
제42차 실천민속학회 학술대회 발표집

민속의 공동체성과 혼종성을 묻다.



2020. 8. 14. 금요일

- 장소 : 온라인(Microsoft TEAMS)
- 주최 : 실천민속학회, 한림대 일본학연구소 HK+ 연구사업단,
안동대학교 민속학과 BK21+ 사업팀

제42차 실천민속학회 전국학술대회

2020년 8월 13일 인쇄

2020년 8월 14일 발행

발 행 : 실천민속학회

발행인 : 남근우 (동국대학교)

주 소 : 서울특별시 중구 필동로 1길 30 동국대학교

다르마칼리지 B462호 남근우 교수 연구실

연락처 : 010-4566-2825 (총무이사 이진교)

e-mail : silchunms@gmail.com

이 학술대회와 논문집은 2017년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아
한림대학교 일본학연구소가 수행하는 인문한국플러스지원사업의 일환으로 이루어진 연
구임 (2017S1A6A3A01079517)

이 자료집은 **안동대학교 대학원 민속학과 BK21플러스사업팀**의 사업비로 간행되었음을
밝힙니다.

세부일정



09:30~09:50	접수		
09:50~10:00	인사말(실천민속학회장)		
제1세션	민속의 공동체성을 묻다	사회	배영동 (안동대학교)
10:00~10:40	제주 해양 설화의 전승 양상 - 제주민의 信仰 對象物에 대한 인식 태도를 中心으로	발표	김은정 (제주연구원)
		토론	박선미 (안동대학교)
10:40~11:20	마을만들기 사업의 실행과 새로운 공동체의 등장	발표	권봉관 (농촌진흥청)
		토론	이진교 (안동대학교)
11:20~12:00	고립과 연결 : 21세기 마을만들기 운동의 흐름과 네트워크의 정치	발표	김달현 (봉화군 농촌활성화지원센터)
		토론	홍태한 (전북대학교)
12:00~13:00	점심		
제2세션	민속의 공동체성과 혼종성을 묻다	사회	이상현 (안동대학교)
13:00~13:40	아파트 재건축에서 부르는 ‘기억의 공동체’ : 아파트 키즈의 딜레마, 그리고 기억의 실천	발표	송준규 (서울대학교)
		토론	한정훈 (안동대학교)
13:40~14:20	근대문화유산의 근대와 탈근대	발표	정수진 (한림대학교)
		토론	한양명 (안동대학교)
14:20~15:00	근대 민간조직의 혼종성 - ‘동래권번’ 과 ‘기영회’ 를 중심으로	발표	김정하 (한국해양대학교)
		토론	이경엽 (목포대학교)
제3세션	총회	사회	이진교 (안동대학교)
15:00~16:00	총회		

목차



[제1세션]

제주 해양 설화의 전승 양상

- 제주민의 信仰 對象物에 대한 인식 태도를 中心으로 1

발표 : 김은정(제주연구원)

토론 : 박선미(안동대학교)

마을만들기 사업의 실행과 새로운 ‘공동체’의 등장 25

발표 : 권봉관(농촌진흥청)

토론 : 이진교(안동대학교)

고립과 연결 : 21세기 마을만들기 운동의 흐름과 네트워크의 정치
..... 59

발표 : 김달현(봉화군 농촌활성화지원센터)

토론 : 홍태한(전북대학교)

[제2세션]

아파트 재건축에서 부르는 ‘기억의 공동체’

: 아파트 키즈의 딜레마, 그리고 기억의 실천 83

발표 : 송준규(서울대학교)

토론 : 한정훈(안동대학교)

근대문화유산의 근대와 탈근대 100

발표 : 정수진(한림대학교)

토론 : 한양명(안동대학교)

근대 민간조직의 혼종성

- ‘동래권번’과 ‘기영회’를 중심으로 117

발표 : 김정하(한국해양대학교)

토론 : 이경엽(목포대학교)

제1세션

제주 해양 설화의 전승 양상

- 제주민의 信仰 對象物에 대한 인식 태도를 中心으로

김은정(제주연구원)

〈차례〉

1. 서론
2. 제주 해양 설화의 전승 양상
3. 제주 해양 설화의 신앙 대상물 유형과 인식 태도
 - 3.1. 신앙 대상물의 유형 분류
 - 3.2. 제주민의 신앙 대상물에 대한 인식 태도
4. 결론

【국문초록】

인류의 집단 무의식에서 바다는 인류의 보편적 정서와 함께 자주 표출되었는데 이는 제주 사람들의 삶과 역사 속에도 그대로 반영되었다. 바다는 제주민에게 정신문화의 원형이고 정신문화가 반영되는 설화는 제주민의 정서를 파악하는데 매우 중요한 자료이다. 바다를 삶의 터전으로 삼았던 제주민에게 바다는 다양한 이야기의 원천이었다.

육지의 문화보다 더욱 크게 펼쳐져 있는 해양의 문화, 그 안에서 우리의 조상의 삶이 어떻게 전승되었는지 정리하는 것은 매우 중요한 일이다. 이 연구는 제주도라는 지역적 공간에서 해양을 주제로 하는 설화에 주목하였다. 해양 신화란 연안과 바다를 포함해 사람의 삶이 미치는 영역 전반이 반영되어있는 이야기인데 이 글에서는 제주민의 신앙 대상물을 인식하는 태도를 추출하여 공동체문화로서 제주 해양 설화의 전승 양상을 분석하였다.

신앙은 마을 단위, 지역 단위, 국가 단위 등 공동체에서 이루어지는 집단 행위이다. 제주도의 경우 바다를 중심으로 형성된 자연 마을에서는 오랜 시간동안에 걸쳐 마을을 지켜주는 신에게 마을의 안녕과 풍요를 기원 했다.

인간이 신앙 대상물을 대하는 태도는 경건하다. 제주민들도 역시 그러했다. 자손을 원하는 기도를 올리기도 하고 바다에서 풍요를 기원하며 신앙 대상물에게

음식을 올리거나 옷을 해서 입히기도 했다. 생명을 부여하는 태도이다. 섬이라는 지리적 특성에서 바다는 제주민에게 생업의 공간이자 생산이 이루어지는 삶의 터전이다. 그러므로 바다에서 발견된 물건들은 그게 무엇이든 신성성을 인정하고 그것을 신앙으로 여겼다. 나를 중심으로 현재 나의 가족은 물론 미래의 나의 가족까지 잘 되는 것을 바라는 것은 신앙의 기본 목적이다. 간절함은 생명성을 존중하는 태도로 나타나고 전설 속에 이러한 바람은 인간들의 삶 속에 등장하는 자연물, 동물, 사람, 물건 등 다양한 대상을 신격으로 대하면서 문제를 해결하고자 했다. 제주민에게 바다는 공포의 대상이면서 동시에 공존의 대상이므로 바다와 연관된 것은 어떤 것이든 신성성을 부여하고 소중하게 대하는 인식 태도를 보였음을 설화의 서사구조를 통해 알 수 있다.

주제어: 제주도, 해양 설화, 신앙 대상물, 바다, 섬, 신성성

1. 서론

인류의 집단 무의식에서 바다는 인류의 보편적 정서와 함께 자주 표출되었는데 이러한 집단 무의식은 제주 사람들의 삶과 역사 속에도 그대로 반영되었다. 바다는 제주민들에서 정신문화의 원형이었고 이러한 정신문화가 반영되는 설화는 제주민의 정서를 파악하는데 매우 중요한 자료이다. 바다를 삶의 터전으로 삼았던 제주민에게 바다는 다양한 이야기의 원천이었다.

어업은 바다의 안정된 상태와 불안정한 상태를 민감하게 포착하고 그에 적응하는 과정을 담고 있다. 어업은 예측하기 어려운 기후 변화와 조류의 흐름 및 주기 등에 영향을 많이 받기 때문에 바다의 상태를 잘 적응해야 하는 생계양식이다. 이런 까닭에 한 도서·해양문화에는 해양생태에 대한 섬세한 인지체계와 경험적·토착적 지식이 풍부하게 담겨 있고, 초자연적인 존재에 대한 신앙 형태 역시 내륙지역보다 다양한 편이다.¹⁾

인류사에 있어 해상은 천연자원의 보고이자 중요한 교통, 생계수단 및 불의의 해난사고로 생명과 직결되는 외경의 대상이었다. 해신신앙은 동해안, 서해안, 남해안 및 도서지역에서 성행하였고, 제주도는 사면이 바다로 둘러싸인 섬으로 본토를 내왕하거나 어로작업을 할 때 해상안전이 무엇보다 중요

1) 이경엽, 「바다·삶·무속: 바다의 의례적 재현과 의미화」, <한국무속학> 제26집, 한국무속학회, 2013, p.190.

하므로 해신제를 오래 전부터 지내왔다. 바다에 사는 어민들은 바다를 경외시하는 해양 신앙이 보편적이었다. 고기잡이를 생업으로 하는 어민들은 삶과 직결된 해일과 풍랑을 피하기 위해 바다의 신을 숭배하고 제의를 올리는 해신제를 지냈다. 이러한 제의는 개인적, 공동체적 또는 국가적인 제의로 이루어졌다.²⁾

그리스신화에 등장하는 바다의 신 테튀우스는 대지의 신인 가이아(Gaia), 밤의 신 닉스(Nyx)와 함께 모든 신들의 어머니로 불리며, 포세이돈은 이들의 까마득한 후손이다. 대양(Ocean)의 어원인 ‘Oceanos’ 또한 신의 이름에서 유래되었다. 동양에도 태초에 바다가 있었음을 보여주는 신화가 많이 있다.

해양 설화는 해양을 주요 소재나 배경으로 하고 인간의 해양 체험과 활동을 보여주는 이야기다. 해양 설화는 해양 신화, 해양 전설, 해양 민담으로 구분된다. 해양 설화의 주제는 항해나 전투, 어로와 같은 다양한 해양활동, 섬이나 특별한 해양 지형의 형성과 유래, 입도조(入島祖)와 이주 개척담, 도서지역 특유의 신앙이나 민속 등에 관한 것을 담고 있다.

여기서 해양은 연안 어촌을 포함해 섬 및 바다 전반을 포괄한다. 따라서 해양 설화라고 하면 연안과 바다를 포함해 사람의 삶이 미치는 영역 전반이 반영되어 구체적인 증거물이 있는 이야기이다. 해양 설화 안에서 신앙 대상으로 다루는 인물은 바다를 삶의 터전으로 삼은 어업인들이다. 제주에는 남녀노소가 모두 바다와 연관된 일을 많이 하고 있다. 그들이 바로 해녀들이고, 어려운 해양 환경 속에서 살다 보니 공동체 신앙이 아직 곳곳에 남아 있다.

제주도에서 바다를 생업으로 하는 사람들의 신앙 대상물은 어떤 것이 있는지 유형을 분류하고 이를 통하여 신앙 대상물에 대한 의의를 파악하고자 한다. 바다에서 얻은 대상들에 대한 제주민들의 일반적인 신앙 인식 대상 태도만을 한정하였으므로 심방이라고 일컫는 제주도의 무당들이 전문적으로 구연하였던 무속신앙과 관련된 본풀이는 이 글에서 제외하였다. 영등할망, 설문대할망, 백주또(무속신) 등 이미 신화적인 요소를 포함하고 있는 해양 신화 역시 논의 대상에서 제외하였다.

이 글에서 바다를 배경으로 한 인물이나 활동을 중심화소로 신앙의 화소를 가지고 서사적인 전개가 있는 해양 설화를 분석 범위로 정하였으며, 해양 설화 중에서 자연물, 동물, 사람, 물건 등의 신앙 대상을 추출하여 유형별로

2) 한국민족문화대백과사전(<http://100.daum.net/encyclopedia/view/14XXE0072930>).

분류하고 제주민들은 바다에서 발견된 대상물에 대해 어떠한 신앙 인식 태도를 보였는지 살펴보고자 한다.

2. 제주 해양 설화의 전승 양상

설화는 서사 구조를 가진 이야기인데 보편성과 특수성으로 함께 설명할 수 있다. 보편성이란 기존의 이야기와 유사하여 이야기를 수용하는 입장에서 안정감을 주는 것을 의미하며 특수성이란 국가별, 지역별로 차별적인 요소를 지닌 것을 말한다. 이러한 특성을 지니고 있는 설화는 오래 전부터 우리의 삶의 특성을 반영하며 사람들이 입에서 입으로 오랫동안 전해졌다.

여기서 다룰 부분은 설화 안에서 신앙성인데 이를 공동체와 연결시켜 제주도의 해양 신앙의 특성을 살펴보면 마을공동체의 신앙은 주로 본향당에서 이루어지며 바다를 대상으로 하는 생업공동체의 신앙은 해신당 또는 바닷가의 어느 일정한 장소에서 이루어졌다. 물론 개인적인 신앙은 바닷가, 해신당, 배 등 다양한 장소에서 이루어졌다.

제주에는 ‘절 오백 당(堂) 오백으로 불릴 만큼 민간신앙에의 의존도가 높은 지역이다. 이는 제주 사람들이 그만큼 절대자에게 의존해야만 할 정도로 삶의 어려움이 많았음을 반증한다. 마을마다 수호신을 모시는 신당이 있었으며 그러한 까닭에 당신(堂神)의 본풀이가 많이 남아 있고 본풀이의 영향을 받은 신화는 물론 당과 관련하여 형성된 신화들이 많이 전승된다.³⁾

바다는 육지의 세계처럼 인간세계와 하늘이라는 대립관계의 의미와는 달리 인간세계와는 구별되는 신이한 장소이며 여전히 미지의 장소이기도 하다. 바다는 수평적으로 이동할 수 있는 삶의 공간이기도 하면서 그 깊이를 알 수 없는 수직적인 공간이기도 하다. 섬이라는 지형적인 특성을 지니는 제주도는 이러한 바다와 늘 함께하며 많은 이야기들을 생산하였다.

제주 해양 설화는 제주의 역사와 민속 문화를 포괄하면서 도서와 해안 주민들의 오랫동안 유지하여 왔던 여러 가지 삶의 방식을 가장 잘 드러내는 대표적인 문화자원이다. 설화 안에 제주민의 삶의 방식은 그대로 녹아들었을 것이다. 시간이 흐르며 구전되는 동안 서사의 내용은 다양하게 변하였겠으나 제주민들이 삶과 밀접한 대상을 바라보는 관점은 설화 안에 여러 모습으로

3) 이현주, 「설화의 전승 양상과 지리·문화적 특성의 상관성 연구」, 부경대학교대학원 박사학위논문, 2014, p.73.

남아 있을 것이다. 제주 해양 설화를 통해 우리는 과거와 현재의 제주인의 해양 신앙 의식을 조금이나마 들여다 볼 수 있을 것이다.

이 글에서는 해양 설화의 신앙 대상물에 대한 인식 양상을 추출하기 위하여 현지조사 기록물을 참고하였다. 분석 기초자료는 『한국구비문학대계 9-1 제주도 북제주군편』(현용준·김영돈, 한국정신문화연구원, 1980)⁴⁾, 『한국구비문학대계 9-2 제주도 제주시편』(현용준·김영돈, 한국정신문화연구원, 1981), 『한국구비문학대계 9-3 제주도 서귀포시 남제주군편』(현용준·김영돈, 한국정신문화연구원, 1983), 『제주설화집성(1)』(김영돈·현용준·현길언, 제주대학교 탐라문화연구소, 1985.) 『제주문화원형-설화편1』(제주특별자치도·제주연구원, 2017.)⁵⁾, 『제주문화원형-설화편2』(제주특별자치도·제주연구원, 2018.) 등이다. 이 중에서 제주민들이 바다에서 얻게 된 신앙 대상물과 연관된 화소가 있는 해양 설화를 택하여 제목과 줄거리를 정리하고 출처를 밝혔다.

1) 서문하르방⁶⁾

김녕에 사는 윤씨가 바다에 낚시하러 갔는데 고기는 못 잡고 그물에 돌이 걸렸다. 돌을 버리고 집으로 돌아오니 몸이 아파 다시 바다로 가서 그 돌을 가져다가 신으로 모셨다. 그것이 서문하르방이다.

2) 솔할망⁷⁾

표선면 하천리에 강씨 할머니가 바다에 갔다가 큰 솔을 하나 주워 왔는데 그날 밤 꿈에 어떤 할머니가 자신은 솔에 붙어온 귀신인데 광에 잘 모시면 부자로 만들어 주겠다고 했다. 솔할망을 모신 강씨는 부자가 되었고 쌀을 진상하여 벼슬까지 얻었다.

3) 항하르방⁸⁾

성읍리 변씨 일가 조상이 왜구들이 쳐들어오자 왜선을 불태워 몰살시켰다. 마침 그 배에 무쇠로 만든 항아리가 있었는데 밤마다 꿈에 나타나 군사들의

4) 이하 본문에서는 『구비문학대계 9-1』, 『구비문학대계 9-2』, 『구비문학대계 9-3』이라고 표기한다.

5) 이하 본문에서는 『설화편1』, 『설화편2』이라고 표기한다.

6) 『구비문학대계 9-1』, p.42-44.

7) 『제주설화집성(1)』, p.741-746.

8) 『제주설화집성(1)』, p.752-759.

고함소리가 들리고 할아버지가 배를 불태워 버려 자신이 갈 곳이 없으니 변씨 집에서 잘 모시라고 했다. 변씨는 일본으로 항아리를 보내는 대신 집에서 조상신으로 잘 모셨다.

4) 보목리 조로궤당⁹⁾

보목리에 사는 일곱 형제가 배를 타고 바다로 고기를 잡으러 갔다가 조난을 당하여 어느 섬에 표류 되었다. 그 섬에서 어떤 노인의 도움을 받아 무사히 돌아오게 되었는데 형제들이 그 노인을 모시고 봉양한 곳이 조로궤당이다.

5) 마라도할망당¹⁰⁾

가파도, 모슬포에서 마라도로 나무를 하러 왔는데 파도가 세어 섬 밖으로 나갈 수가 없었다. 선장이 섬에서 하루를 묵으며 꿈을 꾸었는데 처녀 하나를 섬에 두고 나가야 무사히 돌아갈 수 있다고 했다. 그래서 선장은 아기엽저지를 섬에 두고 갔는데 그 아기엽저지가 할망당이 되어 스스로 바다 신이라고 하고 사람들이 제를 지낸다고 한다.

6) 마라도할망당과 아기엽게¹¹⁾

마라도에서 날씨 때문에 배를 띄우지 못했다. 마라도에 인지숙을 하면 배를 띄울 수 있다고 해서 아기엽저지를 마라도에 두고 배를 띄워버렸다. 이후에 마라도에 가보니 아기엽저지는 죽어 있었고 이것이 아기엽게할망당이 되었다.

7) 김소갓 하르방과 고훈장 따님아기¹²⁾

김소갓 할아버지는 목수였다. 하루는 고훈장 따님아기가 양반의 집안인데도 불구하고 신병이나 무당이 될 팔자에 이르자, 부모가 김소갓 할아버지에게 무쇠석함을 만들 것을 요청하여 그 안에 아기씨를 넣고 바다에 버렸다. 석함에 갇혀 한 없이 떠돌던 아기씨는 다 죽어가는 상태였다. 이를 발견한 사람들이 석함을 만든 김소갓 할아버지에게 책임을 묻자 김소갓 할아버지는 아

9) 『제주설화집성(1)』, p.904-910.

10) 『제주문화원형- 설화편1』, 2017, p.633-635.

11) 위의 책, p.636-637.

12) 『제주문화원형- 설화편2』, 2018, p.70-71.

기씨를 살려내고 아기씨는 무당이 된다. 아기씨는 유언으로 자신을 거둬준 김씨 집안의 자손들 사이에서 무당이 나게 하지 않겠다고 하고 자신을 집안의 조상신으로 모셔줄 것을 부탁한다. 그래서 고훈장 따님아기씨를 조상신으로 모신 김해 김씨 집안의 후손 중에는 무당을 업으로 삼는 사람이 없다.

8) 대섬 영덕 도깨비 영감¹³⁾

옛날 대섬에 가서 도깨비가 좋아하는 대죽떡과 돼지 헛바닥을 준비해서 고사를 지내면 멸 어장이 아주 잘 되었다. 그러면 터위 떼배에 가서 그물을 치고 멸을 하루 종일 퍼냈다. 멸이 너무 많이 들어서 도깨비도 그물을 같이 당겨줬다고 한다.

9) 가마리 남당¹⁴⁾

옛날 어부 두 명이 갈치를 잡으러 갔는데 갈치는 안 잡히고 먹돌이 계속 그물에 걸렸다. 결국 어부 두 명은 그 먹돌을 가지고 집에 왔는데 한 어부의 자식들이 다음 날부터 아프기 시작했다. 다른 어부가 그 돌에 음식을 올리고 기도해 보라고 권했다. 그렇게 하니 아이들이 아픈 것이 다 나았다. 그 후부터는 어부들이 조업하러 가기 전에 그 먹돌에 기도를 올리고 가면 갈치가 잘 잡혔다고 한다. 그 먹돌을 모신 곳이 가마리 남당이다.

10) 당산봉 당목이당 내력¹⁵⁾

범성이라는 소몰이꾼이 차귀벙디에서 소에게 풀을 먹이다가 바닷바람을 맞으러 바다근처로 내려갔다. 무쇠상자를 발견하고 뚜껑을 열었더니 큰 황구렁이 한 쌍과 적구렁이 한 쌍이 있었다. 이를 조상신이라 여겨 당산봉 중턱에 잘 모셔서 제를 지냈다.

11) 뱃사람의 칠성신앙¹⁶⁾

옛날에 육지에서 제주도로 돌아오는 길에 풍랑을 만나 배 바닥에 구멍이 생겼다. 그 때 갑자기 큰뱀이 나타나 그 구멍을 막아줘서 무사히 제주도로 들어올 수 있었다. 뱃사람들이 배에서 내릴 때 그 뱀에게 우리 조상이면 같

13) 위의 책, p.124-125.

14) 『제주문화원형- 설화편2』, 2018, p.396-398.

15) 위의 책, p.472-473.

16) 위의 책, p.553-554.

이 내리고 아니면 가라고 하니 그 **뱀**이 따라 내렸다. 그 이후로 뱀사람들이 그 **뱀**을 모셨다.

위의 자료를 보면 크게 1980년대에 조사한 자료와 2010년 이후 조사한 자료로 구분할 수 있는데 조사 기간이 40여년 차이가 있으나 제주 해양 설화에는 여전히 신앙 대상물이 존재하고 있다. 바다와 관련된 행위에서 어떤 대상물을 신격화 하는 것은 제주 사람들 공동체 안에서 매우 의미가 있었으며 이를 반영하는 설화는 생명력을 지니고 구전되어 전승되었음을 알 수 있다.

3. 제주 해양 설화의 신앙 대상물 유형과 인식 태도

3.1 신앙 대상물의 유형 분류

제주 해양 설화에서 신앙 대상물의 사례를 구체적인 유형을 다음과 같이 제시하고자 한다.

3.1.1. 자연물

지금 저기 모산(오시어서) 있습니다. 요디 용당물이라 혼디(용당물이라고 하는 데에). 그디는(거기는) 그전의는 신작로 어염에(가에) 땡기며는 돌하르방이라고 허 여가지고 인형(人形)으로 댜 ㉠**돌**이우다, 인형으로.

(중략)

이젠 ㉠**그것**이 완전이 구신이 뵈어 불었어. 겨니 그 조상덜 많이 위헝곡, 육지서 깃지 많이 옵니다. 즈식(子息) 없는 사름 그디 강 혼 삼일만 기도 헝민 즈식 난다고

- 「서문 하르방」, 『구

비문학대계 9-1』.

“아이고, 갈치 이제부터 문다.”

헤가지고 삭삭 땡경 보니까 이추룩한 까망한 ㉠**떡돌**, 떡돌이 하나 올라완. 이것이 올라왔구나 행 혹 데껴 불었어. 던져 부니까 바짝 그게 물어.

“요것사 갈치다.”

땡겨보니까 마찬가지로 그 먹돌이 또 올라온 거라. 수상하다. 멀리 데겼는디 가까이 왔구나 더 멀리 데껴 붙었어. 이 하르방은 삭삭 훑으렌 하난 바짝 또 무난 갈치다 행 땡경 보니까 또 그것이 멀쩡이 던진 게 온 거라.

“아 이거, 나한테 어떻게 해달라 행 온 거구나.”

- 「가마리 남당」, 『설화편2』.

자연물을 신격 대상으로 삼는 경우는 제주도뿐만 아니라 세계 여러 곳에서 민간신앙으로 나타난다. 중국이나 일본에서도 나무나 돌 같은 자연물을 숭배하는 현상은 보편적이다. 이는 민간신앙의 가장 기본이다. 마을에서 나무, 돌, 꽃 등으로 이루어진 만든 당에 사람들은 우리 마을의 무사안녕과 풍요를 기원한다. 자연 그 자체를 모시는 것으로 농사가 잘되고 가정이 평안하기를 기원하는 것이다. 바다에서 발견된 돌도 같은 맥락이라고 볼 수 있다. 범상치 않은 상황에서 발견된 돌에 신성성과 생명을 부여하는 것이다.

3.1.2. 동물

당산봉 전설도 뒤흔들고 할망당 전설도 뒤흔들게. 당산봉이렌 하는 것이 당이 있고 봉수대도 잇이난 당산봉. 경행 당산봉이렌 허는디, 쉼테우리들 범성이렌 허는 쉼테우리가 쉼 맥이당 막 더우난 바당에 강 보난 무쇠상자 둥둥 내려와 잇영, 이거 이상허다 행 고수허연 저 뚜껑을 닫아져 부난 힘들게 열엇텐게. 열영 보난 ㉠구렁이가 있어. 범상치 않은 거. 이거 조상신 아닌가 허명 그걸 막 명심행 중턱까지 올련. 당산봉 중턱까지 올련 거기서 제를 지내기 시작했인디, 그 당이 힘이 얼마나 센 지 탐라도에 지키는 걸로 그런 당이렌 행게. 거기서 큰 제를 지냈텐예. 당산봉 중턱에서.

- 「당산봉 당목이당 내력」, 『설화편2』.

풍랑을 만나난 배에 구멍이 터진거라. 게난 그것이 물이 막 쿵쿵 들어올 거 아니? 들어오는 디이, 갑자기 ㉠큰뱀이 그 배에 뚫어진 그 구멍을 막아준 거라. 게난 바다에선 배에서 이제 구멍을 막아주난 배에서 이제 물이 안 들어올 거 아니? 게난 살안.

- 「뱃사람의 칠성신앙」, 『설화편2』.

동물 중에는 뱀을 신격화 했는데 뱀은 여러 설화에서 신성성을 부여하는 대상으로 나타난다. 김녕사굴에 관한 전설에서는 해마다 뱀에게 처녀를 바친

다. 뱀은 잘 다루지 못하면 인간에게 해를 주는 동물로 생각하고 있기 때문이다. 풍랑을 만난 배에서 살아날 수 있게 해준 뱀이 은혜도 잊지 않는다. 보은을 하고 뱀을 신앙으로 대했다. 뱀을 잘 모셔야 인간에게 해를 가하지 않고 이롭다고 여겼기 때문이다.

3.1.3. 물건

요새는 속이 넘어졌주마는 옛날엔 손이 귀ᄃᆞᆫ기를 춤 귀ᄃᆞᆫ-아, 그 ㉠솥을 지언 오란(지고 와서) 정지(부엌)에 앓전(앓혀서) 물을 놓안 발해야 먹젠 해연(먹자고 해서) 암만 솜앗자(아무리 삶아도) 원 궤질(끓질) 안ᄃᆞᆫ.

(중략)

‘솥할망’을 큰 아주 조상(祖上)으로 사방도 잘 모성 제서 때엔 경 고팡에 해당 올리곡, 그 ㉡솥은 이신디만디(있고 없는지) 몰라도 이제 그 즈순덜도 잘 지금도 삼 주.

- 「솥할망」, 『제주설화집성 1』.

이젠 벤침의서는 그 ㉢항을 가자다네(가져다가) 기모논가 일본 옷을 멩들 쫘은(만들 줄은) 모르니까니, 이디 도복을 ᄃᆞᆫ 크게 멩글아 가지고 그 할 우의 씨와 낵(놓고) 모션 ᄃᆞᆫ까, 그 즈순덜도 몰살 안 뵈고 잘 살아십주.

- 「항하르방」, 『제주설화집성 1』.

솔이나 항아리는 옛 부터 제주도 여성들이 생활하면서 늘 사용하던 물건이었다. 우리 집안이 잘 되기를, 바다로 고기잡이를 나간 남편의 안전귀가를 비는 것도, 아들을 낳게 비는 것도 여성들이었다. 또한, 해녀들도 바다로 물질을 나가면서 스스로 안녕을 기도하였다. 이런 의미에서 보면 솔과 항아리는 여성들과 가장 가까이에 있는 물건이다. 이는 바다를 향한 신앙의 주체가 여성이었음을 알 수 있다. 바다에 있어야 할 물건은 아니었지만 바다에서 발견되었으니 신성성을 더욱 부여한 것이다. 바다에서 발견된 솔을 집으로 가지고 와보니 아무리 음식을 해서 먹어도 음식이 계속 생긴다. 사라지지 않는다. 사람에게 가장 중요한 식생활을 솔이 해결해 준 것이다. 솔을 모시자 사람들은 굶지 않게 되었다. 배에서 발견된 항아리에 옷을 입히고 잘 모시니 자손들도 잘 되었다. 경건함을 가지고 대상물을 대했더니 인간에게 이익을 가져다 주었다고 믿었다.

3.1.4. 사람

“어, 그 ㉞노인 덕택에 우린 다 살아났다.”

(중략)

“하하 이거 필시 생인(生人)은 아니랴구나. 우리가 이만큼 웃으멍 살아왔으니 니 ㉞노인을 위해서 머 제스라고 모셔야 되겠다.”

(중략)

그런 그 웃 ㄴ튼 건 맨들아 가지고 가서 조로케로 가서 이제 정성을 해서 거기 이제 모시기 시작흔 것이 지금으로부터 혼 이백 이삼십년 전, 그래서 그러니까 그것이 지금 거기 그 저 일년에 예, 저 음력 동짓달 열나흘 날 가고, 정월 나면은 정월 열 사흘날 갑주.

- 「보목리 조로케당」, 『제주설화집성 1』.

여기 동네에서는 할망당이라고 하는데, 이제 그 전설을 들어보니 얘기가, ㉞애기엿게가 거기서, 저 뒹고 처녀 아가씨가 죽었다니까, 죽어서, 그, 위헌 다니까 애기엿게당이라고 하는 거주.

- 「마라도 할망당」, 『설화편1』.

허난 ㉞아기씨가 남데육데 몰랑 잇거든. 거문

“너네 집이 태운 조상은 너가 데려 가렌.”

헨 데려당, 밧거리에 눕저. 밧거리에 눕지민 이, 요즘 ㄴ뜨민 병원이주만 옛날에는 모힌 좁쌀 쏘아. 체로 걸리민 요즘 우유처럼. 그거를 보리치께기로, 뿔아그네 맥이곡 뿔아그네 맥이곡이 애기씨를 살려. 거문 인젠 상단골 중단골 하단골에 옛날은 녹그릇에 밥덜 먹으니까. 그걸 헤다그네 이제 조상을 멘덜아. 조상을 멘덜안 이제 심방질을 허거든.

- 「김소갓 하르방과 고훈장 따님아기」, 『설화편2』.

바다에 나갔다가 일곱 형제가 표류되었는데 어떤 노인의 도움을 받는다. 형제들은 그 도움 받은 것을 잊지 않고 노인을 모시기 시작한다. 노인의 도움을 받은 것에 대해 신성성을 부여한다. 공동체 사회에서 도움을 받은 것에 대한 보답은 인간이 갖추어야 할 기본적인 도리이다. 이러한 경험과 사실은 입에서 입으로 전승된다. 전설 속에서 인간들은 문제를 해결할 방법을 배우고 실천하게 된다.

인간은 자연에서 일어나는 현상을 어떤 신적인 존재와 관련지어 생각하는

경향이 있다. 특히 인간의 사고로는 도저히 이해할 수 없는 자연 재난이 발생했을 경우, 이를 신이 내린 재앙으로 인식하고 신을 위무(慰撫)하는 제의를 거행하였다. 제의에서 인간은 신에게 희생제물을 바침으로써 자신들에게 내려진 재앙이 거두어지기를 기원하였다. 이때 신에게 바쳐지는 희생 제물을 현재 인간에게 일어난 재난을 모면하기 위한 방편일 뿐만 아니라, 앞으로 일어날지도 모르는 재난을 방지하기 위한 예방 차원에서 바쳐지기도 했다.¹⁷⁾

제주도에서는 바다의 신을 모신 신당이 많다. 특히, 할망당은 배를 가진 사람이나 어부들이 모시는 신당이다. 매년 정초에는 이 당에 바다의 안정과 풍어를 비는 의례를 한다.¹⁸⁾

처녀를 신격 대상화하는 것은 인신공희와도 연결할 수 있다. 인간에게 주어진 재앙을 해결하기 위해 그 재앙을 일으키는 대상에게 제물로 사람을 바치는 것이다.

제의적인 목적이 있던 시대에 신성한 의식이었던 인신공희는 제물을 수렴하는 대상인 신적인 존재와 바치는 집단 간에는 희생 제물을 매개로 해서 다양한 형태의 거래가 이루어진다. 신적 대상은 인간에게서 희생 제물을 받는 대신에 농경에서의 풍요와 해상의 안전, 그 밖에 일상생활에서 생길지도 모르는 재난으로부터 인간을 보호해주는 구실을 한다.¹⁹⁾

3.1.5. 기타

게니까 그거 허젠 허면 대섬에 가서 고술 지내야지. 고술 지내민 그 옛날 헌 얘기 들으면, 그 사름이 가서 그 엉덕돌, 엉덕에 숨어 있다가, 그 고스 지내레 간 사름이 출런, 막 출려가지고 뭐 술이니 고기니 막 출렁 가서,

“영감님, 계십니까?”

“어.”

그 ㉠도체비가 대답하기를,

“어, 나 여기 있어.”

“바로 영감님 좋아하시는 저 여기, 저 췌머심도 가져왔습니다. 대죽떡도 가져왔습니다.”

“아이고, 이렇게 고마울 수가 참.”

17) 이영수, 「한국설화에 나타는 인신공희의 유형과 의미」, <한국학연구> 제13집, 인하대학교 한국학연구소, 2004, p.81.

18) 한국민족문화대백과사전(<http://100.daum.net/encyclopedia/view/14XXE0072930>).

19) 이영수, 위 논문, p.84.

그렇게 대답이. 사람이 허는 거로 돼어. 그렇게 허든, 그렇게 고스 지내면 그냥 어장이 잘 돼어 가지고 말이야. 그런, 그니까 뿔이 많이 들어가지고 막 뿔기민, 귀신이 잡아서 곶이 뿔겨쫓다고 그래요.(웃음)

- 「대섬 엉덕 도깨비 영감」, 『설화편2』.

도깨비²⁰⁾는 인간이 가질 수 없는 능력을 가진 신이한 존재이다. 도깨비를 잘 모시면 집안이 흥하고 그렇지 못하면 망한다는 내용의 전설에서 도깨비를 ‘영감’이라고 부르기도 한다. ‘도깨비조상’에 대한 전설은 제주도 전역에 고루 분포되어 있다. 도깨비를 잘 모시면 집안이 흥하지만 인간의 실수로 어느 한 순간 모시는 행위를 잊을 시에는 가차 없이 도깨비는 자신을 모시던 그 집안을 망하게 해버린다. 제주도에서 도깨비를 신성하게 대하는 것은 보편적이다. 인간이 할 수 없는 일을 도깨비는 할 수 있다고 믿기 때문이다.

3.2. 제주민의 신앙 대상물 대한 인식 태도

신앙 대상물을 분류한 것을 정리해보면, 자연물을 신앙 대상물로 삼는 경우는 제주도뿐만 아니라 세계적으로 보편적인 현상이다. 동물 중에는 뱀을 신격화 했는데 뱀은 여러 전설에서 신성성을 부여하는 것으로 나타난다. 물건 중에서 솔이나 향아리는 예로부터 여성들이 사용하던 물건이었다. 솔과 향아리는 여성들과 가장 가까이에 있는 물건이다. 바다를 향한 신앙의 주체가 여성이었음을 알려준다. 바다에 있어야 할 물건은 아니었지만 바다에서 발견되었으니 신성성을 더욱 부여한 것이다. 사람을 신앙 대상으로 하는 행위는 공동체 사회에서 타인에게 도움을 받은 것에 대한 보답은 인간의 갖추어야 할 기본적인 도리였기 때문이라고 볼 수 있다. 그러나 인신공희의 측면에서 보았을 때 다수를 위해 소수가 제물로 바쳐져야 하는 부정적인 의미로도 볼 수 있다. 도깨비는 인간이 가질 수 없는 능력을 가진 신이한 존재이다. 도깨비를 모시면 집안이 흥하고 그렇지 못하면 망한다는 전설이 제주도 전역에 고르게 분포되어 있다. 이렇듯 신격 대상을 정하고 대상물에게 간절히 비는 제주 사람들의 태도는 조사 자료의 시점을 근거로 했을 때 40여년이 지나도 여전히 생명력을 가지고 전승되고 있음을 알 수 있다.

20) ‘도깨비’의 제주방언.

제주의 어업인들이 신격을 부여한 대상물을 대하는 태도는 경건하다. 자신이 원하는 기도를 하며 음식을 올리거나 옷을 만들어서 입히기도 한다. 이는 생명성을 부여하는 태도이다. 섬이라는 지리적 특성에서 바다는 제주 사람들에게 생업의 공간이자 생산이 이루어지는 삶의 터전이다. 이러한 바다에서 발견한 물건들의 생명성을 인정하고 그것을 신앙으로 여긴 것이다. 신앙으로 모셨기 때문에 자손들까지 번창한다. 나를 중심으로 현재 나의 가족은 물론 미래의 나의 가족까지 잘 되는 것을 바라는 것은 신앙의 기본 목적이다. 가족공동체를 중심으로 이러한 신앙적 태도는 마을 공동체로 이동하기도 한다. 간절함은 생명을 존중하는 태도로 나타나고 전설 속에 이러한 바라는 인간들의 삶 속에 등장하는 다양한 대상을 신격으로 대하면서 대상물에게 원하는 것을 비는 신앙 행위로 문제를 해결하고자 했다. 구비 전승하는 신앙 전설에서 인간은 인간에게 어떤 도움을 주는 대상을 신격화했고 다수의 사람들을 위해 희생한 인물을 기렸다는 흔적도 발견할 수 있다.

위 분석 자료를 보면 지역과 공간적 배경은 바다와 섬지역이다. 앞서 제시한 해양 신앙 전설에서 인물들은 바다에서 어떤 물건을 건져내거나 도움을 주는 인물을 만나게 된다. 물건을 통해 도움을 받게 되지 않았더라도 원래 바다에 있어야 할 물건이 아니지만 바다에서 발견된 물건인 돌, 숯, 향아리 등에 신성성을 부여하고 집으로 가지고 와서 정성껏 모셨다. 인간에게 도움을 준 노인, 처녀를 모시기도 하고 구렁이나 뱀 등 동물을 모시기도 한다. 어떤 대상을 모시고 신격 대상물을 대하는 행위는 인간에게 이로운 일이 진행될 수 있게 그 대상물에게 간절히 비는 것이다. 도깨비를 잘 모셨더니 어장에서 고기가 잘 잡히는 상황이 그렇다. 이러한 상황은 ①과 ②에 잘 나타나 있다.

그렇게 허믄, ①그렇게 고스 지내면 그냥 어장이 잘 돼어 가지고 말이야, 그런, 그 니깅 뿔이 많이 들어가지고 막 뿔기민, 귀신이 잡아서 굴이 뿔겨줬다고 그래요.

- 「대섬 엉덕 도체비 영감」, 『설화편2』.

만 ②보제기들은 거기 강 그걸 바당 갈 때 곧밥하고 고기 굶고 ㅋ세행 바당 간 거라. 그 사람들도 역시 고기 잘 잡기 시작했어.

그 후로부터는 해녀도 거기 가서 제사음식 먹어도 거기 가서 절하고 올리고, 어부들도 서낭을 모시주게 배에. 서낭도 배 팔아 불민 거기 강 모셔놓고. 지금도 어부들이나 해녀들이나 거기 가서 제사 때는 꼭 지켜그네 뭐해. 그런 유래가 있고 남당이

지금도 위해.

- 「가마리 남당」, 『설화편2』.

사람들이 작은 섬에 갔다가 풍랑으로 인해 배를 띄울 수 없어 돌아가지 못하게 되었다. 그들이 거주지로 돌아올 수 있는 방법은 섬에 처녀 한 명을 두고 오는 것이었다. 바다에 처녀를 바쳐야만 바다를 건널 수 있었다. 이는 인신공희이다. 선장은 여러 사람을 살리기 위해 처녀를 두고 오는 것을 선택한다. 결국 섬에 두고 온 처녀는 죽고 그녀를 모시는 당이 생긴다. 다수를 위해 희생한 한 사람의 넋을 기리는 것이다. 이것이 ‘마라도 할망당’이 되었다. 할망당에게 사람들은 관혼상제 같은 집안에 큰일이 생기면 ③처럼 미리 고한다. 개인적으로 힘든 일이 있을 때도 할망당에 찾아가 말한다. 당은 이러한 점에서 종교적인 의미를 갖는다. 자신의 이야기를 하고 잘 되게 해달라고 할망당에게 정성을 드린다.

할망당, ③예전에는 사람이 죽거나 나거나 결혼시키거나 할 때 거기 강 신고하고
어떻게든 속상한 말들도 거기다 곧고 경허는 당이라났우게.

- 「당산봉 당목이당 내력」, 『설화편2』.

위에서 제시한 총 11개의 해양 설화를 지역과 공간적 배경, 인물의 신앙 행위, 신앙 대상으로 구분하여 정리하면 다음과 같다.

제주 해양 설화 속에 공간은 대부분 바다와 섬이다. 전설에서 인물 행위로 바다에서 얻게 된 신앙 대상물은 유형을 아래와 같이 분류할 수 있다.

- (1) 자연물: ㉠돌, ㉡먹돌
- (2) 동물: ㉢구렁이, ㉣큰뱀
- (3) 물건: ㉤솥(술), ㉥항(항아리)
- (4) 사람: ㉦노인, ㉧아기엽개(엽저지), ㉨아기씨(처녀)
- (5) 기타: ㉩도체비(도깨비)

〈표-1〉 해양 신앙 전설의 신앙 대상물

제목	지역	공간적 배경	인물의 행위	신앙 대상물
서문하르방	김녕	바다	어부가 낚시를 하러 갔다가 고기는 못 잡고 돌이 그물에 걸려서 그 돌을 모심	돌
술할망	표선면 하천리	바다	강씨 할머니가 바다에서 큰 술 하나를 건져 와서 모심	큰 술
항하르방	성읍리	바다	변씨 조상이 서귀진에서 왜구들이 쳐들어 왔는데 왜구의 배를 불태워 버린 후 무쇠로 만든 항아리를 주워와 모심	항아리
보목리 조로제당	보목리	바다, 섬	한 씨 일곱 형제가 바다에서 조난을 당하고 어느 섬에 표류하였는데 어떤 노인의 도움으로 살아난 후 그 노인을 당에서 모심	노인
마라도할망당	마라도	섬, 바다	선장이 아기엄저지를 마라도에 두고 옴. 스스로 신이라고 자칭함	엄저지 (처녀)
마라도할망당과 애기엄게	마라도	섬, 바다	선장이 아기엄저지를 마라도에 두고 왔는데 다시 가보니 죽어 있었고 그 녀를 기리기 위해 당에서 모심	엄저지 (처녀)
김소갓하르방과 고훈장따님아기		바다	고훈장 따님 아기가 무당이 될 팔자에 이르자 김소갓 할아버지가 무쇠석함에 넣고 바다에 버림. 김소갓 할아버지는 아기씨를 살려내자 아기씨를 조상신으로 모심	고훈장 따님아기씨 (처녀)
대섬 엉덕 도깨비 영감	대섬	바다	도깨비에게 고사를 지내자 털이 많이 잡힘	도깨비
가마리 남당	가마리	바다	어부 두 명이 바다에서 먹돌을 가지고 와서 모시자 갈치가 많이 잡힘	먹돌
당산봉 당목이당 내력	차귀도	바다	소물이꾼 범성이 바다 근처로 갔다가 무쇠상자를 발견하여 그 안에서 큰 구렁이를 나와 모셨는데 이 당이 차귀당임	큰 구렁이 한 쌍
뱃사람의 칠성신앙		바다	육지에서 제주도로 오는 길에 풍랑을 만났는데 배바닥에 난 구멍을 뱀이 막아주어 이후 뱃사람들은 뱀을 모심	뱀

제시된 해양 설화에는 신성성이 깃든 면에서 신화, 구체적인 증거물이 있다는 점에서 전설의 요소를 두루 갖추고 있다.

전설 전승자들은 증거물에 집착하고, 증거물의 구심력에서 벗어나지 못한다 하더라도, 사실만을 추구하지 않는다. 그들이 만들고 전승해 온 이야기는 문자로 기록되지 않았지만 문화적 체계 속에서 기억될 만한 것들이다. 그 기억은 단순히 존재했던 것의 의미를 넘어서 수박에 없다. 전승자들은 기억할 만한 것을 인지하고, 의미부여하고, 그것을 보존한다. 그 같은 문화적 기억은 사료에 정착되어 전승되는 것이 아니라, 문화적 맥락 속에서 상상력과 결합되어 일련의 공정과정 속에서 작동하는 것이다.²¹⁾

인간은 설화를 통해 증거물이 제시되는 서사 구조로 삶의 방식을 체득하기도 하고 문제가 발생될 시 해결할 수 있는 지혜를 배우기도 한다. 또한 입을 입에서 입으로 전하기도 한다. 생동감 있는 삶의 이야기는 그렇게 시간적,

21) 오세정, 앞의 논문, p.95-96.

공간적으로 우리 삶에서 또 다른 삶으로 전파된다. 이러한 파급효과는 구전 문학이 가지고 있는 가장 큰 가치이다. 설화는 단순히 옛날부터 전해 내려오는 이야기가 아니라 현대인에게는 삶의 의미 맥락을 구조화하고 과거부터 지금까지 반복되는 우리 삶의 문제가 무엇인지 고민하도록 만든다. 더욱이 삶의 문제를 구조화한 후에는 가장 보편적이고 효과적인 해결 방법을 인간들이 스스로 결정하고 생성할 수 있게 한다.

4. 결론

이 글에서는 해양 설화에서 신앙 대상물을 추출하여 이를 대하는 제주민의 공동체 인식 태도를 분석하였다. 제주민에게 바다는 공포의 대상이지만 결국 공존해야 할 대상이었다. 바다에서 얻은 것은 자연물이든 물건이든 신성하게 대했다. 바다에서 인연을 맺게 된 사람은 소중하게 모셨다. 도움을 준 동물 역시 신성성을 부여하였다. 해양 설화 속에서 제주 어업인들의 신앙 대상물을 대하는 태도는 경건하고 이는 공동체로 확산된다.

신앙 대상물을 분류한 것을 정리해보면, 첫째, 자연물을 신앙 대상으로 삼는 경우는 제주도뿐만 아니라 세계적으로 보편적인 현상이다. 둘째, 동물 중에는 뱀을 신격화 했는데 뱀은 여러 전설에서 신성성을 부여하는 것으로 나타난다. 셋째, 술이나 향아리는 예로부터 여성들이 사용하던 물건이었다. 이는 신앙의 주체가 여성이었음을 알 수 있다. 술과 향아리는 여성들과 가장 가까이에 있는 물건이다. 바다에 있어야 할 물건은 아니었지만 바다에서 발견되었으니 신성성을 더욱 부여한 것이다. 넷째, 사람을 신앙 대상으로 한 것은 공동체 사회에서 타인에게 도움을 받은 것에 대한 보답이다. 도움을 받은 이에게 은혜를 갚는 일은 인간의 갖추어야 할 기본적인 도리이다. 다섯째, 도깨비는 인간이 가질 수 없는 능력을 가진 신이한 존재이다. 도깨비를 잘 모시면 집안이 흥하고 그렇지 못하면 망한다는 설화는 제주도 전역에 고르게 분포되어 있다.

결국 제주 해양 설화에 나타난 신앙 대상물을 보면 제주의 어업인들은 바다와 공존하려는 공동체 인식의 태도를 지녔다고 할 수 있다. 또한 인간에게 자연환경은 삶의 공간으로써 벗어날 수 없는 공간이므로 자연스럽게 이를 수용하고자 했다. 결국 개인의 삶도 중요하지만 바다를 공유하고 공존하려

는 공동체 의식도 엿볼 수 있다.

바다에서 발견된 무생물 또는 생물에 인간과 같은 생명을 부여하고 신격화하는 것은 바다를 삶의 터전으로 하는 제주 사람들에게 의미 있는 행위였다. 이 의미 있는 행위를 통하여 제주의 어업인들은 스스로를 지키고 문제를 해결하고자 했다.

섬이라는 지리적 공간에서 바다는 제주 사람들에게 생업의 공간이자 생산이 이루어지는 삶의 공간이다. 바다와 연관되어 신격을 부여한 물건을 대하는 태도는 경건할 수밖에 없다. 이는 우리 가족을 지키고 바다로부터 제주를 지키려는 의지의 표현이다. 결코 평온하지만은 않은 바다에서의 삶이 무사하기를 바라는 간절함에서 오는 것이다.

설화는 이렇듯 사람들의 삶이자 역사가 고스란히 녹아 있는 장르이다. 구비문학의 힘은 여기에 있다. 설화는 증거물과 사건을 대하는 인간의 행위를 통해 인간의 삶의 뿌리를 찾고 공동체적 삶의 의미를 부여하는 것이다.

<참고문헌>

- 국립목포대학교 도서관문화연구원(2006), 「한국 제주도의 해양신앙」, <도서관문화> 27호, 국립목포대학교 도서관문화연구원.
- 김영돈·현용준·현길언(2003), 『제주설화집성(1)』, 제주대학교 탐라문화연구소.
- 길순영(2007), 「<인신공희설화>의 전승 양상과 전승의식」, 전주대학교교육대학원 교육학석사학위논문.
- 서영대 외 7명(2009), 『한국 해양 신앙과 설화의 정체성 연구』, 재단법인 해상왕장 보고기념사업회.
- 서혜숙(2009), 「공동체문화로서 마을신앙의 활용과 의미 구현」, 남도민속연구 제18집, 남도민속학회.
- 오세정(2008), 「전설의 서술방식과 역사적 상상력」, <한국문학이론과 비평> 12권 4호, 한국문학이론과 비평학회.
- _____ (2012), 「한국 신화에 나타난 바다의 의미」, <한국고전연구> 26집, 한국고전연구학회.
- 이경엽(2013), 「바다·삶·무속: 바다의 의례적 재현과 의미화」, <한국무속학> 제26집, 한국무속학회.
- 이관호(1997), 「마을 공동체 신앙의 구성체계 분석 연구」, 민속학연구 4, 국립민속박물관.
- 이영수(2004), 「한국설화에 나타난 인신공희의 유형과 의미」, <한국학연구> 13집, 인하대학교 한국학연구소.
- 이현주(2014), 「설화의 전승 양상과 지리·문화적 특성의 상관성 연구-영월, 밀양, 제주지역 설화를 대상으로」, 부경대학교대학원 박사학위논문.
- 임재해(2007), 「민속신앙의 비교연구와 민족문화의 정체성」, <비교민속학> 34집, 비교민속학회.
- 임태홍(2004), 「야나기타 쿠니오의 일본 민간신앙 이해-『石神問答』에 소개된 잡신을 중심으로」, <일본근대학연구> 제9집, 한국일본근대학회.
- 장정룡(2018), 「강원 동해안도서(島嶼)의 제의와 전설 고찰」, <강원문화연구> 제37집, 강원대학교 강원문화연구소.
- 제주특별자치도·제주연구원(2017), 『제주문화원형-설화편1』.
- _____ (2018), 『제주문화원형-설화편2』.
- 조희웅(1983), 『韓國說話의 類型的研究』, 한국연구원.
- 허남춘(2016), 「제주 신화 속의 해양교류와 해양문화」, 탐라문화 52, 제주대학교 탐라문화연구원.
- 허남춘, 강정식, 강소전, 송정희(2008), 『증편 한국구비문학대계 제주특별자치도 제주시① 9-4』, 한국정신문화연구원.

현용준(1996), 『제주도 전설』, 서문당.

현용준·김영돈(1980), 『한국구비문학대계 9-1 제주도 북제주군편』, 한국정신문화연구원.

_____ (1981), 『한국구비문학대계 9-2 제주도 제주시편』, 한국정신문화연구원.

_____ (1983), 『한국구비문학대계 9-3 제주도 서귀포시 남제주군편』, 한국정신문화연구원.

홍순일(2006), 「서해 도서지역의 구비전승물과 해양정서-조기를 중심으로」, <도서문화> 29호, 목포대학교 도서관문화연구소.

_____ (2009), 「한반도 도서지역 문화자원의 등재적 접근-구비전승물을 중심으로」, <도서문화> 34호, 목포대학교 도서관문화연구소.

「제주 해양 설화의 전승 양상」에 대한 토론문

박선미(안동대학교)

이 발표문은 제주도 해양설화 가운데 신앙 대상물을 중심으로 제주민들의 공동체적 인식과 태도에 관해 살펴보고자 한 것입니다. 설화에서 대상물(증거물)이 있는 전설의 경우 대체로 시간과 구체적인 장소 등이 명시되는 역사상 사건을 중심으로 전승되므로 지역민들의 공동체 의식 형성에도 영향을 미쳤을 것으로 생각합니다. 이에 토론자는 몇 가지 궁금한 내용에 대해 견해를 묻는 것으로 토론에 임하고자 합니다.

1. 신앙 대상물 유형을 자연물(돌), 동물(구렁이), 물건(술, 항아리), 사람(노인, 업저지, 아가씨), 기타(도깨비)로 분류하였습니다. 이 대상물을 신격화하여 전승하는 지역, 신앙의 형태, 신앙의 전승주체와 범위 등이 모두 다릅니다. 그런데 제주 지역 내에서도 보편성과 특수성을 배제하고, ‘해양 설화 속에서 제주 어업인들의 신앙 대상물을 대하는 태도는 경건하고 이는 공동체로 확산된다.’, ‘가족공동체를 중심으로 이러한 신앙적 태도는 마을 공동체로 이동하기도 한다.’ 라고 해석하기에는 다소 무리가 있어 보입니다. 각 신앙 대상물에 대한 제주 어업민들의 인식과 태도가 어떻게 공동체로 확산되는지 그 양상에 관한 구체적인 설명이 보완되면 좋겠습니다.

2. 서론에서 해양 지역은 내륙지역보다 신앙의 형태가 다양한 편이라고 했지만, 결론을 살펴보면 ‘자연물을 신앙 대상으로 삼는 경우는 세계적으로 보편적인 현상이다.’, ‘뱀은 여러 전설에서 신성성을 부여한다.’, ‘술이나 항아리를 모시는 신앙주체는 여성이다.’, ‘사람을 신앙 대상으로 한 것은 공동체 사회에서 타인에게 도움을 받은 것에 대한 보답이다.’, ‘도깨비는 인간이 가질 수 없는 능력을 가진 신이한 존재이다.’ 등 비교적 보편적인 결론에 머물렀습니다. 이는 내륙지역의 신앙 대상물에 관한 설화의 전승양상과 크게 다르지 않은 것 같습니다. 같은 유형의 설화일지라도 지역의 특성에 맞게 변형되어 전승될 수도 있다고 생각하는데 그러한 사례는 없는지요. 같은 유형의 내륙지역 설화와 비교 속에서 설명된다면 제주 해양 설화의 특성을 더 잘 포착할 수 있을 것이라고 봅니다. 이에 관한 보충 설명을 부탁드립니다.

니다.

3. 한편, 마라도 할망당과 같이 사람을 신격화한 설화의 내용을 인신공희로 해석하였는데, 결론에서는 이를 공양이나 희생이 아닌 ‘타인에게 도움 받은 것에 대한 보답’으로 설명하고 있습니다. 이에 대한 추가 설명을 부탁드립니다.

4. 지엽적인 문제이기는 하지만 발표문을 읽으면서 인용과 재인용이 잘못된 곳을 몇 군데 발견하였습니다. 추후에 수정되길 바랍니다.

설화전공자가 아닌 토론자가 두서없이 질문하고 잘못 이해한 내용이 있다면 너그럽게 이해해 주시길 바랍니다. 감사합니다.

마을만들기 사업의 실행과 새로운 ‘공동체’의 등장

권봉관(농촌진흥청)

- 목 차 -

- I. 공동체 개념의 혼란과 그 실체의 복잡다단함
- II. 마을만들기 사업의 실행과 마을 ‘공동체’의 등장
- III. 마을 공동체와 ‘공동체’ 사이의 공명과 길항
- IV. 마을 ‘공동체’의 실체와 그 함의

I. 공동체 개념의 혼란과 그 실체의 복잡다단함

공동체는 존재하는가? 만약 공동체가 존재한다면 그 실체는 무엇인가? 어지간한 연구 성과를 축적한 학자나 신념이 가득한 활동가 혹은 공동체라는 단어에 그리 집착하지 않아도 되는 그런 부류의 사람이 아니라면, 앞의 문제제기에 쉽게 답할 수 있는 이는 그리 많지 않을 것이다. 그만큼 공동체라는 개념은 모호하고 또 어렵다. 학자나 시민사회 활동가, 그밖에 공동체 내외부에 소속된 다양한 사람들이 정의하는 공동체의 대상과 실체 및 그 지향점이 서로 다르기 때문이다.¹⁾

그런데 최근 사회 곳곳에서 공동체라는 단어가 늘 등장한다. 정치인들이 이야기하는 ‘국민’ 만큼이나 ‘공동체’라는 단어 역시 자주 등장하는데, 심지어 중앙정부나 광역지자체의 사무기구에도 ‘지역공동체과’나 ‘공동체정책과’ 등이 만들어져 관련 정책을 수립하고 사업을 시행하고 있다.²⁾ 조

1) 공동체에 관한 정의는 아직까지 적지 않은 학자들에게 부담으로 다가오는 듯하다. 그만큼 우리 사회에서 공동체를 바라보는 시각이 저마다의 입장에 따라 다양하기 때문이며, 공동체의 형태와 성격도 다양하기 때문이다. 이와 관련하여 ‘정형호, 「공동체와 공동체 민속: 공동체의 해체와 생성, 그리고 지향」, 『2011 한국민속학회 동계학술대회 자료집』, 2011, 한국민속학회’를 참조하기 바람.

2) 행정안전부에서는 지혁혁신정책관 아래 지역공동체과를 두고 있으며(행정안전부, 행정안전부령 제

금 과장하여 이야기하면 어지간한 사회문제는 모두 해결 가능한 수단으로서 ‘공동체’가 호명되어 국가 정책사업의 전면에 들어서고 있으며, 이러한 양상은 당분간 계속될 듯하다.

필자가 판단하기에 이처럼 공동체란 개념이 사회 곳곳에서 다양하게 사용되고 있으면서도 그 실체를 분명하게 파악하기 어려운 이유는, 뒤르켐의 표현을 빌리자면 공동체라는 사회적 사실 그 자체를 사물로 다루고 있지 않기 때문으로 파악된다.³⁾ 특히 공동체를 사회적 사실로 다루기 위해서는 공동체라 호명된 집단과 그 구성원을 포함하여, 공동체를 희망하는 외부자의 시선과 그 가공·구성까지 함께 바라봐야 한다. 그런데 사회적 사실로서 공동체의 실체보다 공동체라는 단어를 통해 지향하는 가치를 우선시하니, 그 과정의 객관화는 대상과 주체에 있어 무척이나 어렵고도 힘든 일이다.⁴⁾

공동체 개념의 어려움은 필자가 관심을 가지고 연구하는 마을만들기 사업의 현장에서 발생하는 여러 어려움의 기초적인 원인으로 작용하는 듯하다. 농업·농촌·농민의 어려움을 해결하기 위해 1990년대 말부터 본격화한 마을만들기 사업은 기본적으로 마을공동체를 구성하고 있다고 믿어지는 특정 시공간 안에서 벌어지고 있는 국가 주도 정책사업이다. 한때 경제사업 위주로 치중된 마을만들기 사업은 최근 공동체 복지 문제 등으로 선회하는 모습을 보이고 있으며, 사업 성격의 변화에도 불구하고 공동체라는 추상적인 개념의 사용과 적용은 계속되고 있는 것으로 파악된다.⁵⁾

추상적인 공동체 개념의 사용은 마을만들기 사업에서 호명된 공동체의 이해를 어렵게 하는 몇 가지 근본적인 문제점을 안고 있었는데, 특히 공동체를 어떤 수준에서 정의하느냐의 문제와 관련성이 적지 않은 것으로 보인다. 이와 관련하여 1960년대 초 알제리 사회를 연구한 부르디외(Pierre Bourdieu)의 발언을 옮긴다면 다음과 같다.

149호 「행정안전부와 그 소속기관 직제 시행규칙」(일부개정, 2019. 12. 31.), 충청남도는 2019년 1월 1일부로 공동체지원국을 신설하여 공동체정책과, 사회적경제과, 청년정책과를 운영하고 있다(충청남도, 「충청남도 행정기구 및 정원 운영에 관한 조례 시행규칙」(일부개정, 2020. 6. 30)).

3) 에밀 뒤르켐/윤병철·박창조 옮김, 『사회학적 방법의 규칙들』, 새물결, 2001.

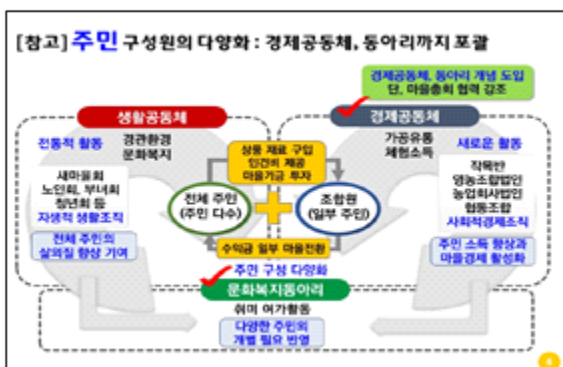
4) 부르디외는 이를 두고 공동체 역시 종교가 되고 말았다고 언급한 바 있다(이상길·배세진 역/피에르 부르디외·로저 샤흐티에 저, 『사회학과 역사학자』, 킹콩북, 53쪽 참조).

5) 대표적인 사례로 들 수 있는 것이 2004년부터 시작된 농촌마을종합정비사업이다. 해당 사업에는 기초생활환경정비와 경관 개선, 소득기반시설 확충 등의 명목으로 생활권이 같다고 여겨지는 3~5개 마을을 하나의 권역으로 묶어 최대 70억 원 가량의 사업비가 투입됐다. 그러나, 서로 독립적인 자연마을의 특성과 이를 연구한 학문적 성과를 무시한 채 무리하게 마을을 묶어 사업을 진행하다 보니 여러 문제점을 낳고 말았으며, 재검토해야 할 사업으로 인식되었다(이상길 기자, <상향식 추진 말뿐... 주민의사 반영 없는 ‘붕어빵식 사업 양산’>, 한국농어민신문, 2020년 1월 31일자 기사 참조).

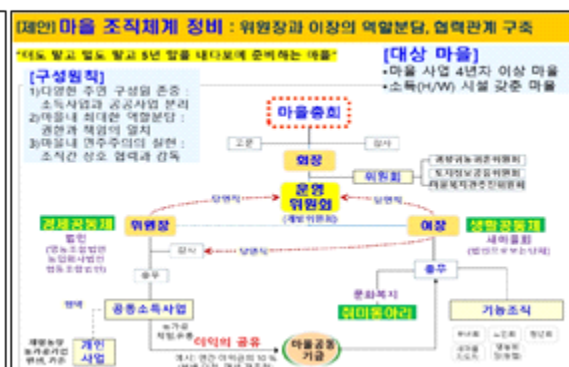
상호부조(entraide)는 개인들을 실제적이거나 의제적(fictive)인 혈족관계에 의해 항상 결합시키는 데 반하여, 협동관계(coopération)는 특정사업의 계산된 목적에 따라 선택된 개인들을 동원한다. 전자의 경우, 집단이 먼저 존재하고 협동작업의 달성 후에도 집단이 존속하는 반면, 후자의 경우는 그것의 존재이유를 집단 밖에서 계약에 의해 규정된 미래의 목표 속에서 찾기 때문에 계약의 종료와 함께 집단은 해체되는 것이다.⁶⁾

부르디외에 따르면 개인들에 의해 결합된 공동체 혹은 공동체적 활동은 상호부조의 원리에 의해 결합된 공동체와 계약관계에 의해 성립된 공동체라는 두 수준에서 존재하며, 이들은 집단의 영속성 등에서 일정한 차이를 보인다. 물론 부르디외의 인식과 연구 성과를 현시점의 한국 농업·농촌·농민 사회에 그대로 적용하는 데는 다소 무리가 따르겠지만, 그의 문제인식은 마을만들기 사업에서 호명된 공동체에 대한 몇 가지 문제의식을 추동케 한다.

마을만들기 사업은 농촌에 이미 구성돼 있던 공동체를 대상으로 삼고 있다.⁷⁾ 문제는 외부로부터 주어진 마을만들기 사업을 실행하는 과정에서 일정한 목표를 수행하도록 계약관계에 의해 구성된 ‘공동체’가 기존의 마을공동체 위에 중층적으로 결합하고 있다는 점이며, 이와 같은 특수한 결합방식으로 재구성된 마을 ‘공동체’는 그 중층적 성격으로 인해 실체를 파악하기가 더욱 곤란해진다.



<그림 1> 다층적 마을공동체의 양상



<그림 2> 다층적 마을 조직체계

6) 피에르 부르디외, 『자본주의의 아비투스 - 알제리의 모순』, 동문선, 1995, 31쪽.

7) 여기서 언급하는 마을이 공동체가 맞다 혹은 아니라는 논의는 무의미하다. 상호부조의 원리가 얼마나 강하게 남아 있는가의 문제는 따져볼 수 있겠지만, 한국의 마을공동체가 지역적 혹은 혈연적 바탕의 유대 아래 일정하게 공동체성을 띠고 있거나, 있었다는 점은 부정할 수 없기 때문이다.

<그림 1>에서 확인할 수 있듯이, 최근 진행되고 있는 마을만들기 사업에서는 마을 ‘공동체’를 경제공동체와 생활공동체 등으로 구분하고, 각각의 공동체가 서로 다른 성격을 지니고 있다는 사실을 기본적으로 전제하고 있어, 지금까지 모호하게 정의된 공동체를 좀 더 분명하게 정의하고자 하는 의지를 확인할 수 있다.⁸⁾ 그럼에도 불구하고 ‘주민 구성원의 다양화’로 인해 중층적으로 재구성된 마을공동체는 하위 범주로 여러 성격의 공동체를 내포하고 있어, 어느 한 가지 방법으로 그 실체를 규정하기가 곤란하다. 여기서 앞서 살펴본 부르디외의 의견을 대입하면, 생활공동체와 경제공동체는 각각 상호부조와 계약의 관계로 인해 구성된 공동체라는 사실을 파악할 수 있지만, 그 구성원의 동질성으로 인해 무리한 이원론적 구분도 어려운 실정이다. 이 두 공동체는 전혀 다른 성격의 공동체일 수도 있고, 아니면 같을 수도 있다는 양 극단 사이를 배회한다.

이처럼 모호한 마을 ‘공동체’의 성격을 분명하게 파악하기 위해서는 사물로서 ‘공동체’를 다룰 수밖에 없다. 이를 위해서는 객관적인 사회구조와 함께 공동체를 구성하는 실제, 즉 주체들의 성향까지도 함께 검토해야 하지만, 밀접한 현장조사를 병행하지 않을 경우 공동체의 호명 아래 주체들은 수면 아래로 사라지고 만다. 특히 마을만들기 사업에서 공동체를 구성하고 있는 농민들, 그리고 이들의 성향을 논의에서 제외하는 우를 범하기 쉬웠고, 그 결과 공동체를 이해하는 데 좀 더 난해함이 덧붙여질 수밖에 없었다. 더 나아가 이와 같은 문제 제기는 마을만들기 사업의 성패까지도 논할 수 있는 중요한 요인으로 작용할 수 있음에도 지금까지 소홀하게 다뤄지고 말았다. 이와 관련하여 앞에서 제시한 부르디외의 언급 뒷부분을 인용하면 다음과 같다.

이것은 모든 민중주의적(popiliste) 환상에 반대되는 것으로, 부계를 기축으로 하는 상호부조의 전통은 농민으로 하여금 협동적(coopérative) 집합주의적(collectiviste)인 조직에 적응하도록 준비시키지 않는다는 것을 의미하며, 땅과 전통을 박탈당한 거대한 식민지화된 지역의 농업노동자들이, 식민지화의 영향을 비교적 덜 받은 지역의 소토지 소유자들보다 새로운 협동관계의 구조에 보다 쉽게 적응한다는 것을 의미한다.⁹⁾

8) 충남마을만들기지원센터, 「2018년 제7회 충남 마을만들기 대화마당 - 마을자치규약」, 충남연구원, 2018, 28쪽.

9) 피에르 부르디외, 『자본주의의 아비투스 - 알제리의 모순』, 동문선, 1995, 31쪽.

부르디외의 위 언급은 구조와 개인 성향의 차이로 인해 협동을 목적으로 구성된 관계에서 농민 저마다의 적응 정도가 차이 날 수 있음을 언급한 것으로, 이를 다소 거칠게 적용하자면 기존 공동체의 성향에 강한 적응 정도를 보이고 있는 농민들은 마을만들기 사업에 적응할 수도 있고, 또 그렇지 않을 수 있다는 문제제기가 가능하다. 이는 또한 공동체를 바라보는 새로운 문제 의식을 가능케 한다.

자본주의적 경제체계의 한계를 극복하는 대안으로서 공동체 연구에서는 공동체의 가치 지향을 중요시하며 공동체를 통해 여러 가지 문제점을 해결할 수 있다는 단방향의 인식이 기저에 깔려 있었던 듯하다. 그러나 앞의 문제제기를 통해 개인의 성향에 따라 공동체(그것이 기존에 존재하고 있던 것이든 아니면 새롭게 협동관계에 의해 조직된 것이든지 간에)에 대한 적응 정도가 다르다는 점과, 그렇기 때문에 한 개인이 여러 공동체에 소속될 경우 개별 공동체 내에서의 행동 방식이 다를 수 있다는 것을 염두에 두어야 한다. 이를테면 공동체는 중층적으로 존재하지만 공동체와 그 구성원들의 성향이 반드시 동시에 작동하지는 않는다는 것이다. 이와 같은 점을 염두에 두지 않고, 즉 마을만들기 사업에서 확인할 수 있는 공동체의 다층적 구조와 농민 주체들의 성향을 고려하지 않고서 공동체를 규정하고 재생산하는 바람에, 공동체를 이해하는 데 한 층 더 걸림돌로 작용한 것이다.

따라서 필자는 이 글을 통해 마을만들기 사업에서 벌어지고 있는 위와 같은 문제점으로 인해, 정책의 결정과 사업의 실행과정에서 근본적인 문제가 벌어지고 있다는 점을 적시하며, 실제 사례를 통해 이를 주장하고자 한다. 뒤에서 필자가 다룰 사례는 비교적 성공적인 마을만들기 사업을 진행했다고 평가받는 전북 임실군의 치즈마을 중심으로 하고 있다. 필자는 해당 마을에서 협동관계에 의해 재구성된 여러 공동체와, 기존의 여러 마을공동체가 상호작용하는 과정에서 최소 2가지 수준의 공동체가 동시에 작동하고 있으며, 이와 같은 사례를 통해서만 현 시점의 마을만들기 사업에 대한 이해와 함께 공동체에 관한 정밀한 판독이 가능할 것이라 믿는다. 특히 중층적으로 구성된 공동체에 속한 농민들은 여러 공동체 사이에서 똑같은 가치 지향이 동시에 작동하기 어려우며(어느 행동이 선한 것인가는 완전히 서로 다른 개인들의 입장에 따라 달리 정의될 수 있다) 따라서 구성원들 사이의 반목 혹은 길항으로 점철될 수 있음을 사례를 통해 제시하고 공동체 이해의 어려움을 재확인할 것이다. 또한 내외부에서 마을공동체를 별다른 구체적 사실의 적시 없

이 공동체라 규정함으로써 끊임없는 어려움을 만들어내고 있다는 점을 제시할 것이다.¹⁰⁾

II. 마을만들기 사업의 실행과 마을 ‘공동체’의 등장

1. 조사지 개요

전북 임실군에 소재한 치즈마을은 한 때 전국에서 마을만들기 사업을 가장 성공적으로 추진했다고 평가받던 마을이다. 2008~2015년까지 연평균 5만 명이상의 유료체험객이 마을을 방문했으며, 2012년도에는 7만 명이 넘는 방문객이 유료체험에 참여했다. 각종 체험 진행과 유가공품 판매 등을 통해 17억원이 넘는 매출을 기록하기도 했다.¹¹⁾

〈표-1〉 연도별 체험객 및 매출액 현황(권봉관, 2016에서 재인용)

☆ 체험객 수는 유료체험객에 한정된 인원임(명)
☆ 매출액의 단위는 1,000원

구분		2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
치즈체험 운영	체험객 수			34,243	34,251	52,959	53,544	55,195	43,101	28,029
	매출액			342,430	342,510	529,770	519,338	543,552	460,641	301,007
식당운영 (치즈돈가스)	체험객 수			34,251	31,734	45,652	42,773	48,308	38,843	23,960
	매출액			171,255	158,670	228,260	227,787	257,255	206,857	129,474
숙박운영	체험객 수			812	1,022	632	341	514	275	329
	매출액			6,480	10,220	6,465	3,663	5,590	3,636	3,790
개별체험 사업	체험객 수									
	매출액			131,290	172,487	328,048	323,997	401,871	296,611	190,036
판매장	유제품매출			36,243	121,360	236,100	429,869	505,092	494,577	457,056
	농산물매출							37,046	39,409	29,215
계	체험객 수	10,348	29,765	32,076	36,939	57,270	55,454	70,235	56,502	36,157
	매출액	233,000	721,000	738,151	919,988	1,522,412	1,579,879	1,702,848	1,424,802	1,068,039

치즈마을은 전라북도 임실군 임실읍 금성리에 위치한 화성마을, 중금마을, 금당마을 등 세 자연마을을 기반으로 결성되었다. 이 가운데 금당마을은 마을의 규모가 줄어들어 중금마을과 같은 행정리에 속하고 있다. 이장은 화성마을과 중금마을에 각 1명씩 배치되어 있으며, 두 마을은 각기 동회를 꾸리

10) 이 글의 주요 내용은 필자의 박사학위논문에서 발췌·요약한 것을 사전에 밝힌다. 필자는 박사학위 논문을 작성하기 위해 2012년 3월부터 해당 마을에 거주하며 현지조사를 수행했으며, 마을사회 내외부의 밀접한 조사를 추진하는 과정에서 해당 마을의 총무팀장으로 재직하기도 했다. 박사학위 논문은 ‘권봉관, 「국가 주도 마을만들기 사업에 따른 농촌의 변화와 농민의 대응」, 안동대학교 박사학위논문, 2016’으로 발표된 바 있으며, 해당 내용을 원용하여 이 글을 작성하고 있음을 미리 밝힌다.

11) 치즈마을의 경제사업은 2012년도를 정점으로 하락세로 접어들었다. 치즈마을의 사업이 하락세로 접어든 과정에 대해서는 ‘권봉관, 앞의 글’을 참조하기 바람.

고 술택이 등의 마을축제도 서로 독립적으로 개최한다. 주민들 역시 두 마을을 별개의 마을로 인식하고 있으며, 마을 사이에는 예전부터 크고 작은 갈등이 존재했다.

구분	행정상 인구		실거주 인구		치즈마을 회원	
	가구수	인구	가구수	인구	가구수	회원수
화성마을	69	150	47	99	29	46
중금마을	40	85	26	55	16	24
금당마을			5	6	2	2
금성리 전체	109	235	78	160	47	72

〈표-2〉 2015년 금성리 인구와 치즈마을 회원가입 현황(권봉관, 2016에서 재인용)

위 〈표-2〉에서 확인할 수 있듯이, 화성마을은 중금마을과 금당마을을 합친 것보다 행정상 인구뿐만 아니라 실거주 인구도 더 많다. 마을의 규모 때문인지 치즈마을에 가입한 회원 수 역시 화성마을에 더 많다. 중금마을 사람들은 본인들이 살고 있는 마을이 화성마을보다 규모가 더 작아서 항상 좋은 것보다 화성마을로 간다고 이야기하며 화성마을에 대한 경쟁심과 불평을 이야기하는 경우도 있다.¹²⁾

〈표-4〉 자연마을별 전업농가 및 겸업농가 현황

구분	전체 가구수	전업농가	겸업농가 (목장형유가공포함)	비농가	은퇴농가	비고
화성마을	47	9	14	7	16	파악 불가 1
중금마을	26	5	15	3	3	
금당마을	5	3	1	.	1	
계	78	17	30	10	20	1

치즈마을을 구성하고 있는 금성리 세 자연마을에서 전업농은 전체 78가구 가운데 단 17가구에 지나지 않는다. 또한 이 가운데 30농가는 어떠한 형태이

12) 대표적인 갈등이 금성교 건설과 관련되어 있다. 두 마을 주민들이 가장 빨리 읍내로 진출하기 위해서는 임실천을 건너야 하며, 1968년 이전까지는 변변한 다리가 없어 불편함이 많았다. 화성리 사람들이 이런 불편함을 해소하기 위해 중금리 사람들에게 같이 다리를 건설할 것을 제안했으나 중금리 사람들은 해당 의견을 받아들이지 않았고, 금성교 건설은 화성리 사람들이 도맡아 처리해야 했다. 벌써 50년이 지난 이야기지만 이 사건은 현재까지도 주민들 사이에 언급되고 있으며 갈등이 있을 때마다 수면 위로 올라오곤 한다. 자세한 내용은 ‘권봉관, 「국가 주도 마을만들기 사업에 따른 농촌의 변화와 농민의 대응: 전북 임실군 치즈마을의 경우」, 안동대학교 박사학위논문, 2016’을 참조하기 바람.

건 농업 이외의 다른 생업에 종사하고 있다. 마을만들기 사업의 시작으로 인해 마을의 경제사업이 활성화에 따른 것으로, 고령의 여성들은 치즈체험장이거나 마을식당의 도우미로 일하고 있으며, 남성들은 경운기체험을 운영하여 농업과 비슷한 규모의 수입을 올리고 있다. 치즈체험의 활성화로 인해 비농가도 생겼으며, 특히 중금마을의 비농가는 모두 치즈마을 사업으로 인한 것이다. 고령화로 인해 은퇴농가도 점차 늘어나고 있다. 이들 대부분은 소규모의 밭농사를 짓고 있지만 대개 자가소비용 채소를 재배하는 것이어서 사실상 농업에서 은퇴한 것으로 간주된다.

2. 새로 등장한 ‘공동체’의 구성 과정

치즈마을에서 처음 마을만들기 사업을 시작한 시점은 2003년경으로, 화성마을에 거주하던 이진하·엄미란 부부와 오기선·한순자 부부는 회의 끝에 “사람이 꽃보다 아름다운 느티마을”이란 주제로 녹색농촌체험마을 조성사업에 지원하기로 결정했다. 이후 각고의 노력 끝에 제2차 녹색농촌체험사업 시범마을로 선정될 수 있었다.¹³⁾

녹색농촌체험마을 조성사업은 국가 주도의 마을만들기 사업 특성상 일정한 공간과 주민들을 대상으로 진행되어야 했으며, 금성리에서는 화성마을과 금당마을, 중금마을을 모두 합쳐 사업에 지원했다.¹⁴⁾ 초기에 사업을 시작할 당시에는 두 마을에서 비등한 숫자의 인원이 참석했으며, 해당 인물들은 마을을 대표하는 인물들이었다.

결과적으로 느티마을이란 이름으로 시행한 녹색농촌체험마을 조성사업은 그다지 큰 성공을 거두지 못했다. 느티마을이 다른 마을에 비해 특성화된 체험 프로그램이나 수려한 자연경관이 있는 것도 아니었으며, 그런 마을에 일

13) 여러 마을만들기 사업 중 초기에 속하는 녹색농촌체험마을 조성사업은 정부의 농업정책에서 벗어나, 농촌이라는 공간을 대상으로 한 본격적인 정부사업의 하나에 속한다. 당시 농림부에서는 “농촌관광 활성화를 통한 농외소득 증대를 위해 녹색농촌체험마을을 조성하고 농업인과 농촌마을의 사업 추진을 돕기 위한 다양한 소프트웨어 개발 및 정보 시스템 구축”을 목표로 하고 있다(농림부, 「농촌관광마을 연계추진 가능사업」, 농림부, 2003, 1~4쪽 참조).

14) 녹색농촌체험마을 조성사업 시행요령에 따르면 단일 마을에서 사업을 추진하는 경우에는 전체 20호 이상인 마을에서 전체 가구의 1/3 또는 10호 이상의 가구가 마을협정을 체결해야 하고, 둘 이상의 마을이 공동마을협정을 체결하고 사업에 참여하는 경우 각 마을의 가구수 합계가 30호 이상 또는 전체 가구의 1/3 또는 5호 이상의 가구가 협정에 참여해야 했다(농림부, 「농촌관광마을 연계추진 가능사업」, 농림부, 2003, 3쪽 참조).

부러 찾아올만한 방문객도 그리 많지 않았다. 그런데 여기서 중요한 것은, 사업의 성공 여부보다 해당 사업을 진행하기 위해 새롭게 구성된 ‘느티마을’이란 공동체의 정체이다.

〈표-5〉 「금성 느티마을 발전계획」 중 체험프로그램 내용(권봉관, 2016년 재인용)

계절 체험종류	봄(3~5월)	여름(6~8월)	가을(9~11월)	겨울(12~2월)	사계절
볼거리	• 보리가 지라는 정원	• 느티나무 가로수	• 황금들판과 벚가리	• 눈 덮힌 산	• 근대 정미소 견학 • 서당/제실 견학
할거리	• 보리수확하기 • 못자리만들기/모내기	• 미나리캐기 • 오리풀기	• 벼수확하기 • 낱가리 썰기	• 새끼줄꼬기 • 메주만들고 직접 끈 새끼줄로 묶어 매달기	• 다양한 짚공예
배울거리					• 서당교육 • 유기농/유기축산/ 유기질퇴비 학습 • 생태화장실 체험(중 장기계획)
놀거리	• 풍년기원 농악놀이	• 임실천에서 물놀이 • 캠프파이어	• 가을단풍산행	• 논에서 쥐불놀이하기 • 논썰매/썰매	• 낚시
먹거리	• 진달래전	• 우렁이 구워먹기 • 감자구워먹기	• 햅쌀떡 • 고구마 구워먹기	• 화로에 흰떡 구워먹기	• 숲골요구르트, 된장 아이스크림 유제품

치즈마을의 전신인 느티마을 공동체의 정체는 위 〈표-2〉에서 비교적 쉽게 드러난다.¹⁵⁾ 표의 내용을 살펴보면, 농림부의 사업 목적과 같은 방향에서, 느티마을의 체험 프로그램은 철저히 외부인들을 대상으로 삼고 있다. 즉 마을 사람들은 이제 외부인을 대상으로 체험을 진행하고 그를 통해 소득을 올려야 하는 존재들로 규정되었고 이 과정에 만들어진 느티마을공동체는 앞의 부르디외가 언급한 것처럼 마을 외부에서 주어진 목표를 달성하기 위해 조직된 계약관계로 구성됐다. 이는 비교적 전통적인 맥락에서 상화부조의 원리로 존재하던 기존 공동체와 다른 개념의 ‘공동체’로서, 기존의 마을공동체에 또 다른 형태의 공동체가 중층적으로 구성된 것을 의미한다.

느티마을 공동체가 구성될 당시, 처음부터 다수의 주민이 느티마을 회원으로 가입한 것은 아니었다. 주민들 가운데 일부는 지금까지 보아왔던 수많은 실패 때문에 이진하를 비롯한 젊은 농민들을 신뢰하지 않았고, 그 때문에 사업에 동참하는 것을 꺼리고 있었다. 다만 사업에 지원하는 데 필요한 명의를 빌려주는 데는 인색하지 않았으나, 명의를 빌려준 사람들은 이후 녹색농촌체험마을 조성사업에 별다른 관여를 하지 않았다. 느티마을 회원은 의무적으로 매년 일정한 연회비를 납부해야 했지만, 사업의 성공 여부를 확신할 수 없었

15) ‘느티마을’이란 이름은 ‘치즈마을’이란 명칭을 사용하기 전에 금성리의 마을만들기 사업명이었다. 마을에서는 치즈체험이 큰 인기를 얻기 시작하자 회원들의 동의를 거쳐 2007년부터 ‘치즈마을’이란 명칭을 사용하였다.

던 다수의 사람들은 굳이 회비까지 납부해야 하는 회원 가입을 망설였다.

그런데 그동안 회원으로 가입하지 않았던 사람들이 점차 2007년 2월부터 느티마을 회원으로 가입하기 시작했는데, 이는 치즈체험을 중심으로 한 각종 체험사업의 성공이 점차 가시화되고 있었기 때문이었다.¹⁶⁾ 느티마을에서 개명한 치즈마을의 사업이 점차 활성화 일로로 들어서자 회원가입을 원하는 주민들도 늘어나기 시작했다. 초기 43명으로 시작한 회원은 2008년 12월 임시총회가 열릴 당시에는 51명으로 늘어났고, 2009년 1월 29일에 열린 정기총회에는 58명이었다. 다시 2010년 2월 1일 정기총회 당시 회원은 64명으로 증가했고, 2010년 12월 20일에는 77명으로 증가했다. 그 뒤 2011년 4월 26일에는 네 명이 늘어난 81명을 기록하고 있으며, 몇 차례 증감을 반복한 뒤 2015년 7월 1일 현재 81명을 기록하고 있다.¹⁷⁾

금성리 일대 실제 거주 인구가 159명임을 감안하면, 회원 수 81명은 매우 높은 수치이다. 마을인구에는 초중고교를 비롯해 대학에 재학 중인 학생들과 아이들이 26명가량 포함되었기 때문이다. 이들을 제외하면 회원으로 가입 가능한 인구가 133명이며, 고령으로 인해 활동이 어려운 이들을 포함해도 절반이 넘는 주민들이 회원으로 가입하고 있음을 알 수 있다. 또한 회원가입은 가구에 따라 제한받지 않으며 원하는 사람은 누구나 회원으로 가입할 수 있다. 마을의 전체 가구수 대비 회원으로 참여하고 있는 가구의 비율은 전체 78가구 가운데 52가구로 67%를 차지하고 있다. 결사체로 시작한 치즈마을이 어느새 마을 전체를 대표할 만큼 회원수가 늘어났고, 그만큼 금성리 세 자연마을에서 차지하는 영향력이 높아지고 있음을 확인할 수 있는 것이다.

Ⅲ. 마을 공동체와 ‘공동체’ 사이의 공명과 길항

1. 치즈마을과 자연마을의 전략적 결합

치즈마을이 활성화되면서 금성리에 ‘치즈마을운영위원회(이하 운영위원회)’라는 또 다른 운영기구가 새로운 ‘공동체’로서 자리를 잡았다. 운영위원회는 화성마을과 중금마을에 있는 회원들을 대표하는 운영기구로서, 2003년 처음 마을만들기 사업을 실행할 당시만 하더라도 금성리 전체에 미

16) 치즈마을, 「2007년 제4차 임원회의록」, 치즈마을 내부자료, 2007.

17) 치즈마을 회원수에 관한 자료는 매년 열린 총회의 성원표를 참조하여 확인하였으며, 각각의 회원이 가입한 날짜는 확인되지 않는다.

치는 영향력은 미비하였다. 그러나 사업이 점차 성공 가도를 달리자 두 자연 마을을 통합적으로 대표하는 새로운 운영기구로 자리를 잡았다.

그런데 치즈마을을 구성하고 있는 세 자연마을은 각기 독립적이며, 주민들은 상호부조의 원리에 의해 조직된 마을, 즉 동회라는 공동체를 중심으로 활동한다. 치즈마을운영위원회가 경제적인 주도권을 가지고 있어 동회가 이에 종속될 것이라고 보는 시선도 존재하지만, 각 동회는 결코 치즈마을운영위원회의 하부조직이 아니다.

금성리의 두 자연마을은 각기 동회를 꾸리고 있었으며, 동회의 주요 직책은 이장과 반장, 개발위원장, 새마을지도자, 노인회장, 부녀회장 등으로 구성되는 것이 보통이다. 동회에서 가장 중요한 직책은 이장이다.¹⁸⁾ 이장은 읍·면사무소나 군청 등 행정기관과 마을 사이의 가교 역할을 하며, 마을의 대소사를 결정하는 데 가장 큰 영향력을 발휘한다.

주로 하는 일은 주민들이 각종 행정기관에 제출해야 하는 서류 확인을 비롯한 행정기관과 관련된 일 전반이다. 예를 들어, 마을로 전입을 원하는 주민들은 이장에게 확인을 받아야 행정과 관련한 업무의 처리가 쉬워진다. 또한 마을개발과 관련한 각종 사업도 이장을 통해 마을 사람들에게 알려지며, 농지관리(습답개선 등)를 하는 데 행정기관의 힘을 빌리고 싶은 사람도 먼저 이장을 찾는다. 반장이나 개발위원장, 새마을지도자는 필요에 따라 이장을 보좌하는 역할을 주로 하고 있다.

노인회장과 부녀회장은 단순히 이장을 보좌하는 역할에 그치지 않는다. 노인회는 정부의 지원금을 직접 지원받기 때문에 마을 내에서 이장 못지않은 영향력을 행사한다. 이들은 각종 지원금이나 찬조금을 관리하여 마을 대소사에 사용한다. 요즘 자주 다니는 마을관광 등은 마을의 구성원 대다수가 노인이기 때문에 노인회 비용으로 지출하는 경우가 많다.

부녀회는 마을의 대소사에서 각종 살림을 도맡아 책임진다. 최근의 연구에서는 이들에게만 집중되는 그림자노동에 대해 비판적인 시선이 존재하지만,¹⁹⁾ 사실상 이들이 없으면 마을의 대소사는 제대로 치러지기 어렵다. 술맥

18) 동회에 관련된 사항은 필자가 금성리에서 직접 보고 경험한 것에 한정된 것으로, 다른 마을의 동회의 경우 위의 내용과 다를 수 있음을 밝힌다.

19) 박주현은 여성들이 마을 내 핵심적인 역할을 수행하고 있음에도, 이들의 노동이 나눔과 봉사라는 명분 아래 은폐되고 착취된다는 문제제기를 하였으며 필자 역시 이러한 관점에 동의하는 바이다(박주현, 「주민 주도형 농촌 마을 만들기에서 여성의 노동에 관한 연구」, 『농촌사회』19-2, 한국농촌사회학회, 2009). 그런데 치즈마을은 박주현이 현지조사를 진행한 마을과 달리, 경제사업이 매우 활성화되어 매년 사업 이익금이 발생하고 있었다. 이러한 차이에 기반한 것인지는 불분명하지만 치즈마을에서는 ‘공생의 경제’라는 경제 원리를 확립하여 여성의 노동에 대한 최소한의 보상을 위해

이나 마을총회 등에서 가장 중요한 음식 마련이나 뒷정리 등은 부녀회에서 도맡아 처리한다.

치즈마을운영위원회와 각 동회는 서로 독립적으로 활동한다. 치즈마을이 활성화되면서 기존의 동회가 처리해야 할 일의 상당 부분을 처리하고 있기 때문에 마을 내 권력 관계에 일정한 변화가 생긴 것은 사실이지만, 여전히 각 동회는 고유의 업무를 처리하며 주민들이 중요하게 여기는 운영기구이다. 치즈마을운영위원회에서는 각 자연마을의 대소사에 직접적으로 관여하지 않으며 그러할 명분도 없다. 체험객을 상대로 서비스를 제공하여 수입을 올리기 때문에 치즈마을운영위원회가 권력집단으로 대두할 수도 있지만, 마을이라는 공간을 관리하고 이를 운영해나가는 것은 여전히 각 마을의 동회에서 주도하고 있다. 만약 동회에서 체험사업을 반대한다면 치즈마을에서는 큰 곤란을 겪을 수밖에 없다.

독립적인 각 운영기구는 서로 긴밀하고 전략적으로 협력한다. 대표적으로 치즈마을은 최소한 경제적인 영역에서는 마을 전체를 대표하는 운영기구로 거듭났지만, 경우에 따라 행정기관과 협의하는 단위는 각 동회이다. 예를 들어, 꽃길 조성이나 분수대 설치 등 마을의 환경정비에 필요한 사업비를 확보하는 일은 여전히 동회가 도맡아 처리하고 있다. 이는 매우 전략적인 이유에서인데, 치즈마을이 전국에서 가장 활성화된 마을로 손꼽히고 있기 때문에 군이나 도에서는 치즈마을로 사업비를 지원하는 데 인색해졌기 때문이다. 이미 많은 지원을 받았고, 충분한 수익을 내는 마을이라는 것이 그 이유이다. 그러나 화성마을이나 중금마을의 명의를 치즈마을과 또 다르기 때문에 사업비를 확보하는 데 좀 더 유리하다. 또한 행정기관에서도 공식적인 행정기구에 가까운 동회로 사업비를 지원하는 것이 절차상 간편하다.

대표적인 예가 치즈마을사무실 재건축사업이다. 현재 치즈마을의 사무실은 비만 오면 천장에서 물이 흐를 정도로 노후화되어 신축이나 재건축사업이 필요한 입장이지만, 치즈마을의 자체 예산을 사용하기에는 매우 부담스러운 일이다. 이런 상황에서 재건축사업에 앞장서고 있는 것은 화성마을의 동회였다. 화성마을 이성호 이장은 군청에 치즈마을사무실 재건축에 필요한 사업비를 지속적으로 요청하여 마침내 필요한 사업비의 일부를 확보할 수 있었다.

화성마을에서 치즈마을사무실의 재건축에 앞장 선 이유는 다음과 같다. 현재 치즈마을사무실은 본래 화성마을 회관이었다. 2003년 시작한 녹색농촌체험마

노력하고 있었다.

을 사업으로 화성마을 회관 옆에 치즈마을 방문자센터를 지은 뒤, 화성마을에서는 다시 이 방문자센터 2층에 노인정을 지었다. 그런데 노인들은 계단을 올라가야 하는 2층 노인정의 이용을 매우 힘들어했다. 화성마을에서는 치즈마을에 공간을 바꿔서 사용할 것을 제안하였고 이에 치즈마을에서는 방문자센터를 내주고 2층은 체험객들이 사용할 숙박동으로 재건축하기로 마을과 합의하였다. 그 대신 기존의 마을회관은 방문자센터로 활용하게 되었다. 즉, 현 치즈마을사무실은 본래 그 소유권이 화성마을 동회에 속해 있었던 것이다. 바로 이러한 이유 때문에 화성마을에서 치즈마을사무실의 재건축에 적극적으로 나서고 있었다.

또한 화성마을 동회에서는 재건축사업에 필요한 자부담금 23백만 원 가량을 노인회와 협의하여 충당할 예정이다. 현 치즈마을사무실은 옥상의 누수문제만 해결하면 운영에 아무런 문제가 없다. 화성마을 동회에서는 누수문제를 해결하기 위해 치즈마을사무실 옥상에 숙박동을 세우기로 결정하였다. 숙박동 건설이 완성되면 화성마을 동회와 노인회가 숙박사업을 이끌어갈 예정이며, 여기서 발생한 수익 역시 그들이 독립적으로 관리할 예정이다. 바로 이런 이유로 노인회 기금 23백만 원 가량이 투입되고 있었던 것이다.

중금마을 동회 역시 각종 마을사업과 관련하여 치즈마을과 긴밀하게 협의하고 있다. 현재 치즈마을에서는 (주)치즈레인보우가 출범하는 데 있어 주식의 49%를 출자하며 향후 성장동력으로 여기고 있다. 중금마을 동회 역시 치즈마을의 사업 방향에 동의하며, 치즈레인보우가 운영할 한우전문레스토랑 옆의 밭 400평가량을 동회 기금으로 매입해서 운영권을 넘겨줬다. 향후 이곳에서는 각종 쌈 채소를 재배하여 레스토랑에 공급할 예정이며, 주민들은 이곳에서 틈틈이 일하며 소득을 올릴 계획이다.

치즈마을의 운영에 있어 핵심적인 역할을 담당하고 있는 것은 각 마을의 부녀회이다. 부녀회는 직간접적으로 치즈마을의 운영에 필요한 각종 일을 도맡아 처리해주고 있다. 예를 들어, 치즈마을의 주요행사 가운데 하나인 치즈마을 작은음악회에서는 음식담당 부스를 운영해주고 있으며, 마을을 찾아온 손님들에게 식사를 제공하는 일을 한다. 또한 마을총회와 월례회 등에서 다같이 식사를 할 수 있도록 음식을 장만해주기도 한다.

이처럼 치즈마을이란 새로운 운영기구가 출범하여 마을 내 대소사를 처리하고 있지만, 그 근간에는 여전히 동회와 노인회, 부녀회 등의 기존 조직이 활발히 활동하며 뒷받침하고 있다. 이들은 서로 독립적인 영역에서 각기 활동하거나 때론 협동하여 치즈마을과 각 자연마을 서로가 원활히 운영될 수

있도록 협조한다.

물론 이러한 방식의 상보적 운영이 순기능만 하는 것은 아니다. 치즈마을 사업과 동회의 운영에서는 서로 일정한 갈등을 겪기도 하며 대표적인 것이 마을 공간의 관리와 관련된 것이다. 현재 치즈마을 사업과 관련한 주요 건물 이 화성마을 내에 집중적으로 들어서 있기 때문에 금성리 주민 일부와 외부 인들은 치즈마을을 곧 화성마을로 여기기도 한다. 이로 인해 화성마을에서는 마을의 관리, 예를 들어 여름 내내 계속되는 마을길의 제초작업과 환경정비 등의 업무를 치즈마을로 미루곤 한다.

치즈마을에서는 체험객이 오가는 마을길과 치즈마을사무실 주변의 제초작업을 인부를 고용해 처리하곤 했다. 그 결과 화성마을에서는 기존에 마을 자체적으로 해오던 제초작업을 더 이상 진행하기 않게 되었다. 술땀이가 열리는 날엔 마을 내 제초작업을 비롯한 환경정비를 끝마치는 것이 보통이었지만, 더이상 이런 모습을 보기 어렵다. 이제는 술땀이가 열려도 다 같이 음식을 해먹고 하루를 즐기는 정도이며, 제초작업과 환경정비는 치즈마을에서 담당 하는 것으로 굳어져버렸다.

그런데 2015년에는 치즈마을 체험사업이 분명한 하락세를 보임에 따라 치즈마을의 운영에 필요한 사업비를 최대한 아껴야 했다. 치즈마을에서는 제초비로 소요되는 비용도 아껴야 할 상황이었지만 화성마을에서는 이런 상황을 고려하지 않고 계속해서 제초작업을 중용하였다. 화성마을 이장은 마을에 더 이상 제초작업을 진행할 만한 인력이 없으며, 그 동안 마을사람들은 마을을 가꾸는 일에 충분히 할 일을 다 했기 때문에 치즈마을에서 알아서 처리하라는 입장을 바꾸지 않았다. 그 결과 제초작업을 진행한 것은 필자를 비롯한 소수의 마을 젊은이들이었다. 필자는 제초작업에 배정된 사업비 150만 원을 아끼기 위해 매일 예초기를 들고 제초작업을 진행해야 했다. 이 과정에 소수의 마을 젊은이들이 참여했지만 대다수의 노인들은 뒷집만 지고 있을 뿐이었다.

중금마을은 화성마을에 비해 치즈마을과 공간의 일치성이 떨어진다. 이 때문인지는 몰라도, 중금마을은 여전히 마을주민들에 의해 제초작업이 벌어지고 있다. 매년 마을길 주변에 풀이 무성하게 자라면 이장은 울력을 동원하여 제초작업을 하며, 마을사람들이 일이 끝난 후 다 같이 식사를 한다. 술땀이도 마찬가지다. 화성마을과 달리 중금마을은 술땀이가 열리는 날 아침이면 모든 주민들이 나와 제초작업을 비롯한 마을환경을 정비작업을 끝마친 다 같이 음식을 나눠 먹으며 하루를 즐기고 있다.

2. 주체의 성향과 중층성에 따른 공동체 문화의 접합과 변이

매년 백중 무렵이면 치즈마을을 구성하고 있는 세 자연마을 가운데 화성마을과 중금마을에서 술매이가 열린다.²⁰⁾ 술매이는 각 마을의 전통축제로서 철저한 마을 단위로 진행되며 축제를 이끌어가는 사람은 각 마을 이장이다. 이장은 술매이가 열리기 전 주민들이 먹고 마실 술과 음식을 미리 준비해둔 다음, 당일 아침 일찍 회관에 마련되어 있는 방송시설을 이용해 금일 술매이가 있음을 전 주민에게 알린다.²¹⁾

술매이를 여는 데 필요한 자금 역시 동회를 통해 마련된다. 이장은 그 동안 모인 마을기금 가운데 일부를 사용하여 음식을 장만한다. 여기에 농협의 지원금과 각종 인사들의 찬조금도 사용된다. 임실군 관내 농협에서는 해마다 백중이 돌아오면 마을 노인회에 소속된 인원수에 비례하여 원하는 물건을 하나로마트에 진열된 현물로 지원하며, 중금마을은 2012년도에 약 20만 원 상당의 물품을 지원받았다. 치즈마을운영위원회에서도 화성마을과 중금마을에 찬조금을 내놓는데, 2014년에는 각 마을당 10만 원을, 2105년에는 5만 원을 지원하였다. 마을에 있는 퇴비공장이나 양돈가에서도 해마다 일정한 찬조금을 내놓고 있으며, 유가공방에서는 요구르트 등을 현물로 찬조한다.

술매이가 열리면 주민들은 아침 일찍 회관 앞에 모여 각기 역할을 구분하여 일을 진행한다. 여성들은 회관 내외부를 깨끗하게 청소하고, 남성들은 낫과 예초기를 들고 주요 길가로 나가 여름 내 무성하게 자란 풀을 말끔하게 깎는다. 그 다음에는 음식을 장만하는 몇몇 젊은 여성들을 제외하고는 모두가 회관에 모여 그 동안의 마을일에 관해 정보를 주고받는 한편 마을의 현안에 대해 상의한다.²²⁾

마을을 청소하고 회의가 끝나면 평소보다 푸진 음식이 상 한 가득 차려진다. 각 마을에서는 남성과 여성을 위한 상이 따로 차려지며 보통 닭을 잡고 명태국을 끓여 밥을 먹는다. 밥과 함께 술을 곁들이는데 주로 소주와 맥주를 마시는 편이다. 술을 곁들인 점심을 푸지게 먹고 난 후에는 마을회관 밖에

20) 금당마을에서는 1980년대까지 술매이를 벌였다고 하며, 2016년 현재는 5가구만 거주하고 있는 관계로 중금마을의 술매이에 동참하고 있다.

21) 술매이는 철저한 마을 단위로 치러지기 때문에, 필자는 주소지가 등록되어 있던 중금마을의 술매이에만 동참할 수 있었다. 술매이에 관한 내용은 필자가 직접 참여하며 관찰한 2012, 2014, 2015년도 중금마을 술매이를 기본 자료로 삼고 있음을 밝힌다.

22) 젊은 여성들이라고 하지만 음식을 장만하는 사람들은 대부분 60대이다. 이보다 젊은 사람들은 직장에 나가거나 개인사업으로 인해 참여하기 어렵다.

마련한 숯불에 삼겹살을 굽고, 그 옆에는 ‘웃방석’ (멍석)을 펼쳐놓고 종지와 웃말을 준비해 놓는다. 식사를 마친 사람들은 자유롭게 삼겹살을 안주 삼아 술을 즐기거나 웃놀이에 참여한다. 웃놀이의 경우 특별한 대전 방식은 없고, 참여하고 싶은 이들이 그때마다 편을 구성하여 진행한다.

한창 흥이 오르기 시작하면 풍물굿이 등장한다. 중금마을의 경우 수준이 썩 빼어나지는 않더라도 풍물굿을 칠 수 있는 사람이 10여 명 정도 있다. 풍물굿은 주로 태봉준의 집 옆에 있는 초가모정에서 치는 편이며, 한창 흥이 오르면 악기를 잘 치지 못하는 사람들도 서로 풍물악기를 잡고 연주한다. 그러다 힘이 들면 술을 한 잔 하면서 잠시 쉬었다가 이내 다시 풍물굿을 치기를 반복한다. 풍물굿이 끝나면 오디오를 틀어놓고 트로트 음악에 맞춰 춤을 추기도 한다. 그러다 해가 저물기 시작하면 다 같이 저녁을 먹은 뒤 주변 정리를 하고 각자 집으로 돌아간다.

이처럼 치즈마을을 구성하고 있는 각 자연마을의 술맥이 행사는 치즈마을 운영위원회와 관계없이 독립적으로 치러진다. 매년 마을 단위로 실행되는 행사인 만큼, 이 자리에 치즈마을운영위원회가 끼어들 자리는 없다. 그런데 마을만들기 사업이 시작되면서, 술맥이에도 조금씩 변화의 분위기가 감지되고 있다. 그동안 독립적으로 진행되었던 술맥이가 점차 치즈마을로 대변되는 마을만들기 사업의 자장에 포섭되기 시작한 것이다.

2012년 9월 1일(음력 7월 15일) 백중에 열린 술맥이 행사는 마을 이장을 맡고 있는 조종찬과 중금마을의 마을만들기 사업을 주도하고 있던 태봉준의 의견대립으로 진행에 일정한 어려움을 겪고 있었다. 당시 이장인 조종찬은 기존에 하던 대로 술맥이를 꾸려가자고 제안했으나, 중금향토마을사업의 총무를 맡고 있던 태봉준은 기존과 다른 방식의 술맥이를 벌이자고 제안했다. 술맥이를 어떻게 열 것인지를 두고 열린 회의에서 태봉준은 아래와 같은 제안서를 내밀었다.

〈표-10〉 2012년 중금마을 술멕이 행사 계획표

시간	행사명	내용	진행담당	준비사항
10:00~11:00	마을 총회	마을현황서로알기 단합대회결산보고 마을기업중간보고	조종찬 이장 심영숙 노인회총무 권봉관 사무장	해당자료 장소 : 마을회관
11:30~13:00	점심식사	돼지 육개장	부녀회	돼지1마리, 과일, 술 장소 : 초가모정 주변
13:00~17:30	놀이마당	풍물, 윷놀이 등	태봉준, 권봉관	악기, 윷 등 일체
17:30~18:30	저녁식사	육개장	부녀회	그릇 등
18:30~19:30	문화공연	지역주민 재능기부	태봉준	음향 등 제반시설
19:30~22:00	동네노래자랑		사무국	심사단, 선물

태봉준은 당시 약 2백여만 원의 예산을 책정하여 위 표와 같은 내용의 술멕이를 기획하였으나, 조종찬 이장은 이를 받아들이지 않았다. 평소 하던 대로 하면 그만인 것을 왜 판을 크게 벌리냐는 것이었다. 태봉준은 또한 물러서지 않고 행사의 당위성을 설명하였지만 이장은 그의 발언에 대응하지 않고 회피해버렸다.

이후 술멕이 행사는 이장의 주도로 열렸다. 조종찬은 사전에 예약해놓은 돼지 한 마리를 시장에서 구입해왔으며, 이를 가지고 마을 사람들이 국과 반찬을 만들어 술안주로 삼았다. 삼겹살 등의 부위는 마을 앞 모정에서 다 같이 구워 먹었는데, 취기가 오르자 조종찬 이장은 다 같이 풍물을 치며 놀라고 제안했다. 그는 풍물을 치며 노는 주민들을 보며 매우 흡족해했다. 특히 누군가 이장이 수고해서 술멕이를 잘 한다고 이야기라도 할 때면 더욱 신이나 그 동안 자신이 마을에서 해온 수고로움에 대해 스스로 칭찬을 하기에 주저하지 않았다.

사실 술멕이라는 시공간은 태봉준과 조종찬이 분출하는 서로의 욕망이 충돌하는 지점이었다. 태봉준은 각종 문화행사를 통해 주민들의 삶의 질을 높이고 싶어 했고, 그래서 위 표와 같은 행사를 기획했다. 특히 ‘지역주민 재능기부’에서는 그의 대외적인 활동을 같이 했던 여러 사람들을 마을로 초청해서 주민들과 어울리는 자리를 만들고 싶어 했다. 이러한 행사를 계기로 태봉준은 마을 사람들의 단합을 재확인하고, 이를 바탕으로 주민이 행복한 마을이라는, 자신이 하고 있던 사업에 대한 스스로의 답을 확인하고 싶어 했다.

조종찬은 그 동안 마을만들기 사업을 진행하며 이장으로서 주도권을 빼앗겼다고 생각하고 있었다. 마을만들기 사업의 대부분을 태봉준이 주도했고, 위원장이자 이장인 조종찬 본인은 필요할 때만 부른다며 불만을 제기하곤 했었

다. 그래서인지 조종찬은 술땀이 행사에서만은 태봉준을 철저히 배격했고, 태봉준 역시 그의 독단에 불만을 제기하여 서로 감정의 골이 깊어갔다. 그런 감정 대립과 상관없이, 조종찬은 주민들과 다 같이 식사를 하며 주민들이 겪은 그간의 노고를 치하했고, 이장으로서 역할에 충실했다. 이날 사람들이 먹고 남은 돼지고기는 본인이 손수 칼질을 하여 주민들, 특히 연장자와 경제적으로 소외된 이들을 중심으로 분배해주었다.

2015년에 열린 술땀이에서는 또 다른 변화가 감지되었다. 그 동안 술땀이는 마을의 젊은이들이 빠진 채 주로 연로한 노인들만의 축제로 남아 있었다. 젊은이들은 마을을 찾아온 체험객을 대상으로 체험을 진행하거나, 각종 생업에 종사하느라 사실상 행사에 참가하기 어려웠기 때문이다. 따라서, 낮 동안 치러진 행사에 찾아와 밥을 먹거나, 간단한 심부름을 해주는 정도가 젊은이들이 할 수 있는 전부였다. 그런데 바로 이들을 배려하기 위해 술땀이 행사가 낮과 밤 두 차례에 걸쳐 치러졌다.

이 같은 변화를 주도한 것은 2015년도부터 새로 이장을 맡은 조성현이었다.²³⁾ 치즈마을 위원장을 역임하기도 했던 조성현은 2014년 창업한 농업회사법인 (주)임실치즈레인보우의 대표를 맡고 있었으며,²⁴⁾ 2015년도에는 레스토랑과 농산물직거래장을 완공하여 2016년부터 본격적인 운영에 들어갈 예정이었다. 이 가운데 한우전문레스토랑은 중금마을 내부에 세워지기 때문에 마을과 긴밀한 협력이 필수적인 상황이었다. 더군다나 치즈마을을 배격한 중금마을의 독자적인 마을만들기 사업으로 인해 금성리 내부에는 크고 작은 갈등이 있었기 때문에 (주)치즈레인보우의 본격적인 출범을 앞두고 해결해야 할 일이 많았다. 조성현은 바로 이 같은 상황을 정면으로 돌파하기 위해 이장에 출마한 것이었다.

어차피 풀고 갈 문제도 있고, 봉준이랑 향토산업 그런 것도 다 풀어야 하고. 어차피 가리를 한 번 타야 할 때니까 내가 하겠다고 한 것이지. 이번 기회에 그동안 못 했던 거 짝 정리하면 도중에 그만 둘 수도 있고.²⁵⁾

23) 조성현은 치즈마을 제2기(2005~2006)와 제5기(2011~2012) 운영위원장을 역임한 인물로서, 현실주의적인 자세와 과감한 결단력으로 젊은이들 사이에 많은 지지를 얻고 있다.

24) (주)임실치즈레인보우는 치즈마을이 주도하여 세운 회사이며, 총 주식의 49%가량을 치즈마을이 보유하고 있다. 이 회사는 2016년부터 각종 농산물과 유제품을 판매할 직거래장과 한우전문레스토랑 및 치즈전문레스토랑을 운영할 예정이다.

25) 조성현(남, 57세)의 제보(2015년 3월 2일, 일본 모쿠모쿠 농원).

이장으로 선출된 그는 그동안 일정하게 분열되어 있던 중금마을의 여러 가지 현안을 해결하려고 노력했고, 그 와중에 젊은 사람들의 단합이 필요하다고 생각하여 술맥이를 두 차례로 나눠서 진행했다.

2015년 8월 28일 열린 중금마을의 술맥이는 여느 해와 다르게 치러졌다. 오후 3시 쯤 행사가 끝난 마을 노인들은 자리를 정리하고 각자의 집으로 돌아갔다. 그리고 그날 저녁 7시 다시금 술맥이가 시작되었다. 마을회관의 가로등 앞에 마련된 자리에 마을의 젊은이들과 그의 자식들 약 30여 명이 모여들어 숯불을 피우고 돼지고기와 전어를 구워 술을 마셨다. 젊은이들은 마을 청소나 회의 같은 일들에는 대부분 참석하지 못했지만, 조성현 이장이 마련한 저녁 술자리에서 그동안 마을일에 적극적으로 참석하지 못함을 미안해하고, 이렇게라도 마을에서 자리를 마련하니 젊은 사람들이 한 번이라도 더 모일 기회가 생겼다며 기뻐했다.

이 자리에 모인 사람들은 술과 맛있는 음식을 먹으며 다양한 이야기를 나눴다. 저녁에라도 시간을 내어 자리를 마련할 수 있었던 것도 젊은이들이 많은 중금마을의 저력이라며 자찬하는 이야기가 나왔으며, 어떤 이들은 이제 화성마을에는 젊은이들이 거의 없기 때문에 앞으로 치즈마을을 주도하는 것은 중금마을일 것이라며, 해묵은 마을 사이의 감정을 드러내기도 했다. 행사는 밤 11시가 넘는 시간까지 계속되었으며, 술에 취한 사람들이 하나둘씩 집으로 돌아가기 시작한 것은 밤 12시가 다 되어서였다.

치즈마을 단위로 열리는 작은음악회나 대보름굿이 치즈마을의 등장과 원활한 운영에 관련되어 기능하는 것과 달리, 술맥이는 치즈마을과 관련성이 상대적으로 떨어지며 오히려 기존의 자연마을을 내적으로 단결시키는 기능을 하고 있었다. 달리 말하면, 작은음악회는 치즈마을 결사체의 정체성을 분명히 드러내고, 대보름굿은 치즈마을 결사체를 중심으로 금성리 세 자연마을의 단합을 도모했다. 그 반면에 중금마을에서 관찰된 술맥이는 치즈마을보다 오히려 중금마을 구성원들 자체의 단합을 도모하며, 치즈마을 사업을 운영하는 과정에서 잃어버렸다고 판단되는 그 무엇을 되찾는 과정처럼 보였다. 예를 들어, 조종찬은 2012년에 열린 술맥이에서 이장으로서 그의 권위를 세우기 위해 풍물굿판을 앞장서 조성하고 돼지고기를 직접 잘라서 나눠주는 등의 행동을 했으며, 이를 통해 그가 여전히 마을사회에서 영향력이 적지 않다는 점을 보여주고 있었다. 2015년에 열린 술맥이는 또 다른 측면을 보여주고 있었다. 그간 치즈마을 결사체가 작은음악회나 대보름굿을 통해 치즈마을 중심의 단합을 도모했다면, 중금마을의 술맥이는 기존 자연마을의 구심력을 보여주고 있었다. 매

우 흥미롭게도 2015년에 열린 저녁 술맥이는 그간 치즈마을의 핵심 성원으로 판단되던 젊은이들이 화성마을과 경쟁의식을 표출하는 장이었다. 젊은이들은 “앞으로 치즈마을을 주도하는 것은 중금마을일 것”이라며, 그간 화성마을과 관계에서 쌓였던 불만을 해소하고 있었다.

3. 경제 ‘공동체’와 마을공동체의 수평적 존속

2015년 현재 치즈마을 회원은 81명으로 금성리 전체 주민의 절반가량이다. 아직 나이가 어려 학교에 다니거나, 연로하여 노동력을 상실한 사람들이 아닌 회원들은 대부분 치즈마을 사업과 직간접적으로 연관되어, 치즈체험장이나 치즈마을식당, 경운기체험 등에 부업으로 종사하거나, 치즈마을 판매점에서 농산물을 판매하여 소득을 올린다. 벌써 10년 이상 이러한 모습을 유지하고 있는 것에 비춰볼 때, 치즈마을은 이미 경제적 공동체로서 작동하고 있음이 틀림없다. 그러나 경제적 공동체가 곧 문화적 공동체를 가리키는 것은 아니었다. 필자는 이러한 확신을 어느 한 회원의 죽음을 통해 확인할 수 있었다.

<고 박복남 회원의 죽음과 장례식 사례>

2015년 7월 1일, 무더위가 한창 기승을 부리던 점심 무렵 소방차와 구급차 1대가 치즈마을사무실 앞을 거쳐 임실읍 쪽으로 급히 달려갔다. 필자는 마을에 무슨 불이라도 난 것인지 걱정이 되어 소방차가 달려 나온 중금마을 쪽으로 급히 달려갔다. 현장에는 다행히 불이 난 것 같지는 않았지만, 고개를 들어 살펴보니 박복남 회원이 살고 있는 집에 마을사람들이 모여 있었다. 무슨 일인지 여쭙보니, 박복남 회원이 밥을 먹다 심장마비로 쓰러져 구급차를 타고 병원으로 실려 갔다고 했다. 천만다행으로 아들이 함께 있어 심폐소생술을 계속했다고 하는데, 아들은 이미 늦었다며 눈물만 흘리고 있었다. 잠시 후 약 30분 뒤, 박복남 회원이 결국 돌아가셨다는 연락을 받았다. 필자는 급히 치즈마을 회원들에게 박복남 회원의 비보와 장례식장 위치를 문자로 전송했다.

치즈마을 총무로서 뿐만 아니라 중금마을 사무장으로 일하면서 생긴 박복남과 인연으로, 필자는 첫날 빈소를 방문했다. 빈소에는 중금마을 이장을 맡고 있던 조성현을 비롯한 몇몇이 상주에게 필요한 이것저것을 돕고 있었다. 필자가 식사를 하고 있는 동안 소식을 전해들은 마을사람들이 속속 빈소로 도착했다. 마을사람들과 이런 저런 이야기를 나누던 필자는 다음날 일을 위해 밤 10시 30분쯤 귀가했다.

다음날 필자는 치즈마을 이진하 위원장과 전주의 모처에서 불일을 본 후 함께 빈소를 찾았다. 이진하 위원장이 조문을 마치는 동안 필자는 식사를 위해 자

리를 잡고 있었다. 이진하 위원장은 빈소에서 약 1시간 정도 자리를 지키다가 집으로 돌아갔고, 필자는 치즈마을 총무로서 혹시 도와야 할 일이 있을지 몰라 자리를 지켰다. 그날 10시쯤 집에 돌아갈 때까지, 빈소에는 치즈마을 사람들이 자리를 지키고 있었다.

발인을 하던 날, 중금마을 모정 앞에는 망자를 위한 조그마한 상이 차려졌고, 대부분의 마을사람들이 모정 앞에 나와 있었다. 마을사람들은 고인을 보내는 마지막 자리라며 장례식 차량을 기다렸다. 차량이 도착하자 노인회장과 노인회 총무는 고인에게 마지막 술잔을 올리며 명복을 빌었다. 상주와 가족들이 영정사진을 들고 고인이 생전에 거주하던 집을 들르는 동안, 마을사람들은 고인이 주는 마지막 음식이라며 상에 놓여있던 음식을 나눠 먹었다.²⁶⁾

치즈마을 총무로서 각 회원들에게 故 박복남의 비보를 전하고, 마을사람들과 빈소를 지키는 동안에는 별다른 이상한 점을 느끼지 못했지만, 이튿날 위원장과 함께 빈소를 찾았을 때는 무언가 자연스럽지 못하다는 점을 느낄 수 있었다. 그동안 치즈마을을 대표하는 이진하 위원장과 각종 크고 작은 행사를 치르는 때면, 위원장은 항상 치즈마을을 대표하는 인물로서 중심을 잡고 있었다. 그런데 박복남 회원의 빈소에서는 그런 모습을 찾아보기 어려웠다. 오히려 그 자리를 지키며 대내외적으로 활발한 모습을 보인 것은 중금마을 이장을 맡고 있던 조성현과 상주의 친구 김호찬 등이었다. 이들은 시종 머리를 맞대고 향후 일정에 대해 논의하는 모습을 보이고 있었다. 이에 달리 이진하 위원장은 빈소를 찾아온 중금마을 출향인사들과 서로 친근한 모습을 보이지 못했고, 평상시 내가 보아왔던 치즈마을 위원장과 다르게 소극적인 모습을 보이다가 이내 빈소를 떠났다. 무언가 이상했다.

다음 날 아침 8시쯤 중금마을 모정 앞에 모여 있는 사람들은 보고서야 어제부터 느껴왔던 이질감 혹은 부자연스러움의 정체를 확인할 수 있었다. 그제부터 오늘까지 계속된 장례식에서 치즈마을 회원으로 등록된 화성마을 사람들을 거의 볼 수 없었던 것이다. 실제로 첫날부터 이튿날까지 빈소를 지키는 도중 확인한 화성마을 사람들은 체험장이나 식당에서 일하는 일부 인사 혹은 박복남의 친인척에 지나지 않았다. 치즈마을 회원임에도 불구하고 화성마을 사람들은 대부분 박복남의 장례식에 참가하지 않았다. 예외적으로 화성마을에 소속된 한 사람이 발인을 하는 날 아침 중금마을 모정 앞으로 찾아왔는데, 나중에 알고 보니 박복남의 형부였다.

26) 참여관찰 내용, 2015년 7월 15~17일.

이때의 경험을 통해 필자는 중요한 사실 하나를 깨달을 수 있었다. 지금까지 치즈마을공동체라는 지향점을 공유하며 회원으로서 활동하고 있었지만, 회원들은 경제적 실리를 취하고자 치즈마을 회원에 가입한 것에 지나지 않았다. 결국 이진하, 오기선, 태봉준, 조성현 등 치즈마을공동체를 구성하려고 노력한 사람들은 경제적 공동체를 구성하는 데는 성공했으나, 아직 문화적 공동체로서 치즈마을까지는 다가서지 못한 것이다. 아직까지는 문화적 공동체를 구성할 수 있는 힘은 여전히 각 마을공동체에서 주도하고 있었다. 그럼에도 불구하고, 문화적 공동체의 주도권을 치즈마을에서 주도할 수 있는 가능성은 새롭게 생겨나고 있었다. 박복남의 장례식에 참가했던 오기선, 한순자, 김정미, 손미라, 태순희, 이진하, 이덕순, 이민지, 이호성 등은 화성마을 사람임과 동시에 치즈마을구성원으로서 소속감도 매우 강하다. 또한 이들은 초창기 치즈마을 태동 때부터 결사체적으로 활동한 인물들로서, 이들과 그의 자식들이 마을의 주도권을 확보한다면 경제적 공동체로서 치즈마을이 문화적 공동체로 전이될 가능성도 배제할 수 없다.

4. 계약관계에 기반한 ‘공동체’와 농민 성향의 부조화

전국의 농촌을 체험마을로 만들어 농가소득을 올리겠다는 마을만들기 사업의 발상은 매우 참신한 듯 보이지만 농민과 공동체에 대한 이해는 결여된 것으로 보인다. 자연물을 대상으로 노동력을 투입하여 각종 농산물을 생산해 온 농민에게, 체험이라는 서비스산업에 종사하라는 것은 산에서 물고기를 잡으라는 것과 별반 다르지 않은 일이다. 물론 농민 가운데도 소비자를 대상으로 체험이라는 서비스를 제공하여 소득을 올릴 수 있는 사람들은 분명 존재할 테지만, 적어도 필자가 경험한 바에 의하면 이는 결코 쉬운 일이 아니다. 더군다나 전국의 농촌이 초고령화 사회로 진입하는 이 시대에, 거의 평생을 농업에만 종사해온 고령의 노인들이 태반인 상황에서 체험사업을 진행하기란 여간 어려운 일이 아니다.²⁷⁾

치즈마을이라는 공간은 기존 농민들이 영위해온 농업환경과는 또 다른 조건이 생성된 곳이다. 도시를 향해 개방된 치즈마을은 농촌체험을 하러 온 도시민들에게 그들이 원하는 방식으로 각종 편익을 제공해야 하지만, 이러한 조건에 농민들이 쉽게 적응할 것인지는 별로 고려되지 않았다. 더군다나 치

27) 치즈마을에는 일 년에 수십 곳의 단체에서 선진지 견학을 온다. 그런데 농촌에서 선진지 견학을 온 대부분의 사람들이 노인들이며, 젊은 사람들은 한두 명에 불과할 따름이다. 바로 이 노인들이 해당 마을의 마을만들기 사업을 이끌어갈 주력층이다. 이러한 사실만으로도 농촌에서 진행되고 있는 마을만들기 사업의 현황을 짐작할 수 있다.

치즈마을은 그렇게 단순하게 결성되지 않았다. 이미 앞에서 역사적인 맥락을 통해 확인했듯이, 치즈마을 결성을 주도한 인물들은 불확실한 농촌의 현재를 극복하기 위해 일정한 이념적 지향과 공동체의식의 공유를 기반으로 치즈마을을 구성해왔다. 그들은 결사체를 구성하여 각종 농업문제를 해결하려는 시도를 계속했고 그때마다 실패를 거듭했지만 강한 결사체의식을 바탕으로 실패를 극복해왔다. 이러한 결사체가 주도하여 구성한 치즈마을은 기존의 자본주의 경제 원리와 다른 공생의 경제 원리가 구축되고 이에 조용한 염치의 경제원리가 활성화된 곳으로 기존의 농민뿐만 아니라 이를 공유하지 못한 도시민에게도 익숙한 곳이 아니다.

필자가 직접 현지에 거주하며 살펴본 바에 의하면 치즈체험장이나 치즈마을식당의 도우미 할머니들을 제외한 65세 이상 노인 가운데, 체험사업에 참여하는 사람들은 오직 경운기체험 운전자들 뿐이며, 이들 역시 체험사업을 경영하는 것이 아닌, 체험의 원활한 진행을 돕기 위해 노동력을 제공하는 것 이상의 역할을 하기 힘들었다.

그럼에도 불구하고 치즈마을과 관계기관은 노인들의 체험사업 참여를 두고 매우 고무적으로 생각했으며, 대내외적으로 적극적으로 홍보하였다. 나이 든 노인들도 체험사업에 참가할 수 있고, 이를 통해 주민들의 소득을 올릴 수 있다는 점은 치즈마을의 발전상과 함께 농촌관광의 성공 가능성을 보여주기에도 충분했다. 그런데 실제로는 노인들의 활발한 참여가 체험사업의 원활한 진행에 걸림돌로 작용하기도 했는데, 이는 젊은 사람들과 노인들 사이에 체험사업을 이해하는 방식이 서로 달랐기 때문이었다.

예를 들어, 체험장이 한창 바쁠 때는 할머니들이 일하는 데 힘이 부치기 때문에 체험장 담당직원은 이들 외에 상대적으로 젊은 새로운 인물들을 투입하고 싶어 한다. 특히 마을 내 젊은 사람들은 체험객을 친절히 대하고 그들과 소통하는 데 좀 더 강점을 가지고 있기도 하다그러나 할머니들은 이를 거부하는 편이다. 치즈마을 구성원들은 항상 이러한 점이 고민이지만, 할머니들은 지금 당장 그들이 벌어들일 수 있는 소득이 줄어들 것을 염려한다. 이들은 체험사업을 좀 더 활성화시켜 더 많은 체험객을 끌어들이는 것보다는, 지금 현재 그들이 올릴 수 있는 소득을 가능한 한 많이, 그리고 똑같이 분배받기를 원한다.

이상의 문제는 비단 체험장에서만 일어나는 것이 아니었다. 경운기체험을 진행하는 65세 이상 할아버지들 역시 비슷한 행동을 하고 있었다. 경운기체험은 치즈체험과 연동되어 있다. 보통 치즈체험을 하러 온 체험객들이 경운

기를 타고 체험장으로 이동하며, 경운기를 운전하는 노인들은 치즈마을사무실 앞에서 체험장으로 1회 10분 정도 이동할 때마다 마을세금 5%와 카드수수료 3.5%를 제외한 9,250원을 지급받는다. 이들이 경운기를 운행하는 횟수는 체험객의 수에 따라 다르며, 체험객이 많을 경우 그만큼 경운기 운행 횟수가 증가한다.

2012년도에 경운기체험을 진행한 마을사람들은 15명이었고, 이 가운데 1백만 원 이하의 소득을 올린 예비운전자 6명을 제외하면 모두 9명이 경운기체험에 적극적으로 참가했다. 각각이 올린 소득은 아래 표와 같다.

〈표-12〉 2012년도 경운기체험 운행자들의 소득액

구분	오현덕	이태호	이호근	임계선	조종찬	이성호	김정수	조진홍	김춘섭
소득	6,290,625	6,748,125	6,697,800	5,993,250	4,945,575	5,723,325	2,722,125	6,231,150	6,368,400

경운기를 운행한 만큼 더 많은 체험비를 지급받을 수 있기 때문에 경운기 체험에 참가하는 노인들은 운행 횟수에 민감하게 반응한다. 경운기체험에 참가하는 노인들은 각자의 경운기 운행 횟수가 서로 같아야 한다고 주장하며, 만약 조금이라도 손해를 본다 싶으면 어김없이 치즈마을사무실로 찾아와 왜 자신을 다른 사람보다 더 적게 부르느냐고 항의를 한다.

문제는 본인의 사정에 의해 체험에 참가하지 못한 것 역시도 추후 경운기 체험을 진행할 때 보상을 받아야 한다고 생각한다는 점이다. 이들은 농사일이나 외부출타로 인해 경운기체험을 진행하지 못하는 경우가 있는데, 그럴 때는 본인의 사정으로 진행하지 못한 체험 횟수까지 염두에 두고 한 번이라도 더 경운기를 운행하려고 한다. 이러한 점에서 가장 극적인 모습을 보이는 사람이 바로 이성호이다.

이성호는 2015년 현재 화성마을의 이장이다. 농사는 거의 짓지 않는 대신 임실읍에 소재한 아파트 단지의 경비원으로 일하고 있으며, 이틀에 한 번씩 주간 근무와 휴무를 반복한다. 따라서 그는 이틀에 하루만 경운기 운전이 가능한데도 불구하고 다른 이들과 똑같은 경운기운행 횟수를 보장받기를 원한다.

상식적으로 생각하면, 그는 다른 생업에 종사하기 위해 마을을 벗어난 것이기 때문에, 그만큼 경운기운행 횟수가 다른 이들에 비해 적을 수밖에 없다. 그러나 그는 마을 외부에서 일하는 날 경운기운행에 참가하지 못한 것을

그 다음 날 보장받기를 원한다. 경운기는 체험장 앞 모퉁 쪽에 먼저 온 순서대로 대기하는데, 그는 늦게 오더라도 이러한 순서를 무시하고 가장 앞쪽에 경운기를 대놓는다. 그리고 사무실에 들러 다른 사람보다 그를 더 자주 불러 주기를 주문한다. 이 때문에 경운기를 운행하는 다른 사람들이 사무실에 와서 불만을 제기하곤 하지만, 정작 이성호 본인에게 직접 항의하는 사람은 없다.

경운기를 운행하는 사람들은 다른 사람들과 형평성을 따질 뿐만 아니라, 가능한 한 좀 더 많은 운행횟수를 보장받기를 원한다. 이 때문에 사무실 직원들과 크고 작은 언쟁을 벌이기가 예사이다. 이와 관련된 내용은 아래의 사례를 통해 살펴보기로 하겠다.

<경운기체험의 진행 사례>

2015년 현재 경운기운행에 참가하는 사람들은 모두 6명이다. 얼마 전까지만 해도 모두 8명이 경운기운행에 참가했지만, 김정수씨가 혈관질환이 재발하여 병원에 입원했고, 이호근 씨는 고령의 나이에 경운기를 운전하다가 사고라도 날까 염려한 자식들의 만류에 의해 운행을 그만뒀다.

경운기운행자들이 줄어들어 체험을 진행하는 데 몇 가지 어려움이 생기게 되었다. 경운기 1대에는 8~10명 가량이 탑승하는데, 60명 이상의 체험객이 몰리면 두 차례에 나눠 경운기를 운행해야 하기 때문이다. 이럴 경우에는 기다림을 참지 못한 체험객들에게서 불만이 쏟아지기 일쑤이다. 사정이 이러함에도 불구하고, 체험객이 120명 가량일 경우에는 어쩔 수 없이 경운기를 2차례에 걸쳐 운영할 수밖에 없다. 문제는 체험객들의 숫자가 어중간할 때이다. 만약 체험객이 70명 정도이면 사무실 직원은 오현덕에게 20명이 탑승할 수 있는 대형경운기를 운행해달라고 부탁하여 가능한 한 한 번에 체험객이 이동할 수 있도록 한다.

필자가 치즈마을사무국의 총무로 일하던 2015년에도 위의 사례와 같은 일은 빈번하게 벌어졌다. 체험객의 인원이 애매할 때는 대형경운기를 동원하여 한 번에 체험장으로 이동하려 노력했는데, 이때마다 경운기 운행자들에게 불만이 가득 담긴 쓴소리를 들어야 했다. 그들은 체험객의 편의는 안중에 없이, 자신들의 운행횟수가 줄어든 것만 염려하고 있었다.

치즈마을 직원으로서, 필자는 경운기 운행자들의 이러한 행동을 전혀 이해할 수가 없었다. 필자의 입장에서는 가능한 한 체험객들에게 최대한의 편의를 제공하고 불편을 제거하여 재방문을 유도하거나 치즈마을의 이미지를 높이려고 노력했는데, 경운기 운행자들이 이러한 노력을 수포로 만들고 있는

것으로 보였다. 고민을 거듭하는 필자는 치즈마을 총무로 재직했던 양삼섭에게 이 같은 문제를 상의했지만, 그에게도 별다른 수는 없었다.

그에 따르면, 경운기 운행자들의 이와 같은 행태는 이미 오래전부터 있었다. 한 번은 체험객이 갑자기 몰려들어 경운기로만은 도저히 정해진 시간 안에 체험객을 이동시킬 수 없었고, 이에 따라 낙농체험을 하던 농가에 도움을 요청하여 한 번에 약 20명이 탈 수 있던 트랙터마차를 동원했었다고 한다. 모두 세 차례에 걸쳐 체험객을 이동시켜야 했던 이때, 처음 한 번은 정상적으로 체험객 이동이 이뤄졌지만, 그다음에 문제가 발생했다. 경운기 한 대가 중간에 길을 막아 트랙터마차의 이동을 방해한 것이다.

그때 경운기 한 대가 트랙터 길을 막더라고. 그래서 이동을 못하고 있으니까 도대체 왜 그러느냐고 따져 물었지. 그랬더니 한다는 이야기가 경운기도 좀 생각해줘야 하는 거 아니냐고. 그때는 최대한 빨리 체험객을 이동시키는 것이 중요한데 난데없이 길을 막고 경운기가 한 번이라도 더 움직여야 한다고 하니 속이 터지지.²⁸⁾

필자와 경운기 운행자들의 갈등은 계속되었다. 2014년 발생한 세월호 참사로 인해 체험마을에서는 그 무엇보다도 안전이 강조되던 시기였다. 경운기체험은 그 특성상 위험요인을 무척이나 많이 내포하고 있었고, 이로 인해 항시 요주의 대상이었다. 지금까지 경운기체험을 운영하며 세 차례 사고가 발생한 사실을 알고 있던 필자는 경운기체험에 더욱 신경 쓸 수밖에 없었다.

세월호 참사 이후, 필자는 경운기체험의 안전을 위해 지금까지의 진행방식에 약간의 변화를 줬다. 이전에는 경운기체험에서 일어날 수 있는 갖가지 안전사고에 대해 단체로 설명을 하는 방식이었다면, 필자는 탑승이 완료된 경운기를 일일이 확인하며 안전에 주의해달라고 요청했다. 그러나 이 방식은 즉각 경운기 운행자들의 반발을 불러일으켰다. 이야기인즉, 총무가 경운기마다 이야기를 하고 다니는 통에 출발시간이 지연된다는 것이었다.

필자로 인해 경운기 출발이 지연되었다는 것은 전혀 사실이 아니었다. 오히려 필자는 경운기를 정시에 출발시키기 위해 상황에 따라 구두안내를 길고 짧게 조정하여 정시에 출발할 수 있도록 했었다. 물론 이 같은 상황은 경운기 운행자들에게 전혀 고려할 바가 아니었다. 그들은 이전 총무에 비해 운영이 형편없다며 필자를 비난했다. 경운기운행자들이 필자를 비난했던 이유

28) 양삼섭(남, 52세)의 제보(2015년 3월 2일, 치즈마을사무실).

는 체험객이 경운기 탑승을 완료했음에도 불구하고 출발시키지 않았기 때문이었다. 그들은 빨리 체험객을 실어놓고 돌아와 한 번이라도 더 경운기체험을 하거나 집에 돌아가는 데만 신경을 쓸 뿐, 체험객의 안전이나 친절한 응대는 그다지 고려할 바가 아니었다. 이 같은 상황을 눈치 채 이진하 위원장은 경운기운행자들과 몇 차례 거친 언쟁을 벌였지만, 그렇다고 그들의 행동이 달라진 것은 아니었다. 결국 이진하 위원장은 필자와 경운기운행자들의 갈등이 커지는 것을 방지하기 위해 필자가 가급적 경운기체험에 관여하지 말 것을 주문하였다.

경운기체험의 안전성 문제는 비단 어제오늘만의 문제가 아니었다. 농촌의 분위기를 연출하는 데 있어 다른 어떤 체험보다 탁월한 효과를 발휘하는 체험이지만, 경운기라는 기계 자체의 특성 때문에 항상 위험성을 내포하고 있었다. 경운기를 가리켜 흔히 “무식하게 힘만 세다”고 하는데, 한 번 조작을 실수하면 차량의 운전대와 달리 사람의 힘으로 조작이 불가능해지기 때문이다. 이 때문에 젊은 사람들도 경운기 운전을 기피하는 경향이 있다. 한 번 사고가 나면 중상자 내기 사망자가 발생할 정도로 위험하기 때문이다.

심지어 경운기운행자 가운데 일부는 한 번이라도 더 체험객을 실어 나르기 위해 경운기가 좀 더 빠르게 달릴 수 있도록 4인치 ‘뿌레’ (폴리, Puly)를 6인치로 바꿔놓았다. 이런 경우 일반적인 경운기의 최대 속도인 시속 25km를 넘어 약 40km 정도까지 속도를 높일 수 있다. 물론 경운기운행의 위험성은 그만큼 커질 수밖에 없다. 상존하는 위험성은 실제 사고로 이어졌다. 2013년에만 두 차례 사고가 발생하였고, 체험객이 다치는 일도 발생했다. 치즈마을에서는 속히 부상자들을 병원으로 이송하고 보상에 최선을 다했다. 만약 사망사고라도 발생했다면 치즈마을에서 더이상 체험을 운행하기 어려웠을지도 모를 심각한 사건이었음에도 불구하고, 직접 경운기를 운전했던 사람은 슬며시 옆으로 빠져 사건을 모른체 했다.

치즈마을에서는 이와 같은 문제점들을 해결하기 위해 경운기 운행자들과 회의를 하여 그들 스스로 안전규칙을 만들어 지킬 수 있도록 유도했지만 효과는 그다지 크지 않았다. 회의에서는 분명 경운기운행 과정에서 지켜야 할 수많은 규칙들이 만들어졌지만 제대로 지키는 사람은 거의 없는 형편이다. 경운기운행자들은 언제 회의를 했냐는 듯이 현재까지도 경운기 뿌레를 원래대로 바꾸지 않고 있으며, 한 번이라도 더 체험객을 실어 나르기 위해 과속을 일삼고 있다.

IV. 마을 ‘공동체’의 실체와 그 함의

필자의 박사학위논문을 요약·발췌한 것임을 사전에 언급하였음에도 불구하고, 요약이라는 단어가 무색하도록 긴 지면을 사용하여 마을 ‘공동체’에 대한 이러저러한 사실을 서술한 것은 그만큼 새로이 등장한 공동체에 대해 설명하기 어렵기 때문이다. 흔히들 마을공동체라는 용어를 쉽게 사용하고 있지만 앞서 <그림-1>과 <그림-2>에서 살펴본 것처럼 마을이라는 공간을 기반으로 활동하고 있는 공동체는 매우 중층적으로 존재하며, 최근에는 상호부조를 기반으로 한 전통적인 공동체와, 계약관계를 중심으로 새롭게 등장한 ‘공동체’ 등 여러 공동체가 함께 마을 ‘공동체’를 구성하고 있기 때문이다.

이와 같은 상황 속에서 마을 ‘공동체’를 단박에 정의하기는 거의 불가능에 가깝다. 마을이라는 시공간이 처한 상황이 저마다의 사회적 맥락 속에서 다를 수밖에 없으며, 특히나 해당 공동체를 구성하고 있는 주체들의 성향 역시도 ‘공동체’의 구성에 적지 않은 영향을 미치기 때문이다. 따라서 필자는 사례를 통해 마을 ‘공동체’의 다층적 구조를 드러내고, 그 속에서 여러 공동체가 상호작용하는 양상을 확인하고 싶었다. 더 나아가 공동체라는 실체는 그에 소속된 주체들에 의해서도 그 성격에 적지 않은 변화가 가능하다는 점을 사례를 통해 제시하고자 했다.

이상의 내용은 III장에서 그 가능성의 탐색을 시도했다. 첫 번째로, 치즈마을이라는 ‘공동체’는 자연마을과 전략적 결합을 통해 상호작용하고 있었으며, 성공한 경제공동체로서 치즈마을은 기존의 마을공동체를 주도하는 것이 아닌, 전략적인 협력관계에 있음을 확인할 수 있었다. 전략적 관계 속에서 기존의 마을공동체와 치즈마을 ‘공동체’는 서로 협력과 갈등이 공존하는 마을 ‘공동체’를 구성하고 있었다. 또한 마을공동체의 성격에 따라 치즈마을이라는 ‘공동체’와 전략적 결합 방식이 서로 달랐는데, 제초라는 특정한 마을 일을 처리하는 데 있어 화성마을과 중금마을은 각기 다른 방식으로 치즈마을 ‘공동체’와 관계를 맺고 있었다. 즉 전체적인 마을 ‘공동체’ 내에서도 새로이 등장한 ‘공동체’와 기존의 마을공동체 사이에는 그들이 처한 상황에 따라 서로 다른 관계맺기가 이뤄지고 있었던 것이다.

두 번째로, 기존의 마을공동체 역시 마을만들기 사업의 실행에 따라 등장

한 ‘공동체’에 의해 일정한 변화를 겪고 있었는데, 여기에는 ‘공동체’와 주체의 성격이 동시에 작동하고 있음을 확인했다. 중금마을의 술맥이 행사는 주체의 성향에 따라 적지 않은 변화를 보이고 있었다. 이장의 경우 기존 술맥이 방식을 고수하면서 마을의 안녕을 유지해온 본인과 마을사람들의 노고를 본인이 치하하며 수고로움을 위로하고 있었다. 여기에 마을만들기 사업을 주도해온 인물은 술맥이를 통해 대외적인 활동을 같이 해온 여러 인사를 초대하고, 이를 바탕으로 주민이 행복한 마을이라는 자신이 진행하고 있던 사업에 대해 스스로의 답을 확인하고 싶어했다. 결국 술맥이는 이전과 같은 방식으로 진행되고 있었지만, 축제를 주도하는 주체가 누구냐에 따라 언제든지 변화할 가능성이 잠재돼 있음을 확인할 수 있었다.

이상의 잠재성은 또 다른 주체에 의해 확인됐다. 치즈마을 ‘공동체’ 사업을 주도했던 조성현은 새로운 사업을 추진하기에 앞서 중금마을의 협조와 반목의 불식을 이끌어내기 위해 술맥이에 적지 않은 변화를 주도했다. 새로 등장한 주체는 이장이라는 직위와 그의 지향점을 앞세워 술맥이를 하루 두 번이나 개최했으며, 여기에 젊은 사람들이 다수 참여하는 새로운 방식의 술맥이가 실행됐다.

그런데 한편으로 이상의 술맥이 현장에서 관찰된 것은, 중층적인 공동체에 모두 구성된 경우라 할지라도, 실제 작동하는 개인의 성향 내지 소속감, 혹은 중층적 공동체의 작동은 매우 한정적이라는 점이다. 술맥이에 참가한 치즈마을 젊은이들은 “앞으로 치즈마을을 주도하는 것은 중금마을”이라며 본인들이 소속된 마을공동체에 강한 애착을 보였다. 그런데 실제 이들은 마을공동체와 치즈마을 ‘공동체’에 동시에 소속돼 있다. 물론 치즈마을 ‘공동체’는 중금마을과 화성마을을 모두 구성원으로 인식하고 있거나 이를 지향했기 때문에 치즈마을 ‘공동체’ 구성원인 이들이 어느 한쪽의 공동체로서만 인식하고 있다는 사실은 ‘공동체’를 구성하고 있다는 사람들에게 일정한 괴리감을 안기고 있다. 이들이 진정 치즈마을 ‘공동체’의 구성원이라면 어느 한 마을공동체의 우월감을 나타내서는 안 되기 때문이다. 바로 여기서 가설적으로 이야기하고 싶은 것이, 아무리 다수의 중층적인 공동체에 소속된 주체라 할지라도 그가 처한 상황에 따라 작동하는 공동체의 영역은 매우 제한적이라는 것이다. 다시 말해 중층적인 공동체를 모조리 관통하는 주체의 양방향적 작동이란 불가능한 것이며, 어느 한 공동체에 관한 일방향의 원심력이 강해질 경우, 다른 공동체에 대한 관계는 일시적이거나 단절된다. 공동체를 넘나드는 주체는 존재할 수 있으나 공동체와 관계는 항상 해당 공

동체와 작용이 시작될 때 다른 공동체와는 단절 내지 약화되는 것이다. 그렇기 때문에 새롭게 등장한 마을 ‘공동체’에서 중층적 공동체들 사이의 관계성은 순간순간 재구성될 뿐 이를 어느 한 방향으로 모조리 관통하는 어떤 힘은 혹은 주체의 성향은 작용 불가능한 것으로 보인다. 그래서 마을 ‘공동체’를 선한 무언가 혹은 자본주의적 체제의 한계를 돌파할 수 있는 어떤 무엇인가로 단순히 정의하는 것은 매우 어려울 것으로 판단된다.

이상의 내용을 필자는 어느 한 장례식장을 통해 확인할 수 있었다. 치즈마을 ‘공동체’는 성공한 경제공동체로서 확고한 입지를 갖고 있었지만, 기존 마을공동체와 서로 연동하는 문화적 공동체로서 작동하지 못하고 있었다. 물론 이진하 위원장이 소속된 화성마을에서 장례식이 발생했을 경우에는 조금 다른 모습을 확인할 수 있었겠지만, 여기에는 중금마을 사람들이 거의 관여하지 않았을 것이다. 이처럼 중층적인 마을 ‘공동체’에서 모든 공동체를 관통하는 일방적인 힘은 존재하기 어렵다.

마지막으로, 주체의 성향에 따라서도 ‘공동체’의 성격은 변화 가능하며 이로 인해 마을 ‘공동체’를 쉽게 규정하지 못한다는 어려움을 위에서 확인한 바 있다. 분명 치즈마을은 경제적으로 성공한 마을 ‘공동체’이며 그 아름다운 모습이 대내외적으로 알려져 있다. 노인들이 주도하는 치즈체험은 마을 내적으로 치즈마을 ‘공동체’의 존속이유이며, 국가적인 마을만들기 사업의 성공을 아름답게 홍보할 수 있는 주요 사건 중 하나였다. 그러나 알려진 것과 달리 아름다운 공동체를 유지하는 데는 상당한 갈등과 농민 주체의 부조화가 감춰져 있다. 노인들은 치즈마을의 지속적인 발전 대신 지금 당장의 보상을 바랐으며, 이는 마을 ‘공동체’와 농민들의 성향이 부조화하고 있다는 결정적인 증거였다. 지금도 전국에 수많은 마을공동체가 등장하고 있지만 이와 같은 논의는 거의 이뤄지고 있지 않다. 과연 공동체는 어지간한 사회문제를 해결할 수 있는 열쇠말이 될 수 있을 것인가?

이렇게 길고도 정리되지 않은 글을 쓴 이유는 그만큼 현 시점의 마을 ‘공동체’를 단박에 정의하기 어렵기도 하거니와 공동체를 바라보는 단선적인 인식을 극복하기 어렵기 때문이다. 지금도 공동체라는 단어는 지속적으로 사용되고 있지만, 그 실체를 사회적 사실로서 분명하게 정의하거나 관찰한 연구 성과는 드물다고 판단한다. 부르디외의 언급처럼 공동체를 사회적 가치를 지향하는, 종교가 아닌 사회적 사실로서 연구해야 할 때가 아닌가 싶다.

- * 참고문헌은 각주로 대신하는 바입니다.
- ** 정리되지 않은 생각을 다급히 기술하여 글의 수준이 매우 떨어질 뿐만 아니라 논리적 오류도 적지 않을 것으로 판단됩니다. 인용을 삼가주시길 부탁드립니다.

“마을만들기 사업의 실행과 새로운 ‘공동체’의 등장”에 대한 토론문

이진교(안동대 민속학과)

권봉관 선생의 발표문은 임실 치즈마을을 대상으로 기존 지연을 중심으로 한 마을공동체와 마을 만들기 등으로 인해 새롭게 생성되는 사회조직의 복잡다단한 상호 역동성을 보여주고 있다. 특히, 현대 마을사회를 단일하고 균질적인 시공간으로 이해·기술하는 것이 아니라, 다양한 행위, 정책적 실천 등이 복잡다단하게 상호작용하는 장으로 파악하고자 한 시도라는 점에서 매우 의의가 있다고 생각한다. 무엇보다도 이 글의 최대 미덕은 장시간 주민의 삶에 밀착한 현지연구 방식과 그로부터 확보된 민속지적 자료의 중요성을 잘 보여준다는 점이다. 예를 들면, 한 장례식장의 참여관찰을 통해 경제적 조직(발표자의 표현으로는 ‘경제적 공동체’)과 문화적 공동체의 범위가 일치하지 않는다는 것을 포착·설명하는 모습이 그러하다. 향후 이와 같은 현지연구와 사례연구가 더 많이 축적된다면, 현대 농촌을 배경으로 한 공동체 논의에 중요한 시사점을 줄 수 있을 것이라 기대한다.

한편, 이 글에서 제시하는 공동체 개념들이 사례들을 적절하게 설명하는 데에 부합하지 않거나, 독해의 과정에서 불필요한 오해를 불러일으키는 경향이 있다고 생각한다. 권봉관 선생 논문의 완성도를 조금이나 높이는데 기여하길 바라며, 그러한 부분에 대한 몇 가지 질문과 제안으로 토론을 대신하고자 한다

1. 공동체의 개념과 이론에 대한 토론자의 이해가 부족한 결과이기도 하지만, 개인적으로 마을을 설명·연구할 때 ‘공동체’라는 용어보다는 오히려 ‘공동체성’이라는 단어를 사용하는 편이다. 예를 들면 마을 내에서도 특정한 국면이나 사건, 예를 들면 놀이, 잔치, 의례, 공동식사, 축제 등이나, 또는 특정한 사회적 사건의 순간에는 ‘주민들이 공동운명체’임이 강조하며, 공동체성이 강하게 나타나기도 한다. 하지만 같은 마을임에도 불구하고 또 다른 순간에는 마을이 정말 공동체가 맞는가? 라는 의문을 갖게 만들 정도로 이기적이며, 탐욕적인 모습 역시 관찰할 수 있다. 그래서 토론자는 마을을

공동체로 규정하고 연구한다기보다는 오히려, 특정한 사회·문화적 맥락에서 특정 공동체성이 어떤 식으로 발현되는가 파악하는 것을 당면한 연구과제로 삼고 있다. 이러한 연구가 축적될 때, 현존하는 마을공동체의 실체에 접근할 수 있다고 생각하기 때문이다.

사실 이 글에서 공동체의 개념은 다소 막연하고, 정제되지 않은 채 사용된다는 생각이다. 예를 들면 경제적 공동체라는 용어를 경제적 활동이나 경제적 조직이라는 말로 바꾸어도 무방할 정도로, 변별력이 없어 보인다. 이는 비단 발표자의 문제일뿐만 아니라 ‘공동체’라는 개념이 그만큼 어렵고, 복잡하기 때문에 발생한 문제라고 생각한다. 지리적 경계, 공통의 상징, 구성원 간의 상호작용을 강조하는 고전적 의미의 공동체 개념부터, 개인의 자율적 판단과 의지를 중요시하는 현대적 개념의 공동체 개념에 대해서 재고해 본 후, 이 글에서 사용하는 다양한 공동체 개념들에 대해서 다시 한번 정제할 필요가 있다고 생각한다.

2. 발표자는 뒤르켐이 주장했던 사회적 사실로써 공동체를 다루자고 제안하고 있다. 필자 역시 뒤르켐식의 실증주의에 입각한 민속학 연구의 필요성에 적극적으로 공감한다. 뒤르켐의 표현을 빌린다면 실증적 연구란 사람들(연구자 포함)의 편견에 기반한 ‘상상된 마을’을 연구하는 것이 아니라, 사실 그대로 ‘실체로서 존재하는 마을’을 연구하는 것이라 할 수 있을 것이다. 실제로 발표자는 이 글에서 사회적 사실에 해당하는 관찰 가능하며, 구체적인 사실이나 현상을 위주로 논의를 전개해 나가고 있다. 그런데 주민들의 행위나 실천에 초점을 맞추다 보니 공동체에 대한 그들의 의식이나 진술 등은 잘 보이지 않는다. 공동체는 매우 추상적이며, 이념적인 개념이지만, 주민들의 실제적 행동과 실천에 어떤 식으로든 영향을 미치게 마련이다.

토론자는 마을 수준에서도 ‘공동체적 관념’과 개인의 이해관계를 우선하는 모습들이 끊임없이 상호작용하면서, 마을이라는 하나의 사회적 실체를 구성하며, 작동해 나간다고 생각한다. 발표자는 연구하는 과정에서 주민들이 갈등할 때, 또는 특정한 맥락에서 협력과 조화를 강조하며, 주민 스스로가 ‘마을은 공동체다’ 또는 ‘마을은 하나다’와 같은 주장을 펴는 것을 본 적은 없는지? 주민들은 스스로 ‘공동체’를 어떻게 정의하거나, 진술하고 있는지? 이 부분에 대한 심화된 고민이 필요해 보인다.

고립과 연결 : 21세기 마을만들기 운동의 흐름과 네트워크의 정치

김달현(봉화군 농촌활성화지원센터)

〈목 차〉

- I. 민속학과 마을만들기 운동
- II. 21세기 마을만들기 운동의 배경
- III. 마을만들기 운동의 발전과 확산
- IV. 마을만들기 운동의 네트워크 시도
- V. 마을만들기 네트워크의 정치성

I. 민속학과 마을만들기 운동

마을만들기는 일본의 마치즈쿠리(まちづくり)를 번역한 말이다. 다무라 아키라(田村明)는 예전의 농촌으로 되돌아갈 수 없는 도시에서 새로운 공동체를 만드는 것을 ‘마치즈쿠리’라고 정의했다.¹⁾ 일본에서 마치즈쿠리는 주민들이 스스로 자신들이 사는 마을의 지역계획을 작성하는 활동 또는 계획을 실천하는 과정을 말한다. 1950년대 후반부터 이루어진 고도성장기 일본에서 이루어진 도시계획에 대한 반성으로 대안의 차원에서 주민들이 참여하여 자신들이 사는 지구의 계획을 수립하는 활동을 총칭하는²⁾ 것이다. 즉 일본에서 마치즈쿠리는 ① 농촌이 아닌 도시지역에서 이루어진 주민 활동이고 ② 주민들이 사는 지역의 계획을 작성하고 실천하는 과정이며, ③ 고도성장 도시에 대한 반성과 대안을 모색하는 주민참여 활동이다. 이와 같이 일본의 도시공동체 운동으로서 마을만들기는 1990년대 지방자치제도의 도입과 함께 도시 활성화, 도시연구의 과정에서 소개되었다.³⁾

1) 田村明, 『まちづくりの發想』, 岩波書店, 1987, pp.117-166; 구자인 역, 「기획번역 1: ‘마을만들기’의 발상 3」, 『도시와 빈곤』 28집, 한국도시연구소, 1997, 109쪽.

2) 윤원근, 「일본에 있어서 무라즈쿠리의 변천과 특성에 관한 연구」, 『한국지역개발학회지』 13권 2호, 한국지역개발학회, 2001, 109쪽).

3) 윤병구, 「도시 활성화 방책으로서 일본의 마치즈쿠리에 관한 연구」, 『국토계획』 30집 6호, 대한국토·도시계획학회, 1995

일본에서 농촌 마을을 대상으로 하는 마을 운동의 개념은 무라츠클리(むらづくり) 또는 무라오코시(むらおこし)라고 한다. 무라츠클리와 무라오코시는 농촌 마을을 대상으로 이루어지는 지역활성화 운동으로 무라츠클리는 경제, 사회, 환경, 문화 등 전반적인 활성화를 꾀하는 것이라면 무라오코시는 지역의 경제적인 활성화를 도모하는 것이다. 광의의 개념으로 무라츠클리는 무라오코시를 포괄하기도 한다.⁴⁾ 무라츠클리가 우리나라에 소개된 것은 새마을운동 당시다. 1977년 국립농업경제연구소는 일본에서 발간한 『농업과 경제』 1977년 1월호에 실린 무라츠클리 운동에 관련된 논문 5편을 번역하여 소개했다.⁵⁾ 흥미로운 점은 당시의 국립연구소는 정권의 개발독재 면모를 포장하기 위해서 일본의 무라츠클리를 ‘村落建設’이라고 번역했다는 점이다. 일본에서 벌어진 무라츠클리는 한국에 수입되면서 새마을운동이라는 이름으로 탈바꿈했다.

민속학의 마을만들기에 대한 관심은 농촌 마을을 대상으로 하는 정책사업에 국한되었다. 정책사업이 진행되는 과정에서 벌어진 마을 현장에서 나타난 민속의 왜곡 또는 전유 등의 문제와 지역경제 활성화의 부면에 주목했다. 이러한 관점은 “6차 산업 첨단기지의 최적지로 마을이 구상·주장되고 그에 따른 정책과 실행 프로그램들이 기획·수행되어온 농촌사회의 재편과 관련” 있다.⁶⁾ 그러나 정책사업을 통해 변화하는 농촌의 연구가 마을만들기 연구로 치환되었다. 민속학에서 마을만들기는 농촌 마을에서 경제 활성화 논리를 충족하는 정책수단으로 해석되었다. 한편 서해숙은 “주민 스스로가 마을의 주인으로 거듭나고 주민 간에 마을과 마을을 이어주고 주민들이 더불어 살아가는 지역공동체를 창조하기 위한 모든 활동”을⁷⁾ 마을만들기로 보았다. 이러한 주민들의 활동은 농외 소득향상 정책으로 진행되었던, 농촌마을의 정책사업과는 거리가 있다. 최근 민속학에서 공동체문화에 대해 주목하면서 마을만들기를 새로운 시각으로 보는 견해가 나타나고 있다. 마을만들기는 “전통적인 마을뿐만 아니라 리, 동과 같은 행정구역까지를 포함” 하며⁸⁾ 마을만들기에 참여하는 주민들은 자신들의 공동체성을 만들어 가기 위한 노력을

4) 윤원근, 앞의 글, 110쪽.

5) 국립농업경제연구소 편, 『日本の 村落建設(무라츠클리) 運動』(國立農業經濟研究所, 1977. 11.).

6) 이영배, 「마을연구 담론의 경향과 전망」, 『민속연구』 36집(안동대학교 민속학연구소, 2018), 53쪽.

7) 서해숙, 「마을만들기에서 민속문화의 활용과 활로」, 『남도문화연구』 27집(남도민속학회, 2014), 238쪽.

8) 서해숙, 「마을만들기에서 민속문화의 활용과 활로」, 『남도문화연구』 27집(남도민속학회, 2014), 238쪽.

전개한다. 이들은 “자신들의 필요와 욕구에 따라 모이고 움직이는 관계망을 유연하게 지속시키고, 그 필요와 욕구가 삶의 일상적인 리듬을 공간 안에서 복원시키는 것과 긴밀하게 연결” 한다.⁹⁾ 즉 마을만들기는 주민들이 자발적으로 삶의 질을 향상하는 주민자치 활동이자, 마을이라는 공간에서 공동체의 가치를 지향하는 활동이다. 물론 이러한 마을만들기의 정의도 주체들이 사회문화적 맥락 속에서 끊임없이 다른 패러다임을 만드는 시간의 연속에 놓여 있다.

이영배는 민속이 “고유하게 식별될 수 있는 실체가 아닌, 최소한 역사적인 차원에서 끊임없이 변환·생성되어온 존재” 이고 “유사성의 계열과 이질성의 계열이 교차·중첩하거나 때론 각축해온 역동적인 흐름” 이라고¹⁰⁾ 하였다. 이 견해를 따르면 시간의 연속선에서 마을만들기는 끊임없이 변화·생성·변용·전유 등의 과정을 반복했고 지금도 새로운 국면을 맞이하고 있다. 이러한 흐름은 유사함과 다름의 문화들이 서로 엇갈리거나 마주치기도 하고 거듭해서 포개지거나 다투기도 한다. 그래서 현재의 민속연구에서 주목해야 할 것은 시간의 흐름과 재현공간에서 이루어지는 민속이다. 문화는 절합(articulation)의 양식을 통해서 구성체계를 이룬다. 시간의 흐름에서 문화는 “마디와 마디가 관절처럼 맞붙어 돌이면서도 하나로 작동” 한다는 것이다. 그러므로 현재의 마을만들기를 연구하기 위해서는 본질주의와 구성주의 논쟁 이후, 해체된 본질을 어떻게 재구성하는가가 관건이다. 한국민속학에서 민속의 본질을 해체하는 과정에서 맞이했던 가치편향적 오류들을 수습하고 절합의 과정을 밝히는 것과 ‘지금 여기’ 에서 벌어지는 문화적 현상을 시간의 흐름에서 꿰는 작업이 필요하다.

이 연구에서 주목하는 것은 한국사회에서 실천되는 마을만들기의 절합 양식이다. 특히 각 지역에서 독자적으로 이루어졌던 마을만들기 운동은 새로운 국면에서 마을만들기 담론을 형성했다. 마을만들기 담론이 확산된 계기는 각 지역에서 활동하던 이들이 연대를 주창하면서 만들어진 네트워크 모임이었다. 이 연구는 “전국네트워크의 결성을 논의하게 된 첫 계기는 거슬러 올라가자면 2001년 8월 대전에서 있었던 마을만들기 전국 워크숍이 출발점이고, 이후 2003년까지 교류모임이 간헐적으로 지속되었” 던 사실에 주목한다.¹¹⁾

9) 정수진, 「차이 공간의 가능성과 불가능성 : 도시공간에서 마을만들기」, 『실천민속학연구』 31(실천민속학회, 2018), 131쪽.

10) 이영배, 「공동체문화 연구의 민속적 패러다임 정립을 위한 기획 -흐름, 초기 조건, 그리고 공통장-」, 『인문학연구』 40권(경희대학교 인문학연구원, 2019), 272~273쪽.

11) 권상동 외, 『마을만들기 중간지원 -마을만들기지원센터의 전국적 현황과 전망』(국토연구원, 2013),

1990년대 각 지역에서 벌어진 마을만들기 운동이 21세기 이후 어떻게 변하고 발전하였으며, 마을만들기 운동의 네트워크 시도는 어떠한 의미를 가지고 있는지 살펴보기로 하겠다.

II. 21세기 마을만들기 운동의 배경

한국사회에서 마을만들기는 고도 경제성장에 대한 성찰과 공동체의 회복, 지역의 활성화 등의 배경에서 사회운동의 수준으로 등장했다. 진필수에 의하면, 고도성장은 “경제적 영역에서 의해 추동된 단기간의 급속한 물질적 성장”이라고 설명되지만, 생활이라는 측면에서는 “국민 생활문화의 변화와 이에 대한 긍정적 추인이 진행되는 과정을 포괄”한다.¹²⁾ 고도의 자본주의가 발달하면서 인간소외와 노동소외, 상품화 등이 사회와 경제의 중심에서 인간을 밀어냈지만 고도성장 과정 속에서 사람들은 생활 밀접한 부분에서 고도성장의 문제를 자연스레 받아들였다는 것이다. 고도성장과 개발주의적 상황에서 1990년대부터 현실에 대한 반성이 진행되었다. 1980년대 이념적 대립의 투쟁국면이 점차 사그라지면서 환경, 인권, 삶 등에 대한 성찰이 이루어졌다. 그리고 1992년 브라질 리우에서 개최된 UN환경개발회의(UNCED)에서 채택한 ‘환경과 개발에 관한 리우선언’을 계기로 세계적으로 고도성장에 대한 국면전환이 일어났다. 리우선언의 핵심은 고도성장으로 무분별한 개발을 저지하고 지속가능한 개발을 위한 전 인류의 성찰적 동반자 관계를 만드는 것이었다. 겉으로는 환경에 대한 관심의 증폭과 환경보호와 보전일지 모르지만, 전 인류의 전 세대에 걸친 지속가능한 삶을 세계체계의 지표로 삼았다는 점에서 매우 중요한 사건이었다.

세계체계론은 “중심부화 과정과 그것들이 놓여 있는 국가 사이의 상호관계 및 상호영향 때문”에 관계적 층위들이 서로 영향을 주고받는다.¹³⁾ 월러스타인은 국가의 역할과 경제구조의 메커니즘, 정치적 투쟁 관계 등이 하나의 과정이라고 설명하며, 이분적인 불평등체제와 중층적인 복합체가 장기적 추세에 따라 끊임없는 투쟁이 지속하는데 중심부에서 끊임없이 헤게모니 투쟁이 벌어진다고 했다.¹⁴⁾ 즉 세계체계는 정치·경제·사회·문화 등 다방면

302쪽.

12) 진필수, 「고도성장기 일본에서의 생활의 진보와 에너지 소비의 증대 : 오사카 센리뉴타운의 사례를 중심으로」, 『지방사와 지방문화』 17집 1호(역사문화학회, 2014), 214쪽.

13) 월러스타인, 「세계체계론 분석」, 월러스타인 외, 김광식·여현덕 옮김, 『세계체계론 -자본주의 사회변동의 이해』(학민사, 1985), 230~232쪽.

에 서로 영향을 주기 때문에 민중들의 삶에 영향을 미친다. 리우선언 이후 세계체제는 한국에도 큰 영향을 미쳤다. 마을만들기는 신자유주의라는 세계체제의 극복과 다시 인간이 세계체제의 중심으로 이동하고자 하는 열망의 표현으로 시작되었다.

한편 근대국가는 “식민지 이래 지금까지 한반도 주민의 근대적 삶을 지배해온 정치적·사회적·문화적 메커니즘”으로 작동하였고 “바로 그 강력한 파시즘적 국가주의 그 자체”였다.¹⁵⁾ 그리고 국민을 강조하고 국민에게 주권이 있음을 강조함으로써, 절대적이고 영속적 권력이 국민에게 있다고 포장한다. 국가의 이율배반적인 포장으로 국가권력은 지배를 욕망하지 않는 것처럼 보이게 되었다.¹⁶⁾ 그러나 일상에서 나타나는 권력상징은 끊임없이 정책을¹⁷⁾ 재생산함으로써 국가의 파놉티콘에 국민을 가두었다. 오히려 국가는 공동체성을 거론하며 정책화하였고 국민들의 통치수단으로서 공동체를 이용했다.

신자유주의가 고도화되고 군사독재 정권이 종식된 후, 공동체 회복은 현실을 극복하는 가장 중요한 수단으로 상정되었다. 그리고 마을만들기 운동의 가장 큰 배경이 되었다. 정석은 마을만들기를 “‘삶터 자치’와 ‘삶터민주화’를 지향하는 새로운 양상의 주민운동”이라고 설명하며, “주어진 삶터에서 되는 대로 살아가며, 개인공간에만 집착하던 소극적이고 수동적이던 태도에서 벗어나, 삶터의 주인으로 새롭게 태어나 자신의 삶터를 스스로 가꾸어나가는 운동”이라고¹⁸⁾ 설명한 바 있다. 즉 개인의 주체들이 각자가 살고 있는 터전을 스스로 가꾸어 나감으로써 마을을 새롭게 공공재로 인식하여 주민들이 민주적 의사결정을 통해 함께 만들어 가는 운동인 것이다. 특히 지역이나 마을에 대한 애착과 의존의 고양은 고령화와 공동화를 공동체의 문제로 치환하여 담론을 형성하거나 헤게모니 투쟁의 장으로 이끌었다. 마을만들기의 문화적 양태가 표출될 때 지역 정체성에 대한 자긍심은 고조될 수 있으며 표상으로 자리하기 시작했다.

한편 한국에서 마을만들기는 일제강점기의 도산 안창호와 남강 이승훈의

14) 월러스타인, 앞의 글, 233~237쪽.

15) 김철, 『‘국민’이라는 노예 -한국문학의 기억과 망각』(삼인, 2005), 26쪽(진태원, 「국민이라는 노예? 전체주의적 국민 국가론에 대한 비판적 고찰」, 박현호 편, 『한국의 근대문화장의 동역학』(소명출판, 2013), 360~361쪽 재인용).

16) 임지현, 「다시, 민족주의는 반역이다」, 『창작과비평』 117호(창작과비평사, 2002년 가을호), 186쪽.

17) 여기서 말하는 국가정책은 ‘정치적 목적을 실현하기 위한 방책’ (표준국어대사전, 국립국어원 제공)으로 법·제도, (정책)사업계획 및 (정책)사업, 방침·지침, 결의사항 등을 모두 포함한다.

18) 정석, 「삶터를 가꾸는 작은 몸짓, 마을 만들기」, 『산위의 마을』 1호, 예수살이공동체, 2001. 3., 112쪽.

이상촌 건설 운동, 1960년대 개신교를 중심으로 하는 빈민 공동체 운동, 1970년 와우아파트 붕괴로 대두된 주거권 운동과 탄광 지역의 신용협동조합 운동, 1980년 빈민 지역 아동복지를 위한 돌봄과 교육운동, 1990년 환경문제로 시작한 친환경 농업 운동과 도시지역의 주거복지 운동, 지방자치의 실시와 함께 이루어진 주민자치운동, 2000년대 소비자본주의의 대안으로 부상한 생활조합 운동,¹⁹⁾ 그리고 최근에 일어나고 있는 공유와 배분의 문제를 다루는 커먼즈 운동 등 일련의 비정형화된 역사적 궤적에 놓여 있다. 이처럼 마을만들기는 사회변혁을 위한 사회운동으로 진행되었다.

이와 같은 배경에서 실천된 마을만들기는 지속가능한 발전이라는 세계적 선언과 지방자치제도의 이행에 따른 주민자치 운동, 사회변혁적 성격으로서 이루어진 주민운동이자 생활정치의 부면으로 이루어진 사회운동의 한 영역으로 발전되었다.

III. 마을만들기 운동의 발전과 확산

1990년대부터 마을만들기는 전국에서 산발적으로 이루어졌다. 당시 마을만들기는 지역 또는 마을별로 천차만별로 이루어졌다. 그러나 운동 진영에서 마을만들기의 시작과 배경에 대해서 대체적으로 1987년 6월 항쟁 이후 제도화된 지방자치제와 군사독재정권 이후 정치투쟁적인 사회운동의 방향의 전환, 주민들의 환경에 대한 관심 증가에서 비롯했다고 말한다.²⁰⁾ 이것은 1990년대를 규정하는 것처럼 들린다. 정치투쟁의 운동에서 주민운동으로 옮겨가는 계기를 마련하고 거시적이고 투쟁적인 운동의 방향이 미시적이고 삶을 바꾸는 운동의 방향으로 전환되는 기회를 제공했다.

그리고 사회운동의 방향을 전환하도록 촉진한 사건들이 있었다. 1990년대 초반부터 대형 사건들이 연달아 일어나면서 이른바 “위험사회”를 예고했다. 당시 사람들에게 강렬한 기억으로 남는 사건들은 1990년대 초중반에 일어났다. 1992년 7월 신행주대교 붕괴, 1993년 1월 우암상가 아파트 붕괴, 3월 구포역 열차전복, 6월 예비군 부대 폭발사고, 7월 아시아나 항공기 추락, 10월 서해 훼리호 침몰, 1994년 10월 성수대교 붕괴, 충주호 유람선 화재, 12월

19) 김달현, 「마을만들기에서 주민주도형 마을기록과 민속학의 전망」, 『2019년 실천민속학회 학술대회 자료집』(실천민속학회, 2019), 쪽.

20) 신중진 외, 「마을만들기의 이해」, 『주민참여 마을만들기의 마을디자인운동 평가집』, 마을연대, 2003. 12., 7쪽.

아현동 도시가스폭발, 1995년 4월 대구 지하철 가스폭발, 6월 삼풍백화점 붕괴 등 대형사건들이 몇 달에 한 번씩, 심지어 같은 달에 두 번씩 일어났다.

1997년에 이르러 마포구 연남동의 시민교통환경연구소가 1997년 걷고싶은 도시만들기시민연대(이하 도시연대)로 거듭태어났고 같은 해 경제정의실천연합(이하 경실련)에서 도시개혁센터가 문을 열었다. 도시연대는 서울 시청앞 광장 보행광장 조성 운동과 녹변초등학교 안전한 통학로 만들기 활동 등을 전개하였고 인사동의 지역연구조사팀을 구성하여 인사동 역사문화거리가꾸기 운동 실천전략을 수립했다. 경실련의 도시개혁센터는 “오늘 우리는 지난 날의 급속한 산업화 과정에서 훼손된 우리의 도시를 살맛나는 삶의 터전으로 혁신하는 것이 시대적 소명이라고 굳게 믿고 도시개혁 시민운동을 전개” 하기²¹⁾ 위한 목적으로 창립했다. 한편 1984년 결성된 민중민주운동협의회(민민협)와 민주통일국민회의(국민회의)의 통합운동조직으로 1985년 문익환을 의장으로 선출하여 출범한 민주통일민중운동연합(민통련)은 1997년 ‘열린사회시민연합 준비위원회’를 발족하고 이듬해 4월 열린사회시민연합을 창립했다. 이들은 1998년 도시하천살리기운동과 노숙자 상담 등을 시작으로 풀뿌리 공동체 운동과 주민자치운동을 펼쳐나갔다.

1990년대부터 마을과 지역을 중심으로 마을만들기는 확산되었다. 2000년대에 이르자 크고 작은 주민활동들이 전국 각지에서 이루어졌다. 정석 교수는 2000년 서울시정개발연구원에서 근무하면서 마을만들기 사례들을 수집했는데, 당시 아파트 단지 53개소, 일반주택가 29개소, 재개발·재건축 지역 8개소, 상점가 5개소, 기타지역 29개 사례 등 모두 120여개에 이르는 사례를²²⁾ 수집했다고 밝혔다. 이때부터 주민참여, 주민주도 등의 패러다임은 마을만들기 운동을 설명하는 기표가 되었다. 당시 전국적으로 마을만들기 운동의 결과로 손꼽혔던 사례는 다음과 같다.²³⁾

사례		소재지	시작 년도	동기	참여주체	재원마련
일	1	강북구	서울시 강북구	1997.	축제를 통한 공동체문화 형성	주민모임 “토박이”
						행정 지원사업비, 주

21) 경실련 도시개혁센터, 「경실련 도시개혁센터 창립선언문」, 경실련, 1997. 6. 28.

22) 정석, 「마을단위 도시계획의 실험, 마을 만들기: 사례와 시사점」, 『서울도시연구』 1집 2호, 서울연구원, 2000, 3쪽.

23) 이 사례는 마을연대에서 2003년도 행정자치부 비영리민간단체 지원사업의 결과 발간한 『주민참여 마을만들기의 마을디자인운동 평가집』에서 국내마을만들기의 유형과 사례에 대해서 정리한 내용(마을연대, 『주민참여 마을만들기의 마을디자인운동 평가집』, 2003. 12, 10~11쪽)을 내가 재정리한 것이다.

반주택지		미아3동	미아3동 한빛놀이터 주변		을 위한 시민단체의 활동	열린사회복부시민회 성균관대건축대학원	민참여 수익금
	2	은평구 갈현동	서울시 은평구 갈현1동 436-14 갈골리공원 주변	1999.	방치된 재활용쓰레기 적환장 에 대한 주민의 이의제기를 계기로 갈골리공원 제모습찾 기운동 추진	갈골리를 사랑하는 주민 모임, 열린사회은평시민회	행정 지원사업비 주민참여 수익금
	3	인천 연수2동	인천시 연수구 연수2동 634번지	2000.	주민자치센터의 공부방운영을 계기로 지역청소년을 위한 활 동 진행	행정(구의원), 여성의전화 의 방과후 교사모임(실 무), 주민자치위원회, 자 원봉사자	동사무소 예산지원, 2001부터 강사비지원 *실무자인건비해결
	4	인천 평화의료생 활협동조합	인천시 부평동 부개1동	1996.	조합원들의 무료건강검진활동 에서 지역사회의 건강증진을 위한 보건활동	기독청년의료인회 인천평화의료생활협동조 합	지역조합원들의 출자 금만으로 운영
	5	대구 삼덕동	대구시 중구 삼덕동 3가	1998.	활동가 1명이 담장허물기를 통해 골목공원 조성	활동가(김경민), 인간과 마을, 행정, 대구사랑운 동시민회의	활동가의 개인적 회 생 이후 행정지원사 업비
	6	사당동 양지공원	서울시 동작구 사당3동 220-6	1998.	공지로 방치되어 있던 공공용 지를 마을마당으로 조성하는 과정에 전문가는 주민참여의 필요성을 인식하며 시작	주민, 행정, 전문가	동작구청, 서울시
아파트	7	부산 금정마을	부산시 금정구 구서2동 금샘아파트	1993.	이웃과 더불어살고자 하는 주 민들이 친목모임을 만들어 아 파트내의 축제를 개최	금생사랑문화클럽, 아파 트 주민, 행정, 금정구자 원봉사센터	회원들 회비, 특별찬 조금, 알뜰장터 등 수익금, 일부 외부협 찬
	8	송파구올림 선수촌아파 트	서울시 송파구 방이동 올림픽선수촌아 파트	1992.	분양되지 않은 아파트의 지하 상가 공간이 청소년의 비행장 소로 이용되자, 주민들이 문 화공간으로 바꾸면서 시작	주민, 행정	송파구청, 부녀회
	9	노원구 중계주공아 파트	서울시 노원구 중계동 주공4단지 아파트	1998.	서울 동북여성민우회가 환경 운동의 일환으로 서울시 녹색 서울시민위원회의 시정참여사 업이었던 녹색아파트만들기 추진하면서 시작	주민, 시민단체	녹색서울시민위원회, 서울동북여성민우회
재개발 · 재건축 지역	10	금호·행당 ·하왕지역 송학마을	서울시 성동구 금호동, 행당동, 하왕동 일대	1993.	재개발과정에서 가이주단지 를 조성(1993)하고 기획단 중 심으로 활동 전개	금호·행당·하왕지역 기획단, 도시연구소, 녹 색서울시민위원회, 주민 모임 ‘논골 작은환경모 임’	녹색서울시민위원 회의 시정참여 사업지 원금과 자체 예산 (6.4)
	11	관악 주민연대	서울시 관악구	70년대	지역빈민운동으로 시작하여 90년대 이후, 재개발사업에 대응하는 활동 전개	관악주민연대, 관악사회 복지, 관악주민신문사	개인회원들의 회비, 실업극복국민운동위 원회로부터 사업예산 지원
	12	부산 연제구 물만골	부산시 연제구 연산2동 산176번지 일대	80년대 초	철거투쟁을 통해 다져진 결 속력으로 1997년 아파트방 식의 대규모재개발에 반대하 는 물만골 공동체 출범	물만골공동체, 시민단체 ‘연제공동체’	자체예산(주민후원금, 수익사업, 행사후원 금 등)과 외부기탁금 및 찬조(6.4)
상업 지역	13	홍대앞 놀이터 프로젝트	서울시 홍익대앞(서교동, 동교동, 상수동)	2001.	서울시에서 월드컵을 맞아 지 역행사 지원에 대응하여 공간 문화센터가 포럼구성과 놀이 터프로젝트를 기획	홍대신촌문화포럼(공간문 화센터, 지역상인연합회, 문화예술집단, 실무자, 전문가, 구청관계자), 지	놀이터재정비:행정지 원금, 활동경비:외부 기업이벤트에 따른 협찬금

						역작가들의 미술네트워크	
	14	대구 약령시장	대구시 중구 나성로 일대	1978.	경기침체, 대형백화점 등에 의한 상권위축에 대해 약령시 부활추진위원회를 조직, 활성화를 전개	(사)약령시보존위원회, 지역의 연구소(영남대), 행정	약령시보존위원회 기금, 행정 보조금 시설설립-법인:대구시(5:5), 축제-(8:2)
역사문화보전지역	15	북촌 한옥마을	서울기 가회동, 원서동, 계동, 재동, 삼청동, 화동, 소격동, 안국동 송현동, 사간동, 팔판동	2000.	서울시가 주민참여 한옥마을 가꾸기 대책 수립하고 유도	시민단체(공간문화센터, 도시연대, 문화연대), (사)종로북촌가꾸기회, 한옥사랑시민모임, 북촌문화포럼, 서울시정개발연구원, 행정	행정 지원금
	16	전주교동한옥마을	전주시 완산구 교동, 전동, 풍남동 3가 일대	1997.	쇠퇴 지역에 ‘문화공간 다문’ 이 개설, 다문 중심의 우리문화 보급운동 시작	전통문화사랑모임, 활동가, 환경운동가, 문화이론가	문화공간 ‘다문’ 에서 재정지원, 참여자 기금, 수익사업
	17	아산 외암리마을	충남 아산시 송악면 외암리1구	1997.	아산시와 국방부의 예뻐군훈련 이전계획에 대한 주민들의 반대운동 시작	외암민속마을보존대책위원회, 아산YMCA	재정비-행정지원금, 축제 등-민간단체:지자체:후원금(5:3:2)
농어촌지역	18	화천 용호리마을	강원도 화천군 간동면 용호리	2000.	강원도의 새농어촌건설운동을 계기로 공무원의 노력과 외부 전문가와 협력해 사업마을에 선정되면서 활성화	주민, 자치단체(공무원 최수명), 행정, 전문가	강원도 새농어촌건설운동 우수마을 상금, 농림부 농촌관광마을 가꾸기 수상 상금
	19	화천 토고미마을	강원도 화천군 상서면 대신리	2001.	같은 군내의 용호리 마을의 새농어촌건설운동 우수마을 선정을 계기로 마을만들기 추진	주민, 자치단체(공무원 최수명), 행정, 전문가	강원도 새농어촌건설운동 우수마을 상금
	20	홍성 문당리마을	충청남도 홍성군 홍동면 문당리	1995.	마을주민이 친환경농업의 일환으로 오리농업을 하면서 시작, 친환경농업시범마을에 선정되면서 활성화	주민, 마을지도자(주형로), 행정, 시민단체, 전문가	자체예산, 농림부 환경농업시범마을 수상 상금, 환경부 자연생태우수마을 수상 상금, 홍성군 농업기술센터, 농협, 홍성군청

위의 사례를 통해서 알 수 있듯이 당시 마을만들기 운동은 시민단체와 활동가, 주민모임이 주체로 나섰다. 일반주택지에서 마을만들기 운동은 공간과 생활의 문제를 다루고 있다. 도시지역에서는 놀이터와 공원, 방치된 공공용지 또는 상가 등을 문화공간이나 공공공간으로 활용하는 것이 마을만들기를 위한 소재였다. 역사보전지역에서는 전통이나 전통문화 등이 소비되었으며, 농촌에서는 자연보전과 환경보전 등이 마을만들기의 주요한 대상이었다. 여기서 흥미로운 점은 마을만들기 운동의 재원을 정부의 정책사업을 이용하거나 자체조달 또는 수익사업으로 마련했다는 사실이다. 결국 운동의 재원을 정부로부터 의존하다보니, 결국 정부의 정책으로 흡수되거나 운동의 제도화의 결과 낳았다.²⁴⁾

24) 운동의 제도화 경향은 2003년 이후 노무현 정부가 들어서면서 살기좋은 시리즈라고 불리는 정책

IV. 마을만들기 운동의 네트워크 시도

2000년대에 이르자 마을만들기 운동은 각 지역별로 발전하며 확산되었다. 그러나 1990년대의 마을만들기가 시민운동 단체를 중심으로 전개되었기 때문에 문제가 있었다는 지적과 함께 반성의 목소리가 나타나기 시작했다. 최정환은 1990년대 시민운동의 문제를 다음과 같이 지적한다.

우리나라 마을만들기운동은 이미 소멸해버린 정주(定住)환경과 정주관계를 복원 하자는 인간환경 되살리기 차원에 머물러서는 안 된다. 그러나 이제까지는 지나치게 이러한 측면에 매몰된 소박한 접근방식 위주였다. 현실에 존재하는 마을공간은 수많은 이해관계망으로 짜여져 있다. 이러한 이해관계망을 변화시키는 유일한 힘은 자본이다. 90년대 이후 그 폐해에 대한 대응은 이슈파이팅 방식의 시민운동이었고, 최근에는 자치행정 특히 서울시의 경우에는 시와 시민단체가 연합한 공공적 규제력으로 나타나고 있다. 이러한 대응으로 일시적이고 전술적 승리는 가능하다. 그러나 전략적 승리는 거의 불가능하다.²⁵⁾

위와 같이 90년대 자본과 권력에 대응하는 방식은 “이슈파이팅 방식의 시민운동”이었다. 인용문에서 밝히듯이 90년대의 마을만들기는 정주를 위한 환경과 관계를 복원하는 방식이었다. 철거민 투쟁이나 공해추방운동, 안전한 통학로만들기 등의 마을만들기 활동을 말한다. 그러나 2000년대에 이르자, 각자의 영역에서 활동하던 활동가들은 마을만들기를 위한 인적 네트워크 구성을 시도하기 시작했다.

그 결과 2001년 대전 경하온천호텔에서 시민운동 단체 가운데 마을만들기에 관심이 있거나 마을만들기 활동을 주도하는 활동가들이 모였다. 당시 워크숍에서 부산대 경제학과 황한식 교수는 워크숍의 취지와 목적을 첫째, “전국 각지에서 마을만들기 활동가들의 경험과 정보와 인격을 교류” 하고 둘째, “각자의 고민들, 기쁨들, 보람들을 제출하고 당면하고 있는 공통의 과제를 확인하고 함께 어떻게 풀어갈 것인가를 모색” 하는 것이라 설명했다.²⁶⁾

사업을 추진하면서 심화되기 시작한다. 이 문제에 대해서 추후의 과제로 삼는다.

25) 최정환, 「마을만들기운동의 방향과 전국네트워크 활성화에 대하여」, 『우리 안에 마을 살맛나게 만들기-제1회 마을만들기대동제 및 전국워크숍 자료집』(마을만들기 전국네트워크, 2002.), 28쪽.

26) 황한식, 「마을만들기 전국 워크숍-내 안에 마을이 보인다 인사말」, 『우리 안에 마을 살맛나게 만

그리고 현재 생활권을 중심으로 전개된 마을만들기 운동의 당면 문제에 대해서 다음과 같은 문제를 제기했다.²⁷⁾

1. 좋은 마을 만들기 모델을 창조하는 것, 공유하는 것, 교류하는 것이 잘 되고 있는가?
2. 누가 할 것인가? 주체의 문제이다. 마을 만들기에 미친 사람이 필요하다. 어떻게 만들고 육성 할 것인가? 지도력 형성의 문제이다.
3. 개별적으로 마을 만들기를 하고 있지만 큰 힘, 큰 줄기로 형성해낼 수 있는 상호 지원,지지 체계를 어떻게 만들것인가? 개별 분산적인 것을 힘있는 운동이 되기 위해 네트워크를 어떻게 만들어 나갈 것인가하는 문제이다.
4. 전문가들과 활동가들이 어떻게 함께 할 것인가?

이러한 황한식 교수의 네 가지 문제제기는 마을만들기 운동에 관한 과제와 실천방향을 정하는 중요한 물음이었다. 황교수가 인사말의 마지막에 제안한 “마을 공동체 운동의 핵심적인 것은 핵심 그룹 형성과 핵심 그룹간의 네트워크 형성”은 이후 마을만들기 운동의 핵심방향이 되었다. 2001년 대전 경화온천호텔 회동 후 2002년 8월 부산에서 ‘마을만들기 대동제 및 전국워크숍’이라는 이름으로 첫 모임이 시작되었는데, 그 과정을 살펴보면 다음과 같다.²⁸⁾

- 2001년 8월 대전 유성에서 전국워크숍 개최
 - 마을만들기를 활성화하기 위한 전국적인 휴먼네트워크 형성을 결의
- 2002년 2월 전주 다문에서 2002년 활동 및 전국네트워크 구성을 위한 실무회의 개최
- 2002년 3월 6개 단체 컨소시엄 형태로 행정자치부 민간단체 지원사업에 ‘우리 안에 마을 살맛나게 만들기’ 사업 공모
- 2002년 행정자치부 지원공모사업에 선정되어 마을만들기 대동제 및 전국워크숍, 우리 마을이야기 동영상(6개 컨소시엄단체) 및 백서 제작, 홈페이지 개설 등을 추진

들기-제1회 마을만들기대동제 및 전국워크숍 자료집』(마을만들기 전국네트워크, 2002.), 36쪽.

27) 황한식, 앞의 글, 같은 쪽.

28) 마을만들기 전국네트워크, 『우리안에 마을 살맛나게 만들기 제1회 마을만들기대동제 및 전국워크숍 자료집』(마을만들기 전국네트워크, 2002.), 4쪽.

- 2002년 6월 30일 대구 삼덕동 마을국악원에서 컨소시엄단체 실무책임자 및 담당자가 참여하는 기획회의 개최
- 2002년 7월 25일 수도권모임 개최
- 2002년 8월 26일~27일 부산 금샘문화클럽에서 열린 전국워크숍을 통해 10월 19일~20일 부산 금샘아파트마을에서 마을만들기 대동제 및 전국워크숍을 개최하기로 최종결정하고 대구와 부산의 공동기획 준비
- 2002년 10월 19일~20일 제1회 마을만들기 대동제 및 전국워크숍 개최
금샘사랑방문화클럽은 19일 ‘마을연대와 함께하는 제10회 금샘문학의 밤’을 개최

위의 자료와 같이 마을만들기 활동가들은 2001년 대전 유성 경하온천호텔의 워크숍 이후 재원 마련을 위한 행정자치부 공모사업을 진행했다. 실무책임은 공간문화센터의 대표 최정한이 맡았고 마을만들기 이론의 정립과 좌장은 부산대 황한식 교수가 담당했다. 국내에는 생소한 마을만들기의 이론과 가치정립을 위한 일본 사례에 대한 연구는 성균관대의 신중진 교수가 담당했다.

2002년 최초로 마을만들기 대동제와 전국워크숍이 부산 금샘사랑방문화클럽에서 개최되었다. 이 때 참석한 사람은 다음과 같다.

소속단체	참석자
대구 인간과마을네트워크	김경민(대구YMCA 관장) 권희승, 전영호
아산 YMCA	전성환
공간문화센터	최정한 대표, 주덕환, 임철민
경기대 건축대학원	이영범 교수
관악주민연대	강내영 정책기획팀장
인천 연수구 연수2동 주민자치센터	송숙자 위원
인천 서구 가좌4동 주민자치센터	이혜경, 김미자, 남인숙 위원
열린사회시민연합	박효선 기획국장, 김진숙 북부시민회 사무국장
전주 공공스튜디오	김병수 대표
금샘사랑방문화클럽	김수자 회장, 황한식 고문, 전영진 부회장, 강경란, 구정숙, 조준영
연제공동체	정덕용 대표
해운대구	남명숙 구의원
부산 NGO포럼	박민영

워크숍에서는 마을만들기 대동제에 컨소시엄단체로 참가하는 문제와 “각 지역의 활동성과를 공유하고 객관화하기 위해 『이런 마을에 살고싶다』(2002

년 마을만들기 백서)를 발간하는 문제를 공유했다. 그리고 전국적 연대와 일상적 소통을 위한 홈페이지를 만드는 문제가 거론되었다. 그러나 결국 홈페이지는 비용의 문제 때문에 다음 포털사이트의 카페를 활용하는 것으로 결정되었다. 이 워크숍의 토론 사회는 황한식 교수가 맡았으며 다음과 같이 토론의 결과를 정리했다.

토론과정에서 몇 가지 논점이 제기되었다. 이것을 정리해서 앞으로 우리의 활동과제로 설정해 볼 수 있다고 생각한다. 첫째는, 주민자치센터와 마을만들기의 관계를 어떻게 설정하고 활동속에서 통합해나갈 것인가라는 점이다. 둘째는, 아파트 공동체와 지역문화운동을 결합하여 마을만들기운동을 더욱 심화, 확대해나간다는 점이다. 셋째, 단체입장이 아닌 주민주체의 입장에서 마을만들기운동의 네트워크를 구축하는 일이다. 넷째, 마을만들기 전국네트워크와 현장활동조직의 관계를 어떻게 올바르게 설정할 것인가라는 점이다.²⁹⁾

이처럼 황교수는 토론을 정리하면서 마을만들기 운동이 당면한 문제를 해결하기 위한 해법을 제시했다. 그가 제시한 활동과제는 주민자치와 마을만들기의 관계 설정 및 통합, 아파트공동체와 지역문화운동의 결합, 주민주체로서 마을만들기운동의 네트워크 구축, 마을만들기 전국네트워크와 현장활동조직의 관계 설정 등이었다. 이때 황교수의 정리내용은 나중에 마을만들기 네트워크를 구성하는 과정에서 끊임없이 제기되는 문제로 남게 된다.

8월 워크숍 이후 같은 해 10월 마을만들기대동제가 부산에서 벌어졌다. 마을만들기 대동제는 금샘문학의 밤과 마을만들기 전국워크숍으로 구성하였다. 19일 금샘사랑방문화클럽의 공연을 중심으로 하는 금샘 문학의 밤으로 진행되었다. 행사는 오카리나 공연과 마임 퍼포먼스, 시낭송 등으로 구성했다. 20일에는 마을만들기 활동가들의 워크숍이 해운대구청 회의실에서 진행되었다. 워크숍의 주제는 ‘마을만들기운동의 당면과제에 대한 발제 및 마을연대 구성에 관한 논의’로 대안교육센터 부소장인 김찬호 박사의 ‘마을만들기와 커뮤니티 비즈니스’, 성균관대의 신중진 교수가 ‘마을만들기와 커뮤니티 디자인 활동’을 발제했다. 뒤이어 공간문화센터의 최정환 대표는 ‘마을연대 구성에 대한 제안’을 발표하고 황한식 교수가 총평을 이었다.

워크숍에서 최정환 대표의 발제 후 토론이 이어졌는데, 대구YMCA 김정민

29) 마을만들기 전국네트워크, 『우리안에 마을 살맛나게 만들기 제1회 마을만들기대동제 및 전국워크숍 자료집』(마을만들기 전국네트워크, 2002.), 33쪽.

소장은 다음과 같이 말했다.

마을 만들기의 개념이 무엇인가? 어떤 프로그램을 해야 하는지? 마을만들기가 무엇인가에 대한 충분한 합의가 없는 상황이다. 그러나 현재 한국사회에서 마을 만들기 운동이 유행처럼 떠돌고 있다는 데 주목할 필요가 있다. 도시라는 미시적인 공간에서 주민의 중요성이 중요하게 등장하고 있다. 마을만들기에 대한 브랜드화하고 한국사회의 변화의 중요한 방향이라는 것을 마케팅해야 하는 것 아닌가? 사례발굴과 동시에 마케팅을 병행해야 한다. 큰 연대 틀보다 이 워크숍 모임과 같은 네트워크를 통해 마을만들기 운동의 최소 강령을 설정하고 전국 마을만들기 운동의 큰 흐름을 책임져야 한다고 본다. 즉 이 워크숍 수준을 지속할 수 있는 조직적 틀을 형성하는 것이 어떤가? 아니면 간사를... 또는 네트워크 이름이라도...³⁰⁾

이처럼 김정민은 마을만들기에 대한 합의, 마을만들기 사례발굴, 네트워크의 강령과 조직적 틀 등 마을만들기와 마을만들기 네트워크에 대한 정의를 주문한다. 특히 그는 “마을만들기 운동이 유행처럼 떠돌고 있다”고 하였는데, 이때 유행은 여기저기 현장에서 마을만들기를 한다고 소문처럼 들리는 실체없는 운동의 형상을 말한다. 이 토론에서 황한식은 “아직까지 마을만들기에 대한 상이 정리되어 있지 않아서 각자의 이야기를 나누고 네트워크를 실천할 사람들이 필요하다”면서 “오늘 이렇게 모였다는 것 자체가 네트워크의 필요성이며 실체이다. 이 실체로부터 시작해야 하는 것 아닌가? 운동의 핵심은 핵심그룹(core)과 네트워크이다. 여기 모인 사람들이 Core이며 네트워크이라고 본다. 이런 수준의 모임을 조금씩 발전하며 나아갈 수 있다고 본다. 그리고 전국적 네트워크로 나아가더라도 지역별/권역별로 중심적인 사람을 세워낼 필요가 있다.”면서³¹⁾ 마을만들기 네트워크의 조직화에 대한 강한 의견을 낸다. 결국 최정한 대표가 생각했던 마을만들기 전국네트워크는 마을연대 준비위원회의 실무팀을 꾸린다.

2003년 1월 행정자치부의 민간보조금 사업을 통해서 마을연대(준)은 『이런 마을에 살고싶다-2002 마을만들기 백서』를 발간한다. 백서의 발간사에는 백

30) 마을만들기 전국네트워크, 『우리안에 마을 살맛나게 만들기 제1회 마을만들기대동제 및 전국워크숍 자료집』(마을만들기 전국네트워크, 2002.), 43쪽.

31) 마을만들기 전국네트워크, 『우리안에 마을 살맛나게 만들기 제1회 마을만들기대동제 및 전국워크숍 자료집』(마을만들기 전국네트워크, 2002.), 44쪽.

서를 출간하는 이유에 대해서 다음과 같이 설명하고 있다.

이제 ‘이런 마을에 살고 싶다’를 발간함으로써 그동안 숨가쁜 현장활동과 열악한 활동여건 때문에 미처 정리되지 못한 우리 자신의 모습을 객관화하고 앞으로 가야할 좌표를 설정하고자 한다. 말은 무성하지만 아직 현장활동가들의 고민과 실천 속에서 명료하게 정리되지 못한 마을만들기운동을 …(중략)… 이 책은 지역사례들을 소개하고 홍보하는 것 이상의 의미를 가지고 있다. 사례들을 발굴하고 객관화하는 과정을 통해 서로를 이해하고 함께 풀어야 할 과제를 설정하자는 것이다. 나아가 아직 걸음마단계에 불과한 마을만들기운동의 정체성을 세우고 공동의 역사를 기록하고 만들어가자는 의미가 담겨있다. …(중략)… 아울러 더 많은 마을과 관계를 형성함으로써 준비단계에 있는 ‘마을연대’를 더 크고 넓은 네트워크형 연대체로 키워낼 것이다. 이를 통해 마을이 새로운 사회시스템의 주역으로 자리매김해내야 할 과제를 안고 있다.³²⁾

위와 같이 백서는 마을만들기 운동의 정체성을 세우는 것을 첫 번째 목적으로 삼고, 마을만들기 운동의 역사를 기록하여 공동의 역사로 만드는 것을 두 번째 목적으로 삼는다. 즉, 마을만들기 운동의 사례를 공유하고 사례들을 분석함으로써 마을만들기의 정의를 내리고 원리를 찾는 데 있다. 특히 네트워크의 활동을 위해 워크숍을 통해 조직한 마을연대를 마을만들기 운동의 연대체로 만드는 것과 마을을 사회적 시스템으로 안착하는 것을 과제로 삼는다. 이처럼 90년대까지 각 지역에서 각자의 활동을 중심으로 이루어졌던 마을만들기는 운동의 연대를 통해 네트워크가 형성되기 시작했다. 이때 마을연대에 참여했던 단체는 공간문화센터, 관악주민연대, 중랑천시민모임, 부산금생사랑방문화클럽, 대구 인간과마을네트워크, 안산YMCA, 아산YMCA, 전주공공스튜디오 심심, 인천 평화의료생활협동조합, 성균관대 건축학과 신중진 교수팀 등이었다.

이듬해 2003년에는 본격적인 활동이 이루어졌다. 마을연대의 활동은 다음과 같다.

- 2003년 4월 대전YMCA 회의실에서 2002년 행자부의 ‘우리 안에 마을 살맛나게 만들기’에 참여한 공간문화센터 등 컨소시엄단체 실무책임자들이 모여

32) 마을연대(준), 『이런 마을에 살고 싶다 -2002 마을만들기 백서』(마을연대(준), 2003. 1.), 1쪽.

2003년 공동사업의 목표로써 ‘주민참여의 마을디자인활동을 통한 마을만들기운동’을 전개하기로 합의

- 2003년 5월 행자부 보조사업대상으로 선정된 이후, 마을디자인활동과 관련한 전국실무자워크숍 개최
- 2003년 6월 9개 지역 공동으로 마을디자인활동에 대한 대상 설정 및 구체적인 프로그램 수립하고 구체적인 활동에 착수하는 동시에, 신중진 교수 등 선균관대 도시건축연구실과 공동으로 마을디자인팀 구성
- 2003년 6월~12월 마을디자인연구팀의 지역답사 및 조사평가 진행
- 2003년 10월 대구 삼덕동 마을국악원 및 빛살미술관을 중심으로 제2회 마을만들기대동제 및 워크숍 개최
- 2003년 11월 마을디자인연구팀의 지역활동내용 정리 및 세부평가에 착수
- 2003년 12월 공간문화센터 회의실에서 마을디자인활동에 대한 전국평가회 개최
- 성균관대 도시건축연구실과 공동으로 ‘주민참여 마을만들기의 마을디자인운동 평가집’ 발간

2003년에는 마을연대의 활동에 변화의 과정이 일어난다. 마을연대에 참여했던 사회운동 단체들은 각 지역을 대상으로 마을디자인 운동을 진행하는데, 시범지역을 형성하는 활동으로 마을연대의 본격적 활동이 벌어진다. 이들의 마을디자인운동 활동을 정리하면 다음과 같다.

지역	주관단체	내용
서울 홍대지역	공간문화센터	홍대앞 업그레이드 프로젝트 -클럽데이, 피카소거리살리기운동
서울 중랑천 주변	중랑천살리기시민모임	벽화그리기, 영화제
인천 부개동	인천 평화의료생활협동조합	건강마을 만들기 -걷기코스 개발, 만보계 보급운동, 자료집
안산 화정동	안산YMCA	꽃우물마을디자인 운동 -꽃우물 마을만들기 1차 교실, 전시관 설립
아산 솔피마을	아산YMCA	장항선 철도부지 설계공모 -시민참여 설계공모 심사, 대학생설계공모
전주 교동 및 동문거리	전북시민단체연합	전주한옥마을청년회 구상, 마을이야기지도, 거리디자인 활동
대구 삼덕동 초록마을	대구YMCA(인간과 마을네트워크)	-
부산 금샘아파트단지	금샘사랑방문화클럽	-
홍성	홍성YMCA	기획단 구성, 지역조사, 주민간담회, 마을축제

위의 표와 같이 마을연대는 시범사업의 형식을 빌어 마을디자인운동을 벌였다. 앞의 활동내용처럼 재원은 행정자치부 비영리민간단체 지원사업을 통해서 충당했다. 이들의 활동은 나중에 행정자치부의 정책개발 사례로 활용되었다.

한편 2회 마을만들기 대동제 및 마을만들기 전국워크숍은 2003년 10월 18일~19일 이틀동안 대구 삼덕동 마을국악원에서 개최되었다. 그리고 두 달 뒤 『주민참여 마을만들기의 마을디자인운동 평가집』을 발간한다. 이 평가집에는 마을만들기의 정의, 마을디자인운동의 방법과 절차, 주민참여 마을만들기의 가치, 마을만들기의 정의와 유형, 마을만들기 국내와 해외사례 등을 실고 있다.

그러나 마을연대의 활동은 2003년을 마지막으로 더 이상 나타나지 않는다. 마을만들기 운동의 활동가들이 처음으로 연대와 네트워크를 위해 만든 마을만들기 네트워크의 첫 출발은 이렇게 막을 내린다.

V. 마을만들기 네트워크의 정치성

마을만들기 운동의 연대활동, 마을만들기 운동의 네트워크는 다음과 같은 의미를 가진다.

첫째, 마을만들기 운동의 전통을 만들었다. 사회운동으로 시작된 마을만들기 운동은 지역과 마을에서 고립되어 진행되었다. 그러나 마을만들기 네트워크는 워크숍으로 이름붙인 토론을 통해서 계속해서 마을만들기를 규정하고 정의하는 과정을 겪는다.

둘째, 마을만들기 운동의 사회적 가치를 형성했다. 90년대에 마을만들기는 넘비로 분류되기도 했지만, 네트워크 활동을 통해서 사회운동으로서 마을만들기를 규정하며 담론을 재생산했다. 이들이 만든 담론은 마을만들기 운동을 규정하는데 큰 기여를 했다.

셋째, 마을만들기 운동의 제도화를 촉진했다. 마을만들기 네트워크는 재원을 확보하기 위한 중앙정부의 공모사업을 활용했다. 공모사업의 결과는 중앙정부의 정책에 활용되었는데, 마을연대의 활동이 2003년을 기점으로 활동의 세력이 미약한 것도 이러한 원인이다.

<참고문헌은 각주로 대신함>

‘고립과 연결 : 21세기 마을만들기 운동의 흐름과 네트워크의 정치’에 대한 논평문

홍태한(전북대학교)

1. 마을만들기 운동은 무엇인가.

김달현 선생님의 발표문을 잘 받아 읽었습니다. 덕분에 21세기 마을만들기 운동의 흐름을 대략 알 수 있었고, 그것이 어떻게 네트워크로 연결되었는지 활동상도 알 수 있었습니다. 마을만들기 운동에 대해 구체적으로 고민하거나 공부한 적이 없어 김달현 선생님만큼의 지적 수준에 이르지 못하다는 것, 애써 쓴 글을 논평자는 짧은 순간에 약간은 감상적으로 쉽게 읽기 마련이라는 것 등을 부족한 논평에 대한 변명으로 내세웁니다.

하지만 읽을수록 마을만들기 운동이 무엇인지 점점 모호해집니다. 주민들이 자발적으로 주체가 되어 끌고가는 것인지, 시민운동 중심, 네트워크 중심으로 전개되는지, 다양한 이야기들은 널려있는데 잘 모르겠습니다. 2장에서 사회변혁을 위한 사회운동으로 전개되었다고 하는데 범위, 주체, 방향성, 의미, 결과와 의의 등이 혼재해 있어 갈피를 잡기 어렵습니다. 표로 정리한 다양한 사례들을 보면 마을이 도대체 무엇인지 궁금해집니다. 담장허물기, 재개발 철거에 반대하며 시작된 대규모개개발 반대 운동, 상권 위축에 대응하는 약령시 활성화 운동 등 범주와 내용이 정말 다양합니다. 더욱이 ‘마을만들기를 연구하기 위해서는 본질주의와 구성주의 논쟁 이후, 해체된 본질을 어떻게 재구성하는가가 관건이다. 한국민속학에서 민속의 본질을 해체하는 과정에서 맞이했던 가치편향적 오류들을 수습하고 절합의 과정을 밝히는 것과 ‘지금 여기’에서 벌어지는 문화적 현상을 시간의 흐름에서 켜는 작업이 필요하다.’라고 타당한 지적을 서론에서 하고 있지만 이러한 문제 의식이 본론에는 더 이상 보이지 않아 본질주의와 구성주의 논쟁 이후 어떻게 재구성할 것인가를 논하면서 절합의 과정을 가져온 발표자의 의도가 선명하지 않아 도대체 마을만들기가 무엇인지 정말 궁금해집니다. 특히 마을만들기에서 관심을 가지는 것은 ‘마을’과 ‘만들기’ 둘이 있을 터인데, 마을을 어떻게 개념화하고 있는지도 발표자에 묻고 싶습니다.

이 말은 발표자가 이 글을 통해 주장하고자 하는 것이 무엇인가 라는 가

장 근본적인 의문까지 일어나게 합니다. 네트워크 정치라는 말을 논문의 제목에도 사용하였는데 정작 정치성이라는 제목이 붙은 5장의 내용은 너무 소략하고 일반적인 내용이어서, 그냥 마을만들기 운동의 여러 흐름을 나뉠대로 정리하는 데 목적을 둔 것인지, 그를 통해 전달하려고 한 주장이 무엇인지 답을 듣고 싶습니다. 21세기 마을만들기 운동의 흐름이라고 했는데 5장의 마지막에서는 2003년을 기점으로 활동의 세력이 미약해졌다고 하고 있어 정말 이 글이 21세기 마을만들기 운동의 흐름을 다룬 것인지 의문이 듭니다.

2. 그래서 더욱 궁금한 발표자의 관점

이러한 의문은 발표자의 주장 전달 방식과도 관련이 있어 보입니다. 2장 21세기 마을만들기 운동의 배경을 보면 발표자의 생각을 내세우면서 시종일관 다른 연구자들의 논거를 인용합니다. 그래서 발표자의 생각과 관점이 무엇인지 모호해집니다. 마을만들기 운동의 다양한 흐름을 짧은 글에 요약하기도 어렵겠지만 발표자 생각의 줄기가 분명하지 않아 여러 인용과 다양한 사실들을 나열하는 데 그친 느낌을 받습니다. 21세기 마을만들기 운동의 배경이 무엇인지 알려주시기 바랍니다. 3장에서 마을만들기 운동의 발전과 확산이라고 했는데 다양한 사례들이 정말 마을만들기 운동의 발전과 확산이라고 할 수 있는지요. 발전이라는 용어를 사용한 것을 보면, 아마도 발표자는 마을만들기 운동이 어떤 일련의 과정과 변화를 가지고 있다 생각한 것 같은데, 그러기 위해서라면 3장보다 앞선 시기의 마을만들기 운동에 대한 정리가 있어야 한다고 봅니다. 그리고 2장에서 제시한 다양한 관점의 배경과 연계되어야 하는데 그를 찾기 어렵습니다. 4장의 네트워크 시도는 단순한 사례들의 열거일 뿐입니다. 이러한 사례들을 하나로 묶을 수 있는 의미망과 의의 제시가 있어야 하는데 그렇지 않아 네트워크 구축이 여러 방면으로 이루어진 것 같은데 그 방향성과 의미가 무엇인지 알 수 없습니다.

발표자의 관점이 궁금하다고 한 것은 발표자의 글쓰기 방식과도 관련이 있어 보입니다. 자신의 생각을 한두 문장으로 제시한 후 다른 논거들을 제시하는 식으로 자신의 생각을 보완하여 제시하는 것은 글을 읽는 독자로 하여금 불편하게 합니다. 도대체 글쓴이는 이 글을 통해 무엇을 말하려고 했을까, 이렇게 다양한 사례들을 늘어놓음으로 독자들이 무엇을 어떻게 파악하려고 한 것이었을까 등의 의문이 듭니다. 21세기 마을만들기 운동의 흐름과 네트워크의 정치를 파악하려 애썼는데 논평자의 무지와 부족으로 알기 어려워

이렇게 묻는 것입니다. 고립과 연결이라는 상당히 매력적인 주제를 제목에 제시하였지만 그것이 본문에 어떻게 구체적으로 드러나 있는지 앞으로도 계속 찾아보려 합니다.

제2세션

아파트 재건축에서 부르는 ‘기억의 공동체’ 아파트 키즈의 딜레마, 그리고 기억의 실천

송준규(서울대학교)

여기, 새로운 종류의 사람들이 있다. 아파트를 고향으로 삼고, 재건축된다는 소식에 마음 아파하는 청년들이다. ‘고향’이란 애뜻한 말이 ‘아파트’라는 딱딱한 단어와 연결된다니, 대체로 낯설게 여길 수도 있다. 하지만 이들은 아파트의 모습을 기록하고 그곳의 사연을 수집해서 책을 낼 정도로 고향에 대한 마음을 드러내고 있다. 이 발표에서는 「안녕, 둔촌주공아파트」, 「과천주공아파트 101동 102호」 등의 책을 발간한 ‘아파트 키즈’의 이야기를 해보고자 한다.

고향됨, 아파트를 ‘추억할 권리’

서울 강동구 둔촌주공아파트 단지의 재건축 움직임이 다시 꿈틀거리던 2012년, 한 청년은 ‘고향이 사라지게 생겼다’는 위기감에 그곳을 기록으로 남기는 일을 시작했다. 「안녕, 둔촌주공아파트」는 이곳에서 살아온 이들의 일상 속 이야기와 사진을 수집해서 연작으로 발행되는 독립잡지이다.



<안녕, 둔촌주공아파트> 1·2호 표지, 4호 내지

“둔촌주공아파트라는 곳에 많은 사람들이 살았는데, 거기가 재건축으로 사라지게 되거든요. 그래서 그걸 기록하고, 사람들과 만나서 같이 동네에 대한 이야기를 모으고, 함께 떠나보내는 일들을 하고 있어요. 많은 사람들은 제가 아파트를 기록한다고 하면 아파트 건물에 대한 관심 때문이라고 생각하시는데, 사실 저는 그 안에 사는 사람들의 삶에 더 관심이 있어요. 삶에 필요한 환경으로서의 건축이나 조경, 사람들의 관계 이런 것들이 중요하다고 생각을 했어요. 제가 하는 일은 사람들이 이것을 떠나더라도 공동체 안에 자신이 속했다는 기억을 계속 갖고 살아갈 수 있게 하는 작업이라고 생각해요. 그래서 저는 어떤 ‘기억의 공동체’를 디자인하고 있다고 말씀드릴 수 있을 거 같아요.”¹⁾

이인규 인터뷰; 라디오심시티, 2017.8.30.에서 재인용

2013년 6월에 1호가 발간되면서 많은 이들의 관심을 받게 되었고, 작업을 이어갈 수 있었다*. 재건축으로 사람들이 흩어지고 이곳이 사라지더라도 함께 이곳의 기억을 나누고 남기자는 ‘기억의 공동체’ 취지가 공감을 받은 것이다. 이곳이 사라지기 전에 붙잡을 수 있는 유일한 동아줄은 ‘추억할 권리’였을지도 모른다.

공감은 계속 확산되었다. 2014년 서울역사박물관 <아파트인생展>의 한 코너에서도 전시를 맡을 수 있었고, 단지 상가에 연 <마을에 숨어>라는 문화공간에서 뜻을 함께하는 사람들을 모을 수 있었다. 더 나아가 둔촌을 너머, 잠실, 개포, 고덕, 과천 등 비슷한 아파트 단지에서 자라온 다른 청년들에게서도 깊은 공감의 반응이 나타났다. 잠실에서는 <안녕, 잠실주공5단지>, 개포에서는 <개포동 그곳> 페이스북 페이지가 개설되었고, 고덕에는 책 <고덕주공, 마지막 시간들>, 과천에서도 책 <과천주공아파트 101동 102호>가 발간되었다. 이들 모두 1980년대부터 각자의 아파트와 함께 자라오면서 계속 정주해왔거나, 혹은 잊지 못해 다시 이주해 온 청년들이었다. 이들에겐 모두 ‘쫓겨날 운명’이 닥쳐 있었고, 함께 자라온 ‘고향’의 경관을 다시 만날 수 없다는 위기감이 있었다. 하지만 이들이 재건축 조합이나 지자체에 목소리를 낼 자리는 없었다. 다시 말해, 이들 모두 ‘추억할 권리’ 말고는 내세울 것이 없었다.

* 독립잡지 「안녕, 둔촌주공아파트」는 1호 “2012년 겨울을 보내고”(2013.6.), 2호 “2013년의 봄 그리고 여름”(2013.10.), 3호 “어린시절 우리들의 놀이터”(2015.1.), 4호 “안녕, 둔촌 × 가정방문”(2016.11.)로 발행되었고, 발행인 이인규는 사진집 「아파트 숲」(2016.11.), 다큐멘터리 <집의 시간들>(2018.10.) 기획에도 참여했다.

이 ‘추억할 권리’에 ‘공동체’라는 용어를 겹쳐서 사용했다는 점은, ‘공감’이라는 확산의 가능성을 염두한 것이라고 볼 수 있다. 발행인 이인규 씨는 “고향을 구성하는 것은 공간 그 자체라기보다 그곳에서 살아가는 사람들 마음의 관계인 것 같다”고 말한다. 과천에서도 ‘고향’과 ‘동네’ 혹은 ‘마을’이라는 말이 단순히 물리적인 공간만을 의미하지는 않았다. 대신 사람들 사이의 관계망과 이들이 공유하는 상징이 분명 내포되어 있었다²⁾. ‘공감’이라는 것이 사람들 사이에서 공유하는 ‘추억’이라는 상징으로 작동한 것은 아닐까? ‘기억의 공동체’는 각자 반복되는 경험을 공유하면서 그들만의 영역을 형성하고, 그 과정에서 상징이 두드러지면서 안과 밖을 구분하는 경계로 작동했다³⁾. 아파트 단지에서 오랫동안 살아온 사람들의 경험과 그 추억이 일종의 ‘공동체의 상징’으로 작동했지만, 재건축으로 그 상징은 ‘기억’해야 할 것이 되고 말았다.



<과천주공아파트 101동 102호> 목차만, 재건축으로 그 상징은 ‘기억’해야 할 것이 되고 말았다.

“[과천] 1단지가 사라지는 것을 아쉬워하는 이들은 남녀노소 다양하겠지만, 특히 청년들에겐 이곳이 태어나고 자란 고향이다. ... 어렸을 때 기억들은 성인이 된 이후의 기억보다 또렷하고 질은 것 같다. 동네 구석구석을 알고, 아스라한 향수를 가지며, 기억이 머무는 곳곳마다 깨알 같은 이야기들로 가득하다. 그렇기에 이곳이 사라지는 것에 대한 아쉬움은 그 누구보다 애잔하다. 그리고 1단지를 이야기하려면 ‘과천’을 이야기하지 않을 수 없다.* 모든 지역이 고유의 특징을 가지고 있겠지만, 과천을 고향이라 여기는 청년들에게 이 도시는 상당히 특별하고 남다른 애정이 있는 곳이다. 그런 과천이 점차 변해간다. 소중했던 공간들이

* 과천 신도시는 12개의 주공아파트 단지로 1984년에 완공되어, 아파트 단지와 도시가 묶여서 이야기된다.

점점 사라져간다.”⁴⁾

이한진, 2016: 18

‘아파트’는 이렇게 ‘고향’이 되었다. 아파트 키즈는 그 장소와 경관이 사라질 위기에 처하자, 유일한 동아줄인 ‘추억할 권리’를 붙잡고 ‘기억의 공동체’를 만들고자 하였다. 여기서 ‘아파트’는 ‘고향’으로 가시화되고, 공감의 확산이 이루어졌다. ‘고향됨’의 정체성은 아파트에서 살아가는 경험과 추억이 상징으로 작동하면서 가시화될 수 있었다.

‘아파트 생태계’, 정체성의 확장

과천에서 청년들은 가장 좋은 점으로 서울대공원 산책이나 큰 가로수, 관악산이나 청계산 같은 ‘도시의 푸르름’을 가장 많이 꼽는다. 그래서 오랜만에 과천에 놀러 온 친구들이 ‘아, 풀냄새. 이게 과천이지’라고 감탄하고, ‘사당에서 과천으로 넘어오는 남태령 고개에서, 버스 창문을 열고 과천의 공기를 맡아본다’는 말에 물개박수를 치며 공감한다.

또 청년들은 ‘내가 놀던 아파트 단지가 그대로 남아’ 있거나, ‘내 나와바리이고 알고 있는 사람들이 그대로 있어서’라고 말할 정도로 ‘장소의 지속성’을 과천의 장점으로 꼽았다. 2007년 즈음 재건축된 2개 단지에 대해서 청년들은 대부분 ‘과천 같지 않다’거나 ‘이렇게 과천이 다 변해버리면 떠나겠다’고 말하였다. 관악산과 청계산 사이에 낮은 아파트로 구성된 과천 시내의 경관이 변하는 것을 이들은 단순히 도시의 물리적 환경의 변화가 아니라 ‘정체성의 변화’로까지 느끼고 있었다.

아파트 키즈에게 이러한 ‘장소의 지속성’과 ‘도시의 푸르름’의 의미는 겹쳐진다. 오랫동안 살면서 아파트는 쇠락할지 몰라도, 단지과 함께 나이를 먹은 나무들은 그곳의 장소성을 형성하고 더 나아가 상징으로 작동한다⁵⁾. 그렇기에 ‘도시의 푸르름’과 ‘장소의 지속성’은 아파트를 고향으로 삼는 ‘추억할 권리’와도 겹쳐질 수 있다.

하지만 이 모든 건 그곳에서 계속 정주성이 전제되어야 가능하다. 지역을 계속 옮겨 다니며 장소애착을 갖게 될 기회가 별로 없는 사람들에게 아파트는 그저 물리적으로 ‘콘크리트 덩어리’, 경제적으로 ‘차익의 기회’, 또는 기능적으로 ‘그냥 주거지’로 여겨질지도 모른다. 하지만 아파트 키즈는 이러한 이미지를 반전시킨다.

“흔히 아파트가 가득한 풍경을 일어 ‘아파트 숲’ 이라고 부른다. 높게 솟은 아파트 건물이 드리우는 회색빛 차가운 그늘을 떠올리게 하는 이 단어를 들을 때마다 나는 어딘가 모를 불편함을 느꼈다. 언제부터인가 집이 공원이나 산에 붙어있지 않는 한 서울에서 자신의 집 창밖으로 싱그러운 초록빛을 볼 가능성은 매우 낮아졌다. 최대한의 크기로 들어찬 빌라들의 골목에서는 나무 한 그루에게조차 내어줄 작은 여유도 찾아보기 쉽지 않다. 이 도시의 슬픈 변화를 우리는 너무 쉽게 아파트 탕으로만 넘겨버리고 마는 것은 아닌가. 오히려 오래된 아파트 단지 안에서 무성하게 자란 나무들은 ‘아파트 숲’ 이 되어 도시 속 오아시스 같은 존재가 되었는데 말이다.”⁶⁾

이인규, 2016: 4~5

아파트 키즈에게 아파트는 ‘고향’ 이며 의미가 쌓여있는 장소이다. 과천에서 나고 자란 청년 세대는 도시에서 체화된 경험과 인식을 통해 지역정체성을 더 구체적으로 표현하고자 ‘과천다움’ 이라 부르기 시작했다. 둔촌에서의 ‘아파트 숲’ 도 마찬가지이다. ‘아파트 숲’ 은 오래된 아파트 안에서 무성하게 자란 나무와 이에 대한 마음의 관계망이 펼쳐진 ‘아파트 생태계’ 에 대한 설명이다. 이러한 ‘아파트 생태계’ 는 이용 가능한 문화적 요소를 활용하여 지위를 재정의하는 새로운 정체성이라고 볼 수 있다⁷⁾.

‘아파트 생태계’ 는 이들의 정체성이 확장되었음을 보여준다. 쫓겨날 운명으로 내몰리는 이들은 같은 처지에 있는 단지 내 나무나 길고양이에 마음을 쏟았다. 둔촌에서는 <둔촌냥이>라는 모임을 조직해 붕괴될 아파트 안에 남아있는 길고양이들을 안전하기 이주시키는 활동을 이어갔고, 비슷한 활동이 반포, 과천 등지에서도 일어났다⁸⁾. 개포에서는 <개포동 나무산책>이라는 활동이 이어졌다*.

* 정현목(2017: 122~125)는 ‘벚꽃놀이의 명소’ 라는 장소성을 만들어냈으나 아파트 재건축으로 인해 사라져간 단지 내 벚꽃이 장소의 해체를 극명하게 상징한다고 설명한다. 그래서 재건축하는 아파트 단지 내 명물로 삼자는 움직임도 일어났으나, 고목 이식의 어려움 때문에 인근 공원에 일부만 심겨지고 말았다(앞글: 139~141).



개포주공1단지 전경.

“이 동네는 점점 조용해지고 한적해지는데, 나무는 점점 성장하잖아요. 저도 나무처럼 같이 성장해서 이제 어른이 되었는데, 제 나이보다 많은 그 나무들은 사라진다고 하니까 뭔가 묘한 공감, 동질감이 들면서 감정이입이 된 것 같아요. … 상실의 정서인 것 같아요. 사실 나무는 그 정서의 ‘대표’를 띄는 것 같고요. 사라질 나무 자체도 너무 안타깝고, 또 나무와 같이 있는 공간과 거기 있던 사람들, 그 모든 것이 사라진다는 것이 안타깝죠.”⁹⁾

이성민 인터뷰; 헤민, 2017.8.11.에서 재인용

재건축을 둘러싼 권리의 충돌

과천에서는 2016년 겨울부터 5개 단지가 동시에 재건축을 진행하고 있다. 순차적으로 재건축을 유도하지 않은 탓에 한꺼번에 이주가 터져 버렸다. 전세값은 ‘부르는 게 값’이 되어버려서 매매가보다 더 비싼 전세가 나올 정도였다. 이러한 내몰림의 흐름 속에서 아파트 키즈는 어떻게라도 과천에 남아있기 위해 발버둥 쳤다.

“과천에 남는 것이 옳은 일일까? 결국에는 재건축이 시작되고, 친구들이 떠나면 나도 결국 떠나야 하지 않을까? 서울에 저렴한 동네가 지금 형편이라면 맞지 않을까? 내가 괜한 사치를 부리는 걸까? 내가 떠난다면 친구들은? 내 활동들은 어떻게 되는 거지? 그러고 보니 전세도 아니고 월세로서 가장 불안정한 주거에 놓인 내가 과천을 위해 이런저런 것을 한다는 게 바보짓 아닐까? 왜 쉽사리 못 떠날까? 내가 그렇게나 땅에 묶인 사람인가? 온갖 질문들을 하루에도 몇 번씩 스스로 물어봤습니다. 그래도 과천에 남고 싶었습니다.”¹⁰⁾

이선미, 2016: 268

수도권에서는 임대료, 직장, 교육 등의 이유로 정주성을 지속하기 어렵다. 그래서 한 자리에 오래 산다는 것은 흔히 ‘자기 집이 있거나 돈이 많아야’ 가능한 일이라고 여겨진다. 물론 어느 정도는 사실일 수 있으나, 지역에 대한 애착이 강한 청년들은 비싼 전세나 월세를 부담해서라도 혹은 집을 줄여서라도 그곳에 계속 살겠다는 의지를 보여준다. 이러한 현상은 ‘경제적인 여건’만이 아니라 ‘지역 정체성’이 함께 작용한 결과이다. 고향인 아파트 단지에 남아있고 싶은 청년들에게 재건축은 피하고 싶은 상황이다. 하지만 이들의 부모 세대에게 재건축은 시세 차익을 통해 좀 더 쾌적하고 넓은 새집을 마련할 기회일 수 있다. 과천의 한 청년 이야기는 충돌하는 재건축을 둘러싼 충돌을 잘 보여준다.

“어머니에게 물어본 적이 있어요. ‘저는 과천에 계속 살고 싶은데, 그렇게 재건축 재건축하시면 저는 어떡해요?’ 그랬더니 어머니께서 이러시더라고요. ‘애, 너 결혼시키고 신혼집 마련해주려면 이 방법밖에 없어!’ ” 11)

김○○ 발언, 송준규, 2017에서 재인용

재건축 속에서 각자 발버둥 치는 이 재건축의 딜레마를 뭐라고 설명할 수 있을까? 특히 부모와 자식 세대가 영켜버린 ‘집값’이라는 고리가 사람들을 움아매고 있는 이 상황은 어디서부터 시작된 것일까? 자식의 집을 마련해줘야 하는 부담 때문에 부모의 집값이 올라야 한다면, 다음 세대에 그 자식의 자식을 위해서 또 집값이 올라야 하는 건가? 파국으로 치달을 것 같은 이 논리는 ‘사유재산’의 권리로부터 시작되었다. 하지만 ‘정주하고 싶은 권리’와 ‘사유재산’이라는 권리의 충돌은 역으로 도시사회운동의 가능성을 내포하기도 한다¹²⁾*. 물론 아파트 키즈는 그 대신 ‘추억할 권리’를 집었지만 말이다.

장소의 해체와 ‘기억의 실천’

* 홀스틴(Holston, 2008)은 브라질 상파울루에서 내쫓길 위기에 놓은 거주민들이 ‘반란적 시민권(insurgent citizenship)’을 보여줬으며, 이는 단순한 항의가 아니라 시민권 간의 충돌을 보여준다고 보았다. 이로 인해 2001년 브라질 헌법에 ‘도시에 대한 권리’가 헌법에 명시되었다. 최근 서울 등지에서도 ‘사유재산 증식의 재건축’을 추진하기 위해 청년들의 주거복지 정책에 반대하는 사례가 늘어나고 있으며, 여기에서도 ‘소유하는 자’를 중심으로만 형성되어 있는 주거권을 ‘빌려 쓰는 자’ 역시 동등한 주거권을 누려야 한다는 주장에 제시되고 있다(경향신문, 2020.2.2.).

사실 이러한 아파트가 처음 생겨날 때, 이미 살고 있던 사람들의 공동체를 쫓아낸 적이 있다. 1970년대 말 계획되어 1980년대 초에 건설된 둔촌이나 과천 같은 ‘프로토 타입’ 아파트 단지들은 독재정권의 권위적인 방식으로 기존에 살고 있던 사람들을 쫓아냈다. 아이러니하게도 그렇게 만들어진 하얀 도화지 위에, ‘공동체를 위한 도시계획’인 근린주구나 전원도시 같은 방식이 아파트 단지에 적용되었다. ‘공동체라는 이름의 아이러니’라고 부를 만하다.

아파트 키즈의 ‘고향’인 아파트 단지도 처음엔 ‘콘크리트 덩어리’였다. 그때 사진들을 보면 나무가 작고 앙상했으며, 잔디는 제대로 나지 않아 흙모래가 반 이상이었던. 처음 입주한 사람들은 초기에 장 볼 곳이 없거나 포장되지 않은 도로를 걸어야 하는 등 생활의 불편을 겪었다. 그런 곳이 30여 년이 지나면서, 흔히 말하는 ‘장소 감각’(또는 ‘장소 애착¹³⁾’, ‘토포필리아¹⁴⁾’)이 생겨난 것이다. 요컨대, 계획과 건설로 만들어진 ‘공간’에 경험과 의미가 쌓여 ‘장소’로 변해가는 과정 말이다. 이렇게 추상적인 공간이 친밀한 장소가 되기 위해서, 성장 단계에서의 경험과 어느 정도 이상의 시간이 필요하며 여기서 발생하는 인간관계의 상호작용이 장소 애착에 중요한 역할을 한다(Tuan, 1990[2011])¹⁵⁾고 알려져 있다.

하지만 재건축의 상황에서는 이 흐름이 역행하게 된다. 시간이 어느 정도 흘러 그 장소에 ‘고향됨’이란 새로운 정체성을 드러내며 ‘추억할 권리’를 주장하지만, 사실 이는 장소가 해체되고 새로운 공간이 만들어지려는 ‘위기’ 때문에 생긴 것이다. 장소가 해체되려는 순간에 ‘아파트 키즈’가 등장하여 ‘기억의 공동체’를 만들고자 했다. 앞서 ‘공간→장소’의 흐름에서 ‘장소 애착’이 생겨났다면, ‘장소→공간’의 상황에서는 어떠한 일이 일어나고 있는가? 이것이 아파트 키즈의 사례에서 찾아보고자 하는 초점이다.

어떻게 보면, 단지라는 폐쇄적인 공간에서 ‘아파트 키즈’는 콘트리트 기호—연출된 자연인 조경, 구역화된 놀이공간 놀이터, 정해진 대로 걸어야 하는 동선 등—라는 폐쇄적 세계 안에서 자라났다고 설명될 수 있다(박해천, 2014)¹⁶⁾. 물론 이는 아파트의 ‘공간→장소’ 흐름에서 벌어지는 일이다. 하지만 ‘장소→공간’의 변화가 시작되었을 때, 이들은 ‘뿌리내리던 내부자’의 입장에서 벗어나게 된다. 아파트 단지 안에서 재건축의 움직임이 일어나고 있을 때, 아파트 키즈는 자신들의 ‘새로운 정체성’

을 낮설게 바라보고 전략적으로 활용하려는 행위자가 되었다.

‘추억할 권리’를 붙잡고 ‘아파트 생태계’라는 정체성의 확장을 가져온 아파트 키즈는 어쩌다 보니 ‘기억을 지우는 도시’에서 ‘기억의 실천’을 만들어가고 있었다. 이들의 목소리와 실천은 단순히 기록을 모으는 일에 그치지 않았다. 서울역사박물관에서 전시를 했고, 서울기록원에 자료와 유물을 이송하기로 하였으며, 시민단체나 지자체와 협업해왔다. 그리고 이러한 활동과 목소리에 점차 반응이 나타났다.



<둔촌주공재건축조합 신축아파트 컨셉 요약> 중

둔촌 재건축 조합은 ‘땅의 기억’, ‘집의 기억’, ‘삶의 기억’이라는 컨셉을 새롭게 내세웠다. 메타세콰이어 나무를 습지변에 옮겨심기로 하였고, 둔촌주공아파트의 상징물이었던 기린 미끄럼틀을 복원하기로 하였다. 둔촌축제를 재건축 단지에서도 부활시키겠다며 ‘우리모두 이웃사촌’ 기념석을 보존하기로 하였고, 게스트하우스는 기존 아파트 평면 3가지 유형(7.5평, 23평, 34평)으로 인테리어까지 포함해서 재현하기로 하였다. 그리고 둔촌주공아파트의 추억을 담은 ‘둔촌전시관’을 조성하기로 하였다¹⁷⁾.

서울시는 ‘아파트 한 동 남기기’를 추진하기로 하여, 반포주공 108동, 개포주공 429동, 잠실주공 523동을 보전하기로 결정했다^{*18)}. 또한 재건축·재개발 전 공사구역 내 길고양이나 들개를 보호하는 조치로 ‘실태조사’와 ‘동물보호 의무’를 규정하고, ‘동물 이주계획’ 수립을 유도하

* 서울시는 2012년 6월 ‘근현대 유산의 미래유산화 기본구상’ 수립 이후, 2013년 5월 재개발·재건축 정비사업 도시계획위원회 심의에서 해당 사업구역 내 일부 모습을 남겨서 도시 유산을 관리하는 방안을 필수 항목으로 검토하겠다고 발표하였다. 하지만 재건축이 추진 중인 아파트 단지에서 기존 아파트를 미래유산으로 지정하기 위한 주민 동의를 받기 어려워 추진에 난항을 겪었다. 하지만 아파트 키즈의 활동으로 추진 근거를 얻은 서울시는 재건축 조합의 기부채납 형식으로 ‘한 동 남기기’를 받고 용적률을 높여주는 방식을 채택했다.

는 방안을 추진하기 했다¹⁹⁾. 이러한 조치에 대해서 일부에서는 “재건축 단지라는 사유재산의 존치 여부를 행정 당국이 나서서 결정하는 것은 지나친 간섭²⁰⁾” 이라거나 “현대식 아파트가 과연 보존할 만한 문화재적 가치가 있는지²¹⁾” 라던지, “‘길고양이 이주 대책도 세워라’ 황당한 재개발 규제²²⁾” 라며 반발하고 있어, 이 문제는 여전히 논란 중이다. 그러나 ‘사유재산’이라는 권리 앞에서 제대로 목소리를 내지 못하던 상황에 비하면, 적어도 아파트 키즈가 내세운 ‘추억할 권리’는 공적 영역에 담론을 만들어낸 게 분명하다.

기억의 도시사회운동

아파트 키즈는 재건축 때문에 ‘고향’에 제대로 뿌리내리지 못하게 되었다. 이 아파트가 없어진다고 미처 생각하지 못하고, 이들은 거기서 자라고 마음을 담아 왔다. 그렇다고 재건축을 한다고 그냥 내몰릴 수도 없다. 그 경험과 마음, 나와 연결된 이 ‘콘크리트 고향’을 이렇게 떠나보낼 수는 없었다. ‘정주하고 싶은 의지’와 ‘사유재산 증식의 재건축’ 간 충돌을 피할 수 있는 지점에서 이들은 유일한 동아줄, ‘추억할 권리’를 붙잡았다. 아파트와 함께한 경험과 마음의 공감대를 확인하면서 이들은 ‘기억의 공동체’를 내세우고 있었다.

그 과정에서 아파트의 ‘고향됨’을 외치던 이들은 이 새로운 정체성을 ‘아파트 생태계’라 부를 정도로 확장해놓았다. 아파트 키즈의 공동체는 물리적 환경과 함께 감수성을 공감하던 이웃들은 당연하고, 나무와 길고양이까지 포함했다. 그래서 길고양이도 안전하게 이주시켜야 하고, 사라질 나무들을 한 번이라도 더 사진에 담아놔야 했다. ‘기억’에서 시작한 일이 이제 ‘실천’의 영역으로 넘어가기 시작했다.

이러한 ‘기억의 실천’은 공적 영역으로 확장되었다. 아파트 키즈 덕분에 서울시는 구상으로만 내놓았던 ‘아파트 한 동 남기기’나 ‘길고양이 이주 대책’을 구체화할 수 있었다. 둔촌에서는 상징물인 ‘기린 미끄럼틀’을 복원시키기로 하는 등, 둔촌에서의 경험과 추억을 재건축 단지에 반영하기로 하였다.

한국의 도시 상황에서도 볼 수 있는 이 흐름, 요컨대 ‘아파트 공화국’에서 ‘재건축 열풍’으로 흘러가는 동안 ‘아파트 키즈’라는 새로운 행위자가 등장하였다. 이들은 국가의 주도로 생긴 아파트에서 성장했지만

자본 주도의 재건축으로 쫓겨나게 되었다. 그리고 그렇게 소외된 스스로를 위해 의미 있는 활동을 만들어왔다. ‘사유재산’이라는 권리 앞에서 ‘정주할 수 있는 권리’는 제대로 내세우지 못했지만, 대신 ‘고향됨’이라는 새로운 정체성을 내세우며 ‘추억할 권리’를 행사했다. ‘기억의 공동체’를 만들고자 했으며, ‘아파트 생태계’로 이슈를 확장시켰다. 결국 아파트 키즈는 ‘기억의 실천’으로 도시의미에 도전하였고, 도시변화를 미약하게나마 끌어냈다²³⁾. ‘기억의 도시사회운동’이라 부를 만하다. 여전히 ‘기억의 실천’은 시도 중이다. 최근 마지막 남은 22그루의 나무를 살리려는 개포주공1단지에서의 활동은 계획대로 추진되지 못했다. 하지만 곳곳의 ‘아파트 키즈’들이 모여서 함께 자라온 나무의 다가올 죽음을 애도하고 서로의 속내를 터놓았다. 계속해서 곳곳의 ‘아파트 키즈’들은 마음속에서 싹틔운 ‘추억’에서 시작해, 각자의 위치에서 각기 다른 방식으로 ‘기억의 실천’을 벌일 것으로 보인다. 재건축으로 내몰리는 상황은 ‘초기 신도시’를 넘어 이제 곧 일산, 평촌, 분당, 산본, 중동 등의 ‘1기 신도시’로 확산할 예정이기 때문이다²⁴⁾. 아파트 키즈의 선택과 실천은 현재 우리의 도시문제가 무엇인지를 반목해볼 기회를 제시하고 있다. 사실 이들 앞에 놓인 ‘도시적 소외’는 근본적으로 해결되지 않았다. 하지만 적어도 이들의 의식까지는 소외²⁵⁾되지 않았다는 점에서 의미 있는 발걸음을 내디뎠다. 이 도시에서 ‘우리가 살아있다’는 목소리를 내지 않을 수 없는 상황으로 몰리는 아파트 키즈 ‘기억의 실천’에 주목해야 하는 까닭이 여기에 있다.

-
- 1) 라디오심시티, 2017.8.30., “안녕, 둔촌주공아파트 ‘이인규’ ”, 라디오심시티 10회 - ‘내가 사는 그 집’ 2부, 2019.4.16.검색, <https://brunch.co.kr/@hwanao/29>.
 - 2) 송준규, 2012, “부모됨·이웃됨·시민됨: 과천시 풀뿌리 시민운동의 형성과 도전”, 서울대학교 인류학 석사학위논문.
 - 3) Cohen, Anthony Paul, 1985, The Symbolic Construction of Community, Routledge.
 - 4) 이한진, 2016, 「과천주공아파트 101동 102호」, 주아, p. 18.
 - 5) 정현목, 2017, 「가치 있는 아파트 만들기: 재건축 열풍에서 아파트 민주주의까지, 인류학자의 아파트 탐사기」, 반비, pp. 122~125.
 - 6) 이인규, 2016, “아파트 숲”, 이인규(기획), 류준열(사진), 「아파트 숲」, 마을에숨어.
 - 7) Castells, Manuel, 1997, The Power of Identity, Wiley-Blackwell, [마누엘 카스텔(저), 정병순(역), 2008, 「정체성 권력」, 한울].
 - 8) 뉴스1, 2017.11.20., “길고양이 배려하는 재건축 현장…사람·동물 공존 해결책 될까”.
 - 9) 헤민, 2017.8.11., “개포동 나무산책”, ‘작지만 멋진 일을 만나다 1’, 미트쉐어, 2019.4.16.검색,

<https://medium.com/작지만-멋진-일-미트쉐어/작지만-멋진-일을-만나다-①-개포동-나무산책-a6db46ae469a>.

- 10) 이선미, 2016, “청년주거: 살어리 살어리랏다, 과천에 살어리랏다”, ‘청년, 과천을 말하다: 5개의 시선, 청년의 목소리 —과천다움, 청년공간, 청년기획, 청년주거, 청년활동’, 「오늘, 여기서 청년의 자리를 묻다 1」, 2016년 1차 따복공동체 작은연구 보고서, 경기도 따복공동체지원센터, p. 268.
- 11) 송준규, 2017, “‘아파트 키즈’ 청년들, 재건축에서 살아남으려면”, 「릿터」, 4: 36~42.
- 12) Holston, James, 2008, *Insurgent Citizenship: disjunctions of democracy and modernity in Brazil*, Princeton University Press.
경향신문, 2020.2.2., “‘빌려 쓰는 사람’을 위한 민주주의”, 지금, 여기.
- 13) 임준하, 2017, “아파트 키즈의 아파트 단지에 대한 장소애착과 기억: 둔촌 주공아파트 사례를 중심으로”, 서울대학교 환경계획학 석사학위논문.
- 14) Tuan, Yi-Fu, 1990, *Topophilia: a study of Environmental Perceptions, Attitudes, and Values*, Colombia University Press, [이푸 투안(저), 이옥진(역), 2011, 「토피필리아: 환경, 지각, 태도, 가치의 연구」, 에코리브르].
- 15) Tuan, Yi-Fu, 1977(2001), *Space and Place: The perspective of Experience*, University of Minnesota Press, [이-푸 투안(저), 심승희·구동희(역), 2007, 「공간과 장소」, 대운].
- 16) 박해천, 2014, “아파트와 어린이”, 「창비어린이」, 12-1: 211~217.
- 17) 둔촌주공아파트 주택재건축정비사업조합, 2019, “컨셉 요약”, 내부자료, 2019.4.16.검색, <http://cleanup.seoul.go.kr/cafe/WRjmSk3r>.
- 18) 서울경제, 2018.7.4., “한 동 남기기…추억 담은 계간지…그때 그 시절을 기억한다”, ‘건축과 도시: 재건축 앞둔’ 반포주공 ‘기획 연재’.
경향신문, 2013.5.20., “서울시, 재개발 때 마을 옛 모습 보존: ‘흔적 남기기’ 프로젝트 추진”.
- 19) 연합뉴스, 2019.3.19., “재건축·재개발 공사때 길고양이·들개 보호조치 의무화”.
- 20) 조선일보, 2018.1.11., “‘재건축 때 아파트 한 동은 미래유산으로 남겨라’”.
- 21) 매일경제, 2018.1.12., “재건축 아파트 한 동을 미래유산으로 남기겠다는 서울시의 단견”, 사설.
- 22) 조선닷컴, 2019.4.16., “‘길고양이 이주 대책도 세워라’ 황당한 재개발 규제”, 투자리포트, 땅집고.
- 23) Castells, Manuel, 1983, *The City and the Grassroots: a cross-cultural theory of urban social movements*, University of California Press.
- 24) 대학신문, 2019.11.24., “아파트 키즈, ‘기억의 실천’”, 아크로의 시선.
- 25) 최병두, 2018, “르페브르의 일상생활 비판과 도시·공간적 소외”, 「대한지리학회지」, 53-2: 149~172.

아파트 재건축에서 부르는 ‘기억의 공동체’에 대한 토론문

한정훈(안동대)

시간이 흐르면 담론을 구성하는 주체가 새롭게 유입되는 것은 당연한 일이다. 그리고 주체가 지닌 경험의 지식이 다를 경우, 담론의 내용 또한 기본적 것과 다르게 구성될 수밖에 없습니다. 마찬가지로 현 시대의 고향 담론은 분명 과거와 다른 내용으로 구성될 수밖에 없습니다. 과거 대중 매체나 공적인 글을 쓸 수 있는 소수의 사람이 시대의 담론을 구성하는 주체였을 때는 구성된 담론이 유포되고 공유되는 데 일정한 시간이 소요됐고, 주목이라든 받게 되는 담론은 그 시대의 대중들의 간접 경험을 구성하는 중요한 인자가 되었습니다. 그러나 현재는 과거와 다릅니다. 젊은 세대들이 다양한 소셜 네트워크를 활용하여 1인 미디어 시대를 만들어가기 시작했고, 다중의 공감의 적층되면 빠르게 집합 담론을 구성할 수 있는 환경이 되었습니다. 개인의 의견을 즉각적으로 구성해서 소셜 네트워크를 통해서 유포할 수 있으며, 다양한 사람들에게 공감을 구해서 집합담론을 구성할 수 있게 되었습니다. 이런 측면에서 분명 시대는 바뀌었고, 담론을 구성하는 형태와 의미 지향 또한 과거와 다른 양상을 보여주고 있습니다. 사실 발표자가 글을 통해서 이야기하고자 하는 ‘아파트 키즈’는 현시대에 우리가 흔히 볼 수 있는 젊은 세대들의 일상적 모습이며, 이들이 지닌 유년 시절의 기억을 통해서 구성해 내는 다양한 담론 중에서 고향(공간) 담론의 특징을 보여주고 있는 듯합니다.

본 토론자는 발표자 선생님의 글을 읽으면서 반론이나 문제를 제기할 부분을 찾지 못했습니다. 발표자 선생님께서 에세이 형태로 구성한 글의 내용은 사실 토론자의 유년시절의 기억과 상당히 겹치며, 나름 공감할 수 있는 부분이 많이 있었기 때문입니다. 그런데 여기서 가벼운 질문을 해보고 싶은 것이 ‘아파트 키즈’, 즉 아파트의 고향됨이 어떤 특이성을 부여하고 있느냐입니다. 사실 1970년대 이후 한국은 아파트가 건설되기 시작했고, 현 세대의 많은 사람들이 아파트에서 삶을 꾸려 나갔습니다. 베이비 부머 세대들, 즉 고향이 시골이었고 학업과 일자리 때문에 젊은 시절 도시 공간으로 이주한 사람들은 분명 공간에 대한 마디를 형성하며 고향에 대한 노스탤지어를 지

닐 수 있습니다. 사실 고향에 대한 노스텔지어는 모든 사람이 갖고 있습니다. 그런데 젊은 세대들이 ‘고향됨’에 대한 기억을 구성하는 대상이 아파트라는 것이 어떤 특이성을 부여하고 있는지 묻고 싶습니다. 사실 발표자가 연구 대상으로 설정한 젊은 세대는 아파트라는 대상 자체에 노스텔지어를 구성한 것이 아니라, 그 아파트라는 대상의 ‘사라짐’이라는 사건에서 기억에 대한 아쉬움이 촉발한 것이 아닌가 생각합니다. 물론 그 대상이 소멸하든 안 하든 그에 대한 추억은 각자의 사람들에게 있을 수밖에 없는 것이지만, 연구 대상자들이 발표자의 주목을 끄는 지점은 바로 이 대상의 사라짐과 인간의 기억이 충돌하는 곳이 아닌가 생각합니다. 그러면 사실 이 사라짐의 사건에 대한 고찰이 중심이 되어야 할 듯한데, 왜 아파트라는 대상에 고착되어 이야기를 풀어가는지에 대해서 짧게 부가 설명을 해주셨으면 합니다.

공간의 장소화, 장소성은 인간의 정체성과 밀접한 관련이 있습니다. 이는 이-푸 투안, 에드워드 켈프 등 장소 담론을 정초했던 인문지리학자들 뿐만 아니라, 하이데거 등 많은 철학자들이 언급했던 내용입니다. 사실 장소성의 핵심은 인간의 경험입니다. 그리고 이 경험이 인간의 현존재를 구성하는 중요한 토대가 됩니다. 발표자 선생님께서 “아파트 생태계, 정체성의 확장”의 장에서 과천 시내의 물리적 환경의 변화에 따른 ‘아파트 키즈’의 정체성 변화를 언급하였는데, 이들이 지니고 있는 ‘아파트 키즈’의 정체성이 무엇인가 여쭙고 싶습니다. 또한 ‘아파트 생태계’를 언급하면서, 새로운 정체성을 언급하였는데, ‘아파트 생태계’라는 말이 조금은 애매모호합니다. 생태계는 분명 자연의 법칙 속에서 생명들이 살아가는 연쇄적 고리로 이해가 됩니다. 그러면 아파트 생태계는 ‘아파트’라는 인공적 환경을 중심으로 형성된 자장 안에서 생명체들이 생존할 수 있는 연쇄적 순환 고리를 지칭하는 개념일 것으로 추정되는데, 사실 어휘가 조금 멋있어 보이나 구체적인 개념적 체계를 그려내기 힘듭니다. 추가적으로 설명해 주셨으면 합니다.

마지막으로 ‘추억할 권리’에 대해 여쭙고 싶습니다. ‘추억할 권리’를 구체적인 실천으로 옮겨지는 대목은 상당히 의미 있어 보입니다. “장소의 해체와 ‘기억의 실천’”의 장은 장소를 통해서 기억이 집합화 되고, 이러한 집합화 된 기억이 하나의 구체적인 문화적 실천으로 이행되는 과정은 재건축과 재개발이 진행되고 있는 많은 도시에서 참고할 만한 지점이라 생각합니다. 그런데 여기서 마지막으로 질문을 드리고자 합니다. 이러한 기억의

실천이 단순히 기억을 남긴다는 차원을 벗어나, 더불어 그 장소에 대한 기억을 보존하는 주체를 벗어나서 다른 사람들에게 어떤 문화적/사회적 의미를 부여해 줄 수 있을까요? 사적 기억이 공적 담론으로 전환되는 지점에는 분명 사회적 가치를 내재해야 하는데, 이러한 기억의 실천이 어떤 사회적 가치를 지니고 있는지 묻고 싶습니다.

몇 가지 질문을 했지만, 이 질문 중에는 이미 발표자 선생님의 글 속에 답이 있는 것도 있습니다. 선생님의 글을 깊이 있게 이해하지 못한 점이 있으면 토론자의 미숙함으로 이해해 주셨으면 합니다. 수고하셨습니다.

근대문화유산의 근대와 탈근대

정수진(한림대학교)

근대문화유산의 근대와 탈근대

정수진(한림대학교)

들어가며

- 근대문화유산의 향방
- 근대문화유산을 지역의 문화관광자원으로 활용하는 사례들의 증가
- 이러한 현상은 비교적 최근의 일로 보임
- 근대문화유산으로 등록된 건축물이 문화관광자원으로 활용되면서 어떻게 변화하는지?
- 그 변화를 견인하는 동력은 무엇인지?
- 혼종성 개념과 함께 고찰하고자 함.

2. 근대문화유산과 혼종성

- 문화유산의 기본 원칙 : 원형 보존
- '원형' : 문화의 전통성, 고유성, 순수성의 표상
- 근대문화유산(문화재청) :
"개화기'를 기점으로 하여
'해방전후'까지 축조된 건조물 및
기념물 형태의 문화재"
- 이 기간은 일제강점기와 전쟁으로
얼룩진 시기, 외국문화의 본격적 유입.
- 근대문화유산으로 등록된 것들
대부분 일제강점기 이래 일본식,
'화양식(和洋式)', 절충식으로 조성된
건축물과 유물.

2. 근대문화유산과 혼종성

- 기존 문화재와 근대문화유산의 모순
- 1. 순수/혼종
: 근대문화유산은 기왕에는 문화재가 될 수
없었거나 문화재와 극단적으로 대립되는 것들.
(외국문화 혹은 그것과 혼용된 것이라는 점에서)
- 2. 일제강점기 통치와 수탈의 상징
/민족의 정통성과 정체성
: 일제강점기 통치와 수탈의 상징이 민족의
정통성과 정체성을 표상하는 것으로 전도될 수
있다는 점에서

2. 근대문화유산과 혼종성

- 문화재청이 제시한 근대문화유산 보존의 필요성.

"근대는 전통과 현대를 잇는 가교적 역할을 하는 시기이며 한국사에 한 획을 긋는 중요한 역사적 시기로서 이 시기에 생성된 역사적 산물은 당대의 문화, 역사를 반영하는 결과물임, 근대문화유산에 대한 재조명과 정당한 가치를 부여하는 일은 후대로 이어지는 우리 민족의 정통성과 정체성을 찾는 일임"

2. 근대문화유산과 혼종성

- 이러한 모순에도 불구하고 그것이 문화유산이 된 이유는 무엇인가?
- 지난 연구에서는 근대문화유산 등록제도가 도입된 배경, 이 제도가 전제한 '근대'에 대한 정의가 어떻게 정당화되었는지 고찰.
- 그 결과 이 제도 도입이 유네스코 세계문화유산 체제와 서구의 유산 산업에 영향을 받으며 성립한 일본의 근대문화유산 제도를 직접적으로 차용한 것임 확인.
- 그러나 일본의 제도가 화혼양재(和魂洋才)를 기치로 내건 주체적 근대화의 역사를 현창한다는 목적으로 성립되었음을 고려하면, 한국의 제도가 과연 그 현창 논리를 어찌 초극할 수 있을지 의문!

김종수(2018),

군산 근대문화도시 사업 분석:

일제강점기 건조된 건축물 정비, 복원하면서 건조 당시 조선노동자들의 참사 은폐한 채 외양만을 흉내내 부각시키고 있다고 비판. 2009년 '군산 근대역사경관 조성'사업에 식민지 근대화론자들의 건록적 지원, 막강한 영향력 추론.

문예은(2011),

군산 근대문화유산거리를 둘러싼 담론 간 경합 분석:

민족주의론(일제강점기 건축물 청산, 문화재 후보에서 배제)

역사주의론(근대화에 대한 객관적 시각 요구, 근대사의 역사적 증거, 역사적 상징물)

문화소비론(건축물 보존, 활용, 상품화하여 소비 창출하려는 움직임)

→ 민족주의적 관점의 주변화, 역사주의적 관점과 역사문화관광을 강조하는 문화소비론의 득세

3. 근대문화유산의 탈정치화

- R. Hewison, 1980년대 영국에서 융성했던 'Heritage industry'(1987)

: 당대 영국이 마주했던 정치·경제적 쇠락과 사회·문화적 변동에 대한 국가적 차원의 대응, '건전한' 영국적 정체성으로서 '빅토리아적 가치'를 회복하고, 대영제국의 옛 영광을 소환함으로써 국가 재정비, 급변하는 사회 변동에 저항하려 했던 보수적 문화정치학.

- 일본의 근대문화유산이 영광된 과거를 소환함으로써 오늘의 사회문제를 해결하려는 문화 정치의 일환이었다면, 한국의 근대문화유산은 일제강점기의 고통과 상처를 떠올린다는 점에서 '부(負)의 문화유산'론의 관점에서 고찰할 필요.

3. 근대문화유산의 탈정치화

- '부(負)의 문화유산': 1990년대 서구에서는 식민지를 둘러싼 열강들의 각축전, 각종 내전, 제1, 2차 세계대전 등 전 인류에게 상처를 남긴 역사적 사건들을 떠올리는 장소와 건축물들을 문화유산화 하는 현상이 급진전.
- '부(負)의 문화유산'의 정치학: '공공의 적'을 눈에 보이는 상징물로 가시화함으로써 그 반대편에 있는 '우리'의 결속력을 공고히 함. 동시에 피해자로서의 상처와 희생을 부각시킴으로써 공공의 적에 맞섰던 저항의 역사로 공적 기억 재편.

3. 근대문화유산의 탈정치화

- 그러나 군산과 목포 등 현장에서 직접 목격한 근대문화유산들은 이러한 '부의 문화유산'의 정치학과 무관해 보임.



① 근대문화유산이 가진 역사적 의미보다 외관의 조형미가 강조되는 경향

: 내부 변경이 가능하다는 제도적 특성에
따라 근대문화유산은 카페나 레스토랑, 게스트
하우스, 개화기 의상 대여점, 기념품
판매점, 인력거 체험 장소 등으로 변모 중.

② 건물의 신·개축

: 오래된 목조 건물
의 특징을 극대화하
되 실내 인테리어의
심미화.





③ 영화와 드라마 등에서
배경으로 등장한 곳들이
각광을 받으면서 각
장소마다 드라마의 서
사적 이미지가 덧입혀짐.



④ 인력거와 개화기 의
상, 댄스 경연대회 등 농
촌이 아닌 도시의 모던
보이, 모던 걸을 환기시
키는 문화 상품들이 단
편적으로 나열됨.

4. 익선동을 통해 본 근대문화유산의 향방

- 군산과 목포 근대역사문화거리에서 볼 수 있는 특성들은 전국에서 조성되고 있는 근대역사문화거리에서 공통적으로 목격.
- 근대문화유산을 문화자원 삼아 지역경제를 활성화하고자 하는 지자체의 정책과 관련되어 있다고 판단.
- 근대문화유산 거리의 공통적 특성들을 생산·전파하는 발신지로 여겨지는 서울 종로구 익선동의 소비문화 양상을 통해 근대역사문화거리의 향방을 가늠해보고자 함.

4. 익선동을 통해 본 근대문화유산의 향방

- 최근 연남동, 을지로와 함께 가장 ‘힙’한 장소로 급부상한 익선동 한옥마을
- 그 배경: 밀레니얼 세대를 중심으로 한 뉴트로(Newtro) 열풍.
 - * 4~50대가 과거에 대한 향수로 복고에 열광하는 현상을 ‘레트로’라고 한다면, ‘뉴트로’는 2~30대들이 경험해보지 못한, 상상된 과거에 대한 향수를 현재의 감성에 맞게 새로운 스타일로 재해석한 것. “상상된 과거의 감성적 창출”
 - * ‘레트로’의 정체성이 공통의 기억에 있다면, ‘뉴트로’는 차별성에 있음.
- : 턴테이블, 가전제품, 음료수와 간식, 전통시장, 도심 골목길 등 뉴트로 감성을 자극하는 것에 대한 적극적 소비. 소유보다는 경험과 공유에 방점.
- : SNS를 통한 공유디지털 매체 기반의 라이프스타일, ‘인스타그램머블’이라는 신조어의 탄생(인스타그램에 올릴 만한 사진을 찍을 수 있는 물건과 장소).

익선동

1920년대 경성의 인구 급증

개발업자 정세권에 의해 도시형 한옥마을로 개발.

2004년 '익선 도시환경정비구역 지정안'에 의해 재개발 구역으로 지정되었으나 2014년 재개발 계획 무산.

2015년 한옥 보존지구 지정, '익선다다'를 비롯한 젊은 창업자들의 입성, 이들이 가진 뉴트로 감성에 맞춰 오래된 한옥을 정비, 개조.

카페, 갤러리, 개화기 의상대여점, 악세사리점 등 속속 개점, 젊은 소비층의 데이트 장소로 재탄생.



'경성의복'을 비롯한
개화기 의상대여점의 등장.
젊은 여성들의 열광적 소비,
SNS를 통해 공유·전파되면
서 젊은 여성들의
놀이문화로 정착.





• 개화기 의상 대여점, 개화기의 실제 의상과는 무관, 드라마와 영화에서 등장한 의상 컨셉트를 확장, 변주하는 양상.

경복궁의 한복 체험부터 시작된 개화기 의상 대여점의 인기는 젊은 세대의 새로운 오락 소비 문화로 급부상했고, 이후 경주, 군산 등 근대역사문화거리 곳곳으로 모방, 전파됨.



조한
개는이
을서들
음에이
한당호
식잡선
특히수
프랑스
일본
음식
관매





- 한옥마을이라는 정체성 강하지만, '진짜', '가짜'의 경계는 무의미.
이곳의 가장 두드러진 특징은 장소의 탈정치화, 문화적 혼종성의 전경화
(인력거와 서구식 드레스, 고택의 커피전문점,
한글과 한자, 일본어, 영어의 혼용, 수제맥주와 민화,
한옥과 와인)

5. 맺으며

- 익선동의 소비문화와 공간 재편의 특성들은 향후
근대문화유산거리를 재정비, 재편하는 데 중요한 모델.
- 익선동의 경험을 바탕으로, '익선다다'의 활동은 대전을 비롯한
전국으로 그 반경을 확대하고 있는 중.
- 젊은이들의 소비 욕구를 직접적으로 반영한 개화기 의상체험 등의
오락문화 상품들은 이미 근대문화유산을 소재로 한 전국 관광지에서
보편화된 상황.
- 익선동의 사례는 문화소비의 장소로서 근대문화유산거리가 얼마간
더 탈정치화, 심미화되는 방향으로 재편되어 갈 것을 예측하게 함.

5. 맺으며

- 군산 근대미술관의 '일본 수탈사', 근대역사박물관의 '여성독립운동가 기획전', 목포 근대역사관의 '평화의 소녀상', 유달산 노적봉 방공호에 있는 강제노동에 동원된 조선노동자의 마네킹 전시. 이러한 전시는 이곳의 근대문화유산들이 '부(負)의 문화유산'이라는 점을 명시적으로 환기시킴.
- 그러나, 이러한 전시들이 문화소비의 장소로서 근대문화유산(거리)의 탈정치화, 심미화를 방해하지 않음. 캠벨(C. Campbell)에 따르면, 후기산업사회의 시장경제를 견인하는 소비주의는 인간의 감각적 쾌락이 아닌 감정적 쾌락을 그 원천으로 삼기 때문.
- "쾌락을 획득할 수 없는 감정이란 존재하지 않[는다].. 사실 이른바 '부정적인' 감정들 (괴로움이나 슬픔 등)이 종종 다른 감정들보다 더 강렬한 느낌을 불러일으키기 때문에, 실제로는 그것들이 더 큰 쾌락의 잠재성을 가지기도 한다."(C. Campbell, 2010, 135쪽)

민속의 혼종성을 묻다

- 근대문화유산거리의 재편을 견인하는 소비주의의 문제는 오늘의 학술대회가 주목하고 있는 혼종성 개념에 대해서도 재고할 여지를 남김.
- 2019년 7월에 있었던 학술대회의 핵심 키워드는 버내쿨러였음. 미국민속학에서 기존의 "민속(folklore)"을 갈음하는 개념이자 방법론으로 주목받고 있는 버내쿨러는, 그 용어상 보통 사람들의 일상적 실천이 근본적으로 혼종적일 수밖에 없음을 환기.
- 이러한 혼종성은 식민지를 경험한 비서구 지역의 문화연구가 탈식민주의적 방법론과 공명하도록 하는 지점. 호미 바바(H. K. Bhabha)가 지적했듯이, 순수하고 단일한 문화란 존재하지 않음. 문화를 이렇게 상정하는 것 자체가 식민지배 담론의 기본 전제에 해당. 식민지배 담론은 순수한 문화들 간의 구별을 전제로 자아/타자를 구분하고, 그 이분법을 토대로 식민지배를 정당화함.(호미 바바, 2002)

민속의 혼종성을 묻다

- 이러한 논의는 서구와 외세의 문화적 침투로부터 고유하고 순수한 자문화를 지키고 보존한다는 취지하에 운용되어 온 문화재보호제도의 근간을 흔드는 것임. 문화재보호제도가 전제하고 있는 문화 개념의 재고 요구.
- 흥미로운 것은 근대문화유산이야말로 문화의 고유성과 순수성이 민족의 정통성과 정체성을 보증하지 않는다는 것을 역설적으로 보여주고 있다는 것.
- 그런 점에서 혼종성 개념은 과거와 현재, 전통과 근대, 서구와 비서구 등을 구별해 온 근대적 이항대립의 허구성을 해체하는 데 유용한 방법적 도구.

민속의 혼종성을 묻다

- 혼종성 개념 자체가 가진 한계도 함께 인식할 필요.
- 근대문화유산 등록제도가 표방하는 목적 : '식민지와 전쟁 경험이 남긴 고통스런 상처조차 소중한 역사적 자산으로 삼아 다시는 그런 아픈 역사를 되풀이해서는 안 된다는 교훈을 얻고, 그런 유산조차 역사 발전에 긍정적으로 활용한다'는 데 있었음.(이만열, 2007)
- 그러나 지자체가 지역의 문화자원을 경제 활성화의 도구로 활용하는 과정은 근대문화유산을 탈정치화, 심미화하는 역설적인 방향으로 전개.
- 정치적 차원에서 보자면, 여전히 유효한 일본의 식민주의 논리에 포섭될 우려가 있는 지점.
- 해방적·비판적 담론으로서 혼종성 자체가 가진 실천적 차원의 취약성을 드러내는 것이기도 함.

민속의 혼종성을 묻다

- 혼종성이야말로 젊은이들이 근대문화유산거리를 찾고 소비하도록 만드는 새로움과 차별성의 토대.
- 혼종성은 다양성과 차이를 즐기며 지속되는 문화산업의 발전을 돕는 데 활용됨.
- 따라서 자본주의가 동질성을 강요하는 가운데, 혼종성과 차이를 어떻게 동질화하면서 상품화하는지 주목하는 것이 필요.
- 요컨대, 혼종성이 가진 분석적 도구로서의 유용성을 인정하되, 그것 자체가 본질화되지 않도록 지속적인 질문의 대상에 올려놓는 것이 필요.

근대문화유산의 근대와 탈근대에 대한 토론문

한양명(안동대학교)

발표자는 “근대문화유산으로 등록된 건축물이 문화관광자원으로 활용되면서 어떻게 변화하는지? 그 변화를 견인하는 동력은 무엇인지?” 라는 물음에 답하기 위해 ‘혼종성’과 ‘탈정치화’, ‘심미화’라는 개념을 활용해 문제에 접근하고 있다.

아직 초고 상태의 글이기 때문에 오독의 위험을 무릅쓰고 몇 가지 궁금한 점을 얘기해보려고 한다.

첫째, 혼종성과 탈정치화는, 다소간의 차이에도 불구하고 탈근대의 문화를 관통하는 일반적 특징 가운데 하나로서 현상과 이면에 다양한 스펙트럼을 갖고 있다. 이 점을 감안할 때 근대문화유산의 탈근대성 문제를 이념과 현상의 혼종성 및 탈정치화라는 담론을 중심으로 살펴보는 것은 자칫, 환원론적 사유에 갇혀 문제를 단순화할 위험을 안고 있지 않을까?

둘째, 발표자의 작업을 통해 근대문화유산의 태생적 혼종성과 변화상은 일정하게 밝혀졌지만, “변화를 견인하는 동력”이 무엇인지에 대해서는 논의가 충분하지 않다. 탈정치화, 심미화, 혼종성의 전경화를 그 동력으로 보고 있는가? 만약 그렇다면 이들 요소는 개별적으로 작동하는 것인가, 아니면 상호작용을 통해 동력화하는 것인가?

셋째, 발표자는 대체로 근대문화유산의 기획과 생산 주체로서 국가, 유통의 주체로서 지방정부와 문화산업자본, 활동가 그룹, 소비와 향유의 주체로서 대중을 상정하고 문제에 접근하면서 생산과 유통, 소비의 국면에서 드러나는 각 주체들의 입장과 상호관계에 대해서는 별다른 언급을 하지 않았다. 발표자가 설정한 문제를 해결하려면 이 부분을 더 살펴보는 게 필요하지 않

을까?

넷째, “혼종성은 다양성과 차이를 즐기며 지속되는 문화산업의 발전을 돕는 데 활용” 되므로 자본주의가 동질성을 강요하는 가운데, 혼종성과 차이를 어떻게 동질화하면서 상품화하는지? 주목하는 것이 필요” 하다고 했다. 여기서 “자본주의가 강요하는 동질성” 은 무엇을 말하는가?

다섯째, “혼종성이 가진 분석적 도구로서의 유용성을 인정하되, 그것 자체가 본질화되지 않도록 지속적인 질문의 대상에 올려놓는 것이 필요” 하다고 했다. 여기서 혼종성의 본질화는 무엇을 말하는 것인가? 그리고 왜 혼종성이 본질화 되지 않도록 지속적인 질문을 해야 하는가?

근대 민간조직의 혼종성

- 동래권변과 기영회를 중심으로

김정하(한국해양대학교)

< 목 차 >

서론

본론 1.동래권변의 결성과 활동

- 1.식민지의 대중문화
- 2.동래권변의 결성
- 3.동래권변의 활동

본론 2.기영회의 중흥과 활동

- 1.식민지의 민간조직
- 2.기영회의 중흥
- 3.기영회의 활동

본론 3.민간조직의 혼종성

- 1.양가적 혼종성
- 2.저항적 혼종성

결론

서론

조선시대 경남지역 행정과 교역의 중심지에서 근대기 세계도시¹⁾이자 식민거점(據點)²⁾ 부산의 자장권(磁場圈)에 위치한 동래는 외래문화의 영향을 직·간접적으로 받는 접촉지대이자 교역지대³⁾이면서 전래문화 수호를 도모하던 지역이었다.

이 글은 근대기 동래지역에서 일본식 게이샤조직을 모델로 결성된 동래권변과 일본상인회로부터 받은 영향으로 중흥을 이룬 지역유지모임 기영회의 혼종성을 살피고자 한다. 혼종성을 염두에 둘 때 식민지의 문화교류는 지배자와 피지배자 간에 평등한 관계가 유지되었다고

1)앤소니 킹, 이무용 역(1999), 「도시문화와 세계체제-문화, 공간, 역사로 읽는 세계도시체제」, 『시각과 언어』, pp. 27~32.

2)ユルゲン・オースタマル 著(2005), 石井 良訳, 『植民地主義とは何か』, 論創社, p.24.

3)피터 버크 지음, 강상우 옮김/이택광 해제(2012), 『문화 혼종성』, 이음, p.111.

보기도 어렵지만 식민지배자의 일방적 강요와 억압만이 통용되었다고 보기도 어렵다. 4) 따라서 지배자의 일방적 침탈과 피지배자의 ‘의연한 전통과 민족 수호’ 5)를 ‘외부적 침탈/내부적 대응’이란 단순논리로만 분석하기는 어렵다. 특히 추상적이며 선협적인 전통주의나 민족주의는 도리어 식민주의자들이 즐겨 인용하는 선민사상과 마찬가지로 민족구성원을 분열시키거나 6) 피지배자의 변화와 창출, 저항을 도외시하는 논리가 되기 쉽다.

그러므로 식민지에서의 혼종 양상은 이질적이고 다양한 외래문화 수용과 ‘전통과 민족의 수호’라는 양가적 측면 7)을 통해 살펴야 하며, 설령 식민지배자의 타자화(他者化)를 인정한다 하더라도 그 타자화의 주체를 역으로 타자화할 가능성 8)을 염두에 두고 살펴야 한다고 본다.

이에 앞서 두 민간조직의 활동을 대개 ‘전통과 민족주의 수호’라는 낙관적 태도로 기술한 기존논문이나 향토사 9)의 기술들을 재검토하면서, 문화적 혼종화로 인한 대립과 갈등을 구명하고자 한다. 이를

4) 박철규(2005), 「부산지역 일본인 사회단체의 조직과 활동 - 1910년대를 중심으로 -」, 『역사와 경계』, 56집, 부산경남사학회 : 차철욱, 양홍숙(2012), 「개항기 부산항의 조선인과 일본인의 관계 형성」, 『한국학연구』 26집, 인하대학교 한국학연구소.

5) 『식민욕망』의 한국어판 서문에서 로버트 I.C. 영은 유럽과 달리 아시아, 특히 한국과 일본 사이에는 과거의 내선일체(內鮮一體) 이데올로기가 해체된 적이 없어 그것을 물려받아 인종적 신화를 발전시키며 문화적 동질성을 강조해온 한국이 오늘날 도전에 직면한다고 보았다. (로버트 J.C. 영 지음, 이정란 옮김(2013), 『식민욕망』, 북코리아, pp.8~9.) 이 논문은 그의 분석을 받아들이되 일제의 지배에 대한 거부와 민족의 강조가 외래문화의 혼종, 혹은 주체를 재수립하기 위한 저항적 혼종이란 양가성을 살핌으로써 앞서의 진단에 대한 우회적 비판과 대안 제시에 나서려 한다.

6) 太田好信(2002), 『民族誌の近代への介入—文化を語る權利は誰にあるのか』, 人文書院, p.18.

7) 호미 바바, 나병철 옮김(2002), 『문화의 위치』, 소명출판, p.186.

8) 그레이엄 패치, 윤호녕 옮김 (1995), 「대화주의와 탈식민화」, 『바흐친과 문화이론』, 문학과 지성사, p.106.

9) 동래권변에 대해서는 이주희·추정금(2008), 「동래권변에 관한 연구 - 학습내용과 기생의 활동 중심으로 -」 (『무용예술학연구』 24집, 한국무용예술학회)와 추정금(2004), 「동래권변에 관한 연구 - 학습내용과 공연활동 중심으로 -」, 중앙대학교 대학원 석사논문을 주로 참조하였으며, 기생조합의 결성에 대해서는 宋芳松(2003), 「漢城妓生組合所の藝術社會史的 照明 : 大韓帝國 末期를 중심으로」, 『韓國學報』 제29권 제4호 통권113호, 일지사, 와 황미연(2013), 황미연(2013), 『권변과 기생으로 본 식민지 근대성 - 일제강점기 전라북도를 중심으로』, 민속원.을 참조했다. : 기영회에 대해서는 손숙경(2012), 「19세기 중반 동래 지역 기영회 결성과 그 역사적 의미」, 『역사와 경계』 83, 부산경남사학회.와 변광석, (2012), 「동래기영회의 활동과 변화를 통해 본 지역성」, 『역사와 경계』 84, 부산경남사학회. 외에 동래지역에 관한 다수의 논문을 참조했다. : 향토사는 釜山甲寅會(1916), 『日鮮通交史附釜山史近代記』, 을 비롯하여 김용욱(2001), 『부산의 역사와 정신 2』, 전망., 최해군(1997), 『부산 7000년, 그 영육의 발자취(2)』, 地平. 등을 참조했다.

위해 혼종적 상황에서는 언어가 단순히 혼합되는 게 아니라 하나의 사회적 언어가 갈등을 통해 다른 것을 밝힌다고 본, 즉 저항적 언어의 살아있는 이미지가 다른 언어의 영역에 새겨진다고 본 미하일 바흐친의 ‘의도적 혼종’¹⁰⁾ 이론을 방법론으로 원용하고자 한다.¹¹⁾

본론 1. 동래권변의 결성과 활동

1. 식민지의 대중문화

대한제국에 식민체제를 구축한 일제는 서구적이고 근대적인 과학과 기술을 앞세워 피지배지의 문화는 으레 저급하다는 전제에 맞춰 문화정책을 펼쳤다.¹²⁾ 이에 부산과 동래에서 자극적이고 말초적인 대중문화 이식에 주력하여¹³⁾ 1882년 요리점 칠복정과 동경루에 예창기(藝娼妓)를 두고 영업을 시작한 이래¹⁴⁾ 1902년 부평동에 공창(公娼)인 안락정을 만들어 창기 11명의 매춘업을 허용한 이래¹⁵⁾ 같은 해 말에는 유곽이 7 곳, 예기와 창기 수는 280명까지 늘어났다.¹⁶⁾ 급기야 각종 건설현장에서 일하는 남성이 절대적으로 많았던 부산은 한국 최대의 유곽(遊廓) 지정지이자 매춘업 근거지가 되었고, 그 중에서도 유곽은 외래 문물을 접한다는 빌미로 노래와 춤, 공공연한 매매춘이 행해지는 공간이었다. 1909년이 되자 유곽은 부평동에 17개소, 미도리마치(綠町)에 34개소가 들어서¹⁷⁾ 1910년대에는 공창을 통해 거두어들이는 세금이 부산거류민단 전체 납부액의 10~15%에 달했다.¹⁸⁾ 이어 예창기가 배치된 요정과 요리점¹⁹⁾ 역시 1902년 안락정 주변의 7개소²⁰⁾에서 1911년에는 115

10) 박상기(2003), 「탈식민주의의 양가성과 혼종성」, 『탈식민주의 이론과 쟁점』, 문학과 지성사, p.250.

11) 박상기 (2003), *ibid.*, p.230. : 선형적 관념으로서의 혼종성 (hybridity)에 의해 사례를 재단하기보다 역사적 시공간에서 민간조직의 형성과 역할이 겪은 혼종화 (hybridization) 양상을 구명하고자 한다.

12) 미즈노 마오키 지음, 장선태 옮김(2007), 『생활 속의 식민주주의』, 산치럼, p.20.

13) 고마고메 다케시, 오성철 외 옮김(2008), 『식민지 제국의 문화통합』, 역사비평사, p.123.

14) 양미숙(2009), 「개항기~1910년대 부산의 유곽 도입과 정착과정」, 『지역과 역사』 (24), 부정역사연구소, p.253.

15) 『부산일보』, 1918년 9월 8일자.

16) 다카사키 소지 지음, 이규수 옮김(2006), 『식민지 조선의 일본인들—군인에서 상인, 그리고 게이샤까지』, 역사비평사, p.72.

17) 양미숙, *ibid.*, p.263.

18) 『부산일보』 1918년 9월 8일자, 9월 11일자.

개소까지 불어나 매출이 전체상공업의 14.03%에 달했다.²¹⁾ 이와 더불어 영화를 비롯한 곡마단과 신파극 등 대중공연물이 들어와 1900년대 초 소개된 영화는 1903년 근대적 극장인 행좌 개관, 1924년 한국 최초 영화 제작사 설립을 초래했다.

당대 부산 최고의 환락지로 꼽히던 동래온천이야말로 화려한 대중문화가 펼쳐진 공간이었다. 온천은 신라시대부터 왕을 비롯한 귀족들 휴양지로 이용됐고 일본인들에게도 온천이란 농민들이 농사를 마치고 성지순례 길에 들르던 정화와 기원의 장소였다.²²⁾ 하지만 동래온천은 그와 판이하게 교외(郊外)나 벚꽃축제, 단풍놀이, 여관 등 근대기의 새로운 풍속을 체험하면서 라디오를 듣고 테니스를 즐기는 대중적 위락공간이 었다. 1882년부터 동래온천의 본격적 개발에 나선 일본인들은 1907년 봉래각 등 여관을 비롯한 일본식 정원을 만들고 1909년에는 부산역에서 출발하는 경편철도를 부설하였으며 일본 국내에도 허용되지 않던 내탕(內湯)까지 허용했으며²³⁾ 중일전쟁이 벌어지자 만철(滿鐵)관리 아래 부상병 치료소로 활용하기 시작했다.²⁴⁾ 다른 무엇보다 동래온천은 일본게이샤와 한국기생이 펼치는 접대와 공연을 즐기는 환락의 무대로 이름을 떨쳤다.²⁵⁾

2. 동래권번의 결성

조선시대에 동래에는 관리와 일본에서 오는 사신들을 접대하기 위하여 동래부와 경상좌수영에 교방(혹은 기생방)을 두어, 동래부의 경우 1868년 현재 기생 20명, 행수기생 3명이 소속돼 있었다.²⁶⁾

그런데 일제 식민당국은 1904년 일본공사관 산하 경성영사관령으로

19)釜山甲寅會(1916), 『日鮮通交史附釜山史近代記』, p.302.

20)釜山甲寅會, ibid., pp.323~326.

21)釜山商業會議所(1912), 『釜山要覽』, pp.12~13.

22)八岩 まどか(2002), 『温泉と日本人』, 青弓社, p. 32.

23)부산근대역사관 학예연구실(2007), 『근대 관광을 시작하다』, p.206.

24)윤건차 저, 하종문·우애숙 옮김(1997), 『일본, 그 국가. 민족. 국민』, 일월서각, pp.120~160.

25)이광수도 1924년과 1935년에 발표한 소설 「재생」과 「그 여자의 일생」에서 동래온천을 향락과 일탈의 공간으로 그리고 있다. (김정하(2008), 「근대문화공간의 문학적 형상화 - 이광수 소설에서의 온천 이미지를 중심으로 -」, 『배달말』 제43호, 배달말학회. 참조 바람)

26)조선시대 교방의 존재를 밝힌 논문으로 송혜영, 서치상(2015), 「경상좌수영 관아의 배치구성과 변화과정 연구」, 『대한건축학회 논문집 - 계획계』 31(7), 대한건축학회, p. 110.와 오진호(2010), 「조선후기 동래부의 악공, 기생의 공연활동 연구-18~19세기 사료를 중심으로」, 『한국음악문화연구』 1, 한국음악문화학회, pp.120~121. 참조.

창기조합 명령을 발동하고, 이어 1908년에는 통감부 경시청이 기생 단속령과 창기 단속령을 발포하였다. 이에 1908년 경성에서는 경성 유녀조합이 경시청에 설립청원서를 내고²⁷⁾ 총회를 개최했으며, 동래에서도 1910년 교방 해체 이후 아전과 유지의 자식들 중 한량들이 기생과 그 양녀를 모아 기생조합을 만들었다.²⁸⁾ 이 동래기생조합은 1912년 동래예기(藝妓)조합으로 이름을 바꿔 동래구 명륜동 357번지에 주소를 두었는데, 다시 1915년에는 식민당국이 전국 곳곳의 예창기 조합 이름을 모두 일본식으로 바꾸라는 지시를 내림에 따라²⁹⁾ ‘동래권번’으로 바꿔 부르게 되었다. 1940년대에는 기생들 거처를 온천장으로 옮기라는 요구에 따라 온천동 188번지 ‘기생마치(妓生町)’에 주거지가 있었다.

동래권번은 이름만 일본식이 아니라 운영 방식도 일본 게이샤조합(芸者組合)을 모델로 삼았다.³⁰⁾ 메이지시대 이래 자발적으로 이 직업을 갖게 된 게이샤들은 오키야(置屋), 오차야(お茶屋), 요리점(料理店) 등의 조합(組合)에 가입돼 뇨코바(女工場)에서 교육을 받고 카부렌조(歌舞練場)에서 공연을 하는³¹⁾ 차반(茶番), 사카반(酒番), 모치반(餅番) 등으로 분화돼 있다. 동래온천에서 일하는 동래권번 기생들도 그에 운영방식 그대로 소속이 정해지고 활동을 했다.

1926년 부산관광협회가 펴낸 소책자 『부산안내』에서 보듯 동래예기 권번과 동래권번조합이 예기와 기생이 따로 구분되어³²⁾ 내객을 맞았으며, 그들과 더불어 오키야(置屋)권번에 속한 일본 게이샤들도 같은 공간에서 활동을 하고 있었다. 1926년 현재 예기 50명과 기생 58명이 활동하던 동래에는 동래온천장 예기가 50명, 동래읍내 기생 58

27)宋芳松(2003), op. cit., p.9, p.15.

28)성기숙(1999), 『한국전통춤연구』, 현대미학사, pp.474~475.

29)(株)東萊觀光호텔 企劃室(1991), 『東萊溫川小誌』, (株)東萊觀光호텔, p.133.

30)일본의 권번은 17세기 에도시대 이래 요시하라(吉原)의 유곽에서 일하는 게이샤들에게 감찰(鑑札)을 발행해 출입을 관리, 감독하며 포주집과 요리집, 요정 등 삼업(三業)조합을 이어주는 사무소였다. 임종국은 기생, 창녀를 유숙시키면서 출장, 매음까지 하게 하는 오키야(置獄?)와 비슷한 기능을 하면서 화대 계산까지 맡는 사무소를 겐방(原盤)이라 했는데, 그 한국식 표기가 권번이라 했다.(임종국(1984), 『밤의 일제 침략사』, 한빛문화사, p.20.): 가와무라 미나토는 일본 게이샤의 포주 업자들의 조합식 조직이 권번으로, 일제가 우리나라 기생을 본격 감독하고 관리하기 위해 도입한 것으로 이해하기도 했다.(가와무라 미나토 지음, 유재순 옮김(2000), 『말하는 꽃, 기생』, 소담출판사, p.169.)

31)金美英(2016), 「妓生と芸者のアイデンティティの比較」, 『일본사상』 제31호, 한국일본사상사학회, p.73.

32)大田増一(1926), 『釜山案内』, 釜山觀光協會, p.38.

명이 활동하고 있었는데³³⁾, 그 무렵의 동래온천 하루 방문자 평균이 458명인데 그 중 일본인이 225명, 한국인이 323명으로 수는 한국인이 많아도 민족구성비로 보면 일본인 비율이 월등히 높았다.³⁴⁾ 조선시대에 관기(官妓)나 지방기(地方妓), 예기(藝妓) 등으로 불리며 활동하던 한국인 기생은 1894년 갑오개혁 전까지도 천민의 신분으로 관(官)에 적(籍)을 두고 활동하던 공적(公的) 존재였으나 권변에 소속된 이후로는 민간인을 상대로 술시중을 듣거나 공연을 하며 생계를 꾸려야하는 사적(私的) 존재로 변했다. 이러한 기생의 신분과 활동의 변화를 ‘식민지 근대화’의 결과로 보는 견해³⁵⁾는 그들의 존재가치를 변화시킨 주변정황과의 연관성에 주목한 점은 인정되나 식민지배의 일방적 영향에 치우쳐 살핀 점이 문제로 여겨진다. 그보다 그들이 권변이라는 민간조직의 일원으로서 당대의 상황과 영향에 대응한 점을 공평하고 객관적으로 고찰하는 게 필요하다고 본다. 1910년을 전후하여 동래권변 기생에게 찾아온 변화는 비단 소속만이 아니라 권변에서 받는 학습에서도 자못 지대했다. 일찍이 정노식은 『조선창극사』에서 “妓生으로 말하면 그 學習이 오직 聲樂으로 時調 歌詞 絃樂으로 玄琴 伽倻琴 또 舞蹈等에 限하였고 雜歌나 唱劇調 같은 것은 絶對禁物이었으니 이것이 곧 妓生の 操”라 했다.³⁶⁾ 하지만 동래권변 기생이 배우는 가무 중 노래는 가사와 시조 외에도 잡가와 모든 가곡이 포함돼 있었는데 특히 춘향가와 심청가 등 판소리를 필수로 배워야 다른 무용이나 음률을 배울 수 있었고³⁷⁾, 안중근 역사가와 육관순 역사가도 배워야 했다.³⁸⁾ 춤은 장삼무, 승무, 입무, 남무, 검무, 춘앵무, 무산향, 남무바지, 남중속무(살풀이춤), 정재무 외에 서양무도와 내지무(內地舞: 일본 춤)가 섞여 있었으며³⁹⁾ 음률은 거문고, 가야금, 생황, 단소 외에 양금과 사미센까지 배워야 했으며, 손님 접대를 위한 까다로운 태도범절을 배워 익혀야 했다.⁴⁰⁾

33)大田增一(1926), ibid., p.46.

34)다케구니 토모야스 지음, 소재두 옮김(2006), 『한국 온천 이야기』, 논형, p.175.

35)황미연(2013), op/cit., p.48.

36)鄭魯湜 著(1940), 『朝鮮唱劇史』, 朝鮮日報社, p.233.

37)이주희·추정금(2008), op. cit., p.162.

38)추정금(2004), op. cit., P.23.

39)유선화 인터뷰(2004. 11. 9.)(이주희·추정금(2008), ibid., p.162.에서 재인용.)

더 큰 변화는 일제의 기생통폐합 및 공창화 정책⁴¹⁾으로 과거의 예기마저 더 이상 예인(藝人)으로 인정받지 못하고 ‘유녀(遊女)’로 비하된 점이였다. 이렇게 된 이유는 기생들의 청원서를 접수하던 일본관리가 예기와 창기를 구분하는 ‘예창기’란 명칭을 모두 ‘유녀’라 통칭함으로써 벌어진 일이었다.⁴²⁾ 실제로 권번에 적을 올린 기생은 일본식 관리와 감독 아래 출입처를 배정받아 공연에 나서거나 술시중을 들어야 했고, 그로부터 ‘기생 = 국악 = 술 = 성적 도구’로 왜곡된 이미지⁴³⁾에 시달리게 되었다. 더구나 대동아 전쟁이 시작되자 경기침체에 따라 기생들 활동이 지극히 어려워져 ‘접대부’라 불리며 요리점이나 호텔 등에서 ‘몸빼이’를 입고 손님들의 음식을 날라주거나 공연을 펼쳐⁴⁴⁾ 더욱 그런 이미지가 굳어졌다.

3. 동래권번의 활동

동래온천에서의 기생 공연에 대해 다케쿠니 토모야스는 1921년 「동아일보」를 인용하여 “온천장의 동강포(동래천 제방)에 대대적으로 연예장을 만들고 우리 조선인 일류 구락부(연예인, 기생)를 불러와 음력 8월 15일에서 30일까지 15일간에 걸쳐 매일 저녁 연예회를 열기로 하였다”고 적었다.⁴⁵⁾ 한국인을 상대하는 동래권번 기생들은 주로 국악이나 판소리에 한국무용 위주로 공연을 하며 여흥을 돋웠고, 오키야(置屋)권번에 속한 일본 게이샤들은 “샤미센(三味線)을 통기며 나니와부시(浪花節), 도도이쓰(都都逸), 고우타(小唄) 등의 민요와 봉오도리(盆踊)라는 특유의 민속춤을 추며 손님들의 시중”을 들었다. 그 유흥공간에서 한국인과 일본인 내객의 구분은 큰 의미가 없어 일본인과 한국인 여관이 혼재돼 있는데다, 비록 일본인보다 수는 적어

40)추정금(2004), ibid., p.27.

41)노동은, 「노동은은 알고 싶다 - 기생 성녀(聖女)인가 성녀(性女)인가?」, 『음악과 민족』 제10호, 동아대민족음악연구소, 1995, p.183.

42)宋芳松(2003), op. cit., p. 15.

43)1926년 펴낸 부산관광 안내책자에는 “해어화(解語花)는 사계절 그치지 않고 눈이 부시게 흐드러지게 피어있습니다. 또 기생의 치마에 조선풍정을 펴 담으며 가볍게 술을 마시고 낮은 소리로 노래하며 따뜻함과 부드러움을 찾는 것도 한 흥취요, 끝없이 솟아올라 마르지 않는 온천물에 여진과 여수를 씻어 보내는 것도 하나의 득입니다.” 따위 소개문에서도 기생을 대상화하여 일본인의 성적 관심을 충동질하는 의도가 드러난다.(大田增一(1926), op. cit., p.29.) (밑줄 필자)

44)추정금(2004), op. cit., p.14.

45)다케쿠니 토모야스 지음, 소재두 옮김(2006), op. cit., p.175.

도 한국인도 특별한 모임이 있을 때면 온천장을 찾아 일본인 게이샤들이 출연하는 요정을 자유롭게 드나들었다.⁴⁶⁾

당시 온천장의 풍경을 회고한 기술을 보면 “황혼이 깔리고 어둠이 짙어질 즈음이면 온천장의 거리 여기저기에는 분단장을 하고 머리를 쪽전 우리 기생들과 기모노차림에 게다를 날렵하게 끌며 잔발로 걸음을 옮기는 게이샤의 모습이 뒤섞였다.” 고 했다. ⁴⁷⁾ 드디어 밤이 깊으면 “온천장의 이곳저곳에서는 우리의 장중하고 깊은 맛을 지닌 북 장단이나 장구 장단에 맞춰 기생들이 뿔아대는 심청가(沈淸歌)나 적벽가(赤壁歌) 소리가 은은하게 바람을 타고 울려 퍼졌다” 으며, 한편에서는 “일본 게이샤들이 간드러진 샤미센 반주에 맞춰 ‘야래 쯔이쨌이’ 하고 불러대는 도도이쨌와 고우타의 가락이 맛장구를 치듯 울려” 퍼졌다고 했다. ⁴⁸⁾ 혹은 “일본려관에서는 일본갈보의 사미선타는 소리가 변으로 처량하게 들이고 건너 이층에는 우에 이락이 한 00의 짝패가 속살거리고 옆해 방에는 동래기생 패가 책갈거리고” 라는 기술도 볼 수 있다. ⁴⁹⁾

동래권변 기생들은 전래의 기예 외에 일본 춤과 노래를 배워 일본인을 상대하면서 일본인 게이샤들과 경합을 벌이기도 했다. ⁵⁰⁾ 그런데 막상 그들이 벌어들이는 수입을 보면 1931년 동래권변 한국인 예기 약20명의 연간 화대가 1만 3천 원 가량인 데 비해 일본인 게이샤 약45명의 수입은 30만 7천 원 가량으로 일본인 예기가 10배 이상 높은 수입을 올리는⁵¹⁾ 격차를 알 수 있다.

동래권변 기생들은 1년에 두 번씩 창극을 공연하여 동래권변 사무실 건물을 짓기도 했다.⁵²⁾ 주지하듯 창극은 19세기 말 청인(淸人)을

46) 엔도마이(遠藤麻衣)(2008), 「동래온천에 관한 연구」, 한국해양대 석사논문, p.57.

47) (株)東萊觀光호텔 企劃室(1991), op. cit., p.143.

48) (株)東萊觀光호텔 企劃室(1991), ibid., pp.143~144.

49) 『별건곤』 제 22호, 1929년 8월호.

50) 이를 추측할 수 있는 동래권변 출신 유금선에 대한 문장원의 말을 들어보면 “일본 가서도 일본 노래해보면 유금선 씨만땅 일본 노래 잘하는 사람이 없어. 히로시마를 가든지 시모노세끼를 가든지 호여 연회가 있어 노래를 불러 보마. 일본 가수들하고 해가 둘이서 맞붙이 놓으마 말이야 참 잘해. 애놈들이 탄복을 하구마는. 일본 노래를 자아만땅 마이 아는 아아가 벨로이 없거든. 굉장이 많이 알아. 이전 노래 글은 거.” 라 했다. (구술/문장원, 편집/신경란 (1991), 『동래사람은 팔만 올리고 춤이 텐다 켜어』, 뿌리깊은 나무, p.136.)

51) 『동아일보』, 1931년 1월 30일자.

52) 국립문화재연구소(1989), 「입춤 한량무 검무」, 국립문화재연구소, p.40.

통해 들어온 창희(唱戲: 京劇)의 영향 아래 19세기 후반 신재효가 창과 너름새를 일치시키고 김세종이 다듬어낸 연희양식으로⁵³⁾ 정노식이 “絶代禁物”이라 언급했던 장르가 자유롭게 공연된 것이다. 또 그들은 언론의 주목을 받아가며 ‘신작발표회’를 개최하거나 라디오방송에 출연하거나, 동래경찰서의 지원과 주선 아래 일본으로 해외원정 공연을 가기도 했다.⁵⁴⁾

점차 식민지배와 근대화에 대한 인식을 갖게 된 동래권변 기생들은 일본식 놀이를 하라거나 여자청년단을 조직해 훈련을 하라는 식민당국의 요구에 무대응으로 일관하며,⁵⁵⁾ 한편으로는 매독검사[檢讞]에 항의해 ‘자유폐업’을 선언하고,⁵⁶⁾ 북명학원이라는 기생학교를 설립해 운영하면서,⁵⁷⁾ 동래권변을 ‘주식조직(株式組織)’으로 만들고자 인가신청서를 제출하기도 했다.⁵⁸⁾ 나아가 나라의 국상(國喪)에는 만장(挽章)을 짓고 곡을 하는가 하면 조선물산장려운동과 단연(斷煙) 운동에도 참가하였다.⁵⁹⁾

본론 2.기영회의 중흥과 활동

1.식민지의 민간조직

개항과 더불어 전면적 한반도 식민지배에 나선 일제는 특히 경제 침탈에 주력하여 조일수호조규와 조일무역규칙을 빌미로 개항장에서의 일본화폐유통권, 수출입상품에 대한 무관세권, 쌀과 잡곡 수출 등을 추진했다. 이어 개항 당시의 간행이정(間行里程)도 조계(租界)사방 100리까지 확대되자 일본상인들은 부산 인근을 자유롭게 드나들며 수출입상품 유통에 나섰다. 드디어 1902년 이후에는 수입초과 현상이 벌어지고 1906년 일한(日韓)상품박람회 직후부터 일본상품 붐

53) “李朝純祖때에 全羅北道 高敞郡出生으로 唱劇의 大家인 彩仙이라는 妓生이 나서 한時代를 울렸으니 이것이 女流唱劇家の 嚆矢” (鄭魯湜 著(1940), op. cit., p.234.)

54) 이주희·추정금(2008), op. cit., p.172 ~ 175.

55) 이주희·추정금(2008), ibid., p.159. : 외래문화의 영향에 ‘분리’로 대응하는 태도.(피터 버크 지음, 강상우 옮김/이택광 해제(2012), op. cit., p.135.)

56) 『부산일보』, 1929년 5월 2일자.

57) 『매일신보』, 1928년 3월 30일자.

58) 『부산일보』, 1932년 11월 1일자.

59) 이주희·추정금(2008), ibid., p.175.

이 일어나자 ‘부산 번영 축구’를 핑계로⁶⁰⁾ 일본 기업인들이 대거 부산과 동래로 몰려들었다.

그리하여 1921년경 부산 거주 한국인 64.6%가 노동과 상업 종사자인 데 비해 일본인은 70.3%가 공업과 상업 종사자로 차이를 보이는 가운데⁶¹⁾ 부산과 동래 등지에서의 일본인 민간조직의 활동도 왕성해졌다. 예컨대 1906년 결성된 부산번영회는 나름대로 부산번영에 대해 연구하고 실행하고자 하는 일본인 관민유지의 모임으로, 매달 월례회를 갖고 각종문제를 논의하고 처리하는 사교단체이자 이익단체였다. 같은 해에는 한반도 초기 도항자로 25년 이상 부산에 거주한 36명의 기업가들이 기로회⁶²⁾를 만들어 매년 봄가을에 대회를 개최하고 기념사업을 펼치기로 했다. 그런가하면 1912년 상의(商議) 의원과 각 은행 대표자 등이 모여 설립한 부산상공간화회(釜山商工懇話會)는 부산상공업에 대해 논의하고 업자들의 영업상 이해를 도모하려는 상공업자들의 친목단체였다. 이밖에도 각종 취미활동과 친목 도모, 일상적 이익 옹호 등을 내건 다양한 일본인 단체들 역시 하나같이 이익단체의 성격을 갖고 있었다.⁶³⁾

그 중에서도 특히 1914년에 일본기업인들을 비롯해 재부일본인민단 전직간부와 학교조합 의원 등이 모여 만든 갑인회⁶⁴⁾는 부제(府制) 실시로 인한 민단 해체에 항의하기 위해 결성한 모임이었다.⁶⁵⁾ 동기가 그런 민간조직이기 때문에 갑인회는 스스로 『일선통교사(日鮮通交史)』를 편찬할 정도의 체계적 논리를 갖춘 지방권력 담당자라 자처하면서 식민당국의 조직적 침탈을 후원하고 한국인의 배일의식에 기민하게 대응하여 식민통치에 조력하려는 모습을 보여주었다. 그들은 조선총독에게 보낸 진정서에서 자신들이 단순한 민간단체가 아니라 “학교, 도로, 산업, 위생, 경비의 일들을 부담하고 일선인(日鮮人) 동화정책에 적극 호응———(중략)———단순한 이

60) 박철규(2003), op. cit., p.51.

61) 朴海玉(2004), 「釜山の都市プランの變遷」, 千田禾念 編, 『東アジアの都市形態と文明史』, 國際日本文化研究センター, p.353.

62) 『부산일보』, 1916년 1월 27일자.

63) 박철규(2003), ibid., p.181.

64) 김승(2000), 「한말·일제하 동래지역 민족운동과 사회운동」, 『지역과 역사』 6, 부경역사연구소, p.286.

65) 釜山甲寅會, op. cit., p.316. : 『부산일보』 1915년 5월 18일자.

민(移民)의 종류가 아니고 도시를 건설하고 주의 주장을 가진 자치단체로서 대륙발전을 위한 선구자”라고 주장했다.

그들의 진정서에서 눈길을 끄는 대목은⁶⁶⁾ 피식민지의 문화적 열등함을 강조한 언설이다. 그들은 “일한합병의 취지는 조선인을 우리 일본과 동일시하고 동일한 대우를 한다는 것입니다만 우월한 민족에게는 우월한 제도가 필요하고 미개한 민족에게는 미개한 제도가 필요할 것이온데 일선인(日鮮人) 간의 그 능력 습관이 다름에도 불구하고 막연히 두 민족을 혼돈하여 동일제도 하에 둔다는 것은 공평을 잃은 처사입니다”⁶⁷⁾라며 식민지배자의 인종적 편견과 우월감을 드러내고 있다. 한편으로 이들은 당국의 식민정책에도 이견을 피력했는데,⁶⁸⁾ 이는 에드워드 사이드의 말처럼 식민지배자이면서도 피지배자에 대한 지배욕망과 더불어 호기심과 조롱, 두려움을 함께 지닌 양가적 감정의 발로라 하겠다. 또한 그들이 민단 해체와 부제(府制) 실시에 항의하고 이의를 제기하는 태도는 식민지배자들 안에서 벌어진 자아분열⁶⁹⁾을 드러내는 징후라 하겠다.⁷⁰⁾

그런 일본인 민간단체의 사고와 활동에서 자극을 받은 부산과 동래의 한국인들은 민간조직을 새롭게 결성하거나 재건하는 움직임을 보였다. 즉 금융자본을 축적하기 위해 한국 전래의 ‘계(契)’란 명칭을 이어받아 회식을 겸해 낙찰을 받는 다노모시코우[賴母子講]나 무징[無盡], 즉 낙찰계를 만들었다. 또 수산분야에서 일하는 한국 어업인들은 일본 어업인들과 어획고를 둘러싸고 경쟁하면서도 상호협력 계약을 맺거나⁷¹⁾ 일본인이 만든 조합에 가입하기도 했다. 그와 함께 1912년 한국인이 주도한 구포은행 발족에는 일본인 자본가들이 참여

66) 이들은 토목, 교육, 위생의료, 군사, 치안, 배일대응 활동 등 사회사업과 국민정신 작흥운동, 자력갱생, 민력(民力) 함양운동, 청소년단의 지도, 국민체육 증진운동 등 ‘교화(敎化)’를 추구했다. 결국 이들 민간단체는 일제 식민정책 입안과 집행과정에서 조선총독부 예하 공식조직과 함께 일정한 역할을 수행, 식민지배의 정당화에 기여했다.(박철규(2003), op. cit., p.192.)

67)釜山甲寅會, ibid., pp.118~121.

68)홍순권(2010), 『근대도시와 지방권력 -한말 일제하 부산의 도시 발전과 지방세력의 형성』, 선인, p.201.

69)박상기(2003), op. cit., p.229.

70)실제로 이들 중 동래지역 일본인들은 훗날 온천 읍영화를 둘러싼 읍민대회를 전후하여 한편으론 식민지배 당국을 옹호하면서도 다른 편에서는 지역공동체의 일원으로서 한국인 동래읍민의 주장에 동조하는 양가적 태도를 보이기도 했다. (홍순권(2010), op. cit., p.265.)

71)김승(2010), 「부산의 일본인 이주어촌 건설과정」, 『해항도시의 역사적 형성과 문화교섭』, 한국해양대 국제해양문제연구소, pp.138~139.

했으며 1916년에는 일본인 상업회의소와 조선인 상업회의소가 통합되는 일도 벌어졌다.⁷²⁾

2.기영회의 중흥

동래지역에서도 일본인의 민간조직으로부터 자극을 받은 한국인들이 새로 모임을 만들거나 기왕의 모임을 중흥하여 활동에 들어갔다. 그 중에서도 1876년 동래지역 유지들이 기존 모임의 중흥한 기영회가 가장 돋보이는 모임이었다.

본래 기영회는 1846년 동래지역의 무청(武廳)에서 무임(武任)으로 근무하다 퇴임한 사람들과 작청(作廳)에서 퇴임한 사람들이 만든 기영계(耆英契)에서 비롯된 단체다. 대체로 동래지역 향리출신인 그 회원들은 “수시로 모여 잔치를 베풀고 정의를 두텁게 하며 들놀이 등으로 정취를 돋우”곤 했다. 『동래기영회 170년사』를 보면 이후 얼마간 모임이 소홀했던 기간이 있었던지 1853년 재건이 되고 1863년에는 “회원들이 도화원에 모여 풍류를 즐기면서 시를 짓고 상춘시사(賞春詩社)를 결성”했다고 한다.

그러다 1876년 “고을의 공론(公論)에 따라 학소대 아래 도화동에 노인정(老人亭)을 세우고, 기영회(耆英會)의 터전인 이곳에 건물을 증축하고 나무를 심어 잘 가꾸기로 결정”⁷³⁾하였다. 그렇게 표방한 목적이 식민당국의 감시를 피하기 위해 위장을 한 것인지, 아니면 당대의 사회상황을 도외시한 것인지는 불분명하다. 다만 중흥 이후의 활동을 보면 “매년 봄·가을 회원과 덕망 있는 선비들이 모여 연회(宴會)를 열어, 시를 짓고 풍류를 즐기는 등 전국의 사대부들이 참가한 시회가 크게 번창하였다”는 활동상황⁷⁴⁾이 전체의 일부분에 지나지 않을 가능성이 크다. 1876년 중흥 당시의 기영회 회원들은 향반(鄕班)을 대신하여 무임의 최고지위인 중군에까지 오르고, 집단적 결속력을 바탕으로 무임, 이임 직에 대한 인사권과 무청과 6방의 재정권에 간여하는 등 지역사회의 실질적 주도권을 쥐고 있었다.⁷⁵⁾ 또 무임과 이임 직을 맡은 사람들 상당수는 개항 이전부터 대일(對

72) 『부산일보』, 1915년 8월 16일자.

73) 동래기영회 (2016), 『財團法人 東萊耆英會 170年史』, pp.69-71.

74) 동래기영회 (2016), op. cit., p.71.

75) 변광석, (2012), op. cit., p.78, p.80.

日) 사무역(私貿易)을 담당했던 상인 출신으로⁷⁶⁾, 대일교역 위축으로 닥친 경제적 어려움을 모면하고자 기영회를 중흥했다는 계⁷⁷⁾ 정설로 여겨진다.

나아가 기영회는 “학교, 도로, 산업, 위생, 경비의 일들을 부담하고 일선인(日鮮人) 동화정책에 적극 호응하며 도시를 건설하고 주의 주장을 가진 자치단체로서 발전의 선구자가 되겠다”는 목표를 표방한 갑인회로부터 강한 영향을 받아 육영사업을 비롯한 지방자치 활동에 나섰다. 특히 1910년 조선총독부의 지방제도를 개편에 따른 부제(府制)가 실시되자 기영회 회원들은 면협(面協)과 읍회(邑會)의원으로 활동에 나섰다. 그러므로 기영회의 존재 의의는 대외적으로 내건 “건물을 증축하고 나무를 심어 잘 가꾸자”에 지나지 않고 대일무역에서 확보한 경제력으로 육영사업의 종자돈을 내놓고 지방권력자가 되어 지역민의 이익보호에 나선 활동을 통해 파악되어야 한다고 본다.

3.기영회의 활동

1877년 한국 최초로 초등교육이 실시된 부산에는 1888년에 부산항공립소학교, 1892년에 공립부산상업학교, 1896년에는 개성학교가 설립되었고⁷⁸⁾, 1911년에는 조선교육령으로 보통학교 교육이 실시됐다. 기영회도 1898년 근대기의 변화에 대응하고⁷⁹⁾ 근대교육의 열망⁸⁰⁾에 호응하며⁸¹⁾ “교육계몽으로 국권회복을 도모하고자” 지역사회 최초로 동래부학교를 세우는 등 근대교육을 후원하기 시작했다. 그리하여 1898년 동래부학교 설립을 비롯해 1906년에는 삼락학교, 다시 1907년

76)김동철(1998), 「조선후기 왜관 개사무역과 동래상인」, 『민족문화』 21, 한국고전번역원, p.78.

77)손숙경(2012), op. cit., pp.77-78.

78)1896년 부산에 부임한 경무관 박기종은 부산 영주동에 일본 도쿄 ‘가이세이조(開成所)’, 혹은 ‘가이세이학교(開成學校)’ (1877년 통합된 ‘도쿄대학’, 1866년 ‘제국대학’, 1897년 ‘도쿄제국대학’으로 바뀐 도쿄대. (유모토 고이치 지음, 연구공간 수유+너머 동아시아 근대세미나팀 옮김(2004), 『일본 근대의 풍경사』, 그린비, pp.394~395.))에서 이름을 따온 ‘개성학교’를 세웠는데, 1903년 이후에는 교사 대부분이 일본인이었던 이 학교에 입학하려는 희망자가 급증했다. (차철욱, 양홍숙(2012), ibid., p.32.)

79)손숙경(2012), op. cit., pp.93-94.

80)일본식, 혹은 근대식 교육을 배척만 하는 게 아니라 일본인 전관거류지 내의 공립소학교에 일본인을 상대로 조선어 강좌가 개설되는가 하면 그 학교에 일본어를 배우러 가는 조선인도 있었다. (차철욱, 양홍숙(2012), ibid., p.25.)

81)외래문화를 ‘용인’, 혹은 ‘환영’하는 태도. (피터 버크 지음, 강상우 옮김/이택광 해제(2012), op. cit., p.120.)

에는 동명학교, 1916년에는 사립동래고등학교를 설립한 외에 내성초등학교, 학산여중, 동래일신여학교 교사와 건립 부지를 기부하고 부산원예고등학교에도 건립 부지를 기증했다. 이밖에도 1907년에는 수면노소신사총회(首面老少紳士總會)에서 자신들이 소유한 토지를 교육사업에 회사하기로 결의하는 한편 그 학교들의 운영경비를 조달하기 위한 모금운동을 벌이거나 시장세를 거둬 충당하려는 노력도 펼쳤다. 그런데 기영회가 만든 동래부학교에서는 부산항공립소학교나 개성학교 등에서 조선어와 일본어를 동시에 가르친 것처럼⁸²⁾ 특별히 일본어 교육에 힘을 쏟았다. 이 학교 교원 3명 중 2인의 한국인은 한문, 일본인 가미다니 테키(神谷迪)는 일본어와 산수를 가르쳤는데, 설립 후 2년이 지난 1900년에는 아예 일어과를 병설해 교세를 확장했기 때문에 ‘일어학교’라는 별칭을 얻었고, 개성학교 측에서는 가미다니 테키가 일본어를 가르친다는 이유에서 이 학교를 ‘개성학교 동래분교’라 부르기도 했다. 다시 동래부학교 폐교 후인 1904년에는 개성학교 교장 아라나미 헤이지로우(荒波平治郎)가 동래부사청과 일어학교 설립을 의논하여 1906년에는 개양학교(開陽學校)를 설립⁸³⁾하기에 이르렀는데, 이 학교에서도 아쿠다카와 타츄우(芥川多仲)와 오오기 마츠타로우(大木松太郎)가 일본어를 가르쳤다.⁸⁴⁾

이후 1908년에 이르자 식민당국은 사립학교령으로 국정(國政), 국시(國是)에 맞지 않는 교과서 사용을 금지하고⁸⁵⁾ 수신(修身), 규칙, 복종, 위생

82) 1888년 부산항공립소학교에서의 조선어교육을 비롯해 1892년 공립부산상업학교에서의 조선어교육이 실시됐다. 초기에는 10인 내외에 불과하던 부산공립소학교의 한국인 학생은 1894년 30명 전후에 이르러 1893년부터는 일본어 시험에 통과한 자에 한해 입학을 허가하고 1894년에는 따로 야간 예습과를 두어 일정자격을 얻은 자만을 본과에 진학시켰다. 조선어교재로는 『交隣須知』, 『隣語大方』가 사용되었는데, 전자는 아메노모리 호슈(雨森芳洲)의 저서로 한자에 한글과 일본어 용례를 기록해 사용했고 한국 신분제도, 연중행사, 관혼상제, 의식주, 속담, 친척관계 등 문화, 풍속, 관습에 대한 내용을 담고 있었다. 그 외에도 『崔忠傳』, 『林慶業傳』, 『淑香傳』, 『春香傳』, 『玉嬌梨』, 『임진록』 등 한국 책을 사용되어 한국풍습을 가르쳤다. (차철욱, 양홍숙(2012), op. cit., pp.28~31.)

83) 개양학교는 2년이 지난 1907년 12월 동명학교로 재편되었고 다시 동명학교는 1916년 사립동래고등학교로 교명을 바꾸었는데, 이 학교는 1922년 관립, 1923년 공립을 거치면서 훗날의 동래고등학교가 되었다.

84) 좀 더 구체적인 교과목의 사례를 1908년 동래부에 설립된 명륜학교에서 찾아보면, 국어, 한문, 산술, 수신, 일어교육, 체조, 등이다. 특히 일어회화를 포함한 일어시간이 국어시간보다 많은 것은 불가피한 시류 때문이라 하겠다. (부산광역시(1989), 『부산시사』, P.914.)

85) 일제는 동명학교 설립을 인가하면서 전달한 주의사항으로, “敎文館發行 高等小學修身書中等修身教科書, 高等小學讀本 鄭寅琥著 最新初等 大韓地理 玄采著 中等教科東國史略, 普成館發行 新編大韓地理”는 교과서로 부적당하니 다른 책을 쓰라고 지시하고 있으며, “初等 大韓歷史”는 사용인가청원서를 제출하되 서명과 저자명과 발행자명을 자세히 적으라고 지시하고 있다. (동래고등학교

등의 덕목을 강조하며 동경표준시와 원족⁸⁶⁾, 운동회, 조례체조, 급장제, 당번제, ⁸⁷⁾ 집단체조, 애국조례⁸⁸⁾ 등의 교육제도를 강요했다. ⁸⁹⁾

그런 상황에서도 동래고등학교는 당국의 지침을 무시하고 국사와 지리를 가르쳤으며⁹⁰⁾, 시시때때로 벌이는 학생들의 동맹휴교, 1919년의 ‘3.1 만세운동’, 1940년 부산운동장에서 ‘노다이 사건’ 등으로 일제 당국에 맞섰다.

또 기영회 역시 1907년 부산항상무회(=동래부상무회의소)가 발의한 국채보상운동을 이어받은 초량객주들의 동래부국채보상일심회 발기⁹¹⁾에 적극 참여하는가 하면, 시구개정선 변경 대, 시장 이전 및 공설화, 온천탕 읍영화 등 지역현안에 의견을 적극적으로 개진했다.⁹²⁾ 1910년에는 강압적 지방제도 개편에 대응한 지방자치 논의와 국권회복을 외치는 민의소 설립, 부민의소취지서 작성에도 적극 가담했다.⁹³⁾ 나아가 기영회 회원들은 1920년대 이후 내치동화(內治同和)와 일선동화(日鮮融和)에 부화뇌동했다는 비판을 무릅쓰고 면협과 읍회 선거에 출마하여 지방권력을 장악했다. ⁹⁴⁾ 급기야 도시정비 사업에 간여하는가하면 일본인들이 먼저 개발한 동래온천 경영에도 뛰어들어 1931년 『조선일보』 보도처럼 동래온천을 둘러싼 대립⁹⁵⁾에서 “동래주민 대 만철, 온천의 굴착권을 둘러싼 쟁탈전, 쌍방의 쟁탈전이 최고조화”에 달했다. ⁹⁶⁾ 그로부터 1933년 동래온천장의 여관 운영

(1978), *ibid.*, p.89.) : 이 사립학교령에 대해 『동래고등학교80년사』는 “당시 친일적 매국정부(親日的 賣國政府)가 통감부(統監府)의 방침에 따라 사학기관을 통제하려는 목적에서 취해진 조치”라고 일갈하고 있다. (동래고등학교(1978), *ibid.*, p.88.)

86) 『부산일보』, 1915년 11월 5일자.

87) 이송희, (2008), 「일제하 부산지역 일본인의 초등교육」, 홍순권 외, 『부산의 도시형성과 일본인들』, 선인, pp.216-217.

88) 釜山第1公立尋常小學校(1914), 『釜山第1公立尋常小學校要覽』, p.34.

89) 이런 이질적 근대교육은 1945년 이후로도 남한과 북한에서 40년 넘게 재연되면서 체제강화와 사회의 병영화에 활용되었다.

90) 동래고등학교(1978), *op. cit.*, pp.119~120.

91) 김승(2000), *op. cit.*, pp.76~77.

92) 홍순권(2010), *ibid.*, p.291.

93) 당시의 지방자치제에 대한 참여를 일제에 대한 협력을 보고 비판하는 시각도 없지 않으나 이를 일방적으로 매도하고 비판하기보다 그 의도와 공과를 면밀히 살펴야 한다는 견해에 동의한다. (홍순권(2010), *op. cit.*, pp.437~438.)

94) 1920년대 면협의원 선거에서는 다른 지방도시와 달리 일본인 세력이 미약한 동래에서 한국인이 일본인에 비해 28 : 7이라는 상대적 우위를 누리며 지방권력을 장악할 수 있었다. (홍순권(2010), *ibid.*, p.455.)

95) 『부산일보』, 1931년 9월 4일자.

과 온천 굴착권을 요구, 동래온천주식회사 이사 57명의 명단에 이름을 올린 17명의 한국인⁹⁷⁾ 상당수가 기영회와 관계자들이었다. 다른 한편으로 기영회는 지역사회에서 주재하던 각종 향사(享祀)에도 주력하여 임진왜란 당시 순절한 송공단(宋公壇) 제향, 거사단(去思壇) 제향, 칠총제(七塚祭) 향사를 주관하는 외에 동래의 관묘(關廟) 중수와 제향에도 지원을 아끼지 않았다.

본론 3. 민간조직의 혼종성

1. 양가적 혼종성

식민지배자 일제는 정치적, 경제적 침탈과 더불어 문화정책을 추진하면서⁹⁸⁾ 경제적 침탈은 중국에 식민지 문화의 변화가 목적이라는 인식을 드러냈다.⁹⁹⁾

하지만 막상 피식민지에 대한 문화정책에서 식민지배자는 익숙한 피지배자를 조롱하면서도 두려움을 갖고 있어 ‘닭으라’는 요구와 더불어 ‘같아선 안 된다’는 허용과 금지를 동시에 요구하기 마련이다. 그와 마찬가지로 접촉지대나 교역지대, 경계지대¹⁰⁰⁾의 피지배자들 역시 이질적인 외래문화를 수용하면서도 ‘전통’이라 여겨온 전래의 관습을 고수하길 원하는 인정과 비판의 양가적 대응을 보여준다. 식민지배자와 피지배자 모두가 이런 양가성을 지니고 마주친 식민지 현장이기 때문에 그곳에는 혼종문화가 공존하게 마련이다.

일제 역시 것처럼 한국기생을 일본식 기생조직인 ‘권번’에 소속시키고 일본기생에 비해 차별적으로 대우하는 양가적 태도를 취했고, 동래권번 기생들은 정해진 가무 외에 잡스러운 기예는 다루지 못한다는 제약¹⁰¹⁾에서 벗어나 근대적 대안으로서의 외래문화를 받아들이

96) 『조선일보』, 1931년 9월 21일자.

97) 김용욱(2001), op. cit., p.565.

98) 김태억(2005), 「일제 식민통치의 기초」, 한일관계사연구논집 편찬위원회, 『일제 식민지배의 구조와 성격』, 경인문화사, pp.134~135.

99) 1926년 부산항 개항 50주년을 맞아 경상남도 재무부장 아베 센이치(阿部千一)는 “부산부민의 경제생활은 부산항의 경제와 상관되고, 부산항의 문화의 발달도 역시 그 경제발전에 의하므로 지난 20년의 물심양면으로 발전해온 부산의 문화개발기관의 특별한 발전도 우연이 아니다” 고 말했다. (釜山府 編(1926), 『釜山開港五十年紀念』, p.38.)

100) 피터 버크 지음, 강상우 옮김/이택광 해제(2012), op. cit., p.111, p114.

면서도¹⁰²⁾ ‘전통’을 지키는 양가적 태도를 갖추었다. 그리하여 동래권번 기생들은 한국과 일본, 서양의 춤과 노래, 판소리와 창극 등 다양하고 혼종적인 기예를 익혀 공연에 나서면서, 일본어로 내객을 상대하고 시험을 쳤으며¹⁰³⁾ 공연을 했다. 그러한 혼종문화의 수용은 단지 “권번이란 공간 안에서 모순”¹⁰⁴⁾만이 아니라, 일본식 민간조직 결성을 받아들인 동래권번 기생들의 학습과 활동 전반에 나타난 혼종이었다.

그런 터라, 동래권번 기생이 기존논문이나 향토사가 서술한 것처럼 “살풀이, 굿거리(입춤), 동래고무(鼓舞)나 동래한량춤을 지켜”¹⁰⁵⁾했다거나 “가야금산조 등을 전승”¹⁰⁶⁾했다거나 “국악을 공연하며 부산 전통예능 전승에 큰 역할을 하”였다는 근거에서 ‘전통 수호’를 이룩했다는 평가¹⁰⁷⁾는 부분적 진실에 불과하다.¹⁰⁸⁾¹⁰⁹⁾ 이는 개항과 더불어 서양문화의 영향에 휩쓸린 일본에서 게이샤들이 ‘전통의 수호자’로 인정된 것¹¹⁰⁾과 유사한 평가이긴 하나, 실제로는 이질적이고 다양한 기예를 선보인 동래권번 기생들의 혼종적인 공연을 ‘전통 수호’라고만 보기는 어렵다고 여긴다.

왜냐하면 그들의 공연을 식민지배자의 타자적(他者的) 시선¹¹¹⁾으로 보면 한낱 ‘피식민지의 관광상품이었을 수도 있기 때문이다. 이를

101)鄭魯湜 著(1940), op. cit., p. 134.

102) “이어성 (異語性)” (피터 버크 지음, 강상우 옮김/이택광 해제(2012), op. cit., p. 81.)

103)황미연(2013), op. cit., pp.156~157. : 전북지역 권번에서 학습하고 공연한 재담도 동래권번에서 활용했을 가능성이 많다.

104)황미연(2013), ibid., p.69.

105)국립부산국악원(2010), 『청화당 김은경의 삶과 예술』, pp.160~177.

106)오진호(2008), 「부산지역 전통음악의 연구현황과 과제」, 부산발전연구원, 『2008 부산학연구』, pp.166~167.

107)그런 ‘전통의 수호’는 일주 봉래권번과의 비교를 통해 강조되곤 하는데, 부산 시내 봉래권번이 하듯 일본식 규율과 풍조를 받아들이고 우타마루(歌丸)에 가서 일본민요를 배우고 여자청년단을 조직해 군사훈련을 하는 따위 일을 동래권번 기생들은 결단코 거부했다는 것이다.

108)이주희·추정금(2008), op. cit., p.158.

109)일본이 물러간 후에도 동래권번은 ‘국악’이란 이름을 고수해, 5.16 군사 쿠데타 직후 고유의 국악을 살리자는 취지로 ‘국악원’이란 이름을 내걸었으며, 1970년 ‘(주)동래국악원’, 지금은 ‘(사)동래국악진흥협회’로 명맥을 유지하고 있다.

110)1935년에는 “게이샤도 근대화되어야 한다”는 목소리가 높아져 소위 ‘모던게이샤’가 나타났으나 1937년 “일본고유의 문화진흥을 해야 한다”는 표어가 등장하면서 ‘모던게이샤’는 2년 만에 사라지고 게이샤는 전통사회에서 형성된 이미지를 철저하게 지키는 전통의 수호자로 치부되었다.(金美英(2016), op. cit., p.68.)

111)太田好信(2002), op. cit., p.85.

미하일 바흐친 식으로 표현하면 ‘혼종적 공연’이라는 하나의 단어에 ‘전통의 수호’와 ‘식민지 관광 상품’이라는 교차적 의미의 두 가지 언어가 담기는 것으로, 하나의 언어에 모순된 의미나 역양을 지닌 두 가지 신념체계가 담기는 ‘의도적 혼종’을 자행한 것이다. 것처럼 자신의 문화를 자신의 것과 타자의 시선이 함께 바라보면 서로 다른 관점이 뒤섞이게 되므로, 피식민지인은 식민지배로 인한 타자화가 ‘전통 수호’라는 결과에 귀착되었다는 사실을 인정할 수도 부정할 수도 없는 아이러니와 마주친다.

이를 도외시킨 채 정노식의 말처럼 “오직 聲樂으로 時調 歌詞 絃樂으로 玄琴 伽倻琴 또 舞蹈等에 限”한 전래기예의 부분적 전승이 이루어졌다 하여 이를 ‘전통 수호’의 근거라고 주장하는 것은 온당치 않다. 실제로 있어 동래권변 기생들은 갑오개혁으로 인한 모처럼 신분이 해방되었고 대중을 상대하느라 활동의 범위가 대단히 확대되었으며, 예전에는 금기시되던 창극 등 다양한 기예를 배우고 공연하면서 과거에는 단혀있던 창조력의 해방을 맛보았다.¹¹²⁾ 그러므로 이 경우의 ‘전통’이란 프란츠 파농의 말처럼 “문화를 출발점으로 민족을 증명한 게 아니라 점령군에 대항하여 민족이 벌이는 투쟁 가운데 표명한 문화”이며, 그것은 “냉혹한 식민지배에 대항하여 투쟁하여 의미가 변화된 전통”인 것이다.¹¹³⁾ 만약 그것이 기존논의와 향토사가들의 언급처럼 본질주의적 추상성과 선형성만을 지닌 것이라면 이는 정치적 무의식으로서의 권위로 기성체계에 대한 복종만을 요구하는 강요이며 식민지배 역사를 은폐하는 기만에 불과하다.

한편 기영회는 한편에서는 일본인 교사에 의해 일본어를 교육하고 일어과를 병설해 교세를 확장하면서도 “교육계몽에 의한 국권회복의 도모”라는 별도의 목적을 동시에 추구했다. 일본어 등 근대문명 이해에 필요한 교과목을 가르치는 근대교육을 후원하면서도 동시에 “배일사상을 바탕으로 한 저항의식”¹¹⁴⁾을 담은 ‘민족주의 수호’라는 양가적 혼종을 추구했던 것이다.

특히 기영회가 1906년 삼락학교 설립하면서 “많은 학생을 수용하기 어려울 뿐 아니라, 소학교를 졸업한 후 다시 진학할 학교가 없으면,

112) 太田好信(2002), ibid., p.107.

113) 프란츠 파농/박종렬 옮김(1979), 『大地의 저주받은 자들』, 광민사, pp.179~180.

114) 최해균(1997), 『부산 7000년, 그 영육의 발자취(2)』, 地平, p.152.

교육을 무엇으로 발전시킬 것이며, 학생들을 장차 무엇으로 성취시킬 것인가?”¹¹⁵⁾라는 토로는 ‘근대교육’이란 하나의 목소리에 또 다른 목소리를 빼박하게 다루면서 감춰진 것을 드러내는 ‘의도적 혼종화’¹¹⁶⁾를 보여준다. ‘근대교육’이라는 하나의 단어에 ‘민족주의 수호’와 ‘식민주의 구현’이라는 두 언어가 교차하고, 그에 모순된 의미나 억양을 지닌 두 신념체계를 담는 것이다. 또, 기영회 회원들이 1920년대 지방자치제 시행에 부응해 면협과 읍회 선거에 출마, 지방권력을 장악한 일 역시 식민지배자인 일본인들과 함께 동래의 발전과 운영에 참가하여 ‘민족주의 수호’와 ‘발전 도모’라는 두 언어의 교차, 의미나 억양이 모순된 두 가지 신념체계를 동시에 담는 ‘의도적 혼종화’의 방식이었다.

그럼에도 불구하고 기영회의 학교 설립이나 지방권력 확보를 ‘민족주의 수호’만으로 보는 자신들과 기존논문, 향토사의 평가는 타자의 시선에서 벗어나려다 도리어 그에 매몰되는¹¹⁷⁾ 아이러니를 보여준다. 설령 그것을 ‘민족주의 수호’로 볼 수 있다 하더라도 그렇게 수호되는 ‘민족주의’가 앞서 동래권변에서와 마찬가지로 본질주의적 추상성과 선협성으로 정치적 무의식으로서의 공동체적 권위에 대한 복종만을 강요하는 것이라면 이는 혼종상황에서의 대립과 갈등을 경험하며 식민지배에 맞서고자 노력한 기영회의 전략과 노력을 폄훼(貶毀)하는 결과에 이르고 만다.

그처럼 동래권변이나 기영회 모두 식민지배자가 부여해준 ‘권변’이나 ‘근대교육’ (혹은 ‘지방자치제’) 이라는 지배자의 언어를 사용하면서 외래문화를 인정하면서도 ‘전통과 민족주의 수호’라는 양가적 혼종을 수용하는 ‘의도적 혼종화’를 추구했다. 그런 새로운 경험과 새로운 해석, 그리고 새로운 대화를 통해 그들은 ‘권변’과 ‘근대교육’ (‘면협 (읍회)’) 의 주체가 되어 전래의 관념에서 본질주의적 추상성과 선협성을 해체한¹¹⁸⁾ 새로운 ‘전통’과 ‘민족’ 관념을 구축했던 것이다.

115)동래고등학교(1978), 『동래고등학교 80년사』, p.52.

116)로버트.J.C.영 지음, 이경란 옮김(2013), op. cit., p.45.

117)太田好信(2002), op. cit., p.85.

118)太田好信(2002), ibid., p.109.

2.저항적 혼종성

동래권변 기생과 기영회 회원은 식민지배 상황에서도 “근대성의 개념 근처에서 새로운 것을 성찰하는 주체성 수립”¹¹⁹⁾이라는 나름의 목적을 추구했다. 이때의 주체성이란 식민지배자의 타자화로 인하여 발생한 실존적 자아의 소외와 부정을 극복하려는 추구¹²⁰⁾라 하겠다. 그런데 그런 주체성을 구축하겠다고 나선 동래권변 기생과 기영회 회원 모두는 과거의 소수자(minority)이자 하위자(subaltern)¹²¹⁾ 출신으로서 근대기라는 시대적 상황에 편승해 개방적이고 다문화적인 혼종화를 추구한 사람들이다. 동래권변 기생들은 조선조 천민의 신분에서 해방되어 다양한 문화를 접하며 대중의 총애를 받는 연예인이 되었고¹²²⁾, 기영회 회원 역시 조선조 향리나 상인으로서 겪던 계급적 억압에서 벗어나 근대교육의 후원자나 지방권력자가 되었다. 그로써 스스로가 지닌 ‘전래 문화(≡ ‘전통’)’의 의미를 새롭게 하고,¹²³⁾ 식민당국의 문화정책인 고급/저급, 압인회가 제기한 우월/미개라는 문화적 범주를 전복¹²⁴⁾시켰으니 이들이야말로 근대의 적절한 전용(appropriation, 專用)에 성공한 셈이다.

동래권변 기생들은 ‘전통’의 묵수(墨守)나 “식민지근대화에 의한 전승”¹²⁵⁾에만 머물지 않고, 창극을 비롯한 다양한 기예를 학습해 공연하고, 다시 그 경험을 정리하여¹²⁶⁾ 고무(鼓舞) 등 ‘작품’을 창조, 발표했으며¹²⁷⁾ 일본으로 건너가 해외공연을 벌여 스스로의 기예에 대한 자부심을 확인했다. 그렇게 재구축된 주체성을 갖추었기에 동래권변 기생들은 ‘자유폐업’ 선언이나 동래권변을 ‘주식조직(株式組織)’으로 만들려는 시도, 기생학교 설립과 운영, 조선물산장려운동과 단연(斷煙)운동에 참가할 수 있었다.

119)기든스, 이윤희 역(1991), 『포스트모더니티』, 민영사, p.197.

120)로버트.J.C.영 지음, 이경란 옮김(2013), op. cit., p.17.

121)피터 버크 지음, 강상우 옮김/이택광 해제(2012), op/ cit., p. 8 1 .

122)황미연(2013), op. cit., pp.241~245.

123)岩竹美加子(1996), 『民俗學の政治性 -アメリカ民俗學100年目の省察から』, 未來社, pp.25~30.

124)피터 스탠리브래스/앨런 화이트, 원용진 옮김 (1995), 「바흐친과 문화사회사-위반의 정치학」, 『바흐친과 문화이론』, 문학과 지성사, p.106.

125)황미연(2013), op. cit., pp.69~70.

126)서양의 근대를 접촉한 발리인의 경우처럼 피식민지인은 외래문화를 접하고 다양한 자의식을 갖게 된다.(山下晋司, 山本真鳥(1997), 『植民地主義と文化』,新曜社, pp.22~24.)

127)이주희·추정금(2008), op. cit., p.139.

기영회 회원들 역시 선협적이고 추상적인 ‘민족’ 개념에 함몰되거나 식민지배에 압도되지 않고 근대문명 수용과 ‘민족주의 수호’ 목적을 추구하는 주체성을 구축했다. 그랬기에 기영회가 설립하고 후원한 동래고등학교는 식민교육의 강요나 제도화에 맞서 ‘민족학교’로서의 정체성을 견지할 수 있었으며 기영회 회원 스스로 유연하고 순발력 있는 대응과 결단력, 리더십으로 지역사회를 이끌어가는 구심점을 자처하며¹²⁸⁾ 각종 지역현안에 대한 주장을 제기할 수 있었다.

이로써 두 민간조직은 타자의 언어로 자기를 비추는 혼종화¹²⁹⁾에 의해 과거를 선별적으로 부각하여 새로운 정치적 의도나 근대적 상상력으로¹³⁰⁾ “식민주의 문화지형에 틈새를 내는 전략”¹³¹⁾과 식민지배자에 의해 타자화된 피식민지인 자신의 주체성과 정체성을 재구축해¹³²⁾ 타자화의 주체인 식민지배자를 역으로 타자화하는 대응전략¹³³⁾을 구사했다. 달리 말하면 식민지배에 맞서 상이한 상황에서의 상이한 방식의 협상으로 정체성을 수정하여¹³⁴⁾하거나 새로운 정체성을 재맥락화,¹³⁵⁾ 재구축¹³⁶⁾함으로써 주체적¹³⁷⁾이고 저항적인 혼종화를 구현해냈다.¹³⁸⁾

특기할만한 사례로 두 민간조직이 저항적 혼종성의 실천에 의기투합한 경우도 있었다. 평소 동래야류 등 전래문화를 후원하던 기영회는¹³⁹⁾ 매년 봄, 가을에 밥상놀음이나 고무(鼓舞) 등 기예를 연출하는 정기모임 외에도 동래권번과 함께 동래학춤을 공연하는 판을 마련하

128)이훈상 (2009), 「지역사, 지역의 특성, 그리고 지역사회의 ‘정체성 만들기’」, 『영남학』 16집, p.438.

129)피터 버크 지음, 강상우 옮김/이택광 해제(2012), op. cit., p. 181.

130)Richard M. Dorson(1978), Folklore in the Modern World, MOUTON PUBLISHER, pp.23~37.

131)유선영(2006), 「황색식민지의 西洋映畵 관람과 소비의 정치, 1934-1942」, 공제욱 외, 『식민지의 일상, 지배와 균열』, 문화과학사, p.483.

132)도면희(2006), 「탈민족주의 관점에서 바라본 식민지 시기 역사」, 『한국의 식민지 근대성』, 삼인, p.10

133)그레이엄 페치, 윤효녕 옮김 (1995), op. cit., p.106.

134)피터 버크 지음, 강상우 옮김/이택광 해제(2012), ibid., p. 73.

135)太田好信(2002), ibid., p.107.

136)최현무(1990), 「미하일 바흐친과 후기 구조주의」, 『바흐친과 대화주의』, 나남, p.247.

137)피터 버크 지음, 강상우 옮김/이택광 해제(2012), ibid., p. 163.

138)피터 버크 지음, 강상우 옮김/이택광 해제(2012), ibid., pp.125~131.

139)구술/문장원, 편집/신경란 (1991), op. cit., p.44.

거나¹⁴⁰⁾ 다른 도시의 권번 기생들이 다수 포함된 당대의 명인, 명창들을 초빙해 공연을 벌였다. ¹⁴¹⁾

이처럼 두 민간조직은 식민주의를 주체적으로 전복하면서도 점진적으로 차용하여 전래의 것과 통합함으로써 ‘민족’과 ‘전통’ 개념을 재맥락화¹⁴²⁾하거나 재구축¹⁴³⁾하여 브리콜라주에 형성¹⁴⁴⁾과정에서 서로의 손을 맞잡았던 것이다.

결론

근대기를 맞은 동래의 동래권번은 제국주의 일본의 조직 결성 요구에 따라 결성되었고, 기영회는 일본인 민간조직의 자극과 영향을 받아 중흥을 이루었다.

두 민간조직은 식민지배자의 의도가 담긴 문화정책을 수용하면서도 그에 저항하여 ‘전통’과 ‘민족’의 수호에 나서는 양가적 혼종을 수용하고, 하나의 언어에 두 가지 신념체계를 담는 ‘의도적 혼종화’를 실천했다.¹⁴⁵⁾ 그리하여 동래권번은 다양하고 이질적인 기예를 익히고 공연하는 한편 작품을 만들어 발표하거나 사회활동에 나섰으며, 기영회는 일본어를 비롯한 외래문물을 익히는 근대교육을 후원하고 지방권력을 장악하였다.

이로써 두 민간조직은 외래문화와 지역문화라는 양가적 혼종을 수용함으로써 식민주의에 의한 동질화와 생성¹⁴⁶⁾, 식민지 근대화를 뛰어넘어 주체적이고 저항적인 혼종성을 구현했다고 본다. ¹⁴⁷⁾

140)기영계와 더불어 망순계 역시 매년 정월과 칠월에 정기 총회를 열어 4월 모임에 ‘불상초 놀음’, 10월에 ‘단풍 놀이’를 하면서 동래기생들의 악무로 푸짐하게 하루를 즐기면서 의례히 학춤을 추었다 한다.

141)국립문화재연구소(1989), op. cit., p.40.

142)피터 버크 지음, 강상우 옮김/이택광 해제(2012), op. cit., p.81.

143)피터 버크 지음, 강상우 옮김/이택광 해제(2012), ibid., p.155.

144)피터 버크 지음, 강상우 옮김/이택광 해제(2012), ibid., p.139.

145)박상기(2003), op. cit., p.226, p.254.

146) ‘소멸’이 전제된 ‘동질화’와 ‘창조’가 전제된 ‘생성’.(山下晋司, 山本真鳥(1997), op. cit., p.21.)

147)일제 역시 동래에서는 억압 일변도에서 벗어나 완화와 회유의 전략을 병행했다. 대표적인 예가 ‘동래부 줄다리기’로, 한국인 수만 명이 참가하여 사흘을 두고 벌이는 이 행사는 일제가 반일운동을 저지하고 “융화를 하기 위해” 허가해주었다.(구술/문장원.편집/신경란(1991), op. cit., pp.35~43.)

< 참고문헌 >

(자료)

『동아일보』, 1931년 1월 30일자.

『부산일보』, 1918년 9월 8일자, 1918년 9월 11일자, 1915년 5월 18일자. 1915년 8월 16일자, 1915년 11월 5일자, 1916년 1월 27일자, 1929년 5월 2일자, 1931년 9월 4일자, 1932년 11월 1일자.

『조선일보』, 1931년 9월 21일자.

『별건곤』 제22호, 1929년 8월호.

(株)東萊觀光호텔 企劃室(1991), 『東萊溫川小誌』, (株)東萊觀光호텔.

釜山甲寅會(1916), 『日鮮通交史附釜山史近代記』.

釜山商業會議所(1912), 『釜山要覽』.

釜山第1公立尋常小學校(1914), 『釜山第1公立尋常小學校要覽』.

釜山府 編(1926), 『釜山開港五十年紀念』.

구술/문장원, 편집/신경란 (1991), 『동래사람은 팔만 올리고 춤이 텐다 컷어』, 뿌리깊은 나무.

국립문화재연구소(1989), 「입춤 한량무 검무」, 국립문화재연구소.

국립부산국악원(2010), 『청화당 김온경의 삶과 예술』.

동래기영회 (2016), 『財團法人 東萊耆英會 170年史』.

동래고등학교(1978), 『동래고등학교 80년사』.

부산광역시(1989), 『부산시사』.

(논저)

김동철(1998), 「조선후기 왜관 개시무역과 동래상인」, 『민족문화』 21, 한국고전번역원.

金美英(2016), 「妓生と芸者のアイデンティティの比較」, 『일본사상』 제31호, 한국일본사상사학회

김승, 「한말·일제하 동래지역 민족운동과 사회운동」, 『지역과 역사』 6, 부경역사연구소.

김승(2010), 「부산의 일본인 이주어촌 건설과정」, 『해항도시의 역사적 형성과 문화교섭』, 한국해양대 국제해양문제연구소.

김용욱(2001), 『부산의 역사와 정신 2』, 전망.

김태억(2005), 「일제 식민통치의 기조」, 한일관계사연구논집 편찬위원회, 『일제 식민지 지배의 구조와 성격』, 경인문화사.

김정하(2008), 「근대문화공간의 문학적 형상화 - 이광수 소설에서의 온천 이미지를 중심으로 -」, 『배달말』 제43호, 배달말학회.

노동은 (1995), 「노동은은 알고 싶다 - 기생 성녀(聖女)인가 성녀(性女)인가?」,

『음악과 민족』 제10호, 동아대민족음악연구소.

도면희(2006), 「탈민족주의 관점에서 바라본 식민지 시기 역사」, 『한국의 식민지 근대성』, 삼인.

박상기 (2003), 「탈식민주의의 양가성과 혼종성」, 『탈식민주의 이론과 쟁점』, 문학과 지성사.

朴海玉(2004), 「釜山の都市プランの變遷」, 千田禾念 編, 『東アジアの 都市形態と文明史』, 國際日本文化研究センター.

박철규(2005), 「부산지역 일본인 사회단체의 조직과 활동 - 1910년대를 중심으로 -」, 『역사와 경계』, 56집, 부산경남사학회.

변광석, (2012), 「동래기영회의 활동과 변화를 통해본 지역성」, 『역사와 경계』 84, 부산경남사학회.

성기숙(1999), 『한국전통춤연구』, 현대미학사.

宋芳松(2003), 「漢城妓生組合所の 藝術社會史的 照明 : 大韓帝國 末期를 중심으로」, 『韓國學報』 제29권 제4호 통권113호, 일지사.

손숙경(2012), 「19세기 중반 동래 지역 기영회 결성과 그 역사적 의미」, 『역사와 경계』 83, 부산경남사학회.

송혜영, 서치상(2015), 「경상좌수영 관아의 배치구성과 변화과정 연구」, 『대한건축학회 논문집 - 계획계』 31(7), 대한건축학회.

양미숙(2009), 「개항기~1910년대 부산의 유곽 도입과 정착과정」, 『지역과 역사』 (24), 부경역사연구소.

오진호 (2010), 「조선후기 동래부의 악공, 기생의 공연활동 연구-18~19세기 사료를 중심으로」, 『한국음악문화연구』 1, 한국음악문화학회.

오진호(2008), 「부산지역 전통음악의 연구현황과 과제」, 부산발전연구원, 『2008 부산학연구』.

유선영(2006), 「황색식민지의 西洋映畵 관람과 소비의 정치, 1934-1942」, 공제욱 외, 『식민지의 일상, 지배와 균열』, 문화과학사.

이송희, (2008), 「일제하 부산지역 일본인의 초등교육」, 홍순권 외, 『부산의 도시형성과 일본인들』, 선인.

이주희·추정금(2008), 「동래권변에 관한 연구 - 학습내용과 기생의 활동 중심으로 -」, 『무용예술학연구』 24집, 한국무용예술학회.

이훈상 (2009), 「지역사, 지역사의 특성, 그리고 지역사회의 ‘정체성 만들기」, 『영남학』 16집.

임종국(1984), 『밤의 일제 침략사』, 한빛문화사.

鄭魯湜 著(1940), 『朝鮮唱劇史』, 朝鮮日報社.

차철욱, 양홍숙(2012), 「개항기 부산항의 조선인과 일본인의 관계 형성」, 『한국학연구』 26집, 인하대학교 한국학연구소.

추정금(2004), 「동래권변에 관한 연구 -학습내용과 공연활동 중심으로-」, 중앙대학교 대학원 석사논문.

최현무(1990), 「미하일 바흐친과 후기 구조주의」, 『바흐친과 대화주의』, 나남.

최해군(1997), 『부산 7000년, 그 영욕의 발자취(2)』, 地平.

홍순권(2010), 『근대도시와 지방권력 -한말 일제하 부산의 도시 발전과 지방세력의 형성』, 선인.

황미연(2013), 『권변과 기생으로 본 식민지 근대성 - 일제강점기 전라북도를 중심으로』, 민속원.

가와무라 미나토 지음, 유재순 옮김(2000), 『말하는 꽃, 기생』, 소담출판사.

고마고메 다케시, 오성철 외 옮김(2008), 『식민지 제국의 문화통합』, 역사비평사.

다카사키 소지 지음, 이규수 옮김(2006), 『식민지 조선의 일본인들-군인에서 상인, 그리고 게이샤까지』, 역사비평사.

다케구니 토모야스 지음, 소재두 옮김(2006), 『한국 온천 이야기』, 논형.

미즈노 마오키 지음, 장선태 옮김(2007), 『생활 속의 식민지주의』, 산처럼.

유모토 고이치 지음, 연구공간 수유+너머 동아시아 근대세미나팀 옮김(2004), 『일본 근대의 풍경사』, 그린비.

엔도마이(遠藤麻衣)(2008), 「동래온천에 관한 연구」, 한국해양대 석사논문.

그레이엄 페치, 윤효녕 옮김 (1995), 「대화주의와 탈식민화」, 『바흐친과 문화이론』, 문학과 지성사.

피터 스탠리브래스/앨런 화이트, 원용진 옮김 (1995), 「바흐친과 문화사회사-위반의 정치학」, 『바흐친과 문화이론』, 문학과 지성사.

기든스, 이윤희 역(1991), 『포스트모더니티』, 민영사.

피터 버크 지음, 강상우 옮김/이택광 해제(2012), 『문화 혼종성』, 이음.

앤소니 킹, 이무용 역(1999), 「도시문화와 세계체제-문화, 공간, 역사로 읽는 세계 도시체제」, 『시각과 언어』.

로버트.J.C.영 지음, 이경란 옮김(2013), 『식민욕망』, 북코리아.

프란츠 파농/박종렬 옮김(1979), 『大地의 저주받은 자들』, 광민사.

호미 바바, 나병철 옮김(2002), 『문화의 위치』, 소명출판.

ユルゲン・オースタヘル 著(2005), 石井 良訳, 『植民地主義とは何か』, 論創社.

太田好信(2002), 『民族誌の近代への介入-文化を語る権利は誰にあるのか』, 人文書院.

八岩 まどか(2002), 『温泉と日本人』, 青弓社.

岩竹美加子(1996), 『民俗學の政治性 -アメリカ民俗學100年目の省察から』, 未來社.

山下晋司, 山本真鳥(1997), 『植民主義と文化』,新曜社.

大田増一(1926), 『釜山案内』, 釜山観光協會.

Richard M. Dorson(1978), Folklore in the Modern World, MOUTON PUBLISHER.

“근대 민간조직의 혼종성- 동래권번과 기영회를 중심으로”에 대한 토론문

이경엽(목포대학교)

김정하 선생님의 논문은 문제제기가 선명하고 논지도 명료하다. 기존 연구와 향토사 등에서 동래권번과 기영회의 활동에 대해 ‘전통과 민족주의 수호’라고 본 것에 대해 이의를 제기하고 혼종화를 구현한 민간조직으로 해석하고 있다. 결론에서 정리한 “두 민간조직은 식민지배자의 의도가 담긴 문화정책을 수용하면서도 그에 저항하여 ‘전통’과 ‘민족’의 수호에 나서는 양가적 혼종을 수용하고, 하나의 언어에 두 가지 신념체계를 담는 ‘의도적 혼종화’를 실천했다.”라는 문장에 논문의 요점이 담겨 있는 것으로 보인다. 번다하다고 느낄 만큼 잦은 인용과 각주에서 보듯이 엄정하고 꼼꼼한 논리 전개를 보여주고 있다.

논문에서 자세히 설명하고 있듯이 식민지의 문화교류는 혼종성이 농후하고 그것을 주도한 민간조직은 다시 말해 혼종화의 주체라고 할 수 있을 것이다. 그리고 이는 동래만이 아니라 식민지 조선의 주요 항구나 도시에서 어렵지 않게 볼 수 있던 모습일 것이라고 짐작된다. 이런 점에서 지역이나 시기에 따른 혼종성의 양상을 구체적으로 살피는 것이 중요하다고 판단된다. 이 논문에서도 그 점에 초점을 두고 동래권번과 기영회의 사례를 통해 구체적으로 논증하고 있다.

전체적으로 수긍하지만 이 논문에서 결정적인 논거로 주목하고 있는 정노식의 기생 관련 언급에 대한 해석에서 이견이 있다. 그 부분을 중심으로 토론하고자 한다.

이 논문에서는 정노식의 『조선창극사』를 굉장히 중요한 자료로 활용하고 있다. 그런 만큼 더 꼼꼼하게 살필 필요가 있다.

1. 일찍이 정노식은 『조선창극사』에서 “(A)妓生으로 말하면 그 學習이 오직 聲樂으로 時調 歌詞 絃樂으로 玄琴 伽倻琴 또 舞蹈等에 限하였고 (B)雜歌나 唱劇調 같은 것은 絶對禁物이었으니 이것이 곧 妓生の 操”라 했다. 하지만 동래권번 기생이 배우는 가무 중 노래는 가사와 시조 외에도 잡가와 모든 가곡이 포함돼 있었는데 특히 춘향가와 심청가 등 판소리를 필수로 배워야 다른 무용이나 음률을 배울 수 있었고, 안중근 역사가와 유관순 역사가도 배워야 했다.

(발표문 p.5. 밑줄과 A,B 표시는 토론자가 추가함)

2. 동래권번 기생들은 1년에 두 번씩 창극을 공연하여 동래권번 사무실 건물을 짓기도 했다. 주지하듯 창극은 19세기 말 청인(淸人)을 통해 들어온 창희(唱戲: 京劇)의 영향 아래 19세기 후반 신재효가 창과 너름새를 일치시키고 김세종이 다듬어낸 연희양식으로 정노식이 “絶代禁物”이라 언급했던 장르가 자유롭게 공연된 것이다. (발표문 p.6.)

이 논문에서는 위와 같이 기존 기생들에게 ‘절대금물’이던 것을 동래권번 기생들은 필수로 배우거나 자유롭게 공연했다고 말하고 있다. 그런데 정노식이 말한 (A)를 주로 하고 (B)(雜歌나 唱劇調-판소리, 창극)를 하는 것이 絶對禁物이던 ‘기생의 操’가 어느 시대 기생에 대한 언급인지가 중요하다. 여기서 말하는 ‘기생의 操’는 조선시대의 기생, 다시 말해 교방의 기생들에게 적용되던 것이라고 할 수 있다. 널리 알려진 대로 조선후기에 판소리가 인기를 얻으면서 19세기 후반에 소수이지만 진채선을 비롯한 여자명창들이 등장했으며 이들 중 상당수는 기생이었다. 물론 초기 권번 시대에는 전래의 교방 분위기가 남아 있어서 위에서 말한 ‘기생의 조’가 유지되었을 수 있다. 하지만 후대의 권번에서는 판소리나 잡가의 비중이 커졌다. 실제 권번 출신 명창들이 시조, 가곡, 잡가, 판소리 등에 두루 밝았던 데서 그런 흐름을 찾을 수 있다. 결국 권번의 기생들은 정노식이 말한 ‘절대금물’에 해당하는 종목들에 그다지 강하게 구속되지 않았다고 할 수 있다. 그러므로 동래권번 기생들이 예전의 ‘절대금물’을 넘어서 ‘춘향가와 심청가 등 판소리를 필수로 배’우고, ‘안중근 역사가와 유관순 역사가도 배워야 했다’는 설명이 단순히 두 문장으로 대비될 수는 없을 것 같다. 더욱이 역사가(열사가)는 해방 이후에 성행하던 노래이므로 앞뒤 사실을 한 묶음으

로 말하는 것은 적절하지 않다. 시대적 흐름에 따른 변화나 동래권변 기생들의 대응양상을 맥락화해서 설명해야 오해를 피할 수 있을 것으로 보인다.

두 번째 인용 부분에서 언급한, “주지하듯 창극은 19세기 말 청인(淸人)을 통해 들어온 창희(唱戲: 京劇)의 영향 아래 19세기 후반 신재효가 창과 너름새를 일치시키고 김세종이 다듬어낸 연희양식”이란 설명은 학계의 일반적인 상식과 거리가 있어 보인다. 청나라 창희의 영향이 없지는 않겠지만 전제적 조건이라고 할 수 있는지 의문이며 신재효와 김세종이 했다는 역할 모두 동의하기 어려운 설명이다. 널리 알려진 대로 창극은 20세기 초에 원각사와 같은 근대식 극장 무대에 적응하는 과정에서 성립된 것이며 강용환을 비롯한 명창들의 활동에 의해 창극화 과정을 거쳤다고 보는 것이 실제와 가깝다고 여겨진다. 여하튼 이와 같은 공연 양식을 동래권변 기생들이 언제, 왜, 어떤 식으로 수용해서 공연했는지가 핵심이라고 할 것인데, 당대의 서울 및 지방의 공연환경이 어떻게 바뀌고 있었고, 동래권변에서는 어떤 국면에서 그것을 수용하게 되었는지 따지는 것이 중요하다고 판단된다. 그렇게 하지 않고 “정노식이 絶代禁物이라 언급했던 장르가 (동래권변에서는) 자유롭게 공연된 것이다”라고 설명하는 것은 동래권변에서 나타난 혼종화를 지나치게 단순한 구도로 부각하는 방식이어서 적절해 보이지 않는다.

이 논문에는 기존 연구에서 볼 수 없던 흥미로운 내용들이 많아서 눈길을 끈다. “타자의 언어로 자기를 비추는 혼종화”, “과거를 선별적으로 부각하여 새로운 정치적 의도나 근대적 상상력으로 식민주의 문화지형에 틈새를 내는 전략”, “타자화의 주체인 식민지배자를 역으로 타자화하는 대응전략”, “식민지배에 맞서 상이한 상황에서의 상이한 방식의 협상으로 정체성을 수정하거나 새로운 정체성을 재맥락화, 재구축함으로써 주체적이고 저항적인 혼종화를 구현했다.” 등등에 대한 설명이 어떤 사실들에 근거해서 나온 것인지 되짚어가며 읽고자 했다. 관련 연구가 부족한 토론자에게 공부의 기회가 되었다. 감사의 말씀을 드린다.