

제주전통문화에 드러난 탈이데올로기적 ‘여성성’

좌혜경*

< 목 차 >

- | | |
|----------------------------|-------------------------|
| I. 서언 | IV. 해녀의 삶에 드러난 세계인식의 확대 |
| II. 노래를 통한 세계의 시적 자아화 | V. 결어 |
| III. 신화에 나타난 세계에 대한 적극적 대응 | 〈참고문헌〉 |

< 국문 초록 >

제주 전통문화 중 여성인식이 잘 구현되고 있는 구술 장르인 민요, 신화, 해녀문화를 바탕으로 제주 여성이 지닌 세계에 대한 인식 양상을 고찰하기 위한 한 연구다.

구체적으로 민요와 신화 속에 남아있는 제주여성 화자의 세계에 대한 시각과 자아화 과정을 살펴보고, 제주 여성적 원형성이 잘 남아있는 여신들의 외부세계에 대한 도전과 대응, 가부장제의 고정 관념을 넘어선 탈 이데올로기화 과정을 통해 ‘여성성’의 구현 양상을 분석하고, 근대기 외부 세계 지향의 시각 전환으로 나타난 ‘출가해녀’의 공간 인식과 노동력에 대한 경제적 가치 인식, 전통의 탈구조적 양상 등을 고찰하였다.

그 결과는 구전 형식의 정서 표현인 ‘민요’를 통해 자족적 형태로 세계를 받아들이고 자아화가 가능했으며, 가족이라는 범주 안에서 빛어지는 ‘시집살이’ 갈등에서 ‘노래’라는 소극적 저항의 형태를 빌어 탈 이데올로기화 함을 알 수 있었다.

* 제주발전연구원 제주학연구센터 전문연구원

한편 여성 영웅성이 강한 제주시 송당 당 본향당신 본풀이인 '백주할망'이나 세경본풀이의 주인공 '자청비', 삼공본풀이의 '가문장아기' 신화에서는 여신들의 잠재적 능력과 힘을 과시하거나, 사회나 관습 등의 세계에 대해 도전하고 저항하는 모습을 보여주고 있다.

그녀들은 운명적으로 타고난 불합리성을 극복하기 위해 억압과 갈등의 상징적 공간인 집에서 분연히 뛰쳐나왔고, 기존 유교 사회나 제도에서 탈출하여 새로운 세계에 적응했다.

특히 자청비인 경우는 여성성이 지니는 한계 상황을 수용하고 극복의 방안으로 남장(男裝)을 상황에 따라 수시로 했고, 가문장아기는 부권에 도전하고 쫓겨나 새로운 세계에 적응, 부친 슬하의 남성중심의 길들이기에 도전하는 여성상으로 강한 도전적 인식의 여성사가 가능하도록 했다.

제주해녀들에게는 이미 바다를 터전으로 살아온 제주 어머니의 '강인한 생명력'을 지닌 모성성이 체화(體化)되어 있고, 남성과 더불어 사회나 가정에서 '양성평등'의 한 모델이 되기도 한 셈이다. 그녀들은 근대기의 여성 노동력 가치인식으로 굴레에서 벗어나 자아관을 확립할 수 있었다.

I. 서언

제주 전통문화 속에 등장하는 여성들의 적극적 활동상이 현대에 와서 새삼 강조되면서 제주여성의 여성성(Feminity)이란 시각에서 학계의 주목을 끌어 부각되고 있다. 이 주인공들은 대개가 구심적인 주체자로서 현실적 갈등과 적응, 외부 세계에 대한 인식의 확대를 통해 자신들의 자아관을 변화시켰다. 한편 이런 현상은 자아 확대를 통해 세계관을 확고히 정립시켜나갔을 뿐만 아니라 외부세계를 수용하여 자아화하기도 했다.

전통적 담론의 장에서 세계를 이야기 하는 자들은 주로 남성들이었다. 더구나 이들 남성들은 지배 권력과 연합된 담론의 장을 형성시키기도 했다. 특히 이들은 마을 전통사회의 유교 지배 이데올로기의 실현에서 마을 공동체 신앙인 포제(醮祭)와 함께 집안 공동체를 구성하는 유교식 제사의 주된 집행자들로서 활동하였다.

조선조 국가와 사회는 남성중심의 유교적 남녀유별이란 규범아래 여성에게는 여도(女

道)라는 이데올로기를 강조했다. 그것은 여성을 모든 영역에 걸쳐 사회적이거나 성적인 면에서 철저하게 규제하였다. 이러한 남성 지배에 의해 정의되는 ‘외부 세계의 우위성’이란, 역설적으로 여성구술 문화에 표출되면서 여성적 적응과 도전, ‘남성을 뛰어넘음’이라는 초월적 힘의 강도와 젠더적 역할을 함축한 형태가 전개되곤 한다.

이런 차원에서 차배옥덕의 글이 주목된다. 그녀는 제주의 여성상을 남성중심의 ‘길들이기’와 제주여성의 원형적 강건함으로 ‘도전하기’의 입장에서 조명해내기도 했다. 그 결과는 ‘착한 여자로 길들이기’ 수용에서 여성들에게 가해지는 억압이 내면화되어 착한 여자 콤플렉스의 희생자, 삼종지도(三從之道)의 이데올로기의 희생자로 나타난다고 주장한다. 그러면서도 설화나 신화, 나아가 현실 역사 등에서 여성인물들이 이데올로기에 저항하여 기존의 규범과 계율인 여도(女道)와의 갈등 속에서 곳곳하게 이겨나간 여성들이 수없이 많다는 점을 강조했다.¹⁾

한편, 김은실은 여성이 자기 해방적 여성주의 의식의 형성은 가부장적 가치와 전제에 대한 도전일 뿐만 아니라, 이러한 여성주의 가치와 지향으로 기존의 세계관을 대체하려는 정치적 움직임으로 정리했다.

그리고 여성사가 러너 (Lerner, 1977)는 여성이 자기 해방적인 여성주의 의식을 갖는 것은 공동체성과 집단성으로 여성의식이 생긴다고 보았다. 일단의 과정으로 첫 번째 단계는 자기가 속한 사회에서 자신의 욕구를 드러내는 행위성을 갖는 것으로, 많은 제약과 통제 그리고 여성을 둘러싼 언설들이 여성을 왜곡하고 폄하하고 있다는 것을 인식하는 단계이다. 이는 곧 가부장적 세계를 인식하게 되고, 그들이 그 세계에 맞지 않는다는 것을 알게 되면 남성들의 타자로서 인식되는데 그 때가 바로 자기의식이 시작되는 순간이라고 했다. 두 번째 단계는 자신이 살고 있는 세계가 어떻게 여성과 남성이라는 젠더 체계를 작동시키고 있는가 하는 인식 단계다. 세 번째 단계는 같은 이해를 갖는 여성에게 다가가 여성 집단이나 조직을 만들고 운동을 도모하는 것이라고 했다. 러너의 이러한 의식의 형성은 가부장적 가치와 전제에 대한 도전일 뿐만 아니라 여성주의 가치와 지향으로 기존의 세계관을 대체하려는 정치적인 움직임이라고 정의했다.²⁾

1) 차배옥덕, “제주여성상 원형 왜곡과 재생”, 『제주여성 전승문화』, 제주도, 2004, pp. 318-322.

2) 김은실, “여성사란 무엇인가”, 『제주여성사 I』, 제주특별자치도. 제주발전연구원, 2009, pp. 35-36.

본고는 여성의식이 잘 구현되고 있는 민요, 신화, 해녀문화의 여성구술을 바탕으로 여성의 정체성을 모색해보기 위한 한 연구이다.

구체적으로 민중적 구술문화인 민요와 신화 속에 남아있는 제주여성 세계에 대한 시각과 자아화 과정을 살펴봄이다. 특히 제주 여성적 원형성이 잘 남아있다고 하는 신화 속 여신들의 외부세계에 대한 도전과 대응, 가부장적 고정 관념을 넘어선 탈 이데올로기화 과정을 통해 ‘여성성’의 구현과 의미체계들을 분석하고, 아울러 특히 여성 중심에 선 세계 지향과 자기 확대 과정에서 심층적으로 표출되는 신화 상의 인물들의 특성을 고찰해보고자 한다.

또한 전통의 계승 면에서 근대기 외부 세계 지향의 시각 전환으로 나타난 ‘출가해녀’의 공간 인식과 자신들의 노동력에 대한 경제적 가치 인식, 전통의 탈구조적 양상에 대해서도 살펴보고자 한다.

Ⅱ. 노래를 통한 세계의 시적 자아화

구비전승의 전통문화 중에서 언어 표출로 자신들의 사고와 정서를 가장 강하게 나타낼 수 있던 장르는 ‘민요’였다. 민요는 제주민의 공통적 정서가 잘 담겨 있다. 특히 여성들이 불렀던 ‘해녀노래’나 ‘맷돌노래’, ‘방아노래’ 등에는 제주여성의 세계에 대한 혹은 자아에 대한 관념적 정서가 잘 드러난다.

단지 여성들은 구전형식의 정서 표현인 ‘민요’를 통해 자족적 형태로 세계를 받아들이고 내부화하여 자아화가 가능했다. 구체적으로 가족이라는 범주 안에서 빛어지는 ‘시집살이’ 갈등에서 ‘노래’라는 소극적인 저항의 형태를 빌어 유교 이념에 대응하면서 탈 이데올로기화하여 운명저항적 탈출을 위한 도구로까지 사용되곤 했다.

이들 민요에서 여성들이 노래한 주요 소재로는 시집, 자식, 남편/아내, 첩(시앗), 부모, 서울양반, 님, 형제, 관, 법, 노래, 노동, 이어도, 죽음과 고통, 시간인식 등을 꼽을 수 있다.

전통 속의 제주여성들은 노동을 하면서 자신들의 삶의 고뇌를 노래로 토해낼 줄 알았던 시인들이기도 했다. 곧 스스로 극복하지 못하는 삶의 한계를 ‘노래’라는 장르로 하여

금 산 넘고 물 넘은 공간으로의 탈출을 가능하도록 하는 위안처가 되게 했고, 시적 상상력을 이용하여 세계를 자아화하는 원천으로 작용하도록 했다.

1. 여성요에 나타난 세계인식

제주민요 중 여성들이 외부세계에서 빚어지는 상황을 서정화하고 시적으로 승화하여 세계를 자아화한 노래의 각편 (Versions)들은 특히 ‘맷돌방아노래’ 처럼 주로 서정성이 강한 여성 민요에서 찾을 수 있다. 고(故) 김영돈은 이들 노래를 두고서 ‘노동요의 백미’라고 정의하면서 그 사설의 빼어남의 원인을 노동 기능성에서 찾기도 했다.

작업 특성상 맷돌이나 방아를 찧는 작업이란, 두 사람이 안정된 분위기 속에서 오랜 시간에 걸쳐서 행해지게 된다. 그러면서 동시에 마음의 여유를 가지고 구연할 기회를 가지게 되므로 삶의 실정이나 생각의 정서를 폭넓게 풀어헤칠 수가 있었다. 이들 가창자들 대부분이 여성들이기에 세계에 대한 인식을 수용하고 이를 자아화하여 내면화를 거치면서 여성들만이 경험했던 세계를 여성 경험을 통하여 재해석하고 시화화하면서 결국 수준 높은 시적 수준을 획득하는 결과를 낼 수 있었던 것이다.

맷돌방아노래 중 여성들 세계인식이 자아화 된 노래의 실례들을 살펴보면 이렇다.³⁾

나의 놀래랑	산넘영가라	(나의 노래는 산을 넘고 가라)
나의 놀래랑	물넘영가라	(나의 노래는 물을 넘고 가라)
산넘은 딴	어멍이살고	(산 넘은 곳엔 어머니가 살고)
물넘은 딴	아방이산다	(물을 넘은 곳엔 아버지가 산다)
물도 산도	내넘지말앙	(물도 산도 내넘지 말고)
내집으로	돌아나옵서	(내 집으로 돌아나 오소)

‘놀래’ 곧 노래이다. 산 넘고 물 넘어 전달하는 소통매체로 이들 노래가 자리하면서 자연스레 그 도구는 언어의 몫이었다. 산 넘고 물 넘은 곳에는 부모가 살고 있으나 자신의

3) 제주도, 『제주민요의 이해』, 시민당, 2000, p. 46.

하소연인 사담(私談)은 전달되지 않기에 다시 되 돌아오라는 체념과 아이러니가 지극히 절제된 표현으로 화자의 심경을 대변하여 노래한다.

벼름불엉 절갠날시멍 (바람이 불어서 파도가 잔잔한 날이 있으며)
천둥울엉 비갠날시랴 (천둥이 치는데, 비가 개인 날이 있을까)
원진들밤 붉은날시멍 (원한이 맺힌 달밤이 밝은 날이 있으며)
이내가슴 흰흔날시랴 (이내 가슴에 밝은 날이 있을까)

이 노래는 특히 일본의 사학자 다카하시 (高橋亨)가 주장한 것처럼 『만엽집(萬葉集)』이나 혹은 중국 고전의 『시경(詩經)』의 노래들과 견줄 수 있을 만큼 그 가치가 있다는 평을 듣고 있는 각편이기도 하다.⁴⁾ 외부의 객관적인 상관물을 끌어 들여 자신의 내면세계를 비유하여 표현하였다. 개인의 상처받은 심적 상태를 자아화한 대표적인 사례다.

남에 맞은 가슴이더냐 (나무로 맞은 가슴앓이더냐)
돌에 맞은 가슴이더냐 (돌로 맞은 가슴앓이더냐)
방정 마진 자녀의소리 (방정 맞은 자녀의 푸념소리)
알리는 건 가슴일러라 (아픈 것은 가슴앓이더라)

외부세계에서 날아온 나무와 돌에 의해 찢겨진 아픈 가슴에 방정맞게 구는 자식으로 인해 아픔을 더하는 상황을 언어로 승화해 표현했는데 처절한 현실에 비추어 노래는 비극성을 더한다

우리성아 나가슴보라 (우리 형아 내 가슴 보라)
얼명상지 수지로구나 (헨 상자의 종이로구나)
종이수진 방도비흔다 (종이의 헨 것은 방도배나 한다)
이몸수진 무엇을하랴 (이몸 종이로는 무엇을 하랴)

4) 필자 졸편역, 『제주섬의 노래』, 국학자료원, 2006. 이하 본고에 인용된 자료는 이 자료집에 근거함.

현실적인 간난(艱難) 속에서 빚어진 자신의 몸에 대한 형상을 얼명상지⁵⁾에 풀칠을 해서 붙이는 종이와 같이 낡고 닳아 너털거리는 모습으로 은유화시켜 표현했다.

저산 돌린 난지젠ħ난	(저 산 둘러 나는 지려 하니)
짐패 쫄난 못지뎡	(짐빵 째아서 못 지뎡)
부뎡 공은 가프젠ħ난	(부모 공은 갇으려 하니)
멩이 쫄란 못가파라	(멩이 째아서 못갇더라)

이 노래에서는 부모 공이 지극히 위대하다는 것을 ‘산’을 인용하여 비유하였다. 산을 등짐으로 지겠다는 세계에 대한 욕망과는 대조적으로 부모의 은혜는 멩이 째아 못 갇겠다는 세계를 자아화 한 서정적 표현이다.

2. 갈등으로 빚어지는 소극적 저항

일상의 삶 중 결혼 후의 여성들이 가장 인간적인 갈등으로 고민하는 경우는 시집식구들과 겪는 갈등 관계에서다. 화해하지 못하는 시댁 식구들과의 세계에 대해 고뇌하고 그 갈등의 전환으로 직접적이거나 적극적인 저항이 아닌 시집살이라는 굴레를 ‘비껴가 넘기’ 위한 기초(基調)로 작용한 것이 언어 표출이다.

식구들 간의 갈등을 해소할 수 있는 구체적인 방안은 없을 뿐이고 소극적으로 저항할 따름이며 단지 언어를 통해 노래로 구연될 뿐이다. 이러한 노래들은 시집살이를 소재로 한 노래들에서 나타나고 있으며, 그 스스로 억압의 기제에서 자신이 길들여져 가고 또한 그러한 갈등을 소극적으로 풀어 갈 뿐이다.

이들 시집살이 노래에서는 시집 댁 생활 전반에 대해 노래하는데, 시집으로 가는 길은 가시와 띠가 무성한 험난한 길이라고 표현한다.

5) 험거워지고 너털거리는 상자를 기우고, 낡은 형겼이나 종이로 붙여서 재활용하기 위한 상자를 의미하는 제주어.

놈도가는 길이연마는 (남도 가는 길이라 하지마는
우리어명 날보낸길은 (우리 어머니 나를 보낸 길은)
가시짓고 띠짓어서라 (가시가 무성하고 띠가 얽혀있더라)

자신이 비켜갈 수 없는 운명의 처지를 한결같이 마주하던 돌의 신세에 비유하기도 했다. 발담이나 길에 나 있는 돌담이란 발의 ‘머들’⁶⁾로 가거나 길 구석으로 밀쳐놓을 수도 있으려면, 이 집안의 일가방상에서 일어나는 좋고 나쁨에 대해 만들어진 담론들이란, 곧 바로 자신에게 되돌아온다고 하소연을 늘어놓는다.

밭디돌은 머들에간다 (밭의 돌은 밭 머들로 간다)
길에돌은 에염에간다 (길가의 돌은 구석으로 간다)
이방상에 굿조흔말은 (이 집안의 굿고 좋은 말은)
나신더레 다모여온다 (나한테로 다 모여든다)

화자는 시댁 식구들간의 관계설정에 대해서 구체적인 설명이 필요 없고, 시댁식구들을 바다에서 나는 어물(魚物)에 비유해서 희화적으로 풍자하여 억압적인 심리 상태를 해소 해내기도 한다.

시아버지는 며느리를 보자 움칠하고 시어머니는 그보다 더 강한 자세로 숨어들며, 시누이는 재잘거리는 작은 새처럼 이리저리 다니면서 호들갑을 떠다. 남편은 중심에 서지 않고 문어처럼 달라붙는다고 노래한다.

석달만에 시냇에가서 (석달만에 시댁으로 가서)
찾방⁷⁾문을 열어다보니 (창방문을 열고보니)
시아방은 구쟁기⁸⁾턱시여 (시아버지는 소라의 녀이어서)

6) 그리 크지 않는 돌멩이나 또는 그러한 것의 무더기 (머들, 머들이라고도 함) 의미의 제주어 임

7) 제주도 초가 네칸 집에서 마루와 부엌으로 통하는 곳에 위치한 조그마한 마루에 달린 문, 쳇방, 청방이라고도 함.

8) 소라

나를보난 새들깍한다 (나를 보고는 움츠려 든다)
시어명은 암빛의녁시여 (시어머니는 암 전복의 녀으로)
나를보난 으지직한다 (나를 보니 움찔거린다)
시누이는 룡생이⁹⁾녁시여 (시누이는 작은새와 같아서)
나를보난 흐르르한다 (나를 보고 여기저기 재잘댄다)
남편내는 문계¹⁰⁾의녁시여 (남편은 문어의 녀으로)
나를보난 영구여든다 (나를 보니 안기려든다)

이런 와중에서도 시댁 식구들에 대한 좋고 나쁨의 감정이 없는 것은 아니다. 시아버지에 대해서는 지극히 좋은 관계이나 시어머니와의 관계는 고부(姑婦)간의 갈등을 그대로 심리적으로 반영한다.

시아버지 오시는길엔 (시아버지 오시는 길엔)
황부석의 드리를놓고 (황부석의 옥돌로 다리를 놓아 드리고)
시어머니 아프신눈엔 (시어머니 아프신 눈엔)
옛귀물이 단약일러라 (옛귀물이 단약일러라)

이에 반해 시어머니가 할 말이 없는 것도 아니다. 자신보다 젊어 얼굴이 고운 며느리의 마음가짐에 대해 평가하는데, 외모와 내면이 다름을 대조적으로 표현했다. 대등한 위치의 같은 여성이면서도 그 갈등은 대립적 관계가 설정된다.

얼굴곱고 속구진각씨 (얼굴 곱고 속이 나쁜 각씨)
너븐들에 반잘귀러라 (넓은 들에 질경이러라)
반작반작 좋아라마는 (반짝반짝 좋아라마는)
속도구진 각시일러라 (속이 궂인 각시일러라)

9) 아주 작아서 움직임이 가볍고, 피가 많은 사람을 비유로 일컫는 말
10) 문어

이와 같은 시대식구간의 갈등의 해소는 ‘어린 자식’이다. 대추나무에 연이 감긴 것처럼 도저히 풀 수 없는 처지를, 그리고 갈등의 감정 처리가 적극적 언어 수용의 형식으로는 도저히 불가능했다.

가자흐난 가기는싫어도 (가자하니 가기는 싫어도)
아니가진 못할일러라 (아니 가지는 못할 일일러라)
대추남에 연결린 듯이 (대추나무에 연 걸린 듯이)
어린아기 사정일러라 (어린아기 때문일러라)

3. 폐쇄성과 지역적 한계를 뛰어넘는 탈출구

제주민요가 지닌 노래의 기능적 효용성으로는 폐쇄된 공간인 섬을 뛰어 넘는 도구로서의 역할이다. 섬이라는 삶의 공간적 한계는 고립성과 폐쇄성, 격절성이라고 표현되는 바처럼 외부세계와의 단절이다.

이러한 현실적인 리얼리티가 강하게 반영되어 표출되는 노래로 ‘해녀노래’를 꼽을 수 있다. 해녀노래는 제주사람들의 삶의 존재방식으로 노동현장과 삶, 제주여성, 제주인에 대한 정체성을 보여주는 귀중한 구비전승 자료이기도 하다.

특히 해녀노래는 원시어업노동요로서 미학적 가치가 뛰어난 데, 억압에 저항하여 탈출하는 도구로 삶을 표현해내는 문학적 양식(樣式)임을 극명하게 보여주기에 충분하다.

그 결과 노래에 나타나는 해녀의 작업 기능과 관련된 노래 내용이란, 주로 노를 젓고 육지부나 현장으로 가는 작업의 실상, 노동의 한계와 고통, 바다의 상황과 뱃길, 노 젓는 기백, 출가생활에서 얻어진 개인적인 서정 등으로 대별하여 분석되기도 한다.¹¹⁾ 왜냐하면 개인적인 서정성이 강한 노래는 자신의 욕구를 충족하고 정서를 순화시키는 면이 강하게 드러나기 때문이다.

산아산아 수영도산아 (산아산아 수영도산아)

11) 김영돈, “제주도 민요연구”, 동국대학교 박사학위논문, 1983.

이여산아 이여산아 (이여싸나 이여싸나)
산도설고 물도선티 (산도 설고 물도 선테)
어디라고 내여기왔나 (어디라고 내 여기 왔나)
돈일러라 돈일러라 (돈일러라 돈일러라)
말모르게 돈일러라 (말 모른 게 돈일러라)
돈의전체 굳아니면 (돈의 까답이 굳이 아니면)
내가여기 어이오리 (내가 여기 어이 오리)

출가물질에서 해녀의 심정을 표출한 민요다. 산도 물도 낮 설은 땅에서 작업하고 생활하는 자신의 처지를 되돌아보면서 현실적인 인식으로 돌아오게 되는데, 그것은 곧 돈 때문이라고 경제적인 면을 강조하는 양상으로 전개된다.

요년들아 젓어나주라 (이년들아 젓어나 달라)
흔물거리 젓어나주라 (한물거리 젓어나 주라)
요네착이 부러진들 (이 노착이 부러진들)
서늘곳에 남웃이라 (선홀곳에 나무가 없으며)
늪은이랑 남고지가건 (늪은이랑 나무하러 곳에 가건)
젊은이랑 남마짐가게 (젊은이랑 나무 마중 가자)
수무남은 설나문에 (스무나문 서른 남짓에)
요내상착 놔줄준들 (이 노의 상착 놔줄 준들)
요내착사 놔줄주랴 (이 노의 착이야 놔줄 주랴)
흐당말면 놔이나웃나 (하다가 말면 남이나 웃나)
못흐야도 흐는 듯이 (못하여도 하는 듯이)
이여도사나 이여도사나 (이여도사나 이여도사나)

Ⅲ. 신화에 나타난 세계에 대한 적극적 대응

제주 무속신화의 여주인공들의 특성은 대개 여성 영웅적 면을 지니고 있다. 이의 구체적 사례로는 무속의 본고장인 제주시 송당 당 본향당신 본풀이인 ‘백주할망’이나 세경본풀이의 주인공 ‘자청비’, 삼공본풀이의 ‘가문장아기’가 바로 그렇다. 이들 신화에서는 여신들의 잠재적 능력과 힘을 과시하거나, 사회나 관습 등의 세계에 대해 도전하고 저항하는 모습을 보여주고 있어서 제주 여성성의 영웅지향성 측면에서 주목을 받아왔다.

요컨대 송당본향당의 백주할망은 비합리적인 가부장적 삶에 반기를 들고 이혼을 감행한 여신으로 여성들의 자존을 보여주기에 충분했다. 한편, 자청비는 사랑의 화신이기도 하고 지혜와 미모를 갖추어 못 남성들을 사로잡을 수 있는 매력과 적극적이고 활달한 감각을 갖춘 여성으로 평가되고 있다¹²⁾. 가문장아기는 자신의 운명에 대한 확고한 주체성을 가지고 간섭과 장애에도 불구하고 자신의 의지를 관철시켜 나갔다. 그녀들은 운명적으로 타고난 불합리성을 극복하기 위해 억압과 갈등의 상징적 공간인 집에서 분연히 뛰어나왔고, 기존 유교 사회나 제도에서 탈출하여 새로운 세계에 적응했다

물론 이러한 신화 속의 여주인공들이란, 전승을 통해 향유되면서 제주인들의 정서 축적으로 이루어진 산물로 이해되며 문화전통과 역사 속에서 영웅적인 여성 인물의 탄생을 의미하기도 한다.

한편, 제주 여성들은 이런 여신들의 삶과 행동을 자신들의 처지와 동일시하여 닮으려고 노력했으며, 이들이야말로 주인공 향유층의 정서, 전통의 집합 속에서 탄생한 신적 인물이기도 하면서 동시에 현실을 살아가는 사람들의 이상형이기도 했다

1. ‘백주또’ – 가부장적 이데올로기에 도전

제주시 송당 당신 본풀이의 주인공 ‘백주’ 일명 ‘백주또’, ‘금백조’, ‘김백조’라고도 하는 여신은 제주 지역 당신(堂神)의 원조(元祖)라고 일컬어지고 있다.

12) 졸고, “자청비-문화적 여성영웅에 대한 이미지”, 『한국민속학30』, 한국민속학회, 1998.

이 신화 속에서는 백주에 대한 내용과 더불어, 아들 신인 궤넬깃 당신에 관한 일대기가 합쳐지면서 완성된 형태로 나타나고 있다. 이야기속의 인물 설정 역시 아들이 주인공이 되고 아버지인 소로소천국이나 백주여신은 조연 인물로 비춰진 것이 사실이나, 본향 당신으로 이들 본풀이의 백주 역할이란 아주 중요한 의미를 함축하고 있다.

이들 본풀이의 이본을 정리하여 신화의 고정화 된 유형들이 추출된 종합한 개요를 정리해보면 다음과 같다.

백주여신은 ‘백주또’ 혹은 ‘백주할망’이라고도 한다. 강남천자국에서 태어나 15, 16세가 되자 천기를 쬐어보고서 자신의 배필이 될 배우자 소로소천국을 찾아 송당으로 온다.

두 부부는 자식을 낳으면서 살다가 어느 날 백주는 소와 말을 가지고 가서 밭을 갈고 농사를 짓도록 남편에게 종용한다.

소천국은 ‘오봉이굴왓’에 조와 피의 씨앗 각각 아홉 말을 가지고 가서 파종하고, 백주는 남편이 먹을 점심으로 국도 아홉 동이, 밥도 아홉 동이를 해서 소길마가지로 덮고 내려왔다.

마침 지나가던 중이 배가 고파서 소천국에게 요기를 청하자 소천국은 내어주고, 밭 갈던 소를 잡아서 구워 먹었다. 그런데 자신의 소 한 마리를 먹었으나 요기가 되지 않아, 다시 들판에 풀을 뜯는 남의 소마저 잡아 먹었다.

백주가 남편의 일이 끝났는가 확인하기 위해 밭으로 가서 보니, 소천국은 일은 접어두고 밭 갈던 소마저 잡아서 구워먹고 하물며 남의 소마저 잡아서 먹은 것이 아닌가.

백주는 너무 화가 났다

“자신의 소를 잡아먹는 것은 보통일 수 있으나 남의 소를 잡아먹는다는 것은 소도둑 밭도둑 놈이 아닙니까?”

백주는 남편과 이혼을 하기로 결심하고 서로 살림을 분산할 것을 제안했다.

그런데 남편과 이혼할 때 뱃속에 임신한 아기가 태어나 세 살이 되자 자식은 아버지를 찾으려고 했다. 백주는 아이를 데리고 소천국이 살고 있는 ‘해낭곳굴왓’에 사는 남편을 찾아가보니 아직도 사냥을 일삼으며 살고있었다.

세 살이 된 아이를 내려놓자 오랜만에 만난 아버지를 반갑게 여기면서 수염을 뜯고 아버지 무릎 위로 올라가 무례하게 굴었다. 화가 난 아버지는 “네 놈 배였을 적에는 에

미와 산림을 분산하더니 오늘은 애비에게 무례히 구는 구나” 하고 무쇠 상자에 넣어 동해바다로 띄워버렸다.

동해에 띄운 무쇠상자는 동해용왕국의 문 앞에 이르러 문을 치면서 용궁 안을 시끄럽게 했다. 용왕은 세 딸을 나가보도록 시키고 셋째 딸이 함을 열어 용왕은 셋째 딸과 결혼을 시킨다.

그러나 육식을 너무 지나치게 해서 창고가 비어가므로 용왕은 두 부부를 쫓아낸다. 무쇠 함과 금동화리, 살찐 망아지를 용왕에게서 받고 용궁에서 쫓김을 당한 두 부부는 강남천자국에 이르러 대란을 평정하여 공을 세운 뒤 다시 자신들의 고향인 제주 땅으로 오게 된다.

부모나 형들은 죽어버린 자식이 돌아온다고 겁을 먹었다. 어머니인 백주는 ‘당오름’으로, 소천국은 ‘고부니마루’에 가서 죽고, 아들은 용녀를 얻고 영웅이 되고 돌아와 김녕 궤넬깃당의 당신으로 좌정한다.

백주의 다른 아들들은 열여덟명(十八), 딸아기(女兒) 스물여덟(二十八), 손자아기(孫兒) 삼백이른 여덟명(三七八) 제주 각처의 당신이 되었다. 그래서 송당은 무속신들의 고향이 되고 백주또는 신들의 어머니가 되었다.

위의 신화의 구조체계는 백주와 소천국, 곧 부모대의 신화와 아들 궤넬깃당 신화가 복합적으로 통합화되어 구성되고 있다. 특히 백주할망의 탄생과 외방 여신의 도래 그리고 결혼담과 이혼, 신으로의 좌정이라는 첫 번째 유형의 등장이다.

전체 이 신화의 구조는 아들이 탄생과 자식의 행동이 불손하다고 해서 버리는 기아(棄兒), 그리고 용왕국의 셋째 딸과의 결혼, 강남천자국의 세변을 막아 공을 세워서 영웅으로 환고향(環故鄉), 버려진 자식이 돌아온다고 해서 도망친 부모는 당신으로 좌정하는 모티프로 작용하고 있다.

신화에 나타난 각 신들이란 제각기 신화적인 상징성을 지니고 있기 마련이다. 백주는 농경의 신으로 쌀을 상징하는 흰 미곡의 여신이며, 소천국은 농경문화에 아직 접어들지 않은 수렵문화적인 속성을 지닌 신이다. 소로소천국은 아내 백주의 말을 듣지 않고 소를 잡아먹어 농사지를 기회를 잃게 되고 살림을 나누면서 첩으로 얻어 살게 된다. 이 신화

속에는 가족 들 간의 갈등관계를 통해 가족구성원으로서의 역할과 그 성격을 사실적으로 잘 묘사하고 있다.

또 그녀는 가부장적인 사회에서 남편과 타협하며 살아가려고 했으나, 농사의 밀천인 소를 자신의 것만이 아닌 남의 소마저도 잡아먹게 되, 이게 인간 도리에 너무 지나치다고 생각한 나머지 헤어지기를 결심한다.

백주는 자신의 남편으로 적절하지 않다고 여긴 소천국에게 이혼을 요청한 것만큼이나 적극성을 보여주었고, 마침내 궤네킷당신이란 영웅적 아들을 낳게 되었다. 영웅신의 어머니인 백주는 제주도 전역에 많은 후손을 거느리게 되는데, 이는 마치 고구려 건국 신화의 고주몽 어머니 유화의 역할과도 상당히 유사한 측면을 지니고 있다. 백주는 성모신으로서의 역할도 담당하는데, 신라 건국 신화 속의 알영이 서술성모의 현신으로 혁거세를 낳은 것처럼 백주 역시 호국신 혹은 무신적 성격이 강한 궤네킷당신을 낳은 것이다.

더구나 주몽이 아버지가 남겨준 신물(信物)을 가지고 부친을 찾아가는 이야기 전개처럼 백주의 여섯 번째 아들 역시 소로소천국을 찾아가는 ‘부친찾기’ 모티프가 이어진다. 용왕의 셋째딸과 결혼 후 용궁에서 쫓겨나온 아들의 해중 무용담은 고려 왕 태조 왕건의 ‘작제건과 용녀’ 설화와 동일한 모티프다.

이러한 무용담은 ‘거타지’나 ‘작제건’이 당나라에 가서 황제의 후대에도 불구하고 신라에 돌아오는 설화의 변이 형태들로 궤네킷당신의 영웅적 면모를 돋보이게 하는 부분으로 해석될 수도 있다.

한편 백주의 농경신으로서의 지모신성은 유화가 남쪽으로 내려가는 아들 주몽과 헤어지면서 오곡의 종자를 주는 모티프와 유사한 것인데, 이 백주신화가 큰 대업을 암시하는 개국신화로서의 가능성도 시사하고 있다. 곧 백주는 농경신으로서의 영웅신적 업적만이 아닌 궤네킷당신의 어머니 곧 영웅탄생의 성모신앙의 현신으로도 그 해석이 가능한 것이다.

2. ‘자청비’의 남성구유와 현실 적응

자청비 신화는 제주도 큰굿 의례 중 농경의 풍요를 비는 무속의 제차에서 구송된다. 자청비 여신이 신화의 주인공 역할을 담당하고 있으며, 농경과 관련된 여신에 대한 본품

이라는 점에서 <세경본풀이>라 일컬어지고 있다.

자료의 대강을 정리해보면 이렇다.

김진국과 조진국 부부는 아들을 원했으나 바친 재물 한 근이 모자라서 딸자식을 접지 받게 되고, 딸을 낳은 후 이름을 자청비라고 짓는다. 자청비가 빨래를 하고 있을 때 하늘 옥황으로 공부하러 가던 문도령이 마실 물을 청하자 버들잎을 띄워 준다. 문도령이 화를 내자 지혜로써 넘기고 남장하여 하늘 옥황으로 간 후 문도령과 같이 동문수학을 하는데 남들보다 월등히 잘한다. 때로는 남성들에게 여성이 아닐까 하는 의심도 받게 되나 지혜와 기지로써 이를 모면한다.

자청비는 문도령과의 이성적 사랑이 싹트게 되며, 공부를 마치고 돌아올 때 여성임을 밝히고 사랑을 고백하여 자청비의 집에서 서로 사랑을 확인한다. 이미 자청비는 비록 여성이지만 공부를 했다는 이유로 집안의 밭, 종 문서를 얻어 대를 이을 자식으로 인정받는다.

문도령이 사랑의 징표를 남기고 떠난 후 기다림의 세월을 보내다 지친 자청비는 종인 정수남이를 데리고 문도령을 찾아나선다. 정수남이는 자청비를 사랑하여 유혹하게 되는데 그만 자청비에게 죽임을 당하게 된다. 이 일이 벌미가 되어 사람을 죽였다는 이유로 집에서 쫓겨난다.

자청비는 청태산 마귀할멈의 수양딸로 들어 간 후 비단에 수를 놓아 연서를 보냈으나 만나주지 않았다. 이런 이유로 할멈에게도 내쫓겨 오갈 데 없게 된다. 이후 천신만고 끝에 중의 행색을 하고 하늘로 올라가 문도령 방에서 같이 지내면서 부부의 연을 맺게 된다,

문도령과 사랑에 빠진 자청비는 시아버지에게 자신의 입장을 밝히고 ‘칼선다리 걷기’ 등의 시험을 거쳐서 혼인 승낙을 얻어낸다. 특히 여성으로서 생리현상 법을 마련하여 생산력을 인정받게 되고 다른 나라와의 싸움에서 공을 세워 농사지를 땅도 얻는다.

이를 시기한 일천 선비가 남편을 죽이자 그들의 모략을 지혜로서 물리친 후 서천꽃밭으로 가서 꽃감관의 사위가 되어 환생꽃을 따고 와 죽은 남편을 살린다.

결국 남편이 돌아오고 자청비는 세경 땅에서 농사를 시작하게 되는데, 문도령은 상세

경, 자청비는 중세경, 정수남이는 하세경에 봉해진다.¹³⁾

이 <세경본풀이>는 오곡종자를 가져다 준 농경기원(農耕起源) 신화이면서 농축신(農畜神)에 관한 신화이다. 재물이 부족하거나 모자람의 모티프는 여신으로 탄생을 의미하며, 지모신(地母神)적 한계는 신화적 상상력에서 가부장적 남성 권위 사회에 대한 여성의 ‘부족함’으로 인해 고난과 극복의 삶이 전제된다.

농경신이 여신인 것은 전 세계의 보편적 현상으로 신화 속에서 이성 간의 갈등과 신분에 따른 대립 관계 형성 또는 남녀 결합의 신화적 모티프의 상징성으로 ‘암수 결합에 의한 열매 맺힘’과 남장(男裝)이라는 양성구유(兩性具有)의 성 결합 상태를 주로 풍요와 관련해서 해석될 수 있는 여지를 남기고 있다.

흔히 남성을 하늘이라고 하고 여성은 땅이라고 한다. 이러한 만고불변의 관념을 제주도 무속신화 중 세경본풀이 자청비 신화는 잘 반영해내고 있으면서도 한편, 신화 상의 남성, 특히 문도령은 무책임하고 능력이 없으며 지혜나 모든 면에서 자청비를 능가할 수 없는 형태로 그려지고 있다.

그러나 모든 사건의 전개나 신적 지위 획득을 향한 활동이 자청비의 주된 노력에 의해 이루어지긴 하지만 문도령은 상세경으로 천신이며, 자청비는 중세경으로 땅의신(地神)으로서의 자격을 얻게 된다. 농경사회에서 지모신적(地母神的)인 역할은 천신(天神)의 도움없이 이루어질 수가 없는 것으로, 이는 곧 신화가 농경사회의 산물임을 입증하는 셈이 된다.

자청비는 능력이 모자란 문도령에 대해 남성성을 무시하거나 혹은 경시하는 심리적인 면이 이야기 속에서 반영되어 나타나는 경우가 거의 없다. 그렇지만 그녀는 지모신적 한계성을 지닌 여성성을 늘 인식하고 있는 것으로 드러난다. 그래서 남성의 가부장(家父長)적인 면 또는 남존여비(男尊女卑)의 이데올로기적인 이념에 저항하거나 거부하지도 않는다. 기성의 제도에 순응하면서도 자아(自我)를 실현하기 위해 남성성(男性性)을 통해서 자기를 드러내면서 탈이데올로기를 시도한 것으로 드러난다.

13) 자료는 진성기, 1968년『남국의 무가』에 실린 강일생 구술본으로 『남국의 무속서사시』, 정음신서, 1980로 재 발간.

그런 방법의 실례로 그녀는 남장(男裝)을 상황에 따라 수시로 전개 한다. 그것은 여성성이 지니는 한계 상황의 수용이자 극복의 방안이라 할 수 있다.

사건 전개에 있어서는 남장의 효과는 자신의 행동과 자유의지를 추구하기 위한 방편이라고 보아도 좋을 것이다. 곧 신화 내용 중에서 남장의 행위는, 하늘 옥황이 사는 곳에 공부하러 가기 위한 방편과 죽은 남편을 살리기 위해서 서천꽃밭의 꽃감관의 사위를 들어 꽃을 얻기 위한 노력의 일환 등으로 여러 곳에서 나타난다.

이들 신화 속에서 전란을 극복하는 여성영웅들의 이야기는 다른 여러 민족들의 이야기 속에서도 보인다. 특히 모권 원시사회를 반영하면서도 남성적인 존재란 여성으로서의 불합리와 비합리를 극복하기 위한 방편으로 구현되기도 한다.

신화 속에 나타나는 자청비의 행적을 통해 무속을 신봉하는 여성들의 삶의 방향과 정체성을 엿볼 수 있기도 한데, 그런 면에서 보면 신화 속 자청비의 인물적 성격은 인간적인 면과 초월적 비범성의 양면을 잘 갖추고 있다. 제주 여성들은 자기화에 일익을 부여함으로써 영원한 인물로 자청비를 탄생시켰다고 할 수 있을 것이다.

3. ‘가문장아기’ – 운명에 대한 확신과 도전

제주무속 신화 중 삼공본풀이는 ‘내복에 산다’ 계 설화를 대표하고 있다. 아울러, 판소리 심청가나 고소설 심청전, 백제 무왕과 선화공주 이야기의 모티프를 그대로 함유하고 있다는 점에서 유명하다. 삼공본풀이 주인공인 가문장아기는 한 가정의 셋째 딸로 집안 식구들의 관심에서 어느 정도 벗어나 있지만 “셋째 딸은 시집가서도 잘 산다”는 속담이 생길 정도로 셋째 딸은 복 있는 자식으로 현현되어 전개된다.

제주에서 딸〔女兒〕의 중요성에 대한 언급은 많은 문헌 등에서 종종 등장하곤 한다. 곧 딸자식은 자라나서 집안을 일구고 가정 경제를 담당할 뿐만 아니라 부모봉양이란 측면의 역할을 강요받아야만했다. 그것은 제주 여성들의 노동력의 경제성을 일부분 인정한 것으로서 해녀 사회에서 종종 찾아 볼 수 있는 한 특징이기도 하다.

이증(李增)의 『남사일록(南槎日錄)』¹⁴⁾(1680)에서는 “지지(地誌)에는 여성을 낳는 것이

14) 李增(金益洙 譯), 『南槎日錄』, 濟州文化院, 2001, pp. 41-51, 원문 pp. 46-63.

가장 중요한 일이다(地誌生女爲重)”이라고 하고 있으며, “지경 안에 남자의 분묘는 아주 적고, 여염(閭閻)에는 여자가 남자보다 세 곱이나 많다”라고 하여 여자의 수가 더 많음을 설파하고 있다. 또한 부모 된 자는 “여자아이는 자라면, 이는 나에게 효도를 잘 할 자라” 말하고 아들을 낳으면 “이 물건은 내 아이가 아니고 바로 고래와 자라의 먹이다”라고 말할 정도라는 표현을 인용하고 있기도 하다.

이와 같은 사례는 제주여성 관련 속담에도 있다. 곧 “딸 한집이 부재(딸이 많으면 부자)”, “딸 다섯나민 부재된다(딸이 다섯이면 부자 된다)”, “딸이 셋이민 혼해에 밧 혼파니씩 산다(딸이 셋이면 혼해에 밧을 한판씩 산다)” 등의 이야기가 그렇다. 딸의 귀중함은 여성 노동력의 필요성과 더불어 부의 가치로서의 의미를 부여하고 있는 셈이다.

여주인공인 가문장아기 부모는 처음에는 가난했으나 셋째 딸인 가문장 아기가 태어남으로써 순식간에 부자로 변모한다. 이는 분명 가문장 아기가 부(富)를 담당할 여신으로서의 조짐이자 이야기 속의 복선을 깔아 놓은 것이기도 하다.

아버지는 어느 날 세 딸을 모아놓고 ‘누구 덕에 먹고 사느냐’ 고 물으면서 ‘부친의 은덕’을 은근히 강요하고 자신의 권위를 강조하면서 맹목적인 복종을 하도록 한다.

가문장아기의 두 언니는 아버지의 권위적인 욕망에 부응했으나, 가문장아기는 자신의 ‘배꼽 밑에 선그릇’ 덕택으로, 곧 자신의 타고난 운명덕으로 잘 산다고 부권에 저항하며 도전한다.

“너는 누구 덕에 잘 먹고 입고 사느냐?”

“하늘님도 덕입니다. 지하님도 덕입니다. 아버님도 덕입니다. 어머님도 덕입니다마는 내 배꼽 밑의 선의 덕으로 먹고 입고 행위 발신합니다.”

유교적 이데올로기가 지배하는 당대 사회질서 속에서 부권은 거의 완전한 큰 권력적 지위에 해당되나, 가문장아기는 당돌하게 권력에 도전하면서 스스로 홀로서기를 시도한 것이다.

결국 그녀는 남성 위주의 부권사회 질서에 부응한 언니들로부터 쫓김을 당하게 되는 신세가 되는 데, 그러자 그녀는 언니들을 껄뽀하게 여긴 나머지 청지네와 버섯으로 환생토록 둔갑시켜 버린다. 게다가 딸들을 잃은 부모는 문지방에 걸려 넘어져서 결국 눈이 멀게 되었다.

집에서 쫓겨 나온 가문장아기는 마 파는 셋째 마통이와 결혼하게 되어 마침내 금덩이를 발견하고서는 큰 부자가 되었다. 한편, 부모를 그리던 가문장아기는 눈먼 소경들을 위해 잔치를 버리고 부모의 눈을 뜨게 했다는 내용이다.

가문장아기 신화는 부권에 도전하고 끝내 집에서 쫓겨나는 처지가 되면서 결국 기존의 질서와는 다른 새로운 세계에 도전하여 적응한다. 부친 슬하의 남성중심의 길들이기에 도전하는 여성상은 새로운 인식으로 근대기의 제주여성들에게 강한 도전적 인식의 여성사가 가능하도록 한 제주 여성의 원형질을 잘 보여주는 신화속의 한 사례라 할 것이다.

IV. 해녀의 삶에 드러난 세계인식의 확대

여성성의 적극적인 발현은 현재 살아있는 문화유산(Living Heritage)이라고 인정받고 있는 ‘제주해녀’의 문화 맥락 중 근대기 출가 해녀들의 세계 인식의 확대에서도 찾을 수 있다. 출가(出稼) 물질은 제주 여성들에게 새로운 공간 경험을 제공하는가 하면, 아울러 다른 문화를 접하고 적응하는 계기를 마련했다.

제주속담에 “딸나면 도세기 잡앙 잔치흥곡, 아들나면 산모 궁둥이를 발로 찬다” 는 속담이 있다. 곧 “딸이 태어나면 돼지를 잡아서 잔치를 벌일 정도로 축하할 일이지만, 아들이 태어나면 산모의 궁둥이를 칠 정도로 대수롭지 않게 여긴다”는 의미이다.

이는 상식적으로는 이해가 안 되는 탈구조적인 속담이다. 남아중시(男兒重視)의 기성적 사고에서는 아들을 낳아야만 대접을 받을 수 있고 칠거지악(七去之惡)을 면할 수 있음에서다.

제주해녀들에게는 이미 바다를 터전으로 살아온 제주 어머니의 ‘강인한 생명력’을 지닌 모성성이 체화(體化)되어 있다. 바다를 생업으로 삼는 전통적인 유교적 여성이라는 차원을 뛰어 넘어서 남성과 더불어 사회나 가정에서 ‘양성평등’의 한 모델이 되기도 한 셈이다.

특히 해녀들은 집안 내적인 일보다 밭농사와 바다 물질 등 외적인 노동에서도 남성과 대등한 역할을 담당했고, 늘 경제적인 주체로서의 인식과 자부심으로 여성들의 강인함이

그대로 반영되었다. 곧 그녀들은 수동적 자세가 아닌 능동적인 생활로 자신이 삶의 주체가 되었기 때문에 제주여성의 상징적 존재로 인식 될 수 있었다.

더구나 제주해녀들은 해녀항일운동으로 자존(自存)의 역사를 보여주기에 충분했다. 일제강점기인 1930년대 식민지 정책이 가한 어민 수탈로 생존권을 위협 받는 상황에 처했을 때, 구좌와 성산, 우도의 해녀들은 일제 착취에 분연히 저항하며 투쟁을 전개했던 것이다.

해녀항일운동은 1931년부터 1932년에 걸쳐 연인원 1만 7000여명의 참여와 대소 집회 및 시위횟수 연 230여회에 달하는 운동으로¹⁵⁾, 생존권 수호를 위한 투쟁만이 아닌 일제 식민지에 적극적으로 저항했던 거국적 운동으로 평가 받고 있다. 이는 곧 외부 세계에 대한 인식의 전환으로 정치적으로도 자신들의 의지를 표출하고 행동으로 내보였음을 알 수 있다.

박용옥은 이러한 격렬하면서도 조직적이고 계획적인 시위 추진은 제주도 여성이 아니 고서는 진행할 수 없는 역사적 사회적 특성이라고 강조하기도 했다.¹⁶⁾

1. 노동력 가치 인식으로 인한 삶의 공간 확대

근대기의 제주 해녀들은 제주를 떠나 육지부 만이 아닌 일본, 중국, 러시아에 까지 가서 물질 작업을 하며 그곳의 바다 어장을 개척하였고 이는 제주여성들에게 많은 경험을 제공했다.

이러한 출가 물질의 직접적인 동기는 일본 잠수기 어선들의 남획으로 어획물이 줄어들고 동시에 일본인의 출가해녀 인솔과 전도자금의 확대로 외부세계와의 인적 연결망 형성으로 이루어진 것으로 보고 있다.

1876년 병자수호조약 체결에 성공한 일본은 한반도로 눈을 돌리면서 가장 관심을 둔 것은 수산업이었으며, 그 중 주된 음식재료였던 전복과 우뭇가사리는 가장 선호하는 해산물이었다. 특히 우뭇가사리는 해안의 어느 정도 얕은 물가에서도 작업이 가능했고, 전

15) 현상호, 『濟州島 海女 鬪爭의 事實』, 日本 : 東京, 프린트판, 1950.

16) 박용옥, 「제주해녀 항일투쟁과 그 여성사적 의의」, 『2006년 제주해녀 : 항일운동, 문화유산, 해양문명』, 해녀박물관 개관기념 국제학술심포지엄, 2006, p. 40.

복은 깊은 물속에서 작업하여야 하므로 한꺼번에 대량으로 작업하기 위해 잠수기 어업의 조선 출어가 시작되는 상황이 전개되었다.

잠수기 어업의 시초는 1879년 4월, 아마구찌 현 출신의 요시무라(吉村与三)가 잠수기 한 대를 가지고 제주도 부근에서 조업한 것을 시작으로 그 후 아마구찌나 나가사키 양현에서 동업자가 출어, 주로 제주도를 근거지로 하여 남해안에서 조업하였다. 1885년 나가사키현 왕복문서에서는 해녀들의 전복채취가 일본잠수기 어선의 1/10 정도라고 소개하고 있기도 하다.¹⁷⁾

잠수기 어업이란, 잠수복을 착용한 채 공기를 배급받으면서 작업하기 때문에 오랜 시간 그 작업이 가능하여 어장은 곧 황폐화하게 되었다. 전복 멸종 상태가 시급히 다가옴에 따라 제주해녀들은 새로운 작업 장소를 찾아서 경상남도로 첫 출가를 시작으로, 이후 그 범위가 점차 국내외로 확대되었다.

결국 출가 물질은 전복이나 소라 등 경제적인 환금이 가능한 상품이라는 것, 그리고 자신의 노동력에 대한 경제적 인식이 가능해진 것으로 볼 수 있다.

먼저 일본 해녀가 조선에 출가하면서 작업 능력의 효율적 측면에서 작업 능력의 우위를 인정받게 되고, 일본인 잠수기업자의 조선 진출로 잡을 물건이 줄어들고 동시에 바로 자신들의 노동력이 경제적인 가치로 환원이 된다는 인식이 가능해졌다면 시각이 이를 뒷받침한다.

한편 제주 해녀의 일본 출가 물질의 대상지는 1903년 동경(東京) 미야게지마(三宅島)를 시작으로 주로 미에현(三重県) 중심으로 이뤄졌다. 미에현 아마(海女)들은 조선으로 출가했으나 제주 해녀에 비해 일의 능률이 떨어지다는 이유로 오히려 제주해녀들을 수입해 가기에 이른다.

기선(汽船)에 의한 일본 출가는 대마도를 제외하고는 대부분 오사카(大阪)를 경유했다. 오사카와 제주도간에는 특별한 경제관계에 있었기 때문에 1922년 군대환(君代丸)의 개통과 더불어 ‘조선우선(朝鮮郵船), ‘니기기선(尼崎汽船) ‘가고시마 상선’ 등이 경쟁적으로 여객을 운반했다. 해녀들은 가장 싼 뱃삯으로 도착하고 그 이후 목적지에는 기선이나

17) 金榮 . 梁澄子, 『海を渡つた 朝鮮人 海女』, 東京: 新宿書房, 1988 (吉田敬市, 『朝鮮水産開發史』, 朝水會, 1954), p. 230 재인용.

철도에 의해 이동한다. 능력 면에서 뒤진 이세(伊勢) 해녀는 1929년 이후 조선 땅에서 발을 끊게 되었다.

마쓰다이찌지(栴田一二)는 제주해녀가 이세(伊勢) 및 일본해녀에 비해서 노동 임금이 저렴하고 능률이 비교적 높고 추위에 강한 면이 있기에 이후 일본으로 출가한 해녀들은 고용관계에 따라 그 수가 해마다 증가했다¹⁸⁾고 분석하고 있다.

그 후 1930년에 이르면 제주해녀 출가 인원은 5천명에 이르게 되며, 1931년부터는 함경북도로까지 출가하게 되었다. 1932년의 통계를 보면 일본에 출가한 제주해녀 수는 1천 6백 명에 이르고 1933년에는 소섬 출신 문덕진이 칭따오(靑島)로 가서 포(浦, 바다 어장)를 사고 미역포자를 이식하여 중국 물질을 시작한 기록도 있다.¹⁹⁾

에히메현(愛媛縣)미사키쵸(三崎町) 연안에도 바다를 산 상인친척들의 주선으로 제주해녀들이 집단적으로 이동해 갔고, 1949년 신어업권 제도가 시작되기 전에는 촌락에 입어료를 지불하고 조업을 했다. 미사키 ‘구시’에는 20인 정도의 해녀가 6월에서 10월 어기(漁期)에 집단으로 와서 천초(天草) 등을 채취했다. 아직도 그 때 작업했던 낱짜를 도장으로 표기했던 자료가 남아 있다.²⁰⁾

제주 해녀의 출가물질에 대한 고찰은 민속적 적응과 문화이동 등 새로운 환경에 적응하면서 생기는 문화 재생산의 중요성을 담고 있다. 제주 해녀들은 상당 부분 자신들이 지녔던 문화를 변용하고 외부세계에서 얻은 문화를 수용하면서 환경에 적응해 나갔던 것이다.²¹⁾

2. 전통의 탈구조적 전환의 여성성

제주 여성들은 전통적인 여성관을 가지고 외부 세계에서의 억압과 고통을 민요라는 노래 소통의 장르를 이용하여 표출할 수 있었음을 앞에서 보았다. 그리고 근대기의 여성 노동력 가치인식으로 인해서 여성들은 남성들의 굴레에서 벗어나 자아관을 확립할 수 있

18) 栴田一二, 1976, 「濟州島海女」, 『栴田一二地理學論文集』, 東京:弘詢社, 1976, pp. 82-83.

19) 김영돈, 『한국의 해녀』, 민속원, 1999, pp. 417-421

20) 渡部文也, 高津富男, 2001, 『伊予灘漁民誌』, 愛媛縣 文化振興財團, 2001, p. 173.

21) 좌혜경의, 『제주해녀와 일본의 아마』, 민속원, 2006, pp. 209-213.

었다. 한편, 여성이 경제 활동에 종사할 경우에는 고립된 상태에서도 저항적 진술을 표출할 뿐만 아니라 남편 및 시어머니를 부정할 정도로 권력행사가 되는 경우도 있었다고 한다.²²⁾

이와 같은 현상은 그간의 구조적 전통의 모순을 넘어서서 새로운 자아를 회복하기도 하고 전환의 인식과 생활, 제도 등 모든 여성 영역에서 나타나고 있다.

그러한 예로는 해녀들의 경제력으로 남편들에게는 상당히 독립적이고 하물며 고정관념의 기성 인식도 상당 부분 전환된 예를 찾을 수 있다. 예컨대, “해녀 물질로 돈을 벌어 남편을 재 장가보내고 마음에 드는 남자와 결혼 했어”, “독도로 물질 갈 때 시아버지와 같이 갔는데, 물에서 작업하는 동안 아기는 시아버지가 돌보고..... (구좌읍 하도리 해녀의 담론)” 등의 사례가 그렇다.

제주도의 동촌 지역 해녀 사회에서 종종 나타나는 여성사회의 담론 중에서 바다 생업과 가정에서의 삶 전반이 중심이 되는 이들은 어머니, 아내, 딸로 상징되던 여성이었음을 알 수 있다. 반면에 남성들인 경우 해녀 사회에서 보조역을 담당했던 ‘품중’으로 도우미와 같은 격으로 활동했을 뿐이다.

곧 제주해녀들인 경우는 가족의 생계를 책임지고 남성은 오히려 살림과 아기 돌보기 역할을 했고 아내에게 기대어 사는 형태다. 곧 유교적이면서 가부장적 이데올로기와는 전혀 다른 제주여성의 원형성을 지니며²³⁾ 기존의 관념에서 보면 여성들의 반란이라고 해도 과언이 아니다.

V. 결어

제주여성사의 시각에서 표출되는 제주 여성성이란, 민요나 신화, 구비 혹은 일상적 서사담론과 같은 자료가 이용되었을 때 그 객관성을 보다 실제적으로 확보할 수 있을 것이다. 그 구체적인 사례는 다음과 같다.

22) 김진명, 1993, 『굴레 속의 한국여성-향촌사회의 여성 인류학-』, 집문당, 1993, pp. 233-234.

23) 박용욱, 앞의 글, p. 31.

첫째로, 민요를 부르면서 세계를 받아들여 시적 자아화가 가능했으며, 시집식구들과의 갈등을 노래를 통해 소극적으로 저항하여 표출하기도 하고 노동요를 통해서 폐쇄성과 한계를 넘는 탈출구로 삼기도 했다.

둘째로, 제주 무속신화의 주인공인 자청비나 가문장야기 신화에서는 자아 주체성이 강하게 발현될 수 있었으며, 수동적 자세가 아닌 능동적으로 그리고 적극적으로 항상 남성 존재에 대해 의지하는 자세가 아니라 독립적으로 자신이 삶의 주체가 되었다.

셋째로, 제주 여성들은 노동 혹은 경제적인 능력을 지님으로 인해서 제주 여성들은 남성으로부터 독립하고 강해질 수 있었다. 제주 여성들은 노동 작업 현장에 언제든지 투입되며 그 중에서도 바닷물질을 하는 해녀인 경우는 경제성 확보로 인해 양성평등을 인정받을 수 있었다.

한편, 고난의 삶을 극복하는 여성 자질에 대한 신화에는 ‘남자 없이도 잘사는 여자’의 이미지²⁴⁾가 있고 이러한 서사담론은 현실적으로 고난을 극복한 무당이나 혹은 일반인들의 담론구성에서 종종 나타나고 있다.

결국 유교 이데올로기의 가부장제적 권력구조 속에서 벗어나 현실적인 어려움을 지혜롭게 극복하고 독자적인 여성 삶의 영역을 개척한 바를 제주여성들은 전승문화 속에서 자신들만의 여성성으로 간직하였다.

24) 김성례, “한국 무속에 나타난 여성체험, 구술생애사의 서사분석”, 『한국 여성학』 제7집, 1991. pp. 7-35.

[참고문헌]

- 李增(金益洙 譯), 2001, 『南槎日錄』, 濟州文化院.
- 강진옥, 1995, 「한국 민속에 나타난 여성상의 변모양상」, 『한국민속학27』, 한국민속학회.
- 김영돈, 1983, 「제주도 민요연구」, 동국대학교 박사학위논문.
- 김영돈, 1999, 『한국의 해녀』, 민속원.
- 김성례, 1991, “한국 무속에 나타난 여성체형, 구슬생애사의 서사분석”, 『한국 여성학』, 제7집.
- 김은실, 2009, 「여성사란 무엇인가」, 『제주여성사 I』, 제주특별자치도·제주발전연구원.
- 김진명, 1993, 『굴레속의 한국여성-향촌사회의 여성 인류학-』, 집문당.
- 박경신, 1986, 「제주도 무속신화의 몇 가지 특징」 『국어국문학96』 국어국문학회.
- 박용옥, 2006, 「제주해녀 항일투쟁과 그 여성사적 의의」, 『제주해녀 : 항일운동, 문화유산, 해양문명』, 해녀박물관 개관기념 국제학술심포지엄.
- 서대석, 1968, 「서사무가연구」, 서울대학교 석사학위논문.
- 송상조, 2007, 『제주말 큰사전』, 한국문화사.
- 이수자, 1995, 「설화에 나타난 버들잎 화소의 설화적 기능과 의의」, 『구비문학연구2』, 구비문학회.
- 좌혜경, 1998, 「자칭비, 문화적 여성영웅에 대한 이미지」, 『한국민속학30』, 한국민속학회.
- 좌혜경 외, 2006, 『제주해녀와 일본의 아마』, 민속원.
- 진성기, 1968, 『남국의 무가』, 제주도 민속문화연구소.
- 진성기, 1980, 『남국의 무속서사시』, 정음신서.
- 차배옥덕, 2004, 「제주여성상 원형 왜곡과 재생」, 『제주여성 전승문화』, 제주도.
- 현상호, 1950, 「濟州島 海女 鬪爭의 事實」, 東京: 프린트판.
- 현용준, 1980, 『제주도무속자료사전』, 신구문화사.
- 渡部文也·高津富男, 2001, 『伊予灘漁民誌』, 愛媛縣 文化振興財團.
- 榊田一二, 1976, 「濟州島海女」, 『榊田一二地理學論文集』, 東京: 弘詢社.