

베트남의 ‘유적공인’ 사업과 지방의 이질적인 공동체

최호림*

I. 서론

사회주의 국가 수립 이후 북부베트남에서 ‘새생활(doi song moi)운동’의 일환으로 민간의례 개혁운동이 본격적으로 추진되기 시작하면서 지방의 종교적 성소에 대한 규제와 탄압도 시작되었다(Bo Van Hoa 1975; Malarney 1996). 베트남 공산당은 토지개혁과 생산집단화 과정에서 각 지방의 전통적인 민간의례 공간이나 종교적인 성소가 생산력의 증진에 필수적인 요소인 토지를 잠식하고 있으며, ‘미신과 이단’을 실행함으로써 인민을 봉건적이고 비과학적인 악습에 묶어 두는 반혁명의 온상으로 간주하였다. 이러한 공간에서 일체의 민간의례 행사를 수행할 수 없도록 하거나 심지어 건물을 철거하는 경우도 있었다.

북부베트남에서 ‘마을의 공동사업(viec lang)’인 수호신의례(Ngo Tat To 1977)는 대개의 촌락에서 1945년 봄에 열린 것이 마지막이었고, 일부 마을에서 1954년까지 지속된 경우도 있었지만 토지조사(1955-56년) 사업

* 한양대학교 민족학연구소 책임연구원. hrchoivn@freechal.com

이후에는 엄격하게 금지되었다. 이후 약 30년 동안 의례개혁운동의 영향으로 인하여 어느 마을에서도 전 혁명기의 사회관계를 반영하고 있는 공동의례를 재생하고자 시도하지 못하였다. 생산의 집단화 이후 홍하델타 촌락의 성소들은 합작사 창고, 생산대대의 작업장, 축사 등 대부분 세속적인 용도의 공간으로 변모하였다. 많은 경우 민간의례의 성소를 당지부와 조국전선, 청년회 등의 대중조직 활동가들이 당과 국가의 혁명과정과 관련된 정책의 홍보나 주민들의 집회 공간으로 활용하였다.

그러나 국가의 의례개혁 정책의 실제 집행은 당지부와 행정기관의 형편에 따라 수행됨으로써, 각 성소에 대한 처리방식과 처리 시기는 마을에 따라 차이가 있었다. 많은 지역에서 성소의 철폐가 가장 강력하게 추진된 것은 토지개혁 및 합작사 조직 초기인 1950-60년대였지만 (Malarney 1996; Kleinen 1999), 중앙 집중적 경제정책이 실시되던 시기 (1975-1981)인 경우도 있었다 (Truong 2001). 오랜 전쟁의 영향이 마을마다 상이하었던 이유도 있었지만, 유적의 보존 정도나 합작사 시절 세속적인 사용의 정도도 마을에 따라 천차만별이었다.

국가는 지방 촌락마다 존재하는 민간신앙의 공간에서 ‘봉건’과 ‘미신’, 그리고 ‘낙후성’을 제거하려는 시도만으로 혁명적 이념을 유포하기에는 부족하였다. 구래의 악습을 철폐하면서도 사회주의적 공동체 이념을 재생산할 수 있는 적절한 대안이 필요하였다. 그러한 시도 중의 하나가 1950년대 지방의 주요 행정단위마다 마을공동의 회관을 설치하는 것이었다. 정부에서는 이것을 ‘문화회관(nha van hoa)’ 건설 사업이라고 불렀다 (Kim Ninh 1996: 318). 그러나 이러한 시도가 주민들의 즉각적인 지지를 끌어내는 데에는 어려움이 많았다. 특히 랑(lang), 툐(thon), 쏘(xom) 등 ‘전통촌락’ 단위나 이웃관계의 연망에 기반하였던 혁명 이전의 공동체는 국가가 구성한 행정단위를 기준으로 만들어지는 공간에서 이루어지

는 활동에 쉽게 친화력을 가질 수 없었다. 지방 촌락의 주민들은 각자의 마을에 소재한 덩(dinh, 亭), 덴(den) 등의 마을사당이나 사찰(chua)의 소규모 집회에 더욱 친숙하였고,¹⁾ 공간적으로나 상징적인 의미에서 일상적인 사회생활과 거리가 먼 '문화회관'에서 수행되는 당지부와 인민위원회의 공식적인 행사에 별 관심을 두지 않았다. 따라서 1950-60년대 집중되었던 '문화회관' 건설 사업이 '전통촌락' 단위가 아니라 공식행정 단위로 수행된 점에 실패의 원인이 있다는 지적이 제기되었다(Kim Ninh 1996: 319-323). 당의 지도자들은 이후 그 사업을 인민들과 보다 친밀한 소규모 행정단위에 초점을 두는 것으로 바꾸고자 하였지만 실제의 성과는 분명하지 않았다.

다른 한편으로 당은 1960년대 초 '우수한 전통문화(ban sac truyen thong, 本色傳統)'를 간직하고 있는 '민족유산(di san dan toc)'을 보존한다는 명목하에 지방의 각종 사당과 사찰을 국가의 유적으로 공인하여 민간의 성소를 국가가 직접 관리하는 사업을 시작하였다.²⁾ 1962년부터 2001년까지 하노이에서만 사찰, 덩, 덴 등의 민간의례공간과 혁명-전쟁 기념물 중에 공인 유적은 모두 457개에 이른다. 이 중에 정부 수상실과 문화정보부에서 공인한 유적은 420개이다(So van hoa thong tin Ha Noi 2002).³⁾ 1998년 이

-
- 1) 베트남의 주요 민간의례의 공간의 종류와 성격에 대해서는 Ha Van Tan va Nguyen Van Cu(1998), Tran Manh Truong et al.(1998) 등을 참고할 수 있다.
 - 2) 당은 우수한 민족문화를 보전, 계승하는 것은 호찌민 주석의 주요 사상이었다고 주장한다(Dinh Xuan Lam & Bui Dinh Phong 2001; Bui Dinh Phong 2001). 정부는 국가의 공인 사업의 대상이 되는 유적은 "역사나 전설을 통하여 그 인물의 공적과 종교적 의미가 전승되고 있는 입증된 역사적인 존재를 신앙의 대상으로 정해 내려온 경우"라고 정하였다(Nguyen The Long 1998: 14).
 - 3) 참고로 1994년 12월까지 전국의 공인 유적은 모두 1,659개이다. 이 중에 81개의 '특별중요유적'과 247개의 '혁명항전유적'을 포함한 '역사유적'이 898개, '예술건축유적' 690개, '명승유적' 52개, 고고학유적 19개 등이 분포되어 있다(Cuc bao ton bao tang 2000). 2003년 1월 하노이시 문화통신국 산하 기관을 통해, 2002년 현재 전국적으로 모두 2,500여 개의 공인유적이 있음을 확인할 수 있었다.

후 일부의 유적공인 사업이 지방 시, 성의 문화통신국으로 이관되어, 하노이인민위원회에서 공인한 유적이 37개이다.

1990년대 들어 유적 공인사업은 더욱 활발하게 진행되었고 공인유적도 급증하였다. 하노이의 경우 1962년 처음 14개의 국가 규모 유적들이 공인된 이후 1985년까지 17곳이 추가로 공인되는 데 그쳤지만, 도이머이 이후 공인유적이 증가하기 시작하여 특히 1990년대 들어서만 매년 약 40개 이상의 유적이 공인되어 왔다. 이 시기에 유적공인이 급증한 것에는 1984년 정부가 “역사문화유적 및 명승고적의 보호와 사용에 관한 법령(Phap lenh so 14-LCT/HDNN)”을 제정하여 지방의 각종 유적을 복원, 보존하는 사업을 벌이기 시작한 데에 결정적인 영향을 받았다. 이 때부터 각종의 의례 행사도 ‘전통’과 동일 또는 유사한 형태로 조직되기 시작하였다(Nguyen The Long 1998: 6-7). 도이머이 정책과 함께 정부에서는 유적을 관리하고 보존하는 정책에 보다 적극적으로 나서기 시작하였고, 소위 ‘전통문화’의 복원을 지원할 수 있도록 각급 행정기관이나 민간 차원의 조직 구성을 허용하기 시작하였다. 정부는 1986년 이후 매년 공인된 유적의 보수와 보존을 위하여 각급 기관에서 예산을 배정하고 있다. 지역 소재의 문화 관련 기관에서는 정부의 예산을 받아 지방의 유적을 보수하고 장식하는 일을 경쟁적으로 벌이고 있다.⁴⁾

이 글에서 필자는 1990년대 들어 북부베트남 어디에서나 쉽게 관찰할 수 있는 민간의례와 지역축제의 배경을 이해하기 위하여 국가의 유적공인 사업과정에 주목하고자 한다. 민간의례의 재활성화 현상에 대한 베트남의 관변학자들(가령 Dang Kim Son 2000; Ngo Duc Thinh 2001)의 연

4) 1995년 경우, 중앙정부에서 경비를 지급 받은 유적은 전국에 모두 203개이고 총 경비는 112억 3,500만 동(약 10억 원)에 이른다. 베트남 정부는 유네스코 세계은행 등에서 국내의 유적을 보존하기 위하여 국제적인 지원을 요청하고 있다. 가령, 1994년 국제 기금에서 유적의 보수에 투자된 금액은 ‘국가금’의 3개 유적에 총 42만 달러에 달하였다(Cuc bao ton bao tang 2000 참조).

구는 민간의례를 사회주의 혁명, 집단화, 도이머이 등 역사적 변화와 독립되어 원래 내재된 독자적인 문화적 현상으로 보는 '소전통(little tradition)'의 낭만적 관점이 주류를 형성하고 있다. 한편, 국가-사회관계의 변화에 관한 연구를 수행한 서구학자들(가령 Kerkvliet 1995; Luong 1993)은 사회주의 국가의 통제가 완화된 이후 지방사회의 자발적인 역량이 급격히 표출되거나 시민사회가 형성되는 징표라는 관점에서 같은 현상을 설명하고 있다. 일부 인류학적 연구에서 당과 국가정책에 대한 지방주민들의 대응과 민간전통의 선택적인 재생현상을 심층적으로 다루었지만(Kleinen 1999; Luong 1993; Malarney 1996), 지방 내부의 이질성과 역동적인 사회관계에 관한 경험적인 연구는 부족하다고 판단된다. 필자는 유적의 공인사업을 통해 국가는 여전히 민간의 문화적 활동에 깊이 간여하고 있다는 점을 부각하고, 의례활성화 현상을 국가와 지방사회의 상호작용, 즉 지방 촌락의 주민들이 형성해 온 국가 정책에 대한 집합적인 대응의 여러 방식들 중의 하나라는 측면에서 살펴보고자 한다. 뿐만 아니라 수호신의례와 지역축제 등 민간의례활성화는 공동체의 동질성을 표현하는 가장 중요한 상징 중 하나이지만, 그 과정에는 지방공동체 내부의 분화와 이질성이 작용하고 있음을 설명하고자 한다.

본문의 기술에 활용한 자료들 대부분은 1999년 9월부터 2001년 8월까지 하노이 응옥하(Ngoc Ha, 玉河坊)에서의 현지연구에서 비롯되었다.⁵⁾ 응옥하는 바딘군(Quan Ba Dinh)에 속하는 12개 프엉(phuong, precinct) 중 하나

5) 필자는 박사학위논문을 위한 주요 자료를 제공한 이 기간의 연구에 2003년 1-2월 현지연구 자료를 보충하여 프엉 지역의 국가-사회관계에 관한 사례연구논문과 사회주의 의례개혁운동의 성격과 그 영향에 관한 논문을 발표한 바 있다(최호림 2003b; 2003c). 원주민과 이주민이라는 특징적인 사회분화와 도이머이 이전의 의례개혁과 이후의 변화 등 기발표 논문의 중심내용이 이 글의 중요한 배경이 될 수 있지만, 본 논문에서는 민간의례 공간의 유적공인과 의례수행조직, 그리고 유적복원을 위한 기여활동의 사례를 중심으로 지방사회 내부의 정치적 관계와 국가의 역할에 분석의 초점을 두었다.

이다.⁶⁾ 1999년 4월 현재 프엉응옥하는 약 1km²의 면적에 인구는 18,819명, 행정적으로 10개의 ‘뚬(cum)’과 65개의 ‘또(to)’로 구분되어 있다. 10개의 뚬에는 집중적인 조사 마을인 다이옌(Dai Yen)을 비롯하여 다섯 개의 ‘전통촌락(lang)’이 포함되어 있고, 배급경제 시기 국가기관과 국영기업 종사자들의 집단 거주지였던 ‘집체구(khu tap the, 區集體)’가 편성되어 있다.

응옥하의 마을들은 1955-56년 토지개혁 이후 행정제도의 개편과 농업집단화 정책의 추진으로 ‘전통촌락’의 경계가 허물어지기 시작하였다. 특히 1970년대 대규모 ‘화초합작사(Hop tac xa hoa rau)’가 조직된 이후 가족, 친척, 이웃관계를 중심으로 하였던 전통적인 사회관계는 형식적으로는 생산소조와 대대 등 합작사조직내의 사회관계로 대체될 것을 요구받게 되었다. 그러나 지역주민들은 ‘랑’의 이름을 유지하고 있으며, 최근의 마을의례와 축제들은 전통마을의 이름으로 개최되고 있었다. 이주민이 급증하면서 주민들의 직업구성이 다변화되었지만, 18세기부터 정착한 ‘토착 동호(dong ho, 부계종족집단)’를 비롯하여 1945년 이전부터 거주하고 있는 ‘원주민’들 대부분은 1980년대까지도 농업에 종사하였다. 다이옌의 경우 조사 당시에도 약 25%의 가구에서 전통약재 ‘투옥남(thuoc nam, 藥南)’ 산업에 종사하고 있는 등 도시화의 진행이 상대적으로 느린 편이었다. 다이옌 마을에는 ‘원주민’ 여부가 주민의 사회분화의 한 특징적인 기준으로 작용하고 있다. 최근 재활성화 되는 마을의 공동의례뿐 아니라, 마을 내부의 정치에서 원주민의 지위와 역할은 이주민과 뚜렷하게 구별된다(최호림 2003b).

6) ‘프엉’은 베트남 대도시(thanh pho)의 군(quan, 郡) 아래에 있는 세 번째 수준의 ‘기초단위(don vi co so)’이다. 하노이에서 ‘프엉’은 1981년 기초행정단위로 확정되었으며, 농촌의 ‘싸(xa, 社)’와 소도시나 교외지역의 ‘티전(thi tran, 市鎮)’이 같은 수준에 해당한다(최호림 2003a: 64-75; Koh 2000). 일부 연구에서 ‘프엉’이 ward로 번역되었지만, 베트남통계청 자료에는 ‘precinct’로 번역되고 있다(GSO 2003 참조).

II. 국가의 유적 공인과 '책봉(冊封)'

프엉 응옥하를 구성하는 5개 전통촌락마다 고유의 수호신사당 또는 사찰이 소재하고 있다. '꿈' 단위로 행정이 개편되어 있지만, 이러한 유적들이 주민들에게는 전통촌락의 경계와 소속감을 유지하는 상징적인 공간이 되어왔다. 이러한 성소의 이름에는 아직도 전통촌락의 이름들이 그대로 붙어있다. 이 중에 정부로부터 '국가급 역사문화유적'으로 공인된 것은 2000년 현재 덩 3개, 사찰, 덴, 전쟁혁명유적 각각 한 곳 등 모두 6개가 있다.⁷⁾

중앙정부가 지방의 종교를 관리하는 이러한 특수한 방식은 결코 근대 사회주의 국가의 새로운 발명품이 아니다. 과거 봉건 왕권들도 지방촌락의 성소와 신성을 선택하여 책봉하는 사업을 반복하였었다(Tai 1987: 132). 응옥하의 공인유적들은 모두 왕조기에 왕권의 지시나 '책봉(sac phong, 冊封)'으로 보호받아 왔음을 보여주는 유물과 전설에 대한 고증을 통해 국가의 유적으로 공인되었다. '책봉'은 봉건 군주가 나라에 공을 세운 인물이나 관련된 유적에 대하여 직위를 부여하여 공식화하는 과정이었는데, 사회주의 정부 하의 열사의 지정이나 유적의 공인도 유사한 의미를 지니는 것으로 인식되고 있었다. 즉, 유적의 공인과 책봉은 지방촌락 출신의 신격을 공식화하고 지방의 역사에 사실성의 권위를 부여함으로써, 국가의 권위를 온정주의적인 형태로 지방에까지 침투시

7) 참고로 2001년 현재 바딘군 전체에 소재하는 56개의 유적 중 절반인 28개가 중앙정부 및 하노이시의 공인을 받았다. 프엉 응옥하에는 '팔무사(Chua Bat Mau, 八敵寺)', '반찌(Van Chi, 文趾)' 등 아직 공인받지 못한 사찰이나 사당이 있다. 이러한 비공인 성소에서도 불교식 구복의례를 비롯하여 주민들의 일상적인 의례를 치러지고 각각에 사제들이 활동을 하고 있지만, 마을공동의례나 지역축제 등의 공식행사는 가능하지 않다.

키는 한 방식이다. 지방의 유적을 심사하고 공인하는 제도는 국가가 인민의 전통과 문화에 대하여 어떠한 위상에 있는지를 보여준다.

이러한 점은 ‘봉건’을 극복하고자 하였던 사회주의 당국가의 의례개혁이 모호한 성격을 가지고 있었음을 보여준다. 사회주의 국가는 국가 권력의 신성함과 정당성을 위하여 의례개혁을 통해 제거하려고 하였던 전혁명기적인 요소를 재생시키거나 선택적으로 동원하고 있음을 보여준다. 사회주의 국가의 유적공인은 곧 ‘사회주의 국가에 의한 책봉’으로서, 지방촌락의 성소를 복원하고자 하는 인민의 요구에 대하여 국가의 후광을 통해 권위를 부여한다는 점에서 봉건 왕조의 책봉과 동질성을 지닌다. 사회주의 국가는 의례개혁을 통해 봉건적인 미신과 악습을 제거하여야 한다고 표방하였으나(최호립 2003c; Malarney 1996), 민간의례에 대한 적극적인 개입을 통하여 권력을 신성화하려는 동일한 시도를 한다는 점에서 ‘봉건’과 ‘미신’ 또한 국가권력의 자원으로 선택적으로 재 활용되고 있는 것이다.

국가는 전혁명기의 권력 신성화와 정당화의 요소들을 선택적으로 활용뿐만 아니라, 새로운 이념에 걸맞은 새로운 형태의 후광을 창조한다. 가령, 응옥하 지역의 ‘B52격추 기념유적(Di tích Xac May bay B52)’과 같이 전쟁 및 혁명의 업적을 기념하는 역사유적은 사회주의 국가가 새롭게 구성하는 ‘책봉’의 사례를 보여준다. 1972년 미국이 구정 대공습을 감행하였을 때에 하노이 인민군이 미군 폭격기를 격추시켰다. 정부는 이곳을 역사유적으로 지정하였고, 인근의 도이칸(Doi Can) 도로변에 ‘B52 전승박물관(Bao tang Chien thang B52)’을 건립하여 수거한 비행기 잔해와 함께 당시의 전차, 대공포 등의 전쟁유물들을 전시하고 있다. 이곳에서는 해마다 구정연휴, 국제노동절(5월 1일), 건국기념일(9월 2일, Quoc Khanh)에는 이 지역에서 국가로부터 열사로 지정 받은 인물들을 위한 의식을 열고 있다.

혁명에 성공한 국가는 살아 있는 사람뿐만 아니라 죽은 사람에게 죽음의 의미와 함께 죽은 자의 위상을 부여하는 주체가 된다. 전쟁과 혁명의 과정에서 국가의 명을 따르다가 죽은 사람들은 생전의 국가와 국가의 명령에 각자 부여하였던 의미에 상관없이 국가를 위해 죽은 '열사(liet si, 烈士)'로 분류되었다(Malarney 2001; Tai 2001). 국가는 그러한 죽음을 모아 '열사기념비'를 만드는 사업을 지속하며, 지방의 전쟁 및 혁명 열사들의 넋과 유가족을 위로하는 국가적인 의식의 성소로 활용하고 있다. 빙카인사(Chua Vinh Khanh)에 소재하는 열사비와 명부에 등재된 응옥하의 열사는 1946년에서 1981년까지 사망한 사람들로 161명이 등재되어 있다.

III. '딩'의 유적공인 과정과 공동체의 이질성

마을의 중앙에 위치하고 있는 '딩다이엔(Dinh Dai Yen, 天安亭, 이하 '딩')은 전설상의 마을 시조로 알려진 '옥화(Ngoc Hoa, 玉花)' 공주를 '덕성(duc thanh)' 또는 '성황(thanh hoang)'이라고 불리는 수호신으로 모시고 있다. 딩의 뒷마당에 '옥화공주지묘(玉花公主之墓)'라는 비석과 함께 무덤이 놓여있고, 딩의 내부에는 '옥화'뿐만 아니라 불상과 여러 민간신앙의 대상들이 배치되어 있다. 전설에 따르면 옥화공주는 리(Ly, 李, 1009-1225)조인 1095년 음력 3월 14일 태생으로, 최근에는 매년 이날 의례를 개최한다. 오늘날 딩에는 과거 왕조가 하사한 다섯 차례 '책봉'의 증거들이 남아 있는데, 그 중 가장 오래된 것은 1852년 뜨득(Tu Duc) 6년에 한 것이었다.⁸⁾

8) 딩은 뜨득 6년(1852)과 35년(1879), 동카인(Dong Khanh) 2년(1883), 주이떤(Duy Tan) 3년(1908), 카이딩(Khai Dinh, 1923) 등 모두 다섯 차례의 책봉을 받은 것으로 기록되어 있다. 이러한 기록은 매년 '공주의 생일의례'에서 '신보낭독(doc than pha, 讀神譜)' 의례를 통해 공포되고(자료 "Su Tich Thanh Hoang Ngoc Hoa Cong Chua Va Dinh Lang Dai Yen"[옥화 공주 성황과 딩 랑 다이 엔에 관한 사적(事跡)] 참조), 유적공인 신청 당시 구비서류에도 자세히 기술되어 있었다.

1990년 베트남사회주의공화국 정부에 의한 공인은 곧 여섯 번째 책봉이 되는 셈이었다.

유적공인증은 지방의 ‘문화’를 인식시키는 가장 강력한 상징 중의 하나인데, 이것을 하사받는 일은 국가기관과 전문학자를 비롯한 국가 대리인들뿐 아니라 지방주민들의 역할에 달려있다(Kleinen 1999: 163). 마을의 원로회와 유적관리위원회는 1990년 옥화공주 탄생 895주년을 맞이하여 인민위위원회를 통하여 정부에 유적의 공인을 신청하기로 하고, 1989년부터 유적공인신청을 위한 준비에 들어갔다. 이후 역사, 고고학 및 민속학의 관련 학자들, 문화정보부의 관료들이 합동으로 당의 역사적 가치에 대하여 실사를 하였다. 당의 사제와 유적관리위원장은 당의 건축양식이 매우 아름다우며, 보존되어 있는 각종 유물들이 역사적으로 매우 훌륭한 가치를 지니고 있다는 자랑을 수도 없이 반복하였다. 심지어 당지부 비서나 행정 간부들도 마을 유적의 위대함을 자랑하였다. 당에는 ‘위패(bai vi, 牌位)’, ‘구대(cau doi, 句對)’, ‘횡비(hoanh phi, 橫匾)’ 등의 유물들이 보존되어 있다.⁹⁾ 이러한 기록들은 대개 마을과 시조신의 역사와 관련된 내용이고, 과거 황제 또는 임금에 조정에 대한 마을의 공헌과 유적의 가치를 높게 평가하였다는 증거인 책봉도 포함되어 있었다.

지식인과 ‘문화간부(can bo van hoa)’가 유적 심사에 참여하는 것은, 학문적인 전문성이 지방의 민간외교 공간을 국가의 성소로 변모시키는 것에 대해 정당성을 부여하는 과정이다. 국가의 위임을 받은 전문가의 진단은 성소에 부여된 역사적인 의미를 더욱 신성한 것으로 만들어 준

9) 지방 유적의 역사적 가치를 평가하는 소재가 되는 유물들 중에, ‘위패’는 목재에 신위나 유적의 이름을 새겨놓은 명패이고, ‘구대’는 나무판에 새긴 한 쌍의 댓구의 글로서, 유적과 관련된 역사 또는 전설이나 후대에 전하는 교훈의 글귀로 이루어져 있다. ‘횡비’는 병풍 또는 칸막이 나무에 횡으로 간략한 사자성구 또는 표어를 새긴 판이다(Ha Van Tan va Nguyen Van Cu 1998; Nguyen The Long 1998 참조).

다. 지식인의 역할은 그러한 권위가 국가로부터 주어지는 것이라는 점을 강조하는 것이며, 조사를 통해 그것을 입증하는 것이다. 응옥하 일대의 여러 사당의 제단과 유물들에 대해서 정부의 공인 절차의 심사과정에 전문성을 지닌 베트남사학원(Vien su hoc)의 교수와 연구원들이 참여하였다. 전문 지식인이 국가와 지방 사이에서 정책의 관철과 인민의 요구를 실현하는 양쪽의 역할을 위임받은 것이었다.¹⁰⁾ 그들은 바딘군 문화국의 담당간부들과 함께 1989년 말부터 덩의 역사적 가치와 보존의 필요성과 관련한 현지답사를 실시하였다. 교수들은 조사 후 정부에 “유적고찰보고서”를 작성하여 제출하였고(Ban Quan Ly Di Tich va Danh Thang 1990b), 정부에서 역사유적 공인증을 수여하는 의식에도 참가하였다.

하노이시 인민위원회에 제출된 총 18편의 “유적고찰보고서”에는 공주의 생일의례가 개척되었던 1990년 4월 15일자로 하노이의 문화국 부국장, 하노이시 유적명승관리위원회 위원장 등 두 사람이 대표로 날인을 하였다.¹¹⁾ 보고서를 토대로 같은 해 5월 29일 제출된 “유적공인제의서”에는 하노이인민위원회 부주석, 꾸언인민위원회 주석, 하노이문화국(So van hoa) 부국장, 유적명승관리위원회 위원장, 꾸언인민위원회 문화실장, 프엉인민위원회 부주석 등 모두 6명이 서명하였다(Ban Quan Ly Di Tich va Danh Thang 1990a).¹²⁾ 제의서의 내용에는 덩의 규모, 외관, 유물의 내용, 역사적 가치와 관련된 역사적 사실과 전설 등이 약술되어 있고,

10) 베트남 역사학계의 위상과 연구동향이 국가의 정책의 변화와 깊은 관련이 있음에 대하여는 유인선교수의 논문을 참조할 수 있다(유인선 1994).

11) “유적고찰보고서”는 명칭, 위치와 교통, 역사적 사건과 인물, 유적의 종류와 고찰, 덩에 보존되어 있는 현물 유적들, 유적의 현상태에 대한 기술 및 평가, 역사·과학·문화적인 가치 평가, 보존보호 방안, 참고자료, 결론 및 제안 등으로 구성되어 있다(Ban Quan Ly Di Tich va Danh Thang 1990b).

12) 이 제의서에 따르면, 이러한 절차는 1984년 4월 4일 발효된 “역사문화유적 및 명승고적의 보존과 사용에 관한 법령”에 근거하고 있다(Hoi dong Nha nuoc 1984 참조).

그것들을 근거로 하여 “유적의 가치에 관한 평가”가 상세히 기재되어 있었다. 이와 함께 ‘유물고찰공사(Cong ty Khao sat do dac Ha Noi)’가 공인을 신청한 유적에 대한 심사를 하청 받아 실사를 마쳤음을 기록하고 공사의 사장이 날인하였다. 실사를 증빙하는 사진자료와 설계도면도 첨부하였다. 이후 정부 문화통신체육관광부(현재의 문화통신부)에서 약 반년의 심사기간을 거친 후 1990년 12월 27일 “건축예술유적(Di tich kien truc-nghe thuat)”로 공인되었다는 서류를 받게 되었다. 다이엔 ‘유적공인 승인서’는 1990년 당시의 문화정보체육관광부에 의해 날인된 것으로서 ‘제1539 결정(so 1539-QD)’으로 승인되었다(Bo Van hoa Thong tin 1990). 이 결정은 1980년 12월 발효된 헌법 46조, 1984년 4월의 “역사문화유적 및 명승고적의 보존과 사용에 관한 법령”, 그리고 1988년 1월부터 시행된 “토지법” 42조 등 세 가지 상위 법률에 근거하고 있다. 토지법 42조는 공인 유적의 사용과 관리가 전국인민회의의 “유적의 토지 관리와 사용에 관한 제도 관련 규정” 근거하고 있음을 규정하고 있다(Hoi dong Nha nuoc 1988). 이러한 점은 국가가 공식적인 법률을 통해 지방의 ‘문화 재창조’에 치밀하게 간여하여 왔음을 보여준다.

한편으로 마을 내부에서 이러한 유적공인 사업의 추진과정과 공과를 둘러싼 해석 방식은 단일하지 않으며, 공인과정에 참여한 사람들의 지위에 따라 서로 다른 입장이 경연하고 있었다. 가령, 유적관리의 책임간부인 인민위원회 부주석은 “일반인들의 요구대로라면 아마도 전국의 모든 유적이 공인되어야 할 것이지만, 전통문화예술적 가치에 대한 평가는 주민의 종교적인 심성이 아니라, 전문적인 평가에 의해 결정되는 것”이라고 하면서, ‘전문가’의 역할을 여러 차례 강조하였다. 국가의 기능이 곧 전문성을 담보로 하는 것이라는 주장을 하는 셈이었다. 부주석은 ‘민족 본색문화’를 관리하는 업무를 책임지고 있는 점에 대하여 큰 자부심을 가지고 있다고 하였다. 그는 유적 심사과정에 참여하였던 ‘전

문가들의 이름을 언급하면서 그들과의 친분을 과장되게 표현하였고, 자신이 관리하는 유적에서 의례를 행하는 일반 주민이나 의례의 지도자들과 자신을 구분하고자 하는 태도를 보였다.

한편, 마을 주민들과 민간의 의례 및 유적관리를 위한 조직에서는 마을 수준의 열망과 요구가 가장 중요한 요소라고 설명하여 대조적인 입장을 표현해 주었다. 대부분 '원주민' 출신이거나 마을의 전통주의자에 해당하는 사람이라고 볼 수 있는 유적관리위원회의 위원들은 유적의 공인을 위해서는 형식적으로는 중앙 정부의 승인절차가 핵심적인 것이지만, 실제의 과정에서는 마을 주민과 자치 조직의 역할과 의지가 더욱 중요한 것이라고 강조하였다. 1990년 공인신청 사업에 주민대표로 참여 하였던 유적관리위원장은 "마을에서부터 올라가는 신청서의 경우 해당 마을의 역사적 기원이 일반인에게 알려져 있다고 하더라도 국가가 나서서 그것을 적극 처리하는 방식이 아니라서, 해당 지역 주민과 관계자의 의지를 모으는 것이 가장 기초적으로 필요한 것"이라고 하면서, 주민의 '아래로부터의 요구'가 공인을 이끌어내었다는 점을 강조하였다.

그러나 아래로부터의 열망과 요구가 동일하였으며 유적공인이 주민들 전체의 집합적인 요구라는 주장이 마을의 성원 모두에게 동일한 의미를 지니지 않음을 알 수 있었다. 마을 유적의 복원이 누구에게나 가치 있고 필요한 일로 인식되고 있었지만, 유적의 복원과 공인이 마을 주민 누구에게나 동일한 복지를 보장해주는 것으로 인식되는 것은 아니었다. 유적공인에 실제의 공을 세우지 못했던 주민들과의 면접을 통하여 유적공인과정의 끝 마을 주민들의 이질적인 구성을 드러내는 것이었음을 알 수 있었다. 공인과정은 '원주민', 원로, 마을 지도자 등 마을의 사회정치적 분화에서 우위에 있는 사람들이 자신의 위치를 드러내는 경합의 공간이었다.

유적공인과 공동의례의 회복이 ‘마을 공동의 일’이었지만, 실제 공인 준비에 참여한 사람과 참여하지 못한 사람들이 구분되었다. 1989년 유적공인을 위한 노력의 필요성이 제기된 것은 원로회에서였다. 그리고 마을 대부분의 원주민 노년층이 참여하고 있는 원로회와 불교여성도회 등 두 조직이 주도적으로 준비과정을 수행하였다. 1989년 전통 행사 개최에 관한 법규가 공포됨에 따라(Bo Van hoa Thong tin 1989), 응옥하 일대의 전통마을마다 유적공인 요구가 경쟁적으로 제기되었다. 공인신청을 위한 초기의 작업은 프엉의 관련 간부들을 만나 가능성을 타진하는 것이었다. 프엉과의 일상적인 관계가 돈독한 것으로 규정된 마을의 원로들이 이러한 역할을 맡은 것은 당연하였고 이주민들은 배제되어 있었다. 당시 이러한 노력에 참여하였던 원로들은 이주민들이 실제 공인 과정에 큰 관심을 보이는 경우가 드물었기 때문이라고 설명하면서, 그들 각자의 고향 일에 더 관심을 갖는 것이 당연하다고 주장하기도 하였다. 이런 점에서 이주민은 진짜 이 마을의 주인이 아니라는 주장도 있었다. 이러한 언설들이 마을의 일상생활에서 이주민에게 성원권 자체가 배타적으로 금지되어 있음을 뜻하지는 않는다. 다만 마을 공동의 전통적인 공간, 그것도 국가의 유적으로 공인을 앞두고 있는 상황에서 이주민들은 마을 공동의 일에 대해 관심이 부족할 수밖에 없다는 점을 강조하여 원주민과의 경계를 드러내고 있었다.

1989년 원주민 원로들을 중심으로 한 공인운동 참가자들은 각급 행정기관의 ‘문화 관련 간부’와의 인맥을 발동하기 시작하였다. 공인을 성사시키는 데 핵심적인 역할을 하는 관련기관 간부와 ‘수고비’, ‘향응’ 등의 비공식적인 거래가 있었다. 인맥을 가진 사람들은 경쟁적으로 각자의 연줄을 부각하였고, 그 연줄이 공인 과정에 필요한 핵심적인 요건을 제시해 줄 것이라고 주장하였다. 그 과정에서 전문 학자나 작가에게 공인에 유리한 제안서를 작성하게 하고, 마을을 방문하는 상급기관 간부

들을 위한 회식을 열기 위해 상당한 금액이 지불되었다. 비공식적인 통로를 통해 수고비가 전달되기도 하였다.

이러한 현상은 '프엉'과 프엉 이하 수준의 당지부 및 국가기구 간부와 대중조직 지도자들 대부분은 마을 원주민이며(최호림 2003b), 이들은 이웃의 '원주민' 원로들과 함께 국가의 정책이 지방사회의 '도덕적·문화적' 요구에 따라 상이하게 적용되고 집행되게 하는 '조정지대(mediation space)'의 역할을 하고 있음을 보여준다(Koh 2000). 또한 공인과정은 단순히 국가의 본색문화를 수호하려는 의지와 마을의 공동체적인 정신이 맞물려 빚어낸 공동체적 산물이 아님을 보여준다. 비공식적인 거래에 참여하는 과정 또한 마을 주민들의 이질성을 드러내는 과정이었다.

이와 같이 유적공인은 추진과정에 참가한 사람들이 모두 동일한 목적을 가지고 동일한 수준의 노력을 한 결과가 아니었다. 유적공인에 대해 상이한 의미들이 부여되었고, 추진 과정에서 주민들 사이에 유대감 뿐 아니라 일부의 갈등이 드러나게 되었다. 한편 공인과정은 주민들이 관련된 법규와 요건을 규정한 국가와 지속적으로 상호작용 하는 과정이기도 하였다. 주민들은 매개의 위계적 수준에 있는 구체적인 국가 대리인들과 협력해야 했다. 더구나 공인 자체가 지방 수준에서 선택적인 문화적 유산과 과정에 대한 통제권을 정당화하고자 노력 중이던 국가가 만든 고안물이었다. 이러한 의미에서 국가는 이미 의례 공간의 재생에 깊이 간여하였을 뿐만 아니라, 주민들의 의례의 재생과정에도 침투하고 있었던 것이었다. 유적공인과정에서 드러나는 마을 구성의 이질성과 주민들간의 지위의 경쟁을 둘러싼 상호작용, 그리고 주민들과 국가 간부들의 상호작용의 성격은 유적의 복원을 위한 모금운동, 공동의례의 활성화과정 등의 사례에서도 드러난다.

IV. 의례조직의 구성과 사회관계의 변화

1. 유적관리위원회

다이엔의 유적관리위원회(Ban quan ly di tich)는 당의 유적공인을 요청하는 과정에서 마을의 유적과 공동의례를 관리하는 상설 조직이 필요하여 구성되었다. 도이머이 이후 전국적으로 공인유적이 증가하면서 각급 행정단위마다 다양한 이름의 유적관리 조직이 생겨났다. 하노이의 유적명승관리위원회(Ban Quan Ly Di Tich va Danh Thang)와 같이 시와 성 단위마다 중앙 당조직 및 문화통신부와 업무가 연계되어 있는 공식 기관이 조직되어, 소재지의 국가급 및 시(성)급 공인유적 일체를 관리하는 업무를 총괄하고 있다. 군/현, 프엉/싸 또는 그 이하의 행정단위에서는 공인유적과 공인을 추진중인 유적의 분포에 따라 해당 관리위원회가 조직되었다. 프엉 또는 그 이하 수준의 유적관리조직은 해당 지역이나 마을에 따라 다양한 성격을 지니고 있으며, 특히 당 및 국가조직과의 관계의 측면에서 다른 대중조직과 상이한 성격을 지니고 있다. 가령, 다이엔(7쪽)의 유적관리위원회는 당지부의 지시에 따라 구성되거나 당지부와 긴밀하게 연계된 활동을 하는 여타의 대중조직과는 성격이 다른 마을의 공식적인 민간조직이다. 하노이시 유적명승관리위원회 부국장의 설명에 따르면, 지방 촌락 수준의 유적관리조직은 대개 주민들이 자발적으로 구성하는 경우가 많으며, 활동의 내용 또한 지방의 상황에 따라 결정되고 있다고 하였다. 다이엔의 경우에도 결성 당시부터 특히 ‘원주민’의 자치적인 의사결집에 의해 구성되어 왔다.¹³⁾

13) 1945년 이전에도 공동의례와 유적의 관리를 책임지는 모임인 ‘선지회동(Hoi dong tien tri, 會同先知)’이 있었다. ‘선지회동’은 학식과 덕망이 높은 원로들의 모임으로서 이 중에는 마을 최고연장자 3인이 포함되어야 했다(Ban Chap Hanh Dang Bo Phuong Ngoc Ha 1996: 22). 지금도 마을의 ‘최고원로’에 대한 존경심은

다이엔의 유적관리위원회는 9명의 위원으로 구성되는데, 1998년 말 새로운 임기를 시작한 위원회의 경우 명예위원인 인민위원회의 부주석을 제외하고 남녀 각각 4명씩의 위원이 활동하고 있었다.¹⁴⁾ 다이엔의 유적관리위원회의 성원은 형식적으로는 7곳 전체 주민이 참가하는 공식적인 의사결정기구인 인민회의에서 추천하여 선출하도록 규정되어 있다. 그러나 처음 유적관리위원회를 구성하였을 때 이후로는 주민 전체의 회의를 통하여 위원회의 성원을 충원한 경우는 없었다. 유적관리위원회의 임기는 2년으로 연임이 가능하다. 위원회에서 활동하기 위해서 반드시 '원주민'이어야 한다는 규정은 없으며, 2000년 당시 유적관리위원회의 위원 중에도 이주민 세 명이 포함되어 있었다. 그러나 이들 또한 마을에서 40년 이상 거주한 사람들로써 '원주민'과 별 차이 없이 '마을공동의 일'에 대한 경험과 열의를 갖춘 사람들로 인식되고 있었다.

유적관리위원회 위원장의 경우 현재까지 모두 '원주민'이 맡아 왔다. 위원장은 형식적으로 마을의 최고 의결기구인 인민회의에서 선출하는 지위이지만, 마을의 토착민이라는 기준이 여전히 강하게 작용하고 있음을 알 수 있다. 조사 당시 5대 유적관리위원장은 1993년부터 4대째 위원장직을 연임하고 있었다. 그는 다이엔에서 행해지는 대부분의 행사와 의례의 의미와 순서뿐만 아니라 하노이 및 인근 지역에 최근에 활성화되고 있는 많은 민속 의례에 관하여 자세히 파악하고 있었다. 유적관리위원장의 선친은 마을의 '4대 토착 종족집단(dong ho)'의 하나인 '레말(Le Mat) 출신 쓰엉(Truong)'씨 지파의 호장이자 마을의 유지로서 '봉건적인' 의례의 내용을 잘 알고 수행하는 사람이었다.¹⁵⁾ 선친은 중호의 조상

남아 있어서, 이들의 장수를 축하하는 행사도 매년 새봄에 개최한다. 그러나 마을 공동행사에서 '선지회동'이 했던 역할의 많은 부분이 꿈, 토장과 마을 대중조직의 지도자들에게 이관되었다.

14) 2000년 조사 당시 남자 위원은 모두 60대였고, 여자의 경우 모두 50대였다.

15) 다이엔의 '진짜 원주민'으로 인정되는 토착 중호는 모두 4개이다. 이들 또한 전

의례를 비롯한 친족 내의 의례뿐만 아니라, 이웃의 경조사에서 축문이나 제문을 써 주고 제례의 주요 절차와 제물에 대한 지식을 알려주는 인물이었다. 그는 의례가 격식을 갖추고 수행되어야 함을 늘 강조하였고, 당시 격식대로 의례를 수행한다는 것은 곧 제물과 음식을 비롯한 경제적 낭비와 직결되는 것이었다. 선친은 점보기에도 능숙하여 신생아의 운명을 점치거나 길일과 방향을 정해주기도 하였고, 몇 개의 한자어를 조합하여 만든 효과적인 신조어로 단순하고 명쾌한 부적을 만드는 사람으로 유명하였다.

그러나 ‘새생활운동’ 당시 위원장의 선친은 혁명과 함께 ‘새로운 사회(xa hoi moi)’에서 척결의 대상이 되는 악습을 유지하고자 하는 ‘반혁명’ 세력으로 인식되었다. 선친은 생전에 주민들의 낭비를 부추긴다는 이유로 공개적인 자기비판을 하였었다. 유적관리위원장은 선친이 행하여 비판을 받았던 일 중 많은 것이 사실 지금 마을을 위해 자신이나 다른 위원들이 하고 있는 일이라고 하였다. 그는 민간의례에 대한 자신의 경험과 지식이 ‘정통한 것’이라는 자신감을 여러 차례 표현하였다. 유적관리위원장의 경우 사회주의 의례개혁운동 시기에 ‘반혁명 세력’이라는 낙인이 부여되었던 인물이, 국가의 공인유적에서 베트남 본색문화를 체험하는 민간의례조직의 전문가로 복권된 경우를 보여준다.

유적관리위원회의 가장 기본적인 임무는 마을 내의 유적의 보존과 마을주민들의 의례 일체를 관리하고 감독하는 것이다. 우선 당의 보존과 관리를 위한 사업과 새로운 장식과 단장을 위한 재건축사업을 벌인다. 이를 위해서는 프엉 및 꾸언의 문화부와의 의견을 조율하는 과정과 주민으로부터 필요한 비용을 충당하기 위한 헌금을 모금하는 사업이 핵심이 된다. 즉 유적관리위원회는 유적의 관리와 의례의 회복 과정에

설상의 마을의 기원인 11-12세기가 아니라 18-19세기에 이주한 세력들이다(최호립 2003a: 47-54).

서 국가와 주민의 상호작용을 매개하는 존재이다. 유적관리위원회가 감독하는 마을의 공식적인 의례행사는 여러 가지 수준이 있다. 마을 수호신 공동의례, 절기의례, 그리고 '13짜이(trai)'를¹⁶⁾ 비롯한 다른 마을과의 연대의례와 순례의례 등 지역적인 의례교환에서 조직의 핵심을 맡는다(최호림 2003a: 242-47). 그리고 국가가 새로 규정한 국가의 기념일 중 마을의 당에서 수행되는 의식에서 국가주도의 의식의 보조자 역할을 한다. 이점은 유적관리위원회가 마을수준에서 민간 대중조직의 위상을 가지고 있지만, 마을의 공동의례가 국가가 부여한 새로운 '책봉'에 의해 그 정당성을 회복하게 됨으로써 민간의례에 대한 국가의 관리를 대리하는 역할까지 하게 된 것임을 보여준다. 이런 점에서 유적관리위원회의 위원들은 지방촌락의 '전통'을 대변하는 집단이면서, 동시에 국가의 효율적인 민간의례 통제에 기반이 되고 있다.

2. 의례 수행 조직과 사회관계의 변화

유적공인과 민간의례 재활성화에 따라 의례수행자의 구성도 변화하게 되었다. 마을의 새로운 의례수행조직으로 부상한 것 중 의례의 활성화과정에서 주민들의 상호작용이라는 주제와 관련하여 주목할 수 있는 것은 '헌향대(doi dang huong, 獻香隊)'이다. 마을의 공식적인 공동의례와 마을간의 연대의례를 위해 만들어지는 조직을 '경절반(Ban khanh tiet, 慶節班)'이라고 하고, 경절반 중에서 의례의 연행 절차에 참가하는 조직을 '제대(doi te, 祭隊 또는 祭團)'라고 한다. 마을의 대표적인 공동의례인 수호신 생일의례에 참여하는 제대 중에 가장 중요한 조직이 '헌향대'이다. 헌향대

16) 전설에 근거하여 하노이성 서부에 최초로 형성된 13개 농업촌락을 지칭하는 것으로서 현재 하노이의 역사적 고향으로 인식되는 자람(Gia Lam)현 레말(Le Mat)의 주민들이 개척한 것으로 알려져 있지만, 사실성에 관해서는 학계의 논란이 많이 있다(Nguyen Quang Ngoc 1986; Nguyen Van Chinh 1985 참조).

는 수호신 의례를 비롯한 전통적인 제례의 가장 핵심적인 과정인 제물을 순서대로 바치고 관련된 의식을 행하는 조직으로, 보통 30명 내외의 인원으로 구성된다.

1990년대 초 당의 공인, 유적관리위원회의 결성과 함께 마을의 주요 공동의례가 복구되었음에도 몇 년간은 마을에 자체적인 제대가 조직되지 못하였다. 다른 마을에서 이러한 유사한 의례의 경험이 많은 제단을 초빙하고 일부의 마을 주민들이 그것에 보조하는 역할로 참여하여 행사를 진행하는 경우가 많았다. 1993년에 비로소 다이엔에 자체적으로 조직된 제대가 곧 ‘헌향대’인데, 처음부터 부녀자들을 중심으로 구성되었다. 조사 당시 의례 수행자의 조건에는 ‘당성’이나 ‘사회주의 혁명 또는 국가에 대한 공헌자’ 등의 가치는 전면에서 드러나지 않고 있었다. 오히려 혁명과 개혁의 과정에서 오랫동안 전면에서 내세우지 않았거나 심지어 배척하고자 하였던 봉건적인 도덕관 또는 가족주의적 가치를 기준으로 제사단 참가자의 자격을 부여하고 있었다. 가령, ‘부부가 모두 함께 살아있는 완전한 가정의 사람’, ‘심덕(tam duc, 心德)하고 훌륭한 가풍의 사람’, ‘자식들을 착하고 훌륭하게 키운 부모’ 등의 기준이 제시되고 있었다.

유적의 공인과 의례의 복원과정에서의 중심적인 역할을 하였던 원로회와 달리 헌향대는, 그것이 여성으로 구성된 의례수행조직이라는 점에서, 주민들 사이의 상호작용의 측면에서 상이한 성격을 보여주었다. 가령, 헌향대의 구성에는 원주민이라는 조건이 크게 작용하지 않았다. 헌향대의 형성과 활동과정의 이면에는 지방의 여성들의 집단이 제도화되는 과정, 즉 여성조직의 규칙이 어떻게 만들어지고 재생되며, 그 활동이 어떻게 관례화되어 반복되고, 또한 그들의 문화적인 성원권이 어떻게 규정되고 공식적으로 인식되는지를 살펴보는 소재가 되었다.

마을의 여성조직에는 크게 세 가지 종류가 있다. 헌향대가 조직되기 이전부터 있었던 여성조직 중 하나는 당의 대중조직인 '부녀회(Hoi phu nu)'이고 다른 하나는 당과 무관한 '여성노년불자회(Hoi phat giao, 會佛教)'이다. 여성노년불자회의 활동은 불교가 혁명기에도 국가에서 규제하는 종교가 아니었기 때문에, 집단화 시기에도 일정정도의 명맥을 유지할 수 있었다. 불자회와 헌향대는 모두 1990년대 마을의 의례부활에 적극적인 역할을 한 여성조직으로 각각 나름대로의 성원권 규칙을 가지고 있다. 전자는 60세 이상의 여성으로 구성되는데, 활발한 성생활이 불가능한 세대인 점이 강조되었다. 반면에 헌향대는 모든 연령층에게 성원권이 개방되어 있었고, 실제 20대부터 70대까지 다양한 사람들이 참여하고 있었다.

두 조직은 구성원 연령대의 측면에서 차이가 날 뿐만 아니라, 매우 상이한 활동 규칙을 가지고 있다. 무엇보다도 불자회는 입사시기에 따른 서열과 연령에 따른 엄격한 위계서열의 원칙을 유지하고 있는 반면에,¹⁷⁾ 헌향대의 경우 성원들이 공식적으로 연령별로 구별되지 않고 매우 동등한 위치에서 참여하고 있다. 헌향대는 그 자체가 특정 종교의 신도 집단이 아니기 때문에 특별한 금기 없이 회원들의 활동이 비교적 자유스럽고 대원들의 태도나 복장에 대하여 관용스러운 편이다. 가령, 불자회의 의식에서는 제물 음식이 곡물과 채소, 과일 등 식물성으로 이루어지지만, 헌향대가 참여하는 의례의 경우 육류와 해산물을 포함하여 다양한 종류의 음식이 등장한다. 마을의 일반 불교신도들이 일상적으로 채식주의를 실천하지 않더라도, 동물성 해산물이나 개고기를 먹은 날은 사찰 출입을 삼가야 한다. 불자회의 이러한 금기는 공간적인 배타

17) 홍하델타 마을의 유사한 조직 중에는 '호이각자(Hoi cac gia 또는 Hoi quy)'가 있다. 여성불자회는 북부베트남 지방의 보편적인 여성조직으로 성원권의 특징에도 유사성이 많이 있다(Luong 1992: 58; 1993: 289; 1994: 81; Kleinen 1999: 167; Truong 2001: 254-55 참조).

성으로도 표현된다. 젊은 여성들은 아직 성관계를 활발히 하고 있으므로 관념적으로 순결하지 못하다고 인정되므로, 사찰에 너무 자주 드는 것을 금기시 한다.

‘새생활운동’ 이후 약 40년 동안 마을 공동의례가 개최되지 못하였으므로, 대부분 주민들은 유적공인을 추진하면서 비로소 전통적인 의례의 수행 절차와 방법을 배우기 시작하였다. 주민들이 새로이 의례의 수행방법과 절차를 배우는 과정에는 마을의 위계변화의 단면들이 드러나게 된다. 당시 마을의 원주민 노년 중에도 1954년 이전 마을의 당에서의 공동의례의 수행절차나 제반 과정을 정확히 알고 있는 사람이 드물어서, 일부의 주민들이 하노이의 유명한 사찰이나 사당에서의 의례에 참여하여 그 ‘적절하고’, ‘정확한’ 의례방법을 익혀야 했다. 이러한 사실이 곧 마을의 의례가 말 그대로 새로이 창조된 것이라는 표현을 가능하게 한다. 하노이의 사찰에서 의례를 학습하는 여행기간에 노년 남녀 모두 원래 남성이 수행하는 제물 올리기와 기복의례의 조직과 절차를 익히게 되었다. 마을 노인들의 의례학습은 주로 “덴꾸언타인(Den Quan Thanh)”과 형제마을 잡뜨와 13짜이의 고향마을인 레멸의 공동의례에서 실시되었다. “꾸언타인”의 의례는 이미 1962년에 회복되었고, 이후 국가에 의해 정당성이 부여되어 있었다. 잡뜨는 다이엔과 같은 시조신 공주에 대한 의례를 재현하고 있어서 일부의 절차는 그대로 복사해 올 수 있었다. 마을마다 새로 구성되는 수호신의례의 모범이 되는 의례들은 마치 의례교과서와 같은 정통성을 부여하는 행사로 구성되어 있다고 공식적으로 평가받을 수 있었다. 주민들은 수호신의례의 많은 절차들이 여성에 의해 수행될 수 있음을 알게 되었는데, 그 대표적인 것이 향을 올리는 의식, 즉 ‘헌향례(Le dang huong, 禮獻香)’이다.

공동의례가 회복된 1990년대 초에 하노이의 유명 사찰과 사당의 노년불자회에서 높은 지위에 있는 신도들이 마을의 노년불자들을 초대하

여 직접 의례를 가르치기도 하였다. '헌향대'의 경우 의례 절차에서 엄격히 따라야 하는 걸음걸이, 몸동작, 그리고 다른 수행절차와 과정에 대하여 세밀히 알아야 했고, 그것들은 국가의 공인을 받은 주요 성소에서 배움으로써 가능하게 되었다. 학습과정을 겪은 20여 명의 여성들은 재건된 마을의 수호신 공동의례 행사에서 처음으로 향을 올리고 제례를 수행하는 역할을 해낼 수 있었다. 결과적으로 마을 여성들은 혁명 이전 시기에 똑같은 형태로 존재하지 않았던 것이 분명한 새로운 의례를 창조하여 수행할 수 있게 되었을 뿐만 아니라, 역사상 처음으로 '혁명적으로' 마을의 공식적인 공간에 등장하게 되었다. 이제 여성들도 단지 무대 뒤의 음식준비 과정이나 관중들 틈에서 뿐만 아니라, 실제의 의례를 수행하는 위치에서 '마을 공동사업'에 참여할 수 있게 되었다.

이러한 과정에서 특히 노년 남녀 사이의 관계뿐만 아니라 여성들 사이의 관계도 재형성되기 시작하였다. 무엇보다도 연공서열의 원칙이 의례의 숙련과 전문성이라는 새로운 기준에 의해 도전 받게 되었다. 헌향대가 행하는 의례는 보통 한 번의 절차가 적게는 30-40분에서 길게는 두 시간 이상 지속되는 것이어서 체력이 매우 중요한 요소가 된다. 그리고 몸동작과 발걸음 등 절차가 매우 복잡한 과정과 세세하게 규정된 자세를 갖추고 수행되어야 하고 음악과 북소리에 맞춰야 하기 때문에, 수행자의 몸동작이 그것을 자연스럽게 표현할 수 있어야 할 뿐 아니라 기억력도 좋아야 했다. 다른 성원들의 동작과 각각의 절차를 전체적으로 조화되게 맞추는 역할을 하는 사람(xuong)은 민첩하고 절도 있는 자세를 유지해야 하고, 진행순서를 그때그때 알려주거나 제문을 읽는 사람(doc van)은 강하고 또렷한 목소리로 음조에 맞춰 해당 역할을 수행할 수 있어야 했다. 따라서 의례의 실제 수행자는 연령이나 입사서열이 아니라, 육체적으로 그 일을 수행할 수 있느냐가 훨씬 중요한 기준이 되었다. 사회적인 배경이나 경제적 지위도 무시될 수 있었다. 실제로 가장 존경받

는 지위에 있는 일부 노년 불교신도(vai, 바이)들이 처음 의례를 수행하는 자리에 선출되었으나, 몇 차례의 행사를 치른 후 곧바로 보다 수행능력을 갖춘 다른 사람들로 교체되었다.

이러한 의례수행자의 선택 과정은 겉으로는 아무런 갈등이나 긴장 없이 진행된 것처럼 보였고, 실제 많은 주민들이 그렇게 설명하였다. 그러나 보다 빨리 수행의 숙련성을 체득한 사람과 그렇지 못한 사람들 사이에 긴장이 발생하기 시작하였다. 이러한 새로운 긴장은 기존에 이미 존재하였던 ‘원주민’과 ‘시집은 사람들’ 사이의 반목을 통해 뚜렷해졌다. 왜냐하면 많은 새로운 의례 숙련자들에는 ‘비원주민’ 여성들도 포함되어 있었기 때문이다. 이러한 현상은 역사적으로는 집단화 시절에 당조직에 의해 공식적인 대중문화운동의 한 양식으로 제시되었던 ‘군중문예(van nghe quan chung, 群眾文藝)’ 행사 때 상급 당조직에서 파견된 간부들의 결정에 따라 비원주민들이 대거 참여하였던 것에 뿌리를 두고 있다. 유적 공인 이후 마을에서 의례행사의 조직이 점차 빈번해지고 일상생활에서 중요성이 커짐에 따라 많은 비원주민 여성 의례수행자들이 급속도로 기존 불자회에서 자기 목소리를 갖기 시작하였다.

그러나 이러한 변화에 대하여 ‘원주민’들과 특히 선배 ‘바이’들이 불만을 갖게 되었다. 의례의 중심적인 역할은 ‘마을의 일을 잘 아는 원로’ 곧 ‘원주민 원로’가 맡아야 한다는 주장이 매번의 의례행사에 등장하게 되면서 갈등이 드러나기 시작하였다. 한편 이주민 수행자들은 제주(chu te, 主祭)나 부제주(pho te, 副祭)의 역할도 맡을 수 있다는 것을 정당화하기 위하여 자신의 숙련성을 부각시키고자 하였다. 반면에 원주민 수행자들은 연령과 연공서열에 의존하여 자신의 정통성을 주장하였다. 1990년대 후반 들어 이주민이 더욱 급증하기 시작하였고 이주민들은 마을의 일에 적극적인 참여의 경험이 축적되고 세월이 지나 ‘마을 공동의 일’을

알고 있는 것만큼 원주민에 버금가는 역할을 할 수 있게 되었지만, 결국 의례의 핵심역할은 계속 '원주민'의 몫이 되어 왔다.

V. 유적의 복원사업과 이질적인 '공동체'

1990년 덩이 공인된 이후 마을에서는 다양한 형태의 의례행사가 활발하게 열리고 있다. 주민들은 사회주의 의례개혁 시기 규제의 대상이었던 많은 음력의 절기의례를 마을의 공동의례로 재활성화하고 있다. 이 과정에서는 과거 남성유력자원로의 신성한 정치 공간이었던 사당에서 불교여신도의 구복의례가 구성되고 있다. 그리고 마을 수호신 공동의례, '13짜이'의 연대순례의례, 다이엔과 같은 수호신을 모시는 형제마을 잡뜨와의 공동의례 등이 '전통'이라는 이름으로 새롭게 구성되고 있다(최호림 2003a: 247-50 참조). 이것은 국가가 여전히 지방의 '문화' 창출에 깊숙이 간여하고 있기 때문이지만, 그러한 국가의 기능은 한편으로 마을의 이질적인 구성을 배경으로 하고 있다. 민간의례의 복원과정에서 마을의 유력자인 원주민 원로의 역할과 주민들의 다층적인 반응을 살펴보면, 특히 덩의 복원 이후 주민들은 '공동체의 전통'을 재생하는 과정에 대한 기여를 통해 자신의 지위를 표현하고 있음을 알 수 있다. 특히 국가의 대리자로서 지방의 간부들이 민간의례의 조직에 직접 참여하면서, 지방의 토착 엘리트와 유사한 가치를 표현하기도 하였다.

공인된 유적에서 재생된 전통의례에서 의례개혁운동 이전의 많은 관행들이 재생되거나 강화되는 현상이 발견되고 있다. 특히 사회주의 의례개혁운동 당시 기복을 위한 제물의 공여는 경제적 낭비이자 신분차이의 상징이 된다는 이유로 핵심적인 척결 대상이었다. 그러나 덩의 복원 이후 제물의 공여는 기복신앙을 실천하기 위한 가장 보편적인 요소로서 두드러지게 부활하였고, 단지 그 형식이 현금을 내는 것으로 대부

분 달라졌다. 헌금을 비롯한 제물의 기부를 “꽁득(cong duc, 功德)”이라고 한다. 북부 베트남의 각 마을에 소재하는 종교적인 건축물과 의례행사에 대한 헌금 관행은 1980년대 말부터 회복되었다. 1954년 이전에는 이러한 기부금을 마을에 따라서는 ‘왕 또는 사당에 대한 헌납’의 의미로 ‘꽁띠엔(cung tien, 供薦)’이라고 불렀는데, 많은 경우 각 촌락의 토지로 이루어졌고, 일부 헌금이 헌납되기도 하였었다. 이러한 헌납은 마을의 성소를 건축하거나, 마을 공공사업에 사용되었다(Nguyen Van Huyen 2000; Truong 2001). 각 마을에서 가장 큰 기여를 하는 사람들은 부유한 토착 종호의 지도자이거나 유교유력자 원로들이었는데, 한 집안의 기부 재산을 사찰이나 사당을 증축하고 마을의 시장터를 건설하는 데 사용하는 경우도 있었다. 이러한 주요 기부자의 이름은 사당의 비석에 남아 있거나 기록이 보존되어 있었다.

꽁득은 이제 신앙의 대상에게 의례를 수행하고 바치는 제물일 뿐만 아니라 처지에 따라 기대되는 금액이 달라지는 일종의 기부금으로 성격이 바뀐 듯하다. 유적관리위원장은 주민의 꽁득이 공동체를 위한 것이라고 하면서, “마을의 덩을 보수하는 일에 주민들이 우선 참여하는 것도 ‘공동체’의 성격이다”고 했다. 성소를 맡맡하게 하여 의식을 보다 정결하게 치르기 위한 종교적인 공여이지만, 동시에 기여하는 사람 자신의 처지와 세속적인 목표를 표현해준다. 유적관리위원회나 의례조직 위원회에서 꽁득 금액을 증명하는 서류를 주는 것은, 한국사회에서 소득 중에서 종교기관에 헌금한 부분에 대한 세금을 감면해 주는 것과 같은 이치라고 볼 수 있다.

사람들은 직접적으로 사회적 지위나 경제적 능력의 차이가 꽁득의 금액을 결정한다고 표현하지는 않지만, 꽁득에는 그것이 반영되어 있음을 간접적으로 표현하였다. 어떤 사람은 형편대로 낸다는 의미로 “마을에 따라 하는 것이지 아무도 강제하지 않는다. 부자이면 한 묶음, 어

려우면 한 냥(con giao 1 bo, con kho 1 nen)”이라고 표현한다. 이런 점에서 마을 공동의례에 대한 개인의 경제적인 기여는 소득이나 부의 차이를 최소화하려는 공동체적 기제라고 볼 수도 있다. 마을 성원간의 경제적 격차에 따른 이질성을 최소화하고 세속에서 받은 몫에 따라 신성에게 되돌려 줌으로써 마을 공동의 목표에 기여하고, 부를 균등화하려는 기제로 작용한다. 그러나 종교적 기여가 현실의 경제적 격차를 줄이는데 실제 어느 정도 효과적인지 계산할 수 없으며, 이것을 통해 이질성이 최소화되었다고 판단할 근거도 분명하지 않다. 그럼에도 불구하고 주민들은 “형편에 비례한 헌금”을 긍정적으로 평가함으로써 대체로 그러한 효과를 지닌다고 인식하고 있음을 보여주었다.

마을 공동의례나 개별적인 구복의례에 참여한 주민들이 자발적으로 내는 헌금과는 별도로, 유적관리위원회가 주관하여 유적의 보수와 재건 등 특수한 목적을 위한 기금마련도 ‘꽁득’이라고 불린다. 1991년 당이 유적으로 복원된 이후 몇 차례의 ‘모금사업’에 원주민 원로들이 나섰다. 1991년 이후 약 10년 동안 재건축과 보수를 위해 기여된 물질이나 현금은 계산에 포함된 것만을 기준으로 약 1억 5천만 동(약 1,500만원)에 달했다. 이러한 기금을 바탕으로 유적은 보수되고 재건축되었다. 본당 내부의 가구들과 장식품들도 복원되거나 새로운 형태로 대체되었다. 유적공인은 마을 의례의 재생운동을 정당화하는 계기가 되었고, 기금마련 과정에 결정적인 변화가 초래되었다. 제물 올리기 과정은 가령 신성의 고귀한 직위를 상징하는 ‘가마(kieu)’에 입힐 복장과 장식품, 북, 깃발, 용인형을 비롯한 매우 비싼 물건들이 필요하였기 때문에, 유적공인 이전에는 의례재생을 추진하던 지도자들도 수호신 공동의례에서 제물공여 절차를 다시 시작할 엄두를 내지 못하고 있었다. 어느 지도자는 “우리에게 돈이 없어서가 아니었다. 이러한 제물 올리기는 쓸데없이 복잡하게 꾸며야하는 낭비적인 관행이며, 많은 사람들이 모여 먹고 마시는 것

은 위생에도 문제가 있다고 생각하는 사람들이 있었기 때문이었다. 당시에 우리는 공개적으로 연회나 회식을 벌이지 못하였다. 그러나 전통 의례는 젊은 사람들에게 우리의 기원과 뿌리를 상기시켜준다.”고 하면서, 이러한 제물의 구비를 정당화하는 설명을 하였다.

현납에 참여하는 주민들이 점차 늘어나기 시작하자 마을의 원로들은 도자기, 의례복장, 장식물과 의례용품 등 필요한 물건의 목록을 만들기 시작하였다. 이 목록은 매년 새롭게 항목을 추가하여 작성되었고, 이후에는 기부자들이 스스로 원하는 기여품과 금액을 선택하여 헌납하는 경향이 시작되었다. 현금도 가능하였지만 현물공여를 더 환영하였다. 기여자의 수와 기여품목은 1993-95년 기간에 상당히 증가하였다. 기여자는 개별적인 가구의 이름뿐만 아니라, 여자의 이름을 포함한 친척집단의 이름으로 올려졌다. 대부분이 과부들인 여자 기여자의 수는 전체 기여자의 30%까지 달하게 되었다. 2000년 905주년 공주 생일 의례일에는 기금마련사업의 목표가 훨씬 값비싼 품목들과 보다 부유한 잠재적인 기부자들에게 맞추어지기 시작하였다. 그리고 덩의 재보수사업을 위한 꾀득에 참여한 기관과 주민의 이름을 올려 “공덕비(Ghi nhan cong duc)”를 세우기로 결정하였다. 결과적으로 2000년에만 이전 약 9년에 걸쳐 모은 현금과 비슷한 금액이 기여되었다.

이 기간의 모금운동에 모두 250여 명의 주민과 단체가 참여하였다. 모금에 참여한 모든 사람을 꾀득비에 등재하자는 의견이 있었지만, 등재의 범위는 30만 동 이상을 기여한 사람으로 제한되었다. 따라서 비석에는 실제 62명의 주민 또는 단체만 등재되었다. 등재된 62명의 모금액은 총 헌납액 5,930만 동 of 72%에 달하는 4,303만 동이었다(“2000년 2월 20일, 덩 다이 옌 보수사업을 위한 공덕비(Ghi Nhan Cong Duc, Trung tu Dinh Dai Yen, 20-2-2000)” 재정리).

국가의 지방정권을 대표하는 프엉인민위원회에서 60만 동의 예산을 지출하여, 공덕비의 최상위의 자리를 차지하였다. 설계를 맡은 문화부 산하의 공사는 100만 동을 기부하여 국영기업체를 대표하는 것으로 인식되었다. 마을 인근의 복권공사, 맥주회사 등 세 회사가 각각 100-300만 동을 기부하였다. '13짜이'와 '형제마을'에서도 기부금을 냈다. 개인의 이름으로 30만 동 이상을 기부한 주민들은 모두 49명이었다. 이 중에 행정상으로는 제6꿈에 거주하는 다이엔 주민이 4명, 그리고 인근마을로 이주한 2명이 포함되어 있다. 이들은 모두 대부분의 공동행사에 금전적인 기여를 하는 등 마을의 공동의례에 적극 참여하는 원주민들로서, 다이엔 사람으로서의 성원권을 유지하고 있다. 즉, 이들은 마을의 공동의 성소에 공식적인 헌납을 하면서 마을 원주민으로서 성원권의 '자리'를 유지하고자 하는 사람들이었다.¹⁸⁾ 다른 마을로 이주한 한 노인(여, 76세)은 무려 100만 동을 기여하였는데, 그녀는 토착 종호의 일원이자 형제마을 잡뜨와의 연대의례를 처음 구성하였을 때 여성 제주로 활약한 인물이었다.

금액별로 보면 개인 최대 기부자는 200만 동을 기부한 또38의 주민이었다. 그녀는 어릴 때 하노이로 이주하였다가 1940년대 초 다이엔의 토착 종호인 호앙반(Hoang Van, 黃文)씨 집안에 '시집을 온 원주민'이다. 그녀는 2000년 80세 생일을 맞아, 마을에서 장수패를 받고 축하연을 벌였고, 이에 보답하는 의미로 모아둔 축하금과 일부 자식들의 기부금을 모아 큰돈을 냈다고 하였다. 다음으로는 모두 10명의 주민들이 100만 동을 기부하였는데, 이 중 8명이 마을의 4대 토착 종호의 가족이었다. 나머지 2명은 토착 종호는 아니지만, 1954년 이전에 이주한 원주민이었다. 흥미

18) 이들은 식민시대 '리하오(ly hao, 里豪)'를 비롯하여 당의 서열에 참여할 수 있는 마을유력자위원회(hoi dong ky muc)와 지방관직의 '자리'를 구입하는 이주민과 유사하다(Nguyen Van Huyen 2000).

로운 사실은 100만 동 이상을 기부한 11명의 주민 중 여성이 최대 기부자를 포함하여 모두 6명이었다. 이들 중에 5명이 4대 종호 출신이었고 나머지 한 명도 토착 종호 성원과 혼인한 ‘종호 사람’이었다. 이들 중 세 명은 전현직 유적관리위원회 위원, 전직 부녀회장 등 마을의 대중조직의 주요 지도자들이었다. 두 명은 50대로서 현재 헌향대에서 활동하고 있다. 마을 원주민 가구의 경우 여호주 등록 가구가 많은 특성을 반영하는 것이기도 하지만(최호립 2003a: 44-45 참조), 최근 헌향대를 비롯하여 여성이 마을 공동행사나 사회조직에서의 활동이 강화되는 성격을 반영해 준다. 확대해보면 마을의 생계구조와 가계지출에서 여성, 특히 노인 여성의 몫을 반영하는 것이기도 하다.

대부분 이주민과 젊은 부녀자들로 구성된 헌향대의 성원들 각자는 개인 이름으로 공덕비에 이름을 올릴 만큼 큰 기부를 하지 못하는 한계를 ‘헌향대’의 이름으로 올림으로써 해결하였다. 일부의 회원들이 소액 기부의 명부도 올릴 수 있는 기회를 주어야 한다는 주장이 있었지만, 단체의 이름으로 큰 돈을 기부할 수 있다는 결정을 함으로써 쉽게 무마되었다. 헌향대가 회비로 운영하는 비용에 2만 동씩 추가로 모아 단체의 이름으로 총 100만 동을 지출하는 것으로 결정하였다. 헌향대의 이름은 소액을 낼 수밖에 없는 상대적으로 가난한 가구의 부녀자들의 이름을 대신하는 것이었다. 또한 위세경쟁에서 소외된 사람들이 단체의 이름으로 보상받는 경우라고 해석할 수 있다.

경제적인 번영이 없었다면 이러한 기금마련사업을 지속할 수 없었을 것이라는 것이 분명하다. 그러나 기금마련운동의 실체는 누가 기꺼이 응했으며, 얼마나 헌납하였느냐 하는 문제를 넘어서는 다른 면이 포함되어 있다. 헌납 그 자체에는 기부자와 기부금을 받는 측 사이의 기존의 사회적 관계들과 관련된 매우 복잡한 절차들이 포함되어 있었다. 유적관리위원회가 공식적인 절차를 담당하였지만, 실제 헌납자를 설득하고

적절한 헌납액을 정하는 일들을 원로회가 주도하였다. 재정적인 활동과 기여의 방향에 관련된 주요한 결정을 하는 것은 기부금을 받는 측, 즉 원로회였다. 원로회의 주도는 곧 마을의 사회적 지위체계를 구성하는 원리가 혁명 이후에도 크게 바뀌지 않았음을 보여주고 있다.

점차 많은 현금이 의례적인 용도에 사용되고 있으며, 점차 마을의 공식적인 행사에의 참여욕구가 증가함에 따라, 개인별 그리고 가구별 의례비용이 계속 증가하는 추세이다. 사람들은 “부귀가 의례를 가능하게 해 준다”라는 속담을 들먹이고, “경제가 있으니 의례를 크게 연다”라는 신조어를 사용하기도 한다. 가족과 이웃의 경조사에 참여하는 일상적인 의례비용의 지출 외에 다양한 종류의 마을 의례나 공동 행사에 의무적으로 혹은 자발적으로 내는 기부금이 그러한 언설의 실천적인 표현이다. 특히 공동의 성소의 보수와 장식에 기여하는 것은 주민들이 할 수 있는 가장 위신 있는 비용지출이 된다. 이 모든 것이 의례활성화와 관련되어 있지만, 특히 공동체 내에 잠재하고 있는 이질성과도 연관되어 있음을 지적할 수 있다.

결론적으로 의례활성화는 활성화를 주도하는 측에서 주장하는 바와 같이 ‘공동체 전통’의 단순한 지속이 아니다. 마을에는 경제적인 측면만이 아니라, 특징적인 역사적, 문화적 요소에 의한 분화가 존재해왔으며, 이러한 복합적인 사회분화가 의례활성화 과정에 반영되어 있다. 요약하면, 조사 지역에서 활성화되고 있는 공동의례와 ‘전통’은 이질적인 공동체가 만들어내는 공동체이념의 재생산 기제라고 볼 수 있다.

VI. 결론

1990년대 들어 북부베트남에서 다양한 형태의 전통의례가 활성화되는 현상에 대해 많은 연구에서 도이머이 이후 경제적인 여유가 증대하였고 민간의 영역에 대한 국가권력의 통제가 완화되었기 때문이라고 설명해 왔다. 그러나 하노이 한 ‘전통촌락’의 사례는 의례활성화를 비롯한 민간 전통의 지속과 재생이 단순히 도이머이 이후의 결과가 아니라, 많은 부분 혁명 이전시기부터 재생산되어 온 지방 내부의 사회관계와 도덕적인 요구에서 비롯된 것임을 보여준다. 그리고 국가정책에 대항하는 지방 사회의 힘이 강화되었거나 당-국가가 일시적으로 지방 사회에 대한 지배력을 완화하였기 때문에 발생하는 것이 아니라, 의례활성화 자체가 지방의 문화적·도덕적 자원을 활용하여 국가의 권위가 유지되고 강화되는 중요한 통로가 되고 있었다. 의례의 재활성화 과정에서 외관상으로 마을 전체가 하나의 공동체로서 표현되고 있었고, 공식적인 담론을 통해 공동체의 동질성과 그 역사적인 뿌리가 거듭 강조되고 공포되고 있지만, 그 이면에는 마을 내부의 이질성이 반영되어 있었다. 지방에서 국가-사회의 연속성은 마을의 ‘전통’을 장악하고 있는 사람들의 자원, 즉 조사지역 사회분화의 특징적인 요소로서 ‘원주민’의 사회정치적 지위와 국가기구와의 근접성에 의해 드러나고 있다.

베트남에서 현재 관찰되는 민간의례의 재활성화 현상은 베트남 관변 학자들이나 지방 촌락의 전통주의자들의 주장처럼 단순히 마을에 원래 내재되어있던 독자적인 문화 현상이 아니다. 그리고 도이머이 이후 물질적인 자원의 가용성이 증가하였다는 것만으로 마을 의례의 재구성과 활성화를 충분히 설명해줄 수 없다. 가족과 이웃관계가 중심이 되는 프영과 프영 이하 수준에서 민간의례의 활성화와 전통의 재생은 지방 내부의 사회분화에서 유리한 위치를 유지하고 있는 사람들, 즉 ‘원주민’을

중심으로 하는 집합적인 정체성의 상징이며, '베트남 당-국가'가 지방에서 권위를 유지하기 위해 활용하는 중요한 자원이다.

지방의 성소를 국가유적으로 공인하는 과정은 사회주의 국가가 혁명을 통하여 민간의 성스러운 공간을 세속화하는 시도에는 모호한 이중성이 내재되어 있음을 엿보게 한다. 즉, 구래의 민간영역의 성소를 탄압하면서, 지방에서 당의 새로운 권력구조를 확보하려는 국가가 새로운 의미의 성소를 구성하고자 하는 시도라고 볼 수 있다. 집단화 해체와 도이머이 이후 민간의 일상의례에 대한 국가의 직접적인 간섭은 많은 부분 완화되었다(Luong 1993). 그럼에도 지역 수준에서의 민간의례에 당지부과 행정기구가 여러 가지 형태로 개입함으로써 당-국가의 공식 이데올로기를 유포하려는 시도는 계속되고 있다. 그러한 과정은 분명 도이머이 이전의 혁명기의 국가의 역할과는 차이를 나타내지만, 민간의 의례와 관련된 요소들을 세속화함으로써, 국가의 기능을 유지하려는 시도는 계속되고 있음을 보여준다.

유적의 공인으로 민간의 성소가 주민들의 정치적 선전과 교육의 장으로 활용된다는 측면에서 '세속화'의 과정도 겪었지만, 동시에 국가가 정의하는 새로운 '성스러운 의식'의 집행장소이자 민간전통의 재생 공간으로 변모한다. 이런 점에서 '봉건적 권위체계'에 기반 하였던 구래의 성소가 새로운 사회주의 국가의 '국가적 성소'로서의 의미를 획득하고 기능을 복원하게 되었다. 즉, 국가는 민간에 의해 정의된 성스러운 공간과 그 곳에 부여된 여러 가지 의미들에 국가가 정의한 새로운 성소의 개념을 삽입하고자 시도한다. 이런 의미에서 의례수행의 공간들은 국가-민간이 경합하는 '성소'로서 변화하여 왔다고 볼 수 있다.

유적공인, 행사의 승인, 예산 지원, 주요한 행정인사들의 초청 및 참여 등의 사례를 살펴보면, 실제 국가의 의도대로 민간의례가 재생되고 있다고 해도 과언이 아님을 알 수 있다. '역사문화유적'의 공인과정은

보면 국가는 여전히 세밀하고 강력하게 지방의 '문화' 재창출에 간여하고 있다. 유적의 공인은 문화관리 정책의 한 중요한 요소로서 지방의 성소와 민간의례 조직에 대하여 국가 권위가 직접 침투하는 현장이 된다. 민간의례의 구성에도 각급의 국가기구가 직접 참여한다. 프영의 당지부와 인민위원회의 간부들과 당 산하 대중조직의 지도자들이 직접 의례를 조직하고 주관한다. 즉 국가는 기획단계에서부터 행사의 집행과 사후처리에 이르기까지 민간의례 활성화에 깊이 침투하고 있다. 이러한 현상은 국가가 인민의 모든 영역을 강력하게 통제하는 전체주의적 권력을 가진 실체이기 때문이 아니라, 국가가 곧 인민들 사이에 존재하는 것이기 때문이다. 마을 수준에서 국가 정책은 도덕적 권위를 갖춘 이웃 원주민지도자를 통해 표현되기 때문에 마을의 일상의 영역에서 국가는 뚜렷하게 구분되지 않을 정도이다. 그것은 중앙의 당-국가 권력이 지방 공동체에 직접 간여하고 있기 때문이 아니라, 지방의 대리자가 국가-사회관계의 조정지대로서의 역할을 수행하고 있기 때문이다. 프영 응옥하 랑 다이엔의 사례에서 보듯이, 지방의 '전통촌락' 수준에서 국가의 영향과 주민의 상호작용의 성격을 설명하기 위해서는 마을 내부의 이질적인 구성과 사회분화의 성격을 이해해야 함을 알 수 있다.

주제어: 베트남, 하노이, 유적공인, 공동체의 이질성, 의례활성화

참고문헌

- 유인선. 1994. “베트남의 도이머이(刷新)정책과 베트남사의 재해석.” 『동남아시아사연구』 3: 1-26.
- 최호림. 2003a. “베트남의 의례활성화와 국가-사회관계: 하노이의 한 프엉을 중심으로.” 서울대학교 박사학위논문.
- _____. 2003b. “베트남 도시 마을에서의 국가-사회관계: 하노이 ‘프엉 응옥 하’(Phuong Ngoc Ha)를 중심으로” 『비교문화연구』 9(1): 29-74.
- _____. 2003c. “북부베트남의 민간의례개혁과 그 영향에 관한 연구.” 『한국문화인류학』 36(2): 183-220.
- Kerkvliet, Benedict J. Tria. 1995. “Village-State relations in Vietnam: the Effect of Everyday Politics on De-collectivization.” *The Journal of Asian Studies* 54(2): 396-418.
- Kim Ninh. 1996. *Revolution, Politics and Culture in Socialist Vietnam, 1945-1965*. Doctoral Dissertation, New Haven: Yale University.
- Kleinen, John. 1999. *Facing the Future, Reviving the Past: a Study of Social Change in a Northern Vietnamese Village*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Koh, David Wee Hock 2000. *Wards of Hanoi and State-Society Relations in the Socialist Republic of Vietnam*. Ph.D. Dissertation of the Australian National University.
- Luong, Hy Van. 1992. *Revolution in the Village: Tradition and Transformation in North Vietnam, 1925-1988*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- _____. 1993. "Economic Reforms and the Intensification of Rituals in Two Northern Vietnamese Villages, 1980-1990." Borje Ljunggren (ed.) *The Challenge of Reform in Indochina*, Cambridge: Harvard Institute of International Development. pp.259-91.
- _____. 1994. "The Marxist State and the Dialogic Re-Structuration of Culture in Rural Vietnam." David W. P. Elliott (ed.) *Indochina: Social and Cultural Change*. The Keck Center for International and Strategic studies, Monograph Series, 7.
- Malarney, Shaun K. 1996. "The Limits of "State Functionalism" and the Reconstruction of Funerary Ritual in Contemporary Northern Vietnam." *American Ethnologist* 23(3): 540-560.
- _____. 2001. "'The Fatherland Remembers Your Sacrifice': Commemorating War Dead in North Vietnam." Hue-Tam Ho Tai (ed.) *The Country of Memory: Remaking the Past in Late Socialist Vietnam*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press. pp.46-76.
- Tai, Hue-Tam Ho. 1987. "Religion in Vietnam: a World of Gods and Spirits." *Vietnam Forum* 10: 113-145.
- _____. 2001. "Introduction: Situating Memory." Hue-Tam Ho Tai (ed.) *The Country of Memory: Remaking the Past in Late Socialist Vietnam*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press. pp.1-17.
- Truong Huyen Chi. 2001. *Changing Processes of Social Reproduction in the Northern Vietnamese Countryside: An Ethnographic Study of Dong Vang Village(Red River Delta)*. Ph.D. Dissertation of the University of Toronto.

- Ban Chap Hanh Dang Bo Phuong Ngoc Ha(프엉응옥하 당보집행부). 1996. *Lich Su va Truyen Thong Phuong Ngoc Ha*(『응옥하의 역사와 전통』). Hanoi.
- Ban Quan Ly Di Tich va Danh Thang, So Van hoa va Thong tin Ha Noi(하노이문화통신국 유적명승관리반). 1990a. “Bien ban De nghi Xep hang Di tich(유적공인 제의서).” 1990년 5월 29일자 덩 다이엔 유적공인을 위한 신청서류.
- _____. 1990b. “Danh gia gia tri cua di tich(유적의 가치에 관한 평가).” 1990년 5월 29일자 덩 다이엔 유적공인을 위한 유적고찰보고서.
- Bo Van Hoa. 1975. *Doi Song Moi*(『새생활』). Hanoi: Bo Van Hoa.
- Bo Van hoa Thong tin(문화통신부). 1989. “Quy che mo hoi truyen thong(전통 행사의 개최에 관한 규제).” 10월 4일 ‘54호 결정(54/VHQC)’ 결정에 따라 공포.
- _____. 1990. “Cong Nhan Di tich Dinh Dai Yen(덩다이엔 유적공인서).” 27/12/1990, So 1539-QD(제1539 결정).
- Bui Dinh Phong (ed.). 2001. *Tu Tuong Ho Chi Minh ve Xay dung nen Van Hoa moi Viet Nam*(『베트남의 새로운 문화 건설에 관한 호찌민의 사상』). Ha Noi: NXB Lao Dong.
- Chu Xuan Giao (ed.). 1996. *Buoc Dau Tim Hieu Lang Dai Yen va Nghe Thuoc Nam Co Truyen*(『다이엔 마을과 고전 투옥남 산업에 관한 이해』). Vien Van Hoa Dan Gian(민간문화연구원).
- Cuc bao ton bao tang(문화통신부 보존박물관). 2000. “So lieu tong hop Nganh Bao ton bao tang(보존박물관 영역의 종합 통계자료).” www.cinet.vnnews.com/chuyende/55vhtt/vanhhoa/baotlth.htm
- Dang Kim Son. 2000. “55 nam Su nghiep Bao ton Bao tang(박물관보존 사업 55년).”

(www.cinet.vnnews.com/chuyende/55vhtt/vanhua/baot50nam.htm),
Cuc Bao ton bao tang.

Dinh Xuan Lam & Bui Dinh Phong. 2001. *Ho Chi Minh: Van hoa va Doi moi*(『호찌민: 문화와 도이 머이』). Hanoi: NXB Lao Dong.

GSO. 2003 *Niem Giam Thong Ke 2002*(『통계연감 2002』). Hanoi: Statistical Publishing House.

Ha Van Tan va Nguyen Van Cu. 1998. *Dinh Viet Nam*(『베트남의 덩(亭)』). NXB TP HCM.

Hoi dong Nha Nuoc(전국인민회의). 1984. “Bao ve va su dung di tich lich su, van hoa va danh lam thang canh(역사문화유적 및 명승고적의 보존과 사용에 관한 법령).” 4-4-1984, Phap lenh so 14-LCT/HDNN (1984년 4월 4일 발효된 제14호 법령).

Hoi dong Nha nuoc(전국인민회의). 1988. “Cong bo ve viec quy dinh che do quan ly va su dung dat dai cua di tich(유적의 토지 관리와 사용에 관한 제도 규정).” 6/1/1988.

Ngo Duc Thinh. 2001. “Tin Nguong Thanh Hoang(성황 신앙).” *Tin Nguong va Van Hoa Tin Nguong o Viet Nam*(『베트남의 신앙과 신앙문화』). Ha Noi: NXB Khoa hoc Xa hoi.

Ngo Tat To. 1977[1957]. *Viec Lang*(『촌락의 사업』). Hanoi: Hoi Nha Van.

Nguyen Quang Ngoc. 1986. “Gop them y kien ve van de hoang thanh Thang Long thoi Ly Tran va Lich su thap tam trai(리-전 시대의 황성 탕롱과 13짜이 문제에 관한 의견에 덧붙여).” *Tap chi Nghien cuu Lich su*, so 1.

Nguyen The Long. 1998. *Dinh va Den Ha Noi*(『하노이의 덩과 덴』). Hanoi: NXB Van Hoa.

- Nguyen Van Chinh. 1985. "Tim hieu them van de thap tam trai(13짜이 문제에 관한 추가 탐구)." *Tap chi Dan toc hoc*, so 2.
- Nguyen Van Huyen. 2000. "Van Minh Viet Nam(베트남 문명)." Pham Minh Hac va Ha Van Tan (eds.). *Nguyen Van Huyen Toan Tap: Van Hoa va Giao Duc Viet Nam*. Tap 1(응우웬 반 후옌 선집: 베트남의 문화와 교육 제 1집). Hanoi: Giao Duc.
- So Van hoa va Thong tin Ha Noi(하노이문화통신국). 2002. "Danh Muc Di Tich da Xep hang Cap Quoc gia va Thanh Pho(국가급 및 하노이시 급의 공인을 받은 유적목록)."
- Tran Manh Truong et al.(eds.) 1998. *Dinh Chua, Lang tam Noi tieng Viet Nam*(『베트남의 유명한 당, 사찰과 마을사당』). NXB VHHT.

자료

- "Su Tich Thanh Hoang Ngoc Hoa Cong Chua Va Dinh Lang Dai Yen(옥화 공주 성황과 당 랑 다이 옌에 관한 사적(事跡))." 905주년 옥화 공주 생일 기념 의례 중, "신보낭독 의식(Ruoc than pha, doc than pha)"의 자료.
- "Ghi Nhan Cong Duc, Trung tu Dinh Dai Yen, 20-2-Canh Thin(2000)(당 다이 옌 보수공사에 대한 기부금 명부 비석, 2000년 2월 20일)"

Abstract

Relics' Certification and Heterogeneous Local Community in Vietnam

Choi, Horim

(Senior Research Fellow, The Institute for Ethnological Studies, Hanyang University)

The current revivification of communal activities in the socialist Vietnamese society does not simply result from the increased economic capacity of the local people after 'doi moi'(renovation), or from the alleviation of the State's control over the people's society. I take the revitalization of village rituals in a traditional urban village, Lang Dai Yen, not as a cultural phenomenon sui genesis, but rather as one kind of collective response of the villagers toward the State's policies, and a characteristic representation of social differentiation in local community.

The ritual events need to be investigated within the context of complex processes of the reproduction of various social relations. Besides, there always lies not only the homogeneity, but also the heterogeneity, behind the remaking processes of the village's communal events. Among many factors that explain the social differentiation of the people within the village, 'aboriginality' is a key factor that gives rise to the demarcation of the groups in the imagined homogeneous community. The origin and the boundary of the 'indigenous-ness' identity are ambiguous. However, the identity serves as

one of the most powerful elements to distinguish the different status of the villagers.

Although the Vietnamese central State might have loosened its power over ideological and cultural matters at some point, a close reading of local interactions reveals that the local State has always kept a constant watch on these matters. Moreover, the campaign for the certification of the dinh (communal house) demonstrated that the State was deliberately and powerfully involved in the remaking of local "culture."

To approach the very core of the state-society relations, there is a need to explain the nature of social differentiation inherent to the local village, which the state's function to manage and reinvent local people's tradition can be sustained through. In highlighting of the dynamic interfaces between the villagers and the state at the local level, I examine how these interfaces are dialectically linked to the interaction between different social clusters within the urban 'traditional' community. There is mediation space at the everyday level which qualifies Vietnamese state's dominance of local society.

Key Words: Vietnam, Hanoi, certification of relics, heterogeneous community