



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



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

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

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

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

[Disclaimer](#)

인류학석사학위논문

마을의례의 실천과 지속
- 광명시 아방리 산고사를 중심으로

2013년 8월

서울대학교 대학원
인류학과 인류학 전공
이 경 민

마을의례의 실천과 지속

- 광명시 아방리 산고사를 중심으로

지도교수 강 정 원

이 논문을 인류학석사학위논문으로 제출함

2013년 8월

서울대학교 대학원

인류학과 인류학 전공

이 경 민

이경민의 석사학위논문을 인준함

2013년 8월

위 원 장 _____ (인)

부 위 원 장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

국 문 초 록

본 논문은 근대화를 거치면서도 명맥을 잇고 있는 마을의례의 전승력을 밝히고, 전승 과정에서 드러나는 마을 주민들의 문화적 실천을 파악하는 것을 목적으로 한다. 근대화와 마을의례는 '단절' 혹은 '재창조'라는 단순 함수관계를 넘어, 보다 복잡하고 다층적인 관계를 맺고 있다. 마을신앙이 실천되는 공간인 '마을'을 중심에 놓고 보았을 때 근대화라는 마을 외적 변화는 마을 내부에 일방적으로 영향을 끼치는 것이 아니라, 마을 자체의 특수성 및 주민들의 실천행위와 긴밀하게 상호 작용을 한다. 이에 1960년대 중후반 '시대가 변했기 때문에' 마을의례를 중단했다가 '예부터 하던 것이니까'라는 이유로 이를 다시 부활시킨 경기도의 한 마을의 사례를 통해, 마을의례가 전승되고 현재에 맞춰 변화·적응하는 메커니즘을 살펴보았다.

많은 경우 단절된 전통들은 시간이 지나면서 완전히 소멸된다. 그러나 아방리 산고사의 경우 단절된 지 4.5년 이후 재개되어 현재까지 전승되고 있다. 중단됐던 마을의례가 부활하여 유지될 수 있는 이유를 이해하기 위해서는, 지역사의 맥락에서 마을의례의 단절과 재개 과정, 그리고 이에 영향을 미친 조건들을 분석해 볼 필요가 있다. 경기도 광명시 일원에 위치한 아방리는 일찍부터 공업화 및 자본주의화로 대표되는 근대화의 영향을 받은 지역으로, 1960년대 중후반 '삼백 년 넘게 내려오던' 구름산 산신령에 대한 마을의례인 아방리 산고사를 중단했다. 표면적으로는 당산나무의 소실이 단절의 직접적인 배경으로 회자되고 있지만, 심층을 들여다봤을 때 아방리 마을의례의 중단은 특정 사건으로 인한 결과라기보다는 근대화에 따라 마을 내외부적 환경이 바뀌면서 마을의례가 약화 혹은 쇠퇴한 '과정'으로 보는 것이 옳다. 반세기에 걸쳐 진행된 마을의 도시화와 농업을 중심으로 한 전통적 의미의 마을 공동체의 해체, 개인 이익에 대한 각성 등이 중·장기적 요인으로 마을의례에 영향력을 행사했다.

그러나 단절된 지 몇 년 후 아방리 산고사는 주민들의 주도로 부활하게 된다. 마을의례의 '단절 주체'였던 마을 주민들이 '전승 주체'로서 산고사를 재개했기 때문이다. 마을의 우환이라는 공동의 위기와 개발제한구역 지정으로 인한 공동의 불만은 이들이 다시금 마을의례에 관심을 갖도록 유도했다. 이러한 주민들의 행위 변화를 통해 마을의례의 전승집단이 단순히 외부 변화에 수동적으로 반응하는 것이 아니라 적극적으로 변화에 대응하는 '행위자'임을 유추할 수 있다. 마을 주민들은 달라진 사회경제 구조 및 환경에 맞춰 아방리 산고사의 형태 및 의미체계를 재조정했다. 이들 사이에 공유되는 역사·문화적 경험과 지식들은 이 과정에서 일종의 자원으로 활용되어 마을의례가 현재적 가치를 확보하는데 일조했다.

아방리 주민들의 의례적 실천은 그들의 상대적 위치 및 역할에 따라 상이하다. 특히 남성과 여성, 토착민과 이주민의 구분에 따라 행동의 차이가 뚜렷하다. 과거 마을의례에서 여성은 주변적 지위에 머물렀다. 그러나 전통 아방리 산고사를 주도했던 남성 집단이 더 이상 주재 집단으로서 역할을 할 수 없게 되자, 마을의 고령 여성들이 이를 이어받아 산고사의 부활과 전승을 주도했다. 이들은 과거 마을의례에 직접 참여하지 않아 의례적 지

식은 부족했으나, 동성(同性) 집단 사이에 내면화된 종교성과 사회적 관계망, 연령적 위세를 활용해서 아방리 산고사의 주재 집단이 되었다. 이에 여성의 참여를 배제하던 마을의례의 금기가 깨지고, 의례와 관련한 지식들이 성별 집단을 가로질러 현재에 전승되고 있다. 또한 아방리 토착민들은 1960년대 말 유입된 이주민들과 문화적·심리적 경계를 형성하고 있다. 아방리 주민들은 여러 세대에 걸쳐 같은 지역에 거주하면서 역사 인식, 종교 경험, 경제적 이해관계 등을 공유했다. 이에 외지인의 토지 매입이나 이주 등으로 지연 공동체적 삶이 해체되는 위기를 극복하기 위해 마을의례를 활용했다. 이 과정에서 아방리 산고사는 마을에 거주하는 집단 전체가 아닌 토착민 집단만의 의례로 거듭나게 되었다.

그러나 마을의례의 변화를 초래한 아방리 주민들의 실천은 임의적이고 즉흥적인 것이 아니라 마을의 전통과 역사, 주민들의 공유된 경험 등에 의해 제어되고 제한된 것이다. 마을의례의 상징들이 현재적 필요에 따라 변화할 때 과거의 상징이 폐기되는 경우보다 과거의 의미가 확장 혹은 축소, 분할 또는 통합되는 모습을 보였다. 의례적 형태나 절차가 변화한 가운데서도 '의례적 문법' 혹은 '의례적 규칙'은 강제력을 갖고 남아 주민들의 실천을 규제하고 있다. 이는 아방리 주민들이 과거 전통에 배태된 권위 있는 담론과 역사적 모범에 준거를 두고 현재의 의례를 다시 조직하고 평가·실천하고 있기 때문에 가능한 것이다. 마을 주민들은 의례적 문법들을 준수함으로써 아방리 산고사를 '오래된 것', '전통적인 것'으로 정당화할 수 있었고, 이로 인해 마을의례는 지속되고 보호할 가치가 있는 것으로 규정되었다.

이처럼 마을의례는 변화하는 요소들과 지속하려는 힘들이 끊임없이 경합하고 균형을 이루는 과정에서 전승된다. 변화한 환경과 전승 집단의 요구에 적응하여 마을의례는 (재)해석되고 활용되는 한편, 유지되는 전통의 권위와 가치체계는 마을의례의 변화와 재편을 제한한다. 단절 혹은 재창조라는 이분법을 넘어 역사적 과정의 맥락에서 마을의례를 파악할 때, 주민들의 실제 생활세계 속에서 실천되는 창조적이고 구성적인 것으로서의 마을의례의 실재를 보다 명확히 이해할 수 있을 것이다.

주요어 : 마을의례, 전승 집단, 문화적 실천, 적응, 과정, 여성의 역할, 토착민학 변 : 2011-20113

목 차

I. 서론	1
1. 연구의 배경 및 문제제기	1
2. 이론적 배경	4
1) 전통과 마을의례에 대한 다양한 시각	4
2) 마을의례 전승 집단에 대한 연구들	6
3. 연구내용과 연구방법	8
II. 연구지역의 개관	12
1. 아방리의 인문·지리적 환경	12
2. 아방리의 역사	15
III. 아방리 산고사의 전통과 단절	18
1. 마을 전통으로서의 아방리 산고사	18
1) 아방리 산고사의 유형과 절차	19
2) 아방리 산고사의 사회적 의미	24
2. 단절 : 도시 개발과 마을 공동체의 분화	27
1) '비이동성 도시화'	27
(1) 교통의 발달	27
(2) 농업의 근대화	29
2) 생업 환경의 다각화	30
3) 마을의 이익 < 개인의 이익	32
(1) '토지 브로커'와 부동산 개발 붐	32
(2) 제비 추령의 거부	33
4) 단절	35
IV. 산고사의 지속과 변화	37
1. 아방리 산고사의 부활과 지속	37
1) 부활 : 전승 집단의 등장	37
(1) 공동 이해관계의 부각	37
(2) 주재 집단으로서의 여성	44
2) 지속 : 의례 형식과 의례 문법	49
(1) 의례 형식의 적응	49
(2) 의례 문법의 준수	56

2. 산고사 상징체계의 변화	58
1) 기존 상징의 변화 : 토지, 산신령, 황소	58
(1) 토지	59
(2) 산신령	61
(3) 황소	64
(4) 산고사의 의미체계 변화	66
2) 새로운 신격 ‘강빈’의 탄생	69
(1) 역사 영역에서 종교 영역으로	70
(2) ‘강빈’에 대한 의미 경합	75
3. 아방리 산고사의 현재와 주민들의 실천	80
1) 남성과 여성	81
2) 70대 이상의 노인들과 중장년층	82
3) 토착민과 이주민	84
V. 요약 및 결론	86
■ 참고문헌	90
Abstract	97

[일러두기]

정보원에 대한 보호를 위해 인명의 대부분은 알파벳으로 표기했다. 다만, 반드시 드러낼 필요가 있는 부분에 한해서는 성씨와 알파벳을 병기했다.

I. 서론

1. 연구의 배경 및 문제제기

“산고사? 그런 거 다 미신이야. 그런데도 예전부터 지내던 거니까, 조상대부터 하던 거니까 그냥 지내지.”

“다 편안하게 하라고. 옛날부터 하는 거니까. 옛날부터 하는 거는 버리지 말고 고 그러잖아. 새 법 내지 말고 구법 버리지 말라잖아.”

광명시 일원에 위치한 아방리에서는 “삼백 년 넘게” 산고사¹⁾를 지속하고 있다. 일제강점기와 한국전쟁, 새마을운동 등을 거치면서 마을을 둘러싼 사회경제적 구조들이 급변했음에도 불구하고 꾸준히 산고사를 행해왔다. 물론 그 형태나 의미가 전혀 변하지 않은 것은 아니지만, ‘산고사를 지내야 한다’는 당위성에 대한 공감과 ‘산고사를 지낸다’는 사실에 대한 자부심은 그대로다. 또한 아방리 주민들 상당수는 여전히 ‘산고사를 지내지 않으면 마을에 우환이 생긴다’고 믿는다.

근대화가 종교 및 종교성의 쇠퇴를 수반하고 나아가 필연적으로 세속화나 합리화로 귀결될 것이라는 여러 학자들의 견해에 따르자면²⁾, 아방리 산고사의 지속은 이해하기 힘든 현상이다. 아방리는 공업화, 자본주의화로 대표되는 근대화(modernization)의 영향을 받은 지역으로, 1960,70년대 산업화와 국토개발을 거치면서 서울 구로공단의 베드타운(bed-town)이자 제2경인고속도로의 출입로로서 급격한 사회적, 경제적 구조변화를 겪었다. 또한 경기도에서 두 번째(1934년)로 초등학교가 들어설 정도로 근대적 교육체계가 조기에 정착된 곳이기도 하다. 때문에 베버 등의 근대화 논리에 따르면 아방리에서 산고사는 계도 혹은 타파의 대상이 되어야 옳다.

실제 아방리 산고사는 1960년대 중반에 중단 위기를 맞기도 했었다. 이유는 “시대가 변했기 때문”이었다. 시대가 바뀌고 마을신앙을 미신으로 여기는 사람들이 늘어나면서 산고사를 그만하자는 의견이 힘을 얻었다. 그러나 불과 4,5년 후 아방리 산고사는 재개되어 지금까지 전승되고 있다. 이에 대해 주민들은 “조상대부터 하던 것이니까”, “옛날부터 하던 것이니까”라고 설명한다. 하지만 주민들의 구술만으로 ‘시대가 변해서 산고사를 중단한 과거’와 ‘시대가 변했음에도 이를 지속하고 있는 현재’를 이해하기는 어렵다. 동일한 지역,

1) 산고사를 가리키는 다른 용어로 동제, 마을의례, 마을제, 부락제 등이 있다. 본 논문에서는 연구대상 지역 주민들이 실제 ‘산고사’란 말을 쓰고 있으므로 그 용례를 따르기로 한다. 민간신앙 차원에서의 표현으로는 필요한 경우 ‘마을신앙’을, 산고사의 통칭으로서 마을신앙 실천의 일반을 이야기할 때는 ‘마을의례’라는 용어를 사용하겠다. 또한 김태곤(1999)은 마을신앙은 ‘마을의 수호신을 신당(神堂)에 모셔놓고 제위초복(除危招福)을 위해 동민들이 합동으로 제의를 올리는 마을의 공동신앙’으로 정의한 바 있다. 이를 토대로 마을의례의 정의적 속성을 정리하자면 1)마을이라는 지리·공간 속에서 2)마을의 수호신인 신격을 대상으로 3)지역 공동체 의식을 기반으로 한 4)집단제의라는 것을 알 수 있다.

2) 일례로 베버(Max Weber 2002)는 근대화가 합리화(rationalization)와 탈주술화(disenchantment)의 과정을 수반할 것이라고 믿었고, 윌슨(Bryan Wilson: 1966)은 과학적 지식의 증대와 시장경제의 발달이 종교성의 쇠퇴를 초래할 것이라고 주장한 바 있다.

동일한 사람들이 불과 몇 년 만에 마을의례를 중단했다가 부활시킨 데에는 보다 심층적이고 복잡한 원인들이 존재해 있으리란 것이다. 일본 인류학자 오누키 에미코(大貫惠美子 2001: 21)는 자연화(naturalization)의 개념을 차용해 사람들이 어떤 것을 ‘당연한 것’, ‘자연스러운 것’으로 인식하는 현상을 설명한 바 있다. 즉, 특정 문화적 가치나 규범이 역사적 변천을 거치면서 점점 그 문화에 당연한 것으로 깊이 침투한 결과, 사람들이 이를 관습이라고 인식하고 그에 따라 행동한다는 것이다. 하지만 그의 이론은 아방리 산고사의 굴절이나 변화를 설명하기에는 불충분하다. 아방리 주민들은 어떤 시점에 아방리 산고사가 시대와 맞지 않다고 판단했다가, 또 어떤 시점에 이르러서는 그것의 필요성을 인정했다. 더불어 전통을 계승한다는 인식 하에 아방리 산고사를 재개했으나, 부활한 산고사의 형식이나 의미는 과거 산고사의 그것과 비교할 때 상당 부분 달라졌다. 어떤 이유로 아방리 산고사가 단절되었다가 부활했으며, 재개된 산고사의 형식과 의미가 달라졌음에도 불구하고 왜 주민들은 산고사가 “삼백 년 넘게 지속되는” 전통이라고 생각하고 있는지 알기 위해서는 아방리를 둘러싼 사회·경제적 맥락과 함께 주민들의 인식 변화까지 심도 깊게 검토해 볼 필요가 있다.

그러나 한국에서 마을의례를 다룬 연구들은 주로 과거와 현재, 단절과 재창조라는 이분법 구조를 전제로 한 것이 많았다. 시대 변화에 따라 공동체가 해체되면서 마을의례가 쇠퇴하는 것이 불가항력적인 상황이라고 파악한 연구들(예를 들어 최길성 1989)이나 ‘만들어진 전통’ 혹은 ‘전통의 발명’으로서 마을의례의 현재를 설명하는 작업들(예를 들어 남근우 2010) 등이 그 예다. 그러나 근대화와 마을신앙을 ‘단절’ 혹은 ‘재창조’라는 단순 함수관계로 설명하는 것은 무리가 있다. 일례로 이상현(2001: 103-105)은 근대화 과정에서 진행된 도시개발 및 이주를 마을신앙과 연결지어, 마을 사람들의 경제적 부에 대한 관심 증대와 교육 수준 향상, 공동체의 해체가 마을신앙의 단절을 가져왔다고 주장했다. 그러나 근대화 속에서도 명맥을 잇고 있는 상당수의 마을의례에 대해서는 설득력 있는 해석을 제공해 주지 못했다. 1980년대부터 전통 공동체의 해체나 마을신앙의 쇠퇴를 예측하는 목소리들이 줄을 이었지만, 현재까지 마을의례는 여전히 전승되고 있으며 그 수도 적지 않다³⁾. 또한 정책적 차원에서 여러 지역에 동시다발적으로 수행되던 사회·경제적 변화 속에서 특정 지역에서만 마을신앙의 단절이 나타나고 다른 지역에서는 그렇지 않은 이유에 대해서도 보다 충분한 설명이 필요하다.

정승모(1981: 154)는 마을의례가 존속되는 것은 주민들이 그것을 실행할만한 가치가 있다고 여기고 있기 때문이라고 주장한 바 있는데, 그가 말한 ‘마을의례의 가치’라는 것이 항상 고정적이지 않다는 사실에 주의해야 한다. 과거 마을의례의 존재 이유에 대해 분석한 장주근(1972), 최길성(1972) 등은 기능주의적 시각에 입각해 마을의례가 지역 공동체의

3) 일례로 경북 영덕군 어촌의 마을의례를 조사한 이창언은 영덕군 병곡면·영해면·축산면 바닷가에 위치한 어촌 17개 중 12개 촌락이 현재까지 마을의례를 유지하고 있다고 밝혔다.(이창언 2011: 175-176) 2003년 남한강 유역의 동제 현황을 조사한 김태우(2004: 238, 242, 244)도 기초자료로 확인된 313건의 동제 중 129건이 당시에 지속되고 3건은 부활, 중단된 경우는 65건이었다고 기록했다. (116개 마을은 미확인) 또한 2002년-2003년 사이 경남 사천시 62개 마을 중 절반 정도(32개 마을)에서 동제가 전승되고 있었다.(류종목 2007: 175)

정치적, 종교적 결속을 강화한다는 의견을 내놓았다(이필영 1999: 29). 그러나 전통적인 마을, 즉 전통사회를 구성하는 하나의 지역 집단이자 생산 활동 단위이며 공동 의례를 생성하고 전승하는 모태로서의 마을(박신정 1999: 6)의 의미가 점차 변화하고 있는 현실에서 상기의 주장만으로 마을의례의 전승을 설명하기는 어렵다. 이에 마을의례의 전승 이유에 대한 새로운 시각들이 제시된 바 있는데, 일례로 오창현(2005: 90)은 생산관계나 신분관계의 변화로 인해 개별 가구들의 기복이 중요해지면서 ‘가구 단위의 정체성 강화’가 마을의례를 지속시키는 요인이 되었다는 사실을 밝혔고, 진필수(2008: 290)는 새롭게 등장한 ‘균용지료’라는 경제적 이해관계가 마을 주민들의 결속을 제고하는데 도움이 되고 있음을 분석했었다. 이와 같이 ‘마을의례의 전승 집단이 의례 전승의 필요성 혹은 의례의 가치를 어디에 두는가?’에 대한 답은 사회·경제·역사적 맥락에 따라 다양하게 변할 수 있다.

연구자는 마을의례가 시간을 가로질러 존속할 수 있는 것은 그 믿음과 실천을 의미 있고 적절하게 바꿀 수 있도록 추동한 전승 집단들이 있었기 때문이라는 전제 하에, 다음 질문들을 중심으로 이후 논의를 전개하고자 한다. 먼저 아방리 산고사의 단절과 재개에 영향을 미친 마을의 대내외적 환경과 이에 대한 마을의례의 변화와 지속에 대해 살펴볼 것이다. 산고사의 단절과 재개 시점을 중심으로 아방리에서는 의례의 존폐를 결정하는 중요한 변화가 있었다. 그것은 일시적인 사건일 수도 있지만 중·장기적으로 마을에 영향력을 행사한 요인일 수도 있다. 지역사적 맥락 속에서 아방리를 둘러싼 환경 변화 및 이에 따른 주민들의 인식 변화, 그리고 마을의례의 변화한 측면과 지속되는 측면을 재구성하는 과정에서 마을의례가 갖는 역동적 측면이 드러나리라 본다.

또한 마을의례의 굴절 과정에서 마을 주민들이 어떤 역할을 했으며 주민들의 행위에 영향을 미친 조건들은 무엇이었는지에 주목해 볼 필요가 있다. 아방리 산고사에서 마을 주민들은 ‘단절 주체’인 동시에 ‘전승 주체’가 된다. 도시 개발, 공동체의 분화 등과 같은 외부 요인에 반응하여 마을 주민들은 아방리 산고사를 중단했지만, 몇 년 후 의례의 부활을 주도했기 때문이다. 이러한 주민들의 행위 변화를 통해, 마을 의례의 전승 집단이 단순히 외부 변화에 수동적으로 반응하는 ‘수용자’가 아니라 이에 적극적으로 대응하는 ‘행위자’라는 가설을 수립할 수 있다. 마을을 둘러싼 여러 가지 조건들에 대해 주민들이 적응 혹은 대응하는 과정에서 아방리 산고사가 중단되거나 재개되었다는 것이다. 마을 안팎의 구조적 요소와 전승 집단의 실천 사이의 상호 작용에 주목함으로써 적극적인 행위 주체로서의 마을의례 전승 집단의 면모를 살펴보겠다.

재개된 아방리 산고사는 전통적인 마을의례에 비교할 때 형식적·의미적으로 구분된다. 마을의례의 목적이나 절차가 달라지고 ‘강빈’이라는 새로운 신격도 등장했다. 그러나 마을 주민들은 이를 ‘변화’나 ‘재창조’가 아니라 ‘지속’의 맥락에서 이해하고 있다. 즉, 아방리 주민들은 현재 마을의례가 “삼백 년 넘게 지속되어 왔다”고 이야기하고 있으며 1960년대 중반의 단절과 변화에 대해서는 거의 인식하지 않고 있는 것이다. 단절과 변화에도 불구하고 아방리 산고사가 지속으로 인식되는 데에는 특정한 이유 혹은 의미 부여의 과정이 개입했기 때문으로 보인다. 일례로 아방리 산고사의 상징체계는 변화 과정에서 어떤 요소들은 선택되고 어떤 요소들은 버려졌으며, 어떤 요소들은 축소되고 어떤 요소들은 확대되

었다. 그러나 이 취사선택의 과정은 임의적이고 즉흥적인 것이 아니라, 사회 구조나 마을의 역사, 마을 주민들의 경험 등에 의해 제한되고 제어된 것이다. 아방리 산고사의 부활 및 변화 메커니즘에 대한 이해는, 아방리 산고사가 전통으로서 갖는 전승력 혹은 마을의례로서의 현재적 가치가 무엇인가를 유추하는데 도움이 될 수 있을 것이라 기대한다.

2. 이론적 배경

1) 전통과 마을의례에 대한 다양한 시각

셸즈(Edward Shils 1981: 12)는 전통을 단순히 물려받은 것 혹은 과거의 유물(antiquarian)이라 생각했다. 그에게 전통은 정체나 보수의 다른 말로, '현대사회는 無전통(traditionlessness)으로 가는 도상'에 있는 것이었다. 여기서 한발 더 나아가 아이젠스타트(Samuel Eisenstadt 2009: 36)는 전통을 현대사회가 극복하고 넘어가야 할 부정적인 요소라 단언하기도 했다.

하지만 전통이 현대사회에서 효용이 다했다는 인식은 홉스봄(Eric Hobsbawm 2004: 20)에 의해 재검토된다. 그는 '만들어진 전통(invented tradition)'이란 개념을 통해 유사 깊은 전통처럼 보이는 것들이 상당수 최근 필요에 의해 고안되었다는 논리를 세웠다. 즉, 어떤 전통은 과거에서 현재까지의 연속성을 가장하고, 정치적 의도나 특정 집단의 필요에 의해 조작되고 통제된다는 것이다. 홉스봄의 이러한 성찰은 전통이 과거를 이용한 '상상된 문화의 총체'일 수 있다는 각성을 불러일으킨 한편, 만들어진 전통을 통해 '현재로부터 부과되는 질문에 대한 답'을 찾는 새로운 시도들을 촉발시켰다. 전통이 단순히 전승되는 것이 아니라 현대적 필요에 따라서 해석되고 선택된다는 인식이 새롭게 주목받기 시작한 것이다.

전통에 대한 시각은 마을의례를 보는 관점과도 연결된다. 전통의 한 부분으로서의 마을의례는, 전통을 어떻게 정의하는가에 따라 폐기·보호의 대상 또는 재창조의 대상이 될 수 있다. 전통이란 정태적이고 수동적인 것이기 때문에 사회발전을 저해한다는 아이젠스타트의 시각은, 전통문화를 문화지체 요인으로 간주했던 1960,70년대 한국의 인식과 상당부분 조응한다. 급진적인 근대화를 추진하던 한국에서 전통문화는 사회발전을 가로막는 장애물로 선전되었으며, 이에 마을의례 역시 '오래된 관습의 폐단', '허례허식', '미신' 등의 구호와 함께 사람들에게 부정되었다.

하지만 이에 대한 반작용으로 근대화로 인해 사라지게 된 전통의 구출, 즉 마을의례의 회복과 유지를 역설하는 목소리도 생겨나게 되었다. 일례로 최길성(1989)은 전통사회의 세계관과 특성이 집약된 신앙으로서 마을신앙을 규정하면서 근대화·산업화를 거치며 이것이 단절 혹은 쇠퇴하고 있다고 안타까워했다. 비슷한 맥락에서 표인주(2001) 역시 사회변화로 인해 마을의례가 본래적 형태와 가치를 상실하고 있다고 평가하면서 정부 차원에서 지원을 주문하기도 했다. 이들의 관점은 마을의례를 전통문화의 중요한 부분으로 간

주해 그 가치를 인정했다는 점에서 의미가 있으나, 전통을 ‘단순히 물려받은 것’으로 보는 설츠의 관점을 이어받아 마을의례를 고정적이고 불변하는 것으로 규정했다는 점에서는 한계를 갖는다.

전통이 현대적 필요에 따라 재해석되고 선택될 수 있다는 홉스봄의 주장은, 창조되는 전통으로서 마을의례의 가치에 주목하게 만들었다. 김종대의 서달산 산신제에 대한 연구(2009)가 그 예가 될 수 있는데, 현재 흑석동에서 전승되고 있는 산신제는 겉으로는 한국 전쟁을 거치며 단절된 고래의 흑석동 산신제를 계승한 듯 보이나 실제 완전히 만들어진 전통이다. 제의형식이나 구성원의 성격, 제의 목적이 원래 흑석동 서달산 산신제와 완전히 달랐던 것이다. 그러나 그럼에도 불구하고 새로 만들어진 산신제에 대한 연구는 의의를 갖는다. 과거의 의례를 근거로 현재 전승을 분석하던 마을신앙에 대한 연구경향에서 탈피해, 변화된 환경 하에서 사람들의 필요에 따라 전통이 해석되고 활용되는 방식을 보여주었기 때문이다.

그러나 많은 경우 의례는 전적으로 고정불변하지도 완전히 새롭게 만들어지지도 않는다. ‘진정한 전통들이 보여준 내구성과 적응력을 ‘전통의 발명’과 혼동해서는 안 된다’는 홉스봄(ibid: 31)의 주장처럼 전통의 지속이라는 맥락에서 명맥을 잇고 있는 의례들이 상당수 존재하고 있기 때문이다. 벨(Catherine Bell 2007: 286)은 의례와 전통 사이의 밀접한 관계를 전제하면서 대부분의 의례가 어떤 방식으로든 전통에 기대고 있다고 밝힌 바 있다. 하지만 덧붙여 전통성이 불변성을 의미하는 것이 아니라고 강조하면서, ‘불변성이란 일반적으로 시간의 경과를 무시’하는데 비해, 전통성은 ‘현재를 종속시키는 과거의 권위에 대한 호소’가 개입한 것이라고 구별했다(ibid: 295). 의례는 변화하는 사회 내에서 계속 적합성을 유지하기 위해 어느 정도 변화해야 했던 동시에, 의례로서의 권위를 유지하기 위해서 전통적 요소를 토대로 하는 것이 필요했다는 것이다.

브로델(Fernad Braudel 2006)의 장기지속에 대한 논의는 마을의례를 이해하는 또 다른 방식을 제안한다. 그는 단기적인 사건 혹은 중기적인 요소들에 의해 사회가 바뀐다는 기존의 역사학적 해석을 넘어, 보다 장기 지속되는 요소들에 주목할 것을 주문했다. 즉, 어떤 요인들은 빨리 소멸해서 역사에 아무런 영향을 끼치지 못하지만, 어떤 요소들은 오랫동안 지속되면서 역사의 흐름을 방해하고 역사를 형성한다는 것이다. 전통의 경우에도 마찬가지다. 전통의 어떤 요소들은 사회 변화와 함께 사라지지만, 어떤 요소들은 변화를 제약하거나 제어한다.

이필영(1996: 454)은 전통 내에 지속되는 부분과 변동되는 부분이 맞물린 상태로 존재한다는 사실을 인식하고, 전자가 후자를 ‘일정한 범위 내에서 재해석’하는 기능을 하고 있음을 밝혔다. 그 실례가 바로 한국의 혼례다. 조선시대 유교식 가례에 따른 혼례가 강요됐기는 하지만 실제 민간층에서는 민간신앙적 요소나 기존의 혼례 관행들이 잔존하여 절충적 형태의 혼례 풍습이 진행되었다. 이는 마을의례에도 적용된다. 일례로 강정원(1999)는 야쿠트의 으흐아흐 축제를 검토하면서 사회주의 및 체제 변화 등을 거치면서 으흐아흐 축제의 내용이나 의미는 달라졌으나 축제의 기본 틀은 변화하지 않고 야쿠트인들에게 지속되는 전통으로 남았다는 사실을 보여주었다. 즉, 하나의 마을의례 속에 ‘시간과 문화에 따

라 끊임없이 변화하는 요소'와 '핵심적인 가치로서 지속되는 요소'들이 공존하고 있다는 것이다.

이상의 논의들을 종합해 볼 때, 오늘날 전승되고 있는 마을의례에는 과거로부터 지속되어 온 전통적 요소와 현재적 필요에 따라 변화한 요소들이 함께 존재하고 있음을 알 수 있다. 때문에 마을의례의 현재를 이야기 할 때 무엇이 변화한 요소이고 지속되는 요소인지, 그 원인 혹은 추동력은 무엇인지에 대해 명확히 이해할 필요가 있다. 마을의례의 변화는 임의적이고 즉흥적인 것이 아니라 현재 사회의 요구나 질문을 수용한 과정으로 풀이된다. 특정 문화 요소는 새롭게 등장한 반면 다른 문화 요소가 소멸되는 현상을 설명하기 위해서는 그러한 대체 현상이 나타나게 된 배경이나 원인, 이를 가능케 한 힘 등을 '적응'이란 맥락에서 살펴봐야 한다는 것이다. 하지만 이런 변화들이, 지속되는 요소들의 제약을 받는다는 사실 역시 간과해서는 안 된다. '과거의 권위' 혹은 '전통적 가치'로서 전승되고 있는 요소들은 장기 지속되는 성질을 갖고 변화의 범위를 제어하거나 제한한다.

또한 변화하는 부분과 지속되는 부분은 서로 긴밀하게 연결되어 하나의 의례 체계를 완성하고 있다. 이들 간의 상호작용에 주목해야 하는 이유가 바로 이 때문이다. 지속되는 요소들은 보수적 속성을 갖고 마을의례의 변화와 재편을 제한한다. 하지만 마찬가지로 마을의례가 변모하고 재탄생하는 과정에서 기존 전통의 관념과 상징들은 새로운 문화요소를 위한 자원이나 원천으로 활용되기도 한다. 결국 마을의례의 변동은 지속되는 요소에 의해 일정한 범위 내에서 조절 받으며, 지속 역시 변동을 전제로 한 '변동 속의 지속'이라고 규정할 수 있는 것이다. 때문에 마을의례의 존속을 이해하기 위해서는 사회·경제적 변화 속에서 파생된 '변이 요소'와 시간을 가로질러 유지되는 '지속 요소' 사이의 균형 혹은 경합에 주목할 필요가 있다. 변화하는 요소들과 지속되는 요소들이 상호 작용하는 과정에서 마을의례의 지속이 이루어진다는 볼 수 있는 것이다. 변화와 지속 간의 상호작용의 과정에서 마을의례를 이해할 경우, 마을의례에 대한 새로운 연구관점을 확보할 수 있다. 즉, '과거 對 현재', '쇠퇴 對 발명'이라는 이분법적 시각에서 탈피해 역동적인 과정의 맥락 위에서 마을의례의 지속이 설명 가능해 지는 것이다.

2) 마을의례 전승 집단에 대한 연구들

마을의례의 존재는 마을 공동체, 즉 전승 집단이 의례를 인정하고 수용하고 있음을 방증한다(Rappaport 1999: 144-145). 사회적으로 약속되거나 공동체 사이에 공유된 의미체계에 따라 의례를 해석하고 수행하는 사람들이 존재하기 때문에 마을의례가 존속할 수 있다는 말이다. 그러나 시대적 맥락 혹은 환경에 따라 마을의례가 변화하듯, 전승 집단의 성격이나 구성 역시 고정적이지 않다. 달라진 사회·문화적 상황이나 경제적 이해관계, 현재적 필요 등에 따라 항상 변화 가능한 것이다. 이에 전승 집단과 의례 사이의 관계, 나아가 전승 집단과 사회 구조와의 관계를 어떻게 설정할 것인가에 대해 많은 학자들이 고민해 왔으며, 이 과정에서 적극적인 행위자로서의 전승 집단에 대한 관심이 촉발되었다.

살린스(Marshall Sahlins 1976)는 전승 집단 자체가 갖는 능동성에 주목한 학자였다.

그는 의례가 사회 조직과 문화 및 상징체계를 지속시키는 한편 역으로 이를 변형시킬 수도 있다고 주장했는데, 이것이 가능한 이유가 사람들의 문화적 실천 때문이라고 보았다. 사회 구조에 일방적으로 영향을 받는 것이 아니라 능동적으로 외부에 적응·대응하는 문화 주체로서 마을의례의 전승 집단이 주목받기 시작한 것이다. 그에 따르면 전승 집단은 규칙이나 구조에 따라 의례를 단순히 재생산하는 것이 아니라 변화한 상황이나 문제에 대해 적극적으로 대응하는 사람들로, 이들은 실천을 통해 ‘역사를 창조하는 주체’⁴⁾가 된다.

문화적 주체성을 가진 집단으로 지역 주민들을 인식할 경우, 마을의례의 변화와 지속에 대한 논의는 제고될 수 있다. 마을 외적 변화에 의해 전승 집단의 성격이 바뀌고 그 결과 마을의례가 변화한다는 일방향적 도식이 설득력을 잃어버리는 까닭이다. 대신 마을 안팎의 구조 변화와 함께 이에 대한 지역민들의 대응과 적응 전략이 함께 작용하여 의례에 영향을 끼친다는 주장이 새롭게 힘을 얻는다. 이에 코마로프 부부(Jean & John Comaroff 1993: xvi)는 의례를 성스럽거나 신비로운 것으로 보는 관점에서 벗어나 이를 역사화(historicize)한다면 의례가 창조적(creative)이고 구성적(constitutive)인 실천으로 재조명될 수 있으리라 보았다. 의례를 단순한 전통의 반영으로 보는 대신 행위자의 ‘의미 있는 실천’으로 파악할 경우, 그 실천은 그것이 발생하는 환경 속에서 단순히 재생산되는 것이 아니라 변형되는 것까지 포괄하게 된다는 것이다.

하지만 하나의 전승 집단 내에서도 특정 집단이 어떤 집단과 다른 실천을 보이는 경우가 있다. 일례로 어떤 의례를 실행하는데 있어 어느 집단은 반대하는 반면, 어느 집단은 소극적으로 지지를 표하고 다른 집단은 이에 적극적으로 동참한다. 이 현상을 설명하기 위해서 강정원(2002b: 22)은 전승 집단 내부에 존재하는 다양한 집단의 역학관계에 주목했다. 즉, 마을 주민들 내부의 이해관계가 상호충돌 혹은 타협하는 과정에서 마을의례가 단절되거나 지속된다는 사실을 밝힌 것이다. 또한 그는 전승 집단의 이해관계가 분화되는 기준으로 크게 세 가지를 제시했는데, 계층(class), 세대(age), 성(gender) 등이 그것이다. 양반/서민, 지주/소작인 등의 신분에 따른 계층 구분이 사라진 현대 사회에서 마을 주민들의 계층을 구분하는 기준은 주로 경제력이나 사회적 위세 등이다. 오창현(2005)이나 이창언(2007) 등은 생업에 대한 가치관 변화 혹은 생산관계 변화에 따른 주민들의 위계 구조 재편이 마을의례의 성격을 변화시킨 사례를 심층적으로 분석한 바 있다. 일례로 이창언은 근대화로 인해 어업에 대한 경시풍조가 약화되면서 농업과 어업에 종사하는 주민들 사이의 위계가 재조정되고, 그 결과 마을 제당이 분화와 통합을 거듭하는 모습을 소개했다.

세대 및 성별에 따른 전승 집단의 분화와 마을의례의 변화를 연결한 연구들은 많지 않다. 특히 성별을 기준으로 한 논의는 ‘남성은 마을의례’, ‘여성은 가정의례’라는 전통적인 이분법에 따라 마을의례에서 남성의 주체성을 강조하고 여성의 역할을 주변적으로 여기는 경향이 강했다. 그러나 1960년대 후반 사회·경제적 변화로 말미암아 세대별, 성별 역할이

4) 살린스는 새로운 상황에 맞도록 문화구조를 적응시키는 인간의 실천 자체가 역사 과정 그 자체라고 보았다. 사람들이 그들 자신의 문화적 풍조에 따라 자신들의 역사를 만들고 의례는 사람들이 역사를 만드는 행위의 빈번하고 중심적인 사례가 된다고 본 것이다(Bell ibid: 163).

달라지면서 정승모(1981), 임세경(2008), 김준(2009) 등의 논문에서 고령의 주민, 여성 집단이 마을의례의 중심적인 전승 혹은 복원 주체로 부각되고 있음을 소개하기 시작했다. 그러나 아직 연구의 양이 많지 않고 관련 현상을 소개하는 데 중점을 두고 있어 추후 연구가 더 필요한 상황이다. 현재 마을의례의 전승에서 노인과 여성들의 역할이 매우 핵심적이며, 이들에 대한 추가적이고 심층적인 연구가 더 필요하다는 주장이 여러 학자들(예를 들어 Dobrowolski 1958; Myerhoff 1984)에 의해 제기되고 있는 상황에서, 다층적인 전승 집단에 대한 고찰은 마을의례의 전승을 설명할 새로운 관점을 확보하는데 도움을 줄 수 있을 것이다.

상기의 논의들을 수용하여, 연구자는 아방리 주민들의 능동적인 실천을 중심으로 아방리 산고사의 지속을 설명하고자 한다. 이들의 실천을 이해하기 위해서는 사회·역사적 맥락과 함께 이에 대한 주민들의 대응 혹은 적응 전략에 대한 고려가 선행될 필요가 있다. 마을 주민들의 실천과 그 실천의 조건들을 구성하는 맥락에 따라, 마을의례의 절차나 형식이 (재)생산, 변형, 강제되기 때문이다. 시간성 혹은 역사적 맥락과 주민들의 다양한 실천들을 연결하는 것은 사회 구조와 사람들의 실제 생활세계를 연결하는 작업과 일맥상통할 것인데, 이를 통해 '역사의 주체'로서의 주민들의 면모와 '역사적 과정'으로서의 마을의례의 성격을 보다 명확히 이해할 수 있으리라 본다.

또한 전승 집단 내부의 다양한 역할 및 분화 관계에 대한 관심은 의례의 주체가 되는 사람들의 인식이나 의식의 실재를 유추하는데 도움을 줄 수 있다. 마을 주민들은 복합적이고 복잡한 이해관계에 따라 상이한 의미부여 혹은 상이한 실천을 한다. 마을의례의 실천은 이러한 다층적이고 분화된 이해관계가 경합하거나 균형을 이루는 과정에서 이루어지는 것이다. 이에 본 연구에서는 아방리의 민족지 자료를 통해 전승 집단 내에 존재하는 다양한 주체들의 실천이 실제 어떤 방식으로 드러나는지, 이들의 상호작용을 통해 마을의례의 현재가 어떻게 구성되는지 구체적이고 면밀하게 살피고자 한다. 다양한 주체들의 실천과 이들의 상호작용을 통해 '주어진 것'으로서의 마을의례가 아니라 '관계적'이고 '구성적'인 것으로서의 마을의례의 실재가 잘 드러날 것이기 때문이다.

3. 연구내용과 연구방법

본 논문은 조사지역을 아방리로 한정하고, 아방리 주민들⁵⁾의 기억 속에서 오랫동안 이어져 온 아방리 산고사의 지속과 변화를 고찰하고자 한다. 경기도 지역은 서울에 인접한 관계로 빠른 근대화가 이뤄졌다. 때문에 정치적·경제적 혜택을 먼저 누린 반면, 그만큼 전통의 해체를 타 지역보다 빨리 경험하기도 했다. 이에 비해 아방리가 속한 광명시 학온동 지역은 전 지역이 개발제한구역으로 지정되어 있어 전형적인 경기도 농촌마을의 특색을 상당부분 유지하고 있다. 특히 아방리는 3대 이상 마을에 거주한 토착민 집단이 80여 명이 넘고 주민들의 상당수가 농업에 종사하고 있어 마을신앙을 관찰하기에 적합한 지역이

5) 연구자가 '주민'이라 범주로 설정한 사람들은 행정상 주민등록이 학온 2통으로 등록된 사람들이 아니라, 소위 '토착민' 집단으로 아방리에 거주한 지 3대를 넘는 사람들을 가리킨다.

다.

이곳은 레드필드(Robert Redfield 1965: 4)가 공동체 연구의 이상적 모델로 제시했던 ‘소규모 공동체(little community)’의 속성에 부응하는 부분이 많다. 그는 소규모 공동체의 특징으로 명확성(distinctiveness), 소규모(small), 단일성(homogeneous), 자급자족(self-sufficiency)을 들었다. 지금은 도로가 나서 도심으로의 접근이 용이해졌지만, 과거 아방리는 구름산으로 둘러 싸여 접근하기 어려운 산골마을이었다. 다른 마을과 지리적 경계가 명확했을 뿐 아니라, 산으로 가로막혀 자급자족적 생활을 영위해야 했던 지역이기도 하다. 또한 금천 강씨, 남원 양씨, 김해 김씨 등 세 성(姓)이 마을 주민의 다수를 차지하는 집성촌이기 때문에 공동체적 결속이 높다. 마지막으로 아방리는 영회원⁶⁾, 금천 강씨 종산(宗山), 아방리 줄다리기 및 농요 등 다양한 전통 문화자원이 전승되는 지역이다. 이들은 아방리 산고사가 변화하는데 자원으로 활용되는 한편, 마을 주민들이 전통에 대한 관심을 환기시키는 장치가 되기도 했다. 마을의 역사와 문화에 자부심을 갖고 있는 주민들은 연구자에게 적극적인 제보자가 되어 주었다.

산고사와 같은 민속들에 대한 기록은 비교적 최근이야 이뤄졌기 때문에 아방리 산고사의 본래적 형태와 절차를 정리하는 일은 쉽지 않다. 그러나 아방리 산고사의 지속과 변화를 논의하는데 과거의 산고사가 ‘기준’ 역할을 하는 까닭에, 이를 파악하는 것이 반드시 필요했다. 주민들의 말처럼 아방리 산고사의 역사가 삼백 년이 넘는다면 그 긴 시간의 흐름 위에서 그 형태와 의미는 계속 동적으로 변화했을 것이다. 그러나 현재 주민들이 기억하는 산고사는 계속 변화하는 것이 아니라 1960년대 후반⁷⁾을 기점으로 뚜렷이 구별된다. 그들에게 1960년대 이전의 산고사는 본래 전통을 엄격하게 따른 이상적 형태의 마을의례였다. 절차나 형태, 구조가 “삼백 년 전 그대로”였다는 것이다. 이에 비해 1960년대 이후의 산고사는 이전의 산고사를 ‘기준’으로 하여 변형 혹은 재편된 것이다. 아방리 주민들의 현재적 역사인식을 고려하여, 본 논문에서는 1960년대 이전의 산고사를 유형화하여 현재 아방리 산고사의 지속과 변화를 분석하는 기준으로 삼으려 한다.

과거를 재구성하기 위해서는 과거를 직접 경험하거나 과거의 이야기를 들은 주민들의 기억에 많은 부분을 의존할 수밖에 없었다. 과거 산고사에 대한 기록은 거의 이뤄진 적이 없을뿐더러 축문이나 제비(祭費)의 사용내역과 같은 문서는 한국전쟁과 마을회관의 이동, 주재 집단의 이주나 사망 등으로 전해지는 것이 없었다. 그러나 아방리의 마을 특성상, 아직 다수의 토착민 집단이 같은 지역에 살고 있고 이들 중 80대 이상의 고령층의 제보자가 10명 이상 생존해 있어서 그들의 기억을 통해 산고사의 본래적 모습을 비교적 자세하게

6) 경기도 광명시 노온사동에 있는 조선 후기 소현세자의 빈 강씨의 묘소. 1991년 10월 25일 사적 357호로 지정되었다.

7) 아방리 주민들은 아방리 산고사가 단절된 시점을 정확히 기억하지 못했다. 혹은 1950년 한국전쟁 이후 산고사가 십 수 년 간 중단된 것으로 기억하는 반면, 다른 사람은 1960년대 초반까지 전통 형태의 산고사가 진행된 것으로 기억했다. 1960년대 이전 아방리 산고사를 주도했던 세대들이 대부분 세상을 떠났고, 현재 생존해 있는 80대 이상의 고령 주민들은 당시 산고사의 주재 집단이 아니었기 때문에 산고사 단절 시기에 대한 정확한 정보를 얻을 수 없었다. 그러나 부활 시점에 대한 주민들의 기억은 정확한 편이다. 1967년 대동굿 이후 아방리 산고사가 재개되었기 때문이다. 주민들은 대동굿이 있기 최소한 4.5년 전에 마을의례가 중단되었다고 기억한다. 아방리 산고사의 단절 전후, 혹은 변화 전후를 나누는 시점인 ‘1960년대’는 대동굿이 행해진 시점을 기준으로 연구자가 설정한 것이다.

유추해 낼 수 있었다.

기억에 대한 알박스(Maurice Halbwachs 1992)의 통찰은 주목할 가치가 있다. 그에게 기억이란 주관적인 사고의 범주가 아니라, 사회 속에서 되새겨지고 제한되고 인식되는 ‘사회적 작용’이다. 때문에 공유되는 기억은 ‘집합 기억(collective memory)’으로 명명된다. 알박스의 견해를 빌리자면 아방리 주민들의 기억 역시 사회적 합의(social arrangement)에 의해 구축된 것이고, 사회 구조와 문화의 다층적 영향을 받은 결과물일 것이다. 이에 연구자는 아방리 주민들의 기억에 작동한 다양한 사회문화적 요소들을 파악하기 위해 노력했다.

1960년대 이후 아방리 산고사의 변화는 사회·경제 구조의 변화 및 이에 따른 사람들의 인식 변화를 중심으로 논의될 것이다. 정부 주도의 산업화 정책, 즉 도로의 개통과 국토개발계획의 시행, 산업공단의 개발, 농기계 보급 등은 아방리의 생업과 토지이용형태, 인구 구조 등을 뒤흔들어 놓았다. 이에 ‘농업’, ‘토지’, ‘성(性)역할’ 등 아방리 주민들의 삶에 핵심을 이루는 의미체계들 역시 흔들리기 시작했다. 이에 대한 논의는 도시 개발과 관련한 문헌을 검토하고 주민들의 인터뷰를 활용하는 방식으로 진행할 것이다.

본 논문의 개괄적인 순서는 다음과 같다. 먼저 2장에서는 연구대상지인 아방리의 민족지적 현재를 드러내고, 아방리와 토착민 집단인 금천 강씨, 사적(史蹟)인 영희원과 관련한 지역사 개괄을 통해 아방리 주민들이 인식하고 있는 문화적 전통과 역사의식을 살펴본다. 3장에서는 아방리 산고사의 전통과 단절을 고찰하여 사회 구조 변화에 따른 산고사의 단절 배경을 고찰한다. 먼저 아방리 주민들에게 전통으로 기억되고 있는 1960년대 이전 산고사의 절차와 형태를 복원하고 그 사회적 의미와 기능을 밝힌다. 아방리 산고사는 농업이라는 생업 공동체에 기반을 둔 마을의례로서 주민들의 결속을 돕고 마을의 규범과 질서를 유지하는데 큰 역할을 담당했었다. 그러나 1960년대 이후 사회경제적 변화에 따라 주재 집단이 약화되고 마을 공동체가 분화되면서 아방리 산고사는 단절되게 된다. 농업 구조 및 생업환경 변화, 이로 인한 주민들의 이해관계의 다각화가 산고사의 단절에 어떠한 미쳤는가를 이 장에서 분석한다. 4장에서는 아방리 산고사의 부활 과정을 고찰함으로써, 아방리 산고사의 전승력과 이를 가능케 한 요인들이 무엇인지 검토한다. 달라진 사회경제적 구조에 맞춰 아방리 주민들은 산고사를 재탄생시켰다. 이 와중에 여성을 중심으로 한 새로운 주재 집단이 등장하고 의례의 형태와 의미체계도 변화했다. 새로운 의례 상징도 나타나는데, ‘소현세자빈 강씨’이라는 마을의 역사적 인물이 신격으로 등장하면서 주민들의 다양한 해석들이 충돌하게 된다. 하지만 동시에 마을의례 내에서 강제력을 갖고 전승되는 부분 역시 발견된다. 의례적 문법 혹은 규칙으로 강제되는 것이 그것이다. 연구자는 수 세대에 걸쳐 전승된 마을의례 전통과 변화한 마을 내외적 구조, 마을 주민의 새로운 이해관계 등을 중심으로, 아방리 산고사가 존속할 수 있었던 힘이 무엇이며 아방리 주민들이 어떤 전략적 실천을 했는가를 고찰할 것이다.

많은 경우 단절된 전통들이 시간이 지나면서 완전히 소멸되는데 반해, 아방리 산고사는 단절된 지 4,5년 후 재개·전승되었다. 근대화와 마을의례의 단절을 단순한 인과관계로 설명할 수 없다는 증거다. 근대화 이후에도 마을 주민들에 의해 실천되고 있는 아방리 산고

사를 이해하기 위해서는 실제 주민들의 생활 세계에 존하는 다양한 요인들의 상호관계에 주목할 필요가 있다. 아방리 산고사의 단절과 재개에는 국가의 도시개발 정책과 아방리 주민들의 문화적 실천이 함께 작용했다. 한국의 근대화 과정, 특히 20세기 도시개발이라는 물리적 환경 변화는 아방리의 생업과 가치관, 의례 등을 변모시켰다. 전승 집단의 분화와 다층화는 전통적 산고사의 위상을 뒤흔들고 그 존재이유에 대한 회의를 야기했다. 그러나 주변 마을과 구별되는 아방리 지역의 특수한 상황들은 산고사의 부활과 재창조를 이끌었다. 새로운 이해관계를 가진 전승 집단 및 마을의 상황에 적응한 의례형식이 이 때 등장했다. 마을 안팎의 구조 변화와 지역사의 맥락, 이에 대한 전승집단의 대응이 상호 작용하는 과정에서 마을의례가 부활하고 유지되었다는 말이다.

재개된 아방리 산고사의 전승 집단은 크게 ‘성(gender)’, ‘세대(age)’, ‘동족(kinship)’ 등에 따라 구분할 수 있다⁸⁾. 남성 집단과 여성 집단 사이의 역할과 인식 차이, 연령 집단 별 행동의 구별, 그리고 마을 토박이 집단인 강씨, 김씨, 양씨 사이의 위세 경쟁 등이 그것이다. 그러나 본 논문에서는 동족에 대한 논의는 제외하고 나머지 기준들을 중심으로 전승 집단의 실천을 검토하고자 한다. 연구 범위가 지나치게 광범위해지는 것을 막기 위한 것도 있지만, 주로 아방리의 특수한 상황에 기인한 측면이 크다. 세 개 성씨의 집성촌인 아방리에서 동족 집단 사이의 관계는 매우 복잡적이고도 특수한 형태를 띠고 있다. 누대에 걸쳐 가족 간의 불화나 과거의 신분 관계, 재산 문제와 같은 여러 가지 집안 사정이 복잡하게 얽혀 있어 마을의례의 지속에 대한 일반적인 논의를 전개하기에 무리가 있다.

연구자는 논문을 위해 두 차례에 걸친 현지조사를 실행했다. 2012년 8월부터 9월까지 마을의 전반적인 분위기를 파악하는 시기로 통장, 노인회장, 부녀회장 등을 만나 조사에 대한 허락을 구했다. 기본적인 문헌조사를 중심으로 마을의 생태환경 및 생업, 역사에 대한 개괄적인 정보를 얻었다. 본격적인 조사는 2012년 10월부터 2013년 3월까지 이루어졌는데, 농번기인 10월에서 11월에는 마을주민들의 생업 및 일상을 관찰하였다. 아방리 산고사 및 시제에 대한 참여관찰 역시 이 시기에 이루어졌다. 참고로 2012년 아방리 산고사는 11월 15일(음력 10월 2일)에, 금천 강씨의 시향제는 11월 26일에 치러졌다. 마을주민에 대한 심층인터뷰는 농한기인 11월 말부터 2월 말까지 집중적으로 시행되었다. 이 외에도 사회관계를 파악하기 위해 마을의 대동회(매년 1월 1일), 노인회(매달 1일) 등이 열릴 때 참가했으며, 토지 문제에 대한 지식을 얻기 위해 마을 내 공인중개사 사무소들을 수차례 방문하기도 하였다. 인터뷰 장소는 많은 경우 마을회관을 겸한 경로당에서 이루어졌으나 필요한 경우 직접 자택을 방문하기도 했다. 주로 마을에 장기간 거주해서 마을 역사나 의례에 대한 지식이 풍부한 주민 30여 명과 만났는데, 이 중 70,80대 주민들 10여 명이 주요한 제보자(key informant)가 되어주었다. 이들은 고령임에도 불구하고 비교적 뚜렷한 기억을 갖고 연구자의 질문에 성실히 답해 주었다. 본 논문에서 큰 따옴표(“ ”) 안에 넣은 문장은 제보자들의 구술을 그대로 옮긴 것이다.

8) 아방리 주민들은 1950년 토지개혁 이전 대다수가 소작농 신분이었다. 전통적인 세거집단인 금천 강씨 사람들 중 일부는 자기 토지를 소유하고 있었으나 잔반(殘班)으로서 소규모 자작농에 그쳤다. 때문에 경제력에 따른 계층(class) 간 구별은 뚜렷하지 않았다.

II. 연구지역의 개관

1. 아방리의 인문·지리적 환경

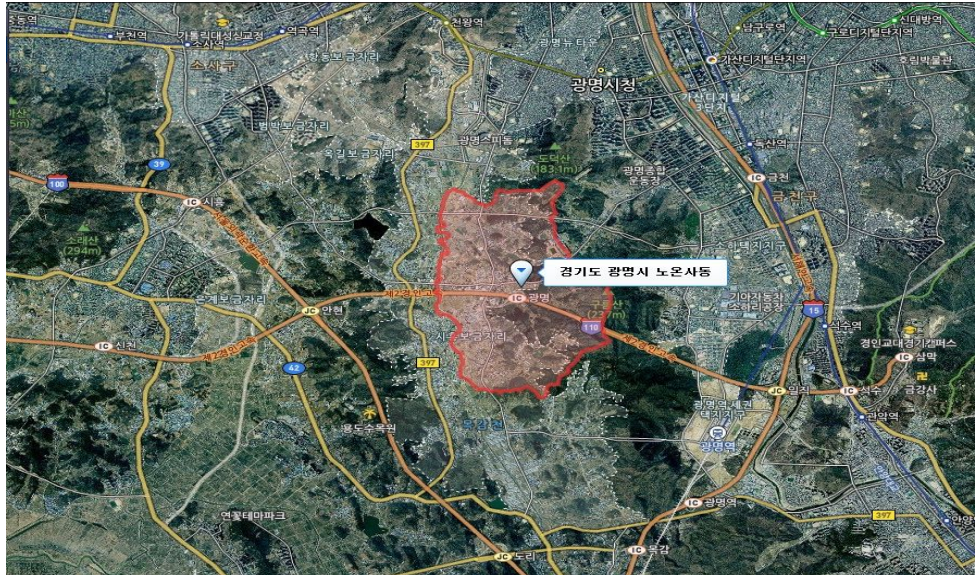
연구대상지역인 아방리의 인문·지리적 환경을 살펴보기 앞서, 아방리가 속한 광명시에 대해 먼저 살펴볼 필요가 있다. 이를 통해 광명시의 도시들 사이에서 아방리가 갖고 있는 위상을 짐작해 볼 수 있기 때문이다.

광명시는 1981년 이전까지는 시흥군 서면의 일부 읍에 불과한 한촌(閑村)이었다(광명문화원 1999: 9). 그러나 80년대 본격적으로 도시개발이 진행되면서 서울의 위성도시로 급성장, 1981년 시로 승격되었다. 광명시의 개발이 활발하게 진행된 가장 큰 이유는, 서울 및 경기도의 다른 주요 도시들을 연결하는 길목에 위치하고 있다는 입지요건 때문이었다. 광명시는 북쪽으로는 서울시 개봉동, 서북쪽으로는 서울시 천왕동, 북동쪽으로는 서울 가리봉동과 시흥동, 남동쪽으로는 경기도 안양시, 남서쪽으로는 경기 안산시, 서쪽으로는 경기 시흥시와 인접하고 있다. 이에 1950년대부터 서울과 인접해 있는 시흥군 서면 광명리와 철산리 일대는 서울로부터 유입되는 인구로 인해 도시화 현상이 두드러졌다. 서울시 구로구와 경계를 직접 맞대고 있기에 행정구역만 다를 뿐 사실상 서울시내권과 크게 다르지 않았던 것이다(오문선 2003: 519). 1963년 서울특별시 도시계획구역으로 편입되면서 광명시 일대는 교통의 요충지로 성장한다. 현재 광명시를 지나는 큰 도로들만 개괄해도 다음과 같다. 먼저 서울과 경기를 연결하는 남부순환도로가 광명시 철산동 북부에 접하고, 광명시 북쪽은 경인국도가, 동쪽은 서해안 고속도로가 지난다. 제2경인고속도로가 시를 관통하고 있기도 하다. 2000년 지하철 7호선, 2004년 고속철도 광명역사가 개통되면서 서울 접근성은 더욱 높아졌다.

현재 광명시의 역할은 크게 두 가지로 요약된다. 하나는 구로공단 개발과 더불어 노동자들을 위한 베드타운(bed-town) 기능을 하는 것이고, 다른 하나는 서울과 경기도 지역을 잇는 교두보로서 교통과 물류의 중심지 역할을 하는 것이다. 1960년대 중반 한국 근대 산업화의 발원지라 불렸던 구로공단이 조성되면서 공단 근로자를 위한 주거공간이 필요해졌다. 이에 1963년 시흥군 서면 광명리와 철산리가 서울시 도시계획구역으로 편입되고, 1968년과 1972년 사이에 대한주택공사에서 38만평의 택지를 조성하기에 이른다(국토지리학회 2006: 504). 광명시가 시흥군에 속해있던 1960년대 당시 인구는 12,000명 수준이었다. 그러다 광명시청이 개청하던 1981년 154,000명을 넘어서 1990년도에는 300,000명 이상으로 급증한다. 광명시의 인구증감은 거의 정확하게 철산·하안동 아파트 개발 시기⁹⁾와 일치하고 있는 것이다. 또한 1994년에 제2경인고속도로의 광명시 노온사동-일직동 구

9) 1982년과 1986년 철산동 저층 아파트의 입주가 시작되었다. 이후 1989년과 1990년에 철산·하안동 고층 아파트 입주가 시작되었다. 이때 인구 증가를 보면 1982년 189,266명, 1986년 250,205명, 1989년 304,476명, 1990년 328,803명의 추이를 보인다(광명시청 2006: 27).

간이 개통됨에 따라 아방리 일대의 교통 환경은 괄목할 정도로 개선된다. 도시 접근성이 높아지고 승용차 및 화물차의 교행량도 급증했다. 이와 함께 아방리 일대에 대규모 화훼 단지가 조성되기 시작했는데, 총 면적 40,000m² 규모의 서서울 화훼유통센터가 그것이다. 도로 상황이 개선되고 대규모 화훼단지가 조성되면서 아방리 인근에는 음식점, 물류창고 등이 속속 건설되기 시작했다.



[그림 1] 노온사동의 위치

아방리는 광명시 서남부에 위치한 지역으로 행정구역상 광명시 학운동 2동에 속해있다. 학운동은 전체 면적이 12.90km²로서 광명시 전체면적의 33.5%를 차지할 정도로 넓은 지역이지만, 전체 동이 개발제한구역으로 지정되어 있어 광명시에서 유일하게 농촌마을이 남아있는 곳이기도 하다. 이로 인해 아방리는 자연마을의 형태와 전통을 비교적 잘 보존할 수 있었지만, 개발에서 소외된데 따른 마을 주민들의 불만 역시 내재해 있다¹⁰⁾. 학운동이라는 명칭은 1981년 광명시가 탄생하면서 법정동인 가학동과 노온사동을 합쳐 하나의 행정동으로 만들면서 붙여진 것이다. 아방리는 이 중 노온사동에 속해있다.

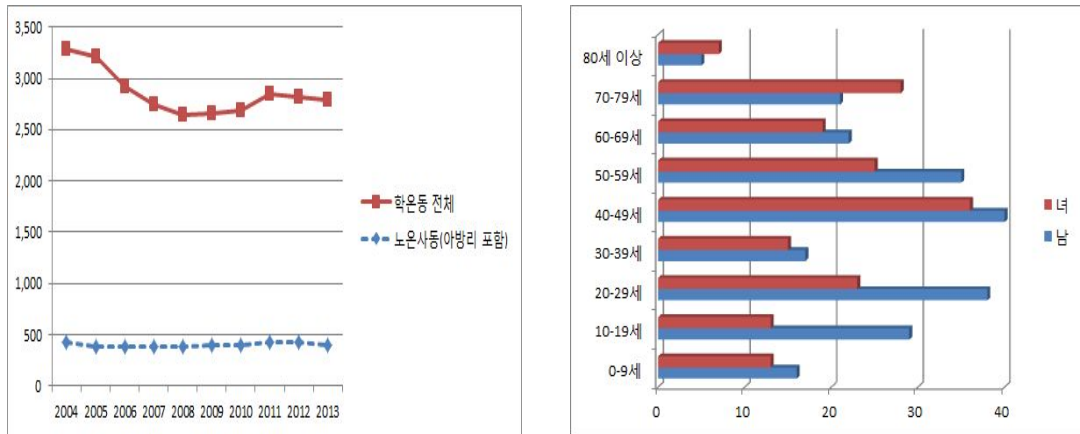
아방리는 능말, 가운데말, 새터말 3개 자연마을이 합해져 만들어진 마을이다. 마을 중앙을 관통하는 도로가 뚫리기 전에는 이 세 개 마을이 지리적으로 붙어 있었고, 두레를 꾸리거나 줄다리기 등의 마을행사를 할 때 늘 함께 했었다고 한다. 주민들이 현재 주로 거주하고 있는 곳은 가운데말과 새터말이다. 마을은 3개 성씨로 이루어진 집성촌인데, 금천 강씨의 수가 20호 이상으로 제일 많고, 남원 양씨가 7호, 김해 김씨가 6호 정도 거주하고 있다. 원래는 강씨, 김씨, 양씨 순으로 세대 수가 많았으나 김해 김씨들이 개인적 사정으로 여럿이 마을을 떠남에 따라 현재 강씨, 양씨, 김씨 순으로 바뀌었다고 한다. 금천 강씨의 입향과 마을의 형성은 때를 같이 하는 것(약 1600년대 후반)으로 보는 것이 정설이고,

10) 일례로 학운동지 작업을 하던 광명문화원 조사원들은 마을 주민들로부터 개발제한구역 해제나 주변 개발과 관련한 질문을 받았다고 한다(광명문화원 1999: 16). 마찬가지로 연구자 역시 여러 주민들로부터 개발제한구역 지정에 따른 마을의 불편이나 관련한 불만에 대해 들을 수 있었다.

이후 김해 김씨가 200여 년 전쯤 먼저 들어오고(약 1800년대) 이후 100여 년 쯤 지난 뒤 남원 양씨(약 1900년대)가 정착했다.

아방리 동쪽에는 구름산이 위치해있다. 구름산은 높이 237m로 광명시에 가장 높은 산으로, 소하동과 노온사동의 경계를 이룬다. 구름산의 남쪽에는 가학산과 서독산이, 북쪽으로는 도덕산이 이어져있다. 원래 아방리에 소재한 산이라 하여 일명 '아방산', 혹은 '아왕봉'이라 불렀다고 하는데, 조선 후기에 구름 속까지 산이 솟아 있다고 해서 '운산(雲山)'이라 불리기 시작한 것이 지금까지 전해졌다. 마을 주민들은 '비가 오면 신기하게도 구름산 꼭대기 주변에만 구름이 몰려 있었다'고 기억하며 구름산을 신비로운 산으로 섬기고 있다. 마을에서 지내는 산고사도 구름산 산신령에 대한 것이다. 종교적 의미 외에도, 구름산은 아방리의 지리적 경계로 작용했다. 조선시대에는 서독산, 구름산, 도덕산의 산줄기를 경계로 서쪽에 위치한 가학동, 노온사동, 광명동을 '남면', 동쪽지역인 소하동, 일직동, 하안동, 철산동을 '서면'으로 나누었다고 전한다(광명시 1993: 58).

2013년 현재 학온동의 인구는 2782명으로, 학온동이 생긴 1981년에 비해 약 30% 이상 인구가 감소했다. 이농현상과 고령인구의 자연감소 등이 원인으로 작용한 듯 보인다. 그러나 연구대상지역인 아방리는 자연감소 외에 큰 인구변화가 없는 것으로 나타난다. 학온동 주민센터의 인구자료(2004-현재)를 토대로 학온동 및 아방리가 속한 노온사동의 인구변화를 개괄하면 다음 [그림 2]와 같다. 아방리에는 80여 가구, 130여 명이 살고 있다¹¹⁾. 이 중 아방리에서 3세대 이상 거주한 사람은 대략 80명 이상으로 추정된다.¹²⁾



[그림 2] 노온사동의 인구 추이 및 연령별 인구 분포

노온사동의 인구를 연령대별로 살펴보면 40대가 76명으로 18.9%, 20대가 61명으로 15%, 50대가 60명으로 14.9%를 차지하고 있다. 여느 농촌과 달리 청·장년층이 많은 이유

11) 인구통계가 동 단위로 집계되기 때문에 아방리의 정확한 인구를 알 수 없다. 논문에 표기된 수치는 학온 2통 통장을 통해서 얻은 정보에 근거한 것이다.

12) 개인정보보호 문제로 인해 아방리 주민들의 전출입에 대한 자료를 주민센터로부터 얻을 수 없었다. 다만 마을 토착민으로 현재 학온 2통장을 맡고 있는 강C씨는 '마을 원주민이 80명이 훨씬 넘지'라는 증언을 토대로 아방리 토착민들의 수를 대략 짐작할 수 있다. 또한 그는 '외지인의 비율은 10%도 안 되지, 한 5% 될까?'라고 이야기했다.

는 첫째 산업기반이 농업과 더불어 축산업, 화훼산업 등이 주요산업으로 자리 잡고 있기 때문에 젊은층의 정주가 가능했고, 둘째 도로가 발달한 까닭에 도심으로 출퇴근이 가능하여 청·장년층 중에서 정착하는 사람들이 많았으며, 셋째로는 싼 지대를 이용한 음식점, 공장 운영주인들이 유입된 까닭으로 보인다(광명문화원 1999: 39).

마찬가지로 65세 이상의 아방리 주민들 중 자녀와의 거주하는 가구의 비율이 부부 2인으로 구성된 가구의 비율보다 훨씬 높다. 연구자가 2013년 4월 1일 아방리 노인월례회에 참석한 15가구를 대상으로 거주 형태를 조사해 본 결과, 이 중 10가구가 자녀와 거주하고 있었으며 부부만 거주하고 있는 경우는 3가구에 그쳤다¹³⁾. 이를 통해 다음과 같은 두 가지 사실을 추론할 수 있다. 첫째 아방리가 청·장년층이 거주하고 생활하기에 사회·경제적으로 무리가 없는 지역이라는 사실이다. 일반적인 농촌마을의 경우 직장 또는 교육 문제로 인해 다수의 젊은 계층이 이농을 결심한다. 그러나 아방리의 경우 농촌의 외형을 유지하고 있으나 편리한 교통과 주변 지역의 기반시설 발달로 인해 굳이 도시로 이주하지 않고서도 도시화의 혜택을 누릴 수 있다. 둘째로 아방리 토착민 집단이 세대를 이어 유지되고 있음을 알 수 있다. 표본 집단으로 조사한 15가구 중 아방리에서 3세대 이상 거주한 가구는 13가구로, 대다수가 장남과 거주하고 있었다(9가구). 장남들은 결혼 이후에도 분가하지 않고 부모와 함께 살거나 혹은 분가했다라도 은퇴 이후 아방리로 돌아와 부모를 모시고 있었다.

아방리 일대는 개발제한구역 지정(1972년), 토지거래허가구역 지정(1999년) 등으로 도시개발 및 재산권 행사에 제한을 받아왔다. 그러던 2010년 5월 아방리를 포함한 노온사동 일대가 보금자리주택사업 부지로 선정되면서 이곳은 새로운 변화의 바람을 맞고 있다. 광명동, 시흥동, 노온사동 등을 아우른 광명시흥 보금자리주택지구 17.4km²에 총 9만5026가구의 주택을 건설할 계획이 발표된 것이다. 정부에서 추진하는 보금자리주택사업 중 최대 규모다. 그동안 도시 개발에 소외되었던 아방리 주민들은 향후 사업 추진 일정에 촉각을 곤두세우고 있다. 토지의 수용과 보상이 언제, 어떻게 진행되는가에 따라 아방리 지역사는 또 다른 전기를 맞이할 것으로 보인다.

2. 아방리의 역사

아방리는 금천 강씨의 선산이 위치한 곳이자 금천 강씨 최대의 집성지이다(광명시청 2006b: 87). 아방리의 형성과 발전은 금천 강씨의 역사와 매우 밀접한 관련을 맺고 있다.

광명지역의 고려 초 군현 명칭은 금천현(衿川縣)이었다가 여말선초에 금주현(衿州縣)으로 이름이 바뀌었다. 태종 13년 ‘주(州)’자가 붙은 군소 군현의 명칭을 ‘산·천(山·川)’으로 개칭하는 정책에 따라 다시 그 명칭이 금천현이 되었다. 이후 이는 지금의 광명·시흥·안

13) 연구자가 직접 조사한 바에 의하면 장남 혹은 차남과 거주하는 가구는 10가구, 부부만 거주하는 가구는 3가구, 혼자 거주하는 가구는 2가구였다. 혼자 거주하는 주민들은 모두 마을 외지에서 들어온 사람들이었다. 또한 장남과 거주하는 가구가 9가구로 대부분을 차지했고, 차남과 거주하는 가구는 1가구뿐이었다.

양·군포 일대를 포함하는 지역의 명칭으로 사용되었다. 강감찬 장군의 부친인 강궁진(姜弓珍)은 원래 신라 말 곡양현(이후 금주) 지역의 호족으로, 태조 왕건을 도와 후삼국 통일에 앞장서 고려의 개국공신이 된다. 이후 태조는 그를 삼한벽상공신(三韓壁上功臣)에 임명하고 금주(衿州)를 본관으로 한 성씨인 ‘금천 강씨’를 하사했다. 이로써 강궁진의 5대 조부인 ‘강여청(姜餘淸)이 지금 금천 강씨의 시조가 되었다. 강궁진과 금천 강씨 집안은 그 후 금천현을 기반으로 한 지방 호족 세력으로 탄탄한 기반을 다지게 된다.

아방리가 금천 강씨의 집성촌으로 본격적으로 역사에 등장하게 된 것은 강석기(姜碩期, 1580~1643) 때부터다. 강석기는 1640년(인조 18년) 우의정에 오른 인물로, 출생은 황해도에서 했으나 금천 노온사리(현 아방리)에 살고 있는 큰아버지 댁에 양자로 입적되면서 아방리와 인연을 맺게 된다¹⁴⁾. 1616년(광해군 8년) 문과에 급제하여 관직에 나갔으나 인목대비 폐위에 반대하면서 낙향, 금천 강씨의 선산이 있는 아방리에 정착하게 된다. 금천 강씨의 선산이 언제부터 아방리에 있었는지 정확히 전해지지 않는다. 다만 현재 금천 강씨의 종친회장을 맡고 있는 강E씨(79세, 남)의 20대조 ‘강양’(1417년 사망)의 묘가 아방리에 있는 것으로 미루어 늦어도 15세기 이후에는 형성된 것으로 추정할 수 있다. 또한 강석기의 증조부 강뢰, 조부 강유경, 생부 강찬의 무덤이 모두 아방리 선산에 있는 것으로 보아, 강석기 집안이 아방리 일대에 근거지를 잡았음을 짐작케 한다¹⁵⁾.

1627년 강석기의 둘째딸이 인조의 며느리이자 소현세자의 빈(이후 민희빈 강씨)으로 간택되면서 금천 강씨의 위세는 더욱 커진다. 국혼 당시 승정원 동부승지였던 강석기는 이후 병조참지, 대사간, 부제학, 이조참판 등을 두루 역임한다. 그의 아들들 역시 관직에 오르며 입신양명했다. 당시 금천 강씨는 아방리 민촌에서 1km 가량 떨어진 구름산 기슭에 집성촌을 이루어 살았는데, 기와집들이 빼곡하여 주민들은 이곳을 ‘기와집골’이라 불렀다고 한다. 그러나 소현세자 사망 이후 강빈이 역모의 주도자로 몰려 사사되면서 금천 강씨는 멸문지화를 당하게 된다. 강석기의 관직이 추탈되고 일가족은 모두 장살(杖殺)되었다. 다른 친족들도 토지를 몰수당하고 귀양을 가거나 화를 피해 다른 지역으로 도망가면서 아방리에서의 금천 강씨의 기반은 완전히 무너지게 된다. 금천 강씨 종친회 고문을 맡고 있는 강A씨(80세, 남)는 당시의 상황을 이렇게 설명했다.

가문이 멸문지화 당하고...우리 무덤이 30기가 넘게 거기(아방리 선산) 모셔져 있는데...(나라에서) 거기에 일체 들어가지 못하게 해서 거기에 숲이 이만큼 우거졌어요. 집안 사람들은 거의 다 죽고 아니면 살아남기 위해 성을 바꾸고 숨어 살기도 했어요. 숙종 때 복권되면서 할아버지들 명예를 다시 찾게 되고, 금천 강씨 사람들을 다시 찾으니까 다들 뽀뽀이 흠뻑이 흠뻑이, 딱 한 분이 살아계셨는데 그분이 석기 할아버지 후손이에요. ‘후’자 ‘망’자 할아버지라고. 그분 후손이 하나 살아남아서 자손들이 이렇게 다시 퍼지게 된 거지. (강A씨, 2013.02.16.)

14) 광명시지(1993: 285)에는 강석기가 ‘금천현 서면 노온사리에서 출생·성장하였다’고 기록되어 있으나 금천 강씨 종친회 고문인 강A씨에 따르면 강석기의 출생은 황해도라고 한다.

15) 전종한(2002: 89)은 특정지역에 묘소가 3대 이상 지속적으로 남겨져 있는 경우 그곳으로 이주한 것으로 판단할 수 있다고 말했다.

강석기의 손자였던 ‘후망’은 집안의 여종이 업고 충청도로 도망한 덕분에서 목숨을 구했는데, 그가 낳은 4형제가 지금 금천 강씨 일가를 다시 이루었다. 특히 큰 아들인 ‘봉서’는 금천 강씨의 복권 이후 다시 아방리로 돌아와 정착했다. 강봉서¹⁶⁾의 귀향은 대략 1700년대 중후반으로 추정되는데, 그는 생활 기반이 완전히 무너진 상태에서 거의 맨손으로 집안을 다시 일으켜 세웠다고 전한다. 아직 반상의 구별이 남아있던 시기였기는 하지만 금천 강씨는 잔반(殘班)의 신분으로 토지나 관직 등의 사회적 기반을 완전히 상실한 상태였다. 멸문지화의 후유증으로 관직에 나가길 꺼렸다는 이야기로 미루어, 그들의 삶은 서민들의 그것과 별반 차이가 없었으리라 짐작된다. 과거 금천 강씨의 거주지였던 ‘기와집골’은 이후 버려져, 지금도 깨어진 기와장과 멧돌조각이 발견되는 공터로 남아있는데, 마을 주민들은 이곳이 과거 ‘기와집골’이라는 것을 잊고 지금은 ‘개와집골’, ‘개죽골’이라는 명칭으로 부르고 있다¹⁷⁾.

1717년(숙종 43년) 강석기에 대한 복권이 이루어지고 이듬해 폐출되었던 소현세자빈 강씨의 위패와 시호가 회복된다. 금천 강씨 선산에 버려지다시피 해서 묻혔던 강빈의 묘소 역시 새롭게 정비되게 된다. 민회빈 강씨의 묘는 처음에 민회원으로 추존되었다가 1903년(고종 40년)에 다시 영회원(永懷園)으로 개칭되어 지금에 전한다. 강빈의 복권으로 아방리는 ‘강빈의 묘가 있는 곳’이라는 정체성을 새롭게 확보하게 되는데, 아방리의 자연마을 중 하나인 ‘능말(혹은 능촌)’의 명칭은 여기서 유래한 것이다¹⁸⁾. 금천 강씨 후손들은 능말을 중심으로 정착하여 퍼져나가기 시작하는데¹⁹⁾, 후대로 내려오면서 가운데말, 새터말 등으로 분가하여 번성했다. 2000년 통계청이 발표한 자료에 의하면 한국 내 금천 강씨는 668호 총 2,065명이 있는 것으로 되어 있다. 아방리에 모여살고 있는 금천 강씨는 23호다.

16) 강봉서(1605-1682)는 강석기의 증손으로 숙종 44년(1718년), 숙종의 어가행렬 중에 격쟁하여 금천 강씨 집안의 복권을 강력하게 호소한 인물이다. 상소 이후 숙종은 경연에서 이 문제를 제기하고 다음 날 강빈복사를 재심의할 것을 요구한다(양철원 2004: 65).

17) 마을 주민들에게 ‘왜 이곳을 개죽골이라고 부르냐?’고 물으면 모두 ‘그냥 옛날부터 그렇게 불렀다’, ‘특별한 의미가 없다’고 대답한다. 그만큼 과거 금천 강씨 집안의 위세가 잊혀졌다는 증거일 것이다.

18) 혹자는 아방리 역시 아왕(阿王), 즉 애기능(영회원의 속칭)에서 유래했다고 주장한다. 그러나 아방리의 옛 명칭이 ‘앙외’, ‘아외이’ 등으로 불렸던 것, 금천 강씨 족보에 아방리가 ‘鷲方里’로 표기된 점 등을 볼 때 둘 사이의 연관성을 확신하기는 어려울 듯 하다.

19) 금천 강씨들이 능말을 중심으로 정착하게 된 데는 두 가지 이유를 추측할 수 있겠다. 하나는 능말이 선조들의 묘와 가깝다는 것이고 다른 하나는 강봉서의 후손들이 영회원을 관리하는 참봉으로 봉직하는 경우가 많았다는 사실이다.

III. 아방리 산고사의 전통과 단절

1. 마을 전통으로서의 아방리 산고사

아방리 산고사는 아방리의 주산(主山)인 구름산의 산신에 대한 마을제이다. 주민들의 기억 속에 산고사는 삼백년 넘는 역사를 갖고 있는데, 금천 강씨 집안의 재기로 아방리가 다시 번성하기 시작한 1700년대 초반부터 이것이 시작되었다는 주장이다. 물론 마을의례를 지속하는 대부분의 마을이 마을의 형성과 마을의례의 역사가 일치한다고 주장하는 상황²⁰⁾에서 주민들의 말을 사실 그대로 받아들일 수는 없다. ‘전통이 권위를 갖기 위해서는 안정되고(secure) 쓸모 있는(usable) 과거를 가져야 한다’는 콘(Bernard Cohn 1983: 167)²¹⁾의 말처럼 주민들이 산고사에 권위를 부여하기 위해 산고사의 역사를 최대한 끌어올렸을 가능성을 전혀 배제할 수 없기 때문이다. 그러나 확실한 것은 아방리 주민들은 마을의 산고사가 삼백년 넘게 지속되었다고 믿고 있다는 사실이다. 그들에게 산고사는 마을의 시초, 나아가 마을의 정체성과 연결될 만큼 중요한 행사다. 금천 강씨의 재(再)입향과 함께 산고사가 시작되었지만 이것은 금천 강씨 ‘집안 행사’가 아니라 ‘마을 행사’로 마을 사람들의 인식 속에 강하게 자리매김하고 있다. ‘마을에서 가장 중요한 행사가 무엇인가?’라고 물었을 때 즉각 ‘산고사’라고 답하는 것 역시 이를 방증한다.²²⁾

연구자가 만난 제보자 중 가장 나이가 많았던 양A씨(83세, 남)는 일제 강점기였던 1940년대 말에도 아방리 산고사가 치러졌다고 기억한다. 소학교에 다니던 무렵 마을 어른들이 산고사가 끝나고 음식을 나눠주던 모습을 보았던 것이다. 양B씨(80세, 남) 역시 10세 남짓이었을 때 산고사 떡을 얻어먹기 위해 몰래 마을 어른들을 따라 산을 올랐던 기억을 갖고 있다. 다른 제보자들 역시 선친으로부터 혹은 마을 어른들로부터 “아방리 산고사는 옛날부터 지내던 것이다”라는 이야기를 전해 들으며 성장해 왔다. 한국전쟁 중 잠시 단절되기는 했지만, 주민들이 기억하는 기간 동안(1940년대-1960년대) 아방리 산고사는 지속되었으며, 그 형식 역시 ‘전통 그대로’를 따랐다.

일반적으로 민속 문화에서 사용되는 원형개념이 적용되는 시기가 19세기, 즉 조선후기에 해당된다는 인식(강정원 2002b: 9)에 미루어 볼 때, 100년 이상 전승되던 마을의례에

20) 예를 들어 경북 송산리 정실 동제, 경북 평지리 동제, 충청 안섬당제, 충청 홍성 수룡동 당제, 전남 완도 약산 당목당제 등은 모두 마을의 형성 혹은 입향조의 유입과 마을의례의 시작을 같이 보고 있다.

21) Bestor(1992: 24)로부터 재인용

22) 마을의례의 시작에 대한 논의는 아직 합의된 것이 없다. 삼국시대부터 고려, 조선을 거치면서 산신에 대한 제사권을 두고 지배계층과 피지배계층은 갈등을 빚었으며, 조선시대 국가가 공식적으로 산신에 대한 제사를 시행하는 동안에도 마을 단위의 의례는 지속되었다(최종성 2002). 지금 형태의 마을의례가 언제부터 시작되었는가에 대한 문제에는 18세기나 19세기 초라는 주장(정승모 1991)이 설득력을 얻고 있지만, 고대국가의 제천의식(부여의 영고, 고구려의 동맹 등)에서 그 기원을 찾는 학자들도 많다(표인주 1994, 이기태 1999).

형태나 의미의 변화가 없었다고 보기는 힘들다. 매년 반복되는 마을의례라고 해도 실천될 때마다 새롭게 해석되고 변화하기 때문이다. 주민들의 기억을 통해 이런 미묘한 변화를 짚어내기란 거의 불가능한 일이다. 또한 주민들의 기억은 서로 교환되고 공유되면서 하나의 '집합기억'의 형태로 남아있다. 이에 연구자는 마을 주민들의 구술을 중심으로 경기지역 마을의례 문헌들을 비교·검토하여 아방리 산고사의 전통적 형태를 파악해 보았다.

1) 아방리 산고사의 유형과 절차

한국 마을의례는 다음과 같이 유형별로 분류 가능하다²³⁾. 밑줄과 함께 굵게 표시된 부분은 아방리 산고사의 유형이다.

- 제의일자: 고정형, 택일형
- 의례횟수: 1회형, 2회형, 다수형
- 제의 대상의 수: 단수형, 복수형
- 제당의 형태: 당집형, 수목형, 제단형, 신앙물(장승·솟대·입석)형, 복합형
- 제의의 수행 양상: 제사형, 무속형, 복합형, 풍물형
- 주재 집단²⁴⁾: 남성, 여성, 혼성

아방리 산고사는 매년 음력 10월 초이틀 하루동안 행해지는 마을의례다. 날짜는 오래전부터 고정되어 있었다고 하는데, 만약 마을에 부정이 있거나 '당주가 깨지는 일'²⁵⁾이 있으면 이듬해 음력 이월 초하루로 미뤄 고사를 지냈다. 만약 음력 이월에도 부정이 생기면 그 해에는 제의를 거르고 넘어갔다. 제의를 지내지 못할 부정이나 당주가 깨지는 원인은 여느 마을의례의 것과 유사하다. 마을의례를 막는 부정 중 최고로 치는 것은 '피[血]부정(不淨)'이었다. 아방리 산고사가 행해질 음력 10월에 마을 누군가가 출산을 할 경우, 부정하다 하여 산고사는 미뤄졌다. 개가 새끼를 낳는 것도 부정으로 여겼다. 때문에 음력 10월에 출산이 임박한 임신부는 미리 마을 밖으로 내보내졌으며, 마찬가지로 이유에서 생리 중인 여성은 산고사 준비에 참여하거나 의례에 참관하는 것이 엄격히 금지되었다. 마을에 상(喪)이 나거나 당주가 송장을 본 경우에도 산고사는 미뤄졌다. 특히 '당주를 잡은 사람'은 죽은 것이나 부정한 것을 보지 않기 위해 당주를 맡은 날로부터 외부 출입을 삼갔으며, 상가에 다녀온 사람과 만나는 것도 피했다고 한다. 마을 주민들은 이러한 부정들을 '산 부정(피와 관련한 부정)', '죽은 부정(죽음과 관련한 부정)'이라 구분하고 있었다.

23) 한국향토문화전자대전 (<http://m.grandculture.net>, '마을신앙' 검색)

24) 주재 집단이란 특정 의례가 실행되고 전승되는데 필요한 인적 풀(pool)을 통칭하는 것으로서, 제관과 같이 실제 의례를 집행하는 主祭者 집단, 보존위원과 같이 안건을 처리하고 제관 등을 선출하는 議決者 집단, 의례 집행에 전면적으로 나서지는 않지만 주제자와 의결자들을 도와 실무적인 일과 온갖 잡무를 처리하는 비교적 젊은층에 속하는 後繼者 집단 등을 아우른다(김태우 2008: 147).

25) 마을의례를 주재할 당주가 부정을 입어 산고사를 주관할 수 없게 된 상황을 말한다. 당주가 부정을 입은 경우 다른 사람으로 대체해 의례를 진행하지 않고 이듬해 이월 다시 당주를 선출해서 의례를 맡겼다고 한다.

아방리 산고사의 제의대상은 산신령이다. 이는 경기도에서 일반적으로 나타나는 마을신앙의 특징이다. 김종대(2004: 14)는 경기도 마을신앙의 일반적인 특징으로 산과 관련한 의례가 많다는 점을 꼽은 바 있다. 조선총독부가 조사한 『部落祭』(1937)에 경기도 마을신앙에 산제가 많고 신격의 명칭도 산신이 가장 많다는 기록이 남은 점, 이후 문화재관리국에서 실시한 설문조사(1967)에서도 경기도 마을의례의 약 44%가 산신제라는 것 등이 그 근거다. 그러나 수대에 걸쳐 산고사를 지내왔음에도 아방리 사람들은 산신령이 누구인지, 신격이 무엇인지에 대해서는 정확한 지식을 갖고 있지 않았다. “산신령이 누구예요?”, “성별이 뭐예요?”라는 연구자에 질문에 “산신령이 산신령이지, 뭐야?”, “구름산에 살고 있는 신령님이라고 알고 있지 성별 같은 건 몰라”라는 등의 대답이 돌아왔다. 마을 주민들에게 구름산은 ‘신령스러운 산’, ‘꼭대기가 늘 구름에 싸여있는 신비한 산’일 뿐 구체적으로 어떤 속성을 갖고 있으며 어떤 신격이 깃들어 있는지에 대해서는 무관심했다.

아방리 산고사가 행해졌던 장소는 구름산 중턱에 위치해 있는 소나무 앞이었다. 따로 제당이나 제단은 두지 않았고 나무 앞에 있던 자연석을 제단 대신으로 삼았다. 마을 주민들은 ‘희한하게 생긴 나무’, ‘작지만 멋있게 생긴 나무’, ‘악송(惡松, 잘 자라지 못한 소나무)’ 등으로 이를 기억했다. 크지는 않지만 수령은 오래됐던 소나무로 사람들은 여기에 신령스런 힘이 깃들어 있다고 믿었다. 주민들은 이 당산나무 앞에 음식을 진설해 놓고 의례를 진행했는데 나무에 직접 손을 대는 일은 없었고, 의례가 끝난 후 일부 음식을 남겨 걸어놓을 때에도 이 소나무에 직접 걸지 않고 옆에 있는 다른 나무들을 이용했다고 한다.

제의는 해가 지고 난 후에 이뤄졌다. 강B씨(81세, 남)는 날이 어둑어둑해 질 무렵 마을 어른들이 제의에 사용할 음식을 지계에 지고 산을 오르기 시작했다고 기억한다. 제의 시간은 대략 40.50분 정도 걸렸으며, 모든 절차가 끝나고 마을로 내려오면 밤 11시 정도가 되었다고 한다. 의례는 유교식 제사형으로 진행되었다. 미리 선출된 제관이 당주를 맡고 축관의 소임을 맡은 사람이 축문을 읽었다. 음식의 준비에는 여성이 개입하지만, 그 외 음식을 차리고 제의의 진행하는 데에는 여성의 참여가 엄격히 금지되었다. 아이들의 참여는 묵인됐던 것 같다. 양B씨는 제의가 끝난 후 나무에 매달아 놓고 가는 떡을 몰래 먹기 위해서 산고사를 지내러 가는 어른들의 뒤를 자주 따라갔다고 하는데, 의례가 끝난 후 아이들이 나무 위에 올라가 떡을 빼 먹어도 꾸중하는 사람들은 없었다고 한다.

아방리 산고사가 진행되는 과정은 a)대동회의 및 당주의 선택 - b)산고사 준비(금기·제계·제수(祭羞)²⁶⁾준비 및 장만) - c)산고사의 진행- d)평가로 이루어진다.

a. 대동 회의와 당주의 선택

제의일자를 기준으로 한 달에서 늦어도 이주 전에 산고사의 당주를 맡을 사람을 선출했다. 당주의 선택은 마을의 연장자 남성을 중심으로 한 마을 대동 회의에서 이뤄지는데, 일년간 무탈했던 집안의 사람 중 ‘깨끗한 사람²⁷⁾’을 골랐다. 당주의 후보로 거론된 사람은

26) 제수(祭需)는 제의에 소요되는 물품을, 제羞(祭羞)는 제례상에 차리는 음식을 뜻한다.

27) 마을 주민들이 ‘깨끗한 사람’이라는 데는 두 가지 함의가 있는 듯하다. 하나는 부정을 입지 않은 사람이란 뜻이고, 다른 하나는 구설에 오르지 않고 품성에 문제가 없는 사람을 가리킨다. 마을의례의 당주는 한 해 동안 마을의 평안을 책임지는 의례를 주관할 사람이라 당주가 깨끗하지 않을 경우 마을

하루에서 이틀정도 결정할 시간이 주어졌는데, 그 이유 중 가장 큰 것이 ‘산 부정’을 피하기 위해서였다. 당주의 후보로 거론된 사람은 집에 돌아가 아내와 며느리, 딸의 생리일이나 출산일 등을 계산해야 했다. 산고사를 준비하고 시행하는 동안 집안 전체가 깨끗하다는 사실을 확인해야 당주의 소임을 맡을 수 있었던 것이다.

사회 구성원 중 한 사람을 대표로 뽑아 제의를 맡길 경우, 제의는 대표자가 주재하지만 그 영향은 그에 한정되지 않고 다른 구성원들에게 직간접적으로 미친다(Hubert & Mauss 1964: 12). 때문에 당주를 맡는 사람에게는 마을을 대표한다는 명예만큼 책임감이 주어진다. 마을 주민들 사이에서 “당주를 서로 맡으려고 했어”, “당주 잡으면 힘드니까 안하려고 했지”라고 의견이 엇갈리는 것도 이 때문일 것이다. 신과 마을을 연결하는 종교행위의 주재자라는 측면에서 당주는 복을 더 많이 받을 수 있다고 믿어졌다. 그러나 다른 한편에서 산고사 이후 마을에 우환이 닥치면 당주에게 책임이 돌아오기에 쉽게 맡을 수 있는 자리가 아니었다. 때문에 종교적 신심이 매우 강하거나, 당주에게 주어지는 명예와 책임을 짊어질 수 있는 위세를 가진 사람, 혹은 여러 번 당주를 맡아 자질을 인정받은 사람들 중에 선택되었다.

b. 산고사 준비

일단 당주로 정해지면 여러 가지 금기를 지켜야 했다. 부부 간 합방이 금지되고, 매일 새벽에 목욕재계를 해 몸과 마음을 정결히 해야 했다. 부정한 언행을 삼가고 ‘산 부정’과 ‘죽은 부정’을 피해야 했다. 또한 집 앞에 금줄을 걸고 붉은 황토를 피워 놓아 외부인의 출입을 금하는 한편, 스스로도 먼 곳의 외출을 피하고 외출 시에도 남들이 다니지 않는 새벽 시간을 이용했다 한다²⁸⁾. 강B씨는 부모님이 당주를 맡았던 때의 기억을 이렇게 이야기했다.

우리 부친이 당주를 여러 번 했지. 그래 어머니랑 아버지랑 새벽에 일찍 (구름) 산에 올라가서 그 우물(일명 개죽골 약수터) 있잖아? 거기서 세수를 만날 했어. 일주일 간 매일. 그리고 그 고사 지내는 자리, 굽어진 소나무 있는데. 거기서 뭘 했는지 일주일 동안 뭘 하시더라구. 청소를 했는지 치성을 드렸는지.. 그리고 나서 마지막날, 산고사날이지. 그날 동네 사람들(남자)이랑 모두 함께 올라가서 제사를 지냈어. (강B씨, 2013.03.28.)

금천 강씨 묘역 뒤편에 작은 약수터가 있었는데, 제물의 준비와 목욕 재계에 반드시 이 물을 길어 썼다. 제주(祭酒, 조라술)도 이 물을 사용했는데, 제의일로부터 3일 전 당주가 직접 술을 빚어 당산나무 밑에 묻은 뒤 터주가리를 씌워 놓았다가 당일 파내서 사용했다. 제주를 묻고 나면 당산 주변에 원새끼를 쳐서 출입을 삼갔다.

전체에 화가 닥친다. 이에 주민들은 인격과 자질, 성격 등을 고루 파악해서 당주를 정했다.
28) 부정한 것이나 병에 걸린 사람과 마주치지 않기 위해서 약수터 물을 길거나 제의장소를 청소하려 갈 때 당주내외는 새벽 첫닭이 울던 4.5시에 일어나야 했다. 마을 사람들 역시 이 사실을 알고 약수터 근처 통행을 자제했다.

당주가 정해지면 마을도 근신에 들어갔다. 마을 경계에 금줄을 쳐서 외부인의 출입을 막았고, 행여 장사치라도 마을에 들어왔을 경우 제의가 끝나는 날까지 나가지 못하게 막았다. 마을 내 다툼이나 소란도 금지되었다.

제의에 사용되는 경비는 기본적으로 마을 사람들의 추렴으로 충당되었다. 쌀 1되를 기본으로 해서 집안 형편에 따라 보리 1되나 그 이상을 갖고 오기도 했다. 제의 후 남은 쌀이나 돈은 모아 뒀다가 이듬해 제비에 보태었는데, 시간이 지나면서 추렴이 축적되어 마을의 공동 기금만으로 산고사를 지내는 것이 가능해졌다고 한다. 장 보는 것은 남성들의 몫으로, 인근 시흥이나 영등포에서 제물을 준비했다. 가격 흥정은 엄격히 금지되었다. 음식을 준비하는 것은 당주의 부인을 비롯한 마을 여성들이 맡았다. 보통 제의 전날, 마을의 깨끗한 여성들이 당주집에 모여 음식을 장만했다. 부정한 사람은 스스로 알고 가려서 오지 않았다.

제물의 준비에서 가장 중요한 것은 소머리였다. 직접 소를 잡는 경우는 거의 없고 주로 인근 장에서 구입해 썼다고 한다. 아방리 사람들은 “산고사에는 반드시 소머리를 써야 한다”고 입을 모은다. 아방리 민속보존회장을 맡고 있는 양C씨(60세, 남)는 다음과 같이 이야기를 했다.

이건 내가 직접 들은 이야기야. 한 해는 마을에 흉년이 들어서 살림이 다 어려워. 그 해 우리 집안(남원 양씨) 친척 어른신이 당주를 맡았는데 돈이 없는 거야. 그래서 소머리 대신 돼지머리를 썼어, 산고사에. 그 뒤 그 어른신이 얼마 안 지나서 바로 돌아가셨어. 우리 아버지가 직접 나한테 그 얘길 해주시더라고. 구름산 산신령님한테는 꼭 소머리를 바쳐야 한다고. (양C씨, 2012.11.01.)



[그림 3] 광명시 마을신앙 문화지도 (광명시 1993: 582)

‘구름산 산신령은 영험한 신이라 돼지머리를 쓰면 안 된다’는 이야기는 아방리 주민들 사이에서 흔히 들을 수 있었다. 또한 반드시 황소머리를 써야 하며, 뿔이나 치아 등이 온전하게 남은 머리 통째여야 한다고 믿는다.

참고로 구름산 산신령을 대상으로 한 마을의례의 제물을 살펴보면 다음과 같다. [그림 3]은 광명시에서 1993년 조사한 마을의례 실태를 나타낸 지도로, 여기에는 구름산 산신령에 대한 의례를 시행하는 마을로 가리대, 서러리(설월리), 사들을 표시해 놓았다²⁹⁾.

음력 10월 초사흘 산신제를 지내는 가리대의 경우 주 제물은 돼지머리다(ibid: 622). 서러리

29) 연구자가 빨간색 원으로 표기한 부분이다. ⑥가리대 산고사, ⑦서러리 도당고사, ⑧사들 군웅제. 이 조사에서 아방리는 포함되어 있지 않다.

는 도당곳의 형태로 소머리를 이용해 제의를 올렸다. 사들의 마을의례는 군웅제라고 불리는데, 소머리를 기본으로 준비하나 상황이 여의치 않으면 돼지머리를 대신 장만한다고 한다(ibid: 604).

구름산을 공유한 다른 마을들이 의례에서 모두 소머리를 제물로 사용하지 않는다는 점에서 ‘구름산 산신령에게 반드시 소머리를 바쳐야 한다’는 믿음이 일반적이지는 않은 듯하다. 황소머리에 대한 의미 부여나, 돼지머리에 대한 금기는 아방리 산고사의 특징 중 하나로 간주될 수 있겠다. 아방리 산고사의 핵심 상징 중 하나인 황소머리에 대한 분석은 이후 4장에서 자세히 논의하겠다.

c. 산고사의 진행

아방리 산고사는 가정의 유교식 제사와 유사한 절차로 진행되었다. 당주를 포함한 3-5명의 제관³⁰⁾들이 당산나무 앞에 자연석 위에 제물을 진설한 뒤, 초와 향을 피우는 것으로 의례가 시작된다. 제물은 황소머리, 산적, 시루떡(시루째), 과일, 북어, 식혜, 나물 등이다. 제주는 미리 만들어 놓은 것을 체에 걸러 흘러나오는 술을 사용한다. 전통 제례의 순서에 따라 초헌(初獻)-아헌(亞獻)-종헌(終獻)이 이어진다. 의례 중에 독축도 이루어지는데, 마을의 안녕에 대한 기원과 산신에 대한 감사가 축문의 기본 골자였다고 한다³¹⁾. 축문은 마을에서 학덕이 높은 사람이 읽었다. 예전에는 글을 배운 사람이 별로 없었기에, 그나마 살림이 낫고 양반으로 한학을 배웠던 금천 강씨 집안의 어른이 축을 쓰고 읽는 일을 도맡았다고 한다.

축문을 태운 다음, 제관들은 음식을 조금씩 떼어 한지로 묶어 당산나무 옆 나무에 매달아 놓았다. 제관 이하 참석자들이 간단히 음복한 뒤 제물들을 챙겨 마을로 내려오면 대략 밤 11시경이 되었다고 한다. 당주 집에는 마을 주민들이 모여 기다리고 있었는데, 이들에게 소머리국밥 등을 대접하고 돌아갈 때는 진상한 제물을 가가호호 똑같은 몫으로 나누어 주었다.

d. 산고사의 평가

산고사는 깊은 밤 산 속에서 은밀히 이루어졌고 제의에 들인 정성이나 금기의 준수 여부는 당주 개인에게 달린 일이었기 때문에, 제의의 준비나 진행에 대해 마을 주민들이 직접 관찰해 평가할 수 있는 부분은 거의 없었다. 사람들이 ‘올해 산고사가 잘됐다, 잘못했다’를 평가하는 기준은 철저히 결과(outcome)였다. 산고사가 잘되었을 경우 그 해 마을 전체가 평안하고 무탈할 것이다. 그러나 마을에 우환이 생기거나 이변이 벌어지면 산고사가 그 원인이라고 보았다. 일례로 V씨는 어느 산고사 다음날 ‘산이 깨져라 들짐승이 팡팡

30) 제보자들은 제관의 수를 정확히 기억하지 못했다. 당주와 축관의 존재에 대해서는 확인할 수 있었으나 그 외 특별한 역할을 맡은 제관에 대해서는 이야기를 들을 수 없었다. 다만 제의를 위해서 당주와 축관이 산을 오를 때, 여러 명의 마을 남성들이 집꾼 겸 참관인으로 동행했음은 확인할 수 있었다.

31) 안타깝게도 축문의 내용은 전하지 않는다. 예부터 내려오던 축문이 있었다고는 하지만(강B, 양C 등의 제보) 한국전쟁을 겪고 세대가 바뀌면서 분실되었다고 한다. 현재 아방리 산고사에 사용하는 축문은 시중에서 판매하는 서적에 있는 것을 그대로 옮긴 것이다.

우는 소리'를 들었다. 산고사가 잘못돼서 '산이 노한 것'이다. 양A씨도 산고사가 잘못되면 호랑이가 산이 떠나가라 울었다고 기억했다.

양B씨는 산고사의 평가와 관련한 흥미로운 이야기를 들려주었다. 그가 7,8세 즈음 산고사를 지내러 가는 어른들을 따라가다가 목격한 경험담이다.

당주를 잡으면 고기 한 근이라도 더 먹을 수 있지 않을까 하고 하는 사람이 있어. 옛날에는 못 먹는 사람이 많았으니까 가난한 사람들이 서로 당주하려고 했거든. 그런데 당주 잡는 사람에게 부정이 있으면 산신령님이 벌을 내려. 마을에 어떤 사람이 당주를 잡았는데, 밤에 그러니까 떡시루랑 소머리랑 지게에 지고 산을 올라갔단 말이야. 나는 고사 끝나고 떡 매달아 놓으면 그거 숨었다 먹으려고 따라갔지. 그런데 사람들이 빨리 가려고 저수지 위를 가로질러 갔어. 그 때 저수지가 얼어있었거든. 그래, 그렇게 저수지 얼음 위로 여럿이 줄 지어 가는데, 걸어가던 짐꾼 하나가 미끄러져 넘어져버린 거야. 웬걸. 미끄러지면서 그릇 깨지고, 음식이 저수지 위에 다 쏟아지고. 70여세 먹은 노인이 허리를 다쳤지. 그게 다 당주가 부정해서 그런 거라고 사람들이 그랬어. (양B씨, 2013.02.20.)

이런 해석은 에반스-프리처드(E.E. Evans-Prichard 1976)가 주장한 책임해명이론(theory of accountability)과 유사하다. 무너진 헛간에 깔려 사람이 깔려 죽은 상황을 설명하기 위해 아잔데 부족은 '마술'이라는 초자연적 개념을 차용한다. '왜 하필 그 사람이 그 시간에 그 자리에 있었는가'를 '마술의 작용'이라고 해석한 것인데, 에반스-프리처드는 이런 상호 책임관계를 통해 개인과 제도가 연결되는 구조를 파악할 수 있다고 보았다. 상기의 경우도 마찬가지다. 구름산은 높지 않았지만 험준했기 때문에 무거운 짐을 진 짐꾼이 밧을 헛디디거나 넘어지는 일은 드물지 않았을 것이다. 그러나 산고사를 지내러 올라가는 상황에서 그런 일이 벌어졌기에 주민들에게 이를 '사고'가 아닌 '부정(不淨)'으로 인식했다. 그리고 이 '부정'은 당주의 자질문제, 즉 제 잇속을 챙기려다 산신령을 노하게 했다는 의심으로 이어져 이 사고를 설명하는 해석으로 회자되었다. 산고사를 잘못지내 '당주의 가족 중 누군가가 죽었다' 혹은 '마을의 누군가가 사고를 당했다'는 등의 이야기는 주민들의 입에서 입으로 퍼져 산신령의 영험함을 강조하는 한편 산고사에 대한 정결과 정성의 중요성을 부각시켜 사람들의 종교적 신심을 내면화시키는 기능을 했으리라 추측가능하다. 이로 인해 아방리 산고사는 '선택의 대상이 아닌 강제, 즉 경험적 타당성을 지닌 전통'(강정원 2002a: 57)으로 받아들여지게 된다.

2) 아방리 산고사의 사회적 의미

아방리는 오래 전부터 농업을 기반으로 생활 공동체를 형성해 온 마을이었다. 공동체 생활을 유지하기 위해서는 사회적 규범, 경제적 협업관행, 문화적 정체성, 종교적 합일감 등을 필수적인데(강정원 2002b: 11), 아방리 산고사는 이를 돕는 효율적인 장치로서 사용

되었다.

기계화·산업화 이전 한국의 농업은 집약적 노동에 대한 의존도가 매우 높았다. 조선 후기 보급된 이앙법은 제초 작업에 대한 일손은 덜어주었으나 농사 절기에 맞춰 모를 내야 하기 때문에 대규모의 노동력이 필요했다. 도맥 2작 체계의 정작 역시 맥작(麥作)과 도작(稻作)의 교체기에 집중된 노동을 요구했다. 농업용수 공급에 어려움이 많았던 상황에서 모내기와 논매기를 효과적으로 진행하기 위해서는 집약적인 공동협업노동이 필수적이었던 것이다³²⁾. 이에 마을의례는 지연 중심적 근린협동의 한 상징으로서, 마을 주민들의 사회적 결합을 위한 생산의례로 활용되어졌다(이기태 2004: 15). 아방리를 비롯한 경기도의 마을의례가 농업과 긴밀한 관련을 맺고 있다는 것은 제의일자에서 단적으로 드러난다(김종대 2004: 49). 경기도의 많은 마을의례가 음력 10월, 상달[上月]에 행해진다³³⁾. 이는 한 해 수확이 끝난 시점으로, 수확한 곡물을 이용해 마을의 수호신께 감사를 표현하는 것이 주목적이었을 것이다. 일례로 음력 10월에 도당굿을 하는 경기도 광주의 청택리에서는 일년 농사가 잘 되지 않을 때는 아예 의례를 하지 않는다고 한다(김택규 1985: 139). 산신이 농업을 관장하는 신이라는 것은 역사적인 자료를 통해서도 확인된다. 1913년 발견된 점선현(粘蟬縣) 신사비(神祠卑)를 보면 산신이 좋은 비바람을 일으키고 옥토를 주어 오곡이 풍성하도록 만드는 등의 큰 덕을 베풀었다고 나타나 있다(이용범 2001: 87)³⁴⁾.

공동체적 협업이 필수적이었던 농촌 마을에서 이에 위협할 가할 수 있는 갈등 요소들을 회피하는 것은 중대한 문제였다. 일례로 아방리에는 ‘물싸움’에 대한 기억이 남아있다. 관개시설이 없고 천수답 비중이 높았던 아방리에서는, 한정된 물을 나눠 써야 하는 상황이 벌어지면 물을 먼저 끌어 쓰려는 사람들 사이에서 다툼이 많았다고 한다. 강의 하류에 있는 사람이 물을 끌어가버리면 상류에 있는 사람들은 모를 내지 못해 시비가 붙었다. 양A 씨는 “물싸움은 무서운 거야”라고 당시를 회상했다.

또한 금천 강씨와 김해 김씨, 남원 양씨로 이루어진 아방리의 주민 구성 역시 공동체 결속에 문제가 될 수 있었다. 주지하다시피 아방리는 금천 강씨라는 양반 가문이 오랫동안 터전을 잡아 정착해온 지역이다. 이후 유입된 김해 김씨나 남원 양씨는 외지인으로서 토착민 강씨 집단과 갈등 혹은 경쟁할 소지가 많았다. 그러나 아방리의 경우 이를 효과적으로 제어해 온 것으로 보인다. 세 성씨들은 오랜 기간 같은 지역에 공존했고, 지연 공동체라는 범주 안에서 서로 균형을 이뤄 살아왔다. 이를 확인할 수 있는 것이 마을의례, 산고사다.

신분상의 이유로 금천 강씨는 남원 양씨, 김해 김씨가 함께 한 혼상계(婚喪契)나 두레에는 참여하지 않았다. 그러나 아방리 산고사에는 적극적인 주체로 활동했다. 대동회를 주관하거나 축문을 쓰고 읽는 일은 오랫동안 금천 강씨가 전담했다. 당주를 잡는 사람 역시

32) 한국 세시 풍속 사전(<http://folkency.nfm.go.kr/> ‘호미씻이’ 검색)

33) 경기도에서 마을의례가 10월에 치러지는 비율은 32% 정도로, 경기도 전 지역에서 나타나는 현상이다. 또한 지역적으로 경기 북쪽에는 10월 의례가 많고 충청도에 가까운 남쪽에는 정월 제의가 다수 나타나는데, 이를 통해 북부지역에서는 수확 의례, 남부지역에서는 기풍의례로서 마을의례가 행해지고 있음을 유추케 한다(김종대 1999: 90-91).

34) 한국고대사연구소 편(1992: 201-205), 이용범 (2000: 87)에서 재인용

금천 강씨 집안인 경우가 많았다. 이는 주민들 중 차지하는 비율이 높은 까닭도 있지만, 한학을 배운 식자층이자 마을 토착민으로서의 위세가 작용한 것으로 보인다. 그러나 남원 양씨와 김해 김씨 역시 아방리 산고사에서 적극적으로 동참했다. 특히 김해 김씨는 산고사 준비 중 힘든 일을 도맡아하여 주민들의 인심을 얻었다. 마을의례에 참여한다는 것은 마을 공동체의 사회적 관계망으로의 편입을 의미한다. 외지인으로서 마을의례에 참가할 자격을 얻었다는 것은 마을 구성원으로 인정받았다는 증거이자, 다른 마을 구성원들과 지속적으로 상호관계를 맺는 통로를 확보했다는 사실과 연결된다. 때문에 금천 강씨 뿐 아니라, 김해 김씨와 남원 양씨 모두에게 마을의례는 필요한 기제였다³⁵⁾. 이에 김택규(1979: 252)는 동성집단의 사회적 결합이 씨족 조직을 중심으로 이어진다면 각성 마을주민들의 사회적 결합은 마을의례를 통해 행해진다고 주장한 바 있다.

마을 사람들과 원활한 관계를 유지하기 위해서는 마을의례에 참여하는 것이 매우 중요했고, 이 과정에서 마을 공동체 유지에 필요한 위계와 질서가 재확인되고 강화되었다. 아방리 산고사에서 뚜렷하게 확인되는 위계는 성별(gender)과 연령(age) 집단에 대한 것이다. 성별은 산고사에 직접 참여할 수 있는가 없는가를 가르는 중요한 잣대였다. 여성은 산고사의 가장 핵심적인 절차에서 소외되었는데, 산고사의 제관이 되거나 산고사를 참관하는 것이 철저히 금지되었다. 장보기, 제수 나르기, 제의 주관, 경비 결산 등은 남성의 몫이고, 고사 전후의 음식 준비, 제수 분배 등은 여성이 맡았다. 당주의 부인은 예외적으로 제의 전 약수터나 당산의 청소와 함께 참여할 수 있었는데, 이는 당주와 함께 ‘깨끗한 사람’으로 마을의 공식적인 인정을 획득했고 보름간의 치성을 통해 정화 단계를 거쳤기 때문으로 추측된다.

연령집단의 위계가 단적으로 드러나는 부분은 제수의 배분에서다. 제의에 사용된 흥시는 마을의 최고 연장자에게 돌아갔다. 희소한 음식을 연장자부터 대접한다는 의미와 함께, 아버이를 상징하는 흥시(감)을 마을 어른에게 드리는 것으로써 마을 어른을 정점으로 한 마을 공동체적 결속을 다지는 상징적인 행위로 해석할 수 있겠다. 또한 잔치에 사용하고 남은 제수는 호수에 따라 똑같이 분배되었는데, 마을의 어른이 덕담과 함께 전하는 것이 일반적이었다. “산고사에 올린 음식은 복이 많다”, “정성 들인 떡이니 먹으면 우환이나 질병이 없을 거다”고 하여 주민들은 이를 받아가기 위해 늦은 밤까지 잠을 자지 않고 기다렸다. 창호지나 짚으로 싼 음식 뭉치를 건네며 마을 어른들은 주민들의 건강이나 자녀들의 학운을 빌어주었다고 한다.

세 개의 각기 다른 성씨로 이루어진 아방리에서 농업에 필요한 공동체 생활을 유지하기 위해서는 사회적 긴장을 완화하고 집단적 합일감을 강화할 수 있는 기제가 필요했을 터다. 아방리 산고사는 공동체적 규범을 확립하고 마을의 가치체계를 반복적으로 학습시킬 수 있는 효과적인 장치로 기능했다. 아방리 산고사를 통해 마을 주민들은 정서적·종교적 일체감을 공유함으로써 마을 공동체 안에 재편입 되었다. 또한 이 과정에서 토착민(금천 강씨)과 이주민(김해 김씨, 남원 양씨) 사이의 구분이 완화되고, 성별 및 연령 집단의 위계

35) 이는 마을의례가 혈연에 바탕을 둔 동족 성씨들 간의 대립과 갈등을 초월하여, 지연적 화합을 고취시킨다는 장주근(1975: 53)의 생각과 맥을 같이 하는 것이다.

는 강화·재확인되면서 주민들은 마을 질서 및 가치체계를 내면화할 수 있었으리라 추측된다.

2. 단절 : 도시 개발과 마을 공동체의 분화

주지하다시피 아방리 산고사는 한국의 전통적인 농업 공동체를 기반으로 한 마을의례였다. 그러나 1960년대 이후 아방리에 토지 개발, 농업의 기계화, 수도권 확장의 확대 등과 같은 근대적 요소들이 유입되면서 마을 안팎의 환경이 크게 변화했다. 이에 ‘당연히 지내야 한다’고 믿어졌던 산고사에 대해 ‘안 지내도 되지 않을까?’라며 의심하는 사람들이 생겨났고 ‘시대가 변했으니 지내지 말자’라는 주장이 힘을 얻게 되었다. 1960년대 아방리 산고사의 단절은 이런 배경에서 이뤄졌다.

1) ‘비이동성 도시화’

마을의례를 단절시키는 요인 중 중요한 것으로 인구 증감을 꼽을 수 있다. 농촌의 인구 감소나 도시의 인구 증가는 마을의례를 전승할 집단의 와해를 방증하는 것으로, 대규모 인구 이동은 마을신앙의 기반인 공동체를 변화시켜 마을의례가 쇠퇴하는데 주요한 원인으로 작용한다는 것이다. 그러나 아방리 주민들의 증언으로 미루어 광복 이후부터 지금까지 아방리에 대규모의 인구 유출입은 없었던 것 같다.

그럼에도 불구하고 아방리 산고사가 단절된 배경에는 1960년대부터 시작된 한국의 근대화가 있다. 근대화의 요인 내지 기준은 산업화(industrialization) 및 도시화(urbanization), 자본주의화(capitalization) 등 여러 가지를 들 수 있다(진필수 2008: 9). 이들은 개별적이라기보다는 복합적으로 작용했고, 단기간에 발생한 사건이 아니라 짧게는 수개월 길게는 수십 년에 걸쳐 진행되는 중·장기적 변화다. 때문에 근대화로 인한 아방리 산고사의 단절을 특정 시간에 이뤄진 사건으로 파악하기 보다는, 서서히 이뤄진 쇠퇴 혹은 약화의 과정으로 이해하는 것이 옳겠다.

(1) 교통의 발달

아방리 사람들은 공간을 이동하지 않았지만 마을 외적 요소들, 즉 농업기술의 발달이나 도시 인프라의 확충, 인근 지역의 공업화 등의 영향이 지역 내부로 침투하면서 ‘비이동성 도시화³⁶⁾’를 경험하게 되었다. 아방리의 비이동성 도시화는 도로의 개통에서 가시적으로 확인된다. 원래 아방리는 동·서·북쪽이 모두 산으로 둘러싸인 외딴 마을이었다. 구름산은 높이가 높지 않아도 험해서 당시에 호랑이 있다는 소문이 돌 정도였다. 여우나 멧돼지 등도 출몰해서 농작물에 해를 끼치는 경우도 잦았다.

36) 강정원은 사람들이 공간을 이동하지 않고 도시화가 진행되는 현상을 ‘비이동성 도시화’라 명명했다.(2002a: 60)

1960년대 초반까지 아방리 주민들은 가장 가까운 장이 있는 시흥 뱀내장터(현 시흥시 신천동 소재)를 이용하기 위해서는 왕복 세 시간 넘게 걸어 다녔다. 좀 더 큰 장은 죽마루(현 서울 영등포동)를 이용해야 했는데, 이는 편도로 세 시간은 족히 걸리는 거리였다. 그래서 당시만 해도 ‘서울 다녀온다’는 말은 영등포에 다녀온다는 말로, 영등포를 다녀오면 동네에 자랑할 만한 일이 되었다고 한다(광명문화원 ibid: 42).

마을에 도로가 뚫린 것은 새마을사업이 실시된 이후로, 대략 1960년대 중반 정도로 추정 된다. 도로가 뚫리면서 안양에서 개봉으로 가는 버스가 아방리를 지나다니기 시작했는데 배차 간격은 한 시간에 한 대였다고 한다. 비록 비포장도로였기는 하지만 근대식 도로망의 확충 및 교통수단의 등장은 아방리 주민들의 생활영역을 확장시켰다. 지리적 거리는 가까워도 산으로 가로막혀 다니기 힘들었던 안양과의 교류가 가능해진 것도 이 때부터다. 1899년 개통된 경인선은 단선으로 운행되어 제 기능을 못하다가 1965년 복선화되면서 매 30분마다 운행되기 시작했다. 인천 제물포에서 오류동을 거쳐 서울 영등포와 노량진을 연결하는 경인선의 확충으로 아방리 주민들은 오류동까지 도보나 버스를 이용해 이동하면 이후에는 기차를 이용해 서울 시내로 편리하게 접근할 수 있었다. 아울러 아방리에 직접적으로 도로가 개통된 것은 아니지만, 인근 시흥 가림동이나 광명 가학동 지역에 도로망이 확충되면서 버스가 다니기 시작했다. 이는 아방리 주민들이 조금만 도보로 이동하면 손쉽게 대중교통을 이용할 수 있게 됐다는 사실을 의미한다. 10리, 20리 길을 무작정 걸어야 했던 1950년대에 비교하면 괄목할 만한 변화다.

교통의 발전, 주변지역의 도시화는 아방리 주민들을 특정한 공간과 역사적 경험을 공유하는 공동체 집단으로 규정하는 것을 어렵게 만들었다. 주민들은 마을 공간을 가로질러 빈번하게 이동하고 사회적 관계망을 확장할 수 있었고, 더불어 생활 영역으로서의 마을의 의미는 퇴색되기 시작했다. 또한 도로의 정비로 농업에 대한 인식도 변화했다. 과거 주민들은 생산한 농산물을 판매하기 위해 직접 영등포에까지 이를 운반해갔어야 했다. 많은 양의 쌀을 매매할 경우 우(牛)마차를 이용했지만 대개의 경우 마을 사람들이 직접 머리에 이거나 지게로 져서 이동했다. 특히 아방리 주민들은 당시의 경험을 ‘지긋지긋하다’고 회상한다.

농사일도 힘들었지만 농사일 중간 중간에 영등포장에 가야 하는 건 더 힘들었어. “죽마루 갑시다”하고 누가 먼저 말하면 마을 여자들이 줄 서서 팔러 갔어. 쌀, 김치, 고추장 된장 등을 이고 가서 팔아야 돈 구경을 하지, 아니면 시골에서 어떻게 돈 구경을 하겠어. 거기서 다 팔아야 장을 봐서 집에 올 수 있지 (H씨, 2012.11.04.)

처음에 출발할 때는 누가 머리에 이어 주잖아. 그러니까 갈 수 있는데..가다가 팔이 아파 쉬려면 어째, 누가 다시 이어줄 사람이 있나? 그러니까 힘들면 머리에 인 채 그냥 앉아서 쉬어야지. 그러면 팔이 떨어져 나가는 것 같아. 목도 아프고. 아이구, 그 고생을 말로 어떻게 해 (I씨, 2012.09.23.)

새벽 1시쯤 (짐을) 지고 출발해. 구로동쯤 가면 동이 트거든. 거기서 일단 팔고 안 팔리면 당산 가서 또 팔고. 눈이 이만큼(종아리까지) 빠지는데 걸어서 가야해. 양말이나 제대로 있어? 버선 신고가면 발이 다 젖어 뽀뽀 얼지. (양A씨, 2013.03.15.)

운 좋게 영등포로 가는 중간에 매수자를 만나면 주민들은 고생도 덜하고 비교적 좋은 값으로 물건을 팔고 집으로 돌아올 수 있었다. 그러나 그렇지 못한 경우 사람들은 영등포장까지 꼬박 세 시간을 걸어가서 그 곳 도매상에 물건을 넘겨야 했다. 이 경우 제 값을 못 받기 일쑤였다. 그도 그럴 것이 농민이 도매상에게 직접 농산물을 가져갈 때는 그것을 반드시 다 팔아야 한다. 되가져 가기가 힘들기 때문이다. 도매상은 이런 상황을 악용하는 경우가 많았고, 때문에 주민들의 수익은 낮을 수밖에 없었다.

그러나 교통이 발달하면서 주민들은 보다 능동적으로 경제 전략을 수립할 수 있었다. 도로가 뚫리면서 추곡을 수매하기 위해 도매상들이 마을을 찾아오기 시작한 것이다. 상추나 배추 등의 채소류 역시 수확철이 되면 대량으로 구매할 도매상이 트럭을 끌고 찾아와 매입해갔다. 주민들은 운반이란 노동력을 추가로 투입하지 않고도 이윤을 따져 편리하게 농산물을 매매할 수 있었다. 혹시 직접 판매를 해야 할 상황이 생기더라도 대중교통을 이용해서 여러 지역을 오가며 판매자를 선택할 수 있게 되었다. 수익 구조가 개선되고 판매망이 넓어지면서, 아방리 주민들은 과거 수동적인 농민에서 능동적인 경제 전략가로 변모했다. 종자와 품종에 대한 지식을 늘리고 이듬해 생산을 예측하기 시작했으며, 보다 나은 이윤을 위한 판매 계획을 세우기에 이르렀다. 이와 함께 농업에 점차 상업적 의미가 부여되기 시작했다.

(2) 농업의 근대화

반필드(Edward Banfield 1958: 33-36)는 농민을 묘사하면서 운명에 복종하고 미래 예측에 수동적인 개인들이라 칭했다. 풍년은 초자연적 힘이 개입한 결과이고 불운은 운명의 탓이라는 그들의 사고 방식 때문이다. 그러나 보다 직접적인 설명은 농민의 농업활동에서 불확실성이 얼마나 널리 퍼져있는가를 통해 알 수 있다. 농작물은 기후변화에 매우 민감할 뿐 아니라 병충해에 취약하고, 동물에 의해 해를 입을 수도 있다. 오티스(Sutti Ortiz 1971: 330-331)는 개인 농민들마다 산출량의 편차가 거의 400퍼센트에 달한다고 했다. 이런 높은 불확실성 속에서 산출량을 예측할 수 있는 농민은 거의 없었다. 때문에 그들은 초자연적 존재나 운명에 더 기댈 수밖에 없었다는 것이다.

1940년대 초까지 아방리는 천수답이 높은 비율을 차지했다. 일제 강점기 하에 일본인들의 주도로 처음 저수지를 만들었다가 1957년 제방 형식으로 이를 넓혀 지금의 노온사 저수지가 되었다. 저수지가 정비되기 전 아방리의 농업은 빗물 외에 마을 외곽을 흐르는 작은 실개천에 의존하고 있었다. 가뭄이 심하면 모를 낼 수 없기 때문에 오랫동안 비가 오

지 않을 경우 개인이나 마을 단위의 기우제도 왕왕 지냈었다. 당시에 누구의 눈에 먼저 물을 대는가를 두고 ‘물싸움’도 잦았는데, 저수지가 생겨나면서 농업 용수에 대한 부담은 상당부분 해소되었다. 이후 1960년 후반에는 저수지에서 멀리 떨어진 곳에 농업용수를 공급하기 위한 관정(管井)도 여러 군데 생겨났다. 마이렌(Myren n.d.)은 관개시설과 종교관에 관한 흥미로운 연구 결과를 발표한 바 있다. 관개시설이 없는 농민들에게 미래 수확에 대해 질문을 하면 그들은 ‘신의 뜻대로(What God wishes)’라고 답했다. 그러나 관개시설에 접근 가능했던 이웃 농민들에게 같은 질문을 했을 경우 그들은 확고한 계획을 갖고 그 질문에 답했다고 한다. 관개시설이 그만큼 불확실성을 낮추고 그들의 미래 산출량을 예측 가능하게 만들어주었기 때문이다. 마찬가지로 맥락에서 농업의 기계화 및 근대화는 아방리 주민들의 초자연적 존재에 대한 의존을 낮추고 미래에 대한 예측가능성을 높였으리라 유추할 수 있다.

더불어 비료의 질이 개선되고 1971년 통일벼가 보급되면서 쌀 생산량은 획기적으로 증대했다. 화학 비료 없이 풀과 자연 비료만으로 농사를 지었을 경우 소출은 1 마지기를 기준으로 많아도 1가마 수준이었다. 그러나 비료가 상용화 되고 통일벼가 보급되면서 이는 1마지기 당 4가마니까지 늘어났다. “(통일벼가 보급되었던) 그해 태풍이 불어서 낱알이 절반이나 떨어졌는데도 토종벼보다 소출이 두 배는 더 많았어”라는 주민들은 회상한다.

도시로 직접 이주하지 않아도 교통이 발달하고 도로가 정비되면서 아방리 주민들은 산업화와 도시화의 혜택을 누릴 수 있었다. 농업 인프라의 정비로 아방리 주민들은 초자연적 요소에 기대는 수동적 농민이 아니라 합리적인 예측 하에 경제 계획을 수립하는 경제 전략가로 변모해갔다. 더 이상 집단적 협업에 의존하지 않고서도 농업이 가능해졌으며, 이에 아방리 주민들을 가족 노동력과 자본을 중요시하는 ‘상업적 농업’에 편입되었다.

2) 생업 환경의 다각화

기존 농민집단으로 일체화되었던 아방리 주민 공동체는 생업이 다각화되면서 이해관계의 분화를 경험하게 된다. 1960년 광명시(당시 시흥군 서면) 농가수가 1,445가구, 농가 인구가 8,942명으로 시흥군 서면 전체 인구의 70%를 차지했다. 그러나 시로 승격된 이듬해 1982년 광명시의 농가 수는 836가구, 4,635명으로 격감했다(광명시 1993: 144). 농가수의 감소폭보다 농업 인구의 감소폭이 훨씬 큰 것은 광명시에서 농사짓던 사람들의 많은 수가 농가는 그대로 남겨둔 채 비농업인구로 전환되었다는 사실을 방증한다.

아방리에서도 농업 대신 고수익의 생업을 찾기 시작했다. 낙농업의 등장과 공장 취업의 증가가 대표적인 예다. 아방리에 처음 낙농을 시작한 사람은 강B씨다. 당시 교사 생활과 농업을 병행하던 그는 형편이 여의치 않자 교사직을 그만두고 1966년 젃소를 키우기 시작했다. 낙농제품 수요가 늘고 수도권 교통이 발달함에 따라 전망이 있는 사업이란 생각이 들었기 때문이다. 처음에는 젃소 1마리로 시작했다. 젃소 1마리의 우유를 받으러 오는 업자가 없어 트럭을 구입해 문래까지 싣고 나가 팔았다고 한다. 그러다 점점 젃소의 사육 두수를 늘리면서 수익이 늘었고, 낙농으로 번 돈으로 딸 넷에 아들 한 명을 모두 대학에

진학시킬 수 있었다. 강B씨의 성공을 옆에서 목격한 아방리 주민들이 하나둘 낙농에 참가하면서 1990년 중반에는 마을 사람들의 절반 이상이 낙농업에 종사했다. 1970년에 낙농을 시작한 강A씨는 “농사보다 젖소가 훨씬 수익이 나왔다”고 증언한다. 많을 때는 하루에 30만원 정도, 적어도 보름에 80,90만원씩의 수익이 보장됐던 것이다.

낙농업은 여러 가지 측면에서 전통 농업과 구별된다. 먼저 노동력 투입의 측면에서 살펴보면, 절기의 영향을 받는 농사일과 달리 낙농업은 일 년 내 지속적인 노동력을 필요로 한다. 대신 대규모 집약적 노동보다는 소수의 관리 인력이 상주하면서 젖소 관리 및 착유를 담당하는 형태를 갖는다. 가족노동이나 몇 명의 일꾼만을 사용해도 충분히 운영 가능하다는 말이다. 굳이 이웃 주민들과 협업하거나 품앗이를 할 필요가 없다. 또한 규모가 일정 이상 성장하면 젖소 사료의 공급에서부터 우유 판매까지 축협이나 우유조합 등이 운영하는 시스템의 관리를 받기 때문에 다른 낙농업 종사자와의 협력 없이 개별 농가가 독자적으로 활동이 가능했다. 토지 및 자연력에 의존하는 전통 농업과 달리 낙농업의 성패를 결정하는 것은 자본으로, 젖소 사육 두수를 늘이거나 더 좋은 설비를 갖추고 있는 경우 더 높은 수익을 올릴 수 있었다. 경영전략을 어떻게 세우느냐, 어떻게 착유 효율을 높일 수 있을 것인가가 낙농업 종사자들에게 가장 중요한 과제였다.

또한 아방리가 속했던 시흥군은 1910년대부터 서울 근교라는 유리한 입지 조건 때문에 다른 지역보다 빨리 공업화된 곳이다. 1912년 시흥군 지역에 가동되고 있던 공장만 해도 10여 개로, 연와(벽돌)공장 6개, 도자기공장 2개, 그 외 피혁·제화공장 등이 있었다(광명시 1993: 973-974). 해방 이후인 1949년에는 공장 수가 18개로 늘었고 100명 이상의 종업원을 고용한 공장은 6개에 이르렀다고 한다.³⁷⁾ 그러나 당시만 해도 아방리 주민들 중 공장에 다니는 사람은 거의 없었다. 공장이 입지한 곳이 시흥군 안양읍이나 동면 일대로, 아방리 주민들이 출퇴근하기에는 도보로 1시간이 넘게 걸리는 먼 지역이었기 때문이다. 그러나 1960년대부터 경인공업지역이 성장을 시작, 1964년 서울특별시 구로구에 수출산업단지가 들어서고 경기도의 주변 도로가 정비되면서 경기도의 본격적인 공업화가 이루어진다. 1970-80년대 경기지역의 ‘공업화지수³⁸⁾’를 살펴보면 시흥이 96으로 가장 높은 수치를 기록한 것으로 미루어(경기도사 편찬위원회 1997: 403-405), 아방리 주변의 공업화 현황을 유추할 수 있다. 시흥군의 공업화와 함께 아방리에서도 공장 근로자들이 늘어나기 시작했다.

생업이 다각화되면서 외지인의 유입도 이루어졌다. 대단위 이주는 아니었지만 편리해진 교통을 이용해 일거리를 찾아 타지에서 하나둘 사람들이 들어오기 시작한 것이다. 충청도, 전라도 출신들이 특히 많았는데, 이들은 60년대 중후반 아방리에 들어와 품팔이를 하거나 인근 공장을 다니며 생계를 유지했다. 고용인과 친분이 쌓이거나 현지에서 결혼을 해 가정을 꾸린 경우 아방리에 정착했는데, 이때 들어와서 지금까지 아방리에 살고 있는 사람들은 너댓 가구 정도 된다. 일례로 충북 진천에서 일거리를 찾아 아방리로 온 남편(1966년 이주)을 만나 1968년 결혼을 한 J씨(59세, 여)는 품팔이, 목수일 등을 하다가 마을 인

37) 시흥군 내 공장현황(1949년)은 광명시지(1993년) 980쪽의 <표 7>을 참조하면 된다.

38) 인구 1000명당 공업부문종사인구를 나타낸 수치다.

근에 공장이 들어서면서 그곳을 다니며 생계를 이었다고 한다.

생업이 다양해지고 외지인이 유입되었다는 것은 마을신앙의 측면에서 볼 때 전승 집단의 성격이 변화함을 의미한다. 일례로 한규호(1996)는 사과와 담배 같은 상업작물의 재배가 몰고 온 사회·경제적 변화로 인해 집단, 세대, 계층 간에 상충되는 이해와 권력이 생겨나고 변화된 이러한 범주들 간에 갈등이 발생하는 과정에 관해 연구한 바 있다. 아방리 산고사는 마을의 풍년과 안녕을 기원하던 농업 기반의 농민 의례 성격이 강했다. 그러나 마을 구성원들이 더 이상 농업에 의존하지 않고, 다양한 생업 활동에 따라 이해관계가 엇갈리는 상황에서 이들은 더 이상 과거와 같이 일체화된 생업 공동체가 될 수 없었다.

3) 마을의 이익 < 개인의 이익

(1) '토지 브로커'와 부동산 개발 붐

일제 강점기 당시 아방리 주민들은 대부분 소작농 신분이었다. 선대로부터 토지를 물려받은 금천 강씨 집안이 있기는 했으나 그 양은 많지 않았다. 아방리 토지 대부분은 서울 사람이나 일본인 소유였다. 해방 이후 이승만 정부가 농지개혁을 단행하면서 경작자에 의한 토지 소유가 이루어졌다. 이에 아방리 주민들은 소규모 자작농으로서 경제적 자립을 이루게 되었다. 이런 배경 때문에 “아방리에는 큰 부자도, 가난뱅이도 없었다”. 과거 계층의 분화가 토지의 소유를 중심으로 이루어졌다는 사실을 감안할 때, 아방리에는 뚜렷한 계층 간 구별이 없었다는 말이 된다. 주민들은 5-10마지기의 땅을 고루 경작하면서 품앗이를 통해 부족한 노동력을 충당해갔다.

그러나 1960년대 초 부동산 개발붐이 일면서 상황은 급변한다. 산업화에 따른 부동산 개발이 활발해지면서 시세 차익을 노린 '토지 브로커'들이 대거 등장한 것이다. 아방리는 도심 접근성이 좋고 평야가 넓게 발달한 지역이기 때문에³⁹⁾ 일찍부터 토지 브로커들에게 투자 가치가 있는 곳으로 인식되었다. 아방리의 토지를 구매하고자 하는 수요가 늘면서 아방리 마을 남성들 상당수가 토지 브로커 일에 나섰다. 이들은 아방리의 땅을 기반으로 매도하려는 주민들과 매수하려는 외지인을 연결해주며 많은 차익을 얻었다. 주민들은 당시를 이렇게 회상했다.

브로커 바람이 불어서 마을 남자들이 죄다 했지. 마을에서 안한 사람이 거의 없어. 자기 땅도 하고, 광명시 전체로도 하고. 그 때 경사굿들 무척이나 많이들 했지, 집집마다. 돈도 잘 쓰고. (I씨, 2013.03.15.)

39) 일례로 아방리 인근 광명동이나 하안동은 상습 침수 구역으로 마을이 발달할 수 없었다. 이에 비해 아방리는 유량이 안정적이고 평야가 넓어 사람 살기 좋은 마을로 인식되었다. 혹자는 아방리에 묘지가 많은 것도 이 때문이라 분석한다. '산 사람이 살기 좋은 마을'이 '죽은 사람이 묻히기도 좋은 마을'로 인식된다는 논리다.

브로커 일을 하는 사람들이 늘어나면서 재수굿(경사굿)이 집집마다 빈번하게 이뤄졌다고 한다. 주민들은 재수굿을 ‘돈 굿’이라고 불렀는데 재물운을 비는 굿이라서 그렇기도 하지만, 굿을 하는데 비용 역시 상당히 많이 들기 때문에 그런 이름을 붙였다고 한다. 과거 아방리에서 이뤄지는 개인굿은 대부분 치병굿이었다. 굿을 하는데 워낙 비용이 많이 드는 탓에 집안에 심각한 우환이 있지 않고서는 쉽게 굿을 할 수 없었던 탓이다. 반면 경사굿은 비용 부담을 감수하고서 개인적 기복을 위해 벌이는 의례다. 부동산 개발붐과 함께 아방리에 경사굿이 유행처럼 번졌다는 사실은 마을 주민들이 개인적인 기복을 위해 적극적으로 물질·종교적 노력을 기울였음을 방증한다.

그러나 1968년 김신조의 청와대 습격 사건이 일어나면서 토지 거래는 일시에 중단된다. 정국이 불안정해지면서 토지를 사겠다는 외지인의 발길이 완전히 끊어진 것이다. 큰 돈을 들여 매도할 토지를 구입했던 마을의 브로커들은 투자한 돈을 날릴 수밖에 없었다. 일례로 당시 브로커 일을 했던 K씨(83세, 남)는 친척 몇 명과 함께 경기도 모처의 임야를 매매해 놓았다가 ‘김신조 사건’이 터지는 바람에 사겠다는 사람이 없어, 계약금을 전액 날릴 수밖에 없었다고 했다. 이후 72년 이 일대가 그린벨트로 지정되고 99년 토지거래 제한구역에 편입됨에 따라 아방리의 토지거래는 급랭기를 맞게 되었다.

(2) 제비 추렴 거부

부동산 개발 붐이 잦아든 뒤에도 그 여파는 오래도록 이어졌다. 가장 두드러진 변화 중에 하나가 아방리 주민들 사이의 계층 분화다. 과거 비슷한 생활수준의 주민들 사이에서 토지 규모나 현금 보유에 있어 편차가 뚜렷해진 것이다. 1960년대 토지를 매도한 주민들은 대부분 좋은 결과를 거두지 못한 것으로 보인다. 이에 대해 주민들은 다음과 같이 이야기했다.

돈 많이 번 사람도 있지만 거의 다 망했어. 자기 땅 팔아가지고 한 사람은 거의 다 망하고. 나도 옛날에 우리 할아버지 보고 이웃 친구도 하는데 왜 안하냐고...당신도 하라고 한 적이 있어. 그니까 할아버지고 ‘부럽냐?’고 하대. 부럽지, 부럽지 않겠어? 전부 금반지 끼고 택시만 타고 다녔어. 그러니까 나도 부럽다고 했지. 그러니까 할아버지 말이, 얼마 못 갈거라고, 다 망한다고 했지. 진짜 그러대. 우리는 그런 거 안했으니까 우리 땅이 고대로 있잖아. 우리는 그대로 있거든. (I씨, 2013.03.15.)

원래는 자기 농사 많이 짓던 마을이었어요. 그런데 60년대 마을에 브로커들이 많이 등장했죠. 거기에 속아서 집, 땅 팔고 서울 갔다가 망해서 다시 돌아와서 자기 땅이었던 데서 소작하는 사람도 있어요. 마을에서 브로커 하던 사람들 중에는 돈 많이 벌어서 잘 된 사람도 있고 망한 사람도 있고. (J씨, 2012.12.02.)

아방리의 계층 분화는 토지를 보유한 사람과 그렇지 못한 사람 사이에서 뚜렷해진다. 부동산개발 붐 와중에 자기 땅을 지킨 사람은 아방리에 생활기반을 유지하며 살아갈 수 있었지만, 그렇지 못한 사람은 소작농으로 전락하거나 마을을 떠날 수밖에 없었다. 또한 몇몇은 브로커 일을 통해 축적한 재산으로 토지를 구입해 부농으로 성장하기도 했다.

아울러 개인의 이해득실에 대한 각성도 뚜렷해졌다. 과거 토지는 개인의 소유이기는 했으나, 이를 이용해 소출을 얻기 위해서는 마을 주민들과의 협업이 필수적이었다. 풍년을 위해 흉수, 가뭄, 해충 등을 피하는 것은 마을 공동의 소망이었으며, 공동의 문제에 대한 공동의 대처라는 의식은 마을의례와 깊이 연관되어 있었다(김정환 2012: 14). 그러나 1960년대 부동산개발 붐은 개인의 이익과 공동의 이익을 무관한 것으로 위치 지었다. 토지는 투기의 대상이 되었다. 되도록 많은 땅을 빨리 확보해 비싼 값에 팔려는 경쟁이 거세지고, 여기서 이긴 사람이 부를 축적했다. 개인의 이익은 더 이상 마을의 이익과 일치하지 않게 되었으며, 주민들은 전자가 후자보다 더 가치 있는 것으로 인식했다.

이해관계의 분화는 산고사 추렴에 대한 거부에서 명확히 드러났다. 아방리 산고사는 본래 주민들의 추렴을 통해 운영·유지되었다. 그러나 추렴이 축적되면서 아방리에는 ‘진흥계’라 하여, 산고사 이후 남은 쌀을 ‘장리쌀⁴⁰⁾’로 사용하여 그 수익을 다시 마을활동에 활용하는 조직이 생겼다. 이는 아방리 산고사의 경비를 충당하는데 상당부분 사용되었었는데, 1950년대 말 마을에 사고가 생겨 진흥계의 돈을 모두 써 버리는 일이 발생했다. 이후 아방리 산고사는 다시 주민들의 추렴에 백 퍼센트 의존해야 했는데, 1960년대 중후반 부동산 투기 붐과 농업의 근대화 등을 거치면서 추렴을 거부하는 사람들이 점차 늘어났다고 한다.

추렴을 거부한 이유는 크게 다음 세 가지로 요약된다. 하나는 생업과 산고사의 혜택 사이의 불일치다. 상공업이나 낙농업 종사자들, 품팔이로 생계를 꾸리는 사람들에게 산고사는 불필요한 의례였다. 사적 차원의 의례를 통해 개인의 필요를 충족시키는 경우가 많았고, 이는 경사굿이나 개인치성 등의 형태로 나타났⁴¹⁾. 둘째로 마을의 이익보다 개인의 이익에 더 민감하게 반영하는 사람들이 늘어났음을 추측할 수 있다. 산고사에 대한 추렴은 자발성을 전제로 하고 있었지만 주민들의 마을의례에 대한 지지를 확인하는 장치이기도 했다. 때문에 걷으러 다니는 사람이 없어도 주민들이 ‘남의 이목 때문에’ 당주의 집을 찾아가 곡식이나 돈을 내는 것이 일반적이었다. 그러나 1950년대 말을 기점으로 자발적인 추렴은 줄고 마을의 구장이나 부녀회장이 추렴을 걷으러 다니게 되었다. 이에 주민들은 ‘교회에 다닌다’, ‘형편이 안 된다’는 등의 이유를 들어 추렴을 거부하거나 참여에 소극적인 모습을 보여주었다⁴²⁾. 공동체의 시선이나 평가보다는 개인의 소신과 경제 형편이 더

40) 장리쌀[長利米]이란 과거 보릿고개 등을 넘기기 힘들었던 가난한 집에서 지주 혹은 마을의 쌀을 빌려다 쓰고 가을걷이 이후 50퍼센트의 이자를 붙여 갚는 쌀을 말한다. 한 가마의 장리쌀을 빌어 쓴 경우 한 가마 반을 갚는 것이 원칙이었다.

41) 일례로 마을에서 방앗간을 운영했던 양B씨는 몇십 년째 마을의례에 참여하지 않았다. 젊었을 적에는 어른들을 따라 산고사에 다녔지만 방앗간 운영이 바빠지면서 구름산 산신령에게 기도드리는 대신 방앗간의 ‘기계 대신’에게 떡을 올리고 고사를 지내는 것으로 기원을 대신한다고 한다.

42) 이와 반대되는 상황으로는 이근주(1989: 24)가 보고한 송산내 마을의 마을의례 사례를 들 수 있겠다. 그는 과거 마을의례의 제관으로 선정되기를 꺼리고 부담스러워 하던 마을 사람들이 동답(洞畓)이

중시됐음을 보여주는 증거다. 셋째로 마을의례 주재 집단의 위세 혹은 의지 약화를 생각해 볼 수 있다. 아방리 산고사는 마을 전체가 참여하는 의례였기는 하지만, 이를 주도하고 기획하는 중심적인 주재 집단이 있었다. a)마을 토착민(대부분 금천 강씨)의 b)고연령 c) 남성 집단이 그들이다. 이들은 스스로 당주를 맡거나 혹은 당주를 선택하는데 결정권을 가졌으며, 젊은 세대들에게 마을신앙을 전달하는 전달자 역할을 맡기도 했다. 또한 마을의례를 규범화·양식화하는 중심 세력이기도 했다. 그러나 1950년대 말, 60년대 초에 걸쳐 마을의 고령 남성들 여럿이 세상을 떠났다⁴³⁾. 이들의 뒤를 이어 마을의례를 전승해야 할 세대들(당시 대부분 4,50대)은 상업적 농업에 종사하거나 타지로 나가 돈을 벌고 있었다. 더욱이 외지인의 유입과 타성 주민들의 경제적·사회적 성장으로 금천 강씨의 위세 역시 약화된 상태에서⁴⁴⁾, 산고사에 대한 추렴은 과거의 강제력을 상당부분 상실할 수밖에 없었다.

4) 단절

아방리 산고사의 단절 시점을 정확히 기억하는 주민들은 아무도 없다. 강B씨는 한국전쟁을 기점으로 마을 형편이 어려워지면서 산고사가 중단됐을 것이라고 추측하고, 강A씨는 1950년대 말까지도 아방리 산고사를 지냈다고 기억하고 있다. L씨(79세, 남)는 연구자가 말해주기 전까지는 10년 전쯤에 산고사가 중단된 것으로 알고 있었다. 그러나 마을 주민들의 진술을 취합해 본 결과 1950년대 말에서 60년대 중반 사이에 아방리 산고사가 중단된 것으로 보인다.

본래 아방리 산고사는 금천 강씨 선산에서 150m 정도 올라간 곳에 있던 당산나무 앞에서 행해졌었다. 그런데 지금 이곳에는 제단으로 사용했던 자연석만 남아 있을 뿐 나무는 없다. 양씨 집안의 한 사람이 당산나무를 베어 떨감으로 사용했기 때문이다⁴⁵⁾. ‘원래 정신이 온전치 못했던 사람’으로 ‘당산을 벤 뒤 벌을 받아 요절했다’고 한다. 이 이야기는 당시 주민들이 당산나무를 관리하는데 적극적이지 않았을 가능성, 나아가 마을신앙에 대한 믿음이 약화되었을 가능성에 힘을 실어준다. 정신이 온전치 않은 사람이 당산에 출입하여 노송을 통째로 벨 때까지 아무도 몰랐으며, 일이 있는 이후에도 누가, 언제 그런 일을 저질렀는지 크게 회자되지 않았기 때문이다. 이후 수년이 지나도록 주민들은 다른 제의 장소를 모색하지 않았으며, 이에 따라 산고사 역시 단절되었다.

그러나 아방리 산고사의 중단은 특정한 요인이 특정 시점에 결정적으로 작용한 결과로

마련된 이후 ‘은근히 말고 싫어하게’ 되었다고 전한다. 제주에게 동담경작권이라는 혜택이 주어졌기 때문에 자기 소유지가 부족하거나 없는 사람들이 경제적 목적에서 제관을 하고자 하게 된 것이다.

43) 양A씨는 당시 마을의례를 주로 맡았던 강씨 집안의 어른 서너 명이 몇 해 사이에 연달아 세상을 떠났다고 회상했다. 이는 ‘죽은 부정’이 되어 마을의례를 연기시킨 한편, 주재 집단의 공백을 가져오는 결과를 낳았다.

44) 1960년대 이후 아방리 산고사의 축문을 쓰고 읽는 일을 남원 양씨 집안에서 거의 전담했다고 한다. 또한 금천 강씨 집안의 남성들은 현재 이뤄지는 산고사에 거의 참석하지 않는다.

45) 양씨 집안 사람이 당산나무를 벤 시점은 정확하게 확인되지 않는다. 산고사의 재개시점을 감안해서 역산해 볼 때 1950년대 후반에서 1960년대 초반으로 추정될 뿐이다.

나타난 ‘사건’이라기보다는, 근대화에 따라 마을 내외부적 환경이 바뀌면서 점진적으로 이루어진 약화 혹은 쇠퇴의 ‘과정’으로 보는 것이 옳다. 마을의 비이동성 도시화는 50년대 말부터 현재까지 반세기 이상에 걸쳐 이뤄지고 현상이고, 이로 인한 마을 주민들의 이해관계 분화 역시 중·장기적 변인(變因)으로서 마을에 영향력을 행사했다. 일례로 아방리와 주변 도시들을 잇는 도로망이 확충되면서 대규모 이주 대신 빈번한 이동을 통해 주민들의 생활세계는 외부와 연결되었다. 벼농사 대신 고소득의 근교 농업이 발달하는 것이 가능해졌고, 농작물의 유통구조 역시 개선됐다. 주민들은 도로망을 통해 더 나은 판매환경을 찾아 이동하면서 ‘수동적 농민’에서 ‘경제 전략가’로 변모했다.

이런 변화들은 서서히 그러나 분명하게 마을의례에 영향을 끼쳤다. 아방리 주민들은 풍년 혹은 경제적 이익을 위해 초자연적 존재 대신 기술과 자본에 기대게 되었다. 이와 함께 농업의례로서의 아방리 산고사가 갖는 가치는 절하되었다. 사적 이익에 대한 관심이 커지면서 개인의 이해관계와 일치하지 않는 공동의 이해관계는 주민들의 관심에서 벗어났다. 이웃의 이목 혹은 안면 때문에 마을의례 비용의 추렴에 참여하는 것보다, 개인의 기복을 위해 투자하는 것이 더 낫다는 계산이 작용하기 시작한 것이다. 결국 아방리 주민들이 산고사의 중단을 설명하면서 “시대가 바뀌었다”라는 이유를 드는 것은, 환경 자체가 바뀌었다는 의미도 있겠으나 마을의례에 대한 당대 사람들의 인식이 바뀌었다는 의미로 해석하는 것이 더 적절할 것이다. 아방리 산고사에 대한 해석과 의미 부여 방식이 달라진 것이다.

IV. 산고사의 지속과 변화

1. 아방리 산고사의 부활과 지속

산고사의 재개 역시 단절과 유사한 메커니즘을 따라 이루어진다. 주민들이 기억하는 특정 사건이 결정적인 계기를 제공하기는 하지만, 마을 내적 특수성과 주민들의 대응이 산고사 재개를 위한 기본적인 토대를 제공했다.

마을의례가 중단되기는 했지만 마을 사람들의 종교성은 명맥을 유지하고 있던 것으로 보인다. 이를 확인할 수 있는 사례 가운데 하나가 구름산 산신령에 대한 두려움 혹은 경외심이다. 마을 사람들은 구름산의 나무를 함부로 베어서는 안 되고⁴⁶⁾, 시향제를 지낼 때 반드시 구름산 산신령에게 먼저 고한 후 제사를 지내야 탈이 없다고 믿고 있었다. 이런 믿음은 지금까지 이어지고 있다. 또한 도시화·산업화의 영향으로 아방리 공동체가 급격한 분화를 경험했기는 하지만, 여전히 자연 중심의 주민 공동체는 존속했다. 주민들의 이주가 최소화된 ‘비이동성 도시화’는 마을의례가 존속할 수 있는 가능성을 열어 놓았으며, 근대화 과정에서 파생된 마을 공동의 문제들은 주민들의 공동체적 결속을 자극했다.

1) 부활 : 새로운 전승 집단의 등장

(1) 공동 이해관계의 부각

a. 마을의 우환과 대동굿

1967년 어느 날, 마을 공터에서 대동굿이 열렸다. 최근 몇 년 사이 마을에서 여러 사람이 급사한 것을 두고 동네 무당이 굿을 해야 한다고 처방했기 때문이다. 굿에는 온 마을 사람들이 참석했다. 임신 6개월이었던 N씨도 시어머니의 성화에 못 이겨 굿판에 참석, 허리가 끊어져라 절을 했다. 당시 만삭의 몸이던 I씨는 아예 바깥 출입을 금지당해 굿이 이뤄지는 3일 내내 집안에 틀어박혀 있었다. 혹시라도 대동굿 중에 출산을 할까봐 시어머니가 노심초사했기 때문이다. 시어머니는 ‘대동굿 깨지면 안 되는데, 절대 안 되는데’ 하며 며느리의 출산보다 대동굿을 더 걱정했다고 한다. 굿 기간 중에 아기를 낳으면 부정하다고 해서 ‘굿이 깨질 수 있기 때문’이었다⁴⁷⁾.

46) 일례로 M씨(79, 여)는 남편이 능(영회원)에서 나무를 해온 것을 빨감으로 사용한 후 눈이 감겨서 떠지지 않았던 경험담을 들려주었다. 도저히 눈이 아파 견딜 수 없었던 그는 동네 무당에게 물어보러 갔고 무당은 “이름있는 나무를 베어다 때서 그렇다”며 이를 풀어주었다. 또한 마을의 당산나무를 벤 양씨 집안 사람도 그 화가 미쳐 얼마 안가 미쳐 죽었다는 이야기가 전해진다. 때문에 구름산에 있는 큰 나무는 함부로 벨 수 없는 것이고, 이를 어길 경우 화를 입을 수 있다고 여러 주민들은 입을 모아 이야기했다(M씨 외 주민 2명, 2013.01.23.).

47) I씨는 굿이 끝난 바로 다음날 새벽 둘째 아들을 출산했다. 그 아들이 지금 50세라고 한다. 그의 출

대동굿이 벌어지기 수년 전부터 아방리 산고사는 중단됐었다. 이후 마을에 이유 없이 젊은 남성들이 죽고 갖가지 사고가 나는 등 우환이 끊이지 않았다. 당시 타지에서 30여 년 전에 들어와 터를 잡고 살던 무당, ‘대섭이 어머니⁴⁸⁾’는 이를 ‘산고사를 지내지 않아서 신령님이 노했다’고 풀이했다. 산신령을 달래기 위한 대동굿은 이렇게 기획되었다. 대동굿 음식을 장만하고 비용을 모으는 일은 O씨(82세, 여)가 담당했다. 그가 당시에 부녀회장을 맡고 있기도 했지만, 솔선수범할 수밖에 없었던 데는 또 다른 이유가 있었다. 바로 시어머니에게 우환이 닥쳤기 때문이었다.

우리 어머니한테 산신령이 지핀 거야. 산고사를 안 지낸다고. 산신령이 내려서 우리 어머니가 완전 무당이 다 됐어. 별별별 떨고 뭐라 뭐라 해대고. (연구자: 원래 무당내력이 없는 분이신대도 그랬어요?) 응, 전혀 그런 거 없어. 그래서 만신한테 물어보러 갔더니 산신령이 내려서 그렇다고. 그러니 어쩌겠어, 내가 나서서 해야지. (O씨, 2013.03.15.)

O씨 한 가정에 닥친 불행으로 치부될 수 있었던 일은, 마을 사람들의 입소문을 타고 먼저 마을 사람들 전체의 걱정거리가 되었다⁴⁹⁾. 산고사 단절에 대한 책임은 모두에게 있으며, O씨 개인의 불행은 모두의 불행이 될 수 있었던 것이다. 대동굿은 그동안 잊혀졌던 공동의 이해관계에 대한 관심을 일깨웠다. 주민들 누구도 마을의 우환에서 안전할 수 없으며, 마을의 평안이 곧 개인의 안녕이라는 생각이 다시 힘을 얻기 시작했다. 이를 방증하듯 대동굿을 위한 추렴에 마을 사람들은 모두 적극적이었다. 당시 마을 가구가 거의 모두 대동굿 추렴에 참여했다. “9월 그믐부터 사람들이 자발적으로 돈이고 쌀을 가져왔었다”고 O씨는 기억한다. 이렇게 모은 돈은 액수가 꽤 되어 대동굿을 치르기도 남아, 몇 년 후 산고사를 위한 제당을 짓는데 사용되었다.

이렇게 마을의 우환이 생겨 단절됐던 마을의례가 부활하는 경우는 왕왕 발견된다. 1967년 새마을 운동의 여파로 마을의례가 중단되었던 전남 순천의 한 마을은 중단된 그해 봄 마을에서 교통사고가 일어나자 ‘당산제를 제대로 모시지 못했기 때문’이라며 그 해 다시 제를 지냈다(정종민 2004: 35). 유사한 사례로 진도 고군면 지막마을에서는 12년 간 마을의례를 중단했으나 1997년 잦은 교통사고로 마을사람들이 다치거나 죽게 되자 다시 제를 모시게 되어 지금에 이르고 있다(디지털진도문화대전 2007)⁵⁰⁾. 그 외에도 마을 사람들이 의견을 모아 마을의례를 중단했던 마을에서 젊은 사람들이 죽는 일이 발생해서 다시 제를

산날짜로 인해, 마을 사람들이 모두 잊었던 대동굿이 행해진 연도가 추론될 수 있었다.

48) ‘대섭’은 무당의 큰 딸 이름이었다. 사람들은 이 무당이 젊었을 때는 ‘대섭이 어머니’, 나이가 든 이후에는 ‘대섭이 할머니’라고 불렀다. 마을의 4,50대 주민들의 ‘대섭이 할머니’라고 일반적으로 부르고 있는데, 무당이 나이가 많았던 데다가 두려움의 대상이었기 때문인 것 같다. 일례로 통장 강C씨는 “눈매가 무서워서 어머니가 심부름 보낼 때마다 싫었어”라고 이야기했다.

49) 지금까지 할머니들은 O씨 시어머니에게 신령이 내려준 것을 기억하고 있었다. ‘거의 반 무당이였지’, ‘그분이 가만히 있다가 갑자기 밖으로 막 뛰어나가고 말도 아니었어’ 등의 증언을 들려주었다.

50) 디지털진도문화대전 (<http://jindo.grandculture.net>, ‘지막 마을 동제’ 검색)

재개한 일, 마을 이장이 임의로 거리제를 없애고 마을에 우환이 겹쳐 다시금 제를 모시게 된 사례(이승철·허중욱 2010: 19)도 보고되고 있다.

하지만 하나의 우연한 사건으로 마을의례가 재개될 수 있다는 분석은 설득력이 부족하다. 오히려 마을의 우환이라는 공동의 경험이 마을의례가 지속될 수 있는 심리적 동기를 제공해주었다고 보는 것이 옳을 것이다. 아방리 산고사는 단절되었지만 주민들의 종교성은 계속 맥을 이어오고 있었다. 특히 ‘구름산 산신령의 영험함’에 대한 인식은 마을의례가 단절된 이후에도 가정신앙의 영역에서 유지되었다. 아방리에서는 전통적으로 음력 10월 초이틀은 ‘대동고사 날’이었다. ‘대동(大洞)’이란 단어가 방증하듯 이 날은 온 마을 전체가 고사를 지내는 날이었다. 몇몇 제관들이 산고사를 치루는 동안, 아방리의 가가호호에서는 가정신앙의 일환으로 ‘가을고사’ 혹은 ‘집안고사’를 올리면서 구름산 산신령을 기렸던 것이다. 아방리 주민들이 산고사와 별개로 집안고사에서 산신령을 따로 기리는 이유에 대해서 ‘산이 영험해서 집안에까지 영향을 미친다’고 설명하고 있다. 이런 믿음은 아방리 산고사가 단절되었던 동안에도 주민들에게 지속적으로 영향력을 행사했다. 여러 집안고사에서 산신령에 대한 비손이 이루어지면서 구름산 산신에 대한 종교적 신앙심을 유지하는 장치가 된 것이다. 이렇게 구름산 산신령에 대한 숭배는 아방리 산고사가 단절됐던 시기에도 가정신앙을 통해 사람들에게 내면화되어 있었고, 마을에 사고가 생기자 자연스럽게 이것이 발현된 것으로 보는 것이 더 설득력이 있다.

b. 개발제한구역의 지정과 공동의 불만

대동굿이 있는 뒤 3-4년 후 0씨의 주도로 산고사를 위한 산제당 건립이 추진된다. 금천 강씨 묘역의 오른편에 터를 닦고 조그만 제당을 지은 것이다. 그리고 이곳에서 아방리 산고사가 재개되었다. 처음에는 0씨를 비롯한 몇몇 금천 강씨 집안에 시집온 여성들을 중심으로 산고사가 진행됐다. 남성들은 여기에 무관심했던 것으로 보인다. “할머니들 몇이서 지냈지”라는 평가로 미루어 볼 때, 초창기에는 여성 중심의 산고사를 ‘제대로 된 산고사’ 혹은 ‘대동고사’라고 여기지 않은 듯하다.

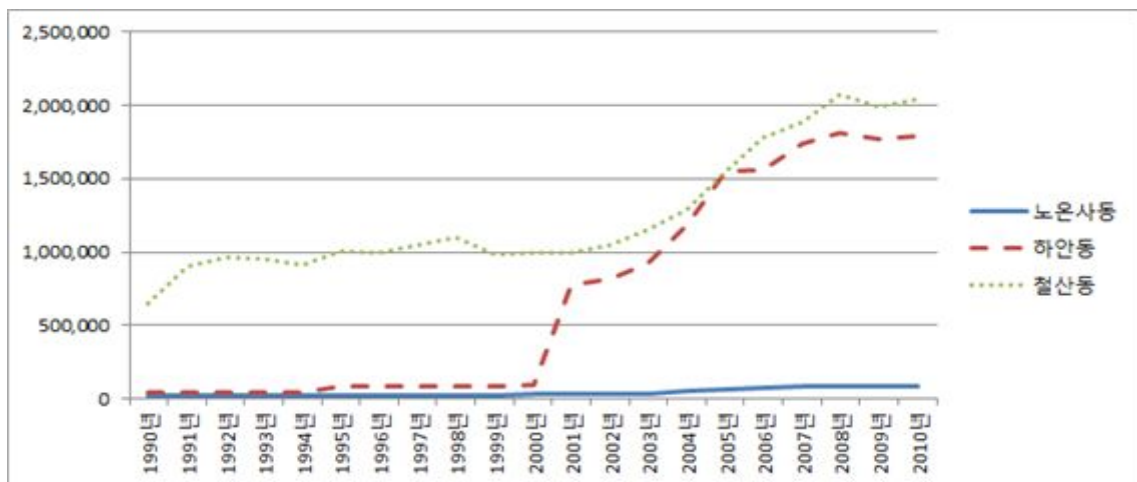
그러나 몇 년이 지난 후 남성들은 산고사의 제관으로 다시 참여하기 시작했다. 표면적인 이유는 “마을 할머니들이 그렇게 하자고 해서”다. 당시 고령의 마을 남성 여럿이 세상을 떠난 상황에서 여성들은 남성들에 비해 연령적 우위를 점하고 있었으며, 때문에 여성들의 부탁을 남성들이 거절하기 어려웠다는 것이다. 그러나 이것만으로는 산고사에 무심했던, 혹은 ‘시대에 맞지 않는다는 이유로’ 참여를 거부했던 남성 집단이 다시 산고사에 합류하게 된 계기를 설명하기에는 불충분하다. 심층적인 이유를 추론하기 위해서는 이들이 산고사에 재참여한 시기를 중심으로 마을 내외적 상황을 분석해 볼 필요가 있다.

남성들이 다시 마을의례를 주도하기 시작한 것은 대략 1970년대 중반 이후다⁵¹⁾. 이 시기 아방리에서 가장 큰 사건은 1972년 개발제한구역(그린벨트) 지정이었다. 한국의 개발

51) 1967년 대동굿이 열린 후 3.4년 후 산제당이 건립되었다고 한다. 산제당이 건립된 후 0씨 외 몇몇 여성들이 3년 이상 의례를 주재했다고 이야기한다. 이로 미루어 볼 때, 남성들이 아방리 산고사를 다시 주재하기 시작한 것은 빨라도 1974년 이후로 보인다.

제한구역 제도가 도입된 것은 1971년으로, 당시 건설교통부는 개발제한구역의 지정목적은 다음과 같이 공시했다. 도시구역의 경계를 정하여 도시 인구 집중을 막고, 도시의 무질서한 확장을 방지하여 살기 좋고 규모 있는 도시를 발전시키며, 도시주변의 자연경관을 보존하여 도시민의 건전한 생활환경을 마련하는 한편, 전통적인 농촌풍경을 보존하는 것이 그것이다⁵²⁾. 일단 개발제한구역으로 지정되면 그 지역 내 건축물의 건축 및 용도변경, 토지의 형질변경 등이 제한적인 범위 내에서 이뤄질 뿐 아니라, 공공시설이나 공익적 시설이 들어설 경우에도 추가 부담금을 내야 한다. 때문에 개발제한구역의 지정은 도시화 과정에서의 아방리의 지체 혹은 소외와 연결된다고 볼 수 있다.

1970년대 후반은 광명시가 비약적으로 발전했던 시기이기도 하다. 1970년대 이전 경기도에서 도시라고 불릴 만한 곳은 인천과 수원, 의정부 3개에 불과했으나, 1974년 8월 수도권전철이 개통되면서 경기 서남부 지역의 개발에 가속도가 붙었다(김광운 외 1997: 407-408). 서울 강남권 개발에 맞물려 시흥군 작은 면에 불과했던 광명의 인구는 1975년에서 80년 사이에 평균 20% 이상 늘었으며, 정책적 필요와 도시 팽창이라는 상황이 맞물려 81년 하나의 시로 독립하게 되었다. 광명시의 팽창에 가장 먼저 수혜를 본 지역은 서울에 인접했던 철산동, 하안동 일대였다. 이곳은 포화상태인 서울지역 인구를 분산시키고 구로공단 근로자들을 위한 거주지를 마련한다는 목적 하에 주택지로서 대대적으로 개발되었다. 아방리와 구름산을 사이에 두고 불과 5km 정도 떨어진 지역이다. 당시 두 지역의 지가 상승률을 직접 비교할 만한 자료는 남아있지 않다. 다만 1990년 이후 공시지가 변화를 통해 당시 두 지역 지가의 격차를 미뤄 짐작할 수 있겠다. [그림 4]는 한국토지정보시스템에 올라온 정보를 토대로 광명시 노온사동과 하안동, 철산동의 1990년부터 2010년까지의 개별공시지가 정보를 도표화한 것이다⁵³⁾.



[그림 4] 광명시 개별공시지가 비교(단위면적(m²)당 산정가격임, 한국토지정보시스템)

52) 1971년 당시 건설교통부의 지정목적은 심경호의 「개발제한구역에 대한 주민의식조사에 관한 연구」(1999: 4)에 서술되어 있다.

53) 한국토지정보시스템(<http://klis.gg.go.kr/>)에 경기도 관련 등 정보가 1990년부터 등재되어 있는 관계로 분석 시작연도가 1990년이 되었다. 1980년대 초반부터 하안동, 철산동 개발은 시작되었으며 1990년대 본격적으로 도시계획이 추진되기 시작했다고 보면 되겠다. 아방리가 속한 노온사동의 경우

자료가 시작된 1990년부터 노온사동과 하안동, 철산동의 개별 공시지가는 큰 차이를 보인 것으로 나타난다. 노온사동(16,000원/㎡)에 비해 하안동은 2.5배(40,000/㎡), 철산동은 40배 이상(650,000원/㎡) 높은 가격을 형성하고 있었던 것이다. 이후 그 격차는 더욱 벌어져 2010년에는 하안동은 21배, 철산동은 24배 더 높은 지가를 형성했다.

인근 지역의 개발과 지가 상승이 아방리 주민들에게 상대적 박탈감을 안겨주었을 가능성은 매우 높다. 개발제한구역 지정 이전에 최고 210만원/㎡까지 거래됐던 토지는 지정 이후 30만원/㎡이하로 떨어졌고, 매수하려는 사람도 급감했다. 아방리에서 공인중개사사무소를 운영하고 있는 P씨(53세, 여)는 당시 상황을 이렇게 설명했다.

마을 주민들은 1960년대 개발 붐이 당시를 생각해서 가격을 높여 부르죠. 그렇지만 도시 사람들은 그린벨트인데 그 돈 주고 여기 땅을 살 리가 있나요? 사도 쓸모가 없는데. 그러니까 아예 거래 자체가 성사되지 않았죠. (P씨, 2012.11.01.)

흔히 마을 공동체의 결속에 대해 논의할 때 종교적 신앙과 의례 혹은 혈연·지연으로 연결된 인간관계를 전제하기 쉽다. 그러나 이와 함께 결속을 다지는 또 하나의 요인으로 경제적 자원에 대한 고려를 빼놓을 수 없다(진필수 2008: 11). 정부의 토지 정책은 아방리 주민들을 토지와 관련한 ‘공동의 피해자’로 위치 지었다. 아방리 주민들 중 토지를 판 사람들은 일찍이 마을을 떠나거나 마을에 거주하더라도 다른 주민들과 거의 왕래를 하지 않게 되면서 자연스럽게 마을 공동체에서 이탈했다⁵⁴). 그러나 토지를 유지한 주민들은 마을에 남아 부동산 개발 붐에서 토지거래 급랭기, 개발제한구역 지정 등으로 이어지는 급격한 경제적 이해관계 변화를 함께 경험했다. 이는 토지의 많고 적음을 떠나 아방리에 토지를 소유한 모든 주민들이 공유할 수 있는 공동의 불만이었다. 농업 대신 토지라는 경제적 자원에 대한 새로운 이해관계가 부각되면서 아방리 주민들 사이의 물리적 관계는 복원되기 시작했다. 특히 개발제한구역 지정으로 인해 인근 지역에 비해 아방리가 정치·경제적으로 소외되면서 주민들은 다시금 ‘우리 마을’로서의 아방리를 인식하기 시작했다. 이에 개인의 이해와 마을의 이해는 다시금 일치하게 됐으며, 아방리에 토지를 소유한 주민들을 중심으로 지연 조직이 재편되었다. 토지 소유 정도나 상이한 생업 등에 따른 집단 내의 경계는 공동의 문제 앞에서 약화된 것으로 보인다.

함한희(1995: 136-137)는 전북 봉동의 생강 재배 농민을 연구하면서, 산업자본주의로 인한 정치적·경제적 소외감이 봉동의 사람들의 연대의식을 증진시켜 ‘생강협동조합’의 부

1970년대 후반에 비해 크게 가격변동이 없으리라 본다. 개별공시지가 검색을 위해서는 지번을 입력해야 하는 관계로 연구자가 임의로 각 동의 지번을 입력했다. 아방리의 경우 ‘일반 490’, 하안동의 경우 ‘일반 590’, 철산동의 경우 ‘일반 100’을 검색했다. 각 지번은 그 지역에 대표성을 갖는 곳이 아니라, 연구자가 개괄적인 지가 파악을 위해 무작위로 지번을 입력했음을 밝혀둔다.

54) 특히 개인적인 경제 문제로 인해 토지를 매도할 수밖에 없었던 주민들은 ‘남의 이목이 두려워서’ 마을을 떠나거나 이웃과의 왕래를 끊었다. 토지 브로커 일을 위해 자기 명의의 땅을 팔아 자본으로 활용하다가 실패한 경우, 외지에 나가 사업을 하던 자녀들이 사업에 실패하면서 이를 보조하기 위해 땅을 팔아 지원한 경우 등이 많았다.

활이라는 문화적 대응을 이끌어냈다는 사실을 밝힌 바 있다. 봉동의 생강협동조합은 본래 일제가 식민지 수탈을 위해 설립한 기관으로 해방 이후 해체되었다. 그러나 1990년대 접어들어 정부의 산업화 정책에 따라 생업이 위협당하는 상황이 오자 농민들은 이를 ‘마을의 전통’으로 부활시켰다. 이 과정에서 일제에 의한 관제조합이라는 성격은 숨겨지고 대신 생강 재배의 유구한 역사, 상부상조의 공동체 덕목 등이 의도적으로 강조되었다. 봉동 농민들이 외부의 정치·경제적 문제에 대응하여 자신들이 가진 문화적 자원을 활용, 새로운 역사쓰기의 주체로 나섰던 것이다.

이는 아방리의 경우에도 적용 가능한 논리다. 아방리 주민들은 마을 외부에서 주어진 문제 상황을 이해하고 해결할 장치가 필요했다. 직접적으로 정부 정책이나 사회 구조에 영향을 가할 수는 없었지만, 마을의례라는 실천을 통해 주민들은 자기 정체성과 심리적 안정을 찾을 수 있었다. 아방리 산고사는 아방리를 타 지역과 구별하는 상징적 경계이자 자연 공동체로서의 결속을 과시할 수 있는 장치였다. 더불어 오래 전부터 지속되어 온 마을의 전통이기에 ‘조상의 땅을 지키며 살고 있다’는 주민들의 자긍심을 표출하기에도 적합했다. 이에 농업 의례로서의 성격 대신, 지역의 정체성 및 자긍심을 강화하는 ‘마을 의례’ 혹은 ‘대동고사’로서 아방리 산고사는 재규정되었다. 몇몇 여성들이 참여하던 아방리 산고사에 다시 남성들이 개입하기 시작하고, 마을 부녀회의 주도로 지어져 왜소한 규모였던 산제당을 동사무소의 지원을 받아 대대적으로 개축한 것 등은 이를 뒷받침한다.

c. 외지인의 유입

외지인의 유입 역시 주민들의 결속을 자극하는 또 다른 요인으로 작용했으리라 추측된다. 1960년대 아방리에 부동산 붐이 일어날 당시 다수의 외지인들이 아방리의 토지를 매입했다. 땅을 판 주민들은 마을을 떠나 타지로 나갔고, 땅을 산 외지인들은 일부 마을에 정착하거나 혹은 제3자에게 이를 임대했다. 이렇게 들어온 이주민들의 비율은 10% 내외로 추정되는데, 대개의 경우 마을 주민들과 친밀한 관계를 형성하지 못했고, 마을 주민들 역시 이주민들에 대해 심리적 경계를 만든 것으로 보인다⁵⁵⁾. “계를 같이 하는 것도 아니라서 왕래를 안 해요”, “서로 관심이 없죠, 임대료만 잘 주면 되는 거라고 생각하고.” 등의 구술이 이를 방증한다.

같은 지역에서 생활하고 있지만, 대를 이어 아방리에 거주했던 사람과 그렇지 않은 사람은 문화적·심리적으로 구분되었다. 새로 유입된 이주민은 주로 음식업 및 창고업에 종사하는 40,50대의 젊은 세대들이 대부분이었으므로 경제적, 사회적으로 기존 토착민 집단과 교류할 기회나 필요성이 적었다. 토착민들 역시 기존의 사회적 관계망 속에 굳이 외지인들을 포용할 이유를 찾지 못했다. 토착민들은 그들끼리 역사적 경험과 문화적 코드를 공

55) 1967년 충청도에서 아방리로 이주해 지금까지 살고 있는 Q씨(78세, 남)는, 충청도의 농지를 판 돈으로 아방리에 논과 집을 장만하고 농사를 지으며 지금껏 살고 있다. 그는 아방리 주민들과 적극적으로 교류하고 있는 몇 안 되는 외지인 중 하나다. 그러나 그는 마을에 거주하는 40여 년 동안 단 한 번도 아방리 산고사에 참여하지 않았다. 이유는 ‘아방리 사람들의 행사라서’라고 한다. 그 외에도 양A씨는 마을에 정착하지 못하고 떠난 사람들이 꽤 있었다고 기억하면서 허씨, 황씨, 천씨 등을 들었다. 그들은 아방리에 들어와 살다가 경제적 이유로 땅을 팔고 외지로 이주했는데 거주 기간 중에 산고사에 참여한 경우는 없다.

유하고 감정적 유대를 지속하고 있었다. 이는 ‘안면’ 혹은 ‘인간적 관계’라는 말로 설명되기도 하는데, 일례로 강C씨(49세, 남)는 적십자 회비를 걷으러 다닐 때의 경험담을 들려주었다.

예전에 적십자회비 걷으러 다닐 때 외지인들과 싸움을 하기도 했어. 그게 동네마다 할당량이 있거든. 최소한 얼마는 맞춰달라고 동에서 연락이 온단 말이야. 그래서 통장이 집집마다 받으러 다니게 되는데, 그걸 받으러 (외지인 집에) 갔더니 “왜 우리가 그걸 내야 하나?”며 따지더라고. 동네일인데.. 아무튼 그 뒤로부터는 안면 있는 사람, 동네 선후배들 찾아다니며 받지, 외지인들한테는 다시는 받으러 안 갔어. (강C씨, 2013.03.07.)

관계란 지속성을 갖고 이어지는 상호의존적이며 호혜적 성격의 연결로, 서로 관계 지어져있다는 사실은 상호 간 신뢰와 의존을 전제로 한다(김광역 2000: 9, 12). 아방리의 토착민들은 오랜 기간 함께 살아 ‘터놓고 말할 수 있는 사이’ 혹은 ‘흔쾌히 부탁을 들어줄 수 있는 사이’로 관계를 맺고 있었다. 아방리 산고사 역시 이런 토착민의 유대를 기반으로 한 마을의례로, 기획되고 추진되는 과정에서 이들 사이의 신뢰와 의존이 중요하게 작용했다. 일례로 제수 마련을 위해 장을 보러가는 차량을 섭외하고 음식을 장만할 사람을 구하는 일은 토착민의 관계망을 통해 이루어진다. 누가 산고사에서 적극적이고 시간적 여유가 있는 사람은 누구인지, 어떤 방식을 통해 그에게 부탁을 하는 것이 좋은지 등에 대한 사회적·문화적 지식을 갖고 있는 것이다. 이러한 지식들은 토착민들 사이에 공유되면서 이들의 관계망을 공고하게 하는 정치적·사회적 자원이 된다.

박흥주(2010: 38-39)는 서울지역 마을의례의 전승 집단을 연구하면서 토착민 집단의 결속력과 전승력이 확실한 경우 이주민에 대한 폐쇄성이 강하고, 최소한 30년 이상을 거주해야 토착민으로 수용되는 경향이 있다고 분석했다. 이는 아방리에서도 감지되는 현상으로, 부활한 아방리 산고사에는 마을에 3대 이상 거주한 기존 토착민 집단(금천 강씨 외 2개 동족집단) 외에 마을에서 오랫동안 함께 살아 ‘준(準)-토착민’으로 인정받은 몇몇 사람만이 참여했다. 이는 과거 아방리 산고사의 형태와 분명 구분되는 것이다. 전통적으로 아방리 산고사는 기존 토착민 집단이었던 금천 강씨를 중심으로 새롭게 이주한 김해 김씨와 남원 양씨가 함께 참여하는 마을 제의였다. 선주민이었던 금천 강씨는 마을의례의 주도권과 세거집단으로서의 위세를 드러내는 수단으로, 이주민이었던 김해 김씨와 남원 양씨는 토착화되기 위한 선택으로서 마을의례를 함께 했었다. 그러나 1960년대 이후 생업 공동체로서의 기능과 역할이 상실된 상황에서 아방리에 거주한다는 사실 하나만으로 지역 주민들이 하나의 공동체로 결집하기는 힘들어 졌다. 오히려 외지인의 유입으로 공동체적 삶이 해체되는 위기를 극복하기 위해서 토착 주민들은 스스로를 한 곳에 모을 수 있게 하는 어떠한 상징적인 것을 찾을 필요가 있었다(류정아 1998: 79). 부활한 산고사가 마을에 거주하는 집단 전체가 아닌 토착민 집단만의 의례로 거듭나게 된 이유가 여기에 있다.

현재 아방리 산고사에서 새롭게 이주한 외지인들의 참여는 이루어지지 않는다. 의례 자

체는 물론이고, 산고사 이후 주민들이 모여 점심을 먹는 자리에도 이들은 단 한 명도 참석하지 않았다. 이주민들이 산고사에 참여하지 않은 것이 주민들의 의도 때문인지 이주민들 스스로가 불필요하다고 여겼기 때문인지 알 수는 없지만, 결과적으로 주민들은 이들이 마을의례에 배제되는 것을 당연하다고 여기게 된 것만은 사실이다. 일례로 양A씨는 “산고사는 마을 사람들만 참여하는 거야”라며 이주민들을 ‘마을 사람’의 범주에서 제외했다. 산고사를 지낸 제수를 분배하는 과정에서도 이주민들 몫은 제외되었다⁵⁶⁾. 아방리 주민들의 인식 속에서 아방리 산고사는, 같은 지역에서 거주하는 사람들이라면 누구나 참여 가능하던 ‘마을 의례’에서 토착민 집단의 정체성을 재확인하고 강화하는 ‘토착민의 의례’로 변모하고 있음을 유추할 수 있는 지점이다.

(2) 주재 집단으로서의 여성

전통적으로 마을의례에서 여성의 역할은 주변적인 것으로 간주되었다. 아키바 다카시가 ‘남성-유교제의’ 대 ‘여성-무속 및 가정신앙’의 이중 구조론을 주장한 이후, 한국의 민속신앙 연구는 대부분 이 구분을 수용했었다. 그러나 성(gender) 역할 구분은 고정된 것이 아니라 개인과 사회의 변증법적 상호작용의 산물로, 역동적인 과정의 맥락에서 파악해야 옳다(김운성 2006: 108). 과거 마을의례를 보조하거나 마을의례 전후의 행사를 돕는데 한정되었던 여성 집단의 역할은, 1960년대 후반 사회·경제적 변화로 말미암아 의례를 기획하고 주재하는 주체로 다시 설정된다.

흔히 한국에서 여성의 지위향상을 논의할 때 취업이나 고등교육과 연결하는 경우가 많다. 그러나 아방리 여성 집단이 부각된 상황은 이와 무관하다. 마을의례의 재개를 주도한 여성 집단은 오히려 저학력, 고연령 계층이기 때문이다. 김진명(1984 :2)은 남녀관계에 대한 서구의 연구 중에서 가장 널리 지지받고 있는 두 가지 가설을 소개한 바 있다. 하나는 산업사회에서 남성이 식량공급의 책임을 지고 있으므로 여성은 경제적 종속관계로 인해 낮은 지위를 점한다는 것이고, 다른 하나는 여성들의 긴밀한 유대관계와 협동이 그들의 지위향상에 큰 역할을 담당한다는 논의가 그것이다. 본 연구자는 상기한 가설들이 아방리의 경우에도 적용가능하다고 보고, 이에 근거해 아방리 여성 집단이 산고사의 주체로 부각된 배경을 살펴보겠다.

근대화 이전 농업 활동에서 여성들의 역할은 남성의 보조자에 그쳤다. 특히 가계 소득의 대부분을 담당했던 논농사의 경우 남성의 역할이 절대적이었다. 논농사의 과정을 크게 준비-수확-보관 세 단계로 구분했을 때, 남성은 거름준비에서부터 파종, 논 갈기, 수확 및 탈곡, 그리고 다음 농사를 위한 종자 보관 등 전 과정에 중심적 역할을 수행했다. 논농사

56) 예전에는 떡, 쇠머리고기 등을 한지에 조금씩 싸서 산고사에 사용한 제수를 가가호호 배분했었다. 그러나 근래에는 점심 무렵 마을 주민들이 한데 모여 쇠머리 국밥과 떡 등을 나눠먹고, 식사가 끝난 후에는 산고사에 사용했던 밤과 대추를 조금씩 나눠 갖는 것으로 대신하고 있다. 그런데 이 밤과 대추는 마을 토착민들끼리만 분배되었다. 산고사에 참여하지 못한 이웃 토착 주민들의 몫은 따로 챙겨 주지만, 인근 음식점에 일하는 사람(산고사 당일날 주민들이 먹을 과자를 챙겨 왔다)이나 산고사에 참석했던 연구자에게는 이를 주지 않았던 것이다.

를 지으려면 “남자들은 논에 가서 살다시피 해야 했다”고 마을 남성들은 입을 모았다. 여성은 “힘이 없어서” 혹은 “물에 들어가서 해야 하는 까닭에 여성에게 적합하지 않아서” 논농사에서 제외되었다.

남자 없이는 농사가 안돼. 여자는 일을 혼자 못해. 밥이나 혼자 먹지, 남자 없이는 못하지. (연구자: 발농사도요?) 그렇지. 밭에서도 힘쓰는 일은 남자가 해줘야지. 여자들이 어떻게 밭을 갈고 거름을 주고 해. (O씨, 2013.03.15.)

여자들은 밥하면 하루해가 다 갔어. 밥을 몇 번 해야 하는지 알아? 하루에 다섯 번이야, 다섯 번. 아침 먹여 내보내면 새참 준비해서 가져다 줘야지. 돌아와서 점심 준비해야지. 점심 갖다 주고 나면 오후 네 시나 다섯 시 되면 배고프잖아. 또 참 갖다 줘야지. 그리고 저녁되면 집에서 저녁지어야지. 새참이랑 점심이랑 머리에 이고 논에까지 왔다갔다 하면 목이 아파 죽을 것 같아. (R씨, 2012.12.02)

당시 아방리 여성들의 주업은 일하는 남성에게 식사와 참을 제공하는 것과 발농사를 거드는 것, 그리고 수확한 작물을 정기적으로 장에다 팔러 다니는 것 정도로 요약할 수 있다. 그러나 한국전쟁 직후 이런 분업 패턴에 변화가 생긴다. 마을의 젊은 남성들이 징용을 간 탓에 일손이 부족해 논에 모를 내고 벼를 베는 등 남성의 영역에 속했던 일을 여성들이 맡아하게 되었던 것이다. 그리고 이어서 1960년대 중반 공업화로 인해 농촌의 노동력이 부족해지고 국가적 차원에서 여성의 노동을 장려함에 따라 농업에서 여성들의 영역은 점점 확장된다(이효재·김주숙 1997).

최재석(1975: 130)은 1960년대 중엽 현지조사를 통해 여전히 남편은 바깥일을 부인은 집안일을 한다는 전통적 규범이 강하게 남아 있으나 농사에 있어서 여성의 참여를 거론하면서 ‘밭매기’는 오히려 여성의 일에 속했고, ‘모내기, 벼 베기, 타작, 논매기’까지에도 여성들의 참여가 컸음을 지적한 바 있다. 물론 여성의 농업참여 확대가 성별 위계의 변화나 여성의 권력획득과 직결되지는 않는다. 그러나 남자도 하기 힘든 농사일을 성공적으로 수행할 수 있고 가계 경제에 보다 폭넓게 기여할 수 있다는 사실은 여성에게 기존과 다른 ‘노동 정체성’을 부여해주었으리라는 것은 유추 가능하다(이순미 2006: 83).

또한 쌀이라는 단일 품목 중심으로 편중되었던 농업 구조가 콩, 깨, 채소류 등으로 다각화되면서 여성의 노동력이 가계 경제에 기여하는 비중 역시 늘어났다. 과거 농업은 식량 작물 공급이 주목적이었다. 그러나 쌀의 생산량이 급증하고 식량수입이 늘어나면서 쌀은 더 이상 안정적인 수익원이 될 수 없었다⁵⁷⁾. 반면 아방리 인근 도시의 성장과 교통의 발달은 고급 채소류나 특용작물에 대한 수요를 늘였고 덩달아 여성의 노동 가치 역시 높아졌다. 아방리 여성들은 배추, 상추 등에서부터 이를 가공한 김치, 찐지, 장류 등 다양한 물품들을 판매했으며 그 수입은 이후 농사에 사용할 비료를 구입하거나 자녀들을 교육시

57) 1950,60년대는 미국 생산량의 증가와 정부의 농산물 가격 억제, 미국의 잉여생산물 수입 등으로 쌀 가격이 폭등과 하락을 거듭했다고 한다.(광명시 1993: 936)

키는데 사용됐다. 생계의 장에서 남녀의 협업 확대와 여성의 상대적 기여도 증가는 여성의 지위를 제고하는 중요한 요인이 되었을 것이다.

여성들 사이에 이루어진 긴밀한 유대와 협력은 여성 집단의 사회적 영향력을 강화했다. 농업에서 남성과 여성의 협력 형태는 매우 상이하다. 남성들의 협동은 주로 집약된 노동이 필요한 시점에 일시적으로 이루어진다. 대부분 모심기, 벼베기 때로, 그 외의 경우 대부분 혼자 일을 한다. 반면 여성의 협동은 지속적이며 장기적이었다. 아방리의 경우 여성들은 품앗이를 통해 발농사를 짓고, 함께 모여 장터에 장사를 다녔으며, 집안의 경조사에 협력해 음식을 장만했다. 큰일을 치를 때 남성들의 협동 역시 여성들의 관계망에 의존하는 경우가 많았다고 한다(김진명 *ibid*: 41).

울프(Margery Wolf 1972: 40)는 가정에서 상대적 약자인 여성들이 공동체 내의 다른 여성들과의 관계를 통해 남성들의 결정에 영향을 미치고 마을에 대한 자신들의 영향력을 확장한다는 사실을 밝힌 바 있다. 일례로 대만 농촌에서 여성들은 남성이 바람직하지 못한 행동을 할 경우 이에 대한 불만을 여자들의 모임에서 이야기해서 소문을 퍼뜨린다. 여자들은 각자 자기 집에서 그것을 화제에 올리게 되고 오래지 않아 마을 전체에 소문이 퍼져 당사자의 체면에 큰 손상을 입혔다고 한다. 마찬가지로 시집 올 당시 고립된 이방인이었던 아방리 여성들은 마을 공동체 내에서 비슷한 처지의 다른 여성들과 긴밀한 인간관계를 형성했던 것으로 보인다. 특히 이들은 3대 이상에 걸쳐 같은 지역에 거주하면서 “옆집 손가락 숫자까지 알 정도”로 긴밀한 동성(同性) 토착민 공동체를 형성했다. 이들은 빨래터, 일터, 이웃집 등에 모여 자신들의 경험과 생각을 공유하고 이를 통해 여성들의 집단 의견을 만들었다. 주제는 개인의 소소한 가정사에서부터 마을 전반에 관한 사안을 아우르는 것까지 다양했는데, 그 중 종교성과 관련한 내용도 다수 있었다.

마이어호프(B.G. Myerhoff 1978: 344-345)는 제2차 세계대전 당시 나치의 학살을 피해 미국으로 이민 온 유대인들을 인터뷰하면서, 여성들 사이에서 종교적 경험이 재발견되고 믿음이 내면화되는 현상에 주목한 바 있다. 공교육에서 소외되어 히브리어 기도문조차 읽지 못하고 안식일 예배시 본당에 입장하지도 못했던 유대 여자아이들은, 공적인 신학교육을 받은 유대 남자아이들에 비해 훨씬 돈독한 신앙심을 갖고 있었다. 이들이 나이든 여성, 예컨대 어머니나 할머니 등으로부터 삶의 연륜과 경건한 신앙심을 직접 전수받았기 때문에 가능한 일이었다. 마찬가지로 아방리의 여성들 역시 그들의 사적이고 비공식적인 공간에서 종교적 믿음을 내면화하고 공유했다. 특히 시어머니에서 며느리로 이어지며 이런 신앙과 믿음은 재생산되었다. 일례로 민간신앙에 대해 각별한 믿음을 가진 시어머니를 모셨던 S씨(81세, 여)는 매월 마을 우물에 치성을 드리는 시어머니를 따라 다녔다고 한다.

시어머니가 물어보러 다니는 걸 좋아했어. 굶도 자주 하고. 그래서 옆에서 이것저것 봤지. 개죽골(기와집골) 약수터에 정성 드린다고 국그릇, 밥그릇, 간장종지, 술 이런 걸 다 갖춰 갖고 계셨어. 그래서 그믐만 되면 날 데리고 약수터에 가서 쌀도 약수로 씻고 미역도 그 물에 씻어서 밥, 국 해놓고 물터에 빌곤 했지. 내가 뭘 알아? 가자니까 따라가고, 하자니까 옆에서 같이 하고 했지 (S씨, 2012.10.09.)

시어머니가 돌아가시면서 약수터에 치성하는 것은 중단했지만, S씨는 시어머니에게 물려받은 대감독을 아직 집에 보관하고 있고 집안고사도 아직 지속하고 있다. 그 이유에 대해서는 “원래부터 하던 거라서 그냥 한다”고 이야기했다.

“여자들은 미신을 좋아한다”는 아방리 남성들의 인식은 여성들의 이런 행동 패턴에서 기인한 측면이 적지 않아 보인다. 마을의 우환이나 이변을 해석하는데 여성들은 자신들이 공유한 경험이나 지식체계를 사용했고, 이를 공유하지 못한 사람들에게 이를 종종 미신으로 비취졌다. 양B씨는 아방리 산고사의 부활도 이런 맥락에서 이해했다.

그전에야 남자들이 중심이었지. 그런데 남자들이 다 돈벌이 하러 외지로 나가야 하잖아. 직장도 가고 회사도 다니고. 나이 먹은 사람이나 농사짓는 사람도 여자들이 많잖아. 남자들은 수명도 짧아서 빨리 죽고. (노인회) 모임도 봐. 남자들은 조금만 나이 먹어도 거동이 불편해서 10명도 안 모이는데 여자는 20명이 넘게 모이잖아. 뭐해도 여자가 많아. 그리고 여자가 이런 거(마을신앙)에 관심이 많아. (양B씨, 2013.02.20.)

양B씨의 구술을 통해 여성들이 마을의례를 주도하게 된 원인을 분석해보자면 크게 네 가지로 요약된다. 첫째 남성들이 타지로 나가 활동하는 비율이 늘면서 여성들이 농사 등 가정 경제에서 담당하는 역할이 증가한 것, 둘째로 여성들의 평균수명이 남성에 비해 길다는 사실, 셋째는 남성들에 비해 여성들이 집단적 결속이 강하다는 측면, 그리고 마지막으로 여성들에게 종교적 정향이 강하게 드러난다는 점 등이다. 실제 상기한 요소들은 아방리 여성들이 마을의례를 부활시키는 과정에서 중대한 자원으로 활용됐으며, 동시에 이를 기반으로 아방리 여성들은 마을에서 지위 신장을 이뤄냈다.

아방리에서 이를 단적으로 확인할 수 있는 사건이 있었는데, 바로 아방리 산고사의 제의 공간인 ‘산제당’의 입지를 어디로 할 것이냐를 둘러싼 논쟁에서다. 아방리 산고사가 재개된 ‘산제당’은 금천 강씨 선산 입구에 위치해 있다. 강석기의 신도비로부터 불과 수십미터 떨어진 곳이다. 처음 이곳에 입지를 선정한 것은 O씨였는데, 마을 내 마땅한 부지를 찾지 못해 고심하던 중 금천 강씨였던 남편이 ‘선산이니까 뭐 어떻겠느냐?’라고 조언해준 데 힘을 얻어 그곳에 터를 잡았다. 그러나 제당 건설 이후 이 사실을 알게 된 금천 강씨 종친회에서 이를 문제 삼고 나섰다. 선산에 마을제당이 들어선 것이 옳지 않다는 이유에서다. 제당 철거에 대한 이야기가 돌자 마을의 나이 많은 여성들이 반대하고 나섰다. 특히 마을의 원로였던 T씨가 적극적이었다고 한다. T씨는 당시 마을 주민들의 존경을 한몸에 받았던 여성이었다⁵⁸⁾. 그 시대의 여성으로서는 드물게 한학을 공부해 박식한데다가 1940년대 서울에서 서점을 운영했을 정도로 개화된 인물이었다. 또한 금천 강씨 집안에 시집 온 여성 중 당시 최고령에 속하기도 했다. 그가 적극적으로 산제당의 건설을 비호하

58) 마을 주민들은 T씨가 세상을 떠난 지 십 수 년이 지난 지금까지도 ‘정신이 좋고 유식했다’, ‘옛날에 공부를 많이 했다’며 권위를 인정하고 있다.

자 금천 강씨 집안에서도 의견을 굽힐 수밖에 없었다. 이 일에 대해 강B씨는 “강씨네 선산에 제당을 만드는 것에 대해 종종에서 말렸지만 T씨 할머니가 연세가 높아서 끝까지 만류하지 못했다”고 기억한다.

산제당을 건립한 후 4,5년 이상 여성들이 주축이 되어 산고사를 진행했다. 남성들은 ‘시대가 바뀌었다’, ‘여자들끼리 하는 일이다’라고 생각하고 관심을 기울이지 않았다. 과거 산고사의 제관을 맡았던 남성들이 빠지면서 제의를 주재할 사람이 없어졌다. 여성들은 산고사의 진행에서 제외되었던 탓에 제의의 진행 방법이나 절차에 무지했다. 이에 여성들은 전문사제인 무당에게 도움을 요청했고, 무당에게 지급할 비용이나 음식 장만에 필요한 인적·물적 경비는 여성들의 추렴과 품앗이로 충당되었다. 여성들은 처음에는 부녀회장의 집에서, 나중에 마을회관이 생긴 다음에는 마을회관에 모여서 음식을 장만했다. 의례 전 제당을 청소하고 황소머리를 구입하는 일도 전적으로 여성들이 도맡았다.

산제당의 건립 및 유지를 통해 아방리 여성들은 그들의 사회적 능력을 인정받았다고 볼 수 있다. 그들은 의견을 한데 모아 마을의 의사결정에 반영했으며, 마을 공동경비가 없는 상황에서 자발적인 추렴으로 마을의례를 수년 간 이끌어냈다. 대동굿이나 산고사를 준비하고 추진하는데 있어서도 체계적이고 능률적인 모습을 보여주었다. 산제당의 건립과 산고사의 재개라는 과정을 통해 아방리 여성들은 마을의례와 관련한 경험적 지식을 축적할 수 있었으며, 이것은 이후 아방리 산고사를 지속시키는 힘으로 사용되었다.

표면적으로 아방리 산고사의 부활은 동일한 공간(아방리)에서, 동일한 집단(아방리 주민들)을 기반으로 이루어진 듯 보인다. 하지만 사회·경제·문화적 맥락이 달라진 상황에서 아방리는 기존과 동일한 공간이 아니며, 새로운 역할, 지위 등을 부여받은 아방리 주민들 역시 새로운 전승 집단으로 인식되어야 옳다. 또한 아방리 산고사의 목적 역시 변화했다. 아방리 주민들은 마을의례의 부활을 통해 근대화를 통해 해결할 수 없던 새로운 기대와 의도를 충족시키고자 했다. 즉, 마을의 우환이나 개발제한구역의 지정, 이주민의 유입 등으로 생활세계가 위기에 처하자 아방리 주민들은 이를 설명 가능한 방식 혹은 이해 가능한 방식으로 수용하고자 한 것이다. 마을의례의 재개는 주민들이 그들의 생활세계를 강화하고 세상을 이해 가능하게 만드는 방법이었다.

또 한 가지 아방리 산고사의 부활에서 눈 여겨 보아야 할 부분은 전승 집단 분화에 따른 의례의 성격 변화다. 과거 아방리 산고사는 남성 중심의, 토착민과 이주민이 함께 하는 지역 공동체의 의례였다. 그러나 부활한 산고사는 마을에 3대 이상 거주한 주민들, 그 중에서도 아방리에 땅을 소유하고 있는 사람들을 중심으로 한 토착민 의례로 변모했다. 여기에 여성 집단이 의례의 부활을 주도하면서 여성 중심적 시각과 입장도 반영됐다. 특히 연구자는 부활한 아방리 산고사가 성별에 따라 상이한 의미를 갖고 있음에 주목했는데, 여성들의 경우 상대적으로 종교적 정향이 강해 산고사를 종교의례로 간주하는 경향이 있었다.

물론 부활한 아방리 산고사에 참여하는 목적을 ‘여성은 종교성’, ‘남성은 정치·경제적 이해관계’로 양분할 수는 없다. 산고사의 종교적 영험성을 인정하는 남성도 분명 아방리에 존재하며, 산고사의 효용 자체에 부정적인 여성들도 있다. 하지만 마을의례가 단절된 후

‘마을의 우환을 어떻게 해석할 것인가’가 핵심적인 문제로 떠올랐을 때 여성들이 남성에게 비해 적극적이고 능동적인 모습으로 이를 해결하려 한 것은 부정할 수 없는 사실이다. 또한 아방리 산고사의 부활 이유를 묻는 연구자에게도 다수의 남성들이 ‘전통의 계승’ 혹은 ‘할머니들의 요청’ 등의 비종교적 이유를 대는데 비해, 많은 여성들은 ‘마을의 우환 때문’이라고 단언한다. 이를 볼 때, 시어머니-며느리, 혹은 마을 여성들 사이에 내면화되고 전승된 종교성이 대동곳에 이어 산제당 건설, 산고사 재개로 이어지는 부활 과정을 주도하는 힘으로 작용했다는 사실은 부인하기 힘들어 보이며, 남성의 동참 역시 여성들의 연령적 우위 및 결속력에 의해 유도된 측면 역시 무시하기 어렵다.

2) 지속 : 의례 형식과 의례 문법

(1) 의례 형식의 적응

A 할머니(84세) : 한 50년 전쯤에 우리집에서도 당주 잡아서 산고사를 지냈어요. 그때 엄청 깨끗하게 잘 모셨더니 한 해 동안 마을이 얼마나 편했는지. 우리가 정성을 잘 드린 거야. 제대로 안하면 안 돼. 그 누구야...우리 다음해 지낸 집에서 깨끗하게 안 해 가지고 동네가 난리가 났잖아.. 누구였더라..

B 할머니(79세) : (말을 자르며) 에이, 그런 말 하지 마세요. 산고사를 지냈으면 다 똑같지. 정성 드린다는 사실이 중요하지, 잘하고 못하고 어디 있어요. 마음이 중요한 거지.

A 할머니와 B 할머니의 집은 모두 40,50년 전쯤 아방리 산고사의 당주를 맡았었다. A 할머니는 그 당시를 회상하면서 산고사를 주관했던 자신의 집이 금기를 잘 지키고 절차를 잘 준수해서 마을이 편안했다고 이야기했다. 이듬해 ‘깨끗하지 않은 집’이 산고사를 맡으면서 마을에 좋지 않은 일이 있었던 기억을 떠올리면서 산고사에서 형식과 절차, 당주의 금기가 얼마나 중요한지 강조했다. 반면 B 할머니는 ‘산고사를 지냈다는 사실’ 혹은 ‘산고사를 지내는 마음’으로 충분하다고 반박했다. 산고사의 절차나 형식은 산고사의 결과와 아무런 관계가 없다는 입장으로, 의례만 행해졌다면 마을은 평안할 수 있다고 본다.

아방리 산고사는 단절과 재개를 거치면서 형태와 의미체계가 변했다. 일차적으로 남성들이 불참한 상태에서 과거 산고사의 절차나 규범에 대한 지식이 부족한 여성들이 의례를 주재하게 되면서 초래된 일이다. 그러나 나아가 산고사가 행해지는 사회적 맥락이 달라지고 전승 집단의 요구 역시 바뀐 상황에서 아방리 산고사의 형식과 의미 변화는 문화적 대응이라는 맥락에서 파악될 수 있을 것이다. 산고사의 의미체계 변화는 다음 장에서 논의하기로 하고, 여기서는 아방리 산고사의 형태 변화를 먼저 살펴보겠다.

1960년대 이전 아방리 산고사는 유교식 제의로 치러졌다. 늦어도 음력 9월 그믐 전에 당주를 정하고 음력 10월 초이틀에 당주를 비롯한 제관 몇 명이 당산나무 앞에서 술을 올리고 축문을 읽었다. 그러나 재개된 산고사에는 무당이 사제자로 등장한다. 무당이 마을의

례를 주재하게 된 것이, 남성들이 산고사 참여를 적극적으로 거부했기 때문인지 아니면 대동굿 이후 무당이 마을의례에 중심적인 존재로 부각되면서 자연스럽게 남성 집단이 밀려난 탓인지 정확히 알 수 없다. 다만 확실한 것은 여성에 비해 남성들이 중단된 산고사를 재개하는 데 소극적이거나 심지어 무관심한 태도를 보여주었다는 사실이다. 마을에 우환이 겹쳐 대동굿을 준비할 때에도 남자들은 굿을 하는 동안 참관만 했을 뿐, 제비를 모으고 택일을 하는 등의 실제적인 일에는 일절 관여하지 않았다. 대동굿을 주도했던 O씨는 “남자들은 참견도 안했어. 우리 할아버지도 안 서둘렀어. 동네가 난리가 났었는데. 그래서 내가 서둘렀지”라고 당시 상황을 이야기해주었다.

반면 무당과 마을 여성들은 보다 긴밀한 협력 관계를 형성하고 있었다. 대동굿을 주관했던 ‘대섭이 어머니’는 타지 출신이기는 하지만 마을에 30년 이상 거주하며 주민들과 단골관계를 형성했던 무당이였다. 마을의 크고 작은 무속 의례를 도맡았는데, 아방리 여성들은 지금도 ‘뒤가 깨끗했다’고 입을 모으는 것으로 보아 영험함을 인정받았던 것으로 보인다. 강진옥(1995: 151-152)은 무속의 기복성과 오락성이 여성의 관심사와 일치하고, 무속을 통해 여성들이 심리치료 효과를 볼 수 있었다는 점, 집안 의례에서 사제자 역할을 했던 여성들에게 무속이 정신적 지주 역할을 했었기 때문에, 여성과 무속이 친연관계를 형성할 수 있었을 것이라 분석한 바 있다. 실제 아방리 여성들은 현실적인 문제들, 예컨대 질병이나 가정불화 등을 해결하기 위해 자주 무당을 찾았고, 그에 대한 신뢰는 절대적이었던 것으로 보인다. 일례로 O씨는 무당과의 관계를 다음과 같이 이야기했다.

판단을 못하고 우리네 모르니까 만신집에 가잖아. 만신이 그렇다면 그런 줄 알고 시키는대로 하는 거지. 시골에서 뭐 방법이 있어? 그리고 옛날에는 귀신도 많았다고. 시방에는 없지만 옛날에는 귀신이 많았다고. (O씨, 2013.03.15.)

무당과 마을 여성들의 관계는 일시적이거나 제한적이기 보다는 지속적이고 광범위했다. 특히 이들은 사제자와 신도라는 종교적 범주를 넘어서 일상의 영역을 공유하는 친밀한 관계로 발전했던 것 같다. 가을에 수확한 농작물을 나눠 먹는다던지 집안 경조사에 오가는 일은 다반사였고, 무당이 마을 사람의 중매에 나선 경우도 있었다고 한다⁵⁹⁾. 무당과 주민들이 오랫동안 같은 지역 공동체 내에서 교류를 유지하며 살아왔기 때문에 가능한 일로 보인다⁶⁰⁾.

산고사 중단 이후 마을에 우환이 끊이지 않자 마을 여성들은 ‘대섭이 어머니’를 찾아 조언을 구했다. 이에 ‘대섭이 어머니’는 대동굿이라는 처방과 함께 다른 지역의 무당들을 모아 굿을 꾸리는데 적극적인 지원을 해 주었다⁶¹⁾. 대동굿 이후 마을에는 큰 탈이 나지 않

59) 일례로 대섭이 어머니의 중매를 통해 강B씨는 이웃 마을에서 사는 현재의 부인과 결혼했다. 그런데 강B씨와 그의 부인은 모두 결혼 전부터 교회에 다녔던 사람들이다. 그럼에도 불구하고 대섭이 어머니가 강B씨의 중매를 맡았다는 것은 둘의 관계가 종교적 필요를 넘어서 개인적 친연관계로 발전해 있었음을 추측케 한다.

60) 강A씨는 대섭이 할머니의 영험함은 믿을 수 없다고 이야기했다. 마을 사정, 집안 사정을 훤히 다 알고 있기 때문에 굳이 신에게 물어보지 않아도 웬만한 일은 다 맞출 수 있다는 것이다. 이를 통해 대섭이 어머니와 마을 주민들이 얼마나 친밀한 이웃관계를 형성해 왔는지 짐작할 수 있다.

았다. 마을 여성들은 이것이 산신령을 잘 달랬기 때문이라고 믿었고, 이는 산고사 재개에 대한 공감으로 이어졌다. 의지는 있지만 산고사에 대한 의례적 지식이 부족했던 마을 여성들에게, 마을 사정에 밝고 의례를 주재할 수 있는 능력을 갖춘 ‘대접이 어머니’는 산고사를 주재(主祭)하기에 적합한 인물이었다.

무당이 산고사의 주체로 나서면서 ‘개인 소지(燒紙)’가 등장했다. 주민들은 전통 아방리 산고사에서 유교적 형식에 맞춰 쓰인 축문이 사용됐을 뿐 ‘개인 소지’를 올리지 않았던 것으로 기억한다. 인근 경기도의 마을에서 ‘대동 소지’나 ‘개인 소지’ 등이 사용됐다는 기록이 다수 남아있다는 점⁶²⁾에 비추어 볼 때 ‘과거 아방리 산고사에 개인 소지가 없었다’는 주장을 완전히 신뢰할 수는 없겠으나, 주민들의 기억 속에 없던 ‘개인 소지’가 재개된 산고사에서 등장 혹은 부각되게 된 것은 주목할 만한 변화다. 축문과 개인 소지는 지향하는 바가 다르기 때문이다.

아방리에서 사용된 구체적인 축문 내용은 전하지 않지만, 다른 마을의례들에 사용되는 축문들을 고려할 때 요지는 크게 4가지로 정리된다. 첫째 의례 대상 신의 이름을 명하고, 둘째 그 신의 위대함이나 마을 주민들의 경외심을 보여준 다음, 셋째 신에 대한 인간의 소원을 기원하고, 마지막으로 제수의 내용을 읊었다⁶³⁾. 의례의 목적이나 성격이 가장 잘 드러나는 대목은 세 번째 기원 부분인데, 일반적으로 경제적 풍요로움이나 외부 세력으로부터의 안전, 가가호호의 안택 등이 주를 이룬다고 한다(여성구 2000: 238). 즉, 마을 공동체적 소망이나 마을 전체의 안위가 기원 대상이었다는 말이다.

그러나 ‘개인 소지’는 축문과 달리, 개인 구복 성격이 강하다. 개개인이나 세대주의 성명을 일일이 부르고 올려주어 개인별 혹은 가정별로 다양한 소원이 성취되기를 기원하기 때문이다. 아방리 산고사에서 ‘개인 소지’가 등장했다는 사실은 아방리 산고사라는 공동체 의례 속에 개인 구복적 성격이 섞여 들어갔음을 의미한다. 과거 공동체적 소망과 동일시되었거나 혹은 공동체 의례에서 도외시되었던 개인적 소망이, 달라진 산고사 형식 속에서 주목받기 시작한 것이다. 무당은 산고사를 치를 때 먼저 마을 전체의 안녕을 기원한 뒤 이어서 마을 주민들의 이름을 적은 소지를 태웠다. 개인 소지를 올리는 것은 산고사 준비 추렴에 참여했거나 의례에 참석한 사람들에게 한정되었다. 이에 마을 여성들은 “소지를 올리기 위해서라도 조금씩 쌀을 가져와 제사에 참여했다”고 한다. 산신령에게 개인적 소망을 빌고 싶은 마을 여성들의 열망이 현세적 구복을 중시하는 무속신앙의 특성과 맞물려 마을의례 속에 실현된 것이다.

또한 ‘개인 소지’는 아방리 산고사가 지속될 수 있는 경제적 토대가 마련되었음을 나타내는 증거로도 풀이될 수 있다. 마을 진흥계의 소멸과 남성 집단의 불참으로, 아방리 산고사의 경제적 부분은 여성들의 추렴에 전적으로 의존했다. 추렴을 통한 모금은 그 금액이

61) 대접이 어머니는 직접 굿을 주관할 능력을 가진 ‘만신’은 아니었다. 그의 능력은 작은 의례, 즉 푸닥거리에 한정되어 있었다.

62) 예를 들어 산본 광정마을이나 의왕 왕곡동 등에서는 축문을 읽고 소지 한 이후, 대동소지와 개인 소지를 따로 올렸다(김종대 2004: 88, 107). 그러나 용인 초부리에서는 독축 이후 대동소지만 올리고(ibid: 100), 안산 양상동은 축문도 없이 제관의 덕담으로 기복을 대신한다(ibid: 94-95). 이렇게 축문, 대동 소지, 개인 소지, 우마 소지 등의 사용은 마을마다 차이가 있다.

63) 송민선 (1994: 370-373), 여성구 (2000: 238)에서 재인용

유동적이서 주재 집단으로서는 가장 불안한 요인이 된다(이기태 1997: 85). 마을 전체가 참여하는 것이 아닌, 일부 한정된 사람들에 의해 이루어지는 추렴이 지속성을 갖기 위해서는 개별 참여자들의 종교적 필요를 충족시켜줄 장치가 필요했다. 마을 공동의 안녕 기원과 기복으로는 충분하지 않다. 때문에 추렴에 참여한 사람들에 한정해 이루어진 ‘개인 소지’는 이들에게 종교적 만족감을 줄 수 있었을 뿐 아니라 이후의 추렴 참여를 장려하는 기제로 활용되었다.

여성과 무당이 주재 집단으로 나서면서 마을의례의 금기들은 상당부분 약화될 수밖에 없었다. 여성들이 의례 전면에서 나서면서 산고사 진행시 여성의 참여를 부정으로 여겼던 금기는 완전히 깨어졌으며, 당주의 선택 과정이 없어지면서 당주에게 부과되었던 정결 규범도 없어졌다. ‘산 부정’이나 ‘죽은 부정’에 노출된 주민들은 스스로 가려 제의에 참석하지 않을 뿐이었다. 늦은 저녁에 산에 올라가 제의를 지내야 한다는 규칙도 주재 집단의 편의에 따라 오전 시간으로 옮겨졌다. 제의 대상은 기존의 신격이었던 구름산 산신령을 계속 모시는 한편 ‘대비 할머니’라는 새로운 신격이 추가되었다. ‘대비 할머니’는 소현세자의 빈이었던 민회빈 강씨를 무속에서 높여 부르는 것으로, 표면적으로는 무당이 ‘산고사에서 같이 지내야 한다’고 주장하여 함께 모시게 됐다고 이야기된다. 그러나 여성 집단의 등장과 함께 민회빈 강씨가 마을의례의 신격으로 등장하게 된 데는 보다 복합적이고 심층적인 원인이 있다. ‘강빈’을 모시는 것에 대한 아방리 주민들의 논쟁과 이에 대한 의미 부여는 다음 장을 통해 다시 논의하고자 한다.

의례는 원래 성스러운 규율에 의거한 행동체계라는 점에서 그 형식이 상세하게 정해져 있고 실시할 때도 정확해야 한다(미야케 히토시 2013: 182). 때문에 의례의 문법이나 규범이 달라진 경우 대개 사람들은 의례에 효과가 없어진다거나 심한 경우 벌을 받을 수 있다고 믿는다. 일례로 강일동에서 산치성을 지내는 청송 심씨들은 과거 방식대로 제의를 지내지 못하면 반드시 ‘산 벌’을 입는다고 믿고, 전통적인 방식대로 지내지 않아 벌을 입을 바에는 아예 산치성을 지내지 않는 편이 낫다고 이야기한다(박선애 2008: 417). 아방리의 경우에도 소머리 대신 돼지머리를 제물로 사용했다가 당주가 벌을 받은 이야기가 전해진다. 이런 점에서 남성 집단에 의해 주재되던 유교식 제사에서 무당과 여성이 주축이 된 무속형 제의로 아방리 산고사가 변모하는 지점에서 마을의 주재 집단들이 행여 생길지 모를 부작용을 염려했을 가능성은 매우 높다. 그러나 이는 O씨의 다음 말을 통해 해소된다.

대섭 할머니가 잔을 올리라고 해서 잔을 이렇게 들고 하니까 막 내려요, 잔을 이렇게 내려요. 그 때 신령님이 계시다는 걸 내가 느꼈어요. 그냥 막 내려요. (연구자: 잔이 내린다는 게 무슨 뜻이에요?) 신이 내린다. 제사 올릴 적에 술을 올리라고 바치잖아. 술을 받아가지고 제사상에 놓 건데 술잔이 저절로 내려가는 거야. 나는 신령님 안 계시다는 건 거짓말이라고 그 때 확신했어. 술잔을 내리는데 이게 옆질러지지도 않아. 술술 내려가더라고. (O씨, 2013.02.27.)

O씨는 새로 지은 산제당에서 이뤄진 산고사가 구름산 산신령에게 흡족하게 받아들여졌다고 믿었다. ‘그래서 술잔이 저절로 내려갔다’는 것이다. 그리고 무엇보다 산고사를 재개한 이후 마을에 큰 우환이 없자, 사람들은 부활한 산고사가 효험이 있다는데 동의하기 시작했다. 마을의례의 평가가 철저히 결과 중심적이라는 것은 이미 주지한 바 있다. ‘마을의례의 절차나 규칙이 어떻게 지켜졌는가?’하는 문제보다 ‘마을의례 이후에 이번이나 사고가 없었는가?’가 마을의례의 성패를 가늠하는 중요한 기준이라는 것이다.

이는 오창현(2005: 79-80)이 보고한 산음리 산신제의 사례에서도 확인된다. 산음리의 경우 산신제에 반드시 황소를 사용하는 것이 규칙이었다. 그러나 1980년대 가구 수가 급감하고 소 가격이 폭등하면서 황소를 구입하기 어려워졌다. 그래서 결국 황소 한 마리를 대신해 돼지 두 마리를 구입해 산신제를 지냈다. 당시 마을 사람들은 제물을 바꾼 것으로 인해 화를 입지 않을까 우려했으나, “두 해 정도 지내면서 사람도 안 죽고 가축도 안 죽고 별 일 없는 것 같아서” 이를 유지하기로 결정했다. 이렇게 축적된 경험적 지식은 마을의례의 형식을 유지 혹은 변화시키는데 중요한 기준으로 활용된다. 만약 무당이 주재하는 산고사를 치룬 이후 마을에 불미스러운 일이 생겼다면 산고사 재개는 어떻게 되었을지 알 수 없다. 그러나 결과적으로 무당과 여성의 참여 하에 치러진 산고사는 무탈하게 끝이 났고, 이것이 몇 해 간 이어지자 사람들은 변모한 산고사 형식을 종교적 효용을 가진 것으로 인정하게 되었다.

여성 집단과 무당이 주체가 되어 부활된 산고사는 이후 또 한 번의 큰 변화를 겪게 된다. 산고사를 담당했던 ‘대접이 어머니’가 노환으로 세상을 떠난 뒤 마을의 다른 무당이 제의를 맡게 되면서, 무당과 여성 집단의 관계에 금이 가기 시작한 것이다. ‘대접이 어머니’ 대신 산고사를 맡게 된 무당은 타지에서 들어 온 ‘보살’로, 마을 사람들은 그 사람의 이름조차 기억하지 못하고 있다. ‘대접이 어머니’의 경우 그의 남편의 이름과 딸이 시집간 지역까지 마을 주민들이 기억하고 있다는 사실로 미루어, ‘보살’과 주민들의 관계가 얼마나 소홀했는지 짐작할 수 있다. 처음 ‘보살’은 아방리에 들어와 마을 약수터와 제당 등을 찾아다니며 치성을 드렸다. 이런 모습에 마을 여성들은 깊은 인상을 받았고 마을의례를 맡기로 결정했다. 그러나 한 두 해가 지나면서 ‘보살’은 제비 문제로 마을 여성들과 갈등을 빚기 시작했다. “그 사람은 욕심이 너무 많았어”, “했다면 무조건 지 배짱대로 돈 부르는 거야”라며 마을 여성들은 지금도 이 ‘보살’의 행동을 문제 삼는다. 결국 ‘보살’이 산고사를 맡은 지 몇 해 후 산고사에서 빠지게 되었고, 아방리 산고사를 주관할 또 다른 사람이 필요해졌다.

1970년대 후반 아방리 여성들은 마을의 남성들에게 제의 주관을 부탁했다. 1960년대와 마찬가지로 남성들은 마을신앙 자체에는 적극적이지 않았지만, 상황은 이미 그 때와 달라졌다. 연령상 연장자인 여성 집단의 부탁을 상대적으로 어린 나이의 남성들이 거절할 수 없었을 뿐 아니라, 남성들 내부에서도 산고사의 필요성에 대한 공감대가 형성되어 있었다. 1972년 개발제한구역 지정에 따른 공동의 불만이 공동체적 결속을 자극하고, 외지인의 유출입이 빈번해지면서 마을 정체성을 제고해야 했던 것이다. 남성들의 참여로 아방리 산고사는 다시 유교식 제사형으로 회귀했다. 다만 예전처럼 당주를 정하기에는 기꺼이 맡으려

는 사람들이 없었기에⁶⁴⁾, 마을의 통장이나 노인회장 등이 제관을 맡았다.

남성들이 산고사의 주재 집단으로 다시 들어오면서 아방리 산고사는 재정비되게 된다. 먼저 마을 여성들이 서둘러 지은 산제당에 대한 보수·확장이 이루어졌다. 당시 통장은 동사무소에 요청하여 협소한 산제당을 수리할 자금을 지원받아, 1986년 9월 9일 이를 개축한다. 이 제당은 수 년 간 제의 공간으로 이용되다가 누군가 고의로 문짝을 훼손하는 바람에 ‘부정하다’하여 버려지게 된다⁶⁵⁾. 새로운 의례 장소는 마을 앞 느티나무 앞으로 정해졌다. 제의 비용은 마을의 공동 경비에서 충당되기로 결정되었는데, 이에 아방리 산고사는 다시 예전처럼 마을 전체가 참여하는 의례, 즉 대동고사로 거듭났다. 여성들의 추렴에 의존해 산고사를 지낼 때는 경제적으로 넉넉지 않아 추렴에 참여한 몇몇 사람만 제수를 나눠 가졌었기 때문에 제의 후 잔치 같은 것은 할 수 없었다. 하지만 마을 공동 경비로 산고사가 진행되면서 다시금 주민 전체가 제수를 나눠 먹는 것이 가능해졌다. 요컨대 달라진 산고사 의례는 당주를 선택하고 금기를 준수하는 등의 산고사의 준비 단계들은 대폭 축소되었지만, 산고사를 치루고 이후 대동잔치를 여는 의례적 과정(ritual sequence)은 부활했다.

이상 주지한 아방리 산고사의 변화를 개괄적으로 정리하면 아래 [표 1]와 같다.

	단절 이전	재개 이후	
		초기	현재
의례 양상	유교식 제사형	무속형	유교식 제사형
주재 집단	남성	여성	혼성
의례 장소	당산나무(소나무 앞)	산제당	느티나무 앞
의례 대상	구름산 산신령	구름산 산신령 대비 할머니 (강빈)	구름산 산신령 대비 할머니 (강빈)
의례 시간	밤 10시 경	낮 10시 경	낮 10시 경
제의 비용	추렴과 마을경비	추렴	마을 경비

64) 당주 선정에 대한 기피 현상은 1950년대 말, 60년대 초부터 나타났던 것으로 보인다. 일례로 1940년대만 해도 당주를 맡아도 ‘큰 복을 받는다’는 종교적 믿음 외에는 다른 혜택이 주어지지 않았는데, 그 이후 서서히 당주의 ‘희생’에 대한 보상이 논의되기 시작했다. 처음에는 제의에 사용한 ‘왕골 돛자리’가 대가로 주어졌다. 따로 제당 없이 의례를 지냈던 탓에 왕골 돛자리를 구입해 사용했는데, 매년 이것을 당주를 맡은 사람에게 주기로 결정한 것이다. 그러나 시간이 지나면서 이것만으로도 충분하지 않다고 여겨 따로 돈을 챙겨 수고비 명목으로 지급했다고 한다. 그러나 아방리 산고사가 재개된 시점에는, 당주의 수고비를 탐낼 정도로 경제적으로 어려운 주민들이 거의 없었다. 오히려 경제적으로 어려운 주민들, 예컨대 자녀의 사업 실패로 재산을 날린 주민들은 거의 다른 주민들과 왕래 하지 않았다. 금천 강씨 집안의 남성들 역시 예전처럼 당주 소임에 적극적이지 않았다. 타 성씨들의 성장으로 과거 세거집단의 위세가 많이 약화된데다가 여러 가지 집안 사정으로 인해 마을 행사에 참여하는 것 역시 꺼리게 되었다. 이에 마을의 사회적 책임자가 나서 산고사의 당주를 맡기 시작했다.

65) 느티나무 앞으로 산고사 공간을 옮긴 데는 ‘부정’ 외에도 두 가지 요인이 작용했다. 하나는 부서진 산제당을 수리하려는 과정에서 시청과 마찰이 있었다. 개발제한구역이라서 건물의 개·보수하 힘들다는 이유에서다. 또한 금천 강씨 문중에서는 선산 입구에서 마을의례를 지내는데 대해 부정적인 입장을 계속 내비쳤다. 이에 마을 통장이 주축이 되어 느티나무 앞으로 제의장소를 이전했다. 현재까지 아방리 산고사는 여기서 지낸다.

제관	당주, 축관 등 3-5명	무당	통장, 노인회장 등
의례 금기	강함	약화	약화

[표 1] 아방리 산고사의 과거와 현재 비교

아방리 산고사의 변화는 합리성(rationalization)과 복잡성(complexation)의 증가로 정리될 수 있다. 먼저 산고사에서 합리성이 드러난 측면을 살펴보자. 베버는 합리성을 사회적 행위와 연관시켜 논의하면서, 가치 합리적 행위와 목적 합리적 행위를 구분했다⁶⁶⁾. 가치 합리적 행위란 ‘특수한 행동양태에 본질적인 가치에 대한 신념을 전제로 이를 구현하고자 하는 행위’인 반면, 목적 합리적 행위는 ‘목적 달성에 필요한 수단을 인식하고 최선의 수단을 선택하고 실행하는 행위’를 말한다(공보경 1996: 101).

아방리 산고사의 부활을 주도한 여성 집단은 마을의 우환이 생겼을 때 그 원인을 산고사의 단절에서 찾았다. ‘산고사의 단절-산신령의 신벌-마을의 우환’이 순차적인 인과관계에 있다고 파악하고, 마을의 안녕이라는 목적을 위해 산고사가 재개되어야 한다고 믿은 것이다. 종교의례를 수단과 결과의 관계가 비합리적 혹은 불합리하고 본질적이지 않은 행동 범주라고 정의한 구디(Jack Goody 1961: 159)의 주장에 따르자면 이는 합리성의 판단 대상이 아니다. 그러나 아방리 산고사의 부활 과정의 내적 일관성과 실천의 측면에서 볼 때 이는 합리인 것으로 해석될 수 있다. 즉, ‘산고사의 재개 및 유지’라는 목적을 달성하기 위해 아방리 주민들이 취한 이성적이고 합리적인 선택 행위가 발견되는 것이다.

아방리 산고사의 의례 양상이 유교형에서 무속형으로, 다시 유교형으로 순환하게 된 것은 주민들이 산고사의 재개를 위한 최적의 수단을 고려하고 선택한 결과다. 산고사에 무관심했던 남성을 대신해 여성이 새로운 주재 집단으로 활동하기 위해서 산고사의 형식은 무속형으로 변모할 수밖에 없었다. 마찬가지로 무당이던 전문 사제자가 빠진 상황에서 마을의례를 주재한 경험과 지식을 갖춘 남성 집단은 가장 효과적이고 설득력 있는 대안이었다. 남성의 참여로 아방리 산고사는 다시 과거의 ‘전통 산고사’의 형식을 갖출 수 있었다. 의례시간이 낮으로 옮겨지고 금기에 대한 강제가 약해지면서 여성 집단이나 마을의 사회적 책임자⁶⁷⁾들이 산고사에 참여할 수 있게 되었다. 금기가 까다롭고 다양한 마을일수록 제의가 거의 단절되었다(류종목 2007: 45-46)는 현실을 감안할 때 아방리 산고사의 변화는 의례를 지속시키기 위한 주재 집단의 합리적 전략으로 읽을 수 있을 듯하다.

또한 아방리 산고사에는 주민들의 다양한 이해관계가 복합적으로 반영되어 있다. 김택

66) 베버는 사회적 행위를 전통적인 행위, 정서적 행위, 가치 합리적 행위, 목적 합리적 행위 네 가지 양식으로 나누었다. 그러나 전통적 행위는 숙달된 습관에 근거한다는 점에서 가치합리적인 것에 근사하며 정서적 행위는 가치 합리적 행위와 많은 부분 유사하거나 때로는 목적 합리적 행위의 속성을 보인다. 이 점에서 사실상 가치 합리적 유형과 목적 합리적 유형 두 가지에 주목할 것을 요구했다(공보경 1996: 101).

67) 여기서는 이장이나 노인회장 등을 말한다. 예전 아방리 산고사의 당주가 종교적 책임자로서 정화 과정을 거쳐 의례를 주관했다면, 이제는 사회적 책임자의 성격이 강한 이장(마을의 행정 책임자), 노인회장(마을 자치조직의 책임자)가 의례를 주관한다. 이들에게 부과되는 의례 금기는 강하지 않다. 이들의 위치상 상가를 다니거나 여러 사람들과 접촉할 기회가 많기 때문이다. 그럼에도 불구하고 이들은 마을을 사회적으로 대표하는 사람이기 때문에 마을의례의 제관으로 충분한 자격을 갖춘 것으로 평가 받는다.

규(1965: 745-746)는 마을의례가 제(祭)와 굿으로 양분될 수 있다고 분석한 바 있다. 제는 직접적인 주제자인 제관을 제외한 다른 이들의 참여를 제한하는 비의적(秘儀的) 의례인 반면, 굿은 오신(娛神) 행사로서 전문 사제자가 있기는 하지만 집단 구성원이라면 누구나 참여하여 신의 음덕을 받을 수 있다. 이에 따르자면 아방리 산고사는 과거 제(祭)의 형식을 띠고 있긴 하지만 굿의 성격을 상당부분 수용했다. 비의적 성격은 약화된 대신 제의 참여자의 범위를 넓힌 것이다.

또한 산고사는 현재 유교형식으로 치러지지만 이것은 과거의 유교형과 다르다. 남성 제관들이 의례를 행하는 동안, 마을의 여성들이 뒤에 도열해 서서 함께 기도를 드리고 있는 것이다. 마을 여성들은 남성들이 독축을 하고 헌작을 하는 동안 뒤에서 손을 모으고 내내 절을 하고 있는데 ‘(자기) 집안 잘 되라고 기도하는 것’이라고 한다. 또한 제관들의 공식적인 (혹은 전통적인) 의례가 끝난 뒤에 의례에 참여한 여성들에게 개별적으로 잔을 올리는 기회를 주었다. 비공식적이기는 하지만 주재 집단의 구성원으로서 여성을 인정하는 방식이자, 의례 참여자들에게 개인 소지 올리기를 대신할 기복의 기회를 제공하는 것으로 풀이될 수 있겠다.

(2) 의례적 문법의 준수

‘무엇이 올바른 수행방식인가’에 대한 생각은 전승 집단의 성격과 구성이 달라지면서 변할 수 있다. 아방리 산고사의 변화한 부분에 대해 주민들이 “차이가 뭐 있어. 정성껏 지내는 것이 중요한 거야”라고 설명하는 것은 이 때문이다. ‘옛날에는 법이 엄했지만’ 지금은 그렇지 않고, ‘중요한 것은 정성과 마음’이라고 보고 있는 것이다. 그러나 아방리 산고사의 변화를 임의적인 창조로 간주해서는 안 된다. 아방리 주민들은 과거 전통에 배태된 권위 있는 담론과 역사적 모범에 준거를 두고 현재의 의례를 다시 조직하고 평가·수행하고 있기 때문이다. 이는 ‘의례적 문법’, 혹은 ‘의례적 규칙’으로서 주민들의 실천을 규제하고 있다. 아방리 산고사에서 지금도 준수되는 의례적 문법은 크게 다음 세 가지로 요약될 수 있다.

- a. 구름산에 깃는 신격에 대한 의례의 지속
- b. 제수 : 황소머리 및 시루떡
- c. 마을 공동의 안위 기원

먼저 주지한 바와 같이 아방리 주민들은 ‘산고사를 지냈다는 사실’을 가장 중요시 여긴다. 의례 시간과 장소, 심지어 제관이 변경되는 것을 감수하고서라도 산고사를 실천하는데 집중한다. 이는 린하트(Godfrey Lienhardt 1961)가 남아프리카 딩카족(Dinka)의 희생제의를 분석해 도출한 결과를 통해 이해할 수 있는 부분이다. 딩카족은 치병이나 결혼, 혹은 죄에 대한 보상이 필요할 때 친족 혹은 마을을 대상으로 한 희생의례를 거행한다. 그들이 제의를 통해 도모하는 것은 감정적, 도덕적 만족이지 실질적인 효과가 아니다. 예컨대

치병을 위해 신에게 제물을 바친 뒤 환자가 실제로 완쾌되지 않는다고 해도 문제시되지 않는다는 말이다. 린하트는 그 이유를 제의의 특성, 즉 덩카인들에게 의례가 ‘상징적 행위(symbolic action)’이라는 점에서 찾는다. 덩카인들은 스스로 희생제의가 욕구와 희망을 반영시키는 정신적 영역이지 직접적인 변화를 초래할 물리적 영역이라고 여기지 않는 것이다. 마찬가지로 아방리 주민들 역시 산고사를 지낸 이후 마을의 우환이 생겼다고 해서 의례 자체를 문제 삼지 않는다. 의례의 절차나 과정, 혹은 제관의 자질에서 원인을 찾지, 산고사가 갖는 의의 자체를 의심하지 않는 것이다. 그러나 반대로 의례 자체가 행해지지 않았을 경우 마을의 우환은 산고사를 중단한 탓으로 귀결된다.

아방리 산고사에 진설하는 제수에 대해서는 비교적 엄격한 금기가 유지되고 있다. 특히 황소머리는 가장 중시되는 제물로, 반드시 암소가 아닌 황소의, 치아와 뿔이 온전하게 있는 것을 사용해야 한다. 과거 황소머리 대신 돼지머리로 마을의례를 지냈다가 화를 당한 마을 사람의 사례가 구전으로 전해지면서 주민들 사이에 황소머리는 필수적으로 사용되어야 할 제수로 인식되고 있다. 또한 ‘집안고사에는 돼지머리, 산고사에는 황소머리’라고 하여, 가정 규모의 제의와 마을 단위의 제의를 구별하는 기준으로 삼고 있기도 하다. 이 외에도 떡은 시루째 사용해야 하고 떡 시루에 통북어를 꽂아 놓아야 한다는 것, 산고사 음식을 준비할 때 절대 먼저 맛을 보면 안 된다는 점 등도 지금까지 지켜지고 있다. 일례로 2012년도에 치러진 아방리 산고사에서 김치 및 나물의 준비를 맡은 1씨는 김장을 할 때 미리 고사용 나박김치를 따로 담가 두었다. 고사용 김치에 ‘부정한 나물’인 미나리가 들어가면 안 되고, 가족들이 먼저 맛본 음식을 산신령에게 올리지 않기 때문이라고 한다. 당주에게 부가되었던 금기는 상당부분 약화된 데 비해 제수의 준비와 관련한 금기들은 상대적으로 많이 지켜지고 있는 것이다. 이는 아방리 산고사가 일정 부분의 금기를 유지함으로써 의례의 신성화(celestialization)를 통해 의례의 정당성을 확보하고 있음을 짐작케 하는 대목이다.

마지막으로 마을 주민들은 여전히 산고사를 통해 공동의 안위, 즉 마을의 안녕과 무탈을 기원하고 있다. 유교식 제의에서는 축문, 무속형 의례에서는 소지 등으로 형식은 변화한 바 있으나 마을 공동의 안위를 기원하는 공동체 의례로서의 속성은 지속되었다. 2000년대 초반부터 광명시에서 주최하는 풍년기원제가 아방리에서 열리고 있으나, 주민들은 누구도 풍년기원제가 아방리 산고사를 대신할 수 있다고 생각하지 않는다. 풍년기원제는 ‘시 전체의 풍년’을 기원하는 행사일 뿐, ‘마을의 안녕’은 아방리 산고사라는 형식을 통해서만 담보될 수 있다고 믿는 것이다. 마찬가지로 마을 아방리 산고사의 효험이 미치는 범위나 전승 집단의 범주 역시 지역에 한정된다.

아방리 산고사에 존재하는 의례적 문법들은 아방리 산고사의 변화를 일정 범위 내에서 제약하는 기능을 한다. 의례가 상황 의존적이 되면 될수록 그 의례는 권위와 위엄을 잃을 가능성이 높아지는 까닭에(Bell ibid: 431), 변화의 범위는 사람들의 일반적인 개념의 틀 안에서 제한되고 상식적인 조정에 머물러야 한다. 아방리 산고사는 상기한 의례적 문법들을 준수함으로써 주민들에게 ‘오래된 것’, ‘전통적인 것’이라는 인상을 줄 수 있었고, 이로써 지속되고 보호될 가치가 있는 의례로서 전승력을 담보 받을 수 있었다.

2. 산고사 상징체계의 변화

의례에는 특정한 사회 혹은 특정 공동체가 강조하는 도덕적 가치나 규범이 반영된다. 터너(Victor Turner 1967: 19)는 의례를 실행함으로써 이러한 가치들이 개인의 경험으로 바뀐다고 간주하고, 이 메커니즘의 핵심에 있는 ‘상징(symbol)’에 관심을 가질 것을 주문했다. 이 절에서는 아방리 산고사의 상징들을 검토함으로써 그것이 (재)생산하고 있는 가치 및 의미에 대해 살펴보고자 한다. 아방리 주민들은 산고사의 상징을 통해 공통의 정서와 가치를 공유했다. 필요에 따라 이를 조작하거나 창조하여 의례에 새로운 의미를 부여하기도 했다. 특히 산고사가 부활하는 과정에서 아방리 주민들은 산고사의 상징에 다른 의미를 부여하거나 새로운 상징을 만들었다. 이러한 상징체계 변화는 외부의 동인(動因)을 마을 내의 문화로 수용하는 과정, 혹은 전승 집단의 다양한 요구를 내적 형식으로 해소하는 과정으로 이해할 수 있다. 즉, 아방리 주민들은 산고사의 상징체계를 변화시킴으로써 아방리 산고사가 달라진 환경과 이해관계 속에서도 유효성을 갖도록 만들었다는 것이다. 때문에 기존 상징의 의미가 어떻게 달라졌으며 새로운 상징이 어떤 의미를 담고 있는지 살펴보는 것은, 아방리 산고사의 전승력이 무엇인가를 살펴보는 작업과 연결된다.

1) 기존 상징의 변화 : 토지, 산신령, 황소

아방리 산고사는 여러 가지 상징들로 구성되어 있다. ‘강빈’과 같이 비교적 최근에 생긴 상징도 있지만, 아방리 산고사의 존속과 함께 명맥을 유지한 상징들도 있다. 하지만 오랫동안 전승된 상징일지라도 그것이 지시하는 대상, 담지한 의미가 바뀌지 않은 것은 아니다. 상징이 시간을 가로질러 유지되는 동안, 변화한 시대적 맥락이나 요구들을 그 속에 축적되기 때문이다. 일례로 울프(Eric Wolf 1958: 165)는 멕시코 지역에서 광범위하게 이루어지고 있는 ‘과달루페 성모(The Virgin of Guadalupe)’ 숭배를 분석하면서, 과달루페라는 종교적 상징 안에 멕시코 사람들이 당면했던 여러 가지 사회적 조건과 관계들이 누적되어 있음을 밝혔다. 과달루페는 16세기 이래로 전승되어 온 멕시코 가톨릭의 상징으로 처음에는 원주민 토착신앙과 가톨릭 사이의 결합을 상징했었다. 그러나 가톨릭의 전파로 이 상징이 가정생활 영역으로 들어오면서 한편에서는 ‘따뜻한 어머니 상’, 다른 한편에서는 ‘가부장제에 대한 저항 에너지’로 의미가 달리 사용된다. 멕시코 독립 전쟁 때에 과달루페는 정치적 상징이 되기도 했는데, 요한계시록의 묵시론적 여성과 연결되어 멕시코 독립전쟁의 승리를 담보하는 신학적 기제가 된 것이다.

여기서는 아방리 산고사에 존재하던 기존의 상징들이 변화한 사회·경제적 조건들에 따라 어떻게 의미가 변화했는지, 이것이 아방리 산고사의 달라진 가치 혹은 기능과 어떻게 조응하는지에 대해 살펴보고자 한다. 산고사의 상징 중 주민들이 특별히 중요하게 생각하고 의례에서 핵심적인 역할을 담당하는 상징을 중심으로 논의하겠는데, 토지, 산신령, 황소가

그것이다.

(1) 토지

아방리 산고사에서 토지의 상징성은 위패와 축문을 통해서 단적으로 드러난다. 제수를 진설한 제단 앞에 ‘土地之神 神位’라는 위패를 세우고 축문에서도 ‘土地神’을 언급하며 마을의 안녕을 빈다⁶⁸⁾. 마을의례에서 토지신을 기리는 것은 그만큼 토지가 중요한 의미를 갖기 때문일 것이다.

아방리에서 토지의 의미는 1960년 후반을 기점으로 크게 달라진다. 먼저 1960년대 이전, 농업기반 사회에서 토지는 그 자체로 가치를 갖기 보다는 다른 사회·경제·문화적 요소들과의 관계 속에서 가치를 획득했다. 토지는 물이나 노동, 자본 등의 투입 없이는 아무것도 생산할 수 없었다. 파종을 하고 모를 내기 위해서는 적당한 비와 따뜻한 기후가 필요했으며, 농사 절기에 맞춰서는 집약된 노동이 투입되어야 했다. 여기에 생산량을 증대시키기 위해서는 소의 축력, 비료 등이 더해졌다. 토지를 소유한다는 것이 곧 공동의 이해 관계망 속에 편입된다는 의미가 되는 것은 이런 이유에서다. 농업을 위해 필요한 자연 조건은 주민들 공통의 소망이었고, 홍수나 가뭄들의 재해가 닥칠 경우 공동으로 이에 대응해야 했다. 또한 개인은 토지를 통해 집단의 구성원, 예를 들어 두레나 품앗이의 참여자로 다른 사람들과 연결되기도 했다. 이렇게 토지의 생산은 자연의 협력과 마을 공동체 내의 협업의 상호 연관성 속에서 보장될 수 있었다.

토지의 소유는 소유주의 정착, 즉 지연 공동체의 형성과 긴밀한 연관을 갖고 있었다. 해방 이전에는 금천 강씨 일부를 제외한 아방리 주민들 대다수가 소작농이었으나, 1948년 이승만 정부의 농지개혁 실시 이후 이들은 자기 땅을 소유할 수 있게 되었다. 아방리 주민들은 소유지를 토대로 생활기반을 안정시켜 나갔다.

일제 시대에는 대부분 소작인이라서 공출 내야지, 지주에게 내야지. 30가마 하면 10가마도 남지 않았어. 그래서 자기 땅 없으면 부자 되기 힘들었지. 토지 분배 되면서 다 자기 땅이 생겼어. 5년 동안 공출식으로 국가에 돈을 내면 그게 내 땅이 되고 다 재산이 되었거든. 그렇게 농사짓고 소·돼지 키우며 재산 불린 거지.
(양A씨, 2013.03.15.)

반면 토지를 소유하지 못한 사람들의 이주는 빈번했다. 해방 이후 전라도나 함경도 등지에서 이주한 사람들이 여럿 되었다고 하는데 이들은 품팔이를 통해 생계를 이었다. 그러다가 한국전쟁 이후 생활이 어려워지면서 대부분 마을을 떠났다. 지주와 뜻이 잘 맞거나 재산을 모아 마을에 정착한 사람도 있었는데, 이들은 자기 땅을 구입한 경우다. 일례로

68) 옛날부터 전해오는 축문이 없어 그 이전의 형태를 정확히 확인할 수 없으나 현재 아방리 산고사의 축문에서 기원대상은 ‘토지지신’이지 ‘산신령’이 아니다. 축문에서 산신령이라는 언급은 전혀 나타나지 않았다. 이에 대해 축문을 쓰고 읽은 양A씨는 ‘산신령이나 토지지신이나 같기 때문’이라고 이야기했다.

U씨라는 사람은 강씨네 머슴으로 일하다가 돈을 모아 아방리에 농토를 마련하고 정착했다. U씨는 마을에 3대까지 거주하면서 도투마리 경⁶⁹⁾ 읽기나 상례시 초혼 등을 도맡았다고 한다. 그가 주민 공동체와 밀접한 관계를 맺었음을 짐작케 하는 부분이다. 이후 U씨의 손자 대에 이르러 손자가 사업에 실패해 땅을 팔게 되면서 마을을 떠났다.

대를 이어 아방리에 거주한 금천 강씨, 김해 김씨, 남원 양씨들에게 토지는 ‘조상의 유산’ 혹은 ‘정통성을 인정받는 토대’의 의미를 가졌다. 금천 강씨의 경우 300년 이상 내려오는 선산과 문중의 땅을 갖고 있었고, 김씨나 양씨의 경우도 4대 이상에 걸쳐 전승된 마을 묘역이 있었다⁷⁰⁾. 선산 및 묘역의 존재는 동족 집단이 결속을 다지는 장치가 되었다. 음력 시월이면 이들은 선산에 모여 시향제를 지내며 동족 의식을 강화했고, 부모나 본인이 사망한 이후에 선산에 매장될 것이라는 사실로 인해 심리적 안정감을 얻을 수도 있었다. 또한 외부적으로 선산의 존재는 동족 집단이 사회적·경제적으로 위세를 과시할 수 있는 수단이었다(이창기 2011: 517). 대를 이어 내려오는 선산이 존재하고 동족 집단이 모여 시향제를 지낼 수 있다는 것은 그들이 역사적·경제적으로 안정적인 기반을 확보하고 있다는 증거가 될 수 있었다.

요컨대 아방리 산고사에서 토지는 정치적, 경제적, 문화적 함의를 갖는 상징이었다. 즉 정치적으로는 마을 내 정통성을 강조하거나 지연 공동체 성원으로서의 정체성을 나타내는 동시에, 경제적으로는 개인 혹은 동족 집단의 풍요와 부(富)를 보여주고, 문화적으로는 조상에 대한 기원과 숭배를 드러내었던 것이다.

그러나 1960년대 후반 아방리 일대에 토지개발 붐이 일고 농업의 중요성이 감소하면서 토지의 의미는 크게 변화한다. (주)삼미사라는 거대 자본의 토지매입⁷¹⁾과 소위 ‘토지 브로커’의 등장으로 아방리의 토지 가격은 가파르게 상승했다. 토지의 사용가치는 변함이 없었지만 교환가치가 갑자기 급증한 상황에서, 주민들은 ‘판매 가능한 재화’로서 토지를 재인식하기 시작한 것이다. 일부 주민들은 이에 따라 소유지를 팔았다. 이들에게 토지는 경제 전략을 구사할 상품이였다. 그러나 ‘삶의 기반’이라는 이유로 토지 매도를 거부한 주민들도 많았다. 이들은 조상에게 물려받은 땅을 지키고 산다는 사실에 자부심을 갖고 농업을 계속했다. 이에 아방리의 토지를 소유한 주민들은 그렇지 않은 주민들과 경제적·심리적으로 구분되기 시작했으며, 개발제한구역 지정 이후에는 ‘토지를 소유한 토착민’끼리 더욱 공고한 공동체를 형성하게 된다.

1972년 개발제한구역의 지정으로 지가는 안정되었지만, 교통이 편리하고 대도시에 인접해있던 아방리는 물류창고나 근교농업지역으로 인기를 얻었다. 특히 1994년 제2경인고속도로 인터체인지가 아방리 입구에 생기면서 임대업이 크게 성행했다.

69) 경기도 광명 지역에서 전해 내려오는 민간 의료 행위. 별다른 이유 없이 횡액을 당했을 때 아픈 사람을 치료하기 위한 의료 행위이다. 세 명의 성씨가 다른 사람이 모여 복숭아나무가지를 꺾어서 절구 공이를 때리며 3일 동안 도투마리 경을 읽으면 병이 낫는다고 믿어진다.(디지털광명문화대전, <http://gwangmyeong.grandculture.net>, ‘도투마리 경’ 검색)

70) 2000년 이후에는 광명시 도시계획에 의해 김씨와 양씨의 선산은 충청도 지역으로 이주했고, 금천 강씨 역시 현재 넓이 이상 묘역을 확장하는 것이 제한된 상태다.

71) (주)삼미사와 아방리의 관계에 대해서는 ‘새로운 신격 강빈의 탄생’ 부분에서 자세히 논의하겠다.

10년 전까지만 해도 마을에 농사짓는 사람이 많았어. 그런데 여기 고속도로 인 터체인지가 생기면서 공장 임대료가 엄청 늘었지. 농사지으면 (쌀) 한 가마에 보통 18만원 정도하거든. 보통 한 마지기(200평) 농사지으면 다섯 가마 정도 한단 말 야. 그런데 공장 임대료는 60평에 200만원 정도 받거든. 그럼 생각해 봐, 사람들이 뭘 하는 게 더 이득인지. (강B씨, 2013.03.29.)

현재 아방리에서 토지는 여전히 중요한 자원이다. 그러나 과거와 같은 토지와 농업 사이의 연계성, 혹은 생산수단으로서의 토지에 대한 인식은 많이 희박해졌다. 대신 토지는 개인의 부를 나타내거나 경제 전략을 구사할 대상이 되었다. 더 비싸게 팔거나 혹은 굳이 토지를 매도하지 않더라도 더 비싼 임대료를 받기 위해서 주민들은 주변 시세와 정부의 시책, 건축 법규 등에 관심을 갖기 시작했다. 살던 집을 증축해서 아래층을 임대 한다면, 짓던 농사를 갈아엎고 공장에 세를 주는 일도 왕왕 발생했다. 현재 마을에서 농사를 생업으로 삼는 사람은 거의 없고, 농사일과 임대업을 병행하거나 아예 임대업에 의존한 사람들의 비율이 월등히 높다⁷²⁾. 일례로 아방리 노인회관의 경우, 원래 할아버지 노인회관과 할머니 노인회관이 따로 있던 것을 하나로 합치면서 할머니 노인회관 부지를 공장에 임대했다. 또한 할아버지 노인회관 건물 역시 2층으로 증축해서 윗층을 외지인에게 사무실로 빌려주고 있다. 이렇게 들어온 임대수익은 마을의 공동 경비로 사용된다.

(2) 산신령

산신령은 경기도 마을의례에서 가장 대표적인 신격이다. 산신령에 대한 의례가 거의 전국적으로 분포하고(박신정 1999: 13) 산신제라는 명칭 역시 강원도, 경기도, 충청남북도에 이르기 까지 골고루 사용(김종대 2004: 29)되고 있기는 하지만, 경기도 마을의례에서 산신제, 산신이라는 명칭 사용 비율이 월등히 높다는 점(조선총독부 1937: 142-144)⁷³⁾은 산신령에 대한 숭배가 경기도의 지역적 특색이라는 점을 방증한다. 왜 경기도 지역에서 산신에 대한 숭배가 발달했는가에 대해서는 아직 정확한 답이 나와 있지 않지만, 산간지역에 특히 산신에 대한 숭배가 많고(김종대 ibid: 27) 마을 뒤에 등진 산을 종교적으로 숭배하는 것이 한국에서 일반적이었다는(강정원 2002b: 2) 논의에 비추어 볼 때 그 이유를 유추해볼 수 있겠다.

동·서·북 삼면이 산으로 둘러싸인 아방리에서 구름산은 마을의 주산(主山)으로 오래 전부터 신령스럽게 여겨왔다. 주민들은 “산은 낮아도 막상 오르면 나무가 뻗뻗하게 들어차 있어서 하늘이 안 보였어”, “맑은 날에도 구름산 꼭대기에만 구름이 항상 모여 있었지” 등으로 구름산의 특별함을 강조했다. 구름산에 깃들여 있는 산신령 역시 영험한 존재로 믿어졌다. 구름산 산신령의 신격에 대해서는 특별히 전하는 바가 없지만 그의 능력에 대

72) 2013년 4월 1일 노인월례회에 참석한 15세대를 표본으로 조사한 결과, 소유지에 농사만 짓는 세대가 3세대, 임대업과 병행하는 세대가 9세대, 농사 없이 임대업만 하는 세대가 1세대였다. 2세대는 농지 없이 주택만 소유하고 있었다.

73) 김종대 2004: 46 재인용

해서는 회자되는 것이 많았다.

구름산 산신령님이 기가 세다고 전해지거든요. 그래서 황소머리를 안 받으면 성에 차지 않아. 그래서 반드시 황소머리를 바쳐야 하는 거예요. (양A씨)

우리 마을에는 한국전쟁 때도 북한군이 안 내려 왔어요. 폭격 있을 때도 온신초등학교 쪽만 있었지 민가에는 폭격이 없었어요. 그게 다 신령님 덕분이라고 사람들이 그랬어요. (강D씨)

여기는 산이 무척 엄하거든. 전에는 남자 아니면 여자는 가지도 못했어요, 요즘은 시국이 이래서 그러지. 그리고 산고사를 안지내면 호랑이가 영~영~ 울고 다녀요 (V씨)

손진태(1948: 264)는 사람들이 산신령을 숭배하는 이유를 크게 두 가지로 나눠 정리했는데, 하나는 산촌주민들에게 가장 직접적이고 중요한 초자연적 존재이고, 다른 하나는 그들의 생활공간을 관장하는 신격이기 때문이었을 것이란 주장이었다. 즉, 산신령이 마을 사람들의 생업과 생활공간 두 가지 영역에서 핵심적인 영향력을 행사하는 신격이었다는 말이다.

아방리 산고사에서 산신령과 생업 사이의 연관성은 제의일에서 단적으로 드러난다. 전통적으로 아방리 산고사의 제의일은 10월 초이틀이었는데, 10월 상달[上月]에 부정을 입기 전에 고사를 지내야 한다는 취지에서 정해진 것이라고 한다. 아방리를 비롯한 경기도 등지에서 특별히 10월에 제의를 지내는 이유에 대해서는 명확히 밝혀진 것이 없지만⁷⁴⁾ 학자들의 해석은 대체로 다음처럼 일치한다. 허용호(2006: 284)는 음력 시월을 ‘상달⁷⁵⁾’이라 부르는데서 착안하여 ‘가장 좋은 때에 마을신을 모시는 의례를 거행하는 것’으로 풀이했고, 김종대(2004) 역시 신에게 햇곡식을 올리는 수확의례로서의 성격이 강하다고 추측하고 있다. 이를 방증하듯 아방리 주민들은 산고사를 위한 떡과 식혜를 만드는데 햅쌀을 쓰고 김치도 갓 수확한 배추를 사용해 담갔다. 햇곡식과 갓 수확한 채소 등을 통해 추수 감사의 의미와 이듬해 농사에 대한 기원을 담은 것으로 추측된다.

또한 산신령은 마을의 안녕, 마을 주민들의 평안을 관장하는 신이었다. 이용범(2001: 85)은 생활영역을 주관하는 신으로서의 산신에 대해 언급하면서, 산이 지역적 경계이자 생활기반이기 때문에 ‘산신은 주변 지역에 살고 있는 사람들을 보살펴주고 지켜주는 존재’이자 ‘지역 공동체 제의에서 중심적인 신앙대상이 된다’고 설명한 바 있다. 아방리 주민들이 구름산 산신령은 ‘마을의 우환을 막아주고’ ‘집집마다 다 편안하게 만들어’ 준다고 믿는 것도 이를 뒷받침한다. 산신령의 거주 공간이 마을이고 영험함이 미치는 범위 역시 마을 공간에 한정된다는 점 역시 산신령이 지역을 기반으로 그 지역을 관장하는 신임을 확

74) 실제 마을의례가 10월에 이뤄지는 사례는 서울·경기 지역 이외에는 흔하지 않다. 일제 강점기에 조사된 자료에 따르면 전국적으로 시월 마을굿은 4%에 머무르고 있다고 한다(허용호 ibid: 285).

75) 음력 시월을 ‘상달’이라 부르는 이유는 크게 세 가지로 추측된다고 한다. 일년 중 가장 좋은 달[上月]에서 온 것이라는 것과, 시월의 보름달이 가장 밝아 상달이라는 해석, 그 해 햇곡식을 신이나 조상에게 올리기에 가장 좋은 달이기 때문이라는 풀이도 있다.(허용호 ibid).

인할 수 있게 한다. 전통 아방리 산고사에서 당주가 정해지면 마을 주민들은 마을 입구에 금줄을 치고 외지인의 출입을 금했다. 탁발승이나 장사치들은 이를 보고 알아서 마을을 피해갔는데, 혹시라도 외지인이 들어왔을 경우 산고사가 끝날 때까지 마을을 떠나지 못하게 했다. 당주가 정해지고 금줄이 쳐진 순간부터 마을은 산신령과 교통하는 성스러운 공간, 즉 성역이 되는 것이다.

마을의 수호신으로서의 산신령에 대한 믿음은 현재까지도 전해지고 있다. 일례로 49세의 강C씨는 ‘옛날 마을 어른들의 말이 맞다’고 단언한다.

동네에 사고가 많이 나거든, 여기서. 그런 소리도 해, 작년(2011년)에 고사 한번 안 지내갔고 사고 많이 났다고 말씀하는 분들이 많지, 이렇게 한 마디 저렇게 한 마디. 유별나게 사고가 많이 나네, 여기 사거리, 진짜. (자동차 사고로) 중앙분리대가 특하면 없어지니까. 그래서 마을 있는 동안에는 열심히 지내야지 해. (강C씨, 2013.03.07.)

마을에 거주하는 주민 뿐 아니라 마을의 도로를 이용하는 외지인 혹은 자동차에까지 산고사의 영향력이 미친다는 생각은, 산신령과 지역 사이의 연결성이 아직 주민들 사이에서 강하게 인식되고 있음을 방증한다.

반면 농업을 주관하고 풍요를 보장하는 산신령의 의미는 약화된 듯하다. 2012년 양C씨의 독축에서는 ‘만사형통 마을무탈’ 등이 기원됐을 뿐 ‘농사풍년’에 대해서는 언급하지 않았다. 주민들에게 산신령의 영험함에 대해 질문할 때도, ‘마을의 안녕’을 가장 중요하게 내세우고 ‘풍년을 관장한다’고 먼저 언급하는 사람은 없었다.

연구자 : 구름산 산신령님을 왜 모시지요?

I씨 : 마을을 다 편하게 해주시니까. 마을 무탈하라고 모시는 거지.

양A씨 : 마을 우환 없으라는 거지. 산고사를 지내야지 마을에 우환이 없어

연구자 : ‘풍년 들게 해 달라’던가, ‘풍년이 들게 해주셔서 감사합니다’ 이런 의미는 없나요?

양A씨 : 그런 거도 있지. 옛날에 한 해 농사 잘 되게 해주셔서 고맙다고..

(2013.02.01.)

페이든(William Paden 2005: 70)은 ‘신들은 자신들의 성격과 영역을 문화로부터 취한다’고 전제하면서 신을 통해 그 사회의 가치 정향(value orientation)을 추측할 수 있다고 주장했다. 이에 따르면 아방리 산고사의 신격인 구름산 산신령 역시 마을의 가치 정향을 반영한다고 볼 수 있다. 구름산 산신령은 원래 농업의 풍요를 담당하는 ‘자연신’과 마을의 안녕을 담당하는 ‘지역 수호신’ 등 두 가지 의미를 함께 갖는 상징이었다. 그러나 최근 들어서 농업을 관장하는 신으로서의 직능은 잊혀지거나 부차적인 것으로 인식되고, 마을 수호신의 면모는 더욱 부각되고 있는 듯하다.

그 이유는 두 가지 측면에서 유추할 수 있다. 첫째, 농업에 대한 가치가 변했기 때문이다. 1960,70년대 농업의 근대화 및 기계화를 거치며 농업에서는 자연적 요소, 즉 강우량이나 기후보다는 자본이나 경제 전략의 중요성이 더 커졌다. 더불어 임대업, 화훼 단지 등이 성장하면서 농업 자체가 갖는 경제적 가치 역시 절하되었다. 둘째로 아방리 산고사의 부활 당시의 마을 상황을 생각해 볼 수 있다. 산고사를 중단한 이후 마을에 내린 신벌은 ‘흉작’이나 ‘자연재해’가 아니라 ‘마을 주민들의 급사’였다. 산고사의 부활을 서둘렀던 O씨 역시 시어머니에게 신이 내린 것을 벗기는 것이 일차 목표였다. 즉, ‘신체에 대한 위해(危害)’를 피하기 위해 아방리 산고사가 재개됐고, 이 과정에서 구름산 산신의 직능은 ‘마을 주민들의 안녕’에 초점이 맞춰졌다고 생각된다.

(3) 황소

아방리 산고사에 사용하는 제수 중에 가장 중요시되는 것은 황소머리다. 절대 돼지로 대체해서도 안 되고 암소의 것을 사용해서도 안 된다. 주민들은 그 이유에 대해서 “구름산 산신령이 큰 신이기 때문”이라든지 “예전부터 내려오던 전통”이라고 응답한다.

한국 사회에서 전통적으로 소는 매우 소중한 가축이었다. 특히 경제적 가치가 매우 높았는데, 여기서 소의 경제적 가치란 식용으로 소비되는 것이 아니라 소의 노동을 통해 만들어낼 수 있는 생산물, 그리고 이를 고려한 소의 거래 가격에 대한 것이었다. 농가에서는 소의 유무에 따라 농사의 규모나 생활 소득에 격차가 심했다. 사람이 인력농기구로 일할 때에 비해 소를 사용함으로써 얻는 성취가 10.07배나 더 높다는 연구결과도 있다(구자욱 2008:11). 암소는 새끼를 낳을 수 있고 고기 맛도 더 좋아서 더 비싸게 거래되지만, 황소는 암소에 비해 덩치가 크고 힘도 세서 농사일에 적합했다. 제수로서 암소보다 황소를 더 선호했다는 것은, 산고사가 식용 혹은 금전적 가치보다는 노동 가치를 더 중요시했음을 유추할 수 있게 한다.

농가에서 소는 논이나 밭을 갈고 썩레질을 돕는 한편, 농업에 필요한 짐을 나르는 등 효용이 많았다. 하지만 소가 워낙 비싼 탓에 모든 농가가 다 소를 소유할 수 없었다. 이에 소를 가 있는 사람은 여러 사람에게 이를 빌려주고 나중에 노동력이 많이 필요한 시기에 품앗이로 이를 갚도록 유도했다. 소를 중심으로 사회적 관계가 형성된 것이다(오창현 ibid: 44). 1940년대 아방리에서 소를 갖고 있었던 농가는 40여 가구 중 4가구 정도에 그쳤다. 소를 기르는 사람은 적고 소를 필요로 하는 사람은 많았던 까닭에 ‘소가 사람보다 낮게 취급되었다’라고 한다.

반면 돼지는 상대적으로 마을에 흔했다. 부업으로 돼지를 키우는 사람들이 많았는데, 처음에 암수 한 쌍을 사서 음식물 찌꺼기나 찔겨 등을 먹이면 금세 10마리 이상으로 수가 늘었다. 때문에 돼지를 사고파는 일도 많았고 쇠고기에 비해 돼지고기를 먹는 빈도 역시 상대적으로 높았다. 본래 신에게 제물로 바쳐지는 동물이 사람들에게 가장 귀하게 여겨지는 것들이라는 점을 고려할 때, 마을의례에 돼지보다 소가 선호된 것은 일면 당연해 보인다.

또한 쇠머리를 비롯한 소는 워낙 가격이 비싼 까닭에 공동이 함께 돈을 모아 구입해야 했다. 아방리에서는 마을 공동으로 세찬계를 운영했는데, 마을 사람들이 쌀이나 돈을 모아 두었다가 이를 필요한 사람에게 돈이나 ‘장리쌀’ 형태로 빌려준 다음에 나중에 이자를 받아 소를 구입하는 방식이었다. 세찬계에서 구입한 소의 고기는 계원들에게 나눠졌고 쇠머리는 산고사에 사용됐다고 한다. 나중에 마을 기금이 충분해 진 뒤에는 따로 돈을 모으지 않고 마을 기금으로 소 한 마리를 통째로 구입한 다음에 고기는 팔아 다시 마을 기금을 충당하고, 쇠머리는 남겨 산고사에 사용했다. 양A씨는 아방리 세찬계에 대해 다음과 같은 이야기를 들려주었는데, 이를 통해 마을 사람들이 쇠머리 구입을 얼마나 중요시했는지 유추할 수 있다.

옛날에 세찬계돈으로 사채를 놓았었거든. 그래서 한 번은 이웃 노은저리 사람이 빌려갔는데..아 10월이 다가오는데도 안 갚는거야. 그래서 세찬계원들이 죄다 몰려갔지. 그 사람 집에 가서 땅이라도 잡혀서 갚으라 했지. 한 20명 몰려가니까 그 사람이 땅 잡혀서 그 돈을 갚았지. 아, 어찌겠어. 안 그러면 산고사를 못 지내는데, 소머리가 있어야 산고사를 지내지. 그래서 세찬계 돈을 떼먹으면 땅이라도 잡혀서 갚아야 된다는 이야기가 나온 거야. (양A씨, 2013.02.27.)

1970,80년대 정부 주도로 이루어진 농업의 기계화, 쇠고기 수입의 증가, 아방리의 낙농업 확대 등은 소에 대한 인식을 바꿔놓았다. 경작지에서의 물리력을 상징했던 소의 의미는 육우나 낙농을 위한 자본으로 변모했다. 소를 귀하고 신성하게 여기던 풍속도 변화했다. 과거 소가 중요시되던 시절에는 집안고사 때마다 반드시 외양간에 떡을 해 놓았었다⁷⁶⁾. 그러나 지금은 소목장을 하는 주민들도 따로 소 의례를 하지 않는다. “옛날 한 두 마리 있을 때야 하지, 지금 수십 마리가 되는데 왜 해?”라는 구술을 통해 주민들의 인식 변모를 짐작할 수 있다.

하지만 그럼에도 불구하고 산고사에서 여전히 황소머리는 중요한 상징이다. 마을 공동 경비로 제수를 장만하는 현재, 황소머리는 “19만원 정도면 사지”라고 이야기할 정도로 값비싼 제물이 아니다. 그러나 경제적 가치 대신 황소머리는 산고사의 중요한 의례적 문법으로서 사람들에게 강제화 되어 있다. 먼저 황소머리를 계속 사용한다는 것은 과거 산고사의 전통을 그대로 계승한다는 의미와 연결된다. 과거 돼지머리를 사용했다가 신벌을 받은 사람의 이야기는 주민들 사이에 회자되면서 ‘바꿀 수 없는 의례 규칙’으로서 내면화되었다. 산고사의 부활 이후 여러 의례 형식과 의미들이 변화하는 과정에서도 황소머리의 사용은 강력한 규칙으로 지켜졌으며, 현재에도 아방리 산고사의 정체성을 유지하는 상징으로 힘을 갖고 있다.

또한 주민들의 인식 속에서 황소머리는 구름산 산신령의 영험함, 나아가 지역에 대한

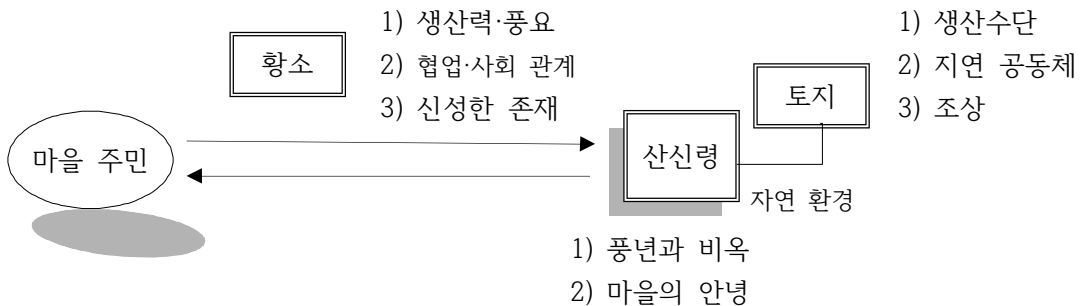
76) 경기도 시흥시 계수동 가일마을에서는 소를 귀하게 여겨 ‘조상 위하듯’ 했다고 한다. 소가 아프면 무당을 불러 푸닥거리를 하거나 침을 놓기도 했다. 그 이유는 소가 귀해서였다. (국립문화재연구소 2005: 275)

자극심과 연결된다. 구름산 산신령은 돼지머리보다 더 가치 있는 황소머리를 받을 정도로 위대한 존재다. ‘구름산 산신령이 기가 세서 돼지머리로는 성에 차지 않는다’는 말이 이를 방증한다. 더 가치 있고 특별한 형태의 제수를 바침으로써 아방리 주민들은 신격의 영험함을 재인식하는 한편, 이를 외부적으로 공표하게 된다.

(4) 아방리 산고사의 의미체계 변화

아방리 산고사에서 상징들은 상호 연결되면서 의례가 지향하는 도덕규범, 가치정향 등을 강화하고 재확인하는 의미체계를 만든다. 여기서는 앞에서 주지한 상징이 어떠한 체계를 형성하는가를 분석함으로써 1960년대 이전 아방리 산고사와 현재 아방리 산고사 사이의 달라진 의미체계에 대해 개괄해 보겠다.

a. 1960년대 이전 아방리 산고사



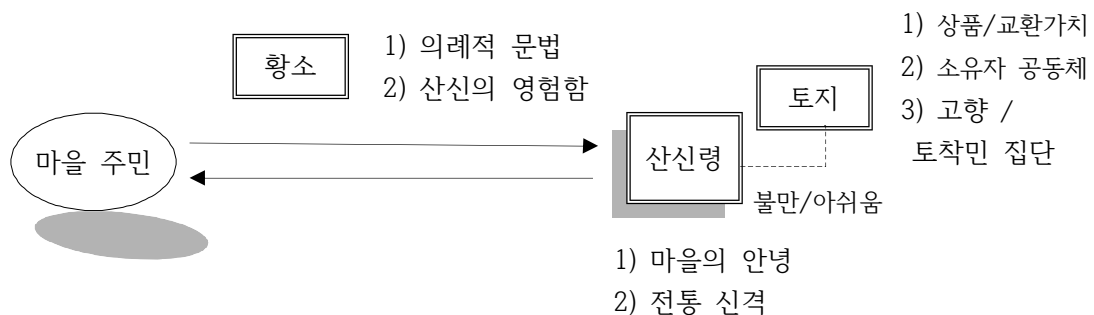
아방리 주민들은 마을의례의 신격인 산신령과의 소통을 위해 황소머리를 제물로 사용했다. 구름산 산신령이 ‘돼지머리로 만족하지 못할 정도로’ 기가 세고 ‘쇠머리를 바치는 것이 예부터 내려오던 전통’이었기 때문이다. 아방리에서 황소는 농우(農牛)로서 매우 중요하고 귀한 가축이었다. 농업에서 중요하고 귀한 황소를 제물로 바친다는 것은, 산신령에 대한 주민들의 정성이 그만큼 지극하다는 것 혹은 산신령의 영험함에 그만큼 절대적으로 의지하고 있다는 사실과 연결된다. 황소머리를 구입하는 일은 제수 준비 중 가장 비용이 많이 들면서 중요한 일이었다. 마을에서는 세찬계를 운영해 황소머리 구입을 위한 자금을 안정적으로 확보했다. 황소머리를 구입하는 것은 마을 공동의 의무였고, 때문에 황소머리를 통해 기대하는 효과 역시 마을 공동의 혜택이 될 수 있었다. 주민들은 구름산 산신령이 ‘마을의 정성’이자 ‘생산성’, ‘비옥성’을 상징하는 황소머리를 받고 마을의 풍년을 보장해 준다고 믿었다. 부나 풍요를 상징하는 황소를 바치고 반대급부로 현실 삶에서의 부와 풍요를 빌었다.

구름산 산신령과 아방리 주민들은 황소라는 제물로 맺어지는 호혜적 관계 외에도, 같은 자연 환경, 즉 토지를 매개로 한 지연 관계로도 연결되어 있었다. 구름산 산신령은 마을 공간, 즉 구름산이나 당산나무 등에 깃들여 있으면서 마을을 범위로 영향력을 행사했다. 주민들은 평소에는 별다른 의식 없이 산신령과 같은 공간에 거주하면서 살았지만, 정기적

인 마을의례를 통해 산신령과 주민들 사이의 지연 관계를 재확인했다. 산고사의 축문이나 위패에서 드러나듯, 산신령은 토지신과 동격으로 취급되기도 했다. 그 이유에 대해서 주민들은 명확한 답을 내 놓지 못하지만⁷⁷⁾, 농업을 관장하는 신으로서의 산신령의 면모와 농업의 핵심적인 자연자원인 토지의 특성이 일치한다는 점에서 그 연계성을 유추해볼 수 있다.

또한 대를 이어 살아온 토착민 집단에게 아방리의 토지는 ‘조상이 묻힌 땅’, ‘조상이 깃든 곳’이 된다. 마을 내 선산이나 경작지의 존재는 주민들이 아방리에 정착하는 토대로 작용했고, 결과적으로 3세대 이상 거주한 사람이 주민의 대다수를 차지하게 되었다. 아방리 주민들에게 토지는 단순한 재화를 넘어서 사회·경제·문화적으로 중요한 의미를 갖는 상징이며, 산신령에 대한 숭배와 더불어 마을 주민들을 하나의 공동체로 묶어주는 기제로 작용했다.

b. 현재 아방리 산고사



재개된 아방리 산고사의 상징체계는 단순화된 측면이 강하다. 과거 의례에서 중요하게 여겨졌던 상징들이 유지되고 있으나 그 의미는 약화되거나 세속화되었다. 먼저 황소머리는 현재까지 가장 중요한 제수로 여겨지고 있으나, 그 중요성은 ‘전통 계승’에 한정되어 있다. 황소의 가치가 사회·경제 영역에서 절하되었고 신성성 역시 쇠퇴했다. 제의가 끝난 후 쇠머리 국밥을 끓여먹는 관습은 유지되고 있는데, 이는 과거와 같이 ‘귀한 음식’이어서가 아니라 ‘예부터 하던 방식’이기 때문이다.

구름산 산신령의 직능 중 농업을 관장하는 부분은 상당히 약화되었거나 심지어 몇몇 주민들에게는 잊혀졌다. 하지만 마을의 수호신으로 우환을 예방한다는 직능은 여전히 중요시되거나 오히려 강화된 모습을 보인다. 주민들은 구름산 산신령이 마을 주민들의 무탈뿐 아니라, 교통사고 예방으로 대표되는 마을의 안전, 즉 아방리를 지나가는 자동차 및 방문객의 안전까지 지켜줄 수 있다고 믿는다. “2010년과 2011년 마을에 일이 있어 산고사를 지내지 못했는데, 이 때 마을을 지나가는 차량들의 교통사고가 급증했다”는 강C씨의 말이 이를 방증한다. 또한 새로 등장한 신격인 ‘강빈’에 대응하여 구름산 산신령에게는 ‘전

77) 혹자는 ‘산신령이 토지신이야’라고 이야기하지만 또 다른 사람은 ‘둘이 다른데..’라고 이야기한다. 왜 위패에 ‘산신령 신위’ 대신 ‘토지신 신위’라고 쓰는가를 질문하는 연구자에게 위패를 준비한 양C씨는 ‘일래부터 그랬다’라고 대답했다.

통적인 신격'이라는 새로운 의미가 부가되었다. 강빈이 여성과 무속에 의해 주도된, 불완전한 신격이라면 산신령은 남성과 유교식 제의의 지지를 받는 전통적인 신격이다.

마을의 수호신으로서의 산신령과 토지 사이의 연결은 아직 남아 있으나, 자연 환경이나 토지의 생산력과 관련한 연결은 약화되었다. 1960년대 부동산 개발붐 이후 토지의 의미는 세속화되었는데, '조상이 깃든 땅'이라는 의미 대신 경제적 전략을 구사할 대상, 즉 상품으로서의 속성이 강해졌다. 1972년 개발제한구역 지정된 뒤에도 주민들은 재산권 제한이라는 공동의 불만, 혹은 개발제한구역 해제라는 공동의 이해관계의 맥락에서 토지를 인식했다. 구름산 산신령에 대한 고사는 이런 공동의 불만 혹은 아쉬움에 대처하기 위한 주민들의 전략적 실천으로 풀이될 수 있다.

2010년 아방리 일대가 보금자리사업지구로 선정되면서 외지에서 유입한 사람들이나 젊은 계층들 사이에서는 개발에 대한 기대감이 높은 편이다. 상대적으로 저평가되어 있던 아방리의 토지가 제 가치를 인정받아 경제적 이익을 보장해주길 바라는 것이다. 하지만 상대적으로 고령의 주민들 사이에서는 지역 개발을 부정적으로 보는 목소리들이 나오고 있는데, 정든 고향 및 이웃을 떠나 타지에서 말년을 보낼 것을 걱정한다. “죽을 때가 다 됐는데 돈이 무슨 소용 있어. 살아있는 동안에만 여기서(아방리에서) 살았으면 좋겠어.”, “젊은 사람들이야 어디 가서든 살겠지만, 나는 여기서 태어나서 줄곧 여기서 살았는데 다른데 가서 못 살 것 같아”라는 말이 이를 방증한다. 하지만 그렇다고 적극적으로 개발에 저항하거나 반대하지는 않는데, 그들의 토지가 '자손들에게 물려줘야 할 재산'이라는 사실을 인식하기 때문으로 보인다.

때문에 현재 전승되는 아방리 산고사에서는 성격이 다른 두 가지 가치가 공존하고 있다고 볼 수 있다. 하나는 과거의 삶의 가치와 형태를 지킴으로써 정통성을 보호하고 유지하려는 노력이다. 황소머리를 고수하고 산고사 실천을 강조하는 것, 구름산 산신령에 대한 숭배를 공고히 유지하는 등의 노력은 이런 맥락에서 이해될 수 있다. 아방리 주민들 스스로 최소한의 의례적 문법을 준수하면서 아방리 지역의 정체성과 의례의 전승 집단으로서의 긍지를 내외적으로 공표하고 있다. 다른 하나는 현재적 필요 혹은 세속적 소망의 반영이다. 마을의 우환이나 개발제한구역 지정 등은 근대화로 해결될 수 없는 혹은 근대화로 인해 발생한 문제들이다. 공동의 위기를 해소하고 다가올 마을 외부 환경 변화에 집단적으로 대응하기 위해 아방리 주민들은 상징적 구심점이 필요했다. 마을에 장기간 거주해 이해관계가 일치하는 토착민과 준-토착민 집단들, 그 중에서도 아방리에 토지를 소유한 주민 계층만을 중심으로 마을의례를 유지하는 것은 이 때문이다.

이상 아방리 산고사의 상징체계 변화에 대해 간략히 주지해보았는데, 과거에 중요했던 상징들이 생명력을 유지하고 있으며 달라진 의례상징들의 의미가 과거의 것과 완전히 이질적이지 않다는 사실에 주목할 필요가 있다. 산고사의 단절과 재개 과정에서 외부 환경 및 전승 집단의 이해관계에 따라서 과거의 상징들은 약화 혹은 강화되거나 통합 또는 분화되었다. 그러나 핵심적인 상징들은 폐기되기 보다는 재활용되는 모습을 보인다. 한델만 부부(Don & Shamgar Handelman 1990)는 유대인에게 있어 동일한 상징이 시대를 달리 하면서도 여전히 상징으로서 유효한 것은 시대적인 상황에 맞게 적절한 의미가 부여되

였기 때문이라고 설명했는데, 이는 아방리 산고사의 상징에 대해서도 적용 가능한 논리다. 아방리 산고사의 상징들은 핵심적인 형태는 유지하면서 시대적 맥락 및 사회적 관계 변화에 맞춰 그 의미들이 변화해 왔다.

기존 상징의 형태를 유지한 채 내재한 의미를 변화시킴으로써, 재개된 아방리 산고사는 의례적 당위성을 확보할 수 있었다. 주재 집단과 절차가 달라져 자칫 불확실하거나 비정식적으로 보일 수 있었던 마을의례가 과거 상징들을 유지함으로써 전통화(traditionalization)될 수 있었던 것이다. 삼백 년 넘게 지속되던 상징들의 형식을 계승한다는 것은 강력한 합리화의 도구로 사용될 수 있었다. 아방리 주민들은 변화한 마을 내외 구조를 기존 산고사의 상징에 반영시켜 자신들의 목적에 맞는 의미체계를 완성했다. 이는 산고사가 시간을 가로질러 의례적 생명을 유지할 수 있는 힘이 되기도 했다.

2) 새로운 신격 ‘강빈78)’의 탄생



[그림 5] 1970년대 초반 아방리 산고사의 모습 (자료:광명시청)

[그림 5]은 광명시청에서 보관하고 있던 아방리 산고사의 모습이다. 마을 주민들의 의견을 취합해 볼 때 대략 1970년대 초 촬영된 것으로 추정된다. 흰 옷을 입은 사람은 당시 마을에 거주하던 무당이고, 그 외 참가자들은 마을 주민들이다. 사람들이 절을 하고 있는 작은 건물이 O씨가 주축이 되어 건설한 제당이다. 연구자가 붉은 점선으로 표시한 제당 외벽에는 다음과 같은 글이 쓰여 있다.

구름산 산제당

소현세자빈 강씨마마 뫼심⁷⁹⁾

78) 소현세자빈 강씨의 정식 시호는 ‘민회빈’이다. 그러나 마을 주민들 중 이 명칭으로 그를 부르는 사람은 거의 없다. 가장 일반적으로 쓰이는 명칭은 ‘강빈’ 혹은 ‘소현세자 마나님’이다. 이에 연구자는 사람들의 용례에 따라 ‘강빈’이라는 명칭을 사용하겠다.

79) 그 외 다른 글들이 쓰여 있으나 비바람에 쓸려 지워진 탓에 판독이 쉽지 않다. 이 제당은 1986년 9월 9일 동사무소의 지원을 얻어 증축되었는데, 외벽에 쓰인 글씨들은 이 때 사라졌다. 이후 누군가 제당의 문짝을 뜯어가는 바람에 주민들이 ‘부정 댄다’하여 더 이상 제당에서 의례를 행하지 않게 되었다. 지금까지 제당은 문이 뜯긴 채 금천 강씨 선산 입구에 방치되어 있는데, 최근에는 누군가 이부

1970년대 초 단절됐던 아방리 산고사가 재개되면서 기존 마을의례의 신격인 구름산 산신령 외에 새로운 신격인 ‘강빈’이 추가된다. 당시 대동굿을 주관했던 마을의 무당이 ‘대비 할머니(강빈)를 함께 모셔야 한다’고 주장했기 때문이다. 이에 O씨 외 마을 여성들은 산고사를 재개하면서 구름산 산신령을 위한 음식과 함께 강빈을 위한 제수를 함께 준비하기 시작했다.

마을 신격으로서의 강빈의 등장은 아방리 산고사에서 주목해야 할 변화다. 아방리 산고사의 창조적이고 역동적인 면모를 짐작할 수 있게 할 뿐만 아니라, 마을의 역사와 주민들의 문화적 실천에 대한 연속적인 이해를 시도할 수 있기 때문이다. 1646년 사사되어 구름산 기슭에 묻혔던 강빈이 거의 300여년 가까이 지난 이후에 마을의례의 신격으로 등장하게 된 배경에는 아방리를 둘러싼 사회·경제적 변화와 강빈에 대한 주민들의 의미부여 혹은 재해석의 과정이 내재해 있다. 강빈은 ‘역사적 실존 인물’이 마을의례의 신격으로 새롭게 해석된 사례다. 또한 마을의례에서 여성 집단이 새로운 주재 집단으로 등장한 시점에 함께 등장한 ‘여성’ 신격이기도 하다. 여기서는 강빈이 어떤 과정을 거쳐 마을의례의 신격으로 부각됐으며 아방리 주민들은 어떻게 의미를 부여했는지, 이로 인해 의례의 변형 양상은 어떠한지 등을 살펴봄으로써 강빈의 등장이 아방리 산고사에 미친 영향과 의미를 고찰해보겠다.

(1) 역사 영역에서 종교 영역으로

1646년(인조 24년) 소현세자빈 강씨는 인조를 독살하려 했다는 죄목으로 사사되었다. 역사서에 ‘강빈옥사⁸⁰⁾’로 기록된 이 사건으로 인해, 강빈의 친인척들은 처형되거나 고문으로 죽고 남은 금천 강씨들은 화를 피해 뿔뿔이 흩어졌다. 강빈의 묘소는 유언에 따라 금천 강씨 선산으로 정해졌으나, 멸문지화를 당한 탓에 돌보는 사람 없이 허술하게 묻혔을 것으로 추정된다(양철원 2002: 2). 금천 강씨 선산에 묻힌 지 73년 만인 1718년(숙종 44년) 강빈의 무고함이 판명되면서 위호가 복위되고 ‘민회빈(愍懷嬪)’이라는 시호가 내려졌다. 하지만 강빈의 신원(伸冤)은 이루어졌지만 그의 묘는 제자리를 찾지 못했다. 당시의 예법대로라면 소현세자의 묘 근처로 이장(移葬)해야 옳지만 ‘80년 가까이 안봉(安奉)한 묘를 옮기기 어렵다’는 중론에 밀려 현재의 자리에 그대로 두기로 한 것이다(양철원 ibid: 66). 이에 숙종은 묘소를 개봉하여 소현세자의 신주를 함께 묻게 하는 한편, 묘 주변에 혼

자리를 갖다 놓고 은신처로 사용한 흔적이 보인다.

80) 1637년 병자호란에 패한 조선은 소현세자와 그의 빈 강씨를 볼모로 심양(瀋陽)에 보낸다. 소현세자는 8년 가까이 여기 머물면서 청에 친화적인 태도를 갖게 된 것으로 보이는데, 인조는 이를 못마땅하게 여겼다고 한다. 1645년 소현세자와 강빈이 조선으로 귀국했으나, 귀국한 지 2개월 만인 1645년 소현세자가 급서한다. 그의 죽음을 둘러싸고 독살설이 나돌았으나 조사는 이루어지지 않았다. 그 뒤 소현세자와 강빈의 소생인 원손이 폐위되고 봉림대군이 세자로 책봉되자 강빈의 입지는 더욱 좁아졌다. 그러던 중 인조의 저주사건과 독살시도가 있었는데 당시 세도가였던 김자점과 인조의 총애를 받고 있던 후궁 조소용이 사건의 배후로 강빈을 지목했다. 이에 1646년 3월 강빈은 사사되었다. 아울러 강빈의 70세 노모와 네 형제도 처형되거나 고문으로 죽었으며, 소생인 세 아들도 제주에 유배되어 그 중 두 아들은 곧 죽었다. (양철원, 2002, 강빈 옥사와 관련한 내용을 연구자가 정리한 것임)

유석과 장명등 등을 설치해 주변을 새로이 정비했다. 당시 강빈의 묘소는 ‘민회원(愍懷園)’이라 칭해지다가, 1903년(고종 7년) 이를 영회원(永懷園)으로 개칭한다.

이후 영회원은 아방리의 지역 정체성을 드러내는 중요한 표지물(landmark)로 자리 잡는다. 현재 아방리 주민들은 마을을 대표하는 문화유산으로 ‘영회원’과 ‘강빈’을 가장 먼저 꼽으며, 아방리 곳곳에 관련한 문화지명(文化地名)을 붙여 사용하고 있다. 아방리의 다른 이름인 능촌(陵村), 아방리를 구성하는 자연마을의 이름 중 하나인 ‘능말’이 그 예다. 또한 아방리 주민들은 영회원의 속칭인 ‘애기능’⁸¹⁾을 따 ‘애기능 저수지(노온사 저수지)’, ‘애기능 약수터’ 등으로 마을의 공간을 명명하고 있다. 강빈이나 영회원에 대한 아방리 주민들의 관심 혹은 자부심은 강빈이 마을의례의 신격화하는데 주요한 동기로 작용했을 것으로 보인다.

마을 역사와 연관이 깊거나 혹은 주민들의 관심 대상이었던 역사적 인물이 마을의 신격으로 좌정한 사례는 빈번하게 발견된다. 사람들은 역사 자료나 구전, 혹은 확인이 불가능한 전설을 통해서라도 그 인물과 자신들이 거주하는 지역이 긴밀한 관련성이 있다는 사실을 강조하며 그를 마을의례의 대상으로 모신다(홍태한 2008: 428). 강빈이 마을의례의 신격이 될 수 있었던 조건을 세부적으로 검토하기 앞서, 마을의례의 신격이 갖는 특징과 유형을 개괄해 이해할 필요가 있겠다. 이를 통해 마을의례 신격으로서 강빈이 갖는 성격과 위치를 유추해볼 수 있기 때문이다.

일반적으로 마을의례 신격의 유형은 자연신과 인격신으로 구분한다(박신정 ibid: 22). 자연신으로는 가장 대표적인 마을의례 신격인 산신, 성황신, 용왕신 등을 들 수 있고, 인격신에는 개척신, 영웅신, 입향조(入鄕組), 억울하게 죽은 자 등이 있다(37). 실존인물이 신격화된 경우는 대부분 인격신의 범주에 속하는데, 서종원(2009: 99)은 실존 인물의 신격화 요인을 다음 일곱 가지로 정리한 바 있다.

- ① 억울하게 누명을 쓰고 죽은 인물
- ② 이들 중 장군이 많음
- ③ 인물의 행동이 일반인들에 귀감이 됨
- ④ 인물과 특정 지역과 밀접하게 관련
- ⑤ 인물이 비록 억울하게 죽음을 당했지만 후대에 신원 내지 복원됨
- ⑥ 어느 정도의 신분을 가진 계층
- ⑦ 실존 인물이 마을이나 국가에 큰 공헌을 함

대다수의 연구자들은 실존 인물이 신격화되는 데 있어 ① 억울하게 누명을 쓰고 죽었고 ⑤ 후대에 신원 내지 복원되었다는 점을 가장 중요한 요소로서 꼽았다(서종원 ibid: 116). 단종이나 최영, 임경업 장군 등이 대표적인 사례다. 그러나 억울하게 죽은 모든 사람들이 마을의례의 신격으로 좌정하지 않는다는 것을 감안할 때, 죽음의 방식만으로 신격화를 설

81) 마을 주민들로부터 ‘애기능’이라는 명칭이 일제강점기 때 일본인들에 의해 붙여졌다는 이야기와, 인조 며느리의 무덤이기 때문에 ‘(며느리)아기+릉’라 불렀다는 설, 임금의 무덤인 ‘능(陵)’이 아님에도 이를 격상시켜 ‘릉’이라고 부르면서 앞에 ‘애기’ 혹은 ‘아왕’이라는 격하의 의미를 붙이지 않았겠는가 하는 등의 추측을 들을 수 있었다. 주민들 사이에 합치되는 의견은 없으나, 영회원을 정식 문화재 명칭으로 부르는 사람은 거의 없으며, 대부분 ‘애기능’ 아니면 ‘강빈 묘’ 등으로 칭하고 있었다.

명하기에는 무리가 있다. 이에 이용범(2000: 137)은 역사상 실존했던 장군들이 무속의 신으로 받아들여진 계기를 설명하면서, ‘비극적이고 억울한 죽음 자체’보다 ‘그들의 삶 전체와 이에 대한 사람들의 인식’에 주목할 것을 주문했다. 일례로 무속의 주요한 인물신인 최영 장군의 경우, 생전의 청렴결백함이 사람들의 마음을 사로잡았기에 그의 죽음에 대해 사람들이 눈물을 흘리지 않을 수 없었고, 이는 사후에 그를 신적 존재로 받아들이는 공감대로 작용했다는 것이다.

이는 강빈의 경우에도 적용 가능한 논리다. 강빈옥사는 400여 년 전에 있었던 사건임에도 불구하고 1970년대에 들어서야 그를 신격화한 현상을 설명하기 위해서는, 강빈에 대한 사람들의 인식이 어떻게 제고되었는가에 주목해야 한다.

결론부터 이야기하자면 ‘강빈의 신격화’에는 아방리 주민들의 과거 경험과 역사적 현상에 대한 이해가 반영되어 있다. 아방리 주민들은 강빈에 대해 ‘안타깝다’고 여기고 있다. 역사를 잘 모르는 주민들⁸²⁾도 주변 사람들의 의견을 들어 ‘강빈이 억울한 죽음을 당했다’고 인식하고 있으며, ‘돌아가시지 않았으면 큰 인물이 되었을 분’이라고 믿었다. 여기에 1960년대 후반 국가의 문화재 정책에 의해 영회원의 위상이 흔들리는 것을 직접 목격하면서 강빈에 대한 측은지심은 더해졌다. 영회원 자체는 국유지로 지정되어 현재까지 보호를 받고 있으나, 그 주변 부지는 국가의 정책과 경제개발 논리에 의해 여러 번 소유권이 바뀐다. 숙종대 이후 영회원 일대의 소유와 관리는 오랫동안 국가가 맡았던 것으로 보인다. 일제강점기 때도 이왕직(李王職)의 관리 대상에 포함되었다가 해방되면서 다시 한국 문화재관리국, 문화재청의 소관으로 넘어간다. 그러나 1966년 정부의 시책에 의해 영회원 및 주변 일부 부지를 제외한 인근 토지 상당량이 개인에게 판매되었다. 매도 이유는 영회원이 다른 왕릉 밀집 지역과 거리적으로 먼데다가 외따로 떨어져 있어 국가의 관리가 어렵고, 능이 아니라 원(園)임으로 국가적·국민적 관심이 적었던 탓으로 추정된다⁸³⁾. 주민들의 추정에 따르면 영회원 일대 약 40만평(약 1,300,000m²) 이상의 토지가 (주)삼미사⁸⁴⁾에 불하되었다. 당시 (주)삼미사는 아방리 인근에 골프장을 건설하려는 계획을 갖고 영회원 주변 국유지뿐 아니라 아방리 주민들의 토지도 대거 매입했던 것으로 보인다.

박정희 때 문화재국 땅을 매각 할 때 우리(금천 강씨) 문중에서 조상들의 묘를 사려고 들었는데, 옛날 삼일빌딩 주인 김두식씨가 정일권(당시 국무총리)의 사돈이었던 말이야. 권력에 밀리고 해서 삼미사가 낙찰을 받았지. 우리 조상묘가 있어

82) 예를 들어 아방리의 한 주민은 강빈이 ‘서운제자’의 빈이라고 이야기했으며, 또 다른 주민은 강빈이 어느 양반 가로 시집 간 강씨 집안의 마님이라고 알고 있었다. 그러나 이는 그 인물을 신격화하는데 중요한 요소가 아니다. 홍태한(2008: 428)에 따르면 주민들에게 중요한 것은 역사적인 사실이나 지식이 아니라 ‘지체 높은 인물의 이름을 가져오는 것’ 자체이기 때문이다. 이를 위해 주민들은 역사적 사실과 어긋나더라도 전설을 통해 역사적 인물과 마을의 개연성을 확보한다.

83) 양철원 학예사, 2013.02.26.

84) (주)삼미사는 1959년 대일목재공업(주)로 출발하여 목재, 박하, 건어물 수출 등을 통해 대형무역회사로 성장한 기업이다. 1982년 (주)삼미로 상호를 변경하여 삼미그룹의 모기업으로 발전하였으나, 1997년 3월 부도 처리되었고, 1998년 8월에 법정관리 인가가 결정되어 2002년 4월 상장이 폐지되었다. 창업주는 고(故) 김두식 회장이다. (전우식 2011: 12-14 ; 네이버 사전 등 참조하여 연구자가 정리한 것임)

서 묘 있는 지역을 불하를 받으려고 했는데 뭐 일부만 불하를 받았어. (연구자: 삼미사는 왜 땅을 구입한 건가요?) 그 당시에 골프장을 한다고. 벌써 1967년에 벌써 골프장을 한다고 측량을 하고..어이구..우리도 바로 되는 걸로 알고 대단했었는데. 골프장을 한다고 했을 때 60만평을 한다고 했는데. 문화재 관리국 땅이 50여만 평 정도? 확실히 잘 모르겠는데. 그 외에 사유지 땅들도 많이 사들였지. 거의 10만평 가량. 많이 사들였지. 마을 사람들이 삼미사에 많이 팔았지. 백 몇 십 원씩 평당...(강A씨, 2013.02.16.)

(주)삼미사가 영회원 주변 부지를 개발하는 시기에 즈음해서 정자각과 홍살문 등의 구조물이 헐린다. 마을 주민들은 헐린 건축물의 자재가 ‘높으신 분들 집 짓는데 들어갔다’, ‘민속촌에 팔렸다’라고 믿고 있다. 진위여부는 알 수 없지만 이를 통해 주민들이 영회원의 매각과 개발을 어떻게 평가하고 있는지 짐작할 수 있는 대목이다.

우리 생각으로는 앞으로 골프장을 하려니까 뒷선에 이야기를 해서 제실을 헐지 않았나 생각했어. 그런데 일부 얘기를 들으면 그 때 여기 뿐 아니고 소현세자(소경원) 제실, 정자각도 같이 헐 걸 보면 (이유는) 알 수 없지. 영회원 12지 신상 다 옮겨갔다가 다시 옮겨놓은 사건도 있었지. 뒷사람들을 끼고 이것을 외국에 팔아 먹으려다가 다시 갖다놓은 것으로 소문이 났어. 정자각 헐고 그럴 때는 사람들은 강빈 묘를 소현세자 능으로 옮긴다고 소문도 나고 그랬는데...(강A씨, 2013.02.16.)

강빈의 제사를 지냈던 정자각이 헐린 당시 마을 주민들 대다수는 영회원이 고양시에 위치한 소현세자의 묘인 소경원(昭慶園) 옆으로 이장되리라 믿었다. ‘출가한 여성이 친정 선산에 묻힌 것은 이치에 맞지 않다’는 통념과 ‘강빈이 역사적 인물로 재평가 되어야 한다⁸⁵⁾’는 소망이 반영된 것으로 보인다. 그러나 이후에도 영회원의 입지는 바뀌지 않았고, 오히려 영회원 주변 국유지 매각 이후 정부에서 주관하던 강빈에 대한 묘제마저 없어진다. 마을 사람들은 국가에서 지내던 강빈에 대한 의례가 없어진 것에 대해 ‘부당하다’고 입을 모았다.

옛날에는 문화재청에서 (강빈에 대한 제사를) 잘 지냈어. 관복입고 관모 쓰고. 제실도 무척 컸으니까. 그런데 그거 싹 헐어갔잖아. 통돼지 잡아놓고 지냈어. 그때만해도 떡 얻어 먹으러 막 가고 그랬는데. 문화재청에서 차리고, 제 지내는 것은 전주 이씨들이 와서 하고. 그게 왜 안하게? 그건 어려운 문제지. 자세한 내용은 몰라. 어떻게 문화재청에서 팔아서 그렇게 됐는지 잘 몰라. 문화재청 직원들이 잘 못했겠지. 거기 사람들도 다 공무원인데. 문화재청 놈들 나쁜 놈들이야. (양A

85) 영회원이 아방리에 위치한 것에 대한 마을 주민들의 평가는 이중적이다. 마을에서 태어난 유명한 사람이 고향에 묻혀있다는 사실에 대해 자부심을 갖는 한편, 영회원이 다른 조선의 능원(陵園)들에서 외따로 떨어져 국가적 차원의 제대로 된 관리를 받지 못하고 있다는 사실에 대해 안타까움을 토로하는 것이다.

씨, 2013.02.14.)

요컨대 아방리 주민들의 의식에 내재한 강빈의 억울함 혹은 부당함은 세 가지 층위로 요약 가능하다. 첫째는 역사적 사실에 근거한 강빈의 옥사다. 그는 왕비가 될 수 있는 신분이었음에도 불구하고 간신의 모함으로 억울하게 사사당하고 자식들까지 죽음에 내몰린다. 숙종 때 복권이 이루어졌다고 하나 천묘(遷墓)로 이어지지 않은 ‘절반의 복권’에 그친다. 둘째 영회원 부지를 둘러싼 경제자본의 이해관계다. 강빈이 문헌 영회원은 원래 금천강씨 선산에 속해있었다. 그러나 강빈옥사 이후 멸문지화를 당하며 국가에 의해 사람들의 출입이 금지 당하고 이후 국유화되었다. 1967년 영회원 주변 국유지의 불하가 이루어질 때 금천 강씨측에서는 이를 문중 땅으로 다시 편입시키고자 했으나, 막대한 토지를 한꺼번에 구매할 자금이 없고 ‘권력에 밀린 탓에’ (주)삼미사에게 기회를 넘기고 말았다. (주)삼미사는 이를 경제적 목적으로 개발하는 한편, 아방리 인근의 땅을 대거 매입하여 아방리의 토지 소유 구조를 크게 뒤흔들어 놓았다. 아방리 주민들은 경제논리에 따라 영회원의 전각이 헐리고 그 주변이 개인 농장 등으로 팔리는 것을 직접 목격했다⁸⁶⁾.

마지막으로 정부의 문화 정책에서 이루어진 강빈의 소외 문제를 들 수 있다. 아방리 주민들은 일제강점기 하에서도 유지되던 강빈에 대한 묘제가 1970년대 즈음에 중단되었다고 구술했다. 강빈의 묘제가 진행되던 전각이 헐린 것이 광명시청의 공식자료에 따르면 1981년 경임에도 불구하고, 아방리 사람들은 1970년대 “박정희 시절에 강빈 제사가 중단됐다”고 입을 모은다. 전각이 헐리기 전에 묘제가 중단된 것인지 아니면 아방리 주민들의 제3공화국 시기의 문화 정책에 대한 인식이 여기에 반영되어 기억의 변형이 일어난 것인지 정확히 알 수 없다. 다만 확실한 것은 강빈의 묘제를 계속 지켜봤던 아방리 주민들에게 묘제의 중단은 ‘이유를 알 수 없는 부당한 처사’로 비쳤다는 것이다.

강빈의 묘제가 중단되고 공식적인 제의 공간이 철거된 것은 강빈의 추모가 더 이상 공적인 영역에서 이뤄지지 않게 되었다는 것을 의미한다. 추모되어야 할 지역의 유명한 인물이 국가의 정책에서 제외된 상황, 즉 정부의 정책과 지역 문화의 영역이 충돌하는 상황에서 주민들은 이를 이해하고 설명할 기제가 필요했다. 강빈이 역사 영역을 가로질러 마을신앙의 영역에 수용될 수 있었던 것은 이런 맥락에서 이해가 가능하다. 이기태(1997)는 지역민의 통제를 위해 시행되었던 성향제가 더 이상 국가의 관리 하에 지속되지 못하게 되면서 주민들이 이를 자발적으로 계승해 경제적·사회통합적 기능을 갖는 주민 자치 의례로 변모시켰다고 분석한 바 있다. 비슷한 맥락에서 강빈의 묘제가 더 이상 국가차원에서 치러지지 않게 됨에 따라, 아방리 주민들은 ‘마을 출신의 유명한 분’을 계속적으로 기리고 전통을 계승한다는 목적에 따라 강빈을 산고사에 포함시켰을 가능성이 있다.

더불어 강빈의 제사를 통해 아방리 주민들이 정부의 정책 및 경제 논리에 문화적으로 대항했다는 해석도 가능하다. 개발제한구역의 지정 및 외지인들의 부동산 투기 등으로 정

86) 1970년대까지만 해도 영회원은 아방리 아이들의 소풍장소였다. 광명시청의 자료실에는 아방리 아이들이 영회원 전각 앞에서 찍은 사진들이 보관되어 있다. 아방리 주민들은 어릴 적 추억이 있는 전각이 헐리고 영회원 주변이 사유지로 변해 출입이 통제되는 것을 직접 보고 경험했다.

책적·경제적으로 소외되어 있던 아방리 주민들은, 묘제 중단과 인근 부지 매도로 역사적 가치를 인정받지 못하는 강빈의 상황에 자신들의 현실을 투영했을 가능성이 높다. 즉, 지역사와 함께 유사한 질곡을 겪고 있는 강빈이라는 상징을 통해 그들의 불만과 대항 의식을 표출했다고 볼 수 있을 것이다. 이 경우 강빈은 현재 사회구조에 대한 불만과 원통함을 투영하는 상징이 된다.

(2) '강빈'에 대한 의미 경합

강빈을 신격화하는데 주도적인 역할을 한 사람들은 아방리의 여성들이다. 그러나 그들이 갖고 있는 강빈에 대한 역사적 지식은 체계적이지 않았을 뿐더러, 때로는 잘못된 것도 있었다. 연구자가 강빈의 신격화에 대해 물을 때 아방리 여성들은 “돌아간 사람이 ‘이’가래, 혼례도 안올리고 돌아갔대”, “아니야, 돌아가신 양반이 이씨네에서 강씨네로 왔다가 봐”, “지체 높은 엄한 집 마나님이었다던데” 등 서로 이견을 주고받았다. 그럼에도 불구하고 아방리 여성들이 산고사를 재개하면서 강빈을 함께 모시는 이유는 다음과 같이 일치했다. 즉 그가 ‘마을과 연관이 있는’ ‘높은 신분’의 ‘원혼’으로 ‘지금 제사를 지내주는 데가 없기 때문’이란 것이었다.

강빈이 마을의례 신격화된 데는 무속의 영향이 결정적으로 작용했다. 주지한 바와 같이 마을의 우환으로 인해 아방리 산고사가 재개된 뒤 마을의 단골무당이 의례의 사제를 맡았다. 당시 단골무당 ‘대접이 어머니’는 산신령과 함께 ‘대비 할머니⁸⁷⁾’를 함께 모셔야 한다고 주장했다.

강씨네 따님이 돌아와서 거기(금천 강씨 선산)에 돌아가서 모신건가? 만신이 혼이 있다고 같이 신령님하고 모시라고 했어, 그 혼이 있다고. (연구자: 그럼 원래는 강빈을 안 모셨네요?)아니, 남자들이 할 때는 (산신령 상) 한 상 차렸지. 내가 하면서부터 두 상 차렸어. 돌아가신 분의 혼이 어디 갈 때가 없으니까 여기서 지내는 거지. (O씨. 2013.03.15.)

비정상적인⁸⁸⁾ 죽음을 당한 원혼⁸⁹⁾을 위로하고 치유해야 한다는 것은 무속의 일반적인 영혼관이다(신은희 2005: 87). 또한 원혼을 제대로 달래지 않을 경우 현세의 사람들에게

87) 민간신앙에서 인물신의 신분이나 지위를 높여 부르는 일은 빈번하게 보고된다. 무속에서 사도세자는 ‘뒤주대왕’으로 불리고, 마을의례에서도 단종은 ‘단종대왕’(김효경 1998b:16), 신라 경순왕은 김부대왕(박신정 1999:3)으로 칭해진다. 아방리에서 ‘대비 할머니’는 강빈을 부르는 호칭으로, 그가 억울한 죽음을 당하지 않았으면 왕비가 되었을 인물이라는 뜻을 포함함과 동시에 신격으로서 강빈에게 존경의 의미를 담아 지위를 격상시켜 부르려는 의도로 보인다.

88) 젊거나 어린 나이에 죽거나, 결혼하지 않았거나 자식이 없이 죽어 제사를 지내줄 사람이 없는 경우 무속에서는 비정상적인 죽음으로 분류한다(이용범 2000: 119).

89) 무속은 사령을 조령(祖靈)과 원령(怨靈)으로 나누는데, 조령은 행복하게 살다가 한 없이 죽은 사람의 영혼이고 원령은 현세에 원한을 품고 억울하거나 고통스럽게 죽은 사람의 영혼을 말한다. 이 둘의 경계는 때로 명확하지 않는데 영을 소홀히 대접하거나 비위를 거슬렀을 때 두 영혼 모두가 사람들을 괴롭히는 악령의 행태를 보이게 된다(김상중 2013: 18).

해를 가할 수 있다고 믿는다. 특히 비극적인 삶을 살다간 왕이나 왕후 등은 국가의 운명과 연결되어 있었다는 점에서 특별한 영혼으로 취급한다(신은희 ibid: 85). 대표적으로는 왕의 경우 신라의 마지막 왕이었던 김부대왕(경순왕)에서부터 요절한 단종, 사도세자 등이, 왕비로는 단종 비와 명성황후 등이 무속신으로 좌정해 의례를 통해 모셔지고 있다. 고귀한 신분의 여성이지만 어느 누구도 제사를 지내주지 않는 강빈은 무속의 관점에서 ‘소홀히 대접받는 영’이자 나아가 이로 인해 ‘사람들을 괴롭힐 수 있는 위험한 영혼’으로 규정된다. 때문에 아방리 단골무당은 구름산 산신령 뿐 아니라 강빈까지 의례를 통해 달래야 한다는 복합적인 처방을 내 놓았고, 아방리 여성들은 그들의 역사인식과 종교성에 근거해 이를 적극적으로 수용했던 것으로 보인다.

강빈은 현재 마을의례의 신격으로 의례에서 모셔지고는 있지만 아직 마을의 신으로 온전히 좌정(坐定)하지는 못했다. ‘강빈을 마을신으로 인정하느냐 마느냐’를 두고 아방리에서는 여러 가지 담론들이 충돌하고 있는데, 크게 ‘남성과 여성’, ‘금천 강씨와 타성’ 사이에 의견이 엇갈린다.

먼저 아방리의 남성 집단과 여성 집단은 강빈을 상이하게 인식하고 있다. 남성들에게 강빈은 ‘역사적 실존 인물’이다. 강빈이 마을에서 중요한 인물인 이유는 ‘왕비가 될 뻔 했던 고귀한 신분의 사람’이었기 때문이지 신이한 능력을 갖고 있어서는 아니라고 여긴다. 더욱이 강빈은 ‘여성’이다. 독자적인 위인이 아니라 ‘소현세자의 빈’이자 ‘인조의 며느리’로서 그를 인식하고 있다. 마을의례의 인물신 중 ‘역사적 실존 인물’이면서 ‘여성’인 경우가 거의 발견되지 않는다는 점을 감안했을 때 아방리 남성들이 강빈의 신격화에 부정적인 이유를 유추할 수 있다. 실제 마을의례의 신격으로 좌정한 인물 중 대부분이 역사적으로 실존한 남성⁹⁰⁾이거나, 여성인 경우에는 실존 여부가 분명하지 않은 평범한 신분⁹¹⁾이 많다. 전북 군산시 선유도의 당집에서 모셨던 임씨 할머니는 나주 임씨 집안 사람으로 믿어지고 있으나 생몰년이나 정확한 신분, 이름 등은 알려지지 않다. 마을에 전승되는 설화를 통해 그의 성씨나 죽음에 이른 이유 등이 전해지고 있는데 이에 대해 박종오(2008)는 ‘비역사적인 일 혹은 현재로서는 확인되지 않는 일을 자신의 마을에서 실제 일어난 사실인 것처럼 인식하는 경우’로 이해하고 있다. 또한 특정 인물의 실존이 명확하지 않다는 것은 역으로 사람들이 그 인물에 신비감 혹은 이적(異蹟)을 부가할 수 있다는 가능성과 연결된다. 선유도 주민들은 임씨 할머니의 죽음이라는 사건에 ‘원손에 왕비라는 글자가 쓰여 있었다’, ‘기르던 돼지가 함께 죽었다’는 등의 신이한 행적에 대한 이야기를 덧붙여 그가 마을신격으로 좌정하기에 충분한 자격이 있는 인물임을 강조하고 있었다. 하지만 강빈의 경우 그의 신분과 행적에 대해서는 명확한 역사 기록과 문헌이 존재하고 있다. 그의 명백한 실존성은 사람들이 그의 행적이나 인물 자체에 신비성을 부가하는데 걸림돌이 될 수 있다.

90) 공민왕, 김유신 장군, 최영 장군, 남이 장군 등이 대표적 예다(이창언 2011: 108)

91) 전북 군산 선유도의 임씨 할머니나 전남 장흥군 남포당제의 여신, 충북 죽령일대의 ‘다자구 할머니’ 등이 그 예다. 이들의 역사성 혹은 실존성에 대해서는 확인된 바가 없으며 사람들은 이것이 실제 마을에서 일어난 사실인 것처럼 인식하고 이를 계기로 마을의례의 신격으로 좌정시킨다(박종오 2008: 135).

물론 역사적 사실과 별개로 사람들이 그들의 역사의식을 투영하여 구전 혹은 신앙 차원에서 역사적 인물에 신이한 속성이 부가한 사례도 있다. 그러나 이들은 절대다수가 남성이다. 일례로 서해에서 마을신앙의 주신(主神)으로 모셔지는 전횡(田橫)은, 멸망한 나라의 장수로서 충절을 지켰다는 역사적 사실과 무관하게 백성을 위해 선박을 유인하고 군량미를 탈취해 사람들에게 나누어준 의적이자 영웅으로 인식되고 있다(김효경 2011: 205). 김효경은 마을의 지리적 특성(2011) 혹은 민간의 역사적 경험들(1998b)이 사람들의 종교적 열망을 자극하여 특정 인물이 신격화되었다고 풀이했으나, 왜 특정한 인물에 신이한 행적이 부가된 것인지에 대해서는 명확한 답변을 하지 못하고 있다. 강빈의 경우에도 마찬가지다. 아방리 주민들 사이에서는 강빈과 관련한 구전이나 전설이 현재 발견되지 않는다⁹²⁾. 왜 강빈에게는 신비성이 부여되지 않았는지에 대해서는 또 다른 성격의 논의가 필요한 부분이겠으나, 역사적 실존이 확실한 여성의 경우 신비한 능력이나 이적에 기초한 신격화가 거의 이뤄진 경우가 없다는 자료에 기대에 볼 때⁹³⁾ ‘역사적 기록’과 ‘여성성’이 강빈이 마을의례 신격으로 좌정하는데 걸림돌이 되었을 가능성이 높다.

반면 여성들은 강빈을 역사적 실존 인물이라기보다 하나의 ‘종교적 상징’으로 수용하고 있다. 주지하다시피 아방리 여성들은 강빈에 대한 체계적인 역사적 지식을 갖고 있지 않다. 강빈이 누구인지, 왜 억울하게 죽었는지 등에 대해 정확히 모르는 사람이 많다. 하지만 이들에게 강빈은 ‘모셔야 할 신격’이다. 아방리 여성들 사이에서 강빈이 신격화 할 수 있었던 이유는 다음 두 가지로 추론된다. 첫째 강빈의 신비함이나 기이한 행적에 대한 구술이나 설화 등은 전해지지 않지만, 마을무당의 공수를 통해 그의 영험함에 대한 주민들의 공감대는 상당부분 확보되었다고 볼 수 있다. 마을의 무당은 마을의 우환을 예방하기 위해서 ‘산고사를 재개할 것’과 ‘강빈을 모실 것’, 두 가지를 제의했다. 이를 통해서 강빈이 신격화되었다는 것은 주지한 바다. 무당이나 신기(神氣)를 가진 사람에 의해 마을의례의 신격이 지적되고 마을 사람들이 이를 따른 사례는 여러 곳에서 보고되고 있다(강정원 2002a; 권태훈 1998; 최운식 2004; 홍태한 2008 등). 마을의 우환이 강빈을 제대로 모시지 않은 탓이라는 무당의 해석은, 여성들의 인식 속에 강빈의 신이함을 각인시켰을 것이다.

둘째 강빈과 금천 강씨 집안에 시집온 여성 집단과의 관련성을 생각해 볼 수 있다. 금천 강씨 남성 집단의 관점에서 강빈은 ‘전주 이씨 가문으로 시집 간’ 출가외인이다. 그러

92) 최종성(2013: 16-18)은 『요승처경추안』을 통해 소현세자의 유복자를 자처했던 승려 ‘처경’의 삶을 소개했다. 1645년 소현세자의 사망, 1646년 강빈 사사, 1648년 제주에 유배된 소현세자 두 아들의 죽음 및 1665년 소현세자의 3남 경안군의 죽음 등 20여 년간 지속된 소현세자 일가의 비애 속에 소현세자 유복자의 투기설과 생존설이 민간에 회자되기 시작한다. 처경은 이를 이용해 자신이 소현세자의 유복자라는 정체성을 확립해 민간의 인기를 얻었고, 조정에 발각되어 사형된 이후에는 무속의 제사를 받으며 정치적 환기 및 종교적 영성을 자극하는 자원으로 활용된다. 그러나 강빈이 무속이나 민간에서 기려졌다는 증거는 발견되지 않으며, 그를 둘러싼 전설도 전해지지 않는다.

93) 일례로 무속에서 중요한 신으로 모셔지는 명성황후의 경우에도 그를 둘러싼 신비한 행적에 관한 구전이 거의 없다. 명성황후의 친정이나 그의 묘소가 있는 지역 등에서 그를 마을의례의 신격으로 좌정시켰다는 보고도 없다. 다만 명성황후가 임오군란을 피해 여주로 도망할 당시 서울 노원구의 한 은행나무에 치성을 드렸는데 이후 마을주민들이 이를 당산나무로 모셨다는 기록 정도가 전한다.(<http://www.ichpedia.org/>, ‘은행나무에 얽힌 이야기(서울시 노원구)’ 검색)

나 금천 강씨 집안에 시집 온 여성들의 생각은 다르다. 그들은 강빈을 집안과 관련 있는 영혼, 즉 ‘조상’으로 보고 있다. 이는 유교적 조상관보다 보다 광범위하게 조상의 범주를 설정하는 무속의 영향일 수도 있고, 다른 가문으로 시집 온 여성으로서 갖는 친정에 대한 유대감의 발로일 수도 있다. 그 이유는 확실치 않으나 강씨 집안에 시집온 여성들이 강빈에게 훨씬 강한 유대감을 느끼는 것은 분명해 보이는데, 일례로 금천 강씨 집안으로 시집 온 O씨와 I씨는 강빈을 모시는 이유에 대해 ‘조상이 있다고 하니까 지낸다’, ‘(강씨 집안에 시집 온) 친척 할머니들이 지내야 한다고 해서 지낸다’고 설명했다. 또한 아방리 산고사의 재개 당시 강빈에 대한 의례 형식을 어떻게 할 것인가를 결정할 때도 금천 강씨 집안에 시집 온 여성 중 최고 연장자에 해당하던 T씨의 의견이 적극 반영됐다고 한다⁹⁴).

금천 강씨와 그 외 타성들이 강빈을 인식하는 방식 역시 다르다. 마을의 무당이 강빈의 신격화 이야기를 꺼낸 후, 아방리의 여성들은 마을 대동회에서 ‘강빈을 함께 제사 지내자’는 의견을 제시했다. I씨는 “강씨 집안의 할머니(특히 T씨)가 강빈을 모셔야 한다고 엄하게 주도”했는데, 이에 마을의 몇몇 사람들이 “‘산고사가 강씨 집안 고사냐?’라며 격하게 반응했다”고 당시를 구술했다. 강빈은 마을의 유명 인물이기도 했지만 강씨 집안의 조상이기도 했다. 때문에 강빈을 마을의례의 신격으로 좌정시킨다는 것은 마을에서 금천 강씨 집안의 조상신을 섬긴다는 말과도 일맥상통하는 것이었다. 타성들이 강빈의 좌정에 부정적으로 반응한 것은 이런 이유에서다.

금천 강씨가 아방리의 토착민이자 세거집단으로 오랜 기간 자리매김해왔지만, 이후 김해 김씨와 남원 양씨의 유입되면서 3개 성씨 집단이 모여 사는 마을로 변모했다. 1960년대 이후 외지인들의 이주도 이루어지면서 아방리에서 금천 강씨의 위세는 상당부분 약화되었다. 재개된 아방리 산고사의 제관은 마을의 행정 책임자 등이 도맡았고, 축문을 짓고 읽는 일 역시 오히려 남원 양씨에서 전담하는 경우가 많았다⁹⁵. 씨족 인물이 신격화된 마을의 경우 그 마을에 해당 성씨들이 많이 살고 있고 그들이 제의를 적극 주도한다는 점(박종오 ibid: 157)을 감안할 때, 아방리 산고사에서 금천 강씨 남성들이 주변화된 상황에서 강빈의 신격화는 주민들에게 쉽게 설득력을 얻기 힘들었을 것이다.

또한 금천 강씨 내부적으로도 강빈은 ‘집안을 대표하는 인물’이기도 하지만 ‘출가외인’이기도 했다. 때문에 유교적 관점에 의거해 강빈의 제사는 전주 이씨 집안의 몫이 되어야 옳았다. 실제로 국가적 차원에서 지내는 강빈의 묘제는 중단되었지만, 소현세자의 후손들이 소경원에서 정기적으로 소현세자를 기리면서 강빈을 함께 제사지내고 있었다. 이런 이

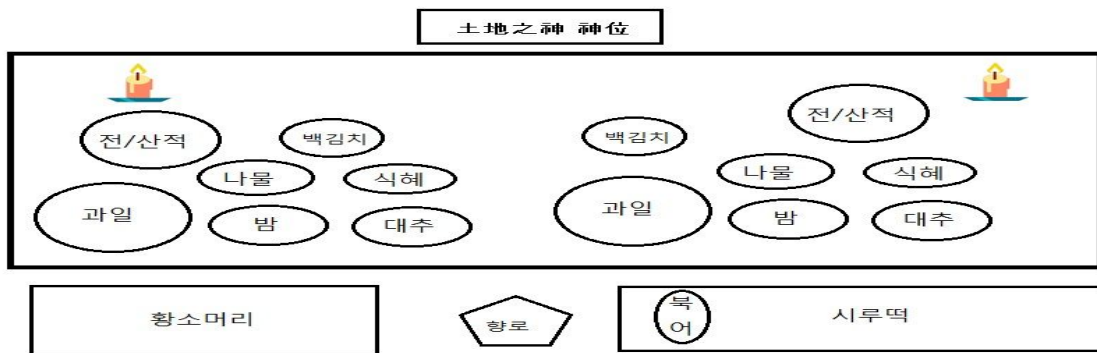
94) T씨는 대동회에서 강빈을 모셔야 한다고 가장 강력하게 주장한 사람이자, 강빈에 대한 의례시 백설기와 흰 손수건, 정화수를 사용해야 한다고 가르친 장본인이기도 하다. 왜 백설기와 흰 손수건을 사용하라고 했는지 그 이유에 대해서 연구자가 질문했지만 아방리 주민들이 정확한 답을 내놓지 못했다. I씨는 ‘그 때 유씨 할머니께 물어볼걸. 왜 안 물어 봤을까’라고 아쉬워했다.

95) 아방리 산고사가 다시 시작된 후 남성 집단에게 독축을 맡길 때, 아방리 여성들은 이를 남원 양씨 집안의 어른에게 부탁했다. 그가 마을의례에 적극적이었거나 여성집단에 호의적이었기 때문이었는지에 대해서는 정확히 알 수 없다. 어찌됐든 남원 양씨 집안의 어른이었던 양D씨가 독축을 맡으면서 이후 그의 아들 양E이 축관을 이어받았고, 2012년 산고사에서는 그의 조카뻘인 양C이 축관을 맡았다. 아방리 산고사를 둘러싼 금천 강씨, 김해 김씨, 남원 양씨들 사이의 역학관계를 설명하기 위해서는 각자의 개인적 사정이나 집안 내부의 상황 등을 검토해야 하고 이를 일반화하기 힘든 까닭에 본 논문에서는 따로 논의하지 않겠다.

유에서 금천 강씨 측에서는 이미 강빈의 제사가 집안 차원에서 행해지고 있는데 이것을 마을에서 중복해서 지내는 것은 불필요한 일이며, 출가외인인 사람을 금천 강씨 집성촌에서 제사지내는 것은 옳지 않다고 보기도 했다.

아방리에서 강빈이 마을의례의 신격으로 등장한지 40여 년 정도가 지났지만, 강빈에 대한 의미 경합은 여전히 현재진행형이다. 강빈이 마을의례의 신격으로 부당하다는 이유는 ‘원래 전통에서 어긋난다’, ‘출가외인이라 전주 이씨 측에서 제사 지내야 한다’, ‘역사적 인물임으로 국가에서 지내는 것이 맞다’, ‘마을의례인데 금천 강씨 집안 사람을 함께 제사 지내는 것은 옳지 않다’ 등으로 요약된다. 반면 강빈이 마을의례의 신격으로 필요하다는 의견은 ‘마을에 높은 분임으로 모셔야 한다’, ‘만신의 의견을 따라야 한다’, ‘아무도 제사 지내주지 않는 조상이므로 마을에서라도 기려야 한다’ 등으로 정리할 수 있겠다. 하지만 둘의 의미 경합은 대동회나 노인월례회 등과 같은 공식적인 자리에서 제기되기 보다는, 의견이 비슷한 사람들끼리 모였을 때 사담(私談)의 형태로 진행되는 것이 특징인데, 특히 강빈의 신격화에 반대되는 입장을 가진 주민들의 경우 행여 이에 찬성하는 사람의 귀에 자신의 의견이 전해질까 꺼리는 기색이 역력했다. 연구자가 ‘강빈을 산신령과 함께 제사지내는 것에 대해 어떻게 생각하세요?’라고 물었을 때 양A, 강E 등의 남성들이 혹여 옆방에 있는 여성들에게 들릴까봐 목소리를 죽여 “다 할머니들이 우겨서 하는 거야”, “전통에 어긋나는 거지”라고 응답했던 것이다.

현재 강빈의 입지는 아방리 산고사의 상차림([그림 6] 참조)에서 단적으로 확인된다.



[그림 6] 아방리 산고사의 상차림 (2012.11.15)

원래 마을의례에서 신격이 둘 이상인 경우 의례를 나누어 진행⁹⁶⁾하거나 신격마다 각각의 상을 차리는 경우⁹⁷⁾가 일반적이다. 그러나 현재 아방리 산고사는 제단 하나를 양분해서 왼편은 산신령 상, 오른편은 강빈의 상으로 사용하고 있다. 또한 구름산 산신령의 경우 주신(主神)의 위상을 갖추고 ‘토지지신 신위’라는 위패를 갖고 있는데 반해, 강빈의 경우 따로 위패나 축문이 없다. “원래라면 축문이랑 있어야 하는데..”라고 제관 소임을 맡은 양

96) 일례로 자연신인 산신과 서낭신, 인물신인 김부대왕신을 함께 모시는 김부리에서는 복수의 제당에서 제일을 달리하여 의례를 지낸다(박신정 2008)

97) 제주 세화 본향당에서는 금상님, 천자도, 백주도 등 복수의 신격을 모시고 있는데 신격에 따라 육식을 올리는 신, 감청주를 올리는 신 등이 구분된다. 때문에 상은 복수로 차려진다(현용준 1976).

A씨는 말을 흐렸다. 강빈의 위상이나 신격이 확립되어 있지 않아 축문을 쓰기가 애매하기 때문이거나, 마을 주민들 사이에 이견을 좁히지 못한 까닭으로 풀이된다.

최길성(1989: 176-177)은 마을의례의 대상 신격은 특정 씨족만의 신이 아니라 마을 전체 위에 군림해야 한다고 주장했다. 아방리 산고사의 산신령은, 마을 주민들이 모두 영험하다고 공감하는 구름산에 깃든 신령으로 혈연과 성별집단을 가로질러 함께 숭배되기에 충분한 신격이다. 또한 전통 산고사에서 오래 전부터 모셔지던 신격이기 때문에 주민들 사이에 믿음이 내재화된 상태다. 하지만 강빈은 다르다. 비교적 최근 등장한 신격일 뿐 아니라, 그의 혈연 및 성별적 위치 때문에 끊임없이 신으로서의 당위성을 의심받고 있는 상태다. 아방리의 타성들 뿐 아니라 금천 강씨 내부에서도 강빈의 신격화에 대해 일치된 의견을 내놓지 못한 까닭에, 특정 씨족 출신인 강빈이 마을 전체를 관장하는 신격으로 좌정하기까지 시간과 논의가 더 요구된다. 그러나 최근 40여 년 간의 아방리 산고사에서 강빈에 대한 의례가 빠지지 않고 진행되고 있다는 사실은, 강빈이 역사적 인물을 넘어 마을의례의 종교적 상징으로 발전하고 있음을 방증한다. 아방리 산고사에서 강빈에 대한 의례가 지속적으로 행해질 경우 그 자체가 또 하나의 전통이 되어 강빈의 신성화에 대한 정당성을 확보하는 기제로 작용할 수도 있을 것이다. 또한 씨족 혹은 성별에 상관없이 아방리 주민들 대다수는 강빈과 영회원이 국가적·문화적으로 소홀히 다뤄지고 있는데 대해서는 강한 불만을 표시하고 있으며 영회원의 정비와 강빈의 묘제 재개 필요성에 대해 일치된 의견을 보이는 것으로 보아, 앞으로 강빈에 대해 추가적인 의미들이 덧붙여질 가능성 역시 배제할 수 없다.

3. 아방리 산고사의 현재와 주민들의 실천

2012년 11월 15일 오전 10시. 아방리 마을회관 앞에 7명의 주민들(남성 4명, 여성 3명)이 모였다. 모인 남성들은 통장(강C씨, 49세), 할아버지 노인회장⁹⁸⁾(양A씨, 83세), 노인회 총무(W씨, 75세), 그리고 축관의 소임을 맡은 사람(양C씨, 60세)이었다. 여성 3명(I씨(79세), O씨(82세), X씨(71세)) 중 공식적인 직함을 가진 사람은 한 명도 없었다. 이들은 통장이 마련해 놓은 2대의 차량에 나눠 타고 마을회관에서 차로 약 10여 분 떨어져 있는 영회원 앞 느티나무로 이동했다. 느티나무 앞에 도착하자 남성들은 제수를 나르고, 여자들은 이를 제단에 차리는 일을 맡았다. 제수는 산고사 전날 부녀회를 주축으로 마을 여성들이 준비해 놓았다.

제수 진설이 끝나자 제복으로 갈아입은 남성들이 '토지지신'이라 쓰인 위패를 놓고 초에 불을 붙였다. 의례는 축관이 축문을 읽고 이어 제관 3명이 헌작을 하는 순서로 진행되었다. 할아버지 노인회장, 통장, 노인회 총무 순으로 잔을 올렸다. 제관들이 절을 하는 동안 여자들은 뒤에 서서 비손을 했다. 이는 구름산 산신령에 대한 제의라 했다. 그 뒤

98) 아방리에는 고령 주민들의 수가 많아서 할아버지 노인회장, 할머니 노인회장이 따로 존재한다. 노인회는 65세 이상의 마을 주민이면 누구나 가입 가능한데 현재 회원 수는 대략 남성이 18명 여성이 25명 정도라고 한다.

여성들이 헌작에 참여했는데, 이는 강빈을 위한 것이었다. 남성들은 여성의 헌작을 보조만 할 뿐 절을 하지는 않았다. 강빈에 대한 의례가 끝나자 양C씨가 축문을 태우고, I씨는 제수를 조금씩 모아 흰 종이에 싸서 느티나무 옆 나무 위에 끼워 놓았다. 그리고 간단한 음복 후 마을회관으로 이동했다. 마을회관에는 30여명이 넘는 주민들이 이미 모여 있었다. 쇠머리국밥, 나물 등으로 함께 점심을 먹고 산고사에 쓰인 대추와 밤을 나눠 갖는 것으로 산고사를 마쳤다.

이상은 연구자가 직접 참여 관찰한 2012년 아방리 산고사를 간략히 정리한 것이다. 이를 살펴봤을 때 아방리 주민들이 상대적 위치 및 역할에 따라 상이한 형태의 실천을 하고 있음을 알 수 있다. 아방리 산고사에서 성별, 세대별, 토착민과 이주민의 구분에 따른 행동의 차이는 뚜렷하게 나타나는 편이다. 주민 대부분이 소작인 혹은 소규모 자작농이었던 역사적 배경과 개발제한구역 지정으로 인한 재산권 행사의 제한 때문에 경제력에 따른 주민들의 구별은 약한 듯 하다. 이 절에서는 아방리 전승집단 내부에 존재하는 다양한 역할 및 실천을 통해 아방리 산고사의 현재를 좀 더 다양한 각도에서 이해해보고자 한다.

1) 남성과 여성

일상생활에서는 분명히 나타나지 않는 남성과 여성의 역할 차이가 아방리 산고사라는 의례적 상황에서는 분명하게 드러난다. 의례 중에 남성은 공식적이고 능동적인 위치를 점하는 반면, 여성은 비공식적이고 수동적 위치에 머무른다.

산고사에 참여한 남성들은 모두 마을의 사회적 책임자(통장 혹은 노인회 간부)로 공식적인 직함과 위세를 갖고 있다. 이들은 과거처럼 '당주 선택'이라는 의례적 절차를 거치지 않았지만, 주민들 혹은 노인 회원들의 선거와 지지를 통해 사회적 지위를 획득한 사람들이다. 때문에 '마을 주민들을 대표'해 산고사의 제관이 되기에 충분한 위세와 자격이 있다고 여겨진다. 의례에서도 이들은 차별화된 의복과 장식을 갖추으로써 일반 사람들과 구별된다. 남성들은 제수 나르는 일이 끝나자, 미리 준비해 놓은 관모, 옥색 두루마기, 가죽신 등을 착용했다⁹⁹⁾. 이는 산고사의 엄숙함과 권위를 고양시키는 데 일정 부분 기여한다. 더불어 남성들은 복식을 통해 그들이 직접적으로 성스러운 전통과 엄숙한 의무를 지닌 특별한 사람이 되었다는 것을 보증 받는다(벨 ibid: 288). 반면 여성들은 일상복 차림에, 공식적 직함이나 사회적 지위가 없다. 이들은 제수를 준비하고 차리는 등의 의례 외적 일을 담당하며, 제의 중에는 남성 뒤에 서서 비공식적 비손을 할 뿐이다. 음복을 할 때에도 여성들은 남성의 몫을 먼저 챙겼다. 남성들은 느티나무 한 편에 앉아 여성들이 가져다주는 술과 쇠고기 등을 먹는데 비해, 여성들은 남성들의 음복을 보조하는 틈틈이 서서 조금씩 제수를 맛보았다.

99) 전통 아방리 산고사에서 제관들은 따로 복식을 차리지 않았다. '평소 집에 있던 깨끗한 두루마기를 입고 제의에 참석했다'고 기억한다. 현재 사용하는 복식과 장신구는 부활한 아방리 산고사에 남성들이 다시 참여하면서 격식을 갖추기 위해 따로 구입한 것이다.

그러나 아방리 산고사에서 여성들의 실천은 ‘강제된’ 수동성이라기보다는 ‘자발적인’ 혹은 ‘내면화된’ 수동성으로 읽는 것이 타당하다. 아방리 남성뿐 아니라 여성들까지 ‘남성이 의례를 주관하는 것이 당연하다’고 생각한다. 성별에 따른 금기 혹은 역할 구별을 ‘전통’으로 받아들이기 때문이다. 여성들은 이것을 ‘차별’이 아니라 ‘의례적 형식’으로 인정하고, 자발적으로 그 가치를 지키기 위해 노력하는 모습을 보인다¹⁰⁰). 또한 실질적으로 아방리 산고사에서 여성들의 역할은 핵심적이다. 남성들이 제관이 되어 마을의례를 주도하는 것처럼 보이지만, 여성들의 협조 없이는 산고사 진행 자체가 불가능하다. 제수를 챙기고 차리는 것에서부터 음복 보조, 산고사 이후 뒤처리까지 여성들의 노동과 지식이 필요한 까닭이다.

2012년 아방리 산고사에 참석한 여성들은 공식적인 지위를 갖고 있지 않지만, 오랫동안 마을의례에 참여해 축적된 경험을 갖고 있는 사람들이다. 특히 I씨는 시어머니 대부터 여러 번 산고사의 당주를 맡았었기 때문에 의례 절차나 형식에 대해 박식했다. 반면 어린 시절 산고사를 구경했던 양A씨를 제외하고 다른 남성들은 전통 산고사를 직접 경험하지 못한 사람들이다. 일례로 2012년 산고사가 끝난 후 몇몇 남성들이 쇠고기와 대추 등을 느티나무 너머로 던지다가 I씨에게 꾸중을 들었다. 산고사가 끝난 후 제수를 조금씩 모아 흰 종이에 싸서 걸어 놓는 것이 관례였기 때문이다. 이에 I씨가 직접 제수를 모아 종이에 싸 후 인근 나무에 올려놓았다. 마을 책임자 역시 임기가 만료되면 주기적으로 교체되기 때문에 이들이 산고사에 대해 축적된 경험을 쌓을 가능성은 더 낮다. 때문에 산고사에 대한 경험적 지식을 가진 여성들은 언제나 산고사에 참여하도록 권유받으며 이들의 지시 및 제어에 따라 산고사가 진행되고 있다.

2) 70대 이상의 노인들과 중장년층

문화 전승에서 가장 영향력 있는 사람들은 노인들이다(Dobrowolski 1958: 287). 이들은 오래 살며 여러 사람들과 접촉을 유지해 왔으며, 전통에 대한 방대한 지식을 갖고 있을 뿐 아니라 경제적, 사회적 실천을 통한 풍부한 경험 역시 갖고 있다. 아방리 역시 70대 이상의 노인들이 주도적으로 나서 마을의례를 이끈다. ‘올해 산고사를 지낼 것인지 말 것인지’를 결정하는 것부터 이들의 몫이다. 일례로 2010년 마을에 초상이 있어 음력 10월에 산고사를 지내지 못할 상황이 되었다. 이에 당시 통장은 ‘2011년 음력 2월로 의례를 미룰지, 한 해를 건너뛰고 2011년 10월에 지낼지’에 대해 노인들의 자문을 구했고 회의 결과 한 해를 미루기로 했다. 마을의 행정 책임자는 통장이지만 마을의례에 관한 결정권은 실질적으로 노인들에게 있는 셈이다. 그 외에도 노인들은 산고사 전에 느티나무 주변

100) 일례로 산고사를 위한 제수를 진설할 때 연구자(여성)가 나서 이를 도우려했다. 이에 남성들은 “무거운 데 놓아두지”라고 사양하면서도 연구자가 차량에서 제수를 나르는데 별다른 거부반응을 보이지 않았다. 그러나 여성들은 달랐다. 연구자가 다가가자 “옛날에는 젊은 여자들은 아예 산고사에 오지도 못했어”라며 부정적으로 반응했다. 음복이 진행될 때도 마찬가지였다. 남성들은 연구자에게 함께 음복을 할 것을 권했지만, 여성들은 “여자들끼리 음복을 해야 한다”며 쇠고기 등을 조금씩 떼어 다른 여성들과 함께 연구자에게 권했다.

을 청소하는 일에서부터, 제수의 준비 방식, 제의 참가자 등을 결정하는데 주도적인 역할을 한다. 직접 산고사에 참여하지 않는 경우라라도, 특별한 사정이 없는 한 산고사 이후의 대동 잔치에는 꼭 참석하는 편이다.

그 이하의 연령층들은 제관의 소임을 맡는 등의 특별한 상황이 없으면 마을의례에 관여하지 않는다¹⁰¹⁾. 2012년 산고사 당시, 통장 강C씨를 제외하고 마을의 40,50대 주민들은 한 명도 볼 수 없었다. 그 이유에 대해 강C씨는 다음과 같이 설명했다.

(40,50대 사람들한테) 연락도 안했고. (산고사 지낼 때 갖고) 올라갈 짐이 많으면 도와주지만 그렇지 않으니깐 굳이 나올 필요 못 느끼는 거지. 일거리가 많으면 내가 부르지, 나오라고. 일거리도 없는데 부르면 뭐해, 바쁜데 (강C씨, 2012.11.01.)

물론 이를 세대 간의 단절이라고 속단할 수 없다. 강C씨의 설명처럼 의례에서 역할이 생기거나 다른 사람에게 부탁을 받게 되면 40,50대의 주민들이 마을의례에 참여 할 것이라고 볼 수 있다. 더욱이 아방리에 거주하는 40,50대 대다수가 토착민인데다가, 부모님을 부양하고 살고 있기에 마을 어른들이 주도하는 산고사를 도외시킬 수 없는 입장이기도 하다. 하지만 현재로서는 의례적 지식을 가진 70대와 이를 계승해야 할 40-60대 사이에는 분명한 단절이 존재한다. 마을의 중장년층인 40-60대 주민들은 농사보다는 외지에서 직장을 다니며 생활하고 있기 때문에 평일에 이뤄지는 마을의례에 참여하기가 현실적으로 어렵다. 설사 농사를 전업으로 하고 있다고 해도 개인적인 사정이 있는 경우 굳이 마을 일에 우선권을 두지 않는다. 일례로 2011년에는 산고사 기간 중에 통장이 필리핀으로 가족 여행을 가는 바람에 산고사를 지내지 못했다. 마을에서 농사를 하고 있던 그는 ‘일찍 예약이 되었던 것이라 미룰 수 없었다’고 이야기했다.

그렇다고 산고사의 미래가 비관적인 것만은 아니다. 70대 이상의 주민들이 의례적 지식과 권위를 갖고 산고사를 주도하고 있기는 하지만, 통장이나 부녀회원 등 일정한 역할을 맡고 있는 중장년층들 역시 의례의 보조자이자 관찰자로서 경험을 공유하고 있다. 강C씨는 통장 임기 중 처음으로 2012년 산고사 제관의 소임을 맡았다. 금천 강씨로 마을에서 나고 자라 현재까지 부모님과 함께 살고 있는 그는, 어린 시절 몇 번 산고사를 구경한 경험을 갖고 있었다. 당시 그가 구경했던 산고사는 마을 여성들이 주축이 되어 진행되던 무속형 의례였다. 그러나 과거 산고사에 대한 기억은 그가 마을의례에 호의적인 태도를 형성하는데 도움을 주었다. 그는 ‘산고사를 지내지 않으면 마을에 우환이 닥친다’는 노인들의 믿음을 별다른 거부감 없이 받아들이고 있다. “작년(2011년)에 고사 안 지내서 마을에 사고가 많았다고 (노인들 사이에) 말이 많았다”면서 2012년에는 별다른 일이 없는 한 반드시 산고사를 지내겠다는 의지를 표현 했었고, 실제 실행에 옮겼다. 그는 마을 노인들의 조언을 얻어 제의 절차와 제관의 역할에 대한 경험적 지식을 쌓았다.

마을 부녀회 역시 산고사 진행에 직접 개입하지는 않지만, 제수 준비와 산고사 이후 잔치를 도맡고 있다. 일례로 2012년에는 제수 준비에 지식이 많은 I씨의 자문을 얻어 부녀

101) 양A씨 역시 통장에게 축관의 역할을 부탁받았기 때문에 산고사에 참여했다고 한다.

회 간부들이 직접 장을 보고 마을회관에 모여 함께 음식을 장만했다. 산고사 이후 잔치 역시 부녀회의 노동으로 운영되는데, 음식을 준비하고 나눠 먹는 과정에서 자연스럽게 제의 음식을 준비하는 방법과 절차를 터득한다. 이렇게 아방리 산고사가 주기적으로 반복되면서, 세대를 가로질러 의례적 지식이 전승되고 일부이긴 하지만 중장년층들 사이에 관련 경험과 지식이 축적되고 있다.

3) 토착민과 이주민

1960년대 후반 아방리 산고사가 재개되면서 아방리 산고사는 토착민 중심의 의례로 변모했다. 여기서 토착민이란 아방리에서 나고 자란 사람에만 국한되는 것이 아니다. 외지에서 들어왔더라도 마을 주민들과 오랜 시간을 보내며 일상생활을 공유할 정도의 유대를 형성했을 경우 토착민에 준하는 위치를 갖게 된다. 노인회 총무인 W씨가 이에 속한다. 그는 1966년 충청도에서 아방리로 이주해서 정착했다. 마을 일에 솔선수범하고 주민들과 원만한 관계를 형성한 까닭에 2012년 당시 노인회 총무의 직위까지 맡을 수 있었다. 아방리 노인회 내규에 따르면 ‘65세 이상의 마을 주민이라면 누구나’ 노인회에 가입할 수 있지만 ‘이주민은 간부 선출권을 갖지 못한다’. 이를 통해 W씨가 ‘이주민’이 아니라 ‘토착민’으로 인정받고 있음을 알 수 있다.

하지만 그렇다고 그가 의례에서 전통적인 토박이 집단인 강씨나 양씨와 동등한 역할을 하는 것은 아니다. 2012년 산고사에서 그는 제관 중 가장 나중에 헌작에 참여했다. 가장 연장자이자 토착민인 양A씨가 초헌을, 마을의 행정책임자인 강C씨가 아헌을 마친 뒤 W씨가 종헌을 진행했다. 연령에 따르자면 양A, W, 강C 순이, 마을 책임자 서열에 따르자면 강C, 양A, W 순이 되어야 했다. 또한 그는 의례의 절차나 진행에 일절 관여하지 않았다. 그의 역할은 차량을 운전하고 짐을 나르는데 국한되었을 뿐, 제수를 직접 진설하거나 초에 불을 붙이는 등 의례와 직접적으로 관계되는 일은 다른 토착민들이 맡았다. 이를 통해 두 가지 사실을 유추할 수 있다. 하나는 박흥주(2010: 6)의 지적처럼 마을의례 전승 집단이 공고할 경우 이주민에 대한 문턱이 높고, 공동체 성원으로 받아들이는데 오랜 시간이 필요하다는 것이다. 박흥주는 대략 30여년을 기준으로 삼았다. 다른 하나는 의례와 관련한 실제적 지식은 기존에 존재하는 토착민 전승집단을 중심으로 계승된다는 점이다. 강C씨와 V씨는 모두 산고사에 제관으로 처음 참여했다. 그러나 의례 절차나 방식을 설명해 주는 것은 강C씨에게만 집중되었다.

최근 몇 년 새 외지에서 들어와 살고 있는 사람들은 엄격하게 이주민으로 분류된다. 토착민들은 이들에게 마을의례 참가를 권유하지도 않고 이주민들 역시 참여 의사를 표현하지 않는다. 과거에는 마을 행사에 찬조금을 내는 이주민이 몇 명 됐다고 하나 현재는 전혀 없다. 2012년 산고사에서도 이주민들은 한 명도 참석하지 않았다. 평소 마을 주민들과 친분을 쌓고 있는 마을회관 앞 음식점주가 일하는 사람을 시켜 점심 식사 후에 먹으라고 과자를 만들어 보낸 것이 전부다.

아방리 산고사는 ‘마을 전체의 안녕’을 지향한다. 아방리에 거주하는 모든 사람이 의례

의 수혜자인 셈이다. 그럼에도 불구하고 의례 진행은 토착민이 전담하고 있다. 이에 대해 토착민들은 ‘자신들이 마을을 대표’하고, 산고사는 ‘마을 주민들의 의례’이기 때문에 당연한 일이라고 생각한다. 이주민들의 찬조가 있으면 좋긴 하지만, 마을 기금으로 의례가 운영 가능한 상황에서 굳이 찬조를 요청할 생각은 없다고 말한다. 이주민들의 도움 없이 토착민만으로 산고사를 유지할 수 있는 것을 자랑스러워하는 주민들도 있다. 아방리 산고사는 토착민의 주체성과 정통성을 내외적으로 표현하는 수단인 셈이다.

또한 마을 토착민으로서 마을의례를 위해 희생 혹은 봉사한다는 생각은, 토착민들이 의례의 혜택을 받을 수 있는 당연한 자격을 갖추었다는 인식과 연결된다. 이것이 단적으로 드러난 사례가 제수로 사용한 밤과 대추의 분배다. 전통 산고사에서 제수는 지역민 모두에게 동등하게 분배되었다. 제비 추렴에 상관없이 떡 한 조각, 고기 한 조각이라도 집집마다 공정하게 나누어 주는 것은 당주의 마지막 소임이었다. 그러나 현재 산고사에서 떡과 고기 등의 제수는 점심 식사를 통해 모두 소비된다. 대신 산고사에 올린 밤과 대추를 조금씩 마을 주민들이 나눠 갖는다. 2012년 산고사가 끝난 후 한 여성은 주민들의 눈을 피해 밤과 대추를 따로 챙겼다. 그리고 점심 식사가 끝나고 돌아가는 사람들에게 ‘산고사에 올렸던 것이니까 복이 있다’며 이를 몇 알씩 나눠주었다. 아방리 산고사에 참석했던 연구자나 과자를 챙겨왔던 음식점의 고용인에게는 주지 않았다. 밤과 대추로 상징되는 ‘산신령의 복’이 토착민들을 중심으로 분배되고 있는 것이다.

V. 요약 및 결론

본 논문은 아방리 산고사를 역사화하여 그 변화와 지속의 힘을 설명하고자 노력했다. 아방리 산고사가 단절·재개되는 과정에서 어떠한 작용한 힘이 작용했으며, 재개 이후 현재까지 의례가 지속될 수 있는 이유가 무엇인가를 밝히는 것을 목적으로 삼았다. 아방리 산고사의 단절과 재개에는 일시적인 사건뿐만 아니라 마을 안팎의 중·장기적 요소들의 영향이 미쳤다. 또한 여러 변화에도 불구하고 아방리 산고사가 지속될 수 있었던 것은, 마을 외적 상황과 마을 내부의 특수성, 그리고 주민들의 문화적 실천이 상호 작용한 결과로 파악할 수 있다. 아방리 산고사는 주민들에 의해 그 믿음과 실천이 현실에 맞게 적절하고 의미 있게 변화했다. 그리고 변화 과정은 지속되는 요소들에 제한되고 제어되었다. 이는 아방리 산고사가 의례적 권위를 잃지 않고 존속되는 힘이 된 동시에, “삼백 년 넘게 지속되는 전통”으로 마을 사람들에게 인식되는 근거가 되었다.

전통적으로 아방리 산고사는 농업을 기반으로 이루어지는 마을 공동체 의례였다. 아방리 주민들은 농업을 위한 경제적 자원을 효율적으로 이용·배분하고, 동족집단을 넘어서는 협업 관계를 구축하기 위해 종교적 신앙과 의례를 이용했다. 그러나 농업 위주의 생업체계가 흔들리고 비이동성 도시화로 마을 공동체가 재편되는 한편, 주민들 사이의 이해관계가 제고되면서 아방리 산고사의 의미는 상당부분 약화된다. 산고사의 단절이 당산나무의 소실이라는 특정 사건 때문인 것처럼 회자되고 있지만, 실제로는 상기한 중·장기적 요인들이 오랜 기간에 걸쳐 작용하여 마을의례가 약화 혹은 쇠퇴한 과정으로 이해해야 옳다.

그러나 중단된 마을의례들이 시간이 지나면서 완전히 명맥이 끊기는 경우가 많음에도 불구하고, 아방리 산고사는 몇 년 후 부활하게 된다. 이것이 가능했던 이유는 마을의 내적 특수성과 주민들의 능동적인 실천에서 찾을 수 있다.

도시화와 근대화 속에서도 아방리라는 마을 공동체는 해체되지 않고 유지되었다. 근대화의 과정을 거쳤다고 하지만 아방리는 물리적인 인구이동이 없는 ‘비이동성 도시화’라는 특수한 경험을 했다. 편리한 교통과 발전된 주변 도시의 인프라 탓에 굳이 주민들이 이동하지 않고서도 도시화의 혜택을 누릴 수 있었고, 때문에 대단위 이주가 이뤄지지 않았다. 더불어 1972년 아방리 일대가 개발제한구역으로 지정됨에 따라 마을의 지형 변화 역시 최소화될 수 있었다. 1960년대 말 활발하게 진행되었던 토지의 거래나 외지인의 유입은 1970년대 급랭기를 맞게 되고, 아방리 주민들의 생업 변화 역시 낙농업, 임대업 등으로 제한되었다. 즉, 최소화된 아방리의 지형 변화는 장기 지속되는 요소로서 마을의례의 변화를 제한했던 것이다.

대규모의 이주가 억제됨으로써 아방리에서는 역사와 경험을 공유하는 지연 공동체가 유지되었다. 아방리 주민들은 오랜 기간 같은 지역에 거주하면서 역사 인식, 종교 경험, 이해관계 등을 공유했다. 구름산의 신비함과 산신령의 영험은 주민들 사이에 일반적으로 동의되는 것이었으며, 마을의 우환이 닳았을 때 ‘산이 노했다’는 무당의 해석을 받아들이고

대동굿 및 의례의 부활이라는 공동의 대응을 내놓을 수 있었던 것도 이런 공감 때문에 가능했다. 이렇게 주민들 사이에 공유되는 역사적·종교적 경험은 일종의 자원으로 활용되어 마을의례가 전승력을 확보하거나 새로운 의미를 획득하는데 일조한다.

더불어 공동체의 지속은 마을의례 전승 집단이 대를 이어 유지될 수 있는 토대를 제공했다. 전통적으로 아방리 산고사를 이끌었던 집단은 고령의 금천 강씨 집안의 남성이었으나, 이들이 잇따라 세상을 떠나고 타성의 성장으로 금천 강씨의 위세가 약화되면서 과거의 권위를 잃어버렸다. 이를 이어받아 산고사의 주도 세력으로 성장한 것이 아방리의 고령 여성 집단이었다. 이들은 의례적 지식은 부족했으나, 시어머니에서 며느리로 이어지면서 내면화된 종교성과 사회적 연결망, 아방리 산고사에 대한 주변적인 지식 등을 통해 아방리 산고사의 부활을 주도했다. 마을의례가 성별 집단을 가로질러 전승되면서, 다음 세대로 전승되는 통로가 확보됐다. 현재 아방리 산고사를 주도하는 집단은 고령의 여성이지만, 부녀회와 청년회로 대표되는 젊은 세대들 역시 의례 준비와 진행을 보조한다. 이 과정에서 제의의 실천 방식과 의례적 규범은 다음 전승 세대에게 경험과 기억으로 남는다. 현재 전승 세대와 다음 전승 세대가 동일한 의례를 통해 경험과 기억을 공유하는 과정의 반복, 이것이 아방리 산고사 전승의 기본 원리가 되는 것이다.

아방리 주민들의 실천은 임의적이고 즉흥적인 것이 아니라, 마을 외부 구조의 맥락 및 마을의 특수한 상황과의 상호작용을 통해 이뤄진 것이다. 이에 주민들은 달라진 사회·경제적 배경과 다양한 이해관계를 충족시키기 위해 의례 형식을 바꾸고 의례 상징들의 의미를 확대하거나 축소했다. 농업 중심의 마을 생업의례에서 토착민의 경계 설정 및 정체성을 강화하는 의례로 성격이 변모하게 된 것은 이런 맥락에서 이해될 수 있다. 아방리 주민들은 ‘마을의 안녕’을 기원한다는 의례적 지향은 유지하면서, 이해관계나 종교 정향이 유사한 사람들만이 참여하는 의례로 아방리 산고사를 변화시켰다. 여성의 참여를 용인하면서 아방리에 토지를 소유한 토착민 중심으로 전승 집단을 재편한 것이다.

그러나 이 변화의 과정은 마을의 전통과 주민들의 공유된 경험, 과거 아방리 산고사의 권위 등에 의해 제어되고 제약을 받았다. 의례의 상징들이 새로운 이해관계를 충족시키기 위해 의미가 변화할 때에도 과거의 의미에서 확장 혹은 축소, 분할 또는 통합되는 모습을 보였다. 과거 핵심 상징을 폐기하는 경우보다 재활용하는 경우가 많았다. 새로운 상징이 등장할 때에도 과거와의 연속성과 전통적 가치, 주민들의 역사적 경험이 강조되었다. 아방리 산고사에서 변화하는 요소와 지속하는 요소 사이의 균형은, 의례가 전통적 권위를 유지하면서 창조적으로 재편되는 힘이 되었다.

아방리라는 특정 지역의 마을의례를 통해 한국 마을의례 전체의 변화와 지속을 일반화하기에는 무리가 있을 수 있다. 아방리 산고사의 변화와 지속에는 지역적 특수성이나 의례 자체의 독특성 등이 영향을 미치고 있기 때문이다. 그러나 본 연구는 근대화 속에서도 생명력을 잃지 않고 있는 마을의례의 역동성을 구체적인 맥락 속에서 밝혔다. 이 점에서 의미를 갖는다. 그동안 마을의례는 근대성이라는 단일 논리에 의해 쇠퇴하거나 변화하는 것으로 규정되어 왔다. 그러나 실제 마을 주민들이 생활하는 현장을 들여다보면, 보다 복잡하고 다층적인 요인들이 마을의례의 지속과 변화에 영향을 미치고 있음을 알 수 있다. 본

논문은 마을의례에 영향을 미치는 요인들로서 사회·경제 구조, 지역사와 생업, 그리고 주민들의 문화적 실천 등을 상정하고 이것이 아방리라는 특정 지역의 역사적 맥락 속에서 어떻게 드러나는가에 대해 고찰했다. 마을 외부에서 유입되는 근대적 요소들과 마을의 내적 특수성 사이의 상호작용, 그리고 이에 대한 지역민들의 대응 등이 복잡하게 얽히며 마을의례의 현재를 만들어내는 모습을 관찰한 것이다. 이는 ‘근대화=마을의례의 쇠퇴 및 단절’이라는 일방적인 도식 대신, 보다 복잡하고 다양한 요인들의 영향을 받아 역동적으로 변화하고 전승되는 마을의례의 실재를 살펴보려 했다는 점에서 의의가 있다.

또한 마을의례가 시간과 사람들을 가로질러 변화하고 지속된다는 측면을 고려할 때, ‘변화 또는 창조’이라는 이분법적 시각이 아니라 ‘과정’이라는 맥락에서 마을의례의 변화와 지속을 파악하려고 노력했다. 어떤 특정 마을의례가 단절되거나 재개되는 것은 단기적인 사건의 결과가 아니다. 드러난 사건 이면에는 보다 중·장기적인 요인들, 예컨대 주민들의 종교성이나 토지개발 정책, 새로운 문화의 유입 등이 영향을 미치고 있다. 마찬가지로 마을의례가 지속되는 현상 역시 과거의 상황과 가치들이 그대로 이어지는 것이 아니라, 마을의례를 변화시키는 요소들과 지속하려는 힘들이 끊임없이 경합하고 균형을 이루는 과정으로 이해되어야 옳다. 아방리 산고사는 당면한 시대 상황과 주민들의 필요에 부응하기 위해 적응의 과정을 거쳐 왔다. 의례 형식이 변모하고 상징체계가 달라진 것이 그 예다. 그러나 그 와중에 그것이 유지되어온 사회적·역사적 맥락이 누적되면서 ‘변화 속에 지속’되는 마을의례의 성격을 형성하게 되었다. 연구자는 마을의례의 변화와 지속을 과정의 맥락에서 이해함으로써, 마을의례를 불변하는 것 혹은 완전히 새로 발명된 것으로 간주하는 시각을 극복하고 적응과 누적의 관점에서 마을의례의 현재를 바라볼 수 있는 연구 시각을 검토해보고자 했다. 이 과정에서 ‘만들어지고 있는 역사(history-in the making)’로서의 의례의 성격이 보다 분명해졌으리라 생각된다.

연구기간이 충분히 길지 못하고 연구대상을 아방리 산고사 전승 집단에 한정된 탓에 본 연구는 몇 가지 한계점을 갖는다. 먼저 아방리 주민들은 대다수가 토착민 집단이기는 하지만, 그 외 오래 전 이주해서 ‘준-토착민’화된 사람들과 최근 유입되어 이들과 거의 왕래를 하지 않는 이주민들도 존재한다. 연구자는 아방리 산고사에 참여하는 집단, 즉 토착민 집단과 준-토착민 집단 일부를 중심으로 연구를 진행했다. 그러나 토착민과 이주민들 사이의 관계가 지연 공동체에 큰 영향을 미치고(정형호 2011: 20), 마을의례가 토착민 집단과 이주민들 사이의 경계 설정 기능을 한다는 측면을 고려할 때 토착민, 준토착민, 이주민 세 집단 사이의 관계와 경계에 대해 보다 심도 있는 접근이 필요했으리라 보인다.

또한 아방리 산고사의 위치와 특성을 보다 명확히 파악하기 위해서는 동일한 신격을 공유하고 있는 아방리 인근 마을과의 비교 연구 역시 필요하다. 현재 전승되지는 않지만, 과거 구름산 산신을 숭배하는 의례를 갖고 있었고 이에 대한 기억들을 지금도 공유하는 마을과 주민들은 아직 남아있다. 동일한 구름산 산신을 숭배하지만 특정 지역에서는 도당곳의 형태로, 특정 지역에서는 유교식 제의로 마을의례가 이뤄진 점 역시 주변 지역의 역사 및 문화를 비교·연구하는 과정에서 해답을 얻을 수 있을 것이다.

2013년 4월 21일 정부는 광명·시흥보금자리지구에 대한 지구지정 변경안을 발표했다.

이에 따르면 아방리 일대는 이르면 2013년부터 용지보상과 조성공사에 들어가 2020년 대규모 공공주택단지로 변모하게 된다. 정부는 아방리 주민들을 위해 인근 지역에 이주단지를 조성하겠다고 밝혔지만, 비싼 지대 탓에 어느 정도의 주민들이 이주단지에 정착할지 미지수이다. 더불어 대규모 이주 이후에 아방리 산고사의 존폐가 어떻게 될 것인지 역시 관심을 가져야할 문제다. 주민들 사이에서도 “마을의 전통인데 남은 사람들끼리라도 지낼 것”이라는 의견과 “다들 흩어질 것인데 그걸 누가 지내?”라는 의견이 엇갈리고 있다. 대규모로 이루어질 주민들의 이주가 아방리 산고사가 끼칠 영향과, 새로운 지역인 이주단지에 정착한 사람들 사이에서 아방리 산고사가 어떤 의미를 가질지 등에 대해서는 추후 연구가 더 필요해 보인다.

■ 참고문헌

- 강정원, 1999, 「야쿠트샤마니즘과 으흐아흐축제」, 비교문화연구5, p.31-54.
- , 2002a, 「근대화와 동제의 변화: 부천 먼마루 우물고사를 중심으로」, 한국문화인류학 35, 서울:한국문화인류학회, p.41-71.
- , 2002b, 「동제 전승주체의 변화」, 한국민속학 36, 서울:한국민속학회, 1-25.
- 강진옥, 1995, 「무속신화와 일상의례를 통해서 본 여성의 종교성」, 여성신학논집, p.149-200.
- 광명문화원, 1999, 『학은동지』, 광명문화 6호, 경기: 광명문화원
- 광명시청, 1993, 『광명시지』, 경기:광명시청
- , 2006a, 『광명시지1』, 경기:광명시청
- , 2006b, 『광명시지 자료집: 광명지역학 백과사전』, 경기:광명시청.
- 공보경, 1996, 「막스 베버 정치사상과 그 지적 배경」, 사회과학연구 12, p.125-147.
- 구자옥, 2008, 「우리나라 농사일(농무(農務), 농경(農耕)) 문화의 성립, 전개 및 연구 -3. 농사일 유래의 문화 사례」, 농업사연구 7, p.1-32
- 국립문화재연구소, 2005, 「한국의 가정신앙」, 『한국의 가정신앙 : 경기도 편』, 대전:국립문화재연구소.
- 국립민속박물관, 1995-2004, 『한국의 마을제당』, 서울:국립민속박물관.
- 민중서림 편집국, 『국어사전』, 2002, 서울:민중서림.
- 국토지리학회, 2006, 『경기지오그래피』, 발행: 경기도
- 김광역, 2000, 「전통적 '관계'의 현대적 실천」, 한국문화인류학 33-2, p.7-48.
- 김윤성, 2006, 「젠더의 렌즈로 신화 읽기: 가부장적 통념과 여성적 힘」, 宗教研究 45, p.105-132.
- 김자현, 2007, 「진도군 고구면 지막리 지막마을 동제」, jindo.grandculture.net(디지털진도문화대전).
- 김재호, 2008, 「마을 만들기와 마을민속의 활용방안」, 한국민속학 48, p.7-31.
- 김정환, 2012, 「동제(洞祭)속성이 참여 동기, 매력도, 장소성에 미치는 영향」, 경기대학교 박사학위논문
- 김종대, 1999, 『한국 민간신앙의 실체와 전승』, 서울 : 民俗苑.
- , 2004, 『한반도 중부지방의 민간신앙』, 서울 : 民俗苑.
- , 2009, 「도시에서 새로이 만들어진 마을신앙의 기능과 속성: 흑석동의 서달산 산신제를 사례로」, 한국민속학 49, p.183-212.
- 김준, 2009, 「경제활동 변화와 어촌마을 여성의 지위에 관한 연구: 원산도 사례를 중심으로」, 지역사회학 10-2, p.87-107.
- 김진명, 1984, 「聖·俗의 生活을 통해본 男女世界の 區分: 안동군 임하면 역마을의 사례」, 서울대학교 석사학위 논문.
- 김창민, 1989, 「동제 수행의 규범적 규칙과 실제적 규칙: 경남 명지리의 사례분석」, 한국문화인류학 21, p.203-217
- 김태곤, 1992, 『동신당』, 서울:대원사

- 김태우, 2004, 「남한강 연구 기획논문집 : 남한강 유역의 동제 1 - 현황의 통계적 분석」, 한국의 민속과 문화 9, p.237-273.
- , 2008, 「도시 지역 공동체 의례 주재 집단의 대응전략과 전통의 현대화: 1960년 이후 서울 한강 유역 부근당을 중심으로」, 한국민속학 48, p.141-178
- 김택규, 1965, 「한국부락관습사」, 『한국문화사대계 4 - 풍속·예술사(하)』, 고려대학교 민족문화연구소.
- , 1979, 『동성촌락의 구조연구』, 서울: 일조각
- , 1985, 「한국농경세시의 연구: 농경의례의 문화인류학적 고찰」, 경산: 영남대학교 출판부.
- 김효경, 1998a, 「한국 마을신앙의 인물신 연구」, 충남대학교 대학원 석사학위논문
- , 1998b, 「단종의 신격화 과정과 그 의미」, 한국민속학 5
- , 2011, 「西海의 신령이 된 田橫」, 역사민속학 35, p.175-210.
- 남근우, 2010, 「복원주의 민속학의 아이러니: ‘강릉단오제’의 근경을 중심으로」, 한국민속학 52, p.37-83.
- 류정아, 1998, 『전통성의 현대적 발견 : 남프랑스 마을의 축제문화』, 서울:서울대학교 출판부.
- 류종목, 2007, 「동제의 전승양상과 전승의식: 경남 사천시 사례를 중심으로」, 한국민속학 46, p.169-205.
- 미야케 히토시, 김용의 외 역, 2013, 『종교민속학』, 서울:민속원.
- 박선애, 2008, 「서울 지역 한 집성촌 마을신앙의 성격과 전승 의미: 강일동 산치성을 중심으로」, 『민간신앙 1』, 서울:민속원, p.397-422.
- 박신정, 1999, 「동신신앙의 일고찰 : 김부대왕 신격화를 중심으로」, 이화여자대학교 대학원 석사학위 논문.
- 박종오, 2009, 「공동체 의례에 내재된 개인구복: 전북 김제시 심포리 거전마을 사례를 대상으로」, 호남문화연구 46, p.105-131.
- 박흥주, 2010, 「서울지역 대동치성공동체의 이주민 수용양상」, 한국의 민속과 문화 15, p.5-52.
- 배영동, 2008, 「한국 농업 근현대화에 따른 농촌문화의 변동」, 농업사연구 7, p.49-79.
- 베버, 막스, 전성우 역, 2002, 『'탈주술화' 과정과 근대 : 학문, 종교, 정치』, 서울:나남.
- 벨, 캐서린, 류성민 역, 2007, 『의례의 이해 : 의례를 보는 관점들과 의례의 차원들』, 오산: 한신대학교 출판부.
- 브로델, 페르낭, 강주현 역, 2006, 『지중해의 기억』, 파주: 한길사.
- 살린즈, 마셜, 김성례 역, 1991, 『문화와 실용논리』, 서울:나남.
- 서정화, 2005, 「공간 분화에 따른 가정신앙 의례」, 『한국의 가정신앙-상』, 2005. p.90-124.
- 서종원, 2009, 「실존인물의 신격화 배경에 관한 주요 원인 고찰」, 중앙민속학 14, p.97-122.
- 서해숙, 2009, 「공동체문화로서 마을신앙의 활용과 의미 구현」, 남도민속연구 18, p.139-166.

- , 2010, 「농촌마을의 민속변화와 문화적 대응」, 남도민속연구 21, p.37-71
- 세종대학교 박물관 편, 2003, 『광명시의 역사와 문화유적』, 경기도
- 센데이, 폐기, 권숙인 외 역, 2008(1974), 「공적 영역에서의 여성의 지위」, 『여성·문화·사회』, 서울: 한길사, p.303-327.
- 손진태, 1948, 『조선민족문화의 연구』, 서울:을유문화사.
- 송민선, 1994, 「산간지역 동제축문 분석: 경기·강원·충북지역을 중심으로」, 문화재 27, p.370-373.
- 신은희, 2005, 「무교와 기독교의 영(靈)개념의 비교 종교 철학적 대화」, 한국무속학 9, p.79-110.
- 심경호, 1999, 「개발제한구역에 대한 주민의식조사에 관한 연구」, 광주대학교 석사학위 논문
- 아이젠스타트, 쉬무엘 N., 임현진 역, 2009, 『다중적 근대성의 탐구: 비교문명적 관점』, 파주:나남.
- 양철원, 2002, 『민회빈강씨』, 경기:광명문화원.
- 여성구, 2000, 「경기 북부지역 제의의 사회적 기능」, 북악사론 7, p.217-252.
- 오누키 에미코, 박동성 역, 2001, 『쌀의 인류학』, 서울:小花.
- 오문선, 2003, 「광명시의 민속」, 『광명시의 역사와 문화유적』, 서울: 세종대학교 박물관 편찬, p.519-557.
- 오창현, 2005, 「한국 농촌공동체의 구성원리 : 농촌사회조직의 역사적 변화를 중심으로」, 서울대학교 석사학위 논문.
- 울프, 에릭 R., 박현수 역, 1978, 『農民』, 서울: 청년사.
- 유기준, 1984, 「한국에 있어서 상업적 농업의 전개 : 1960년대 이후를 중심으로」, 서울대학교 석사학위 논문.
- 윤동환, 2011, 「강화도 가정신앙의 대상과 유형」, 실천민속학연구 17, p. 225-249.
- 윤승용, 1990, 『민간신앙과 사회변혁, 역사 속의 민중과 민속』, 서울:이론과 실천사 .
- 이근주, 1985, 「의례적 행위와 일상적 사회질서와의 상호의존: 한 산촌의 동제를 중심으로」, 서울대학교 대학원 석사학위 논문.
- 이기태, 1997, 『읍치 성황제 주제집단의 변화와 제의 전통의 창출』, 서울: 민속원.
- , 1999, 「공동체 신앙의 역사」, 『한국민속사입문』, 서울: 지식산업사.
- , 2004, 『동제의 상징과 의미전달 체계』, 서울:민속원.
- 이상현, 2001, 「담수물 이주민의 새로운 생활과 동제」, 『민속문화의 지속과 변화 II』, 실천민속학회 하계 전국학술논문발표대회 논문집, p.85-109.
- 이순미, 2006, 「국가 주도 산업화 과정의 농촌여성의 일-가족:이중체계, 갈등구조, 적응전략」, 전북대학교 석사학위논문.
- 이용범, 2001, 「韓國 巫俗의 神觀에 대한 연구 : 서울 지역 재수굿을 중심으로」, 서울대학교 박사학위 논문
- 이원규, 2000, 「성(聖)의 복귀?:종교 쇠퇴로서의 세속화론에 대한 재고」, 신학과 세계 41, p.235-270
- 이창언, 2007, 「경북 동해안지역 동제의 지속과 변화」, 민속학 연구 21, 국립민속박물관,

- p.172-196.
- , 2011, 「기획특집 : 현대적 지평을 통해 본 전통문화(現代視域中的傳統文化) ; 촌락공동체신앙 전승의 현재적 의미 -경북 문경시 부곡리 별신굿을 중심으로」, 민족문화논총 49, p. 219-249.
- 이필영, 1995, 『마을신앙의 사회사』, 서울:웅진출판.
- , 1996. 「민속의 지속성과 시대성」, 『한국 민속문화의 탐구』, 국립민속박물관 편. 서울:민속원, p.459-470.
- , 1999, 「민속과 신앙- 마을신앙 연구성과를 중심으로」, 한국사론 29, 서울:국사편찬위원회, p.161-251.
- 이창기, 2011, 「영해 원구리 영양남씨의 문중조직과 종족활동」, 민족문화논총 49, p.499-536.
- 이효재·김주숙, 1977, 「농촌 지역사회 발전을 위한 여성의 역할」, 논총 30.
- 임세경, 2008, 「마을신앙의 복원과 변화 양상」, 남도민속연구 17, p.299-328.
- 자넬리, 로저 L. & 임돈희 공저, 2000, 『조상의례와 한국사회』, 김성철 역, 서울:일조각.
- 장주근, 1986(1972), 「한국 민간신앙 기능」, 『한국민속논고』, 서울:계몽사.
- 전우식, 2011, 「서울 종로구 관철동 삼일로 빌딩의 건립배경과 건축특징에 관한 연구: 건축의 사회적 의미와 역할을 중심으로」, 한양대학교 석사학위 논문
- 전종한, 2002, 「종족집단의 거주지 이동과 종족촌락의 기원에 관한 연구 -14~19세기 보성오씨(寶城吳氏) 사례 분석을 중심으로」, 대한지리학회 2002년도 추계학술대회 요약집, p.68-73.
- 정승모, 1981, 「마을공동체의 변화와 당제」, 한국문화인류학 13, p. 137-157.
- , 1991, 「성황사의 민간화와 향촌사회의 변동」, 태동고전연구 7, 춘천: 하림대학교 태동고전연구소
- , 2005, 「경기도 지역 가정신앙의 특징」, 『한국의 가정신앙: 경기도 편』, 국립문화재연구소, p.820-837.
- 정종민, 2004, 「의례를 통해 본 일상의 정치: 전남 순천의 한 동족마을 사례를 중심으로」, 전남대학교 석사학위 논문.
- 정형호, 2005, 「20C 용산지역의 도시화과정 속에서 동제당의 전승과 변모양상」, 한국민속학 41, p.419-457.
- , 2011, 「공동체와 공동체 민속」, 『공동체는 존재하는가』, 한국민속학회 동계학술대회, (사)한국민속학회, p.9-36.
- 진필수, 2008, 「미군기지와 오키나와 촌락공동체 : 지속과 재편」, 서울대학교 석사학위논문.
- 최길성, 1972, 「민간신앙의 구조와 역할」, 한국민속학 5, 민속학회
- , 1973, 「한국 부락제의 구조와 특징」, 신라가야문화 5, 영남대 신라가야문화연구소
- , 1978, 『한국 무속의 연구』, 서울 : 아세아문화사
- , 1989, 『한국민간신앙의 연구』, 대구 : 계명대학교 출판부.
- , 1994, 「부락신앙의 연구사」, 『한국 민간신앙의 연구』, 대구: 계명대출판부.
- 최운식, 2004, 「죽령산신당 당신화 ‘다자구할머니’와 죽령산신제」, 한국민속학 39,

- p.381-410.
- 최종성, 2002, 『조선조 무속 국행의례 연구』, 서울:일지사
- , 2013, 『역주 요승처경추안』, 서울: 지식과 교양
- 최재석, 1975, 『농촌사회연구』, 서울:일지사
- 최진아, 205, 「무구(巫具) 연구의 성과와 전망」, 한국무속학 10, p.313-357.
- 페이든, 윌리엄, 2005, 『성스러움의 해석』, 파주:청년사.
- 표인주, 이민용 역, 1994, 「전남 영광군 안마도 당제 고찰」, 한국민속학 26, 서울:민속학 회
- , 1996, 「공동체신앙의 축문고찰」, 『공동체신앙과 당신화 연구』, 서울: 집문당, p.84-87.
- , 2001 「칠석동마을 민속현상에 나타난 공동체적 질서와 기능의 변이양상」, 『공동체의 현실과 전망』, 서울:선인.
- 한국고대사회연구소, 1992, 『(譯註)韓國古代金石文』, 서울 : 駕洛國史蹟開發研究院.
- 한규호, 1996, 「재배작물 변화에 따른 촌락사회의 재편성: 경북 문경시 대동리 사례를 중심으로」, 영남대학교 석사학위 논문.
- 함한희, 1995, 「농민들의 경제적 위기와 문화적 대응 :문화와 정치 경제의 상호작용에 유의하여」, 한국문화인류학 27, p.119-144
- , 1996, 「한국 사회구조의 원리를 찾아서: 구미인류학자들의 한국문화연구」, 인문연구논집 23, p.101-151.
- 허용호, 2006, 「마을곳의 시기와 형식을 기반으로 한 문화지도 그리기: 서울·경기 지역을 중심으로」, 한국무속학 13, p.273-313.
- 현용준, 1976, 『제주도 신화』, 서울 : 瑞文堂.
- 흡스봄, 에릭, 박지향·장문석 공역, 2004, 『만들어진 전통』, 서울:휴머니스트.
- 홍태한, 2008, 「서울 부군당의 실존 인물 숭배 양상」, 남도민속연구 17, p.417-444.
- 村山智順, 1937, 『部落祭』, 조선총독부.
- Banfield, Edward, 1958, *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press.
- Bestor, Theodore, C., 1992, "Conflict, Legitimacy, and Tradition in A Tokyp Neighborhood" in *Japanese social organization*, Lebra, Takie Sugiyama (ed), Honolulu:University of Hawaii Press, p.23-45.
- Bloch. M. 1975, *Political Language and Oratory in Traditional Society*, London
- Brandt, Vincent S. R., 1971, *A Korean Village Between Farm and Sea*, Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Cohn, Bernard, 1983, "Representing Authority in Victorian India", in *The Invention of Tradition*, E. Hobsbawm and T. Ranger (ed), Cambridge: Cambridge University Press.
- Comaroff, Jean & John L., 1993, *Modernity and its malcontents : ritual and power in postcolonial Africa*, Chicago : University of Chicago Press.
- Dobrowolski, Kazimierz, 1958, *Peasant Traditional Culture*, Ethnografia Polska, vol 1, Abridged by the author and translated by A. Waligorski, p.19-56.

- Evans-Pritchard E. E., 1956, "The problem of Symbols", in *A reader in the anthropology of religion*, Michael Lambek (ed), Malden, MA : Blackwell Pub, 2008, p.139-150.
- Evans-Pritchard, E. E., 1976, *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press.
- Goody, J., 1961, "Religion and Ritual: The Definitional Problem", *The British Journal of Sociology Vol XII*, 142-164.
- Halbwachs M., 1992, *On Collective Memory*, Transl./ed. LA Coser, Chicago: University of Chicago Press
- Handelman, Don and Shamgar, Lea, 1990, "Shaping Time: The Choice of the National Emblem of Israel", Ohunuki-Tierney (ed), *Culture Through Time*, Stanford Univ. press, p.193-226.
- Hirschkind, Charles, "Passional Preaching, Aural Sensibility, and the Islamic Revival in Cairo, in *A reader in the anthropology of religion*, Michael Lambek (ed), Malden, MA : Blackwell Pub, 2008.
- Hubert, Henri. & Mauss, Marcel, 1981(1964), *Sacrifice : its nature and function*, translated by W.D. Halls, Chicago] : University of Chicago Press.
- Kelly, John D. & Kaplan, Martha, 1990, "History, Structure, and Ritual", *Annual Review of Anthropology Vol. 19*, p.119-150
- Lienhardt, G., 1961, "The Control of Experience: Symbolic Action", in *A reader in the anthropology of religion*, Michael Lambek (ed), Malden, MA : Blackwell Pub, 2008, p.302-310.
- Myerhoff, Barbara G., 1978, "Jewish Comes Up in You from the Roots" in *A reader in the anthropology of religion*, Michael Lambek (ed), Malden, MA : Blackwell Pub, 2008, p.342-349.
- , 1984, "A Death in Due Time" In John J. MacAloon, ed. *Rite, Drama, Festival, Spectacle*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1984, p.149-178.
- Maren D.T., n.d., 'The role of informaton in farm decision under conditions of high risk and uncertainty', First Interamerican Research Symposium on the Role of Communications in Agricultural Development, *Peasants and peasant societies : selected readings*, (ed) Teodor Shanin, 1971, p.322-336.
- Olick, Jeffrey K. & Robbins, Joyce, 1998, Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices, *Annual Review of Sociology Vol. 24*, p.105-140.
- Ortiz, Sutti, 1971, Reflections on the Concepts of 'peasant Culture' and 'Peasant Cognitive System', *Peasants and peasant societies : selected readings*, (ed) Teodor Shanin, p.322-336.

- Redfield, Robert, 1965, *The Little community*, Chicago : The Univ. of Chicago Press.
- Rappaport, Roy A., 1999, “enactments of meaning” in in *A reader in the anthropology of religion*, Michael Lambek (ed), Malden, MA : Blackwell Pub, 2008, p.410-428.
- Sahlins, Marshall, 1976, *Culture and Practical Reason*, Chicago : London : Univ. of Chicago Press.
- Shanin, Teodor, 1971, *Peasants and peasant societies: selected readings*, Harmondworth : Penguin Book.
- Shanklin, Eugenia, 1985, “Substance and Symbol: Anthropological Studies of Domesticated Animals”, *Annual Review of Anthropology* 14, p.375-403.
- Shils, Edward, 1981, *Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, R. T., 1984, “Anthropology and the Concept of Social Class”, *Annual Review of Anthropology Vol. 13*, p.467-494.
- Taussig, Michael, “The Genesis of Capitalism amongst a South American Peasantry: Devil’s Labor & the Baptism of Money, in *A reader in the anthropology of religion*, Michael Lambek (ed), Malden, MA : Blackwell Pub, 2008, p.447-463.
- Turner, Victor. 1967, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press
- Watson, James L., 1988, “The Structure of Chinese Funerary Rites”, James L. Watson & Evelyn S. Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkely: University of California Press, p.3-19.
- Wilson, Bryan R., 1966, *Religion in secular society*, London: C. A. Watts & Co.
- Wilson, M., 1971, *Religion and the Transformation of Society*, Cambridge Univ. of Cambridge press.
- Wolf, Eric, 1958, “The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol”, in *A reader in the anthropology of religion*, Michael Lambek (ed), Malden, MA : Blackwell Pub, 2008, p.160-166.
- Wolf, Margery, 1972, *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford, California
- 네이버 사전, <http://terms.naver.com>
- 디지털음성문화대전, <http://eumseong.grandculture.net>
- 디지털진도문화대전, <http://jindo.grandculture.net>
- 모바일향토문화대사전, <http://m.grandculture.net>
- 무형문화유산온라인지식사전, <http://www.ichpedia.org>
- 한국 세시 풍속 사전, <http://folkency.nfm.go.kr>
- 한국토지정보시스템, <http://klis.gg.go.kr>

Abstract

**The Practice and Maintenance of
Village Ritual
- A Case Study of the Sangosa(the Village Ritual for
the God of Mountains) in Abang-ri**

Lee Kyungmin
Department of Anthropology
The Graduate School of Social Science
Seoul National University

This study examines inducements to continue the village ritual and the cultural practices of the indigenous people in the process of transmitting it. There is a complicated and multi-layered nexus between modernization and the village ritual that cannot simply be explained as a functional relationship, whereby modernization is uncomplicatedly responsible for the severance or reinvention of the ritual.

Modernization, as an external factor, affects the internal conditions of a village not unilaterally but bilaterally. It interacts with the distinct characteristics of the village and of the people. The village not only adopts modernized external structures but also makes modernization indigenous or enculturated. Through the case study of a farming village in Gyeonggi Province, Abang-ri, it is possible to understand the mechanisms of transmission, continuance, and adaption of the village ritual.

In the late 1960s, the Sangosa (산고사, a memorial service for the god of the mountains), which had been handed down 'for three hundred years' in Abang-ri, stopped being practiced because it was behind the times. Although the ostensible reason for the ritual's discontinuation was the damage of the Dangsan tree (the sacred tree in the village), the true reason seemed to be the decay of religious belief in the god of the village caused by processes of modernization, such as the commercialization of agriculture and industrialization. Traditionally, the Sangosa had served to defuse tension within the village and solidify the relationship among community members, which was helpful for agriculture. As

the village was modernized, however, the agriculture-based community dissolved and people cared more about personal gains than about public interests. Because of this, people became indifferent to the ritual and weren't motivated to look for other ritual places after the Dangan tree was cut.

However, four or five years later, the Sangosa was resumed and continues to be practiced. In order to understand the reason for the ritual's resumption, it is necessary to analyze the dynamics of the reinstatement process and how the diverse practices of people affected the continuity and transformation of the ritual in this historical context. Abang-ri people took the lead in the Sangosa, the same people who had once ended the ritual in response to common crises, such as the death of an inhabitant from an unknown cause, or because of the designation of a development restriction zone. Old women and indigenous people in particular played prominent roles in enacting the updated ritual. Women who used to be marginalized in the traditional Sangosa played an essential part in resurrecting the ritual. Instead of old men, who were negative to the ritual or died earlier than women, they inherited and delivered the Sangosa by using internalized religiosity, social networks, and ritual knowledge. This involvement weakened the taboo that formerly excluded women from the village ritual, and made possible the transmission of the Sangosa across genders. Indigenous people used the ritual to set a boundary between themselves and newcomers to the village. Starting in the late 1960s, several newcomers purchased land and moved into Abang-ri. The indigenous people, who had lived in the village for generations and who shared historical awareness, religious experience, and economic interests were separated from the newcomers both culturally and psychologically. They needed a symbolic mechanism by which to overcome the dissolution of this traditional community and strengthen the solidarity of the indigenous people. The Sangosa became this symbolic mechanism.

The people in Abang-ri (re)adjusted the forms and meanings of the ritual in accordance with their interests and larger socio-economic changes. Accordingly, the object of the Sangosa was revised from aiding a good harvest to bolstering the stability of the village. The transmission group included only indigenous people and women. The place and formality of the ritual was also changed at their convenience. This helped the ritual maintain its value.

However, the practices of the people that caused the ritual changes were not

arbitrary or impromptu, but instead were limited by traditional values, regional history, and common cultural experiences. 'The regulation of the ritual' or 'the grammar of the ritual' also restricted and constricted changes to its practice. These limitations gave the resurrected ritual the authority of tradition and the value of succession.

The village ritual was transmitted through the process of balancing change and continuity, forces in competition with one another. The ritual was not only reinterpreted and readjusted to reflect changes in circumstance and people's interests, but was also limited and restricted by traditional authority and values. By comprehending the ritual in the context of historical progress, the real character of the Sangosa was revealed to be creative and constitutive.

keywords : village ritual, transmission group, cultural practice, adjustment, process, women's role, indigenous people

***Student Number* : 2011-20113**