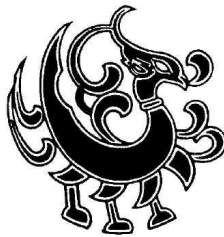

한국민속학의 현상(現狀)과 과제: 민속학과 나



2023. 02. 17.(금)

- 장소 : ZOOM 온라인 학술회의
- 주최 : 실천민속학회
안동대학교 대학원 민속학과 4단계 BK21교육연구팀

인사말



회원 여러분!

안녕하십니까?

지난 늦가을 공지드린 바 있듯이 이번 제47차 실천민속학회 전국학술대회의 주제는 「한국민속학의 현상(現狀)과 과제: 민속학과 나」입니다. 인문학의 위기가 거론된 지 이미 오래 되었습니다. 그사이 인문계 학문들은 실용의 일방적 잣대로 재단되어 점차 설 자리를 잃고 있습니다. 민속학도 예외는 아닙니다. 폐과와 명칭 변경이 상징하듯이 종언의 위기에 놓인 민속학이야말로 사회적 존립기반을 다시 점검해 학문의 정체성을 시급히 재정비할 필요가 있겠습니다. 그 작업의 일환으로 이번 학술대회에서는 한국민속학의 현재 상황을 성찰적으로 검토해 보고자 합니다. 그동안 민속학계를 이끌어온 중견 연구자, 그리고 민속학의 위기를 생생히 체감하고 있는 소장 연구자와 민속학도들이 한자리에 모여, 각 세대별 연구자들의 현상(現狀) 인식과 문제의식을 공유코자 합니다. 학술대회의 부제에 보이듯이 엄밀한 학문적 논의보다는 연구자 개개인의 경험적 이야기에 논의의 초점을 맞추는 만큼 회원 여러분의 적극적인 참여와 기탄없는 대화를 바라마지 않습니다.

실천민속학회장 이진교

연구이사 정수진 올림

세부일정



학술대회 일정 [2월 17일(금)]

9:50~10:00	개회사: 실천민속학회장 이진교(안동대)	사회	이한승(안동대)
일반발표		사회	안승택(경북대)
10:00~10:50	근대화와 마주친 통일벼의 사회·문화적 함의	발표	정갑진(안동대)
		토론	이민재(한국학중앙연구원)
10:50~11:40	광부들의 문화적 기억과 실천 : 문경 석탄박물관 전시를 중심으로	발표	정상빈(안동대)
		토론	송준규(서울대)
11:40~13:00	점심 식사		
기획발표 1		사회	김정하(한국해양대)
13:00~13:50	'한국민속학 재고'란 무엇이었던가?	발표	남근우(동국대)
		토론	한양명(안동대)
13:50~14:40	나의 민속학 : 변변찮은 동반자 혹은 불편한 내부자	발표	권봉관(농촌진흥청)
		토론	강석훈(국립무형유산원)
14:40~15:30	무속연구자가 본 민속학의 현상과 과제	발표	홍태한(전북대)
		토론	이용범(안동대)
15:30~15:40	휴식		
기획발표 2		사회	정수진(대학교육협의회)
15:40~16:30	민속학도의 현실과 이상 : 개인적 경험을 중심으로	발표	김승유(국립민속박물관)
		토론	권혁희(강원대)
16:30~17:20	나와 민속학: 민속학의 연구 주제 다양화와 방법론의 환기	발표	김연수(한국학중앙연구원)
		토론	유승완(중앙대)
17:20~17:50	종합토론		
17:50~18:00	폐회사: 실천민속학회 부회장 안승택(경북대)		

목차



[일반발표]

- 근대화와 마주친 통일벼의 사회·문화적 함의 1
발표자 : 정갑진(안동대학교)
토론자 : 이민재(한국학중앙연구원)

- 광부들의 문화적 기억과 실천
: 문경 석탄박물관 전시를 중심으로 36
발표자 : 정상빈(안동대학교)
토론자 : 송준규(서울대학교)

[기획발표 1]

- ‘한국민속학 재고’란 무엇이었던가? 65
발표자 : 남근우(동국대학교)
토론자 : 한양명(안동대학교)

- 나의 민속학: 변변찮은 동반자 혹은 불편한 내부자 77
발표자 : 권봉관(농촌진흥청)
토론자 : 강석훈(국립무형유산원)

무속연구자가 본 민속학의 현상과 과제 97

발표자 : 홍태한(전북대학교)

토론자 : 이용범(안동대학교)

[기획발표 2]

민속학도의 현실과 이상

: 개인적 경험을 중심으로 116

발표자 : 김승유(국립민속박물관)

토론자 : 권혁희(강원대학교)

나와 민속학: 민속학의 연구 주제 다양화와 방법론의 환기 129

발표자 : 김연수(한국학중앙연구원)

토론자 : 유승완(중앙대학교)



일반발표

근대화와 마주친 통일벼의 사회·문화적 함의

정갑진(안동대학교)

< 목 차 >

- I. 머리말
- II. 농촌근대화와 통일벼 출현의 배경
- III. 통일벼의 보급과 퇴조, 그 영향
- IV. 통일벼의 사회·문화적 함의
- V. 맺음말

I. 머리말

생업과 경제는 인간 생활의 토대를 이룬다. 생업의 변화는 사회변혁과 직결된다. 경제민속에서 생업과 경제의 변동이 전통문화의 지속과 변화에 끼친 영향에 주목하는 까닭이다. 전통농촌의 중심산업인 농업의 기술적 발전은 농촌의 근대화와 마주하는 통로이다. 한국농업 기술의 탁월한 세 가지 성과는 통일벼의 도입과 하이브리드 교잡종 옥수수, 그리고 비닐하우스 농사기술 개발로 지적되고 있다.¹⁾ 특히 통일벼의 탄생은 녹색혁명으로, 비닐농법의 개발은 백색혁명으로 불릴 만큼 획기적인 사건이었다. 이 중에서도 열대 지역에서 육종한 단간종(短幹種) IR8²⁾을 이용해서 한국의 풍토에 적합한 다수확 품종인 ‘통일벼’를 개발한 것은, 주식인 쌀을 자급한 점에서 한국 농정사에 눈부신 업적으로 꼽히고 있다.

한국인에게 쌀 부족은 바로 가난을 의미하였다. 우리 민족이 벼농사를 시작한 이래 수천 년간 만성적인 식량부족 사태를 겪어왔기 때문이다. 모자라는 식량을 수입하기 위해 때로는 수출액을 초과하는 막대한 달러를 지출하기도 했다. 쌀은 한국 문화에서 늘 결핍의 실체와 숭상의 대상으로 존재해왔다. 쌀은 식량의 의미를 넘어

1) 김순권·강돈호·문가희. 「식량생산과 친인간농업」, 『2010 한국작물학회총회학술발표회 자료집』, 92쪽.

2) 필리핀에 소재하는 국제미작연구소(IRRI)가 개발한 키 작은 열대형 벼 품종. ha당 6t이 넘는 높은 수확량으로 ‘기적의 벼’라는 찬사를 받았다. IR8은 IRRI에서 개발한 여덟 번째 품종이란 뜻이다.

민족의 신앙이고 화폐였다. 예를 들면 아이가 태어날 때면 쌀 한 그릇과 정화수를 바쳐 삼신할머니께 빌었고, 사람이 죽으면 쌀밥으로 제사를 지낸다. 이처럼 쌀은 우리 민족에게 단순히 먹을거리 이상의 문화적 상징이라 할 수 있다.³⁾

쌀을 증산하기 위해서는 좋은 종자와 비료, 기술지도와 논의 기반조성이 필수적이다. 특히 한국의 기후와 풍토에 맞는 종자 개발은 과학적이며 오랜 시험이 요구되는 지난한 일이었다. 통일벼의 개발과 보급에는 많은 시련과 적지 않은 부작용이 뒤따랐다. 정책적 측면에서 상당한 애로와 시련도 있었지만, 줄곧 착취와 억압 속에서 공권력에 굴종해온 농민들에게 통일벼는 또 하나의 의심쩍은 강압의 상징물이었다. 또한, 통일벼의 식재는 생존이 걸린 모험과 도전적 신농법으로 두렵게 다가왔다. 결과적으로 1970년대 통일벼의 출현이 주곡의 자립화와 농촌의 근대화를 이룩하는 기폭제로 자리하면서 한국의 농촌사회는 큰 변화를 맞이하게 된다.

통일벼의 역사는 통틀어 20년 정도이다. 재배 기간은 1972년부터 종자 보급이 중단되는 1991년까지이다. 그러나 통일벼의 실체를 이해하기 위해서 모본인 IR667이 탄생한 1966년부터 통일벼의 정부 우선 구매가 사실상 중단된 1985년까지로 설정한다.⁴⁾ 편의상 3기로 나누어 본다. 즉, 제1기는 종자개발과 시험 재배기로서, 1966년부터 1971년까지의 6년간이다. 제2기는 본격적인 농가 보급확산과 다수확기로서, 1972년부터 1977년까지의 6년간이 이에 해당한다. 제3기는 연속 흉작과 쇠퇴기로서, 1978년부터 1985까지의 8년간으로 나눌 수 있다.

통일벼는 근대 발전주의 국가가 주도한 권위주의적 ‘하이 모더니즘’⁵⁾의 한 흔적으로 볼 수 있다. 통일벼의 등장과 퇴조의 특징은 근대화 프로젝트의 속성과 매우 흡사하기 때문이다. 양적, 성장주의 가치가 추구하는 조기 목표달성에도 불구하고 상당한 부작용과 시행착오를 수반했다. 목표달성을 위한 이른바 ‘강제 농정’의 폭력성은 갈등과 저항을 불러왔다. 압축성장과 팽창주의에 휘몰린 통일벼는 놀랄만한 일시적 성취를 거두었지만, 재해를 자초하고 자멸의 결과를 낳았다. 결국, 통일벼는 농업을 산업화 대열로 이끌었지만, 이 땅에 제대로 뿌리를 내리지 못하고 스스로 소멸하였다.

대개 근대화란 발전과 구조적 변화를 의미한다. 그러나 근대화 이전을 전 근대기간주하지 않고 전통의 시대로 인식하는 민속학의 입장에서는, 다른 학문 분야와는 달리 근대화를 부정적인 의미로 이해될 수밖에 없는 기본적 한계를 내포하고 있다.⁶⁾ 그

3) 한국민속신앙사전(쌀[大米]-서해숙 집필), 한국민속대백과사전, 국립민속박물관

4) 이완주, 『라이스 위』, 조선일보 논픽션 대상 수상작, 대교출판, 2009. 209쪽. 실제로는 1980년 후반부터 쌀의 재고가 쌓이게 되자 정부는 통일벼 재배 축소를 유도하기 위해 1991년에 통일벼 신품종을 장려품종에서 해제하고, 1992년에 추곡구매를 전면 중단하였다.

5) 제임스 C. 스콧, 『국가처럼 보기』, 전상인 옮김, 에코리브르, 2010. 147쪽

6) 이상현, 『독일의 근대화와 고향의 발견 그리고 민속학 연구』, 『실천민속학 연구』 제32호, 실천민속학회, 2018. 36쪽. “독일민속학도 근대화는 민족문화를 파괴 내지는 변화시키는 것으로 인식하는 이념적 태도로 근대

결과 이 분야에 관한 민속학적 연구가 제대로 진척되지 못한 한계를 지니기도 한다.

이 글은 한국농촌근대화의 상징적 프로젝트인 ‘통일벼’가 ‘신농법’으로 무장하고 홀연히 출현하여 재래식 ‘민속지식’과 충돌하는 가운데, 전통적인 생업과 생계의 변화를 추동하고 농촌문화 변동을 견인하는 점에 주목한다. 1970년대 쌀의 자급화 과정은 현재 한국 사회의 쌀과 곡물이 지니는 문화적 의미와 관련 실천에 큰 변곡점⁷⁾이다. 그러나 통일벼에 대한 농학과 경제학적 연구는 상당하나 문화론적 논의는 흔하지 않다.

따라서 이 글의 목적은 농촌근대화와 때맞춘 통일벼의 사회·문화적 함의를 규명하는 데 있다. 통일벼가 이룩한 농업경제적 성과와 오류를 살펴보면서, 통일벼의 등장이 갖는 경제민속적 실상과 사회문화적 의미를 살펴보고자 한다. 다음과 같은 의문에 집중하면서 특히 통일벼의 상징성과 1970년대 농촌근대화의 연관성 규명에 유의하고자 한다. 통일벼의 출현 배경과 성과는? 통일벼의 초기 적응시험과 예방대책은 충분하였는가? 통일벼 보급과정에서 나타난 강제 농정의 실상과 후유증은? 왜 통일벼는 조기 퇴장했는가? 통일벼가 우리 농촌과 농민에게 미친 영향은 무엇인가? 통일벼와 농촌근대화의 가치는 어떻게 접목되는가?

이를 위해 먼저 통일벼의 개발과정에서 나타난 고초와 의도를 알아본다. 이후 보급과정에서 벌어진 고난의 역정과 함께 폭력성과 저항력의 면모를 추적하면서, 정책적 유인과 대응에 따른 갈등과 타협점을 더듬어본다. 본문에서 활용한 통계와 근거는 주로 농촌진흥청을 비롯한 각급 기관의 발표자료와 통일벼 연구 관련 저작물에 의존했다.⁸⁾ 선행연구의 업적을 토대로 통일벼의 20년사를 통시적으로 개관하면서 그 사회적 영향과 문화적 해명에 주력한다. 통일벼의 ‘화려한 등장’과 ‘쓸쓸한 퇴장’이 빛나는 과정에 대한 사회문화적 고찰은 한국농촌근대화의 실상을 조명하는데도 일조할 것이다.

II. 농촌근대화와 통일벼의 출현

식량 증산은 농민들의 간절한 바람이자 오랜 민족적 염원이었으며, 식량 자급은 국정의 최우선 과제로 설정되어왔다. 식량 자급은 농가의 소득증대와 직결되고 국민의 생활을 안정시키며, 국가적으로는 외화를 절약하고 경제발전의 토대를 굳건히

화에 관한 연구가 늦게 시작되었다.”라고 한다.

7) 이민재, 「식민지시기 곡물 소비양상과 문화적 실천으로서 쌀 소비」, 비교민속학 제74집, 2021. 67쪽

8) 농업진흥청 과학도서관에는 통일벼 관련 논저 및 데이터가 257종 탑재되어 있다. 주요 국내저작물로는 김인환의 『한국의 녹색혁명- 벼 신품종의 개발과 보급』(1978), 이완주의 『라이스 위』(2009)와 『통일벼 실록(2017)』, 김태호의 『근현대 한국 쌀의 사회사』(2017)와 논문 등을 꼽을 수 있다. 이외에도 다수의 논문과 언론보도 자료, 재배사례, 설문조사 결과, 인터넷 자료 등을 참조했다.

하는 일이었다. 특히 주곡인 쌀의 자급자족은 그 무엇보다 중요한 과제였다. 이를 위해서는 세 가지의 큰 선결 과제가 있다. 벼의 성장과 수량을 촉진할 수 있는 비료의 충분한 공급능력, 쌀의 증산을 위한 기술의 보급과 지도, 다수확 품종의 범씨 개발과 보급이다.

한국은 1961년 충주 비료공장이 준공된 이후 1970년대 초에는 질소비료의 자급능력을 갖추게 되었다. 1962년 3월, 농촌진흥청을 발족하여 연구와 지도기능을 구비하고, 시군구 단위까지 농촌지도소를 설립했다. 그러나 범씨의 개량은 고도로 기술적인 분야일 뿐 아니라 단기간에 해결될 수 있는 일이 아니어서, 학자들은 물론 역대 정부가 숙원사업으로 고심해왔다. 이외에도 쌀을 증산하기 위해서는 수리시설, 경지정리, 토양개량 등 논의 기반조성과 함께 재배기술의 개선 등 다각적인 대책이 수반 되어야 한다. 그중에서도 농민들이 가장 실천하기 쉽고 증산 효과가 뚜렷한 기술은 재배환경에 가장 적합한 벼 품종의 육성보급이었다.⁹⁾

지구상의 모든 벼는 크게 두 종류로 나눌 수 있다. 인디카(인도형)와 자포니카(일본형)이며, 한국의 벼는 후자인 자포니카 품종에 속한다. 인디카는 인도가 원산지로서 주로 동남아에서 재배하며, 흔히 안남미로 알려져 있다. 자포니카는 원래 양쯔강 부근에서 최초로 재배되었지만, 일본학자에 의해서 명명된 벼 품종 이름이다. 쌀알이 둥글며 찰져서 한국인들이 선호하지만, 키가 크고 줄기가 가늘어서 잘 쓰러지며 각종 병해에 약한 단점을 지닌다. 반면에 인디카형은 키가 작고 줄기가 단단하여 바람에도 잘 버티고 병충해에도 강하며 수량도 많다. 한국의 1960년대 평균 쌀 수량은 10a(1단보, 약 300평)당 310kg에 불과하여 선진국에 비하면 13~34% 떨어지는 실정이었다.¹⁰⁾

통일벼가 한국농업에 출현한 동기와 배경은 단순치 않으며, 입체적 관점에서 살펴볼 필요가 있다. 우선 통일벼 종자 개발은 농업기술상의 세계적인 혁신사례이다. 그 범씨를 실용화하기 위한 정치·경제적 의도와 사회문화적인 염원과 열망이 복합적으로 결합하여 탄생시킨 것이 통일벼라고 말할 수 있다.

1965년부터 벼 육종가들은 쓰러짐과 비료기에 견딜성이 강하면서 내병성이고 소출이 많이 나는 품종의 개발을 적극적으로 시도했다. 한국의 재배 벼와는 인연이 먼 인디카 품종들을 활용하는 연구를 활발히 추진하기 시작하였다. 그러나 온대형 자포니카와 아열대형 인디카는 중간 거리가 멀고 교잡을 해도 후대가 불임이 되어, 일본학자들도 무던히 연구했지만 포기한 상태였다. 1966년 당시 국제미작연구소(IRRI)¹¹⁾에 파견되어 있던 허문회박사는 자포니카와 인디카를 교배시킨 뒤 불임이

9) 김인환, 『한국의 녹색혁명- 벼 신품종의 개발과 보급』, 1978, 농촌진흥청, 6-24쪽

10) 김인환, 앞의 책, 23쪽

11) 국제미작연구소는 1960년에 필리핀 정부와 포드 재단, 록펠러 재단의 협력으로 설립되었다. 아시아와 아프리카의 14개국의 쌀 생산성을 높여서 굶주림을 해결하자는 목적이 있다. 국제벼연구소 또는 국제쌀연구

아닌 종자들만 골라 다시 인디카와 교배시키는 ‘원연종 간 삼원 교잡(멀리 떨어진 3개 종 교잡)’ 방식으로 IR667을 개발하는 데 성공했다.

키가 작은 땅딸이 벼인 대만 인디카종 TN1(Taichung Native1)과 추위에 잘 견디는 내냉성이 강한 일본 북해도의 유카라(Yukara)라는 자포니카종, 그리고 생산성이 뛰어난 인디카 교잡종 IR8을 가지고 삼원 교잡을 통해 ‘IR667’(후일 통일벼)이라는 품종을 탄생시켰다.¹²⁾ IR667은 예전에 시도하지 않던 창의적인 육종 방법의 결과라는 점과 당시 벼 육종의 최고기술보유국인 일본학자들도 포기한 과제라는 점에서 탁월한 업적이다.¹³⁾

품종개발은 단위면적당 수확량을 높임으로써 식량을 증산시킬 수 있는 핵심적 수단이기 때문에 정부는 신품종 개발에 큰 관심과 노력을 기울여 왔다. 1964년 이집트로부터 다수확 품종 법씨를 구해와서 종자증식 후 농가에 보급했으나 흉작으로 실패했다. 이러한 실패경험 때문에 당시 육종전문가들은 동남아형 신품종에 대한 기대는 크지 않았다. 농업진흥청은 IR667 계통의 법씨를 이관받아 벼 육종연구팀이 중심이 되어 계통선발에 매진하였다. 여름에는 작물시험장에서, 겨울에는 IRRI에서 번갈아 가며 재배하여 우량한 계통을 선발하고 종자를 증식해 나갔다. 신품종 개발에서 농가 보급 전까지의 일련의 과정을 요약하면 <표 1>과 같다. 이 기간은 신품종 육종기로서, 통일벼 역사의 제1기에 해당한다.

<표 1> 통일벼 품종의 개발 및 종자증식 과정(요약)¹⁴⁾

년도	주요 내용	비 고
1966	<ul style="list-style-type: none"> • 1966년 필리핀의 IRRI(비첵박사)에서 ‘기적의 법씨’로 불리는 획기적인 품종 IR8을 개발 • (허문회) 3월에 유카라+TN1+IR8의 삼원 교잡 잡종 벼(IR667)에서 20여 개의 법씨를 얻음. 	단립형(키 70cm), ha당 6t/보통 3t수준 (후일 통일벼로 발전)
1967	<ul style="list-style-type: none"> • (허문회)1,350여 계통의 법씨, 농촌진흥청으로 이관 • 잡종 3대의 종자를 수원의 작물 시험장에서 재배 	

소라고도 부른다.

12) 이성규, 통일벼를 개발한 식물육종학자 허문회, [과학기술인 명예의 전당] (51), 2015 ; 이완주, 앞의 책 81~82쪽. IR667은 IRRI에서 667번째 교배를 해서 나온 계통(품종으로 되기 전 단계)의 벼라는 의미이다.

13) 연합뉴스 기사(2009. 7. 14) 참조, drops@yna.co.kr/http://blog.yonhapnews.co.kr/geenang. “2009년 7월, 교육과학부는 한국과학기술평가원과 공동으로 ‘국가연구개발 반세기 10대 성과’ 중 첫 번째 사례로 ‘통일벼’를 선정했다. 건국 이후 지난 50년 동안 국가가 주도해 개발한 과학기술연구 결과 중에서 통일벼 육종이 가장 뛰어난 성과라는 것을 말한다”. 특히 농업 부문에서는 통일벼 개발이 유일하다. 통일벼를 제외한 나머지는 메모리 반도체, 한국형 표준 원자로 개발, CDMA 기술 상용화, 아리랑 2호 발사 등 모두 공업 부문에 속하는 것들이다.

14) 이 자료는 주로 김인환, 이완주, 김태호 등의 앞의 책과 자료를 참고하여 필자가 재정리한 것임.

1968	<ul style="list-style-type: none"> • 농촌진흥청 김인환청장 취임, 신품종 개발에 주력 	
1969	<ul style="list-style-type: none"> • (시험재배)IR667-74-1-3에서 10a당 624kg 생산 • 수확 결과, IR667-98-1-2 수량의 월등성을 인정 • 11월 종자증식을 위해 필리핀(IRRI)에 보냄(4kg) 	서울신문(9.6일자) 보도
1970	<ul style="list-style-type: none"> • 3월 선박편으로 150배 증식된 종자 600kg 도착 • 봄에 각도의 채종포와 지방의 48개 포장에 파종 • 11월 채종한 IR667-98-1-2-2(후일 통일벼) 종자를 항공편으로 필리핀으로 보냄(10kg) 	지역적응 시험재배 결과 - 성적이 좋은 ‘수원213, 213-1, 214, 215호’의 4 계통을 “통일”로 명명.
1971	<ul style="list-style-type: none"> • 4월 중순, 400배 이상 불어난 종자 4.3톤 한국도착 • 61개 지역 농가 포장(5ha 집단포장)에 시험 파종 • 10a당 500.9kg 수확(재래종의 151% 증수) 	550개 단지, 전국 2,750ha 8.451농가 참여

1966년 삼원 교잡으로 얻은 IR667은 세대축진과 종자증식을 위한 시험재배에 들어갔다. 1968년 IR667-98 계통 중에서 일반벼 보다 약 30% 증수 가능성을 확인하게 되었다. 동계 종자증식을 통해 농가 보급을 앞당기기 위해 그해 국제미작연구소와 기술협약을 체결하였다. 미래의 통일벼 종자는 농업진흥청 작물시험장과 필리핀의 포장에서 우여곡절을 겪으며 불어났다. 이로써 통일형 신품종의 육성은 최단 시일 내에 성과를 거둘 수 있었다. 인공교배를 시작하여 3년 만에 계통선발을 완료하고 다시 2~3년간의 생산력 검정단계를 거쳐 농가에 보급된 것이다. 통상 15~17년간이나 소요되었던 육성 연한을 그 절반 이하인 6~7년으로 단축했다는 점에서, 당시의 국가적 관심과 노력을 엿볼 수 있다.¹⁵⁾

1971년 ‘IR667’은 실용화를 위한 지역적응 시험재배에 들어갔다. 첫 재배에 대한 기우와 불안감을 해소하고 기술지도의 효율성 제고와 경영비 절감을 위해 전국 8개 도에서 단지별로 집단재배를 시행하였다. 막상 파종해보니 저온으로 발아가 잘 안 되거나 지역에 따라 적고 현상이 발생하는 등의 문제도 나타났다. 추수를 앞두고는 탈립성 때문에 모든 지도행정력을 투입하였다. 결과는 성공적이었다. 평균 10a당 500.9kg를 수확하여 재래종의 151% 증수 효과를 보였다.

지역에서 시험재배를 성공적으로 마치고 시범단지에서 생산된 종자 전량을 구매하여 농가에 보급하기로 방침을 세웠다. 이것은 전국 논이 25%에 해당하는 30만ha에 재배할 수 있는 방대한 양이었다. 지역 적응시험에서 성공한 ‘IR667’은 우리 민족의 숙원인 식량자급을 기약할 수 있을 뿐만 아니라, 쌀의 자급기반 위에 굳어진 국력은 남북통일을 앞당기는 원동력이 될 것이라는 뜻에서 ‘통일’이라고 명명하였다.¹⁶⁾

15) 김인환 앞의 책 37쪽

16) 김인환 앞의 책, 37~44쪽. 그러나 ‘통일벼’의 작명에 대해서는 국가기록원 아카이브에 상세히 기술되어 있다.

“농업진흥청은 신품종에 대한 이름짓기 현상공모를 실시하였다. 총 20,319명이 제안한 4,891점 중에서 예비심

통일벼의 출현 배경에서 빼놓을 수 없는 것이 한국인의 독특한 쌀 숭배 사상이 지배하는 사회문화적 요인이다. 우리나라 벼농사의 역사는 유구하다. 삼국시대에 이미 벽골제 등 저수지가 축조되어 논농사가 상당히 발전된 것으로 나타난다. 그러나 쌀을 먹는 것은 귀족층이었으며, 일반 백성들은 조나 기장, 보리가 주식이었다. 고려시대에도 콩이 주된 식량 자원이었고 조선시대에 들어와서야 비로소 쌀을 주식으로 삼게 되었다.¹⁷⁾

한국인들이 쌀을 좋아하는 것은 역시 밥맛 때문이다. ‘쌀밥에 쇠고기국’은 한국인의 로망이자 행복의 상징적 표현이다. 풍족한 쌀은 부러움의 대상이었으며 만성적인 쌀 부족 사태는 계속되었다. 쌀농사에는 기술적인 것 외에도 용수와 기후 등 많은 제약이 따르기 때문이었다. 쌀은 아무리 풍년이 들어도 평민들은 특별할 때가 아니면 함부로 먹을 수 없는 귀한 음식이다. 쌀은 언제나 귀한 대접을 받아 왔다. 신에게 바치는 신성한 공물과 관리의 녹봉으로 사용되기도 했다. 농민들뿐만 아니라 도시민들도 거래나 교환의 척도로서 쌀을 기준으로 삼았다.

한민족의 쌀에 대한 애착은 잡곡의 이름에서도 잘 나타난다. 예를 들면 보리는 ‘보리쌀’, 조는 ‘좁쌀’이라고 불렀다. 먹고 싶지만 먹지 못하는 쌀을 대신해서 잡곡을 쌀이라고 부르며 주식으로 삼았다.¹⁸⁾ 한국인들의 쌀에 대한 집착은 이주 생활에서도 드러난다. 일제강점기에 동북 3성에 이주한 조선인은 벼농사를 급격히 확대했다. 연해주의 고려인들은 카자흐스탄으로 강제이주를 당했어도 밀농사 지역에서 벼농사를 지었다. 이런 사례를 통해서도 쌀에 대한 한국인의 깊은 애정과 집착을 엿볼 수 있다.¹⁹⁾

1960년대만 해도 농촌에서는 ‘보릿고개’, ‘절량(絶糧)농가’, ‘송구죽’이라는 말이 절규처럼 회자하였다.²⁰⁾ 쌀은 식량의 기본이다. 생존을 위한 양식이 부족하다는 것은 절대가난을 뜻한다. 이러한 상황 극복을 위해 강력한 증산시책이 추진되면서 근검절약이 사회적 미덕으로 강조되었다.

부족한 쌀의 수요를 억제하는 다양한 정부시책이 펼쳐졌다. 절미저축운동, 식생활 개선 운동, 혼분식장려운동 등이 시행되었다, 1970년 식품위생법에 무미일 조항이 새로 생기면서 음식점에서는 매주 수요일과 토요일 점심 식사에 쌀밥을 판매할

사에서 ‘여명’ 등 121점을 선정하였다. ‘주요 농작물 중앙 심의회’에 부의하여 제2차 심사결과 중흥(70), 혁신(16), 대망(15) 등 6종이 선정되었으나 합당치 못해서, 관계 전문가들에게 4,891점을 전수심사 의뢰했다. 심사기준으로 길상(吉祥), 친근, 유의, 음향 등이 제시되었다. 그 결과 통일(218)이 농진(91), 만석꾼, 새나라 들을 제치고 선정되었다.

17) 이완주, 앞의 책, 37쪽

18) 이완주, 앞의 책, 52쪽

19) 이철승, 『쌀-재난 국가-한국인은 어떻게 불평등해 졌는가.』, 문학과 지성사, 2021, 60-61쪽

20) ‘절량(絶糧)’은 식량이 떨어진 것을 뜻하며, ‘보릿고개’는 봄에 보리가 수확되기 전 양식 없이 견뎌야 하는 고통을 은유함. 송구죽은 먹을 것이 없어 소나무 속껍질을 베껴 죽을 쑤어 먹던 음식을 말함.

수 없었다. 쌀로 술을 빚는 것은 금지되었고, 떡이나 과자를 만드는 것도 제한되었다. 쌀의 도정률을 9분도에서 7분도로 낮추었다. 혼분식이 장려되고 식당에서는 강제적으로 30% 이상의 잡곡을 섞어서 팔아야 했다. 학교에서는 학생들의 도시락 혼식 상태를 검사했으며, 이를 어긴 학생은 체벌을 받기도 했다.²¹⁾

한편 통일벼가 농가에 출현하는 결정적인 요인은 농촌근대화를 부르짖는 정치·경제적 배경에서 찾을 수 있다. 통일벼는 허문회의 과학적 성취와 박정희정부의 주곡자급 의지가 어우러진 과학과 정치의 공동산물이었다. 통일벼는 그것이 과학과 정치 나아가 사회의 상호작용으로 나온 것이라는 관점에서 이해하면서 새롭게 평가되어야 하는 역사적 산물이라 하겠다.²²⁾

원래 국제미작연구소(IRRI)도 국제적인 냉전체제 속에서 공산주의에 대응하여 설립되었다고 한다. 통일벼는 당시 농업적 대량생산과 남북체제의 경쟁 속에서 비롯된 자본주의적·냉전적 생산 경쟁의 결과라는 해석도 있다.²³⁾ 2차 대전 후 미국은 가난과 기근이 있는 곳에 공산주의가 뿌리내리기 쉬운 것으로 분석했다. 그래서 녹색혁명의 목적에는 식량안보가 포함되기도 한다. 한국의 주곡자급이 미국이 지원해서 필리핀에 건립한 IRRI의 전폭적인 지지로 가능했던 것도 의미심장한 일이다.

그러나 통일벼는 이념적, 정치적 권위주의 정부가 아니더라도 필연적으로 이 땅에서 꽃 피워질 과학적 발명품이었다. 쌀의 상징성과 결핍은 한국인의 숙명적 도전 과제였기 때문이다. 근대화를 모토로 하는 박정희정부가 통일벼를 증산프로젝트의 핵심 아이টে으로 채택한 것도 지극히 당연한 귀결로 보인다.

1972년, 오일쇼크와 함께 세계적인 식량 위기가 불어 닥쳤다. 청와대에 ‘식량작전 기획실’이 설치되었다. 정부에도 행정·지도·농협 등 관계기관이 모두 참여한 ‘식량증산 작전상황실’을 설치했다. 3월부터 11월까지 휴일도 없는 비상체제에 돌입하였다. 통일벼 재배는 전투를 방불케 하는 시스템에 편입된 것이다. 지도직 공무원들은 1인당 7개 마을 정도를 맡아, 농한기 통일벼 재배 교육을 감행하였다. 이로써 중앙단위부터 마을에 이르기까지 전국적 동원체제가 확립되었다.²⁴⁾

이러한 정치적 배경 못지않게 통일벼의 출현을 앞당긴 것은 결국 국가 경제적 어려움 때문이었다. 재정수지가 심각했던 1960년대에서 1970년대 중반까지만 해도 식량조달은 가장 큰 재정부담으로 작용했다. 당시 가장 중요한 정부정책은 경제개발

21) 기초과학연구원(Institute for Basic Science), 뉴스센터>과학지식백과 및 국가기록원, 주요 식량증산사업>식량 소비절약운동, <http://theme.archives.go.kr>,

22) 선유정, 과학이 정치를 만나다: 허문회의 'IR667'에서 박정희의 '통일벼'로, 한국과학사학회지 제30권 제2호 2008. 437-438쪽.

23) 김성조, 앞의 책, 330쪽.

24) 김태호, 앞의 책, 141쪽

5개년계획의 추진이었으며, 이를 위해서는 재원 조달이 관건이었다. 내자조달을 위해 저축이 장려되었지만, 수출을 늘려서 외화를 획득해야만 했다. 그러나 부족한 식량조달을 위해서 아까운 외화를 지출해야만 했다.

1963년에는 봄비가 극심해서 붉은곰팡이병이 전국을 강타하여 미곡수확량은 평년작의 70%에 그쳤다. 부족한 양곡 수입을 위해 1억 7백만 달러를 썼다. 그해 우리나라의 연간 총수출액은 8천6백만 달러에 불과했다. 국제수지에 큰 압박을 주었고 물가 상승을 초래하였다.²⁵⁾

제2차 경제개발 5개년 계획(1967~1971)은 1965년부터 준비하여 1966년 중반에 발표하였다. 1차 계획은 산업의 근대화를 통한 공업화에 역점을 두었지만, 2차 계획은 농업부문에 대한 고려가 보강되었다. 즉, 6대 중점목표 중에 2개가 식량자급과 농가소득 향상에 목표를 두고 있다. 이것은 통일벼의 개발과 보급이 정부의 경제개발 시책 방향과 일치됨을 보여주고 있다.

〈제2차 경제개발계획의 중점목표〉²⁶⁾

- (1) 식량을 자급하고 산림녹화와 수산개발에 주력한다.
- (5) 국민소득을 획기적으로 증가케 하며, 특히 영농을 다각화하여 농가소득의 향상에 주력한다.

식량수입은 바로 외환 사정과 연결되어 국제수지를 압박하는 요인이 되었다. 이를 타개하기 위해서는 수출증대와 함께 식량자급 달성을 경제목표의 하나로 세울 수밖에 없는 상황이었다. 이후 제 3차 경제개발 5개년 계획(1972~1976) 수립에서도, 중점목표 8가지 중에서 '식량을 증산하여 주곡을 자급'²⁷⁾하는 것을 그 첫 번째로 내세웠다. 다음과 같이 식량문제가 해결되기 전에는 경제개발이 어렵다는 어두운 전망을 하게 되었다.

1971년 정부의 가장 큰 정책적 관심사는 쌀의 자급자족이었다. 1972년부터 시작되는 제3차 경제개발 5개년계획도 식량문제를 해결하기 전에는 안정적인 추진이 어렵다는 분위기였다. 당시 우리나라 총수출액은 10억6천7백만 달러이며 수입액은 23억 9천 4백만 달러였다. 곡물수입에는 약 2억 달러가 지출되었다. 수입액은 수출액의 배를 넘어섰고, 식량 구입액이 수출액의 5분의 1에 가까운 상황이었다.²⁸⁾

25) 이완주 앞의 책, 61쪽 및 강광하, 『경제개발 5개년 계획-목표 및 집행의 평가』, 서남경제연구총서 8, 서울대학교 출판부, 33쪽

26) 강광하, 앞의 책, 28쪽, 48쪽

27) 강광하, 같은 책, 60쪽.

이처럼 통일벼의 전신인 IR667은 실험실에서 태동하자마자 박정희 정부가 주창하는 ‘조국근대화’와 마주치면서 ‘농촌근대화’의 맹아로 등장한다. 통상 한국근대화의 속성이 ‘압축성장’, ‘국가발전주의’로 호명되듯이, 이후 IR667은 정부의 총역량에 힘입어 ‘통일벼’라는 이름을 얻으면서 신품종으로 화려하게 출현한다. 세계 육종사상 최단시일 내에 전국농가에 보급되면서 한 시대를 풍미하는 ‘기적의 벼씨’로 대접받게 된 것이다.

III. 통일벼의 보급과 퇴조, 그 영향

통일벼의 전체 역사를 대강 훑어보면 각기별로 특성이 나타난다. 제1기(1966-1971)는 ‘화려한 등장기’ 이고, 제2기(1972-1977)는 ‘연속된 풍작기’이며, 제3기(1978-1985)는 ‘쓸쓸한 퇴장기’에 해당한다고 말할 수 있다.²⁹⁾

앞장에서 이미 제1기에 대한 내용을 개관하였으므로, 여기서는 제2기의 추진내용을 개략적으로 살펴보기로 한다. 제2기는 신품종의 한국 정착기에 해당한다. “세 번 울고 세 번 웃는”³⁰⁾ 신품종의 정착기는 이주민의 정착과정처럼 고난과 보람의 반복이었다. “농사의 반은 하늘이 짓는다.”라는 속담을 확인하듯 이 기간에 각종 기상이변이 잇달았다. 그러나 매년 총 수확량은 기록을 경신하면서 마침내 주곡의 자립을 성취했다. 통일벼가 본격적으로 농가에 보급된 1972년부터 연속 6년간의 풍작을 이루어 정부가 ‘녹색혁명 성취’를 선언한 1977년까지의 주요 내용을 요약해보면 아래의 <표 2>와 같다.

<표 2> 통일벼 품종의 확산보급 과정(요약)³¹⁾

연도	주요 내용	비 고
1972	<ul style="list-style-type: none"> • 통일벼, 본격적인 농가 보급 시작(187,400ha) • 가뭄, 태풍, 호우, 냉해 피해 발생(전체의 8%) • (허문회) 보은 못자리 미설치와 보리추수 지연 지적 	반대 여론으로, 권장목표(30만ha)에는 미달 세계적인 기상이변
1973	<ul style="list-style-type: none"> • 국제 쌀값폭등(200\$→550\$), 부족분/360만ton 수입 • 4월, 청와대에 ‘식량증산 기획실’ 설치, 다수확 시상 • 재배면적 36% 감소(121,200ha)/10a당 481kg 	4억8,500만\$ 지출 총 20,124호 농가 참여 일반벼 대비 137% 증수

28) 이완주, 앞의 책 122-123쪽.

29) 이것은 생성과정을 중심으로, 발아기(육종), 전성기(보급), 쇠퇴기(소멸)로도 표현할 수 있다.

30) 김인환, 앞의 책, 81쪽. 이 말은 저온, 적고 현상, 탈립 현상에 대한 걱정(울음)과 튼튼한 모, 큰 이삭, 높은 수량에 대한 기쁨(웃음)을 뜻한다.

31) 이 자료 역시, 연도별 시책추진 현황과 실적을 일별할 수 있도록, 앞의 김인환, 이완주, 김태호 등의 저술과 기타자료를 참고하여 필자가 재정리한 것임.

1974	<ul style="list-style-type: none"> 재배면적 확대(180,900ha)/10a당 473kg 수확 조생통일벼 및 미질이 좋은 이리317호(유신벼) 개발 	총 3,087만석 돌파 다수확 농가/3,768호
1975	<ul style="list-style-type: none"> 통일벼 재배면적 확대(274,100 ha)/전체 논 23% 유신벼종자(105톤)필리핀 증식/집단못자리에서 육묘 며멸구 피해(13%) 불구, 총3,242만석, 10a당 503kg 	밀양23호 개발 전국(246개소) 소요량대비/92천석 여유
1976	<ul style="list-style-type: none"> 통일품종 재배면적 95% 확대(533,200ha) 유신벼 확대(30만ha), 급성 위조증 발생(0.7% 면적) 총 3,621만석 수확, 10a당 433kg, 다수확상 폐지 	벼 재배면적의 45% 지도공무원 보너스 지급 (200%), 다수확/84천호
1977	<ul style="list-style-type: none"> 통일계 신품종(7종) 재배면적 66만ha(54%) 로 확대 총 수확량 4,170만석, 10a당 494kg(세계 최고 기록) 정부 '쌀 자급'선언, 14년 만에 쌀막걸리 제조 허용 	72년 이후 6년 연속풍작 (생산증대 요인/신품종. 비료와 농약, 신기술)

제2기의 통일벼의 보급과 확산내용을 체계적으로 이해하기 위해서는 문제점과 대책 부문으로 나누어 살펴보는 것이 효과적이다. 보급과정에서의 문제점은 공급자(농촌진흥청) 측면의 애로와 수요자(농민)와의 갈등을, 대책과 결과는 타협내용과 보급 성과로 정리될 수 있다.

1966년 우리나라 환경과 풍토에 맞는 IR667이 개발되고, 수년에 걸친 육종단계를 거쳐서 단점이 개선된 신품종들의 문제점들은 거의 해결되었다. 1971년, 지역적응 시험재배 결과, 놀라운 수확량을 확인한 농촌진흥청은 1972년부터 농가에 통일벼를 본격적으로 확산 보급하기로 했다. 그러나 이 과정에서 성과와 보람 못지않게 시련과 좌절도 있었다. 가장 심각한 문제점은 통일벼 재배면적의 목표설정과 강제권장에 따른 갈등과 농민들의 저항이었다. 범정부 차원의 강력한 증산 체제는 목표달성을 위한 '강제 농정'으로 정의되거나, 뜻하지 않은 재해에 따른 농사피해에도 통일벼의 권장 책임은 벗어날 수 없었다.

통일벼 보급과정에서 발생하는 직접적 갈등 요인은 대개 통일벼 재배면적의 할당과 기술지도에서 비롯된다. 쌀의 증산을 전략 목표로 설정한 당국은 통일벼의 재배면적 확산에 집착하여 지역별 목표를 할당하고 있었다. 이를 수행해야 할 담당 공무원은 자연적으로 농민들을 회유하거나 강제로 권유할 수밖에 없는 상황이 쉽게 짐작된다. 통일벼 보급은 군대 작전이나 전시상황을 떠오르게 한다. 실제 담당 공무원들은 군인과 같은 정신자세로 임무를 수행하였고 목표달성을 전투의 고지에 비유하기도 했다. 다음은 일선 농촌지도소장의 회고담이다.

농촌지도직 공무원들은 그즈음 사무실에는 거의 앉아 있지 못했다. 통일벼 재배를 권장하던 정부는 일선 공무원들에게 계속 확대 재배 지도에 박차를 가하도록 독려하

였고 4천만석 대의 생산목표 달성은 통일벼가 아니고서는 난공불락(難攻不落)의 고지(高地)였다.³²⁾

통일벼는 농민들이 그때까지 접해 보지 못한 신품종이었다. 냉해에 약하고 비료나 농약 주기가 중요했기 때문에 통일벼 재배의 확대는 영농법에 대한 관공서의 개입을 강화했다.³³⁾ 이러한 상황에서 신농법과 ‘민속지식’의 충돌은 불가피한 일이었다. 특히 농사의 공정별 적기문제나 비료 주는 방법 등에서 농민의 상식과 권장내용은 달랐다. 통일벼는 열대성 피를 가지고 있어 우리 농민들로서는 재배법이 매우 까다롭게 여겨졌다. 기존의 자포니카 품종은 전통적인 물뭍자리에서 모를 키웠다. 하지만, 통일벼는 비닐로 덮은 보온 못자리에서 모를 키워야 냉해를 막을 수 있었고 비료와 농약도 많이 쳐야 했다. 신생벼에는 당연히 신기술이 있어야 하지만, 오랜 농사 경험을 몸으로 체득하고 있는 농민이 수용하기에는 불편한 측면이 많다. 농민의 ‘민속지식’이 ‘신농법’을 수용하는 과정에서 표출되는 거부와 저항은 지극히 당연한 일이기도 한 것이다.

1972년부터 마을마다 담당 지도사가 배치되고, 재배면적이 할당되어 종자를 팔지 않으면 안 되었다. 통일벼는 그런대로 수량은 많이 나왔지만, 농민들로부터 아직 호감은 사지 못했다. 재래종보다 보온못자리의 설치, 조기 재배, 적기 시비, 방제의 철저, 물 관리의 치밀화 등 재배기술상의 어려움 때문에 초기에는 농민의 저항으로 보급에 어려움을 겪었다.³⁴⁾

갈등의 요인은 간접적인 것과 직접적인 것으로 나누어 볼 수 있다. 직접적 요인은 앞에서 언급한 대로 주로 재배면적의 배정과 재배기술의 행정적 지도에서 비롯된다. 간접적 요인은 본질적, 근원적인 것으로, 신생벼가 지닌 태생적 원인을 뜻한다. 아직 토종으로 정착하지 못해서 일어나는 문제들을 가리킨다. 재배면적 확대와 보온못자리 설치를 두고 공무원과 농민 간에 실랑이가 많이 벌어졌다. 냉해방지를 위한 앞당겨진 농사시한에 쫓겨 공무원들의 강권 사례가 더욱 늘어났다. 이른바 ‘강제 농정’의 방법으로 회유책도 등장했다. 주로 활용되는 수법은 농가의 약점을 이용하는 것들이다.³⁵⁾ 통일벼의 식재와 재배과정에서의 강제적 권유와 강압 사례는 무

32) 정태연, “무엇을 했느냐고 묻거든(4)” 청백리수상자수기, 법제처 지식창고, 2009

33) 우리역사넷, 증산정책, <http://contents.history.go.kr>,

34) 김태호, 앞의 책, 170쪽

35) 공무원 출신 제보자 A와 B의 증언(2023.1.4)당시 땀감 장만이나 밀주를 담그는 것은 산림법이나 주세법에 엄격히 금지되어 있었다. 농촌생활에서 어쩔 수 없이 저질러지는 이러한 법률의 저촉 행위에 대한 단속 통보는 농민들에게 엄청난 공포나 다름없었다. 비료 배분이나 농자재 지원에서 제외되는 것, 역시 농사에 치명적인 불

수히 많을 것으로 추정되지만 기록은 흔치 않다. 저항과 피해요구사례도 다음과 같은 언론 보도를 통해 제한적으로 밝혀진다.

“통일벼 보은못자리 실적을 높이기 위하여 경남 의령군의 농민들에게 다 자란 출수기의 보리를 갈아엎거나 자르고 못자리를 설치하도록 하고 있다. 의령군은 지난 20일까지의 통일벼 보은못자리 설치 마감 기일을 앞두고 전 직원들을 동원, 독려에 나서 의령군 의령면 정남리 백야교에서 의령면 동동에 이르는 넓은 들 30여곳 2,000여 평에 이르는 보리밭을 갈아엎고 못자리를 설치했다. 의령면 동동 동민들은 ‘지난 18일부터 군청 직원들이 면사무소 입구 국도변에 보은못자리를 설치하라고 독촉해서 15cm나 자란 보리를 베어내고 마지못해 보은못자리를 설치했다’고 말했다.”³⁶⁾

통일벼의 키는 60~70센티미터로 짧은데도 불구하고 이삭의 길이는 재래종보다 2~6센티미터나 더 길었다. 자포니카형 일반벼는 질소비료를 많이 주면 오히려 쪽정이 생기나 통일벼는 비료를 준 만큼 꽃이 더 피고 나락도 더 많이 여문다. 농촌지도원이 인디카형은 비료를 많이 주어야 한다고 아무리 설득해도 농민들은 그것을 쉽게 수용하지 않았다.³⁷⁾ 재래농법에 익숙한 농민들의 고집은 상당 기간은 농촌지도공무원의 기술지도를 믿기 어려워했다. 통일벼의 약점들이 다수확이라는 장점을 제치고 부각할 때, 농민들의 불만과 저항은 고조된다. 통일벼의 치명적인 단점은 밥맛이다. 통일벼 교육장에서 행한 다음과 같은 농민의 발언은 공개적 저항의 몸짓으로 읽힌다. 이것은 비록 근거가 희박할지 모르는 공박이지만, 통일벼에 대한 비판적인 담론이면서 민심을 동요시킬 수 있는 풍문이라는 점에서 유의할 만하다.

“군수님, 통일벼 통일벼 하는데 지금 군수님은 통일벼 쌀을 먹습니까? 일반미를 먹습니까? 우리들이 알기로는 대도시의 서민층까지 통일벼의 밥맛 때문에 일반미를 반반씩 섞어 먹는다는데, 하물며 고급공무원인 군수님이나 그 이상의 높은 사람들은 자기들은 먹지도 않으면서 우리들에게 강요만 하고 있으니 이거 되겠습니까?”³⁸⁾

특히 통일벼를 본격적으로 보급한 1972년의 냉해 피해는 통일벼에 대한 초기 신뢰에 악영향을 끼쳤다. 그해 예상치 못한 냉해 피해가 속출하여 지도 당국은 곤욕을 치렀다. 첫 재배에서 감수가 예상되자 곳곳에서 농민들이 일방적인 재배 권장에 항의했다. 언론은 연일 피해 상황과 통일벼의 문제점을 보도했다. 농민들은 지도기

이익이 되므로 행정지도에 순응할 수밖에 없었다.

36) (동아일보 1975. 4. 23 일자 기사), 경남 의령군 관내 통일벼 보은못자리 과잉 독려”

37) 이완주, 앞의 책 110~112쪽

38) 정태연, 앞의 수기 참조

관에서 권장한 것을 탓하며 보상을 요구하였다. 다음과 같은 두 종의 언론 보도에서도 부작용이 짐작된다.

(1) “28일 오전 11시경 월성군 산내면 의곡리 장영봉(53) 등 통일벼를 재배한 농민 70여 명은 면사무소에 몰려가 당국이 권장한 통일벼 농사를 지었다가 폐농했다고 주장, 이에 따른 보상을 해달라고 1시간 동안 농성을 벌였다. 이들은 월성군이 지난 71년에 서면에 시험 재배한 통일벼가 풍해로 실패했는데도 금년에 또 해발 200m인 산내면 내에 통일벼 65ha를 배정, 중농 이상의 가정에 강제로 재배하게 해 장씨의 논 2,400여 평에 심어진 통일벼는 장마와 저온 때문에 이날 현재 8%가 출수조차 되지 않고 있다고 주장했다.”³⁹⁾

(2) “경남 합천·거창에서는 일부 농민들이 군청에 몰려가 왜 출수가 늦는지를 따졌고, 강원도 홍천군 동면 좌운리 77가구 농민들은 ‘지금까지 이삭이 3분의 1도 패지 않아 농사를 망쳤다면, 도가 왜 지역적응성 조사를 철저히 하지 않고 권장했느냐’면서 피해 보상을 요구했다. 전북 고창군 상하면 장산리 김권순씨(48) 등 농민들이 당국의 권장에 못 이겨 공연히 통일벼를 심었다고 불평하는 등 전국적으로 통일벼 재배에 따른 논란이 일고 있다.”⁴⁰⁾

그러나 1973년부터 연이어 풍작이 되고 통일벼의 재배면적이 확대되면서 농민들도 점차 농업 기술지도에 신뢰를 보내면서 갈등도 많이 사그라졌다. “당시 농민들은 쌀과 보리 외에는 특별한 소득원이 없었다. 통일벼를 강제로 밀어붙였어도 농민의 반발이 없었던 것은 농민의 이익에도 맞아떨어졌고, 정부는 정부대로 식량의 자급이란 대명제에 맞아떨어졌기 때문이다.”⁴¹⁾ 이후 1978년 ‘노풍 파동’을 기점으로 무리한 증산 체제에 대한 농민의 저항은 표면으로 드러나기 시작했다. 개별 농민들의 산발적 저항을 넘어 ‘카톨릭농민회’ 등의 농민운동과 연계된 양상을 보였다. 또한, 이러한 조짐은 유신 운동의 철폐를 주장하는 민주화운동과 맥을 같이한다고도 볼 수 있다.⁴²⁾

농민들의 갈등과 저항에 대해서는 주로 피해 보상과 가격지지 정책으로 타협점을 찾았다. 통일벼 재배는 전국적으로 시행된 만큼 작황에 따라 피해도 광범위하고, 지역별 편차도 심했다. 피해가 발생하면 농민의 주장과 정부의 견해가 사뭇 다르기가 일쑤다. 농민의 처지에서는 ‘정부가 권장해서 나온 결과’로 주장하고, 정부는 ‘권고한 재배법의 미준수’에 책임을 돌리려고 하는 경향이 있다. 이 문제 역시, 통일벼가

39) (동아일보, 1972. 9. 29.일자 기사), “통일벼 폐농...보상을”

40) 중앙일보(1972. 09. 21 일자 기사), “통일벼, 냉해에 약하다” 예상되는 감수...그 원인과 문제점

41) 이완규, 앞의 책, 243쪽

42) 김태호, 앞의 책, 214~215쪽.

지난 신생아적 특성과 함께, ‘농사의 반은 하늘이 짓는다’라는 말처럼 그해의 기상과 절대적인 관련이 있는 일이었다.

그러나 통일벼의 재배는 당시 절체절명의 국가적 과제였으므로 농민의 피해 주장에 대해 타협의 접점을 찾아야만 했다. 정부는 전투자세로 임했으므로 당연히 공권력의 ‘유인과 강제’가 작용할 개연성이 존재함을 인정해야 했다. 통일벼 재배에 따른 피해에는 적절한 보상금이 치러졌다.

추곡수매를 통한 통일벼의 우선 수매와 함께 이중곡가제를 시행하고, 고미가정책을 견지한 것도 제도적인 타협의 일환으로 볼 수 있다. 이 제도가 사라지면서 통일벼가 서서히 퇴장하는 것도 이를 방증하는 사례라 할 것이다.

1972년 냉해로 인한 피해 농가에 대한 통일벼의 피해보상금으로 1억 5천만 원이 지급되었다. 이후 농림부는 1973년도 식량증산 시책을 시달하면서 품종 선택은 농민의 자유의사에 맡기고, 앞으로 특정 품목을 농가에 권장하면 지위 고하를 막론하고 엄중히 문책하겠다고 공언하였다. 식량증산의 책임 부서가 밝힌 이 메시지는 일단 농민들의 불만과 저항을 무마하려는 방편으로 읽히는 대목이다.

이후 태풍 폴리의 강타로 흑 명나방이라는 해충을 몰고 와서 당진과 서산 지역의 벼가 고사하였다. 농민들은 신품종이라는 점을 들어 피해 보상을 요구했으며, 정부는 신품종의 장려를 위해 보상금을 지급했다.⁴³⁾

추곡자급을 제일의 정책과제로 삼았던 정부는 1970년대 내내 고미가정책과 이중곡가제를 시행하면서 동시에 양곡 수매량을 확대하는 시책을 추진하였다. 통일벼 재배를 권장하는 한편, 생산된 전량을 높은 가격에 우선 수매함으로써 재배면적의 확대를 유도하였다. 그 결과 쌀 수매량은 1972년의 50만 7천 톤(전체 생산량의 12.8%)에서 1976년에는 1백 4만 3천 톤(전체의 20%)으로 2배 이상 늘어났다.⁴⁴⁾ 통일벼 재배 농가에는 영농자금 융자나 농약 배급 등 농협을 통해 집행되는 각종 혜택을 받는 데 우선권을 주었다. 추곡수매의 증가로 상당한 양의 현금수입이 보장되었다.⁴⁵⁾

지금까지 통일벼의 보급과정에서 일어난 문제점에 대한 대책으로 피해 보상과 가격지지 및 수매제도의 내용을 살펴보았다. 다음은 보급과정의 성과와 의의를 정리하면 다음과 같다.

통일벼의 첫 번째 성과는 1973년 재기에서 성공한 것이다. 비판과 반대하는 사회적 분위기 속에서 통일벼가 대풍작을 이룬 것이다. 육묘과정에서 다소 애로가 있었으나 적기이앙, 밀식, 생리에 알맞은 시비, 예방 위주의 병충해 방제 등에 철저히 대응했기 때문이었다. 그해 재래품종은 10a당 평균 350kg이 생산된 데 비하여 통일

43) 이완규, 앞의 책, 117쪽.

44) 국가기록원, <주요 식량 증산사업> 신품종 개발, <http://theme.archives.go.kr>,

45) 김태호, 「통일벼의 기억과 ‘임금님 쌀’의 역사 만들기」, 『사림』 제57호, 수선사학회, 2016. 53쪽

벼는 481kg나 생산됨으로써 무려 131kg을 증수하였다. 통일벼 재배면적에서 110만 석⁴⁶⁾이나 증산되었다. 11월 대통령은 일선 농촌지도공무원의 노고를 위로하면서 봉급의 200%에 해당하는 상여금을 지급하도록 지시하였다.⁴⁷⁾

두 번째는, 6년간 연속풍작을 이루고, 면적과 수확량이 늘어난 것이다. <표 3>에서 보는 것처럼, 1972년 통일벼 보급률이 15.9%였으나 불과 5년 후인 1977년에는 54.6%로 늘어났다. 그 결과 ha당 쌀 수확량은 전국 평균으로 3.34t에서 4.94t으로 증가했다.

<표 3> 제2기 연도별 쌀 생산 현황⁴⁸⁾

년도	총생산량 (천석)	통일벼 보급율(%)	단위 수확량(kg/10a당)			비 고
			계	통일벼	일반벼	
1972	27,480.5	15.9	334	386	321	일반벼 대비 120% 증수
1973	29,248.4	10.4	358	481	350	일반벼 대비 137% 증수
1974	30,867.1	15.2	371	473	353	3,000만 석 돌파
1975	32,424.3	22.9	386	503	351	쌀자급/수요량(30,709천석)
1976	36,215.0	43.9	433	479	396	
1977	41,706.0	54.6	494	553	423	4,000만석돌파/단위세계기록

세 번째는, 주곡의 자급으로 녹색혁명을 완수한 것이다. 1974년에는 대망의 쌀 3,000만석 시대를 열었다. 1975년부터는 광복 후 30년 가까이 지속하던 외국미 수입을 중단하고, 주곡의 자급달성이라는 국가적 숙원을 이루게 되었다. 1977년에는 쌀 생산량이 4000만석을 돌파하여 세계 최고 다수확국가로 부상하면서 명실상부한 녹색혁명을 성취하게 되었다.⁴⁹⁾

이처럼 통일벼의 농업 기술적 의의는 무엇보다도 우리나라가 자력으로 신품종을 개발하고 보급하며, 사후관리하는 능력을 갖추었다는 데 있다. 이러한 기술축적과 농업 인프라의 구축은 이후 한국농업 발전의 토대가 되었다.

이제 통일벼의 퇴조 배경과 실상에 대한 검토와 함께 통일벼가 끼친 영향에 대해 살펴볼 것이다. 통일벼의 진화내용을 포함해서 다각적인 영향과 의미를 조명해 보고자 한다.

통일벼의 쇠퇴내용은 통일벼의 역사로 볼 때 제3기, 즉 전성기가 지난 1978년부터 1985까지(8년간)에 해당하는 것들이다. <표 4>는 이 기간의 주요 추진내용을 요약한 것으로 쇠퇴기의 특징을 엿볼 수 있다. 특히 1978년~1980년의 3년간은 기후이변이 심각했던 것을 알 수 있으며, 이것은 통일벼의 퇴장을 재촉하는 요인이 되기도 했다.

46) 1석(섬)은 10두(말)를 말함. 약 180 l, 150-200kg(벼 200kg, 쌀 144kg, 보리 138kg)

47) 김인환, 앞의 책, 120쪽.

48) 이 현황은 다음 자료들을 참고하여 연구자가 재정리한 것임(김인환, 앞의 책, 136쪽, 194-195쪽; 김태호, 앞의 책; 이완주, 앞의 책. 국가기록원, 주요 식량증산사업>신품종 개발, <http://theme.archives.go.kr>).

49) 김인환, 앞의 책, 169-177쪽.

〈표 4〉 제3기 통일벼 품종의 개발 및 보급 과정(요약)⁵⁰⁾

연도	주요 내용	비 고
1978	<ul style="list-style-type: none"> • 봄 가뭄, 여름 수해, 변종 도열병 엄습 • 전국의 논 76%에 통일벼 재배(노풍이 3/4차지) • '노풍 파동'/'노풍'의 66% 도열병 감염/33만톤 감산 	외미도입/350만석
1979	<ul style="list-style-type: none"> • 4대 기상재해(호우, 홍수, 백수 피해, 태풍) • 2,690만석(556만5천톤) 생산/전년 대비 23만톤 감산 	백수현상(이삭 색깔)
1980	<ul style="list-style-type: none"> • 통일벼 식재(61%)/냉해, 저온현상, 장마 • 총생산량 355만톤(1960년대 수준), 100a당 288kg 	1978~1980년 3년 흉작
1981	<ul style="list-style-type: none"> • 재배면적 큰 폭 감소(26.5%) 	외미도입/1,559만석
1985	<ul style="list-style-type: none"> • 통일형 벼 우선 수매중단 	
1991	<ul style="list-style-type: none"> • 농가 재배중단 	

통일벼의 쇠퇴 원인과 퇴조의 배경은 복합적이다.⁵¹⁾ 무엇보다도 결정적인 계기는 1978년부터 3년간의 기후이변이다. 이로 인한 병충해의 극성과 흉작이 결정타였다. 근본적으로는 통일벼의 약점인 인디카의 혈통과 함께 미질 문제와 가격지지제의 철폐로 농가 소득 보장체제가 철회된 탓이다.

1977년까지 순조로운 작황을 보이던 통일형 품종⁵²⁾은 1978년에 봄 가뭄, 여름 수해와 도열병 피해를 겪었다. 또 1978년에는 태풍 피해로, 1980년에는 유례없는 냉해와 그로 인한 도열병 만연 등으로 커다란 피해를 보면서 통일형 품종을 중심으로 한 그동안의 쌀 증산시책이 재검토되기에 이르렀다.⁵³⁾

통일벼는 병충해에 강한 품종으로 개발되었지만, 재배면적이 늘어나고 단작화가 진행되면서 신종 도열병의 급습을 받는 등의 약점을 드러냈다. 이후 정부는 냉해를 고려한 품종 안배의 중요성을 재인식하고 수십 가지의 품종을 지역별로 적당히 나누어 심도록 권장한다. 1980년, 정부는 이른바 '강제 농정'을 폐지하고, 농민의 자율

50) 이 현황은 다음 자료들을 참고하여 필자가 재정리한 것임(김인환, 앞의 책, 136쪽, 194-195쪽; 김태호, 앞의 책;이완주, 앞의 책;국가기록원, <http://theme.archives.go.kr>, 식량증산 사업>신품종 개발)

51) 김종호는 통일형 품종의 조기 퇴출의 원인으로 다섯 가지를 주장한다. 즉, 무리한 급속 확대 보급, 통일벼의 미질과 식미 외면, 취약한 내냉성, 도열병 저항성의 이병화(罹病化), 내만식성의 결여 등이다(김종호, 『통일벼와 통일형 벼품종-우리에게 무엇을 남겼는가』, 금성그래픽, 2014. 231-249쪽 참조).

52) 농촌진흥청, 「통일벼? 아니죠! 통일형 벼 맞습니다!」, RDA Interrobang(제183호), 2016, 8쪽 참조 통일벼는 일종의 대명사로 정확하게는 통일형 벼라고 표시하는 것이 맞음. 실제로 통일형 벼는 통일, 통일찰, 유신, 밀양 23호 등 25개 품종군의 총칭을 말함. 최초의 보급된 종은 '통일'이라는 품종이 있었던 것이 사실이나 지역의 풍토 적응성, 선호도, 쌀의 특성 등을 고려하여 비슷한 특징을 가진 여러 품종을 동시에 공급하여 지역과 기호에 최적화된 품종을 선정하여 심기 때문임.

53) 김태호, 앞의 책, 159쪽, 172쪽

적인 품종선택권 보장을 선언한다. 육종의 주요 목표도 양보다 질을 중시하는 방향으로 바뀌었다. 1981년, 통일벼의 재배면적은 26.5%에 그쳐서 큰 폭으로 감소한다.

이후 1985년에는 통일벼의 우선적 추곡수매가 중단된다. 이제 통일벼는 시장과 정부에서조차 외면당하는 형상이다. 정부 연구기관에서도 밥맛도 좋으면서 수량성도 높은 양질의 다수성 일반계 벼품종의 육종에 중점을 둬으로써 통일형 벼 품종은 1986년을 마지막으로 개발을 중단하였다. 1980년대 후반부터 새로 개발된 일반계 품종의 수량성이 통일벼 수준까지 높아졌기 때문에 자연스럽게 품종교체가 이루어졌다.⁵⁴⁾

<표 5>는 통일벼의 쓸쓸한 퇴장을 보는 듯, 초라한 성적으로 채워지거나 한때는 단위 수확량이 일반벼에도 못 미치는 기록을 나타내고 있다.

<표 5> 제3기 쌀 생산 및 통일벼 보급 현황⁵⁵⁾

년도	총생산량 (만t)	통일벼 보급율(%)	단위 수확량(kg/10a당)			비 고
			통일벼	일반벼	증수율	
1978	579	76	486	435	112	4,025만석, 도열병극심(33%)
1979	556	61	463	437	106	호우, 홍수, 백수피해, 태풍
1980	355	50	287	292	98	냉해/3년 연속 흉작
1981	506	27	437	408	107	

1978년 76.2%의 재배면적을 자랑하던 그해부터 내리막길을 걷게 되는 것은 통일벼의 잘못이 아니다. 초기 단계에 품질과 내병성을 충분히 개선하여 보급해서야 했다. 증산과 성장 일변도의 경제적 관념이 생명체인 통일벼의 운명을 가로막은 형국이다. 통일벼의 전국적 확산 목표가 어찌면 전체 논의 100%였는지도 모른다. 이처럼 생태계를 파괴한 대가는 통일벼의 퇴장으로 이어졌다. 통일벼는 국가근대화의 ‘기적아’이면서 근대화 치적의 ‘희생물’로서 그 양면성을 드러내고 있다.

그렇다고 통일벼가 아예 지구상에서 사라진 것은 아니다. 종자용으로 고히 보존되어 육종에서 활용되고 있다. 다수확 관련 벼의 신품종을 만들 때 모종 중 하나로 쓰인다. 한국인의 밥상에서는 사라졌지만, 특히 아프리카 등 개도국의 빈곤퇴치프로젝트에서 다수확 품종으로 명성을 발휘하고 있다. 인디카의 피가 섞인 통일벼에 대한 당연한 대접일는지 모른다. 아래의 신문기사는 농업진흥청이 통일벼 계통을 활용한 품종개발 지원사례를 보여주고 있다.

농진청에 따르면 ‘아프리카 벼 개발 파트너십’ 사업을 통해 2019년까지 개발·등록된

54) 국가기록원, 주요 식량증산사업>신품종 개발, <http://theme.archives.go.kr>,

55) 농촌진흥청, “연도별 통일계 식부면적 및 10a당 수량”, 「증산의 주역 통일벼 20년 만에 은퇴」, 농촌진흥청 생성시스템, 1992. 114쪽: 총생산량은 국가기록원 자료 참조

품종은 5개이며, 8개 품종은 등록하고 있고, 9개 나라에서 37개 품종에 대한 지역적응 시험을 진행 중이다. 이 중 2017년 12월 세네갈에서 등록된 ‘이스리-6’과 ‘이스리-7’ 품종은 수량성이 우수하고 밥맛이 좋아 빠른 속도로 농민들에게 보급되고 있다. 이들 품종은 통일벼 계통인 ‘밀양23호’와 ‘태백’을 세네갈로 가져가 현지 적응시험을 거쳐 등록된 것이다. 재배 결과, 수량성이 1ha당 7.2 ~ 7.5t(벼 무게 기준)으로 현지 대표품종인 ‘사헬’보다 2배 정도 많다. 이에 세네갈 농업연구청은 2018년부터 ‘이스리’ 품종을 보급했으며, 재배면적이 2018년 500ha, 2019년 2,000ha, 올해는 6,000ha로 늘었고 내년에는 2만ha로 늘릴 예정이다. 농업진흥청은 “이 사업을 통해 신품종이 개발되면 아프리카의 쌀 자급달성, 농가소득 증대, 빈곤 해결에 크게 이바지할 수 있을 것”이라고 내다봤다.⁵⁶⁾

통일형 품종의 확대 보급은 상당한 과오와 후유증을 남겼지만, 국내 농업발전에 이바지한 바도 크다. 통일벼의 영향을 종합하면 다음과 같다.

첫째, 신품종 육성기술을 크게 발전시켰다. 1996년 IR667이 개발되고 그것을 모본으로 하는 수많은 통일벼 계통 신품종들이 개발되고 육종되었다. 통일벼는 남방형 벼의 피가 들어간 ‘내병 다수성 품종’ 재배의 효시가 되었다. 그 후 한국에서 살아남기 위해 변신과 진화를 거듭했다. 단점을 보완시킨 ‘유신(維新)’, ‘밀양 23호’, ‘금강(錦江)벼’, ‘밀양 30호’ 등 많은 통일형 우량 품종들이 연이어 개발 보급되었다. 다수확 기술의 응용을 통해 일반벼의 단위면적당 수확량이 증대되는 데도 크게 이바지하였다.

이처럼 ‘통일벼’는 IR667과 그 후계 품종을 통틀어 일컫는다. ‘통일’의 후계 품종인 ‘유신’, ‘밀양23호’, ‘노풍’ 등은 모두 ‘통일’과는 조금씩 다른 품종이지만 농민이나 일반 대중에게는 통칭하여 ‘통일벼’ 또는 ‘통일계 신품종’이라는 이름으로 불렸다.⁵⁷⁾

둘째, 과학영농 실현의 기틀을 마련했다. 재배기술이 까다로운 통일품종을 성공적으로 경작하는 과정을 통하여 육묘, 모내기, 시비, 병해충 방제, 물 관리 등 영농기술 혁신을 이루었다. 비료, 농약 등 자재투입 증가와 함께 비닐농법 개발은 단위당 수확량을 증대시키는 데 크게 이바지하였다. 특히 비닐에 의한 보온못자리 설치기술이 개발되지 않았다면 녹색혁명은 불가능했을 것이다.⁵⁸⁾ 벼의 비닐 못자리 기술개발은 이후 계절과 관계없이 신선한 과일과 채소를 생산하는 ‘백색혁명’의 시발점이 됐다.

셋째, 협동영농으로 소득증대를 꾀했다. 집단재배, 농작업의 협동화, 공동화를 통하여 협동영농의 장점을 살리게 되었다. ‘통일벼 보급이 농가의 사회경제적 여건 개선에 미친 효과에 관한 연구’⁵⁹⁾에 따르면 1974년도의 경우, 통일벼 개별재배 농가는

56) (농업신문agrinet.co.kr, 2020.04.24. 기사)“통일벼 활용 아프리카 식량문제 해결 속도”

57) 김인환, 앞의 책, 135쪽. 및 김태호, 앞의 책, 159쪽

58) 통일벼는 인디카 품종의 인자를 많이 갖고 있어서 저온에 약하기 때문에 보온을 위한 비닐 없이는 우리나라에서 재배가 거의 불가능했기 때문이다.

벼 재배 농가의 일반벼 생산대비 28.5%에 증수에 그쳤지만, 집단재배단지의 농가는 76.6%를 증수한 것으로 나타났다. 이에 따른 소득증가액 역시, 전국농가 호당 평균 소득(676천 원 추계)과 비교할 때 개별농가는 19.5%, 집단재배 농가는 48.6%나 더 증가한 것으로 조사되었다. 이외에도 영농기술, 자산, 식생활의 질, 사회적 여건 등 모든 부문에서 집단재배참여 농가가 앞서는 것으로 나타났다.

넷째, 쌀 자급으로 식량 안정과 경제개발의 기반을 조성하였다. 통일벼는 쌀 생산을 획기적으로 증가시킴으로써 주곡 자급달성에 이바지하였으며, 쌀 자급을 통해 정부가 공업화 및 수출정책을 강력히 추진할 수 있는 토대를 마련하였다.⁶⁰⁾ 이렇게 획기적인 쌀 생산이 이루어지자 정부는 1977년 1월 11일 무미일을 폐지하고 10월 14일에는 쌀의 7분도정제를 폐지하였으며, 그동안 금지해 왔던 쌀막걸리가 14년 만인 1977년 12월 8일에 재등장하였다.⁶¹⁾

다섯째, 통일벼 장려 시책들은 현대 농정의 교훈으로 활용되고 있다. 통일형 벼 재배를 독려하고 농업인들에게 장려하기 위해 동원된 많은 정책은 현재 시행되는 농업정책의 시발점이 되기도 하였다. 통일벼 보급에 앞장섰던 농촌지도공무원들의 전문기술과 현장경험을 겸비한 농촌지도체계의 확립도 큰 자산이라 하겠다.⁶²⁾

그러나 농민들의 ‘고품질화에 대한 외면’은 문제적이다. 질보다는 양을 중시하는 통일벼 농법의 일반화는 과도한 비료사용으로 갈수록 ‘친환경 농법’과는 거리가 멀어졌다. 당시 유리한 판로를 갖고 있어서 추청벼(아키바레) 재배를 고집했던 경기 등 중부권은 통일벼가 사라진 후에도 미질 좋은 기억으로 남게 되어 비싼 값으로 쌀을 팔 수 있었다. 그러나 큰 소비시장이 없어서 통일벼 재배로 정부 수매에 의존했던 호남지역은 “맛없는 쌀”이라는 인식을 소비자에 각인시켜 줬다는 점에서 통일벼의 후유증은 지금까지 남아 있다고 지적된다.⁶³⁾

IV. 통일벼의 사회·문화적 함의

1996년 과학자의 손에 의해서 ‘기적의 벼씨’가 탄생한다. 후일 그것은 경제개발의 기치 아래 ‘통일벼’라는 이름으로 농가에 전달된다. 이러한 과학과 정책의 조우는 근대화의 조류를 타고 거침없이 농촌으로 돌진한다. 맛과 질보다 양과 성장을 추구

59) 신동완 외 3인, 「통일벼 보급이 농가의 영농기술과 사회경제적 여건 개선에 미친 효과에 관한 조사 연구」, 농촌진흥청, 1976. 17~21쪽

60) 국가기록원, 앞의 자료

61) 국가기록원, 주요 식량증산 사업>신품종 개발, <http://theme.archives.go.kr>,

62) 농촌진흥청, 「통일벼? 아니죵 통일형 벼 맞습니다!」, RDA Interobang (제183호), 2016, 11쪽

63) 김태호, 앞의 글, 60-63쪽

하는 산업화, 근대화의 가치는 통일벼의 전성기를 담보했다. 그러나 압축성장의 과열음과 후유증 역시, 통일벼의 쓸쓸한 퇴장을 부채질했다. 이처럼 근대화의 빛과 그림자는 통일벼의 역사적 흔적에서도 쉽게 묻어나고 있다. 그것은 근대화와 마주친 통일벼의 숙명이기도 하다. 근대화의 경험은 농민들의 주체적 선택과 대응으로 ‘다중적 근대성’으로 나타나는 것이 일반적이다.⁶⁴⁾ 그러나 통일벼의 보급 이후의 생업과 생계의 변화는 전시와 같은 60~70년대 농촌근대화 시책의 파고와 영향권 안에서 보편화의 모습을 드러내고 있는 것 같다. 통일벼는 오천 년 벼농사에 핵폭탄 같은 위력으로 다가와서 농촌문화와 질서조차 획일화해 버렸다. 그만큼 통일벼는 농촌근대화의 맹아(萌芽)로 표상되는 상징성을 지니고 농촌문화를 갈아엎고 있었다.

이 글의 목적은 농촌근대화의 공과(功過)나 옳고 그름을 논하려는 것이 아니다. 고뇌와 우여곡절을 거치지만 민중이 최선을 다해 선택한 사회적 대응과 삶의 방식이 당대의 민속임을 살피고자 한다. 어떠한 비합리적인 농정과 사회제도 속에서도 농민들은 항상 ‘합리적인 경제인’⁶⁵⁾으로 존재한다. 이를테면 통일벼를 아무리 권장하더라도 농민들은 실질적인 이익이 예상될 때 재배하며, 손해가 발생하면 저항과 외면은 필연적인 반응이다. 그만큼 생업은 간절하고 양보할 수 없는 마지노선이기 때문이다.

통일벼는 초기 ‘익숙하지 못한 종자와 농법’ 그리고 이상기후로 ‘통과의례’적 고난과 갈등이 다소 있었지만, 연속되는 풍작으로 농민들에게 실익을 제공하고 작목 선택권의 폭을 넓히는 결과로 이어진 것으로 보인다. 통일벼에는 ‘다수확’, ‘정부미’, ‘맛없는 쌀’, ‘기근 탈피’, ‘소득’ 등의 상징과 의미가 배여 있다. 비록 일반미에 비하면 밥맛은 모자라지만, 절대가난을 겪어온 농민들은 영세 농가의 배꼽음을 해결하고 소득증대로 한 맺힌 가난을 물리친 ‘효자 벼씨’⁶⁶⁾로 기억하고 있다.

통일벼가 갖는 사회문화적 의미를 되새기면서, 민속경제적 함의를 들어내 보이려는 것이 이 글을 쓰려는 취지이다. 이를 위해서 통일벼가 끼친 생업과 생계의 변화와 함께 농촌문화의 변동에 주목했다. 통일벼 재배 후, 생업은 농업지도의 수용과 과학영농의 중시, 그리고 협동영농의 활용과 시장경제로의 편입으로 변화되는 것을 살폈다. 생계는 기근의 타파와 식생활의 안정, 농가소득의 향상과 상업농으로 전환을 통해 향상되는 것으로 보았다. 끝으로 통일벼의 출현으로 농촌문화는 양과 성장

64) 이진교, 「농촌의 근대 경험과 문화변동—전남 곡성군 B마을의 사례연구」, 『실천민속학연구』, 제25호, 실천민속학회, 2014. 355쪽

65) 녹색평론, “제임스 스콧, 약자의 무기를 버리다”.(2012.2월호) 참조 “팝킨(Popkin)은 도덕경제를 내세운 스콧과 달리 농민을 공동체가 아니라 개인적인 이익을 추구하는 합리적인 행위자로 봐야 농민봉기를 설명할 수 있다”고 주장했다.

66) 김인환, 앞의 책, 82쪽.

문화의 확산과 함께 정부시책의 활용 경향과 평등주의의 신장이 돋보이는 것으로 파악했다.

먼저 통일벼 재배를 통한 생업과 관련된 1970년대의 농업의 양상과 농사법의 변화, 농민들의 인식 전환을 살펴보았다. 통일벼 재배로 농민들은 기술지도를 긍정적으로 수용하고 과학영농을 중시하게 되었다. 통일벼는 열대성 종자의 인자를 지니고 있어 종래의 벼농사 방법으로는 재배할 수 없었다. 농사 방법뿐 아니라 영농일정표가 확연히 달랐다. 그야말로 신농법이였다. 여기서 말하는 ‘신농법’은 새로운 농사법으로, 단순히 농사기술만을 일컫지 않는다. ‘계약단지’나 ‘시한영농’, ‘추곡 수매’ 등 정부의 농정시책과 농사 지도를 적극적으로 수용하고 활용하는 농사법을 뜻한다. ‘시한영농’은 영농의 시기를 지역 특성에 따라 제때 맞추어 시행하는 것이다. 통일벼는 열대의 피가 섞여 있으므로 철 늦게까지 익어가는 특성을 살리기 위해 모내기를 2주 정도 앞당겨 시행하여 벼가 충분히 자랄 수 있는 시간을 준다. 보리 수확 시기가 다소 늦은 경상도 지방에서는 “논보리 일찍 베고 통일벼 제때 내자”는 현수막이 내걸렸다.

처음에는 농촌지도소의 기술지도에 큰 기대를 하지 않았지만, 갈수록 지도에 따르면 큰 수확을 얻을 수 있다는 믿음이 확산되었다. 억압과 군림자로 비치던 관료들이 농사기술을 지도해주는 조력자나 동반자로 다가왔다. 어떤 지역에서는 많은 수확량에 감사하며 지도원에게 양복이나 구두를 맞춰줄 정도였다.⁶⁷⁾

특히 열대 벼를 온대에서 키우는 까다로운 농사법을 통해 농사기술은 상당한 발전을 이루었다. 모기르기, 모내기, 비료 주기, 병충해 관리, 물 관리 기술이 크게 향상되었다. 무엇보다도 통일벼 보급으로 농사가 한 달이나 앞당겨짐으로써 영농기술에 일대 혁신이 일어났다. 농민들은 놀라운 쌀 증산량 앞에서 기술의 중요성을 몸으로 터득하게 되었다. 통일벼는 농민들을 과학영농으로 이끈 안내자 임무를 수행한 셈이다. 다수확상은 벼에 그치지 않고 보리, 콩, 참깨, 옥수수, 땅콩, 고구마재배에 확대되어 기술축적을 가져오기도 했다.⁶⁸⁾

두 번째의 변화양상은 협동영농의 참여와 시장경제로의 편입이다. 정부는 효과적인 생산활동을 위해 1960년대 말부터 벼를 비롯하여 주요 작목별로 집단재배방식을 널리 보급하였다. 모범 농민(독농가)을 중심으로 한 농민협동체를 만들어 품종 선택, 못자리, 모내기, 병해충 방제 등 모든 작업을 공동으로 벌이는 등 증산기술을 집약적으로 보급하였다. 이는 생산성을 높이는 데 크게 이바지하였다. 특히 재배기술의 획득과 평준화에 긍정적으로 작용하였다.⁶⁹⁾ ‘계약단지’는 통일벼를 효과적으로 재배

67) 김인환, 앞의 책, 119쪽.

68) 이완규, 앞의 책, 245쪽.

69) 국가기록원, 주요 식량증산사업>재배기술 개발<http://thaeme.archives.go.kr>,

하기 위해서 공동포장과 협업이 필요해서 생긴 제도이다. 마을 단위로 통일벼의 신농법을 익히려는 농민들이 참여하여 정부와 통일벼 생산 출품계약을 맺은 것이다. 공동생산, 공동출하를 통해 실질적인 다수확과 고소득을 피하게 된다. 이러한 공동작업은 수확량을 늘리는 데도 이바지하였지만, 영농기술의 공유와 기술 발전에 크게 도움이 되었다.

통일벼의 빠른 확산을 위하여 증산왕제도가 시행되었다. ‘증산왕 선발’은 단위면적당 최고의 수확량을 거둔 농민을 뽑아 표창하는 제도이다. 이것은 농지가 적은 영세농에게도 혜택이 돌아갈 수 있는 제도였다. 자본주의적 시장경제의 원리가 작동되면서 농업도 산업화 시대의 조류에 편입되었다. 상업화, 전문화, 분업화의 경향을 쫓아가면서 경쟁의 시대에 돌입한 것이다. 농촌은 단순한 농산물의 생산기지가 아니라 도시와의 활발한 교류 속에 타 산업과 상호 영향을 주는 관계로 발돋움했다. 농민들의 구매력이 공업발전에도 크게 이바지하는 시스템으로 변화했다.

다음은 통일벼 재배 이후 생계와 관련된 농가의 삶의 질과 가계소득의 변화양상을 살펴본다. 농촌의 전근대성은 가난과 낮은 소득, 비합리적 영농방식이 대표적이다. 통일벼의 가장 큰 공적은 허기와 ‘배고픔’을 해결한 것이다. 누구나 쌀밥을 배불리 먹을 수 있게 되었다. 가난의 상징이었던 농촌의 식단도 쌀밥으로 풍성해졌다. 통일벼는 ‘귀한 쌀’을 ‘흔한 쌀’⁷⁰⁾로 만들어 기근을 해소하고 식생활을 안정시켰다. 결과적으로 전근대성을 탈피하고 생계를 향상했다.

다음과 같은 쌀밥의 문화적 의미 변화를 추적한 마을 사례연구는 통일벼의 출현으로 변화된 생활 양상과 더는 쌀밥이 특별한 음식이 아니라 일상적인 평범한 음식으로 바뀌었음을 보여준다.

통일벼 보급으로 무수동 주민들의 생활에는 크고 작은 변화가 있었다. 첫째, 부족한 쌀을 충당하던 방법인 ‘장리쌀’이 사라졌다. 둘째, 벼농사를 통해 소득을 올림으로써 가계경제가 조금씩 좋아지기 시작했다. 셋째, 쌀의 자급자족으로 쌀밥의 일상식화가 실현된 것을 들 수 있다.⁷¹⁾

빈곤은 기본적 욕구가 충족되지 못한 결핍 상태를 말한다. 빈곤의 가장 큰 문제점은 사람들에게 존엄성이나 미래에 대한 희망을 상실하고 스스로 무기력함을 느끼게 한다는 사실이다.⁷²⁾ 통일벼는 쌀밥을 마음껏 먹을 수 있는 여건을 만들었다. 절

70) 김종호, 앞의 책, 225쪽

71) 김진혁, 「쌀밥의 문화적 의미 변화-대전 무수동(無愁洞) 사례를 중심으로-」, 『농업사 연구』, 제8권 1호, 한국농업사학회, 2009. 82-83쪽

72) KOICA ODA교육원, 「지구촌 빈곤의 이해」, 『국제개발협력(입문편)』, 시공미디어, 2016. 23쪽

대빈곤을 탈출하는 계기를 만들고 가난한 농촌에 희망을 심는 일이 중요하다.

나아가 통일벼는 농가소득을 향상하고 한국농업을 생계농에서 본격적인 상업농으로 전환하는 통로 구실을 했다. 수량 많은 통일벼는 농가 소득을 크게 신장시켰다. 실제 통일벼가 엄청난 다수확을 가져다준 사례를 아래 농민의 증언에서도 파악할 수 있다.

“우리나라가 배고픔과 보릿고개를 타파할 수 있었던 것은 통일벼가 중요한 역할을 했습니다. 논 한 마지기에서 쌀 한 가마니 먹던 것을 통일벼가 나와서 세 가마, 네 가마를 먹었습니다. 통일벼를 심으면 40가지에서 50가지가 올라오는데, 한 평에 대개 75주에서 95주를 심습니다. 그리고 한 가지에 100톨씩 달리는 데 10가지만 되도 다수확입니다.”⁷³⁾

또한, 1974년 통일벼 재배면적의 확대와 수확된 전량의 수매 체제는 1970년대 농민들의 실질 소득을 뒷받침하는 중요한 기반이었다. 전량 정부가 비싼 값으로 수매를 해주어 농가 소득은 많이 증가하였다. 쌀의 수확량 증가와 고미가정책으로 농가 소득이 급격히 향상된 것이다. 1971년에 1,025\$이던 농가소득이 1977년에는 2,961\$로 2.8배나 높아졌다. 7년 만에 농가소득이 3배 가까이 증가하였으며, 연평균으로는 23%라는 높은 증가율을 보였다.⁷⁴⁾ 실제 농가 경상소득은 1974년을 고비로 도시가구소득을 능가하여 1977년까지 유지되었다. 통일벼가 본격적으로 보급된 1970년대 도시가구 소득 대비 농가소득 현황은 <표 6>과 같다. 이 표는 통일벼를 기준으로 볼 때, 1973년부터 1977년까지 6년 연속풍작과 1978년 이후 3년간의 흉작에 따른 농가소득의 추이에 대한 상관성을 보여주고 있어 흥미롭다.

<표 6> 도시가구소득 대비 농가소득 현황⁷⁵⁾(단위 : 원)

연 도	도시가구소득(A)	농가소득(B)	대 비(B/A)
1970	381,240	255,804	67.1%
1971	451,920	356,382	78.9
1972	517,440	429,394	83.0
1973	550,200	480,711	87.4
1974	644,520	674,451	104.7
1975	859,320	872,933	101.6
1976	1,151,760	1,156,300	100.4
1977	1,405,080	1,432,800	101.9
1978	1,916,000	1,884,200	98.3
1979	2,629,600	2,227,500	84.7

73) 새마을운동 아카이브 <http://archives.saemaul.or.kr/oralrecord/video/113/0>(새마을 증언기록, 유명모 지도자)

74) 박진환, 한국경제 근대화화 새마을운동, (사)박정희 대통령 기념 사업회. 2005, 88쪽

75) 김인환, 앞의 책, 136쪽 및 내무부. 1978 새마을운동. p113

통일벼 재배 효과에 대한 연구조사에 의하면 1974년 기준, 통일벼 재배 농가(A)의 호당 평균소득은 비재배 농가(B)보다는 45.4%의 순수익이 더 발생했으며, 전국농가 평균(674,000원)과 비교할 때 19.5%가 증가한 것으로 분석하였다. 또한, 통일벼 재배는 생산량과 함께 출하량을 늘려 쌀의 상품화를 촉진하는 요인이 되었다. 통일벼의 출하 점유율은 개별농가가 58.3%, 집단재배 농가는 81.1%에 달했다.⁷⁶⁾ 다만 이 또한 일시적 성과는 있었지만, 농민들이 생산물을 가격에 맞추어 생산하는 시장원리를 주입하는 데는 실패하여 정부 의존도를 높이는 결과를 가져온 것으로 지적된다.⁷⁷⁾

이처럼 통일벼는 생업에 큰 변화를 가져왔고, 이를 통해 가정경제뿐만 아니라 농촌사회 문화변동에도 깊은 영향을 주었다. 우선 통일벼가 근대화의 시류를 따라 증산과 다수확을 미덕으로 하는 농촌문화를 확산시켰다. 양적 생산과 개발성장의 가치를 촉진하였다. 통일벼는 대표적인 ‘다수확 품종’이다. 정부는 다수확의 목표를 실현하기 위하여 기술과 지도를 강화하고 다양한 시책을 펼쳤다. 전국과 지역 단위로 통일벼의 “증산왕”을 선발하고 “다수확 시상”제가 시행되었다. ha당 6t 이상 수확하는 농가에 시상금으로 100,000원(US\$ 100)을 지급하였다. <표 6>에서 보는 것처럼 당시 농가 평균소득은 480,000 정도에 불과했다. 다수확 농가는 1973년에 3,765 농가로 나타났다. 그러나 해가 갈수록 급증했다. 즉, 29,418(‘74) → 53,603(‘75) → 53,808(‘76) 농가로 급속히 늘어난다. 재정부담이 과중해서 이후 폐지되었지만, 이것은 영농기술의 발전을 뜻한다.

다수확은 ‘양’을, 증산은 ‘성장’을 추구하는 70년대 농촌근대화의 가치다. 산업화와 근대화는 기본적으로 재화의 증산과 풍요의 가치를 지향한다. 1970년대 전반기만 해도 우리나라는 고질적인 식량난을 겪었다. 식량뿐 아니라 모든 생필품이 부족한 시대였다. 따라서 “증산”은 국정의 최상위 목표이면서 사회적 가치로 존송 되었다. 통일벼 보급에서 본격화된 증산과 다수확 문화가 확산하면서 마침내 농촌문화는 1970년대 국가산업화의 조류에 편입되고 농촌근대화의 열풍에 휩싸인다. 맛도 중요하지만, 당장은 배를 채울 수 있는 충분한 물량이 더 시급했다. 품질과 내용보다는 우선 양과 성장을 추구하는 문화가 농촌생활에 자연스럽게 스며들었다. 1980년대 후반, 생활 수준의 향상과 맛과 질을 우선하는 소비성향의 변화에 따라 통일벼가 위기를 맞는 것도 자연스러운 생활문화 변동의 한 단면이다.

통일벼가 낳은 또 다른 보편적인 농촌문화 현상은 정부시책의 활용 경향과 평등주의 사상의 신장이다. 당초 통일벼는 검증되지 않은 정부의 의심쩍은 권유물이었

76) 신동완 외 3인, 「통일벼 보급이 농가의 영농기술과 사회경제적 여건 개선에 미친 효과에 관한 조사 연구」, 농촌진흥청, 1976. 19쪽

77) 강광하, 앞의 책, 70쪽.

다. 처음 시작 단계에서 가졌던 의문과 두려움이 높은 수확량으로 점차 해소되기 시작했다. 정착단계에 들어서면서 통일벼의 재배는 높은 가격과 판로가 보장된 안전한 농업으로 인식되었다. 많은 농민이 도움받은 공무원들의 헌신적인 지원에 정부와 공권력에 대한 고정관념을 바꾸게 되었다.

‘추곡수매’는 가을에 추수한 쌀에 대한 가격지지제도이다. 통일벼를 우대하는 추곡수매를 거치면서 농민들의 정부정책에 대한 믿음과 기대가 부풀어졌다. 농민들은 현금으로 안정적인 수입을 얻을 수 있었기 때문에 시장경제에 통합할 기회를 얻게 되었고⁷⁸⁾ 정부시책의 활용 욕망이 늘어났다. 과거 농정에 대한 불신과는 달리 정부정책을 잘 활용하면 상당한 이득과 높은 소득을 올릴 수 있다는 인식이 확산되었다.

통일벼를 통해 누구나 쌀밥을 배불리 먹을 수 있게 됨으로써 국민적 평등의식이 크게 신장하였다. 여유농산물의 처분으로 부농의 꿈을 이룰 수 있게 된 것도 평등의식을 고무시키는 일이다. 통일벼의 또 다른 공로는 영농기술의 향상이다. 농촌사회에서 신농법의 도입은 계급 질서의 변동을 수반하기 마련이다. 새로운 영농기술이 부의 원천과 권력으로 작동된다는 것은 농촌사회의 신주류가 형성됨을 의미한다. 실제 과학영농을 실천한 다수의 영세 농민들이 마을의 지도자로 부각되면서 신분적 상승을 꾀하기도 했다.⁷⁹⁾ 골똥히 연구하고 부지런히 노력하면 사회적 성장 기회를 잡을 수 있다는 평등의식이 팽배해졌다.

평등주의는 전근대적 신분주의, 계급주의와는 상반된 개념이다. 능력주의, 시장주의, 민주주의, 전문성과 분권주의 사상에 닿아 있다. 이제 농민들도 부당한 농정에 조직적으로 저항하고 집단적인 목소리를 내게 된 것도 통일벼가 큰 계기가 된다.⁸⁰⁾ 평등주의의 또 다른 외침이며, 정책당국과 수용자 간의 발전된 평등사상의 발로이다.

V. 맺음말

쌀은 오 천년 우리 민족사의 가장 절실한 화두였다. 쌀의 결핍은 가난으로 규정되고 한으로 맺혔다. 통일벼는 민족적 빈궁을 해결하기 위해 기적적으로 탄생했지만, ‘농촌근대화’라는 붓물과 운명처럼 마주친다. 선천적으로 인디카의 피를 받은 통일벼는 세계적인 다수확의 기록을 거듭 경신하며 자신의 소임을 다했다. 이제 통일벼는 드라마의 화려한 분신처럼, 자신의 몸을 불사르고 우리의 기억 속으로 사라졌다.

통일벼에 대한 평가는 관점에 따라 매우 엇갈리고 있다. 한편에서는 ‘통일벼 개

78) 김태동, [리뷰] “그 시절 통일벼의 녹색혁명, 박정희의 농업정책”, 사이언스온 2010, 5/7쪽.

79) 김태동, 앞의 책, 176쪽.

80) 김태동, 앞의 책, 214-215쪽.

밭'은 '한글 창제'에 버금가는 업적이라는 주장도 있다. 수천 년 동안 내려온 보릿 고개로 대표되는 이 땅의 굶주림을 일격에 해결했기 때문이라는 것이다.⁸¹⁾ 또한, 통일벼를 박정희정권이 유신의 정당성을 확보하기 위한 정치적 산물로 보면서 그 의미를 축소하고 강제 농정의 대표적 사례로 규정한다.⁸²⁾ 그러나 이러한 평가의 의미나 진위를 검토하는 것은 이 글의 목적과 범위를 벗어나는 일이다.

통일벼의 정체성을 해명하는 일은 한국농촌을 구조적으로 변화시킨 '근대화'의 실상을 사회문화적으로 이해하는 방법이기도 하다. 통일벼는 1970년대의 농촌근대화의 아이콘이며, 농민들의 손에 의해서 자랐고 그것을 통해 민중들의 생계가 꾸러졌기 때문이다. 그러나 이에 대한 문화적 논의는 거의 없는 편이다.

이 글은 통일벼가 갖는 사회문화적 의미를 되새기면서, 민속경제적 함의를 들어내 보이려는데 충실히 하려고 했다. 이를 위해 먼저 한국인의 쌀 숭배의 배경과 항상 결핍으로 존재해온 쌀의 의미를 알아보았다. 그것은 곧 통일벼의 등장 이유와 다름이 아니었다. 통일벼의 종자 개발은 동북아의 쌀을 '자포니카'라고 명명한 일본 학자들도 포기했던 과학적 쾌거였다. 이처럼 통일벼는 비록 이 땅에 토박이로 뿌리를 내리지 못했지만, 그 탄생과 신분은 귀하다. 종자의 선발과 증식과정, 후계 품종의 지속적 개발은 한국 육종학의 위상을 공고히 했다.

한편, 통일벼는 과학과 정치의 만남에서 생명력을 얻는다. 과학의 힘으로 세상에 나온 통일벼는 주곡 자립을 향한 권력 의지와 결합하여 한국농촌근대화의 대표적인 상징물로 현현(顯現)했다. 경제개발과 산업화의 모토아래 작전을 방불케 한 통일벼 재배는 압축성장의 결실과 표본으로 우뚝 섰다. 그러나 성장과 자립에 대한 조급증과 무모함이 결국은 통일벼를 이 땅에서 퇴장시키는 아이러니를 낳았다.

여기서 통일벼의 개발과 보급, 그리고 퇴장에 대한 배경과 내용을 통해 통일벼의 정체성을 들여다보기 위해 통일벼의 역사를 20년으로 설정하였다. 1996년 통일벼의 모본인 IR667을 얻기 위한 시도 시점인 1994년부터, 통일벼의 사실상 퇴장을 뜻하는 우선적 수매중단의 해인 1985년까지를 이른다. 전체기간을 3기로 나누어 살폈다. 제1기는 통일벼의 개발과 고초에 관한 내용을 살펴봤다. 제2기 보급확산에 대해서는 보급과 시련, 보급과정의 갈등과 타협내용을 다루었다. 갈등의 요인은 간접적인 것과 직접적인 것으로 나눌 수 있다. 직접적 요인은 주로 재배면적의 배정과 재배 기술의 행정적 지도에서 비롯된다. 간접적 요인은 본질적, 근원적인 것으로, 신생벼가 지닌 태생적 원인을 뜻한다. 타협의 방법은 크게 피해 보상과 가격지지제도이다. 가격지지는 추곡수매와 이중곡가제로 가격과 판로를 보장하여 통일벼의 안정적 재

81) 이완주, 앞의 책, 5-6쪽.

82) 한홍구, 『유신』, 한겨레출판(주), 2014. 295-304쪽.

배를 뒷받침하는 것이다.

통일벼의 농가 보급과정은 순탄치만은 않았다. 근본적으로 그것은 신품종이 가진 인디카 계열의 태생적인 요인에 기인하고 있었다. 정부 당국의 보급확산 의지와 농민들의 신품종에 대한 의심의 충돌이었다. 통일벼는 보편적인 장점 못지않게 결정적인 약점을 지니고 있었다. 무엇보다도 아직 이 땅에서 뿌리를 내리지 못한 신품종이며, 아무도 재배 경험이 없다는 사실이다. 한마디로 한국의 기후와 풍토에 시달리고 견뎌오지 않았다는 것이다. 아직 토종의 이름을 얻지 못한 것이다. 그것은 모든 생명체의 특성이며, 시간과 시행착오를 요구하는 일이었다.

제3기 통일벼의 쇠퇴기에는 쇠퇴의 원인과 퇴조의 실상을 살피고, 통일벼의 진화와 영향을 서술했다. 통일벼의 쇠퇴 원인은 매우 복잡적이다. 무엇보다도 결정적인 계기는 1978년부터 3년간의 기상이변으로 인한 병충해의 극성과 흉작이 결정타였다. 근본적으로는 통일벼의 약점인 미질 문제와 가격지지제의 철폐로 농가 소득 보장체제가 사라졌기 때문이기도 하다. 통일벼는 이 땅에서 퇴장했지만, 통일벼가 아예 지구상에서 사라진 것은 아니다. 종자용으로 보존되고, 육종에서는 지금까지 활용되고 있다. 특히 아프리카 등 개도국의 빈곤퇴치를 위한 실험 프로젝트에서 다수확 품종의 명성을 발휘하고 있다.

통일벼의 경제적 의의는 다수확과 신농법이다. 이를 통해 국가 차원의 주곡 자급을 달성하고 농업과 가정경제를 구조적으로 변환시키는 계기를 만들었다. 결국, 통일벼는 한국농업의 근대화를 촉진하면서 농촌사회문화에도 상당한 영향을 미쳤다.

통일벼의 사회문화적 함의를 캐보기 위해서 통일벼가 미친 생업과 생계의 변화와 함께 농촌문화의 변동에 주목했다. 먼저 통일벼 재배를 통해 생업과 관련된 1970년대의 농업의 양상과 농사법의 변화, 농민들의 인식 전환을 살펴보았다. 생업은 농업지도의 수용과 과학영농의 중시, 그리고 협동영농의 활용과 시장경제로의 편입으로 변화되는 것으로 관찰했다. 이어서 통일벼 재배 이후 생계와 관련된 농가의 삶의 질과 가계소득의 변화양상을 분석했다. 통일벼는 절대빈곤을 탈출하는 계기를 만들고 식생활을 안정시켰다. 나아가 통일벼는 농가소득을 향상하고 한국농업을 생계농에서 본격적인 상업농으로 전환하는 발판 구실을 했다. 이러한 생업과 생계의 변화는 농촌사회 문화변동에도 연결되었다. 통일벼는 근대화의 시류를 따라 증산과 다수확을 미덕으로 하는 농촌문화를 확산시켰다. 양적 생산과 개발성장의 가치를 촉진하였다. 통일벼가 낳은 또 다른 농촌문화 현상은 정부시책의 활용 경향과 평등주의 사상의 신장이 돋보이는 것으로 파악했다.

이 글의 성과와 의의는 다음과 같다. 첫째, 통일벼에 대한 사회문화적 영향과 의미를 본격적으로 해명한 시도라는 점이다. 근현대 농촌문화변동에 큰 영향을 끼친 통일벼

의 실체를 규명하고, 그 사회적 영향과 문화적 함의를 살폈다. 둘째, 통일벼를 1970년대 한국농업의 핵심적 기제로 간주하여 그 정체성 규명을 모색했다. 통일벼의 단계별 역사를 정리하여 실체를 명확히 하였다. 통일벼의 역사를 크게 20년으로 보고, 편의상 3기로 구분하여 시기별 내용과 특징을 밝혔다. 통일벼의 탄생, 보급, 퇴장의 종합적 배경과 내용을 관조하면서, 통시적 관찰을 통해 그 실체와 파장을 관찰했다.

셋째, 통일벼를 1970년대 농촌근대화의 상징적 프로젝트로 규정하고 근대화의 속성과 통일벼의 관계분석에 접근했다. 외부 정책당국과 수용자 입장, 그 공적과 폐해 내용에 대한 입체적 조명을 시도했다. 농촌근대화에 관한 사회문화적 연구가 선형적, 단선적 시각을 탈피하고, 농촌 실생활의 총체적, 종합적 변동에 바탕을 둔 시선의 필요성에서다. 상업화와 물신주의로 치닫는 근대화가 자칫 전통문화를 파괴할 우려는 매우 크다. 그러나 빈곤과 비과학적 농법은 전근대적 유산으로 개선을 요구한다. 근대화의 상징물인 통일벼의 생리는 농민들의 도전과 정부의 장려에 힘입어 실제 놀라운 증산과 자급의 목표들을 꿰뚫었다. 이후 예상치 못한 참패는 ‘근대화’의 구호가 반드시 승리의 대명사가 아님을 보여주었다. 팽창과 성장의 한계는 또 다른 문화와 질서를 요구하게 되었다.

이 글의 한계는 역시 현장의 생생한 사례와 실증적 데이터의 부족이다. 현장에 기반한 농가소득의 증가와 부채의 관계에 대한 실증분석과 함께, 강압적 농정에 대한 저항과 동의 과정에 대한 해명을 추후 보완과제로 남긴다. 이와 관련하여 1960~70년대 ‘농촌근대화’에 대한 민속학계의 더욱 적극적인 관심과 연구의 필요성을 강조하고 싶다. 당시의 범국가적 농촌근대화 프로젝트는 민중적 욕구와 의사를 떠나 한국농촌문화의 변동에 미친 영향은 태풍과 같은 존재였음에 비추어 볼 때 더는 미룰 수 없는 과제로 여겨진다. 이를 위해서는 구체적인 사안별 민속학적 접근방법이 요구된다. 예를 들면 우선 전통공동체 문화 원리가 개입된 새마을운동이나 새마을금고(계)에 대한 재조명이 필요하다. 비닐농법, 경운기와 농기계도입 등 농업기술이나 농기구의 변천문화 연구와 함께, 주민조직, 식생활 개선, 주택개량, 산림녹화사업 등 근대화과정 속 농민들의 생활과 농촌사회 변화와 관련된 많은 과제가 산재해 있을 것으로 본다.

<참고문헌>

- 강광하, 『경제개발 5개년 계획-목표 및 집행의 평가-』, 서남경제연구총서 8, 서울대학교출판부.
- 권택진, 「녹색혁명을 위한 통일벼의 성과와 제한성」, 『농업경제연구』, 제16호, 농업경제학회, 1974.
- 농촌진흥청, 「증산의 주역 통일벼 20년 만에 은퇴」, 농촌진흥청생성시스템, 1992
-, 「통일벼? 아니죠! 통일형 벼 맞습니다!」, RDA Interrobang (제183호), 2016
- 배영동, 「한국 농업근현대화에 따른 농촌문화의 변동」, 『농업사연구』, 제7권/1호, 한국농업사학회, 2008.
- 김성조, 「냉전의 쌀 ‘통일’ 과 농업생산의 공간」, 『역사와 실학』 Vol.73, 역사실학회, 2020.
- 김영미, 「어느 농민의 생활 세계와 유신체제」, 『한국 근현대사 연구』, 제63집, 2012
- 김인환, 『한국의 녹색혁명- 벼 신품종의 개발과 보급』, 농촌진흥청, 1978.
- 김재수, 『위기에서 길을 찾다: 김재수의 농정 40년』, 서울: 프리뷰, 2019
- 김중호, 『통일벼와 통일형 벼품종-우리에게 무엇을 남겼는가』, 금성그래픽, 2014
- 김진혁, 「쌀밥의 문화적 의미 변화-대전 무수동(無愁洞) 사례를 중심으로-」, 『농업사 연구』, 제8권 1호, 한국농업사학회, 2009.
- 김태호, 「통일벼의 기억과 ‘임금님 쌀’ 의 역사 만들기」, 『사림』 제57호, 수선사학회, 2016
-, 『근현대 한국 쌀의 사회사』, 들녘, 2017
- 반성환·유철호, 「통일벼 생산의 경제적 분석」, 『農業經濟研究』 제16호, 한국농업경제학회 1974
- 선유정, 「과학이 정치를 만나다: 허문회의 “IR667“에서 박정희의 “통일벼“로」, 『한국과 학사학회지』, Vol.30 No.2, 2008.
- 성기태, 「통일계통 벼 보급이 농업생산력에 미친 효과 및 그 보급 결정요인 분석」, 『전국대학 학술연구발표회 논문집』, Vol.1 전북대학교, 1977.
- 이상현, 「독일의 근대화와 고향의 발견 그리고 민속학 연구」, 『실천민속학 연구』 제32호, 실천민속학회, 2018.
- 이완주, 『라이스 워』, 조선일보 논픽션 대상 수상작, 대교출판, 2009.
-, 『실록 통일벼』, 도서출판, 들녘, 2017.
- 이진교, 「농촌의 근대 경험과 문화변동-전남 곡성군 B마을의 사례연구」, 『실천민속학연구』, 제25호, 실천민속학회, 2014.
- 이은웅, 「식량에 대한 노력과 통일벼의 기여」, 『광장』 제37호, 세계평화교수협의회 1976
- 이철승, 『쌀·재난·국가-한국인은 어떻게 불평등해졌는가?』, 『문학과 지성사』, 2021.
- 이환병, 「새마을운동 시기 소득증대사업의 전개 양상」, 『동국사학』, 55집, 2013
- 임형백·이성우, 「농촌과 도시의 공존을 위한 인식론적 전환: 근대화론 비판」, 『농촌사회』, 제13집 2호, 41~73쪽, 2003
- 제임스 C. 스콧, 『국가처럼보기-왜 국가는 계획에 실패하는가』, 전상인 옮김, 에코리브르, 2010.

-, 『농민의 도덕경제』, 김춘동 옮김, 아카넷, 2004
- 최민석, 「박정희시대 추곡수매가 정책의 정치경제」, 『사회와 역사』, 제120집, 한국사
회사학회, 2018.
- 최해춘·정무남, 「한국의 벼 육종 연구 성과와 전망」, 『한국국제농업개발학회지』
Vol.12 No.2, 한국국제농업개발학회, 2000.
- 한국쌀연구회, 『벼와 쌀 Ⅰ』, 한국방송통신대학교 출판부, 2010.
- 한홍구, 『유신』, 한겨레출판(주), 2014.
- KOICA ODA교육원, 「지구촌 빈곤의 이해」, 『국제개발협력(입문편)』, 시공미디어,
2016.

국가기록원, <http://theme.archives.go.kr>,
우리역사넷, 증산정책, <http://contents.history.go.kr>,

「근대화와 마주친 통일벼의 사회·문화적 함의」에 대한 토론문

이민재(한국학중앙연구원)

농촌마을에 현지조사를 가서 농업과 관련된 이야기를 농민들과 나누면 꼭 접하는 한번은 언급되는 것이 바로 통일벼이다. 통일벼를 수확한 후 “양식”도 하기 힘들었던 쌀 수확량이 3, 4석도 넘게 나온 경험과 함께 오랫동안 ‘집착’의 대상이었던 쌀밥을 일상식으로써 먹게 된 것은 분명 한국 농민들에게 새마을운동과 함께 강렬한 기억 중 하나이다.

통일벼라는 하나의 품종 계통이 개인과 사회 전반에 걸쳐 강렬한 기억을 남긴 것은 분명 흥미로운 연구 대상이다. 이와 같은 점에서 <근대화와 마주친 통일벼의 사회문화적 함의>는 그동안 민속학, 인류학에서 조사 내용 혹은 농촌 변화의 한 장면으로 다루지던 통일벼를 단일 연구주제로 삼아 야심차게 민속학 관점에서 조사·분석한 연구이다. 특히 통일벼라는 품종 계통이 등장한 배경, 보급과 퇴조 과정을 상세히 정리했고 나아가 통일벼 관련 선행연구들에서 잘 다루지 않았던 통일벼가 지녔던 사회문화적 함의의 해석까지 시도했다는 점에서 흥미롭다.

다만, 토론자가 생각할 때, 아직 이 글은 향후 현지조사를 수행하기 이전, 통일벼 관련 정보의 개관을 중점적으로 다뤘다고 생각한다. 그래서 향후 완성된 연구에 조금이라도 도움이 되었으면 하는 생각에서 몇 가지 지점에 대해 토론자의 생각을 덧붙여 질문하고자 한다.

첫째, 이 연구에서 통일벼가 육종·보급되는 과정이나 통일벼에 대한 상반된 기억이 생성된 정치·사회·문화적 맥락, 그리고 통일벼 보급 이후 일시적 높아진 농가소득 등은 토론자가 생각하기에 기존 연구에서도 자주 언급된 바가 아닌가 하는 생각이 든다. 발표자가 생각하는 이 연구와 선행연구와의 차별성은 무엇인지 말씀해주시면 감사하겠다.

둘째, 이 연구에서 강조하는 사회문화적 함의의 핵심은 통일벼의 탄생과 보급이 한국문화 속 쌀에 대한 “집착”을 실현한 결과라는 것이다. 토론자 역시 연구자의 주장처럼 한반도의 역사와 문화 속에서 쌀에 향한 “집착”이 ‘오랜’ 기간 존재했다는 점은 분명 동의한다. 하지만 쌀에 대한 “집착”이 생긴 원인과 그 “집착”을 발현하

는 방향은 시대마다 다르고 계층에 따라 행위자에 따라 “집착”의 층위도 다양하게 발현된다고 생각하기에 단순히 쌀에 대한 “집착”으로 표현할 것이 아니라 당시 1960~1970년대 한국사회의 쌀에 대한 “집착”이 구체적으로 어떠한 층위와 형태로 존재했는지 밝힐 필요가 있다. 특히 통일벼 탄생과 보급에 가장 핵심 행위자는 한국정부, 조금 더 구체적으로는 박정희 정부로 어떻게 박정희 정부가 쌀 관련 이데올로기를 구축했고 어떠한 방식으로 자신들의 쌀 관련 이데올로기를 농촌과 농민에 전달했으며 나아가 통일벼의 성쇠(盛衰)와 박정희 정부의 쌀 관련 이데올로기 사이 관계에 대해 확인할 필요가 있을 것 같다. 이에 대한 발표자의 의견을 여쭙고 싶다.

셋째, 통일벼와 통일벼 관련 체계가 1960~1970년대 이전 근현대 한국 쌀문화의 역사와 가지는 연관성을 물어보고 싶다. 이 연구에서 역사적 전개과정은 통일벼의 성쇠에 집중되어 있다. 그러나 발표문에서 1960년대 한국정부에서 실시된 쌀 관련 정책인 쌀 증산정책, 절미운동, 혼분식장려운동 등은 실상 그 기원은 식민지시기부터 조선총독부에서 실시하던 정책으로 1960년대에 시작된 정책은 아니었고 해방 이후 미군정, 이승만 정부에서도 줄기차게 시도한 정책이었다.

농업기술 측면에서 보더라도 발표문에 ‘재래농법’에 익숙한 농민들이라고 상정했으나 1960년대 농민들의 농법은 ‘재래농법’이 아니었다. 이미 식민지시기부터 벼농사라는 현장은 벼 품종부터 시작하여 쌀 찢는 데까지 근대 농법의 각축장이었음이 다양한 연구를 통해 밝혀졌다. 이 맥락에서 발표자가 통일벼의 영향으로 언급한 육묘, 모내기, 시비, 병해충 방제, 물관리 등 영농기술 혁신은 실상 식민지시기부터 ‘근대’ 도작 기술 도입과 함께 끊임없이 강조되었던 부분이다. 그렇기에 구체적으로 통일벼 보급의 영향으로 혁신된 기술이 이전 도입·보급된 근대 기술과 구체적으로 어떠한 차이점이 존재하는지를 밝혀주지 않으면 발표자가 주장한 통일벼 보급에 따른 혁신은 동의어 반복이 될 가능성도 있다. 이에 대한 발표자의 생각을 듣고 싶다.

넷째, 통일벼를 각 농촌과 농민이 어떻게 전유(專有)와 그 다양성에 대해 살펴볼 필요가 있다. 물론 이 연구는 통일벼 성쇠와 관련한 개관을 중심으로 하였기에 통일벼 성쇠의 핵심 요인으로 이중곡가제라는 제도를 들었다. 토론자 역시 이미 많은 선행연구에서 밝혔듯이 발표자의 의견에 동의한다. 다만, 현지조사를 계획하고 있다면 통일벼의 전유 현상은 주목해야 한다. 발표자가 선행연구를 든, 김태호의 『근현대 한국 쌀의 사회사』에서는 한국 벼 육종 역사를 잘 보여주고 ‘통일벼’에 담긴 모순된 기억 역시 단순히 통일벼가 한국인의 기호에 맞지 않았기 때문이 아니라 아키바레라는 경쟁 품종 및 경기미, 호남미 사이 우열 인식 등이 복합적으로 작용한 결

과임을 밝혔다. 토론자의 경험 속에서도 통일벼가 이전에 비해 2~3배 수확량을 올리면서 큰 인상을 준 것은 사실이지만 발표자가 제시한 것처럼 1980년대 중반까지 통일벼를 재배한 사람은 거의 없었고 통일벼를 재배했다 해도 통일벼를 중점적으로 재배한 기간은 지역과 농가에 따라 상이했다. 통일벼 전유 방식의 상이함은 기후, 토질, 비료 수급, 쌀 기호, 쌀 유통방식(정부 수매 중심이나 아니면 일반 민간 유통 중심이나), 농민의 경험과 사상 등 다양한 요인이 복합적으로 작용하는 결과일 것이다. 그렇다면 오히려 같은 지역이라고 하더라도 농가 간 통일벼를 전유하는 방식은 달랐을 것이다. 이와 같은 관점에서 발표자가 발표문에서도 나오는 통일벼를 둘러싼 상이(相異)한 경험과 기억, 예를 들어 강압적 통일벼 보급에 대한 농민의 저항과 동시에 통일벼 수용을 적극적으로 한 증산왕 혹은 이중곡가제로 수혜를 얻은 농민이 동시에 존재할 수 있는 이유일 것이다. 이에 대한 발표자의 생각을 듣고자 한다.

다섯째, 발표자가 강조하고 있으나, 자칫 발표자의 의도와 다르게 이 연구가 ‘품종만능주의’로 받아들여질 위험성도 짚게 가지고 있다고 생각한다. 농사에 있어 품종은 매우 중요한 요소임은 분명하다. 하지만 발표자도 알고 있듯 품종만이 수확량을 결정짓는 요인은 아니다. 오히려 통일벼를 ‘기적의 벼씨’로 기억하게 하는 것은 여러 요인이 복합적으로 작용한 결과이지 않을까 하는 생각이 든다. 한 예로 토론자가 연구한 진주의 한 농촌 마을은 적어도 16세기 이후 설촌 된 이래, 홍수가 큰 문제였다. 그러던 홍수 문제가 어느 정도 잦아든 것은 1969년 완공된 남강댐과 남강과 인접한 마을 앞들의 경지정리였다. 이 시기 이후 수리안전답이 된 시기와 비슷하게 통일벼가 들어왔다. 즉, 통일벼를 통한 수확량 증대는 말 그대로 결과이고 통일벼의 ‘성공’을 추동한 토대의 변화를 종합적으로 인식해야 하지 않을까 하는 생각이 든다. 즉, 통일벼의 성쇠라는 것은 당시 벼 농사를 둘러싼 변화 사이의 연관 관계를 면밀히 따져보아야 한다. 그러한 여러 요인의 상호 관계를 농촌과 농민의 생활세계 안에서 살펴보는 것이 선행연구와 차별화된 민속학에서 바라본 통일벼의 사회문화적 함의를 도출해 내는 방법이지 않을까 한다.

마지막으로 토론자의 견해가 과하다는 생각이 들지만 발표자가 든 통일벼가 농촌 근대화에 끼친 영향력, 즉 신품종 육종기술의 발달, 과학영농 실현의 기틀 마련, 협동영농으로 소득 증대, 쌀자급으로 식량 안정과 경제개발의 기반 조성, 현대 농정의 교훈으로써 통일벼 장려 시책 등은 말 그대로 정책을 시행한 사람들의 정책을 시행한 후 자평하는 일종의 레토릭에 가깝다고 생각한다. 우선 발표자가 인용한 자료 대부분이 통일벼를 보급한 측 또는 통일벼에 대해 긍정적인 평가를 내리는 측이 작

성한 자료를 중심으로 쓴 것으로 보인다.

만일 발표자가 위와 같은 영향을 주장하기 위해서는 각영향마다 구체적 사례나 통계자료들이 덧붙여져야 할 것 같다. 예를 들어 독농가 중심으로 공동 작업을 통한 협동영농 체제가 형성되었다고 발표문에서 주장하였는데 이 협동영농체제가 구체적으로 어떠한 형태로 언제까지-제도적으로라도- 갖춰졌던 것인지 궁금하다. 실상 1960~1970년대는 본격적으로 이촌향도 양상이 심화되는 시기로 새마을운동, 통일벼 등 농촌과 관련한 정책이 시작된 시기이기도 하지만 본격적으로 농촌의 토대가 급변하는 시기이기도 하다. 그러한 상황 속에서 협동영농체제가 얼마나 지속했는지 의문이다. 또한 통일벼로 인해 농업의 시장경제화 가속화되었다고 주장했는데 일반적으로 정부의 양곡수매제도는 농업의 시장경제화를 막기 위한 정책 중 하나로 소위 시장경제의 수요-공급이 아닌 계획경제하에서 정부가 인위적으로 양곡 가격을 지지하고 혹은 억제하기 위한 제도이다. 이러한 점을 고려할 때, 통일벼가 농업의 시장경제화 또는 상품화를 촉진했다는 주장에는 의문이 간다.

광부들의 문화적 기억과 실천*

: 문경 석탄박물관 전시를 중심으로

정상빈(안동대학교 민속학과
4단계 BK21 교육연구팀)

< 목 차 >

- I. 머리말
- II. 폐광지역의 위기와 사회·문화적 대응
- III. 박물관 전시와 기억의 재구성
- IV. 문화적 기억과 석탄박물관 전시 의미
- V. 맺음말

I. 머리말

과거 탄광이 소재했던 지역의 주민 대부분은 탄광과 관련된 직종에서 생업을 담당했다. 그런데, 탄광과 같은 한 지방의 주력 산업이 붕괴하면, 지역경제 또한 급격히 붕괴할 수밖에 없다. 그 여파로 인구유출이 가속화되며, 궁극적으로는 그 존립의 기반마저 위협받게 된다. 또한, 광부⁸³⁾ 및 지역민은 경제적 박탈감과 더불어 정체성 혼란 등 사회·문화적으로 부정적 현상이 나타날 수밖에 없었다. 이에 중앙정부와 지자체는 해당 지역의 활성화를 위한 다양한 방안을 모색한다. 이러한 이유로 문경시는 1999년에 석탄박물관을 건립하게 된다. 박물관을 통해 지역의 주력 산업이었던 석탄산업의 역사를 소개하였으며, 은성탄광을 적극적으로 부각하게 된 것이다.

이 연구의 목적은 폐광이었던 은성탄광이 석탄박물관으로 변화하는 과정과 의미

* 이 글은 정상빈, 「광부들의 문화적 기억과 실천:문경석탄박물관 중심으로」, 『안동대학교 석사학위논문』, 2023년을 재구성한 것임.

83) 이 연구에서의 광부는 대체로 전직 광산 근로자를 뜻함.

를 지역사회의 맥락에서 밝히는 것이다. 지역경제의 주역이었던 광부들이지만, 폐광을 겪으면서 한순간에 지역사회에서 소외된 존재로 전락하게 된다. 하지만 석탄박물관의 리모델링 과정에서 다시 한번 그들의 존재가 지역 내외에서 주목받기 시작한다. 나아가 전문가 집단이 전유해왔던 박물관 전시에 다양한 방법으로 광부들이 참여하면서, 지역 내에서 스스로의 위상과 중요성을 재인식하게 된다.

이러한 변화의 동력은 리모델링에서 이뤄진 유물 중심의 전시에서 기억문화 중심인 전시로의 변화인데, 이는 다양한 문화적 의미를 지닌다. 기존 전시 기법은 광부들을 타자화하고, 심지어는 부재한 존재로 인식하게 만든다. 이러한 수준에서 광부들은 과거 자신들의 생업현장을 재현한 박물관임에도 불구하고, 단순한 관람객으로 전락하게 된다. 하지만, 기억문화 중심의 전시를 통해 비로소 그들은 자신들이 전시의 주체가 될 뿐만 아니라, 박물관 운영에도 참여하는 계기가 되었다. 이 과정에서 광부들의 과거 삶과 기억이 전시로 변환되며, 이는 곧 긍정적 자기인식 및 정체성형성과 관계된 것으로 보인다. 하지만 이러한 의의와 더불어 기억의 선택적 재현으로 인한 여러 한계도 존재한다.

은성광업소에 관련한 광부들의 기억이 문화적 기억으로 변화되는 과정 또한 주목해야 한다. 광부들은 구술사 전시를 통해 석탄박물관과의 교류가 시작되었으며, 이후 다양한 방법을 통해 전시에 참여하게 된다. 이러한 과정은 지극히 개인적인 기억이 석탄박물관이라는 공간에서의 다양한 재현으로 인해, 지역을 대표하는 역사와 문화로 복원되는 과정이기도 하다. 이에 따라 개인의 기억은 지역의 사회·문화적인 의미를 얻게 되며 문화적 기억으로 전환된다. 이렇게 개인의 기억·경험문화에 바탕을 둔 기억문화 중심의 전시와 생애사를 적극 활용한 방식을 해명하는 것은 민속학적으로도 의미 있는 작업이 될 것이다.

박물관들은 주요 관광요충지가 되었다.⁸⁴⁾ 그래서 많은 지역에서는 역사·문화적인 요소를 활용하여 ‘박물관화’를 시도하고 있다. 여기서 말하는 박물관화는 역사 보존의 의미도 지니고 있지만, 역사의 재구성과 이상화라는 두 가지 측면을 지닌다.⁸⁵⁾ 또한 관광명소는 대부분 인위적이고 조작되며, 박물관은 그러한 왜곡된 관광명소의 한 예이다.⁸⁶⁾ 박물관 대부분은 전시물에 대한 선택과 배제를 통해 사실을 왜곡하며, 지역의 역사와 이미지를 긍정적인 방향으로 전시되도록 한다. 석탄박물관 또한 은성광업소가 관광개발의 과정을 거치면서 실제적 삶의 맥락은 해체되거나, 은폐와 강조를 통해서 특정하게 설정된 주제 안으로 포섭되는 것이다.⁸⁷⁾ 이러한 재구성에

84) 다니엘 부어스틴, 정태철 역, 『이미지와 환상』, 사계절, 2004, 149쪽.

85) 에드워드 켈프, 김덕현·김현주·심승희 역, 『장소와 장소상실』, 논형, 2005, 216쪽.

86) 다니엘 부어스틴, 위의 책, 150쪽.

87) 이진교, 「민속마을의 관광지화와 시선의 재구성」, 『실천민속학연구 제13호』, 실천민속학회, 2009, 74쪽.

서 강조되는 것이 바로 산업전사라는 이데올로기와 이미지이다.

사실 이러한 이미지 생산은 독자적인 특정 엘리트 계층이나 관광업 종사자들만의 의지만으로 생겨난 것만은 아니며, 일정하게 대중들의 기대에 부응하기 위한 것이기도 하다. 하지만 이미 많은 대중매체에 표현된 탄광과 광부의 이미지로 인해 관람객 자신들도 어떤 것을 보아야 하는지 이미 알고 있다.⁸⁸⁾ 이러한 이유로 석탄박물관 측에서도 산업전사로서의 광부들 이미지를 적절하게 활용한 것이다. 그러한 과정에서 광부들의 삶은 취사선택되어 ‘이상적인 광부’의 모습으로 전시되며, 적극적으로 이용되는 것은 광부들의 기억이다.

비록 광부들을 주제화하는 과정에서 인위적인 이미지 생산과 대중적 이미지에 초점을 맞추어 전시를 구성하였지만, 그들의 기억을 바탕으로 이뤄진 전시는 문화적 기억의 관점에서 의의가 있다. 즉, 기억문화 중심의 전시를 바탕으로 광부들의 사소한 기억들이 문화적 기억으로 변환되었다는 것이다. 과거의 기억들이 현재적 관점과 맥락을 통해 의미가 부여되면 문화적 기억으로 변환된다.⁸⁹⁾ 문화적 기억은 ‘문화’라는 단어가 내포하고 있듯이 기억의 다층적이고 역동적인 의미를 담고 있는 개념이다.⁹⁰⁾

이러한 문화적 기억은 매체를 통해 나타난다. 특히, 매체가 장소일 때, 그것은 기억을 되살리기도 하고 반대로 장소에 대한 경험이나 기억이 없는 사람들에게 장소의 기억을 되살리거나 생성되게 하는 체험을 하게 된다.⁹¹⁾ 한편, 기억은 망각이 필수적으로 동반된다.⁹²⁾ 또한 문화적 기억은 자체 기구가 없으므로 매체와 정치에 의존할 수밖에 없다는 점을 유의할 필요가 있다.⁹³⁾ 따라서, 생생하고 개인적인 기억에서 인위적이고 문화적인 기억으로의 이행은 기억의 왜곡, 축소, 도구화의 위험성을 지닌다.⁹⁴⁾

문화라는 개념이 사용하게 될 때는 ‘실천’이라는 의미를 수반하게 된다.⁹⁵⁾ 따라서, 문화적 기억은 추상적인 차원에서 현실의 체험과 동떨어진 기억 혹은 문화에 대한 낭만적이고, 심미적 차원의 접근에서 해명되지 않는다.⁹⁶⁾ 오히려, 사회 구성원들의 정체성과 그에 따른 여러 가지 맥락을 고려한 기억의 문화적 의미와 형식 혹은 기억의 문화적 실천의 관점에서 논의될 필요가 있다.⁹⁷⁾

88) 이진교, 위의 책, 73쪽.

89) 알리아다 아스만, 같은 책, 2010, 9-27쪽.

90) 태지호, 「문화적 기억으로서 ‘항수 영화’가 제시하는 재현 방식에 관한 연구」, 『한국언론학회』, 한국언론학회, 2013, 420쪽.

91) 알리아다 아스만, 변학수·채연숙 역, 『기억의 공간』, 그린비, 2014, 24쪽.

92) 알리아다 아스만, 위의 책, 84쪽.

93) 알리아다 아스만, 위의 책, 15쪽.

94) 알리아다 아스만, 위의 책, 같은 쪽.

95) 태지호, 위의 글, 421쪽.

96) 태지호, 위의 글, 같은 쪽.

97) 태지호, 위의 글, 같은 쪽.

실제로 광부들의 전시 참여가 있었기에 그들의 기억이 문화적 기억으로서 의미를 획득하게 된다. 광부들은 자신의 역사를 그저 제삼자로서 관망하는 것이 아닌 다양한 방법으로 직접 전시에 참여하는데, 이 과정은 필연적으로 그들의 정체성 형성과 관계될 수 있다. 이러한 시각들은 석탄박물관에서 관찰되는 다양한 문화적인 현상의 이해에 일정한 도움을 준다. 특히 이 연구에서는 “광부들의 기억을 반영한 기억 문화 중심의 전시=주체적 전시”라는 단순한 구도에서 벗어나, 박물관 전시를 둘러싼 보다 복잡다단한 역학관계를 해명하는 것을 목적으로 한다.

II. 폐광지역의 위기와 사회·문화적 대응

1980년대 중·후반 이후 한국사회의 생활 수준이 향상되고, 정책의 영향과 시민 의식의 변화로 인해 석유와 천연가스와 같은 연료가 선호되기 시작하였다.⁹⁸⁾ 이로 인해 연탄 소비량은 급격히 감소했는데, 가정 연료뿐만 아니라 산업 전반의 에너지원 자체가 석탄에서 석유로 옮겨가고 있었다. 이러한 흐름에 따라 국내 석탄산업은 점점 경쟁력을 잃게 된다.

이에 따라 정부는 1987년 석탄산업합리화사업단(이하 합리화사업단)이 신설하고, 그로부터 2년이 지난 1989년 석탄산업합리화 정책을 시행한다. 석탄산업합리화 정책의 결과로 1989년부터 1995년까지 전국에서 총 321개의 탄광이 폐광되고 탄광 근로자들은 4만여 명이 실직자가 되었다.⁹⁹⁾ 이 기간 전체 탄광 근로자의 약 80%가 감소할 정도였다.¹⁰⁰⁾ 빠른 속도로 폐광이 현실화되자 탄광이 소재한 지역들은 경제적인 어려움뿐만 아니라, 사회·문화적으로 혼란스러운 상황에 직면하게 된다. 이렇게 빠른 속도의 폐광은 선진국과는 전혀 다른 모습이었으며, 특히 이 과정에서 폐광지역에 대한 정책적 고려가 부족하였다.

선부른 폐광의 여파는 매우 참혹했다. 특히 문경시의 경우는 광업을 바탕으로 한 단일산업 지역이었지만, 석탄합리화정책에 따라 매우 큰 어려움에 직면하게 된다. 가장 큰 변화는 급격한 지역 인구감소였다. 광부를 비롯한 탄광 관계자들이 이주하자, 백여 개가 넘는 술집은 대부분 문을 닫게 되었다. 또한 일자리를 잃은 광부들은 갈 곳을 잃었다. 단순히 퇴직금 명목의 돈만 챙겨주고 그들이 향후 살아갈 수 있게 직업교육과 같은 대책도 없이 폐광했기 때문이다. 집과 땅값이 폭락했고, 경제는 급격히 쇠퇴하였다.

98) 대한석탄공사, 『석탄공사 50년사』, 대한석탄공사, 2001, 88쪽-101쪽.

99) 석탄합리화사업단, 「석탄통계연보」, 산업자원부, 2000, 12쪽, 국회도서관 자료검색.

100) 석탄합리화사업단, 위의 책, 같은 쪽.

ㄱ. (과거 광부들은) 대우도 잘 받아요. 밖에 나가서 아무 데나 가서 “나중에 줄게요” 하면 그냥 외상 안 해주는 데가 없는데.¹⁰¹⁾

ㄴ. (폐광하고 난 뒤 지역의 상황) 죽었어. 망했어 꼬라지가 말이 아니잖아. 말이 아니라 사는 게 사는 게 아닌 거지. 거의 우리 또래도 다 죽고 광산쟁이들 직업병으로 죽은 사람도 많고....¹⁰²⁾

ㄱ의 진술처럼 광부의 직업 이미지는 그리 좋지 못했지만, 지역 내에서의 위상만큼은 남달랐다. 광부라면 식당이나 술집에서 쉽게 외상을 줄 만큼, 그들의 신용과 경제적 능력을 인정을 받고 있었다. 하지만 폐광이 되면서 그러한 사회적 지위는 한순간 사라졌다. 광부들의 상실감은 커졌고, 정신적으로나 경제적으로 힘든 삶을 보내게 된다.

그래서 ㄴ처럼 지역경제는 ‘죽었다’라고 표현하면서, 자신들도 마찬가지로 ‘사는 게 사는 게’ 아니라며 지극히 부정적으로 표현하고 있다. 이는 두 가지 의미를 지닌다. 먼저 실제 많은 광부가 직업병인 진폐증에 의해 사망했거나 나이가 들어 사망하였다는 표현으로도 볼 수 있다. 또한, 직업을 잃고 살아가는 것이 사회적 죽음과 같다고 해석할 수 있을 것이다.

박물관을 지으면 별다른게 무슨 직장도 아니고 박물관만 가지곤 뭐... 그러나 마나 그런 게 들어선다는 가운으로 봐서는 좀 안 낫겠나 그런 생각도 했지. 근데 별 주민들한테 뭐 별건 없어¹⁰³⁾

위의 진술에서 확인되듯이 1999년 석탄박물관이 개관되었지만, 지역 경제에는 큰 도움이 되지 않았다. 석탄박물관 측에서도 광부들에게 큰 관심을 기울이지 않았다. 또한 전시장 구성도 단순히 광산장비, 화석, 광물 위주로 구성되었기 때문에, 광부들은 석탄박물관을 온전한 자신들의 역사로 느끼기에는 한계가 있었다. 아래의 진술은 그러한 모습을 잘 보여준다.

뭐지, 이거 화석 같은 거, 광물, 접하지도 않는 돌 석탄의 생산과정인지 그건 모르겠지만, 그거는 우리 접하는 건 아니거든. (생략) 그나마 광산장비 그런 것밖에 기억이 없으니깐. 다른 거는 전시한 거는 우리한테는 큰 호감이 안 가지. 실제 탄광에 들어가면 이것들은 아무것도 없어요.¹⁰⁴⁾

101) 광부F(남, 1987년부터 90년도 4월까지 은성광업소에서 근무)의 제보(2022년 5월 6일, 에코랄라 앞 공터).

102) 광부D(남, 1963년부터 90년도까지 은성광업소에서 근무)의 제보(2022년 5월 9일, 에코랄라 앞 공터).

103) 광부D(남, 1963년부터 90년도까지 은성광업소에서 근무)의 제보(2022년 5월 9일, 에코랄라 앞 공터).

광산장비들 같은 게 전시실 내에 딱 있고 해서 광부들의 생활에 관련된 내용이 너무 없었어요. 석탄의 기원이라든가 에너지라든가 이런 쪽만 좀 있었고....¹⁰⁵⁾

광부들은 전시된 광산장비 대해서는 비교적 긍정적 반응을 보였지만 화석, 석탄 외의 광물 등과 같은 전시물에 대해서는 전혀 공감하지 못했다. 실제로 광부들은 전시물 대부분은 그들이 탄광에서 일하면서 접하지 못했던 것들이다. 이곳은 석탄을 주제로 한 박물관이고 광부들이 실제로 일했던 장소였지만, 이러한 전시에 그들은 공감하지 못하고 있었다. 이렇게 광부들은 석탄박물관이라는 대체 사업이 시행되었지만, 이러한 사업에서조차도 그들은 여전히 배제·소외되었던 것이다.

이처럼 광부들과 별다른 접촉이 없었던 석탄박물관이지만, 2003년 학예사 A가 새로 부임하자 광부들과의 교류가 시작된다. 대학원에서 민속학을 전공한 그는 자신의 전공 지식을 박물관 전시에 적극적으로 활용코자 했다. 먼저 A는 광부들의 삶을 이해하고 그들의 이야기를 전시에 도입하기 위해, 주기적으로 광부들과 면담을 시도하였다. 이러한 노력이 빛을 본 것은 2010년에 시행된 리모델링이다. 학예사 A는 리모델링을 통해 광부들의 이야기를 적극적으로 수용하고자 하였다. 마침 2009년에 강원랜드 문경지부가 생기게 된다. 석탄박물관, 강원랜드 복지재단 이 두 단체는 이전에 적었던 광부들과의 교류를 적극적으로 구상·실행해 나갔다.

강원랜드 복지재단 문경지부는 실직한 광부들의 복지를 위해 노력한다. 주로 틀니나 진폐증 진료비 지원 등과 같은 의료 서비스부터 관광, 명절 선물, 여러 가지 체험 등 실생활에서 느낄 수 있는 복지로 바꾸어 나갔다. 그동안 소외되었던 광부들을 위해 노력하기 시작한다.

탄광에 다니실 때만 해도 엄청 돈을 모을 기회가 많았는데도 불구하고, 지금 삶의 터전이 아주 부자인 분들은 극소수에 달하고, 실제로 가서 보면 생활이 되게 어려운 분들이 많다는 거. 그래서 이분들의 얘기를 들어보면 본인들이 이제 배우지 못한 그런 것 때문에. 사회적인 소외자이면서, 약자가 되어버린 게, 안타까웠고....¹⁰⁶⁾

그러던 중 문경시지부의 사회복지사 A는 퇴직한 광부들을 위한 일자리 사업을 목적으로 석탄박물관이라는 장소에 주목해 전시해설사업을 구상하게 된다. 그녀는 이

104) 광부E(남, 1984년부터 폐광될 때까지 은성광업소에서 근무)의 제보(2022년 5월 6일, 에코랄라 가온오프세트 장 리프트 사무소).

105) 학예사A(남성, 만49세, 전 석탄박물관 학예사)의 제보(2022년 11월 28일, 전화 통화).

106) 사회복지사A(여성, 강원랜드 복지재단 문경시 지부가 생긴 2009년부터 종료되는 2016년까지 근무)의 제보(2022년 03월 04일, 문경지역자활센터).

러한 사업을 단순한 복지사업이라고 생각하지 않았다. 사회복지사 A는 그들이 배우지 못한 한이 있다는 것을 알게 되었고, 그들에게 정서적 도움을 줄 수 있는 사업을 기획한 것이다.

이러한 활동은 광부들에게 자랑거리가 되기도 했다. 사실 광부들에게 공부란 낮은 활동이었다. 하지만 이러한 기회를 통해 공부하며 해설사가 된 전직 광부는, 자신의 과거 이야기를 자식과 손자들에게 자랑스럽게 말할 수 있게 되었다. 또한, 과거 광부들의 이야기를 정리하면서, 자연스레 자신들의 삶을 재인식하는 계기가 되기도 했다.

Ⅲ. 박물관 전시와 기억의 재구성

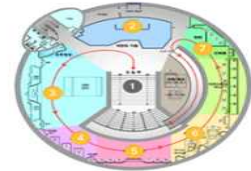
1. 광부의 재조명과 기억문화 중심의 전시

박물관은 ‘기억의 장소’를 만들어내려는 시도이다.¹⁰⁷⁾ 또한 기억이 구성되는 주요한 방식 중 하나는 장소의 생산을 통한 것인데, 주로 문화유산, 특정 건물의 보존, 박물관 등이 대표적 사례라 할 수 있다.¹⁰⁸⁾ 이러한 현상은 석탄박물관도 마찬가지이다. 문경석탄박물관은 이러한 특성을 부각하기 위하여 1999년 5월 20일 은성광업소가 있던 자리에 개관했다.



<사진 1-1> 석탄박물관 입구¹¹⁰⁾

- 1 한미서
- 2 석탄의 기원
- 3 광물/광석
- 4 석탄과 탄광
- 5 제단광 현황
- 6 석탄의 이용
- 7 석탄산업의 역사(탄광/역사관)



<사진 1-2> 제1전시실¹⁰⁹⁾

- 1 출생모형
- 2 탄광촌이야기
- 3 애착비엔
- 4 탄광사구실/광부복장
- 5 공인/채탄
- 6 석탄(은성광업소 도형)탄광재해
- 7 영상실
- 8 고서도(고서대)은 광역 관공자



<그림 1-3> 제2전시실¹¹¹⁾

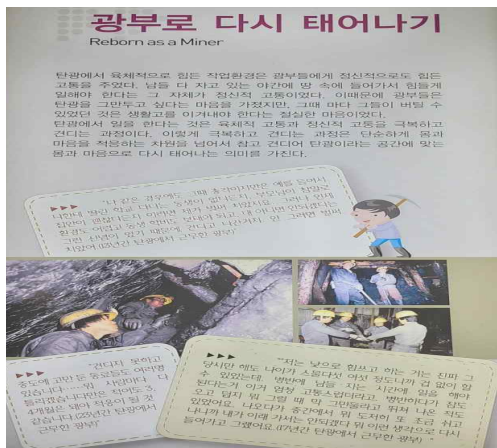
107) 팀 크레스웰, 심승희 역, 『장소』, 시그마프레스, 2012, 7쪽.
 108) 팀 크레스웰, 위의 책, 133쪽.
 109) 에코랄라 홈페이지, <석탄박물관 전시실>, 2022년 7월 21일 접속.
 110) 직접촬영, 2021년 10월 21일.
 111) 직접촬영, 2021년 10월 21일.

실상 광부들의 이야기가 없었어요. 광부들 이야기가 없어서 이렇게 석탄박물관이라는 것이 물론 장비도 있어야 하겠지만, 좀 인문학적인 그런 광부들의 이야기가 좀 있어야 하지 않느냐는 생각을 하면서, 이제 광부들을 만나기 시작을 했죠.¹¹²⁾

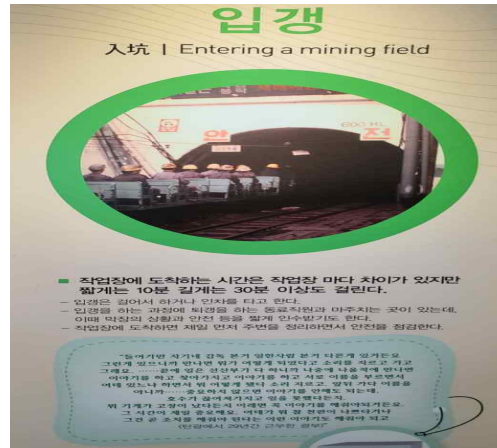
리모델링을 맡았던 학예사 A는 다른 박물관과 마찬가지로 초기에는 역사적 사실에 근거한 평범한 전시를 추구했었다. 하지만 위의 언술처럼 그의 민속학 전공을 살려 인문학 전시를 도입하고자 결정하였다. 이러한 결심에는 광부들의 삶이 진솔하게 드러났으면 좋겠다는 생각이 결정적이었다.

문경석탄박물관은 단순히 물품을 전시하는 것뿐만 아니라 광부의 기억과 경험을 적극적으로 활용하였다. 광부의 이야기를 시청각 자료로 변환하여 그들의 이야기를 실감나게 전할 수 있도록 노력했다. 그들의 기억과 경험은 박물관 곳곳에 배치되어 관람객들이 전시물을 생생히 느끼도록 도움을 주었다.

이러한 전시를 볼 수 있는 곳은 중앙전시장의 제2전시장이다. 이곳은 첫 출근 풍경부터 금기, 여성 광부 이야기, 탄광 재해, 업무 등으로 설명하는 전시 오브제들로 구성되었다. 주목할 점은 전시 오브제 반 이상을 차지하는 그들의 구술사 인터뷰 내용이다. 당시의 심정이나 경험한 일을 그들의 언어로 표현하는 것이다.



<사진 2-1> 구술사 전시 오브제¹¹³⁾



<사진 2-2> 구술사 전시 오브제¹¹⁴⁾

또한 석탄박물관에서는 앞서 말했듯이 강원랜드 복지재단 문경시 지부는 진폐 협의회¹¹⁵⁾ 등과 연계하여 2012년에 광부들과 진폐재해자 일자리 사업을 시행하였다. 진폐협의회는 지원금만 지급하고 당시 복지재단에 근무했던 사회복지사 A와 학예사

112) 학예사A(남성, 만 49세, 전 석탄박물관 학예사)의 제보(2021년 12월 22일, 가은역 카페).

113) 직접촬영, 2021년 10월 21일.

114) 직접촬영, 2022년 7월 23일.

115) 진폐증에 걸린 사람들을 지원하는 단체.

A가 주도적으로 사업을 진행했다. 명분상 이것은 갑작스럽게 일자리를 잃은 광부들의 복지 차원에서 이루어진 것이다.

이러한 활동이 광부들에게 긍정적 정체성 부여 및 자긍심 형성의 가능성 역시 사업의 중요한 이유로 설명되었다. 실제로 광부들은 전시해설사를 단순히 용돈벌이로 생각하지 않으며, 진지하게 참여하였다. 스스로가 광부라는 직업을 비하하는 경향도 있었지만, 관람객을 안내·교육하는 과정에서 자연스럽게 자부심이 생기는 것이다.

리모델링을 진행하며, 학예사 A는 기억문화 중심의 전시를 추구하였다. 이러한 방향성은 진폐재해자일자리 사업에서도 강조된다. 그는 탄광과 관련된 문헌, 유물도 중요하지만, 전직 광부들의 구술자료 또한 역사적 가치가 존재한다고 생각하였다. 전직 광산 근로자들이 직접 관람객에게 탄광에 대한 설명과 더불어 각종 체험담, 일화 등 실감 나는 정보를 제공함으로써 관람객들에게 새로운 전시환경을 조성하고자 하였다. 전직 광부들의 생생한 경험 등에 대한 구술역사도 보존하고, 활용하여 탄광 지역에 대한 가치를 극대화하는 작업이었다.

한편, 문경 석탄박물관이 에코랄라로 확대·개편 과정에서, 학예사 A도 문경시청으로 발령받게 된다. 또한 강원랜드 복지재단의 지원사업도 종료됨에 따라 전시해설사의 위치는 점점 위태해지기 시작했다. 결정적으로, 진폐재해자들의 선별적 복지에서 보편적 복지로 전환되면서 결국 이 사업은 중단되었다.

저는 이 일을 하는 가장 큰 거는 상징적인 의미였어요. 석탄박물관 실제 탄광이었고 이곳에 해설하고 있다. 이게 큰 의미예요. 제 개인적으로 석탄박물관 11년 중에서 제일 좋았던 사업이에요. 의미가 있어.¹¹⁶⁾

이렇게 일이 끝난 것은 학예사 A에게도 개인적으로도 매우 아쉬운 일이었다. 그가 제일 의미 있게 했던 사업이고 자부심을 가졌던 사업이었지만, 외부적 상황에 의해 종료되었기 때문이다. 하지만 해설사를 했던 광부들은 그 당시의 경험을 통해 자신의 정체성을 재정립하고, 박물관에 대한 인식이 변화되었다는 의의는 여전히 존재한다.

외부전시장에 속하는 탄광사택촌 전시장에서도 광부들의 기억문화를 활용한다. 이곳은 사진관, 목욕탕, 푸줏간 등 과거 광부들이 이용했던 가게들과 그들이 지냈던 숙소를 재현해놓은 전시장이다. 원래 숙소는 윗사택, 아래 사택으로 구분되었지만, 윗사택의 설계도를 참고하여 비슷한 모습으로 복원하였다.¹¹⁷⁾

주로 '주문화' 위주의 전시로 구성되어 있다. 실제 광부들의 목소리가 나와 현장감을 살려주며, 사택촌에 대한 향수를 불러일으킨다. 이것이 사택 전시관의 가장 큰

116) 학예사A(남성, 만 49세, 전 석탄박물관 학예사)의 제보(2021년 12월 23일, 가은역 카페).

117) 윗사택은 주로 간부나 지식인들이 살았고, 아래 사택은 일반 광부들이 살았던 사택이다.

특징 중 하나이다. 또한 장소마다 과거 그 장소에서 나왔을 법한 말들을 실제 광부들이 음성으로 녹음하여 나오고 있다. 이러한 장치로 인해 관람객들은 전시물에 더욱더 집중하게 되고 장소를 쉽게 이해하게 된다.

2. 의도된 전시구성과 배제된 기억

석탄박물관은 광부들의 생활상을 관람객에게 보여주기 위해 많은 노력을 했다. 이는 최근 일상에 관한 관심이 증가한 현대인의 관광 지향과도 일정하게 맞물려 있다.¹¹⁸⁾ 과거 평범한 사람들의 생활상을 보여주며, 가옥, 일터의 모습 등 ‘사실적인’ 배경 안에서 전시된다.¹¹⁹⁾ 하지만 이러한 전시 오브제는 특정 엘리트 집단과 현재의 관점으로 재구성되기 때문에 왜곡되기 쉽다. 또한 석탄산업의 흔적이 대부분 지워진 상황에서, 현재 사람들이 과거의 일을 정확히 이해하기는 힘들 것이다.¹²⁰⁾ 그래서 관람객은 박물관, 복원된 사택, 탄광 등의 인공물과 전시자료를 의존하여 그들의 생활상을 상상해내 갈 수밖에 없다. 즉, 박물관에서 제시한 정보가 관람객들에게 탄광과 광부에 대한 객관적 지식이 되는 것이다.

실제로 석탄박물관은 ‘사실적인’ 전시를 위해 광부들의 면담자료, 해설, 음성전시 등 다양한 방법으로 그들의 생활상을 보여주고자 노력했다. 이러한 모습은 엘리트주의 전시 관념에서 벗어나고자 하는 움직임으로 볼 수 있다. 하지만 현재 석탄박물관에서 재구성된 광부들의 삶을 사실적으로 제시하는가에 대해서는 좀 더 고민할 필요가 있다.

그 현장감이 많이 떨어져 탄 캐는 현장 거기 단지 그 한군데 그거는 좋았는데... (생략) 나머지는 현장감이 좀 떨어진단다.¹²¹⁾

지금 생각하면 저 사택 자리도 맹 저걸 실제로 과거에 있던 사택은 아니야. 지금 그건 아주 판판이야. 그러니까 옛날 그대로 그걸로 해봤으면(좋았을 텐데)... 저건 80년대 이후에 생긴 사택이야.¹²²⁾

광부들의 증언은 과거 자신들의 실제 생활 및 경험과 박물관의 전시에는 일정한 차이가 존재함을 보여준다. 물론 광부들은 이러한 전시를 통해 과거 자신의 생활에 대한 향수를 느낄 수 있다. 하지만 그것들은 보존의 과정을 거치면서 안전의 문제나, 관람의 효율성 등과 같은 이유로 실제와 다르게 구성되었다는 사실도 분명하게 존재한다.

118) 존 어리·요나스 라슨, 도재학·이정훈 역, 『관광의 시선』, 소명출판, 2021, 38쪽.

119) 존 어리·요나스 라슨, 위의 책, 같은 쪽.

120) 존 어리·요나스 라슨, 위의 책, 257쪽.

121) 익명(남, 은성광업소에서 근무했던 광부)의 제보(2022년 9월 18일).

122) 익명(남, 은성광업소에서 근무했던 광부)의 제보(2022년 3월 5일).

복원한 인공물 또한 낙후된 과거의 것 그대로가 모습이 아닌 비교적 현대화된 것으로 대체, 복원되었다. 예를 들면 주거지의 경우 과거 열악했던 실제 모습이 아닌, 선진화된 가옥의 형태로 전시된 것이 그러하다. 이것은 과거에 대한 현재의 낭만적인 이미지에 맞추어서 고안된 개발이며, 이른바 가장 좋은 것을 활용한 것이다.¹²³⁾ 실제로 직접 경험한 광부들은 이러한 차이점을 명확히 이야기하고 있었다.

석탄박물관의 설립 주체는 문경시이지만, 실질적으로 주도한 것은 국가소속인 석탄공사이다. 국공립 박물관의 전시는 국가 정체성의 공적 승인의 재현이며, 관람객들에게 제도화된 서사를 주입하기 위한 수단으로 활용될 수 있다.¹²⁴⁾ 문경석탄박물관은 작게는 문경시의 전반적인 인상이며, 크게는 한국 석탄산업의 전반을 보여주는 장소로 판단했을 것이다. 이러한 국가적 차원의 재구성을 거치면서 ‘산업전사’인 광부들의 이미지를 활용, 부각하고 있다.

박물관의 전시구성에서는 의도적으로 만들어진 광부 이미지가 더욱더 뚜렷이 보인다. 이곳에서는 그들의 일반적인 일상, 노동에 관한 개인적인 기억에 대해서는 비교적 상세히 전시된다. 하지만, 석탄생산을 위한 노동을 제외한 그들의 여가생활은 생략, 축소되는 경향이 있다.

이와 같은 전시는 석탄박물관이 한 지역의 문화를 대표하여 소개하기 때문이다. 석탄박물관은 현재 민간에서 운영하고 있다. 하지만 본래 국가와 지자체에 의해 건립되었으며, 지금도 그 영향에서 완전히 자유로울 수 없다. 그렇기에 석탄박물관의 전시는 지역에 대한 부정적 인상을 남기면 안된다. 전시된 광부의 모습은 근현대사의 ‘산업전사’로서 여전히 기억되어야만 하며, 그들의 희생 또한 합리적인 결과여야 한다. 그렇기에 산업전사들은 비난받을만한 행동을 하면 안 된다. 다시 말해 근면·성실한 노동자이어야만 하는 것이다.

그때 집집마다 아가씨들이 다 있으니깐, 광산쟁이들 무조건 뭐 술 퍼마시지.¹²⁵⁾

술집 아가씨들만 해도 아가씨들이 돈 벌려고 할 길이 없으니 여까지 들어왔지. 술집마다 아가씨들 다 있어서 술도 많이 먹고 그랬지.¹²⁶⁾

위의 진술처럼 은성광업소 근처 술집들은 대부분 여성 접대부들이 대기하고 있었다고 한다. 광부들은 이러한 술집이 가운뎃에 100여 개 정도 존재한다고 기억한

123) 에드워드 텔프, 김덕현·김현주·심승희 역, 『장소와 장소상실』, 논형, 2005, 217쪽.

124) 조우제, 「한국 산업화의 기억과 재현_문경 석탄박물관의 사례를 중심으로」, 안동대학교 대학원 석사학위 논문, 2020, 3쪽.

125) 익명(남, 은성광업소에서 근무했던 광부)의 제보(2022년 3월 5일).

126) 익명(남, 은성광업소에서 근무했던 광부)의 제보(2022년 5월 9일).

다.¹²⁷⁾ 이렇게 작은 지역에 수많은 술집이 존재했다는 것은 광부들 대부분이 이러한 유흥문화에 친숙했다는 증거이다. 실제로 광부들은 음주문화를 회상하는 과정에서, 여성 접대부의 존재를 자연스럽게 이야기했다. 그리고 그와 관련된 다양한 이야기를 들을 수 있었다.¹²⁸⁾ 이처럼 광부들의 기억에 명확히 남아있지만, 박물관 전시에서는 이러한 모습이 의도적으로 배제된 것이다.

월급날의 풍경, 월급 이 사람들 간주(외상값) 받는다, 아니면 간주 받는다 카는데, 그때 이제 앞에서 집에 술집 아가씨들이 나와가지고, 껌 씹으면서 이 외상값 받으러 오는 그런 풍경이 그거는 잠깐 넣어놨는데, 그런 걸 좀 넣기가 좀 그래요. 예컨데 그때는 막걸리만 팔면 옆에 아줌마, 아가씨가 있어가지고 같이 젓가락 두들기고 놀았다. 그런 얘기가 있는데 그게 조금 넣기가 좀 여기가 이제 관공서다 보니까 약간...¹²⁹⁾

박물관 측에서도 광부들의 이러한 삶과 문화를 충분히 인지하고 있다. 하지만 광부들 기억의 재구성 과정에서 유흥문화를 비롯한 특정한 측면은 철저히 배제될 수밖에 없었다. 관공서라는 특성상 이러한 유흥문화를 전시하기에는 무리가 있고, 광부들에 대한 불필요한 오해를 불러일으킬 수 있기 때문이다. 이는 단순하고 ‘진정한’ 재구성은 존재하지 않으며, 필연적으로 조정과 재해석이 수반된다는 점을 보여준다.¹³⁰⁾

이러한 구성은 장소에 대한 대중적 정체성에 기인한 것으로 보인다. 대중적 정체성은 집단과 개인의 경험으로부터 발전해왔다기보다는, ‘여론을 주도하는 사람’에 의해 주어지며, 대중매체, 특히 광고를 통해 생성된다.¹³¹⁾ 2000년대에 이르러서는 석탄과 연탄이라는 단어 자체가 과거를 지칭하는 하나의 향수가 되었다. 많은 탄광이 일종의 ‘테마파크화’를 거쳐 일반대중에게 공개되면서 향수를 더욱더 부각한다. 또한 여기에는 ‘연탄 한 장의 온기’, ‘아버지’ 등의 키워드를 적극적으로 활용하며, 언론을 비롯한 미디어의 개입이 관계된다.¹³²⁾

영화를 통해서 감동을 받으면서 내 삶이 좀 바뀔 수 있잖아요. 그렇기 때문에 우리가 그런 영화라든가 이런 책을 이렇게 읽고 하는 거잖아요. 마찬가지로 여기서 와서 이런

127) 제보자마다 기억하는 술집의 개수에 차이가 있으며, 70개에서 150개 사이로 기억하고 있다.

128) 월급날 여성 접대부들이 외상을 받기 위해 은성광업소 입구에서 기다리고 있거나 밤새 술을 마셔 출근하지 못할 것 같거나 질투심에 광부의 부인들이 직접 술집에 찾아가는 이야기 등 다양한 언술을 들을 수 있었다.

129) 학예사A(남성, 만 49세, 전 석탄박물관 학예사)의 제보(2022년 11월 28일, 전화 통화).

130) 존 어리·요나스 라슨, 같은 책, 2021, 262쪽.

131) 에드워드 펠프, 같은 책, 2005, 134쪽.

132) 김지만, <선비와 석탄의 고장 아 문경>, 헤럴드경제, 2005.07.08.; 김재산<‘폐광도시’ 문경 관광객 300만 명 육박>, 국민일보, 2005.10.24.; 한준규, <문경에는 특별하게 있다>, 서울신문, 2006.04.27.; 조정진, <아버지의 탄광 마을은 아들의 색을 입힌다>, 세계일보, 2012.1.26.; 박윤섭, <15년 동안 캔 삶의 광, 아버지가 있었다>, 사진마을, 2014.01.14.; 신진호, <550원의 행복... 쌀쌀한 날씨에 분주해진 연탄공장>, 중앙, 2017.11.07.

지식은 지식대로 하지만 결국 여기 와서 이런 이야기들을 통해서 감동을 받을 수 있도록 하고자 했어요.¹³³⁾

이러한 영향과 더불어 학예사 A의 개인적 의지 또한 전시구성에 일정한 영향을 미친 것으로 보인다. 위의 진술처럼 그는 박물관이 지식의 창고와 교육의 목적만을 지니는 것이 아니라, 광부들의 생생한 목소리를 통해 관람객이 감동을 느낄 수 있어야 한다고 했다. 물론 이러한 스토리텔링 과정에서 광부에 대한 미화는 일정 부분 불가피한 부분이 있으며, 그들의 과거 삶과 기억에 대한 선택과 배제의 작업을 거치게 된다.

하지만, 주목할 점은 문경 석탄박물관에서 개인의 경험과 기억을 놓치지 않고 다루고자 했다는 것이다. 물론 대중매체에서 일반적으로 그려진 것처럼 광부들에 대한 낭만화 작업과 더불어 그들의 희생을 당연시한 모습도 나타난다. 하지만, 박물관 측에서도 이러한 점을 나름은 경계한 것으로 보인다.

산업전사라는 말은 정부에서 붙여줬는데, 그 말은 저 개인적으로 싫어해요. 전사를 붙인 거는 이분들 때문에 우리가 먹고살았다. 우리 근대를 먹여 살렸다. 물론 맞는 말이지만 하지만 그걸 가지고 정부에서는 산업 전사라고 해서, 마치 그것이 당연한 것처럼...¹³⁴⁾

최대한 좀 광부들의 삶과 모습이 미화되고 그런 것보다는. (생략) 있는 그대로 보면서 와서 교육적으로 외우고 배운다기보다는, 관광객이 자신의 삶을 고민하고 생각할 수 있는 계기가 되기 위해서...¹³⁵⁾

비록 의도하지 않았더라도 광부들을 미화하며 산업전사 이데올로기의 영향을 받은 전시가 이뤄진 것은 사실이다. 하지만 석탄박물관 측에서는 광부들의 삶을 있는 그대로 보여주기 위하여 나름의 고민을 하였으며, 다양한 방법을 통해 그들의 희생과 노고를 보여주고자 했다. 또한 사실에 근거한 부정적인 모습을 강조하는 것은 전시의 주체인 광부들도 원하지 않는 부분이 있었다. 그리고 이러한 모습을 볼 관광객의 감정도 중요한 고려대상이었다. 최종적인 전시구성은 이러한 것들을 종합적으로 고려하여 결정된 것이다.

중요한 것은 단순히 학예사들과 관련자들의 판단이 아닌, 그 시대를 경험한 광부들의 판단인 증언을 바탕으로 전시를 기획하였다는 점이다. 물론 그러한 증언 역시 학예사 및 전시 결정권자의 가치판단이 개입되어 취사선택 되었지만, 은성광업소를 경험한 광부들의 목소리를 담아내고자 한 노력은 부정할 수 없다.

133) 학예사A(남성, 만 49세, 전 석탄박물관 학예사)의 제보(2022년 4월 12일, 안동시 카페).

134) 학예사A(남성, 만 49세, 전 석탄박물관 학예사)의 제보(2022년 11월 28일, 전화 통화).

135) 학예사A(남성, 만 49세, 전 석탄박물관 학예사)의 제보(2021년 12월 22일, 가은역 카페).

Ⅳ. 문화적 기억과 석탄박물관 전시의 의미

1. 광부들의 능동적 참여와 실천과정

석탄박물관의 운영 주체는 에코랄라 사업단과 문경시청이다. 하지만 석탄박물관의 리모델링 기획에 참여해 중요한 역할을 했던 학예사 A는 박물관의 주체는 ‘광부’라고 단언한다. 그 이유로는 단순히 광물, 화석, 기계와 같은 탄광이나 광업 관련 유물의 전시를 넘어, 광부들의 이야기가 오롯이 담긴 박물관을 만들고자 하였기 때문이다. 하지만 기억문화 중심의 전시에 초점을 맞출 경우, ‘기억의 왜곡성’을 경계해야 할 필요가 있다. 개인의 기억에 의존해야 하는 특성상, 그것의 신뢰성 문제가 발생하기 때문이다.

그래서 이러한 시도에 대한 비판적인 입장도 존재한다. 예를 들면 광부의 시선과 목소리를 표방한 석탄박물관이지만, 결국 그들 스스로가 기획한 것이 아니며, 어디까지나 전문가인 특정 학예사가 주도했다는 비판이 그러하다. 또한, 구술자료의 특성상 광부의 인터뷰에 대한 신뢰성에 의문을 표하는 시각도 존재했다. 앞서 말한 구술사의 ‘왜곡된 기억’에 대한 경계심이다. 그럼에도 불구하고 그들이 자의적이든 비자의적이든 석탄박물관의 전시에 적극적으로 참여했다는 것은 부정할 수 없는 사실이다. 아래의 진술이 그러한 모습을 잘 보여준다.

ㄱ. (해설사를 하기 위해서) 일주일 동안 교육을 받고 시험도 쳐야 해요. 근데 그분들이 앞줄에 앉았대. 그러니까 그 교육하러 오는 교수들도 감동받았어요. 밤에 모자에 램프를 걸고 책상에 앉아서 공부하고 했어요. 이런 사례가 그 당시 (국립중앙과학관의) 미담으로 남아있어요.¹³⁶⁾

ㄴ. 녹음을 안 한다고 했어요. 근데 짐사람이랑 아줌마들도 또 오고 그래서 가서 녹음했지.¹³⁷⁾

전시해설을 준비하면서 광부들은 적극적으로 교육에 임하는 등 참여 의지가 매우 강했다. 예를 들면 석탄박물관에서는 광부들을 과학해설사로¹³⁸⁾ 만들기 위하여 대전 국립중앙과학관의 일주일 교육과정을 받게 하였다. 광부들은 항상 맨 앞줄에 앉아서 공부하는 등 열의를 가지고 교육과정에 참여했다. 이것을 본 교수들도 감동할 정도였으며, 과학관의 미담으로 현재까지 전해진다고 한다. 실제로 참여자 중에는 글을 읽고 쓸 수 없는 문맹자도 있었지만, 시험에 통과하기 위해서 그들은 열심히 노력했다. 밤에는 머리에 램프를 달아가면서 공부한 결과 자격시험에 전원 합격하게 된다.

136) 학예사A(남성, 만 49세, 전 석탄박물관 학예사)의 제보(2021년 12월 22일, 가은역 카페).

137) 광부B(남성, 은성광업소에 일했던 광부 및 석탄박물관 전 해설사)의 제보(2022년 3월 5일, 에코랄라 앞 공터).

138) 석탄박물관에서 해설사를 하기 위해 과학해설사 자격증이 필요했다.

음성녹음을 할 때도 광부들은 자발적으로 지인에게 연락해 함께 했다. 구술사 전시를 위한 인터뷰를 진행할 때도, 탄광과 관련한 물건을 찾아서 먼저 박물관에 기증할 정도였다. 이러한 점을 고려한다면, 구술사 전시는 단순히 한 학예사의 의지와 노력만이 아닌 것으로 판단된다. 오히려 그것은 광부들의 적극적인 호응과 참여에 의한 결과인 것이다.

만약 기획 단계에서 기억의 왜곡성을 경계하여 구술사 전시를 활용하지 않았다면, 광부들의 공감을 얻기 힘들었을 것이다. 이러한 점을 고려하면 기억 중심의 전시야말로 광부들이 석탄박물관에 대한 인식변화에 중요한 계기라 할 수 있다. 광부의 적극적인 참여와 역할이 전제된 이러한 전시는, 그들의 공감을 얻을 수 있었다. 이 과정에서 과거 탄광에 대한 광부들의 기억이 부활하게 된다. 그 결과 광부들은 석탄박물관이 자신들의 공간이라는 인식으로 이어진다.

어르신들이 자기들이 살아온 길이잖아요. 그러다 보니까 이제 아이들한테 더 현실감 있게 얘기하죠. (생략) 본인들이 산 경험이잖아. 그런 부분에서 어르신들이 상당히 잘해주셨어요. 모니터링을 했는데 반응도 좋았어요.¹³⁹⁾

평생 광업에 종사한 자신의 경험을 관람객에게 설명한 역할을 한 광부들은 자신들의 일에 만족하며 자부심을 느끼게 되었다. 이러한 광부들의 적극적인 참여는 관람객들에게도 긍정적인 반응을 받았다. 전시해설 사업을 통해 광부들은 일반 역사서에서 볼 수 없는 자신의 이야기를 바탕으로 관람객들과 소통했기 때문이다. 실제로 해설내용 중 많은 내용이 석탄을 채굴하면서 위험했던 일이나 한을 말하는 경우가 많았다고 한다. 그리고 관람객들은 실제 광부였던 사람의 이야기를 귀 기울여 청취하며 반응을 보였다. 평소에 석탄이나 광부에 대해 무관심했던 사람들도 광부가 직접 들려주는 생생한 이야기에는 쉽게 공감하는 것이다.

지금은 관람객들하고 일면식도 없으니깐 그렇지. (해설사 활동을 할 때) 그때는 말을 못해도 탄 분들이 와서 이렇게 묻고 할 때 그래도 내가 아는 대로 답해준다는 거, 이게 참 즐겁고 좋다. 이런 감정은 느꼈지. 인제는 뭐 들어갈 일도 없고 운동 삼아 가면 있으니까 기분은 좋아. 이 자리가 이렇게 변해서 얼마나 좋나. 이것도 없으면 다 폐허가 됐을 텐데 참 다행스럽고 좋다고 생각해요.¹⁴⁰⁾

139) 사회복지사A(여성, 강원랜드 복지재단 문경시 지부가 생긴 2009년부터 종료되는 2016년까지 근무)의 제보 (2022년 3월 4일 문경지역자활센터).

140) 광부B(남성, 은성광업소에 일했던 광부 및 석탄박물관 전 해설사)의 제보(2022년 3월 5일, 에코랄라 앞 공터).

비록 전시해설사업은 종료되었지만, 그들은 당시를 회상하며 현재를 위로한다. 위의 진술처럼 그들은 해설사라는 경험을 단순한 용돈벌이나 직업으로 생각하지 않았음을 확인할 수 있다. 폐광 후 힘들었던 시기에 그들은 박물관 해설사를 통해 경제적으로나 정서적으로 안정을 되찾을 수 있었다. 이를 계기로 광부들 역시 석탄박물관에 대한 인식도 자연스레 긍정적으로 변화하게 된다.

그 결과 광부들은 문경 석탄박물관이 자신들의 것, 자신들의 문화라는 인식이 생겨나기 시작했다. 이러한 모습은 전국에 있는 3개의 석탄박물관을 탐방하면서 “그래도 우리가 낫네.”, “우리는 몇 등이네”. 등의 말을 하는 데에서도 확인된다. 문경시 석탄박물관을 ‘우리’라고 표현하면서 자신과 동일시 하는 것이다.

2. 기억과 생활상의 박물관 전시 적용과 의미

개인의 기억은 천차만별이고 시간이 지나면서 기억의 형태는 변형되는 위험성이 존재한다. 이러한 위험성에도 불구하고, 문경 석탄박물관은 광부들의 삶을 알리는데 그들의 개인적인 기억을 적극적으로 활용하였다.

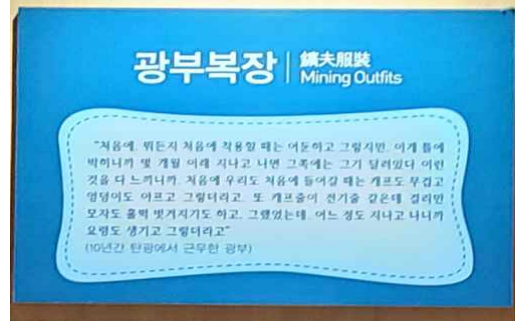
박물관은 기본적으로 유물을 보존·연구하는 곳이며, 그 내용을 대중에게 알리는 역사적인 장소이다.¹⁴¹⁾ 기억과 역사는 언뜻 보기에는 비슷하지만 서로 다른 특성이 있다.¹⁴²⁾ 그렇기에 박물관에서 개인의 기억을 강조하는 것은 흔치 않은 일이다. 기억은 항상 왜곡이나 망각이 동반된다. 그렇기 때문에 정확하고 보편적인 사실만을 전시해야 하는 박물관에서 개인의 기억을 활용하기란 쉽지 않다. 따라서 문경 석탄박물관의 구술사 전시는 박물관의 일반적 특성에 반하는 일이기도 하다.

하지만 문경 석탄박물관에서는 광부들의 기억을 강조하여 전시한다. 역사는 개인의 기억을 통제하며 보편적인 사실만을 강조해왔지만,¹⁴³⁾ 이곳에서는 역사와 기억이 상호교호적인 관계로 구성된다. 실제로 박물관 전시구성을 살펴보면 기존의 전시와 구술사 전시가 상호보완적 관계임을 확인할 수 있다.

141) 피에르노라, 김인중 역, 『기억의 장소① 공화국』, 나남, 2010, 34~35쪽.

142) 기억은 삶이고, 살아있는 집단에 의해 생겨나며 끊임없이 진화해간다. 이러한 과정에서 왜곡되며, 활용되거나 조작되기도 쉽고 잊혔다가 갑자기 다시 떠오르기도 한다. 반면에 역사는 더 이상 존재하지 않는 것에 관해 새로운 문제를 제기하는 재구성이다. 역사는 과거에 대한 하나의 표상이며, 모두에게 속하면서 아무에게도 속하지 않는다. 그래서 역사에는 보편적인 사명이 부여된다. 또한 역사는 지적이고 비종교적인 작업이기 때문에 분석과 비판적 담론을 요구한다.(피에르노라, 김인중·유희수 역, 『기억의 장소① 공화국』, 나남, 2010, 34~35쪽.)

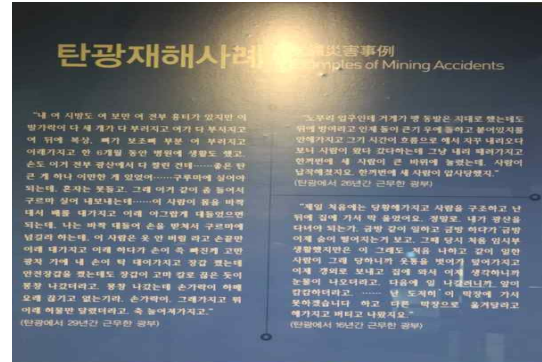
143) 피에르노라, 같은 책, 2010, 34~35쪽.



<사진 3-1> 광부의 복장에 대한 전시패널¹⁴⁴⁾

<사진 3-2> 광부의 복장에 대한 구술사 전시¹⁴⁵⁾

<사진 3-1>은 광부들의 작업복을 사진과 함께 설명하고 있는 전시물이다. 여기서 관람객들은 광부들의 복장에 대해 파악할 수는 있지만, 흥미를 느끼기에는 다소 부족하다. 하지만 <사진 3-2>의 구술사 전시가 이를 보충한다. 광부들이 작업복을 입을 때 있었던 일화를 구술사 전시를 통해 소개하는 것이다. 이를 통해 앞에서 제시한 일반적인 내용이 아닌 문경 석탄박물관만의 고유한 내용으로 관람객들이 흥미를 느낄 수 있도록 보완한다.



<사진 4-1> 탄광재해에 관한 전시패널¹⁴⁶⁾

<사진 4-2> 탄광재해를 경험했던 광부들의 증언이 담긴 구술사 전시¹⁴⁷⁾

또한 은성탄광에서 일어난 탄광재해를 평면적으로 전시하지 않는다. <사진 4-1>을 보면 탄광에서 일어난 사건을 역사적 사실에 근거하여 전시하고 있다. 하지만 <사진 4-2>에는 실제 재해를 경험한 사람들의 참담한 심정을 그들의 언어로 관람객들에게 전달한다. 이처럼 기존 공식적 역사를 활용한 전시와 구술사 전시가 서로 배치되는 것이 아니며, 오히려 상호보완적인 전시효과를 낳는다는 것을 알 수 있다.

이 밖에도 광부들의 3교대 근무 체제, 작업의 종류 등 다양한 모습에서도 이와

144) 직접 촬영, 2022년 11월 1일.

145) 직접 촬영, 2022년 11월 1일.

146) 직접 촬영, 2022년 11월 1일.

147) 직접 촬영, 2022년 11월 1일.

유사한 방식으로 설명된다. 역사에 근거한 전시물과 구술사 전시물은 한곳에 구성되기도 하고, 다른 전시관에 따로 구성되기도 한다. 하지만 형태와 상관없이 역사적 사실에 근거한 전시물과 광부들의 구술사 전시물이 상호보완적 관계에 놓여있다. 이는 관람객들에게 새로운 경험을 느끼게 하며, 광부들의 삶을 다각적으로 보여줄 수 있다. 또한 일반적으로 접할 수 없는 정보이기 때문에 문경 석탄박물관에서만 고유성을 강화한다. 광부들도 처음에는 자신들의 기억을 대수롭지 않게 여겼기 때문에, 그것들은 자연스럽게 잊혀질 수도 있었다. 하지만 석탄박물관을 통해 광부들의 기억은 반영구적으로 전승되면서, 광부들 역시 자신의 기억이 문화적 가치가 있다는 재인식을 하게 된다.

한편, 석탄박물관 전시구성에 참여했던 광부들은 폐광 후 혼란스러웠던 자신들의 정체성을 새롭게 되찾게 되는 계기가 되었다. 문예학자 테레사 테라우레티스는 정체성을 ‘자신의 역사를 능동적으로 구성하는 것’이라고 설명한다.¹⁴⁸⁾ 달리 말하자면 자신의 역사 즉, 기억을 바탕으로 정체성이 생성, 변화, 개조될 수 있다는 말이다.

지역 내에서 완전히 지워진 탄광들로 인하여, 광부들은 사회·문화적 그리고 경제적 지위를 잃게 된다. 또한, 자신들이 광부였던 시절에 대한 기억 역시 점차 희미해졌다. 하지만 석탄박물관이 설립되며 자신들의 정체성을 증명할 수 있는 기억의 장소가 생긴 것이다. 나아가 석탄박물관에서 행해진 문화적 실천을 통해 자신들의 광부 정체성이 되살아나고 전시 참여, 해설사의 역할을 통해 새로운 역할과 정체성이 부여된다. 또한 해설 및 음성녹음 전시과정에서 자신들이 살아온 삶을 자연스럽게 정리할 수 있다. 이러한 활동들로 인하여 광부들은 새로운 도전을 하게 되며, 자긍심을 되찾게 되는 것이다.

이것은 비단 전시에 참여했던 소수의 광부만 해당하는 것이 아니다. 일반적인 광부들 또한 박물관을 방문하면, 자신의 삶을 되돌아보고 잊었던 기억을 되살릴 수 있다. 그들 또한 잊었던 개인의 역사를 활성화함으로써 자신의 정체성을 재규정한다.¹⁴⁹⁾ 즉, 석탄박물관은 전시에 참여했든 하지 않았든 광부들의 기억을 불러일으키고 자신의 정체성을 재정립하는 계기가 되는 장소로 거듭나는 것이다.

한편, 일반 관람객들에게는 또 다른 작용이 일어난다. 그들은 폐광을 겪으며 단절되었던 공간에 들어서게 된다. 이때 그들은 기억의 부활을 경험하게 된다. 장소가 기억을 되살릴 뿐만 아니라 기억이 장소를 되살리는 것을 경험하는 것이다.¹⁵⁰⁾ 즉, 원래의 의미와 목적성을 잃은 탄광은 사람들과 단절되면서 광부들만이 그 기억을 소유하고 있었다. 하지만 석탄박물관이라는 기억매체를 통해 일반 사람들도 탄광의

148) 알리아다 아스만, 같은 책, 2011, 82쪽에서 재인용.

149) 피에르노라, 같은 책, 2010, 48쪽.

150) 알리아다 아스만, 위의 책, 24쪽.

기억을 습득하면서 장소의 기억이 되살아나는 것이다. 또한 단순히 광부들을 산업 전사로만 기억하지 않고, 개개인으로서 어떠한 삶을 살았는지를 살펴볼 수 있는 공간이 된다.

석탄박물관은 이렇게 단순히 관광·교육의 목적만으로 전시를 구성하지 않았으며, 전시 주체들을 적극적으로 내세웠다. 또한 거시사 중심의 전시를 기획하는 일반적인 박물관과는 변별적인 모습이다. 문경 석탄박물관은 생애사와 같은 미시사 자료인 개개인의 기억과 경험을 적절히 분배하여 풍성한 전시 기회를 제공할 수 있다. 이것은 대한민국 근대화 과정에서 삶의 한 측면을 기록하는 과정이기도 하다.

3. 기억의 선택적 재현에 따른 광부 이미지의 획일화와 고착화

석탄박물관은 광부들의 기억을 문화적 기억으로 변환하며, 그들의 지극히 개인적인 기억이 전승·유지하게 했다. 또한, 전시에 참여하지 않은 광부들도 단절될 뻔한 기억을 회상할 수 있는 장소로 거듭난 건 분명한 사실이다. 하지만 이 장소가 전시물의 선택과 배제 그리고 불완전한 보존으로 인하여, 그들의 기억을 왜곡하고 망각을 유도했다는 점도 부인할 수 없다.

은성탄광은 어떤 것의 잔해이며 한 번의 단절을 겪은 곳이다. 그러므로 자유로운 상상의 유희나 억압된 것의 귀환이 허용되기 쉽다.¹⁵¹⁾ 외부전시장인 은성갱도는 관람객의 안전이든 전시의 쾌적함을 위해서든, 과거의 것을 재구성하였다. 이 과정에서 과거의 흔적들은 자연스럽게 사라질 수밖에 없다. 또한, 전시 주제를 중심으로 장소의 역사성과 특수성만 남게 되며, 실제 갱도와는 다른 모습으로 보존된다.

문경 석탄박물관의 특징은 기억문화 중심의 전시가 강조되고 있는 형태이다. 하지만 은성갱도 전시장에서는 이러한 전시를 찾아보기 힘들다. 이곳에서는 대부분 은성광업소의 전반적인 내용, 실감체험관에서 나타난 낭만화된 광부의 모습이 주를 이룬다. 물론 실감체험관의 뮤지컬에서 광부들의 이야기가 간접적으로 표현되지만, 그들의 삶을 다각적으로 보여주기에는 부족하다. 그들의 노동을 활기차고 밝은 모습으로 재현한 실감체험관을 통해 갱도를 친숙하게 표현하는 효과를 낳게 된다.

갱도에서 (온도가) 30도 하면은, 막장 습도가 대단해서 한 30분만 삼질만 해도(힘들어요.) 안전 장화라고 있어요. 그거를 벗어가 이러면(뒤집으면) 물이 엄청나게 나와. 그게 물이 아니고 땀이겠죠. 이래서 월남 막장이라고 불리는 거예요.¹⁵²⁾

151) 알리아다 아스만, 같은 책, 2014, 같은 쪽.

152) 광부E(남, 1985년부터 90년도까지 은성광업소에서 근무)의 제보(2022년 5월 6일, 에코랄라 가온오프세트장

(근무하면서 가장 기억에 남는 게 화재 사고인지 묻자) 그렇지 뭐 그렇다고 봐야지. 죽을 뻔했는데 살아나간 것만으로도 운 좋은 거라고 그때 있었으면 같이 죽었을지도 모르는 데...¹⁵³⁾

위의 진술처럼 이곳에서 그들의 가혹한 삶과 진정한 노동의 모습을 찾아보기 힘들다. 또한 그들의 기억에 강하게 남아있는 여러 사고에 대한 언급도 없다. 물론 석탄박물관이 다크투어리즘을 지향하기에는 무리가 있으므로 어느 정도의 조정은 필요하다. 하지만 진실된 노동 모습의 전시 부재는 광부들에게 망각을 유도하며, 관람객들에게는 산업전사의 이미지만 남는다.

이것은 소위 전형적인 ‘문화재 산업’의 모습이며, 이러한 산업은 장소의 정체성보다 상업성을 우선시하게 된다.¹⁵⁴⁾ 즉, 재구성된 은성광도는 광부들의 노동 현장의 기억이 깃든 장소가 아니라, 오히려 관광객들의 호기심을 자극하기 위한 장소라는 것이다. 이곳은 광부들의 직접적인 노동 현장이기 때문에 기억문화 중심의 전시물이 더욱더 부각되어야 한다. 하지만 그것들의 부재로 광부들은 이곳에서 온전한 기억의 부활에 이르기 힘들며, 이곳에 대한 장소감¹⁵⁵⁾ 또한 사라진다. 즉, 관광할 때, 장소에 대한 개인적이고 진정한 판단은 거의 전문가나 일반적으로 알려진 의견에 가려진다는 것이다.¹⁵⁶⁾ 그래서 결과적으로 이곳에서 광부는 힘든 노동을 통해 가족을 부양하는 가장으로서의 존경만 남게 되며, 그들의 아픔과 과거의 고통을 은폐하며 외면하게 된다.

모든 광부들이 석탄박물관의 설립을 긍정적으로 보는 것은 아니다. 동일한 장소에 대해서도 광부들 각자는 다양한 감정과 기억들이 존재한다. 정도의 차이는 있겠지만, 광부들에게 좋은 기억과 나쁜 기억은 공존하고 있다. 그렇기에 제보자 전부가 은성광업소에 자리에 지어진 박물관에 대한 기억이 모두 긍정적일 수는 없다. 광부 시절의 고된 일과 많은 사고 등의 좋지 않은 기억으로 박물관을 거북해하며 트라우마의 장소로 기억되기도 한다.

ㄱ. 들어갔다가 나와야 사는 거지 들어가면 살아서 못 나올 수도 있는 게, 옛날에는 사고가 많이 났어요. 가족들 몰래 들어갔다는 사람도 있고... (생략) 김가네 다 잡아먹고 저 아가리를 아직도 벌리고 있다고... 그런 걸 보면 크게 마음이 아주 많이 아프고

리프트 사무소).

153) 광부B(남, 은성광업소에서 27년간 근무)의 제보(2022년 3월 5일, 에코랄라 앞 공터).

154) 비교역사문화연구소 전진성·이재원 엮음, 『기억과 전쟁』, 휴머니스트, 2009, 43쪽.

155) 장소감은 장소에 대한 애착과 장소의 의미로 나뉘는데, 이 글에서 사용되는 장소감의 의미는 장소의 의미이다.

156) 에드워드 켈프, 김덕현·김현주·심승희 역, 같은 책, 2005, 188쪽.

그런 기억이 제일 많이 남아요.¹⁵⁷⁾

ㄴ. 김가, 이가, 박가, 공가, 배가 다 잡아먹고도 저 아가리를 왜 못 닫느냐고. 보기 싫어요. 굴 그거 앞에 막았으면 좋겠어요. (울먹이며) 지나가다가 차타고 거기만 보면 머리끝이 섬뜩한 게 과거 생각이 나는 거예요. 잊어버리려도 잊을 수가 없는 거예요.¹⁵⁸⁾

위의 진술처럼 한 광부는 갯도에서 일어난 많은 사고와 좋지 않은 기억으로 석탄 박물관을 보는 것이 힘들다고 했다. 특히, 많은 면담자가 갯도 입구를 ‘(광부를 잡아먹는) 아가리’로 표현하는데, 이것은 갯도에 대한 부정적 인식을 생생하게 드러낸다.

은성탄광의 경험 여부에 따라 장소에 대한 감정은 다를 수밖에 없다. 이것은 과거 광부들과 일반 관람객들 사이에서 뚜렷한 차이를 보인다. 광부들에게 박물관은 고난과 역경을 떠올릴 수 있는 기억의 장소 및 물증이 될 수 있다. 하지만, 관람객들에게는 그곳이 기본적으로 여가와 관광의 장소이며, 새로운 장소에 대한 호기심과 박물관에서 제시한 정보에 의존하는 경향이 있다. 따라서 석탄박물관에 대한 광부들과 일반 관람객이 느끼는 감정은 차이가 생기게 된다.

불완전한 장소의 재구성으로 은성갯도 전시장에 대한 광부들의 반응은 획일화되는 경향이 있다. 광부들은 과거 일상에 관한 질문에는 탄광 일의 고된 근무 강도와 일터의 열악함, 위험성 등에 대해서는 자연스럽게 이야기했다. 하지만 박물관을 관람할 때 떠오르는 기억에 관한 질문에 부정적으로 대답하는 광부는 많지 않았다. 대부분의 광부들은 박물관을 관람할 때만큼은 젊은 시절의 청춘과 같은 향수를 느낀다고 했다.

일반 관람객들 또한 은성갯도 전시장을 관람하면, 한국 석탄산업에서의 은성광업소의 위상과 낭만적인 광부의 삶에 대한 기억만 남게 된다. 광부들과 일반 관람객들이 이곳에서 느끼는 감정들은 낭만적인 광부의 삶에 대한 기억만 남게 된다. 광부들과 일반 관람객들이 은성갯도에서 느끼는 감정들은 낭만적인 감정으로 획일화되기 쉬운 것이다.

모든 기억은 과거의 ‘재생’이 아니라 현재의 자리에 ‘재현’하는 행위이다.¹⁵⁹⁾ 또한 기억행위를 통해 현재의 삶은 의미를 획득하며, 그것에 의해 기억은 다시 영향을 받는다.¹⁶⁰⁾ 이것은 전시물에 대한 재맥락화를 통해 왜곡이 일어나는 것처럼 은성갯도 전시장 또한 기억의 재현을 통해 망각과 왜곡을 유발될 수 있음을 의미한다. 즉, 은성갯도에 대한 기억의 재현은 전적으로 이곳의 전시구성에 의존할 수밖에 없는데, 이곳의 불완전한 보존으로 특정 기억이 미화·왜곡되는 것이다.

157) 광부B(남, 은성광업소에서 27년간 근무)의 제보(2022년 3월 5일, 에코탈라 앞 공터).

158) 양O조(여, 은성광업소 선탄부 근무)의 제보(2008년 10월 1일) 학예사A 채록자료.

159) 비교역사문화연구소 전진성·이재원 엮음, 같은 책, 2009, 40쪽.

160) 비교역사문화연구소 전진성·이재원 엮음, 위의 책, 같은 쪽.

V. 맺음말

이 연구에서는 문경 석탄박물관에서 이뤄진 기억문화 중심의 전시를 대상으로 박물관과 광부들의 교류를 통한 활동에 대한 사회·문화적 의미를 살펴보는 것이었다. 석탄박물관의 개관 근거는 석탄산업의 쇠퇴에 따른 지역경제 침체이다. 석탄산업합리화 정책에 의해 많은 탄광들이 문을 닫았고, 문경시에 소재한 탄광 역시 마찬가지로 모두 폐광하게 되었다. 그 여파로 10년도 안 되어서 문경시의 광업 관련 근로자가 약 96%나 감소하게 된다.¹⁶¹⁾ 폐광지역은 산업화, 도시화 과정에서 소외되었고 경쟁력을 잃게 되면서 도태되기 시작한다. 그러한 결과 폐광지역은 지역 재생을 위한 다양한 방법을 시도하게 된다. 문경시 역시 다양한 방안을 모색하던 중 그 하나의 안으로 석탄박물관의 건립을 결정하게 된 것이다.

이렇게 석탄박물관을 건립했음에도 불구하고, 애초 기대했던 관광 활성화를 통한 지역 경제 회복과 같은 기대효과는 실현되기 힘들었다. 또한, 석탄박물관의 주제가 탄광이었음에도 그곳의 주역이었던 광부가 소외되는 문제가 발생하기도 했다. 이후 학예사 A와 강원랜드 복지재단 문경시 지부의 노력으로 광부들의 삶과 목소리를 담은 방식으로 박물관의 리모델링 시도하였다.

물론 이들도 재택락화 과정을 거치며 선택적인 전시구성을 하였지만, 광부들의 입장을 적극적으로 반영하여 그들의 삶을 관람객들에게 다양한 방법으로 보여주고자 하였다. 이를 통해 광부와 박물관 사이의 교류가 시작되었음을 의미하며, 동시에 석탄박물관의 변화 동력이 되었다. 그리고 이는 기존의 박물관 전시와는 일정하게 변별적인 모습이기도 하다.

이러한 결과물이 현재의 석탄박물관이다. 특히, 이 글에서는 기억문화 중심의 전시를 주목하였다. 박물관은 광부들의 삶을 생생하게 전시하기 위해 많은 공간을 활용하였고, 그들을 단순히 낭만화하거나 희생을 당연시하지 않았다. 석탄박물관은 광부들의 개인적인 이야기를 적극적으로 활용하여 기존의 전시물과 상호보완하여 전시했는데, 관람객이나 광부 모두에게서 긍정적인 반응을 받았다. 이러한 효과를 고려한다면 기억문화 중심의 전시는 전시의 새로운 방법으로서 제시될 수 있을 것이다.

그동안 각종 언론과 미디어에서는 광부에 대한 이상적인 이미지와 산업전사의 이데올로기를 구축해왔다. 석탄박물관에서도 이러한 시선들을 바탕으로 전시를 구성한 것은 사실이다. 하지만 그들은 박물관이라는 역사적인 공간에서 개인의 주관적인 경험과 기억을 강조하며, 광부들의 삶을 구체적으로 살펴볼 수 있는 관람환경을 조성하기 시작했다. 이를 통해 광부들의 개인적인 기억이 사회적 의미를 지닌 문화

161) 노동청, 「事業體 勞動實態 調査報告書」, 노동청, 1987~1995 참고, 국회도서관 자료검색.

적 기억으로서 의미를 획득하며, 그것의 전승을 가능하게 만들었다.

여기에는 리모델링을 주도했던 학예사 A의 민속학적 지식을 적극적으로 활용한 전시 방법과 일정하게 관계된다. 이러한 방법을 통해 광부들의 삶을 적극적으로 박물관 전시의 영역으로 수용할 수 있었다. 광부에 관한 관심과 주목은 결과적으로 박물관 전시대상의 왜곡과 타자화의 위험에서 어느 정도 벗어나게 했다. 특히 이러한 사례는 중앙전시장과 전시해설사업 등에서 두드러진다.

기억문화 중심의 전시가 석탄박물관에 대한 광부들의 인식변화에 일정한 영향을 끼치는 것은 분명한 사실이다. 먼저 박물관 측은 광부들과의 면담과 자문을 통해 만들어진 전시는 기억을 부활시켰는데, 이를 통해 광부들은 석탄박물관이 자신들의 공간이라는 인식하게 되었다. 특히 잊혀졌던 자신들의 기억이 다시 작동하게 되고 사회·문화적 의미를 획득하는 과정에서, 광부라는 직업에 대한 자긍심을 회복할 수 있었다. 이는 광부의 긍정적 정체성 형성에도 일정하게 맞물린 부분으로 주의 깊게 지켜볼 부분이다.

광부들이 자의적이든 비자의적이든 전시구성에 참여했다는 것은 부정할 수 없는 사실이다. 실제로 광부들은 이러한 활동을 단순히 용돈벌이 이상의 의미를 부여하며, 적극적으로 참여했다는 사실을 주목할 필요가 있다. 이 과정에서 그들은 자신의 기억과 경험이 사회적인 중요성과 문화적 가치가 있다는 것을 깨닫게 되었다. 그리고 이는 전시 참여와 같은 다양한 문화적 실천으로 이어졌다. 이러한 실천으로 광부들은 석탄박물관에 공감하게 되며, 자신의 역사가 담긴 공간이라는 인식변화가 이뤄지게 된 것이다.

이것들은 유물중심의 전시에서 기억문화 중심 전시로 변화하면서 나타난 모습들이다. 이러한 변화로 인해 광부들은 자신들의 역사가 담긴 공간을 자신과 동일시하는 모습을 살펴볼 수 있었으며, 이것은 석탄박물관만의 오리지널리티(originality)가 되었다. 현재 국내에 존재하는 3개의 석탄박물관은 석탄에 대한 역사와 장비들에 대한 지식을 대동소이하게 전시하고 있다. 하지만 문경 석탄박물관에서 광부들의 기억을 강조한다는 차별성을 지니며, 이것은 관람객들에게 새로운 전시 경험을 선사한다. 이는 박물관 전시에서는 유물이 필수적 요소라는 고정관념을 탈피하는 모습이다. 그리고 이러한 전시야말로 오히려 유물에서 볼 수 없는 측면을 관람객에게 생생히 전달할 수 있다. 이처럼 기억문화 중심의 전시 방법은 민속학적 접근과 일정하게 관계되는데, 향후에도 다양하게 활용될 가능성을 내포한다.

참고문헌

<저서>

- 김학이·김기봉 외 지음, 『현대의 기억 속에서 민족을 상상하다』, 세종출판사, 2006.
- 다니엘 부어스틴·정태철 역, 『이미지와 환상』, 사계절, 2004.
- 대한석탄공사, 『석탄공사 50년사』, 대한석탄공사, 2001.
- 알리아다 아스만, 변학수·채연숙 역, 『기억의 공간』, 그린비, 2014.
- 문경석탄박물관, 『두 하늘을 덮어쓰고 산 사람들』, 문경시, 2004.
- 요아나 브라이텐바흐·이나 추크리 글(웁긴이 인성기), 『춤추는 문화』, 영림카디널, 2003.
- 에드워드 켈프, 김덕현·김현주·심승희 역, 『장소와 장소상실』, 논형, 2005.
- 존 어리·요나스 라슨, 도재학·이정훈 역, 『관광의 시선』, 소명출판, 2021.
- 전경수, 『한국 박물관의 어제와 내일』, 일지사, 2005.
- 전진성, 『역사가 기억을 말하다』, 휴머니스트, 2005.
- 팀 크레스웰, 심승희 역, 『장소』, 시그마프레스, 2012.
- 태지호, 『기억문화연구』, 커뮤니케이션북스, 2014.
- 피에르노라, 김인중 역, 『기억의 장소』, 나남, 2010.

<논문>

- 강동진·이석환·최동식, 「산업유산의 개념과 보전방법 분석」, 『국토계획 제38권 제2호』, 대한민국 토도시계획학회, 2003.
- 권홍근, 「閔慶 廢鑛振興地域開發에 관한 研究」, 『연세대학교 석사학위논문』, 연세대학교 행정대학원: 지방자치 및 도시행정전공, 2000.
- 김광모, 「[정책포커스] 문경시 폐광활용 관광정책: 검은 보석으로 다듬어진 폐광」, 『월간 공공정책』, 한국자치학회, 2014.
- 김유신, 「근대여행기 울산 병영 지역정체성의 재생산」, 『지방사와 지방문화』, 역사문화학회, 2014.
- 남근우, 「민속의 관광자원화와 민속학 연구-그린투어리즘을 중심으로」, 『한국민속학』, 한국민속학회, 2009.
- 문효진, 「근대문화유산의 관광자원화와 지역 문화의 재구성:경상북도 군위군 화본마을 사례 연구」, 안동대학교 석사학위논문, 2022.
- 배영동, 「마을문화전시관으로 본 마을문화 자원화 과정 의성 사촌마을자료전시관의 사례」, 『민속연구』, 안동대학교 민속학연구소, 2007.
- _____, 「박물관 관광의 의미와 역사·문화의 탐색적 이해」, 『민속연구』, 안동대학교 민속학연구소, 2000.
- _____, 「민간전승유산 전시의 전제로서 전승지식 해석」, 『한국박물관 학보 43집』, 2022.
- 서봉만, 「석탄산업합리화 정책에 따른 탄광촌 주민의 적응양식」, 『지리학 논총21호』, 서울대학교 국토문제연구소, 1993.
- 원기준, 「카지노는 폐광지역의 약인가 독인가」, 『황해문화 통권 제36호』, 새얼문화재단, 2002.
- 유목화, 「민속마을 전통의 창출과 정체성의 변화-낙암읍성 대보름 민속을 사례로」, 『비교민속학』, 비교민속학회, 2015.
- 윤미애, 「문화적 기억의 공간과 서울이야기」, 『카프카연구 제17집』, 한국카프카학회, 2007.
- 윤희숙, 「제가 진폐 재해자의 생활실태 변화 연구」, 『경북대학교 과학기술대학원 문학석사 학위논문』, 경북대학교 과학기술대학원, 2012.
- 이광표, 「근대생활유산과 기억의 방식」, 『민속학연구 제41호』, 국립민속박물관, 2017.

제47차 실천민속학회 전국학술대회(2023.02.17.)

- 이연경, 「한국산업유산 관련 제도와 현황」, 『도시연구:역사·사회 문화 제29호』, 도시사학회, 2022.
- 이영승, 「정동진 역마을의 관광지화 과정과 주민생활의 변화」, 안동대학교 석사학위논문, 2002.
- 이종훈, 「문화적 기억의 특성과 그 특성들의 상호작용- 안 야스만과 알라아다 아스만의 논의를 중심으로」, 『인문콘텐츠 제61호』, 인문콘텐츠학회, 2021.
- 이진교, 「민속마을의 관광지화와 시선의 재구성-하회마을을 중심으로」, 『실천민속학연구』, 실천민속학회, 2009.
- _____, 「하회마을의 관광지화와 행위 주체들의 관계양상」, 안동대학교 대학원 석사학위논문, 2001.
- 임성안·지역별 집필위원, 「한국지명유래집:경상편」, 국토해양부 국토지리정보원, 2011.
- 장주은·강동진, 「산업유산으로서의 폐간지역 특성 분석-현존하는 폐간지역 사례로」, 『한국도시설계학회지 제10권 제1호』, 한국도시설계학회, 2009.
- 정수진, 「관광자원으로서 민속의 진정성과 상품화」, 『민속학연구』, 국립민속박물관, 2009.
- _____, 「근대문화유산의 근대와 탈근대」, 『비교민속학』, 비교민속학회, 2020.
- 정진훈·강윤식·강훈, 「지역 활성화 폐광지역 문화 및 관광자원화 방안」, 『예술인문사회 융합 멀티미디어 논문지』, (사)인문사회과학기술융합학회, 2019.
- 정현주·태지호, 「근대의 기억 표상으로서<서대문독립공원>-근대로의 열망, 근대적 통제의 기제, 그리고 정치적 경합의 장」, 『정신문화연구 2016 여름호 제39권 2호』, 한국학중앙연구원, 2016.
- 조성실, 「구술사를 활용한 민속전시 연구: '촌로의 한평생' 에서부터 '나의 출산이야기' 까지, 국립민속박물관 특별전시를 중심으로」, 『구술사 연구 제6권 2호』, 2015.
- 조아라, 「문화관광지의 지역성 재구성 과정」, 『대한지리학회 학술대회논문집』, 대한지리학회, 2007.
- 조우제, 「한국 산업화의 기억과 재현-문경 석탄박물관의 사례를 중심으로」, 안동대학교 대학원 석사학위논문, 2020.
- 진중헌, 『산업유산과 지역발전에 대한 문화지리학적 연구-태백시 철암지역을 사례로』, 『국토지리학회지 제46권3호』, 국토지리학회, 2012.
- 윤현호·이훈·송영민, 「관광지 스토리텔링 형성과정에 대한 고찰-아스만의 문화적 기억 관점을 중심으로」, 『관광연구』, 제26권 1호, 대한관광경영학회, 2011.
- 태지호, 「문화적 기억으로서 '향수 영화' 가 제시하는 재현 방식에 관한 연구」, 『한국언론학보』, 한국언론학회, 2013.

<기사>

- 김지만, <선비와 석탄의 고장 아! 문경>, 헤럴드경제, 2005.07.08.
- 김재산< '폐광도시' 문경 관광객 300만 명 육박>, 국민일보, 2005.10.24.
- 곽윤섭, <15년 동안 캔 삶의 광, 아버지가 있었다>, 사진마을, 2014.01.14.
- 남보수, < '골칫덩이' 경북 도내 공공시설물... 적자도 매년 '눈덩이' >, 대경일보, 2021.11.25.
- 신진호, <550원의 행복... 쌀쌀한 날씨에 분주해진 연탄공장>, 중앙, 2017.11.07.
- 조정진, <아버지의 탄광 마을은 아들의 색을 입힌다>, 세계일보, 2012.1.26.
- 남도곡, <문경시, 뮤지컬 실감 콘텐츠로 문경석탄박물관 '광부' 재연>, 대한경제, 2021.05.09.
- 한준규, <문경에는 특별하게 있다>, 서울신문, 2006.04.27.
- 황진호, <신년사-고윤환 문경시장>, 경북일보, 2019.01.01.
- 황재성, <문경시, 예타 면제 사업으로 수입 '0' >, 동아일보, 2022.03.04.

<자료>

관광지식정보시스템 홈페이지, <주요관광지점 입장객 통계자료>

네이버 블로그, <문경 에코랄라 석탄박물관 미술관 놀이터 물놀이까지 대형 테마파크>, 2022.06.11.

네이버 카페, [2019] <문경 석탄박물관> 광부의 하루 이야기, 2022.10.08.

노동청, 「事業體 勞動實態 調査報告書」, 노동청, 1987~1995.

석탄합리화사업단, 「석탄통계연보」, 산업자원부, 2000.

통계청, 「인구총조사」 1985 ~1995.

고용노동부, <https://www.moel.go.kr/index.do/>

국회도서관, <https://dl.nanet.go.kr/>

문경시의회, <https://council.gbmg.go.kr/source/korean/main/>

문경시청, <https://www.gbmg.go.kr/>

산업통상자원부, <http://www.motie.go.kr/www/main.do/>

통계청, <https://kostat.go.kr/portal/korea/index.action/>

한국광해광업공단, <https://www.komir.or.kr/>

석탄박물관 전시·통계자료.

‘산업전사’라는 프레임 「광부들의 문화적 기억과 실천」에 대한 토론문

송준규(서울대학교)

기억의 소외

저는 이 글을 이렇게 이해했습니다. 광부들의 ‘다층적인 경험’이 ‘박물화된 기억’으로 단편적 재구성이 되는 과정을 상세히 밝히는 글이구나. 기억의 주체, 경험자의 손을 떠난 ‘기억 이야기’가 어떻게 왜곡이나 재편될 수 있는지, 저자는 이걸 ‘소외’라고 보는구나.

하지만 ‘문화적 기억’이라는 핵심어가 이 상세한 과정을 되레 공개하는 것은 아닌가 하는 생각이 들었습니다. 저자께서는 ‘기억의 다층적이고 역동적인’ 성격을 부각시키고자 이 개념을 채택하셨겠지만, 이 글에 담겨있는 이 사례를 설명하기엔 많이 부족하지 않은가. 저자께서 과감하게 이 소중한 사례를 잘 설명하실 수 있는 개념을 제시해주셨으면 좋겠다, 이런 생각이 들었습니다.

‘탄광에서 박물관으로 변화하는 과정’을 저는 이렇게 이해했습니다. 살아 움직이던 ‘탄광’ 시절에는 이 광부들이 돈 벌러 들어오고, 광업 기술도 습득하시고, 동료들을 잃는 일도, 아가씨 술집에서 외상달고 술 드시던 경험도 있었습니다. (아마 서로에게 목숨을 의지하면서 ‘아가리’에 들어가시던 그 느낌도 있으셨겠죠.) 그러나 폐광이 된 이후 박물관이 시작되었을 때, 주로 ‘유물’만 다루면서 광업 기술만 선택적으로 보여줬고, 주인공들의 경험은 싹 빠져있었다. 이후 ‘기억’을 다루는 박물관이 되었을 때, 이들은 ‘소외’에서 ‘참여’로 바뀌는, 다시 말해 이곳의 ‘주체’로 서는 줄 알았지만, 거기에 한계가 있었다. 저자는 이 한계를 지적하려는 거구나 생각했습니다.

특히 ‘산업전사’라는 프레임이 ‘유물’ 박물관부터 ‘기억’ 박물관까지 여전히 유지되면서, ‘아랫사택’과 ‘술집’은 탈각시키고 ‘아가리’라는 공포는 지워버린 채 이들의 ‘기억’을 재편하고 있는 건 아닐까요? 저자께서 그 한계를 어떻게 바라보아야 하냐고 고민이 깊으셨던 것 같습니다.

프레임의 힘

‘박물관 전시를 둘러싼 복잡다단한 역학관계’는 이렇지 않을까 상상해봤습니다. 주인공들의 경험을 탈각시키고, 원하는 요소만 뽑아서 ‘산업전사’의 이미지를 내세우는 과정에 어떠한 ‘힘’이 작동한 것인 아닌가. ‘산업전사’ 이미지는 ‘유물’ 박물관

시절부터 ‘기억’ 박물관 시절까지 관통하고 있고, 현재 ‘에코랄라’에도 이어지는 건 아닐까? 왜냐하면, ‘기억’ 프로젝트를 추진했던 학예사 분께서 관련 사업종료로 문경시청에 배속되었기 때문에, 다시 말해 관련 프로젝트가 끝나버리면서 광부의 참여를 더 늘리거나 전시의 폭들 더 넓히려는 시도가 불가능해졌기 때문에, ‘산업전사’라는 이미지, 그 프레임은 여전히 작동하는 게 아닐까 의심하게 되었습니다. 저는 현장을 모르니 (일부러 인터넷 검색도 안 하고 있습니다) 독자 한 사람의 상상은 이렇게 흘러가게 된다고 말씀드리고 싶습니다.

광부들의 경험은 그 기억 이야기를 통해 ‘산업전사’ 프레임 안에서 재편되었고, 참여를 늘리고 주체성을 높이려는 시도는 한계를 담고 끝나가는 건 아닌가. 그렇다면 이 ‘산업전사’ 프레임이라는 게 만약 있다면, 이 프레임에 들어가는 힘은 어떠한 것인가? 저는 이런 질문이 들었습니다. 그렇다면 기억이 갖는 ‘왜곡성’만 조심해야 할 것이 아니라, 기억을 담아내는 박물관의 ‘의도성’도 조심해야 할 것이 아닌가, 이렇게도 생각이 이어졌습니다.

매체의 성찰

‘기억의 주체는 누구인가’라는 질문도 떠올립니다. 정체성이 ‘자신의 역사를 능동적으로 구성하는 것’이라면, 자신의 역사인 ‘기억’에 능동성을 잃어버리는 일은 ‘소외’라고 부를 수 있을 것입니다. ‘기억의 소외’라는 저자의 문제의식에 전적으로 동의합니다. 그렇다면 한편으로 사진이나 영상을 찍던, 책을 만들던, 박물관 전시를 하던, 어떠한 매체에는 사실 프레임이라는 것은 당연히 존재할 수밖에 없습니다. 하지만 ‘어떤 프레임’인가에 대한 성찰은 끊임없이 이어졌습니다. 기억의 주체를 잘 담아낼 수 있는 기획 역시 이러한 성찰에서부터 가능한 것이 아닐까 생각해봅니다. 수술 실패로 환자를 잃은 외과의사도, 동네 아픈 할머니를 제대로 못 보살핀 것 같다는 사회복지사도, 현장의 그 소중한 이야기를 놓친 것 같다는 인류학자도, 광부의 경험을 박물관에 더 잘 담을 수 있었겠다던 민속학자도 계속 마음에 두고 있습니다. 환자의 소품을, 할머니의 빈집을, 그 이야기의 의미를, 광부의 소외를 내 마음에 담아두고 계속 꺼내어 되뇌고 생각해보는 일. 사람을 다루기에, 어쩔 수 없나 봅니다. 문경 석탄박물관에서 담아낸 그 과정을 논의의 장에서 풀어주신 저자께, 그 현장에 계셨던 분들께 감사의 마음을 전합니다.

기획발표 1

‘한국민속학 재고’란 무엇이었던가?

남근우(동국대학교)

〈 목 차 〉

- I. 발제의 목적과 구성
- II. 민속의 원의와 본질 추구
- III. 방법론의 성찰과 그 평가
- IV. ‘원탁회의’에 부쳐
- V. 민속학의 향방

I. 발제의 목적과 구성

이번 학술대회는 “한국민속학의 현재 상황을 성찰적으로 검토”하는 데 그 기획 주제의 취지가 있다. 실천민속학회의 공지 메일에 보이듯이 “엄밀한 학문적” 검토보다는 “연구자 개개인의 경험적 이야기에 논의의 초점”이 맞춰질 것이기에, 오늘 발제에선 “민속학과 나”¹⁶²⁾ 자신의 관계맺음에 관한 경험담을 풀어가며 약간의 ‘성찰적 검토’를 덧붙여보겠다.

본론의 내용을 미리 말하면, 우선 지난 20세기 후반 민속학이란 생경한 학문에 내가 어찌 입문해 무엇을 추구했는지, 이어 금세기에 이르러 한국민속학의 방법론 성찰에 어떤 경위로 나서게 됐는지, 또 그 중간보고로 내놓은 ‘한국민속학 재고’가 무엇이었는지 간략히 되짚어보겠다. 아울러 내 재고 작업에 대한 민속학계의 평가도 잠시 살펴보겠다. 그리고 나서 최근의 한국민속학술단체연합회 대표자 ‘원탁회의’에 부친 관견(管見)을 소개하고, 그 연장선에서 민속학을 둘러싼 작금의 상황과 과제에 대해 몇 가지 단상을 사족으로 붙여 결론을 갈음하겠다.

162) 지난해 11월 24일 실천민속학회에서 공지한 ‘학술대회 개최 안내 및 발표자 모집’ 메일 참조.

II. 민속의 원의와 본질 추구

국문학도였던 내가 민속학에 관심을 갖기 시작한 건 대학 3학년 때가 아닌가 싶다. 안동대학교에 유일무이의 민속학과가 설치된 1979년 무렵으로 「고전문학특강」에서 접한 원형비평과 탈춤론이 계기였을 것 같다. 이 ‘특강’에선 김열규의 『한국민속과 문학연구』(1971)와 함께 조동일의 『탈춤의 역사와 원리』(1979)가 참고문헌으로 읽혔는데, 거기서 접한 ‘신화는 제의의 구술상관물(口述相關物)’이라는 명제와 ‘생생력(生生力) 상징’, 그리고 ‘위대한 민중의식’과 ‘탈춤정신’ 등의 신선한 수사가 문과대 동기들 사이에 회자되곤 했다.

돌이켜보면, 위의 특강은 어린 시절 부모 곁을 떠나 상경한 나에게 다소 각별한 의미가 있었을 것 같다. ‘토끼와 밭맞춘’ 내 출생지 신기마을처럼 강촌에 내려오거나 남아있다는 ‘민속’이 원초적 생생력의 상징이자 위대한 민중의식의 표상이라는 두 석학의 말씀에, 왠지 모를 고양감 같은 게 느껴졌기 때문이다. 더 나아가 바로 그 소중한 ‘민간전승’에 민족문화의 원형과 본질이 담겨있다는 가르침은 당절(當節)의 뜨거운 ‘민족사관’ 열기와 상승작용을 일으켜, 시골뜨기의 자격지심을 달래고 도회지 일상의 주눅을 어루만져주는 위안이 될 수 있었기 때문이다.

내가 본격적으로 민속학 서책들을 읽기 시작한 것은 1983년 무렵이다. 이두현·이광규·장주근의 『한국민속학개설』(1974)과 인권환의 『한국민속학사』(1978)를 필두로 그간 한국민속학이 특화한 구비문학과 무속 분야의 연구서들을 나름 부지런히 사 모았던 것 같다. 그리고 난독(亂讀)의 독학¹⁶³⁾을 거듭하며 관련 지식을 두서없이 조금씩 익혀 나갔다. 이윽고 1985년 일본 쓰쿠바대학[筑波大學] 대학원 역사·인류학연구과 민속학·민족학 코스에 입학해 민속학과 인류학을 주·부전공으로 수학하게 되었다.

당시 이 ‘민·민 코스’의 헤게모니는 미야타 노보루[宮田登]의 도시민속학과 아야베 쓰네오[綾部恒雄]의 에스니시티(ethnicity) 연구에 놓여 있었는데, 난 벼농사와 화전(火田) 등과 같은 그야말로 ‘케케묵은(old)’ 농경문화에 관심이 쏠렸다. 야나기타 민속학[柳田民俗學]의 도작(稻作) 문화론에 기대어 한국 민속과 민족문화의 성립 기반 역시 농경생활에 있다고 보았기 때문이다.¹⁶⁴⁾ 그리하여 당시 ‘넓은 의미의 민속학’ 계를 선도하던 사사키 고메이[佐々木高明]의 조엽수립문화론(照葉樹林文化論)과 쓰보이 요분[坪井洋文]의 ‘이모[イモ, 토란]’ 문화론, 김택규의 한국 농경세시론 등을 사사하며 6년 후인 1991년 박사학위 청구논문으로 「곡령신앙 연구: 한일 양국에서의 비교민속학적 시론[穀靈信仰の研究-韓·日兩國における比較民俗學的試論-]」을 제출했

163) 당시 내가 다니던 대학교엔 전공과 교양을 불문하고 민속학을 학습할 수 있는 교과목이 전혀 없었다.

164) 덧붙여, 당시 나는 그런 농경문화의 천착이야말로 구비문학 텍스트와 무속의례 중심의 ‘국문학적 민속학’ 연구를 지양할 수 있는 기초적 연구라고 생각했다.

다. 이를 전후해 그 성과의 일부 혹은 과생의 견해를 한국 학술지에도 서너 차례 발표한 적이 있는데, 각 논문의 결론에서 한 대목씩 인용해보겠다. 90년대 중반 무렵까지 내가 견지한 ‘민속(학)’관을 돌아보기 위해서다.

㉔ 본고는 ‘○○가리’, ‘○○단지’, ‘○○바가지’ 등 다양하게 전개되고 있는 한국의 가신들을 분석대상으로 하여, 곡령의 제장문제와 재생관념에 대하여 검토해 보았다. 본론에서 논한 바와 같이, 제장 이동[변천]의 방향으로서의 옥내로부터 옥외에, 즉 옥외의 낮가리의 선행 형태로서 옥외에 奉祀되는 토기류, 박(瓢) 등을 상징하고, 옥외에 모셔지는 터주가리는 양자의 결합 형태임을 밝혀보았다. 이와 같이 다양한 형태로서 전개되고 있는 家神祭의 原義는, 聖別된 곡물종자의 재생관념을 바탕으로 하는 ‘씨’의 계승의례라고 생각된다. 한국 민속문화의 深層에 흐르고 있는 재생관념은 이와 같이 ‘씨’의 계승원리를 바탕으로 논구되어야 할 것이다.¹⁶⁵⁾

㉕ 지금은 그저 단순한 지명기원전설에 지나지 않는 듯이 보이는 노적봉전설, 그 古層에 있는 신성설화의 모습을 추찰하고 아울러 그 배경을 이루고 있는 민속신앙의 本質을 밝혀 달집태우기와의 상관관계를 규명하는 것이 이 글의 목적이었다. 그것은 김열규의 지적처럼, “문제된 전승을 보다 더 원천적인 민속신앙의 살아있는 잔존물로 보아 가는 작업”이기도 한다. 하지만 필자는 그 源泉의인 민속신앙을 聖水, 聖石, 聖火 등의 생생력승배에 환원시키는 同氏의 견해에는 찬성할 수가 없다. … 필자는 노적봉전설의 배후에 있는 민속신앙으로서 생생력승배 대신 곡령신앙을 제시하고 싶다. 즉 곡령의 죽음과 재생이라는 민속신앙의 구술상관물이 다름 아닌 노적봉전설이라고 생각한다. 그리고 그 ‘행위상관물’로 … 달집태우기 행사를 들고 싶다.¹⁶⁶⁾

㉖ 김택규가 지적한 것처럼 … 뒤뜰이나 장독대 곁에 안치되는 터주단지를 둘러싼 터주가리가 노적의 미니어처이며, 그 단지 안의 곡물과 터주가리의 교체를 구성요소로 하는 터주신제의 原義가 다름 아닌 곡령의 재생제의라는 … 점들에 대해서는 추호도 의심할 여지가 없다고 생각된다. 다만, 同氏의 견해에 대해 필자가 동의할 수 없는 것은 屋外祭場과 屋內祭場 사이에 역사적인 선후관계를 설정하고 있는 점이다.¹⁶⁷⁾

㉗ 이와 같은 보리와 잡곡의 구체적인 제사방식 및 그 계승원리 등에 대해서는 … 금후 체계적인 조사·연구가 요망되는 바이다. 한국문화의 성립기반은 다름 아닌 농경문화이며, 그 농경문화는 계통과 특성을 달리하는 도작농경문화와 맥작농경문화 그리고 화전농경문화를 주요 구성요소로 하고 있기 때문이다. … 마지막으로 종래 한국민속학이 연구대상으로 삼아 왔던 민속의 성립모태는 농경문화이며, 이에 대한 체계적인 조사와 찬착 없이 민족문화의 本質은 결코 규명될 수 없다는 점을 다시 한 번 강조하며 이 글을 맺는다.¹⁶⁸⁾

165) 남근우, 「곡령의 제장과 ‘씨’의 계승의례」, 『한국민속학』 22(민속학회, 1989), 21쪽.

166) 남근우, 「노적봉전설의 고층: 그 ‘행위상관물’로서의 달집태우기」, 『도남학보』 13(도남학회, 1992), 98쪽.

167) 남근우, 「노적관행론」, 『민속학연구』 창간호(국립민속박물관, 1994), 70쪽.

168) 남근우, 「곡령승배사상」, 민속학회 학술총서 2 『한국의 민속사상』(집문당, 1996), 94쪽.

위 인용문 ㉔의 중간 밑줄부분에 보이듯이 90년대 초반 나는 김열규의 경우처럼 민속을 고속(古俗)의 ‘살아있는 잔존물’로 신봉했다. 그리고 ㉕~㉗의 밑줄부분처럼 ‘민속=잔존문화’로 터주신제를 비롯한 ‘가신제의 원의(原義)’ 및 그 ‘심층(深層)의 재생관념’을 밝히고, 노적봉전설의 ‘고층(古層)에 있는 신성설화의 모습’과 그 배경을 이루는 ‘민[간]신앙의 본질(本質)’, ‘원천적(源泉的)인 민속신앙’을 밝히려 했다. 급기야 ㉘에 보이듯이 ‘민속의 성립 모태는 농경문화’이며 그 ‘체계적인 조사와 천착 없이 민족문화의 본질(本質)은 결코 규명될 수 없다’는 단언조차 불사했다. 이처럼 나는 적어도 90년대 중반까지 “민족문화의 본질이나 정체성 탐구를 최종 목표로 농경의례와 신 개념의 문제”¹⁶⁹⁾ 특히 그 ‘원의·고층·심층·원천’을 추구하려 든 본질주의 민속 연구자였다.

Ⅲ. 방법론의 성찰과 그 평가

본질주의 민속학의 탈각이 물론 창졸간에 이뤄진 것은 아니지만,¹⁷⁰⁾ 90년대 후반 무렵 내 문제의식과 연구 관점엔 큰 변화가 일기 시작했다. 우선 ‘민속자료’의 조사와 그것에 기초한 개별 민속 사상(事象)의 변천 탐구와 의미 찾기를 멈췄다. 그 대신 ‘민속의 근대’에 관심을 기울이게 되었다. 요컨대 민속학은 국민국가와 산업화, 도시화로 상징되는 근대라는 새로운 사회 편제를 배경으로 탄생한 것이며, 그 ‘근대적’ 지식체계가 대상화한 ‘민속’이란 소여(所與)의 선형적 존재가 아니다. 그것은 시골의 벽촌(僻村)에서 민속학자의 ‘발굴이나 채집’을 기다리는 실재가 아니라, 근대의 역사와 사회 상황에서 구축된 특수한 시선과 사고 속에 존재하는 것이다. 그렇다면 민속학의 바로 그 후향적(後向的) 시선과 반근대적 사고는 어찌 창출되는지? 또 그 배후에 어떤 역사적 맥락과 정치사회적 함의가 작동하는지? 이 표리(表裏)의 물음을 추구하는 게 중요할 터인데, 우리 문제로 되돌리면 곧 한국민속학의 역사화에 다름 아니겠다. 이러한 이해를 바탕으로 90년대 후반부터 일제 식민지기의 ‘조선민속학’을 천착하기 시작해 그 성과를 주로 한국 역사연구회와 문화인류학회와 같은 ‘외부’ 학술회의의 공론장에 올렸다.¹⁷¹⁾

169) 남근우, 「‘민속학=민족문화학’의 탈신화화」, 『비교민속학』 40(비교민속학회, 2009), 216쪽.

170) 「곡령신앙 연구」의 본질주의적 접근과 사고에 대해 의문이 일기 시작한 것은 박사학위논문 제출 직후의 ‘포닥’ 때였다. 오랜만에 맞이한 자유시간과 해방공간에서 탈식민주의론과 이른바 포스트모던 인류학의 성과들, 그리고 야나기타 민속학에 대한 외부의 사상사적 비판들을 접하면서다. 하지만 그 의문이 금세기의 방법론 성찰로 이어지기까지는 상당한 시간이 필요했다. 그사이 취업과 제임용을 위해 위의 ㉔, ㉕, ㉘와 같이 곡령신앙론을 ‘우려먹기’도 하고, 또 강원도를 중심으로 시군지 편찬의 일환으로 때때로 구제 민속조사를 상투적으로 수행해 그 보고서를 제출하기도 했다.

민속학계 출입이 뜸한 나에게 발표 기회가 주어진 건 2003년 여름, 한국민속학회 162차 학술대회였다. 늦게나마 ‘새천년’을 맞이해 「20세기와 한국민속학」의 관계를 되돌아보고 21세기 민속학의 향방을 내다보려 마련된 자리였다. 나는 그 학술회의 석상에서 조선민속학의 정치성과 70년대 전반 김태곤이 주도한 한국민속학의 ‘원론적 대화’, 이 두 사안을 분석 대상으로 삼아 앞서 언급한 ‘민속의 근대’를 환기하고 ‘탈근대의 민속학’을 위한 몇 가지 제언을 내놓았다.¹⁷²⁾ 이후 방법론의 비판적 성찰을 본격화해 그 중간보고로 『조선민속학』과 식민주의』(2008), 『한국민속학 재고: 본질주의와 복원주의를 넘어서』(2014)를 상재했다.

전자에선 새로운 자료 발굴과 실증적 검토로 ‘조선민속학(회)’와 그 핵심 주체들의 방법론과 사상적 변주를 식민지정책의 실행 맥락에서 동태적으로 짚어 보고자 했다. 구체적으로, 송석하의 ‘실천적’ 문화민족주의가 일제 식민지정책과 연동하는 모습을 조선 오락론의 행방을 좇아 고찰했고, 손진태의 민족문화론을 만선사학과의 관계 속에서 재고함으로써 타율사관을 추수해버린 그의 부끄러운 과거가 해방 후 신민족주의의 ‘민족문화학’에서 어찌 조만동조론(朝滿同祖論)으로 소거되는지 천착했다. 또 재조일본인들의 조선민속학이 성립하는 과정과 그것이 일제 식민주의에 복무하는 양상 및 그 지배담론 전략을 살펴봤고, 이들 조선인과 재조일본인의 ‘합작’으로 이뤄진 조선민속학회의 출범과 활동 내용을 재고했다. 그리고 야나기타 구니오[柳田國男]의 조선민속학 육종설(育種說)을 점검하고, 일제 말기 때때로 야나기타가 언급한 동아시아 비교민속학이 ‘순국 이데올로기의 창출’로 어찌 귀결하는지 고찰했다.

이러한 일련의 논의 특히 송석하와 손진태의 조선민속학론, 그리고 조선민속학회 재고에 대해 민속학계에선 위화감이나 거부감을 드러내는 경우가 많았다. 지난 2012년 한국민속학회가 국립민속박물관과 공동으로 주최한 춘계포럼(「민속학 80년을 논하다」)은 물론, 작년 여름 두 기관이 공동 기획한 학술회의(「1932 조선민속학회, 민속학 90년」) 석상에서도 그것들이 직간접적으로 표출되었다. 그 10년 사이 실증적인 논의가 치열하게 펼쳐져¹⁷³⁾ ‘조선민속학(회)’와 식민주의의 관계성이 비교적

171) 가령 「손진태의 민족문화론과 만선사학」, 『역사와 현실』 28(한국역사연구회, 2008); 「식민주의 민속학의 일 고찰: 신앙·의례전승 연구를 중심으로」, 『정신문화연구』 21-3(한국정신문화연구원, 1998); 「‘조선민속학’과 식민주의: 송석하의 문화민족주의를 중심으로」, 『한국문화인류학』 35-2(한국문화인류학회, 2002); 「순국 이데올로기의 창출」, 『일본사상』 4(한국일본사상사학회, 2002); 「『朝鮮民俗學』と植民地主義-『遠距離砲』としての『比較民俗學』-」, 『國立歴史民俗博物館研究報告』 106(國立歴史博物館, 2002) 참조

172) 자세한 것은 남근우, 「민속의 근대, 탈근대의 민속학」, 『한국민속학』 38(한국민속학회, 2003) 참조

173) 가령 조선민속학회의 성립과 활동에 관한 金廣植의 실증적 연구「朝鮮民俗學會の成立とその活動」, 『國際常民文化研究叢書4 第二次大戰中および占領期の民族學·文化人類學』(神奈川大學 國際常民文化研究機構, 2013)와 관련건 ‘조선민속학회 재고’에 대한 전경수의 반론[「조선민속학회와 『조선민속』의 식민지와 은항책: 식민지훈종의 가능성」, 『민속학연구』 33(국립민속박물관, 2013)], 그에 대한 남근우의 재비판[「조선민속학회

상세히 밝혀졌는데도, 그러한 선행의 성과들을 무시하거나 도외시한 채 ‘문화민족주의의 저항적 조선민속학(회)’만을 되뇌는 이가 적지 않았다.¹⁷⁴⁾ 전경수의 ‘한국 민속학계’ 질타를 도매금으로 들을 필요도 없이¹⁷⁵⁾ 오독과 ‘논리 비약’을 경계하고, ‘논증 없는 주장’을 자제하는 게 학술적 논의의 ‘기본’임은 두말할 나위도 없겠다.

덧붙여, 전경수는 바로 얼마 전 ‘송석하의 조선민속학(회)’ 논의를 동시다발로 펼쳐 주목된다. 그것들¹⁷⁶⁾을 일견(一見)하건대, 조선민속학의 ‘민족학’으로의 자리매김이나 편입을 욕망하며 한국민속학의 이론 부재를 힐난하고 있는 만큼, 금후 ‘식민지 혼종론’이라는 그의 대안적 이론의 음미와 함께 논의 내용들을 꼼꼼히 살펴볼 필요가 있겠다. 또한 정수진 역시 얼마 전에, 송석하가 강조한 민속 소멸의 수사를 ‘민속 애호열(愛好熱)’로 대표되는 1930년대의 복고주의 풍조와 결부해 고찰함으로써, 종래의 민족주의/식민주의 이분법과는 관점이나 결이 다른 견해를 제시했다.¹⁷⁷⁾ 이 ‘호사가적 취미의 정치학’을 비롯한 새로운 논의들이 더욱 활성화해 조선민속학(회)의 정치성이 입체적, 체계적으로 밝혀지면 좋겠다.

다음 『한국민속학 재고: 본질주의와 복원주의를 넘어서』로 논의를 옮기면, 이 줄저(拙著)에선 우리의 민속(학) 연구를 원론적으로 규정해 온 방법론의 성찰을 부제와 같은 두 차원에서 시도했다. 1부는 한국민속학의 인식론적 특질을 문화민족주의에 기초한 본질주의 구체 민속학으로 수렴해 그 ‘독사(doxa)’를 점검한 내용이다. 즉 기존 「민속 개념의 해체」와 「‘민속학=민족문화학’의 탈신화화」를 꺾하고 「비교민속

재론」, 『실천민속학연구』 34(실천민속학회, 2019)] 등이다.

174) 일례로 다음과 같은 언급을 들 수 있다. “조선민속학회의 창립을 일제 제국주의에 대한 저항의 산물로 평가하는 것이 이 시대에 대한 올바른 평가이다. 그들의 활동에 일본인 학자들이 포함되었다거나, 1930년대 중순이후부터 그 폭력성을 더해간 일제의 폭력에 전면적으로 저항하지 않았다고 하여, 이들의 활동을 일제와의 동거 혹은 협력으로 보는 것은 지나친 해석이다. … 특히 폭력적이었던 일제 말기의 총독부와 관계를 적정한 선에서 송석하와 손진태가 풀었던 것은 오히려 높이 평가될 수 있는 부분이라고 판단된다. 학술적 글쓰기가 불가능한 상황에서 아들은 자료의 수집과 정리에 몰두하였다고 생각된다.”[강정원, 「조선민속학의 지속과 단절: 자료 수집을 중심으로」, 『1932 조선민속학회, 민속학 90년』 (한국민속학회·국립민속박물관, 2022), 18쪽].

175) 전경수는 ‘조선민속학(회)’에 대한 강정원과 임재해의 상찬과 호평을 언급하며 “‘조민회[조선민속학회]’의 활동으로부터 ‘저항’, [그] ‘저항’으로부터 ‘탄압’과 ‘해체’로 이어지는 구체적인 내용의 제시 없는 주장은 주장만 있고 증거는 없는 어설픈 한국학계의 허구성만 드러낼 뿐이다.” 더욱이 “한국 민속학계에서 주도하는 학문하는 방식(논리비약)의 허점을 드러내는 수준으로는 ‘조민회’의 실체를 밝힐 수 없”고, 오히려 그 “실체 파악에 저해 요인”이 될 뿐이다. 한마디로 위와 같은 “논증 없는 주장은 학문하는 입장의 기본으로 간주될 수 없다.”(전경수, 앞의 글, 43쪽)고 질타했다.

176) 전경수, 「『조선민속』과 ‘향토무용민요대회’로 본 조선민속학회: 조선민속학회 창립 90년에 식민지혼종론을 생각한다」, 『한국민속학』 76(한국민속학회, 2022); 「민속학과 민족주의 사이의 송석하: 일제식민지하의 지식인상」, 『민속학연구』 51(국립민속박물관, 2022)과 「미군점령지 하의 송석하: 문화주권을 제창하다」, 『비교문화연구』 28-2(서울대학교 비교문화연구소, 2022).

177) 정수진, 「1930년대 복고주의와 민속 소멸의 수사: 송석하를 중심으로」, 『한국문화연구』 70(동국대학교 한국문화연구소, 2022), 250쪽.

학의 탈각」과 「도시민속학의 곤경」, 「역사민속학의 허실」을 차례대로 살펴 그 대안적 실마리를 찾아보고자 했다. 2부에선 송석하 이래 한국민속학이 중시한 사회적 실천의 두드러진 특질을 복원주의로 상정하고, 그 ‘원형≒전형’에의 의지와 욕망 및 체제화의 과정을 비판적으로 검토했다. 즉 지난 20세기 「민속의 경연과 예술화」에 복무한 민속학(자)의 딜레마와 함께 강릉단오제를 소재로 「복원주의 민속학의 아이러니」를 훑어봤고, 금세기에 부상한 「민속의 관광자원화와 민속학 연구」의 맹점을 짚어 「누구의 무엇을 위한 ‘실용’인가?」를 묻기도 했다.

위의 ‘재고’ 작업 특히 전자의 인식론적 성찰 과정에선 ‘임재해 민속학’에 대한 비판이 적지 않았는데, 당연히 그의 매서운 반론이 엄청난 빈도와 규모로 뒤따랐다. 「민속의 근대, 탈근대의 민속학」(2003) 발제를 계기로 ‘우연히’ 발화한 양자의 공방은 이후 약 10년간 여러 원론적 과제와 실천적 사안으로 비화해 간헐적 논쟁이 이어졌다. 그 평가와 관련하여 얼마 전 정수진은, “이러한 비판과 반론의 거듭된 논쟁이 서로 다른 입장의 차이를 좁히면서 생산적으로 진전되었다고는 보기 어렵다.”¹⁷⁸⁾고 지적했다.¹⁷⁹⁾ 나는 당사자의 일원으로서 양자의 ‘거듭된 논쟁’에 대한 이 유일한 명시적 평가에 동의한다. 또한 그 비생산적 결과가 무엇보다 당사자들의 소모적 논쟁과 감정적 비난에 기인하는 바가 크다는 것을 인정한다. 다만 무척 아쉬운 것은, 그 불모(不毛)의 공방에 동학의 제현과 패기 발랄한 후학들이 뛰어들어 흐트러진 논의와 과잉의 감정 등을 정리해 편달과 질정(叱正)을 가함으로써 이른바 백가쟁명의 방법론 논쟁이 활성화하지 않은 점이다. 이번 학술대회의 여러 세대에 의한 ‘성찰적 검토’가 독일의 팔켄슈타인 대토론회나 중국의 ‘민간문화청년포럼[民間文化青年論壇]’처럼 늦게나마 그 새로운 도화선이 되기를 기대하며, 「한국민속학의 현상(現狀)과 과제」에 대한 내 짧은 생각을 조금 더 이어가보겠다.

IV. ‘원탁회의’ 에 부쳐

오늘 이 자리¹⁸⁰⁾에서 우리가 논의할 과제는 「21세기 한국민속학의 성과와 전망」이다. 잔치 분위기에 걸맞게 뭔가 발랄한 ‘성과’와 함께 명랑한 ‘전망’을 풀어놓는 게 바람직

178) 정수진, 앞의 글, 247쪽.

179) 또한 그는 양자의 ‘서로 다른 입장의 차이를 좁히’려 했는지, 글로벌 시대의 로컬리티와 그 주체를 둘러싼 논의에서 둘의 방법론 논쟁을 상보적 결합으로 귀결 짓고 있어 흥미롭다. 자세한 것은 정수진, 「글로벌 시대의 한국민속학과 로컬리티」, 『민속학연구』 33(국립민속박물관, 2013), 177~183쪽 참조.

180) 안동대학교 민속학과 창과 40주년을 기념한 2019년 6월 21일의 학술회의. 이 회의 후반에 한국민속학술단체 연합회 대표자들과 한국문화인류학회장이 원탁을 공유하며 「21세기 한국민속학의 성과와 전망」을 주제로 자유로운 의견을 나눴다.

하겠지만, 덕담만을 주고받기엔 민속학의 안팎 상황이 녹록치 않다. 게다가 모처럼의 원탁회의인 만큼 주어진 과제에 부응해 기왕의 성과들을 차분히 되짚어보는 것도 필요해 보인다. 새로운 전망이란 대개 철저한 성찰의 바탕 위에 싹을 틔우기 때문이다.

금세기도 벌써 20년 가까이 지나고 있다. 그동안의 성과들 중에서 잠시 거론하고 싶은 건 다음의 두 가지다. 하나는 방법론 전회(轉回)의 중요성이고 또 하나는 그 회귀(回歸)의 문제다. 우선 전자와 관련해 지난 20세기 내내 한국민속학이 [이념적, 사상적으로] 견지해 온 기본 관점은 문화 민족주의와 본질주의였다. 이 지배적 관점이 금세기에 이르러 상대화하기 시작했는데, 그 배경엔 늦게나마 외부에서 유입된 지적 자극이 있었다. 가령 탈근대주의, 탈식민주의, 탈민족주의 등과 같은 이른바 ‘포스트(post)’ 영역의 해체적, 횡단적 논의들이다.

그로부터 약 15년이 지난 지금 한국민속학은 방법론적 전회의 변곡점을 마주하고 있다고 보인다. 「민속, 민중, 민족’을 다시 묻다」 「다시, 민속학의 실천을 묻다」 「근대화와 민속 연구」 「민속은 문화유산인가?」 「민속학의 공공성을 묻다」를 주제화한 최근의 학술대회들이 그것을 뒷받침한다. 또 바로 2주 후 공론장에 올릴 「민속학으로 일상을 묻다: 포스트제국의 문화권력과 버내쿨러(vernacular)」 역시 대안적 방법론을 구체적으로 모색하려 기획된 것이다. 기왕의 민속(folklore)를 갈음한 ‘버내쿨러’를 열쇠말로 현대 사회의 생활자들이 펼치는 일상의 실존적 영위들을 이론적, 실천적으로 대상화함으로써 본디 민속학이 내장한 방법론적 특장을 새로이 인식하고 부각하려는 시도다.

이러한 방법론의 모색과 시도가 최근 실천민속학회를 중심으로 잇따라 펼쳐지고 있지만, 한편으론 한국민속학의 실천적 성과로 여전히 민속의 문화재화를 추구하는 경우가 많다. 그 명분과 논리를 범박하게 간추리면 다음과 같다. 우선 각 지역의 우리 민속이 일제 식민지화와 서구 근대화 과정에서 풍전등화의 위기를 맞이한다. 이에 민속학이 나서 그 로컬 민속을 구제해 국가 공인의 내셔널한 문화재로 지정한다. 그 결과 인멸의 위기를 극복한 로컬 민속이 민족문화의 ‘원형적=전형적’ 표상으로 거듭난다. 주지하다시피 한국민속학은 이런 명분과 논리로 지난 반세기 동안 민속의 문화재화를 주도해 왔다. 그리고 요 10여년 그 내셔널한 민속을 다시 글로벌한 ‘인류문화유산’으로 업그레이드하려 애를 쓰고 있다.

문제는 이 과정에서 민속학이 20세기의 문화 본질주의로 회귀한다는 점이다. 아니, 그 해묵은 관점은 필연적으로 민속의 문화재화/문화유산화를 초래할 수밖에 없고, 결과적으로 하위주체들의 자기인식의 학으로서 민속학을 문화재학/문화유산학으로 전락시켜 큰 문제다. 혹자는 그런 사회적 실천들이야말로 작금의 실용과 성과주의 시대에서 민속학이 살아남기 위한 방법이라 주장할지도 모르겠다. 하지만 그것

들이 오히려 민속의 실용성을 앞세우며, 혹은 민속학의 실천성을 구실 삼아, 체제화한 민속으로 어용이나 자본에 복무하는 건 아닌지, 우리 모두 되돌아볼 일이다.

인문학의 위기가 제창(齊唱)된 지 이미 한참이 지났다. 문사철(文史哲)의 특권적 학문들도 그러할진대 ‘마이너한’ 민속학은 두 말할 필요도 없겠다. 이 백척간두의 상황이 전적으로 민속학의 학문적, 사회적 무용(無用)으로 말미암은 것은 아니겠지만, 우리 스스로의 방법론적 환골탈태[換骨奪胎] 없이 재생은 불가능해 보인다. 예전의 민속학처럼 국문학이나 역사학의 보조 학문으로 혹은 인류학의 셋방살이로 만족하며, 아니면 버내쿨러한 민속을 문화재/문화유산으로 만들어 팔며 근근이 연명할 순 있겠지만, 학과 창설 40주년을 맞이한 오늘의 한국민속학이 가야할 길들은 결코 아닐 것이다.

바라건대, 불혹을 맞이한 ‘안동대민속학’은 이제 주인의 책임의식을 더욱 철저히 체화하면 좋겠다. 명실상부하게 한국민속학의 알파이자 오메가이기 때문이다. 또한 학문 후속세대들이 자긍심을 가지고 당당히 학문할 수 있도록, 민속학 방법론의 쇄신에도 능동적으로 나서주길 바란다. 그러려면, 무엇보다 협량(狹量)한 ‘우물 안 개구리’를 벗어나 세계의 민속학과 적극 소통에 나서야 한다. 특히 독일어권 민속학과 미국민속학의 재생 방식을 면밀히 살펴 타산지석과 반면교사로 삼으면 좋겠다. 양자 모두 이미 약 60년 전부터 치열한 논쟁을 거듭하며 방법론의 전회를 다채롭게 실행해오고 있기 때문이다.

탁상공론에 그치지 않으려면 물론 구체적인 실행계획이 필요하겠다. 지금 이 원탁엔 한국민속학술단체연합회의 [대표자]들이 거의 대부분 모여 있어, ‘한국민속학자대회’의 생산적인 활용법을 논의해보는 것도 한 방법이겠다. 관건에, 기왕의 편의적인 일과성(一過性)의 대회방식을 지양하고, 주어진 예산과 인력을 향후 수년간 방법론의 벤치마킹에 집중하면 어떨까 싶다. 1년에 한두 권씩 문제작들을 번역해 갈증을 해소하며, 그 저자나 필진들을 초빙해 난상토론의 공론장을 열어보자는 것이다. 당장 새 우물을 팔 수 있는 형편이 아니라면, 방법론이 샘솟는 이웃집 우물에서라도 물을 길어 와야 하지 않겠는가? 제집 우물이 말라가는데 그냥 방치할 수는 없는 노릇이기 때문이다.

V. 민속학의 향방

실천민속학회를 대표해 위와 같이 「방법론의 전회와 그 회귀」를 발화한 지 3년 반이 지났다. 그사이 민속학(계)엔 두 가지 큰 변화가 생겼다. 하나는 한국민속학술단체연합회가 사단법인을 해지해 명목만의 임의단체로 남은 것이고, 또 하나는 안동대학교 민속학과가 문화유산학학과로 개명한 것이다.

전자부터 보면, 사단법인 해지를 추진한 쪽에선 임의단체화가 반길 일일지 모르

겠지만, ‘원탁회의’에서 한국민속학자대회의 생산적 활용법을 제언한 나로선 그 졸속의 비 학술적 해지 작업에 황당함과 무력감을 느끼지 않을 수 없었다. 결과적으로 십 수 년을 지속해 온 한국민속학자대회, 곧 사분오열(四分五裂)한 민속학 학술단체들의 ‘연합’ 대회는 지난 해 열리지 않았고 앞서 언급한 ‘방법론의 벤치마킹’과 ‘난상토론의 공론장’은 부질없는 춘몽이 되고 말았다. 다행히 2년 전 국립민속박물관이 세계적인 민속학 학술서의 번역총서 발간 사업을 시작했는데, 본디의 문제의식과 취지에 걸맞는 성과물들이 축적되어 민속학 재생의 한줄기 마중물 붓기에 일조하기를 바라마지 않는다.

다음, 중앙대 민속학과(비교민속학 전공)의 폐과에 이어 안동대 민속학과와 개명은 민속학 종사자들은 물론 인접 학문의 연구자들에게도 적지 않은 충격이었을 것이다. 물론 문화유산학과로의 명칭 변경은 학내외의 구조적 상황 변화에 따른 불가피한 선택이었겠지만, 외부의 우리들에겐 그 ‘전국 유일’한 민속학과와 부재가 한국의 아카데미즘에서 작금의 민속학이 처한 중언의 위기상황을 상징하는 사건으로 다가오는 것도 부정할 수 없는 사실이겠다. 이 발제문을 작성하며 안동대 ‘문화유산학과·민속학과’ 홈페이지에 접속해 보니, 아래 각주와 같은 과도기적 친절한 해설¹⁸¹⁾이 특히 눈길을 끈바, 차제에 ‘민속(학)’과 ‘문화유산(학)’의 관계에 대한 자성(自省)의 논의가 민속학계 전체에서 기탄없이 이뤄지면 좋겠다. ‘민속학을 과거의 문화만 다루는 고리타분한 학문으로 보는’ 게 과연 ‘편견과 오해’인지, 그러한 편견과 오해는 지난 백 년의 한국민속학과 그 종사자들이 자초한 결과는 아닌지, 21세기의 글로벌 로컬리티 시대에 ‘사회적으로 통용되는’ 민속학으로 거듭나려면 어찌 해야 하는지? 시쳇말로 ‘계급장 떼고’, 이 원점과 기본의 성찰적 물음들을 감론을박할 수 있는 열린 공론장이 열리면 좋겠다. 그래야 문화유산학이 아닌 ‘민속학의 첫걸음’¹⁸²⁾을 다시 뿔 수 있을지도 모를 테니 말이다.

181) 문화유산학과는 한국의 전통문화, 특히 민속을 근간으로 하는 문화유산(cultural heritage)의 중요성과 의미 그리고 현대적 활용방안을 탐구하는 학과입니다. ... 1979년 개설된 민속학과는 이러한 [다채롭고 유의미한] 성과와 현재적 유용성에도 불구하고 민속학을 과거의 문화만 다루는 고리타분한 학문으로 보는 편견과 오해가 없지 않았습니다. 이에 기존의 학문적 토대 위에서 전통문화의 현대적 활용과 미래 지식 창출을 더 적극적으로 모색하기 위해, 사회적으로 통용되는 ‘문화유산’이라는 용어를 수용, 학과 이름을 바꾸게 되었습니다.

182) 작년 한국민속학회가 야심차게 펴낸 입문서에는 다음과 같은 민속(학)의 설명이 보인다. 오늘의 주제인 ‘한국민속학의 현상(現狀)과 과제’를 대변하고 있는 것 같아 참으로 부끄럽고 민망하다. “민속학에서 연구하는 대상을 문화라고 부른다. 문화 중에서 민속학은 민속 문화를 중점적으로 연구하며, 민속과 동의어인 민속 문화는 민속성을 가진 문화를 말한다. 민속성은 일상성과 전승성, 공동체성 등을 의미하는데, 민속 문화는 이러한 민속성 중의 한 특성이라도 가지고 있는 문화이다. 따라서 일상 문화와 전승문화, 공동체 문화 모두 민속 문화에 속한다. 전승성도 전통성과 차이가 없기 때문에 전통문화도 민속에 속한다. 요즘 생활 문화라는 용어가 많이 사용되기도 하는데, 생활 문화는 일상 문화를 달리 표현한 것이어서 생활 문화도 민속 문화이다.”[한국민속학회 편, 『민속학의 첫걸음』(민속원, 2022), 22쪽].

「『한국민속학 재고』란 무엇이었던가?」에 대한 토론문

한양명(안동대학교)

발표자 남근우 선생은 동학이자 외우이다. 남 선생과 처음 만난 것은 1988년 가을에 전주에서 열린 한국민속학회 전국학술대회에서였다. 당시에 남 선생은 곡령신앙에 관해, 나는 진도아리랑에 관해 발표한 것으로 기억한다. 그로부터 삼십오 년의 세월이 흘러 남 선생은 자신이 일구어온 민속학을 회고하며 앞날을 전망하는 자리에 앉아 있고, 나는 그의 발표를 들으며 논평하는 자리에 앉아 있다.

민속 연구자로서 남 선생이 1990년대 후반 이후 천착해온 작업은 문화민족주의/복원주의/본질주의적 성향을 지닌 한국민속학의 과거와 현재를 성찰, 해체하고 ‘재고’를 통해 새로운 길을 모색하는 것이었다. 이를 위해 남선생은 그동안 다양한 작업을 수행해 상당한 성과를 거두었고, 나는 여러 차례 그의 발제에 토론을 맡아 성글게나마 입장을 밝힌 바 있다. 남 선생이 오늘 발표한 내용은 대개 그동안의 작업을 바탕으로 한 것이고 이미 상당 부분 내 생각을 얘기했기 때문에 각론적인 수준에서 다시 토론할 거리는 별로 없다. 대신 연구자로서 그의 여정과 곤경에 처한 한국민속학의 문제에 관해 질문하고 고견을 청하려고 한다.

첫째, 남 선생은 1990년대 초중반까지만 해도 이른바 본질주의적 민속학의 범주 속에 있는 연구자였다. 그 뒤 포스트식민주의와 포스트모던 인류학의 성과 등에 자극받아 ‘방법론적 전회’를 하면서 새로운 연구를 수행해 왔다. 현단계에서 돌아볼 때 전회의 결과로 얻은 연구성과가 한국민속학사에서 어떤 의의를 지닌다고 생각하는지, 혹 아쉬운 점은 없는지 자평을 듣고 싶다.

둘째, 남선생은 발표 말미에 “21세기의 글로벌한 로컬리티 시대에 ‘사회적으로 통용되는’ 민속학으로 거듭나려면 어찌 해야 하는지?” “계급장을 떼고” 허심탄회하게 논의해보자고 제안했다. 제 41회 실천민속학회 학술회의(2019. 7. 6~7)에서 그는 “기왕의 민속(folklore)를 갈음한 ‘버내쿨러’를 열쇠말로 현대 사회의 생활자들이 펼치는 일상의 실존적 영위들을 이론적, 실천적으로 대상화함으로써 본디 민속학이 내장한 방법론적 특장을 새로이 인식하고 부각”함으로써 곤경에 처한 민속학의 문제와 한계를 극복해보자고 제안한 바 있다. 이 같은 생각이 지금도 유효한지, 다시 말해 버내쿨러를 대상화한 민속학이, ‘21세기의 글로벌한 로컬리티 시대에’ 인류학

과 사회학, 역사학 등 다른 문화학과 구별되는 ‘학문적 정체성’을 구축하고, ‘현실적 효용성과 경쟁력’을 확보할 수 있다고 보는지 고견을 듣고 싶다.

셋째, 남 선생은 안동대 민속학과가 문화유산학과로 개명한 것을 두고 “한국의 아카데미즘에서 작금의 민속학이 처한 종언의 위기상황을 상징하는 사건으로 다가오는 것도 부정할 수 없는 사실”이라고 했다. 마치 안동대 민속학과가 ‘민속/민속학의 문화재(문화유산)와/문화재학(문화유산학)화’의 경향 속에서 민속학을 포기하고 문화유산학으로 갈아탄 것처럼 보이지만 사실은 그렇지 않다. 개명한 것은 학부일 뿐이고 대학원 과정은 여전히 민속학과로 남아 있다. 그리고 민속학연구소 역시 활발하게 활동하고 있다. 굳이 연구 중심으로서 대학원과 연구소의 위상과 의미를 들먹일 필요는 없겠지만, 대학원의 경우 매년 학부 입학생보다 많은 수의 학생이 들어와서 다양한 주제로 연구를 수행하고 있으며, 연구소도 중점연구소로 선정되어 대안적 공동체문화 연구를 진행, 많은 성과를 얻고 있다. 오해 없길 바란다.

나의 민속학: 변변찮은 동반자 혹은 불편한 내부자

권봉관(농촌진흥청 국립농업과학원)

< 목 차 >

- I. 들어가며
- II. 농업·농촌을 연구하는 민속학자
- III. 농업·농촌의 정책연구와 현장 적용
 - 1. 농촌의 자원을 활용한 정책사업 연구
 - 2. 농민의 실천을 지원하기 위한 정책사업 유치
- IV. 실천의 갈림길에 선 변변찮은 동반자 혹은 불편한 내부자
 - 1. 변변찮은 동반자: 농업농촌의 자원화와 실용적 연구 속의 침묵자
 - 2. 불편한 내부자: 나는 민속학 전공자다
 - 3. 실천의 갈림길에서
 - 4. 재주는 꿈이 부리고 돈은 왕서방이 버는 민속학의 현실

* 들어가기에 앞서

개인마다 특정한 문제에 대한 인식은 저마다 처한 환경에 따라 다를 수밖에 없으며, 개인의 인식마저도 시간의 흐름과 환경의 변화에 따라 달라지기 마련입니다. 또한 문제인식은 순간의 상황이 누적되는 가운데 다른 것과 상충하기도, 혹은 깊이를 더하기도 합니다.

금일 발표 역시 마찬가지입니다. 민속학 전공자로서 연구자의 짧은 여정 동안 민속학의 실용성은 무엇인지, 민속학자로서 연구자가 할 수 있는 일이란 어떤 것인지에 대한 문제인식의 내용과 깊이는 매 순간 달라져 왔으며, 그 다변화한 내용을 특정 시간에 한정해서 이야기하기 곤란하기도 합니다. 그래서 다소 지루한 이야기가 될 수밖에 없지만, 민속학자로서 연구자가 걸어온 노정을 되짚는 것이 필요했고, 그래서 매우 개인적인 글이 될 수 밖에 없었습니다. 당연히 이 글은 본격적인 학술논문이 아니며, 주관적인 생각을 정리한 것에 지나지 않습니다. 이 점 토론자 선생님께 양해 부탁드립니다.

I. 들어가며

2016년 2월 대학원 졸업식에서 연구자는 민속학 전공 박사학위과정을 마치고 꿈에 그리던 민속학박사가 되었다. 그러나 박사학위를 취득한 뒤에는 현실의 벽 앞에서 고민해야 했다. 지금까지 공부한 내용을 활용해서 어떻게 살아야 할 것인가? 좀 더 구체적으로 이야기하자면 민속학을 전공한 사람으로서 어떻게 생계를 이어나가며 현실세계에 도움이 될 수 있는 연구를 할 수 있을까 등의 고민이 바로 그것이었다.

그 당시 연구자의 주변에는 견줘볼 만한 사례가 거의 없었던 것도 문제였다. 동대학원에서 박사학위 논문을 작성한 분들 가운데 연구자와 연배가 비슷한 사람이 없었을 뿐 아니라, 연구자처럼 농업과 농촌, 그리고 농민을 주제로 한 학위논문을 작성한 분들도 찾아보기 어려웠기 때문이었다. 그러나 고민의 시간은 그리 길지 않았다. 학생으로서 신분을 벗어나 본격적인 생업 현장으로 뛰어들어야 하는 중요한 시점에서, 연구자에게 선택의 폭은 그리 넓지 않았으며, 순간순간 기회가 계속 찾아오는 것도 아니었기 때문이다.

연구자는 박사과정을 졸업한 이후 한동안 학위논문을 작성한 마을에서 사무장으로 일을 계속하다가 어쩔 수 없는 상황 속에서 그만두어야 했고, 협동조합 ‘모정’이라는 곳에서 잠시 객원연구원으로 일하며 생계를 이어나갔다. 그 뒤 2017년에는 국가기관에서 박사후연구원으로 일할 기회를 잡을 수 있었다. 다시 17개월 정도 뒤에는 충남의 어느 기초지방자치단체로 직장을 옮겨 임기제공무원으로서 ‘전문위원’이라는 직위를 가지고 일할 수 있었다. 그리고 2023년 현재는 농업·농촌과 관련된 연구를 시행하는 국가기관에서 민속학을 전공한 농업연구사로서 농업·농촌의 진흥을 위해 일하고 있다.

새 직장을 찾기 위해 이력서를 작성할 때마다 연구자의 최종학력은 민속학박사였다. 그런데 면접 때마다 민속학을 전공한 사람으로서 새 직장에서 어떤 장점을 갖고 일할 수 있는가 하는 면접장의 질문은 항상 밀린 숙제처럼 답변하기가 어려웠다. 또한 직장에서 새로 명함을 만들 때마다 연구자는 직위 옆에 ○○박사라고 병기할 내용을 정하느라 고심해야 했다. 처음에는 별다른 생각없이 민속학박사라고 병기한 명함을 만들었는데, 나중에는 문학박사로 명함의 내용을 바꿔 사용하는 것이 맘이 편했다. 연구자에게 명함을 받아든 사람들이 민속학은 어떤 학문이냐고 물을 때마다 연구자가 해왔던 일과 별다른 관련성이 없는, 예를 들면 박물관에서 학예사로서 일한다든지 아니면 전통문화자원을 활용해 콘텐츠를 만드는 따위의 일반적으로 민속학 전공자가 하는 일이라고 여겨지는 내용을 설명해야 했고, 그런 일이 계속될 때마다 연구자가 잘 알지 못하는 부분을 설명해야 하는 상황이 곤혹스러웠기 때문이다. 한편 그럼 왜 민속학 전공자인 당신은 농업·농촌과 관련된 일을 하고 있

는지, 다른 민속학자들도 그런 일을 하는지에 대한 추가적인 질문은 늘상 답변하기 곤란한 성격의 것이었다. 매 순간 민속학을 팔아 생계를 유지하고 있는 연구자로서 민속학이란 학문으로 어떤 일을 하고 있는지 혹은 무슨 일을 할 수 있는지, 그게 세상살이에 어떤 도움을 줄 수 있는지 확신할 수 없었기 때문이다.

이번 실천민속학회의 기획 의도는 인문학의 위기, 좀 더 직접적으로 민속학의 위기에 대한 현상(現狀) 인식과 문제의식의 공유이다. 여러 위치에 서 있는 연구자들의 경험적 이야기를 토대로 논의를 전개하여, 민속학의 사회적 존립기반을 다시 점검하고 학문의 정체성을 시급히 재정비할 필요에서 마련됐다. 이 자리에서 연구자의 위치와 경험이 얼마나 많은 논의 또는 논쟁의 대상이 될 수 있을지 미지수이지만, 하나 분명한 것은 국가기관에서 농업농촌 분야의 민속학을 전공한 연구자가 겪고 있는 정체성의 혼란과 학문의 실용성에 대한 고민 역시 수많은 사례 가운데 하나로서 일정한 시사점을 제공할 수 있을 것으로 판단된다는 점이다.

이상의 논의를 위해 연구자는 이 글에서는 민속학을 전공하며 농업농촌 분야의 주제를 바탕으로 박사학위를 취득한 계기와, 학위 취득 뒤 여러 직장에서 민속학자로서의 정체성을 가지고 어떻게 민속학을 무기로 삼아 생업을 영위해왔는지 경험적으로 풀어놓고 싶다. 그 안에는 연구자 개인의 고민뿐만 아니라 다른 연구자와 공유될 수 있는, 민속학의 영역을 가로지르는 어떠한 문제인식이 분명 존재할 것으로 판단하며, 해당 문제인식이 민속학의 사회적 존립기반을 공고히 하고 정체성을 분명히 할 수 있도록 발버둥치며 그 문제해결의 실마리를 찾아는 데 조금이나마 기여할 수 있기를 바라기 때문이다.

II. 농업·농촌을 연구하는 민속학자

연구자는 학부 시절부터 민속학을 전공한 것이 아니지만, 민속학에 대한 관심은 적지 않게 갖고 있었다. 신문방송학을 전공하면서 역사학을 부전공 삼아 배우고 있었으며, 동시에 문화콘텐츠학 수업도 부전공만큼이나 많이 들었는데 ‘한국의 민속문화’, ‘한국민중생활사’ 같은 과목을 펴 재밌게 수강하곤 했다. 이와 같은 배경에는 연구자가 학부시절 풍물굿운동에 매진한 경험이 자리잡고 있다. 연구자는 풍물굿이 좋아 학부 1학년부터 풍물굿동아리에 가입해 활동하고 있었으며, 이 과정에 호남좌우도농악, 강원도농악 등에 대해 두루 학습하며 풍물굿이라는 민속예술에 점차 깊은 관심을 갖게 되었다. 풍물굿을 비롯한 민속 전반에 대해 체계적으로 학습하고 싶은 욕구가 생긴 연구자는 결국 취업보다 대학원 민속학과 진학을 결심하게 되었고, 2009년 봄 대학원에 진학하여 민속학이라는 학문에 첫발을 던지게 되었다.

대학원에 진학한 이후 학습 과정은 다른 민속학 전공자들과 크게 다르지 않았을 것으로 판단한다. 석사과정에는 ‘한국 민속사 연구’, ‘민속학과 현지조사’, ‘한국종교와 민속’, ‘민속극의 의미와 기능’, ‘민속학방법론 연구’, ‘민속예술 연구’, ‘한국사회와 민속’, ‘의식주문화연구와 활용’ 등의 민속학 전반에 대한 수업을 수강하며 민속학에 대한 이해를 도모하였고, 박사과정에는 앞에서 서술한 과목의 내용을 심화하는 방식으로 민속학 수업을 계속하였다.

한편, 강의실에서 배운 이론과 방법은 책상 위에서 그치지 않고 현장연구로 이어졌으며, 민속학의 특징적인 면모로 잘 알려진 현장조사를 바탕으로 한 연구방식을 체화할 수 있었다. 당시 대학원 과정에서는 한 학기가 마무리된 방학이면 특정 마을을 선정하여 일주일 가량의 현지조사를 진행하였고, 그 결과를 정리하여 단행본을 발간하였다.¹⁸³⁾ 이 같은 과정을 바탕으로 마을을 대상으로 한 현장에서 살아있는 혹은 쇠퇴하였음에도 잔존하고 있는 민속을 탐색하고 그 내용을 서술하는 과정에 대한 이해를 도모할 수 있었다.

특정한 지역을 대상으로 한 민속연구도 진행하며 민속학 전반에 대한 현장의 이해를 도모할 수도 있었다. 기초지방자치단체 단위의 마을에서 전승된 동제와 민요, 세시풍속(농경 등 생업의 내용을 함께 다룬) 등을 조사하고 그 결과를 제시하거나, 이미 현장에서 전승이 중단된 것으로 여겨지는 대동놀이를 찾아 마을단위로 전승의 흔적을 더듬어 그 내용을 기록하기도 했다. 이렇게 마을을 주 대상으로 한 현지조사 방법을 익히며 연구자는 점차 민속학도로서 면모를 갖추나갔다. 그리고 강원도 한 마을에서 전승된 풍물굿이 탈맥락화(decontextualization)와 재맥락화(recontextualization) 과정을 거치며 현대적 의미를 획득해가는 과정을 조사·분석하여 석사학위논문 작성할 수 있었다.¹⁸⁴⁾

민속학도로서 변환점을 맞이한 것은 석사학위논문을 마쳐가던 때였다. 학부시절 풍물굿을 배우면서 목말라했던 초기 무형문화재 기능보유자들이 보유한 고품 또는 원형이라 불리는 민속의 모습은 자료가 많지 않아 그 실체를 바로 알기 어려웠고, 현지조사 과정에서도 이와 같은 고민은 늘상 해결 불가능한 성질의 것이었다. 마을에 거주하는 옛 이야기를 잘 알고 있다고 여겨지는 노인들을 대상으로 면접조사를

183) 당시 민속학에 막 입문학 연구자에게 있어, 마을을 대상으로 한 연구는 ‘민속’을 수집하고 정리하는 게 가장 중요한 임무이자 현장에서 공부 중에 하나로 여겨졌다. 반면, 그러한 민속을 전승해온 마을사람들은 그리 중요하게 다루지 않았다. 즉 그들이 전승해온 민속만이 우리의 수집연구 대상이었지 그들이 어떠한 삶의 궤적을 거쳐 그와 같은 민속을 전승한 것인지는 그리 중요하게 다루지 않았던 것으로 생각된다. 최소한 연구자는 그랬다. 당시의 조사과정을 거치며 ‘안동대학교대학원 민속학과BK21사업팀, 『오일장과 함께 가는 구담마을』, 민속원, 2010; 『부인당이 지켜주는 가송마을』, 민속원, 2011; 『중국 알라디촌 조선족의 생활과 민속』, 민속원, 2014; 『중국 명성촌 조선족의 생활과 민속』, 민속원, 2015.’ 같은 연구서가 발간되었다.

184) 권봉관, 「원주 매지풍물의 재맥락화 과정을 통해 본 풍물의 의미 변화」, 안동대학교 석사학위논문, 2010.

진행하다보면, 그들이 기억하는 민속 역시 전승이 중단됐거나, 과거의 전승 내용을 살펴보려고 하면 희미한 기억 속에 불완전한 형태로 잔존한 민속을 기억에 의존하여 민속학자의 상상에 기대 재구성해야 하는 경우가 적지 않았다. 이 같은 상황에서 연구자에게 이른바 구제민속학(salvage folklore)의 범주 내에서 이뤄지는 민속조사에 대한 답답함과 아쉬움이 교차하는 지점으로서 민속전승현장에 대한 문제의식이 싹트지 않을 수 없었다. 그리고 민속의 쇠퇴와 잔존은 이른바 고령화·과소화로 일컬어지는 농업농촌의 쇠퇴와 직·간접적으로 연결되어 있었다.

연구자는 이 지점에서 고민하지 않을 수 없었다. 민속학의 주요 전승 현장이었던 농촌마을이 지속적으로 쇠퇴해가는 과정에서 민속학의 향방을 좀체 내다볼 수가 없었기 때문이었다. 급기야 연구자의 관심은 어떻게 하면 고령화·과소화로 점철된 농촌의 지속가능성을 담보할 수 있을지, 민속학 전공자로서 어떻게 이와 같은 근본적인 문제를 해결해나갈 수 있을지에 대해 점차 집중되었고, 그 결과로 선택한 것이 바로 마을만들기 연구였다. 연구자는 박사과정에 들어서기 직전부터 지도교수와 이 같은 문제를 상의하고, 당시 농업농촌의 현장에서 농촌의 문제를 해결하기 위해 전국적으로 시행되고 있는 국가 주도 마을만들기 사업에 대해 연구하여 박사학위논문을 쓰기로 결정했다.

대학원 민속학과 박사학위과정 두 학기를 마친 연구자는 2012년 2월부터 전북 임실군에 있는 어느 한 마을을 조사대상지로 삼아 현지조사를 수행하기 시작했다. 그 해 1년 동안 마을에서 숙식을 해결하며 사무장으로 활동하며 생계를 이어가는 한편 마을사람들을 대상으로 참여관찰을 계속하다 박사학위과정을 끝마치기 위해 2013년에는 다시 복학했으며, 2014년에는 다시금 마을만들기의 현장으로 돌아가 연구를 계속했다. 마침내 연구자는 2015년 12월 박사학위심사를 마치고 드디어 꿈에 그리던 민속학박사가 될 수 있었다.

연구자가 마을만들기 사업을 대상으로 연구를 진행한 것은, 해당 사업이 새마을사업 이후 가장 광범한, 전국의 농촌을 대상으로 농촌관광의 도입과 실행을 통해 농가소득의 향상을 주요 목적으로 한 것으로서, 지금까지 1차 산업인 농업에 종사해온 농민을 관광이라는 3차 산업에 복무케 하여 농업농촌의 지속가능성을 꾀했기 때문이다. 특히 해당 사업은 이른바 하이모더니즘적 사고를 기반으로 한 국가 주도의 대규모 정책사업으로서, 사업 곳곳에서 상향식 개발사업을 지칭하고 있지만, 실상은 일방적인 탑다운 방식의 사업에 다름 아니었다.

이와 같은 사업의 문제점은 다른 민속 연구자들 역시 비판적인 시각에서 다루고 있었다. 정수진은 ‘내발적 지역발전’을 수용하는 것을 환상에 대한 순응과 혼육일뿐, (농민들의) 자유나 자율적 선택과는 애당초 무관하다고 역설하였고, 마을만들기

사업을 오늘날 농촌관광을 추동하는 사회동학과 연결시켜 고민하고 연구하는 것이 민속학자 본연의 역할임을 강조한 바 있다.¹⁸⁵⁾ 남근우 역시 새마을운동 이후 최대의 지각 변동이 일어나고 있는 농촌의 '현재'에 주목하여, 참여관찰의 내관적 접근으로 관광 실천의 불통일성과 다성적(多聲的) 상황의 발생 과정을 응시하여, 구조적 약자들이 전용할 수 있는 제한적인 창조성과 주체성을 살펴본 후, 사례에 기반한 실증적 연구가 계속되어 '유의미한 일반화'가 이뤄져야 한다고 주장하였다.¹⁸⁶⁾

연구자가 현지조사를 진행하며 농민들의 마을만들기 사업을 관찰하고 그 결과와 의의를 제시한 내용 역시 앞의 두 연구자와 큰 틀에서 다르지 않았다. 다만 민속학의 실용성과 관련하여 연구자는 현지조사를 끝내고도 깊은 절망감에 빠질 수밖에 없었는데, 농민들의 제한적이고 주체적인 움직임이 서술하는 것 말고 연구자가 민속학이란 학문으로서 과소화 혹은 고령화라는 난관에 봉착한 농업·농촌의 어려움을 개선할 수 있는 어떤 일이란 것을 정말 찾아내기 어려웠기 때문이다.

연구자는 박사학위논문을 서술하기 위해 연구를 진행하며, 마을만들기 사업의 결과 마을이 경제적결사체로서 어느 정도 성공했음에도 불구하고, 대외적으로 내세우는 공동체는 아니었다고 판단내렸다. 또한 그와 같은 성공은 행정기관과 컨설팅업체의 성과에 기반한 것이 아닌, 제한적 움직임 속에 오랫동안 노력해온 농민들의 주체적인 움직임과 우연한 기회에 찾아온 외부인들의 호응에 기인한 것이며, 그와 같은 성과가 계속되기 위해서는 정수진이 언급한 대로, 끝없이 계속되는 만화경같은 장소를 구축해야 함에도 불구하고, 그와 같은 사업은 농민들의 성향상 쉽지 않은 일이라 결론내렸다.

한편 전국적인 성공을 거뒀다고 알려진 현지조사 대상지는 외부세계의 충격에 의해 그 기반이 크게 흔들렸고, 시장에서 주도권을 잃어버렸다. 세월호와 메르스 등의 사태는 농촌관광의 기반이 얼마나 허약한 것인지 여실히 보여줬으며, 지방자치단체의 동일사업 진출은 빈약한 자본을 가진 농촌관광마을로서 대응할 수 없는 사건이었다. 그리고 농민들의 성공기반과 그 실천내용을 기록하고 박사학위를 취득한 연구자가 할 수 있는 일은, 그때 당시 아무것도 없었다.

185) 정수진, 「농촌관광과 민속학 연구 제고 - 이천 자재방아 마을 사례로부터 -」, 『실천민속학연구』13, 실천민속학회, 2009; 「소비자본주의 시대 농촌관광과 민속학」, 『한국민속학』54, 한국민속학회, 2011.

186) 남근우, 「그린 투어리즘과 문화정치학」, 『한국민속학』56, 한국민속학회, 2012.

Ⅲ. 농업·농촌의 정책연구와 현장 적용

1. 농촌의 자원을 활용한 정책사업 연구

박사학위논문 작성을 마치고 마을을 떠나 협동조합에서 객원연구원으로 일하고 있던 연구자는 2017년 들어 드디어 민속학 전공자로서 본격적인 연구를 시작할 수 있다고 여겨지는 직장에서 연구활동을 할 수 있는 기회를 얻었다. 이곳은 농업·농촌의 진흥을 위한 연구를 주요 사업으로 하는 국가기관으로서, 연구자는 이곳에서 박사후연구원으로 일하며 국가중요농업유산으로 지정될 가치를 지니고 있는 농업자원(시스템)을 발굴하는 연구과제를 수행하게 되었다.

한국의 국가중요농업유산(KIAHS) 제도는 유엔식량농업기구(UN FAO)에서 지난 2002년부터 시행해온 세계중요농업유산(GIAHS) 제도를 받아들인 것으로, “농업인이 해당 지역의 환경·사회·풍습 등에 적응하면서 오랫동안 형성시켜 온 유형·무형의 농업자원 중에서 보전할 가치가 있는 농업자원을 국가중요농업유산으로 지정”하는 것을 주요 목적으로 한다.¹⁸⁷⁾ 국가중요농업유산으로 지정되기 위해서는 농림축산식품부에서 마련한 「농어업유산 지정 관리 기준」을 충족시켜야 하며, 그 세부기준을 살펴보면 ‘유산의 가치성’(역사성, 대표성, 특징), ‘파트너십’(협력도, 참여도), ‘효과성’(브랜드, 활성화 또는 생물다양성)을 갖출 것을 요구받는다.¹⁸⁸⁾ 그런데 이와 같은 기준은 FAO GIAHS의 등재 기준을 준용한 것으로, 실제 지정신청서 작성에는 ‘식량 및 생계안정성’, ‘생물다양성 및 생태계 기능’, ‘지식체계 및 적용 기술’, ‘문화, 가치체계 및 사회조직’, ‘주요 경관 및 수자원 관리 특징’ 등의 내용이 주요하게 다뤄진다.¹⁸⁹⁾

그 동안 박사학위논문을 작성하며 농촌 현장에서 민속학의 실용성을 고민하던 연구자에게, 이와 같은 과제는 실용성의 고민을 어느 정도 해결해주는 것으로 여겨졌다. 농업유산 후보지역을 발굴하며 주요 지정 요건 가운데 ‘식량 및 생계안정성’, ‘지식체계 및 적용 기술’, ‘문화, 가치체계 및 사회조직’ 등의 내용은 문헌과 현지조사를 통해 충분히 그 내용을 파악하여 기술할 수 있는 것으로, 민속학 연구방법으로 해당 미션을 수행하는 데 별다른 어려움이 없었기 때문이다.

예를 들어, 연구자는 고성 지역에 뚝방이 많다는 정보를 입수하고, 해당 지역에 얼마나 많은 뚝방이 있는지 항공영상 등을 통해 파악한 다음, 그 중 가장 많은 뚝방이 밀집한 지역을 방문하여 뚝방마다 특징을 기록하고, 해당 뚝방의 유형을 구분

187) 「농어업인의 삶의 질 및 농어촌지역 개발촉진에 관한 특별법」 제30조의2제1항 참조

188) 「농어업유산 지정 관리 기준」〈별표1〉 ‘국가 중요 농어업유산 지정기준’, 농림수산식품부 고시 제2012-285

호; 권봉관정명철, 「국가중요농업유산 정책의 실행과 향후 과제」, 『무형유산』 제4호, 2018, 113쪽에서 재인용.

189) 권봉관, 앞의 글, 122쪽.

하며 농업자원으로서 어떤 기능을 하고 있는지 등을 분석하였다. 이와 같은 일은 민속학 전공 과정에 생업기술로서 최소한의 내용을 다룬 바 있어 그다지 어렵게 느껴지지 않았으며, 오히려 지금까지의 뚝방 연구가 환경·생태적인 기능에 집중돼 있음을 비판적으로 검토하고 농업수리시설로서 기능과 특징을 본격적으로 다룬 부분에 대한 스스로의 의미부여까지 가능했다.¹⁹⁰⁾ 이와 비슷한 방식을 통해 경북 의성군 일대에서 전통수리시설인 못의 배수체계와 핵심 시설인 수통(역사성을 간직한)을 발굴하고 지금까지 전승된 한국의 고유한 수리시설로서 중요성을 강조하며 국가중요 농업유산으로 지정될 수 있도록 발판을 마련했다.¹⁹¹⁾

그러나, 농업유산 후보지역 발굴이라는 본연의 임무를 넘어서 점차 농업유산이라는 정책사업으로 연구 범위를 확장하는 과정에서, 연구자는 국가중요농업유산 제도 자체에 반드시 개선해야 할 몇 가지 문제점을 확인할 수 있었다. 그리고 그 중 중요하다고 판단되는 내용을 정리하여 개선방안을 제시했다. 주로 전문가들에 의한 농업유산의 발굴, 농업유산 지정 기준에 대한 포괄적 해석과 이해 도모, 전문성 강화를 위한 농업유산 연구 전문가집단 운영을 바탕으로 한 조사·심의 등이 필요하다는 의견이었으며, 단순히 연구논문에 불과한 이 같은 내용은 정책사업에 반영되지 않았다.¹⁹²⁾ 한편 제도개선연구 다음에는 농업유산제도에 의해 현지인들이 어떤 실천을 하고 그 의의는 무엇인지 현장연구를 진행하고 싶었으나, 추진하지는 못했다.

2. 농민의 실천을 지원하기 위한 정책사업 유치

농림축산부와 관련된 정책사업을 뒷받침하는 연구기관에서 박사후연구원으로서 근무하던 연구자는, 충남의 한 지자체에서 임기제공무원으로 일할 수 있는 기회를 얻었고, 그곳에서 농업·농촌 분야의 정책사업이 어떠한 방식을 거쳐 현장에서 실행되고 있는지 직접 목도할 수 있었다. 당시 연구자는 기획감사실의 친환경농정발전기획단에 소속된 전문위원으로 일하며 주로 민관협치거버넌스 운영을 비롯해 해당 지자체의 역점사업 중 하나인 친환경농업의 발전에 필요한 여러 정책사업을 발굴하고 사업비를 확보해야 하는 업무를 부여받았다. 따라서 연구자는 전문위원으로서 ‘홍성통’이라는 민관협치 거버넌스를 운영하고,¹⁹³⁾ 지역의 친환경농업·농촌 발전에

190) 권봉관 등, 「농업유산으로서 경남 고성군 일대 뚝방 수리체계의 특징 - 거류면 신용리와 화당리 일대의 경우」, 『한국민속학』66, 한국민속학회, 2017.

191) 이와 관련하여, 권봉관, 「농업용 못의 배수체계에 관한 농민지식의 전통과 변화 - 경북 의성군 금성산 일대를 중심으로 -」, 『민속연구』39, 민속학연구소, 2019.

192) 권봉관·정명철, 앞의 글.

193) 해당 거버넌스에는 약 140여 단체가 참여하고 있으며, 지자체 행정부서와 함께 매달 협의회를 열어 행정과

필요한 ‘농업환경보전 프로그램’, ‘지역발전투자협약 시범사업’ 등의 사업비를 확보하는 등의 업무를 수행했다.

채 2년을 채우지 않은 짧은 기간이었지만, 연구자는 해당 지역에서 농업·농촌을 바라보는 새로운 관점을 구축할 수 있었다. 박사학위논문을 작성하기 위해 현지조사를 수행하는 과정에서 국가정책에 수동적으로 대응할 수밖에 없는 농민들의 어려움을 주로 보았다면, 이번 현장에서는 과소화·고령화라는 담론 속에서도 새로운 농촌상을 만들어가는 실천인들의 가능성을 확인할 수 있었고, 농업·농촌을 변화시킬 수 있는 중요한 방안으로서 실천의 중요성에 대한 고민을 더해갔다.

연구자가 새로운 관점을 키워나갔던 것과 별개로, 민속학을 전공한 연구자로서 행정기관에 근무하며 학문을 어떠한 방식으로 활용하겠다는 특별한 생각은 없었다. 대신 기왕에 연구자가 농민을 대상으로 한 연구를 진행하고 있었고, 박사학위논문을 작성하기 위한 현지조사 활동 등의 영향에 의해 민(民)의 입장에서 서서 행정업무를 수행하겠다는 생각은 분명 있었다. 그래서 가장 기억에 남는 사업으로 먼저 어느 면 소재지 주민들의 요청에 따라 농림축산식품부 ‘농촌축제지원사업’에 선정될 수 있도록 사업계획서 작성을 도와주고, 면접발표를 따라가 질의응답에 대응하여 사업비 1,300만원 정도를 확보한 것을 들 수 있다. 사업지침서와 양식에 따라 사업비를 확보하는 데 필요한 최소한의 정보를 기입하고, 마을의 자원과 축제 내용을 기술하는 것은 민속학 전공자였던 연구자에게 별다른 어려움이 없었다.

또한 농업·농촌의 과소화와 고령화 속에서 지역의 친환경농업이 지속될 수 있는 방안으로서 농림축산식품부의 ‘농업환경보전 프로그램’에 주목하고, 지역의 농민들이 스스로 농업환경을 보전하는 활동을 통해 인센티브를 부여받는 방식에 대한 계획서를 작성하여 5년간 국비 7.5억원을 확보했다. 아울러 유기농업 특구로 지정된 지역의 특색을 살려 ‘유기농업 기반 사회적 가치를 실현하는 흥성형 프로젝트’라는 주제로 유기농업생산자, 학교급식지원센터, 유기농산물 가공, 사회적농업 활성화, 마을교육공동체 운영 등을 포괄하는 사업 내용을 바탕으로 지역발전투자협약 시범사업 유치에 뛰어들었고, 결과적으로 국비 91억, 총사업비 182억을 확보하는 데 성공했다.

위에서 열거한 사업들을 추진하는 데 있어서 특별히 민속학적 지식이 활용된 것도, 활용할 필요성도 그다지 없었다. 연구자는 거버넌스를 운영하며 가급적 많은 사람들에게 사업의 내용에 대해 설명하고 그 정보를 유통시키기 위해 노력했으며, 지역의 자원을 가급적 정확히 파악하여 사업을 실행하는 데 활용할 수 있다는 점을

민간 상호간의 정보를 교환하고, 지역의 일을 지역 스스로 해결해나가기 위한 논의를 열곤 한다. 이와 관련한 자세한 내용은 ‘진필수, 「협치의 이상과 자치의 딜레마: 흥성통의 지역 거버넌스 분석」, 『비교문화연구』25-2, 서울대학교 비교문화연구소, 2019’ 를 참조하기 바람.

설명했다. 이 과정에서 거버넌스에 참여한 중간지원조직이 마을이나 주민조직, 시민 단체의 의사를 폭넓게 대변하거나 지역현안을 적극적으로 공론화하지 못하고 행정 에 대한 조력자에 그치고 말았다는 비판적 시각이 존재하기도 했지만,¹⁹⁴⁾ 가급적 현 장의 실천인들이 사업구상부터 사업계획 수립까지 더 많이 참여하여 서로의 정보를 교류할 수 있도록 했다는 점에서 일정한 의의를 찾을 수 있을 것으로 보인다.¹⁹⁵⁾

지금 생각해 보면 연구자는 그곳에서 연구활동을 했다기 보다, 민속학 전공자로서 현장의 실천인들을 가까이서 관찰하며 배움의 기회로 삼았던 것으로 보인다. 해당 지자체에는 오랜 기간 유기농업을 실천하며 지역공동체를 가꿔나가기 위한 실천적 움직임이 있었고, 연구자는 그런 실천적 움직임에 필요한 약간의 윤희유(어쩔 독약 일 수도)를 제공하고, 그 댓가로 그들의 실천을 가까이서 관찰할 수 있었던 셈이다. 오랜 기간 유기농업의 중심지로 기능해온 문당마을, 최근 농촌의 지속가능성을 엿 볼 수 있는 현장으로서 꾸준한 가능성을 탐색하고 있는 오누이권역, 그리고 그곳에 서 활동하는 연구단체 일소공도, 농업인단체 젊은협업농장 등은 스스로 활동을 기 획하고 실천하며 주체적인 농업농촌의 가능성을 탐색해가고 있었고, 연구자는 비로 소 그곳에서 실천의 중요성과 가능성에 대해 지각할 수 있었다.

IV. 실천의 갈림길에 선 변변찮은 동행자 혹은 불편한 내부자

1. 변변찮은 동행자: 농업농촌의 자원화와 실용적 연구 속의 침묵자

2020년 들어 연구자는 지자체 전문위원으로서 활동을 뒤로 하고 박사후연구원으로 활동한 바 있었던 국가기관의 농업연구사로서 생활을 시작하였다. 그간 국가중요농 업유산을 비롯해 농업농촌을 주제로 작성한 여러 연구성과를 인정받아 ‘전통지식의 사업화’ 분야 경력직공무원채용에 합격한 것이다. 그러나 새로운 직장에서 연구생활 을 시작한 연구자는 다시금 민속학 전공자로서 정체성 혼란에 접어들고 말았다.

연구자가 속해있는 연구기관에는 연구사와 연구관이 대략 1천명 가량이며, 그들은 대부분 농업농촌과 관련된 학위를 취득했거나 앞으로 취득할 것으로 여겨지는 연구 자들이다. 이들 가운데 민속학 또는 연관 학문 분야의 박사학위를 취득한 사람은 현 재까지 확인된 이가 2명뿐이다. 나머지는 대부분 이공계 또는 경영학이나 사회학 분

194) 진필수, 앞의 글.

195) 확실히 거버넌스의 운영은 각종 사업비를 확보하는 데 중요한 역할을 수행했다. 특정 사업비를 확보하는 데 있어 해당 사업의 내용과 관련된 것을 거버넌스를 통해 이미 논의했다는 것은 그만큼 사업에 대한 관심이 많 았고, 일정한 준비도 수행해왔다는 것을 방증하는 것으로 이해됐으며, 거버넌스의 존재 자체가 실천력을 겸비 하고 있는 것으로도 풀이되곤 했다(이 내용은 사업실행자로서 관찰 결과에 기반한 연구자 본인의 사견에 지나 지 않을 수도 있다).

야의 전공자들로서, 연구대상을 바라보는 관점이나 방법론이 확실히 다르다.¹⁹⁶⁾

한편 야마시타 유사카가 그의 저서 『실천의 민속학』에서 언급한 것처럼, 한국에서도 농업·농촌의 가장 주요한 문제로 인식되는 고령화·과속화는 중요한 문제로 인식되고 있다. 문제로 인식된 문제를 해결하기 위해 적지 않은 연구에서 농업·농촌의 모든 대상을 자원으로 삼고 있으며, 이를 활용한 연구를 바탕으로 고령화·과소화의 문제를 해결하고자 한다.

그러나 이와 같은 연구 방법은 앞서 연구자가 언급한 마을만들기 사업에서도 거의 같은 방법으로 시도된 바 있다. 마을만들기 사업에서는 지금까지 농업에 종사해 온 농민들에게 그들이 전승해온 다양한 자원을 활용하여 콘텐츠를 개발하고 프로그램화 하여 도시민들에게 체험관광이라는 서비스를 제공한다.

그러나 분명 모범적인 사례가 존재하고 있는 것과 달리, 모든 것이 모범사례가 될 수는 없는 법이다. 연구자가 박사학위논문에서 제시한 내용이 이와 같은 내용을 방증한다. 연구자가 조사한 마을은 분명 그 당시 전국 최고 수준의 농촌관광 사업을 운영하며 모범사례로 잘 알려졌지만, 그와 같은 성공이 반드시 농업농촌 활성화 연구나 컨설팅업체의 지도에 기반하고 있는 것은 아니다. 해당마을 역시 컨설팅업체에 의해 일정한 지도를 받으며 콘텐츠를 개발하고 프로그램을 만들었지만, 도시민들이 열렬하게 반응한 것은 컨설팅과 전혀 상관없는 프로그램이었다. 어느 한 개인이 본인의 사업을 활성화하기 위해 유제품공장에서 도시의 소비자들을 대상으로 진행한 치즈만들기 체험이 선풍적인 인기를 끌게 되었고, 이 사업에 마을사람들이 긴밀하게 관여하면서 다른 여러 사업들이 덧붙여졌다. 치즈체험이 끝난 뒤 식사를 위한 치즈돈가스가 개발되고, 치즈체험장으로 이동하기 위해 전원적인 풍경을 감상하고 체험할 수 있는 경운기체험이 운영되었다. 아울러 치즈를 이용해 직접 만들어 먹는 피자체험, 송아지에게 우유를 주며 동물과 교감할 수 있는 동물교감 프로그램이 연달아 운영되었다. 마을을 방문한 손님들을 대상으로 유제품을 비롯한 마을의 농산물을 판매하는 방식도 덧붙여졌다. 이와 같은 변화는 농민들의 실천에 의해 이뤄졌다. 그리고 그 실천을 뒷받침할 수 있는 것은 1차생산자로서 기존의 농업인 가운데 3차산업에 종사할 수 있는 소수에 불과했다.¹⁹⁷⁾

196) 일본의 야마시타 유사카는 종자를 개량하거나 농기계를 만드는 등의 본격적인 이공계를 제외하고, 농업농촌의 문제를 해결하기 위한 관학아카데미즘을 농학사계(농촌경제학, 농업경영학, 농촌계획학, 농촌생활학)라 일컫은 바 있다. 그는 농학사계에서 발굴한 실천적이고 성공적인 스토리가 존재하지 않는 것은 아니나, 각각의 지역과 생활자에게 고유한 전체적 실천을 무시한 채 사회과학으로서 이를 객관화하기 위해 우량 사례가 요인·요소로 분해되고 모델로 제시되면서, 그 어느 지역에서도 실천될 수 없는 본래적 의미의 '모델'로 치환되고 만다고 주장했다(山下裕作, 『實踐の民俗學』, 農文協, 2008, 64-70쪽 참조).

197) 이상의 내용은 '권봉관, 「국가 주도 마을만들기 사업에 따른 농촌의 변화와 농민의 대응: 전북 임실군 치즈

농촌의 모든 것은 자원화할 수 있다. 이러저러한 자원이 특정한 공간 속에서 발견되고 해당 자원을 도시민들에게 판매할 수 있도록 상품화도 가능하다. 그러나 그와 같은 자원을 발견하고 상품화하여 판매할 수 있는 사람은 어느 정도 3차 산업에 종사할 수 있는 서비스마인드, 즉 아비투스(Habitus)가 갖춰진 사람에 지나지 않으며, 현재 과소화와 고령화로 고통받고 있다는 농촌에 그러한 사람이 얼마나 있을지는 미지수다.

한편 연구자가 속한 국가기관에서 실용성을 앞세워 진행하는 연구는 대부분 통계적 연구방법을 바탕으로 전국적인 경향성을 다루거나, 특정 지역의 사례를 바탕으로 모델을 만들어 제시하는 것으로 같음된다. 이른바 수치로 모든 것을 확신할 수 있어야 하는 이와 같은 논문에서 사례는 결코 중요하게 취급되지 않는다. 수치의 함정은 곳곳에 도사리고 있으나, 이른바 숫자로 집결된 과학적 방법론에서 그러한 위험은 논의 밖의 대상이다. 모델화 역시 마찬가지다. 앞에서 살펴본 대로 지역마다 서로 다른 특성을 갖고 있는 상황에서, 모델은 그것이 개발된 특정 지역에서 마저도 완벽하게 설명 또는 적용되지 못할 가능성을 내재하고 있다.

연구자는 이와 같은 상황에서 완벽하게 직장 적응에 실패했다. ‘전통지식 사업화’를 목적으로 기관에 입사했지만, 해당 사업을 추진해온 팀이 불과 6개월 뒤 해체되어 그나마 민속학과 이질감이 덜한 방법론을 활용할 수 있는 연구과제마저도 사라지고 말았다. 통계로서 연구를 진행하지 못하고, 농촌의 자원을 활용하여, 정확히는 유용하여 새로운 모델을 제시하길 꺼리는 성향을 갖고 있는 연구자에게, 연구과제를 수행한다는 것은 상당히 괴로운 일이었다.

연구자가 이 자리에서 논의에 필요한 민속학사 전체를 검토하지는 못했지만, 한국의 민속학계에서 연구자에 의한 민속의 유용 등은 분명 금기시되어왔고, 지금까지도 그러한 경향은 연구자에게 영향을 주고 있다. 연구자가 대학원 시절 주로 탐독했던 연구들은 민속학자들이 관여하여 민속을 유용하고 이를 민속경연예술대회에 출품하는 등의 과정을 거쳐, 기존에 존재하지 않았던 창출된 민속이 새로운 민속으로서 연행되고 있는 것에 대한 비판적 시각을 견지하고 있었다. 그러한 학문적 경향 속에서 민속학자의 민속 유용이 절대적으로 악은 아니지만, 그래도 최소한의 기록을 통해 민속이 유용되며 변화 전승한 이유를 남길 수 있어야 한다는 것이 내가 배워온 민속학자의 자세였다.¹⁹⁸⁾

이른바 진짜민속·가짜민속에 대한 논의는 연구자가 막 대학원에 진학했을 당시에

마을 경우’, 안동대학교 박사학위논문, 2016’에서 좀 더 자세히 확인 가능하다.

198) 이상의 내용과 관련하여 ‘한양명, 「놀이민속의 탈맥락화와 재맥락화 - 영산 줄다리기의 경우」, 『한국민속학』 49, 한국민속학회, 2009; 「한국 민속예술축제가 민속의 전승에 미친 영향」, 『한국민속학회』50, 한국민속학회, 2009’의 연구를 참조하기 바람.

도 활발하게 논의되고 있었다.¹⁹⁹⁾ 그리고 민속의 유용에 대한 연구는 가짜민속과 진짜민속을 가리는 것보다 그와 같은 민속에 참여하고 있는 여러 주체들의 실천에 주목하여 그 의의를 서술하는 데 집중하는 것이 더 중요할 수 있다는 것으로 귀결되어 왔다.²⁰⁰⁾ 그럼에도 불구하고 연구자로서 농촌의 자원을 조사하고 그 결과를 바탕으로 정책사업에 활용할 수 있는 모델을 개발하는 등의 연구는 여간 꺼려지고 어려운 일임에 다름 아니다.

2. 불편한 내부자 : 나는 민속학 전공자다

앞에서 언급한 내용만을 따지면 사실 민속학에 기반한 연구자의 역량은 별 불일 없는 것 같다. 통계에 근간한 국가 단위의 농업·농촌 독해도 어렵고 농촌의 다기능적 자원을 활용한 지역개발 내지 모델 제시도 어렵다. 그러나 문화를 전공한 연구자는 민속을 비롯한 문화현상을 바라보는 일정한 안목을 분명히 가지고 있다. 수많은 펄드에서 문화가 전승되고 있는 현장을 관찰해왔고, 문화적 문맥을 따라 민속을 비롯한 문화현상이 변화해온 줄거리를 읽을 수 있는 최소한의 능력을 갖추고 있다. 이상의 능력은 민속의 유용을 읽을 수 있고 유용된 것이 아닌, 조작된 문화 즉 거짓민속을 감별할 수도 있다.

연구자는 기초지방자치단체에서 현재의 연구기관으로 이직해오면서, 다시금 농업유산과 관련된 정책연구를 수행하였고, 이 과정에서 농업유산 제도 개선에 관한 연구를 추진할 수 있었다. 그러면서 연구자가 앞선 연구에서 주장해온 부분들이 현실의 문제로 드러난 것을 확인할 수 있었고,²⁰¹⁾ 문제점을 지적하기 위한 논문을 작성할 수 있었다.²⁰²⁾

연구자가 농업유산의 문제점으로 제시한 것 중에 하나가 비전문가에 의한 유산의 발굴과 별도의 심의 제도가 미비하여, 유산을 발굴하는데 일정한 어려움이 수반될 수 있다는 점이었는데, 이는 실제로 학술적인 검증을 결여한 지정신청서 작성으로 이어졌다. 예를 들어, K군에서는 지역의 연못과 문화적 자산을 활용하여 농업자원을 시스템으로 구축하고 이를 국가중요농업유산으로 신청한 바 있다. 그 내용을 자세히 살펴보면 5개의 못이 서로 연결돼 있어 물을 주고받을 수 있다는 것이 핵심이었

199) 정수진, 「민속의 관광자원화와 민속학 연구 - 그린 투어리즘을 중심으로」, 『한국민속학』49, 한국민속학회, 2009.

200) 남근우, 「농촌체험관광과 민속의 진정성 - 벚가리마을의 ‘대보름이야기’를 사례로 -」, 『비교민속학』46, 비교민속학회, 2011.

201) 권봉관정명철, 「국가중요농업유산 제도의 실행과 향후 과제」, 『무형유산』4, 2017.

202) 해당 내용 중 일부가 ‘권봉관, 「국가중요농업유산 지정과정에 대한 제도개선 방안 연구」, 2021’라는 제목으로 남도민속학회에서 발표된 바 있으나 논문게재는 진행하지 않았다.

다. 그러나, 일정한 몽리구역을 토대로 구성된 수리계에서 몽리구역 외로 물을 빼낸다는 것은 문화적으로 허용하기 곤란한 내용이었고, 한국의 수리사 연구에서 그와 같은 내용은 최소한 연구자가 알기에는 보고된 바가 없다. 아울러 서로 물을 주고 받기 위해서는 수로를 아주 정교하게 설치해야 하고 수로를 타고 들어온 물을 연못으로 다시 올려보내기 위한 시설이 필요한데, 역시나 현재까지 그런 수리기술은 보고된 바가 없다. 심지어 연구자가 현장연구를 진행하며 고로들의 증언을 확인한 결과, 애초에 물을 주고 받는 연못과 기술 따위는 존재하지 않았다. 그러나 이와 같은 내용은 버젓이 농업유산 심의위원회의 심의를 통과하여 국가중요농업유산으로 지정되고 말았다. 전통 수리에 관한 최소한의 맥락적 지식이 있었다라면 피할 수 있는 문제가 진짜 문제가 되고 만 것이다.²⁰³⁾

하멜에 관한 내용도 문제였다. 우리에게 ‘하멜표류기’라는 책으로 잘 알려진 하멜은 K군에서 약 7년 동안 유배생활을 했으며, 이때 하멜일행이 K군 일대에 돌담과 수로, 나막신 등의 문화를 전파했다고 알려져 있었다. 그러나 수로시스템에 대한 문제제기 과정에서 하멜과 관련된 내용 역시 검증이 필요하다고 판단한 연구자는 하멜과 관련된 내용을 검토했고, 그 결과 하멜표류기에는 문화재로 지정되기까지 한 돌담이나 수로, 나막신 등에 대한 이야기가 전혀 기록돼 있지 않음을 확인할 수 있었다.²⁰⁴⁾ 그럼에도 불구하고 해당 지역의 농업유산은 버젓이 국가중요농업유산으로 지정돼 있다. 그리고 농업유산제도에 복무하는 수많은 학자들 가운데 연구자보다 앞서 이를 간파하고 문제제기를 한 사람은 단 한 명도 없었다.

3. 실천의 갈림길에서

쉽게 이야기할 성질의 것은 아니지만, 앞서 연구자가 살아온 과정을 보면 채 십년이 넘지 않는 기간에 몇 차례 이직을 반복하였다. 민속학을 전공하고 뒤늦게 생업전선에 뛰어든 박사학위 소지자가 연구를 직업으로 삼아 일할 수 있는 직장은 선택의 폭이 넓지 않았고, 그런 제한된 상황 속에서 어떻게든 연구를 이어가고 싶었던 몸부림이었다.

연구자는 국가기관이라는 안정적인 직장에서 연구를 계속하며 어찌됐든 생업을 지속할 수 있었지만 연구자로서 불편한 점은 한두 가지가 아니다. 특히 조직에서 부여된 임무를 수행하다보면 연구자가 꼭 하고 싶은 연구는 우선순위에서 제외시킬

203) 권봉관, 「국가중요농업유산 지정과정에 대한 제도개선 방안 연구」, 미간행, 2021.

204) 권봉관·유지원, 「역사적 사실에 기반한 문화콘텐츠 개발에 대한 비판적 검토 - 하멜(Hendric Hamel)이 남긴 흔적의 경우」, 『민족문화논총』 제82집, 영남대학교 민족문화연구소, 2022.

수밖에 없었다. 그래서 선택한 것이 요즘 유행하는 용어를 빌어 말하자면 ‘내돈내연’이다. 업무 시간 외 주말 또는 퇴근 이후에야 현장에 가서 내 돈 들여 내 연구를 계속하는 것. 여기에는 엄청난 어려움이 따랐다. 업무 시간에도 제 때 본연의 연구 업무를 끝내기 어려운 까닭에 따로 시간을 내서 연구한다는 것 자체가 쉽지 않았으며 연구비의 문제도 뒤따랐다. 아무리 가까운 거리라도 수시로 움직일 때마다 비용이 발생했으며, 현장에서 소주라도 한 잔 먹는 날이면 비싼 대리운전 비용을 감내해야 했다.

어찌되었든 연구자는 최근 농업유산으로 지정된 지역에서 농민들의 실천이 어떻게 지속되고 있는지 연구 필요성을 느꼈고, 그에 따라 위의 ‘내돈내연’ 방식으로 연구를 진행했다.²⁰⁵⁾ 실제 농업유산으로 지정된 지역의 농민들은 해당 농업유산에 대해 어떻게 인식하고 있으며, 농업유산의 보전을 위해 어떤 실천을 하고 있는지, 그리고 그 실천이 의미하는 바가 무엇인지를 확인하고, 농업농촌의 지속에 연구자로서 기여할 수 있는 부분이 무엇인지를 알고자 하는 것이 해당 연구의 주요 목적이었다.

연구자는 해당 목적을 달성하기 위해 가급적 가까운 곳에 있는 완주를 조사대상지로 정하고, 생강과 관련된 농업유산을 보전하고 있는 농민들의 실천을 현장에서 연구하고자 가급적 그들의 활동에 함께 참여했다. 밭고랑에 보리를 심고 이랑에는 생강을 심은 다음, 산에 올라 생강풀(참나무가지와 잎)을 베어다 생강밭에 덮어준 뒤, 거의 다 자란 보리를 베어 생강밭 이랑에 덮어주고, 그 위에 필요에 따라 수시로 제초를 하는 과정에 연구자는 가급적 빠지지 않고 참여했다. 또한 생강 수확을 앞두고 그 동안의 노고를 위로하기 위해 중간풀이를 하고, 생강을 수확하며 기쁨에 들뜬 실천인들의 행위를 가급적 가까운 위치에서 담고자 노력했다. 연구 결과는 매우 단순하다. 과거와 달리 실천인들의 생강농사는 가급적 문헌과 구술조사에 근거해 복원한 전통적인 방식으로 토종생강농사를 이어나가는 가운데, 그리 넓지 않은 면적에서 전통적인 방식으로 토종생강 농사를 지으면 농촌에서 살아갈 수 있는 최소한의 소득을 올릴 수 있는 그런 농법으로서 농업농촌의 지속가능성에, 지역의 활성화에 기여할 수 있다는 그런 의미들이 더해지고 있었다.

한편 공동경작단에게 토종생강을 전통적인 방식으로 경작한다는 것은 또 다른 의미를 지니고 있다. 이민철에게 생강풀-보리간작농법은 어떻게든 연작피해를 극복해내는데 1차적인 목적이 있으며, 이는 지역사회의 소농활성화로 의미가 확장된다. 이민철은 생강풀-보리간작농법을 바탕으로 연작피해를 극복하여 누구나 매년 300평 정도의 적은 면적에서 1천만원 정도의 안정적인 수입을 올릴 수 있다면 봉동이라는 지역사회가 새

205) 이상의 내용은 ‘권봉관정명철, 「완주군 생강농업의 농업유산 지정과 농민의 대응」, 『실천민속학연구』39, 실천민속학회, 2022’를 확인 바람.

롭게 재편될 수 있을 것이라고 확신한다. 더 많은 어르신들이 텃밭에서 조금만 농사를 지어도 생계 걱정 없이 손자들 용돈을 주며 조금 더 풍요롭게 생활할 수 있을 것이라는 기대감. 새로운 젊은이들이 봉동으로 들어와 농지 300평을 확보하고 연작 가능성이 증명된 생강풀-보리간작농법을 통해 최소 1천만원의 수입을 확보할 수 있다면 다시금 지역사회가 활성화될 수 있다는 바람. 2021년 7월 3일 완주군 고산면의 어느 계곡에서 열린 공동경작단의 공동경작 중간풀이는 다종다양한 농민들의 지식과 실천이 보호될 수 있는 장으로서 국가중요농업유산 제도의 중요성을 엿볼 수 있는 그런 자리였다.²⁰⁶⁾

연구자는 해당 지역의 실천에 계속해서 주목하고 있다. 실천인들이 추진한 전통 농법은 올해 더 확산되어, 최소한 10가구 이상이 같은 농법으로 생강농사를 지으려 한다. 이들의 실천이 얼마나 확장될 수 있을지, 또한 어떤 의미들이 더해갈 수 있을지를 면밀히 관찰하고 그 의의를 공유하는 것은, 어쩌면 다른 지역의 농민들이 공감할 수 있는, 미약하지만 조금이나마 동력으로 삼을 수 있는 그런 성질의 것이 될 수도 있지 않을까?²⁰⁷⁾

4. 재주는 곰이 부리고 돈은 왕서방이 버는 민속학의 현실

어쩌면 투정으로 들릴 수도 있겠지만, 여기서 언급하는 이야기는 절대 투정이 아니다. 민속학의 실용성과 기반에 관한 현실적 이야기이다. 민속학의 실용성이란 무엇이고, 민속학자들은 실용성의 제고를 통한 학문적 기반을 공고히 하기 위해 어떤 실천을 해야 할 것인가?

이것은 민속학이 아니다, 혹은 이것은 민속학이다라는 구분에 앞서, 실제 민속학자들이 수행하는 임무는 매우 다양하다. 누군가는 현지조사를 통해 1차 텍스트인 민속지를 생산하고, 또 누군가는 민속지 내용을 토대로 논문을 작성한다. 그리고 다른 이들은 민속지와 논문의 내용을 비판적으로 검토하며 민속학의 방향성을 제시하곤 한다. 그리고 학회라는 자리를 빌어 민속학의 현 실태를 비판적으로 검토하고 학문적 기반을 새로이 닦기 위한 방향성을 모색하기도 한다. 그리고 이러한 민속학의 성과는 민속학자들이 알아채지 못하는 사이 왕서방이 가져가고 있다.

206) 권봉관정명철, 앞의 글.

207) 전통적인 방식으로 생강농사를 짓는 것은 매우 고된 과정이지만, 그만큼 한정된 농경지에서 고수익을 올릴 수 있는 중요성을 지니고 있기도 하다. 익명의 제보자에 의하면 2022년의 경우 관행농법으로 재배한 개량생강은 약 4000원을, 전통농법으로 재배한 토종생강은 15,000원을 받을 수 있었다. 농민이 가진 자원 중 끝없이 노동력을 투입해야 하는, 그래서 생산성의 극대화를 끌어내야 하는 소농의 입장에서 이와 같은 농법과 전승은 유의미하다고 판단한다. 소농의 농업방식과 의의에 대해서는 ‘안 다우 판 더르 플루흐(지은이)/김정섭, 유찬희(옮긴이), 『농민과 농업』, 따비, 2018’을 참조하기 바람.

농업·농촌이 맞닥뜨린 여러 문제, 특히 고령화·과소화로 상정된 농업·농촌의 문제점을 해결하기 위해 수많은 농업정책이 만들어지고 현장에 적용된다. 그리고 이때 민속학자들이 구축해온 수많은 지식들은 왕서방에 의해 활용된다. 그리고 그 성과는 오로지 왕서방의 몫이다. 왕서방이 인용한 민속지와 민속지식들은 각종 사업신청서에 본문과 각주로 기록돼 신청서의 사실성과 역사성, 문화적 타당성과 필요성을 뒷받침하고 있지만, 민속학자들이 그러한 성과를 거뒀었다는 사실을 인정해주지 않는다.

차라리 이 정도면 다행이다. 텍스트의 생산에 전혀 관여치 않은 일부 학자들은 신청서의 내용만 빼먹으며 본인들의 연구성과를 채우기에 급급하다. 여러 지역의 신청서 내용을 짜깁기하여 텍스트의 대강을 구성하고, 본인의 학문적 배경에서 써먹는 몇가지 기술을 활용하면 어느새 똑딱똑딱 논문 한 편이 만들어진다. 여기서 직접적으로 밝히지는 않겠지만, 그러한 논문들은 매우 다양한 오류를 갖고 있다. 텍스트의 진위를 판별하지 않고 여러 내용을 짜깁기한 까닭에 콜라주된 민속이 원전인양 잘못 인용되는 것은 물론이고, 그 때문에 텍스트 생산자들까지 조사를 잘 못한 것처럼 오해받을 수도 있다.

민속학자의 밥그릇은 민속학자 스스로 찾아야 한다. 텍스트의 생산자로서 민속학자들의 권익을 되찾기 위해서, 필요하다면 학회 차원의 대책을 강구해야 한다. 경직된 논문의 형식이 아니더라도, 현장조사 결과를 학회지에 더 많이 실어서, 민속학의 실용성을 스스로 증명해야 한다. 이와 같은 발언은 유산과 같은 정책의 필요에 일방적으로 부응해야 한다는 것은 아니다. 유산과 같은 정책에서 반드시 필요로 하여 사용하고 있는 텍스트의 작성자들이 민속학자라는 점을 분명히 할 수 있는 일종의 지식재산권을 스스로 확립해야 한다는 의미이다. 또한 텍스트의 날조도 우리가 비판적으로 검토할 수 있어야 한다. 앞의 사례에서 보았듯이, 우리가 왕서방보다 텍스트를 훌륭하게 작성할 수 있다는 그 어떤 것도 증명된 바 없지만, 맥락을 따라 비판적으로 검토할 수 있는 능력은 분명 가지고 있다. 그래서 학회 차원에서도 학회지를 본격적인 연구논문뿐만 아니라 현장의 이야기를 다양하게 담을 수 있는 그런 창구를 마련할 필요가 있다. 지금도 수많은 위치에서 민속학을 무기로 삼아 연구를 진행하는 민속학자들의 현지조사 내용이 각 개인의 캐비닛에 묻히지 않도록 그런 창구를 마련해야 한다.

♣ 민속학의 현실에 대한 연구자의 문제인식을 착상 차원에서 정리한 글에 지나지 않습니다. 인용이나 언급을 삼가주시길 바라며, 참고문헌은 각주로 대신하는 바입니다. 토론자 선생님께 양해를 구합니다.

「나의 민속학: 변변찮은 동반자 혹은 불편한 내부자」에 대한 토론문

강석훈(국립무형유산원)

필자의 경험을 토대로 쓰인 이번 글은, 오늘날 민속학이 처한 학문적 존립 위기의 실상을 아주 생생하게 담고 있어 같은 학문을 공부한 사람으로서 깊은 자괴감과 패배감을 공감토록 합니다.

필자께서 서두에 제시하신 대로 민속학 전공자로서 개인은 어떻게 생계를 이어갈 것인지, 또한 어떤 방식으로 학문을 실용적으로 다루어 사회에 기여할 것인지가 이번 논의의 화두라 생각합니다.

민속학 전공자에게 ‘전공으로 먹고살기’의 문제는 매우 중요하고 간절한 문제입니다. 왜냐하면 민속학으로 ‘안정되게’ 먹고살 수 있는 경우의 수가 여타학문보다 훨씬 적기 때문입니다. 이것은 한국사회에서 민속학의 위상이나 인지도가 극히 미미한 수준임을 잘 보여줍니다. “민속학박사라고 병기한 명함을 만들었는데, 나중에는 문학박사로 명함의 내용을 바꿔 사용하는 것이 많이 편했다”는 선생님의 술회는 수많은 민속학도가 고개를 끄덕일만한 이야기입니다. 일반 시민 중 민속학이라는 것이 무엇을 연구하는 학문인지 알고 있는 사람이 거의 없을뿐더러, 조금 알고 있다는 사람조차도 ‘전통문화를 연구하는 학문으로 인문학에 속하는 것이 아니냐’ 정도의 수준으로 학문을 이해하고 있습니다.

그래서 민속을 주제로 연구하는 국책기관 또는 학술기관만 당장에 벗어나도 우리 학문은 실용성을 잃어버려 직업적으로 안정된 자리에 서기가 매우 어렵습니다. 이 말은 즉 생계가 안정적으로 보장된 연구자가 아니면 지속적이고 안정적인 민속학 연구는 상상하기 어렵다는 것과 같습니다. 대부분의 민속학도들이 이 분야에 발을 담그기에는 먹고살기에 너무 위험부담이 크기에 대다수가 제대로 된 연구시도조차 못하고 중도에 이탈합니다. 연구 방법론의 개척을 통해 앞으로의 미래 확장성이 담보되어서, 젊은이들이 이에 매료되어 기꺼이 생계를 개척하고자 뛰어들만한 특별한 무언가도 없습니다. 이렇게 민속학으로 토론의 자리에 나서는 신진 학도의 배출도 멈췄습니다. 이것이 지금 처해있는 민속학의 처지입니다.

어떻게 민속학을 이용해 사회에 기여할 것인가의 문제는 더 근본적인 문제에 봉착해 있습니다. 필자께서 농업 관련 정책 사업을 추진하는데 있어 “특별히 민속학적 지식이 활용된 것도, 활용할 필요성도 그다지 없었다.”는 점도 매우 유의미한 지적입니다. 가령, 이 논문에서 예시로 제시된 국가중요농업유산 제도만 보더라도 민속학의 역할은 정책 수립에 필요한 논지를 전개하는데 있어 타전공자들에 의해 기초자료로 인용될 뿐, 사회 현안을 끌고 가는데 있어 보조학문 내지 부수학문으로 기능하는 수준에 머물고 있습니다. 정책적 제언이라 해도 받아들이는 입장에서는 미미한 견제구 정도로 받아들입니다. 보조학문에서 독립학문으로 거듭나자는 원로 민속학자의 논의가 이미 1970년대에 활발하게 이루어졌습니다. 50년이 넘게 흐른 지금 과연 얼마나 독자적 학문으로서 성장했는지 되돌아볼 때입니다.

이쯤에서 왜 민속학은 주류학문으로 성장하지 못하는지에 대한 성찰이 필요합니다. 본문의 내용과 같이 민속학은 일찍이 잔존민속의 발굴과 복원에 생업의 터전을 마련한 바 있습니다. 나아가 민속활용의 시대로 나아가면서 진짜와 가짜를 가리는 논의가 활발해졌고, 이후 진짜와 가짜를 나누는 기준은 무용하며 이것이 주체와 객체에 의해 어떻게 탈맥락화 내지 재구성되는지에 대한 과정에 천착해야 한다는 주장이 논의선상에 오르게 되었습니다. 이른바 포크로어, 페이크로어, 포크롤리즘이 그것입니다.

필자의 의견대로 민속학계에서 생산한 성과를 인정받기 위해 현장조사의 결과를 학회지 등 저작권 보호영역 내로 끌어들이는 방법은 민속학계의 존재감을 부각시키고 생업전선을 보다 공고히 하는 방법의 하나가 될 수 있다고 생각합니다.

그러나 더 중대한 민속학의 존립 위기 원인은 민속학에서 다루는 소재의 범주가 확장의 가능성을 잃어버린 것에서 기인한 것으로 보입니다. ‘벽촌의 전통문화’라는 주제에 대부분의 논의가 집중되어 있습니다. 포크롤리즘조차 기존의 잔존문화를 주소재로 다룬다는 점에서 영역 자체가 기존 논의의 소재와 별 다른 차이가 없다고 보여집니다. 바라보는 시각은 다를지는 모르지만 ‘벽촌에서 발생한 고유한 그 무엇의 것’이라는 소재 내에서 쉼을 함께 하고 있습니다. ‘전통의 무게감’에서 이탈한 주제들은 민속학의 주류논의에 끼지 못하고 있습니다. 도시사회에서 발생하는 민속적 논의 역시 전통의 창출과 변용 이상의 논의는 크게 벗어나지 못합니다.

첫 번째 질문입니다. ‘민속학 전승단절위기’에 놓인 지금, 필자께서는 ‘벽촌’과 ‘노인’을 주제로 한 더 새롭고 생산적인 연구 방법론을 개발하는 것이 더 중요한 것인

지, 아니면 ‘벽촌’과 ‘노인’을 벗어난 필드와 조사대상자(가령 신도시 젊은이의 커피 소비방식, 혼밥족의 편의점 이용실태 등)를 새로이 발굴하여 학문의 범주를 넓히는 것이 더 시급한 문제인지 필자의 고견을 여쭙고자 합니다.

두 번째 질문입니다. 이른바 ‘MZ세대’로 불리는 요즘 젊은이에게 농어촌의 필드는 매우 낯설고 무거운 소재입니다. 또한, 이들이 살아갈 앞으로의 시대는 기존세대가 연구했던 필드와 주제의 적용이 불가할 정도의 변화가 있을 것입니다. 저를 포함한 기존 세대가 추적해 들어간 농어촌 ‘고유’의 모습은 대부분 사라질 것입니다. 학문연구의 신진세대를 영입하기 위하여 민속학에서는 어떤 변화와 노력이 필요한지 필자의 고견을 여쭙고자 합니다.

무속연구자가 본 민속학의 현상과 과제

홍태한(전북대학교 무형유산정보연구소)

*이 글은 지극히 개인적인 이력과 경험을 바탕으로 쓴 성근 글입니다. 이를 감안하여 읽어주시기를 부탁드립니다.

1. 머리말 - 무속 연구 이력 살피기

1982년 7월, 당시 학부 3학년이었던 글쓴이는 남강 김태곤 선생님을 따라 인천 연안부두에서 열린 서해안배연신굿을 조사하면서 지금은 고인이 된 김금화 만신을 처음 만났다. 배의 이물과 고물을 다니면서 성능 떨어진 녹음기로 무가를 녹음한 후 이를 들으면서 무당굿 연구가 일생의 업이 될 것을 예감하였다. 이후 김태곤 선생님을 따라 국사당에서 서울굿을 몇 차례 보고, 경기만의 여러 섬들을 다니면서 마을당과 의례를 조사하면서 무속을 포함한 민속신앙의 세계가 가진 재미를 알게 되었다. 무엇보다도 고향인 단양과 성장지인 제천에서 보고 만났던 여러 경험이 학문의 대상이 될 수 있다는 것이 신기했다. 어린 시절에 보았던 무당굿, 서낭당제, 고사가 학문의 영역에 포함되어 있었는데, 경험이 바탕이 되다보니 현장에서 조사하는 것이 어렵지 않았다.

그 후 지금까지 40여 년 동안 전국의 무당굿을 술하게 보았다. 이 글을 쓰면서 조사 성과물을 찾아보니 2,000여 건 이상의 굿을 본 것으로 기록되어 있다. 577종의 굿이 동영상으로 기록되어 있으며 동영상 파일 숫자는 1만을 넘어선다. 사진은 13만 여장을 넘어서고, 1장이라도 촬영한 굿의 숫자는 2129건이다. 촬영도 기록도 하지 않고 본 굿의 숫자를 어림하여 합산해보니 대략 2500여 건 정도의 굿을 본 셈으로 40여 년 굿 조사 기간을 고려하면 매년 평균 60건 이상의 굿을 본 것으로 추정된다. 학위논문을 준비하던 1990년대에는 정월 한 달에만 굿을 30여 차례 조사한 기록이 있다. 그때는 새벽에 나가 하루에 굿을 3회 연거푸 보고, 무당집에서 숙박 후 다시 굿을 보는 식으로 조사를 하기도 해서 이렇게 많은 자료가 모였다. 많은 분들이 세상을 떠났지만 아직도 허물없이 만날 수 있는 무당이 전국에 있으며 굿을 보러 오라는 연락을 꾸준히 하는 무속인도 백여 명이 넘으니 현장 복은 타고났다고

생각한다. 조사도 중요하지만 자료의 정리가 무엇보다 소중하다고 배운 덕분으로 지금까지 조사한 모든 자료는 메타데이터가 빠짐없이 정리되어 있고, 모든 파일과 폴더에 굿 정보가 기록되어 있다. 여러 개의 외장하드에 지역별, 굿 성격별로 나누어 저장되어 있는데 국가 기관에서 글쓴이의 자료 정리 상태를 본 후 기증 여부를 진지하게 문의한 적도 있다. 무당굿 관련 자료 이외에도 마을신앙, 가정신앙, 여러 민속 분야, 불교의례 및 무형문화재 종목 등의 동영상과 사진 숫자도 상당하지만, 이 글에서는 무속에 주목해달라는 학회의 요청에 따라 글쓴이가 조사한 무속 자료만을 제시한 것이다. 그러면서 100여 권의 단독저서와 300여 편의 글을 썼다. 여러 용역에 조사자로 참여하여 보고서를 썼고, 200여 차례의 학술 발표도 수행하였다. 국가나 시도의 무형문화재 정책에도 참여할 수 있어서 종목 지정 조사, 보유자 또는 전승교육사 인정 조사, 이수자 평가, 공개행사 모니터링, 정기조사 및 기록화 사업 등도 수행하였다. 글쓴이의 연구 이력이나 조사 경험을 바탕으로 살피면 무형문화재와 관련한 일은 전체의 10% 미만으로, 글쓴이의 연구 중심은 무속 현장이다.

남강 선생님은 무속으로 학위논문을 쓰려는 글쓴이에게 무속 박사는 대학에 자리를 잡지 못한다며 만류하셔서 설화로 학위논문을 준비했다. 그러다가 타계 직전 바리공주 무가로 학위논문을 쓰라는 말씀을 남기셔서 결국은 무속으로 학위논문을 썼다. 선생님의 말씀처럼 대학에 정규직으로 자리를 잡은 적은 없고, 1994년 강사를 시작하여 지금까지 연구교수, 대우교수, 강사로 생활하고 있다. 하지만 정말 운 좋게도 밥벌이의 고통을 크게 느낀 적은 없으니²⁰⁸⁾, 연구자로서는 타당한 말이 아니지만 무속 연구를 하는 글쓴이를 굿판의 신령들이 보살펴 준 것이라는 무속인들의 말이 와닿는다.

글쓴이의 정체성은 모호하다. 연구자로 무속 외부자의 시선을 견지해야 하지만, 오랫동안 무속인을 만나고 술한 곳을 보다보니 무속 내부자처럼 느끼는 경우가 더 많다. 대학 정규직을 수행한 적은 없어 제도권 밖의 공부 어려움과 현장에서의 밥벌이의 어려움을 느끼고 있으면서도 생계에서 큰 고통을 몰라 생계형 연구자가 가진 여러 아픔을 잘 모른다. 대학교수로서 안정적인 연구자의 느낌도 모르고, 비정규직 연구자가 가지고 있는 경제적 어려움도 잘 알지 못하는 모호한 위치에 글쓴이가 있다. 늘상 시간에 쫓기고 틈을 내어 굿판 조사를 다녀야 했지만 고달픔보다는 보람을 느낀 경우가 더 많다. 무속인도 아니고 객관적인 무속 연구자도 아니고, 대학

208) 약간의 부연 설명이 필요하다. 대학에서는 정규직을 갖지 못했지만, 30여 년간 서울에서 인문계 고등학교 교사로 재직하면서 현장 조사와 연구를 지속했다. 교사 생활이 경제적 안정에 도움을 준 반면, 대학 입시를 맡은 직업 특성상 조사와 연구에 상당한 애로가 있기도 했다. 재직한 학교의 과분한 배려로 1주에 2일 정도는 시간표를 조정하여 오후 시간을 자유롭게 활용하여 대학 강의 및 무당굿판 현장 조사를 했다. 방학이 매우 요긴한 시간이었지만, 인문계 고등학교 국어 교사 생활을 정규직을 가진 연구자라는 생각까지는 못하게 했다. 물론 이것이 교사라는 직업 가치를 폄하하거나 글쓴이의 지난 날을 후회하는 것은 아니다.

정규직의 안정감도 모르고, 비정규직의 아픔도 잘 모르는 것이 글쓴이이다. 굿판에서의 생활이 20년을 넘어서면서부터는 전국의 모든 굿판이 낯설지 않았고, 글쓴이를 배척하거나 조사를 하지 못하게 하는 굿판을 만난 적은 거의 없다. 한 마디로 글쓴이는 굿 현장을 지속적으로 다니면서 조사하고 성과를 내면서 살아온 ‘무속 현장인 + 연구자’라고 정의할 수 있겠다.

따라서 민속학의 위기라는 최근의 학계 흐름을 다른 각도에서 이해하고 있다. 정말 위기일까라고 생각을 해보면, 무속 현장만을 바탕으로 따지면 민속학의 위기도 아니고 민속의 위기는 더더욱 아니고, 민속 연구자의 위기라는 생각이 든다. 이 글은 그런 점에서 참으로 쓰기 어려운 글이다. 단일 주제를 주면서 글을 쓰려면 쉽게 쓰지만, 개인 경험을 바탕으로 민속학의 현상과 과제에 대해 쓰라는 것은 쉽지 않다. 첫째 이유는, 글쓴이는 서울굿을 중심으로 한 무속 현장을 만나 40여 년을 수월하게 조사하고 성과를 내면서 살아왔기 때문에 민속 연구가 가진 어려움을 체감하지 못한 것과 관련이 있다. 다른 하나는 공연예술화되고 있는 다른 민속학의 분야들²⁰⁹⁾, 생산 구조가 변화했음에도 불구하고 전통지식이라고 하여 이를 조사하면서 느끼는 현실과의 괴리감이 있는 또 다른 민속학의 분야들²¹⁰⁾, 이미 우리가 민속학에서 배운 이야기와 노래의 시대는 흘러갔고 새로운 형식의 이야기와 노래가 전혀 다른 통로로 유통되고 있지만 이를 적극 수용하지 못하는 또 다른 민속학의 영역들²¹¹⁾, 과거 우리가 민속학에서 배웠던 생활문화가 이미 모두 사라졌고 강의실에서 만나는 학생들은 본 적도 경험한 적도 없는 것들에 대해 이야기하고 있어 낯설어진 또 다른 민속학의 분야들²¹²⁾과는 달리 무속 현장은 아직도 욕망을 날 것 그대로 표출하고 수요가 넘치고 있는 현상과 관련이 있다. 어렵하여 서울에서만 한 해 15만 건 이상의 굿이 연행되고 있음은 무당굿이 가진 특징점으로 다른 민속학의 영역과는 사뭇 다르다. 코로나19로 대면이 어렵게 되면서 굿의 숫자가 줄기는 했지만, 새로운 방향으로 이를 극복하면서 글쓴이는 코로나19이전, 코로나19 시국, 코로나가 끝나가는 2023년 정월에 무당굿을 조사하는 데 차이를 느끼지 못했다.

지극히 개인적인 경험을 바탕으로 이 글을 전개할 수밖에 없어 분명 다른 연구자들의 생각과 어긋나는 점이 있을 것으로 본다. 하지만 이것이 학회의 요구에 부응하는 것이라고 생각하여 무리하지만 글을 전개해본다. 글쓴이의 연구 이력을 바탕으로 무속 연구의 전환점 몇 가지를 제시하면서 무속을 포함한 민속 연구의 방향성을 모색하는 것이 글의 전반부가 된다. 그러면서 글쓴이는 무속이 변화하면서도 지

209) 예를 들면 가면극과 판소리, 무용과 국악이 있다.

210) 농경 어로를 현장에서 조사하면 느끼는 괴리감이다.

211) 구비전승이나 민속놀이, 민속예술이 여기에 해당하겠다.

212) 의식주, 세시풍속, 일생의례가 여기에 해당하겠다.

속성을 가지고 있었고 그것을 민속의 적응이라고 해석한다. 민속의 변화와 적응을 가장 잘 보여주는 것이 무당굿판이고, 그런 점에서 민속의 본질에 대한 고민을 살짝 해볼 것이다. 무당굿의 현실 모습과 무속 연구의 현실 모습을 조감하면서 민속학의 위기에 대한 무속 연구자의 소견을 밝히는 것이 글의 후반부가 될 것이다. 이 글이 형식을 갖춘 논문으로 완성될 것은 기대하지 않는다. 글쓴이의 지극히 개인적인 경험과 이력이 내재된 글이어서 그렇다. ‘개개인의 경험적 이야기에 논의의 초점을 맞추는 만큼 기탄없는 대화를 바라마지 않는다.’는 우리 학회 연구이사 정수진 선생의 인사말에 기대어 글을 전개해본다.

2. 무속 연구의 전환점 몇 가지

글쓴이가 무속에 관심을 가질 1980년대에는 민속학이 독립적인 학문으로 확고하게 자리잡지는 않았다. 안동대학교에 민속학과가 설립되었지만, 학계에 나가면 주로 국문학과에 재직 중이신 여러 선학들을 뵈 수 있었다. 이러한 과정에 자연스럽게 무속 현장에서 글쓴이도 무가에 관심을 가지게 되고, 특히 서사무가에 각별한 관심을 가지게 되었다. 당시 서울곳에는 바리공주가 유일한 서사무가였고, 인천에서 활발하게 전승되는 황해도곳에는 서사무가가 없었다. 마이크가 좋지 않아 애써 녹음을 해도 무가를 알아듣기는 매우 어려웠고 그래서 곳의 흐름과 굿거리에 주목하기 시작했다.

굿 연행이 시작되면 굿거리 명칭, 들어오는 신령, 무구나 무복의 활용 등을 기록하였다. 이것은 철저하게 무당 중심의 연구가 된다. 모든 굿에 대한 정보를 무당에게 묻고 들어 기록하는 식으로 진행하였다. 그러면서 각 지역 무당굿의 정형성을 이해하게 되었다. 다른 지역과 달리 서울곳은 확고한 굿거리의 정형성을 가지고 있었고, 약사들이 굿 연행을 주도하여 변개가 쉽지 않아서 수월하게 구조를 파악할 수 있었다. 당시까지 이뤄진 선학들의 굿 연구 성과를 바탕으로 굿거리의 구분을 이해하려 노력하였다. 지금 생각하면 이것은 무당굿 이해에는 도움이 되었겠지만 굿의 흐름을 바라보는 무속 고유의 인식을 파악하는 데는 실패한 셈이 된다. 당시 서울곳의 무당들은 서울곳을 ‘부정 물리고 불사 바라고 산꺾고 대감놀고 창부 놀고 뒷전 한다.’로 파악하고 있었다. 진오기굿을 연행하면 재수굿 흐름에 이어서 ‘사자 놀고 말미 드리고 도령 돌고 배 가른다.’로 구조를 말하였다. 매우 의미있는 굿 구조관인데 글쓴이는 그 동안의 성과를 바탕으로 하여 <주당물림>, <부정청배>, <가망청배>, <진작>, <불사거리> 등등으로 굿거리를 분절하여 이해하였다. 그래서 무당들이 <부정청배>, <가망청배>, <진작>을 부정으로 인식하여 정보를 주는 데에 당황하기도 했다. 점차 굿을 자주 보게 되고 친밀한 무속인이 증가하면서, 무당들도 언제부터인가 연구자들

이 바라는 곳거리의 구분에 맞춰 곳의 흐름을 알려주기 시작했다. ‘대감을 논다.’거나 ‘대안주 드린다’라고 인식한 것을 <상산거리>, <별상거리>, <신장거리>, <대감거리>로 나누어 알려주기 시작했다. 글쓴이는 곳에 대한 흐름을 알기 시작했다고 자부했고 그러한 눈으로 서울곳의 흐름을 이해했다. 하지만 이것은 결국 무속인들이 바라보는 서울곳의 흐름을 알아차린 것이 아니라, 연구자들이 편성한 곳거리의 흐름을 수용한 무속인의 인식에 적용한 결과라는 것을 한동안 몰랐다.

그래서 전국의 무당곳을 보러가면 늘상 곳거리를 구분하고 누가 연행하고 어떤 무복과 무구를 활용하는지를 묻기 일쑤였다. 그러면서 지역곳의 정체성을 고정되고 잘 짜인 곳거리를 갖춘 곳으로 파악했다. 만약 곳거리의 구분에 어긋난 곳이 연행되면 ‘이상한 곳’으로 여겼고, 곳판의 상황에 따라 변개가 일어나는 것을 긍정적으로 받아들이지 못했다. 초창기 무당곳 연구가 이리했다. 무속 현장이 아니라 연구자가 정해놓은 틀에 따라 곳의 흐름을 파악하고, 정해진 곳거리를 갖춘 곳이 해당 지역을 대표하는 곳이라고 인식했고 그것을 그 지역 곳의 모델이라고 생각했다. 곳 연행의 중심은 무당에게 있다고 생각하여 무당의 개인 이력 조사, 상처림 등의 준비 과정도 세밀하게 조사하였다. 이러한 기본 틀에 맞춰 무당곳을 조사한 것은 대략 2000년대 초반까지 지속되었다.

가. 곳에 대한 인식 바뀌기

이러한 인식은 곧 한계에 봉착한다. 전국의 곳당이나 개인당을 다니면서 곳을 조사하면, 틀에 맞춘 곳보다 그렇지 않은 곳이 훨씬 많았다. 곳 개론서에 나와있는 서울곳, 황해도곳, 충청도곳, 호남곳, 남해안곳, 동해안곳, 제주곳의 구분이 적확하다고 판단했지만 각 곳의 설명에 부합하지 않는 곳의 존재는 곳을 바라보는 인식을 흔들리게 했다. 무엇보다 글쓴이가 성장한 충북 북부지역의 무속에 대해서는 설명을 할 수 없었다. 통념적으로 개념화한 충청도곳은 앓은곳을 연행하는 법사곳을 지칭하는 것으로 충북 북부지역의 곳은 해당되지 않았다. 충북 북부지역의 곳은 강신무가 담당하는 곳으로 서울이나 동해안과는 다른 형식의 곳이 존재하고 있다. 이러한 과정에 강원 내륙의 곳도 설명이 되지 않았다. 이 지역은 서낭을 으뜸가는 신령으로 모시고 곳거리의 구분도 용이하지 않다. 호남 내륙, 경상도 내륙의 모든 곳이 기존에 이뤄진 연구와 조사 성과로는 설명이 어려웠다. 하지만 이것은 아직 조사가 본격적으로 이뤄지지 않은 결과라고 애써 납득했다.

그러다가 2001년 서울 성북구 천신당에서 놀라운 경험을 하게 된다. 그날은 서울진오기곳을 조사하러 갔는데 서울곳의 격식에 맞게 곳이 흘러났고 서울곳의 온전함

을 보여주는 데 전혀 무리가 없는 곳이었다. 악사들의 기량도 뛰어나 서울곳 음악의 가치를 알기도 용이했다. 글쓴이가 조사하는 곳방 바로 옆은 특실이라고 하여 방의 크기가 보통 방의 2배가 되는, 그래서 큰 규모의 곳이 열리는 곳이었었는데 여기에도 천도곳이 연행되고 있었다. 천도곳에 관심이 있던 글쓴이는 곧 그쪽 방의 곳이 가진 영성함에 놀라 더 이상 살피지 않았다. 그쪽 방의 곳은 어머니를 천도하는 진오기곳인데, 부정을 물린 후 하루 종일 어머니의 혼령을 모셔 가족과 이야기를 나누고 길을 가르는 의식을 반복하였다. 글쓴이가 참관 조사한 곳방의 무속인과 악사는 ‘참 요란하고 이상한 곳을 한다.’로 그쪽 방의 곳을 평가절하했다. 글쓴이 역시 처음부터 살피기로 한 곳을 계속 조사하여 그쪽 방에는 더 이상 관심을 가지지 않았다. 글쓴이가 조사한 곳방의 곳이 먼저 끝나 곳청이 정리가 되어, 글쓴이는 무심코 그쪽 방의 곳을 구경하게 되었다. 그런데 그쪽 방의 곳에 참가한 가족들의 숫자는 10여 명을 상회할 정도로 참가자가 많았다. 그때까지도 어머니가 들어와 자식들과 울면서 이야기를 나누고 길을 가르는 연행이 반복되고 있었다.

곳을 구경하던 글쓴이에게 곳판의 무속인들은 들어와서 곳을 보라고 자리를 권하게 되어 곳청에 들어가 곳을 보게 되고 마침 옆에 앉아있던 망인의 아들과 이야기를 나누게 되었다. 망인의 아들은 곳을 하게 된 것에 대한 만족감을 크게 드러냈고, 어머니가 계속 들어와 자식들과 이야기를 나누면서 맺힌 것이 많이 풀리게 되었음을 말하면서, 곳을 맡은 무당이 큰무당임을 내세우고 존경하게 되었다고 했다. 곳판에 참가한 모든 가족이 그러했다. 그들은 곳에 대한 만족감을 크게 표현했고 길을 가를 때마다 노자돈으로 별비를 쓰면서도 흥겨워했다. 실제로 어머니가 천도하는 느낌을 받는다면서 곳의 효능을 실감한다고 했다.

이것은 글쓴이에게 충격이었다. 분명 곳거리의 흐름도 영성하고, 곳거리에 마땅히 모셔야 할 신령의 모습도 보이지 않고 오로지 어머니의 반복적인 출현과 대화뿐인 곳이 재가집에게는 큰 감동으로 다가간 것이다. 글쓴이가 조사한 옆방의 서울 진오기곳은 격식을 갖춘 곳으로 곳에 참가한 가족의 숫자도 적었고 그들의 반응도 의례적인 것으로 감흥은 없었던 것과 사뭇 달랐다. 이때부터 글쓴이는 곳을 바라보는 시각에 변화를 가져오게 되었다. 무당 중심의 곳에서 벗어나 재가집 중심으로 곳을 바라보게 되었고, 곳에 대한 새로운 접근은 곳을 더 흥미롭게 바라보게 했다. 반드시 지켜야 할 곳거리의 정형성과 연행의 정밀함보다 영성하고 산만해보이는 것이 곳의 목적 달성에는 더 치밀한 구조가 될 수도 있음을 알게 된 것이다. 이러한 인식은 이후 강화되었다. 황해도곳 만신이 호남곳 단골을 불러들여 황해도곳과 호남곳을 결합한 곳을 조사한 것도 그러했다. 초반부는 황해도곳으로 진행하고, 중반부는 우리가 알고 있는 호남의 셋김곳을 연행하고 다시 중반부는 황해도곳으로 연행

하였다. 황해도 만신은 재가집의 뿌리가 호남이어서 씻김굿을 결합했다고 했는데 재가집의 만족도는 상당히 높았다. 충청도 법사굿과 서울굿의 결합, 동해안굿과 서울굿의 결합 등 글쓴이가 알고 있는 굿의 정형성에서 벗어난 굿을 반복적으로 조사하면서 굿의 변화에는 재가집의 욕구가 가장 중요함을 알게 되었다. 굿거리의 정형성보다 재가집의 의지와 욕구, 그리고 만족도가 굿의 핵심요소가 될 수 있음을 알았다. 이러한 관점은 그동안 막혔던 의문을 푸는 데 큰 도움이 되었다. 설명할 수 없는 굿에 대한 설명이 가능해졌다. 굿을 무당이나 거리 중심으로 살피지 않고 재가집의 욕구에 맞춰 살피게 되면서 굿의 거리 구분, 무구나 무복의 활용은 부수적인 장치임을 느꼈다. 그래서인지 현재 서울굿에서는 부정을 충청도 앉은굿을 연행하는 법사가 물리는 것이 이례적이지 않을 정도로 확산되었다.

나. 음악에 대한 인식

이러한 과정 속에서 또 하나의 인식을 하게 된다. 그것은 음악의 중요성이었다. 음악을 전공하지 않은 글쓴이에게는 ‘장단’의 중요성이라 하는 것이 타당하다. 서울에서 연행되는 굿이지만 서울굿의 격식에 맞지 않는 굿거리를 가진 굿도 상당한데, 이들이 사용하는 장단만큼은 서울굿 장단에서 벗어나지는 않는다. 굿거리를 파격적으로 구성하더라도 장단에는 큰 변화가 없다. 동해안의 강신무들이 동해안 세습무처럼 굿을 하려 애쓰는 것이나, 호남의 강신무들이 세습무 단골을 모셔 그들의 굿음악을 배우려 애쓰는 것도 같은 맥락이다. 앞에서 한국의 굿을 지역에 따라 구별하는데 그러한 구분의 몇 가지 기준 중 하나가 음악이다.

2020년대 서울굿의 연행은 급속하게 변화하였다. 새로운 굿거리가 추가되고 과거에 중요하게 연행하던 굿거리의 비중이 줄어들기 일쑤이다. 선녀와 동자가 이제는 서울의 주요한 신령으로 자리잡았다. 그런데 선녀와 동자를 모시고 놀 때도 서울굿의 기본 장단을 그대로 활용한다는 것이다. 굿의 세부 내용에 변화가 있어도 음악만큼은 변화가 거의 없거나 더디다. 앞에서 정형화된 형식이 아닌 굿이 가진 가치를 새롭게 보아야 한다고 한 기술 아래에도, 이것은 변하지 않는 음악이 있어서 가능하다고 부연할 수 있다. 변화를 인정하고 수용하면서 무당굿을 조사하고 연구하되 변하지 않는 핵심 연행요소로 음악의 가치를 연구해야 한다는 가르침으로 귀결된다. 부족한 글쓴이가 굿음악 장단에 대한 논문을 몇 편 쓰게 된 연유이다. 이와 함께 굿춤에도 관심을 가지게 되어 굿춤이 장단과 긴밀하게 연결되면서 신령의 위상을 드러내기도 하고, 굿의 흐름에 변화를 주는 기능을 하고 있음도 알게 되었다. 민속무용에 대한 관심을 가지게 된 계기이면서, 춤을 바라보는 인식을 기반으로 춤 논문 몇 편을 쓰게 된 연유이다.

다. 가정신앙, 마을신앙과의 연계

이렇게 무당 중심이 아닌 재가집 중심으로 관점이 변화하면서 자연스럽게 가정신앙과 마을신앙을 바라보는 관점에도 변화가 생긴다. 그동안 글쓴이는 가정신의 하나인 성주신이나 터주신을 모시는 고사를 무속의례로 보았다. 하지만 재가집에 초점을 맞추면서부터는 무속과 변별되는 가정신앙, 마을신앙이 모습이 드러나게 되었다. 신령을 어떤 신체로 모시고 언제 고사를 누가 드리는가에 주목하면서도 왜 이들은 가정신령을 모시게 되었는지, 집집마다 모시는 가정신령에 차이가 있는지는 결국 재가집이나 신도에 주목해야 답이 나온다. 이때 이뤄진 강화 민속 조사는 글쓴이에게 새로운 관점을 자리잡게 해주었다. 4년간 이뤄진 강화 민속신앙 조사를 통해 가정신앙과 마을신앙이 무속신앙과 어떻게 연결되면서 구분되는지를 알 수 있게 되었다. 이때 이뤄진 가장 중요한 만남이 ‘친정에서 따라온 신령’과의 만남이다. 강화도에는 가정주부가 친정에서 따라온 신령을 별도로 가정신령으로 모신다. 다른 모든 신령의 신체는 보여주고 조사를 해도 친정에서 따라온 신령의 모습이나 의례 과정은 절대 보여주지 않았다. 아를 통해 글쓴이는 친정에서 따라온 신령이 시집가는 딸을 걱정하는 친정어머니가 보내준 신령이고, 그 속에는 혹여나 있을 수 있는 남편의 바람을 막으려는 시도가 있음을 추론하였다. 결국 친정에서 따라온 신령을 존재하게 한 것은 재가집 또는 신도의 요구나 의도였다.

무속신앙이 개인 신앙이라면 마을신앙은 공동체 신앙이다. 무당굿의 종류를 개인 굿과 마을굿으로 나누기도 하지만 마을굿은 굿 형식이 아닌 다양한 형식의 마을신앙과도 접점이 있다. 무당굿과 마을신앙의 구별점에는 굿을 의뢰한 사람이 개인인가 마을주민인가의 차이가 있게 되고, 이것은 굿의 흐름이나 굿의 효능 결정에도 상당히 중요하게 작동한다. 2000년대 초반에 서울특별시 무형문화재로 마을굿을 지정하면서 보유자로 무당과 악사를 인정해야 한다고 주장한 글쓴이가, 최근에는 마을주민을 중심 전승체로 인정해야 한다고 주장하게 된 연유가 되었다. 무형문화재단체 종목이 보유자를 인정하지 않고 전승교육사나 전승단체를 인정하는 추세를 긍정적으로 바라보는 이유이다.

라. 불교의례에 주목하기

이렇게 무당이 아닌 재가집이나 신도, 마을주민에 관심을 집중하면서 의례형식이나 구조보다 의례에 참가하는 사람들에 주목하게 되었다. 무속에 존재하는 다양한 불교문화에 주목하면서 자연스럽게 생전예수재에 관심을 가지게 되었다. 산오구굿, 산셋김굿 등 산 자를 위한 천도굿이 존재하고 있듯이 생전예수재도 산 사람들이 미

리 덕과 복을 닦는 불교의례여서 각별하게 관심을 가지게 된다. 그러한 관심 속에서 불교의례에 대한 여러 저작을 간행하게 되고, 그러한 인식 속에는 무속의례와 불교의례를 동일선상에 놓고 바라보는 관점이 자리잡게 되었다. 수록재, 영산재, 사십구재, 불복장의례, 연등회 등의 무형문화재 지정과정에 작지만 관여하면서 불교의례와 무속의례가 가진 공통점을 인식하게 되고 이에 대한 연구를 심화하고 있다.

불교를 모르는 글쓴이가 불교의례에 주목하게 된 것은 무당굿을 바라보는 관점과 관련된다. 무당굿을 요청하고 수용하는 사람들에 주목하면서 불교의례에도 동일한 관점을 가지게 된다. 불교의례 현장에서 무당굿을 가지고 불교의례를 설명하고 논증하면서 여러 스님들에게 편찬을 받은 것은, 불교의례가 무당굿보다 깊이가 있는 것이라는 인식과 이 둘을 동일하게 바라본 글쓴이의 관점 차이 때문이다.

마. 무당굿 연구의 핵심

이처럼 글쓴이는 몇 차례 무당굿을 바라보는 관점에 변화가 있다. 무당 중심, 굿 중심, 고정된 틀 중심에서 벗어나 굿을 의뢰하는 사람에 주목하면서, 굿이 가진 구조나 틀은 편의에 따라 사람들이 만들어낸 것임을 인식하게 되었다. 불교의례를 무식하지만 용감하게 바라보고 공부할 수 있는 이유이다. 무당굿 형식은 민속의 현상에 불과할 수 있다는 것, 다양함 속에 존재하는 원리와 구조를 찾을 수 있을지 모르지만 찾으려고 노력하는 것, 형식이 파괴되고 새로운 굿이 창조되기도 하지만 신령에 대한 인식·음악과 춤에 대한 인식·의례를 바라보는 사람들의 희망과 욕구는 고정될 수도 있다는 것이 글쓴이의 지금 생각이다.

그래서 글쓴이는 지금은 굿판에 가면 무당과의 대담보다 굿을 의뢰한 재가집이나 마을 주민과의 대담에 더 주목한다. 서울굿을 조사하면서 재가집의 성향을 정리한 결과, 서울굿의 재가집은 기성 종교를 가진 이들이 40%를 상회하고 전문직 종사자가 많고 경제적으로 부유한 이들이 대부분이고, 학력이 높고 미래에 대한 확실성이 적은 직업군이 많음을 도출했고, 이를 바탕으로 서울굿은 인간 욕망의 적나라한 표현 현장임을 도출했다. 하지만 이 부분은 공개적인 글로는 발표하지 못하고 있다.

따라서 사람들에 대한 연구를 위해서는 결국 굿 현장으로 갈 수밖에 없다. 글쓴이가 알고 있는 무당에 대한 정보는 이미 충분하다. 그가 어떻게 굿을 연행하고 어떤 무가를 구송하고 어떤 식으로 굿을 짜는지는 안다. 하지만 그날 굿에 온 재가집에 대한 정보는 없다. 재가집이 왜 이 무당을 찾아와 굿을 하고 있으며 이 굿을 통해 얻으려고 하는 것은 무엇이고 굿은 그러한 기대치에 어떤 효능을 보이는가를 묻는다. 무당이 동일하고 기능이 같은 굿이라 해도 재가집이 다른 순간 새로운 굿이 되는 것이다. 그 굿에서의 흐름이나 굿거리 구성도 중요하지만 그를 바라보는 재가

집의 시선과 의도가 무당굿 연구의 핵심이 되는 것이다.

이것이 글쓴이가 지금도 굿판을 찾는 이유이다. 현재 존재하는 모든 무당굿이 저마다의 가치를 가지고 있음을 인정하고 그 판에 온 재가집을 존중하면서 그들에게서 무당굿의 의미를 찾는다. 글쓴이가 큰 무리없이 이러한 굿들을 전국에서 볼 수 있기 때문에 글쓴이의 현장 연구에 큰 걸림돌은 없다. 수시로 전화를 해서 물을 수 있는 무당과 스님들이 전국에 있으며, 원한다면 언제든지 굿을 볼 수 있고 굿이 열리는 굿당을 아무 때고 갈 수 있어 글쓴이에게 있어서는 민속학의 위기라는 것이 실감나지 않을 수 있는 것이다.

3. 무속의 지속성과 변화

무속은 끊임없이 변화하지만 변하지 않는 요소만큼은 가지고 있다. 최근 무속 현장의 사례를 몇 가지 제시하면서 무속이 가지고 있는 지속성을 살펴본다.

최근 무속 현장의 흐름 중 가장 중요한 것은 인터넷 문화, 그 중에서 유튜브 영향력의 증대이다. 코로나19가 이러한 흐름에 가속화를 주었다. 굿 수요자의 상당수가 유튜브를 통해 무당의 정보를 파악하고 굿을 의뢰한다. 과거에는 무당이 쓴 자서전이나 무속에 대한 다양한 정보를 담은 홈페이지 또는 포털사이트가 이 역할을 했지만 지금은 유튜브가 독점한다. 유튜브에는 무당 개인에 대한 정보가 넘치고, 사례에 따라 어떤 굿을 해야 하는가에 대한 구체적인 정보도 있다. 사례는 개인마다 다르기 마련인데 개인맞춤식으로 굿 정보를 제공한다. 단순하게 집 매매를 위한 굿이라는 정보를 넘어서서 어느 지방 어떤 집을 매매하기 위한 굿이라는 정보까지 가능하다.

이에 따라 영상 제작 업체가 여럿 활동한다. 이 과정에서 영상 제작 업체가 굿 수요자와 무당을 매개하는 역할을 하기도 한다. 유튜브 영상을 본 굿 수요자가 영상 제작자에게 연락을 주는 경우도 많고 영상 제작자가 무당을 소개하는 경우이다. 영상 제작자는 이렇게 양자를 연결해주면서 경제적 이득을 얻기도 하고, 적극적으로 양자를 연결해주는 일에 나서기도 한다. 1990년대부터 전통적인 단골 관계가 깨어지고 있어, 이제는 자신에게 가장 필요한 무당을 찾는 것이 재가집에게는 긴요한 일이 되었고 그 욕구를 영상 제작자가 채워준다.

또 하나의 흐름은 영상 매체의 활용이다. 코로나19 시국인 지금 무당굿 현장에서 여러 차례 조사한 결과이다. 대면 접촉을 제한하면서 굿청에 들어갈 수 있는 인원에 제한이 있게 된다. 무당은 굿청에서 방을 2-3개 잡은 후 분산 수용하고 굿의 흐름에 따라 굿이 열리는 공간에 들어오는 사람을 조정한다. 순번제로 들어오게 하여 동일한 공간에 제한된 인원에게 맞게 사람 수를 맞춘다. 이렇다 보니 실제 굿판에 오

는 것이 번거롭게 된다. 그래서 이들은 영상 매체를 활용한다. 가장 보편적인 방법은 메신저의 활용이다. 낫거리가 끝날 때마다 메신저로 낫의 내용을 알려주고 재가집의 욕구를 바로 수용한다. 또 하나의 방법은 영상 매체의 활용이다. 영상통화로 재가집과 낫칭을 연결하여 낫을 보여주는 것이다. 인터넷을 활용한 강의가 초창기에는 불편했지만 지금은 오히려 편리하게 여기듯, 이러한 접촉은 수월하고 시공간을 넘어서는 장점을 보여준다. 글쓴이는 서울 낫당에서 미국에 거주하는 재가집이 직접 영상으로 보면서 반응하는 낫을 보기도 했다. 과거에도 이러한 흐름은 있었다. 재가집이 생업에 바쁜 경우 실제 낫판에는 오지 않고 낫의 진행에 맞추어 통화를 하기도 했고, 동영상으로 촬영하여 재가집에게 전달하기도 했다. 지금은 이를 보다 적극적으로 활용한다. 이렇게 낫을 접촉한다고 해서 낫의 효험이 떨어지는 것은 아니다. 무당곳에서는 이러한 다양성이 낫의 효험과는 무관하고 신령과 인간의 만남도 이뤄질 수 있다고 본다.

다른 하나의 흐름은 철저한 개인 중심이다. 낫에서 추구하는 가족의 안녕과 행복 기원의 의미도 모호해지고 있다. 통계청 자료를 바탕으로 가족 구성원의 변화상을 살펴보면 무당곳에서 추구하는 가족의 모습과 현실의 모습은 매우 다르다. 2016년 통계청 인구총조사 자료에는 평균 가구 구성원 숫자가 2.5명으로 1970년 5.2명의 절반이다. 가구 구성원별 숫자를 바탕으로 가족의 현황을 살펴보면 1인 가구 27.9%, 2인 가구 26.2%, 3인 가구 21.4%, 4인 가구 18.3%, 5인 가구 4.8%, 6인 이상 가구 1.4%로 1인 가구 가족이 가장 많다. 2010년대까지는 4인 가구가, 2015년에는 2인 가구가 주된 가족의 모습이라면, 2020년 현재는 1인 가구가 가장 주된 가족의 모습이다. 2025년에는 1인 가구가 31.3%에 도달할 것으로 예상하는 언론의 보도²¹³⁾를 바탕으로 하면 우리가 통념적으로 알고 있는 부모와 자녀가 중심이 되는 가족의 모습이 오히려 예외적인 모습이 될 가능성이 높다. 이러한 상황에서 부모와 자녀의 관계를 바탕으로 한 <조상거리>는 점점 실감나지 않는 곳이 되었다. 5대봉사라 하여 고조 부모부터 조부모까지 들어오는 <조상거리>는 현재의 가족제도와는 무관하다. 그런 점에서 외국인 며느리를 맞은 재가집에서 낫을 할 때 외국에 살고 있는 며느리의 친정 가족을 챙기는 것이 오히려 현실적이다²¹⁴⁾.

이러한 흐름을 한 마디로 한다면 무당곳의 변화 및 적응이다. 민속의 여러 영역 중에서 이렇게 민감하게 사회 흐름에 적응하는 분야는 무속이 유일하다고 본다. 흥미로운 것은 이러한 현대적 변화를 무속에서는 자연스러운 현상으로 받아들이고 무속연구에서도 이를 수용한다는 것이다. 판소리나 가면극도 이러한 흐름을 많이 수

213) 경향신문 2017년 1월 21일 보도.

214) 홍태한, 「무형문화재로 지정된 무당곳의 박제화」, 『실천민속학39』, 실천민속학회, 2022.

용한다. 하지만 그러한 변화상 수용에 적극적이지는 않다. 새로운 매체를 활용하고 새로운 변화를 추구한다고 해서 판소리나 가면극의 수요층이 증가하지는 않는다. 민속학자들도 이러한 변화를 연구하지만 콘텐츠라고 해서 새로운 영역으로 다룬다.

무당굿의 적극적인 변화는 민속의 변화이자 적응으로 보아 무속 연구에서도 매우 중요한 주제가 되고 무당굿 수요층에서도 이를 수용하지만, 판소리나 가면극의 경우에는 수요층이 증가하지 않을뿐더러 콘텐츠 활용이라고 하여 민속 자체의 연구보다는 민속의 활용 연구로 본다. 이것의 이유가 무속 연구의 특징이지만 무속 이외 다른 영역 민속학의 위기 진단과 맞물려 있다고 본다.

그것은 무속이 아직도 우리 생활과 긴밀한 관련을 가진 민속으로 존재하고 있다는 의미이다. 인터넷 매체를 활용하고 새로운 접근 방법으로 새로운 모습을 보여도 무속의 본질은 달라지지 않는다. 무속은 그를 찾는 수요층이 존재하고 그 수요층은 무속을 자신의 생활이나 삶에 변화를 주고 욕망을 이룰 수 있는 장치나 도구로 인식하고 있기 때문이다. 그들에게 무당굿은 멀리 떨어진 구경거리나, 관람의 대상으로 존재하는 공연물이 아니라 자신의 욕망을 이뤄주는, 현실에 존재하는 생활 속의 민속이다. 세시풍속이나 일생의례에 상당한 변화가 있음에도 불구하고 우리가 읽는 민속학개론에는 변화한 생활과 동떨어진 내용을 만난다. 이미 인터넷이나 영상 매체를 통해 새로운 형식의 신기한 이야기 문화가 확산되고 있는데 민속학개론에서는 설화와 민요의 전통적인 실체를 보여줄 뿐이다. 세시풍속과 일생의례, 이야기 문화가 이미 우리 생활에서 벗어났기 때문이다. 아니면 벗어나 존재하는 세시풍속이나 일생의례, 이야기 문화를 민속학이 적극 수용하지 못하고 있어서이다. 도시민속학이라는 말이 가지고 있는 또다른 측면이다. 도시민속학이라는 말 속에는 민속이 변하지 않는 어떤 틀이 존재하고 있고, 새롭게 형성된 낯선 개념으로 존재하고 있음을 보여주는 의미도 있다.

무속은 그렇지 않다. 새로운 형식을 보여주어도 사람들은 쉽게 수용하고, 무당들도 이를 적극 응용하여 곳에 적용한다. 무속학계에서도 이를 연구대상으로 인식한다. 연구 대상인 무속이 급격하게 변화하고 새로운 형식을 보여주는 것이 민속 전승 주체들의 적극적인 의지로 인한 것이었고, 이를 적은 숫자이지만 무속 학계에서도 과거 무속의 틀로 바라보는 것이 아니라 사람들의 의도와 욕구에 맞춰 바라보고 있어서이다. 무속은 생활과 긴밀하게 연결된 유일한 민속학개론의 민속이라고 생각한다. 변화상을 적극 수용하고 이를 긍정적으로 받아들이는 것이 무속 현상이다. 글쓴이가 앞에서 무속 연구의 관점을 현장 중심, 재가집 중심으로 갔다고 본 것도 이러한 관점과 관련이 있다.

특히 무속은 다른 민속학의 영역보다 전승층 내지는 수요층이 상당수 있다. 판소

리와 가면극의 전승층이 제한적이고 수요층이 점차 감소하고 있음과 달리 무속은 전국에 30여 만 명 정도의 전승층이 있고 굿을 찾는 수요층이 있어 지금도 생활과 긴밀하게 연결되고 생동감 넘치는 민속으로 전승되고 있다. 그래서 글쓴이는 민속학의 위기를 조금 다른 관점에서 바라본다.

4. 무속 연구자가 바라본 민속학의 위기 문제

민속학 연구자 감소는 많은 이들이 인식하고 있다. 대학원에서 민속학을 전공하려는 학문 후속세대의 감소, 민속학 담당 정규직 교수의 퇴직 후 미충원의 일반화, 학계 참여자의 숫자 및 논문 투고 숫자의 감소는 이미 흐름이 되었다. 비단 이것은 민속학만의 문제는 아니다. 실용의 잣대 속에서 이미 인문학은 설 자리를 잃고 있고, 그러한 흐름이 민속학에도 일어난 결과이다.

글쓴이가 주목하는 또 하나의 흐름은 민속의 빠른 변화로 인한 연구 대상의 변화를 학계가 수용하지 못한 것이다. 민속학의 주요 연구 대상 중 공연물로 변화한 것도 상당수이다. 조선시대 후기 생활의 산물인 판소리와 가면극은 훌륭한 공연물이 되었고, 대부분의 종목은 무형문화재로 지정되어 보존되고 있다. 판소리와 가면극의 민속적 의미가 지금 우리와 밀접한 관련이 있을지 살펴보아야 한다. 무형문화재로 지정되지 않은 판소리와 가면극은 존재하지 않으며, 제도권에서 보호를 받으면서 전승되고 있으니 생동감 넘치는 민속은 이미 아니다. 의식주, 세시풍속, 일생의례는 생활과 단절된 전시 대상으로서 민속학에 존재한다. 최근 간행되어 한국민속의 여러 영역을 비교적 최근의 생활상까지 포함하여 기술하여 의미 있는 성과물로 평가되는 <민속학 첫걸음²¹⁵⁾> 세시풍속에 인용된 사진을 보면 민속학이 전시대상에 주목하고 있다는 의구심을 갖게 한다. 세시풍속을 기술한 이 책의 사진을 보면 국립민속박물관 전시를 촬영한 사진, 무형문화재 실연을 촬영한 사진, 1990년대 이전에 촬영한 사진이 상당수이다. 국립민속박물관을 출처로 제시한 ‘김매는 모습’은 지금 전국 어디에서도 볼 수 없다. 누가 지금 눈에 엮드려 김을 매고 있는가. 이미 김을 매지 않거나 기계로 처리하는 것이 일반적인 현실에서 이러한 사진은 민속학이 전시대상에 주목하는 학문이라는 인식을 준다²¹⁶⁾.

215) 한국민속학회 편, 『민속학 첫걸음』, 민속원, 2021.

216) 이것이 이 성과물의 가치를 폄하하는 것은 아니다. 강의실에서 이뤄지는 민속학 강의 내용의 대부분이 일상과 동떨어진 과거의 생활상에 대한 것이라는 인식을 준다는 의미이다. <민속학 첫걸음>은 기존의 민속학개론과 달리 변화된 민속의 여러 상황을 적극 반영하고 있어 민속학 저변 확대 및 이해에 큰 도움을 주는 성과물이라고 생각한다.

생산과 괴리가 된 생산 민속이 민속학의 주요 대상으로 기술되고 있다. 글쓴이가 살고 있는 강화도의 사례를 보면, 논농사는 모심기하는 5월 말 - 6월 초와 벼를 베는 10월 중순무렵만 바쁘다. 그것도 사람의 노동력 제공으로 바쁜 것이 아니라 기계가 모든 노동을 하고 있어 관리에 바쁜 것이다. 농약은 드론으로 분무한다. 물론 우리가 민속학개론에서 살핀 바 있는 다양한 생산관행에 대한 연구와 기술도 중요하지만, 이러한 기술은 생활과 무관한 민속에 대한 기술이다. 농기구는 사라지고 농기계가 중심이 된 생업과 무관하게 농구, 소 키우기 등에 대한 기술은 민속학의 생동감을 떨어트린다. 이에 따라 노동집약적인 농업 관행은 사라지고 그 자리를 기계가 중심이 된다. 마을 공동체 문화가 사라진 것이다. 기계를 가지고 혼자 농사를 지을 수 있는데 굳이 마을공동체를 바탕으로 생업을 유지할 이유는 많지 않다. 인구의 급격한 감소로 마을이 붕괴되고 있으며 마을 공동체 문화가 사라지고, 대부분의 공동체 관행과 신앙이 보여주기식 행사로 변화하고 있다. 이러한 흐름과 무관한 마을에 대한 인식과 연구는 민속학의 생동감을 감소시킨다. 전통과 고정성에 주목하고 집중하는 것이 지금까지 민속학의 흐름이라고 본다. 전통지식이 매우 중요한 민속학의 영역이 되고 있다. 농경 어로와 관련한 다양한 전통지식이 조사되고 수집된 후 연구된다. 글쓴이 역시 이러한 작업에 참여하고 있다. 그래서 이러한 작업이나 관심을 부정적으로 보기는 어렵다. 문제는 이것이 실제 우리 생활에서 차지하는 의미가 적다는 것이고, 그래서 이름도 '전통지식'이다.

이러한 민속의 변화상을 바탕으로 하면 민속학의 연구 영역은 대단히 보수적이다. 전통, 과거, 고정성에 주목하는 경향이 크다. 아무도 찾지 않고 생활과 무관한 여러 민속이 민속학개론에 기술되고 있으며, 그것을 중요한 민속학의 연구 대상으로 여긴다. 글쓴이는 민속학의 위기가 이처럼 실생활과 무관한 영역에 대한 기술과 연구라고 일차적으로 판단한다. 전통성과 고정성에 대한 탐구는 매우 의미가 있다. 하지만 사회가 급격하게 변화한다면 그러한 인식에서 벗어나 새로운 변화상을 수용하고 기술하고 연구할 필요가 있다. 민속학은 과거의 전통성과 고정성을 중심으로 한 영역에 대한 연구와 함께, 새로운 변화상과 생활상을 수용한 영역에 대한 연구가 함께 이루어져야 한다. 과거의 민속학은 일상학의 측면이 강했지만 지금의 민속학은 일상학에서 벗어나 전시학, 개론서학을 지향하고 있다고 본다. 이것이 민속학 위기의 또 다른 측면이라고 생각한다.

무속의 모습은 조금 다르다. 1960년대보다 지금 무당굿의 숫자가 감소하지는 않았다. 무당굿의 외적 변화는 분명히 있다. 하지만 무당굿이 가지고 있는 내적 구조와 질서는 어느 정도 유지되고 있다. 무엇보다 무당굿을 찾는 사람들이 아직도 과거만큼 많다. 서울의 경우 영업용 굿당 숫자는 1980년대보다 4배 정도 증가하였고,

무당들의 숫자나 무속 관련 사업자의 숫자 및 경제적 창출도 큰 변화가 없다. 그러면서 무속은 사회변화의 흐름을 빠르게 수용하였고, 사람들의 욕구에 부응하는 곳을 연행한다. 무당이라는 공급자에 초점을 맞추지 않고 재가집이라는 수요자에 초점을 맞추어 가장 편리하게 욕구에 부응한다. 무당곳에 대한 연구는 전시 대상에 대한 연구가 아니라 실생활에 대한 연구이고, 공연물이나 과거지향에 대한 연구가 아니라 살아있는 연행물과 지금의 상황에 대한 연구이다.

무엇보다 무속은 무형문화재라는 제도권으로부터 비교적 자유로운 영역이다. 무형문화재·인류무형유산이 모든 것인 영역이 있는 것과 달리, 무속의 경우에는 무형문화재와 무관한 곳이 99.9%를 차지한다. 이것은 일정한 기준으로 재단할 수 없고, 제도권의 틀에 맞추어 존재하지 않고, 사람들의 욕망을 그대로 수용하고, 생활 속에 살아있는 민속이 무속이라는 의미이다. 무형문화재 제도가 민속에 부정적인 영향을 준다고 보는 것은 민속이 가진 힘을 놓친 결과이다. 특정 영역은 무형문화재에 종속되어 존속하는 민속이겠지만 무속만큼은 아니다.

따라서 민속학의 위기를 무속 연구자의 입장에서는 동의하기 어렵다. 민속 연구자의 감소는 분명 문제이지만 연구의 대상으로 존재하는 무속은 아직도 훌륭한 민속의 영역이다. 그것은 무속만큼은 민속이 살아있는 현장이 존재하고 있다는 의미이기도 하다. 무속 연구는 전시대상을 연구하는 것이 아니다. 그냥 굿판에서 재가집의 요구에 따라 일어나고 있는 민속을 연구하는 것이다. 무속 연구는 고정된 틀을 연구하는 것이 아니라, 변화에 적응하면서 다양한 모습을 보여주는 실제 연행 현장을 연구하는 것이다. 무엇보다 무속은 그를 찾고 향유하고 자신의 욕망을 그대로 표출하고 이를 통해 삶의 길을 찾는 ‘엄청난²¹⁷⁾ 숫자의 사람들이 찾는 민속이다.

무속 연구자의 입장에서 민속학의 위기를 진단한다면, 현장에 답이 있다는 것이다. 우리 생활과 무관한 것을 민속 연구의 대상으로 보는 것이 아니라, 과거부터 이어온 민속에 대한 연구와 함께 실제 사람들의 생활에 대한 연구까지 진행하는, 다시 말하면 민속이 살아있는 우리 생활(현장)로 시선을 돌리는 것이 위기를 넘어서는 시작이라고 본다. 일상학의 회복이 민속학 위기 처방의 시작이 될 수 있다고 본다.

지금 민속학에 관심을 갖는 연구자의 숫자가 줄고 있다는 것은 사실이지만 그것은 다른 각도에서도 볼 수 있다. 1980년대 민속학에 관심을 갖던 연구자의 숫자와 비교할 일이다. 1980년대 민속학자들이 연구대상으로 찾던 곳이 어디인가를 살펴볼 일이다.

1930년대에도 민속 현장을 찾은 연구자들은 민속의 변화를 우려하면서 온전한 민속 조사의 어려움을 토로했다. 글쓴이를 가르치신 선생님들도 민속 현장이 변화하고 있어 제대로 된 연구를 하기 어려울 수도 있다고 했다. 1960년대에 이뤄진 무속

217) 절대적인 숫자가 아니라 다른 민속의 영역과 비교하여 하는 말이다.

조사 성과를 보면 정말 좋은 곳이 많았음을 안다. 지금은 보기 어려운, 나름의 체계를 갖추었고 지식이 풍성하고 연행이 화려한 곳들이 많아 그 시절 연구자들이 부럽기조차 하다. 1980-90년대에 곳을 보러 갔을 때 좋은 곳을 보아야 하고, 제대로 된 곳이 줄고 있으니 연구 대상을 잘 선택해야 한다는 우려스러운 말씀을 선학들로부터 들었다. 글쓴이도 1990년대와 2020년대를 비교하면 잘짜인 곳이 줄고 있음을 안다. 지금 무속 연구에 입문하는 후속세대를 만나면, 저들이 만나고 조사할 무속의 실상이 과거보다 부족하여 아쉽다는 인식을 한다. 하지만 이러한 인식은 모두 우려일 뿐이다. 왜냐하면 무속은 그럼에도 불구하고 지속되고 있고 나름의 틀을 갖추면서 연행되고 있기 때문이다. 이러한 우려가 가진 공통점은 주목해야 한다. 모두 현장을 중심에 두고 우려하고 있다는 것이다. 조사의 어려움과 위기를 거론하면서도 이들은 모두 현장을 중심에 두고 그런 판단을 했다.

어쩌면 지금 민속학의 위기라고 하는 것이 정말 민속의 실체를 파악하고, 민속의 현장을 살피면서 연구 방향과 방법과 대상을 검토하면서 하는 말이 아닐 수도 있다고 생각한다. 무속 연구자로서 글쓴이는 아직도 무속의 현장이 살아있어서 그곳에 가면 민속의 의미를 찾는 연구를 수행할 수 있다고 믿는다. 그래서 무속 연구만큼은 위기가 아니고, 무속 연구자의 감소에 따른 어려움 또는 위기일 수도 있다고 본다.

모든 것은 효용이 있다. 효용이 사라지면 그 자체도 사라진다. 민속학의 효용이 다하여 사라진다면 그 또한 수용할 일이 아닐까. 그렇다고 하여 민속이 사라지는 것은 아니다. 2000년대에 접어들면서 서울, 경기, 인천, 충청 지역의 무당굿판에서 무속 연구자를 만나기가 쉽지 않다. 글쓴이만이 만나고 조사하는 무당굿판과 마을 공동체 신앙이 상당하다. 글쓴이가 사라진다고 해도 이들은 살아있을 것이고 지속될 것이다. 그것이 민속의 본질이다. 최소한 민속의 현장에 대한 관심을 다시 살리고, 자신만의 고유한 필드영역을 가져보고 민속학의 위기를 진단하고 처방했으면 한다.

결론적으로 무속 연구의 대상인 굿판은 지금도 살아있고 다양한 곳이 연행되고 있다는 것, 글쓴이는 그 속에서 곳을 찾는 사람들에 주목하면서 곳을 보고 즐기고 있다는 것, 글쓴이가 아닌 다른 연구자에 의해 지금 만나는 곳에 대한 연구가 이어진다는 보장이 없어 그것이 위기일 수도 있겠지만, 현재 상황에서 글쓴이는 무속을 중심에 두었을 때 민속학은 위기가 아니라고 본다. 무속 연구자의 감소에 따른 위기일 수는 있지만 그것은 글쓴이의 능력으로 할 수 없는 사회 변화의 흐름이라고 위안한다. 현장에 대한 관심을 가지는 것이 바람직한 민속학 활로의 모색이 될 수도 있다는 것이 무속을 연구한 글쓴이의 결론이다. 지극히 개인적인 입장의 글이어서 논란이 많을 수도 있겠다.

「무속연구자가 본 민속학의 현상과 과제」에 대한 토론문

이용범(안동대학교)

발표 잘 들었습니다. 발표를 통해 선생님이 무속연구에 입문하게 된 계기와 그동안의 연구성과, 무속에 대한 관심사와 그 변화, 민속학의 위기 및 그 맥락에서 본 무속과 무속연구에 대한 견해를 알 수 있었습니다. 선생님의 견해에 대부분 동의하기 때문에 토론이라기 보다는 발표에 대한 소감을 간단히 말하는 것으로 토론을 대신하고자 합니다.

무속연구에 대한 선생님의 생각을 접하면서 공감하는 바가 많았습니다. “무당 중심, 굿중심, 고정된 틀 중심에서 벗어나 굿을 의뢰하는 사람에 주목”해야 한다는 견해에 동의합니다. 토론자 역시 기존 무속연구가 무당 중심주의, 굿 중심주의, 무속 본질주의의 경향에 치우친 것은 문제라고 생각하기 때문에, 무속연구가 이제는 사람 특히 무속 수용자에 주목할 필요가 있다는 주장에 심분 동의합니다.

“현재 존재하는 모든 무당굿이 저마다의 가치를 가지고 있음을 인정”한다는 주장에도 공감합니다. 토론자 역시 무속의 모든 굿은 동일하면서 다르기 때문에, 굿 연구는 굿으로서의 일반성과 나름의 차별성을 파악하는 것이라고 생각하고 있습니다.

인상적인 것은 무속의 중요한 성격으로 변화의 성향을 강조하고 있는 점입니다. 물론 변화와 함께 지속성을 지적하고 있지만, “민속의 여러 영역 중에서 이렇게 민감하게 사회 흐름에 적응하는 분야는 무속이 유일하다고 본다”는 말에서 드러나듯, 삶의 상황에 따른 무속의 변화와 적응을 강조하고 있습니다.

이처럼 무속의 변화의 측면을 강조하는 것은 자연스럽게 “고정된 틀” 중심으로 무속을 접근하는 무속 본질주의에서 벗어나 무속의 역동성과 현재성을 파악하고자 하는 연구태도와 연결된다는 점에서, 기존 무속연구의 한계에서 벗어나도록 하는 의미를 갖는다고 생각합니다.

그런데 무속의 변화를 강조하는 것은 다른 한편으로 민속학 위기의 상황에서 무속이 보여주는 차별성을 지적하기 위한 것으로 이해됩니다. 이번 발표는 민속학의 위기를 두 가지 측면에서 파악하는 것으로 이해됩니다. 민속현상이 한국인의 “생활과 긴밀한 관련을 가진 민속으로 존재”하지 못하고, 민속연구 역시 “변화한 생활과 동떨어진 내용”을 주로 다루고 있다는 것입니다. 한마디로 민속현상은 생활민속으로서 생명력이 약화, 상실되고, 민속연구 또한 살아있는 현재의 민속을 다루지 못한

다는 것이죠.

물론 두 측면 중에서 강조되는 것은 후자입니다. 이는 “민속학의 위기가 이처럼 실생활과 무관한 영역에 대한 기술과 연구라고 일차적으로 판단한다.”는 말에서 알 수 있습니다. 따라서 민속학의 위기에 대한 해답 역시 “살아있는 우리 생활(현장)로 시선을 돌리는 것”, “일상학의 회복”이라고 주장하고 있습니다.

흥미로운 것은 이런 맥락에서 무속의 차별성을 강조하고 있다는 점입니다. 무속은 여전히 실생활과 관련된 살아있는 민속으로 존재, 기능하고 있다고 말합니다. 그런데 이는 다른 분야의 민속현상도 마찬가지가 아닌가 합니다. 왜냐면 민속현상은 변화되지만 결코 사라지지는 않기 때문입니다. 예컨대 판소리가 공연화 된다고 해서 삶에서 살아 기능하는 이른바 ‘민속음악’이 사라졌다고 말할 수는 없기 때문입니다. 따라서 무속만의 특수성을 지나치게 강조할 필요는 없다고 생각합니다. 나아가 그렇기 때문에 무속연구는 위기상황이 아니라는 주장 역시 지나친 주장이라고 할 수 있겠습니다. 현재 무속연구가 아무런 문제가 없다고 말하기는 어렵기 때문입니다.

이번 발표는 민속학의 위기 해소 방안과 관련해서 무엇에 관심을 가져야 하는가에 대해서 분명하게 말하고 있습니다. 앞에서 언급했듯이, 살아있는 현재의 민속현상에 관심을 가져야 한다고 말합니다.

여기서 한 가지 아쉬움이 있습니다. 즉 무엇에 관심을 가져야 하는가는 충분히 말하고 있는데, 그 무엇에 어떻게 접근해야 하는가에 대한 논의를 찾기 어렵습니다. 민속학의 위기는 ‘민속’의 위기가 아니라 궁극적으로는 ‘민속연구’의 위기라는 점에서, 살아있는 민속현상에 어떻게 접근할 것인가에 대한 논의도 함께 이뤄졌으면 하는 생각을 하게 됩니다.

기획발표 2

민속학도의 이상과 현실 : 개인적 경험을 중심으로

김승유(국립민속박물관)

< 목 차 >

1. 머리말: 개인적 경험을 떠올려 보다
2. 이상: 왜 민속학과를 선택하였는가?
3. 이상과 현실 사이: 무엇을 하고 싶어 했나?
4. 나오는 말: 마이너 민속학도의 현실 고민

1. 머리말: 개인적 경험을 떠올려 보다

필자는 중앙대 '민속학과' 출신으로 학부 과정부터 민속학을 전공하였다. 그 당시 소위 '산소(O₂)' 학번으로 불린 02학번이며, 스무 살에 2002년 월드컵과 민속학을 마주한 경험이 있다. 월드컵의 좋은 추억과 겹치어서인지 몰라도 필자가 민속학과에 처음 입학하던 시기에 민속학과의 분위기는 매우 좋았다. 2002년에 98학번 1기 선배들이 처음 졸업해서 사회에 진출하기 시작했다. 또한, 중앙대 민속학과는 02학번 40명이 넘는 정원을 받기 시작했고, 98년 이후 다시 과 단위로 신입생을 모집한 것도 이때부터였다. 정원이 늘어나면서 전임 교수님도 한 분이 늘었다. 이전과는 다르게 한꺼번에 많은 신입생이 들어온 학과의 분위기는 매우 들떠 있었고, 문과대 그 어느 과보다 기세가 넘쳤던 것은 지금도 생생하게 기억난다. 생각해 보면, 지금은 상상하기 어려운 학과의 외연이 성장하고 있던 시기에 필자는 민속학과 처음 마주하게 되었다.

필자는 학과의 흥망성쇠를 어느 정도 경험했던 것 같다. 입학 당시 학과는 5년의 짧은 내력을 갖고 있었지만, 좋은 교수님들과 선배들이 학문에 관심을 가질 수 있게 잘 이끌어주어서 빠르게 대학 생활과 학과 수업에 적응할 수 있었다. 특히 상·하반기 정기답사는 강의실에서는 느끼지 못할 현지조사의 강렬한 학술적·문화적 경험과 학우 간의 강한 유대감을 갖게 해주었다. 2003년 상반기에는 정기답사 겸 안동대 민속학과와의 학술교류도 경험했었다. 필자가 군 복학을 한 2006년에는 대학원

과정도 개설되었다. 이렇듯 민속학과의 성장은 필자가 이 시기 자연스럽게 민속학의 매력에 빠질 수 있는 기회로 작용했고, 앞으로도 학문적 저변과 기회는 점차 늘어날 수 있을 것이라 기대하게 했다. 그러나 민속학을 계속하기로 마음먹은 대학원 입학 시점인 2009년에는 2013년 폐과의 첫 시작과도 같았던 학과 구조조정 얘기가 처음 등장했다. 이런 상황에 직면하면서 필자는 학부과정에서 꿈꿔왔던 이상(기대)과 앞으로 다가올 현실의 간극을 현실감 있게 맞닥뜨리게 되었다. 물론 이러한 간극이 구조조정이라는 민속학과의 ‘위기’에서 모두 출발한 것은 아니지만, 위기를 통해 그 간극을 자각했던 것은 분명했다. 그리고 이러한 이상과 현실 속에서 다양한 시행착오와 경험을 겪은 채 여전히 ‘민속’을 가까이하며 살고 있다.

이 글은 현재의 한국민속학의 현상과 과제를 논하는 데 필요한 세대별 연구자의 경험을 공유하기 위해 학부 때부터 민속학과를 선택하여 현재까지 직간접적으로 민속학적 활동을 하는 필자의 개인적 경험과 소회를 밝히는 데 목적이 있다. 구체적으로 민속학도로 지내오면서 느끼고 경험한 현실과 개인적으로 꿈꾸었던 이상의 간극을 따져봄으로써 현재의 학계에서 마주한 현상을 인식하는 데 도움이 되고자 한다. 다만, 이러한 현상을 학문적으로 풀어가기에는 아직 필자의 역량이 부족하여 개인적 경험을 중심으로 지난 20여 년간 민속학 주변에 서성이면서 지낸 고민을 내부자의 시선으로 정리해보고자 한다.

본격적인 논의에 앞서 미리 언급할 것이 있다. 아무래도 개인적 경험을 중심으로 글이 전개되기 때문에 개인의 의견이 동시대에 같은 공간에서 공부했던 학우들의 전체 의견으로 대변될까 봐 매우 조심스러운 것이 사실이다. 여러 동료의 의견을 모아서 정리를 해보면 어떨까도 싶었지만, 어쩌면 그렇게 객관화를 추구하는 것이 더욱 성급한 일반화가 되지는 않을까 염려되어 필자의 경험만을 정리하기로 마음먹었다. 따라서 본 글에서 언급하고 있는 내용은 누군가를 대표하거나 일반적인 경험이 아닌 지극히 개인적인 1983년생 2002학번 민속학과 출신의 현실 고백임을 분명히 밝히겠다.

2. 이상: 왜 민속학과를 선택하였는가?

수능을 막 마친 학생들이 민속학과를 선택하여 들어오게 된 이유는 무엇이였을까? 저마다 사연은 다양하겠지만, 학생 대부분은 ① 수능 점수에 맞는 **대학과 적성 관련성**, ② ‘민속’의 이미지가 주는 **새로움과 발전 가능성**에 이끌렸을 것이다. 필자도 위 두 가지 항목이 학과를 택한 주요 이유였다. ①번은 지원자들이 현실적으로 선택한 가장 큰 이유라고 생각된다. 학과에 지원한 거의 모든 이들은 가장 먼저 점수와 적성 관련성을 따져보게 되어 있다. 필자가 지원했을 당시 중앙대에서 냉정하

게 배치표 하단에 자리 잡은 민속학과는 학교의 네임벨류를 따지는 현실적인 학생들의 표적이 될 수밖에 없었다. 어린 시절부터 역사를 좋아하고, 기자가 꿈이었던 필자도 사학과, 신문방송학과 등 관련 학과가 강점이었던 모교가 매력적으로 다가왔다. 사실, ①번의 이유는 비단 민속학과에만 적용되는 것은 아니었다. 인문학, 자연과학 등 기초학문을 지원한 대부분은 순수한 학문적 열정과 관심으로 학과를 선택했기보다는 이런 경우가 많았을 것이다. 소위 '비인기학과'로 불린 학과들이 겪는 낮은 전공 선택률(훗날 민속학과 폐과의 주요 원인)의 근본적인 시작도 학과 자체에 관심이 없었던 이들이 물리는 것에서 비롯되었다고 보는 게 맞을 것이다.

하지만 필자의 경험을 비춰서 보면, 다른 비인기학과에 비해 민속학과는 유독 ②번 '민속'에 대한 호기심과 발전 가능성에 매력을 느껴 들어온 경우가 많았다. 특히, 입학 초반에 적극적으로 과 활동에 참여한 동료나 후배들은 대부분 이런 사례가 많았다. 필자 역시 결정적으로 민속학과를 선택한 계기는 ②번이 더 크게 작용했다. 그래서인지 학과 충성도나 전공 선택률도 교내 다른 인문학에 비해 높으면 높았지, 뒤쳐지지 않았다. 오히려, 취업률이나 교육 단위 운영 성과도 문과대에서 항상 상위권에 있었다.

'민속'은 올해 만으로 40세가 되는 필자에게도 민속학과에 오기 전까지 익숙한 단어는 아니었다. 1980년대 사회 전반에 전통문화 담론이 왕성했고, 올림픽과 같은 국가적 이벤트에서도 무형문화재 공연 등이 메인 퍼포먼스가 될 정도로 민속공연 등을 비교적 손쉽게 접할 수 있는 있었지만, 그 시기 필자는 어리기도 했고 도시에서만 살아서인지 그런지 내 삶과는 거리가 있는 낯선 대상으로만 생각됐다. 1980년대 설날을 '민속의 날'이라고 불렀다는 것도 석사 논문을 쓰면서 알았다. 부끄럽긴 하지만, 국립민속박물관(이하 민박)도 민속학과에 입학하고 수업 리포트를 쓰기 위해 처음 방문했을 정도였다. 이렇게 사전에 민속에 대한 정보가 없어서인지는 몰라도 내게 있어 민속은 고리타분한 편견이 있기보다는 오히려 새로움과 호기심을 일으키는 분야로 인식되었다.²¹⁸⁾

민속에 대한 호기심은 민속학과가 어떤 과인지를 구체적으로 알아보는 것으로 이어졌다. 지금은 확인할 수 없어 정확히 기억하지는 않지만, 학과 홈페이지²¹⁹⁾에는 민속과 민속학에 대한 정의와 커리큘럼, 그리고 진로 등 진출 방향 등이 소개되어 있었다. 학문에 대한 소개는 그 당시 고등학생이 읽기에 형이상학적인 표현이 많아 아무래도 이해하기 어려웠지만, 진로에 대한 방향은 매우 구체적이고 다양한 분야를 확인할 수 있었다. 예를 들면, 대학교수, 큐레이터(학예사), 축제기획자, 지역문화

218) 민속에 대한 지식과 경험이 부족한 것은 앞선 세대의 연구자와 차별되는 지점일 것이다.

219) 이 시기에는 학과 정식 홈페이지가 개설되지 않고, 학교 홈페이지 내에 포함되어 소개되어 내용 자체도 단편적인 것이 사실이었다.

연구가, 방송국 PD나 작가, 기자 등으로 전문성과 문화적 소양을 바탕으로 진출할 수 있는 다양한 분야가 소개되어 있었다. 필자는 이를 통해, 민속학은 어려울 순 있겠지만, 배워두면, 인문학(기초학문)임에도 진로의 방향성이 다양하고, 실용적인 학문이겠다고 생각했다.

게다가 민속학과는 서울에서는 단 한 곳, 전국적으로는 두 곳의 대학에서만 공부할 수 있는 희소한 학과라는 점도 매력적이었다. 국문학, 인류학, 사회학 등의 학문이 민속학과 밀접한 것을 그때는 알지 못했기도 했지만, 나에게 있어 학과가 희소하다는 것은, 그만큼 먼저 선점할 기회나 할 일이 많고, 경쟁이 적은 블루오션(blue ocean strategy)으로 생각되었다. 그래서 인지도가 낮고, 역사가 짧은 비인기학과라고 할지라도 충분히 내 인생을 걸어볼 만한 희망이 있다고 생각했다.

블루오션으로 생각했던 건 비단 이때만 그랬던 건 아니었던 것 같다. 원로 민속학자들의 민속학 입문 과정들을 접할 때면 비슷한 이유로 민속학이나 전공을 택한 이유를 쉽게 발견할 수 있다. 월산 임동권 교수도 소설가를 꿈꾸다가 소설가는 얼마든지 있는데 민요를 전공한 사람이 없으니 해보라는 방종현 서울대 교수의 조언에 따라 민속학자의 길을 걷게 되었다²²⁰⁾고 한다. 그가 이렇게 민속학에 관심을 두게 된 시기가 1940년대 말인데, 이때나 50년이 지난 2000년대 초반이나 민속은 여전히 블루오션으로 여겨졌다. 정부는 1960년대 문화재보호법 제정이나 1970년대 국가가 문화영역에 적극적으로 개입하는 수단으로 문화정책을 펼쳤고, 한국민속학은 아카데미한 연구활동 이외에도 정부의 정책적 활동에 이바지하는 공공부문 민속조사 사업에 많은 전문인력이 참여하면서 성장을 하고, 저변이 넓어진 것이 사실이었다. 1980년대에도 이러한 정책은 계속 유효하여 사회 전반적으로 전통문화 담론이 등장하였고, 필자가 학과에 입학했던 시기까지도 문화산업이 가장 왕성했던 친문화 정책 시기(국민의 정부)로 이러한 사회적, 학술적 흐름은 유효하게 이어지는 상황이었다. 예를 들면, 1990년대 초반부터 2000년대 후반까지 보여준 민박의 가파른 성장이나 사립대학에서 이례적으로 국문학과와 별도로 민속학과를 개설한 것도 이러한 사회적 흐름을 방증하는 것으로 이해할 수 있을 것이다.

결과적으로 필자가 민속학을 선택하는 데 주목한 발전 가능성은 매우 이상적인 이유였다. 또한, 문화정책 등 사회적 환경과 매우 밀접한 관련이 있었다. 지금까지의 학계가 성장했던 흐름처럼 그저 필자도 열심히 하면 사회적으로 충분한 기회를 받을 것이고, 그 기회를 잡을 수 있게 준비하면 된다고 생각이 들었다. 결국, 필자는 민속학을 선택한 멋진 명분이나 사명감 같은 것 없이 매우 단순한 생각이긴 했지만, 이상을 꿈꾸고 비전을 기대하며, 현실적 요소를 반영하여 민속학과를 선택했

220) 국립민속박물관 편, 『월산, 사진으로 민속을 말하다』 1권 「기록하다」, 24-25쪽.

었다.²²¹⁾ 그러나 이러한 꿈을 펼치기도 전에 2009년 대학에서는 기업식 효율성을 적용하며, 학과 구조조정, 폐과 등을 내세우며 민속학과의 존립을 흔들었다.²²²⁾ 정신을 차리고 냉철하게 나를 돌아봤을 때는 내가 선택한 이상과 명분은 여전했지만, 현실과 실리를 따지기에는 사회적 기회와 요구가 점차 줄어들고 있다는 것을 깨달았다.

3. 이상과 현실 사이: 무엇을 하고 싶어 했나?

1) 민속학도를 가로막은 세 가지 문제

전국 유이(有二)의 민속학과는 분명 장점이 있었다. 적어도 민속학계나 민속의 가치를 알아주는 ‘바닥’에선 나의 전공 민속학이 상당히 유리하게 작용했다. 학부 시절, 지역축제를 관계자나 한국민속예술축제 등에 참가하는 단체가 협업 혹은 ‘아르바이트’를 제안하는 일도 많았다. 아직 대학생에 불과했고, 학생들이 큰 역할을 할 수는 없었지만, 같이 참여하고 협업하는 것만으로 상징적이고 긍정적 효과가 있었기에 가능한 일이었다. 지금 일하고 있는 민박에서도 민속학을 전공했다는 것은 부담감으로 작용하기도 하지만, 민속학적 지식이 여러 사업을 진행하는 데 있어 큰 도움이 되는 것이 사실이다.

반면에 단점도 명확했다. 가장 필자가 피로감을 느꼈던 부분은 민속의 대중적 인지도가 낮아 주변에 매번 민속학을 설명해야 하는 일들이 많았다는 것이다. 나의 학문적 지식과 경험이 사회적으로 통용되기 위해서는 주변에 나와 학문을 알리는 것이 중요한데, 민속학은 인문·사회과학의 여러 기초학문과도 비교하더라도 인지도가 아주 낮았다. 과가 많지 않으니 처음 듣는다는 반응은 이해하고 설명할 수 있었지만, 민속이 갖는 이미지가 편협하거나 왜곡된 경우가 많아 어디서부터 어떻게 설명해야 할지 난감하기도 했다. 엄밀히 보면 ‘민속’과 ‘민속학’의 개념과 범주를 동일하게 볼 수 없음에도 민속학과 학생이면 당연히 풍물쑈은 할 줄 알고, 그런 것이 정식 커리큘럼에 포함되어 있다고 생각하는 사람들도 많았다.

필자가 느꼈던 민속학의 매력이나 학술적 가치가 대중들이 생각하는 지점과 너무

221) 사실, 필자의 경우를 보면, 민속학과를 입학 당시 선택한 이유와 실제 민속학에 매력을 느끼는 지점은 별개인 것 같다. 입학 당시의 이유보다 매력을 느끼는 것이 최종 전공 선택의 이유와 진로를 결정하는데 더 큰 영향을 미치는 것이 사실이다.

222) 중앙대 구조조정의 과정과 내용은 본 글에서는 자세하게 언급하지는 않겠다. 2011년 이후 학교를 떠난 입장에서 내용을 깊이 있게 다루기는 조심스럽기도 하고, 후배들에게 매우 미안한 마음이 들기 때문이다. 간략하게 정리하면, 대학의 일방적인 주도로 진행된 구조조정은 2009년 처음 언급되기 시작하여 2010년 4월 학부 단위로 전공으로 조정되었고, 2013년에는 최종적으로 폐과가 되었다. 후배들은 수업권 보장과 수업의 질 저하 우려, 일방적인 진행에 대해 극렬히 저항했다.

달랐다는 것도 문제였다. 민속학은 결국 인간을 연구하는 학문이라는 점, 현재 우리가 당연하게 생각하고 있는 사회문화적 현상을 낫설고 담담하게 들여다봄으로써 현대사회와 문화를 이해하고, 현대사회의 다양한 문제를 해결할 수 있는 실마리를 제공해줄 수 있다는 점에서 필자는 학문적 매력을 느꼈다. 과거에만 머무는 것이 아니라 과거의 사회문화적 현상과 의미를 통해 현재를 볼 수 있는 학문으로, 충분히 현대사회에도 적용할 수 있는 실용적인 기초학문이 될 수 있다고 생각했다. 그러나 대중이 인식하고 소비하는 ‘민속 혹은 전통 이미지’는 이와는 매우 상반되게 과거에만 머물거나 유희적 측면이 부각되고, 이해와 활용보다는 보존과 전승이라는 명분이 강하게 부각되고 있었다.²²³⁾ 이러한 간극이 좁혀지지 않고서는 사회적으로 민속학도들의 민속학을 통해 진출할 수 있는 분야는 매우 제한적일 것이 분명했다.

독립된 학문으로서의 위치가 정립되지 못한 것도 민속학의 정체성을 확립하는 데 불리하게 작용할 수 있을 것 같았다. 민속학은 인문·사회과학의 기초가 되는 중요한 분야로 다른 학제 간 융합이나 확장성에 장점이 있었지만, 이를 반대로 보면, 다른 분야에서도 얼마든지 민속학적 연구를 할 수 있다는 것으로도 볼 수 있었다. 실제로 민속학은 국문학의 보조학문 성격으로 성장해 온 것은 부인할 수 없는 사실이고, 중앙대 민속학과도 그 뿌리는 국문학과에서 시작되었다. 결국, 민속학이 독립된 개별학과로서 자리 잡고 성장하기 위해서는 유사학문에서 대체할 수 없는 학문적 정체성 정립과 대중적 인지도 향상, 사회적 요구를 반영하는 학문의 확장성과 응용성이 요구된다고 할 수 있다.²²⁴⁾ 이 세 가지 문제가 정상화 되었을 때 취업 등 현실적인 문제를 포함하여 민속학도들이 정말로 하고 싶은 것들을 할 수 있는 기반이 조성될 것으로 생각된다.

2) 하고 싶은 일: 학예연구사를 도전할 수밖에 없었던 이유

다시 개인적인 경험에 비추어 민속학도의 입장에서 현실적이고 구조적인 문제를 되짚어보고자 한다. 필자는 민속학에 매력을 느낄수록, 동시에 민속학의 현실을 직면할수록 내가 하고 싶어 하는 것에 대한 운신의 폭이 상당히 제한되고 있다는 느낌을 받았다. 달리 표현하면, 성실하게 공부하면 할수록 이상하게도 취업과 진로 선택에 대한 폭은 좁아지고 있었다. 물론, 학생이 공부하는 것은 너무도 당연한 얘기

223) 필자가 석사학위논문으로 ‘전통 이미지’에 관심을 갖게 된 배경도 이러한 지점에 기인한다. ‘전통 이미지’에 대한 자세한 내용은 김승유, 「‘전통 이미지’의 생산과 소비 - 서울시 종로구 ‘인사동’의 사례를 중심으로 -」, 중앙대학교 대학원 석사학위논문, 2011. 참고.

224) 다른 인문학에 비해 전공 선택률이나 학과 충성도, 취업률, 교육 단위 운영 성과 등이 뒤지지 않았음에도 불구하고, 절대적인 수치를 앞세워 민속학과를 구조조정의 대상으로 몰아간 것은 결국, 철학, 사학, 문학 등 다른 인문학에 비해 이 세 가지 지점이 명확하지 못했기 때문으로 생각된다.

이고, 취업을 위해선 전공과목 이외의 ‘스펙’을 준비해야 하는 것이 대한민국의 현실이긴 하지만, 이를 갖추더라도 민속학적 소양을 마음껏 발휘할 수 있는 직업은 생각보다 많지 않았다. 당시 주변에 있는 학과 선후배들을 보면, 민속학의 흥미가 없어서라기보다 하고 싶어 하는 일이 문화 관련 직업이 아니어서 다른 길을 모색하고 있는 이들이 꽤 있었는데, 그들 역시 민속학적 소양을 바탕으로 할수 있고, 하고 싶은 일에 대해 수차례 고민했고, 자리를 잡기까지 여러 시행착오와 어려움이 있었던 것을 지켜볼 수 있었다.

필자의 경우는 조금 미련하긴 했지만, 처음부터 학과 ‘선택’을 후회하고 싶지 않아 끝까지 전공을 살리는 길을 가고자 했다. 다만, 굳이 대학원에 가지 않아도 되는 방법, 또는 대학에서 복수전공 등을 활용하여 다른 학문과의 연계를 통해 새로운 길을 개척해보고도 싶었다. 하지만, 그 시기만 해도 학교에서는 지금처럼 취업을 향한 지원이나 로드맵, 융합 전공 등을 연계해주지는 않았기 때문에 그 길과 방법을 스스로 찾기까지 어려움이 많은 것이 사실이었다. 현재적 시점에서 ‘스타트업’산업을 기준으로 보면, 민속학도들은 창업의 주요 콘텐츠를 발굴하는 아이디어에 강점이 있었다. 우리는 일상적인 문화에서 번뜩임을 찾는 것은 누구보다도 많은 훈련이 되어있다고 생각했다. 그러나 아이디어뿐만 아니라 스타트업을 이루는 중요 요소인 기술이나 시장 상황과의 연계는 인문학도들이 혼자 힘으로 정립해 나가기에 어렵고, 그 시기에는 개념부터 정립되지 않아 상상 속에 머물고 행동하지 못한 것도 많았다.

방황하던 필자는 결국 연구자로서 길을 걷기 위해 학교에 남느냐, 전공적 지식을 활용할 수 있는 직업을 찾느냐의 갈림길에 섰었다. 학과에서 제안하고 있는 진로 탐색의 방향은 연구자가 아닌 이상, 모두 문화 쪽에 국한되어 있었다. 과거 모교 학과 홈페이지나 현재 안동대 민속학과 홈페이지에 소개된 직업 모두 이러한 범주에서 벗어나지 않는다. 하지만 그조차도 학과 내 롤모델이 거의 있지 않았고, 직업과 선호하는 기업이나 기관을 구체적으로 연결 지을 순 없었다. 이런 상황에서 학예연구사는 대상과 공급이 가장 구체적이면서도 전공과 밀접한 가장 현실적인 직업이었다.

그런데 학예연구사도 쉽게 도전할 수 있는 것이 아니었다. 자격요건에 학위를 요구한 경우가 많고, 경력도 중요했기 때문에 도전할 수 있는 자격을 얻는 절대적인 시간과 노력이 필요했다. 학예연구사를 도전하기 위해 대학원에 진학하고 보니, 나의 진로의 시야는 더욱 명확하게 한 가지로 좁아졌다. 필자뿐만 아니라 같이 공부하던 동료, 선후배들도 비슷한 목표를 가진 경우가 많아, 취업을 위한 학예연구사 도전은 상당히 외로울 수밖에 없었다.

하지만, 과거에는 양상이 조금 달랐다. 선배 학예사들이 박물관에 들어온 계기들을 들어보면, 순수하게 취업의 연장선에서 학예사를 도전했던 사례는 흔치 않았다. 지금

처럼 학부나 대학원 과정에서부터 학예사를 염두하고 공부하기보다는 대개 연구자들이 박물관이나 연구소를 연구 활동의 기반으로 삼고 진출하는 경우가 많았다. 그러나 지금은 학생이나 지도하는 교수 모두 취업과 관련하여 가장 유망하면서 전공과 직접적인 관련성이 있는 직업으로 학예사를 꼽고 있다. 실제로 노력의 여하에 따라 이를 수 있는 가장 현실적인 선택지가 학예사이기도 하다. 그래서인지 몰라도 선배들은 취업 시기가 되어오면 박물관 쪽으로 진출한 이들이 가장 많았고, 취업과 관련 커리큘럼도 박물관학(실습)이 있었다. 취업 관련 특강도 민박²²⁵⁾ 등 현직 학예연구사나 박물관에서 근무하고 있던 선배를 초청해서 직업 탐색의 시간을 갖기도 했다.

이렇게 구구절절하게 학예연구사라는 직업에 대한 언급한 이유는 생각보다 필자와 같은 고민과 계획을 갖고 진로를 탐색하는 동료들이 상당히 많이 보았기 때문이다. 필자의 경우 학예연구사는 학과 폐과 이후 하고 싶은 일에서 생존을 위해 해야만 하는 일, 도전할 수밖에 없는 절실하고 현실적인 목표였다. 민속학도가 전공을 선택하고 누구보다 최선을 다하여 도달한 진로의 방향이 선택에 여지가 없는 외길로 물리는 것은 우리 모두 같이 고민을 해 봐야 하는 문제인 것 같다.

4. 나오는 말: 마이너 민속학도의 생존 고민

지금까지 20년간 민속학도로서 겪었던 개인적 경험을 중심으로 민속학도의 이상과 현실의 간극을 살펴보았다. 학술적 논의가 아닌 개인적 경험을 꺼내어 두서없이 정리하다 보니 머릿속 파편처럼 남아 있던 기억과 경험을 체계적으로 정리하는 것이 생각보다 쉽지 않았다. 그러나 지극히 개인적인 경험일지라도 과거와 현상을 통해 현재의 문제에 대한 실마리를 풀어갈 수 있다는 것을 우리는 이미 민속학에서 경험해본 바 있기에 용기를 내어 적어보고자 했다. 이를 통해 세대별 연구자들의 인식과 문제의식을 공유하는데 일말의 도움이 되었으면 좋겠다.

225) 그나마 학예연구사가 가능성 있는 직업으로 꿈꿀 수 있었던 것은 민박이 있기에 가능한 것 같다. 국립무형유산원(2013)이 출범하기 전까지 민박은 민속학도들이 전공을 가장 살리면서 일할 수 있는 직장 중 하나였다. '민속'이라는 단어가 들어간 유일한 국가 문화기관이었고, 민속학적 연구 활동을 수행하는 직접적인 기관이었다. 민박도 1993년 이전 개관 이후, 직제와 예산이 계속 확대되어 가면서 전문성 있는 인력이 지속적으로 필요했다. 필자도 석사 과정을 마치고 2011년 기간제 근로자(연구원)로 처음 민박에 들어가서 경력을 쌓을 수 있었다. 하지만 민박은 '민속학' 박물관이 아니고, 유·무형의 소장 자료를 기반으로 존립하는 기관이라는 점에서 민속학의 정체성과는 구별되는 기관이라 볼 수 있다. 따라서 인력 구성도 민속학 전공자뿐만 아니라 소장 민속 자료와 관계된 다양한 분야의 전공자가 모여 있다. 즉, 민박은 연구기관이라기보다 민속을 다양한 방식으로 재현하고 활용하는 공공기관으로 보는 것이 타당하고, 거기서 활동하는 학예연구사도 아카데미한 연구자이기보다는 '공공부문에서 민속학적 활동을 하는 행정가 혹은 연구직 공무원'이 더 정확할 것 같다.

필자가 입학할 당시 전국 유이의 학과였던 민속학과는 20년이 지난 현재, 한 곳은 완전히 사라졌고, 다른 한 곳은 문화유산학과로 명칭이 바뀌게 되었다. 여전히 대중적 인지도도 높지 않은 상황에서 과의 명칭마저 한 곳도 남지 않는 현재 상황은 매우 ‘마이너’하다. 그리고, 그 안에서 연구자이지도 않으면서 민속을 업 삼아 살아가고 있는 필자의 상황은 더욱 ‘마이너’하다. 이런 환경 속에서 앞서 언급하긴 했지만, 민속학, 그리고 민속이 어떻게 해야 생존할 수 있을까에 대해 고민을 언급해 보는 것으로 이 글을 마무리하고자 한다.

먼저, 민속학의 낮은 대중적 인지도를 어떻게 하면 끌어 올릴 수 있을까의 문제이다. 필자는 민박에 근무하면서 대중들과 민속을 주제로 만나고 있다. 내부에 있으면서 느꼈던 개인적 생각은 대중들은 민속을 양면적으로 보는 것 같다. 대중들은 예전에 필자가 그랬던 것처럼 평소 민속을 고리타분한 것, 내 삶과는 거리가 있는 낮은 것으로 생각하지만, 대보름이나 입춘, 추석과 같은 명절 때는 온·오프라인을 통해 적극적으로 민속을 찾곤 한다. 이런 양면적인 모습은 민박에 역할이나 비전, 과제 등을 고민²²⁶⁾하면서도 어느 하나를 쉽게 포기하지 못하게 한다. 민박의 정체성이나 비전이 사회적 수요와 현재 지향적으로 바뀌어 가야 한다는 것은 모두 동의하지만, 과거와 소통하는 창구로서의 본래의 기능을 저버릴 순 없는 것이다. 이런 점은 현재의 민속학계와도 상당히 닮아 있다. 변화의 필요성에 대한 부분은 상당히 공감하지만, 학계의 내부적 현실이나 민속의 전승과 보존이라는 대명제를 놓치기에는 아직 사회적 수요가 분명히 있기 때문이다.

두 번째, 민속학의 사회적 역할을 어떻게 가져가야 하는 문제이다. 민속학은 국가 문화정책과 사회적 환경에 매우 큰 영향을 주고받으며 성장해오긴 하는 몰라도 사회적 역할은 그동안 실리적인 부분보다는 민속의 전승과 보존이라는 명분이 주를 이룬 것이 사실이었다. 하지만 학문(과)의 존립과 공부하는 학생의 삶을 명분만으로 이끌고 갈 수는 없다. 다시 사회가 민속학을 찾든, 우리가 찾을 수 있게 능동적으로 움직이든 간에 실리적이고 적극적인 행동이 필요하다고 생각한다. 민속은 현대사회를 이끌어가는 주요 기제임은 분명하고, 사회적 가치, 응용성, 공공성 등의 역할을 가질 수 있다. 학계나 관련 기관에서도 머리를 맞대고 이런 부분에 대한 고민과 답을 지속적으로 찾아야 할 것이다.

마지막으로 독립된 학문으로서 민속학의 정체성을 어떻게 정비할 것인가의 문제이다. 얼마 전부터 ‘chatGPT’라는 것이 IT 및 문화산업 전반에 화두로 떠오르고 있

226) 민속박물관은 지속적으로 박물관의 비전과 사회적 역할을 앞으로 어떻게 가져가야 할 것인가에 대한 고민을 하고 있다. 2021년부터 국립민속박물관 비전과 전략 수립을 위한 TF를 운영하며, 이에 대한 고민을 공론화 하기도 했다.

다. 이미 창작의 영역에서조차 등장만으로도 실존의 위기를 느끼고 감지하고 있다. 4차산업혁명 시대 민속학은 지금보다 더 위기의 나락으로 떨어질까? 아니면 새로운 도약의 기회를 포착할 수 있을까? chatGPT의 딥러닝 기능은 인간이 더 이상 따라갈 수 없을 만큼 진일보되었지만, 동시대의 인간과 문화를 연구하고 그를 통해 사회적 역할과 성찰, 메시지를 주는 것은 여전히 ‘인간의 영역’이지 않을까 싶다. 다만, 과거의 연구성과를 집약하여 정리하거나 현대사회 웹상에서 떠도는 다양한 정보를 수집하고 기록하는 것은 이론적으로 충분히 할 수 있을 것 같다. 민속학의 정체성과 포지션을 어떻게 두느냐에 따라 계속되는 위기에 머물 수도, 오히려 도약의 기회가 될 수도 있다고 생각한다.

「민속학도의 이상과 현실: 개인적 경험을 중심으로」에 대한 토론문

권혁희(강원대학교)

이번 발표는 02학번 그리고 그 즈음에 해당되는 세대의 경험을 토대로 학문의 미래를 고민하는 의미있는 발표라고 생각됩니다. 개인적인 고백이라고 하지만, 나름 40세 직전후의 연구자들의 고민을 담고 있다고 보입니다. 발표자 의견에 전반적으로 공감하면서 다음과 같은 지점에서 생각해볼 여지가 있을 것 같습니다.

먼저, 대학에서 '민속학과'에 대한 선택을 회고하고 있는 부분에서, 인문사회 전체에서 민속학이 처한 포지션의 윤곽이 보입니다. 전반적으로 비문학 그리고 역사계열 학문인 (문화)인류학, 고고학, 미술사, 민속학이 유사한 포지션에 있다고 보입니다. 그중 학부 단위 학과가 폐지된 민속학은 가장 주변부에 놓여있는 현실을 반영한다고 할 수 있습니다. 현재 입시학원의 인적성검사결과지에 표시되는 직업적 전망에 박물관큐레이터가 적시되고 있으며, 이 학과에 지원하는 많은 고3생들의 자기소개서에도 이 내용이 반영되고 있는 것이 현실입니다. 강원대 문화인류학과 지원자들의 내용도 대략적으로 유사합니다.

두 번째로 발표자가 토론했던 민속학이라는 학문에 대한 대중적 인지도의 문제를 비롯해, 독립된 학문으로서의 존립 실패의 문제는 대학에 재직하고 있는 교육자들이 가장 크게 실감하고 있을 것입니다. 두 대학의 학과가 사라지게 된 과정은 구조조정과 학생충원률이라는 21세기 한국 대학이 맞은 가장 큰 위기를 몸소 경험하고 있다고 생각됩니다. 2010년을 전후로 구조조정의 한파가 있었다면 2020년을 전후로 지방대 충원률 저조는 또 한번의 큰 타격이 되었습니다.

다음으로, 전공과 관련된 진로의 문제입니다. 현실적으로 인문사회 관련 학과를 졸업해서 전공과 관련한 직업군과 직결되는 학과는 거의 존재하지 않는 것이 현실입니다. 그래서 대학을 졸업하고 관련 기업과 연관된 진출에 취약한 학과들이 고전하고 있습니다. 행정,심리,정치, 문사철 등 대부분의 학과들은 공공기관, 공무원, 공사를 중심으로 일반 기업과 약간 차별화된 직업군을 제시하지만 쉽지 않은 형편입니다. 박물관 학예직과 관련해서도 인문사회 전문분야가 마찬가지로입니다. 대학원을 졸업후 진로가 더 좁아지는 건 모든 분과 학문이 가진 특징인데, 박물관 채용에 고고, 인류,역사,미술,민속 분야를 막론하고 지원자 전공이 다양한 것이 이를 반영하고 있습니다. 이들 전공은 앞서 언급했듯이 중고등학교 시기 입시전형의 한 트랙(수시전형)에서 역사계열에 제시된 카테고리에 속한 것으로, 좁은 진로현황을 보여주고 있

습니다. 오히려, 대학원 인력이 많은 역사계열은 진로의 방향과 선택에 있어 30대 후반에서 40대에 이르러 박물관 입문을 시도하는 경우도 있으므로, 민속학은 비교적 일찍 박물관 진로에 대한 오리엔테이션이 주어진다고 보입니다.

이상을 종합해보면, 민속학이 처한 학문적 현실에 대한 열악함과 함께 가능성을 함께 제시해 볼 수도 있을 것입니다.

첫 번째가 공공의 수요와 기대에 호응할 수 있는 분과학문으로 다시 희생할 수 있는 기회를 모색해봐야 할 것입니다. 민속학은 문화부에서 전통적 지식과 관습, 그리고 그것의 변화와 역동을 해석할 수 있는 학문으로서 문화다양성이 확대되는 미래에도 사라지기 힘들것입니다. 사회학, 인류학이 문화변동에 대한 이론적 선점을 오래 전에 이루었지만, 한국문화와 관련된 자료적 축적과 시간적 변화의 실증을 정교하게 해가는 방식은 민속연구가 차별화할 수 있는 지점일 것입니다. 그리고 다양한 문화요소에 대한 비교와 분석의 관점은 국가적 경계를 넘어 세계 지역문화와 연결할 수 있어 인류무형문화유산과 같은 공공의 분야에 효과적으로 대처할 수 있는 학문일 것입니다.

학문제도와 관련하여 대학의 학과에 대한 생각도 새로운 전략이 필요합니다. 학부의 독립된 학과가 아닌 다른 학문과의 융합과 세부전공으로 연결되는 것을 활용해야 할 것입니다. 국문학과, 사학과, 인류학과 계열에서 이루어지는 민속관련 강좌가 계속 존속하고 있는 것은 이에 대한 수요와 필요성일 것입니다. 특히, 국립민속박물관과 문화재청, 일부 지자체 박물관에서 민속학 전공(혹은 유사 전공)의 채용을 고고, 미술, 역사와 분리해서 채용하고 있는 것도 이에 대한 수요가 분명하기 때문이다.

공공 분야에서 민속박물관이 가진 가능성도 중요한 역할을 할 것입니다. 국립민속박물관의 확대와 각 지역 민속박물관의 신설은 지역문화와 글로벌 문화의 혼종화된 지형에서 한국의 위치를 설명할 수 있는 좋은 기회가 될 것입니다. 이는 고고미술사 중심의 한국 박물관 지형에 균형을 이룰 수 있는 기회일 것입니다. 물론, 민속분야가 공공의 확대와는 반대로, 대학의 학과정치에서 주변화되는 것을 막기는 힘들 것입니다. 그러나 힘의 균형은 사회적 요구에 의해 어느 정도 균형을 맞춰갈 것으로 전망할 수 있습니다.

두 번째로 박물관에서 다소 침체된 연구진흥을 확장시킴으로서 이것이 학계, 대학과 연계될 수 있는 가능성입니다. 신설될 지역민속 중심의 박물관은 각 지역에 소재한 대학과 협업할 수 있으며, 향후 확장될 국립민속박물관은 아시아와 세계지역문화를 비교할 수 있는 비전을 가진다면, 인류학을 비롯한 다양한 지역학과 협업할 수 있는 가능성을 열어두고 대학을 끌어들이 수 있을 것입니다. 박물관의 프로젝트와 협업을 원하는 대학은 역으로 민속과 관련된 연구자 양성과 강좌의 확대를

고려할 수 밖에 없을 것입니다. 역으로 박물관이 그러한 것을 갖춘 대학과 협업이 가능한 시스템을 갖춘다면 대학이 변화해 갈 수도 있을 것입니다.

세 번째로, 이를 효과적으로 연결시킬 수 있는 능동적인 기획자이자 연구자가 박물관 내부에서 양성되어야 할 것입니다. 이를 위해 박물관 전문가가 사회와 연결될 수 있는 다양한 프로젝트를 수행할 수 있도록 독려하고 이에 대한 자율성도 어느 정도 주어져야 할 것입니다. 특히, 학문의 진흥과 관련해서 박물관 전문가가 대학과 협업은 물론, 경쟁할 수 있는 연구조직과 교육파트를 신설하는 것도 필요할 것입니다. 가령, 국립민속박물관 직속의 연구소를 설치하고 소속 연구원들의 조사와 집필 사업을 수행하고 나아가 학문 후속세대 양성도 도모할 수 있을 것입니다. 이러한 기능이 확대된다면 이들 연구소는 대학과 협업할 뿐만 아니라 경쟁하는 체제도 갖출 것입니다.

물론, 위의 제안들은 상당한 시간과 재원을 비롯해 많은 변수들로 인해 쉽지 않은 길이기도 합니다. 그러나 새로운 가능성과 돌파구는 위기 속에서 나올 수 밖에 없습니다. 실천민속학회와 같은 학술단체들의 동참도 필요할 것입니다.

나와 민속학: 민속학의 연구 주제 다양화와 방법론의 환기

김연수(한국학중앙연구원)

< 목 차 >

- I. 들어가면서: 나의 민속학 여정
- II. 민속학의 정의와 방법론: 영향 받은 선행연구를 중심으로
- III. 민속학의 연구 주제 다양화: 수업 커리큘럼을 바탕으로
- IV. 방법론의 환기와 적용: 박사 학위 논문을 중심으로
- V. 나가면서: 나의 민속학, 계속해서 향해

I. 들어가면서: 나의 민속학 여정

- 안동대학교 민속학과 학부 졸업논문: 농촌 여성들의 미용 의식 차이와 변화
- 한국학중앙연구원 민속학과 석사 졸업논문: 조선후기 예서에 나타난 혼례제도 변천과정 연구
- 한국학중앙연구원 민속학과 박사 졸업논문: 조선시대 혼례문화 연구

1. 학부: 민속학 입문, 현지조사

안동대학교 민속학과에 입학하여 임재해, 김명자, 천혜숙, 배영동, 한양명, 이상현, 이영배, 이용범, 이진교 등 교수님들께 수학하였다. 학부 4년 동안 민속학·민속사 및 다양한 주제사 수업을 통해 학문을 탐구하고, 매년 안동시 길안면, 와룡면 등의 마을 답사에 참여하여 현지조사 방법을 익히고 경험을 늘려나갔다. 세시풍속과 일생의례 주제로 민속지를 작성하였으며, 4학년때는 ‘농촌 여성들의 미용 의식 차이와 변화’로 2013년 한국민속학자대회 대학생 현상 논문 공모전에서 최우수상을 수상하였다.

2. 석사: 민속학의 새로운 방법론과 범위 탐색

한국학중앙연구원 민속학과에 입학하여, 지도교수 김일권 교수님 수업을 통해 역사시대 문헌에 대한 이해도 및 활용능력이 신장되었다. 의례 수업을 통해 혼례문화에 관심을 가지게 되었고, 근현대 전통혼례에 대한 이해를 위해 우선적으로 조선시대 국가전례서를 통한 혼례제도의 변천과정을 살폈다. 『경국대전』부터 『대전회통』까지의 조선시대 법전과 『세종실록오례』부터 『대한예전』까지 국가의례서의 혼례 조항을 정리하고, 사대부 의례의 원형격인 주자의 『가례』 및 조선시대 혼례의 지침서 역할을 하였던 이재의 『사례편람(1747)』, 황필수의 『증보사례편람(1900)』, 『현토주해 사례편람』 등의 내용을 상세히 분석하여 그 변화상을 읽어냈다. 이를 바탕으로 2018년 여름, 민속원에서 『전통혼례 제도사와 시집살이 문화의 탄생』 제목으로 학술문고판 책을 펴낼 수 있었다.

3. 박사: 문헌과 현장, 원리와 실행의 연구방법론 접목

동 대학원 박사과정에 입학해서는 석사 때 조선시대 혼례제도를 살핀 것의 연장선에서 법과 의례 절차로는 파악하기 어려운 혼례의 사회·문화·생활상 및 그 변화를 이해하고자 조선시대 일기·문집·고문서 등의 다양한 실행 자료를 분석했다. 이는 제도를 통한 원리와 이상에 대비한 실행과 실제 모습을 규명하고자 하는 방법으로서 다음 4장(방법론의 환기와 적용)에서 구체적으로 서술하고자 한다.

한편, 필드에 나가는 민속지 작업도 계속해서 병행하여 문헌연구와 현지조사의 경계를 낮추고 보다 심층적인 문화현상을 탐구하기 위해 노력하고 있다. 2022년 2월에 박사학위를 받은 신진이지만 그간 공부한 것을 바탕으로 나름의 민속학에 대한 소회를 적어보고자 한다.

II. 민속학의 정의와 방법론: 영향 받은 선행연구를 중심으로

민속학에 대한 다양한 정의와 유형, 범위가 있지만 필자가 수학하면서 영향을 받거나 동의하는 선행연구를 정리하고, 또한 계속해서 전승하고 발전시켜야 할 방법론에 대해 다시금 소개하고자 한다.

민속학이란 민간전승을 소재로, 민속문화의 역사적 유래를 밝힘과 동시에 민족이 지니 온 기층문화의 성격과 본질을 연구하려는 학문이다. (박계홍, 『한국민속학개론』, 1983)

민속의 연구는 '민(民)'의 생활문화를 통시적, 공시적으로 연구하고, 한 민족 문화의 총체적 이해를 추구하며, 세계문화 속에 그 문화의 특성을 정립시키려고 하는 과학이다. 그러므로 현재학적 성격을 가지는 동시에 역사적 추구도 해야하는 것이다.(김택규, 「한국민속학을 위한 제언」, 『한국민속학의 과제와 방법』, 정음사, 1986)

민속은 한 문화권 내에서 다수가 향유하는 전통적이고 보편적인 문화이다. 정신문화와 물질문화를 포괄한 개념이며, 과거학이 아닌 현재학으로, 잔존문화학이 아닌 대중문화학이 되어야 한다. (장장식·최운식·홍태한·김명진·이정재 『한국 민속학 개론』, 민속원, 2004)

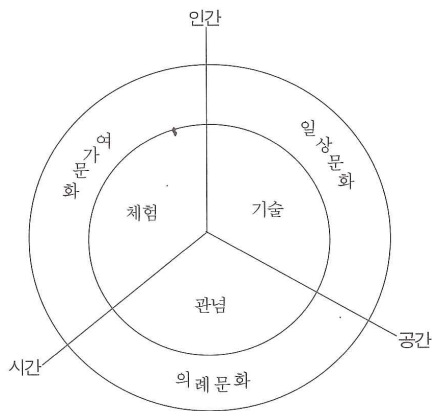
민속학은 생활 방식과 이를 가능하게 하는 사고방식, 믿음방식, 감정방식, 감각방식 및 행위의 결과로 만들어진 관습·제도와 물질문명 등을 연구한다.(한국민속학회, 『민속학 첫 걸음』, 민속원, 2022)

그중에서도 장철수의 민속학에 대한 정의와 연구방법론은 필자가 그동안 골몰했던 부분을 잘 담고 있어서 주목하였다.

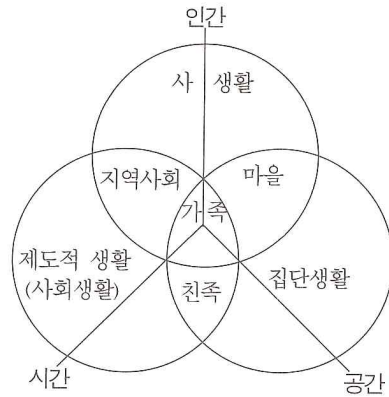
민속학은 토착적인 생활문화에 대한 총체적 이해라는 궁극적 목적을 가진다. 그러므로 한국 민속지란, 한국 사람이 이땅에 살면서 겪는 생활체험을 어떻게 역사적으로 범주화시켜 관습적 태도로 체계화시켰는가를 밝히는 것이다. 그런 점에서 그 출발은 우선 생활문화를 구성하는 인간·시간·공간에 대한 관념이 어떻게 형성되었으며, 또 그것들이 결합되어 나타나는 현상은 어떻게 표현되는가, 그리고 그 표현은 무엇을 의미하는가에 대한 문제의 해명으로부터 잡아야 한다. (장철수, 『한국민속학의 체계적 접근』, 민속원, 2000)

한 인간이 시간과 공간 속에서 만들어 가는 생활문화 양식을 기본으로, 각각의 결합에 따라 다양한 문화 양상이 펼쳐지고 있음을 도식적으로 설명하였으며, 이를 보다 체계적으로 이해하기 위해서는 이전 역사시대에 기록된 문헌들까지 종합적으로 검토되는 사회과학적인 방법으로 규명되었을 때 비로소 가능하다고 보았다. 이 자료들이 당시의 생활문화를 해명하기 위한 또하나의 민속지 사료로서 인식되는 지점이다.

그런 점에서 한국의 민속학은 당대의 시점에서 작성되거나 연구될 수 있는 현지조사 자료(ethnographic documents)와 함께 과거의 역사문헌 자료(historiographic documents)에 대해 동등한 관심을 기울였을 때 제 자리를 찾을 수 있다고 하겠다. (장철수, 『한국민속학의 체계적 접근』, 민속원, 2000)

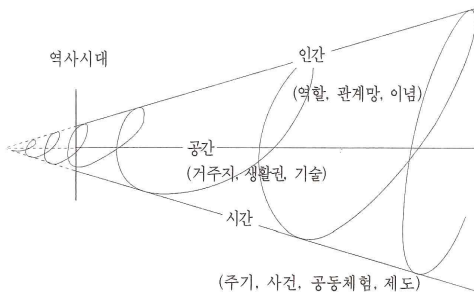


〈참고도 3〉 사회적 상황의 구성요소와 생활문화의 내용



〈참고도 5〉 가족의 복합적 성격

〈도표 4〉 생활문화의 구성과 변화의 개념도



〈도표 1〉 조선시대 민속문화의 형성원리와 관계집단

	혈연성	지연(학연)성	
통치문화	왕궁	육조	관료
피지배층문화	한성부 경기도	동족촌	읍치(아) 관아
	친족집단	동족촌	생산집단 (마을, 농상공)
	평생의례(아) (잔치)	세시(가) · 영역의례(가) (축제)	유교 무·불·선(가)

• ‘삼간구성체계’ 연구방법론의 재론 필요성

민속학이 독립 학문분과로서 굳건하기 위한 방법론으로서 장철수는 인간·공간·시간의 세 축으로 구성된 ‘삼간구성체계’를 강조하였다. 이 방법론에 따르면 첫째, 민속학의 정의가 쉽게 가능해진다. 한 사회의 인간이 특정한 시간과 공간 속에서 만들어내는 생활양식을 이해하고 그 결합체인 생활문화를 분석하는 것이 민속학인 것이다.

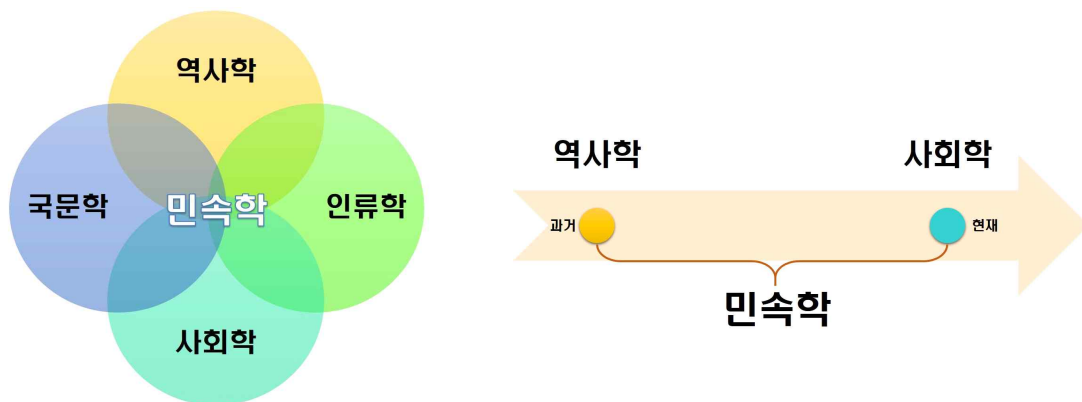
둘째, 민속학의 범위와 주제가 보다 넓어질 수 있다. 사회적 인간이 사회적 시간과 공간 속에서 만들어 가는 생활문화 양식을 연구하는데 있어서 해당 연구대상과 시기, 지역의 범위가 넓어질 수 있고 그에 따른 연구 주제가 다양해질 수 있다. 기존의 ‘민중의 학문’에서 벗어나서 왕궁의 생활문화까지 포함해야 하는 ‘민족 문화과학’으로서의 민속학의 성격에 관한 주장이 성립될 수 있는 것이다.

셋째, 민속학의 조사 방법이 다양해질 수 있다. 넓어진 범위에 따라서 근현대를 연구할 때는 현지조사에 초점을 두고, 조선이나 고려의 민속을 연구할 때는 문헌자

료를 활용하는 등 조사 방법론으로서 상호 보완적으로 활용할 수 있다.

이와 같은 과학적이고도 체계적인, 그리고 무엇보다 앞으로의 민속학의 연구에 있어서 상당한 역할을 할 수 있을 것으로 기대되는 본 방법론을 학문적으로 활용하고 정립하는 작업이 필요할 것으로 사려된다.

• 민속학은 역사학과 국문학, 인류학, 사회학 등 한국 문화를 탐구하는 학문과 공통점을 맞대고 있지만, 주제의 스펙트럼이 넓고 시공간을 넘나드는 통시적 연구가 가능하다는 강점을 가진 종합 학문이다. 역사학이 한국 문화의 과거를 연구하는 학문이고, 사회학이 현재 한국의 사회·문화 현상에 집중하는 학문이라면, 민속학은 그 현상의 원형을 규명하고 변화상을 탐색하는 학문이라 정의할 수 있다.



Ⅲ. 민속학의 연구 주제 다양화: 수업 커리큘럼을 바탕으로

2014-2020년 약 7년 동안 김일권 교수님 수업을 통해 민속학의 다양한 주제를 발굴하고 시야를 넓힐 수 있었다. 시대순으로 그 주제들을 정리하고 이를 통해 필자가 어떤 연구를 진행할 수 있었는지에 대해 정리해보고자 한다.

- 고구려 고분벽화에 나타난 민속 연구
 - 「고구려 고분벽화의 성별분류와 여성두식 연구」, 『고구려발해연구』 53호, 고구려발해학회, 2015
- 고려시대 민속 연구
 - 『고려도경(1124)』에 나타난 고려의 생활민속

- 『고려사』를 통해본 혼례 제도
- 묘지명에 나타난 고려의 혼례와 가족문화 고찰

• 조선시대 민속 연구

- 조선시대 法書에 나타난 혼례 法制史 고찰
- 조선시대 지리지에 나타난 한양의 공간민속 연구
- 『사려편람(1746)』에 나타난 조선후기 혼구물목(婚具物目) 분류와 고찰
- 『미암일기(1567-1577)』에 나타난 유희춘의 서울상경 과정과 축하풍속

* 학술지 게재 논문

- 「15세기 한양도성의 풍속과 문화지도:성현의 『용재총화』를 중심으로」, 『서울과 역사』 104, 서울역사편찬원, 2020
- 「18세기 성호학파의 혼례관: 이익의 「嫁女儀」와 안정복의 「婚禮酌宜」를 중심으로」, 『조선시대사학보』92, 조선시대사학회, 2020
- 「은진송씨 송준길가를 통해 본 기호사대부의 통혼 양상과 혼례문화」, 『한국계보연구』10, 한국계보연구회, 2020
- 「『쇄미록』에 나타난 16세기 혼맥(婚脈)과 친족 관계」, 『한국민속학』75, 한국민속학회, 2022
- 「조선시대 ‘과부재가금지’에 따른 부부 연차(年差)의 불균형」, 『민속학연구』50, 국립민속박물관, 2022
- 「19세기 말 혼구(婚具) 자료에 나타난 사대부 혼례문화의 특징」, 『여성과 역사』 37, 한국여성사학회, 2022

• 근현대 민속 연구

- 근대시기 일생의례 관련 문헌자료 집성
- 한국 혼례의 시·공간 변천에 따른 근대시기 친영정착 과정 연구
- 『조선풍속집』에 나타난 사회민속과 세시민속
- 『한국민속종합조사보고서』에 나타난 1970년대 한국 전통혼례 문화의 특징과 시기별·지역별 비교양상

* 학술지 게재 논문

- 「근대시기 혼례문화 변동 연구」, 『여성과 역사』24, 한국여성사학회, 2016

IV. 방법론의 환기와 적용: 박사 학위 논문을 중심으로

위와 같이 과정 동안 다양한 연구주제 개발과 연구방법론의 고찰, 다양한 자료의 탐독의 결과로 박사학위 논문 『조선시대 혼례문화 연구』를 작성할 수 있었다. 본 논문에서는 하나의 민속현상을 이해하기 위해서 해당 문화의 기원과 원리에 대한 역사적 이해와 더불어 어떠한 변천과정을 거쳐 현재에 이르는지에 대한 해명이 공존해야 한다는 이론에 따라 4가지의 연구방법을 제시하였다.

1. 민속학에서 역사시대 연구의 중요성

근래 한국 민속학에서 생활문화를 연구대상으로 삼을 때 민족문화적 성격을 고려해서 그 시계열을 고려·조선시대까지 소급해야 그 대상을 역사적·전통적 차원에서 보다 폭넓게 이해할 수 있다는 논의가 있어왔다. 그러한 의미에서 본 연구는 고대와 현대의 교량 역할을 해줄 수 있으며 상대적으로 전통혼례의 원형을 잘 간직한 조선시대 혼례 연구의 필요성을 인식하게 되었다. 역사민속학적 연구와 실천민속학적 연구가 결합되면 민속문화에 대한 보다 심층적 연구가 가능해질 것이다.

2. 생활일기 및 고문서의 민속학적 현장성과 실행연구의 필요성

국가전례서를 통해 밝히는 혼례의 제도와 원리는 국가가 지향하는 예의 기준과 통치이념, 이상향 등을 살피는 데는 적합하지만 실제 구성원들의 생활과 문화의 영역은 놓치게 될 가능성이 높다. 그러므로 문집, 일기, 고문서 등의 실행적 사료를 통해 당시를 보완하고 올바르게 규명해야 할 필요성을 가진다.

일기에 나타난 혼구의 수급범위와 방법 탐색, 혼구물목에 나타난 물품을 통한 혼례식 모습 복원, 문집에서 확인할 수 있는 여성에 대한 인식 확인 등 실행사료를 통한 결과 도출은 당시의 현장감을 생동하게 전달해 준다는 점에서 현지조사에 견줄 수 있는 방법이라 사려된다. 물론 현존하는 사료에 의존할 수 밖에 없는 한계를 갖지만 이는 조선과 조선 사람들을 이해하는데 중요한 매개 역할을 한다는 점에서 큰 가치를 가진다. 또한 그동안 제도를 중심으로 이해되어 왔던 조선의 실상에 대한 크고 작은 오해들을 바로 잡을 수 있는 기회를 제공해준다. 그러므로 원리와 실행의 양측적 요소의 분석과 실재하는 사료를 통한 혼례의 생활상, 사회상을 포착하는 것이 중요하며, 이것이 본 연구의 궁극적 목적이라 할 수 있다.

3. 민속학에서 왕실·사대부 민속 연구의 필요성

본고에서 주력으로 다루고자 하는 시기가 조선시대인 만큼 이 사회의 특성을 잘 파악하는 것이 급선무이다. 조선은 신분사회이자 가(家)의 작동을 기본으로 운영되는 나라였다. 그런데 이때 가의 개념은 현대와의 그것과는 분명한 차이를 가진다. 오늘날 부부를 중심으로 그 근친인 혈연자가 주거를 같이하는 생활공동체로서 국민의 누구나 ‘家’의 주체나 구성원이 될 수 있는 것과는 달리, 조선시대에는 “諸侯有國, 大夫有家”의 개념에 입각하여 대부의 신분이 가를 소유할 수 있었다. 제후는 나라를 얻은 후 다시 그것을 대부에게 나누어서 줬는데 이때 대부에게 준 땅을 “家(采邑)”라고 불렀고, 땅을 파고 양변에 나무를 심는 것을 봉토입가(封土立家)라고 하였다.

이러한 사대부의 규범을 바로 ‘가례(家禮)’라고 일컬으니 그 안에 포함된 혼례는 기본적으로 사대부가의 혼인의례를 지칭하는 것이었다. 그러므로 조선의 개념 속에서 家는 평민 신분이 가질 수 없는 양반가의 특권이었고, 그러한 의미에서 본 혼례 연구의 주요 대상으로 양반·사대부를 중심 집단으로 설정하고자 한다.

이에 더하여 추후 근대시기의 혼례문화 연구에 있어서도 양반가는 중요한 역할을 한다. 조선후기 갑오개혁(1894)으로 신분제가 철폐되고 반상(班常)의 구별이 사라져 갔지만 근대민속의 주체가 향유하는 문화는 양민, 중인, 상인, 등을 일컫는 조선시대의 서민계급이 아닌, 사대부 양반의 사인(士人)계급 문화를 흡수하였다.²²⁷⁾ 오늘날 전통혼례 체험으로써 입는 신랑의 사모관대(紗帽冠帶)와 신부의 활옷 및 족두리 등의 복식은 조선시대 관직을 역임했던 양반가에서만 입을 수 있는 혼례복이었다.

이는 구한말 전환기에 신분과 계급의 자유와 함께, 조선후기 양반의 민속이 흘러들어 전통으로 자리 잡게 된 것으로 보이는바, 이로써 근대의 전통혼례라고 함은 조선시대 반가 이상의 혼례문화를 지칭한다고 할 수 있다. 이와 연계하여 당연히 현존하는 자료의 양도 양반 사대부의 기록이 압도적으로 많을 수밖에 없는 현실 속에서 조선시대 반가의 혼례를 연구하는 것은 조선시대 가의 문화를 이해하고 나아가 근현대 민속의 맥을 잇게 해줄 것으로 보인다.

4. 지역별·시기별 종합적 연구의 필요성

중국에는 예로부터 ‘백리부동풍, 천리부동속(百里不同風 千里不同俗)’이라는 속담이 있다. 바로 가까운 지역에서도 저마다 문화가 다르고 나름의 고유 풍속을 가진다는 뜻이다. 예나 지금이나 혼례가 한 개인과 가정에 있어 중요한 의례라는 점은

227) 김일권, 「근현대 민속의 변동과 한국민속종합조사」, 『한국민속종합조사보고서의 성과와 민속학사적 의미』, 국립문화재연구소, 2011, 322-323쪽 참조

틀림없지만 그 방법과 형식에 대해서는 각 시대별, 지역별, 문화별로 차이가 존재해 왔다. 중국은 고대부터 시가살이 전통인 반면 조선은 처가살이였다는 점, 조선시대에는 신부집 마당에서 한복을 입고 혼례식을 했지만 현대에는 예식장에서 웨딩드레스와 양복을 입고 식을 올린다는 점이 그러하다. 이처럼 나라마다, 시대마다 혼례문화의 양상은 다르게 나타난다.

이러한 점에 입각하여 중국과는 다른 조선 고유의 혼례문화가 무엇인지, 또한 조선사회 내에서도 지역별로 시기별로 차이가 존재하는지에 대한 필요성을 제기하였다. 특히, 당시에 학과가 다르면 복식부터 인사예절까지 달랐다고 알려져왔는데, 혼례과정 중 혼서를 작성하는 방법부터 혼례식의 정점인 교배례(交拜禮) 절법에 있어 지역 및 봉당에 따라 해석의 차이가 생길 수 있다는 점을 환기하고자 하였다.

이처럼 여말선초부터 근대의 시기를 잇는 종적 변화 양상에 전국 8도의 지역 및 학과별 횡적 변화 양상을 더하는 종합적 분석이 이루어질 때 씨줄과 날줄이 만나 직물이 완성되듯이 보다 촘촘한 혼례 연구가 이루어질 수 있다. 조선시대를 살아간 사람들이 편찬한 여러 의례서 및 문집, 일기, 고문서 등을 통해 시대별, 봉당별, 계급별 혼례문화의 특징을 조금이라도 드러낼 수 있다면 그 자체로 의의가 있을 것으로 보인다. 하나의 단면이 아닌 다양한 맥락(脈絡, context) 속에서 시공간을 아우르는 계보적(系譜的, genealogical) 연구가 이루어질 때 보다 선명하게 대상을 이해할 수 있으며, 그러한 관점에서 본 연구가 다른 지역과 비교할 수 있는 기준점을 마련할 수 있기를 기대한다.

*이러한 연구방법론이 필요한 이유와 당위성은 조선사회와 조선사람을 제대로 이해해야 한국 근현대의 문화도 보다 명확하게 해석할 수 있기 때문이다. 필자의 학위 논문 끝자락에서 던진 조선시대 혼례문화에 대한 4가지의 화두를 통해 이해를 돕고자 한다.

첫째, 부계친 중심적 사회에 대한 재고이다. 조선시대 사대부의 일생에서 맺어지는 가족관계를 추적하다 보면 유년기에는 외가와 그 거리감이 가깝고 청장년기에는 처가와 밀접한 교류를 맺으며, 노년기에는 서가와 영향을 주고받는 모습을 살필 수 있다. 그 뿌리는 친가에 내리고 있되 인척과의 교류를 통해 학문을 전수 받기도 하고 정계에 진출하기도 하였다. 이는 어떠한 특수한 상황이나 특정한 인물에게서 나타나는 것이 아닌 조선사회의 보편적 현상으로 이해된다.

때로는 물리적 거리가 가까운 친가보다 처가와 자주 왕래하면서 학문을 익히고 처가 식구들과 교류하였으며 훨씬 많은 양의 물자를 제공받기도 하였다. 이를 통해 한 사대부 개인이 일상에서 느꼈던 처가와의 학문적, 정서적 거리는 부계친 중심

의 친족들보다 결코 멀지 않았음을, 오히려 더 가까웠음을 살필 수 있었다. 이러한 현상은 비단 17세기 충청도에서 뿐 아니라 18세기 경상도, 19세기 전라도 사례를 통해서도 확인되는바, 부계친 중심 사회의 강화에 따른 처가와외의 소원함은 성립되지 않는 테제라고 할 수 있다.

외손 및 외가에 대한 상황도 다르지 않았다. 조부가 바라보는 친손과 외손에 대한 애정의 정도는 비슷하였다. 이를 상징적으로 보여주는 사례가 퇴계학맥의 학통에서도 나타난다. 영남학파의 큰 줄기는 김성일-장흥효-이현일-이재-이상정-유치명-김홍락으로 이어진다. 이때 이현일은 장흥효의 외손이고 이상정은 이현일의 외손이다. 유치명 역시 이상정의 외현손이니 영남학파의 학문은 외손 전수라고 이를 수 있다.

추후에 보다 촘촘한 사례분석이 이루어져야 하겠지만 실행자료를 통해 바라본 조선시대 사대부의 인척과의 물리적, 정서적, 학문적, 경제적 거리감은 상당히 가까웠으며, 밀접했고 상호적이었다.

둘째, 처첩과 적서 차별의 사회문화적 재고이다. 조선시대 법적 제도 아래서는 여성이 첩으로 들어가는 순간, 서자가 태어나는 시점부터 많은 차별이 주어질 것처럼 생각된다. 실제 서얼차대법으로서 서자가 정계에 진출하는데 한계를 두었고 정치와 첩의 지위를 구분함으로써 그 경계를 뚜렷이 하고 있기 때문이다.

그러나 생활문화적 관점에서 살펴보면 오히려 가격이 높은 첩은 그렇지 않은 집안의 정치보다 경제적으로 풍족하게 대우받으며 생활하였고, 서자와 서녀는 집안의 대소사가 있을 때 가족 구성원의 일원으로서 동행하였다. 적자는 매년 서조모의 제사와 서모의 생일을 챙겼으며 정성으로 예를 다했다. 이는 실행기록을 통한 조선시대 전반에 걸쳐 일어나는 문화 현상으로서 제도적 차별이 실제 생활문화 공동체 속의 차등으로 연결되지 않았다. 그러므로 한 사회의 특정한 문화를 올바르게 이해하는데 원리와 실행은 구분되어서 이해할 필요성을 갖는다. 혼례문화 역시 그러하다.

셋째, 부인의 출가외인론에 대한 재고이다. 출가외인에 대한 사전적 정의는 ‘시집간 딸은 가족이 아니라 남이나 다름없다는 말’로서 조선시대에 자주 쓰던 표현이라고 기록되어있다. 그렇다면 과연 조선시대 여성들은 과연 결혼하면 남이었을까. 또한 출가외인이라는 가정하에 따라오는 딸들에게 주었던 애정의 정도는 아들과 달랐을까. 그 물음에 대한 답은 ‘아니오’이다. 시댁에서 해산 후 몸이 아픈 딸이 걱정되어 직접 찾아와 열흘 넘게 간호하던 아버지, 부모보다 먼저 죽은 딸을 애통해하며 구구절절히 묘지명을 작성했던 아버지의 장면은 시대를 막론하고 가족으로서, 자식으로서 딸을 사랑하는 아버지 그 이상 이하도 아니었다. 위 절의 여성에 대한 인식에서 딸에게 애정을 보이고 출타하고 돌아오면 외손자녀들이 반겨주는 모습은 18세기 이후까지 나타난다. 또한 다양한 실행자료를 통해서도 조선후기에도 조선전기의

풍습을 이어 친정에서 출산과 양육을 하는 사례가 상당하였음을 알 수 있다.

이처럼 조선시대에 사대부가에서 출가의인이 성립되기 어려웠던 이유는 크게 두 가지를 들 수 있다. 첫째, 근접한 통혼권의 이유를 들 수 있다. 본래 출가의인은 중국 혼례문화를 서술하는 단어로써, 중국에서는 남성의 친정을 따라 먼 곳으로 시집 갔기 때문에 평생에 여성이 친정을 방문하는 횟수가 많지 않았다. 그러나 조선 여성의 경우 가깝게는 같은 지역, 멀어도 도내에서 혼례를 하는 경우가 대부분이었기 때문에 친정과 왕래하는데 거리적 불편함이 없었다. 이와 관련하여 둘째, 조선시대에는 여성 개인보다는 여가라는 가격이 중요시되는 사회였기에 그에 따라 처가 왕래의 자율성이 부여되었다. 과연 여성의 근친(覲親)이 허가제인가 신고제인가에 문제에 있어서는 허락보다는 보고의 개념이 강했다고 보인다.

‘유교성리학의 나라 조선에서는 철저히 남녀를 차별했다’ 이 전제는 반은 옳고 반은 그르다. 정치사회적으로 보면 여성은 정계에 진출할 수 없었기 때문에 이러한 시각에서 남녀는 유별하였다. 그러나 생활문화적인 관점에서 여성은 가계운영을 통해 가를 돌보고 남성의 동반자이자 조력자로서 역할하였다. 또한 현대의 관점에서는 여성이 분재를 받지 못하고, 족보에 남편의 이름이 대신 들어가며, 정계에도 진출하지 못하는 등의 제약이 남녀차별로 받아들여지지만 당시를 살아갔던 사람들에게는 어쩌면 당연한 일이었다고 생각해 볼 수 있다. 아버지가 재산을 딸에게 적게 준다고 미안해하지 않았으며, 딸은 그에 대한 불평이나 원망이 없었다. 또한 여성이 사회활동을 못한다 하여 그 권리를 침해받는다고 생각하지 않았다. 그렇기 때문에 여성의 지위문제는 재고될 필요성이 있다.

넷째, 처가살이와 시집살이에 대한 표방과 실제이다. ‘걸보리 서 말만 있으면 처가살이 하랴.’ ‘고초당초 맵다한들 시집 보다 더할손가’ 이 두 구절은 처가살이와 시집살이에 대한 상징적인 인식을 보여준다. 그러나 본 연구는 이것이 과연 조선시대 때의 문화현상을 서술하는 구절인지에 대한 의구심이 들었다. 여기서의 핵심은 법적 의례적 표방이 조선시대 사람들의 일상생활 속에서까지 얼마나 엄격한 잣대로 작동하였느냐의 문제이다.

V. 나가면서: 나의 민속학, 계속해서 항해중

돌아보면 민속학은 나의 인생 곡선과 함께 하는 동반자 같은 존재이다. 유난히 추웠던 열다섯의 겨울, 지인의 소개를 통해 ‘지랄풍병 발광풀이’라는 청소년 프로그램에 참여할 수 있는 기회가 주어졌고, 매주 주말마다 서울로 상경했다. 다양한 무형문화재 전수자들과의 만남을 가지거나 때로는 직접 고향을 찾아다니며 조금은 낮

선 무당의 모습을 흥미롭게 바라보기도 했다.

푹푹한 스무 살 봄, 형용할 수 없는 인연의 끈에 의해 안동대학교 민속학과 입학이라는 인생의 전환기를 맞이하게 된다. 인간사를 연구하는 학문, 인간과 인간의 장(場)을 조사하는 민속학은 어딘가 나와 닮아 있었다. 덕분에 대학시절 의식주, 축제, 생업, 구비, 일생의례, 세시풍속 전반에 걸친 민속의 주제들에 적극적인 관심을 가지고 전공에 충실 할 수 있었으며 앞으로의 진로에 대한 믿음도 생기게 해 주었다.

믿음을 용기로 전환한 스물네 살 봄, 한국학중앙연구원에서 계속해서 민속학을 공부해나갈 수 있는 기회를 갖게 되었다. 또한 민속학을 비롯하여 인류학, 역사학 등 인접 학문의 수업을 접하여 다양한 방법론을 익히고 폭넓은 연구주제의 개발을 탐구하였다.

갓 졸업한 서른 둘의 나는 여전히 서툴지만 오롯이 한 우물을 파내고 있기에, 받기만 했던 민속학에 조금이나마 도움이 될 수 있을 거라는 막연한 기대와 적극적인 의지로 선학들의 뒤를 따르고자 한다.

「나와 민속학: 민속학의 연구 주제 다양화와 방법론의 환기」에 대한 토론문

유승완(중앙대학교)

안녕하세요, 토론을 맡은 중앙대 유승완입니다. 선생님의 민속학 여정과 함께 활용하신 방법론, 그리고 그 당위성에 대한 글을 잘 읽어보았습니다. 글에 잘 표현하신 대로, 역사학이 한국 문화의 과거를 연구하는 학문이고, 사회학이 현재 한국의 사회문화 현상에 집중하는 학문이라면, 민속학은 그 현상의 원인을 규명하고 변화상을 탐색하는 학문이라고 정의할 수 있지 않을까 하는 주장에 동의합니다. 이번 학술대회의 취지에 맞게, 학문적 논의보다는 최근에 개인적으로 느낀 경종을 함께 공유해보는 것으로 토론을 대신하고자 합니다.

최근에는 학문의 분화보다는 학문의 통합이 거세게 이루어지고 있다 보니 점차 학문 간의 경계가 흐려지고, 역사학에서 구술사 채록등 민속학 방법론을 사용하여 조사하거나 그러한 방법을 주제로 학회를 개최하고 사회학에서도 비슷한 움직임들을 많이 보이고 있습니다. 학문의 연구방법에 있어서 특허라는 것은 없으니 어찌 보면 자연스러운 현상일 수도 있겠지만, 최근 학계에 부는 학제 간 융합연구나 ‘경계 부수기’ 작업을 보면 ‘이것 참 큰일났다’라는 생각을 지울 수가 없습니다. 민속학이란 정확히 어떤 학문을 연구하는 것인지 그 독창성이 일반 대중에게도 단번에 이해되어야 학문의 인지도가 높아지는데, 잘 아시다시피 이제 우리나라에서 학부과정에서 민속학을 전공으로 하는 대학은 안동대학교밖에 없고, 그마저도 최근에는 문화유산학과라는 이름으로 변경하게 됨에 따라 일반인 입장에서는 ‘민속학’이라는 이름이 더더욱 생소해지기 시작할 것으로 예상되기 때문입니다. 글을 읽으면서 발표자분의 연구량에 놀랐습니다. 저는 학위논문 하나 쓰기에도 무척 버겁고 시간에 쫓기듯 하였는데, 일관된 주제로 매우 꾸준히 연구하신 기록을 보고 스스로를 돌아보는 시간을 갖기도 하였습니다. 매우 폭넓게 연구하셨기에, 토론자로서 욕심을 내어 논의해보고 싶은 것이 있습니다.

최근에는 1인 가구의 비율이 높아지고, 비혼 풍조가 확산되고 있습니다. 서울의 경우 1인 가구가 36.8%인 것으로 집계되었습니다.²²⁸⁾ 전국의 경우에도 33.4%로 대

228) 통계청, 1인가구비율, 2021년도 시점 통계. https://kosis.kr/statHtml/statHtml.do?orgId=101&tblId=DT_1YL21161&conn_path=12

한국 3분의 1이 1인가구입니다. 비혼 풍조 또한 급속도로 확산되고 있습니다. 통계청에 따르면 1990년대 30대 남녀 미혼률은 각각 10%와 4%였지만, 2020년 수집자료에 의하면 남성 51%, 여성 34%가 미혼인 것으로 집계되었습니다.²²⁹⁾ 20대의 미혼률 또한 93%(남성 95%, 여성 90%)로 예전보다 혼인의 시기가 상당히 늦춰진 것으로 나타납니다. 또한 최근에 개인적으로 결혼식을 많이 참가하게 되는데, 가만 보면 혼례 풍속도 꽤 많이 바뀌고 있는 듯 합니다. 주례사가 통째로 빠지고 신랑신부가 결혼선언서를 직접 낭독하는 경우, 일가친척만 초대하여 작은 결혼식(스몰웨딩)으로 진행하는 경우 등 예전의 것과 많은 차이가 발생하고 있습니다.

결혼식에 참가하게 될 때마다 새로운 문화를 접하면서 많은 질문이 떠올랐습니다. ‘도대체 어느 시점부터 주례사가 생략되기 시작했을까?’ ‘이러다가는 결혼식이 통째로 바뀌려나?’ ‘어떤 것들만이 바뀌지 않고 그대로 유지되고 있을까?’ 등 궁금한 점이 많았습니다. 이에 따라 기존의 혼례 풍속에 대한 연구를 바탕으로 해 아주 최신의 혼례 풍속에 대한 논의를 시작해 보는 것도 좋은 주제가 될 수 있지 않을까 조심스레 제안해봅니다. 20년 전만 하더라도 비혼을 외치면 사회적 눈초리에서 결코 자유롭지 않았습디다만, 최근에는 오히려 부모들이 “차라리 비혼을 장려”하기도 하는 풍조가 생기고 있기도 합니다.

몇 년전 선풍적인 인기를 끌었던 책 『사피엔스』의 저자 유발 하라리는 ‘역사의 가속도’ 개념을 통해 인지혁명, 농업혁명, 과학혁명 등을 거치며 우리 문화의 변화속도가 급격히 변화하고 있음을 짚어내었습니다. 그의 책을 보면, 11세기의 농부가 냉동인간이 되었다가 16세기에 깨어나면 대항해시대 범선의 규모에 놀라긴 하겠지만, 그럭저럭 농사에 적응하며 살 수 있는 반면에, 16세기의 농부가 21세기에 깨어나면 그는 도저히 적응하지 못할 것이라는 예시가 있습니다. 과거로부터 현재까지의 변화상을 탐색하는 학문인 민속학은, 그 변화의 속도에도 매우 예민한 촉각을 세우고 서둘러 포착하여 현대인들의 문화상을 더욱 적극적으로 그려낼 필요가 있다고 생각합니다.

이러한 맥락에서 문화·역사적 가속도에 대한 개념을 누구보다 적극적으로 사용해야 할 학문이 바로 민속학이 아닌가 생각해봅니다. 최근의 추세를 보면 당장 몇 년

229) 2020 인구주택총조사 표본 집계 결과 인구가구 기본 항목, 통계청, 2021, https://kostat.go.kr/portal/korea/kor_nw/1/1/index.board?bmode=read&aSeq=403144

후가 예측이 불가할 정도로 사회가 너무나도 빠르게 변화하고 있습니다. 1990년대 30대 미혼률은 남성 10%, 여성 4%였다는 점을 감안한다면, 그로부터 20년이 지난 2020년도의 51%, 34%는 상당히 충격적인 수치입니다. 우리는 이 땅에 같은 민족 그대로 있는데 무엇이 이렇게 급격한 변화를 만들었을까요? 이러한 변화에 따라 우리의 일상생활은 얼마나 달라졌을까요? 정보의 정확성을 추출하는 작업은 여러 학문에서도 전문적으로 하는 작업이지만, 그러한 정보를 토대로 현재의 생활문화 양식을 이해하는 것은 선생님께서 말씀하신대로 ‘변화상을 탐색하는 학문’으로서의 민속학의 전문 분야이며, 모든 수단과 방법을 동원하여 그러한 변화를 현대사회와 더 자주 연관지어서 설명하는 것이 민속학이 대중에 기여하는 ‘현재학’이 되고 본래의 인지도를 되찾는 방법중 하나가 될 수 있지 않을까 생각됩니다만, 이에 대해서 선생님의 의견을 여쭙고 싶습니다.

실천민속학회 제47차 전국학술대회 발표집

2023년 2월 17일 제작 및 인쇄

2023년 2월 17일 발행 및 배포

발행 : 실천민속학회

발행인 : 이진교 (안동대학교)

주소 : 경북 안동시 경동로 1375 (송천동)

국립안동대학교 인문대학 민속학과

연락처 : 010-9200-5002 (총무이사 이한승)

e-mail : silchunms@gmail.com

제47차 실천민속학회 전국학술대회 발표집에 실린 발표자토론자의 글, 사진, 표 등의 모든 자료에 대해,
발표자토론자학회의 동의 없이 내용의 일부를 무단으로 전재하거나 배포하는 것을 금합니다.