비교문화연구 제22집 1호, (2016) pp. 137~168 서울대학교 비교문화연구소

슬픔의 정치:
아슈라 의례를 통해서 본 이란의 감정 동학*

구기연**

이란 사회에서 자아에 대한 정의는 문화의 체계 안에서 그 근원적인 의미를 찾고 있다. 또한 사적인 개인들의 감정 표현마저도 의례화되고 이데올로기의 틀 안에서 다시금 해석된다. 이란에서의 사람됨은 종교와 정치 담론을 통해서 정의 내려지고, 특히 슬픔이라는 감정은 아슈라 의례(무함마드 손자 이맘 후세인에 대한 애도 의례)를 통해 집단적으로 연행된다. 또한 슬픔은 도덕적인 정숙함을 상징하는 감정이며, 개인적인 차원에서의 슬픔과 애도 역시 종교적으로 장려되는 감정이다. 이러한 배경에서 본 연구는 이란 사회에서의 슬픔의 의미와 아슈라 의례를 중심으로 공공권에서의 감정의 연행을 고찰해보기로 한다.

아슈라 의례는 이란의 공공영역을 감성적으로 전환시켜왔다. 아슈라를 둘러싼 일련의 연행들은 이란 사회에서 슬픔이 강조되는 제도적, 종교적, 심리적 배경이 되고 있다. 아슈라 기간 동안 울리는 북소리는 시아 무슬림의 가슴을 울리는 진동이 되는 동시에 국가의 감정 통제와 민족주의를 가장 효율적으로 작동하게 하는 슬픔의 연행이다. 아슈라 의례를 둘러싸고 여러 가지 정치적 해석들이 치열하게 경합하고, 역사에 따라 적과 영웅의

* 이 논문은 한국문화인류학회 제52회 정기학술대회(2014. 11)에서 발표한 논문을 수정 및 보완하였다. 또한 이 논문의 본문은 본인의 박사학위 논문(2013. 2)의 2장을 바탕으로 수정, 보완된 글임을 밝힌다. 유익하고 촘촘한 논평을 해주신 익명의 심사위원님들께 감사의 마음을 전한다.
** 서울대학교 비교문화연구소 연구원

주인공 역할에 변화가 있긴 하지만, 아슈라 의례는 이란의 과거와 현재를 이어주는 교두보 역할을 하고 있다.

〈주요개념〉: 감정, 슬픔, 아슈라, 이란, 수난극

1. 들어가며: 금지된 행복, 정숙한 울음

행복은 사람들을 더욱 가깝게 해준다.
행복은 우리의 권리이다.
누구도 우리의 웃음을 막을 수 없다.
나는 행복한 이란인이다.
#freehappyiranians

2014년 3월 유튜브(YouTube)에서는 이란에서 만들어진 "Happy We are from Tehran"라는 동영상이 전 세계에 알려지게 되었다. 이 동영상은 미국 가수 퍼렐 윌리엄스(Pharrell Williams)의 노래 '해피(Happy)'에 맞추어 이란의 젊은이들이 춤을 추는 모습의 뮤직비디오였다. 이 동영상에서 이란의 젊은 남녀들은 테헤란의 골목길과 집 옥상에서 '해피' 노래에 맞추어 춤을 추었고, 여성들은 베일을 하지 않는 모습이었다. 이 영상은 공개된 지 5일 만에 조회 수 30만 건을 육박했고, 2015년 11월 현재 232만 건의 조회 횟수를 기록하고 있다. 하지만 이 동영상을 올린 남녀 7명은 '공공 순결(public chastity)'을 해친 죄목으로 긴급 체포되었다. 구속된 동영상 출연 남녀들에 대한 구명운동을 위해 트위터에서는 '#freehappyiranian'을 주제어로 비판이 들끓었고,[1] 페이스 북에서는 "Free Happy Iranians" 페이지[2]가 만들어지면서 웃음과 행복이 범죄가 되는 이란의 현실에 비판의 목소리가 모아졌다. 이란

1) 한겨레, "이란 남녀들 '해피' 춤췄다고 체포", 2014년 5월 22일자 기사
2) https://www.facebook.com/pages/Free-happy-iranians/148990871938228?fref=ts

의 현 대통령인 핫산 로하니가 “행복은 우리 국민의 권리다. 우리는 기쁨에서 초래한 행동들에 지나친 대응을 해선 안 된다.”라는 자신의 예전 트위터 글을 리트위트하며 체포에 부정적인 의견을 밝혔지만,[3] 뮤직 비디오 속 인물들에게는 결국 지난 9월 3년의 집행 유예와 태형이 선고되었다.[4] 소셜미디어에서 이란 사람들은 행복과 기쁨의 감정이 범죄시되는 현실을 비판하며 활짝 밝게 웃는 얼굴에 ‘We are happy’라는 자막을 넣은 사진들을 올렸다. 이렇듯 이란의 공공 영역에서 행복한 감정과 웃음은 금지된 위험한 감정이다.[5]

이와 상반되게, 슬픔이라는 감정은 이란 공적 영역에서 강조되는 감정이다. 시아 이슬람에서 가장 존경 받는 이맘인 이맘 후세인의 죽음을 애도하는 기간이 시작되는 모하람 달[6]은 울음소리로 온 도시가 뒤덮인다. 국영 텔레비전과 라디오, 거리의 애도 천막에서 구슬프게 우는 소리는 온 나라에 울려 퍼진다. 이 두 달의 기간 동안 이란은 애도와 슬픔의 도시로 변모한다. 이 기간 동안 사람들은 검은 색 상복을 입으며 모든 결혼식과 파티는 금기시되는 경향이 있다. 이란의 공공권에서 슬픔은

---

3) 한겨레, “이란 남녀들 ‘해피’ 춤췄다고 체포”, 2014년 5월 22일자 기사

4) 연합뉴스 보도에 의하면, 재판부는 뮤직 비디오에서 춤을 춘 한 여성에게 집행유예 3년에 징역 1년 · 태형 91대를, 나머지 출연자 5명과 감독 1명에게는 집행유예 3년에 징역 6월 · 태형 91대를 각각 선고했다(연합뉴스, “‘해피’ 뮤비 만들었다고 이란 남녀 7명 집유 3년”, 2014년 9월 20일자 기사).

5) 이러한 저항은 터키의 사례에서도 볼 수 있다. 터키의 아른츠 부총리는 2014년 7월 28일 집권 정의개발당(AKP)이 주최한 행사에서 젊은이들의 도덕성이 타락했다며 “여자는 공공장소에서 웃으면 안 된다. 자신의 매력을 드러내서는 안 된다. 자신의 순결을 보호해야 한다.”고 말해 여성계를 비롯한 사회적으로 비판이 일었다. 이에 맞서 터키 여성들은 트위터와 인스타그램, 페이스북 등 사회관계망서비스(SNS)에 웃는 사진을 대거 올렸으며, 터키 한 여성단체는 아른츠 부총리를 적대감 선동과 모욕 혐의 등으로 이스탄불 법원에 고소했다(연합뉴스, “터키 여성단체, ‘여자 웃음 금지’ 발언 부총리 고소,” 2014년 8월 5일자 기사 참조).

6) 모하람은 이슬람력 헤즈라 첫째 달이고, 이슬람력 7월, 11월, 12월(성지순례가 있는 달)과 함께 모든 살생 행위 및 전쟁이나 약탈행위가 금지된 ‘성스러운 달’이다(최영길 2010: 235). 이란에서는 3월 21일 춘분을 1월 1일로 하는 이란력을 따로 쓴다. 하지만 보통 아슈라와 같은 이맘의 사망일이나 선지자 무함마드와 그의 후손들의 생일 그리고 라마단은 우리나라 음력과 같은 이슬람력을 쓰게 된다. 그래서 종종 이슬람이 도입되기 이전 조로아스터교의 명절인 설날(*noruz*)이나 처허르 샨베 수리(*chaharshanbe-suri*)가 이슬람 의례인 라마단이나 아슈라와 겹쳐지기도 한다.

다른 어떤 감정보다 강조되며, 이 슬픔이라는 감정은 그 어떤 감정보다 정치화되어 있다.

한 사회의 감정은 문화적 가치를 상징하고, 자아의 감정적 재현은 정치이데올로기의 틀 안에서 이루어진다(Abu-Lughod 1986: 34). 이란 사회에서도 자아에 대한 정의는 문화를 그대로 반영하고 있으며, 사적인 개인들의 감정 표현마저도 의례화되고 이데올로기의 틀 안에서 다시금 해석된다. 이란에서의 사람됨은 종교와 정치 담론을 통해서 정의 내려지고, 특히 슬픔이라는 감정은 아슈라 의례(무함마드 손자 이맘 후세인에 대한 애도 의례)를 통해 집단적으로 연행된다. 또한 슬픔은 도덕적인 정숙함을 상징하는 감정이며, 개인적인 차원에서의 슬픔과 애도 역시 종교적으로 장려되는 감정이다. 이러한 배경에서 본 연구는 이란 사회에서의 슬픔의 의미와 아슈라 의례를 중심으로 공공권에서의 감정의 연행을 고찰해보기로 한다. 이란 사회에서 극대화되는 슬픔이라는 감정의 정치화를 살펴보기 위해 인류학에서 다루어지는 자아와 감정에 대한 논의를 배경으로 살펴보고, 이란 사회에서 문화적으로 해석되고, 정치적으로 강조되는 감정선들을 추적해보기로 한다.

2. 감정의 정치

1) 자아와 감정

자아는 사회적 관계 속에서 형성되고 경험된다고 할 때, 감정 역시 자아의 사회적 관계를 통해 해석되고 표현된다. 감정은 개인의 심리적 상태뿐 아니라 자아가 물리적, 사회적 환경과 어떤 관계에 놓여있는지에 대한 사회적 진술이다(Levy 1984: 222; Jung 2007에서 재인용). 또한 감정이 자아의 의도와 행위, 사회적 관계를 진술함으로써, 자아와

사회적 세계를 매개하는 코드가 된다고 할 때(Lutz and White 1986: 417; 정향진 2003에서 재인용), 감정에 대한 연구는 인류학에서 자아의 의미를 이해할 때 필수적인 분석이라 할 수 있다. 개인은 감정의 경험과 표현을 통해 타인들과의 상호 작용을 조율하고, 그가 속한 사회적 세계의 도덕적인 질서를 확인하기 때문에 감정의 민속 심리학은 사람됨의 관념에 중요한 토대를 구성한다(정향진 2003: 111). 정치나 공적인 문제를 이야기할 때 '이성'과는 대조적으로 '감정'이라는 범주를 위치 짓기가 어렵기 때문에, 감정과 자아의 문제는 정치 범주와는 멀리 떨어진 것처럼 보인다(Marcus 2002). 하지만 국가나 사회를 구성하는 집합적인 정체성들은 내부자와 외부자 사이의 인지적인 경계들 없이는, 또한 이 경계에 동조하는 내부자들의 '긍정적인 감정'이 없이는 존재하기 어렵다. 이렇듯 한 사회의 감정 모델은 정치 이데올로기뿐 아니라, 그 사회의 헤게모니적 상황과 밀접한 연관관계가 있다.

러츠와 화이트(Lutz and White 1986)는 감정 연구에 대해 비교 문화적인 동일성과 차이에 대한 질문을 넘어, 사람들이 삶의 사건을 어떻게 느끼고 받아들이는지에 더욱 주목하고 있다. 감정 연구 역시도 자아의 사회문화적 구성에 대한 논의들처럼 감정을 보편적으로 볼 것인가, 문화적으로 특수하게 구성된 것으로 볼 것인가에 따라 의견이 나누어진다. 인류학에서는 자아 연구와 마찬가지로 감정이 주로 문화적으로 구성되는 지점에 주목하고 있는데, 그 대표적인 연구가 미쉘 로잘도(Michelle Rosaldo)의 연구이다. 미쉘 로잘도(Rosaldo 1980)는 '열정(*liget*)'과 '지식, 전통, 감정 통제(*beya*)'라는 핵심적인 민속개념을 통해 자아의 경험이 보편적인 사람의 특질이 아니라, 한 사회의 독특한 삶의 형태에 의해 패턴화됨을 보여준다. 그녀는 특히 일롱고트의 리겟(*liget*) 감정범주가 서구에서 말하는 '화(anger)'의 범주와는 다르며, 좌절과 적개심을 드러내는 이데올로기와도 연관이 없다고 설명한다. 여성보다 열정적이라 여겨지는 일롱고트 남성들은 이 리겟(*liget*)을 다스리기 위해

머리사냥을 하고, 다른 이의 머리를 가짐으로써 그들의 영혼과 불안을 잠재우고, 자신의 분노를 떨쳐버릴 수 있다는 것이다. 머리 사냥 과정을 통해 남성들은 일롱고트 사회의 사람됨의 기준인 *beya*를 얻고, 이 사회 구성원으로 성장하게 되는 것이다. 남성들은 머리사냥을 통해 '내가 누구인지'에 대한 인식을 하게 되며, 이 머리사냥은 개인 내부의 변동성(volatility)이나 가치를 드러내기 위함이 아니라 다른 성인 남성들과의 동일성을 얻게 되는, 즉 집단 성원이 되는 과정인 것이다. 로잘도는 일롱고트 인들에게 '개인적인 자아'와 '공적인 사람됨' 사이의 차이가 없고, 개인의 특정한 행동에 대한 설명을 집단 성원으로서의 삶의 방식에서 찾아야 한다고 주장한다(Rosaldo 1984). 로잘도는 일롱고트 사회의 상이한 감정 구조를 설명함으로써, 한 문화 안에서 특수한 감정이 발달되는 과정과 감정이 체화되는 현상을 설명해낸다. 이와 같은 로잘도의 논의는 본 논문에서 살펴볼 '슬픔'이란 감정이 개인적 차원이 아니라, 정치화된 감정으로 변화되고 강화되는 현상을 설명해 줄 수 있는 틀이 된다. 하지만 로잘도의 논의 역시 "한 사회 내에서 발견할 수 있는 문화적 다양성"에 대한 해답은 제시하지 못한다. 이와 같은 감정의 사회 구성론의 입장은 감정의 힘을 사회 규정적인 것으로만 보아, 감정 자체의 자율성을 간과하고, 개인의 사회구조에 대한 '수동적인 면'을 강조했다는 한계점을 가지기도 한다.

감정과 문화와의 관계에 있어서 레비(Levy 1984)의 연구는 개인적인 감정 표현과 자아에 대한 정의를 '문화 조직'의 수준으로 이끌어내었다는 평가를 받는다. 레비는 프로이드 전통을 따랐으나, 개인적 행위의 상호주관적인 측면을 놓치지 않았다. 레비는 개인이 문화적 모델에 길들여지는 사회화 과정과 개인의 사적 생활과 공적인 환경과의 관계에 주목했다. 또한 공적인 행동에서 나타나는 개인의 심리와 사적인 감정, 자아관념, 몸에 대한 인식 등이 어떻게 문화적 모델을 따르고 있는지에 초점을 두었다. 레비는 타히티의 사례를 통해 감정은 문화적으로 구성

되고 표출되며, 그 종류에 따라 '과대 인지화'되거나 '과소 인지화'됨을 주장하고 있다. 타히티의 문화적 가시성은 서구의 다양한 감정 개념과 비교하여 대단히 다른 양상으로 작동하는데, 타히티인들에게 '화(anger)'라는 감정을 해석하고 다루는 문화적 스키마는 매우 발달했다. 다시 말해 '화'는 타이티 사회에서 강하게 인지되고 표현되는 과대 인지(hypercognized)된 감정인 것이다. 반면 슬픔과 같은 감정은 과소 인지화(hypocogniton)되어 있는 것으로 나타난다. 다른 문화권에서 '슬프다'나 '우울하다'로 표현될 수 있는 감정이 타히티에서는 '걱정되고', '피곤하고', '무겁게 느껴지는' 신체적 상태나, 곤란한 상황으로 표현되고 인식된다. 타히티에서 '죄책감'은 과소 인지되는 반면, '수치심'은 과대 인지되는 감정이다. 이와 같은 레비의 틀을 이란 사회에 적용시켜 보면, 이란 사회에서의 슬픔은 타이티 사회와 정반대로 과대 인지된 감정이고, 때때로 개인의 우울함의 감정은 슬픔의 스키마로 치환되어 버리기도 한다.

한편 서구/비서구의 대조적 분리는 서구의 논리성과 자아를 더욱 특별한 것으로, 비서구 사회를 더욱 이국적으로 남겨 버릴 수 있기에 유의해야 한다. 또한 서구의 인간 사회에서 '독립된 자아'가 어느 정도 강조되지만, 결국엔 그들도 사회적 존재인 이상, 그들 역시도 '상호의존성'이 강한 자아가 될 수밖에 없다. 다시 말해 관계지향적인 사회에서의 개인도 독립적인 자아를 강조할 수 있으며, 그 반대로 자아 중심적인 사회에서의 개인도 관계중심적인 자아를 강조할 수 있는 것이다. '개인 중심적인 자아', 즉 개인주의가 강조되는 미국 사회에서 사회적 규제가 심리적인 면으로까지 들어오는 사례들을 살펴볼 때(Jung 2007), 결국엔 사회적 자아 혹은 개인적 자아라는 인위적인 분리 그 자체에 무리가 있지 않나 판단된다. 양극화시킨 두 특성은 분명 한 개인에게나, 혹은 한 문화 집단 안에서 공존하므로, 이 특성들을 자아와 심리 구조를 설명하기 위한 절대적인 기준이 아니라 상대적인 기준으로 보는 것이 바람

직할 것이다. 다시 말해 '독립된 자아'와 '상호 의존적 자아'의 두 성향은 한 개인에게 갈등하고, 때로는 타협하면서 공존하고 있는 것이다. 즉 한 개인은 다양한 감정과 자아의 층이 있는 복합적인 존재라는 사실을 간과해서는 안 된다.

자아의 성찰적 능력을 고려하지 않고, 단지 문화적으로 사회적으로 형성된 것을 자아라고 한다면, 자아의 주체적인 움직임을 간과할 수 있는 위험성을 잊지 말아야 한다. 다시 말해 관계지향적인 사회에서도 개인의 독립적인 자아를 강조할 수 있으며, 그 반대로 자아 중심적인 사회에서도 관계 중심적인 자아를 강조할 수 있는 것이다. 이란이라는 이슬람사회는 다른 어떤 사회보다도 공동체와 관계 중심적인 요소가 강조된다. 하지만 이란 사회 속에서 사람은 공동체의 한 성원으로서, 때로는 주체성을 가진 행위자로서의 개인으로 발현될 수 있음에 주목해야 한다. 이러한 논의들을 통해 이 글에서는 이란 사회에서 특정한 감정들이 어떻게 문화 속에서 통제되고 혹은 인지되는지 고찰할 것이다.

2) 이란 사회의 슬픔이라는 감정과 자아와의 관계

인류학에서의 이슬람 문화권, 중동 지역의 감정 연구는 주로 여성들의 감정과 그것을 표현하는 시 연행을 중심으로 이루어졌다고 볼 수 있다(강윤희 2007; Abu-Lughod 1986; Grima 2004; Lavie 1990). 특히 무슬림 감정 연구를 다룬 인류학적 연구들 안에서 시 연행 분석이 중심이 된 이유는 여성들이 시 장르와 같은 고도의 비유적인 방식을 제외하고는 자신의 고통의 감정을 말하도록 허락되지 않기 때문이다(Lavie 1990). 이슬람 사회에서 무슬림 여성들이 자신의 감정을 공적 영역에서 직접적으로 표출하는 것은 명예와 직결되는 문제이다. 이러한 연구에서 다루어지는 감정들은 주로 슬픔이나 수치심과 같은 영역이 대부분이다. 그리마(Grima 2004)는 아프가니스탄 여성들의 내러티브를

다룬 연구에서 '감(*gham*)'이라 불리는 슬픔의 감정이 여성들이 가질 수 있는 가장 중요한 감정 영역이며, 무엇보다도 남성들과 대조적으로 보여 줄 수 있는 부분이라 설명하였다. 또한 슬픈 감정마저도 직접적으로 표출되지 않고, 문학과 같은 의례적인 형식을 통해서 재현된다.

그렇다면 이란의 감정에 대한 인류학적 연구들을 어떠한가? 감정 연구에 있어서 이란은 기존의 다른 무슬림 공동체를 다룬 민족지나 사회과학적 연구와는 달리 공적인 영역에서의 감정의 연행에 초점이 맞추어져 있다. 이란의 경우 앞선 이집트 베두인 여성이나 아프가니스탄의 파쉬툰 여성에 대한 감정 연구처럼 '슬픔'이라는 감정이 사회 전반의 에토스(*ethos*)라 할 정도로 강조되지만, 슬픔의 감정이 여성들에게만 국한되기 않고, 아슈라(Ahura) 의례와 함께 국민적 정서와 연결되는 것이 특징이라 할 수 있다. 강윤희(2007), 아부 루고드(1986), 그리마(2004) 등의 연구가 사적인 영역에서 행해지는 여성들의 소극적이지만 자신의 감정을 드러내는 여성 장르 연행 방식에 주목했다면, 이란의 감정 연구는 시아 무슬림, 특히 남성들의 슬픔을 둘러싼 감정의 정치학을 보여주는 것이다. 이 슬픔이라는 감정은 사적인 영역이 아닌, 의례적이고 정치적이며, 일상의 모습과는 동떨어진 하나의 사회극으로 표출된다.

이란인들에게 슬픔은 바로 자아 개념의 기본인 개인적인 깊이(*oumq*)와 관련되어 있다. 이란 문화에서 자아는 깊이・속 대(對) 표면・겉(*oumq* vs *sæth*), 그리고 진중함 대(對) 가벼움(*sanggin* vs *sæbouk*) 등의 특성으로 나누어져 상대적으로 평가된다. 이란에서는 깊은(*amiq*)과 무거운(*sanggin*)이라는 표현처럼 점잖고, 예의 바르고, 진지하며, 사려 깊은 사람을 '이상적인 사람'의 특성으로 여겨진다. 반면 싸티(*sæthi*)로 표현되는 가볍고, 놀기 좋아하고, 진지하지 않으며, 유치하고, 즐거운 사람은 상대적으로 이상적인 사람의 모습이라고 할 수 없다. 이란에서 가장 존경 받는 성격 즉 이상적인 사람은 의식 있고, 희생정신을 가진 겸손한 사람이다(Khosravi 2008: 32-33). '슬픈 사람'은

사려 깊고, 성숙한 사람(*motafaker*)으로 여겨진다. 특히 '비극의 감정'은 자아 내부의 깊이와 연결되어 있고, 외부적 자아의 얄팍함과는 반대의 의미를 가진다. 이와 같은 감정모델에서 가볍게 행복함을 나타내는 사람은 단순하고 사회적으로 불완전한 사람으로 인식된다. 슬픔 감정을 드러내는 것은 오명을 입는 행동이 아니며, 오히려 슬픔을 표현하는 것은 높은 가치를 가진 것으로 평가된다. 그러므로 개인들은 사회적, 문화적으로 기대되는 슬퍼해야만 하는 상황에 부딪혔을 때, 종종 감정적 괴리감을 겪기도 한다(Good, Good and Moradi 1985: 385-386). 시아 무슬림의 두드러진 특성은 종교적인 감정으로서의 비극과 슬픔을 극대화하는 것이라고 표현될 정도로, 시아 이슬람에서 슬픈 감정의 표현은 핵심적인 연행 요소이다.

이란에서 '의례적인 눈물'은 오히려 기분을 좋게 하는 것이라 여겨지고, 활력(*hal*)을 갖게 하는 데 중요한 역할을 한다고 인식된다(Torab 2007: 233-234). 특히 모하람 기간 때 사람들은 집단적인 '경건한 울기'에 참여하는데, 이때 카르발라 순교자들을 위해 흘리는 눈물은 훗날 '심판의 날'에 자신의 죄를 덜거나 사할 수 있는 것으로 여겨진다(Fischer 2003: 100). 그러므로 '의례적 눈물'은 개인적인 슬픔과 비통함(*gham va ghosseh*)과는 다른, 긍정적이고 가치 있는 종교행위인 것이다. 모하람 의례에서 선창자들은 애도가 중간에 "울어라, 당신의 눈물을 보상받을 것이다."라거나 "당신의 눈물은 예배의 하나다. 죄를 가져가고, 병이 치유될 것이다."라고 하면서, 사람들의 울음을 독려한다(Torab 2007: 233). 다시 말해 시아 이슬람은 모하람 의례를 통해 종교화된 슬픔의 문화를 강조하고, 모하람은 슬픔을 비롯해 죄의식, 후회, 올바른 분노 등의 감정의 전형적인(paradigmatic) 다발들을 보인다(Banuazizi 1977; Beeman 1976; Good et al. 1985).

이란인들의 심리적인 특성을 기술한 논문들을 살펴보면, 대부분이 이란 사람들의 감정적인 면을 강조한다. 사적인 영역에서 남녀들은 열

정적으로 감정을 교류하고, 서로에 대한 애정표현도 다양하고 과감하다. 하지만 공적인 공간에서 이러한 감정을 엿보기란 쉽지 않다. 공적인 공간에서 표출할 수 있는 감정은 바로 연행된 감정 즉 슬픔의 감정뿐이라고 할 수 있다. 그 이유는 혁명 이후 슬프고 고통스러운 경건함만을 강조하기 때문이라고 본다. 다시 말해 이슬람 혁명 이전 많은 학자들이 관찰한 이란 사람들의 감정적인 면은 국가의 통제 속에서 억눌려 있다고 볼 수 있고, 무대의 후면에서만 관찰할 수 있는 것이다. 다음 장에서는 이러한 슬픔의 공적인 연행이 극적으로 연출되는 아슈라 의례를 통해서 이란 사회의 감정과 그 문화적 배경들을 살펴보기로 하자.

3. 아슈라(Ashura)를 통해서 본 시아 무슬림의 정체성

매월이 모하람이며, 모든 곳이 카르발라이며, 매일이 아슈라이다.

아슈라는 680년 시아 3대 이맘인 후세인이 지금의 이라크 카르발라(Karbala) 지역에서의 순교를 기리는 날로, 모하람 달(이슬람력 1월) 제10일째 되는 날의 의례를 일컫는다. 아슈라 비극의 전통은 이슬람의 가장 큰 두 종파인 순니와 시아 이슬람의 역사와도 깊이 관련되어 있다. 서기 632년 예언자 무함마드가 죽고 본격적으로 선지자 계승을 둘러싼 갈등이 시작되었는데, 그 당시 이슬람 공동체에게는 집단 예배의 인도자인 이맘과 예언자가 신으로부터 받은 계시를 적용할 칼리프(Khalifah) 역할을 맡을 후계자가 필요했다(김정위 2001: 53). 무함마드 사후, 선출을 통한 칼리프 계승을 지지하는 사람들(순니파)과 혈통적으로 정통성이 있는 알리(Ali)만을 진정한 칼리프라고 주장하는(시아파) 사이에서 분열이 시작되면서 이슬람 공동체의 비극은 시작되었다. 제3대 칼리프인 우스만(644~656)이 살해된 후, 시아파는 선지자 무함마드의 사촌이

자, 선지자의 딸 파티마와 결혼해 사위가 된 제4대 칼리프 알리(Ali)를 합법적인 계승자로 보았다. 하지만 알리와 그의 장남인 이맘 핫산(Imam Hassan)이 하와리즈파에 의해 암살당한 뒤, 우마이야(Umayya 조, 661~750)의 창립자인 무아위야가 통치자로 등장한다(김정위 2001: 207-209). 680년 무아위야 사망 이후 그의 아들인 야지드(Yazid)가 칼리프가 되어 수도를 다마스커스로 옮겼다. 당시 우마이야조의 정책에 반감을 가진 이라크의 쿠파(kufa) 사람들은 이맘 알리(Ali)의 차남인 후세인이 야지드의 지배에 반기를 들고 알리 가문의 지배권을 위해 싸우도록 부추겼다. 쿠파 사람들은 이맘 후세인을 칼리프로 인정하고, 쿠파로 초청하였다. 이맘 후세인과 그의 추종자들은 쿠파로 가는 길에 바그다드의 남서쪽에 위치한 카르발라의 평원에서 우마이야조 야지드의 대군을 만나게 된다. 이맘 후세인과 그의 가족과 추종자들은 사막에서 물도 없이 10일 동안 살아남았지만, 끝내 야지드의 군대에 의해 살해당한다. 사막의 시련은 모하람 달(月) 제1일에 시작되었고, 이맘 후세인이 죽음을 맞이한 제10일은 '아슈라'가 되었다(커티스 2003: 163-165).

이맘 후세인이 순교한 지 4년이 지난 684년 이후 고해자들의 '자기희생'의 집단적인 연행이 이루어지기 시작했다. 함(Halm 1997)에 따르면, 이러한 참회자들의 연행은 후세인의 죽음을 기리는 것보다는 그들 스스로의 죄를 참회하는 의식으로 보여 진다. 이후 아슈라 의례는 전통적이고 지역적인 의례 형태인 애도, 속죄 행위와 함께 이어져 내려오다가 963년이 되어서 비로소 공적인 기념행사로 진행되기 시작하였으며(Halm 1997: 42-43), 시아 이슬람 신학이 완성되고 본격적으로 시아 이슬람이 국교로 정해져 이란 전역에 본격적으로 퍼진 사파비 왕조(1501~1722)에 이르러,[7] 시아 이슬람의 대표적인 의례로 자리 잡게 된

7) 함(Halm)은 사파비 왕조 시기의 아슈라 의례의 모습을 당시의 여행기 등의 유럽 자료를 통해 재구성했다. 사파비 왕조 시기의 아슈라 의례에 대한 자세한 내용은 함(Halm 1997)을 참조.

다(ibid.: 44-57).

모하람 달에 이란 시아 공동체는 아슈라를 통해 슬픔의 정교화된 의례를 거행한다. 아슈라 의례는 애도와 참회의 의식을 기본으로 하고 있으며, 몸짓과 그림들 그리고 드라마적인 재현을 통해 기념된다(Halm 1997: 57). 모하람 달뿐 아니라 다음 달인 사파르 달[8]까지 두 달 동안 '금지와 금욕의 달'은 계속되고, 결혼식, 약혼식을 비롯한 각종 축하연은 금지되며, 일부 보수적인 신자들은 한 달 내내 검은색 상복을 입고 조의를 표하기도 한다. 또한 일부 남성 신자들은 스스로 칼과 채찍으로 이마와 등을 치고, 상처를 내면서 이맘 후세인의 죽음을 몸소 체험하기도 한다. 이맘 후세인은 시아 이슬람의 첫 이맘인 알리의 아들이자, 순니 무슬림에 의해 죽음을 당했기 때문에, 아슈라 의례는 무슬림으로서의 정체성의 발현이 아니라 순니 무슬림과 차별화된 시아 무슬림으로서의 정체성을 공고히 하고 확인시켜주는 종교 의례라 볼 수 있다. 사파비(Safavi) 왕조(1501~1722)부터 시아 이슬람과 순니 이슬람의 구별 짓기가 시도되었는데, 바로 이 아슈라 의례가 아랍-순니 무슬림들에 대항하는 시아 이슬람만의 정체성을 구성하는 중요한 요소가 되어 온 것이다(Agaie 2005b: 5). 또한 아슈라 의례는 사회적 결속과 이상적인 모범적인 생활상을 대변한다(Khosravi 2007). 이 종교적 의식과 부가되는 의례들은 시아 이란 무슬림으로서의 민족적, 종교적 정체성을 매번 확인하고 가슴 속에 새기는 문화적 요소인 것이다. 이란의 문화에서 '아슈라', '이맘 후세인'이라는 단어는 1300여 년 전의 역사적 사건과 인물로 머무르지 않고, 현재까지 문화적, 정치적으로 가장 강력한 역동적인 상징으로 남아 있다.

이란의 에토스를 연구한 많은 학자들도 이란 사회에서 슬픔과 비극

8) 보통 시아 무슬림들의 장례풍습에서, 사망한 지 40일째 되는 날을 '루제 체헬(40일째)'로 부르며, 무덤에 가서 간단한 제례를 지낸다. 그렇기 때문에 40제가 속해 있는 사하르 달도 모하람과 마찬가지로 애도 주간이자 금욕 기간이 되는 것이다.

적인 감정이 높게 가치 부여된 배경으로 바로 이 '아슈라 전통'을 꼽고 있다(Fischer 2003; Good et al. 1985; Good and Good 1988; Khosravi 2008; Varzi 2006). 굿과 굿(Good and Good 1988)은 아슈라 의례를 통해 이란 사회의 감정 담론을 보여주는데, 특히 종교적, 의례적 감정들이 개인의 자아를 변화시키는 과정에 주목하고 있다. 굿과 굿(Good and Good)에 따르면 이란 문화에서 '슬픔과 애도의 문화'는 정형화되어 있고, '슬픔과 비통함(*gham o gosseh*)'은 더 이상 개인적인 정서가 아니라 조직화된 담론이다. 이란 혁명 이후 모하람 의례의 비극적인 담론은 단순히 초월적인 종교 의례에 머무르지 않고, 암울한 시대상과 만나 이란 문화의 '슬픔'을 더욱 정교화하고 있다. 예를 들어 이란-이라크 전쟁의 순교자들은 이맘 후세인에 비유됨으로써, 과거의 슬픔을 다시 소환한다. 모하람 의례는 슬픔과 애도의 감정들을 현재 직면하고 있는 현실적인 비극적 담론과 맞닿게 함으로서 문화적으로 작동된다. 이로서 애도와 슬픔을 미덕과 가치로 여기는 종교적 이데올로기는 더욱 심화되고, 감정의 고리들은 개인적 차원에서 머무르지 않고 공적, 사적 영역에서 재정비된다. 굿과 굿(Good and Good)은 이란 개인들의 우울증 증세와 문화와의 관계를 소개하면서, 이란에서 우울증이라는 병은 단순히 개인적인 감정적 문제를 넘어 '문화의 작동'의 위기를 보여주는 예라고 설명한다. 그들은 모하람이라는 의례적 담론은 개인들에게 불안감과 의례적인 슬픔을 주며, 슬픔과 애도라는 문화적 강조는 이란 사람들의 심리를 우울하게 만든다는 주장이다.

아슈라는 시아이즘의 색을 가장 극명하게 보여주는 상징적인 의례였고, 시아 무슬림의 정체성을 공고히 해주는 사건이기는 하지만, 이후 정치적 담론의 강화가 필요한 시점마다 슬픔의 정치적인 기제로 작용하기도 한다. 이슬람 혁명 이전에도 분명 아슈라 전통은 이란 사회와 시아 무슬림들의 역사 곳곳에서 저항 의식과 민족 의식을 극적으로 고양시키는 문화적 의례로서의 의미를 지녀왔다. 하지만 이렇게 카르발라 전투

가 '카르발라 패러다임(Karbala Paradigm)'으로 이란에서 정치적인 힘을 갖게 된 것은 반세기 가량 전부터 시작되었다. 람(Ram 1994)은 다바시(Hamid Dabashi)의 '상처 입은 자아' 개념(1993)을 인용하면서, 카르발라 패러다임이 어떻게 이란 체제와 사회를 동원시키는 원동력인 분노의 신화를 구성하게 되었는지를 증명한다. 다바시는 이란인들의 정체성을 구성하는 가장 큰 원동력은 '적대적인 타자'에 대항하는 '상처 입은 자아'이며, 서구에 대한 감정적인 부정이 자아정체성을 형성하는 가장 핵심적인 심리구조라 주장한다(Ram 1996). 카르발라 패러다임만큼 시아이란인 정체성을 구성하고, 수많은 종족들을 아우르는 공통된 민족적 정서를 구성할 수 있는 힘은 없을 것이다. 카르발라 패러다임은 처음에는 위로부터 구성된 담론이었지만, 점차 이것이 밑에서 다시 받아들여지고, 재해석되는 과정을 거치게 된다(Ram 1996). 카르발라 신화의 원래 텍스트만을 분석해보면, 시아 무슬림의 이미지는 정복당하고, 아무에게도 도움을 받지 못하고 끝내 전투에서 목숨을 잃을 정도로 힘이 없다. 하지만 역사적인 흐름을 통해 카르발라 패러다임 속 시아-이란인 무슬림의 이미지는 오히려 진정한 승리를 거두었다는 정치적인 의미로 해석되고, 이맘 후세인의 죽음은 역사 속에서 순교정신과 저항 정신 그리고 혁명 정신으로 이어지는 것으로 재탄생된다.

그렇다면 13세기 이전의 카르발라 패러다임은 어떻게 2009년 이란 대규모 민주화 운동인 녹색 운동(Green Movement)에 이르기까지 역사적 순간마다 이란인들의 가슴을 뜨겁게 하고, 감정을 최고조로 높이는 사건이 되었을까? 람(Ram 1996)은 이 카르발라 패러다임이 1960년대 이후에 촉발되었다고 주장한다. 1968년 이란의 종교도시인 곰(Qom)의 종교학자인 살리히 나자프 어버디(Salihi Najaf-Abadi)가 펴낸『영원한 순교자(*Shahid-e Javid*)』라는 책의 발간으로 카르발라 전투에 대한 정치적 해석이 시도되기 시작했다는 것이다. 나자프 어버디의 저서에서 이맘 후세인의 패배보다는 영웅주의가 강조되었고, 이전에는 서정적이

고, 감정적인 용어들로만 채워졌던 카르발라 전투는 비로소 '정치적 담론과 신화'로서의 힘을 가지게 된 것이다. 당시 이란 사회는 이 책을 둘러싸고 치열한 문화적 논쟁이 있었고, 이후 혁명담론을 구성한 학자 샤리아티(Shariati)나 이맘 호메이니의 주장으로 이맘 후세인은 시아 무슬림, 이란인 공동체의 영웅으로 자리 잡게 되었다. 1978~79년에 걸쳐 완성된 이슬람 혁명은 '카르발라 패러다임의 최후의 수난극'으로 묘사된다. 1978년 모하람 달(12월)의 야지드(Yazid)는 바로 무함마드 레저 파흘라비 국왕이었다. 왕정에 반대하는 사람들은 스스로를 저항하는 실체인 이맘 후세인과 그의 추종자들에 이입하여 적극적으로 저항했고, 아슈라의 전통적인 애도 행사가 거대한 정치적인 데모 행진으로 변한 것이다. 혁명에 주도적인 역할을 한 사상가인 샤리아티의 주 논의는 바로 카르발라의 비극을 기억하고, 아슈라의 저항 의식을 이어받자는 것이다.

이맘 호메이니 역시 카르발라 정신을 강조하며 1978년 11월에 모하람 달을 앞두고 다음과 같이 연설했다.

> 자기 희생과 용맹은 모하람 달과 함께 시작된다. 이 달은 피가 검을 압도한다. 진실의 힘이 거짓을 압도하고, 정복자와 사악한 정부는 거짓됨의 오명을 직면하게 될 것이다. 모하람 달은 어떻게 이맘 후세인이 총검을 넘어 진정한 승리를 거두었는지를 보여줌으로써, 미래의 세대들에게 교훈을 준다. 또한 정의의 이름으로 초권력의 패배를 기록한다. 모하람의 이맘은 우리가 역사의 폭군에게 맞서 싸우는 방법을 가르쳐 준다(Limba 2006: 43).

또한 근대 역사에서 이슬람 혁명을 이어 카르발라 담론이 가장 활발하게 재현된 사례는 바로 8년간의 이란-이라크 전쟁이다. 이란-이라크 전쟁 중에는 이 담론이 순니 무슬림인 이라크인들과 맞서는 시아 무슬림 이란인들의 정체성을 가장 극명히 보여주는 기제로 작용하였다. 이란의 전쟁 캠페인은 카르발라 I, 카르발라 II, 카르발라 III 등으로 표현

〈사진 1〉 아슈라(Ashura) 기간 중 모스크에 전시된 순교자의 사진[9)]

〈사진 2〉 샤흐러케가릅 지역 모스크 외관에 걸려 있는 종교 지도자들과 순교자들의 사진

되었고(Ram 1996), 이라크의 사담 후세인은 이맘 후세인을 무참하게 살해한, 시아 무슬림의 주적인 야지드로 비유되었다(Chelkowski and Dabashi 1999; Dabashi 2005). 전쟁 이후에는 아슈라가 가지는 순교의 의미가 전사자들을 기리는 순교의 의미로 전환되었고, 지금까지도 '순교'의 중요성은 다른 어떤 담론보다도 강조되고 있다. 2009년 아슈라 행사가 열리는 모스크 안팎에는 이라크 전쟁 때의 순교자들의 그림들이 역사적 상징으로 내걸려 있었다.

북한 체제가 국가의 정체성을 유지하고 강화하는 데 있어서 국민 개개인의 감정을 강력하고 정치적인 근본으로 삼고, 외부의 적에 대항하여 내부의 단결과 유대를 강화한 것처럼(정향진 2005: 97), 이란 역시 외부의 적과 내부의 분열에 대항하는 단결된 힘을 상징적으로 보여주고

9) 〈사진 1〉 현수막의 오른쪽 상단의 사진은 이맘 호메이니이다. 그리고 〈사진 2〉의 왼쪽은 현재 최고 종교자인 이맘 허메네이이며, 오른쪽은 혁명의 아버지라 불리는 고(故) 아야톨라 호메이니이다.

자 할 때 바로 '슬픔'이라는 개개인의 감정을 이데올로기 강화의 강력한 토대로 삼고 있는 것이다.

4. 연행으로서의 아슈라: 타지에(*Ta'ziyeh*)와 로제커니(*Rowzeh-Khāni*) 그리고 모하람 행렬

모하람 달 첫째 날에서 셋째 날까지는 후세인이 카르발라에 도착하고 칼리프 야지드와 협상을 벌이는 내용이 연행된다. 다섯째 되는 날은 이맘 후세인의 여동생 제이넙의 두 어린 아들인 아운(Aun)과 무함마드(Muhammad)의 순교를 애도하고, 여섯째 되는 날은 아버지 이맘 후세인의 품에서 죽은 여덟살 난 장남인 알리 알 아크바르(Ali al-akbar)의 죽음을 그린다. 모하람 일곱째 되는 날은 이맘 후세인 딸과 결혼한 조카 께심(Qasim)의 죽음이 기억되고, 후세인이 부상을 당한 9일째 되는 날인 타수아(Tasu'a)와 사망일인 모하람 달 10일 아슈라(Ashura)는 의례의 절정을 이룬다(Halm 1997: 60-62).

모하람 달이 되면, 이란의 전국 각 모스크나 야외 원형극장에서 수난극(Passion Play)인 타지에(*Ta'zieh*)가 열리고, 이와 같은 모든 연행 및 의례를 준비하기 위한 대형 천막, 즉 타키에(*takieh*)가 도시 곳곳에 설치된다. 타지에(*Ta'zieh*)는 전통적으로 이란인들의 감정적인 삶에 슬픔과 애도라는 감정을 가장 극적으로 보여주는 전통적인 수난극이다(Aghaie 2004, 2005a, 2005b; Dabashi 2011; Good and Good 1988; Halm 1997). 또한 애도의 퍼포먼스 그 이상의 의미를 지니며, 극적이고 의례적인 퍼포먼스의 화려한 장이라고 할 수 있다(Dabashi 2005: 92; 2011). 이 수난극은 이란 전역에서 야외 원형 경기장이나 모스크 등에서 공연된다. 타지에가 진행될 때마다 수백 명의 청중들은 가슴을 치며 같이 슬퍼하고, 흐느낀다. 특히 이맘 후세인의 온몸이 찢겨 죽었다는

것에서부터 유래하여, 신자들은 가슴을 치거나 심한 경우에는 채찍 등을 이용하여 자신의 몸에 상처를 내어 피를 흘리며 행진을 계속하기도 한다. 이 의식에서는 비통함과 슬픔뿐 아니라 죄의식, 참회, 분노 등의 감정들이 '순교된 정체성' 안에서 융화되는 것이다(Good and Good 1988). 모하람 기간 내내 사람들은 로제커네(*rowze-khaneh*)의 구슬픈 애가(哀歌)를 들으며, 야외극장에서 벌어지는 타아지에(*Ta'zieh*)를 보면서, 또한 남성들의 신들린 듯한 가슴 치기(*Sineh-zani*)와 사슬로 리듬 있게 어깨를 치는 것(*Zanjir-zani*)을 보면서 눈물을 흘린다. 남성들의 채찍질은 마을, 구역 단위로 곳곳에서 이루어진다. 다만 심한 부상을 유발하는 쇠사슬로 하는 채찍질은 금지되어 있다.

타지에 수난극에서 주요 인물은 바로 야지드와 이맘 후세인이다. 이 두 주인공은 각각 '정의롭지 못한 권력'과 '폭정에 맞서는 혁명적인 원동력'으로 은유된다(Dabashi 2005: 93). 다바시(Dabashi 2011)는 타지에는 과거의 것이 아니라 현재의 이야기를 하고 있으며, 타지에를 연행하는 배우들뿐 아니라 이것을 보는 청중들까지도 웃고 울면서 '연행적인' 모습을 보인다고 분석한다. 또한 1977년에서 1979년 사이의 이란 혁명기는 그 자체가 거대한 타지에 연행으로 해석할 수 있다.

타지에 수난극과 함께 아슈라 의례의 감정적인 부분을 극적으로 끌어내는 또 하나의 퍼포먼스가 바로 로제커니(*rowzeh khāni*)이다. 로제커니는 조가(弔歌)를 부르는 의례이며, 금요 예배와 타지에 그리고 모하람 행렬과 함께 새로운 국가 권력을 상징적으로 결속시키고, '상상의 공동체'를 공고히 해주는 상징적인 의례로 여겨진다. 종교적 의례를 통해 개인적인 참가자들과 청중들은 순교한 영웅에게서 자신의 정체성을 찾는다(Azodanloo 1993). 로제 컨(*Rowzeh Khān*)은 선지자의 가족들, 특이 이맘 후세인에 대한 열정적이고 애절한 서사시를 암송하는 사람이다. 로제 컨은 시아 영웅들의 고통과 일화들을 때로는 구슬프게, 때로는 격정적으로 흐느끼며 암송한다. 타지에가 극(劇)형태라면, 로제커니는

성스러운 순교자의 고통을 담은 이야기의 낭송이다. 실제로 모하람 달이 시작되면, 거리 곳곳에서 로제 컨의 구슬픈 목소리를 들을 수 있으며, 국영방송을 통해 연일 방영된다. 로제커니의 목적이 슬픔과 울음을 최대한 끌어내기 위한 것인 만큼, 로제 컨의 절절한 목소리로 시를 읊으며 사람들의 감정을 최대한 고양시킨다. 청중들은 울부짖으며 로제커니의 시구를 따라 읊고, 가슴과 머리를 치며 애통함을 절절하게 표현한다. 로제커니는 마르티야(*marthiyyah*)라 불리는 애도하는 시가를 사용하는데, 이란 전통적인 리듬과 특별한 소리의 크기와 높낮이를 사용하고 (Azodanloo 1993: 38), 연행적인 요소들을 포함하고 있으며, 노래하기와 말하기의 중간 단계의 형태를 띤다. 이란의 가장 상징적인 집단 종교의례인 금요 예배[10]와 비교해서 보면, 금요 예배는 설교식이고 강의식인 반면, 로제커니는 연행방식을 통해 끊임없이 청중들의 감정적인 참여를 이끌어 낸다는 점에서 다르다. 또한 청중의 즉흥적인 '살러버트(*salāvāt*, 예언자를 찬양하는 기도문)' 반응을 요청하기도 하는 데, 이와 같은 이유로 화자의 발화의 내용은 상황과 시대에 따라 달라진다. 또한 로제 컨은 종종 과거의 이야기를 언급할 때 과거형이 아닌 현재형 시제를 써서, 보다 생생하게 역사적인 사건들을 현재의 담론으로 이끌어 낸다.[11]

---

10) 하게이 람(Ram 1994)은 금요예배는 이란에서 가장 효과적인 동원력을 가진 매체라고 설명하면서, 금요 예배가 국영 텔레비전 통해 생중계되고, 주요 일간지를 통해 재생산됨을 보여준다. 좀 더 다양한 범위의 사람들에 대한 접근을 위해, 모스크가 아닌 테헤란대학교 캠퍼스 안에서 이루어지는 것도 특징적이다. 람은 이란의 금요 예배 인도자들의 집단 설교의 목적은 시아 신화들을 새롭게 창조하고, 혁명적인 열망을 지속시키고, 이슬람 혁명과 울라마의 지배를 합법화하기 위함이라 주장한다. 금요 예배의 신화적 요소와 동원력에 대한 보다 자세한 내용은 람(1994)의 *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran*을 참고할 것.

11) 예를 들어 이란-이라크 전쟁 때 이러한 모하람 의례는 아주 극적인 감정이입에 성공하게 되는데, 아조단루(Azodanloo)가 묘사한 이란-이라크 전쟁 당시 1981년 로제커니를 살펴보자. 이 날은 모하람 5일째 되는 날, 께심(이맘 후세인의 형인 핫산의 아들, 즉 이맘 후세인의 조카)에 대한 카르발라 에피소드를 이야기 했다.

로제 컨: 나는 당신 가는 길에 내 손을 잃어도 상관 없습니다.
청중들: 후세인 전, 후세인 전(후세인이여. 후세인이여)

〈사진 3〉 2009년 모하람 달.
테헤란대학교 정문의 국기와 함께 게양된 검은 조기(연구자 촬영)

이러한 의례들을 통해서 이슬람의 역사적 사건은 현재의 사회적, 정치적 상황으로 변모한다. 타지에와 로제커니 역시 사회적 상황에 따라 역동적인 변화를 거듭하였는데, 레자 샤(Reza Shāh) 집권 당시에는 타지에 연행이 금지되기도 하고, 모함마드 레자 샤(Mohammad Reza Shāh) 통치 하에 일부 부활하기도 하였다(Keddie 2003: 172). 이와 같은 역사적 이입은 1979년 이슬람 혁명 직전에도 혁명을 이끌어 낼 수 있는 힘으로 발휘되었고, 2009년 대규모 소요사태에서도 같은 방식으로 일어났다. 2009년 12월 18일 모하람이 시작하는 날부터 온 동네에는 큰 북의 소리와 로제 컨의 흐느끼는 음성으로 가득 찼다. 모하람 기간에만 볼 수 있는 임시 천막인 테키에가 도시의 구역 곳곳에 설치되고, 모하람의 시작으로 테헤란은 '애도의 도시'로 변한다.

또한 께심 이야기를 할 때는 청중들이 자신들을 '께심'으로 이입하여 이맘 후세인을 '숙부'로 부른다.

청중들: **숙부님! 숙부님!** *(Ammu jun, Ammu jun)*

하면서 청중들은 자신이 께심으로 이입되는 경험을 한다.
그러면서 청중들은 "**당신을 위해 나를 희생하겠습니다. 오 숙부여 내가 왔습니다.**"라며 께심을 통해 이맘 후세인에 대한 충성을 다짐한다. 또한 조국인 이란, 나아가 시아 이슬람을 위해 몸 바치겠노라고 목소리를 드높인다.

테헤란 대학교 앞에도 위의 사진처럼 검은 대형 깃발이 펄럭이고, 도시의 거리에는 검은 깃발들과 꾸란 구절, 사진들이 전시, 진열되어 있다. 모하람 기간 내내 마을 단위로, 또는 도시의 구역 단위의 모스크를 중심으로 애도 행사가 진행되는데, 각 거리마다 테키에를 설치하고, 모하람 행렬 그리고 모스크 내 로제커니를 진행하며, 좀 더 큰 규모의 모스크에서는 타지에(애도극)가 열린다. 모하람 첫날부터 이맘 후세인이 사망한 아슈라 날(모하람 10일)까지 각종 행사가 열리는데, 구슬픈 애도 시가가 도시 전역에 울려 퍼지고 밤마다 웅장한 북소리가 울린다. 특히 9일째 되는 타수어 날(이맘 후세인 부상날)부터는 아침부터 동네 곳곳에서 한 사람이 장송곡(*nawheh*)을 앞장서서 선창을 하면, 청년들이 리듬에 맞춰 가슴을 치고, 채찍질하며 후렴구를 따라 부르는 행진을 한다. 이러한 행진은 9일 밤늦게까지 계속되며, 10일 아슈라에는 모든 행사들이 절정을 이룬다. 10일 아침부터 북 소리는 더욱 크게 들리고, 아침 10시경부터 각 구역별로 행진이 시작된다. 보통 이 행진은 10세 전후의 남자 어린이부터 50대 장년층까지 다양하게 구성된다.

2009년 12월 테헤란 북서부의 부유한 지역인 샤흐라케 가릅(*shahrake-gharb*)에서 아슈라 관련 행사를 참여 관찰했는데, 그곳은 주로 20대, 30대 젊은층이 주축이 되어 며칠 동안 행진을 계속 하였다. 아슈라 날에는 3~4개의 다른 구역의 행렬들이 각 구역에서 출발하여 지역 모스크로 집결했다. 보통 아슈라 날 아침에 가장 많은 사람들이 행렬에 참가하는데, 행렬에 참석한 이들 중에는 맨발로 거리행진을 하거나 상처로 피가 날 정도로 힘차게 쇠사슬로 온 몸을 치기도 한다. 행진에 직접 참여하지 않더라도 구경하는 남녀노소들은 행렬을 따라다니며, 오른손으로 왼쪽 가슴을 치며 곡조에 맞추어 애도 시가를 읊는다. 구경하거나 행렬을 따라다니는 여성들은 애잔한 표정으로 눈물짓는다. 〈사진 1〉, 〈사진 2〉에서 보듯이, 보통의 아슈라에서는 이란-이라크전의 순교자 사진이 전시된다. 하지만 2009년 이란 대규모 민주화 시위가

일어났던 아슈라 기간 중 일부에서는 녹색 운동 때의 순교자들이 은유로서 활용되었는데, 〈사진 4〉의 대형 깃발에 있는 사진처럼 녹색 운동 당시 목숨을 잃은 순교자가 새로운 순교자의 의미를 이어받고 있었다. 이렇게 모하람 의례에서의 영웅과 적, 그리고 신화의 주인공은 역사에 따라 유동적으로 변화하고, 아슈라를 통한 슬픔의 연행은 그 시대와 사회상을 그대로 반영하고 있다.

여기서 주목할 것은 아슈라 의례가 전통적이고 종교적인 애도 행사의 의미를 넘어 공적인 감정 연행의 핵심에 있다는 것이다. 현대 이란 사회에서 감정은 개인적인 차원에 머물지 않고, 때로는 감추고 때로는 과장되게 연행하는 정치화되고, 사회화된 영역인 것이다. 다시 말해, 이란 사회에서 슬픔이라는 감정은 이상적인 자아와 국민상에 가까이 갈 수 있는 핵심적인 감정이며, 이로 인해 세속적인 성향의 이란 사람들은 사적인 영역과 공적인 영역에서 감정적 괴리를 느끼게 된다.

〈사진 4〉 모하람 거리 행진 선두에 있는 대형 깃발

〈사진 5〉 '후세인이여!' 띠를 두른 아기[12)]

12) 카르발라 전투 당시 이맘 후세인뿐 아니라, 6개월 된 이맘 후세인의 아들 알리 아스

〈사진 6〉 아슈라 오전 샤흐러케가릅의 한 지역 모스크로 모이는 행렬들

5. 나오며

이 글에서는 현대 이란 사회에서 아슈라라 불리는 제3대 시아 이맘인 후세인의 순교를 둘러싼 연행과 슬픔을 고찰함으로써, 아슈라 의례가 이란의 공공영역을 어떻게 감성적으로 전환시켰는지 살펴보았다. 아슈라를 둘러싼 일련의 연행들은 이란 사회에서 슬픔이 과대인지(Levy 1984)되는 제도적, 종교적, 심리적 배경이 되고 있다. 또한 이슬람이라는 종교가 한 국가에서 정치 이데올로기화 되는 과정을 간접적으로 보여주는 사례이기도 하다. 아슈라 기간 동안 울리는 북소리는 시아 무슬림의 가슴을 울리는 진동이 되는 동시에 국가의 감정 통제와 민족주의를 가장 효율적으로 작동하게 하는 슬픔의 연행이다. 모하람 의례에 참가한 사람들은 후세인의 죽음에 심오하게 슬픔을 표현하고, 후세인으로

가르(Ali Asghar)도 같이 죽음을 맞이했다. 이맘 후세인이 목마른 알리 아스가르에게 물을 먹이다가, 적의 화살에 아이는 죽고 말았다. 이러한 배경으로 모하람 행렬에는 〈사진 5〉처럼 머리에 흰 천을 쓰고 녹색의 띠를 둘러 이맘 후세인의 어린 아이들로 형상화한 아이들의 모습들을 쉽게 볼 수 있다.

재현되는 적과 영웅담론의 이데올로기적 질서에 부흥함으로써 새롭게 이란 국민으로 태어난다. 사람들은 노래하고 가락을 읊고, 그리고 몸의 움직임을 통해 강력하고 때로는 과격하기까지 한 슬픔과 애도의 감정을 표현한다.

지금까지 살펴보았듯이 이맘 후세인의 죽음이 시아 철학과 정치적 행위를 관장하는 틀이 되는 것은 의심할 여지가 없다. 하지만 토랍(Azam Torab)이 지적한 논의를 되짚어 볼 필요가 있다. 토랍(Torab 2007: 20-21)은 아슈라 의례의 슬피 우는 '세계관'이나 패러다임에만 초점을 맞추는 것을 경계하며, 정치적 종교적 맥락에서 거리 두기를 할 필요가 있다고 주장한다. 사실상 이러한 의례의 '이상적인 모습'은 사람들의 일상의 부분과 간과할 수 없는 괴리를 가지고 있다는 것이다. 고통과 슬픔을 강조하는 것은 혁명 전후의 시기만의 영향력일 수 있고, 특히 당시의 성직자들은 왕의 사람들에 대한 박해를 강조하기 위해 카르발라의 비극적이고 슬픈 부분에만 초점을 두고 설교를 하기도 했다. 토랍은 테퍼(Tapper 1979)의 모하람 의례 중 남성들의 거리 행렬(*dastehye sinehzani*)의 페스티벌적인 요소를 인용하면서, 모하람 의례의 문화적 변용을 관찰할 수 있음을 제안했다.[13] 이렇듯 아슈라 의례를 둘러싸고 여러 가지 정치적 해석들이 치열하게 경합하고, 역사에 따라 적과 영웅으로 은유되는 주인공 역할에 변화가 있긴 하지만, 아슈라가 이란의 과

13) 바르지(2006)의 타지에 관람을 마치고 나오면서 젊은 남녀가 서로의 전화번호를 교환하는 모습에 대한 기술, 코스라비(2008)의 노루즈와 모하람 기간이 겹쳤던 2002년의 아이러니했던 상황에 대한 묘사들이 그 예이다. 예를 들어 이란력 1388년 모하람은 2009년 12월 18일부터 시작되었는데, 그 기간 중 25일 크리스마스와 겹치게 되었다. 몇 년 전부터 이란의 세속적이고, 해외거주 경험이 있는 젊은이들 사이에서 발렌타인데이와 함께 크리스마스를 하나의 '이벤트'처럼 즐기고 있다. 모하람 달이 시작되는 애도 기간이었지만, 젊은이들이 모여드는 유명한 현대식 쇼핑몰에는 크리스마스 장식을 판매하는 곳도 눈에 띄었다. 특히 위성방송 프로그램에서는 모하람 의례보다 크리스마스 분위기를 내면서 캐롤 송을 틀어주었고, 크리스마스에 관련된 뮤직비디오를 방영하기도 했다. 디아스포라 방송의 대표적인 채널인 gem tv나 farsi1, pmc에서는 채널 로고 위에 산타 모자를 씌워 크리스마스 시즌임을 강조했다. 동일한 시기, 국영방송에서는 연일 가슴을 쇠사슬로 치고, 고통스럽게 흐느껴 우는 무슬림들의 모습을 방영하는 것과는 대조적이었다.

거와 현재를 이어주는 교두보 역할을 하고 있음은 틀림없는 사실이다.

하지만 현대 이란의 공적 영역에서의 슬픔이라는 감정에 대한 강조는 반대로 공공권에서의 행복과 기쁨의 감정을 죄악시한다는 점에서 뜨거운 논쟁거리가 되고 있다. 이란 사회에서 슬픔은 공적인 감정이 되어갈 때, 행복과 기쁨의 감정은 반사회적, 반 이슬람적이라는 이름으로 제한되고 있다. 공공 영역에서 개인의 영역이라고 여겨지는 감정까지 규범과 통제의 잣대가 드리워지는 이란의 현실에서, 개인들의 감정은 더욱더 사적 공간으로 숨어들어갈 수밖에 없다. 공공영역은 거대한 이슬람적 공간으로 상정되기 때문에, 감정을 솔직히 표현하고자 하는 이란 사람들의 갈망과 공공권의 도덕 질서 사이의 괴리는 심각한 사회적 문제를 양산할 수밖에 없다.

논문접수일: 2015년 11월 30일, 논문심사일: 2015년 12월 21일, 게재확정일: 2016년 1월 3일

참고문헌

강윤희

2007 “인도네시아 쁘딸랑안 여성들의 외설주문: 언어, 몸, 그리고 욕망,”『비교문화연구』 13(1): 5-34.

구기연

2013 “이란 도시 젊은이들의 ‘그들만의 세상’ 만들기: 국가의 감정 통제와 개인들의 자아구성,” 서울대학교 대학원 인류학과 인류학 전공 박사학위논문.

김정위

2001 『이란사』, 서울: 한국외국어대학교출판부.

정향진
2003 “감정의 민속심리학과 정치성: 중산층 미국인들의 ‘화(anger)’ 모델을 중심으로,” 『한국문화인류학』 36(2): 109-141.
2005 “탈북 청소년들의 감정성과 남북한의 문화심리적 차이,” 『비교문화연구』 11(1): 81-111.

최영길
2010 『꾸란 주해』, 서울: 세창.

커티스, 베스타 S.
2003 『페르시아 신화』, 임웅 역, 파주: 범우사.

Abu-Lughod, Lila
1986 *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley: University of California Press.

Aghaie, Kamran Scot
2004 *The Martyrs of Karbala: Shi’i Symbols and Rituals in Modern Iran*, Seattle: University of Washington Press.
2005a “The Origins of the Sunnite-Shi’ite Divide and the Emergence of the Taziyeh Tradition,” *The Drama Review* 49(4): 42-47.
2005b *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi’i Islam,* Austin: University of Texas Press.

Azodanloo, Heidar G.
1993 “Performative Elements of Shi’ite Ritual and Mass Mobilization: The Case of Iran,” *Critique* 2(3): 35-54.

Banuazizi, A.
1977 *Iranian ‘National Character’: A Critique of Some Western Perspectives*, Princeton: Darwin Press.

Beeman, William O.
1976 “What Is (Iranian) National Character?: A Sociolinguistic Approach,” *Iranian Studies* 9(1): 23-43.

Chelkowski, Peter and Hamid Dabashi
1999 *Staging a Revolution: The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran*, New York: New York University Press.

Dabashi, Hamid
1993 *Theology of Discontent: The Ideological Foundations for the Islamic Revolution in Iran,* New York: New York University Press.
2005 "Ta'ziyeh: Theatre of Protest," *The Drama Review* 49(4): 91-99.
2011 "A Movement Centuries in the Making," in Nader Hashemi and Danny Postel, eds., *The People Reloaded: The Green Movement and the Struggle for Iran's Future*, New York: Melville house, pp. 176-179.

Fischer, Michael
2003 *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Madison: University of Wisconsin Press.

Good, Byron, Mary-Jo Del Vecchio Good and Bobert Moradi
1985 "The Interpretation of Iranian Depressive Illness and Dysphoric Affect," in Arthur Kleinman and Byron Good, eds., *Culture and Depression: Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, Berkeley: University of California Press, pp. 369-428.

Good, Del Vecchio and Byron Good
1988 "Ritual, the State, and the Transformation of Emotional Discourse in Iranian Society," *Culture, Medicine and Psychiatry* 12(1): 43-63.

Grima, Benedicte
2004 *The Performance of Emotion among Paxtun Women: The Misfortunes Which Have Befallen Me*, Pakistan: Oxford University Press.

Halm, Heinz
1997 *Shi'a Islam: From Religion to Revolution*, Princeton: Markus Wiener Publishers.

Jung, Hyang Jin
2007 *Learning to Be an Individual: Emotion and Person in an American Junior High School*, New York: Peter Lang.

Keddie, Nikki
2003 *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, New Haven: Yale University Press.

Khosravi, Shahram
2008 *Young and Defiant in Tehran*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lavie, Smadar
1990 *The Poetics of Military Occupation: Mzeina Allegories of Bedouin Identity under Israeli and Egyptian Rule*, Berkeley: University of California Press.

Levy, Robert I.
1984 "Emotion, Knowing, and Culture," in Richard Shweder and Robert LeVine, eds., *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 214-237.

Limba, Mansoor(ed.)
2006 *Pithy Aphorisms: Wise Saying and Counsels*, Teheran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Work, International Affairs Department.

Lutz, Catherine and Geoffrey M. White
1986 "The Anthropology of Emotions," *Annual Review of Anthropology*, 15: 405-436.

Marcus, George E.
2002 *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics,*

University Park: Pennsylvania State University Press.

Ram, Haggay

1994 *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran: The Use of the Friday Congregational Sermon*, Washington, D.C. and Lanham, MD: American University Press.

1996 "Mythology of Rage: Representations of the "Self" and "Other" in Revolutionary Iran," *History and Memory* 8(1): 67-87.

Rosaldo, Michelle

1980 *Knowledge and Passion*, Cambridge: Cambridge University Press.

1984 "Toward an Anthropology of Self and Feeling," in R. A. Shweder and R. A. LeVine, eds., *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 137-157.

Tapper, Richard

1979 *Pasture and Politics: Economics, Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran,* London: Academic Press.

Torab, Azam

2007 *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran*, Leiden: Brill.

Varzi, Roxanne

2006 *Warring Souls: Youth, Media, and Martyrdom in Post-Revolution Iran*, Durham and London: Duke University Press.

신문기사

연합뉴스, "터키 여성단체, '여자 웃음 금지' 발언 부총리 고소," 2014년 8월 5일자 기사.

연합뉴스, "'해피' 뮤비 만들었다고 이란 남녀 7명 집유 3년," 2014년 9월 20일자 기사.

한겨레, "이란 남녀들 '해피' 춤췄다고 체포," 2014년 5월 22일자 기사.

〈Key concepts〉: emotion, sorrow, Ashura, Iran, Passion Play

Politics of Sorrow:

Dynamics of Emotion in Iran reflected in Ashura Ritual

Koo, Gi Yeon*

In Iranian society, the definition of the self is a direct reflection of the cultural environment, as even individuals' private expressions of emotion are formalized and these emotions are re-interpreted within the framework of ideology. In Iran, religion and politics define what it means to be, and the emotion of sorrow and grief is enforced collectively as part of the Ashura (traditional mourning for Imam Hussein, the grandson of Prophet Muhammad). It is an emotion that represents moral virtue, and sorrow and mourning at the level of the individual, are encouraged by religion. Within this context, this paper aims to study the meaning of sadness in Iranian society and the expression of emotion around the Ashura in the public sphere.

The Ashura ritual caused an emotional transformation of the Iranian public space. The rituals around Ashura conform the institutional, religious and psychological background of the emphasis of sorrow that we find in Iranian society. The people who partake

* Researcher, Institute of Cross-Cultural Studies, Seoul National University

in the Moharam ritual show deep sorrow for the death of Hussein, and by acquiescing to the ideological discourse of the hero and the enemy embodied in Hussein, they are reborn as Iranian citizens. There are various competing political interpretations about the Ashura ritual and throughout history we see the protagonist of the metaphor of the hero and the enemy changing. Nevertheless, Ashura plays the role of the bridgehead that connects Iran's past and present.