

---

# 노스텔지어와 민속학 연구

---



2024. 02. 22.(목)

- 장소 : 온라인 화상회의(ZOOM)
- 주최 : 실천민속학회  
안동대학교 대학원 민속학과 4단계 BK21교육연구팀

# 인사말



실천민속학회에서는 오는 2024년 2월 22일(목), 「노스텔지어와 민속학 연구」를 주제로 제49차 동계 전국학술대회를 개최합니다.

복고가 운위되는 건 어제 오늘의 일이 아닙니다. 근대 사회의 진전과 함께 때때로 명멸한 게 복고풍의 문화 현상이기 때문입니다. 그렇지만 요 몇 해 사이 한국에 부는 복고 바람은 예사롭지 않습니다. 대중문화와 소비문화 전반에 걸쳐 예스러운 것들이 폭넓게 성행하고 있습니다. 그래서인지 근년의 레트로, 뉴트로 연구뿐만 아니라 그 회고 지향의 세태를 이끄는 주체들의 감정과 정동을 천착한 성과들도 쏟아지고 있습니다.

이러한 인문, 사회과학의 최근 동향은 새삼스럽고 또 시사적입니다. 회고 지향의 세태와 정서에 기대 학문의 기초를 쌓고 연구 성과를 축적해 온 분과학문이 다름 아닌 민속학이기 때문입니다. 이번 학술대회에서는 민속학과 노스텔지어의 관계성을 대상화하여 근현대 사회의 각 부면에서 분출한 집단적 향수의 다양한 모습들을 민속학적 방법론의 과제로 천착하겠습니다. 민속학 연구에서 아직 본격적으로 다룬 바 없는 주제인 만큼 회원 여러분의 적극적인 참여와 기탄없는 질의를 바라마지 않습니다. 나아가 이번 학술대회가 민속학의 새로운 연구 영역을 개척하는 데 일조할 수 있기를 고대합니다.

실천민속학회 배상

# 세부일정



학술대회 일정      2월 22일(목)

10:00~10:10	개회사: 이진교(실천민속학회장)	사회	이한승 (실천민속학회 총무이사)
기획발표 : 제1세션		사회	이용범(안동대)
10:10~11:00	'민속'이라는 노스텔지어 : 그 탄생과 유산화	발표	남근우(동국대)
		토론	이상현(안동대)
11:00~11:50	노스텔지어의 민속학 구상	발표	정수진 (한국인문사회총연합)
		토론	홍태한(전북대)
11:50~13:00	점심		
기획발표 : 제2세션		사회	이중구(안동대)
13:00~13:50	수몰지역의 재구성과 고향회귀 : 안동댐 수몰마을의 노스텔지어 서사	발표	이미홍(안동대)
		토론	이도정(서울대)
13:50~14:40	고촌의 향수 기념과 공공성의 구축	발표	방건춘(한양대)
		토론	배영동(안동대)
14:40~14:50	휴식		
기획발표 : 제3세션		사회	이진교(안동대)
14:50~15:40	기업의 문화재 보호 사회공헌에 나타난 대한제국 노스텔지어 성향 고찰: 문화재지킴이 협약기관 활동 사례를 중심으로	발표	강석훈(국립무형유산원)
		토론	이수유(서울대)
15:40~17:10	노스텔지어와 일본의 '잃어버린 시대': 미래의 민속학을 향한 시론	발표	門田岳久(立教大學)
		토론	岩本通弥(東京大學)
		통번역	김광식(연세대)

17:10~17:20	휴식		
<b>일반발표</b>		사회	이한승(안동대)
17:20~18:10	소싸움의 전승양상과 놀이문화사적 의의	발표	한양명(안동대)
		토론	정형호(전북대)
18:10~	폐회사: 안승택(실천민속학회 부회장)		

---

# 목차



## [제1세션]

‘민속’이라는 노스텔지어: 그 탄생과 유산화 ..... 1

발표자 : 남근우(동국대학교)

토론자 : 이상현(안동대학교)

노스텔지어의 민속학 구상 ..... 12

발표자 : 정수진(한국인문사회총연합)

토론자 : 홍태한(전북대학교)

## [제2세션]

수몰지역의 재구성과 고향회귀

: 안동댐 수몰마을의 노스텔지어 서사 ..... 32

발표자 : 이미홍(안동대학교)

토론자 : 이도정(서울대학교)

고촌의 향수 기념과 공공성의 구축 ..... 58

발표자 : 방건춘(한양대학교)

토론자 : 배영동(안동대학교)

### [제3세션]

기업의 문화재 보호 사회공헌에 나타난 대한제국 노스텔지어 성향 고찰  
: 문화재지킴이 협약기관 활동 사례를 중심으로 ..... 84

발표자 : 강석훈(국립무형유산원)

토론자 : 이수유(서울대학교)

노스텔지어와 일본의 ‘잃어버린 시대’  
: 미래의 민속학을 향한 시론 ..... 119

발표자 : 門田岳久(立教大學)

토론자 : 岩本通弥(東京大學)

통번역 : 김광식(연세대)

### [일반발표]

소싸움의 전승양상과 놀이문화사적 의의 ..... 157

발표자 : 한양명(안동대학교)

토론자 : 정형호(전북대학교)

# 제1세션

# ‘민속’이라는 노스탤지어

## : 그 탄생과 유산화

남근우(동국대학교)

### ‘민속’이라는 노스탤지어 : 그 탄생과 유산화(遺産化)

2024/02/22(목)/남근우(동국대)

- 학술대회 취지:

“민속학과 노스탤지어의 관계성을 대상화하여  
근현대 사회의 각 부면에서 분출한 집단적 향수의 여러 모습들을  
민속학적 방법론의 과제로 천착”(대회 공지문에서)

### 발제의 목적과 구성

#### ■ 목적

- ‘포클로어(Folklore)’의 탄생 과정을 되짚어 그 태반(胎盤)으로서 노스탤지어 재확인
- 그 역어(譯語)와 개념이 식민지 조선으로 이입(移入)되는 국면을 살피며  
‘조선민속학’과 제국주의적 향수의 관련 검토
- 덧붙여, 국가유산기본법 시행에 즈음해  
그 향수 어린 ‘민속의 유산화’에 약간의 비판적 환기와 문제제기

#### ■ 구성 내용

- ‘포크 로어(Folk-Lore)’에서 ‘민속(학)’으로
- ‘조선민속학’과 제국주의적 향수
- ‘민속의 유산화’와 국가유산기본법

### '포크 로어(Folk-Lore)'의 탄생(1)

■ **투스(Thoms, W. J., 1803-1885)의 편지 글**(Dundes, A., 1965, pp.4-6)

- 고사(古事) 애호가(antiquarian), 대영제국 귀족원 도서관원
- 1846년 8월 12일 런던의 문예 주간지 『애시니엄(The Athenaeum)』에 'FOLK-LORE'란 제목의 서신 발송
- 엠브로스 머튼(Ambrose Merton)이란 필명으로 불과 여섯 단락에 추신을 붙인 짧막한 글
- 同誌 982호(08/22 刊)에 단평(短評)으로 게재

■ **신조어 '포크 로어(Folk-Lore)' 발안(發案)**

- 우선, 고사 애호가들이 '민간고사(Popular Antiquities)'나 '민간문학(Popular Literature)'이라 불려 온 것들에 대해, 귀지(貴誌)가 깊은 관심을 표명해 왔음을 언급
- 그것들은 "문학이라기보단 로어(Lore)라 부르는 게 훨씬 더 나아 보이기에", 양자를 갈음해 "색슨어의 좋은 복합어인 포크 로어(Folk-Lore)", 곧 "the Lore of the People"이란 뜻의 새말 제안
- 연후에, "우리 선조들이 풍요를 갈무리해 온 [밀]밭에 아직도 남아 있는 이삭 줄기에 협력해 주시길" 간곡히 요망

### '포크 로어(Folk-Lore)'의 탄생(2)

■ **열거식 정의, '소멸과 구출' 이야기**

- 이어, "예전의 생활양식, 습속, 의례, 미신, 민요, 속담 등을 연구하는" 이들이 봉착하는 결론 두 가지 지적
- : 첫째, "위에 열거한 여러 항목의 그 얼마나 많은 것들이 완전히 소멸해 버렸는지"
- : 둘째, 하지만 "적절히 손을 씬으로써 그 얼마나 많은 것들을 구출해 낼 수 있는지"

■ **수집, 기록의 의의**

- 많은 발행부수를 자랑하는 貴誌의 도움으로 "무한한 관련 자료들을 효과적으로 긁어 모아 기록할 수 있"겠 고, 이윽고 잉글랜드의 '제임스 그림(James Grimm)이 등장할 것
- 또한 貴誌의 그러한 실험적 기획에 촉발되어 "옛 기록이나 잊힌 습속들에 대해 기꺼이 추억담을 제공"하거나, "사라지고 있는 전설, 로컬의 전통, 혹은 민요의 단편(斷片) 등을 적극 제시"하려는 이들이 적지 않을 것임
- 이 소소한 정보들의 교환과 보급은 잉글랜드의 고사 애호가들에게 도움이 될 뿐만 아니라, 『독일의 신화』(1835) 개정판에도 풍요로움을 더해줄 것임, 일례로 '빠꾸기의 예언적 속신과 동요' 제시
- 이런 커뮤니케이션의 연쇄(連鎖)가 이루어질 때, "장래 문예적 고사 연구의 흥미로운 분야로 우리들의 포크 로어"가 성립

## ‘포크 로어’와 노스탤지어

- 레이먼드 윌리엄스(Williams, R.)의 ‘로어’ 부연: 『키워드』 事典의 ‘포크(Folk)’ 항목(김성기/유리 옮김, 2010, 197-198쪽)
- 원래 ‘가르침, 교육’에서 ‘배우는 것’이나 ‘학식’으로 의미 확장
- 18세기 이후 “과거의 일로 제한되어 ‘전통적인’ 또는 ‘전설상의’라는 의미” 수반
- 1846년 ‘포크 로어’의 주장 배경에는 문화적 트렌드 존재
  - : 학문명 어미(語尾)에 붙는 그리스어를 ‘로어’로 대체하려는 경향: astronomy → starlore, geology → earthlore 등
  - : “앵글로색슨의 부흥”을 피하려 든 이 語尾는 기존의 “학구적이고 과학적인 전통파를 움직일 수 없었지만”
  - ‘포크’와 ‘로어’, 이 양자 모두 “전통 회고적인 의미를 응축시킨 ‘folk-lore’(민간전승, 후에는 ‘folklore’)는 오래지 않아” 수용
- 결국 ‘포크 로어’의 발안과 그 의미의 형성, 곧 “읽고 쓰기 능력에 의존하기 이전의 소박한” 민간전승의 창출은 “산업화와 도시화에 따른 새로운 사회의 출현을 둘러싸고 [나타난] 일군의 복잡한 반응 양상을 보여준다.”
- 이 ‘복잡한 반응 양상’의 하나가 문제의 노스탤지어: ‘nostos(歸郷)’ + ‘algos(괴로운 상황)’
- 본향의 안정적 시공간으로 불가능한 회귀를 갈망하는 사회적 심리나 감정 구조: 근대적 학지(學知)로서 ‘민속학(F/V)’의 태반

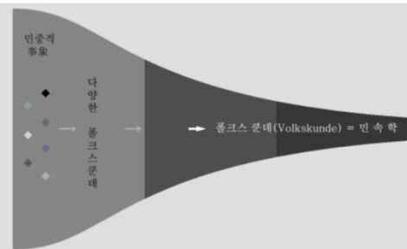
## ‘Volkskunde=민속학’이라는 후향적(後向的) 학지의 생성(1)

### ■ ‘갈때기’ 독일 민속학사론

- 河野眞, 『民俗学のかたち:ドイツ語圏の学史にさぐる』(2014)
- 남근우, 「민속학의 존립 기반을 다시 묻다」, 『실천민속학연구』 30(2017)

### ■ 근현대 세계의 진전과 ‘폴크스쿤데(Volkskunde)’의 생성

- 시간의 경과와 함께 ‘폴크스쿤데=민속학’으로 수렴되는 모습
- 갈때기의 추이(대롱부분)를 둘러싼 여백의 의미: 근현대 세계(산업화, 도시화)의 진전
- 여백의 공간 확대는 갈때기의 형상화와 불가분 관계
- ‘에스러운’ 사상(事象)이나 문물의 타율적 변화(축소, 소멸)와 함께 점점 동체 부분이 축소
- 갈때기의 농담(濃淡)은 ‘민속적’ 사상, 문물에 대한 상념의 농밀화: 애석(愛惜, 哀惜)과 향수, 회고적 심리/감정 고양



### 'V=민속학'이라는 후향적 학지의 생성(2)

- **바우징거의 '퇴행' 개념** (『과학기술세계 속의 민속문화』 1장 4절)
  - 민속학의 생성 토양은 근현대 사회가 갖게 마련인 **후향적 심리와 감정 구조**
  - **'퇴행(Regression)**: 아동의 '뒷걸음질 치기/되돌아가기' 방어기제, 사회적 차원으로 확대 적용
  - 근현대 사회의 급격한 변화, 진전을 좇아가기 어려워 잠시의 '퇴행'노스텔지어'로 일시적 안도나 안정을 찾으려는 자세
  
- **후향적 학지로서의 'V=민속학'**
  - 이러한 근현대 사회의 특징적 추세에 대한 냉정한 응시보다는, 사라져가는 것에 대한 애석/추모 자세의 대변을 자부(自負)
  - '질주하는' 사회에 열고 넓게 퍼져있는 '뒷걸음질 치기' 지향을 감득, 농축, 구상화: **파선의 은근한 추세를 더그린 실선의 민속학**
  - **경사면에 들어선 '보수적' 건축물이 민속학**, 그래서 객관성이 통상 이상으로 문제가 되는 것이며, 그 學知 생성의 조건과 과정을 천착해 지면의 立地와 기울기를 '쿨하게' 계측하는 것, 가령 '민속세계'의 보급자리나 '마을공동체'의 모습살이 등은 객관적 실재가 아닌, 근대 사회의 후향적 방어기제에 입각한 민속학적 재현의 '고습(故習)'이라는 인식, 그게 바로 **바우징거가 강조한 '방법적 성찰'**의 출발점 (『민속학』 1장 5/6절 『보수적 사회 이론으로서의 민속학』/『귀결로서의 극단화: 민족성의 학문』, 2장 『기본개념 비판』)

### '포크 로어(포클로어)'의 확산

- **대상으로서 '포크 로어(포클로어)'의 확산** (Emrich, D., 1946)
  - 에스리온 문화/사회 사상(事象)으로서 '포크 로어' 수집/기록 호소, 매시니엄誌가 부응해 '포크 로어 칼럼' 연재(1846.08-1849.11)
  - *Notes and Queries* 간행으로 계승(志村眞幸, 2009)
  - 고사 애호가들의 친목과 정보 교환 목적, 민속/어원/문학/인물 등의 질의 응답, '포크(글)로어'의 확산 계기, 인도/중국/일본 사례
  - '민간학(野의學問)'으로서 일본민속학의 운동 모델, 南方熊楠 투고(1903년 이후 324편)
  - 정보교환의 새로운 수단 제공, 「資料及報告」 「資料·報告·交詢」 「資料·報告」와 「紙上問答」 「會員通信」란 등
  
- **학문으로서 '포클로어'의 성립**
  - '포클로어'는 19세기 후반 학문 미분화 시대의 혁신적, 전위적인 용어, 『월시문화』(1873)의 '잔존' 개념 수용
  - 1878년 최초의 민속학회 설립: 톱스/곰/타일러/랭/플레이저 등의 기라성 참가
  - 학회 공간(公刊)의 *The Handbook of Folklore*(1890), 번(Burne, C. S.)에 의한 증보판(1914): 1장 정의와 2장의 채집 기록 방법 추가
  - 정의: "문화 저급민족 사이에 **현행하는**, 혹은 개화민족의 몽매한 인민들 사이에 **잔존하는** 전통적 신앙, 관습, 설화, 속담을 총괄하는 범칭"
  - 성격: 영국 "내외의 미개 몽매한 인민 사이를 여행하는 이들, 혹은 그들 사이에 섞여 사는 이들을 위한" 민간전승의 채록, 기록 지침서

## 동아시아로의 박래(舶來)와 번역

### ■ 줄고(「포클로어의 번역과 이입」)에서 상술

- 구비이언(학), 구비속전(학), 고속(학), 풍속(학), 민간전승(학), 민속(학) 등등

- 岡正雄, 『英國民俗學協會 公刊 民俗學概論』(岡書院, 1927), *The Handbook of Folklore* 증보판(1914) 완역

: 그 역자 서문: “우리나라에서 folklore의 **적확한** 역어는 아직 찾아볼 수 없는데 보통은 민속, 민속학 등으로 번역되고 있다.”

: 이어 “이 학문의 명칭으로서 지시할 경우는 **민속학**이라 번역하고, 학문의 대상 事象을 지시할 때는 **민간전승**이라는 문자” 사용

- 그 보급판의 인기

- 일제강점기 ‘조선민속학’에도 적지 않은 영향

- 1970년대 전반 한국민속학의 ‘일론적 대화’에서도 대상으로서 ‘민간전승’이란 용어 다용(多用)

## ‘조선민속학’과 제국주의적 향수(1)

### ■ 한국 민속학사론의 난제: 기점

- 조선 후기 실학 기원설 vs 일제강점기의 ‘민속(학)’ 이입설(1927/1932/1934년 등)

- 전자의 경우, 실학자들의 풍속론은 앞에서 본 근대적 학지로서 민속학의(F/V) 남상(濫觴)이라 볼 수 있는가?

- 후자의 경우, 외국인들이 산출한 성과 특히 재조일본인들의 ‘조선풍속/조선민속’론을 어찌 할 것인가?

- 후자와 관련해, “조선민속을 연구주제로 개척한 사람은 **今村**이며, 이후 조선인으로서 조선민속에 대한 글을 남긴 대표적인 사람은 **송석하**와 **손진태**이다. 이들은 **秋葉**가 경성에 등장하기 이전에 조선민속을 주제로 한 글들을 발표하였다. ... **今村**의 조선민속에 대한 연구는 <조선풍속집>으로 연결되고, 당대 최고의 조선민속연구가로 성장하였다.”(전경수, 2005, 149)는 지적 및 최근 이와 유사한 논의 증가 추세

- 위의 조선민속학회 핵심인물 4인 중, 이마무라 도모(今村 綱)의 연구 성과 돌아보기

: 한자문화권 **고래(古來)**의 ‘**풍속=민속**’과 포클로어의 번역어로서 ‘**민속(학)**’, 이 양자 사이에 존재하는 **연속성과 불연속성** 및 그에 얽힌 ‘**민속(학)**’ 이입설(1927/1932/1934)의 **과제를** 검증할 수 있는 실마리 내장

: 또한, 식민지 조선의 ‘풍속’과 ‘민속(F)’에 향수 어린 시선을 비교적 자주 투사한 이가 다름 아닌 이마무라

## ‘조선 민속(학)’과 제국주의적 향수(2)

### ■ 이마무라 도모(1870-1943): 연보와 주저

- 법정대학 법률과 졸업(1904)

- 충청북도를 비롯한 여러 지역의 경찰부장, 제주도사, 원산부 부윤, 이왕직 사무관, 서무과장 역임(1908. 07-1925.03) 후 고등관 2등으로 퇴관

- 이후 체신부를 비롯한 조선사편수회/전매국/철도국/중추원/개성부 촉탁

### ■ 주요 저서

- 『조선풍속집』(1914), 『역사민속 조선만담(漫談)』(1928), 『조선전매사』 6권(1936), 『조선풍속자료집성:扇左纏打毬籠』(1937), 『이조실록 풍속관계자료촬요』(1939), 『고려이전의 풍속자료촬요』(1940), 『이조 각종문헌 풍속관계자료촬요』 상, 하(1942, 1944) 등

- 서물동호회(書物同好會), 남산음사(南山吟社) 등의 문예 동인 활동

- ‘조선민속학에의 처녀 향해자’, ‘조선민속학계의 장로’, ‘조선민속을 연구 주제로 개척한 당대 최고의 연구가’로 칭송

- 이하, 위의 세 책을 별견(瞥見)해, 그의 조선 ‘풍속=민속(FY)관과 거기에 내장된 ‘제국주의적 향수’의 일단을 도출

## ‘조선민속학’과 제국주의적 향수(3)

### ■ 레나토 로살도(Rosaldo, R.)의 ‘제국주의적 향수’론

- 『문화와 진리: 사회분석의 새로운 지평을 위하여』, 권숙인 역, 2006(1989), 126-152쪽

- ‘노스텔지어’란 용어를 현대 인류학의 성찰적 사고 영역에 도입

- 제국주의의 집행자들(관리, 경찰관, 전도사, 인류학자 등) 스스로가 의도적으로,

변형을 가하고 파괴한 문화나 사회를 그리워하고 그 소멸을 애석해 하는 아이러니의 자세, 태도, 심리

- ‘전통사회의 소멸에 대한 애도’ 사례: 『서태평양의 향해자들』(1922), 『슬픈 열대』(1955)

- 사라지는 전통에 대한 ‘천진난만한 동경(갈망)’은 자신들의 지배적 관여를 은폐하는 ‘결백의 가면’이자, 지배/피지배의 “불평등과 억압이란 맥락”에서 주의를 눈을 돌리게 하는 수단

- 그런 향수 어린 시선으로 말미암아 ‘결순이 없는 통합적 전체’로 재현해 온 기왕의 사회/문화론을 비판하며, 그리(무결순의 통합체) 조정(措置)된 사회/문화론, 조월적 위치에 선 연구자가 객관적 분석이나 해석 대상으로 삼을 수 있다는 인류학의 신화와 민족지적 권위 해체

- ‘사회 분석의 새로운 지평’ 재구축을 위한 처방전 제시

## ‘조선민속학’과 제국주의적 향수(4)

### ■ 『조선풍속집』(1914)

- 1908년 도선(渡鮮) 직후 지방 경찰부장 시절 “직무 집행이 民度와 조화”를 이루게 하려 “조선의 풍속습관” 조사 연구

- ‘직무 반 취미 반’의 “단편적 연구”: 총 32장의 권두에 놓인 게 「조선인의 미풍(美風)」

- “조선인에게 결점이 많다는 걸 잘 알고 있지만 그것들은 차치하고 좋은 점(美點)만을 세상에 소개/조선은 **정치상 사회상 미증유의 대변혁** 조우/**구래의 풍속습관 점차 파괴**되고 있음/일본 역시 명치유신 후 구화주의(歐化主義)가 만연해 미풍양속(良風美俗)이 파괴되어 유감인데, 차체에 **선징(鮮人) 고래의 미풍을 적극 존속**시키고, 그중 어떤 것은 **전부 보존**하고 또 어떤 것은 **조정, 수정 보완을 가해 시대에 적응**시키는 등, 지도 유인의 필요를 절실히 느낀다.”

- 그 ‘고래의 미풍’ 중 하나가 “隣保協同의 風”으로 그러한 “**風俗人情을 철저히 살피어 더욱 共濟의 미풍을 조장**해야 한다.”

- “**미신은 미개시대의 유물**일지라도 그걸 민족적으로 연구할 때는 **학문상 여러 가지 발견**이 가능하다. 그 민족의 풍상심리(風尙心理)를 살피어 여러 업무에 참고할 수 있는 **실익 존재**” “이상의 몽점(蒙點)”에 대해선 “교육자 심리학자 인류학자가 전문지식으로 자세히 연구하면 흥미 다대”할 것이며 “**고대 日鮮人種의 관계를 알고 풍속 개선**을 도모하는 데 일조”

- “현재 조선에 **잔존하는 옛 풍속(古風俗)** 중 무너는 **最古의 풍속에 속**하며, 학문상 가장 가치 있는 것 중의 하나”

## ‘조선민속학’과 제국주의적 향수(5)

### ■ 『역사민속 조선만담(漫談)』(1928): ‘민속(학)’의 등장

- 퇴관 후 한가한 4년간 투고, 강연록을 엮은 “계록의 一片”, “**호사가의 아마추어 기예(技藝)**에서 나온 것”

- 하지만 “조선에 대한 **진정한 이해**, 조선인에 대한 **참다운 同仁**, 이거야말로 진실로 **조선**을 위한시정(施政)의 기본 뿌리. 그리고 이 이해와 同仁이란 **조선의 역사, 풍속, 인정(人情)** 등을 자세히 연구함으로써 확인되어야 한다.”는 스승(?)의 서문

- 「일본 및 조선의 석전(石舍職)」(1927) 주목: “일본에도 조선에도 **연증행사적인 풍속의 하나로 석전 존재**” 양자는 “우연의 일치라고 보기 어려울 정도로 유사점 많음. **풍속 계통으로 보아 고대에 동일**한 것이었음을 고증 가능. **민속학상으로 보아** 강구해야 할 가치 있는 사안의 하나. 이하 그 기원과 역사, 방법 등을 詳說하고 마지막으로 이 **민속에 관한 硏究**을 토로” 결론에서 “이 글의 목적은 **上古의 日鮮 풍속에 공통점이 많고 대개는 조선으로부터 일본에 전래되었음을 보여**주는데 그 일례로 쓴 것임”

- 「조선 성황신고(城隍神考)」(1928): “아직도 조선엔 **잔존하는 고대 원시종교**가 있는데 “**예부터 신앙이 성대했던 성황신**”의 경우 “**병합 후 경찰관이 무력을 얻어 단속**하고 또 **신교육 보급**으로 점차 미신 감소한 까닭에, 그 **威靈** 예전처럼 떨치고 못하고 자연히 凋落하고 있다. **금일 민속학상의 자료가 되어야 할 귀중한 존재인데 무서운 기세로 인멸**하고 있다. 이것들에 대해 **관청이나 민간에서 하등 보존법을 강구하고 있지 않아, 애석할 따름이다.**”

- 南山吟社 동인의 ‘조선정취 셴류(川柳): 지계군, 기생, 온돌, 김치, 주막, 양반, 빈대, 박, 병거지 등, ‘**풍속사진**’의 단골소재

### ‘조선민속학’과 제국주의적 향수(6)

■ 『조선풍속자료집설:扁 左繩 打毯 貌』(1937)

- 중추원 조사과 풍속계(風俗係)의 “실지 조사”와 방대한 “문헌 연구” 성과를 엮은 “조선풍속자료”
- 중추원 촉탁 이마무라가 “주로 민속학적으로, 더불어 역사적으로 표제의 네 가지에 대해 기술”

- 「조선의 금줄에 관한 연구」: “갑과 을의 서로 다른 민족의 풍속 행사가 유사할 경우 바로 동일 연원이라 속단하는 건 비 학문적/허나, 일본의 ‘시메나와’와 조선의 ‘금줄’은 서로 별개의 존재라 보기엔 너무나도 유사해 그 민족 계통이 어디에 있는지? 이상의 여러 의문은 금줄 민속학자와 사학자가 더 연구해 해결해야 할 과제/이 소문이 조선민속의 일단을 기술하는 데 그치지 않고 관련 연구의 자료가 될 수 있다면 다행”

- 「박 고찰(飽考)」: 주로 조선의 바가지에 관한 “민속학상의 고찰” 그 총설의 들머리에 “바가지는 조선 가정 필수품으로 용도 다양/현재內地, 만주 등으로 이주, 출가(出稼)하는 가족동반반도인(半島人)들이 반드시 이 바가지 두세 개를 휴대/일상의 사용 모습을 보건대, 그 소박한 복장과 초가 등이 주위 환경과 조화로이 어울려 고아(古雅)한 내용 또한 풍요롭기 그지없다. 지금 시골 들판의 농민이 바가지 한 잔의 물에 즐거이 점심을 먹는 단란한 모습을 보지 않고서야 어찌 저 논어의 인화가 추구한 ‘단사표음(單食瓢飮)’의 참 맛을 알 수 있으랴. 또한 그 본체인 박 덩굴이 초가지붕을 덮고, 몇 덩이 과실이 석양에 몸을 부린 광경은 전원의 가을을 물들이는 정취의 한 자락이 아니라.”

- 관련해, 손진태가 「민예수록」(1935)에서 펼친 ‘바가지 애족론(愛族論)’ 주목(남근우, 「토만의 ‘토속’ 발견과 신민주의」 2003, 150-152 참조)

### ‘조선민속학’과 제국주의적 향수(7): 갈무리(이마무라의 두 얼굴)

- 직무상: 고등경찰 관료로서 식민지 조선의 ‘풍속습관’ 조사연구를 주관 주도한 교풍(矯風) 전문가

- 취미상: 그 와중에 서울동호회와 남산음사 등의 문예 동인으로서 식민지 조선의 ‘서물’을 탐닉하고 ‘정취’도 음유한 호사가

- 그런 두 얼굴의 이마무라가 때때로 조선 ‘풍속’·민속의 소멸 이야기를 풀어놓기도 하는바, 이거야말로 제국주의적 향수의 전형

- 단, 식민지 조선에 잔존하는 옛 풍속 곧 ‘조선민속’에 대한 ‘천진난만한 동경’은 교풍의 지배를 은폐하는 ‘결백의 가면’이 아니다. 또한 로살도의 주장과 다르게, 이마무라는 제국주의적 향수로 말미암아 ‘결손 없는 통합체’로 식민지 조선을 조정(描定)한 것도 아니다. 오히려 식민주의 사관의 체현자로서 훈육 대상을 ‘결핍 투성이의 통합적 전체’로 재현한 게 그가 천착한 조선풍속론의 결론이다.

- “오랜 세월의 停滯에서 눈부신 세계로 급진하는 근년의 조선은 이제 겨우 인습의 舊殼을 벗고 고민의 과도기/이런 세대는 풍속상에도 드러나는데 곧 신규 뒤죽박죽인 奇觀/허나 자세히 보면, 새로운 첨단 유행이나 표면의 덧칠에 불과/구래의 古風이나 낡은 것들은 구 사상의 배경이 되어 여전히 사회 각 방면에 진존/나라 정치에서 조감하면 귀족정치, 지배 피지배의 대립은 신라 이래 천 년 이상 병합 직전까지의 전통/사회 진화 역시 지체/역대 중농정책으로 시종일관 물자 빈약, 산업 미발달/간편 소박한 생활 강제/국교인 유교 형식주의 도덕 강요하고 사상을 고정 중독/원시 신앙의 전통과 쇠잔한 불교의 잔물 이외에 국민 종교 확립 불가능/그래서 사람들의 감정 생활 역시 유택 다양 불가능/조선의 풍속은 이런 국정과 환경분위기에 하에 成育/요컨대, 원시 소박 간소한 古俗의 바탕 위에 支那文化를 가미 윤색한 것, 바로 그계 반도인의 생활양식 곧 조선 모든 풍속의 내실”(이마무라, 1930, 369쪽)

## ‘조선민속학’과 제국주의적 향수(8): 금후 과제

- **‘민속(학) 이입설** 중 1927년 기점론의 증거: 「살만교차기(箭記)」와 「조선무속고」, 덧붙여 「민간설화의 연구」

- 이마무라의 ‘민속(학)’ 언급: 앞에서 보았듯이 1927, 8년의 석전론과 성황신론 이후

- 「민속학과 小生」(1940)의 관련 회고: “아무튼 내 [연구가 과학적 궤도에 오르게 된 건 1925년 퇴관 후에 민속학의 서책과 잡지를 읽게 된 것과, 그리고 또 하나 30년 조선사편수회 축탁이 되어 1년간 그들과의 접촉에 기인한다.”

- 하지만 그의 ‘민속(학)’ 용례는 기왕의 혹은 이후의 ‘풍속(연구)’와 큰 의미상의 차이 부재, ‘과학적 궤도’ 처장의 레토릭

- 오히려 아키바(秋葉隆) 주목: 「민속의 조사에 대해: 민속조사회와 민속박물관의 필요」(1927) 「조선민속의 연구에 대해」(1928)

- 동시에 ‘조선민속학(회)’ 재검토(최근 오석민, 전경수의 두 역작)

: 손진태, 송석하의 조선민속학은 제국주의적 향수와 무관한가?

: 특히 후자가 추구한 ‘민속의 풍속화’는 이마무라의 조선 ‘풍속학/민속’론과 어떤 관계에 놓이는가?

: **‘민속의 풍속화’는 60년대 이후의 문화재화와 금세기의 문화유산화, 그리고 금년 5월 이후의 ‘유산화’와 본질적으로 다른 것인가?**

- ‘2024년 국가무형문화재 인정 조사 관련 전문가 추천 안내’가 빗발치는 요즘, 본디 “민속학은 교묘한 포클로리즘(folklorism)”이라는 바꾸우거의 통찰을 떠올리며 발제를 마친다.

## 주요 참고문헌

- 남근우, 『조선민속학’과 식민주의』, 동국대 출판부, 2008

- 남근우, 「민속학의 존립 기반을 다시 묻다: ‘칼때기’ 독일민속학사론을 중심으로」, 『실천민속학』 30, 실천민속학회, 2017

- 이상현, 「독일 민속학계의 동향과 한국민속학의 설 자리 모색」, 『한국민속학』 51, 한국민속학회, 2010

- 전경수, 「학문과 제국 사이의 秋葉隆」, 『한국학보』 120, 일지사, 2005

- Dundes, A., *The Study of Folklore*, Prentice-Hall, Inc., Englewood cliffs, N.J., 1965

- Emrich, D., "Folk-Lore": William John Thoms, *California Folklore Quarterly* 5(4), 1946

- Bausinger, H.(河野眞譯), 『科學技術世界のなかの民俗文化(Volkskultur in der technischen Welt)』, 文鶴堂, 2005(1961)

- Bausinger, H.(河野眞譯), 『フォルクスゲンデドイツ民俗学: 上古学の克服から文化分析の方法へ(Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse)』, 文鶴堂, 2010(1971)

- 岡正雄, 『英國民俗學協會 公刊 民俗學概論』, 同書院, 1927

- 今村頼, 「조선풍속집」, 斯道館, 1914 『歴史民俗朝鮮漫談』, 南山吟社, 1928, 「朝鮮風俗資料集説: 扇 左纏 打毯 菰」, 朝鮮總督府, 1937

- 今村頼, 「風俗」, 『日本地理大系 朝鮮篇』, 改造社, 1930

- 志村眞幸, 「南方熊楠と『ノーツ・アンド・クエリーズ』誌」, 『ビクトリア朝文化研究』7, 2009

- 河野眞, 『民俗学のかたちドイツ語圏の學史にさぐる』, 創土社, 2014

## 「‘민속’이라는 노스텔지어: 그 탄생과 유산화」에 대한 토론문

이상현(안동대학교)

본 발표는 민속학 연구의 기본적 특징을 분석하기 위하여 민속학 연구의 시작을 노스텔지어 개념과 연관하여 분석하였고 이를 영국, 독일, 한국의 민속학 연구와 관련하여 설명하고 있다.

우선 영국의 Folklore라는 단어를 최초로 사용한 W. J. Thoma가 생각하는 Folklore 의미를 기술하였다. 더불어 영국 영어의 특정 단어의 의미 변화를 설명한 사전을 편찬한 Williams. R.의 Lore에 대한 설명을 인용하여 Folklore와 노스텔지어 관계에 대하여 설명하였다.

민속학이란 용어와 노스텔지어 관계를 명확하게 하기 위하여 발표자는 독일 민속학자 독일의 민속학자 Hermann Bausinger의 저서인 ‘과학기술 세계 속의 민속문화’ 1장 4절 논의의 핵심 개념인 Regressionen(퇴행)에 대하여 추가적으로 설명하였다.

이러한 과거 문화에 대한 시선이 조사 및 연구에 대한 인식으로 확장되어 가는 현상을 영국 민속학회 조직 그리고 수집 활동을 통하여 제시하였다. 이러한 활동이 일본 학계에 준 영향 관계에 대하여 언급하였다. 이를 바탕으로 일제강점기 조선민속에 대한 자료 수집과 연구를 진행한 이마무라 도모(今村鞆)의 조사 및 연구 활동 동기에 대하여 언급하였다.

발표문에서는 구체적으로 언급하지 않았지만 송석하, 손진태의 민속 연구와 제국주의적 노스텔지어의 영향 그리고 올해 5월부터 실행되는 국가유산기본법에 투영되어 있는 노스텔지어의 문제에 대해서 논의할 것으로 생각된다.

우리나라 민속학 연구 특히 민속학사 연구에서 연구의 가장 핵심적인 배경인 노스텔지어와 관련된 연구는 거의 없고 최근 일부 연구만이 진행되고 있는 실정이다. 발표자는 한국민속학사 특히 일제강점기 조선민속학 연구 분야의 최고 전문가여서 본 글이 완성되면 한국민속학사 연구에서 새로운 연구 경향을 제시할 수 있을 것으로 생각한다.

다만 영국의 민속학연구와 노스텔지어와의 상관 관계에서는 민족주의와의 연관성은 상대적으로 적어 식민지 지역의 민속 연구의 배경을 분석하는 데 유효하지만, 식

민지 출신 민속학자의 자국 민속학 연구를 이해하는 데 일정 부분 한계가 있을 것으로 생각한다. 특히 해방 이후 민족주의 이념이 큰 역할을 하는 우리나라 민속학 연구 그리고 민속과 관련된 문화 정책과 노스텔지어 관련성을 분석하는 데 일정 부분 한계가 있다.

제국주의적 시선과 민족주의 시선 사이에 노스텔지어와 민속학 연구의 상관성을 해명하기 위해서는 이 용어가 등장하게 된 시대적 배경 그리고 수용한 지역에 유사한 현상 혹은 감정에 대한 논의에 대해서도 고민할 필요가 있다.

유럽 특히 라틴어권에서 노스텔지어의 어원인 *nostalgia*는 18세기 중후반 유럽의 낭만주의 등장과 매우 밀접하게 연관되어 사용되기 시작하였고, 일부 지역 예를 들어 독일의 경우 이 감정을 고향 운동에 활용하고 이를 통하여 민족국가 건설의 토대로 이용하였다.

부연하자면 독일은 영국처럼 산업화와 도시화가 진행되면서 이전 시대의 문화 특히 민속과 같이 농어촌의 생활을 잘 보여지고 있는 문화에 대한 관심이 등장하게 된다. 다만 다른 유럽 국가보다 민족 국가 형성이 늦어지면서 민족문화에 대한 관심이 급속히 증가하면서, 민속은 노스텔지어의 대상이면서 민족국가 형성에 필요한 민족문화의 기초로 인식하였다. 이는 영국에서 노스텔지어를 낭만적 관점 그리고 제국적 시각으로 이해하였지만, 독일에서는 낭만적 관점 더불어 민족이념을 생성하는 감정으로 노스텔지어를 이해하였다.

한 편의 논문으로 특정 단어의 어원과 변화 과정을 모두 언급하기는 어렵다. 다만 현재까지 한국민속학 연구에서 거의 다루어지지 않았고 한국민속학 발전에 도움을 줄 수 있는 논의 주제이기 때문에 이를 제안하였다.

## 노스텔지어의 민속학 구상

정수진(한국인문사회총연합)

### 1. 들어가며

이 글은 민속학을 근대인의 정서구조인 ‘노스텔지어’와 결부시켜 고찰하는 데 목적이 있다. 최근 재정비한 『한국민족문화대백과사전』을 펼쳐 보면, 민속학은 “한 민족의 기본적인 생활양식과 정신문화의 총체를 연구하는 학문”이라고 정의되어 있다. 한국민속학은 “사회민속, 생업민속, 의식주 민속, 민속 신앙, 일생의례, 세시풍속, 민속놀이, 민속 문학, 민속 예술 등을 주요 연구 영역으로 하여 전통사회의 민중 문화나 민족 문화의 형식과 내용, 특히 민속의 존재 양상과 역사적 변화상을 해명하는 데 기여해 왔”다는 것이다.<sup>1)</sup>

이 정의가 현재까지 발간된 민속학 개론서들을 총망라한 것임을 상기하면, 한국 민속학은 기본적으로 ‘전통사회의 민중 문화’와 ‘민족 문화’를 대상으로 삼는 학문이라는 인식이 지금도 여전히 지배적임을 확인할 수 있다.<sup>2)</sup> 아울러 이 정의가 해방 직후 민속학을 “민족문화를 연구하는 과학”이라고 정의했던 손진태의 관점을 그 연원으로 삼으면서, 196,70년대 정점을 찍었던 민족주의 이데올로기를 여전히 그 이념적 기초로 삼고 있다는 점도 짐작 가능하다.

커셴블렛-김블렛(B. Kirshenblatt-Gimblett)은 기실 이 민족주의라는 이데올로기가 “강력한 정치권력의 근간이면서 그 자체 철학적 빈곤을 토대로 출현”한 것이기 때문에, 학문 성립의 적절한 토양이라고 보기 어렵다고 지적한 바 있다. 민속학이 민족주의를 그 이념적 기초로 삼는 한, 과학적 엄밀성보다는 낭만주의적 감정에 기댄 채 민족의 고유성과 특별함을 되낼 위험이 상존할 수밖에 없다는 것이다.<sup>3)</sup> 가령 “사라지는 것에 대한 아쉬움과 초조함에 이어 그것을 인멸의 위기로부터 구해내겠다는 의지와 욕망”<sup>4)</sup>과 같은 감정의 표출이 한국민속학의 존재 이유를 뒷받침하는 명분으

1) <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0020152>

2) 물론 사전에는 이 정의의 마지막에 “현재는 민속이나 전통과 같은 과거의 문화뿐만 아니라 현재와 일상문화로 관심 영역을 확장하”고 있다는 내용이 보이지만, 여기서는 이 내용을 잠시 논외로 하겠다.

3) Kirshenblatt-Gimblett, B., “Folklore’ s Crisis” (*The Journal of American Folklore*, Vol.111, No.441, 1998), p.299.

로 되풀이되어 온바, 그런 ‘소멸의 이야기’의 반복이야말로 민속학의 학문적 취약성을 보여주는 증좌로 비판되기도 했다.

하지만 문제는, 하이데거가 “철학적 사유를 뒷받침하고 있는 감정은 무엇인가?”라는 질문을 던졌던 것처럼, 애초 철학적 사유 일반의 밑바탕에는 이성이 아닌 감정과 정서, 느낌 따위의 파토스가 놓여 있다는 사실이다.<sup>5)</sup> 그렇다면 민속학이 노정하는 학문적 취약성은, 로고스와 파토스의 위계를 뒤집고 파토스가 가진 학문적 가치를 복권하려는 근년의 사상적 조류에 입각해 진지하게 재고될 필요가 있겠다. 하이데거의 주장처럼 과학적 이성과 계산적 합리성으로 무장한 근대의 철학적 사유는 모든 감정으로부터 해방된 것처럼 보이지만, 실은 그 밑바탕에 어떤 감정의 소여를 은폐하고 있기 때문이다.

그렇다면 우리는 이렇게 반문(反問)해 볼 수 있겠다. 소위 ‘국뽕’이란 표현이 시사하듯이 민족주의가 진부한 이데올로기로 치부된 지 오래이며, 근대화의 급진전 속에서 민속 ‘소멸의 이야기’가 어언 100년 가까이 되풀이되고 있음에도 불구하고, 정작 민속학이 근현대사의 격동 속에서도 여전히 적잖은 사회적 수요에 부응하며 학문의 명맥을 유지해 온 까닭은 무엇인가? 나는 그 배경과 이유를 민족주의만으로는 설명될 수 없는 근대인의 파토스, 즉 노스텔지어와의 연관성 속에서 찾아볼 필요가 있겠다는 생각이다. 만약 양자의 밀접한 관계맺음이 밝혀진다면, 민속학이야말로 최근의 복고 붐이나 회고 지향의 세태를 비롯한 현대사회의 심층적 이해를 위해 새롭게 정위되어야 할 긴요한 학문 영역이 아닐 수 없기 때문이다. 무엇보다 한국민속학은 지난 100년의 역사 속에서 집단적 노스텔지어를 ‘민속’과 ‘유산’이라는 이름으로 제도화하는 데 핵심적 구실을 해왔기 때문이다.

이에 이 글에서는 민속이 유산, 즉 문화재로 거듭나던 역사의 초기로 거슬러 올라가 민속학이 그 과정에 어떻게 관여했는지, 당대의 노스텔지어는 어떤 시대인식을 반영하며 집단적 정서구조로 표출되었는지, 민속학은 노스텔지어를 제도화하는 데 어떻게 관여했는지 고찰해보겠다. 그리고 이를 토대로 노스텔지어, 즉 감정적 접근 방법이 과연 민속학의 새로운 연구 영역을 개척할 수 있을지 가늠해보겠다.

4) 남근우, 『한국민속학 재고: 본질주의와 복원주의를 넘어서』(민속원, 2014), 21쪽.

5) 김홍중, 『마음의 사회학』(문학동네, 2010), 217쪽; 김광기, 「멜랑콜리, 노스텔지어, 그리고 고향」(『사회와이론』 23, 한국이론사회학회, 2013), 176쪽;

## 2. 노스텔지어

서구 학계에서는 지난 세기말 이래로 노스텔지어가 지대한 학문적 관심의 대상으로 떠올랐으며, 국내에서도 그에 주목하는 학문 영역이 문학과 영화 평론 분야를 비롯해 인문사회과학 전 분야로 확산하고 있다. 민속학계에서는 일찍이 바우징거(H. Bausinger)가 민속에 대한 관심의 출발점을 근대 세계의 진전과 함께 발동하는 ‘퇴행(regression)’의 심리에서 찾은 바 있거니와, 그것은 ‘미지의 세계로 질주하는 근대사회에서 기지(既知)의 영역으로’<sup>6)</sup> 되돌아가려는 일반적 감정을 의미했다. 그가 민속학이라는 학문의 뿌리를 근대인의 퇴행 심리와 결부시켰던 것처럼, ‘코스틀린(K. Köstlin) 역시 민속과 포클로리즘을 “근대 문명에 대한 테라피(therapy)”<sup>7)</sup>로 규정했다. 그리하여 독일 민속학에서는 이미 오래전부터 민속학의 학문적 정체성을 근대인의 불안과 그 대증요법으로서 민속에 대한 퇴행적 애착, 즉 노스텔지어에서 찾았던 것이다.

그러나 근년에 산출된 이론적 논의들을 살펴보면, 노스텔지어는 근대인의 피할 수 없는 불안 심리에 대한 대증요법으로만 단정하기에는 매우 다면적이고도 모호한, 때로는 탐욕적이고도 위험한 “역사적 감정”<sup>8)</sup>으로 재해석되고 있다. 여기서는 보임(S. Boym)의 논의를 참조하면서 그 내용을 정리해보겠다. 우선 노스텔지어는 시공간 인식의 역사적 변화를 반영한다. 노스텔지어는 향수(鄉愁), 즉 “고향을 몹시 그리워하는 마음, 또는 지난 시절에 대한 그리움”<sup>9)</sup>의 서구적 표현으로, 고향을 떠나 낯선 곳으로의 이주라는 공간적 이탈의 경험이 전제된다. 수구초심(首丘初心)이라는 한자성어, 그리고 호메로스의 서사시 『오디세이(Odyssey)』에서도 확인할 수 있듯이 동서양을 막론하고 고향에 대한 노스텔지어는 인간(혹은 동물까지 포함한)이 가진 기본 감정에 해당하는 것으로 여겨지고 있다.

그런데 17세기 유럽에서는 전 지역에서 빈발했던 전쟁에 참전한 용병과 병사들 사이에서 이와 관련된 징후들이 문제시되었고, 의학의 발달과 함께 노스텔지어는 치료가 요구되는 치명적 질병으로 대상화되었다. 이에 전투를 독려하거나 남자다움을 증대시키는 것, 경우에 따라선 마음 약한 환자를 처벌하는 급진적 처방이 치료법으

6) H. Bausinger, E. Dettmer(trans.), *Folk Culture in a World of Technology*(Indiana Univesity Press, 1990), pp27~28.

7) K. Köstlin, “Folklorismus als Therapie? Volkskultur als Therapie?” (E. Hörandner und H. Lunzer(Hg.), *Folklorismus*(=Neusiedler Konfrontationen 1), Neusiedl, 1982).

8) S. Boym, *The Future of Nostalgia*(Basic Books, 2001), p.7.

9) 『국어사전』(<https://ko.dict.naver.com/#/entry/koko/20b83fd12f5f44b38b0a2b0065ca6392>)

로 고안되기도 했다. 이후 의사들은 이 병의 원인을 환자의 신체 부위에서 찾고자 노력했지만 실패했다. 급기야 20세기 들어 이 병은 불치병으로 간주되기에 이르렀고, 노스텔지어의 정체를 밝혀내는 일은 의학에서 철학, 문학의 영역으로 넘겨졌다.<sup>10)</sup>

이제 노스텔지어는 특수한 질병이 아닌 편만한 감정으로, 전쟁과 병원이 아니라 농촌의 목가적인 풍경, 가난하지만 따뜻했던 마을, 소달구지와 위낭소리 등의 낭만적 스타일로 재현되었다. 아울러 월경과 이주가 대중화하면서 각 나라마다 고유한 이름으로 불리던 그리움과 갈망의 다양한 표현들이 노스텔지어 담론으로 수렴·일반화되었다. 이를 가리켜 보임(S. Boym)은 노스텔지어가 글로벌한 시대적 분위기를 나타내는 보편적 메타포가 되었다고 지적했다.

노스텔지어의 대상은 고향이라는 장소일 뿐만 아니라 지나간 시간이기도 하다.<sup>11)</sup> 바우징거가 지적했듯이 노스텔지어는 근대의 지배 담론인 진보주의와는 반대 방향을 지향한다. 진보주의가 유토피아적 목표를 실현하는 미래의 전망을 역사와 결합시켰다면, 노스텔지어는 지나간 과거를 갈망한다는 점에서 반동적이다. 그러나 그렇다고 해서 노스텔지어를 반(anti) 근대적 정서로 이해하는 것은 잘못이다. 진보가 그렇듯이 노스텔지어 역시 과거-현재-미래로 연속되는 단선적·직선적 시간 개념을 전제로 돌이킬 수 없는 과거와 사라질 운명에 놓인 삶의 파편들에 대한 비애를 함유하기 때문이다. 진보와 노스텔지어는 서로 반대 방향을 보되 동일한 시간 인식 위에서 태어난 쌍생아인 셈이다.

그런데 저 유명한 아우구스티누스가 ‘기독교의 역사관은 선적(linear)이고 이방인들의 역사관은 순환적(circular)’ 이라고 했던 것처럼 시간을 단선적으로 이해하는 것은 서구 기독교의 고유한 세계관이다. 이 기독교적 세계관이 르네상스 이후 세속화되었고, 수차례의 혁명과 산업 발전에 힘입어 19세기 서구 문화의 핵심으로 자리 잡게 된다. 기왕에 인간적 은유로 재현되던 시간은 인간을 초월한 숫자로 추상화되었고, 열차의 스케줄, 산업 발전의 척도로 객관화되었다. 산업자본주의가 전 지구로 확산하면서 진보적 시간관은 순환적 시간관을 압도한 채 글로벌 서사로 거듭났으며, 지고의 가치를 미래에 두는 진보주의에 따라 노스텔지어는 그 부산물로 남겨진 과거의 협소한 영역과 결합되었다.

한편, 노스텔지어는 개인적인 감정이면서 동시에 집단적 감정이기도 하다. 국가 관료주의의 시스템 속에서 전 세계는 인구, 세금, 군수물자 등의 일반 정보를 담은 표준화된 지도로 변환되었고, 예술과 과학을 포함한 전 사회 영역이 자본주의 이데

10) S. Boym, op. cit., p.7.

올로기로 편입되는 보편 문명이 탄생했다. 이는 보편과 특수이 분기를 수반하면서 진행되었던바, 노스텔지어는 바로 이 분기를 바탕으로 구획된 새로운 시공간에 대한 이해의 산물이다.

문제는 보편/특수를 가르면서 근대 문명이 구성되는 와중에서 노스텔지어가 정치적으로 중요한 의미를 부여받기 시작했다는 것이다. 계몽주의에 대한 대응으로 이성의 보편성을 강조하면서도 또 한편으로 감정의 특수성을 찬양하기 시작했을 때, 고향에 대한 갈망은 낭만적 민족주의의 핵심에 놓이게 되었다. 보편 세계의 외적 형상과 마음속 내적 풍경이 대비되었고, 내적 풍경은 매력적인 과거의 기억들로 채워진 새로운 시나리오를 얻게 되었다. 기억될 가치가 있는 과거와 가치가 없는 과거가 선별되었으니, 그것을 선별할 수 있는 사람들은 어디까지나 과거의 고향을 기억하는 거주민들이 아니라 지나가는过客이자 낭만적 여행가들이었다. 그들이야말로 보편과 특수를 매개하는 위치에서 객관적 거리를 유지한 채 과거의 고향을 목가적 풍경으로 조망할 수 있는 시야를 확보한 사람들이기 때문이다.

보임이 노스텔지어를 위험한 감정이라고 했던 이유는 바로 이 지점이다. 노스텔지어가 낭만적 민족주의와 결합되고 공적 기억을 구성하는 정치 프로젝트로 전환되었을 때, 노스텔지어는 기억의 변질과 망각을 그 대가로 삼으면서 집단적 감정으로 발전했다.<sup>12)</sup> 이미 19세기 중반에 노스텔지어는 근대 국가 형성의 동력으로 제도화했다. 박물관과 기념물 등 공적 기억의 저장소들이 속속 등장했고, 노동과 생활을 읊던 지역의 세속적인 노래들은 애국적이고도 진취적이기까지 한 민족의 민요로 거듭났다. 노마드적 상상 속에서 인간의 자유를 갈망하던 철학자와 시인들이 국가 정책 속으로 편입되었으며, 이제 과거 스위스 용병이 앓던 질병은 조국에 대한 애국적 감정으로 재해석되기에 이르렀다. 즉 노스텔지어의 대상으로서 개인의 고향은 민족의 고향과 뒤섞였고, 노스텔지어는 민족국가 그 자체의 과업을 위한 노스텔지어가 되었다.

그리하여 보임은 노스텔지어를 “더 이상 존재하지 않거나 한 번도 존재한 적 없는 고향에 대한 그리움”, “상실과 이탈의 감정이며, 그 자신이 만든 환상에 대한 로맨스”<sup>13)</sup>라고 정의했다. 즉 노스텔지어의 대상은 개인이 실제로 경험한 장소, 사건, 시간이기보다는 그 자신이 자신을 위해 상상과 환상 속에서 만들어낸 허구라는 것이다. 노스텔지어의 대상이 개인들의 기억으로부터 멀어질수록 그 허구성이 더 짙어질 수밖에 없음은 물론이다.<sup>14)</sup>

12) 유럽의 종교전쟁에서 기독교도가 이교도에게, 가톨릭교도가 프로테스탄트에게 행한 대량학살의 역사를 왜곡하거나 망각하는 것은 민족주의를 이념으로 유럽 민족을 구성하는 본질적 요소다.

13) S. Boym, op. cit., viii-viii

14) Ibid., p42.

### 3. 민속학과 노스텔지어

노스텔지어를 정의하고 표상하는 방식이 역사적으로 변해 왔던 것처럼, 그것이 표출되는 방식도 다양하게 구분될 필요가 있다. 이를테면 로버트슨은 그 유형을 역사적 차원에서 구분했는데, 19세기 중반 이전의 노스텔지어를 “존재론적 노스텔지어” 라고 한다면 이후의 것을 ‘의도적(wilful) 노스텔지어’, 최근의 것을 “소비주의적 노스텔지어” 로 유형화했다. 한편 보임은 근대 사회에서 표출된 노스텔지어의 유형을 ‘복원적(restorative)’ 노스텔지어와 ‘성찰적(reflexive)’ 노스텔지어로 구분했다.

여기서는 보임이 구분한 노스텔지어 유형을 196,70년대 한국의 근대화 맥락에 적용해 당절의 노스텔지어가 그가 제시한 유형들과 어떻게 공명하는지 살펴보겠다. 여기서는 민속학자 이두현을 통해 당대 민속학이 민속과 유산이 통합하면서 집단적 노스텔지어를 제도화하는 데 어떻게 관여했는지 살펴보겠다. 그는 1924년 함경북도 회령에서 태어나 청소년기를 그곳에서 지냈으며, 1958년 서울대 사범대 전임강사로 임용되면서 이름을 알린 민속학자이자 연극학자다. 이후 임동권을 중심으로 한국민속학계가 재편되기 전까지, 그는 민속학을 대표해 각종 언론에 자신의 글들을 발표하면서 민속과 유산에 대한 사회적 담론을 생산했다.

사실 민속학을 본격적으로 표방하는 학계의 형성 과정에서 그의 역할이 무엇이었는지 구체적으로 확인하기는 어렵다. 그러나 그렇다고 해서 민속학을 제외하고 그의 학문적 삶을 논하는 것은 불가능하다. 『한국가면극』, 『한국의 탈춤』, 『한국연극사』, 『한국무속과 연희』 등 그의 평생의 저작들이 모두 민속학의 주된 연구 분야로 집중되어 있기 때문이다. 또한 학계 내에서 그의 두드러진 활동을 확인하기 어렵다고 해서 민속학에 대한 그의 학문적 기여를 도외시하는 것도 불가능하다. 단적인 예로, 그가 장주근, 이광규와 함께 기술한 『한국민속학개설』이 지금도 여전히 민속학의 입문 교재로서 학문적 재생산을 위한 주춧돌이 되고 있기 때문이다.

무엇보다 이두현은 196,70년대 국가 정책의 전면에서 전국민속예술경연대회와 무형문화재 제도를 통합적으로 운영함으로써 민속의 문화재화를 주도한다.<sup>15)</sup> 그는 1960년대 무형문화재분과 문화재위원을 역임한 16명 중 20년 이상 장기 재임한 4명

15) 1961년 개최된 제2회 전국민속예술경연대회를 평가하면서 그는 다음과 같이 주장했다. 대회의 지속적인 개최를 통해 “지방민속예술단체들을 계속 보조하여 그 계승발전을 꾀하고 한편 고령의 숙련자들을 무형문화재 보호의 대상으로 지정하여 교사로 초빙하고 국립국악원이나 국립극장에 전속하는 민속예술단을 조직하여 선발된 젊은 학도들에게 전문적으로 계승시켜야 한다.” (『의민당수기(宜民堂隨記)』(한샘, 1989), 292쪽.)

중 한 명으로,<sup>16)</sup> 28년 이상 문화재전문위원과 문화재위원을 번갈아가며 역임했다.<sup>17)</sup> 그가 무형문화재 지정을 위한 조사에 참여한 종목은 가장 먼저 무형문화재로 지정된 <꼭두각시놀음>을 비롯해 <양주 별산대놀이>, <갯길>, <오광대(통영, 고성)>, <봉산 탈춤>, <북청 사자놀음>, <양주 소놀이굿>, <강령탈춤>, <수영 야유>, <송파 산대놀이>, <양주 소놀이>, <은을 탈춤>, <하회 별신굿 탈놀이>, <진도 다시래기>, <풍어제>, <황해도 평산 소놀이굿>, <경기도 도당굿> 등이다.<sup>18)</sup> 특히 가면극의 거의 모든 종목이 그의 손을 거쳐 무형문화재로 지정되었다고 해도 과언이 아니다.<sup>19)</sup>

게다가 전국민속예술경연대회에 대한 그의 관람 평이 매년 대회 직후 일간지에 실렸다. 이를테면, 그가 심사위원으로 참여하지 않았던 1958년 제1회 대회에 대한 관람기가 8월 25일부터 3일간에 걸쳐 『세계일보』에 연재되었다. 그는 이 대회가 “ ‘우리의 고유 민족예술을 다시 살리고 앞으로 이를 발전시키는 터전을 만드는 목적’ 으로 개최되었던 만큼 민족문화 육성을 위한 이러한 노력은 금년에 한한 기념행사로 그치고 말 것이 아니라 항구적인 각종사업으로 계속될 것을 바라마지 않는다.” 고 역설했다. 실제로 이 대회는 박정희 정권이 들어선 직후 “서민의 정서생활의 결정(結晶)인 예술을 진흥하여 전국에 화평한 기운을 조성하고 혁명과업에 분진(奮進)하는 국민을 위로” 한다는 목적으로 연례화 했다. 이두현은 이 대회의 심사위원으로 자주 참여했다. 경연대회 출전 종목의 연회 규모와 인적 구성, 연출 방식, 의상 및 도구, 관객 반응 등에 대한 그의 평가는 매해 경연대회를 결산하는 총평의 형태로 지속적으로 언론에 공개되었다. 그리하여 1960년대의 경연대회를 지배했던 그의 민속예술에 관한 지론이 이후 경연대회의 출전 종목뿐만 아니라 무형문화재 자체에 막대한 영향을 미쳤으리라는 것은 충분히 짐작 가능하다.

그러면 그에게 민속예술이란 어떤 것이었는가? 우선 그가 여러 번 언급했듯이,<sup>20)</sup> 무형문화재 지정보고서에서도 참고문헌으로 빈번히 등장하는 김재철의 『조선연극사』는 그의 연구에 중요한 모델이 된다. 다만 김재철의 논의와 차이가 두드러진 부분은 민속에 대한 이두현의 감상적 수사들이다. 물론 여기서 주목하려는 책은 『의민당수

16) 그 외 임동권이 34년, 예용해가 30년, 성경린이 28년 이상 문화재위원으로 재임했다.

17) 이장열에 따르면, 이두현의 재임 기간은 1962년, 1965~1967년, 1971~1995년이다.(이장열, 『한국 무형문화재 정책: 역사와 진로』(관동출판, 2005), 225쪽.

18) 이 내용은 『무형문화재조사보고서』 1-20집(문화재관리국 1964~1990)을 참고했으며, 각 종목의 명칭이 현재와 다른 이유 역시 그 내용을 그대로 따른 것임을 밝힌다.

19) 다른 글에서 지적한 바 있듯이 무형문화재 제도 초기의 역사에서 조사보고서를 작성한 사람들은 그것을 심의·지정하는 주체들이기도 했다. 이두현이 오랜 기간 문화재위원을 역임했던 만큼 무형문화재 제도에 그가 미친 영향은 지대했다.(줄고, 『무형문화재의 탄생』(역사비평사, 2008), 242쪽.)

20) 이두현, 「나의 독서 편력」(앞의 책), 321; 「교수와 한 시간」(앞의 책), 323쪽.

기』이므로, 그 차이를 장르상의 차이로 치부할 수도 있겠다.<sup>21)</sup> 그러나 이 수기에는 개인적 감상뿐만 아니라 각종 언론에 발표된 논단, 시론, 공연평 등이 포함되어 있다. 따라서 그의 수기에서 개인적 감상과 객관적 논단을 아우르는 일단의 공통점을 추출하는 것은 가능하리라 생각한다.

그는 「아리랑」이라는 글에서 “어떠한 침략자도 민족의 노래만은 정복할 수가 없었” 거니와 “민족은 영원하며 영원한 민족문화의 감성과 지성은 민요요, 민화이다. 이 마르지 않는 샘에 뿌리를 박을 때 항상 새로운 민족문화는 창조되어 왔다.”고 역설했다.<sup>22)</sup> 과거의 민중들은 민속예술(놀이)을 통해,

인간의 최대 욕구의 하나인 인간성의 해방을 구하였던 것이다. 우리의 피를 불러일으키는 향토적인 춤과 노래, 그 강렬한 템포와 리듬과 흥분, ‘엑스타시의 도가니’ 속에 연희자와 관중이 하나가 되어 항상 놀려만 살던 그들이 다시 숨을 내쉬고 생명을 신장할 수 있었던 것이다.<sup>23)</sup>

‘영원’, ‘인간성의 해방’, ‘피’, ‘향토’, ‘하나’, ‘생명’ 등의 표현들이 눈에 띈다. 모두 일종의 은유들인바, 논리적 설득보다 감정적 호응에 기대는 수사(修辭)들이다. 박근갑은 ‘근대’의 개념사 연구에서 은유가 개념처럼 하나의 지표로 작용하는 역사적 증언이 될 수 있다고 지적한 바 있다. 그는 블루멘베르크(H.Blumenberg)의 은유학을 인용하면서, 개념보다 앞서거나 개념 저변에 잔존하는 상징적·회화적인 요소들로서 은유는 개념보다 앞서는 원초적인 의미 차원에서 한 시대의 이념이나 정치 행위의 밑바탕에 축적된 상징체계를 분석하는 데 적합하다고 피력했다.<sup>24)</sup>

흥미로운 것은 위의 인용문에 보이는 것과 유사한 어휘들이, 이두현의 고향에 대한 언급에서도 빈번히 등장한다는 점이다. 그의 고향은, 1920년대 초 북간도 이주가 본격화할 무렵 그 무리를 따르던 부친이 두만강을 건너지 못한 채 회령에 자리를 잡으면서 삶을 시작한 두만강변의 좁고도 작은 마을이었다. 해방과 전쟁 통해 그를 비

21) 실제로 이두현은 그의 글에서 신파극과 센터멘털리즘에 대한 혐오를 여러 번 표명했다.

22) 이두현, 「아리랑」(앞의 책), 52쪽.

23) 이두현, 「사회별신가면무극을 보고」(앞의 책), 288쪽. 이와 유사한 내용을 『한국민속학개설』에서도 확인할 수 있다. 이 책에서는 그 내용이 좀 더 객관적인 뉘앙스의 어조로 바뀌어 있기는 하지만 말이다.(일조각, 2004, 341쪽)

24) 박근갑, 「‘근대’의 의미론: 라인하르트 코젤렉(Reinhard Koselleck)과 한스 블루멘베르크(Hans Blumenberg)」(『개념과 소통』 9, 2012), 122쪽.

롯한 일가친척이 모두 떠나 그곳에는 아무도 남지 않았고 또 갈 수도 없게 되었지만, 거리에 늘어선 “느릅나무”와 “봄의 진달래”, “가을의 들국화”, 몇 해 동안 쌓인 “침엽의 쿠션” 등, 그곳의 풍경이 갈수록 그리운 이유는 “꿈 많던 소년 시절, 그 자기 형성의 시기, 그때의 산천과 사람들-나의 스승과 벗들”<sup>25)</sup>에 대한 기억 때문이다.

그가 민속학과 연극학을 전공하게 된 이유도 고향에서의 기억과 관련이 있다.<sup>26)</sup> 게다가 민속 공부는 그의 어릴 적 향수를 지속적으로 환기시켰다. 가령 조선시대 연 놀이에 대한 설명을 읽노라면 “어느덧 어린 시절 들판에서 정신없이 열레를 잡고 있던 흥분과 감촉이 환상처럼 되살아”났다.<sup>27)</sup> 그는 기억에만 존재할지라도 시골을 고향으로 가진 것을 자랑스러워했다.

도시에서는 위대한 인물이 나올 수 없다는 것이 나의 지론이고 보면 더욱 아이들에게는 죄송하다. 오늘도 거리에는 찬바람에 굴러다니는 휴지장처럼 지하도 입구나 빌딩의 처마 밑에 어린 것들이 추위에 웅크리고 있다. 그들이 자라서 간직하게 될 마음의 고향이란 어떠한 것이겠는가 생각하면 무서운 일이다. ‘영원히 방황하는 유대인’이 되어서는 안 될 것이다. 오늘날 세계성이란 것도 굳건한 향토성 위에서만 이루어질 것이다. 아름다운 동심 위에 비로소 아름다운 조국의 미래가 피어날 것이다.<sup>28)</sup>

그에게 마음의 고향은 ‘굳건한 향토성’과 연결되었고 그것을 바탕으로 할 때에만 ‘아름다운 조국의 미래도 피어날’ 수 있다고 보았다. 고향은 “자연 자체”, “인정을 나눌 수 있는 조그마한 공동체”, “정신적인 공간”으로, 마음의 고향을 갖고 있다는 것 자체가 “행복”이며, 이를 통해 “인정을 갖게” 되고 “구심점을 형성”할 수 있기 때문이다.<sup>29)</sup> 여기서 ‘향토성’, ‘자연’, ‘공동체’, ‘정신적 공간’, ‘인정’, ‘구심점’ 등의 표현은 그 자체로 고향에 대한 개인적 향수를 집단적 향수와 결합시키는 데 기여했고, 나아가 그것을 이상적이고도 규범적인 형태로

25) 이두현, 「고향」(위의 책), 47쪽.

26) 그의 고향집은 훗날 유명 감독이 되는 나운규 본가 사랑방이었고, 어릴 적 잦은 병치레로 인해 모친이 매일 굵을 올렸다고 한다. 그는 이러한 경험이 훗날 연극학과 민속학을 전공하게 된 계기라고 하면서 “참으로 묘한 인연”이라고 말했다.(이두현, 「서제한담」, (위의 책), 337쪽.)

27) 이두현, 「아버지 대와 아들 대」(위의 책), 76쪽.

28) 앞의 글, 48-49쪽.

29) 이두현, 「일요 아침에」(위의 책), 332-333쪽.

민족적 향수와 결합시켰다. 그리하여 민속의 복원은 곧 민족의 고향을 재건하는 것과 같았다. 1960년대 말에 이르러 이러한 인식은 이미 공공연한 레토릭으로서 당대의 정서구조를 형성했던 것으로 보인다.

민속예술이 우리들에게 주는 감동은 고향으로의 환원과 같은 것이다. 그것은 지리적인 고향에의 환원을 뜻할뿐더러 보다 더 심리적인 고향에의 환원을 의미한다. 옛날부터 사람들은 일을 하며 일의 노래를 불렀고 종교의식을 가지며 기원의 노래를 그리고 춤을 추었다... 배를 저으며 뱃노래를, 김을 매며 김매기노래를 또 개제에 따라 기쁨과 시름의 노래를 부를 때 그 노래는 생활과 직결되며 또 신바람과 같은 본능의 리듬에 일치한다. 그것은 정서적인 고향, 토속의 환원이다.<sup>30)</sup>

보임(Boym)의 노스텔지어론으로 잠시 돌아가 보면, 그는 노스텔지어의 유형을 ‘복원적 노스텔지어’와 ‘성찰적 노스텔지어’로 구분했다. 그중 전자가 잃어버린 고향을 초역사적으로 재건함으로써 기억과의 거리를 좁히려 하는 것이라면 후자는 기억의 불완전한 과정, 상실과 열망 그 자체의 고통 속에 침잠하려는 감정적 태도다.<sup>31)</sup> 위에서 살핀 이두현의 언설은 이 중 복원적 노스텔지어의 전형적인 면모를 띠고 있다.

보임에 따르면, 복원적 노스텔지어를 공유한 사람들의 특징은 자신들의 열정적인 고향 재건이 향수적이기보다는 “진리(truth)”와 결부된 것이라고 믿는다.<sup>32)</sup> 그들은 자신들의 민족적 기억을 두 가지 플롯으로 복원하는데, 그 하나가 “오리지널리티” 즉 기원과 원형으로의 회귀라면 다른 하나는 선악의 이분법에 기초한 “음모론”이다. 부연하면 “우리”의 고향을, 부유하는 “적”로부터 방어하기 위해 울타리 속에 영원히 가둔다.<sup>33)</sup>

이두현은 민속예술을 진흥하는 방법으로 “재래의 것을 현대화하되 거기에는 고층에 의한 변개의 한계가 있어야 하고 심미적인 양식에 의한 방향이 설정되어야” 한다고 역설했다.<sup>34)</sup> 이미 일제강점기 송석하가 설파했던 지론이기도 하다. 그런 점에

30) 『조선일보』 1970년 10월 25일. 1967년 3월 22일 『경향신문』 기사에 따르면 1960년대 학술문화 분야에서 가장 강한 바람은 “한국의 재발견 혹은 재평가”, 즉 “토속문화의 계승 발전”이었다고 상찬했다.

31) S. Boym, op. cit., p.41.

32) ibid., p.41.

33) ibid., p.43.

서 이들에게 원형 회귀를 방해하는 적이 있다면, 그것은 민속을 ‘제멋대로 변개’하려는 시도들 일체다. 이미 다른 글에서 누차 언급했듯이 1959년 ‘민속예술부흥동호인회’가 주최한 제1회 <윤석운 작 하회 가면극 발표회>를 둘러싼 윤석운과 이두현 간의 논쟁에서 그 전형을 볼 수 있다.<sup>35)</sup>

윤석운과의 논쟁에서 그가 제시한 하회별신굿의 올바른 부흥의 방향은 “이 원시예술이 가지는 소박 건강한 생명과 미를 살리는” 것이었다. “민속놀이가 갖고 있는 형태와 내용에 대하여 먼저 충실 세밀하게 그 원형을 받아들이고 그 위에 그 생명이나 미를 손상치 않는 한도 내에서의 변개나 창작”이 필요하다는 것이다.<sup>36)</sup> 아울러 “최고의 예술은 최대의 오락이어야 한다는 명제”처럼 “연희자와 관중이 흥을 같이 할 수 있는 것이라야” 한다.<sup>37)</sup>

부연하면, 사회 변동에 따른 불가피한 변화를 인정한다고 하더라도 ‘영원히 율타리에 가뉘야’ 할 본질이 있다면, 그것은 민속예술(놀이)의 객관적인 형태 그 자체가 아니라 그것의 ‘소박 건강한 생명과 미’, ‘연희자와 관중이 흥을 같이’ 하는 것이다. 특히 이 두 번째 내용은 다른 글에서도 재차 반복되었다. 그는 굿놀이와 가면극의 공통점은 어디까지나 그것이 “연희자와 관중이 하나 되는 마을공동체의 놀이(예술)”라는 데 있다고 지적했다. 집단놀이로서 굿놀이와 가면극은 “연희자가 반주자와 관중과 대화를 나누며, 극중 장소와 공연 장소가 일치하며, 시간과 공간에 제약이 없고, 대사와 함께 춤과 노래가 종합적으로 연출되며, 놀이 내용은 관중의 현실 생활의 재현이 많아, 관중의 생활과 밀착되어 왔”다는 것이다.<sup>38)</sup> 부락제도 마찬가지다. 부락제는 “신을 향한 가무, 덕담은 물론 딱딱하고 번거로운 일상생활에서 해방을 뜻하는 잡기까지 포함하고 있어 부락민을 단합시키”는 역할을 했다.<sup>39)</sup> “재래의

34) 이두현, 「제1회 전국민속예술경연대회 관람기: 가면극을 중심으로」(앞의 책), 283쪽.

35) 이두현은 윤석운이 하회가면극에 “그릇된 잔재주와 세련을 가하여 일개 쇼화” 했고 아무개 개편이나 정리도 아닌 “윤석운 작”이라 함으로써 “물상실과 그릇된 쇼비니즘”을 보였다고 혹평했다. 의상 또한 “전원 흰색으로만 입어서 고중에도 없으뵈더러”, “무대의 스펙터클한 효과까지 말살시켰다”고 지적했다.(『조선일보』 1959년 2월 3일) 이에 대해 윤석운은 “쇼에 끝난 것같이 말하고 있으면서도 무대상의 스펙터클 효과를 몰랐다고 지적”한다고 반박하면서 “스펙터클이란 과연 진지한 예술의 장르에 속하는가”라고 반문했다. 고대 종교 무용의 특징은 “스펙터클보다 소박한 색조와 단순화된 선, 자연발생적인 육체의 근본 리듬에 있다”는 것이다. ‘윤석운 작’이라고 한 것에 대해서도 이미 50년 전에 원형이 사라진 상황에서 “근본 의도가 매도되었을 때의 책임을 지려는 작가의 양심에서” 나온 것이라고 반박했다.(『조선일보』 1959년 2월 12일)(졸고, 2008, 202쪽)

36) 이두현, 「하회별신가면무극을 보고」(앞의 책), 287~288쪽

37) 위의 글, 288쪽.

38) 이두현, 「한국민속예술의 본질과 그 사회적 기능: 특히 민간연희를 중심으로」(위의 책), 233쪽.

39) 이두현, 「전통 상실의 ‘혼혈문화’」(위의 책), 313쪽.

가면극”이 “세시풍속의 하나로 명절마다 민중의 최대의 오락이었으며 동시에 평소 계급사회에서 눌렸던 울분을 터뜨릴 수 있는 안전판으로서의 풍자극의 역할도 맡아 왔”다는 점도 누차 강조되었다.<sup>40)</sup>

요컨대 전국민속예술경연대회와 무형문화재의 통합적 운용을 통해 복원된 “민족문화재”는 단지 전통으로서만 의미를 갖는 것이 아니다. 민속의 본질 곧 “알맹이”는 가면극과 굿놀이, 부락제가 그렇듯이 연희자와 관중의 “하나” 됨, 부락민의 “단합”, 풍자와 해학의 “안전판”이라는 사회적 기능에 있다. 그리하여 민속을 계승 보존하는 일은 “문화재 보존사업으로 그치는 것이 아니”라 그만큼 중요한 “현대적 의의가 있는 것”이다.<sup>41)</sup>

#### 4. 성찰적 노스텔지어

‘연희자와 관객이 하나 되는 공동체 놀이’, ‘단합’과 ‘사회적 안전판’ 등의 표현은 이후 많은 민속학자들로 계승되어 정설처럼 굳어진 명제들이다. 그런데 위의 대목에서 이두현의 언설은 그가 민속을 민족의 정신적 고향으로 복원해야 할 이유를 어디에 두었는지 짐작케 한다. 아울러 집단적 노스텔지어를 제도화하는 과정에서 그가 기억할 만한 가치가 있는 것과 없는 것을 어떤 기준으로 선별했는지 가늠케 한다. 사실 전국민속예술경연대회는 정부 부처 중 공보부의 주최로 개최되었다. 공보부는 1961년 “정부의 업적과 국민의 일체감을 조성하는 적극적 의미에서의 ‘홍보’ 기능을 수행할 수 있는 체제를 정비하고 그 활동의 폭을 확대” 시키는 것을 주목적으로 신설된 조직이었다.<sup>42)</sup> 그런 점에서 경연대회가, 파시즘적 대중독재 체제로 평가되는 박정희 정권이 구사했던 통치 기술, 즉 대중의 정신을 개조하고 감정을 동원했던 기법과 연루되었다는 의심을 피하기는 어려울 것으로 보인다.

유선영에 따르면, 민족주의에 기반한 “과민족화 프로젝트”는 정당성을 결여한 전체주의 혹은 독재체제에서 대중이 감정적 애착을 갖도록 선동하는 “감정의 정치”를 구사한다. 민족에 대한 “애착”을 국가와 체제에 대한 애착으로 전이시키는 감정의 통제와 조정이 그 핵심이다.<sup>43)</sup> 감정 정치의 전형은 나치 체제에서 볼 수 있는데, 나치스트들은 민족주의와 공동체주의 서사가 이성적, 합리적으로 소구되는 것

40) 이두현, 「민속극의 ‘민족극’ 화 계기되길: <강령·봉산 탈춤> 발표회를 맞아」(위의 책), 316쪽.

41) 위의 글, 316쪽.

42) 문화공보부, 『문화공보부 30년』(문화공보부, 1979), 13쪽.

43) 유선영, 「과민족화 프로젝트와 호스티스영화」(『국가와 일상: 박정희 시대』, 한울아카데미, 2008), 334쪽.

이 아니라 감정적으로 소구되어야 하는 것임을 이미 이해하고 있었다. 그리하여 정치와 무관한 다양한 문화적 표상들을 화려한 스펙터클로 제공함으로써 그것을 민족공동체에 대한 열광적 감정을 촉발하는 매체로 동원했던 것이다.<sup>44)</sup>

여기서 “애착”을 “향수”로 바꾼다면, 집단적 노스텔지어가 정치화했을 때 가지는 위험이 무엇인지 확인할 수 있다. 그러나 이 글의 목적은 이두현의 행보가 당대의 정치 프로젝트에 어떻게 복무했는지를 비판하는 데 있지 않다. 바우징거가 지적했듯이, 민속학의 뿌리가 근대인의 퇴행 심리와 관계되는 한, 그리고 민속에 대한 노스텔지어가 과거의 총체적 복원 기획으로 구현되는 한, 민속학이 과시즘과 조우할 가능성은 언제나 상존하기 때문이다.

그러면 민속학이 본연의 학문적 정체성을 잃지 않으면서도 이미 예견된 함정을 비껴갈 수 있는 가능성은 없는가? 대안은 무엇인가? 필자에게는 그것을 제시할 능력이 없다. 다만 그 가능성을 모색할 뿐이다. 마지막으로 보임의 논의로 되돌아가 그가 생의 마지막까지 붙잡고 있었던 “오프모던(Off-Modern)” 프로젝트를 주목하면서, 노스텔지어 민속학이 모더니티 자체를 비판적으로 재사유할 수 있는 가능성의 한 줄기 빛(?)을 찾아보겠다.

보임의 “오프모던” 프로젝트는 앞에서 언급한 노스텔지어의 유형 중 ‘성찰적 노스텔지어’와 관련된다. 반복컨대 이 노스텔지어는 고향을 향한 ‘열망’과 상실의 ‘고통’ 그 자체에 침잠한다. “시간과 역사의 빛바랜, 폐허에 머물면서 다른 장소와 시간을 꿈꾼다.”<sup>45)</sup> 부연하면, 그것은 상실의 근본적인 회복 불가능성과 역설적인 거리를 인정하면서 “역사적 경험의 개인적 차원을 지향”한다.<sup>46)</sup> 그리하여 성찰적 노스텔지어는 과거에 대한 열망을 거두지 않으면서도 시간의 이질성과 다양성을 복원함으로써, 새로운 것을 향한 진보적 열망과 전통·민속의 발명 두 가지 모두에 비판점을 제공한다.

그 한 예로, 페테르부르크 ‘코무날카’의 이야기를 들어 보자. 코무날카는 스탈린 시기 도시 중심의 개인 아파트를 몰수해 재정착시키는 과정에서 출현한 공동 거주 주택이다. 코무날카는 “단순히 주택 위기의 결과가 아니라 주택의 혁명적 실험, 유토피아 이데올로기를 실행에 옮기고 부르주아적 평범함을 파괴하려는 시도이다.”<sup>47)</sup> 따라서 코무날카는 소비에트 공동체의 특징과 공통의 장소의 모든 모순들을

44) 위의 글, 335쪽.

45) S. Boym, op. cit., p.41.

46) 김수환, 「스베틀라나 보임의 오프모던(Off-Modern) 프로젝트: 『오프모던의 건축』을 중심으로」(『슬바르연구』 39-1, 2023), 366쪽.

47) S. S. Boym, 김민아, 『공통의 장소』(그린비, 2019), 225쪽.

잘 보여주는 장소다. 보임은 코무날카의 고고학을 작성하면서 유토피아 기획이 실행에 옮겨져, 그곳에 사람이 살게 되고 개인과 집단이라는 역사 속에 위치하게 되었을 때 어떤 일이 벌어지는지를 탐색했다.

또한 코무날카는 “소비에트 러시아의 도시 삶의 형식, 결코 실행된 적 없는 유토피아 공산주의의 설계, 내밀한 일상으로 침투하는 사회 통제 제도, 그리하여 경찰정보원을 길러낸 토대”였다. 이 ‘공통의 장소’에서는 일상적 삶의 복구를 위한 수많은 투쟁이 일어났고 그 중 대부분이 패배한 장소였지만, 끝내 프라이버시는 모든 역경에도 불구하고 살아남았다. 공동의 칸막이 뒤에서 시민들의 감춰진 사적 행위들은 당시 “가정의 쓰레기”로 비판되던 “범속함과 천박함”의 기성품들을 전시했다.<sup>48)</sup> 그럼에도 그곳을 떠나 온 많은 사람들은 모순적이고도 역설적이게도, 한편으로는 공동 상호작용의 그 어떤 형태도 증오하면서 또 한편으로는 그새 내면화한 공동의 구조들을 노스텔지어와 함께 회상한다.<sup>49)</sup>

보임은 그곳의 사람들을 직접 찾아가면서 이렇게 말했다. “이제는 이 상상의 코무날카의 이웃들을 만날 시간이다. 대부분은 나의 할머니의 커다란 코무날카에서 온 사람들이고, 다른 사람들은, 아마도 실제로 그런 사람들은 아니지만 그랬을 듯싶은, 소비에트 러시아의 민간전승설화에서 온 사람들”<sup>50)</sup>이다. 그들 중 한 명인 류바 아주머니, 그녀의 비밀스런 서랍장은 당시 “나쁜 취향”으로 여겨지던 거의 모든 것들을 보여준다. 시골에서 가져 온 중국제 보온병, 도자기 개, 유리로 만든 꽃이 담긴 병, 사모바르, 민속적인 러시아산 자기 컵 세트 등. “여기에 나는 모든 걸 가지고 있지. 이게 나의 정물이야”<sup>51)</sup>라고 아주머니는 자랑스럽게 말했다.

그 전시는 개인적 기억 못지않게 명백한 미학적 자질로 가득 차 있었는데, 이는 “공동 복도의 암울한 획일성과는 반대로 사물들의 밝음과 뻔뻔스러운 절충주의”로서 “유쾌하고 기쁜” 어떤 것을 내포했다. 보임은 위의 정물(nature morte)이라는 표현의 영어적 번역이 ‘still life(움직이지 않는 삶)’임을 활용하면서, 혁명, 전쟁, 주택 위기, 기근, 스탈린의 숙청 등 대대적인 파괴가 잇달아 발생하는 사회적 격동 속에서 마치 박물관에 전시되듯 서랍장에 놓인 류바 아주머니의 기성품 컬렉션을 이렇게 정의했다. “하찮은 개인의 유토피아와 대중적인 미학의 물건들은 움직이지 않는

48) 위의 책, 225쪽.

49) 위의 책, 266쪽. 한 마디 덧붙이자면, 그렇다고 해서 이 사태를 공산주의에 대한 자본주의의 승리라는 경박한 이항대립으로 회수하지 않는 게 중요하다.

50) 위의 책, 257쪽.

51) 보임은 류바 아주머니가 자신의 전시품들을 고급 예술에나 쓰일 법한 “정물”이라고 표현한 것을 흥미로워 했다.

삶, 제어되지 않는 변화의 소용돌이 속에서 그 어느 곳으로도 돌진하지 않는 삶에 대한 욕망에 바쳐진 일종의 기념비이다.” 52)

보임은 이 고고학적·민속학적 기술을 무거운 이론이 아니라 세밀한 경험적 기술로 가득 채우고 있다. 그러면서 그는, 모든 사람들이 자신의 어린 시절에 대해, 그 시공간이 행복했건 그렇지 않건 향수를 가지고 있지만, 그 자신은 소비에트 러시아의 전체주의적 타락의 시대, 후기 브리즈네프주의의 회의적 시기 코무날카에서 보낸 자신의 어린 시절에 대해 무비판적인 향수를 가질 수 없다는 사실을 운이 좋다고 표현했다. 익숙함에 대한 갈망과 소원함을 결합시킴으로써 노스텔지어에 대한 사유를 발전시킬 수 있었고, 향수병과 집에 있음을 싫어하는 것 사이에 균형점을 가질 수 있었다는 것이다. 그리고 이 균형이야말로 “문화신화학자” 53)에게 가장 필요한 자질이 태도라고 피력했다.

사실 섬세한 감각을 바탕으로 노스텔지어를 근대적 조건에 대한 비판의 동력으로 사용한 사례들은 많은데, 그 사례들을 통틀어 보임은 “오프모던” 이라는 용어로 같음했다. “오프모던” 에서 오프(off)라는 부사는 우리의 방향 감각을 어지럽게 한다. 그것은 진보를 향한 직선도로에서 빠져나와 뒷길과 옆 골목을 탐색하도록 한다. 오프모던은 근대와의 동시대적 조건 속에서 뒷길로 새버리거나 옆 골목에 남겨진 또 다른 선택지로서 “측면적 잠재성” 을 추적하고, 그것을 통해 현재 안에 숨겨진 틈과 균열, 공백을 탐색한다.54)

보임이 주로 언급한 오프모던의 대표자들은 짐멜, 아렌트, 벤야민, 만델슈탐, 쉬클롭스키 등인데, 김수환은 그중 보임에게 각별했던 러시아 형식주의자인 쉬클롭스키(V. Shklovsky)의 에세이 『기사 말의 행보』를 인용했다. 그 구절을 재인용해 보면 이렇다. “기사 말의 이상한 행보에는 여러 가지 이유가 있다. 가장 중요한 이유는 예술의 관례성이다.(...) 두 번째 이유는 그 기사가 자유롭지 않다는 것인데, 즉 그에겐 앞으로 움직이는 것이 금지되어 있다.(...) 러시아에서는 모든 것이 너무나 모순적인 나머지 의도치 않게 우리 모두가 기지를 발휘하게 된다.(...) 우리의 일그러진 길은 용감한 자들의 길이다. 하지만 달리 어찌겠는가, 우리는 두 눈을 갖고 있으며, 충직한 졸병들이나 충실하게 한 길만 가는 왕보다 더 많은 것을 볼 수 있는데?” 55)

52) 위의 책, 270-271쪽.

53) 이 문화신화학자란 표현을 민속학자라고 바꿔도 무방하다는 생각이다.(S. Boym, 앞의 책, 486쪽.)

54) 김수환, 「스베틀라나 보임의 오프모던(Off-Modern) 프로젝트: 『오프모던의 건축』을 중심으로」(『슬바르연구』 39-1, 2023), 369쪽.

55) 위의 글, 367쪽(V. Shklovskii, “First Preface”, in *The Knight’s Move*, trans. Richard Sheldon, Champaign, IL: Dalkey Archive Press, 2005, pp. 3-4)

용기 있는 자들의 행보는 충직한 줄병이나 충실하게 한 길만 가는 왕을 농락하면서 전혀 예측할 수 없는 제3의 길을 향한다. 앞에서 뒤로 이어지는 직선 길을 따르지 않으면서 지그재그로 비스듬하게 움직이는 체스판 위의 말처럼, 주어진 선택지를 우회하고 가로지르며 세계를 낯설게 하는 자들의 행보는 하나의 모험이자 예술이다. 그것은 단순히 예술의 한 ‘형식적 기법’이 아니라 ‘생존 전략’으로서<sup>56)</sup>, 성찰과 열망, 낯설게 하기와 애착이 함께 가는 삶의 예술적 역량이다.

나는 이러한 성찰적 노스텔지어가 민속학이 정서적 뿌리로 둔 노스텔지어를 그 자체로 인정하면서 그로부터 모더니티에 대한 비판적 잠재력을 끌어 올릴 수 있는 새로운 입각점이 될 수 있다고 생각한다. 우선은 민속이라는 이름으로 구축해 온 ‘공통의 장소(Common-Place)’와 그 신비한 이미지를 분석하는 대신 그 뒤편에 남겨지거나 옆 골목에 숨겨진 이질적인 열망들을 찾아내는 것, 황정아의 표현을 빌리면 “지나간 미래” 옆에서 “오지 않은 과거”<sup>57)</sup>를 찾아내는 것부터 시작해 볼 일이다.

---

56) 위의 글, 368쪽.

57) 황정아, 「지나간 미래와 오지 않은 과거: 코젤레콧 개념사 연구 방법론」(『개념과 소통』13, 2014)

## 「노스텔지어의 민속학 구상」에 대한 토론문

홍태한(전북대학교)

1. 정수진 선생님의 글을 여러 편 읽었습니다. 대학원 강의시간에 선생님이 쓰신 책을 교재로도 활용했고, 몇 편의 글은 민속의 본질이나 가치를 다시금 살피게 하는데 좋은 지침이 되기도 했습니다. 이번에 선생님의 글을 읽으면서 공감하는 바가 매우 컸습니다. 선생님이 말씀하신 여러 이론가들의 저작을 살펴보아야 하는데 그러지 못하고 노스텔지어에 주목하여 제 생각을 정리합니다. 선생님의 글이 다양한 학문적 이력을 바탕으로 여러 이론들을 망라하고 있어 분명 제 이해의 폭이 좁으리라 생각합니다. 저는 선생님의 글을 한국민속학의 현재 위상을 살피고 이를 바탕으로 앞길을 모색하는 글이라고 받아들였습니다. 부족한 사람이 쓴 논평문이어서 선생님의 생각을 요령있게 수용하지 못했을 것이고, 글의 곳곳에 보이는 선생님의 깊이를 따르지 못하였기 때문에 변죽만 울린 논평문이 되리라고 스스로 판단합니다.

2. 정수진 선생님의 어려운 글을 여러 차례 읽으면서 생각을 정리했습니다. 일단 노스텔지어의 민속학 구상에서 제시하고 있는 ‘성찰적 노스텔지어’가 현재 가라앉아있는 민속학의 돌파구를 찾는 데 유용한 지침이 될 수도 있겠다고 생각하면서, 정수진 선생님이 치밀하게 살핀 노스텔지어가 한국민속학에 미친 측면에 대한 논의가 다소 부정적인데 그러함에도 불구하고 성찰적 노스텔지어를 하나의 가능성으로 제시한 연유가 궁금해집니다. ‘정서적 뿌리로 둔 노스텔지어를 그대로 인정하고 비판적 잠재력을 끌어올릴 수 있는 새로운 입각점이 될 수 있다면서 숨겨진 이질적 열망들을 찾아내는 것이나 지나간 미래 옆에서 오지 않은 과거를 찾아내는 것이 필요하다.’고 하셨는데, 굳이 노스텔지어가 가진 부정적 측면을 언급하면서 새로운 용어나 개념이 아닌 성찰적 노스텔지어를 강조한 연유가 무엇인지, 혹 민속학이 그동안 쌓은 효용이 거진 끝나간다고 생각하고 있는데, 그게 아니라 민속학의 출발점을 다시 살피고, 그를 다른 각도에서 살펴보는 것이 민속학의 새로운 방향 모색에 의미가 있다고 보시는지 궁금합니다.

2. 정수진 선생님은 이두현 선생의 노스텔지어의 제도화 과정을 제시하면서 민속에 술경연대회와 무형문화재 제도를 통해 그를 어떻게 구현했는가를 상세하게 말씀하십니다. 이두현 선생이 가면극 모두를 무형문화재로 인정하게 하고, 민속예술경연대회에 여러 차례 심사위원으로 참석한 것이 노스텔지어의 제도화 과정이라고만 단정하

다면 1960년대 민속학의 방향성이나 의미를 좁게 해석할 수도 있다고 봅니다. 이는 이두현 개인이 가지고 있는 노스텔지어일 수도 있겠지만, 연극을 중심에 둔 그의 연구자로서의 태도가 국가주의와 만난 결과이고, 일제강점기를 거치면서 잃어버린 또는 잃어버렸다고 착각한 민족정신의 회복이 우선이라는 당대 여러 민속학자들과 생각이 일치했기 때문이라는 것, 국가주의와 결합한 민속학이 오늘날 무형문화재 제도 속에 다양한 뿌리를 내리면서 무형유산학, 국가유산체제로의 확장 속에서 의미를 찾고 있는 것에 대한 해석의 방향성이 어긋날 수도 있다는 것입니다. 이 말은 정수진 선생님의 노스텔지어를 통한 해석을 부정하는 것이 아니라, 선생님의 해석에 공감하면서도 성찰적 노스텔지어라는 말이 오히려 1960년대 민속학의 모습을 편향화할 수도 있지 않을까 하는 생각의 표현입니다. 민속학이 가지고 있는 다양한 측면을 개인적 측면(물론 정수진 선생님은 노스텔지어를 집단적 감정으로 보고 있습니다.)으로만 보는 것은 아닌지, 그래서 민속학이 처한 현재의 한계를 찾는 것이 단선적일 수도 있지 않을까 합니다.

3. 학문이 당대의 가치에 부응하는 방법은 여럿이 있습니다. 민속학은 국가주의, 민족성, 전통문화, 우리 것의 소중함 등으로 그동안 부응하였습니다. 민속예술축제와 무형문화재 제도에 조금이라도 복무하지 않은 민속학자가 거의 없는 현실에서 민속학의 현재적 위상을 살피고 방향을 찾는 길도 여러 가지가 있습니다. 노스텔지어가 가지고 있는 의미와 가치도 이러한 방법의 하나가 될 것입니다. 하지만 노스텔지어가 나름의 의미를 가지기 위해서라면 과거의 연장선상에 존재하는 현재가 그대로 다시 미래로 이어진다는 확신이 있을 때라고 봅니다. 이두현 선생이 학문의 뜻을 펼친 당시는 민속이 온전하게 복원된다면 그것이 다시 미래로 이어진다고 보았을 것입니다. 당대에 함께 활동한 우리 선학들은 민속을 통해 민족성의 확인이 가능하고 그를 통해 소중한 가치를 찾을 수 있다고 보았습니다. 그분들은 그를 찾아내고 다시 교육을 통해 전달하고, 다양한 제도를 통해 가치를 진작할 수 있다고 보았습니다. 하지만 1990년대 경제 위기, 급격한 마을문화의 붕괴, 1인 가족의 비중이 가장 높은 가족제도의 등장, 민속학개론서에만 존재하는 다양한 민속의 현상들, 강의 시간에 만나는 일상이 아닌 과거와 전통이 되어버려 이미 의미가 사라진 다양한 민속 현상들을 보게 되면 노스텔지어가 1960년대 민속학 동향을 해석하는 유의미한 용어가 될 수 있지만, 그것이 오늘날 한국 민속학의 방향성 모색에는 어떤 의미가 될 수 있을지 정수진 선생님의 혜안을 청합니다. 성찰적 노스텔지어가 가지고 있는 의미, 선생님은 이를 ‘가능성의 한 줄기 빛’으로 제시했는데 그 빛의 모습을 좀더 듣고 싶습니다. 저는 선생님이 말씀하신 ‘공통의 장소와 신비한 이미지를 분석하는 대신 그 뒤편에

남겨지거나 옆 골목에 숨겨진 것들을 찾아보자' 는 말에 일부 공감은 하면서 뒤편에 남겨지거나 숨겨진 것보다 우리 옆에 생생하게 살아있는 것들에 대해 관심을 가져보는 것이 더 의미가 있지 않을까 합니다. 민속학의 정서적 뿌리로 둔 노스텔지어에서 벗어나 완전히 새로운 관점을 가져보는 것, 다시 말하면 노스텔지어를 통해 과거와 현재를 연결하는 데 초점을 두지 말고, 그냥 현재와 미래의 우리 모습을 찾는 것이 더 중요하지 않을까 하는 생각을 해봅니다.

4. 최근 민속학개론서를 두루 살펴보았습니다. 그러면서 강의 시간에 학생들의 반응, 옛날 이야기 시골 생활이 실려있는 책이라는 말, 기계가 농사를 짓는 현실과 무관하게 흰옷을 입고 손으로 모를 심는 사진이 실려있는 개론서의 내용 등은 강단에서는 통용되지만 강호에서는 통용되지 않는 민속을 우리가 이야기하고 있는 것은 아닌가, 노스텔지어라는 분석이 저도 공감하면서 이를 내 관점으로 살펴보아야겠다고 생각하면서도, 노스텔지어를 통해 우리는 강호가 아닌 강단의 민속학을 살펴려는 것은 아닌가 하는 생각도 해봅니다. 이것은 정수진 선생님의 생각이나 글에 동의하지 않는다는 것이 아니라, 노스텔지어를 통해 한국민속학은 어떤 길을 찾아야 하는 것 인지를 생각해보자는 것입니다. 정수진 선생님의 좋은 글에 부응하는 논평이 되지 못한 것은 모두 논평자의 탓입니다.

# 제2세션

# 수몰기억의 재구성과 고향회귀

## : 안동댐 수몰마을의 노스텔지어 서사

이미홍(안동대학교)

### < 목 차 >

1. 수몰, 노스텔지어, 기억의 장소
2. 수몰기억의 재구성과 복원의 노스텔지어
3. 고향 회귀와 성찰의 노스텔지어
4. 문화적 함의

## 1. 머리말

이 연구는 안동댐 건설로 마을이 수몰되면서 대대로 살아오던 터전을 상실하고 타지로 이주해 자리잡은 수몰민들이 고향에 대해 가지는 정서를 바탕으로 공동체의 기억을 복원해 나가는 모습과, 고향으로 돌아와 삶의 의미를 찾으며 살아가고 있는 현재에 주목하여 이를 노스텔지어의 서사와 연결해 고찰하는 데 목적이 있다.

1976년 안동댐 건설로 안동시 예안면 귀단리를 비롯한 안동군의 6개면, 54개 마을이 수몰되고, 2만여 명의 이주민이 발생하였다. 당시 안동시 2개동과 안동군의 예안면을 비롯한 도산, 와룡, 월곡, 임동, 임하 6개 면의 수몰지구에 속한 리 단위 54개 마을, 부락 단위 200여 개 마을이 수몰지구에 포함되었다. 안동댐은 경제개발을 내세우며 국가가 주도한 대규모 사업으로, 댐 건설이 지역의 역사와 문화, 인구, 경제 등 지역사회와 문화 전반에 지대한 영향을 미쳤음에도 불구하고, 이들 마을과 그곳에 살던 주민들에 대한 기록 작업이 이루어지지 못한 경우로, 이는 전국의 댐건설 수몰

지구 중에서도 드문 사례라 할 수 있다.

당시 안동댐 수몰지구에 속한 몇백 년을 이어온 전통마을의 문화적 가치가 고스란히 사장될 위기에 처한 현실을 안타까워한 연구자들에 의해, 수몰을 앞둔 1973년에서 1976년의 기간 동안 댐 수몰지구에 속한 일부 마을에 대한 학술조사가 이루어지기도 하였다.<sup>58)</sup> 이 시기에 이두현, 장주근을 비롯한 민속학자들이 수몰지구인 토계동을 찾아 부분적으로나마 세시풍속 등 민속문화에 대한 조사를 하고 이를 기록으로 남긴 점은 소기의 성과라 할 것이다. 그러나 조사지역이 퇴계종가가 위치한 도산면 토계동을 중심으로 한 도산서원 주변으로 한정되어 있고, 일부 민속적 연구성과를 제외하면 주로 고택을 중심으로 한 취락형태, 문화재 발굴조사와 이전 등의 특정 분야로 국한되어 있다. 당시 댐 건설을 주도한 정부기관의 공식자료와 이들 보고서를 제외하면, 안동댐 수몰지구 54개 동 단위, 200여 개의 마을의 민속과 문화가 기록되지 못한 채 수몰된 것이다. 당시 이들 수몰마을에 대한 기록작업이 이루어지지 못한 채 2만여 명의 수몰민들이 전국으로 흩어져 이주하게 됨으로써,<sup>59)</sup> 지역 공동체가 지니고 있던 유무형의 문화자산들과 그곳에 살고 있던 이들의 흔적도 함께 해체되거나 소멸되었다. 이는 현재까지도 이들 수몰민들이 마을에 대한 기억을 향유할 공간조차 제대로 만들어지지 못한 원인이 되고 있다.

20세기에 들어서면서 전세계적으로 소비 트렌드와 대중문화를 비롯해 사회 전반에 걸쳐 복고로 지칭되는 노스텔지어를 지향하는 문화가 지속적으로 나타나고 있다. 서구의 경우 19세기가 끝나가는 시점부터 다양한 분야에서 향수에 대한 관심과 학문적 접근(임은미, 2016)이 진척되었으며, 이러한 흐름은 집합적 기억이 학술분야 뿐 아니라 상업적 영역에서도 활발하게 활용되기 시작한 것과도 관련이 있다. 한국사회에서 노스텔지어에 대한 학술적 관심은 문학평론과 영화평론에서 시작되어 점차 사회적 현상, 대중문화를 ‘향수의 개념과 연관지어 해석하는 양상’으로 전개되었다.

향수를 뜻하는 노스텔지어(nostalgia)의 사전적 의미는 “어떤 시기나 장소에 대해서 개인적으로 연관성이 있는 행복했던 과거에 대한 감성적 갈망 또는 동경하는 애착심”으로 정의된다. 정신의학 분야에서 처음 사용되기 시작한 노스텔지어의 어원

58) 이두현(1984), 한국민속학논고, 안동수몰지구의 세시풍속, 낙동강 상류지방의 사회문화연구(1973), 학연사, 465-488. 울산대학교 건축학과, 의인·섬마을-안동댐수몰지구 취락형태현지조사보고서(1976), 울산공과대학 건축학 연구논문집 제7권 제2호. 장성준(1978), 안동 토계동의 주택유형에 관한 연구, 대한건축학회, 제22권 제2호, 3-9. 영남대학교 건축학과, 문화재유적조사보고서10-안동댐수몰지구 고가이전복원보고, 1982년, 영남대학교박물관.

59) 안동군 통계연보로 확인된 1975년 안동시군을 합친 총인구는 267,442명이고 이주가 완료된 몇 년 뒤인 1980년 안동시군 인구는 237,558명이다. 실제 댐이 완공된 1976년도 이후 몇 년간 수몰로 인해 이주민이 2만여 명 이상 발생한 것이 안동 인구 감소에 결정적 요인으로 작용했음을 알 수 있다.

은 ‘집으로 돌아가다’ 라는 의미의 그리스어 노스토스(nostos)와 ‘고통스러운 상태’ 를 의미하는 알고스(algos)에서 유래하였으며, ‘끊임없이 고향으로 돌아가고 싶어하는 동경과 갈망으로 인해 생긴 누그러지지 않는 고통’ 을 뜻한다. 오늘날 노스텔지어는 고향을 향한 갈망 또는 그리움이라는 심리학적·정신의학적 의미를 넘어 상실된 과거를 그리워하는 현상을 가리키는 개념으로 일반화되어 다양한 학문 분야에서 거론되고 있다. 주관적이며 인문학적 성격이 강하며, 레트로(retro, 복고)로 설명되기도 한다. 대상 또한 ‘고향’ 에만 국한되지 않고 사건이나 사람, 사회적 배경이 될 수도 있으며, 일생에 걸쳐 누구에게나 나타날 수 있는 보편적 경험으로 간주된다.

노스텔지어가 ‘복고’ 를 함의하고 있다고 할 때, ‘복고’ 는 흔히 과거의 정치체제나 전통으로 되돌아간다는 의미로 쓰이나, 파괴된 것을 본래의 상태로 고친다는 ‘치유’ 와 ‘복원’ 의 함의도 내포하고 있다(이미경, 1999). 인간은 인생의 전환기나 위기감을 느낄수록 노스텔지어에 더욱 몰입하게 된다고 하는데, 이는 자신(self)을 잃지 않고 더욱 굳건히 하려는 정체성 회복을 통한 자아실현에 대한 노력의 일환이라고도 할 수 있다.(임은미, 2006) 노스텔지어가 자아 정체성 확립에 긍정적으로 기능할 수 있다는 견해가 사회 전반에 수용되면서, 과거의 행복했던 때를 추억하는 감상주의(sentimental)와 차별점을 가지며, 노스텔지어에 대한 다양한 해석과 연구가 가능하게 되었다.

과거에 대한 그리움 또는 갈망이라는 점에서 노스텔지어는 기본적으로 기억과 관련된 정서이다. 그리고 그 기억이 어떤 사건이나 현상을 특정한 장소를 기반으로 공동체가 함께 겪은 경험과 관계되면, 상실된 장소에 대한 집단기억, 정체성의 문제와 연결된다.

피에르 노라는 ‘기억의 장소’ 프로젝트는 물론이고 각국에서 실행되는 기억 관련 연구가 “역사적 정체성” 의 문제와 연관됨을 밝히고 있다.<sup>60)</sup> ‘기억의 장소’ 는 ‘더불어 살았던’ 공동체(의식)에 대한 갈망이라는 점에서 필연적으로 노스텔지어의 서사와 연결될 수밖에 없다. 양재혁은 이러한 피에르 노라(Pierre Nora)의 ‘기억의 장소(the Sites of Memory) 텍스트를 노스텔지어 정서와 연결해 분석함으로써, ‘기억의 장소’ 기획이 어떻게 ‘노스텔지어’ 서사로 구성되었는지, 그 서사가 전망하는 것은 무엇인지를 고찰(양재혁, 2018)한 바 있다.

60) 피에르 노라(Pierre Nora), “기억의 장소(La loi de la mémoire)”, Le Débat, No. 78 (jan.-fév. 1994), 187-188쪽. 노라는 자신이 기획한 ‘기억의 장소’ 사업을 프랑스 역사의 독창성을 보여주면서도 다른 나라에서도 적용할 수 있는 보편적인 작업이 될 수 있다고 확신했다. 유럽 민족국가들은 각국이 처한 상황이 서로 다름에도 불구하고 “동일한 기억의 파고(une même vague mémorielle)” 를 경험하였기 때문에 기억 관련 연구들이 유럽 각국에서 발생할 수 있었다.

최근 문화인류학이나 민속학계에서도 노스텔지어와 관련한 연구들이 이루어지고 있다. 향수라는 개념을 빌려와 관광의 맥락 속에서 한국민속촌으로 상징되는 전통이 관광객들에게 어떤 방식으로 소비되는지를 민속지적 기법으로 살핀 연구(이진교, 2012)<sup>61)</sup>는 ‘경험적 향수’와 ‘상상되어진 향수’의 형태로 전통이 소비되는 양상을 분석함으로써 노스텔지어 개념을 민속연구에 어떻게 활용할 수 있는지를 현장에 기반해 보여주고 있다. 또한 서울시의 미래유산을 통해 노스텔지어가 어떻게 기획되는지, 일상의 문화유산화의 흐름을 견인하는 노스텔지어에 대한 연구(정수진, 2023)<sup>62)</sup>는, 특정한 시간과 장소에 한정되었던 노스텔지어의 의미가 점차 과거 전체의 모든 것을 대상화하는 형태로 변화되어가고 있는 흐름 속에서 이를 어떻게 민속 연구에 포섭해 접목시킬 수 있을 지에 대한 시사점을 주고 있다.

그러나 지금까지 국내의 노스텔지어 연구는 주로 문화비평과 관광, 대중문화, 소비 행태와 연관되어 진행되어 온 경우가 많았고, 집합기억과 관계되어 나타나는 사회적 현상으로서의 노스텔지어가 공동체나 개인의 정체성에 어떻게 작용하는지를 구체적으로 논의하거나 살피는 연구는 많지 않았다. 그런 의미에서 직접 장소 상실을 경험하고 이주민의 정서를 지닌 채 살아온 수물민의 기억과 관련지어 노스텔지어의 서사를 살피고자 하는 이 연구는 민속학적으로도 의미가 있다고 생각한다.

이 연구는 36년이 지나 마을지를 낸 부포동 사람들의 마을지 만들기와, 고향으로 돌아온 이원길과 고통마을 사람들의 마을인지지도 그리기를 통해 수물민의 노스텔지어를 살피는 데 주안점을 두고 진행했다. 마을지 만들기와 마을인지지도 그리기의 과정에 나타난 고향에 대한 기억이 재구성되는 맥락을 통해, 기억 속 마을을 기록하는 수물민의 행위가 담고 있는 의미를 노스텔지어 서사와 연관지어 들여다보고자 한 것이다. 다시 말해, 자신들의 손으로 마을의 기록을 수집해 마을지를 만들고, 마을인지지도로 구현하는 데 노스텔지어가 어떤 작용을 했는지를 들여다보려는 시도라고 할 수 있다. 무엇이 그들로 하여금 3, 40여 년이 지난 시점에 마을지를 만들게 하고, 집조차 남아있지 않은 고향으로 돌아오게 하는지에 대한 물음을 던지고, 그에 대한 답을 고민한 과정이라 할 수 있다. 수십 년이 지난 시점에 고향사람들의 이야기를 수집해 마을지를 만든 사람들, 수물 전의 마을 모습을 마을인지지도로 그려내고, 고향으로 돌아와 안동말을 살려내려고 하는 동력이 무엇인지, 그것이 노스텔지어와 어떤 연관성을 가지고 있는지에 대한 궁금증에서 이 연구가 시작되었음을 밝히면서,

61) 이진교, 상품화된 ‘전통’ 소비의 문화적 의미 : ‘한국민속촌’의 사례연구, 실천민속학연구, 제23호, 2012.

62) 정수진, ‘미래유산’과 노스텔지어 기획: 현재 일상의 문화유산화, 비교민속학 78집, 비교민속학회, 2023.

상실된 고향에 대한 그리움, 언젠가는 그곳으로 돌아가고 싶다는 갈망을 품고 타지에서 살아온 수몰민들에게 노스텔지어가 어떤 형태로 작용했는지를 구체적 사례를 통해 살펴보고자 한다.

## 2. 수몰기억의 재구성과 복원의 노스텔지어

스베틀라나 보임(Svetlana Boym)은 향수를 유형화하여 ‘복원적 노스텔지어’와 ‘성찰적 노스텔지어’로 구분하였다. 복원적 향수는 상실된 고향을 역사적 시간을 뛰어넘어 다시 세우고 기억의 간격을 보충하여 채워 넣는 것이다. 이에 반해 성찰적 향수는 현재 시점에서 자아의 ‘열망’을 중시하는 것으로서, 과거로부터 이어온 역사와 시간의 경과에 대한 조정에 그 초점이 맞추어져 있다.<sup>63)</sup> 보임의 이러한 노스텔지어 유형론은 수많은 예술가들과 연구자들로 하여금 인간과 사회 현상을 고찰하기 위한 흥미로운 해석적 도구로 활용되고 있다.

노라의 기억의 장소를 예로 들면, 민족 정체성이 위협을 느낄 때 노스텔지어의 정서가 소환되고 필요로 한다는 점에서 그것이 회고적이며, 복원적 향수의 성격을 가진다는 것을 알 수 있다. 그러나 노스텔지어는 현재와 과거만큼이나 미래와 연관된 문제이다. 단순히 과거를 지향하는 것이 아니라 미래를 위한 현재의 필요에 의해 그것이 소환되고, 기억의 장소를 찾는 사람들에 의해 그 의미가 새롭게 재맥락화되는 점에서 성찰적 향수와 연결된다고 할 수 있다. 복원된 향수는 성찰을 통해 현재 시점에서 새로운 기제로 작용할 수 있음을 시사한다.

안동댐 건설로 고향을 상실하고 수몰 이주민으로 살아온 이들이 마을지를 만들고 마을인지도를 그렸을 때, 노스텔지어는 그리움을 넘어 복원과 치유, 정체성을 확인하는 통로로 작용했다고 가정할 수 있다. 이번 학술대회 주제와 관련해 예안면 부포리와 귀단리로 대표되는 안동댐 수몰민을 떠올리게 된 것도, 노스텔지어의 의미를 수몰민의 관점에서 해석해 볼 수 있는 흥미로운 사례가 될 것이라 생각했기 때문이다.

### (1) 수몰기억의 재구성: 마을지 만들기

2000년대에 들어서면서 ‘기억’과 ‘기록’에 대한 다양한 논의가 진행되면서, 근대화와 산업화시기를 거치면서 의도적으로 무시되거나 덜 중요하게 여겨졌던, 개인과 지역공동체의 희생에 대해, 공동체가 ‘기억’을 어떻게 기록화할 것인가는 사회적으로도 중요한 과제가 되었다. 이는 수몰된 마을에 대한 노스텔지어 서사를 간직

63) 스베틀라나 보임(Svetlana Boym), 김민아 역, 공통의 장소 : 러시아, 일상의 신화들, 그린비, 2019.

한 채 살아가는 수몰민들에게도 영향을 주었다. 부포동의 마을지 만들거나 이원길의 쓴 귀단동 고통마을에 대한 글쓰기는 이러한 흐름 속에서 이루어졌다. 이 장에서는 먼저 고향상실을 경험한 수몰민의 마을지만들기와 마을인지지도 그리기를 통해 보임이 이야기한 수몰기억의 재구성이라는 복원적 향수의 서사를 들여다보고자 한다.

부포동의 마을지 만들기에 주목한 것은, 수몰된 지 20년, 30년, 40년이 지나 수몰된 마을의 역사를 기록화하는 마을지 만들기의 주체가 정부 기관이나 연구단체가 아니라 수몰마을을 고향으로 둔 주민들이라는 사실이었다. 이는 주변화되고 소외된 채 쫓겨나 농부에서 도시의 노동자로 살아온 수몰민들의 노스텔지어의 정서가 어떻게 복원과 성찰의 의미를 가진 서사로 재해석될 수 있는지에 대한 단초를 제공해준다.

부포동과 귀단동은 안동댐 건설로 수몰된 마을들 중에서도 수몰의 규모와 피해가 컸던 대표적 수몰지구에 속하면서 도산서원을 중심으로 문화와 생활권이 겹치는 지역으로, 현재 안동댐 물길을 따라가다 보면 도산면 동부리에 들어선 유교문화단지과 이어지는 공간이고 동부리 다래 선착장과 부포선착장을 사이에 두고 마을이 수몰된 호수 위를 주민들을 싣고 오가는 도선이 운행하는 장소이기도 하다. 사람과 장소에 대한 문화적 기억이 다양한 층위를 이루며, 수몰 이후 그곳에 살았던 이들에게 영향을 끼쳤다. 귀단동에서 부포동으로 이어지는 도로와 물길을 따라가면 도산서원 앞을 지나 육사문학관이 있는 원촌으로 이어진다. 다래선착장에서 배를 건너 왼쪽으로 틀면 부포고 오른쪽으로 틀면 귀단동 고통이다. 이처럼 자연과 일상의 많은 부분을 공유하는 생활권에 속하면서도 이들은 서로를 같은 동네 사람으로 인식하지 않고, 따로 모임을 하고 있다.<sup>64)</sup> 그러나 물속에 잠긴 고향에 대한 향수, 마을의 역사를 기록화하는 모습은 수몰민으로서의 가지는 노스텔지어의 정서가 이들의 삶에 중요하게 작용했다는 점에서 수몰민으로서의 서사를 공유하고 있다.

안동시 예안면 부포동 마을지가 만들어진 것은 2012년이였다. 지역에서 발간된 다른 마을지와 다른 점은, 그것이 수몰된 지 36년이 지난 시점에 수몰민이 중심이 되어 만들어졌다는 것이다. 마을지 발간의 시작 단계에서부터 출판에 이르기까지 부포동 사람들이 직접 참여해 만들었다. 부포동 마을지 만들기의 중심인물인 이원정의 상징성은 그러한 서사를 이해하는 데 도움을 준다. 이원정은 부포 마을지의 시작점에 있는 인물로, 붉은 글씨로 선명하게 ‘나는 부포사람입니다’ 라고 인쇄된 명함이 수몰이 된 이후에도 부포사람으로 살아온 그의 정체성을 설명해준다. 부포의 이

64) 이는 따로 다루어야 할 문제이지만 마을에 대한 연구에서 동이나 리 단위가 아닌 이름을 가진 작은 마을 단위로 접근할 필요가 있음을 말해준다.

름을 빛낸 조상을 기억하고 부포의 역사를 지켜가는 것을 자신의 의무이자 도리라고 생각하는 이원정이 마련한 필동의 사무실, 부포사랑방은, 인천으로 이주한 이갑호, 구리로 이주한 이문원과 안동의 이태원 등 부포동 사람들이 찾아와 부포이야기를 나누고 추억하는 공간이자 수몰 이후에도 마을의 주요 이슈를 공유하는 사랑방 역할을 했다. 마을지도 대한 이야기도 이곳 부포사랑방에서 시작되었다.

“우리가 마을지를 만든 거는 끊어진 부포의 구전을 잇는다는 의미가 있지. 그 전부터 우리가 만나면 부포에 대한 기록하나 남기지 못한 게 마음에 걸렸는데, 우리도 마을지를 발간할 수 있다는 말을 듣자마자 안동대학교에 있는 안동문화연구소를 찾아갔어. 부포마을지를 발간하는 데 추가로 필요한 경비는 우리가 대기로 하고, 부포마을지 발간계획을 다음해에 반영하겠다는 확답을 받고 올라 오자마자 사람들을 불러모아서 당장 부포마을지발간추진위원회를 만들었어. 마을지 발간을 위한 기금을 모으고 부포 자료를 수집했지. 마을지 만든다는 소식을 듣고 다들 전화도 하고 돈을 송금해왔어. 미국 가 있는 동렬이도 100만원 보내고, 80 넘은 누님도 100만원 보내고, 10만원, 5만원 보낸 이도 수타지. 그것보다 사진 한 장, 마을에 대한 기록 한 장을 모으는 게 참 힘들었어. 마을 떠난 뒤로 어딘가에 처박아두거나 잊어버리고 있다가 다들 집안을 뒤지고 난리가 났다고 하소연을 하면서 사진 한두 장이라도 보내오면 고마웠지.” (이원정, 91세, 부포 호소골, 삼산 아재, 서울 거주)<sup>65)</sup>

“우리가 꿈에도 그리던 부포마을지가 드디어 만들어진다는 생각에 기대에 부풀었지. 중간에 중단될 위기도 있었고, 책에 들어갈 자료를 찾는 작업이 쉽지 않았어. 삼산 형님이 기획부터 원고 정리하고, 안동의 편집회의에도 참석을 하고 하셨지. 우리가 모여 회의한 거와 부포사람들한테 모은 자료, 전해내려오는 기록, 문집 등을 정리해 우리끼리 1차로 먼저 편집회의를 하고, 그걸 가지고 원정 형님이 안동의 편집회의에 참석해 전달을 하고 그러셨지. 태원 형님은 수몰된 마을을 일기와 사진으로 기록해오다 제공했고 그 과정에서 우리가 진행회하고 화수회 사람들하고, 금씨 문중, 조씨 문중 대표들하고 연락을 해서 만나 같이 회의도 하고 하면서 관계된 사람들이 그때마다 각자 필요한 부분을 분담을 해서 다들 자기 몫을 했어. 그 덕분에 마을지가 2년 만에 무사히 나오

65) 이미홍, 「마을지만들기와 공동체 정체성」, 제48차 실천민속학회 전국학술대회발표집, 153-175쪽, 2018.

게 됐지.”

(이갑호, 80세, 부포 가늌골, 예산 할배, 인천 거주)

이러한 과정을 거쳐 만들어진 부포동마을지는 마을이라는 장소를 기반으로 영위되던 민중의 삶과 문화가 근대화와 산업화의 과정 속에서 어떠한 변동을 겪었으며, 공동체와 개인이 어떻게 시대와 조응하면서 근대를 경험하였는지를 보여주는 하나의 지표가 되고 있다. 특히 부포사람들의 수몰민으로서의 고향에 대한 갈망과 마을에 대한 기록을 남기려는 의지가 강하게 작용했다는 점에서, 부포동 공동체의 노스텔지어 서사를 엿볼 수 있다. 그런 의미에서 부포동 마을지 『안동 부포마을-물 위로 되살려낸 천년의 영화』<sup>66)</sup>는 수몰 이후에도 부포동 사람이라는 것을 잊지 않고 끊임없이 되새기며 살아온 공동체가 시간이 지나면서 영구히 사장될 위기에 처한 부포마을의 역사를 집단기억을 재구성해 현재로 되살려낸, 복원의 노스텔지어이다. 마을지가 단절되었던 36년의 시간을 복원하며 부포동 사람들을 다시 이어주는 역할을 하게 된 점과, 마을지가 발단이 되어 현재 부포마을독립기념공원이 조성되어 기억의 장소로 복원된 것은 고향에 대한 정서를 간직한 채 타지에서 이주민으로서 살아온 부포 사람들의 정체성과 생애사적 측면에서도 중요한 가치를 지닌다.

부포마을 사람들은 정부 지원과 전문연구자들의 도움을 받아 자신들이 갈망하던 기억 속의 고향을 마을지로 만듦으로써, 수몰된 자신들이 고향이야기를 복원해 기록으로 남겼다. 이들과 함께 공식적으로 마을지를 만든 경우를 포함해 많은 수몰민들이 디지털 공간에 자신들이 살던 마을 이름으로 카페와 사랑방을 개설하고, 그 공간 속에서 만나 소통하며 자신들의 손으로 마을의 기억을 축적해가고 있다. 수몰 전의 마을이 표시된 지도부터 같이 살던 이웃들, 사진, 일기, 추억어린 장소에 관한 기억 등을 공유하고 있다. 이러한 일련의 활동과 결과물들이 만들어질 수 있었던 기저에 수몰민들의 갈 수 없는 고향에 대한 갈망, 노스텔지어가 있다고 보아야 할 것이다.

## (2) 수몰기억의 재구성: 마을인지지도 그리기

수몰민의 노스텔지어와 관련해 연구자가 마을지 만들기 다음으로 주목한 것은 마을인지지도이다. 2018년부터 안동댐수몰마을기록화사업을 하면서, 마을에 대한 사전 조사와 자료수집을 한 후 마을에 들어가 기록작업을 할 때, 구술인터뷰와 사진 자료수집, 마을인지지도 그리기, 세 가지 부분에 주안점을 두고 아카이빙 작업을 했다.

66) 이 글 나머지 부분에서는 부제를 생략하고 『안동 부포마을』로 표기함

당시 수물마을 기록작업을 하면서 주민들과 함께 마을인지지도를 그려야겠다고 생각한 것은 그것이 수물민의 기억 복원과 관련해 유의미한 장치가 될 수 있다고 생각했기 때문이다. 그전까지의 경험에 의하면, 현재 마을 모습이 남아있지 않아 주민들의 구술만으로는 수물 전의 모습이나 생활 공간을 관계를 정확하게 파악하기 어려운 경우가 많았는데, 마을인지지도가 이러한 문제에 도움을 줄 수 있다고 믿었기 때문이다. 두 번째는, 마을인지지도를 그리는 과정에서 구술자 본인도 미처 인식하지 않고 있던 기억들을 연달아 떠올리며 마을에 살던 사람들과 동구나무, 마을 창고까지 그려내기도 하는 등의 경험을 통해, 마을인지지도 그리기가 수물민들에게 고향에 대한 기억을 현재로 불러와 재구성하게 하는 기저로 작용할 수 있다는 점에 주목했기 때문이다. 따라서 마을에 대한 기억을 비교적 뚜렷하게 가지고 있는 구술인터뷰에 응한 참여자들을 중심으로 자신이 살았던 마을인지지도를 그리는 과정을 통해 수물 전 마을에서 함께 살았던 이웃들을 떠올려 집을 표시하고 함께 공유한 장소들과 그 장소들에 얽힌 기억들을 지도 형태로 복원하였다. (집단)기억에 기반한 마을인지지도 그리기를 통해, 마을이 수물되면서 타지로 내몰렸던 수물민들에게 그것이 어떻게 기억되고 현재에 영향을 미치는 지를 들여다보고자 한 것이다.

마을인지지도는 구술을 통해 확인되는 ‘기억 속 마을 공간’ 과, 주민들이 그 장소에서 경험한 기억을 하나하나 떠올려 자신들의 손으로 그린 ‘마을에 대한 기억지도’ 를 합친 의미로, 주민들의 기억 속 마을 공간을 복원해 이미지로 재구축한 결과물이라 할 수 있다. 주민들이 마을 모습을 인지해 마을지도로 그려낸다는 행위와 과정에 착안, 주민들이 기억을 떠올려 그리는 마을지도 이름을 ‘마을인지지도’ 로 명명하였다.

공식적인 기록작업이 이루어지지 않은 상태에서 주민들의 구술과 사진자료는 수물 마을에 대한 중요한 기록 성과였고, 기록집과 사진 전시회는 언론과 시민들의 관심을 받기도 했다. 그런데 전시회장을 찾은 수물민들이 가장 관심을 보인 것은 자신이 살던 마을과 집이 표시된 마을인지지도였다. 종이 위에 작은 네모칸 하나로 표시된 누구네 집이라는 지도를 보고, “여기 우리집이 있네, 맞아 우리 뒷집에 누구네가 살았어. 여기 그대로 다 있네.” 라며 탄성을 터뜨리는 수물민들의 반응은, 마을인지지도가 가지는 의미를 다시 생각하는 계기가 되었다. 개인적으로, 그것이 마을에 들어간 외부인이거나 지도 그리는 전문가가 아니라 수물을 겪은 주민이 기억을 떠올려 직접 그린 마을인지지도였기 때문에 그런 반응이 가능했다고 생각한다.<sup>67)</sup> 또한 마을

67) 마을지도를 그려달라고 부탁하면서 제시한 조건은 자신이 아는 만큼, 기억나는 대로 그리되, 되도록 우물이나 당나무, 당집, 상여집을 표시하고 자신의 집과 기억나는 장소를 중심으로 표시하면 된

지도를 그린 이들이 대체로 마을에 대한 관심과 애정을 가지고 있어서, 마을인지지도를 그리는 과정에서 함께 살던 이웃을 한 집도 빠짐없이 그리려고 확인을 거쳐 완성한 수몰민의 고향 사람들에 대한 진정성이 그 안에 투영되었기 때문이라고 본다.

그러나 그것만으로는 설명되지 않는, 주목해야할 중요한 포인트가 마을인지지도 그리기에 있다는 것이 나의 생각이다. 개인의 기억 속에 존재하는 마을의 모습을 그리는 마을인지지도는 그리는 주체는 개인이지만, 자신의 집만을 그리는 것이 아니라 자신이 살았던 마을을 그리는 작업이다. 과거의 마을 공간에 대한 기억에 집중해 마을지도를 그리는 과정에서, 자연스럽게 자신이 살던 고향집만이 아니라 그 속에서 함께 살았던 사람들, 이웃들과 함께 물길어 먹던 우물, 학교 가던 길, 나루터, 동제를 지내던 당집과 동구나무를 떠올려 그리게 된다. 그런 점에서 마을인지지도를 그려나가는 과정은 그 자체로 수몰지역의 재구성이며, 나중에 완성된 지도를 보게 될 마을 사람들을 염두에 두고 그린다는 점에서 집단의 기억을 복원하는 과정으로 해석할 수 있다고 보았다. 지금 옆에 있지는 않지만, 지도 위에 표시되는 기억 속 과거의 그곳에서는 함께 살고 있기 때문에, 동네에 살았던 가구 수를 온전히 다 그리는 것이 중요한 의미를 갖는다.<sup>68)</sup> 실제 마을 모습보다 마을에 함께 살았던 사람이 중요하다는 점에서, 과거 마을 그대로의 복원이 아닌, 내가 기억하는 마을을 복원하는 노스텔지어의 서사가 강하게 작용하는 지점이라고 하겠다. 수몰민의 집단기억으로 완성한 마을인지지도에는 마을이 수몰된 후 48년이라는 시간 동안 이주민으로 살아온 수몰민들의 노스텔지어가 그속에 투영되어 있다고 할 수 있다.

알라이다 야스만(Assmann, Aleida)은 개인의 기억은 단편적이고 주관적일 수 있지만 집단의 기억이 담긴 장소(場所)는 기억의 공간이면서, 집단기억이 현재의 시점에서 과거를 문화적으로 재구성<sup>69)</sup>하고, 그럼으로써 새롭게 의미를 획득할 수 있게 한다는 점을 역설하였다. 이러한 알박스의 관점은 수몰마을 주민들의 마을인지지도를 그리는 과정에도 그대로 적용될 수 있다. 마을인지지도는 수몰민이 현재의 시점에서 과거의 장소에 대한 기억을 시각적으로 재구성하는 과정이라 할 수 있다.

---

다는 것이었다. 처음에는 마을지도를 그리기를 주저하던 이들도 종이 위에 마을길과 자신의 집을 그리는 순간부터 책임감을 느끼며, 몇 번씩이나 기억을 반추하고 수정을 해가며 이웃들과 마을 공간들을 떠올려가며 지도를 그려나갔다.

68) 부포의 이태원, 가류리의 박무욱 등은 한 가구가 빠졌거나 위치가 잘못되었다고 지도를 다시 그려서 가져다주었으며, 수몰민 중 일부는 기록집이 발간된 후, 마을인지지도 속에 자신의 집이 들어가 고맙다는 전화를 하기도 했다. 이들에게 마을인지지도는 자신들이 그곳에 살았다는 증거가 되었다.

69) 알라이다 야스만(2011), 기억의 공간, 문화적 기억의 형식과 변천, (Assmann, Aleida, 2011), *Erinnerungsraum : Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*.

모든 사람은 특정한 장소에서 태어나, 그 장소를 삶의 터전으로 삼아 자라나고, 수많은 경험을 거듭하며 장소와 깊은 친밀감을 형성하며 살아간다. 지금도 우리 모두는 자신에게 중요한 의미를 가지는 장소를 중심으로 살고 있고, 개인적으로 혹은 사회적으로 특별한 경험을 가지는 장소에 대해 애착과 끌림, 경외 등 정서적으로 깊이 관련을 맺으며 장소를 의식하고 있다.<sup>70)</sup> 에드워드 렐프에 의하면 그중에서도 ‘집(고향)’은 개인이 공동체의 구성원으로서 정체성을 형성하고 실존하는 토대가 되는 장소로, 무엇으로도 대체될 수 없는 의미의 중심<sup>71)</sup>이다. 실존의 토대가 되는 장소에 대한 친밀감과 유대는 그 장소에 대해 장소 정체성을 가지게 하며, 이주 등의 외부적 요인에 의해 그 장소를 상실했을 때 인간은 고통, 절망, 슬픔을 느끼며 잃어버린 장소를 그리워하고 이상화하는 반응을 나타낸다. 수몰민의 노스탤지어는 바로 이 지점, 외부적 요인에 의한 장소의 상실, 그리고 수몰이 됨으로써 고향집으로 다시는 돌아갈 수 없는 망실로 인해 그 정서가 특히 더 강하게 발현되며 상징성을 지닌다.

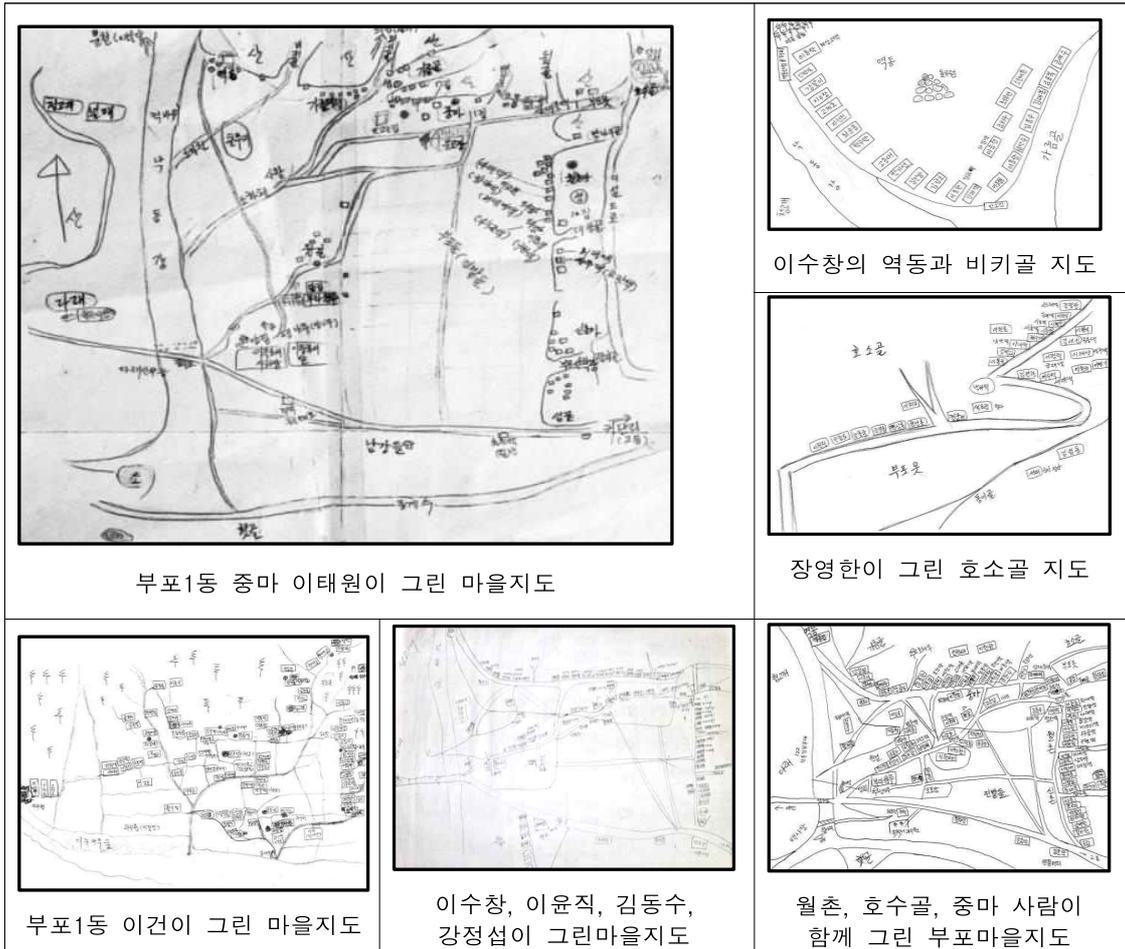
부포동 사람들이 그린 마을인지지도를 보면, 이태원은 자신이 살았던 중마를 마을의 중심 공간으로 인식하고 있으며, 그에 따라 마을에서 들어오는 부포동 표지석부터 부라원과 당나무, 분교장을 그릴 때에도 중마를 중심으로 배치해 그린 것을 확인할 수 있다. 마을의 집들을 택호로 기억하는 이수창이 부라원 위치를 표시하면서 떠올린 것은 부친과 산에 가서 소나무를 베어와 장마로 유실됐던 부라원 기둥을 수리했던 기억이었다. 부라원에 대한 기억은 여름날 원에 이불을 들고 가서 잤던 기억으로 연결되며 원 옆에 있었던 당나무와 당제를 연달아 떠올리는 계기로 작용했다. 시간이 지나면서 마을에 대한 기억이 사라져버린 것이 아니라, 무의식 깊숙이 저장되어 있던 수몰기억이 계기가 주어지자 현재 시점에서 재구성되어 복원되는 것을 확인할 수 있었다.

또한 마을인지지도를 그리면서 부연되는 구술은, 장소를 기반으로 수몰되기 전 마을에서의 생활상과 문화를 자연스럽게 드러내준다. 부포동 사람들에게 부라원과 나루터, 당집과 같은 특정 장소는 마을인지지도 그리기에서 중요한 길잡이 역할을 한다. 특정 장소에 대한 기억이 지도 위에 표시되면, 그 장소들을 중심으로 나머지 공간이 표시된다. 수몰된 마을을 현재로 불러오는 데 있어 장소기억이 중요한 기능을 함을 알 수 있다. 다음의 부포동 사람들이 그린 마을인지지도를 보면, 부포동 중에서

70) 에드워드 렐프(Edward Relph), Pion, London, 1976), 김현주 심승희 편역, 『장소와 장소 상실(Place and Placelessness)』, 104쪽, 2005

71) 에드워드 렐프, 앞의 책, 94-97쪽.

도 자신이 살던 곳을 중심으로 그리기도 하고, 모두의 기억이 투영된 장소들을 함께 그리기도 하는 것을 볼 수 있다.

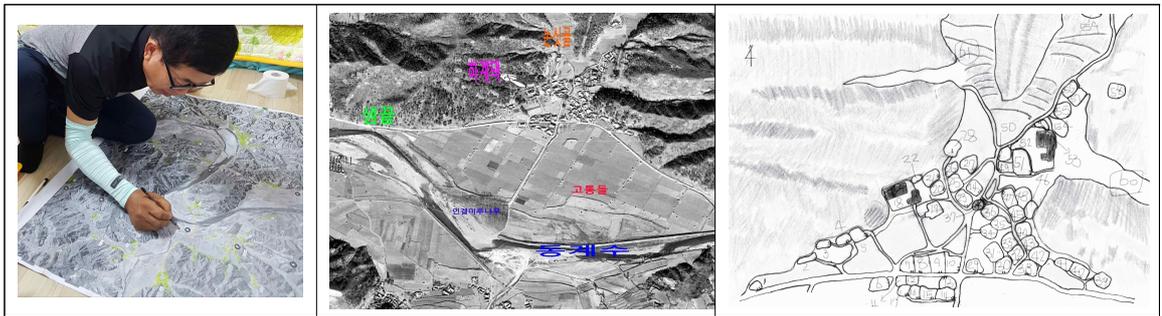


〈그림 1〉 고통마을 수몰민들이 그린 마을인지지도

위의 지도들은 부포동 주민들이 항공지도나 다른 이미지를 보지 않는 상태에서 기억에 의존해 그린 것이다. 마을지도를 그리는 과정에서 비어있던 기억이 채워지기도 했는데, 종이 위에 자신들이 살던 중마, 가늌골, 월촌, 신촌, 햇골, 원거리, 호소골 마을의 길과 집을 그리는 행위 자체가 기억을 불러오는 매개체이자 기억복원의 기저로 작용할 수 있음을 보여주었다. 사진이나 항공지도를 보지 않고 그린 수몰민의 마을지도는, 그들의 노스탤지어 서사가 단순히 과거에 대한 향수에 관계되는 것이 아니라, 개인의 삶의 뿌리, 정체성에 대한 서사로 읽힐 수 있음을 보여준다.

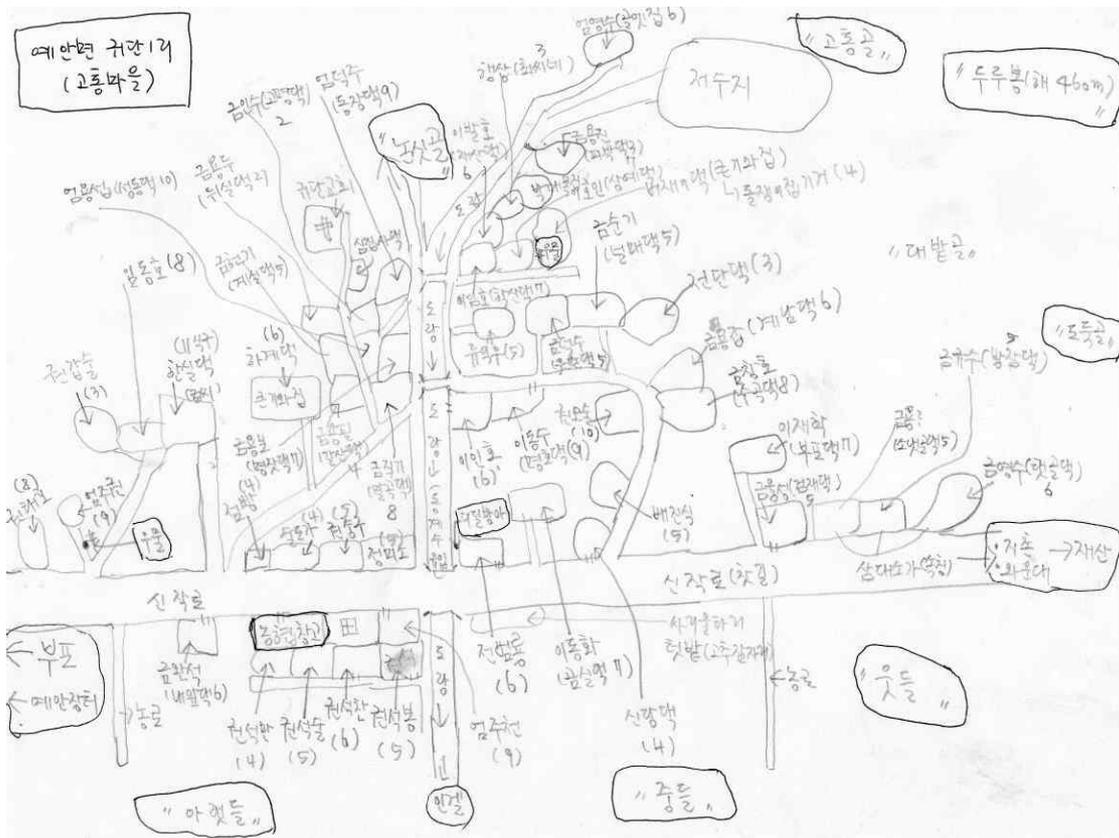
고통의 마을인지지도를 그린 이원길은. 자신이 기억하는 고통 마을의 모습을 지도로 그린 후, 비어있는 부분을 친구들과 고통 사람들에게 물어 완성했다. 부포동과 마찬가지로 귀단동 사람들도 지촌과 와운대, 고통의 마을지도를 그렸지만, 여기에서는 이원길과 친구들이 살았던 고통마을 인지지도를 중심으로 살펴보고자 한다.

예안면 귀단1동 고통에서 출생한 이원길은 1957년생으로 고향집이 물에 잠기던 1976년 당시 19세였다. 이원길은 마을을 떠난 시점에서부터 마을로 돌아올 뜻을 품고 살았던 만큼 수몰된 고향 마을에 대한 노스텔지어의 정서와 떼어서 생각할 수 없는 인물이다. 한 시라도 고향을 잊어본 적이 없다고 표현할 정도로, 수없이 고향에서의 기억을 떠올렸던 관계로 혼자서도 고통마을지도를 그리긴 했지만, 보다 정확성을 기하기 위해 친구들과 동향 사람들에게 보여주며 수정을 하고, 항공지도까지 확인을 거쳐 완성하는 모습을 보였다.



<그림 2> 왼쪽부터 예안면 항공지도 위에 마을집들을 표시하는 이원길.  
항공지도에 고통마을의 주요 공간을 표시한 모습. 이원길이 그린 고통마을지도

다음은 이원길이 친구들의 도움을 받아 그린 귀단동 고통의 마을인지지도이다.



〈그림 3〉 귀단1동 고통 사람들의 수물기억의 재구성, 마을인지지도

여기가 부포나루고, 우리가 이리로 건너 다녔다고, 다래서 건너면 여기가 바로 우리 동네 고통이지. 여기가 고통들, 하계어른네 과수원, 원길이네 점방, 그리고 여기로 동계학교 다니던 길, 청량산 가던 길, 도산서원을 이 길로 해서 갔지. 도산서원으로 친구들과하고 놀러를 많이 갔어. 고통서 부포로 해서 아래로 건너가서 서원 앞 강변 따라 섬마로 가는 거지. 우리 때 서원 앞에 조그만 다리가 있었어. 그전에는 배로도 건너다녔지만 섬마서 서원으로 다리가 놓여서 그리로 건너갔다고 그리고 고통 옆에 부포래, 부포하고 고통하고 동네가 컸어. 그때 고통이 참 살기 좋은 곳이랬어. 여름에는 물가라 시원하고 겨울에는 양지널이라 따뜻해서 도산서도 오고 군자리서도 오고 어른들이 겨울나러 오는 곳이랬어. 군자리는 첫눈이 오면 봄이 돼야 녹았어. 군자리 시는 나이 드신 집안 어른들이 겨울 난다고 보따리 싸들고 이리로 오는 거지. 집안간인 친척집에 머물며 겨울을 나는 거지. 그런 집안들이 많았어. 잊어버리고 있었는데 마을지도를 보니까 구석이네 집도 생각나고, 마을 입구의 큰 나무도 생각나네. 우리가 시루봉 두루봉도 참 많이 오르내리며 토기도 잡고, 나무하러도 가고 고통은 금씨 이씨가 조금 많았지만 여러 성씨가 살았는데 그래서

이웃 간에 답합이 더 잘됐어.(이재춘, 67세, 고통)

마을 앞 여기로 동계수가 흐르고 남강들 고통들이 있어서 고통이 살기가 괜찮았어. 잠수교가 이리 놓이고 신작로가 뒤편에 농협창고가 있었어. 가을에 매상 대러 주워서 다 고통으로 왔어. 양조장도 있고 방앗간도 있었고, 수몰되기 전에 이 길로 버스가 고통까지 들어왔어. 하계댁, 버재이댁이 동네서 제일 큰 기와집이었지. 지촌하고 와운대는 고통보다 가구 수가 적어서 당제를 같이 지냈는데, 수몰 전까지 고통은 당제를 따로 지냈어. 그전에는 집들이 더 많았지만 수몰 전에는 59집이 살았어. 두 집은 그전부터 이미 비어 있었고 택호를 생각나는 대로는 적었는데, 택호를 모르는 집도 있고 기억이 가물한 집도 더러 있어. 내 같은 경우는 다른 사람보다 더 자세히 기억하는 게, 내 혼자도 여러 번 그려봤지만, 전에 비해 더 자세하게 그리게 된 게 고향에 대한 글을 쓰면서 자료를 많이 모으고 들어서 확인한 것도 많아서 그 덕을 봤지.(이원길, 67세, 고통)

완성된 마을마을인지지도 속에 48년 전의 예안면 귀단리 고통마을에 살았던 59집이 한 집도 빠짐없이 다 들어가 있다. 한 집이라도 빠트릴까 1번부터 59번까지 번호를 매겨가며 그려간 게 보인다. 60번과 61번은 대밭골과 논싯골에 빈 집터만 남은 흔적까지 기록해 놓았다. 단순히 집만을 그린 게 아니라 매상을 대던 농협창고, 방앗간, 양조장, 저수지, 우물, 택호까지 표시를 하고 있어, 당시 고통 사람들의 내력과 생활사를 대략적으로 파악할 수 있게 한다. 고통마을에 살던 이웃의 집이 빼곡하게 그려진 마을인지지도는 수몰민의 노스텔지어의 정서의 깊이에 대해 생각하게 한다. 물속에 잠긴 마을에 대한 기억이 수몰민의 몸과 기억 속에 생생하게 저장되어 있다는 것, 그것이 주관적이고 상상된 것일 수도 있지만 수몰 이후 40여 년이 넘는 시간 동안 노스텔지어의 정서와 결합하며 끊임없이 소환되고 복원되었을 것이라는, 합리적인 추론을 하게 한다.

### 3. 고향 회귀와 성찰의 노스텔지어

상실의 경험에 주목한 인본주의 지리학자들은 장소가 지정학적·물리적인 장소만을 의미하는 게 아니라 그곳에 살고 있는 인간들이 맺고 있는 관계를 의미한다고 장소 개념을 재정의한다. 이들은 개인적이고 집단적인 기억이 쌓여 있는 관계의 공간

인 ‘장소’ 를 지정학적 공간과 구분하여, 이러한 장소의 상실을 뿌리 뽑힘, 정체성과 연관 지어 설명한다. 한나 아렌트(Hannah Arendt, 1906년~1975년)는 삶의 터전에서 쫓겨나는 경험은 단순히 이쪽에서 저쪽으로 이동하는 문제가 아니라, ‘관계 맺고 있던 장소’ 와 개인을 이루고 있던 ‘관계’ 를 상실함으로써 실존과 정체성이 불확실해지는 경험이라고 했다. 또한 쫓겨난 자가 자기 안의 결핍을 자각하고 그것에 대해 자신만의 고유한 언어로 말하기 시작하면 그는 자기의 고통에만 머물 수 없고<sup>72)</sup>, 각자가 경험한 것이 다를지라도 쫓겨남과 상실을 경험한 이들의 아픔을 고려하고 공감할 수 있게 된다고 했다. 수몰된 고향 귀단동 사람들의 이야기를 책으로 엮은 이원길<sup>73)</sup>의 고향 이야기는 아렌트의 말을 빌리자면 수몰을 겪은 모든 이들의 처지에 공감하는 행위이자, 삶의 과정에서 자신과 마을사람들이 경험한 수몰의 의미를 글쓰기로 풀어내는 성찰적 노스텔지어에 가깝다고 보여진다.

‘고향(집)’ 은 한 인간의 뿌리가 생성된 곳으로서 향수의 근원이다. 고향이 있는 한 그곳은 언제든 회귀 가능한 영원한 보금자리가 된다.(송지선, 2016) 수몰민들에게 수몰은 자신의 삶의 뿌리가 되는 원초적 장소인 고향과의 단절, 망실을 의미한다. 때문에 이들은 숙명적으로 고향회귀를 꿈꾸는 한편으로, 잃어버린 고향을 재구축하고자 하는 시도를 하게 된다.<sup>74)</sup> 수몰민들이 그곳에서의 기억을 끊임없이 복기하며 망실된 고향의 모습을 재구성하고자 하는 행위 또한 그러한 정서와 연결된다. 그런 의미에서 이원길에게 고향은 실존의 터전이자 글을 쓰게 하는 정신의 뿌리라 할 수 있다. 이원길의 수몰된 고향에 대한 글쓰기는 이러한 불완전한 구성물로서의 고향의 모습이 과거의 시공간을 사라지지 않게 현재에 재구축하는 작업이다. 이원길이 고향 이야기를 쓰기 시작한 지 얼마 안 된 2008년에 가뭄으로 수몰된 고통마을이 있던 자리가 드러났다. 이원길과 친구들은 물빠진 옛 마을 터를 답사해 카페에 올렸고, 그것이 고통사람들의 32년 만의 만남으로 이어졌다.<sup>75)</sup>

72) 독일 출신의 홀로코스트 생존자로서 작가이자 이론가였던 한나 아렌트는 장소 상실과 관계의 단절로 인한 상처를 마주하고, 고정된 장소와 정체성의 경계를 넘어 그러한 관계 및 박탈에 저항하는 불멸성, 자유와 기억의 정치적 의미를 관계성을 중심으로 사유했다.(양창아, 한나 아렌트, 『쫓겨난 자들의 정치』, 이학사, 2019. 317~318쪽)

73) 이원길, 『본심이:이원길의 고향 이야기』, 북랜드, 2017. 이 글에서는 『본심이』로 표기함. 본심이는 안동 예안 지방에서 사는 ‘뚜구리’ 라는 물고기의 별칭이다.

74) 피터버거, 이종수 역, 『고향을 잃은 사람들 : 근대화의 의식구조』, 한벗, 1981, 168쪽.

75) 2008년 5월 11일, 76년에 수몰된 지 32년 만에 만난 물빠진 안동호 강가에서 안동댐 수몰민 고통마을 사람들이 만남의 날 행사를 가졌다. 이 모습은 2008년 당시 안동MBC를 통해 방송되면서 전국적관심을 받기도 했다.

그해 여름 마을이 물에 잠기고 안동 시내로 이사한 며칠 후, 태풍이 지나가고 물이 빠졌다는 소식을 듣고 곧장 예안으로 향하는 버스에 올랐다. 예안장터 뒷산에 생긴 선착장에서 고통으로 가는 연락선을 타고 고통마을로 들어가면서 달리는 뱃마루에서 물속을 내려다보니까 석빙고와 윗내앞, 벤지골, 햇골 합수목, 도산구곡의 제1 운암곡과 제2 월천곡을 잇는 그림 같은 강변길이 물속으로 사라졌다. 부포나루 부근, 친구들과 사과 서리를 했던 우찬 씨네 과수원도와 당나무, 친구 엄재삼이네 집도 보였다. 그날 본 물속의 마을 모습이 객지에서 사는 내내 마음속에 남았다. 그래서 언젠가부터 고향 이야기를 쓰기 시작했다. 그리고 2008년 여름, 물 빠진 고향마을 강가에서, 오래전 다같이 모여살았던 그 자리에서 고통마을 사람들이 만났다. 76년 그때, 고향을 떠난 이후로 32년 만이었다. 산과 물만 남은 고향이지만 그래도 고향의 흔적이 남아 있었다. 32년 만에 고향마을 그 자리에서 해후한 고통 사람들은 서로 부둥켜안고 울고 웃었다. 그리고 한 자리에 모인 이들은 자신들의 기억들을 들려주며 고통마을 이야기를 써서 꼭 책으로 내달라고 부탁했다.

이원길과 친구들이 주관해서 이루어진 고통마을 만남의 날에 100여 명이 넘는 고통 사람들이 옛날 고통마을이 있던 강가에 모였다. 이원길이 고향 이야기를 쓴다는 이야기를 들은 사람들은, 수몰된 고통마을을 그리워하다 돌아가신 부모님 사진, 종립증서, 도민증, 수몰보상금지급명령서 등을 들고 와서 자신들이 살아온 이야기를 들려주었다. 이는 이원길이 쓴 고향이야기가 개인의 기억만이 아니라 고통마을 수몰민 모두의 수몰기억과 노스텔지어 서사의 복원이기도 하다는 것을 보여주고 있다.

처음에는 막연하게 고향 이야기를 언젠가는 쓰고 싶었지. 그런데 내가 늘 일기를 써오기는 했지만, 글을 써서 책을 낸다는 것이 쉬운 일은 아니었기 때문에 속으로 생각만 하다가 마음을 먹고 대구문협 장호병 선생님 밑에서 습작을 시작한 게 2008년도 무렵이야. 작정을 하고 수성도서관에서 하는 수필모임에 들어서 본격적으로 작문을 배웠어. 그분 밑에서 몇 년간 작문습작을 하면서 나중에는 책을 낼 수도 있겠다 싶은 마음이 생기더라고. 그전에는 책은 나같이 평범한 아무개가 내는 게 아니라고 생각했는데, 우리 고향 이야기를 쓰려고 작문을 배우면서부터 나도 책을 낼 수도 있겠구나 싶었지. 처음에는 수몰 후에 내가, 우리 가족이 겪은 이야기를 쓰려고 하다가 개인사 자체로는 큰 의미가 없다, 그때 거기에 살았던 우리가 겪었던 일들, 수몰된 우리 고향 얘기를 한번

해보자. 그리고 다음 카페에 들어가가지고 고통서 살았던 이야기며 관련 자료를 막 묻고 계속 모은 거지. 그러면서 그때부터 한 편씩 쓴 거야. 매일 써가지고 카페에 올려서 맞는지 사실 관계 확인을 하고 이렇게 했지. 그래 해서 하다 보니까 책이 나오기까지 그게 시간이 한 10년 가까이 걸렸잖아.

이런 과정을 거쳐 이원길은 2017년에 고통사람들의 이야기 『본심이』를 발간했다. 이원길은 자신이 고통 사람들의 이야기를 듣고 기록한 것은, 그 시절로 되돌아가고 싶어서가 아니라, 댐 건설로 마을을 떠나 수몰민으로 살아온 고통사람들의 수몰기억을 기록하고, 자신의 삶의 의미를 돌아보기 위함이었다고 말한다. 그런 의미에서 이원길의 고향 이야기는 잊혀져가는 ‘고향’을 이야기하려는 목적의식이 뚜렷한 글쓰기이며, 현재에서 과거를 만나는 행위이자 오래전부터 꿈꾼 미래를 사는 것이라 볼 수 있다.

이원길은 『본심이』를 낸 이후에도 소식을 알려오는 고통에 사람들의 행적을 모아 <고통마을 수몰민 이주현황>을 정리했다. 고통에 살았던 수몰 1세대 세대주와 택호를 비롯해 2세대와 3세대, 4세대까지를 구성원을 기록하고, 수몰 당시 이주지와 현재 거주지를 포함한 ‘고통마을 수몰이주사’라고 할 수 있다. 이러한 일련의 행적은, 수몰민인 이원길이 글쓰기를 통해 자신의 정체성을 확인하고 상처를 치유하며 현재 시점에서 삶의 의미를 찾는 성찰적 노스탤지어 서사로 이해될 수 있다.

내가 본심이 책을 내고 지금 고향에 와서도 안동말로 고향 이야기를 쓰고 있지만, 그 시절로 돌아가자는 거가 아니거든. 우리 할배 아배가 살았던 역사를 기록하는 의미도 있지만, 내가 어디서 왔는지 그 뿌리를 알고자 할 때 도움이 되기를 바라는 거지. 그게 지금 우리 중 누군가가 해야 할 몫이라고 나는 생각하는 거지. 그래서 책을 낸 후에도 집집마다 물어서 자료를 수집했어. 수몰 당시 고통을 떠날 무렵의 식구들 이름, 당시 나이, 1세대 분들의 생몰 여부, 현재 구성원들, 사는 곳, 이런 걸 다 물어서 고통사람들 행적을 내 나름대로 정리를 했어. 글을 쓰는데 사실 그렇게까지 세밀하게 해야될 까닭은 없었어. 그런데 이것도 필요하겠단 싶어서 조금 더 정밀하게 정리를 하려고 애를 썼지. 당장에는 안 쓰여도 언젠가는 쓰일 것이다. 내가 쓰든 다른 사람이 쓰든, 관에서 쓰든, 안동댐 수몰관계 연구를 하는 데 쓰이든 분명히 쓰일 것이다. 이렇게 해놓아야겠다고 생각한 이유는, 이미 시간이 많이 지났는데 여기서 시간이 더 흘러 버리면 우리가 자꾸 나이를 먹기 때문에 내 자신도 어떻게 될지도 모르고, 이

렇게 해놓지 않으면 사람들도 다 잊어버릴 거 같아서. 어찌면 안동말 저거를 연재를 하면서 이런 마을 하나가 통째로 사라졌다고, 그런 이야기가 들어갈지도 몰라. 그 당시에 고통에 1세대 수물민이 몇 명이 있었는데 몇 명이 떠났고, 지금은 몇 명이 살아 있고, 그 후손들이 어디 어디서 살고 이런 거를 고향말로 풀어나갈 수도 있지.

2017년 수물 전의 고통마을과 고향 사람들 이야기를 로 엮은 이원길은 2019년 고향 가까운 도산면 원천으로 귀향, 고향에 돌아와 사는 일상을 수필집 『원촌일기』로 묶어 내기도 했다.<sup>76)</sup> 『본심이』가 상실된 고통마을에 대한 기억의 복원이라면, 『원촌일기』는 귀향 후 전개되는 성찰과 현재적 삶에 대한 이야기이다<sup>77)</sup>. 그리고 잊혀져가는 고향말을 살리는 일을 자신의 과업으로 생각하며 ‘향토사랑방 안동’ 지에 안동말로 고통 이야기를 연재<sup>78)</sup>하는 것은 그의 오랜 꿈을 현실화하는 미래로 이어지는 작업이라 할 수 있다. 이원길이 고향으로 회귀해 안동말로 고향이야기를 쓰게 된 연유를 밝힌 ‘안동말 연재를 시작하면서’에 담긴 글은 그러한 서사가 어떤 식으로 내면화되고 삶을 만들어가는 힘이 되는 지를 보여준다.

자랑스런 선현으로부터 이저끈 씨내레 온 말엿말씨가 안동말이시더. 나는 객지에 오래 빼대다가 수년 전에 예안으로 기향(歸鄉)했니더마는, 와보이 시방 안동말은 노인들만 쓰고 있디더. 토백이 안동 젊으이들도 안동말을 잘 안 쓰니더. 머잖애 안동말은 없어지께시더. 그래가 안동말을 꺾쪽하게 쓰는 어른들이 다 세상 뜨시기 전에 안동사람으로서 우리 고향 말을 쫘 챙게야 대겠다는 책임감이 생기니더. 게글받게 어정거리다 우리 말이 공용겘이 멸종대 뿌먼 낭 패잖니껴. 내가 언어학자는 아이래도 느죽하게 앓아가 보고만 있을 때는 아인 겘애요 내 폰수 가지끈 안동말을 모다가 대중없떠라도 말디주(言語倉庫)에 채곡채곡 쌓아 놓자. 그래라도 해 노먼 내 죽은 딛날에 지혜(智慧)로운 전문 학자가 오케 따듬어가 대살리겠지, 하는 생각으로 이 덩들은 일을 시작니더. 이거는 내 개인으 작무(作文)이 아이고 안동 사람 모두의 소임 겘으이더. 하회

76) 이원길은 2019년 육사문학관이 있는 원촌마을 원대정으로 귀향한 소회와 고향으로 돌아와 사는 일상을 2021년에 『원촌일기』로 묶어 발표했다.

77) 이운경, 「원촌일기에 담긴 고향의식: 지역문화의 가능성과 실천적 방법론」, 서평, 2021. 문학평론가 이운경은 이원길의 귀향에 고향의식이 자리하고 있음에 주목하고, 이원길의 글쓰기가 ‘귀향한 자의 현재적 삶을 통해 고향과 인간이 어떻게 관계맺고 있는지를 잘 드러낸다’고 보았다.

78) 이원길, 「안동말로 하는 안동 이야기」, 『향토문화의사랑방 안동』 통권 203호, 2023.

별신굿을 전승하고 고택을 보살피고 서위(書院)이나 관아를 복원하는 거 걸이 우리 말을 온저(穩奎)이 보존하는 거도 안도으 정체서(正體性)을 찾는 일이 아 일리껴.

다음은 고향말인 안동말로 길어올린 이원길의 유년의 이야기, ‘종다리 붓득길’의 일부이다.

정수와 한관 붙는 날이다. 가하고 주먹다대를 하면 내가 이길 자시(自信)이 있다. 입학하든 날에 어애다 고마 야코가 죽어뿌래가 내가 오올꺼지 그눔아한테 놀래 지내고 있다. 정수란 늙은 나를 앵고름하게 보고 심처(心處)을 부리면서 오만 고랑태를 다 맥이고 있다. 세 돌시가 넘드록 억울하게 지낸 날을 생각하면 분하기 짝이 없다. 여차하면 가하고 한번 붙어볼라꼬 조착거리고 있는 내 마음에 태이 혀(兄)이 불을 찔렀다. 집에 갈 때 붓득에서 한관 붙자꼬 정수한테 도전짜(挑戰狀)을 떠졌다. 종다리가 지천인 붓득에 도착해서 인겔 소릿골 사는 정수하고 나는 서부영화의 총잡이처럼 마주 섰다. 마을 아이들꺼지 구경할라꼬 나를 둘러싸고 울타리를 쳤다. 내가 다리깅기를 여가 정수란 늙을 넘으졌다. 차단지 걸든 정수는 생각보다 허패장군이였다. “예이 이눔들아, 거서 왜 싸우고 있노. 버득 집에 가가 소나 맥이로 가그라야!” 어데서 광 지르는 소리가 들렸다. 동계수 건너 담배밭에서 위만네 아버지가 이쪽으로 손을 젓고 계셨다. 놀랜 아이들이 걸금데미 디배든 달구새끼처럼 펍씩 흠어졌다.

‘고통에서 살던 염치 있었던 시절을 담아 올리고, 시나브로 사라져가는 고향의 말을 길어 와서 고향을 잊어가는 고향 사람들에게, 안동 아비 어미를 둔 자식에게 전해야 한다는 돈키호테 같은 사명감이 없지 않다.’ 는 이원길의 증언에서, 수몰민의 노스텔지어가 가지는 성찰적 성격과, 그것이 고향으로 돌아온 그가 현재 시점에서 의미 있는 행보를 이어가는 데 영향을 준다는 것을 다시 한번 확인할 수 있다. 타지에서의 향수가 수몰된 고향마을의 기억을 기억을 재구성하여 수몰 전의 고통마을의 시간을 복원하고 이원길을 고향으로 회귀하게 했다면, 『원촌일기』와 안동말로 쓰는 고향 이야기는 고향으로 회귀한 이원길이 살아가는 지향점이자 의미가 되고 있다.

#### 4. 문화적 함의

이 글은 안동댐 수몰민들이 고향에 대해 가지는 정서를 바탕으로 공동체의 기억을 복원해 나가는 모습과, 고향으로 돌아와 삶의 의미를 찾으려 나아가고 있는 수몰민의 현재에 주목하여 이를 노스텔지어의 서사와 연결해 고찰하는 데 목적을 두고 진행되었다.

안동시 예안면의 부포동 사람들과<sup>79)</sup>, 예안면 귀단동의 고통마을 이원길<sup>80)</sup>이 사례를 중심으로, 수몰민의 노스텔지어를 스베틀라나 보임(Svetlana Boym)이 유형화한 ‘복원적 노스텔지어’와 ‘성찰적 노스텔지어의 관점에서 해석해보고자 한 시도라 할 수 있다. 먼저 수몰과 노스텔지어, 기억의 장소와 관련한 일련의 논의를 살펴보고, 마을기억의 재구성과 복원적 노스텔지어를 마을지만들기와 마을인지지도 그리기를 통해 살피고, 고향회귀와 글씨를 통해 성찰적 노스텔지어의 성격을 탐색했다.

부포동 사람들이 고향에 대한 기억을 36년이 지난 시점에 마을지로 만들어낸 사례와, 고향으로 회귀한 고통마을 이원길의 글쓰기는 고향에 대한 집단기억의 재구성과 복원이라는 점에서 같지만, 이원길의 경우 그것이 실제 고향 회귀와 귀향 후의 고향말 살리기로 이어졌다는 점에서 분명한 차이를 가진다. 그 차이에 주목함으로써, 수몰민들의 노스텔지어가 단순한 과거에 대한 향수에 머무르지 않고 복원과 성찰적 서사로 이어질 수 있음을 드러내고자 했다는 점에서 민속지적 연구로도 의미가 있다고 본다.

이 연구는 부포동과 귀단동 고통마을처럼 공동체에 대한 정체성이 강하고 마을지만들기와 고향에 대한 글쓰기 등 뚜렷한 결과물이 드러난 일부 마을과 개인의 사례를 들어 수몰민의 노스텔지어의 정서를 복원과 성찰의 서사로 해석하고자 하는 시도라는 점에서 많은 한계를 가지고 있다. 그러나 이런 한계에도 불구하고 이 연구는 몇 가지 점에서 유의미한 문화적 함의를 가진다고 생각한다.

먼저 수몰민들의 마을지만들기와 마을인지지도 그리기, 고향회귀와 고향말 살리기의 사례를 통해, 그동안 댐 건설로 인한 피해자의 관점에서 주로 대상화되거나 연구되었던 수몰민의 이야기를 복원과 성찰의 노스텔지어 서사와 연결지어 해석하고자 했다는 점이다.

다음으로 그동안 공식적인 역사에 의해 배제되고 침묵해야 했던 안동댐 건설로 수몰된 공동체와 개인들의 이야기를 밖으로 드러내어, 댐 수몰민의 노스텔지어의 의미

79) 부포동(2020년(3월-10월)과 2023년(5월-7월))의 부포동의 수몰민 조사와, 예안면 귀단동 고통마을 수몰민 조사가 2008년(5월)과 2020년(6월-8월), 2023년(11월-12월) 등 여러 차례에 걸쳐 이루어졌다.

에 주목하게 했다는 것이다. 이는 산업화와 근대화의 흐름 속에서 고향을 상실한 수몰민의 생애사의 한 국면에서 수몰과 정체성의 문제를 들여다보고자 하는 문제의식과도 맞닿아 있다. 그 과정에서 수몰민들의 기억이 현재로 불러올려져 재구성되는 과정을 마을인지지도로 복원되는 과정을 통해 들여다본 작업은 기억연구와 마을연구에 있어서도 중요한 의미를 지닌다고 생각한다.

지금까지 살펴보았듯이 노스텔지어가 가지는 복원과 성찰의 성격은 수몰민들은 물론이고 급속하게 변화하는 현실 속에서 이주민의 정서를 가지고 살 수밖에 없는 현대인들의 상실과 불안, 과거로 복귀하고자 하는 현상과 정체성의 문제를 이해하기 위한 기제로 노스텔지어를 재인식할 필요가 있음을 말해준다. 앞으로 민속학적 관점에서 수몰민의 정체성과 관련하여 복원과 성찰의 노스텔지어에 대한 이론적 검토와 접근 방법에 대한 논의를 이어가고자 한다.

<참고문헌>

- 가스통 바슐라르, 곽광수 역, 『공간의 시학』, 민음사, 1990.
- 김 준, 「다시 못 올 것에 대하여: 노동자 구술 증언 속의 ‘향수’ 또는 ‘과거의 낭만화」, 『사회와 역사』 제85집, 한국사회사학회, 2010.
- 송지선, 「신경림 시에 나타난 수물고향의 로컬리티 연구」, 『한국문학이론과 비평』 제73집, 한국문학이론과비평학회, 2016.
- 스베틀라나 보임(Svetlana Boym), 김민아 역, 『공통의 장소 : 러시아, 일상의 신화들』, 그린비, 2019.
- 알라이다 아스만(Assmann, Aleida), 『기억의 공간, 문화적 기억의 형식과 변천』, 변학수, 채연수 편역, 그린비, 2011.
- 알렉산드로 포르텔리 (Alessandro Portelli), 『구술사, 기억으로 쓰는 역사 (The voice of the past: oral history)』, 윤택림 편역, 아르케, 2010.
- 에드워드 렐프(Edward Relph), Pion, London, 1976), 『장소와 장소 상실(Place and Placelessness)』, 김현주 심승희 편역, 논형, 2005.
- 에릭 홉스봄(Eric Hobsbawm), 『만들어진 전통(Invented tradition, 1983)』, 박지향 장문석 역, (주)휴머니스트출판그룹, 2004.
- 이미홍, 「기억의 재구성을 통한 마을공간 복원에 관한 연구」, 안동대학교 한국문화산업전문대학원 석사논문, 2121.
- 이미홍, 『안동댐, 안동문화 100선 15』, 국학진흥원 기획, 민속원, 2021
- 이미홍, 「마을지만들기와 공동체 정체성」, 제48차 실천민속학회 전국학술대회발표집, 153~175쪽, 2023.
- 이미경, 「텔레비전의 복고문화현상에 대한 연구:문화연구의 관점」, 한국외국어대학교 정책과학대학원, 신문방송학과 석사논문, 1999.
- 이진교, 「상품화된 ‘전통’ 소비의 문화적 의미 : ‘한국민속촌’ 의 사례연구」, 『실천민속학연구』 제 23호, 2012.
- 임은미, 「노스텔지어 관광상품 개발에 관한 연구」, 『관광학연구』 제30권 3호, 2006.
- 정수진, 「 ‘미래유산’ 과 노스텔지어 기획: 현재 · 일상의 문화유산화」, 『비교민속학』 78집, 비교민속학회, 2023.
- 양재혁, 「 ‘기억의 장소’ 또는 노스텔지어 서사」, 『사림』 제64호, 성균관대학교수선사학회, 2018.
- 양창아, 『한나 아렌트: 쫓겨난 자들의 정치』, 이학사, 2019.
- 피에르 노라(Pierre Nora), 김인중·유희수 역, 『기억의 장소(lieux de mémoire)』, 나남, 2010.
- Pierre Nora(dir.), Les Lieux de mémoire(3tomes: La République/La Nation/Les France), Paris, Editions Gallimard, 2005,
- 피터버거, 이종수 역, 『고향을 잃은 사람들 : 근대화의 의식구조』, 한빛, 1981,

## 「수몰지역의 재구성과 고향회귀」에 대한 토론문

이도정(서울대학교)

이 연구는 안동댐 건설로 터전을 상실한 수몰민들이 중심이 되어 저술한 고향 마을에 대한 기록이 갖는 의미를 노스텔지어라는 정서 뿐 아니라 거기에 담긴 서사로 관심을 확장하는 연구라는 점에서 흥미로운 접근이라고 생각됩니다. 댐의 건설 뿐 아니라 도시와 공장단지 건설 같은 현대화 과정에서 사라지는 마을에 대한 다양한 기록이 시도되는 현재 상황에서 고향에 더 이상 돌아갈 수 없음에도 고향을 그리워하는 사람들의 이야기를 분석한다는 것은 시의성을 갖고 있으며 다양한 파급력 또한 가질 것이라고 생각합니다. 다만, 개인적인 공감과 별도로 토론자의 본분을 다하기 위해 다음의 몇 가지 질문 및 코멘트를 덧붙이고자 합니다.

첫째, “수몰”과 “고향”에서 나타나는 용어의 문제에 대해서 우선 짚고 넘어가 고자 합니다. 발표문을 읽으면서 혼란스러웠던 것은 이 용어가 독자가 기대한 바와 다르게 사용되거나, 여러 차원을 옮겨다니면서 사용되고 있다는 것 때문이었습니다. 우선 “수몰지역”의 문제인데요, 저자는 아무래도 “수몰민”의 기억을 다루다보니 “수몰마을”에 대해 그들이 갖는 기억을 “수몰지역”으로 사용하는 경향이 두드러 집니다. 다만 제가 “수몰지역”을 읽으며 떠올린 것은 수몰 이전 마을의 기억 뿐 아니라, 수몰 과정에 대한 기억, 수몰 이후 주민들이 흩어지면서도 서로 연결을 만들어내는 기억이라는 세 차원을 모두 포괄할 것으로 기대했습니다. 특히 그중에서도 수몰 과정에 대한 기억은 “수몰지역”의 중심이 될 것으로 생각했습니다. 하지만 이 글의 초점은 “수몰마을”에 대한 기억이라고 생각합니다. 그렇다면 “수몰지역”이라는 용어를 가능한 사용하지 않는 편이 이해를 위해 적절해 보입니다.

다음으로 “고향” 역시 다른 층위를 오간다고 판단됩니다. 이 글에서 고향은 때로는 “고향마을”을 다루지만, 제목의 “고향회귀”가 보여주는 것은 바로 안동으로의 회귀로 보입니다. 즉, 마을과 향촌 모두가 고향이 될 수 있으며, 심지어 고향 옆 마을로 이주 역시 고향으로의 회귀가 됩니다. 고향의 층위가 나뉜다는 점에서 본다면 고향의 노스텔지어 분석 역시 겹쳐지지 않는 여러 층위로 접근하는 것이 적절해 보입니다. 물론 연구대상자들이 말하는 고향은 다양한 층위를 오가며 사용되겠

지만, 연구자에게서는 이를 나누거나 한정하는 방식으로 글을 작성해주시는 편이 독자의 이해를 위해 필요해 보입니다.

둘째, 노스텔지어 서사가 무엇인지 궁금합니다. 이 글에서 노스텔지어 서사가 보임의 노스텔지어에 대한 구분을 경유하면서 복원적 노스텔지어가 복원적 서사로, 성찰적 노스텔지어는 성찰적 서사로 이어집니다. 다만, 이런 경우 수몰민의 노스텔지어가 보여주는 서사와 다른 도시 이주민이 고향에 대해 갖는 노스텔지어 서사 사이에 근본적인 차이가 없어보인다는 점에 대한 문제가 있는 것 같습니다. 이 글에서 다른 복원적 서사와 성찰적 서사는 굳이 수몰마을이 아닌 곳에서도 동일하게 나타나는 내용이 되지 않나 싶습니다.

저는 글에서 지적하신 노스텔지어 서사가 구체적으로 어떤 내용과 의미를 보여준다는 것 까지 더 풀어주시면 좋겠다고 생각합니다. 수몰마을을 재구성하여 마을지를 구성하는 과정은 복원적 노스텔지어에 속하겠지만, 마을지나 마을지 재구성 과정에서 나타나는 서사는 그것과는 다른 무엇이 되어야 하지 않을까요? 그리고 그것은 한편에서 노스텔지어의 서사가 될 수 있겠지만 복원적 서사로 한정되지 않는 또 다른 가능성을 품는 것으로도 보였습니다. 부재하는 마을의 공동체를 새롭게 만들어내는 ‘마을 없는 마을’의 서사이기도 할 것이며, 돌아가볼 수 없는 마을을 대신하는 장소를 만들어내는 서사, 때로는 참여하지 않는 누군가를 밀어내는 서사일 수도 있을 것입니다. 저는 그래서 복원/성찰의 노스텔지어는 그대로 두시되 그 안에서 등장하는 서사가 어떤 것인지를 보다 구체적이고 다층적으로 풀어주는 과정이 필요하다고 생각합니다. 그것이 과연 복원의 서사(혹 3장이라면 성찰의 서사)에 한정되는지, 그것과 다른 서사들은 어떻게 엮이면서 복원/성찰의 서사를 강화하거나 경합하는지 등의 이야기를 풀어볼 수 있다면 더 풍부한 분석이 가능할 것으로 보였습니다.

아울러 노스텔지어 자체가 하나의 정서로 본다면 굳이 글에서 “노스텔지어의 정서”를 언급하는 것은 동어반복인 것 같다는 것도 덧붙이고자 합니다.

셋째, 발표문의 핵심 주제는 아니지만, 이 글에서는 가려지고 있는 민속학자의 노스텔지어는 수몰민의 노스텔지어와 어떻게 관계 맺고 있다고 생각하는지 궁금합니다. 이 글에서 저에게 흥미로운 부분은 바로 복원의 노스텔지어가 작용할 때(즉, 마을지와 인지도 작성시에) 주민들이 주체가 됨에도 글을 쓰는 주체의 자리는 전문가인 민속학자에게 위임되고 있다는 점입니다. 덧붙여 여기에 돈을 지원하는 정부까지 포함한다면 여기서 세 가지 주체의 노스텔지어(주민들, 민속학자, 그리고 국가의 노스

텔지어)가 뒤섞이는 장이 마을지 작성의 과정이라고도 할 수 있을 것 같습니다. 이런 점에서 이 글은 마을지가 보여주는 노스텔지어를 온전히 수몰민의 노스텔지어로 돌리면서 다른 두 주체의 노스텔지어를 가리는 것은 아닌가하는 의문이 듭니다. 즉, 수몰민의 노스텔지어가 발현되는 과정이 민속학자를 거쳐야 한다면, 그 과정에서 어떤 맞물림과 비틀림이 생기는가에 대한 성찰도 함께 이뤄질 필요가 있다고 생각합니다. 발표자는 이 과정을 직접 겪으셨던 것으로 보이는데요, 수몰민과 맞물린 민속학자의 노스텔지어가 연구 과정에서 어떻게 영향을 미친다고 생각하시는지 궁금합니다.

## 고촌(故村)의 향수 기념과 공공성의 구축

방건춘(한양대학교), 김호걸(문체부)

### < 목 차 >

- I. 머리말
- II. 관(官)적의 향수 기념 행동
- III. ‘공공성’을 지닌 마을 공동체의 재건
- IV. 문학유산에 ‘고향’이라는 공공적 가치의 발견
- V. ‘응답성’을 갖춘 마을의 향수 기념비의 세움
- VI. 맺음말

### 국문 초록

이 글은 공공성 구축의 관점에서 마을이 자발적으로 신도시에 기념비를 세운 사건에 대한 민속지 연구를 하고자 한다. 세종시 개발 중에 사라진 반곡리에서 나온 사례다. 신도시의 개발은 예정지에 있는 기존 마을들에게 회복할 수 없고 되돌릴 수 없는 죽음을 줬다. 반곡리는 자연관계가 완전히 무너진 후 공공성을 가진 새로운 마을공동체를 재건하고 종족유산인 「태양십이경(太陽十二景)」의 공공성 가치를 발굴하여, 신도시에 공공성을 가진 마을기념비로 세워 계승하고 있다.

이 사례는 향수를 기리는 과정에서 마을 공동체의 자주적 공공성 구축의 중요성과 복잡성을 보여준다. 도시건설 주관부서와 마을 공동체는 신도시와 고촌(故村)의 이해관계를 중심으로 고촌기념의 문화적 공유와 사회적 이익을 놓고 서로 다른 입장에서 사투를 벌인다. 이 글은 이 과정에서 반곡리의 향수 기념의 실천과 논리를 중점적으로 해석한다. 구제의 기념과 비교하여 반곡리는 마을 정체성의 구축을 통해 응답성 있는 공공 기념비를 세워, 옛 마을과 사라진 마을을 연결하면서 신도시에서 마을을 계승할 수 있는 유전자를 창출한다고 해석했다.

## I. 머리말

이 글은 민속지를 통해 도시 개발의 특별한 향수기념을 연구하고자 하는데, 즉 마을이 개발되고 난 후 실향민들이 신도시에 자주적으로 비석을 세워 고향을 기리고 새로운 삶을 향해 나아가는 것이다. 세종시 개발에서 사라진 반곡리의 사례다. 2004년 충남 연기군과 공주시 사이의 금강변에 행정중심복합도시를 건설하기로 최종 결정해 반곡리를 비롯한 수십 개의 마을과 주변 지역이 신도시 예정지의 범위에 들어가 마을 주민은 집과 농지를 떠나 마을을 초토화시킨 뒤 신도시를 건설할 예정이었다. 이 소식은 폭발적인 파급효과를 가져왔고 마을은 불안과 분노, 충돌, 분열의 혼란에 빠졌다. 이때 공공기관이 향수 기념사업을 추진하기 시작했다. 그러나 반곡리의 경우 문화기관과 도시건설 측의 각종 향수어린 기념행사를 추진해봤자 마을이 사라지기 때문에 무력감을 강화 시킬 뿐이었다. 마을 망명이 확실시되자 반곡리 주민들은 마을의 유대관계를 이어가기 위해 대체적인 ‘실체’를 세울 필요성을 절실하게 느끼기 시작했고, 그러지 않으면 그들의 정신적 안정을 시킬 수 없기에 나중에 신도시에 기념비석을 세우게 되었다. 흥미롭게도 처음에는 종족단위로 유산보호를 신청했는데, 신도시 건설 주관부서에서 공공성이 부족하다며 이를 거절했다. 그래서 전략을 조정하여 마을의 3대 문중이 합동으로 ‘반곡역사문화보존회’를 설립하여 다양한 향수 기념의 방안을 제시하였고, 마침내 신도시에 「태양십이경(太陽十二景)」이라는 비석을 세우는 데 성공하였다. 「태양십이경」은 조선 말기 마을의 진씨 가문에서 귀향한 문인이 지은 한문팔경시(漢文八景詩)인데, 보존회는 종족의 유산적 가치를 뛰어넘어 마을의 공공적 정체성을 재건하는 매개체로 활용하였고 국립민속박물관의 조사를 통해 향수기념으로서의 시문의 공공적 가치를 발굴하고 강조하여 원래 마을 터 인근에 기념비석을 건립하게 되었다. 이 사례에서 마을 자발적인 ‘공공성 구축’은 저자의 관심을 끌었고 공공 민속의 관점에서 심층적으로 고찰하고자 한다.

여기서 ‘공공 민속’이라는 시각은 공공민속학의 형성과 공통적인 사회적 맥락이 있다. 즉, 근대화 그리고 산업화, 도시화, 시장화, 상품화, 관광화 등 일련의 사회적 변화 속에서 관공서가 어떻게 공공 민속을 만들었는지 또는 민속 연구의 주체인 학자에게 공공적 입장을 고찰하는 것이다. 그러나 저자는 개발 위기와 관공서 유산화 조치의 이중 자극으로 반곡리 주민들이 수동적인 태도에서 능동적으로 향수 기념의 주인공으로 자각하게 됐던 주체의식의 의미를 더 깊이 파고들어볼 가치가 있다고 생각한다. 코디스는 「상상하는 공공 민속」에서 ‘국민의 권력과 능력을 최대한 활용하여’, ‘공공 이익을 핵심으로 하는 긍정적인 전통’을 구축하는 경로에 주의를 기울

일 것을 제안했다.<sup>80)</sup> 이러한 관점에서 이 글은 향수 기념의 주체들이 만든 지속 가능한 공공 기억을 ‘공공 민속’으로 간주하고, 고촌 주민들이 어떻게 공공 이익을 핵심으로 하는 기억을 적극적으로 구축하여 실향의 아픔을 회복하고 미래로 나아갈 수 있는지 고찰한다. 다시 말하자면 공공민속학은 일반적으로 ‘학술의 공공성’에 초점을 맞추고 있지만, 이 글에서는 전승주체의 민속구축의 공공성에 대해 살펴보려고 한다.

기초연구자료는 국립민속박물관이 10년을 주기로 두 차례 조사하여 발간한 민속지다. 첫 번째는 2006년 발간한 『반곡리 민속지』, 『반곡리 민가』, 『반곡리 영상민속지』, 『반곡리 김명호 씨댁 생활재 조사보고서』 등 4권이다. 두 번째는 2016년 발간한 『세종시 10년의 변화-반곡리 이주민의 생활과 문화(1, 2)』이다.<sup>81)</sup> 저자 중 한 명은 전 과정에 걸쳐 설문조사에 참여했으며 한 명은 한문 문헌 정리할 때 보조를 했다.

## II. 관(官)적의 향수 기념 행동

충청남도 연기군 금강 연안은 언덕과 구릉지에 속하며, 산지 사이로 하천이 흘러 금강으로 모여들고, 연안에 비옥한 충적평야가 형성되어 일조량이 풍부하고 자연재해가 적어 예로부터 농업이 발달해 왔다. 들깨, 참깨, 각종 채소 외에도 평야에서는 주로 벼를 재배한다. 구릉지에서는 뽕나무와 담뱃잎을 심었고, 복숭아 재배는 일제강점기에 시작되었다. 금강은 한국에서 세 번째로 큰 강으로 전라북도에서 발원하여 충청북도를 지나 중류가 주로 연기군을 흐르고, 현지에 여러 지류가 합류하여 유역이내 하천망을 형성하며, 역사적으로 간류를 주요 항로로 하여 유역내외의 교통이 편리하다. 국도 개통으로 경부선은 금남지구를 남북으로 관통하고 있으며, 주변 도시인 공주와 부여로 이어지는 차도가 있어 교통이 편리하다. 이곳에는 구석기시대에 속하는 선사유적이 있고 삼국시대에는 백제의 강역에 속했다. 고려 후기 거란에 대한 항쟁을 제외하고는 역대 큰 전란을 겪지 않았고, 현대에도 향교 터가 남아있다. 이런 평화롭고 풍요로운 땅의 평정을 2004년 개발 예정지란 행정 명령이 깨뜨렸다.

앞서 언급했듯이 2004년 정부가 행정중심도시를 건설하기로 결정한 이후 수십 개의 마을이 멸망 위기에 처해 있다. 대규모 토지 수용으로 중앙 행정 기능을 담당하는 신도시가 들어설 예정이어서 옛 마을의 재건도, 마을 복원도 불가능했다. 즉,

80) [미]데브라 코디스(Debera Kodish), 「상상하는 공공민속(Imagining Public Folklore)」, 저우싱(周星), 왕샤오빙(王霄冰) 편집 『현대민속학의 시야와 방향: 민속주의·본진성·공공민속학·일상(現代民俗學的視野與方向: 民俗主義·本眞性·公共民俗學·日常生活)』(하), 베이징: 상무인서관, 2018, 767쪽.

81) 이하 『세종시 10년』으로 약칭.

마을의 자연관계가 철저히 와해되어 있으며, 이번 토지 수용으로 인해 마을은 회복할 수도, 되돌릴 수도 없다. 이러한 상황에서 문화 기관과 신도시 건설 기관<sup>82)</sup>은 구체적인 문화 보호 작업에 신속하게 시행하고 문화 전환을 적극적으로 마련했다. 국립민속박물관<sup>83)</sup>은 반곡리를 선정하여 마을 개황, 마을공동체, 의식주, 세시풍속, 인생 의례 등의 민속사상을 종합적으로 채록하여 사라질 마을의 민속지 기록을 시리즈로 발간하고자 한다. 이에 이어 건설 부서이 주도하는 다양한 유산화 조치들이 뒤따랐다. 민박에 위탁하여 '공주·연기 행정중심복합도시 건설 예정지역 인류·민속분야 문화유산 지표조사'를 실시하여 구역이나 대상을 지정하여 유산보호, 타지에 마을 표지석 또한 마을 보호수 및 중요기념물 보존도 하여, 추후 역사공원 조성도 할 예정이다. 그리고 신도시 행정주관부서와 공동으로 뉴타운 지명 중 옛 마을 명 보존 방안도 결정하였다. <sup>84)</sup> 이 일련의 조치는 일종의 '공공 민속'의 구성으로 간주될 수 있다.

2005년 세종신도시가 잇따라 착공된 이후 오랜 기간 격렬한 반대와 조정 끝에 마을 주민들은 실향한 현실을 수용하고 새 터전을 마련함과 동시에, 사라진 마을의 기억을 되살리기 위한 다양한 노력을 적극적으로 펼쳤다. 이런 행동은 민박 보고서 『세종시 10년』에 기록돼 있다. 어떤 방안이든 신도시에 실물기념물을 남길 계획이라면 반드시 건설 기관의 허가를 받아야 한다는 것을 알 수 있다. 즉, 세종뉴타운 건설 중 고촌의 향수어린 기념행동은 관적의 주도 아니면 관적의 입장에 부합한 것이다. 「충돌과 융합」이란 장에 따르면 송원리와 방축리, 양화리는 일찍부터 신도시에 마을 기념물을 세웠다. 이에 자극을 받은 반곡리도 뒤따라 여러 유산화 행동을 추진했다. 그러나 그들의 제안은 공공성 부족을 이유로 건설 기관에서 전면 부정했다. 그렇다면 건설 기관에서 공공성이란 무엇을 의미하는가? 앞의 세 마을의 향수 기념행동은 '공공성'을 어떻게 나타낸 것인가? 이러한 질문들에 대한 해답은 반곡리에서 나중에 비석을 세워 마을을 기념하게 된 동인을 이해하는 데 도움이 될 것이 분명하다. 건설 기관은 '공공성'의 의미를 명확하게 정의하지 않았지만 특정 사건의 실제 운영은 공공성을 고려한 사항을 반영한다는 점에 유의해야 한다. 즉, 여기서 공공성이란 하나의 이론(개념)이라고 보다는 실천이라는 것이다. 그러면 먼저 세 선행마을의 행동을 살펴보도록 하겠다.

송원리는 마을 공동의 목신제(木神祭)를 지내는 둥구나무(‘정자나무’라고도 불림)를 중심으로 마을 유래비, 정자(송원정), 송덕비 등을 마을이 있던 자리에 집중적으로

82) 이하 '건설 기관'으로 약칭.

83) 이하 '민박'으로 약칭.

84) 신도시 지명에는 구명, 동명, 거리명, 하천명, 학교명 등이 포함된다.

복원하였다. (그림1 참조) 송원리 사례는 1996년 연기군 보호수로 지정된 둥구나무가 세종시 개발과정에서 도난당했다가 되찾아 이식했던 것으로, 마을 동제의 지속 및 문화재 보호와 깊은 관련이 있다.

방축리 사례는 마을 유래비 복원이지만, 일종의 보상 차원의 타지(他地) 복원이란 점에서 송원리와는 다르다. 2012년 세종시 지명 제정을 놓고 옛 마을주민과 새로운 입주민 사이에 갈등이 벌어졌는데, 방축리 소재지의 새 지명이 ‘방축동’ 이 아니라 ‘도담동’ 으로 결정되었다. 옛 마을 이름을 보전하지 못한 마을주민들은 현실을 받아들이고 마을 역사를 찾는 작업에 힘을 기울였고, 마을 유래비와 표지석을 새롭게 개발된 도시의 공원과 천변에 다시 세웠다. 하지만, 옛 방축리 구역에 세워진 마을 표지석과 달리 마을 유래비는 옛 갈운리에 속한 지역(‘해지개산’ 아래)에 세워졌다. (그림2 참조) 방축리 사례는 원주민들의 다양한 민원의 현장과 정부의 위로 차원의 보상이 내재하고 있음을 알 수 있다.

양화리 가학동은 개발 보류지에서의 보호 사례라 할 수 있다. 양화2리는 당초 민속 마을 부지로 예정되었는데, 아직 특정 도시개발이 이루어지지 않고 있다. 월용동산은 느티나무 세 그루가 있는 가학동의 중심지로서, 1997년 쉼터로 조성되어 2003년부터 매년 마을잔치를 여는 장소가 되었다. 이 잔치는 이주가 이루어진 후 지금까지도 계속 이어지고 있다. 이곳은 뒤로 산과 연결되고, 보호수가 있어 개발이 이루어지지 않아 예전 모습을 그대로 유지하고 있다. 이주 전후, 마을주민들은 자연마을에 흩어져 있던 마을 비석들을 모두 이곳으로 옮겨놓았다. (그림3 참조) 기념할 만한 것들을 한 곳에 모아 보존하고, 이주 후에도 매년 마을 주민들이 모이는 구심점 역할을 하도록 마을 공동의 기억 공간을 남겨놓은 사례다.

		
<p>그림1 송원리 마을 표지석과 둥구나무(세종시 첫마을 4단지 옆 근린공원 내, 2015년)</p>	<p>그림2 방축리 마을 유래비 (세종시 해지개산 아래, 2015년)</p>	<p>그림3 양화리 월룡동산의 느티나무와 비석들(세종시 개발 보류지, 2015년)</p>

정리하면 이들 세 마을은 세 가지 유형의 마을 유산을 활용하여 마을 기억 만들기를 실천하였다. 첫째는 향토 풍물, 예를 들면 마을 당산나무(堂樹)나 정자 같은 곳이다. 이런 유산은 마을 공간의 역사적 기억을 대표하고 있다. 마을이 정상적으로 존

재했을 때, 일상의 일부로 늘 보고 마주하던 곳이라 마을을 잃은 뒤에는 주민들이 가장 그리워하는 곳이기도 하다. 둘째는 유허비와 추모비, 그리고 공덕비 등 마을의 공동체 유산으로서, 혈연성과 지연성의 깊은 중첩 관계를 보여준다. 이런 유산은 어떤 경우 문중 내에서만 전승되어 혈연 정체성을 띠기도 한다. 셋째는 마을 표지석이다. 이들 유산은 앞의 두 가지와 달리 마을의 자연적인 발전에 따라 형성된 것이 아니라, 새마을운동 시 정부가 설립을 권장하는 등의 행정적 조치에 따라 만들어졌다. 최근 들어 이농(離農)·고령화 문제가 마을의 생존과 발전에 큰 영향을 미치면서 마을 표지석의 의미도 중요해졌다. 즉 ‘마을 표지석이 있으면 마을 이름이 있고, 마을 이름이 있으면 마을은 존재한다.’ 라는 생각이다.

요약하자면, 위에서 언급한 세 마을의 향수 기념행동은 서로 다른 경위를 가지고 있지만, 건설 기관의 행정관리를 인해 점차 동질화되는 추세를 보이고 있다. 즉 대표적인 마을유물을 신도시에 복원하여 마을공동체의 기억을 보존하려는 고촌의 욕구를 충족시켜준 것이다. 비록 행정적인 차원에서 정해진 것은 아니지만 초기 실천에서 나온 이러한 선례들은 앞으로 고촌의 향수기념을 촉진하고 관리할 수 있는 경험적 기준을 제시해 주고 있음이 분명하다. 즉, 기념의 공익적 좌표를 고촌에서 신도시로 이행하는 데 두고, 많은 고촌을 하나의 기념주체로 간주하여 동질성을 띤 기념시스템을 구축함으로써 고촌기념의 지역 역사문화적 공유성과 사회적 유익성을 강조하게 된다. 이 원칙은 모호하지만 지도적인 의미를 가지고 있으며, 향후 향수 기념 운영과 관리에 확실하게 활용되고 있다.

그런데 신도시 개발이 진행됨에 따라 고촌의 절망감은 더욱 커지고 향수어린 기념에 대한 요구는 더욱 강해지고 있다. 이때 건설 기관의 입장과 태도는 초기의 협상, 타협과는 달리 명령을 내리고 집행하는 역할을 더 많이 하게 되었고, 마을과의 충돌이 잦아졌다. 이 과정에서 공적입장의 ‘공공성’ 압박과 자극이 고촌을 몰아붙여 향수의 새로운 길을 찾도록 했고, 반곡리가 추진하려 했던 일련의 방안들이 좋은 예다. 이 사례를 통해 동질화된 ‘공공성’의 공적인 기준을 적용하면서 나타난 유산우선화(優先化)와 향수소비화의 폐해뿐만 아니라 반곡리 사람들의 행동에서 공공의식의 각성과 공공성의 창조를 발견할 수 있다. 다음으로 반곡리 향수 기념 행동을 살펴보겠다.

### Ⅲ. ‘공공성’ 을 지닌 마을 공동체의 재건

반곡리는 세종뉴타운 개발로 사라진 많은 마을 중 하나다. 이 마을은 어떤 마을인가? 갑작스러운 뉴타운 개발은 어떤 파멸적 타격을 입혔는가? 이 과정에서 마을 주민들은 잃어버린 마을을 되찾기 위해 어떻게 고촌의 기억을 재건할 수 있을까? 이러한 일련의 질문에 대한 해답은 반곡리 주민들의 ‘공공성’ 의식이 각성되는 과정과 의미를 보여준다.

반곡리는 고촌 중에서도 두드러지지는 않지만, 결코 뒤지지 않다. 눈에 띄지 않는 것은 지역의 대표적인 마을로 삼을 만한 큰 사건이나 중요한 인물이 없고, 서원, 향교, 정자, 누각 등 지역의 대표적인 전통문화사상도 아직 정착하지 못했다는 뜻이다. 금강 남쪽 기슭에 산이 둘러싸고 있는 땅에 조용히 앉아 있는 평범한 마을이다. 그렇지만 세월이 흘러 옛 마을이 가져야 할 다양한 경치와 요소를 갖추고 있기 때문에 손색이 없다고도 한다. 민속의 고장으로 볼 때 풍수지리, 마을구조, 농지와 민가, 마을조직, 의식주, 제사, 인생의례, 세시풍속, 가정신앙과 지역전설 등 없는 것이 없고 민풍이 순박하다. 이는 민박의 조사 보고서인 『반곡리 민속지』에서 확인할 수 있다. 20세기 후반부터 시작된 산업화, 도시화, 근대화 등 사회변혁으로 인구감소 등의 문제도 있었지만 500년 이상 된 이 고촌은 뚜렷한 고령화와 이농(離農) 현상을 보이지 않았다. 1990년대 이후 이 마을은 100가구 이상을 유지하고 있으며<sup>85)</sup> 인구 규모는 금남면에서 면 소재지 다음으로 많다. 2005년 5월 인구 통계에 따르면 마을 전체에는 435명의 20~60대 청년과 중년이 약 50%를 차지한다.<sup>86)</sup>

앞서 언급했듯이 2004년 정부가 행정중심도시를 건설하기로 결정한 뒤 반곡리는 다른 예정지의 마을과 마찬가지로 갑작스러운 멸망을 겪었다. 그들이 놀란 가슴을 쓸어내릴 무렵, 민박은 이 마을을 선정하여 전면 조사를 조직하고, 민속지 기록 시리즈가 사라질 마을을 기록하게 시작했다. 이 때 반곡리 집집마다 문 앞의 눈을 치우느라 공동체로서의 마을이 잊혀지고 무너져 내렸다. 우선 마을회 소유의 토지와 건물 등에 대한 보상금을 100% 전액 주민에게 분배하였다. 이주 보상금이나 그동안 축적한 마을 공동재산을 마을회 소유로 일부 남겨놓음으로써 이주 후에도 마을회 명의로 모일 수 있는 기반을 아예 해체한 것이다. 그 다음 이주 후에 주민들은 모두 흩어졌고, 청년회·중노당 노인회·부녀회 등의 소규모 모임만 계속 이어졌다. 하지만, 이들 모임은 어떤 의견을 제안해 여론을 형성할 수는 있어도, 마을 전체의 일을 결정

85) 통계에 따르면 1992년 146가구, 2002년 135가구, 2003년 129가구, 2004년 165가구, 2005년 5월 현재 176가구였다. 국립민속박물관 편찬 『반곡리 민속지』, 국립민속박물관, 2006, 22쪽 참조

86) 위 책, 23쪽 참조

하는 권한은 없었다. 그리고 종족 구성을 보면 반곡리는 주로 3대 문중으로 이루어졌다. 가장 큰 종족은 여양진씨로 60% 정도이고, 다음으로 경주김씨로 약 20%, 의성김씨로 약 10%, 그리고 다른 성씨로 10% 정도다. 개발 위기가 닥치자, 그들은 저마다 종족의 명맥을 이어가기 위해 분주히 뛰어다녔고, 마을 전체의 운명을 돌볼 겨를도 없었다. 다시 말하면 마을이 쑥대밭이 되는 것은 물론 토지수용 이후 주민들이 뿔뿔이 흩어지면서 마을공동체의 지연이 완전히 와해되어 반곡리 '마을의 전승 주체'가 단절된 것을 의미하기도 한다.

그러나 마을의 실체가 없어져도 마을에 대한 그리움은 사라지지 않고, 마을이 없어질수록 더욱 강해지기도 한다. 정부의 보상대책이 시행되며 문중 단위로 묘지를 다른 지역으로 이장했고, 이후 주민들의 모임은 친목회 외에는 연중행사로 진행되는 종친회, 춘추 묘제 등의 문중 모임이 대부분이었다. 문중 모임 때마다 가볼 수 있는 고향이 사라졌다는 상실감은 한두 마디 말로는 위안이 될 수 없었고, 고향 마을에 무언가를 남겨야 한다는 여론이 자연스레 형성되었다. 반곡리 주민이 모두 이주한 이후, 여양진씨 반곡 문중 대종회 회장 진영은은 LH공사에 여양진씨 문중 유적비를 세워달라고 요청하였다. 그가 이러한 요청을 하게 된 것은 부안임씨 문중의 묘역과 사당 등은 보존되는 데 반해, 모든 것을 이전해야 하는 반곡리에는 보존되는 것이 전혀 없었기 때문이었다. 그리고 문중 유적비를 남기려는 움직임은 반곡리 경주김씨가문에서도 있었다. 2015년 4월 9일, 경주김씨 문중 대표 2명은 세종신도시 반곡동에 '경주김씨 유허비'를 건립해달라는 제안을 LH공사 대평동 현장사무소를 방문하여 건의했다. 하지만, LH공사는 공공성 부족의 이유로 모두 거절하였다. 왜냐하면 앞에서 살펴본 바와 같이 건설 기관에서 볼 때 반곡리는 집성촌이 아니기 때문에 종족비각은 마을의 유산을 대표할 수 없다. 그리고 세종고촌이라는 것이 전체적으로 볼 때 양화리 부안임씨 문중의 가학동 보존지는 이미 마을종족의 유산보호 유형을 대표하고 있기 때문에 굳이 반곡리를 추가할 필요도 없고, 그 대표성도 양화리보다 훨씬 떨어지게 된다. 이는 공식적으로 동질화된 '공공성' 기준을 적용하고, 고촌의 유산화에 대한 제한을 드러낸다.

2015년 민박의 세종시 재조사는 전환의 계기를 마련해 주었다. 가장 직접적인 계기는 같은 해 4월 14일 반곡리 주민 민속박물관 나들이 행사였다. 그간 흩어져 살았던 반곡리 주민들은 오랜만에 만나 함께 하게 되었다. 그들은 '고향'의 의미를 새삼 절감하면서 자연스레 세종시 뉴타운에 마을 기억을 남기는 것에 관해 이야기를 모았다. 어느 한 문중이 아니라 여양진씨와 경주김씨, 의성김씨 등 반곡리 주요 성씨를 다 포함하는 공동의 마을 기념 사업을 하자는 것이었다. 그래서 5월부터 세 성씨

의 문중 대표를 뽑아 문안을 작성하였고, 7월과 8월에는 '반곡역사문화보존회'를 발족해 LH공사 세종특별본부 관계자와 면담하였다.<sup>87)</sup>이 과정에서 마을 공동의 일을 담당하는 주체의 변화가 주목된다. 마을 운영의 구심적 역할을 했던 이장과 새마을지도자 등이 없어졌고, 농업생산 등을 위해 정부와 행정적 관계를 유지할 필요가 없어졌으며, 반면 춘추(春秋) 제향이나 종친회같이 문중의 일을 위해 모이는 일은 더욱 중요해졌다. 이러한 상황에서 마을 공동의 일은 행정체계로 움직여왔던 마을공동체가 문중 단위의 종족체계로 움직이게 하였다. 향수 기념행동은 결과적으로 각 문중간의 연합과 소통을 촉진하며, 서로 간의 지연 관계를 다시금 강화하는 계기가 되었다. 각 문중이 연합하여 보존회를 설립하고 하나의 공동체로 행동하기로 한 이후, 마을의 기념을 적극적으로 추진하였다.

보존회는 반곡리 역사문화공원 조성을 요청하면서 총 7가지 제안을 하였다. ①유적비를 비추는 조명등을 설치(주민들은 괴화산을 '괘등산掛燈山'이라 불렀음) ②문화공원 주변에 상징적 나무 식재(괴화산의 '槐'자와 맞는 화나무) ③공원 내에 정자를 건립하고 '화곡정(華谷亭)'이라 명명 ④ 반곡리 마을 표지석(LH공사 세종특별본부에 보관 중) 배치 ⑤국립민속박물관 민속조사마을 현판 및 표지석 설치 ⑥유적비 문안 형식 ⑦「태양십이경」 시비 건립.<sup>88)</sup> 다양한 랜드마크 풍물을 발굴하는 데 목표를 두었고, 그 중 나무 심기, 정자 옮기기, 마을 표지석 세우기 등은 분명 이전의 향수 기념의 성공 사례를 본떠서 변용한 것이다. 앞의 5가지 제안은 공적 동질화된 표준의 유연한 활용으로 간주될 수 있다. 그러나 이 조항들은 특색이 없기 때문에 건설 기관에서 거부했다. 향수 기념을 공적으로 인정하는 조건에는 이른바 '우수' 기준이 포함되어 있지만, 현지인의 경우 '참여성, 일반인의 삶과 마음, 개인의 전문성과 같은 그룹의 단체기억'<sup>89)</sup>을 선택하고 있음을 알 수 있다.

반곡리의 종족유산에 기념비가 많이 남아 있지만 제안서에는 포함되지 않는 점을 주목할 만한 사실이다. 집성촌이 아니기 때문에 종족유산과 마을이 얽혀 있어도 마을공동체의 상징이 되기는 힘들다는 것을 경험적으로 알려주었기 때문이다. 그렇다면 어떤 비석을 세울까? 먼저 『반곡리 유적비』를 보면 LH공사로부터 가장 먼저 승인을 받은 반곡리 기념사업이다. 비문은 제안에 즈음하여 새로이 작성된 것으로, 반곡리는 3대 문중이 함께 전승해 온 500년의 역사를 가진 고촌임을 거듭 강조하고, 반곡리의 지리적 위치와 각종 랜드마크 풍물을 반복적으로 언급하여 지연을 연결고

87) 처음에는 '반곡리역사문화보존회'라고 이름 붙였으나, '반곡리'가 마을 이름으로 역사화된 것을 감안하여 '리'자를 삭제하였다. 이 글에서는 변경된 이름을 사용하게 된다. 이하 '보존회'로 약칭.

88) 「반곡리 역사문화공원 조성에 관한 제안」은 『세종시 10년』(2), 제180쪽 참조.

89) 코디스, 「상상하는 공공민속」, 772쪽.

리로 하는 마을공동체의식을 고취시키고 있다. 또 비문을 서술문으로 할지 시문으로 할지, 비석의 이름을 유적비로 할지, 향수비, 애향비 또는 유래비로 할지 등을 놓고 보존회 내부에서 열띤 토론이 벌어졌다. 이런 논쟁은 마을에 대한 깊은 애정을 잘 보여준다. 무엇보다도 처음에는 진씨 가문과 김씨 가문이 각각 종족유허비를 보존하는 제안에서 마을공동체라는 이름으로 마을기념비 건립을 신청하는 것으로 바뀌면서 반곡리의 향수 기념은 고촌을 계승하는 주체의식에서 근본적으로 바뀌게 된다. 즉 종족이 주체가 되는 전승에서 공공적인 마을 전승으로 옮겨가는 것이다. 이 공공의식의 각성은 그들이 잃어버린 마을을 정신적으로 되찾는 데 도움이 되었으며, 그들은 이 정신적 기념물을 고촌에 대한 그리움을 담기 위해 보다 인식 가능한 물화 기호로 변환하는 것이 더 시급했다. 이때 「태양십이경」의 비석을 세우자는 제안이 나온다. 하지만 이 비를 세우는 데는 또 한차례 우여곡절이 있었고, 그 과정에서 옛 마을 주민들의 고향에 대한 공감대도 많이 바뀌었다. 즉 단순한 정신적의 의지에서 스스로 마을 기억의 재생, 구제식 기념에서 응답식 실천으로 이어지는 것이다. 다음으로 「태양십이경」 시비의 발견과 창립 과정을 살펴보겠다.

#### IV. 문학유산에 ‘고향’ 이라는 공공적 가치의 발견

2004년 토지 수용령이 공포된 후 반곡리 여양진씨 집의공파 후손인 진병갑과 진병돈 형제는 선대부터 전해 내려오는 한문 문헌을 들춰냈는데, 여기에는 증조부 진시책과 조부 진세현의 필사본 문헌이 들어있었다. 이 중 적지 않은 편은 조선후기 반곡리에 무덤, 정자, 수로, 식목에 대해 기술하고 있는 귀중한 마을의 역사 기록이다. 이 문헌들은 즉각 조사자의 주목을 받아 수집·정리는 물론 초보적인 소개와 연구가 병행되었다.<sup>90)</sup> 「태양십이경」도 이 문헌들 중에 있어, 반곡리와 그 주변 경관을 소재로 한 한문팔경시다. 그러나 당시 이 시들은 특별한 관심을 받지 못했는데, 조사자들이 전형적인 문인창작이라고 판단했기 때문이다. 문학적 가치가 어떻든 다른 자료에 비해 사료적 가치가 뛰어나지 않다고 생각했다. 그런데 이 판단이 오독이라는 것을 나중에 증명했다. 조사자는 민속연구에서 서면문헌을 경직적으로 배제하고, 시문의 저자가 여기서 태어났다는 사실을 깨닫지 못한 채, 사실 시문 중의 경관은 단순히 문인 정서의 토로가 아니라 ‘고향’에 대한 진심으로의 쓰임이다. 과연 「태양십이경」에 나타난 반곡리는 어떤 모습일까.

90) 2005년 7월부터 9월에 걸쳐 세 차례 14일간에 걸쳐 고문헌 현지 조사를 추진했다. 조사 결과는 방건춘, 김호걸, 「반곡리 여양진씨 소장 고문헌의 고찰과 연구」, 『생활문화연구』 제17호(국립민속박물관, 2005년); 김호걸 번역, 이용석 해제, 「〈반곡식목서〉」, 『생활문화연구』 제20호(국립민속박물관, 2007년)에 발표되었다.

우선 「태양십이경」의 '태양'은 반곡리의 별칭이다. 반곡리를 중심으로 한 주변 금강 중상류 지역의 마을과 자연 풍광을 묘사한 한문 팔경시(八景詩)다. 시는 하나의 경치마다 4글자로 된 제목과 56글자로 이루어진 7언 율시(律詩)이며, 12경을 읊은 12수 및 12경을 종합한 1수를 합쳐 총 13수(首)로 구성되어 있다. 이 시는 진세현(陳世顯, 1854~1928)의 문집 『화잠소창(華岑消唱)』에 수록되어 있고, 대략 1900년경 전후에 창작되었을 것으로 추정된다. (그림4. 5 참조) 진세현의 서문에 의하면, 그는 조부 진경익(陳景益)이 쓴 「태양팔경」을 읽은 후 몹시 감탄하고 흠모한 나머지 창작 의지가 발동했다고 한다. 하지만, 아쉽게도 이 「태양팔경」은 이미 실전(失傳)하였다.



그림4. 『화잠소창』원본



그림5. 「태양십이경」원본

팔경시의 전통은 유구하다. 일반적으로 문인들이 자연 산수 속에 정신적인 해방 공간을 찾거나, 특별한 애향심의 발로에서 지역 풍물에 착안하여 ‘지명+특색있는 경치’의 방식으로 주제를 정하고 창작한 일련의 시(詩)다. 대개 8개 경치로 이루어지고, 10개나 12개도 있으며, 경치를 빌어 감흥을 토로하였다. 팔경시는 흔히 보이는 풍광을 소재로 삼기도 하지만, 어떤 경치를 선정할 것인지에 대해 정해진 규칙이나 제한은 없다. 따라서, 팔경시 경치의 명명과 묘사는 특정 공간의 인문적 속성을 확정하는 역할을 한다. 그렇다면, 「태양십이경」은 '마을'을 초점하고 강한 고향 정체성을 투사하여 '반곡리'의 선명한 이미지를 부각시키며 여기에 포함된 '고향'의식은 주로 다음 세 가지 측면에서 반영된다.

사실 ‘태양’의 뜻은 처음에는 잘 몰랐고, 진병돈은 노인에게 태양이 반곡리를 가리킨다는 말을 들었지만 무슨 의미인지는 알 수 없었다. 『연기군지(燕岐郡誌)』에 따르면, 이 마을은 지형이 소반(小盤) 같다고 해서 반곡리라고 불렀다. 이 말은 다양한 지방지와 향토지에 널리 채택되어 왔으며, 다른 설은 보이지 않다. 나중에 진씨 가문이 간직하고 있던 「태양 진씨 대중계서(太陽陳氏大宗契序)」(1909)를 발견하여 마침내 ‘태양’이라는 설의 단서를 찾았다. 해당 원문은 아래와 같다.

우리 진씨(陳氏)는 본래 중국의 큰 성씨로서 우리나라에 들어왔고, 여양군(驪陽君)을 시조로 한다. 고려 때에는 대대로 고관대작이 끊이지 않았는데, 조선조에 이르러 집의공(執義公) 이후로는 침체되어 떨치지 못하였다. 지금 우리 종족은 이원(李願)의 옛 은거지에 뿌리를 기탁하였고, 수백 년이 지나 7, 80호가 되었다.<sup>91)</sup>

『대종계서』에서 언급하고 있는 여양(驪陽) 진씨와 반곡리 집의공파(執義公派)의 내력은 족보를 통해서도 확인할 수 있다. 여기서 주목할 것은 “이원(李願)의 옛 은거지(李願之舊居)”란 말로서, 여기에는 중국 당대(唐代)의 일화(逸話)가 있다. 당나라 문화가 한유(韓愈)는 친구 이원이 고향인 반곡(盤谷)으로 돌아가 은둔하는 것을 칭송하며 「송이원귀반곡서(送李願歸盤谷書)」라는 글을 써서 관료 사회의 추잡한 현실에 대한 증오와 은둔생활에 대한 로망을 표현하였다. 이 글은 “태행산의 남쪽에 반곡이 있다.(太行之陽有盤谷)”라는 말로 시작하는데, 반곡리를 지칭하는 ‘태양’이란 명칭이 여기서 나왔음을 알 수 있다. 『대종계서』에 “우리 종족이 이원(李願)의 옛 은거지에 뿌리를 기탁하였고”란 말은 사화(士禍)로 인해 반곡리로 도망쳐 은거한 역사를 비유하고 있다. 김안로의 모함으로 비롯된 을미년(1535) 사화를 피해 집의공 진우(陳宇)의 네 아들 중 둘째 진한번(陳漢藩)이 반곡에 정착했고, 그 후손들은 ‘태양’이란 명칭을 써서 반곡리가 먼 옛날 당나라 이원이 고상한 뜻을 품고 은거했던 곳과 같이 역사와 근본이 있는 마을임을 드러내고자 했다. 이같이 ‘태양’은 진씨 가문 내부에서 반곡리를 가리키던 호칭이었으며, 이 마을에 대한 진씨 선조의 고향의식이 담겨 있는 호칭임을 알 수 있다. 『태양십이경』은 한발 더 나아가 지역 경관 묘사를 통해 ‘태양’이란 지명을 반곡리와 긴밀하게 연계시키고 있다.

그러면 시문에서 반곡리는 어떤 마을일까. 12경은 순서대로 다음과 같다.

앵진귀범(鶯津歸帆): 앵진(앵챙이나루)으로 돌아오는 배

토치명월(兔峙明月): 토치(토봉령)에 뜬 밝은 달

나성낙조(羅城落照): 나성(나성리)의 노을

호암목적(狐巖牧笛): 호암(여수배)에서 들려오는 목동의 피리 소리

91) “吾陳，素以中華巨姓，入于東國，以驪陽君爲始祖，在麗朝，世世簪纓不絕。迄我朝，執義公以後，衰替不振。今吾族，托根於李願之舊居，經屢百年，爲七八十戶。” 『세종시 10년』 (2), 제286쪽. 「태양 진씨 대종계서」의 원문과 국역은 제286-288쪽에 있다.

- 화산귀운(華山歸雲): 화산(괴화산)으로 돌아가는 구름
- 봉동조양(鳳洞朝陽): 봉동(봉기리)의 일출
- 금강소우(錦江疎雨): 금강에 내리는 보슬비
- 잠서어화(蠶嶼漁火): 잠서(누에섬)의 고기잡이 불빛
- 용대청천(龍臺晴川): 용대(용대이나루)의 맑은 시내
- 월봉기암(月峯奇巖): 월봉(전월산)의 기이한 바위
- 합강청풍(合江淸風): 합강의 맑은 바람
- 부시낙하(笑市落霞): 부시(부강)의 저녁노을<sup>92)</sup>

지연(地緣) 관계에서 볼 때, 12경은 반곡리와 그 앞에 흐르는 금강을 중심으로 금강 중상류 지역 마을의 아름다움과 세속적인 모습을 묘사하고 있다. 반곡리를 중심으로는 5개의 경치가 있다. ⑤화산귀운, ⑩월봉기암, ②토치명월, ④호암목적, ⑥봉동조양이 그것이다. (그림6 참조) 앞의 3경은 반곡리의 자연풍광이고, 뒤의 2경은 농가의 전원 풍경이다. 금강을 따라 분포하는 7경은 다음과 같다. ⑦금강소우, ⑫부시낙하, ⑨용대청천, ①앵진귀범, ③나성낙조, ⑧잠서어화, ⑪합강청풍이다. (그림7 참조) 그중에 ⑧잠서어화는 금강에 있는 강섬(江島)이며, ⑪합강청풍은 금강과 미호천이 합류하는 곳이다. 이 7개의 경치는 금강이 구불구불 이어지고, 지류와 합류하며, 모래톱이 평평하게 펼쳐지는 자연적 풍모를 묘사하고 있다.



그림6. 「태양십이경」과 반곡리<sup>93)</sup>



그림7. 「태양십이경」과 금강<sup>94)</sup>

92) 「태양십이경」의 원문과 국역은 『세종시 10년』(2), 제226-230쪽에 있다.  
 93) 그림의 저본 출처: 『반곡리 민속지』(한국토지공사·국립민속박물관, 2006년), 제16쪽.  
 94) 그림의 저본: 위의 책, 제27쪽.

이 시에서 풍광의 선택은 일반적인 팔경시의 소재와 비슷하다. 예를 들면, 귀범(歸帆), 명월(明月), 낙조낙하(落照·落霞), 귀운(歸雲), 조양(朝陽), 어화(漁火), 청풍(淸風) 등과 같이 작자의 문인으로서의 정취를 보여주고 있다. 주목할만한 것은, 지역적으로 볼 때 이들 경치의 지점은 반곡리 마을의 배산임수의 지리적 위치 특징을 반영하고 있다는 점이다. 먼저 산(山)을 보면 다음과 같다. 12경 중의 산은 바로 반곡리를 놓고 볼 때 인문지리적으로 가장 중요한 두 산이다. 하나는 ⑤화산귀운에서의 괴화산으로, 반곡리의 주산이며, '귀운'은 이 산의 영기(靈氣)를 드러내고 있다. 또 다른 하나는 ⑩월봉기암에서의 전월산으로, 반곡리와는 금강을 경계로 맞은편에 있는 산이며, 반곡리 쪽으로 기암괴석의 자태를 보인다. 다음 물(水)은 반곡리 앞을 흐르는 금강을 말한다. 12경 중, ⑦금강소우 외에도 4개 지점이 금강 중상류의 주요 나루터를 배경으로 하고 있다. 상류부터 순서대로 보면, ⑫부시낙하(芙蓉津, 부용나루), ⑨용대청천(龍垵津, 용대이나루), ①앵진귀범(鶯聽津, 앵챙이나루), ③나성낙조(羅城津, 나성나루 또는 독락정나루)가 있다. 금강을 중심으로 보면, 이들 경치 간에는 대략 남북으로 서로 호응하고(괴화산과 전월산), 동서로 서로 어울리는(부시와 나성) 관계를 형성하고 있다.

하지만, 전체적으로 봤을 때 12지점의 선택이 애써 모종의 지리적 배치 규율을 따르려 한 것은 아니다. 반면에 문학적 의미로 봤을 때, 풍광 소재의 대응 관계는 비교적 뚜렷하다. 예를 들면, 청풍과 명월, 조양과 낙조(또는 낙하), 소우(疎雨)와 청천(晴川) 등이다. 작자의 문인적 취향을 잘 보여주는 사례이며, 이 점은 전체 시에서 문학적 전고를 대량으로 사용하고 있음을 보아도 알 수 있다. 그럼에도 농후한 문인적 정취의 이면에는 당시 사람들의 일상생활을 담고 있다. 가장 많이 보이는 내용은 금강 나루터에서의 사람의 왕래다. 예를 들면, ⑦금강소우는 아래와 같다.

寥寥江店半開扉	요요강점 반개 비	쓸쓸한 강가 주막 사립문은 반쯤 열려 있고
疎雨無聲水上微	소우무성수상 미	보슬비가 소리 없이 강물 위로 가늘게 내리네
檣外無憂玄鳥去	장외무우현조 거	배 밖에선 근심 없는 제비가 날아가고
沙邊有喜白鷗歸	사변유희백구 귀	모래톱 너머엔 즐거운 갈매기가 돌아온다
半空搖揚雨絲細	반공요양우사 세	허공에 흩날리는 빗줄기는 가늘고
古渡安閑起浪稀	고도안한기랑 희	옛 나루터는 한가하여 물결도 잔잔하네
時有漁人渾忘反	시유어인혼망 반	때때로 어부가 돌아가는 것을 까맣게 잊고



을 묘사하고 있다. 그리고 ⑥봉동조양에서 “소를 먹이는 아이와 밭 가는 총각은 집집마다 똑같네(牧童耕豎家家同)” 도 간결하고 의미심장하게 농촌 마을의 전형적인 모습을 그려내고 있다.

시문에는 또 다른 전설이 담겨 있다. 예를 들면 ①앵진귀범에서 “피꼬리 노래 그치고 까마귀 우니 멀리서 온 나그네 서글퍼지네(鶯歇烏啼遠客悲)” 는 사랑에 푹 빠진 여자가 바보처럼 한 남자를 기다리는 내용의 전설이다. ⑩월봉기암에서 “바위 기세 기이하여 여인의 넋으로 변한 곳이라네(巖勢最奇化女魂)” 는 현지의 ‘며느리 바위’ 전설을 말하고 있다.

이처럼 「태양십이경」은 경치를 빌어 감정을 표현한 문인 창작이지만, 재야 문인의 질은 향토적 색채를 보여주고 있다. 저자인 진세현이 고향의 명승과 풍물(風物)을 잘 알고 있고, 고향에 대한 사랑과 풍부한 지식을 가지고 있으며, 마을 사람들의 일상생활에 깊은 관심이 있었음을 잘 보여준다. 「태양십이경」은 의심할 여지 없이 강한 지역 정체성의식을 가지고 있다. 그러나 여기에서 그친다면, 「태양십이경」은 단지 향토를 기록한 문헌에 불과했을 것이다. 이 마을 후손들에게는 단지 상자에 보관된 유산으로서 존재도 알지 못하고, 읽지도 못하는 상태에 있었다. 다음 절에서는 「태양십이경」이 마을공동체를 대언하는 이미지로서의 가치를 발굴하여 기념비석을 건립하고 고향의 기억을 이어 쓰고자 하는 실천 과정을 살펴보고자 한다.

## V. ‘응답성’ 을 갖춘 마을의 향수 기념비의 세움

앞에 언급한 것처럼 「태양십이경」은 2005년 조사 시 처음으로 발견됐다. 이전에는 많은 한문책 중에 섞여 있던 불품없는 모양의 표지 속에 들어있었고, 전체 내용을 정확히 알 수 없었던 고문(古文)일 뿐이었다. 진병돈은 고향이 뿌리째 사라질 위기에 처하자, 집안을 정리하면서 고서들을 들춰내었다. 후손 된 도리로서 도대체 선조가 무슨 말을 남겨놓았는지 알아내야 했기 때문이었다. 적어도 어떤 책이고 무슨 내용인지 늘 궁금해했던 터였다. 2005년 조사 시에는 대략적인 인식만 있었는데, 2016년 세종시 조사 보고서에 「태양십이경」의 원문과 번역문이 실리면서 그의 마음은 훌륭한 선조에 대한 존경심으로 가득했다. 때마침 반곡리 유적비 건립이 추진되면서, 함께 「태양십이경」을 남겨놓고자 하는 마음이 들었다. 흥미로운 점은, 이기적으로 보일까 두려워 진병돈은 실제 행동으로까지는 나아가지 못했는데, 「태양십이경」 기념물 설치가 경주 김씨 대표에게서 제안되었다는 것이다. 다음은 이에 대한 경주김씨 문중 대표 김동윤의 구술이다.

유적비 내용을 종결짓고, 태양십이경 내용으로 이어갔다. 내가 이 문건을 추진하게 된 사연을 진영은 의장에게 말했다. “진병돈 씨가 나에게 전화해서 「태양십이경」 한 시를 번역해서 비석을 세우게 해달라고 간곡하게 말했었다. 나는 진씨 문중이 아닌데 주체넘은 것이 아닌가 생각한다고 대꾸했다. 진병돈 씨는 ‘그렇지만 김형이 반곡에 살았으니 문중을 떠나서 대의적으로 생각해서 도와줘요’ 라고 말했다.” 그런 사연을 말했는데 진 의장은 아무런 거부 반응이 없었다.<sup>97)</sup>

사실은 경주 김씨와 여양 진씨의 협력 계기는 진세현의 또 다른 문집인 『화잠만집(華岑晩集)』에 들어있는 경주 김씨 누정기(樓亭記) 「금원정기(錦源亭記)」<sup>98)</sup> 의 발견이었다. 당시 경주 김씨 문중에서는 족보 편찬 작업 중이었고, 선대 조상의 흔적이 여양 진씨 문중의 문헌에 남아 있다는 사실에 상당히 고무되었다. 이 일을 통해 선대 조상들의 성씨를 초월한 우의(友誼)와 협력 관계를 알 수 있었고, 반곡리와 그 주변을 우아한 언사로 묘사한 「태양십이경」은 어느 한 성씨만의 것이 아니라 반곡리 공통의 재산이라는 인식이 한층 강화됐다.

하지만, 태양십이경 시비 건립 제안은 처음에는 통과되지 못했다.

반곡역사문화보존회' 대표 김동윤, 김준호, 진영은과 국립민속박물관 직원 4명이 함께 한국토지주택공사 세종특별본부를 방문했다.…… 「태양십이경」 한시 시비 건립도 요구하니 양이 너무 많다고 거부했었다. 반곡리의 선현의 문화를 구현시켜서 공원에 문화 공간을 조성하여 반곡동 시민이 문화를 즐길 수 있도록 하는 것이 좋겠다고 되풀이해서 설득했다. <sup>99)</sup>

LH공사는 어떤 한 개인의 작품을 공익 시설로 건립하기에는 부적합하다는 통보를 보냈고, 보존회는 비록 개인의 작품이지만, 반곡리를 중심으로 한 주변 지역의 자연과 인문 경관을 묘사한 훌륭한 문학작품으로서, 새롭게 건설되는 세종시에 역사적 전통을 보여주는 자료로서의 가치가 있는 작품이라고 설득하였다. 주목할 점은 공공성을 강조하기 위해 보존회가 국가기관의 권위를 활용하고 있다는 것이다. 2016년 민박에서 발간한 보고서 『세종시 10년』(2)에 「태양십이경」이 실렸다는 점을 들어

97) 김동윤, 「반곡리 유적비 건립을 위한 하루」, 다음 카페 '반곡리 경주김씨들'(2015. 7. 21.)

98) 진세현이 제자인 경주 김씨 김태희(金泰喜)에게 써 준 「증 김주사 태희 금원정기(贈金主事泰喜錦源亭記)」이다.

99) 김동윤, 「반곡리 유적비 건립을 위한 하루」, 다음 카페 '반곡리 경주김씨들'(2015. 7. 21.)

줄곧 LH공사를 설득하였다. 시비 설립을 위해 보존회가 앞장섰고, 반곡리 출신의 여러 인사가 성씨를 초월하여 참여하였다.<sup>100)</sup> 끊임없는 노력은 결국 2019년에 들어서 「태양십이경」 시비 건립 확정으로 결실을 맺었다. 2019년 2월, 보존회는 세종특별자치시장, 행정중심복합도시건설청장, LH세종특별본부장에게 정식으로 공문을 발송하였고, 5월에 LH공사로부터 제안 수락 통보를 받았다. 이후 1년여간 보존회에서는 태양십이경 설계 디자인 및 시비 문안을 검토·보완하였고, LH공사에서는 2020년 6월부터 현장공사를 추진하여 11월에 완공하였다.

이로써 문헌 속에 묻혀있던 「태양십이경」은 세종신도시에서 시비로 부활하였다. 지금 세종 신도시의 반곡리 옛터를 가보면, 괴화산·삼성천·금강 등의 모습은 여전히 그대로지만, 마을과 농지가 있던 땅에는 아파트와 각종 건축물이 빼곡하게 들어서 있다. 단독주택 용지로 결정된 마을 터에는 단독주택이 드문드문 들어서 있고,<sup>101)</sup> 그 중심에는 반곡리 유적비가 세워졌다. 유적비 앞 바닥에는 마을 구획도가 새겨진 대리석을 깔아 마을의 존재 역사를 소리 없이 말해주고 있다. 「태양십이경」시비는 12경을 조망할 수 있는 위치인 금강 변에 세워졌다. 시비 전체는 ‘ㄱ’ 자형이며, 한쪽 면에는 시문의 창작 배경을 소개하고, 다른 한쪽 면에는 12수의 한시를 순서대로 새겨 놓았다.<sup>102)</sup> 아쉽게도 보존회 대표는 삽화에 전월산도 외에 다른 경치가 마을이나 금강의 풍경을 어떤 각도에서 그려냈는지도 알 수 없다고 했다. <sup>103)</sup> 여기에는 외부인과 내부인의 디자인 입장차이도 엿볼 수 있다. 전자는 예술성에만 초점을 맞추고 후자는 단체 기억에서 식별 가능한 특성을 나타내는 데 중점을 둔다.



그림 8. 반곡리 유적비



그림 9. 「태양십이경」 시비

100) 그중에서도 경주 김씨 문중의 세종경찰서장은 적극적인 참여로 큰 공헌을 하였다. (진영은 전화 인터뷰, 2021년 11월 7일)

101) 땅값이 비싸고, 부지를 분양받아야 하므로 반곡리 주민 중 이곳에 다시 돌아와 사는 사람은 없다.

102) 보존회 회장 김동윤은 국립민속박물관 보고서를 기반으로 의문이 있는 점은 전문가에게 자문하여 오류가 없도록 세심한 노력을 기울였다. (김동윤 구술, 2021년 11월 6일)

103) 진영은, 진병돈 구술, 2021년 11월 6일.

코로나19 여파로 시비 제막식이 지지부진했으나 보존회는 일찌감치 「태양십이경」 시비 건립 고유제 축문을 마련해 진씨 종손 대표가 낭독하고 선조를 위로하며 여양 진씨, 경주김씨, 의성김씨 삼종회 명의로 마을 주민들을 위로하고 정성껏 협력해 비를 세워 고향 기억의 대의를 이어가도록 했다. 104) 이후 보존회는 3년째 음력 10월 초 옛 마을 터를 찾아 산신제를 지내고 시비를 관람하며 반곡리 이야기를 다시 들려주고 있다. 선조의 원고를 의무적으로 소장하던 그에게 실향(失鄉)을 당한 진병돈은 고향에 대한 애정을 불러일으켰고, 시비는 이를 뒷받침하는 매개체가 됐다. 비석을 세운 후 그는 아침저녁으로 집에서 이곳으로 걸어와 시비를 보고 주변의 환경 위생을 유지하였는데, 이곳에서 시비를 보러 온 옛 마을 사람들을 만나기도 하였다. 105) 그리고 김동윤은 일찍이 고향에 떠나 여러 해 동안 외근을 하면서 일찍이 이향민이었다가 이번에 가족 선산 이전으로 반곡리로 돌아왔다. 진병돈은 그에게 시를 소개한 뒤 고향의 산수를 묘사한 아름다운 시구들이 그의 오랜 향수를 불러일으킨 마을 선조라는 사실이 믿기지 않는다고 말했다. 그에게 시비는 연의 실밥과 같아서 아무리 높이 날아도, 고향은 떠나가도 한끝에는 고향이 매달려 있다. 이곳에서 시비는 단순히 '고촌'의 운반체일 뿐 아니라 고향의 정체성을 확인하는 자리였고, 과거를 기념할 뿐 아니라 고향의 존재를 확인하는 자리였다.

## VI. 맺음말

「태양십이경」 시비의 공공적 의미를 어떻게 이해할 수 있을까. 저자는 서면 문헌부터 비석 건립까지 「태양십이경」의 공공적 가치가 서서히 발굴되어 반곡리 주민들이 공익의식을 깨닫고 실천을 통해 구축한 것이라고 생각한다. 우선 시의 내용과 주제를 살펴보면 문화 공유의 의미가 있다. 반곡리를 중심으로 한 풍물시로서 마을을 관망점으로 하여 주변을 둘러보는 경치질서를 이루고 있으며, 반곡리만에 국한되지 않고 금강 중류지역의 자연산천과 마을 간의 왕래를 잘 반영하고 있다. 또한 세종고촌에 전해지는 마을팔경시 원고는 지금까지 알려진 바와 같이 이 한 점만으로도 매우 귀중한 식별성 있는 문헌유산입니다. 106) 다음으로 시의 창작과 전승을 볼 때 공유하는 역사적 의미가 있다. 시의 저자 진세현이 선조 진경익의 창작 전통을 이어받아

104) 진병돈 구술, 2021년 11월 6일

105) 진병돈 구술, 2021년 11월 6일

106) 반곡리 맞은편에 있는 월산리 부안임씨 가문에 전해지는 「대곡팔경」의 존재가 확인되었지만, 실물은 유실된 것으로 추정된다. 「연기군지」에는 '금천팔경'과 '달전팔경'이 수록되어 있는데, 이 시가 노래하고 있는 금천리와 달전리는 금남면에 있는 마을로 아직도 남아 있다.

새 시를 쓰고, 이후 증손자 진병갑과 진병돈이 선조의 문학유산을 간직하고 선양하면서 6대에 걸쳐 전승된 것을 감안하면 200년 가까이 된다. 실제로 LH공사도 나중에 보존회 관련 진술을 듣고 ‘시비는 특정 장소에 국한된 것이 아니라 스토리가 있는 문화재’ 라고 밝혔다. ‘(이 시는) 국민교육헌장과 문화재처럼 공공의 공익적 가치가 있는 작품이니 제안서 접수를 고려해 볼 만한’ 다고 했다.<sup>107)</sup> 즉, 이 시들이 표현하는 내용과 정서가 문화적 공유성과 사회적 유익성을 가지며, 기념물이 지녀야 할 공적 가치에 부합하며, 대중적 교육적 의의가 있다는 데 공감한 것이다. 셋째, 시비는 건설 기관과는 달리 반곡리 사람들에게 이 기념비는 마침표를 찍는 것이 아니다. 즉, 유산소비가 아니라 향수의 실천이며, 예 마을과 사라진 마을, 그리고 신도시의 대화의 현장이라는 점을 강조해야 한다. 코디스는 ‘공동의 꿈으로 조직된 사람들은 어떤 생기고 지속 가능한 곳에 다시 생기를 불어넣기 위해 노력한다’ 고 생명력을 가진 공동체를 설명한 바 있다.<sup>108)</sup> 반곡리 마을 해체 후 발족한 반고역사문화보존회는 이런 공공성을 가진 공동체이며, 「태양십이경」 시비는 공공적의 향수를 조성하는 실천이라고 본다.

남근우는 현지조사의 현장에서 학자들이 민속지를 써서 그 현장에서 실제로 생활하고 일하는 사람들이 섞여 자신의 존재를 느끼고, 자신의 활동의 가치를 깨닫고, 학자들의 조사 현장과 서로 호응하는 소통이 이루어지도록 하는 ‘응답적’ 민속지라는 개념을 제시한 바 있다.<sup>109)</sup> 이 개념을 빌려 반곡리 향수 기념행동의 의미를 알 수 있다고 본다. 박물관의 정적인 보고서나 일회성 전시와 달리, 또는 건설 기관의 전시적의 재현과는 달리, 반곡리에 「태양십이경」 시비를 세운 것은 고촌과의 대화의 매개체이자 실향민들 간의 호응의 장이었다. 서면 문헌에서 기념비가 되기까지 「태양십이경」은 은폐한 기록에서 실천적 기념행동으로, 소비적 유산화에서 실천적 기념으로 전환을 완료했다고 볼 수 있다. 여기서 향수 기념은 정적이고 무자비한 것이 아니라 소통과 응답적인 것이다.

사실, 마을은 항상 변화하는 가운데 유일하게 변하지 않는 것이 변화 그 자체다. 구제의 목적을 가진 기록과 보존도 중요하지만 과거에서 현재까지의 변화과정에서 전승주체의 역동적인 전승실천, 특히 응답적인 실천이 어떤 의미에서 민속의 본질이라는 점도 중시해야 한다. 향수 기념에 담긴 소멸과 재생은 변증법적 관계의 집합이며, 기념행동의 주체는 이 변증법적 관계의 미래를 쓰고 있으며, 의식적으로 또는 무

107) 『세종시 10년』(2), 179쪽.

108) 코디스, 「상상하는 공공민속」, 777쪽.

109) 남근우, 「공공민속학의 가능성과 한계-두 민속지 실천을 중심으로-」, 『한국민속학』 71(2020.5), 79-80쪽.

의식적으로 실천으로 이 명제(命題)에 응답하고 있다. 주체의식 각성으로부터의 기념은 과거를 돌아보는 것이 아니라 현재진행형이다. 이것은 민속 전승의 중요한 표현이며 민속 연구에서 중시할 가치가 있다.

<참고 문헌>

『연기민속』, 조치원문화원, 1992.

『금남면향토지』, 조치원문화원, 1995.

『반곡리 민속지』, 한국토지공사·국립민속박물관, 2006.

『세종시 10년의 변화-반곡리 이주민의 삶과 문화』(1, 2), 세종특별자치시·국립민속박물관, 2016.

『우리 살던 고향은-세종시 2005 그리고 2015』, 국립민속박물관, 2016.

방건춘·김호걸, 「반곡리 여양진씨 소장 고문헌의 고찰과 연구」, 『생활문화연구』, 국립민속박물관, 2005.

김호걸 번역, 이용석 해제, 「<반곡식목서>」, 『생활문화연구』 제20호, 국립민속박물관, 2007.

[미]테브라 코디스(Debera Kodish), 「상상하는 공공민속(Imagining Public Folklore)」,

저우싱(周星), 왕샤오빙(王霄冰) 편집 『현대민속학의 시야와 방향: 민속주의·본진성·공공민속학·일상  
(現代民俗學的視野與方向: 民俗主義·本眞性·公共民俗學·日常生活)』(하), 베이징:상무인서관, 2018.

남근우, 「공공민속학의 가능성과 한계-두 민속지 실천을 중심으로-」, 『한국민속학』 71(2020.5),

## 「고촌의 향수 기념과 공공성의 구축」에 대한 토론문

배영동(안동대학교)

광젠춘과 김호걸 선생님의 신행정복합도시(세종시) 개발부지에 들어간 반곡리의 ‘향수 기념의 실천과 논리’ 를 다룬 뜻깊고 좋은 발표를 흥미롭게 잘 들었습니다.

개발상황에 처한 주민생활에 대한 구체조사는 제법 여러 번 이루어졌습니다. 하지만 그곳에 살았던 주민들의 향수를 기념하는 공공적 시설이나 공간을 어떻게 만들고 활용하는지에 대한 논의는 부족했습니다. 그런 가운데, 이 연구는 남근우 교수의 전북 진안군 백운면의 민속지 작업에 대하여 ‘응답적’ 민속지로 평가한 데 기초하여 진행된 것 같습니다. 조금 더 소급하면 이 발표문은 남근우 교수가 소개한, 일본 학자 스가 유타카(菅豊)의 「공공민속학」, 야마시타 신지(山下旻司)가 쓴 「공공인류학의 구축」이란 글을 참고하고, 시미즈 히로무(清水展)가 말하는 「응답하는 인류학」의 내용을 수용하면서 쓴 글이라고 판단됩니다.

이제 몇 가지 궁금한 사항에 대해 질문드립니다.

1. 시미즈 히로무나 남근우 교수의 경우, 응답하는 주체가 연구자인데 이 발표문의 경우, 제5장의 제목을 보면 “응답성을 갖춘 마을의 향수 기념비의 세움” 이라고 하였으니, 응답의 주체는 연구자보다 향수를 기념하려는 옛 주민으로 설정되어 있습니다. 물론 그 내용 속에는 국립민속박물관 직원이 포함되어 주민들이 염원하던 ‘태양십이경(太陽十二景; 2005년 발견, 2016년 원문과 번역문 공개) 시비 건립을 처음 제안한 적이 있으나 그것이 공익시설이 아니라는 이유로 부적합 통보를 받았습니다. 중요한 것은 반곡리 마을을 조사한 국립민속박물관 직원이나 이 글을 쓰는 연구자가 어떤 활동을 한 것인지에 대한 내용이 거의 없다는 점입니다. 그렇다면 제5장의 제목은 “주민과 소통하기 위한 향수 기념비 건립” 으로 표현하는 것이 더 적절하지 않을까 합니다. 이에 대한 고견을 듣고 싶습니다.

2. 반곡리에는 원래 여양진씨, 경주김씨, 의성김씨가 모여 살았고, 종족마을은 아니었습니다. 처음에 진씨 가문과 김씨 가문이 각각 종족 유희비를 보존하자는 제안에서, 마을공동체라는 이름으로 마을기념비 건립을 신청하는 것으로 바뀌면서 반곡리

의 향수 기념은 고촌(故村)을 계승하는 주체의식에서 근본적으로 바뀌었다고 했습니다. 즉, 종족이 주체가 되는 전승에서 공공적인 마을 전승으로 옮겨갔다고 진단했습니다. 이 상황에서 「태양십이경」의 비석을 세우자는 제안이 나왔고, 여러 차례의 시도 끝에 2019년 5월에 시비 건립이 확정되었고 2020년에 시비를 건립했습니다. 시비 설립을 위하여 보존회(옛 주민들, 실제로는 대표자들)는 2019년 2월에 세종특별자치시장, 행정중심복합도시건설청장, LH세종특별본부장에게 정식으로 공문을 발송하였고, 그 결실이 5월에 맺힌 것입니다. 이 시기에도 어떤 노력이 있었을 것 같은데, 이에 대한 부연설명도 듣고 싶습니다.

여기서 질문은, 반곡리가 종족마을은 아니었지만, 종족이 주체가 되면 공공성이 없고, 마을단위로 할 때는 공공성이 있다고 평가된 점입니다. 마을단위 공공성의 하위에는 역시 종족단위의 의식과 활동이 있을 것으로 판단되며, 종족단위의 노력이 마을이라는 자연공동체로 발전한 것으로 보이고, 때로는 그렇게 포장된 면도 없을 것 같습니다. 다시 말해 종족의식이 마을이라는 자연공동체 의식 또는 공공성으로 발전·평가되는 메커니즘이 궁금합니다. 또한 개발지역의 ‘공공적 향수’ 또는 ‘마을 공공성’의 문제는 같은 혁신도시부지에 포함되어 사라진 부안읍씨 집성촌인 양화리에서는 어떻게 실천되고 있는지와 관계 속에서 이해될 필요가 있지 않을까 생각됩니다.

3. 이 글에서는 마을의 몇몇 대표자 중심의 설명과 논의가 중심이고, 마을 옛 주민들의 이야기는 찾아보기 어렵습니다. 시비를 건립한 후부터 “보존회는 3년째 가을에 옛 마을 터를 찾아 산신제를 지내고, 시비를 관람하며 반곡리 이야기를 다시 들려주고 있다.” 고 했습니다. 여기서 이야기를 듣는 사람과 들려주는 사람의 관계는 어떠한지 궁금합니다. 또한 시비 건립에 앞장서지 않은 옛 주민들, 그 주민들의 후세들은 이 시비에 대해서 어떤 반응을 하고 있는지, 이 시비를 매개로 하여 옛 주민들이 공공성의 공동체의식을 어떻게 발현하고 있는지 궁금합니다.

4. 「태양십이경」에 따르면, 12경의 장소는 반곡리에 있는 5곳, 금강변에 있는 7곳입니다. 그러면 반곡리 옛 주민들이나 후세들이 마을을 방문하였을 때 이 12경의 장소를 방문하거나 답사를 하지는 않는지 궁금합니다. 1세기 전 마을 주민(진세현)이 남긴 「태양십이경」에 오늘날의 옛 주민이 응답하려면 12경 답사를 하면서 이야기를 나누는 것이 향수를 기념하는 데 더 어울릴 것 같아서 그렇습니다.

5. 다음 우리말 표현이 무슨 뜻인지, 또 정확한지 검토 바랍니다.

- 제2장의 제목에서 “관(官)적의 향수 기념 행동”이란 말은 ‘관주도의 향수 기념 행동’으로 이해되는데, 뭐가 맞는지 검토 바랍니다.

- 제4장의 제목에서 “문학유산에 ‘고향’이라는 공공적 가치의 발견”이라고 했는데, 이 경우 “문학유산에서... (이하 동일)”가 좋겠습니다.

- 「송이원귀반곡서(送李願歸盤谷書)」의 시작을 말하는 대목에서 “태항산의 남쪽에 반곡이 있다(太行之陽有盤谷)”라고 하였는데, ‘태항산’이 맞는지, ‘태양산’이 맞는지 확인 바랍니다.

- 경주김씨 문중 대표 김동윤의 진술에서, “‘반곡역사문화보존회’ 대표 김동윤, 김준호, 진영은과 국립민속박물관 직원 4명이 함께 한국토지주택공사 세종특별본부를 방문했다.”고 되어 있습니다. 여기서 4명이 방문자 총원인지, 국립민속박물관 직원만 4명인지, 정확한 표기가 필요합니다.

- 맺음말에 나오는 “공공적의 재현”, “전시적의 재현”도 뜻이 잘 통하지 않습니다.

# 제3세션

## 기업의 문화재 보호 사회공헌에 나타난 대한제국 노스텔지어 성향 고찰 : 문화재지킴이 협약 기관 활동 사례를 중심으로

강석훈(국립무형유산원)

### < 목 차 >

- I. 머리말
- II. 대한제국기 문화재 활용 모색과 황실 노스텔지어의 시작
- III. 대한제국 ‘다시 세우기’와 황실문화 노스텔지어 사업의 본격화
- IV. 대한제국 ‘적통 계승’으로서의 문화재 노스텔지어 전개와 향방
- V. 맺음말

### 1. 머리말

‘대한제국 신드롬’이 우리 사회에 등장한 것은 비단 어제오늘 일이 아니다. 을미사변이 일어난 지 100년이 되는 해인 1995년, 이문열의 소설 ‘여우사냥’을 각색하여 만든 뮤지컬 ‘명성황후’가 예술의 전당 오페라 극장에서 첫 상영을 하였다. 명성황후의 일대기를 다룬 이 작품은 국내 뮤지컬 최초로 100만 관객을 돌파하였고, 브로드웨이 및 웨스트엔드에 진출하였다. 2001년에는 KBS 드라마 ‘명성황후’가 30%가 넘는 시청률을 기록하며 24회를 연장해 124부작의 대하드라마로 남았으며, 이 드라마의 OST인 ‘나 가거든’ (조수미)은 지금까지도 국민들의 사랑을 받으며 수많은 가수들에 의해 불리고 있다.

2006년에는 대한제국 시대를 모티브로 한 로맨틱 코미디 및 판타지를 장르 ‘드라마 궁’ (최고 시청률 28.3%)이 학생층과 20-30대 여성층에게 엄청난 인기를 얻었다. 이후 영화 ‘한반도(2006/330만명)’, ‘모던보이(2008/76만명)’, ‘그림자 살인(2009/189만명)’, ‘암살(2015/1,270만명)’, ‘덕혜옹주(2016/559만명)’와 드라마

‘미스터 선샤인(2018/18.1%)’, ‘황후의 품격(2018/17.9%)’ 등 대한제국과 식민지 시대를 배경으로 한 다양한 영상 콘텐츠들이 보급되면서 우리 사회에 대한제국에 대한 향수의 시선이 짙게 자리 잡게 되었다.

대한제국을 둘러싼 시대적 열망은 문화재 분야에서도 이어졌다. 지난해 9월, 일제에 의해 헐렸던 덕수궁의 돈덕전(惇德殿)이 복원을 마치고 대중에게 공개되었다. 문화재청은, 1902년경 고종 황제가 즉위 40주년 칭경예식에 맞춰 돈덕전을 서양식 영빈관으로 지어 외교공관으로 사용했던 역사적 사실에 근거하여 고증자료를 수집하여 건축물을 복원하고, 내부는 대한제국의 외교역사를 소개하는 전시실과 아카이브 실로 구성했다. 9월 개관식에는 정부 인사와 주한 각국 대사 등 국내외 인사 90여 명이 참석하여 국제적 행사를 기념하였고, 언론에서는 ‘100년 만에 다시 열린 덕수궁 돈덕전’을 일제히 집중 소개하였다.

그간 문화재청에서는 문화재의 재건 및 개방을 통해 대한제국에 대한 재모색, 재평가의 장을 열었다. 2001년 수리복원을 완료한 순종황제·황후 어차가 2006년 국가등록문화재로 등록되었다. 같은 해 고종황제의 서재로 쓰였던 덕수궁 집옥재를 시작으로 하여, 이후 을미사변이 발생했던 경복궁 건청궁, 을사늑약이 체결되었던 덕수궁 중명전, 고종황제의 집무실과 침전으로 각각 사용된 덕수궁 석조전과 함녕전, 서구에 제국이 세운 최초의 공사관인 주미대한제국공사관, 황제 순종의 생활상이 담긴 창덕궁과 회정당 등 대한제국의 역사를 중점에 둔 문화재 보수복원이 일제히 진행되었으며, 정비완료 후 대부분의 건축물과 주변 환경이 대중에게 공개되었다.

‘대한제국 되찾기’ 과업에서 눈여겨볼 점은 이 일련의 과정들이 민간 기업들의 적극적인 참여와 후원 속에서 진행되었다는 것이다. 해당 기업들은 모두 ‘문화재지킴이 협약기관’으로서 공공기관에서부터 다국적 회사까지 다양한 유형의 기업들이 협약사업의 주류를 이루고 있다. 이들은 단순한 물품·장비 정도의 지원 수준에 그치는 것이 아니라, 문화재 복원과 환수에 필요한 상당액의 현금을 후원하면서도 때에 따라서는 ‘대한제국 노스텔지어’에 기여하는 인력·기술과 서비스까지 정부와 공동으로 기획하여 적극적으로 서비스하고 홍보하는 전략을 펼친다. 또한, 대한제국의 역사적 연결지점에 있는 대한독립운동, 대한민국임시정부에 관련한 문화재 보호 사업까지 활동영역을 확장하여 이를 기업의 이미지로 환원시키는 캠페인을 벌이기도 한다.

엄밀히 말해, 우리는 대한제국을 경험해 본 적이 없다. 대한제국을 경험했던 선조들의 활동상은 남아있는 기록과 유물을 통해서만 부분적으로 확인이 가능할 뿐이다. 특히 제국을 상징하는 황제 일가의 삶과 자취를 과거 사실 그대로 파악하는 것

은 불가능하다. 오늘날 우리가 접하고 있는 대한제국의 모습 중 상당 내용은 지금의 입장과 처지에 맞게 구현한 ‘노스텔지어의 풍경’ 들이다.

현대사회가 마주한 노스텔지어에는 과거, 현재, 미래의 선형적 구조가 해체된 서사들이 대거 담겨 있으며, 우리가 특정한 과거의 내용이 ‘경험한 과거’ 를 넘어서 ‘경험한 적 없는’ 시공간으로까지 확장되어 있음<sup>110)</sup>은 이미 주지된 사실이다. 특히 서울이라는 급변하는 도심 한복판에 놓인 문화재는 “시대적·사회적 요구사항에 따라 ‘본래적인 것으로 믿어지는 진정성’ 의 의미가 새롭게 입혀” <sup>111)</sup>지는 과정을 겪는 점도 이미 논의되었다.

문화재청은 복원(restoratoion)에 대해 “현 유적의 형태학적 발전의 이전 단계였을 물리적 상태로 현 유적을 되돌리는 것” 이라 정의하며 “어떤 특정시점을 복원의 기준시점으로 볼 것인가 하는 것이 문제가 된다.” <sup>112)</sup>고 하였다. 이미 복원 대상의 문화재가 처한 지금의 단계는 엄연히 과거와 다르며 되돌리고자 하는 과거는 설정하는 주체의 몫임을 설명했다. “유형문화유산의 원형이 객관적으로 명백하게 존재하는 실체 개념이라기보다는 그것을 정의하는 현재적 관점에 따라 임의적으로 선택·구성된 사회적·역사적 산물” <sup>113)</sup>임을 부정하지 않는 셈이다.

대한제국의 복원 서사는 아이러니하게도 ‘일제’ 라는 키워드와 항시 맞물려 있다. 대한제국의 자주독립 염원과 치국의 결말은 일제의 식민통치에 의해 종결되기 때문이다. 이처럼 명암을 지닌 주제임에도 불구하고, 국내외 수많은 기업들이 정부가 추진하는 옛 황제국의 ‘구국’ 사업에 뛰어들어 저마다의 경영철학을 바탕으로 문화재 보호의 선두 주자를 자처하고 있다.

현대자동차는 순종 황제·황후 어차 복원에 소요되는 비용 전액을 후원하며, 2007년 창덕궁에서 국립고궁박물관으로 이어지는 종로 도심의 어차 황실근위대 행렬 행사까지 지원하였다. 2012년 정부가 매입한 주미대한제국공사는 국내기업인 LG하우시스와 다국적기업인 라이엇게임즈의 복원 공사 후원으로 2018년 대중에게 공개되었다. 이외에도 금호아시아나, 신세계조선히otel, 포르쉐, 에르메스 등 수많은 기업들이 대한제국의 궁중문화와 생활상에 관한 복원·재현 사업에 활발하게 참여하고 있다. 스타벅스는 한발 더 나아가 독립운동 관련 문화재 매입 및 캠페인 사업으로까지 판

110) 이하림, 「생경한 그리움 : 경험한 적 없는 것에 대한 노스텔지어와 잔재의 이미지」, 『미디어, 젠더&문화』 35권 2호, 한국커뮤니케이션학회, 2020, 190쪽.

111) 강석훈, 「지역사회 문화유산의 재조명과 새로운 도시경관의 창출」, 『민속학연구』 제26호, 2010, 192쪽.

112) 문화재청, 『문화재활용 가이드북』, 2007, 32쪽.

113) 정수진, 「승례문과 원형담론」, 『비교민속학』 제69집, 2019, 34쪽.

을 확장하고 있다. 대한제국의 복원 서사를 토대로 하여 기업이 정립하고자 하는 경영철학이 일제라는 키워드에 여전히 예속되어 있는지, 혹은 이탈하고 있는지의 여부도 주목하여 볼 사항이다.

필자는 이 논의에서 두 가지 노스텔지어의 성향을 고찰하고자 한다. 첫째, 문화재 복원·재현 과정에 나타나는 대한제국의 ‘자주관(自主觀)’을 파악한다. 우리 사회가 강조하는 대한제국의 모습이 역사적 적대관계에 놓인 일제에 대비하여 어떠한 구성요소를 갖추어 ‘자주’의 개념을 표출하는지 그 양상을 살핀다. 둘째, 민간의 문화재 보호활동 참여 방식의 분석으로 문화재가 ‘일제’ 너머로 부여받는 사회적 역할과 속성을 규명한다. 이를 위해 대한제국기 문화재 복원·재현 사례들과 함께 당대 대한제국과 일제를 둘러싼 시민사회의 이슈와 반응을 함께 결부하여 살펴보고자 하겠다. 이 작업을 통해 “식민지 지배가 현재 사회를 규정하는 것으로서 얼마나 깊이 작용하는지를 밝히는” 것과 더불어 “그 역사에 대해 다시 질문”<sup>114)</sup>하여 대한제국기 문화재가 앞으로 짚어질 과제들도 가늠해 볼 수 있을 것이다.

## II. 대한제국기 문화재 활용 모색과 황실 노스텔지어의 시작

2005년, 문화재청은 문화재 보존 위주의 정책에서 문화관광자원 활용으로의 정책 전환을 추진했다. 문화재 활용을 종합적·체계적으로 수립하고 관리·추진하기 위해 전담부서로 문화재활용과를 신설하였다. 이어 문화재와 관광산업의 연계를 적극적으로 도모하고자 한국관광공사와 업무협력 합의서를 체결(‘05.5.27.)하고 제1차 회의(‘05.9.2.)를 개최하였다. 업무협약에서는 주요 문화재 거점별 스토리텔링 개발 및 관광 개발 계획 등 6가지 의제를 정하였다. 이 중 하나로 경복궁 소주방지 상품화 방안이 거론되었는데 세부 방안으로 “대장금의 현장임을 알릴 수 있는 판넬 제작 부착”이 제시되었다.<sup>115)</sup> 세계적인 한류 콘텐츠로 주목받는 한국 사극 드라마의 현장임을 강조하는 것은 문화재를 둘러싼 픽션과 논픽션의 지점을 한 데로 연결하여 관광객이 이를 자유로이 넘나들 수 있는 가능성을 연 정책의 일환이었다.

두 번째 역점사업으로 “문화재 보존관리 국민참여 확대”를 위한 “1문화재 1지킴이 운동(현 문화재지킴이)”이 전개되었다. 사업 목적은 “국민들의 자발적인 문화유산 보존·관리 및 활용을 적극 장려”하기 위하여 “정기적·지속적으로 문화재

114) 나카무라 이에(中村八重), 「노스텔지어의 관광화-근대 건축물을 중심으로-」, 『실천민속학연구』 제38호, 실천민속학회, 2021, 16쪽.

115) 문화재청, 『2006 문화재연감』, 2006, 275쪽.

보존상태 모니터링 및 문화재 주변 정화활동 등을 수행하”는 자원활동을 위한 것으로, 2004년 11월부터 2005년 12월 현재까지 총 28,477명의 문화재지킴이를 위촉하였다. 또한, “기업의 사회공헌 활동노력을 문화재보호와 연결시키는” 협약 제도를 마련하여 같은 해 한화리조트, 포스코 등 9개 기업이 후원에 참여하였다.

문화재청은 사회적으로 보호·보전할 가치가 있는 문화유산 및 자연환경자산에 대한 민간의 자발적인 보전·관리활동을 국가나 지자체가 지원하기 위한 「문화유산 국민신탁법인」을 설립·운영할 수 있도록 「문화유산과 자연환경자산에 관한 국민신탁법」 법률 제정을 추진하였다. 문화재청은 이 법률의 주된 목적으로 시민이 자발적으로 확보한 “재산의 법적 안정성 결여, 기부자에 대한 혜택 미흡”을 해결하기 위함을 내세웠다.<sup>116)</sup> 즉, 이 법은 민간 차원에서 확보하고자 하는 문화유산 기부금 후원에 일반 기업이 원활하게 참여할 수 있는 협약기업 창구를 마련하고, 관이 직접 관여하지 않더라도 해당 재산의 지속적 점검·관리를 유지할 수 있는 자원활동가를 발굴·육성하는 제도로서, 문화재 활용의 기반을 다지는 뒷받침이 되었다.<sup>117)</sup>

또 하나의 문화재 활용 연계 사업으로 고궁과 연계한 세계적인 왕실테마박물관을 조성하고자 광복 60주년인 2005년 8월 15일 경복궁 부지에 “국립고궁박물관”을 개관하였다. 설립 목적으로는 “격조 높은 궁중생활 및 문화를 널리 소개”함과 더불어 “왕실에 대한 식민지적 역사왜곡을 시정하는 데도 한몫을 다할 것”을 제시하였는데 설립 배경의 세부 내용은 다음과 같다.

일제로부터 해방되고서도 우리는 오랫동안 일제식민지의 잔재를 청산하지 못한 채 우리 민족의 정체성을 세롭게 세우지 못했던 것이다...1980년대 중반부터 문화재청은 창경원을 창경궁으로 복원하고, 일제에 의해 처참히 헐려나간 경복궁들의 전각들을 하나씩 복원해나가기 시작했다. 그 과정에서 1992년에는...덕수궁에 궁중유물전시관을 개관하게 된 것이다...그리고 10여 년의 덕수궁 시대를 마감하고...조선의 정궁인 경복궁 “국립고궁박물관”을 개관하기에 이른 것이다.<sup>118)</sup>

해당 내용을 보면 고궁 문화의 활용 및 콘텐츠화 사업이 일제에 의해 훼손된 궁

116) 문화재청, 같은 책, 250쪽.

117) 해당 법률은 2006.3.24.에 제정되었으며, 시행된 이듬해인 2007년 문화유산국민신탁법인이 법정기부금단체로 지정·설립되면서 문화재 보호·활용을 위해 기부한 금액에 대해 세액공제를 100%가 적용되는 법적 혜택 근거가 마련되었다.

118) 문화재청, 같은 책, 366쪽.

궐의 정체성을 회복하는 것에 기본 방침이 맞추어져 있다. 광복 60주년을 맞이한 시점에서도 여전히 ‘일제로부터 상실된 문화 복구’가 사회적 당면 과제로 놓여 있음을 확인할 수 있다. 박물관 설립 직후인 같은 해 10월 29일, 30일에 경복궁 근정전에서 대한제국 궁중의례 재현 행사인 ‘고종대 진찬의’가 열려 대중에게 공개된 것도 이러한 연장선에서 이해할 수 있다.

이에 앞서 같은 해 7월 24일, ‘대한제국의 궁궐’이 국민적 관심을 받는 사건이 있었다. 대한제국 영친왕 이은의 왕세자였던 이구 씨가 사망하면서 서울 창덕궁에서 그의 영결식이 거행되었다. 영결식은 황세손장례위원회 공동위원장 유흥준 문화재청장과 이환희 전주이씨대동종약원 이사장이 주관하였다. 빈소는 황실 일가가 1989년까지 기거했던 낙선재(樂善齋)로, 장례식은 순종 황제가 마지막까지 기거했던 희정당(熙政堂)으로 각각 정해졌다. 식장에는 전주 이씨 종친인 이해찬 국무총리, 문화재청 및 종약원 관계자, 우라베 주한 일본대리대사, 일본 황실 측 다카노 씨, 조선왕실 후손과 관광객까지 운집하여 약 1,000여명이 이르는 인파로 찼다.

영결식은 운구운반-개식선언-목념-조악(弔樂)-고인 소개-인사 및 식사-조사낭독-분향-퇴회식의 순서로 치러졌다. 고인의 운구는 국방부 의장대에 의해 이동되었다. 국무총리는 조사낭독에서 “을사조약이 체결된지 100년, 광복 60주년이 되는 해인데 이제 100년의 역사를 훌훌 털고 사랑하는 부모님 곁으로 편안히 가시길 기원한다.”<sup>119)</sup>고 말했다. 영결식 뒤, 조선 왕실 전통 상례에 따라 창덕궁-종로3가-종묘-동대문을 동선으로 상여 행렬이 이어졌다. 맨 앞에는 대형 태극기가 섰고, 뒤를 이어 소총을 든 호위병, 서울여상과 국방부 군악대 소속 취타대, 만장 행렬, 캐딜락 운구 차량이 따랐다. 종로 도심에 모인 수많은 시민들이 이 장례식 행렬에 참여하면서 창덕궁과 대한제국 황실의 관계에 대한 세간의 관심이 집중되었다.

뒤이어 같은 해 11월에 ‘창덕궁 600년’ 기념행사로 창덕궁 대부분 장소가 일반에게 한시 공개되면서 대한제국 황실 일가가 머물렀던 낙선재와 희정당이 다시 한번 주목받게 되었다. 더불어, 이번 기념행사의 물품을 후원하고 창덕궁 정화활동 캠페인을 벌인 현대건설이 문화재지킴이 선발주자로 언론의 주목을 받았다.<sup>120)</sup>

문화재청은 『창덕궁 육백년』을 펴내며 창덕궁이 일제강점기를 거치며 몰락한 조선왕조의 상징이 되었으나, 1991년부터 2004년 창덕궁 복원정비가 일단락됨에 따라

119) 연합뉴스, 「황세손 이구 씨 시신 귀국..낙선재로 옮겨져」, 2005.7.24.

120) 이데일리, 「현대건설, 문화재지킴이 활동 앞장선다」, 2005. 7. 20., 연합뉴스, 「현대건설, 문화재청과 ‘문화재지킴이’ 운동 협약」, 2005. 7. 20., 세계일보, 「기업들 “문화재지킴이” 운동 앞장」, 2005. 9. 27.

대궐로서의 창덕궁이 기본을 갖추었음을 피력하며, “대한민국의 창덕궁에서는 19세기 아니라 21세기적인 활동이 그 속에서 일어나야” 하며 이를 위해 “역사를 배우고 체험하기 위한 다양한 관람환경이 조성되어야 하고, 문화와 예술이 살아있는 공간”으로서 “사람의 활동으로 인한 기운이 가득 찰 때 창덕궁은 새로운 영광을 맞을” 수 있음을 강조했다.<sup>121)</sup> 책에서는 창덕궁의 역사를 조선-대한제국-일제강점기-대한민국으로 나누어 제시하고, 대한민국 부문에서는 황실 일가의 창덕궁 생활과 주요 인물들의 별세, 복원공사, 유네스코 세계문화유산으로서 창덕궁을 소개하였다. 이구 씨의 사망, 창덕궁 복원 공개, 협약기업 후원이 맞물리는 가운데, ‘대한민국 창덕궁’은 관 주도 공간에서 민간이 관여하는 공간으로 거듭나며, 과거-현재의 체험 경계를 자유로이 넘나들게 되었다.

이구 씨의 사망 이후, 대한제국 황실의 향수에 대한 여러 사회적 이슈가 일어났다. 2005년 황세손의 전 부인 줄리아 리 여사가 종친회의 반대로 그의 장례식에 참석하지 못했다는 내용이 언론에 의해 알려지고<sup>122)</sup>, 덩달아 2000년 줄리아 여사의 한국 방문기를 담은 MBC 다큐멘터리 ‘줄리아의 마지막 편지’가 회자되면서 이구 씨와의 ‘러브 스토리’와 함께 그녀가 대한민국 정부에 대한제국 근현대사 자료 350여점을 기증한 사실이 대중의 주목을 받았다. 2006년 4월, 한국의 LJ필름과 미국 영화사 포커스가 합작하여 황세손 이구와 황세손비 줄리아의 삶과 사랑을 그린 영화를 제작하겠다고 밝혔다. 양사는 가칭 ‘줄리아 프로젝트’로 명명된 공동영화 제작에는 250억원이 투입될 예정이며, 줄리아 여사의 영화제작 협의를 거쳐 추진될 것임을 발표했다.<sup>123)</sup> 비록 실제 영화 제작으로 연결되진 않았으나 줄리아 여사의 존재는 대한제국 황실에 대한 국민적 관심을 모으기에 충분했다.

뒤이어 2006년 1월부터 3월까지 방영한 「드라마 궁」이 최고 시청률 30%에 육박하는 대인기를 누리며 젊은 세대를 중심으로 ‘대한제국 신드롬’이 일어났다. 이 작품은 대한민국이 1945년 광복 후 구 대한제국 황실을 재건하고 입헌군주제를 채택하여 오늘날에도 황실이 존재한다는 대체 역사의 가정 속 로맨스를 다루었다. 이 드라마는 방송 중에서도 소품 중에 일제의 세계대전 당시 훈장과 유사하다는 논란과 함께 국가기록원 조사 결과 이 훈장을 받은 친일파들이 상당수 있다고 알려지며 여론의 거센 비판을 받기도 했다.<sup>124)</sup>

또한, 11월 일본 후지 일본 후지TV가 제작, 방영하는 특집드라마 ‘무지개를 이은

121) 문화재청, 『창덕궁 육백년』, 2005, 4-5쪽 참조.

122) 동아일보, 「줄리아 여사, 전주이씨 종친회와 앙금 풀까」, 2005. 7. 22.

123) 한국일보, 「마지막 황세손 이구의 삶..한·미 합작 영화 만든다」, 2006. 4. 10.

124) 스타뉴스, 「MBC ‘궁’에 일본 금치훈장이?」, 2006. 2. 22.

왕비'가 방영되었다. 이 드라마는 대한제국의 마지막 황태자인 영친왕과 일본 황족 출신인 부인 이방자 여사의 사랑 이야기를 다룬 사극으로, 일본 제작진이 우리나라를 찾아 촬영을 진행했고, 한국에서의 촬영분에 MBC 관계자들이 참여해 의상, 미용, 소도구 등의 고증, 제작을 맡아 술한 화제를 낳았다. 일부 언론에서는 이 일본 드라마에 한국 제작진이 참여하는 것을 두고 '일본에 한류를 입힌다'는 호평을 남기기도 했다.<sup>125)</sup> 어쨌든 이 두 드라마로 인해 대한제국의 역사는 일제강점기를 초월하기도 하고, 한편으로는 한류 콘텐츠로 일본에 다가가며 기존의 맥락에서 완전히 탈각하여 노스텔지어의 영역으로 넘어가는 경험을 맞는다.

대한제국 황실을 둘러싼 담론은 판타지를 넘어 21세기 한국사회 정체성의 논란을 낳는 사건으로 이어졌다. 2006년 9월 29일, 대한제국황족회가 서울 힐튼호텔에서 대한제국 황위 승계식을 열고 의친왕의 둘째 딸 이해원 옹주를 제30대 황위 계승자로 추대했다. 황족회는 해원 옹주가 대한제국의 법통을 잇고, 황실의 대표전권, 황실 유지 보전과 복원 사업권, 31대 황위 계승 후계자 지명권까지 모두 갖는다고 설명했다.<sup>126)</sup>

황족회의 행보에 전주이씨대동종약원과 우리황실사랑회, 대한황실재건회가 일제히 반대의를 표명하면서 갈등이 불거졌다. 이 단체들은 이구씨의 뒤를 이룰 황실 적통은 이원씨라고 주장하는 한편, 황족의 분열을 조장하는 특정 인물 중시의 황실 재건운동을 지양해야 한다고 밝혔다.<sup>127)</sup> 이에 대해 대한제국황족회 대변인은 "황위 계승은 당호를 받은 황족의 동의만 있다면 대동종약원 등 다른 단체의 의견은 구하지 않아도 괜찮다."며 대립각을 세웠다.

전주이씨 일가의 내부 갈등은 드라마, 다큐멘터리 등 여러 매체 이슈와 결부되면서 대중적 관심의 증폭으로 이어지며 급기야 대한제국 황실 복원에 대한 공론화로 번졌다. SBS 라디오 뉴스엔조이가 여론조사 기관 리얼미터에 의뢰해 조사한 결과, 응답자의 54.4%가 황실복원에 찬성, 30.5%가 반대 의견에 응답했다고 발표했다. 경향신문은 '복벽론'이 예상보다 높게 나타나는 것은 드라마 '궁'이 젊은 세대에게 황실 판타지를 갖게 한 것으로 풀이했다.<sup>128)</sup> 한편, 한겨레21은 황실 복원 여론조사에 대한 작금의 상황을 다음과 같이 평했다.

125) 서울신문, 「일본에 한류 입힌다」, 2006. 8. 18.

126) YTN, 「대한제국 황위 이해원 옹주 승계」, 2006. 9. 29.

127) 동아일보, 「'대한제국 女황제' 시끌...황실관련 단체 "정체불명 승계식"」, 2006. 10. 3.

128) 경향신문, 「대한제국 황실복원 찬성 54%」, 2006. 8. 15.

대한제국 황실이 종말을 고한 것은 언제인가. 국권 침탈이 이뤄진 1910년 8월 29일인지, 일본 왕족 이은이 평민 신분으로 강등된 1947년 10월 14일인지, 샌프란시스코 강화조약이 발표돼 이왕가의 왕세자 이구가 일본 국적을 잃은 1952년 4월28일인지 우리는 알지 못한다, 아마도 황실은 해방 이후 60년 동안 아등바등 산업화를 이루고, 아시안 게임·올림픽·월드컵을 성공적으로 치르고, 독도와 고구려와 축구 대표팀의 붉은 유니폼에 광분하는 우리에게 마지막까지 마주하고 싶지 않았던 가장 큰 상처가 아니었나 싶다.<sup>129)</sup>

이 언론의 평은 적지 않은 시사점을 준다, 왜냐하면 대한제국을 마주하는 지금의 대중적 관점은 실제 일어난 역사의 기준이나 잣대에서 평가하는 것이 아닌, 갑작스러운 이구씨의 사망과 드라마의 흥행에서 비롯된 황실 노스텔지어와 입헌군주제의 판타지 안에서 과거의 역사를 마주하고 있기 때문이다. 이러한 시대적 갈망에는 대한민국 건국 이래 고속의 소득 성장 가도 속에서 애써 들추고 싶지 않았던 ‘식민’ 트라우마를 일시에 잠재우는, 일종의 진통제와 같은 보상 심리가 담겨 있다.

2007년 10월, 현대자동차의 오랜 후원과 지원을 바탕으로 복원작업을 진행한 대한제국의 어차(御車) 두 대가 창덕궁 빈청에서 문화재청 국립고궁박물관으로 이전하는 황실근위대 행진 퍼레이드를 벌였다. 이 행사는 국립고궁박물관 전면 개관 및 현대자동차 창사 40주년을 공동으로 기념하기 위해 실시된 것으로, 행렬은 창덕궁-종로-광화문으로 이어지는 3km 구간에 걸쳐 황실 호위 기병대와 보병대 100여명의 행진이 이루어졌다. 현대자동차 최재국 사장은 행사 소감으로 “앞으로도 우리나라 자동차업계 선도기업으로서의 책임감을 느끼고 뿌리 깊은 나무가 바람에 흔들리지 않는다는 말을 상기해, 우리의 소중한 전통문화를 보존하는데 적극적으로 참여할 것”임을 밝혔다.<sup>130)</sup> 같은 해 11월, 국립고궁박물관에서는 대한제국실을 별도 신설 후 대한제국기 유물들과 함께 어차들을 전시하여 대중에게 공개했다.<sup>131)</sup>

2009년, 스타벅스가 문화재지킴이 협약을 맺고 문화재청 덕수궁의 정관헌에서 명사와 함께 행사를 후원하였다. 이 행사는 고종황제가 정관헌에서 외교 사절들과 커피를 마시며 연회를 즐겼다는 기록에 기초하여 기획된 것으로, 덕수궁 야간 개방에 따라 저녁 7시에서 8시30분까지 스타벅스 커피와 샌드위치를 즐기며 작가의 강연을 듣고, 스타벅스 기념품을 증정받는 것으로 구성되었다.<sup>132)</sup> 스타벅스 관계자는 “한국

129) 한겨레21, 「공화국 시대, 황실의 비극」, 2006. 8. 24.

130) 뉴시스, 「현대車, 40주년 맞이 ‘순종 어차’ 복원」, 2007. 10. 28.

131) 문화재청, 『2008 문화재연감』, 2008, 431쪽.

최초의 커피 휴식 공간인 정관현에서 우리 시대 명사들을 만나 커피를 즐기며 대화를 나누는 본 행사를 통해, 일상이 풍요로워지는 특별한 경험을 즐기시길 바란다.”며, “앞으로도 스타벅스는 우리 문화재를 아끼고 계승하는 일에 더욱 다양한 노력을 기울이도록 하겠다”고 밝혔다.<sup>133)</sup> 이 행사는 2023년 현재까지 스타벅스 후원 하에 지속되고 있다.

이 두 기업의 문화재 보호 공헌 활동을 다른 입장에서 살펴볼 필요가 있다. 우선 현대자동차는 퍼레이드를 마친 직후, 이듬해인 2008년 현대자동차 프리미엄 브랜드인 제네시스를 자동차 시장에 선보였다. 가성비 높은 보급형 자동차라는 인식을 넘어 잠재고객에게 임페리얼에 버금가는 고급 자동차로서의 뉴 브랜드를 구축하는 전략이 저번에 깔려있던 셈이다. 한편, 스타벅스는 한국사회에 정착한 지 10년이 넘어가면서, 700원짜리 편의점 김밥을 먹으며 4000원짜리 스타벅스 커피를 마시는 뜻의 ‘된장녀’라는 비판적 이미지가 붙었다. 이에 스타벅스는 ‘커피 대신 장소를 판다’는 마케팅을 전면으로 펼치면서,<sup>134)</sup> 자사의 커피에 ‘황제와 제국’을 입히는 전략을 취했다. 동시대에 경쟁사인 카페베네가 고객에게 커피 강국 이탈리아 탐방 기회를 제공하고, 뉴욕타임스스퀘어점을 갤러리로 꾸미거나, 탐앤탐스가 피지 여행권 응모 행사를 진행한 것들<sup>135)</sup>은 스타벅스 브랜드 전략의 행보와 궤를 같이 한다.

이처럼 대한제국의 역사가 ‘적통’을 화두로 사회 전반의 논쟁거리로 거듭나는 와중에도, 문화재를 경로로 하여 여러 가지 모습의 관광상품 자원으로 조립될 수 있는 배경에는, 대한제국의 실체가 정치사에서는 종결된 문제로 간주 될 수는 있겠지만, 오늘날 한국사회를 살고 있는 대중 인식의 기저에는 여전히 ‘일제’가 명쾌하게 해결되지 못했다는 집단인식이 깔려있다. 그리고 민과 관이 대한제국과 일본을 분리하기 위한 노력을 기울이는 사이로, 기업들은 자본창출의 평면적 구조를 깨고, 고급화된 문화자본의 상징을 획득하기 위해 문화재지킴이를 통로로 또 하나의 생존 전략을 편다. 이때 문화재는 새로운 대한제국 노스텔지어의 세계관을 구축할 하나의 가능성이 된다.

132) 문화재청 보도자료, 「덕수궁에서 문화인을 만나다 - 정관현에서 명사와 함께」, 2010. 4. 28.

133) 이데일리, 「〈명사와의 만남〉에 참여하세요」, 2009. 9. 7.

134) 오마이뉴스, 「무관심을 파는 다방, ‘아메리카 스타벅스’」, 2007. 12. 1.

135) 아시아경제, 「당신에게 ‘4000원짜리 커피’란? 된장질 VS 작은 사치」, 2012. 5. 13.

### Ⅲ. 대한제국 ‘다시 세우기’와 황실문화 노스텔지어 사업의 본격화

2007년, 문화재청 국립고궁박물관은 “대한제국 선포를 통해 적극적으로 세계를 만났던 대한제국기의 각종 유물들과 황실자료, 황제·황후의 근대식 어차, 근대화된 궁중 생활공간 등을 만나볼 수 있는”<sup>136)</sup> 대한제국실을 신설하여 대중에게 공개했다. 같은 해 7월, 국립고궁박물관에서는 ‘고종황제의 국권회복 투쟁 헤이그 특사 100주년 기념 특별 기획전’이 개최되었고, 전시 도록 및 자료집을 발간하였다. 이 자료집에는 문화재청이 대한제국을 바라보는 관점이 잘 반영되어 있으며, 이에 관한 주요 골자는 발간사에서 확인할 수 있다.

특사들은 비록 회의에 참석하지는 못하였으나 언론을 통해 일본의 침략상과 대한제국 독립의 당위성을 널리 알렸습니다. 이러한 측면에서 공식석상에서 실패한 것은 분명하지만 장외에서 벌어진 평화운동은 성공을 거두었다고 할 수 있습니다. 또한 이들이 벌였던 국권회복을 위한 숭고한 뜻과 행동은 이후 의병 봉기와 독립운동의 밑거름이 되기에 충분한 것이었습니다.···1908년 고종이 덕수궁 안으로 옮겨 간 이후 증명전은 외국인의 사교장으로 이용되기도 하고, 한 때는 민간기업의 사무실로도 활용되는 등 온갖 풍상을 겪어왔습니다. 2006년 문화재청이 이 건물을 인수하여, 2007년에 다시 덕수궁의 한 건물로 편입시킴으로써 명목상으로는 원상을 회복하게 되었습니다.···문화재청은 이곳을 복원하여···우리의 나아가야 할 방향을 생각해보는 역사의 현장이 되도록 하겠습니다.<sup>137)</sup> (밑줄 필자 표기)

해당 자료에서는 헤이그 특사의 외교활동이 독립운동의 밑거름으로 이어졌기에 이 사건은 ‘성공’이라 평하고 있다. 즉, 대한민국의 입장에서 지금의 건국을 이끌어 낸 독립운동의 시초로 헤이그 특사 파견의 건을 다루는 것이다. 또 하나의 주목하여 볼 사안은 ‘증명전의 온갖 풍상’에 관한 내용이다. 4부 논고에서 김정동은 이 건축물이 해방 이후에도 다양한 용도로 쓰이며 과거의 형태를 상실한 내용을 상세히 다루고 있다.

136) 문화재청, 『2007 문화재연감』, 2007, 431-432쪽.

137) 문화재청 국립고궁박물관, 『대한제국 1907 헤이그 특사』, 2007, 4-5쪽.

해방 후 자유당 정부가 들어서며 1963년 왕실재산은 모두 국유재산으로 몰수되었다. 1963년 11월 박정희 대통령은 이은 왕세자의 귀국에 맞춰 클럽의 대지와 건물을 구왕가에게 돌려주는데 이방자 여사에게 넘긴 것이다...당시 증명전은 레스토랑 서울 클럽으로 쓰이고 있었다. 증명전은 은행에 저당되고 자금은 분산되었다...1983년이 되어서야 그나마 지방문화재로 지정된 것이다. 그러나 서울시는 지정 이후에도 건물에 무관심, 관리를 등한시 해 왔다. 때문에 건물은 계속 변형되었고 더구나 화재도 몇 번 일어났다. 정동 길로부터의 진입부는 엉망이어서 건물이 그곳에 있는지도 모를 지경이었다. 그곳에 임대사무실과 주차장이 들어서며 주차장 부속건물같은 상태가 되었다. 주변 훼손과 함께 최악의 상황까지 몰린 것이다. 왜 이 지경까지 왔는지 우리 모두 반성해 봐야 할 일이다. 문화재관리국 시절 문화재위원들이 이 건물의 중요성을 간과한 탓도 있음을 부인할 수 없는 것이다.<sup>138)</sup>

논고를 쓴 김정동은 증명전이 해방 후에도 정부 차원의 별다른 보호를 받지 못하고 오히려 민간의 유흥 건물로서 방치, 훼손되어 지금의 상황에 이르게 되었음을 비판적 논조로 기술하였다. 그러나 과연 논자의 말대로 “왜 이 지경까지 왔는지”, 나아가 이 지경을 현 시점에서 복원하고자 하는 이유가 단순히 건물의 중요성을 뒤늦게 깨달은 점에 있는 것인지는 재고해 볼 일이다. 증명전의 복원과 활용에 대해 헤이그 특사 활동으로부터 100년 후에 주목한 것은, 특별전이 열린 2007년 문화재청이 수립한 문화재 활용의 철학과 접근 방침에서 그 주된 배경을 찾을 수 있다.

문화재청은 “활용정책에 대한 이론적 측면을 체계화하고 활용과 관련된 개별적 사례들을 정리하여 문화재 활용에 관심있는 공무원, 시민단체, 일반 시민들을 위한 문화재 활용 안내 지침서의 역할”<sup>139)</sup>을 만들자는 취지에서 『문화재활용 가이드북』을 제작·배포했다. 여기서 제시한 문화재 활용의 개념을 추려보면 다음의 <표 1>의 내용과 같다.<sup>140)</sup>

138) 문화재청 국립고궁박물관, 위의 책, 249-250쪽.

139) 문화재청, 『문화재활용 가이드북』, 2007. 6쪽.

140) 표의 내용은 『문화재활용 가이드북』 16-20쪽의 내용을 발췌·정리하였다.

〈표 1〉 문화재 활용 방침과 내용

구분	주요내용
문화재 활용의 개념	문화재 보존과 활용은 종래 국가의 영역으로부터 벗어나 <u>시민의 참여 영역</u> 으로 발전하고 있다. (밑줄 필자 표기)
문화재 활용의 전제조건	시장경제원리를 유지하면서 국가는 최소한의 부분에 개입해야 할 것이다. 이를테면 원천자원 발굴과 유통 체계 구축은 국가에서 담당하고, 생산은 시장 원리에 따라 민간 부문이 담당하는 방식으로 국가와 민간 부분 간의 역할 분담이 필요하다. 그밖에 문화재를 원천으로 한 상품 가치 확보를 위한 전략적 접근과, 문화유산의 일상화를 위한 노력, 아울러 <u>일자리 창출과 새로운 직접 생산을 통한 지역 활성화 전략</u> 등도 문화재 활용 논의에서 중요한 전제가 된다. (밑줄 필자 표기)
사회문화 변동과 문화재 보존	파편 조각들을 모아 새로운 생명을 불어넣는 과정은 길고 지루한 시간을 필요로 한다. 그러나 그 과정은 누구에게나 새로운 경험이며 즐거움이 된다. 지금의 내 모습을 비춰볼 수 있기 때문이다. …보존은 활용을 전제로 한다는 것이며, 보존의 목표는 <u>‘무엇을 어떻게 보존할 것인가’</u> 로부터 <u>‘왜, 누구를 위하여 보존하는가’</u> 로 방향을 전환해야 한다는 점이다. (밑줄 필자 표기)
문화재와 지역사회	생활 문화가 급격한 변화를 겪게 되면서 잊혀져 가는 우리들의 생활 모습을 지키려는 것은 단순히 복고주의에서 비롯된 것이 아니라 <u>우리의 정서를 살찌우기 위한 수단으로</u> 생각되기 때문이다. (밑줄 필자 표기)

요지를 정리하면, 문화재 활용은 ‘왜, 누구를 위하여 보존하는가’를 전제한다. 여기서 ‘누구’의 주체는 ‘시민’이 되며, ‘왜’에 대한 질문은 새로운 경험과 즐거움의 제공으로 귀결된다. 결과적으로 활용은 시민의 정서를 살찌우기 위한 수단이 되는 것이다, 이러한 문화재 정책 전환은 기존의 ‘원형론’에만 머물러서는 오늘날 시급한 문제로 떠오른 일자리 창출과 지역 활성화에 기여할 수 없다는 국책기관으로서 역할과 존립 위기의식에서 비롯된다. 이제 문화재는 일자리 창출이든, 교육이든, 관광이든, 복지이든, 그 무엇이든 접근 불가침의 ‘성역’에서 이탈하여 어떤 형태로든지 시민사회에 기여해야만 하는 도구로서의 사명감을 부여받게 된다. 대한제국 역사의 이력을 지닌 문화재 복원·활용의 조타는 바로 이러한 문제에서 기인한다.

경술국치 100년이 되는 해인 2010년, 국립고궁박물관에서는 왕실문화기획총서 첫 번째로 ‘대한제국 잊혀진 100년 전의 황제국’을 발간했다. 이 책에서는 대한제국을 계승하는 대한민국의 입장에서 일제식민론에 의해 부정된 제국의 성립과정과 대외정책을 종합적·다각적 시각에서 다루고자 하는 한편, ‘대중의 눈높이’에서 대한제국이 추구한 다양한 변화를 이해할 수 있도록 황실의 근대식 공간, 문물, 복식, 의례, 파티로 나누어 황실 일가의 생활상을 소상히 소개하였다.<sup>141)</sup> 이로써 문화재청

141) 문화재청 국립고궁박물관, 『대한제국, 잊혀진 100년 전의 황제국』, 2010, 9-14쪽 참조

은 그간 역사의 시선에서 무게를 두었던 광무개혁, 외교성과 등 국가 공무 중심의 전문적 고찰에만 집중하기보다는, 시민이 쉽게 이해하고 참여할 수 있도록 보고, 듣고, 입고, 맛보고, 즐기는 이른바 오감형 라이프스타일로 대중 공감대를 형성코자 사업 전략을 선회하게 되며, 이러한 관점의 견지는 이후 대한제국기 문화재 복원 과정에 고스란히 반영된다.

하단 <표 2>의 내용과 같이, 광복 70주년인 2015년을 기점으로 대한제국 관련 문화재 복원 및 재현 사업이 민간기업의 대대적인 후원을 바탕으로 추진되었다. 2015년부터 2023년까지 대한제국 후원에 참여한 기업은 총 11곳이며 하단 표에 집계된 총 금액은 40억원 이상이다. 2005년부터 2023년까지 문화재지킴이 협약기관 61개 중 18% 이상의 곳이 관련 사업에 참여하였고, 전체 후원금 총누계 427.5억원에 대비하면 10%에 육박하는 규모이다. <표 2>의 내용과 같이, 사업대상은 경복궁, 덕수궁, 창덕궁 등 궁궐 뿐만 아니라 미국에 소재한 주미대한제국공사관까지 포함되어 있으며, 후원 유형은 건축물 복원 및 환경 조성 후원, 시설·장비 지원, 전시관 건립 지원, 인력·기술 지원 등 다양한 영역에 걸쳐있다.<sup>142)</sup>

<표 2> 대한제국 관련 문화재 복원 및 재현 후원 사업 주요 현황

연도	후원구분	사업대상	후원내용	후원기업	비고
2014	시설·장비 지원	덕수궁	야간조명 및 안전시설 개선, 보존관리 장비 지원	포르쉐	약 1억원
2015	전시관 건립 지원	중명전(덕수궁)	광복 70주년 특별전 지원	라이엇게임즈	약 2.3억원
	재현 행사 지원	환구단(덕수궁)	환구대제 재현행사 지원	신세계 조선히otel	약 3백만원
	복원·활용 지원 (~2017)	함녕전(덕수궁)	궁궐 전각 내부 재현 지원	에르메스	약 2.1억원
	시설·장비 지원	덕수궁	야간조명 및 안전시설 개선, 보존관리 장비 지원	포르쉐	약 1억원
2016	복원·활용 지원	주미대한제국 공사관	복원 및 전시관 건립 지원	라이엇게임즈	약 5억원
				LG하우시스	약 1억원
2017	인력·기술 지원	석조전(덕수궁)	대한제국 황실 서양식 연회행사 음식 연구·재현 행사 지원	신세계 조선히otel	약 2천7백만원
	복원·활용 지원	주미대한제국 공사관	복원 및 후원 조성 지원	스타벅스	약 2억원
2018	복원·활용 지원	주미대한제국 공사관	복원 및 후원 조성 지원	스타벅스	약 1억원
	복원·활용 지원 (~2021)	즉조당(덕수궁)	궁궐 전각 내부 재현 지원	에르메스	약 1억원

142) <표 2>의 내용은 문화재청, 「문화재지킴이 참여기업 및 법인 등 후원(금) 세부 현황 (2005.6~2023.12)」 자료 및 『2023 문화재연감』의 내용을 정리하여 제시하였다.

연도	후원구분	사업대상	후원내용	후원기업	비고
2019	복원·활용 지원	희정당(창덕궁)	궁궐 전각 내부 재현 지원	효성그룹	약 1.35억원
	인력·기술 지원 (~2023 현재까지)	석조전(덕수궁)	덕수궁 석조전 음악회 예술가 섭외 및 연주 지원	금호아시아나	미집계
	인력·기술 지원	석조전(덕수궁)	대한제국 국민 연회음식 재현 연구·행사 지원	신세계 조선히otel	약 1천만원
	인력·기술 지원	명성황후 어보	명성황후 어보 제작·판매	한국조폐공사	약 1억원
2020	복원·활용 지원	희정당(창덕궁)	궁궐 전각 내부 재현 지원	효성그룹	약 1.억원
2021	복원·활용 지원	석조전(덕수궁)	대한제국역사관 전시체험물 지원	스타벅스	약 1.1억원
2022	인력·기술 지원	근정전(경복궁)	경복궁 궁중의례 디지털 재현·서비스 지원	우미건설	약 10억원
2023	인력·기술 지원	근정전(경복궁)	경복궁 궁중의례 디지털 재현·서비스 지원	우미건설	약 10억원
	인력·기술 지원	돈덕전, 덕홍전(덕수궁)	한·독 수교 140주년 기념 특별전시 지원	포르쉐	약 3.75억원

생활 집기 재현에 관심을 쏟는 대표적인 기업은 포르쉐·에르메스·효성그룹이다. 에르메스와 효성그룹은 (재)아름지기와의 협업을 통해 황제의 침전과 집무실로 각각 쓰였던 함녕전과 즉조당·희정당의 재현 후원에 주력하였는데, 해당 건축물들은 전통 전각 내부에 전기 시설과 서구식 가구와 집기 등 근대식 시설이 어우러져 있었던 곳이다. 재현 사업에는 공예 분야 무형문화재 전승자, 연구자, 예술가 등이 참여하였는데, 사료 조사를 통해 재현할 대상을 목록화하여 선정하면서도, 사료와 고증으로 해결하기 어려운 내용들은 관람객이 쉽게 공간과 기능을 이해할 수 있도록 일상적 기물 또는 계절감이 있는 대상들을 추려 구성하였다.

포르쉐는 건축물 황실문화 재현이 아닌 외교품 재현을 택했다. 한·독 수교 140주년을 기념하는 자리에서 1899년에 고종 황제가 독일의 하인리히 왕자에게 선물한 40여점의 공예품 중 갑옷, 투구, 갑주함 등 3종을 재현·전시하는 사업을 후원했다. 전시에는 공예 종목 무형문화재 전승자 10인의 노력을 담은 작품 재현 과정과 함께 드라마 ‘미스터선샤인’에서 고종 역을 맡았던 이승준 배우가 참여한 오디오 도슨트가 공개되었다. 재현 참여 전승자들의 인터뷰<sup>143)</sup>를 보면, 당시 전승자들이 복원품 제작에서 고심한 내용들이 확인된다.

143) 서울신문, 「장인들의 손길로... 124년 만에 되살아난 ‘황제의 선물’」, 2023. 6. 19.

“실물을 직접 보고 실측도 하고 진행하는 게 일반적인데 이번에는 사진 자료만 보고 여러 가지 제약이 있었다.…유물은 그 시대 상황이나 장인의 개인적 상황이 반영되는데 우리가 속속들이 알 수 없어서 ‘왜 이렇게 했을까’ 질문을 많이 했다.” (경기도 무형문화재 이사장 이유나 이수자)

“시장을 아주 오랫동안 뒤져 가장 가까운 느낌의 모직을 하나 구했다. 진짜 옷감은 하나밖에 없어서 실패하면 안 되니까 다른 천으로 무수히 많이 연습했다.” (국가무형문화재 침선장 박영애 전승교육사)

참고할 실물 없이 오직 일부 사진과 기록만을 토대로 재현된 이번 ‘왕자의 선물’은 140년 전 노스텔지어에 의지하여 만든 무형문화재 합작품이라 할 수 있다. 복원과 재현에 있어 부실한 근거가 반드시 프로젝트의 장애물로만 작용하는 것은 아니다. 부족한 자료로 인해 발생하는 역사 고증의 난관 지점들은 역으로 그것을 채운 무형문화재의 정체성을 강화하는 ‘창작의 공백’이 되어준다.

무형문화재의 참여 방식이 ‘역사의 공백’을 메우는 정도가 아닌, ‘역사의 상징’으로 기능하는 사례도 확인된다. 한국조폐공사의 ‘명성황후 어보’ 기념메달 제작·후원사업에서는 상품 가치 제고를 위해 당시 경기무형문화재 김영희 옥장이 전체 상품 제작 공정 중 어보의 손잡이인 용뉴 제작 재현에 참여하였고, 금, 금도금, 은 3종으로 1,800여개 한정 수량 제작된 해당 제품은 완판되었다. 스타벅스는 주미대 한제국공사관 복원 후원사업에서 당시 충북무형문화재 낙화장 김영조 보유자가 묘사한 공사관 텀블러를 출시하고, 그 수익금을 공사관 내 ‘한국전통정원(담장, 박석, 불로문, 괴석 등 조형물과 조경방식 적용)’ 후원금으로 지원했다.

대한제국 노스텔지어의 구현은 2017년에 추진된 ‘대한제국 황실 서양식 음식문화 재현행사’에서 보다 더 자유로운 영역으로 뻗어간다. 이 행사는 대한제국 시절 외국공사를 접견하는 연회를 열 때 이들에게 선보였던 접견 의례와 근대식 연회제도 등을 참고해 재현한 자리로, 행사에서 선보인 음식은 정통 프랑스식의 12가지 코스였으며 행사의 참석자들이 직접 시식하는 시간도 가졌다. 문화재청은 행사의 행정 지원을 맡았고, 배화여자대학교 전통조리과 연구팀의 고증·자문을 바탕으로 호텔 조리팀 주방장들이 조리법을 개발하여 대중에게 선보였다. 이 음식 재현의 메인 선포 유재덕씨의 회고록<sup>144)</sup>에는 황실 음식의 탄생 과정이 소개되어 있다.

144) 유재덕, 『독서 주방』, 나무발전소, 2020, 164-168쪽 참조

당시 황실 전속요리사는 프랑스 알자스 출신의 앙투아네트 손탁이라는 여성이었다고 한다.…그런데 그녀는 당시의 연회 관련 자료들을 전혀 남기지 않았다.…다행히도 배화여대의 학술연구 덕분에 당시 정찬의 메뉴명을 겨우 알 수 있게 되었다. 하지만 조리법과 연회 상차림에 대한 기록이 전혀 없었기 때문에 음식 재현은 여전히 막막했다.…고민하던 중에 120년 전통의 프랑스 요리학교 르 꼬르동 블루의 요리장과 연락이 닿았다. 그에게서 1890년대 프랑스 정찬 조리법에 대한 조언을 들을 수 있었다.…수소문하던 중 우연히 1890년대 프랑스 요리법을 그림과 함께 자세하게 설명한 책을 한 경매 사이트에서 찾았다.…책 속에 그토록 내가 찾아 헤매던 조리법이 글과 그림으로 기막히게 설명되어 있었다.…미각도 유기체다. 불과 100~200년 전이라지만 우린 그때의 음식 맛을 알지 못한다. 재료도 변하고 조리법도 변한다. 그래서 역사 속의 음식을 재현한다는 것은 화석으로 발굴된 뼈 모양만 가지고 살아 있는 공룡의 모습을 추측하는 것과 비슷하다.

쉐프가 “그토록 찾아 헤매던 조리법”은 역사 고증만으로는 해결될 수 없는 과제였다. 결국 쉐프 개인의 집요한 프랑스 현지 조사를 통해 경매시장에서 찾은 19세기 민간요리서적 ‘살림에 관한 책’ (이사벨라 비톤 저)으로 재현의 ‘마지막 퍼즐’이 완성된다. 여기서 요리사가 역사 속 음식 재현은 화석으로 공룡의 전체 모습을 추측하는 것과 비슷하다고 소회를 밝힌 것은 앞서 무형문화재 전승자가 유물의 시대적 상황과 당시 장인의 개인적 상황을 알기 어렵다고 답한 것과 일맥상통하다. 문화재의 재현은 과거의 상황에 기초하긴 하지만 그 형태가 엄연히 다름을 인정하고 있기 때문이다.

여기서 개인은 대한제국의 역사적 사건에 관한 복원과 재현의 문제를 ‘국가와 민족의 진리’라는 완전체로 수렴시키기보다는 일종의 부분적·파편적 상태의 속성으로 인식한다 즉, 특정 과거의 내용을 재생산하는 과정에서 그것을 부패하지 않는 고정된 이미지로 상정하여 기억의 격차를 무마하려는 ‘회복적 노스텔지어’ 성향으로 치닫지 않고, 오늘날의 입장에서 불완전한 기억으로 접근하며 현재와의 관계 속에서 적정한 접점 지점을 찾는 ‘성찰적 노스텔지어’의 면모<sup>145)</sup>가 확인되고 있다.

대한제국 노스텔지어의 고증 문제는 석조전 음악회의 사례를 거치면서 보다 더 열은 색깔을 띠게 된다. 금호아시아나는 2018년부터 덕수궁 석조전에서 개최되는 클

145) 이하림, 앞의 글, 2020, 233쪽.

래식 음악회의 “연주 프로그램 기획, 연주자 섭외 및 무대 진행”에 대한 후원을 추진했다.<sup>146)</sup> 이 행사는 덕수궁관리소에서 1910년대 고종황제 탄신연에 피아니스트 김영환이 공연한 기록에 의거해 2015년 민관협력 시범사업의 형태로 시작한 것에 착안하여, 금호아시아문화재단 측에서 음악회 관련 인력과 기술의 정례적 지원을 협약한 것이다. 2020년 재단에서는 소속 피아니스트 김태형 씨와 세계적인 바이올리니스트 정경화 씨의 합동 무대를 석조전에 마련하여 화제를 모았고, 같은 해 개최한 브람스 특집공연은 때마침 인기리에 방영된 드라마 ‘브람스를 좋아하세요?’에 힘입어 대흥행을 기록했다. 석조전 클래식 음악회는 황제의 브랜드만을 가볍게 입고 간다.

기업들이 함께 주목하여 후원하는 건축물은 주미대한제국공사관이다. <표 2>를 보면, 2016-2017년에 걸쳐 LG하우시스, 라이엇게임즈, 스타벅스 세 기업이 후원한 금액만 9억원에 달한다. LG하우시스는 2층 전시관(1억), 라이엇게임즈는 3층 전시관(5억), 스타벅스는 공사관 정원(3억) 조성을 각각 후원하였다. 이 후원금을 바탕으로 문화재청은 2015년부터 약 30개월에 걸친 복원공사를 마치고 2018년 5월에 일반에 공개했다.

미국 워싱턴 D.C에 위치한 이 건물은, 1877년 남북전쟁 참전군인 출신 외교관 펠프스의 저택으로 지어졌다. 1889년 2월, 주미조선공관원 일행이 입주하면서부터 공사관 용도로 사용하였으며 1905년 11월 을사늑약으로 제국 외교권을 상실할 때까지 외교공관으로 기능했다. 1910년 한일합방에 직후 건물은 미국 내 소유자들에게 매각되었고, 제2차 세계대전 기간에는 미군의 레크리에이션 센터로 이후 화물운수노조의 사무실로, 개인 소유의 가정집 등 다양한 용도로 쓰였다. 이런 가운데 2003년 미주이민 100주년을 계기로 재미한인사회에서 공사관 매입에 대한 성금모금활동 운동 등 지대한 관심을 보였고, 2012년 문화재청이 이 건물을 매입했다. 국외소재문화재단은 이 건물을 공사관 운영 당시의 모습을 토대로 내부 공간을 재현하였고, 상당 부분 변형된 3층 공간은 리모델링을 거쳐 전시실로 조성했다. 또한, 기존의 주차장 공간은 전통정원으로 새롭게 조성했다.<sup>147)</sup>

이 대목에서 짚고 갈 점은, 100여년의 세월 동안 숭한 이력을 거치며 전혀 다른 용도의 곳으로 탈바꿈한 이 건물을 정부가 매입한 것을 두고 왜 다국적 기업들까지 나서 대대적인 대한제국 역사 되살리기 프로젝트를 벌이는가 하는 점이다. 결론부터 말하자면 이 건물에 대한 대한민국 정부의 외교적 관심, 더 나아가 한-미 공조 역할

146) 문화재청·금호아시아, 「업무협력 협약서」, 2018. 3. 8.

147) 국외소재문화재단, 『자주외교와 한미우호의 상징 주미대한제국공사관』, 2019, 15-19쪽 참조.

에 대한 기대감이 반영된 까닭이다. 이 건물은 매입 후부터 한미 정상회담 전후로 대통령이 언급·방문하여 대외적 메시지를 전달하는 의례공간으로 기능했다. 2013년 5월, 박근혜 대통령이 한미정상회담을 하루 앞두고 워싱턴에서 재미동포들을 만나 “우리 안보와 경제에 대한 믿음을 가져주시고 주변의 미국인들에게도 한반도의 평화를 지키기 위한 우리 정부의 노력을 잘 설명해주시면 감사하겠습니다” 라는 말과 함께 주미대한제국공사관을 되찾은 데 기여한 동포들의 노력에 감사를 표했다.<sup>148)</sup> 또한, 2018년 5월에는 문재인 대통령이 한미정상회담 일정을 마치고 주미대한제국공사관에 방문하여 ‘조선과 미국의 수호통상조약은 우리나라가 자주적으로 체결한 첫 조약이라며, 136년 동안 유지 되어온 자주외교의 역사가 대단하다’ 고 평가했다.<sup>149)</sup>

2023년 7월, 크리튼브링크 미국 국무부 동아시아태평양 담당 차관보가 조현동 주미 한국대사와 함께 이곳을 방문해 한미 외교 현안에 대해 논의하며, “우리는 양국 동맹 강화, 일본과의 3자 협력, 규칙에 기반한 질서 유지, 우크라이나에 대한 우리의 공약에 대해 논의했다” 고 자신의 트위터에 밝혔다. 이에 주미대사관은 “두 사람은 공사관이 워싱턴 D.C 내 19세기 외교 공관 중 원형을 간직한 유일한 건물이라는 점에 주목하면서 한·미 양국 관계를 그간 소중히 가꾸어 왔음을 상징적으로 보여준다는 데 공감했다” 고 했다.<sup>150)</sup> 일제에 의해 사라진 옛 대한제국의 터전에서 일본과의 3자 협력에 대해 공식적 논의를 꺼내는 것은 주미대한제국공사관이 담보한 역사적 상징성과는 별개로, 오늘의 역동적인 국제 외교관계에 따라 얼마든지 그 장소적 가치와 기능이 달라질 수 있음을 시사한다. 또한, 공사관이 지닌 한미 공조의 논의 테이블로서, 재미동포사회 소통의 공간으로서 기능성은 곧 후원 기업의 자본 진출 교두보의 가능성을 보여주는 것이기도 하다.

이때 쓰인 문화재 원형의 개념은 공간을 활용하는 관계와 입장에 따라 매우 유연한 성질을 띤다. 옛 공사관의 ‘원형’ 은 “이 시대가 이상적으로 생각하는 과거의 이미지에 맞추어 우리가 만들어 낸 우리 시대의 거울이고 작품이라는 것을 인정” <sup>151)</sup>하는 가운데 상정된 용어라는 것이다. 즉, 원형은 물리적 차원의 회복이 아닌, 관계 유지·강화를 위해 협약된 말이다.

대한제국기 문화재 복원과 재현에 참여한 정부와 기업은 “과거가 변경되었다는 것을 모른 채 지내거나”, “그 변경을 대수롭지 않게 생각하면서 과거가 본질적으

148) YTN, 「박근혜 대통령 “안보·경제 걱정말라...내일 정상회담”」, 2013. 5. 7.

149) YTN, 「문재인 대통령, 주미대한제국공사관 방문... “조미 수호통상조약은 자주외교의 역사”」, 2018. 5. 23.

150) 중앙일보, 「“한·미우호 요람” 조현동 대사, 美차관보와 대한제국 공사관 방문」, 2023. 7. 6.

151) 정수진, 앞의 글, 2019, 35쪽,

로 그대로 남아있다고 생각하는 것”도 아니다. “유물이나 과거의 흔적을 본래 상태로 복원할 수 있다거나”, “복원과 교정을, 훨씬 더 나쁜 부식과 약탈로부터 과거를 보존하는 필요악이라고 간주하는 것”<sup>152)</sup>도 아니다. 복원과 재현을 통해 본래의 진정성을 회복한 상태임을 천명하는 것이 각자가 처한 지금의 현실을 개선하는 데 가장 효과적인 수단임을 강조하는 것뿐이다. 이로써 문화재 복원과 재현에서 발생하는 ‘정보의 빈틈’, ‘고증의 사각지대’는 과업의 약점으로 작용하지 않고, 반대로 대한제국 노스텔지어의 서사를 다방면으로 그려낼 수 있는 시대의 연결고리가 되어 준다.

#### IV. 대한제국 ‘적통 계승’ 으로서의 문화재 노스텔지어 전개와 방향

2019년을 전후로 대한독립운동 및 대한민국임시정부 수립 100주년을 맞아 문화재청에서는 대대적인 사업들이 펼쳐졌다. 2018년에 <대한민국임시의정원 문서>, <운동주 친필원고>, <도산 안창호 일기> 등 “항일독립유산” 으로서 가치 있는 자료들을 국가등록문화재로 등록했고, “항일독립유산” 발굴 대국민 공모를 실시를 거쳐 관련 유물들을 수집하였다.

2019년 4월 10일, 덕수궁 증명전에서 문화재청과 한국문화재지킴단체연합회(이하 ‘한지연’)가 주관주최한 문화재지킴이 항일독립유산 전국 릴레이 활동 발대식이 열렸다. 이 발대식에는 11개 시민단체가 모여 문화재 자원활동 계획을 발표하고, 문화재 보호로 3·1운동과 대한민국임시정부 100주년의 역사성을 이어간다는 ‘결의다짐’ 행사를 진행했다. 세부 활동은 항일운동의 기폭제가 된 고종 국장(國葬)의 장소인 덕수궁으로 시작으로 일제의 수탈에 저항한 제주 해녀문화의 역사 현장에서 끝을 맺는 것으로 구성되었다.<sup>153)</sup>

같은 해 6월 22일, 문화재청과 한지연의 주관주최로 전북 내장사에서 “문화재지킴이의 날 “이 제정·선포되었다. 문화재 보호 민간 참여의 역사성과 문화재지킴이 활성화를 위해 만든 이 행사에는 시민단체, 문화재계 관계자, 정읍시민 등 약 730여 명이 참석하였다. 임진왜란으로 인해 조선왕조실록이 모두 전소된 가운데, 유일하게 남은 전주 사고본을 끝까지 지켜낸 유생 안의·손홍록과 내장사 주지 희묵대사 등의 업적을 기리는 한편, 일본 침략으로부터 문화재를 지킨 정신을 본받아 문화재 보호활

152) 정수진, 위의 글, 35쪽,

153) 문화재청 문화유산교육팀, 「3·1운동 및 임시정부수립 100주년 기념 문화재지킴이 항일독립유산 전국 릴레이 활동 계획(안)」, 2019. 4. 9.

등을 전개한다는 취지의 여러 행사 이벤트가 열렸다.<sup>154)</sup>

대한제국 황실의 연구와 전시도 이어졌다. 국립고궁박물관에서는 왕실문화기획총서 열 번째로 ‘대한제국 세계적인 흐름에 발맞추다’를 주제로 학술도서를 발간하였고, 궁능유적본부 덕수궁관리소에서는 ‘대한제국 황제의 식탁’을 주제로 특별전을 개최하였다. 이처럼 문화재청은 대한제국, 독립운동, 임시정부 수립 세 가지 역사에 주안을 두고 문화재 지정 및 민관협력 사업들을 추진하였다.

문화재지킴이 협약기관의 사례를 본격적으로 살펴보기에 앞서 당시 사회적 이슈와 논란에 대해 먼저 환기하도록 하자. 연예계에서도 독립운동 및 임시정부 수립 기념에 동참하였다. 텔런트 송혜교 씨는 중국 중경임시정부청사에 임시정부 역사에 관한 한글 안내서 1만부를 기증했다. 아이돌 그룹 신화 멤버인 김동완은 광복절을 맞아 독립기념관에서 열린 정부경축식에서 독립유공자 후손들과 국기에 대한 맹세문을 낭독하고, 국방부 중찬단과 애국가를 제창하였다. 유병재는 광복절 전날에 “일본군 위안부 피해자 기림의 날”을 알리며 나눔의 집에 1천 만원을 기부하였고, 그 밖의 많은 연예계 스타들이 SNS를 통해 광복절의 의미와 가치에 대한 메시지를 전했다.<sup>155)</sup>

이러한 사회적 움직임과는 별개로, 시민사회에서는 독립운동·임시정부 100주년 기념일에 일본 여행을 가는 것을 두고 갑론을박이 벌어졌다. 특히 예능 프로그램에 출연한 일부 연예인들이 삼일절과 광복절을 앞에 두고 여행을 다녀온 것을 두고 시청자들의 거센 비판이 일었고, 이를 계기로 시민 간 찬반 논란이 거세졌다. 일부 시민들은 “3·1절 일본여행은 식민지 지배에 저항했던 3·1운동의 정신을 부정하는 느낌이 든다”, “보통 갔으면 당연히 일본을 갔을텐데 올해는 3·1절 100주년인 만큼 망설여졌다”는 반대의견을 보였고, 다른 한편에서는 “일본가서 매국노면, 상해 가면 독립운동가냐”, “3·1절에 일본을 간다고 일본의 과거 식민정책에 동의한다는 뜻이 아니다”, “솔직히 오랜 오래전 역사보다는 당장 여행이 중요하다”는 입장을 보였다.<sup>156)</sup>

논란의 요지를 보면, 애국 기념일에 일본 여행은 안된다, 애국 기념일에 일본 여행은 가능하지만 100주년만큼은 부정적이다, 애국 기념일과 일본 여행은 관련이 없다, 애국 기념일보다 일본 여행이 중요하다, 네 가지 정도로 분류가 된다. 바라보는

154) 문화재청 문화유산교육팀, 「2019년도 문화재지킴이의 날 기념식 개최 결과 보고」, 2019. 7. 4.

155) 엑스포즈뉴스, 「“빛 되찾은 날, 대한독립 만세” 송혜교→김동완·이상윤, 광복절 참의미 되새겼다.」, 2019. 8. 15.

156) 머니투데이, 「3.1절 100주년에, ‘일본 여행’ 이라니...」, 2019. 3. 1., 뉴스엔미디어, 「‘미우세’ 광복절 전야 日여행? 제목 따라 막 가는 밭상 국민예능」, 2022. 8. 17.

관점에 따라 일제와 일본은 동의어로 간주되기도 하고, 개별적 용어로 인식되기도 한다. 또한, 일본을 여행하는 행위가 애국을 저버리는 것으로 여기기도 하고, 애국과는 상관이 없는 여가 행위 정도로 이해하기도 한다. 한국 사회에 애국, 일제, 일본, 여행 네 가지 키워드가 서로 엉켜있으며, 그 중심에는 어디까지나 과거 일제 식민통치에 대한 국민적 정서가 깔려있다.

2023년 7월, ‘국민 집단의식에 깔린 허구에 불과하다’는 주장을 담은 ‘반일종족주의’라는 책이 발간되면서 ‘일제’는 다시 한번 한국사회의 주요 화두로 떠올랐다. 저자는 “한국의 거짓말 문화는 국제적으로 널리 잘 알려진 사실”임을 서두에 밝히면서 우리나라가 “거짓말의 나라”이며, “거짓말의 정치”, “거짓말하는 학문”, “거짓말의 재판”을 일삼는 “반일종족주의”에 휩싸여 있다고 강조하며, 이러한 바탕에서 “‘강제동원’의 신화”, “독도, 반일종족주의의 최고 상징”, “‘을사오적’을 위한 변명”, “종족주의의 아성, 위안부”가 탄생했다고 언급했다.

이 책은 출간 이후 두 달 만에 10만부를 찍었고, 여론의 압도적인 비판을 받았다. 주요 언론에서는 “‘위안부 망언’의 뿌리”.. ‘반일종족주의’의 역습 (JTBC/2019.9.25.), “반일종족주의, 최신 연구 외면한 채” 일베류 선동 ‘반복하는 수준’ (경향신문/2019.10.1.), “낙성대연구소 오물투척지는 자영업자” 반일종족주의에 분노 (연합뉴스, 2019.8.29.), “반일 종족주의? 그 얼토당토않음에 대하여 (서울신문/2020.2.28.) 등의 표현으로 저자의 논지들을 일제히 규탄했다.

출간 직후부터 ‘반일종족주의’를 비판하는 서적들이 쏟아져 나왔다. 같은 해 10월 ‘일제종족주의’ (황태연 외, 넥센미디어, 2019)를 시작으로, ‘반일종족주의의 역사부정을 넘어’ (정혜경 외, 선인, 2019), ‘반일 종족주의, 무엇이 문제인가’ (김종성, 위즈덤하우스, 2020), ‘신친일파’ (호사카 유지, 봄이아트북스, 2020) 등 일제 식민통치 옹호론을 조목조목 반박하는 글들이 잇달아 출간되었다.

‘반일종족주의’ 논란에 더해 일본이 반도체 핵심 소재에 대한 한국 수출 규제가 시작되면서 ‘역사전쟁’은 ‘경제전쟁’으로까지 치달았다. 한일 양국이 한치의 양보도 없이 대치 국면을 유지하는 가운데 국내에서는 불펜부터 자동차까지 일본제품 불매운동이 일어났다. 여기에 일본의 일부 대형회사들이 불매운동을 두고 오래가지 못할 것이라 밝히면서 불매운동의 범주와 참여자가 더욱 확대되었다.<sup>157)</sup>

2019년을 전후로 한 문화재지킴이 협약기관의 후원 사업은 일제와 일본에 대한 대중의 반감 정서가 팽배한 분위기 속에서 추진되었음을 고려할 필요가 있다. 2018

157) 머니투데이, 「「日, 수출규제 100일」일본 불매운동 100일 변화 과정보니」, 2019. 10. 10.

년 12월, 문화재청, 서울시, 우미건설, 제일기획이 만나 ‘문화재 디지털 재현 및 역사문화도시 활성화 협력사업’의 첫 번째 프로젝트로 ‘한양도성 돈의문 IT건축 및 문화관광콘텐츠 개발’ 사업을 추진하기로 협약을 맺었다. 행정 총괄은 문화재청과 서울시, 기획·운영은 제일기획, 사업 후원은 우미건설이 맡았다. 우미건설은 4차 산업혁명 시대에 따른 증강현실(AR)·가상현실(VR)로 돈의문을 재현하는 방안을 고안하여 이를 콘텐츠로 개발하여 돈의문박물관마을과 정동사거리 키오스크에서 해당 서비스를 시민들에게 제공했다. 돈의문의 디지털 복원 연대는 1711년(숙종 37년)에 크게 개축된 후 부분적인 수리가 이어지다가 1915년 일제의 전차복선화와 도로 확장으로 사라지게 된 배경을 참고하여 18세기 숙종대를 기준으로 설정하였다.<sup>158)</sup>

돈의문 IT복원 사업은 돈의문의 실물 복원에 지속적인 추진 의지를 보인 서울시의 도시구상에서도 유효했다. ‘2기 역사도시 기본계획’의 일환으로 복원 재추진이 결정된 돈의문은 2009년부터 비용 및 교통문제, 역사적 타당성의 문제를 이유로 사업이 수시로 보류·중단되는 과정을 겪었다.<sup>159)</sup> 실물 복원에 앞선 시범사업의 차원으로 구현된 IT돈의문은 서울시 도시계획의 출구 전략이 되어주었고, 건설기술에 스마트기술을 직접 접목하는 디지털 중심 기업 체질 전환을 기치로 내건 우미건설로서는 ‘일제가 허문 돈의문’이 가장 효과적인 사업 홍보 수단이 되었다. 우미건설이 2022, 2023년에도 ‘일제에 의해 좌절된 경복궁 궁중행사’를 디지털로 재현하는 기술을 선보인 것도 이러한 기업 경영 구도 변화의 연장에서 생각해 볼 수 있다. 일제강점기에 의한 노스텔지어가 서린 옛 도성건축물의 IT복원을 바탕으로 역사도시 서울건축의 중요한 선점을 차지한 셈이다.

〈표 3〉 3·1절 및 임시정부 100주년 관련 문화재지킴이 후원 사업 현황(2018-2019)

후원기업	사업구분	후원내용	비고
우미건설	복원·활용 지원	돈의문 IT건축 복원 및 디지털 재현	‘18 10억원 (‘22, ‘23 지원, 관련 총 30억원 후원)
신세계조선회텔	재현·교육 지원	- 대한제국 국민 연회음식 재현 연구·행사 지원 - 증명전 청소년 항일독립유산 교육	‘19 약 4천만원 (‘15~ ‘19 지원, 관련 총 1.5억원 후원)
스타벅스	유물구입·장학금 지원	- 항일독립유산 유물 구입 (안창호 선생 친필휘호)	‘19 약 1억원 (‘15, ‘16, ‘20,

158) 문화재청 보도자료, 「3·1운동과 임시정부 100주년 기념, IT기술 활용 역사도시 복원 ‘콘텐츠 개발’ - 문화재청-서울시-우미건설-제일기획 협업, 돈의문 IT개문식 개최(8.20.)」, 2019. 8. 20.

159) 서울신문, 「일제가 허문 돈의문, 실물로 돌아온다」, 2023. 4. 27.

후원기업	사업구분	후원내용	비고
		- 독립유공자 후손 후원	'21 지원, 관련 총 3.8억원 후원) / '19 대통령 표창
라이엇게임즈	문화재환수·교육 지원	- 국외문화재 환수(척암선생문집 책판) - 청소년 항일독립유산 교육	'19 약 8억원 ( '13~ '23 지원 관련 총 72억원 후원) / '17 대통령 표창
LG전자	전시·체험 지원	'위대한 대한민국 문화유산전' 체험 전시 후원	'19 약 5억원 ( '15~ '19 지원 관련 총 14.8억원 후원)

\* 문화재청, 「문화재지킴이 참여기업 및 법인 등 후원(금) 세부 현황(2005.6~2023.12)」

LG전자 후원의 '위대한 대한민국 문화유산展' 은 3·1운동과 대한민국임시정부의 역사를 콘텐츠로 엮은 디지털 영상콘텐츠 전시로 경복궁 경희루 앞뜰에서 주·야간으로 개최되었다. 전시는 '100년의 대한민국' 을 주제로 독립운동가와 임시정부의 역사, 인물, 관련 문화재를 소개하는 기획 영상을 LG 올레드 TV로 상영하였다. LG전자는 1950-60년대 자사가 출시했던 금성 텔레비전, 냉장고, 라디오, 세탁기가 2013년 국가등록문화재로 등록된 이후, 문화재청과의 지속적인 협의 끝에 2015년 문화재지킴이 협약기관이 되었고, 같은 해 광복 70주년 기념 국외소재문화재 전시를 시작으로, 미국 뉴욕(타임스퀘어)와 영국 런던(피카디리)에 확보한 광고판을 활용하여 한국의 세계유산을 지속적으로 홍보하면서 문화재 디지털 창구로서의 역할을 견해왔다.<sup>160)</sup> 전자기기의 활용으로 대한민국정부 역사의 노스텔지어를 송출하는 전략은 기업의 상생가치를 보여주는 효과적인 수단이 된다.

신세계조선호텔의 황실음식 재현 사업은 2017년 '재현행사 후 영상물 기증' 에 이어 2019년 '재현행사 겸 특별전시' 참여로 더 적극적인 후원 형태를 취하게 된다. 2019년 재현한 대한제국 국민 연회 음식은 을사늑약이 체결된 1905년 미국 시어도어 루스벨트 대통령의 딸 엘리스 루스벨트 방한 시 오찬 메뉴였다. 신세계조선호텔 조리팀은 이 오찬에서 제공된 음식들을 재현하기 위해 1902년의 『「임인-11월」진연의궤』의 찬품을 중심으로 국민 연회 음식의 재료를 추정하고 1905년 전후 50~100년 시기에 간행된 조리서 중에서 재료의 일치률이 높은 조리서의 조리법을 참고하였다.<sup>161)</sup> 음식 재현 과정을 촬영한 영상은 덕수궁 석조전 5전시실 '황제의 국민 연회

160) 문화재청 보도자료, 「문화재로 만나는 3·1운동과 임시정부 영상특별전」, 2019. 5. 17.

161) 문화재청 궁능유적본부 덕수궁관리소, 『대한제국 황제의 식탁』, 2019, 160-162쪽 참조.

‘에 전시·제공하였고, 제작된 음식들은 모두 전시 도록에 실었다. 특별전 관람 후에는 대한제국 국민 연회 음식을 만들어 보는 요리 수업을 받을 수 있고, 대한제국 기 식문화에 대한 특별 강연을 들을 수 있는 자리도 만들었다.<sup>162)</sup>

신세계조선회사의 대한제국 되살리기 프로젝트를 2015년부터 2019년까지 나열해 보면 하나의 연결 지점이 확인된다. 대한제국의 부흥을 천명했던 환구대제, 국제외교의 의전이 담긴 서양식 연회 음식, 망국으로 치닫는 가운데 최후의 외교 접견의 역사가 된 미국 국민 대접 한식, 을사늑약이 체결되고 헤이그 특사 파견이 좌절된 증명전 사건에 이르기까지 대한제국 흥망성쇠의 역사 스토리가 한 데 엮인다. 실제로 호텔 측은 2019년 전시를 마친 후, 같은 해 11월에 덕수궁 증명전에서 ‘웹툰으로 보는 대한제국 이야기’를 주제로 한 청소년 교육 프로그램을 후원했다. 이것은 2017년부터 국내 특급호텔들이 전통문화와 전통음식을 모티브로 뉴 브랜드 런칭 프로젝트를 경쟁적으로 추진한 결과의 일환<sup>163)</sup>으로도 볼 수 있으며, 이로써 신세계조선회사는 ‘대한제국 황실의 품격을 계승한 유일무이한 기업’의 상장을 부여받는다.

스타벅스는 대한제국을 넘어 대한민국으로 향하는 노스텔지어를 추구했다. 스타벅스는 2015년부터 독립운동에 관련한 유물을 꾸준히 구입하여 문화유산국민신탁에 기증했다. 백범 김구 선생의 친필휘호 ‘존심양성’, ‘광복조국’, ‘천하위공’, ‘유지필성’을 비롯해 도산 안창호 선생의 친필휘호 ‘약용개조사회 선자개조아궁’, 만해 한용운 선생의 ‘전대법륜’ 등 독립운동가들이 남긴 메시지들이 그것이다. 스타벅스는 유물 구입과 기증에 머물지 않고, 이를 텀블러 등 MD 상품으로 기획하여 판매하고 그 수익금을 문화재 보호 후원금으로 환원하는 전략을 구사했다.

2020년에 새롭게 개점한 스타벅스 환구단점은 환구단과 황궁우 등 대한제국 건축물의 주요 오소를 주제로 한 인테리어와 디자인을 매장 공간에 구현하였다. 매장 내부 음료 제조 탁자와 건물 기둥에는 환구단 정문의 벽돌 모양을 반영하고, 상품 진열장은 황궁우의 팔각지붕을 모티브로 제작했다. 매장 안에는 디지털 커뮤니티 보드를 설치해 환구단의 역사와 문화재 가치를 소개하는 영상을 상영하였다. 또한, 같은 해 8월 13일에는 독립유공자 자손 대학생들에게 1억원의 장학금을 전달했다. 이날 스타벅스 대표이사는 “대한민국 독립유공자 후손들에게 그들의 꿈을 응원하기 위한 장학금을 올해도 스타벅스 고객분들과 함께 전달할 수 있어 큰 영광”임을 밝혔다. 이러한 스타벅스의 경영은 상품에 문화를 입히는 수준을 넘어 고객이 마시는

162) 문화재청 보도자료, 「〈대한제국 황제의 식탁〉展/9.21.~11.24./덕수궁 대한제국역사관」, 2019. 9. 20.

163) 아시아경제, 「전통문화 살리기 나선 특급호텔… “증가 내림음식부터 황실 만찬까지”」, 2017. 10.

커피 수익이 대한민국 역사와 문화재 보호로 연결되는 사회공헌 시스템을 구축하였음을 보여준다. 특히 독립운동의 실체가 되는 후손에 대한 지원으로까지 행보를 확장한 것과 이로써 국가보훈처와의 협약 체계까지 만들어 낸 것은 대한제국-독립운동-임시정부-대한민국정부로 이어지는 ‘적통’ 계승자를 자처한 것으로 향후 한국 커피 시장 내 뿌리 깊은 정착의 시도로 풀이된다. 이러한 역사의식의 선점이야말로 스타벅스가 한국 서민의 음료인지 아닌지를 따지는 세간의 논란들을 일소시키는 강력한 명분이 되어준다.

라이엇게임즈는 외국계 기업 최초로 문화유산보호 유공으로 대통령 표창을 받았다. 2012년 문화재지킴이 협약 이래 2023년까지 공식 후원한 금액은 84억에 이른다. 라이엇게임즈가 언론의 대대적인 주목을 받게 된 것은 2014년 ‘석가삼존도’ 환수에 성공하면서부터였다. 국외소재문화재재단이, 이 유물이 일제강점기에 반출된 후 미국 버지니아주의 한 박물관 수장고에 소재하고 있음을 확인하고 수차례 반환 요청을 하였으나 협상의 진전을 보지 못하는 와중에, 라이엇게임즈 측에서 유물 환수의 일체 비용을 후원하기로 약속하면서 ‘3자구도’ 재협상에 들어가 한국으로의 반환에 성공했다.<sup>164)</sup> 2017년에는 병인양요(1866) 당시 프랑스군에 의해 소실된 것으로 추정되었던 ‘문조비 신정왕후 왕세자빈책봉 죽책(효명세자빈 책봉 죽책)’이 프랑스 경매시장에서 확인되고, 문화재청의 요청에 의해 게임사의 전격 후원이 결정되면서 이듬해 2018년 환수공개회가 개최되었다. 이 유물은 2023년 국가지정문화재(보물)로 지정되었다.<sup>165)</sup>

2019년에는 유네스코 세계기록유산 ‘한국의 유교책판’ 중의 일부 책판의 환수가 이루어졌다. 이 책판은 항일의병장이었던 척암 김도화 선생의 ‘척암선생문집판’으로 오스트리아의 한 가문이 소장해 온 것을 게임사의 후원을 통해 국가 유물로 귀속시켰다. 척암 선생이 2017년 문재인 대통령이 8·15 경축사에서 언급한 임청각(국가지정문화재 보물) 집안의 사위임이 알려지면서 이 환수가 3·1절 및 임시정부 100주년 행사로 대외에 크게 알려졌다. 같은 해, 미국 경매시장에 나온 ‘중화궁인’, ‘백자이동궁명사각호’를 추가로 환수하고, 2022년에는 영국 경매 거래시장에 나온 ‘보록’을 환수하면서 지금까지 총 6건의 국외 소재 문화재를 환수하였다.

문화재 환수는 위안부 피해 문제만큼 한국인의 ‘식민역사 트라우마’를 자극하

164) 조선일보, 「세계 최고 인기 게임회사, 한국문화재 되찾는데 10년간 77억원 쓴 까닭」, 2023. 7. 8.

165) 지디넷코리아, 「라이엇게임즈 손잡고 환수한 ‘효명세자빈 책봉 죽책’, 국가지정문화재 지정」, 2023.6.20.

는 매우 예민한 사안이다. 2023년 10월 국회 문화체육관광위원회 국정감사에서는 불법 반출된 문화재 소재 실태조사를 할 수 있는 공식 인력이 2명에 불과함을 지적하며 개화기, 일제강점기, 6·25 전쟁 시기에 반출된 문화재들의 환수를 위한 인력 보강을 촉구하였다.<sup>166)</sup>

문화재 환수의 문제는 정치권의 관심에만 머무는 이슈가 아니다. 같은 해 4월부터 5월까지 TVN방송에서는 비공식 문화재 환수팀이 뭉쳐 법이 심판하지 못하는 자들을 상대로 문화재를 강제 환수한다는 내용의 드라마 ‘스틸러’ (최고 시청률 4.6%)가 방영되었다. 또한, 12월부터는 네이버에서 웹툰 ‘환수왕’ 이 연재를 시작했다. 대한민국 고미술품 경매사가 유물의 힘으로 대한제국에 떨어져 방치된 한반도의 보물들을 되찾는다는 개그 웹툰이다. 또한, 비슷한 시기 ‘국민미술관’ 으로 잘 알려진 간송미술관을 연예인들이 찾아가 문화재 환수에 전 재산을 바친 독립운동가 전형필 선생의 일화를 다룬 내용이 방송되기도 했다.<sup>167)</sup>

2024년 1월 1일 기준, 국외 소재 문화재 24만여점 중 44.6%에 해당되는 약11만여점이 일본에 소재하고 있으며 이 중 상당수가 일제강점기에 반출되었음이 확인된 가운데<sup>168)</sup>, 고국에 돌아오지 못한 “K-문화유산” 에 대한 노스텔지어는 세간의 관심 속에 증폭되는 추세이다. 정부도 쉽게 해결하지 못하는 문화재 환수의 문제를 두고, 다국적 기업 라이엇게임즈는 시시각각 문화재 환수 협상 테이블에 참여해 해결사를 자처하는 ‘애국 기업’ 으로 거듭난다. 대한민국 건국 이래, 문화재 환수에 공식적인 후원자로 참여한 유일무이한 기업인 까닭이다.

실제로 라이엇게임즈는 “게임했는데 애국했네” 라는 슬로건을 내세우고 있다. 이 회사의 대표적인 게임 ‘리그 오브 레전드(LOL)’ 는 2011년 한국에 처음 선보인 이후 2023년 8월 현재까지 한국 PC방 게임 순위 1위를 차지하며, 2000년대 초반 한국 PC방 문화를 일으킨 블리자드 회사의 ‘스타크래프트’ 게임을 후순위로 밀어냈다. 특히 이 게임이 2022 항저우 아시안 게임의 e스포츠 정식종목으로 채택되고, 한국의 이상혁 선수가 금메달을 차지하면서 한국 팬들의 관심은 더욱 고조된 상태다. 라이엇게임즈는 2012년부터 현재까지 문화유산 탐방·체험 교육 프로그램인 ‘티모 문화유산 원정대’ 를 운영하여 문화재를 소재로 한국 팬들의 결집을 강화하고 있다.<sup>169)</sup>

166) 아시아경제, 「국외 소재 문화재 환수 어려움 여전...과약 인력 고작 두 명」, 2023. 10. 13.

167) MBC연예, 「‘선녀들’ 간송 전형필의 보물창고 공개→일제강점기 문화재 수탈에 MC들 분노」, 2023. 11. 19.

168) 연합뉴스, 「나라 밖 떠도는 K-문화유산 24만6천여점...일본>미국>독일 순」, 2024. 2. 12.

169) 더게임스데일리, 「역사와 사람을 만나는 라이엇게임즈의 ‘티모 문화유산 원정대’ 」, 2023. 9. 9.

대한제국의 노스텔지어는 이제 제국의 울타리에 머물지 않고, 독립운동과 임시정부 수립의 서사로까지 확장된다. 지금 대한민국이 처한 입장에서 역사를 재조립하고 있기 때문이다. 문화재는 더 이상 관 주도의 물리적 보존 대상에 머물지 않으며, 각 기업의 경영철학과 맞물리며 여러 각도의 모습으로 조명되면서 새로운 산업 먹거리로 등판한다. 문화재는 다국적 기업이 지닌 이방인으로서의 의구심을 해소하고, 때로는 기업이 잘하는 기능들을 부각하고, 심지어는 팔고 있는 상품의 브랜드를 쇄신하기도 한다. 문화재를 통해 제국의 ‘적통’을 잇는 과업은 2010년 이후 저성장 구간에 접어든 한국 경제구조의 ‘늪’에서 생존할 수 있는 긴요한 출구가 되어준다.

한때 정부와 국민으로부터 외면받았던 황제와 황손, 그리고 대한제국기의 역사와 생활상이 지금 사회가 당면한 과제를 해결하기 위한 중요한 기제로 떠올랐다. 대한제국의 황제는 채 실현되지 못한 자주국가의 상징으로 기능한다. 제국의 멸망으로 타국에서 죽음을 맞이한 마지막 황세손과 황세손비는 우리가 가보지 못한 입헌군주제의 판타지를 열어주었다. ‘우리가 일제에 의해 통치되지 않았으면 어땠을까’ 하는 가정의 대체 역사가 투영되는 것이다. 제국의 정통을 표방한 문화재는 광복 70주년, 대한제국 선포 120주년, 독립운동 100주년 등을 맞아 일제와 관련하여 벌어진 정치적·사회적 이슈들과 어우러지며 기업 생존전략에 부응하는 새로운 역사적 의미를 부여받는다. 즉 한국사회가 문화재 복원·재현을 통해 강조하는 대한제국의 자주관은 제국의 역사 회복을 위시한 대한민국 경제사회의 ‘자주’ 문제와 맞닿아 있다. 지금의 산업환경 조정과 새로운 수익구조 창출을 위해 대한제국의 자주가 필요한 것이다.

해당의 문화재들이 “헤레티지 산업을 둘러싼 경제적 이해관계들이 기존의 정치적 이념과 역사 인식을 초극하면서 배태한 결과”<sup>170)</sup>의 산물이라 할지라도, 그것은 ‘깊이 없음’을 수반하는 페스티쉬 정도로 단정할 수는 없다고 본다. 하나의 문화재 안에도 제작자, 구입비 제공자, 구입자, 사용자, 대여자, 소비자가 모두 다르게 나타날 수 있기 때문이다. 여기에 관여하는 자들이 모두 관광의 측면으로 접근하는 것도 아니며, 외교, 정치, 경제, 복지, 교육, 육아, 노후 등 각계 분야에 따라 달성하고자 하는 목적과 내용은 제각기 설정될 수 있다. 그것이 선별적 전통이던, 무대화된 전통이던 그건 별로 중요하지 않다. 이미 전제되고 인지된 상황에서 전개되고 있기 때문이다.

동일한 문화재 안에서도 여러 용도가 중첩되는 현상이 발생하는 것도 검토해 볼 일이다. 가령 덕수궁 증명전은 1층은 대한제국, 일제강점기, 독립운동과 임시정부의

170) 정수진, 「근대문화유산의 근대와 탈근대」, 『비교민속학』 제72집, 2020, 141쪽.

역사를 소개하는 전시관으로 쓰이며 청소년 역사 교육 프로그램이 운영된다. 한편 2층은 문화유산국민신탁이라는 시민단체의 사무실로 쓰이며 문화재 보호 민간 활동의 영역에 놓여 있다. 중명전 앞의 정원은 문화재지킴이 협약기관과의 MOU 체결식이 개최되는 장소로도 활용되며, 덕수궁 돌담길로 연결되는 중명전 동선은 시민들의 산책 장소로 이용된다.

민간의 문화재 보호 참여가 강화될수록 ‘대한제국 노스텔지어’가 점차 일제에서 빠져나오는 상황도 목도할 수 있다. 일제가 없애 대한민국이 되살려낸 주미대한제국공사관에서 일제의 만행 역사를 알리는 데 주력하기보다는 오히려 한-미-일 공조 방안을 논의하는 재외공관으로 쓰인다. 또한, 미국 정부, 재미 동포사회, 한국 정부를 잇는 소통망으로도 기능하면서 다국적 기업들이 자신들의 기업가치를 알리는 전략적 공간으로 자리매김한다. 덕수궁 석조전은 어떠한가? 대한제국역사관의 이름으로 황제의 생활, 의복, 연회 문화를 알리는 전시관으로 쓰이는 한편, 기업 소속의 아티스트들이 주기적으로 참여하여 클래식 음악회를 개최한다. 건축물 건립의 계기가 ‘일제로부터의 자주독립’이었지만, 공간의 쓰임새에 있어 일제라는 키워드는 점차 약화되고 있다. 대한제국 노스텔지어는 일제에 대비되는 개념에서 서서히 이탈하고 있다.

정부와 민간이 만들어 낸 복원과 재현의 합작품에는 제국과 민국이 뒤섞여 있다. 황제의 식탁을 우리가 만들어 냈기 때문이다. 식탁을 회복시키는 과정에서 정확히 어디까지가 옛 원형이고, 어디에서부터 현재의 변형인지 분별하기 어렵다. 이렇게 우리는 한 번도 경험해 보지 못한 황제의 통치를 받고, 황제 역시 경험해 보지 못한 시민사회의 통제를 받는다. 과거와 현재의 시간이 동일선상에 놓인 가운데 대한제국 노스텔지어는 “삶과 역사적 격변의 리듬이 가속화된 이 시대의 방어기제”<sup>171)</sup>로 작용하는 한편, 민족주의의 고양과는 별개로 지금의 정체된 산업 구조를 조정하는 활용 기제로 적극 모색되고 있다.

## V. 맺음말

대한제국기 문화재의 복원·재현 사업은 2000년대를 기점으로 한국 사회에 발생한 대한제국 노스텔지어 현상을 바탕으로 두고 출발하였다. 뮤지컬, 드라마, 영화, 음악 등 대한제국과 식민시대를 배경으로 한 다양한 문화콘텐츠들이 보급되는 한편, 대한제국의 마지막 황세손 이구 씨의 사망과 장례식, 황세손비 줄리아와의 러브 스토리,

171) Bauman, Z, 정일준(역), 『레트로토피아: 실패한 낙원의 귀환』, arte, 2018, 31쪽.

황실 복원을 둘러싼 찬반과 갈등에 이르기까지 옛 황실에 대한 시민사회의 관심과 참여는 일제강점기의 역사와 해방 이후 사회적 무관심 속에 가려졌던 대한제국의 황제를 소환하는 중요한 계기가 되었다.

문화재청은 2007년 문화재 활용의 철학과 방침을 수립하면서 기존의 원형 보존에서 활용 보존으로 정책 사업의 기초를 전환하였다. 여기서 활용 보존은 ‘왜, 누구를 위하여 보존하는가’를 전제한 것으로, 문화재가 시민사회의 참여를 통해 일자리 창출, 지역 활성화, 정서 함양에 직접적으로 기여할 수 있는 도구로서의 사명감을 부여하는 것이었다. 시민사회를 참여하는 통로를 여는 목적에서 문화유산국민신탁법의 제정과 법인의 출연, 문화재지킴이 자원활동 운동을 창립되었고, 시민의 자발적 보존·활용을 후원하는 협약기업 시스템이 구축되었다.

대한제국기 문화재의 복원·재현 사업은 국내기업뿐만 아니라 다국적 기업까지 대거 합류하여 만든 민관 합작 프로젝트로서, 제국의 전각, 공관, 집기, 의복, 연회, 음식, 의례 등 황실 문화를 대변하는 주제들을 일제히 집결시켜 ‘대한제국 노스텔지어’를 불러일으켰다. 과거의 역사를 회복함에 있어 부족한 자료와 고증의 난관 지점들은 장애물로 작용하지 않고, 각 기업의 약점을 보완하고 강점을 부각할 수 있는 ‘창작의 공백’으로 활용된다. 복원·재현 행위는 과거의 변경에 대한 무지한 상태에서 일어나는 것이 아니며, 오늘날 정부와 기업 각자가 처한 지금의 현실을 개선하는 데 가장 효과적인 수단임을 강조하는 생존전략의 일환이다.

2019년 3·1절 및 임시정부 수립 100주년을 기점으로, 시민사회에서는 일제(日帝)를 둘러싼 역사인식 공방이 일어나고, 한·일 경제 관계 냉각 속에서 일제(日製) 불매운동이 벌어졌다. 광복된 지 70년이 지난 시점에서 일제잔재청산에 대한 문제가 주요 이슈로 떠오르는 것은 한국사회에서 일제강점기 트라우마가 여전히 강력하게 작동하고 있음을 확인시켜 준다.

이러한 시류 속에서 문화재지킴이 협약기업들은 대한제국에 더하여 제국의 역사적 정통을 잇는 대한독립운동, 대한민국임시정부의 서사까지 후원 사업의 영역으로 대폭 확대하였다. 민간기업이 주미대한제국공사관의 부활, 독립운동가 친필회호의 등장, 해외 보물급 문화재 환수에 막대한 자본과 인력, 기술을 투입한 것은, 대한제국기 문화재 ‘되살리기’를 통한 ‘역사 적통 계승’의 선점이 기업의 수익 창출 구조를 개선하는 전략으로 유효함을 인식한 것으로 풀이된다. 기업은 대한제국기 문화재 노스텔지어를 바탕으로 ‘장인 정신’, ‘애국 기업’, ‘황실 재현’과 같은 새로운 브랜드 이미지를 구축하게 되며, 문화재 사회공헌은 해당 기업이 한국사회의 자본 창출의 당위성을 보장하는 일종의 징표이자 통행증이 되어준다.

문화재 복원·재현 과정에 드러난 대한제국의 자주관은 제국의 역사 회복을 위시한 대한민국 경제사회의 ‘자주’ 문제와 직결되어 있다. 그것이 만들어진 전통인가 하는 문제는 이미 철이 지난 논의이다. 대증은 과거의 원형이 어느 부분을 차지하는지, 과거의 변경이 어디에 적용되는지를 따져 묻지 않는다. 그것이 오늘날 활용됨에 있어 나에게 어떤 혜택을 줄 것인지, 지금의 먹고 살 수 있는 수단으로 기능할 수 있는지, 저성장 국면에 접어든 지금의 산업 구조에서 경제적 자주에 기여할 수 있는지, 이런 현실적 문제를 풀기 위해 대한제국의 자주가 필요한 것이다.

대한제국기 문화재 노스텔지어 현상은, 동일한 문화재 안에서도 제작자, 구입비 제공자, 구입자, 사용자, 대여자, 소비자가 모두 다르게 설정될 수 있다는 면에서 매우 복잡다단한 구조를 지니고 있다. 고로, 관광의 측면에서 일방적으로 깊이 없는 패스티쉬 정도로 쉽게 단정할 수 없으며, 외교, 정치, 경제, 복지, 교육, 육아, 노후 등 참여하는 각계 분야의 입장에 따라 달성 목적과 의미가 천차만별의 형태로 부여될 수 있다.

동일한 문화재 안에도 여러 주체가 관여하고 다양한 사회적 기능이 중첩되어 나타나는 현상이 일어나면서 대한제국기 문화재는 더 이상 일제 극복 문제에 머물지 않는다. 일제를 부정하고 견제하는 데 주력하기보다 오히려 일제를 건너뛰고 제국과 민국을 바로 연결하여 해당 주체들의 당면 과제들을 해결하려는 모습이 강화되는 양상이다. 따라서 복원·재현한 문화재에는 제국과 민국이 뒤섞여 있으며 과거와 지금의 역사가 동일선상에 주어진 가운데 무엇이 제국의 흔적이고 또 무엇이 민국이 가미한 것인지 분별이 어려워진다. 우리는 황제의 통치를 받고, 황제는 시민의 통제를 받는 묘한 경험이 여기에서 발생한다.

대한제국기 문화재 노스텔지어는 고성장 경제산업 시대가 막을 내린 가운데, 이 제야 돌아보는 가까운 역사의 추적이 빚어낸 현상이다. 공통의 상징을 통한 결합이 소멸되고 있는 우리 시대에 “사람들을 모으고, 동맹, 전체성, 연대를 창출하는 ‘합침’의 실천”인 일종의 리추얼과 같은 소통의 장<sup>172)</sup>으로 거듭나고 있는 것이다. 임페리얼의 품격, 자주 건국의 정신을 위시하는 사회 공헌 활동이 자본 창출의 중요한 명분이 되어주는 한, 제국을 주제로 한 문화재 복원과 재현 사업은 지속·확장될 것이다.

172) 한병철, 전대호(역), 『리추얼의 종말』, 김영사, 2021, 15쪽.

## ■ 참고문헌

### - 논문 -

- 강석훈, 「지역사회 문화유산의 재조명과 새로운 도시경관의 창출」, 『민속학연구』 제26호, 2010.
- 나카무라 이에(中村八重), 「노스텔지어의 관광화-근대 건축물을 중심으로-」, 『실천민속학연구』 제 38호, 실천민속학회, 2021.
- 이하림, 「생경한 그리움 : 경험한 적 없는 것에 대한 노스텔지어와 잔재의 이미지」, 『미디어, 젠더 &문화』 35권 2호, 한국커뮤니케이션학회, 2020.
- 정수진, 「승례문과 원형담문」, 『비교민속학』 제69집, 2019.
- 정수진, 「근대문화유산의 근대와 탈근대」, 『비교민속학』 제72집, 2020.

### 단행본 -

- 강석훈 외 6명, 『왜 우리는 군산에 가는가』, 글누림, 2014.
- 국외소재문화재재단, 『자주외교와 한미우호의 상징 주미대한제국공사관』, 2019.
- 문화재청, 『문화재활용 가이드북』, 2007.
- 문화재청, 『창덕궁 육백년』, 2005.
- 문화재청, 『2006 문화재연감』, 2006.
- 문화재청, 『2007 문화재연감』, 2007.
- 문화재청, 『2008 문화재연감』, 2008.
- 문화재청, 『2023 문화재연감』, 2023.
- 문화재청 국립고궁박물관, 『대한제국 1907 헤이그 특사』, 2007
- 문화재청 국립고궁박물관, 『대한제국, 잊혀진 100년 전의 황제국』, 2010.
- 문화재청 궁능유적본부 덕수궁관리소, 『대한제국 황제의 식탁』, 2019.
- 유재덕, 『독서 주방』, 나무발전소, 2020.
- 장영기, 『기업 사회공헌, 문화재와의 만남』, 2017.
- 한병철, 전대호(역), 『리추얼의 종말』, 김영사, 2021,
- Bauman, Z, 정일준(역), 『레트로토피아: 실패한 낙원의 귀환』, arte, 2018.

### 기사 -

『경향신문』, 『뉴스스』, 『더게임스테일리』, 『동아일보』, 『머니투데이』, 『서울신문』, 『스타뉴스』, 『아시아경제』, 『엑스포츠뉴스』, 『오마이뉴스』, 『연합뉴스』, 『이데일리』, 『조선일보』, 『중앙일보』, 『지디넷코리아』, 『한국일보』, 『한겨레21』, 『MBC연예』, 『YTN』,

### 자료 -

- 「문화재청 보도자료」

제49차 실천민속학회 전국학술대회

- 문화재청, 「문화재지킴이 참여기업 및 법인 등 후원(금) 세부 현황(2005.6~2023.12)」, 2023. 12.
- 문화재청 · 금호아시아, 「업무협력 협약서」, 2018. 3. 8.
- 문화재청 문화유산교육팀, 「3.1운동 및 임시정부수립 100주년 기념 문화재지킴이 항일독립유산 전국 릴레이 활동 계획(안)」, 2019. 4. 9.
- 문화재청 문화유산교육팀, 「2019년도 문화재지킴이의 날 기념식 개최 결과 보고」, 2019. 7. 4.

## 「기업의 문화재 보호 사회공헌에 나타난 대한제국 노스텔지어 성향 고찰」에 대한 토론문

이수유(서울대학교)

강석훈 선생님의 발표문은 대한제국 노스텔지어의 생성과 유통 과정에 있어서 문화재지킴이 협약기관으로 참여하는 ‘기업’ 들의 적극적인 역할에 주목하고 있습니다. 이러한 관점은 기존의 문화재 보존 및 활용과 관련된 논의에서 주로 국가라는 주체, 혹은 문화재 전승집단이나 일반 시민들이 고려되었던 것과 달리, 영리 추구를 목적으로 하는 기업이라는 주체가 실질적으로 큰 비중을 차지하고 있다는 점을 환기 시킵니다. 특히 이 발표문은 건축물 복원에서부터 인력 및 기술 지원에 이르는 다양한 사업의 사례들을 통해서 노스텔지어가 가시적인 형태로 구현되는 과정의 실재를 가늠할 수 있게 해줍니다. 본 토론문에서는 글을 읽으면서 독자로서 가졌던 견해를 세 가지 정도로 제시하고자 합니다.

**1. 노스텔지어와 이윤** 발표문에서는 대한제국의 노스텔지어를 활용하는 기업의 실천에 대해 브랜드 가치를 높이고 정체된 산업 구조를 조정하는 전략적 행위라고 서술합니다. 그런데, 단지 기업의 전략 차원에서의 노스텔지어 활용을 확인하는 것에 더해, 현상으로서의 노스텔지어를 이해하는 데 있어서 기업에 주목하는 관점이 지니는 고유성을 더 부각시킬 수 있을 것이라고 생각합니다. 이 발표문의 사례들은 단지 개인들에게 느슨하게 공유되는 감정상태로서의 노스텔지어만이 아니라 구체적인 물질적 자원에 의해 면밀하게 구현되고 경제적 가치에 의해 환산될 수 있는 것으로서의 노스텔지어를 생각할 수 있게 합니다. 이러한 논의를 확장시킨다면 기존의 학문적 담론에서 충분히 다루어지지 못했던 노스텔지어 작동과정의 일면을 규명한다는 점에서 발표문이 지니는 함의가 더 커질 것이라고 생각합니다.

**2. 기업, 정부, 시민사회의 관계** 발표문에서는 대한제국 노스텔지어 현상에 있어서 기업뿐만 아니라 해당 현상의 실질적인 바탕이 되는 ‘시민사회’ 나, 문화재청으로 대표되는 ‘정부’ (혹은 국가)라는 행위주체의 실천도 비중있게 다루어지는데, 이러한 행위주체들 간의 상호 관계에 대해서 보다 구체적인 분석이 더해지면 좋을 것 같습니다. 발표문에서 기업이라는 주체는 시민사회의 분위기에 부응하거나 그것을 유도하고, 정부가 추구하는 문화재 정책의 방향을 적극 활용하는 것으로 그려지는데,

이러한 서술 과정에서는 이들 간의 상이한 이해관계나 지향, 그로 인한 충돌의 가능성이 부재하는 것처럼 여겨질 수 있어 보입니다. 만약 기업이 다른 주체들과 맺는 관계 안에서의 분열과 갈등, 위협의 요소들이 부분적으로라도 기술된다면 대한제국 노스텔지어를 둘러싼 사회적 장의 역동성이 더 잘 드러날 것이라고 생각합니다.

**3. 발표문의 제목에 관한 견해** 마지막으로, 조심스럽게나마 제목에 대한 견해를 덧붙이고 싶습니다. 현재 발표문의 제목은 기업의 문화재 보호 활동 안에서 대한제국 노스텔지어의 경향을 확인하는 것이라고 명시하는데, 실제로 발표문의 내용은 대한제국 노스텔지어라는 사회전반적인 현상에 있어서 기업이 실질적인 역할을 행하고 있음을 살펴보는 방식으로 전개되고 있습니다. 이는 토론자가 처음 제목을 접했을 때 추측했던 내용과 실제 글을 읽었을 때 파악한 내용 간에 차이가 있다고 느껴지게 했던 이유이기도 합니다. 대한제국 노스텔지어를 중심에 두고 그것에 있어서 기업의 역할을 살펴본다는 방식으로 제목을 조정한다면 독자들에게는 글에 대한 더욱 친절한 안내가 될 것이라고 생각합니다.

## 노스텔지어와 일본의 ‘잃어버린 시대’

### : 미래의 민속학을 향한 시론

가도타 다케히사(門田 岳久, Kadota, Takehisa)

#### 1. 비판적 민속학의 대상으로서의 노스텔지어

릿쿄대학의 가도타라고 합니다. 오늘 귀중한 발표 기회를 주신 정수진 선생님을 비롯한 학회 여러분들께 깊은 감사 말씀을 드립니다.

저는 <노스텔지어와 일본의 ‘잃어버린 시대’ : 미래의 민속학을 향한 시론>이라는 제목으로 발표하겠습니다.

저는 원래 민속학, 문화인류학의 입장에서 성지순례를 하는 사람들의 종교적 경험과 내러티브를 연구했지만, 관광학부에 자리 잡은 이후로는 개발과 문화 상품화를 비평하는 비판적 관광 연구도 수행해 왔습니다[門田 2013; 가도타 2019]. 한편, 작년에 『미야모토 쓰네이치(宮本常一) <저항>의 민속학』[門田 2023]이라는 책을 출간해, 문화운동과 민속학의 관계를 논한 바 있습니다. 이 책에서 저는 20세기의 저명한 민속학자 미야모토 쓰네이치의 외딴섬 문화운동[離島文化運動]을 사례로 들어, 민속학이 단순히 ‘민속’을 연구하는 것뿐만 아니라, 주민과 함께 주민 주체의 지역개발에 관여하거나, 사회교육·생활기록운동을 추진하는 등 운동적인 측면이 있었음을 밝혔습니다. 이러한 문화운동으로서의 민속학은 그래스 루츠(grass roots, 풀뿌리)로부터 변혁사상과 관계를 맺고 있다고 할 수 있습니다. 이러한 민속학의 역사와 이론은 후술하겠지만, 최근 미국에서는 비판적 민속학(Critical Folkloristics)으로 논의되고 있습니다[Mills 2020; Otero & Martinez-Riviera eds 2021]. 일본에서는 비판적 민속학이라는 표현은 없지만, ‘문화재학화’ 하여 민족주의에 신화적 담론을 만들어 온 보수적 민속학에 대한 비판적 검증[岩本 1998; 2006]은 이와 비슷한 입장을 가지고 있다고 하겠습니다. 이처럼 필자는 전통적으로 ‘민속학’으로 이해돼 온 학문 체계의 외연을 재검토해, 변화하는 사회 속에서 이 학문이 갖는 사상적 의의를 다시 정의하고자 합니다. 본 발표는 노스텔지어 연구를 비판적 민속학으로 어떻게 연결시킬 것인가를 고민하는 시론입니다.

노스텔지어를 논할 때 확인해 두어야 할 두 가지 전제가 있습니다.

첫째, 노스텔지어란 ‘지금-여기’에 대한 부정적인 감정에서 비롯된 잃어버린 장소나 과거에 대한 감각이라는 점입니다. 본래 노스텔지어는 전선에서 싸우는 병사들의 고향에 대한 동경이나 애국심이었다는 것은 잘 알려져 있습니다. 데이비스가 지적했듯이 노스텔지어의 개념은 그 후 ‘탈 군사화’, ‘탈 의학화’, ‘탈 심리학화’ 되어 도시화, 현대화 속에서 많은 사람들이 공유하는 것으로 확대되었습니다 [Davis 1990]. 근대화 과정에서 사람들은 번영하는 도시에서 살게 되었고, 그 반작용으로 ‘지금-여기’보다 목가적이고 정신적으로 충만했던 과거를 되찾고 싶은 욕망이 생겨납니다. 즉, 노스텔지어의 두 번째 특징은 잃어버린 과거와 장소를 미래에서 실현하고자 하는 유토피아적 사고로 이어진다는 점입니다.

이상에서 볼 때, 노스텔지어는 항상 과거-현재-미래를 연결하는 시간적 개념이라고 할 수 있습니다. 과거를 회상하면서 아직 형태가 정해지지 않은 미래를 상상하는 생성적 개념이라는 점이 중요합니다. 종래에 비교적 ‘오래된 것’, ‘농촌’을 연구해온 민속학에서도 노스텔지어는 매우 중요한 개념이었습니다. 그것은 포클로리즘이나 기억론과도 관련이 있습니다[일본민속학회 2003; 岩本 편 2003].

일본 민속학에서 정리된 노스텔지어 연구로는 이와모토 미치야(岩本通弥) 편 『고향 자원화와 민속학(ふるさと資源化と民俗学)』을 들 수 있습니다[岩本 편 2003]. 여기에서 ‘고향[ふるさと]’은 반드시 자신의 고향이 아니라 ‘타인의 고향을 자신의 고향으로 인식하는 감정’이며, ‘도시 주민의 생활감각에서 이상화된 가상세계의 광경’이 펼쳐집니다. 이는 ‘고향이나 이른바 민속 문화를 찬미하고 상품화하는 경향’으로 이어져, 이와모토의 지적처럼 전국 각지에서 펼쳐지는 세계유산 등록 운동, 계단식 논으로 상징되는 문화적 경관 보전활동을 비롯해, 슬로우 라이프와 슬로우 푸드, 쇼와(昭和) 레트로와 다양한 힐링 붐으로 이어졌습니다. 과거와 농촌을 상상의 ‘고향’으로 변환시키는 포클로리즘적 현상은 관광 등 자본주의를 통해 확산되었지만, 이에 대해 민속학은 반드시 전통=좋은 것으로 인식하지 않고 전통문화의 미화에 비판적인 입장을 보여 왔습니다[岩本 편 2003: 5].

‘고향’ 자원화, 즉 농촌적 경관에 매력을 느끼는 사람들이 늘어나고 과거의 상징인 민속 문화에 상품적 가치가 생겨난 것은 경제성장기 특유의 현상이라 하겠습니다. 즉, 고향을 떠나 도시로 향한 사람들에게 농촌은 잃어버린 과거의 상징이며, 번영하는 도시 생활이 잃어버린 과거로서의 농촌을 미화시킨 것입니다. 도시의 풍요로운 삶 때문에 잃어버린 농촌 생활에 대한 동경을 느끼는 것은 ‘풍요의 불행’ [高坂 2004]이라고 할 수 있는 보편적인 현상입니다.

그렇다면 ‘과거/농촌’에 대한 노스텔지어는 현재 도시의 풍요로움과 밝은 미래의 역설이라고 할 수 있지 않을까요? 즉 그것은 진보주의나 가속주의에 대한 반동적 현상으로 이해할 수 있을 것입니다. 이러한 맥락에서 민속학은 사라져가는 관습으로서의 민속 문화를 기록·보존함으로써 ‘현재/도시’ 사람들이 느끼는 ‘과거/농촌’에 대한 상실감을 채우고, 노스텔지어를 보상하는 역할을 해왔습니다.

그렇다면 경제성장이 정체되었을 때 이 구도는 어떻게 될까요? 예를 들어 현대 사회는 재정 악화와 저출산-고령화가 항상 화제가 되고, 세계 각지에서 분쟁이 빈번하게 일어나는데, 이러한 내용이 미디어를 통해 전달되는 ‘현재’의 도시 생활은 반드시 번영과 풍요로움에 둘러싸인 것은 아닙니다. 이를 포스트 경제성장기, 포스트 근대라고 불러도 좋을 것입니다. 또한 전 세계적으로 기후변화가 진행되는 상황에서 ‘미래’에 대해 생각하는 것은 더욱 우울한 일입니다. 세계 각지에서 젊은 층의 환경보호 운동이 활발하게 전개되고 있는 것은 위험해진 ‘우울한 미래’를 조금이나마 타개하기 위한 직접적인 행동이라고 이해할 수 있습니다.

여기서 생각해보자 하는 것은 ‘과거/농촌’에 대한 노스텔지어가 ‘현재’의 풍요로움과 ‘미래’의 밝음에 의존했다고 한다면, 현재와 미래의 우울함이 커져가는 포스트 경제성장 시기에는 이 구도가 어떻게 변화할 것인가 라는 점입니다. 단순히 생각하면 ‘과거/농촌’에 대한 노스텔지어도 사라질 것이라는 가설이 성립합니다. 본 발표에서는 밝은 미래상을 그릴 수 없는 시대의 노스텔지어의 행방을 묻고, 리스크가 증대되는 시대에 민속학의 입장은 어디에 있는지를 묻고자 합니다.

## 2. 포스트 경제성장과 노스텔지어 소비

일본에서 포스트 경제성장이란 주로 1990년대 말 이후를 가리킵니다. 당시만 해도 일본은 ‘세계 2위 경제대국’이라는 수식어가 의례 따라다녔고, 풍요로움은 어느 정도 현실적인 것이었습니다. 하지만 ‘세계경쟁력 순위’ 등 경제적인 측면의 경쟁력은 1990년대 말부터 하락세가 계속되었고, 이후에도 근본적으로 회복하지 못한 채 현재에 이르고 있습니다. 지난 30년 동안 일본은 GDP와 평균임금 측면에서 많은 나라에 뒤처졌고, 장기적 디플레이션으로 인해 소득은 거의 증가하지 않았습니다. 한국을 비롯한 각국의 평균 임금이 상승하고 있는 것과 비교하면, 일본은 분명 포스트 근대, 포스트 경제성장기에 있습니다. 불황과 취업난이 지속된 이 기간을 일반적으로 ‘잃어버린 30년’이라고 부릅니다. 이전의 ‘잃어버린 10년’, ‘20년’에 이어서, ‘30년’으로 그 기간이 점점 더 길어지고 있는 셈입니다.

‘잃어버린 30년’의 특징은 진보와 발전이 멈추고 사회가 더 이상 좋아지지 않을 것이라는 인식이 만연해 있다는 점입니다. 경제뿐만 아니라 사회 전체의 쇠퇴와 퇴보, 그리고 미래의 쇠퇴와 소멸이기도 합니다. 피셔(M. Fisher)가 말한 ‘자본주의 리얼리즘’은 바로 이러한 출구를 찾지 못하는 막막함을 가리키는 것으로, 현재의 자본주의 체제는 ‘가시밭길’로 인식됩니다. 그럼에도 불구하고 동시에 ‘이 길 이외에는 다른 길이 없다’는 느낌이라고 피셔는 지적합니다. 자본주의에 여러 가지 문제가 있다는 것을 잘 알지만, 그것이 사실상 유일한 생존 가능한 시스템이며, 그 외부를 상상조차 할 수 없는 것이 현대의 현실인 것입니다[Fisher 2009].

그렇다면 ‘자본주의 리얼리즘’이 관철되어, 밝은 미래가 보이지 않는 막다른 시대에 노스텔지어의 행방은 어떻게 변화할까요? 사회학자 와카바야시 미키오(若林幹生)는 ‘현재를 넘어설 전망이 없는 시대에 가장 확실한 강도를 가진 현실’로 신체가 유일한 가능성처럼 여겨지고 있다고 지적합니다. 거기서 발생하는 것은 손목을 자르는 등의 자해 행위나 자폭테러와 같은 파멸적이지만 확실하게 실행 가능한 행동입니다[若林 2022: 133]. 와카바야시는 민족주의와 원리주의(근본주의) 역시 포스트 경제성장 시기의 현실로 부상한다고 지적합니다. 예를 들어 트럼프의 “MAGA” (Make America Great Again)를 예로 들 수 있습니다. “Great Again”, 즉 ‘미래가 빛나던 시대’에 대한 퇴행적 노스텔지어입니다. 이러한 사례는 일본의 일상에도 넘쳐나고 있으며, 그 주된 대상은 경제성장기의 도시 생활을 향하고 있다고 할 수 있겠습니다.

노스텔지어의 대상이 ‘과거/농촌’이 아니라 오히려 과거의 도시 생활로 향하고 있다는 것은 제가 대학에서 민속학 수업을 담당하면서도 실감하고 있습니다. 작년에 제가 근무하는 대학 세미나에서 학생들에게 일상생활과 생활문화에 대한 설문조사를 실시해 『2002년의 역사민속학』이라는 작은 조사보고서를 간행했습니다. 처음에는 학생들의 조부모님을 대상으로 제2차 세계대전 이후(1950, 60년대)의 이야기를 수집하려고 했는데, 학생들이 ‘옛날 생활’을 다루고 싶다고 해서 2002년의 생활을 다루게 되었습니다. 필자에게 2002년은 최근 일로 생각되지만, 2002년에 태어난 학생들 입장에서 보면 ‘옛날’인 셈입니다.

2002년은 한일월드컵이 열렸고, 일본에서는 ‘겨울연가’가 봄을 일으켰던 해이기도 합니다. 부모 세대를 대상으로 설문조사를 실시한 결과, 학생들이 수집한 데이터 역시 미디어를 통한 소비문화였습니다. 예를 들어 한국 드라마 외에도 작은 화면의 휴대폰으로 메일과 사진을 주고받던 이야기, 프리크라(프린트 클립)라는 스티커 사진을 가족이나 친구끼리 찍어 서로 공유했던 경험, MD(Mini Disk) 안에 직접 편집한 음

악을 담아 전철에서 듣던 경험 등이었습니다. 이것들은 모두 자본주의 체계 속에서 만들어진 상품으로, ‘역사’로서의 2000년대는 민속학적으로 보면 ‘최근의 과거’이고, 학생들에게는 ‘촌스러운’ 소비문화이기도 해서 그 점이 흥미를 불러일으킵니다. 그보다 앞선 쇼와 시기(1925~89년)는 학생들에게는 낡음과 부정적 기호이며, ‘쇼와 시기 회사’라고 하면 비효율적이고 상사들의 고압적 행위가 잔존된 기업이라는 뉘앙스를 가지고 있습니다. 반면, ‘쇼와’라는 단어는 낡음으로 인해 신선함을 불러일으키기도 합니다. 그것이 바로 레트로 퓨처리즘, 한국에서는 뉴트로라고 불리는 현상입니다.

레트로 퓨처리즘에서 노스텔지어의 대상은 ‘과거/농촌’이 아닌 ‘과거/도시’로 향합니다. 일본에서는 21세기에 들어서면서부터 ‘쇼와 30년대’ (1955~64년)의 표상이 붐을 일으켰습니다. 구체적으로는 도쿄 서민촌의 생활, 도쿄 타워, 도쿄 올림픽 (1964년) 등이 영화나 대중문화에서 많이 다루어지게 되었습니다. 이 시기는 이른바 고도 경제성장으로 급격한 국토개발이 진행되는 한편, 농촌에서 도시로 인구 이동이 진행되면서 핵가족화와 지역 커뮤니티의 혼재가 급속도로 진행된 시기이기도 합니다. 사회구조가 변화되는 이 시기는 공해문제와 안보투쟁 등 결코 목가적인 분위기는 아니었지만, 과거를 돌이켜보면 ‘찬란한 미래’를 가졌던 시기로 기억될 것입니다. 발전과 영광의 시대를 현대에 되찾으려는 분위기가 있다는 것은, 1964년과 2020년의 도쿄 올림픽, 1970년과 2024년의 오사카 만국박람회를 겹쳐보는 관점이 정부-경제계에 있다는 점에서 분명합니다. ‘찬란한 미래’를 가졌던 과거 시대에 대한 노스텔지어는 이처럼 ‘과거/도시’의 레트로에서 미래성(퓨처리즘)을 발견하는 관점이라고 하겠습니다.

‘과거/도시’를 향한 레트로 퓨처리즘적 노스텔지어는 민속박물관의 전시 내용을 크게 변모시키고 있습니다. 국립역사민속박물관(치바현), 마쓰도 시립박물관을 비롯해 최근 박물관에서는 ‘쇼와 노스텔지어 전시’로 통칭되는 전시가 증가하고 있습니다. 전통적인 박물관 전시는 민속학의 성과를 바탕으로 한 ‘과거/농촌’ 전시가 주를 이루었습니다. 근세 이전의 민구(民具)가 주를 이루었고, 도시에서 나고 자란 사람들에게는 자신과의 연관성을 찾지 못하고 ‘오래돼 잘 모르겠다’는 인상만 강하게 남는 경우도 많았습니다. 이에 반해 ‘쇼와 노스텔지어 전시’는 관람객의 직접적인 경험과 기억과 직결되어 향수를 불러일으키기 쉽습니다. 또한, 자신과의 연관성이 있으면서도 현재와 갭이 있기 때문에 그 차이가 감정으로 환기되어, 관객 확보로 연결되는 순환이 이루어지고 있습니다. 이는 박물관 입장객 수와 매출이 중요시되는 최근의 신자유주의적 문화정책에 ‘공헌’할 수 있는 전시입니다. 반면 레트로 전시의

문제점은 과거 미화로 이어지기 쉽다는 점입니다. 앞서 언급했듯이 당시의 사회문제는 감춰지고, 판타지로서의 과거로 수렴되기 쉬운 측면이 있습니다. 또한 점차적인 변화 양상을 물질적으로 표현하는 것은 어렵고, 단순히 ‘지금’ 과 ‘옛날’ 의 대조적인 전시가 되기 쉬운 것도 사실입니다. 가장 큰 특징은 레트로 전시는 도시적 소비문화에 전시 내용이 수렴돼 어느 지역 박물관에 가더라도 지역정보다는 획일성이 느껴진다는 점입니다. 전후의 생활을 전시한다는 것은 자본주의적인 소비문화를 전시하는 것이며, 가네코 아쓰시(金子淳)의 지적처럼 “제시되는 역사는 즉 구매해야 할 ‘상품’ 이며, 노스텔지어는 과거에 대한 감각이라기보다는 역사라는 ‘상품’ 을 소비할 때의 한 형태에 불과하다” [金子 2023: 11]는 것입니다.

그렇게 되면 민속박물관의 대상은 지역 문화보다 일상에 스며든 서브컬처가 될 것입니다. 가네코는 이렇게 말합니다. “서브컬처는 매스미디어의 발달로 일본 전역에서 동질적으로 향유할 수 있기 때문에, 지역의 고유성이나 독자성을 찾기 어려운 경향이 있다. 인터넷이 보급된 1990년대 후반 이후는 더욱 그렇다. 이렇게 생각하면 가까운 장래에 노스텔지어 전시는 이른바 ‘서브컬처 전시’ 로 합류하게 되지 않을까?” [金子 2023: 13].

분명히 민속박물관, 혹은 민속학의 입장에서 노스텔지어를 생각하는 것은 ‘민속’ 으로서의 소비문화나 서브컬처를 생각하는 것으로 수렴됩니다. 민속학자가 생각하는 ‘민속’ 이 지역적 일상생활보다도 오히려 게임이나 미디어 등의 대중문화에 포섭되고 있다는 것은 이미 미국 민속학에서도 지적된 바 있습니다. 그것이 포스터와 톨버트[Foster & Tolbert eds 2015]가 지적한 ‘포클로어적(Folkloresque)’ 이며, 비록 지역적 고유성이 없는 미디어 상품이라 할지라도 민속학의 입장에서 노스텔지어를 파악하는 데 포클로어적(Folkloresque)은 무시할 수 없는 현상입니다.

노스텔지어가 미디어 상품과 떼려야 뗄 수 없는 관계임을 감안할 때, 우리의 일상에는 수많은 레트로 퓨처리즘적 소비문화가 넘쳐나고 있음을 알 수 있습니다. 예를 들어, 2020년경부터 유행한 것이 1980~90년대의 ‘도쿄적’ 소비문화의 부흥으로, 음악에서는 퓨처 펑크, 시티 팝(Future Funk, City Pop)이라는 장르가 인기를 끌고 있습니다. 신디사이저를 사용한 전자음과 경쾌한 보컬로 노래하는 곡을 중심으로, 그 경쾌하고 밝은 이미지가 ‘버블 경제’ 라고 불리던 호황기 시절의 분위기를 전하는 것으로 리바이벌해 소비되고 있습니다. 여기에는 1980년대 곡을 발굴하고 편곡해 유튜브와 사운드클라우드에서 널리 퍼뜨린 많은 크리에이터들이 존재합니다(한국 출신의 Night Tempo가 특히 유명). 이러한 도시, 소비문화, 근대를 기반으로 한 노스텔지어 상품은 일종의 픽션으로서의 ‘쇼와’ 를 연기하는 것으로, 현대 소비문화에서 독특

한 뉘앙스를 띠며 오히려 새로움을 불러일으키는 것으로 확산되었습니다.

### 3. 반전(反轉)되는 ‘과거/농촌’ 이미지

이처럼 ‘과거/도시’가 향수를 불러일으키며 상품화되는 반면, 일찍이 노스텔지어의 중심이었던 ‘과거/농촌’은 오히려 그 이미지가 반전되고 있습니다. 최근 일본에서는 ‘민속학적 콘텐츠’라고 할 수 있는 장르의 작품이 급증하고 있는데, 소설, 만화, 영화 등 소비문화에서 농촌과 전통문화, 그리고 민속학 자체를 소재로 한 공포, 판타지가 많이 등장하고 있습니다. 그 공통된 특징을 굳이 꼽자면, 폐쇄적인 촌락 사회를 무대로 하여 그려지는데, 전승과 관습에 기인한 다양한 (종종 살인을 동반한 끔찍한) 사건이 발생해, 주인공이 수수께끼를 풀어 해결하는 플롯을 볼 수 있습니다. 사건의 트릭이나 배경에 전승적 사상(事象)이 얽혀 있으며, 이를 풀어가는 것이 이야기의 즐거이인데, 종종 그 해결사로 ‘민속학자’나 ‘대학에서 민속학을 전공하는 주인공’이 등장합니다. 이러한 장르는 과도한 전통 묘사, 미신이나 민속적 삶의 부정적인 과장이 두드러지게 나타나기 때문에, ‘민속학 공포(호러)’나 ‘인습촌’이라는 장르 명으로 불리며 콘텐츠화 되고 있습니다. 따라서 ‘과거/농촌’은 매우 부정적으로 표상화 되고 있으며, 노스텔지어의 대상으로 미화되는 ‘과거/도시’와는 반대로, 불가해하고 비합리적인 인습이 만연한 장소로 여겨지고 있다고 하겠습니다. 레트로 퓨처리즘이 확산되는 현대의 노스텔지어에서 농촌과 ‘시골’은 그 범위 밖으로 급속히 밀려나고 있는 것입니다.

지금까지의 이야기를 정리해 보겠습니다. 노스텔지어의 현대를 생각하기 위해서 도식적으로 시기를 ‘근대-경제발전’ 시기와 ‘포스트 근대-포스트 경제발전’ 시기로 나누었습니다. 물론 현실은 이렇게 명확하게 구분되지 않습니다.

‘근대-경제발전’ 시기에 사람들은 농촌을 떠나 도시로 모여들었고, 급속한 경제 발전으로 사람들은 ‘찬란한 미래’를 약속받습니다. 그러나 동시에 사람들은 물질적 풍요로움을 얻는 반면, 정신적 결핍을 느끼게 되고 잃어버린 ‘과거/농촌’의 삶을 회고하고 이를 미화하게 됩니다. 그것이 바로 ‘과거/농촌’에 대한 노스텔지어입니다.

한편, ‘포스트 근대-포스트 경제발전’ 시기에 더 이상 현대의 도시 생활은 물질적 풍요로움조차 기대할 수 없게 되었고, 기후변화와 재정 불안정화, 저출산-고령화, 국제 분쟁 등으로 인해 미래는 위협해져 갑니다. ‘찬란한 미래’를 잃어버린 사람들은 이제 ‘과거/도시’를 ‘미래가 밝았던 시절’로 미화하게 됩니다. 노스텔지어

의 대상이 도시로 변화하는 가운데, 대조적으로 ‘과거/농촌’은 부정적인 시선이 쏟아지면서 ‘인습촌’적인 소재로 소비되고 있습니다. 다시 말해서, 현대의 도시적 시선에 의한 농촌의 타자화라고 할 수 있습니다.

포스트 근대 시기에는 사람들이 미래상을 갖기 어렵고, 그것이 과거의 찬란했던 시절에 대한 노스텔지어로 이어지고 있습니다. 과거 ‘찬란한 미래’를 꿈꾸며 농촌에 대한 노스텔지어를 품었던 시대와 달리, 미래가 없는 막막함은 병리적이라고까지 말할 수 있습니다.

현대 소비문화에서 나타나는 ‘과거/농촌’에 대한 부정적 표상은 좀 더 나아가 ‘지방 차별’, ‘시골 멸시’의 연장선상에 있으며, 도시적 시선의 폭력이기도 합니다. 이러한 도시 중심의 시선을 비판적으로 검토하고 상대화하는 것은 종래 ‘농촌’과 ‘민속 문화’를 연구해 온 민속학의 중요한 역할이라고 하겠습니다. 하지만 도시적 시선을 비판하기 위해 농촌을 미화하는 것은 낡은 유형의 노스텔지어를 반복하는 것에 불과합니다. 그렇다면 농촌을 부정적으로 그리거나 미화하지 않고, 농촌에 주체성을 부여하는 방법은 없을까요?

이 물음에 대해 고찰하기 위해서는 억압받아온 사람들의 편의 시점에 서서 다양한 연구와 작품들을 되돌아보고 그 방법 속에서 대안적 미래상을 모색하는 것입니다. 다시 말해서, 대안으로서의 민속학의 가능성을 고찰하는 것이며, 거기서 서두에서 언급한 ‘비판적 민속학’의 계보와도 연결될 것입니다.

#### 4. 스펙클레이티브 픽션과 민속학

대안으로서의 민속학은 기존의 사회적 규범을 상대화해 다른 형태의 사회상과 미래상을 고민하는 학문입니다. 다시 말해서, 다양한 미래상을 탐구하는 민속학이기도 하다. 이는 이미 일본에서는 시마무라 다카노리(島村恭則)나 하타나카 아키히로(畑中章宏)에 의해 제창되었지만, 민속학사를 돌이켜보면 같은 호칭은 아니지만, 실은 유사한 문제의식을 가진 연구가 이미 축적되어 왔다고 할 수 있습니다. 예를 들어, 전승문학이나 민담적 세계에서의 유토피아 사상을 다룬 이이지마 요시하루(飯島吉晴)의 연구를 들 수 있고[飯島 1998], 그 외에도 최근 ‘비판적 민속학’이나 ‘저항의 민속학’(Folklore Studies on/for resistance)의 맹아(萌芽)를 찾아볼 수 있습니다. 시마무라 다카노리는 유럽에서 민속학은 계몽주의나 헤게모니(패권)에 대한 버네쿨러적 입장에서 발생한 저항 학문이라고 했습니다[島村 2019]. 민속학이 현재도 동유럽과 북유럽에서 활발하게 이루어지고 있는 것도 패권국가에 회수되지 않는 버네쿨러 문화

를 조사하고 전시하는 것 그 자체가 저항의 실천이 된다는 민속학 성격에서 발견됩니다[Kencis, Bronner & Seljamaa eds 2023]. 또한 환경운동이나 반세계화 운동에 관한 사회운동 연구도 있으며[SIEF 2018], 한국 민속학에서도 주민운동과 민속학자와의 협업의 실천이 이진교에 의해 제시되었습니다[李 2022]. 한국 민속학에 대해 이와모토는 “민족-민중-민주주의라는 ‘삼민주의’ 도 민중운동과 결부된 ‘저항’ 의 학문으로서의 역사가 발현” [岩本 2009: 56]되었다고 지적하듯이, 본래 민속학이라는 것은 대안적 사회의 탐구와 밀접한 관계를 가지고 있습니다.

현재 세계의 과제를 바탕으로 미래사회를 어떻게 만들어갈지를 통찰할 때, 키워드가 되는 것은 “스페큘레이티브(Speculative)” 라는 영어 단어입니다. 이는 ‘다른 세상’, ‘있을 수도 있는 세상’ 을 제시하는 것, 또는 미래에 대해 비판적으로 생각하게(speculate) 함으로써 더 나은 세상을 탐구하려는 사상(思想) 용어입니다. 예를 들어 Speculative Design, Speculative Fiction 등의 장르가 있는데, 종래의 디자인이나 픽션에 사회비판적 관점을 섞어 때로는 철학이나 STS(과학연구)의 성과를 바탕으로 사고를 심화시키는 것이 특징입니다. 인류학에서도 이 용어가 주목받고 있는데, 저는 이 생각을 민속학에도 적용할 수 있지 않을까 생각합니다. 이를 통해 현재의 미래상과는 다른 ‘있을 수도 있는 다른 미래’ 를 생각해 볼 수 있지 않을까요?

Speculative라는 용어의 함의를 좀 더 구체적으로 검토해 보겠습니다. Speculative Fiction(사변적 소설)이라는 장르는 현실과 다른 세계(종종 미래 세계)를 탐구적으로 그리는 이야기 장르로, 기존의 대중적인 Science Fiction과는 다소 다릅니다. 오락 소설로서 뿐만 아니라 현실 세계가 지닌 다양한 문제에 대해 이야기 세계를 통해 비판적으로 사색하는 것이 특징입니다. 말하자면 현실 비판, 문화 비판으로서의 픽션이라고 하겠습니다. 그 대표적인 사례로 2018년 타계한 미국 소설가 Ursula Le Guin(어슐러 르 귄)의 소설이 자주 거론됩니다. 르 귄의 작품은 대표작인 ‘Books of Earthsea’ 시리즈(일본에서는 ‘게드전기’ 로 영화화 됨)에서 두드러지듯, 가상의 세계에 대한 ‘두터운 묘사’ 가 특징입니다. 르 귄의 작품에는 마치 이문화(異文化)에 관한 에스노그래피처럼 한 민족 집단의 생활세계가 상세하게 기술된다. 그녀가 저명한 인류학자 알프레드 클로버를 아버지로 둔 것도 이와 관련이 있을 것입니다. 그러나 종종 그 세계는 현실 세계와 다른 것(예를 들면, 사유재산의 개념이 없고, 모두가 양성(兩性)을 지녔고, 가부장제나 법이 존재하지 않는 등)을 포함됩니다. Davison-Vecchione 과 Seeger가 지적했듯이, 그 배경에는 르 귄 자신의 젠더 규범, 에고이즘, 자본주의 등 현실 사회에 대한 문제의식이 반영되어 있으며, 독자들은 두꺼운 서술을 통해 ‘거의 상상할 수 없는, 결정적으로 익숙하지 않은 종류의 사회’ 가 어떻게 작동할

수 있는지에 대한 해석을 제시받게 됩니다. Davison-Vecchione과 Seeger의 지적에 따르면, 르 권으로 대표되는 Speculative Fiction은 현실 세계를 유일한 가능한 세계로 간주하는 것이 아니라 창조적으로 변형된 픽션의 세계에서 대안적 미래상을 상상하게 하는 장르입니다[Davison-Vecchione & Seeger 2021:10].

Speculative Fiction이 사회적 문제의식을 가진 장르라면, 왜 픽션이라는 형식을 선택한 것일까요? 인류학자 Wolf-Meyer는 현대 세계는 분쟁과 기후변화가 잇따르고, 미래는 예측할 수 없으며, 묵시록(아포칼립스, 종말)으로 향하고 있다는 분위기가 있다며 다음과 같이 말합니다.

“묵시록은 결코 단일하지 않고 항상 복수이다. 그 다중성에서 묵시록은 상상을 초월한다. 미래가 우리의 상상력이 풍요로운 놀이와 과학적 모델링 능력을 넘어설 때, 우리는 어떻게 해야 할까? 가능성 중 하나는 하나하나 상상하는 것, 소설과 영화와 연구의 틀 안에서 대재앙과 묵시록을 가지고 상상해 보는 것이다. 스펙클레이티브 픽션은 이를 훌륭하게 실현해준다.” [Wolf-Meyer 2019:5].

또한 Wolf-Meyer는 “사회이론과 추리소설은 표리일체이다. 두 전통 모두 묘사 가능한 세계를 상상하는 것을 우리에게 요구하고, 사회와 인간, 그리고 인간 이외의 것들과의 관계를 지탱하는 규칙을 상상하는 것을 관객에게 요구하고 있다.” [Wolf-Meyer 2019:5]며, Speculative Fiction과 사회 이론의 가까움을 지적합니다. 이는 실은 민속학적 연구와 미래를 상상하는 Speculative Fiction과의 친화성을 시사해 줍니다.

Speculative Fiction의 소재는 기본적으로 미래 소설이지만, 여기에 레트로적인 요소가 들어가는 경우가 적지 않습니다. 예를 들어 Speculative Fiction에 가까운 장르로는 Steam Punk라는 소설, 일러스트, 패션 등의 장르가 있습니다. 증기기관(Steam)과 사이버 펑크(Cyber Punk)를 융합한 장르 명으로, 18세기에 만들어져 20세기 중반에 몰락한 증기기관이 미래에 계속 남아있다는 설정으로 스토리가 전개됩니다. 그 이미지는 레트로한 것과 미래의 융합으로, 레트로 퓨처리즘(Retro Futurism)의 일종이라고 할 수 있습니다. 일본 지브리 애니메이션 등에도 스팀펑크의 요소가 상당히 많이 들어가 있는데, 흥미로운 점은 미국의 스팀펑크 이미지에서 종종 아프리카인 아메리칸을 주인공으로 한 일러스트나 사진이 많이 사용되었다는 점입니다. 증기기관이 사용되던 시대의 미국에서 아프리카인 아메리칸의 지위는 극히 낮았습니다. 이를 주체로 삼는다는 것은 억압받는 쪽에서 역사를 다시 그리는 것이기도 합니다.

이러한 픽션은 아프로 퓨처리즘(Afro Futurism)이라고도 불리며, 아프리카계 미국인이 역사적으로 억압받아온 현실 세계에 대해 억압받지 않은 다른 세계를 창조하고, 이를 통해 현실의 사회적 대립을 판타지 형태로 ‘해결’ 하는 장르입니다[Womack

2022]. 대표적인 작품으로는 마블 영화 ‘블랙 팬서’ (2018), ‘팔콘과 윈터 솔져’ (2021) 등을 꼽을 수 있습니다. 여기에는 BLM(Black Lives Matter)운동의 영향도 엿보입니다. 노예제도로 인해 잃어버린 과거와 미래를 픽션 속에서 되찾는 억압받는 사람들의 주체성 회복 이야기라고 할 수 있습니다.

이를 포괄하는 개념인 Speculative Fiction은 ‘잃어버린 과거’, ‘다른 미래’에 대한 유토피아 사상의 일종입니다. 과거를 재창조하고, 문화적 비평으로 가득 찬 미래상을 사유한다는 의미에서 대안적 실천이기도 합니다. 물론 노예제도로 인해 잃어버린 아프리카계 미국인의 과거는 실제로 바꿀 수 없지만, ‘이것 말고는 있을 수 없다’고 여겨져 온 과거와 미래의 시간 축을 교란시켜, ‘지금-여기’의 자명성을 해체하는 역할을 하고 있습니다.

중요한 것은 Wolf-Meyer가 지적한 것처럼 Speculative Fiction과 인류학적 사고에 어떤 공통점이 있다는 점입니다. 실제로 인류학자, 민속학자들은 에스노그래피를 통해 타자를 그려내고, ‘지금-여기’와는 다른 ‘다르게 있을 수 있는 세계’에 대한 상상력을 불러일으켜 왔습니다. 즉 ‘지금-여기’의 자명성을 해체한다는 의미에서 에스노그래피는 Speculative Fiction에 가까운 역할을 하고 있습니다. 이는 르 쿤의 소설과 에스노그래피가 비록 픽션과 논픽션이라는 차이가 있더라도 지향하는 방향이 비슷하다는 지적과도 일맥상통합니다[Davidson-Vecchione & Seeger 2021].

이를 감안하면, ‘지금-여기’라는 세계의 성립이나 규범을 자명시하는 것이 아니라, 패권적 권력과 다수가 구축한 담론을 해체하고 대안적 세계를 사유하려는 대안으로서의 민속학과 Speculative Fiction은 실은 가까운 관점을 가지고 있다고 할 수 있지 않을까요? 계속해서 일본 민속학의 고전을 뒤돌아봄으로써 Speculative Fiction과 같이 미래를 사유하는 민속학적 작품을 찾아보고자 합니다.

## 5. 미야타 노보루(宮田登)와 Speculative민속학

인류학자 D. 그레이버는 ‘아나키즘 인류학’을 구상하는 책에서 과거의 인류학자 중 아나키스트를 자처한 사람은 존재하지 않지만 ‘인류학적 사고는 그 인간적 가능성의 넓은 폭에 대한 예민한 인식에서 처음부터 아나키즘과 친근성을 가지고 있었다’며 M. 모스 등을 예로 들어 아나키즘 인류학이 ‘이미 거의 존재하고 있다’고 논증했습니다[Graeber 2006: 50].

저는 여기서 다른 미래상을 비판적으로 사유하는 민속학을 ‘사변적 민속학’ (Speculative Folklore Studies)이라고 부르려고 하는데, 그것은 아직 존재하지 않

는 학문이라고 할 수 있습니다. 그러나 그레이버와 마찬가지로 민속학의 어떤 사고는 처음부터 Speculative Fiction과 친근성을 가지고 있었고, 사변적 민속학의 실험적 작품이 된 에스노그래피는 ‘이미 거의 존재하고 있다’고 해도 좋을 것 같습니다. 그 하나의 사례가 미야타 노보루의 『미륵신앙의 연구』[宮田 1975]입니다.

미야타 노보루(1936~2001)는 20세기 일본을 대표하는 민속학자로, 츠크바 대학 등에서 많은 연구자를 양성했습니다. 미야타의 박사학위 논문이 된 것이 이 책입니다. 미륵신앙이란 석가(부처)가 죽은 지 56억 7천만 년 후에 세상에 강림해 사람들을 구제한다고 하는 미륵보살에 대한 서민들의 불교신앙입니다. 그 형태를 일본과 한반도 등 동아시아 민속전승 비교를 통해 밝힌 역사민속지가 바로 이 책입니다. 미륵은 석가의 제자 마이트레야(Maitreya)가 구세주(메시아)로서 현실 세계에 하생(下生)한다는 전설과 함께 신앙되어 왔습니다. 아시아 각국에서 불상으로 형상화돼 현재에도 인기 있는 불상 중 하나입니다. 그 신앙은 현세의 끝, 먼 미래에 도래할 이상세계에 대한 대망(待望)이며, 미야타는 이를 ‘세상 바로잡기[世直し]’와 유토피아 사상의 하나로 자리매김 했습니다.

미야타가 그린 서민들의 미륵신앙의 세계는 ‘미륵의 세상’이라는 평화롭고 근심 없는 미래에 대한 서민들의 동경이 구체적인 민속 행사를 예로 들어 제시되었습니다. 예를 들어 일본의 소정월(小正月)이라 불리는 겨울 행사에서는 ‘마유다미(繭玉, 버드나무나 땃가지에 누에고치 모양의 과자 등을 단 장식) 만들기’가 행해집니다. 화려한 마유다마로 표현된 세계를 농민들은 미륵의 세상을 상징하는 것으로 여겼습니다. 그런 세상이 기대되는 것은 현세의 괴로움 때문인데, 미야타에 따르면 기근 이듬해에는 풍년(=미륵의 해)이 찾아온다고 믿었다고 합니다. 또한, 미륵의 세상은 가시마 춤[鹿島踊り]이나 오키나와의 풍년제 등 광란적인 축제를 수반하는 민속예능에서도 찾아볼 수 있습니다. 이것들은 모두 ‘잠재적인 풍요의 시대, 이상세계에 대한 동경과 그 실현을 기대하는 사고’ [宮田 1975: 284]의 발로라는 것입니다.

민중들이 현실의 빈곤과 고난에 절망하고 그 반전의 세계로서 새로운 세상의 도래를 기다리며 상상하는 유토피아적 관념을 여기에서 찾아볼 수 있습니다. Afro Futurism과 같은 Speculative Fiction이 보여주듯, 어려운 일상과 대비되는 상상계(想像界)에서 이상 세계가 실현되는 것입니다. 이러한 유토피아 사상은 예능과 행사를 통해 지속적이고 천천히, 미야타의 표현을 빌리자면 ‘잠재적 의식’의 차원에서 민중에게 계승되어 왔습니다. 그러나 그 완만함 때문에 막부 말기의 신종교 운동처럼 극적인 변화를 지향하는 것은 아니었습니다. 변화에 미약한 기대를 걸면서도 구체적인 정치체제로 결실을 맺거나 혁명의 주체가 되지 못하는 서민의 수동적 태도의 상

징이기도 하며, 어떤 면에서는 혁명 좌절의 멘탈리티를 보여준다고 해석할 수도 있습니다[林 2010: 339].<sup>173)</sup>

자세한 내용은 언급하지 않겠지만, 미야타 노보루와 같은 역사민속학적 유토피아 연구는 다른 사례도 있습니다. 예를 들어 오리쿠치 시노부(折口信夫) 등의 영향을 받아 오키나와 연구를 전개한 것으로 알려진 이하 후유(伊波普猷, 1876~1947)를 들 수 있습니다. 이하는 오키나와의 의례로 부르는 신가(神歌) ‘오모로’와 고어 연구를 통해 고대 오키나와(류큐) 문화의 복원을 시도해, 일류동조론(日琉同祖論)을 주장했습니다. 일류동조론은 일반적으로 일본의 문화적 뿌리가 오키나와에 있고, 오키나와가 일본 문화의 원형이라는 생각인데, 이하의 주장은 조금 더 복잡합니다. 정치학자 사키하마 사나(崎濱紗奈)의 연구에 따르면, 이하가 신가 등의 연구를 통해 복원하고자 한 고대 오키나와 문화는 ‘일본(야마토)’의 문화와 정치 시스템이 유입되기 이전의 <원 오키나와[原冲縄]>의 모습이며, 이하의 이해에 따르면 그것은 야마토의 국가체제가 확립되기 이전의 <원 일본(原日本)>의 모습이기도 하다는 것입니다. 즉 일본에서도 국가 체제가 확립되기 전에 <원 일본>이 존재했고, 그것은 <원 오키나와>와 같은 모습이었다는 것이 이하의 일류동조론입니다.

1500년 이상 이전에 정치 시스템이 확립된 ‘일본(야마토)’에 의해 오키나와는 문화적, 정치적으로 서서히 정복되어 현재에 이르고 있습니다. 이하에 따르면 정복 이전의 <원 오키나와>는 <원 일본>과 마찬가지로 계급 차이와 착취가 없는 유토피아로, 지배와 억압에 시달리는 현대 오키나와에서 보면 노스텔지어의 대상입니다. 이하는 고대 오키나와 문화의 연구를 통해 그 모습을 복원하는 것뿐만 아니라, 미래에는 <원 오키나와>적인 세계를 회복하는 것이 필요하다고 생각했습니다. 사키하마는 그것이 이하의 정치사회론이었다고 지적합니다[崎濱 2022].

이하의 구상이 현재까지 실현되지 않은 것은 오키나와가 아직도 미군기지 문제 등의 측면에서 억압적 위치에서 벗어나지 못하고 있기 때문인데, 여기에는 ‘미륵의 세상’과 마찬가지로 억압받는 쪽의 관점에 서서 과거를 창조적으로 변경하고 다른 미래상을 획득하려는 스펙클레이티브 민속학의 맹아를 엿볼 수 있습니다.

---

173) 실제로 오츠카 에이지(大塚英志)의 회고에 따르면, “미야타 선생님이 계속 말씀하신 것은 60년 안보에서 혁명이 왜 실패했는지, 일본인은 왜 혁명을 할 수 없는지에 대해 나는 연구하고 있다“는 것이었다[大塚 2021: 345].

## 6. 결론

이하의 일류동조론(日琉同祖論)도 미야타의 미륵신앙 연구도 성공하지 못한 유토피아 사상의 연구라고 할 수 있을 지도 모릅니다. 그러나 여기서 중요한 것은 이하와 미야타의 연구를 단순히 전승세계를 기술한 역사민속지로 읽는 것이 아니라, 스펙클레이티브 민속학으로 다시 읽는 관점을 확보하는 것입니다. 설령 실패가 예견된 것이라 할지라도, 미륵의 세상, 또는 <원 오키나와[原沖繩]>를 갈망하는 민중을 그린 에스노그라피는 다가올 미래의 새 세상을 탐구하는 것임에는 변함이 없습니다. ‘미륵의 세상’은 상민(常民)이 나날의 고난 속에서 이상적인 병행(並行)세계를 그린 일종의 픽션이며, 그 세계의 재창조를 행사와 사료를 통해 언어화한 미야타의 연구는 스펙클레이티브한 민간전승 연구라고 할 수 있습니다. 미야타와 이하는 모두 민중이 생각한 ‘미래’를 그려내는 데 성공했습니다. ‘과거의 사람들에 의한 미래상’을 2024년의 현재에 생각하는 것은 지금 우리가 사는 세상과는 또 다른 세상에서도 존재할 수 있는 또 하나의 세계를 사고하는 것입니다. 그와 함께 미래상을 이야기하는 주체성을 민중에게 부여하는 일종의 임파워먼트 사상이라고 할 수 있습니다.

미야타나 이하의 에스노그라피를 그려한 것으로 자리매김 했을 때 대비되는 것은 현대의 소비적 노스텔지어 속에서 도시적 시선이 만들어낸 ‘과거/농촌’에 대한 지극히 부정적인 표상입니다. 다시 말하지만, 거기서 말하는 주체는 ‘현재/도시’의 소비자로 한정되며, 표상되는 ‘과거/농촌’에는 발화의 주체성이 없습니다. 이에 반해 미륵에 대한 동경을 매개로 스스로 미래상을 상상하는 근세 농촌의 민중상은 ‘인습촌’ 콘텐츠에서 그려지는 어둡고 퇴행적인 이미지와는 크게 다르다고 할 수 있습니다.

이상의 내용을 바탕으로 내린 결론은 다음과 같습니다. 포스트 근대의 노스텔지어는 ‘미래가 찬란했던 시대’로서의 ‘과거/도시’로 수렴되며, 그 자체가 기호적으로 소비되는 자본주의적 구조가 제시됩니다. 현재 우리가 경험하는 노스텔지어의 상품화는 그 반대로 ‘과거/농촌’을 부정적인 기호적 소비의 대상으로 역전시키는 폭력성을 지닙니다. ‘인습촌’적인 미디어 콘텐츠로 대표되는 ‘과거/농촌’에 대한 부정적인 도시적/소비적 시선은 ‘미래’가 없는 시대의 부정적 상상력이라고 하겠습니다. 이에 반해 스펙클레이티브 민속학은 억압받은 쪽의 관점에 서서 ‘다르게 될 수 있는 미래’를 비판적, 사색적으로 탐구합니다. 물론 민속학에 있어서 그러한 종류의 축적은 아직 거의 없으며, 스펙클레이티브 인류학 등과의 공동연구가 필요하고, 과거 ‘저항의 민속학’의 성과를 재해석하는 작업도 필요할 것입니다. 그러나

새로운 '미래' 는 항상 그 때 그때의 '현재' 의 사고의 형태에서 만들어지는 것임  
은 분명합니다.

## 참고문헌

- 李鎮教 2022 「촌락사회의 위기와 의례적 대응 -반풍력발전 '산신제'에 관한 민속지적 연구(村落社会の危機と儀礼的対応—反風力発電「山神祭」に関する民俗誌的研究)」 (金広植訳) 『日常と文化』 10: 39-58.
- 飯島吉晴 1998 「유토피아론과 민속사상(ユートピア論と民俗思想)」 宮田登編『現代民俗学の視点3 民俗の思想』 pp.48-60.
- 岩本通弥 1998 「「민속」을 대상으로 하기 때문에 민속학인가 - 왜 민속학은 「근대」를 다루지 못하게 되었는가(「民俗」を対象とするから民俗学なのか -なぜ民俗学は「近代」を抱えなくなってしまったのか)」, 『日本民俗学』 215: 17-33.
- 岩本通弥編 2003 『現代民俗誌の地平3 記憶』 朝倉書店.
- 岩本通弥 2006 「전후 민속학의 인식론적 변질과 기층문화론 - 야나기타 葬制論의 해석을 사례로 (戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論—柳田葬制論の解釈を事例に)」, 『国立歴史民俗博物館研究報告』 132: 25-98.
- 岩本通弥 2009 「「생활」에서 「민속」으로 - 일본에서의 민중운동과 민속학(「生活」から「民俗」へ—日本における民衆運動と民俗学)」, 『日本學』 (東國大學校文化學術院日本學研究所), 29: 29-62.
- 岩本通弥編 2007 『고향 자원화와 민속학(ふるさと資源化と民俗学)』 吉川弘文館.
- 大塚英志 2021 「1980년대와 서브컬처 - 오쓰카 에이지 씨에게 듣다(1980年代とサブカルチャー—大塚英志さんに聞く)」 宇野田尚哉·坪井秀人編『対抗文化史—冷戦期日本の表現と運動』 大阪大学出版会 `pp.323-360.
- 門田岳久 2013 『순례 투어리즘의 민족지 -소비되는 종교 경험(巡礼ツーリズムの民族誌—消費される宗教経験)』 森話社.
- 가도타 다케히사 2019 “오키나와의 성지와 종교적인 것의 관광적 재발견” 강명구·정근식『아시아 투어리즘 : 동아시아여행과 지리적 상상』 (서울대학교 아시아연구소 세계 속의 아시아연구 시리즈, 강명구, 정근식 편), 진인진. (門田岳久 2017 「沖縄の聖地と宗教的なものの観光的再発見」 金成玫·岡本亮輔·周倩編 『東アジア観光学—まなざし・場所・集団』 亜紀書房, pp.127-160).
- 門田岳久 2023 『미야마토 쓰네이치 <저항>의 민속학(宮本常一 <抵抗>の民俗学—地方からの叛逆)』 慶應義塾大学出版会.
- 金子淳 2023 「쇼와 노스텔지 붐의 종언과 서브컬처화 하는 노스텔지 전시(昭和ノスタルジーブームの終焉とサブカルチャー化するノスタルジー展示)」, 『博物館研究』 58 (8): 10-14.
- グレーバー, D. 2006 『아나키스트 인류학을 위한 단장 (アナキスト人類学のための断章)』 高祖岩三郎訳 `以文社.
- 島村恭則 2019 「민속학이란 어떤 학문인가(民俗学とはいかなる学問か)」, 『日常と文化』 7: 1-14.
- デーヴィス, F. 1990 『노스텔지어의 사회학(ノスタルジアの社会学)』 間場寿一·荻野美穂·細辻恵子訳 `世界思想社.
- 日本民俗学会 2003 『일본민속학(특집 포클로리즘(日本民俗学 (特集 フォークロリズム))』 236号.

崎濱紗奈 2022 『이하 후유의 정치와 철학 -일류동조론 재독 (伊波普猷の政治と哲学-日琉同祖論再読)』法政大学出版局.

林淳 2010 「미야타 노보루와 민속학의 변모(宮田登と民俗学の変貌 -挑戦する「もう一つの史学」)」安丸良夫·喜安朗『戦後知の可能性-歴史·宗教·民衆』山川出版社 `pp.332-355.

宮田登 1975 『미륵 신앙의 연구(ミロク信仰の研究)』未來社.

若林幹夫 2022 『노스탤지어와 유토피아(ノスタルジアとユートピア)』岩波書店.

Davison-Vecchione, D., & Seeger, S. 2021 “Ursula Le Guin’s Speculative Anthropology: Thick Description, Historicity and Science Fiction”. *Theory, Culture & Society*, 40(7-8), 119-140.

Fisher, M. 2009 *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Zero Books.

Foster, M.D. and J.A.Tolbert eds 2015 *The Folkloresque: Reframing Folklore in a Popular Culture*, Utah State University Press.

Çencis, T. S. Bronner & E-H. Seljamaa eds 2023 *Folklore and Ethnology in the Soviet Western Borderlands: Socialist in Form, National in Content*, Lexington Books.

Mills, M.A. 2020 “Introduction: Defining and Creating (A) New Critical Folklore Studies”. *The Journal of American Folklore*, 133(530), 383-391.

Otero, S. & M.A. Martínez-rivera eds 2021 *Theorizing Folklore from the Margins: Critical and Ethical*, Indiana University Press.

Wolf-Meyer, M.J. 2019 *Theory for the World to Come: Speculative Fiction and Apocalyptic Anthropology*. University of Minnesota Press.

Womack, Y.L. 2013 *Afrofuturism: The World Of Black Sci-Fi And Fantasy*, Chicago Review Press  
(イターシャ·L·ウォマック 2022 『アフロフューチャリズム-ブラック·カルチャーと未来の想像力』押野素子訳, フィルムアート社).

## ノスタルジーと日本の「失われた時代」

### —未来の民俗学に向けた試論

門田 岳久

Kadota, Takehisa

#### 1. 批判的民俗学の対象としてのノスタルジア

立教大学の門田と申します。今日は貴重な発表の機会をいただき、お声かけいただいた丁秀珍先生をはじめ、学会の皆様へ深く感謝を申し上げます。

私からは「ノスタルジーと日本の「失われた時代」：未来の民俗学に向けた試論」というタイトルで発表をさせていただきます。

もともと私は民俗学、文化人類学の立場から、聖地巡礼を行う人々の宗教経験やナラティブの研究を行っていましたが、観光学部に就職して以降は、開発や文化の商品化をクリティカルに捉えていく批判的ツーリズム研究も行ってきました〔門田 2013；加藤 2019〕。他方で昨年、私は『宮本常一〈抵抗〉の民俗学〕〔門田 2023〕という書籍を出版し、ここで文化運動と民俗学の関係を論じました。この書籍で私は、20世紀の著名な民俗学者、宮本常一の離島文化運動を事例として、民俗学は単に「民俗」を調べるだけでなく、人々とともに住民主体の地域開発に関わったり、社会教育や生活記録運動を推進したりするなど、運動的な側面があったことを明らかにしました。こうした文化運動としての民俗学は、グラスルーツからの変革思想と関係を有しているといえます。そのような民俗学の歴史や理論は、後述するように近年、アメリカでは批判的民俗学 (Critical Folkloristics) として論じられています〔Mills 2020; Otero & Martinez-Riviera eds 2021〕。批判的民俗学という言い方は日本ではありませんが、「文化財学化」しナショナリズムに神話的な言説を生み出してきた保守的な民俗学に対する批判的検証〔岩本 1998；2006〕は、同様のスタンスを有していると言って良いでしょう。私はこのように、従来「民俗学」として理解されてきた学問体系の外縁を問い直し、変化する社会の中で、この学問の持つ思想的意義を再定義したいと考えています。本報告は、ノスタルジアの研究を批判的民俗学へとどう繋げていくかを考える試論となります。

ノスタルジアを議論する際に前提として確認しておきたいことが2点あります。

第一には、ノスタルジアとは「いま・ここ」への否定的感情からもたらされる、失われた場所や過去への感覚だという点です。もともとノスタルジアが前線で戦う兵士の故郷への憧憬や愛国心だったというのはよく知られていますが、デーヴィスが指摘するように、ノスタルジアの概念はその後、「非軍事化」「脱医学化」「脱心理学化」し、都市化・近代化の中で多くの人に共有されるものへと拡大されていきます〔デーヴィス 1990〕。近代化の過程で人々は繁栄する都市で暮らすようになり、その反動として、「いま・ここ」よりも牧歌的で精神的に満たされていた過去を取り戻したいという欲望が生まれます。つまりノスタルジアの第二の特徴は、失われた過去や場所を、未来において実現しようとするユートピア思想へと繋がる点です。

以上から、ノスタルジアは常に「過去・現在・未来をつないだ時間的な概念だと言えるでしょう。過去を想起しながら形のいまだ定まっていない未来を想像する、生成的な概念だと言う点が重要です。従来、どちらかといえば「古いもの」「農村」を研究してきた民俗学においても、ノスタルジアは極めて重要な概念でした。それはフォークロリズムや記憶論とも関わってきます〔日本民俗学会 2003；岩本編 2003〕。

日本の民俗学におけるまとまったノスタルジア研究として、岩本通弥編『ふるさと資源化と民俗学』を挙げることができます〔岩本編 2003〕。ここでいう「ふるさと」とは必ずしも自身の故郷ではなく、「他人のふるさとを、自らのふるさとと捉えるような感性」であり、「都市住民の、生活感覚から理想化されたバーチャル世界の光景」が広がりました。それは「ふるさとやいわゆる民俗文化を賛美、商品化する傾向」にもつながり、岩本が言うように、「全国各地で繰り広げられる世界遺産の登録運動や、棚田に象徴される文化的景観の保全活動はじめ、スローライフやスローフード、昭和レトロやさまざまな癒しブーム」へとつながっていきました。過去や農村をイマジナリーな「ふるさと」へと変換させるフォークロリズム的現象は、観光などの資本主義を通して広がりましたが、これに対して民俗学は必ずしも伝統イコール良いもの、と捉えるわけではなく、伝統文化の美化には批判的立場を示してきました〔岩本編 2003：5〕。

「ふるさと」資源化、つまり農村的な景観に惹かれる人が増え、過去の象徴である民俗文化に商品価値が生まれるのは、いずれも経済成長期に特有の現象だと言って良いでしょう。つまり故郷を去って都市に向かった人々にとって、農村は失われた過去の象徴であり、繁栄する都市での生活が、失われた過去としての農村を美化させるのです。都市での豊かな暮らしゆえに失われた農村生活に憧憬を感じるのは、「豊かさの不幸」〔高坂 2004〕とも言える普遍的な現象です。

だとすれば「過去／農村」へのノスタルジアは、都市における現在の豊かさや、未来の明るさの裏返しだと言って良いのではないのでしょうか。つまりそれは進歩主義や加速主義への反動的現象として理解できるでしょう。このような文脈において、民俗学は消えゆく習俗としての民俗文化を記録・保存することで、「現在／都市」の人々がいだく「過去／農村」の喪失感を埋め、ノスタルジアを補償する役割を演じてきました。

では、経済成長が停滞したときにこの構図はどうなるのでしょうか？例えば現代世界は財政の悪化や少子高齢化が常に話題になり、世界各地では紛争が多発していて、こうしたことがメディアを介して伝わってくる「現在」の都市生活は必ずしも繁栄や豊かさにも包まれたものではありません。それをポスト経済成長期、ポスト近代と呼んでも良いでしょう。また世界的に気候変動が進む中では、「未来」について考えることは更に憂鬱なことになっています。世界各地で若い人々による環境保護運動が盛んになっているのは、リスクが増大する「憂鬱な未来」を少しでも打開するための直接行動だと理解できます。

ここで考えたいのは、「過去／農村」へのノスタルジアが「現在」の豊かさや「未来」の明るさに依拠していたとすれば、現在と未来の憂鬱さが増していくポスト経済成長の時代においてこの構図がどう変化するのか、ということですね。単純に考えれば、「過去／農村」へのノスタルジアもまた掻き消されていくのではないかと、という仮説が成り立ちます。本発表では、明るい未来像が描けない時代のノスタルジアの行方を問うとともに、リスクが増大する時代において民俗学の立場はどこにあるのか、ということも問うていきたいと思えます。

## 2. ポスト経済成長とノスタルジア消費

日本におけるポスト経済成長とは、主に1990年代末以降のことを指しています。当時はまだ日本は「世界第2位の経済大国」という定型句を当たり前のように繰り返すことができ、豊かさはある程度リアリティのあることでした。しかし、例えば「世界競争力ランキング」など経済面での競争力は1990年代末から凋落が続き、抜本的な回復をみないまま現在に至ります。その30年の間に、GDPや平均賃金の面で日本は多くの国々の後塵を拝するようになり、長期的なデフレによって所得はほとんど増えていません。韓国をはじめ各国の平均賃金が伸びていることと比較すれば、日本は明らかに、ポスト近代・ポスト経済成長期にあります。不況や就職難が続いてきたこの期間は、一般に「失われた30年」と呼ばれています。以前は「10年」「20年」と呼ばれていたのが、「失わ

れた」期間はどんどんと延長されてきているわけです。

「失われた30年」の特色は、進歩や発展が停止し、社会はこれ以上良くならないだろうという感覚の蔓延にあります。経済だけでなく社会全体の衰退や退行であり、未来の衰退・消滅でもあります。であれば他の道筋を模索するのが合理的ではあるのですが、実際には人々は、問題を認識していながらも現状を変化させることには消極的です。M. フィッシャーが言う「資本主義リアリズム」とは、まさにこのような出口の見つからない閉塞感を言い当てており、つまり現在の資本主義の仕組みは「茨の道である」と認識しながらも、同時に「これ以外に道はない」という感覚でもある、とフィッシャーは指摘します。資本主義には様々な問題があることは重々理解しながらも、それが事実上唯一の存続可能なシステムであり、その外部を想像すらできないのが現代のリアリティなのです [Fisher 2009]。

では「資本主義リアリズム」が透徹し、輝かしい未来の見えない行き詰まった時代において、ノスタルジアの行方はどう変化するのでしょうか。社会学者の若林幹生は、「現在を超えるものへの展望がない時代に、もっとも確実な強度を持った現実」として、身体が唯一の可能性のようにみなされつつある、と指摘しています。そこで生まれるのはリストカットなどの自傷行為や、自爆テロのような破滅的な、しかし確実に実行可能な行動です [若林 2022 : 133]。更に若林は、ナショナリズムや原理主義もまたポスト経済成長時代のリアリティとして台頭すると指摘します。これは例えば、D. トランプの“MAGA” (Make America Great Again) を想定すると良いでしょう。“Great Again”、つまり「未来が輝いていた時代」への退行的なノスタルジアです。この類例は日本の日常にも溢れていおり、その主な対象は経済成長時代の都市生活に向けられていると言って良いでしょう。

ノスタルジアの対象が「過去／農村」ではなくむしろ過去の都市生活に向けられつつあるというのは、私が大学で民俗学の授業をする中でも実感します。昨年、私は勤務先の大学のセミナーにて、学生に日常生活や生活文化の聞き取りを実施させ、『2002年の歴史民俗学』という小さな調査報告書を刊行しました。当初私は学生の祖父母をインフォーマントに第二次世界大戦後（1950, 60年代）の話を収集しようと思っていたのですが、「昔の暮らし」として学生が取り組みたいと言ってきたのは、2002年の生活でした。2002年というと私には「最近」のように思えますが、2002年生まれの学生から見れば「昔」なのです。

2002年は韓国と日本で共催のサッカーワールドカップが開かれ、日本では「冬のソナタ」がブームとなった年でもあります。親世代への聞き取り調査を行った結果、学生が

集めてきたデータもまたメディアを介した消費文化でした。°例えば韓国ドラマ以外にも、画面の小さな携帯電話でメールや写真を送り合った話、プリクラ（プリントクラブ）と呼ばれるインスタント写真機で、家族や友人同士で写真を撮ってシェアした経験、MD（Mini Disk）と呼ばれる記録フォーマットに自分で編集した音楽を入れて、電車で聴いていたということ。°これらはいずれも、資本主義的な仕組みの中での商品です。°「歴史」としての2000年代は、民俗学から見れば「直近の過去」であり、学生にとっては“ダサイ”消費文化でもあって、その点が興味をかき立てるのです。°それよりも前の昭和時代（1925～89年）は、学生にとっては古さやネガティブなものの記号であり、「昭和の会社」というと非効率的でハラスメントが温存された企業というニュアンスを持っています。°他方で「昭和」という言葉は古さゆえの新鮮さを喚起してもいます。°それがレトロフューチャリズム、韓国ではニュートロと呼ばれている現象です。

レトロフューチャリズムにおいて、ノスタルジアの対象は「過去／農村」ではなく「過去／都市」に向かいます。°日本では21世紀になった頃から「昭和30年代」（1955～64年）の表象がブームとなっていました。°具体的には東京下町の暮らし、東京タワー、東京オリンピック（1964年）などが映画やポピュラーカルチャーで数多く取りあげられるようになりました。°この時代はいわゆる高度経済成長にあたり、急激な国土開発が進む一方で農村から都市部へと人口移動が生じて、核家族化や地域コミュニティの混濁が一気に進んだ時代でもあります。°社会構造が変化していくこの時代は、公害問題や安保闘争の影響で決してムードは牧歌的なものではありませんでしたが、過去を振り返った場合「輝かしい未来」を有していた時代として想起されることとなります。°発展や栄光の時代を現代に取り戻そうとするムードがあることは、1964年と2020年の東京オリンピック、1970年と2024年の大阪万博を重ね合わせる視点が政府・経済界にあることに明らかです。°「輝かしい未来」を有した過去の時代へのノスタルジアは、このように「過去／都市」のレトロさに、未来性（フューチャリズム）を見いだす視点であると言えます。

「過去／都市」に向けられたレトロフューチャリズム的ノスタルジアは、民俗博物館の展示内容を大きく変容させつつあります。°国立歴史民俗博物館や松戸市立博物館をはじめ、博物館では近年「昭和ノスタルジア展示」と総称される展示が増加しています。°伝統的な博物館展示は、民俗学の成果を元にした「過去／農村」展示が中心でした。°近世以前の民具が中心を占め、都市部で生まれ育った人々にとっては自分との関連性を見いだせず、「古くてよく分からない」という印象ばかりが強くなりがちでした。°それに対して「昭和ノスタルジア展示」は来館者の直接的な体験や記憶と直結しているため、

懐かしさを喚起しやすいといえます。更に、自分とのつながりがありつつも現在とのギャップもあるため、その差異が情動として喚起され、観客獲得につながるという循環があります。これは博物館に入場者数や売り上げが問われる、近年の新自由主義的な文化政策に「貢献」できる展示です。他方でレトロ展示の問題は、過去の美化に繋がりやすいといえます。先述の通り当時の社会問題は隠され、ファンタジーとしての過去に収斂しやすい側面があります。更に、漸次的な変化を物質的に表現するのは難しく、単純に「今」と「昔」の対比的な展示になりやすいのも事実です。最大の特色は、レトロ展示は都市的な消費文化に展示内容が収斂し、どの地域の博物館に行っても、地域性よりは画一性が感じられるという点にあります。戦後の生活を展示する以上は資本主義的な消費文化を展示するということであり、金子淳が言うように、「提示される歴史はすなわち購入すべき「商品」であり、ノスタルジーは、過去に対する感覚のあり方というより、歴史という「商品」を消費する際の一つの形態にすぎない」[金子 2023: 11]のです。

そうすると、民俗博物館の対象は地域文化よりも、日常に浸透したサブカルチャーになっていくでしょう。金子はこのように続けます。「サブカルチャーは、マスメディアの発達により日本全国で均質的に享受することができるため、地域の固有性や独自性を見出しにくい傾向にある。インターネットが普及した1990年代後半以降はなおさらである。こう考えると、近い将来、ノスタルジー展示はいわゆる「サブカルチャー展示」に合流していくことになるのではないか」[金子 2023: 13]。

確かに民俗博物館、あるいは民俗学の立場からノスタルジアを考えることは、「民俗」としての消費文化やサブカルチャーを考えることへと収斂していきます。民俗学者が考える「民俗」が地域的な日常生活においてよりも、むしろゲームやメディア等のポピュラーカルチャーに取り込まれていることは、既にアメリカ民俗学でも指摘されています。それがフォスターとトルバート[Foster & Tolbert eds 2015]が言う「フォークロレスク(Folkloresque)」であり、たとえ地域的固有性のないメディア商品であったとしても、民俗学の立場からノスタルジアを捉える上でフォークロレスクは無視できない現象です。

ノスタルジアがメディア商品と不可分であることを踏まえると、私たちの日常には数多くのレトロフューチャリズム的な消費文化が溢れていることに気がきます。例えば2020年頃から盛り上がりを見せているのが、1980～90年代の「東京的」な消費文化のリバイバルで、音楽ではFuture Funk、City Popと呼ばれるジャンルが人気となっています。シンセサイザーを使った電子的な音と軽快なボーカルで歌われた楽曲を中心とする

もので、その軽く明るいイメージが、「バブル経済」と呼ばれた好景気時代の雰囲気を与えるものとしてリバイバル的に消費されています。そこでは1980年代の楽曲を掘り起こし、アレンジしてYouTubeやSoundcloudで広めた多くのクリエイターがいます（韓国出身のNight Tempoが特に有名です）。このような都市、消費文化、近代を基調としたノスタルジー商品は、一種のフィクションとしての「昭和」を演じるもので、現代の消費文化において独特のニュアンスを帯び、逆に新しさを喚起するものとして広まりました。

### 3. 反転する「過去／農村」イメージ

このように「過去／都市」が懐かしさを喚起し商品化されていく一方、かつてノスタルジアの中心だった「過去／農村」は、むしろイメージを反転させてきました。近年の日本では、「民俗学的コンテンツ」とも言えるジャンルの作品が急増しており、小説、マンガ、映画などの消費文化において、農村や伝統文化、また民俗学自体を題材としたホラー、ファンタジーが数多く出されています。そこに共通するある特色を強いてまとめるならば、閉鎖的な村落社会が舞台として描かれ、伝承やしきたりに起因する様々な（しばしば殺人を伴う陰惨な）事件が発生し、主人公が謎解きをして解決するプロットが見られます。事件のトリックや背景に伝承的事象が絡んでいて、それを読み解いていくことが話の筋になりますが、しばしばその解決役として「民俗学者」や「大学で民俗学を専攻する主人公」が登場します。こうしたジャンルは、過度な伝統描写、迷信や民俗的生活のネガティブな誇張が顕著に見られることから、「民俗学ホラー」や「因習村」というジャンル名で呼ばれ、コンテンツになっています。そこで「過去／農村」は極めてネガティブな表象をなされており、ノスタルジアの対象として美化されつつある「過去／都市」とは反対に、不可解で非合理的な因習がはびこる場とみなされていると言って良いでしょう。レトロフューチャリズムの広がる現代ノスタルジアにおいて、農村や「田舎」はその範囲外へと、急速に追いやられているのです。

ここまでの話を整理します。ノスタルジアの現代を考えるために、図式的に時代を「近代・経済発展」の時代と、「ポスト近代・ポスト経済発展」の時代に分けました。もちろん現実はこのように明確に切り替わるわけではありません。

「近代・経済発展」の時代、人々は農村を離れて都市に集住するようになり、急速な経済発展によって人々は「輝かしい未来」を約束されます。しかし同時に、人々は物質的な豊かさを得る反面、精神的な欠落感を感じるようになり、失われた「過去／農村」

の生活を回顧し、それを美化していきます。それが「過去／農村」に対するノスタルジアです。

他方、「ポスト近代・ポスト経済発展」の時代において、もはや現代の都市生活は物質的な豊かさすら望めなくなり、気候変動や財政の不安定化、少子高齢化や国際紛争によって、未来はリスク化していきます。「輝かしい未来」を失った人々は、今度は「未来が明るかった時代」として「過去／都市」を美化するようになります。ノスタルジアの対象が都市へと変化する中で、対比的に「過去／農村」にはネガティブなまなざしが注がれるようになり、「因習村」的なネタとして消費されていくようになります。それは言い換えると、現代の都市的なまなざしによる、農村の他者化であると言って良いでしょう。

ポスト近代においては人々が未来像を持ちにくく、それが過去の輝かしい時代へのノスタルジアになっています。かつて「輝かしい未来」を持ちながら農村にノスタルジアを抱いていた時代と異なり、未来のない閉塞感は病理的であるとすら言えます。

現代の消費文化において見られる「過去／農村」に対するネガティブな表象は、もう少し踏み込んで言うと「地方差別」「田舎蔑視」の延長上にあり、都市的なまなざしの暴力でもあります。こうした都市中心のまなざしを批判的に検討し、その相対化を行うのは、従来から「農村」や「民俗文化」の研究をしてきた民俗学にとっては重要な役割であると言えます。とはいえ、都市的なまなざしを批判するために農村を美化するのでは、古いタイプのノスタルジアを繰り返すことでしかありません。では、農村をネガティブに描くことでも美化するのでもなく、農村に主体性を置いた描き方はあるでしょうか。

この問いを考えるには、抑圧されてきた人々の側に視点を置いた様々な研究や作品を振り返りながら、その方法の中に、オルタナティブな未来像を探究していくことであると言えます。言い換えると、オルタナティブとしての民俗学の可能性を考えることであり、そこでは冒頭で触れた「批判的民俗学」の系譜とつながりが見えてくるはずです。

#### 4. スペキュレイティヴ・フィクションと民俗学

オルタナティブとしての民俗学は、既存の社会的な規範を相対化し、別の形での社会のあり方や未来像を考える学問です。それは言い換えると、多様な未来像の探究を目指す民俗学でもあります。これは既に日本では、島村恭則や畑中章宏によって提唱されていますが、民俗学史を振りかえると、必ずしもそのような呼称はなされないけれども、

実は類似した問題意識を持った研究が既に蓄積されているといえます。例えば、伝承文学や民話的世界におけるユートピア思想を扱った飯島吉晴の研究が挙げられますが〔飯島 1998〕、他にも、近年では「批判的民俗学」や「抵抗の民俗学」(Folklore Studies on/for resistance)の萌芽が見られます。島村恭則が言うには、ヨーロッパにおいて民俗学は啓蒙主義やヘゲモニー(覇権)に対するヴァナキュラーな立場からの抵抗の学問です〔島村 2019〕。民俗学が現在でも東欧や北欧で盛んなのも、覇権国家に回収されないヴァナキュラー文化を調べて展示すること自体が抵抗の実践になるという民俗学の性格に表れています〔Kencis, Bronner & Seljamaa eds 2023〕。また環境アクティビズムや反グローバル化運動に関する社会運動の研究もあり〔SIEF 2018〕、韓国の民俗学でも、住民運動と民俗学者との協働の実践が李鎮教によって描かれています〔李 2022〕。韓国の民俗学について岩本は、「民族・民衆・民主主義という「三民主義」も、民衆運動と結びついた「抵抗」の学としての歴史が発現」〔岩本 2009:56〕していると述べるように、そもそも民俗学というのはオルタナティブな社会の探究と密接な関係を持っています。

現状の世界の課題をふまえて、未来社会がどうあるべきかを洞察する際、「キーワードになるのは”Speculative”という英単語です。これは「別様の世界」「あり得るかもしれない世界」を提示すること、または未来について批判的に考えさせる(speculate)ことで、より良い世界を探究する思想用語です。例えばSpeculative Design、Speculative Fiction等のジャンルがあり、従来のデザインやフィクションに社会批判的な観点を取り混ぜ、時に哲学やSTS(科学研究)の成果を踏まえながら思考を深めていく点に特色があります。人類学においてもその用語が注目されており、私はこの考えを民俗学にも応用できないかと考えています。それによって、現状の未来像とは異なる「あり得るかもしれない別様の未来」を考えることはできないでしょうか。

Speculativeという用語の含意をもう少し具体的に検討してみましょう。Speculative Fiction(思弁的小説)というジャンルは、現実と異なった世界(しばしば未来世界)を探究的に描く物語ジャンルであり、従来からある大衆的なScience Fictionとはやや異なり、娯楽小説としてだけでなく、現実世界が抱えている様々な問題について、物語世界を通じて批判的に思索することに特徴があります。いわば現実批判、文化批判としてのフィクションであると言って良いでしょう。その代表例としてしばしば例示されるのが、2018年に亡くなったアメリカの小説家、Ursula Le Guin(アーシュラ・ル＝グウィン)の小説です。ル＝グウィンの作品は、代表作“Books of Earthsea”シリーズ(日本では『ゲド戦記』として映画化されました)に顕著なように、架空の世界の「厚い記

述」にその特色があります。ル・グインの作品には、まるで異文化に関するエスノグラフィのように、ある民族集団の生活世界が詳細に記述されます。彼女が著名な人類学者、アルフレッド・クローバーを父に持つことはそれに関係しているでしょう。しかし、しばしばその世界には、現実世界とは異なること（例えば私有財産の概念がない、全員が両性具有である、家父長制や法律が存在しない等）が含まれています。Davison-VecchioneとSeegerが言うように、その背景にはル＝グウィン自身が持つジェンダー規範やエゴイズム、資本主義等の現実社会に対する問題意識が反映されており、厚い記述を通じて読者は、「ほとんど想像もできないような、決定的に見慣れない種類の社会」がどのように機能しうるかについて解釈するように求められているのです。Davison-Vecchioneらの指摘によれば、ル＝グウィンに代表されるSpeculative Fictionは現実世界を唯一のありうる世界とみなすのではなく、創造的に改変されたフィクションの世界において、オルタナティブな未来像を想像させるジャンルです [Davison-Vecchione & Seeger 2021:10]。

Speculative Fictionが社会的な問題意識を持ったジャンルであるとして、なぜフィクションという形式を採るのでしょうか。人類学者のWolf-Meyerが言うには、「現代の世界は紛争や気候変動が続発し、未来は予測不可能で、黙示録（アポカリプス、終末）に向かっているというムードがあるとし、次のように言います。

「黙示録は決して単一ではなく、常に複数である。その多重性において、黙示録は想像を絶する。未来が私たちの想像力豊かな遊びや科学的なモデル化の能力を超えたとき、どうすればいいのだろうか？可能性のひとつは、ひとつひとつ想像することであり、小説や映画や研究の枠の中で大災害や黙示録と戯れることである。スペキュレイティヴ・フィクションはこれを見事に実現する」 [Wolf-Meyer 2019:5]。

更にWolf-Meyerは、「社会理論と推理小説は表裏一体である。どちらの伝統も、描写可能な世界を想像することを私たちに求め、社会と人間、そして人間以外のものとの関係を支えるルールを想像することを観客に求めている」 [Wolf-Meyer 2019:5]と述べ、Speculative Fictionと社会理論の近さを指摘します。このことは、実は民俗学的な研究と、未来を想像するSpeculative Fictionとの親和性を示唆しています。

Speculative Fictionの題材は基本的に未来小説ですが、ここにレトロなものが入ってくるのが珍しくありません。例えばSpeculative Fictionに近いジャンルにSteam Punkという小説やイラスト、ファッションなどのジャンルがあります。蒸気機関 (Steam) とCyber Punkの融合したジャンル名を持っており、18世紀に生まれて20世紀半ばに廃れた蒸気機関が未来に残り続けたという設定でストーリーが描かれます。そのイメージ

はレトロなものと未来の融合であり、Retro Futurismの一種と言えます。ジブリアニメなどにもSteam Punkの要素はかなり入り込んでいますが、興味深いのは、アメリカのSteam Punkのイメージにおいてしばしばアフリカン・アメリカンを主人公にしたイラストや写真が多用されることです。蒸気機関の使われてきた時代のアメリカにおいて、アフリカン・アメリカンの地位は極めて低いものでした。それを主体に据えるというのは、抑圧された側から歴史を描き直すということでもあります。

そのようなフィクションはAfro Futurismとも呼ばれており、アフリカン・アメリカンが歴史的に抑圧されてきた現実世界に対して、抑圧されていない別世界を創作し、それによって現実の社会的対立をファンタジーの形で“解決”するジャンルです〔Womack 2022〕。メジャーな作品ではマーベルの映画“Black Panther”（2018）や“The Falcon and the Winter Soldier”（2021）などを挙げるすることができます。ここにはBLM（Black Lives Matter）運動の影響もあるでしょう。奴隷制によって失われた過去と未来をフィクションにおいて取り戻す、抑圧された人々の主体回復の物語であると言えます。

これらを包含する概念であるSpeculative Fictionは、「失われた過去」「別様であり得る未来」に対するユートピア思想の一種です。過去を創造し直し、文化的批評に満ちた未来イメージを思索する、という意味ではオルタナティブな実践でもあります。もちろん、奴隷制によって失われたアフリカン・アメリカンの過去は実際には変更できませんが、「これ以外にあり得ない」と思われてきた過去と未来の時間軸を攪乱し、「いま・ここ」の自明性を解体することを果たしています。

重要なのは、Wolf-Meyerが述べたようにSpeculative Fictionと人類学的な思考にある種の共通点があるという点です。実際人類学者、民俗学者は、エスノグラフィーを通じて他者を描き、「いま・ここ」とは異なる「別様であり得る世界」への想像力をかきたててきました。つまり「いま・ここ」の自明性を解体するという意味で、エスノグラフィーはSpeculative Fictionと近い役割を持っているのです。それはル＝グウィンの小説とエスノグラフィーが、例えフィクションとノンフィクションという違いがあっても目指す方向が近いという指摘にも共通しています〔Davison-Vecchione & Seeger 2021〕。

これを踏まえると、「いま・ここ」の世界の成り立ちや規範を自明視するのではなく、霸権的な権力や多数派が構築した言説を解体し、オルタナティブな世界を思索しようとするオルタナティブとしての民俗学とSpeculative Fictionとが実は近い視点を持っていたと言って良いのではないのでしょうか。そこで次に、日本の民俗学における古

典を振りかえることで、Speculative Fictionのように未来を思索する民俗学的作品を見いだしてみたいと思います。

## 5. 宮田登とスペキュレイティヴ民俗学

人類学者のD.グレーバーは「アナキズム人類学」を構想する書籍の中で、過去の人類学者でアナキストを名乗った者は存在しないが、「人類学的な思考は、その人間的可能性の幅広さについての鋭敏な認識において、当初からアナキズムと親近性をもっていた」とし、M.モースらを挙げながらアナキズム人類学が「すでにほとんど存在している」ことを論証しています〔グレーバー 2006 : 50〕。

私はここで、別様の未来像を批判的に思索する民俗学を「スペキュレイティヴ民俗学」(Speculative Folklore Studies)と呼びたいと思いますが、それはまだ存在しない学問だと言えます。しかしグレーバー同様に言うならば、民俗学のある種の思考は当初からSpeculative Fictionと親近性をもっていて、スペキュレイティヴ民俗学の実験的作品となったエスノグラフィーは「すでにほとんど存在している」と言って良いと思います。その一つの例は、宮田登の『ミロク信仰の研究』〔宮田 1975〕です。

宮田登(1936~2001)は20世紀日本を代表する民俗学者であり、筑波大学などで多くの研究者を育成しました。宮田の博士論文となったのが同書です。ミロク信仰とは、釈迦(ブッダ)の死から56億7千万年後に世界に降臨し、人々を救済するとされる弥勒菩薩に対する庶民の仏教信仰です。その形を日本や朝鮮半島など、東アジアにおける民俗伝承の比較から明らかにした歴史民俗誌が同書です。弥勒は釈迦の弟子、マイトレーヤ(Maitreya)が救世主(メシア)として現実の世界に下生(げしょう)する、という伝説とともに信仰されてきました。アジア各国で仏像として物象化し、現在でも人気のある仏のひとつです。その信仰は、現世のはてはるか未来に訪れる理想の世界への待望であり、宮田はこれを「世直し」やユートピア思想の一つとして位置づけました。

宮田が描く庶民のミロク信仰の世界は、「ミロクの世」という平和で憂いのない未来への庶民の憧れが、具体的な民俗行事を例に表現されています。例えば日本の小正月と呼ばれる冬の行事では、「繭玉作り」が行われます。華やかな繭玉で表現された世界を、農民たちはミロクの世の象徴とみなしたのです。そのような世が期待されるのは現世の辛さゆえで、宮田によれば飢饉の翌年は豊年(=ミロクの年)が訪れると信じられたと言います。更にミロクの世は、鹿島踊りや沖縄の豊年祭など、狂乱的祝祭を伴う民俗芸能にも見いだされます。これらはいずれも、「潜在的な豊熟の世、理想世界への憧

れ、その実現を期待する思考」〔宮田 1975 : 284〕の発露だということです。

民衆が現実の貧困や苦難に絶望し、その反転世界として新世の到来を待望し、想像するユートピア観をここに見て取ることができます。Afro FuturismなどのSpeculative Fictionが示すのと同様に、困難な日常と対比するように、想像界において理想の世界が実現されるのです。このようなユートピア思想は、芸能や行事を通じて持続的にゆっくりと、宮田の言葉で言えば「潜在的意識」のレベルで民衆に受け継がれてきました。しかしその緩慢さ故に、幕末の新宗教運動のような劇的な変革を目指すものではありません。変革へのうっすらとした期待を持ちながらも、具体的な政治体制に結実したり、革命の主体になりはしない庶民の受動的態度の象徴でもあり、ある面では革命の挫折のメンタリティを示しているとの解釈も可能です〔林 2010 : 339〕<sup>174)</sup>。

詳しくは触れませんが、宮田登のような歴史民俗学的ユートピア研究は他にも例示することができます。たとえば折口信夫らの影響を受けた沖繩研究を展開したことで知られる伊波普猷<sup>いはふゆう</sup>（1876～1947）を挙げることが可能です。伊波は沖繩の儀礼で唄われる神歌「おもろ」や古語の研究を通じ、古代の沖繩（琉球）文化の復元を試み、日琉同祖論を主張しました。日琉同祖論は一般的には日本の文化的ルーツは沖繩にあり、沖繩が日本文化のプロトタイプだという考えですが、伊波の主張はもう少し複雑です。政治学者<sup>さきはまさな</sup>の崎濱紗奈の研究によれば、伊波が神歌などの研究を通じて復元しようとした古代沖繩文化とは、「日本（大和）」の文化や政治システムが流入する以前の〈原沖繩〉の姿であり、伊波の理解では、それは大和の国家体制が確立する以前の〈原日本〉の姿でもある、ということです。すなわち日本においてもまた、国家体制が確立する前には〈原日本〉が存在し、それは〈原沖繩〉と同じような姿であった、というのが、伊波の日琉同祖論です。

1500年以上前に政治システムが確立された「日本（大和）」によって、沖繩は文化的・政治的に徐々に征服され、現在に至ります。伊波によれば征服以前の〈原沖繩〉は、〈原日本〉同様に階層差や搾取のないユートピアであって、支配と抑圧に苛まれた現代沖繩から見ればノスタルジアの対象です。伊波は古代沖繩文化の研究を通じてその姿を復元するだけでなく、未来において、〈原沖繩〉的な世界を回復することが必要である、と考えていました。崎濱はそれが伊波の政治社会論であったと指摘します〔崎濱

---

174) 実際、大塚英志の回想によると、「宮田先生がずっと言っていたのは、60年安保で革命はなぜ失敗したのか、日本人はなぜ革命ができないのかっていうことを俺は研究しているんだ」と言うことでした〔大塚 2021 : 345〕。

2022 ] 。

伊波の構想が現在まで実現していないことは、沖縄がいまだに米軍基地問題等の面で抑圧的位置づけから脱していないことに明らかですが、ここには、「ミロクの世」同様に、抑圧された側の視点に立脚して過去を創造的に改変し、別様の未来像を獲得しようとする、スペキュレィティブ民俗学の萌芽を見て取ることができます。

## 6. 結論

伊波の日琉同祖論も宮田のミロク信仰研究も、成功しなかったユートピア思想の研究と言えるかも知れません。しかしここで重要なのは、伊波や宮田の研究を単なる伝承世界を記述した歴史民俗誌として読むのではなく、スペキュレィティブ民俗学として読み直す視点を確保することです。たとえ失敗が見込まれたものであったとしても、「ミロクの世」あるいは〈原沖縄〉を渴望する民衆を描いたエスノグラフィーは、来たるべき未来の新世についての探究であることに変わりがありません。「ミロクの世」とは、常民が日々の苦難の中から理想的な並行世界を描いた一種のフィクションであり、その世界の再創造を行事や史料から言語化した宮田の研究は、スペキュレィティブな民間伝承研究であると言い換えることができます。宮田と伊波は、ともに民衆が考えた「未来」を描き出すことに成功しました。「過去の人々による未来像」を2024年の現在に考えることは、いま、私たちが生きている世界とは別様でもあり得た、もう一つの世界を考えることであります。それと同時に、未来像を語る主体性を民衆へと付与する、ある種のエンパワーメント思想であると言ってもいいでしょう。

宮田や伊波のエスノグラフィーをそのようなものとして位置づけた際に対比されるのは、現代の消費的ノスタルジアの中で都市的なまなざしによって生み出された、「過去／農村」に対する極めてネガティブな表象です。繰り返しますが、そこでは語る主体が「現在／都市」の消費者に限定され、表象される「過去／農村」には発話の主体性がありません。それに対して、ミロクへの憧憬を媒介に自ら未来像を想像する近世農村の民衆像は、「因習村」コンテンツで描かれる暗く後ろ向きのイメージとは大きく異なるものだと言って良いでしょう。

以上を踏まえた結論です。ポスト近代におけるノスタルジアは、「未来が輝かしい時代」としての「過去／都市」に収斂しつつあり、それ自体が記号的に消費される資本主義的な構造が現れるようになっていきます。現在私たちが経験しているノスタルジアの商品化は、その反対に「過去／農村」をネガティブな記号的消費の対象へと反転させる暴

力性を持っています。「因習村」的なメディアコンテンツに代表されるように、「過去／農村」に対するネガティブな都市的／消費的なまなざしは、「未来」なき時代の負の想像力であると言って良いでしょう。それに対してスペキュレイティヴ民俗学は、抑圧された側の視点に立って「別様であり得た未来」を批判的に、思索的に探究します。もちろん民俗学においてその種の蓄積はまだほとんどなく、スペキュレイティヴ人類学などとの共同研究が求められますし、過去の「抵抗の民俗学」の成果を再解釈していく作業も必要でしょう。しかし新たな「未来」は常に、その時々の「現在」における思考の形から生み出されるものであることは確かです。

参考文献

- 李鎮教 2022 「村落社会の危機と儀礼的対応—反風力発電「山神祭」に関する民俗誌的研究」（金広植訳）『日常と文化』10: 39-58.
- 飯島吉晴 1998 「ユートピア論と民俗思想」宮田登編『現代民俗学の視点3 民俗の思想』pp.48-60.
- 岩本通弥 1998 「「民俗」を対象とするから民俗学なのか—なぜ民俗学は「近代」を扱えなくなってしまったのか」『日本民俗学』215: 17-33.
- 岩本通弥編 2003 『現代民俗誌の地平3 記憶』朝倉書店.
- 岩本通弥 2006 「戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論—柳田葬制論の解釈を事例に」『国立歴史民俗博物館研究報告』132: 25-98.
- 岩本通弥 2009 「「生活」から「民俗」へ—日本における民衆運動と民俗学」『日本學』（東國大學校文化學術院日本學研究所）, 29: 29-62.
- 岩本通弥編 2007 『ふるさと資源化と民俗学』吉川弘文館.
- 大塚英志 2021 「1980年代とサブカルチャー—大塚英志さんに聞く」宇野田尚哉・坪井秀人編『対抗文化史—冷戦期日本の表現と運動』大阪大学出版会 `pp.323-360.
- 門田岳久 2013 『巡礼ツーリズムの民族誌—消費される宗教経験』森話社.
- 가도타 다케히사 2019 “오키나와의 성지와 종교적인 것의 관광적 재발견” 강명구·정근식『아시아 투어리즘 : 동아시아여행과 지리적 상상』(서울대학교 아시아연구소 세계 속의 아시아연구 시리즈, 강명구, 정근식 편), 진인진. (門田岳久 2017 「沖繩の聖地と宗教的なものの観光的再発見」金成玫・岡本亮輔・周倩編『東アジア観光学—まなざし・場所・集団』垂紀書房, pp.127-160).
- 門田岳久 2023 『宮本常一 〈抵抗〉の民俗学—地方からの叛逆』慶應義塾大学出版会.
- 金子淳 2023 「昭和ノスタルジーブームの終焉とサブカルチャー化するノスタルジー展示」『博物館研究』58 (8): 10-14.
- グレーバー, D. 2006 『アナーキスト人類学のための断章』高祖岩三郎訳 `以文社.
- 島村恭則 2019 「民俗学とはいかなる学問か」『日常と文化』7: 1-14.
- デーヴィス, F. 1990 『ノスタルジアの社会学』間場寿一・荻野美穂・細辻恵子訳 `世界思想社.
- 日本民俗学会 2003 『日本民俗学（特集 フォークロリズム）』236号.
- 崎濱紗奈 2022 『伊波普猷の政治と哲学—日琉同祖論再読』法政大学出版局.
- 林淳 2010 「宮田登と民俗学の変貌—挑戦する「もう一つの史学」」安丸良夫・喜安朗『戦後知の可能性—歴史・宗教・民衆』山川出版社 `pp.332-355.
- 宮田登 1975 『ミロク信仰の研究』未来社.
- 若林幹夫 2022 『ノスタルジアとユートピア』岩波書店.
- Davison-Vecchione, D., & Seeger, S. 2021 “Ursula Le Guin’s Speculative Anthropology: Thick Description, Historicity and Science Fiction”. *Theory, Culture & Society*, 40(7-8), 119-140.
- Fisher, M. 2009 *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Zero Books.
- Foster, M.D. and J.A.Tolbert eds 2015 *The Folkloresque: Reframing Folklore in a Popular Culture*, Utah State University Press.

Kencis, T. S. Bronner & E-H. Seljamaa eds 2023 *Folklore and Ethnology in the Soviet Western Borderlands: Socialist in Form, National in Content*, Lexington Books.

Mills, M.A. 2020 "Introduction: Defining and Creating (A) New Critical Folklore Studies". *The Journal of American Folklore*, 133(530), 383-391.

Otero, S. & M.A. Martínez-rivera eds 2021 *Theorizing Folklore from the Margins: Critical and Ethical*, Indiana University Press.

Wolf-Meyer, M.J. 2019 *Theory for the World to Come: Speculative Fiction and Apocalyptic Anthropology*. University of Minnesota Press.

Womack, Y.L. 2013 *Afrofuturism: The World Of Black Sci-Fi And Fantasy*, Chicago Review Press  
(イターシャ・L・ウォマック 2022 『アフロフューチャリズム—ブラック・カルチャーと未来の想像力』押野素子訳, フィルムアート社).

## 「노스텔지어와 일본의 ‘잃어버린 시대」에 대한 토론문

이와모토 미치야(岩本通弥, 東京大學)

안녕하세요. 이와모토입니다. 코멘트는 일본어로 하겠습니다.

가도타 씨의 논의를 대략적으로 정리하면, ①포클로리즘, 고향, 자원화의 문제(민속학과 노스텔지어의 관계성)로 시작하여, ②포스트 경제성장 시대의 노스텔지어 소비를 자리매김함으로써, ③미래의 민속학으로서 스펙큘레이티브 민속학을 구상한다는 매우 장대하고 야심찬 논고라고 생각합니다. 다만 토론자인 저로서는 너무나 근미래적이라고 할까요, 너무 첨단적이어서 후반부로 갈수록 이해가 잘 안 되는 부분이 많아서, 아직 제대로 이해했는지 주저됩니다.

지금 일어나고 있는 현상이나 젊은 세대의 감성적인 감각에 대해 제가 소원해진 것인지, 레트로 퓨처리즘이나 Speculative Fiction에 레트로한 것이 들어 있다는 이야기를 들어도, 나이가 든 제게는 실감이 나지 않습니다. 이에 저 같은 기존 세대와의 간극을 조금이나마 메울 수 있는 질문을 드리고 싶습니다.

### 1. 노스텔지어의 개념과 민속학과의 관계에 대하여

먼저 노스텔지어의 개념과 민속학과의 관계에 대한 질문입니다. 가도타 씨는 고향 자원화는 경제 성장기 특유의 현상이라고 할 수 있지만, 저는 ‘타인의 고향을 자신의 고향으로 여기는 감성’을 동반한 고향 자원화가 1990년대 후반에 들어서 현저해졌다고 판단합니다.

또한 가도타 씨는 민속학은 사라져가는 습속으로서의 민속문화를 기록·보존함으로써, 노스텔지어를 보상하는 역할을 수행해왔다고 하셨는데, 동아시아에서 1920~30년대에 탄생한 민속학은 당초부터 노스텔지어를 보상하는 것으로서 불가분하게 발생했는지? 민속학과 노스텔지어의 관계성에 대한 발표자의 견해를 좀 더 말씀해 주십시오.

덧붙이자면, 노스텔지어의 대상이 ‘과거/농촌’이 아닌 ‘과거/도시’로 향한다고

하셨습니다, 분명히 도시로 향하는 대상이 늘어나고 있지만, 현재도 ‘과거/농촌’ 으로 향하는 노스텔지어도 있지 않을까요? 예를 들어 세계유산 시라카와 마을[白川村]의 관광객은, 국내 관광객이 아닌 외국인 관광객의 비율이 급격히 증가하고 있는 것 같지만, 코로나시기를 제외하면 여전히 상승 추세라고 할 수 있습니다. 이 현상을 가도타 씨는 어떻게 보시는지 고견을 듣고 싶습니다.

## 2. 레트로 퓨처리즘 혹은 뉴트로에 대하여

다음으로 레트로 퓨처리즘(retrofuturism)에 대해서인데요. 이 단어가 생소해서 인터넷 검색을 해보니, 레트로퓨처(retrofuture)란 과거 사람들이 상상했던 미래상을 뜻한다고 합니다. 한편, 한국의 뉴트로 현상도 작년 11월에 오랜만에 서울에 2주간 머물렀을 때 처음 들어본 단어로, 그 후 찾아보니 아무래도 패션에 특화된 현상인 것 같습니다. 레트로 퓨처리즘과 뉴트로가 과연 일치하는 현상인지 아직 판단이 서지 않습니다. 구체적으로 무엇이 뉴트로인지, 발제문에서는 박물관의 쇼와[昭和] 30년대 전시나 1980년대 시티팝을 예로 들었는데, 예를 들어 다음과 같은 경우는 어떨까요?

작년 방한했을 때 서울에 일본식 이자카야(선술집)가 유행하는 것을 보고 놀랐는데, 지난달 31일 연합뉴스에 따르면 2023년 방일 한국인 관광객은 약 696만 명으로 방일 일본인 관광객 232만 명의 3배가 넘는다고 합니다. 엔저도 한 요인이겠지만, 요즘 일본 관광의 특징은 MZ세대가 많다는 것인데, 어떤 점이 MZ세대에게 어필하고 있을까요. 제가 생각하는 방일 한국인의 이미지는 예전에는 중장년층은 온천지, 젊은 층은 디즈니랜드 근처에서 볼 수 있었는데, 요즘은 우리 일본집 주변의 편의점에서 MZ세대가 돌아다니는 모습을 자주 볼 수 있습니다. 우리 집이 있는 곳은 다운타운, 서민촌[下町]이라서 색다른 관광명소도 없는데, 궁금해서 찾아보니 유튜브에서 MZ세대 인터뷰에 자주 등장하는 키워드가 일본 감성(感性)이라는 단어였습니다. 이를 좀 더 깊이 파고들면 일본 감성이란 에모이(エモい, 감성적이다, 찡하다, 짠하다)라는 발언에 도달하게 되는데, 에모이는 감성적(emotional)에서 유래하는 일본 젊은이들의 말로 단순히 기쁘다, 슬프다, 애절하다는 기분뿐만 아니라, 감상적, 애수적哀愁的, 향수적 등 깊이 느끼는 상태를 포함하는 단어인 것 같습니다. 왜 한국의 MZ세대가 일본에 노스텔지어와 향수를 느끼는지, ‘태어나지 않았는데도 그리운’, 이런 현상도 뉴트로라고 할 수 있을까요?

### 3. 스펙클레이티브 민속학에 대하여

끝으로 발표자는 미래의 민속학으로 스펙클레이티브 민속학을 주창하고 계신데요 이는 발표자의 최근 저서 『미야모토 쓰네이치 <저항>의 민속학』에서 언급된 ‘소셜 디자인의 민속학’ (공학계 민속학)의 하나로 이해해도 될까요?

민속학의 문화운동으로서의 성격은 익히 알고 있으며, ‘다를 수도 있었던 미래’를 비판적, 사색적으로 탐구하는 방향성에 대해, 저도 큰 매력을 느낍니다. 다만, 가장 큰 문제라고 생각되는 점은 민속학회의 다수와 민속학자들에게 그것이 통용되는 논리인가 하는 점입니다. ‘민속’의 해명이라는 수수께끼 풀기 식의 사건 탐구형 민속학자들이 대거 참여하는 무브먼트로 발전시키기 위해서는 어떻게 해야 할까요? 그 전략과 전망에 대해 조금 더 말씀해 주시면 감사하겠습니다.

이 밖에도 여쭙고 싶은 것이 많지만, 우선 세 가지 질문을 드립니다.

일반발표

## 소싸움의 전승양상과 놀이문화사적 의의

한양명(안동대학교)

### 1. 머리말

소싸움은 두 마리의 황소가 승부를 겨루는 놀이이다. 고대로부터 소를 사육한 사실로 미루어 볼 때 인간의 의지에 따라 별인 임의적 소싸움의 역사는 소의 가축화만큼 오래된 것이라고 할 수 있다. 이와 달리 관행화, 양식화한 놀이로서 소싸움을 처음 확인할 수 있는 것은 19세기 말 경남 진주에서 열린 성내와 성외 마을 간의 대항전인데, 1897년경에는 군수가 시상을 할 만큼 소싸움이 활성화되었다.<sup>175)</sup> 1909년 위암(韋庵) 장지연(張志淵, 1864~1921)이 남긴 소싸움 관련 시편은 20세기 초에도 소싸움이 진주지역에서 추석의 세시풍속으로 활발히 전승되었음을 보여준다.<sup>176)</sup>

이렇듯 지역의 세시풍속으로 전승된 소싸움은 3·1만세운동으로 일제에 의해 중단되었다가 축산장려라는 명분 아래 1923년에 재개되었다. 이후 ‘투우대회’를 표방하는 소싸움이 1930년대 후반까지 경남지역을 중심으로 활발히 전승되었다. 이런 가운데 소싸움의 탈세시풍속화/범지역화 현상이 하나의 흐름으로 자리 잡게 되었으며, 대중성에 기반한 관람스포츠로서 가능성도 확인되었다.

일제가 군국주의적 야욕을 본격적으로 드러내 전쟁 국면으로 접어들어 따라 1939년 이후 전승이 중단된 투우대회는 해방 후에 재개되었다. 그 뒤 1949년까지 전승되다가 다음 해에 발발한 한국전쟁과 전후 복구사업으로 중단되었으며, 1954년부터 다시 시작되어 지금까지 전승되고 있다.

소싸움 전승이 지속되면서 범지역적인 단체가 설립되었다. 1970년 진주에서 한국투우협회를 결성한 뒤, 1995년에는 좀 더 많은 전승 지역을 포괄하는 전국민속투우연합회가 발족했다. 이후 2009년 (사)한국민속소싸움협회로 법인화했고, 2022년에는 동물권 보호를 주장하며 소싸움을 반대하는 여론을 의식해 (사)대한민속소힘겨루기협회로 이름을 바꾸었다. 이 단체는 현재 11개 지회를 두고 소싸움 전승을 주도하고 있다.

한편 2002년에 소싸움을 합법화하는 ‘전통소싸움경기에 관한 법률’이 제정된 뒤,

175) 경상남도, 「진주의 투우」, 『朝鮮』 95호(조선총독부, 1925), 332~333쪽 참조

176) 장지연, 晉陽雜詠, <慶南日報>(1909. 11. 29.), 1면

이를 바탕으로 2006년부터 진주, 청도, 의령, 창녕 등지에 상설 소싸움경기장이 개장됨으로써 필요에 따라 소싸움을 벌일 수 있는 공간적 기반을 확보하게 되었다. 그 뒤 2011년부터 청도의 소싸움경기장에서 투표권(우권)을 발매함으로써 소싸움이 사행산업으로 자리 잡게 되었다.<sup>177)</sup>

이처럼 전근대로부터 지금까지 전승되고 있는 소싸움에 대한 문화론적 연구가 몇몇 연구자에 의해 이루어졌다. 배도식은 사례조사를 바탕으로 싸움소의 선별 기준과 사육, 훈련방식, 관련 기술과 용어, 전승 현황 등에 관해 구체적인 민속지를 제시했다.<sup>178)</sup> 한양명은 전통적인 소싸움이 일반적인 명절놀이나 내기놀이가 아니라 마을간의 대항전으로 벌어진 대동놀이였음을 밝히고, 소싸움이 변화한 원인을 마을공동체의 성격과 놀이원리를 중심으로 탐색했다.<sup>179)</sup> 그 뒤 고원규·심상화는 진주소싸움에 대한 현지조사를 바탕으로 소싸움의 활성화 방안을 제시했다.<sup>180)</sup> 또한 최미진은 진주소싸움이 놀이에서 대회로 변화하고 지역축제에 편입되는 과정을 살핀 뒤, 소싸움의 경기화와 관광상품화 양상을 문화변용이라는 관점에서 분석했다.<sup>181)</sup>

한편 고원규는 진주의 사례를 중심으로 소싸움이 민속소싸움, 축제행사로서 투우대회, 볼거리 상품으로 변화하는 과정을 살핀 뒤 소싸움 관련 문화를 요소별로 제시하고, 전통의 재구성을 통한 관광상품화 양상을 면밀히 파악했다.<sup>182)</sup> 류정아는 청도소싸움을 중심으로 축제화 과정을 천착하면서 특히 소싸움의 가치가 호혜적인 것에서 대상적인 것으로 변화했음을 밝혔다.<sup>183)</sup> 그리고 홍지은·임용석·임매이는 1970년대 이후 청도소싸움의 근대화 과정을 다섯 단계로 나누어 살핀 뒤, ‘전통성’의 현대적 해석과 여가 본질의 변형 문제를 다루었다.<sup>184)</sup>

이 글에서는 선행 연구의 결과를 바탕으로 여러 지역에서 전승되어 온 소싸움의

---

177) <전통 소싸움경기에 관한 법률>법률 제6722호, 2002. 8. 26. 제정, 2003. 2. 27. 시행) 제7조에서 ‘소싸움경기 투표권(우권牛券)’을 발매할 수 있도록 명시했고 <사행산업통합감독위원회법>(법률 제11426호, 2012. 5. 23. 일부개정, 2012. 11. 24. 시행) 제2조에서는 <전통 소싸움경기에 관한 법률>에 따른 소싸움 경기를 사행산업으로 규정하고 있다.

178) 배도식, 「소싸움놀이의 민속적 고찰」, 『한국민속학』 32집(한국민속학회, 2000).

179) 한양명, 「소싸움의 변화와 그 원인에 대한 고찰」, 『민속학연구』 2호(국립민속박물관, 1995).

180) 고원규·심상화, 「참여관찰과 면담조사를 중심으로 한 전통소싸움의 활성화에 관한 연구」, 『관광레저연구』 10권 2호, 한국관광·레저학회, 1998.

181) 최미진, 「진주소싸움의 문화변용 연구」(중앙대학교 대학원 석사학위논문, 2009).

182) 고원규, 「진주소싸움을 통해본 전통의 재구성과 관광」, 『민족문화연구』 46권(영남대학교 민족문화연구소, 2010) 및 『소싸움으로 본 문화관광』(대왕사, 2011).

183) 류정아, 「민속축제의 관광자원화 과정에 대한 비교문화적 고찰 : 소놀이축제를 중심으로」, 『실천민속학연구』 14호(실천민속학회, 2009); 『한국 축제와 지역문화콘텐츠』(커뮤니케이션북스, 2012).

184) 홍지은·임용성·임매이, 「청도소싸움을 통해 본 전통여가의 근대화과정」, 『여가학연구』 13, 1 (한국여가문화학회, 2015).

전개과정을, 놀이/스포츠로서 성격의 지속과 변화에 주목해 포괄적으로 살펴볼 것이다. 특히 그동안 구체적으로 드러나지 않았던 1950년대 이전 소싸움의 다양한 모습을 제시함으로써, 그 뒤의 시기와 연속선상에서 복합적 전승양상이 드러나도록 할 것이다.

이 같은 작업을 근거로 소싸움의 놀이문화사적 위상과 의의를 파악해 볼 것이다. 우선 농경문화를 표상하는 놀이이자 소와 인간이 함께 하는 대동놀이로서 소싸움이 갖는 공동체성을 밝힌 뒤, 근대적 스포츠로 나아가는 과정을 살펴볼 것이다. 일반적으로 스포츠는 세속성의 증가, 관료적 조직의 발전과 룰(rule) 구조의 복잡화, 참여 집단의 사회적 동일성 감소, 참여 집단(영역)의 사회적 거리 다양화, 놀이자의 전문화, 도구의 정교화, 생태(환경) 적응력의 약화, 관련 기록의 수량화 등을 향해서 진화해 왔다.<sup>185)</sup> 이와 같은 관점을 공유하면서 소싸움의 ‘진화’ 양상을 주목할 것이다. 다음으로 전승의 지역성과 정체성의 문제를 탐색한 뒤, 소싸움의 지속가능성을 짚어 볼 것이다.

## 2. 소싸움의 전승양상

### 1) 세시의 대동놀이로서 소싸움

일반적으로 전통사회에서 소싸움은 임의적인 것이었다. 아이들이 산이나 들로 ‘소를 먹이러’ 가면 몰고 간 소끼리 싸움을 시키기도 했는데, ‘소뿔(소먹이뿔)’을 걸게 마련이었다. 또한 머슴을 비롯한 농군들도 술과 연초 등을 걸고 싸움을 시켰는데, 이와 같은 소싸움은 한반도 대부분의 지역에서 수시로 행해졌다.<sup>186)</sup>

소의 가축화는 고대로부터 시작되었고 삼국시대부터 농경에 소를 이용했기 때문에<sup>187)</sup> 소는 일찍부터 사람의 통제에 잘 따르도록 훈련되었다.<sup>188)</sup> 임의적 소싸움은 이처럼 가축화되어 야생성이 순화된 소의 싸움으로서, 소의 이용이 확대됨에 따라 보다 빈번하게 이루어진 것으로 보인다. 특히 조선 후기에 이르러 이양법과 견종법이 확산되고 축력의 사용이 확대되는 가운데, 소의 사육 두수가 늘어나면서 소싸움의 기회도 늘어났을 것으로 추정된다.<sup>189)</sup>

185) K.블랑차드·A.T. 체스카/박기동 외 옮김, 『스포츠 인류학』(동문선, 1994), 268~277쪽 참조.

186) 한양명, 앞의 글, 280쪽 참조.

187) 三月 分命州郡主勸農 始用牛耕(『三國史記』 卷四, 「新羅本紀」 第四, 智證麻立干).

188) 배영동, 「소의 飼育과 農家經濟的 效用性」, 『민속연구』 제1집(안동대학교 민속학연구소, 1991), 10쪽.

189) 한양명, 앞의 글, 282쪽.

초동이나 머슴들이 장난삼아 했던 임의적 소싸움은 점차 규모가 커져서 마을에서 가장 힘이 센 소를 데리고 나와 겨루는 방식으로 확대되었다. 이때는 소싸움이 산등성이나 들판, 강변에서 이루어졌는데, 마을 간에 승부를 겨루다 보니 구경꾼들도 제법 있었다.<sup>190)</sup> 아이들로부터 시작한 소싸움이 마을의 놀이로 확대되면서 마을에서 가장 힘이 센 소를 가리는 ‘작은판’이 벌어졌다. 이렇게 가려진 소는 다른 마을의 소와 싸움을 벌였는데, 이것을 ‘큰판’이라고 불렀다.<sup>191)</sup>

마을을 대표하는 소가 나와 벌이는 소싸움은 연례적으로 행해졌다. 이 소싸움은 대개 추석 명절에 이루어졌으며 싸움에 참여하는 것은 인접한 두 마을이었다. 경북의 청도 지역에 전해지는 “정월 씨름, 팔월 소싸움”이라는 향언은 소싸움이 이 지역에서 마을대항전으로 전승된 씨름과 견줄만한 대동놀이였다는 것을 말해준다.<sup>192)</sup>

이와 같은 소싸움의 연행을 주도한 것은, 우주(牛主)인 부농과 직접 소를 부리는 일꾼이었다. 소싸움이 활발하게 전승된 진주지역에서 “소싸움은 상머슴의 날이다.”라는 말이 전해진 것도 이러한 사정을 말해준다.<sup>193)</sup> 마을 대항의 소싸움이 벌어지면 싸움에 나서는 소는 보통 두 마을의 경계에 있는 개천이나 논밭 등의 공터에서 대결을 펼쳤다. 사람들은 싸움의 승패를 마을의 위신이 걸린 문제라 여겼기 때문에 자기 마을의 소를 열렬히 응원했다. 이때 ‘마을의 세력’을 과시하기 위해 풍물패가 동원되었고 마을의 유지들은 후원을 마다하지 않았다.

1909년, 위암 장지연은 ‘진양잡영(晉陽雜詠)’ 12수 가운데 열 번째와 열한 번째 시에서 소싸움을 묘사했다.<sup>194)</sup> 시의 내용을 살펴보면, 소싸움은 곡식이 익어가는 음력 8월에 ‘영웅들’이 전쟁을 치렀던 진주성 부근의 남강에서 펼쳐졌다. 소싸움은 집단별 대항전의 성격을 지니고 있었고, 이때의 집단은 관련 자료로 보아 마을공동체였다.<sup>195)</sup> 장지연은 11수의 말미에 “評曰 當地鬪牛之戲가 甚盛하야 十百其羣이 大開衝突하면 其騰躍咆哮之狀이 誠一壯觀也러라(진주의 소싸움이 매우 성대하여 수많은 무리들이 크게 충돌을 벌이면 그 등약하고 포효하는 모습이 진실로 일대 장관이더라.)”고 했다. 당시 소싸움이 많은 사람과 소가 모인 가운데 대규모로 펼쳐졌음을 알 수 있다.

진주군수였던 야마시타 마사미치(山下正道)가 기고한 글을 통해서 19세기 말~20세

190) 최미진, 앞의 글, 25~26쪽.

191) 진주시, 『내고장의 傳統』(진주시, 1985), 389쪽.

192) 한양명, 앞의 글, 같은 쪽.

193) 낙동향토문화원, 『낙동강 유역 민속·민요집』(부산직할시 복구, 1993), 293쪽.

194) 장지연, 晉陽雜詠, <慶南日報>(1909. 11. 29.), 1면.

195) 한양명, 앞의 글, 281~282쪽.

기 초반에 전승된 진주 소싸움의 정황을 파악할 수 있다. 진주의 소싸움은 주로 추석 명절의 정례적 행사로 우시장이 열리는 남강 강변에서 개최되었다. 1884년경에 벌어진 소싸움의 경우, 성내에 사는 부호인 김선여(金善汝)와 성외의 호농(豪農)인 오작지(吳作之) 두 사람이 평소에 우량한 소를 키우며 서로 과시하는 과정에서 소싸움을 벌이게 되었다. 이 싸움을 계기로 마을 대항의 소싸움이 고을 수준의 성대한 소싸움으로 변모되었다. 추석 당일 진주 읍치의 성내와 성외 마을이 벌이는 소싸움이 끝난 다음 날 도동면과 진주읍의 승부가 이어졌고, 17일에는 도동면과 금산면의 승부가 펼쳐졌다. 1897년경에는 고을민의 후원으로 우승상금을 마련했고 군수도 상금과 상품을 내걸면서 소싸움은 보다 더 공식적인 성격을 띠게 되었다.<sup>196)</sup>

종래에 인접한 마을의 대항전이었던 소싸움은 경합의 장소가 읍치와 인근 면 지역으로 확장되면서, 고을의 다수 마을이 참여하는 대동놀이로 확대되었다.<sup>197)</sup> 이러한 양상은 1910년대에도 지속되었다. 이 시기에 이르면 씨름대회와 함께 개최되고 경품을 제공하는 등 규모와 격식을 갖춘 행사로서 소싸움의 면모가 나타나기 시작한다.

1913년 추석에 진주의 성내와 성외 마을이 이틀간 벌인 소싸움이 그 예이다. 관련 자료를 보면 소싸움을 구경하러 수많은 사람이 몰려들었는데, 장막을 친 내빈석이 만들어지고 수십 개의 음식점이 차려졌다. 첫날 약 네댓 시간 동안 사투를 벌였으나 결판이 나지 않아 다음날 승부를 가렸고, 밤 10시가 되어서야 소싸움을 마칠 수 있었다. 구경꾼들은 한가위 달빛에 의지해 배를 타고 집으로 돌아갔다. 이틀 동안 야간까지 운영한 경기의 시간, 가설된 음식점의 수, 입추의 여지없이 들어선 인파 등으로 볼 때 적어도 수십 마리의 소가 참여해서 승부를 겨룬 것으로 보인다.<sup>198)</sup>

이런 양상은 그 뒤로도 이어졌다. 1917년 추석에 벌인 소싸움도 이틀간 벌어졌다. 추석날 읍치의 소싸움이 끝나면, 성 안팎에서 소를 타고 농악에 맞추어 가무를 즐기며 신명을 풀었다. 다음 날에는 장소를 옮겼는데, 더 큰 규모로 소싸움이 벌어졌고 씨름판도 열렸다. 이십여 개의 음식점이 들어서서 대규모의 난장을 펼쳤으며, 관람객은 8,000여 명에 이르렀다.<sup>199)</sup> 이듬해인 1918년의 경우, 날이 저물면 승리한 소를 공

196) 山下正道, 朝鮮名物 晉州の鬪牛(上), <京城日報>(1925. 1. 7.), 7면; 朝鮮名物 晉州の鬪牛(下), <京城日報>(1925. 1. 8.), 7면; 山下正道, 朝鮮名物 晉州の鬪牛 -山下晉州郡守談(上), <釜山日報>(1925. 11. 18.), 3면; 朝鮮名物 晉州の鬪牛 -山下晉州郡守談(中), <釜山日報>(1925. 11. 19.), 3면; 朝鮮名物 晉州の鬪牛 -山下晉州郡守談(下), <釜山日報>(1925. 11. 20.), 3면. 이와 같은 내용은 ‘경상남도, 「진주의 투우」, 『朝鮮』 95호(조선총독부, 1925).’ 에도 실려 있다.

197) 조선시대 고을축제와 대동놀이의 전승양상에 대해서는 한양명, 「조선시대 고을축제의 성격과 전승집단」, 『실천민속학연구』 6호(실천민속학회, 2004)를 참조하기 바람.

198) 秋夕과 鬪牛概況, <每日申報>(1913. 9. 21.), 1면.

199) 鬪牛와 脚戲, <每日申報>(1917. 10. 7.), 4면.

들여 치장하고 풍물을 울리는 행렬이 읍내의 중심지를 끝없이 지나갔는데, 열광하는 행렬로 시내에는 매우 흥겨운 분위기가 되었다. 이때 약 10,000명의 군중이 몰림에 따라 경찰서장이 소요사태를 대비해 엄중한 경계령을 내렸다.<sup>200)</sup>

1917년에 8,000여 명이 소싸움장을 찾고, 1918년에는 약 10,000명이 행렬에 동참한 것으로 당시 소싸움의 인기를 짐작할 수 있다. 1910년 진주에는 11,121명이 거주했는데, 조선인이 10,082명, 일본인이 1,022명, 기타 외국인이 14명이었다.<sup>201)</sup> 이로 볼 때 다다수 주민이 직·간접적으로 소싸움에 참여했음을 알 수 있다.

이처럼 대동놀이로 전승된 소싸움은 1919년에 잠시 전승이 중단되었다. 일제는 3·1만세운동에 놀라 동년 4월 15일 <대정 8년 조선총독부 제령 제7호 정치에 관한 범죄처벌의 건>을 제정했다. 그 1조는 “정치의 변혁을 목적으로 하여 다수 공동으로 안녕질서를 방해하거나 방해하고자 하는 자는 10년 이하의 징역 또는 금고에 처한다.”로, 기존 보안법에 비해 다섯 배 엄중한 것이었다. 이에 따라 다중이 모이는 소싸움도 경찰에 의해 금지되었다가, 1923년에 축산장려 정책의 일환으로 이루어진 홍보영상 촬영을 계기로 재개되었다.<sup>202)</sup>

이후 대동놀이 또는 대동놀이적 성격을 지닌 소싸움은 대체로 1940년대까지 전승된 것으로 보인다. 경북 청도군 풍각면의 봉기리와 현리가 벌인 소싸움은 그 사례 가운데 하나이다. 두 마을의 소싸움은 1930년대 중반까지 전승되었다. 추석 뒷날이나 그 다음 날 두 마을의 경계인 개울에서 싸움이 벌어졌는데, 각 마을에서 가장 힘이 센 황소가 나와 자웅을 겨루었다. 주민들은 농악대를 꾸려 자기 마을 소를 응원하면서 놀이에 몰입했다. 싸움에서 이긴 뒤 농악대를 앞세우고 마을로 돌아오면 우주가 술과 음식을 푸짐하게 내놓아 풍성한 마을잔치가 벌어졌다.<sup>203)</sup>

이런 양상은 큰 규모의 소싸움도 다르지 않았다. 의령에서 열린 소싸움의 사례를 보면, 여러 마을의 소가 참여한 명절의 소싸움판에서 주민들이 적극적으로 응원하는 모습, 소의 승리를 자기 마을의 승리로 인식하는 모습, 소 주인이 주민들을 위해 내놓은 음식으로 잔치를 벌이는 모습 등 두 마을의 대항전으로 벌어진 소싸움과 다를 바 없는 내용을 확인할 수 있다.<sup>204)</sup> 한편 진주시 명석면 계원리 홍지마을에서는 한국전쟁 전까지 백중날 산신에게 우제(牛祭)를 지냈다. 가뭄이 들면 냇가에 너른 공터가 드러났는데, 거기서 이웃 신기리의 청년들과 마을 대항의 소싸움을 벌였고 소싸

200) 晉州名物の鬪牛, 南江磧 群像一萬, <釜山日報>(1918.09.22.), 2면.

201) 勝田伊助, 『晉州大觀』(蘇井印刷所, 1940), 70쪽.

202) 山下正道, 朝鮮名物 晉州の鬪牛(上), <京城日報>(1925. 1. 7.) 및 경상남도, 앞의 글, 97쪽 참조.

203) 한양명, 앞의 글, 280쪽.

204) 낙동향토문화원, 앞의 책, 310~311쪽 참조.

움에 이긴 우주가 술을 내었다고 한다.<sup>205)</sup>

## 2) 투우대회 형식의 소싸움

일제에 의해 중단되었다가 1923년 이후 재개되면서 소싸움은, 투우대회라는 이름 아래 두 방향으로 전승되었다. 하나는 기존의 관행대로 추석에 벌이는 것이고 다른 하나는 세시의 전통으로부터 벗어나 임의로 개최하는 것이었다. 전자는 이전 시기에 비해 더욱 규모화된 형태로 범지역성을 보이며 개최되었다. 추석 명절에 개최하는 것은 전과 같지만, 그 규모와 범위는 확대되었다. 매년 추서에 남강변에서 개최된 진주의 투우대회를 비롯하여 1926년 마산의 경남투우대회, 1927년 의령의 투우대회, 1929년 밀양의 투우대회 등이 여기에 해당한다.<sup>206)</sup> 이 투우대회에는 개최 지역 외에 인근 지역 소들이 참여해 입상하곤 했다. 예컨대 1926년 마산에서 열린 경남투우대회의 경우, 갑종에서 우승한 소는 마산이 아니라 창원에서 온 설관수의 소였다.<sup>207)</sup>

한편 세시와 관계없이 열린 소싸움은 특별한 목적을 지닌 행사와 연동되었는데, 주로 축산 관련 행사였다. 1923년 진주 사군연합축산품평회, 1925년 진주 물산공진회, 1926년 김해 가금품평(家禽品評), 통영 축우계란품평(畜牛鷄卵品評), 김해 농산품평회 등에서 열린 투우대회가 여기에 해당한다.<sup>208)</sup> 이들 행사는, 1923년 진주의 사례를 제외하면 모두 추석과 무관한 시기에 개최되었다. 1934년에 전북 이리의 전북축우공진회에서 벌인 투우대회는, 위의 행사에서 소싸움이 부대행사로 열린 까닭을 잘 보여 준다. 관련 자료에 따르면 “鬪牛는 當局의 許可가 있는대로 晉州로부터 鬪牛二十頭를 注文해다가 觀覽客의 興을 도둑計劃”으로 기획된 것이었다.<sup>209)</sup> 멀리 진주로부터 소를 데려오는 경제적 부담과 불편을 감수하면서 투우대회를 연 이유가, ‘관람’ 거리로서 소싸움이 갖는 대중적 매력 때문이었음을 확인할 수 있다.

205) 정형호, 「소싸움놀이」, 『진주의 무형문화유산』(국립무형문화유산원, 2015), 456~457쪽.

206) 出戰牛 五十頭突破 - 申請期日延期, <東亞日報>(1926.9.22.), 4면; 獅子갓치 소리치고 猛虎갓치 鬪爭, <東亞日報>(1926.10.4.), 4면; 懸賞鬪牛大會 宜寧에서, <東亞日報>(1927. 9. 5.) 참조. 이와 같은 소싸움의 탈세시풍속화는 이미 1910년대에 나타났다.(「鬪牛と 共進會」, 『釜山日報』(1915.9.14.), .대한민국신문아카이브(<https://www.nl.go.kr>) 및 晉州 鬪牛의 京城繰出 ; 京城 明治町에서 興行, <釜山日報>(1915.9.13.), 5면) 참조.

207) 「獅子갓치 소리치고 猛虎갓치 鬪爭」, 『동아일보』(1926.10.4.), 4면.

208) 四郡聯合畜產品評會, <朝鮮日報>(1923.10.19.), 4면; 晉州畜評協贊 各種設備, <東亞日報>(1923.10.16.), 4면.; 重要物產 聯合共進會, <東亞日報>(1925.12.6.), 3면; 晉州郡主催의 聯合物產共進會, <東亞日報>(1925.11.17.), 4면; 家禽品評과 鬪牛, <朝鮮日報>(1926. 3.5.),1면; 畜牛鷄卵品評, <東亞日報>(1926.11.12.), 4면; 農畜畜產品評會, <朝鮮日報>(1926. 11.27.) 1면.

209) 全北畜牛共進會 今秋裡에 開催 各種競技와 鬪牛로 興을 도아 一大壯觀을 이룰터, <每日申報>(1934.8.5.), 4면 참조.

이 같은 흐름 속에서 대회 형식의 소싸움은 점차 체계적, 조직적 면모를 갖추기 시작했다. 초기에는 농업 특히 축산 관련 기관단체에서 투우대회를 주최하다가 일정한 형식과 틀을 갖추면서 투우구락부, 투우조합이 결성되기 시작했고, 신문사의 지국을 비롯한 지역의 다양한 단체들이 주최 또는 후원 형식으로 소싸움에 관여했다. 또한 대회 운영을 위해 임원을 선임했으며, 대회 내용과 규정을 공고하여 참가자를 모집하고 관람객을 끌어들이었다.

이런 흐름과 궤를 함께한 것이, 소싸움의 규칙을 만들어 적용하고 성적에 따라 우승기와 부상을 주며, 불특정 관중을 대상으로 홍보를 하는 등의 관행이 자리 잡아간 것이다. 1920년대 이전에 전승된 진주 소싸움의 경우, 일정한 규정/규칙을 바탕으로 전승되었다. 관련 자료를 보면 소싸움 경험이 많은 ‘장로’와 각 마을을 대표하는 ‘청년중재자’가 모여 일종의 운영위원회를 꾸려 소싸움을 주도했다. 이들은 규정에 따라 소싸움을 진행했는데, 연령과 체격 등을 고려해 대전 상대를 정하는 것, 싸움에 나선 소가 모든 장신구를 제거하도록 하는 것, 소를 싸움판으로 이끄는 별도의 인원을 두는 것, 소와 함께 싸우는 ‘부침인’의 수 및 소와 거리를 제한한 것, 승패의 결정과 무승부를 가름하는 기준을 마련해 적용한 것 등이었다.<sup>210)</sup>

한편 기준을 마련해 승패를 판가름한 것은 곧 심판이 있다는 것을 의미한다. 관행적으로 이 역할은 ‘경험 많은 장로’ 즉 도감(都監)의 감독 아래 이루어졌다. 소싸움이 벌어지기에 앞서 소싸움판을 주관하는 도감을 뽑아 진행을 맡게 했는데, 그의 판정은 절대적이었다.<sup>211)</sup> 이처럼 도감이 심판의 역할을 맡는 관행은 그 뒤 복수의 심판을 두는 것으로 바뀌었음이 다음의 사례를 통해 드러난다.

1926년에 열린 경남투우대회의 경우, 투우대회장으로 손덕우를<sup>212)</sup> 추대하고 심판원으로 김용환과 김철두를 선임했다. 주최 측은 “음력 추석을 기하여 축산장려 및 부민 위안”을 목적으로 내세우고 대회 규정을 만들어 미리 알렸다.<sup>213)</sup> 경기방식을 보면 우주가 소속 조를 선택하고 갑조와 을조의 1등이 서로 겨뤄 우승기를 받도록 했는데, 갑조의 상금은 을조의 두 배였다. 상금으로 보아 갑조에는 덩치가 크거나 강한 싸움소가 속했을 것으로 추측된다. 이와 같은 체급 구분은 계체를 통한 게 아니라 눈대중으로 우주의 의견을 참조해 결정하는 ‘달관심사’이기 마련이었다.<sup>214)</sup>

210) 경상남도, 앞의 글, 98-100쪽 참조

211) 하종갑, 『晉陽民俗誌』(진양문화원, 1994), 110쪽 참조

212) 회장으로 추대된 손덕우는 1920년 설립된 마산구락부의 초대회장이었고 마산구락부를 설립했을 당시에는 마산 민의소(民議所)의 대표를 맡고 있었다(마산구락부, 디지털창원문화대전, <http://aks.ai/GC02205100>).

213) 鬪牛大會期日 二十五일부터, <東亞日報>(1926.9.5.), 4면.

이런 가운데 대회에서 입상한 소에게 우승기와 상금, 상품 등 물질적 보상을 하는 것이 관행화되었다. 상금과 상품은 대회 규모에 따라 달랐다. 1926년 마산에서 큰 규모로 열린 경남투우대회의 경우 갑조와 을조로 나누어 진행한 뒤 갑조는 1등 100원, 2등 50원, 3등 20원을 주었고 을조는 1등 50원 2등 20원, 3등 10원의 상금을 주었다. 또한 갑조와 을조 1등끼리 붙는 최종 결승의 승자에게는 우승기를 수여했다.<sup>215)</sup> 이에 비해 1933년 창녕에서 소규모로 열린 투우대회의 경우, 갑조와 을조로 나누지 않고 진행해 1등 50원, 2등 20원, 3등 10원의 상금을 주었다.<sup>216)</sup> 한편 일부 투우대회에서 관객에게 입장료를 받기도 했는데, 1932년 부산에서 열린 투우대회의 경우가 그 예이다.<sup>217)</sup>

이렇듯 소싸움이 관람을 전제로 한 행사로 자리 잡아가면서 싸움소에 대한 관심도 커져 소의 선별과 사육, 훈련에 관한 민속지식이 전승되었다. 1920년대에 통용된 싸움소의 선별 기준을 보면 싸움에 적합한 연령, 체격, 목과 뿔의 상태와 생김새, 관절의 발육 상태와 발굽의 모양, 영양과 지구력 등을 규정하고 있다.<sup>218)</sup> 한편 싸움소의 사육에 필요한 민속지식 역시 같은 시기에 전승되었다. 당시 싸움소의 주인은 대회를 앞둔 소에게 대두(大豆)를 넣고 끓인 쌀죽, 찹쌀죽, 계란, 개고기즙, 호박, 뱀술, 인삼즙 등을 먹였다.<sup>219)</sup>

싸움소의 훈련에 관한 지식도 일찍이 전승되었다. 우선 싸움에 나선 소가 평소에 대면한 적이 있는 인근의 소와 연습 경기를 하도록 함으로써, 싸움에 익숙해지도록 하는 한편 필요한 기술을 익히도록 했다. 또한 대회 시기가 가까워지면 소를 우시장으로 데리고 가 부근에 묶어둠으로써 소의 “상무정신”과 “적개심”, “투쟁심”을 불러일으키도록 했다.<sup>220)</sup> 이런 가운데 4~5명의 팀을 꾸려 규모가 큰 투우대회에 참가하기 위해 원정길에 나서는 ‘전문적인 소싸움꾼’이 등장하기도 했다. 이들은 우주와 조련사, 소의 사양을 관리하는 하인 등으로 구성되었으며, 시상금과 명예를 얻기 위해 열흘 정도 걸리는 노정을 마다하지 않았다.<sup>221)</sup>

이러한 투우대회는 1930년대 후반까지 계속되었다. 특히 1933년 추석에는 경남 각지에서 동시다발적으로 투우대회가 개최되었다. 부산에서는 부산진투우구락부 주최

214) 고원규, 앞의 책, 50쪽.

215) 「鬪牛大會期日 二十五일부터」, 『동아일보』(1926.09.05.), 4면.

216) 「鬪牛戰及犢牛品評會開催 秋夕노리차로」, <朝鮮中央日報>(1933.09.26.), 6면.

217) 「釜山鬪牛大會」, 음력 十六, 七, 八 三일간에, <東亞日報>(1932. 9. 5.), 3면.

218) 경상남도, 앞의 글, 97~98쪽.

219) 경상남도, 앞의 글, 98쪽.

220) 경상남도, 앞의 글, 98쪽.

221) 고원규, 앞의 책, 40쪽.

로 음력 8월 7일부터 3일간 부산진역 앞 매축지에서 투우대회가 열렸고, 사천에서는 사천군농회의 후원으로 음력 8월 16일부터 이틀간 사천강변에서, 거창에서는 동아일보 거창지국의 주최로 음력 8월 18일에 동천변에서 투우대회가 개최되었다. 이후 1934년에서 1936년까지 진주와 마산에서 열린 투우대회는,<sup>222)</sup> 일제가 전쟁 국면에 접어들어 따라 움츠러들었다가 1938년에 열린 창원의 투우대회를 끝으로 전승이 중단되었다.<sup>223)</sup>

해방 후 재개된 소싸움은 1947년 전국투우대회(서울 창경원), 1948년 남조선투우대회(마산), 1949년 경남투우대회(마산), 전국투우대회(대구) 등으로 지속되었다.<sup>224)</sup> 이후 1950년 한국전쟁이 발발하면서 전승이 중단되었다가 1954년 진양과 합천에서 다시 열렸으며, 1955년에는 대구와 서울, 1957년에는 마산 등지에서 투우대회가 개최되었다.<sup>225)</sup> 이런 가운데 1959년 창녕에서 개최된 영남투우대회는 백여 마리의 소가 출전할 정도로 규모가 컸다.<sup>226)</sup>

1960년대에 이르러 소싸움은 영남투우대회, 전국투우대회, 경남투우대회 등의 이름을 내걸고 거의 매년 추석 무렵에 열렸다. 이 시기에 투우대회를 개최한 곳은 진주, 창원, 창녕, 의령, 마산, 김해 등지였으며, 재건축진회, 의용소방대, 신문사의 지국, 경로회 등 지역의 사회단체가 대회를 주관했다. 참가하는 싸움소는 보통 30~40마리 정도였지만 1967년 김해에서 열린 경남투우대회의 경우 90두가 싸움에 나설 정도로 규모가 컸으며, 관람객이 7,000~10,000명에 이를 정도로 연일 성황을 이루었다.<sup>227)</sup>

222) 晋州에 鬪牛大會, <朝鮮中央日報>(1934.9.29.), 3면; 馬山の 鬪牛, <每日申報>(1934.10.4.), 5면; 馬山の 鬪牛大會, <京城日報>(1935.9.07.), 5면; 晋州物名인 鬪牛大會, <每日申報>(1935.9.11.), 3면; 馬山 南鮮鬪牛大會, <每日申報>(1936.9.26.), 4면 등 참조

223) 釜山鬪牛大會, <東亞日報>(1933.9.6.), 3면; 金海鬪牛大會, <東亞日報>(1933.9.7.), 3면; 泗川鬪牛大會, <東亞日報>(1933.9.30.), 3면; 居昌 처음에 일인 鬪牛大會開催, <東亞日報>(1933.10.1.); 昆陽에 鬪牛, 脚戲, 畜產品評會開催, <東亞日報>(1933.10.21.), 4면; 鬪牛大會 ; 昌原郡 南面て, <釜山日報>(1938.10.7.).

224) 記者協會主催 第一回全國鬪牛大會 來月四일부터 四日間, <東亞日報>(1947.9.23.), 2면; 南鮮鬪牛大會 今日부터 開始, <南朝鮮民報>(1948.9.19.), 2면; 慶南鬪牛大會, <南朝鮮民報>(1949.10.8.), 2면; 全國鬪牛大會, <南朝鮮民報>(1949.12.6.), 1면.

225) 鬪牛大會 開催 傷痍勇士會서, <馬山日報>(1957.9.8.), 2면.

226) 嶺南鬪牛大會, <朝鮮日報>(1959.10.1.), 4면.

227) 鬪牛大會, <馬山日報>(1961.9.19.), 3면, 晋州 促進會서 鬪牛大會 等 開催, <馬山日報>(1961.9.23.), 2면, 嶺南 鬪牛 大會, <馬山日報>(1961.9.30.), 2면, 嶺南 鬪牛大會 盛了, <馬山日報>(1961.10.5.), 2면, 嶺南鬪牛大會, <馬山日報>(1962.9.12.), 3면, 嶺南鬪牛大會, <馬山日報>(1963.10.3.), 3면, 嶺南鬪牛大會 昌寧서 14일부터 開催, <馬山日報>(1965.9.9.), 3면, 嶺南鬪牛大會 盛了, <馬山日報>(1965.9.16.), 4면, 鬪牛大會 大盛況, <馬山日報>(1966.10.7.), 2면, 鬪牛大會 大盛況, <馬山日報>(1966.10.6.), 2면, 鬪牛大會 連일 성황, <馬山日報>(1966.11.24.), 3면, 第3回 嶺南鬪牛大會, <경남매일신문>(1967.8.25.), 2면, 鬪牛鬪犬大會 盛了, <경남매일신문>(1967.9.24.), 3면, 鬪牛大會 盛了, <경남매일신문>(1967.9.27.), 2면,

이처럼 경남 여러 지역에서 활발하게 전승된 소싸움은 1969년에 전기를 맞게 된다. 이 해에 남강댐 준공식에 참석한 박정희 대통령의 방문을 기념하기 위해 투우대회를 열었다. 진주시 축정계의 주관하에 진주, 김해, 창원, 의령 등지에서 60여 마리의 소가 참여해 승부를 겨루었다. 이 대회를 계기로 관이 소싸움의 운영 주체로 참여해 행·재정적 지원을 하게 되었고 1970년에는 한국투우협회가 결성되기에 이르렀다.<sup>228)</sup>

이런 가운데 1972년 진주에서 제1회 전국새마을투우대회가 개최되었다. 경상남도과 진주시 등이 후원하고 지역 언론인 경남일보가 주최한 이 대회는 공설운동장에 소나무 울타리를 만들어 규모 있게 진행되었다. ‘새마을정신의 구현’을 염두에 두고 개최된 대회의 목적은 한우의 개량증식과 한우사육농가의 소득증대 등에 있었다.<sup>229)</sup>

이 과정에서 한국투우협회는 경기의 규칙과 요강을 정비해 나갔다. 그 내용은 주로 소의 중량에 따른 체급 구분, 추첨에 따른 대전 상대 결정, 경기장 내의 응원 인원 제한, 심판의 판정에 대한 무조건적 복종 등이었다. 그 뒤로 이 같은 내용이 더욱 정교화되어 승패의 결정방식, 심판의 복장, 소싸움경기장, 각종 편의시설 등에 관한 규정을 마련함으로써 이후의 투우대회에서 통용되는 규칙의 표본을 마련했다.<sup>230)</sup> 그 뒤 한국투우협회는 1978년 법인화를 위한 총회를 열고 1980년 사단법인으로 등록하게 되었다.<sup>231)</sup>

한편 의령에서는 1985년 의령투우협회를 결성하고 다음 해에 제1회 전국투우대회를 개최했으며, 이후 연례행사로 정착시켰다. 1980년대 말부터 소싸움을 전승하는 여러 지역에서 투우협회를 결성해 1995년 전국민속투우연합회가 창립되었다. 1996년부터 부산과 정읍, 김해 등지에서 범지역적인 소싸움대회가 벌어졌고 1998년에는 창원과 대구에서도 소싸움대회가 개최되었다.

2000년대에 이르러 (사)한국투우협회의 젊은 회원들이 협회 내부의 사정 때문에 분파하여 서경투우협회를 결성했는데, 2002년에 다시 진주투우협회로 통합하게 되었다.<sup>232)</sup> 2009년 각 지역의 투우협회를 아우르는 (사)한국민속소싸움협회가 결성되어,

鬪牛大會 盛況, <경남매일신문>(1967.9.28.), 2면, 전국鬪牛大會, <경남매일신문>(1968.9.22.), 7면, 鬪牛大會 盛了, <경남매일신문>(1967.9.27.), 2면, 전국鬪牛大會, <경남매일신문>(1968.9.22.), 7면, 嶺南鬪牛大會, <경남매일신문>(1968.9.24.), 4면 등 참조

228) 고원규, 『소싸움으로 본 문화관광』(대왕사, 2011), 45~46쪽 참조

229) 고원규, 앞의 책, 46~48쪽 참조

230) 고원규, 앞의 책, 50~52쪽 참조

231) 최미진, 앞의 글, 60쪽.

232) 이하 한국투우협회의 창립과 분파, 재결성 등에 관한 내용은, 전 진주투우협회 회장 이을부 씨(남, 61, 2023. 5. 21.조사)와 의령투우협회 소속 우주인 하영효 씨(남, 83세, 2023. 6. 20.조사) 등의

전국 11개 지역의 협회가 가입함으로써 범인화된 전국적 소싸움 전승단체가 출범했다. 이 협회는 동물애호가들의 소싸움 반대 여론에 대응하기 위해 2022년에 (사)대한민속소힘겨루기협회로 명칭을 변경해 지금에 이르고 있다.

이처럼 전승조직과 경기 규칙 등을 정비하는 가운데, 관의 지원과 후원을 받으며 공식적인 행사로 자리 잡아간 소싸움은 점차 지역축제와 결합되어 전승되었다. 진주의 개천예술제와 논개제, 유등축제, 의령의 의병제전(현재의 흥의장군축제), 김해의 가야문화축제, 함안의 아라제, 창녕의 부곡온천축제, 대구의 달구벌축제와 달성비슬산참꽃축제, 보은의 한우축제와 대추축제 등의 지역축제에서 투우대회는 부대행사 또는 동반행사로 개최되었다.

소싸움과 지역축제의 결합은 특히 1995년부터 시행된 지방자치제와 지역문화의 관광상품화 흐름 속에서 본격화되었다. 청도의 경우 1990년에 처음 개최한 영남소싸움대회를 계기로 소싸움대회가 정착되었다. 이후 소싸움의 관광자원화/지역축제화 작업을 진행해 1999년에 ‘제1회 청도소싸움축제’를 개최했다. 청도소싸움축제는 지방자치시대를 맞이해 지역 내외의 관심을 끌면서 그 성과를 인정받아 1999년 ‘한국의 10대 문화관광축제’로 선정되었으며, 이후 4년 연속 문화관광부 선정 축제가 되었다.<sup>233)</sup>

2002년 2월 “소싸움을 활성화하고” “농촌지역의 개발과 축산 발전을 촉진”하기 위해 「전통소싸움 경기에 관한 법률」이 제정되었다.<sup>234)</sup> 이로써 소싸움은 법적으로 농림축산식품부장관이 인정하는 ‘민속경기’로서 자격을 얻었고, 이 법률을 근거로 소싸움경기장이 조성되었다. 진주시는 2006년에 진주전통상설경기장을 건립했고 창녕군은 2009년에 부곡온천관광특구에 상설소싸움경기장을 마련했다. 의령군은 2010년에 민속소싸움경기장을 개장했고 청도군은 2007년에 청도소싸움경기장을 준공해 2011년에 개장했다.

이처럼 투우대회가 점차 규모를 키워 범지역화하고 관광자원으로 인식됨에 따라 소싸움은, 세시풍속으로서 전통은 일정하게 유지하되 대동놀이로서 면모는 점차 찾아보기 어렵게 되었다.

---

제보 및 취미진, 앞의 글, 31~32쪽을 참조해 정리한 것이다.

233) 류정아, 앞의 책, 28~29쪽.

234) “전통적으로 내려오는 소싸움을 활성화하고 소싸움경기에 관한 사항을 규정함으로써 농촌지역의 개발과 축산발전의 촉진에 이바지함을 목적으로 제정”된 이 법에 따라 소싸움은 <동물보호법> 및 <사행행위 등 규제 및 처벌 특례법>의 적용을 받지 않게 되었다.

### 3) 사행산업으로서 소싸움

2011년부터 청도의 소싸움경기장에서는 합법적 베팅(betting)이 가능한 사행성스포츠프로서 소싸움이 전승되고 있다. 소싸움의 내기놀이적 성격은 이미 임의적 소싸움에서 나타났다. 초등과 일꾼들은 소먹이나 막걸리 등을 걸고 소싸움을 벌였다. 이 같은 양상은 마을 대항전이 된 뒤에도 다르지 않아 소싸움이 “문중(門中) 세력 과시장이 되기도 했고, 또 술과 돈을 건 승부장이 되기도 했다.”<sup>235)</sup> 보다 규모가 큰 대회 형식의 소싸움에서도 내기가 이루어지는 것은 마찬가지였다.

結局 그 勝敗는 城內城外의 勝敗에 歸하는터로, 爾來部落對部落的의 鬪牛가 一層 敵愾心을 煽하고 競爭心을 挑하여 一般의 慣習을 成하여, 益益鬪牛로 하여금 盛케한 것으로 認하노라. 그리하여 如斯히 競爭의 熾烈함에 伴하여 時或此 勝敗에 多額의 金錢을 賭한 者까지도 有한다는 逸話도 殘存하여야이다.<sup>236)</sup>

이 자료는 1920년대 이전에 전승된 진주의 소싸움에 관한 것이다. 당시의 소싸움에 많은 돈이 걸리기도 했음을 알 수 있다. 그 뒤 이와 같은 내기 관행이 일제강점기에 어떤 양상으로 전승되었는지 구체적으로 알 수는 없다. 그러나 소싸움의 재미 가운데 하나가 내기에 있다는 점과 놀이의 속성상 경쟁(agon)과 운(alea)의 결합이 상호보완적 성격을 지니며 놀이의 재미를 고양시킨다는 점을 감안할 때<sup>237)</sup> 내기 관행은 그 뒤로도 지속된 것으로 보인다.

실제로 1940~1960년대에 이루어진 소싸움의 경우, 추석 명절에 이루어진 것을 제외하고는 거의 일반인이 참여하기 어려운 음성적인 내기판이었다. 이 같은 소싸움은 장터나 공한지 등에서 광목천을 두르고 벌어졌다.<sup>238)</sup> 1970년대에 이르러 투우협회가 결성되고 관의 지원과 후원 아래 투우대회가 제도권의 행사로 자리 잡아가면서 이 같은 모습은 점차 사라졌지만, 관중이 공식적인 소싸움의 결과를 두고 벌이는 내기 관행은 그 뒤로도 상당 부분 유지되었다.

연구자가 참여관찰한 제 9회 전국투우대회(의령, 1995. 4. 21.~ 23.)의 경우, 경찰은 관람객의 60% 이상이 크고 작은 규모에 참여하는 것으로 추정했다.<sup>239)</sup> 다음의 청도

235) 진주시, 앞의 책, 427쪽.

236) 경상남도, 앞의 글, 96쪽.

237) 로제 카이와/이상률 옮김, 『놀이와 인간』(문예출판사, 1994), 187~190쪽 참조.

238) 고원규, 앞의 책, 44~45쪽.

239) 한양명, 앞의 글, 286쪽 참조.

소싸움 관련 기사는 ‘옆사람’ 과 내기를 하며 놀이에 몰입하는 모습을 잘 보여준다.

소싸움의 흥을 돋우는 데는 내기꾼들도 한몫한다. 소가 등장하면 체격과 몸짓을 유심히 살핀다. 승패를 가늠해 보고 옆사람과 내기를 건다. 그리고는 마치 자기의 소인 양 열성적으로 응원한다. … … 시간이 지날수록 축제 분위기도 달아오른다. 소와 사람이 하나가 된다.<sup>240)</sup>

이처럼 소싸움을 두고 내기를 하는 양상은 2000년대에 이르러서도 크게 달라지지 않았다. 진주의 경우, 시청에서 적극적으로 도박을 금지하기 위해 노력을 기울이고 경찰을 배치했음에도 불구하고 비밀리에 내기와 도박이 이루어졌다.<sup>241)</sup> 2012년 10월에 열린 소싸움의 경우, 전국의 소싸움판을 돌며 도박을 일삼는 전문적 도박꾼의 주도로 백여 명의 남성이 내기에 참여, 거금을 잃는 사례까지 있을 정도였다.<sup>242)</sup>

이와 같은 소싸움의 내기 방식으로는 승부의 결과에 돈을 거는 ‘오이거리’ 와 승부의 시간에 돈을 거는 ‘시간띠기’, 그리고 두 방식이 복합된 것이 있다. 오이거리는 두 소의 전력이 거의 균형을 이룰 때 채택되고 시간띠기는 두 소의 전력이 불균형을 이룰 때 채택된다. 경우에 따라 시간띠기로 내기를 하다가 오이거리로 바꾸기도 하는데, 약한 소가 의외로 선전할 경우 내기에 참여한 사람이 합의해 내기 방식을 전환하는 것이다.<sup>243)</sup>

현재 청도에서 진행되는 소싸움의 베틱 방식은 단승과 시단승, 복승과 시복승 등이다. 단승은 홍(紅)소와 청(靑)소의 대결에서 승리하는 소를 맞추는 게임으로 보통 1.5배 ~ 2배의 배당률을 보인다. 시단승은 단승 방식에 싸움의 시간을 함께 맞추는 것으로 보통 5배~12배의 배당률을 보인다. 복승과 시복승은 각각 단승과 시단승에 연속적으로 참여하는 것이다.<sup>244)</sup> 이와 같은 베틱 방식은 오이거리 및 시간띠기·오이거리 복합형과 유사한 것으로서, 기존의 내기 방식을 참고해 만들어진 것임을 알 수 있다.

이런 점을 감안할 때 청도에서 전승되는 사행성 스포츠로서 소싸움은, 기존 소싸움

240) 청도 민속투우대회 싸움소 콧김에 뜨거워진 가슴들, <경향신문>(1996.03.14.), 25면.

241) 최미진, 앞의 글, 74쪽.

242) 120년 전통 진주 소싸움 대회 도박장 전략, <뉴스1코리아>(https://www.news1.kr/articles/840800, 2012. 10. 6) 참조

243) 한양명, 앞의 글(1995), 292~293쪽 참조

244) 청도공영사업공사 홈페이지(https://www.cpc.or.kr/bullfightingguide.do?method=BullFightingGuideList2).

의 내기놀이적 요소와 관행, 그리고 문화관광상품으로서 소싸움의 가치 등이 결합해 만들어진 것이라고 하겠다.

### 3. 소싸움의 놀이문화사적 위상과 의의

#### 1) 소와 함께하는 대동놀이로서 공동체성

농경사회에서 소는 축력과 퇴비를 제공하는 존재로서 중요한 의미를 지녔고, 소를 사육해 판매하는 것은 가정경제에 큰 보탬이 되었다. 소와 관련된 민속의 내용을 살펴보면, 소가 풍농을 상징하는 존재로 여겨졌음을 알 수 있다. 정초에 송아지가 울면 풍조라고 여긴 청참(聽讖)을 비롯하여, 상축일(上丑日)을 소의 명절로 삼아 금기를 지키고 소를 대접하며 대보름에 소에게 오탁밥을 주는 것, 그리고 맨몸으로 경작을 모의하는 나경(裸耕) 등은 모두 풍년을 바라는 주술종교적 행위였다.

한편 농경문화를 대표하는 세시 가운데 추석은 조상에게 신곡(新穀)을 올리고 한 해 농사를 마무리하는 명절로서, 남한강 이남 지역을 중심으로 관련 풍속이 활발하게 전승되었다.<sup>245)</sup> 추석 무렵은 소를 이용할 일이 많지 않은 농한기였기에 소싸움이 가능했다. 예컨대 1927년 추석을 맞이해 진주에서 씨름대회와 함께 벌인 소싸움은, “百穀이 바야흐로 무르니고 黃鷄가 正肥하여” “이 名節을 一年中 가장 盛大하게 祈念’ 하기 위해 벌인 것이었다.<sup>246)</sup>

전술했듯이 소는 농업노동력의 많은 부분을 감당하는 한편 가정경제에 기여하는 존재였다. 소 한 마리는 30~40마지기의 농토를 경작할 수 있고 달구지를 이용하면 열 사람의 노동력을 대신했다. 소를 먹여 살을 찌우거나 출산을 하면 현금으로 바꿀 수 있는 재산증식의 수단이기도 했다.<sup>247)</sup> 소싸움은 이처럼 농업생산과 가정경제에서 중요한 의미를 지니는 소와 농경세시인 추석이라는 문화요소가 결합된 놀이로서, 한국의 농경문화 특히 비교적 벼의 수확 시기가 빠른 남부 지역의 농경문화를 대표하는 놀이 가운데 하나라고 할 수 있다.

한국에서 전승된 소 관련 놀이는 인조우를 이용한 놀이와 생우를 이용한 놀이로 대별할 수 있다. 인조우를 이용한 놀이로는 쇠머리대기, 낭쉐몰이, 소먹이놀이 등이 있고 산 소를 이용한 놀이로는 소싸움이 있다. 쇠머리대기는 인조우를 만들어서 겨루는 놀이로, 원래 대보름에 연행되었는데 1960년대 이후 지역축제인 3.1민속문화제

245) 김택규, 『한국농경세시의 연구』(영남대학교출판부, 1985), 449~457쪽 참조.

246) 脚戲와 鬪牛大會-晉州에서, <동아일보>(1927.09.09.), 4면.

247) 배영동, 앞의 글, 28쪽.

에서 연행되고 있다.<sup>248)</sup> 한편 낭쇄몰이는 제주도의 입춘굿에서 연행되었다. 입춘 전날 나무소를 만들어 제사를 지낸 뒤 입춘 당일이 되면 나무소를 앞세우고 길놀이를 펼치는데 이를 낭쇄몰이라고 했다.<sup>249)</sup>

경기도와 황해도 지역에서 전승된 소먹이놀음은 주로 추석에 인조우를 앞세우고 집돌이를 하면서 벌이는 놀이이다. 소먹이놀음에 등장하는 소는 인조우이긴 하되 그 형상과 움직임이 소에 가깝고, 비경쟁적인 놀이라는 점에서 쇠머리대기와 구별된다. 소먹이놀음은 소가 등장하는 것을 제외하면 그 전개와 기본적 틀이 지신밟기와 유사하다. 분장한 소를 앞세운 놀이패가 집집을 돌아다니며 벌이는 놀이로서 배고픈 소, 소의 배고픔을 채워주려는 일꾼, 먹을 것을 내놓는 부농의 상호관계 위에서 놀이가 진행된다.<sup>250)</sup>

시기적으로 볼 때 소 관련 놀이는 대보름에 벌어지는 것과 추석 무렵에 벌어지는 것으로 나눌 수 있다. 전자에 해당하는 대표적 놀이는 영산의 쇠머리대기이다. 달의 기운이 가장 왕성한 대보름에 행해진 쇠머리대기는, 송구영신의 전이기에 지연공동체의 구성원 대다수가 참여하는 거대한 싸움을 통해서 낡은 시간의 힘을 재생시키고, 대지와 식물의 생명력을 자극하는 제의적 성격을 지니고 있었던 것으로 보인다.<sup>251)</sup>

한편 추석 무렵에 벌어지는 소 관련 놀이는 한 해의 논농사를 마무리하고 경축하는 시점에서 행해진다. 우선 소먹이놀음은 농작업으로 인한 노동력의 결핍과 곡령의 결핍을 해소하는 상징적 상호작용의 과정으로 해석된다. 이때 소는 농업노동력을 상징하는 한편 주술종교적 입장에서는 내방한 곡령으로서의 성격을 일정하게 지니고 있음을 읽어볼 수 있다.<sup>252)</sup> 이에 비해 산 소를 이용해서 벌이는 소싸움은 다른 양상을 보여준다.

어떤 수준에서건 주민들이 마을대항전으로 인식한 소싸움의 대결 구도와 그 주체는 다음과 같이 파악된다.<sup>253)</sup>

248) 曹星國, 『영산줄다리기.쇠머리대기』(素民苑, 1978), 154~189쪽 참조

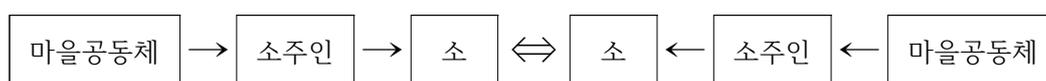
249) 한양명, 「제주입춘굿의 성격과 축제사적 의의」, 『민속연구』 38집(안동대학교 민속학연구소, 2019), 287~289쪽.

250) 한양명, 「한국 소놀이의 유형과 성격」, 『국제아시아민속학회 국제학술대회 발표논문집』(국제아시아민속학회, 1999), 192~195쪽 참조

251) 한양명, 앞의 글, 191~192쪽.

252) 한양명, 앞의 글, 194~195쪽.

253) 한양명, 「소싸움의 변화와 그 원인에 대한 고찰」, 『민속학연구』 2호(국립민속박물관, 1995), 283쪽.



【그림 1】 소싸움의 대결 구도와 주체

소싸움은 일차적으로 소들의 싸움이지만 그 배후에는 우주와 마을공동체가 있기에 “센 소도 세력이 없으면 진다.” 라는 말이 통용되었다. 이 대결에서 싸움소는 일종의 놀이도구이자 소 주인의 명예와 위신, 나아가 해당 마을공동체의 명예와 위신을 걸고 싸우는 대리자로서 의미가 부여된다. 따라서 ‘소-소주인-마을공동체’가 유기적으로 결합되어 소싸움의 주체를 이루었다고 볼 수 있다.<sup>254)</sup>

싸움이 시작되면 소주인 또는 그에게 위임받은 일꾼은 싸움판으로 들어가 가까운 거리에서 소와 함께 움직이며 상대편 소와 겨룬다. 1920년대의 관련 기록에서는 이를 두고 “付添人은 大抵一頭마다 一人으로, 牛로부터 六七尺쯤 離立하여 急所~機會마다 應聲을 發하여 猪進激突을 促한다,” 고 했다.<sup>255)</sup> ‘부첨인(付添人)’ 즉 소와 짝을 이뤄 승부를 겨루는 이(현재의 조교사)는 경쟁의 또 다른 당사자로서, 소와 함께 움직이며 소를 격려, 응원하는 한편 “때려라, 찌어라, 밀어라.” 등등의 언술을 통해 소와 소통하고 주민들도 이에 동참한다. 소통의 실제적 결과와 무관하게 그와 주민은 싸움소를 소통이 가능한 존재로 여기고, 승리를 향한 열망을 격한 음성과 다양한 몸짓에 담아 소에게 전하며, 이 과정에서 소싸움은 소들만의 싸움이 아니라 소와 인간이 함께 하는 싸움이 된다.

주민들은 싸움소와 그들을 동일시하며 이러한 동일시는, 소의 수성(獸性)을 인간이 공유하고 소에게 인성을 부여하는 것을 통해 이루어진다.<sup>256)</sup> 이러한 성격을 지닌 싸움소는 소속 공동체의 모든 소를 대표하는 존재이자, 소와 함께 농업생산을 주도하는 일꾼들, 즉 주민의 대리자라는 점에서 마을의 모든 남성, 나아가 모든 주민을 대표하는 존재이기도 하다. 마을의 소와 일꾼들의 힘은 해당 지연공동체의 현재 생산력 및 미래의 생산력을 표상하는 것이므로, 마을을 대표하여 소싸움에 나서는 황소는 그 마을의 생산력 그리고 생산의 가능성을 상징하는 존재로 볼 수 있다. 이런 의미에서 마을대항전으로 전승된 소싸움은 곧 마을 간 생산력의 경합이라는 상징적 의미를 지니는 것으로 읽혀 질 수 있을 것이다.<sup>257)</sup>

254) 한양명, 앞의 글, 같은 쪽.

255) 경상남도, 앞의 글, 99쪽.

256) 한양명, 앞의 글, 285쪽.

257) 한양명, 앞의 글, 같은 쪽 참조.

한편 소싸움과 유사한 동물놀이로 투계(鬪鷄)와 투견(鬪犬)이 있지만, 이들 놀이는 주로 개인의 취향에 따라서 산발적, 부정기적으로 행해졌다. 특히 양식화된 놀이로서 투계는 고려와 조선시대에 귀족층이 즐긴 놀이이고 투견은 일제강점기에 전래된 외래의 놀이라는 점에서,<sup>258)</sup> 전근대로부터 전승된 세시풍속이자 축제적 대동놀이인 소싸움과 구별된다. 이와 같은 점을 감안할 때 마을과 고을을 기반으로 전승된 소싸움은, 소 관련 민속놀이 가운데 산 소가 등장하는 유일한 놀이이자 소와 주민이 함께하는 대동놀이라는 점에서 놀이사적 의의를 지닌 것으로 평가된다.

## 2) 변용을 통한 근대적 관람스포츠화

앞에서 살펴봤듯이 소싸움은 임의적 놀이. 대동놀이, 투우대회, 사행성스포츠 등 다양한 모습으로 변용, 전승되어 왔다. 주목되는 것은 소싸움이 전승의 과정에서 점차 근대스포츠적 성격을 지니게 되었다는 점이다. 1910년대에 이르러 소싸움은 탈세시풍속화/범지역화하는 모습을 보이기 시작하는데, 1914년 부산의 경남물산공진회, 1915년 서울의 조선물산공진회에서 부대행사로 열린 소싸움이 그 예이다.<sup>259)</sup>

1915년 부산일보에 ‘투우와 공진회’ 라는 기사가 실리고 다음 달에는 ‘진주 투우의 경성 투입, 경성 명치정에서 흥행’ 이라는 기사가 실렸다.<sup>260)</sup> 두 기사의 내용으로 보아 명동의 조선물산공진회에서 벌인 소싸움은 진주의 소를 데려와 벌인 것이고, 이 같은 일은 이미 1914년 부산에서 열린 공진회에서 선행된 것이었다. 당시 소싸움이 경남지역을 넘어 대중성을 확보할 수 있는 ‘불거리’ 로 인식되었음을 알 수 있다.

이처럼 전과 다른 모습을 보인 소싸움은 1924년 이후 투우대회를 표방하면서 본격적인 변화를 시작한다.<sup>261)</sup> 우선 참가 범위를 확대해 인근 여러 지역의 소가 대회에

258) 투계는 주로 귀족이 즐겼던 놀이였다가 민간으로 전해졌으며(최상수, 「닭쌈(鬪鷄) 민속」 『광장』 84호(세계평화교수협의회, 1980), 34쪽); 김광언, 『동아시아의 놀이』(민속원, 2004), 497-502쪽.), 공식적인 투견은 일본의 영향으로 시작되었다(김광언, 개싸움, 한국민족문화대백과사전(<https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0001685>)).

259) 山の手から第二會場へ, 鬪牛の日は人出が多い, 審査の發表は十五日頃, <朝鮮時報>(1914.11.11.), 3면; 鬪牛は二回限り, 本日と十九日か廿日, <朝鮮時報>(1914.11.18.), 3면; 경남공진회, 관람단체, 靑木水産課長 來釜, 투우, 演舞場, 대매출 抽籤, <每日申報>(1914.11.20.), 2면; 晉州 鬪牛の京城繰出; 京城 明治町에서 興行, <釜山日報>(1915.9.13.), 5면.

260) 鬪牛と 共進會, <釜山日報>(1915.8.31.), 1면; 晉州 鬪牛の京城 投入 -京城明治町で興行, <釜山日報>(1915.9.13.), 3면.

261) 이하의 내용 가운데 별도로 전거를 밝히지 않은 것은 앞 장 2절의 내용에 근거한 것임을 밝혀둔다.



【그림 2】 투우광고  
 <朝鮮新報>(1924.10.29.)

참여하는 한편, 싸움소의 선별과 사육, 훈련에 관한 민속지식을 공유하게 되었다. 또한 규칙/규정을 적용해 놀이의 공정성을 추구하고, 적지 않은 물질적 유인을 제공해 참여와 경쟁에 경제적 동기를 부여하였다. 이 과정에서 공동체보다 우주와 소가 우선시되고 주민은 관객화함으로써 투우대회는 점차 지리적 경계를 벗어난 관람스포츠로서 성격을 지니게 되었다. 1924년에 열린 전선투우대회(朝鮮闘牛大會)를 전선축구대회(全鮮蹴球大會)와 함께 ‘운동과 경기’란에 소개한 것도<sup>262)</sup> 이미 투우를 전래의 ‘놀이/유희’가 아니라 근대적 스포츠로 보는 시각을 반영한 것으로 볼 수 있다.

관객에게 소정의 입장료를 징수한 것 역시 같은 맥락에서 이루어진 것이었다. 전선투우대회의 경우, 1924년 10월 31일부터 11월 2일까지 3일간 훈련원(현 동대문역사문화공원) 운동장에서 열렸으며 평양, 경성, 철원, 금화, 금산, 진주 등지의 소 30여 마리가 참여해 결전을 벌였다. 관람석에 차등을 두어 상등 오십 전, 하등 삼십 전의 입장료를 받았으며, 군인과 학생은 반액으로 할인해 주었다. 매일 20,000여 명의 관중이 참여한 이 행사는 최초로 열린 전국 규모의 투우대회였다.<sup>263)</sup> 이 같은 입장료 징수는 1932년 부산에서 열린 투우대회에서도 확인되는데, 역시 관람을 둘로 나누어 상등 30전, 평등 20전을 받고 학생과 어린이는 할인금액인 10전을 받았다.<sup>264)</sup> 기록상으로 더 이상 확인할 수 없지만, 1949년 국회 본회의에서 입장세 징수와 관련된 법안을 두고 토의한 내용을 보면, 위 사례 외에도 입장료를 받는 경우가 더 있었을 것으로 추정된다. 이 법안은 문화, 예술, 스포츠 등 모든 분야에 걸쳐 입장세를 징수하려는 것으로, “競馬場, 闘牛, 競犬은 (입장료의) 百分之百十”의 세금을 걷겠다는 것이었다.<sup>265)</sup>

다음의 자료는 세시풍속의 일환으로 벌인 1913년의 진주 소싸움과 입장료를 징수한 1924년의 전선투우대회 사진이다. 이들 자료의 비교를 통해 소싸움의 변화양상을

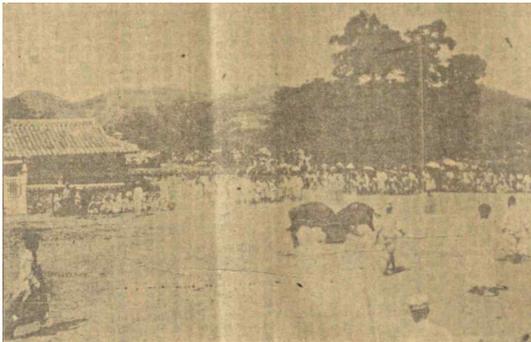
262) 運動과 競技, <毎日申報>(1924. 10. 31.). 이 외에도 소싸움을 ‘경기’로 보는 관점은 20세기 전 반의 여러 기사에서 산견된다. 2002년 관련 법령을 제정하면서 ‘전통 소싸움경기’라는 표현을 쓴 것도 그 연장선에서 이루어진 것이라고 할 수 있다.

263) 闘牛大會, <東亞日報>(1924. 10. 30.), 3면.

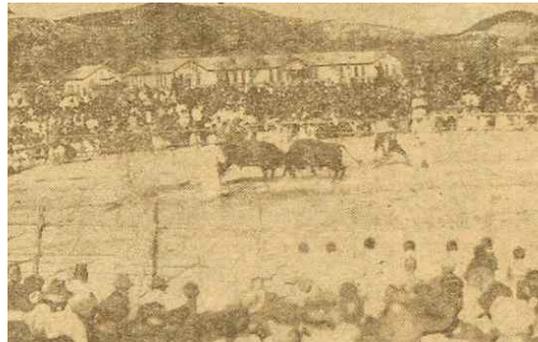
264) 釜山闘牛大會, 음력 十六, 七, 八 三일간에, <東亞日報>(1932. 9. 5.), 3면.

265) 國會 入場稅案을上程 稅率問題로 白熱的論戰, <東亞日報>(1949. 9. 25.), 1면.

얼마간 살펴볼 수 있다.<sup>266)</sup>



【그림 3】 1913년의 진주 소싸움  
(〈每日新報〉(1913.03.06.))



【그림 4】 1924년의 전선투우대회  
(〈時代日報〉(1924.11.02.))

앞의 사진에서는 싸움을 벌이는 소와 관람객이 서로 멀리 떨어져 있다. 뒤의 사진에서는 소싸움장 주변에 나무로 만든 울타리를 둘러쳐 안전이 어느 정도 보장되기 때문에 관람객이 비교적 가까운 거리에서 소싸움을 보고 있다.<sup>267)</sup> 이 같은 양상은 마을과 고을을 배경으로 전승된 대동놀이로서 소싸움과 관람스포츠화한 소싸움이 갖는 차이점을 보여주는 것 가운데 하나라고 할 수 있을 것이다.

이처럼 관람스포츠적 성격을 지니게 된 소싸움은 일정한 조직적 기반 위에서 전승되었다. 투우대회를 주관한 조직은 지속성을 지닌 항상적 조직과 임시적 조직으로 나눌 수 있다. 일제강점기에 투우대회는 대개 지역의 유지와 기관단체가 구성한 임시적 조직을 기반으로 전승된 것으로 보인다. 그 사례로는 1924년 경성 훈련원에서 열린 소싸움을 주관한 조선투우구락부와 1932년 부산에서 소싸움을 열었던 부산진투우구락부를 들 수 있다. 또한 1927년 하동에서 지역유지들이 주최한 소싸움과<sup>268)</sup> 1926년 마산에서 지역의 유력자를 임원으로 추대해 개최한 소싸움 등도 여기에 해당한다.<sup>269)</sup>

266) 晉州名物の 鬪牛, 〈每日新報〉(1913. 3. 6.), 1면 및 鬪牛大會光景, 〈時代日報〉(1924. 11. 2.), 1면.

267) 초기의 소싸움장은 별도의 설비 없이 운영되었다. 진주의 경우 “河畔의 砂原에서 何等別様の 設備도하지안코, 數萬의 觀衆이 徑六七十 間の 圓形을 作하여 四圍할 뿐” 이었다(경상남도, 앞의 글, 334~335쪽). 이후 관람자가 늘어나자 “질서를 유지하기 위하여 100메타쯤 되게 사방에 줄을 둘러 쳤다. 그리하여 구경꾼들은 그 밖을 에워쌌다(선희창, 『소싸움놀이』, 『조선의 민속놀이』(군중문화출판사, 1964), 168~169쪽).” 그러다가 1920년대에 이르러, 위 사례에서 보듯이, 나무로 울타리를 쳐서 연행공간과 관람공간을 보다 분명하게 구분함으로써 관람객이 보다 안전하게 소싸움을 즐길 수 있게 되었다.

268) 河東郡 産業品評會, 〈朝鮮日報〉(1927.12.9.), 5면.

269) 송성안, 「일제강점기 창신학교의 민족교육과 폐교」, 『인문논총』 40집(경남대학교 인문과학연구소, 2016), 135~136쪽.; 마산구락부(디지털창원문화대전, <http://aks.ai/GC02205100>), 창신학교(디지털창원문화대전, <http://aks.ai/GC02205112>), 3·1운동(디지털창원문화대전, <http://aks.ai/GC02200428>) 참조.

해방 후부터 일정한 지속성을 가진 조직이 출범하는데, 1947년에 영남투우협회가 결성되었고 1949년에는 마산투우협회가 설립되어 소싸움을 개최했다.<sup>270)</sup> 진주에서는 1961년에 소싸움을 전승하는 이들이 모여서 일종의 협의체를 구성해 투우대회를 개최하다가 1970년에 진주의 유지와 우주 등을 중심으로 한국투우협회를 창립했다. 여기에는 싸움소를 치료하는 수의사와 한의사들도 동참했다.<sup>271)</sup> 그 뒤 사천, 고성, 하동, 산청 등 인근 지역의 우주들이 협회에 가입하게 됨으로써 한국투우협회는 다수의 전승 지역을 포괄하는 규모 있는 조직으로 자리 잡게 되었다.

1978년 한국투우협회는 법인화의 필요성을 인식하고 사단법인 전환을 위한 창립총회를 열었다. 동 협회는 한우 개량 증식과 체위 향상, 축우 농가들의 사육의식 고취 등을 사업 목적으로 삼고 1980년 사단법인 인가를 받게 되었다. 이처럼 한국투우협회가 진주를 중심으로 활동하는 상황에서 다른 전승조직이 결성되었다. 1995년에 설립한 전국민속투우연합회는 여러 지역의 투우협회를 규합해 1996년부터 전국투우대회를 개최했다. 이에 한국투우협회는 한동안 전국민속투우연합회와 갈등을 빚다가 2002년 진주투우협회로 명칭을 바꾸어 연합회에 가입하게 되었다.

전국민속투우연합회는 지역의 투우협회를 연합회의 지회로 위치 짓고 각 지회에서 민속투우대회를 개최하게 함으로써 성장하게 되었다. 이 과정에서 2009년 법인화를 추진해 (사)한국민속소싸움협회를 창립했으며 2022년에는 (사)대한민속소힘겨루기협회로 법인명을 바꾸어 ‘전국민속소힘겨루기대회’의 전승을 주도하고 있다. 이처럼 항상적 조직이 결성, 운영되는 과정에서 소싸움의 규칙이 정치해졌으며,<sup>272)</sup> 그 결과 성문화된 규칙이 통용되기에 이르렀다.<sup>273)</sup> 또한 싸움소의 선별 기준과 사육 및 훈련 기술 등을 보다 정교화하고 이를 적용함으로써 놀이자(player)로서 싸움소의 전문성이 제고되었다.<sup>274)</sup>

한편 항상적 조직의 결성을 통해 조직적 기반을 정비한 소싸움은, 1972년에 열린 제1회 전국새마을투우대회를 계기로 제도화된 공식적 행사로 자리매김하기 시작했다. 그 뒤 소싸움은 진주의 개천예술제를 비롯해 전승 지역의 축제와 결합하게 되는데,

270) 嶺南鬪牛協會, <民主衆報>(1947.10.5.), 2면; 慶南鬪牛大會, <南朝鮮民報>(1949.10.8.), 2면.

271) 최미진, 앞의 글, 32쪽.

272) 고원규는 1940~1960년대에 이루어진 ‘내기로서 소싸움’이 소싸움 규칙을 발전시키는 역할을 한 것으로 보았다(앞의 책, 44~45쪽 참조).

273) 현재 통용되는 투우대회 규칙 <사> 대한민속소힘겨루기협회 대회규정(2022.03.03.)을 참조하기 바란다. 이 규정은 총 3장 21조로 구성되며, 싸움소의 체급, 경기방식, 승패의 판정, 벌칙과 징계 등 소싸움에 관한 제반 사항을 다루고 있다.

274) 싸움소의 선별과 사육, 훈련 등에 관해서는 배도식, 앞의 글, 125~132쪽 및 고원규, 앞의 책, 88~100쪽을 참조하기 바람.

1995년의 지방자치제 시행이 중요한 전환점이 되었다. 지방자치제가 시행되면서 지역축제를 비롯한 문화자원이 관광상품으로 인식되었고, 소싸움도 전통성과 지역성을 갖춘 관광매력물로 주목받게 되었다. 1999년 청도에서 최초로 독립적인 ‘소싸움축제’를 개최하게 된 것도 이런 흐름 속에서 이루어진 것이었다.

이후 2002년에 소싸움 관련 법률의 제정된 뒤 의령, 진주, 창녕, 청도 등지에 소싸움 전용 상설경기장을 만들어, 주민과 관광객이 더 쉽게 소싸움을 즐길 수 있도록 했다. 특히 청도에서는 소싸움을 산업화하려는 기획을 실행해 2011년부터 합법적으로 베틀을 할 수 있도록 함으로써, 소싸움은 비공식적인 내기놀이에서 공식적인 사행성스포츠로 새로운 모습을 선보이게 되었다.<sup>275)</sup>

지금까지 살펴본 일련의 과정에서 전근대의 민속놀이인 소싸움이 근대적 스포츠로 진화하는 모습을 확인할 수 있다. 앞에서 우리는 스포츠의 진화를 측정하는 요소들을 살펴본 바 있다.<sup>276)</sup> 소싸움의 경우, 1920년대 이후 투우대회를 표방하면서 상품과 우승기 수여, 입장료 징수 등 세속적 가치를 추구하게 되었고, 그 뒤 관광상품화, 사행산업화 등을 통해 세속성이 심화되었다. 또한 위계와 역할이 구분된 임시적/항상적 조직의 결성 및 운영을 통해 1970년대 이후 관료화된 조직적 기반을 확보하게 되었다. 이와 함께 투우대회가 확대, 확산됨에 따라 점차 관행적 규칙에서 벗어나 보다 정교화/복잡화한 규칙을 성문화하고, 이를 적용하게 됨으로써 보편성과 강제성을 지닌 규칙이 통용되기에 이르렀다.

아울러 경험을 바탕으로 싸움소의 선별 기준을 마련해 적용하는 한편, 특별한 사양 관리와 훈련을 통해 소의 싸움 능력을 제고하였으며 부침인(조교사)의 활동 범위와 역할 제한 등을 통해 놀이자의 전문성을 확보하게 되었다. 싸움소의 체급을 6개로 세분화한 것, 싸움소의 기술을 유형화하고 훈련을 통해 소가 기술적 전문성을 습득해 싸움에 나서도록 한 것,<sup>277)</sup> 그 결과로 상위 입상한 소의 시장 가치가 일반 소에 비해 월등해진 것<sup>278)</sup> 역시 놀이자의 전문화라는 맥락에서 이해할 수 있다. 이밖에

---

275) 류정아는 이와 같은 일련의 과정에서 소와 인간의 동반자적인 ‘호혜적 가치’가 인간의 세속적 목적을 달성하기 위한 ‘대상적 가치’로 급격한 변화를 겪게 되었다고 했다(앞의 책, 31쪽).

276) K.블랑차드·A.T 체스카/박기동 외 옮김, 앞의 책, 같은 쪽.

277) 현재까지 통용되는 소싸움의 기술은 치는 기술, 거는 기술, 미는 기술, 복합기술 등으로 유형화할 수 있다. 치는 기술은 소가 상대를 들이받으면서 타격을 주는 것으로 들치기, 머리치기, 뺨치기, 옆치기, 후려치기 등이 있다. 거는 기술은 뿔을 이용하여 상대를 걸어서 누르거나 들어 올리는 것으로 뺨걸기가 있다. 미는 기술은 힘으로 밀어붙이거나 상대의 급소를 밀어서 공격하는 것으로 밀치기와 목치기, 주둥이 뜨기 등이 있다. 마지막으로 복합기술은 앞의 기술을 복합적으로 구사해 상대방을 공격하는 것으로 ‘연타’가 여기에 해당한다.

278) 최미진, 앞의 글, 77쪽 참조

탈세시풍속화/범지역화를 통해 참여집단이 확대되고 사회적 동일성이 감소하였으며, 이에 따라 참여집단의 사회적 거리(영역)가<sup>279)</sup> 다양해졌다. 또한 출전 소의 연도별 전적과 입상 경력, 우주와 조교사에 관한 각종 정보 등을 기록화해 공개함으로써 ‘수량화’ 를 이루었다.<sup>280)</sup>

아울러 주어진 생태(환경)에 적응하기 위한 농경의 수단으로서 소를 이용한 싸움이, 농경과 무관하게 사육된 소의 싸움으로 바뀌고, ‘불거리’ 또는 ‘내깃거리’ 가 됨으로써 생태/환경적 적응력이 무화/약화되었다. 이런 점을 감안할 때, 소싸움이 스포츠 진화의 일반적 조건을 상당 부분 충족하고 있음을 알 수 있다. 특히 1920년대부터 관람을 전제로 투우대회를 개최해 온 것, 안전성과 편의성을 갖춘 연행공간을 확보해 입장료를 징수하고 관람 기회를 확대한 것, 신문과 방송 등을 통해 널리 알림으로써 관람객을 적극적으로 유치한 것, 장내 아나운서를 두어 관람객이 보다 재미있게 관람할 수 있도록 한 것, 관람객이 싸움소의 정체성을 쉽게 확인할 수 있도록 이름을 부여한 것<sup>281)</sup> 등 관람스포츠로서 요건도 일정 부분 갖추게 되었음을 확인할 수 있다.

### 3) 지역정체성에 작용해 온 놀이로서 표상성

2023년 현재 소싸움은 김해, 창원, 함안, 창원, 의령, 진주 등의 경남지역과 대구, 청도 등의 경북 일부, 그리고 정읍, 완주, 보은 등 (사)대한민속소힘겨루기협회 지회 가 있는 11개 지역에서 전승되고 있다. 이처럼 소싸움은 전라도와 충청도 일부 지역에서도 전승되고 있지만 20세기 초반의 자료를 보면 주로 경남지역에서 투우대회가 개최되었음을 알 수 있다. 다음은 신문 자료를 바탕으로 투우대회가 시작된 1924년부터 마지막으로 열린 것으로 보이는 1938년까지 개최 현황을 살펴본 것이다.<sup>282)</sup>

279) “사회적 거리는 두 개의 집단 또는 두 사람 사이에 양해된 관계성의 척도” 이다. 스포츠가 진화할수록 경쟁 당사자 간 사회적 거리의 영역이 다양해진다.(K.블랑차드·AT 체스카/박기동 외 옮김, 앞의 책, 273~275쪽 참조).

280) 청도공영사업공사 홈페이지(<https://www.cpc.or.kr>) 참조

281) 최미진, 앞의 글, 70~72쪽 참조

282) 1923년 조선총독부에서 재개를 허락한 뒤 처음으로 열린 것은 동년 10월에 열린 진주의 소싸움이지만(四郡聯合畜產品評會, <朝鮮日報>(1923.10.19.), 4면; 晋州畜評協贊 各種設備, <東亞日報>(1923.10.16.), 4면), 독립적으로 개최되지 않았고 투우대회를 표방하지도 않았으므로 제외했다.

【표 1】 1920~1930년대의 소싸움 개최지

지역	연도	1924	1925	1926	1927	1928	1929	1930	1931	1932	1933	1934	1935	1936	1937	1938
	경성	경성	○													
전북	이리											○				
경남	부산						○			○	○	○				
	창원			○			○	○		○	○	○	○	○		○
	김해			○		○			○		○	○				
	양산															
	진주		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○			
	거제															
	통영			○												
	사천					○			○		○					
	밀양							○	○		○					
	함안										○					
	거창				○	○					○					
	창녕										○					
	고성							○								
	합천				○					○						
	하동				○											
	남해															
	함양															
산청			○	○			○									
의령					○	○		○			○	○				

\* 위의 표에서 ○는 기사를 통해 해당 연도에 소싸움이 개최된 사실을 확인한 지역을 말한다. 이 표를 작성하는 데 이용한 신문은 <동아일보>, <조선일보>, <부산일보>, <매일신보>, <마산일보>, <경남일보>, <조선시보>, <시대일보>, <조선중앙일보>, <경성일보>, <조선신문>, <남조선민보>, <민중주보>, <경성일보> 등이다.

1924년 경성과 1934년 전북 이리에서 개최된 투우대회를 제외하면, 모두 경남지역에서 개최되었음을 알 수 있다. 1924년 경성에서 열린 투우대회는,<sup>283)</sup> 현역 중의원인 마키야마 고조(牧山耕藏)가 사장으로 있던 조선신문사와 조선공보사의<sup>284)</sup> 후원 아래, 진주 등지의 소 30여 마리를 데려와 흥행을 목적으로 벌인 일회적 행사였다.<sup>285)</sup> 또한 이리의 투우대회는 전북도농회 주최로 개최한 전북축우공진회를 위해 진주에서 싸움소 20 마리를 ‘주문’ 해서 벌인 이벤트성 행사였다.<sup>286)</sup> 이로 볼 때 1920년대 이후 일제하에서 지역의 문화적 전통을 바탕으로 투우대회를 연 것은 경남지역뿐이

283) 闘牛を見られる, <朝鮮新聞>(1924.10.26.), 3면; 大人気の闘牛大會, <朝鮮新聞>(1924.10.29.).

284) 마키야마 고조에 관해서는 ‘이동훈, 『마키야마 고조(牧山耕藏)의 ‘다이쇼(大正) 데모크라시』’, 『석당논총』 82호(동아대학교 석당학술원, 2022). ‘을 참조하기 바람.

285) 이 투우대회는 후원사인 <朝鮮新聞>에 8회에 걸쳐 연일 대서특필되었고 흥행을 위한 광고가 5회 게재되었다.

286) 全北畜牛共進會 今秋裡里에 開催 各種競技와 闘牛로 興을 도아 一大壯觀을 이룰터, <每日申報>(1934.08.5.), 4면.

었다고 할 수 있다. 이보다 앞선 1910년대의 경우에도 1913년 평안남도 진남포의 소싸움과<sup>287)</sup> 1915년 경성의 물산공진회에서 진주의 소를 데려와 벌인 투우대회를<sup>288)</sup> 제외하면 경남권을 벗어나 개최된 소싸움은 찾아볼 수 없다.<sup>289)</sup>

이처럼 경남지역에 집중된 투우대회 관련 기록은, 경남이 소싸움의 중심지였음을 말해준다. 위의 <표 1>에는 경남의 양산, 거제, 남해, 함양 등의 사례가 없지만, 무라야마 지준(村山智順)이 함양에서도 소싸움이 전승되었다고 한 것을 참조하면,<sup>290)</sup> 부산에 인접한 양산과 섬 지역인 거제 및 남해를 제외한 경남의 모든 지역에서 투우대회가 열렸음을 알 수 있다.

소싸움이 왜 경남을 중심으로 전승되었는지 알 수 없지만, 그 분포를 통해 전승 지역이 갖는 역사적 공통점은 찾을 수 있다. 이와 관련해 주목되는 것이 가야연맹이다. 가야는 낙동강과 남강을 배경으로 성립했던 나라들의 지역연맹이었다. 고령의 가라국권, 함안의 안라국권, 산청·진주·고성의 고자국권, 김해의 가락국권 등 4개의 권역을 구성하며 정치·문화적 교류를 가졌고, 5세기 중반 신라가 낙동강 하류까지 진출하면서 낙동강 중류와 남강의 중·상류 지역으로 중심을 옮겨갔다.<sup>291)</sup> 시대별로 세력의 범위가 다르긴 하지만, 가야연맹은 동쪽으로 부산 동래에서부터 서쪽으로 여수 돌산까지, 남쪽으로 거제부터 북쪽으로 상주까지 세력을 뻗어나갔다.<sup>292)</sup> 주로 강 하구에 위치한 가야지역은 충적평야가 넓어 농업과 농경문화가 발달했다. 청동기시대에 곡식을 재배했던 흔적과 농경 주거 유적이 발견되었고 빠른 철기 문명의 전파로 철제 농기구가 보급되어 농업이 발달할 수 있었다.<sup>293)</sup> 특히 가야는 교섭과 교류의 네트워크로 성장했는데,<sup>294)</sup> 농경문화도 예외가 아니었을 것이다.

287) 鎭南浦鬪牛慣習, <每日申報>(1913. 8. 3.), 2면. 기사를 보면, 매년 유두(流頭) 무렵에 평안남도 진남포 대상면 지역의 두 마을 주민이 투우회를 벌였음을 알 수 있다. 자세한 내용을 알 수 없지만, 유두에 마을대항전으로 벌인 관서지방의 소싸움이라는 점에서 특이한 사례라고 할 수 있다.

288) 晉州 鬪牛의京城出品 - 京城 明治町で興行, <釜山日報>(1915.9.13.), 3면

289) 1910년대 기사를 살펴보면, 주로 진주, 창원, 부산 등지에서 투우대회가 개최되었음을 알 수 있다(晉州名物の鬪牛, <每日申報>(1913.3.6.), 1면; 晉州의鬪牛, <釜山日報>(1917.10.3.), 5면); 晉州의名物鬪牛, 南江嶺群衆一萬, <釜山日報>(1918.9.22.), 6면; 추석과鬪牛 實況, <每日申報>(1913.9.21.), 1면; 鬪牛場の大椿事, 鮮人一名即死一名負傷, <朝鮮時報>(1914.11.2.), 4면; 鬪牛二日目開場, <朝鮮時報>(朝鮮時報社, 1914.11.7.), 5면).

290) 村山智順, 박전열 옮김, 『朝鮮의 郷土娛樂』(집문당, 1992), 311쪽.

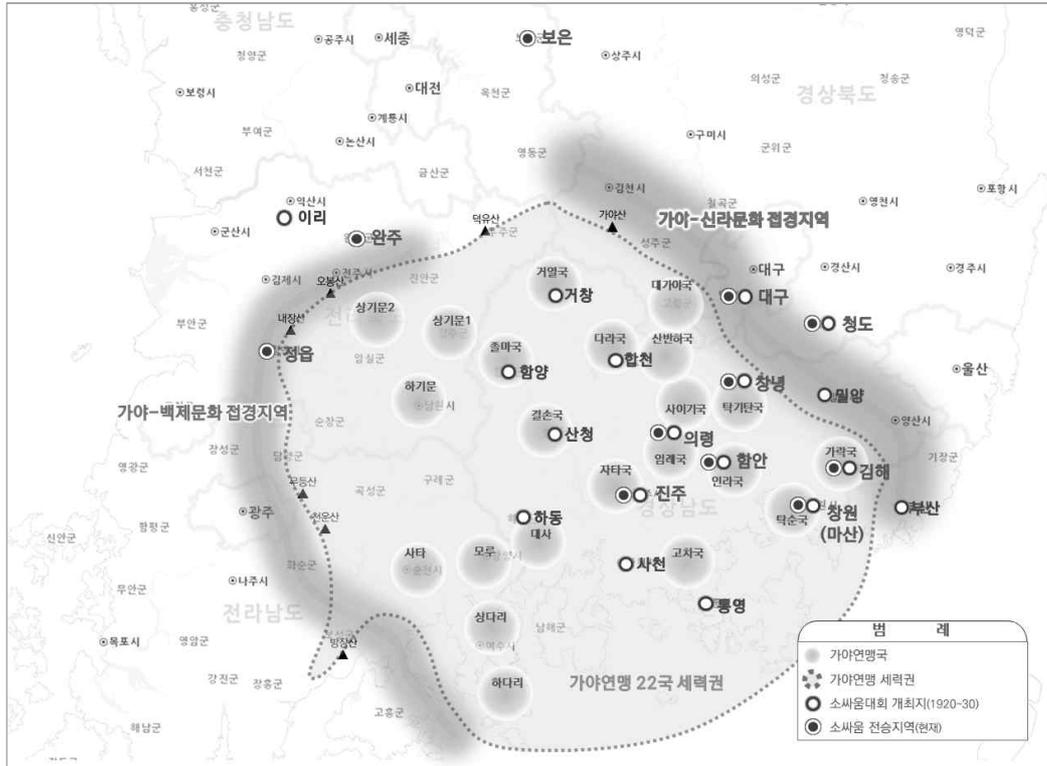
291) 백승충, 「가야문화권의 성립과 그 의미」, 『영남학』 13호(경북대학교 영남문화연구원, 2008), 70쪽.

292) 고영섭, 「경북 상주 함창 고령가야의 정치체와 권역의 재검토」, 『한국불교사연구』 20권(한국불교사학회 한국불교사연구소 2021), 45쪽.

293) 김혁중, 「가야 철기문화의 세계유산적 가치」, 『가야고분군연구총서』 6권(가야고분군 세계문화유산등재추진단, 2019), 69쪽.

294) 김혁중, 앞의 글, 같은 쪽.

이 같은 사실을 염두에 두고 다시 소싸움 전승 지역을 들여다보면 20세기 이후 양식화된 소싸움을 전승한 대부분의 지역이 옛 가야연맹에 속하는 곳임을 알 수 있다. 또한 인접 지역인 부산, 밀양, 청도, 대구(달성)의 경우, 금관가야를 비롯한 6가야연맹체의 영향을 받다가 신라의 남하로 세력을 잃은 곳으로 가야와 신라의 접경지에 있음을 확인할 수 있다.<sup>295)</sup>



【그림 5】 투우대회의 전승지역과 가야연맹의 분포

현재로서는 그 까닭을 해명할 수 없지만 옛 가야연맹 지역, 이른바 ‘가야문화권’을 중심으로 전승된 소싸움은, 전승의 과정에서 지역/지역민의 문화적 정체성 구성에 영향을 미친 것으로 보인다. 지역정체성은 내적 시각과 함께 외적 시각에 의해 이해된다. 오로지 외적 시각에 의존하는 정체성의 증명은 실천적 맥락에서 궁극적으로 객관적 의미를 획득하기 어렵다.<sup>296)</sup> 왜냐하면 여기에는 주민의 내적 시각에 의해 확인되는 모든 것이, 동일한 지역의 특성이라는 의식이 결합되어 있기 때문이다. 지역정체성의 내적 시각은 다양한 질적 정체성을 동일한 지역의 것으로 종합하고 판단하는

295) 백승충, 앞의 글, 80~81쪽 및 91~92쪽 참조

296) 임병조, 『지역정체성과 제도화, 지역지리학의 새로운 모색: 내포(內浦)지역 연구』(한울, 2010), 53쪽.

주민들의 능력에 의해 좌우된다.<sup>297)</sup>

지역축제의 정체성도 같은 맥락에서 이해될 수 있다. 지역축제는 내부자 즉 주체인 지역주민과, 외부자 즉 타자인 관광객의 시선과 경험, 인식이 교차하고 대립하며 타협하는 장이다. 따라서 지역축제의 정체성은 외부자인 관광객의 시각만으로 규정되는 게 아니라 내부자인 주민의 시각이 맞물려서 구성되고 지속, 변화된다. 부연하자면 타자인 관광객이 해당 지역축제를 다른 지역축제와 변별되는 형식과 내용을 가진 것으로 인식하는 한편, 주체인 주민이 그 축제를 자기 지역의 역사와 전통 그리고 현실에 기반한 자신들의 문화라고 인식할 때 지역축제의 정체성은 형성, 발현될 수 있는 것이다.

이런 관점에서 볼 때 전근대로부터 축제적 세시풍속으로 전승되면서 사회문화적 변동에 조응해 변화해 온 소싸움은 지역정체성의 구성에 일정한 역할을 담당해 온 것으로 보인다. 소싸움이 강성하게 전승된 진주의 경우, 20세기 초부터 주민들이 소싸움을 지역을 표상하는 놀이로 인식했고 이 같은 인식은 외부자의 경우에도 다르지 않았다. “晉州의 鬪牛는 晉州名物의 一로서, 晉州라하면 直히 鬪牛가 聯想될만치 有名하여, 南鮮一帶에서는 누구나 不知하는 者가 無한 것이다.”<sup>298)</sup> 라는 기술, 1937년에 발간된 『조선도읍대관』 진주읍 편에 소싸움 우표를 그림으로 소개하며 진주의 명물은 ‘투우’라고 한 것<sup>299)</sup> 역시 같은 맥락에 있는 것으로서 이런 양상은 지금까지도 얼마간 지속되고 있다.

진주시 관광홈페이지에서 시장은 오랜 역사를 지닌 “소힘겨루기의 발원지로서 자부심과 긍지”, 소싸움에 대한 “시민들의 열정과 애착”을 강조하며, “세계적인 문화관광 상품으로 발전시키기 위해 노력”하는 진주투우협회 관계자와 우주들을 격려했다. 그의 언술을 통해 소싸움을, 지역정체성을 구성하는 요소 가운데 하나로 보는 인식을 읽을 수 있다.<sup>300)</sup>

경남의 한 도의원은 소싸움이 경남지역의 대표적인 전통 민속놀이로서, 일제의 억압으로 잠시 주춤했지만 1970년대부터 다시 명맥을 이어오는 놀이라고 했다.<sup>301)</sup> 김

297) 임병조, 앞의 책, 53쪽.

298) 경상남도, 앞의 글, 332쪽.

299) 『朝鮮都邑大觀』(民衆時論社, 1937). 60-62쪽. 이밖에 晉州名物의 鬪牛, 南江磧 群像一萬, <釜山日報>(1918. 9. 22.), 山下正道, 朝鮮名物 晉州의 鬪牛(上), <京城日報>(1925. 1. 7.), 7면; 朝鮮名物 晉州의 鬪牛(下), <京城日報>(1925. 1. 8.), 7면; 嶺南名物의 晉州鬪牛大會 出戰鬪牛三十餘頭, <朝鮮中央日報>(1933. 9. 26.) 등의 자료를 통해 유사한 내용을 확인할 수 있다.

300) 진주시장 인사말, 진주시관광홈페이지(<https://www.jinju.go.kr/02793/02259/02323.web>).

301) 제392회 경상남도의회(임시회) 제3차 본회의 5분 자유발언 회의록, 경상남도의회사무처(<https://council.gyeongnam.go.kr/record/recordView.do?key=d45b21cb97a801fbd86698a5345890273767f94874a275b3>)

해에서 개최된 제 20회 전국민속소싸움대회의 개막식에서 김해시장은 “늦은 가을에 찬란한 가야문화를 꽃피웠던 도시 김해 진영에서, 우리 선조들이 물려준 전통문화 소싸움대회가 열리게 됨을 축하” 한다고<sup>302)</sup> 했다. 그는 가야문화와 소싸움을 연관 지으며 이 놀이가 가야문화권의 중심지인 김해의 전통임을 강조했다.<sup>303)</sup> 한편 함안에서는 2012년 ‘함안군민의 날·아라제’에서 “한우농가의 사육의식을 고취하고 전통 민속문화의 계승발전을 위해” 소싸움대회를 개최한다고 했다.<sup>304)</sup>

청도의 경우 “향토 고유의 전통민속문화를 계승 발전시켜 온 청도소싸움을 세계적인 문화관광 상품으로 개발하여” “한국관광의 메카로서 자리매김하고, 관광수입 증대를 통한 지역발전과 지역경제 활성화” 를 도모하겠다고 했다.<sup>305)</sup> 지역을 대표하는 ‘전통민속문화’인 소싸움을 지역민의 현재 및 미래의 삶에 유용한 자산으로 활용하겠다는 입장을 통해, 지역정체성을 표상하는 범시대적 수단으로 소싸움을 도구화하는 양상을 읽을 수 있다.

한편 소싸움에 특별한 의미가 부여되기도 한다.

소싸움이 열리면 사람들이 구름처럼 모이고, 큰 잔치가 벌어졌다고 한다. 우리 진주는 조선후기 농민운동, 형평운동이 일어났던 곳이다. 소싸움을 통해 서로를 이해하고 소통하고, 결국 진주시민이 하나가 되는 진정한 의미의 축제로 승화됐던 것이 바로 진주소싸움이었던 것이다. 신분과 남녀노소를 떠나 모두가 하나가 되는 정신, 이것이 바로 진주축제의 근본정신이라고 생각한다.<sup>306)</sup>

위 글의 필자는 조선 후기의 농민운동과 1923년의 형평운동이 일어난 진주의 소싸움을, 모든 신분과 성별, 연령을 포괄함으로써 진주시민이 하나 되는 소통의 장이자 ‘진정한 의미의 축제’라고 평가했다.

---

a03e6770974f3c36a62656857f684d91#item1, 2002. 3. 25.).

302) 제20회 김해전국민속 소싸움대회, 영남매일(<http://www.ynnews.kr/news/articleView.html?idxno=90915>, 2013. 11. 18.).

303) 김해시는 2015년 가야테마파크를 개장했고, 1962년부터 시작한 가락문화제는 2007년 가야세계문화축전과 통합하여 가야문화축제로 개칭하여 지금도 진행하고 있다.

304) 철의왕국 아라가야, 아라제로 부활, <경남일보>(<http://www.gnnews.co.kr/news/articleView.html?idxno=129515>, 2010. 4. 5.).

305) 청도공영사업공사 홈페이지, 공사소개(<https://www.cpc.or.kr/information.do?method=InformationList>)

306) 서정인, 「자랑스러운 유등축제를 위하여」, <경남일보>(<http://www.gnnews.co.kr/news/articleView.html?idxno=253697>, 2015. 10. 27.).

다른 한편으로 소싸움이 외세에 대항하는 문화적 표상으로 인식되기도 한다.

진주시는 조선시대 진주지역의 고유 민속놀이로 소싸움이 언급될 정도로 우리나라 소싸움의 발원지라고 할 수 있다. 일제강점기에는 민족의 억압된 울분을 발산하는 자리이기도 했다. 일본인들이 진주 땅에 들어설 때 수만 군중이 백사장을 뒤엎고 시가지를 누비니 겁에 질려 남강 나루를 건너지 못하고 며칠씩 발이 묶였다는 이야기도 내려온다.<sup>307)</sup>

이에 따르면 일제강점기 남강 옆의 소싸움장은 ‘민족의 억압된 울분을 발산하는 자리’로서 소싸움이 벌어지면 수만 군중이 찾아와, 일본인이 겁에 질려 남강을 건너지 못할 정도였다고 한다. 소싸움을 지역정체성과 연관 짓는 한편 민족주의적 맥락에서 해석하려는 의도를 읽을 수 있다. 다음의 자료 역시 같은 맥락에서 이해된다.

우리나라 고유의 민속놀이를 말살하려 했던 일제 때에는 이 소싸움놀이도 금지되어 오다가 해방되던 해 다시 부활했다. 그레선지 해방된 그해 남도 지방의 마을마다 소싸움 놀이가 많이도 벌어졌다. 해방된 민족의 기쁨을 이런 놀이를 통해서 발산했는지도 모른다.<sup>308)</sup>

자료에 따르면, 일제는 민족 ‘고유의 민속놀이를 말살’ 하기 위해 소싸움을 금지했고, 해방되어서야 소싸움이 ‘부활’ 되었다고 한다. 해방되던 해에 소싸움은 경남의 많은 마을에서 행해졌는데, 소싸움을 통해 ‘해방된 민족의 기쁨’을 발산했을 수 있다는 것이다. 이처럼 소싸움은 민족의 강인한 힘을 묘사하거나 외세에 저항하는 수단으로 설명되며 민족정체성과 연관되기도 한다.

다음의 자료 역시 소싸움에 ‘자주독립을 저해하는 반민족적 무리들과 싸우는 투지를 배양하는 의미’를 부여함으로써 소싸움을 민족/국가 담론과 관련짓고 있다.

기자협회주최-제1회 전국투우대회

조선에서 처음으로 열리는 제1회 전국투우대회는 조선신문기자협회 사업부주

307) ‘소싸움 발원지’ 진주시, 토요상설 소 힘겨루기 경기 확대 운영, <경남연합신문>

(<http://www.knyhnews.co.kr/news/articleView.html?idxno=17674>, 2023. 3. 13.).

308) 晋州(진주)의全國(전국)소싸움, <東亞日報>(1978.11.16.), 3면.

최로 10월 4일부터 7일까지 4일간 가을빛 누르게 질어가는 창경원에 열리게 되었다.

원래 조선의 우공(牛公)은 온순하고 억세기로 천하에 유명하지만 불의의 적수를 마지하면 언제나 정의 불타는 본능적인 충동으로 죽음을 무서워하지 않는 맹렬한 정당방위적 결투를 하게 되는 것으로 자주독립을 저해하는 반민족적 무리들과 싸우는 투지를 배양하는 의미로 투우대회의 의의와 성과는 벌써부터 크게 기대되어 있다.<sup>309)</sup>

이처럼 소싸움을 민족/지역정체성과 연관 짓는 담론은 다른 곳에서도 찾아볼 수 있는데, 제3회 전국새마을투우대회를 알리는 글에서 소싸움은 “우리 민족 고유의” 전통으로 묘사되었다.<sup>310)</sup>

지금까지 공식적 영역에서 거론된 일부 담론을 검토한 결과, 소싸움이 좁게는 그것이 전승되어 온 고을(시·군), 넓게는 가야문화권을 표상하는 놀이로서 해당 지역/지역민의 정체성 구성에 영향을 미쳐온 것을 확인할 수 있다. 또한 경우에 따라 소싸움이 지역을 넘어 민족/국가 담론에 포섭되는 양상도 읽을 수 있다.

---

309) 記者協會主催 第一回全國鬪牛大會 來月四日부터 四日間, <東亞日報>(1947. 9. 23.), 2면.

310) 민속투우의 그 내력, <경남일보>(1974. 10. 1.) 참조.

#### 4. 맺음말

소싸움은 임의적 놀이, 대동놀이, 관람스포츠, 사행성스포츠 등 다양한 모습을 보이며 전승되어 왔다. 이 같은 소싸움의 변화는 단선적인 게 아니라 다선적으로 이루어졌다. 각 유형의 소싸움이 서로 중첩되면서 복합적으로 전승되어 온 것이다. 지금까지의 논의를 바탕으로 소싸움의 전승양상을 시기별로 살펴보면 다음과 같다.

【표2】 소싸움의 시기별 전승양상

시기	전근대	1910년대~	1920년대~	1940년대~	1990년대~	2010년대~
임의적 소싸움	▲초동, 머슴들의 놀이					
대동놀이로서 소싸움	▲마을간경쟁/고을수준으로 확대					
투우대회 형식의 소싸움	투우대회의 단초▲	▲투우대회 표방 및 확대/확산		▲범지역적 소싸움 전승단체 설립(1970), 경기규정의 명문화/관료화된 조직활동		
사행산업으로서 소싸움	내기놀이로서 관행▲			축제화와 관광상품화▲ 청도 우권 발매 시작(2011)▲		

본능에 따라 벌이는 우발적 소싸움은 소를 관리하는 초동이나 머슴, 그리고 우주의 뜻에 따라 특별한 격식 없이 벌이는 임의적 소싸움으로 나아갔다. 그 뒤 1970년대부터 확대된 농기계의 보급과 축종 개량, 비육우 중심의 사육 등으로 농우의 필요성이 줄어들어 따라 임의적 소싸움은 점차 사라졌다.

대동놀이로서 소싸움의 성립은 보다 재미있고 의미 있는 방향으로 전개되곤 하는 놀이의 자기운동성 및 조선 후기에 본격적으로 집촌화 현상을 보이는 취락형태 변화, 농업에서 축력의 본격적인 사용 등과 연동된다.<sup>311)</sup> 이 과정에서 임의적 소싸움이 양식화되어 추석의 세시풍속으로 전승된 것으로 보인다. 또한 집촌화한 마을 간에 줄다리기와 석전 등으로 마을의 위세를 겨루는 축제적 관행이 자리 잡는 과정에서, 소싸움도 마을대항전 가운데 하나로 위상을 확보하며 대동놀이화한 것으로 보인다. 이 형태의 소싸움은 대개 1940년대까지 전승되었다.<sup>312)</sup>

그 뒤 1920년대에 이르러 투우대회를 표방한 소싸움이 확대, 확산되면서 점차 대중

311) 한양명, 앞의 글(1995), 282쪽 참조

312) 청도의 경우 1980년대까지 소싸움이 마을을 기반으로 전승되었다고 하지만 일반적인 것으로 보기는 어렵다.(청도 소싸움대축제, 디지털청도문화대전(<http://aks.ai/GC05500015>)).

성에 기반한 관람스포츠적 성격을 띠게 되었으며, 1970년대 이후 지속성을 지닌 소싸움 관련 단체가 결성되고 규칙이 성문화되면서 보다 체계화, 조직화된 형태로 전승되고 있다. 한편 사행산업으로서 소싸움은, 기존 소싸움이 갖고 있던 내기놀이적 요소를 공식화, 합법화한 것으로서 2011년 청도에서 시작된 뒤 현재에 이르고 있다.

19세기 말엽부터 지금까지 소싸움의 전승양상을 살펴본 결과, 소싸움은 농경과 불가분의 관계에 있는 소와 인간이 함께 하는 경쟁적 대동놀이이자 문화적 변용을 통해 근대적 관람스포츠화, 사행산업화한 놀이이다. 또한 경남지역을 중심으로 전승된 놀이로서 지역정체성의 구성에 상당히 영향을 미쳐온 놀이이다. 이처럼 전근대사회에서 시작된 민속놀이, 특히 대동놀이가 근대는 물론 현대에 이르기까지 다양한 변용을 통해 전승력을 확보, 지속되는 경우는 찾아보기 어렵다. 씨름과 윷놀이 등도 이런 면모를 보여주지만 이들 놀이가 주로 소집단놀이 또는 상대놀이로 전승되었다는 점에서 대동놀이로 전승된 소싸움과 비교할 수 없다. 이런 점에서 소싸움이 놀이문화사에서 차지하는 위상과 의의는 각별하다고 할 수 있다.

현재 소싸움은 관람스포츠와 사행성스포츠라는 두 형식으로 전승되고 있다. 민간에서 주도하는 소싸움은 전국적 조직인 (사)대한민속소힘겨루기협회와 산하 11개 지회의 유기적 관계 속에서 전승되는데, 각 지회는 축제와 연계된 전국 규모의 투우대회 외에도 지역문화의 맥락 속에서 다양한 형태로 소싸움을 전승하고 있다. 한편 사행산업의 일환으로서 소싸움 전승은 지방자치단체와 공사의 주도하에 이루어지고 있다. 이런 점을 감안할 때 소싸움의 지속적 전승에 필요한 조직적, 제도적 기반은 비교적 안정적인 것으로 보인다.

이처럼 지속적 전승에 도움이 되는 긍정적인 요인이 적지 않지만 부정적인 요인도 존재한다. 우선 고려해야 할 것이 소싸움 연행을 주도하는 우주의 고령화와 소싸움을 이어갈 젊은 층의 부족 현상이다. 다음의 표는 현재 (사)대한민속소힘겨루기협회 산하 11개 지회에 속해 있는 회원들의 연령대를 정리한 것이다.

【표 3】지회별 회원의 연령 현황(2023년 6월 현재)

지역	보유두수 (두)	회원수 (명)	연령대별 회원수(명)						
			20대	30대	40대	50대	60대	70대	80대
김해	72	30	-	-	2	2	15	8	3
대구	67	17	-	-	1	2	6	7	1
보은	19	8	-	-	1	1	6	-	-
완주	21	7	-	-	-	2	2	3	-
의령	58	44	-	-	1	14	21	5	3

정읍	13	20	1	-	-	2	15	2	-
진주	121	52	-	-	1	9	22	17	3
창녕	53	23	-	-	1	2	13	9	-
창원	51	40	-	3	3	4	22	8	-
청도	423	73	-	2	7	14	22	26	2
함안	25	14	-	-	-	1	5	8	-
합계	923	328	1	5	17	53	149	93	12
비율(%)	-	-	0.3	1.5	5.1	15.9	44.6	29.0	3.6

자료를 통해 알 수 있듯이 싸움소를 보유하고 있는 회원 중 60대 이상이 77.2%로 거의 80%에 육박한다. 여기에다 50대까지 포함하면 93.1%에 달해 대부분의 회원이 장·노년층에 해당한다. 이에 비해 40대 이하는 7% 정도에 그쳐 소싸움을 계승할 후속세대의 부족 현상이 심각한 수준임을 알 수 있다.

또 하나의 부정적 요인은 소싸움이 동물권을 심각하게 침해하는 학대행위이므로 이를 중지해야 한다고 주장하는 정당과 시민단체 등의 활동이다.<sup>313)</sup> 이들은 초식동물로서 태생적으로 싸움을 원치 않는 소를 강제로 싸우게 해서 상처를 입히는 소싸움이 명백한 동물학대 행위라고 주장한다. 또한 인간과 마찬가지로 감응적 존재인 소들의 싸움을 돈벌이의 수단으로 삼는 사행산업으로서 소싸움도 중단되어야 한다고 주장한다. 이를 위해 소싸움이 동물보호법의 적용을 받지 않고 합법적으로 전승될 수 있도록 하는 <전통 소싸움경기에 관한 법률>의 폐지를 요구한다. 그러면서 싸움소를 키우고 있는 농가와 업계 종사자들의 생계 문제 등으로 인해 단번에 없애기 힘든 현실을 감안, 소싸움을 합법화한 법률과 예외 조항에 대해 일몰제를 적용하고 이 기간 동안 찬반 양측이 함께 대안 마련을 위해 고민하자고 제안한다.

최근에 이루어진 한 여론조사에 따르면, ‘소싸움대회 단계적 폐지’에 대한 질문에 응답자의 51.4%가 ‘폐지해야 한다.’고 답했으며, ‘보존해야 한다.’고 답한 응답자는 40.8%, ‘잘 모르겠다.’고 답한 응답자는 7.9%였다. ‘지방자치단체 예산 지원’에 대한 의견을 물어본 결과 응답자의 60.9%가 ‘반대한다.’고 답했고, ‘찬성한다.’고 답한 응답자는 31.8%에 그쳤다. 다만 소싸움이 동물 학대인가, 전통문화인

313) 이하 소싸움 폐지를 주장하는 편의 입장은 2023년 6월 4일, 청도 소싸움 경기장 입구에서 열린 ‘청도 소싸움 반대집회’에서 활동가들이 발언한 내용(참가단체: 녹색당 대구시당, 녹색당 경북도당, 정의당 대구시당, 동물권행동카라, 동물해방물결 등)과 관련 기사인 ‘전통이라는 이름의 동물학대 소싸움, 계속해야 할까요, <한국일보>(https://www.hankookilbo.com/News/Read/A2022121417030000173, 2022. 12. 14).’를 요약, 정리한 것이다.

가에 대한 인식에 대해서는 차이가 크지 않았다. ‘동물 학대에 공감한다.’ 는 의견이 46.4%로 ‘지켜져야 할 전통문화에 공감한다.’ 는 응답 44.1%보다 소폭 높았다 (신뢰수준 95%,표본오차 ±3.5%포인트).<sup>314)</sup>

이처럼 상당수의 국민이 소싸움을 부정적으로 보고, ‘오랜 전통을 지닌 문화유산이라 하더라도 현재의 가치 기준에 부합하지 않으면 전승을 중단해야 한다.’ 는 입장을 취하고 있다. 따라서 향후 이 문제의 해결 여부가 소싸움의 전승에 상당한 영향을 미칠 것으로 예상된다.

\*참고문헌은 각주로 대신함.

---

314) 시민 51% “소싸움 폐지해야” …지자체 예산 지원도 61%가 반대, <경향신문>(https://www.khan.co.kr/national/national-general/article/202312041432001, 2023.12.04)

## 「소싸움의 전승양상과 놀이문화사적 의의」에 대한 토론문

정형호(전북대학교)

한양명 선생의 소싸움에 대한 발표문은 오랜 기간 이 분야의 자료를 수집하고 관련 연구에 지속적으로 천착해온 결과물이다. 역사적 변화과정을 정밀하게 접근하고, 인간과 소의 관계, 공동체적인 대동놀이성, 지역 정체성과 축제화, 사행성 스포츠화로의 변화, 부정적 인식 등을 두루 검토했다. 발표문을 읽으면서 오히려 많은 공부가 되었다. 방대한 연구성과에 큰 이견은 없으며, 다만 논의를 심화시키기 위해 같이 생각해볼 문제를 몇 가지 제기하겠다.

첫째, 소싸움이 지닌 놀이로서의 성격에 대한 근본적 질문을 하겠다. 이것은 놀이의 개념을 어떻게 설정하느냐의 문제이며, 이 분야 연구를 같이 진행하는 입장에서 토론자는 명확한 해답을 얻지 못하고 있다. 놀이를 인간의 주체적 행위라는 것을 전제로 한다면, 소싸움은 인간이 주체가 아니며, 인간은 보조적, 또는 관전자, 향유자적 위치에 선다. 기존의 놀이에 인간이 동물의 행위를 모방하거나, 동물을 가장한 놀이는 많이 있다. 동물 가장놀이에 거북놀이(경기 남부, 충남북 북부), 사자놀이(함남, 기존 탈놀이), 소놀이(황해도, 경기 북부), 범놀이(충남 청양 지역), 용호놀이(밀양 무안) 등이 있으며, 동물 모방 놀이는 아동놀이에 두루 나타난다. 이것은 모두 인간의 행위가 중심을 이루고 있으며 필요에 따라 동물의 모습이나 행위를 차용한다. 그런데 소싸움은 인간이 행위의 주체가 되지 않는다는 점에서 놀이의 범주에 넣을 수 있는지 궁금하다. 그런 점에서 놀이의 개념과 범주를 어떻게 규정해야 하는지 선생님의 고견을 듣고 싶다.

둘째, 소싸움에서 소에 대한 인간의 인식이나 생태적 특성이 중요한 의미를 지니게 된다. 소는 생태적으로 싸움을 하는 동물이 아니며, 오히려 가축화된 개나 닭이 더 투쟁적인 속성을 지닌다고 판단된다. 그런데 투견이나 투계가 마을 대항전으로 활성화되지 않고, 오히려 투우가 된 연유가 무엇인지 궁금하다.

19세기 후반이나 20세기 초에 마을에서 소를 사육하는 경우는 지주층이나 부농에 해당되었을 것이다. 농가에서 집안의 중요 재산이며, 농경에 필수적인 황소를 싸움소

로 내세우기는 쉽지 않았을 것이다. 그리고 소싸움의 중심인 진주 일부 마을에는 백중날 우제(牛祭)를 지내는 지역도 나타난다. 그리고 중부지방의 소놀이 는 소를 가장한 풍요 기원이나 소를 위무하는 농경의례적 성격을 지닌다. 소싸움이 초기에 초동 중심의 소박한 힘겨루기 방식에서 출발하다가 점차 지역 지주층이나 우주의 소를 통한 영향력 행사나 내기성 욕구가 작용한 것이 아닌지 궁금하다. 특히 소싸움은 생산력 증대를 목적으로 하는 축산 증진 행사와도 잘 연결이 되지 않는다.

한편 소싸움이 형성된 것에 소의 생태적 특성도 영향을 미칠 수 있다. 제주도에서 한때 관광객 유치 를 위해 투마(鬪馬)대회를 개최한 적이 있다. 봄철 숫말의 발정 시기를 이용해서 울타리에 암말 1마리에 숫말 2마리를 넣고, 삼각관계를 통해 숫말끼리 싸움을 유도했다. 이것은 전통성 부족에 동물 학대라는 문제가 제기되어 중단되었다. 투우대회에서도 소의 어떤 생태적 속성이 작용한 것인지 궁금하다.

셋째, 소싸움에 대한 앞으로의 긍정적 전승 방안이 가능한지 궁금하다. 발표문에 의하면, 동물 학대 및 사행산업화에 대한 부정적 인식이 긍정정보보다 더 높게 나왔다. 따라서 부정적 인식을 줄이기 위해 전통성과 지역정체성을 널리 알리는 방안이 필요하다고 본다. 이에 덧붙여 전통적인 지역대항전을 수용해서 소에게 지역 연고제를 실시하는 방안이 가능한지, 또한 빨치기 기술의 효과를 높이기 위해 소의 빨을 가는 행위를 금지하는 방안도 있으며, 공식적 베테기에 의한 배당 방식의 내기성을 없애는 방안 등을 고려해 볼 수 있다고 본다.

실천민속학회  
제49차 전국학술대회 발표집

---

2024년 2월 21일 제작 및 인쇄

2024년 2월 21일 발행 및 배포

발행 : 실천민속학회

발행인 : 이진교(안동대학교)

주소 : 경북 안동시 경동로 1375(송천동)

국립안동대학교 인문대학 민속학과

연락처 : 010-9200-5002(총무이사 이한승)

e-mail : silchunms@gmail.com

제49차 실천민속학회 전국학술대회 발표집에 실린 발표자토론자의 글, 사진, 표 등의 모든 자료에 대해,  
발표자토론자학회의 동의 없이 내용의 일부를 무단으로 전재하거나 배포하는 것을 금합니다.