



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

박사학위논문

제주도의 걸궁 수용과 변천

제주대학교대학원

한국학협동과정

한진오

2023년 8월

제주도의 걸궁 수용과 변천

지도교수 허남춘

한진오

이 논문을 문학 박사학위 논문으로 제출함

한진오의 문학 박사학위 논문을 인준함

심사위원장

김 권 선

위 원

현 승 환

위 원

시 지 은

위 원

강 소 전

위 원

허 남 춘

제주대학교 대학원

2023년 6월

The process of acception and transition for Gulgung
in the Jeju Island

Jin-Oh Han

(Supervised by professor Nam-Chun Heo)

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirement for
the degree of Doctor of Literature

2023. 6.

This thesis has been examined and approved.

Thesis director : Heon-seon Kim, Prof. of Literature



(Name and signature)

23.06.21.

Date

Department of Interdisciplinary Postgraduate Program in
Koreanology
GRADUATE SCHOOL
JEJU NATIONAL UNIVERSITY

장절별 목차

I. 서론	1
1. 문제 제기와 연구 목적	1
2. 선행연구 검토	4
3. 연구 자료의 선정	7
4. 용어 정리와 연구방법	13
II. 걸궁의 기록양상	18
1. 벽사의례와 걸궁의 계통론적 유래와 양상	18
2. 각종 기록에 나타난 제주도 걸궁의 면모	42
3. 소결	77
III. 제주도 걸궁의 실제 사례	79
1. 사회변동의 시대적 전개와 변모	79
2. 걸궁의 수용기 : 유입과 강요의 시기(1900년대 초반~1940년대 중반) ..	83
3. 걸궁의 정착기 I : 해방공간의 성행기(1940년대 중반~1950년대)	108
4. 걸궁의 정착기 II : 절정기와 왜곡기의 교차(1960년대~1970년대)	121
5. 걸궁의 변형기 I : 정체성 상실의 시기(1980년대~1990년대)	155
6. 걸궁의 변형기 II : 재가공된 걸궁의 고착화(2000년대)	163
7. 소결	168
IV. 제주도 걸궁의 사회 역사적 맥락	170
1. 제주도 걸궁의 배경론적 맥락	171
2. 제주도 걸궁의 연행론적 의미	188
3. 제주도 걸궁의 사회적 기능과 의의	211
4. 제주도 걸궁과 다른 지역 농악의 변화상	226
5. 소결	233
V. 결론	236

세부 목차

I. 서론	1
1. 문제 제기와 연구 목적	1
2. 선행연구 검토	4
3. 연구 자료의 선정	7
4. 용어 정리와 연구방법	13
1) 용어 정리	13
2) 연구방법	15
II. 결궁의 기록양상	18
1. 벽사의례와 결궁의 계통론적 유래와 양상	18
1) 제주도를 포함한 한국 벽사의례의 기원과 면모	18
(1) 제주도의 벽사의례	18
(2) 다른 지역의 벽사의례와 농악의 면모	23
2) 제주도 마을문서에 나타난 결궁	28
(1) 《도두리 동전설치구별부(道頭里 洞錢設置區別簿)》와 추자도 결궁 ...	29
(2) 신흥리 옛 마을지에 나타난 결궁	37
2. 각종 기록에 나타난 제주도 결궁의 면모	42
1) 관찬 자료 속의 결궁	42
(1) 『제주도민속자료』	43
(2) 『제주의 민속 I』	45
(3) 『제주의 전통문화』	48
(4) 『제주문화상징』	56
(5) 『정의군지』	58
2) 사찬 자료 속의 결궁	63
(1) 서흥로	63
(2) 김녕리지	70
(3) 건입동지	73
(4) 그 밖의 마을들	75
3. 소결	77

Ⅲ. 제주도 결궁의 실제 사례	79
1. 사회변동의 시대적 전개와 변모	79
1) 해방 전 일제강점기	80
2) 해방 이후의 시기	81
3) 결궁의 연대기적 시기 구분	82
2. 결궁의 수용기 : 유입과 강요의 시기(1900년대 초반~1940년대 중반)	83
1) 표선면 성읍리 사례	84
2) 조천읍 와흘리 사례	94
3) 성산읍 오조리 사례	100
4) 세 마을 결궁의 비교	106
3. 결궁의 정착기 I : 해방공간의 성행기(1940년대 중반~1950년대)	108
1) 구좌읍 하도리 사례	109
2) 애월읍 봉성리 사례	113
3) 조천읍 선흘리 사례	115
4) 세 마을 결궁의 비교	119
4. 결궁의 정착기 II : 절정기와 왜곡기의 교차(1960년대~1970년대)	121
1) 애월읍 봉성리 신명동 사례	122
2) 서귀포시 강정동 사례	127
3) 구좌읍 동북리 사례	130
4) 애월읍 신엄리 사례	136
5) 네 마을 결궁의 비교	142
6. 미신타파운동과 결궁 경연의 전개	144
(1) 미신타파운동	145
(2) 결궁 경연	147
5. 결궁의 변형기 I : 정체성 상실의 시기(1980년대~1990년대)	155
1) 대학가 민속 씨클의 태동	156
2) 이주민이 주도한 결궁관	159
3) 전문연희집단의 등장	162
6. 결궁의 변형기 II : 재가공된 결궁의 고착화(2000년대)	163
1) 전문연희집단의 팽창	163

2) 마을민속보존회의 등장	166
7. 소결	168
IV. 제주도 결궁의 사회 역사적 맥락	170
1. 제주도 결궁의 배경론적 맥락	171
1) 마을 사회의 주체적인 수용과 결정	171
2) 통제와 장려, 국가정책 속의 결궁	177
(1) 일제강점기 국민총동원체제	178
(2) 개발주의와 민속경연대회	181
3) 민속 만들기 담론 속의 결궁	183
2. 제주도 결궁의 연행론적 의미	188
1) 재래 요소와 외래 요소의 결합	189
2) 자생적 결궁 연행의 면모	191
(1) 결궁의 연행 시기와 기간	191
(2) 농악의 판굿에 대비되는 놀판굿	194
(3) 의례성의 중심 성주풀이와 제비쫓점	197
(4) 잡색의 주술성과 놀판굿의 극대화	202
3. 제주도 결궁의 사회적 기능과 의의	211
1) 일장기와 태극기의 대비	211
(1) 일장기와 농업보국(農業報國)	212
(2) 태극기를 앞세운 결궁패	214
2) 양반과 포수 : 군인과 경찰의 대비	219
3) 장구계에서 민속보존회로	224
4. 제주도 결궁과 다른 지역 농악의 변화상	226
1) 다른 지역 농악의 변화 양상	226
2) 제주도 결궁과 다른 지역 농악의 변화상 비교	230
5. 소결	233
V. 결론	236
[참고자료]	242

표 목차

<표 I-1> 제주도 결궁 제보자 목록	8
<표 I-2> 제주도 결궁 사진 자료 목록	11
<표 II-1> 2008년 대서리 열두머리굿 결궁패 구성	31
<표 III-1> 유입기와 강요기 결궁의 연행 방식 비교	107
<표 III-2> 정착기 중 성행기 결궁의 연행 방식 비교	120
<표 III-3> 정착기 중 절정기 결궁의 연행 방식 비교	142
<표 IV-1> 제주도 결궁 속 잡색의 탈.....	205

사진 목차

<사진 II-1> 도두리 동전설치구별부 중 임자년 12월 下記秩	29
<사진 II-2> 마을회관에서 연습하는 모습	32
<사진 II-3> 고삿바위로 향하는 모습	32
<사진 II-4> 정월초하루 결궁 액막이	32
<사진 II-5> 고기 부르는 제	33
<사진 II-6> 영문을 세운 모습	34
<사진 II-7> 현작을 올리는 모습	34
<사진 II-8> 집집마다 차리는 제상	34
<사진 II-9> 정제굿을 하는 모습	34
<사진 II-10> 정월초하루 헌석제	35
<사진 II-11> 정월대보름 헌석제	35
<사진 II-12> 정묘년 정월 진사유(進士遊)	37
<사진 II-13> 줄다리 기공식 결궁	41
<사진 II-14> 용수개발 기공식 결궁	41
<사진 II-15> 산역(山役)을 마친 뒤 장구를 치며 노는 모습	50
<사진 II-16> 가시리 결궁 기념사진	59
<사진 II-17> 烘爐復興祭 西烘里 開發契 後援 깃발	65
<사진 II-18> 홍로부흥제 결궁 기념사진	65
<사진 II-19> 결궁 영수증	67
<사진 II-20> 대정부인회 결궁 기념사진	72
<사진 II-21> 2023년 칠머리당 영등환영제 길놀이	74
<사진 III-1> 탈을 쓴 잡색들	88
<사진 III-2> 한동청년 국민총력 행사 결궁 기념	101
<사진 III-3> 하도리 각시당 영등굿의 거리굿	112
<사진 III-4> 애월읍 봉성리 신명동 결궁 기념사진	123
<사진 III-5> 조천면 와흘리 이재 원주지 복귀 기공식 결궁	126
<사진 III-6> 동복리 결궁 1	131
<사진 III-7> 동복리 결궁 2	131

<사진 III-8> 동복리 결궁 3	131
<사진 III-9> 동복리 결궁 4	132
<사진 III-10> 동복리 결궁 5	132
<사진 III-11> 신엄리 결궁 1	137
<사진 III-12> 신엄리 결궁 2	138
<사진 III-13> 신엄리 결궁 3	138
<사진 III-14> 신엄리 결궁 4	138
<사진 III-15> 신엄리 결궁 5	139
<사진 III-16> 신엄리 결궁 6	139
<사진 III-17> 제4회 한라문화제 결궁대회 도두동 결궁패	148
<사진 III-18> 조천읍 연자방아	150
<사진 III-19> 용담동 용연야범	150
<사진 III-20> 서귀읍 서시과차	151
<사진 III-21> 건입동 산포조어	151
<사진 III-22> 2015년 조천읍 결궁 1	164
<사진 III-23> 2015년 조천읍 결궁 2	164
<사진 IV-1> 성주풀이굿 中 강태공서목시놀이	199
<사진 IV-2> 산신놀이	204
<사진 IV-3> 1914년 입춘굿	207
<사진 IV-4> 전상놀이	208
<사진 IV-5> 영감놀이	208
<사진 IV-6> 수산리 본향당의 태극기	215
<사진 IV-7> 온평리 본향당의 태극기	216
<사진 IV-8> 함덕리 영등굿의 태극기	216
<사진 IV-9> 온평리 영등굿의 제2공향 반대 깃발	218
<사진 IV-10> 4·3해원상생굿의 군병놀이	220

초록

이 연구는 20세기 초 제주도에 걸궁이 유입된 이래 지난 한 세기 동안의 수용 양상과 변천상을 살펴본 종합적인 논의이다. 한국의 마을공동체 신앙과 그에 따른 의례는 크게 무당굿과 농악대굿으로 나뉘어 별도의 전승 기반을 구축해왔다. 제주도는 전통적으로 무당굿이 우세한 지역에 속한다. 이 때문에 농악대굿의 형태가 ‘걸궁’이라고 하는 형식으로 20세기 초엽에 이르러서야 이름으로 제주도에 유입되기 시작했다.

제주도의 전통적인 노동 형태와 경제 구조가 다른 지방과 달라서 농악이 정착할 기반이 취약했기 때문이다. 한국의 농악은 주로 논농사에 기반을 둔 중부 이남 지방 일대의 두레 공동노동조직에서 싹텄다. 제주도에도 수눌음이라고 불리는 두레와 유사한 마을조직이 있었지만 다른 지방처럼 지주와 소작농 간에 이루어지는 계약노동과는 달리 자급자족에 기반한 교환 노동을 목적 삼은 조직이었다. 대규모의 노동력을 요구하는 두레 노동에서 두레농악이 탄생한 다른 지방의 내력과 사뭇 달랐던 것이다.

그러나 농업 노동과 분리되어 마을공동체의 공동 사안을 해결하기 위해 치르는 걸림농악의 일종인 걸궁만큼은 각별하게 보였을 가능성이 크다. 걸궁이 전근대 시기에는 마을 향사의 건립을 위한 기금 조성, 근대 이후에는 전기와 수도 등 기간시설의 공사비를 마련하기 위한 실용적인 목적을 담당했기 때문이다. 더욱이 제주도의 전통적인 당신앙 속의 거리굿과 걸궁이 유사성을 지니고 있어서 문화적 거부감 또한 비교적 작았던 것도 수용을 촉발하기에 적절했다.

제주도의 걸궁 수용은 유교적 가치 규범에 기초한 남성 중심의 향촌 조직이 주도했다. 제주 사회에 유교적 가치 규범을 정착시키기 위한 남성 중심의 향촌 조직의 노력은 조선 후기에 이르러 유식 의례인 포제를 자리 잡게 한 바 있다. 포제는 유교식 의례인데, 전통적인 당제와 분별되고, 특정 지역의 댕제와도 준별되는 각별한 의례이다. 이들이 선택한 방법은 무식 의례를 배제하는 것이 아니라 유식 의례와의 습합이었다. 이들은 노력은 포제와 마을굿을 연계하며 유교와 무속이 절충된 의례를 탄생시키는 것으로 이어졌다. 그 과정에서 선택한 것이 바로 걸궁이다.

그러나 제주도에서 걸궁을 수용하기 시작한 시점은 한국사회가 일제에 의해 강제병합을 당하는 충격적인 사회변동을 맞이한 시기였음을 환기할 필요가 있다. 이로

말미암아 제주도의 걸궁은 일제에 의해 식민통치의 관제문화 중 하나로 변질되었다. 20세기 초를 전후해 자발적 수용한 시기의 걸궁이 ‘자생적 걸궁’의 단초였다면 이후로 이어진 일제강점기의 걸궁은 ‘강요된 걸궁’이라고 할 수 있다. 자발적 형태의 걸궁과 외압적인 걸궁이 공존한 것은 시대적 조건 때문이었던 것으로 추정된다.

걸궁의 처지는 해방 이후에도 크게 달라지지 않았다. 4·3과 6·25 등을 거치며 크게 위축되었다가 활력을 되찾았지만 이내 개발주의에 편승한 민속정책에 휘말렸다. 중앙정부와 지자체는 미신타과운동을 벌이는 한편 민속을 관제화하기 위해 각종 민속 축제와 경연대회를 만들어냈다. 그렇게 해서 마침내 제주도에서도 ‘걸궁경연대회’가 생겨났다. 이 때문에 모처럼 되살아났던 ‘자생적 걸궁’은 관제화된 민속으로 전락하며 ‘왜곡된 걸궁’ 또는 ‘재가공된 걸궁’의 길을 걷게 된 것이 오늘날에 이르렀다. 이처럼 사회변동의 영향을 받으며 ‘자생적 걸궁’, ‘강요된 걸궁’, ‘왜곡된 걸궁’, ‘재가공된 걸궁’으로 변화해 온 제주도의 걸궁의 연대기는 크게 ‘수용기, 정착기, 변형기’로 나눌 수 있다.

한편 제주도에 걸궁을 들여온 수용 주체들이 그것의 정착을 위해 주체적으로 기울였던 노력의 면면을 살펴보면 재래의 무속과 결합을 시도했다는 사실이 포착된다. ‘무당굿’과 ‘농악대굿’을 절충하며 다른 지방의 농악과 구별되는 특징을 지닌 연행양식을 고안해낸 것이다. ‘제비썰짐, 성주풀이, 사냥놀이, 놀판굿’이 그것이다. 이와 더불어 양반, 포수, 심방 등의 주술성에 기반한 잡색들이 걸궁 연행의 중심을 점유하며 만들어낸 특유의 연행방식 또한 걸궁이 거둔 성과 중 하나다. 그런가 하면 제주도민들은 4·3과 6·25라는 학살과 전쟁으로 인한 레드컴플렉스라는 집단 트라우마 극복의 장치로도 걸궁을 활용했다. 군인과 경찰이라는 다중적 의미의 ‘잡색’을 고안해 사회적 의제까지 연회에 포괄하는 성취를 이루어낸 것이 대표적인 예다.

종합하면 제주도의 걸궁 수용과 변천 과정은 20세기 초에서 현재에 이르는 한국의 근현대사에 대해 ‘걸궁’을 주제 삼아 조명하는 민중의 역사 중 한 페이지라고 할 수 있다. 국가로 대표되는 권력이 행사하는 문화의 지배 방식과 이에 대응하는 민중의 대응방식이 각축을 벌이며 오늘날 제주 사회에서 ‘걸궁’이라고 부르는 민속의 산물이 형성된 것이기 때문이다.

주제어

거리굿, 걸궁, 걸립, 걸궁경연대회, 국민총동원체제, 나희, 놀판굿, 농악, 농악경연대

회, 당굿, 문전철같이, 미신타파운동, 민속주의, 본풀이, 사회변동, 산신놀이, 새풀이, 성주풀이, 액막이, 영등굿, 입춘굿, 잡색, 전국민속예술경연대회, 제비살점, 제주4·3, 탈놀이, 탐라문화제, 판굿, 포제, 한라문화제, 화반

I. 서론

1. 문제 제기와 연구 목적

오늘날 제주도에는 도민사회 일반이 공공연하게 재래의 전통 민속으로 이해하는 ‘결궁’이라는 문화 현상이 널리 알려져 있다. 제주도 지자체에서는 지난 2008년에 ‘제주 10대 문화상징’을 선정하며 네 가지 분야에 걸쳐 99종에 이르는 항목을 제시하였다. 이 가운데 신앙·언어·예술 분야에 결궁이 포함되었으며 유래가 오래된 공동체 의례라고 선정 취지에 밝히고 있다.¹⁾ 『제주문화상징』에 따르면 결궁은 정월 대보름을 전후하여 마을의 안녕과 풍년을 빌고 자신에게 고사를 올리며 풍물을 울리는 세시풍속이라고 정의하고 있다.²⁾

여기서 ‘풍물을 울리는’ 행위와 ‘결궁’이라는 명칭은 한국의 중부 이남 지역을 중심으로 성행하는 농악의 면모와 일치한다. 풍물이란 농악기 자체를 이르기도 하고, 지역에 따라서는 그것을 연주하는 연행, 즉 농악을 가리키는 말이다. 결궁 또한 농악을 이르는 다양한 명칭 중 한 가지다. 정병호는 농악은 연행양상과 목적에 따라 ‘축원, 노작, 연예, 걸립’의 네 가지로 나뉜다고 밝힌 바 있다.³⁾ 그의 견해를 수용한다면 제주도의 결궁은 걸립에 해당되는 유형을 이르는 여러 가지 명칭 중 하나다. 이런 점에서 볼 때 제주도 또한 다른 지방과 비슷한 형태의 농악이 유습으로 전승되어왔다고 여기는 인식이 일견 타당한 것으로 보인다.

그런데 제주도 결궁이라는 명칭이 대중적으로 회자되고 오랜 유습처럼 여겨지는 것과 달리 고유한 연행양식의 실체를 찾아보기 어렵다는 점은 의문을 불러낸다. 다른 지방의 농악은 대체로 장단과 진풀이 등으로 대표되는 예술적 요소로 이루어진 연행양식을 갖추고 있다. 이와 달리 제주도에는 이러한 모습이 사실상 존재하지 않는다. 이렇게 명칭은 분명하게 존재하되 연행양식이 불분명한 모순적인 양상은 대단한 수수께끼로 대두되고 있다.

이 수수께끼야말로 이 연구의 핵심적인 주제로 주어졌다. 연구자 본인이 소위 ‘결궁’이라고 불리는 문화 현상의 현장 한복판에서 오랫동안 활동한 이력을 지니고 있

1) 제주특별자치도, 『제주문화상징』, 제주특별자치도, 2008, 420쪽.

2) 제주특별자치도, 위의 책, 420쪽.

3) 정병호, 『농악』, 열화당, 1986, 21쪽.

어서다. 연구자는 대학 시절 씨클 활동을 통해 농악을 접했다. 그 뒤 1994년에 이르러 제주도 최초로 전문연희집단을 조직해 이 분야의 다양한 활동을 오랫동안 이어왔다. 이때부터 제주도의 걸궁은 당연히 체득해야 하는 필수적인 요소가 되었다. 하지만 걸궁이라고 불리는 것이 제주에 존재하고 있다고는 해도 가·무·악·희의 구체적인 양식을 정연하게 갖춘 것이 아니었다. 기예적 측면에서도 이렇다 할 텍스트가 없다시피 해서 과연 걸궁의 실체가 있는가 하는 의구심이 갈수록 커질 수밖에 없었다.

실상이 이렇다 보니 누군가로부터 제주도 걸궁의 기예를 배우는 것이 불가능했다. 이 때문에 연구자를 포함한 같은 분야 연희자들의 시선은 다른 지역의 농악으로 쏠릴 수밖에 없었다. 결국 다른 지방을 오가며 여러 지방의 농악을 습득하는 과정을 이어가는 틈틈이 제주의 여러 마을을 전전하며 걸궁의 경험이 있거나 그것을 실제로 본 적이 있는 이들을 찾아 구술조사를 병행했다. 하지만 그럴수록 걸궁의 실체에 대한 의문은 더욱 깊어졌다. 사람에 따라 증언의 양상이 다르긴 했지만 자신들이 경험한 걸궁 연행의 실상과 유래에 대해 구체적인 구술을 제공하는 이가 드물었다.

이처럼 수년 동안 다른 지역의 농악을 배우던 과정에서 뜻밖의 발언을 접했다. 1997년 경기도 무형문화재 제21호 안성남사당풍물놀이의 상쇠 김기복으로부터 전수를 받는 과정에서 듣게 된 발언이다. 김기복은 6·25전쟁 당시 육군에 입대하여 당시 육군 제1훈련소가 자리했던 제주도 서귀포시 대정읍에서 군사훈련을 받았다고 언술했다. 그때 훈련소 측에서 사병들의 사기를 높이기 위해 병영 장기자랑대회를 열었다고 한다.

김기복은 농악의 경험이 있는 사병들을 모아 훈련소 내에서 폐기된 양철 드럼통 등으로 농악기와 병거지를 만들어서 농악을 선보여 1등을 차지했다. 훈련소 측에서는 김기복이 이끄는 농악대로 하여금 대정읍 중심가에서 읍민들을 상대로 길놀이와 공연을 진행케 했다. 김기복은 이때를 회상하며 당시 다수의 제주 사람으로부터 농악을 처음 본다는 말을 들었다고 한다.

김기복의 농악 발언과 걸궁을 기억하는 제주 사람들의 증언이 엇갈리는 이유는 또 무엇일까? 이때부터 연구자는 문헌 자료를 수집하며 기록 속에서 제주도 걸궁의 단서를 찾기 시작했다. 그리하여 김영돈의 연구에서 20세기 초에 표선면 성읍리 일대에서 걸궁이 시작되었다는 논설을 접했다.⁴⁾ 김영돈의 걸궁 연구를 찾아낸 뒤로 주

강현, 현용준 등 제주도 곁궁에 대한 단편적인 언급까지 접하며 곁궁의 실상을 하나둘 파악할 수 있게 되었다.⁵⁾ 그러나 김영돈 등의 주장과 달리 제주도에는 농악의 전통이 없었다는 연구와도 맞닥뜨렸는데 김현선의 연구가 대표적이다.⁶⁾

이들의 연구 또한 김기복과 제주 사람들의 증언이 엇갈리는 양상과 같아서 연구자로 하여금 대단한 고민에 빠지게 만들었다. 도대체 제주도에 곁궁이 실재했는가? 만약 실재했다면 그 실체는 무엇인가? 결국 현장에서 답을 찾을 수밖에 없었다. 다시 현장조사를 진행하며 결정적인 단서를 여러 곳에서 찾아냈다.

그 단서는 실제로 곁궁을 벌였던 당시의 사진들이었다. 실제 연행 장면이 담긴 것에서부터 곁궁을 마치고 기념으로 남긴 단체 사진들이 있는가 하면 마을 곁궁을 돌 때 가가호호에서 기부한 금액을 기록한 전표 사진까지 확보했다. 이뿐 아니라 몇몇 마을의 옛 회의록에 20세기 초에 곁궁을 제안하고 실행했다는 기록이 남아있다는 사실도 확인했다. 다시 말하면 제주도에 곁궁이 실재했다는 사실이 입증된 셈이다.

여기서부터 연구자의 숙제는 곁궁이 실재했는데 무슨 이유로 구체적이고 정연한 연행양식은 전수되지 않는가 하는 문제로 전환되었다. 또한 한 마을의 경우에도 세대에 따라 증언이 엇갈리는 문제도 새삼스러운 숙제로 떠올랐다. 자기 마을 곁궁이 매우 오래된 전통이라고 증언하는 사람이 있는가 하면 일회적인 행사로 치르고 중단되었다고 구술하는 이들 간의 상반되는 기억들 때문이다. 비유하자면 전자의 기억 속 곁궁은 ‘유습’이고, 후자의 것은 ‘유행’인 셈이다.

이때부터 연구자는 곁궁의 실체, 연행양식의 불확정성, 기억의 착종과 같은 문제로 조사의 방향을 변경했다. 곁궁이 언제쯤 제주에서 행해지기 시작해서 현재의 모습에 이르렀는지 구체적 기원을 특정할 수는 없으나 분명히 실재했던 문화 현상인 것은 분명하다. 그런데 기억과 해석이 어긋나는 양상의 배후에는 어떤 요인이 작용하고 있을까?

기억이 엇갈리는 증언 양상 가운데는 당곳의 거리곳과 곁궁을 혼동하는 사례도 적잖이 나타난다. 연구자의 조사뿐만 아니라 기존의 조사자료 중에도 이와 비슷한 증언 사례들이 있다. 제주도 당곳의 거리곳은 정월 초의 신과세곳 또는 음력 이월의 영등곳에서 펼쳐지는 의례로 곳을 집전하는 심방들이 마을 안의 거리와 가호(家戶)

4) 김영돈, 『제주성읍마을』, 대원사, 1989, 93~95쪽.

5) 주강현, 『두레』, 들녘, 2006.

현용준, 「화반고」, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002.

6) 김현선, 『한국농악의 다양성과 통일성』, 민속원, 2014.

를 순회하며 액막이를 진행하는 방식으로 진행한다. 거리를 행진하며 악기를 연주하는 이른바 행진무악(行進舞樂)의 방식으로 진행되는 연행 면모와 마을 안 가호의 액막이를 벌인다는 점이 걸궁과 매우 유사한 모습을 보인다. 이와 같은 양식과 연행 목적의 유사성 때문에 혼동하는 사례가 나타나는 것으로 단정할 수 있을까?

이에 대해서는 질문의 방향을 달리할 필요가 있다. 당곳에 거리굿이라는 유사 의례가 있는데 굳이 걸궁을 병립시킨 원인이 새삼스럽게 제기해야 할 질문이다. 거리굿과 걸궁을 모두 치렀다는 증언 사례도 적잖이 등장하기 때문이다.

모름지기 마을공동체의 의례는 신앙집단 속 구성원들 간의 이해와 요구가 반영된 합의에 따라 이루어지기 마련이다. 목적과 양식이 유사한 거리굿과 걸궁을 병립시킨 데에도 분명한 이유와 사회적 배경이 도사리고 있을 것이라는 추측이 당연하다. 이런 점에서 볼 때 걸궁에 대한 모색은 당곳의 거리굿을 비롯한 유사 의례와의 관계에 대해서도 밀도 있는 논의를 요구한다.

증언을 비롯한 문헌 자료 등에 나타나는 내용 중에는 서두에서 언급한 ‘제주 10대 문화상징’ 선정 사유와 정면으로 배치되는 사례도 있다. ‘유서 깊은 세시풍속’이라는 서술과 달리 20세기 초에 이르러서야 비로소 걸궁을 연행하기 시작했다는 증언과 견해가 그것이다. 이처럼 걸궁의 유래를 둘러싼 사뭇 다른 견해 또한 이 연구의 중요한 과제로 떠오른다.

제주도의 걸궁 수용과 변천 과정을 주제 삼은 이 연구에서 밝히고자 하는 문제를 종합하면 이리하다. 첫째, 걸궁의 실체성과 관련한 연행의 내력과 양식에 대한 문제, 둘째, 당곳의 거리굿 등으로 대표되는 유사 의례와의 상관성 문제, 셋째, 걸궁의 유래와 전승을 둘러싼 역사적 문제로 요약된다.

2. 선행연구 검토

제주도 걸궁에 대한 선행연구는 매우 미약한 실정이다. 연구자들의 관점에 따라 제주도 걸궁의 유무에 대한 입장이 다르고, 실재했다고 주장하는 이들의 연구조차 다분히 단편적인 수준에 머무르고 있다. 제주도에 다른 지방의 농악이 전파되었다는 짧은 언급과 특정한 사례의 단편적인 소개에 머무는 논설에 그친다고 해도 지나친 말이 아니다. 엄격하게 따지면 제주도 걸궁에 대한 본격적인 연구는 사실상 전무한 형편이다.

선행연구의 축적이 매우 부족한 탓에 걸궁에 대한 연구사 또한 빈약한 실정이다. 그렇다 하더라도 굳이 연구사를 소략하면 크게 세 가지 경향으로 분류된다. 첫째, 현장조사에 기초해 제주도 걸궁의 실상에 다가섰던 연구다. 둘째, 한국 농악의 전체적 지평 속에서 제주도 걸궁을 논의한 연구다. 셋째, 위의 두 가지 경향과 달리 제주도 무속의 거리굿에 대한 분석을 통해 걸궁과의 개연성을 논의한 연구다.

첫 번째 연구 경향에 속하는 것이 1980년대 후반에 비로소 걸궁 연구의 빗장을 연 김영돈과 현덕현의 연구다. 두 사람의 연구는 비슷한 시기에 진행된 것일뿐더러 현장조사를 동반했다는 점에서 의의가 있다.

먼저 김영돈은 『제주도민속자료』와 『제주성읍마을』 등에서 표선면 성읍리에 대한 현장조사를 토대로 걸궁의 면모를 살폈다. 그는 성읍리 걸궁의 연행자 중 한 사람이었던 송지준의 구술 증언에 기초해 걸궁의 유래와 연행의 목적, 걸궁패의 구성과 연행 방식에 대해 개략적인 논의를 전개했다. 그의 연구는 매우 단편적이고 성읍리라는 한 마을을 대상으로 한 현장조사만으로 걸궁을 논의하고 있다. 이 때문에 제주도 걸궁의 다양한 면모를 두루 살피지 못했다는 한계를 지니고 있다. 그러나 사실상 제주도 걸궁 연구의 효시라는 점에서 빈약한 연구사의 첫 획을 그었다는 의의를 지닌다.

김영돈의 연구와 궤적을 같이 하는 것이 현덕현의 연구다. 현덕현은 전문연구자가 아니다. 1980년에 제주대학교 농학부에 입학해서 같은 해에 제주도 도내 대학 최초의 농악 씨클인 ‘농악대’를 조직한 창립 멤버 중 한 사람이다. 그는 대학생 신분으로 제주도 걸궁에 천착해 몇 편의 소논문을 남겼는데 그중에서 「제주도 농악(걸궁)과 육지부 농악의 비교」⁷⁾가 단연 눈길을 끈다. 그는 여러 마을에 걸쳐 현장조사를 진행했다. 이를 통해 걸궁의 또 다른 명칭인 ‘무적’, ‘풍쟁이’부터 걸궁패의 편성 등 몇 가지 사항을 발굴하는 등 주목할 만한 성과를 거두었다.

두 번째 연구 경향은 주장현과 김현선의 연구다. 이들은 앞서 언급한 대로 한국농악의 전국적 양상을 살피는 가운데 제주도 걸궁에 대해 간략하게 다루고 있다. 먼저 주장현은 공동노동조직인 두레에 대한 연구를 진행하며 ‘풍물굿’이라는 명칭의 당위성을 강조하며 여러 가지 기원설 중 노동기원설을 피력했다. 공동노동조직인 두레에서 생겨난 풍물굿이 일제강점기에 이르러 북으로는 관북·관서지방과 남으로

7) 현덕현, 「제주도 농악(걸궁)과 육지부 농악의 비교」, 『흙』 5호, 제주대학교 4-H연구회, 1988.
이 소논문은 1987년 제주대학교 4-H연구회지 『흙』 5호에 실린 것으로 연구자가 현덕현과의 구술조사를 통해 제공 받았다.

는 제주도까지 확산되었다고 주장했다. 풍물굿의 한 갈래인 걸궁이 20세기 초에 제주도에 유입되었다는 근거로 김영돈의 연구를 인용하며, 이는 다른 지역의 풍물굿 또한 연원이 깊지 않다는 추론으로 이어졌다.⁸⁾ 그는 제주도와 더불어 한반도 북부 지역에 풍물굿이 뒤늦게 전파된 근거로 논농사지대, 혼합지대, 밭농사지대로 나뉘는 ‘민속지리적 계선(界線)’의 작용이라고 주장했다. 논농사지대에서 생겨난 두레문화의 산물인 풍물굿·호미씻이·백중놀이·줄다리기 중 풍물굿이 근대 초기에 문화적 확산을 거친 결과 밭농사지대인 제주도까지 전파되었다는 것이다.⁹⁾

김헌선은 우리나라 농악의 기원과 유형, 사례 분석과 미학적 해석, 농악 연구사와 농악의 미래 전망에 이르는 종합적 연구를 진행하였다. 그 과정에서 제주도의 걸궁에 대해서도 짧게 언급하고 있는데, 김영돈, 주강현의 논의와 배치되는 논의를 전개하고 있다. 그는 우리나라 농악의 판도와 분포양상을 크게 웃다리풍물과 아랫다리풍물로 나눈 뒤 다시 네 곳의 권역과 그에 속한 여덟 곳의 세부 권역으로 분류했다.¹⁰⁾

그의 분류는 제주도와 황해도를 비롯한 북부지역은 제외하고 있는데 이에 대한 이유를 제시하고 있다. 중부 이북과 제주도 등지에서는 무곳이 전통이 강하며, 특히 제주도의 농악은 근래에 이입된 현상이므로 전통적인 것으로 보기 어렵다는 것이 그가 밝힌 이유이다.¹¹⁾ 그는 우리나라 중부 이남을 농악의 발원지로 보고 준별의 기준으로 삼는다. 제주도와 중부지역 이북에 농악이 없었다고 하는 것은 그와 비슷한 형태는 있었어도 특정한 기준으로 구성되는 조직과 음악이 없었다는 견해다.¹²⁾

마지막 연구 경향에 속하는 것은 현용준의 연구다. 그는 『新增東國輿地勝覽』과 『東國歲時記』 등의 옛 문헌에 등장하는 ‘화반(花盤)’에 대한 분석을 시도했다.¹³⁾ 그 과정에서 ‘대뿔’ 등으로 불리는 당곳의 거리굿과 걸궁을 비교하는 연구를 진행하였다. 그는 화반으로 대표되는 근대 이전의 벽사의례를 분석하며 제주도 당곳의 거리굿과 걸궁이 이로부터 비롯된 공동체 의례 중 하나라고 밝혔다.

위의 세 가지 연구 경향과 함께 다뤄야 할 자료가 한 가지 더 있는데 문무병, 조영배, 좌혜경이 공동으로 집필한 논의다. 이들은 제주도교육청에서 발간한 민속개설

8) 주강현, 앞의 책, 228~232쪽.

9) 주강현, 위의 책, 149~153쪽.

10) 김헌선, 앞의 책, 민속원, 434쪽.

11) 김헌선, 위의 책, 196쪽.

12) 김헌선, 위의 책, 45쪽.

13) 현용준, 「화반고」, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 234~241쪽.

서인 『제주의 전통문화』에서 걸궁에 대한 논의를 진행했다. 하지만 이들의 논의를 연구사에 포함하기에는 무리가 따른다. 왜냐하면 이들의 논의는 문헌 연구와 현장조사가 크게 결여되었을 뿐만 아니라 주관적 견해를 피력한 서술로 가공에 가까운 내용으로 서술하고 있기 때문이다. 더욱이 제주도 걸궁의 사례로 지역축제의 한 프로그램인 걸궁경연대회 출품작을 마치 자생적인 전승현장의 사례로 제시하는 오류마저 드러내고 있다. 따라서 이들의 논의는 선행연구에 포함하기보다는 연구 자료의 범주에 추가해 비판적으로 검토하는 것이 온당하다고 판단한다.

3. 연구 자료의 선정

이 연구의 대상인 제주도 걸궁은 정치한 선행연구가 부족한 탓에 기원과 전파, 전승의 영역에 이르기까지 수많은 자료를 폭넓게 살펴봐야 한다. 무엇보다 오늘날 제주도 걸궁은 사실상 전승이 단절되어 본연의 면모를 헤아리기가 매우 어려운 실정이다. 따라서 이 연구는 걸궁의 기원과 전파의 측면에서는 근대 이전의 역사의례부터 오늘날의 농악대굿으로 이어지는 농악사의 전반적인 흐름을 조명하며 이를 방증 자료로 삼아야 한다. 이 과정에서는 무당굿과 농악대굿의 교섭 양상, 그리고 제주도에 걸궁이 전파되는 양상까지 두루 살펴볼 필요가 있다. 이에 대해서는 다양한 문헌 자료의 분석이 필요하다. 문헌 자료로는 앞서 살펴본 선행연구와 고문헌 등이 있다. 그리고 제주도의 전통문화 일반을 망라한 관찬 간행물과 각종 마을지, 그리고 신문과 방송을 비롯한 언론기사 등도 포함된다.

문헌 자료가 걸궁의 기원과 전파, 유사 의례와의 관계, 사회적 배경 등을 분석하는데 요긴하다면 구술자료는 걸궁의 실상을 생생하게 파악할 수 있다는 점에서 무엇보다 중요한 자료다. 더욱이 걸궁의 실상을 세밀하게 기록하는 문헌 자료가 태부족인 마당에 구술 증언은 어떤 자료보다 요긴하다.

연구자는 1990년대 후반부터 제주도 일원을 탐방하며 오랫동안 구술조사를 진행한 바 있다. 이 과정에서 수많은 증언을 접할 수 있었다. 증언 중에는 한두 차례 구경한 경험에 그치는 매우 파편적인 구술이 있는가 하면 오늘날 탐라문화제로 불리는 지역축제의 걸궁 경연과 혼동하는 사례도 있었다. 이와 달리 자신의 체험을 비교적 상세하게 증언하는 구술자도 적잖이 있었으며, 어떤 경우에는 미약하지만 장단과 노래, 춤 등 연행의 요소까지 선보이는 사례도 있었다. 이 연구에서는 수많은 구술

중언 가운데 유의미한 자료를 선별하여 분석하기로 한다. 이 연구에서 활용한 구술 자료의 제보자는 다음과 같다.

<표 I -1> 제주도 걸궁 제보자 목록¹⁴⁾

조사일시	이름	거주지	생년	조사장소	비고
2001.05.11.	김○조	조천읍 선흥1리	1922년생	김○조 자택	
2003.07.08	양○진	애월읍 하귀2리	1932년생	하귀2리사무소	
2006.07.15.	김○반	한경면 판포리	1933년생	판포리사무소	
2006.07.15.	함○익	한경면 판포리	1934년생	판포리사무소	
2008.01.25.	고○찬	추자면 대서리	1954년생	대서리 마을회관	
2010.07.01	김○수	조천읍 신촌리	1946년생	제주칠머리당굿보존회 전수관	심방(무속인)
2010.07.05.	김○옥	제주시 오라동	1947년생	제주칠머리당굿보존회 전수관	심방
2010.07.05.	이○옥	조천읍 신촌리	1955년생	제주칠머리당굿보존회 전수관	심방
2010.07.06.	부○자	조천읍 조천리	1944년생	조천읍사무소	조천읍 민속보존회장
2010.07.07.	김○수	조천읍 선흥1리	1930년생	김○수 자택	
2010.07.07.	고○봉	조천읍 선흥1리	1932년생	고○봉 자택	
2014.05.02.	강○선	제주시 도남동	1934년생	풍물굿패 신나락 연습실	성산읍 오조리 출신
2014.05.09.	윤○노	서귀포시 강정동	1923년생	윤○노 자택	
2014.07.15.	양○보	제주시 건입동	1934년생	양○보 자택	심방
2014.07.11.	고○자	구좌읍 하도리	1947년생	고○자 자택	심방
2014.07.22.	박○옥	대정읍 인성리	1935년생	상모리 게이트볼장	
2014.07.22.	박○형	대정읍 인성리	1954년생	상모리 게이트볼장	
2014.07.22.	송○선	대정읍 상모리	1930년생	상모리 게이트볼장	대정읍 구역리 출신
2014.07.21.	임○송	조천읍 와흘리	1932년생	임○송 자택	
2014.07.21.	한○생	조천읍 와흘리	1927년생	한○생 자택	
2014.07.22.	강○방	애월읍 봉성리	1940년생	봉성리 신명동 소공원	
2014.07.22.	안○찬	애월읍 봉성리	1965년생	봉성리 신명동 소공원	
2014.07.22.	강○호	애월읍 봉성리	1930년생	봉성리 농협 입구	
2019.08.01.	홍○자	구좌읍 하도리	1933년생	하도리사무소	
2021.11.11.	이○현	제주시 아라동	1952년생	제주시 오등동 마을회관	
2023.02.07.	김○남	표선면 성읍1리	1953년생	김○남 자택	
2023.02.07.	이○자	표선면 성읍1리	1939년생	성읍민속마을 무형문화재전수관	

14) <표 I -1> 중 2014년에 진행한 모든 인터뷰는 제주대학교 탐라문화연구원이 서귀포시의 의뢰를 받아 진행한 ‘제주도 걸궁의 복원과 계승 가능성 연구’ 용역과 병행한 조사임을 밝혀둔다. 이 연구의 연구자는 이 용역의 연구원을 맡아 현장조사를 진행하였다.

2023.02.14.	강○수	서귀포시 동홍동	1962년생	제주대학교 인문대학 1호관	제주대학교 농악대 출신
2023.02.17.	김○철	조천읍 함덕리	1964년생	김○철 자택	심방
2023.02.18.	현○현	안덕면 감산리	1962년생	전화인터뷰	제주대학교 농악대 출신
2023.02.19.	김○희	조천읍 선흘1리	1947년생	전화인터뷰	
2023.02.19.	송○기	성산읍 성산리	1944년생	전화인터뷰	호남지방 출신 농악인
2023.02.20.	변○철	서귀포시 서홍동	1960년생	전화인터뷰	
2023.02.26.	김○아	조천읍 함덕리	1942년생	함덕리 어촌계 사무실	심방
2023.03.04.	백○옥	조천읍 북촌리	1938년생	북촌리 어촌계 사무실	
2023.03.07.	신○국	구좌읍 동북리	1946년생	동북리 해녀촌 식당	
2023.03.10.	정○수	애월읍 신엄리	1943년생	신엄리 노인회관	
2023.03.10.	김○일	애월읍 신엄리	1943년생	신엄리 노인회관	
2023.03.10.	김○남	애월읍 신엄리	1940년생	신엄리 노인회관	
2023.03.08.	오○부	제주시 삼도2동	1963년생	성산읍 수산1리 신술당	심방

<표 I-1>에 제시한 구술 제보자들을 지역별로 분류하면 제주시 동 지역 5명, 서귀포시 동 지역 3명, 구좌읍 3명, 대정읍 3명, 성산읍 1명, 조천읍 12명, 애월읍 7명, 한경면 2명, 추자면 1명 등 전체 37명이다. 제보자들의 구술 증언은 지역에 따라 독특한 특징을 지니는가 하면 인근 지역과 유사한 공통점을 보인다.

이를테면 조천읍, 구좌읍, 성산읍 등의 동부지역에서는 당곳의 거리굿과 연계된 양상을 보이는 사례들이 나타난다. 그런가 하면 걸궁패의 뒷치배에 속하는 잡색 중에 심방의 역할을 담당한 배역이 공통적으로 나타난다.

이와 달리 애월읍, 한경면, 대정읍 등의 서부지역에서는 심방 잡색은 나타나지 않으며 이 배역을 대신하는 스님 잡색이 등장한다는 공통점을 지닌다. 한편 지리적 위치에 상관없이 제주도 전역에 걸쳐 몇몇 마을의 사례에서 나타나는 공통점도 적잖이 드러난다. 이에 대해서는 구술 증언에 대한 분석을 진행할 때 정치하게 재론하기로 한다.

지역별 특징과 공통점에 대한 언급에 있어서 독자적으로 다뤄야 할 구술 증언은 추자면의 사례다. 알다시피 추자면은 근대식 행정편제가 여러 차례 변경되는 사이 제주도에 포함되었지만 언어를 비롯한 생활문화 전반이 호남지방에 가까운 면모를 보인다. 이 때문에 추자도에는 제주 본도에 걸궁이 유입되기 훨씬 이전부터 농악이 정착되어 있었다. 적어도 걸궁을 포함한 농악문화를 논의하는 데 있어서 추자도의 사례는 별도로 다룰 필요가 있다.

<표 I -1>의 제보자들로부터 확보한 구술 증언은 시기와 직군별로 공통적 면모와 변별적 면모를 보인다. 먼저 시기별로 살펴보면 표선면 성읍리의 제보자들의 증언에 따르면 20세기 초반부터 마을 걸궁이 시작되어 1990년대까지 전승되었다고 한다. 말하자면 제주도에 걸궁이 유입되던 초기부터 연행되었다는 것이다. 다음으로 조천읍 와흘리, 성산읍 오조리, 대정읍 구억리 등의 지역에서는 일제강점기에 걸궁을 치르기 시작했다. 이 밖의 다른 지역은 대부분 1960년대에 이르러 걸궁을 치르기 시작했다.

이들의 증언 가운데는 걸궁을 치른 동기가 매우 색다른 사례가 있다. 애월읍 봉성리 신명동과 조천읍 와흘리의 경우다. 두 마을은 4·3 당시 소개령에 따른 중산간 지역 초토화작전으로 전소(全燒)된 마을을 1960년대에 이르러 복구하는 과정에서 자금 마련을 위해서 걸궁을 치렀거나 복구기념행사의 일환으로 치렀다고 한다. 조천읍 와흘리의 경우에는 성산읍 오조리와 더불어 일제강점기의 국민총동원체제가 시행되며 강제적으로 걸궁을 치르기도 했다.

다음으로 구술 증언 중에는 직군에 따라서도 각별한 면모를 보인다. 직업적인 무속인인 심방들의 경우에는 행정단위를 넘어서서 자신들이 무업(巫業) 활동을 하는 여러 지역의 걸궁에 대해 폭넓은 증언을 제공했다. 그런가 하면 당국의 거리굿과 걸궁의 관계에 대한 내용까지 구술했다. 심방에 따라서는 직접 걸궁에 참가했던 사례도 더러 있다.

지역과 직군 어디에도 포함되지 않지만 제주도의 걸궁 수용과 변천 과정에 일정한 영향을 끼친 활동을 이어갔던 제보자들이 있는데 강○수와 현덕현의 사례다. 이들은 제주도에서 최초로 결성된 농악 씨클인 제주대학교 농악대를 창립했다. 이와 같은 씨클은 학생들이 자발적으로 결성하는 것이 일반적이는데 이와 달리 농악대의 경우에는 학교 당국인 제주대학교 농학부에서 학생들을 모집해 조직했다. 그 뒤 호남농악의 명인 전사섭을 섭외해 1개월 동안 호남농악을 교육했다.

강○수와 현덕현 두 사람의 제보내용을 간추리면 농악대는 호남농악을 전수 받는 한편 제주도내 여러 마을을 방문하며 걸궁에 대한 현장조사를 진행했다. 이와 더불어 방송사의 섭외에 응해 걸궁이 전승되지 않는 마을주민들을 지도해 마치 오래된 유습처럼 포장한 방송프로그램을 제작하는 활동까지 벌였다고 한다.

구술 증언 및 문헌 자료와 함께 다뤄야 할 연구 자료에는 제주도 걸궁의 면면을 기록한 사진 자료도 포함된다. 사진 자료로는 앞서 언급한 조천읍 와흘리에서 '4·3

이제 원주지 복구사업'을 진행하며 기공식을 치를 때 걸공을 연행했던 사례의 사진을 비롯해 걸공의 실제 연행 현장 관련 사진 32매, 1960년대 중반에 만들어진 한라문화제의 걸공경연대회와 각종 축제 및 행사 관련 사진 12매, 기타 14매 등 58매에 이른다. 이처럼 다양한 사진 자료들은 개별 마을이나 개인이 소장하고 있거나 각종 간행물과 언론기사 등 여러 가지 형태로 보존되고 있는데 이를 간추리면 다음과 같다.

<표 I -2> 제주도 걸공 사진 자료 목록

지역	내용 및 수량	출처
구좌읍 동복리	걸공 현장-6매	金秀男, 『濟州島3 信仰と祭りの世界, 国書刊行会』, 1993.
구좌읍 한동리	걸공 기념 촬영-1매	북제주군 구좌읍 한동리, 『둔지오름 한동리지』, 구좌읍 한동리, 1997.
남원읍 의귀리	걸공 기념 촬영-1매	서귀포시 남원읍 의귀리, 서귀포시 남원읍 의귀리, 『의귀리지』, 2012.
대정읍 상모리	걸공 기념 촬영-1매	남제주군, 『군제60주년남제주화보집-이어도사나』, 남제주군, 2006.
서귀포시 대포동	걸공 현장-1매	대포마을회, 『큰갯마을』, 대포마을회, 2001.
서귀포시 서홍동	홍로부흥제 걸공 현장-1매 걸공 기념 촬영-1매 걸공 후 기금 영수증-1매	서귀포시 서홍동 변정철 제공
애월읍 봉성리	걸공 기념 촬영-1매	봉성리 마을회관 소장
애월읍 신엄리	걸공 현장-9매	제주시 영평동 고광민 제공
제주시 용담동	용연 줄다리 기공식 기념 걸공 현장-1매	용담동지편찬위원회, 『용담동지』, 용담동, 2001.
조천읍 와흘리	걸공 현장-2매	제주도, 『제주도』8호, 제주도, 1963. 제주일보 기사 2011.06.03.
추자도 걸인제 및 산역(山役)	걸인제 현장-2매 산역-1매	『만농홍정표선생사진집 제주사람들의 삶』, 국립제주대학교, 2002.
표선면 가시리	걸공 기념 촬영-1매	가시리 조랑말 박물관 소장
표선면 성읍리	걸공 현장-2매	남제주군, 『군제60주년남제주화보집-이어도사나』, 남제주군, 2006. 제민일보 기사, 2003.02.03.
하도리 각시당 영등굿	거리굿 현장-1매	김수남, 『제주도 영등굿』, 열화당, 1983.
한라문화제	걸공경연대회 현장-10매	남제주군, 『남제주』5·6호, 남제주군, 1968.

		남제주군, 『남제주』17호, 남제주군, 1971. 제주도, 『제주도』36호, 제주도, 1969. 제주시, 『제주시』12호, 제주시, 1969. 한국예총제주특별자치도연합회, 『탐라문화제50년』, 한국예총제주특별자치도연합회, 2014. 현용준, 『민속사진집 령』, 각, 2004.
한림읍 금악리	어승생 용수개발 금악지선 공사기공식 기념 결궁 현장-1매	북제주군 반세기 편찬위원회, 『북제주군 반세기』, 북제주군, 1997.
1914년 입춘굿	입춘굿 재현 현장-13매	국립중앙박물관 홈페이지
*불상(不詳)	결궁 현장-2매	金秀男, 『濟州島3 信仰と祭りの世界』, 濟州島3 信仰と祭りの世界 国書刊行会, 1993.

<표 I -2>에 제시한 사진들은 제주도 결궁을 담아낸 현장기록으로 실제 연행 현장을 비롯해 다양한 상황과 유사 의례의 현장을 촬영한 것이다. 이 사진들은 연행 목적과 촬영 당시의 상황에 따라 몇 가지 범주로 분류할 수 있다.

첫째, 역사적 배경이 담긴 범주의 사진들로 구좌읍 한동리, 조천읍 와흘리, 애월읍 봉성리 신명동이 이에 속한다. 구좌읍 한동리의 경우 일제강점기 국민총동원체제가 시행되던 당시 한동리 청년들이 정기적인 제식훈련과 유사한 방식으로 결궁을 강요당했던 상황으로 해석할 수 있는 사진이다. 조천읍 와흘리와 애월읍 봉성리 신명동의 경우에는 4·3으로 인해 사라진 마을의 복구와 관련한 사진이다.

둘째, 결궁의 실제 연행 현장을 촬영한 사진들이 있는데 구좌읍 동북리, 북제주군 추자면, 서귀포시 서홍동, 애월읍 신엄리, 표선면 성읍리의 사례가 이어 속한다. 이 사진들은 1960~1990년대까지 30여 년의 기간 사이에 촬영되었다. 이 범주에는 사진작가 김수남이 촬영한 사진도 포함되는데 이는 지역과 시기를 파악할 수 없는 불상(不詳)의 기록물이다.

셋째, 각종 시설 건립을 기념하는 행사에서 연행한 결궁을 담아낸 사진들로 제주시 용담동, 한림읍 금악리가 이에 포함된다. 이 사진들은 제주도 개발의 단면을 압축적으로 보여주는 기록물로 결궁이 세시의례에서 공연물로 변화하는 양상이 담겨 있다.

넷째, 결궁 연행을 전후한 시점에서 그것을 기념하며 촬영한 사진들이다. 이 범주에는 남원읍 의귀리, 대정읍 상모리, 표선면 가시리가 포함된다. 구좌읍 한동리, 서귀포시 서홍동, 애월읍 봉성리 신명동의 경우에는 중복적으로 이 범주에 포함된다.

다섯째, 한라문화제에서 펼쳐진 결궁경연대회의 현장 사진이다. 이 범주에는 제주

시 도두동, 제주시 건입동, 서귀읍 서귀리, 북제주군 조천읍, 남제주군 대정읍 등이 속하며 한라문화제 걸궁경연대회의 실상을 여실히 확인할 수 있다.

여섯째, 걸궁과 비슷한 면모를 보이는 유사 의례의 실상을 담아낸 범주로 1914년 입춘굿, 지역과 시기가 불분명한 산역(山役), 하도리 각시당 영등굿의 거리굿 등이 이에 속한다.

이 연구는 위와 같이 문헌 자료, 구술자료, 사진 자료 등 세 가지 유형으로 구분되는 연구 자료들을 차례로 살펴보며 각 자료에 담긴 의미를 도출할 것이다. 그리고 세 가지 유형의 자료들을 여러 가지 방법으로 견주어보며 제주도 걸궁의 수용과 변천 과정을 면밀하게 살펴보려고 한다.

4. 용어 정리와 연구방법

이 연구는 사실상 제주도 걸궁을 정치하게 다루는 최초의 시도라고 할 수 있다. 이러한 배경으로 인해 논지를 세우는 데 있어서 연구 대상인 걸궁을 비롯한 여러 가지 용어에 대한 정의가 새삼스럽게 필요하다. 따라서 연구 대상과 방증 자료에 따른 개념과 분류는 물론 같은 용어이지만 실상은 다른 경우 또한 연구의 논지에 맞게 정의할 것이다. 선행연구가 매우 부족한 조건에서 진행하는 논의인 탓에 용어에 대한 재정의는 연구방법의 측면에서도 일관되게 적용하기로 한다.

1) 용어 정리

앞서 걸궁은 걸립농악을 이르는 다양한 명칭 중 한 가지라고 밝힌 바 있다. 이 용어의 소종래는 불분명한데 제주도의 그것을 기록한 각종 자료에도 ‘걸공(乞工), 걸군(乞群), 걸궁(乞窮)’ 등으로 다양하게 표기되며 ‘진사유(進士遊), 농악대(農樂隊), 풍쟁이, 무적’ 등의 명칭도 존재한다.¹⁵⁾ 이 가운데 걸공(乞工), 걸군(乞群), 걸궁(乞窮) 농악대(農樂隊) 등은 다른 지방에서도 공통적으로 나타나는 명칭이다.

이와 달리 진사유(進士遊), 풍쟁이, 무적 등은 매우 독특한 명칭이다. 진사유의 경

15) 걸궁의 다양한 명칭을 기록한 자료들은 다음과 같다.

《도두리 동전설치구별부(道頭里 洞錢設置區別簿)》

북제주문화원, 『신흥리지』(영인편), 북제주문화원, 2007.

제주특별자치도, 『제주문화상징』, 제주특별자치도, 2008.

현덕현, 「제주도 농악(걸궁)과 육지부 농악의 비교」, 『흙』 5호, 제주대학교 4-H연구회, 1988.

우에는 걸궁패의 잡색 중 하나인 구대진사(九代進士)를 중심으로 연행이 이루어진 것에서 비롯된 명칭으로 보인다. 풍쟁이는 농악의 이칭(異稱) 중 하나인 풍장의 변음(變音)으로 파악된다. 무적의 경우에는 의미가 실전(失傳)된 명칭인데 그 뜻을 헤아리기 어렵다. 이 연구는 이처럼 다양한 명칭 가운데 가장 빈번하게 사용하며 오늘날 제주사회에서도 각종 행사에서 대중적으로 쓰이는 ‘걸궁’을 단일한 용어로 선택하기로 한다.

제주도의 걸궁은 다른 지방의 농악이 전파되며 특유의 방식으로 연행되었던 근현대 민속 중 하나이다. 그런데 다른 지방의 농악처럼 장단, 진풀이, 앞치배, 뒷치배 등 연행 방식과 연행자 구성 등이 정연하게 짜인 모습을 찾아보기 어렵다. 다시 말하면 연행양식이 특정된 사례가 매우 드물다는 것이다. 이 때문에 진풀이, 잡색, 앞치배, 뒷치배 등의 농악 용어도 존재하지 않는다. 잡색을 예로 들면 배역 하나하나를 이르는 명칭은 있지만 이를 통칭하는 용어가 없어서 상황에 따라 ‘가장(假裝)’, ‘분장(扮裝)’, ‘모델’ 등의 일상어가 빈번하게 사용된다. 이같은 사정이 엄연하지만 이 연구에서는 원활한 논의를 진행하기 위해서 잡색, 진풀이, 앞치배, 뒷치배 등의 일반적인 농악 용어를 사용하기로 한다.

걸궁을 비롯한 농악 용어 외에도 정의와 범주를 정리해야 할 용어가 한 가지 더 있다. 다름 아닌 세시의례라는 측면에서 걸궁과 잇닿아 있는 당굿 등의 무속의례에 내재한 몇 가지 용어들이다. 제주도 걸궁과 비슷한 목적과 면모를 지닌 무속의례는 주로 당굿에 집약되어 있다. 당굿 가운데서도 ‘거리굿’과 ‘놀판굿’ 등이 걸궁과 직접적인 관련성이 있다.

먼저 거리굿은 제주도의 당굿에서 마을의 거리와 가호(家戶)를 순회하며 액막이를 벌이는 과정 중 하나다. 당멘심방(무당)과 소미(小巫)들이 당기를 앞세우고 악기를 연주하며 행진하는 방식으로 진행한다. 이는 걸궁과 마찬가지로 지역과 심방에 따라 이르는 명칭이 매우 다양하다. ‘대뚝, 거릿제, 거리굿, 메뚝, 메구, 메구월일석, 대변순력, 순력’ 등이 그것이다.¹⁶⁾ 이 연구에서는 이렇게 다양한 명칭 중에서 가장 빈번하게 통용되는 거리굿을 단일한 용어로 선택한다.

다음으로 무속의례에 속하는 용어 중 ‘놀판굿’의 정의가 필요하다. 제주도 무속의

16) 거리굿과 관련한 이칭(異稱)은 다음의 자료 등에 나타난다.
 제주대학교 탐라문화연구소, 『제주도부락제Ⅲ』, 제주대학교 탐라문화연구소, 1990.
 현용준, 『제주도 마을신앙』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2013.
 현용준, 『제주도무속자료사전』(개정판), 각, 2007.
 현용준, 「화반고」, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002.

레 속의 놀판곳은 곳의 진행 과정에서 심방과 단골(신앙민)이 함께 어울려 여흥을 즐기는 ‘석살림’의 제차에서 종종 나타난다. 이 과정에서 흥이 극대화될 때 놀이판으로 확장되어 노래, 춤, 연주가 즉흥적으로 펼쳐지며 시간의 제약을 두지 않고 길게 이어지는 경우도 있다.

이와 달리 며칠에 걸쳐 곳을 진행하는 경우 휴식 시간을 활용해 즉흥적으로 펼치기도 하며, 거리곳의 진행 과정에서도 가호를 방문했을 때 한바탕 놀이판으로 펼쳐지기도 한다. 특정한 양식과 규칙 없이 즉흥적으로 펼친다는 점에서 걸궁의 연행 방식과 매우 비슷한 면모를 보인다. 따라서 이 연구에서는 즉흥적인 놀이방식의 연행을 이룰 때 ‘놀이판’이라는 용어를 사용할 것이다. 놀판곳은 걸궁과 마찬가지로 점차 소멸하고 있어서 그 진상을 살펴보기에 대단한 어려움이 따른다. 이에 대해서는 강정식의 연구가 사실상 유일하다시피 하다.¹⁷⁾ 이후의 논의에서 놀판곳을 다룰 때 이를 참고할 것이다.

위의 용어들 외에 제주도에 실재하되 그것을 이르는 명칭이 없는 경우도 더러 존재한다. 이런 경우 논의 과정을 살펴 밝히기로 하며 되도록 걸궁의 전승현장에서 통용되는 제주어에 기초해 규정하기로 한다.

2) 연구방법

제차 말하거니와 이 연구는 제주도 걸궁에 대한 최초의 본격적 연구다. 따라서 우리나라 농악 일반과 연관 지어 제주도 걸궁의 기원과 유래를 방증하는 것에서부터 수용 양상까지 두루 살펴야 한다. 따라서 연구방법 또한 문헌 자료 중심의 역사적 검토에서부터 사진민속학적 방법에 이르기까지 폭넓게 적용할 필요가 있다. 이를 간추리면 다음과 같다.

첫째, 고문헌을 비롯한 문서와 언론기사에 이르는 기록 자료를 포괄하는 문헌 연구방법이다. 고대에서 중세까지 이어지는 의례 속에서 발생한 농악과 무속곳의 벽사의례적 면모는 조선왕조실록을 비롯한 각종 고문헌에 다양한 이름으로 등장한다. 지역 또한 제주도를 비롯한 우리나라 여러 지역에서 고르게 나타난다.

근현대 문헌 자료 또한 주의 깊게 볼 필요가 있는데 『제주도지』를 비롯한 여러 가지 관찬 자료와 각종 마을지와 각종 언론기사 등이 그것이다. 이 자료들은 일제

17) 강정식, 「제주도 영등곳의 변화-놀이판곳의 존재와 오락성의 약화-」, 『바다·삶·무속』, 민속원, 2015.

강점기, 제주 4·3과 6·25전쟁, 새마을운동 등 근현대 시기 제주 사회의 변화상에 맞물린 걸궁의 단면을 제공한다.

둘째, 현장조사에 있어서 가장 요긴하게 사용되는 구술조사방법이다. 구술조사는 화자가 사회적·문화적·역사적 맥락에서 기억을 재구성하는 과정을 문서화하는 작업이다.¹⁸⁾ 이 연구의 주제인 제주도 걸궁에 대한 수많은 제보자들의 구술 증언은 개인의 주관적 체험에 기초한 일종의 회상이다. 따라서 개별 제보자들의 구술 증언은 그것은 총합을 통해 서로 견주어보며 사회적 대표성을 견인해내야 한다. 그러므로 이 연구에서는 제주도 걸궁의 면면에 대한 구술 증언을 서로 견주어 비교할 것이며 교차 검증은 물론 제보의 내용과 잇닿아 있는 방증 자료를 함께 살펴볼 것이다.

셋째, 현장조사과정에서 확보한 사진을 제시하며 걸궁을 조명할 텐데 이는 사진민속학적 방법이 유일한 방도로 보인다. 사진 자료에 대한 적극적인 분석은 매우 중요하다. 예를 들면 제주도 입춘굿의 경우 여러 가지 문헌 자료에 기록된 내용을 통해 전통사회의 입춘굿이 지녔던 면모를 추론해야 한다. 이를 보완하는 결정적인 자료가 바로 사진이다. 이를테면 1914년 6월 6일 「제4회 사료 조사, 관덕정 마당의 입춘굿놀이」에서 촬영한 13장의 사진은 제주도 입춘굿이 지녔던 면면을 파악하는 과정에 큰 도움을 주고 있다. 연희의 짜임새는 물론 등장인물과 그에 따른 탈과 복색, 악기 구성 등 구체적인 이미지를 통해 오늘날 입춘굿 해명을 위한 실마리를 제공한다.

사진민속학에 있어서 사진 자료는 역사적 사진(historical photography)에 대한 연구, 민족지 사진(ethnographic photography)과 이에 관한 연구, 사진문화(culture of photography)에 대한 연구, 그리고 사진유도기법(photo-elicitation)의 4가지 분야로 나뉜다.¹⁹⁾ 이 연구에서는 민족지 사진과 역사적 사진에 대한 방법을 통해 제주도 걸궁의 면면이 담긴 각종 사진을 분석할 것이다.

넷째, 제주도 걸궁은 목적과 기능의 측면에서 볼 때 세시의례에 속하며 연행 방식의 측면에서는 행위 민속에 속한다. 음악, 무용, 연극 등의 요소가 혼합된 방식을 지닌다는 점에서 연행론적 분석 또한 필요하다. 연행론적 분석은 행위의 표면에 드러나는 요소와 이면에 내재된 의미의 측면을 검토하는 것은 물론 연행의 배경론적

18) 윤택림, 「기억에서 역사로-구술사의 이론적, 방법론적 쟁점들에 대한 고찰-」, 『한국문화인류학』 25집, 한국문화인류학회, 1994, 278쪽.

19) 이기중, 「사진인류학의 연구방법론」, 『비교문화연구』 17집, 서울대학교 비교문화연구소, 2011, 127쪽.

의미와 사회적 기능까지 포괄해야 한다. 이런 점에서 연행론적 분석은 제주도 결궁의 현재적 진단과 미래 전망까지 아우를 수 있을 것으로 기대한다.

II. 결궁의 기록양상

1. 벽사의례와 결궁의 계통론적 유래와 양상

제주도의 결궁은 다른 지방의 농악처럼 유서 깊은 벽사의례에서 기원을 찾을 수 있다. 농악 또한 발생론 연구에서 기원을 거론할 때 종교성이 강한 축원에서 비롯되었다는 견해에 다수의 연구자들이 동의한다. 이런 점에서 제주도의 결궁은 한국의 농악 전반을 비롯한 유사한 벽사의례와 함께 살펴볼 필요가 있다.

따라서 이 장에서는 첫째, 제주도를 비롯한 우리나라 곳곳에 존재했던 벽사의례의 면모를 살펴본 뒤 농악의 발생과 변화 양상을 고찰할 것이다. 둘째, 매우 희소한 자료이지만 결궁에 대해 직접 언급한 제주도의 마을문서를 살펴보며 결궁의 유입 시기를 가늠하려고 한다. 셋째, 『제주도지』를 비롯한 각종 관찬 서적과 제주도내 여러 마을의 마을지에 언급된 결궁의 양상을 살펴볼 것이다.

기록 속의 결궁에 대한 탐색은 20세기 초를 기준 삼을 때 그 이전의 전근대사회와 근대 초기, 그리고 근대 후기에 속하는 해방공간에서 최근에 이르는 시기로 이어진다. 이에 대한 탐구는 비교적 긴 시간에 걸쳐 벽사의례에서 농악이 생겨나고 그것의 한 갈래인 결궁이 제주도까지 유입되는 과정을 파악으로 이어질 것임을 기대한다.

1) 제주도를 포함한 한국 벽사의례의 면모

제주도를 포함한 한국의 벽사의례 중 행진무악적 양식을 지니는 의례는 고대의 제천의식에서 소종래를 찾을 수 있다. 결궁과 유사한 벽사의례의 시원적 형태는 제주도뿐만 아니라 다른 지방에서도 공통적으로 전승되었던 것이 있는가 하면 특정한 지역 외에는 찾아보기 어려운 것도 있다. 따라서 이 항에서는 벽사의례를 제주도 재래의 사례와 다른 지방의 사례로 나누어서 살펴보려고 한다.

(1) 제주도의 벽사의례

제주도의 벽사의례를 소개한 사료 중 현재까지 밝혀진 것 중에서 가장 오래된 기

록은 『신증동국여지승람』에 등장하는 나희(儼戲)와 연등(然燈)이다. 나희는 궁중의 나례(儼禮)와도 유사한 면모를 보인다. 이로 미루어 상층의 의례가 민간까지 퍼져나가며 마을공동체 의례로 정착한 것으로 보이는데 그 면면에 대한 기록이 전해 온다.

매년 정월 초하루부터 보름날까지 남녀 무당이 신독(神蠶)을 함께 받들고 경을 읽고 귀신 쫓는 놀이를 하는데 징과 북이 앞에서 인도하며 동네를 나왔다 들어갔다 하면서 다투어 재물과 곡식을 내어 제사한다.

-『신증동국여지승람』(新增東國輿地勝覽) 濟州牧 風俗條 (1530)²⁰⁾

위의 기록을 보면 나희가 펼쳐지는 시기가 정월 초에서 보름까지다. 무당들이 받들었다는 신독의 ‘독(蠶)’은 깃발을 이른다. 이 깃발은 임금의 수레나 군대의 행렬에서 대장 앞에 세우던 것이다.²¹⁾ 오늘날 제주도 무속에도 뽕땃기가 사용되는데 이와 비슷했던 것으로 보인다. 뽕땃기는 당신(堂神)을 상징하는 깃발의 일종이다. 당굿을 펼칠 때 세우거나 거리굿을 할 때 행렬의 선두에 앞세우는 방식으로 연행의 구심점 역할을 하는 상징적 장치로 활용한다. 이런 점에서 나희의 신독과 매우 비슷한 역할을 했다고 할 수 있다. 신독을 선두로 동네를 순회하며 악기를 쳐서 귀신을 쫓아내는 의식과 남녀 무당에게 재물과 곡식을 내어주며 기원하는 나희의 면모는 제주도 무속의 거리굿이나 다른 지방 농악의 지신밟기 등과 매우 흡사한 벽사의례의 전형적 양상을 보여준다.

위의 기록에 이어 200여 년 뒤의 문헌인 『동국세시기(東國歲時記)』에도 나희가 다시 등장한다. 이 기록에서는 나희의 명칭이 ‘화반(花盤)’이라고 밝히고 있다. 화반의 내용은 『신증동국여지승람』의 그것과 매우 비슷하다.

제주도의 민속에 산, 숲, 내, 못, 언덕, 물가와 평지, 나무, 돌 등에 신당을 만든다. 매해 정월 초하루부터 대보름까지 무당들이 신독(神蠶)을 들고 나희(儼戲)를 펼치는데, 징과 북을 치며 앞을 이끌어 마을을 돌면 사람들은 다투어 재물과 돈을 바친다. 이로써 굿을 하니 이름을 화반(花盤)이라 한다.

-홍석모, 『동국세시기』(東國歲時記) 正月 上元條 (1849)²²⁾

20) 한국고전종합DB. 최종검색일. 2023.06.09.

https://db.itkc.or.kr/imgviewer/item?itemId=BT#imgviewer/imgnode?grpId=&itemId=BT&dataId=ITKC_BT_B001A_0390_010_0010

每歲自元日至上元 巫覡共擎神蠶 作儼戲錚鼓 前導出入閭閻 爭損財穀 以祭之

21) 현용준, 「화반고」, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 235쪽.

화반에 대해 현용준은 ‘굿돌이’의 음차와 훈차라고 밝혔다. 또한 성산읍 오조리 영등굿을 예로 들며 오늘날 제주도 무속의 ‘대뚝’과 같은 것이라고 언급했다.²³⁾ 현용준의 해석은 오늘날 제주도 무속의 전승 주체인 심방들의 증언과 견주어 보면 쉽게 동의할 수 있다.

[면담 II-1]

메구 도는 거. 메구라는 게 뭐냐문 옛날은 병들면은 호열자병이라 헤가지고 거리마다 병을 들어오지 못하게 방지한다는 것이 메구 도는 것이여. 그레가지고 큰 골목마다 가가지고 상 싱거냥 굿하고, 고그서 액막이하고, 그레가지고 뽕뻐기 들렁 막 연물 때리면서 춤덜 추고 이제 이렇게 돌아뎅기는 거주. 경 행 돌아뎅기당 그게 요청하는 사람이 있어.²⁴⁾

[면담 II-1] 외에도 제주도내 여러 지역의 심방들은 ‘메구’ 외에도 ‘거리굿’, ‘메’ 등의 명칭을 거론하며 나희와 화반에 가까운 연행 방식의 거리굿을 치렀다고 언술한다. 구좌읍 하도리의 경우 해신당의 일종인 ‘각시당’에서 해녀공동체의 의례인 잠수굿을 치를 때 뽕뻐기를 앞세웠다. 이 마을 본향당인 ‘큰당’과 ‘남당’ 등지를 순회하는 거리굿을 치렀다고 한다.²⁵⁾ 조천읍 와산리에서도 이와 비슷하게 이 마을 ‘불뚝당’에서 당굿을 치를 때 뽕뻐기를 들고 본향당인 ‘배락당’과 마을을 순회하는 거리굿을 치렀다고 한다.²⁶⁾

이렇게 볼 때 다수의 심방이 말하는 ‘메구’, ‘거리굿’, ‘메’ 등은 화반에 대한 『동국세시기』의 기록은 물론 현용준이 오조리 영등굿을 예로 들며 풀이한 내용과도 거의 일치한다. 이런 점에서도 나희와 화반으로 기록된 마을을 순회하는 벽사의례는 매우 오래된 전통으로 최근까지 전승되던 거리굿의 기원적 형태임이 확인된다.

나희, 화반과 함께 주목해야 할 또 하나의 의례로 춘경(春耕)을 들 수 있다. 춘경은 오늘날 ‘탐라국 입춘굿’이라는 이름으로 복원된 제주도 입춘굿을 이르는 말이다.

춘경

주사가 이를 주지하는데, 매번 입춘 하루 전에 주사에 무격들을 집합시켜, 목우를

22) 洪錫謨, 『東國歲時記』(한국명저 대전집, 이석호 編, 대양서적, 1978).

濟州俗 凡於山藪川池丘陵墳衍木石俱設神祀 每歲自元日至上元

巫覡擊神纛作儺戲 錚鼓前導出入閭里 民人爭捐財錢以賽神 名曰花盤

23) 현용준, 앞의 논문, 235쪽.

24) 양○보 인터뷰, 2014.07.15.

25) 고○자 인터뷰, 2014.07.11.

26) 이○옥 인터뷰, 2010.07.05.

만들어 제를 지내도록 하였으며, 다음 날 호장이 계화를 머리에 꽂고 몸에 단령을 걸치고 나선다. 목우에 쟁기를 갖추고, 무격들에게 명하여 화사한 옷을 입고 호위토록 하며, 앞에서 인도하고 크게 징과 북을 울리게 하여 관덕정 앞까지 이르게 하였다. 무격들이 흠어져 여염집으로 들어가 모아놓은 벼짚을 뽑아오게 하는데, 뽑아온 벼짚이 영글었는지 여부로 새해 농사의 풍흉을 증험하였다.

-김석익, 『해상일사』(海上逸史) (19세기말)²⁷⁾

김석익의 기록에서 주목해야 할 부분은 무격들이 읍성 안의 여염집을 방문한다는 점이다. 이 대목은 화반과도 비슷한 면모를 보이며, 양○보 등이 증언한 당곳의 거리곳과도 유사하다.

이처럼 입춘곳에서 벌어지던 거리곳의 면모를 오늘날 제주도의 심방들은 공시풀이에 반영한다. “멘공원에 멘황수 도공원에 도황수, 임춘춘경 화산주육 빨려오던”,²⁸⁾ 또는 “하산춘경 메구월일석 벌려옴던”²⁹⁾ 등의 말미로 간단히 묘사한다. 이에 대한 심방들의 증언을 살펴보면 제주읍성을 순회하는 거리곳의 면모와 절차를 파악할 수 있다.

[면담 II-2]

입춘혈 때도 옛날에이. 손당 당 멘 사람이 물을 타고 당기를 들르고, 서촌 대정에 예, 당 멘 사람이……. 그거를 어떻게 허냐 허면, 말을 탕 동세백이 동쪽으로 오는 사람은 저 ㄱ으니무를꺄지 오고. -중략- (서쪽은 저 어디?) 원에. 원이엔 헤라. 원. 원인디 그 동네 이름이 뭐엔 험다만은……. -중략- (오리정길이렌 헤그네. 이제도 가난 오리정길 잇압니다. 그디렌 굴안계. 그디 아니파?) 어어, 그디까지 오면 마중 가. -중략- 어, 그디서 반양, 그디서부터 이제 양쪽으로 치명 관덕정데레 들어와. 경 헤야 입춘곳을 시작헐어.³⁰⁾

[면담 II-2]에 따르면 제주도의 고을곳인 입춘곳에서도 나희, 화반과 유사한 거리곳이 펼쳐졌다는 사실이 확인된다. 입춘곳이 벌어지면 제주목의 도황수를 중심으로

27) 金錫翼, 『心齋集』, 1918.

春耕

春耕州司 五長廳 主之 每於立春前一日 聚巫覡於州司 造木牛以祭之 翌朝戶長頭插桂花 身着團領 出 木牛具農械 令巫覡輩具彩服 護衛前導乃大張鉦鼓 進至觀德亭前 令 遺巫覡散入閭家 抽其所儲 穀秸 以所抽者實否 驗新年之豐嫌

28) 허남춘 外, 『고순안 심방 본풀이』, 민속원, 2013, 412~413쪽.

29) 현용준, 『제주도무속자료사전』(개정판), 각, 2007, 127쪽.

30) 이○옥 인터뷰, 2010.07.05.

이 연구에서는 면담을 인용할 때 제보자와 조사자의 발화를 구분하기 위해 조사자의 질문은 괄호에 삽입하며, 논지에서 벗어나는 제보자의 발화는 ‘-중략-’ 표시를 통해 생략하기로 한다.

대정현과 정의현을 각각 대표하는 심방이 제주읍성 5리 밖에서 당기를 들고 거리굿을 하며 관덕정까지 다다랐다는 말이다. 이와 관련해 양○보 심방 또한 비슷한 증언을 한 바 있다. 양○보의 증언에 따르면 예로부터 제주도에는 모관황수, 정의황수, 대정황수라고 해서 황수가 셋이 있었다. 이 세 사람의 황수기가 모여야 비로소 입춘굿을 시작할 수 있었다고 한다. 황수기를 맞이하는 방식을 일러 ‘메구월일석’이라고도 불렀다고 한다. 이는 나희와 화반을 비롯한 행진무악적 벽사의례와 매우 흡사한 면모를 지녔던 것으로 보인다.

양○보는 메구월일석이 제주읍성의 남문, 동문, 서문의 세 방향에서 이루어졌다고 구술한 바 있다. 동쪽은 지금의 오현고등학교 앞에 ‘동제원’이 있었는데 관덕정에서 거기까지의 거리가 오리(五里)였다. 서쪽은 지금의 제주국제공항이 있는 ‘닷그네’ 마을 지경에 큰 바위가 있었는데, 그 또한 관덕정에서 거리가 오리(五里)였다. 남쪽은 지금의 제주여고 입구의 ‘박석내’ 지경이 오리(五里)였다. 이 세 지점을 오리정이라고 한다. 동쪽과 서쪽은 정의현과 대정현의 통인이 황수기를 들고 오리정까지 오면 제주목의 통인이 동서의 오리정으로 마중 나가 황수기를 전해 받고 관덕정까지 들고 온다. 남쪽은 도황수 일행이 황수기를 비롯해 무악기를 들고 오리정에서 관덕정까지 행진해 들어오는 것이다.³¹⁾

여기서 오리정은 물리적 거리로서의 의미도 있지만 그보다는 조선 시대 관리들의 의전과 관련이 깊다. 조선 시대에는 감사(監司)를 비롯한 관리들이 부임할 때 도입행차, 순력행차 등을 행할 때 각종 의장물과 관원들을 위시하여 행차를 시작하는 장소를 오리정(五里亭)이라고 불려왔다.³²⁾ 지역에 따라 오리정에는 정자 등의 건축물을 세우기도 했는데 제주도의 경우에는 별도의 시설을 갖추지 않았던 것으로 보인다. 양○보가 증언한 입춘굿의 메구월일석은 관민합동의 고을굿이었던 관(官)의 의전 방식과 무속의 거리굿을 혼합한 제주도 특유의 의례라고 할 수 있다.

오늘날 제주도의 무속의례에도 신을 청하는 과정인 ‘오리정신청례’가 나타난다. 이 대목은 굿청의 입구 쪽에 신을 청하는 용도의 ‘데령상’을 차려놓고 춤을 추며 청신(請神)하는 상징적인 방식으로 진행한다. 실제로 오리(五里) 밖까지 나가는 것처럼 묘사한다는 말이다. 그런데 입춘굿에서는 여느 곳과 달리 실제로 오리(五里) 밖에서

31) 한진오, 「옛사람들의 마을 살리기-거리굿의 부활을 꿈꾸며」, 《제주 원도심에서 다시 여는 인문학 세상 학술대회 자료집》, 제주대학교 탐라문화연구원, 2014, 43쪽.
 32) 김미경, 「조선시대 감사 도입행차 재현을 위한 구성 고찰 : 18세기 후반 평안감사를 중심으로」, 『지역과 문화』 3호, 한국지역문화학회, 2022, 58쪽.

부터 곳청에 이르는 거리를 행진하는 거리굿으로 펼쳤다고 할 수 있다. 사가의 굿이나 마을공동체의 굿이 아니라 고을 전체를 포괄하는 굿이었기 때문에 대대적인 거리굿을 오리 밖에서부터 연행했던 것으로 파악된다.

위의 내용들에 근거해 추론한다면 화반, 나희, 메구, 대뿔, 거리굿 등으로 불리는 벽사의례는 제주도 무속에 있어서 공동체의 굿을 진행할 때 매우 중요한 과정으로 여겨졌던 것으로 보인다. 이처럼 내력이 깊은 재래의 거리굿이 근대이행기에 이르러 걸공을 수용하는 데에도 특정한 작용을 일으켰을 것으로 판단한다. 거리굿과 걸공이 지닌 의례의 목적과 연행 방식이 비교적 유사한 형태이기 때문에 병립 과정에서 충분히 교섭이 일어났을 가능성이 크다고 하겠다.

(2) 다른 지역의 벽사의례와 농악의 면모

사료에 등장하는 제주도의 화반 등에 대한 기록과 비슷한 사례는 우리나라 다른 지방에서도 나타난다. 제주도의 벽사의례를 담은 기록들은 모두 무당굿에 속하는 것과 달리 다른 지역에서는 농악대굿의 면모도 나타난다. 무당굿과 농악대굿이 병행되는 양상을 보여주는 셈인데 제주도에 비해 사료 또한 풍부한 편이다. 이 중에서 연구 주제와 상통하는 사료 몇 가지를 연대순으로 살펴보기로 한다. ‘방매귀, 농악, 매귀희, 걸공, 두뢰’ 등이 그것이다.

첫째, ‘방매귀(放枚鬼)’는 메구를 이르는 말로 풀이되며 제주도 무속에서 거리굿을 이르는 메구, 메구월일석과 같은 의미로 보인다. 북과 쟁과리를 치면서 역귀를 물리친다는 것으로 보아 일종의 액막이를 진행하는 것인데 이 또한 제주도의 그것과 크게 다르지 않다.

한 해의 명절에 거행하는 일이 한 가지뿐이 아니나, 선달 그믐날에 어린애 수십 명을 모아 진자(振子)로 삼아 붉은 옷에 붉은 두건을 씌워 궁중(宮中)으로 들여보내면 관상감(觀象監)이 북과 피리를 갖추어 소리를 내고 새벽이 되면 방상시(方相氏)가 쫓아낸다. 민간에서도 또한 이 일을 모방하되 진자는 없으나 녹색 죽엽(竹葉)·붉은 형지(荊枝)·익모초(益母草) 줄기·도동지(桃東枝)를 한데 합하여 빗자루를 만들어 대문[櫺戶]를 막 두드리고, 북과 방울을 울리면서 문 밖으로 몰아내는 흉내를 내는데, 이를 방매귀(放枚鬼)라 한다.

-성현, 『용재총화』(慵齋叢話) 卷2 (1525년)³³⁾

33) 한국고전종합DB. 최종검색일. 2023.06.09.

위의 내용 중 ‘민간에서도’라는 문맥에 근거하면 궁중의 벽사의례가 민간에도 이르러 유행했다는 사실을 유추할 수 있다. 우리나라의 벽사의례 중 방매귀와 같은 의례는 고대의 제천의식에서 비롯되어 전승되어오다 고려 초에 관부(官府)에서 중국의 당나라 시대의 나의식(儺儀式)을 받아들이며 나례(儺禮)로 정착시켰다.³⁴⁾ 방매귀에 대한 기록을 통해 궁중을 비롯한 상층의 의례였던 나례를 민간에서도 재래의 의례에 수용하며 세시의례로 자리 잡게 된 경위를 파악할 수 있다.

방매귀가 신앙에 기초한 의례라고 한다면 이와는 성격이 조금 다른 양상을 지닌 농악이 성현의 기록으로부터 백여 년 뒤에 등장한다. ‘농악(農樂)’이 그것이다.

농악은 편안한다. 또한 모두의 음악이 각기 절구가 있고, 조리가 있다. 난잡한 듯하여도 난잡하지 않다. 나는 곧 농악과 군악을 심히 즐겨한다.

-권섭, 『옥소고』(玉所稿) (1671~1759)³⁵⁾

18세기 초 권섭은 우리나라 음악을 ‘제악祭樂·군악軍樂·선악禪樂·여악女樂·용악傭樂·무악巫樂·촌악村樂·농악農樂’ 등 여덟 가지로 분류하며 농악에 대해 언급했다. 현재까지 알려진 바로는 농악이라는 용어가 처음으로 사용된 기록으로 이 시기에 이미 오늘날의 그것에 가까운 연희가 존재했던 것으로 보인다. 무당굿과 분리된 농악 대굿이 독립적으로 연행되었다는 말이다. 농악이라는 명칭과 더불어 음악을 중심 삼은 다양한 연희가 분류되고 있다는 사실에서 미루어보면, 아마도 이 시기에 이르러서는 이미 노동과 결합한 두레농악과 오락적 목적으로 벌이는 연희의 형태로 자리 잡았다고 추측할 수 있다.

한편 권섭의 기록은 안유신의 시 ‘流頭觀農樂’과 더불어 이른바 농악이라는 명칭을 둘러싼 해묵은 논쟁의 종지부를 찍게 만든 결정적인 기록이기도 하다.³⁶⁾ 이 기록들이 발견되기 전까지 농악이라는 용어가 일제에 의해 만들어진 것이라는 주장이 유행한 바 있다. 그 근거로 종종 오청(吳晴)의 『조선의 연중행사(朝鮮の年中行事)』

https://db.itkc.or.kr/dir/item?itemId=BT#dir/node?dataId=ITKC_BT_1306A_0020_000_0010&viewSync=OT

歲時名日所舉之事非一 除夜前日 聚小童數十名爲侏子 被紅衣紅巾 納于宮中 觀象監備鼓笛 方相氏臨曉驅出之 民間亦倣此事 雖無侏子 以綠竹葉紫荊枝益母莖桃東枝 合而作帚 亂擊樞戶 鳴鼓鉦而驅出門外 曰放枚鬼

34) 황경숙, 『한국의 벽사의례와 연희문화』, 일인, 2000, 75쪽.

35) 김현선, 『한국농악의 다양성과 통일성』, 민속원, 2014, 16쪽에서 재인용.

農樂則佚 亦皆各有節奏 有條理 似雜而不雜 吾則甚喜農樂與軍樂

36) 김현선, 위의 책, 14~15쪽.

또는 무라야마 지준(村山智順)의 『조선의 향토오락(朝鮮の 郷土娛樂)』 등을 제시하는 견해들이 제시된 바 있다.³⁷⁾ 권섭의 기록은 안유신의 시와 더불어 18세기에 우리나라 중부지역을 중심으로 농악이 하나의 양식을 갖춘 연희로 존재했다는 점과 사실상 최초로 농악이라는 용어를 사용했다는 점에서 의의가 있다.

다음으로 살펴볼 것은 이옥의 『봉성문여(鳳城文餘)』에 등장하는 ‘매귀희(魅鬼戲)’다. 이옥의 저술은 우리나라 농악사 연구에 있어서 매우 요긴한 사료 중 하나다. 『봉성문여(鳳城文餘)』는 오늘날 경상남도 합천 일대를 이르는 봉성 지역의 풍속과 문화를 세밀하게 묘사한 저술로 이 가운데 ‘매귀희(魅鬼戲)’와 ‘걸공(乞供)’이 등장한다.

12월 29일 밤에, 고을 사람들이 봉성문 밖에서 매구를 벌이는데, 이는 관례라고 한다. 아이들이 구경하고 돌아와서 말하기를, “광부 세 사람이 가면을 썼는데, 한 사람은 조대(선비), 한 사람은 노파, 한 사람은 귀면을 하고 팽과리와 북을 치면서 노래를 함께 불러서 즐거웠어요.”라고 하였다. 정월 초이튿날 무어라고 외치면서 창밖 길을 지나가는 자가 있어서 엿보니, 종이 깃털 장식과 흰 총채를 잡고 앞서는 한 사람, 작은 동발을 든 세 사람, 구리 징을 든 두 사람, 북을 짚 일곱 사람이 보였다. 모두 붉은 쾌자를 입고 전립을 썼는데, 전립 위에는 지화를 꽂고 있었다. 남의 집에 이르러 떠들면서 놀이를 벌이면, 그 집에서는 소반에 쌀을 담아 문밖으로 나온다. 이를 ‘화반(花盤)’이라 한다.

-이옥, 『봉성문여』(鳳城文餘) (1799년)³⁸⁾

이옥은 매귀희라는 제목을 붙인 뒤 그 정경을 묘사했다. 가가호호를 순례하고 이에 답하는 장면이 마치 제주도의 거리굿을 보는 듯한 인상을 풍긴다. 특히 매귀희를 일러 ‘화반(花盤)’이라고 칭한 점은 앞서 살펴본 『동국세시기(東國歲時記)』에 실린 제주도의 화반과 명칭이 일치한다. 그러나 연행의 측면에서는 다소 차이점도 있다.

제주도의 화반은 무당이 깃발을 앞세우고 순례하는 반면 합천 일대의 사례는 연희자들의 구성과 복장을 볼 때 오늘날의 농악과 매우 비슷하다. 따라서 애초에 무당

37) 정형호, 「농악 용어의 역사적 사용과 20세기 고착화 과정에 대한 고찰」, 『한국민속학』 62집, 한국민속학회, 2015, 89~98쪽.

38) 李鈺, 『鳳城文餘』(譯註 이옥전집, 실사학사 고전문학연구회, 소명출판, 2001).
十二月二十九日夕 邑人設魅鬼戲于鳳城問外 例也 童子觀而歸言 狂夫三人着假面 一措大 一老婆 一鬼臉 金鼓迭作 謳謠並唱以樂之 正月二日 有喧而過窓外路者 窺之 執紙毳白拂先者一人 執銅小鉞者三人 執銅鉦者二人 執鬮鼓者七人 皆衣紅掛子 戴氈笠 笠上插紙花 到人家噪戲 其家盤供米出門 名曰花盤

곳의 메구에서 비롯된 놀이가 이 시기에 이르는 사이 점차 농악대굿으로 이행되고 있다는 사실을 파악할 수 있다. 앞서 양○보 등의 증언을 통해 살펴봤듯이 제주도에서는 무당굿의 메구가 근대에 이르기까지 오랫동안 이어진 것으로 파악된다. 이와 달리 적어도 함천 일대에서 이미 18세기에 농악대가 메구를 담당했다는 사실은 눈여겨보아야 할 차이점이다.

이옥은 같은 책에서 ‘걸공(乞供)’에 대해서도 기록을 남겼다. 앞서 살펴본 매귀희와 매우 유사하다. 저자 또한 매귀희를 하며 재곡(財穀)을 모으는 행위를 걸공이라고 언급했다. 이로 보아 사실상 선달 그믐부터 정월 대보름에 이르는 농악대굿의 면면을 연희의 시기와 형태에 따라 구분한 것으로 볼 수 있다.

매귀희는 마을을 돌면서 돈과 쌀을 구걸하는데 이를 걸공이라고 이른다. 걸공이 정월 12일에 큰 제방 아래에서 있었다. 1인이 전립을 쓰고 큰 청깃발을 들고 앞서고, 1인은 종이갓에 해오라기 깃을 꽂고 종이꽃과 누런 도포 그리고 부채를 들고, 1인은 갓에 공작의 깃을 꽂고 흰 도포를 입었으며, 5인은 전립에 검은 겹옷을 입고 북을 들고, 2인 동자는 전립에 붉은 깃털을 드리우고, 검은 겹옷을 입고 춤을 추며, 2인 동자는 전립에 바라를 들고, 3인은 전립에 징을 들고 있었으며, 1인은 갓에 흰 도포를 입고 대죽 전통을 들고, 1인은 개 가죽 모에 짧은 옷을 입고 조총을 매고, 북, 팽과리, 징을 든 사람들 머리에는 한 길이 되는 흰 줄을 드리우고 상양(商羊-비를 부르는 전설 속의 새) 새 걸음을 하면서 그것들을 치고 머리를 흔들면 머리 위의 흰 줄이 수레바퀴 같은데 중피(重皮)라고 한다. 모두 마당을 돌며 달리고 노래하고 춤추며, 징 북 팽과리가 잠시도 멈추지 않는다. 관로자(冠鷲者)가 어깨에 붉은 털을 단 동자를 태우고 달리면 동자는 어깨를 밟고 춤을 추는데 이를 동래무(東萊舞)라고 한다. 수일 후에 또 멀리서 온 자가 너무 많아 사람들이 놀이마당에 다 들어가지 못하였다. 포를 세 번 울리고 쌍각을 불면 큰 기를 두 개 세우고서 징과 북이 땅을 울리니 읍인이 놀라 모두 놀래었다. 태수가 두목 3인을 매질하여 장난을 못하게 하고 조총과 나발을 뺏어 병기고에 넣었다.

-이옥, 『봉성문여』(鳳城文餘) (1799년)³⁹⁾

이옥이 묘사한 걸공의 내용을 살펴보면 오늘날 농악대가 상모를 돌리며 관굿을 벌이는 모습과 비슷하다. 앞서 살펴본 매귀희와 견주어 볼 때 전자는 탈놀이가 중심

39) 李鉦, 앞의 책.

魅鬼戲之流行村落 求索米錢者 亦名曰 乞供 正月十二日 有乞供于大堤下者 一人黑衣氈笠 執大青旗先 一人紙笠插鷲羽紙花黃幙執扇 一人笠插孔雀羽白幙 五人氈笠黑執鼓 二人童子氈笠垂紅黑而舞 二人童子氈笠執鑼 三人氈笠執鉦 一人笠而白幙 執大竹笛 一人狗皮帽短衣執烏鎗 執鼓執鑼執鉦 皆頭垂一丈白 行作商羊步 鼓且搖其頭 則頭上量白如車輪 曰‘衆皮’皆遶場而走 且歌且舞 鉦鼓鑼 不敢少間 須與冠鷲者 以肩承紅童子而走 童子踏肩而舞 名曰‘東萊舞’其後數日 又有自遠來者 又甚衆 未入場 三響信砲 吹雙角 建大旗二 鉦鼓動地 邑人皆驚 太守答其渠三人 使不得戲 沒入其烏鎗 喇叭於兵庫

을 이루고 후자는 악기를 연주하는 치배들의 놀음이 중심적인 역할을 한다. 오늘날 농악대 구성의 틀에서 보면 매귀회는 잡색 중심으로 진행되고 걸공은 치배 중심으로 펼쳐진다. 연속적으로 이어지는 벽사의례의 기간 내에 축원 중심의 연행과 연희 중심의 연행이 구분되는 단계에 진입해 독자적이고 완결된 연행체계를 마련했던 것으로 보인다. 앞서 살펴본 권섭의 기록과 견주어 보면 이 시기에 이르러 농악은 세시의례의 축원농악, 노동과 결부된 두레농악, 대동놀이의 오락적 기능을 하는 연희농악으로 정밀하게 세분되어 다양한 방식으로 연행되었다고 할 수 있다.

이와 같은 추론을 뒷받침하는 것이 김윤식의 기록이다. 구한말 명성황후시해사건의 여파로 제주에 유배당했던 김윤식은 『속음청사(續陰晴史)』를 통해 제주를 물론 여러 지역의 문물을 살핀 바 있다. 이 가운데 ‘두뢰(頭耒)’라는 명칭으로 기록한 농악과 관련한 서술이 있다.

아침에 창밖에서 징과 북소리가 어지럽게 울렸다. 창 쪽으로 다가가 보니 이편 마을 사람들이 두레북을 두드리고 있었다. 용 한 마리가 그려진 깃발을 세웠는데 장대가 삼장이나 되었다. 청령기 한 쌍과 징과 장고 등속이 섞여 시끄럽게 나아가고 있었다. 또 하나 새로운 마을패가 있어 깃발과 북과 북색을 곱고 아름답게 고쳤다. 이쪽 마을이 먼저 북을 두드리며 기를 세우는데 이것을 선생기라고 한다. 새로운 마을 기가 두 번 넘어지면 이쪽 마을의 기는 한 번 넘어짐으로써 이에 답한다. 두 마을이 요란하게 하나가 되어 마당을 둘러싸고 북을 두드리다 파했다. 이렇게 마을마다 있는 풍속의 이름을 두뢰라 하는데 예로부터 오랜 마을의 풍속이다.

-김윤식, 『속음청사』(續陰晴史)권5 신묘 7월 초4일 (1891년)⁴⁰⁾

김윤식은 당시 충남 당진의 두레농악에서 펼쳐진 두레 간의 기세배 장면을 목격했던 것으로 보인다. 두레는 공동노동조직으로 우리나라의 논농사지대에서 크게 흥성했다. 두레는 논일을 하러 나갈 때에도 두레기를 앞세워서 행진하는 것이 일반적으로 경기도, 충청도, 전라도, 경상도의 여러 지역에서 두루 나타난다.⁴¹⁾

김윤식의 기록에 등장하는 ‘두뢰’는 논농사 중심의 공동노동조직이다. 밭농사지대

40) 김정헌, 「호남좌도농악연구」, 전북대학교 대학원 박사학위논문, 2008, 27쪽에서 재인용.

早聞鉦鼓亂鳴於窓外 推窓視之 乃村民農鼓也 建畫龍旗一面 桿長三丈 靑令旗一雙 鉦鼓杖 鼓等屬雜進 聒耳 又有新村一牌 旗鼓服色更鮮好 以此村先建旗鼓 謂之先生旗 新村旗二偃 本村旗 一偃以答之 兩村合圍 繞場鼓擊而罷 此俗村村有之名頭耒 古之眉州之俗

41) 정병호, 앞의 책, 118~119쪽.

에 속하는 제주도에겐 두레라는 공동노동조직이 존재하지 않은 바 두레농악 또한 찾아볼 수 없다. 제주도의 경우 다른 지방의 농악처럼 목적과 기능에 따라 다양한 연행양식으로 성장했다기보다는 주로 신앙적 측면에서 정초의 벽사의례의 형태만이 수용되었던 것으로 보인다. 이런 점에서 볼 때 다른 지방의 농악을 받아들였지만 제주도의 생업조건과 생활관습에 맞게 변용해 특유의 방식을 도모했다고 할 수 있다. 이러한 추정엔 고문헌에 등장하는 나희, 화반, 춘경 등이 신앙적 성격이 강한 의례 일색이었다는 점이 뒷받침한다.

2) 제주도 마을문서에 나타난 걸궁

제주도의 걸궁을 기록한 마을문서는 제주시 도두동의 《도두리 동전설치구별부(道頭里 洞錢設置區別簿)》와 조천읍 신흥리의 『신흥리지』 두 가지가 남아있다. 두 문서는 모두 20세기 초의 걸궁을 기록한 자료다. 전자는 1912년에 작성되었고, 후자는 1927년에 기록된 문서다. 전자의 경우 제주 본도가 아닌 추라도에서 걸궁패가 도두리를 방문해 걸립했다는 사실을 담고 있다. 후자는 마을 향사 신축을 위한 자금을 마련하기 위해 주민들이 직접 걸궁을 치른 사실을 담고 있어 두 마을의 사례가 차이를 보인다.

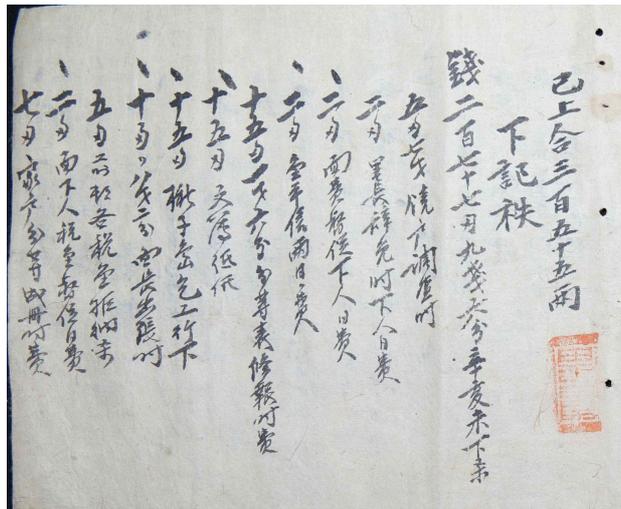
도두리의 경우 다른 지방에서 종종 나타나는 걸립농악의 한 형태다. 마을 안에 농악대가 없는 경우 다른 마을의 농악대를 섭외해 걸립을 하거나 직업적인 전문예인 집단을 초대해 치르는 방식과 비슷하다. 현재까지 발견된 것으로는 제주도 최초의 것으로 보이는 도두리의 걸궁 기록은 전형적인 걸립농악이라고 할 수 있다. 아마도 당시 도두리를 포함한 제주 본도의 마을 대부분은 농악 형태의 걸궁을 치를 연행 능력이 숙성되지 않았을 것이다. 그것의 기능과 목적에 대해서도 다소 낯설었다고 할 수 있다.

이와 달리 마을주민들이 직접 걸궁패를 조직해 연행한 신흥리의 사례는 도두리 걸궁과 15년의 시차를 지닌다. 도두리 걸궁을 시작으로 15년의 기간이 흐르는 사이 제주 본도 몇몇 마을에서 걸궁의 존재를 인지하고 그것의 연행을 도모했다고 추정할 수 있다. 이는 I 장에서 살펴본 김영돈의 연구에 나타난 20세기 초에 이르러 표선면 성읍리 등지에서 걸궁을 연행하기 시작했다는 증언과 일치한다.

(1) 《도두리 동전설치구별부(道頭里 洞錢設置區別簿)》와 추자도 걸궁

도두리는 오늘날 제주시 도두동 일대를 가리킨다. 《도두리 동전설치구별부(道頭里 洞錢設置區別簿)》는 19세기 말에서 20세기 초까지 이어지는 시기 동안 마을의 공금 출납을 기록한 일종의 장부이다. 당시 도두리는 상동에서 사수동에 이르는 7개 동네로 나누어져 있었으며 주민 대다수가 어업을 생업 삼는 마을이었다. 7개 동네는 상동과 백개동이 하나의 바다밭을 소유하고, 나머지는 저마다 하나씩 소유하고 있었다.⁴²⁾ 어업기반의 마을인 탓에 도두리 해녀들은 멀리 추자도까지 물질을 다녔다고 한다. 오늘날에도 여전히 관탈섬까지 조업하는 전통이 이어지고 있다.⁴³⁾ 이 때문에 동전설치구별부가 작성된 무자년(1888)에서 무오년(1918) 사이에는 추자도와 도두리 간의 상호교류가 매우 활발했던 것으로 짐작된다. 그 증거가 동전설치구별부에 남아있는데 ‘임자년(1912년) 12월 下記秩(사용 내역)’ 중 한 항목이다.

<사진 II-1> 도두리 동전설치구별부 중 임자년 12월 下記秩



已上合三百五十五兩
 下記秩
 錢二百七十七兩九錢六分 辛亥未下條
 五兩七錢 饒戶調査時

42) 고광민, 「일제강점기 전후 마을 조직 체계와 어장 소유권의 변화 : 제주도 도두리 사례를 중심으로」, 『무형유산』 12호, 국립무형유산원, 2022, 192~196쪽.

43) 일요신문 기사, <‘다큐온’ 제주 관탈도, 창원 소쿠리섬, 서해 격렬비열도...무인도의 오늘> 2022.05.27. 최종검색일 2023.05.18.

https://www.ilyo.co.kr/?ac=article_view&entry_id=429412

二兩 里長辭免時下人日費
 二兩 面費督促下人日費
 二兩 金平信(/倍)兩日日費
 十五兩一錢六分 分等表修補時費
 十五兩 文籍紙價
 十五兩 楸子島乞工行下
 十兩八錢二分 面長出張時
 五兩 前枚各税金推納條
 二兩 面下人税金督促日費
 七兩 家戶分等成冊時費

이상 합하여 355냥이다.

사용 내역

돈 277냥 9전 6푼 신해년에 내어주지 못한 조.

5냥 7전 살림이 넉넉한 집을 조사할 때.

2냥 이장이 사면(辭免)할 때 하인의 하루 일품.

2냥 면비(面費)를 독촉하는 하인의 일당.

2냥 김평신(/배)의 이틀 일당.

15냥 1전 6푼 분등표(分等表)를 수보할 때의 비용.

15냥 문적지(종이에 표적한) 값.

15냥 추자도(楸子島) 결궁(乞工)에게 행하한 값.

10냥 8전 2푼 면장의 출장 때.

5냥 前枚(앞의 여러 문건) 시의 세금을 찾아내어 납부하는 조.

2냥 면의 하인이 세금을 독촉하는 날 일당.

7냥 가호분등(家戶分等)을 성책(成冊)할 때의 비용.

이 문서는 추자도 사람들이 도두리까지 와서 결궁을 했고, 그에 따른 보상으로 도두리 사람들이 15냥의 금전을 지급했다는 기록이다. 추자도에서 도두리까지 와서 결궁을 행한 이유는 구체적으로 밝히지 않았으나 이 시기에 이미 제주 사람들도 결궁의 존재를 인지하게 된 유입기의 모습으로 보인다.

한편 추자도 주민들은 도두리까지 결궁을 하러 올 정도로 농약에 익숙했다. 추자도는 1914년 행정개편으로 제주군에 편입된 이래 현재까지 행정구역상 제주특별자치도에 속해 있다. 하지만 언어, 생업, 신앙 등 문화의 전반적 요소가 전라남도 서남해안과 매우 비슷하다. 이 때문에 추자도에는 연원이 정확하지는 않지만 일찌감치 농약이 전승되고 있었다.⁴⁴⁾ 추자도에는 6개의 마을이 있다. 저마다 공동체 신앙을 지니고 있는데 사당제, 산신제, 해신제 등 다양한 의례가 최근까지 전승되고 있

44) 송기태, 「전남 남해안 마을풍물굿 연구」, 목포대학교 대학원 박사학위논문, 2011, 31쪽.

다.45)

추자도의 여러 가지 의례를 관통하는 것은 단연 농악이다. 마을마다 걸궁패가 있어서 마을 의례를 지낼 때 걸궁을 벌인다. 연구자는 지난 2008년 1월 24일부터 26일까지 추자면 대서리에 체류하며 1월25~26일 양일간 선달 그림날 ‘고기 부르기’ 걸궁과 이튿날 ‘헌석제’, ‘사당 세배’, ‘마당밧이’에 이르는 과정을 조사하였다.

대서리는 추자항과 추자면사무소가 있는 추자도의 중심마을이다. 옛 이름은 ‘큰작지’로 해안에 몽돌해변이 발달해 붙여진 이름이다. 최영장군 사당제와 고기 부르기, 헌석제 등을 치를 때 행하는 걸궁을 일러 ‘열두머리굿’이라고 부른다.46) 열두머리굿의 시작은 선달 그림날 최영장군 사당 너머의 고삿바위에서 펼쳐지는 ‘고기 부르는 제’에서부터 시작된다.47) 고기 부르는 제에 앞서 집집마다 한두 명씩 자발적으로 마을회관에 모여서 걸궁 연습을 한다. 걸궁패에 참가하는 사람들은 모두 남성이다. 당시 걸궁패의 구성은 다음과 같다.

<표 II-1> 2008년 대서리 열두머리굿 걸궁패 구성

역할	인원	복장
기수	2	영기, 고깔, 민복, 쾌자, 삼색띠
뺑과리	3	부들상모, 민복, 쾌자, 삼색띠
징	2	고깔, 민복, 쾌자, 삼색띠
장구	4	고깔, 민복, 쾌자, 삼색띠
북	6	고깔, 민복, 쾌자, 삼색띠
포수 삼형제	3	갓, 담뱃대, 민복, 쾌자, 삼색띠
재곡 받는 사람	1	일상복, 쌀가마니

<표 II-1>에는 반영하지 않았지만 포수 삼형제 중 1인은 트럼펫을 들고, 나머지 2인 중 한 사람은 얼굴에 빨간색으로 수염과 주름살을 그렸다. 당시 포수 삼형제를 맡은 이들의 증언에 따르면 포수들은 도깨비들로 풍어를 부르는 신이라고 한다. 삼형제 중 막내 역할을 맡은 사람의 얼굴의 수염과 주름살은 도깨비 형상의 분장이라고 증언했다. 다소 특이한 점은 포수가 트럼펫을 든 모습이었는데 나발의 대응으로 트럼펫을 사용한 것으로 보인다. 포수를 일러 도깨비라고도 부르며 두 가지 명칭을 사용하는 것처럼 상쇠 또한 ‘설쇠’, ‘석쇠’라고 호칭하는 이들도 있다.

45) 한국문화원연합회 제주특별자치도지회, 『추자면 역사문화지』, 한국문화원연합회 제주특별자치도지회, 2012, 342쪽.

46) 고○찬 인터뷰, 2009.01.25.

47) 고기 부르는 제는 달리 ‘고기 부르는 걸궁’, ‘고기 부르기’라고도 한다.

2008년 조사 당시에는 상쇠와 포수 등 몇 사람을 제외하면 악기조차 처음 접하는 이들이 대부분이었다. 이 때문에 1시간 가까이 장단을 가르치는 데 시간을 할애했다. 결국 경험자들이 처음으로 참가한 이들에게 장단을 가르쳐주며 출발 시간이 될 때까지 기다린다. 정해진 시간에 이르면 기수를 앞세우고 상쇠를 따라 한 줄의 행렬을 만들어 고삿바위를 향한다.

<사진 II-2> 마을회관에서 연습하는 모습⁴⁸⁾ <사진 II-3> 고삿바위로 향하는 모습



이 과정에서 마을회관 인근의 대작지에서 잠시 멈춘 뒤 포수들의 진행에 따라 액막이를 진행했는데 간단한 사설 끝에 소주를 뿌리는 것으로 마무리한다.

<사진 II-4> 정월초하루 걸궁 액막이



고삿바위는 추자도 동쪽을 향해 바다가 열린 곳으로 사해 용왕에게 이듬해의 풍어를 기원하는 장소다. 최영장군 사당제를 치를 때에도 이곳은 제사를 지낸 뒤 용왕

48) 200.01.24. 촬영 한진오. 이하 같음.

제를 지내는 곳이기도 하다. 고삿바위에 다다르면 설날 그믐날의 ‘고기 부르는 제’에서는 유일한 잡색인 포수⁴⁹⁾ 세 사람을 중심으로 비념이 치러지는데 그 순서는 매우 간단하다. 먼저 포수 삼형제가 조촐히 차려진 제물을 앞에 두고 삼배한 뒤 첫째 포수가 풍어를 기원하는 비념을 재미있는 사설을 붙여가며 진행한 뒤 술을 사방으로 뿌리며 고수레한다.

<사진 II-5> 고기 부르는 제⁵⁰⁾



고기 부르는 제를 마치면 걸궁패가 다시 연주를 시작하며 ‘제 지내는 곳’⁵¹⁾을 친 뒤 다시 ‘마당길굿’⁵²⁾을 치며 고삿바위에서 내려온다. 고삿바위를 내려온 걸궁패는 최영장군 사당에 들러 풍물을 치며 사당 안을 한 바퀴 돌고 마을로 내려온다. 2008년에는 ‘고기 부르는 제’를 마친 뒤 면사무소에서 난장을 펼친 뒤 마무리했다.

이튿날인 설날에는 오전 10시에 마을회관에 모여 전날과 같은 방식으로 연습을 진행한 뒤 본격적인 걸궁을 시작했다. 먼저 최영장군 사당에 들러 세배를 했다. 세배는 <사진 II-6>와 같이 영문을 세우고 헌작을 올린 뒤 풍물을 치며 사당 안을 한 바퀴 돌고 나오는 순서로 진행했다. 사당 밖으로 나오면 포수가 트럼펫을 길게 세 차례 분 뒤 걸궁패는 다시 마을을 향한다.

49) 고○찬은 2~3명의 포수가 걸궁패와 동행하며 비념과 축원덕담을 한다고 했는데, 2008년 고기 부르는 제에서는 3명의 포수가 등장했다.

50) 한국문화원연합회 제주특별자치도지회, 앞의 책, 344쪽.

51) 열두머리굿을 구성하는 장단과 진풀이는 열두 마당으로 나뉘는데 제 지내는 곳은 아홉 마당에서 열한 마당까지다. 간단히 진행할 때는 첫째 마당에서 열한 마당까지 압축해 간단히 몰아치는 ‘단사리굿’을 친다. 이날 고기 부르는 제에서 친 것은 ‘단사리굿’이다.

52) 열두머리굿 중 일곱 마당과 여덟 마당이다.

<사진 II-6> 영문을 세운 모습



<사진 II-7> 현작을 올리는 모습



이때부터 ‘지신밟기 길궁’이 시작된다. 그 순서를 살펴보면 거리를 행진해 예정한 집에 다다라서 열두머리굿 중 셋째 마당에서 넷째 마당에 이르는 ‘놀림굿’을 친다. 이때 집주인은 술, 돈, 물, 쌀을 올린 상을 대문 앞에 차려놓는다. 길궁패는 제상 앞에 영문을 잡고 포수 세 사람이 재담을 주고받으며 액막이를 했다. 액막이를 할 때는 제상의 쌀 그릇에서 쌀 한 줌을 물그릇에 옮겨 놓는다.

<사진 II-8> 집집마다 차리는 제상



<사진 II-9> 정제굿을 하는 모습



액막이가 끝나면 상쇠를 비롯한 길궁패 일부가 부엌에 들어가 ‘정제굿’을 친다. 정제굿을 할 때 집주인은 미리 부엌에 솔뚜껑을 얹어놓고 그 위에 복채를 올려놓는다고 하는데 2008년 길궁에서는 그런 모습을 찾아볼 수 없었다. 정제굿이 끝나면 집주인이 내놓은 음식과 술을 음복한 뒤 다른 집으로 이동한다.

이렇게 여러 집을 순회하는 동안 마을 공공장소에서도 액막이를 했다. 이후에는 현석제와 밤굿이 차례로 펼쳐진다. 2008년 현장조사에서 연구자는 기상악화로 인해 부득이하게 현석제와 밤굿은 끝내 조사하지 못했다.

<사진 II-10> 정월초하루 헌석제⁵³⁾



<사진 II-11> 정월대보름 헌석제⁵⁴⁾



대서리의 사례를 통해 본 추자도의 걸궁은 송기태가 밝힌 것처럼 전라도 서남해안 일대의 농악과 같은 계통으로 보인다. 이처럼 연행체계가 잡힌 걸궁이 1912년에 도두리에서 펼쳐졌다는 사실은 제주도 걸궁의 유입 시기와 그 경로를 추적하는 단서로 매우 중요한 가치를 지닌다. 물론 추자도의 걸궁이 1912년 당시에든 현재와 같은 모습이었는가에 대해서는 의문의 여지가 생긴다. 하지만 고○찬의 증언에 따르면 열두머리굿의 체계가 잡힌 연원이 매우 오래되었다고 한다. 이로 보아 1912년의 걸궁 또한 현재의 모습과 크게 다르지 않았다고 볼 수 있다.

그렇다면 서남해안 일대의 농악과 같은 연행체계를 갖춘 추자도의 걸궁패가 제주 본도의 도두리까지 방문해서 걸림을 치른 이유는 무엇일까? 앞서 짧게 언급한 대로 도두리의 해녀들은 관탈섬을 비롯한 추자군도의 부속 도서 중 일부를 자신들의 바다밭으로 오랫동안 사용해왔다. 이와 관련해 연구자는 도두리 해녀들의 바다밭 조사를 진행한 고평민과 도두리 마을신앙조사를 진행한 강정식과 면담을 진행한 바 있다.

고평민에 따르면 도두리 연안은 해녀들이 주로 채취하는 해산물이 서식하는 곳이 많지 않아서 오래전부터 추자군도의 관탈섬과 사수도 등지를 바다밭으로 이용해왔다고 한다. 생업권이 추자도까지 이어져 있었던 것이다. 이처럼 도두리 주민들과 추자도 주민들 간에 생업에 기초한 일상적 교류가 활발했던 사정 때문에 걸궁이 치러졌다고 볼 수 있다.

강정식은 이와 관련해 또 다른 견해를 피력했다. 도두리 해녀들의 추자도 물질이 활발하게 이루어지던 20세기 초에 하추자도의 묵리에서 해녀 일행 중 한 사람이 익

53) 한국문화원연합회 제주특별자치도지회, 앞의 책, 345쪽.

54) 국립제주대학교, 『만능홍정표선생사진집 제주사람들의 삶』, 국립제주대학교, 2002.

사하는 사고가 벌어졌다. 사건이 발생한 뒤 이 마을에서 처녀당을 만들어 당제를 치르기에 이르렀다. 강정식에 따르면 익사한 처녀가 도두리 주민이었다고 한다. 이와 같은 강정식의 견해는 목리의 처녀당 신화와 상통한다. 목리의 마을공동체 의례는 처녀당제가 유일한데 당신(堂神)으로 좌정한 처녀의 사연을 담은 신화를 간추리면 이러하다.

아주 오랜 옛날에 제주에서 잠녀들이 물질을 왔을 때 어린 애를 돌봐줄 처녀를 같이 데려왔는데 사고로 죽게 되었다. 그래서 목리 마을에서는 그 죽은 처녀의 원혼을 달래기 위하여 당을 짓게 되었으며 매년 음력 2월 초하룻날 제관을 정하여 당제를 지내고 있다.⁵⁵⁾

목리 처녀당의 당제는 매년 정월초하루, 정월 대보름, 이월 초하루, 추석 등 네 차례에 걸쳐 치러진다. 이 가운데 정월 대보름의 당제를 걸궁으로 치른다고 한다.⁵⁶⁾

고광민, 강정식의 견해와 더불어 목리 처녀당 정월 대보름 걸궁을 견주어 볼 때 1912년 도두리에서 치러진 추자도 걸궁은 목리 주민들에 의한 것이었다고 추정할 수 있다. 아마도 처녀당 당제와 연계해 도두리 주민들과 협의 끝에 마련한 걸궁이었던 것으로 보인다. 연행 방식도 정월 대보름 당제의 걸궁과 크게 다르지 않았다고 추측된다. 대서리 걸궁의 상쇠 고○찬에 따르면 추자도 안의 6개 마을의 걸궁은 대동소이하며 모두 ‘열두머리굿’의 형식을 지닌다고 한다. 근래에는 ‘추자도 참굴비 대축제’를 비롯한 추자면 관내의 각종 행사에서 6개 마을에서 선발한 주민들이 함께 걸궁을 치르기도 한다.

도두리 마을문서에 기록된 1912년의 걸궁은 제주도 걸궁의 유입과 변천사에 있어서 각별한 의미를 지닌다. 전라도 서남해안 일대의 섬 지역에 전승되는 ‘군고(軍鼓)’ 계통의 농악이 20세기에 이르러 추자도를 교두보 삼아 제주 본도까지 진출한 사정을 알려준다. 지속적인 생업 교류가 걸궁이라는 또 하나의 세시의례 수용으로 이어진 것이다.

55) 한국문화원연합회 제주특별자치도지회, 앞의 책, 356쪽.

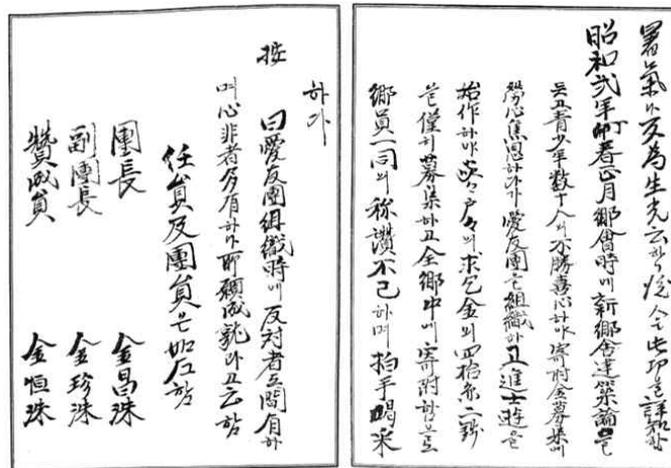
56) 위의 책, 356쪽.

(2) 신흥리 옛 마을지 속의 걸궁

조천읍 신흥리의 옛 마을지인 『신흥리지』는 1801년부터 1931년에 이르는 130여 년의 마을사가 편년체 형식의 서술로 이루어진 책이다. 북제주문화원에서 지난 2007년에 신흥리향사기와 마을의 비문 등을 포함해 재발간하였다. 옛 신흥리지는 1931년 당시 일본 오사카에 살던 이 마을 출신 청년들이 김정탁 씨를 중심으로 합심해 제작했다.⁵⁷⁾

신흥리의 마을 대소사를 기록한 이 책에 걸궁을 치렀다는 내용이 세 차례에 걸쳐 나타난다. 그 첫 번째 1927년의 일이다.

<사진 II-12> 정묘년 정월 진사유(進士遊)⁵⁸⁾



暑氣나 反爲 生光 云하니 後人은 比功을 詳知함
 昭和 貳年 丁春 正月 鄉會 時에 新鄉舍 建築 論을 듯고 靑少年 數十人의 不勝喜心
 하여 寄附金 募集에 勞心焦思하다가 愛友團을 組織하고 進士遊을 始作하여 家家戶
 戶의 求乞金의 四十圓 二錢을 僅히 募集하고 全鄉中에 寄附함으로 鄉員一同의 稱讚
 不已 하며 拍手喝采하다
 按曰 愛友團 組織 時에 反對者도 間有하며 心非者 多有하나 所願成就라고 云함
 任員及團員은 如左함
 團長 金昌洙
 副團長 金珍珠
 贊成員 金恒洙

57) 제민일보 기사, <舊韓末 濟州 사회상 기록한 마을지 발굴 공개>, 1994.12.14.

58) 북제주문화원, 『신흥리지』(영인편), 북제주문화원, 2007, 57쪽.

무더운 더위 기운에도 도리어 빛이 난다고 말하였으니, 후인들은 이 공을 자세히 알아야 할 것이다.

소화 2년 봄 정월 향회 때 새 향사를 세운다는 의논을 듣고, 청소년 수십 명이 기쁜 마음으로 기부금 모집에 노심초사하다가 애우단을 조직하고, 진사유를 시작해 가가호호의 기부금 40원 2전을 모아, 전액 기부했다. 이에 마을 사람 모두가 칭찬을 마다하지 않았고 박수갈채를 보냈다.

살펴보건대, 애우단을 조직할 때에 반대한 사람도 있었고, 마음에 흔쾌히 동조하지 않는 사람도 많았다. 그러나 모두 소원성취라고 말했다.

임원 및 단원은 다음과 같다.

단장 김창수

부단장 김진수

찬성원 김향수

이 기록은 신흥리 마을 회의에서 마을 향사를 신축하자는 안이 논의되었다는 소식을 접한 마을 청소년들이 애우단을 만들어 진사놀이를 치렀다는 내용으로 시작한다. 그리하여 가가호호를 돌며 간신히 모은 돈 40원 2전을 전액 기부하여 마을 사람들로부터 대단한 칭찬을 받았다는 내용으로 마무리하고 있다.

‘진사유(進士遊)’는 전후의 맥락을 가늠해 해석할 때 제주도 걸궁에 종종 등장하는 잡색인 구대진사(九代進士)라는 양반 잡색을 앞세운 놀이를 이르는 말로 보인다. 마을에 따라 양반 또는 심방의 역할을 하는 잡색이 걸궁패를 이끈다는 구술 증언이 많다는 사실에 기초하면 진사유(進士遊)는 걸궁을 이르는 말이 분명하다.

이렇게 1927년에 벌어진 신흥리 걸궁은 추자도 걸궁패가 도두리를 찾아와 걸궁을 치른 것과 달리 제주 본도 사람들이 자발적으로 행했다는 점에서 큰 의미를 지닌다. 추자도 걸궁패가 도두리에서 펼친 해가 1912년인데 이로부터 15년 뒤인 1927년에 이르러 신흥리 주민들이 자체적으로 걸궁을 치렀다. 이는 이 시기에 이르러 제주 본도 사람들도 걸궁의 의미와 사회적 기능을 이해하고 있었다는 사실을 알려준다. 놀이의 세세한 면모까지 알 수 없지만 집단적으로 치렀다는 점에서 어떤 식으로든 자신들만의 연행 방식을 마련하게 되었다는 사실을 의미한다.

여기서 주목할 점은 걸궁을 이르는 명칭이다. 도두리의 경우 ‘걸궁(乞工)’이라고 표기했는데 신흥리의 경우는 ‘진사유(進士遊)’다. 이와 관련한 증언이 있다.

[면담 II-3]

걸궁, 걸궁이엔 헌 말이 야튼 그, 일제강점기 시대에 야튼 걸궁이엔 헌 말이 나왔 주.-조천읍 와흘리⁵⁹⁾

이 증언은 도두리의 결궁(乞工)과 시기가 일치한다. 우리나라 각처에서 결궁을 한 문으로 표기할 때 ‘결궁(乞宮), 결궁(乞窮), 결궁(乞弓), 결공(乞供) 결군(乞群), 결곳(乞-), 결공(乞工), 결립(乞粒), 결량(乞糧)’ 등 다양하게 사용한다. 그런데 신흥리처럼 ‘진사유’라는 표현은 흔치 않다. 이 당시 유교적 자부심이 강한 남성층들은 중요한 기록을 남길 때 으레 한문을 즐겨 쓰며 의미 불명의 단어를 이두식으로 표기하거나 뜻이 통하는 한자어로 의역하는 일이 잦았다. 이런 배경에서 진사유라고 표기했을 가능성이 크다.

이와 달리 제주 사람들이 결궁의 방식과 내용에 대한 사고의 반영일 수도 있다. 다른 장에서 깊게 다루겠지만 제주도 결궁에 대한 증언을 종합하면 단연 결궁패 구성에 있어서 잡색들의 비중과 역할이 악기를 연주하는 앞치배보다 우세하다. 양반 역할을 하는 잡색을 ‘구대진사’라고 부르는 경우가 압도적으로 많고 더러 ‘사대부’, ‘양반’, ‘대감’ 등으로 불린다.

이렇게 신분이 높은 양반계층을 상징하는 잡색은 농악이 성행하는 우리나라 여러 지역에서 쉽게 찾을 수 있다. 잡색 중 양반에 대한 분석은 대다수 연구자의 견해가 일치한다. 많은 지역에서 양반과 조리중이 등장하는데 지배적 지위에 있는 이들의 비리를 풍자하는 것으로 본다.⁶⁰⁾ 제주도와 지리적으로 가까워 상호교류가 많았던 호남농악의 양반도 종종 남자다운 체통을 갖추지 못한 행실을 일삼는 존재로 묘사된다. 상대적으로 포수는 장군으로 묘사되며 양반을 압도하는 존재로 인식한다.⁶¹⁾

제주도의 경우는 이와 엇갈린다. 구대진사가 조롱과 풍자의 대상이 아니라 결궁패를 주도하는 일종의 지휘자 역할을 한다. 구대진사의 배역도 마을 원로나 유지 중에서 한 사람을 추대하는데 마치 포제를 비롯한 유식 의례의 제관을 선출하는 것과 비슷한 방식으로 결정한다. 구대진사를 맡는 것이 영예로운 일이며 덕망을 인정받는 과정으로 여기는 관습적 정서가 형성되어 있는 것이다. 이와 같은 관습적 정서가 신흥리 결궁의 명칭을 진사유로 결정한 요인 중 하나라고 할 수 있다.

신흥리의 옛 마을지에 두 번째로 등장하는 결궁은 1940년의 일이다.

金致遠氏 提案이 乞群 遊嬉 收集金으로 爲本하야 中央事務所를 新築하자 하니 金行直氏 答辭가 弱小資金으로 建築이 못될 것이니 等級別로 金額 收入한 乞群金을

59) 임○송 인터뷰, 2014.07.21.

60) 정병호, 앞의 책, 88쪽.

61) 박혜영, 「잡색의 연행과 전승이 지닌 풍물사적 의미」, 안동대학교 대학원 박사학위논문, 2013, 41쪽.

併呑하야 竣工하자하니 會員은 滿場一致로 拍手喝采하고⁶²⁾

김치원 씨의 제안이 “결군(乞群)의 수익금을 토대로 중앙사무소를 신축하자.”였는데, 김행직 씨가 답하기를 “약소한 금액으로 건축하기 어려우니 결군금(乞群金)을 합쳐 준공하자.”고 하니 회원들이 만장일치의 박수를 쳤다.

1940년의 결군은 1927년의 ‘진사유(進士遊)’와 명칭이 다르다. ‘결군(乞群)’은 결군의 다른 표기이다. 이 기록에서는 결군을 통해 돈을 모아 중앙사무소 신축에 쓰자는 의견에 동의했다는 짝막한 언급 외에 특별한 점이 보이지 않는다.

옛 신흥리지를 살펴보면 1927년 이후 1940년에 이르는 동안 결군이 치러지지 않았다는 점을 확인할 수 있다. 물론 기록에서 누락되었을 가능성이 전혀 없다고 단정하지 못한다. 하지만 매해 정기적으로 치렀다고도 보기 어렵다. 특별한 계기가 마련되었을 때 비정기적으로 치렀을 가능성이 크다.

현재 신흥리에는 당시의 결군에 대한 증언을 할 수 있는 주민이 전혀 없다. 전적으로 이 문서에만 의존해야 하는데 1927년과 1940년 두 차례의 결군에서 일치하는 점은 연행의 목적에 있다. 1927년에는 새 향사 신축자금, 1940년에는 중앙사무소 신축자금 마련이 결군의 목적이다. 이러한 공통점은 당굿처럼 정기적인 신앙의례로써 공동체의 안녕을 기원하는 것과 달리 공공사업을 위한 비정기적인 연행으로 사회적 장치의 역할을 한다는 사실을 알려준다.

이러한 사실에 비추어보면 제주도 결군의 외피는 마을을 순회하며 액막이를 벌이는 종교적인 연회의 형식을 띠지만 그 내면을 보면 특정한 목적에 따른 사회적 기능에 충실한 문화적 장치의 역할을 한다는 사실을 알 수 있다. 다시 말하면 정초의 벽사의례로 종교적 기능과 사회적 기능을 동시에 한다는 것이다.

옛 신흥리지에 나타난 세 번째 결군은 1963년 양력 6월 5일에 펼쳐졌다. ‘농악대’라는 이름으로 등장하다. 이처럼 명칭부터 다른데 연행 시기도 다르다. 앞선 두 차례의 결군이 정월에 치러진 것과 달리 양력 6월 5일에 치러졌다.

특히 본리에서 準備한 興겨운 農樂隊의 노래와 춤은 臨席하신 各界各層에 人士들이 뒤흔 感銘 깊우게 生覺하고 또한 盛大한 宴會로써 厚待하였으며⁶³⁾

특히 본리에서 준비한 흥겨운 농악대의 노래와 춤을 관람한 각계각층의 인사들이

62) 복제주문화원, 앞의 책, 88쪽.

63) 복제주문화원, 앞의 책, 89쪽.

매우 감명 깊게 생각하며 성대한 연회로 후하게 대접했다.

앞선 두 차례의 결궁과는 연행의 목적과 양상이 사뭇 다르다. 앞선 시기의 결궁은 마을 회의를 통해 논의된 사안의 달성을 목적으로 정초에 결궁을 치렀는데, 1963년은 지역사회 개발 시범 마을 사업의 일환으로 펼쳐졌다. 신흥리가 시범 마을로 선정된 이후 3년 동안 준공된 여러 사업장의 종합 낙성식에서 공연의 방식으로 치렀다.⁶⁴⁾ 이 행사에는 당시 김영관 도지사를 비롯한 도내 기관장들이 참석했다. 이로 보아 그다지 길지 않은 근대의 전통이지만 이전의 결궁과는 매우 다른 성격으로 변모한 것으로 보인다.

이는 해방 이후 제주4·3과 6·25전쟁을 겪는 엄청난 격변기와 이후 전도적인 4·3 복구사업, 그리고 박정희 정권의 출현으로 인한 제주도 개발 등으로 이어지는 급격한 사회변동의 단면을 보여주는 마을사의 한 장면이다. 결궁이 국가 주도의 정책에 따른 공공사업에 삽입되며 공연화되는 모습이 싹트는 시점인데 이러한 현상은 신흥리에만 그치지 않는다.

<사진 II-13> 줄다리 기공식 결궁⁶⁵⁾ <사진 II-14> 용수개발 기공식 결궁⁶⁶⁾



<사진 II-13>은 1967년에 제주시 용연의 줄다리를 건설한 뒤 기공식을 기념하며 벌인 결궁이다. <사진 II-14>는 1968년에 어승생 용수개발 금약지선 공사기공식을 기념하며 벌인 결궁이다. 1963년 신흥리의 결궁 또한 이와 비슷한 방식으로 펼쳐졌을 가능성이 농후하다.

이는 전통적인 향촌 사회가 지녔던 마을 자치와 공동체의 문화적 질서가 무너지고

64) 복제주문화원, 『신흥리지』(해설편), 복제주문화원, 2007, 59쪽.

65) 용담동지편찬위원회, 『용담동지』, 용담동지편찬위원회, 2001, 화보면.

66) 복제주군 반세기 편찬위원회, 『복제주군 반세기』, 복제주군, 1997, 190쪽.

마을의 안녕과 숙원을 실현하는 자발적 장치였던 걸궁이 관 주도 행사의 부대공연으로 변모해가는 과정을 보여주는 역사의 단면이라고 할 수 있다. 진사유에서 걸궁으로, 걸궁에서 다시 농악대로 바뀌어온 명칭의 변화상 또한 20세기 전반에 걸친 제주도 사회변동의 실상을 엿볼 수 있는 키워드라고 할 수 있다.

2. 각종 기록에 나타난 걸궁의 면모

이 연구의 서두에서 밝혔듯이 제주도 걸궁은 오랫동안 연구의 영역에서 별다른 조명을 받지 못했다. 그나마 지자체를 비롯한 각급 행정기관에서 관찬 간행물을 발간할 때 전통문화의 한 부분으로 소개되어온 것에 그친 경향이 짙다. 제주도내 여러 마을에서 발간한 마을지에도 단골손님으로 등장하고 있지만 이렇다 할 정치한 기록이 거의 없다. 관에 의해 다뤄지든 마을지를 통해 다뤄지든 문헌 연구나 현장조사에 기초하기보다는 일부 연구자들의 주관적인 추론이거나 그들의 논설을 답습하는 모습을 노출하고 있다. 어떤 경우에는 다른 지역, 즉 육지 농악에 대한 개설서를 그대로 인용해 터무니없는 내용을 설파하기도 한다.

이 항에서는 이러한 자료들을 관찬 간행물과 마을지로 나누어 주의 깊게 고찰해야 할 사례 몇 가지를 다룰 것이다. 이 연구에서는 현재까지 발간된 관찬 간행물과 제주도내 각처의 마을지 중 『제주도지』 67)를 비롯해 80여 종에 이르는 관찬 간행물과 마을지를 살펴보며 걸궁에 대한 서술이나 사진 등이 게재된 기록물을 선별했다. 대다수의 자료가 세시풍속을 소개하는 과정에서 걸궁을 짚막하게 서술하는 것으로 그치는 경향이 짙었지만 몇몇 자료는 구술 증언이나 마을 특유의 걸궁을 언급하는 경우도 있다. 하지만 이처럼 걸궁에 대해 의미 있게 기술한 기록물은 그다지 많지 않은 실정이다.

1) 관찬 자료 속의 걸궁

지자체를 비롯한 각급 행정기관과 공공기관에서 발간한 관찬 기록물에 제주도 걸궁에 대한 개론적인 서술이 다양하게 나타난다. 『제주도지』의 경우 매우 짚막하게 소개하는 것에 그치는가 하면 제주도교육청이 발간한 『제주의 전통문화』의 경

67) 제주도지편찬위원회, 『제주도지』 7권, 제주도, 2006.

우에는 매우 상세하게 서술하고 있어 대비된다.⁶⁸⁾ 그러나 두 가지 사례 모두 결궁에 대한 현장조사가 병행되지 않은 서술이다. 후자의 경우 한라문화제 결궁경연에 출전한 여러 마을의 경연내용을 토대로 분석하고 있어서 대단한 의문을 자아낸다. 이 밖에 관이 주도한 발간물들은 대다수가 『제주의 전통문화』를 요약 인용하는 방식으로 서술하고 있다. 이런 가운데 현장조사를 병행하며 논의의 근거를 확보한 『제주도민속자료』가 가장 주목할 만한 기록물이다.⁶⁹⁾

(1) 『제주도민속자료』

『제주도민속자료』에 서술된 결궁에 대한 기록은 짧은 분량이다. 하지만 표선면 성읍리의 결궁을 구술 증언에 기초한 현장조사를 통해 비교적 면밀하게 서술하고 있다.

城邑에서는 원래부터 <결궁>이 있었던 게 아니라 육지인들이 이를 시작하여 재미있게 놓고 收入金을 유리하게 쓰는 모습을 보고 이를 모방하여 시작했다는 것이다. 1969년에도 마을 주축로 <안할망당>의 큰굿의 祭費를 마련하기 위하여 陰曆 正初에 <결궁>을 했었다는 이야기이고 보면, 딴 마을에 비해 이를 保有傳承하려는 열의는 不知不識問에 아직도 대단한 편이다. 1973년 당시에 <결궁>의 내용은 別差 없이 전승되고 있었지만 20세기초의 경우를 회고하는 말을 들어보면, 九代進士·뽕과리·북·징·砲手 등이 주요 멤버였던 것이다. 초록색 따위의 色毛巾을 쓰고 팔과 다리를 걷어 올려 묶은 모습이 演技者들의 일반적 扮裝이었다. 말관 모양으로 종이로 지은 모자를 쓴 九代進士는 수염이 달리고 눈만 트인 탈을 썼었다. 道袍를 입고 지팡이를 짚었으며 긴 담뱃대를 물고는 맨 선두에 선다. 九代進士를 선두에 세운 行렬의 순서는 九代進士 다음 뽕과리 치는 분, 징 치는 분, 북과 장고치는 분이 따르고 砲手는 맨 마지막인데 그 뒤로는 구경꾼이 따른다. 우선 뽕과리가 팡 올리면 북·장고·징도 장단 맞추어 울린다. 장단 맞춘 行렬은 구경꾼들에게 험싸인 채 各戶마다 방문한다. 방문하는 순서는 미리 정해 있는 바도 없으며 그때그때 相議에 따르는데 미리 방문한 집에 연락하지도 않는다. 九代進士가 선두에 서서 한 가호를 방문하여 주인에게 인사한다. 주인과의 인사가 끝나면 마당에서 한참 신나게 논다. 주인은 쌀, 돈이나 酒希를 내놓는다. 演技者들은 이를 마시고는 외양간 같은 房마다 “이 구석 저 구석 내 구석”하고 외치면서 도끼로 광광 찍는다. 이러다간 역시 九代進士를 앞세우고 다른 家戶로 간다. -중략- 주민들이 <결궁>을 하는 경우는 대체로 마을의 공동비용이 필요한데도 里民 各戶에 分擔 徵收가 너무 번거롭거나 거의 불가능할 경우, 합의에 따라 陰正初에 <결궁>을 벌인다. 공동으로 사용할 器機가 필요하면 試行하는 일도

68) 제주도교육청, 『제주의 전통문화』, 제주도교육청, 1996.

69) 제주도, 『제주도민속자료』, 제주도, 1987.

많다. 收益된 돈으로 마련된 器機를 편이 상 동네마다 나누어 쓰게 하기는 하지만, <결궁>은 언제나 洞單位가 아니라 里單位로 시행했다. 城邑里 이웃마을에서도 성읍처럼 <결궁>은 해 오지만 城邑에서처럼 大的인 것은 못되었다. 맨 처음 본토인들이 이 <결궁>을 시작할 무렵에는 城邑에서 차린 다음 城邑마을은 물론이요 城邑 주변 마을을 뱅뱅 돌아다녔다.⁷⁰⁾

이 자료는 비교적 짧지만 제주도 결궁의 유래와 양상을 헤아리는 데 있어 매우 의미 있는 정보를 제공한다. 첫째, 제주도에 결궁이 유입된 시기를 가늠할 수 있다. 위의 내용을 살펴보면 20세기 초에 결궁이 시작된 것으로 파악된다. 이는 김영돈의 연구와도 거의 일치한다. 김영돈은 이 마을주민의 구술 증언에 기초해 성읍리 결궁의 면모를 파악했다. 그의 연구에 따르면 성읍리의 결궁은 육지 사람들이 맨 처음 시작한 것으로 전해진다. 육지 사람들이 결궁을 벌여서 흥청대고 그 수익금을 유리하게 쓰는 모습을 주민들이 탐탁하게 보고 이를 모방하여 시작한 때가 1910년대라고 한다.⁷¹⁾

둘째, 결궁의 목적이 드러난다. 마을의 공동비용 마련이 목적이다. 이는 앞서 살펴본 조천읍 신흥리의 진사유(進士遊), 결군(乞群)과 일치한다. 공동시설의 확충 또는 공동으로 사용하는 기구와 물품의 구입 등 마을공동체 차원의 요구를 수용한 것이다. 또한 결궁을 통해 마련된 공공자금의 용처 가운데 안할망당의 당굿 비용이 포함되었다는 사실을 통해 결궁과 당굿 사이에 의례적 상관성이 있다는 점을 알 수 있다.

셋째, 연행의 내용과 결궁패의 구성이 확인된다. “九代進士·뽕과리·북·징·砲手” 등이 등장하고, 탈을 쓴 구대진사가 결궁패를 이끌며 마을의 가가호호를 순회한다. 이 모습은 신흥리의 진사유(進士遊)와도 잇닿는다. 신흥리 사람들은 제주도의 결궁이 구대진사가 결궁패를 이끄는 지휘자 역할을 한다는 점을 각별하게 여겨 진사유(進士遊)라는 명칭을 사용했던 것으로 보인다.

구대진사가 이끄는 결궁패는 특정한 가호에 들어서면 마당에서 난장을 펼친 뒤 가옥의 요소요소를 돌며 “이 구석 저 구석 내 구석”이라는 사설과 함께 도끼로 내리치는 모습을 연출한다고 했다. 아마도 사설은 악기 연주와 교차하며 요소요소의 부정을 소멸시키는 용도로 구송했던 장단에 붙인 구음 사설로 보인다. 도끼로 내리친다는 묘사는 제주도 무속의 ‘성주풀이’에 삽입된 ‘강태공서목시놀이’에서 빌려온 것

70) 제주도, 앞의 책, 89~91쪽.

71) 김영돈, 앞의 책, 93~95쪽.

으로 보이며 ‘영등산에 덕들남 비자’라는 성주풀이 무가를 부르는 것과 함께 연행된 것으로 파악된다.

넷째, 성읍리 주변 마을의 걸궁에 대해 파악할 수 있는 실마리를 제공한다. “성읍리 이웃 마을에서도 걸궁을 해오지만 대대적인 것은 못되었다”는 내용을 통해 걸궁의 전승과 권역이 미약했다는 점이 확인된다. 이는 20세기 초에 제주도에 유입되었지만 전도적인 확산과 정착으로 이어지지 않은 원인이 무엇인가에 대한 하나의 숙제를 제공한다.

위와 같이 이 자료는 현장조사에 기초해 제주도 걸궁의 실상에 접근한 최초의 연구와 맞물린다는 점에서 큰 의의를 지닌다. 하지만 표선면 성읍리라는 단일 마을의 사례만으로 제주도 걸궁 일반을 헤아린다는 점에서 한계를 노출한다. 또한 성읍리에 걸궁이 전승되던 시기였던 만큼 실제 연행 현장에 대한 정치한 조사를 동반하지 않은 채 구술 증언으로만 그치고 있다. 이로 인해 생생한 실상을 파악하기에 어려움이 따른다.

(2) 『제주의 민속 I』

제주도가 발간한 『제주의 민속 I』에서는 걸궁에 대해 ‘굿뚝’이라는 명칭으로 서술하고 있다. 『동국세시기(東國歲時記)』의 화반에 대해 설명하며 당곳에 쓰일 기금을 마련하기 위한 걸궁이라고 풀이했다. 하지만 화반이 걸궁의 기원적 형태라고 풀이한 것과 달리 오늘날의 걸궁은 원형을 헤아리기 어렵다고 밝힌 뒤 서술을 진행했다.⁷²⁾

눈에 띄는 것은 건입동의 걸궁에 얽힌 구술 증언을 소개한 뒤 그것을 토대로 걸궁의 면모를 추론한다는 점이다. 이 자료에 실린 1992년 강○○의 증언을 간추리면 다음과 같다.

88년도에 걸궁을 담당하면서 조사보고서 올릴 때는 옛날 77년도 김○○씨네랑, 그 영감님네 살아있을 때 들었던 것을 토대로 했다. 88년도에는 김○○씨가 돌아가신 때이고 그 이전에 1977년도에 그 영감들하고 만덕제 가장행렬 할 때, 김○○씨의 그때 나이 78세였는데, 그 영감님한테 들은 얘기로, 漁船이 들어오면 낭퐁이를 쳤다는 거라. 배가 만선이 돼서 들어오면, 낭퐁이를 치면 그 신호를 맞춰가지고 그것을 신호로

72) 제주도, 『제주의 민속 I』, 제주도, 1993, 81~82쪽.

자기가 맡은 악기들을 가지고 모였다는 거라. 걸궁패의 인원은 30에서 50명 되는데, 그랬던 것이 우선 하나 중요한 거고, 또 언제 걸궁을 했느냐 하면, 칠머리당굿을 하기 위해서 큰 독을 가마에 실어가지고 보름씩 들어 다녔다는 거라. 쌀을 얻기 위해서 걸럽으로. -중략- 그 배역들을 들어보니까 구대진사, 평바치, 죄인, 포졸, 신랑 신부 그 정도고, 걸궁패는 길놀이를 하며 길에 가다가 거리굿 같은 것을 재현하는 거라. -중략- 쌀을 받을 때는 마당에서 육지식으로 지신밟기의 문굿은 하지 않고, 쇠소리만 냈다. -중략- 아, 이게 건입동 걸궁이구나 해서 내가 88년도에 보고서를 그렇게 올렸지. -중략- 문제는 걸궁 가락이 이미 다 없어져버렸다. 그래서 내 기대를 거는 게 내 못찾아봤지마는 그 사람한테 있지 않을까. 강○○이라고 ‘정실’에 사는데, 정실에서는 88년도까지도 동네에서 걸궁을 했었다는구만. -중략- 도두리에 있었는데, 내가 도두리팀을 가가지고 1970 몇 년이나 가서 해봤는데, 여자 몇 사람인데, 하기는 잘 했는데, 그런 게 없고, 주로 내용을 전해 줄 사람들은 남자들이라. 지금 한 65세쯤 됐을 거야. 그 사람들 살아있으면, 세 사람이 있었는데⁷³⁾

위의 증언을 토대로 분석하는 내용을 살펴보면 건입동 걸궁패는 ‘계’나 ‘집’의 형태로 30~50명으로 구성된 두레패 연희집단으로 계승되어왔다고 서술했다. 또한 심방이 2, 3명 계원으로 끼어 악기를 가르쳤다고 하며, 사고가 잦은 길가에서는 거리도 청제를 하던 <굿돌이>라고 해석했다.⁷⁴⁾

이 자료에서 눈여겨볼 점은 구술 증언의 제보자가 실제로 전승되던 걸궁을 경험한 사람이 아니라는 사실이다. 제보자 강○○은 국악협회 제주지부의 걸궁팀을 이끌던 연출가다.⁷⁵⁾ 증언에서도 알 수 있듯이 한라문화제와 만덕제를 비롯한 각종 축제의 일환으로 공연했던 걸궁의 제작과정 중 수집한 내용을 2차 제보하고 있다. 다시 말하면 교차 검증이 이루어지지 않은 간접증언이다.

이와 관련해 연구자가 제주칠머리당영등굿보존회에서 복수의 제보자로부터 확보한 구술 증언이 있는데 그 가운데 하나를 살펴보면 위의 내용과 정면으로 배치된다.

[면담 II-4]

(건입동 향토지에 보문 뭐 동네사람덜이 걸궁 돌앙 칠머리당에 굿할 때, 영등굿할 때 쌀 걸어강 그걸로 해가지고 경비헛덴 써져선게 그거 맞인 거파?) 아니, 아니. 저 뭐냐. 영 험수다 헤여그네 영 돌앙, 워낙 못살앙 월 돈이 엇고 해놓으난 돌명 혼 작박씩. 옛날에 작박. 혼 작박씩 헤영 그 마당에 강 내놓으문 그집이덜 펜안허게 해줍센 허고 -중략- 것이 메 도는 거.⁷⁶⁾

73) 제주도, 앞의 책, 83~84쪽.

74) 제주도, 위의 책, 84~85쪽.

75) 건입동향토문화보존회, 『건입동지』, 건입동향토문화보존회, 1991, 191쪽.

76) 이○○옥 인터뷰, 2010.07.05.

이 증언과 『제주의 민속 I』에 소개된 강○○의 증언은 견주어 보면 건입동 관내 산지 칠머리당의 영등굿에서 펼쳤던 거리굿과 걸궁을 혼동한 김○○ 노인의 구술을 여과 없이 신뢰한 것이라고 추측할 수 있다. 다만 농악에서 유래한 걸궁을 별도로 치렀다는 증언은 다른 마을의 사례와 크게 다르지 않다.

이처럼 신뢰도가 다분히 떨어지는 이 증언은 『건입동지』와 『제주도세시풍속』에서 여과 없이 재차 인용되고 있다. 다만 『건입동지』에는 위의 증언과 다소 차이를 보이는 임○○의 증언을 부연하고 있다.⁷⁷⁾

한편 『제주도세시풍속』은 강○○의 증언은 물론 『제주의 민속 I』에 서술된 내용 전문을 그대로 인용하고 있다. 교차 검증이 이루어지지 않은 간접증언이 확정적인 근거라고 주장하는 것이다.⁷⁸⁾ 이와 같은 인용의 방식은 여기에 그치지 않는다. 걸궁을 비롯한 『제주도세시풍속』의 서술은 제주도내 수많은 마을지에서 다시 재인용하는 양상이 펼쳐지고 있다. 이러한 현상은 해당 자료들을 접하는 사람들로 하여금 개별 마을의 실제 양상과 다른 내용을 사실로 인식하게 만드는 심각한 결과를 빚어내고 있다.

『제주도세시풍속』은 차치하고서라도 『제주의 민속 I』과 『건입동지』, 그리고 연구자가 구술조사한 증언을 종합해보면 건입동 걸궁의 대략적 윤곽이 드러난다. 칠머리당 영등굿의 거리굿이 재래의 의례로 전승되고 있었고, 후대에 다른 지역과의 교류를 통해 유입된 외래의 걸궁이 영등굿과 가까운 시기인 정초에 연행되었던 것으로 보인다.

이는 건입동이 오랜 시기에 걸쳐 제주도와 다른 지방을 왕래하는 최대의 항구를 보유하고 있었던 지리적 조건에 비롯된 것이라고 판단할 수 있다. 앞서 살펴본 도두리와 추자도의 생업적 교류가 추자도 걸궁패의 걸립을 이루어낸 것과 유사한 셈이다. 건입동 또한 각종 해상교류를 통해 다른 지방의 문물이 쉽사리 유입되는 과정에서 제주도내 다른 지역보다 조금은 이른 시기에 걸궁이 전래되었을 가능성이 크다.

한편 자료의 신뢰도를 차치하고 그 내용을 검토한다면 제주도 걸궁의 공통적 면모와 양상을 파악할 수 있는 대목이 더러 있다. 첫째, 구대진사를 비롯한 잡색이 등장한다는 점이다. 평바치 등은 앞서 살펴본 성읍리 걸궁 속의 포수와 같은 잡색이다.

77) 건입동향토문화보존회, 앞의 책, 191~192쪽.

78) 국립문화재연구소, 『제주도세시풍속』, 국립문화재연구소, 2001, 166~168쪽.

둘째, 걸궁 연행의 면모가 성읍리의 사례처럼 제주도 재래의 무속과 비슷하다는 점이다. ‘지신밟기와 문굿을 하지 않고’라는 대목은 성읍리 걸궁에서 무속의 ‘성주풀이’ 일부를 차용했던 것과 비슷한 방식으로 진행했을 가능성이 컸다고 볼 수 있다.

셋째, 건입동뿐만 아니라 정실마을과 도두리 등지에서도 걸궁을 치렀다는 증언을 통해 제주도 걸궁이 유입기를 거쳐 도내 여러 마을로 전파되었다는 양상을 짐작할 수 있다. 특히 도두리의 노인 중에 걸궁에 대한 내력을 기억하는 사람들이 있었는데 증언은 1912년 추자도 걸궁패의 걸립 이후 이 마을에서도 일정 기간 걸궁이 치러졌다는 추정의 실마리를 제공한다.

(3) 『제주의 전통문화』

『제주의 전통문화』는 기존의 모든 자료를 통틀어 제주도 걸궁에 대해 가장 길고 종합적인 서술로 이루어진 기록이다. 이 자료의 걸궁 항목은 문무병, 조영배, 좌혜경이 공동으로 저술했는데 ‘우리나라 전역의 농악 일반에 대한 개설, 제주도 걸궁의 연행 배경, 그리고 걸궁 연행의 실제 양상’까지 크게 세 부분으로 나누어 서술하고 있다. 제주도는 무속이 강성하고, 자연 지리적으로 고립된 조건인 탓에 다른 지역처럼 ‘농악문화’가 발전하지 못했다고 전제하면서 농악의 한 가지 유형인 걸립 형태의 걸궁 밖에 존재하지 않는다고 밝히고 있다.⁷⁹⁾

이처럼 걸궁이 물의 농악에서 유래한 것이며 걸립농악의 형태밖에 없다고 전제하면서도 그 세부 유형을 다시 분류했다. 마당밟기 농악, 꽃놀이 농악, 걸립굿 농악, 잔치놀이 농악이 그것이다.⁸⁰⁾ 먼저 마당밟기 농악은 거리굿, 올래굿, 집마당굿, 조왕굿, 장독대굿, 고팡굿, 집안굿, 쇠막굿, 마당놀이, 인사굿 등의 순서로 이루어진다고 서술했다. 꽃놀이 농악은 장례를 치르는 과정에서 망자가 떠난다는 ‘알림의 풍물을 치는 농악’이나 행상을 할 때 치는 것이라고 설명했다. 걸립굿 농악은 공공기금이 필요할 때 치르는 것으로 마당밟기와 유사하다고 했다. 잔치놀이 걸궁은 결혼이 있으면 풍물패를 청하여 한바탕 풍물을 치면서 노는 것이라고 부연했다. 이밖에도 ‘신과세제 때의 걸궁’, ‘정월 초부터 한 달간의 걸궁굿·마당밟기’, ‘화반놀이 걸궁’, ‘봄철의 화전놀이’, ‘5월 5일의 단오놀이’, ‘음력 6월의 해신제 걸궁’, ‘백중날의 백중놀이

79) 제주도교육청, 앞의 책, 479쪽.

80) 제주도교육청, 앞의 책, 480~484쪽.

걸궁’, ‘추석의 농악놀이’, ‘9월 9일의 중구·중앙일 곳’, ‘시만곡대제 걸궁’이 있다고 설명했다.

이렇게 제주도의 걸궁이 매우 다채롭게 연행된다고 밝히고 있지만 구체적인 사례의 예시 등 근거로 제시한 것이 거의 없다. 소위 ‘신과세계 때의 걸궁’을 설명하는 과정에서 “제주시 회천동의 세미하르산 당굿, 서귀포시 보목동이나 남제주군 신천리 등의 마을 당굿이 여기에 해당한다.”라고만 밝히고 있다.

이 내용과 관련해 연구자가 2023년 1월 27일 제주시 회천동 석불제에 대한 현장조사를 하는 과정에서 동회천마을 주민들에게 세미하르산당의 당굿과 걸궁에 대한 질문을 한 바 있다. 이때 동회천마을 주민들은 세미하르산당의 당굿과 연계된 걸궁을 치른 적이 전혀 없다고 밝혔다.⁸¹⁾ 이같은 점에 기초할 때 『제주의 전통문화』에서 제시한 사례들의 정확성 여부에 의문이 생긴다. 현장조사를 통한 구술 증언 등의 근거를 제시하지 않고 있어서 내용의 신뢰도가 크게 떨어진다.

다음으로 걸궁의 세부 유형을 열거한 면면에도 이의를 제기할 점이 상당히 많다. 걸림굿 농악은 걸궁과 같은 것이므로 논외로 여긴다고 하더라도 ‘꽃놀이 농악’부터 ‘시만곡대제 걸궁’에 이르기까지 과연 이 행위들이 농악이나 걸궁이라는 이름으로 행해졌는가 하는 점에 의문이 생긴다. 우선 각각의 걸궁을 지칭하는 명칭 자체의 유래가 불분명하다. 행상을 할 때 ‘꽃놀이 농악’을 치르는 전통이 있었다고 서술한 부분을 예로 들면 연구자가 현장조사를 통해 확보한 구술 증언 중에는 이에 배치되는 사뭇 다른 내용이 있다.

[면담 II-5]

상연 혜수다. (상여 나갈 때도 걸궁허여마씨?) 걸궁이 아니고, 그저 답페라고 그 시령목 옛날... -중략- (걸궁 허듯이 막 췌메기 이런 걸 허는 걸 아니고 그냥 살장귀만?) 살장귀만 두드리멍 그자 인제 가면 언제 오나 그자 소리로. -표선면 성읍리⁸²⁾

[면담 II-5]의 내용을 살펴보면 상장례 중 상여를 운구할 때 행상소리를 맡은 소리꾼이 장구를 치면서 노래를 부른다는 사실을 알 수 있다. 다시 말하면 행상소리의 반주 용도로 장구를 연주하는 것이다. 일반적인 걸궁에 쓰이는 다른 악기는 포함되지 않으며 제주도 특유의 잡색 또한 전혀 등장하지 않는다. 상여를 운구할 때

81) 김○건 인터뷰, 2023.01.27.

82) 이○자 인터뷰, 2023.02.07.

행상소리 반주에 쓰인 장구는 산역(山役)을 마친 뒤에도 종종 사용한다.

<사진 II-15> 산역(山役)을 마친 뒤 장구를 치며 노는 모습⁸³⁾



<사진 II-15>는 산역을 마친 뒤에 즉흥적인 놀이판을 벌여 갖가지 소리를 하며 어울려 춤을 추는 장면이다. 망자를 떠나보내는 상주의 슬픔을 달래기 위한 방편으로 벌이는 놀이인데 이러한 놀이판은 장지에서 마을로 되돌아올 때 벌이는 ‘사또놀이’ 등과도 연계된다. 사또놀이는 상여 틀을 가마처럼 꾸미고 장례의 호상을 맡았던 마을 원로를 태워 원님 행차를 본뜨는 일종의 상장례놀이이다. 이때에도 장구가 반주 용도로 사용된다. 이러한 양상을 두고 ‘꽃놀이 농악’이라고 정의 내리는 것은 매우 억지스러운 해석으로 볼 수밖에 없다.

애초에 제주도에서는 ‘농악문화’가 발전하지 못해서 농악의 한 갈래인 걸립 형태의 걸궁 밖에 존재하지 않는다고 전제하면서 상관성 없는 민속을 걸궁으로 무리하게 수렴한 오류가 적실하게 드러난다. 더욱이 걸립 형태의 걸궁은 마을공동체의 공공 기금 마련을 목적으로 치르는 의례인데 전혀 다른 민속을 걸궁으로 둔갑시킨 것이다.

이러한 오류는 꽃놀이 농악에만 그치지 않는다. ‘잔칫놀이 걸궁’도 마찬가지다. 잔칫날 마을 사람들이 한데 어울려 소리를 하고 춤을 추는 놀음판을 벌이는 것 또한 걸궁의 일종이라고 정의 내렸다. 연구자의 조사에 따르면 구좌읍 동북리의 경우 마을 걸궁패를 주도하는 장구계가 1960년대에 결성되었는데 이들이 혼례를 치르는 잔

83) 국립제주대학교, 『만농홍정표선생사진집 제주사람들의 삶』, 국립제주대학교, 2002.

칫집에 모여 장구를 치면서 놀음판을 벌였다고 한다. 놀음판이 끝나면 혼주가 소정의 금전을 내어줬고 이를 모아 악기를 구입하거나 계원들의 모임에 소용했다는 것이다.⁸⁴⁾ 이러한 사례는 조천읍 와흘리 등 여러 마을에서 쉽사리 확인된다.

이처럼 『제주의 전통문화』에서 세분한 제주도 걸궁의 유형은 전반적으로 동의하기 어려운 것이 사실이다. 결과적으로 걸궁의 범주와 유형 분류의 기준을 제시하지 않은 채 제주도의 세시풍속을 병렬적으로 나열한 것으로만 보인다. 굳이 근거를 찾는다면 장구를 비롯한 악기가 쓰였는가 하는 정도다. 만약 이처럼 악기 연주가 수반되는 것을 기준 삼아 걸궁에 포함한다면 오늘날까지 전승되는 제주도의 민속 중 상당수가 이에 속할 것이다.

한편 『제주의 전통문화』는 걸궁의 세부 유형을 위와 같이 분류한 뒤 ‘편성과 역할’, ‘복색’, ‘연행 순서’, ‘가락 구조’, ‘대형’, ‘춤(놀이)’, ‘걸궁 사설’에 이르기까지 다양한 내용을 서술하고 있다. 그런데 이러한 내용을 제공한 연구 대상이 한라문화제의 걸궁 경연에 출연한 마을들의 경연작품이라는 사실이다. 실제로 전승되는 현장의 연행을 직접 조사하거나 그도 아니면 그에 대한 증언을 채록한 것도 아니다. 한라문화제의 걸궁 경연은 자생적으로 전승되어온 현장 민속이 아니라 1965년 제4회 한라문화제에서 최초로 시작되어 현재에 이르는 축제의 프로그램 중 하나다.⁸⁵⁾ 더욱이 경연대회가 만들어내고 불과 2년 만에 비판적인 성토가 나타나기도 했다.

本文化祭에서 관중 五〇,〇〇〇을 헤아리는 參加人員을 動員한 部門은 걸궁부이다. 祖上의 얼을 찾아 내 고장 사람임을 자랑하고 이웃끼리 한 마음으로 뭉치는 기회가 되고 내일을 위한 機動力의 養成을 꾀하는 이 걸궁은 七개 팀이나 나왔다. 그러나 農樂의 亞流로 해석되는 본고장 特有的 걸궁 形式과 內容에서 차츰 거리가 멀어져 가장행렬로 變質해 감은 警告해야 할 일이다.⁸⁶⁾

냉정히 따진다면 위의 성토 속 ‘농악의 아류’라는 해석의 근거 또한 면밀한 논의가 필요하다. 이에 대한 검토는 IV장에서 이어가는 것으로 미루고 한라문화제의 걸궁에 기초한 『제주의 전통문화』의 걸궁 연행 사례 분석으로 되돌아오기로 한다.

이 자료에서는 한라문화제 걸궁 경연의 출연 사례를 분석하면서 본래 제주도 걸궁이 지닌 면모와 어떤 점이 다르고 그 이유가 무엇인가에 대해 추론하고 있다. 그런

84) 신○국 인터뷰, 2023.03.07.

85) 한국예총제주특별자치도연합회, 『탐라문화제50년』, 한국예총제주특별자치도연합회, 2014, 229쪽.

86) 강창주, 「한라문화제 실행유감」, 『제주도』 28호, 제주도, 1966, 100쪽.

데 본래 결궁이 지닌 면모가 무엇이라는 근거를 밝히지 않는다. 이 중에서 몇 가지를 제시하면 이리하다. 먼저 북의 연주를 지적하면서 제주도 무속 악기 중 북의 연주가 다채로운데 한라문화제 사례 속의 북 연주는 단조롭다고 지적한다. 이러한 현상의 이유로 “매스컴의 영향으로 재차 육지 농악이 유입되는 현상이 발생하고 있기 때문에 북의 이러한 고유 기능이 대부분 사라지고 있는 것이 현실이다.”⁸⁷⁾라고 말한다. 북 연주를 예로 들어 현상을 분석한 것은 어느 정도 설득력을 갖지만 무속음악인 연물 중 북 연주가 다채롭다고 해서 그것이 결궁의 북 연주와 어떤 관계를 맺고 있는가에 대해서는 밝히지 않았다.

다음으로 제주도 결궁에 다채로운 잡색이 등장하는 특징을 설명하며 포수와 새를 예로 들어 분석하고 있다. “제주도에서는 곰이나 호랑이 또는 사자 등을 포수와 대비시키지 않고 새를 대비시킨다는 점이 특이하다.”라고 언급했다. 그 이유에 대해서는 “제주도 무속에서 새를 ‘사’(사악함)의 상징으로 보고 이를 내쫓은 의식이 있으며 이를 ‘새뜨림’이라고 한다.”⁸⁸⁾라며 이러한 현상이 결궁까지 미친 것이라고 분석하고 있다.

일견 설득력이 있는 분석이지만 이 또한 연구자가 구술조사를 진행하면서 듣게 된 내용과는 다소 다르다. 조천읍 선흘1리에서는 이 마을 본향당인 당동산당의 신과세곳에서 산신놀이를 벌였는데 거리굿과 함께 펼치는 경우가 많았다고 한다. 산신놀이는 제주도의 중산간 마을 본향당곳에서 진행되는 굿놀이의 일종이다. 수렵과 목축을 생업기반으로 삼던 중산간 마을주민들은 당신이 생업수호신의 성격을 겸비한다고 여겨서 수렵의 풍요를 기원하며 산신놀이를 벌였다. 산신놀이는 소미(小巫) 또는 마을주민 중에서 사냥바치(사냥꾼) 역할을 하는 배역을 정해서 수탉 한 마리를 놓고 쫓고 쫓기는 사냥놀이를 벌이는 방식으로 진행한다. 선흘1리의 경우 당곳의 산신놀이를 차용해서 결궁패의 잡색 속에 사냥바치를 포함했다고 한다.⁸⁹⁾

이러한 사실에 기초할 때 『제주의 전통문화』에서 예로 든 한라문화제 결궁 사례는 경연대회 출연을 목적으로 산신놀이와 새뜨림을 혼합한 각색의 결과물이었던 것으로 보인다. 따라서 이를 사례 삼아 결궁의 면모를 파악하는 것은 적절치 않다고 할 수 있다. 다만 실제 한라문화제의 결궁 경연에서 ‘새’(邪)를 쫓는 사냥놀이를 펼친 결궁패의 구성원들은 제주도 특유의 무속적 세계관을 반영했다고 볼 수 있다.

87) 제주도교육청, 앞의 책, 486쪽.

88) 제주도교육청, 위의 책, 488쪽.

89) 김○희 인터뷰, 2023.02.19.

‘새’(鳥)와 ‘새’(邪)가 같은 발음을 지니는 탓에 제주도의 무속에서는 부정을 쫓아내는 과정인 ‘새드림’의 의미를 사냥놀이에 투영시킨 것이다. 새드림에는 ‘새’(鳥)를 ‘새’(邪)와 동일시하는 현상과 더불어 액살을 뜻하는 마(魔)를 ‘매’로 발음하며 조류 중 하나인 ‘매’(鷹)와 동일시하는 현상이 나타난다. 새드림에서는 ‘새’(鳥)를 ‘새’(邪)와 동일시하는 ‘새풀이’와 ‘매’(魔)와 ‘매’(鷹)를 같은 것으로 해석한 ‘매풀이’의 무가 등을 노래한다.

다음으로 이 자료에서는 제주도 걸궁의 음악적 요소에 대한 분석도 진행했다. 제주도 걸궁에는 ‘거리굿 가락, 인사굿 가락, 자진 가락, 늦은 가락, 엇그른 가락, 신식 가락, 춤장단’ 등이 사용되었다고 한다. 그런데 한라문화제 행사에 출연한 걸궁팀들은 굿거리장단과 자진모리장단이며 제주도적인 리듬으로 보기 어렵다고 밝혔다.⁹⁰⁾ 한라문화제에 출연한 경연작품 속의 장단이 전통적이지 않다는 비판이다. 그러나 거리굿 가락 등 전통적인 장단에 대한 근거와 예시를 들지 않았다.

한편 연구자가 그동안 진행해온 현장조사에서는 구체적인 장단의 명칭과 음악적 구조를 세세하게 증언하는 사례가 전혀 없었다. 누군가가 창부타령이나 양산도 따위의 민요를 부르면 그에 맞춰서 제주도 특유의 물동이인 허벅을 타악기 대용으로 사용한 ‘허벅 장단’을 치는 것이 대부분이었다고 한다.⁹¹⁾ 그나마 ‘즈진모리’라는 장단 명칭과 구음을 설명한 증언이 있었는데 이조차도 1960년대에 호남지방에서 이주해온 이주민이 마을에 정착해 가르쳐준 것이라고 한다.⁹²⁾

걸궁의 춤을 분석하는 대목에서 주의 깊게 볼 부분은 이른바 ‘상모놀이’다. 다른 지방의 상모놀이와 대동소이한데 외상모 돌리기를 하는 정도에 그친다고 했다. 이는 당연히 한라문화제 출연 마을의 사례에 대한 분석이다.⁹³⁾ 그러면서 본래는 다양한 상모놀이가 있었을 것이나 제주도의 환경과 문화적 배경에 맞게 많이 생략된 것으로 보인다고 밝혔다.⁹⁴⁾ 여기서 다양한 상모놀이가 있었을 것이라는 추론은 이 글에서 거론한 ‘육지 농악’에 견주어 본 것이라고 할 수 있다. 다시 말하면 한라문화제 출연팀 가운데 상모를 쓴 팀이 있어서 그것을 다른 지역 농악 중 상모 놀음이 발달한 사례와 막연하게 비교한 셈이다.

엄밀하게 따진다면 상모놀이는 우리나라 농악 일반에 걸쳐 진행되는 것이 아니다.

90) 제주도교육청, 앞의 책, 492쪽.

91) 강○선 인터뷰, 2014.05.02.

92) 윤○노 인터뷰, 2014.05.09.

93) 제주도교육청, 위의 책, 499쪽.

94) 제주도교육청, 위의 책, 같은 쪽.

지역에 따라 고깔을 쓰는 곳, 상모를 쓰는 곳, 두 가지 모두를 쓰는 곳으로 나뉜다. 1912년 도두리에서 걸궁을 펼쳤던 추자도 걸궁패를 비롯한 우리나라 서남해안 일대의 농악에서는 상모를 사용하지 않는 것이 일반적이다. 따라서 상모놀이에 대한 해설 또한 사실 여부와 상관없이 기술한 것으로 보인다.

걸궁 사실을 설명하는 과정에서는 한라문화제의 사례들은 민요와 연계된 사실, 대화체의 사실, 놀이 한마당과 관련된 사실의 세 가지가 있다고 밝혔다. 그러면서 이는 경연대회 상황에 맞춰 의도적으로 만들어낸 것이라고 비판한다. 애초에 제주도 걸궁은 고사창의 사실과 추임새를 넣는 것이 대부분이었을 것이라는 추론까지 덧붙였다.⁹⁵⁾

그러나 이는 제주도 걸궁이 특정한 양식으로 규칙화된 것이 아니라 상황에 따라 즉흥적으로 사실과 소리를 번갈아 이어가는 놀판굿과 같은 양상에서 비롯된 것이다. 한라문화제에 출연한 걸궁의 경우는 공연화된 양식으로 인위적인 규칙을 만든 것이어서 실제 현장의 걸궁과는 매우 다른 방식으로 진행된 것이라고 할 수 있다. 다시 말하면 일종의 ‘극본’과 같은 시나리오를 구성해 반복적으로 연습한 결과물을 선보인 가공의 사실이라는 것이다.

걸궁의 연행 순서를 분석하는 과정에서는 ‘거리굿, 올래굿, 집마당굿, 조왕굿, 장독대굿, 고팡굿, 집안굿, 쇠막굿, 마당놀이, 인사굿’의 순서로 이어진다고 해설했다.⁹⁶⁾ 이 또한 실제 걸궁과는 거리가 먼 분석이다. 연구자가 조사한 바에 따르면 걸궁을 치를 때 마을 안을 오가며 가가호호를 방문해 ‘제비썰짐’과 ‘성주풀이’ 등을 연행한 뒤 즉흥적인 놀판굿을 벌인다. 그 뒤 해당 가호에서 대접하는 음식을 먹고 또 다른 집으로 이동해서 같은 방식을 반복적으로 연행하는 것이 일반적이다.

이 과정은 고정적인 것이 아니다. 상황에 따라 순서가 바뀌거나 생략되는 경우가 허다하다. 고정된 틀을 지니지 않았다는 말이다. 이처럼 자유롭게 진행하는 유동성을 지니지만 이 가운데 빠뜨리지 않는 것이 ‘제비썰짐’이다. 제비썰짐은 사가의 굿이나 당굿에서 심방이 쌀을 이용해 길흉을 판단하는 무점(巫占)의 일종이다. 걸궁에서는 심방이나 스님 등의 역할을 맡은 잡색이 이를 흉내 내어 해당 가호의 길흉을 점치는 점사를 연행한다.

성주풀이 또한 쉽사리 빠뜨리지 않는 중요한 과정이다. 앞서 『제주도세시풍속』을

95) 제주도교육청, 앞의 책, 502~503쪽.

96) 제주도교육청, 위의 책, 492~493쪽.

다루며 살펴본 성읍리 걸궁이 대표적인 사례다. 제주도의 무속신앙 중에는 가옥을 신축하거나 새로 장만했을 때 가택신을 위하는 곳을 치르는데 이를 성주풀이라고 한다. 이 성주풀이곳의 후반부에서 ‘강태공서목시놀이’라는 굿놀이가 연행된다. 이 놀이는 심방 중 한 사람이 신화 속의 빼어난 목수였던 강태공서목시의 역할을 맡아 가옥의 부정을 정화하고 안택을 꾀하는 연극적 연행으로 펼친다. 이때 성주풀이 노래와 함께 도끼를 들고 집안 곳곳을 내리찍으며 액을 막는 행위를 한다.

성읍리를 비롯한 여러 마을의 걸궁에서 이 놀이의 방식을 빌린 성주풀이를 종종 연행했다고 한다. 많은 증언에 따르면 모든 가호에서 성주풀이를 한 것이 아니라 집을 마련하고도 심방을 청해 무속의 ‘성주풀이’를 치르지 않은 경우 집주인이 요청하면 연행했다고 한다.

이처럼 제주도 걸궁은 정치한 연행양식을 구비하고 거리곳에서 인사곳으로 이어지는 세부과정을 순서에 따라 규칙적으로 연행했던 것이 아니다. 제비쫓점과 성주풀이를 중심으로 신년의 안택을 기원하는 즉흥적인 놀판곳이어서 다른 지방의 농악처럼 강력한 연행 규칙의 통제를 받았다고 볼 수 없다. 다른 지방 농악의 경우는 진풀이, 장단, 판굿, 잡색놀이 등의 정연하게 규칙화된 양상을 보인다. 제주도의 경우는 이와 사뭇 다르다. 그런 탓에 진풀이, 판굿, 잡색놀이 등의 용어조차 존재하지 않는다.

『제주의 전통문화』에서는 걸궁패의 편성을 서술하며 농기와 영기를 사용한다고 밝히고 있다. 그러나 <표 I-2>에 제시한 제주도 걸궁의 현장 사진과 그에 기초한 증언에 견주어 보면 이마저도 실상과 거리가 있다. 농기의 경우 드물게 사용했던 마을이 더러 있지만 일반적인 경우에는 태극기를 앞세우거나 걸궁의 목적을 써놓은 기를 내세웠고, 마을에 따라서는 특정한 깃발 없이 걸궁을 치렀다고도 한다. 영기 또한 실제 사례 속에서는 매우 드물게 나타난다는 사실로 미루어 『제주의 전통문화』는 한라문화제에 출연한 걸궁패의 모습을 여과 없이 반영했다고 볼 수 있다.

『제주의 전통문화』 속 걸궁에 대한 여러 가지 분석 중에 사실에 가까운 것은 잡색의 면모와 걸궁패의 복장에 대한 분석한 ‘복색’에 대한 짙막한 서술 정도다. 이 두 가지 중에서 잡색에 대한 분석 중에 사대부와 심방에 대한 해설은 주목할 필요가 있다.

사대부는 마을 포제와 제주도 걸궁이 연결되는 점에서 제관으로서의 기능을 하기 위하여 등장하는 경우가 있다. 그러나 실제 걸궁연행에서 보다는 그 직적에 지내는 마을 포제 등에서의 역할이 강조된다. 무당과 소무들은 당제의 역할을 연희하기 위하여 공연걸궁에 출연하기도 하며, 실제 걸궁을 하면서 걸림에 직접 나서서 하기도 한다.⁹⁷⁾

위의 내용 중 ‘사대부’라는 잡색은 포제, 무당은 당제와 연관되었다고 하는데 이와 관련해 연구자 또한 많은 구술 증언과 자료를 통해 유사한 사례를 접했다. 그 가운데 조천읍 북촌리의 경우가 위의 내용과 유사하다. 북촌리에서는 유식 의례인 포제를 자정과 가까운 시간에 이르러서 행한 뒤 날이 밝으면 그 자리에서 심방이 집전하는 포제굿을 치르고, 뒤이어 마을을 순회하는 거리굿을 펼쳤다고 한다.⁹⁸⁾ 한 가지 다른 점이 있다면 마을을 순회하는 연행이 걸궁패가 주도하는 걸궁이 아니라 심방을 중심으로 펼치는 거리굿이었다는 점이다. 그런데 1950년대 초 포제와 연계된 굿을 중단하며 거리굿까지 사라진 뒤 1960년대에 이르러 한동안 마을주민들이 직접 치르는 걸궁을 연행했다고 한다.⁹⁹⁾

이와 같은 사실에 기초해서 볼 때 『제주의 전통문화』 속 제주도 걸궁에 대한 서술은 수많은 오류와 한계를 내비치고 있지만 위의 분석은 큰 의미를 지닌다고 하겠다. 포제로 대표되는 유식 의례와 당굿으로 대표되는 무식 의례가 거리굿 또는 걸궁을 통해 의례적 상관성을 지닌다는 사실의 발굴은 제주도 걸궁에 대한 다른 연구에서는 찾아볼 수 없는 이 자료만의 큰 성과다.

(4) 『제주문화상징』 속의 걸궁

제주도 걸궁을 서술한 여러 가지 관찬 기록물 중에서 마지막으로 주목할 자료는 『제주문화상징』이다. I 장의 서론에서 간략히 언급했듯이 제주도정은 지난 2008년 ‘제주도문화상징’을 선정하면서 99선을 공개했다. 그 가운데 신앙·언어·예술 분야에 걸궁이 포함되어 있다. 걸궁을 해설하는 항목은 선정 취지, 정의와 개설, 상징과 의미, 활용방안으로 구성되어 있다.

먼저 선정 취지를 서술하며 걸궁은 “역사적으로 유래가 오래며 공동체 의례의 일

97) 제주도교육청, 앞의 책, 488쪽.

98) 현용준, 『제주도 마을 신앙』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2013, 105~110쪽.

99) 백○옥 인터뷰, 2023.03.04.

종으로 세시풍속에 포함된 시기도 아주 오래되었음을 짐작할 수 있다.”라고 추정했다. 그 근거로 『탐라지(耽羅志)』와 『동국세시기(東國歲時記)』의 ‘화반’을 제시한다. 결궁의 정의에 대해 ‘풍물을 울리며 축복을 비는 정월 세시풍속인 지신밟기와 통하는 것으로, 궁핍한 형편에서 무엇을 얻고자 나서는 일이라는 뜻에서 결궁(乞窮)이라 한다.’라고 밝혔다.¹⁰⁰⁾

결궁의 연행 양상에 대한 서술에서는 기존 자료들을 인용하고 있다. 『제주도민속자료』와 더불어 여기서도 『제주의 민속 I』에 실린 건입동 결궁에 대한 강○○의 증언에 따른 분석이 인용되고 있다. 이처럼 실증적인 근거가 불충분한 자료가 연속적으로 활용되는 양상은 제주도 결궁에 대한 하나의 ‘민속 만들기’ 풍조를 유발한 것이라고 할 수 있다. 이에 대해서는 IV장에서 재논의하기로 한다.

『제주문화상징』에서는 결궁의 활용화 방안까지 제시하고 있다. 이는 제주도문화상징으로 선정된 396개에 이르는 모든 항목에 적용한 것이다. 제주도정은 지난 2007년 제주민속문화의 해를 추진하며 그 일환으로 제주문화 10대 상징물을 선정하는 계획을 수립해 진행했다.¹⁰¹⁾

위와 같은 취지와 목적에서 추진한 ‘제주문화 10대 상징물’ 선정 과정은 이러하다. 일반인 460명, 전문가 65명을 대상으로 도민 여론조사를 실시한 뒤 그 결과를 토대로 세미나와 자문회의를 거쳐 2008년 2월에 발표했다.¹⁰²⁾ 그 결과 자연, 역사, 사회 및 생활, 신앙·언어·예술의 네 분야에 걸쳐 각각 99개 항목, 전체 396개 항목이 선정되었다. 전체 396개 항목은 다시 99개 항목으로 압축되었고 최종적으로 10대 상징을 선정하는 결과로 이어졌다. 다시 말하거니와 결궁에 대해서는 신앙·언어·예술 분야 99개 항목에 포함하며 선정 취지부터 활용화 방안까지 제시했다.¹⁰³⁾

100) 제주특별자치도, 『제주문화상징』, 제주특별자치도, 2008, 420쪽.

101) 제주도청 홈페이지, 최종검색일 2023.03.13.

<https://www.jeju.go.kr/news/news/data.htm?act=view&seq=793980>

□ 우리도에서는 2007년부터 2008년까지 우리 제주의 향토색 짙은 문화상징물 원형(原型)에 대한 발굴·정립 사업을 추진한다. 제주의 정체성 확립을 위하여 펼치는 이번 사업은 독특한 탐라 문화의 특수성과 보편성을 밝히고 탐라 문화의 우수성을 널리 알리는 계기가 될 것이다.

□ 지역 전통에 바탕을 둔 「창의문화 제주」의 실현을 위해 탐라 역사 문화예술 등 창조적으로 계승하고 재조명하기 위한 제주문화상징물 원형발굴 정립 사업은 각계 전문가들이 참여하는 제주문화 상징물 발굴 추진위원회를 구성하여,

-중략-

□ 선정된 문화원형 중 제주를 상징하는 「제주문화 10대 상징물」을 지정하여 제주문화 정체성 확립과 창의적인 문화 제주 이미지 선양 활동에 기여할 수 있도록 축제장식물 및 홍보물, 제주학 연구, 제주문화교육 자료로 활용할 계획이다.

102) 서귀포시청 홈페이지, 최종검색일 2023.03.13.

<https://www.seogwipo.go.kr/info/news/notice.htm?act=view&seq=32256730>

『제주문화상징』은 ‘탐라 문화의 특수성과 보편성’에 기초해 탐라 문화의 우수성을 알린다는 취지로 진행된 사업이다. 그러나 이에 포함된 제주도 걸궁은 면밀한 조사와 검토가 수반된 작업의 결과가 반영된 것이라고 보기 어렵다. 기존 자료를 여과 없이 인용하는 오류는 물론 앞서 말한 걸궁의 ‘민속 만들기’에 한 축으로 작용하고 있다.

(5) 『정의군지』

남제주문화원에서 발간한 『정의군지』에도 걸궁에 대한 서술이 나타나는데 성산읍 신흥리 출신의 한학자 오문복이 이를 집필했다. 한학자가 걸궁에 대해 집필한 이례적 서술이다. 특정한 사례나 현장조사가 수반된 기록이 아니며 다소 개인적인 해석과 실제 현장의 용어가 아닌 유교 의례의 명칭이 섞여 있다.

본현 걸궁의 목적은 무비(武備)를 갖추어 외적을 막고 문덕을 천양(闡揚)함을 극적으로 보이고 또 서로가 상호(相助)하며 상하가 일심하여 재앙을 물리침을 묘사한다. 그렇기 때문에 한국 본토의 농악놀이와 같이 -중략- 양반을 풍자하는 내용과는 썩 다른 셈이다. -중략- 나라에 경사가 있으면 쌀 한 말씩을 내어 의장을 마련하고 징이나 북은 그 마을 심방의 것을 빌어다 사용했다. 걸궁의 시작은 그 마을 북쪽의 높은 등산에 올라 북향 사배(四拜)하고 난 후 천세호(千歲呼)를 세 번 불러 풍악을 울린다. 폐장의 부인은 제물을 준비하고, 당하님을 시켜 마을수호신이 좌정해 있는 본향당으로 가서 걸궁을 하게 되는 연유(緣由)를 사된다. 연유가 끝나는 대로 창과 칼을 든 백제(白除) 한 쌍이 앞서 길을 인도하며 잡인을 범하지 못하게 하고 아장(牙狀) 한 쌍이 활을 들고 뒤따른다. -중략- 다음에는 영기(令旗)잡이, 문기(門旗)잡이 한 쌍이 뒤따른다. 그리고 소고(小鼓)를 든 통인 한 쌍이 서고 그 다음으로 향대부(鄕大夫), 숙절부인, 효자, 열녀, 수성노인(壽星老人), 심방, 대사, 포수, 절록이, 어름산이, 곰산이, 수청하님 등등이 차례로 줄을 지어 지나가는 사이마다 징, 북, 장고를 치는 악사들이 끼어 따른다. 향사(鄕舍)에서 한 판을 놓고 시임(時任)과 원임(原任) 그리고 조관(朝官), 향품관(鄕品官) 등의 집을 돌며, 심방과 대사는 곡식과 돈을 받아 경비에 충당하고 나머지는 그 마을의 공금으로 쓴다.¹⁰⁴⁾

103) 제주특별자치도, 앞의 책, 423쪽.

·마을공동체 축제라는 본령을 되찾도록 홍보하고 장려 : 1년에 한 번 하는 행사로 방치하지 말고 활성화한다. 걸궁을 할 때 각 가정에서 내어놓은 기금은 공동체의 활동비를 분담한다는 상징적인 의미도 지니고 있기 때문에 보다 많은 집을 방문하도록 순서를 짜고, 가능한 많은 사람이 참여할 수 있는 시공간을 고려하면 좋다.

·학교교육에서도 걸궁을 활성화하여 방과후학교나 계발활동 시간에 집중적으로 배울 수 있도록 하고, 마을회관에서 노인들이 적극적으로 배워서 활용할 수 있도록 이에 대한 지원을 아끼지 말아야 한다.

104) 오문복, 『정의군지』, 남제주문화원, 2005, 232~233쪽.

‘무비를 갖추어’, ‘재앙을 물리침을 묘사’한다는 말은 ‘사농바치, 꿩바치, 총쟁이’ 등으로 묘사되는 포수 계통의 잡색과 그들의 연행 내용과 일치한다. 이렇게 볼 때 ‘백제(白除)’와 ‘아장(牙狀)’이라는 명칭은 포수 계통의 잡색을 이른다고 볼 수 있다. 또한 유교적 벽사의례와의 관련성을 놓고 볼 때 방상씨와도 비슷하다고도 볼 수 있다. 이처럼 총 또는 칼 따위의 무기를 든 잡색은 제액초복의 기능을 담당한다고 볼 수 있는데 앞서 살펴본 이옥의 『봉성문여(鳳城文餘)』 속 매귀희(魅鬼戲)와 결공(乞供)에 등장하는 잡색과도 유사한 모습을 보인다. 매귀희(魅鬼戲)에는 귀면을 쓴 잡색이 등장하고, 결공(乞供)에는 ‘개 가죽 모에 짧은 옷을 입고 조총을 맨’ 잡색이 등장한다. 여기서 귀면(鬼面)은 신성한 존재를 묘사한 탈을 이른다. 이와 관련해 제주도 결공의 사례 속에는 이처럼 탈을 쓰고 무기를 든 잡색에 대한 많은 증언과 사진 자료가 존재한다.

<사진 II-16> 가시리 결공 기념사진¹⁰⁵⁾



<사진 II-16>은 표선면 가시리에서 1965년 3월 5일에 결공을 연행한 것을 기념하며 촬영한 사진이다. 이 사진에는 총을 든 사농바치를 비롯해 ‘사대부(士大夫)’, ‘스님’ ‘기수’ 등의 잡색이 또렷하게 등장한다. 이 가운데 포수는 매귀희(魅鬼戲)의 서

105) 가시리조랑말박물관 전시 사진.

술 속 귀면과 비슷한 탈을 쓰고 총을 겨누는 모습을 보이고 있어서 『정의군지』의 걸궁 서술은 물론 『봉성문여(鳳城文餘)』의 기록과도 거의 일치한다.

<사진 II-16>을 『정의군지』에 소개된 잡색과 맞물려보면 ‘향대부(鄉大夫)’는 사진 속의 ‘사대부(士大夫)’다. ‘영기(令旗)잡이’와 ‘문기(門旗)잡이’와 비슷하게 보이는 기수 또한 깃털이 달린 장대를 든 모습으로 사진 속에 등장한다. 그 옆에는 송낙을 쓰고 두루마기를 입은 스님이 있는데 이는 『정의군지』 속의 ‘대사’로 보인다.

이처럼 걸궁패의 구성에 대한 묘사는 저술자 특유의 용어로 대체될 뿐 실상에 가깝다. 향대부(鄉大夫)를 비롯한 숙절부인, 호자, 열녀, 수성노인(壽星老人), 심방, 대사, 포수, 절룩이, 어름산이, 곰산이, 수청하님은 『봉성문여(鳳城文餘)』의 매귀희(魅鬼戲)에서 묘사한 “광부 세 사람이 가면을 썼는데, 한 사람은 조대(선비), 한 사람은 노파, 한 사람은 귀면을 썼다.”라는 기록과도 상통한다.

『정의군지』에서 서술하는 잡색들의 면면은 제주도 입춘굿에 대한 진성기의 분석과도 다분히 비슷하다.

또한 심방들은 군복(軍服=巫服)을 입고 목우를 끌고 그 앞에는 여러 가지 악기를 갖춘 사람들과 탈을 쓴 기대장, 엇광대, 빗광대, 초란광대, 굴채광대, 할미광대 등이 나아가고, 그 뒤에는 어린 기생들로 하여금 보호하면서 따라가며 북, 장고와 징 따위 무악기(巫樂器) 소리를 울리며 호장을 호위하여 관덕정 앞 마당에 이른다.¹⁰⁶⁾

위의 인용문에 등장하는 탈을 쓴 광대들은 입춘탈굿놀이에서 등장하는 배역이기도 한데 『정의군지』에 묘사된 절룩이, 어름산이, 곰산이, 수청하님 등의 잡색과 연관성이 있는 것으로 보인다. 더욱이 이 장의 1절에서 살펴본 김석익의 기록 중 ‘춘경(春耕)’을 포함해 입춘굿을 둘러싼 심방들의 증언과 견주어 볼 때 제주읍성 삼문 밖에서부터 거리곳으로 치르는 오리정신청례의 면모와도 비슷하기 때문이다. 진성기의 연구에 등장하는 ‘엇광대, 빗광대, 초란광대’ 등은 제주도 조상신본풀이 중 ‘송당광산김씨본풀이’에도 ‘억광테, 비광테, 초란광테’라는 이름으로 등장한다.¹⁰⁷⁾ 이 본풀이는 구좌읍 송당리 광산 김씨 일가의 사연을 배경으로 전승되고 있다. 이 집안의 조상 중에 과거에 급제한 이가 있어서 유가잔치를 벌여 광대놀음을 벌인 사연이 담겨져 있다. 이 본풀이 외에 ‘윤대장본풀이’와 ‘이만경본풀이’ 등에도 유가잔치의 노념

106) 진성기, 『濟州島民俗』, 제주민속연구소, 1969, 74쪽.

107) 허남춘 외, 『양창보심방 본풀이』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2010, 341쪽.

놀이판에 위와 유사한 광대들이 등장한다. 벼슬을 했거나 과거에 급제한 조상이 나라에서 하사받은 홍패(紅牌)를 보유한 집안을 중심으로 전승되는 ‘홍부일월본풀이’에도 위와 비슷한 광대들이 등장한다.¹⁰⁸⁾

『정의군지』에 묘사된 잡색과 그들의 연행 면모는 김석익의 기록은 물론 제주도의 조상신본풀이와도 맞물리는 공통점을 지닌다. 여기서 또 한 가지의 공통점을 언급한다면 위의 기록과 본풀이들이 유교적 배경과 잇닿아 있다는 점이다. 『정의군지』의 걸궁을 살펴보면 향사(鄕舍)에서 연행을 시작해 시임(時任)과 원임(原任) 그리고 조관(朝官), 향품관(鄕品官) 등의 집을 순회하며 심방과 대사가 축원을 한다고 묘사했다. 유교적 체계 속의 마을조직과 그 소임을 맡은 이들이 걸궁을 주도했다고 해석된다.

이러한 모습을 고을 단위로 확대했을 때 제주도 입춘굿과 같은 고을굿의 면모를 갖추게 된다고 보아도 무리가 없다. 근대 이전 제주목에서 주관하던 전승 시기의 입춘굿은 『정의군지』에서 언급한 향품관(鄕品官) 등과 비슷한 호장(戶長)을 비롯한 유교적 직능체계의 소임을 맡은 이들이 주도했다. 다시 말하면 강력한 유교 이념이 적용된 체제와 조직이 무속을 비롯한 민속신앙을 수용한 면모를 지녔다는 것이다. ‘송당 광산김씨본풀이’ 등의 조상신본풀이 또한 과거 급제에 따른 유가잔치를 겸한 광대놀음을 펼쳤다는 점에서 유교와 잇닿아 있다. 유교 이념과 그에 따른 유식 의례가 걸궁과 연계되며 무식 의례까지 포괄적으로 수용했다는 추정이 가능하다는 말이다.

다음으로 걸궁을 연행하는 목적에 대한 해설을 살펴보자. 재앙을 물리칠 때나 나라에 경사가 있을 때 걸궁을 치른다고 하는데 이는 비정기적으로 치르는 의례였던 것으로 풀이된다. 이는 앞서 1절에서 살펴본 옛 『신흥리지』에 나타난 걸궁의 목적과 일치한다. 신흥리의 경우 옆 마을인 함덕리에서 분동(分洞)한 뒤 새 향사를 신축하거나 마을의 중앙사무소를 짓게 되며 경비 조달을 목적으로 걸궁을 치렀다. 이는 『정의군지』에서 언급한 일종의 경사라고 할 수 있다. 재앙을 물리칠 목적으로 치른다는 내용도 유사한 사례가 있다. 애월읍 수산리다. 이 마을에서는 “경신년 차단”이라는 이름으로 호열자를 주술적으로 막기 위해 걸궁을 펼쳤다고 한다.¹⁰⁹⁾

『정의군지』에는 심방이 보유한 무악기를 빌려다 걸궁을 치렀다는 서술도 나타난

108) 김현선 外, 『제주도 조상신본풀이 연구』, 보고서, 2006, 98~104쪽.

109) 현덕현, 「제주도 농악(걸궁)과 육지부 농악의 비교」, 『흙』 5호, 제주대학교 4-H연구회, 1988.

다. 앞에서 살펴본 구좌읍 동북리의 경우에는 마을에 장구계가 조직되어 있어서 악기의 구입에서 관리까지 일임하는 것은 물론 걸궁패를 주도했지만 제주도내 다른 마을에서는 이와 같은 조직을 찾아보기 어렵다. 표선면 성읍리의 경우에는 마을에 자리한 정의향교에서 이러한 역할을 담당했지만 어느 마을의 경우 대부분 마을 심방의 무악기를 빌려다 사용했다고 한다. 『정의군지』에서 언급한 심방의 무악기 사용과 같은 모습은 서귀포시 강정동, 애월읍 봉성리 등지의 걸궁에 대한 증언에서 쉽사리 확인된다.¹¹⁰⁾

다른 한편으로는 『정의군지』에 대한 의문이 생기는 대목이 있다. 걸궁을 시작할 때 마을 북쪽 동산에서 북향 사배와 천세호를 부른다는데 과연 어느 마을에서 이와 같은 연행 방식으로 행했는지 사례가 불분명하다. 문맥상 ‘그 마을’이라고 표현한 것으로 보아 자신의 견해를 피력한 것일 공산이 크다. 물론 다른 지역 농악의 경우 두레풍장을 시작할 때 나발을 부는 사례가 있다.¹¹¹⁾ 또한 당산굿을 시작할 때 당신(堂神)께 축을 고하고 시작하기도 한다.¹¹²⁾ 연구자 또한 지난 2008년 추자면 대서리 현장조사 중 설날 아침에 걸궁을 시작할 때 최영장군 사당에서 단헌단작의 의례를 마친 뒤에 포수 중 한 사람이 나발의 대용인 트럼펫으로 걸궁의 시작을 알리는 것을 목격한 바 있다.

이처럼 다른 지역 농악 문화권에 속한 사례들은 연행의 초입에 치르는 의례적 제차가 정연하다. 하지만 제주도의 경우 이와 같은 사례는 선행연구에서는 물론 연구자의 현장조사에서도 확인된 바가 없다. 『정의군지』의 이 내용은 자못 신선한 환기를 일으키지만 부분적으로는 교차 검증이 필요하다고 할 수 있다.

이와 더불어 ‘당하님’인 심방으로 하여금 본향당에서 걸궁의 연유를 고하도록 한다는 서술도 곱씹어볼 필요가 있다. 심방이 걸궁의 연유를 고한다는 것은 작은 규모의 비넴이라고 하더라도 무속의례인 당굿과 결부된 것이다. 당굿 속에서 펼쳐지는 거리굿과 매우 흡사하다. 그렇다면 심방이 본향당에서 연유를 고한다는 것은 거리굿과 걸궁의 착종에서 비롯된 해석일 수도 있다. 물론 특정한 마을이나 과거의 특정한 시기에 거리굿과 걸궁이 섞인 연행이 존재했을 가능성이 전혀 없는 것은 아니다. 그러나 『정의군지』에서는 그러한 사례와 소종래에 대한 구체적인 언급이 없

110) 윤○노 인터뷰, 2014.05.09.

강○방 인터뷰, 2014.07.22.

111) 정병호, 앞의 책, 152쪽.

112) 정병호, 위의 책, 231~232쪽.

어서 단정적으로 받아들이기에는 어려움이 따른다.

이와 같은 착종은 이 절의 1)항 중 『제주의 민속 I』을 검토할 때 제시한 이○옥의 증언에서도 확인된다. 건입동 칠머리당 영등굿의 ‘메뿔’ 즉 거리굿과 마을주민들이 치렀던 걸궁을 같은 것이라고 여기는 오류가 후체험 세대들에게 만연하게 되는 결과를 빚어냈다. 마치 심방과 주민들이 공동으로 연행하던 것이 걸궁이라고 여기게 되는 데까지 이른 것이다.

위와 같이 『정의군지』에 서술된 걸궁의 면면은 다른 자료와 견주어 볼 때 공통적인 유사점이 많이 나타난다. 또한 유식 의례와 무식 의례가 만나는 접점에서 걸궁이 특정한 역할을 했다는 추론까지 이끌어내는 성과를 보여준다. 하지만 다른 한편으로는 다소 자의적인 견해에 따른 점과 독특한 사항의 경우 근거로 제시한 사례가 없다는 점에서 한계를 지닌다.

2) 사찬 자료 속의 걸궁

오늘날의 제주도 걸궁 기록물 중에는 제주도내 여러 마을에서 자체적으로 발간한 마을지들도 있다. 이 장의 1절에서 살펴본 『신흥리지』가 대표적인 사례다. 『신흥리지』에 대한 논의는 전술하였으니 여기서도 여타 마을지 중에서 걸궁에 대한 기록이 담겨 있는 자료를 살펴보기로 한다. 걸궁에 대한 언급이 있더라도 앞서 언급한 대로 『제주도세시풍속』을 비롯한 기존 자료를 여과 없이 인용한 경우는 제외한다. 이와 달리 짧더라도 해당 마을의 내력에 기초해 서술하는 경우는 논의에 포함할 것이다.

(1) 서흥로

『서흥로』는 오늘날의 서귀포시 서흥동의 발자취를 담은 마을지이다. 『서흥로』에는 이 마을에서 치렀던 걸궁의 내용이 세밀하게 담겨 있다. 걸궁을 치렀던 시기에 대한 언급에서 시작한다.

해방이 되던 해 겨울에 이 마을에 일정 때 끊겼던 걸궁이 되살아나 뒷해까지 두 번 있었다. 4·3과 6·25난리로 다시 끊기고 6년 후에 “흥로부흥제”라 하여 두 번 있었

던 후로는 맥이 아주 끊어졌다.¹¹³⁾

위의 내용 속에 일정 때 끊겼던 걸궁을 해방이 되어서 다시 치르기 시작했다는 언급이 있다. 그렇다면 일제강점기 이전에도 이 마을에 걸궁이 존재했다는 전제가 되는데 그 근거에 대한 부연이 없다. 이러한 서술과 관련해 서흥동 주민으로 2014년까지 서흥동 걸궁 기획을 맡았던 변정철의 발언이 있다. 변정철은 위의 인용문에 나타나는 ‘홍로부흥제’의 걸궁을 주도했던 이 마을주민 변창오의 아들이기도 하다. 그는 지난 2014년 서귀포문화사업회와 제주대학교 탐라문화연구소가 주관한 ‘제주 전통걸궁의 재조명과 계승-전문가포럼’에서 서흥동의 걸궁을 「서흥동마을 제주걸궁 사례연구」라는 이름으로 발표한 바 있다.¹¹⁴⁾

변정철에 따르면 일제강점기에 중단되었다는 서술은 특정한 고증을 거치지 않고 여타의 마을지들이 상투적으로 표현하는 관행에 따른 것으로 근거가 미약하다고 한다. 따라서 1945년 해방 이전 시기의 서흥동 걸궁은 그 유래와 실체가 불분명하다고 판단되며 그 이후의 걸궁은 사진 자료 등이 남아있어서 사실로 보인다.

『서흥로』에는 1964년 ‘홍로부흥제’를 토대로 이 마을 걸궁의 연행양상이 서술되어 있다. 홍로부흥제는 64년부터 65년까지 두 해에 걸쳐서 치러졌다. 이러한 사실은 당시 사진 3장이 남아있어서 명확하게 증명한다. 사진은 각각 걸궁을 치르는 연행 장면, 걸궁패의 기념사진, 걸궁을 할 때 가호를 순회할 때 받은 금액에 따른 영수증으로 보인다.¹¹⁵⁾

113) 서귀포시 서흥동, 『서흥로』, 서흥동, 1996, 137쪽.

114) 변정철, 「서흥동마을 제주걸궁 사례연구」, 《제주전통걸궁의 재조명과 계승-전문가포럼》 자료집, 2014, 25~40쪽.

115) 이 사진들은 변정철이 제공하였다.

<사진 II-17> 烘爐復興祭 西烘里 開發契 後援 깃발



<사진 II-18> 홍로부흥제 결궁 기념사진



<사진 II-17>의 가로 깃발에는 ‘홍로부흥제(烘爐復興祭)’와 ‘서흥리 개발계 후원(西烘里 開發契 後援)’이라고 쓰여 있다. 어린이 두 명이 기수를 맡았고, 무동으로 보이는 아이가 선두에 서 있다. 그 뒤에는 이 걸궁을 주도한 변창오와 그를 따르는 걸궁패가 행진하는 것으로 보인다. 한 가지 아쉬운 점은 걸궁패의 면모가 드러나지 않는다는 점이다. 이와 달리 <사진 II-18>은 걸궁을 연행하기 전이나 후에 기념 촬영을 한 사진으로 <사진 II-16> 가시리 걸궁처럼 걸궁패의 면모가 구체적으로 드러난다.

이러한 사진들은 역사적 실체를 증명하는 ‘민족지사진’이다.¹¹⁶⁾ 물론 당시 사진을 찍은 서흥동 주민들의 입장에서는 마을의 역사적 사건을 기념한 공공성이 담긴 역사적 사진 또는 걸궁 참가자들의 사적 기록으로 봐야 온당하다. 그러나 이 연구는 걸궁이라는 민속학적 주제를 다루는 논문이라는 점에서 걸궁과 관련한 모든 사진들을 민족지사진 또는 민족지사진이라고 부르기로 한다.

위의 사진들은 민족지사진으로서 서흥동 걸궁의 경우 문자기록인 『서흥로』에서 언급한 내용의 사실성 여부를 뒷받침하는 중요한 자료다. <사진 II-17>과 <사진 II-18>을 『서흥로』의 내용과 견주어 보면 <사진 II-17>에서 걸궁패를 이끄는 변창오의 역할에서부터 치배의 구성과 복색까지 구체적으로 헤아릴 수 있다.

① 구성

상쇠, 부쇠, 찡 2, 북 2, 소고 6, 양반, 포수, 춤꾼(남·여), 무동(舞童), 꼭두쇠(대표), 기잡이, 모두 20여 명.

② 의장

모두 정상한복을 입고 상쇠 부포상모, 소고잡이 나비상모, 장고, 찡, 고깔, 복수, 패랭이 모자들을 다르게 쓰는데 모두가 같은 고깔만을 썼다.

양반은 긴 수염이 다린 가면을 쓰고 그 위에 9대진사라 쓴 관을 쓰고 도포에 부채를 들고 장죽을 문다.

포수는 두터운 종이에 붉은 빛과 먹으로 그린 험상궂은 가면을 쓰고 허름한 옷에 약돌기를 메고 한 개의 목총을 가진다.¹¹⁷⁾

위의 인용문에 따르면 <사진 II-17>의 변창호는 꼭두쇠이며 그 앞에 고깔을 쓴 아이는 무동, 깃발을 든 아이들은 기잡이다. 의장이라고 말하는 것은 <사진 II-18>을 통해 확인할 수 있다. 상쇠가 부포상모를 쓴다고 했는데 <사진 II-18>에 꿩과

116) 이기중, 「사진인류학의 연구방법론」, 『비교문화연구』17, 서울대학교 비교문화연구소, 2011, 127쪽.

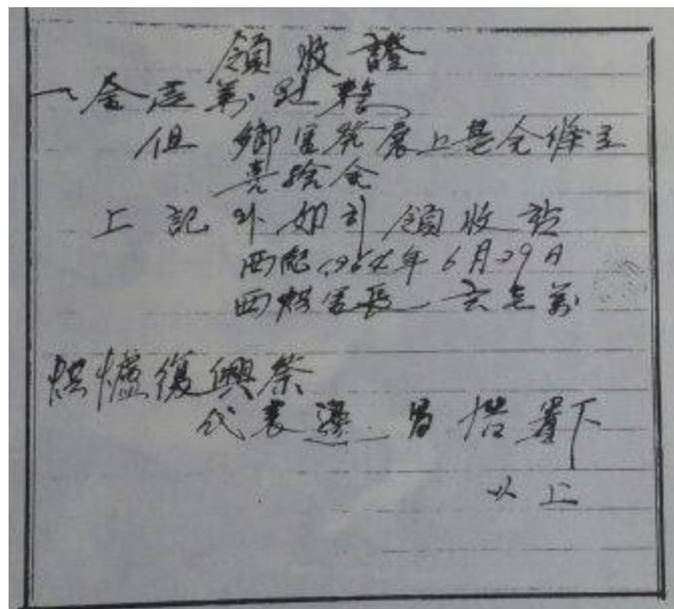
117) 서귀포시 서흥동, 앞의 책, 136~137쪽.

리를 든 사람은 고깔을 쓰고 있는 것으로 보아 부쇠이거나 『서흥로』의 기록이 오류일 수 있다. 문장부호의 오류로 다소 해독이 어렵지만 문맥상 소고잡이는 나비상모(채상모), 장고와 징은 고깔, 복수는 주저리 모양의 패랭이를 쓰고 있는 것으로 확인된다. 여기서 ‘복수’라는 명칭이 어떤 역할을 뜻하는지 헤아리기 어려운데 <사진 II-18>이 이를 설명하고 있다. <사진 II-18>을 자세히 살펴보면 쟁기의 양지머리를 든 복수와 기다란 막대기를 든 복수 2인이 앉아 있다. 이들이 들고 있는 도구를 통해 소를 몰며 밭갈이를 흉내 내는 테우리(牧者)임을 확인할 수 있다. 추측하건대 이들은 풍농을 기원하는 농경모의적 몸짓을 했을 것으로 보인다.

다음으로 양반은 구대진사라고 쓰인 관을 쓰고 부채와 장죽을 지닌다고 서술했는데 <사진 II-18>의 구대진사는 안경을 걸친 탈까지 쓰고 있다. 아마도 종이 재질로 만든 정자관과 탈이 분리되지 않은 채 하나로 이어진 것으로 보인다. 이 탈이 종이라는 추정엔 포수가 쓰는 탈이 ‘두터운 종이’로 제작했다는 사실이 뒷받침한다. 『서흥로』의 설명대로 <사진 II-18> 속의 포수는 목총과 약돌기를 지니고 있다.

<사진 II-17>과 <사진 II-18> 외에도 흥로부흥제 걸궁을 통해 마을의 가가호호에서 출연한 돈을 마을에 회사했다는 사실을 증명하는 걸궁 영수증도 사진으로 남아있다.

<사진 II-19> 걸궁 영수증



領收證

一金壹萬圓整

但 鄉里發展賞與金條로 喜捨金

上記와 如히 領收함

西紀 1964年 6月 29日

西烘里長 玄圭萬

烘爐復興祭

代表 邊昌悟 貴下

以上

영수증

일금 일만원정

단 향리 발전 상여금 조로 희사금

위와 같이 영수함

서기 1964年 6월 29일

서흥리장 현규만

홍로부흥제

대표 변창오 귀하

이상

<사진 II-19>는 1964년 홍로부흥제 걸궁은 마을발전기금 조성을 위한 목적 아래 치른 것으로 가가호호를 순회하며 모은 돈을 마을에 기부한 뒤 받은 영수증이다. 홍로부흥제는 마을의 공공기금을 마련하기 위해 걸궁을 행했던 조천읍 신흥리 등 앞서 살펴본 마을들의 사례와 다르지 않다.

한편 『서흥로』에는 홍로부흥제 당시 연행했던 걸궁의 순서와 그에 따른 내용을 서술하고 있는데 ‘길놀이→우물굿→마을판굿→문(올래)굿→터주(뒤안)굿→조왕굿→대청(성주)굿→마당놀이’의 순서로 구성되어 있다.¹¹⁸⁾ 이 순서들은 제주도의 여느 마을 걸궁에서도 찾아보기 어려운 구성이며 명칭 또한 육지부의 다른 지역에 가깝다. 매 과정을 해설하는 내용을 살펴보면 더더욱 의구심이 깊어진다.

먼저 ‘길놀이’는 마을 안의 ‘혹담’에 모여 해 뜨는 쪽을 향해 북을 울린 뒤 길군악 가락을 치며 오른쪽으로 원진을 그리는 방식이다. 여기서 ‘혹담’은 서흥리 주민들이 마을에 들어오는 액살을 막기 위해 쌓은 방사벽(防邪壁)으로 비보풍수의 일종이다. 혹담에 모여 북을 울리며 길군악을 치는 길놀이는 마을을 지키는 장승제를 대신하는 것이라고 한다.

118) 서귀포시 서흥동, 앞의 책, 138~139쪽.

다음으로 ‘우물굿’을 살펴보면 서홍동의 지장샘에서 치르는데 구대진사가 물이 마르지 않게 해달라는 사설을 외치면 나드레기장단에 맞춰 춤을 춘다. 우물굿을 마치고 세 갈래에 이르러 한바탕 노는 것을 ‘마당판굿’이라고 서술했다.

뒤이어지는 ‘문굿’에서는 동리삼채가락, 너덩궁, 나드레기 장단을 차례로 친 뒤 마당으로 들어간다. 터주굿은 밧칠성을 모신 곳에서 상쇠가 터주굿풀이를 노래한 뒤 밧칠성 주렁이 주위를 돌며 사설을 외친 뒤 부엌으로 이동해 조왕굿을 펼친다. 조왕굿은 “놀으자 놀으자 조왕지신 놀으자” 등의 사설을 외친 뒤 나드레기가락을 치고 세 번 절하는 것으로 마무리한다.

대청굿은 상방에 상을 차린 두 말뚝에 쌀을 가득 부어놓고 손가락에 실타래를 감아놓는다. 상쇠가 상 앞에 고사반을 부른 뒤 구대진사가 세 번 절한 뒤 마무리한다. 마지막 순서인 마당놀이는 고사반이 끝난 뒤 마당에서 음식을 대접받으며 노는 마당이다. 이 과정까지 마치면 광고가락을 치면서 다른 집으로 이동한다고 한다.

이처럼 『서홍로』에 정리된 걸궁의 구성과 내용은 제주도의 다른 지역 어디에서도 비슷한 사례를 찾을 수 없는 정연한 양식을 지니고 있다. 장단과 진풀이, 길놀이에서 마당놀이로 이어지는 과정 또한 치밀하다. 제주도 어느 곳에서도 유례를 찾기 어려운데 놀랍게도 경기·충청지역의 웃다리농악과 매우 흡사하다. 나드레기, 너덩궁, 동리삼채 등의 장단은 웃다리농악에 속하는 지역에 분포하는 장단이다.¹¹⁹⁾ 이뿐 아니라 우물굿, 고사반 등도 제주도에서는 용어조차도 생소한 것으로 웃다리농악에서 쉽게 찾을 수 있다. 도대체 어떤 이유로 서홍동의 걸궁이 웃다리농악을 빼닮았는지 의문이 생긴다. 이러한 의문의 실마리는 <사진 II-18>에 숨겨져 있다.

[면담 II-6]

아, 그 한두 사람은 잊었어. 나가 그 사진에 보니까 잊더라고. 육지에서 저 뭐 뺱가리 치고 잘하는 사람 잊어났덴 허는 애길 나가 들었어. -중략- 거기 육지사람 잊어. (사진에?) 응, 사진에 잊어. (단체 사진에예?) 응, 단체 사진에 잊어.-변정철¹²⁰⁾

홍로부흥제가 펼쳐진 해가 1964년이다. 이 시기의 제주 사회는 6·25전쟁기에 제주로 이주한 피난민들이 일찌감치 정착해 있었던 때다. 한국 전쟁기인 3년 사이에 제주로 온 피난민이 무려 87,000명에 달했다고 한다.¹²¹⁾ 1951년 피난민 인구통계에서

119) 정병호, 앞의 책, 135~159쪽.

120) 변정철 인터뷰, 2023.02.20.

121) 염미경, 「산업화시기 제주이주민의 지역정착과 사회연결망」, 『제주도연구』 49집, 제주학회, 2018.

는 31,344명에서 14만 8천 명까지 파악되기도 했다. 1951년 4월 자료에 따르면 북제주군 5만 2천여 명, 남제주군에 1만 2천여 명, 제주읍에 4만 2천여 명이 있었다.¹²²⁾

따라서 위의 증언에 언급되는 ‘뽕가리 치고 잘허는 육지사람’은 이들 피난민 중 한 사람이었을 가능성도 없지 않다. 결국 서흥동의 걸궁은 일찌감치 일제강점기 이전부터 존재했다고 하더라도 1964년 홍로부흥제 시기에 이르러서는 다른 지역 농약의 영향을 크게 받아 앞서 언급한 연행 방식을 지니게 된 것이라고 할 수 있다.

다른 지역에서 제주로 이주해 정착한 이주민이 마을 걸궁에 합세해 그들의 농약을 전파한 사례는 서흥동 외에도 몇 곳이 더 있다. 이와 관련해서는 다음 장에서 논의하기로 한다.

서흥동의 홍로부흥제에서 한 가지 더 주목할 점은 걸궁을 주도한 주체가 ‘서흥리 개발계’라는 점이다. 제주도의 자연마을들은 전통적으로 계와 접 등의 다양한 모임을 지녀왔다. 다음 장에서 그 사례를 정치하게 논의하겠지만 구좌읍 동북리의 경우에는 마을 안에 ‘장구계’가 존재했다. 표선면 성읍리의 경우에는 악기의 구입과 관리를 정의향교와 연계한 노인들의 모임에서 도맡았다고 한다. 이처럼 다른 마을 사례들과 견주어 볼 때 <사진 II-17>의 깃발에 쓰인 서흥리 개발계 또한 걸궁패의 결성을 위해 조직된 모임이었다고도 할 수 있다.

(2) 김녕리지

구좌읍 김녕리는 심방을 중심으로 전승되는 무속이 매우 강성한 마을 중 한 곳이다. 그런데 이 마을에서도 일정 시기 동안 걸궁이 성행했었다고 한다. 『김녕리지』에는 이와 관련한 내용이 짧게 서술되어 있다. 분량은 매우 짧지만 증언에 기초한 구체적 사실이 기록되어 있다.

우리 마을의 걸궁은 매해 축제의 일환보다는, 예컨대 마을 공동시설 마련을 위한 모금 등 구체적인 공공복리사업 목적을 달성하기 위한 보조수단으로 행해졌다. 따라서 전통적으로 승계되어 왔다거나 연희(演戲)로 볼 수 없다. -중략- 대개 음력 정월 보름날을 전후해서 부인회 주관으로 몇 번 행해졌다. 대표적인 예가 1960년대 마을의 숙원사업이던 목욕탕 건립을 위해 행한 걸궁이다. 마을 한길에서 한바탕 굿을 하고

63~64쪽.

122) 김아람, 「38선 넘고 바다 건너 한라산까지, 월남민의 제주도 정착 과정과 삶」, 『역사문제연구1』, 역사문제연구소, 2016, 220쪽.

집집마다 다니면서 곳을 하는데, 마당 밟기로 시작해서 마루를 오르내리면 주인이 성의껏 돈을 내놓았으며, 현금을 낼 형편이 어려우면 좁쌀이나 보리쌀을 내놓기도 했다. 이러한 마을의 결궁단 운영은 김녕부인회가 주관하였다. -중략- 1970년대 초까지 이어졌다.¹²³⁾

『김녕리지』는 앞서 살펴본 『서흥로』와 달리 구좌읍 김녕리의 유래에 대해 근대에 탄생한 것이라고 밝히고 있으며 연행의 시기와 목적을 서술하고 있다. 목욕탕 건립 등 숙원사업의 기금 마련을 목적으로 치렀다는 점과 함께 주로 음력 정월 보름에 연행했다고 밝혔다. 이러한 사실에 기초할 때 정초에 제액초복을 기원하는 세시의례의 기능까지 겸했던 것으로 보인다. 하지만 몇 차례 행했다는 사실로 미루어 보면 지속성을 지녔던 것은 아니라고 할 수 있다.

마을주민 김○○의 증언에 기초해 서술한 김녕리 결궁의 실상을 뒷받침하는 증언이 한 가지 더 있다. 지난 2001년 KCTV제주방송에서 방영했던 ‘제주민요산책’에서 구좌읍 덕천리 주민 강○○이 구술한 송당리, 덕천리, 김녕리의 결궁에 얽힌 증언이다. 그 내용 중 주목할 만한 대목이 몇 가지 있다.

손당서 결궁패가 오라서, 덕천 오랑 허는데 우리 상덕천, 나는 상덕천 살아난디, 상덕천 사난디 결궁허는 정심, 저 중석 출릴 사름이 누구냐 허난 중석 출릴 사름이 아무도 못헌다 해서 내가 중석을 출려났주. (중석도 차리고? 거문 할머니는 송당에도 가가지고 성주풀이를 부르셨네요?) 불렀주게. -중략- (할머니, 여기 4·3 피해 많이 봤지예?) 많이 봄으로 말이여. 우리 그때 그 피해 봄으로 해서. (어디로 소까이 가수과?) 김녕으로. (김녕 마씨? 김녕에는 그 당시에 이런 결궁 안햐십디가?) 결궁 햐여. (허햐십디가?) 어, 허난 우리 김녕 간 그거 도왕 꺾 햐주. (도왕 같이 햐예? 할머니 그때 김녕 가도 성주풀이 햐십디가?) 응. (여기 노래하고 똑 같읍디가?) 김녕사름은 잘 못햐게. 하참햐게 촌에서 간 사름이 선생 노릇햐지 -구좌읍 덕천리¹²⁴⁾

강○○은 4·3 당시 제주도 해안선 5Km 이상의 중산간 지역에 소개령이 내려지자 해안마을인 김녕리로 피신해서 살았던 경험이 있다. 강○○의 증언에 따르면 김녕리로 피신하기 이전에도 송당리와 덕천리 주민들은 두 마을을 순회하며 함께 결궁을 했다고 한다. 김녕리에 머물던 시절에는 이 마을 주민들과 함께 결궁을 하며 성주풀이를 담당했다고 한다. 따라서 『김녕리지』에 기록된 부인회의 결궁 이야기는

123) 김녕리지편찬위원회, 『김녕리지』, 김녕리지편찬위원회, 2020, 597쪽.

124) KCTV제주방송, <제주민요산책>, 2001, 제주학연구센터 제주아카이브 홈페이지, 최종검색일 2023.03.20. <http://jst.re.kr/jejustudiesDetail.do?cid=070100&mid=RC00007343>

사실로 보인다. 그의 증언에 따르면 송당리, 덕천리, 김녕리 결궁에서도 ‘성주풀이’가 연행의 주요한 대목으로 치러졌다는 사실을 알 수 있다. 김녕리 주민들은 결궁에 익숙하지 않아서 자신이 선생 노릇을 했다는 증언은 『김녕리지』에서 언급한 취약한 전승 기반과 관련이 있는 것으로 보인다. 1960년대에서 1970년대 초까지 몇 차례 결궁을 치렀다는 언급에 기초하면 수궁이 가는 증언이다.

한편 『김녕리지』의 기록과 앞서 살펴본 여러 마을 사례에 견주어 보면 차이점도 보인다. 표선면 성읍리의 ‘정의향교’, 조천읍 신흥리의 ‘애우단’, 서귀포시 서홍동의 ‘개발계’, 구좌읍 동복리의 ‘장구계’ 등 결궁을 치렀던 마을들은 저마다 그것을 주도한 집단이 있는데 김녕리에서는 다른 마을과 달리 김녕부인회가 그 소임을 맡았다. 유입 초기에는 결궁을 관장한 집단이 유교 이념에 기초한 남성 중심의 조직이었던 것과 달리 정착기였던 1960년대에는 마을에 따라 여성들이 그것을 담당하는 사례가 종종 나타나며 저변이 확대되었다는 사실이 파악된다. 이처럼 부인회가 결궁패를 결성해 공공자금을 조성한 김녕리와 비슷한 사례가 있다.

<사진 II-20> 대정부인회 결궁 기념사진¹²⁵⁾



<사진 II-20>이 그것이다. 대정부인회의 결궁인데 <사진 II-20>을 보면 ‘上幕里民會館 落成記念 1968. 4. 18.’이라고 쓰여 있다. 이 결궁은 상모리민회관을 건립하기 위한 자금을 모으기 위해 결궁을 했다가보다는 낙성식을 축하하기 위해서 행했

125) 남제주군, 『군제60주년남제주화보집-이어도사나』, 남제주군, 2006.

던 것으로 보인다. 물론 상모리 관내를 순회하며 재곡(財穀)을 모았을 가능성도 다분히 있다.

이 걸궁은 부인회가 주도한 점 외에도 시기가 비슷한 1960년대라는 사실이 시사하는 바가 크다. 이는 <사진 II-16> 가시리 걸궁 기념사진에 기록된 1965년 3월 5일, 1964년에 펼쳐진 서흥동 흥로부흥제와도 같은 1960년대다. 이를 토대로 볼 때 1960년대는 걸궁이 전도적으로 성행했던 시기라고 추측할 수 있다. 이 당시에 걸궁이 전도적으로 성행하게 된 배경과 원인이 초미의 관심사로 떠오른다. 이에 대해서는 다음 장에서 다루기로 한다.

(3) 건입동지

앞서 『제주의 민속 I』을 다룰 때 건입동의 걸궁에 대해서 논의한 바 있다. 『건입동지』에 기록된 건입동의 걸궁은 『제주의 민속 I』을 거의 그대로 재인용하고 있다. 다만 한 가지 강○○의 증언과 다소 어긋나는 증언을 추가하고 있다. 다음은 『건입동지』에 실린 건입동 토박이 임○○의 증언이다.

본래 제주에는 걸궁이 없었는데, 어부들이 육지부를 왕래하면서 그곳의 걸궁을 보고 배워서 제주에서도 풍어를 비는 의미에서 따라 하게 된 것이 아닌가 추측된다는 이도 있다.¹²⁶⁾

강○○, 임○○ 두 사람의 증언을 종합해보면 건입동에서 걸궁이 행해졌던 것은 사실로 보인다. 그러나 『제주의 민속 I』과 『건입동지』에 서술된 내용 중 결정적인 차이도 있다. 위의 인용문에서 보이는 ‘본래 제주도에는 걸궁이 없었는데’라는 구절이 그것이다. 도두리 마을문서와 신흥리 마을지, 그리고 성읍리 걸궁에 대한 김영돈의 연구 등을 종합할 때 이 구절에서 언급한 ‘본래’는 20세기 이전을 이르는 것으로 보인다. 따라서 어부들이 육지를 왕래하며 걸궁을 보고 배웠다는 증언은 도두리를 포함한 유입 초기와 비슷한 시점이라고 추측할 수 있다. 『제주의 민속 I』을 분석하며 살펴본 바대로 오랜 기간 제주와 다른 지방을 오가는 해상교류의 중심항구였던 산지항을 보유한 마을이므로 20세기 초에 걸궁이 유입되었을 가능성도 충분하다.

126) 건입동향토문화보존회, 앞의 책, 191~192쪽.

건입동 걸궁의 유입 시점과 함께 살펴볼 것은 연행의 목적이다. 『건입동지』에서는 ‘풍어를 비는 목적’이라고 추론하고 있다. 아마도 신년 초의 세시의례로 가가호호의 액막이를 진행하며 마을의 생업기반 중 하나인 어업의 풍요를 기원했던 것으로 보인다.

한편 오늘날 칠머리당영등굿보존회에서는 지난 2000년대 초반부터 칠머리당 영등환영제를 치를 때 제주시 수협어판장 일대를 순회하는 풍물패의 길놀이를 펼치고 있다. 이는 과거의 거리굿과 걸궁을 부활시키려는 의도에서 연행하는 것으로 보인다. 그런데 이 길놀이는 해마다 영등환영제와 더불어 정례적으로 치르지는 않으며 과거의 거리굿 또는 걸궁과는 사뭇 다른 모습으로 펼쳐진다. 다른 지방의 농악을 익힌 전문연희단체인 풍물굿패 신나락과 놀이패 한라산 등에 소속된 연희자들이 1990년대 후반에 칠머리당영등굿보존회의 전수자로 가입한 이래 도입된 연행이다. 2023년의 경우에도 건입동민속보존회와 풍물굿패 신나락이 공동으로 길놀이를 진행하였다.

<사진 II-21> 2023년 칠머리당 영등환영제 길놀이¹²⁷⁾



<사진 II-21>이 길놀이의 한 장면이다. 그러나 이 길놀이는 과거에 펼쳐졌으리라고 예상되는 건입동 걸궁의 세밀한 연행 방식의 실체에 가까운 접근이 아니다. 그 보다는 1980년대에 접어들어 본격적으로 제주에 유행하기 시작한 다른 지역 농악을 모사한 방식으로 진행했다.

127) 제주시 건입동 칠머리당 영등환영제, 2023.02.20. 촬영 한진오.

일반적으로 악기를 연주하는 앞치배보다 뒷치배의 잡색이 압도적으로 많은 것이 제주도 걸궁의 특색인데 2023년 칠머리당영등환영제의 길놀이에는 포수 역할의 잡색 1인만 등장했다. 잡색이 포수 1인에 그친 탓에 제주시수협 사무실, 수협어판장 상가, 해녀회 사무실 등을 순회하며 액막이 축원을 할 때에도 상쇠와 포수의 덕담으로만 간단하게 진행했다. 연구자 또한 지난 2011년 칠머리당영등환영제의 길놀이에 참가한 바 있는데 당시에는 풍물굿패 신나락과 놀이패 한라산이 공동으로 연행했다. 당시에는 잡색이 전혀 없었으며 상쇠가 액막이 덕담을 하는 방식으로 진행했다.

정치한 양식을 갖춘 것은 아니지만 제주도 걸궁에는 구대진사, 심방, 스님, 꿩바치 등의 다채로운 잡색이 등장하고 주로 심방 잡색이 주도하는 ‘제비썰짐’과 ‘성주풀이’가 연행 요소의 중심을 이룬다. 『건입동지』에서 서술한 과거의 건입동 걸궁 또한 이와 유사했을 가능성이 매우 크다. 그러나 오늘날 칠머리당영등환영제에서 치르는 길놀이는 건입동 걸궁의 내력과 연행 방식에 대한 치밀한 고증이 동반되지 않은 것으로 보인다. 이로 인해 정작 연행의 면모는 다른 지방 농악과 현대적인 사물놀이의 요소를 조합한 형태에 그치는 양상이 이어지고 있는 것이다.

(4) 그 밖의 마을들

위에서 살펴본 세 곳 외에도 자신들의 마을 걸궁에 대해 간략하게 서술한 마을지들이 있다. 먼저 서귀포시 신호동의 경우 마을 노인 김○○의 증언에 기초해 마을 걸궁의 유래와 내용을 짧게 언급한다. 『신호마을』에 따르면 신호동의 걸궁은 조선조 말부터 청년들을 중심으로 매년 정월에 행했다고 한다.¹²⁸⁾ 이 기록이 사실이라면 신호동에서는 걸궁의 제주도 유입 초기부터 일찌감치 연행했다고 할 수 있다. 하지만 전적으로 김○○ 한 사람의 구술 증언에만 의존하고 있어서 교차 검증이 필요한 것으로 보인다.

다음으로 애월읍 하가리의 경우는 1919년부터 마을 리사제(里社祭) 봉행을 위한 자금을 마련하기 위해 걸궁을 하기 시작했다. 애월읍의 『읍지』에 따르면 1997년을 기준으로 70여 년 전에 중단되었다고 하니 대략 10년 남짓 걸궁을 치렀던 것으로 보인다.¹²⁹⁾ 이 또한 신호동의 사례처럼 명확한 근거를 제시하지 않아서 사실 여부를

128) 신호마을회, 『신호마을』, 신호마을회, 1996, 345쪽.

판단하기 어렵다.

만약 이 내용이 사실이라면 제주도에 걸궁이 유입되던 초기에 유식 의례인 리사제를 기반으로 이루어졌다는 점을 눈여겨볼 필요가 있다. 앞서 관찬 자료를 살펴보면 『제주의 전통문화』와 『정의군지』 등을 분석할 때 유교 문화의 배경 속에서 걸궁이 수용되었을 가능성을 진단한 바 있다. 이 과정에서 흥부일월본풀이를 비롯한 조상신본풀이 속의 유가잔치와 광대놀음이 과거 급제 또는 벼슬과 관계가 있고, 입춘곳의 거리곳 등이 유교 이념을 숭상하는 향품관, 호장 등에 의해 주도되었다는 점을 추론했다. 이렇게 볼 때 하가리 걸궁이 리사제 봉행을 위해 치러졌던 것이 사실이라면 20세기 초 제주도에 걸궁이 유입됨에 있어서 유교 문화의 영향이 매우 컸다고 볼 수 있다.

남원읍 한남리에서도 걸궁이 치러졌다고 한다. 『내 고향 한남리』에 따르면 이 마을의 걸궁은 연례적인 것이 아니라 비정기적으로 치러졌는데 광복 이듬해인 1946년부터 3~4년간 이어졌다고 한다. 이 마을 걸궁패는 집집마다 순회하며 스님 배역을 맡은 잡색이 독경을 하고 쌀을 받은 뒤에 ‘성주풀이’를 불렀다고 한다.¹³⁰⁾ 여기서 성주풀이는 제주도 걸궁에서 일반적으로 나타나는 연행 요소다. 그런데 대다수의 마을 걸궁에서는 심방 배역을 맡은 잡색이 제비썰짐을 치고 성주풀이를 부른다. 한남리의 경우처럼 스님 배역의 잡색이 축원을 하는 경우는 비교적 드물다. 이러한 사례는 주로 애월읍을 중심으로 한 제주도 북서부 지역에서 나타나는 특징이다.

마지막으로 오성찬의 『제주의 마을 시리즈 : 제주 동부의 핵심마을 고성리』에는 성산읍 고성리 걸궁의 유래와 연행의 면모를 짧게 소개하고 있다. 이 자료에 따르면 고성리 걸궁은 6·25전쟁 이후 군대에서 전역한 귀향한 뒤 연극의 일종인 소인극과 걸궁을 시작했다고 한다.¹³¹⁾ 걸궁은 주로 정월 보름을 전후한 시기에 벌였는데 가가호호를 순회하며 액막이를 한 뒤 돈을 받아 청년운동의 기금으로 사용했다고 한다. 고성리 걸궁이 6·25전쟁 이후에야 시작된 근현대의 세시의례였다는 점은 앞서 살펴본 구좌읍 김녕리의 사례와 유사하다. 한 가지 독특한 점은 연극과 걸궁을 병행했다는 사실인데 이 점에 대해서 이후의 장에서 재론하기로 한다.

129) 애월읍지편찬추진위원회, 『읍지』, 애월읍, 1997, 376쪽.

130) 한남향토지편찬위원회, 『내 고향 한남리』, 한남리, 2007, 349쪽.

131) 오성찬, 『제주의 마을 시리즈 : 제주 동부의 핵심마을 고성리』, 도서출판 반석, 1987, 73~74쪽.

3. 소결

II장에서는 20세기 초를 기준 삼아 제주도 걸궁을 둘러싼 전근대사회의 기록과 근현대사회의 기록을 살펴보았다. 전근대사회의 기록 속에는 제주도를 비롯한 우리나라의 벽사의례가 조선 중기에 이르러 나희(儼戲), 화반(花盤), 방매귀(放枚鬼), 매귀희(魅鬼戲) 등의 무당굿 계통과 농악(農樂), 걸궁(乞供), 두뢰(頭耒) 등 농악대굿으로 분화되는 양상을 파악할 수 있었다.

우리나라 중부 이남의 논농사지대를 중심으로 생겨난 농악이 조선 말기에 이르러 이외의 지역으로 전파되는 과정에서 제주도로 유입되는 김영돈 등의 주장을 뒷받침하는 사례 또한 찾을 수 있었다. 추자도 걸궁패의 도두리 걸궁 사례와 그보다 십여년 뒤에 조천읍 신흥리에서 펼쳐진 진사유(進士遊)가 그것이다. 이렇게 전근대사회의 기록을 분석하는 과정에서 제주도에서는 메구, 매뿔, 대뿔 등으로 불리는 당굿의 거리굿과 20세기 초에 수용한 걸궁이 병존하는 양상 또한 파악할 수 있었다.

다음으로 제주도에 걸궁을 수용한 시기인 20세기 근현대의 기록들을 관한 기록물과 마을지로 나누어서 살펴보았다. 이 과정에서 여러 기록물 중에서 『제주도민속자료』의 성읍리 걸궁 사례를 통해 수용 초기 제주도 걸궁의 면모를 확인할 수 있었다. 그리고 『서흥로』와 『김녕리지』 등에서 제주도 걸궁이 비정기적으로 행해졌던 의례이며 그 목적이 마을 공공기금 마련에 있었다는 점을 파악할 수 있었다.

또한 걸궁의 수용은 20세기 초인데 제주도내 여러 마을에서 걸궁이 펼쳐진 정착기는 제주4:3 이전의 해방공간과 4:3이 진정된 1954년 이후부터 1960년대 초반까지라는 점을 파악할 수 있었다.

다시 말하면 수용기와 정착기가 구분된다는 것이다. 이와 같은 점에서 보면 제주도의 걸궁 수용과 역사적 변천 경로는 세 가지 시기 외에도 사회변동과 맞물린 변화와 부침을 보이는 몇 단계의 시기로 구분할 수 있을 것으로 보인다.

연행 양상의 측면에서는 수용에서 정착에 이를 때까지 제주도 걸궁의 수용 과정을 살펴보면 이미 재래의 풍습과 적극적인 결합을 시도했던 것으로 보인다. 포제와 당굿으로 대표되는 유교와 무속의 세시의례와의 교섭이 그것이다. 몇몇 마을에서는 포제를 위한 걸궁을 치렀는가 하면 또 다른 마을에서는 당굿과 연계된 걸궁을 치르기도 했다. 이러한 양상은 걸궁이 제주도에 정착하는 데 유리한 작용을 일으켰겠지

만 달리 보면 이로 인해 독립적인 연희 또는 세시의례로 자리 잡지 못한 채 여타의 세시의례에 부속된 의례로 남는 결과를 남겼다고도 할 수 있다.

유교적 마을조직의 기반 위에서 무속의 세시의례와의 교섭을 시도하는 결궁의 정착 전략은 제주도 특유의 연행 방식 창출로도 이어진 것으로 보인다. 무속에서 차용한 ‘제비썰짐’, ‘성주풀이’, ‘놀판굿’이 그것이다. 물론 다른 지방의 농악처럼 음악, 무용, 연극 등의 예술적 요소가 어울린 판굿 등의 정치한 연행양식의 완성까지 이어진 것은 아니다. 그러나 제주도 무속 특유의 연행 요소를 차용해 독자적인 양식을 도모한 것은 다른 지방의 농악과 변별되는 지역적 독자성을 모색한 시도라는 점에서 큰 의의를 지닌다고 볼 수 있다.

II장을 마무리하며 마지막으로 재론할 사항은 『제주의 전통문화』와 『제주문화상징』 등으로 대표되는 각종 관찬 자료에 나타난 오류의 문제다. 지자체를 비롯한 각급 행정기관에서 제주도의 전통문화를 소개하며 그 가치를 선양하고 활용방안을 모색하려는 의도로 다양한 자료를 생산했다. 이러한 자료에는 결궁에 대한 연구자들의 개설이 실려 있다.

그런데 앞서 살펴본 바와 같이 문헌적 근거와 현장조사가 수반되지 않은 경우가 허다하다. 이로 인해 결궁의 현장에는 실재하지 않는 가공에 가까운 내용으로 채워지는 사례도 나타났다. 또한 다른 지방에 널리 분포한 농악을 준거로 삼은 나머지 ‘제비썰짐’, ‘성주풀이’, ‘놀판굿’ 등 제주도 특유의 연행 요소에 대한 접근이 매우 부족해 결궁의 진면목이 오히려 왜곡되는 결과를 빚어낸 것으로 보인다. 결과적으로 이러한 태도는 제주도 결궁에 대한 대중적 이해를 오해로 뒤바꾸는 현상을 일으키고 말았다.

Ⅲ. 제주도 걸궁의 실제 사례

Ⅱ장은 문헌 자료를 비롯한 문자기록을 중심으로 제주도 걸궁의 발생과 변천을 살펴보았다. Ⅲ장에서는 문자기록에 대비되는 걸궁을 체험한 세대들의 체험을 토대로 그 양상을 파악하는 구술 증언의 분석과 이에 대한 방증으로 진행할 것이다.

Ⅲ장에서 분석할 구술 증언은 1900년대 초부터 오늘날에 이르는 기간을 분절적인 몇 가지 시기로 나눠 연대기적으로 살펴보기로 한다. 앞서 Ⅱ장에서 밝힌 대로 걸궁은 20세기 초에 제주도에 유입된 이후 한 세기 넘는 기간에 걸쳐 적잖은 변화를 겪었다. 그 결과 수용기와 정착기 등 변천 과정을 분절적인 연대기로 구분할 수 있다는 점을 확인했다.

I 장의 <표 I-1>에 제시한 제보자들의 증언에 기초하면 제주도의 걸궁은 크게 세 단계의 시기로 구분할 수 있다. 이는 한일강제병합, 일제강점기의 국민총동원체제, 8·15광복, 제주 4·3, 6·25전쟁, 새마을운동, 1980년대 민주화운동 등 20세기를 관통하는 크고 작은 역사적 사건의 영향을 받는다. 이에 따른 사회변동이 제주도 걸궁의 전승 기반의 변곡점으로 작용한 결과를 낳았기 때문이다.

Ⅲ장에서 살펴볼 분절적인 연대기는 크게 세 가지로 구분할 수 있다. 20세기 초 제주도에 걸궁을 수용한 ‘수용기’, 이후 제주도내 향촌 사회에 전승 기반 확보를 도모했던 ‘정착기’, 마지막으로 급속한 개발과 도시화, 국가 차원의 문화정책 변화 등으로 인한 ‘변형기’다. 이렇게 수용기, 정착기, 변형기로 구분된 세 가지 시기 안에서 사회변동의 영향을 받아 때에 따라 걸궁의 성격이 달라진다. 따라서 이 장에서는 수용기, 정착기, 변형기를 다시 세분해서 살펴보기로 한다.

1. 사회변동의 시대적 전개와 변모

제주도의 걸궁과 관련한 20세기 전반에 걸친 사회변동은 8·15광복을 기점 삼아 이전과 이후로 나누어 살펴볼 필요가 있다. 구한말의 개화기, 해방공간과 제주4·3, 독재정권 시기, 민주화 시기 등 복잡다단한 역사의 전개에 대해서는 걸궁의 생생한 사례 분석을 통해 세밀하게 살펴볼 것이다. 따라서 이 절에서는 해방 이전과 이후의 두 가지 시기로 나누어 소략하기로 한다.

1) 해방 전 일제강점기

제주도에 걸궁이 본격적으로 유입된 20세기 초의 한국은 봉건시대와 근대의 교체기에 다다라 있었다. 이 시기는 1894년 7월부터 1896년 2월까지 이어진 갑오개혁을 기점으로 대대적인 변화가 일어나는가 하면 1897년에 이르러 조선이 대한제국으로 교체된 개화기 전후의 격변기다. 국가와 지배 권력이 주도한 전방위적인 사회시스템의 변화가 일어났다.

변혁을 꾀하는 하층의 저항 또한 대단해서 1894년 갑오농민전쟁부터 1901년 제주도의 신축항쟁에 이르기까지 봉건시대의 종식을 예고하고 있었다. 그러나 1910년 빚어진 한일강제병합으로 인해 근대적 개혁의 열망은 자주적인 동력을 상실하는 참담한 결말로 이어졌다. 이처럼 제주도에 걸궁이 첫발을 내딛은 수용 초기는 여러모로 극도의 혼란과 변화가 엇갈리던 시기다.

일제강점기는 1919년 3·1운동 전후로 무단통치와 문화통치가 교체되는 등 제주도 걸궁을 비롯한 문화 전반에 걸친 일제의 정책 기조에 따른 통제와 장려가 이루어진 시기다. 무단통치 시기에 일제가 행한 문화정책은 탄압 일변도였다. 가장 대표적인 것이 1912년에 제정된 경찰범처벌규칙인데 이 법령은 무속은 물론 고유의 민속 전반을 탄압하는 것이었다.¹³²⁾ 이 규칙 중 37항을 예로 들면 ‘타인의 安眠을 방해하는 歌舞音曲이나 떠들썩한 행위’를 금지하고 있다. 사실상 한국의 고유문화를 전면적으로 탄압한 셈이다.

이와 같은 정책 기조는 3·1운동 이후 문화통치 시기에 이르러 선택적인 진흥과 장려로 전환되었다. 1920년대부터 한국의 민속에 대한 조사를 대대적으로 벌이며 향토오락 진흥정책을 펼쳤다. 특히 1926년 조선음악대연주회를 시작으로 각종 전통예술경연대회를 개발하며 고유 민속의 무대화와 경연화를 시도했다. 이 연구의 주제와 연관이 깊은 농악경연대회도 이 시기에 탄생했다. 1928년 강릉 단양 운동대회에서 열린 농악대회가 최초의 농악경연대회다.¹³³⁾ 1936년에는 황해도 사리원에서 민속학자들에 의해 재가공된 봉산탈춤 공연을 실시해 그 실황을 라디오방송으로 중계했는가 하면 영화로 제작해 보급하며 민속의 제도화에도 부심했다.¹³⁴⁾

132) 이방원, 「일제하 미신에 대한 통제와 일상생활의 변화」, 『동양고전연구』, 24집, 동양고전학회, 2006, 285~286쪽.

133) 금용웅, 「일제강점기 전통예술경연대회의 구성요소」, 『공연문화연구』, 41집, 공연문화학회, 2020, 95쪽.

134) 이상현, 「일제강점기 ‘무대화된 민속’의 등장 배경과 특징」, 『비교민속학』, 35집, 비교민속학회,

일제의 진흥과 장려는 당연히 선택적인 것이었다. 무속의 경우 고미네 겐사쿠(小峰源作)가 조직한 송신인조합을 통해 무속을 통제했다. 특히 1930년대에는 직접적인 단속을 위해 ‘무녀취체법’ 제정을 고려하는 등 미신행위에 대한 금압과 통제를 펼쳤다.¹³⁵⁾ 또한 일제가 1930년대 후반 만주공략을 시작으로 태평양전쟁을 일으키던 시기에는 국민총동원체제를 실시하며 민속을 포함 생활문화 전반에 대한 노골적인 통제가 극에 달했다. 이처럼 무단통치, 문화통치, 국민총동원체제로 이어지는 일제강점기는 제주도의 걸궁 수용기에 있어서 전승의 초석을 다지기도 전에 금지되거나 장려되는 통제와 강요의 시기였다.

2) 해방 이후의 시기

1945년 8월 15일 광복 이후 한국에는 1945~1948년 사이 신탁통치가 이어진다. 군정이 이어지던 시기에도 이승만 정부는 미 군정과 공동 주관한 ‘제1회 농악경연대회’를 1946년 5월 13일에 창경원에서 개최하는 등 일제강점기의 문화정책을 계승했다.¹³⁶⁾ 이 대회를 시작으로 ‘전국민속예술대회’ 등이 해마다 줄을 잇다가 한국전쟁과 제주4·3이 종식된 1950년대 중반 이후 각종 민속경연대회가 본격화되었다. ‘향토민요대전’,李大통령 八三회 생신일을 경축하는 ‘농악경연대회’ 등이 연속되던 끝에 마침내 1958년에 ‘전국민속예술경연대회’가 생겨났다. 이 행사는 1961년부터 연례행사로 치러지기에 이르렀다.¹³⁷⁾

이승만 정부가 일제의 문화정책을 계승한 것처럼 박정희 정부 또한 각종 민속경연대회를 이어간 것은 물론 일본의 문화재보호법을 모방한 문화재의 법제화를 추진했다. 1961년에 ‘문화재 보존위원회 규정’을 공포한 것을 시작으로 문화재보호법을 제정했으며 ‘연극, 음악, 무용, 미술, 공예, 민속 등 무형의 문화적 소산으로 특히 보존의 필요가 있다고 인정되는 것’을 무형문화재로 규정했다.¹³⁸⁾ 이렇게 무형문화재 제도가 생겨나면서 전국민속예술경연대회는 명실공히 무형문화재 발굴과 지정의 산실

2008, 573쪽.

135) 마치다 타카시, 「<민속>과 <폐습> 사이 : 제주도의 폐습론에 대한 통시적 접근」, 한국학중앙연구원 한국학대학원 박사학위 논문, 2017, 105쪽.

136) 손우승, 「일제 강점기 풍물의 존재양상과 성격」, 『풍물굿연구』, 지식산업사, 2009, 133쪽.

137) 남근우, 「민속의 경연과 예술화」, 『한국문학연구』 36집, 동국대학교 한국문학연구소, 2009, 301~302쪽.

138) 정수진, 「무형문화재 제도의 성립, 그 역사성의 재고」, 『한국민속학』 40집, 한국민속학회, 2004, 486쪽.

처럼 여겨지게 되었다.

제주도의 경우에는 이 시기에 이르러 4·3의 피해복구와 지역개발이 맞물리며 역동적인 변화의 국면으로 접어들었다. 관광 개발을 중심으로 민속의 관광자원화 담론이 형성되며 지역문화축제에서 걸궁 대회를 비롯한 민속경연까지 마련하기에 이르렀다. 하지만 중앙정부 차원에서 이루어진 미신타파운동이 그 어느 때보다 강력하게 추진된 것도 이 시기다.

박정희 정부의 민속정책은 이후의 정권에서도 유사한 방식으로 진행되었다. 대대적인 민속 장려로 지역마다 전통문화축제가 생겨나며 각종 민속이 이 시대 최고의 수혜자가 되었다. 그러나 이것은 민속의 생산자이면서 동시에 향유자인 민중의 삶에서 탈맥락화된 관제문화에 지나지 않았다. 이 시기에 이르러 미신타파운동 또한 자취를 감췄는데 이는 정부의 방침이 바뀌었다기보다 무속신앙이 이미 공동체성을 상실하고 개인의 발복을 기원하는 형태로 크게 변질되었기 때문이다.

이처럼 1980년대 이후 고착된 전통과 민속의 탈맥락화 현상은 오늘날까지 일관되게 이어지고 있다. 다만 문화산업의 성장으로 새삼스럽게 전통문화가 콘텐츠로 호응받는 상황에 다다랐지만 개선하고 상품화할 대상으로 여기는 변화를 겪게 되었다. 이로 인해 제주도의 걸궁 또한 마을공동체의 자발적 선택에 따른 세시의례로서의 면모를 상실하고 축제장의 공연물로 전락했다.

3) 걸궁의 연대기적 시기 구분

앞서 언급한 수용기, 정착기, 변형기로 이어지는 제주도 걸궁의 수용과 변천 과정은 각각의 시기 안에서도 사회변동의 맥락에 견주어서 세분할 수 있다.

첫째, 제주도에 걸궁이 첫발을 디딘 수용기는 다시 두 가지의 시기로 나뉜다. 1900년대 초반에서 1920년대까지 이어진 ‘유입기’가 우선한다. 다음으로 일제의 대조선 통치정책에 따라 걸궁이 통제되기 시작한 1930년대 후반부터 1940년대 중반까지의 ‘강요기’가 이어진다. 이렇게 수용기는 유입기와 강요기가 교차하는 복합적인 면모를 보인다.

둘째, 일제로부터 해방된 1940년대 중반 이후부터 1960년대 초반까지 이어지는 걸궁의 정착기는 4·3, 남북 분단, 6·25전쟁이 연속된 한국 근현대사의 최대 혼란기다. 이 때문에 정착기의 걸궁은 1945년부터 4·3 직전까지의 ‘성행기’, 7년 7개월간 이어

진 4:3으로 인해 결궁이 단절되었던 ‘침체기’, 4:3이 진정국면으로 접어들어 피해복구사업이 벌어지기 시작한 1950년대 중반부터 1960년대 초반까지의 ‘절정기’로 구분할 수 있다.

셋째, 1960년대 중반 이후부터 오늘날에 이르는 변형기는 ‘왜곡기’와 ‘재가공기’로 재차 구분할 수 있다. 1960년대 중반 한라문화제의 결궁대회가 출현하면서 제주도 결궁은 자생적인 모습을 잃고 관제화된 민속으로 전락하게 되는데 1990년대 초반까지 일관된 흐름을 보인다. 따라서 이 시기를 왜곡기라고 할 수 있다. 마지막으로 1990년대 중반 이후 현재에 이르는 시기는 다른 지방 농악과 이를 현대적으로 변환한 사물놀이가 뒤섞인 가공물이 고착화된 재가공기다. 이 시기에 이르러 제주도 결궁은 사실상 명칭만 남고 그 내용은 유래를 찾을 수 없는 것으로 완전히 변형되었다.

이렇게 수용기, 정착기, 변형기로 구분되는 제주도 결궁의 변천 과정을 사례를 통해 차례로 살펴보기로 한다.

2. 결궁의 수용기 : 유입기와 강요기(1900년대 초반~1940년대 중반)

제주도 결궁의 수용기를 논의할 때 어느 시점에 이르러 유입되었는가 하는 문제는 명쾌하게 단정할 수 있는 형편이 아니다. 다만 김영돈의 연구와 도두리의 마을문서 《동전설치구별부(道頭里 洞錢設置區別簿)》에 기록된 추자도 결궁, 그리고 조천읍 신흥리의 옛 마을지에 기록된 ‘진사유(進士遊)’, 그리고 애월읍 하가리의 리사제(里社祭) 결궁 등을 토대로 추정할 수 있다. 이 사례들을 종합할 때 제주도에 결궁이 유입된 시기는 1900년대 초부터 1919년에 이르는 20여 년 동안의 기간으로 보인다.

유입 초기 단계의 결궁은 그것을 수용한 도민들의 자발적 동기에서 비롯된 것으로 보인다. 그러나 시간을 조금 건너뛰 1940년대 초에 이르면 그 양상이 사뭇 다른 풍경으로 바뀐다. 일제에 의해 강요된 결궁이 생겨나는 것이다. 이렇듯 1900년대 초부터 이어진 일제강점기의 결궁은 식민지배 초기와 후기의 양상이 매우 다르다. 사례를 통해 그 실상을 드러내기로 한다.

1) 표선면 성읍리 사례

Ⅱ장에서 김영돈의 연구와 『제주도민속자료』의 기록을 살펴본 바 성읍리의 결궁은 다른 마을과 비교할 때 상대적으로 이른 시기에 치러진 것으로 보인다. 연구자는 성읍리 주민 중 이○자, 김○남 두 사람과 구술인터뷰를 진행하였다. 이○자는 1939년생이고 김○남은 1953년생으로 두 사람의 연령차가 14세여서 기억의 양상에 다소 차이가 있다. 이○자는 예닐곱 살로 자신의 유년기였던 1940년대의 결궁을 기억하고 있었으며, 김○남은 1960~70년대 결궁을 기억하고 있었다. 그리고 김○남의 경우는 본인이 직접 결궁패의 일원으로 참가하며 자신보다 앞선 세대들로부터 성읍리 결궁의 내력과 연행 방식을 교육받은 풍부한 경험이 있었다.

이○자의 경우 자신이 목격했던 결궁의 면모에 대해서는 비교적 상세하게 구술했지만 성읍리 결궁이 언제부터 시작되었는가에 대해서는 구체적으로 설명하지 못했다. 이와 달리 김○남은 성읍리에서 결궁이 시작된 시기에 대해 선대로부터 들은 바를 설명했다.

[면담 Ⅲ-1]

제가 알기로는 지금 내가 칠십넷이거든에. 내가 태어나기 전부터도 결궁했다니깐 그 년도를 모르겠어. 좌우지간 내가 알기로는 칠십 년은 넘은 거고. 그 우리, 나 이걸 가르쳐준 삼촌이 나 아버지 아버지허는디 -중략- 계난 내가 알기로는 난, 좌우지간 백이십 년은 넘은 걸로 난 보고. (성읍 결궁이 백이십 년 넘은 거 같다. 계난 그건 돌아가신 어른한테 들은?) 예. (그분, 돌아가신 분 성함은 어떻 됩니까?) 변, 변, 아 이고, 변○○ 부친이엔 허문 됩니다만은. 이거 너무 오래 됩니까 다 잊어뵈네. (그분은 살아시문 지금 백 살을 훌쩍 넘어실 거고.) 백두, 백세 살인가 백네 살인가 뵈 거 주. (그 어른신이 그때는 마을에 결궁을 다 주장해난 모양이다예?) 예.-김○남

이같은 김○남의 증언은 『제주도민속자료』의 내용, 김영돈의 연구와 일치한다. 이런 점에서 성읍리의 결궁은 1900년대 초에 시작되었다고 봐도 무리가 없을 것이다. 김영돈은 성읍리 주민 송지준의 제보에 기초해 이 마을 결궁이 시작된 시기를 파악했다. [면담 Ⅲ-1]에서 김○남은 변○○으로부터 성읍리 결궁의 유래를 전해 들었다고 한다. 송지준, 변○○, 김○남으로 이어지는 성읍리 결궁의 유래담은 모두 백이십여 년 전인 20세기 초로 일치한다. 이는 도두리의 추자도 결궁, 신흥리의 진사유, 신흥동과 하가리의 결궁과 비슷한 시기이다. 따라서 제주도 결궁의 유입 시점

을 20세기 초로 보는 것은 무리가 따르지 않는다고 할 수 있다.

다음으로 성읍리 결궁이 주로 어느 시기에 펼쳐졌는가에 대해서는 두 사람 모두 비슷한 증언을 했다. 이○자와 김○남의 증언은 대체로 일치한다. 이○자가 밝힌 성읍리 결궁의 연행 시기는 다음과 같다.

[면담 Ⅲ-2]

정월월에 험디다. 초하루 뉘민 멩질해나그네 그때덜은 집집마다 세배덜 땡기나네 초사흘 넘으면 것도 좋은 날 택행 허는 거 닻읍디다. 해첫날, 그 당시도 도세기날로부터 시작을 험 거 닻아. -중략- 삼일로 끝나지 안행예. 그때도 거의 험, 당시에 우리가 생각허기엔 일주일험 거 닻아. 경 해뇌똥 밥먹곡 또 뒷날 또 나가곡 또 밥먹곡 뒷날 나가곡 경 행, 한 집허면은 그 부잣집이 강 성주내곡 뉘허곡 허면은 시간이 오래 걸립디다게. -이○자

[면담 Ⅲ-2]는 성읍리 결궁이 정월 초에 해일(亥日)을 택일해서 시작했다고 밝힌다. 김○남은 설을 쇠 이튿날, 즉 정월 초이튿부터 결궁을 치렀다고 하는데 두 사람의 증언에 다소 차이가 있다. 아마도 두 사람이 경험한 결궁 사이에 수십 년의 시차가 있어서 10대 후반부터 결궁패에 참여했던 김○남의 활동기에 이르러서는 돼지날을 택일하는 풍습이 쇠퇴했다고 볼 수 있다. 이○자의 증언이 유입 초기 성읍리 결궁의 택일 풍습에 가까운 셈이다.

이○자의 증언이 옛 모습에 가깝다고 볼 때 주목할 점은 결궁을 해일(亥日)에 시작했다는 사실이다. 설이 지난 뒤 처음 맞는 해일은 상해일(上亥日) 성읍리 포제의 제일과 일치한다. 성읍리 포제와 관련해 연구자는 2023년 2월 6~8일까지 입재(入齋)부터 음복까지 사흘간 치러진 의례의 현장조사를 진행했다. 조사에 따르면 오늘날에도 성읍리 포제의 제일은 혹정혹해(或丁或亥)라고 해서 정월 상정일(上丁日) 또는 상해일(上亥日)을 택하고 있다. 성읍리의 본향당인 안할망당의 당곳과 더불어 마을 공동체의 중요한 의례 중 하나인 포제가 이○자의 증언하는 결궁과 날짜가 겹쳐진다. 이것이 사실이라면 포제와 결궁이 연계되었을 가능성이 충분하다. 앞서 살펴본 애월읍 하가리의 경우 리사제의 경비를 마련하기 위해 결궁을 치렀다고 한다. 성읍리 또한 애초의 결궁이 하가리와 같았을 공산이 크다. 또 다른 기록 자료에 담긴 조천읍 신흥리의 진사유와 『제주의 전통문화』에서 언급한 포제와 구대진사 검색의 관계, 『정의군지』에 나타난 유교 문화와의 관련성 등이 이러한 추정을 뒷받침한다.

그렇다면 포제와 더불어 마을공동체의 양대 신년의례 중 하나인 당굿과는 어떠한 관련성을 맺고 있었는가에 대한 점이 새삼스러운 질문으로 대두된다. 이와 관련해 II장에서 살펴본 『제주도민속자료』 속 성읍리 걸궁에 대한 서술에 1969년에 안할망당의 당굿 경비를 마련하기 위해 걸궁을 했었다는 증언이 환기된다. 그러나 이○자와 김○남은 당굿과 걸궁의 관련성은 전혀 없었다고 증언한다.

[면담 III-3]

(혹시 여기 초성이난 본향에 굿도 합니까. 여기 안할망당이 본향이난 굿할 때 혹시 뭐, 심방덜 막 연물 들렁 동네 돌고 그런 건 벗어나수과?) 굿소리 허곡 이건 전혀 달르곡. 아예 이, 걸궁은 굿하는 디 아예 끼지도 못하고. (어떤 동네예. 약기가 귀 굿 추지 못허영 심방덜신디 강 연물 빌려당도 해넛덴 허는디 경은 안해넛구나예?) 우린 딱 처음부터, 향교가 있고 정의고을이기 때문에 딱 갖춰전.-김○남

이○자의 경우에도 [면담 III-3]과 비슷하며 안할망당의 당굿에서는 거리굿도 하지 않았고 소 한 마리를 도살하는 전물굿을 치르는 것이 독특한 특징이었다고 증언하는 것에 그쳤다. 만약 『제주의 전통문화』에 실린 1969년 걸궁의 목적이 당굿 경비 마련에 있었다는 것이 사실이라면 일회적이었거나 매우 각별했던 상황이었을 것으로 보인다. 이렇게 추정할 때 [면담 III-3]에 김○남이 향교를 강조하며 말하는 점이 새삼스럽게 눈길을 끈다.

조선 시대 제주도의 행정편제가 제주목, 대정현, 정의현으로 나뉜 삼읍 체제였고 성읍리는 그 당시 정의현청과 더불어 정의향교가 일찌감치 설치되었던 곳이다. 김○남은 걸궁패의 약기 구입과 일상적 관리, 그리고 걸궁패의 운영까지 향교에서 담당했다는 증언을 남겼다. 성읍리 걸궁패가 유교 이념에 충실한 조직에 기초해 운영되었다는 것이다. 따라서 걸궁을 정초의 해일(亥日)에 시작했다는 증언은 유교 문화와 떼려야 뗄 수 없는 밀착된 관계를 지니고 있었다고 보는 것이 온당하다.

한편 김○남은 자신이 체험한 한 차례의 사례를 예로 들며 걸궁의 목적을 이렇게 증언했다.

[면담 III-4]

표선허고 성읍리 사이에 도로를 만들었는디 비오문 뭐 진창 차가 빠지곡 벨 지랄허는디 그기 새마을사업으로 헛었고. 그때 걸궁허면서 돈을 모아놓고. (도로 포장할 때?) 포장이 아니고 비포장도로. (아, 길 낼 때? 그때 계문 다른 동네 안허고 성읍리 만?) 성읍리, 칠 개 반이니깐 반별로 멧 메다, 멧 메다 이 구역을 멧겨놔그네. 자갈

깔고 흙 깔고. (그때 쓸 돈덜을 걸궁행 모은 거구나예?) 예.-김○남

[면담 Ⅲ-4]는 1960~70년대에 새마을운동의 일환으로 도로공사를 할 당시 성읍리 주민들이 걸궁을 통해 공사자금을 모았던 사정에 대한 증언이다. 조천읍 신흥리의 세 차례 걸궁 중 1927년 진사유(進士遊)가 마을 향사 신축자금 조성, 1940년 걸궁(乞群)이 중앙사무소 신축자금 조성을 목적 삼았던 사례와 같다. 또한 구좌읍 김녕리의 1960년대 걸궁이 공동목욕탕 신축자금 조성 등을 목적했던 사례와도 같다. 이러한 공통점에 기초할 때 성읍리를 비롯한 제주도 걸궁은 정초에 마을의 가가호호를 방문하며 개별 가정의 안택을 기원하는 벽사의례적 목적과 마을의 공공기금을 마련하는 사회적 목적 두 가지가 반영된 의례 장치였다고 할 수 있다.

다음으로 살펴볼 것은 성읍리 걸궁의 직접적인 연행의 면면이다. 증언에 따르면 걸궁패의 구성은 이러하다.

[면담 Ⅲ-5]

평바치, 평바치. 예 게난 처음힐 때덜은 뭐 개도 만든 거 어뜩보민 하나 있고. (개?) 예, 개 같은 것도 만들었어. 개 같은 거 저 짐승처럼. (사람이? 탈 썩?) 예, 게냥 탈 써그네 경 해신디 그로 후에는 한번 경 허는 거 봤주 뭐 두 번이나 세 번이나 경 허는 건 안 봐봐수다. 평바치만. 평바치만 허고 양반이라고 그자 담뱃대 물고 흰 옷 입어그녕에 영영영영 허멍 가곡 그 나머지덜은 기생춤 추는 사름은 멧 사름해서 기생춤 추고 따라다니는 사름은 이제 걸궁 두드리멍 그자 -중략- 게 요샌 풍물식이주. 풍물옷이 어디수과게. 옛날 집에 두루막에 영 무시거 허민 입는 사름 하르방 하나 입 짜곡 평바친 아무렇게라도 출렁 입짜곡 -중략- 심방? 짜 출린 사름도 옛날엔 못 보고. 그자 살장귀 치고, 그자 담뱃대 진 거 영영행 든 사름허고 쫓아댕기는 사름허고, 가죽신 창신 신은 사름은 그자 그거 허고, 가죽모자 쓴 사름은 그자 그거 허고, 그 당시 동네 먹을 것도 잘 엇일 때 아니짜.-이○자

이○자의 증언은 일제강점기 말부터 4·3 이전까지의 시기에 집중된다. 이보다 후대 걸궁의 면모에 대해 언급한 김○남의 증언도 크게 다르지 않은데 몇 가지 차이가 있다. 이○자가 ‘양반’이라고 지칭한 잡색을 김○남은 양반 차림의 잡색을 ‘대감’이라고 하며 정자관에 ‘사대부’라고 쓴 종이를 붙인다고 설명했다. 두 사람의 증언은 『제주도민속자료』에서 언급한 ‘구대진사’와도 차이를 보인다. 이는 성읍리를 비롯한 제주도 걸궁의 치배 구성과 장단, 진풀이 등 연행 요소에 대한 명칭이 부재해서 통용되는 연행 용어가 확정되지 않은 사정에서 비롯된 것이다.

두 사람의 증언을 견주어 보면 성읍리 결궁 연행 요소의 변화상을 읽을 수 있다. 먼저 잡색을 살펴보면 두 사람의 증언에 ‘대감’, ‘사대부’라고 불리는 양반과 ‘뽕바치’, ‘총바치’라고 부르는 포수가 공통적으로 등장한다. 결궁패를 뒤따르는 마을 사람들의 모습은 두 시기나 비슷한데 일상복이나 한복을 입고 결궁패를 쫓아다니며 기생춤을 추었던 것으로 보인다.

두 시기의 차이점도 더러 있다. 악기의 구비가 그러하다. 4·3 이전에는 물자가 부족했던 탓에 악기를 제대로 갖추지 못하고 놋그릇 등을 대용으로 사용했다고 한다. 이와 달리 1960~70년대에 이르러서는 악기와 복색이 다른 지역의 농악과 비슷하게 변화했다.

결정적인 차이는 탈의 쓰임새다. 두 시기 모두 탈을 쓴 잡색이 등장하지만 이○자가 증언하는 4·3 이전에는 개탈을 쓴 잡색이 있다. 이에 비해 김○남이 증언하는 1960~70년대에는 이 역할이 사라지고 총바치가 박으로 만든 탈을 쓰는 것으로 변화되었다. 앞서 <사진 II-13>의 용연 줄다리 기공식 기념 결궁, <사진 II-16>의 가시리 결궁, <사진 II-18>의 홍로부흥제 결궁에서도 탈을 쓴 잡색이 등장하는 것을 확인한 바 있다.

<사진 III-1> 탈을 쓴 잡색들¹³⁹⁾



<사진 II-13>과 <사진 II-18>에는 양반이 탈을 쓰고 있으며 <사진 II-16>에서는 양반과 포수 모두 탈을 쓰고 있다. 다음 절에서 다시 다루겠지만 세월읍 봉성리 결궁에서 탈을 쓴 잡색이 등장하며 김수남의 사진집에 실린 <사진 III-1>에도 탈을

139) 金秀男, 『濟州島3 信仰と祭りの世界』, 国書刊行会, 1993.

이 두 장의 사진은 동복리 결궁 사진과 같은 면에 실려 있다. 그러나 신○국의 구술에 따르면 동복리에서는 결궁을 할 때 탈을 쓰지 않았다고 한다.

쓴 잡색들이 등장한다. 조천읍 와흘리의 걸궁에서도 탈을 쓴 잡색들이 있었다고 한다.¹⁴⁰⁾ <사진 III-1>은 시기와 장소를 특정하지 못하는 불상의 사진인데 여기서도 종이탈을 쓴 잡색들이 등장한다. 이러한 사실에 기초하면 잡색들이 탈을 쓰는 것은 유입 초기부터 일찌감치 자리 잡고 있었던 것으로 보인다.

걸궁패의 구성에 이어 이○자, 김○남이 증언하는 성읍리 걸궁의 연행 방식을 살펴보면 성읍리 걸궁은 제주도내 다른 지역의 걸궁과 다른 특징도 보인다. 다른 마을에서는 심방 또는 스님 역할을 맡은 잡색이 있어서 제비쫓점을 치며 성주풀이를 하거나 독경을 했던 사례가 종종 나타나는데 성읍리에서는 이같은 모습이 나타나지 않는다. 그러나 걸궁의 실제 연행에서는 마치 제주도 무속의 의례 중 하나인 ‘성주풀이’에서 펼치는 ‘강태공서목시놀이’를 본뜬 놀이가 펼쳐졌던 것으로 보인다.

[면담 III-6]

이 팽가리 치는 사름이 이 소릴 잘 해야. 딱 마당에 들어오민 한 바퀴 돌앙 마당에서 막 놀당 딱 방에 들어강, 저기 상방. 상방 구석도 네 구석 당 다당 다당 다다당. 또 방에 들어강 구들 구석도 네 구석. 이 악귀를 내쫓는 거. 정지 구석, 안방 구석 재미가, 게난 한 집에 갖다허면은 한 십 분은 놀아야 악귀를 내쫓인다는 거지. -종략 - 후렴은 아~아아아양 어~어양 어허요. 이게 성주풀이 훗소리. 선소리 끝나민 나머진 다 훗소릴 해야 집안이 우릉우릉허주. (장단은 어떤 장단들, 뭐 굿거리장단?) 게난 여기서 끝낭 저 집이 갈 때는 이 빨리 가면은 사람이 지치고, 천천히 가야돼. [굿거리장단을 친다.] 장단 이름이 아니고 이거 소리만 들으면 되는 거주게. 경 행 마당에 들어가면은 딱 주인이 나와. 아이고, 어서 오십시오. 허면 그때 선두가 [자진모리 장단을 친다.] 방안에 들어강 성주할 때는 [팽가리를 치며 노래한다.] 성주로다 성주로다.-김○남

[면담 III-6]은 가호를 방문했을 때 마당에서 한바탕 장단을 치고 마루, 방, 부엌의 순서로 돌아다니며 장단과 사설이 교차되는 액막이 연행을 펼친 뒤 성주풀이를 한다는 설명이다. 김○남이 부르는 성주풀이는 두 가지였다. ‘아~아아아양 어~어양 어허요’의 후렴을 사용하는 것은 제주도무가 중 하나인 ‘서우제소리’와 같으며 ‘성주로다 성주로다’로 시작되는 경우는 제주도 전역에서 발견되는 걸궁에서의 성주풀이다.

김○남이 부르는 성주풀이와 비슷한 사례는 먼저 국가무형문화재로 지정된 제주민요의 초대 보유자 조을선이 부르는 성주풀이인데 선율과 가사가 정확히 일치한다. 또한 앞서 II장에서 『김녕리지』의 걸궁을 분석하며 제시했던 구좌읍 덕천리의 강

140) 한○생 인터뷰, 2014.07.21.

○생의 성주풀이도 거의 일치한다. 강○생은 KCTV제주방송 ‘제주민요산책’에 출연해서 성주풀이를 부른 바 있다. 이 외에 진성기가 한경면 고산리에서 채록한 ‘걸궁노래’의 가사 또한 매우 비슷하다. 세 사람이 부르는 소리의 가사를 차례로 살펴보면 다음과 같다.

《조을선 성주풀이》

성주로다 성주로다
요집이 성주가 어디메뇨
경상도 안동땅에
제비원이 솔씨 받아
저기저기 저 산 밑에
그 솔씨를 훌훌 뿌려
그 솔이 점점 자라나서
낮이면 태양 맞고
밤이면 찬이슬 맞아
그 솔이 점점 자라나서
대부동이 뉘엿구나
소부동이 뉘엿구나
에라 만수
대활연으로
설설이 내리소서
대산에 올라 대목 베고
소산에 올라 소목 베여
요 집 짓어 삼년 만에
아덜은 나면 효자로다
뜰은 나면 열녀로다
소는 나면 황소로다
물은 나면 용마로다
개는 나면 사냥개요
닭은 나면 봉황이요
돛은 나면 토신이라
에라 만수
대활연으로
설설이 내리소서¹⁴¹⁾

141) 조을선이 부른 성주풀이는 국가무형문화재 제주민요보존회에서 제공한 음원 자료를 채록하였다.

《강○생 성주풀이》

어허어~
성주로다 성주로다
요집의 성주가 어데메나
경상도 안동땅에 제비원에 받은
솔씨를 용머산에 던졌더니
그 솔이 점점 자라나 요집의
고분도리가 뒤편이
텃지동이 뒤편이
에라 대들보가 분명케 뒤편이
에라 만세~ 대활~ 열녀로 설설이다 내리소서
어허어~ 요집 지어라 삼년만에
아덜은 나면 효주 나고
딸은 나면 열녀 나고
소는 나면 향소가 난다
말은 나면 역마로다
뒤편이 나면 토신이요
고냉인 나면 지신이요
똥은 나면 쌍계만 난다
에라 만세~ 대활~ 열녀로 설설이다 내리소서
어허어~ 낙양산 십리하
높고 낮은 저 무덤은
요라 지천 구백 년에
소년행락이 편서춘이라
에라 만세~ 대활~ 열녀로 설설이다 내리소서
앞집이다 이목스요
뒷집이다 김목스라
연장 망텅이 둘러나 매고
산중산엽 올라가서
누운 낭게는 윽 다듬고
세운 낭게는 썸 다듬어
하가다 모르 집을 지니
동남풍이 불어간
징경소리만 짹짹 끝끝 절로 난다
에라 만세~ 대활~ 열녀로 설설이다 내리소서¹⁴²⁾

142) KCTV제주방송, <제주민요산책>, 2001, 제주학연구센터 제주아카이브 홈페이지, 최종검색일 2023.03.20. <http://jst.re.kr/jejustudiesDetail.do?cid=070100&mid=RC00007343>

《고용행 걸궁 노래》

제비원이나 받은 솔씨
영평 대평에 솔씨를 빌언
솔씨 점점 7려 가난
도리 지동 되었구나
상무르 중무르 되었구나
대포 소포 되었구나
이 집 짓엉 삼년만이
아들랑 낳건 소제로 낳고
딸랑 낳건 열려로 낳라
쇠랑 낳건 황쇠로 낳곡
물랑 낳건 청총매 낳라

-1957. 12. 한경면 고산리 고용행 모(여, 69세)¹⁴³⁾

김○남, 조을선, 강○생, 고용행이 부르는 성주풀이와 걸궁노래가 유사성을 보이는 것을 보면 제주도 걸궁에서 성주풀이는 전도적으로 통용되는 연행 요소였다는 사실을 알 수 있다. 성읍리 걸궁과 관련해 이○자는 자신의 외할머니댁이 일본에서 귀향한 뒤 성읍리 안에 집을 새로 지어 정착했지만 ‘성주풀이’를 치르지 않았다. 이런 탓에 걸궁을 할 때 걸궁패가 여느 집보다 앞서 방문해 성주풀이를 치렀다고 한다. 이는 이○자의 외할머니가 요청했기 때문이라고 한다. 이와 같은 증언에 비추어 볼 때 성주풀이는 제주도 걸궁의 연행 과정에서 빠뜨리지 않는 핵심적인 대목이었다고 할 수 있다.

한편 이○자가 증언하는 성주풀이 노래는 가옥을 새로 장만했을 때 심방을 청해 치르는 ‘성주풀이’의 무가 중 하나인 ‘영등산에 덕들남 비자’였다. 따라서 제주도 걸궁에서의 성주풀이는 단일한 방식으로 전승된 것이 아니라 지역과 창자(昌者), 시기에 따라 각기 다른 형태로 다양하게 불렀다고 할 수 있다.

이○자, 김○남의 증언을 토대로 살펴본 성읍리 걸궁을 종합하면 몇 가지 사실이 파악된다. 이 마을에서는 안할망당의 당굿을 오랫동안 치렀는데 심방이 마을을 순회하며 안택을 기원하는 거리굿이 존재하지 않았다. 이런 점에서 성읍리 걸궁은 제주도 밖 다른 지역의 걸립굿이나 지신밟기의 영향을 크게 받았다고 볼 수 있다. 하지만 그것은 어디까지나 걸궁의 동기와 목적에만 그쳤다고 볼 수 있다. 연행의 주요 내용에 제주도 무속을 차용한 점도 그렇거니와 실제로 오랫동안 걸궁에 참여한

143) 진성기, 『남국의 민요』, 제주민속연구소, 1958, 170쪽.

이력을 지닌 김○남의 연주 시연에서도 그러한 점을 짐작할 수 있다. 김○남은 연구자에게 굿거리, 자진모리에 가까운 장단의 팽과리 연주를 직접 보여줬지만 정작 장단의 이름을 정확히 제시하지 못했다. ‘장단 이름이 아니고 이거 소리만 들으면 뭐는 거주게.’라고 하며 노래에 맞춰 장단을 친다는 설명에 그친 것이다.

이에 대해서는 다음 절에서 차례로 다루겠지만 서귀포시 강정동, 애월읍 봉성리 등 여러 마을의 사례에서도 공통적으로 나타난다. 다시 말하면 성읍리를 비롯해 걸궁이 존재했던 제주도내 대다수 마을의 연행 내용은 다른 지역의 농악처럼 독자적인 연주체계와 진풀이 등을 갖추지 않았던 것이다. 무속의 거리굿, 굿놀이, 놀판굿을 차용한 방식을 주로 사용했다는 사실이 재차 확인되는 대목이다.

그렇다면 성읍리는 어떠한 배경에서 제주도내 다른 마을에 비해 비교적 이른 시기에 다른 지방 농악의 외피를 입게 되었는지가 궁금해진다. 성읍리는 삼읍 체제가 펼쳐졌던 조선 시대에 정의현의 현청 소재지였다. 이로 인해 물을 왕래하는 기녀(妓女)들이 많았는데 이들 대다수가 ‘주경야기(晝耕夜妓)’로 불리며 민간과 어울려 살았다고 한다.¹⁴⁴⁾ 이 때문에 성읍리에는 제주도내 다른 지역에서는 찾아보기 어려운 ‘동풍가’ 등을 비롯한 다른 지역에서 유입된 민요가 풍부하게 되었다.¹⁴⁵⁾

이처럼 성읍리의 걸궁이 비교적 이른 시기에 시작된 것은 마을이 지닌 행정조건이 가장 크다고 할 수 있다. 이와 더불어 1910년 한일강제병합이 이루어진 이후에 전통적인 범선이 사라지고 150톤급 코오마루(公州丸) 등의 기계선이 등장해 물과의 왕래를 급속도로 상승시킨 것도 부가적인 이유다.¹⁴⁶⁾ 물론 기계선의 등장은 성읍리에만 영향을 미친 것이 아니다. 성읍리와 비슷한 시기에 걸궁을 시작한 마을들 역시 비슷한 영향을 받았다고 볼 수 있다.

조선 시대의 행정 소재지로 자리 잡으며 다른 지방과 잦은 교류의 영향으로 외래 문화가 일찌감치 유입되었다는 점은 기녀들을 중심으로 한 기예에만 그치지 않는다. 앞서 성읍리 걸궁이 정초의 해일(亥日)을 기점으로 시작된 배경을 살펴보면 유교 문화와의 관련성을 추정했다. 이 또한 정의현 행정 소재지였기 때문에 유교 문화가 비교적 이른 시기에 뿌리내릴 수 있는 조건을 충족시킨 것이다. 정의향교를

144) 강경호, 「제주 교방 예술의 전통과 가창 문학의 전승」, 『동양고전연구』 78집, 동양고전학회, 2020, 458쪽.

145) 김영돈, 『한국구비문학대계9-3』, 한국정신문화연구원, 1981, 509쪽.

146) 강진일보 기사, <강진과 바다, 고대항로를 다시본다 <27>영원한 바닷길 강진~제주도>, 2016.12.15. 최종검색일 2023.03.22.

<http://www.nsori.com/news/articleView.html?idxno=9096>

중심으로 이른 시기에 뿌리내린 유교 문화가 결국 도입의 촉매로 작용한 것이다.

유교 문화가 결국의 기반으로 작용했던 사례는 다른 지방에서도 찾을 수 있다. 제주도과 가까운 지역인 전라남도의 두 가지 사례가 그것이다. 먼저 전라남도 구례군 오미동에서는 1899년 마을 서당인 독서재(讀書齋)의 기금을 마련하기 위해 이 마을 양반가인 문화 류씨 집안에서 결국패를 조직하고 운영했던 사례가 있다.¹⁴⁷⁾ 다음으로 전라남도 영암군의 남평 문씨 종가의 문중 문서인 《족계용하기(族契用下記)》에도 1816년부터 1864년까지 50건에 이르는 결국패 관련 지출 기록이 나타난다.¹⁴⁸⁾

이처럼 성읍리 결국은 조선 시대 정의현의 행정 소재지로 자리 잡으며 제주도내 다른 마을보다 이른 시기에 뿌리내린 유교 문화와 다른 지역과의 빈번한 문화교류를 기반으로 정착한 것이다.

2) 조천읍 와흘리 사례

조천읍 와흘리에서도 결국이 행해졌다는 마을 노인 두 사람의 제보자가 있다. 한 ○생과 임○송 두 사람이다. 두 사람의 증언은 다소 엇갈리는데 한○생의 증언에 따르면 결국을 시작한 시기를 특정할 수는 없지만 와흘리에서는 일제강점기에도 치러졌던 것으로 보인다.

[면담 Ⅲ-7]

고○○이라고 하는 이가 북도 잘 치고 노래도 잘 불르고 해서 전부 잘 해서. 그 다음에 또 북 제라하게 잘 치는 사람이 이 사람 어에 작은 아버지질 건가? 다 돌아갔습니다. 춤말로 북도 잘 치고 노래도 잘 허곡 해냈죠. -중략- 그때 저가 혼 열 슬쫘 뒤 실 겁니다. -중략- (열 슬 넘은 듯 한 때 그걸 해신디, 옛날 어르신들 영 그 말들어 보면은 그 전부터도 헛 거 닻읍디가? 어떻헛디강?) 예. 전부떠 헛어요. 겐디 그 당시에 -중략- 죽어불엇주만은 고○○이라고 나 아까 곧지 안해서. 그 어른이 그때 이 스당질 해신디 그 어른이, 총척음, 사장이라. 그 딱 누구 누구 누구 지헛 딱딱 해요. -중략- 나 열여섯 나도록은 헛어요. 거니까 솔직한 말로 이 부락이 건설될니까 이 사람도 알주만은 건설된 후에 이런 거 헛 일 없습니다.-한○생

[면담 Ⅲ-7]에 따르면 한○생은 자신이 열 살쯤에 와흘리 결국을 목격했으며 그

147) 송기태, 「19세기 양반층의 결국기록을 통해 본 전라도 농악문화 발달의 단편」, 『무형유산』 8호, 2020, 133쪽.

148) 송기태, 앞의 논문, 138쪽.

이전부터 결궁을 해왔다고 한다. 마을주민 중 고○○이라는 이가 결궁패를 주도했으며 한○생이 열여섯 살에 이를 때까지 이어갔다고 한다. 한○생이 열여섯 살이 되던 해는 1943년이다. 그가 말하는 ‘부락 건설’은 4·3으로 초토화되었던 마을을 재건하기 시작한 1959년경을 가리킨다. 따라서 그의 증언을 종합하면 와흘리에서는 일제강점기 시절 일정한 기간 동안 결궁이 이어졌던 것으로 보인다.

한편 한○생보다 다섯 살 연하인 임○송은 결궁을 단 한 차례 경험했다고 구술하고 있어서 증언이 엇갈린다. 두 사람의 기억이 엇갈리는 이유가 무엇인지 단정할 수 없다. 하지만 한○생은 임○송과 달리 여러 차례 결궁패의 일원으로 참가했던 경험이 있다. 반면에 임○송은 자발적인 동기 없이 강제로 동원되어 한 차례 결궁을 경험했다고 증언했다.

[면담 Ⅲ-8]

4·3사건 나기 전에는예. 일제시대에 조천읍 단위로 가서 그렇게는 각 부락마다 그 출려 가가지고서 야튼 해난 건 아는데. (그게 혹시 멧 솔 때쯤 기억남수과?) 그거는 저희 어렸을 경운데예. 예, 가만히 짐작하게 돼해보문 일본제국시대에 어디 싱가포르 함락. 뭐뭐 그런 경사 잇일 때 그런 축제행사로서 야튼 조천읍, 지금 저 농협 잇는 자리에……. (아, 그때 한꺼번에덜 동네마다 모뎡 가그네 축제를 헌 거구나예?) 동네마다 행사를 꾸며가지고서 조천에, 조천면에 집결해가지고서 각 부락 별로 그냥 막 방방방방 허멍 공연허고 알아져마썸. 저가 어린 땀디 와흘에서는 크게 헌 건 이 사름 어깨 우에 사름이 올라가 가지고서 여자 남자 두 사람이 그 춤추명 헌 것이 막 특상을 받고 해난 건 기억납니다. (그문 동네에서 놀아난 자국이 잇이난 간 거 아니파? 전혀 엇이 가집니까?) 글썸 말입니다. 갠디 놀아난, 그전에 놀아난 부락에서, 부락내에서 자체적으로 그런 결궁은 엇어나십주.-임○송

[면담 Ⅲ-8]에서 임○송이 언급한 싱가포르 함락은 1942년 2월의 일이다. 와흘리 결궁이 1943년경까지 이어졌다는 한○생의 증언과 시기가 겹친다. 또한 ‘그전에 놀아난 부락에서’라고 말하는 것을 보면 일제강점기에 와흘리에서도 결궁을 치렀다는 한○생의 증언이 사실에 가깝다고 볼 수 있다. 하지만 곧바로 마을 자체적으로 그런 결궁은 없었다고 증언하는 것을 보면 아마도 1942년에서 1943년 사이의 마을 결궁은 과거와 달리 쇠락한 형태였을 것이라고 추정된다. 이렇게 볼 때 와흘리 결궁은 고○○이라는 주민을 중심으로 4~5년 가량 이어졌을 것이며 한○생이 증언하는 1930년대 이전의 결궁은 마을주민 전체가 참가하는 대대적인 세시의례가 아니었을 것이며 몇몇 사람에 의해 놀판굿 형태로 치러졌을 가능성이 커 보인다.

한○생과 임○송의 증언을 견주어볼 때 드러나는 결정적인 차이는 마을 결궁의 연행 기간보다 자발성 여부다. 한○생은 마을 안에서 자체적으로 결궁을 했다고 하는데 임○송의 경험은 1942년에 일제의 강요에 의한 것이었다는 점이다.

[면담 Ⅲ-9]

부락민이 전부 참석하는 것도 아니고, 그렇게 멧멧 사름덜 뽑아가지고서 부락단위로 다 조편성을 허는 겁주. (그 당시에 와흘에서는 몇 분이 저기 그 참여헌 거 닳읍디가?) 야튼 우리가 어려서 짐작으로 봐도 거기 그 결궁에 참여허는 분이, 최소한도 혼 이십 명, 삼십 명. (와흘에서만?) 예. (조천면 전체로 허면은 상당히 커시쿠다양?) 경혈겁주께. 최소한도 혼 이십명, 삼십칠 명 내지 삼십 명 미만 그 정도로. (마을마다?) 예.-임○송

마을별로 20~30명 안팎의 인원을 동원해 결궁을 치르게 했던 일은 당시 전국적으로 펼쳐진 ‘전승기념행사’의 일환이다. 황해도 은율의 경우 일본군이 싱가포르를 함락하자 조선총독부에서는 강제로 축하 공연을 시켰다. 당시 은율에서는 놀이꾼들이 부족하여 풍물에 전념하던 사람들까지 동원하여 탈놀이를 하였다고 한다.¹⁴⁹⁾

일제강점기 일본 제국주의는 조선에서의 쌀 수탈을 본격화하며 ‘산미증산계획’을 수립했다. 미곡 생산량을 늘리기 위해 우리나라 논농사지대의 두레농악을 문화통치의 한 수단으로 삼아 농악경연대회를 만들어 장려하기에 이른다.¹⁵⁰⁾ 조선총독부의 문화통치는 말 그대로 채찍과 당근 두 가지를 양손에 쥐고 있었다. 한 손에 쥐는 당근은 농악장려다. 다른 한 손에는 범죄즉결령(1911), 경찰범처벌규칙(1912), 시장규칙(1914) 등의 일반형법, 그리고 특별법인 폭력행위 등 처벌에 관한 건(1926) 등을 시행하는 등 채찍을 들었다.¹⁵¹⁾

제주도의 경우도 사정이 크게 다르지 않았다. 1920년대에는 “소비 절약과 폐풍 교정, 미신타파”를 내세워 제주도내 행정리에 43개소의 민풍진흥회(民風振興會)를 결성해 풍속을 통제하는 한편 강제로 기금을 조성하기도 했다. 1930년대에는 농촌진흥운동을 시행하며 “미신·음사의 타파, 조혼 및 도박의 엄금, 혼장제비(婚葬祭費) 절약, 색의 착용, 단발 여행” 등을 강요했다.¹⁵²⁾

이처럼 임○송이 경험한 전승기념행사 결궁은 일제의 문화통치가 낳은 결과물 중

149) 손우승, 「일제강점기 풍물의 존재양상과 성격」, 『실천민속학』 9호, 실천민속학회, 2007, 324~325쪽.

150) 손우승, 위의 논문, 324~325쪽.

151) 정형호, 앞의 논문, 91쪽.

152) 마치다 다카시, 앞의 논문, 98~99쪽.

하나였다. 그의 증언과 한○생의 증언을 견주어 볼 때 1900년대 초반에서 1940년대 중반까지 이어지는 이 시기의 제주도 결궁은 초반의 유입기와 일제강점기의 강요기가 교체되는 기간이었음이 확인된다. 1900년대 초 다른 지방과의 교류를 통해 제주도에 유입된 결궁이 유교 문화에 기초해 무속의례와의 접합을 시도하며 전승 기반의 확보를 도모했다. 하지만 식민지배라는 대대적인 사회변동에 맞닥뜨리며 부침을 거듭하다 결국 관제문화로 강요받는 데까지 이른 셈이다.

한편 임○송은 당시 와흘리에서 동원된 사람들이 마을에서 치르던 결궁을 그대로 재현한 것 같다고 추측했다. 임○송이 기억하는 1942년 싱가포르 함락 전승기념축제의 결궁이 애초에 와흘리에서 치르던 결궁에 기초해 재현되었던 것이라고 할 때 본래의 형태는 어떠했을까 하는 궁금증이 생긴다. 이와 관련해 1942년 이전 와흘리 안에서 치르던 결궁의 면면에 대해서는 직접 참여했던 한○생이 비교적 생생하게 기억하고 있다.

[면담 Ⅲ-10]

그 결궁은 정월달에만 해요. 워 결궁을 꾸밈나 현 건. 결궁은 집집마다 돌았거든. 그 집을 잘 뒤게 해주렌. 계난 집이 들어강 돈 받아 나와야……. 계난 결궁 꾸명 막 허당 이제 매 집이 들려요. 만일 우리집이 와서 마당에서 막 결궁허민 그냥 못 보내. 쓸도 주고 돈도 주고 헤영, 또 이 집 헤가지. 그렇게 헤영주게. -중략- (계문 그, 결궁할 때 약기는 멧이나 쳐납디가? 많진 안헐 거 아니예?) 아니, 현 이십 명. (약기를 스무 명이나?) 때리는 건 둘뿐이고. (북 둘?) 북허고 장귀뿐이고. 춤추는 거야. -중략- (양반도 잇우과? 영 담뱃대 들르곡 현?) 어, 그렇지. (그거 잇고 또?) 그것이 이 저 모자, 이치록은 안 씁니다. -중략- [유건을 꺼내 보이며] 이거지. (아, 이걸 써납디가?) 이거 영 썩 담뱃대 물고 현 옷 입영 이제 수염은 맨들아요. (뿔로 맨들안마씨?) 무신 흰 털로 헤그네 어뎡어뎡. 경 행 이것이 영 허민 똑 저 두루막은 흰 두루막 입어요. -중략- (심방도 엇고?) 아, 심방도 우리 고향엔 안 헛고. (계문?) 최대 많이 출린 것은 그자 춤, 동녕바치, 거지, 평바치, 영감, 거만 출려서. (계문 나머지 사람들은 그냥 동네사람덜 춤추명 따라가는 거예?) 어, 그 때도 어려운 때라. 이 꼬깔도 아무나 안 줘요. 그 가운데 흐끔 뭇헌 사름만 씌고, 남은 건 그대로 그자 풀라만 덩기고. -중략- 띠 7튼 것도 메주. (붉은 띠?) 저 푸린 기지, 푸린 기지. (붉은 거 엑스반도 허듯이?) 것도 아무나 안헤. 그 가운데 척음자 현 사름이나. 영 푸린 거 메고, 영 빨 건 거 메고. (아, 옷은 하양헌 거 입영?) 어, 하양헌 거 입어.-한○생

[면담 Ⅲ-10]은 와흘리의 결궁이 정월에 치러졌으며 마을의 가호를 순회 방문하는 것이 연행의 전반적인 과정이었다는 증언이다. 신년을 맞이해 치르는 정초의 세시의례였다는 말이다. 집집마다 순회하며 그 집이 잘 되기를 기원했다는 이야기는 앞

서 살펴본 표선면 성읍리를 비롯한 여러 마을의 걸궁에서 나타나는 액막이와 성주 풀이일 가능성이 크다. 그것의 대가로 받은 재곡(財穀)은 여느 마을처럼 마을 공공 기금으로 활용했을 것으로 추정한다.

[면담 Ⅲ-10]에서 한○생이 증언한 걸궁패의 구성을 정리하면 앞치배와 뒷치배가 나뉜다. 악기를 연주하는 앞치배는 북, 장구, 데영의 세 명이며 뒷치배에 속하는 ‘거지, 꿩바치, 영감’ 세 명의 잡색이다. 이밖에 춤추며 걸궁패를 뒤따르는 마을 사람들도 다수 있었다. 고깔과 삼색띠는 한두 사람만 갖췄으며 세 명의 잡색들은 배역에 맞는 복장을 착용했던 것으로 보인다. 잡색 가운데 영감과 꿩바치는 다른 마을에서도 공통적으로 나타나는 잡색이다. 다만 마을에 따라 영감을 ‘구대진사, 사대부, 양반, 대감’ 등으로 부르고 꿩바치를 ‘사농바치, 총바치, 총쟁이, 포수’ 등으로 부르는 차이가 있을 뿐이며 역할 또한 대동소이하다.

한○생이 증언하는 와흘리 걸궁패의 연행은 꿩바치가 사냥놀이 춤을 추는 것 외에 특별한 것이 없다. 여러 가지 민요를 부르면 북과 장구가 반주하는 방식으로 펼친다.

[면담 Ⅲ-11]

꿩바치도 꿩 맞히는 책허곡, 노리 사농했다 그런 거 허곡, 와그네 얼씨구 허멍 춤추고 그 거지요. -중략- 장타령, 저 창부타령. 경 허멍 북 막 두들고. 장귀도 게도 부락에 그 당시 우리 부락에는 요즘은 잊어졌주만 부락 걸궁 기구가 있어났거든. 북하고 장구. 언제나 그렇습니다. -중략- 꿩메기 잊어나서. (게문?) 그자 북 장귀뿐이에요. (북 장귀로만?) 아, 데영 잊었지. (데영, 심방덜 연물 ㄱ찌 가정 허는 거구나예?) 어, 데영 잘 두들고. 장귀 노래허곡. 겐디 데영은 그자 들리킬 때 영. (게문 육지 농악대식으로 허는 게 아니다예?) 아니라. 아니. 그거 헐 중 몰랐지.-한○생

[면담 Ⅲ-11]의 내용을 살펴보면 와흘리 걸궁은 다른 지방의 농악처럼 정연한 연행양식을 갖추지 못했다는 점이 확인된다. [면담 Ⅲ-11]을 [면담 Ⅲ-10]과 이어서 살펴보면 가가호호를 순회하며 액막이를 하는 의례적 연행과 꿩바치의 사냥놀이를 비롯한 장타령, 창부타령 등의 오락적 연행이 혼합되어 있었던 것을 알 수 있다. 의례적 연행과 오락적 연행은 일정한 형식에 맞춰 순차적으로 진행한 것이 아니라 즉흥적으로 진행했던 구조를 지녔다고 볼 수 있다.

[면담 Ⅲ-11]에서 주목할 점은 북, 장구, 데영이라는 타악기만 쓰였고 꿩과리가 없었다는 사실이다. 다른 지방 농악의 경우 꿩과리를 연주하는 앞치배 중에서 농악대

전체를 지휘하는 상쇠가 있기 마련이다. 상쇠는 거리를 행진하는 것부터 한 장소에 머물며 판굿을 펼치는 등의 다양한 연행을 지휘하고 통솔하는 역할까지 도맡는다. 와흘리 걸궁에서 꿩과리가 부재했다는 사실은 다른 지방의 농악과 대단한 차이를 내포하고 있었다는 점을 알려준다. 더욱이 다른 지방 농악의 양식을 알지 못했다는 한○생의 증언에 기초할 때 와흘리의 걸궁은 양반 잡색에 해당하는 영감이 걸궁패를 이끌며 상황에 맞춰 집단적인 연행을 지휘했다고 볼 수 있다. 이같은 추측은 조천읍 신흥리의 1927년 진사유(進士遊)와도 상통한다. 양반 잡색이 걸궁패를 통솔했으므로 연행의 명칭을 진사유(進士遊)라고 일컫던 것과 다르지 않았으리란 말이다.

한편 와흘리에서는 이 마을의 본향당인 한거리하로산당의 당곳에서 심방을 중심으로 연행하는 거리굿이 오랫동안 펼쳐졌다고 한다.¹⁵³⁾ 이는 조천읍 관내의 함덕리, 신흥리, 선흘리, 조천리 등의 당곳 등을 오랫동안 맡아온 김○아 심방의 증언이다. 그런데 정작 한○생과 임○송은 이같은 사실에 대해 전혀 알지 못하고 있었다.

[면담 Ⅲ-12]

비가 오면은 거기서 저 폭낭에서 허다가, 날이 우청 그디 못허게 뒤편은 회관에서 안에서 힘은 해도 그런 식은 없어요. 그 마을당에 원칙은 시작헌 건 옛날부터 시작은 헛는디, 스택가 불부떠 부니까 못 헛실 꺼 아닙니까. 건설된 지 후제 그 춤 이, -중략- 건설을 맨들안 당제일 허길 시작을 해서. 옛날부터 헛는디 그 허질 못허게 딱 허질 못허게 해서. 경 해부난 그루후제 주머니 [불칭] 돈 모뎀 간단히나마 시작헌 것이 그 옛날 구읍장, 이장, 구장헛던 그 어른으로 해서 시방??장 차차차차 허는 것이 이제는……. -한○생

김○아의 증언과 엇갈리는 두 사람의 증언의 원인은 무엇일까? 그것은 아마도 1920년대에 전도적으로 결성된 민풍진흥회(民風振興會)의 활동과 1930년대 농촌진흥운동을 통해 벌어진 ‘미신·음사 타파’ 때문으로 보인다. 걸궁은 농악의 한 갈래로 여겨 진흥·장려했지만 이와 달리 당굿을 비롯한 무식 의례는 대대적으로 탄압했기 때문에 한○생과 임○송은 거리굿의 존재를 인지하지 못했다고 할 수 있다. 일제의 미신타파정책은 해방 이후 중단되었지만 4·3이 발발해 십여 년 이상 혼란기를 겪은 뒤에는 또 다시 미신타파운동이 벌어지며 당굿이 중단되는 고난을 겪었다. ‘딱 허질 못허게’ 했던 것을 ‘간단히나마 시작헌 것이’라는 한○생의 구술이 이러한 시대상을 알려주는 키워드인 셈이다.

153) 김○아 인터뷰, 2023.02.26.

이상으로 와흘리 결궁의 면모를 종합하면 이 마을의 자생적인 결궁은 일제강점기에 한동안 전승되었다고 할 수 있다. 연행의 면모는 제주도 곳에 쓰이는 무악기(巫樂器)를 연주하며 가가호호의 액을 막는 의례적 연행과 잡색들이 즉흥적인 놀이를 펼치는 놀판굿 중심의 오락적 연행이 혼합되었던 것으로 보인다. 그리고 자생적인 결궁이 쇠락하던 시기에 일제의 강요에 따른 동원 형태의 결궁이 나타났다. 이는 제주도 결궁의 수용기에 유입과 강요라는 두 가지 양상을 보여주는 사례로 볼 수 있다.

3) 성산읍 오조리 사례

성산읍 오조리에서도 일제강점기에 결궁이 펼쳐졌던 이력이 있다. 이에 관련해 연구자는 이 마을 출신 강○선의 증언을 접했다. 강○선의 증언에 따르면 오조리의 결궁은 자발적인 것이 아니었으며 정기적이지도 주기적이지도 않았던 일회적인 연행이었다.

[면담 Ⅲ-13]

싱가폴 간략꾸했덴 해가지고 그때 그거 출령 현 걸 테주. (그때 처음 본 거 마씨?) 예, 계난 저 악기엔 현 것이 뭐 잇우가. 제우 북 하나, 장구도 저 요만이 현 장구 하나. (심방덜 치는 장구?) 예, 심방덜 허는 거게. 그때 오○○렌 현 어른이 심방을 출려서. 무당으로 완. 무당으로 출려가지고. -중략- 어릴 때주만은 그자 매일 허는 거 가서 구경을 해여. 원 그런 취미사 잇어신지 어떻헌지 모르주만은 매날 좇아 땡기명 구경을 했단 말이여.(그게 멧 월 달쯤에 해난 겨우파? 시기가?) 경 막 더운 때도 아니고, 나 현 봄철인가 가을철인가 생각은 나. (정월대보름 뭐 이런 것도 아니고예?) 정월대보름 아니고. (그니까 지금 말씀허신 거는 일제 때 싱가포르 함락됐니까 그 거 뭐 축하 겸 또 내지는 그 이, 모금, 이 일본에 현금허는 돈을 걷으려고?) -중략- 게메 난 부족허니까 현 번 가난 집을 두 번씩 가질 았앗나 그 말이주. -중략- (계문 그 싱가포르 함락헌 후엔 결궁허는 걸 본 적이 엇우가?) 결궁, 그 전에나 그로 후에 그런 거 원 전혀 엇엇고.-강○선

이 증언은 교차 검증이 뒤따르지 않은 한 사람의 구술이다. 그러나 와흘리 임○송의 증언과도 겹치는 점이 있다. 싱가포르 함락을 경축하는 전승기념행사가 열려 일회적인 결궁을 강요받은 것이다. 다른 점이 있다면 임○송이 증언한 와흘리의 경우에는 당시 조천면사무소에 소집되어 공연 형태의 결궁을 연행했고, 강○선의 증언 속

오조리 결궁은 강요된 것이지만 마을을 순회하며 치렀다는 사실이다.

[면담 Ⅲ-13]을 살펴보면 싱가포르 함락을 기념하는 의미로 결궁을 강요당한 오조리의 경우에는 특정한 금액의 모금까지 할당되었다는 사실이 확인된다. 결궁을 통해 일제가 할당된 금액을 확보해야 하는 상황이었다. 이 때문에 수일에 걸쳐 결궁을 진행하며 부잣집은 여러 차례 방문해 거꾸 돈을 받았다.

이처럼 일제는 결궁을 통해 싱가포르 함락을 전후한 시기 국민총동원체제의 시책을 벌이며 금전의 모금까지 강요하는 이중의 통제와 억압을 감행했다. 당시 오조리 결궁과 비슷한 사정을 증명하는 사진도 존재하는 것으로 보아 제주도내 여러 마을에서 유사한 일이 벌어졌을 가능성도 제기할 수 있다.

<사진 Ⅲ-2> 한동청년 국민총력 행사 결궁 기념¹⁵⁴⁾



구좌읍 한동리의 마을지 『둔지오름 한동리지』의 화보면에 실린 이 사진에는 짝막한 설명이 쓰여 있는데 그 전문은 다음과 같다.

1941년(소화 16년) 10월 19의 한동청년단. 사진에 새겨진 '國民總力'은 곧 '내선일체(內鮮一體)'를 세뇌시키는 구호였다. 이를 위하여 한가한 틈을 타, 면민의 화합과 안녕, 단합을 위해 결궁 행사를 해마다 실시하기도 했다 한다. 사진 배경은 현 세화 초등학교 운동장인데 앞쪽 세화교 교장과 부○○ 하도교 교장, 그 오른쪽에는 김○○

154) 복제주군 구좌읍 한동리, 『둔지오름 한동리지』, 한동리, 1997, 화보면.

씨도 보인다.155)

<사진 Ⅲ-2>와 그에 따른 설명은 당시 오조리를 비롯한 제주도의 상황을 짐작하게 한다. 폐풍으로 규정된 당곳 등은 엄단하면서 결궁은 장려하는 양면적인 정책이 <사진 Ⅲ-2>에 담겨 있다. <사진 Ⅲ-2>의 오른쪽 끝에 일본 군복에 구호가 쓰인 휘장을 걸친 군인이 든 깃발이 이 당시의 시대상을 압축적으로 보여준다. 농기 또는 당기가 있어야 할 자리에 일장기가 그려진 깃발이 자리해 있다. 이 깃발의 문구 또한 예외적이다. 농업으로 나라에 충성한다는 ‘농업보국(農業報國)’의 구호는 산미증산계획 등 조선에서 농업 장려를 가장하여 벌인 농업 수탈의 진상을 단적으로 드러낸다.

<사진 Ⅲ-2>를 살펴보면 흰 종이로 만든 정자관과 탈을 쓴 구대진사, 갓을 쓴 선비, 탈을 쓴 포수, 테왁을 든 해녀, 송낙을 쓴 스님 등의 잡색이 확인된다. 이처럼 잡색들이 배역에 맞는 복장을 갖춘 것과 달리 기수는 일본군의 군복을 입고 있어서 당시 결궁이 일종의 훈련처럼 실시되었다고 볼 수 있다.

<사진 Ⅲ-2>에 대한 설명 속에 ‘면민의 화합과 안녕, 단합을 위해 결궁 행사를 해마다 실시했다.’라는 대목을 볼 때 오조리를 비롯한 여러 마을에서 결궁을 통해 조선인을 통제하려고 했던 일제의 통치 의도가 여실히 드러난다.

강○선이 증언하는 1942년 오조리 결궁이 지냈던 연행의 면모를 들여다보면 강요에 의한 비자발적 동기로 치렀지만 제주도 결궁이 지닌 연행 요소와 의미는 크게 다르지 않았던 것으로 보인다. 강요에 의한 결궁이었지만 주민들의 입장은 그러한 기회를 빌려 가가호호의 안택을 바라는 본연의 기능에 충실하는 데 있었다고 할 수 있다.

[면담 Ⅲ-14]

(그 때 악기덜은 팽과리 같은 것도 있어수과? 팽메기도?) 그런 건 엇고 그자, 북 허나 징 허나 장구. (심방덜 연물 가져당 허는 거 아니예? 육지식으로 농악?) 아니 그런 건 엇고. (악기는 멧 명이나 천마씨? 악기가 멧 명 안뵈겠네.) 멧 명은. 그 사름덜 뵈기 더 있어. (나머지 쫓아가는 사름들은 어평?) 그냥 춤이나 추명 (거지도 허고, 구대진사 그런 건 엇어나수가?) 포수 허 사름 출린 거 닳아뵈여. (나머진 그냥 옷입영 춤추명 따라뵈기기만?) 어, 따라뵈기명 그자 -중략- 그, 무당 허 사름 오○○엔 현 분이 무당을 출린 그자 그 췌지 입고. (심방칩이서 빌려온 거우과? 어평헌 거과? 악

155) 북제주군 구좌읍 한동리, 위의 책, 같은 면.

긴?) -중략- 부락에서 빌려주렌 허는 건디 안 빌려줄 순 없는 겁주. -중략- 그 퀘지엔 현 거. 그때 당시에는 남자덜은 다 한복 입어서니까. 바지저고리 입으나네 그 우터레 이제 퀘질 입은 거주. (계난 고깔도 씌디가?) 송낙. 송낙만 써네, 그거 영 삼각으로 맨든. (띠도 안 허고?) 띠도 안 허고, 영 허리에 묶으는 거 그거. (무슨 띠? 거색깔 엇어나수가?) 그자 검은 것에 빨간 거 섞어진 퀘지 닳아뵈여. -중략- 나머지 분들은 게 그냥. (띠도 안 허고?) 띠도 안 허고게. 자기 입는 옷 입영.-강○선

강○선이 구술하는 걸궁패의 구성은 심방 역할을 하는 사람의 존재 유무만 제외하면 조천읍 와흘리 한○생의 증언과 매우 비슷하다. 악기를 연주하는 앞치배는 조천읍 와흘리처럼 팽과리를 연주하며 걸궁패를 통솔하는 상쇠가 없고 북, 장구, 징을 각각 한 사람씩 연주했다. 여기서 징은 조천읍 와흘리와 같은 제주도 무악기의 일종인 데영을 가리킨다.

앞치배와 함께 걸궁패를 구성하는 뒷치배에는 심방과 포수가 등장하며 앞에서 살펴본 마을들과 달리 양반 잡색이 없다. 이런 점에서 볼 때 걸궁패를 이끌며 지휘하는 역할은 심방 잡색이 담당했을 것으로 판단된다. 심방 역할을 하는 잡색은 걸궁패를 지휘하며 가가호호를 방문했을 때 성주풀이와 축원을 담당했다고 하는데 그 면면에 대한 증언은 이렇다.

[면담 Ⅲ-15]

마당에 이제 난간 우테레 올라가는 그 잇돌 앞에 영 젓자리 폐우고 헤영 그디 상을 출려노민, 쌀 그자, 요만 현 그릇에 쌀 농곡, 물그릇 떠 농곡, 향 피우곡 허민 그, 그 때 당시에 뭐 돈이 경 뭐해신가. 쌀 우터레 돈이나 얼마 농곡 허민, 계난 그 무당으로 출린 분이 그 땡글땡글현 거 올리면서 무신 그 소원을 비는 거 닳아마씀. 소원을 빌영 이제 끝나면은 마루 위에 그 마당에서 그 걸궁 같이 출린 분덜이 마당 저, 마루로 다 들어가마씀. -중략- 이제 텃마루민 거기서 이제 선소리허는 사름이 잇어마씀. 선소리허는 사름은 이제, 게 어린 때 들엇주만은.-강○선

[면담 Ⅲ-15]를 살펴보면 걸궁패가 가호를 방문했을 때 집주인은 마루 입구의 덧돌 앞에 물그릇과 돈을 얹은 쌀 그릇, 그리고 향을 피운 상을 차리면 심방 잡색이 요령을 흔들며 축원을 한다. 축원이 끝난 뒤에는 걸궁패 전원이 마루로 들어가서 선소리에 맞춰 성주풀이를 합창한다고 한다. 축원과 성주풀이가 연속적으로 이루어지는 것이다. 강○선이 부르는 성주풀이의 내용은 이렇다.

《강○선 성주풀이》

할로산 꼭지가 똑 떨어지니 영주산이 생겼구나.
영주산 꼭지가 똑 떨어지니 갈미봉이 생겼구나.
갈미봉 꼭지가 똑 떨어지니 요 내 집터가 생겼구나.
요 집 지영 삼년 만에 만사대통 하올 적에
아덜은 나면 효자로다. 뚫은 나면 열녀로구나.
췌는 기르면 황소만 낳고 뭍은 기르면 영마만 뒹고
돛은 기르면 기름뚫만 뒹고 개는 기르면 사냥개만 뒹고
뚫은 기르면 쌍알만 난다.
에라 만수 에라 대신이여.

강○선의 성주풀이는 앞서 표선면 성읍리 결궁에 대한 분석에 살펴본 김○남, 조
을선, 강○생, 고용행의 성주풀이와 차이를 보인다. 우선 앞선 네 사람의 성주풀이
의 도입부에는 성주신의 본향 내력을 밝히는 구절이 있는데 강○선의 성주풀이는
그러한 구절이 없다. 또한 제비원의 술씨를 심어 소나무가 자라났다는 구절도 등장
하지 않는다. 앞선 네 사람과 강○선의 성주풀이가 보이는 가장 큰 차이는 전자의
경우 자진모리장단에 맞춰 부르는데 후자는 굿거리장단에 맞춰 부른다는 점이다.
이처럼 제주도내 여러 곳에서 발견되는 성주풀이와 다른 면모를 보이지만 노래가
끝난 뒤 이어지는 사설은 표선면 성읍리 결궁과 매우 비슷하다.

《강○선 결궁 사설》

(쳐나자 쳐나자 자꾸자꾸만 쳐나자.)
굴목 구석도 네 구석 상방 구석도 네 구석.
(쳐나자 쳐나자 자꾸자꾸만 쳐나자.)

표선면 성읍리 결궁의 사설에서 ‘이 구석 저 구석 정지 구석도 네 구석’을 시작으
로 부역을 비롯한 상방, 안방, 구들, 고팡, 통시 등 가옥 내의 부속 공간을 번갈아
호명하며 ‘이 구석 저 구석 ○○ 구석도 네 구석’을 장단에 맞춰 일체히 외치는 것
과 형식도 동일하다. 이는 다른 지방의 농악에서 빈번하게 나타나는 장단에 맞춘
사설 제창방식으로 두 마을 결궁에 유입된 요소라고 할 수 있다.

이렇게 보면 강○선을 포함한 여러 사람의 성주풀이 또한 다른 지방에서 유입되었
을 가능성이 매우 크다고 볼 수 있다. 제주도와 지리적으로 가까운 위치에 있어서
여느 지방보다 교류가 많았던 호남지방의 전라북도 김제 지역의 들노래 중 성주풀
이를 예로 들어 살펴보면 그 내용이 매우 유사하다는 점을 쉽사리 확인할 수 있다.

《징계맹갱 외에밋들 들노래 중 성주풀이》
 성주로다 성주로다
 성주 근본이 어디 멘고
 경상도 안동땅
 제비원앙 솔씨를 받아
 대평 대평 던졌더니
 날이 되면 벌내 찌고
 밤이 되면 이슬을 맞아
 그 솔이 점점 자라나서
 낙랑 장송이 되었구나.
 에라~만수~~ 에라~대신이야
 왕왕은 북소리
 태평년월 자랑하고
 들이 부는 피리소리
 쌍봉학이 춤을 추고
 소상반죽 짓대소리
 이 댁 마님 어깨춤이
 덩실덩실 나오는구나
 에라~만수~~ 에라~ 대신이야
 뒤에다가는 뒷노적 쌓고, 앞에다가는 앞노적 쌓고
 두 노적 가운데 새가 있어
 부엉등새 새끼를 치고
 한 날개를 똑딱 치면
 이천 색이 붙어들고, 두 날개를 똑딱 치면
 사천색이 붙어들고
 몸뚱이만 움직이면
 억수만금 쏟아진다
 에라~만수~~ 에라~대신이야¹⁵⁶⁾

김제시의 성주풀이는 논농사와 관련한 공동노동조직인 두레에 기반한 고사소리의 일종이다. 논농사의 풍년을 바라며 부르기도 하지만 농악대의 당산굿이나 지신밟기에서도 활용한다. 이를 강○선을 포함한 네 사람의 제주도 성주풀이와 견주어 보면 내용의 유사성이 확연하게 드러난다. 이런 점에서 제주도의 걸궁은 다른 지방 농악의 연행 요소를 부분적으로 수용했다는 사실이 확인된다.

이처럼 강○선의 성주풀이 등을 통해 오조리 걸궁은 다른 지방 농악 연행 요소의 차용이 명확히 드러난다. 이에 비해 장단과 진풀이를 비롯한 연행 요소의 명칭과

156) 징계맹갱 외에밋들 들노래보존회, 《징계맹갱 외에밋들 들노래전라북도 무형문화재 지정신청서》, 징계맹갱 외에밋들 들노래보존회, 2012, 70쪽.

오락적 연행 요소인 판굿 등은 전혀 발견되지 않는다. 강○선 또한 성주풀이와 걸궁 사설을 능숙하게 구사하면서도 정작 장단의 명칭조차 전혀 알지 못한다. 이는 앞서 살펴본 표선면 성읍리의 사례와 공통적인 점이기도 하다.

한편 오조리에서도 음력 2월 보름에 영등굿을 할 때 하루 앞서서 거리굿을 치렀다고 한다. 심방들이 2월 14일에 긴 대를 앞세워 들고 가호를 도는데, 집 문 앞에서 ‘대 돌아갑니다. 대 돌아갑니다.’라고 외친다. 그러면 그 집에서는 쌀·돈 등을 내놓는다. 그것으로 제물을 마련하여 이튿날 아침 영등굿을 치른다.¹⁵⁷⁾

그런데 강○선 역시 와흘리의 두 사람처럼 이러한 사정에 대해 전혀 알지 못했다. 이 또한 와흘리의 사례처럼 당굿이 금지되었던 시대적 배경이 가장 큰 원인으로 보인다. 물론 제보자가 모두 남성이라는 점에서 볼 때 다른 가능성이 없는 것은 아니다. 남성 중심의 유교식 마을제가 존재하기 때문이다. 미신타파가 성행하던 시절 당굿은 대대적인 탄압을 받았지만 유교식 마을제에 가해진 억압은 상대적으로 덜했다는 점이 세 사람의 기억에 큰 영향을 미치는 것일 수도 있다.

4) 세 마을 걸궁의 비교

이상으로 1900년대 초반부터 1940년대 중반까지 이어지는 수용기의 걸궁을 유입기와 강요기로 나누어 세 마을 중심으로 살펴보았다. 세 마을의 사례는 여러 면에서 공통점과 차이점을 드러낸다.

다른 마을에 비해 비교적 일찍 걸궁을 시작한 표선면 성읍리의 경우는 자발적으로 시작한 사례로 1900년대 초부터 1970년대 초까지 유지되었다. 이에 비해 성산읍 오조리의 경우는 일제에 의해 강요된 걸궁으로 일회적인 연행에 그쳤다. 조천읍 와흘리의 경우는 성읍리와 오조리의 두 가지 모습이 동시에 존재했다. 연행의 계기와 전승 기간 등의 조건은 세 마을 걸궁의 면면에 큰 영향을 끼쳤다. 세 마을의 연행 양상을 견주어 보면 공통점과 차이점이 확연히 나타난다.

157) 제주대학교 탐라문화연구소, 『제주도부락제Ⅲ』, 1990, 제주대학교 탐라문화연구소, 445쪽.

<표 III-1> 유입기와 강요기 결궁의 연행 방식 비교

연행 방식	성산읍 오조리	조천읍 와흘리	표선면 성읍리	
악기 편성	팽과리	×	×	○
	장구	○	○	○
	북	○	○	○
	대영(징)		○	○
잡색 구성	양반	×	○	○
	포수	○	○	○
	심방	○	×	×
	무동	×	○	×
	거지	×	○	○
개	×	×	○	
결궁 시기	봄 또는 가을	정월	정월	
결궁 기간	4~5일	3일 이상	3~7일	
가창의 내용	성주풀이	장타령, 장부타령	성주풀이, 영등산에 덕들남 비자	
구름 사설의 유무	○	×	○	
장단 명칭 유무	×	×	×	
탈의 유무	×	○	○	
제비쫓점	○	×	×	

<표 III-1>을 토대로 정리하면 성산읍 오조리의 경우 결궁의 기반이 형성되지 않은 상태에서 일제의 강요에 의해 치러진 결궁이라는 사실이 결궁패의 인원에서 확연히 나타난다. 악기를 치는 치배와 잡색의 수가 나머지 두 마을에 비해 매우 적은 규모다. 탈을 사용하는 잡색도 오조리에는 존재하지 않는다. 이는 설령 조악한 수준이라고 하더라도 마을 자체의 결궁 양식이 마련되어 있느냐 없느냐 하는 것에서 비롯된 결과다. 또한 나머지 두 마을의 결궁은 정월에 치러지며 신년 맞이의 세시의례적 성격을 지니는데 오조리는 이마저도 사뭇 다르다.

악기 편성의 측면에서는 팽과리, 장구, 북, 대영(징)으로 대표되는 농악기의 구성 여부가 차이를 보인다. 먼저 팽과리의 경우 성읍리를 제외한 두 마을에서는 찾아볼 수 없다. 팽과리가 없다는 사실은 다른 지역의 농악처럼 상쇠의 지휘에 따라 연행하지 않는다는 말이다. 오조리의 경우는 심방 역할을 맡은 잡색이 연행을 이끌었으며 와흘리의 경우는 전담해서 연행을 이끄는 사람이 표면으로 드러나지 않는다. 이런 점에서 이 마을 결궁의 연행은 제주도 무속의 놀판굿에 가까운 것이었다고 볼 수 있다. 특히 오조리의 경우에는 제비쫓점이 있다는 점도 무속의 연행과 흡사하다. 와흘리와 오조리의 제보자 모두가 인지하지 못했지만 이 두 마을은 당굿과 영등굿을 치를 때 거리굿을 대대적으로 연행한 마을이다. 따라서 두 마을의 결궁에 제주

도 무속의 놀판굿과 제비쫓점이 연행 요소로 삽입된 점은 걸궁과 유사한 세시의례인 거리굿으로부터 적절한 영향을 받았기 때문이라고도 볼 수 있다.

마지막으로 세 마을 모두 걸궁에서 연주하는 장단의 명칭이 없다. 통용되는 장단의 이름은 걸궁을 할 때 부르는 성주풀이나 장타령 등 특정한 민요의 제목을 그대로 사용하거나 무속의 연물 장단처럼 ‘늦인 가락’, ‘쫓인 가락’ 정도다. 다른 지역의 농악처럼 정형화된 대형과 행진의 방식이 부재해 ‘진풀이’의 개념 또한 없다. 이와 더불어 뒷치배인 잡색이 악기를 연주하는 앞치배보다 많고 연행의 비중이 높지만 각각의 역할을 통칭하는 명칭이 없다.

이런 점을 종합할 때 1900년대 초반부터 1940년대 중반에 이르는 수용기의 걸궁은 사실상 다른 지역 농악에 대해 인지했다고는 하지만 연행의 방식과 내용은 제주도 재래의 무속과 별반 차이를 지니지 않았다고 볼 수 있다. 다만 일제강점기 말기에 이를수록 전국적으로 장려한 농악 진흥의 영향으로 다른 지방의 농악에 대한 접근과 그에 따른 인지의 정도는 높아졌다고 볼 수 있다. 그러나 이것은 걸궁의 성장으로 이어진 것이 아니라 오히려 다른 지방 농악과의 변별성을 떨어뜨리는 결과를 낳게 했을 공산이 크다.

3. 걸궁의 정착기 I : 해방공간의 성행기(1940년대 중반~1950년대)

우리나라 논농사지대에서 융성한 농악은 20세기에 이르러 북상과 남하를 거듭하며 전국적으로 확산되었다. 이 확산세의 영향을 받아 일제강점기 제주도에서도 걸궁을 받아들인 마을이 있었다. 이렇게 제주도에 유입된 걸궁은 해방공간과 제주4·3, 6·25 전쟁의 혼란기에도 여러 마을에서 연행되었다. 제주도내 여러 마을에 대한 현장조사를 진행하며 걸궁 사례를 탐구한 바로는 이 시기의 사례가 가장 적었다. 걸궁을 치렀다고 해도 주로 1945년 해방 이후부터 1948년 4·3이 발발하기 직전 2~3년에 집중되었다.

그렇다고 해도 정착기 중의 이 시기를 성행기로 볼 수 있는 이유는 이전 시기 일제의 억압과 통제에 의한 것이 아닌 자발적 동기에서 비롯된 걸궁이었기 때문이다. 또한 4·3이 발발한 이후 1954년도까지의 기간은 걸궁이 어느 곳에서도 이루어지지 않았던 침체기였으며 1950년대 후반에 이르러서야 다시 되살아났기 때문이기도 하다. 학살과 전쟁의 여파가 마을공동체에 큰 영향을 미친 결과라고 할 수 있다. 따라

서 이 절에서는 비교적 단편적이지만 이 시기에 걸궁을 치렀던 세 마을의 사례를 살펴보기로 한다.

1) 구좌읍 하도리 사례

구좌읍 하도리는 II장에서 살펴본 김녕리와 같은 읍에 속한 마을로 제주도에서 무속신앙이 강성한 마을이다. 하도리에서도 해방공간의 일정 기간에 걸궁이 행해졌다는 증언이 있다. <표 I-1>의 홍○자와 고○자다. 홍○자는 이 마을에서 나고 자란 토박이로 해방공간의 걸궁에 대한 기억이 생생하다. 그가 말하는 하도리 걸궁의 시작과 끝은 이러하다.¹⁵⁸⁾

[면담 III-16]

훈 삼 년 헛주게. -중략- 걸궁허면은 그자 청년덜 기금허고 또 그 다음에 또 연극허고 경 허명덜 장난, 장난삼아 헛 거주. 딴 거는 -중략- 한때에, 왜정시대에 청년덜이 좀 계몽덜 헤가지고 굿허는 걸 반대헛어요. 짧은 청년덜이 막 반대헤그네 저 거시기 저 각시당에서 굿허는디 그 우리 동네 ○○옌헌 어른덜 대단헌 어른덜 아니라. 막 강 돌로 강 그 상덜 신데레 댕기명 “뵈 허레 이거 계몽뵈 시대에.”-홍○자

홍○자가 증언하는 ‘3년’은 해방 직후 3년 동안의 기간을 이른다. 당시 이 마을 청년들은 계몽연극과 걸궁을 동시에 주도했다고 한다. 이는 II장에서 살펴본 성산읍 고성리 청년들이 걸궁과 소인극을 동시에 시작했던 사례와도 비슷하다. 한편 당시 하도리는 전통적인 당곳의 거리굿이 대대적으로 펼쳐지고 있었다. 이와 별도로 걸궁을 치르게 된 배경에 대해 홍○자는 계몽된 청년들의 당곳에 대한 거부감 때문이었다고 증언하고 있다.

이는 일제가 자행한 1920~30년대 민풍진흥회(民風振興會)와 농촌진흥운동의 음사·미신타파의 영향과 함께 독립운동에서부터 유래한 해방공간 당시 좌익청년운동의 영향을 동시에 이르는 것이기도 하다. 당시 제주도 내 여러 마을의 청년들이 연극과 걸궁을 병행했던 것도 이와 같은 배경 때문이다. 청년들의 입장에서는 당곳보다 걸궁과 연극이 주민들을 계몽하기에 유리했다고 판단했으리라 추정된다. 연극의 경우 극본 창작을 통해 자신들의 사상의식을 반영하기에 매우 유리한 수단이었다. 걸

158) 홍○자 인터뷰, 2019.08.01.

궁의 경우는 다른 지방의 농악처럼 주민들을 단결시키는 데 유리한 대동놀이의 한 가지로 바라본 듯하다.

이러한 추측의 근거는 부산 출생으로 제주도에 정착했던 제일동포 시인 김시중의 자서전에서도 찾을 수 있다. 김시중은 일제강점기와 해방공간의 제주도에서 성장기를 보내던 와중에 발발한 4·3 당시 좌익활동을 하다 일본으로 도피한 이력을 지니고 있다. 그는 자서전에서 자신의 부친 이력을 회고하며 해방공간의 제주도에서 “청년들이 주도하는 잇따른 집회의 상연물, 주로 민족악기인 장구, 북, 피리, 팽과리의 연주 지도에 열을 올렸고 이로써 청년 문선대(文宣隊)가 활동을 시작”했다고술회했다.¹⁵⁹⁾ 청년 문선대의 활동이 주로 걸궁과 유사했다는 것이다.

이처럼 해방공간의 제주도에서는 청년들의 계몽운동에서도 걸궁이 활용되었으나 당곳을 비롯한 무속은 배제의 대상이었다. 이어지는 홍○자의 증언을 살펴보면 당곳과 걸궁이 철저히 분리되었던 양상이 드러난다.

[면담 Ⅲ-17]

심방덜이 헐 때 그거는 여자덜이 갖고이. 거문 막 갖주게. 거기 강 올려그네 운을, 그 집안 운을 빌어서. 근데 그 동네서 헐 거는 남자 위주로 허연. 청년덜. (걸궁은 예?) 어, 청년 위주로. -중략- (당곳이나 큰곳을 허기 전에 그 전날에 걸궁을?) 응, 보름, 정월 보름. 그 정월 보름 그때가 눈도 안 오고 한결헌 때나네이. 그걸 막 허주게. 걸궁덜을 -중략- (저, 정월 보름 전에. 저 열이틀 날? 열이틀 날 당에 가는 곳이 있잔으파?) 있주게. 그거는 이제 저디서 출려놓고. (겨난 그 곳허기 전에도 걸궁곳을 혜수과?) 응, 헛주게. (아시날?) 아시날 그냥 허지는, 그걸 계기로 허지는 안허고, 이 건 그냥 청년덜 청년대로 그저 심방은 심방대로.-홍○자

걸궁을 행하는 시기는 하도리 본향당의 신과세제 전날인 정월 열하룻날이며 ‘심방은 심방대로’라는 말에 기초하면 당곳과의 연계성은 없었다는 사실이 재차 확인된다. 당연히 걸궁을 주도했던 이들이 곳에 대한 거부감이 강한 남성 청년들이었기 때문이다. 어쩌면 무식 의례와의 철저한 분리, 그리고 청년운동의 한 방편으로 걸궁을 수용했다는 점이 하도리 걸궁의 전승 기간이 3년을 넘기지 못한 이유로 작용한 듯하다. 이 때문에 남성 청년이라는 특정한 계층의 전유물처럼 여겨졌을 공산이 크다. 더욱이 당곳을 비롯한 마을공동체의 세시의례와 연계하지 않은 독립적인 연행인 탓에 주민들로 하여금 내면화할 수 있는 동기를 유발하지 못했던 것으로 보인다

159) 김시중, 윤여일 譯, 『조선과 일본에 살다』, 돌베개, 2016, 88쪽.

다.

그런데 한 가지 흥미로운 점은 하도리 걸궁의 연행 방식이다. 흥○자는 악기 편성을 제외한 걸궁의 면모를 비교적 상세하게 구술했다.

[면담 Ⅲ-18]

썰 허꽂 상에 영 놉그네, 썰허곡 술잔이영 과자나, 상 차려놉그네, 겨민 이 집이 만수무강을 빙니다. 좁아주는 시늉허곡. 서늉만 헛주게. (게민 제비는 누가 좁안마씨?) 그기도 우두머리가 있어요. 문탁 들르면은. 기 들르는 사름 조름에 막 그냥 풍악허는 사름도 있곡, 또 우두머리가 있잔여. 게난 우두머리가 헛주게. 우두머리가 심방질 허멍게. 심방소리 안행은 흥이 나질 안헤. (심방소리 헌덴 허민 어떤 걸 헤나수과? 서우제소리 같은 거?) 아니, 말명을 헛주게. “만수무강을 빙니다. 이름은 뭇이고, 연령은 뭇이고, 식구는 뭇이고. 아, 일일이 심방이나 다름없어요. (옛날 사람덜은 흥내도 잘 내실 거 아니예?) 흥내도 다 내곡 웨와 다. ○○이 어멍넌 완전이 제대로 웨와나 세. 하나로 열 개??지 다 웨와.-흥○자

[면담 Ⅲ-18]은 걸궁패를 이끄는 ‘우두머리’가 심방 역할을 맡은 사람이었고, 그 뒤로 기수와 악기를 연주하는 앞치배들이 뒤따르며 연행을 이어갔다는 증언이다. 곳에 대한 거부감이 강한 남성 청년들의 걸궁인데 정작 심방 잡색의 역할은 여성이 담당했다.

앞서 살펴본 여러 마을에서 나타나듯이 제주도 걸궁은 다른 지방 농악에서 일반적으로 나타나는 장단, 춤, 진풀이 등의 기예적 연행 요소가 발달하지 못했던 것이 사실이다. 이 때문에 20세기에 이르러 걸궁을 수용한 도내 여러 마을에서는 당곳의 ‘거리곳’에 기초해 사가곳의 ‘성주풀이’, 대부분의 제주도 곳에 나타나는 ‘제비썰점’과 ‘놀판곳’ 등을 추가하며 연행 방식을 고안해냈다.

하도리의 경우도 정작 연행 방식의 고안과 관련해서 어느 마을의 걸궁처럼 곳에서 차용할 수밖에 없었던 것으로 보인다. 이 때문에 무속적 연행 요소는 그것에 익숙한 마을 여성들이 담당했다고 할 수 있다. 하도리의 경우 마을 안에 직능에 따른 다양한 신을 모시는 당(堂)이 여러 곳 있는데 그 가운데 신동에 자리한 각시당은 해녀들을 중심으로 모든 주민들이 참가하는 영등곳이 오랫동안 유지되고 있었다. 이 영등곳에 거리곳이 포함되어 있어서 대다수의 마을 여성은 걸궁과 유사한 행진 무악(行進舞樂)적 연행에 대한 이해를 충분히 지니고 있었다.

<사진 Ⅲ-3> 하도리 각시당 영등굿의 거리굿¹⁶⁰⁾



<사진 Ⅲ-3>에 등장하는 고○자는 이 마을의 심방으로 각시당의 영등굿을 오랫동안 집전했던 인물이다. 고○자의 증언에 따르면 하도리 각시당에서는 영등굿을 치를 때 마을 안의 ‘통목’이라고 불리는 곳에서 거리굿을 한 뒤 각시당까지 무악기의 연물을 치면서 이동했다고 한다. 거리굿을 할 때에는 <사진 Ⅲ-3>의 고○자 심방 뒤에 위치한 뽕뿔대를 단골(신앙민)이 들고 그 뒤로도 수많은 단골들이 뒤따라 행진한다고 한다. 흥○자는 굿이 끝난 뒤에 동네를 돌았다고 하는데 고○자는 영등굿 전후로 모두 치렀다고 한다.

이처럼 각시당 영등굿 전후로 활발하게 펼쳐지던 거리굿이 남성 청년들이 마련한 걸궁의 연행 방식을 결정한 것이다. 이는 이 장의 1절에서 살펴본 성산읍 오조리의 사례와 매우 비슷하다. 동기는 다르지만 두 마을 모두 전에 없던 걸궁을 시도하는 과정에서 연행의 방식과 내용을 무속의 거리굿에서 차용한 셈이다.

하도리의 걸궁은 해방 직후 청년들에 의해 도입되었지만 3년 남짓 치러지다 중단되었다. 당시 하도리 청년들에게 걸궁은 연극과 더불어 큰 인기를 끌었던 문화 현상의 하나였다고 볼 수 있다. 단지 일시적인 문화 현상으로 그친 배경에는 앞서 언급한 대로 주로 남성 청년 계층에 한정된 계몽운동의 한 방편이었기 때문이다.

이와 더불어 마을공동체 전체의 문화로 자리 잡기 어려웠던 또 다른 이유는 4·3이

160) 김수남, 『제주도 영등굿』, 열화당, 1983, 73~74쪽.

다. 걸궁이 3년 동안 이어졌지만 4·3이 발발해 마을의 모든 대소사가 통제되는 상황에 직면했다. 이와 더불어 수많은 청년들이 무참하게 학살당하는 등 마을의 몰락도 크나큰 원인 중의 하나라고 할 수 있다. 4·3 당시 하도리의 희생자는 1948년 5월 30일에 7명, 11월 28일에 20여 명, 12월 5일 15명, 12월 18일 구좌읍 세화리 다랑쉬굴에서 4명 등 수많은 인명이 학살되었다.¹⁶¹⁾ 이는 당시 구좌면 관내의 리 단위에서 가장 많은 인명피해로 조사되어 있다.

한편 4·3이 일단락된 뒤에 또다시 걸궁이 되살아날 가능성도 없지 않았을 것이다. 그러나 이 마을의 걸궁은 되살아나지 않았다. 하도리가 제주도내에서 가장 많은 수의 해녀들을 보유한 강력한 무속신앙이 뿌리내린 마을이라는 점이 크게 작용했던 것으로 보인다. 애초에 이 마을 걸궁이 곳을 배제한 청년들에 의해 주도된 탓에 모든 주민이 대대적으로 호응했던 것은 아니다. 이 때문에 걸궁을 부활시킨다고 한들 각시당 영등굿 등에서 진행되는 거리굿과의 경쟁을 쉽사리 이겨내지 못했을 것으로 보인다.

2) 애월읍 봉성리 사례

제주도 북서부의 중산간 마을인 애월읍 봉성리에서도 해방공간과 1960년대에 걸궁이 행해졌다. 해방공간의 걸궁이 봉성리 토박이들에 의해 치러진 것과 달리 1960년대의 걸궁은 봉성리 안에서도 새로 생겨난 신명동이라는 마을에서만 치러졌다. 연구자는 봉성리 현장조사에서 강○호, 강○방 등 세 사람의 제보자를 대상으로 구술 조사를 진행했다. 여기서는 강○호의 증언을 토대로 논의를 진행하고, 봉성리 신명동 걸궁에 대한 강○방의 증언은 다음 절에서 살펴보기로 한다. 강○호에 따르면 봉성리의 걸궁은 해방공간에 시작되었다고 한다.

[면담 Ⅲ-19]

해방이 사십오 년도나네 사십오 년도나 사십육 년도나 뉘 거라. 내가 알기로는 경헌디, 경 뉘 기억이 나. 내가 알기로 해방 직후로 같아뉘. 사십육 년도라. 사십오 년도 해방 아니라게. 해방 전에는 뉘인가 이차대전으로 해서 동네에 경 뉘 걸궁허고 뉘혈 여가가 없어서. 해방 직후라. 해방되는 해 팔월 해방인디 어떻 혈 말이라. 해방되는 직후 겨울에나 헛주. -중략- 액막이 그런 뉘으로 해서 음력 정월달에 많이 헛주. 많이명 말뉘 그거 그 정도로 헛주. (뉘 해나 해납디가?) 아이고, 흥 험가 두 해 뉘기

161) 제주도·제주4·3연구소, 『제주4·3유적 I -제주시, 북제주군』, 각, 2003, 511쪽.

몰라. 계란 그때 헨 얼마 었언 게 혼 번 허문계 4·3사건 터져불영 못하고, 무슨 6·25 전쟁 낭 못하고, 헐 기한이 잇어서계.-강○호

위의 증언에 의하면 해방 이전의 봉성리는 마을의 조건이 걸궁을 치를 형편이 되지 않았다. 성산읍 오조리나 조천읍 와흘리처럼 일제의 행정당국이 걸궁을 강요하지도 않았다. 해방 이듬해인 1946년과 1947년 두 해에 걸쳐 치러졌던 것으로 보인다. 이는 앞서 살펴본 구좌읍 하도리의 걸궁과 크게 차이를 보이지 않는다. 이처럼 봉성리 걸궁의 연행 기간이 짧았던 배경에 대해 강○호는 1948년에 4·3이 발발하고, 뒤이어 6·25전쟁이 이어진 탓이라고 증언했다.

[면담 III-19]에서 강○호가 증언한 봉성리 걸궁의 연행 시기는 음력 정월이었으며, 연행의 목적은 액막이였다고 한다. 정초의 액막이로 걸궁을 연행했다는 점은 대다수 마을과 같은 공통점이다.

[면담 III-20]

뽕메기는 뭐 별로. 그자 북 하나 주장, 데영. 뽕메기도 잇엇주. 그 무속 그 디가 것이 옛날 꺼. 옛날 무속 무기가 북, 장구, 데영. (예. 뽕메기 영 앳앙 두드리는 거예? 설췌. 설췌.) 어. 그 거랏저계. (심방칩이 꺼 빌려당 헐 거파?) 그럴주계. 건 빌려당 헐다고 봐야주계. 부락에 공용은 었어서. 그런 것덜. (계문 동네에서 소리께나 허는 사람덜이 그 거 둘러메영?) 동네 청년덜이주. 그자. -중략- (그 때 거문 사람덜 막 거지, 총바치, 양반 이런 건 출령 헐니까?) 다 출리고 의복은 거진 거지대로 뭐 춤 승려덜은 승려 옷 입고. (스님도 나오고 또 예?) 주로 거지, 또 총 쏘으는 총쟁이, 또 어디 뭐, 그거 뵈이영 헐다만은. 거지 행세허는 거. 주로 옛날허는 것이 총 쏘으는 사람, 그 거지 행서, 그 거허고 또 양반 행서, 또 여자도 하나 또 양반 사모님 그 행서, 주로 그 거주계. 나오는 인물이. 그래서 나머지는 뒤따라다니고 그 거라. 나가 알기론 거 뺏기 모르지. -중략- 어. 집집마다 돌아다녀. (경 허문 뭐 어떻 가문 뭐 빌어주고?) 강 허문서 그것도 그자 술이라도. (돈 같은 건 회사 안 헐니까? 돈 같은 거나 쓸 같은 건 회사 안 헐니까?) 뭐? 돈? (돈, 쓸. 이렇게 집이 가민.) 아니, 아니. (그냥 술이나?) 그렇지. 먹는 거 정도. 그런 사름덜은 뭐 경제가 그렇게 허단보니까 그 시절엔 돈이라는 거 말만 돈이지 살기가 힘들어. 그 정도주. 돈이엔 헐 것도 었엇고 쓸도 었엇고 그자 잘허문 그자 혼 2~3일 헐는데-강○호

[면담 III-20]을 통해 파악할 수 있는 사실은 먼저 걸궁패의 구성이다. 걸궁을 시작했지만 정작 마을에 악기가 없어서 심방의 무악기인 북, 설췌, 데영, 장구 등의 연물 악기를 빌려다 사용했다고 한다. 심방의 무악기를 빌려왔다는 점에서 볼 때 악기의 연주자는 악기별로 한 사람씩이었던 것으로 보인다. 다른 지방 농악처럼 뽕과

리를 연주하는 상쇠가 없는 연물 악기 일색의 앞치배 편성이다.

연물 악기로 편성한 앞치배와 함께 걸궁패를 구성하는 뒷치배인 잡색들을 차례로 살펴보면 스님, 거지, 총쟁이, 양반, 양반 부인 등으로 구성되었다고 한다. 스님, 거지, 총쟁이, 양반 등은 앞서 살펴본 여러 마을의 사례에서도 등장하는 잡색이다. 이에 비해 양반 부인의 경우는 이 마을에서만 등장하는 독특한 배역이다.

이렇게 편성된 걸궁패는 가가호호를 순회하며 액막이를 벌였던 것으로 보인다. 강○호가 세세한 연행 내용까지 증언하지는 못했지만 걸궁패의 전반적인 편성을 통해 유추한다면 제주도내 여느 마을의 걸궁과 큰 차이를 보이지는 않았을 것으로 보인다. 다른 마을의 사례에 등장하는 심방 잡색이 없고 그를 대신하는 스님 잡색이 있다는 점은 II장에서 살펴본 남원읍 한남리 걸궁의 사례와 비슷하다. 한남리 걸궁에서는 스님 잡색이 독경과 성주풀이를 연행했다고 하는데 봉성리 또한 그와 비슷했을 가능성이 크다.

나머지 잡색들의 경우는 저마다 역할에 맞는 춤과 연기를 펼쳤던 것으로 보인다. 이렇게 구성된 걸궁패를 마을주민들이 뒤따르는 방식으로 집마다 방문해 놀판굿을 벌였던 것으로 보인다. 이는 1절에서 살펴본 조천읍 와흘리의 사례와 비슷하다.

재래의 무속에서 연행 방식을 빌려올 정도로 걸궁의 자생적 연행 기반은 취약했지만 열기만큼은 대단했던 것으로 보인다. 강○호의 증언과 비슷한 시기의 걸궁을 설명하는 강○방의 목격담이 이 열기를 증명한다. 강○방은 당시 어도 2구 청년들이 열흘 넘게 대대적으로 걸궁을 벌였으며, 다른 마을까지 방문해 연행했다고 한다.¹⁶²⁾ 이렇게 다른 마을까지 방문해서 치를 정도로 당시 걸궁의 인기는 대단히 높았는데 이 뜨거운 걸궁 열풍을 청년들이 주도했다는 점은 구좌읍 하도리의 사례와 같다. 이와 공통점으로 미루어 볼 때 걸궁은 해방공간의 제주도 청년층에게 크게 유행했던 문화 현상 중 하나였다는 점이 재차 확인된다.

3) 조천읍 선흘리 사례

조천읍의 중산간 마을 선흘리에서도 해방공간에 걸궁이 치러졌다. 앞의 <표 I-1>에 제시한 대로 지난 2001년, 2010년, 2023년까지 세 차례에 걸쳐 현장조사를 진행했다. 그런데 2001년 김○조와 2010년 김○수가 제보한 녹취 내용이 멸실되었

162) 강○방 인터뷰, 2014.07.22.

다. 따라서 2023년 김○희의 제보를 중심으로 논의할 것이다. 다만 2010년 김○수의 제보 중 주요 내용을 발표했던 자료를 재인용해 김○희의 제보와 견주어 볼 것이다. 먼저 김○수의 제보 중 주요 내용은 다음과 같다.

정월 열나흘 당제일에 당에서 초감제를 한 뒤, 버드낭거리에서 액막이를 치르고, 집집마다 돌아다닌다. 닭을 끌고 다니며 산신놀이를 하고 심방들이 연물을 친다. 큰심방이 대열을 이끈다. 집에서는 문전에 상을 차리고 쌀이나 걸곡 한 말가량을 남도고리에 놓고 돌레떡을 차려놓는다. 심방은 집안을 돌며 연물을 올리고, 집주인의 신수를 산판점이나 제비쌀점으로 점친다. 집집마다 돌아다니며 거둔 쌀을 다시 거리에 차려놓은 상에 올리고 도액막이를 한다. 이때 산신놀이를 본격적으로 한다. 산신놀이가 끝나면 닭을 잡아 마을사람들에게 판다. 이후 당으로 들어가 굿을 마무리한다.

정월 초승에는 마을사람들이 직접 연물을 치며 집집마다 돌아다니는데, 주민들 중에서 한 사람이 심방 역할을 하며 산을 받아준다. 집집마다 쌀과 돈을 제물로 준비한다. 악기를 치는 사람이나 구경꾼이나 평상복 용도의 한복을 입었고, 잡색은 따로 없었다. 악기를 치는 사람들은 전부 송낙을 썼다. 경우에 따라 명절을 쉴 때 입는 한복을 차려입는 사람들도 있었다. 걸궁에서 받아온 쌀은 동네 기금으로 썼다.-김○수¹⁶³⁾

김○수의 증언은 심방을 중심으로 치른 당굿의 거리굿과 마을주민들이 직접 벌인 걸궁의 양상을 견주어 설명한 것으로 요약된다. 먼저 걸궁의 연행 시기는 정월 초승이다. 선흘리 본향당인 ‘당동산당’의 신과세굿이 음력 정월 열나흘에 열린다는 증언과 견주어 볼 때 이 마을의 걸궁이 당굿보다 앞서서 연행되었다고 할 수 있다. 다음으로 걸궁 연행의 면모를 파악할 수 있는데 걸궁을 하며 집집마다 방문했을 때 심방 역할을 하는 잡색이 ‘산’을 받아줬다는 증언이 그 단서다.

‘산’은 제주도 굿에서 심방이 행하는 점사를 이르는 말이다. 제주도의 굿에서 심방은 신칼, 산판, 바랑 등의 무구(巫具)를 이용해 점을 치거나 쌀 한 줌을 내던져 다시 낚아채는 방식으로 점을 치는 제비쌀점 등을 통해 산을 받는다. 이 과정을 보통 ‘산 받음’이라고 한다. 선흘리 걸궁에서 심방 잡색은 제비쌀점으로 산을 받았을 가능성이 크다. 이는 앞서 살펴본 대다수의 마을 사례에서도 나타나는 공통점이다.

한편 김○수의 증언과 비슷한 내용을 보고한 1990년대의 조사 기록이 있어서 견주어볼 필요가 있다.

163) 한진오, 「옛사람들의 마을 살리기-거리굿의 부활을 꿈꾸며」, 《제주 원도심에서 다시 여는 인문학 세상 학술대회 자료집》, 제주대학교 탐라문화연구원, 2014, 44쪽.

거리굿은 2년에 한 번씩 했었으나 웃善屹의 포제에 참가하기 시작하면서 그만두게 되었다. 거리제에는 북, 장구, 징, 팽과리 등의 악기가 사용된다. 살아있는 닭을 끌고 가는 사람 뒤에는 꿩바치가 나무막대기를 들어 총 쏘는 시늉을 하는데, 기는 맨 앞에서 간다. 기에는 ‘善屹本郷大明之神位’라고 쓰여 있다. -중략- 행렬을 할 때는 심방이 염불하고 춤을 추는데, 따르는 사람들도 내키는 사람들은 춤을 춘다. 닭은 당에 도착하기 전에 너상골에서 죽이고, 젓상 옆에 놔둔다.¹⁶⁴⁾

위의 조사 내용을 살펴보면 ‘거리굿’과 ‘거리제’라는 명칭을 사용하고 있다. 또한 ‘善屹本郷大明之神位’라고 쓰인 깃발을 앞세웠다는 점을 볼 때 당굿의 거리굿에 대한 설명으로 보인다. 닭을 끌고 다니며 사냥하는 장면을 펼치는 것은 선흘리 본향 당굿의 한 과정인 ‘산신놀이’라는 굿놀이를 이르는 것이다. 여기서 산신놀이는 II장에서 『제주의 전통문화』 속 걸궁 서술을 분석할 때 언급한 것과 같은 굿놀이이다. 산신놀이가 펼쳐졌다는 사실 또한 위의 조사 내용이 당굿의 거리굿을 설명하는 것임을 뒷받침한다.

여기서 눈여겨볼 점이 두 가지가 있다. 첫째, 악기 편성에 팽과리가 등장한다는 점이다. 둘째, 사냥놀이를 펼치는 사람을 ‘꿩바치’라고 부르는 점이다. 먼저 팽과리는 제주도 무속과는 거리가 먼 농악기의 일종이다. 지금까지 여러 마을의 걸궁 사례에서 살펴본 바에 따르면 몇몇 마을 사례에서 걸궁의 앞치배에 팽과리가 쓰였다는 점이 나타났다. 당굿에서는 전혀 쓰이지 않는 이질적인 악기가 거리굿에 쓰였다는 점과 걸궁패의 잡색 중 하나인 ‘꿩바치’라는 명칭이 나타나는 것은 앞서 제시한 김○수의 증언과 사뭇 다른 서술이다. 김○수는 본향당굿의 거리굿과 마을주민들의 걸궁을 정확히 구분하며 다른 것이라고 설명했다. 이러한 사실에 기초할 때 『백록어문』 10집의 조사 기록은 제보자 또는 조사자가 거리굿과 걸궁을 혼동한 착종의 결과로 보인다.

위의 인용문을 살펴보면 『백록어문』 10집의 조사 기록에는 거리굿을 2년에 한 차례씩 했다고 하며 ‘웃선흘’의 포제에 참가하면서 중단했다고 서술되어 있다. 여기서 ‘웃선흘의 포제’는 유교식 마을제를 이른다. 선흘1리는 크게 ‘웃선흘’과 ‘알선흘’이라는 두 곳의 동네로 이루어진 자연마을이다. 알선흘에는 본향당인 ‘당동산당’이 있어서 해마다 당굿을 치르고, 웃선흘에서는 해마다 유식 의례인 포제를 치러왔다. 『백록어문』 10집의 서술은 알선흘 주민들이 당굿에만 참가하다가 마을 회의를 거쳐 포

164) 제주대학교 국어교육과 국어교육학회, 『백록어문』 10집, 제주대학교 국어교육과 국어교육학회, 1994, 201쪽.

제에 참가하면서 거리굿을 중단하게 된 경위를 밝히고 있다.

그런데 이 마을 본향당의 ‘당맨심방’으로 오랫동안 당동산당의 굿을 맡아온 김○아 심방의 증언에 따르면 거리굿은 해마다 치렀다고 한다.¹⁶⁵⁾ 2년에 한 번씩 거리굿을 치렀다는 서술과 어긋나는 증언이다. 그러나 김○아 심방 또한 1990년대에 이르러 거리굿이 중단되었다고 증언한 것으로 보아 알선홀 주민들이 포제에 참가하면서 그렇게 되었다는 서술은 타당한 것으로 보인다.

그렇다면 선홀리의 걸궁은 언제 시작되었으며 어느 시기까지 연행되었을까에 대한 의문이 생긴다. 걸궁의 전승 기간에 대해서는 김○희의 증언을 들여다볼 필요가 있다.

[면담 III-21]

우리 현……. 어릴 때주게. 현 열 술 안넬걸. -중략- (계문 그 걸궁은 멧 해나, 멧 년 전까지 경 허멍 놀아나수과?) 아이고, 멧 년 전은, 그때 쪼끔 허단 말앗주게. 우리 옥은 후엔 안해서. -김○희

[면담 III-21] 김○희의 증언에 따르면 선홀리 걸궁의 연행 기간은 그다지 길지 않았던 것으로 보인다. 앞서 살펴본 구좌읍 하도리와 애월읍 봉성리의 사례와 비슷한 기간이었을 것으로 추측된다. 김○희가 1947년생인 것을 토대로 계산했을 때 선홀리의 걸궁은 1950년대 중반 이후 몇 해 동안 치러졌던 것으로 보인다. 4·3이 어느 정도 진정국면으로 들어선 이후인 셈이다. 1950년대 중반 직전의 시기는 1948년에 발발한 4·3이 1954년 9월 21일에 한라산 금족령이 해제될 때까지 무려 7년 7개월 동안 이어진 기간이다.¹⁶⁶⁾

이처럼 당시 제주도의 사정에 빗대어 보면 김○희가 기억하는 선홀리 걸궁이 시작된 시기는 4·3으로 인해 해안지대로 피신했거나 집단거주지에 강제로 모여 살던 주민들이 본래의 모습으로 돌아가던 때이다. 당시 선홀리의 경우에도 모든 주민들이 알선홀에 속한 낙선동이라는 곳에 축성을 한 뒤 그곳에서 1949년부터 1956년까지 집단생활을 하다 통제령이 해제된 이후 각각 자신의 거주지로 돌아갈 수 있었다고 한다.¹⁶⁷⁾

당시의 정황에 빗대어 볼 때 김○희가 증언하는 선홀리 걸궁의 연행 기간은 1956

165) 김○아 인터뷰, 2023.02.26.

166) 허영선, 『제주4·3을 묻는 너에게』, 서해문집, 2014, 153쪽.

167) 제주도·제주4·3연구소, 앞의 책, 424~426쪽.

년 이후 주민들이 원주지로 복귀한 뒤 몇 해에 걸친 기간이었던 것으로 보인다. 주민들은 거주지로 복귀했지만 중산간 소개령과 초토화작전으로 인해 마을의 가호가 파손 또는 전소되어서 집을 보수하거나 신축해야 하는 상황에 직면했을 것이다. 이에 따라 성주풀이와 액막이에 대한 수요가 높아지자 마을 전체를 포괄하는 걸궁을 마련했으리라고 추정된다.

1956년 이후 몇 해 동안 연행된 것으로 파악되는 선흘리 걸궁의 면모에 대해서 김○희는 이렇게 증언했다.

[면담 Ⅲ-22]

데영, 저 징허고 북 장귀 그거주게. (헌 사람씩 하나씩 들렁 쳐구나.) 응, 하여튼 헌 사름씩이주게. 막 이제 허듯 저 악기 두러멘 사름이 많지 안허여. (계문 나머지 사람 덜은 춤추명 쫓아데기는 거?) 춤추명 쫓아 데기명, 데기명... (송낙도 쓰고?) 아니 아니, 그 걸궁할 때에 심방헌 어른은 송낙 썩 헤나서. 여자어른이 헤낫주게. (그분은 심방 행착허고, 꿩바친 옛날 산쟁이, 사농바치덜...) 응, 감투 그런 거 쓰곡게. 완전 지금 허는 감티. -중략- 집 안네 들어가그네 그때야말로 그디서 영 상 출렁 나와그네 그 무시거 네여낭 정성드령 허는 거. -중략- 심방질헤영 그디 가그네 영 좁는 체, 쓸 좁는 체 허영 무시거엔 곱음도 허곡.-김○희

위의 증언에 따르면 데영, 북, 장귀의 무속 악기를 연주하며 심방 역할을 맡은 사람의 인도에 따라 이집 저집 순회 방문하는 방식으로 진행되었던 것으로 보인다. 집으로 들어섰을 때에는 심방 역할을 하는 사람이 고사상 앞에서 말미와 더불어 제비쫓점을 치며 한해의 길흉을 점치는 것으로 마무리했다. 또한 잡색은 심방과 더불어 ‘산쟁이’, 또는 ‘사농바치’로 불리는 포수가 있었는데 이들은 선흘리 본향당곳의 산신놀이를 차용한 일종의 사냥놀이를 연행했던 보인다.

4) 세 마을 걸궁의 비교

이상으로 1940년대 중반부터 1950년대에 이르는 혼란기의 제주도 걸궁의 양상을 세 마을을 중심으로 살펴보았다. 구좌읍 하도리와 애월읍 봉성리의 경우 8·15광복 이후 마을 청년들의 새로운 활력을 모색하는 과정에서 문화적 선택으로 걸궁을 벌이다 4·3과 맞닥뜨리며 중단되었다. 조천읍 선흘리의 경우는 4·3이 진정국면으로 접어든 1950년대 중반 이후에 치러졌다. 이들 세 마을 걸궁의 연행 방식을 견주어 보

면 다음과 같다.

<표 III-2> 정착기 중 성행기 걸궁의 연행 방식 비교

연행 방식		구좌읍 하도리	애월읍 봉성리	조천읍 선흘리
악기 편성	팽가리	×	×	×
	장구	○	○	○
	설췌	×	○	×
	북	○	○	○
	대영(징)	○	○	○
잡색 구성	양반	×	○	○
	포수	○	○	○
	심방	○	×	○
	스님	×	○	×
	양반 부인	×	○	×
걸궁 시기		정월	정월	정월
걸궁 기간		1일	2~3일	불명확
가창의 내용		불명확	불명확	불명확
구음 사설의 유무		×	×	×
장단 명칭 유무		×	×	×
탈의 유무		×	×	×
제비췌점		○	×	○

<표 III-2>의 악기 편성을 보면 세 마을 모두 팽가리가 없으며 봉성리의 경우 설췌가 등장하는 것이 인상적이다. 사실상 제주도의 무속 악기로 걸궁을 치른 셈이다. 하도리와 선흘리에서는 팽가리가 없기 때문에 걸궁패를 이끄는 역할을 심방이 맡았다. 봉성리의 경우 구체적인 증언은 없었지만 다른 마을과 견주어 볼 때 양반이 그 역할을 맡았을 것으로 보인다. 특히 봉성리에서는 제비췌점을 치지도 않았지만 걸궁이라는 의례의 특성상 안택을 기원하는 축원을 행했을 텐데 아마도 스님이 독경을 하는 방식으로 대신했던 것으로 추측된다.

이 시기의 걸궁을 이전 시기인 일제강점기의 걸궁과 비교했을 때 큰 차이를 보이지 않는다. 제비췌점을 비롯한 축원에 이은 놀판굿이 여전히 나타나고 있어서 전 시기와 같은 방식으로 치르는 무속에서 차용한 연희였던 것으로 보인다. 또한 <표 III-2>의 사례와 <표 III-1>의 사례를 비교할 때 성산읍 오조리, 구좌읍 하도리, 조천읍 선흘리의 네 마을에서 ‘제비췌점’이 공통적으로 나타난다. 성주풀이는 표선면 성읍리, 성산읍 오조리의 사례에서 명확하게 드러난다. 나머지 네 마을의 경우에서도 축원 또는 액막이의 방식으로 비슷한 과정을 치렀던 것으로 파악된다. 마지막으로 잡색의 구성에 있어서 <표 III-1>과 <표 III-2>의 사례 마을 여섯 곳 모두 포수

가 공통적으로 등장한다. 이들은 공통적으로 사냥놀이를 연행했다.

이러한 사항들을 종합할 때 수용기를 거쳐 정착기에 이른 제주도 걸궁은 강력한 연행 규칙을 마련하지는 않았지만 마을 곳곳을 행진하는 ‘길놀이’와 더불어 ‘제비살점’, ‘성주풀이’, ‘사냥놀이’, ‘놀판굿’ 등의 연행 방식을 갖추게 된 것으로 보인다. 다만 이러한 연행 방식은 순차적으로 이루어졌다기보다는 연행 상황에 따라 즉흥적으로 진행되었다고 할 수 있다.

4. 걸궁의 정착기Ⅱ : 절정기와 왜곡기의 교차(1960년대~1970년대)

제주도 걸궁의 변천 과정을 놓고 볼 때 1940년대 중반에서 1950년대 후반까지는 정착기였다고 할 수 있다. 정착기라고 해서 걸궁이 탄탄하게 유지되었던 것이 아니라 제주4·3 발발 이전 해방공간의 3년 남짓한 기간과 4·3이 공식적으로 종식된 이후인 1956년 이후의 기간에 걸친 대유행이 펼쳐진 분절적인 시기이다. 다시 말하면 8·15광복 이후 해방공간의 자주독립국가 건설 열기에 고취된 청년들이 주도한 걸궁, 4·3 이후 중산간 마을 복구 과정에서 일어난 걸궁이 전도적인 성행의 두 가지 양상이었던 것이다.

4·3 이후의 정착기는 1960년대 초반의 최대 절정기로 연속해서 이어진다. 1960년대 초반은 제주 사회에 있어서 사회변동의 커다란 변곡점이다. 4·3으로 인한 피해복구가 국가 차원에서 공식적으로 시작되었으며 동시에 제주도 개발의 신호탄을 쏘아 올린 격동기였기 때문이다. 이 시기의 전반부는 주로 4·3으로 인한 피해복구에 집중되며 1964년 이후의 기간은 제주도 개발이 본격화되는 시기이다. 1964년은 중앙정부가 건설부 주관으로 특정지역 지정 겸 건설종합개발계획을 위한 사전 조사를 실시하며 개발의 서막을 걷어 올린 해이다.¹⁶⁸⁾ 따라서 제주도 걸궁의 변천 과정을 놓고 볼 때 이 시기는 1960년대 초반은 절정기, 이후 1970년대까지의 기간은 또 다른 변화의 물결과 맞닥뜨린 왜곡기로 나눌 수 있다.

1960년대 중반 이후에 본격화된 제주도 개발은 작게는 새마을운동과 연계된 마을 안길 포장부터 크게는 거대 관광시설 건설에 이르기까지 대대적으로 이루어졌다. 격동적인 개발붐은 생활문화의 측면까지 이어지며 미신타파운동, 6대폐습추방운동

168) 이상철, 「제주도 지역개발정책의 전개와 양상」, 『전환기 제주도 지역개발 정책의 성찰과 방향』, 제주불교사회문화원, 2003, 8쪽.

등이 펼쳐졌다. 이같은 전방위적 변화는 마침내 1965년 한라문화제의 결궁 경연대회를 탄생시키기에 이른다. 한라문화제의 결궁 경연대회의 등장은 제주도 결궁의 변천 과정에서 1912년 도두리에서 펼쳐진 추자도 결궁과 더불어 가장 중요한 사건이다. 결궁 경연대회의 등장으로 인해 제주도 결궁은 이전 시기와는 판이하게 다른 노정을 걷게 된다. 따라서 이 절에서는 이 시기의 결궁을 절정기와 왜곡기로 세분한 뒤 마을 사례와 한라문화제 사례 등으로 나누어 살펴볼 것이다.

1) 애월읍 봉성리 신명동 사례

2절에서 애월읍 봉성리의 결궁 사례를 살펴보았는데 이 마을에는 또 다른 결궁이 치러졌던 적이 있다. 4·3 이후 새로 만들어진 동네 신명동의 결궁이다. 봉성리 안에 새롭게 생겨난 신명동에서 결궁을 치렀던 배경에 대해 강○방은 이렇게 증언한다.

[면담 Ⅲ-23]

신명동이 4·3사건 때 어도2구에서 소개령으로 나와가지고 소개령, 4·3사건 다 소개된 거 아니. -중략- 이 마을에 와서 저 본동에 와서 빌언 살다가 그때 그 어도2구가 으섯 개 마을이라서. 으섯 개 마을. 이디 2구가 1구는 본동이고. 으섯 개 마을이었는데, 예, 여기 와서 소꺄허다 보니까 상당히 고생이 이만저만이 아니여. -중략- 훈 댓 사름이 의논헤가지고 3147번지 일대를 이천여 평을 이 사름네 집 [불청] 그 훈 사름 땅이라서. 강○○네 땅인데, 워상으로 강 사정을 헤가지고 부자칩이니까. 우리는 살기가 어려우니 앞으로 십 년 안에 땅값을 물어주겠다. 아주 막 부자. 우리 친족이고 헤서 완 사정허니까 어서 다 그자, 그저 주겠다는 거여. 땅을. 게 백 평 단위로 다 갈랐어. 갈라가지고 살았는데, 신명동이 뉘. 예 저, 사무실을 육십사 년, 육십오 년도엔가? 저, 사무실을 지어서 이 마을에 회혈 때 이용허자. 헤서 허다보니까 돈이 없거든. 게난 청년덜이, 그땐 많이 살았지. 젊은 청년덜 많이 살아서. 결궁을 헤서 희사를 받자 이거야. 그래서 결궁을 허기 시작헌 거야.-강○방

강○방의 고향마을 어도 2구는 일제강점기인 1914년 당시 어도리로 불리며 1구와 2구로 나뉘었던 시절의 명칭이다.¹⁶⁹⁾ 당시 어도 2구는 열류왓, 자리왓, 지름기, 고도리왓, 몰팓, 상수믈과 화전마을인 솔도를 포함하는 여러 동네가 합쳐진 마을이었다. 4·3이 발발한 1948년 11월 23일부터 3일간 소개령이 내려져 마을이 초토화되었다.¹⁷⁰⁾

169) 오창명, 『제주도 마을 이름의 종합적 연구 I』, 제주대학교출판부, 2007, 210~211쪽.

170) 제주도·제주4·3연구소, 『제주4·3유적 I-제주시, 북제주군』, 각, 2003, 725쪽.

이로 인해 한림읍 귀덕리 등지의 해안지대로 흩어져 살던 이들이 2년 뒤에 귀향했지만 어도 1구에 정착해 신명동이라는 마을을 새롭게 만들었다. 당시 강○방의 일가 중에 큰 부자였던 이가 2천여 평의 땅을 기부한 덕이었다. 강○방의 증언은 어도 1구에 정착하고 십여 년이 흐른 뒤에 마을회관을 신축할 공사비를 모으기 위해 걸궁을 펼쳤다는 이야기다.

<사진 III-4> 애월읍 봉성리 신명동 걸궁 기념사진¹⁷¹⁾



<사진 III-4>는 강○방이 증언하는 당시 걸궁을 전후해서 촬영한 기념사진이다. 강○방의 기억으로는 1964년 또는 1965년에 치러졌다고 한다. 강○방의 증언에 따르면 마을회관 신축을 위한 목적의 걸궁이었지만 다른 한편으로는 이를 통해 나쁜 기운을 물리치는 ‘푸다시’를 하면 집안이 편안하게 된다는 주민들의 요구 때문이었다고 한다. 다시 말하면 제액초복의 의미를 겸한 걸궁이었다는 것이다.

강○방이 말하는 푸다시는 본래 잡귀의 병의로 인한 병의 치료를 목적으로 하는 치병굿의 일종이다.¹⁷²⁾ 관용적으로는 푸다시 등의 굿을 할 때 부르는 무가와 그것을 반주하는 장단을 이르기도 한다. 강○방은 치병굿의 의미로 푸다시라고 한 것이 아

171) 애월읍 봉성리 마을회관 소장.

172) 현용준, 『제주도무속자료사진』(개정판), 2007. 각, 18쪽.

나라 집안과 마을에 들어오는 액을 막는 의례적 행위의 뜻으로 이 용어를 사용했다. 4·3이 진정되고 십 년 남짓 지난 시절인 탓에 학살의 참혹한 기억으로 인한 트라우마가 강하게 남은 것도 강○방이 말하는 푸다시를 선택하게 만든 배경 원인 중 하나로 보인다.

강○방이 증언하는 봉성리 신명동 걸궁 연행의 면모는 이렇다.

[면담 Ⅲ-24]

뽕가리, 장구나 다 빌어단 해서. (어디서 빌어단 마썸?) 아, 그 때에 저 무당이, 큰 무당이 살았다고. 심방. 그 집이 장귀도 있고, 데양도 있고, 그 다 잊었지. 기물이. -중략- 그 당시에는 대장이라고 헤가지고 수염, 건대 쓰곡. 그를 중심으로 뒤에는 뽕가리 치는 사람 북 치는 사람, 또 앞에는 거러지 출려 가지고 에 뭐, -중략- [사진을 보며] 신랑 신부도 있고. 또 그 다음에 걸바시 닳은 놈도 있고. (심방 같이 허는 사람은 엇우과?) 심방 7쩍……. -중략- (아니문 스님?) 이 거 샷갓. 샷갓 쓴 놈. 샷갓. (뭐, 총쟁인 엇우과? 뽕바치 같은 거?) 그런 거는 엇고. -중략- 앞에 저, 농자천하지 대본 쓴 거 있고, 나머지 번들번들허는 거. -중략- 옛날 양산도 같은 거라든지, 창부 타령이나 양산도 같은 걸 헤불고. (아, 노래에 맞춰 노래 장단 식으로?) 그 디 북 두 드리문 노래가 있어야 뿔 거 아니라게.-강○방

[면담 Ⅲ-24]는 <사진 Ⅲ-4>와 견주어 볼 필요가 있다. 먼저 걸궁패의 편성이다. 앞치배들이 연주한 악기는 심방에게서 빌려온 무악기인 연물 한 조로 편성했다고 증언한다. 이와 달리 잡색 구성은 상대적으로 다채롭고 앞치배보다 비중이 컸다고 한다. [면담 Ⅲ-24]에서 강○방은 수염을 달고 건대를 쓴 ‘대장’이라는 잡색이 걸궁패의 중심이었다고 한다. 이를 <사진 Ⅲ-4>에 대입해서 살펴보면 제일 첫 줄 중앙에 앉아 있는 잡색을 이르는 것으로 보인다. 대장이라고 불리는 이 잡색은 흰 종이로 만든 정자관을 쓰고 있다. 정자관에는 보통 ‘구대진사’, 또는 ‘사대부’ 등이라고 쓰는 여느 마을의 사례와 달리 ‘봉축(奉祝)’이라는 기원 문구가 쓰여 있다. 걸궁패의 중심이라는 증언과 사진 속의 복장을 견주어 볼 때 다른 마을에서 ‘구대진사, 사대부, 양반, 대감, 향대부’ 등으로 부르는 양반 잡색으로 보인다. 양반 잡색이 걸궁패의 중심 역할을 한다는 점은 조천읍 신흥리의 진사유(進士遊) 등을 비롯한 많은 마을에서 찾을 수 있는 공통점 가운데 하나다.

대장과 나란히 첫 줄에 앉은 이들 중에는 고깔을 쓴 사람들이 있는데 오른쪽 끝은 농기를 들고 있는 것으로 보아 기수이고, 나머지 두 사람은 악기를 연주하는 앞치배로 보인다. 첫째 줄에는 여장남자, 마을 임원으로 보이는 사람들도 섞여 있다. 둘

째 줄에도 고깔을 쓴 세 사람이 있는데 이들도 악기를 연주하는 앞치배로 보인다. 둘째 줄에는 잡색들도 섞여 있는데 사진상으로 확인되는 것은 스님, 심방, 선비, 신랑, 신부, 포졸, 여장 남자 등이다. 셋째 줄에는 앞줄의 스님과 심방 뒤에 서 있는 탈을 쓴 잡색이 있는데 어떤 역할인지 불분명한 불상의 잡색이다. 불상의 잡색과 나란히 서 있는 사람 중에는 상투 머리의 잡색과 머릿수건을 쓴 여장남자도 있다. 그밖에는 대부분 마을주민으로 보인다.

사진 속의 인물들을 살펴보면 강○방이 [면담 Ⅲ-24]에서 밝힌 내용과 다소 차이를 보이는 모습도 있다. 먼저 강○방은 심방 잡색이 없었다고 하는데 둘째 줄에 꽤자 차림에 송낙을 쓰고 신칼을 든 인물이 등장한다. 이는 심방이 분명하다. 또한 포수가 없었다고 하는데 아마도 칼을 든 포졸 차림의 잡색이 포수와 유사한 역할을 맡았던 것으로 보인다. 강○방이 번들번들하다고 표현한 깃발을 든 기수 또한 사진에는 나타나지 않는다.

이처럼 [면담 Ⅲ-24]의 내용을 <사진 Ⅲ-4>와 대조할 때 다소 차이가 나타난다. 따라서 연행의 면모 또한 [면담 Ⅲ-24]에 기초하되 <사진 Ⅲ-4>와 함께 되짚어 봐야 한다. 우선 강○방이 증언하는 봉성리 신명동 결궁 연행의 면모는 ‘대장’이라는 양반 잡색이 결궁패를 지휘하며 이끌고 다녔다. 마을의 가호를 방문했을 때는 스님 잡색이 독경 등의 축원을 하고, 심방 잡색이 ‘제비출점’을 치거나 액막이와 비슷한 연행을 했던 것으로 보인다. 앞서 살펴본 마을들의 사례들에 비춰볼 때 성주풀이나 서우제소리 등을 불렀는지는 알 수 없다. 강○방이 증언한 ‘양산도’, ‘창부타령’ 등의 민요는 놀판굿을 벌이며 누군가가 불렀던 것으로 추정된다.

강○방은 당시 결궁을 입춘에 맞춰서 행했다고 하는데 단 한 차례에 그치고 그 뒤로는 이어지지 않았다고 한다. 말하자면 4·3의 여파로 인해 새로 생겨난 마을에서 마을회관을 짓기 위해 일회적으로 치렀던 결궁인 셈이다. 배경은 다소 다르지만 이와 비슷한 사례로 보이는 기록 사진이 있다.

<사진 Ⅲ-5> 조천면 와흘리 이재 원주지 복귀 기공식 결궁¹⁷³⁾



1948년 4·3이 발발한 이후는 여러 차례에 걸친 토벌과 학살은 1953년 육군 무지개 부대의 작전을 끝으로 공식적으로 종료되었다.¹⁷⁴⁾ 이듬해인 1954년 제주도는 한라산 금족령을 해제한 뒤 4·3 마을재건계획을 세워 1, 2차로 나누어 시행했다. 당시 김영관 도지사는 이와 관련해 도민의 관심과 협력을 요구하는 ‘四·三事件 罹災民 居住地 復歸事業 遂行을 다짐’이라는 제하의 특별담화문까지 발표했다.¹⁷⁵⁾ 1차년도 원주지 복귀사업의 기공식은 1962년 6월 9일 남원읍 하례리, 2차년도 사업 기공식은 1963년 4월 3일 당시 조천면 와흘리에서 치러졌다.¹⁷⁶⁾

<사진 Ⅲ-5>는 조천면 와흘리 이재 원주지 복귀 기공식에서 결궁이 치러졌음을 알려주는 사진이다. 이 사진은 와흘리의 2차년도 사업 기공식의 한 장면으로 뒷모습이지만 결궁패의 면모를 어느 정도 보여준다. ‘우리 살던 옛터전에 이상촌을 건설하자’는 표어를 내걸고 진행한 이 날의 결궁이 자발적인 것이었는지 행사의 흥행을 위해 동원한 것인지 알 길이 없다. 와흘리 현장조사에서 한○생, 임○송 두 사람 모두 사진과 관련한 이 행사를 기억하지 못했다.

173) 제주일보 기사, <4.3사건의 아픔을 달래다②>, 2011.6.3. 최종검색일 2023.04.05.
<http://www.jejunews.com/news/articleView.html?idxno=912106>

174) 안정애, 「4·3과 한국정부의 역할」, 『4·3과 역사』 2호, 제주4·3연구소, 2002, 69쪽.

175) 제주도, 『제주도』 3호, 제주도, 1962, 16~17쪽.

176) 제주일보 기사, <4.3난민 복귀 위한 정착지원 사업>, 2005.04.15. 최종검색일 2023.04.05.
<https://n.news.naver.com/mnews/article/084/0000022543?sid=102>

그럼에도 불구하고 <사진 Ⅲ-5>를 통해 당시 와흘리 걸궁에 참가한 잡색들의 면모에 대해 몇 가지 사항을 파악할 수 있다. 고깔을 쓴 걸궁패와 ‘사대부’라고 적힌 정자관을 쓴 양반, 낚싯대를 든 어부, 갓과 두루마기를 착용한 잡색들이 확인된다. <사진 Ⅲ-5>는 애월읍 봉성리 신명동의 사례와 더불어 4:3의 여파가 걸궁이라는 마을공동체의 세시의례에 직접적인 작용을 일으켰다는 사실을 증명하고 있다.

2) 서귀포시 강정동 사례

<표 I-1>의 제보자 중 윤○노는 서귀포시 강정동 걸궁에 직접 참가했던 인물이다. 강정동 걸궁은 앞서 살펴본 애월읍 봉성리 신명동과 비슷한 시기인 1964년에 치러졌다.

[면담 Ⅲ-25]

강정서 육십삼 년도까지 도순이는 전기가 들어왔었고. 강정이나……. 법환이도 들어왔었고. 겨난 강정만 전기가 안 들어오니까 어쨌든 이걸 하나 맨들아보자. -중략- 강정에 전기가설조직위원회가 조직이 됐는데. 게난 그러면 (불청) 절충을 허니까 기본요금 삼백만 원 정도는 있어야 된다. 이런 것이 나온단 말이주. -중략- 겐 걸궁을 헤보자 허는 것이 나하고 저 동더레 강○○, 김○○이라고 죽어비서. 육지사람이라. 그것이 꿩과리 칠 줄을 좀 알아. 전라도 사람일 거라. -중략- 그 사람은 게나네 꿩과리를 좌우간 주고. 주고. 나는 장구를 심엇닥 북 심엇닥 나는 허고. 윤○○ 아방은 우리보단 우리 아버지네 연겨레주. 그 어른이 오랑 또 추미가 신 어른이주. 그 어른이 오랑 징, 징이엔 현 건 기영 어렵지 안허여. 저 세 마디에 현 번이나, 저 넘어갈 때 현 번만 쳐주민 뉘니까.-윤○노

걸궁을 치르게 된 동기가 마을의 전기가설을 위한 공공기금을 조성하기 위한 것이었다. 공공사업의 기금 조성을 위한 걸궁이라는 점은 앞서 살펴본 마을들과 공통적인 동기다.

여기서 한 가지 주목할 점이 있다. 걸궁패에서 상쇠를 맡은 사람이 전라도 출신의 호남 이주민이라는 점이다. 이는 앞서 II장에서 살펴본 서귀포시 서흥동의 흥로부흥제와의 공통점이기도 하다. 흥로부흥제의 경우 경기도 또는 충청도에서 이주해온 것으로 추정되는 인물이 마을 사람들을 가르친 뒤 걸궁을 진행했다. 강정동의 경우 호남 이주민 김○○이 걸궁을 가르치지는 않았지만 중심적인 역할을 맡았다. 두 마을의 사례를 통해 파악되는 사실은 다른 지역 농악의 경험을 가진 이주민들이

제주도의 걸궁에 참여하며 중심적인 역할을 맡았다는 점이다.

그렇다면 1964년에 펼쳐진 강정동 걸궁의 면면은 어떤 모습이었을까? 위의 증언에 서는 팽과리, 장구, 북, 징의 악기를 각각 한 사람씩 연주했던 것으로 보인다.

[면담 Ⅲ-26]

심방칩이 꺼. 악기가 요새는 [불청]엿주만 그땐 악기가 어디 서. (심방꺼 빌려당?) 심방칩이 징 하나, 북 하나, 땡가리 하나. (땡가리도 심방칩이 있어나수과?) 땡가리가 잇주게. 심방칩이 땡가리가 엿영은 안 땡주. 땡가리엔도 허곡 깡메기엔도 허는 건디 그것이 땡가리 치민, 계난 요섯 사름덜 이렇게 땡가릴 치는디 우리 옛날에는 나는 허민 그렇게 안혀. -중략- 계난 7만이 신낭 데덩-땡땡-퀵-퀵-퀵-퀵- 데덩-땡땡땡땡땡- 경 허주게. 쟁 쯔진모리로 칠 때 '진-물짠-물' 헐 때, 늦이민 늦인대로, 좇이민 좇인대로 그때 징이 팽허게 돌아가부러. 나는 아니까. 삼발 매지 안혀? 대 세 개 돌아매영. 징 영 돌아매영. 땡가린 이디서 땡땡땡땡땡- 퀵-퀵-퀵, 쟁 이디서 떼덩-땡땡-퀵-땡땡 퀵-퀵-퀵-퀵 경 허주게. -중략- (그건 연물이고.) 연물. 장구가 들어와가민 사물이주.-윤○노

심방, 즉 무당의 무속 악기를 빌려서 걸궁을 치렀는데 장구가 악기 편성에 들어있으니 연물이 아니라 사물이라는 말을 한다. '사물'이라는 용어는 1964년 이후에 생겨난 말이지만 제주도의 무속 악기인 연물과 농악기를 정확히 구분하고 있다. 그러나 장단 연주의 설명에서는 정작 '진-물짠-물'이라는 구음에 맞춘 '쯔진모리' 장단 외에는 이렇다 할 농악 장단은 없고, 연물 악기인 데영의 연주법을 언급하고 있다. 다시 말하면 농악 장단과 연물 장단이 뒤섞이는 양상을 보여주는 것이다.

당연히 호남 이주민이 함께 연행한 결과다. 강정동은 당시 흥로부흥제를 치렀던 서흥동과 같은 서귀읍 관내에 있으며 걸궁을 치른 시기도 두 마을이 같은 해인 1964년이다. 이로 보아 이 시기의 서귀포 일대에는 적잖은 이주민들이 정착해 있었던 것으로 보인다.

다음으로 윤○노가 증언하는 잡색들의 면모와 연행의 면면을 살펴보면 이러하다.

[면담 Ⅲ-27]

○○엔 헌 건 요번 시장 나왔당 바당에 강 죽어분 사름, 어멍, 어멍이 남장, 남장으로 출려네 나까오리 쓰고, -중략- 꿩잡이도 맨들앙 뒤에 꿩 하나 돌아매여그네 꿩물 이도 행 둥그리곡. -중략- 저 순경도 출려 내농곡 그자 그런 거. 농부도 출려 내농곡. 고기 잡는 사람도 고기 끈 영 돌아매곡. -중략- 미녀 이. 얼굴 곱게 헌 사람도

있고. 등따리 오그라진 하르방도 잇곡. 겐 사름을 재미있게 내와. -중략- 집 안에 들어가민 무턱데기주 뉘. 허주만 벨로 들어가진 안허고. 무똥에서 헛주. (옛날에 헛 때는 그런 건 엇엇고 그냥 장단만 두드린 거우파?) 아, 경만 헛주. (계민 집이서, 집안 네 상도 안 찰려놉니까? 그냥 걸궁패 가민?) -중략- 우리 헛 때는 그렇게??지는 경 안해서. 막. 경 행 안허고.-윤○노

[면담 III-27]에서 증언하는 잡색들의 구성을 살펴보면 우선 남장여자가 눈길을 끈다. 마을 여성 중 한 사람이 남장을 하고 ‘나까오리’를 썼다는 설명은 다른 마을 걸궁의 양반과 비슷한 배역을 이르는 것으로 보인다. 그 외에도 꿩잡이로 불리는 포수를 비롯해 농부, 어부, 하르방, 미녀가 등장한다. 여기서 미녀는 기생 또는 신부를 뜻하는 것일 수 있다. 무엇보다 특이한 점은 순경이 등장한다는 점이다. 지금까지 유입기에서 성행기에 걸친 제주도 걸궁의 마을 사례 중에 현대적인 직군이 잡색에 반영된 최초의 사례다. 이와 달리 전통적인 잡색인 심방 또는 스님이 등장하지 않는다. 나까오리를 쓴 남장여자가 양반 잡색과 비슷한 역할을 한 것으로 추정되지만 엄밀하게 따지면 분명히 다른 잡색이다.

연행 방식을 일컬어 ‘무턱데기’라는 말을 꺼낸 것으로 보아서는 특정한 방식을 따로 두지 않고 즉흥적으로 놀았다고 추정된다. 다른 마을 걸궁의 대다수가 축원이나 그에 따른 제비썰짐, 성주풀이 등을 진행한 것과는 사뭇 다르다. 제주도 걸궁의 공통적인 연행 요소가 나타나지 않는 것이다. 이 점으로 보아 곳판에서 즉흥적으로 벌어지는 놀판곳과 상통하는 것으로 보인다.

이처럼 강정동의 걸궁은 전기가설을 위한 공사비용 마련을 위해 벌였다는 공공기금 조성의 목적을 제외하면 지금까지 살펴본 다른 마을의 걸궁 사례와 다른 면모가 강하게 나타난다. 또한 제액초복을 기원하는 제주도 마을공동체의 신년 세시의례적 목적도 약화된 모습이다. 이와 반대로 다채로운 잡색들이 놀판곳을 벌이는 모습에서는 오락성이 강화된 면모가 나타난다. 다시 말하면 1964년 강정동의 걸궁은 제주도 걸궁이 현대적인 모습으로 변화하는 양상을 보여주는 사례인 셈이다.

한편 이 마을의 걸궁은 이때가 유일한 것이었다고 한다. 그 이전과 이후 어느 시기에도 걸궁을 치르지 않았다고 한다.

3) 구좌읍 동북리 사례

제주도 걸궁의 절정기에 속하는 1960년대 초반의 사례 중에 제주시 구좌읍 동북리 걸궁은 사진 기록과 더불어 당시 걸궁패의 일원으로 연행했던 신○국의 증언을 통해 그 면면을 헤아릴 수 있다. 신○국의 증언에 의하면 제주시 구좌읍 동북리에서는 1960년대 초반부터 비교적 오랫동안 걸궁을 치렀던 것으로 보인다.

[면담 Ⅲ-28]

(어르신 멧 살 때쯤에 헤난 거 닻으꽂?) 한 열일곱 살. (열일곱 살쯤. 거문 4·3사건 후에다예?) 그렇지. 4·3사건 후에가 아니문 뉘나. -중략- 한 십 년 헤살 거라. 십 년. 십 년. 하여튼 걸궁 헤낫주. 이제도 우리 마을에 걸궁이나 혼 번 허게 허는 사람이 있어. (여픽 북촌은 혼 3년 헤낫덴 헛디다예.) 우리 동북만인 안헛주. 우리 동북 걸궁은 제일 많이 헤살 거라. 우린 완전 가난헌 동네고 허난. 걸궁헤그네 돈을 내민 살림을 살았어. (마을살림예?) 마을 살림. -신○국

신○국에 따르면 동북리는 주변 마을에 비해 가난한 마을이라서 일상적으로 소요하는 마을 공공기금의 확보를 위해 해를 거르지 않고 10년 남짓한 기간에 걸쳐 걸궁을 치렀다고 한다. 동북리의 서쪽 경계에 위치한 마을인 조천읍 북촌리의 경우 비슷한 시기에 3년 정도 걸궁을 치렀다고 한다.¹⁷⁷⁾ 동북리의 동쪽 경계에 위치한 옆 마을 구좌읍 김녕리의 경우에도 『김녕리지』에 따르면 1960년대부터 1970년대 초까지 걸궁을 치렀으나 해마다 꾸준히 연행한 것은 아니다.

신○국의 동북리 걸궁 회상에 큰 도움을 준 것은 <표 I-2>에 제시한 동북리 걸궁 사진이다.¹⁷⁸⁾

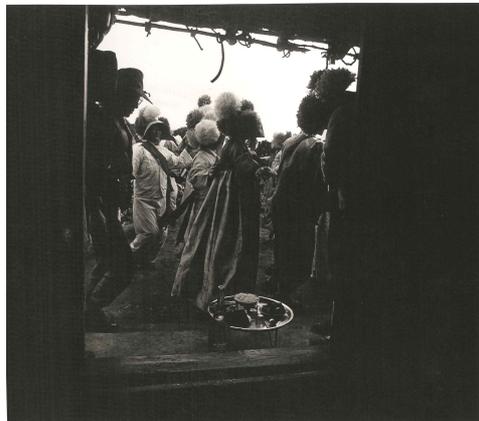
177) 백○옥 인터뷰, 2023.03.04.

178) 金秀男, 『濟州島3 信仰と祭りの世界』, 国書刊行会, 1993.

<사진 III-6> 동복리 걸궁 1



<사진 III-7> 동복리 걸궁 2



<사진 III-8> 동복리 걸궁 3



<사진 III-9> 동복리 걸궁 4



<사진 III-10> 동복리 걸궁 5



위의 사진 중에서 <사진 III-6>에 신○국이 등장한다. 그는 사진 속의 한 인물을 지목하며 자신이라고 증언했다. <사진 III-6>의 행렬 중 후미에 여장을 한 두 남성 중 하나라는 것이다. 앞서 살펴본 애월읍 봉성리 신명동, 서귀포시 강정동의 사례에서도 이러한 잡색이 등장한 바 있다. 애월읍 봉성리 신명동에서는 남성이 여성으로, 서귀포시 강정동의 경우에는 여성이 남성으로 분하며 성(性)이 전도되는 모습이 나

타났다.

[면담 Ⅲ-29]

계난 나가 여자라. ○○이렌 현 아이하고 나하고 남자 여자 복장. 계난 이 걸궁이 어떻게 했느냐면 예, 군인, 군인옷 입은 사람 잇고, 이 사람이 출려가는데 전부 무시 거 해서. 군인, 경찰, 거지……. (양반 같은 건 엇우과?) 양반 차림은 잘 안 해나고. (심방 차림도 엇고?) 심방 차림은 잇어나서. -중략- 심방이 끼면 해나서. 여기 박씨. 박……. (박○○?) 박○○. (그 어른이 걸궁해나수과?) 해났네. -중략- 박○○가 껌 ㄱ찌 해나서. 계난. (이건 당굿하고는 관계 엇인 거 아니예?) 엇어. 엇어. (그냥 동네 어른덜끼리 허는 거 아니예?) 어른덜끼리 했는디, 계난 이거 당굿 허어나야 걸궁을 해실 거라. -중략- 이거 영 낡 쓸 우에 이거 돈 잇네. 쓸 우에 이치록 돈 놔뒀어. -중략- (계문 박○○ 어른이나 누가 소리도 해주고 경 험니까?) 소리험 때도 ○○이 아방이 했을 거라. 맹두 영 놔그네 점도 쳐도 주고. 집안에 궂인 일이 잇나 없나.-신 ○국

위의 증언처럼 성(性) 전도를 보이는 잡색 외에도 군인, 경찰, 거지, 심방 등의 잡색이 등장했다고 한다. 앞서 살펴본 서귀포시 강정동의 사례에서 순경과 걸바시(거지)가 등장했던 것과 비슷한데 여기에 군인이 추가된 모습이다. 군인 잡색과 경찰 잡색의 등장은 강정동 걸궁에 살펴본 바와 같이 제주도 걸궁이 최대 절정기인 이 시기에 이르러 현대적인 직업군으로 변화하는 양상을 보여준다. 동복리 걸궁에서는 강정동 걸궁에 ‘뽕바치’라는 이름의 포수와 경찰이 나란히 등장한 것과 달리 포수가 사라지고 그 자리를 군인이 차지하고 있다.

잡색의 현대적인 변화와 달리 동복리 걸궁에는 심방 잡색이 오롯하게 남아있다. 더욱이 실제 이 마을에 거주하여 본향당굿을 맡았던 박○○ 심방이 걸궁패에 끼어 심방 역할을 했다. 그렇다고 해서 당굿과 연계된 것은 아니었다고 신○국은 증언했다. 당굿이 끝난 뒤에 별도로 걸궁을 했다는 것이다. 현재 동복리 본향당굿이 음력 정월 열이레에 치르는데 신○국이 증언하는 걸궁이 성행했을 당시에는 정월 초이레에 열렸다. 이러한 사실에 기초할 때 이 마을 걸궁은 적어도 정월 여드레부터 시작했던 것으로 보인다.

잡색 구성의 현대적인 변화와 더불어 [면담 Ⅲ-29]에서 주목할 점은 심방 잡색의 역할이다. 이 마을에서는 드물게 실제 심방이 걸궁의 심방 잡색을 맡았다. 직업적인 심방이 심방 잡색을 맡은 바 주민들의 걸궁에 대한 의례적 태도도 여느 마을에 비해 훨씬 강했을 것이다. 이처럼 실제 심방이 걸궁패의 잡색 중 하나인 심방 배역을

말게 되며 연희적 의미보다 의례적 의미가 더욱 강화되었다고 볼 수 있는데 이같은 추측은 [면담 III-29]의 말미에서 확인할 수 있다. 박○○ 심방이 가호를 방문했을 때 ‘멩두’를 이용해 점을 쳤다는 사실이 그것이다.

‘멩두’는 멩두칼의 줄임말로 신칼의 다른 명칭이다. 전통적으로 제주도 심방들은 요령, 산판과 더불어 멩두를 ‘일월삼멩두’ 또는 ‘조상’이라고 부른다. 박○○ 심방이 무구(巫具) 중 하나인 ‘멩두’ 즉 신칼을 들고 다니며 신칼점을 쳤다는 동북리 걸궁의 면모는 앞서 II장에서 『정의군지』 속 걸궁 기록을 살피는 과정에서 이미 한 차례 검토한 내용이다.

이같은 모습은 매우 드물게 나타난다. 조천읍 함덕리에서도 그 마을의 주민이며 당굿 등을 도맡았던 김○아 심방이 동북리의 박○○처럼 걸궁패의 일원으로 참가해 이와 비슷한 의례적 행위를 했다고 한다.¹⁷⁹⁾ <사진 III-7>과 <사진 III-8>이 가호를 방문했을 때 벌였던 심방이 진행한 의례의 과정을 보여준다. <사진 III-7>을 살펴보면 걸궁패가 집주인이 차려놓은 고사상 앞에서 축원을 진행하고 있다. 이때 신○국의 증언대로 박○○ 심방이 소리를 하고 신칼점을 쳤을 것이다. 여기서 신○국이 말하는 소리는 신칼점을 치기에 앞서 기원하는 말미와 점사를 마친 뒤에 그 집안의 안택을 기원하는 성주풀이와 같은 무가였을 가능성이 크다. 박○○ 심방이 소리를 마치면 자연스럽게 놀판곳이 뒤를 이었을 것이다.

동북리의 걸궁에서 또 한 가지 주목할 점은 가가호호를 순회 방문하며 마을 곳곳을 누빌 때 마을의 중요한 공공시설에 대한 의례적 행위가 동반되었는가 하는 문제다. 앞서 II장에서 서귀포시 서홍동의 흥로부흥제를 검토할 때 마을의 공동식수원인 지장샘에서 ‘우물굿’을 치르는 등 공공시설에 대한 축원이 행해진 사실을 확인했다. 동북리 걸궁을 촬영한 사진 중 <사진 III-8>에 이 마을 네 곳의 용천수 중 한 곳인 갯물이 등장한다. <사진 III-8>은 갯물 주변의 주택가를 방문해 축원하는 장면이다. 이 장면에 대한 신○국의 증언은 이렇다.

[면담 III-30]

갯물 닦은디. 갯물은 영 담이 둘러전 있어. 이디 매립해부러가지고. 예, 이거 갯물 그것이 맞다. (갯물이렌 흰 건 이 안에 물이 잇인거봐?) 어, 이 안에 이거 물허벅, 물 질어당 먹곡. (아, 물에도 가그네 물 영 좋게 해주렌 경 허는 거구나예? 그런 건 아니봐?) [사진을 가리키며] 아니, 그런 거 안해서. 이 집이 들어가는 거. (그 집이 가는 거봐? 이 디가

179) 김○아 인터뷰, 2023.02.26.

갯물이파? 갯물이파?) 갯물. 계. (계?) 당반물, 갯물, 엉굴물, 도아치물. 물이 네 개라.-
신○국

마을의 공동식수원인 지장샘에서 우물긱을 치렀다는 서흥동과 대비되는 특징이다. 두 마을을 비교할 때 서흥동의 우물긱은 도외의 다른 지역에서 이주해 온 사람이 걸궁을 가르친 결과다. 이와 달리 동북리는 <사진 III-6>에서 보이듯이 팽과리를 비롯한 농악기를 사용하고 상쇠가 걸궁패를 이끄는 모습을 보인다. 하지만 마을의 심방까지 합세하며 제주도 무속의 거리굿과 비슷한 방식으로 진행한 것이다. 다른 지방의 농악처럼 우물긱을 치르는 재래의 의례가 없어서 마을 안 개별 가호의 액막이에만 집중한 결과라고 할 수 있다.

한편 이 항의 서두에 제시한 신○국의 증언을 새삼스럽게 살펴보면 주변 마을보다 동북리 걸궁이 매우 강성했다고 한다. 신○국은 가난한 마을인 탓에 마을 살림을 유지할 공공기금 출연의 목적으로 오랫동안 지속했다는 증언과 함께 걸궁을 전담했던 조직이 있었다는 사실을 구술했다.

[면담 III-31]

경 행 나중에 장구제 행 돈도 모아서 여행도 좀 다니고. -중략- (장구계가 있어났구나. 마을에. 건 막 오래된마씨?) 응, 오래된. (그 사람들이 주장행 걸궁을 헤난 거구나?) 그렇지. [사진을 가리키며] 이거 다 제허는 사람덜. 이거 나온 사람덜. 계난 이 장구계에서 다 돈을 모은 것은 아니고 이 걸궁하면서 장구계가 조성되어네 나중에 개인으로 돈내곡 어디 놀레가고. 어디 결혼식허는 디 놀레 강 소리허곡 허면은 옛날에는 집에서 결혼식허민 놀아. 놀면은 돈 걸어주곡. 그걸로 해서 장구계는 조직이 되고 걸궁은 마을에 살림을 살아.-신○국

위의 증언의 서두에는 ‘장구제’라고 불리는 모임이 걸궁과 더불어 조직되었다는 이야기가 나온다. 장구제는 계(契)의 일종으로 약기의 구입에서부터 유지 관리를 담당하는 전담조직으로 결성되었다. 최초의 걸궁은 장구계가 조직되지 않은 상황에서 시작되었고, 그 뒤 이 모임이 결성되었다고 한다. 그 뒤로 10년 안팎의 기간에 걸쳐 이어진 걸궁은 이 장구계가 주도했으며 상쇠 또한 장구계원 중 한 사람이 맡았다고 한다. 이처럼 다른 마을과 달리 장구계가 조직된 것이 이 마을 걸궁이 비교적 긴 기간 동안 이어진 원동력 중 하나였다고 할 수 있다.

이는 II장에서 살펴본 서귀포시 서흥동의 흥로부흥제와 잇닿는 점이다. 서흥동의 경우에는 ‘서흥리 개발계’라는 모임이 결궁패를 조직해 운영했다. 표선면 성읍리의 사례 또한 정의향교가 결궁패의 운영과 유지를 뒷받침하는 역할을 담당했다고 한다. 이런 점에서 볼 때 제주도 결궁은 향촌 회의를 통해 연행을 결정했지만 정작 결궁패를 유지 관리하고 연행에 직접 나서는 것은 별도의 모임이 담당했다고도 볼 수 있다. 1927년 조천읍 신흥리의 진사유 또한 결궁패를 조직해 연행한 주체가 ‘애우단(愛友團)’이었다는 사실이 이를 뒷받침한다. 다른 지방의 경우 공동노동조직인 두레가 이러한 역할을 맡는 사례가 대다수인 점과 대비되는 제주도 특유의 모습이 라고 할 수 있다.

제주도 결궁의 절정기에 펼쳐진 사례 중 하나인 동복리 결궁을 종합하면 특유의 결궁 조직인 ‘장구계’를 결성해 10여 년에 걸친 연행을 탄탄하게 유지할 수 있게 했다는 점, 마을의 당곳을 담당하는 심방이 결궁에 참여함으로써 의례성을 한층 강화했다는 점, 마지막으로 군인 잡색과 경찰 잡색 등이 새롭게 등장하며 전통적인 잡색인 양반과 포수가 사라졌다는 점을 들 수 있다.

4) 애월읍 신태리 사례

제주도의 북서부 해안마을인 애월읍 신태리의 경우 1960년대 초반 마을에서 결궁을 치른 모습을 담은 사진 9매가 남아있다. 이 사진들은 고광민이 제주도 농촌진흥원에서 입수한 필름을 인화한 것이다. 사진 중 한 컷에 벽면에 신태리라고 쓰인 건물이 실려 있어서 이 마을의 결궁이었던 것으로 확인되었다. 연구자는 9매의 사진을 바탕으로 신태리 현장조사를 진행하며 정○수를 비롯한 세 사람의 주민들을 상대로 구술조사를 병행했다. 그러나 이들은 물론 대다수의 주민들이 사진 속 결궁의 상세한 내용을 기억하지 못했다. 세 사람의 제보자를 비롯한 마을 노인들은 사진 속의 인물들이 신태리 주민으로 보이지 않는다는 말을 하기도 했다. 다만 사진에 드러나는 건물이 마을 공동창고라는 점만 기억하고 있었다. 현재 신태리사무소 자리에 있었던 것으로 지금은 헐리고 사라졌다.

이처럼 건물만 정확하게 기억하는 것을 보면 다른 마을 결궁패가 이 마을을 방문해서 결궁을 했을 가능성도 적지 않다. 앞서 애월읍 봉성리 신명동 결궁에 대한 강○방 증언 속에 단서가 있다. 어도 2구 청년들이 다른 마을까지 방문해서 결궁을

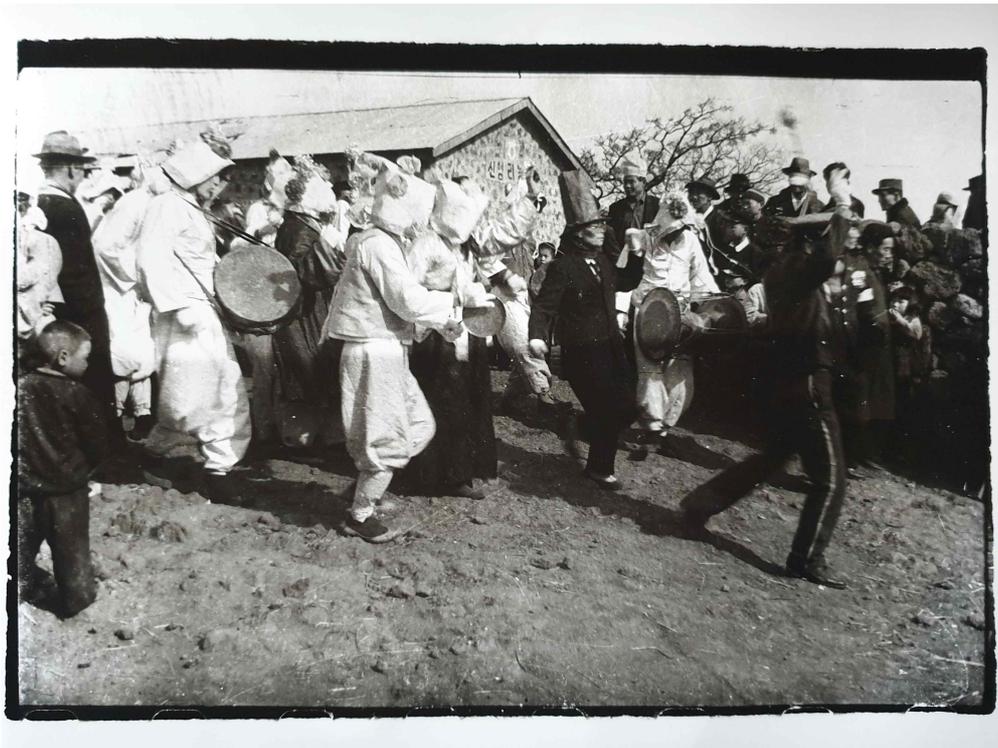
했다는 언급이 그것이다. 따라서 신엄리 마을창고 건립을 축하하는 행사에 다른 마을 걸궁패가 방문해 연행했을 가능성도 다분하다.

[면담 Ⅲ-32]

하여튼 60년 가까이 되는 거 같아. 그렇게 되는 거 같고, 이 걸궁은 에 그때는, 이것은 아까 얘기하듯이 에 신축을 해서 축하, 축하해서, 우리가 이렇게 큰일을 해냈다. 우리 마을 어디서 지원 안 받아서 우리, 우리 마을 자체로 이거 저, 자력으로 이거 한 거지. -중략- 걸궁도 그렇게 했습니다. (집집마다 돌아뎡기는 것도 해나수과?) 어, 날이 좀 따뜻하고 그러면은 에 남자들 여자들 다 모여서. 치며, 허면서 그렇게덜, 집에 가서 좀 복들어오라고 그렇게 해서, 기원해주고 그렇게 해서 허면은 거기서 그냥 못 보낼 얼마 주곡. 그렇게 여기 기금도 마련하고 그렇게도 했습니다.-정○수

한편 [면담 Ⅲ-32]에 따르면 1960년대 초반 마을 사람들이 십시일반해서 모은 돈으로 비료창고를 지었다고 한다.

<사진 Ⅲ-11> 신엄리 걸궁 1180)



180) 제주시 영평동 고광민 제공. 이하 같음.

<사진 Ⅲ-12> 신엄리 결궁 2



<사진 Ⅲ-13> 신엄리 결궁 3



<사진 Ⅲ-14> 신엄리 결궁 4



<사진 Ⅲ-15> 신엄리 결궁 5



<사진 Ⅲ-16> 신엄리 결궁 6



<사진 Ⅲ-11>에서 <사진 Ⅲ-16>으로 이어지는 모습의 결궁과는 달랐지만 신엄리에서도 자체적으로 결궁을 치렀다고 한다. 정○수가 [면담 Ⅲ-32]에서 증언한 것에 따르면 마을주민들이 결궁패를 구성해서 집집마다 순회 방문하며 복을 기원하는 방식으로 진행했다고 한다. 이럴 때면 각 가호에서는 약간의 돈을 내주었고, 그것으로 마을 기금을 조성했다는 것이다. 하지만 정○수 등의 체보자들은 신엄리 결궁의 세세한 면모에 대해 제대로 기억하지 못했다. 이런 점에 비춰볼 때 고광민이 발굴한 신엄리 결궁 사진은 다른 마을 결궁패가 방문해서 축하 행사의 일환으로 치렀을 공산이 더욱 큰 것으로 보인다.

이처럼 신엄리 결궁에 대한 구체적인 증언을 확보하기 어려운 실정이라 이 연구에 서는 위에 제시한 사진들을 살펴보며 분석하기로 하기로 한다. <사진 III-11>과 <사진 III-12>를 보면 팽과리를 연주하는 사람이 보인다. 사진상으로 그는 북, 장구를 연주하는 사람들을 이끌고 있지만 잡색들이 그보다 앞서서 행진하거나 놀이판 중심에 있다. 이는 지금까지 살펴본 마을 중 대다수에서 나타나는 모습이다. 아마도 잡색 중에서 한 사람이 결궁패를 이끄는 등 중심적인 역할을 담당했을 것으로 추정된다.

위의 사진들 속에서 단연 눈길을 끄는 것은 다채로운 잡색들의 모습이다. 사진 속의 복장으로 미루어 그 역할을 분명하게 확인할 수 있는 것은 군인, 경찰, 신랑, 신부 등이다. 그 밖에도 어떤 역할이었는지 파악하기 어려운 잡색들이 다수 등장한다. 먼저 <사진 III-11>에는 양복 차림에 종이로 만든 기다란 중절모를 쓴 인물이 등장한다. <사진 III-12>에는 장구 치는 사람 뒤에 갓과 두루마기 차림에 기다란 종이 수염을 얼굴에 단 선비 또는 양반으로 보이는 잡색이 있다. <사진 III-14>에는 신랑, 신부 왼쪽에 종이탈과 종이 정자관을 쓴 양반으로 보이는 잡색이 있다. 마지막으로 <사진 III-16>에는 탈로 보이는 소품을 머리에 쓰고 구덕을 등에 진 잡색이 보인다. 가슴에 천으로 보이는 물건을 안고 있는 것으로 미루어보면 아기구덕과 포대기로 치장한 아기업게인 것으로 파악된다. 아기업게는 업저지를 이르는 말이다. 이 밖에도 마을주민으로 보이는 여성들이 한복차림에 고깔을 쓰고 춤추며 뒤따르고 있다.

앞서 살펴본 <사진 III-4>의 애월읍 봉성리 신명동과 <사진 III-6>에서 <사진 III-10>에 이르는 구좌읍 동북리에 비교할 때 잡색의 수가 압도적으로 많다. 특히 눈길을 끄는 것은 군인과 경찰의 수가 많다는 점이다. 지휘봉을 든 경찰이 있는가 하면 선글라스를 낀 경찰이 있으며 군인도 장교처럼 보이는 제복 차림의 군인과 헌병으로 보이는 인물 등 다채로운 모습이다. 앞서 살펴본 서귀포시 강정동 결궁의 잡색에 순경이 등장하고, 구좌읍 동북리 결궁에는 군인이 등장했다는 증언을 살펴본 바 있다. 이와 비슷한 증언이 한 가지 더 있다.

[면담 III-33]

(결궁을 마을 복구하고 뭐허멍 그 후에 3년 정도 헤난 거다예?) 헛 3년, 결궁 헛 3년 헛어. 그건 그냥 마을, 마을 전체에서 시작한 그걸로 막 헛지. (그건 청년덜?) 청년덜. 또 나이 많은 분덜도 모델을 만들어. (모델이문 누군 뭐 입고, 뭐 입고 막 복장

을?) 고깔을 막 씩곡. 꽃다발을 써그네, 꽃다발 쓴 사름 넷. 또 다음에는 뭐냐면 은……. 해군, 육군, 경찰, 내가 해병덜헛어. (북 장귀 두드리는 사람도 잇을 테고?) 장구가 다 잇어. 또 저, 쟁, 쟁가리, 또 북, 살장귀. 전부 들르는 사름 한 사름 한 사름 다 들르곡 막 경 행 막 치면서 가름을 돌앗지. 집집마다 가곡. (집이 들어가문 제비, 누가 심방 흥내 내는 사람도 잇일 거 아니예?) 집이서 또, 그렇게 헛주. (뭐 누가 영 소리도 허고?) 소리 막 허고. 성주소리 막 행. 헛어. 소리 지금도 허는 사람도 잇고. 다 헛어. -조천읍 북촌리¹⁸¹⁾

위의 증언에 따르면 조천읍 북촌리에서도 비슷한 시기에 걸궁을 치르면서 군인 역할을 하는 잡색들이 대거 등장했다고 한다. 따라서 위의 사진들 속에 등장하는 군인과 경찰 역을 비롯한 다수의 잡색은 신엄리만의 독특한 사례는 아니었던 것으로 보인다. 다른 지역의 농악에서도 잡색이 다수 출연하는 경우가 있는데 주로 호남지방의 농악이 그러하다. 이는 주로 앞곳과 뒷곳으로 구성되는 호남농악의 특징이다.¹⁸²⁾ 그러나 군인이나 경찰의 모습을 한 잡색은 없는 것으로 알려진다. 다만 경북 지역에서는 포수가 군인 복장을 하는 경우가 있다.¹⁸³⁾

마지막으로 신엄리 걸궁 사진들 속에서 눈여겨볼 점은 기수들이다. <사진 III-13>에 세 사람의 기수가 등장하는데 두 개의 깃발이 보인다. 하나는 태극기가 확실하다. 나머지 하나의 깃발은 특정한 단체의 것으로 보이는데 로고 밑에 쓰인 글자 중에 ‘뿔’와 ‘在’가 확인된다. 이로 미루어 아마도 특정한 단체 깃발로 보인다.

여기서 특이한 점은 태극기다. 지금까지 여러 마을의 걸궁을 살펴보면 기수가 등장한다는 증언을 여러 차례 확인했다. <사진 II-17>의 깃발에는 ‘烘爐復興祭’와 ‘西烘里 開發契 後援’라는 글씨가 쓰여 있었고, <사진 III-4>의 깃발은 증언에 따르면 ‘농자천하지대본’이라고 쓰였다고 한다. <사진 III-2> 한동청년 국민총력 행사 걸궁 기념사진이 신엄리의 경우처럼 독특한데 일장기와 함께 ‘農業報國’이라는 문구가 적힌 깃발이다. 이는 당시 일제의 통치전략에 따른 ‘강요된 걸궁’의 시대상을 반영한 것이다. 신엄리 걸궁을 담은 사진들은 태극기를 비롯한 군인과 경찰, 그리고 양복 차림을 한 불상의 잡색들이 등장해 지극히 현대적인 변화상을 보여주고 있다. 이에 대해서는 다음 장에서 재론하기로 한다.

181) 백○옥 인터뷰, 2023.03.04.

182) 시지은, 「호남 우도 농악 판굿의 구성 원리」, 경기대학교 대학원 박사학위논문, 2012, 57~58쪽.

183) 박혜영, 앞의 논문, 53쪽.

5) 네 마을 결궁의 비교

지금까지 앞서 살펴본 애월읍 봉성리 신명동, 서귀포시 강정동, 구좌읍 동복리, 애월읍 신엄리 결궁은 앞선 시기와 다소 달라진 면모를 드러내고 있다. 애월읍 봉성리 신명동을 제외한 나머지 세 마을의 경우는 조천읍 북촌리 결궁에 대한 증언과 함께 잡색 구성의 현대적인 변화를 극명하게 드러낸다. 이같은 변화의 실상은 네 마을 결궁을 비교할 때 확연히 드러난다.

<표 III-3> 정착기 중 절정기 결궁의 연행 방식 비교

연행 방식		애월읍 봉성리 신명동	서귀포시 강정동	구좌읍 동복리	애월읍 신엄리
악기 편성	팽가리	×	○	×	○
	장구	○	○	○	○
	설췌	×	○	×	×
	북	○	○	○	○
	대영(징)	○	○	○	○
잡색 구성	양반	○	×	○	○
	포수	×	○	×	×
	심방	○	×	○	×
	스님	○	○	×	×
	여장남자	○	×	○	불명확
	남장여자	×	○	×	불명확
	포졸	○	×	×	×
	신랑	○	×	×	○
	신부	○	×	×	○
	군인	×	×	○	○
	경찰	×	○	○	○
	거지	○	○	○	×
	아기업개	×	×	×	○
	선비	○	×	×	○
	하르방	×	○	×	×
	농부	×	○	×	×
	어부	×	○	×	×
미녀	×	○	×	×	
기수	○	×	×	○	
결궁 시기	불명확	정월	정월	불명확	
결궁 기간	불명확	불명확	불명확	불명확	
가창 유무 및 내용	양산도, 창부타령	불명확	○	불명확	
구음 사실 유무	×	×	×	불명확	
장단 명칭 유무	×	×	×	불명확	
탈의 유무	○	×	×	○	
제비췌점	×	×	○	불명확	

<표 III-3>으로 종합되는 절정기 결궁의 사례들을 <표 III-1> 유입기와 강요기의 결궁, <표 III-2> 성행기의 결궁과 비교할 때 가장 먼저 결궁패의 편성이 확연한

차이를 보인다. <표 III-1>을 통해 수용기 중 유입기와 강요기에 속한 세 마을의 잡색들은 양반, 포수, 심방, 무동, 거지, 개 등 여섯 가지였다. <표 III-2>의 성행기 걸궁을 대표하는 세 마을의 경우는 양반, 포수, 심방, 스님, 양반 부인 등 다섯 가지였다. 이에 비해 절정기의 걸궁은 <표 III-3>에서 알 수 있듯이 양반을 포함한 열여덟 가지에 이를 만큼 압도적으로 늘어난 변화상이 엿보인다. 이는 절정기의 걸궁이 이전 시기와 달리 마을마다 참가하는 주민들이 확대되며 단순히 행렬을 따라다니는 것이 아니라 특정한 배역을 맡아 적극적으로 연행에 참가했다는 사실을 알려준다.

잡색이 압도적으로 늘어난 점도 큰 변화이지만 그들의 구성은 더더욱 달라진 면모를 보여준다. <표 III-1>과 <표 III-2>에 종합한 이전 시기의 잡색들은 무동, 거지, 개 등 시대의 구애를 받지 않는 배역을 제외하면 ‘양반, 포수, 심방, 스님, 양반 부인’ 등 전통적인 사회상에 기초한 배역들로 이루어져 있다. 이에 비해 1960년대 초반 절정기에 이른 걸궁의 잡색 중에는 ‘군인, 경찰’ 등으로 대표되는 현대적인 직업군을 표방한 배역들이 등장했다.

이같은 변화의 가장 큰 원인은 급격한 사회변동이라고 할 수 있다. 일제강점기와 4·3, 6·25전쟁 등 20세기 전반부에 일어났던 엄청난 사회변동의 여파는 기존의 문화적 산물을 쇠락시키거나 대대적인 변화로 이어지게 만들었다. 제주도의 경우 근현대사 최대의 수난을 빚은 4·3이 일단락된 1950년대 후반에 이르러 피해복구와 현대적 기반시설 확충이 맞물리며 활력을 되찾기 시작했다. 제주도민들로서는 정치적 신원(伸冤)과 진상규명에 대한 기회를 제공 받지 못했지만 생존희생자들로 이루어진 마을공동체의 결속과 안녕을 위해 자발적인 노력을 기울였다.

이러한 태도가 마을공동체의 신앙을 비롯한 문화적 장치까지 이어지며 걸궁의 변화를 낳게 했다고 할 수 있다. 직전 시기인 성행기의 동력이 훨씬 강고해지며 절정기로 나아갔고, 그 과정에서 동시대의 마을공동체가 직면한 사회상을 반영한 현대적인 잡색을 탄생시킨 것이다. 동시대의 사회상을 반영하며 대폭 늘어난 잡색들로 인해 걸궁의 연행 또한 의례적 연행 일변도에서 오락적 연행이 부가되는 방향으로 변화했다고도 볼 수 있다. 이렇게 절정기는 비교적 짧았지만 제주도 걸궁은 이 시기에 이르러 독자적인 걸궁 연행양식의 고안을 목전에 두고 있었다고 볼 수 있다.

6) 미신타파운동과 걸궁 경연의 전개

1960년대 초반의 절정기 걸궁은 4·3의 피해 극복과 현대적인 연행양식의 모색을 피하며 이전의 여느 시기보다 활성화된 모습을 보였다. 그 이전 시기부터 점진적으로 양식화해낸 ‘길놀이, 제비살점, 성주풀이, 사냥놀이, 놀판굿’의 뒤를 이어 새롭게 생겨난 잡색들을 중심으로 또 하나의 잡색놀이가 태동할 여건을 조성한 것이다. 그러나 중앙정부가 1964년 건설부 주관으로 특정 지역 지정 겸 건설종합개발계획을 위한 사전 조사를 실시하며 제주 사회는 기존의 사회변동과 다른 형태의 변화에 직면하고 말았다. 일찍이 없었던 관광 개발이라는 새로운 전기를 맞이한 것이다. 이로 인해 비약적인 성장을 이루어낸 걸궁은 급격하게 달라진 환경으로 인해 쇠락의 길로 접어들게 된다.

대대적인 개발이 예고되자 제주 사회는 경제 발전을 기대하며 환영했지만 다른 한편에서는 지역정체성이 훼손될 것이라는 위기감도 조성되었다. 이 때문에 방언, 설화, 민요, 무속 등에 관한 새로운 자각이 일어나기도 했다. 제주개발이 ‘지배문화에 대한 방어기제’를 모색하는 다양한 대응을 일으키는 촉매가 된 것이다.¹⁸⁴⁾ 그렇다고 해서 이러한 자각이 제주의 전통과 문화를 오롯이 고수하려는 온건한 태도였다고 속단할 수 없다.

濟州道綜合開發과 郷土文化分野의 相關性에 있어서, 郷土文化分野의 開發도 必要한 것이라면, 지금 주로 産業面에서만 設計되고 있는 이 計劃만 推進하여 나아간다면 郷土文化는 저절로 向上될 것인가에서 말을 맺으려 한다. 먼저 郷土文化分野를 無視한 濟州道の 開發은 있을 수 없다.¹⁸⁵⁾

향토문화 또한 제주도 개발의 한 분야로 다루어져야 마땅하다는 문제 제기 속에는 지역정체성을 고수하려는 의지와 그것을 근대적으로 개발하려는 욕구가 동시에 담겨 있다. 이처럼 당시 제주도민사회의 미래에 대한 기대감은 보존과 개발 사이의 갈등을 내재한 것이었다.

국제적인 관광도시로 변신시키기 위한 중앙정부의 제주도 개발은 물적 기반 조성

184) 김동현, 「로컬리티의 발견과 내부식민지로서의 ‘제주’」, 국민대학교 대학원 박사학위논문, 2013, 64~65쪽.

185) 양중해, 「濟州綜合開發과 郷土文化-地域開發과 郷土文化問題」, 『제주도』 14호, 제주도, 1964, 80쪽.

에 초점을 맞췄다면 같은 시기에 펼쳐진 신생활운동은 도민 생활문화 전반에 걸쳐 급격한 변화를 불러왔다. 일제강점기부터 펼쳐졌던 미신타파운동이 대대적으로 벌어졌다. 다른 한편으로는 최초의 지역문화축제가 등장하기도 했다. 1958년에 시작된 제주문화제가 그것이다. 제주문화제는 1962년 제주예술제로 명칭을 바꾼 뒤 1964년 한라문화제로 거듭났다.¹⁸⁶⁾ 제주예술제에서 개칭한 뒤 기존의 예술 중심 행사에서 민속 중심의 축제로 거듭난 한라문화제는 이듬해 1965년에 마침내 걸궁 대회를 등장 시키기에 이르렀다.¹⁸⁷⁾

정부의 제주도개발계획과 연계된 축제의 탄생과 그 과정에서 생겨난 인위적인 걸궁 대회는 유입기부터 절정기까지 부침을 거듭하며 성장해온 걸궁에 커다란 위협으로 작용했다. ‘자생적인 걸궁’은 자취를 감추고 걸궁 대회의 요건에 맞게 재구성된 ‘인위적인 걸궁’이 등장한 것이다. 걸궁 대회의 등장으로 인해 자생적으로 탄생한 걸궁은 표선면 성읍리 정도를 제외하면 대부분 사라지고 말았다. 때때로 한라문화제의 걸궁 대회 출전을 예정한 마을에서 대회 요건에 맞게 구성된 각본에 맞춰서 주민들이 일정 기간 연습하는 공연물로 전락한 것이다.

(1) 미신타파운동

새마을운동과 함께 병행된 미신타파운동은 단지 1960~70년대의 일이 아니다. 일제강점기 일제의 눈에 비친 조선은 농업 본위의 사회였고, 종교를 포함한 생활문화 전반이 전근대적인 상태였다. 일제는 식민지 조선의 효율적 경영을 위한 수많은 제도와 법령을 만들고, 근대적 개량을 거친 국가 신도(神道) 신앙을 뿌리내리기 위해 미신타파운동을 감행했다.

이 시기 제주도에서도 미신타파운동이 펼쳐졌다. <동아일보에 나타난 1920, 30년대 미신타파운동 사례> 중에서 1922년 9월 26일 ‘吾照靑年의 일사업’ 제주도 정의면 吾照里 청년회의 노력으로 오조리에서는 굿을 하지 않기로 결정되었다는 내용이 청년회의 활동으로 소개된 것이 그 사례 가운데 하나다.¹⁸⁸⁾

미신타파운동은 해방 이후 이승만 정권하에서도 개신교 세력을 중심으로 암암리에

186) 김창민, 「문화의 지배와 지배의 문화화-한라문화제의 사례를 중심으로」, 『문화과학』 7호, 문화과학사, 1995, 91쪽.

187) 한국예총제주특별자치도연합회, 앞의 책, 229쪽.

188) 이용범, 「무속에 대한 근대 한국사회의 부정적 시각에 대한 고찰」, 『한국무속학』 9집, 2005, 171쪽에서 재인용.

진행되다가 박정희 정권의 새마을운동과 맞물리며 공식화되었다. 새마을운동과 미신타파운동이 같은 시기에 벌어지게 되면서 국가는 전통과 민속에 대해 이중적 태도를 보였다. 정부는 1961년 10월 문화재관리국(文化財管理局)을 신설하고 1962년 1월 10일에는 문화재보호법(文化財保護法)을 공포하며 무형문화재 제도의 기틀을 마련했다.¹⁸⁹⁾

이로써 ‘경제’와 ‘관광’의 진흥을 위해 제도적으로 보호하는 것을 제외한 것은 퇴폐적인 풍조를 조장하는 ‘미신’으로 치부되어 타파해야 할 대상이 되었다.¹⁹⁰⁾ 결국 ‘경제’와 ‘관광’ 진흥에 도움이 될 만한 전통과 민속의 발굴은 사실상 고유한 무형유산에 대한 또 하나의 개발이었던 셈이다.

중앙정부의 태도는 제주도라고 해서 크게 다르지 않았다. 다른 여느 지역보다 과도한 미신타파운동을 전개하는 한편 관과 학계, 예술계가 제주의 고유문화에 대한 새로운 발굴에 열중했다. 먼저 미신타파운동의 양상을 살펴보면 1961년 5·16군사쿠데타 이후 제주도지사로 부임한 김영관은 각종 담화를 통해 ‘변소개량’, ‘미신타파’, ‘허례허식’ 등의 세 가지 폐습 퇴치를 강조했으며 이는 1970년대까지 일관된 정책 기조 중 하나로 유지되었다.

우리에게는 전통적으로 내려오는 생활상의 폐습이 아직도 대부분의 가정에 묻혀져 있어 조국의 근대화 작업에 큰 암이 되고 있습니다. 돼지우리가 있는 재래식 변소라든가 비과학적인 신구간 관념 기타 미신행위 그리고 관혼상제 시의 허례허식 등이 바로 그것입니다.¹⁹¹⁾

이는 제15대 제주도지사를 역임했던 구자준의 1969년 신년사 「밝은 인습 버리고 밝은 사회 건설」 중 일부다. 이처럼 미신타파는 전도민적인 과제 중 하나로 부과되었다. ‘생활개선운동’으로 1월 6일부터 실시된 이 운동은 ①관혼상제의 간소화, ③무당행위 단속, ③암매장 단속, ④변소개량 등이었다.

1970년대에 이르러서도 여전히 이 운동은 지속되었다. ‘5대 폐습추방운동’이 전개되었는가 하면 이를 더욱 확대한 ‘6대 폐습추방운동’이 전개되었다. 여섯 가지 폐습은 ‘①신구간, ②목야지 화입행위, ③허례허식행위, ④암매장행위, ⑤미신행위, ⑥

189) 김명자, 「새마을 운동에 따른 洞祭의 변화」, 『민속연구』 19집, 안동대학교 민속학연구소, 2007, 207쪽.

190) 라형남, 「한국민속촌의 건립배경에서 드러난 전통의 재해석과 선택」, 『한국전통문화연구』 20권, 한국전통문화연구소, 2017, 119쪽.

191) 제주도, 『제주도』 38호, 제주도, 1969, 28쪽.

무고 행위'였다.¹⁹²⁾

폐습으로 규정된 전통적인 관습이 척결의 대상으로 취급받는 사이 고유문화 보존에 대한 도민사회의 위기감은 지켜야만 할 지역정체성에 대한 탐색을 일으키기도 했다. 그러나 이 또한 중앙정부의 문화재정책과 맞물리며 관광이라는 개발 논리에 종속되었다. 1964년 제주도 민속학회의 '제주도문제 심포지엄' 좌담회가 당시의 상황을 대변한다.¹⁹³⁾

▲임석재씨=관광이라고 하면 그 사회의 발전에 역할을 한다는 것은 상식에 속하는 문제이고 또 민속이라면 신비스럽고 희귀하고 생소한 것이기 때문에 사람들은 그것을 보고 알고자 한다는 것도 우리가 경험하는 것입니다. 그러므로 관광자원으로서 민속을 이용해야 된다는 것은 재연할 필요조차 없는 것입니다. -중략- ▲정한숙=탐라만의 낭만과 정열이 깃든 작품이 하루속히 쏟아져 나와야 관광도 더욱 활기를 띠울 것이라 생각합니다. 그리고 민속적 수집도 중요하지만 그것에 현대적인 해석을 가해야 될 것입니다.

두 사람의 발언을 종합하면 민속에 현대적인 해석을 가해 관광자원으로 이용해야 한다는 취지로 보인다. 이렇게 민속에 대한 접근방식이 관광에 방점을 찍고 있다. 이같은 기류 때문인지 예술 중심의 행사였던 제주예술제가 1965년에 이르러 민속 중심의 한라문화제로 변화하며 걸궁 대회가 첫선을 보이기에 이르렀다.

(2) 걸궁 경연

1965년 제4회 한라문화제에서 처음 열린 걸궁대회는 제주도 걸궁의 행보에 크나큰 전환점을 제공한 사건이다. II장에서 언급한 대로 제주도 역사상 최초의 민속경연 대회인 걸궁 대회는 7개 팀이 출전했으며 5만여 명의 관객을 운집시키는 엄청난 인기를 얻었다.

192) 마치다 다카시, 앞의 논문, 2017, 131쪽.

193) 제주신문 기사, <濟州道開發과 學術資源>, 1964.07.22.

<사진 III-17> 제4회 한라문화제 결궁대회 도두동 결궁패194)



<사진 III-17>은 한라문화제에서 처음으로 열린 결궁 대회에 출연한 도두동 결궁패 공연 중 한 장면이다. 제주시 도두동은 II장에서 살펴본 이 마을문서 《도두리 동전설치구별부(道頭里 洞錢設置區別簿)》에 기록된 바대로 1912년 추자도 결궁패가 방문해 걸립을 벌여 결궁의 존재를 도내 최초로 인지한 마을 중 한 곳이다. 역시 II장에서 『제주의 민속 I』에 서술된 결궁을 분석하는 과정에서 강○○가 도두동의 결궁을 경험한 노인 세 명이 있었다는 증언을 확인한 바 있다. 이같은 과거의 이력에 근거하면 도두동에서는 1912년 이래 결궁을 이어왔을 가능성이 크다. 이러한 배경이 도두동 결궁패가 한라문화제의 첫 결궁 대회에 출연한 동기로 작용했다고 볼 수 있다. 결궁에 대한 내력이 있어서 출연이 용이했던 것으로 보인다.

성황리에 열린 결궁 대회의 탄생배경에는 민속을 관광자원으로 개발하려는 의도와 더불어 또 다른 계기가 있었다. 1964년 한라문화제 결궁대회에 앞서 해방 이후 일제강점기의 농악경연대회들을 본뜬 각종 민속축제가 하나의 자극제로 작용했다. 1958년 정부 수립 10주년 경축 행사의 일환으로 시작된 전국민속예술경연대회에서 놀이, 민요, 무용, 민속놀이와 더불어 농악경연이 열렸기 때문이다.¹⁹⁵⁾

결궁 대회의 폭발적인 인기는 단지 대회 방식이라는 점이 주효한 결과만이 아니다. 앞서 서귀포시 서홍동 흥로부흥제를 비롯한 여러 마을의 사례에서 살펴보았듯

194) 한국예총제주특별자치도연합회, 앞의 책, 231쪽.

195) 박혜영, 앞의 논문, 266쪽.

이 마을마다 마을회관 건립, 전기가설, 4·3 이재민 원주지 복구사업 등 다양한 방면에서 공공기금을 마련하는 걸궁이 도내 곳곳에서 일어나던 절정기였기 때문이다. 걸궁을 치르지 않던 마을에서도 절정기 걸궁 대유행에 뛰어들던 열기가 걸궁 대회로 이어진 것이 인기의 결정적인 원인이라고 할 수 있겠다.

예상 밖의 열기는 해를 거듭할수록 엄청난 성황을 이루어내며 격찬받기에 이르렀다.

濟州特有의 놀이인 걸궁競演大會는 文化祭의 壓卷이라고 할 것인바, 濟州市一徒洞의 만덕할망, 濟州龍潭洞의 龍淵夜帆, 濟州市禾北洞의 畜産振興, 北濟州郡朝天面의 연자방아, 南濟州郡 西歸邑의 徐市過此, 華僑協會의 韓中親善交流 등 出演人員 總 300餘名 그 作品은 構成이나 技巧 道具 粉裝 人氣 등은 우리 고장만이 갖는 特有的 文化行事로서 注目할만 한 것이었으니, 해를 거듭할수록 그 格調가 높아지고 있다.¹⁹⁶⁾

위의 내용을 보면 걸궁경연대회에 참가한 팀들의 경연 제목이 걸궁이라고 하기에 너무나 이례적이다. 제7회 한라문화제 걸궁경연대회에 출연한 팀들의 경연 제목이다. ‘만덕할망’, ‘용연야범’, ‘축산진흥’, ‘연자방아’, ‘서시과차’로 이어지는 제목만으로는 마치 연극작품이라는 오해를 일으키기 충분하다. 이 중에서 용연야범, 연자방아, 서시과차 등은 1964년의 첫 번째 걸궁경연대회부터 연속적으로 출연했던 것으로 보인다. 한 가지 더 놀라운 점은 화교협회의 ‘한중친선교류’다. 한국인이 아닌 재한중국인들이 참가했다는 점에서 볼 때 당시의 걸궁경연대회는 사실상 창작물의 경연장이었던 것으로 보인다.

창작 연극적 연행 일변도 현상이 나타난 이유는 첫째, 제주도 걸궁이 다른 지방의 농악처럼 정연한 연행 규칙을 지니지 않았다는 점이다. 둘째, 수용기부터 정착기까지 걸궁을 유지해온 마을 대부분이 ‘길놀이, 제비쫓잡, 성주풀이, 사냥놀이, 놀판굿’이라는 연행 방식을 공통적으로 지니고 있었다는 점 때문인 것으로 보인다.

이처럼 공통적인 걸궁의 연행을 모든 출연팀이 천편일률적으로 공연을 펼칠 경우 경연대회라는 속성상 우열을 가려 순위를 결정하기가 어려울 수밖에 없다. 따라서 주최 측에서는 개별 출연팀에게 개성적인 연출을 권장했을 가능성이 크다. 출연팀의 입장에서도 다른 팀과 변별되는 독자적 특징을 갖출수록 입상할 가능성이 커지

196) 강용현, 「漢拏文化祭概觀」, 『제주도』 36호, 제주도, 1968, 194쪽.

리라고 판단해 제각각 자기 지역의 전설과 문화자산을 토대로 연극화를 시도했을 것이다.

<사진 III-18> 조천읍 연자방아(197)



<사진 III-19> 용담동 용연야밤(198)



197) 제주도, 『제주도』 36호, 제주도, 1968.

198) 현용준, 『민속사진집 령』, 각, 2004.

<사진 III-20> 서귀읍 서시과차¹⁹⁹⁾



<사진 III-21> 건입동 산포조어²⁰⁰⁾



위의 사진들을 보면 결궁경연대회에 참가한 팀들의 경연 제목이 결궁이라고 하기에는 너무나 이례적이다. 제목뿐만 아니라 <사진 III-18>에서 <사진 III-19>까지

199) 남제주군, 『남제주』 5·6호, 남제주군, 1968.

200) 현용준, 앞의 책.

차례로 살펴보면 이 모습들이 과연 결궁인가 하는 의구심을 자아낸다. 이밖에도 제 10회 한라문화제 결궁경연대회에서도 삼도동의 ‘탐라의 개벽’, 구좌면의 ‘사굴처녀제’, 대정읍의 ‘이의사’, 위생조합연합회의 ‘강림차사 귀향놀이’ 등이 출연하는 양상이 이어졌다.²⁰¹⁾

한라문화제의 결궁대회는 대중적인 성공을 이루어냈다. 그러나 위와 같은 연극화 양상으로 일관하며 여러 가지 논쟁도 일으켰다. 결궁의 정체성에 대한 비판이 제기된 것이다.

<결궁> 競演이 漢拏文化祭에 끼어든 다음 2·3年間은 元來의 <결궁> 形態 그대로 公演되더니 요마적에는 엄청나게 變貌하고 말았다. 主題意識을 살리도록 行事要綱에서부터 줄곧 못 박아왔기 때문이다. <龍潭祈雨祭>를 공연하고 <三姓始祖>를 공연하는가 하면, <金寧蛇窟>을 공연한다. 道 公設運動場 같은 行事 中心廣場에 集結하여 정해진 時間, 演出케 해 왔다. 그러니까, 요마적의 文化祭 때의 <결궁>은 말이 <결궁>이지 따져들면 <결궁>이 아니다.²⁰²⁾

한라문화제 때의 결궁은 따져보면 결궁이 아니라는 실랄한 비판은 현덕현과 더불어 매우 드물게 결궁에 대한 현장조사를 진행했던 김영돈의 견해다. 김영돈이 현장 조사를 통해 파악한 제주도 결궁의 진상은 특정한 연행양식을 갖추지 않은 채 재래의 무속에서 펼쳐지는 거리굿, 놀판굿, 굿놀이의 요소를 부분적으로 차용한 비정기적 의례였다.

이와 달리 한라문화제 결궁 대회의 결궁은 김영돈이 지적대로 대회의 주최 측에서 ‘주제의식을 살리도록 행사 요강’을 정한 것에서 비롯된 현상이다. 제약된 시공간에서 일대기적으로 펼쳐지는 경연대회의 틀에 끼워 맞춰 경쟁심을 유발한 결과가 연극도 결궁도 아닌 제3의 창작 연희가 속출하는 사태를 빚어낸 셈이다. 이처럼 마치 창작물 경연에 가까운 양상이 거듭되며 논란이 이어지자 한라문화제의 결궁경연대회는 시연과 중단을 거듭하기에 이르렀다.

한편 한라문화제 결궁경연대회의 출연은 도민사회에 결궁이 오래된 전통이라는 그릇된 인식을 심어놓았다. 연구자가 현장조사를 진행하며 여러 마을에서 구술조사를 진행할 때 한라문화제 결궁경연에 출연했던 것을 근거로 자기 마을의 결궁을 설명하거나 매우 오래된 전통임을 강조하는 제보자들을 여럿 만난 바 있다. 이같은 배

201) 송석범, 「제10회 한라문화제를 마치고」, 『제주도』 52호, 제주도, 1971, 72쪽.

202) 김영돈, 「한라문화제와 전통문화」, 『제주도』 67호, 제주도, 1975, 113~114쪽.

경에는 비단 한라문화제의 걸궁경연대회가 일으킨 인기의 여파만이 아니라 대회 참가를 준비하는 과정 또한 큰 영향을 미쳤다.

「걸궁」이 意外로 큰 힘을 지니고 있다. 가령 용담동이나 일도동에서 걸궁대회에 나가기 위해 거리와 집집을 돌아다니는 바람에 祝祭의 무드는 한결 무르익어 갔다. 그런데 용담동이나 일도동 등 市의 外廓地帶뿐만 아니라 2도동 건입동 3도동 등에서도 걸궁이 나와 거리와 집집을 돌아다녔더라면 보다 祝祭의 무드는 더 살아났을 것이다.²⁰³⁾

위의 내용을 살펴보면 한라문화제 걸궁경연대회에 출전하는 마을의 걸궁패가 연습 과정을 기회 삼아 마을을 순회하는 걸궁을 벌였다는 사실이 파악된다. 자생적인 걸궁을 모방한 연행을 시연을 겸해 선보인 것이다. 앞서 언급한 대로 연구자가 면접한 제보자 중에는 이처럼 한라문화제 걸궁경연대회의 출연을 목표로 마을을 순회한 연습 사례를 전통적인 걸궁으로 오해하는 착종을 일으켜 자생적인 걸궁과 혼동하는 경우도 있었다. 자생적인 걸궁이 전승되지 않던 마을주민들의 경우에는 인용문 속의 시연을 실제 걸궁으로 오해했을 공산이 매우 크다.

한편 당시 이 걸궁경연대회에 여러 차례 출연했던 칠머리당영등굿보존회 2대 예능 보유자 김윤수는 자생적인 걸궁과 한라문화제 걸궁 대회의 인위적인 걸궁을 엄격하게 구분한 바 있다.

내가 굿을 배우던 십대 후반인 60년대 초까지도 거리굿은 활발했었다. 당시 내도에 살던 문○○이라는 심방을 따라다녔는데 내도, 광령 이싱굴 등지에서 정월에 당굿을 할 때면 굿하기 전날 연물을 치며 마을 곳곳을 돌아다니며 집집마다 액막이를 하고 쌀을 거뒀다. 이것은 ‘메고 돈다’고 부른다. 걸궁은 16살 무렵 제주 시내 남수각과 신산무루 일대에 살던 시절에 참가했었다. 주민들 중에서 장구께나 치고 놀 줄 아는 사람들을 모아 가을철 한 달 가량 마을을 누비는 걸궁을 쳤다. 이때 지도는 동사무소 직원이 맡아서 했고, 이후에 한라문화제 걸궁대회에 참가했다. 정확히 따져보면 걸궁은 나와 같은 심방이나 당굿과 아무런 관계가 없다. 육지에서 들어온 것을 제주사람들이 배워서 치른 것이다. 걸궁패에 등장하는 심방은 배역을 그렇게 맡은 것이진 진짜 심방이 아니다. 나도 장구쟁이로 참가했지 굿을 하지는 않았다.-김윤수²⁰⁴⁾

동사무소 직원이 지도를 했다는 점을 보면 사실상 지역주민들을 모집해서 연극의

203) 김영화, 「跳躍에의 발돋움」, 『제주도』 36호, 1969, 제주도, 213쪽.

204) 한진오, 「외래의 것과 재래의 것」, 《제주전통걸궁의 재조명과 계승 전문가포럼 자료집》, 2014, 14쪽.

형태로 구성한 시나리오에 맞춰 연습을 진행했다고 볼 수 있다. 이는 당연히 주제 의식을 살리도록 유도한 행사 요강에서 비롯된 것이다. 김윤수의 증언에 나타나는 놀라운 사실은 동사무소 직원이 지도했다는 점이다. 이러한 모습은 당시의 관행이었던 것으로 보이는데 만약 해당 공무원이 제주도 걸궁에 대한 이해와 경험이 부족했을 경우 사실상 김영돈의 비판대로 걸궁이라고 보기는 더더욱 어려웠을 것이다. 이처럼 자생적 걸궁과 너무나 거리가 먼 양상이 해마다 이어지자 김영돈은 하나의 색다른 제안을 꺼냈다.

다소 無理가 가더라도 <걸궁>은 이어나가되 명실공히 <민속놀이>競演으로 名稱은 現實化する 게 어떨까. -중략- 從前의 <걸궁> 行事를 그대로 이어나가되 <民俗놀이>로 改稱하여 競演시키고 優勝한 작품을 그 뒷해 全國民俗藝術競演에 出演시킨다면 分明히 一舉兩得이리라 確信한다.²⁰⁵⁾

김영돈의 제안은 걸궁 대회의 개선이 아닌 변환에 초점이 맞춰졌다고 볼 수 있다. 기존의 걸궁 대회의 출연작에서 드러나는 연극화 양상을 극복하기 위한 대안을 제시한 것이 아니라 ‘민속놀이’로 바뀌서 전국민속예술경연의 예선 형태로 전환하자는 것이다. 제주도 걸궁의 실상과 다른 걸궁 대회를 존속시키며 또 하나의 경연방식을 도입하는 것이 과연 당시 걸궁의 연극화 현상을 극복하는 대안이었나 하는 점에 대해 대단한 의문이 생긴다.

김영돈의 제안이 수용되어 1982년에 이르러 한라문화제의 걸궁경연대회는 민속놀이로 바뀐다. 그 뒤 폐지되었던 걸궁경연대회가 1991년부터 다시 열리게 되며 현재에 이르고 있다.²⁰⁶⁾ 그러나 민속놀이 또한 경연대회방식은 물론이거나 전국민속예술경연대회 예심의 성격을 지니게 되면서 스포츠 행사처럼 과열된 경쟁의식으로 인한 왜곡양상에서 벗어나지 못했다.

1990년대에 이르러 부활한 걸궁경연은 이전 시기와는 사뭇 다른 양상을 보이게 된다. 그러나 그 또한 수용기인 20세기 초부터 정착기의 성행기와 절정기인 1960년대 초까지 이어지던 제주도내 여느 마을의 자생적인 걸궁과는 큰 차이를 보이는 양상으로 전개된다. 이렇게 볼 때 한라문화제에 걸궁 대회가 생겨난 이후부터 1970년대까지의 시기는 제주도 걸궁의 왜곡기라고 할 수 있다.

205) 김영돈, 앞의 글, 114쪽.

206) 한국예총제주특별자치도연합회, 앞의 책, 231쪽.

5. 결궁의 변형기 I : 정체성 상실의 시기(1980년대~1990년대)

1980년대에서 1990년대에 이르는 기간의 제주도 결궁은 이전 시기와는 또 다른 양상으로 전개된다. 이 시기의 ‘자생적 결궁’은 대부분 전승 기반을 잃고 사라지고 말았다. 이와 달리 관이 주도하는 민속축제 속의 ‘왜곡된 결궁’은 시연의 형태로 여전히 유지되며 한라문화제에서도 가장행렬이라는 이름으로 거리 퍼레이드의 주역으로 등장하는 모습을 보였다. 말하자면 지난 시기 한라문화제 결궁경연대회의 등장 이후 도민사회에 새롭게 형성된 결궁의 이미지가 주도하는 시대가 온 것이다. 따라서 수용기에서 정착기까지 이어져 온 자생적인 결궁과는 사뭇 다른 모습으로 왜곡된 결궁만 남고 만 결과 1980년대 이후 현재에 이르는 시기는 제주도 결궁의 역사에서 변형기에 속한다고 할 수 있다.

변형기의 결궁은 그 초입부터 살펴볼 필요가 있다. 1980년대는 5·18광주민주화운동 이후 전두환 군사정권에 저항하는 민주화운동이 본격화되었던 시기다. 이 시기에 이르러 1970년대 대학가에서 싹튼 탈춤부흥운동이 크게 성장하며 전국의 대학마다 탈춤과 풍물 씨클이 대대적으로 생겨났다. 제주에서도 제주대학교를 중심으로 이러한 흐름이 일어났다. 1980년대 초 비슷한 시기에 제주대학교에는 탐라민속문화연구회, 탈춤연구회, 농악대가 생겨나며 대학생들을 중심으로 탈춤과 풍물이 유행하기 시작했다. 제주대학교를 중심으로 만들어진 씨클운동은 다른 대학으로도 이어졌다. 제주도내 모든 대학에 위와 같은 씨클들이 생겨나며 각종 시위와 공연현장에서 풍물굿이라는 새로운 농악의 면모가 도민사회에 선보였다.

또한 88올림픽을 거치고 1990년대에 접어들어서는 지방자치제 부활 이후 눈에 띄게 늘어난 각종 지역축제들의 북마진도 특특히 한몫했다. 전통문화를 대폭 수용하며 농악을 없어서는 안 될 단골프로그램으로 등장시켰다. 제주도에서는 당연히 결궁이라는 이름으로 농악이 대중 앞에 공공연하게 나타나기 시작했다. 앞선 시기인 왜곡기의 결궁이 연극화 현상을 빚어냈다면 이 시기의 결궁은 제주도 특유의 성격을 상실한 농악화 현상에 빠져들게 된다. 연극화 현상과 농악화 현상은 ‘제비썰짐, 성주풀이, 사냥놀이, 놀판굿’ 등 제주도 특유의 결궁 연행 방식이 완전히 사라지는 것은 물론 자생적인 결궁을 사라진 민속으로 전락시키는 결과를 빚어냈다.

1) 대학가 민속 씨클의 태동

1980년대에 이르러 제주도내 대학가에서 생겨난 민속 씨클 중에서 제주도 걸궁과 일련의 흐름을 함께 하는 것은 1980년도에 만들어진 농악대다. 대학가의 대다수 민속 씨클들이 학생운동에 기초해 자발적으로 생겨난 것과 달리 제주대학교 농악대는 그 출발부터 독특하다. 연구자는 이와 관련해 농악대의 창립 멤버 중 강○수와 I 장에서 선행연구를 검토할 때 언급했던 현덕현에 대한 구술조사를 진행하였다. 두 사람의 구술은 농악대의 창립과 활동, 그리고 제주도 걸궁에 대한 자체조사 등 다양한 내용을 제보받았다.

[면담 Ⅲ-34]

자생적으로 만든 게 아니고. 그니까 농대 중심으로 인원이 모인 거라. 게네 뽕가리 소리 나갈래 뭐가 허니까, 삼일 정도 뽕나. 왜 맨날 뽕가리 소리 나는가 해가지고 가 보니까 아는 친구가 있던 거라. 너네 뭐허나. 해가지고 들어간 거지.-강○수

현덕현의 증언 또한 강○수와 다르지 않다. 1980년 당시 제주대학 농학부 학생장의 권유로 농악대가 결성되어 1년 동안 활동을 이어갔다. 이듬해에는 학생 씨클로 공식 등록된 뒤 대학 측과의 관계를 끊고 자체적인 활동을 시작했다고 한다. 대학 측이 직접 나서서 농악대라는 씨클을 조직한 배경에 대해서는 두 사람 모두 영문을 알 수 없다고 한다. 또한 대학 측은 농악대를 결성한 뒤 당시 한국국악협회 제주지부장으로 제주도에 머물고 있던 장구 명인 전사섭을 강사로 초청해 1개월에 걸친 전수 교육을 제공한 것은 물론 악기 일체를 구입하는 등 다양한 지원을 했다. 그 뒤 초청 공연 방식으로 대학 내에 최초의 농악 공연 기회를 제공한 이후에는 어떤 지원이나 활동에 대한 관여가 일절 없었다고 한다. 현덕현은 자체적인 활동을 하게 되자 제주도내 여러 곳을 방문하며 걸궁에 대한 현장조사를 진행했다.

[면담 Ⅲ-35]

성읍리 가니까 그게 잇더라고. 구술장단, 자진모리 장단에 이 구석 저 구석, 저 뭐, 그거를 굉장히 나 특색 있게 받았어. -중략- 거니까 마을축제 때 해서 옛날 어려울 때 일단 하나는 어려울 때 돈 모으젠 허난 허는 거. 정월대보름 그거 지신밟기 형태로 허는 게 제일 많고, 그 다음에 그 호열자 들어올 때이. (아, 보니까 수산리. 애월 수산리파?) 응. (아, 것도 강 직접 얘기들으신 거구나.) 으으응. 거기 가네. 호열자 올 때 그걸 해서 말 그대로 것도 굶으로 본 거지뭐이. 굶으로 해서 그거를 차단하고 뭐

방비하고 그런 의미, 그런 거 같더라고. 그래서 거기 하고.-현덕현

현덕현은 주로 걸궁의 유래와 양상에 대한 조사를 진행하면서 표선면 성읍리와 애월읍 수산리 등지에서 그 마을의 걸궁에 대한 단편적인 정보를 수집했다. 현덕현이 조사한 마을 가운데 표선면 성읍리 걸궁은 김영돈의 연구와 전반적으로 일치한다. 애월읍 수산리의 경우 전국적으로 창궐한 호열자, 콜레라의 전파를 막기 위해 걸궁을 치렀다는 제보를 받았다. 현덕현에 따르면 애월읍 수산리 걸궁은 일회적인 것이었으며 ‘경신년 차단’이라는 이름으로 연행했다고 한다.²⁰⁷⁾ 여기서 경신년은 1920년으로 당시 콜레라가 전국적으로 퍼지는 양상이었다. 따라서 애월읍 수산리는 당시 도두리, 신흥리, 신희동, 하가리, 성읍리 등과 함께 유입기에 걸궁을 연행한 마을이라고 할 수 있다.

강○수의 경우에는 걸궁을 직접 배우려고 도내 곳곳을 수소문했다. 그러던 끝에 어렴사리 만난 유일한 사람의 연주 기능과 걸궁에 대한 이해가 실망스러운 정도로 초보적인 수준이었다고 술회했다. 두 사람의 증언을 토대로 보면 제주도 걸궁의 연행양식은 정연한 규칙성을 지닌 것이 아니라 농악의 형식을 빌리되 무속의 놀판굿과 거리굿에 가까운 모습이었다는 것이 재차 확인된다.

강○수는 농악대 활동 당시 방송국의 섭외로 특정한 마을을 방문해 걸궁을 재현했던 경험이 있다고 술회했다.

[면담 III-36]

방송국이라든가 요런 디서 년초에 꼭 그걸 촬영허젠만 해서. (계문 켈 만만헌 게 농악대구나.) 계민 그런 디 혼두 명 강 영 도와줘그네……. (혼두 명? 혼두 명만 어떻습니까? 여기저기서 불러 모은 사람들 틈에 들어가는 거?) 거기 마을 주민들. 모아그네 혼썰 코치해정 영 두드리민……. -중략- (방송국에서 농악대 요청 혼두 명만 왕 이 동네 왕 주민들 가르침 걸궁허는 거 촬영허는데 도와달라?) 음, 어떨 때는, 좀 크게 할 때는 농악대 동원되고. -중략- 섞어정. (아, 주민들하고 섞여가지고?) 방송국이 온 디서는 돈이 잘 나오니까. 짹짹허지. 돈이. 원래 마을에서 그런 행사가 없어.-강○수

[면담 III-36]에 따르면 제주도내 모 방송국에서 새해를 맞이한 제주도의 모습을 방송에 내보내려고 특정한 마을을 대상으로 걸궁을 재현했던 것으로 보인다. 그런데 정작 걸궁이 전승되는 곳을 찾을 수가 없어서 강○수가 속한 씨클인 농악대를

207) 현덕현, 「제주도 농악(걸궁)과 육지부 농악의 비교」, 『흙』 5호, 제주대학교 4-H연구회, 1988.

섭외해 특정한 마을주민들을 가르치게 한 뒤 재현하는 상황을 연출한 것이다. 당연히 걸궁이 제주도 재래의 민속이라는 인식에서 비롯된 것이다. 이처럼 특정적으로 연출한 걸궁의 재현 장면을 방송에 송출한 것은 도민들로 하여금 그 장면이야말로 제주도 재래의 민속이라는 오해를 하도록 강화하는 결과를 빚어냈다. 더욱이 그 내용이 애초에 전사섭에 교육받은 전라도 농악에서 비롯된 것이라는 점에서 왜곡과 변형의 연쇄적인 재생산이었다고 할 수 있다.

한편 현덕현은 대학 졸업 후에도 한국국악협회 서귀포지부 등의 단체에서 활동하며 농악과 관련된 일들을 이어나갔다고 한다. 그의 여러 가지 활동 중에 주목할 부분이 한 가지 있다. 1992년 한라문화제 걸궁 대회에 서귀포시 대표로 출연한 강정동 걸궁패를 지도하고 출연 작품을 연출했다는 점이다. 이같은 사실은 여러모로 시사하는 바가 크다. 앞서 강정동에서 1964년도에 전기가설을 위해 걸궁을 치렀다는 윤○노의 증언이 환기된다.

그러나 현덕현이 1992년도에 지도한 한라문화제 걸궁은 과거의 것과는 다른 것이었다고 한다. 그도 그럴 것이 1964년도의 걸궁이 특정한 양식을 내재한 것이 아니었고, 단 한 번에 그친 것이었기 때문이다. 현덕현은 부득불 전사섭 등으로부터 교육받은 농악과 현장조사를 통해 얻은 단편적인 정보를 수합한 뒤 또 다른 걸궁을 만들었다고 한다. 물론 이 과정에서 강정동 주민들을 상대로 조사와 고증을 했지만 이렇다 할 연행 요소를 찾아낼 수 없어서 본인이 체득한 농악의 장단과 진풀이를 적용한 것이다.

이처럼 제주대학교 농악대를 비롯한 제주도내 대학교의 민속씨클 출신들이 한라문화제 걸궁 경연을 비롯한 각종 축제와 행사에서 특정한 역할을 맡는 사례가 이 시기에 이르러 잦아진다. 이는 1960년대 초반의 절정기까지 이어졌던 마을 걸궁의 면모와는 완연하게 다른 것이다. 이것은 마치 1965년도에 한라문화제에 걸궁경연대회가 생겨날 당시 경연에 출연하는 마을 동사무소의 담당 공무원이 연출을 맡거나 건입동의 걸궁을 증언했던 강○호의 경우와도 비슷하다. 결국 방송국, 예술가, 연출가, 공무원 등이 개입하며 걸궁이 제주도 재래의 오래된 민속이라는 ‘민속 만들기’ 기조를 크게 형성했다고 볼 수 있다. 거듭 말하거니와 이러한 양상은 1960년대 초까지 자연발생적으로 이어지던 자생적인 걸궁의 면모와는 다른 것의 유포였다고 할 수 있다.

2) 이주민이 주도한 결궁관

이 시기에서 또 한 가지 주목할 점은 이주민들의 본격적인 등장이다. 88올림픽 유치 등으로 고무된 정부가 정책적으로 전통문화를 대대적으로 육성하게 되며 제주에서도 이같은 흐름이 형성되었다. 더욱이 제주도의 경우에는 도세(道勢)가 약하다는 도민 정서에 기반해 다른 지역과는 다소 다른 전통문화의 독특성을 강화하는 것은 물론 관광상품으로서의 가치에 열중했다. 전국체전 등의 스포츠경기대회에서 우수한 성적을 내기는 어렵지만 이와 비슷한 전국민속예술경연대회에서 입상하는 것은 상대적으로 쉽게 여겨졌다. 이미 한라문화제의 민속놀이가 전국민속예술경연대회에 출전한 팀을 선발하는 예심을 겸하게 된 마당이었다.

이렇다 보니 당시 제주도내 각 시군은 특정한 전통예술의 예능을 보유한 인재를 가리지 않고 한라문화제 출연팀에 중용했다. 이 과정에서 다른 지역에서 농악 등 전통예술을 체득한 이주민들이 결궁관에 뛰어들기에 이른다. 대표적인 경우가 창단부터 현재까지 성산읍 민속보존회를 이끌고 있는 송○기의 사례다. 전남 담양 출신인 그는 1974년도에 제주도로 이주하기 전까지 전라남도 무형문화재 17호 우도농악 보유자 김동언의 제자로 오랫동안 농악을 연마한 인물이다.

[면담 Ⅲ-37]

인자, 내가 팔십년도 일월 삼십일날 성산을 와가지고, 중앙로에 살다가 일출봉에서 장사, 일출봉 가게, 기념품 가게 허느라고 글로 와가지고, 근데 그때 탐라문화제를 간다고, 뭐 연습한다고 -중략- 내가 그래서 거기를 뛰어들었지. 인자, (그때 육지 분은 어르신 혼자 아니면?) 아니, 그 우리 성산에 탐라문화제 나가고 허는 것은 우리 전부 호남사람만. (아, 호남사람이 성산을 대표가 된 거구나예?) 예. 탐라문화제 호남 사람덜 대표가 되가지고, 그때는 오, 육십 명 됐어요. (그문 제주 사람은 없었습니까? 그때?) 한 분도 없제. (한 분도 없고 호남분들만 팔십년도에 결궁패를 만들어가지고…….) 그래갔고 탐라문화제를 다녔어요.-송○기

성산읍 일대에 살던 호남이주민들로 결궁패를 구성해 탐라문화제(당시는 한라문화제)에 성산읍 대표로 나갔다는 것이다. 제주도의 전통문화를 선보이는 축제에 호남 이주민만으로 구성된 결궁패가 지역대표로 참가하게 된 계기는 당시 성산읍 토박이들이 농악기를 다루지 못했기 때문이라고 한다. 그러나 상대적으로 호남 이주민들

은 제주도의 민속에 대한 이해가 없는데 어떻게 준비했는지 의문이 생길 수밖에 없다.

이와 관련해 송○기는 성산읍 토박이로 지역의 원로이며 서귀포문화원장을 지냈던 한○○이 자신들의 한계를 해결했다고 한다. 한○○이 시나리오를 구상하고 연출하면 송씨가 그에 맞춰서 장단과 진풀이를 구성했다는 것이다. 이는 앞서 살펴본 현덕현의 사례와 크게 다르지 않다. 말하자면 제주적인 내용에 기초해서 다른 지역 농악의 연행 요소를 가미했던 것이다. 또한 송○기는 자신보다 조금 앞선 시기에 한○○과 함께 성산읍을 대표해 각종 축제의 걸궁에 참가했던 또 한 사람의 이주민이 있다고 술회했다.

[면담 Ⅲ-38]

(아까 얘기했던 박○○씨. 그분은 동남이면 바로 옆이니까 같은 마을로 봐도 무방하겠다예?) 고성이지. 고성. 나는 성산이고 그 어르신은 고성이고. (그분은 혹시 팔십년도에 나가기 전에 여기서 뭐 그런 걸궁하거나 그런 애긴 못 들어보셨습니까?) 그 양반은 탐라문화제 땀길 때. (그때부터 한 겁니까?) 응, 그때 나보다 먼저 다녔어요. 그분 얘기로는. 전라도 사람들을 데리고. 그렇게 다니다 팔십년도에 거기 가가지고.- 송○기

송○기가 언급한 박○○은 황해도 출신으로 6·25전쟁 당시 제주에 들어온 피난민이다. 이 두 사람은 앞서 살펴봤던 서귀포시 서흥동과 강정동의 걸궁에 이주민이 참가하며 다른 지역 농악을 전파한 것과 비슷한 역할을 했다. 다른 점이 있다면 송○기와 박○○은 주로 탐라문화제에 출전하는 성산읍 대표팀 활동에 집중했다는 점이다. 사정에 따라서는 박○○은 6·25전쟁 직후 고성리에서 한동안 치러졌던 걸궁에 참가했을 수도 있다. II장에서 기록 자료 속의 걸궁을 검토할 때 성산읍 고성리에서는 6·25전쟁이 종식되고 군대에서 전역한 청년들이 대거 귀향해 걸궁과 소인극을 동시에 펼쳤다는 내용을 살펴보았다. 박○○이 6·25전쟁 당시 피난 내려왔던 곧바로 고성리에 정착했다면 이 마을 걸궁에 참가했을 가능성이 크다.

송○기는 자신과 박○○을 비롯한 다른 지방 출신 이주민들이 제주도의 전통문화 축제인 한라문화제의 걸궁 대회에 읍면 대표로 참가할 수 있었던 원인을 몰이해로 보았다. 제주도민들이 걸궁이라고 말은 하지만 정작 농악에 이해가 없었기 때문이라고 판단한 것이다.

[면담 Ⅲ-39]

(지금 어르신 살고 계시는 동네, 성산포 일대에서 어떤 특별한 행사가 아니라, 옛날에 육지는 정월대보름 뒤편 굿치잖습니까? 그런 건 안해수과?) 성산에서? (예.) 성산 일출제. (일출제 말고. 마을마다 돌면서 지신밟기 한다거나 마을 자체적으로?) 아, 그건 없었고. 우리 호남사람들은 풍물패를 다 허잖아요. 그래서 인자 정월대보름에 우리 호남사람덜 집이만 돌아뎡김서 풍물 좀 쳐가지고 내가 서둘러서 헌 거지. (아, 하긴 햇구나예? 호남사람 중심으로.) 예, 호남 사람덜만 해. 그리고 다니면은 제주분들은 막 시끄럽다고. 애기 자는디 여기저기 굿치니까 시끄럽잖아. 엄청 시끄럽잖아. 예, 막 싸움도 하고 막 그랬어. -중략- (어르신은 호남분이고 광산농악하셨는데 제주도 와가지고 탐라문화제 걸궁 나가는데 장단이 호남농악을 가지고 여기서 한다 하면...) 전혀 문제 삼을 사람이 한 사람도 없어요. (건 뭐 그런 겁니까?) 모르니까.-송○기

위의 증언에 따르면 제주도내 모든 곳은 아니지만 일반적으로 다른 지방과 같은 농악의 전통이 희소하고 걸궁에 대한 관습적 이해도 거의 없었던 것으로 보인다. 이를 전적으로 신뢰할 수는 없지만 이주민만으로 구성된 걸궁패가 축제에 등장해 제주도 걸궁으로 소개되는 양상은 눈여겨봐야 할 점이다.

그런데 여기서 한 가지 더 주목해야 할 점이 있다. 송○기의 증언에 따르면 1980년 한라문화제에 나섰던 5~6명의 성산읍 걸궁패 전원이 호남 이주민이었다는 사실이다. 성산읍 일대에서만 이런 규모의 걸궁패를 꾸릴 수 있을 정도면 이 당시 제주도에는 호남 이주민이 매우 많았다고 볼 수 있다. 제주도에 유독 호남 이주민이 많은 이유는 여러 가지가 있지만 1960~70년대 ‘호남대한밭’이라는 사건이 가장 크게 작용했다. 호남지역은 1967년부터 1978년까지 12년 동안 1967년, 1968년, 1976년, 1977년, 1978년 등 다섯 차례 한해(旱害)를 입었다.²⁰⁸⁾ 이를 ‘호남대한밭’이라고 한다. 이 시기 전후로 1980년대 말까지 제주도로 인입된 호남 이주민은 5만여 명에 이른다.²⁰⁹⁾

이러한 통계를 볼 때 대거 제주도로 들어온 호남 이주민 중 송○기와 성산읍 걸궁패의 사례처럼 한라문화제에서 탐라문화제로 명칭을 바꾼 오늘날 걸궁 경연을 비롯한 제주도의 각종 민속예술 분야에 참여한 이들이 분명히 있었으리라고 추측한다.

208) 염미경, 「개발과 이주 그리고 주거지 분화」, 『제주도연구』 35집, 제주학회, 2011, 9쪽.

209) 염미경, 「산업화시기 제주 이주자들의 정착과정과 그 특성」, 『지역사회학』 16호, 지역사회학회, 2015, 56쪽.

3) 전문연희집단의 등장

제주대학교 농악대의 등장을 시작으로 대학가의 민속씨클에서 배출된 사람들은 현덕현의 사례처럼 국악협회를 비롯한 각종 단체에서 활동을 이어갔다. 이들의 활동이 1990년대에 이르러 본격화되자 제주 사회에 다른 지역 농악이 대대적으로 보급되는 양상이 펼쳐졌다. 이러한 양상은 제주도민들의 눈에 농악이 익숙해진 것과는 다른 차원의 움직임이다. 제주도민들이 다른 지방의 농악과 사물놀이 등을 직접 배우고 향유하는 단계에 이르렀다는 것을 가리킨다. 이러한 흐름을 주도한 대표적인 단체 중 하나가 풍물굿패 신나락이다.²¹⁰⁾

풍물굿패 신나락은 제주의 고유한 전통문화를 계승·발전시키고 지역문화발전에 기여하며 제주 지역문화 예술을 전승할 뿐만 아니라 현재에 맞게 재해석하여 역동감 있는 공연 예술을 창출하는 데 그 목적을 두고 1993년 창립되었다.²¹¹⁾

풍물굿패 신나락은 사실상 제주도에서 최초로 전문풍물단체를 표방하며 다양한 활동을 벌이기 시작했다. 사물놀이와 다른 지역 농악의 기예를 선보이거나 제주도 무속음악인 연물을 토대로 창작물을 생산하는 등 다채로운 활동을 벌이며 현재에 이르고 있다.

이 단체는 제주도 걸궁과 관련해서도 여러 가지 활동을 펼쳤다. 특정한 마을을 찾아가 걸궁을 재현하는 작업이 대표적이다.²¹²⁾ 또한 지난 1999년 복원을 거쳐 현재 ‘탐라국 입춘굿’이라는 축제로 치러지는 입춘굿의 거리굿에도 초기부터 현재까지 연속적으로 참가하고 있다.²¹³⁾ 이들의 공식적인 첫 활동 또한 1999년 최초로 복원된 탐라국 입춘굿의 거리굿에서 걸궁을 재현했던 일이다. 당시 걸궁은 입춘 전 2일간 제주시내 일원을 돌아다니며 거리굿을 하고 관공서와 상가를 비롯한 가가호호를 방문해 문굿을 치는 방식으로 진행되었다.²¹⁴⁾

210) 이 연구의 연구자 또한 풍물굿패 신나락의 창립 멤버 중 한 사람이다.

211) 한국향토문화전자대전, 최종검색일 2023.05.19.

<http://www.grandculture.net/ko/Contents/Index>

212) 미디어제주기사, <위미농어촌문화의집, 신명나는 걸궁굿 한판 벌여>, 2009.08.31. 최종검색일 2023.05.19. <https://www.mediajeju.com/news/articleView.html?idxno=73410>

213) 제주투데이기사, <“성안이 들썩” 탐라국입춘굿 2월2일~4일 개최>, 2023.01.18. 최종검색일 2023.05.19. <http://www.ijejutoday.com/news/articleView.html?idxno=301652>

214) 한진오, 「제주도 입춘굿의 복원과 축제화과정에 나타난 문제와 가능성」, 『탐라문화』 31호, 2007, 312쪽.

풍물굿패 신나락의 활동은 단지 축제와 공연, 마을 걸궁의 재현에만 머무르지 않았다. 이 단체의 구성원들은 초중고에 이르는 각급 학교와 마을문화센터 등을 대상으로 풍물교육에 나서며 사물놀이와 다른 지역 농악의 보급을 활발하게 전개했다. 더욱이 앞서 살펴본 현덕현의 사례처럼 한라문화제의 걸궁 경연에 나서는 마을을 대상으로 교육하고 걸궁을 연출하는 활동 또한 대대적으로 전개했다. 또한 풍물굿패 신나락과 비슷한 시기에 한라문화제의 걸궁 경연과 민속예술경연의 지도와 연출에 뛰어든 놀이패 한라산을 비롯해 이들의 뒤를 이어 국악연희단 하나아트, 노리안마로 등의 단체까지 합세하며 걸궁, 농악, 사물놀이의 혼합은 더욱더 그 농도가 짙어졌다.

6. 걸궁의 변형기Ⅱ : 재가공된 걸궁의 고착화(2000년대)

2000년 이후 현재에 이르는 시기는 자생적인 걸궁이 사실상 사라진 시대라고 할 수 있다. 따라서 이 시기의 걸궁은 각종 축제와 경연대회, 예술단체의 창작물에서 재가공된 형태로만 존재하는 양상을 보인다. 또한 정부와 문화산업계의 문화콘텐츠 개발의 영역에서 다루어지며 1960년대 초반까지 도내 곳곳에 비정기적으로 치러지던 자생적인 걸궁의 관습과는 절연된 양태로 완전히 고착되었다. 이전 시기에 연극화 현상과 농악화 현상을 차례로 거치는 동안 크게 변형된 걸궁은 현재에 이르러서는 앞의 두 가지 현상이 뒤섞였다. 그런가 하면 사물놀이까지 추가된 가공물 일색의 결과에 다다랐다. 무엇보다 하나의 마을 안에서 공동의 의제를 해결하기 위해 비정기적으로 치르거나 세시의례의 면모를 유지하며 연례적으로 펼치는 자생적인 걸궁의 소멸한 것이 가장 큰 변화다.

2000년대에 이르러 재가공된 걸궁은 앞서 살펴본 풍물굿패 신나락 등의 전문연희집단과 제주도를 비롯한 행정기관에서 육성한 도내 각 마을민속보존회에 의해서 대중의 눈앞에 노출되고 있다. 따라서 이 절에서는 재가공된 걸궁의 양상을 전문연희집단과 마을민속보존회의 활동을 중심으로 살펴볼 것이다.

1) 전문연희집단의 팽창

풍물굿패 신나락을 비롯한 다른 지역 농악을 체득한 전문연희집단은 사실상 걸궁

의 메카로 여기게 된 탐라문화제의 결궁 경연에도 깊숙이 뛰어들었다. 이 단체들이 2005년 이후 한라문화제에서 탐라문화제로 이름을 바꾼 축제의 결궁 경연에 출연한 마을과 관계했던 사례를 통해 그 양상을 살펴보기로 한다.

지난 2015년도 탐라문화제 결궁 경연에 출연했던 조천읍 민속보존회의 ‘4·3 전소(全燒) 논흙마을 재건 결궁’이 대표적인 사례다.²¹⁵⁾ 이 결궁은 앞서 <사진 III-5>과 함께 살펴본 1963년 4월 3일에 열린 조천면 와흘리 이재 원주지 복귀 기공식을 되살린 것이었다. 풍물굿패 신나락은 서귀포시와 제주대학교 탐라문화연구원이 공동으로 진행한 ‘제주도 결궁의 복원과 계승 가능성 연구’에서 발굴한 한○생, 임○송 등의 증언과 <사진 III-5> 등의 자료에 기초해 작업을 진행했다.

<사진 III-22> 2015년 조천읍 결궁 ¹²¹⁶⁾ <사진 III-23> 2015년 조천읍 결궁 2 ²¹⁷⁾



<사진 III-22>와 <사진 III-23>은 2015년 탐라문화제 결궁 경연의 실연 사진이다. 조천읍 민속보존회 소속 주민 61명이 출연한 ‘4·3 전소(全燒) 논흙마을 재건 결궁’은 <사진 III-5>를 토대로 당시 기공식의 아치와 슬로건, 결궁패의 배역 편성 등 외형적 요소는 1963년의 실상에 부합하게 재현했다. 그러나 한○생, 임○송 등의 증언만으로는 경연방식에 맞는 내용을 구성하기 어려웠다. 두 사람이 증언한 와흘리 결궁에는 정치한 연행 규칙이 없었으며 더욱이 그들은 <사진 III-5>의 결궁에 대해 기억하지 못했기 때문이다. 이로 인해 앞서 살펴본 현덕현의 경우처럼 다른 지역의 농악에서 차용한 장단과 진풀이를 활용했다. 또한 각종 기록 자료에 나타난 제주도 결궁에 대한 서술을 참고해 ‘제비졸점’, ‘성주풀이’, ‘사냥놀이’, ‘놀판굿’ 등을 재구성한 시나리오에 반영했다. 그러나 소위 경연대회가 규정한 경연규칙에서 벗어날 수

215) 제54회 탐라문화제 종합 팸플릿, 2015.

216) 제54회 탐라문화제 결궁 경연 실황, 2015.10.08. 촬영 한진오.

217) 제54회 탐라문화제 결궁 경연 실황, 2015.10.08. 촬영 한진오.

없었던 탓에 제주도 걸궁 특유의 즉흥적인 연행 방식은 지켜지지 않은 채 시간의 흐름에 따라 순차적으로 진행되는 연극적 연행에 그치고 말았다.

‘4·3 전소(全燒) 논흘마을 재건 걸궁’의 내용을 개략적으로 살펴보면 이러하다.

첫째 마당-앞풀이
둘째 마당-굿돌이(첫째 거리-길굿, 둘째 거리-본향 비념)
셋째 마당-집돌이(첫째 거리-성주풀이, 둘째 거리-보리고고리점)
넷째 마당-방액놀이
다섯째 마당-파장굿²¹⁸⁾

위에 제시한 ‘4·3 전소(全燒) 논흘마을 재건 걸궁’의 구성을 살펴보면 우선 용어부터 지금까지 살펴본 제주도 걸궁의 사례에서는 찾을 수 없는 면모를 보여준다. 또한 ‘본향 비념’과 ‘보리고고리점’은 1963년을 비롯한 와흘리 걸궁에서 실제로 연행되었다는 근거가 전혀 없는 내용이다. 본향 비념은 걸궁패가 와흘리의 본향당을 찾아가 기원하는 장면을 이른다. 보리고고리점은 마을의 가호를 방문했을 때 제비쫓점과 성주풀이 등 액막이와 연행을 할 때 짚단처럼 쌓아둔 보릿짚 중에서 한 가닥을 뽑아 남아있는 이삭의 수를 헤아려 운세를 가늠하는 곡점(穀占)의 일종이다. 과연 과거 와흘리에서 펼쳐졌던 자생적 걸궁과 <사진 III-5>의 1963년의 걸궁에서 이같은 연행이 치러졌는가에 대한 의문을 제기할 수밖에 없다. 소위 걸궁을 포함한 제주도 재래의 민속에서 나타나는 요소 중에서 지역색이 두드러지는 것을 추려내어 ‘4·3 전소(全燒) 논흘마을 재건 걸궁’에 반영한 창작에 가까운 결과물인 셈이다.

이러한 사정은 2013년 탐라문화제 걸궁경연에 ‘烘爐 지장세미 걸궁’으로 출연했던 서흥동 민속보존회의 경우도 크게 다르지 않았다. 서흥동의 경우는 1964~65년 걸궁 당시 다른 지역에서 서흥동으로 들어온 이주민의 지도로 웃다리농악과 유사한 연행 방식을 비교적 정치하게 구성한 이력이 있었다. 그러나 두 차례에 그쳤고, 연행기능마저 전수되지 않은 상태라 풍물굿패 신나락이 구성한 시나리오에 따라 경연을 펼쳤다.

첫째 마당-열림굿
둘째 마당-굿돌이(첫째 거리-길놀이, 둘째 거리-올레굿, 셋째 거리-고팡굿, 쉼막굿,
다섯째 거리-조왕굿, 여섯째 거리-성주굿)

218) 4·3 전소(全燒) 논흘마을 재건 걸궁 시나리오.

셋째 마당-지장세미 액막이

넷째 마당-방액놀이(첫째 거리-용시풀이, 둘째 거리-방액굿)

다섯째 마당-파장굿²¹⁹⁾

‘4.3 전소(全燒) 논흘마을 재건 걸궁’과 ‘烘爐 지장세미 걸궁’의 내용을 견주어 보면 두 사례가 크게 다르지 않다는 점이 확연하게 나타난다. 거듭 말하거니와 비슷할 수밖에 없는 결정적인 원인은 제한된 시공간 안에서 펼쳐는 경연방식의 영향이 가장 크다. 다음으로 이전 시기 자생적 걸궁에 대한 고증에 따른 추론의 경향이 비슷한 데서 나온 결과다. 다른 지역 농악의 장단과 진풀이, 그리고 마당 구성을 적용한 결과이기도 하다.

이처럼 탐라문화제의 걸궁 경연에 참가하는 팀들이 지닌 내용과 형식의 유사성은 마치 하나의 양식처럼 여겨지기에 이르렀다. 이에 따라 제주도 걸궁의 전형적인 양식 또한 이와 같았을 것이라는 인식을 그대로 신뢰하는 상황에 다다랐다.

다시 말하거니와 오늘날은 풍물굿패 신나락과 더불어 국악연희단 하나아트, 노리안 마로, 놀이패 한라산 등을 비롯한 전문집단들이 걸궁경연대회와 자체 공연 등을 통해 걸궁의 재현에 뛰어난 양상이 계속되는 시기다. 하지만 고정적인 연행 방식이 완비되지 않았던 과거의 마을 걸궁을 재현하는 것은 매우 어려운 일이다. 결국 이 단체들은 자신들의 연행 방식을 가미한 ‘제가공된 걸궁’을 도민사회에 선보일 수밖에 없었다. 사정이 이러한데도 탐라문화제의 걸궁 경연이 제주도민들의 걸궁에 대한 인식의 모본처럼 여겨지게 되었다.

2) 마을민속보존회의 등장

이 시기 전문연희집단의 등장과 함께 제주도 걸궁을 둘러싼 일련의 흐름을 주도한 집단 중 하나가 마을민속보존회다. 마을민속보존회의 연원은 애초에 한라문화제와 전국민속예술경연대회에서 비롯되었다. 한라문화제에서 걸궁 경연이 만들어지며 제주도내 시군별 대표로 출연하는 마을들은 저마다 ○○○민속보존회라는 타이틀을 관행적으로 내걸기 시작했다. 이러한 관행은 민속놀이경연이 신설되고 한국민속예술축제의 전신인 전국민속예술경연대회에 출전하는 제주도 대표팀을 선발하는 방식으로 이어지며 더더욱 확대되었다. 전국민속예술경연대회에서 상위 입상을 하면 제

219)烘爐 지장세미 걸궁 시나리오.

주도 무형문화재로 지정되는 사례가 늘어나며 마을마다 경쟁적으로 민속보존회라는 타이틀을 내걸기에 이르렀다. 그러나 대다수의 마을민속보존회는 상설화된 조직이 아니다. 매우 드물지만 상설적으로 운영되는 마을민속보존회 또한 각종 민속경연대회 출연을 계기로 탄생한 것이다.

[면담 III-40]

민속보존회는 구십삼 년도 청주. 제주 대표로 나갈 때 우리가 백이십 명을 댔고 갔어. 그때 아마도. (그때도 호남분들이 주축이었습니까?) 호남사람 육십 명에다가 제주 사람 육십 명. 예, 백이십 명이 갔어요. (그땐 어떤 놀이로 갔습니까?) 달구. (달구질 소리?) 예, (그때, 할 때 민속보존회가 공식적으로 결성된 거구나예?) 예, 그때 된 거죠. 그렇게 시작을 한 거죠.-송○기

[면담 III-40]처럼 각종 민속경연대회를 계기로 만들어진 마을민속보존회들은 주로 한 마을의 청년회와 부녀회 등 자치단체를 중심으로 인원을 수급한다. 이렇게 모은 사람들을 대상으로 민속경연대회에 출연하기 위해 출품작을 마련하고 이에 따른 연습을 한두 달 남짓 진행하는 한시적인 조직이다.

한라문화제 등의 축제에 임박해서 한시적이고 임의적인 형태로 조직되었던 마을민속보존회는 1990년대 말부터 2000년대에 접어들며 새로운 행로에 접어들었다. 제주시가 관내 19개 동마다 민속보존회를 조직하기 시작하자 나머지 지자체들도 이를 따라서 여러 마을을 대상으로 민속보존회를 결성하며 공식화하기에 이르렀다. 이도2동의 사례를 보면 1998년 제37회 한라문화제에 참가하기 위해 같은 해 3월에 공식적으로 발족되었다. 이후 탐라문화제는 물론 탐라국 입춘굿, 억새꽃잔치, 해녀축제 등에서 걸궁을 선보였다고 한다.²²⁰⁾

제주시의 경우 지난 2002년에 19개 동 민속보존회를 규합한 민속보존회 제주시협의회를 결성했다. 2006년 행정개편으로 시군통합이 이루어진 뒤에는 27개 읍면동으로 범위를 확대했다.²²¹⁾ 서귀포시의 경우 성읍민속마을보존회와 덕수리민속보존회 등으로 중심으로 여러 마을의 민속보존회가 조직되었다.²²²⁾

220) 이도2동지편찬위원회, 『二徒2洞誌』, 이도2동지편찬위원회, 2009, 649쪽.

221) 제주시청 홈페이지. 최종검색일 2023.05.19.

https://www.jeju.go.kr/sijang/spot/city.do?notice_id=2add0f21fea7400aa1532597be9e0396

222) 디지털서귀포문화대전, 최종검색일 2023.05.19.

<성읍 민속 마을 보존회 정의골민속한마당축제>.

<http://seogwipo.grandculture.net/seogwipo/multimedia/GC046M00021>

<덕수리 민속보존회 덕수리 전통민속축제>

<http://seogwipo.grandculture.net/seogwipo/toc/GC04601371>

행정기관에 의해 규모가 커진 마을민속보존회들은 본격적으로 각종 축제와 문화행사에 등장했다. 그러나 2000년 이후 현재까지 이들이 선보이는 연희의 대부분은 소위 ‘결궁’이라는 이름으로 각종 퍼레이드에 출연하는 풍물이다. 풍물이라고는 해도 사실상 특정한 지역의 농악이나 사물놀이를 혼합한 방식이며 제주도의 결궁이라고 보기에는 더더욱 어려운 것이다.

6. 소결

지금까지 20세기 초 제주도에 유입된 결궁이 현재에 이르기까지 변화해온 양상을 현장의 구술과 연행을 담은 사진들을 중심으로 살펴보았다. 수용기, 정착기, 변형기를 중심으로 다시 다섯 단계로 세분된 각각의 시기는 저마다 당대의 시대상을 반영한 모습을 내보인다. 말하자면 결궁이 20세기 이후 펼쳐진 제주의 근현대사를 읽는 하나의 척도 구실을 한다는 것이다.

1900년대 초반 표선면 성읍리 등지를 중심으로 제주도에 유입된 결궁은 마을의 공공기금을 조성하기 위한 결립농악의 성격을 띠었다. 그러나 불행하게도 일제강점기라는 시대 상황으로 인해 전승 기반을 확보하기보다 일제가 시행한 문화통치의 방편으로 활용되었다. 싱가포르 함락을 기념하는 전승기념축제의 일환으로 펼쳐진 성산읍 오조리와 조천읍 와흘리와 정기적 결궁 교육을 강요당했던 구좌읍 한동리의 경우가 대표적인 사례다. 한 마디로 결궁이 최초로 제주도에 전파된 유입기를 거쳐 일제강점기 말에 이르러 결궁을 강요받는 강요기로 이어진 시기라고 할 수 있다.

1940년대 중반에서 1950년대로 이어지는 해방공간과 6·25전쟁기의 결궁은 극심한 혼란에 휩싸였다. 이러한 혼란의 와중에도 8·15광복에서 4·3 직전까지 곳곳에서 결궁이 성행했다. 그러나 4·3이 발발한 뒤 이어진 7년 7개월에 걸친 수난으로 인해 결궁을 자취를 감췄다. 그러던 것이 1950년대 후반 4·3 피해복구사업과 함께 되살아나서 다시금 성행했다. 따라서 이 시기는 분절적이지만 강요기의 강제성과는 사뭇 다른 자생적인 결궁의 성행기로 구분할 수 있다.

1960년대에서 1970년대까지는 4·3의 피해복구와 제주도 개발이 맞물리는 시기다. 이 시기의 초반부인 1960년부터 3~4년에 걸친 기간은 제주도 결궁의 최대 절정기라고 할 수 있다. 제주도 곳곳에서 마을회관건립, 도로포장, 전기가설 등 공공사업의 기금 조성을 위한 결궁이 대대적으로 펼쳐지며 새로운 전기를 마련하는 듯했다. 그

러나 1964년을 전후해서 정부 차원의 미신타파운동이 벌어지는가 하면 한라문화제의 결궁대회가 탄생하며 민속문화가 관의 통제를 받는 새로운 국면이 펼쳐졌다. 특히 결궁대회는 전승 기반이 취약했던 마을 결궁을 축제의 경연장으로 전이시켰다. 자생적 전승 기반이 탄탄해지기도 전에 관제화된 민속으로 변신시킨 셈이다. 따라서 이 기간은 절정기와 왜곡기가 교차하는 시기라고 할 수 있다.

다음 시기인 1980년대에서 1990년대에 이르는 기간은 바야흐로 민속을 장려하는 시대다. 이미 경연대회의 민속으로 전락한 결궁을 한층 더 동원식 축제장으로 내몰았다. 한편 이 시기에는 대학가를 중심으로 생겨난 민속씨클과 제주로 이주해 정착 기반을 조성한 이주민들이 다른 지역의 농악을 제주도에 이식하는 경향이 매우 활발해졌다.

이 시기의 결궁은 자생적으로 펼쳐지던 마을 결궁이 자취를 감춘 시기이기도 하다. 하지만 제주도정과 방송미디어 등은 결궁을 재래의 민속으로 격상시키기 위해 다각도의 노력을 기울이기도 했지만 그것은 사실상 왜곡과 변형에 가까웠다. 따라서 이 기간은 제주도 결궁의 변형기로 규정할 수 있다.

2000년대로 접어든 시기인 오늘날의 결궁은 직전 시기와 같은 변형기의 흐름을 이어가고 있다. ‘재현의 민속’이 된 결궁이 축제와 경연장에서 재래의 결궁처럼 여겨지는 양상이 사실상 고착된 시기다. 직전 시기의 후반에 생겨난 전문연희집단과 마을민속보존회들이 결궁이라는 타이틀을 내걸고 각종 축제와 행사장에서 끊임없이 선보이는 양상을 보이기에 이르렀다. 그럼에도 불구하고 제주도정을 비롯한 관의 입장은 오늘날 결궁의 면모에 대한 성찰보다는 재래의 고유한 민속이라는 관점에 매몰되는 태도를 보인다. 대표적인 것이 지난 2008년 ‘제주도문화상징’을 선정하면서 문화산업적 접근을 한 사례다.

20세기를 거쳐 21세기로 이어지는 제주도 결궁의 변화상을 종합하면 ‘수용기(유입기, 강요기)→정착기(성행기, 절정기, 왜곡기)→변형기’의 과정을 통해 오늘날의 실상에 다다랐다고 볼 수 있다.

IV. 제주도 걸궁의 사회 역사적 맥락

지금까지 II장과 III장에 걸쳐 문헌 자료와 구술 증언, 그리고 걸궁의 현장 안팎을 담은 사진 자료와 방증 자료를 검토하며 제주도 걸궁의 역사와 시기별 양상에 대해 살펴보았다. 모든 문화적 산물은 그것을 배출한 사회적 환경의 영향을 받기 마련이다. 제주도의 걸궁 또한 20세기 제주 사회가 겪어온 역사의 궤적 안에서 부침을 반복해왔다는 사실을 위의 자료들을 통해 확인했다.

제주도의 걸궁은 공동체 신앙 속의 벽사의례로 존재했으며 음악과 춤을 연행의 중심요소로 활용했으므로 연희의 일종이라고도 할 수 있다. 따라서 지금까지 살펴본 제주도 걸궁의 역사적 맥락과 연행의 면면은 몇 가지 측면으로 나누어 분석할 필요가 있다.

첫째, 20세기 초에 제주도에 유입되어 현재까지 이어지는 사회사적 측면의 배경론에 대한 탐구가 필요하다. 둘째, 걸궁이 일종의 연희라는 속성에 기초해 가·무·악·희의 공연예술적 연행원리를 살펴보는 연행론적 맥락 또한 분석이 필요하다. 셋째, 제주도의 자생적 걸궁이 마을 사회에 어떠한 역할을 했는지 기능론적 분석도 뒤따라야 한다. 20세기 전반부 걸궁의 제주도 수용기와 1970년대까지 이어진 정착기의 걸궁은 그것을 수용한 마을마다 특정한 목적을 지니고 그것을 충족시키기 위해 연행했다. 걸궁이 연행되었던 기간이 길고 짧음을 떠나 그것을 연행했던 마을 사회에 일정한 기능을 했음은 당연하다. 이런 점에서 걸궁이 지녔던 사회적 기능의 맥락도 들여다볼 필요가 있다. 따라서 IV장에서는 제주도 걸궁을 둘러싼 배경론적 측면과 연행론적 측면, 그리고 기능론적 측면에 대한 고찰을 차례로 논의하고자 한다.

세 가지 맥락과 더불어 마지막으로 검토해야 할 점은 다른 지방의 농악과의 비교다. 제주도에 걸궁이 유입되어 변형과 소멸에 이르기까지의 시기 동안 다른 지방의 농악은 어떠한 행로를 걸어왔는지 살펴보는 것은 사회변동이 하나의 문화적 기제에 끼치는 작용을 분석하는 일이다. 이러한 검토를 진행함으로써 이른바 ‘농악’과 ‘걸궁’이라는 민속이 각각 자신의 전승 지역에서 어떠한 방식으로 탈맥락화와 재맥락화되었는가가 파악되리라고 기대한다.

1. 제주도 결궁의 배경론적 맥락

제주도 결궁은 20세기 초에 유입된 이래 수많은 역사적 사건으로 인한 부침을 겪는 사이 수용기, 정착기, 변형기로 대표되는 변화를 거쳐 왔다. 시대 상황에 따라 여러 가지 면모를 보이며 변화했다는 사실은 당연히 사회변동에 따른 현상이다. 이 절에서는 결궁의 양상을 결정했던 사회변동과 관련한 배경적인 요인을 세 가지로 압축해 살펴보고자 한다. 애초에 제주도에 결궁을 유입한 것은 제주도민들의 주체적인 수용이었다. 그러나 일제강점기와 4·3 등을 겪는 사이에 직접적인 억압과 통제에 직면하기도 했고, 결과적으로 왜곡과 변형을 맞보기도 했다. 하지만 표면적으로 선택적인 진흥과 장려의 시기도 맞보았다. 그렇다고 해서 이 과정에서 제주도민들이 수동적으로 견인 당하기만 했다고는 볼 수 없다. 성행기와 절정기의 결궁에서는 매우 능동적인 태도로 전승 기반과 연행양식의 창출을 위한 모색을 끊임없이 시도했다. 강요기, 왜곡기, 변형기라는 국가 차원의 개입이 강력했던 시기에도 때때로 대자적인 대응을 시도하며 주체적인 면모를 보였다. 따라서 제주도 결궁의 배경론적 분석은 표면과 이면을 아우르며 사회적 의미를 도출할 필요가 있다.

1) 마을 사회의 주체적인 수용과 결정

Ⅱ장과 Ⅲ장에서 20세기 초 유입기의 결궁을 수용했던 표선면 성읍리, 조천읍 신흥리, 제주시 도두동의 사례를 살펴보았다. 도두동의 경우는 나머지 두 마을과 달리 추자도 결궁패가 제주 본도까지 직접 방문해서 결립을 치른 사례로 나머지 두 마을의 결궁과는 다른 성격을 보인다. 또한 일제강점기와 해방공간, 제주도 개발 시기의 자생적 결궁과도 차이를 보인다. 따라서 논의에 도두리 마을문서에 나타난 추자도 결궁패의 결립과 주체적으로 결궁을 수용했던 자생적 결궁 사례들은 분리해서 살펴보기로 한다.

먼저 오늘날의 제주시 도두동인 옛 도두리에서 1912년에 벌어진 추자도 결궁패의 결립은 제주도민 사회에 다른 지방 농약의 존재를 가시적으로 보여준 최초의 사건 중 하나라고 할 수 있다. 물론 1912년 이전이라고 해서 농약의 존재에 대한 이해가 전혀 없었다고 단정할 수는 없다. 도두리보다 앞선 시기에도 다른 지방 농약의 존재를 인지했을 가능성이 크다. 심지어는 다른 지방의 전문예인집단이 내도해 농약

을 비롯한 외래적인 연희를 펼쳤을 수도 있다. 앞서 II장에서 『정의군지』를 검토할 때 언급했던 ‘홍부일월본풀이’를 비롯한 여러 가지 조상신본풀이 속의 유가 잔치 등에서 엇광대, 빗광대, 초란광대 등의 다른 지방 광대들이 내도해서 놀이판을 펼쳤다는 서사에서 이를 유추할 수 있다.

이러한 사례를 놓고 볼 때 추자도 걸궁패처럼 다른 지방의 연희가 이미 제주 사회에 여러 차례 선보여졌던 전례가 적잖았다는 추론은 타당성을 얻을 수 있다. 추자도 걸궁패로 대표되는 다른 지방과 이어지는 여러 형태의 문화적 교류는 도두동뿐 아니라 다른 마을에서도 충분히 이루어졌을 수도 있다. II장과 III장에서 살펴본 대로 마을 인근에 머물던 다른 지방 사람들의 걸궁을 목격한 성읍리 주민들이 걸궁을 시작했다는 시기도 도두동과 비슷했다는 사실을 김영돈의 연구에서 확인했다. 현덕현의 연구에서 밝힌 1920년에 콜레라 퇴치를 목적 삼아 연행했던 애월읍 수산리의 걸궁도 같은 시기다. 이밖에 각종 마을지 속에 등장하는 걸궁 중 서귀포시 신흥동, 애월읍 하가리 등도 비슷한 시기이다. 이런 점에서 볼 때 걸궁에 대한 제주도민들의 인식은 최소한 1912년 이전부터 싹텄다고 볼 수 있다.

걸궁에 대한 인식이 싹트던 초기의 몇몇 마을에서는 그것의 수용 여부에 대한 다각적인 숙의를 진행했을 것이다. 이러한 숙의는 전통적인 향촌 조직인 향회를 통해서 이루어졌을 가능성이 크다. 유입 초기에 걸궁을 마을에 도입했던 표선면 성읍리에서 정의향교가 걸궁패의 운영을 담당했고, 애월읍 하가리에서 1919년부터 유식의례인 포제 경비 마련을 위해 걸궁을 도입했던 사례가 이를 증명한다.

그런데 두레가 존재하지 않고 다른 지방과 농업방식이 판이한 제주도의 조건에서는 유입 초기에 걸궁패를 운영할 마을조직이 마땅치 않았다. 일찌감치 농약이 성행해 온 다른 지방의 경우 공동노동조직인 두레가 마을 농약을 전담하는 것과 사뭇 다른 형편이었다. 결국 유교적 규범에 입각한 마을운영조직이 향회가 걸궁패의 관리와 운영까지 맡은 결과 애월읍 하가리의 사례처럼 포제 봉행을 위한 걸궁의 탄생으로 이어진 것이다.

이러한 양상은 유입 초기의 걸궁 중에서 조천읍 신흥리의 사례에도 적용된다. 마을 회의에서 진사유(進士遊)를 치를 것을 논의했고 마을 청소년 조직인 애우단(愛友團)이 이를 맡아 연행했다. 여기서 마을 회의는 남성 중심의 마을 자치 조직이다. 자치규약인 향약에 기초해 마을의 대소사를 결정하는 향회 조직이라고 볼 수 있다. 일반적으로 향회는 유교 윤리에 기반을 두어서 반상의 구별이 엄중하고 남성 중심

으로 운영되는 조직이지만 제주도의 경우에는 반상의 구분이 뚜렷하지 않았던 탓에 다른 지방의 그것보다 더욱 강고한 결속력을 지니고 있었다.²²³⁾ 또한 향회는 이미 포제 등의 유식 의례를 담당하는 신앙공동체의 성격 또한 지니고 있어서 결궁을 포제와 연계된 세시의례로 수용하는 것에 무리가 따르지 않았을 것이다.

오늘날에도 여전히 각처에서 전승되는 포제가 제주도에 유입된 시기에 대해서는 명확한 근거를 찾기 어렵다. 다만 조선 태조 3년 제주향교가 설치된 것을 시작으로 삼읍에 향교가 들어서며 석전제와 한라산신제 등 관행 유식제를 치제하게 되면서 유식 의례가 마을신앙에까지 유포된 것으로 보인다.²²⁴⁾

유식 의례가 마을신앙에 영향을 미치며 포제가 성행하기까지는 조정에서 파견된 관리들과 제주도 토호 세력들 사이에 목계에 가까운 협력이 대단한 역할을 맡았다. 포제 등의 유식 의례는 당연히 유교를 대표하는 문화 중 하나이며 이는 유학을 숭상하는 양반계급의 전유물이다. 유학을 숭상하는 조선 시대 양반계급은 강력한 유교 이데올로기에 입각한 통치질서의 확립에 중추적인 세력들이었다. 조선 사회에서 이들의 신분에 대한 공인과 유지 기반은 관직과 재산이라고 할 수 있다.

제주도의 경우에는 탐라국 이래 전통적인 토호로 자리 잡은 세력들이 지배력을 행사하는 뿌리 깊은 전통이 유지되고 있어서 조선 초기 중앙정부에서는 이들을 토관직으로 등용하는 방안을 만들어냈다. 이들이 수행한 토관직은 대개가 명예직으로 삼읍의 향교에서 부여받은 직책과 마을 향회에서 공인받은 향직이었다.²²⁵⁾

이처럼 양반계층으로 대표되는 유교 문화는 조선 중기 인조 대에 이르러 제주에서 최초로 별시를 실시하며 강화되기 시작했다. 조선 후기에 들어서는 별과의 합격 증서를 제주목에서 직접 수여하기 시작했다. 지방관을 임명할 때에도 목사와 판관 중 한 사람은 반드시 문관으로 등용하는 등 유교 문화의 정착에 대단한 노력을 기울였다. 이러한 노력들이 부단하게 이어지자 제주 사회의 전통적인 토호들이 점차 유학을 숭상하는 태도를 갖기에 이르렀다.²²⁶⁾

제주 사회에 유교 문화가 기반을 조성하게 된 결정적인 계기 중 하나는 조선 후기 이형상 목사 부임 기간에 벌어진 음사(淫祀) 혁파 시기일 것이라는 견해가 일반적이다.²²⁷⁾ 이형상은 제주도의 토속 중 유풍에 어긋나는 관습을 일소해 유교 문화를

223) 서경림 외, 「濟州道마을 共同體와 法規範」, 『탐라문화』 10호, 제주대학교 탐라문화연구소, 1990, 370~371쪽.

224) 현용준, 『濟州島 巫俗과 그 周邊』, 집문당, 2002, 404쪽.

225) 조성운, 「조선시대 제주도 신분 구조 연구 시론」, 『濟州島研究』 6집, 1989, 243~244쪽.

226) 이대화, 「제주도 포제(醮祭)의 형성 배경과 시기에 관한연구」, 『중앙사론』 53집, 2021, 65쪽.

정착시키려고 무속을 탄압하고 풍운뇌우제를 철폐하는 등 다양한 정책을 시행했다. 그러나 이형상이 목사직에서 물러난 직후 무속신앙은 우후죽순처럼 쉽사리 되살아났다.

어제 들으니 후임자(後任者)가 도입하는 다음날 신사(神祀)를 행하였습니다. 또 무배(巫輩)로 하여금 속히 신당(神堂)을 만들게 하고 또 의생(醫生)을 파하니, 백성들은 낙담하여 등소장(等訴狀)으로 정지할 것을 청하였으나 오히려 조금도 늦추지 아니하였습니다. 또 무녀안(巫女案)을 만들어 전과 같이 면포를 거두니 무당들은 재력(財力)을 내어 이미 폐하였던 신당을 세웠다고 합니다. 가히 한심스럽습니다.²²⁷⁾

제주 도처의 마을 신당만 되살아난 것이 아니라 이형상이 제주를 떠나고 불과 15년 뒤에 풍운뇌우제마저 복원되었다. 이형상의 재임기를 전후한 일련의 정황을 보면 중앙정부에서 파견한 관리와 제주의 전통적인 토호들은 유교 문화의 보급에 절치부심했다. 그러나 그들의 기대와 달리 정작 제주도민들은 이에 대한 거부감을 노골적으로 표출했다고 볼 수 있다.²²⁹⁾ 따라서 유교를 숭상하는 세력들로서는 강력한 통제만으로 자신들의 이데올로기를 관철할 수 없다고 판단할 수밖에 없어서 풍운뇌우제의 복설 등 유화책을 고민하기에 이르렀다고 볼 수 있다.

이들은 여기서 한 걸음 더 나아가 제주 고유의 무속신앙과의 제휴까지 시도했다. 가장 대표적인 유화책이 제주목의 고을굿으로 치른 입춘굿이라고 할 수 있다. 탐라국의 국제(國祭)에서 비롯된 구례(舊禮)인 입춘굿을 보장함으로써 토호 세력들의 위상을 높여주고 동시에 제주 백성들의 민심을 달래는 이중의 효과를 기대한 것이다.²³⁰⁾ 더욱이 탐라왕이 친경적전(親耕籍田)을 행했다는 입춘굿 연행의 면모는 임금이 친히 행하는 선농의례와 유사한 모습을 지니고 있어서 유교 문화와도 상통하는 점이 있었다.

신(臣; 趙義純)이 직접 쟁기를 잡고 먼저 아홉 번 미는 의식[九推禮]을 거행하였습니다. 밭갈이를 도와 경작하는 행사를 마친 다음 농민들을 위로하는 술자리를 베풀고 북을 치며 악기를 연주하는 등의 절차에 미쳐서도 차례로 거행하였습니다. 경작을 마

227) 박경하, 「朝鮮後期 儒敎祭儀와 土着信仰祭儀와의 關係」, 『역사민속학』 7호, 역사민속학회, 1998, 136~141쪽.

228) 이형상, 이상규·오창명 譯, 『남환박물』, 푸른역사, 2009, 121쪽.

229) 이대화, 앞의 논문, 65~72쪽.

230) 조성운·박찬식, 「조선후기 제주지역의 지배체제와 주민의 신앙」, 『탐라문화』 19호, 제주대학교 탐라문화연구소, 1998, 215~216쪽.

친 서인(庶人; 적전의 경작에 참여한 사람)과 원로(耆老)와 군민(軍民)들은 모두 흔쾌히 배불리 먹고 기뻐서 춤을 추며 합장하여 칭송하지 않음이 없었습니다.²³¹⁾

위의 내용은 조의순이 고종 대에 제주 목사 재임 당시 선농제의 제차 중 하나인 구추례를 거행하며 백성들에게 마치 입춘굿처럼 악기를 연주하고 춤을 추게 해서 큰 호응을 얻었다는 사연이다. 이러한 정황에 근거할 때 마을공동체에 유식 의례를 정착시키기 위한 노력은 기존의 공동체신앙과의 공존은 물론 한 걸음 더 나아가 습합까지 시도한 것이라고 볼 수 있다.

고을굿으로서의 입춘굿이 관민합동의 풍농의례로 공인되자 토호 세력들을 중심으로 유교 문화가 널리 보급되기 시작했다. 제주도내 여러 마을에서 유식 의례인 포제를 수용하며 재래의 무속신앙과의 접합을 시도했다. 말하자면 고을굿인 입춘굿의 전례를 모범 삼아 유식 의례와 무식 의례의 혼합을 꾀한 것이다. 조천읍 북촌리의 포제가 이를 뒷받침하는 대표적인 사례다. 북촌리의 포제는 유래를 파악하기 어려우나 음력 정월 중 상정일(上丁日) 또는 상해일(上亥日), 즉 혹정혹해(或丁或亥)에 속하는 날을 가려내어 치르는 유식 의례다. 포제는 제관들이 본향당과 동카름당을 찾아가 비념을 올리는 것에서부터 시작되었다. 본향당제를 마치면 포제단으로 이동해서 상단제와 하단제를 차례로 치렀다. 그런데 포제를 마친 뒤 아침이 되면 포제단에서 심방이 집전하는 도청곳을 벌였으며 굿이 끝난 뒤에는 마을을 순회하는 거리굿이 이어졌다고 한다.²³²⁾

유식 의례와 무식 의례가 혼합된 북촌리의 마을 의례는 해방 직후 도청굿이 중단되고, 1950년에 이르러 거리굿까지 중단되며 유식 의례로만 남기에 이르렀다. 백○옥이 증언하는 북촌리의 걸궁이 1960년대에 시작된 것을 보면 포제와 연계된 거리굿이 중단된 뒤 이를 대체할 의례로 선택했을 가능성이 크다.

북촌리 외에도 비슷한 양상은 쉽사리 발견된다. 이를테면 표선면 성읍리 포제에서는 목축신인 목동지신(牧童之神),²³³⁾ 애월읍 납읍리의 경우에는 질병신인 서신(西神)을 모신다.²³⁴⁾ 이들은 제주도의 무속신앙에서 모시는 신들이다. 포제에 앞서 본향당을 찾아가 제례를 올리는 마을도 여럿이다. 제주시 삼양2동의 경우에는 포제

231) 고창석·김상옥 譯, 『齊州啓錄』, 제주발전연구원, 2012, 407~408쪽.

232) 현용준, 『제주도 마을 신앙』, 제주대학교 탐라문화연구소, 106~110쪽.

233) 2023년 2월 6~8일 사이에 치러진 성읍리 포제 조사에서 이를 확인하였다. 성읍리 포제는 상단제와 하단제로 나뉘는데 하단제에서 목동지신을 모신다.

234) 납읍리 김○성 인터뷰, 2022.12.20.

당일 밤 11시경에 부녀회원들이 가물개본향당에 제향을 올리고 돌아오면 자정을 기해 봉제하며,²³⁵⁾ 성산읍 온평리의 경우에는 포제에 앞서 삼헌관이 신과세굿이 진행되는 본향당에 방문해서 소지를 올리고 배례한 뒤 돌아가 봉제한다.²³⁶⁾

이처럼 제주도 마을신앙 중 유식 의례는 무속신앙과 밀접한 관계를 유지하며 전승되어왔다. 남성들에 의해 주도되는 유식 의례가 지닌 유연성은 재래의 무속신앙을 적극적으로 수용하며 토착화된 바 결궁의 수용에도 무리가 따르지 않았던 것으로 보인다. 여느 마을보다 앞서 결궁을 수용한 표선면 성읍리의 경우에는 마을 향회 조직을 구성하는 남성들이 정의향교 활동 또한 병행하고 있다. 이 마을의 경우 결궁 약기 구입에 필요한 재원을 제공하기까지 했다. 또한 III장에서 살펴본 여러 마을 결궁의 구술 증언 중에도 양반, 대감, 사대부 등으로 불리는 잡색이 결궁패를 지휘하며 이끌었다는데 이 또한 남성 중심의 유교적 해석에 따른 결과물이라고 볼 수 있다. 무식 의례인 당굿의 거리굿에 대응하는 벽사의례적 연행을 포제 속에 적용한 결과가 결궁인 셈이다.

조천읍 선흘리의 경우도 비슷하다. 당굿의 거리굿처럼 포제 속의 의례로 결궁이 수용되었다는 경위가 이를 뒷받침한다. 선흘리는 III장에서 살펴본 대로 웃선흘과 알선흘의 두 동네로 나뉜다. 웃선흘에서는 포제를 지내고 알선흘에서는 당굿을 치렀다. 그런데 4·3 이전까지는 사실상 다른 마을이어서 웃선흘에서는 탈남밭당을 본향당으로 섬기며 알선흘과는 신앙권을 분리하고 있었다. 4·3 발발 이후 소개령이 내려져 선흘리 주민 전체가 알선흘의 낙선동에 성을 만들고 수용 생활을 하게 된 이래 알선흘 본향당을 함께 섬기기에 이르렀다.²³⁷⁾

이후 4·3이 진정국면으로 접어든 뒤에 당굿의 거리굿에 대응하는 포제의 결궁이 생겨났는데 이를 주도한 이들은 포제를 주관하던 웃선흘 주민들이었다. III장에서 살펴본 김○희의 증언에서도 포제와 당굿의 관계가 재정리되면서 결궁이 사라졌다는 언급이 나온 바 있다.

이처럼 수용기의 결궁은 유식 의례와 연관되는 방식으로 도입된 뒤 무식 의례와 연계되는 방향으로 정착을 시도했다. 다시 말하면 제주도의 유식 의례가 무식 의례를 수용하는 유연한 태도를 지녔기에 결궁 또한 무리 없이 수용할 수 있었던 것이다.

235) 삼양2동 양○익 인터뷰, 2021.10.04.

236) 2020년 2월 14일 성산읍 온평리본향당 신과세제 조사에서 이를 확인하였다.

237) 현용준, 앞의 책, 118쪽.

유교적 자치조직인 마을 회의를 이끄는 남성들이 결궁을 주도했다는 점과 함께 살펴봐야 할 계층이 남성 청년층이다. 조천읍 신흥리의 사례에서도 애우단(愛友團)이 연행의 주체로 나섰던 것처럼 남성 중에서도 젊은 청년들이 결궁을 담당했던 양상이 쉽사리 확인된다. 이러한 양상은 해방공간과 자생적 결궁의 성행기였던 1960년대에 이르면 더더욱 두드러진다. Ⅱ장과 Ⅲ장에서 살펴본 애월읍 봉성리 결궁과 봉성리 신명동 결궁이 대표적인 사례다.

해방공간과 1960년대의 결궁의 행로에서는 남성 청년층이 더더욱 두각을 보인다. 이들이 결궁을 주도한 배경에는 당시 시대적 분위기가 큰 역할을 했던 것으로 보인다. 해방공간의 제주에서는 곳곳에서 학교를 건립하는 등 독립 국가의 새로운 열기가 들끓었다. 제주도내 여러 마을의 청년층들은 근대적 혁신을 도모하는 일종의 계몽운동을 대대적으로 벌였는데 이 가운데 가장 두드러졌던 것은 마을 연극이다. 해방 이후 각급 학교를 중심으로 세브란스의전의 홍순억, 제주농업학교의 김기환 등이 학생극 운동을 활발하게 벌이기 시작한 것이 마을 연극으로 확대되었다.²³⁸⁾

이같은 연극운동의 뿌리는 일제강점기 독립운동에서 찾을 수 있는데 조천읍 함덕리의 경우에는 1925년에 창립한 협성청년회가 끊임없이 계몽극을 펼쳐낸 바 있다.²³⁹⁾ 독립운동의 일환으로 시작된 연극운동은 4·3시기에 이르러 정부의 토벌 작전의 일환인 선무공작대의 선전극으로 이용되기도 했다.²⁴⁰⁾

이와 대척점에 있는 좌익운동진영에서도 결궁은 대단한 주목을 받았다. Ⅲ장에서 언급한 재일동포 시인 김시중이 해방공간의 제주읍에서 문선대를 조직해 농악기를 가르쳤다는 것이 대표적인 사례다. 앞서 살펴본 구좌읍 하도리의 결궁에서도 마을 청년들이 연극과 결궁을 번갈아서 연행했다고 한다.²⁴¹⁾ 다시 말하면 결궁은 연극과 더불어 각각의 이념이나 그에 따른 활동에 있어서 좌우 진영을 막론하고 애용되는 매체였던 셈이다. 이렇게 사상과 입장을 초월해 대단한 인기를 누리게 된 것이 제주도 결궁을 1960년대 초반 최대의 절정기로 이끈 것이다.

238) 김병택, 『제주예술의 사회사(상)』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2010, 101쪽.

239) 함덕리, 『함덕향토지』, 함덕리, 2017, 409~410쪽.

240) 김병택, 위의 책, 102쪽.

241) 홍○자 인터뷰, 2019.08.01.

2) 통제와 장려, 국가정책 속의 결궁

제주도의 결궁 수용 초기는 우리나라가 국권을 상실해 일제의 통치가 시작된 시기와 시점이 비슷하다. 이로 인해 결궁은 탄탄한 전승 기반을 도모하기 전에 급격한 사회변동에 휩싸인다. 유교 문화의 근대적 변환이 점진적으로 진행되던 중에 일제로 인해 한순간에 강요된 근대와 맞닥뜨린 것이다. 이로 인해 유교 이념에 기초했던 사회시스템이 급격하게 사라지기에 이르자 결궁 또한 구습으로 치부된다.

일제의 식민지배는 시기에 따라 무단통치, 문화통치, 국민총동원체제 등으로 지배방식이 달라졌다. 이 과정에서 일제는 조선의 모든 민속에 통제와 장려라는 양면의 칼날을 겨누었다. 또한 우리나라의 민속을 샅샅이 조사해 금지할 것과 장려할 것을 선별해 그들의 국가적 이익에 유리한 방향으로 유도하는 통치의 수단으로 활용하였다. 이 때문에 제주도 결궁은 일제의 태도에 따라 대단한 억압을 겪는가 하면 이와 반대로 강요되는 역설적인 상황에 놓이기도 했다. 특히 1937년에 발발한 중일전쟁과 1941년 태평양전쟁은 제주도의 결궁은 물론 우리나라의 농악이 제도적인 정책에 의해 큰 변화와 맞닥뜨린 결정적인 배경요인으로 작용했다.

일제의 지배방식은 해방 이후 대한민국 정부가 수립된 이후에도 크게 달라지지 않은 채 그대로 이어졌다. 민속을 대상으로 일제가 행했던 통치방식을 모방한 무형문화재정책과 미신타파운동, 민속경연대회 등이 줄을 이었다. 이와 더불어 박정희 정부 때에는 경제개발 5개년 계획 등의 경제부흥정책의 일환으로 민속이 폐습과 양속으로 분리되었다. 또한 국가와 민족을 강조하며 민속을 통치이념의 선전물로 활용하였다.

(1) 일제강점기 국민총동원체제

일제는 식민통치를 시작한 이래 조선의 민속을 조사하는 동시에 강력히 통제했다. III장에서 언급한 대로 1910년 ‘집회취체에 관한 건’을 공포하며 균중적인 민속조사 집회와 결사로 간주해 금지하는 조치가 시행되었다.²⁴²⁾ 이후 1911년 ‘범죄즉결령’, 1912년 ‘경찰범처벌규칙’, 1914년 ‘시장규칙’ 등으로 차례로 시행하며 민속에 대한 대

242) 이경란, 「총동원체제하 농촌통제와 농민생활」, 『동방학지』 124호, 연세대학교 국학연구원, 2004, 789~790쪽.

대적인 탄압을 이어갔다.

무단통치의 기초는 1919년 3·1독립만세운동 이후 문화통치로 바뀌며 진흥과 장려의 두 가지 정책이 생산된다. 특히 1930년대 초부터는 농약을 ‘건전오락’으로 장려했고, 마침내 1930년대 후반에 이르러 농약경연대회를 개최하기도 했다. 농약경연대회의 배후에는 제1차 세계대전 이후 일본 본토가 중화학공업 일변도로 산업 성장이 이루어진 나머지 농업 생산성이 떨어지기에 이르자 조선을 대상으로 산미증산계획을 세워 쌀 수탈을 획책했던 의도가 도사리고 있다.²⁴³⁾ 조선의 논농사지대에서 성행하는 농약을 장려해서 농업 생산성을 높이려던 의도다.

농약에 대한 진흥과 장려는 일본의 전국향토무용민요대회를 본뜬 ‘조선향토무용민요대회’가 1937년에 열리는 것을 시작으로 본격화되었다.²⁴⁴⁾ 특히 이 시기는 일제가 중일전쟁을 일으켜 만주를 공략하던 시점으로 이른바 ‘총후(銃後) 조선’이라는 병참기지의 역할을 강요하던 때이다. 1938년 ‘국가총동원법’을 시행해 총력전을 펼쳤는데 ‘국민정신총동원실천사항’을 실행하는가 하면 연례적으로 국민정신작흥주간·총후보국강조주간·경제전강조주간·저축보국강조주간과 같은 주간행사를 실시했다.²⁴⁵⁾

주간행사는 1940년에 이르러 ‘전시국민생활강조주간’으로 바뀌며 제식훈련에서 매스게임에 이르는 집단훈련까지 전 조선인을 대상으로 일제히 실시되었다.²⁴⁶⁾ III장에서 제시한 <사진 III-2> 한동청년 국민총력행사 결궁 기념사진이 바로 제주도에서 실시된 전시국민생활강조주간을 증명하고 있다. 사진을 촬영한 날짜가 1941년 10월 19일이라는 점과 이에 따른 해설이 이를 뒷받침한다. 더욱이 일본군으로 보이는 인물이 든 깃발 속의 일장기와 ‘농업보국(農業報國)’이라는 문구는 구좌읍 한동리 청년들의 결궁이 전시동원체제 속의 집단훈련이었다는 사실을 명백하게 증명한다. 제주도의 결궁을 다른 지역의 농약의 아류로 상정해 그것을 집단훈련의 수단으로 활용했던 것이다. 이것은 반복적인 훈련을 통해 대중을 훈육하는 통치방식으로 ‘복종을 지향하는 정치적 기술’이었음이 분명하다.²⁴⁷⁾

일제에 의해 일상적 훈련 수단으로 강요되었던 제주도의 결궁은 1942년 싱가포르 합락 전승기념행사에서 노골적인 태도에 휘말렸다. 조선의 모든 지역에서 펼쳐진 전

243) 손우승, 앞의 논문, 312~322쪽.

244) 정수진, 「‘민속예술’의 경연대회라는 문화정치」, 『비교민속학』 74집, 비교민속학회, 2021, 113쪽.

245) 오미일, 「총동원체제하 생활개선캠페인과 조선인의 일상」, 『한국독립운동사연구』 39집, 독립기념관 한국독립운동사연구소, 2011, 237쪽.

246) 오미일, 위의 논문, 256쪽.

247) 미셸 푸코, 오생근 譯, 『감시와 처벌』, 나남, 1994, 255쪽.

승기념행사의 외형은 축제의 모습을 띠고 있었는데 이때 가장 많은 곳에서 펼쳤던 것이 농악이다. 호남의 장구 명인으로 유명한 김병섭의 경우에는 시기의 착오가 다소 있지만 전라북도 정읍 사람들을 대상으로 농악을 강요한 뒤 공연이 끝나자 금속 악기를 쇠 공출이라는 명분으로 모두 빼앗아갔다는 증언을 한 바 있다.²⁴⁸⁾ 전라북도 완주군 왜망실에서도 같은 일이 있었으며,²⁴⁹⁾ 대구와 울산, 황해도 은율 등지에서도 같은 일이 벌어졌다.²⁵⁰⁾

싱가폴 함락 전승기념축제는 제주도라고 해서 예외가 아니었다. 이미 III장에서 살펴본 조천읍 와흘리와 성산읍 오조리의 사례가 대표적인 예이다. 임○송의 증언에 따르면 당시 일제는 조천면 관내 마을에서 청년들을 징발해 면사무소에서 수일 동안 걸궁을 연습시킨 뒤 행사에 동원했다. 이는 구좌읍 한동리 청년들이 걸궁을 훈련했던 것과 같은 맥락이라고 할 수 있다. 강○선의 증언에 따르면 성산읍 오조리의 경우에는 걸궁을 강요한 것을 넘어서 일정 금액의 할당금까지 정해놓았다. 이때문에 마을을 순회하는 걸궁을 한 차례 한 뒤 할당금에 미치지 못하자 연거푸 치르는 지경까지 이르렀다.

일제에 의해 강요된 걸궁은 진흥과 장려라는 명분으로 벌인 문화통치의 정치적 기술이었음이 분명하다. 또한 제주도의 걸궁을 다른 지방 농악과 동종 또는 아류로 여겨 농업 생산성 증대와 전시동원체제의 복종을 꾀하는 방안으로 이용했다. 물론 제주도의 경우 논농사지대가 아니었기 때문에 걸궁을 통해 농업 생산성 증대에 대한 기대는 다른 지방만큼은 높지 않았을 것이다. 그럼에도 걸궁을 강요했던 또 다른 이유는 여느 지방보다 강성한 무속신앙에 대한 대체 자원으로 선택한 결과라고 추측한다. 18~19세기에 걸쳐 유교 문화가 제주 사회에 널리 퍼지며 포제가 마을공동체의 의례로 자리 잡게 되었고, 걸궁이 유식 의례 수용의 완충장치 역할을 해온 경위를 일제가 포착한 것이라고 볼 수 있다.

이런 점에서 일제에 의해 강요된 걸궁은 미신타파의 한 방편으로 선택된 것이었다고도 할 수 있다. 농악이 내재한 마을공동체 신앙적 전통을 일소하고 농업 생산성 증대와 오락적인 기예로의 변신을 유도했던 방침을 제주도에서는 미신타파에 적용

248) 조미연, 「우도농악 설장구의 명인 김병섭에 관한 연구」, 『국악원논문집』 38집, 국립국악원, 2018, 25쪽.

249) 전라북도 공식 블로그, 최종검색일 2023.05.19.
<https://m.blog.naver.com/PostView.naver?isHttpsRedirect=true&blogId=jbgokr&logNo=130080409785>

250) 손우승, 앞의 논문, 324~325쪽.

하며 다른 지방과 같은 연희로 획일화시키려고 한 것이다.

일제의 이러한 행보는 제주도민사회에 걸궁이 다른 지방 농악의 아류라는 인식을 강하게 유포시켰을 것이라고 판단된다. 이 때문에 수십 년에 걸쳐 ‘제비살짐, 성주 풀이, 사냥놀이, 놀판굿’ 등의 양식을 구축하며 지역 특유의 양식을 마련하기 위해 기울였던 모색이 물거품이 되었다. 일방적으로 다른 지방 농악의 아류에 편입되는 경향이 발생한 셈이다.

(2) 개발주의와 민속경연대회

해방 이후에도 한국사회의 ‘농악’에 대한 정책은 일제강점기와 크게 달라지지 않았다. 먼저 일제강점기 국민총동원체제를 전후한 시기에 등장한 농악경연대회를 뒤따르며 각종 민속경연대회를 탄생시켰다. 1946년 미군정과 국악원이 공동으로 개최한 전국농악경연대회가 신호탄이었다.²⁵¹⁾ 이후 1958년에 전국민속예술경연대회가 생겨나고 1962년에 문화재보호법이 제정되며 농악이 핵심 분야로 분류되었다.²⁵²⁾

일제의 문화통치를 뒤따른 것은 이뿐이 아니었다. 이승만 정부가 들어선 시기에도 기독교 단체들이 정권의 묵인하에 미신타파운동을 벌였는가 하면 박정희 정부가 들어선 뒤로는 국가 차원에서 공식적으로 전개했다. 당시 제주도에서 벌어진 미신타파운동은 여느 지역에 비해 매우 강하게 추진되었다. 일제강점기에 조직되었던 승신조합과 유사한 단체인 대한승공경신회를 조직한 이승만 정부의 무속탄압정책은 극에 다다랐다. 이로 인해 제주 사회는 미신타파를 근대적 개발과 성장과 표상으로 받아들이는 시선과 이와 반대로 그것을 전통적인 삶의 방식을 훼손하는 것으로 보는 태도가 양립하는 지경에 이르렀다.²⁵³⁾

무속신앙을 개선해야만 하는 폐습으로 인식해 일소하려는 인식은 당시 제주 사회에서 상류층을 자처하는 지식인과 예술인에게서 두드러졌다. 소위 사회 지도층으로 불리는 계층들은 4·3의 트라우마와 경제적 빈곤 상태의 돌과구로 중앙정부의 제주도에 대한 정책 기조인 개발과 관광에 경도되어 이를 최상의 가치로 받아들였다.

251) 최희영, 「미군정기 일라이 헤이모워츠의 전국농악경연대회 개최 참여와 그 한계」, 『한국음악사학보』 66집, 한국음악사학회, 2021, 233쪽.

252) 정형호, 앞의 논문, 102쪽.

253) 김동현, 앞의 논문, 73쪽.

歴史的으로 軍事的으로 本道는 “宿命的인 섬”이다. 觀光이니 開發이니 自由化이니 요사이와 같이 脚光을 받아본 때는 아직 없다. -중략- 하와이는 「地球 最後의 날이 암만 번잡해도 一九六九年의 하와이만은 못할 것이다」고 豪言하면서 觀光開發에 拍車を 加하고 있다. 우리가 開發만 한다면 第二의 하와이는 能히 만들 수 있을 것이다.²⁵⁴⁾

위의 논설은 오늘날 제주학의 개척자 중 한 사람으로 존경받는 부중휴의 칼럼이다. 그는 1964년 8월 26일부터 9월 7일까지 제주신문에 ‘제주도개발과 자유화문제’라는 제목의 칼럼을 12회 연속으로 연재했다. 12회에 걸친 그의 칼럼은 하와이형 관광 개발만이 당시 제주도 최대의 과제라고 논설하고 있다.

이같은 기류는 민속학계까지 흐르고 있었다. Ⅲ장에서 살펴본 제주도 민속학회의 제주도 문제 심포지엄 좌담회에 참가했던 임동권, 정한숙, 김태능, 이승녕 등의 도외 참가자 중 일부의 주장과도 비슷하다. 부중휴를 포함한 도내 참가자 중에도 대다수가 ‘민속자원의 현대적 개발’, ‘문화개발’과 ‘관광 개발’을 역설하였다.²⁵⁵⁾

4·3의 참화와 경제적 빈곤이라는 당시의 시대 상황과 견주어 볼 때 이들이 열망했던 ‘제2의 하와이’ 담론은 일견 공감할 수도 있겠지만 무분별한 개발로 인해 빚어질 폐해에 대한 대책의 부재는 비판을 피할 수 없는 과오라는 평가를 면하기 어렵다. 더욱이 걸궁을 비롯한 민속 분야에 있어서 ‘민속자원의 현대적 개발’은 통제와 장려라는 국가 차원의 문화정책에 흡수되어 기형적인 결과를 초래한 원인 중 하나이기도 하다.

‘민속자원의 현대적 개발’을 꿈꾸며 구상해낸 것 중 하나가 1965년 제4회 한라문화제에서 첫선을 보인 걸궁대회다. 유래를 따져보면 한라문화제 또한 정부의 문화정책에 의해 만들어진 민속의 통제와 장려 장치 중 하나였다. 1958년 전국문화단체총연합회(이하 ‘문총’) 제주도지부에서 주관한 제주도 최초의 제주문화제가 그 시초다. 1956년 결성된 문총 제주지부는 이같은 취지문을 내걸며 출범했다.

문화인 전체의 권익옹호와 민족통일의 과업완수를 위한 반공문화전선을 형성하고 민족문화 발전에 기여한다.²⁵⁶⁾

5.16쿠데타 이후 문총이 1962년 한국문화예술단체총연합회로 변신함에 따라 제주

254) 제주신문 기사, <濟州道開發과 自由化問題>, 1964.08.30.

255) 제주신문 기사, <濟州道開發과 學術資源>, 1964.07.22.

256) 김창민, 앞의 논문, 91쪽에서 재인용.

예술제로 바뀌며, 같은 해에 혁명 기념 1주년 행사로 치러졌다. 그리고 다시 1965년 4회에 이르러 한라문화제로 개칭되며, 기존 예술 중심의 행사에서 민속 중심의 행사로 변신을 시도했다. 이러한 배경에서 등장한 것이 결국 대회인데 III장에서 살펴본 대로 연극도 농악도 아닌 제3의 연행물을 속출하는 결과를 빚어냈다. 물론 이에 대한 비판이 제기되기도 했지만 그 또한 한계를 지니고 있었다. 그 한계란 이전 시기 일제가 농악을 장려하며 제주도에서도 행사를 명분으로 강요하고 훈련까지 실시했던 것과 크게 다르지 않다는 점이다.

일제는 산미증상계획과 국가총동원체제를 통해 농업보국을 강요하며 쌀 수탈을 이어갔다. 이러한 정책의 일환으로 농악을 장려할 때 제주도의 결국 또한 그것의 아류로 판단해 강요했다. 그러나 당시 제주도의 결국은 유입 초기였기 때문에 거리굿과 놀판굿 등의 무속의 연행요소를 차용하는 단계였다. 양식을 갖춘 농악이라기보다 차라리 당곳의 거리굿에 가까웠는데 인위적인 변형을 초래했다. 1960년대 한라문화제의 결국 경연을 둘러싼 담론 또한 그것을 긍정적으로 평가하든 그 반대든 제주도의 결국이 다른 지역의 농악에 준하는 양식을 갖춘 것으로 판단했다는 점이다.

이것이 한계라는 것이다. 다른 지방의 농악처럼 연행양식이 완성되지 않은 상태에서 결국 경연에 출연하게 되자 ‘용연야범’ 등의 연극적인 놀이를 창작할 수밖에 없었다. 이에 대해 결국이 아니라고 성토했던 당대의 비판도 다른 지역 농악을 기준 삼은 탓에 결과적으로 또 다른 변형을 기대한 것에 지나지 않는다. 다시 말하면 일제는 ‘수탈’이라는 목적으로 농악을 강요했고, 해방 이후 한국 정부는 ‘개발’이라는 목적으로 농악을 이식하려는 의도를 관철했다고 할 수 있다. 이런 점에서 제주도의 결국은 자생적인 전승 기반을 확보할 기회를 얻지 못한 채 마치 한 시대를 풍미했던 유행문화와 같은 것에 그치고 말았다.

3) 민속 만들기 담론 속의 결국

제주도 결궁을 둘러싼 사회적 배경을 살펴볼 때 ‘수탈’, ‘개발’ 등의 키워드와 함께 반드시 검토해야 할 것이 있다. 소위 ‘민속’이다. 민속이라는 개념에 대한 학계의 논의는 일제강점기에 비로소 시작된 조선 민속학계의 ‘고유문화의 잔존물’이라는 정의로부터 비롯된 해묵은 과제 중 하나다. 이에 대한 반성과 성찰은 심도 있게 진행되어 오늘날 우리나라 민속학은 “민속주의(Folklorism)와 가짜민속(Fakelore)”²⁵⁷⁾ 대

한 각성이 무르익고 있다. 이같은 성찰이 부족했던 과거의 민속학연구 동향을 되짚을 때 선행연구자 중 일부가 빛은 한계와 만나게 된다. 이 한계가 오늘날 우리가 민속이라고 부르는 것에 미친 악영향에 종종 충격을 받는 것 또한 엄연한 사실이다.

제주도의 걸궁이 그러한 충격을 일으키는 대표적인 사례 중 하나라고 할 수 있다. 연구자는 II장에서 제주도 걸궁을 다룬 전근대 시기의 기록과 근대 이후 현재에 이르는 시기의 기록 중에서 몇 가지 사례를 추려내어 분석하였다. 이 과정에서 현장 연구가 부재했거나 교차 검증이 부족했던 몇 가지 사례들을 확인한 바 있다. 앞서 살펴본 한라문화제 걸궁 경연의 연극화 경향을 놓고 제주도내 민속학계 일각에서 날카로운 비판을 제기하며 결국 1975년부터 두 해 동안 중단하는 결과를 이끌어냈다. 하지만 당시 문제 제기 또한 다른 지방 농악을 기준 삼은 것이었다.

그리하여 3년 만에 걸궁 경연이 부활했지만 사정은 달라지지 않았고 1981년까지 이어지다 폐지되었다. 당시의 폐지 또한 이전의 비판과 동일한 맥락에서 제기된 것이었다. 이때부터 걸궁은 특정한 마을 또는 학교에서 시연하는 방식으로 1990년까지 이어졌다.²⁵⁸⁾ 20세기 초에 유입되어 연회의 양식과 전승 기반을 탄탄히 갖추기도 전에 일제에 의해 농악의 아류로 단정 지어진 걸궁을 대상으로 경연대회를 만든 것이 근본적인 문제라는 점을 인지한 시선이 어디에도 없었던 셈이다.

걸궁에 대한 현장 연구와 그에 따른 고증 없이 다른 지역의 농악처럼 장단과 진풀이가 정연하게 어울리는 판굿을 요구하며 경연대회의 연극화된 걸궁을 민속놀이경연으로 바꾼 것이 당시의 대안이었다. 걸궁을 민속놀이로 전환해 전국민속예술경연대회의 예선대회로 전환했던 행보 또한 비판을 면하기 어렵다. 전국민속예술경연대회마저도 비슷한 비판의 도마 위에 오르는 형편이었기 때문이다.

‘민속놀이’ 또는 ‘민속예술’로 불리는 전국 각처의 빼어난 민속을 발굴한다는 취지의 전국민속예술경연대회였지만 제1회 대회에 참가했던 경상북도의 ‘에밀레종’, 제2회 대회에 참가했던 강원도 농악팀의 ‘애림농화’, ‘광산작업’ 등을 보더라도 한라문화제의 걸궁경연과 양상이 비슷했다.²⁵⁹⁾ 물론 이것은 박정희 정권이 전국민속예술경연대회와 각 지역의 향토문화제를 연계시킨 관제문화 육성전략임이 분명하다.

257) 김현정, 「민속문화의 현재와 전승론 재고-일본 민속학의 ‘포클로리즘’ 검토를 통하여」, 『동양학』 43호, 단국대학교 동양학연구소, 2008, 119쪽.

258) 한국예총제주특별자치도연합회, 앞의 책, 307쪽.

259) 남근우, 「민속의 경연과 예술화」, 『한국문학연구』 36집, 동국대학교 한국문학연구소, 2009, 321쪽.

여기서 중요한 문제는 일종의 전문가를 자처하며 심사위원으로 나섰던 민속학자와 예술가들의 무분별한 ‘민속 만들기’다. 개념조차 모호한 ‘민속예술’, ‘민속놀이’의 발굴은 일제강점기의 농촌진흥운동에 포착된 봉산탈춤이 그 효시다.²⁶⁰⁾ 민속에 대한 인위적인 재가공이야말로 발굴이라는 인식 태도가 가짜민속의 생산기지로 각종 향토문화제와 경연대회의 민속예술을 탄생시킨 것이다. 중단과 폐지, 그리고 재개를 오갔던 한라문화제의 결국 경연과 이것의 후신인 민속놀이는 사실상 문화의 극단적인 왜곡과 날조라고 해도 지나친 말이 아니다.

자생적인 결국은 전승 기반을 구축하지 못한 원인으로 인해 소멸했다기보다 무식의례와 유식 의례의 접점에서 나름의 토양을 다져가던 상황에서 미신타파운동에 휘말리며 자신의 터전을 잃었다. 터전을 잃은 결국은 광장과 운동장으로 옮겨진 뒤 경연대회로 변모했다. 비유하자면 밭에서 자라나야 할 곡식이 운동장으로 옮겨진 셈이다. 이것은 단지 관제 민속으로의 전락뿐만 아니라 여러 차례 언급한 바와 같이 제주도의 결국을 다른 지역 농악의 아류로만 해석하는 풍조를 더욱 공고하게 다지는 결과를 낳은 다면적인 왜곡이다.

한라문화제의 결국 경연은 등장과 퇴장을 거듭한 뒤 1991년에 다시 부활했다.²⁶¹⁾ 이 시기는 Ⅲ장에서 살펴본 대로 호남 이주민과 대학가의 민속 씨클 출신 예술가들이 다른 지역 농악을 한라문화제 결국 경연에 본격적으로 도입한 시기다. 실낱같이 이어지던 자생적 결국은 사실상 소멸된 마당이기도 했다. Ⅱ장에서 살펴본 『제주의 전통문화』에서 서술하는 제주도 결국은 이 시기에 이르러 한라문화제에 등장한 결국 경연 출연자들을 연구의 대상으로 삼았으니 근원적인 문제를 지닌 채 출발한 것이다. 또한 제주도에 실재하지 않는 연행양식과 세시별 연희, 그리고 농악기에 해당하는 장구 등의 악기를 사용하는 민속을 무리하게 끌어모아 결국이라고 서술했다. ‘가짜민속’이라는 혐의를 벗어나기 어려운 상황일 수밖에 없다.

농악의 아류적 형태의 결국을 민속으로 포장하는 관행은 비단 제주도의 민속학계에서만 벌어진 것이 아니다. Ⅲ장에서 살펴본 제주도내 대학가 최초의 민속 씨클 중 하나인 제주대학교 농악대 출신 강○수의 증언에서 나타나듯 대중매체 또한 결국의 민속 만들기에 뛰어들었다. 농악대 소속 대학생들로 하여금 특정한 마을의 주민들을 가르치게 한 뒤 그들과 함께 마을을 순회하는 모습을 연출해서 방송에 송출

260) 남근우, 위의 논문, 295쪽.

261) 한국예총제주특별자치도연합회, 앞의 책, 352쪽.

했다. 설날 연휴에 제주도 전통 걸궁이라는 타이틀로 방송된 프로그램을 시청한 제주도민들로서는 체험세대가 아닌 이상 미디어를 절대적으로 신뢰하며 걸궁을 고유의 민속으로 이해할 수밖에 없었다.

이뿐만 아니라 한라문화제의 걸궁경연이 논란을 빚으며 폐지되었던 시기인 1985년에 이르면 민속예술경연에 학생부가 신설되었다.²⁶²⁾ 민속예술경연은 ‘민속경기’와 ‘가장행렬 경연’으로 나뉘었는데 두 가지 경연 종목 중 후자는 사실상 걸궁을 주제로 한 퍼레이드 경연이었다. 이후 학생부에는 제주도내 초중고가 참가하며 현재에 이르고 있는데 지난 2004년 탐라문화제로 개칭한 이후로도 학생민속예술축제라는 이름으로 학생들의 참가가 이어지고 있다. 이 학생민속예술축제에도 때때로 걸궁이라는 이름으로 참가하는 사례들이 있으니 왜곡된 걸궁은 세대를 이어가며 전승 아닌 전승을 거듭하고 있다. 더욱이 각급 학교에서는 ‘방과 후 활동’, ‘동아리’ 등을 통해 풍물과 사물놀이를 교육하는데 이 과정에서도 제주도의 걸궁이라는 이름으로 정체불명의 타악을 가르치는 경우가 종종 있다.

농악의 아류적 형태로 왜곡된 걸궁은 급기야 2008년에 이르러 제주도문화상징 중 하나로 지정되었다. 또한 제주시의 경우 민속보존회협의회를 통해 각 마을민속보존회의 고유 레퍼토리로 육성한 뒤 각종 행사에 선보이는 상황까지 이르렀다.

24일 확정 발표된 2012년도 농어촌 신바람 놀이문화 시범사업에 제주지역 마을은 단 한 곳도 이름을 올리지 못했다. -중략- 풍물 활성화를 목적으로 사업비가 지원되는 등의 이점으로 전국에서 134개 마을이 신청서를 접수했다. 제주에서도 3개 마을이 도전장을 냈지만 최종 40개 마을에는 포함되지 않았다. -중략- 때문에 읍·면·동별 풍물패를 만들어놓고 ‘걸궁’을 제주 특유 민속문화라고 말은 하면서도 결국 행사 동원 용도 이상으로는 생각하지 않는 것 아니냐는 지적도 제기됐다.²⁶³⁾

위의 기사에서 파악되듯이 2000년대에 이르러서는 경기장 민속으로 재가공된 정체를 연희가 제주 고유의 걸궁이라고 단정 짓는 인식이 고착되고 말았다. 방송과 신문 등 언론 또한 무분별하게 농악과 걸궁을 동일시하는 것은 물론 1980년대 초반 강○수가 겪었던 조작에 가까운 미디어의 태도는 크게 달라지지 않았다.

문화는 고정적인 것이 아니며 끊임없이 역동적으로 변화한다. 걸궁 또한 하나의

262) 한국예총제주특별자치도연합회, 위의 책, 307쪽.

263) 제민일보 기사, <‘더하기 빼기’도 못하는 제주도>, 2012.05.24. 최종검색일 2023.05.19.

<http://www.jemin.com/news/articleView.html?idxno=287217>

문화 현상으로 고정적일 수 없다. 끊임없이 변화하거나 기반이 약해지면 소멸할 수도 있다. 따라서 어느 한 시기나 특정한 공간에서 생겨난 문화적 산물 중 하나를 고정불변의 스테레오타입으로 여겨서 인위적으로 재현하는 것은 온당하지 않다. 더욱이 제주도 걸궁처럼 원형이 불분명하고 그마저도 소멸에 가까운 실정에서 정부와 관에 의해 재래의 민속으로 상상되거나 콘텐츠화되는 것은 비판을 면하기 어렵다. 그것이 과거와는 다른 정체불명의 모습으로 재생산된 것이라면 이는 전통의 계승이 아니라 왜곡과 조작이며 이를 또 하나의 민속주의라고 불러도 무방할 것이다. 이처럼 민속주의는 이론민속학의 민속 논쟁에 그치는 학문 분야만의 과제가 아니다. 제주도 걸궁에만 국한된 문제 또한 아니거니와 이미 우리 사회 전체에 만연한 풍조로 반드시 극복해야 할 큰 숙제 중 하나다.

이 숙제를 풀기 위한 노력이 전혀 없는 것은 아니다. 과거의 자생적 걸궁을 되살리려는 노력이 그것이다. 소위 ‘민속 만들기’ 담론이 제주도 걸궁을 가짜민속으로 변질시키는 양상에 대한 비판적인 움직임이다. 이러한 움직임은 주로 과거에 자생적 걸궁을 연행했던 마을들이다.

먼저 서귀포시 서홍동에서는 변정철을 중심으로 2010년경에 복원된 마을 포제와 함께 ‘신홍로부흥제’라는 이름으로 홍로부흥제 걸궁을 되살려냈다. 그러나 1964년 걸궁의 연행 방식을 제대로 되살리지 못해 당시 상황을 유추한 형태로 연행하고 있다. 하지만 급속한 도시화로 인해 마을공동체의 결속력이 크게 떨어져서 마을주민들의 참여와 호응이 저조하다고 한다.²⁶⁴⁾

구좌읍 김녕리의 경우에는 한라문화제 걸궁 경연에 출연하면서 주최 측이 마련한 행사 요강과는 사뭇 다른 내용으로 작품을 구성해 반향을 일으키기도 했다. 일제강점기 때 행정개편이 이루어지며 동김녕과 서김녕의 두 마을로 나뉘진 김녕리는 오랜 기간 두 마을이 서로 반목과 갈등을 겪어왔다. 해방 이후 다시 행정개편이 이루어지며 하나의 리로 회복되었지만 두 마을의 갈등이 수십 년 동안 이어지던 끝에 지난 2000년 주민 투표를 통해 완전한 마을 통합을 이뤄냈다. 당시 한라문화제 걸궁 경연에 마을 통합을 바라는 주민 투표를 주제 삼아 출연하며 마을의 공공성을 목적으로 하는 자생적 걸궁의 성격을 되살린 것이다.²⁶⁵⁾ 물론 일회적인 경연대회에서 선보인 것에 지나지 않지만 걸궁의 본래 의미를 새삼스럽게 환기해냈다는 점에

264) 변정철 인터뷰, 2023.02.20.

265) 농민신문 기사, <농협문화복지대상 수상자>, 2009.12.11. 최종검색일 2023.05.26.

<https://www.nongmin.com/83733>

서는 자못 의의가 크다.

마지막으로 1990년대에 등장한 전문예술단체의 각성이다. 풍물굿패 신나락의 경우 2000년대 초부터 표선면 성읍리, 애월읍 수산리 등 도내 곳곳에 자생적인 걸궁이 존재했던 마을을 찾아 주민들과 함께 마을 걸궁을 복원하는 활동을 10여 년간 펼쳤다.²⁶⁶⁾ 이들의 활동이 주민들의 반항을 일으켜내어 중단되었던 걸궁을 되살리는 사례도 생겨났다. 그러함에도 안타까운 점은 되살아난 걸궁이 지속 가능한 동력을 갖추지 못한 채 또다시 중단되었다는 점이다.

2. 제주도 걸궁의 연행론적 의미

이 절에서는 제주도 걸궁이 지녔던 연행의 면면과 그것을 구현했던 제주 사람들의 공연미학적 형상화의 측면을 들여다볼 것이다. 논의에 앞서 미리 밝혀둘 것은 연행론적 의미 분석의 대상을 20세기 전반의 수용기, 정착기 중 해방공간의 성행기와 1960년대 초반 절정기의 자생적 걸궁으로 한정한다는 점이다. 직전의 논의를 통해 경연대회와 각종 축제 속의 걸궁은 ‘민속 만들기’ 양상 속에서 재가공된 페이크로어(Fakelore), 즉 ‘가짜민속’이라고 규정했다. 일제강점기의 국민총동원체제 속에서 강요된 걸궁 또한 크게 다르지 않다. ‘강요된 걸궁’과 ‘재가공된 걸궁’은 실재하는 것과 인위적인 것의 혼합을 시도한 결과물이다. 이러한 시도의 배후에는 사회통합과 소속감 등의 정치적 목적이 감춰져 있어서 결과적으로 ‘발명된 전통’의 일종이다.²⁶⁷⁾

무엇보다 연행론의 층위에서 걸궁을 논의하는 것은 제주도의 고유문화가 지닌 미학적 원리를 규명하는 일이다. 일찍이 제주도민들은 걸궁을 수용했을 때 재래 요소와 외래 요소를 혼합하는 데 있어서 특유의 미학 원리를 적용하며 연행 방식의 고안에 큰 노력을 기울였다. 사회적 배경과 그에 따른 기능의 측면에서는 ‘강요된 걸궁’과 ‘재가공된 걸궁’을 다룰 수 있지만 걸궁 자체가 내재한 공연미학적 측면은 이와 다른 분석을 요구한다. 따라서 ‘강요된 걸궁’과 ‘재가공된 걸궁’의 사례들을 공연미학적 논의의 연구 대상으로 삼는 것은 적절치 않은 것으로 판단된다. 그것은 이미 『제주의 전통문화』, 『건입동지』, 『제주문화상징』 등에 나타난 민속주의의 한계를 답습하는 것과 다르지 않다.

266) 제주의 소리 기사, <신명나는 곳이나 한판 벌여보세>, 2007.10.19. 최종검색일 2023.05.26.
<http://www.jejuori.net/news/articleView.html?idxno=38279>

267) 에릭 홉스봄 외, 박지향·장문석 譯, 『만들어진 전통』, 후마니타스, 2004, 33쪽.

1) 재래의 요소와 외래의 요소의 결합

20세기 초 유입기를 대표하는 표선면 성읍리와 조천읍 신흥리의 걸궁은 양반을 앞세우는 유교적 색채가 비교적 강한 면모를 보인다. 신흥리 걸궁의 명칭 자체가 ‘진사유(進士遊)’였다는 점도 이를 뒷받침한다. 그렇다 하더라도 연행의 면모를 살펴보면 제주도 무속의례 속 당굿의 거리굿과 흡사하다. 새롭게 유입된 외래의 연희가 재래의 의례에 침투하며 정착을 시도한 것이다. 바꾸어 말하면 재래의 의례가 외래의 요소를 수용한 것이라고도 할 수 있다.

이는 어떤 지역이나 집단을 막론하고 외부와 교류하며 하나의 문화를 수용할 때 종종 벌어지는 현상이다. 토착적인 유습이라고 하더라도 기원과 유래를 따져보면 특정한 시기에 이질적인 집단과의 접촉을 통해 유입된 경우들이 허다하다. 제주도 당굿의 거리굿 또한 이러한 가능성이 없다고 단정하기 어렵다.

한 지역 또는 집단에 외래의 문화가 알려질 때 그 사회의 구성원들은 전통적인 관습의 틀에 적용하며 창조적으로 변용한다. 우리나라 중부 이남의 논농사지대에서 비약적으로 성장한 농악이 전국으로 확산을 시도하던 시기는 이미 무당굿의 벽사의례와의 경쟁에서 우세를 보이던 때이다. 보편화된 주류 문화로 성장한 농악이 추자도 걸궁의 도두리 진출처럼 바다를 건너 제주도로 들어올 때 제주 사람들은 자신들에게 내재되어 있던 주술적 관념과 그것의 발현인 거리굿에 대입시켰다. 제주 사람들의 주술적 세계관과 정서, 감정 등을 관찰한 것이 거리굿과 농악의 결합인 걸궁이었다. 이처럼 보편화를 시도하는 농악의 제주도 침투는 전근대에서 근대로 이행하는 사회변동기의 문화교섭 양상 중 하나로 제주 사람들은 이에 대해 주체적으로 대응했다고 볼 수 있다.

이러한 양상은 자생적 걸궁의 성행기와 절정기에 이르러서도 여전한 추세를 보인다. 이 때문에 때때로 거리굿과 걸궁을 동일한 것으로 이해하는 태도까지 나타나기도 했다. 다른 지역의 농악처럼 정치한 연행양식을 갖추지 않았지만 그들 나름의 양식적 모색을 통해 제주도 재래의 무속에서 거리굿, 놀판굿, 굿놀이틀 차용해 내면화해낸 결과 ‘제비썰짐, 성주풀이, 사냥놀이, 놀판굿’ 등의 양식적 틀을 얻어냈다.

이는 오늘날 민속학이 새삼스럽게 주목하는 버내컬러(Vernacular) 문화와도 비슷한 성격을 지닌다.²⁶⁸⁾ 버내컬러는 라틴어 ‘vernaculus’에서 유래한 용어로 사전적으

268) 정수진, 「버내컬러 문화와 민속, 민속학」, 『실천민속학연구』 34호, 실천민속학회, 2019.

로는 토속성 또는 일상성으로 이해된다.²⁶⁹⁾ 어원상으로는 ‘verna’에서 비롯되었는데 이는 ‘로마인의 집에서 태어나 자란 노예’라는 뜻을 지니는 것으로 보아 혼종화의 의미로도 용인된다.²⁷⁰⁾ 어느 한 지역이나 집단의 범주에 속하는 하층민들이 상층 또는 외래의 이질적인 문화를 수용할 때 그들 고유의 사상의식에 반영된 고유문화에 접목해 특유의 산물로 만들어내는 경우가 허다하다. 이 또한 버내쿨러 문화의 현상 중 하나라고 할 수 있다. 이를 제주도 걸궁에 적용해도 무리가 따르지 않는다. 제주도민의 입장에서 볼 때 근대이행기에 외부에서 유입된 외래문화인 농약을 그들 고유의 사상의식이 반영된 잔존문화인 무속과 접목해 특유의 걸궁으로 변신시켰으니 버내쿨러와 다르지 않다.

재래의 요소가 외래의 요소를 수용하거나 시대와 조응하며 변용을 거치는 양상은 비단 이 연구의 주제인 걸궁에만 그치지 않는다. 사회변동이라는 환경의 변화에 따라 전승 주체들의 선택과 편집에 의해 변용된다. 제충(除蟲)의례가 무식 의례에서 유식 의례로 이행하거나 제충의 목적이 조를 비롯한 곡물의 보호에서 감귤 등의 과수 보호로 바뀌는 사례가 단적인 예다.²⁷¹⁾ 제충의례는 본래 농사를 짓는 이들이 개별적으로 치르거나 드물게는 당곳에서 펼치는 제주 고유의 의례다. 당곳에서 펼치는 제충의례는 우도의 하우목동 돈짓당 말축굿이 대표적인 사례다.²⁷²⁾ 제주도의 유식 의례로 펼쳐지는 마을제의 명칭 중 포제가 대다수인 점도 이와 같은 맥락이다. 황충(蝗蟲), 즉 여치 등 농작에 해를 끼치는 곤충을 창궐시키는 ‘포신’(醜神)을 무엇보다 중요한 신으로 여긴 것이다. 근래의 마을제에서는 포신을 달래는 제충의 목적이 감귤로 대표되는 과수 보호로 바뀌는 것에 그치지 않고 달라진 사회상을 반영한 다양한 기원을 축문에 반영하기도 한다.

상단지 축문

서기 ○○○○ 년 ○월 ○일 삼양1동 대표 ○○○ 엿드려 올립니다. 동사지신님 정초 길일을 택하여 오늘 동민 일동의 성심성의껏 재물 올리며 비오니 동민의 변영과 인재 배출에 인도해 주시옵고, 천재지변과 질병에의 고통을 덜어 주시옵고, 전 동민

시마무라 다카노리, 「디오니소스와 버내쿨러-민속학적 시각이란 무엇인가」, 『실천민속학연구』 35호, 실천민속학회, 2020.

269) 안영주, 「탈식민주의 관점에서 본 버내쿨러의 문화적 위상」, 『한국디자인문화학회지』 4호, 2016, 395쪽.

270) 정수진, 위의 논문, 83쪽.

271) 현승환, 「제주도 신화와 공동체 그 현대적 변용 양상」, 『구비문학연구』 22집, 한국구비문학회, 2006, 236~240쪽.

272) 제주대학교 탐라문화연구소, 『濟州島部落誌』(Ⅲ), 제주대학교 탐라문화연구소, 1990, 128~129쪽.

의 안녕을 진심으로 바랍니다. 오곡과 야채 농사에 풍요롭게 해 주시옵소서. 또한 승용차 화물차 일반 동력 농기계의 안전 운영을 바라옵니다. 약소한 희생과 폐백 및 음식을 얹드려 올리오니 많이 흠향하여 주시옵소서.²⁷³⁾

이처럼 사회적 환경의 변화에 따라 의례 전체가 뒤바뀌는 경우가 있는가 하면 인위적이거나 부분적인 변용도 존재한다. 제주도 결궁의 경우 또한 무식 의례와 유식 의례의 접합 지점에서 거리굿이 농악을 수용하며 연행 방식이 부분적으로 바뀐 사례라고 할 수 있다.

2) 자생적 결궁 연행의 면모

제주도 결궁의 연행은 그것의 형식과 내용, 편성과 역할 등 다면적으로 검토해야 한다. 또한 다양한 연행요소를 구성하는 의미의 맥락까지 두루 고찰해야 한다. 이 항에서는 이전 항과 마찬가지로 <표 III-1> 유입기와 강요기 결궁의 연행 방식 비교, <표 III-2> 성행기 결궁의 연행 방식 비교, <표 III-3> 절정기 결궁의 연행 방식 비교에서 견주어 본 결궁의 시기와 기간, 악기 편성, 잡색 구성, 탈의 유무, 가창 내용, 제비쫓점 등으로 나누어 검토하기로 한다.

(1) 결궁의 연행 시기와 기간

<표 III-1> 등에서 견주어 본 여러 마을 결궁의 연행 시기는 대부분 정월이다. 물론 드물게 예외적인 경우도 있다. 이를테면 성산읍 오조리의 경우다. 그러나 제보자 강○선의 기억이 부정확하거나 무엇보다 일제가 싱가포르 함락을 기념하며 강제로 실시했던 결궁이다. 따라서 제주도 결궁의 연행 시기는 주로 정월이었던 것으로 보인다. 물론 제주도 결궁을 단편적으로 소개하는 자료들을 살펴보면 음력 8월 중에 택일하여 펼쳤던 한경면 저지리 등의 마을이 더러 있다.²⁷⁴⁾ 그러나 유입 초기의 결궁인 조천읍 신흥리의 결궁 또한 정월에 행해졌다는 사실로 보아 정초의 벽사의례였다고 보아도 무리가 없다.

제주도의 마을신앙은 새해를 맞이해 정초가 되면 당굿을 비롯한 무식 의례와 포제

273) 《제주시 삼양1동 마을제 축문》, 삼양1동 노인회 제공, 2021.10.22.

274) 오성찬 외, 『한경 중산간의 핵심마을 저지리』, 반석, 2002, 137쪽.

등의 유식 의례가 줄을 잇는 왕성한 의례 기간으로 삼는다. 다른 지역의 농악 또한 비슷한 시기 당산굿을 비롯한 축원농악을 행한다. 이같은 새해맞이 벽사의례는 유래를 가늠하기 어려울 정도의 오래된 전통이다. 궁중의 나희(儼戲)와 더불어 민간의 화반(花盤) 등의 기록을 통해 깊은 내력을 보여준다. 이들 대부분이 정초를 연행 시기로 삼는다. 조천읍 신흥리 최초의 걸궁 기록을 보면 마을 향사를 지을 자금을 모으기 위해 걸궁을 치렀는데 굳이 정초를 택했던 이유도 오랫동안 이어온 전통적인 관습을 따른 선택이었던 것이다. 아마도 마을신앙 속 포제의 거리제 또는 거리지신제, 당굿의 거리굿 등과 잇닿는 의례라는 구상을 가졌던 것으로 보인다. 그 구상이란 유식 의례와 무식 의례의 제일 사이의 기간을 일종의 신성 기간으로 설정했다는 추정이다. 이러한 추정은 한림읍 한수리 영등굿에 대한 양○보 심방의 증언에서 확인된다.

[면담 IV-1]

영등굿할 때는 처음에 영등달 초하를날 시작허거든. 무조건 시작이라. 배를 메칠날 놓느냐면은 그 둘에 쳇 추일날 놓거든. (쳇 추일?) 축일날. (축일날. 예. 축일날.) 배를 놓게 되면은 축일이 사흘이 걸리느냐, 오일이 걸리느냐, 일주일이 걸리느냐 라니까. 그 안네선, 그 안네는 굿을 해야 돼거든. 고러니까 아픈 사람덜 전부 오랑 우리도 푸다시 헤도라. 우리도 푸다시 헤도라. -중략- (경 허멍 트멍에 메구도 돌고?) 메구라는 건 이, 양전이라는 게 있어. 양전이라는 것은 균량미허고 돈허고 옛날은 집집마다 올레에 쓸 훈 낭푼이, 보리쓸 한 낭푼이, 좁쌀 훈 낭푼이 이렇게 놓고 그 우에 사발에 곤쌀 놓고 돈을 낱 올레에 전부 놓주게. -중략- 경 허문 심방덜은 훈 일곱이 들어가. 두 사람, 두 사람 패덜 헤가지고 그 마을에 한림은 한림, 수원, 대림. 그 게 세 마을이 합친 것이 영등당 하나라. (예.) 그러니깐 그 마을에 심방이 돌아댁기문서 올한 어느 동네 바람이 씨커니, 어느 무슨 농수가 잘 돼니, 물어. 들어. 마을에 가면은. 겨문 뭐가 잘 됐덴 7릅디다. 뭐가 못 됐덴 험디다. 문딱 이제는 큰심방이 굳는 대로 강 굴아주주게. 경 허민 그 쓸만 걷어그네 돈만 걷영 오고. (그게 영등굿허당 메구 도는 걸 말허는 거잖아예?) 어. (계문 그게 일주일 뉘 수도 잇는 거다예? 굿이 예?) 그럼.-양○보²⁷⁵⁾

여기서 한수리 영등굿이라고 부르는 이 의례는 본래 한림향을 중심으로 자리 잡은 대림리, 한림리, 수원리 등 어업기반의 여러 마을은 물론 중산간마을까지 함께 치르는 한림읍 차원의 굿이었다. 이 굿은 1950년대 이후 명맥이 끊겼는데 2000년대 초에 한수리에서 복원한 이래 한수리 영등굿으로 불리고 있다. 따라서 이 연구에서는

275) 양○보 인터뷰, 2014.07.15.

한수리 영등굿으로 부르기로 한다.

한수리 영등굿은 이월 초하루에 시작해 축일(丑日)에 이르러 배방선을 할 때까지 며칠 동안 이어졌다. 사정에 따라 7일이 넘을 때도 있었다. [면담 IV-1]은 그럴 때면 심방들이 며칠 동안 인근의 세 마을을 순회하며 메구를 돌았다는 증언이다. 이 사례를 두고 제주도 결궁의 전신을 보여주는 것이라고 해석하기도 한다.²⁷⁶⁾

배방선을 행하는 축일(丑日)까지의 기간이 비교적 길게 이어질 경우에는 메구뿐만 아니라 즉흥적으로 소리와 춤을 이어가는 놀판굿이 수시로 펼쳐졌다고 하는데 이 모습은 III장에서 살펴본 자생적 결궁이 지녔던 면면과 거의 일치한다. 따라서 수용기와 정착기의 결궁은 연행 시기에서 방식에 이르기까지 다른 지역 농악의 면모보다는 한수리 영등굿과 같은 제주도 특유의 마을신앙 범주에 속하는 연행이었다고 재차 강조할 수 있다.

정초의 포제와 당굿 사이의 기간은 마을에 따라 차이가 있다. 포제를 마치면 곧바로 굿을 치르는 마을이 있는가 하면 선후의 순서가 마을마다 다르기도 하다. 한수리의 경우에는 유식 의례로 치르는 마을제가 따로 없다. 하지만 음력 정월 보름에 대섬밭당 옆의 풍어제단에서 풍어제를 유식 의례로 치른다. 풍어제를 치를 때에는 마치 무식 의례처럼 어촌계원들의 이름을 모두 적어 열명(列名)을 올린다.²⁷⁷⁾ 이처럼 무식 의례와 유식 의례의 습합을 보여주는데 이는 영등굿이 중단된 이후에 이 마을 어촌계에서 새롭게 시작한 의례다. 다시 말하면 영등굿을 대체한 것이 풍어제인 셈이다. 그러나 인근 마을인 귀덕 1, 2, 3리에서는 합동으로 본향당제를 치른다. 이 의례는 유식 의례로 치러지며 풍어제의 기능을 한다.²⁷⁸⁾ 이 사례를 볼 때 정월의 유식 의례와 이월의 영등굿은 분절적인 것이 아니라 하나의 신성 기간 안에서 이루어지는 통합성을 보여준다고 할 수 있다.

한수리와 인근 마을들의 사례를 놓고 볼 때 포제와 당굿 사이에 며칠의 틈새가 있을 경우 결궁을 치렀을 공산이 다분하다. 한수리 영등굿과 같이 마을 순회와 놀판굿을 연행하며 신성 기간의 의미를 십분 살려냈을 가능성이 크다고 할 수 있다. 결궁이 성행했던 마을에 따라 3~5일, 길게는 7일까지 치렀다는 사실이 이를 뒷받침한다.

276) 허남춘, 「제주도 약마희 신고찰」, 『구비문학연구』 54집, 한국구비문학회, 2019, 158~159쪽.

277) 제주특별자치도문화원연합회장, 『한림을 역사문화지』, 제주특별자치도문화원연합회, 2014, 561쪽.

278) 제주특별자치도문화원연합회장, 앞의 책, 557쪽.

(2) 농악의 판굿에 대비되는 놀판굿

제주도 걸궁의 모본이 다른 지역의 농악이라고 전제한 논의와 더불어 인위적으로 ‘재가공된 걸궁’은 소위 ‘판굿’에 매몰되는 경우가 허다하다고 했다. 오늘날 다른 지역 농악은 판굿으로 대표되는데 엄밀히 따지면 이 또한 20세기에 이르러 보천교의 후원 속에서 형성된 뒤 일제강점기 농악경연대회가 우후죽순처럼 난립하며 재가공된 것이다.²⁷⁹⁾ 제주도에 농악이 유입되는 시기에 다다라서야 오늘날의 판굿의 면모가 완성되었다는 말이다. 그럼에도 제주도 걸궁을 둘러싼 논의와 재현 양상은 무분별하게 판굿을 지향해 왔다. 그러나 걸궁이 재래의 거리굿을 차용한 연행방식을 지녔다고 볼 때 무분별한 판굿 신드롬은 무의미한 지향임이 쉽사리 드러난다.

다른 지역 농악에 판굿이 있다면 제주도의 걸궁에는 재래의 굿판에서 활발하게 벌어졌던 ‘놀판굿’이 있다. 놀판굿은 주로 당굿에서 즉흥적으로 벌이는 비완결적 놀이판이다. 오늘날의 당굿에서는 놀판굿이 크게 축소되었지만 과거에는 며칠 동안 이어졌으며 다른 마을의 당굿을 부러 찾아들어 여러 마을 사람들이 함께 즐기던 축제에 가까운 놀이였다고 한다.²⁸⁰⁾ 한수리 영등굿의 사례처럼 제의 기간이 며칠에 이르는 경우 특정한 연행양식 없이 제차의 사이사이에서 치러졌다. 이 때문에 제주도의 굿은 시작은 있어도 끝은 없다는 관용적인 표현까지 생겨났다. 강정식은 이같은 양상을 두고 ‘질서 없는 굿’이라고 언급했는데 기간도 양식도 비결정적인 면모를 진단한 표현이다.²⁸¹⁾ 그는 영등굿의 몇몇 사례를 들어 놀판굿의 구체적인 면면을 제시했다.

<사례1> 초감제의 신청괘 제차 도중 군웅을 놀리면서 놀판굿을 벌인다. 그러나 잠수들은 심방의 강권에 못 이겨 춤추는 시늉을 하다가 만다. 배방선을 앞두고도 놀판굿을 벌이지만 역시 잠수들이 그다지 열성스럽게 춤추지는 않는다.

<사례2> 초감제 신청괘에서 군웅을 놀리면서 놀판굿을 하고 씨드림과 배방선을 앞두고 놀판굿을 벌인다. 신청괘에서는 심방의 강권에 따라 춤을 추는 모양에 그치지만 씨드림, 배방선을 앞두고는 몇몇의 파격적인 몸짓을 곁들인 놀판굿을 보여준다.

<사례3> 신청괘에서 군웅을 놀리면서 놀판굿을 하고, 따로 제차의 중간에 시간을 내어 놀판굿을 벌인다. 따로 마련한 시간에는 일상적인 공간에서는 결코 볼 수 없는 수준의 행위를 곁들인 놀판굿을 벌인다. 춤의 형식이 고정되어 있지 않고 노래의 종류

279) 시지은, 앞의 논문, 17쪽.

280) 강정식, 「제주도 당굿과 경제」, 『비교민속학』 27집, 비교민속학회, 2004, 105쪽.

281) 강정식, 앞의 논문, 98쪽.

도 제한이 없다.²⁸²⁾

강정식은 세 가지 사례를 통해 과거와 달리 놀판굿이 크게 위축되는 현상을 진단하고 있다. 며칠에 걸쳐 치러졌던 영등굿의 기간이 단축된 것과 더불어 특정한 마을의 굿판에 조사와 관람을 목적으로 연구자, 예술가 등을 비롯한 외부인들이 방문하는 추세가 늘어났기 때문이라고 분석한다. 생업과 의례를 둘러싼 환경의 변화로 굿이 축소되었고, 외부자의 무분별한 개입이 놀판굿을 위축시켰다는 진단이다.

강정식의 견해에 대해 동의하지만 놀판굿에 내재된 특성도 위축을 불러온 원인 중 하나라고 본다. ‘질서 없는 굿’이 내재적 원인이다. 말 그대로 특정한 연행 규칙 없이 즉흥적으로 벌이는 놀이판인 탓에 다른 제차 만큼 중요하게 여겨지지 않는다. 이와 달리 걸궁은 의례성보다 균중적인 오락성을 강하게 표출하기 때문에 그 자체가 놀판굿이라고도 할 수 있다. 걸궁의 연행 전체가 놀판굿이며 그 속에 ‘제비썰짐, 성주풀이, 사냥놀이’ 등이 삽입되어 있는 것이다. 비록 왜곡기와 변형기를 거치며 걸궁은 수명을 다해 사라졌지만 제주도 특유의 놀판굿을 전형적으로 보여주는 세시 의례였다고 할 수 있다.

걸궁의 중심적인 연행 중 하나가 놀판굿이라고 볼 때 다른 지방의 농악과의 변별성이 명확해진다. 놀판굿이 ‘질서 없는 굿’이라면 다른 지방 농악의 판굿은 ‘질서 있는 굿’의 전형적인 사례다. 장단과 춤사위, 진풀이 등을 정연하게 배치해 시작과 끝의 구성을 갖춘 것이 농악의 판굿이다. 농악 속의 다채로운 연행요소 중에 판굿은 가장 후대에 완성되었다. 판굿이 완비되기 이전의 농악 또한 제주도 걸궁과 크게 다르지 않았을 것으로 추측한다. 판굿이 완비된 이래 정연한 연행양식 또한 완성되었다. 잡색과 앞치배가 요란하게 뒤섞이는 ‘질서 없는 굿’의 면모가 사라진 것이다. 이로 인해 농악대 편성의 양대 요소인 잡색의 지위와 역할이 크게 축소되었다.

판굿이 형성되기 전의 모습은 치배와 잡색의 역할과 비중이 대등하고 지역에 따라서는 오히려 잡색이 우세한 경우도 있었다고 추측할 수 있다. II장에서 살펴본 추자도 대서리 걸궁만 하더라도 ‘포수 삼형제’라는 잡색이 걸궁패를 이끌며 의례의 매 과정을 주도한다. 연구자는 추자도 걸궁이 농악 초기의 모습을 여전히 유지하고 있는 사례라고 판단한다. 이런 점에서 제주도 걸궁은 가장 늦은 시기에 만들어졌으나 놀판굿과 더불어 잡색이 주도하는 연행의 면모는 오히려 농악의 초기 모습을 담고

282) 강정식, 「제주도 영등굿의 변화」, 『바다·삶·무속』, 민속원, 2015, 346쪽.

있다고 할 수 있다.

‘질서 없는 곳’으로서 놀판굿이 지닌 연행 방식은 비단 제주도의 당굿과 걸궁에서만 찾아볼 수 있는 것이 아니다. 제주도 전체를 아우르는 고을굿인 입춘굿의 면면에서도 이러한 모습이 확인된다. 알다시피 제주도의 입춘굿은 1914년의 시연을 끝으로 전승이 단절되었는데 1999년에 이르러 도시형 전통축제로 복원되었다. 연구자는 1914년 시연을 기준으로 그 이전을 전승 시기, 이후를 복원 시기로 나누어서 입춘굿의 면모를 걸궁과 연결해서 살펴보고자 한다. 전승 시기 입춘굿을 기록한 여러 가지 문헌 자료와 1914년 시연 당시의 사진들을 종합할 때 이 곳 또한 ‘질서 없는 곳’의 면모를 강하게 보여준다.

春耕은 上古耽羅王時에 親耕籍田하던 遺風이라. 예전부터 이를 州司에서 主張하여 每年 立春 前日에 전도무격(全島巫覡)을 州司에 集合하고, 木牛를 造成하여서 祭祀하며, 翌朝에 戶長이 머리에 桂冠을 쓰고 몸에 黑團領禮服을 입고, 出動하여 木牛에 農械를 갖추고 巫覡輩는 紅團領禮服을 입고, 무격이 木牛를 끌고, 前路에는 六律을 갖추고 뒤에는 童伎로 護從케 하며, 證, 쌍매기, 巫樂器 等を 울리며 戶長을 護衛하여, 觀德亭에 이르면 戶長이 巫覡輩를 閭閻 집에 派遣하여 儲置한 穀食束을 舂아 오게 하고, 舂은바 實否를 보아서 新년의 豊嫌을 징험하며, 또 그 모양으로 客舍에 이르러 호장과 무격이 現身하고, 東軒에 이르러 戶長이 장기와 ㅍㅍ이를 잡고 와서 ㅍㅍ을 ㅍㅍ면 한 사람은 赤色假面에 ㅍㅍ 수염을 달아 農夫로 ㅍㅍ미고 五穀을 ㅍㅍ리며, 또 한 사람은 色羽로써 새와 ㅍㅍ치 ㅍㅍ미고 ㅍㅍ어먹는 ㅍㅍ상을 하면, 또 한 사람은 獵夫로 ㅍㅍ미어 色鳥를 ㅍㅍ는 것과 ㅍㅍ치 하고, 또 두 사람은 假面하여 女優로 ㅍㅍ미고 ㅍㅍ妾이 서로 싸우는 ㅍㅍ상을 하면, 또 한 사람은 假面하여 男優로 ㅍㅍ미고, ㅍㅍ妾이 투기하는 것을 ㅍㅍ停하는 모양을 하면, 牧使는 座上에 안자서 酒肴와 煙草를 만히 주며 與民同樂之風을 보인다. 觀光者는 다 웃고 또 本官衛에 이르러서도 또 그와 ㅍㅍ치 하면, ㅍㅍ식(假飾)한 사람들은 ㅍㅍ웅호걸(英雄豪傑) ㅍㅍ치 보인다. 戶長은 물너가고 무격배는 ㅍㅍ합 一隊에 ㅍㅍ적창(糶糶倉)에 ㅍㅍ러 ㅍㅍ놀며, 어지러이 ㅍㅍ추고 淸々한 ㅍㅍ소래로 年豊의 ㅍㅍ注文을 ㅍㅍ오며, ㅍㅍ平을 ㅍㅍ질기고 散會한다.

巫覡이 송독(誦讀)하는 ㅍㅍ注文은 如左함.

近年에는 廢止되얏고, 限二十年前까지의 風俗이라.

某年 某月 某日

「恭神, 降神 우으로 ㅍㅍ하나님을 ㅍㅍ위하고, ㅍㅍ나려스면 ㅍㅍ디부왕을 ㅍㅍ위하고, ㅍㅍ물을 ㅍㅍ위하며 ㅍㅍ사직을 ㅍㅍ위하고, 天地開闢之後에 ㅍㅍ낸 ㅍㅍ規則으로 ㅍㅍ위합니다. ㅍㅍ今年은 ㅍㅍ五穀이 ㅍㅍ豊富하여 ㅍㅍ이 ㅍㅍ사창에 ㅍㅍ넘도록 ㅍㅍ하여 ㅍㅍ주소서」이 ㅍㅍ노래를 ㅍㅍ하며, ㅍㅍ어지러이 ㅍㅍ도라다니며, ㅍㅍ춤을 ㅍㅍ춘다.

참 ㅍㅍ장관스러운 ㅍㅍ구경입니다.²⁸³⁾

김두봉의 입춘굿에 대한 서술을 살펴보면 ‘목우를 조성한 제사’, ‘호장이 목우로 받

283) 金斗奉, 『濟州島實記』, 濟州島實蹟硏究社, 1936, 34-36쪽.

을 가는 연행을 중심으로 하는 거리굿’, ‘심방들이 가호를 방문해 벌이는 곡점(穀占)’, ‘탈굿놀이’, ‘심방들의 굿’, ‘어지럽게 돌아다니는 춤’ 등이 연행의 전 과정이다. 김두봉은 순차적으로 묘사하고 있지만 위의 과정들이 제각각 완결되었거나 분절적인 것으로 보고 있는 것은 아니다. 이는 이보다 앞선 시기의 입춘굿 관련 기록과도 일치한다. 이미 II장에서 김석익의 「海上逸史」에서 서술한 ‘春耕’을 검토하는 과정에서 이를 확인했다. 김석익은 입춘굿의 후반부에 ‘도약난무(跳躍亂舞)’가 펼쳐진다고 언급했는데 김두봉이 묘사한 ‘어지럽게 돌아다니는 춤’과 일치한다. 두 사람의 연술은 즉흥적인 놀이판을 의미한다. 중심적인 연행인 거리굿과 탈굿놀이 또한 연속적으로 이루어졌거니와 그 또한 즉흥성이 강한 방식으로 진행되었다. 이처럼 중심연행에서조차 정연한 연행 규칙이 적용되지 않았다는 점을 볼 때 도약난무로 이어지는 입춘굿의 후반부는 극히 자연스럽다고 볼 수 있다. 이는 강정식이 정의한 ‘질서 없는 굿’과도 상통한다. 이런 점에서 세 사람의 연술은 제주도 무속의 놀판굿을 이른다고 보아도 무리가 없다.

따라서 제주 사람들이 결궁의 연행방식 중 하나로 이를 택한 것은 새삼스러운 것이 아니라 지극히 관습적이며 오래된 전통이었다는 점이 다시 한번 확인된다. 그러므로 제주도의 결궁은 농악의 판굿으로 이해할 것이 아니라 거리굿과 놀판굿의 전통적 맥락에서 찾는 것이 온당하다.

(3) 의례성의 중심 성주풀이와 제비쫓점

제주도 결궁의 연행론적 분석은 양식적 층위와 내용적 층위, 그리고 의미의 층위로 나눌 수 있다. 양식적 층위에서는 재래의 당굿이 지닌 거리굿과 놀판굿이 연행 전체를 포괄하며 내용적 층위에는 제비쫓점, 성주풀이 등이 자리해 있다. 제비쫓점과 성주풀이는 의미의 층위에서도 핵심적인 역할을 한다. 결궁이 벽사의례라는 의미를 충족시키는 결정적인 의례 과정이라는 점이다. <표 III-1>, <표 III-2>, <표 III-3>의 여러 마을 사례 중 절반인 세 곳에서 제비쫓점이 치러진 것이 확인되었다. 나머지 마을 또한 심방 또는 양반 등의 역할을 맡은 잡색이 축원의 의미가 담긴 덕담을 즉흥적으로 진행한 경우가 있다.

<표 III-1>, <표 III-2>, <표 III-3>에서 견주어 본 곳 외에 부가적으로 살펴본 마을 사례에서도 이같은 면모는 종종 확인된다. 결궁패가 마을을 순회하며 가호를 방

문했을 때 한해의 길흉과 신수를 점치는 제비썰점이야말로 성주풀이와 더불어 가장 중요한 과정이다. 의례적 의미가 가장 강한 과정인 탓에 조천읍 함덕리와 구좌읍 동북리의 경우 마을에 거주하는 심방이 직접 나서서 이 대목을 집전하기도 했다. 두 마을에서는 더더욱 중요한 의미를 부여해서 제비썰점과 신칼점을 함께 치르기도 했다.

심방이 결궁패에 직접 참여해서 이 대목을 연행했다는 점은 의례적 의미의 층위에서 가장 중요한 과정이라는 인식에서 비롯된 것에만 그치지 않는다. 당곳의 거리굿과 같은 맥락의 벽사의례라는 인식의 반영으로도 풀이된다. 의미의 층위에서 볼 때 조천읍 함덕리와 구좌읍 동북리의 제비썰점은 심방이라는 전문 사제에 의해 연행되는 거리굿의 균중적인 확대의 형태가 제주도의 결궁이라고 할 수 있다. 실제 심방이 아닌 심방 잡색이 이를 연행하는 것 또한 같은 이치다.

거리굿과 결궁이 본질적으로 다르지 않다는 점이 제비썰점이라는 의례의 핵심과정을 통해 확인할 수 있다는 사실과 더불어 주목할 부분이 한 가지 더 있다. II장에서 살펴본 기록 자료들에 서술된 벽사의례가 크게 무당굿 중심 연행과 농악대굿 중심의 연행 두 갈래로 분화되기 이전의 면모가 제주도 결궁과 매우 비슷하다는 점이다. 시대의 간극은 매우 크지만 다른 지역 농악이 판굿이라는 근대적 양식을 확보하기 이전 형태가 20세기 초에 제주도에 유입되며 오히려 고행(古型)의 양식을 갖출 수 있었던 것으로 보인다.

『동국세시기(東國歲時記)』의 화반(花盤)이 무당굿 중심의 거리굿을 설명한 것이라면 『봉성문여(鳳城文餘)』의 화반(花盤)은 농악대굿 중심으로 이행하는 단계의 거리굿을 보여준다. 제주도의 자생적 결궁이 두 가지 기록에서 묘사한 모습에 가장 가깝다.

화반(花盤)에 대해서는 앞서 살펴본 현용준의 풀이에 따른 ‘굿둑’ 또는 ‘굿돌이’의 차자 표기라는 견해가 지배적인데 화반(花盤)이라는 용어에 한정했을 때는 이의를 제기할 수 없는 탁견이다. 그러나 『동국세시기(東國歲時記)』의 문맥과 연결 지어 풀이하면 화반(花盤)은 그릇으로도 해석된다. 이렇게 볼 때 화반에서 제주도 결궁으로 이어지며 마을을 순회하는 벽사의례의 핵심적인 과정은 제비썰점이었다고 추측할 수 있다. 제비썰이 담긴 그릇 자체가 풍농으로 대표되는 풍요 기원의 상징물이라는 것이다.

화반, 거리굿, 결궁 등은 당연히 공동체의례이지만 하나의 공동체를 구성하는 각

가정의 입장에서는 제비쫓점이야말로 가장 중요한 대목일 수밖에 없다. 개별 가정의 풍요를 기원한 뒤라야 제비쫓이 비로소 양전이라는 명목으로 공동체의 몫으로 환원되는 것이다. 이는 전승 시기 입춘굿에서도 ‘抽其所儲穀秬，以所抽者實否，驗新年之豐嫌’이라는 곡점(穀占)의 형태로 나타난다. 이렇게 볼 때 화반(花盤)은 의례 자체를 뜻하기도 하며 주술적인 풍요 기원의 상징인 곡령(穀靈)을 모시는 신성한 그릇으로 해석할 수도 있다.

제비쫓점과 더불어 의례적 의미의 층위에서 중요한 역할을 하는 것이 성주풀이다. <표 III-1>, <표 III-2>, <표 III-3>의 마을들은 가창의 동반 여부를 떠나 성주풀의 면모를 보이는 연행을 필수적으로 진행했던 것으로 보인다. 가창을 동반한 경우에는 다른 지역에서 유입된 것으로 보이는 성주풀이가 성산읍 오조리와 표선면 성읍리 사례에서 나타난다. III장에서 살펴본 대로 걸궁노래와 성주풀이 등으로 불리는 이 노래는 제주 전역에서 발견되며 걸궁이라는 의례가 아니더라도 종종 불렀던 것으로 보인다. 성읍리의 경우 성주풀이와 더불어 무가의 일종인 ‘영등산에 덕들남비자’라는 노래를 불렀다는 사실도 확인했다.

<사진 IV-1> 성주풀이굿 中 강태공서목시놀이²⁸⁴⁾



이 무가는 가옥을 신축하거나 새로 장만했을 때 치르는 의례인 ‘성주풀이’에서 불린다. ‘강태공서목시놀이’라는 굿놀이를 진행하며 강태공서목시 역할을 맡은 심방이

284) 제주시 도남동 고○생 댁 성주풀이굿, 2011.07.11. 촬영 한진오.

도끼를 들고 집안 부속시설 곳곳을 돌아다니며 두드릴 때 부른다. 강태공서목시놀이 <사진 IV-1>과 같은 장면은 성읍리를 비롯한 제주도 걸궁에서도 나타난다. 단지 무가만 부르는 것이 아니라 꿩바치, 총바치, 사농바치 등으로 불리는 포수가 강태공서목시놀이의 심방과 같은 행위를 동시에 진행했다고 한다.

[면담IV-2]

그 당시에 이제 할머니덜 뭐엔 헤시넨 허민 저 동네 걸궁혈 때라그네 우리집부떠 와그네 이제 성주풀이도 못허니까 성주를 이제, 한라산에 큰나무를 베여가니까 성주를 내여달렌 허나네 그때부떠 이제 걸궁덜을 시작헐덴마썸. -중략- 나무 깨는 거 잇이니까 그 도치 아정 왕 이 기둥 강 툃 저 기둥 강 툃허면은 사름덜은 이제 춤추곡 기생헌 사름도 춤추고 헤그네 이제 막 끝에 거의 성주를 다 내면은 이제 들어왕 당당당 꿩가리 치면은 이제 마당으로 확 들어와그넝에 그 사름덜이 이제 술 한 잔씩 먹어놓으민, 술 한 잔 먹어놓으민 옛날이난 흥글흥글 춤추고.-표선면 성읍리²⁸⁵⁾

걸궁의 목적이 마을의 공공기금을 마련하기 위한 사회적 것이었지만 다른 한편으로는 집을 마련한 뒤 여러 가지 사정으로 무속의 ‘성주풀이’를 치르지 못한 가정에서 이를 대체하는 것으로 여기기도 했다. 이런 점에서 성주풀이는 가정에 따라서는 제비썰짐 못지않게 중요한 의례였다고 할 수 있다.

여기서 한 가지 주목할 점은 무속의 ‘성주풀이’와 걸궁의 그것을 비교할 때 나타나는 차이이다. 무속의 ‘성주풀이’는 가옥을 새로 짓거나 장만했을 때 치르는 의례다. 공사를 진행하는 동안 토지신의 노여움을 사거나 목재를 비롯한 각종 자재에 부정이 침노했을 수도 있다는 관념에 기인한 의례로 흔히 ‘동티(動土)의 제초(除出)’를 위해 치른다고 한다.²⁸⁶⁾

이것을 한 사람의 일생에 대입하면 일평생 새 가옥을 마련하지 못했을 경우 ‘성주풀이’를 치르지 않을 수 있다. 사람에 따라서는 집을 신축해서도 ‘성주풀이’를 치르지 못할 수도 있고, 특정한 사정이 발생해서 때를 놓칠 수도 있다는 말이다. 다시 말하면 ‘성주풀이’는 비정기적인 의례인 것이다. 그러나 제주도 무속신앙의 가옥신 관념에 대입했을 때 ‘성주풀이’는 무엇보다 필수적인 의례 중 하나다.

제주도의 가옥신은 복수(複數)의 신으로 부속시설 요소요소에 깃들여 있다고 여긴다. 복수의 가옥신 가운데 문전신을 으뜸으로 손꼽는데 전통가옥에서는 ‘상방’에 좌

285) 이○자 인터뷰, 2023.02.07.

286) 허남춘 외, 『한국구비문학대계 9-4 제주특별자치도 제주시 ①』, 한국학중앙연구원 어문생활사연구소, 2014, 363쪽.

정한 신이다. 현실의 인간이 아닌 영적인 존재는 신과 조상의 영혼을 막론하고 문전신의 허락을 받아야만 집 안팎을 출입할 수 있다. 이 때문에 제주도에는 ‘문전 모른 공스 없다.’라는 속담이 전해지기까지 한다. 크고 작은 무속의례는 물론 기제사와 명절 차례에서 모시는 조상의 영혼조차 문전신의 허락하에 비로소 제사상을 받을 수 있다고 여기는 것이다. 무속의 ‘성주풀이’를 치르지 않았을 경우 제사와 명절은 물론 상장례와 혼례마저 제대로 할 수 없다는 강력한 주술적 관념이 결궁의 성주풀이를 탄생시킨 것이다.

한편 결궁의 성주풀이가 무속의 ‘성주풀이’와 다른 점은 비정기적인 것이 아니라 연례적인 세시의례의 한 과정이기도 하다. 이 점이 무속의 ‘성주풀이’와 결정적인 차이이다. [면담Ⅳ-2]의 경우는 결궁 속의 성주풀이에 대한 증언이다. 집을 신축한 뒤 심방을 청해 무속의 ‘성주풀이’를 치르지 못해서 결궁을 통해 이를 해소한 사례다. 하지만 결궁을 치를 때에는 신축한 가옥이 아니더라도 성주풀이를 왕왕 벌였으니 연례적인 의례라고 할 수 있다.

한 해를 주기로 정초마다 연례적으로 치르는 결궁의 성주풀이가 무속의 ‘성주풀이’와 다른 면모를 보이는 이유는 소위 동토제출(動土除出)의 목적뿐만 아니라 여타의 기능까지 겸하기 때문이다. 제주도 무속의 가정신앙 속 신년의례는 문전철같이, 멩감코스 등 다양하다. 문전철같은 음력 정월 또는 첫가을에 택일해서 치르는데 전자가 일반적이다. 멩감코스는 생업의 풍요를 비는 신년제다.²⁸⁷⁾ 한 가족이 거주하는 가옥에는 부속 공간마다 좌정한 신이 있는가 하면 생업과 건강을 바라며 상설적으로 모시는 신들이 있다. 이들을 위하는 대표적인 신년의례가 문전철같이와 멩감코스 등인데 결궁은 연례적인 세시의례여서 성주풀이는 물론 가정신앙 속의 신년의례의 기능까지 겸할 수 있었던 것이다.

다른 지방의 농약에서도 지신밟기 등을 벌이며 가호를 방문했을 때 갖가지 가옥신에 대한 정성을 올리는 과정이 있다. ‘고사반’, ‘고사창’ 등으로 불리는 ‘비나리’와 ‘성주풀이’ 등의 의식요와 장단과 교차하는 사설창 등이 대표적인 제차다. Ⅲ장에서 생산업 오조리 결궁의 성주풀이 등을 살펴보며 제시했던 전북의 김제 지역의 성주풀이와의 유사성에서 확인한 바 있다. 이미 다른 농약에도 보편적이었던 요소이므로 이를 수용하는 과정에서 재래의 무속의례가 지닌 기능적 의미를 치환해서 결궁의 성주풀이로 변신시킨 것이다.

287) 현용준, 『濟州島 巫俗 研究』, 집문당, 1986, 233쪽.

표선면 성읍리와 성산읍 오조리에서 발견되는 구음 사설 또한 이를 증명한다. 오조리의 경우 ‘쳐나자 쳐나자 자꾸자꾸만 쳐나자’, 성읍리의 경우 ‘이 구석 저 구석 상방 구석도 네 구석’ 등 다른 지역 농악에서 흔히 볼 수 있는 구음 사설이 펼쳐졌다. 구음 사설에 상방, 정지, 구들, 고팡 등의 부속시설이 차례로 등장한다. 이는 제주도 무속신앙 중 문전본풀이와 칠성본풀이 등에서 유래한 가택 수호신에 대한 기원의 의미를 담아낸 것이다. 결국 걸궁의 성주풀이는 무속의 ‘성주풀이’, 문전철갈이, 멩감코스, 문전제, 문전코스, 올레코스 등 제주도 특유의 가정신앙 속 신년의례의 반영인 셈이다. 연행 방식이 [면담Ⅳ-2]의 묘사처럼 무속의 ‘성주풀이’ 속 강태공 서목시놀이처럼 도끼를 들고 가옥의 요소요소를 돌아다니며 두드리는 행위로 펼쳐지는 탓에 성주풀이라는 명칭을 얻게 되었다고 할 수 있다.

걸궁의 성주풀이가 신년의례를 겸한다는 점은 제비썰점에도 일관되게 적용된다. 전승 시기 입춘곳에서도 곡점(穀占)이 나타나는 것을 볼 때 신년의례 속의 제비썰점은 매우 중요한 의례 절차 중 하나다. 가정신앙의 영역에 본다면 문전철갈이를 비롯한 신년의례에서 가족 구성원의 신년운세를 점치는 것이야말로 가장 중요한 목적 중 하나다. 이왕에 걸궁이 가정신앙의 신년의례의 의미를 겸하는 것이라면 제비썰점은 빼놓을 수 없는 중요한 과정일 수밖에 없다.

이와 더불어 걸궁이 지닌 사회적 목적이 주로 마을 공공기금의 조달이라는 점도 제비썰점을 치르는 중요한 이유다. 제비썰점을 치를 때 각 가호의 주인이 내놓는 쌀과 돈을 거두어 모아 공금을 조성하기 때문이다. 이 때문에 표선면 성읍리에서는 양전을 제공할 경제력이 있는 가정에는 안으로 들어가서 제비썰점과 성주풀이 등 일련의 과정을 연행했고, 다소 궁핍한 가정의 경우에는 골목 입구에서 악기 소리만 크게 울리는 간단한 연행으로 마무리했다고 한다.²⁸⁸⁾ 강요된 걸궁이라는 점에서 목적은 달랐지만 성산읍 오조리의 사례에서는 부잣집의 경우 여러 차례 방문해서 같은 행위를 연거푸 했다는 사실도 제비썰점의 사회적 기능을 보여주는 예라고 할 수 있다.

(4) 잡색의 주술성과 놀판곳의 극대화

<표 Ⅲ-1>, <표 Ⅲ-2>, <표 Ⅲ-3>에서 비교한 여섯 마을을 비롯해 각 장에서 분

288) 이○자 인터뷰, 2023.02.07.

석한 기록 자료와 사진 자료 등을 살펴보면 제주도 결궁에서 가장 두드러지는 특징은 악기를 연주하는 치배보다 다양한 역할의 잡색이 압도적으로 많다는 점이다. 1960년대 초반 절정기에 이르면 잡색은 비약적으로 늘어난다. 양반, 포수, 심방, 스님, 양반 부인, 무동, 거지, 군인, 경찰, 여장 남자, 남장 여자, 복수, 농부, 어부, 해녀 등 매우 다채로운 모습을 보이는 것이다. 이들 말고도 불상의 잡색까지 포함한다면 제주도 결궁은 단연 잡색들이 중심적인 역할을 맡았다고 해도 지나친 말이 아니다.

이렇게 다양하고 많은 잡색 중 어느 사례에서나 공통적으로 가장 빈번하게 등장하는 것이 양반, 포수, 심방, 스님이다. 물론 이 네 가지 잡색 중 한 가지도 등장하지 않았던 마을 또한 더러 있다. 양반과 포수가 등장하지 않는 구좌읍 동북리의 경우에는 군인이 이를 대신했다. 심방이 등장하지 않는 경우는 스님이 이를 대신했다. 반대의 경우에는 심방이 대신했다.

이 네 가지 잡색들의 역할과 의미에 대해 차례로 살펴보면 먼저 양반의 경우 마을에 따라 ‘구대진사, 사대부, 양반, 대감, 대장’ 등으로 불린다. 제주도가 아닌 다른 지역에서도 비슷한 명칭으로 쓰이는 것을 쉽사리 찾을 수 있다. 양반 잡색에 대해서는 이 장의 1절에서 한 차례 살펴본 바 있다. 조천읍 신흥리의 첫 결궁 진사유(進士遊)를 비롯한 여러 마을의 결궁에서 양반 잡색이 결궁패를 이끌었던 사정에 대해 향촌 회의조직이 결궁을 결정하며 탄생한 남성 중심 유교적 관습에 따른 것이라고 밝혔다. 그리고 정작 제주도 마을공동체의 세시에 따른 정초의 마을 의례의 지평에서 바라보면 유식 의례와 무식 의례를 잇는 가교의 상징이라는 이면적 의미를 지닌다는 점도 분석했다. 이런 점에서 제주도 결궁의 양반 잡색은 다른 지역 농악에서 조롱의 대상으로 형상화되는 것과 달리 한 마을의 구심점 역할을 하는 원로를 상징하는 권위적 존재로 여겼다고 볼 수 있다.

이렇게 마을 대소사를 결정하고 집행하는 현실적 권위의 존재인 양반을 잡색으로 형상화했다. 하지만 그 현실적 권위는 의례가 지닌 주술성에 흡수된 나머지 결궁판 안에서는 주술적 권위의 존재로 치환되었다. 심방 잡색이 없는 마을의 경우 양반 잡색이 그것을 대신했다는 사실이 이를 뒷받침한다. 또한 포제와 결궁이 연속적인 관계를 형성하는 사례에서 유식 의례의 제관이 결궁에서 양반 잡색을 겸했을 가능성도 확인했다. 이럴 경우 포제의 제관은 유교적 권위를 지닌 존재이며, 다른 한편으로는 제관을 맡아 일정 기간 심신의 부정을 삼갔다는 점에서 주술적인 권위까지 공인받을 수 있다. 이런 점에서 볼 때 제주도 결궁에서 양반 잡색은 현실적 권위와

주술적 권위를 동시에 공인받은 존재였다고 볼 수 있다.

다음으로 ‘뽕바치, 총바치, 사농바치, 포수’ 등으로 불리는 잡색이다. 통칭 포수라고 할 때 이 잡색 또한 다른 지방 농악에서 빠지지 않고 등장하며 오늘날 농악에 있어서 가장 늦게까지 주술적 권능을 지닌 존재로 남아있는 배역이라는 것이 지배적인 견해다. 제주도 걸궁 속의 포수 또한 크게 다르지 않다. 가호를 순회하며 성주풀이를 할 때 강태공서목시 역할을 하는가 하면 총을 쏘는 시늉을 하며 나쁜 기운을 쫓아내는 제액 소멸의 권능을 갖는 존재로 여겨 왔다.

마을에 따라 포수는 두 명 이상이 등장할 정도로 중요하게 여겨지는데 이 잡색의 기원은 다른 지역 농악 속의 대포수에서 찾을 수도 있지만 재래의 무속에서도 그 단서가 발견된다. 앞서 III장에서 조천읍 선흘리 걸궁의 경우 알선흘 본향당의 거리 곳에서 펼쳐지는 산신놀이를 차용한 형태로 포수 잡색이 등장하는 걸궁을 벌였다는 증언을 확인한 바 있다.

<사진 IV-2> 산신놀이²⁸⁹⁾



<사진 IV-2>의 산신놀이는 제주도 중산간 마을의 당곳에서 펼치는 굿놀이로 당신(堂神)이 수렵과 목축을 관장하는 권능을 아우르거나 마을 사람들의 생업이 그와 같은 경우 굿의 말미에 연행된다. 이때 심방들이 포수 역할을 맡아 한 사람은 닭을 이끌며 도망친다. 나머지 한 사람은 이를 쫓아가며 사냥하는 모습을 연극적으로 펼

289) 조천읍 와산리 불돛당곳의 산신놀이 제차, 2023.05.02. 촬영 정원기.

친다. 이때 당 밖으로 나와 마을 곳곳을 돌아다니며 쫓고 쫓기는 놀이를 연출하는 모습에서 착안한 것이 걸궁의 포수 잡색일 수 있다. 이런 점에서 제주도 걸궁 속의 포수는 다른 지역 농악의 대표수가 지닌 면모와 산신놀이 속의 포수가 지닌 면모를 중층적으로 반영한 잡색이라고 할 수 있다.

다음으로 제주도 걸궁의 공통적 잡색 중 하나인 심방의 의미와 역할을 살펴보면 다른 여느 잡색보다 주술적 의미가 두드러진다. 조천읍 함덕리와 구좌읍 동북리의 경우 마을의 심방이 직접 이 역할을 맡을 정도로 주술적 의미가 강한 배역이다. 제비쫓점을 치거나 간단한 비념을 통해 축원을 올리는 모습은 당곳의 거리굿을 그대로 따른다. 양반 잡색마저도 주술적 권능의 존재로 치환시키는 마당인 바 심방을 직접적으로 형상화한 잡색이기에 당곳을 비롯한 무식 의례 속의 역할과 한 치의 어긋남이 없는 존재로 보인다.

이런 점에서 볼 때 스님 잡색 또한 심방 잡색과 같은 사제의 기능을 담당하는 존재라고 할 수 있다. 마을에 따라 심방의 역할을 소화할 재원이 없을 경우나 일제강점기부터 벌어진 미신타파운동 등으로 인한 사회적 차별의식 때문에 스님 잡색으로 대체된 것이라고 할 수 있다. 스님 잡색의 역할이 축원을 하거나 심지어는 제비쫓점까지 쳤다는 점을 볼 때 이러한 해석이 가능하다고 본다.

이처럼 제주도 걸궁에 보편적으로 등장하는 네 가지 잡색은 주술적 층위에서 신성한 권능을 지닌 존재로 형상화되고 있는데 이를 대대적으로 드러내는 것이 탈이다. 탈을 쓴 잡색은 사진 자료와 구술 증언 등을 참고하면 여러 곳에서 나타난다. 이를 종합하면 다음과 같다.

<표 IV-1> 제주도 걸궁 속 잡색의 탈²⁹⁰⁾

지역	배역	자료 구분
표선면 성읍리	구대진사, 개, 꿩바치	『제주도민속자료』, 구술증언
구좌읍 한동리	구대진사, 불상	<사진-25>
애월읍 봉성리 신명동	불상	<사진-27>
서귀포시 서흥동	구대진사, 포수	『서흥로』, <사진-20>
표선면 가시리	사대부	<사진-18>
제주시 용담동	양반	<사진-15>
애월읍 신엄리	양반, 불상	<사진-34>, <사진-36>, <사진-38>
조천읍 와흘리	총바치	구술증언

290) <표 IV-1>에서 <사진 III-1>은 제외했는데 지역과 잡색의 역할이 파악되지 않았기 때문임을 밝힌다.

<표 IV-1>을 토대로 보면 양반 잡색과 포수 잡색이 탈을 쓰는 사례가 가장 많은 사실을 알 수 있다. 양반 잡색과 포수 잡색은 심방, 스님과 더불어 가장 많은 곳에서 등장하는 잡색인데 하필이면 이 두 배역의 잡색에만 탈 착용이 집중되는가에 대해 의문이 생긴다. 이는 심방과 스님이 현실 세계와 초현실적인 세계를 잇는 매개자인 사제 역할의 잡색인 것과 달리 양반 잡색과 포수 잡색은 유교적 권위와 수렵의 능력을 초월적인 신성으로 끌어올린 주술적 세계관의 결과로 보인다.

우리나라의 탈놀이는 멀게는 고대사회의 제천의식에서부터 기원을 찾을 수 있다. 가까이는 조선 후기 민중의식의 성장과 함께 연극적 면모를 지닌 형태가 완성되었다고 한다. 조선 후기에 이르러 연희화된 탈놀이는 농악대의 잡색놀이로부터 비롯된 것이라는 주장도 있다.²⁹¹⁾ 탈의 쓰임새가 농악대의 잡색에서 독자적인 탈놀이로 분리되며 인간과 자연의 갈등을 조정하는 주술적인 의미에서 벗어나기 시작했다. 차차 인간과 인간 사이의 갈등을 부각해 전형적 인물을 형상화한 사회적 의미를 지닌 것으로 변화한 것이다.²⁹²⁾

연희화된 탈놀이와 달리 무당굿 속에 등장하는 탈들의 경우에는 발생 시기의 그것처럼 여전히 종교 의례에 부속되어 신을 드러내는 신성의 강조에 쓰인다. 이 때문에 연구자들은 탈을 분류할 때 크게 신성탈과 연희탈로 나누거나 더욱 세분한다. 송석하는 연극탈, 무용탈, 벽사탈로 분류했고, 최상수와 이두현은 신앙탈과 예능탈, 전경옥은 풍요제의탈을 비롯해 13종으로 나누기도 했다.²⁹³⁾

이들의 분류는 얼핏 상이한 것 같지만 신성탈과 연희탈의 이분 체계에서 어긋나지 않는다. 탈은 모름지기 신성을 드러내는 데 쓰이거나 인간의 전형을 묘사하는 데에 쓰인다는 공통적인 견해를 지니고 있다. 이런 점에 비추어 볼 때 제주도 걸궁에서 양반과 포수 역할의 잡색에 탈 착용이 집중되는 것은 주술적인 의미 또는 사회적 의미의 강화를 위한 의도 두 가지 중 하나가 적용된 결과로 보인다. 경우에 따라서는 두 가지 의미를 모두 지닐 수 있으며 그럴 때는 어느 하나가 우세한 양상을 보일 수도 있다.

제주도 걸궁 속 양반과 포수로 대표되는 잡색의 탈은 다른 지방의 연희탈처럼 농악에서 독자적인 연희로 분리된 것이 아니다. 다른 지방 탈놀이의 경우 농악대의 잡색에서 분리된 탈놀이, 궁중의 산대도감극에서 유래한 산대놀이, 무당굿에서 분리

291) 조동일, 『탈춤의 역사와 원리』, 기린원, 1988, 108쪽.

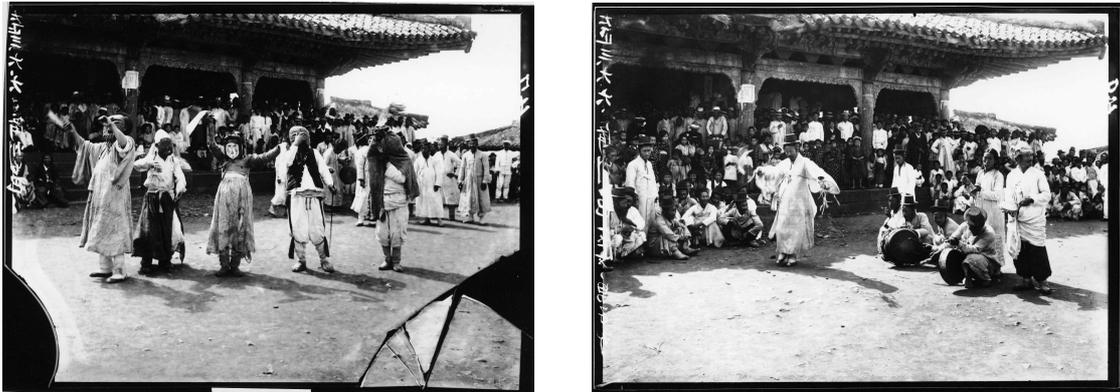
292) 조동일, 『탈춤의 원리 신명풀이』, 지식산업사, 2006, 32쪽.

293) 박진태, 『동아시아 샤머니즘 연극과 탈』, 박이정, 1999, 63~64쪽.

된 서낭굿탈놀이 등 독자적인 연희로 독립했다. 이와 달리 제주도에서는 여전히 걸궁에서 분리되지 않은 채 오히려 그것을 주도하는 중심적인 역할을 맡는 것을 볼 때 사회적 의미보다 주술적 의미를 강하게 띤다고 할 수 있다.

더욱이 제주도 재래의 무속에서 양식적 요소를 대거 차용하며 주술성을 강조한 것이 제주도의 걸궁이다. 마치 제주도 재래의 입춘굿에 부속된 입춘탈굿놀이가 지닌 강력한 주술성과 흡사한 성격을 드러낸다. 입춘굿 또한 무당굿이라는 중심연행에 기초해 거리굿과 탈굿이 혼합되어 미분화된 양상을 보인다. 걸궁의 잡색 중 심방과 스님은 인간과 신성을 잇는 매개자인 사제의 직분이므로 탈 착용의 의미가 부여되지 않는 것도 입춘굿과 걸궁의 공통점이다. 이러한 공통점은 전승 시기 입춘굿을 재현한 1914년 ‘사료조사 관덕정 마당의 입춘굿’ 시연 행사의 사진 속에서도 쉽게 확인할 수 있다.

<사진 IV-3> 1914년 입춘굿²⁹⁴⁾



<사진 IV-3>을 보면 입춘굿에서도 심방은 별도의 탈을 쓰지 않았으며 다른 배역들만 탈을 쓰고 있는 것을 알 수 있다. 탈을 잡색은 그 자체로 신성한 존재로의 변신을 뜻하며 심방은 이들과 인간을 잇는 존재이기 때문이다.

비단 입춘굿뿐만 아니라 아래의 사진과 같이 제주도 무속의 전상놀이, 영감놀이 등에서도 종이탈과 형짚탈을 착용한다. 이들 모두 한결같이 신성한 존재의 현현(顯現)을 표현하는 배역에만 한정된다.

294) 국립중앙박물관 홈페이지, 최종검색일 2023.05.19.

<https://www.museum.go.kr/site/main/search?sq=&query=%EC%9E%85%EC%B6%98%EA%B5%BF>

<사진 IV-4> 전상놀이²⁹⁵⁾



<사진 IV-5> 영감놀이²⁹⁶⁾



제주도 걸궁과 입춘굿 속의 탈이 <사진 IV-4> 전상놀이와 <사진 IV-5> 영감놀이 등 무속의 탈 사이에 차이가 있다면 탈 자체의 의미보다 의례의 성격에서 비롯된 점이 다소 다르다고 할 수 있다. 전자의 두 가지 탈들이 풍요기원의례에 속한다면 후자의 것들은 제액소멸과 영신의 성격이 강한 의례에 쓰인다는 점이다.

양반과 포수 잡색 등이 탈을 착용하는 것은 비범한 존재임과 동시에 비밀상성을

295) 이○실 심방 신굿, 2017.07.09. 촬영 한진오.

296) 칠머리당 영등송별제, 2022.03.16. 촬영 한진오.

드러내는 것이다. 마을을 순회하는 걸궁패가 특정한 가호를 방문하는 순간 그 집은 비밀상적이고 신성한 시공간으로 전환된다. 마을의 요소요소를 순회하므로 걸궁패가 거치는 곳도 신성한 공간으로 전환된다. 따라서 양반과 포수뿐만 아니라 걸궁패의 잡색들은 심방과 치배라는 기능적 역할을 담당하지 않을 경우 일상의 존재에서 벗어난 비밀상적이고 신성한 존재로 변신을 시도한다고 볼 수 있다.

물론 탈을 착용한 양반과 포수 잡색에 미치지지는 못하지만 또 다른 형태로 존재감을 드러낸다. 구좌읍 동북리의 경우 남성이 여성의 치마저고리를 입는 것으로 여성성을 획득하는 파격을 시도했다. <사진 III-4>의 애월읍 봉성리 걸궁에서 여장을 한 남성들이 등장한다. 이와 반대로 서귀포시 강정동 걸궁에서는 여성이 나까오리를 쓴 남복을 하는 일상의 파격을 시도했다. 이러한 비밀상적 변신은 자신이 맡은 배역 안에 살아있는 무언가를 재구성하는 연극적 과정이다.²⁹⁷⁾

일상에서 비밀상으로의 전복은 주술적인 의미에 기초한 것인데 표면적으로 풍자와 해학이 담긴 희극적 놀이로 표방된다. 특히 일상적 성 역할의 전복은 그 배역을 맡은 사람으로 하여금 걸궁에 임했을 때 ‘자기 자신도 아니고’ ‘자신이 아닌 것도 아닌’ 경계의 아이덴티티를 부여한다.²⁹⁸⁾ 단순한 모방이 아닌 주술적인 목적을 수행하는 의례적 표출을 연행하는 것이다.²⁹⁹⁾ 여성의 복장을 한 남성 또는 그와 반대의 복장을 한 여성은 전도된 성을 사실적으로 흉내 내는 것으로 일관하지 않는다. 풍자적이고 과장된 몸짓과 소리를 연출하며 오히려 현실에 존재하지 않는 여성 또는 남성을 구현한다. 그 이유가 바로 주술적 목적 아래 재구성한 존재의 역할을 수행하는 연기이기 때문이다.

이처럼 일상과 비밀상의 경계에서 재구성된 존재인 잡색은 파격과 전복을 시도하는 놀판극의 주체가 될 가능성이 어떤 배역보다 높아진다. 제주도 걸궁 속에 치배보다 잡색이 월등하게 많은 이유는 주술적인 의미에 기초한 것이지만 다른 한편으로는 희극적인 면모를 극대화하기 위한 놀판극의 확대이기도 하다. 가·무·악·희가 정제된 레퍼토리로 양식화되지 않은 것이 오히려 연행의 신명을 더욱 고조시킬 수 있는 열린 구조를 낳은 것이다.

297) 유제니오 바르바, 안치운·이준재 譯, 『종이로 만든 배 연극인류학』, 문학과 지성사, 2001, 64쪽.

298) 리차드 셰크너, 김익두 譯, 『민족연극학』, 한국문화사, 2004, 3~4쪽.

299) J.해리슨, 오병남·김현희 공역, 『고대 예술과 제의』, 예전사, 1996, 52~53쪽.

[면담Ⅳ-3]

근데 그, 하르방 장구덜 돌려메고, 북덜 돌려메곡 헤그네 그, 농악에 장단을 치는 거 보면은 춤, 어마 실퍼. (잘 쳐마썸?) 음. 잘 치는 게 아니고, 잘 치는 거 보담 도……. (잘 논다고?) 어? (잘 논다고?) 어. 놀기를 잘 놀주. 치는 건 아무 것도 아니야.-양○보³⁰⁰⁾

[면담Ⅳ-3]은 연행의 기량보다 즉흥적 놀이성이 강하다는 것을 알려준다. 양식적 규칙이 복잡다단한 연행의 경우 하나의 연행소를 진행할 때 뒤이어질 것을 예측하는 등 전후의 맥락을 인지해야 한다. 이와 반대로 연행이 즉흥적이고 단순한 요소로 구성될 경우에는 연행자들은 연행 텍스트를 인지할 필요 없이 감정적이고 감각적인 측면에 몰입하기가 편리해진다. 관념화, 의미화 이전에 몸이 보여주는 즉각적인 반응과 변화에 충실할 수 있다는 점에서 신명풀이의 극대화를 획득할 수 있다.

오늘날 농악 연구에 있어서 신명풀이의 ‘정동’적 측면을 강조하는데 제주도 걸궁의 즉흥적인 열린 구조야말로 정동의 발현에 더없이 좋은 장치다. 정동이란 언어로 구현되어 의미화되지는 않지만 감각적이고 본능적인 행위로 표출되는 활동이다.³⁰¹⁾ 걸궁패의 잡색을 맡은 참가자 누구나 비일상적인 존재로 변신해 특정한 규칙에 얽매이지 않고 개인의 감정을 풀어낸다. 즉흥적으로 생성되는 감각적 행위야말로 정동에 기초한 것이다. 이러한 개인의 느낌이 총합을 이뤄 통일된 놀판곳으로 이어지며 우발적이고 일회적이었던 행위는 모방으로 이어져 또 다른 걸궁의 기회에 채택되어 양식화될 가능성을 지니게 된다.³⁰²⁾

제주도 걸궁 속의 잡색은 주술적인 의미를 지닌 신성한 존재를 형상화한 모습으로 등장한다. 연행 속에서는 일정한 역할을 담당하는 배역과 어떤 것에도 구애받지 않고 즉흥적인 놀이를 벌이는 잡색으로 나뉜다. 신성한 존재이며 연행의 고정적인 부분을 담당하는 양반과 포수 잡색은 걸궁의 순회 중에 다다른 하나의 가호(家戶)에 주술적인 의미를 집약시킨다. 나머지 잡색들은 집약된 주술적 효과를 마을 전체로 확대하는 역할을 한다고 볼 수 있다. 이렇게 양식적으로는 ‘질서 없는 곳’의 외형을 띠지만 연행의 원리적 측면에서는 ‘탈’을 쓰고 안 쓰는 것으로 개별 잡색들이 내포한 의미가 정연하게 구분된다.

300) 양○보 인터뷰, 2014.07.15.

301) 권은영, 「정동이론으로 본 농악의 공감각적 현존과 신체 운동」, 『공연문화연구』 40호, 한국공연문화학회, 2020, 6~23쪽.

302) 이영배, 「민속의 재현과 정동의 배치:도둑잡이 민속의 혼종적 구성과 다중의 문화실천」, 『감성연구』 16호, 전남대학교 호남학연구원, 2018, 305쪽.

3. 제주도 곁궁의 사회적 기능과 의의

어떤 지역이나 집단을 막론하고 하나의 사회는 그들만의 문화를 생산하고 향유한다. 제주도 곁궁 또한 재래의 요소에 외래의 요소를 부분적으로 접합시켜 만들어낸 문화적 산물이다. 20세기 초에 이르러 자발적으로 수용하며 ‘자생적 곁궁’의 맹아를 형성시킨 표선면 성읍리와 조천읍 신흥리 등은 각각 마을공동체가 합의한 사회적 목적의 실현 장치로 곁궁을 활용했다. 이후 식민지 시대에는 일제가 조선 통치를 통해 자신들의 이익을 추구할 목적으로 농악을 장려하며 제주도에 ‘강요된 곁궁’을 이식했다. 해방공간의 시기에 다다라서는 재점화된 자생적 곁궁의 정착기를 거쳤다. 1960년대 초 최고의 절정기를 거친 곁궁이 잦아든 이후 제주도 개발 시기부터 오늘날에 이르는 시기에는 민속문화 장려와 관광콘텐츠 등의 개발을 목적으로 ‘재가공된 곁궁’이 국가 차원에서 확산되었다.

제주도 곁궁이 싹튼 이래 한 세기를 거치는 동안 전승 주체인 제주도민들은 물론 그것을 수단 삼아 자신들의 통치이념을 관철하려고 했던 정치 권력 또한 그들 나름의 목적을 지니고 있었다. 제주도 곁궁의 전승 주체들의 관점에서 볼 때 자생적 곁궁은 마을공동체의 안녕과 결속을 다지는 순기능을 했다면 강요된 곁궁은 통제와 억압이라는 역기능을 했다고 볼 수 있다. 재가공된 곁궁의 경우도 강요된 곁궁과 크게 다르지 않다고 볼 수 있다. 따라서 이 절에서는 20세기 초에서 현재에 이르는 백여 년의 기간 사이에 제주도 곁궁이 담당했던 사회적 기능의 측면을 살펴보고자 한다.

1) 일장기와 태극기의 대비

의례에 있어서 깃발의 상징성은 매우 중요하다. 의례에서 섬기는 신을 상징하거나 행위의 목적을 담아내는 구심점 역할을 한다. 제주도 무속의 거리굿에서는 신을 상징하는 뽕뿔기를 앞세워 거리굿을 펼쳤는가 하면 곁궁에서도 연행의 목적을 내건 깃발을 내세운 사례가 있다. II장에서 살펴본 서귀포시 서흥동 곁궁의 흥로부흥제 깃발과 III장에서 살펴본 애월읍 봉성리 신명동 곁궁의 농기가 그것이다. 이 두 가지는 의례의 전통적 관습에서 벗어나지 않는 사례다. 이와 달리 <사진 III-2>의 ‘한동청년 국민총력 행사 곁궁’ 기념사진 속 일장기와 <사진 III-13>의 애월읍 신엄리

결궁 속의 태극기는 전통적인 모습과는 거리가 먼 사례다. 어떤 이유로 일장기와 태극기가 결궁의 구심점 역할을 담당하게 되었는가에 대한 논의가 절실하다.

(1) 일장기와 농업보국(農業報國)

공식적인 마을기록으로 남아있는 조천읍 신흥리의 진사유(進士遊)는 마을 향사 신축자금 마련을 위한 목적으로 치러졌다. 남성 중심의 유교적 관습이 지배하는 향촌회의의 결정이고 결궁패를 구성해 직접 연행한 애우단(愛友團) 또한 청년 남성들을 중심으로 구성된 조직이었다. 이런 점에서 볼 때 진사유(進士遊)는 일차적으로 마을 남성들의 결속을 강화하는 기능을 했을 것이다. 이러한 결궁은 마을공동체 전체의 세시의례로 확대되며 남녀노소의 모든 구성원을 결속시키는 기능까지 확대되었다. 알다시피 공동체의 의례는 사회적 유대를 형성하며 공동의 가치를 공유하며 개별적인 구성원으로 하여금 일체감을 갖게 하는 일종의 사회화 과정이다.³⁰³⁾

수용기와 정착기의 자생적 결궁은 마을공동체의 공공기금 마련이라는 사회적 목적이라는 표면적 기능에 충족했다. 또한 유식 의례와 무식 의례를 연결하는 세시의례로 치러지며 구성원들의 일체적 유대감을 강화하는 이면적 기능도 톡톡히 발휘했다. 이처럼 결궁은 재래의 당굿, 포제 등과 연계된 세시의례로 정착하며 전승의 토대를 모색하기 시작했다. 그러나 안타깝게도 일제강점기라는 엄혹한 시대와 맞닥뜨리며 통제와 억압에 직면했다.

[면담Ⅳ-3]

결궁도 그 [불청] 허가 받아야 할 건데, 허가 안 받아 그냥 허미엔 허니까 것도 막 뭘 해요. 겨난 그 당시 결궁 완 헤가고 막 헤가니까 지서에서 옛날 순수, 칼 찬 거 알아 지지? 완 굿일 험시난 이 동네 들어가수다만은 임○○이라고 잇었습니다. 경찰 앓어 당 두러메다침??지 헤나서. (경찰관을?) 아, 그 어른네 건들지 못허는 사름. 경 허난 그 임○○씨 무서와 이디 들어오지 안헤놓고 허난 우리 모름대로 결궁 끝나민 행진 허고. (거니까 이 결궁덜 헤가민 이 순사덜은 허지 못허게 막았구나예?) 그렇주.-조천읍 와흘리³⁰⁴⁾

위의 증언에 따르면 자생적 결궁은 일제의 감시와 통제가 이어지는 가운데 치러야

303) 캐서린 벨, 류성민 譯, 『의례의 이해』, 한신대학교출판부, 2007, 130쪽.

304) 한○생 인터뷰.

만 하는 난관을 오랫동안 겪었던 것으로 보인다. 이 장의 1절에서 살펴본 대로 1919년 3·1독립만세운동 이후 통치의 기조가 문화통치로 바뀌며 진흥과 장려의 두 가지 정책이 될 때까지 제주도 걸궁은 침체 일로를 걸었을 것이다. 걸궁의 유입 초기였던 탓에 침체 일로는 단절이나 다름없는 것이었다는 것을 Ⅲ장의 구술 증언 등을 통해 확인한 바 있다.

1930년대 후반 중일전쟁을 시작으로 1940년대 태평양전쟁에 이르기까지 일제는 국민총동원체제를 정책적으로 시행하며 각종 보국사업을 벌였다. 이 가운데 쌀 생산의 증대를 꾀하는 농업보국사업은 농악의 진흥과 장려로 이어졌다. 특히 제주도를 제외한 전국의 모든 지역에서 농악경연대회의 난립을 유도했다. 한편 제주도를 대상으로는 다른 지역처럼 농악의 전통이 미약한 것을 파악해 걸궁을 농악으로 변신시키는 작업을 진행했다.

이 과정에서 다른 지역 농악이 기예적인 요소를 구비한 연희로 성장해 판굿을 창출해낸 것과 달리 제주도의 걸궁은 여전히 종교성이 강한 세시의례였다는 차이점을 파악했던 것으로 보인다. 이 때문인지 국민총동원체제 속에서 만들어진 국민정신작흥주간과 전시국민생활강조주간 등 국민동원행사에서 걸궁을 정식 훈련 종목으로 실시한 것이 <사진 Ⅲ-2>로 남겨졌다.

<사진 Ⅲ-2>와 비슷한 시기인 1940년 인천 지역의 전시국민생활강조주간을 살펴보면 ‘제1일 감사일, 제2일 국어일, 제3일 체육일, 제4일 도보일, 제5일 근로일, 제6일, 제7일 저축일’ 등으로 계획되었다. 그리고 각 날짜에 맞는 실천사항을 정해놓았다. 이 가운데 체육일에는 라디오 체조와 황국신민체조 등을 강요하고 있다.³⁰⁵⁾

<사진 Ⅲ-2>가 바로 이와 유사한 형태의 집단훈련의 일환이었던 것으로 추정된다. 이는 재래의 거리굿에 농악이 가미된 종교성이 강한 제주도 걸궁이 지닌 세시의례로서의 성격을 소멸시키고 다른 지방 농악을 이식하는 것이었다. 또한 공동체의 소속감을 강화하는 의례의 기능을 국가라는 이념적 공동체에 대한 충성심으로 뒤바꾸는 책략이었다고 할 수 있다. 의례는 마땅히 기존 사회질서의 옹호와 강화를 위한 사회의 재통합을 꾀하는 종교적 기능을 지니고 있다. 일제는 이러한 의례의 순기능을 역기능화했던 것이다.

일제의 걸궁 활용은 태평양 전쟁기에 이르러 정점에 이르렀다. 1942년 싱가포르 함락에 성공하자 전승기념축제라는 전국적인 규모의 행사를 열었다. Ⅲ장에서 살펴본

305) 오미일, 앞의 논문, 256~257쪽.

조천읍 와흘리와 성산읍 오조리의 걸궁이 이때 행사의 일환으로 강요된 것이었다. 와흘리의 경우 당시 조천면 관내 여러 마을에서 주민들을 동원해 걸궁을 연습한 뒤 공연까지 진행하는 행사에 내몰렸다. 성산읍 오조리의 경우에는 마을 안에서 걸궁을 치르게 했다. 오조리의 경우는 일정한 할당금을 정해 금액을 채우도록 강제했다. 이는 한동리 청년들을 대상으로 실시했던 집단훈련방식의 걸궁과는 또 다른 성격을 지닌다. 제주도 특유의 전통적인 세시의례를 국가의 통치이념을 관철하는 기념의례로 변환시킨 것이다.

근대국가의 기념의례는 역사적 사건을 근거로 ‘민족’과 ‘국가’라는 근대적인 이념의 형성물을 가시적으로 보여주는 대표적인 장치 중 하나다. 일제는 메이지유신을 통해 일본인들로 하여금 민족과 국가의 일원임을 상상케 하는 ‘황국신민’이라는 이데올로기를 탄생시켰다. 태평양전쟁 발발 이후에는 조선인을 대상으로 같은 방식으로 매우 강력하게 적용했다. 이른바 ‘관주도 민족주의’의 주입이다.³⁰⁶⁾

<사진 III-2>의 일장기야말로 기념의례로 변환된 걸궁의 참혹한 실상을 단적으로 보여주는 ‘상상의 공동체’의 압축적 상징이다. 농약이라면 농기가 있어야 하는 것이 상례다. 제주도 특유의 거리굿이라면 뽕땃기가 있어야 마땅하다. 그런데 일본군복을 입은 군인이 든 깃발 속에 일장기와 함께 농업보국(農業報國)이 그 자리를 꿰차고 있다. 이처럼 유입기를 지난 일제강점기 국민총동원체제하에서의 제주도 걸궁은 세시의례가 아닌 국가 차원의 이데올로기를 주입하는 기념의례로 변질되었다. 다시 말해 역기능의 장치로 전락하고 만 것이다.

(2) 태극기를 앞세운 걸궁패

다른 지역과의 교류 과정에서 제주도에 유입된 농약의 맹아는 포제와 당굿으로 이어지는 정초의 세시의례 중의 하나로 수용되며 전승 기반을 도모했다. 그러나 일제강점기를 거치는 동안 전혀 다른 왜곡과 강요를 겪으며 기반 확보의 기회를 상실했다. 해방 이후에 다시 활력을 찾는 듯했지만 4·3과 6·25전쟁을 거치며 견잡을 수 없는 학살과 혼란에 휩싸였다. 이후 4·3 이재민 복구사업, 제주도개발계획, 새마을운동 등을 거치며 잠깐 사이 활력을 되찾아 정착기를 맞이했다. 그러나 중앙정부의 미신타과운동 시행과 민속경연대회 개발이라는 또 다른 사회변동에 휩쓸리며 실낱같은

306) 베네딕트 앤더슨, 윤형숙 譯, 『상상의 공동체』, 나남, 2002, 135쪽.

희생의 기회마저 완전히 상실하고 말았다.

여기서는 채 제주도 곁궁의 정착기 중 10년도 되지 않는 기간의 ‘자생적 곁궁’이 지녔던 기능적 면모를 태극기라는 압축적 상징을 통해 살펴볼 것이다. 일제강점기 말 국민총동원체제가 곁궁에 미친 영향은 농기의 자리를 대신한 일장기를 통해 확인하였다. 그런데 어렵사리 되살아난 전승의 기회인 성행기와 절정기로 이어지던 시기에는 <사진 III-13>에서 보이듯이 뽕뿔기도 농기도 아닌 태극기가 등장했다. 일장기를 대체한 것이 태극기였다는 말이다. 표면적으로는 국기라는 점에서 두 깃발은 상통하지만 곁궁에서의 목적과 의미는 사뭇 다르다. 일장기는 일제에 의해 강제당한 ‘강요된 곁궁’의 상징이었다. 이와 달리 태극기는 자생적 곁궁이 되살아난 절정기에 제주도민들이 자발적으로 선택한 곁궁패의 상징이다.

이와 비슷한 경우가 한 가지 더 있다. 바로 당굿을 비롯한 마을 의례의 뽕뿔대 위에 걸린 태극기가 그것이다. 연구자가 현장조사를 통해 확인한 바로는 구좌읍 관내의 김녕리 동김녕 잠수굿, 동북리 신과세제, 종달리 잠수굿, 조천읍 관내의 함덕리 영등굿, 조천리 영등굿, 성산읍 관내의 수산리 신과세굿, 온평리 영등굿, 고성리 영등굿, 제주시 관내의 삼도동 영등굿 등 수많은 곳에서 뽕뿔기 또는 요왕선왕기 위에 태극기가 걸린다. 특히 성산읍 수산리 울레머루하로산당과 성산읍 온평리 진동산당의 경우에는 당(堂) 내부의 제단에 본향당신의 신체(神體)를 상징하는 조형물이 있는데 이 상징물 뒤에도 태극기가 걸려 있다.

<사진 IV-6> 수산리 본향당의 태극기³⁰⁷⁾



307) 성산읍 수산리 본향 울레머루하로산당의 마을굿, 2019.02.23. 촬영 한진오.

<사진 IV-7> 온평리 본향당의 태극기³⁰⁸⁾ <사진 IV-8> 함덕리 영등굿의 태극기³⁰⁹⁾



성산읍 수산리와 온평리에서는 6·25전쟁에 참전해서 숨을 거둔 마을 청년들의 넋을 기리는 의미로 마을굿 또는 군인굿을 마련했다. 그로 인해 당 내부의 신상(神像) 뒤와 뽕땃대 위에 태극기를 내걸게 되었다고 한다. <사진 IV-6>에서 보이듯이 당 굿에 태극기가 등장하는 이유에 대해 수산리 본향당굿을 집전하는 오○부 심방은 이렇게 설명했다.

[면담IV-4]

(언제쯤부터파? 군인굿을 시작한 게?) 거니까, 헛 저 상태주만 어쨌든 헛 6.25사변 뉘주. 그 7리에. (그게 사실은 마을굿이잖아예? 마을굿인데 그냥 곧기 좋든 군인굿, 군인굿.) 아, 여기서는 마을굿이엔 곧주 경 안 곱아. (그지예? 온평리도 가난 군인 굿…….) 온평린 군인굿이엔 곱아. -중략- 우리나라 상징물도 잊지만은 그 애국자들 뜻을, 군인 간 돌아가선 애국하는 마음으로 태극기를 담 시작한 거주게. -중략- 어쨌든 군인굿이 이 6·25사변 생김으로 해서 달기 시작한 거. 이제 그분네, 거난 옛날 심방어른덜은 태극기 보멍 읍센 허는 거라.³¹⁰⁾

[면담IV-4]에 따르면 성산읍 수산리와 온평리에서는 6·25전쟁에 참전해서 숨을 거둔 마을 청년들의 넋을 기리는 의미로 마을굿 또는 군인굿을 마련했다. 그로 인해 당 내부의 신상(神像) 뒤와 뽕땃대 위에 태극기를 내걸게 되었다고 한다. 6·25 당시 많은 청년들이 군대에 자원입대했다고 하는데 이러한 정황의 배후에는 4·3이 잠복해 있다. 이 시기는 4·3과 6·25가 중첩되었던 시기로 전쟁이 발발하자 정부는 예비검속을 실시하며 수많은 제주도민을 희생시켰다.

제주도민들로서는 빨갱이 또는 폭도로 지목되는 혐의에서 벗어나기 위한 탈출구로

308) 온평리 본향당 신과세굿, 2020.02.14. 촬영 한진오.

309) 함덕리 영등굿, 2021.03.24. 촬영 한진오.

310) 오○부 인터뷰, 2023.03.08.

자원입대를 선택할 수밖에 없었다. 당시 4·3진압을 위해 해병대 사령부가 제주도에 주둔하며 해병대 사령관이 제주도지구 계엄사령관을 겸임했다. 해병대는 대대적인 모병 작업을 벌였다. 이에 따라 수많은 청년들이 해병대에 입대한 결과 해병 3~4기 대부분이 제주도 출신으로 채워지는 결과를 낳았다.³¹¹⁾ 도내 곳곳의 마을공동체 곳에서 태극기가 발견되는 이유는 이러한 배경에서 비롯된 것이다.

레드컴플렉스를 극복하는 대안으로 태극기가 선택되며 정작 당신(堂神)을 상징하는 깃발은 자취를 감췄다고 오○부는 덧붙였다.

[면담Ⅳ-5]

원래 뽕뿔기 우이. 거, 이, 나가 옛날 신산리 본향 깃어네 어, 열흘루 도청긔할 때, 그 때가 보나네 뽕뿔기 돌아메연 그 우에 천 ㅎ날 더 돌아메더라고. 어른덜 큰선생덜 이 와네 경 허는 거여 허나네 이젠. (빨간 거?) 어, 우터레 돌아메더라고.³¹²⁾

공교롭게도 뽕뿔기 위에 달았던 당신(堂神)의 상징 깃발이 붉은색이었다는 점이 인공기를 연상케 해 레드컴플렉스를 자극한 측면도 있었던 것으로 보인다. 결국 뽕뿔기와 내걸렸던 붉은 당기는 시각적인 유사성으로 인해 태극기로 교체되며 사라지게 된 것이다. 이와 더불어 박정희 정부 시절 극심했던 미신타파운동의 위세를 모면하기 위해 자발적으로 태극기를 내걸어 국가로부터 공인받으려고 했던 시도도 여러 마을로 번지며 새로운 전통으로 자리 잡게 되었다.

<사진 Ⅲ-13> 속 신엄리 절궁의 태극기는 당곳과 비슷한 이유에서 선택된 것으로 보인다. 마을 사람 대다수가 모여 절궁을 치르는 것의 표면적 목적과 기능이 공공기금의 마련과 가호의 안택에 있었다면 이면에 숨겨진 목적과 기능은 레드컴플렉스의 극복에 있었다. 지리적인 측면과 정치적인 측면 모두 변방이며 주변부 처지인 제주도는 한반도에 편입된 이래 수많은 수탈과 학살이 빚어지는 수난을 겪어왔다.

오랜 세월 끊임없이 반복된 차별과 수탈은 일제강점기 조선인에게 ‘2등 신민’의 굴레가 씌워졌던 것처럼 제주도민들에게 ‘2등 국민’이라는 정체감을 형성시켰다. 더욱이 해방공간의 대학살극으로 평가되는 4·3은 이러한 정체감을 강화하는 데에 결정적 구실을 했다. 이러한 정황에 비취볼 때 결국 절궁판과 굿판을 아우르는 태극기는 국가 권위를 상징하며 국민국가의 ‘1등 국민’으로 편입되고자 정치적 욕망을 실

311) 양정심, 「한국전쟁기 제주지역사회의 변동」, 『사람』 33호, 수선사학회, 2009, 148쪽.

312) 오○부 인터뷰, 2023.03.08.

현하는 기능을 도맡았던 셈이다. 종교적인 목적과 더불어 정치적 목적의 실현을 담아내고 빨갱이 마을이 아닌 ‘대한민국’이라는 근대국민국가에 편입된 ‘1등 국민’의 마을로 공식화하려는 의지의 발현장치가 태극기인 것이다.

제주도 특유의 무속신앙 속에서 배태된 의례인 걸궁과 굿 속의 깃발은 오늘날에도 여전히 이러한 기능을 담당한다.

<사진 IV-9> 온평리 영등굿의 제2공항 반대 깃발³¹³⁾



<사진 IV-9>는 수년 동안 제주 사회 전체의 정치적 쟁점으로 떠오른 제주 제2공항 문제와 관련해 공항부지로 예정된 성산읍 온평리 영등굿에 요왕선왕기와 나란히 걸린 제2공항 반대 깃발이다. 레드컴플렉스의 극복을 위해 걸리기 시작한 태극기와 나란히 내걸렸다. 6·25 이후 군인굿을 마련한 온평리 주민들의 의례를 통해 정치적 목적의 실현 의지가 또 다른 깃발의 추가로 이어진 것이다. 국민국가의 소속원으로 편입되려는 욕망과 그와 반대로 국가정책을 부정하는 의지가 하나의 굿판에 나란히 내걸린 모순과 역설의 장면이기도 하다.

만약 제주도의 자생적 걸궁이 오늘날까지 존속되고 있었다면 이와 같은 모습을 보여주었을 가능성이 매우 크다. 이처럼 일장기가 사라진 자리에 들어선 태극기는 일제강점기의 기념의례로 전락했던 걸궁 속의 일장기와는 분명하게 다른 기능을 했다

313) 온평리 영등굿, 2019.03.19. 촬영 한진오.

고 볼 수 있다.

2) 양반과 포수 : 군인과 경찰의 대비

시대의 사회환경 변화와 그에 따른 적응전략이 일장기를 태극기로 뒤바꾼 것처럼 절정기 제주도 걸궁에서는 전에 없던 양상이 펼쳐졌다. 이전 시기부터 지배에 비해 압도적으로 많았던 잡색들이 더욱 늘어나는 양상을 보이기 시작한 것이다. 이전 시기보다 늘어난 잡색 중 가장 눈길을 끄는 것은 군인과 경찰이라는 배역이다. III장에서 구좌읍 동북리 신○국과 조천읍 북촌리 백○옥의 증언과 더불어 애월읍 신엄리 걸궁을 기록한 사진에서 이를 확인했다.

다시 <사진 III-12>를 살펴보면 북촌리 백○옥의 증언처럼 육·해·공군의 복장과 헌병 등의 복장을 차려입은 잡색이 보인다. 경찰 복장을 한 잡색도 있다. 군인 복장의 잡색은 경북 일대에서도 나타나지만 신엄리 걸궁의 사례처럼 다채롭지는 않다. <사진 III-13>에서 보이듯이 태극기를 앞세우고 군인과 경찰 차림을 한 잡색들이 어울린 모습은 마치 군악대의 행진이나 의장대의 사열식처럼 비치기도 한다. 전통적인 세시의례의 풍경이라고 하기에는 너무나 이질적인 인상이 강하다. 시대적인 변이를 드러내며 동시대성을 담아내는 잡색들의 등장은 다른 지역의 농악에서도 종종 발견된다. 이를 일러 ‘변종 잡색’이라고도 한다.³¹⁴⁾

그렇다면 절정기 제주도 걸궁의 변종 잡색이 단연 군인과 경찰 일색인 이유는 무엇일까? 이것은 일장기를 대체한 태극기의 등장과 같은 맥락인 것으로 보인다. 사회적 억압 기제 중 하나인 레드컴플렉스의 극복을 위한 기능적 선택인 것이다. 제주도민들은 4·3이라는 대학살을 겪는 동안 군경으로 대표되는 국가권력의 현실적 위세를 참담하게 맛보았다. 이러한 비극적 경험은 레드컴플렉스라는 집단적 트라우마로 남게 되었다. 그리고 이 트라우마의 극복 방안이며 생존방식의 한 수단으로 군대에 자원입대하는 길을 선택했다. 젊은 남성 청년들의 선택이 군대였다면 나머지 사람들에게도 선택지가 필요했다. 그리하여 그들은 마을공동체를 뒤덮은 레드컴플렉스를 극복하기 위해 다각도의 노력을 기울이며 방안을 모색했다. 이 과정에서 마을공동체의 세시의례 속에 태극기를 도입하며 국민국가의 국민으로 공식적인 편입을 도모했다. 이러한 노력이 당곳과 연계된 세시의례인 걸궁까지 이른 것이 군인

314) 박혜영, 앞의 논문, 73쪽.

잡색과 경찰 잡색의 탄생으로 이어졌다. 4·3과 6·25라는 미증유의 사회변동이 이러한 의례방식을 고안하게 만든 직접적 요인인 것이다.

4·3과 6·25 이후에 나타난 의례방식의 변화는 이뿐만이 아니다. 오늘날 4·3을 추념하는 기념의례로 고안된 4·3해원상생굿 또한 비슷한 사례다. 4·3해원상생굿은 지난 1998년 50주기를 추념하는 ‘해원상생의 큰굿’을 시작으로 공식화된 굿이다. ‘50주년 해원상생의 큰굿’ 이후 제주민예총이 2002년 ‘찾아가는 현장 위령굿’이라는 이름으로 4·3 학살지 중 한 곳인 구좌읍 세화리 다랑쉬굴에서 치르면서 연례적인 굿으로 자리 잡았다.³¹⁵⁾ 특히 최근 몇 년 사이 4·3해원상생굿을 국가무형문화재 제주큰굿보존회가 집전하게 되면서 대중적인 장으로 드러난 의례방식 한 가지가 있는데 ‘군벙놀이’가 그것이다.

<사진 IV-10> 4·3해원상생굿의 군벙놀이³¹⁶⁾



<사진 IV-10>이 군벙놀이의 한 장면인데 본래 제주도의 동남부 지역의 굿인 ‘정의 굿’에서 전통적으로 행해지던 ‘산신맞이’의 한 과정이다. 여기서 ‘군벙’이란 ‘군졸, 군졸, 잡귀, 척구’ 등으로도 불리는 신령의 한 부류로 주로 전란, 재해, 전염병 등의 재앙으로 인해 비명에 사망한 사람의 영혼을 이른다.³¹⁷⁾ 관용적으로 구천을 떠도는 무

315) 강소진, 「제주 4·3해원상생굿의 재조명-〈차사영맞이〉의 역할과 해원상생의 의미를 중심으로」, 『담라문화』 25호, 제주대학교 담라문화연구소, 2004, 3~5쪽.

316) 4·3 70주년 해원상생굿, 2018.04.11. 촬영 한진오.

317) 현용준, 『濟州島 巫俗 研究』, 집문당, 1986, 148~149쪽.

주고혼이라고 부르는 존재와도 상통한다. 군병이 지닌 속성 때문에 4·3 당시 학살을 당한 사망자들과 같다고 여겨 4·3해원상생곳에 군병놀이를 삽입한 것이다.

[면담Ⅳ-6]

산신맛이 허는디 우리 그 남쪽에서는, 이 북쪽데렌 거 엇인디 남쪽데레는, 이 표선 면으로 남원읍, 서귀포까지는 이제 그 4·3에 돌아가신 어른덜 잇으면, 잇으면 이제 그 집이 강 굿허젠 허민 그 곳은 집이서도 안허여. 드르에 강 천막청. 천막쳐그네낭 이제 산신고빋대 다 꺾어놓고 이제 거기서 굿을 헤. 하루 저물앙. 산신놀이허고 체섯 본 다 풀곡 경행 그디서 이제 막 총놀일 다 헤영……. -중략- (그거 4·3 전엔 엇어난 식이파?) 아니 옛날에도 그런 거 저 정의더렌 잇어났덴. -중략- 산신맛이 허는 이유 가 그 군인을 갖던가 군병에 돌아가시면 몸에 피 부뜨고 다 허니까 걸 깨끗허게 그 밖에서 정화를 시경 오는 거라. 거난 굿인 거 다 뱃겨뿤, 목은 옷 다 뱃겨뿤 새옷 다 굴아입찌곡, 경 헤야 집일 오는 거라. 집이 와서 다른 조상덜이영 7찌 상을 받주. 경 아니형은 상을 못 받넝 허주게.-오○부³¹⁸⁾

위의 증언처럼 산신맛이는 본래 수렵이나 목축을 생업수단으로 삼았던 조상 또는 전란을 비롯한 재난에 휘말려 희생당한 조상의 영혼을 모셔오는 곳이었다. 특히 시신이 실종되어 미처 수습하지 못한 경우에 산신맛이를 통해 영혼을 청해 천도하는 경우가 많다. 수중에서 익사해 시신을 찾지 못하는 익수자의 천도를 기원하는 무혼 곳과도 일맥상통한다. 이러한 사정에 근거했던 산신맛이가 4·3 이후에는 학살당한 가족의 영혼을 맞이해오는 의미로 바뀌었다. 그것이 오늘날 4·3해원상생곳까지 이르게 된 것이다.

<사진Ⅳ-10>을 살펴보면 심방과 소미가 나무막대를 총처럼 들고 공격하고 저항하는 모습이 확인된다. 4·3 당시 군경토벌대와 무장대의 충돌을 굿놀이로 펼쳐내는 것이다. 군병놀이는 무복(巫服) 차림의 심방들이 대결하는 장면을 연출하는 방식으로 펼쳐진다. 이와 달리 <사진Ⅲ-12> 등의 신엄리 걸궁에서는 군인과 경찰의 복장을 한 잡색들이 등장한다. 그러나 이 둘은 공통적으로 4·3이라는 역사적 체험을 반영한 변화의 결과물이다.

군병놀이의 변화와 걸궁의 군인, 경찰 잡색의 등장 배경에는 4·3이라는 역사적 체험이 공통적으로 자리하고 있지만 다른 점 또한 찾을 수 있다. 군병놀이는 희생자의 신원을 기원하며 학살 당시의 상황을 극적으로 재현하는 것에 집중한다면 걸궁의 군인, 경찰 잡색은 사실적 행위와 상징적인 춤과 과격적인 풍자 행위를 동시에

318) 오○부 인터뷰, 2023.04.08.

연출한다. 이는 2절에서 살펴본 남녀의 성 전도를 시도한 잡색들의 연행과도 비슷하다. ‘자기 자신도 아니고’ ‘자신이 아닌 것도 아닌’ 경계의 아이덴티티를 지니는 것이다. 4·3곳의 군병놀이가 역올한 희생자인 ‘군병’의 입장을 반영한다면 결국의 군인, 경찰 잡색은 가해자의 입장을 풍자적으로 반영하고 있는 것이다.

이는 4·3 이전 시기의 결국에서 양반과 포수 잡색의 변형으로도 볼 수 있다. 양반 잡색과 포수 잡색은 현실 세계에서도 마을의 대소사를 주관하는 권위의 존재와 비범한 사냥 능력의 존재를 주술적 권능의 존재로 변신시킨 배역이다. 4·3을 겪고 난 뒤의 사회는 양반과 포수를 압도하는 군인과 경찰의 위력을 실감한 시대다. 이전 시기의 양반, 포수의 권위를 군인, 경찰로 변환시켜 결국판에 등장시킨 것이다. 잡색을 통해 현실적 권위와 능력을 주술적으로 변환시키는 연행의 원리가 그대로 적용되었다. 학살과 전쟁의 혼란기에는 사람의 생사를 좌지우지하는 군경이야말로 전 근대사회의 양반과 포수를 압도하는 현실 최고의 권력이었기 때문에 대체된 것이라고 할 수 있다.

결국 현실 권력의 존재를 인정하고 그 힘을 빌려 생존을 모색하려는 기원의 태도가 군인과 경찰을 결국판의 신성한 존재로 변환시킨 것이다. 태극기가 국가권력이 신성을 압도하는 현실 권력이므로 뱀뱀대 꼭대기와 결국판의 깃발로 들어선 것과 같은 이치다. 4·3 이전 시대의 양반과 포수 잡색이 군인과 경찰로 치환된 것이다. 이렇게 군복과 경찰복을 입는 행위는 비밀상적인 접신(接神)을 통한 권능의 발현을 기대하는 주술적 맥락이며 동시에 레드컴플렉스의 극복을 꾀하는 이중의 효과를 기대한 것으로도 보인다. 4·3을 경험한 이래 양반과 포수로 대표되는 이전 시대 권력의 표상을 군인과 경찰로 변신시킴으로써 빨갱이의 혐의를 벗고 한국이라는 국민국가의 국민으로 거듭나는 인정 투쟁의 방편으로 마련된 것이다.

이런 점에서 제주도 결국의 절정기에 출현한 태극기, 군인 잡색, 경찰 잡색 등은 결국이라는 세시의례가 점차 기념의례적 기능을 강화하는 측면으로 변화하는 사회적 경향을 보여준다. 일제강점기 국민총동원체제하에 일제가 제주도를 국가 이데올로기와 충성심을 배양하는 기념의례로 전환시키려고 했던 시도와는 다른 성격의 기념의례다. 일제가 행한 결국의 기념의례화는 강요된 것이었고 성행기 자발적 결국의 기념의례화는 자발적 선택이었다는 점이 본질적인 차이이다.

세시의례에 기념의례적 기능이 중첩되는 양상은 레드컴플렉스의 트라우마를 극복하려는 인정 투쟁에만 그치지 않았던 것으로 풀이된다. 피해자가 가해자로 변신을

찌하는 모습은 신분 사회에서 상위계급을 모방하는 것으로 저항을 도모하는 ‘신분 역전’의 의례적 기능 또한 반영하고 있다.³¹⁹⁾ 국민국가의 일원으로 편입을 바라는 태도와 이와 반대로 저항감의 표출이기도 한 것이다.

다시 말하면 순응과 대응의 양면을 드러내는 것이 군인 잡색과 경찰 잡색의 등장이라는 말이다. 군인, 경찰 잡색에 담긴 숭배와 풍자의 양면성은 <사진 IV-9> 속 태극기와 제주 제2공항 반대 깃발이 나란히 내걸린 온평리 영등굿과도 상통한다. 현실 권력을 인정하면서 동시에 부정하는 순응과 대응의 민중적 정서가 오롯이 표상화된 상징이라고 할 수 있다.

대응의 집단심리는 다른 측면에서도 발견할 수 있다. 4·3을 드러내는 것을 허용하지 않았던 이 시기의 정황을 놓고 볼 때 걸궁판에 등장한 군인 잡색과 경찰 잡색이라는 상징적인 존재와 그의 행위를 빌린 기억의 공유와 세대 간 전수과정으로도 풀이된다. 기억 투쟁의 방편으로도 활용했다는 말이다. 4·3이라는 역사적 사실을 드러내어 공유하는 행위야말로 망각을 강요당하는 기억의 소환이며 이러한 이면의 목적 때문에 걸궁이 기념의례적 성격을 갖게 된 것이라고 할 수 있다.

그렇더라도 양반 잡색과 포수 잡색이 군경 잡색과 병존하는 마을의 사례도 있었던 점을 볼 때 본연의 종교성은 여전히 유지되고 있었던 것으로 보인다. 세시의례와 기념의례가 중첩되는 절정기 걸궁의 양상은 돌연히 나타난 현상이 아니다. 유입기의 걸궁이 유식 의례와 무식 의례를 하나의 마을공동체 의례로 통합하는 기능을 담당하며 정착을 시도했던 것과 같은 주술적 세계관에 기초한 것이다. 따라서 군인 잡색과 경찰 잡색의 등장은 제주도 걸궁이 사회변동으로 인해 달라진 사회환경에 대해 적극적이고 능동적으로 대응했다는 사실을 증명한다.

3) 장구계에서 민속보존회로

수용기에서 정착기까지 이어지는 제주도 걸궁을 관통하는 것이 연행주체들의 조직이다. 수용기 중 유입 초기 걸궁 사례 중 하나인 조천읍 신흥리의 경우 ‘진사유(進士遊)’ 걸궁의 연행 여부는 마을 회의를 통해 결정했다. 그러나 정착 연행의 실질적인 주체는 마을의 청소년 모임인 애우단(愛友團)이었다. 서귀포시 서홍동 ‘홍로부흥제(烘爐復興祭)’ 걸궁 또한 마을 내부의 모임 중 하나인 개발계(開發契)가 연행의

319) 빅토 터너, 박근원 譯, 『의례의 과정』, 한국심리치료연구소, 2005, 259쪽.

주체였다. 구좌읍 동북리의 경우는 마을 안에 ‘장구계’를 따로 결성해서 걸궁을 주도했다. 유입 초기부터 걸궁을 시작해 오랜 내력을 지닌 표선면 성읍리의 경우에도 정의향교와 노인회가 걸궁의 연행 주체를 담당했다. II장에서 짧게 언급한 애월읍 하가리의 경우에는 포제 봉행의 비용을 마련하기 위해 걸궁을 치렀다고 한다. 이런 점에서 볼 때 하가리 걸궁 또한 연행의 주체를 포제향회가 담당했을 공산이 매우 크다. 구좌읍 김녕리의 경우에는 마을 부인회가 연행의 주체였으며 <사진 II-20>의 대정읍 상모리 마을회관 낙성식의 걸궁 또한 대정부인회가 연행의 주체였다.

마을의 대소사를 논의하는 회의를 통해 걸궁의 실행 여부를 결정하고 직능별 모임이 연행의 주체로 나서는 구조는 전통적인 향촌 자치의 단면을 여실히 보여준다. 걸궁을 매개로 마을공동체의 민주적 자치제도가 활성화되고 있다는 것이다. 당신앙이 전통적인 단골관의 체계 속에서 유지 관리되었다면 걸궁은 민주적 회의체계를 통해 전승되었다고 할 수 있다. 바꾸어 말하면 한 마을에서 걸궁이 지니는 위상이 그만큼 중요한 것이라고도 할 수 있다. 표면적으로는 재액의 소멸과 풍요를 바라는 세시의례지만 그 내면에는 공동체의 결속과 주민자치의 민주적인 문화를 담지하고 있는 것이다.

이처럼 걸궁은 향촌의 자치와 민주주의 발현의 기능까지 담당하며 전승 기반을 모색했는데 20세기 전반에 걸친 급격한 사회변동과 맞닥뜨리며 자취를 감추고 말았다. 이런 점에서 볼 때 걸궁의 소멸은 단지 세시의례의 한 축이 사라진 것만이 아니라 향촌 자치 기능 약화이며 ‘마을’의 소멸이라고도 할 수 있다.

향촌 자치의 단면을 보여주는 자생적 걸궁이 자취를 감춘 그 자리를 점유하게 된 ‘재가공된 걸궁’은 주민자치의 소멸까지 불러일으켰다. 1990년대 후반에 이르러 관의 주도하에 만들어진 마을민속보존회가 재가공된 걸궁의 연행 주체로 나서면서 관제화된 문화의 파급은 향촌의 자치능력까지 크게 떨어뜨렸다.

알다시피 재가공된 걸궁은 마을회관 건립, 도로포장, 질병의 차단, 풍요 기원 등 마을 안의 다양한 사안을 논의하고 그것의 실현방안으로 치러지던 자치문화의 기반 위에서 싹튼 자생적 걸궁과 다르다. 지자체와 국가 차원의 행사에 동원되어 천편일률적인 연행을 벌이는 양상이 오늘날 각 마을민속보존회가 보여주는 것이 재가공된 걸궁의 실상이다. 그조차도 자생적 걸궁이 지녔던 거리굿과 놀판굿의 면모를 상실한 정체불명의 연행이다. 각종 행사와 경연대회 출연을 전제로 지자체에서 보조금을 받는 것이 마을민속보존회의 현실이다. 이 때문에 미약하게나마 자생적 걸궁이

유지되던 마을조차 재가공된 걸궁의 위세에 밀려 자취를 감추기까지 했다.

[면담Ⅳ-7]

우리 성읍리 한라문화제 나가젠 허난 대정 사람을 빌려다네 이 걸궁을 허는 거라. 도무지 이걸 아니라고. 나 구경 갖단 이거 나가 들어강 한번 쳐볼카. 이런 생각도 헛는데 그 사람도 자존심 상허카부덴 아예 끼지도 안헛주만은. 좌우지간 육지 농악놀이를 갖당 걸궁이렌 허멍 선생질허멍 돈만 쳐받아 먹곡. (아니 이제도 보민 여기 민속 보존회나 뭐 이런 데 그런 사람덜이 왕 가르치곡 허지 안헛수과? 어르신한테 뭐 같이 허자 이런 말 엇입니까?) 난 성질이 괴팍해서 이걸 아니다 허문 안헤. 난 그만두 겠다 설러부러지.-표선면 성읍리³²⁰⁾

위의 증언은 마을민속보존회가 한라문화제 걸궁 대회에 나가기 위해 일정한 기간을 두고 연출가를 섭외해 정체불명의 연희를 연습한 것에 대한 비판이다. 더욱이 지리적 특성을 놓고 볼 때 증언 속의 ‘대정 사람’은 제주도의 서남부 지역인 대정읍 출신이고 성읍리는 동남부 지역이어서 도내에서 가장 먼 거리를 둔 만큼 관습의 차이 또한 크게 드러난다. 김○남의 시선에는 성읍리의 걸궁과는 전혀 다른 대정읍 지역 또는 다른 지방 농악을 모방한 이질적인 것으로 보인 것이다. 성읍리의 자생적인 걸궁패를 배제하고 지자체의 후원을 받아 조직된 성읍리 민속보존회가 걸궁을 맡는 것에 대한 불만 또한 자못 컸다.

표선면 성읍리 민속보존회의 경우 ‘정의골 민속한마당’이라는 연례적인 마을 자체 행사에 출연하는 것 외에 위의 증언처럼 경연대회와 각종 축제에 동원되는 활동 일색이다. 현재까지 유지되고 있는 ‘정의골 민속한마당’마저도 탐라문화제의 일환으로 펼쳐진다. 이와 달리 자생적 걸궁은 민속보존회의 등장으로 몇몇 노인들의 행사로 크게 위축되었다가 2000년대에 이르러서는 영영 종적을 감추고 말았다.

거듭 말하거니와 자생적 걸궁의 연행 주체였던 장구계를 비롯한 마을 모임이 관의 개입으로 결성된 민속보존회에 밀려 자취를 감춘 것은 단순히 걸궁의 소멸에만 그치지 않는다. 전통적으로 이어져 오던 향촌 자치의 기능이 소멸되었다는 사실을 알려주는 것이다.

320) 김○남 인터뷰, 2023.03.07.

4. 제주도 걸공과 다른 지역 농악의 변화상

제주도의 걸공은 다른 지방에 비해 비교적 늦은 시기에 세시의례로 수용되었다. 비록 봉건시대와 근대의 교체기라는 불안정한 시기에 유입되었지만 독자적인 전승 기반과 연행양식을 나름대로 모색하며 특유의 문화로 자리 잡기 위한 노력을 기울여왔다. 제주도 특유의 독자성을 지녔다고 하더라도 다른 지방의 유사한 연희 또는 의례와 함께 우리나라 농악문화가 지닌 보편성의 지평에서 현지화 과정을 바라볼 필요가 있다.

이 절에서는 제주도의 걸공이 수용기부터 변형기에 이르는 기간 사이 한국의 농악 문화는 과연 어떠한 행보를 걸어왔는가에 대한 역사의 궤적을 살펴보고자 한다. 그에 앞서 한국의 농악이 오늘날과 유사한 양식을 갖추게 된 시기와 근대 초기까지의 변화상을 짚막하게 요약한 뒤 20세기의 농악사를 본격적으로 논의하고자 한다.

1) 다른 지역 농악의 변화 양상

이미 II장에서 문헌 자료를 검토할 때 나희, 화반, 매귀희, 걸공, 두뢰 등 봉건시대 우리나라 농악의 면모를 살펴본 바 있다. 이 가운데 나희가 가장 오랜 내력을 지니고 있다. 그렇다고 해서 농악의 효시를 나희로 단정하기는 어렵다. 중국에서 유입된 궁중의 나례에서 유래한 민간의 나희 이전에도 농악의 원초적 형태로 보이는 사례가 풍부하기 때문이다. 중국의 사서 『三國志』 위서(魏書)만 하더라도 부여의 영고(迎鼓), 마한의 소도(蘇塗), 예의 무천(舞天) 등 풍부한 내용을 소개하고 있다. 그 면모를 살펴보면 타악기를 연주하며 집단적인 군무를 펼치는 것으로 농악과 매우 흡사하다.³²¹⁾ 집단적인 의례들이 일찌감치 거행되고 있었던 것이다. 따라서 우리나라 농악의 시원은 이미 고대국가 시기의 제천의식에서부터 그 싹을 틔웠다고 볼 수 있다.

이처럼 고대국가의 제천의식에 비롯된 농악문화는 조선 시대에 이르러 오늘날 그것의 기초적 형태를 갖추기 시작했다. 농악의 토대를 쌓는 일은 특정한 계층에만 한정되지 않았다. 우리나라 중남부 일대의 논농사지대에서는 농민들을 중심으로 두레농악이 기틀이 다져졌다. 조선 건국 이후 일관되게 억압당한 불교의 승려들은 포

321) 김정현, 『한국 농악의 역사와 이론』, 한국학술정보, 2009, 78~79쪽.

교의 한 방편으로 중광대패, 절걸립패 등을 조직해 농악기 연주를 비롯한 갖가지 기예를 발전시켰다. 임진왜란과 병자호란 당시에는 전국 각처에서 일어난 의병들이 훈련의 목적으로 군영의 취타와 농악을 혼합한 양식을 만들어냈다. 조선 후기에 이르러서는 줄타기, 탈놀이, 덜미, 땅재주, 얼른 등의 기예와 더불어 풍물을 레퍼토리로 삼는 남사당패를 비롯한 전문예인집단이 탄생했다. 최고의 기예를 자랑하는 전문예인집단이 등장함으로써 농악 향유집단은 두레패, 뜯두레패, 뜯패 등으로 지평을 넓히며 오늘날에 가까운 모습을 완성하기에 이르렀다.

남사당패로 대표되는 뜯패, 즉 전문예인집단의 등장이야말로 농악문화에 있어서 획기적인 사건이다. 전문예인집단은 농악의 예술적 완성도를 크게 향상해낸 것은 물론 전국 각지를 유랑하며 공연을 펼쳐 논농사지대 중심의 전승 기반을 전국화하는 데에 결정적인 역할을 했다. 이들의 활동은 농악이 부재했던 지역까지 그 존재를 알리며 마침내 제주도에서까지 걸궁을 수용하는 데에 일정한 영향을 끼쳤다고 할 수 있다.

이렇게 조선 말에 이르러 고도의 기예와 전국적인 전승 기반을 확보한 농악은 일제강점기와 맞닥뜨리며 도저한 변화에 직면하게 되었다. 물론 조선 말기에 상공업이 크게 융성하고 자본주의의 맹아인 임노동과 화폐 경제가 비약적으로 성장하면서 두레농악의 기반이 쇠퇴한 것 또한 농악문화의 변화에 일정한 영향을 미쳤다. 그러나 일제강점기의 식민지 통치방식이야말로 한국사회의 모든 분야를 송두리째 흔들어놓았으니 20세기 농악문화의 대대적인 변화는 일제의 영향이 가장 크다고 볼 수 있다.

일제강점기 조선총독부의 농악에 대한 진흥과 장려 방식은 II장과 III장에서 성산읍 오조리, 구좌읍 한동리, 조천읍 와흘리의 사례를 분석하며 살펴보았다. 일제의 농악장려정책은 농업 생산성 증대, 전시동원체제의 국민교육, 미신타파 등의 정치적 손익계산에 따른 것이었다. 자신들의 이익에 부합하는 것은 적극적으로 장려했지만 아무리 농악에 우호적이라고 해도 식민통치에 방해가 된다고 판단한 요소는 예외 없이 억압했다.

대표적인 사례가 전문예인집단인 남사당패에 대한 억압이다. 1927년부터는 전통적인 명칭인 남사당패를 사용하지 못하게 했다. 이로 인해 수많은 남사당패는 그들의 단장인 꼭두쇠의 이름에 ‘패’ 또는 ‘행중’을 붙여 ‘○○○패’, ‘○○○행중’이라는 명칭을 사용하게 되었다. 공연 활동 또한 엄밀하게 감시하고 통제했다. 이로 인해 1920

년대에 15개 정도로 줄어든 남사당패는 1930년대에 이르러 6개 패거리로 크게 줄어들었다.³²²⁾

한편 일제강점기의 농악이 조선총독부의 통치방침에 따라 부침을 거듭한 것과 달리 호남지방에 거점을 둔 보천교가 그 지역 농악을 중심으로 전문예인집단의 든든한 후원자로 등장했다. 증산교의 한 갈래인 보천교는 1900년대 초 차경석이 창도한 종교로 포교 활동의 가장 중요한 수단으로 농악을 선택했다. 보천교는 호남지방의 농악 명인들을 교당에 머물게 하는 것은 물론 전국의 명인들을 불러모아 큰 규모의 농악 공연을 펼치기도 했다. 보천교의 이러한 행보는 증산교의 교조라고 불리는 강일순이 농악을 일러 ‘천지굿’이라고 하며 가장 중요한 종교 활동으로 여겼던 것에서 영향받은 것이다.³²³⁾

보천교의 후원에 힘입어 호남지방 농악이 융성하자 전국의 명인들이 이곳으로 몰려들었다. 이들 중에는 대한제국의 관영극장이며 우리나라 최초의 무대공연을 상설적으로 운영했던 ‘협률사’ 출신의 예인들이 포함되어 있었다. 이들은 대한제국의 멸망으로 협률사가 해체된 뒤 ‘민간 협률사’를 조직해서 전국을 유랑하며 이동극장 공연을 펼쳤다.³²⁴⁾ 이동극장은 주로 포장을 두른 가설극장이었는데 당시에는 이곳에서 벌이는 농악을 일러 ‘포장 걸립’이라고 불렀다. 민간 협률사는 농악뿐만 아니라 판소리, 춤 등 다양한 공연 예술 장르 예인들의 모임이었는데 ‘임방울협률사’, ‘김옥진협률사’ 등이 대표적인 단체다. 이렇게 민간 협률사의 예인까지 가세한 결과 호남지방의 농악은 비약적인 성장을 이뤄냈다.

호남지방을 중심으로 왕성한 활동을 이어가던 농악은 일제가 쌀 수탈 정책의 방편으로 마련한 농악경연대회와 만나며 일대 변신을 이루어낸다. 1930년대 후반부터 본격화된 농악경연대회에 대해 무라야마 지준(村山智順)은 이렇게 설명했다.

농악대회(農桑契)

20여 명씩으로 조직된 각 농악대가 악기(호적, 장고, 북, 팽과리 등)를 준비하여, 수시로 연습하다가 일 년에 한 번씩 농악대회를 개최한다. 각 농악대의 기량을 비교 심사하여 등급을 정한다. 심사원은 지방의 유지들로 하고 입선한 농악대는 농기구를 상으로 받는다.(황해도 해주지방)³²⁵⁾

322) 손우승, 앞의 논문, 303쪽.

323) 양옥경, 「근현대 시기 호남 우도지역 연예농악의 역사적 전개 양상과 그 역사적 의미」, 『한국음악사학보』 61집, 한국음악사학회, 2016, 127~128쪽.

324) 양옥경, 위의 논문, 130쪽.

325) 무라야마 지준(村山智順), 박전열 譯, 『조선의 향토오락』, 집문당, 1992, 139쪽.

이러한 정의와 대회 규정을 통해 등장한 각종 농악경연대회에는 보천교와 민간 협률사 등의 활동으로 크게 성장한 호남지방 농악인들이 대거 뛰어들며 농악의 판도를 급변시켰다. 제한된 시공간에서 대회 규정에 맞춰 자용을 겨루는 방식인 탓에 경연대회에 참가한 각 팀은 기존의 농악 연행과 달리 자신들의 기예를 정치하게 재구성해 선보였다. 이러한 경향은 대회에 출전한 대다수 팀이 지녔던 모습이며 이로 인해 오늘날 농악의 핵심적인 레퍼토리인 ‘판굿’의 탄생으로 이어졌다. 애초에 전통적인 농악에는 각종 기예를 집약한 판굿이 없었다고 한다.³²⁶⁾

농악경연대회는 판굿만 탄생시킨 것이 아니라 여러 지방의 다양한 농악들에 공연화 경향을 유도했다. 그사이 특정 지역에만 전승되던 요소를 다른 지역이 모방하는 획일화 현상이 나타났다. 이를테면 상모를 사용하지 않던 지역에서 이를 사용하거나 태평소와 같은 선율악기가 애초에 없었던 지역에서 이를 도입한 것이 대표적인 예다.

이와 반대되는 현상도 나타났다. 경연대회의 수상을 위해 애초에 같은 전승권에 속해 비슷한 면모를 지녔던 농악이 같은 대회에 출전하는 경우가 늘어나며 각각 자신들의 변별성을 드러내기 위해 새로운 요소를 고안하는 사례도 늘어났다. 호남지방의 경우 이러한 기류로 인해 유래가 모호한 우도농악과 좌도농악으로 세분되기에 이르렀다.³²⁷⁾

해방 이후의 농악 또한 이승만 정부가 일제의 방식을 답습한 탓에 사정이 크게 달라지지 않았다. 1946년 제1회 전국농악경연대회를 공식적으로 개최한 것을 시작으로 각종 경연대회가 생겨났고, 마침내 1960년대 초반에 다다라 전국민속예술경연대회가 탄생했다. 이후 박정희 정부에 이르러서는 문화재보호법이 정비되며 전국 각처의 농악이 전국민속예술경연대회를 비롯한 경연대회 입상을 계기로 무형문화재로 지정되는 양상이 펼쳐졌다.

무형문화재 제도는 각 지방에 산재한 유수의 농악 중 보존 가치가 높은 사례를 선별해 지원한다는 취지를 지니고 시행되었다. 이처럼 농악은 무형문화재로 지정되며 정부의 보호 관리하에 각종 국제행사에 파견되는 등 한국을 대표하는 전통예술 중 하나로 부상했다. 하지만 다른 한편으로는 무형문화재 지정에 따른 정책의 결과 전국 각지의 농악을 서열화하는 부작용을 빚어내기도 했다.

326) 시지은, 앞의 논문, 14쪽.

327) 시지은, 위의 논문, 34~35쪽.

박정희 정부의 뒤를 이은 전두환 정부도 농악을 전통예술의 대표 종목 중 하나로 부상시키며 ‘국풍 81’로 대표되는 관제 축제에 활용하는 등 군사독재의 체제 유지 수단으로 활용했다. “학원문제를 국풍으로 유도, 축제 속에 매몰”·“민속 씨클을 체제 속으로 흡수 활성화”·“반체제적인 대학사회의 전통문화 붐을 체제화”한다는 국풍 81의 취지에서 이같은 의도가 뚜렷이 드러난다.³²⁸⁾

한편 정부의 정책과 다른 측면에서 농악은 또 다른 주목을 받으며 새로운 전기를 맞이했다. 1970년대 대학가의 학생운동권에서 일어난 탈춤부흥운동이 농악까지 확대되어 1980년대에 이르러서는 전국의 대학에 풍물패가 결성된 것은 물론 노동운동, 농민운동에까지 확산되는 열풍을 일으켰다. 이와 더불어 1970년대 말에 탄생한 사물놀이라는 단체의 창작물이 전통예술의 한 장르로 인식되는 인기를 누리며 농악 변화의 엄청난 촉매 역할을 했다. 이 결과 1990년대 이후 오늘날에 이르는 동안 한국의 농악은 전근대사회의 신앙과 노동공동체에 기초한 의례와 생산의 기능보다는 대중적이고 오락적인 연희로 변화하는 결과를 맞이했다.

2) 제주도 걸궁과 다른 지역 농악의 변화상 비교

제주 사회에서 걸궁의 수용을 도모했던 시기 다른 지방의 농악은 일제에 의해 ‘향토 오락’의 한 분야로 육성되며 신앙과 분리된 기예 중심의 연희로 변화했다. 일제의 입장에서는 농업 생산성 증대와 미신타파의 방편으로 농악을 육성한 것이며, 다른 한편으로는 그들이 구상하는 근대국민국가로의 문화적 개량을 꾀하려는 의도까지 반영한 정책이었다.

일제의 한국농악에 대한 정책은 제주도에도 예외 없이 관철되었다. 다만 다른 지방에서는 쌀 수탈 정책에 따른 농악 육성이 중요한 사안이었던 것과 달리 제주도에서는 산미 증산보다는 미신타파와 문화 개량의 측면에 치중했던 것으로 보인다.

일제의 농악에 대한 정책과 보천교를 비롯한 각계의 후원이 이어진 다른 지방 농악은 기예의 측면에서 비약적 성장을 해 판굿으로 대표되는 근대적 연행양식을 획득했다. 그러나 신앙과 노동에 기초한 공동체성은 크게 쇠락하는 결과에 다다랐다.

이 시기는 제주도 걸궁에 있어서 수용기에 해당한다. 자발적으로 걸궁을 수용한

328) 권은영, 「20세기 풍물굿의 세기 풍물굿의 변화 양상에 관한 연구」, 전북대학교 대학원 박사학위 논문, 2008, 105쪽.

제주 사회는 안정적인 전승 기반 마련을 위해 다양한 시도를 꾀하고 있었다. 그러나 식민지배와 맞닥뜨리며 그 동력을 상실하고 말았다. 전승 기반이 채 마련되기 전에 통제와 간섭에 봉착한 결과 제주도의 걸궁은 크게 위축될 수밖에 없었고, 일제강점기 후반에 이르러 ‘강요된 걸궁’의 시기를 겪어야만 했다.

해방공간의 제주도에서는 자주독립국가 건설의 열망에 고취된 청년들이 연극과 함께 걸궁의 대유행을 일으켰다. 이 시기 다른 지방에서도 농악의 열기가 크게 일어났다. 이에 이승만 정부는 농악경연대회를 만들어내기에 이르렀다. 그러나 남북 분단으로 인한 4·3과 6·25가 발발하며 제주도는 물론 다른 지방까지 학살과 전쟁의 참화에 빠졌다. 이로 인해 농악과 걸궁은 당연히 중단과 침체 일로를 직면했다. 이후 수년간의 혼란이 잦아들고 진정국면에 접어든 1950년대 후반에 이르러서 다시 활기를 되찾았다. 제주도의 경우 모처럼 되찾은 활력을 토대로 걸궁이 도내 곳곳에서 대유행을 일으켰다. 초토화작전으로 폐허가 된 마을을 재건하고 해체되어버린 공동체를 복원하는 데에 걸궁이 매우 적절한 기제로 선택된 것이다.

모처럼 되살아난 걸궁의 회복세는 그리 오래 가지 못했다. 전국민속예술경연의 전국적인 흥행 여파가 제주도까지 이어진 나머지 급기야 1965년 한라문화제 걸궁대회가 생겨나면서 자생적인 걸궁을 송두리째 흡수한 것이다. 다른 지방 또한 경연대회 입상을 통해 무형문화재 지정을 노리는 경향이 매우 짙어지며 기예적인 연희 양식 일변도의 성장으로 좌표가 바뀌고 말았다. 농악의 관제화가 본격적으로 시작된 것이다. 농악의 경연화와 관제화는 다른 지방 농악의 연행양식을 공고히 하는 순기능이 더러 있었지만 제주도에서는 사뭇 다른 양상이 전개되었다. 정치한 연행양식을 구비하지 못한 처지에서 전국적인 흐름에 편입된 터라 오히려 부작용을 일으켜서 연극화된 걸궁이 등장했다.

이에 대한 비판이 이어지자 1970~1980년대에 들어서서는 전에 없이 다른 지방의 농악과 사물놀이를 혼합한 경향이 나타났다. 그 결과 한 세기 가까이 전승 기반 확보를 위해 기울였던 ‘자생적 걸궁’은 물거품이 되고 말았다. 결국 오늘날의 걸궁은 술한 왜곡과 변형을 거친 뒤 ‘재가공된 걸궁’으로 남게 되었으니 사실상 명칭만 걸궁을 사용하는 정체불명의 가공물 일색인 상황에 놓이고 말았다.

제주도의 걸궁이 ‘재가공된 걸궁’으로 고착되는 사이 다른 지방의 농악은 정체된 연행양식을 마련해 고도의 예술성을 얻어냈다. 그러나 이들 역시 마을공동체에 근거한 신앙과 노동의 기능이 사라진 나머지 오락적인 연희로 변화한 남아 오늘날까

지 연속되고 있다. 결과적으로 20세기의 복잡다단한 사회변동을 겪는 사이 제주도는 물론 다른 지방의 농약까지 이전 시대의 모습과는 다른 형태로 변화해 공연화된 민속으로 남게 되었다.

제주도의 걸궁과 다른 지방의 농약을 비교할 때 사회변동의 검토와 더불어 마지막으로 살펴보아야 할 점이 있다. 다른 아닌 사회경제적 배경이다. 다른 지방과 제주도의 전통적인 사회경제 구조에 대하여 농약과 걸궁을 중심으로 살펴볼 때 신분 구조와 더불어 토지 소유 관계 등 봉건적 하부구조를 주목할 필요가 있다.

농약 전통이 뿌리 깊은 다른 지방의 경우 조선 후기에 이르러 토지의 사적 소유권이 발달하며 대토지 소유층과 임노동층이 분화되는 양상이 심화되었다. 신분 구조에 따라 양반계급이 대규모의 토지를 소유하는 것과 더불어 농민층 내부에서도 부농과 빈농의 분화가 두드러졌다.³²⁹⁾ 이 시기에는 농법 또한 비약적인 발전을 이룩해서 이앙법과 도맥(稻麥) 2작 체계 등이 확산되며 이전 시기와 달리 노동력이 집중도가 현저하게 증가했다.³³⁰⁾

임노동층의 증가와 대규모 농업 노동력 수요의 증대로 공동노동조직인 두레의 강화로 이어졌다. 당연히 농업 생산성을 높이려는 목적에서 비롯된 것이다. 쌀 생산의 증대는 지주와 소작농 모두에게 이익된 일이었으므로 두레는 여러 방면에서 노동의 효율성과 생산량 증대의 방편을 마련했는데 이 가운데 두레농약도 포함되었다.

두레 조직은 주로 청년층의 장정들로 구성되었는데 이들은 조선 후기의 균역 담당층으로 속오군에 편입되며 진법훈련을 의무적으로 받았다. 이 결과 두레농약에 균사제도에서 유래한 진풀이와 길균약 등이 생겨나는 등 연행양식이 정연한 면모를 갖추는 계기로 작용했다. 또한 집단적인 일노래와 일놀이도 체계를 갖추며 농약의 비약적인 발전을 이끌어냈다.

제주도의 경우에는 토지 소유를 둘러싼 임노동의 계약적 관계였던 다른 지방의 두레 조직이 존재하지 않았다. 농약이 성행했던 다른 지방과 달리 풍토 조건상 논농사지대가 아니며 자급자족의 소농경제라는 점 때문에 대규모의 노동력을 제공하는 두레 조직이 애초부터 존재하지 않았다. 대신 '수눌음'이라는 제주도 특유의 공동체 조직이 존재했다. 다른 지방의 두레가 계약노동조직에 가깝다면 수눌음은 일종의

329) 최윤오, 「조선후기 사회경제사 연구와 근대」, 『역사와 현실』 45호, 한국역사연구회, 2002, 44~45쪽.

330) 배영동, 「조선후기 답작형 두레의 출현 배경」, 『한국의 농경문화』 6집, 경기대박물관, 2003, 273쪽.

교환노동조직이다. 수눌음은 ‘수눔다’ 또는 ‘수눔다’에서 유래한 말로 농가에서 서로 하루씩 품을 주고받으며 일하는 행위를 이른다.³³¹⁾ 수눌음은 노동의 유형에 따라 다양한 면모를 지니는가 하면 상여, 연자방아, 그릇 등에 이르는 생활에 필요한 물자의 공유까지 포괄하는 사회협력조직의 기능까지 아우른다.³³²⁾ 구좌읍 동북리의 장구계가 물자를 공유하는 수눌음의 대표적인 사례다. 다시 말하면 물자와 농업생산물이 넉넉지 않은 제주도의 조건에서 자급자족의 소농경제를 보완하기 위한 기능을 담당했던 것이 수눌음인 셈이다.

이처럼 제주도에는 다른 지방의 두레처럼 농약을 성장시키는 기반이 애초에 존재하지 않았다는 점이 결국 전승에 취약한 조건으로 작용했다고 할 수 있다. 이 때문에 공동체의례로서의 신앙적 측면 또는 오락적 연회의 기능을 담당하거나 마을 공공기금 확충을 위한 용도 위주로 치러지는 것에 그치고 말았다.

5. 소결

이 장에서는 제주도 결국의 사회적 배경, 연행양상의 양식, 내용, 의미의 측면, 그리고 공동체 의례로서의 기능에 대해 살펴보았다. 사회적 측면에서 유식 의례가 무속의례를 적극적으로 수용하며 정착된 것처럼 초기에 유입된 ‘자생적 결국’은 당곳에 내재된 거리굿과 놀판굿의 양식과의 교섭을 시도하며 자리 잡기 시작한 것을 확인했다. 그러나 20세기 제주 사회는 일제강점기와 4·3, 그리고 급속한 개발 시기를 거치며 전근대의 민속이 소멸 일로를 걷던 시기다. 그 사이 강력한 기반을 지니고 있었던 무속신앙 또한 크게 위축되거나 변형되는 양상을 거쳐야 했다. 이 과정에서 자생적 결국은 무속의례와 교섭하며 전승 기반을 구축할 기회를 상실하고 말았다.

결국 자생적 결국은 유례없는 식민지배를 겪는 사이 다른 지역의 농약의 범주에 강제로 편입되며 ‘강요된 결국’으로 추락했다. 일제는 국민총동원체제하에서 ‘황국신민’의 국가이념을 결국에 투영하며 이데올로기화된 기념의례를 강요하기까지 했다. 이러한 경향은 해방 이후에 크게 달라지지 않았다. 한국 정부의 민속정책 또한 국가이념을 반영하는 방향으로 일관하며 ‘재가공된 결국’을 고안해냈다. 일제강점기부터 오늘날에 이르기까지 제주도 결국이 걸어온 길은 한 마디로 ‘수탈’과 ‘개발’이라

331) 오성찬, 「수눌음과 濟州의 鄉約」, 『향토사연구』 4집, 한국향토사연구전국협의회, 1992, 129쪽.

332) 김인성·황석규·오윤정, 「제주지역의 협력(수눌음)형 사회적 자본 증진방안 연구」, 『탐라문화』 45호, 제주대학교 탐라문화연구소, 2014, 94~108쪽.

는 단어로 함축할 수 있다. 배경론적 측면에서 볼 때 소위 ‘민속 만들기’라는 또 하나의 기류 또한 제주도 걸궁을 다른 지역 농악의 아류로 규정하는 일종의 프레임을 형성하는 결과를 빚어냈다.

지배구조에 의해 통제와 개발, 그리고 왜곡을 거쳤지만 제주도 걸궁의 전승 주체들의 내적인 모색은 ‘자생적 걸궁’의 전승 기반을 구축하기 위한 노력으로 이어졌다. 비록 짧은 순간의 유행처럼 명멸했지만 제주도 특유의 놀판굿이라는 전통적 연희의 원리를 충실하게 따르며 양반, 포수, 심방 등의 주술성에 기반한 잡색들을 주도적 존재로 부각시켰다. 이렇게 제주도 특유의 주술성을 걸궁에 내재시키는 것과 동시에 군인과 경찰로 이어지는 또 다른 잡색과 태극기를 수용하며 사회정치적 현실을 비판하는 연행미학적 성취도 이루어냈다.

4·3이라는 전대미문의 사회변동은 제주도민들을 레드컴플렉스라는 집단적 트라우마에 빠져들게 했고, 국가는 망각을 강요하며 트라우마를 더욱 심화시켰다. 이 과정에서 제주도민들은 특유의 무속신앙을 통해 트라우마 극복과 기억의 공유와 전수를 도모했다. ‘자생적 걸궁’ 또한 굿과 더불어 공동체적 기억투쟁의 장으로 활용되며 일정한 기능을 했다. 자생적 걸궁이 개인과 집단을 결속하고 사회적 쟁점까지 드러내어 공유하는 데까지 나아갔던 것이다. 그러나 어렵사리 쌓아 올린 전승 기반은 개발주의와 민속주의에 의해 극심한 통제와 왜곡에 못 이긴 나머지 사실상 사라진 민속이 되고 말았다.

세시의례의 기능, 민중적 기념의례의 기능, 공동체 연희적 기능을 두루 아우르던 ‘자생적 걸궁’은 종적을 감췄다. 자생적 걸궁이 사라진 뒤로는 제주도 걸궁이라는 이름을 차용한 ‘재가공된 걸궁’이 등장해 현재까지 이어지게 되었다. 이 때문에 오늘날의 걸궁 담론은 다른 지역 농악을 논거의 틀로 삼아 제주도에 존재했던 민속인가 하는 유무 논쟁의 프레임에 영영 갇히고 말았다. 그것이 ‘유행’이었든 ‘유습’이었든 실재했던 문화 현상임에도 불구하고 여전히 왜곡된 시선에서 벗어나지 못하는 실정인 셈이다.

재가공된 걸궁의 등장은 향촌 자치의 유서 깊은 전통의 소멸마저 불러일으켰다. 이 결과 오늘날 제주 사람들은 각종 축제와 경연대회장에 민속보존회의 일원으로 동원되거나 그도 아니면 재가공된 걸궁을 관람하며 ‘전통’ 또는 ‘민속’으로 이해하는 상황에 놓이게 되었다.

마지막으로 근대 시기 다른 지방의 농악과 제주도의 걸궁이 걸어온 길을 한 마디

로 간추린다면 전자는 ‘연회화된 농약’, 후자는 ‘재가공된 걸궁’이라고 할 수 있다. 양자는 모두 정치를 비롯한 사회의 모든 분야에 일어난 근대화 과정에서 전승 주체들의 삶과는 유리되어 탈맥락화된 민속으로 변모한 것이다.

V. 결론

이 연구는 20세기 초 제주도에 결궁이 유입된 이래 지난 한 세기 동안의 수용 양상을 살펴본 종합적인 논의다. 주지하는 바와 같이 우리나라 전역의 마을공동체 신앙에 뿌리를 둔 의례는 크게 무당굿과 농악대굿으로 나뉜다. 무당굿과 농악대굿은 별도의 전승 기반을 구축하며 오랜 시기에 걸쳐 이어져 왔다. 이 과정에서 지역 간의 교류를 통한 문화의 전파와 습합이 일어나며 특정한 지역에서는 무당굿과 농악대굿이 교섭하며 뒤섞이는 양상 또한 일어났다.

이러한 교섭 양상은 비교적 최근인 20세기 초까지 진행되었다. 20세기 초를 전후한 시기에 이르러 제주도까지 농악의 존재가 알려지며 마침내 결궁을 수용하기에 이른 것이다. 결궁의 수용은 유교적 가치 규범에 기초한 남성 중심의 향촌 조직이 주도했다. 전통적으로 뿌리 깊은 무속신앙이 강성했던 제주 사회에 유교적 가치 규범을 정착시키기 위한 시도는 곡진한 과정을 거둬하며 조선 후기에 이르러 유식 의례인 포제를 자리 잡게 한 바 있다.

곡진한 과정이란 시기에 따라 때로는 억압, 때로는 타협의 방식 등 다양한 정책과 경향을 가리킨다. 이 과정에서 유교를 사회 규범적 가치로 받아들이는 도민들이 생겨났고 이들이 향촌 조직과 유식 의례의 기반을 조성하는 노력을 기울였다. 이들이 선택한 방법은 무식 의례를 배제하는 것이 아니라 유식 의례와의 습합이었다. 포제와 마을굿을 연계하는 방법을 고안하며 유교와 무속이 절충된 의례를 탄생시키기도 했다. 이같은 유교 문화 정착의 이력이 결궁을 수용하는 데에도 하나의 방법적 전례로 작용한 것이다.

그러나 20세기 초 한국의 정치 상황은 주변 열강 국가들에 의해 수동적인 근대화를 강요받는 실정이었다. 열강의 압박은 결국 한일강제병합으로 이어지며 한국의 근대화는 일제강점이라는 식민지배의 산물로 퇴색해 강제적으로 이식되었다. 급격한 사회변동은 제주 사회에 어렵사리 뿌리내린 결궁이 전승 기반을 마련할 기회를 박탈해버렸다. 결국 제주도의 결궁은 일제의 식민통치이념에 이용당하며 대단한 왜곡과 변형의 침체일로를 걷게 되는 노정에 처하고 말았다. 그리하여 제주도의 결궁은 일제의 통치방식에 따라 대단한 변형과 왜곡을 거치는 사이 다른 지역 농악의 아류로 취급되어 식민통치의 관제문화 중 하나로 변질되었다. 20세기 초를 전후해 제주도에 자발적으로 수용한 시기의 결궁이 ‘자생적 결궁’의 단초였다면 이후로

이어진 일제강점기의 결궁은 ‘강요된 결궁’이 정책적으로 다루어지는 강요기를 겪어야만 했다. 강요기의 정점은 일제가 1940년대 태평양전쟁을 일으킨 시기를 전후해서 시행한 국민총동원체제였다.

결궁의 처지는 해방 이후에도 크게 달라지지 않았다. 4·3과 6·25 등 견잡을 수 없는 환란을 거치며 크게 위축되었던 자생적 결궁은 1960년대 초반 모처럼 회복세를 보였다. 도내 여러 마을에서 활력을 되찾았지만 개발주의에 편승한 민속정책에 휘말리며 또 다시 위기에 봉착했다. 중앙정부와 지자체의 민속정책은 민속문화재 발굴이라는 명분을 들고 전국 각처 향토문화제를 육성하고 민속의 재발견 창고처럼 여기는 것으로 일관했다.

이 과정에서 결궁은 결궁경연대회와 만나며 또 다른 왜곡의 그물에 걸려들었다. 다른 한편으로는 미신타파운동이 기승을 부리며 고유한 마을공동체 신앙을 억누르는 양상까지 펼쳐져서 자생적 결궁은 끝내 전승 기반을 확보하지 못한 채 소멸하고 말았다. 자생적 결궁이 소멸된 이후로 현재까지 제주도를 잠식한 것은 수많은 왜곡과 변형을 ‘재가공된 결궁’이다.

위와 같이 이 연구는 제주도 결궁이 걸어온 이력을 수용기, 정착기, 변형기 등으로 분류하며 사회사적 검토를 시도했다. 수용기의 경우 유입기와 강요기로 세분되었고, 정착기 안에서는 성행기, 침체기, 절정기, 왜곡기가 이어졌다. 마지막으로 변형기의 결궁은 재가공된 결궁이 고착화된 이래 현재에 이르고 있다는 점을 파악했다.

이 연구는 결궁이 공동체 의례 중 하나이며 그 자체로는 연회라는 공연미학적 구성물이라는 점에 주목해 배경론, 연행론, 기능론에 이르는 세 가지 측면에서 면밀하게 살펴보았다. 이를 간결하게 정리하면 다음과 같다.

첫째, 사회변동과 맞물리며 부침을 거듭하는 사이 전승의 주체였던 제주 사람들이 결궁을 안착시키기 위해 어떠한 모색을 했는가에 검토한 것이 배경론적 분석이다. 위에서 언급한 수용기에서 변형기에 이르는 결궁의 변천 과정이 배경론적 분석의 결과물이기도 하다.

둘째, 제주도 결궁이 세시의례의 하나로 도입되어 당굿과 포제의 경계를 잇는 종교적 연회라는 점을 들여다보며 연행의 방식과 내용, 그리고 그것에 내재된 의미를 분석했다. 이러한 연행론적 분석을 통해 제주도 결궁이 당굿의 거리굿과 놀판굿의 연장선에서 다른 지역 농악의 요소를 부분적으로 수용했다는 사실을 포착해냈다.

셋째, 한 세기 남짓한 시기를 거치는 사이 자생적 결궁이 성행했던 마을공동체의

사례를 중심으로 결궁이 지닌 사회적 기능에 대한 분석을 시도했다. 이 과정에서 제주도의 자생적 결궁은 표면적으로는 세시의례로서 공동체의 안녕과 풍요를 기원하는 신앙적 기능을 담당했다는 사실을 파악했다. 그 이면에서는 마을공동체의 민주적 자치질서를 강화하는 기능과 사회적 의제를 함께 공유하고 대안을 모색하는 기능까지 담당했다는 사실을 발견했다.

결궁의 사회사와 배경론, 연행론과 기능론 등의 측면에서 검토하고 그에 따른 분석을 시도한 이 연구의 각 장별 개요를 간추리면 다음과 같다.

II장에서는 먼저 제주도 결궁과 다른 지역 농악의 시원적 형태인 우리나라 고유의 벽사의례의 면모를 기록한 고문헌 자료를 검토했다. 고문헌 자료와 더불어 살펴본 것은 제주도 결궁의 양상과 의미를 분석한 선행연구자료와 각종 관찬 자료, 그리고 제주도내 곳곳의 마을지이다. 이처럼 제주도 결궁의 소종래를 밝히는 고문헌 자료부터 실제 양상을 서술한 자료를 검토하는 과정에서 소기의 성과를 올렸다. 다만 20세기 초 추자도 결궁패의 제주 본도까지 진출 사실과 조천읍 신흥리의 진사유(進士遊)로 대표되는 자생적 결궁의 맹아가 싹트게 된 경위의 발견이다. 추자도 결궁패의 도두리 결궁과 신흥리의 진사유의 포착은 제주도 결궁의 수용과 변천사 연구에 있어서 획기적인 사건 중 하나라고 할 수 있다. 이전까지 제주도 결궁에 대한 각종 연구 속의 오류와 한계, 심지어는 왜곡과 변형을 조장하는 학계의 의견을 비판할 수 있는 첫 번째 근거이기 때문이다.

II장에서는 관찬 자료를 비롯한 각종 기록들을 살펴보기도 했는데 이 과정에서 이른바 민속주의라는 이념에 경도된 제주도내 민속학계의 그릇된 연구 태도를 속속들이 확인할 수 있었다. 결궁을 둘러싼 현장연구와 문헌연구를 정치하게 수반하지 않고 가공의 이야기를 실재하는 민속처럼 유포하는 가짜민속의 연구 관행이 그것이다. 민속주의의 한계는 제주도 결궁을 다른 지역 농악의 아류로 규정하는 데 결정적 구실을 했다는 것으로 II장을 마무리했다.

III장에서는 제주도 결궁에 대한 현장조사를 갈무리했다. 결궁에 대한 연행과 관람 등 직접적인 경험이 있는 도내 각처의 제보자들을 대상으로 실행한 구술면담을 분석했다. 각종 기록물에 실리거나 단체 및 개인이 소장했던 사진 자료 또한 요긴한 연구 자료로 활용되었다.

이러한 자료들을 면밀하게 살펴본 결과 제주도 결궁의 현장이 걸어온 이력은 크게 수용기, 정착기, 변형기의 세 가지 시기로 구분할 수 있었다. 첫째 시기인 수용기는

1900년대 초부터 일제강점기에 이르는 유입기와 강요기로 세분되었다. 둘째 시기는 1940년대 중반에서 1950년대로 이어지는 동안 벌어졌던 4·3과 6·25전쟁이 연이어 발발했던 정착기로 사회변동과 맞물리며 성행기, 침체기, 절정기, 왜곡기가 차례로 펼쳐졌다. 셋째 시기는 변형기인데 1960년대에서 1970년대까지 이어지는 국가 차원의 제주도개발과 민속문화정책이 벌어지는 것에서부터 비롯되었다. 이로 인해 결국 이 현장에서 유리된 경연대회장 또는 무대 위의 공연물로 탈맥락화되는 결과를 낳았다. 이 시기야말로 제주도 결국사에서 가장 큰 변화를 겪은 시기라고 할 수 있으며 현재까지 연속되고 있다.

현장조사를 통해 파악한 제주도 결국의 사회사를 내용 중심으로 간추리자면 성격을 달리하는 몇 가지 유형으로 분류할 수 있다. 첫 번째는 제주 사람들이 자발적으로 수용한 ‘자생적 결국’이다. 두 번째는 지배 권력에 의해 농약의 아류로 규정되어 통제와 강제 사이를 오갔던 ‘강요된 결국’이다. 마지막으로 세 번째는 국가의 문화정책과 학계의 민속주의, 대중매체와 문화산업계의 개입에 의한 ‘재가공된 결국’이다. 현장 속의 제주도 결국은 사회변동의 격랑 속에서 이 세 가지 성격을 띠며 오늘날의 모습에 이르렀음이 III장을 통해 밝혀졌다.

IV장에서는 제주도 결국의 사회적 배경, 연행의 양식과 내용, 그리고 의미, 공동체의례로서 사회적 기능에 대해 논의했다. 먼저 사회적 배경론의 측면에서는 유입 초기의 ‘자생적 결국’이 당국의 거리굿과 놀판굿 양식과의 교섭을 시도하며 자리 잡기 시작한 것을 확인했다. 유식 의례와 무식 의례를 통합하는 가교 역할을 했다는 사실 또한 포착했다. 그러나 일제강점기에 이르러 국가이념의 유포 장치로 전략해 ‘강요된 결국’의 훈련수단으로 전략한 이래 오늘날 ‘재가공된 결국’에 이르기까지 ‘억압’과 ‘개발’의 지배 논리에 간혀 소멸 일로를 걷게 된 여정을 발견했다.

억압과 개발로 점철된 사회사적 배경과 달리 제주도 결국이 내면적으로 쌓아 올린 연행미학적 면모와 사회적 순기능의 면면은 놀라운 성취를 이루어냈다는 사실이 새삼스럽게 포착되었다. 제주도 특유의 무속과 교섭 과정에서 고안한 ‘제비썰짐, 성주풀이, 사냥놀이, 놀판굿’이라는 연행 방식은 결국이 모색했던 다채로운 면면 중 가장 큰 내적 성과라고 할 수 있다. 이와 더불어 양반, 포수, 심방 등 주술성에 기반한 잡색들이 결국판의 중심을 점유하는 특유의 연행 방식 고안 또한 결국이 거둔 성과 중 하나다.

그런가 하면 4·3과 6·25라는 학살과 전쟁으로 인한 레드컴플렉스의 집단 트라우마

극복 장치로 결궁을 활용했다는 점도 포착했다. 군인과 경찰이라는 다중적 의미의 잡색을 고안해 사회적 의제까지 연희에 포괄하는 성취를 이루어낸 것이 대표적인 예다.

마지막으로 자생적 결궁이 향촌 자치의 민주적 구조와 공동체 내외부의 의제에 대한 대응방식으로 자리 잡으며 전승의 기반을 모색했다는 사실까지 확인할 수 있었다. 그러나 국가 차원의 문화정책으로 인한 ‘재가공된 결궁’에 흡수되며 끝내 전승 기반을 확보하지 못한 채 영원히 사라진 민속이 되어 오늘날 결궁이라는 이름뿐인 왜곡 일변도의 양상에 놓였다는 점을 마지막으로 IV장을 갈무리했다.

제주도 결궁의 사회사와 배경론, 연행론과 기능론에 이르는 II장에서 IV장까지의 논의에서 크나큰 역할을 한 것 중 하나가 사진 자료이다. 일제강점기의 강요된 결궁을 증명하는 구좌읍 한동리의 사례, 4:3 이재민 원주지 복구사업의 단면을 보여주는 와흘리 결궁의 사례, 레드컴플렉스의 극복장치로 의례를 활용한 신엄리 결궁 사례 등을 보여주는 사진들이 그것이다.

이 연구가 사실상 최초의 제주도 결궁 연구라는 점에서 거둔 가장 큰 성과는 결궁이 ‘있다’, ‘없다’ 논쟁의 해소다. 이 연구로 인해 더 이상 제주도 결궁의 실재 여부에 대한 논쟁은 무의미해졌기 때문이다. 그동안 제주도 결궁의 실재 여부를 두고 벌여온 논쟁을 살펴보면 어느 한쪽도 정치한 연구에 근거한 주장을 펼친 경우가 없었다. 결궁이 실재했다고 주장하는 연구자들은 민속주의에 매몰되어 기왕에 전승되어 온 재래의 민속들을 결궁으로 수렴하는 왜곡에 가까운 오류를 범했다. 제주도에 결궁이 실재하지 않았다고 여기는 연구자들은 다른 지방의 농악이 20세기에 전래되어 짧은 기간 연행되다가 소멸한 일종의 유행 현상으로 보았다.

상반된 입장의 두 가지 견해는 표면적으로 충돌하지만 그 이면에는 하나의 공통점을 지니고 있다. 바로 ‘농악 중심의 프레임’이다. 결궁이 실재했다고 보는 입장의 경우 앞서 말한 대로 제주도 재래의 민속들을 끌어들이며 결궁의 일종이라고 억지 논리를 펼치는 동시에 그것을 다른 지방 농악과 동종이라고 주장했다. 결궁이 실재하지 않았다고 여기는 입장의 경우는 다른 지방 농악처럼 정연한 연행양식과 지속적인 전승 기반을 갖추지 못해서 없다고 주장했다. 두 가지 입장 모두 다른 지방의 농악을 결궁의 실재 여부 판단의 준거로 삼은 것이다. 제주도라는 독자적인 시공간의 역사적 맥락을 들여다보며 논의를 전개한 것이 아니라 외부의 것을 표준 삼았다.

모름지기 향후의 논의는 제주도의 결궁은 ‘있다’ ‘없다’ 논쟁에서 벗어나야 한다. 제

주도의 결궁은 자생적 전승 기반을 못 갖춘 채 변형과 소멸의 길로 접어들었지만 실재했던 문화 현상이다. 비록 한 세기 남짓한 짧은 기간이었지만 무속의 연행 요소를 수용하며 나름의 전승 기반을 확보하기 위한 다양한 시도들이 진행되어왔다. 마치 한 시대를 풍미했던 유행처럼 종식되었지만 급격한 사회변동이 없었더라면 탄탄한 전승 기반과 연행체계를 갖춘 유습으로 정착될 수도 있었다.

여기서 유습이란 오늘날 우리가 이야기하는 민속이라고 할 수 있다. 설령 단기간 성행하다 그쳐 사라진 유행이었다고 하더라도 결궁이 민속이 아니라고 단정할 수 있는가? 이 연구의 향후 과제가 바로 이것이다. ‘있다’, ‘없다’ 논쟁이 아닌 과연 우리가 민속이라고 부르는 것이 무엇인가에 대한 끊임 없는 탐구가 필요하다. 제주도 결궁이 지녔던 유행과 유습의 두 가지 풍경이 보여주는 것이 바로 소위 ‘민속’이라는 것의 개념과 범주에 대한 근원적인 의문부호인 셈이다.

재차 강조하지만 이 연구는 사실상 최초로 제주도 결궁에 대한 종합적 검토를 시도했다는 점에서 큰 의의가 있다. 다른 한편에는 미해결의 과제가 몇 가지 남겨져 있다. 연행의 실상이 멸실된 나머지 문헌 자료와 구술자료, 그리고 사진 자료를 중심으로 진행할 수밖에 없었던 연구 조건이 한계의 가장 큰 원인이다. 현장조사를 통해 많은 구술자료를 확보했지만 이 연구에서 미처 다루지 못한 내용의 제보가 생겨날 가능성도 없지 않다. 향후 보완적인 논의가 필요한 점 몇 가지를 간추리며 논의를 마무리한다.

첫째, 무당굿과 결궁의 상호 관련성을 의례의 층위에서 비교하며 규명하는 작업이 필요하다.

둘째, 결궁과 계, 노동조직과 연행조직 등이 지닌 상관성을 보다 정치하게 규명하고, 제주도에 결궁이 수용된 이래 마을공동체 내부에 미친 작용과 그에 따른 결과를 명징하게 논의해야 한다.

셋째, 다른 지방에서 유입된 결궁이 포제와 당굿 등 제주도의 토착적인 의례와 실질적인 연계양상을 면밀하게 살펴봐야 하며, 계, 수놓음 등 사회조직과의 관련성 또한 세밀한 논의가 이어질 필요가 있다.

<참고 자료>

1. 자료

- 건입동향토문화보존회, 『건입동지』, 건입동향토문화보존회, 1991.
- 고창석·김상욱 譯, 『齊州啓錄』, 제주발전연구원, 2012.
- 국립문화재연구소, 『제주도세시풍속』, 국립문화재연구소, 2001.
- 국립제주대학교, 『만농홍정표선생사진집 제주사람들의 삶』, 국립제주대학교, 2002.
- 김녕리지편찬위원회, 『김녕리지』, 김녕리편찬위원회, 2020.
- 金斗奉, 『濟州島實記』, 濟州島實蹟硏究社, 1936.
- 김영돈, 『한국구비문학대계9-3』, 한국정신문화연구원, 1981.
- 金錫翼, 『心齋集』, 1918.
- 남제주군, 『군제60주년남제주화보집-이어도사나』, 남제주군, 2006.
- 남제주군, 『남제주』 5·6호, 남제주군, 1968.
- 《도두리 동전설치구별부(道頭里 洞錢設置區別簿)》
- 무라야마 지준(村山智順), 박전열 譯, 『조선의 향토오락』, 집문당, 1992.
- 북제주군 구좌읍 한동리, 『둔지오름 한동리지』, 한동리, 1997.
- 북제주군 반세기 편찬위원회, 『북제주군 반세기』, 북제주군, 1997.
- 북제주문화원, 『신흥리지』(영인편), 북제주문화원, 2007.
- 서귀포시 서홍동, 『서홍로』, 서홍동, 1996.
- 신흥마을회, 『신흥마을』, 신흥마을회, 1996.
- 애월읍지편찬추진위원회, 『읍지』, 애월읍, 1997.
- 오문복, 『정의군지』, 남제주문화원, 2005.
- 용담동지편찬위원회, 『용담동지』, 용담동편찬위원회, 2001.
- 이도2동지편찬위원회, 『二徒2洞誌』, 이도2동지편찬위원회, 2009.
- 李鈺, 『鳳城文餘』(譯註 이옥전집, 실사학사 고전문학연구회, 소명출판, 2001).
- 이형상, 이상규·오창명 譯, 『남환박물』, 푸른역사, 2009.
- 제주대학교 국어교육과 국어교육학회, 『백록어문』 10집, 제주대학교 국어교육과 국어교육학회, 1994.
- 제주대학교 탐라문화연구소, 『제주도부락제Ⅲ』, 제주대학교 탐라문화연구소, 1990.

- 제주도교육청, 『제주의 전통문화』, 제주도교육청, 1996.
- 제주도·제주4·3연구소, 『제주4·3유적 I -제주시, 북제주군』, 각, 2003.
- 제주도, 『제주도』 3호, 제주도, 1962.
- 『제주도』 14호, 제주도, 1964.
- 『제주도』 28호, 제주도, 1966.
- 『제주도』 36호, 제주도, 1968.
- 『제주도』 38호, 제주도, 1969.
- 『제주도』 52호, 제주도, 1971.
- 『제주도』 67호, 제주도, 1975.
- 『제주도민속자료』, 제주도, 1987.
- 『제주의 민속 I』, 제주도, 1993.
- 제주도지편찬위원회, 『제주도지』 7권, 제주도, 2006.
- 《제주시 삼양1동 마을제 축문》
- 제주특별자치도, 『제주문화상징』, 제주특별자치도, 2008.
- 제주특별자치도문화원연합회장, 『한림읍 역사문화지』, 제주특별자치도문화원연합회. 2014.
- 한국문화원연합회 제주특별자치도지회, 『추자면 역사문화지』, 한국문화원연합회 제주특별자치도지회, 2012.
- 한국예총제주특별자치도연합회, 『탐라문화제50년』, 한국예총제주특별자치도연합회, 2014.
- 한남향토지편찬위원회, 『내 고향 한남리』, 한남리, 2007.
- 함덕리, 『함덕향토지』, 함덕리, 2017.
- 허남춘 외, 『한국구비문학대계 9-4 제주특별자치도 제주시 ①』, 한국학중앙연구원 어문생활사연구소, 2014.
- 洪錫謨, 『東國歲時記』(한국명저 대전집, 이석호 編, 대양서적, 1978).

2. 논문

- 강경호, 「제주 교방 예술의 전통과 가창 문학의 전승」, 『동양고전연구』 78집, 동양고전학회, 2020.

- 강소전, 「제주 4·3해원상생곳의 재조명-〈차사영맞이〉의 역할과 해원상생의 의미를 중심으로」, 『탐라문화』 25호, 제주대학교 탐라문화연구소, 2004.
- 강정식, 「제주도 당굿과 경제」, 『비교민속학』 27집, 비교민속학회, 2004.
- 「제주도 영등굿의 변화-놀판굿의 존재와 오락성의 약화-」, 『바다·삶·무속』, 민속원, 2015.
- 고광민, 「일제강점기 전후 마을 조직 체계와 어장 소유권의 변화-제주도 도두리 사례를 중심으로」, 『무형유산』 12호, 국립무형유산원, 2022.
- 권은영, 「20세기 풍물굿의 세기 풍물굿의 변화 양상에 관한 연구」, 전북대학교 대학원 박사학위 논문, 2008.
- 「정동이론으로 본 농악의 공감각적 현존과 신체 운동」, 『공연문화연구』 40호, 한국공연문화학회, 2020.
- 금용웅, 「일제강점기 전통예술경연대회의 구성요소」, 『공연문화연구』 41집, 공연문화학회, 2020.
- 김동현, 「로컬리티의 발견과 내부식민지로서의 ‘제주」, 국민대학교 대학원 박사학위논문, 2013.
- 김명자, 「새마을 운동에 따른洞祭의 변화」, 『민속연구』 19집, 안동대학교 민속학연구소, 2007.
- 김미경, 「조선시대 감사 도입행차 재현을 위한 구성 고찰 : 18세기 후반 평안감사를 중심으로」, 『지역과 문화』 3호, 한국지역문화학회, 2022.
- 김아람, 「38선 넘고 바다 건너 한라산까지, 월남민의 제주도 정착 과정과 삶」, 『역사문제연구1』, 역사문제연구소, 2016.
- 김인성·황석규·오윤정, 「제주지역의 협력(수눔음)형 사회적 자본 증진방안 연구」, 『탐라문화』 45호, 제주대학교 탐라문화연구소, 2014.
- 김정현, 「호남좌도농악연구」, 전북대학교 대학원 박사학위논문, 2008.
- 김창민, 「문화의 지배와 지배의 문화화-한라문화제의 사례를 중심으로」, 『문화과학』 7호, 문화과학사, 1995.
- 김현정, 「민속문화의 현재와 전승론 재고-일본 민속학의 ‘포클롤리즘’ 검토를 통하여」, 『동양학』 43호, 단국대학교 동양학연구소, 2008.
- 남근우, 「민속의 경연과 예술화」, 『한국문학연구』 36집, 동국대학교 한국문학연구소, 2009.

- 라형남, 「한국민속촌의 건립배경에서 드러난 전통의 재해석과 선택」, 『한국전통 문화연구』 20권, 한국전통문화연구소, 2017.
- 마치다 다카시, 「〈민속〉과 〈폐습〉 사이-제주도의 폐습론에 대한 통시적 접근」, 한국학중앙연구원 한국학대학원 박사학위논문, 2017.
- 박경하, 「朝鮮後期 儒敎祭儀와 土着信仰祭儀와의 關係」, 『역사민속학』 7호, 역사민속학회, 1998.
- 박혜영, 「잡색의 연행과 전승이 지닌 풍물사적 의미」, 안동대학교 대학원 박사학위논문, 2013.
- 배영동, 「조선후기 답작형 두레의 출현 배경」, 『한국의 농경문화』 6집, 경기대 박물관, 2003.
- 서경립 외, 「濟州道마을 共同體와 法規範」, 『탐라문화』 10호, 제주대학교 탐라문화연구소, 1990.
- 손우승, 「일제강점기 풍물의 존재양상과 성격」, 『실천민속학』 9호, 실천민속학회, 2007.
- 송기태, 「19세기 양반층의 결궁기록을 통해 본 전라도 농악문화 발달의 단편」, 『무형유산』 8호, 2020.
- 「전남 남해안 마을풍물굿 연구」, 목포대학교 대학원 박사학위논문, 2011.
- 시마무라 다카노리, 「디오니소스와 버내쿨러-민속학적 시각이란 무엇인가」, 『실천민속학연구』 35호, 실천민속학회, 2020.
- 시지은, 「호남 우도 농악 판굿의 구성 원리」, 경기대학교 대학원 박사학위논문, 2012.
- 안영주, 「탈식민주의 관점에서 본 버내쿨러의 문화적 위상」, 『한국디자인문화학회지』 4호, 2016.
- 안정애, 「4·3과 한국정부의 역할」, 『4·3과 역사』 2호, 제주4·3연구소, 2002.
- 양옥경, 「근현대 시기 호남 우도지역 연예농악의 역사적 전개 양상과 그 역사적 의미」, 『한국음악사학보』 61집, 한국음악사학회, 2016.
- 양정심, 「한국전쟁기 제주지역사회의 변동」, 『사림』 33호, 수선사학회, 2009.
- 염미경, 「개발과 이주 그리고 주거지 분화」, 『濟州島研究』 35집, 제주학회, 2011.
- 「산업화시기 제주이주민의 지역정착과 사회연결망」, 『濟州島研究』 49집, 제주학회, 2018.

- 「산업화시기 제주 이주자들의 정착과정과 그 특성」, 『지역사회학』 16호, 지역사회학회, 2015.
- 오미일, 「총동원체제하 생활개선캠페인과 조선인의 일상」, 『한국독립운동사연구』 39집, 독립기념관 한국독립운동사연구소, 2011.
- 오성찬, 「수눌음과 濟州의 鄉約」, 『향토사연구』 4집, 한국향토사연구전국협의회, 1992.
- 윤택림, 「기억에서 역사로-구술사의 이론적, 방법론적 쟁점들에 대한 고찰-」, 『한국문화인류학』 25집, 한국문화인류학회, 1994.
- 이경란, 「총동원체제하 농촌통제와 농민생활」, 『동방학지』 124호, 연세대학교 국학연구원, 2004.
- 이기중, 「사진인류학의 연구방법론」, 『비교문화연구』 17집, 서울대학교 비교문화연구소, 2011.
- 이대화, 「제주도 포제(酺祭)의 형성 배경과 시기에 관한연구」, 『중앙사론』 53집, 2021.
- 이방원, 「일제하 미신에 대한 통제와 일상생활의 변화」, 『동양고전연구』, 24집, 동양고전학회, 2006.
- 이상철, 「제주도 지역개발정책의 전개와 양상」, 『전환기 제주도 지역개발 정책의 성찰과 방향』, 제주불교사회문화원, 2003.
- 상현, 「일제강점기 ‘무대화된 민속’의 등장 배경과 특징」, 『비교민속학』 35집, 비민속학회, 2008.
- 이영배, 「민속의 재현과 정동의 배치:도둑잡이 민속의 혼종적 구성과 다중의 문화 실천」, 『감성연구』 16호, 전남대학교 호남학연구원, 2018.
- 이용범, 「무속에 대한 근대 한국사회의 부정적 시각에 대한 고찰」, 『한국무속학』 9집, 2005.
- 정수진, 「무형문화재 제도의 성립, 그 역사성의 재고」, 『한국민속학』 40집, 한국민속학회, 2004.
- 「‘민속예술’의 경연대회라는 문화정치」, 『비교민속학』 74집, 비교민속학회, 2021.
- 「버내쿨러 문화와 민속, 민속학」, 『실천민속학연구』 34호, 실천민속학회, 2019.

- 정형호, 「농악 용어의 역사적 사용과 20세기 고착화 과정에 대한 고찰」, 『한국민속학』 62집, 한국민속학회, 2015.
- 조미연, 「우도농악 설장구의 명인 김병섭에 관한 연구」, 『국악원논문집』 38집, 국립국악원, 2018.
- 조성윤·박찬식, 「조선후기 제주지역의 지배체제와 주민의 신앙」, 『탐라문화』 19호, 제주대학교 탐라문화연구소, 1998.
- 조성윤, 「조선시대 제주도 신분 구조 연구 시론」, 『濟州島研究』 6집, 1989.
- 최윤오, 「조선후기 사회경제사 연구와 근대」, 『역사와 현실』 45호, 한국역사연구회, 2002.
- 최희영, 「미군정기 일라이 헤이모위츠의 전국농악경연대회 개최 참여와 그 한계」, 『한국음악사학보』 66집, 한국음악사학회, 2021.
- 한진오, 「옛사람들의 마을 살리기-거리굿의 부활을 꿈꾸며」, 《제주 원도심에서 다시 여는 인문학 세상 학술대회 자료집》, 제주대학교 탐라문화연구원, 2014.
- 「제주도 입춘굿의 복원과 축제화과정에 나타난 문제와 가능성」, 『탐라문화』 31호, 2007.
- 허남춘, 「제주도 악마희 신고찰」, 『구비문학연구』 54집, 한국구비문학학회, 2019.
- 현덕현, 「제주도 농악(걸궁)과 육지부 농악의 비교」, 『흙』 5호, 제주대학교 4-H 연구회, 1988.
- 현승환, 「제주도 신화와 공동체 그 현대적 변용 양상」, 『구비문학연구』 22집, 한국구비문학학회, 2006.
- 현용준, 「화반고」, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002.

3. 단행본

- 김병택, 『제주예술의 사회사(상)』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2010.
- 김수남, 『제주도 영등굿』, 열화당, 1983.
- 金秀男, 『濟州島3 信仰と祭りの世界』, 國書刊行會, 1993.
- 김시중, 윤여일 譯, 『조선과 일본에 살다』, 돌베개, 2016.
- 김영돈, 『제주성읍마을』, 대원사, 1989.
- 김정현, 『한국농악의 역사와 이론』, 한국학술정보(주), 2009.

- 김현선 外, 『제주도 조상신본풀이 연구』, 보고사, 2006.
- 김현선, 『한국농악의 다양성과 통일성』, 민속원, 2014.
- 리차드 셰크너, 김익두 譯, 『민족연극학』, 한국문화사, 2004.
- 미셸 푸코, 오생근 譯, 『감시와 처벌』, 나남, 1994.
- 박진태, 『동아시아 샤머니즘 연극과 탈』, 박이정, 1999.
- 베네딕트 앤더슨, 윤형숙 譯, 『상상의 공동체』, 나남, 2002.
- 빅토 터너, 박근원 譯, 『의례의 과정』, 한국심리치료연구소, 2005.
- 오성찬, 『제주의 마을 시리즈-제주 동부의 핵심마을 고성리』, 도서출판 반석, 1987.
- 오성찬 外, 『한경 중산간의 핵심마을 저지리』, 반석, 2002.
- 오창명, 『제주도 마을 이름의 종합적 연구 I』, 제주대학교출판부, 2007.
- 유제니오 바르바, 안치운·이준재 譯, 『종이로 만든 배 연극인류학』, 문학과 지성사, 2001.
- 정병호, 『농악』, 열화당, 1986.
- 조동일, 『탈춤의 역사와 원리』, 기린원, 1988.
- 『탈춤의 원리 신명풀이』, 지식산업사, 2006.
- 주강현, 『두레』, 들녘, 2006.
- 진성기, 『남국의 민요』, 제주민속연구소, 1958.
- 『濟州島民俗』, 제주민속연구소, 1969.
- 캐서린 벨, 류성민 譯, 『의례의 이해』, 한신대학교출판부, 2007.
- 허남춘 外, 『고순안 심방 본풀이』, 민속원, 2013.
- 『양창보심방 본풀이』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2010.
- 허영선, 『제주4·3을 묻는 너에게』, 서해문집, 2014.
- 현용준, 『민속사진집 령』, 각, 2004.
- 『제주도 마을 신앙』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2013.
- 『濟州島 巫俗과 그 周邊』, 집문당, 2002.
- 『濟州島 巫俗 研究』, 집문당, 1986.
- 『제주도무속자료사전』 (개정판), 각, 2007.
- 황경숙, 『한국의 벽사의례와 연희문화』, 월인, 2000.
- J.헤리슨, 오병남·김현희 공역, 『고대 예술과 제의』, 예전사.

4. 언론기사

강진일보 기사, <강진과 바다, 고대항로를 다시본다 <27>영원한 바닷길 강진~제주도>, 2016.12.15. 최종검색일 2023.03.22.

<http://www.nsori.com/news/articleView.html?idxno=9096>

농민신문 기사, <농협문화복지대상 수상자>, 2009.12.11. 최종검색일 2023.05.26.

<https://www.nongmin.com/83733>

미디어제주기사, <위미농어촌문화의집, 신명나는 걸궁굿 한판 벌여>, 2009.08.31. 최종검색일 2023.05.19.

<https://www.mediajeju.com/news/articleView.html?idxno=73410>

일요신문 기사, <‘다큐온’ 제주 관탈도, 창원 소쿠리섬, 서해 격렬비열도...무인도 의 오늘> 2022.05.27. 최종검색일 2023.05.18.

https://www.ilyo.co.kr/?ac=article_view&entry_id=429412

제민일보 기사, <舊韓末 濟州 사회상 기록한 마을지 발굴 공개>, 1994.12.14.

제민일보 기사, <‘더하기 빼기’도 못하는 제주도>, 2012.05.24. 최종검색일 2023.05.19.

<http://www.jemin.com/news/articleView.html?idxno=287217>

제주신문 기사, <濟州道開發과 自由化問題>, 1964.08.30.

제주신문 기사, <濟州道開發과 學術資源>, 1964.07.22.

제주의 소리 기사, <신명나는 곳이나 한판 벌여보세>, 2007.10.19. 최종검색일 2023.05.26.

<http://www.jejuori.net/news/articleView.html?idxno=38279>

제주일보 기사, <4.3난민 복귀 위한 정착지원 사업>, 2005.04.15. 최종검색일 2023.04.05.

<https://n.news.naver.com/mnews/article/084/0000022543?sid=102>

제주일보 기사, <4.3사건의 아픔을 달래다②>, 2011.6.3. 최종검색일 2023.04.05.

<http://www.jejunews.com/news/articleView.html?idxno=912106>

제주투데이기사, <“성안이 들썩” 탐라국입춘굿 2월2일~4일 개최>, 2023.01.18. 최종검색일 2023.05.19.

<http://www.ijejutoday.com/news/articleView.html?idxno=301652>

5. 웹자료

국립중앙박물관 홈페이지, 최종검색일 2023.05.19.

<https://www.museum.go.kr/site/main/search?sq=&query=%EC%9E%85%EC%B6%98%EA%B5%BF>

디지털서귀포문화대전, 최종검색일 2023.05.19.

<성읍 민속 마을 보존회 정의골민속한마당축제>

<http://seogwipo.grandculture.net/seogwipo/multimedia/GC046M00021>

덕수리 민속보존회 덕수리 전통민속축제

<http://seogwipo.grandculture.net/seogwipo/toc/GC04601371>

서귀포시청 홈페이지, 최종검색일 2023.03.13.

<https://www.seogwipo.go.kr/info/news/notice.htm?act=view&seq=32256730>

전라북도 공식 블로그, 최종검색일 2023.05.19.

<https://m.blog.naver.com/PostView.naver?isHttpsRedirect=true&blogId=jbgokr&logNo=130080409785>

제주도청 홈페이지, 최종검색일 2023.03.13.

<https://www.jeju.go.kr/news/news/data.htm?act=view&seq=793980>

제주시청 홈페이지. 최종검색일 2023.05.19.

https://www.jejusi.go.kr/sijang/spot/city.do?notice_id=2add0f21fea7400aa1532597be9e0396

한국고전종합DB. 최종검색일. 2023.06.09.

https://db.itkc.or.kr/dir/item?itemId=BT#dir/node?dataId=ITKC_BT_1306A_0020_00_0010&viewSync=OT

한국고전종합DB. 최종검색일. 2023.06.09.

https://db.itkc.or.kr/imgviewer/item?itemId=BT#imgviewer/imgnode?grpId=&itemId=BT&dataId=ITKC_BT_B001A_0390_010_0010

한국향토문화전자대전, 최종검색일 2023.05.19.

<http://www.grandculture.net/ko/Contents/Index>

KCTV제주방송, <제주민요산책>, 2001, 제주학연구센터 제주아카이브 홈페이지, 최종 검색일 2023.03.20.

<http://jst.re.kr/jejustudiesDetail.do?cid=070100&mid=RC00007343>

6. 기타자료

4·3 전소(全燒) 논흘마을 재건 결궁 시나리오.

가시리조랑말박물관 전시물(표선면 가시리 결궁 기념사진)

고광민 소장 사진(애월읍 신엄리 결궁 사진)

변정철 소장 사진(서귀포시 서홍동 결궁 사진)

애월읍 봉성리사무소 소장 사진(애월읍 봉성리 신명동 결궁 기념사진)

제54회 탐라문화제 종합 팸플릿, 2015.

징계맹경 외에밋들 들노래보존회, 《징계맹갱 외에밋들 들노래전라북도 무형문화제 지정신청서》, 징계맹경 외에밋들 들노래보존회, 2012.

烘爐 지장세미 결궁 시나리오.

Abstract

The process of acceptance and transition for Geolgung in Jeju Island

This study is a comprehensive discussion that examines the acceptance and transition process over the past century since Geolgung was introduced to Jeju Island in the early 20th century. The beliefs of Korean village community and their rituals have been largely divided into mudang (shaman)-gut and nongak-dae(farmers' percussion)-gut, and have been passed down separately. Traditionally, Jeju Island is a region dominated by shaman rituals. For this reason, nongak-dae-gut began to flow into Jeju Island under the name of 'Geolgung' only in the early 20th century.

There is the reason that the weak foundation for nongak by the difference between the structure of traditional labor and economic structure in Jeju Island, compared to the other provinces. The nongak in Korea began to sprout out within a jointed labour organization, Dule, basic in rice farming from south central region. Though there was the similarity to the Dule, so called Sunuleum, in Jeju Island, the Sunuleum had the purpose of exchange labor basic in self-sufficient, which is different to the contract labor between landlords and tenant farmers. It indicates the difference of Jeju Island from the other province, in which Dule-nongak was born in Dule-labor required massive labor.

However, it is great possible that Geolgung is a king of Geolip nongak; the Korean traditional music to solve the public issues from village communities divided by agriculture labor. The reason is that Geolgung is conducted for collecting the funds to built a village event in the early modern times, and after the modern times, Geolgung is used for raising public funds to construct the infra structure, such as electricity and water. Furthermore, the acceptance of Geolgung was also sparked by the less cultural rejection against it, in due to a similarity with street exorcism which belongs to the Jeju traditional shrine faith.

In fact, the acceptance of Geolgung in Jeju Island was led by male-dominated rural village organizations based on Confucian values and norms. The efforts of male-centered rural organizations to establish Confucian values and norms in Jeju society led to the establishment of Poje, or a ceremonial ritual, in the late Joseon Dynasty. Poje is a special Confucian ceremonial ritual, and is also distinguished from traditional Dang ritual and discriminated with Dod-je in the certain province as well. Dod-je indicates the shamanistic ritual to sacrifice a pig. The way they chose was not to exclude the rites, but to combine them with the already established rites. Their efforts led to the creation of rituals that harmonized Confucianism and shamanism by linking Poje with village exorcism. In the process, Geolgung. was created that way.

However, the point at which Geolgung began to be accepted in Jeju Island was when Korean society faced substantial social changes when it was forcibly annexed by Japan. As a result, Geolgung in Jeju Island was transformed into one of the governmental rites of colonial rule by the Japanese. If the Geolgung in the period of voluntary acceptance in the early 20th century was 'spontaneous Geolgung', then the Geolgung in the period of Japanese colonial rule that followed could be called 'forced Geolgung'. It is assumed to the conditions of the times in coexistence between 'spontaneous Geolgung' and 'forced Geolgung'.

The status of Geolgung did not change much after liberation. After going through 4·3 and 6·25, etc., it greatly shrank and regained vitality, but soon became implicated in folklore policy that took advantage of developmentism. The central and local governments held various folk festivals and contests in order to control folklore while holding a campaign to dispel shamanism. Finally, the 'Geolgung Competition' was also created in Jeju Island. Because of this, the 'natural Geolgung', which was revived after a long time, degenerated into controlled folklore and walked the path of 'distorted Geolgung' or 'reprocessed

Geolgung' until today. In this way, the transition of Jeju's Geolgung, which has changed into 'spontaneous Geolgung', 'forced Geolgung', 'distorted Geolgung', and 'reprocessed Geolgung' under the influence of social change, can be largely divided into 'acceptance period, settlement period, and transformation period'.

Meanwhile, if you look at the efforts that the recipients who brought Geolgung to Jeju Island made on their own initiative to establish it, it is a fact that they attempted to combine with traditional shamanism. It is a combination of 'Mudang-gut' and 'Nongakdae-gut', and devised a performance style that has distinctive characteristics from Nongak in other regions. For instance, they are 'Swallow Fortune Telling, Seongju Folksong, Hunting Games, and Nolpan Percussion gut'. In addition, 'Japsaek' which refers to the dancing of people dressed up without playing musical instruments in a Nongak troupe. based on shamanism such as nobleman, catcher, and shaman occupy the center of Geolgung performance, and the unique performance method is also one of the achievements of Geolgung. On the other hand, Jeju residents also used Geolgung as a device to overcome collective trauma called the red complex caused by the massacres and wars of 4·3 and 6·25. A representative example is the achievement of incorporating social agendas into entertainment by devising 'Japsaek' with multiple meanings of soldiers and police officers.

In summary, the acceptance of Geolgung and the process of change in Jeju Island can be one of the pages of the people's history that sheds light on Korea's modern and contemporary history from the early 20th century to the present with 'Geolgung' as the theme. This is the way how a folk product called 'Geolgung' in today's Jeju society was form after the cultural dominant method exercised by the state-power and the people's response method in response to it competed.

keyword

Geori-gut, Geolgung, Geollip, Geolgung Contest, National Mobilization System, Nahee, Nolpan-gut, Nongak, Nongak Contest, Dang(shanman)gut, Munjeon

Cheolgali, Shamanism Expulsion Movement, Folklorism, Bonpuri, Social Change, Sanshinnori, Saepuri, Seongjupuri, Ward off Evil, Yeongdeung-gut, Ipchun-gut, Japseak, National Folk Art Contest, Jebissaljeom, Jeju 4·3, Mask play, Tamna Cultural Festival, Pan-gut, Poje, Halla Cultural Festival, Hwaban