

흙 화덕을 통해 본 아시아태평양의 음식과 젠더

카와이 도시미츠(河合利光) 소노다여자대학

이 글은 태평양지역, 그중에서도 오스트로네시아 언어를 사용하는 집단의 음식과 젠더에 관한 것이다. 말레이시아, 동인도네시아와 오세아니아의 섬들을 포함하는 이 지역에서는 우주 전체의 절반에 해당하는 남성과 여성의 구별을 강조한다. 많은 학자는 동인도네시아에서 아내를 주는 쪽과 받는 쪽 사이에 존재하는 남성과 여성의 상징적 구별의 분리와 통합에 초점을 맞추었으나, 몇몇은 그 초점을 다른 방향으로 바꾸었다.

그중 하나는 말레이시아에서 함께 먹고 생활하는 것과 동시에 이루어지는 생식활동에서 유래한 ‘연계성’을 제시하였다. 생물학적 연계가 없다 하더라도 같이 생활하고 같은 음식을 공유함으로써 친족관계로 변화한다. 같이 생활하며 화덕을 공유하는 과정은 생명을 낳는 과정이다. 또 다른 집단은 동남아시아에서의 친족과 음식에 관한 책을 저술하였다. 그들은 젠더와 쌀 그리고 다른 주식(主食)과의 관계에 관심을 두었다.

이 글은 음식과 젠더에 대한 이와 같은 주제를 오세아니아 흙 화덕의 관점에서 살펴보려 한다. 흙 화덕이란 커다란 구멍 속의 가열된 돌 위에서 재료를 찌는 도구다. 이 구멍은 많은 상징적 의미가 있다. 잘 알려진 바와 같이 구멍과 통로의 이미지는 오세아니아 사회에서 중요하다. 피와 물이 몸 안에서 순환하듯이 생명이 세계 밖으로 흘러간다고 생각한다. 마치 인간의 몸에 음식과 물, 생명이 들어오는 구멍이 있듯이, 모든 것에 많은 구멍이 있기 때문에 이것이 가능하다고 생각한다.

우주 전체의 반쪽인 남성과 다른 반쪽인 여성 간의 이원적 구별에 관한 연구는 오세아니아에서 오랜 역사를 지닌다. 일례로, 피지에서는 남성과 여성 사이에 분리된 영역이 존재한다. 땅은 남성 쪽으로 여기는 반면, 바다는 여성 쪽이라고 여긴다. 양쪽은 분리된 ‘구멍’(영역)으로, 이곳에서는 의례적인 음식 금기가 관찰된다.

흙 화덕은 남성 쪽에 속하지만 채소와 해물 두 식재료를 모두 이 구멍에서 요리한다. 즉, 흙 화덕은 남성과 여성의 구멍을 통합하는 장소다. 통합이 의미하는 것은 양쪽을 결합하는 제3의 프로토타이프적인 도식인 것이다.

주제어 음식, 젠더, 태평양 지역, 오세아니아 흙 화덕, 우주론적 통합, 연계성

I. 들어가며

인류가 갖고 있는 분류 정신의 보편성은 일찌감치 주목을 받아왔다. 특히 뒤르켐(Emile Durkheim)과 모스(Marcel Mauss)는 『인류와 논리: 분류의 원초적 형태』에서

환태평양지역의 여러 문화를 오스트레일리아 체계, 아메리카 체계, 중국 체계로 분류하고 ‘사회는 논리의 원형’이라는 것을 보여주고자 하였다.¹

나아가 저자 중 한 사람인 모스는 북아메리카 서부의 여러 씨족(諸族)의 포틀래치(potlatch) 향연이나 태평양(오세아니아) 여러 씨족의 음식의 경쟁적 교환에 주목하여 『증여론』을 출판하였다. 그는 증여, 수납, 답례의 의무를 전체적인 급부조직이라고 불렀으며, 이를 모델로 하여 포틀래치형의 환대·향연·답례라는 호혜성(reciprocity)과 연대의 이원론적 ‘분류의 논리’가 있었다는 것을 밝히고 있다.

뒤르켐이나 모스의 집단표상론적 이론의 영향을 받아, 1960년대부터 1970년대의 레비-스트로스(Claude Lévi-Strauss)의 구조주의나 더글러스(Mary Douglas)의 상징인류학에서도 카테고리의 이항대립적인 분류나 교환의 도식이 존재하였다. 이러한 연구가 오세아니아의 음식의 민족지에도 큰 영향을 미쳤음을 생각해 보면, 서양의 이원론적 이론에 대한 재검토는 이 지역의 식문화 연구를 위해서는 무시할 수 없다. 예를 들어, 오세아니아 연구로는 영(M.W. Young)이라는 학자가 멜라네시아의 구디너프(Goodenough) 섬의 칼라우나(Kalauna)에 관한 민족지를 작성하였다. 그는 ‘적’과 ‘아군’으로 나누어 상대방에게 받는 것 이상의 음식물(특히 양)을 답례로 돌려줌으로써 상대방에게 부끄러움을 느끼게 하고, 사회질서를 제어한다는 음식물의 의례적 교환에 대하여 조사하고 그 법적·정치적 기능을 논하였다(Young, 1971).

한편, 루벨과 로스만(Rubel and Rosman, 1978)은 멜라네시아로부터 보고된 12민족의 경쟁적인 음식물 교환에 관한 민족지를 기반으로 구조주의적 입장에서 비교연구를 하였다. 그밖에도 파푸아뉴기니의 하겐산의 모카(moka) 교환(Strathern, 1971)이나 엔가인의 테(te) 교환(Feil, 1984) 등 다수의 뛰어난 의례적 교환에 대한 민족지가 출판되었다. 그것들은 기본적으로 집단 간·개인 간의 호혜성이나 사

¹ 20세기 초부터 중반까지 상징분류에 관한 주요한 업적은 니담(Needham, 1973)의 논집에 수록되어 있다. 여기에는 뉴질랜드(Robert Hertz), 중국(Marcel Granet), 중부 세레베스(Alb, C. Kruyt), 동인도네시아(Clark E. Cunningham)에 관한 고전적 논문도 수록되어 있으나, 그것들은 필자가 본론에서 동아시아·동남아시아·오세아니아를 포함하여 아시아태평양(Pacific-Asia)이라고 부르는 지역과 겹친다. 음식문화론적으로는 동아시아에도 음양오행설의 영향을 받은 요리가 많다(중국의 약선 요리, 한국의 비빔밥, 일본의 주먹밥 요리 등이 그 예다).

회계약의 입장에서 기술한 것이다. 말하자면, 받은 것 이상으로 되갚는 것으로 체면을 유지한다는 포틀래치적인 증여행위로서 분석한다.

현재에는 이러한 테마에 대한 논의는 줄어들었다. 그 이유 중 하나가 세계화로 사회문화의 변용과 다문화화에 관심이 집중되어 전통문화의 변화에 따라 유형론적인 연구가 어렵게 되었다는 점이다. 그러나 앞서 언급한 뒤르켐과 모스의 결론을 뒤집어서 ‘논리가 사회의 기초’라는 것 또한 진실이라고 본다면, 변화한 세계를 설명하는 논리 또한 새로운 사회의 기초에 존재하고 있음이 분명하다.

동남아시아·오세아니아 지역에 대한 연구에서는 집단 간의 음식물 교환도 남성과 여성의 분리와 상보성의 교환이론이 언급되는 경우가 많았다. 그러나 이 글에서는 오세아니아의 전통적인 흙 화덕 요리를 단서로, 약간 다른 입장에서 동남아시아·동아시아와 공통의 과제를 모색해보고자 한다.²

II. 동남아시아·오세아니아의 음식에 대한 사회문화적 연구

1. 음식과 사회

본론에 들어가기 앞서, 최근 동남아시아를 중심으로 논의되어온 음식과 사회에 관한 논의를 소개하고, 이를 오세아니아의 사례와 비교하면서 재검토하고자 한다.

² 1960년대부터 1980년대까지의 오세아니아 연구에서는 음식물의 상징론적인 접근에 대한 연구가 다수 출판되었다. 특히 생식과 음식의 상징적 관계에 관심이 집중되었다. 동남아시아·오세아니아의 음식에 대한 인류학적 연구에 관해서는 1980년대에 이미 맨더슨(Manderson, 1986)의 개설(概說)이 있다. 그러나 일본의 민족학·인류학 분야에서는 오세아니아뿐만 아니라, ‘음식과 사회’에 관한 연구 자체가 적었다. 맨더슨이 동남아시아·오세아니아의 음식문화 연구의 동향을 발표한 것과 같은 해에 일본의 음식문화 연구의 동향을 정리한 요시다 슈지(吉田集而)는 “음식문화를 그 사회나 문화의 문맥에서 읽어내려는 연구” 중 몇 가지를 언급하며, “앞으로는 이러한 연구가 보다 많이 이루어지지 않을까라고 생각된다”고 지적하고 있다(吉田集而, 1986: 114). 아울러, 필자도 1990년대까지 음식문화에 대한 문화인류학적 연구 동향의 일부를 정리한 바 있다(河合利光, 2000: 1-12). 또한, 오세아니아와 동남아시아에 관한 1980년대까지의 음식에 대한 인류학적·영양학적 연구 등 많은 연구가 있으나 본문에서는 언급하고 있지 않다.

두말할 것도 없이, 먹고 마시는 행위의 많은 부분은 일상생활 중에 이루어지는 사회적 행위이며, 그것을 통해서 신체를 유지하고, 사회의 일원으로서 활동하는 생활(생명활동)의 일부다. 식량생산지에 직결되어 있었던 시대에는 자신이 살고 있는 토지에서 수확한 농산물을 먹는다는 것은 극히 당연한 일이었다. 따라서 일상적으로 먹는 식재료는 가게나 시장에서 얻는 것이 아니라, 조상대대로 이어온 토지나 바다와 강에서 운반되어 화덕으로 모여드는 경우가 많았다. 이러한 경우, 화덕이나 불이 있는 장소는 식재료뿐만 아니라 인간이나 토지의 영혼이 모이는 중심지이기도 하였다.

화덕과 인간관계의 연계에 관해서 문제제기를 한 것은 카르스텐(Janet Carsten)으로, 그는 말레이시아의 랑카위(Langkawi) 섬에서 조사를 실시하였다(Carsten, 1997). 말레이시아는 오스트로네시아 어(말라요=폴리네시아 어)계의 사람들이 많이 사는 지역으로 오세아니아 도서지역의 원주민과 언어적·문화적으로 관계가 깊다. 카르스텐은 비혈연자가 동일한 ‘집’의 화덕을 공유하고, 침식(寢食)을 함께하며 같은 음식물을 섭취하는 것으로, 혈연친족과 유사한 ‘연계(つながり, relatedness)’가 형성된다는 주민들의 사고방식을 중시한다.

다만, 음식물 등의 실체(substance)를 공유함으로써 친족의 ‘연계’가 형성되었다는 점만을 든다면, 이는 반드시 새로운 아이디어라고 할 수 없다.³ 그뿐이라면, 뒤르켐과 모스가 앞서 살펴본 저서에서 “(성찬미사의 빵과 포도주의 실질이 그리스도의 살과 피로) 질적 변화한다는 기독교적인 교조”(뒤르켐·모스, 일본어 역 1969: 9)라고 언급한 신화 수준의 주장과 큰 차이가 없다.

카르스텐은 그 이후, ‘연계’를 테마로 한 논집을 발표하였다(Carsten, 2000). 이것은 각 방면에 큰 영향을 주었지만, 사회적 연계(sociality) 이상의 이론적 의의를 가질 수 있는지는 앞으로의 과제가 될 것이다. 생물학적·유전적 연계를 당연시하던 종래의 친족론에 반성을 요구했던 쉬나이더파의 주장에 호응하여, 식사 등의 행동에 의해 비혈연자가 ‘유전적’인 혈연자로 변환되는 문화적 프로세스를 중시

³ 스투어트와 스트레턴은 뉴기니아에 관해 카르스텐의 연계론을 언급하면서, 계보나 혈연을 넘어선, 기름, 물, 눈물이나 오줌과 같은 신체에 관하여 연구하였다. 오세아니아의 실체론에 관해서는 Stewart and Strathern(2001, 2011: 163-165) 참조.

한 점이 카르스텐의 공헌이라고 생각한다.

2. 음식에 의한 사회적 연계

한편, 야노브스키와 케로그는 카르스텐 등의 ‘연계론’이나 레비-스트로스의 집(家)사회론의 영향을 받아, 동남아시아를 중심으로 ‘음식과 친족관계’에 관한 논문집을 편찬하였다(Janowski and Kerlogue, 2007). 이 논문집에서 그들은 말레이시아, 동인도네시아 등 동남아시아 각국에서 주식으로 먹는 작물과 사회문화적인 젠더와의 관련성에 주목하였다.

특히 동인도네시아에 대해서는 일찍이 많은 연구자들이 남녀 간의 분업이나 남성 측과 여성 측으로 간주되는 집단 간의 혼인 결연관계에 관하여 논하였다. 이에 대해 야노브스키 등은 집단 간 혼인교환을 찾아볼 수 없는 동남아시아의 쌍계적 제사회(雙系的諸社會)에도 젠더의 상보적 대립이 있으며, 그것이 주식(主食)과 부식(副食)의 성차(性差)와도 관련이 있음을 보여주었다. 예를 들어 인도네시아의 화전경작민이 살고 있는 이반에서도 주식인 쌀이 여성원리로 언급되고 있으며, 친족유대의 구축에 부양이 중요한 의미를 갖는다고 논하였다.

이들 동남아시아 연구자들이 시사하는 것 중 하나는 신체를 초월한 생명의 원천이나 조상과 자손과의 연계에 음식이 관련되어 있다는 것을 친족관계의 맥락에서 보여주었다는 점이다. 그러나 에드워즈와 스트레턴이 영국의 사례로 해설한 바와 같이, 친족의 연계는 커뮤니티의 클럽, 펍(pub), 황야, 공장, 건강, 과거 등을 포함하는 사회적 연계(sociality) 가운데 존재한다(Edwards and Strathern, 2000: 151-152). 나아가, 사자(死者)와 자손과의 연계를 이에 덧붙인다면, 토지 내지 향토(郷土)도 이러한 문제의 하나가 된다. 부연설명하면, 음식과 친족관계의 문제는 음식을 생산하고 죽은 자가 매장된 토지와와의 관계에 대한 문제이기도 하다고 말할 수 있다.

3. 트루크(Truk)의 음식과 흙 화덕을 둘러싼 인간 · 토지 · 모계집단

여기서 필자가 떠올리는 것은 마이크로네시아연방의 트루크 주에 전해내려오

는 아니푼(anipwúún)이라는 단어다. 이 단어는 ‘땅(푼)을 먹는다(아니)’는 의미로, 땅과 그곳에 살고 있는 인간과 집단의 일체적 관계를 의미한다. 음식은 트루크 사람들에게 있어 땅과 같은 것이다. 땅은 생활을 지탱해줌과 동시에 조상이 매장되고 식물이 싹트는 생명의 근원이다. 트루크의 비전(秘傳)에 전해내려오듯이 “여성이 토지와 인간과 모계씨족을 낳는다”는 것이다.⁴

사전에 따르면 일본어의 ‘糧(양, かて)’이라는 단어에는 음식물, 정신, 생활의 활력과 같은 의미가 있다. 이는 영어로 “the staff of life”, “one’s daily bread”라고 표현된다. staff라는 단어는 직원이라는 의미 외에 지팡이나 지탱의 의미가 있다. 어느 쪽이든 糧(양)은 심신·생활·생명(life)의 유지에 필요한 버팀인 것이다. 라이프 사이클 측면에서 보면 신토불이(身土不二) 그 자체라고 해도 좋다.

일반적으로 친족론에서는, 조상을 하늘의 방향에 두고 그곳에서 아래쪽으로 계보(系統樹)를 그린다. 트루크는 모계사회이기 때문에 가장 위에 여성조상(과 그 남편)을 그리고, 그것을 기점으로 딸들로 통하는 여계(女系)의 계보를 그리게 된다.

트루크에도 그러한 시각이 없는 것은 아니나, 조상에 상응하는 단어(neewo)는 식물의 근원을 뜻하는 언어이기도 하다. 이에 대해 말해준 장로(長老)의 설명에 따르면, ‘땅을 먹는다’는 것은 조상이 매장된 토지에서 생산된 농산물을 먹고 산다는, 토지·음식·인간의 식물연쇄적인 생명순환을 나타내고 있다.

이처럼 수목(樹木)의 양끝을 조상으로 보는 시각은 트루크의 경험세계에서 생각해보면 납득이 간다. 예를 들어, 야자 열매는 지면에서 싹이 나와서 성장하며, 수목의 정점 부근에 열매를 맺고, 그것이 땅에 떨어져 다시 새로운 싹을 틔우고 위를 향해 성장한다. 그 하늘과 땅의 양끝을 왕복하는 시간·공간적인 생명순환의 민속모델에 따르면, 하늘 쪽의 수목 끝이 생명의 근원(조상)인지, 아니면 토지에서 솟아나는 식물의 뿌리 쪽이 생명의 근원인지는 닭과 달걀의 관계와 같다.

⁴ 미크로네시아연방 트루크 주에서는 음식과 부양의 중요성에 관하여 일찍이 주목을 받고 있었다(Marshall, 1977). 공식(共食)과 식물에 의한 상호부양은 트루크 사회문화의 중심적인 가치관이다. 본문에서도 언급했지만 트루크의 언어와 같이 “여성이 인간, 토지, 모계씨족을 낳는다”(Kawai, 1987)는 것이며, 여성 중심 모계씨족의 화덕(흙 화덕)은 그 생명의 재생산(목숨을 잇고 계승한다)에 초점을 맞추고 있다.

트루크는 빵나무 열매를 중심으로 하는 식문화를 쌓아왔다. 빵나무 열매, 타로, 바나나, 야자 등의 육지식물은 남성적인 식(食)으로 주식(主食)이 되며, 바다의 생선, 조개류는 여성적인 음식으로 부식(副食)이 된다. 이 둘을 함께 먹으면 맛이 있다고 알려져왔다. 육지와 바다의 식재료는 기본적으로 육지의 화덕에 올려진다. 여성도 생선의 직화구이 등 보조적인 일을 하지만, 전통적으로 흙 화덕은 남성의 일이며 흙 화덕(흙, ウム)이 요리를 의미하였다. 이러한 흙 화덕을 포함한 화덕을 소유해야 비로소 독립된 모계집단으로 인정받는다.

트루크의 전통적인 인식에서는 세계의 모든 것이 육지와 바다, 마른 음식과 젖은 음식, 남성 측, 여성 측과 같이 반/반의 조합으로 간주된다. 식재료가 모이는 작은 요리오두막 화덕의 요리용 석판(炉石)과 해변에 굴을 파서 뜨거운 돌로 찜을 하기 위한 흙 화덕은 산(육지)과 바다 양쪽뿐만 아니라 사방에서 모여든 식재료와 인간, 마음의 집합점이다(河合利光, 2004: 215-216).

바꾸어 말하면, 이곳은 조상으로부터 물려받은 씨족 및 촌락의 토지에서 산물을 모아 사람들이 요리하고 먹는 장소인 것이다. 토지, 음식, 신체와 사회문화, 조상과 자손, 나아가 커뮤니티와 촌락, 섬, 마을, 자연계로 확장되는 생명순환의 기점 중 하나가 화덕이나 흙 화덕인 것이다. 현대 가옥에 있는 부엌을 포함한 불의 장소, 즉 화덕과 흙 화덕이야말로 식재료를 모아 요리하여 공유·분배하는 과정에서 인간과 사회, 사람과 사람을 연결하는 마음과 생명의 원천인 것이다.

또한, 루벨과 로스만이 멜라네시아의 구디너프 섬에 대한 조사에서 보고한 것과 같이 트루크에도 의례적·경쟁적 식물교환이 있다.⁵ 최초로 수확한 빵나무 열매를 수장에게 올리는 계절이 되면, 한 씨족, 촌락, 지역의 단위로 누가 상대방보다 많은 음식을 보내는가를 ‘적’과 ‘아군’의 집단으로 나누어 경쟁하는 경우가 있다(河合利光, 2001: 54-68). 그것은 일종의 ‘전쟁’으로 불린다. 여기에는 루벨과 로스만이 주장한 것과 같은 집단 간의 협력이라든가 리더십과 연결되는 사

⁵ 한편, 루벨과 로스만은 이원론의 배후에 호수성(互惠性)의 보편적 구조가 있다는 레비-스트로스의 이론을 지지하며, 자기가 키운 돼지나 양을 먹지 않고 다른 집단에 보내고 다른 집단에서 받은 것을 먹는다는 구조주의적 호수성의 도식으로 멜라네시아 여러 씨족의 경쟁적 음식교환을 비교·분석하였다(Rubel and Rosman, 1978).

회통제나 법적·정치적 의미가 없다고 말할 수는 없다. 그러나 피조사자에 따르면 그것은 오히려 ‘공식(共食, mwégé chu)’에 의한 상호부양과 협력의 인간관을 실현하는 축제다. 식재료는 지역의 집합소에 전시되며, 모여든 식재료의 양과 질로 경쟁이 벌어진다.

실제로 촌락은 소프(sóopw)라고 불리는데, 이것은 ‘반쪽(esópw, エソップ)’에서 유래한 말이다. 반쪽과 반쪽이 합해져 하나(완전)가 된다는 의미가 있다. 여기에는 ‘사람은 서로 부양하고 협력하는 존재’라는 인간관이 담겨 있다. 문화가 각기 다르기 때문에 일률적으로 말할 수는 없지만, 멜라네시아에도 세계를 양측으로 나누어 서로 협력한다는 사고는 일반적으로 존재한다고 볼 수 있다.

현대의 트루크, 특히 도시 지역에서는 주방의 보급으로 부엌일은 여성이 중심이 되어, 전통적인 육지와 바다의 이원론도 변화하고 있다. 그러나 물이 여성성과 의미적으로 연결되어왔다는 점을 생각하면, 요리법에 취사(炊事)가 중요해지고, 그 결과 물의 장소(水場, 주방)의 일이 늘어나게 되어, 그곳에서 여성이 요리를 하게 된 것은 오히려 필연적이라고 할 수 있겠다.

4. 음식과 젠더

트루크가 모계사회라는 의미는 이러한 토지·작물·여성의 출산을 통한 생명순환의 인간관과 밀접하게 관련되어 있다. 반복해서 말하자면, 태어난 토지에서 자녀가 성장하고, 그 씨족의 토지에서 수확한 식물물을 먹으며, 죽으면 그 토지에 매장되어 흙이 된다는 것으로, 지역(토지)·인간·젠더의 차이와 생명순환의 문제가 생명의 원천(조상관)과 음식과의 상호적 관계를 시사한다. 즉, 세계의 모든 것은 육지와 바다, 남성과 여성, 마른 음식과 습한 음식과 같이 두 가지 측면으로 나누어져 있다는 것이다(河舍利光, 2014: 19). 이는 트루크의 조상을 의미하는 단어가 식물의 뿌리인 것과 같이, 조상은 육지(남성 측)와 바다(여성 측)의 양쪽으로 나누어지기 이전의 뿌리 내지는 그 양쪽을 매개하는 제3자적인 존재로 생각할 수 있다.

이것을 식문화론적으로 바꾸어 말하면, 음식이 조상과 자손, 사람과 사람, 토지(지역)와 사람을 연결한다는 의미에서, 음식과 인간은 지산지소(地產地消, 지역에서

생산하고 지역에서 소비하는 것)적 혹은 신토불이적으로 연속되어 있다고 할 수 있다. 최초 조상의 자손은 남성 쪽(육지)과 여성 쪽(바다)으로 나누어지지만, 죽으면 양 쪽 모두 씨족의 토지에 매장된다(바다로 흘려보내는 경우도 있다). 또한 그 조상은 작물과 같이 씨족의 토지에서 성장한다. 앞서 기술한 바와 같이 트루크에서는 이 생명의 사이클을 아니푼(땅을 먹는다)이라고 부른다.

다음 장에서 필자는 이러한 관점에서 신체와 생명을 유지하는 생활과 생명의 양(糧)을 횡축으로 하고, 조상으로부터 자손까지 그것을 계승하여 순환시키는 신토불이의 양식을 종축으로 하여, 라이프(생명·생활·인생)로서의 식문화 연구에 대한 가능성을 고찰해보고자 한다.⁶

III. 생명순환에 대한 견제와 균형(Check and Balance)

1. 피지인의 음식과 생명순환

앞서 언급한 말레이시아를 포함한 동남아시아의 여러 씨족과 마찬가지로 피지 원주민은 말라요=폴리네시아 어파에 속하며, 문화적·언어적인 공통점이 있다. 이와 관련하여 카스르텐이 보고한 말레이시아 족 랑카위 섬의 피(ŋŋ, darah)에 해당하는 언어가 피지에서는 드라(dra)다. 피지인의 ‘피’도 생식에 의한 생물학적인 연계라기보다는 신에 이르는 계보를 거슬러올라가는 유전적 능력으로 인식되며, 개개인의 학습·노력·성장환경까지 포함하는 사회문화적 개념이다(河合利光, 2015: 192-193).

그러나 피지인의 친족관계(veiwekani, 뿌리를 함께하는 관계라는 의미)는 반드시 신체적 실체의 공유에 대한 연계나 생물학적 연계에 대한 문화적 변경이 아니다. 예를 들면 조상이 뱀장어를 잡았을 때, 뱀장어를 죽이지 않으면 화상을 치료하는

⁶ 예전부터 필자는 생활문화를 “살고, 옷을 입고, 일하고, 자고, 먹는다고 하는 신체를 매개로 하여 생기는 동사적 경험과 의식에 관한 현상의 이해를 전제로 하고 있다”(河合利光, 1995: 24)고 논한 바 있다. 음식에는 행위자 지향(志向)의 이론화가 불가결하다. 먹는다는 행위는 바로 생명유지활동(생활)의 영위이기 때문이다.

유전적 능력을 대신 받을 수 있다는 전설이 있다. 이것은 피지에서 불 속을 지나 는(火渡り) 의식으로 유명한 간다뽀 섬의 기원전승이다(河合利光, 2015: 181-182). 여기 에서는 최초의 조상이 된 소년이 신 혹은 조상(뱀장어)을 손으로 잡음으로써 뱀장 어의 힘이 불어넣어졌다는 생명력 전달의 신념이 ‘피’의 연계에 대한 근거가 되 고 있는 것이다.

이름도 그 일례다. 생물학적인 연계가 전혀 없는 사람끼리라도 동명(同名)의 사람(yaca)은 형제와 같이 간주된다. 그것은 단순한 생물학적인 연계의 의제(擬制) 라고는 생각되지 않는다.

이름을 지을 때 최초의 자녀는 아버지 쪽에, 두 번째 자녀는 어머니 쪽에 의뢰 한다. 그 이후에는 상황에 따라 선택하지만, 그럴 경우 탄부아(tabua, 고래의 치아)를 가지고, 승계받고 싶은 이름을 가진 삼촌이나 숙모 등의 친족에게 부탁하러 간 다. 같은 이름을 가진 사람은 같은 ‘유전’적 능력이 있다고 인식된다. 이름이 같 은 사람은 인격의 기초가 같다고 생각하기 때문이다. 예컨대 태어난 아이(그 아저 씨의 조카)에게 ‘모세세’라는 은행원 삼촌의 이름을 부여하면, 조카 ‘모세세’는 삼 촌 ‘모세세’와 인격은 물론 행동양식도 같아지며, 장래에 은행원이 된다고 생각 된다. 이 인격이나 행동의 기초는 신으로부터 부여받은 유전적 능력이라고 간주 한다.

이와 같이 이름으로 연결된 관계는 생물학적인 연계를 전제로 하지 않는다. 예를 들어 친족관계가 아닌 신부(神父)로부터 이름을 받은 아이는 그 신부의 능 력을 물려받아 장래에 신부가 될 것으로 예상한다.

마찬가지로, 신을 계보로 하는 생명, 물, 이름, 능력 등의 유전적 능력(천부(天賦)·재능·능력)도 ‘피’라고 불리고 있으나, 반드시 생식·출산의 계보관계를 전제 로 하는 것은 아니다. 이러한 관점에서 보면, 이름이란 개인의 기초(뇌 속 눈에 보이지 않은 토대)가 생활의 표상(인격·행동·습관·직업 등 눈에 보이는 형태)으로 체현(體現, 표상) 되는 것이다. 즉, 식물의 뿌리, 가지, 잎과 같이 개인과 사회, 신체와 생활을 연결 하는 본말의 관계가 있다. 다르게 말하면, 피지 인의 민속이론에서는 신체와 사 회문화가 이원적으로 분리되어 대립하며 존재하고 있는 것이 아니라, 오히려 연 속하고 있는 것이다. 일본의 속담을 빌려 표현하자면 ‘이름[名, 인격의 기초]은 몸[體, 행동·생활 등의 표상]을 나타내는 것’이다.

마찬가지로 피지 어에서는 뇌 속의 기초도 생활의 표상도 토보(토보)라고 동일하게 불린다. 머리 속의 토보는 행동으로서 체현되며, 생활의 토보는 학습·기억·경험을 통하여 신체화된다는 것이다.

토지와 인간 또한 물질(무생물)과 유기체(생물)로 이원론적으로 상호불가침적 관계인 것은 아니다. 피지 인에게 있어 땅이란 남성 정액의 은유이기도 하다. 남성의 정액은 머리에서 만들어져 척수를 통해 고환으로 들어가, 성교를 통해 여성의 '구멍[穴]'으로 들어가 임신한다고 인식된다. 이는 앞서 설명한 트루크의 아 니푼과도 유사하게 땅과 인간과 씨족 생명의 순환관계를 나타내고 있다.

피지 인은 죽으면 땅으로 되돌아가, 얌(yam)과 같이 땅에서 솟아난다(그래서 피지 인의 피부는 껍다)고 종종 이야기된다. 이와 같이 정액을 땅과 동일시하고, 땅이 태아가 된다는 민속생식관은 인간과 땅, 그리고 작물(주식인 얌)에 대한 '생명의 순환(wavoki)' 사고와 합치하고 있다.

피지 사회는 마이크로네시아와는 달리 부계적으로 조직되어 있으나, 육지와 바다의 분업이 성차(gender)에 대응하고 있다. 텃밭에서의 남성의 일, 집과 대지와 그 상속, 정치 집회 등 육지의 일은 남성의 영역이며, 가사나 바다에서의 일은 여성의 영역이다(후술하는 바와 같이 그 영역은 구멍으로 불린다). 반복해서 말하자면, 인간과 씨족, 땅, 그리고 그곳에서 자라나는 작물 사이에는 생명의 순환관계가 있으며, 남계적(男系的)인 생명계승과 토지·주택·텃밭(식물)의 상속 간에는 트루크와 공통된 신토불이적 라이프에 대한 연속적 사고가 엿보인다.

2. 육지와 바다의 이원론과 음식에 대한 터부

일반적으로 오세아니아 연구자는 육지와 바다, 남성과 여성이라는 이원론에 대하여 분석적으로 차별화·대립, 그리고 그 상보성(호혜성)의 입장에서 바라보는 경향이 있다.

실제로 피지에서도 음식에 대한 터부가 다양한 입장에서 논의되어왔으며, 특히 큰 영향력을 미친 것은 모아라 섬을 조사한 마셜 살린즈(Marshall David Sahlins)의 이론이다. 살린즈는 모아라 섬에 대한 조사에서 육지의 타로와 바다생선의 교환 및 공식(共食)에 대한 터부에 관하여 보고한다. 그는 그것을 마르크스주의

적인 생산양식론과 기호론적인 호혜적 시스템론의 입장에서 육지와 바다, 상(上)측과 하(下)측 간의 상보적이지만 불평등하며 대칭적이지만 비대칭적인 변증법적 역사과정으로 논하였다(サーリンス, 1987).

분명히 피지에는 모아라 섬에 국한되지 않고, 육지·위쪽과 바다·아래쪽 간 관계에 대한 공식적인 터부관계가 있다. 여기에는 두 가지 유형이 있으며, 일반적으로 위쪽·육지 쪽이 돼지고기에, 아래쪽·바다 쪽이 생선에 대응된다.

제1유형은 양측의 집단이 공식하는 경우, 육지 쪽이 돼지(지역이나 상황에 따라 암 등의 채소)를 먹고, 바다 쪽이 생선을 먹는다. 돼지와 생선은 각각 육지와 바다를 대표하는 음식 기호(記號)라고 생각해도 좋으나, 상대방의 음식물을 먹지 않는다는 터부는 집단 간의 차이화(差異化), 즉 지위의 상하관계를 나타낼 뿐만 아니라, 생명력이 위·육지(돼지고기) 쪽에서 아래·바다·하천(생선) 쪽으로 흐른다는 생명력 순환의 의미와 관계가 있다.

제2유형은 자신이 속한 집단(씨족)의 음식물을 먹지 않고 상대방 집단(씨족)의 음식을 먹는 것이다. 앞서 언급한 돼지고기와 생선으로 말하자면 지위가 높은 씨족이 생선을 먹고, 지위가 낮은 씨족이 돼지고기를 먹게 된다. 이것은 서로의 지위 차이를 확인함과 동시에 음식물을 교환하여 생명력을 교류한다는 의미와 관련이 있다고 추정된다.

일반적으로 음식에 대한 터부는 의례적인 장소에서 준수되나, 의례적 식사와 일상적 식사와의 경계는 비교적 애매하다. 예컨대, 멀리 떨어진 지역 간에 전송되어 내려오는 음식 터부가 종종 있으나, 그 양쪽 지역 혹은 민족의 출신자가 금기를 준수해야만 하는 상대인 줄 모르고 마을 식당에서 우연히 동석하여, 터부인 음식을 먹었기 때문에 음식을 삼킬 수 없었다든지 생선 뼈가 목을 찔렀다는 이야기가 전해내려오고 있다. 또한 그것이 원인이 되어 생긴 병 등의 재앙은 음식 터부를 준수해야만 하는 상대 집단 사람만이 치료할 수 있다고 한다.

그러나 많은 연구자들이 양측의 이원론적인 구별과 상보성에 기반하여 논해 온 육지와 바다, 남성과 여성, 상과 하, 돼지고기(때로는 채소)와 생선으로 표현되는 음식에 대한 터부, 그리고 집단 혹은 씨족 간 행해지는 포틀래치적인 경쟁적 음식물의 증여교환에 대하여, 필자는 양측을 위(때로는 아래)에서 지탱하고 매개하는 제3자(thirdness)적인 프로토타입적(원형적) 인식도식(schemata)의 일부라고 생

각한다. 다음 절에서 그 논리와 인식에 대하여 좀 더 상세하게 검토하고자 한다.

3. 부족(不足)과 케레케레

물, 식물, 동식물, 바람, 빛 등의 생명력은 피지 어로 불라(bula)라고 한다. 이 불라가 부족한 상태가 터부(피지 어로는 탄부, tabu)다.

피지 인의 사고의 특징 중 하나는, 그 생명력의 증감과 생명의 흐름, 그리고 그 불균형의 회복에 있다. 예컨대 물은 전형적인 불라이며, 그것은 물과 같이 위에서 아래로, 과도한 쪽에서 부족한 쪽으로(물이나 기름과 같이) 흐른다고 생각된다. 또한, 한자의 기(氣)와 유사하게 생명력이 가득한 것은 건강·미·만족과 같은 양호한 상태를, 반대로 그것이 부족하면 곤란·질병·부족·죽음과 같은 부정적인 상태를 의미한다.

피지에는 ‘케레케레(kerekere)’라고 불리는 유명한 관습이 있다. 이것은 타자에게 물건을 청하는 행동으로 외국인의 눈에는 구걸하는 것으로 보이기 때문에 정부도 법률로 이러한 행위를 금지하였다.

그러나 필자의 조사에 따르면, 이러한 행위의 근본도 불라의 부족과 그 보충에 의한 균형의 회복에 있다. ‘케레케레’의 ‘케레’는 ‘의뢰’의 의미로 전화통화에서 최초로 말을 걸 때 ‘케레케레!’라고 하여 상대방에게 응답을 요청한다. 따라서 상대방이 응답을 하면 욕구가 충족된 것이 된다.

케레케레뿐만 아니라, 피지 어의 동사는 기본적으로 케레케레적이다. 예를 들어, 눈앞에 먹고 싶은 음식이 있다고 가정하자. 피지 인은 그것이 먹고 싶다는 욕구를 자신 내부의 생명력의 불라가 부족한 것으로 본다. 즉, 요리를 보고 그것을 먹고 싶다는 욕구가 생기는 것은 자신의 체내에 그 생명력(불라)이 부족(leqa)하기 때문에 그것을 ‘보충하고 싶다’는 것이다. 그러한 부족이 욕구(식욕)로 나타나며 자신이 그 욕구를 충족시키기 위해 타자에게 의뢰(케레케레)하여 손에 넣을 수도 있다.

원래 피지 어의 동사는 항상 ‘부족’의 상태로 표현된다. 곤란, 고민, 질병, 빈곤, 기아, 맛없는 식사 등 부정적인 상태로 불라의 부족을 나타내고 있다. 그 나쁜 상태, 즉 충족되지 않은 상태를 자(ca)라고 한다. 따라서 동사는 항상 그 충족

되지 않는 상태를 보충하여 회복시키는 행동이다.

구체적으로 말하면, 예컨대 보다(rai)라는 동사에 ca의 어미를 붙여 rai-ca로 쓰면 ‘보다’라는 정식 동사가 된다. 마찬가지로 다른 동사형에서도 듣다(roqo-ca), 일하다(cakacaka-ca), 먹다(kana-ca)와 같이 생명력이 부족한 상태(ca)로 표현한다. 거듭 강조하면, 인간은 ‘육구의 부족’이 있을 때, 그 부족을 채우기 위해 행동한다고 하는 인간관을 엿볼 수 있다.

물질뿐만 아니라 정신적으로도 마찬가지다. 예컨대 ‘난처하다’라는 표현은 ‘생명력의 부족(leqa na bula)’이라고 표현한다. 이러한 상황에서는 타자에게 케레케레하는 것으로 곤란은 해소된다.

필자의 생각으로는 앞에서 논한 육지와 바다에 대한 음식 터부 관계(veitabui ni kana)도 유사한 사고에 기인하는 문제다. 즉, 그것은 기호론적인 육지와 바다의 이항대립적인 세계관이나 경제·사회적인 호혜적 교환 의무 이상으로, 양측의 생명력(불라) 보충과 균형 회복에 관한 사상이라고 말할 수 있다.⁷

어떤 피조사자는 피지 어의 탈라(tala)라는 단어로 이러한 사상을 설명해주었다. 탈라는 물이나 기름 등을 ‘쏟는다’는 의미다. 예컨대 낙도(離島) 등에서는 등유가 부족해도 곧바로 보트를 타고 사러 가기는 어렵다. 이럴 때 등유를 충분히 가지고 있는 사람에게 케레케레한다. 즉, 가진 자의 그릇에서 부족한 사람의 그릇으로 등유를 부어넣는 행위가 탈라인 것이다. 물론, 케레케레에 ‘부끄러움(𑌒𑌓)’이라는 감각을 수반하지 않을 수는 없지만, 친족 간에는 극히 자연스럽게 행해진다.

이와 같이 생명력은 높은(많은) 쪽에서 낮은(적은) 쪽으로 흘러간다. 따라서 증여는 케레케레와는 반대로 남아 있는 쪽에서 부족한 쪽으로 생명력을 보내는 행위라고 생각된다. 이러한 관점에서 생각해보면, 목사를 타라타라라고 부르는 것은 신의 힘을 신자들에게 나누어주는(위에서 아래로 쏟는) 것을 의미하는 것이다.

요컨대, 생명력의 차이(상하)와 보충(케레케레)에 대한 견제와 균형의 자연관이야

⁷ 베이사우(veisau)는 음식의 에너지 순환임과 동시에 사람과 사람, 남성과 여성이 대면하여 마음과 성을 맺고, 생명을 생성하는 순환관계다. 수장의 취임의례에서 그것은 ‘대지의 생명순환(veisau vakavanua)’이라고 불린다.

말로 음식물뿐만 아니라, 마음·재산·영력(靈力) 등 기타의 생명력을 이동시키는 힘이라고 말할 수 있다. 그것은 또한 ‘공복’(음식의 부족)을 보충하기 위하여 음식물을 체내에 보충(마시고 먹음)하여 체내의 영양과 피를 순환시키는 심신 수준의 생명순환 인식과 공통점이 있다는 것을 시사하고 있다.

4. 수장(酋長)의 취임식에서 나타난 생명순환과 음식 터부

음식의 증여와 터부의 특징은 새로운 수장의 취임식에 전형적으로 드러나 있다. 피지 인의 전통식은 육지의 양, 타로, 타피오카, 바나나, 팽나무 열매, 돼지고기, 닭고기, 그리고 바다생선과 조개류 등이다. 대규모의 연회에서는 서양화 과정에서 외국에서 들어온 쇠고기가 포함되는 경우도 있다. 또한 현대에는 쌀, 밀가루, 빵, 인스턴트 라면, 통조림 식품, 식용유 등 외국에서 들어온 식품이 빠지지 않는다.

전통적 사회의 지역 씨족은 이념적으로 크게, 하늘(수장)·육지(사제·전사)·바다(어부)에 대응하는 세 가지(혹은 육지를 이등분하여 네 가지)로 나누어진다. 수장의 취임식에는 각 씨족이 각각의 식재료를 가지고 온다(다만 일상적으로는 씨족도 바다와 육지의 양쪽에서 일하고 있다). 이때 육지의 씨족과 바다의 씨족은 채소와 생선을 서로 교환한다. 게다가 육지의 씨족은 수장에게 채소를, 바다의 씨족은 수장에게 거북이나 생선을 헌상한다. 수장은 답례로서 식재료의 머리(중심)인 돼지고기나 성스러운 힘(사우)의 상징인 탄부아(고래의 치아)를 육지와 바다의 씨족에게 준다.

한편, 수장은 헌상된 거북이, 특별한 ‘수장의 생선’, 그리고 커다란 양을 먹지만, 육지와 바다의 씨족이 그것을 먹는 것은 터부로 여긴다. 또한 육지와 바다의 씨족 간에도 같은 터부관계가 있다. 이러한 음식의 교환과 터부에 의한 차이, 협력관계는 성스러운 힘(사우)의 순환이라고 불린다.

요컨대 하늘·육지·바다가 서로 생명력을 케레케레하여, 혹은 식재료를 터부로 삼는 것으로, 상호의 생명력 차이(터부)와 협력(상보성)의 형태가 생성된다. 그것은 부족할 때 타자로부터 케레케레하고, 반대로 부족한 상태에 있는 타자에게 생명력을 준다는 것으로, 기본적으로 일상생활의 상호부양과 상호지탱의 이념과 같은 것이다.

지금까지 검토한 바와 같은 관점에서 오세아니아의 증여나 경쟁적 음식교환을 보면, 모스가 『증여론』에서 주는 것의 의무, 받는 것의 의무, 답례하는 의무로 본 것이, 주민들에게 있어서는 바람, 빛, 비, 숨, 생물의 영혼, 혈통 등에 대한 생명순환의 체크 앤드 발란스(견제와 균형)와 마찬가지로, ‘자연·당연(當然)’의 문화적 질서가 아니었던가 생각한다. 이 견해가 맞는다면, 모스가 그 의무를 수행하는 원동력을 마오리의 성스러운 힘, 하우(hau)에서 찾은 것은, 조건부이기는 하지만 뛰어난 통찰이라고 생각한다.

IV. 피지의 흙 화덕 요리: 양측을 지탱하는 제3의 힘

1. 육지와 바다, 양측을 연결하는 흙 화덕

지금은 피지의 군부(郡部)에도 요리오두막과 안채의 한 곳에 화덕이나 프로판 가스 등을 놓는 가정이 많다. 또한 취사 시에도 가게에서 살 수 있는 냄비를 사용하는 것이 일반적이다. 흙 화덕은 오세아니아에서는 보편적인 전통적 요리로 피지에서는 로보(흙화덕, lovo), 트루크에서는 움(wuumw), 뉴질랜드의 마오리 족에게는 향기(hangi)라고 불리는 등 지역마다 이름이 다르다.

피지에서 집안 화덕의 요리는 여성의 일로 규정되어 있는 것에 반해, 흙 화덕은 육지와 바다 사이의 모래사장에 만들고, 그곳에서 요리하는 것은 남성의 영역(일)으로 규정되어 있다. 땅을 파서 그 구멍에 장작을 넣고, 그 위에 잘게 부순 야자껍질을 깔고 돌을 나란히 배열한다. 돌 위에 잎사귀를 올리고, 그 위에 생선, 타피오카, 양 등의 식재료를 올려놓은 후 물을 붓고 전체를 잎으로 싸서 흙(모래)으로 덧씌운다. 이 요리는 구운 돌로 뜨거워진 증기의 힘으로 찌는 요리법이다.

피지에서도 마이크로네시아의 트루크와 마찬가지로 성 차이를 나타내는 세계관을 볼 수 있다. 즉, 육지는 남성 쪽이고 바다에 대응하는 아래 쪽인 여성과는 구별된다. 피지에서 남녀의 상하관계는 지리적인 고저로 표현되지만, 씨족 간·지역 간의 사회적 지위의 차이도 높은 쪽이 육지이고 낮은 쪽이 바다로 간주된

다. 또한, 지리적인 높고 낮음에 관계없이 지위가 높은 쪽이 돼지, 낮은 쪽이 생선으로 표현된다. 이 양측 간에 음식의 터부가 있다는 것은 앞서 살펴본 바와 같다.

2. 수장에게 현상된 의례음식, 말리말리

다음으로 피지의 양측에 대한 분리와 상보성의 논리를 수장에 현상된 흙 화덕 요리인 말리말리(malimali)의 사례를 통해 고찰해보고자 한다.

앞서 설명한 바와 같이, 흙 화덕에서는 식재료를 보통 돌로 찌는 것이 보통이다. 그러나 말리말리라는 요리는 훈제요리로 지역의 중요한 정치 집회나 수장의 취임식과 같은 중요한 자리에 현정되는 축제음식이다. 흙 화덕은 남성의 일이며 요리오두막의 화덕에서 행해지는 여성의 일상적인 조리와는 구별된다.

말리말리를 만들기 위해서는 우선 타피오카에서 전분을 취하고 그것을 타로의 잎으로 싸서 끈으로 묶는다. 흙 화덕의 구멍 속에 돌을 구워, 그 구멍의 양 끝에 걸쳐 막대기 한 개(혹은 복수의)를 걸쳐놓고, 그 막대기에 묶어서 매단다(그림 1 참조). 그다음 흙 화덕 구멍 속 돌 위에 나뭇조각을 올려서 태우고, 구멍 위에서부터 야자 잎을 씌운다. 하룻밤이 지나면 훈제가 된 말리말리를 흙 화덕에서 꺼낸다.



그림 1 흙 화덕에서 훈제로 만드는 말리말리



그림 2 매달아 보관되는 말리말리. 두 개가 하나인 말리말리가 끈으로 묶여지고, 그 중간을 막대기에 걸어, 남성 쪽과 여성 쪽으로 나눔.

말리말리는 두 개를 끈으로 묶고 이를 한 개(vatu)로 센다. 이 끈의 중심을 막대기에 걸어 양쪽으로 나누고 한쪽을 육지·남성쪽으로, 다른 쪽을 물(바다·강)·여성 쪽으로 대응시킨다(그림 2 참조). 각각의 한 쪽은 어느 쪽이든 게레나(galena, 흙을 의미함)로 불리며, 이는 남성의 고향과 같은 호칭이다. 그들은 고향 주머니에 두 개의 불이 들어 있고 두 개가 나뉘어 있지만 하나인 것과 마찬가지로, 각각이면서도 하나—體라는 것을 그 이유로 들고 있다.

말리말리가 ‘씨(種, vuana)’라고도 불린다는 점에서 생식적 의미는 명백하다. 말리말리는 육지와 바다, 남성과 여성의 양쪽을 감싸는 고향과 같이 하나지만 상보적이며, 막대기에 매달려 하나가 된다. 말리말리는 고향과 마찬가지로 생명의 근원(씨)을 상징하고 있다고 해석할 수 있다. 이와 같이 말리말리는 세계의 모든 것을 쌍수(雙數)로 보는 세계관을 표상하고 있다. 그 말리말리 10개를 한 묶음으로 하는 단위는 다오조코(taucoko, 불이 있어서 떨어지지 않는다는 의미)라고 불린다. 10과 4는 둘 다 완성을 나타내는 성스러운 숫자다.

표 1 피지의 상징 분류

Male Side	← heaven →	Female Side
males(남성)		females(여성)
land(토지 · 육지)		sea(바다 · 하천)
vegetables(야채 · 돼지고기)		fish, shell(어류)
above(위쪽)		below(아래쪽)
right(오른쪽)		left(왼쪽)
politics(정치)		domestic(가정)
earth oven(흙화덕)		cooking at kitchen(부엌일)
house inheritance(상속)		none(無, 없음)
agriculture(농업)		mat weaving, fishing(편직물)
kava drinking(음료)		cooked food(요리)
brother(형제)		sister(자매)
(male's qara)		(female's qara)
↓		↓
Earth oven		

주: 세계의 전체는 위쪽(육지)과 아래쪽(바다)으로 구별된다. 표의 항목은 사례. 이러한 양쪽은 생명력의 단절(성 · 대화 · 음식 등의 터부)로 표시되어 있음. 하늘과 흙 화덕에서는 이러한 양쪽이 통합되어 있음. 표 내용 중 가라(qara)는 구멍이라는 의미.

또한 말리말리는 하늘 혹은 신이 육지(남성)와 바다(여성)의 양쪽을 하나로 통합하여(감싸서) 위에서 지탱해준다는 프로토타이프적인 인식의 표상이라고 볼 수도 있다. 따라서 하늘 · 육지 · 바다를 서로 지지해주는 말리말리의 형태는 세계의 생명을 새롭게 갱신하면서 순환시키는 의미를 갖는 요리라고 할 수 있다.

V. 흙 화덕에서 보는 구멍[穴, 孔]과 젠더

이렇게 보면, 말리말리와 마찬가지로 흙 화덕 자체에 육지의 남성과 바다의 여성 양쪽을 연결하는 섹슈얼한 의미가 있다고 추측할 수 있다(표 1 참조). 왜냐하면 흙 화덕은 대부분 해변에 만들어지며, 육지(남성)와 바다(여성)에서 얻은 식재료를 그 중간의 구멍에 모아 요리하는 것이 남녀 화합을 암시하기 때문이다. 바

꾸어 말하면, 위에서 설명한 임신의 생식이론에 비추어볼 때, 흙 화덕에서의 요리는 육지 쪽 남성의 흙(정액)이 바다 쪽 아내(여성)의 구멍에 들어가, 아내의 배(구멍) 속에서 양쪽(남성의 물과 여성의 피)이 결합하여 아이가 생긴다는 것과 논리적으로 일치한다. 이러한 의미에서 흙 화덕 요리는 결합 요리(남녀화합의 의미를 갖는 요리)다.

이상 필자의 견해가 엉뚱한 주장이 아니라는 것은 오세아니아에서 흔히 발견되는 구멍(穴, 孔)의 인식론적 의미를 생각해보면 이해할 수 있다.⁸ 실제로, 피지의 흙 화덕의 구멍은 남성 쪽 식재료와 여성 쪽 식재료를 모으는 장소다. 다만, 말리말리는 육지의 식재료만으로 만든 훈제(물을 쓰지 않는) 요리로, 그것을 하늘에 대응하는 수장에게 헌상한다.

흙 화덕에서의 요리는 남성의 일이라고 되어 있으며, 그 일은 베인가라비(veiqaravi)라고 불린다. 가라(qara)는 구멍이라는 의미로 베인가라비는 보살핌 내지는 가사의 의미도 내포하고 있다. 보살핌이나 가사가 구멍(가라)인 것은 그곳이 생명력이 있는(혹은 통과하는) 장소이기 때문이다.

피조사자의 설명에 따르면, 코·눈·귀·입에 있는 얼굴의 구멍을 통해서 생명력이 들어가고, 체내를 순환하여 항문으로 배출된다. 바꾸어 말하면 공기, 소리, 빛, 음식물, 물 등의 생명력은 인체의 구멍을 통하여 체내에 들어가며, 배라는 구멍에 모여 영양분이나 피가 되어 체내를 순환한다. 특히, 얼굴은 구멍(가라)이 많이 모여 있는 곳으로, 가라에는 얼굴이라는 의미도 있다.

피지어의 ‘구멍을 함께 한다(qara vata)’라는 말은 얼굴을 마주한다(대면한다)는 의미이며, 이는 친한 관계라는 의미도 있다. 반대로 등을 돌리는 것은 ‘구멍이 다르다(duiqaraqara)’라고 하여 비우호적인 관계를 의미한다.

흙 화덕(가라)을 둘러싼 인간관계는 만난다는 의미이기도 하므로 우호관계를 나타낸다. 또한 요리라는 의미의 피지어는 바카산가(vakasaqa)이며, 그 요리가 잘 되었는지를 체크하는 것을 ‘바카산가가라’라고 한다. 그것은 ‘흙 화덕의 구멍(가

⁸ 오세아니아의 구멍과 관련된 보고는 많다. 음식문화론에서는 파푸아뉴기니아의 미르네만주(灣州)에 사는 와미라 인에 관한 칸(Kahn, 1986)의 민족지가 있다. 칸은 더글러스의 상징인류학의 영향을 받으면서, 인체(입이나 항문)의 구멍과 음식, 음식과 젠더, 굶주림의 욕구와 신체의 사회적 제어 등, 본론에서 논한 내용과도 관련이 깊다.

라)을 체크한다’, 즉 ‘우정을 체크한다’는 의미로 전환되기도 한다. 마찬가지로, ‘친구는 언제나 함께 앉는다(dabe vata)’라는 피지 어의 관용표현도 ‘구멍(가라)을 함께(바타)한다’는 의미이며, 이는 곧 친구·친척과 동의어다.

신체나 흙 화덕과 같이 눈이 보이는 구멍뿐만 아니라, 세계의 모든 것에도 눈에 보이지 않는 구멍이 있다고 간주되고 있다. 예를 들어, 발일이나 촌락의 정치 집회는 남성의 구멍이고, 매트 뜨기나 가사일은 여성의 구멍이다. 이 경우의 ‘구멍’은 ‘일’이라는 의미에 가깝다(河合利光, 2015: 75-76).

이상과 같이 피지인에게 있어 ‘먹는다’는 행위는 개개인의 공복을 채우는 것뿐만 아니라, 인체·사회문화·자연에서 일어나는 생명의 흐름, 그것의 부족과 보충, 균형의 회복, 구멍과 길이라는 프로토타입적인 인식 등과도 깊은 관련을 가지는 문제이기도 하다.

피지에는 동인도네시아와 같은 명확한 집단 간 여성 교환체계(아내를 주는 쪽과 받는 쪽의 혼인관계)는 보이지 않지만, 남성 계통과 여성 계통 간에 이성(異性) 사촌이 결혼한다는 교차사촌혼 이념은 존재한다. 그것은 공통의 조상(부부)으로부터 생명을 이어받아, 다음 세대에서는 남성(형제)과 여성(자매)으로 나누어진다는 것으로, 앞서 설명한 야노브스키 등의 동남아시아 여러 씨족에서도 보이는 유사한 사고가 피지에도 존재한다는 것을 의미한다.

피지인의 교차사촌혼에 대해서는 다양한 시각에서 논의되어왔으며, 이에 대한 연구도 오랜 역사를 가지고 있다. 따라서 여기에서는 상세하게 논할 여유가 없어 다음 기회에 다루고자 한다. 필자는 지금까지 논의해온 흙 화덕의 육지 쪽과 바다 쪽 양측의 결합 논리로부터 다음과 같이 고찰해볼 수 있다.⁹

우선, 피지에도 부모가 같은 형제(육지·위쪽)와 자매(바다·아래쪽) 간에는 대화·공식·성을 터부시하는 차이화(差異化)의 이념(기피관계, 忌避關係)이 있다. 이것은 가령 하늘을 부모로 본다면, 그 자손 세대인 형제와 자매는 육지 쪽과 바다 쪽으

⁹ ‘측(側)이나 생명력과 통하는 길(道)의 경험현상학적 의미에 관해서는 노르웨이의 조사단에 의한 멜라네시아에 관한 흥미로운 자료가 보고되어 있다(Hoën and Roalkvam(2003) 수록의 여러 논문). 그것은 본문에서의 필자의 견해와도 통한다. 그들은 그 문화적 개념의 중요성에 주목하여 서양적 이원론으로부터 분석되어온 오세아니아의 육지와 바다, 남성과 여성의 이원론을 측과 길의 관점에서 다시 파악하여, 그것을 프로토타입적인 카테고리라 불렀다.

로 나뉘며 혼인을 하는 것은 터부다. 이는 앞서 논한 위쪽(육지·남성)과 아래쪽(바다·여성)이 음식 터부를 지키는 것과 명백한 대응관계에 있다(표 1 참조). 바꾸어 말하면, 부모로부터 태어난 자녀 세대가 형제와 자매라는 양측으로 갈라져, 그 양측의 결혼이나 직접적인 회화가 터부가 된다고 하는 것으로, 함께 식사를 하는 것(共食)도 터부가 된다는 것이다.

더 나아가, 그다음 세대(부모의 손자, 손녀 세대)에서는 남성 쪽과 여성 쪽이 공식도, 결혼도, 농담(회화)도 허용되는 농담관계(冗談關係)가 된다. 이와 같이, 조상(최초의 부부)을 근원으로 하는 생명력은 자녀 세대에서 양쪽으로 나뉘고, 그다음의 손자, 손녀 세대(지역에 따라서는 증손(曾孫) 세대까지 이어져온 생명력은 결혼하여 하나가 되고, 임신하여 새로운 생명을 낳는다.

육지 쪽(토지·남성·위쪽)과 바다 쪽(물·여성·아래쪽) 간에도 마찬가지로의 음식 터부관계가 있으나, 그 양쪽을 연결하는(손자, 손녀 세대의 결혼) 것은 생명의 근원인 조상의 생명력이 다음 세대에서 육지와 바다로 나뉘고, 그다음 세대(손자, 손녀 세대)에서는 합류하여, 남계 상속으로 피지 인의 토지·인간·작물의 생명이 순환한다.

흙 화덕의 식재료와 요리도 남성과 여성의 양측에서 모아 그것을 하늘(신·수장·부모)에 헌상하여, 하늘·육지·바다의 생명순환을 지탱하게 된다. 음식은 이러한 생명력의 순환을 지탱하는 양식인 것이다.

VI. 마치며

이 글은 서두에서 ‘포틀래치 모델’로 개괄한 아시아태평양 지역의 경쟁적 음식물 교환에 관한 연구를 소개하고, 그중 많은 부분이 남성과 여성의 이원론과 상보성(호혜성)의 도식에서 논의되어왔다는 것을 보여주었다. 더 나아가 오세아니아의 흙 화덕 요리, 특히 말리말리 요리 사례를 통하여 이것의 의미가 하늘·육지·바다를 순환하는 생명력의 흐름에 대한 자연인식과 관련이 있음을 밝혔다. 종래 오세아니아의 포틀래치형 음식물 교환체계로 해석되어온 것은 자연계의 생명력 운행과 그 사이를 순환하는 체크 앤드 발런스(견제와 균형)의 인식과도

통하는, 프로토타이프적 견해의 표상이라고 생각된다.

나아가, 흙 화덕 요리인 말리말리에서 보이는 바와 같이, 양쪽으로 나누어 쪄주 및 지역 간 음식물을 교환하는 오세아니아의 이원론적 의례적 음식물 교환은, 남성 쪽(육지=흙)과 여성 쪽(바다=물)이라는 양측(쌍수)을 매개하는 제3의 힘(thirdness), 혹은 양쪽 생명의 원천에 대한 인식과 관련된 문제라고 볼 수 있다. 이러한 제3의 힘을 하늘 쪽에서 볼 수도 있고, 대지 쪽에서 볼 수도 있다. 하늘(조상·신)이 육지와 바다의 양쪽을 연결하는 도식은 모계사회의 트루크에도 적용될 수 있음은 앞서 살펴본 바와 같다. 그 조상이 토지(흙 화덕) 쪽이라고 하더라도 그 의미는 마찬가지다.

이러한 ‘남성과 여성의 결합이 생명 발생의 근원’이라고 하는 이진법적 도식을, 좀 더 폭넓게 근린지역과 비교해보면, 남성 쪽(양)과 여성 쪽(음)을 하나로 통합하는 아시아의 음양설과도 통하는 테마이기도 하다.

마찬가지로, 앞서 논한 오세아니아·동남아시아의 생명순환에 관한 지역적 논의를 라이프(생활·생명·인생)의 관점에서 지산지소(地産地消) 및 신토불이의 문제로 살펴본다면, 아시아태평양 지역 공통의 과제가 되기도 한다. 더 나아가, 음식의 세계화나 슬로우푸드 운동과 같은 세계의 현대적 관심과도 합치되는 것은 아닐까.

음식의 문화인류학적 연구에 있어 고유한 공헌은 현지조사에 기초한 음식의 민족지적 연구와 지역연구에 의한 종합적 이해와 비교연구라고 생각한다. 특히 본론에서 복선(伏線)으로 논의한 바와 같이, 음식을 심신이나 토지를 포함하여 자연·사회·문화의 맥락에서 종합적으로 파악하는 연구는, 지금까지 서구에서 행한 심신이원론적·객관주의적 연구와는 다른, 새로운 시각을 제공하는 가능성이 있는 것이다. 앞서 사례로 들었던 라이프의 육구를 충족하기 위한 케레케레에 대한 연구나, 인간과 토지(육지)·바다·조상을 포함한 라이프(생명·생활·인생)의 신토불이적인 연계에 대한 음식문화적인 연구가 그 예다.

앞으로 장기간의 현지조사를 통하여 사회문화적 맥락에서 기술한 치밀한 음식의 민족지 및 비교연구의 축적이 시급하다.

참고문헌

- 伊藤幹治. 1995. 『贈与交換の人類学』. 東京: 筑摩書房.
- 河合利光. 1995. “生活文化論の課題.” 河合利光 編. 『生活文化論: 文化人類学の視点から』, 15-26. 東京: 建帛社.
- _____. 2000. “比較食文化論の課題.” 河合利光 編. 『比較食文化論: 文化人類学の視点から』, 2-12. 東京: 建帛社.
- _____. 2001. 『身体と形象: ミクロネシア伝承世界の民族誌的研究』. 東京: 風響社.
- _____. 2004. “アソップ(宴会)とエソップ(半分): ミクロネシア連邦チューク州の食の時間と空間.” 渡邊欣雄 編. 『世界の宴会』. アジア遊学 61, 211-122. 東京: 勉誠出版.
- _____. 2014. “比較文化論から見た「和食」.” 『農業と経済』 2014年 11月 臨時増刊号(特集・和食—文化と歴史から農業振興まで), 7-14. 京都: 昭和堂.
- _____. 2015. 『神が創った楽園: オセアニア/観光地の経験と文化』. 東京: 時潮社.
- サーリンズ, マーシャル. 山内昶 訳. 1987. 『人類学と文化記号論: 文化と実践理性』. 東京: 法政大学出版局(英語版 1976年).
- デュルケム, エミール/マルセル・モース. 山内貴美子 訳. 1969. 『人類と論理: 分類の原初的形態』. 東京: せりか書房(英語版 1903年).
- モース, マルセル. 1973. 『贈与論: 太古の社会における交換の諸形態と契機』(『社会学と人類学 I』有地享・伊藤昌司・山口俊夫 訳, 所収, 仏版初出 1950年). 東京: 弘文堂.
- 吉田集而. 1986. “物質文化(食).” 日本民族学会 編. 『日本の民族学 1964~1983』, 112-114. 東京: 弘文堂.
- Carsten, Janet. 1997. *The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford: Oxford University Press.
- Carsten, Janet, ed. 2000. *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edwards, Jeanette and Marilyn Strathern. 2000. “Including Our Own.” In Jeanette Carsten, ed. *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, 149-166. Cambridge: Cambridge University Press.

- Feil, D. K. 1984. *The Way of Exchange: The Enga Tee of Papua New Guinea*. Queensland: University of Queensland Press.
- Hoën, Ingrid and Sidsel Roalkvam, eds. 2003. *Oceanic Socialities and Cultural Forms: Ethnographies of Experience*. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Janowski, Monica and Flona Kerlogue, eds. 2007. *Kinship and Food in Southeast Asia*. Copenhagen: NIAS Press.
- Kahn, Miriam. 1986. *Always Hungry, Never Greedy: Food and the expression of Gender in a Melanesian Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kawai, Toshimitsu. 1987. "Females Bear Men, Land and Eterekes: Paternal Nurture and Symbolic Female Roles on Truk." *Senri Ethnological Studies* 21, 107-125.
- Manderson, Lenore. 1986. "Introduction: The Anthropology of Food in Oceania and Southeast Asia." In Lenore Manderson, ed. *Shared Wealth and Symbol: Food, Culture, and Society in Oceania and Southeast Asia*, 1-21. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marshall, Mac. 1977. "The Nature of Nurture." *American Ethnologist* 4(4), 643-662.
- Needham, Rodney, ed. 1973. *Right & Left: Essay on Dual Symbolic Classification*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Rubel, Paula and Abraham Rosman. 1978. *Your Own Pigs You May Not Eat*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Stewart, Pamela J. and Andrew Strathern. 2001. *Humors and Substances: Ideas of the Body in New Guinea*. Westport: Bergin & Garver.
- _____. 2011. *Kinship and Action: Self and Group*. Boston: Prentice Hall.
- Strathern, Andrew. 1971. *The Rope of Moka*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, M. W. 1971. *Fighting with Food: Leadership, Values, and Social Control in A Massim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Abstract

Food and Gender in Pacific-Asia: A Case Study on Earthen Ovens

Toshimitsu Kawai Sonoda Women's University

This paper is concerned with food and gender of the Pacific areas, especially Austronesian language-speaking groups. In these areas including Malaysia, Eastern Indonesia, and most islands of Oceania, societies place greater stress on the polar division between the male and female halves of the cosmological unity. Many scholars have focused on the separation and integrity between wife givers and wife takers in the symbolic division between males and females in East Indonesia, but some have turned their focus to other points.

One scholar proposed “relatedness” derived from acts of procreation and from living and eating together in Malaysia. The relationships are transformed into kinship by living together and sharing food, even if they were not biologically related. The process of living together and sharing a hearth is a life-giving process. Another group of scholars edited a book on kinship and food in South East Asia. They were especially interested in the gender associations with rice and other core staple crops.

Similarly, this paper seeks to explore food and gender from the viewpoint of Oceanic earthen ovens. The oven is a kind of hearth to steam ingredients on the heated stones in a big hole in the ground. The hole has many symbolic meanings. As is well known, the image of a hole and a path is important in Oceanic societies. It is also thought that life form

flows throughout the world just as blood and water circulate inside of one's body. This is thought to be possible since everything has many holes just like a human body that has orifices through which food, water, and the other life forms are consumed.

The study of the dual division between male and female halves of the cosmological unity has a long history in the Oceania. To take an example, there exist separated domains between males and females in Fiji. Land is thought to be the male side while the sea is the female side. Both sides are separated "holes" between which food taboo is observed ritually.

The earthen oven belongs to the male side, but the both foodstuffs, vegetables and seafood, are placed in this hole and cooked. It is a place of unity between the male and female holes. I insist that the meaning of the unity is a part of prototypical schemata of thirdness that ties both sides.

Keywords | food, gender, Pacific areas, Oceanic earthen ovens, cosmological unity, relatedness

