경을 체험했다는 감각을 획득하게 된다.

특히 북한 복식을 착용한 채 압록강과 맞은편의 북한을 배경으로 사진을 촬영하는

행위는 관광객에게 ‘중조 국경 문화를 경험했다’는 상징적 완결감을 부여한다. 이러한 실천은 문화 기호의 추출과 재상품화를 통해 구축적 진정성과 객관적 진정성 사이를 매개하며, 국경 문화가 소비되는 하나의 실천적 경로를 구성한다.

2) 북한 상품: 진정한 “국경 넘기” 소비

관광 상품은 관광 지역이나 도시의 특색을 반영하여 제공되며, 관광객이 관광 소비 과정에서 구입하거나 이용하는 유형의 물건과 무형의 서비스를 모두 포함한다.¹⁹⁾ 관광객들은 타자 공간에 와서 현지의 관광 상품을 접하고 소비함으로써, 타자 공간에 대해 비교적 완전한 인식을 갖게 된다.

관광 상품은 관광객의 정서적 기억을 담고 있으며, 관광객의 정서적 기대를 실현하는 매개체이다.²⁰⁾ 따라서 관광지의 관광 상품이 현지 특색을 지니고 있으며, 관광객의 정서적 공명 여부가 관광객의 관광 경험에 매우 중요하다. 단동 국경 관광의 경우 “국경”, “북한”, “압록강”, “항미원조 전쟁” 등 요소가 단동 관광의 핵심 구성 요소이다. 위 요소와 관련된 관광 상품 또한 외지 관광객들이 단동에서 관람에서 느끼는 정서적 기억을 담는 가장 중요한 문화 기호가 되었다. 단동 중조우의교와 압록강단교 사이의 압록강변에는 단동 관광 상품을 전문적으로 판매하는 부스가 설치되어 있다. 여기서 기본적으로 북한 화폐, 북한 담배, 북한 수제 가방, 망원경, 탱크 장난감 등 단동 국경 관광의 정체성에 매우 부합하는 상품들이 판매된다. 또한 길 건너편에는 전문 ‘북한백화점’ 형태의 특산품 매장이 위치해 있으며, 북한 문화와 관련된 다양한 상품이 판매되고 있다.

다른 도시는 각기 다른 도시의 특징에 부합하는 관광 상품을 가져야 합니다. 예를 들어, 헤이룽장성의 국경 지역의 관광 상품은 러시아와 같은 요소와 관련되어야 합니다. 단동은 중조 국경도시이기 때문에, 관광 상품은 북한 또는 국경의 특색을 가져야 합니다. (압록강 대교 관광지 북한 화폐 파는 부스 사장, 여성, 2025.5.7.)

관광객들은 보통 북한 담배와 주류, 기념 화폐 등을 많이 구매합니다. 북한에는 가짜 제품이 없고 가격도 싸니까 인기가 많아요. 그리고 관광객들은 북한을 보기 위해 단동 압록강변에 왔어요. 그래서 이런 상품을 구매하는 관광객들이 많이 있습니다. (압록강대교 관광지 북한 수공 가방 파는 부스 주인, 35세, 여성, 2025.5.9)

19) 洪毅, 民族地区旅游商品创新开发研究, *中南民族大学学报(人文社会科学版)*, 2015.4.

20) 刘民坤, 新时代旅游商品高质量发展: 双重逻辑、现实困路与关键进路, *贵州社会科学*, 2023.3

단동 압록강 중조 우의교 근처에서 판매되는 관광 상품 중에 가장 인기 있는 것은 북한 담배와 북한 화폐이다. 북한 담배의 가격은 대부분 10위안에서 30위안 사이이며, 그중에서도 10위안에서 20위안 사이의 담배가 인기가 제일 많다. 예를 들어, 북한의 “단풍”, “압록강”, “고려” 등 담배 브랜드의 가격은 적당하여, 고객 문의 및 구매 빈도가 가장 높은 담배 제품이다. 이밖에, 북한 화폐도 외지 관광객들이 선호하는 관광상품이다. 북한 화폐 세트(총 액면가 인민폐 20위안 상당)의 판매 가격은 30위안이다. 가격이 높지 않고, 중조 국경에서만 볼 수 있는 관광 상품이기에 때문에, 남성 관광객의 선호도가 매우 높다. 또한 상품 판매자가 지속적으로 강조하는 “북한에는 가짜 제품이 없다”, “모두 북한 사람이 손으로 만든 것이다”, “북한의 현재 산업 모델은 우리나라 60~70년대와 같아서 매우 정직하다”와 같은 홍보 내용은 관광객의 북한 상품에 대한 구매 욕구를 더욱 강화시킨다.

북한 담배 한 갑을 샀어요 북한 담배는 모든 곳에서 살 수 있는 것이 아닙니다. 사실, 예전에 제 친구가 저에게 북한 담배가 맛이 없다고 말했어요. 하지만 단동에 왔잖아요, 북한과 관련된 상품을 사야죠. 그리고 나는 우리 아들한테 북한 화폐 한 세트를 샀어요. 우리 아들은 북한 화폐의 모양, 그 위의 그림, 화폐의 금액 심지어 나오는 문자를 통해서 북한을 잘 이해할 수 있으면 좋겠습니다. 그래서 한 세트 샀어요. (내몽골 출신 관광객, 남성, 40세, 2025.5.9.)

남성 관광객들은 북한 담배나 북한 화폐를 구입하는 것이, 북한 정치에 대한 민감성과 그들의 생활 상태에 대한 관심에서 비롯된 “국경을 넘는” 소비 행위일 수 있다. 이러한 행위는 그들을 통해 북한 사람들의 생활 공간에 가까이 다가갈 수 있게 하고, 화폐의 그림, 숫자 그리고 문자를 통해 북한 관광 공간에 대한 상상을 불러일으킬 수 있다. 이와는 달리 여성 관광객들은 관광 소비를 할 때, 더 아름다운 관광 상품을 구입하는 경향이 있다. 예를 들어, 북한 수공 가방이나 조선 전통 그림이 인쇄된 북한 지갑 등과 같은 관광 상품 등이 있다. 관광 상품에 포함된 북한 요소의 정도가 관광객의 국경 관광 소비에 결정적인 영향을 미치는 것은 아니다. 이는 조사 과정에서 만난 하얼빈 출신 한 관광객의 발언에서도 확인된다.

저는 북한의 수공 가방을 더 좋아할 것 같아요. 제법 정교하게 만들어졌고, 가격도 비싸지 않고, 디자인도 예쁘고, 색깔과 수놓은 꽃이 모두 다 예뻐서 마음에 들어요. 하지만 우리 남편은 북한 담배를 더 좋아할 거예요. (하얼빈 출신 관광객, 여, 35세, 2025.5.9)

여성 관광객들은 상품에 있는 북한 요소뿐만 아니라, 상품의 형태, 가격, 디자인의

미적 정도 그리고 상품의 품질과 실용 가치에 더 관심을 기울이는 경향이 있다. 여성 관광객들은 남성 관광객보다 북한 상품을 구매할 때, 더 보수적인 소비 행위를 보이는 것이다.

“단동은 국경이다”는 전통적인 인지 속에서, 단동은 중국 관광객들이 “국경”을 소비하는 대명사가 되었다. 따라서 오랜 기간 동안, 단동 압록강 강변의 주류 관광 상품은 북한 상품이었다. 최근 중국 전역에서 문화 창의 관광 상품이 확산되면서, 단동을 주제로 한 새로운 관광 상품들이 압록강변에 등장하기 시작했다. 압록강 단교 하루 500미터의 단동 중조민속문화관 1층의 관광 상품 전시홀에는 단동과 관련된 다양한 문화 창의 상품들이 가득하다. 예를 들어, 냉장고 마그넷, 일기장, 장난감 모델 등이 있다.

이런 문화 창의 관광 상품들의 구성 요소는 대부분 단동 압록강단교, 중조우의교, 향미원조 전쟁 기념탑, 만리장성의 기점인 호산 장성, 단동함 등 유명 관광지와 관련이 있다. 주목할 만한 점은, 전통 관광 상품이 북한 문화 상징을 더 강조하는 것과 달리, 새로운 문화 창의적인 관광 상품은 “단동”의 관광 브랜드 가치를 더 강화한다는 것이다. 특히 최근 몇 년간 “단동 딸기”가 중국에서 제일 유명한 딸기 브랜드로 자리매김하면서, 딸기 등 단동 특산물과 관련된 문화 창의 요소들도 등장하기 시작했다. 이런 새로운 문화 창의적인 관광 상품의 출현은, 단동 관광 상품의 종류를 더 풍부하게 하는 것인지, 아니면 관광 개발 모델의 전환 신호를 보내는 것인지 주목할 필요가 있다.

3) 압록강 유람선: 과도(過渡) 공간에서의 진정성 체험

“압록강의 푸른 물을 둘러보고 중국과 북한의 아름다운 경치를 즐겁게 감상한다”는 단동 압록강 유람선 관광 프로젝트가 관광객들에게 독특한 관광 체험을 제공할 수 있다. 압록강은 세계에서 유일하게 강둑을 경계로 하는 국제 경계 하천이다. 이는 중조 양국의 선박이 압록강에서 자유롭게 항행할 수 있으며, 육지에 오르지 않는 한 월경으로 간주되지 않는다는 것을 의미한다. 이런 독특한 국경 모델은 압록강 유람선 프로젝트에 보다 신비로운 상징적 의미를 부여하였다. 압록강도 유람선을 통해서 “과도(過渡)” 적 의미를 지닌 상징적 공간이 되었다. 이 공간에서 단동의 압록강 유람선은 압록강 수면에서 북한 강변에 무한히 접근할 수 있다. 관광객들은 “경계를 넘었으나 월경하지는 않은” 상태에서 북한의 풍경을 근거리로 관람할 수 있게 하여, 북한에 대한 그들의 상상력을 충족시켜 준다.

중심선이 정확히 어디에 있는지 모르지만, 북한 쪽에 가까이 다가갔을 때는 약간의 흥분을 느낄 수 있습니다. 마치 출국한 듯하면서도 출국하지 않는 느낌도 있어요. 아주 신기한 느낌이 생겼습니다. (선양 출신 관광객, 여자, 23세, 2025.5.9.)

북한을 가까이에서 보니 관찰이 더 섬세해질 수 있고 생기는 질문도 점점 더 많아졌습니다. 유람선에서의 안내원한테 여러 가지 질문을 하게 되었어요. 물론 북한 사람들과 손을 흔들며 인사하는 것도 아주 흥미로운 일이었습니다. (창춘 출신 관광객, 여자, 50세, 2025.5.9.)

관광객들은 압록강 유람선 관광 프로젝트를 통해 국경을 넘는 관광 체험을 실현하고 북한에 대한 상상 공간을 구축해 나간다. 따라서 압록강 유람선 관람은 통과의례(通過儀禮) 특징을 지닌 국경 관광 체험 행위로 간주될 수 있다. 즉 관광객은 유람선에 승선하는 순간 중국 영토를 벗어나지만, 북한 쪽에 상륙하지는 않기 때문에 중조 양국 국경의 과도(過渡) 공간에서 관람 행위를 수행하게 된다.

관광객들은 이 과도(過渡)공간에서 휴대폰, 망원경 등 도구를 통해서 북한 문화 기호를 가까이에서 접촉하여 북한에 대한 상상적 이미지를 구축할 수 있다. 유람선이 압록강의 중심선을 넘는 순간은 통과의례가 완료되는 시점으로 볼 수 있다. 이때부터 관광객은 유람선 안내원의 해설을 매개로 상상된 북한의 시간과 공간 범주로 진입하게 된다. 관광객들은 북한 주민을 향해 손을 흔들거나 “안녕하세요?” 라고 외치며, 때로는 상대의 반응을 기대한다. 이러한 시공간을 가로지르는 국경 체험은 관광객이 상상해 온 북한의 공간을 일시적으로 현실의 체험 공간으로 전환한다. 그러나 현지 조사 결과, 모든 관광객이 이러한 국경 체험에 만족하는 것은 아니었다. 일부 관광객은 이와 같은 국경 관광 프로젝트에 대해 여전히 불만을 표명하였다.

유람선이 국경 중심선을 넘어간 것 같은데, 북한까지는 여전히 거리가 있는 것 같아요. 유람선이 조금 더 가까이 다가갔으면 좋겠어요. (톈진 출신 관광객, 여성, 40세, 2025.5.9.)

전체적으로는 괜찮습니다. 하지만 유람선 안내원의 망원경을 판매하는 소리가 계속 우리들의 관람 흥미를 다소 방해한 것 같습니다. (대련 출신 관광객, 남성, 62세, 2025.5.9.)

유람선이 부두를 떠나기 전에, 유람선의 안내원은 정형화된 소개 내용을 시작하였다. 해당 소개 내용은 먼저 신의주 측 도시 모습, 압록강 양안의 상징적 건축물, 압록강 단교 등 가시적 경관을 설명한다. 나아가 북한의 정치 제도 및 사회 현황 등 추상적 서사 내용으로 확장됨으로써, ‘형상화된 가시적 경관-추상화된 사회 서사’의

이원적 구조 체계를 형성하였다.

유람선이 부두를 떠난 뒤, 안내원은 사전에 구성된 설명 내용을 바탕으로 상업적 홍보 요소를 지속적으로 삽입하며 망원경 대여 서비스를 안내하였다. 이 소개 체계는 출항 전의 설명 내용을 계승한다. 여기에 ‘망원경을 통해 북한 주민의 생활을 관찰할 수 있다’는 표준화된 안내를 덧붙여, 유람선 내에서 북한에 대한 상상 공간을 형성한다. 이 과정에서 망원경은 안내원에 의해 ‘북한 상상 공간’에 접근할 수 있는 핵심적인 매개체로 재구성된다. 유람선이 신의주 인근 국경으로 점차 접근함에 따라, 마이크를 통해 전달되는 안내와 홍보의 음성은 관광객의 감각과 상상에 지속적으로 개입한다. 그 결과 일부 관광객은 국경을 넘나드는 역치적 공간과 상업적 소비 공간이 중첩된 이원적 상태에 놓이게 된다.

귀항 과정에서 안내원의 상업적 소개 체계는 더욱 강화되었다. 안내원은 우선 관광객들을 유람선의 객실 내로 소집한 후 북한 화폐 등 북한 상품을 판매하기 시작했다. 그러나 모든 관광객이 안내원의 호출에 따르지는 않았으며, 일부 관광객은 갑판에 머물러 압록강의 경관을 감상하는 비동조적 관람 행위를 보였다.

보다 깊은 층위의 구조적 변화는 유람 공간의 재구성에 나타났다. 필자는 2007년부터 2010년까지 단둥시에서 3년간 가이드로 근무한 바 있다. 당시의 항로는 ‘압록강 단교 인근 부두 출발 → 압록강 자매교 통과 → 양판 광장에서 회항, 재차 자매교 통과 → 북한 신의주 연안을 따라 항해, 월량(月亮)도 인근에서 귀항’이었다. 이 항로는 신의주를 근거리에서 관찰할 기회를 제공했다. 동시에 관광객에게 북한 위화도와 단둥 월량도의 경관, 그리고 압록강 자매교의 구조를 강 위에서 조망할 수 있는 다층적 시각을 부여해 주었다.

그러나 오늘날 유람선 부두는 1호와 2호 두 곳으로 분할되어 중조우의교 상하류에 각기 자리 잡게 되었다. 유람선 항로도 중조우의교와 압록강 단교를 경계로 두 개의 독립된 항로로 절단되어 서로 교차하지 않으며, 둘 다 교량 실체를 회피하고 있다. 게다가 유람선과 북한 육지 국경의 거리도 15년 전에 비해 현저히 확대되었다. 이에 대해 유람선 안내원이 다음과 같이 설명했다.

사실 지금 유람선이 압록강 대교를 일부러 돌려서 지나가는 것은 무엇보다도 이 두 다리를 보호하기 위해서라고 생각합니다. 지금은 두 다리 모두 국가급 중점 문화재로 지정되어 있어서, 유람선이 다니면 충돌 위험이 따를 수밖에 없으니 피할 수 있다면 당연히 피하는 게 좋습니다. 그리고 왜 북한 강가를 예전보다 훨씬 더 멀리 떨어져서 지나는지에 대해서는 주로 두 가지 이유가 있습니다. 첫째는 코로나19 이후 우리 측 유람선 사업이 북한 정부의 정식 허가를 아직 받지 못했기 때문에 예전처럼 가까이 접근할 수 없어서, 지금은 기본적으로 강 중심선을 따라 북한 쪽으로 아주 살짝 치

우쳐 운항해야 합니다. 둘째는 요즘 유람선의 크기가 10여 년 전보다 훨씬 커졌고, 흘수도 훨씬 깊어져서 너무 가까이 접근하면 얕은 물에서 좌초하기 쉽기 때문입니다. (압록강 1번 부두 안내원, 여, 2025.7.6)

지금 단동 시내 압록강 유람선은 두 개의 부두로 나뉘어 운행되고 있는데, 사실 이는 관광 내용을 분리하기 위한 것입니다. 상류의 2번 부두는 북한에 위화도 전용 관람 코스로, 유람선이 지원군 공원 부근까지 가서 되돌아옵니다. 하류의 1번 부두는 신의주 시내의 거리 풍경을 주요하게 보여주며, 월량도 근처에서 되돌아옵니다. 양쪽 항로 모두 30분으로 제한되어 있어서 아주 적절하죠. 압록강 대교를 통과하고 북한 강가에도 너무 가까이 접근하면 운행 시간과 운영 비용은 많이 증가해야 하잖아요.(류ㅇ, 단동 ㅇ해 여행사 사장, 42세, 여, 2025.12.23)

비록 서로 다른 인터뷰 대상자들이 제시한 답변이 완전히 같지는 않지만, 압록강 유람선 관광 프로젝트에서는 북한에 가까울수록 상상의 공간에 더 가깝다는 의미를 지닌다. 이는 단동 국경 관광 이미지 구축에 더 큰 이점을 제공한다. 그러나 단동 시내 압록강 유람선 관광이 예전처럼 북한에 가까이 접근할 수 없다. 이러한 현실은 50km 떨어진 관톈현(宽甸县) 국경 마을 허커우촌(河口村)의 압록강 유람선 프로젝트에 새로운 발전 기회를 제공하게 되었다.

허커우촌은 단동 시내 동북쪽 50km 떨어진 압록강의 한 섬마을이다. 이곳은 중국 인민지원군이 단동 지역에서 강을 건넌 세 곳 중 하나로, 지금까지도 미군 비행기에 폭격당한 청청다리(淸城桥) 유적이 보존되어 있다. 하류의 압록강 타이핑완(太平湾) 수력발전소의 저수로 허커우촌의 압록강 강면이 넓어진 호수를 이룬다. 이곳에서는 유람선이 북한 강가에 훨씬 가까이 접근할 수 있어, 관광객들이 더 가까운 거리에서 국경을 넘나드는 체험을 할 수 있다.

그러나 여기의 압록강 유람선 관광 프로젝트가 단동 시내의 압록강 유람선 프로젝트와 높은 중복성을 보인다. 또한 시내에서 거리가 멀며, 단동만큼의 인지도를 누리지 못해 방문객 수가 단동 시내에 미치지 못하고 있다. 따라서 관광객을 유치하기 위해 허커우촌의 관광 회사는 단동 시내 여행사들과 새로운 “이익 공동체”를 형성하였고, “허커우촌에서 진정한 북한을 볼 수 있다”는 관광 홍보 내용을 만들었다. 이에 대해 단동 O송 여행사 직원은 이렇게 소개한다.

“단동 시내에서 볼 수 있는 북한은 신의주 시내의 경치입니다. 맞은편에 많은 고층 건물이 지어진 것 보이시죠? 그건 모두 그들 국가가 우리에게 보여주기 위해 일부러 지은 이미지 공정일 뿐입니다. 이런 경치가 진정한 북한의 모습이 아닙니다. 진정한 북한은 허커우촌에서만 볼 수 있습니다.”

(단동 O송 여행사 직원, 여, 2025.6.26.)

이 진술은 단동 국경 관광에서 ‘보이는 북한’ 과 ‘진짜 북한’ 을 구분하려는 관광 담론의 작동 방식을 잘 보여준다. 인터뷰 대상자는 신의주 시내의 고층 건축 경관을 북한 국가가 외부를 향해 의도적으로 연출한 ‘이미지 공정’ 으로 규정함으로써, 현재 관광객이 접하는 국경 경관의 진정성을 상대화한다. 동시에 그는 ‘진정한 북한’ 은 허커우촌과 같은 특정 공간에서만 볼 수 있다고 강조하며, 국경 관광 공간 내부에 또 다른 위계와 차이를 설정한다. 이는 북한을 단일한 대상이 아니라, 연출된 이미지의 북한과 일상적 삶의 북한으로 이중화하는 해석 틀을 관광객에게 제공하는 행위로 볼 수 있다.

2. 존재적 진정성 국경 관광

1) 국경 주민의 생활 이야기를 탐구하기

닝왕(Ning Wang)의 존재적 진정성 개념에 따르면, 관광객은 관광 대상의 진위 여부보다 활동 과정에서 형성되는 자기 경험에 더 주목한다.²¹⁾ 본 절에서는 개인 관광객이 국경 관광 공간의 생활 영역으로 진입하며 이러한 진정성을 어떻게 구성하는지를 사례를 통해 분석한다.

압록강 대교에서 상류의 장미광장 사이에 위치한 국경 공간에는 세 개의 레저 광장이 있다. 이들 광장은 단동 주민의 일상생활에서 중요한 여가 공간으로 기능한다. 동시에 국경이라는 특수성으로 인해 경계와 일상, 지역적 서사와 다문화적 교류가 중첩되는 이중적 성격을 드러낸다. 한편으로 이 공간은 퇴직한 단동 시민들이 체조와 산책, 각종 사회적 활동을 통해 국경 도시 특유의 여가에 참여하는 일상적 장소이다. 다른 한편으로는 외부 관광객이 북한 관련 정보를 접하고, 단동 주민의 국경 생활 이야기를 이해하며, 국경 주민의 일상을 관찰하는 핵심적 공간으로 활용된다.

매일 저녁 여기서 운동하거나 산책할 때 여기서 북한을 바라보거나, 우리 현지 주민들의 생활 이야기를 물어보는 관광객들이 많이 있습니다. (손○○, 단동 시민, 남, 55세, 2025.7.6)

장미광장과 양관광장 사이에는 압록강을 따라 조성된 인공 고품 정자 한 곳이 자리하고 있다. 정자 내부에는 사각형의 돌탁자 하나가 놓여 있으며, 그 주변에는 둥근

21) 郑中玉,李鹏超, 旅游真实性理论的后现代转, 河北学刊, 2021 (3)

돌벤치가 각각 두 개씩 배치되어 있다. 현지 조사 과정에서 필자는 이 공간에서 단동 시민들이 외지 관광객에게 단동의 역사와 북한 관련 이야기를 설명하거나, 국경과 관련된 주제를 두고 관광객과 함께 의견을 나누는 장면을 반복적으로 관찰하였다.

우리는 현지 주민들이 현지와 북한 이야기를 들려주는 걸 좋아합니다. 그들의 이야기는 감정이 더 실려 있고 훨씬 듣기 좋거든요. 여행사 가이드가 소개하는 것보다 훨씬 낫습니다. 가이드가 소개하는 내용은 책에 나온 공식 내용을 바탕으로, 직업경력이나 이익관계에 따라 덧붙이거나 빼면서 말합니다. 하지만 현지 주민들은 교육수준, 직업배경, 생활경험이 각자 전부 다르잖아요. 그들이 들려주는 북한이나 국경 지역 생활에 관한 이야기는 삶의 체험에서 우리나라의 깨달음이 더 많습니다. 이런 삶의 깨달음을 우리가 찾는 겁니다. (장수성 출신 관광객, 남성, 58세, 2025.7.6)

주목할 점은 이러한 참여 주체가 성별 차원에서 뚜렷한 경향을 보인다는 것이다. 즉, 상호작용의 양측 모두에서 남성이 중심적 역할을 차지하고 있다. 이는 중조 국경 지역의 생활 이야기를 탐방하는 실천에서 남성 집단이 상대적으로 더 높은 능동성을 보였음을 시사한다.

외지 관광객이 국경 생활 이야기를 탐방하기 위해서는, 관련 경험과 설명 능력을 갖춘 현지 주민과의 접촉이 전제되어야 한다. 그렇지 않을 경우 관광객의 국경 인식은 가이드 해설이나 관광 텍스트에 제시된 표준화된 정보에 머물게 된다. 이는 단동 시민들이 장기간 국경 지역에서 생활해 온 경험을 통해, 국경 이야기를 전달할 수 있는 일정한 서사적 능력을 축적해 왔음을 의미한다.

관광객들이 단동에 오면 보통 우리 현지 주민들과 북한 이야기를 나누는 걸 좋아합니다. 그들은 북한에 대해 호기심이 가득하지만, 이런 내용들은 우리 단동 시민들에게는 익숙한 이야기들입니다. 거의 모든 단동 시민들이 북한과 관련된 이야기를 몇 가지씩은 예기할 수 있습니다. 뿐만 아니라 대북 무역이나 화물 운송으로 북한을 여러 번 다녀온 시민들도 많습니다. 그들이 직접 체험을 통해 알게 된 이야기들은 관광객들이 궁금해하는 내용들입니다. (손OO, 55세, 남성, 단동시 모 대학 교수, 2025.7.8.)

단동시 시내 주민들에게는 일상생활에서 끊임없이 중조 국경 도시의 독특한 지리 정치(地理政治)적 화제들을 경험하고 있다. 이러한 화제들은 국경 관광 체계에서 풍부한 중조 국경 이야기 자원으로 전환될 수 있다. 이러한 자원은 존재적 진정성을 추구하는 외지 관광객들이 국경에 대한 인지를 재구성하고 국경 관광의 의미를 탐구하는 중요한 매개체이다. 따라서 관광객들은 단동 시민들의 생활 공간으로 깊이 들

어가 주동적으로 다른 사회 계층, 다른 생활 경험과 신분 배경을 가진 국경 지역 주민들이 자신의 경험을 바탕으로 들려주는 생활 이야기를 경청해야 한다. 이로써 비표준화된 미시적 이야기 텍스트 체계를 구축한다. 해당 텍스트 체계는 그 생활화와 다양화 특징 때문에 종종 관광객들의 정서적 공명을 불러일으키며, 나아가 그들의 삶에 대한 신념과 추구를 강화시킨다.

크리펜도르프(Krippendorf)가 지적했듯이, “사람들은 믿음을 확인하기 위해 여행한다.”²²⁾ 이러한 믿음은 관광객이 관광지의 문화와 생활 방식을 어떻게 이해하고 해석하는가와 밀접하게 연결되어 있다. 관광객은 타자의 문화와 공간, 그리고 일상적 삶에 참여하고 이를 체험하는 과정에서, 자신이 살아온 삶의 방식과 다른 세계를 마주하게 된다. 이 과정은 관광객으로 하여금 일상의 시각을 잠시 벗어나, 자신의 삶과 가치관을 다시 돌아보게 만든다.

단동 중·조 국경 지역의 경우, 외지 관광객이 국경 주민의 생활 공간에 깊이 들어가 그들의 일상적인 이야기를 경청하는 경험은, 평소에는 주목하지 않았던 문화적 의미를 새롭게 인식하게 한다. 특히 국경을 사이에 둔 서로 다른 생활 환경과 태도를 비교하는 과정에서, 관광객의 성찰은 더욱 깊어지며 문화적 정체성에 대한 인식도 함께 형성된다.

구성적 진정성 관광이 관광 공간과 연출을 통해 ‘진정한 체험’을 만들어내는 데 초점을 둔다면, 존재적 진정성 관광은 관광객의 감정과 몰입 경험을 더 중시한다.²³⁾ 이 경우 관광 공간이나 관광 대상의 객관적 진위는 핵심적인 문제가 되지 않는다. 중요한 것은 관광객이 그 경험 속에서 감정적 공명을 느낄 수 있는가 하는 점이다. 이러한 관광에서 목적은 많은 장소를 빠르게 소비하며 경험을 증명하는 데 있지 않다. 오히려 현지 사람들과 생활 공간을 공유하고, 일상의 풍경과 시간을 함께 체감하며 새로운 감정과 진실한 느낌을 발견하는 데 있다. 존재적 진정성 관광은 바로 이러한 감정적 몰입과 공명을 통해 완성되는 관광 방식이라 할 수 있다.

2) 국경 주민의 일상 생활에 참여하기

브라이언 터너(Brian Turner)는 관광이 이국적 환경에서 일시적으로 다른 사회적 역할을 수행하게 하며, 이러한 관광적 환상에는 공감의 필요하다고 보았다.²⁴⁾ 그러나

22) Ning Wang, *TOURISM AND MODERNITY A Sociological Analysis*, Oxford : Pergamon 2000, PP.14

23) Hyounggon Kim, Tazim Jamal, *TOURISTIC QUEST FOR EXISTENTIAL AUTHENTICITY*, *Annals of Tourism Research*, Vol. 34, No. 1, 2007, PP. 184

24) Peter M. Burns, *An Introduction to Tourism and Anthropology*, London and New York :

관광객의 진정성(authenticity) 추구는 종종 여행사가 설계한 상업화된 관광 공간과 상징화된 지역 서사에 의존할 수밖에 없다. 이 과정에서 관광객은 표준화된 역할을 수동적으로 수행하는 데 머무르게 된다. 이러한 관광 모델은 관광지 문화를 표면적으로 소비하게 만드는 한계를 지닌다.

반면 관광 경험의 질을 중시하는 경향이 강화되면서, 개인화된 관광을 추구하는 관광객들은 현지에 머무르며 생활 공간에 직접 참여하는 방식을 선택하고 있다. 이들은 관광 거주와 일상적 상호작용을 통해 관광지 문화를 보다 깊은 층위에서 이해하고 체험하고자 한다.

우리는 단체 여행은 별로 좋아하지 않아요. 그것이 너무 힘들고, 진정한 현지 사람들의 생활 모습도 볼 수 없거든요. 지금은 퇴직해서 시간이 많아졌으니까, 여기서 한동안 머물면서 지내고 싶어요. 우리는 여기서 한 달 동안 아파트를 렌트해서 매일 현지 주민처럼 시장에 가고, 밥도 해 먹고, 압록강공원에서 산책하거나 춤을 추고 있어요. 이런 여행이야말로 너무 재미있는 여행이라고 생각해요. (하얼빈 출신 관광객, 여, 65세, 2025.7.5)

“현지화” 관광 경험은 관광객을 문화적 방관자에서 관광목적지 생활에 편입된 단기적 실천자로 전환시킨다. 이 수준에서 관광은 더 이상 전통적인 단체 관광의 소비 개념을 넘어서며, 밀집식 문화 체험 프로그램과도 다르다. 이들은 일정 기간 동안 관광지 국경 주민의 역할을 모방하여, 국경 주민의 일상 이야기의 구성에 참여한다. 일부 관광객들은 이 과정에서 현지 국경 주민과 함께 새로운 임시적 지역 관계 네트워크를 구축하기도 한다.

이러한 “철새식” 여가 모델의 참여자는 주로 건강하고 경제적으로 여유로운 퇴직한 노년층이다. 그들이 해결하고자 하는 것은 정신적 충족감이며, 물질적 생활의 고품질과 맛먹는 정신적 생활을 추구한다.²⁵⁾ 따라서 기후가 온화하고 공기 질이 좋으며 생태 환경이 양호하고 기반 시설과 자원이 풍부한 지역이 이들의 여가 목적지로 선호된다. 단동은 이러한 “철새식” 관광에 필요한 자원과 조건을 갖추고 있는 도시이다. 단동시정부 공식 위챗 공개계정(단동 발표) 2025년 8월 13일에 게시된 뉴스 내용에 따르면, 단동은 독특한 기후 자산과 풍부한 온천 자원으로 “철새식 양로”의 선호지가 되어 점점 더 많은 외지 “철새” 노인들이 여름을 맞아 이곳으로 이동하여 피서와 양로를 즐기고 있다.²⁶⁾ 그러나 “현지화” 관광 경험에는 뚜렷한

routledge, 1999, P.33

25) 刘卓.王卓楠.杜文君, 贵州民族地区“候鸟式”旅居养老服务体系研究, *贵州民族研究*, 2024.1

26) 丹东发布微信公众号, “鸭绿江畔, 丹东真好—“候鸟”康养新时尚, “凉爽丹东”引客来”, 2025.8.31

집단적 차이가 존재한다. 즉, 다른 집단은 개인의 관광 동기와 신체적 리듬에 따라 차별화된 실천을 전개할 수 있다.

우리는 단동에서 4-5일 머물렀는데, 매일 단동 현지 주민들과 소통하면서 현지 맛있는 음식을 맛보고, 때로는 메이투안(美团), 틱톡(抖音) 같은 미디어 플랫폼의 평가와 피드백을 참고하여 특색 있는 레저 활동도 선택했습니다. 물론 숙소 근처 주민들을 따라 아침 5-6시에 시내 금강산(錦江山) 공원을 등산하거나 저녁 식사 후 압록강공원에서 산책하기도 했습니다. 이런 체험 활동은 단체여행으로는 절대 불가능한 경험이었습니다. (텐진(天津) 출신 관광객, 여, 45세, 2025.7.7)

따라서, 일부 관광객들은 '진정성' 있는 지역 이야기를 얻기 위해 다양한 소셜미디어를 통해 적극적으로 단동 국경 지역 생활에 접근하고 있다. 단동 시민들의 생활에 지속적으로 융합되는 과정에서 그들만의 관광 리듬을 찾고자 한다. 구성적 진정성을 추구하는 단체 관광객과 달리, 존재적 진정성을 지향하는 개인 관광객은 현지 주민의 생활에 보다 깊이 참여하고 있다. 이를 통해 국경 지역 주민의 생활 태도를 감지하고, 이를 통해 자신이 상상해 온 중조 국경의 삶을 충족하려는 경향을 보인다. 따라서 이러한 관광객들은 여행 실천 과정에서 더 적극적인 주관적 행동, 더 여유로운 관광 시간, 더 유연한 상황 탐색을 보여준다.

그러나 존재적 진정성을 추구하는 개인 관광객이라 하더라도, '여행자' 라는 정체성이 지닌 일시성과 임계성(liminality)으로 인해 현지 주민의 일상에 완전히 진입하는 데에는 한계가 있다. 이들은 지역 사회에 비교적 깊이 참여하는 것은 사실이다. 하지만 그들의 사회적 역할은 여전히 '문화 관찰자' 또는 '관광 체험자'에 머물며, 현지 주민의 배후(backstage) 생활로까지 접근하기는 어렵다.

단체 관광객은 여행사가 설계한 일정과 코스를 통해 '무대화된 진정성'을 체험하고 표준화된 지역 서사를 수용한다. 하지만 개인 관광객은 단기 체류 동안 형성한 임시적 사회적 네트워크를 통해 지역 문화를 인지하고 탐구하고 있다. 그러나 이러한 네트워크는 구조적으로 비대칭적이어서 관광객의 일시적 요구와 현지 주민의 일상적 삶을 충분히 연결하지 못한다. 그 결과 개인 관광객이 접하는 지역 이야기는 제한된 공간에서 파편적으로 포착되며, 경험되는 '진실' 역시 의미가 재구성된 문화적 기호에 머무는 경우가 많다.

이러한 사회적 조건 속에서도 존재적 진정성을 추구하는 개인 관광객들은 자신의 정서적 공감을 자극하는 지역 생활 이야기를 지속적으로 찾는다. 그러나 단동 국경 지역 주민의 생활 철학과 일상적 실천은 깊은 역사적 맥락과 복잡한 사회 관계에 뿌

리를 두고 있다. 따라서 관광객의 시각만으로 이를 온전히 이해하기는 어렵다. 존재적 진정성은 물리적 경관이나 문화적 기호 그 자체에 있는 것이 아니다. 오히려 여행 실천 과정에서 그러한 요소들의 의미를 재구성하며 정서적 공감을 형성하는 체험의 과정으로 나타나는 것이다.

IV. 단동 국경 관광에서의 상상 공동체 구축

단동 중조우의교는 단동을 상징하는 대표적 건축물이자, 외지 관광객이 반드시 방문하는 핵심 관광지이다. 동시에 이 다리는 단동 국경 관광 공간에서 경계선을 상징하는 기준점으로 기능한다. 중조우의교를 기준으로 하류에는 단동의 상업 관광 공간과 압록강 단교, 유람선 부두 등 주요 관광 명소가 집중되어 단체 관광객의 집합 공간을 형성한다. 반면 상류는 외지 관광객의 관람 공간이자 현지 주민의 일상적 여가 공간으로 활용된다. 이러한 공간 구조의 차이는 관광객의 관광 방식에 영향을 미칠 뿐만 아니라, 서로 다른 두 유형의 상상 공동체가 형성되는 조건으로 작용한다.

1. “국경 넘기”의 상상 공동체

단동에서 중조 국경 관광을 체험하기 위해 방문하는 외지 관광객들에게 국경을 넘어선 진정성을 탐구하는 것은 종종 핵심적인 관광 동기이다. 그러나 정치적 경계는 일반적으로 공간적, 제도적 장애물로 인식되며, 이는 관광 상황에서도 마찬가지이다. 이는 관광객들의 단동 중조 국경 지역에서의 관광 행위가 유형적, 무형적 제약과 제한을 받을 수 있음을 의미한다. 결과적으로 ‘국경 넘기’ 체험은 상상의 차원에 머무를 가능성이 높아진다.

이러한 국경 넘기 체험을 실현하기 위해, 일부 관광객들은 국경 표지 경관이나 문화적 상징에 주목하기 시작하였다. 동시에 단동 현지 관광 기업들도 중조 국경 표지성 경관을 중심으로 관광객들을 위한 국경 의식적 특징을 지닌 ‘국경 넘기 공간’을 구축하기 시작하였다. 이 과정에서 관광객들의 관광 공간은 지리적 차원의 확장에 국한되지 않고, 여행사의 정교하게 설계된 고도로 프로그램화된 관광 코스에서 ‘국경 넘기 상상’의 특징을 지닌 관광 체험 공간으로 형성된다.

단체 관광객은 가이드의 안내에 따라 여행사가 설정한 국경 공간에 진입한다. 이들은 안내 해설, 북한 복식 체험, 북한 상품 구매를 거치며 해당 공간의 소비 주체가 된다. 이 과정에서 ‘북한’은 진정성을 함의하는 소비 대상으로 구성된다. 관광객들은 비교적 폐쇄된 공간 안에서 관광 서비스 제공자들이 공동으로 연출한 북한에 대한 문화적 상상과 국경 넘기 소비를 완성한다. 이는 마킨다나오인이 메카에서 베르

베르인을 만난 경우와 유사하다.²⁷⁾ 즉 둘이 다 낯선 곳에서 공동된 문화 기호를 통해서 공동체의식이 형성된다.

특히 '국경 넘기'는 상징적 의미를 지닌 중요한 사건으로 부각되어 관광객들에게 독특한 국경 체험을 제공한다. 관광객의 신체는 실제로 국경을 넘지 않지만, 북한 전통 복식과 담배, 수공예품과 같은 일상적 상품을 접촉하면서 심리적 '국경 넘기 상태'에 진입한다. 이 상태는 북한에 대한 국경 넘기 상상과 상품 소비를 촉진하고 있다. 그 결과 '북한'은 단동 중조 국경 관광 공간에서 상상성, 진정성, 소비성을 결합한 문화적 상징으로 구성된다.

관광은 사회적 행위로서, 개인이 일상의 생활 틀에서 일시적으로 벗어나게 하며, 이로 인한 결과 중 때로는 사회적 규범의 속박을 벗어나는 것도 포함된다.²⁸⁾ 단동 압록강 유람선 프로젝트는 관광객들이 일상의 속박에서 벗어나도록 돕는 중요한 매개체이다. 이 프로젝트는 '국경 넘기 의례'이라는 문화적 특징을 통해 관광객들에게 국경 넘기 상상을 실현할 수 있는 '과도기적 공간'을 제공한다.

이 공간에서 관광객들은 '국경 넘기'의 임계적 감각을 통해 국경 관광 동기를 자극 받는다. 유람선이 압록강 중심선을 통과한 후, 관광객들의 북한을 향한 집단적 응시와 북한 사람들을 향해 손을 흔들리기, 북한을 배경으로의 사진 촬영 등은 모두 '국경 넘기'의 의례감과 상징적 의미를 함께 강화한다. 이렇듯 이쪽 강변에도, 저쪽 강변에도 완전히 속하지 않는 공간적 특성은 관광객들의 북한에 대한 상상을 강화할 수 있다. 나아가 유람선이라는 제한된 공간 안에서 서로 다른 관광객 간의 일시적인 정서적 공감대를 형성한다. 서로 다른 지역에서 온 관광객들은 압록강 유람선을 장(場)으로 삼아 '북한'에 대한 국경 넘기 상상을 공동으로 형성한다. 이 과정에서 의례적 성격을 지닌 하나의 '상상 공동체'가 구성된다.

자본의 지속적인 개입으로 단동 중조 국경 관광의 내부 공간에서는 경쟁과 분화가 나타나고 있다. 대표적으로 단동 시내에서 약 50km 떨어진 하커우촌의 압록강 유람선 프로젝트는 북한과의 지리적 근접성을 강점으로 삼아 단동 시내 유람선 관광객을 일부 분산시키고 있다. 하커우촌은 허커우섬과 장허섬으로 이루어진 소규모 국경 촌락으로, 그 공간적 특성은 '과도기적 공간'의 성격에 부합하며 상대적으로 더 강한 국경 넘기 상징성을 지닌다.

관광 개발을 위해 하커우촌의 관광 기업은 장허섬에 '조선 민속촌'과 북한 공연

27) Benedict Anderson, *Imagined Communities Reflections on the origin and spread of nationalism*, London • New York: VERSO, P.13

28) Peter M. Burns, 앞의 책, P.98

프로그램을 조성하고, 허커우섬 일대에는 과수원 관광 공간을 개발하였다. 이는 관광객의 상상과 소비의 범위를 확장하는 동시에, 국경 관광에서 형성되는 상상 공동체의 외연을 넓히는 효과를 낳게 되었다. 향후 G331 국도와 ‘음악 도로’ 등 기반 시설이 연결됨에 따라, 단동 시내와 허커우촌이 어떻게 연계되어 보다 통합적인 국경 넘기 상상 공동체를 구축할지 주목할 필요가 있다.

단동 중조 국경 지역에서 관광객이 수행하는 국경 넘기 상상과 ‘상상 공동체’의 형성은 항상 북한의 대외 정책과 국제 제재 체제라는 구조적 조건 속에서 이루어진다. 만약 북한의 대외 교류가 확대되거나 국제 제재가 완화될 경우, 관광객은 더 넓은 공간 범위에서 더 가까운 거리로, 그리고 더 다양한 방식으로 북한의 문화적 상징을 접촉할 가능성이 커진다. 이러한 변화는 물리적 거리의 단축과 인식 방식의 확장을 통해 관광객의 국경 넘기 상상보다 풍부한 소재와 상징을 제공할 수 있다.

그러나 이러한 논리는 단방향으로만 작동하지 않는다. 현장 조사에 따르면, 단동의 일부 관광업 종사자들은 오히려 북한의 대외 정책이 강화되는 상황을 활용해, 불법적 방식으로 특정한 ‘국경 넘기 상상 공간’을 인위적으로 구성하기도 한다. 이는 국경 관광에서 상상 공동체의 형성이 국제 정치 환경의 변화에 따라 유연하게 재편되며, 때로는 제약을 우회하는 방식으로 확장될 수 있음을 보여준다.

2. “국경 생활 이야기”의 상상 공동체

여행사가 단체 관광객을 위해 표준화된 절차에 따라 ‘구축적 진정성’ 체험을 제공하는 것과 달리, 일부 관광객은 타자의 일상 속에서 자신이 상실한 일상을 찾으려 존재적 진정성을 체험한다.²⁹⁾ 그들은 지역 사회의 일상에 스스로를 편입시켜 임시적인 ‘생활 실천자’로서 지역의 생활 리듬에 참여한다. 이러한 과정에서 현지 주민과의 지속적인 소통을 통해 생활 상황에 기반한 정서적 연결망을 형성하며, ‘현지화된’ 진실감을 탐구한다.

단동 압록강 시내의 좁고 긴 국경 공간에서 이러한 실천은 대부분 압록강 중조우 의교 상류의 ‘관광객 관람과 시민 레저’가 혼합된 공간에 집중된다. 이런 문화 혼합된 공간으로서, 이곳은 관광객들의 국경 넘기 상상을 담아내는 동시에 현지 주민들의 생활 의식감을 내포하고 있다. 관광 행위의 생활화와 도시 여가 공간의 관광객화가 진행됨에 따라, 양자 간의 경계는 점차 흐려지고 서로 얽힌 혼성적 상태를 보여준다.

관광객들이 현지 주민들의 일상생활에 편입되는 과정에서 국경은 더 이상 단순히

29) 王子卓, 薛岚. 遇见他者的日常: 真实性视域下的早市旅游体验研究. 旅游学刊, 2025. (4)

정치적 의미의 국경 표지나 '북한 이미지'와 같은 추상적인 상징적 개념에 국한되지 않고, 실제 인물, 정서적 기억, 도시 이야기가 깃든 사회문화적 공간으로 진화한다는 것이다. 이 공간에서 관광객들은 단동 현지 주민들과 다차원적인 교류를 할 수 있다. 예를 들어 그들은 현지 주민들과 함께 광장에서 춤을 추거나 압록강 공원에서 함께 산책하는 모습을 보인다. 그리고 때로는 현지 주민들의 안내로 단동 현지 식당을 방문하기도 하고, 압록강 관광지에서 단동 현지 주민의 국경 이야기를 들려주는 것을 듣기도 한다. 이러한 평범한 일상적 접촉은 전통적 관광 체험에서의 '경관 중심' 실천 논리를 약화시킨다.

이 과정에서 존재적 진정성 관광의 구성 논리는 공간 중심의 탐색에서 시간 중심의 이해로 전환된다. 관광객의 실천 초점은 '국경 넘기 상상'이라는 공간적 경험에서 벗어나, 지역성의 역사적 맥락을 경청하고 인식하는 방향으로 이동하는 것이다. 이들은 현지 주민의 구술 역사와 생활 이야기에 몰입하며, 파편화된 관광 소비의 장 속에서 '지역'에 대한 상상을 새롭게 구성한다. 그 결과 관광객과 주민 간의 문화적 교류를 통해 시간적 깊이와 역사적 감각에 기반한 '서사적 상상 공동체'가 형성된다. 이는 여행사의 연출 아래 단체 관광객이 공유하는 이국적·공시적 상상과 달리, 생활 실천 속에서 생성되는 공감 중심의 상상에 더 무게를 둔다.

이러한 맥락에서 증조우의교 상류의 '관광객 관람-시민 레저' 혼합 공간에서 관광객의 신체 자세와 공간적 방향성은 중요한 상징성을 갖는다. 가이드의 표준화된 안내에 따라 '북한의 신비로움'을 집단적으로 응시하는 단체 관광객과 달리, 존재적 진정성을 추구하는 개인 관광객은 '뒤돌아보는 회상적 신체 전환'을 보인다. 이는 단순한 물리적 이동이 아니라 인식 경로와 상상 공간의 재구성을 의미한다. 개인 관광객은 전방의 '북한'에 대한 일방적 국경 넘기 상상에서 벗어나, 배후에 위치한 국경 지역 주민의 일상, 역사적 기억, 그리고 사회 변화의 과정에 주목하며 상상의 방향을 전환한다.

이러한 실천 집단에게 국경 지역 주민의 일상은 이야기성과 의례성이 축적된 과정적 '문화 경관'으로 인식된다. 일상의 단편들은 역동적인 문화 서사로 작동하며, 관광객이 지역의 과거를 해석하고 미래를 상상하게 하는 매개가 되는 것이다. 동시에 이러한 생활 이야기는 관광객과 현지 주민 사이에 공감을 형성하는 문화적 상징으로 확장된다. 결국 이러한 이야기와 공감에 의해 촉발되는 상상 과정이야말로 존재적 관광의 핵심적 가치라 할 수 있다.

V. 맺음말

중국에서 단동은 한반도의 정치·문화 동향을 가장 최전선에서 관찰할 수 있는 거점으로 존재한다. 그 독특한 지리적 위치와 국경적 속성으로 단동은 중조 국경 관광 체험과 국가 경계 및 초국가적 관광 상상이 교차하는 중요한 관광 공간이 되었다. 이 연구에서는 단동 시내 국경 관광 공간을 사례로, 구성적 진정성 관광과 존재적 진정성 관광이라는 두 관광 양식과 그에 따른 상상 공동체의 분화를 고찰하였다.

압록강 중조우의교는 중·조 국경을 상징하는 건축물이자, 단동 시내 국경 관광에서 문화적 상징 기호이면서 공간적 경계로 기능한다. 이 다리를 기준으로 단동의 국경 관광 공간은 뚜렷한 기능 분화와 관광 인식의 차이를 보인다. 하류의 상업 관광 공간에서는 여행사가 표준화된 절차에 따라 ‘구성적 진정성 관광 공간’을 조성하며, 단체 관광객은 북한 복식 체험, 북한 상품 소비, 압록강 유람선 체험 등의 프로그램에 참여한다. 이러한 실천을 통해 관광객들은 ‘북한’과 ‘국경’이라는 문화 기호를 상상적으로 소비하고, ‘타자 문화 이미지 탐방’을 중심으로 한 국경 넘기 상상 공동체를 형성한다.

이에 비해 압록강 중조우의교 상류의 국경 관광 공간에서는 개인 관광객이 주를 이루며, 이들은 단동 국경 시민의 일상에 편입되는 방식의 관광 체험을 선호해 왔다. 개인 관광객은 현지 주민의 여가 활동에 참여하고, 일상을 관찰하며, 생활 이야기를 경청하는 과정을 통해 국경 지역의 삶에 대한 미시적 이해와 정서적 공감을 형성한다. 이 과정에서 이들의 관심은 압록강 맞은편의 ‘북한 문화 이미지’가 아니라, 단동 국경 주민의 생활 양상과 태도에 집중된다.

구성적 진정성 관광이 전방의 ‘북한’에 대한 거시적 상상과 이국적 이미지를 강조한다면, 존재적 진정성 관광은 몸을 돌려 배후의 국경 주민 일상을 바라보는 시각을 중시한다. 이러한 인식의 전환은 국경 도시 단동의 역사와 주민의 생활 변화를 미시적 관점에서 되짚게 하는 것으로 보인다. 나아가 관광객 개인의 경험과 집단적 기억이 결합된 상상 공동체 의식을 형성하게 한다.

단동 국경 관광 공간에서 나타나는 관광 행위의 차이는 국경에 대한 관광객들의 상이한 인식과 이해를 반영하게 된다. 한편에서는 ‘국경 넘기’를 중심으로 한 수평적 차원의 북한 상상이 작동하고, 다른 한편에서는 ‘기억’을 축으로 한 수직적 차원의 단동 국경 생활에 대한 역사적 회상이 전개되는 것이다. 관광객들은 이 두 공간을 오가며 각자의 리듬에 맞는 관광 방식을 구성하고, 이를 통해 단동 중·조 국경 관광의 복합적이고 다차원적인 성격이 드러난다.

한편 현장 조사 과정에서 단동 현지 여행사들 사이에서는 2026년 북한 관광 재개

가능성에 대한 정보가 지속적으로 유통되고 있으며, 이에 대비한 준비도 진행 중인 것으로 확인되었다. 향후 단동을 경유한 북한 관광이 재개될 경우, 단동의 국경 관광은 기존과는 다른 형태의 상상 공동체를 새롭게 형성할 가능성이 있다.

참고문헌

- Dallen J.Timothy, BORDERLANDS: An Unlikely Tourist Destination?, *IBRU Boundary and Security Bulletin* Spring 2000, P.57
- Dallen J.Timothy, Tourism and International Border Tourism and International Borders: Themes and Issues, *Visions in Leisure and Business*, Volume 17 Number 3, 1998, PP.4
- Florian Kock, Alexander Josiassen, and A. George Assaf. On the Origin of Tourist Behavior, *Annals of Tourism Research*, 2018
- Andrew Lepp, Heather Gibson, TOURIST ROLES, PERCEIVED RISK AND INTERNATIONAL TOURISM, *Annals of Tourism Research*, Vol. 30, No.3, P. 606
- Terence J. Brown, ANTECEDENTS OF CULTURALLY SIGNIFICANT TOURIST BEHAVIOR, *Annals of Tourism Research*, Vol. 26, No. 3, 1999, P. 681
- Ning Wang, *TOURISM AND MODERNITY A Sociological Analysis*, Oxford :Pergamon 2000. PP.14
- Benedict Anderson, *Imagined Communities Reflections on the origin and spread of nationalism*, London · New York: VERSO, P.13
- GeorgeRitzer著, 姚伟等译, 社会的麦当劳化(第9版), 北京:中国人民大学出版社, 2023.3, 196-197页
- MacCannell, D. *The tourist: A new theory of the leisure class*. New York : Schocken Books, Schocken Books, 1976
- Peter M. Burns, *An Introduction to Tourism and Anthropology*, London and New York : routledge, 1999. P.33
- Hyounggon Kim. Tazim Jamal, TOURISTIC QUEST FOR EXISTENTIAL AUTHENTICITY, *Annals of Tourism Research*, Vol. 34, No. 1,2007, PP.184
- [美]Dean MacCannell 지음, 张晓萍等译, *旅游者休闲阶层新论*. 桂林:广西科技大学出版社, 2008, P.25
- 温士贤, 边境旅游筑牢中海民族共同体意识的机理与路径, *思想战线*, 2025 (2)
- 杨效忠, 彭敏, 边境旅游研究综述及展望, *人文地理*, 2012 (4)
- 洪毅, 民族地区旅游商品创新开发研究, *中南民族大学学报(人文社会科学版)*, 2015.4
- 刘民坤, 新时代旅游商品高质量发展:双重逻辑、现实困路与关键进路, *贵州社会科学*, 2023.3
- 陈丽慧, “贩卖童话”还是“延续童话”——上海迪士尼乐园的消费空间展演与游客体验, *中国青年研究* 2022 (3),
- 郑中玉,李鹏超, 旅游真实性理论的后现代转向, *河北学刊*, 2021 (3)
- 孙九霞,朱煜杰, *旅游人类学理论与经验*, 北京:社会科学文献出版社, 2013. PP.169
- 刘卓,王卓楠,杜文君, 贵州民族地区“候鸟式”旅居养老服务体系研究, *贵州民族研究*, 2024.1

白以娟, 丹东边境旅游发展的影响因素及推进策略, *辽东学院学报(哲学社会科学版)*, 2023 (2)

顾伟, *丹东旅游指南*, 沈阳: 沈阳出版社, 1998.10. PP:20-23쪽

王子卓, 薛岚, 遇见他者的日常: 真实性视域下的早市旅游体验研究. *旅游学刊*, 2025. (4)

历史课-你所不知道的关于鸭绿江的传说. 今日丹东微信公众号, 2014.06.29

통계내용은 단동시 인집정부 공식 웹사이트의 데이터,

<https://www.dandong.gov.cn/ddszf/zjdd/index.html>

丹东旅游宣传口号--“鸭绿江畔, 丹东真好”, 丹东文旅之声微信公众号, 2024.12.11

丹东发布微信公众号, “鸭绿江畔, 丹东真好-“候鸟”康养新时尚, “凉爽丹东”引客来”, 2025.8.31

「단동 중·조 접경지역 국경 관광의 문화적 의례와 상상 공동체의 형성」에 대한 토론문

류핑핑(서울대학교)

발표자는 국경 관광을 리미널리티가 내포된 통과의례적 경험으로 파악하고, 관광 연구에서의 진정성 논의와 연결해 분석했다. 특히 관광객의 주관적 경험을 강조하여, 관광 대상의 진정성만 아니라 관광객들의 ‘진정한 나’에 대한 추구까지 관광 경험의 일부로서 연구 범위에 포함시켰다. 관광산업에서 국경 및 북한의 진정성을 구축하는 데 동원되는 매개들을 소개하면서, 관광객들이 자발적으로 대상 진정성을 탐구하고 타자와의 만남을 통해 진정한 자아를 성찰하는 실천을 지적했다. 아울러 단체 관광객과 개인 관광객을 대비시키고, 그들이 접하는 기호와 서사의 차이를 근거로 두 가지 ‘상상된 공동체’를 유형화했다. 본 토론문은 개념 사용의 타당성과 국경의 특수성을 중심으로 토론 질문을 제기하고자 한다.

1. 진정성, 임계성과 공동체 등 개념의 사용

1) 진정성

‘객관적 진정성’, ‘구성적 진정성(constructive authenticity)’과 ‘실존적 진정성(existential authenticity)’¹⁾에 대한 왕닝²⁾의 논의를 이론적인 틀로 차용하나, 해당 개념에 대한 정의를 명확히 제시하지 않는다. 더불어 구성적 진정성과 실존적 진정성 두 가지 차원에 대한 서술이 혼재하기 때문에, 발표자의 의도와 문맥을 파악하는 데 어려움을 초래한다. 특히 3장 1절의 제목은 ‘구성적 진정성’, ‘구축된 “진정성”’을 내세우지만, 실제 내용에서는 복식에 대한 감각 또한 대안적 관광 경험에 대한 추구 등 실존적 진정성에 관한 논술이 혼재되어 있다.

또한 ‘실존적 진정성’은 관광객의 체험에 주목한 연구 취지에서 주요 개념으로

1) 발표문에서는 ‘존재적 진정성’이라는 용어를 사용하였으나, KCI 등재 논문들에서는 ‘실존적 진정성’으로 번역하여 사용하는 것이 보편적이다. 해당 개념이 실존주의를 수용한 결과물이라는 점을 고려하면, ‘존재적 진정성’보다는 ‘실존적 진정성’이 타당한 것으로 보인다. 또한 발표문에서는 ‘구성적 진정성’과 ‘구축적 진정성’ 두 표현을 혼용하고 있다. 해당 개념의 이론적 배경과 한국 학계에서의 용례를 참고하여 ‘구성적 진정성’으로 용어를 통일시키기를 권장한다.

2) 'Ning Wang'은 영문 저술에서 ‘이름+성’의 순서로 성명을 표기하는 관행에 따른 형식이다. 본고에서는 국립국어원 외래어표기법을 준수하여 ‘왕닝’으로 표기하였다.

사용되는데, 분석에서는 관광의 체험적 성격을 제외하고는 대상 진정성에 대한 관광객의 능동적인 구성을 중심으로 서술된다. 국경 관광을 통해 “현대성이 가져온 소외감을 벗어나고, 나아가 자아 존재의 진정성을 지각하고 구축하는 것이다”거나 “타자의 공간에서 타자의 문화적 상징을 빌려 자기의 인지를 재구성하는 것이다”는 주장이 나오나, 이론 인용에 머무를 뿐, 자료를 통한 실증 및 논증 과정이 결여되어 있다. 관광객이 어떻게 구성적 진정성에 대한 수용 혹은 거부, 자기 창조를 통해 대상의 진정성을 구축하고 자기 성찰까지 이르는지는 보다 충실한 자료에 기반해 제시했으면 좋았겠으나, 면담과 참여관찰 자료가 부족해 보인다.

더 중요한 것은 “구성적 진정성을 추구하는 단체 관광객”과 “존재적 진정성을 지향하는 개인 관광객”을 대립시키는 관점이 왕닝의 진정성 이론을 오용한다는 문제점이다. 3장 2절 서두의 인용문에서 나타나듯이, 왕닝은 ‘실존적 진정성’ 개념을 통해 관광객의 경험 자체를 강조하려고 한다. 현지주민과의 직접인 단체 관광객이든 개인 관광객이든 모두 ‘객관적 진정성’과 ‘구성적 진정성’을 조우하면서 ‘실존적 진정성’을 경험한다. 실존적 진정성 경험 여부를 기준으로 개인 관광객과 단체 관광객을 구분하는 것은 발표자가 참고하고자 하는 왕닝의 논의와 어긋난다. 뿐만 아니라 경제적 형편과 사회관계망에서 비롯된 차이들(단체관광 선택은 대개 비용, 동반자의 수, 여행 계획 능력 등 본인의 의지만으로 결정되지 않는 요소들을 고려한 결과다)을 ‘더 실존적인 행위자’와 ‘덜 실존적인 행위자’의 차이로 환원할 위험이 있다.

관광 경험의 차이를 실존적인지 여부까지 확대하는 오류는 대상의 진정성과 행위(행위주체)의 진정성 두 측면을 구별하지 못하는 분석방법과 연관되며, 왕닝의 진정성 이론에 내재된 문제점에 연루된 것으로도 보인다. 그는 행위자의 체험 자체에 가치를 부여하기 위해 ‘실존적 진정성’을 객관적·구성적 진정성과 병립한 위상으로 정립하는 한편, 일상과 비일상, 로고스와 에로스, 현실 원칙과 쾌락 원칙 등 이항대립을 도입해 ‘실존’을 대립구도 속 균형을 이루는 특정한 상태로 규정한다. 특히 실존주의 철학을 소환하면서 ‘당연시된 세계(the taken-for-granted world)’를 문제시하게 된 실존적 상태를 대안적 가능성들(alternative possibilities)과 이상(ideal)의 발견으로 번역한다³⁾. 따라서 타자와의 만남은 실존적 진정성에 도달하게 하는 계기로 주목되며, 관광은 실존적 진정성을 성취하는 시공간으로 재해석된다.

그러나 이러한 정의는 일상을 규율, 규범, 소외의 시공간으로 간주하고 일상으로부터

3) Ning Wang, *Tourism and Modernity: A Sociological Analysis*, Oxford: Pergamon, 2000, pp. 56-59.

터의 탈출을 실존적 진정성의 조건으로 지적한다. 일상과 비일상 혹은 현실 원칙과 쾌락 원칙 사이에 오가면서 균형을 이루는 상태에서 진정한 자아가 실현된다고 주장해도, 기존의 일상에 대한 진단을 외면한다. 따라서 과거의 시간에 형성된 문화를 주목하는 민속학자에게는 조심스럽게 수용해야 하는 관점이다.

삶의 역사적 차원과 그 안에 배어 있는 구조적 문제를 외면하는 점만 아니라, 타자와의 대안적 가능성들의 발견에 초점을 맞추므로 ‘본래적 실존적 가능성(authentic existentiell possibility)’의 발견에 필요한 주체적 증명 및 결단⁴⁾을 소홀히 하는 한계도 보인다. 왕닝은 하이데거의 실존주의를 이론적 자원으로 활용하지만⁵⁾, ‘본래적 실존적 가능성’의 실현 조건으로는 사회적 규범(‘그들’)에 대한 성찰을 수용하되 주체적 ‘양심’을 주목하지 못한다. 결국 발표문에서도 관광객이 타자와 만난 결과로 “소외감을 벗어나고 나아가 자아 존재의 진정성을 지각하고 구축하는 것이다”고 그대로 가정한다(물론 1차적인 문제는 앞에서 언급했던 자료의 부족이다). 그러나 실존적 상태는 일상으로부터 이탈한 후 주어진 가능성들을 그대로 받아들이는 소극적 상태가 아니다. 실존주의에 근거하여 ‘실존적 진정성’ 개념을 사용하고자 한다면, 관광객의 조우와 선택만 아니라 선택과 그 결과에 대한 관광객의 태도도 분석 범위에 포함시켜야 한다.

2) 연계성

발표자는 관광이 일상적 사회규범으로부터 잠시 벗어나는 전이단계에 해당한다는 관점을 수용해, 국경 관광 특히 압록강 유람선 체험을 통과의례로 예비하면서 분석한다. 공간적 경계성이 두드러진 국경 관광의 특성에 천착하여, 마치 공간 이동에 따라 분리와 전이가 발생한 것처럼 서술한다. 그러나 통과의례는 시공간 이동 속에서 분리-전이-통합 단계가 이루어진다고 해도, 의례 관계자의 상태 전환에 궁극적 관심을 둔다⁶⁾. 그러나 발표문은 북한과의 거리 변화에서 발생한 관광 행위와 상품화를 제시하되, 관광 대상과 자신에 대한 인식을 비롯한 관광객의 상태 변화를 언급하

4) Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1962, p.313, pp.341-342.

5) Ning Wang, op. cit. p.57.

6) Robert Hertz, “A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death,” in *Death and the Right Hand*, trans. Rodney and Claudia Needham, London: Cohen & West, 1960; Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, trans. Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee, Chicago: University of Chicago Press, 1960 [1909]; Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977 [1969]

참조

지 않는다.

3) ‘상상된 관광 공동체’

또한 발표자는 ‘상상된 공동체’ 개념을 적용하여, 관광 과정에서 접한 공동의 기호와 상상을 기반으로 관광객들 사이에 공동체가 형성된다고 주장한다. 그러나 베네딕트 앤더슨이 말한 상상된 공동체는 “깊은 애착을 불러일으켜 온” 문화적 인공물이다⁷⁾. 공유된 기호와 정서를 생산하는 대중매체는 민족의 탄생에 기여하나 충분조건이 아니다. 중조 국경 관광에서는 관광 대상이 발표자의 주장에 의하면 일상으로부터의 탈출을 제공하나 전입할 수 없는 ‘타자의 공간’이다. 관광객 사이에는 “마음대로 사진을 찍을 수 있” 도록 여행 동반자가 아닌 기타 관광객을 회피하는 관계가 나타난다. 이러한 맥락에서 ‘상상된 공동체’ 개념을 사용하는 것이 타당한가의 문제가 제기된다.

2. 국경이라는 공간의 특수성

국경 관광의 특수성은 일상적 규범을 벗어나게 하는 ‘대안적 가능성’ 이라기보다는 주로 국가·국민 정체성과의 연관성에서 나타난다. 특히 중조 국경은 중국의 다민족 국가적 성격, 남북분단과 조선족의 존재로 인해, 국민·국가 정체성 내지 민족 정체성이 복잡한 얽힘 상태로 나타나는 지역이다. 발표문에서는 “북한 복식”, “조선 민족의 전통 복식”, “한복”, “조선 전통 그림이 인쇄된 북한 지갑” 등 표현들의 혼재는 이를 방증한다. 실은 단동 여행은 ‘한국성(韩国城, 코리아타운)’, ‘조한풍정거리(朝韩风情街, 남북문화거리)’, ‘조선 민속촌’ 이 중조국경과 함께 관광코스에 포함되므로, 북한에 대한 상상에만 관계되는 것으로 단순화할 수 없다. 관광객에게 북한과 조선족을 비롯한 관광 대상자의 진정성이 어떻게 구성되고 나아가 관광객 본인의 자아 인식에는 어떤 파장이 일어나는지에 대한 논의가 보완된다면, 국경 관광의 특수성을 보다 선명하게 드러내는 연구가 될 것이다.

7) 베네딕트 앤더슨 지음, 서지원 옮김, 『상상된 공동체』(길, 2018), 24쪽.

전라남도 진도 윗놀이의 깊이와 재미

이도정 (전북대 쌀·삶·문명연구원)

< 목 차 >

1. 들어가며
2. 잔치와 윗놀이
3. 윗놀이의 규칙
 - 가. 놀이의 규칙과 흐름
 - 나. 윗놀이에서 “장자”와 “찢림”
4. 윗놀이의 대결과 깊이
 - 가. 잠정적인 반쪽의 형성과 대결 구도
 - 나. 놀이자와 관객의 대립과 윗놀이의 깊이
5. 나오며

1. 들어가며

2022년 윗놀이는 국가무형유산으로 지정받았다. 윗놀이는 오랜 역사를 가지고 한반도 내에 전승되는 놀이이며, 역사적인 기록이 풍부하게 확인되고, 아울러 윗판의 형성과 윗가락을 나타내는 ‘도·개·걸·윗·모’의 상징성 등이 학술 연구의 주제로 활용 가치가 높고, 가족과 마을 공동체를 중심으로 전승되는 놀이라는 점에서 그 우수성을 평가받았다. 아울러 윗놀이는 현재까지 온 국민이 전승·향유하는 놀이라는 점에서, 공동체종목으로 지정하여 특정한 보유자와 보유단체를 두지 않게 지정되었다.¹⁾ 이러한 정리는 윗놀이를 보여줌에도 충분하지 않다. 특히 이 글에서는 여기서 누락된 내기 놀이라는 특징에 주목한다.

연구자는 전라남도 진도에서 2014년 이래 현지조사를 하는 동안, 2020년대라는 현재까지도 50대 이상의 중장년 남성들이 몰입하는 윗놀이를 보아왔다. 마을에 잔치가 벌어지면 어김없이 그곳에는 윗판이 퍼졌고, 잔치에 참여한 남성들은 윗판을 중심으로

1) 국가유산포털(<https://www.heritage.go.kr>), 키워드: 윗놀이, (검색일: 2026.1.14.)

로 모여 다 함께 “걸이예!” 같은 율패를 함께 외치며, 내깃돈을 걸고 율판에서 흥겨운 시간을 보냈다. 이들에게 율놀이는 유일한 놀이가 아니다. 읍내에서 당구를 치거나, 주변 섬에 낚시를 나가거나, 가까운 산행을 다니는 등 다양한 놀이나 여가활동을 가질 수 있음에도, 이들이 여전히 율놀이에 몰입하는 이유는 무엇일까? 여기에는 내기 놀이로의 율놀이가 있으며, 동시에 내기만으로는 설명되지 않는 깊이가 그 안에 자리한다. 이 글에서는 기존 지정 보고서의 내용에서, 혹은 율놀이 논문에서 충분히 설명되지 못했던 율놀이의 깊이에 주목하며, 그로 인해 발생하는 몰입과 재미가 현대에도 이어질 수 있는 토대를 분석한다.

기존 율놀이 연구에서 가장 주목되어 왔던 것은 율놀이의 유래와 발전 과정에 관한 것이었다. 율놀이는 물론 율, 5가지 사위(도·개·걸·율·모)에 대한 유래에 대한 연구²⁾, 율판형 암각화의 의미에 관한 연구³⁾, 율놀이의 비교문화적 연구⁴⁾를 비롯해, 2000년대 이후에는 이를 통합한 논의를 다루는 율놀이의 유래·발달에 대한 연구⁵⁾가 이뤄졌다.

하지만 정작 왜 지금까지도 사람들이 율놀이에 몰입하는가 자체에 대해서는 주어진 사실로 수용할 뿐, 그 이유에 대한 논의는 상당히 제한적이었다. 한양명·이중구의 연구⁶⁾가 이런 점에서 주목된다. 이들은 율놀이가 다른 민속놀이와 달리 강한 전승력을 가질 수 있는 기반으로 율놀이의 간편성과 역동성에 있음을 주목하였고, 나

2) 이에 대한 연구는 다음을 참조할 것. 김일영, 1976, “율[柳戲]의 유래와 명칭 등에 관한 고찰”, 『한국학보』 2(1), 1130~1158; 김인구, 1986, “「율놀이」 속(俗) 원형 재구를 위한 시론: 안동 지방을 중심으로”, 『어문논집』 26; 문미옥·손정민, 2013, “옛 문헌에 나타난 율놀이의 유래와 놀이방법”, 유아교육연구 33(6).

3) 율판형 암각화와 관련된 연구는 다음을 참조할 수 있다. 송화섭, 1998, “익산 미륵산·미륵사지의 율판형 바위그림에 대하여”, 『향토문화』 9·10; 김일권, 2003, “국내성에서 발견된 고구려 율놀이 판과 그 천문우주론적 상징성”, 『고구려발해연구』 15; 김일권, 2004, “한국인의 율놀이판 바위그림에 투영된 천체우주론적 관점 고찰: 井邑 斗升山 望華臺의 바위그림 자료 소개를 덧붙여”, 한국 암각화연구 5; 송화섭, 2005, “한국의 율판암각화와 불교신앙”, 『한국암각화연구』 5; 송화섭, 2014, “한국 율판형 암각화의 역사와 성격”, 『한국암각화연구』 18; 김일권, 2014, “한국 율의 문화사와 율판암각화의 천문사상 : 임실의 율판암각화 발굴과 천문의 도시 단상을 붙여”, 『한국암각화연구』 18.

4) 성병희, 1990, “율놀이의 比較民俗의 考察”, 『한국민속학』 23.

5) 김만태, 2009, “율놀이에 관한 쟁점 고찰: <사회경(柳戲經)>의 존재 여부와 율놀이의 유래를 중심으로”, 『민속학연구』 24; 장장식, 2022, “회화와 문헌에 나타난 율놀이의 양상과 변화”, 『한국민화』 16.

6) 한양명·이중구, 2021, “대곡동 율놀이의 공동체문화적 성격과 함의”, 『따로 또 같이 이루어온 공동체문화의 터전 대곡』, 안동: 안동민속박물관: 103~124.

아가 윗놀이가 대동놀이적인 공동체성을 갖는 주기적인 놀이라는 점에서 사람들이 몰입한다는 점을 밝혔다.

아울러 제주도의 윗놀이인 “넉동배기”에 대해서는 주목되는 분석이 이뤄졌다. 김창민⁷⁾은 제주도의 윗놀이를 당시 변화하는 환금작물의 도입으로 농촌 마을 공동체가 해체되는 것에 대한 저항의 차원임을 읽어냈다. 여기서 윗놀이는 민속놀이를 넘어선 사회적 의미를 갖는 것으로 포착되었다. 이러한 경향은 김채리의 연구⁸⁾로 이어지며 제주도의 윗놀이를 중요한 의례적 순간과 연계된 놀이로 포착하였고, 남성 중심성이 갖는 의미를 포착하며 제주도 사회의 위계화된 젠더 구조를 읽어내는 틀로 포착한다.

이러한 연구는 윗놀이의 기원보다는, 지금 이뤄지는 윗놀이의 의미를 포착하는 것에 주목했다는 점에서 주목할 필요가 있다. 그럼에도 윗놀이의 한편에서 빠질 수 없는 내기와의 연관성을 전면에서 부각한 연구는 이뤄지지 않았다. 제주도 “넉동배기” 연구가 이를 다루고는 있으나, 부차적으로 살피며 세밀한 분석을 시도하지는 않았다.

이 연구는 지금도 진도에서 남성들을 매료시키는 윗놀이를 분석하기 위해서는 내기를 제외할 수 없으며, 이를 포함하는 분석 틀로 ‘깊은 놀이(deep play)⁹⁾’의 차원에서 주목한다. ‘깊은 놀이’는 기어츠¹⁰⁾(2013)가 발리 사람들이 닭싸움에 몰입하는 이유를 설명하면서 동원한 개념이다. 기어츠는 벵담이 즐거움을 위해 돈을 거는 놀이를 시작하지만, 그것이 나중에는 너무 많은 돈을 걸게 되면서 최종적으로 기쁨보다는 고통이 더 큰 관계로 이어지는 것으로 ‘깊은 놀이’를 규정하고 이를 부도덕하기에 법적으로 금지해야 한다고 주장했던 것에서 착안한다. 그는 이런 깊은 놀이에 사람들이 법적인 처벌을 감수하면서도 몰입한다는 것에 주목할 필요성을 제기했다. 특히, 발리의 닭싸움이 보여주는 것은, 발리 남성들이 닭과 자신을 일치시키며, 이 과정에서 낭자하는 피는 금지된 제의적인 차원을 담는 동시에, 돈을 걸면서 놀이자와 자신의 사회적 관계를 표출하고, 닭싸움에 걸린 돈 이상의 위신·명예·위엄·존경심을 걸게 된다는 점에 주목한다. 특히, 닭싸움을 통해 기어츠는 발리 사회에 대한 메타사회적 해석까지도 끌어내며 닭싸움에 발리 사람들에게 중요한 삶의 주제가

7) 김창민, 1993, “환금작물경제에 대한 일상적 형태의 농민 저항”, 『제주도연구』 10: 67~97.

8) 김채리 2025, “제주도 윗놀이 넉동배기 연구: 서귀포 남원읍 남원리 사례를 중심으로”, 『한국학연구』 95.

9) 보통 “deep play”의 경우 한국에서 “심층놀이”라는 번역어로 정착되어 왔다. 이미 정착된 번역어가 있음에도 “심층” 보다는 “깊은”이라는 방식으로 이 용어를 읽는 것은 심층이 보여주는 층(層)에 대한 상상 보다는, 놀이에 몰입하는 정도를 보여줄 수 있는 번역어라는 점에서는 “깊은”이라는 번역이 어울린다는 점에서 “깊은 놀이”로 번역하였다.

10) 기어츠, 클리포드, 문옥표 역, 2009, 『문화의 해석』, 서울: 까치.

투영되어 있음을 포착하였다. 한국의 인류학에서는 ‘깊은 놀이’를 통해 프로 권투를 해석¹¹⁾하거나 서바이벌 오디션 프로그램을 신자유주의와의 관련성 속에서 살펴보고도 하였다¹²⁾. 그러나 정작 한국의 민속놀이를 ‘깊은 놀이’의 차원에서 적극적으로 분석하는 연구는 이뤄지지 않았다.

이 연구는 현대 진도의 중장년 남성들이 왜 진도에 깊이 몰입하고, 이들이 어떻게 윗놀이에 휘말려가는가에 주목한다. 진도에서는 “종지윗”이라는 작은 윗을 사용하는데, 윗판에서는 놀이자 간의 내기가 이뤄지고, 나아가 “찔림”이라는 장치를 통해 주변 사람들 모두가 그 놀이판에 참여하는 연결을 창출한다. 이는 윗놀이를 내기까지도 포함한 상태에서 분석할 때 윗놀이가 가지는 깊이를 이해할 수 있음을 의미한다. 국가의 관점에서, 또한 근대적인 합리성의 차원에서 일체의 내기를 도박이자 금지해야 할 대상으로 볼 수도 있겠으나, 행위자의 관점에 주목한다면 사람들이 그러한 금기를 아슬아슬하게 넘나들면서 지금도 윗놀이에 몰입하는 이유를 설명할 필요가 있다. 이 연구는 바로 그 지점에 주목하여, 왜 진도의 중장년 남성들이 지금도 윗놀이에 몰입하는지를 윗놀이가 갖는 깊이를 통해 살펴보고자 한다.

이 연구를 위해 연구자는 전라남도 진도읍 주변 4-6km 이내 지역에서 이뤄지는 윗놀이에 참여관찰을 진행해왔다. 2014년 진도에서 6개월간 현지조사를 하는 과정에서 처음으로 윗놀이에 몰입하는 진도 주민들을 만났다. 2020년 4월부터 2021년 5월까지 13개월간의 현지조사 기간에도 눈에 띄는 윗놀이 현장에는 적극적으로 참여관찰을 시도하였다. 본 연구는 이러한 과정에서 연구자가 획득한 자료를 통해 진도의 윗놀이에 대해 분석할 것이다. 아울러 본 연구는 윗놀이가 갖고 있는 내기라는 차원을 함께 다루기 때문에 세부적인 연구 지역과 연구 참여자에 대해서는 익명으로 처리하여 보호할 것이다.

2. 잔치와 윗놀이

이윤선¹³⁾은 진도의 상례를 총체적으로 조망하면서, 진도의 경우 상갓집에 윗판이 항상 벌어진다는 점을 기술한 바 있다. 그는 자신의 유년시절부터 논문을 쓰던 당시 까지도 상갓집에서 윗판을 보지 못한 적이 없다고 언급하였다. 논문이 쓰여지던 시

11) 홍성훈, 2015, “몸투기: 권투선수되기에 관한 인류학적 민족지”, 서울대학교 석사학위논문.

12) 정진웅, 2014, “신자유주의적 호명, 저항, 심층놀이: 서바이벌 오디션 프로그램의 문화정치적 함의”, 『한국문화인류학』 47(2): 87~129.

13) 이윤선, 2009, “진도지역 상례를 통해서 본 의례와 놀이의 연행 의미”, 『비교민속학』 38: 85~125.

기는 진도에서도 장례식장이 운영되기 시작하면서 집에서 치르던 상례가 점차 장례식장으로 옮겨가던 시기였다. 2010년대 중반이 넘어서면 진도에서도 장례식장에서 초상을 치르는 것이 일반화된다. 2015년 필자는 지인의 초상 때문에 장례식장을 찾았다. 당시 장례식장의 중앙 복도는 수십 명의 남성이 몰려서 벌이는 율판으로 상황을 이뤘고, 지금까지 필자가 목격한 가장 큰 규모의 율판이 벌어졌다. 다만, 2020년 현지조사 때에는 장례식장의 율판은 거는 돈의 규모가 너무 크고, 내부 갈등으로 경찰에 신고가 잦아지면서 장례식장에서 율판이 금지되었다. 이것은 상갓집에 율판이 항상 퍼졌던 진도의 상황과, 그 율판이 놀이인 동시에 도박으로 인식되면서 나타났던 하나의 단면이다.

여기서 주목할 것은 율놀이가 이뤄지는 곳이 곧 사람이 많이 모여 함께 먹고 술 마시는 자리라는 점이다. 이런 면에서 진도의 잔치에서는 율판이 벌어질 수 있는 가능성을 항상 내포하고 있다. 또한, 초상 자체를 하나의 축제처럼 치러온 전통의 맥락¹⁴⁾에서 본다면, 진도의 율놀이는 초상을 포함한 잔치에 빠질 수 없는 하나의 요소이기도 했다. 초상 때 외에 필자가 본 율놀이가 이뤄진 주요 행사는 구정과 추석에서 열리는 향우 모임, 월말 청년회 모임이나 연말 결산 모임, 농민 작목반 모임, 마을의 동회(洞會)와 같은 잔치를 동반한 마을 혹은 지역의 주요 행사 때였다.

연구자는 2014년 한 마을의 연말 총회에 참여관찰을 하였다. 1시간가량 열린 총회에서 새로운 마을 이장이 선출되고, 총회가 끝나자 돼지고기 수육을 포함한 점심상이 차려지며 마을 주민 모두가 이를 함께 먹는 잔치가 열렸다. 주민들, 특히 남성들은 막걸리와 소주를 곁들이며 먹고 마셨다. 그때 마을 청년들이 어디선가 “덕석”(명석)을 가져와서 마을회관 앞 공터에 깔았고, 소수의 남성들이 율판을 벌이기 시작했다. 당시 다른 주제로 현지조사를 하고 있었던 연구자는 점심을 함께 먹으며 몇몇 노인과 인터뷰를 갖고 있었다. 하지만 어느 순간 그들도 율판 주변으로 자리를 옮겼으며, 연구자 역시 자연스럽게 사람들의 외침이 오가는 율판 주변으로 자리를 옮겼다. 나에게서는 이것이 처음 본 진도의 율놀이였다.

이러한 현장의 모습은 율놀이가 독립적이기보다는 잔치와 쌍으로 등장함을 보여준다. 잔치가 시작될 때 모든 사람들은 중심인물의 건배사라거나 잔치에 마련된 중심 행사를 바라보며 동일한 이야기에 귀를 기울인다. 그러나 이것은 어디까지나 시작일

14) 임재해, 1995, “장례 관련 놀이의 반의례적 성격과 성의 생명상징”, 『비교민속학』 12, 265~317쪽; 이경엽, 2005, “진도 다시래기 연회본의 비교연구”, 『공간문화연구』 11, 103~132쪽; 이경엽, 2013, “축제식 상장례를 통해 본 진도 민속의 독특함”, 『남도민속연구』 26, 231~255쪽; 김미경, 2013, 『진도 축제식 상장례 민속의 연회성과 스토리텔링』, 서울: 민속원.

뿐, 이후 사람들은 그들이 앉은 탁자별로 주변 사람과 인사와 안부를 나누며 음식과 술을 나눠 먹는다. 왈자지껄한 잔치가 이어지며 음식을 먹고 배를 채우며 술을 어느 정도 마셨을쯤, 누군가가 “덕석”을 찾으며 윷놀이가 시작된다.

진도에서 윷놀이의 시작은 곧 “덕석”을 까는 것으로 이뤄진다. “덕석” 위에는 윷판 그림이 그려져 있으며, 마을회관에는 간장 종지 그릇과 윷, 그리고 말패가 모두 보관되어 있기에 금세 윷판이 생길 수 있다. 윷판의 등장은 잔치 공간을 둘로 나눈다. 먼저 새로 등장한 ‘놀이의 장’인 윷놀이의 장소이다. 다른 한 곳은 사람들이 음식을 먹는 ‘식음의 장’이다. 처음 잔치의 중심은 ‘식음의 장’이다. 새로 등장한 ‘놀이의 장’에 사람들은 큰 관심을 갖지 않는다. 그리고 처음 윷놀이를 시작할 때에는 내깃돈이 적고, 소수만이 관심을 가지므로, 윷을 잘 놓지 못하는 이들이나 적은 돈으로 윷을 던지려는 이들이 이 시점에 윷판을 차지한다. 하지만 시간이 지나면 윷판에 걸리는 판돈이 점차 커지고, 동시에 윷을 잘 던지는 사람이 한둘 끼는 것을 통해 점차 잔치의 중심은 ‘식음의 장’에서 ‘놀이의 장’으로 옮겨간다. 점차 윷판에서 들리는 소음이 커지는 것은 하나의 초대가 되어 남성들을 윷판 주위로 불러온다.

하지만 중심에서 벗어났다고 하여 ‘식음의 장’이 사라지는 것은 아니다. 남성들은 잔치 때 이 두 공간을 자유롭게 오간다. 윷판은 한 번 펴지면 보통 3시간 이상 이어진다. 이 시간 동안에 사람들 모두가 ‘놀이의 장’에 머물지는 않는다. 일부 사람들은 여전히 ‘식음의 장’에 머물러 있으며, 이곳에서 남아 있는 음식을 먹으며 대화를 나누곤 했다. 이곳에서는 여전히 사람들이 서로의 친분을 쌓거나, 그간 쌓였던 이야기를 나누고, 낯선 사람이 있을 경우 서로 인사를 나누는 것도 바로 ‘식음의 장’에서 이뤄지는 일이다. 따라서 사람들은 심심해지면, 혹은 윷판에 사람들의 응성임이 높아지면 점차 ‘놀이의 장’으로 옮겨가 윷을 놓거나 윷판을 구경한다. 그러다가 지치거나 배고파지면 다시 ‘식음의 장’으로 돌아와 음식을 먹으며 잡담을 나누게 된다. 윷놀이가 장시간 이어질 수 있는 것은 사람들이 두 장을 오가면서 놀이와 친교를 오가는 연결성을 갖추고 있기 때문이다.

또한, 윷판이 벌어져도 모든 사람이 동일한 열정을 윷놀이에 쏟는 것은 아니다. 누군가가 시작부터 윷판에 관심을 쏟는다면, 다른 누군가는 윷판에는 가지 않고 ‘식음의 장’에만 남아 있는 경우도 있다. 특히, 구정과 추석처럼 고향에 들르는 향우들과 마을 청년회원들의 교류를 위한 잔치 같은 경우 여성도 많이 들르고 윷놀이에 관심 없는 남성도 많다. 이런 경우 한편에서 윷판에 사람들이 몰려도, 다른 한편에서 ‘식음의 장’에도 여전히 많은 사람이 모여서 노는 모습을 볼 수 있었다. 이처럼

잔치에서 ‘식음의 장’ 과 ‘놀이의 장’ 은 공존하며, 사람들은 자신의 관심에 따라 두 장을 옮겨다닌다.

경우에 따라서는 잔치와 율놀이의 선후관계가 뒤바뀌기도 한다. 율놀이를 좋아해서 율판을 벌이려는 주민이 있다면 직접 잔치를 연다. 해당 주민이 잔치를 열면 그곳에서 율판이 벌어질 것임에 대해서 마을 사람들이 모두 알고 있었다. 따라서 율놀이에 참여하는 것을 도박이라고 꺼리는 주민은 이런 자리에 아예 참여하지 않았다. 반대로 율놀이를 좋아하거나 율을 잘 던지는 주민은 이런 자리에 항상 초대받았다. 때로 주민 중에서 “쟁기”¹⁵⁾, 혹은 내기를 동반한 놀이를 좋아하는 경우 집에서 삼계탕을 끓여서 사람들이 함께 모일 자리를 만들었다. 그러나 “쟁기” 를 위한 자리가 4~5명이 모이는 작은 식사 자리에 그친다면, 율놀이는 참여하는 사람이 많아서 항상 20명 이상의 사람을 초대하는 잔치의 형태를 가지며, 때로는 잔치가, 때로는 율놀이가 사람들을 끌어들이며 규모를 더욱 확대시킨다.

정리하면 진도의 율놀이는 놀이만을 위해 펼쳐지지 않는다. 율놀이는 이상적으로 잔치와 짝으로 등장한다. 잔치 목적으로 사람들이 모인 자리에 율놀이가 수반되는 경우도 있으며, 반대로 율놀이를 열기 위한 목적으로 잔치를 여는 경우도 있다. 그 최초 목적이 어디에 있건 간에 진도의 율놀이는 다수를 모을 수 있는 잔치와 항상 함께 등장한다. 물론, 마을회관에서 여성 노인이 율을 노는 경우도 있으며, 친구들과 네다섯 명이 모여서 가볍게 율놀이를 즐기기도 한다. 그러나 이런 경우에는 어디까지나 소규모의 작은 율놀이가 이뤄질 뿐이다. 반대로 잔치와 함께 등장하는 율놀이는 많은 사람들을 하나의 율판으로 끌어들이며 모두를 열광하게 만든다. 본 연구에서 주목하는 깊은 놀이라는 측면은 이런 잔치에서 벌어지는 율놀이에서 유독 부각되는 특징이다.

이와 함께 주목할 점은 잔치에서 등장하는 율놀이는 사람이 많아도 율판이 늘어나는 않는다는 점이다. 즉, 한 잔치에서 율판은 항상 하나만 펴진다. 이것은 사람이 많더라도 마찬가지이다. 보통 마을회관에서 주민들 간에 이뤄지는 간단한 화투 놀이가 사람이 늘어나면 여러 판으로 늘어나는 것과 달리 율놀이는 율판이 늘어나지 않는다. 이러한 요소는 다수의 사람을 한곳에 모으는 율놀이의 특징과 긴밀하게 연관된다.

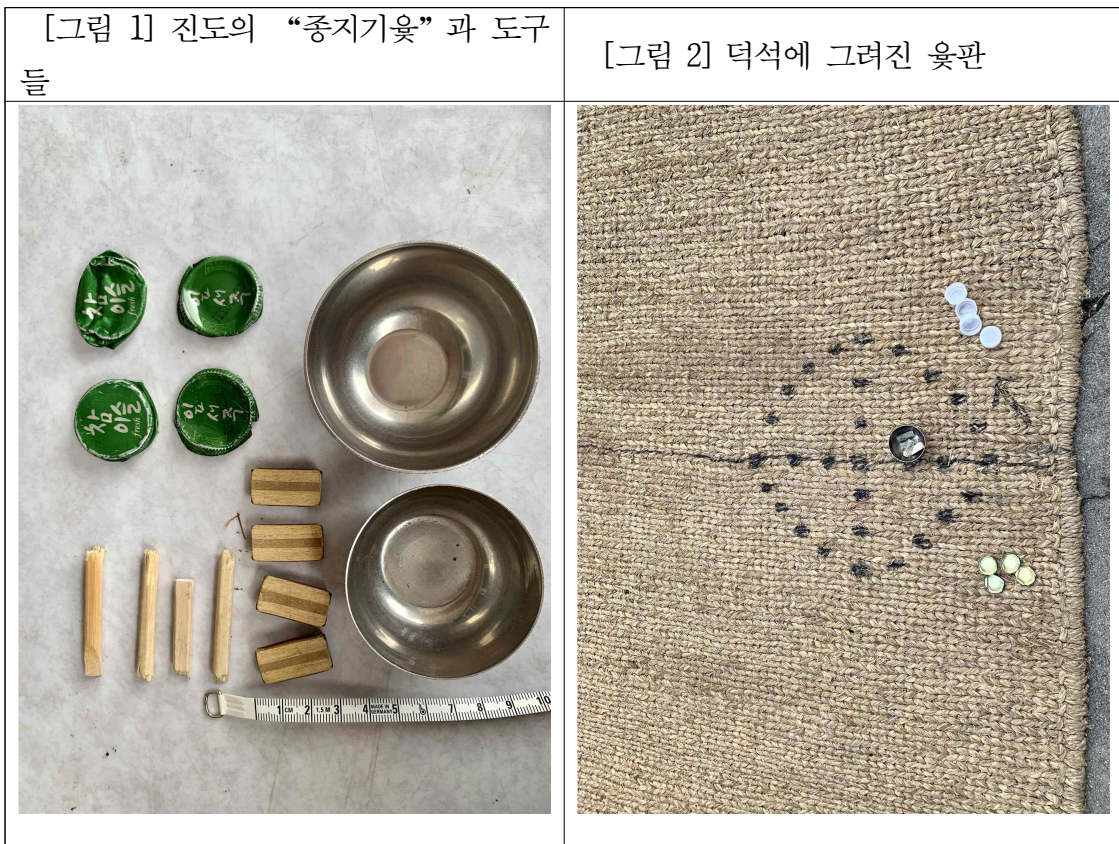
3. 진도 율놀이의 규칙

가. 놀이의 규칙과 흐름

15) 잡기(雜技) 혹은 잡희(雜喜)의 진도 방언으로 보이는데, 내기 놀이를 의미한다.

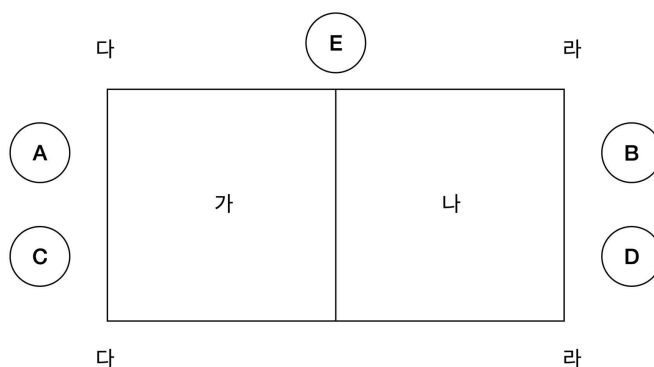
진도의 윷놀이는 길이 2.5cm, 폭 1.5cm 정도 되는 작은 윷을 사용한다. 진도에서는 이 작은 윷을 간장 종지에 넣어서 사용한다고 하여 “종지윷” 혹은 “종지기윷” 이라고 부른다. 윷의 재질은 밤나무를 주로 사용한다. 이와 함께 윷을 덮어주는 간장 종지 역시 같이 사용된다. 이와 함께 윷놀이에서 필수적인 것은 “덕석”이다. 덕석은 멍석을 의미하며, 짚으로 짜서 만든 것이다. 윷놀이의 무대는 항상 덕석이 되며, “덕석 가져와” 라는 말은 잔치에서 윷놀이의 시작을 알리게 된다. 보통 덕석은 말아서 보관하며, 필요한 경우 많은 사람들이 놀기 편한 마당에 덕석을 깬다. 최근에는 덕석을 직접 짤 줄 아는 사람이 없기에, 경우에 따라서는 덕석을 빌려다가 놀기도 하며, 마을 청년들이 덕석을 들고 옮기는 모습도 종종 볼 수 있다. 윷놀이의 말은 간단한 도구를 사용하여 자유롭게 이용한다. 나무젓가락을 부러트려서 사용하거나, 소주 병뚜껑, 물병 뚜껑 같은 주변에서 구하기 쉬운 작은 물품을 말로 사용한다.

윷판은 별도로 준비하지 않으며, 보통 덕석의 장축 가운데에 매직으로 윷판을 그려 놓아서 덕석을 펴면 바로 윷놀이를 할 수 있다. 진도에서 사용하는 윷판은 원형을 기본으로 하며, [그림2]처럼 화살표를 그려놓아 출발점과 도착점을 표시했다.



윷놀이의 중심은 바로 윷판이 그려진 덕석이다. 덕석은 대략 장축 3~3.5m, 단축 2m 가량의 크기로 되어 있다. 덕석의 장축을 중심으로 좌우에 2명이 자리하여 총 4명이 윷을 놀게 된다. 덕석을 중심으로 사람들이 자리하는 방식은 다음의 [그림3]과 같다.

[그림 3] “덕석” 을 중심으로 본 배치도



윷을 던질 때 자신의 차례가 되면, 참여자는 손바닥 위에 윷을 두고 그 위에 간장 종지를 얹어 패를 섞는다. 그리고 윷을 자신이 있는 방향에서 먼 쪽의 “덕석” 을 향해 던지게 된다. 이때 A와 C는 자신의 차례에 “나” 를 향해서 윷을 던지며, B와 D는 “가” 를 향해서 윷을 던지게 된다. A나 C가 윷을 던질 때 하나라도 “나” 에 닿지 못하고 중간선을 넘지 못해 “가” 에 떨어질 경우 “낙” 이 된다. “낙” 이 되면 자기 차례에서 말을 옮기지 못하고 상대편 차례로 넘기게 된다. 반대로 A나 C가 던진 윷이 “라” 의 영역에 떨어질 경우는 복잡하다. 이때 윷이 1~2개가 “라” 로 나가고 나머지가 “나” 에 얹히면 윷패로 인정한다. 그러나 윷 3개가 “라” 에 떨어질 때에는 “낙” 이 된다. 만약 네 윷이 모두 밖으로 나갈 경우에는 그 판을 패배한 것으로 간주한다.

우선 양 편이 정해지고 덕석의 양쪽에 자리하면, 놀이의 시작을 위해 누가 “선” 을 잡을 것인가를 결정한다. 즉, 어느 쪽부터 윷을 던질 것인가를 결정해야 한다. 양 쪽의 대표자가 상대쪽의 덕석을 향해 윷을 던지고, 첫 윷패에서 누가 더 높게 나왔는가를 놓고 “선” 을 결정한다. 이는 그날 처음 벌어지는 윷판에만 해당하는 것으로, 첫판이 끝나면 이전 놀이의 승자가 항상 “선” 을 잡고 윷을 던지게 된다.

만약 A와 C가 “선” 을 잡고 윷놀이를 시작하게 되면, 윷은 A->B->C->D->A 순으

로 차례로 돌면서 던지게 된다. 즉, 네 번에 한 번 차례가 돌아오며, 이 순서가 뒤섞이면 안된다. 이 순서가 바뀔 경우에는 놀이가 “나가리”, 즉 무효가 된 것으로 보아야 다시 시작해야 한다.

세부적으로 윗놀이의 진행은 다음 표에 정리한 네 단계를 통해서 이뤄지게 된다.

[표 1] 윗놀이 진행의 네 단계

분류	㉠ 준비 단계	㉡ 던지기 단계	㉢ 확인 단계	㉣ 말끔 쓰는 단계
주요활동	옷을 종지에 담아 던질 준비하는 단계	실제 옷을 던지는 단계	옷에서 나온 패를 모두 함께 확인하는 단계	옷패를 어떻게 적용할지를 결정하는 단계
놀이자 자세	쪼그려 앉기	쪼그려 앉기	자유	자유
놀이자·관객 배치	분리	분리	통합	통합
특징	기싸움이 두드러짐. 주요 전략으로 “탕” 과 자세시적이 교차함.	옷 던지는 사람의 퍼포먼스가 두드러짐	모두가 패를 보고 함께 외치면서 패를 공식적으로 확정	말끔 사용에서 의견을 나누고 결정하는 단계. 관객의 개입이 자유롭게 이뤄짐
기타	상대 동작이 모두 끝나면 옷과 종지를 넘겨 받으면서 시작함		옷·모가 나오면 던진 사람이 ㉠의 단계를 다시 실행, “낙” 이 나오면 상대방에게 넘겨서 ㉠ 단계를 실행	

이 글에서는 윗놀이의 기본적인 단계를 ㉠ 준비 단계, ㉡ 던지기 단계, ㉢ 확인 단

계, ㉔) 말씀 쓰는 단계의 네 가지로 나누었다. 세부적으로 살펴보면 우선 ㉑ 준비 단계에서는 양쪽에 있는 놀이자가 모두 쪼그려 앉았다. 이 단계는 윷을 던지는 사람이 종지에 윷을 담아 손바닥 위에 올려놓고, 쪼그려 앉은 자세로 윷을 던지기 직전까지 이어진다. 종종 연로하거나 발이 아파 장시간 쪼그려 앉지 못하는 사람에 경우에는 상대편 놀이자에게 미리 양해를 구해 의자에 앉은 채로 윷놀이를 하는 경우도 있다. 그러나 이는 예외적인 경우로, 기본적으로는 이 단계에서 양측의 놀이자는 쪼그려 앉아야 한다.

동시에 이 단계는 윷을 던지기 직전 양측의 놀이자 간 상대에 대한 견제가 이뤄지는 시기이기도 하다. 견제의 주된 방향은 윷을 던지지 않는 측에서 윷을 던지는 측을 향한다. 윷을 던지지 않는 측에서는 윷을 던지는 측에 “탕”을 요구할 수 있다. 여기서 “탕”은 손바닥 위에 윷을 덮어둔 종지를 든 손으로 바닥을 치도록 하는 것이다. 상대가 “탕”을 요구하면 요구하면 윷을 던지는 쪽에서는 반드시 종지를 엮은 손을 바닥에 쳐야 한다. 때로는 “탕탕”이라 하여 바닥에 두 번 치도록 요구하거나, “한 번 더 탕”이라고 하여 “탕”을 추가하는 방식을 취하기도 한다. 이 과정은 윷을 던지는 사람 손안의 윷패를 섞도록 요구하는 것은 물론 상대의 기세를 제압하는 방식이기도 하다. “윷 한번 할라치면 탕 한번 해야제”라는 말을 하기도 한다. 이는 한번 윷이 나왔다면 그 기세를 꺾기 위해서 윷을 던지지 않는 측에서 “탕”을 반드시 요구해야 한다는 뜻이다. 윷·모가 연달아 나와 던지는 측의 기세가 올랐음에도 “탕”을 하지 않으면 구경꾼들이 개입하여 던지지 않는 측에서 “탕”을 시키라는 요구를 전달하는 것도 “탕”이 갖는 흐름을 끊는 기능을 보여준다.

윷을 던지는 편에서는 반대로 상대편의 자세를 지적하는 것을 통해 긴장감을 고조시키기도 한다. 윷을 던지다 보면, 윷놀이 상대가 쪼그려 앉지 않고 일어서 있는 경우도 종종 생기는데, 이럴 경우 윷을 던지는 편에서는 “앉아!”, “윷 던지는데 서 있는 법이 어딴나?”라고 말하면서 상대편도 쪼그려 앉을 것을 요구한다. 이는 자세 지적을 통해 윷놀이의 긴장감을 다시 가져오고, 상대편의 기세를 억누르는 역할도 한다.

윷놀이에 익숙한 사람은 자신이 윷을 던지는 차례가 되면 손 위에 얹은 종지 그릇 아래에 놓인 손가락의 감을 이용하여 윷을 원하는 형태로 정렬하려 시도 한다. 이럴 경우 상대편은 “탕”을 요구하면서 해당 행위를 그칠 것을 요구한다. 결정적인 승부처에서 양측의 이러한 시도는 그 자체로 긴장감을 자아내며 장시간의 줄다리기로 이어진다. 이처럼 ㉑ 단계는 윷놀이가 달아오를수록 상호 간의 견제가 치열하게 펼

쳐지며, 초반에는 큰 긴장 없이 편하게 지나가기도 하는 독특한 리듬이 나타나는 단계이다.

다음은 ㉞ 던지기 단계이다. 이 단계에서는 옷을 종지에 덮어, 던질 준비를 하던 사람이 쪼그려 앉은 채로 종지에 감춰진 옷을 상대 쪽 덕석을 향해 던지는 단계이다. 옷놀이에서 나타나는 퍼포먼스 연출은 이 단계에서 극대화된다. 옷을 던지는 사람은 하늘로 옷을 뿌리며 옷이 손을 떠나는 순간 “해!” 혹은 “채!” 하는 기합을 붙이며, 동시에 패를 던진 손과는 반대쪽 손으로 자신의 무릎을 치면서 날아간 패를 바라본다. 이 순간이 옷놀이의 초보자와 능숙한 사람을 극명하게 가른다. 옷놀이에 능숙한 사람일수록 옷을 던지는 퍼포먼스가 자연스러우며, 일련의 동작과 기합이 한편의 그림처럼 절묘하게 어우러진다.

옷을 던지는 자세는 크게 두 가지 방식으로 나타난다. 하나는 손바닥 위에 옷을 두고 그 위를 종지로 덮는 것으로, 위에 묘사한 모습은 이 상태에서 옷을 던지는 동작이다. 다른 하나는 종지 안쪽, 즉 종지의 입이 하늘을 보도록 하여 그 아래를 손으로 받쳐 잡고 종지 안에 옷을 담는 방식이다. 이 경우에는 하늘을 보도록 둔 종지만 잡고 옷을 덕석 위로 던지게 된다. 이 자세는 보통 옷놀이 초보자에게 가르쳐주는 것으로 첫번째 자세에 익숙하지 않은 사람이 옷놀이를 할 때 주로 나타나는 방식이다. 때로는 옷을 잘 던지는 사람이 아직 옷판의 분위기가 진지해지기 전 장난을 치기 위해 이 자세를 활용하기도 한다.

옷이 바닥에 떨어지면 ㉟ 확인 단계로 넘어간다. 이 단계에서는 놀이자와 관객 모두가 옷패를 함께 확인한다. 경우에 따라서는 모두가 말끔을 함께 외치기도 한다. “걸이예!” 처럼 모두가 옷패를 확인하고 이를 고정하는 단계라고 볼 수 있다. 진도에서도 옷패는 도, 개, 걸, 옷, 모의 일반적인 형태로 나타나지만, 발음은 독특하다. “도” 대신 된소리화 된 “토” 를 사용하거나, “숯, 몽” 으로 옷과 모를 발음한다는 점에서도 독특하다. 모나 옷이 나오면 옷을 한 번 더 던질 수 있다는 규칙 역시 진도에서도 동일하게 적용된다.

옷과 모가 나온 경우에는 ㊱ 단계로 넘어가지 않고 다시 ㉞ 단계로 돌아간다. 이런 경우 옷을 던지는 쪽과 그 상대편 사이의 신경전은 더욱 치열해진다. 옷과 모가 많이 나올수록 상대편에서는 “탕” 을 더 많이 요구하며, 이 시간이 늘어질수록 양측의 분위기는 더욱 긴장된다. 반대로 이 단계에서 “낙” 이 확인되면 역시 ㉟ 단계로 넘어가지 않으며, 상대편의 ㉞ 단계가 시작된다. 종종 옷이 이상하게 떨어지면서 “배” 를 보인 것인지 “등” 을 보인 것인지 모호한 경우가 생기기도 하며, 이런 경우에 패를 확정하는 시간이 좀 더 걸린다. 어쨌든 이 단계에서 모두의 확인을 통해

확정된 윗패는 이후에 변경되지 않는다.

그리고 윗패가 확정되면 ㉞ “말끔” 쓰는 단계로 접어든다. “말끔”은 나온 패를 갖고 말을 어떻게 움직일 것인지 결정하는 것을 의미한다. 이 단계는 별 대화 없이 지나가기도 하지만, 상황에 따라서는 어떤 방식으로 말을 움직이는 것이 이득이 되는가를 놓고 놀이자 간에, 때로는 관객들도 개입하여 토론이 발생한다. 이 과정에서는 누구든 자유롭게 자신의 생각을 개진할 수 있으나, 견해의 수준이 떨어진다고 판단되면 순식간에 기각된다. 반대로 괜찮은 아이디어가 나온 경우 몇 가지 경우의 수를 놓고 관객과 놀이자 모두가 어떤 수가 더 나은가를 놓고 토론이 이뤄진다. 이런 경우 윗놀이의 진행이 한동안 멈춘다. 다만, 최종 결정은 윗을 던지는 2명이 합의로 선택하게 된다.

이같은 네 단계에서 관객과 놀이자의 관계는 분리와 뒤섞임을 오간다. ㉠과 ㉡ 단계에서는 관객과 놀이자의 분리가 두드러진다. 관객들은 덕석의 주변에 자유롭게 의자에 앉거나 서 있게 된다. 이와 달리 놀이자는 이 순간에는 반드시 쪼그려 앉아야 한다. 또한, 자유롭게 오가는 관객과는 달리 놀이자는 이 순간에는 자신의 자리로 지정된 A, B, C, D의 위치에 자리해야 한다. 이와 달리 ㉢과 ㉣ 단계에서는 관객과 놀이자의 뒤섞임이 두드러진다. ㉢ 단계에서 윗에 대한 판정은 모두가 내리며, 관객이라도 해당 판정에 이의를 제기할 수 있다. ㉣ 단계 역시 최종 판단은 놀이자가 내리는 것임에도 말끔에 대해서는 관객의 자유로운 의견 제시가 가능한 것이다. 이처럼 진도의 윗놀이 진행은 기본적으로 놀이 과정에서 놀이자와 관객의 분리와 통합을 끊임없이 오가도록 구성되어 있다.

나아가 하나의 놀이가 끝나면 승자는 남고 패배자는 물러서게 되며, 관객 중 두 사람이 패배자를 대신하여 놀이자로 올라오는 것을 통해 새로운 놀이를 시작한다. 즉, 윗놀이는 개별 놀이 안에서도, 또한 놀이와 놀이를 넘어서도 놀이자와 관객 사이의 끊임없는 순환을 만들어내는 구조로 되어 있다.

나. 윗놀이에서 “장자”와 “짚림”

진도 윗놀이의 특징은 윗판이 네 사람의 놀이자를 넘어 다수의 놀이를 가능케 한다는 점이다. 이 과정에서 중요한 역할을 맡는 사람이 “장자”이다. 보통 윗놀이에 5명 이상이 동참할 경우 한 명이 “장자”를 맡는다. 여기서 “장자”란 심판이자 중재자를 의미한다. “장자”는 양쪽의 놀이자와 별도로 앞서 [그림 3]의 E 위치에 자리하게 된다. “장자”의 자리는 바로 윗판이 그려진 곳 앞이다. 장자는 그의 자세로

놀이자와 구분되는데, 기본적으로 장자에게는 의자가 제공되어 항상 앉아 있을 수 있도록 한다. 쪼그려 앉는 것이 기본 자세인 놀이자와 위치 및 자세 모두에서 구분된다.

장자의 가장 기본적인 역할은 ㉔ 단계에서 말끔이 정해지면, 말판의 말을 직접 옮기는 것이다. 진도 윗놀이에서 놀이자는 말에 손을 대지 않는다. 놀이자가 말패를 정하여 선언하면 장자는 말패를 옮겨주며, 놀이자가 이를 확정하면 다시 ㉕ 단계가 시작된다. 물론, 놀이자의 말이 잘 전달되지 않는 경우 놀이자 자신이 말을 직접 옮겨 놓기도 하는데, 이런 경우는 드물다. 공간적으로도 놀이자의 위치와 윗판의 위치가 멀기 때문에 장자의 존재는 윗놀이의 진행을 보다 빠르게 만든다.

장자는 일반적으로 윗놀이에 대해 해박한 지식을 가진 경륜 있는 인물이 맡게 된다. 보통 윗놀이 때에는 ㉔ 단계에서 소비되는 시간도 최소화한다. 즉, 굳이 깊은 토론이 필요하지 않은 경우라면 놀이자가 윗을 던져 ㉕ 단계로 윗패를 확인하면, 놀이자가 별다른 말을 하지 않아도 장자가 말을 알아서 움직인다. 이 상황이 놀이자의 선택이 필요한 상황인지, 아니면 장자가 임의로 말끔을 옮겨도 되는 상황인지를 판단할 지식이 장자에게 요구된다. 따라서 윗놀이에 익숙하지 못한 이가 장자를 맡게 될 경우, 매번 말로 지시를 내려야 하는 상황이 발생하는데, 이것은 윗판을 지루하게 만드는 요인으로 여겨진다. 따라서 장자에 능숙한 인물이 올 경우 장자를 빠르게 바꾸기도 한다.

나아가 장자는 내깃돈을 거는 중심적인 역할도 담당한다. 즉, 양측인 A와 C, 그리고 B와 D가 돈을 모으면 장자는 양측에서 건 돈을 함께 받아 양쪽이 일치하는지를 확인한다. 만약 돈이 일치하지 않는다면, 장자는 총액이 모자란 팀에게 차액을 알려서 돈을 더 가져오게 하거나, 때로는 많이 낸 팀에게 차액을 돌려줘서 두 팀이 동일한 돈을 걸었음을 확인하는 일종의 공증인의 역할을 맡는다. 그리고 양쪽에서 건 돈은 모두 장자가 넘겨받아서 해당 윗놀이가 끝날 때까지 보관하게 된다. 연구자가 보았던 첫 윗놀이 때 양쪽에서 받은 돈을 확인하고 바지춤을 올려서 드러나는 긴 양말 안쪽으로 판돈을 끼워넣는 모습은 여전히 눈앞에 선하다. 장자의 성격에 따라 때로는 자기 앞의 덕석을 살짝 들어 돈을 눌러 놓는 경우도 있었다. 이후 윗판의 승자가 결정되면 장자는 승자에게 자신이 맡아두었던 모든 돈을 돌려주며, 일부를 자신의 수고비로 받아간다.

그리고 이런 내기에는 “찔림”이 동반된다. 찔림은 윗놀이에서 놀이자를 제외한 관객들이 양쪽 중 한 편의 놀이자들에게 자신의 돈을 거는 것을 의미한다. 따라서 관객들은 자신의 돈을 거는 것을 통해 자신이 “찔러줄” 팀을 결정할 수 있으며,

절림을 통해 윗놀이는 놀이자를 넘어 다수가 관여하는 놀이로 확장된다. 모든 윗놀이에 “절림”이 나타나는 것은 아니지만, 중년 이상의 남성들이 하는 윗놀이에서는 절림이 항상 동반되었다. 양쪽 편에서 자신의 내깃돈을 마련할 때에는 절러주는 돈을 포함하여 마련하며, 승자는 장자에게서 받은 돈을 자신에게 절러준 사람들에게 그가 절러준 돈의 두 배로 돌려준다. 또한, 돈을 많이 땀을 경우에는 장자에게 추가금을 돌려준다. 이렇게 “절림”을 통해 윗놀이는 참여하는 사람의 범위가 확장된다.

진도의 윗놀이에 깊이를 더하는 것은 절림을 통해서이다. 절림의 미학은 네 명의 놀이에 국한되었던 윗놀이를 돈을 찌른 모든 사람과, 자신이 절렸던 혹은 앞으로 찌를 사람에 대한 몰입으로 확장된다. 이를 통해 윗놀이는 네 명의 놀이를 넘은 다수의 놀이로 뒤바뀐다. 동시에 절림은 윗놀이의 도박성을 강화한다. 기어츠는 깊은 놀이가 내깃돈의 한계효용을 넘어 오히려 돈을 거는 사람의 위험을 가져옴에도, 사람들은 이 놀이에 더 깊이 빠져드는 역설적인 양상에 주목한다. 많은 돈이 걸린 내기는 비윤리적인 것이자 법에 저촉되는 놀이이지만, 사람들은 오히려 그러한 도박에 더 몰두하게 된다는 역설이 발생한다.

윗놀이에서 발생하는 절림 역시 마찬가지이다. 앞서 제시한 장례식장의 사례는 윗놀이와 도박이 매우 긴밀하게 얽혀 있음을 보여준다. 때로 막대한 금액이 걸리는 윗놀이는 도박일 수 있기에 진도 주민들은 그 장면을 사진으로 찍는 것을 꺼렸다. 장례식장에서 밤새 이뤄지던 윗놀이는, 전문적인꾼들이 개입하고 “주먹 절림”이라고 하여 고가의 돈을 걸어 판돈을 급격히 높이는 경우가 많았고, 큰돈이 걸리면 진쪽에서 경찰에게 신고하여 문제가 되는 경우가 반복되면서 장례식장에서 이뤄지는 윗놀이는 도박으로 금지되기도 하였다. 그럼에도 주민들 중에는 이러한 금지 속에서도 가능한 차원에서 윗놀이를 즐기고자 시도한다. 이러한 몰입은 어떻게 발생할 수 있는가?

우선 절림에 있어서 찌르는 자와 찌름을 받는 자 간의 기존 사회적 관계가 절림을 하는 기본적인 전제가 된다. 2015년 2월 구정 때 당시 현지조사 중이었던 연구자는 당시 밤새 펼쳐진 향우들의 윗놀이를 구경하고 있었다. 즐겁게 구경하던 필자가 처음으로 “저도 절림 해보고 싶어요”라고 말했을 때, 그 자리에 있던 누구도 필자에게 그럼 누구에게 절림을 할 것인가를 묻지 않았다. 그 자리에는 연구자와 가까운 인물이 윗을 놓고 있었는데, 필자의 절림은 당연히 해당 인물에게 향할 것이라고 모두가 자연스럽게 생각하고 있었다. 사실 절림을 일반적인 내기와 같이 생각하고 있었던 필자에게는 매우 당황스러운 경험이었는데, 적어도 필자에게 선택의 권한이 있을 것이라고 생각했기 때문이다. 하지만 이들은 누구에게 절림을 하는가를 놀이자와

찌르는 자 사이에 존재하는 사회적 관계에 우선적으로 의존하여 찢림할 것이라고 여기고 있었던 것이다.

둘째, 양쪽 편 모두와 사회적 관계가 형성된 경우라도, 그날 윷놀이에서 한 번 찢른 편이 생기면 그 상대를 바꿔서는 안 된다. 2020년 당시 현지조사 때 50대 동갑내기 친구들이 함께 모여 점심을 먹고 놀던 중에 윷판이 벌어졌다. 이 자리에는 진도에서 지낸 시간보다 타지에서 지낸 시간이 길었던 향우도 있었다. 친구들이 윷을 놀면서 찢림을 하는 것을 보던 그도 찢림을 했다. 그런데 그 다음번에 처음 찢렸던 팀의 반대편에 찢림을 하자 당장 주변의 친구들이 그에게 한 마디씩 했다. 친구들은 “너 박쥐냐?” 라거나 “여기저기 찢적대지 말고 한 곳만 찢러” 라고 그에게 말했다. 그는 “몰러, 내맘대로 할거여” 라면서 찢림하는 상대를 바꾸겠다고 고집을 피웠고, 주변 친구들은 조금은 어이없다는 듯, 조금은 상황 자체가 우습다는 듯 윷놀이에 익숙하지 않은 그의 선언을 받아주었다. 그럼에도 친구들은 “다음에는 바꾸면 안돼” 라며 그에게 주의를 주는 것을 잊지 않았다. 이 해프닝은 찢림에 담긴 규칙을 잘 보여준다. 즉, 그날 윷놀이에서 자신이 찢림한 팀이 있다면 설령 그들이 연달아 패배한다고 할지라도 찢르는 상대를 바꿔서는 안된다는 것이다.

이처럼 찢림에 있어서 기본적인 규칙은 놀이자와 관객 간의 사회적인 관계에 의존적이라는 점과 함께, 한 번 찢른 상대를 바꾸지 못하는 것을 통해 양쪽 편을 고정시키는 방식으로 진행된다. 그러나 모든 윷놀이가 이런 방식으로 양쪽 편을 가르는 것은 아니다. 앞서 사회적 관계의 친밀성을 우선적으로 고려한다고도 말했지만, 윷놀이는 지역사회의 복잡한 사회적 관계를 모두 고려하지는 않는다. 그렇다면 윷놀이에서 편이 어떻게 나뉘는지, 그리고 편가름을 만들어낸 선을 오가는 존재들이 어떤 역할을 하는지에 대해서도 이야기할 필요가 있다.

4. 윷놀이의 대결과 깊이

가. 잠정적인 반쪽의 형성과 대결 구도

윷놀이에서 편이 갈라지는 방식은 상황에 따라 차이가 있다. 벌어진 잔치의 상황에 따라 양쪽의 편이 나뉘지지 않는 경우에 벌어지는 윷놀이와 양쪽 편이 명확하게 식별되는 잔치에서 벌어지는 윷놀이는 그 몰입에서 큰 차이를 낳는다. 양쪽 편이 명확하게 나뉘지지 않은 윷놀이의 사례는 앞서 살펴봤던 구정·추석 명절의 청년회 주관 윷놀이, 혹은 마을 총회에 이어 벌어진 윷놀이 같은 경우에 해당한다. 구정·추석 같

은 명절에 향우들이 모이는 잔치에서 벌어진 율놀이는 사실 시간대별로 잔치에 참여하는 사람들이 계속 변화한다. 이런 조건에서는 전체를 반으로 나누는 분절이 발생하지는 않는다. 이런 조건이라면 앞장에서 밝힌 것처럼 사회적 관계가 여러 층위에서 친밀하게 여겨지는 상대나, 한 번 찢림을 했던 상대에게 찢림을 하는 것이 당연시된다. 설령 가까운 관계의 사람이 양쪽 편에 모두 있더라도 그날의 찢림은 한쪽만 해야 하며 양쪽을 오가는 것은 금기시된다.

하지만 그 잔치에 모인 사람이 명확하게 두 편으로 갈리는 경우에는 상황이 달라진다. 이런 경우 벌어지는 율놀이는 앞서 이야기한 상황과 달리 그 깊이가 더 깊어진다. 필자가 진도에서 직업인들이 모여서 연 잔치에 참여한 적이 있었다. 당시 모였던 직업인들은 그들이 소속된 단체에 따라 두 편으로 갈라져 있었다. 회식을 겸하고 있던 이날 잔치에서 덕석이 깔리면서 율놀이가 시작되자 당연히 율놀이는 그들의 소속 단체에 따라 절반으로 갈라졌다. 이때 이뤄진 찢림은 당연히 자신의 소속 단체를 향했으며 그 상대편을 향하는 경우는 없었다.

다른 한 번은 여러 마을에서 온 청년들이 한 자리에 모였다. 그런데 그 잔치가 열렸던 A마을 청년이 가장 수가 많았다. 저녁 회식을 마치고 아직 해가 지지 않은 때 율놀이가 시작되자 그날은 자연스럽게 A마을 청년 측과 A마을이 아닌 청년 측으로 두 편이 나뉘게 되었다. 이렇게 그날의 전선이 인식되면 찢림은 다른 방향을 향하지 않으며 오로지 자신이 속한 집단 쪽의 놀이자에게 찢림이 이뤄진다.

그런데 이러한 구분은 누구도 굳이 말하지 않는다. 찢림을 할 때 누가 누구의 편인가는 그날 율놀이에 들어온 사람들은 자연스럽게 알고 있었다. 누구도 직접 이를 언급하지 않은 상황에서도 참여자들은 같은 쪽에 속하는 사람들에게 돈을 걸고 있었다. 다만, 이러한 구분은 놀이의 중후반에 종종 상대를 놀리는 말에서 확인되었는데, “○○(마을명)은 이거 밖에 돈이 안나오냐?” 라거나 “○○(마을명) 사람들 다 집에 갔냐?” 라는 장면은 이때 구분을 참여한 사람들이 명확하게 인식하고 있었다는 점을 보여준다.

이처럼 찢림이 있는 율놀이 중에서도 잔치에 모이는 사람들이 양측으로 쉽게 나뉘지는가 그렇지 않은가에 따라 율놀이에 대한 몰입의 정도는 달라진다. 그날 모인 사람들을 양측으로 쉽게 가를 수 있는 조건일 때 율놀이는 더욱 깊이를 더하며, 반대로 놀이자에 따라 편가름이 달라지는 경우에는 이러한 몰입의 정도가 더 약하게 나타날 수밖에 없다. 특히, 애초에 그 자리에 모이는 사람들이 두 편으로 나뉘질 것으로 예상되는 경우에는 율놀이를 잘 못하는 사람부터 시작하여 점차 율놀이에 익숙한 이들에게 이르는 방식으로 놀이자를 옮겨가는 양상도 확인할 수 있었다.

웃놀이는 한 판은 30분 전후로 걸리지만, 윷판이 벌어지면 그곳에서 2~3시간 이상의 놀이가 이어진다. 이 상황에서 양쪽의 편이 명확하게 갈려 있는 경우, 초반 웃놀이는 윷을 잘 던지지 못하거나, 아직은 웃놀이에 익숙지 않은 이들이 적은 돈을 놓고 시작한다. 앞서 직업인 단체 간의 웃놀이를 소개된 자리에 연구자는 그곳에서 벌어진 잔치에 고생하는 연구자를 배불리 먹이려는 연구참여자의 배려로 가게 되었다. 그 자리에서 주요 정보제공자였던 그 연구참여자는 연구자에게 한 사람을 가리키며 그 사람이 웃놀이를 매우 잘하는 사람이라 알려주었다. 그리고 잔치가 어느 정도 무르익자 옆에 윷판이 깔리고 일부 회원들이 윷놀이를 시작했다. 그런데 그 윷놀이를 매우 잘하는 이는 윷판의 판돈이 적다고 장난치며 윷놀이를 하던 한 인물에게 “아따 형님 개기(물고기) 잡게 밀밥 좀 많이 깔아 주시오” 라고 장난스럽게 말을 던졌다.

즉, 윷놀이가 시작되어 아직은 판돈이 적은 그 시점은 돈을 적게 걸고 윷놀이를 해보려는 이들이나 아직 윷놀이에 익숙하지 않은 초보자도 쉽게 참여하며 놀 수 있다. 여전히 양쪽 편이 갈린 상태이더라도 처음 시작 때에는 윷판에 몰린 사람도 적고, 판돈도 적으며, 그들 역시 양쪽의 대표적인 “꾼”은 아니다. 그러나 윷놀이의 회차가 진행될수록 윷판에서 오가는 판돈이 올라가고, 윷판에 기웃거리는 사람의 숫자도 늘어난다. 점차 윷놀이의 “꾼”으로 불리는 이들이 등장하는 시점이 되면 윷판에서 오가는 외침은 커지며, 이들이 서로 주고받는 각종 장난 역시 심화된다. 양편으로 나뉜 윷판에서 이긴 쪽이 먼저 놀이를 그만 둘 수 없다는 윷판의 규칙은 판돈을 점점 올려놓을 뿐 아니라, 진 쪽에서 자기 편의 더 나은 실력자를 내세우며 도전을 이어간다는 점에서도 점차 주목도를 올려간다.

연구참여자들에게 윷놀이 “꾼”이라고 불린 이들은 필자의 눈에는 여러 가지 면에서 실력을 갖춘 이들이었다. 이들은 일반적으로 윷을 던지는 단계에서 윷패를 어느 정도 자신이 원하는 방식으로 조정할 수 있는 실력을 갖추고, 상대방의 기를 꺾을 수 있는 다양한 언변과 재치를 가졌으며, 말끝에 대한 해박한 식견을 두루 갖춘 인물로 비춰졌다. 이들의 실력은 이런 윷판에는 참여하지 않는 여성들에게도 소문이나 있으며, 한 연구참여자는 특정 윷놀이 “꾼”을 지목하며 자신의 어머니가 어딜 가도 그 사람에게 찌르라고 신신당부했던 이야기를 들려주기도 하였다.

이처럼 양쪽이 애초에 갈라진 상태에서, 그날의 조건에 따라 형성된 반족(半族) 같은 구성으로 나뉜 윷놀이는 놀이자와 관객 사이의 일치감을 더욱 강화시킨다. 이러한 일치감은 동시에 큰돈이 걸린 상태에서 판단이 애매한 상황이 놓일 때, 양쪽의 갈등 역시 극화시킬 위험을 내포한다. 그러나 놀이와 실재의 경계가 몰입으로 무너

질 수 있는 위험을 무화시키는 전략 또한 나타나고 있었다.

필자가 참관했던 율농이에서 한 마을의 주민들과 ○○ 직원들이 그날은 서로 상대가 되어 율농이를 이어가고 있었다. 여기서는 편의를 위해 전자를 a팀, 후자는 b팀으로 표현하겠다. 율농이 중 a팀이 율 두 개가 나오면서 b팀의 말을 잡게 되었다. 이 과정에서 말끔을 썼고, 중간에 위치했던 장자가 말끔 쓰는 방식을 제안했다. 그러나 사실 이때 말끔을 적용했던 방식에는 일부 오차가 있었다. 이는 말을 잡게 되면 잡은 말을 없애기에 앞서 율패를 한 번 더 던져서 패가 모두 확정된 뒤 말끔을 사용하는 방식에서 항상 발생할 수 있는 오차이기도 했다. 이 오류를 양 팀의 놀이자는 물론 관객도 제대로 인식하지 못하고 넘어갔다. 하지만 한 번 더 율을 던진 뒤에 b팀에 찔림을 했던 한 사람이 이 상황을 알아채고 말끔이 잘못 써졌음을 지적했다. b팀에서는 말끔 자체를 잘못 썼기에 “나가리” 즉 놀이를 무효로 할 것을 주장했고, 당시 유리했던 a팀에서는 이미 그 패를 인정한 것이므로 진행해야 함을 주장했다. 중간에 있던 장자는 잘못된 말끔을 제시했다는 점에서 일부 책임을 느끼고 있었다. 이 상황에서 양쪽에서 설왕설래가 오가고 흥분하게 되자, 관객들은 자신이 찔렸던 집단과 무관하게 적극적으로 “나가리” 를 말하며 이 놀이를 무효로 돌리고 다시 시작하기로 했다. 이 과정에서는 a팀에 찔림을 했던 관객들도 모두 나서서 “나가리” 에 찬성한다는 점에서 흥미로웠던 장면이다.

이처럼 종종 “나가리” 는 놀이의 파열을 예방하는 목적으로도 활용되는 것으로 보인다. 놀이 상황에서 애매성이 극대화될 때, 누군가가 나서서 “나가리” 를 시도할 수 있고, 양측의 놀이자가 반발을 하더라도, 장자와 관객이 모두가 나가리로 인정하게 되면 이는 “나가리” 로 수용된다. 이는 전체를 절반으로 가르는 극단적인 상황에서 발생할 수 있는 긴장과 파국을 모면하고 놀이의 지속을 담보할 수 있는 장치로도 이해될 수 있다.

다른 한편에서 이러한 무화 시도가 이뤄질 수 있는 기반에는 반쪽 사이를 가로지르는 경계적 존재들의 활동도 자리한다. 앞서 소개했던 직업인 단체 간의 율농이에서 아버지는 A 단체 소속이었고, 아들은 B 단체 소속이었다. 그런데 한 율판에서는 아버지와 아들이 각각 자기 단체에서 나간 놀이자에게 찔림을 했다. 그러자 앞서 율농이에 능숙하다고 말한 인물이 나서서 장난을 걸기 시작했다. 그가 말한 요지는 A 단체가 이기면 아버지가 돈을 따고, B 단체가 이기면 아들이 돈을 따는 것인데, 결국 누가 이겨도 그 집의 차원에서는 따고 잃는 것이 전혀 없는 상황이라 찔림이 무의미한데 왜 돈을 거냐는 것이었다. 양쪽에게 말하던 그는 “뭐여, 그럼 본전인데?” 라면서 주변 사람들을 웃겼다.

이런 조건은 웃음을 불렀던 요인이 되기도 하지만, 때로는 이들에게 적극적으로 장자의 역할을 맡기는 모습도 살펴볼 수 있었다. 한 잔치에서는 마을 주민과 ○○ 직원들이 함께 참여하고 있었고, 그날의 웃놀이는 이러한 소속을 경계로 웃판이 이어졌다. 그런데 한 마을 주민은 동시에 ○○ 직원이기도 했다. 그런 이유 때문에 그날 웃판에서는 그 주민이 자주 장자를 맡았다. 그리고 앞서 “나가리” 사례 또한 이 인물이 장자를 맡았던 시점에서 벌어졌다. 그가 곤란해 했던 이유 중에는 자신이 제시한 말씀이 틀리게 제시되었다는 것 외에도, 자기 때문에 자기 마을 놀이자가 이기고 있던 판이 무효가 되었다는 것도 겹쳐 있었다. 이 상황에 대해 옆에 있던 마을 주민에게 장자가 어떻게 해야 하는지 묻자 그 마을 주민은 어쨌든 “당연히 마을 편을 들어야” 한다고 주장했다. 하지만 인원수가 적었던 ○○ 직원의 놀이자로 활동해야 했던 그 주민의 위치는 온전히 ○○ 직원도 아니지만, 마을 주민일 수만도 없는 모호한 위치였다.

이처럼 웃놀이에서 양편을 가르는 경계선은 그날 모인 사람들의 구성에 따라 임의적이지만, 그 자리에 함께하는 사람들이 모두가 인식할 수 있는 명확한 경계선을 갖기도 한다. 뚜렷하게 경계선이 드러날 경우 자신이 택해야 할 편을 자유롭게 정할 수 없고 자신이 짊어지고 응원해야 할 대상이 명확하게 드러나기도 한다. 이것은 놀이자와 관객 사이의 일치감을 극대화시키며, 이때에 놀이자는 명실상부하게 한 팀의 대표로 나타나게 된다. 하지만 그 경계선은 명확한 듯 하지만, 언제나 이 경계선에 애매하게 걸린 이들이 존재한다. 하나의 사회적인 연결이 확정된 웃놀이에서 그와 겹쳐 있는 다른 사회적 관계가 애매성을 부각시킨다. 이 글에서는 이 중간 자리에서 나타나는 활동을 더 세밀하게 보지는 못했지만, 이 자리가 장자의 자리를 맡기에 적절한 자리가 될 수도 있으며, 때로는 명확히 나뉜 양쪽의 대립이 격화되지 못하도록 완화하는 완충지대의 가능성도 부각될 수 있다.

나. 놀이자와 관객의 대립과 웃놀이의 깊이

양편으로 갈린 웃판에서 사람들은 항상 협력하지는 않는다. 앞서 살펴본 것처럼 잔치에 참여한 사람 전체를 반으로 가르는 경계가 나뉜 상황에서 놀이자와 관객은 일치감이 매우 높아지며 함께 자신이 속한 편을 승리를 응원하게 된다. 하지만 그렇다고 놀이자와 관객이 항상 협력하는 것은 아니다. 특히, 웃놀이의 결정적인 승부처에서 어떤 말씀을 쓸 것인가의 문제는 같은 편으로 생각되는 놀이자와 관객 사이를 나누며, 때로는 관객과 관객 사이를 나눈다. 마지막으로는 진도 웃놀이에서 나타나는

놀이자와 관객 간의 관계에 대해 살펴볼 것이다.

윗판에 깊이가 깊어질수록, 사람들이 전면의 놀이자에게 몰입할수록, 놀이자와 관객의 경계는 점차 벌어지지만 동시에 놀이자와 관객의 줄다리기도 심화된다. 먼저 윗놀이에서 찢림은 관객이 놀이자에게 돈을 거는 것이기도 하지만 동시에 이 행위 자체가 관객이 놀이자에게 영향을 미칠 수 있는 권한을 의미하기도 한다. 앞서 [표 1]의 ㉔ 단계에서 말끔에 대한 토론이 이뤄질 때 관객은 자신이 찢림을 했는가의 여부에 관계없이 자신의 의견을 제시할 수 있다. 종종 관객과 놀이자가 의견이 달라져 관객이 “이렇게 말끔을 쓰는 것이 옳아” 라고 강하게 주장할 경우, 종종 놀이자는 관객에게 “아따 형님이 나 찢러주긴 했단가?”, “말을 할라든 찢러줍시로 하든가” 라는 방식으로 대응하는 것을 볼 수 있다. 이런 류의 대응은 “찢림” 을 하는 것이 곧 발언권을 얻는 방식임을 보여준다. 때로 놀이자는 “형님은 나 찢러줬지라? 그럼 형님 말 들어야제” 하는 식으로 자신에게 찢러준 사람의 의견을 적극적으로 수용하기도 한다. 그러나 윗놀이에 걸린 금액의 액수가 커지고, 승부에 결정적인 순간에 다 다를수록 같은 편으로 여겨지거나 찢러준 관객과 놀이자 사이의 긴장도 함께 높아진다.

놀이자와 관객의 의견이 상충할 때 관객은 놀이자에게 적극적으로 영향을 미치기 위해 다양한 전략을 동원한다. 결국 관객은 말을 통해서 놀이자를 설득하려 하는데, 이때 가장 빈번하게 등장하는 것은 양자의 관계를 “감독” 과 “선수” 로 유비하는 것이다. 여기서 관객은 자신을 감독의 자리에 놓고, 놀이자를 선수의 자리에 놓는다. 관객은 “선수는 감독의 말을 잘 들어야 한단계” 라거나 “이길라든 감독 말을 따라야 써” 같은 방식으로 자신이 감독이기 때문에 놀이자가 보지 못하는 더 넓은 관점에서 윗판을 보고 있음을 주장한다. 이와 달리 놀이자는 “아따 그럴거든 형님이 윗 놓으시오” 와 같은 말로 결국 최종적인 말끔의 결정권이 자신에게 있음을 강조하며 관객의 의견을 거절하기도 한다. 물론, 놀이자도 자신에게 찢러준 이의 의견을 항상 거절할 수는 없으며, 때로는 어쩔 수 없이 관객의 의견을 따라주기도 한다.

이러한 같은 편 내 놀이자와 관객, 때로는 관객과 관객 사이의 의견 차이는 이어지는 ㉕~㉔ 단계의 과정을 통해, 장기적으로는 하나의 윗판 전체를 두고 누가 옳았는가가 입증된다. 관객의 말이 옳았음에도 놀이자가 이를 따르지 않아 불리하게 된 경우 관객은 놀이자를 타박하며 앞서 했던 “감독” 과 “선수” 의 유비를 다시 반복하여 놀이자에 대한 우위를 확보한다. 비슷한 상황이 도래했을 때 놀이자는 해당 관객의 의견을 무시할 수 없게 되며, 이러한 압력은 해당 관객이 찢러준 액수가 클수록 더 커진다. 반대로 놀이자의 견해가 맞았을 경우, “보쇼 내 말이 맞단께!” 라며 놀

이자는 자신의 의견에 대한 확신을 강하게 가질 수 있게 된다. 또한, 놀이자가 자신의 견해를 꺾고 관객의 말을 따랐다가 불리하게 될 경우 “형님은 다신 말하지 마시오” 라고 직접 비판하는 경우도 잦았고, 연이어 나타난 의견 차이에 대해서는 “아까 형님 말 따라서 저부랴지 않았소” 라는 식으로 관객의 말을 적극적으로 거부할 수 있게 된다.

깊은 율놀이에서 나타는 놀이자와 관객의 대립은 그저 서로에 대한 줄다리기에 그치는 것이 아니다. 특히 [표 1]에서 제시한 ㉔ 말끔 쓰는 단계의 특징은 놀이자와 관객 모두가 모든 사람에게 평가를 받는 자리라는 점에서도 주목할 필요가 있다. 모두가 자유롭게 말끔에 대한 의견을 제시할 수 있는 단계는 이상적으로 보이지만, 동시에 그 과정은 의견 제시자의 율판에 대한 식견이 얼마나 깊은지가 모두에게 드러난다. 즉, 놀이자와 관객이 서로 주도권을 놓고 줄다리를 할 때 그 자리에 있는 모든 사람은 그 순간, 그리고 이어지는 율놀이의 흐름을 통해 그때 발언했던 이들의 식견을 평가내린다. 애초에 기준에 못 미치는 의견을 제시하거나, 연이어 의견을 제시했음에도 그 의견이 계속 들린 경우 해당 인물은 율놀이를 잘 모르는 사람으로 낙인이 찍힌다. 반대로 제시한 의견이 연속해서 율판에 결정적인 영향을 미치는 인물이 있다면, 사람들은 그의 의견에 끊임없이 주목한다. 또한, 이것이 반복되면 이 인물은 율판에 해박한 인물로 명성을 얻게 된다. 그리고 율놀이의 특성상 이런 인물은 자신이 찢림한 쪽 뿐 아니라 상대편을 위해서도 가감 없이 의견을 제시한다. 즉, 율판에서 우리 편이 승리가 중요한 것과 동시에, 율판에 대한 해박한 지식을 과시하는 것 역시 율판에서 중시되는 덕목인 것이다.

이와 동시에 율놀이의 구도는 기본적으로 놀이자가 소수이며 관객이 다수인 형상을 갖는다. 그리고 모두가 훈수를 둘 수 있다는 조건 속에서 놀이자에게는 또 다른 역할이 기대된다. 놀이자는 단순히 관객의 훈수를 받아 움직이는 허수아비가 되어서는 안된다. 기본적으로 놀이자는 자신의 식견이 뚜렷할 것이 요구된다. 이것은 타당한 관객의 조언을 받아들이고, 부적절한 관객의 조언은 거부할 수 있는 미덕이 요구됨을 의미한다. 동시에 자신에게 많이 찢려준 사람의 말을 따르면서도, 그들이 잘못된 조언을 할 때에는 과감하게 이를 무시하고 자신의 의견을 주장하여 율놀이를 승리로 이끌 수 있는 능력이 요구된다. 그렇기에 평가받는 것은 관객뿐 아니라 놀이자이기도 하다. 놀이자가 이러한 미덕을 발휘하지 못하고 자신의 생각만을 주장할 경우, 놀이자가 패배하는 순간 사람들은 다른 놀이자를 내세운다. 그리고 설령 그가 율을 잘 던져서 율패를 잘 얻을지라도 율놀이를 잘한다는 명성을 얻지는 못한다. 반대로 앞서 이야기한 미덕을 잘 발휘하는 인물의 경우에는 지더라도 사람들이 아쉬워하

는 경우가 많았고, 주변 사람들 역시 찢림에 주저하지 않으면서 쉽게 놀이를 이어갈 수 있게 된다. 보통 율놀이를 잘한다고 평가받는 인물들은 이러한 미덕을 보여주는 인물들이었다.

그런데, 이러한 모습은 진도 사회, 혹은 한국 농촌의 마을에 대한 흥미로운 메타사회적인 단면을 보여준다. 율놀이의 말끔 쓰는 단계에서 나타나는 모습은 필자가 진도에서 보았던 진도 주민들의 삶과 많은 부분이 닿아 있었다. 마을이나 친족과 관련된 특정한 사안이 발생했을 때, 주요 담당자는 소수임에도 그들 주변의 사람들은 자신의 시각에서 적절한 해결책을 해당 담당자에게 제시하는 것은 흔한 일이다. 그런데 이런 해결책은 그들 사이에서만 공유되는 것이 아니라, 다양한 경로를 통해 마을 주민들과 친족 조직원들에게 확산된다. 그리고 파악된 의견에 대해 다른 사람들도 자신의 생각을 주요 담당자에게 조언으로 건넸다. 이러한 모습은 항상 소수인 놀이자를 모두가 지켜보며 모두가 “감독”으로 자리하길 시도하는 율놀이의 모습과 닮아있다.

동시에 뛰어난 율놀이꾼이 보여주는 재치꾼의 모습은 마을의 주요 담당자가 보여야 할 특정한 사람됨의 형상을 보여준다. 여기서 율놀이꾼은 한편에서는 결코 진지하지 않으며, 주변 사람들의 말에 장난과 언변을 섞어 즐거움을 주어야 한다. 동시에 그는 말끔의 최종 결정에서는 매우 진지하게 자신의 이유를 뚜렷이 제시하고 “감독”으로 자리하려는 수많은 조언자들을 수치스럽지 않게 동조할 수 있도록 만드는 줄타기꾼이 되어야 한다. 장난스러운 동시에 진지하며, “감독”의 말에 따르는 것 같지만 자신의 논리로 주변 사람들을 끌어들이야 한다는 율놀이꾼의 덕목은 진도 사람들이 주요 사안을 결정하는 담당자에게 요구하는 사람됨을 비춰주기도 한다.

이처럼 찢림을 통해 확장된 율놀이는 그 깊숙한 지점에서 놀이자와 관객의 일치를 가정하면서 그 현장에 놓인 다수의 사람을 절반으로 나눈다. 그리고 그 안에서는 소수의 결정권자와 다수의 조언자라는 형상을 통해 이들이 일상적으로 갖는 사회적 삶의 단면까지도 끌어들이고 있다. 율놀이에 대한 몰입은 놀이 안에 포섭된 여러 요소들이 동시에 만들어내는 깊이를 통해 이끌려나올 수 있는 것이며, 이것은 그 첫 단초였던 내기를 크게 넘어서는 의미까지 이어진다.

5. 나오며

율놀이는 단순한 놀이가 아니다. 깊은 놀이의 차원을 경유해 본 율놀이에서 내기는 연결을 만들기 위한 하나의 장치이며, 그보다 중요한 것은 그 안에 담긴 진도에서의

사회적 삶과 맺는 깊은 연결이다. 깊은 윗놀이에서 두 편은 수많은 사회적 관계 중 특정한 차원을 선정하여 양편을 가른다. 이것은 ‘대동’ 이라는 집단의 통합을 말하기에 앞서, 윗놀이에 담긴 특정한 관계를 강조하고 이를 외부로 드러내며 그 관계에 기반한 가상의 대결을 도출하는 과정에 주목할 필요가 있다. 동시에 이 과정은 농민들의 저항과도 연동될 수 있고¹⁶⁾, 특정 사회가 갖는 위계화된 젠더 구조의 반영을 읽어내는 장치로도 주목¹⁷⁾할 수도 있겠으나, 이 글에서는 윗놀이가 관계를 갖고 노는 놀이라는 점에 보다 주목해야 함을 강조하고자 한다.

윗놀이는 단순히 기존의 관계선을 확인하고 단결을 창출하는 놀이가 아니다. 윗놀이는 익숙한 관계선을 활용함에도, 여기에 모호하게 닿은 그날의 참여자까지도 연결하며 ‘우리’ 를 창출한다. 많은 경우 이러한 ‘우리’ 는 기존에 강조되는 사회적 관계 내에서 형성될 수도 있겠지만, 그 기준에 완전히 부합되지 않는 존재도 그 안에 휘말리면서 ‘우리’ 의 기준은 당대의 조건에 맞춰 변화할 가능성을 안고 있다. 특정한 사회적 관계의 연결을 한 편으로 통합하고 상대와 대항케하는 놀이는, 어떻게 본다면 매번 마을을 새롭게 가르고, 새로운 관계의 가능성을 시험하는 무대를 제공한다.

그날의 윗놀이를 통해 형성된 서사는 비록 ‘놀이’ 이더라도, 그날 놀이에 참여하지 않았던 이들에게까지 알려지며, 전날의 즐거웠던 혹은 괴로웠던 승패까지도 포함되는 새로운 놀이의 장을 만든다. 윗놀이 서사는 단기간에 사라지기도 하지만, 때로는 누구 하나 입도 뻥긋할 수 없었던 살벌했던 윗판에 대한 기억으로 남으며, 장례식장에서 이뤄진 윗판의 각종 해프닝에 대한 기억처럼 오랜 기간 이어지는 이야기를 만들어내기도 한다. 누군가에게는 초보자의 행운이 따라서 “뿔뿔이 날” 았던 즐거운 과거의 기억이 되기도 하며, 또 누군가에게는 향우들과 어울리다가 계속 이기는 바람에 윗판에서 밤을 지새야했던 즐겁고도 괴로운 기억으로 남기도 한다.

국가무형문화유산이라는 조건에서 윗놀이와 결부된 내기의 요소는 기입하기 쉽지 않을 것이다. 그럼에도 남성들이 향유하는 진도 윗놀이에는 내깃돈을 빼고는 설명할 수 없는 부분이 깊숙이 자리했다. 그리고 이들의 실천은 내기를 넘어선 가능성을 만들어냈다. 윗놀이가 현존하는 다른 놀이나 취미, 심지어 다른 도박을 넘어 지금도 사람들을 끌어들이는 것은 일반적인 내기와 달라지는 윗놀이의 가능성 때문이다. 이 글에서 살펴본 윗놀이의 가능성은 기어츠가 설명한 발리의 닭싸움이 보여주는 자신의 위신을 건 내기와는 전혀 다른 차원이 그 안에 자리함을 보여준다. 진도 주민들은

16) 김창민, 앞의 글.

17) 김채리, 앞의 글.

내기를 매개로 만들어낸 마을을 새로운 차원에서 갈라 ‘우리’ 를 창출하는 방식과, 그 안에서 익숙한 소수의 대표와 다수의 감독이라는 이들의 일상적 삶과도 맞닿은 율놀이의 방식은, 율놀이의 대국성·우연성·전략성 같은 요소와 맞물리며, 다른 놀이로는 대체할 수 없는 깊이를 만들어낸다.

「전라남도 진도 율놀이의 깊이와 재미」에 대한 토론문

강성복(충청민속문화연구소)

한국의 율은 그 형태와 놀이방식에 따라 크게 세 가지 종류로 대별된다. 그 하나는 장작처럼 쪼개어 만든 율가락을 손으로 던져 낚수를 얻는 ‘장작율(가락율)’ 이고, 그 둘은 밤틀만 한 율가락을 종지에 담아 던지는 종지율(밤율·죤율)이며, 그 셋은 콩이나 팥을 절반으로 잘라 만든 콩율(팥율·밭작율)을 토시에 떨어뜨려 ‘사위’ 를 얻는 이른바 ‘토시율’ 이 그것이다. 이들 율은 전통시대 이래 뚜렷한 정체성을 가지고 문화권역을 형성하여 왔다. 즉 가장 일반적인 장작율이 서울·경기 수도권과 충청도를 중심으로 전승되어 왔다면, 종지율은 전남·전북 등 호남지역에서 지배적인 흐름을 형성하면서 제주도 전역을 아우른다. 그런가 하면 영남과 강원지역은 장작율과 종지율이 복합된 혼합지역이며, 콩율을 매개로 한 토시율은 서도지방(황해도·평안도·함경도)의 보편적인 율놀이로 확인되고 있다.

율놀이는 일찍이 학술연구의 대상으로 주목을 받았지만, 주로 율놀이의 기원이나 율관형 암각화 등에 집중되어 있었다. 따라서 ‘깊은 놀이(deep play)의’ 시선에서 진도의 율놀이에 주목한 본 발제는 호남지역 종지율놀이 연구의 새로운 지평을 열었다는 점에서 그 의의가 가볍지 않다고 본다. 더구나 발표자는 오랜 기간 현지조사와 참여관찰을 통해 진도 율놀이의 깊이와 재미를 세세하게 포착한 노력이 돋보인다. 몇 가지 질의를 드리는 것으로 토론자의 소임을 다하고자 한다.

첫째, 율놀이는 장작율·종지율·콩율을 막론하고 ‘내기’ 의 속성을 두루 가지고 있다. 그중에서도 종지율은 ‘노름율’ 또는 ‘도박율’ 의 전통이 가장 두드러진 것이 특징이라 할 수 있다. 이는 전통사회에서 종지율이 남성들의 전유물로 전승되어 온 주된 이유이기도 하다. 게다가 종지율은 ‘우연’ 이나 ‘운’ 적인 요소 못지않게 놀이자의 능력(손기술)이 결과에 커다란 영향을 끼치는 특유의 놀이이기도 하다. 그렇다면 진도 율놀이에서 도박성을 넘어서는 ‘놀이의 깊이’ 가 무엇인지 여전히 일말의 의구심을 갖지 않을 수 없다.

둘째, 진도를 포함한 호남지역에서는 안동 등 경북 여러 지역에서 전승되는 정월대보름 ‘편율놀이’ 의 전통이 거의 보이지 않는다. 편율이란 마을의 구성원들이 두

패로 편을 나누어서 각 편이 우두머리인 ‘편장(便長)’을 주축으로 일대일 ‘접어내기(찍어내기)’ 방식으로 대결을 펼치는 대동율놀이이다. 진도에서는 ‘짚림’을 통해 그 깊이를 더하고 있다는 지적에도 불구하고, 그것은 어디까지나 개별적으로 돈을 거는 돈내기의 연장선에 놓여 있음을 부인하기 어렵다. 그렇다면 “율놀이에서 내기는 연결을 만들기 위한 하나의 장치이며, 그보다 중요한 것은 그 안에 담긴 진도에서의 사회적 삶과 맺는 깊은 연결이다.”라는 발표자의 견해는 ‘종지율권’인 호남 지역과 제주도 율놀이에서 보이는 보편적인 양상일 수도 있다는 생각이 든다.

셋째, 진도를 위시한 호남 종지율은 여느 지역에 비해 상가(喪家)와의 관련성이 한층 긴밀한 것으로 나타난다. 그런데 최근 연구에 따르면 진도 상가의 율놀이는 밤샘을 위한 단순한 놀이가 아니라, 상가의 다시래기가 ‘다시 태어난다’는 뜻을 지닌 재생놀이인 것처럼 율놀이 또한 재생·부활을 염원하는 ‘복두칠성놀이’라는 견해가 제기되었다. 이에 대한 발표자의 견해를 듣고 싶다.

日本におけるコロナ禍の祭り・祭礼研究の学説史 (일본에서의 COVID-19 기간 마츠리·제례 관련 연구사)

広島修道大学人文学部
(히로시마슈도대학 인문학부)
三隅 貴史(미스미 다카후미)

통역: 김광식(충남대학교)

〈 목 차 〉

1. 問題の所在
2. 日本におけるコロナ禍の祭り
・祭礼研究の検討と発表者の分析視角
3. 2020年のA神社の祭礼における微細な実践
4. 結論と今後の展望

1 問題の所在

(1) 本発表の目的

2019年12月に発生し、全世界に拡大した新型コロナウイルス感染症 (COVID-19) は、人の密集や密着が不可欠である日本中の祭り・祭礼の開催を困難にした。実際に、矢田直樹によると、全国山・鉾・屋台保存連合会に所属する37の行事の全てが、2020年度には中止あるいは神事の実施のみとなったという(矢田2021:25-26)。

コロナ禍において、多くの日本の民俗学者は、コロナ禍の祭り・祭礼の中止及び実施、そして、コロナ禍を経た祭り・祭礼の変化という現象に関心を抱いた。その結果、現在までに、多くの論考が発表されている。

本発表では、コロナ禍の祭り・祭礼をめぐって、日本の民俗学及び祭り・祭礼研究において、どのような論争が生じたのかという問いに答える。これを通して、コロナ禍を経た現在の日本民俗学や祭り・祭礼研究の特徴や傾向を描き出す。

(2) 日本の祭り・祭礼と日本のコロナ対策の概要

本題に入る前に、日本の祭り・祭礼と、日本のコロナ対策について、簡単に説明しよう。

日本民俗学において、祭りとは、神道の神を迎え、歓待し、送るという構造が含まれる行事のことをさす。一方で、祭礼とは、見物人に見られているという意識を持つに至った結果、祭りが華美・大規模になった行事のことをさす(柳田1942=1990:256)。

祭礼は神社を中心に行われ、多くは、神社の周辺に居住する地域住民の組織

が運営する。原則として、日本の夏季の祭礼は、都市部において、夏季に流行する疫病の退散を祈願するものであり、秋祭りは、農村部において、稲の収穫に感謝するために実施される。

本発表では、兵庫県A市に鎮座するA神社（匿名化）の祭礼（11月）を事例として取り上げる。この祭礼では、地域住民たちが集まり、力を合わせて「地車（だんじり）」を動かす。地車は、迎えた神に対して「お囃子」と呼ばれる演奏を行う人が乗り込むための移動型屋台である。

地車の移動のさいには、音楽を演奏したり、大きな掛け声をあげる。E.デュルケームが指摘する通り、多くの人々が共通の所作を行うことで、集団の結束が強まる（デュルケーム1912=2014:29-30）。だがこれらは、COVID-19の拡大防止といった観点からは、問題である。

次に、日本のコロナ対策について説明しよう。日本は、2020年3月のWHO「パンデミック」宣言から2022年1月のオミクロン株への置き換えりまで、混乱状態にあった。その後、2022年9月頃には混乱が収まった。早い祭り・祭礼は2022年から、多くのものは2023年から、より慎重な対応を行ったものは、2024年から再開されている。

日本のCOVID-19対策の特徴は、「自粛」という言葉に象徴される。つまり、様々な制限は、個々人の「協力」に委ねるという形で実施された。これは、国民が「自発的」に他者に対して「自粛」を迫り、差別や中傷を行う「自粛警察」と呼ばれる現象を生じさせた（鳥越2022）。そのため、祭り・祭礼の開催に対しても、「自粛」が迫られることとなった。

2 日本におけるコロナ禍の祭り・祭礼研究の検討と発表者の分析視角

(1) 日本におけるコロナ禍の祭り・祭礼研究の概要

なぜ日本において、コロナ禍の祭り・祭礼に関する豊富な蓄積が生じたのか。本発表では、パブリック・フォークロリスト¹⁾の活躍を挙げておきたい。

コロナ禍の祭り・祭礼研究の蓄積には、小規模な査読無し媒体に対して、パブリック・フォークロリストが周辺の祭り・祭礼の現状を投稿したものが多い。つまり、仕事上、祭り・祭礼の継承に関心を抱いているパブリック・フォークロリストと、かれらが投稿できる地方民俗学会の学会誌をはじめとする小規模学術誌が底力を示したということである。

パブリック・フォークロリストの関心に基づき、学会や研究所もまた、このテーマに関する特集を行った。日本民俗学会は、2022年5月に刊行された機関誌に特集「新型コロナ禍における民俗学」を掲載している²⁾。また、東京文化財研究所も、2冊の報告書を刊行している（東京文化財研究所無形文化遺産部編2021，東京文化財研究所無形文化遺産部編2022）[2021年3月・2022年3月発行]。

それだけではなく、コロナ禍には、祭り・祭礼の継承危機をテーマとした著書が2冊も刊行された（牧野編2021，石垣編2022）。ここから発表者は、コロナ禍を経た日本民俗学及び祭り・祭礼研究において、「祭り・祭礼の継承危機」という問題が、より注目されるに至ったことを指摘したい。

1) 本発表の文脈でいえば、自治体の文化財課の職員や博物館の学芸員などのこと。

2) 雑誌『日本民俗学』第310号 [2022年5月刊行]。

(2) 先行研究における分析視角の検討

では、コロナ禍の祭り・祭礼に関する先行研究では、どのような分析視角が提示されたのか。発表者は先行研究を「脆弱性論」と「原点回帰論」という2つの視角から整理した³⁾。

1つ目の視角は、コロナ禍の祭礼を、COVID-19の影響が地域社会の脆弱性によって増幅された結果、行事が実施できず、神事のみが実施されたと分析するものである。発表者はこの視角を、脆弱性論と名付けた。これは、災害研究における、脆弱性研究から着想を得たものといえよう。

実際に、川村清志は、コロナ禍の祭りの中止について、COVID-19が、過疎化や高齢化といった地域社会が抱える問題を一気に顕在化させたと論じ、小規模な祭りの継承に悲観的な見通しを示した(川村2022:16-17)。

2つ目の視角は、コロナ禍の祭礼を、危機の中で本義や原点に回帰したと分析するものである。発表者はこの視角を、原点回帰論と名付けた。これは、夏期の祭礼などが、疫病退散の本義を有するという民俗学の成果が援用されたものといえよう。

代表的な研究として、鈴木正崇の研究が挙げられる。鈴木はまず、感染拡大以前の祇園祭について、疫病退散の伝統や信仰よりも、見物人の動員が重要になってきたと指摘した。その上で、上述の新聞記事を参照し、2020年の八坂神社による疫病退散を願う活動を、「本来の祇園の信仰」(鈴木2020:206)とまとめている。

(3) 先行研究批判と発表者の分析視角

脆弱性論と原点回帰論については、いくつかの疑問が浮かぶ。脆弱性論に対して指摘したいのは、中止・神事の実施と報道された多くの祭礼が、果たして本当に何もやらなかったのかという論点である。

次に、原点回帰論に対して指摘したいのは、神職や主導者が疫病退散を強調する現象をそのまま、担い手たちが信仰や疫病退散といった原点へ回帰したと解釈することが果たして適切なのかという論点である。

共通した問題点として挙げられるのが、出版・放送メディアを中心に発信される脆弱性・原点回帰言説の中で、担い手たちが実際に何をしていたのか、あるいは、それが本当に信じられているのかについて、慎重な検討がなされていない点である。つまり、報道を超えて、コロナ禍の実践に対して、しっかりとした質的調査を実施する必要がある。

3) 本章における先行研究の検討とそれを踏まえた発表者の分析視角の提示は、発表者の既存の論考をまとめなおしたものである(三隅2023:386-389, 三隅2024:3-9)。

これを踏まえて、本発表では、報道からは伺うことができない、担い手たちによる祭礼に関する実践のことを「微細な実践」と表現し、質的調査からそれに注目する。

3 2020年のA神社の祭礼における微細な実践⁴⁾

コロナ禍において、多くの祭礼運営組織は祭礼の中止を決断した。発表者は2020年に、兵庫県の複数の祭礼運営組織に対する聞き取り調査を実施したが、大多数は2020年の祭礼を中止したと答えた。

しかしながら、一部の祭礼では、祭礼運営が行われていた。では、これらの祭礼では、どのようにして祭礼運営を行ったのだろうか。本章では、2020年のA神社の祭礼における微細な実践を紹介する。

(1) 「飾り付け」と「遊び」

A神社の祭礼では、「飾り付け」や「遊び」と表現される実践がみられた。「飾り付け」とは、飾り付けた地車を、神事のさいに境内に配置することをいう。そして「遊び」とは、飾り付けが終わって気分が勢いがつき、地車を一定程度激しく動かしたことを表現する言い回しである。

A神社の祭礼運営組織では、2019年の祭礼の終了後に地車を修理することを決定し、業者に修理を依頼していた。だが、修理された地車が納品されたのは2020年7月中旬だった。その後、8月上旬の役員会において地車巡行の中止が決定された。巡行の日程を知らせるWebサイトにも、A神社の祭礼は中止だと掲載された。

しかしながら、11月の祭礼当日、A神社での神事の最中に「神様に見てもらえるように」境内に地車を飾る「飾り付け」と「遊び」と称される実践が行われた。

この日は、9時頃に境内に集まった地域住民たちが、境内にある倉庫から修理された地車と神輿を出し、それらを飾って拝殿前に配置した。その後13時から、限られた人数で神事が執り行われた。その時間帯には、45人ほどの地域住民、5人ほどの祭りマニアが境内で神事を見守っていた。神事は13時45分頃に終了した。その後、間髪を入れずに修理の記念行事が行われた。13時55分には記念行事が終わり、境内で軽い飲食と歓談、写真撮影が実施された。

そして15時45分頃から、地車を戻すために倉庫まで地車が動かされた。そのさいには、ただ地車を戻すのではなく、お囃子を演奏しながら、少しだけ勢いを込めて、地車が動かされた。倉庫に到着するとすぐさま地車の解体が開始された。

16時45分頃には解体が終わり、倉庫の扉が閉められた。最後に、「今年は残念でしたが、来年は絶対にやりたいと思っています」という会長の挨拶があって、解散となった。

このような「飾り付け」「遊び」は、例年の祭礼と比べると、不完全なものである。しかしながら、コロナ禍においても、「自粛」圧力に負けることなく、不完全ながらも祭礼が実施できたとまとめられる。

(2) ルーティンを守り、継承する

この微細な実践は、いったい何を目標しているのだろうか。それは、コロナ禍においても例年と同じように祭礼を運営するというルーティンを守ることを目指しているのである。

4) 本章の兵庫県における祭礼の中止のありよう、そして、A神社の祭礼についての記述とその分析は、発表者の既存の論考をまとめなおしたものである(三隅2022)。

一般の人びとからすれば、コロナ禍なのだから、祭礼も完全に中止し、感染が終息してから祭礼を元通り再開し、盛大に楽しむほうが得策だと考えるだろう。しかし成員たちは、祭礼運営を完全に中止してしまうと簡単に再開はできないし、数年間の中断を経ることで継承してきた祭礼が途絶えてしまうかもしれないと、本気で悩んでいる。

具体的な語りを拾ってみると、「2年中止が続くと絶対戻れなくなる」「今年は楽をさせてもらったけど、来年やる場合はねじを巻きなおして勢いを付けないといけない」といったものがあった。

つまり、現代日本で祭礼を維持している祭礼運営組織の成員にとって、祭礼の中止は、来るべきポストコロナ社会の到来と、それにとまなう祭礼運営の再開のことを考えると、むしろ楽だとはいえないのだ。

このように、祭礼運営組織の成員は、元通りの祭礼の再開を思えば、コロナ禍においても祭礼運営を休まないことが重要だと考えている。そのため一部の祭礼運営組織の成員は、コロナ禍においても、微細な実践を行い、ルーティンを守ろうとしたのである。

そして、このようなルーティンを守るための微細な実践は、祭礼の運営が困難なコロナ禍においても、自らの先人たちに感謝しつつ、これから生まれてくる世代へ祭礼を継承することを目的とした、可能な範囲での取り組みとして説明できる。

以上を踏まえ、発表者は、コロナ禍の祭り・祭礼における微細な実践を、「世代継承性の論理に支えられていることが改めて示され、かつ、ポストコロナ社会における祭礼継承へのこだわりがみられたもの」として説明した。これは、災害研究におけるレジリエンス研究から着想を得たものであるため、レジリエンス論と名付けておきたい⁵⁾。

4 結論と今後の展望

まとめよう。本発表では、コロナ禍の祭り・祭礼をめぐって、日本の民俗学及び祭り・祭礼研究において、どのような論争が生じたのかという問いを立てた。

発表者の整理では、コロナ禍の祭り・祭礼研究においては、脆弱性論・原点回帰論・レジリエンス論と総称可能な分析視角が示された。発表者は現時点では、レジリエンス論を支持している。そして、A神社の祭礼における微細な実践の描写を通して、コロナ禍の祭礼を、ポストコロナ社会における祭礼継承へのこだわりがみられたものと説明した。

本発表にて、発表者は、コロナ禍を経た日本民俗学及び祭り・祭礼研究において、「祭り・祭礼の継承危機」という問題が、より注目されるに至ったことを指摘した。

現代の日本は、「課題先進国」と称される。それは、「祭り・祭礼の継承危機」という分野でも同様で、高齢化・人口減少、地域行事への非参加率の増加、祭り・祭礼の「社会正義」に反する側面への異議申し立て、行き過ぎた観光化など、原因は多岐にわたる。

発表者もまた、コロナ禍を経て、この問題に対する研究を進めていきたいと、決意を新たにしている。

5) レジリエンス (resilience) 論とは、地域社会は危機に対する抵抗力・回復力を有しているとする理論である。

参考文献

- 石垣悟編著, 2022, 『まつりは守れるか：無形の民俗文化財の保護をめぐる』八千代出版.
- エリクソン, エリク, 1963=1977, 『幼児期と社会1』(仁科弥生訳)みすず書房.
- 川村清志, 2022, 「今、映像記録に求められること」東京文化財研究所無形文化遺産部編『映像記録の力：危機を乗り越えるために』東京文化財研究所無形文化遺産部, 15-21.
- 鈴木正崇, 2020, 「疫病と民間信仰：祭礼・アマビエ・鼠塚」玄武岩・藤野陽平編著『ポストコロナ時代の東アジア：新しい世界の国家・宗教・日常』勉誠出版, 203-220.
- デュルケーム, エミール, 1912=2014, 『宗教生活の基本形態：オーストラリアにおけるトーテム体系上』(山崎亮訳)筑摩書房.
- 東京文化財研究所無形文化遺産部編, 2021, 『新型コロナ禍の無形民俗文化財』東京文化財研究所無形文化遺産部.
- 東京文化財研究所無形文化遺産部編, 2022, 『映像記録の力：危機を乗り越えるために』東京文化財研究所無形文化遺産部.
- 鳥越皓之, 2022, 「人権侵害の社会的要因」鳥越皓之・足立重和・谷村要編著『コロナ時代の仕事・家族・コミュニティ：兵庫県民の声からみるウイズ/ポストコロナ社会の展望』ミネルヴァ書房, 213-230.
- 牧野修也編著, 2021, 『変貌する祭礼と担いのしくみ』学文社.
- 三隅貴史, 2022, 「祭礼と文化継承」鳥越皓之・足立重和・谷村要編著『コロナ時代の仕事・家族・コミュニティ：兵庫県民の声からみるウイズ/ポストコロナ社会の展望』ミネルヴァ書房, 195-212.
- 三隅貴史, 2023, 『神輿と闘争の民俗学：浅草・三社祭のエスノグラフィー』七月社.
- 三隅貴史, 2024, 「コロナ禍の祭礼において、なぜ担い手たちは疫病退散を強調したのか：岐阜県A神社の春祭り・秋祭りを事例として」『日本民俗学』(317):1-32.
- 矢田直樹, 2021, 「無形文化遺産における新型コロナウイルスの影響：滋賀県の事例」東京文化財研究所無形文化遺産部編『新型コロナ禍の無形民俗文化財』東京文化財研究所無形文化遺産部, 23-28.
- 柳田國男, 1942=1990, 「日本の祭」『柳田國男全集13』筑摩書房, 211-430.

일본에서의 COVID-19 기간 마츠리·제례 관련 연구사

미스미 다카후미
(히로시마 슈도대학)

1. 문제의 소재

(1) 본 발표의 목적

2019년 12월에 발생하여 전 세계로 확산된 신종 코로나바이러스 감염증(COVID-19)은 사람들의 밀집과 밀착을 전제로 하는 일본 각지의 축제·제례의 개최를 어렵게 만들었다. 실제로 야다 나오키에 따르면, 전국 산·호코·야타이 보존연합회에 소속된 37개 행사는 2020년도에 모두 중단되거나 신사 의례만 실시하는 형태로 진행되었다고 한다(야다 2021:25-26).

코로나19 유행 속에서 일본의 많은 민속학자들은 축제·제례의 중단과 실시 여부, 그리고 코로나19를 거친 이후 축제·제례의 변화라는 현상에 관심을 가져왔다. 그 결과 현재까지 다수의 연구 논문이 발표되어 왔다.

본 발표는 코로나19 시기의 축제·제례를 둘러싸고 일본 민속학 및 축제·제례 연구에서 어떠한 논쟁이 발생했는가에 대한 질문에 답하는 것을 목적으로 한다. 이를 통해 코로나19 이후 현재 일본 민속학과 축제·제례 연구의 특징과 경향을 그려내고자 한다.

(2) 일본의 축제·제례와 일본의 코로나 대응 개요

본론에 들어가기에 앞서, 일본의 축제·제례와 일본의 코로나 대응에 대해 간단히 설명하고자 한다.

일본 민속학에서 ‘축제(祭り)’란 신도의 신을 맞이하고, 환대하며, 다시 보내는 구조를 포함하는 행사를 의미한다. 한편 ‘제례(祭祀)’란 구경꾼의 시선을 의식하게 된 결과, 축제가 화려하고 대규모로 전개된 형태의 행사를 가리킨다(야나기타 1942=1990:256).

제례는 주로 신사를 중심으로 이루어지며, 대부분 신사 주변에 거주하는 지역 주민 조직에 의해 운영된다. 원칙적으로 일본의 여름 제례는 도시 지역에서 여름철에 유행하는 역병의 퇴산을 기원하는 성격을 지니며, 가을 축제는 농촌 지역에서 벼 수확에 대한 감사를 목적으로 시행된다.

본 발표에서는 효고현 A시에 위치한 A신사(익명 처리)의 11월 제례를 사례로 다룬다. 이 제례에서는 지역 주민들이 모여 힘을 합쳐 ‘지차(だんじり, 단지리)’를 움직

인다. 지치는 맞이한 신에게 ‘오하야시’라 불리는 연주를 수행하는 사람들이 올라타는 이동식 가마형 수레이다.

지차를 이동시키는 과정에서는 음악 연주와 함께 큰 구호가 수반된다. 에밀 뒤르켐이 지적했듯이, 많은 사람들이 공통된 행위를 수행함으로써 집단의 결속은 강화된다(뒤르켐 1912=2014:29-30). 그러나 이러한 행위는 COVID-19 확산 방지라는 관점에서 문제가 된다.

다음으로 일본의 코로나 대응에 대해 살펴보자. 일본은 2020년 3월 WHO의 ‘팬데믹’ 선언부터 2022년 1월 오미كرون 변이로의 전환 시기까지 혼란 상태에 놓여 있었다. 이후 2022년 9월 무렵부터 혼란은 점차 수습되었다. 일부 축제·제례는 2022년부터, 다수는 2023년부터, 보다 신중한 대응을 취한 경우에는 2024년부터 재개되고 있다.

일본의 COVID-19 대응의 특징은 ‘자숙(自粛)’이라는 표현으로 상징된다. 즉, 다양한 제한 조치는 개인의 ‘협조’에 맡기는 방식으로 시행되었다. 이는 국민들이 ‘자발적으로’ 타인에게 자숙을 요구하고, 차별이나 비난을 가하는 ‘자숙 경찰’이라 불리는 현상을 낳았다(도리고에 2022). 그 결과 축제·제례의 개최에 대해서도 강한 ‘자숙’ 압력이 가해지게 되었다.

2. 일본에서의 코로나 시기 축제·제례 연구에 대한 검토와 발표자의 분석 시각

(1) 일본에서의 코로나 시기 축제·제례 연구 개요

왜 일본에서는 코로나 시기 축제·제례에 관한 풍부한 연구 축적이 이루어졌는가. 본 발표에서는 그 배경으로 퍼블릭 포크로리스트(public folklorist)의 활약을 지적하고자 한다.

코로나 시기의 축제·제례 연구 축적을 살펴보면, 소규모의 비심사 매체에 퍼블릭 포크로리스트들이 주변 지역의 축제·제례 현황을 기고한 사례가 다수 확인된다. 즉, 직업적으로 축제·제례의 전승에 관심을 가져온 퍼블릭 포크로리스트들과, 이들이 글을 게재할 수 있었던 지방 민속학회 학회지를 비롯한 소규모 학술지가 중요한 역할을 했다는 것이다.

퍼블릭 포크로리스트들의 이러한 관심을 바탕으로, 학회와 연구기관 또한 이 주제에 대한 특집을 기획하였다. 일본민속학회는 2022년 5월에 발간한 기관지에서 특집 「신종 코로나 시기의 민속학」을 수록하였으며, 도쿄문화재연구소 역시 두 권의 보고서를 간행하였다(도쿄문화재연구소 무형문화유산부 편 2021, 도쿄문화재연구소 무형문화유산부 편 2022 [각각 2021년 3월, 2022년 3월 발행]).

이뿐만 아니라, 코로나 시기에는 축제·제례의 전승 위기를 주제로 한 단행본이 두 권이나 출간되었다(마키노 편 2021, 이시가키 편 2022). 이를 통해 발표자는 코로나 시기를 거치며 일본 민속학 및 축제·제례 연구에서 ‘축제·제례의 전승 위기’ 라는 문제가 한층 더 주목받게 되었음을 지적하고자 한다.

(2) 선행연구에서의 분석 시각 검토

그렇다면 코로나 시기의 축제·제례를 다룬 선행연구에서는 어떠한 분석 시각이 제시되었는가. 발표자는 선행연구를 ‘취약성론’ 과 ‘원점 회귀론’ 이라는 두 가지 시각으로 정리하였다.

첫 번째 시각은 코로나 시기의 제례를, COVID-19의 영향이 지역사회의 취약성에 의해 증폭된 결과로 파악하고, 그로 인해 행사를 정상적으로 시행하지 못하고 신사의례만이 이루어졌다고 분석하는 관점이다. 발표자는 이 시각을 취약성론이라 명명하였다. 이는 재난 연구 분야에서 축적되어 온 취약성 연구에서 착안한 것으로 볼 수 있다.

실제로 가와무라 기요시는 코로나 시기의 축제 중단과 관련하여, COVID-19가 과소화와 고령화 등 지역사회가 안고 있던 문제를 단번에 가시화시켰다고 논하며, 소규모 축제의 전승에 대해 비관적인 전망을 제시하였다(가와무라 2022:16-17).

두 번째 시각은 코로나 시기의 제례를 위기 상황 속에서 본래의 의미나 원점으로 회귀한 것으로 분석하는 관점이다. 발표자는 이를 원점 회귀론이라 명명하였다. 이는 여름 제례 등이 본래 역병 퇴산이라는 의미를 지니고 있다는 민속학적 성과가 원용된 것이라 할 수 있다.

대표적인 연구로는 스즈키 마사타카의 연구를 들 수 있다. 스즈키는 먼저 감염 확산 이전의 기온마쓰리에 대해, 역병 퇴산이라는 전통적 신앙보다 구경꾼의 동원이 더 중시되어 왔음을 지적하였다. 그런 다음 앞서 언급한 신문 기사를 참조하여, 2020년 야사카 신사가 실시한 역병 퇴산 기원 활동을 ‘본래의 기온 신앙’ 으로 정리하였다(스즈키 2020:206).

(3) 선행연구 비판과 발표자의 분석 시각

취약성론과 원점 회귀론에 대해서는 몇 가지 의문이 제기된다. 먼저 취약성론에 대해 지적하고자 하는 점은, ‘중단’ 또는 ‘신사 의례만 실시’ 되었다고 보도된 다수의 제례가 과연 실제로 아무것도 하지 않았던 것인가라는 문제이다.

다음으로 원점 회귀론에 대해 지적하고 싶은 것은, 신직(神職)이나 주도적 인물들

이 역병 퇴산을 강조하는 현상을 그대로, 제례의 담당자들이 신앙이나 역병 퇴산이라는 ‘원점’으로 회귀했다고 해석하는 것이 과연 적절한가라는 점이다.

이 두 관점에 공통된 문제로는, 출판·방송 매체를 중심으로 유통되는 취약성 및 원점 회귀 담론 속에서, 제례의 담당자들이 실제로 무엇을 했는지, 혹은 그러한 담론이 실제로 신앙의 차원에서 받아들여지고 있었는지에 대해 충분히 신중한 검토가 이루어지지 않았다는 점을 들 수 있다. 다시 말해, 보도의 수준을 넘어 코로나 시기의 실천을 대상으로 한 정밀한 질적 조사가 필요하다.

이러한 문제의식을 바탕으로, 본 발표에서는 보도만으로는 포착할 수 없는 제례 담당자들의 실천을 ‘미시적 실천’(微細な美踐)으로 명명하고, 질적 조사를 통해 이에 주목하고자 한다.

3. 2020년 A신사 제례에서의 미시적 실천

코로나 시기 동안 다수의 제례 운영 조직은 제례의 중단을 결정하였다. 발표자는 2020년에 효고현 내 여러 제례 운영 조직을 대상으로 면담 조사를 실시하였는데, 그 대다수는 2020년 제례를 중단하였다고 응답하였다.

그러나 일부 제례에서는 제례 운영이 이루어지고 있었다. 그렇다면 이러한 제례에서는 어떤 방식으로 제례 운영이 이루어졌을까. 본 장에서는 2020년 A신사 제례에서 확인된 미시적 실천을 소개하고자 한다.

(1) ‘장식’ 과 ‘놀이’

A신사의 제례에서는 ‘장식’ 과 ‘놀이’ 라고 표현되는 실천이 확인되었다. ‘장식’이란 장식을 마친 지차(だんじり)를 신사 의례가 진행되는 동안 경내에 배치하는 것을 의미한다. 그리고 ‘놀이’란 장식이 끝난 뒤 분위기가 고조되면서, 지차를 어느 정도 격하게 움직였던 상황을 가리키는 표현이다.

A신사 제례 운영 조직은 2019년 제례가 종료된 이후 지차를 수리하기로 결정하고, 업체에 수리를 의뢰하였다. 그러나 수리가 완료된 지차가 납품된 시점은 2020년 7월 중순이었다. 이후 8월 초의 임원 회의에서 지차 순행의 중지가 결정되었고, 순행 일정을 알리는 웹사이트에도 A신사의 제례가 중단되었다는 내용이 게시되었다.

그럼에도 불구하고 11월 제례 당일, A신사에서는 신사 의례가 진행되는 가운데 ‘신에게 보여주기 위해’ 지차를 경내에 배치하는 ‘장식’ 과, ‘놀이’ 라고 불리는 실천이 이루어졌다.

이날 오전 9시경, 경내에 모인 지역 주민들은 경내의 창고에서 수리가 완료된 지차

와 신여(神輿)를 꺼내 장식한 뒤, 이를 배전 앞에 배치하였다. 이후 오후 1시부터 제한된 인원만이 참여한 가운데 신사 의례가 집행되었다. 이 시간대에는 약 45명의 지역 주민과 약 5명의 축제 애호가들이 경내에서 의례를 지켜보고 있었다. 신사 의례는 오후 1시 45분경에 종료되었다.

의례가 끝난 직후, 곧바로 수리 완료를 기념하는 행사가 진행되었으며, 오후 1시 55분경 기념 행사가 마무리되었다. 이후 경내에서는 간단한 음식과 음료를 곁들인 담소와 사진 촬영이 이루어졌다.

그리고 오후 3시 45분경부터 지차를 다시 창고로 옮기기 위한 이동이 시작되었다. 이때는 단순히 지차를 되돌리는 것이 아니라, 오하야시 연주를 곁들이며 약간의 기세를 실어 지차를 움직였다. 창고에 도착하자마자 곧바로 지차의 해체 작업이 시작되었다.

오후 4시 45분경에는 해체 작업이 종료되었고, 창고의 문이 닫혔다. 마지막으로 회장이 “올해는 아쉬웠지만, 내년에는 반드시 제대로 하고 싶다”는 인사를 전하며 해산하였다.

이와 같은 ‘장식’과 ‘놀이’는 예년의 제례와 비교하면 불완전한 형태라 할 수 있다. 그러나 코로나 시기에도 ‘자숙’의 압력에 굴하지 않고, 비록 제한적이지만 제례를 실천할 수 있었던 사례로 정리할 수 있을 것이다.

(2) 루틴을 지키고, 전승하다

이러한 미시적 실천은 과연 무엇을 지향하고 있는가. 그것은 코로나 시기에도 예년과 마찬가지로 제례를 운영해 왔던 루틴을 유지하는 것에 있다.

일반적인 관점에서 보면, 코로나 시기에는 제례를 완전히 중단하고, 감염이 종식된 이후 다시 원래의 형태로 재개하여 성대하게 즐기는 편이 더 합리적인 선택처럼 보일 수 있다. 그러나 제례 운영 조직의 구성원들은 제례 운영을 완전히 중단할 경우, 이후의 재개가 결코 쉽지 않으며, 몇 년간의 중단을 거치는 사이 그동안 전승되어 온 제례 자체가 단절될지도 모른다는 점을 진지하게 우려하고 있다.

실제 구성원들의 발화를 살펴보면, “2년 연속 중단되면 절대로 다시 돌아올 수 없다”, “올해는 잠시 쉬었지만, 내년에 다시 하려면 나사를 다시 조이고 기세를 살려야 한다”와 같은 표현이 확인된다.

즉, 현대 일본에서 제례를 유지해 온 제례 운영 조직의 구성원들에게 있어 제례의 중단은, 다가올 포스트 코로나 사회와 그에 따른 제례 운영의 재개를 고려할 때, 결코 ‘편한 선택’이 아닌 것이다.

이처럼 제례 운영 조직의 구성원들은 정상적인 제례의 재개를 염두에 두고, 코로나 시기에도 제례 운영을 멈추지 않는 것이 중요하다고 인식하고 있다. 그 결과 일부 제례 운영 조직의 구성원들은 코로나 시기에도 미시적 실천을 수행하며 루틴을 지키고자 하였다.

이러한 루틴 유지를 위한 미시적 실천은, 제례 운영이 어려운 코로나 시기에도 선대에 대한 감사의 마음을 간직한 채, 앞으로 태어날 세대에게 제례를 전승하기 위한 가능한 범위 내에서의 실천으로 설명할 수 있다.

이상의 논의를 바탕으로 발표자는, 코로나 시기의 축제·제례에서 나타난 미시적 실천을, ‘세대 간 전승성의 논리에 의해 지탱되고 있음이 다시금 확인되었으며, 동시에 포스트 코로나 사회에서의 제례 전승에 대한 강한 집착이 드러난 사례’로 규정하고자 한다. 이러한 해석은 재난 연구 분야의 레질리언스(resilience) 연구에서 착안한 것으로, 본 발표에서는 이를 레질리언스론이라 명명하고자 한다.

4. 결론과 향후 전망

이제 논의를 정리해보자. 본 발표는 코로나 시기의 축제·제례를 둘러싸고, 일본 민속학 및 축제·제례 연구에서 어떠한 논쟁이 발생했는가라는 질문을 제기하였다.

발표자의 정리에 따르면, 코로나 시기의 축제·제례 연구에서는 취약성론, 원점 회귀론, 레질리언스론이라 총칭할 수 있는 분석 시각들이 제시되었다. 발표자는 현시점에서 레질리언스론을 지지하는 입장에 있다. 그리고 A신사 제례에서 나타난 미시적 실천에 대한 서술을 통해, 코로나 시기의 제례를 포스트 코로나 사회에서의 제례 전승에 대한 강한 집착이 드러난 사례로 설명하였다.

또한 본 발표를 통해, 발표자는 코로나 시기를 거치며 일본 민속학 및 축제·제례 연구에서 ‘축제·제례의 전승 위기’라는 문제가 이전보다 더욱 주목받게 되었음을 지적하였다.

현대 일본은 흔히 ‘과제 선진국’이라 불린다. 이는 ‘축제·제례의 전승 위기’라는 영역에서도 마찬가지로, 고령화와 인구 감소, 지역 행사에 대한 비참여율의 증가, 축제·제례가 지니는 ‘사회적 정의’에 반하는 측면에 대한 문제 제기, 과도한 관광화 등 그 원인이 매우 다층적이다.

발표자 또한 코로나 시기를 거치며, 이러한 문제에 대한 연구를 지속적으로 심화시켜 나가하고자 하는 결의를 새롭게 하고 있다.

「일본에서의 COVID-19 기간 마츠리·제례 관련 연구사」에 대한 토론문

이진교(국립경국대학교)

미스미 선생의 발표는 코로나 시기 일본의 마츠리 연구를 간결하면서도 체계적으로 정리한 작업입니다. 취약성론이나 원점 회귀론에 머무르지 않고, 담지자들의 ‘미시적 실천’에 주목해 위기의 국면에서 의례가 어떻게 지속, 재구성되는지를 분명하게 보여주고 있습니다. 저는 평소 민속학이 코로나와 같은 전염병, 자연재해나 재난, 그리고 특정한 사회적 위기의 순간을 주목해야 한다고 생각해 왔습니다. 이러한 시기에는 일상에서는 잘 보이지 않던 한 사회의 문화적 속성과 경계가 선명하게 드러날 수 있기 때문입니다. 코로나 역시 무엇이 필수이고 무엇이 생략 가능한지, 어떤 실천이 끝까지 유지되는지를 잘 보여준 계기였습니다. 그런 점에서 이 발표는 팬데믹을 일탈이 아니라, 일상과 의례의 작동 원리를 민속학적 입장에서 다시 묻는 계기로 삼고 있다는 점에서 그 의미가 적지 않다고 생각합니다. 토론자의 소임을 다하기 위해 다음과 같은 질문을 드리도록 하겠습니다.

1. 앞에서 언급했듯이 저는 코로나를 하나의 ‘변화의 원인’ 이라기보다, 이미 일상과 의례 속에 잠재해 있던 실천들이 공적으로 드러나고 정착되는 계기로 이해하고 있습니다. 예를 들어 한국 사회의 경우 장례식장의 부고장이나 결혼식 청첩장에 계좌번호를 기재하는 관행은 코로나 이전에도 일부에서 존재했습니다. 하지만 이는 어디까지나 개인적 선택이거나 다소 조심스러운 실천에 가까웠습니다. 그런데 코로나를 거치며 비대면이라는 명분이 더해지자, 계좌번호 기재는 일반적인 것이 되었습니다. 그래서 지금은 거의 자연스러운 것으로 받아들여지고 있습니다.

이런 점에서 보면 코로나는 새로운 문화를 만들어냈다고보다는, 이미 존재하던 실천을 공식화·정당화하는 역할을 했다고 생각합니다. 발표자가 제시한 마츠리의 ‘미시적 실천’이 코로나라는 위기 속에서 전통을 유지하기 위한 임시적 대응으로 보아야 할지, 아니면 코로나를 계기로 마츠리 내부에서 이미 진행되고 있던 변화가 보다 분명하게 드러난 사례로도 해석할 수 있을지 궁금해 졌습니다. 이 부분에 대한 선생님의 의견을 듣고 싶습니다.

2. 발표자께서 취약성론과 원점 회귀론을 검토하신 뒤, 레질리언스(resilience)의 관점에 무게를 두고 계신 점이 인상 깊었습니다. 다만 이 글에서 제시한 레질리언스가

코로나라는 위기 속에서도 마츠리가 이어졌다는 점을 강조하는 개념인지, 아니면 형식이나 의미의 변화까지 포함한 지속의 과정을 가리키는 것인지 좀 더 설명해 주시면 좋겠습니다. 아울러 이 개념을 주민들의 사회·심리적 회복을 설명하는 기능주의적 관점에서 사용하신 것인지, 아니면 분석 개념으로 한정해 사용하신 것인지도 함께 질문드리고 싶습니다.

3. 다양한 인문, 사회학 분야에서 코로나와 관련된 연구가 생산되고 있는 것이 사실입니다. 이러한 연구 흐름이 민속학의 연구 방향이나 문제의식에 어떤 영향을 미칠 수 있는지 궁금합니다. 그리고 다양한 학제적 연구 속에서 민속학이 담당할 수 있는 역할은 무엇인지 설명해 주시길 바랍니다.

실천민속학회
제53차 전국학술대회 발표집

2026년 2월 5일 제작 및 인쇄

2026년 2월 6일 발행 및 배포

발 행 : 실천민속학회

발행인 : 이진교(국립경국대학교)

주 소 : 경북 안동시 경동로 1375(송천동)

국립경국대학교 인문사회·IT대학 문화유산학전공

연락처 : 010-3587-6359(총무이사 안진수)

010-3672-9528(총무간사 이철승)

e-mail : silchunms@gmail.com

제53차 실천민속학회 전국학술대회 발표집에 실린 발표자·토론자의 글, 사진, 표 등의 모든 자료에 대해, 발표자·토론자 학회의 동의 없이 내용의 일부를 무단으로 전재하거나 배포하는 것을 금합니다.