

과테말라 마야미인대회의 현재적 의미*

최진숙**

단독/울산과학기술대학교

Choi, Jin-Sook (2011) "The Present Meaning of Mayan Beauty Contest in Guatemala"

ABSTRACT

This paper examines Mayan beauty contests in Guatemala in order to understand changing meanings of Mayan identity and changing roles of Mayan women in their communities. In the contests, the participants represent Mayan identity in an idealized form, but this idealization has changed in different historical periods and for different political purposes. The ritual features of the event are used as symbolic resources according to their multiple meanings and functions. The participants in the recent Mayan beauty contests are expressing socio-economic and political concerns that are directly related to the affairs of the local community to which they belong. This means that certain changes are underway in terms of the roles assumed by Mayan women and in terms of their activities in the current Guatemalan society. However, whether this can definitely lead to Mayan women's active participation in Guatemalan politics needs to be further explored.

Key Words: Guatemala, Mayan beauty contest, Mayan identity, woman
/ 과테말라, 마야미인대회, 마야정체성, 여성

과테말라 마야 정체성과 마야문화운동

과테말라에서 마야원주민 인구는 과테말라 전체인구의 절반을 차지하며 서부 산간 대부분의 지역에 분포되어 있다. 그들은 한때 '보이지 않는' 사람들이

* This work was supported by the National Research Foundation of Korea Grant funded by the Korean Government (NRF-2010-327-A00074).

** Jin-Sook Choi is an assistant professor of Division of General Studies at Ulsan National Institute of Science and Technology, Korea (Email: tostijin@gmail.com).

었다. 1970,80년대만 해도 과테말라만이 아니라 라틴아메리카 전반에 걸쳐 ‘원주민’의 이름으로 정치적 활동을 할 수 없었기 때문이다. 농민과 노동자 계급이 주도하는 게릴라 운동가들에게 원주민들은 농민에 포함된 집단이었다. 이를 두고 Gordillo와 Hirsch(2003)는 ‘눈에 띄지 않게 하기(invisibilization)’, 그리고 과테말라의 지식인 Sam Colop(1996)은 ‘은폐의 담론’(discourse of concealment)이라 부르기도 하였다.

이와 같은 원주민의 ‘은폐’는 과테말라 국민 국가 건설 과정 속에서 이미 시작되었다. 스페인으로부터의 독립 후 과테말라의 지배계층인 크리오요(criollo)들은 ‘인디언’을 통제해야 할 대상으로 간주하였다(McAllister 1996). 크리오요들이 상상하는 ‘순수한’ 국민국가를 건설하기 위하여 인디언의 ‘미개함’을 제거할 대상으로 간주하였는데, 문제는 정복 과정에서 섞여버린 인디언의 혈통을 지울 길이 없다는 것이다. 결국 이들이 생각해낸 가장 좋은 방법은 이들을 과테말라의 ‘산물’(production)로 간주하는 것이었다. 마야 원주민¹⁾ 자신이 목소리를 가지는 것이 아니라 단지 과테말라를 대표하는 문화적 상품과 동일시하는 것이다. 이와 같이 근대성과 구별되고 반대되는 개념으로서 ‘전통’을 상정하여 마야 원주민들을 ‘전통’ 혹은 ‘민속’이라는 틀 속에서 끼워 넣는 것은 근대 국가 성립 단계에서 매우 흔히 발견되는 현상이다(Smith 1990, Grandin 2000). 과테말라도 여타 라틴아메리카 국가들과 마찬가지로 근대 국가 성립 시 원주민을 국민 국가에 편입시키는 대신 마야 원주민의 전통을 국가의 상징으로 간주하는 전략을 취했던 것이다.

그런데 과테말라 근대 국가 건설 당시에는 열등하다는 이유로 감추어야 했고, 또 계급 운동 당시에는 계급에 포함되어야 하니까 눈에 띄지 말아야 했던 ‘인디언’이 내전 종결 후 정치적 해빙기였던 1990년대 중반 이후 본격적으로 가시화되기 시작했다. ‘범(汎)마야운동’, ‘마야문화운동’, 혹은 ‘민족재생운동’이라 칭해지는 마야민족주의 운동이 진행되면서 이제 마야 원주민이라는 사회적 범주는 가시화되었고 마야운동가들은 ‘인디언’을 ‘마야’라는 용어로 대체하였다(Choi 2009 참조). 마야운동의 주요 목적은 소위 마야 문화의 보존 및 재생이며 21개의 언어 집단들로 구성된 다양한 마야 원주민들을 단일

1) 연구자는 ‘인디언’, ‘마야’ 등이 과테말라의 각기 다른 시대에 상이한 집단에 의하여 사용된다는 점에서 절대로 중립적 용어가 아니라고 생각한다. 그러나 본고 전반에 걸쳐서 마야인들을 지칭하는 일관된 용어가 필요하므로 학술적인 용어로서 ‘마야 원주민’을 사용하기로 한다.

종족으로 집결시키고자 하는 것이다(Warren 1998, 16). 마야 정체성의 정치학은 ‘계급’이라는 보편적 범주 안에 원주민, 농민 모두 포함시켰던 1970, 80년대의 혁명적 사상이 내란이 종결된 이후 약화되면서 본격적으로 시작된 것이다(Hale 1997; Sieder 1998). Warren(2000)은 “범마야운동가들의 전략은 내부의 분리와 개별적인 정체성을 없앴으로써 ‘상상의 공동체’를 건설하는 것”(Warren 2000, 298)이라고 주장한 바 있다. 그러므로 이 운동의 핵심은 바로 ‘마야의 의미이며, 이들이 건설하는 마야 공동체는 ‘본질적인(essential) 마야’를 전제로 한다.

과테말라의 마야운동을 다룬 인류학자들은 정체성, 이미지, 재현의 정치학을 다루면서 원주민 집단들이 어떻게 상징적 자원을 동원하여 서구의 이미지와 반대되는 자신의 정체성을 형성하는가, 그리고 이러한 작업이 자신의 존재 및 권리를 인정받기 위한 노력과 어떠한 관계를 맺고 있는가에 많은 관심을 가져왔다(Fischer and Brown 1996; Warren 1998; 2000). 흔히 “전통의 발명”(invention of tradition)(Hobsbawm and Ranger 1992) 개념을 적용, 원주민의 문화적 재현을 전략으로서 상정하고 이들이 재현하는 문화의 ‘진정성’(authenticity)을 논하여왔다. 그 밖에도 ‘본질주의’(essentialism)의 정치적 유용성이나 그와 같은 전략의 사회적 구성 간 긴장을 고찰하기도 하였다(French 2008; Jackson and Warren 2005). 이와 같은 전통의 창조, 혹은 본질주의적 전략 등에 대한 논의는 정체성의 역사적 특수성을 강조한다. 즉, 이들 논의는 ‘문화적 정치학’ 혹은 ‘정체성의 정치학’을 각 시기마다 특수한 경제, 정치적 이해관계와 밀접한 관계를 가지며 더 나아가 시대가 바뀌면서 그 정체성의 의미는 물론, 정체성의 정치학에서 선택하는 전략도 변화할 수 있다고 보는 시각으로 요약된다.

본고에서는 이러한 해석의 틀을 적용, 각 역사적 시기마다 달라지는 문화적 재현의 양상 및 그 의미에 관심을 가진다. 구체적으로 원주민이 은폐되어야 했던 각 시기는 물론, 정치적 해빙기가 되었는데도 불구하고 여전히 지속되고 있는 소위 ‘마야미인대회’의 의미에 대하여 고찰하고자 한다. 인류학적 관점에서 마야미인대회의 작용구조는 무엇인가라는 질문을 통해 이 대회에 대하여 내부자들이 가지는 의미를 이해하고자 한다. 마야미인대회가 축제의 중심에서 밀려나지 않고 버틸 수 있는 데는 어떠한 원동력이 작용하기 때문인가? 마야미인대회에서 추구하는 것이 흔히 ‘미인대회’에 대하여 평가하듯 여성의 대상화에 그치는 것인가, 아니면 그 밖의 의미가 있는 것인가?

이러한 질문들에 답하기 위하여 본고에서는 지역적 차원에서 개최되는 마야미인대회의 특징 및 여성의 이상화된(idealized) 역할 등을 중심으로 고찰하고자 한다. 본고에서 기술, 분석되는 자료 수집을 위하여 연구자는 2010년 과테말라의 서부 산간 지역에 위치한 마야공동체, 모모스테낭고(Momostenango)에서 현지 연구를 수행하였다. 현지 연구 도중 특히 미인대회를 포함한 지역 축제의 여러 행사들을 참여관찰하고, 참가자, 조직위원회 및 관중들과의 인터뷰를 통하여 1차 자료를 수집하였다. 그 밖에도 현재 과테말라 각 지역에서 개최되는 마야미인대회에 대한 담론을 수집하기 위하여 과테말라 마야미인대회에 대한 신문 기사 등을 참고하였다. 2010년 현지조사는 마야 언어가 마야미인대회와 같은 공적인 공간에서 사용되는 양상을 연구하기 위하여 계획되었는데, 그 연구 과정에서 마야미인대회의 역사 및 현재적 의미를 우선적으로 고찰하는 것이 적합하다는 결론을 내리게 되었다. 공적인 공간이란 다양하겠지만 그 중 특히 마야미인대회에서는 평소 지역 정치의 공간과 같은 공적인 영역에서 활동하지 않는 여성이 그 주인공이 되는 공간이기 때문에 흥미롭다고 생각하였다. 본문에서는 마야여성의 지위, 그리고 마야운동에서의 역할 등을 살펴보고, 이후 마야미인대회의 변천사 및 현재적 의미 등을 보기 위하여 최근 마야미인대회에 관련된 문헌 및 신문 기사 등에서 발췌한 담론을 검토할 것이다. 마지막으로 모모스테낭고에서 개최된 마야미인대회에 대한 정보 및 이를 둘러싼 담론을 고찰함으로써 최근 지역적 차원에서 마야미인대회가 지니는 의미를 살펴볼 것이다.

마야 정체성, 마야 여성, 그리고 미인대회

과테말라 사회에서의 마야 여성과 마야 민족주의

과테말라의 마야 여성들은 생물학적 및 문화적으로 마야 문화를 재생산하는 역할을 해왔다(Rosenbaum and Eber 2007). 전통 사회에서 마야 여성들은 17세에서 20세 사이에 공동체 내의 남성과 혼인을 해왔다. 그리고 자녀들에게 마야 전통적 문화를 교육시키는 역할을 담당해왔다. 이러한 이유로 마야 여성은 국가는 물론 마야 운동가들로부터도 ‘전통의 보유자’ 역할을 요구받아왔다. 흔히 마야여성에게는 활동 반경이 공동체 내에 국한되며 공동체의 규범에

복종하기를 기대하였다. 마야 공동체의 규범을 따르고 마야 전통을 지키는 역할을 하는 한 마야 여성들은 마야 공동체의 보호를 받을 수 있었기 때문이다 (Smith 1990). 마야 여성은 한 남성의 소유물은 아닐지라도 ‘한 공동체의 소유물’로 간주되는 것이다.²⁾ 마야 여성이 공적 영역에서 목소리를 내기 위해서는 내부로부터 인정을 받아야 하는데, 특히 마야 전통 문화를 보전, 재현하는 주체로서 인정되어야 한다. Smith(1995)에 의하면 많은 마야 공동체들은 각기 고유의 언어 및 의복을 보존하고 있는데 여기에는 ‘마야 정체성을 보존한다고 믿는 마야 여성들이 기여한 바가 크다고 할 수 있다.

마야여성이 전통을 유지한다는 점은 또한 관광 상품으로서의 유용성을 의미하기도 한다(Little 2003). 최근 과테말라에서 전통 의상을 입은 마야 여성의 모습을 관광객을 위한 우편엽서나 사진 등에서 흔히 발견할 수 있다. 관광객을 위한 팸플릿, 여행책자, 우편엽서, 그리고 매스미디어 등에서 흔히 과테말라를 상징하는 이미지는 전통 의상을 입고 있는 마야 여성들이다. 관광객들이 가장 많이 찾는 상품은 바로 전통 의상을 만드는 천을 이용하여 제작한 테이블보, 냅킨, 지갑 등이다. 관광객들은 수없이 널려있는 상점에 가기도 하지만 대규모 수공예품 시장을 찾기도 한다. 과테말라의 관광도시인 안티구아(Antigua)에서는 공원에 앉아 있거나 길거리를 걸어 다니면 이러한 수공예품을 들고 다니며 파는 마야 여성 상인들을 만날 수 있다. 이들은 종종 관광객들에게 사진을 찍히기도 하며 가끔은 관광객들이 이들에게 사진을 같이 찍자고 제안하는 경우도 있다. 마야 상인들은 이와 같은 일종의 ‘대상화’에 꽤 익숙해져 있는 것처럼 보이며, 관광객들과 조금이라도 시간을 더 보내면 수공예품을 판매할 가능성이 높기 때문에 적극적으로 ‘관광 상품’으로서 행동한다.

그런데 ‘마야 여성이 과연 전통적인가?’라는 의문을 던지면서 Nelson(1999)은 마야 여성이 실제로 ‘전통’의 담지자라는 것은 단지 이데올로기일 뿐이라고 주장하였다. 이러한 이데올로기가 반영된 것이 바로 위에서 언급한 관광지에서의 마야 여성의 모습, 엽서 등에 나타나는 마야 여성의 사진들이라는 것이다. Nelson(1999)은 국가는 물론 마야 공동체 내부에서 여성을 전통이라는 가치와

2) 실제로 1970년대 Smith(1995)의 현지조사 지역 Totonicapan에서 한 마야 여성이 전통 의상을 버리고 라디오 여성처럼 의복을 바꾸어 입자 이것이 마치 ‘라디오 남성과 관계를 맺고자 하는 의도’로 해석이 되어 심한 비판을 받았다고 한다. 만약 마야 여성이 도시로 나가 식모살이를 하다가 다시 공동체로 돌아와 마야 남성과 결혼을 하고자 하면 공동체 내부에 계속 머물러있던 여성에 비해서 불리한 입장에서 혼인을 해야 한다.

결합시키려 했는지, 그리고 마야 여성들이 이러한 가치를 어떻게 이해하며 실천하고 있는지를 조사하였다.

마야 여성과 전통을 연결 지을 수 있는 가장 명백한 ‘물증’은 바로 마야여성의 전통 의상이다. 과테말라의 산간지역에 주로 분포해 있는 마야원주민들 중 특히 여성들은 대부분이 전통 의상을 입고 있다. 자신의 신념이나 혹은 타인의 강요에 의한 것이 아닌 일상적인 의복으로서 착용하는 것이다. 그러나 이와 같은 일상적 의복이 과테말라의 내전 중에는 ‘정치적’으로 해석되었던 적이 있었다. 내전이 극한으로 치달던 1980년대는 산간 지역에 거주하는 마야 원주민 이라면 농민 단체를 주요 축으로 한 반군 세력에 가담했을 것이라고 간주되던 시기였다. 어떠한 정치적 표현도 침묵을 강요당했던 시기에 마야 의상을 입는다는 것은 그 위협을 무릅쓰고서라도 자신의 공동체에 대한 자부심, 마야인으로서의 자부심을 보여주는 것이라고 여겨졌다. 그래서 이를 두고 Otzoy는 “문화적 저항”(cultural resistance)(Otzoy 1996, 147)이라고 불렀다.

이와 같이 마야여성이 전통의상을 입는 행위 자체가 상징적 저항이었지만 1990년대 정치적 해빙기가 되었을 때 그 이상으로 전개되지는 않았다. 범마야운동이 전개되면서 마야여성 자신이 마야 공동체 내부의 남녀 차별과 같은 문제를 마야문화운동의 주요한 아젠다로 포함시킬 수가 없는 상황이었다. 마야원주민들이 마야운동가로서, 그리고 심지어 제도권에서의 정치가로서 차지하고 있는 위상에 비하여 마야 여성들은 상대적으로 아직 여성의 인권과 같은 정치적 사안을 다루지는 못하고 있으며, 더 나아가 여성에 관련되는 것은 대부분 ‘민속’, ‘전통’에 국한되어 있다. 가령, Hendrickson은 마야 여성의 전통의상이 “마야문화운동의 밖에 놓여있다”(Hendrickson 1996, 161)고 하였다. 마야여성의 전통의상은 단지 ‘민속’에 불과하며, 이것은 정치적인 의미를 가지지는 않는다고 간주하기 때문이다(Hendrickson 1996, 162). 마야 의상은 단지 ‘여성의 문제’라고 간주되며 정치와는 거리가 먼 문화 및 교육의 차원에 놓여있다. 이와 같이 마야여성의 활동이 미흡한 현상은 마야공동체 내에서 여성의 낮은 지위 및 격리된 위치가 반영된 것이라고 할 수 있다.

요컨대 과테말라에서 마야 원주민 여성은 이제까지 마야 문화의 보유자, 공동체의 소유물 등으로 대상화되어 왔다. 다음 절에서는 이러한 대상화가 가장 극명히 드러나는 예로서 마야미인대회를 살펴볼 것이다. 전통적 마야 공동체는 물론 범마야운동이 상상하는 공동체에서 마야여성이 재현하는 ‘전통’

의 이미지는 과연 마야미인대회에서 어떻게 다루어지는가? 마야미인대회가 상이한 시기에 어떠한 의미를 가지며 지속되어 왔는지에 초점을 맞추어 고찰할 것이다.

마야미인대회 변천사

과테말라에서 마야미인대회는 1930년대부터 현재까지 지속되어온 행사이다. 각 지역마다 축제기간 중 개최되는가 하면, 과테말라의 동부에 위치한 코반(Coban)이라는 도시에서는 1960년대 이후 전국적 규모의 마야미인대회를 개최함으로써 이를 관광상품화하였다. 1990년대 이후 코반에서 열린 전국 마야미인대회는 공식석상에서 전통의상을 착용하고 마야 언어를 사용함으로써 마야인들의 권익을 대변하며 마야 전통을 보존한다는 의의를 표명하였다. 마야미인대회는 각 지역에서 마치 경쟁이라도 하듯이 다투어 열렸는데, 주로 지역축제 기간 중 마지막을 장식하는 대규모 이벤트로 자리 잡았다. 미인대회는 각 지역에 따라 다양하게 지칭된다. 가령, 라빈 아하우(Rabin Ajaw)³⁾, 인디언 대표(Representativa Indígena), 인디언 여왕(Reina Indígena), 마야 여왕(Reina Maya), 우미알 티니밋(Umial tinimit)⁴⁾ 등, ‘공주’ 혹은 ‘여왕’, ‘대표’ 등의 명칭들이 그것이다. 흥미로운 점은 모두 과거 화려한 마야 문명을 재현하는 것처럼 마야미인대회 후보들이 왕족에 속한 것으로 지칭된다는 것이다.

각 마야 공동체에서 개최하는 마야미인대회는 마야 사회 내 엘리트 집단에 의하여 마야 전통 보존의 목적을 가지고 시작되었다. 많은 학자들이 미인대회가 ‘근대’와 대비되는 의미에서의 ‘전통’을 재현하고 있다고 본다(Grandin 2000; Schackt 2005). 순수한 형태의 전통을 보존하려는 노력이라는 면에서 열등하므로 제거해버려야 하는 ‘전근대적 유산’으로서의 ‘전통’과는 다른 의미이다. Grandin(2000)은 과테말라의 마야미인대회는 바로 국민국가의 유산으로서의 원주민 전통을 보존한다는 의미에서 출발하였다는 것을 지적한다. Grandin(2000)에 의하면 20세기 초 라디노 국가가 마야민속문화를 이용하기도 하였지만 마야 엘리트들도 동의, 협조하였다. 마야미인대회는 ‘마야인만을 위한’ 것이 아니라 국가에 시민으로서 편입되기 위한 한 수단이기도 하였던 것이다. 결국 과테말라 국가의 인디헤니스모(indigenismo)는 단순히 라디노

3) 켉치(Q'eqchi') 마야어로 ‘왕의 딸’이라는 의미.

4) 키체(K'iche') 마야어로 ‘우리 민족의 딸’이라는 의미.

국가만의 것이 아니라 마야 엘리트들과의 공동 작품으로 간주될 수 있을 것이다(Grandin 2000). 실제로 1930년대 당시 대통령 우비코(Ubico)는 마야미 인대회에 반드시 참석하였으며 본인이 선발된 자에게 직접 왕관을 수여하기도 하였다. 이와 같이 마야미인대회가 과테말라 국가에 의해 이용되는 것은 지속되어 1970년대 군부독재 국가에 의해서도 개최되었다. 과테말라의 내전, 군부독재의 탄압 속에서 열려야 했던 전국미인대회는 소위 “강요된 민속 잔치”(McAllister 1996, 128)였다. 이와 같이 원주민을 ‘은폐’해왔던 과테말라 사회의 일반적 경향과 비교해보건대 ‘마야미인대회’야말로 유독 원주민의 존재를 ‘보이게 하는’ 행사였다고 할 수 있다. 특히 원주민의 존재를 지워버리고 싶었던 군부독재 시절 당시에도 마야미인대회는 여전히 개최되었다는 점에서 마야미인대회가 가지는 의미는 매우 특별했던 것으로 보인다.

1990년대에 와서는 정부가 아닌 마야운동가들이 마야미인대회를 마야 전통을 유지하는 장치로 이용하였다. 그런데 마야미인대회에서 ‘마야인’으로서 보이기 위하여 요구되는 기준이 있었다. McAllister(1996)에 의하면 마야운동가들이 주도한 마야미인대회에서 선발 기준으로 삼은 것은 바로 인종의 순수성과 언어의 순수성이었다. 여기에는 혈통적으로 ‘덜 섞인’데다가 전통의상을 주로 입고, 전통 언어를 주로 사용하는 집단이 바로 마야 여성들이라는 이데올로기가 반영되어 있다. 마야미인대회에서 주요하게 등장하는 선발 기준은 이러한 외모 중심으로 묘사되는 인종의 순수성 외에도 참가자가 마야 언어를 완벽하게 구사할 수 있어야 한다는 것이다. 미인대회 후보는 마야 언어로 자신의 문화에 대하여 적절히 기술할 수 있어야 하고 이에 대한 질문에 답변을 할 수 있어야 한다.

마야미인대회의 최종 후보자들은 여기서 더 나아가 ‘마야인’으로서의 자부심이라는 주제를 담은 정치적 견해를 밝힐 수도 있어야 한다. Schackt(2005)에 의하면 1990년대 말에 실시된 전국마야미인대회에서 후보자들이 ‘범마야운동’, ‘평화 협정’ 등과 같은 정치적 의견을 표현하기도 하였다. 결국 이 이벤트가 마야 여성이 ‘정치적’인 의견을 표현하는 것을 허용하는 것이다. 그러나 ‘정치적’ 내용의 정도와 종류는 당해 정치적 상황과 맞물리면서 심사위원들로부터 좋지 않은 점수를 받을 수도 있다. 가령 1998년의 경우 지나친 국수주의적

5) 연구자는 이 전제를 과학적으로 입증 가능한가라는 차원 보다는 이들의 ‘담론’ 차원에서 인종의 순수성을 표현하는 방식이라 해석하는 것이 적절하다고 본다.

발언을 한 후보자는 최종 경쟁에서 탈락되고 말았다. 즉, 과도한 민족주의는 경계하는 것이다. 이러한 점으로 볼 때 마야운동가들도 공식적으로 표명되는 정치적 의견의 수위를 나름대로 조절하려고 했던 것으로 보인다.

이와 같이 군부독재이전 마야 엘리트에 의해서건 마야미인대회가 마야정체성의 재현을 위하여 정치적으로 이용되었던 이유는 아마도 마야미인대회가 가지는 의례적인 측면 때문일 것이다. 의례(ritual)적 특질들은 흔히 미인대회의 상징적 자원으로서 동원되어 사회 통합적 기능을 하는 것으로 보인다. Kim(1991)은 1980년대 국내 민주화운동, 저항문화와 무속의례의 새로운 의미를 다루었는데, 특히 무속의례는 민간종교인 동시에 정치활동의 자원이며, 민중의 하위문화인 동시에 지식인의 이데올로기 표현 수단이고, 권위주의 정부가 주도하는 근대화 의도에 저항하기 위하여 ‘발명된 전통’임을 보여주었다. 특히 1987년에 희생당한 학생들을 위하여 행해졌던 위령제 및 장례식 등과 같은 의례는 무속의례의 형식으로 진행되었으며, 반체제/민주화 운동집단의 유대감을 형성하는 기능을 지니기도 했다는 점을 역설하였다.

이와 마찬가지로 마야미인대회도 단순히 미인들이 나와서 미를 자랑하고 형식적 연설을 하는 정도에 그치는 것이 아니라 마야 무속의례의 절차처럼 전통 의상을 입고 무속 의식에서 사용되는 향을 가지고 나와 마야인들의 전통적인 신이었던 하늘과 땅의 신에게 절을 하고 기도를 하는 방식이 반드시 포함되어 있다. 이와 같은 의례를 통하여 마야 전통이 얼마나 자연 친화적이고 평화적인가를 보여주기도 한다. 즉, 마야미인대회 참여자들은 마야의 전통적 무속의례 행위를 통하여 마야 전통을 극적으로 재현하는 것이다.

이와 같이 의례라는 상징적 자원이 동원되기 때문에 마야미인대회에 대한 해석은 다양할 수 있다. 가령, 전국 미인대회에 대하여 서구인들은 이것이야말로 1996년의 평화협정의 정신을 계승하는 것이라고 간주한다(Lemus 2008). 즉, 미인대회는 평화와 조화를 권장하며 정치적 대결 및 사회적 갈등을 억제하는 기능을 한다는 것이다. 더 나아가 마야운동가들은 이것이 마야 정체성을 표현하는 주요 수단으로 정착되어야 한다는 의견이다. 그렇다면 마야미인대회가 마야문화운동가들에 의해서 단순히 정치적으로 활용될 뿐이며 마야여성들은 단순히 여전히 대상화된 민속을 극적으로 재현하고 있는 것뿐인가? 이러한 질문을 가지고 지역적인 차원에서 어떠한 의도, 목적으로 진행되는지 더 구체적으로 고찰해보기로 하겠다. 특히 마야미인대회가 현재까지 지속되는 것은

물론, 간혹 몇몇 지역에서는 새롭게 시도되는 이유는 무엇인가? 이에 답하기 위해서는 그것이 가지는 현재적 의미를 살펴보지 않을 수 없다. 다음 절에서는 전국대회만이 아닌 각 지역 차원에서 개최되는 마야미인대회에 대한 담론들을 주로 살펴보고, 더 나아가 현지조사 지역에서의 마야미인대회에 관련된 정보 및 인터뷰 자료를 중심으로 살펴볼 것이다.

마야미인대회의 현재적 의미:

지역 정치에의 참여, 그리고 전통에 대한 자부심

마야미인대회가 ‘민속’의 의미만을 가지고 있다면, 혹은 ‘위로부터의’ 정치적 상징이었다면 점차 유명무실해져야 하는 것이 당연할지도 모른다. 그러나 과테말라의 어떤 지역에서는 최근 이제까지 존재하지 않았던 미인대회를 최초로 개최되기도 한다. 그 뿐만 아니라 각 지역 미인대회에서 선발자들의 연설에는 이제 ‘마야 전통’ 외의 다른 사회적 이슈를 포함하고 있다. 가령, 과테말라 서부 산간지역에 위치한 칸호발(Canjabal)이라는 마야공동체에서도 ‘마야 공주’가 지역의 교육 인프라 확충 등을 위한 경제적 자원의 후원을 요청하기도 하였다(*La Noticia de Huehuetenango*, 2011.01.21). 마야 여성이 일종의 모금 운동과 지역의 발전 및 교육 육성에 참여하고 있는 것이다. 이와 같이 마야미인대회 선발자는 단순히 예전의 보이지 않는(*invisible*) 마야를 ‘보여주기 위한’ 존재에 그치는 것이 아니다. 최종 선발자들은 선발된 그 해부터 줄곧 지역의 복지 및 환경문제 등에 대하여 언급하고, 미인대회 선발자들만의 전체 회의에 참여하기도 한다. 즉, 이제는 단순히 범마야 운동을 대변하는 내용만을 담지 않고 ‘마야’의 이름으로 보편적 복지를 추구하자는 것을 주장한다. 왜냐하면 환경문제란 단순히 마야인들만의 문제가 될 수 없기 때문이다. 그리고 이들에 대하여 지역 주민은 물론, 정부에서도 그 어떠한 거부감도 느끼지 않는다.

각 공동체마다 개최하는 마야미인대회에서 최종 선발된 ‘마야 여왕’ 혹은 ‘마야 공주’들은 정치적인 사안에 대하여 공동선언을 하는 경우도 있었다. 가령, 개발 사업으로 인하여 환경에 미치는 폐해를 고발하고 이에 대한 경각심을 조성하자는 의도로 전체 미인대회 선발자들의 회의에 참석하기도 한다.

다음은 모모스테낭고에서 미인대회 개최 준비위원 중 한명이 어떤 변화가 일어나고 있는가에 대한 의견을 담은 인터뷰 내용이다.

“원주민 대표들은 이제 문화적 상품으로서 볼거리가 되거나 민속으로 이용되고 싶지 않습니다”(Las representantas indígenas ya no queremos ser vistas como objeto cultural o ser utilizadas como folclor).

이와 대조적으로 Shackt(2005)가 연구를 수행했던 1990년대 당시 마야미인 대회는 마치 마야 여성을 제외하고 이루어지는 듯한 인상을 준다. 즉, 여성의 몸이 아니었을 뿐, 여성이, 그리고 여성이 보존한다고 믿어지는 민속이 대상화 되는 것은 마찬가지였다. 그러나 최근에 와서는 마야 여왕으로 선발된 여성들이 정치적 활동을 적극적으로 개진하는 모습을 발견할 수 있다. 특히 그들은 ‘단지 민속으로만 간주되는 것을 거부’하는 점에서 예전과는 다른 모습이다(*La Prensa*, 2010.12.02). 마야공동체 중 하나인 우에우에테낭고(Huehuetenanco)에서는 마야 여왕이 지역의 교육 시설을 위해서 2천5백만 케찰 모금을 추진하는 등 지역 발전에 적극적인 활동을 하고 있다. 즉, 이들의 정치적 행위란 지역의 발전을 위하여 발로 뛰는 모습으로 대변된다. 실질적으로 마야 미인이 속한 지역에 공헌할 것이 기대되기 때문이다. 더 나아가 마야미인대회를 전국적 미인대회 및 미스 유니버스와 같은 것과 차별화하는데, 특히 ‘상업적 미’를 추구하지 않는다는 점에서 일반 미인대회와는 큰 차이가 있다는 것을 강조한다. 2007년 미인대회 조직위원장은 “절대 미모를 중요시하지 않는다”⁶⁾라고 강조한 바 있다(*Prensa Libre*, 2007.06.17).

이 밖에도 여타 지역과 마찬가지로 최근 마야 공동체 솔롤라(Sololá) 지역에서 성축일 기간 동안 개최된 마야미인대회의 최종 선발자는 의상과 전통을 계승하고 보여주는 데 그치는 게 아니라 ‘환경오염을 어떻게 하면 줄일 수 있는가’(*Prensa Libre*, 2011.09.11)를 연설 중에 삽입하였다. 이와 같은 사회적 문제를 고민하는 모습이 바로 미인대회 선발자들에게 기대되는 역할이 된 것이다.

6) 신문 기사 발췌문은 참고로 다음과 같다.

“La reina indígena Nacional que es elegida anualmente en el Festival Folklorico de Coban no es, necesariamente, la que reúne características físicas de belleza, sino la más autentica con su identidad y comunidad. ‘No se premian las apariencias’, puntualizo Carlos Antonio Leal, presidente del comite organizador”.

물론 이 외에도 여전히 마야 전통의 계승이라는 중대한 역할을 맡고 있기도 하다. 가령, 2009년 코반에서 열린 전국 마야미인대회에서 최종 수상자 마야 여성이 선발 후 연설을 하였는데, 그 주요 내용은 마야 문화, 마야 우주관의 가치, 그리고 젊은이들에게 하고 싶은 말 등이었다. 물론 이 연설은 스페인어로 전달되었지만 그 주요 내용은 모두 마야 문화에 대하여 자부심을 가져야 한다는 점이였다. 즉, 마야 미인으로 선발된 여성은 진정으로 마야 문화를 대표하여 그 가치를 전파하는 임무를 가지게 되는 것이다. 그러므로 마야 여성이 전통 의상을 입고 무대에 서는 미인대회는 여성의 외모만을 보여주는 것이 아니라 이들이 대표하는 전통 문화를 보여주는 것이라 할 수 있다. 이 전통 문화는 다시 전통의상, 말솜씨, 문화에 대한 지식 등에 의하여 평가된다. 전국대회에 참가한 한 후보자는 다른 후보자들과 마찬가지로 전통 의상을 입고 전통 춤을 열심히 추었다. 그리고는 자신이 어떻게 '21세기 마야'로서 살아가는지에 대한 내용을 연설에 담았다. 자신이 마야인이라는 것을 자랑스럽게 여기고 전통적 관습을 계승한다는 점을 언급하지만, 더 나아가 과거는 현재에도 여전히 살아있으며 이는 젊은이들에 의하여 가능한 일이라는 것을 강조한다. 이와 같이 마야미인대회는 젊은이들이 전통을 새롭게 해석하고 자부심을 느끼게 해주는 공간을 마련한다는 의미를 가지는 것이다.

이러한 점은 연구자가 조사한 현지의 사례에서도 발견되었다. 연구자가 현지조사를 수행한 마야 공동체 모모스테낭고의 경우 최초로 '모모스테낭고의 여왕'이라는 이름으로 선발된 소위 '미인'은 1925년 출생이며, 1939년에 최초로 열린 미인대회에서 여왕으로 선발되었다. 당시에도 7월 말, 그러니까 산티아고 성축일 축제 기간 중 마지막 날 개최된 바 있다. 이와 같은 일반적 미인대회와는 다른 모모스테낭고의 마야미인대회에서 선발된 수상자는 '마야 대표'(Representativa Maya)라는 이름으로 불린다. 모모스테낭고의 지역축제는 매년 약 2주에 걸쳐서 진행되며 보통 7월 23일에 시작하여 8월 4일에 마지막 밤을 장식한다.

마야미인대회는 지역의 은행지점 및 문화센터(casa de la cultura) 등이 주도하여 준비한다. 2010년 당시에는 방코루랄(Banco Rural)이라는 은행에서 재정적 지원을 하였다. 매해 이와 같이 재정적 지원을 하는 단체와 문화센터에서는 '마야대표 대회 위원회'를 결성하여 준비를 하고 진행은 물론 대회 이후 수상자의 활동을 재정적으로 지원하기도 한다. 예전에 여왕으로 선발된 마야 여성들이

3명의 심사위원으로 참여하여 선발을 하며, 대회가 개최되지 못하는 해에는 전년 선발자가 2년간 마야 대표 자리를 차지하게 된다.

모모스테낭고에서 마야 대표의 자격을 가진 사람은 물론 “마야 전통을 잘 아는 여성”이다. 마야미인대회에 나오기 위한 필수 조건이라면 15-22세 사이의 미혼여성이어야 하며 키체어와 스페인어 둘 다 연설하는데 전혀 지장이 없어야 한다. 이들 여왕이 하는 일은 주로 지역을 대표하는 것이다. 지역 축제와 같은 경우 ‘마야 대표’는 다른 미인들 및 연령별 대표와 함께 공식 석상에 등장한다. 7월의 지역 축제에서 행렬에 반드시 참가한다거나, 마지막 날 마을의 정치인들이 등장한 후 마야 대표를 비롯한 지역의 대표로 참여한다. 2010년 7월 축제 기간 중 마야 대표를 비롯하여 어린이 여왕(Reina Infantil), 스포츠 여왕(Reina de Deportes), 바위산의 꽃(Flor de Los Riscos⁷⁾) 등 총 4개 대회에서 선발된 ‘미인’들은 지역 정치인들 및 각 학교의 학생들이 준비한 행렬에 참여한다. 그 밖에도 축제 기간 동안 체육 행사 등 공식 행사 마다 각자 특별한 의상을 입고 지역 정치인들과 함께 관중들을 마주보는 좌석에 앉는다. 한번은 모모스테낭고 지역 방송국에서 녹화를 하는 현장에 참가한 적이 있었다. 이 때 사회자가 각 ‘여왕’들을 인터뷰하면서 모두에게 스페인어를 사용하고 나서 마지막으로 마야미인대회 수상자에게만 유독 마야어를 사용하였다. 다른 수상자들이 마야어를 사용하지 못한다거나 마야미인대회 수상자가 스페인어를 사용할 수 없기 때문은 아니었다. 마야미인대회 수상자는 충분히 스페인어로 자신의 의사를 표현할 수 있었지만 공식적인 행사에서는 항상 ‘마야대표’로서 행동해야 한다는 점에서 마야어가 상징적으로 사용되었던 것이다.

모모스테낭고에서 2010년 당선된 인디언 여왕은 당시 17세 고등학생이었다. 중심지로부터 다소 멀리 떨어진 작은 마을 출신이었는데 스페인어, 키체마야어를 사용하여 매우 수월하게 의사 표현을 하는 편이었다. 그녀에 의하면 인디언 여왕에 발탁되기 위한 가장 중요한 것은 ‘표현력’이라고 한다. 얼마나 자기 의견을 정확하고 명료하게 말할 수 있는가가 중요하다고 한다. 기존의 미인대회와는 달리 마야미인대회의 심사위원들은 참여자의 리더십은 물론 마야의

7) 모모스테낭고의 ‘명소’로 주로 소개되는 곳이 바로 작은 바위산(riscos)이 있는 곳이다. 이 작은 바위산이 모모스테낭고를 상징하기도 하기 때문에 ‘바위산의 꽃’이라는 미인 전형을 만들었다.

가치를 어느 정도 유지하고 있고 이를 계승하는가에 깊은 관심을 갖는다. 즉, 마야미인대회에서 선발된 수상자는 차세대 마야문화 계승자로서의 역할을 담당해야 하는 것이다. 자신의 모어는 물론, 스페인어로 자신의 의견을 분명히 말할 수 있는 것을 주요한 가치로 평가하고 있다. 실제로 현재 마야 공동체에서 17세 정도 되는 청소년 중 마야 언어를 연설을 할 정도로 수월하게 사용할 수 있는 사람은 많지 않다. 또한, 마야 의상을 입고 다니기는 해도 마야 전통의 의미를 구체적으로 아는 청소년들도 많지 않다.

이와 같은 이유로 군청 소재지 출신 후보자들은 점차 감소하며 오히려 작은 마을 출신들은 늘어나고 있다. 이들이 그만큼 마야 언어에 더 자신이 있기 때문일 것이다. 매년 주로 등장하는 연설 주제로는 ‘인권’, ‘여성의 권익’, ‘청소년 문제’, ‘마야 원주민들의 교육 인프라 향상’ 등의 사회적 이슈이다. 마야 젊은이들의 참여, 그리고 청소년, 교육 문제에 대한 언급은 흔히 ‘마야 문화’에 대하여 소극적인 관심을 보일 뿐인 차세대 마야인들에게 접근할 수 있는 가능성을 보여준다고 하겠다. 이 밖에도 모모스테낭고의 마야미인대회 선발자들은 마야 전통은 어떠한 것인가를 젊은 세대에게 알려주는 역할 뿐만 아니라 교육, 환경, 그리고 교통 문제 등과 같은 사회 현안에 대한 언급도 서슴지 않는다. 그리고 나아가 지역신문 등에 기고하거나 타 지역의 마야미인들과의 회의를 통하여 한 지역에 머물지 않고 사회 전반적인 문제에 대하여 고민하기도 한다.

마야미인대회에서 선발되었다고 큰 상금을 받거나 실질적인 권력이 생기는 것은 아니다. 그러나 다음의 미인후보가 말하듯이, 이들은 그러한 물질적인 보상이나 정치적 권력 이상의 ‘명예’와 위세를 얻기 위하여 출전하는 것이다. 위에서 언급한 선발자의 어머니는 “마야 전통을 계승한다는 것, 마야를 대표한다는 것이 너무나 자랑스럽다”라고 하면서 또 다른 위세(prestige)를 누리려는 것에 자부심을 가지고 있다. 2010년에 만난 또 다른 참가자는 “대회에 나가는 것은 아주 중요합니다. 왜냐하면, 과테말라에는 이미 외부에서 많은 것이 들어와서 영향을 미치고 있는데, 이 대회가 바로 우리의 전통춤과 관습을 유지하게 해줍니다”라고 하면서 본인이 마야 전통을 계승하는 역할을 하는 것에 상당한 자부심을 표하였다.

그러나 이와 같은 명예는 그리 쉽게 얻어지는 것이 아니다. 모모스테낭고에서 한 제보자에 의하면, 마야미인대회에 참여하려는 후보자의 숫자가 점차

감소하는 경향이 있는데 그 이유는 바로 ‘잘못하면 웃음거리 밖에 안되니까’라는 것이었다. 가령, “저 후보 보라. 연설도 제대로 못하고 키체어도 잘 못한다”, “전통 춤을 잘 못춘다” 혹은 “마야 문화를 제대로 알지도 못하면서 무턱대고 나오면 부끄럽지도 않나”라고 비판을 하는 경우도 있다. 그리고 선발된 후에도 향후 일종의 ‘공약을 지키는지도 지켜본다고 한다. 즉, 주민들도 마야 미인대회를 단순히 볼거리로만 여기는 것은 아니며, 선발 기준도 점차 까다로워지고 있다. 이와 같은 주민들의 반응이 표현된 담론은 위에서 인용한 신문기사와 일관성을 가지는 이데올로기를 반영한다. 단순히 ‘단지 여자가 무슨 일을 할 수 있겠어’라는 식으로 여성을 비하하는 것 보다는 ‘교육받고 똑똑한 마야 여성이 밖에 나가서 할 말을 해야 한다’라는 인식이 반영된 것이다.

요컨대, 과거 마야미인대회가 과테말라 사회에서 가지는 의미는 아마도 마야문화의 표현과 계승의 의도를 ‘안전한’ 공간에서 적극적으로 표현할 수 있다는 점이었을 것이다. 1990년대 초에 주로 자료를 수집했던 Schackt(2005)와 McAllister(1996)의 경우 당시의 시대적 상황을 반영하는 듯, 마야인들이 문화를 매개로 하여 한 곳에 모인다는 것 자체가 ‘위험한’ 일이었다는 것을 기술하고 있다. 그리고 이 이벤트가 전국적 의미에서 가지는 정치적 의미가 상당히 컸다. 단순히 ‘민속의 계승’이라는 입장과 ‘범마야운동’의 도구로 삼자는 입장이 경합하기도 하였다. 그러나 내란이 종결된 후 15년이 지난 지금 과테말라의 정치적 변화는 마야미인대회에 대한 의미 부여에서도 나타난다. 결국 현재 마야미인대회는 마야 여성에 대한 정치성의 허용과 마야 청소년이 마야 전통을 계승하는 공간으로서의 의미를 가지고 있다.

맺음말

요컨대 과거의 마야미인대회의 의미와 최근의 그것을 비교 검토해 본 결과, 현재 마야미인대회는 지역의 전통 계승 및 마야여성의 지역 정치에의 참여라는 의미를 가진다는 것이 파악되었다. 본고에서는 특히 마야원주민 여성에 대한 기존의 연구에서 보이는 여성의 대상화 및 민속의 물화에 대한 초점에서 벗어나 여성의 활동에 주목하였다. 최근 마야여성들 중 마야미인대회에 참여하는 여성들이 미인대회에서 흔히 발견되는 외모 혹은 전국적 규모의 마야미인대

회에서 반영되는 ‘과거’에 속하는 전통의 계승에 국한되지 않고, 각 지역에서 현실적 사회, 경제 문제 해결을 위하여 발로 뛰는 정치적 활동을 하고 있는 것을 볼 수 있다. 예전에는 마야 여성이 ‘전통’을 보존하는 역할을 담당할 뿐 마야 사회에서 중요한 위치를 차지하지 않았었다. 이들의 ‘전통을 보존한다’는 이상적인 역할은 곧 마야엘리트, 군부독재, 그리고 마야운동가들에 의해서 정치적으로 이용되었다. 그러나 최근에 지역적인 차원에서 진행되는 과정을 살펴본 결과, 이들은 단지 수동적으로 마야 문화를 보여주는 것에 그치는 게 아니라는 점이 파악되었다. 마야미인대회는 ‘위로부터’ 강요되는 것이 아니라 각 지역 공동체에서 자발적으로 준비하는 것이다. 젊은 여성 선발자들은 각 지역의 사회, 경제, 환경 등의 문제를 언급하고 문제의 해결을 위하여 적극 참여하고 있으며, 단지 ‘과거’에 속하는 마야 문화를 현재를 살아가는 마야인들이 재해석하여 계승한다는 의미를 가진다.

이제까지는 과테말라 마야여성이 ‘물상화’되는 현상을 주로 다룬 연구들, 담론들이 대다수였다. 그러나 본 연구는 ‘물상화’되던 공간에서 여성이 비로소 목소리를 내는 현상에 주목했다. 마야 여성이 공동체 내부에서 인정을 받는 방식으로서 ‘전통 문화의 보존자’라는 자격이 마야미인대회에서 주어지는 것도 볼 수 있다. 특히 여성이 사적 영역에서 벗어나서 공적 영역에 참여할 수 있는 기회가 거의 없는 가운데, 마야 미인대회의 대표는 진정한 마야 문화를 재현할 수 있다는 이유로 공적 영역에 등장할 수 있다. 하지만 과거 이러한 정치적 행위가 군부 정권 및 범마야운동가들에 의하여 주도된 것이었다면 최근 마야미인대회에 참가하는 여성이 담당해야 할 정치적 역할이란 또 다른 의미를 가지고 있다. 위에서 언급했듯이 마야 여성을 비롯한 여타 라틴아메리카 사회의 원주민 여성들은 ‘전통’에 갇혀있기 때문에 자체적으로 정치, 경제, 사회 문제를 제기하고 해결하려는 노력을 할 수 밖에 없었다(Jackson and Warren 2005). 이러한 과정에서 마야미인대회가 오히려 ‘마야운동 밖에’ 놓인 마야여성이 정치적 공간에 참여할 수 있는 가능성을 제공할 수 있다는 점에서 최근의 변화를 설명할 수 있을 것이다. 물론 단지 마야미인대회라는 이벤트를 중심으로 하여 마야 여성의 정치성을 논한다는 것은 다소 한계가 있을 것이다. 이는 마야미인대회 참여자들의 한계로 볼 수도 있고, 혹은 본 연구 자체의 한계일 수도 있을 것이다. 향후 본고의 한계를 넘어서 여성과 민족주의운동 간의 관련 등 보다 더 심도 있는 논의가 진행되어야 할 것이다.

참고문헌

- Borland, C.(1996), “The India Bonita of Monimbó,” in C.B. Cohen, R. Wilk and B. Stoeltje(eds.), *Beauty Queens on the Global Stage: Gender, Contests, and Power*, New York: Routledge, pp.75-88.
- Carmack, R.(1995), *Rebels of Highland Guatemala: The Quiche-Mayas of Momostenango*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Choi, J.(2009), “The Emergence of the Discourse of ‘Indigenous Peoples’ and the Reified Concept of ‘Culture’: A Case of Guatemala,” *Revista Iberoamericana*, Vol. 20, No. 1, pp. 209-231.
- Field, L.(1998), “Post-Sandinista Ethnic Identities in Western Nicaragua,” *American Anthropologist*, Vol. 100, pp. 431-443.
- French, B.(2008), “Guatemala: Essentialisms and Cultural Politics,” in Deborah Poole(ed.), *A Companion to Latin American Anthropology*, Oxford, UK: Blackwell Publishing, pp. 109-127.
- Gordillo, G and S. Hirsch(2003), “Introduction: Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina: Histories of Invisibilization and Reemergence,” *The Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 8, No. 3, pp. 4-30.
- Grandin, G.(2000), *The Blood of Guatemala: A History of Race and Nation*, Durham: Duke University Press.
- Hale, C.(1997), “Cultural Politics of Identity in Latin America,” *Annual Review of Anthropology*, Vol. 26, pp. 567-590.
- _____ (2006), “Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America,” *Political and Legal Anthropology Review*, Vol. 28, No. 1, pp. 10-28.
- Hendrickson, C.(1995), *Weaving Identities: Construction of Dress and Self in a Highland Guatemala Town*, Austin: University of Texas Press.
- _____ (1996), “Women, Weaving, and Education in Maya Revitalization” in Edward Fischer and R.M. Brown(eds.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Austin, TX: University of Texas Press, pp. 156-164.
- Hobsbawm, E. and T. Ranger(1992), *The Invention of Tradition*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Jackson, J. and K. Warren(2005), “Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions,” *Annual Review of Anthropology*, Vol. 34, pp. 549-573.
- Kim, K.(1991), “Resistant Culture and Shamanic Ritual - The Political Context of Contemporary Korea,” *Korean Cultural Anthropology*, Vol. 23, pp. 131-172.
- Lemus, J.E.S.(2008), “El festival folklórico nacional de Cobán Rabin Ajaw La Hija del Rey, Reina Indígena Nacional,” Guatemala, http://www.monografias.com/trabajos7_2/festival-folklorico-coban-guatemala/festival

-folklorico-coban-guatemala2.shtml

- Little, W.(2003), "Performing Tourism: Maya Women's Strategies," *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 29, No. 2, pp. 527-532.
- Mallon, F.E.(1992), "Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America" *Journal of Latin American Studies*, Vol. 24, pp. 35-53.
- McAllister, C.(1996), "Authenticity and Guatemala's Maya Queen" in C.B. Cohen, R. Wilk, and B. Stoeltje(eds.), *Beauty Queens on the Global Stage: Gender, Contests, and Power*, New York: Routledge, pp. 105-124.
- Nelson, D.(1999), *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*, Berkeley: University of California Press.
- Otzoy, I.(1996), "Maya Clothing and Identity," in E. Fischer and M. Brown(eds.), *Maya Cultural Activism*, Austin: University of Texas Press.
- Rosenbaum, B. and C. Eber(2007), "Women and Gender in Mesoamerica," in Robert M. Carmack, Janine Gasco, and Gary H. Gossen(eds.), *The Legacy of Mesoamerica: History and Culture of a Native American Civilization*, Exploring Cultures Series(2nd ed.), Upper Saddle River, NJ: Pearson/Prentice Hall.
- Sam Colop, E.(1996), "The Discourse of Concealment and 1992," in Edward Fischer and R.M. Brown(eds.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Austin, TX: University of Texas Press, pp. 107-113.
- Schackt, J.(2005), "Mayahood through Beauty: Indian Beauty Pageants in Guatemala," *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 24, No. 3, pp. 269-287.
- Sieder, R.(ed.)(1998), *Guatemala After the Peace Accords*, London: University of London, Institute of Latin American Studies.
- Smith, C.(1990), "Origins of the National Question in Guatemala: A Hypothesis," in C. Smith(ed.), *Guatemalan Indians and the State*, Austin, TX: University of Texas Press, pp. 72-95.
- _____ (1995), "Race-Class-Gender Ideology in Guatemala: Modern and Anti-Modern Forms," *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 37, No. 4, pp. 723-749.
- Warren, K.(1998), *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton NJ: Princeton University Press.
- _____ (2000), "Mayan Multiculturalism and the Violence of Memories," in V. Das, *et al.*(eds.), *Violence and Subjectivity*, Berkeley: University of California Press.

신문기사

- La Noticia Huehuetenango*, "Reinas indígenas impulsan proyecto 'Estudiamos Todos'," 2011.01.21, <http://www.periodicolanoticia.com/012009/21012011-2101111ocales/6335-reinas-indigenas-impulsan-proyecto-estudiamos-todos>
- Prensa Libre*, "Reinas indígenas quieren Q25 mil bolsos escolares para niños," 2010. 12.02, http://www.prensalibre.com/noticias/comunitario/reinas_indigenas

- _bolsas_ni_nos_0_382761893.html
- _____, “Reinas rechazan transnacionales,” 2010.12.16, http://www.prensalibre.com/noticias/Reinas-rechazan-transnacionales_0_391160899.html
- _____, “Reinas indígenas se unen para defender los derechos de sus comunidades,” 2010.12.19, http://www.prensalibre.com/noticias/reinas-indigenas_0_392960777.html
- _____, “Coronan a nueva reina indígena,” 2011.09.11., http://www.prensalibre.com/solola/Coronan-nueva-reina-indigena_0_551944844.html
- Siglo 21*, “Mujeres mayas en la política,” 2011.06.04, <http://www.s21.com.gt/opinion/2011/04/06/mujeres-mayas-politica>

Article Received: 2011. 10. 14

Revised: 2011. 11. 08

Accepted: 2011. 11. 16