

## 소복합(cow complex)을 통한 인도 사회·문화의 이해\*

김경학 · 이광수

이 논문은 인도사회와 문화의 이해를 위해 '소복합' (cow complex)을 종교사적, 인류학적인 시각으로 분석한다. 논문의 주요 목적은 우유·기(ghi)·응유(凝乳)·소똥·소오줌 등과 같은 소의 신성한 산물, 소승배, 소와 카스트 위계성, 유제품 판매행위, 소똥에너지 및 비료공급원, 소가축처리, 소고기 육식 등 상호의존관계에 있는 이러한 문화적 특질 (cultural trait)들이 하나의 복합(complex)으로서 인도의 한 문화유형을 구성하고 있음을 규명하는 데 있다. 기원전에 제사와 식용으로 도살되었던 소가 농경정착이라는 새로운 경제환경과 불교의 발생으로 '성우(聖牛)사상 = 비폭력사상 = 채식주의' 라는 등식이 성립하게 되었으며, 이것은 중세의 카스트 사회의 고착과 밀접한 상호관계를 맺으면서 인도의 소위 대전통(great tradition)으로 자리 잡았다. 성우사상이라는 인도의 대전통이 전 인도사회의 실제적인 삶을 규정짓고 있는 것은 아니지만, 대전통이 힌두들의 의례생활, 정치, 경제적 삶에 영향력을 발휘해 온 점은 실제적인 현지조사를 통해 발견할 수 있다. 본 연구의 현지조사지에서 발견되는 힌두들의 구체적인 삶의 맥락, 예컨대 식사관계와 혼인관계 등을 통한 집단의 위계화, '자즈마니(jajmani)체계'라는 전통양식의 경제체계와 농촌사회의 계급구조 및 유제품업을 토대로 한 경제상황의 변화, 각종 의례적 맥락, 소살해 등으로 야기된 구체적인 집단의 역동성 등에서 소의 신성성이 반영되고 있음을 알수 있다. 한편 해리스(M. Harris)와 같은 문화유물론자의 주장인 인도에서의 성우사상이 소가 지닌 생태학적인 유용성을 기초로 하고 있다는 것이 인도사회의 소복합 논의 속에서 전혀 문제가 없는 것은 아니지만 상당히 설득력을 지니고 있다. 본 논문은 소복합과 생태학적인 관계를 논의하기 위해 해리스가 주장한 여러 가지 소의 생태학적인 유용성들 가운데 가장 이른(異論)의 여지가 적은 소똥의 에너지원과 비료공급원으로서의 생태학적 유용성을 인도 북부의 한 촌락의 사례연구를 통해 규명한다.

### I. 머리말

일반적으로 인도사회와 문화는 '다양성과 통일성'을 그 특징으로 하고 있다고 말해진다. 다양성은 동일한 문화현상이 광대한 인도아대륙 내의 지역적인 특성으로 인하여 나타나는 변이들이며 반면 통일성(또는 일치성)은 이러한 다양한 변이들에도 불구하고 인

\*이 논문은 1995년도 교육부 지역연구 학술연구조성비(지역연구)에 의해 작성되었음.

도 사회와 문화를 타사회와 문화와 본질적으로 구별시켜 주고 있는 것으로부터 기인된다. 인도 사회와 문화의 통일성 또는 본질적인 특유성은 힌두교라는 이데올로기와 카스트체계라는 제도적인 장치내에서 분명하게 드러난다.

한 문화의 가장 작고 기본적인 요소를 문화특질(cultural traits)이라 부르며, 이러한 여러 문화특질들이 상호관련을 맺고 구성된 것을 '문화복합'(cultural complex)이라 부른다. 달리 말하자면 여러 상호의존 관계에 있는 특질들이 하나의 복합으로서 문화유형을 구성하고 있다고 말할 수 있다.

힌두교와 카스트체계를 포괄하면서 인도 사회·문화를 설명할 수 있는 개념 중의 한 가지가 '소복합(cow complex)'이며 하나의 문화복합으로서의 소복합은 다양한 문화적인 부분들을 포함하고 있다. 여기에는 소송배, 소와 카스트 위계성, 소의 신성한 다섯가지 생산물 — 우유, 기(ghi), 응유(curd), 소똥, 소오줌 — 그리고 유제품 판매행위, 소가죽 처리, 소고기 육식행위 등이 포함된다.

본 연구는 인도사회와 문화를 보다 체계적으로 이해하기 위해 문화의 구성요소인 인도사회의 이데올로기(ideology), 사회구조(social structure), 에너지체계(energy system)라는 세가지 영역을 소복합을 통해 각기 고찰하고 이들간의 상호 밀접한 관련성을 규명하는데 그 목적이 있다.

'소복합' 가운데 그동안 학술적인 논의가 가장 활발했던 분야는 인도인의 '소송배' 또는 '소고기 금식'에 관련된 것으로 그에 관해 유물론적 입장의 논의와 이데올로기적 입장의 논의가 있었다. 본 연구에서는 이러한 기존의 연구 주제를 다루는 것을 지양하고, 소복합을 둘러싸고 발견되는 암소송배의 종교사회적 측면, 인도 사회구조 및 생태학적 측면을 중심으로 인도사회 문화를 이해하는 것에 역점을 두고 인도의 소복합 문제를 규명해 나갈 것이다.

본 연구를 위해 인류학적 현지조사와 문헌연구가 병행되었다. 현지조사지로서 마디아쁘라데쉬(Madhya Pradesh: 이하 M.P.라 약칭함)의 차타르뿌르(Chhatarpur) 지방에 속하는 가테와라(Gathewara) 촌락과 우따르 뿌라데쉬(Uttar Pradesh: 이하 U.P.라 약칭함)의 미러뜨(Meerut) 지방의 아르나발리(Arnawali) 촌락의 두 곳이 선정되었다. 전자인 가테와라에서는 주로 인도 사회구조와 소복합과의 관련성을 조사하였으며, 후자인 아르나발리에서는 소복합과 에너지체계에 대해 연구하였다. 후자에서 에너지체계를 중점 조사한 배경에는 그곳에서 인도 농촌의 주요 에너지원의 하나인 마른 소똥케익연료뿐 아니라 소똥을 이용한 생물가스(bio-gas) 시설이 이용되고 있기 때문이었다.

또한 소복합의 역사적 전개와 종교사회적 의미를 파악하기 위해서 종교사적인 시각에서 해당되는 각종 문헌을 정리, 분석하였다. 연구지 두 곳의 역사적 배경을 이해하기 위해 해당 지역의 지방사에 관한 문헌과 관보(Gazette), 지방 신문 들도 참고하였다.

본 연구의 현지조사는 1995년 12월~1996년 1월의 약 1개월에 걸쳐 실시되었으며 현지조사는 해당 촌락에서 체류하는 방식을 채택하였으며 필요에 따라 간략한 설문지도 이용되었다. 본 연구의 두 명의 연구자 모두가 연구지의 현지언어인 힌디(Hindi)와 힌디어의 방언인 분델리(Bundeli)에 익숙하여 있기 때문에 본 조사를 위해 통역자는 별도로 필요하지 않았다.

제2장의 '소복합의 역사적 전개와 종교·사회적 의미'에서는 암소 숭배와 '불살생' 또는 '아힘사(ahimsa 비폭력)' 그리고 채식주의라는 세 가지 핵심 개념간의 상호 관련성은 베다(Veda) 시대 농경의 정착생활에서 소가 절대적인 도구로써 자리잡게 된 사실이 결합한 결과물이라는 소숭배의 역사적 기원의 문제를 다룬다. 즉 농경정착이라는 새롭게 변화된 경제상황과 그 무렵에 발생하여 대중적인 지지를 받아온 불교와 자이나교의 독특한 사회사상과 어우러져 소의 신성성이 자리잡게 되었음을 밝히려 한다. 불교와 자이나교의 기세자(棄世者 renouncer)인 승려를 통한 불살생 사상이 힌두사회에서 이들과 경쟁관계에 놓여 있던 힌두 브라만들로 하여금 불살생이라는 이데올로기를 택하도록 만들었다. 이에 따라 힌두교에서 불살생 이데올로기가 聖牛思想으로 사회에 정착하면서 카스트 사회구조와 그 문화적인 형성에 큰 영향을 끼쳐왔음을 의미한다.

이미 성우사상과 인도사회구조와의 관련성외에 소복합 즉 소고기를 포함한 육식습관, 소가죽 다루는 일, 힌두의례에 동원되는 소똥, 소의 안녕을 위한 집단예, 우유 및 유제품의 판매를 통한 경제적 역동성, 소살해 등으로 야기되는 의례적 오염으로 인한 카스트 내부의 긴장 등 보다 실제적인 사회적 삶의 맥락을 통하여 인도 사회구조가 지니는 보다 역동적인 성격을 규명하려는데 제3장인 '소복합과 인도사회구조'의 목적이 있다.

제4장은 '소복합의 에너지체계'를 다룬다. 본 논의와 관련하여 문화유물론자인 마빈 해리스(Marvin Harris)의 생태학적인 주장은 일부 다른 학자들과 계속되는 논쟁가운데 있으므로 본 논문에서는 이러한 논쟁에 개입하지 않을 것이다. 본 연구의 두 곳의 현지조사지 가운데 소똥을 이용한 '고바르가스(gobar gas)' 시설을 사용하고 있는 북부 인도의 우따르 프라데쉬의 아르나발리(Arnawali) 촌락의 사례연구를 중심으로 소복합 가운데 소똥이 지니는 에너지체계에 대한 논의를 전개한다. 특히 소똥연료가 인도에너지 문제해결에 기여할 수 있는 점과 그 한계성이 중점적으로 다루어질 것이다.

## II. 소복합의 역사적 전개와 종교·사회적 의미

### 1. 암소 숭배와 채식주의의 역사적 전개

인도는 1982년 현재 1억 9천마리의, 세계 전체의 1/6에 달하는, 소를 가지고 있는 세

계 제1위의 소 보유국이다. 이는 그들이 소를 숭배하고 소고기를 먹지 않는 결과이다. 그들은 왜 소를 숭배하게 되었을까? 그것은 언제, 어디에서 기원하여 어떻게 발전하였는가? 그것과 인도 사회 문화구조와는 어떤 관련이 있는가? 이와 같은 기본적인 의문을 역사적인 관점에 따라 해결하고자 하는 것이 이 장의 목적이다.

암소의 숭배는 인도 이외의 곳에서도 보여지지만, 인도만큼 소가 종교 행위 이외에 고실질 경제 정치 문화에 깊게 관련되어 있는 곳은 아마 없을 것이다. 지금 행해지고 있는 소숭배의 기원을 혹자는 아리아인의 인도 도래 이전에서 찾아 보기도 하지만 여러가지 점에서 볼 때 무리한 주장으로 받아들여지는 것이 보통이다. 단 일부의 주장에서와 같이 하랍빠인들의 동물숭배전통이 베다시대를 거쳐 나온 아리아인들의 사상체계에 어떤 형태로든 영향을 미쳐 종교화되었을 것이라는 점은 완전히 부인할 수는 없을 것이다.

암소숭배의 근본적인 배경은 리그베다인들의 물질 생활에서 찾아볼 수 있다. 그들은 목축을 주산업으로 삼은 유목민들이었고 그에 따라 그들은 소의 고기에서부터 똥 오줌까지의 모든 부분을 중요하게 여겼다. 그들에게 소는 가장 중요한 재산원이었고 그들은 소를 확보하기 위한 목적으로 전쟁을 치렀다. 이 시대에 가장 대중적인 신(神) 인드라(Indra)의 임무는 소를 많이 빼앗아 오는 일이었다. 마찬가지로 브라만의 주 임무는 소를 많이 확보할 수 있도록 제사를 성대하게 치르는 것이었다. 그리하여 이 시대의 많은 관념들이 소(*go*) 혹은 소복합과 연관되어 만들어졌다. 그들은 부자를 '소를 가진자' 즉 고마뜨(*gomat*)라고 하고, 전쟁을 '소(*go*)를 열렬히 찾는 행위' 즉 가비슈띠(*gavisti*)라 하였고, 딸을 '우유를 주는 이' 즉 두히뜨르(*duhitr*)라 하였다. 고평라(*gotra*)가 생긴 것도 이와 밀접한 관련이 있다. 고평라의 문자대로의 뜻은 '(씨족) 공동 소유의 소를 가두어 놓는 곳'이다. 이것이 시간이 흐르면서 '동일 조상을 가진 후손'(즉 우리의 본과 같은 의미)으로 자리잡으면서 카스트를 이루는 소단위가 되었다. 자띠<sup>1)</sup> 즉 카스트가 내혼의 단위 입에 반하여 고평라는 외혼의 단위이다. 다시 말하면 힌두들은 같은 카스트 내에서만 결혼을 하되 같은 조상을 가진 즉 같은 고평라 내에서는 결혼을 할 수가 없다. 그래서 이 시기에는 많은 가정 의례가 소를 중심으로 이루어졌다. 소들을 이끌고 방목을 나갈 때, 소들을 잃어버렸을 때, 잃어버린 소들을 찾았을 때, 외양간에 들고 나갈 때 그들은 일정한 의례를 행하였다. 그들은 소에 번지는 전염병을 퇴치하기 위한 주문과 그에 따른 종교행위들을 행했고 뿐만 아니라 자신들의 부와 건강에 대한 기원도 소를 중심으로 행

1) 힌두 사회의 신분을 의미하는 인도인들의 고유 용어로는 바르나(*varna*)와 자띠(*jati*)가 있다. 이 중 바르나는 사회 구성 범주로서 사회 계급을 가리키고 자띠는 사회 기능 단위이다. 전자는 그 수가 넷으로 정해져 있는 반면에 후자는 대개 직업과 시간 장소에 따라 바뀌는데 현재로서는 그 수가 약 2,000개가 넘는 것으로 하고 있다.

해졌다.

리그베다시대의 사람들은 소를 중시한 것 이상으로 말(馬 *aśva*)도 중시했다(Thapar 1984: 25). 그리고 말 또한 희생제사에 제물로 바쳐졌으니 그 대표적인 것이 아슈바메다(*Aśvamedha*) 제사이다. 말이 제사에서 갖는 의미는 다산승배 차원에서의 남성성의 상징이다. 그러나 말은 그것이 갖는 사회적 중요성이나 종교적 상징성이 소와 마찬가지로 적지 않았음에도 불구하고, 소와 같이 성스러운 존재로 성장하지를 못했다. 그것은 말은 제사 때 소와 달리 그 고기가 식용으로 사용되지 못하였고 또 소와 달리 사람들이 식품으로 광범위하게 택할 수 있는 젖(즉 우유)을 생산치 못했다는 점이 큰 이유가 될 것이다. 그러나 무엇보다 큰 이유는 말은 이어지는 후기베다시대부터 시작되는 농경정착사회에서 그 사회경제적 효용가치가 점차 하락되었다는 점에 있을 것이다. 이 부분을 소를 중심으로 생각해 보면, 소는 정착농경사회가 되면서 사회경제적 효용 가치가 갈수록 상승하게 되고 그 가치상승이 전 시대의 제사문화에서 형성된 종교적 상징성과 복합되면서 공경을 받는 보호의 대상으로 자리잡기 시작한 것이다.

베다인들은 기원전 1000년에서 600년 사이의 후기베다시대에 이르러 갠지스-야무나 평원에 정착하면서 점차 유목생활을 청산하고 농경생활을 시작하였다. 이 시기에 그들은 소를 이용하여 목재 보습이 달린 쟁기질을 하면서 농업을 확장하였다. 그러나 이 시기에는 농경에 절대적으로 필요한 소가 충분히 공급되지 못하였다. 그것은 많은 소를 제사의 제물로 사용하기 위해 도살하였기 때문이다. 제사는 이 시대 사회 행위의 가운데 가장 중요한 동력인으로서 여러가지의 중요한 사회 경제 종교 현상의 변화들이 이와 깊은 관련을 갖게 되었다. 제사는 부족(혹은 지역)민들이 같이 참여하는 공공제사도 있었고 정착생활을 하기 시작함으로써 이루어진 가정단위의 제사도 있었다. 제사에 바쳐진 제물은 소였고 그 제사를 주관하는 제사장에게 바쳐진 사례물 가운데 가장 으뜸가는 것도 소였다. 이 시기에 제사를 주관하는 브라만을 비롯한 열여섯 종류의 사제들은 제사를 갈수록 복잡하고 의례적으로 성대하게 치렀다. 그 가운데 제사의 댓가로 사례물을 받는 브라만은 대규모의 소를 확보함으로써 사회의 경제력을 장악하게 되고 이로 인해 인도사회 최고의 계급으로 자리잡게 된다. 우리는 라자수야(*Rajasūya*) 제사를 주관하는 브라만이 24만 마리의 소를 받았다는 사료를 알고 있다. 그 숫자가 갖는 상징성이나 과장의 여부는 어느 정도 감안하더라도 브라만이 얼마나 많은 물질을 확보하였는가를 어렵지 않게 알 수 있을 것이다.

후기베다시대의 제사는 대규모의 소의 손실을 가져왔다. 제사에서 도살된 소의 고기는 식용으로 사용되었고, 가정에서 손님 접대를 하는 등 중요한 일이 있을 때에는 소를 도살하기도 했다. 우리는 당시 사람들이 손님을 '고그나(*goghna* '소를 죽이는 자')'라 부르는 것을 통해서 소고기 육식이 널리 행해졌음을 알 수 있다. 이러한 대규모의 소도

살은 발전 단계에 있던 농업경제에 큰 타격을 주었다. 베다시대가 끝나는 기원전 600년 경 갠지스 강 중류 유역에서 본격적으로 일어난 새로운 농업경제의 견고한 자리매김을 위해서는 이러한 소의 도살이 반드시 중지되어야 했다. 정착 농경은 식량의 자급자족을 가져왔고 이로 인해 다양한 공예와 수공업이 발달하였으며 중국에는 갠지스강 중류유역을 중심으로 동북부 인도에 거대한 도시문명을 탄생시켰다.

동북부 인도의 도시문명은 베다로부터 내려오는 브라만교 전통에 의해서는 심하게 배척되었으나 새로이 등장한 불교와 자이나교에 의해서는 크게 옹호받았다. 당시 막강한 세력으로 등장한 꼬사뜨리아와 바이사들의 절대적인 지지를 받은 불교와 자이나교는 모두 그들의 물질 기반인 새로운 경제구조를 지지하였다. 이 두 종교는 불살생을 가르침으로써 소를 국가적으로 축적할 수 있게 하였다. 우리는 초기불교경전인 숫따니빠따(*Sutta Nipāta*)의 브라마나담미까숫따(*Brāhmanadhammikasutta*)를 통해 부처가 얼마나 재가 신자의 소보호 의무를 역설하고 있는지를 어렵지 않게 알 수 있다. 부처는 소를 부모 형제 그리고 친척과 동일하게 여기면서 그로부터 약을 얻을 수 있고, 더불어 소가 음식과 건강과 미와 행복을 준다(*Sutta Nipata, Brāhmanadhammikasutta: 13-14*)고 하였다. 그의 소보호와 불살생은 실질적으로 브라만교의 제사주의를 반대하는 것으로 큰 사회적 반향을 일으켰다. 그의 불살생의 천명은 내면적으로 브라만의 독점적 위치를 타파하고 나아가 재가 신자들이 소를 보호하고 축적함으로써 빈곤으로부터 탈피하고 그를 통해 사회에서 상대적으로 보다 나은 위치를 확보할 수 있게 됨을 의미하였다. 뿐만 아니라 불살생으로부터 무소유와 기세(*renunciation*)로 이어지는 그들의 정신문화는 당시와 같은 가치관 혼란의 상황에서 적어도 — 재가 신자들은 차치하고, 왜냐하면 그들은 불살생 무소유 기세의 원칙을 따르지 않는 자들이기 때문에 — 불교 승려의 브라만들에 대한 영적 가치추구에서의 우위를 차지할 수 있게 하였다. 이는 무엇보다도 고래로부터 내려오는 물질 중심의 브라만 사회질서체계에 심각한 도전이었다. 불교와 자이나교의 기세자(즉 승려)를 통한 불살생사상은 윤회사상과 접목되면서 당시 인도사회에 커다란 영향을 끼쳤고 이는 곧 힌두사회에서 그들과 영적 경쟁관계에 있던 브라만들로 하여금 그들의 종교생활에서 불살생을 하나의 실천적 다르마(*dharma*)로 채택하지 않을 수 없게 되었다. 그렇다고 이것이 힌두사회 전체에 정통적인 가치로 자리잡았다는 것을 의미하지는 않는다.

힌두사회에서 브라만이 어떤 덕목을 다르마로 채택한다는 것은 곧 힌두사회 전체가 따라야 하는 다르마로 자리잡는다는 것을 의미한다. 위에서 언급한 숫따니빠따의 브라마나담미까숫따를 보면 이미 브라만들도 소를 보호하기 시작하였음을 알 수 있다. 흡수와 관용을 기본원칙으로 하는 힌두교가 불교의 불살생사상을 자신들의 다르마로 정착시킨 것은 크게 두 가지의 의미가 있다. 하나는 앞서 이야기한 영적 경쟁에서 브라만교가 주도권을 잃지 않았다는 의미이고, 또 하나는 근본적으로 물질적이고 사회중심적인 힌두교

에서 채택한 불살생은 불교에서의 그것보다 그 사회문화적 파급효과가 훨씬 크게 나타난다는 것이다. 그것은 불살생을 통해 개인의 재산축적과 나아가 사회경제력 구축을 이룰 수 있음을 의미한다. 뿐만 아니라 불살생이 성우사상으로 사회에 정착하면서 카스트사회 구조와 그 문화의 형성에 큰 영향을 끼쳤음을 의미하기도 한다.

브라만교에서 불살생을 적극 받아들인 것은 후기베다문헌을 통해 자주 볼 수 있다. 아타르바 베다(*Atharva Veda*)에서는 제사 이외의 곳에서 소를 살상하는 자는 사형에 처하기로 하고, 왕의 가장 기본적인 임무를 소의 보호로 규정하고 있다. 소에 대한 공경과 보호의 의미는 곧 종교적 행위로 자리잡는데 소 가운데 오로지 얼룩 암소와 불임 암소만이 희생물로 바쳐지고 나머지는 브라만들에게 사례물로 바쳐지는 것을 볼 수 있다 (Sharma 1983: 61). 이는 이 시대에 제사 숭배는 계속 시행되고 있기는 하나 그 제물이 (희치 않은) 얼룩백이거나 생산할 수 없는 즉 '완전치 못한' 소임을 볼 때, 제물은 가치 구조에서 상징적 의미를 거의 상실하였음을 알 수 있다. 처음 제사가 시행되었을 때는 모든 종류의 소가 다 제물로 바쳐졌지만 이제는 '완전한' 소는 희생되지 않고 보호되어야 한다는 사고가 널리 퍼져가고 있음(Sharma 1983: 119)을 알 수 있다.

성우사상과 채식주의가 범인도적 현상으로 자리잡게 된 것은 기원전 3세기 인도를 최초로 통일한 아쇼카(*Aśoka*) 왕의 통치책에 힘입은 바 크다. 아쇼카는 대규모의 전쟁을 치루고 통일 제국을 이룬 후 무력침략을 통한 정복을 범(담마 *dhamma*)의 정복으로 대체하는 이른바 담마정책을 만반에 공표하였다. 그는 모든 제사를 법으로 금했고 이를 철저히 감시하였으니 이는 기본적으로 사회의 절대기득권인 브라만 세력을 억압하고자 하는 것이었다. 그의 정책은 제국의 철저한 행정장치를 통해 인도아대륙 곳곳의 모든 백성들에게 강한 영향력을 끼쳤다.

아쇼카의 담마정책과 그 후로 이어지는 기원초기의 이민족의 대거 침입, 그리고 그들의 카스트사회구조 안으로의 유입 등의 정치적 상황은 기원초기의 브라만 입장에서 볼 때 다르마 통치가 쇠퇴하는 이른바 암흑기(갈리 유가 *kali yuga*)였다. 이에 브라만들은 사회의 안정을 위해 우선적으로 다르마를 정비하여야 했다. 그들은 물질적으로나 정신적으로 브라만의 독점적 지위를 확보하고자 하였고 그러한 다르마 즉 사회법의 정착 차원에서 발달한 것이 곧 아힘사(*ahimsa*) 사상이 크게 대두되었다. 이에 관해서 우리는 당시 편찬된 마누법전(*Manu Smṛti*)을 통해 상세히 알 수 있다. 마누법전의 편찬자는 아힘사를 반드시 그리고 예외없이 실천해야 하는 야마(*yama*)로서의 다르마로 규정하여 도처에서 강조하였다. 그러나 그는 제사에서의 살생은 용납되는 것으로 규정하였으니 (4.258). 이는 브라만의 경제기반의 확고한 유지와 그를 통한 불평등사회질서의 통제를 꾀하는 것이었다. 직업과 관련하여 생물에 조금이라도 위해를 가하는 일이 부정한 것으로 규정된 것도 당시의 법전에서부터였다. 결국 제사에서의 살생은 성스러운 것으로서

허용되고 그 외의 살생은 부정한 것으로서 관련된 직업의 카스트는 사회에서 최하위에 처하게 함으로써 아헨사는 브라만에게는 영적 가치체계의 우위의 확보와 경제력의 독점적 확보 그리고 브라만들의 카스트 위계 사회의 통제를 위한 이데올로기 방편으로 활용되었다. 제사에서의 소의 살생을 허용한다는 모순은 중세에 접어들면서 새로운 개념인 깔리 바르지야(*kali varjya*)를 고안해 내 합리화시켰다. 뿌라나(*Purāna*)를 통해 그들은 소를 재물로 희생하고 그 고기를 먹는 것은 베다시대에는 허용이 되었으나 지금과 같은 암흑기에는 ‘반드시 버려야 하는 나쁜 행위’라고 가르쳤다. 이는 무슬림 정권이 들어서면서 초래된 카스트 질서의 변동을 막기 위한 방편의 하나로 강화되면서 오늘의 「성우 = 아헨사 = 채식」의 패러다임으로 이어지게 되었다.

## 2. 聖牛와 힌두 신화

소의 희생제와 관련하여 신들의 위치에도 중요한 변화가 생겼다. 전쟁을 통해 소를 빼앗는 일을 하는 리그베다 최고의 신 인드라(*Indra*)는 베다시대가 끝나면서 만신전 최고의 위치로부터 일개 무장(武將)의 신으로 전락하게 된다. 더불어 베다시대에 소를 방목하는 일을 하는 푸산(*Pūsan*)은 슈드라 계급의 신으로 전락하였다. 모두 후기베다시대의 새로운 농업경제구조의 도래로 인해서였으니 농경정책생활이 시작되면서 소를 빼앗는 일이나 방목하는 일이 그 사회경제적 중요성을 상실하였기 때문이다.

후기베다시대의 끝나갈 무렵부터 등극하게 된 쉬바와 비슈누는 모두 농경과 소보호라는 측면에서 관련을 갖게 된다. 이는 후기베다시대에 널리 행해진 소의 도살과 대규모 농경정책을 위한 소보호와 깊은 관련을 가지고 있다. 당시 최고의 신으로 등장하게 되는 루드라(쉬바의 前身)는 제사에 재물로 바쳐진 소를 죽이지 않는 신으로 나타나기 시작하는데 쉬바는 소를 보호하는 主(Lord)이면서 농경과 생산을 관장하는 지고의 신으로 등극한다.

소보호와 관련된 신화는 비슈누의 화신 끄리슈나(*Kṛṣṇa*)를 통해 잘 나타난다. 신화 속의 끄리슈나는 태어난 후 목자들에게 버려지고 그들에 의해 성장한 후 소를 키우는 신으로서 지고의 주로 자리잡는데 그를 통해 우리는 소보호의 정당성을 읽을 수 있다. 끄리슈나의 소보호 신화는 제사의 신 인드라와 밀접한 관련을 갖는다. 신화 속에서 인드라는 세상의 모든 소를 노획하였고(제사에 바치기 위해) 이 소들을 끄리슈나가 모두 풀어주었다. 이에 크게 노한 인드라가 세상에 홍수를 내려 모두를 잡아 죽이려고 했으나 끄리슈나가 고바르다나(*Govardhana*)라는 산을 쌓고 소들을 그 위에 대피시켜 모든 소를 보호했다. 우리는 이 신화를 통해 소와 관련된 몇가지 중요한 종교사적 변화를 읽을 수 있다. 끄리슈나는 인드라와 같은 태양계열에 속하는 신으로 구원의 主라는 종교기능에서



볼 때 철저히 그를 대체하였다. 이는 힌두교에서의 구원의 양식이 소의 희생 즉 제사를 통한 것(까르마 *karma*)으로부터 소의 보호 즉 사랑과 헌신을 통한 것(박띠 *bhakti*)으로 변화하였음을 보여주는 좋은 예이다. 소를 보호하는 것 즉 그를 공경하고 그에게 헌신하는 행위가 구원의 중요한 방편으로 자리잡게 되면서 힌두교의 우주에는 소가 사는 세계(고라까 *golaka*)가 가장 높은 세계로 자리잡기도 했다. 소가 사는 세계는 사람들이 사는 세계(마누시아로까 *manusyaloka*) 위의 신들이 사는 세계(테바로까 *devaloka*) 위의 브라만들이 사는 세계(브라마로까 *brāhmaloka*) 위에 있는 최고의 세계이다. 이곳을 주관하는 신은 끄리슈나고 그는 악마로부터 소를 보호했기 때문에 이곳을 다스리게 됐다.

끄리슈나가 인드라로부터 소를 보호한 것을 기념하기 위해 힌두 최대의 축제인 디왈리(Divali) 날에 사람들은 끄리슈나의 탄생지 브린다완(Brindawan)에 있는 고바르다나 산을 숭배하는 의례를 행한다. 이는 곧 암소숭배의례와 밀접한 관련을 갖게 된다. 이 날 사람들은 소똥으로 고바르다나 산의 작은 모형을 만들고 거기에 끄리슈나 像을 놓고 주변에 燈을 밝혀 의례를 행한다. 이 燃燈 의례에 대해 밧따짜리야(N.N. Bhattacharya)는 燈이 ‘죽음으로부터의 부활’을 상징하는데 그것 또한 전형적인 다산숭배의 한 형태라고 지적하였다. 디왈리가 힌두曆으로 8월 보름(‘탄생’)부터 그믐(‘죽음’)까지의 열나흘 동안 행해진 것이나 이 축제가 시작되기 하루 전날 멧갈 지방에서 열네 가지의 채소를 먹는 의례를 행하는 것이 모두 이 다산숭배의 성격 때문이다(Bhattacharya 1975: 126-29).

원래 고바르다나(*govardhana*)라는 어휘는 ‘소(*go*)를 증가시킨다(*vardhana*)’는 문자적 뜻을 가지고 있는데 (그래서 사람들은 의례를 행함으로써 소를 보다 많이 증가시키리라 믿는다.) 이것이 소의 多産성과 소복합의 聖성과 관련되면서 富(*dhana*)를 위해 소똥(*govar*)에 공물을 바치는 의례로 변화하게 되었다. 소를 보호하는 것은 곧 재산을 축적한다는 의미에서 암소의 중요성이 종교적으로 비대하게 되었고 그런 이유로 암소는 여신 우마(Uma: 쉬바의 비신)의 탈(乘) 것으로 자리잡게 되었다. 맛씨야 뿌라나에 의하면 (10.15 ff) 암소는 곧 땅이다. 뿌리투(Prthu) 신화를 보면 뿌리투는 땅인 암소에게 젖을 멕이고, 스와얌부(Svayambhū) 마누는 그 송아지가 된다. 땅인 암소가 리시(*rsi* 仙人)들에게 젖을 멕이고 브리하스빠띠(Brhaspati)는 또 그 송아지가 된다. 암소가 땅으로 나타나는 것은 다산숭배이다. 고대인들은 농경이 발달하면서 땅과 어미(母)에서 동일한 생산 원리를 발견하였고 이것이 땅의 생산체계에서의 중요성의 상승 속에서 종교의 대표적 특질로 자리잡게 되었다. 이 다산숭배는 중세의 밀교 힌두교에서 크게 성장하였다. 이는 중세의 농경지확장과 농경문화의 발달로 인해 슈드라나 부족민들의 사회적 경제적 위치가 전 시대에 비해 상대적으로 상승하므로서 기존의 소전통적 신앙 형태가 힌두교의 대전통에 흡수되면서 민중신앙의 중요한 위치로 상승한 것이다(이광수 1995: 590-91). 반면, 황소는 쉬바의 탈 것인데, 그의 종교적 중요성은 다르마와 관련지어졌다. 반면 황소

는 힘과 걱정의 잠재력의 화신으로, 바위와 같이 굳건히 버티면서 사회 질서를 지키는 자로 비유되었다. 그는 쉬바가 악과 무지를 일소하고 그 위에 새로운 질서를 창조하는 사역을 하는 것과 연관되어, 모든 차원의 사회질서 즉 다르마를 번영시키는 존재로 자리 잡았다(Chatterjee 1996: 28).

끄리슈나 신앙은 암소 숭배의 보급에 큰 공헌했다. 중세의 박피 운동 중에서 끄리슈나는 대중들 가운데서 가장 열렬히 숭배되었다. 끄리슈나는 목자들 가운데서 자랐기 때문에 소를 기르는 낮은 카스트들의 주신이었다. 뿐만 아니라 그는 원래 토착부족민의 신에서 대전통으로 흡수된 성격을 많이 지니고 있기 때문에 많은 부족민들의 숭배대상이기도 하다. 무엇보다도 그는 다산숭배의 대상으로서 농민과 상인으로 이루어진 바이샤의 폭넓은 신앙의 대상이다.

암소 숭배가 중세의 뿌라나의 편찬과 함께 힌두교의 매우 중요한 요체로 크게 자리잡으면서 그와 관련된 특질들은 여러 뿌라나 신화 속에서 상서로운 정조의 의미를 부여받게 된다. 누구든지 길을 떠날 때 자신에게 다가오는 암소를 보면 그것은 매우 상서로운 정조이고(Agni Purana.: 156.10), 혹은 암소의 뒷모습을 보더라도 그것은 淨한 조짐이다. 재가인들은 새끼를 키우고 있는 어미소는 반드시 쓰다듬어 주어야 하고, 일을 하러 밖으로 나갈 때는 반드시 응유나 소똥을 만지고 나가야 한다(Vāmana Purana: 14.36). 재가인들의 일상의 의무 가운데 또 다른 것으로三界의 어머니인 소에게 정기적으로 꼴을 멕이는 것인데, 이 소꼴(고 그라사 *gograśa*)을 멕이는 의례 뒤에 축복의례인 스와스티야나(*svastyayana*)를 행한다. 재가신자들은 이런 연후에야 음식을 들 수 있었다.

스칸다뿌라나(*Skanda Purāna*)에는 암소의 모든 부분들이 성화되어 나타난다. 암소는 리그베다와 사마베다(*Sāma Veda*)의 만뜨라를 소유한 존재이고, 그 옆구리와 젖통은 재산이며 그의 두 뿔은 각각 소득과 보호이며, 털은 축언이고 그의 발은 지식이다. 그리고 그의 오줌과 똥은 각각 평화와 양분이다(III. 2.6.6 ff). 암소가 성화되면서 그 몸의 각 부분이 신과 연결되기도 했다. 똥에는 락슈미가 그리고 뽕짜가비아(*pañcagavya*) — 암소의 다섯가지 생산물 즉 우유, 응유, 2) 기, 3) 똥, 오줌 — 에는 모든 성지(聖地)가, 가슴에는

- 2) 다히(*dahi*)라는 이름의 요구르트이다. 이것은 생유를 가열해 가열 살균하고 거기에 오래된 다히(즉 유산균)를 넣어 유산 발효시키는데 하룻밤 방치하면 우유가 신맛을 띠는 겔(*gel*) 상태로 되는데 이것이 다히이다. 이는 밥과 함께 먹기도 하고 조미료의 역할을 하기도 한다. 이 다히를 또 뒤섞으면 막칸(*makkhan*)이라는 버터가 된다.
- 3) 응유를 막대기로 뒤섞으면 표면에 뜨는 것이 생기는데 이것이 막칸(*makkhan*)이라는 버터이다. 이 막칸을 가열하면 우수한 질의 버터 오일이 생기는데 이것을 기(*ghi*)라 한다. 기는 상온에서는 고체화되어 있어 장기간의 보존이 가능하고 가지고 다니기가 편리하여 인도의 농

스칸다(Skanda)가, 이마에는 쉬바가, 혀에는 사라스와띠(Sarasvatī)가, 그의 '음매' 소리에는 네 베다가, 그의 등에는 야마(Yama)가, 그의 발굽에는 간다르바(Gandharva), 아쁘사라스(Apsaras), 나가(Nāga)들이 거주하고 있고 강가(Gaṅga)는 그의 젖이 흐르는 속에 있다(V.3.84.4ff; IV.2.78).

암소의 여러 부분이 성화되면서 특히 종교·사회적으로 중요한 의미를 가지게 된 것은 뽀짜가비아였다. 뽀짜가비아가 성물(聖物)로 확고하게 자리잡은 것 또한 (앞의 다른 특질들과 마찬가지로) 뿌라나 문헌에서부터였다. 아그니뿌라나(Agni Purāna)에 의하면 뽀짜가비아는 관정의례 때에 반드시 사용되어야 하는 것으로 되어 있다(34.9-11). 특히 소오좁은 바수데바(Vasudeva)에 대해, 소똥은 상까르샤나(Saṅkarsana) 대해, 우유는 프라디움나(Pradyumna)에 대해 그리고 다히는 나라야나(Nārāyana) 경배와 찬가를 올릴 때 사용되어야 했다. 우리는 여기에서 바수데바는 프리슈나 자신이고 상까르샤나는 프리슈나의 형 발라라마(Balarāma)이고 프라디움나는 프리슈나의 아들이며 나라야나는 프리슈나의 원형인 비슈누의 별칭임을 볼 때 뽀짜가비아를 비롯한 소의 신화와의 연계를 통한 성화 작용은 힌두신의 여러 계통 가운데 비슈누 계통을 통해서 이루어짐을 알 수 있다. 그것은 비슈누 계통이, 쉬바 계통과는 달리, 제사와 밀접한 관련이 있고 또 그럼으로 인해 브라만의 권력이 강한 환경에서 크게 자리잡은 것과 깊은 관련을 찾을 수 있다. 따라서 힌두 신화 속의 성우송배현상은 「정(淨)부정(不淨)」의식을 기반으로 하여 세력을 확대해 나가는 고대 카스트체계 내의 엘리트 그룹의 중요한 문화현상으로 자리잡았다.

### 3. 소복합의 카스트 사회에서의 의미

카스트제도는 직업제나 동업조합 체계는 아니지만 직업과 밀접한 관련을 맺고 있다. 양자간의 관련을 맺어주는 것이 종교다. 따라서 카스트제도는 종교의례를 지탱하고 있는 성속의 관념으로 인해 특정직업의 위계가 결정된다. 카스트체계 중 가장 높은 위치를 차지하고 있는 브라만은 의례를 집전하는 직업인으로 그 직업 행위과정에서 성물인 뽀짜가비아를 많이 사용하고 가장 낮은 위치의 불가촉천민은 성스러운 소의 부정 즉 죽음과 직업적으로 관련되어 있는 자들로서 짜마르(camar)나 빠라이야르(paraiyar)와 같이 모두 소가죽을 본질적으로 다루는 직업인들이다(Dumont 1970: 54ff). 북부 인도에서 최하위의 불가촉천민인 짜마르는 소가죽으로 신발 등을 만드는 직업인이고 남부인도에서의 빠라이

---

촌, 도시 할 것 없이 많은 요리에 빠지지 않는 필수품이다. 기는 요리 외에도 약용으로 쓰이기도 하고 또 목축민들의 물물교환에 있어서는 중요한 물건으로 인정받기도 하는 등 이용 범위가 매우 넓은데 인도 유제품 생산량의 절반을 차지할 정도다.

야르는 소가죽으로 만든 복을 가지고 음악을 하는 예인이다. 이발사나 세탁부와 같은 계급들도 매우 낮은 계급이나 그들이 짜마르나 빠리아야르보다는 더 높게 위치한다. 그 이유는 그들은 소복합과 관련된 오염과 상관이 없는 직업인이기 때문이다.

힌두교에서의 부정(不淨)은 정물로서 정화를 시키는게 아니고 오로지 성물로서만 정화시킬 수 있다. 정화 기능을 가지고 있는 여러 성물 가운데 카스트제도와 구조적 관련을 맺고 있는 것이 뽀짜가비야이다. 소똥은 담장에 말려 붙여 놓음으로서 바깥으로부터의 부정을 막는 역할을 한다. 소오줌도 중요한 정화기능을 하는 것으로 믿어진다. 엄격한 브라만들은 성전이 있는 곳은 항상 소오줌으로 정화를 한다. 마을의 공동우물에 개시체가 빠졌다거나 하여 우물물이 오염되었을 때 사람들은 시체를 꺼내 버리고 우물물을 다섯 번 퍼낸 다음 그 안에 소오줌을 넣음으로써 정화를 시킨다. 쉬바교에서의 성화(聖化)의례는 주로 성인들의 유골을 몸에 칠하는 것으로 하나 그 대신 소똥을 태운 재를 몸에 바르면서 하기도 한다. 또 엄격한 힌두들은 오염된 몸을 정화하기 위해 행하는 의례 가운데 반드시 뽀짜가비야를 섞어 마시기도 한다. 뽀짜가비야는 부정을 몰아내는 절대적인 권위로 오랫동안 인식되어 왔으며 근대에 들어와서는 다섯가지 요소 가운데 소똥과 소오줌 대신 꿀과 설탕을 넣어 섞어 만든 뽀짜트리따(*pañcamṛta* 다섯가지 넥타)를 마신다.

뽀짜가비야 가운데 소똥과 소오줌을 제외한 나머지 세 가지의 원래 먹을 수 있는 것 즉 우유와 기 그리고 응유는 음식에 관한 터부와 밀접한 관련을 갖고면서 카스트위계를 결정짓는 중요한 요인으로 자리잡고 있다. 이들의 관련 여부에 따라 힌두 음식은 크게 둘로 나뉜다. 밥이나 짜빠띠와 같이 기나 응유가 들어가지 않고 오로지 물을 넣고 만든 음식을 캣짜(*kacca* 불완전한) 음식이라 하는데 오염되기 쉬운 음식이며 따라서 이 음식을 서로 주고 받을 수 있는 관계는 엄격히 규제되어 있다. 반면, 밀가루 반죽을 기에 넣고 튀겨 만드는 뿌리(*puri*), 쌀죽을 응유에 비벼 만드는 찌우라(*ciura*), 우유를 가지고 만드는 여러가지 당과(糖菓) 등을 빠까(*pakka*)食이라 한다. 빠까식은 까짜식이 물로 인하여 쉽게 오염될 수 있는 것인데 반하여 기와 응유가 갖는 정화력으로 인하여 그 음식이 이미 정화되었다고 믿는다. 따라서 까짜식은 그것을 주고 받는데에 엄격한 규제가 없기 때문에 마을 공동축제나 서로 다른 카스트간에 일어나는 여러가지 향연, 혹은 여행이나 손님 접대시에 주로 내놓는 음식이다.

소의 다섯 생산물이 성물로 인정되면서 그것은 카스트사회 내에서 직업의 귀천을 결정짓는 중요한 인자로 자리잡았다. 불교의 비나야빠따까(*Vinaya Pitaka*)를 보면 축우는 농사와 장사와 더불어 이 시대의 우대받는 직업 가운데 하나로 인식되었다. 그것은 바이샤 계급의 고유직업이었다. 이 시기의 가장 천대받은 직업(히나십빠니 *hinasippāni*)으로 다섯 가지가 있는데 죽세고리, 도자기제작, 직조, 가죽일, 이발이 바로 그것인데 그 가운데 가죽직공인 찬달라(*candāla*)가 가장 낮은 계층에 속했다. 할와이는 슈드라지만 깨

곳한 슈드라로 인정받는데 그 이유는 그 직업이 의례와 관련을 맺는 것이며 특히 성물인 우유를 가지고 직업 행위를 하기 때문이다. 바라하 뿌라나(Varāha Purana)에는 사람이 암소의 젖통에 그의 머리를 바로 대고 그 젖을 빨아 먹으면 모든 죄로부터 벗어날 수 있다고 하는 믿음이 전개되어 있다(211.12).

소의 신성성이 확고해지면서 소의 확보 혹은 보호(고그라하나 *gograna*)는 카스트체계 내의 여러 카스트들의 지위와 관련되었다. 후기베다시대 이후로 다른 사람들의 소를 훔침으로써 소를 확보하는 것은 ㄱ샤뜨리아의 중요한 책무로 자리잡았다. 마하바라타(*Mahābhārata*)에 나오는 고그라하나 이야기를 보면 ㄱ샤뜨리아들에게 있어서 다른 사람들의 소를 훔치는 것은 전혀 양심에 거리는 죄가 되지 않음을 알 수 있다(Virāta: XXViff). 빼앗긴 소를 다시 원상 회복시키는 일을 한 사람에게 많은 공덕이 간다는 것 또한 같은 이치의 소산이다. 마하바라타에서 아르주나(Arjuna)는 까우라바(Kaurava)족에게 빼앗긴 소를 회복시키는 중요한 공덕을 베푼다. 소확보는 고대사회의 발달과 함께 사회적으로 중요한 의미를 가지게 되니, 아빠스탐바(Āpastamba) 법전에서는(1.9.24.21) 브라만의 빼앗긴 소를 회복시키는 자는 베다를 학습한 바 있는 바이샤나 슈드라 혹은 브라만을 살해한 죄를 용서해 줄 수 있다고 했다. 물론 그 과정 중에 많은 의례가 뒤따름으로서 면죄되는 것이 대단히 어려운 것이 사실이지만, 소의 위치가 브라만에 버금갈 정도로 승화된 사실에 주목할 필요가 있다.

스간다 뿌라나에서는 브라만은 소를 팔아서 안되고 만약 그가 소를 팔아 돈을 챙겼다면 그는 자신의 어머니를 팔아 먹는 것과 다름이 없으며 그는 브라만이 아니고 천한 계급이라 했다(VI.167.43-44). 소가 성스러운 존재로 승화되면서 소를 죽이는 것은 두말할 것도 없고 심지어는 소를 발로 차는 것 또한 대죄로 취급되었다(*Brahmavai Purana, Praktikhanda*: 30.172). 이 시대가 되면서 소를 죽이는 죄 즉 소고기를 먹는 죄가 자신의 윤회에 큰 영향을 끼친다는 사상이 팽배하게 되었으니 맛씨야 뿌라나에는 심한 기근 중에 소를 잡아 허기진 배를 채워 후세에 짐승으로 태어나고 그렇지 않아 후세에 브라만으로 태어난 형제들의 이야기가 있어 후세에 '귀감'이 되고 있다.

소의 확보가 중요한 사회 행위로 자리잡으면서 소를 브라만에게 증여하는 것 또한 매우 중요한 종교 사회적 행위로 자리잡았다. 이 행위에는 소 그 자체를 바치는 것도 물론 포함되지만 여러가지 물질로 만든 소를 바치는 것이 크게 장려되고 있다. 사실 소 자체를 브라만에게 바치는 것은 베다시대의 유목문화가 끝나고 농경이 정착되면서 많이 감소되었다. 베다후 시대부터는 다른 물질들로 만든 소의 우상이 주요 증여 품목으로 자리잡았다. 스간다 뿌라나에 의하면(V.1.26.65-66), 힌두역 8월인 까르띠까(Kārtika)달 보름에 기(ghi)로 만든 소를, 마가(Māgha)달에는 깨로 만든 소를 그리고 바이샤카(Vaiśakha)달에는 물소를 바쳐야 하는 것으로 되어 있다. 가루다뿌라나(*Garuda Purāna*)에는 황금으로

장식된 소를 바치는 것이(II.31.4) 그리고 맞씨야뿌라나에는 아예 황금으로 만든 소를 바치는 것이 크게 장려되어 있다(277.4-7.). 이러한 현상은 베다시대 이후부터는 농경이 모든 재가 신자들에게 주산업으로 자리잡았고 그 농경에 있어서는 소가 없어서는 안 될 필요조건이 되었기 때문이다. 따라서 실제 농경민들은 소를 바쳐야 하는 종교 이데올로기로부터 떨어져 살 수도 없고 그렇다고 실생활에 반드시 있어야 하는 소를 바칠 수도 없었던 것이다. 결국 그들은 소의 형상을 만들어 브라만에게 바침으로써 그들도 종교적 편안함을 얻고 브라만도 물질적 소득을 얻게 되었다.

소복합의 사회적 의미 가운데 근대의 소와 관련된 카스트들의 사회적 운동 또한 특기할만한 사항이다. 전통적으로 소를 치는 직업의 카스트는 슈드라로 그리고 소가죽을 다루는 카스트는 불가촉천민으로서 사회에서 매우 낮게 위치해왔지만, 전통경제체제가 해체되고 자본주의경제체제가 도입되면서 그들의 사회적 지위는 상승하였다. 대표적인 예로 야다브(Yadav)와 자따브(Jatav)의 경우를 들 수 있다. 야다브는 원래 소를 사육하거나 우유를 판매하는 여러 자파들이 19세기 이후부터 새로운 경제상황 하에서 자신들의 경제력이 성장하여 대상인으로 등장하면서 새로운 카스트로 이동하여 채택한 이름이다. 그 가운데 아히르(Ahir)가 가장 주도적인 역할을 했는데 그들은 뽀잡(Panjab)과 우따르 프라데쉬 주에 있는 모든 세력들을 규합해 1924년 알라하바드(Allahabad)에서 전인도야다브 대연맹(All-India Yadav Maha Sabha)를 결성하였다. 이 모임에서 그들은 육식을 금지하고, 성사(聖絲 sacred thread)를 착용하고, 야다브라는 새로운 이름을 채택하는 등 새로운 문화개작을 결의하였고 이어 자신들을 꼬샤뜨리야로 등록하였다. 같은 해에 아그라에서 일어난 자따브 운동 또한 이와 유사한 경우이다. 이들은 원래 짜마르로서 아그라 전체인구의 1/6을 차지하고 있던 만큼 숫적으로 대형세력을 유지하고 있었으나 그 경제력의 취약성으로 인해 사회에서 최하위에 위치할 수밖에 없었으니 자본주의의 도입으로 인한 경제상황의 변화로 인해 새로운 세력으로 등장할 수 있었다. 그들은 근대 가죽 산업의 발달로 인한 국내의 무역을 통해 거대한 경제력을 확보할 수 있었고 이로 인해 꼬샤뜨리야 이름인 자따브를 채택하였다. 그들은 야다브의 경우와는 달리 계속해서 정부 센서스에 불가촉천민으로 등록하였으며 당시 정치 운동에 보다 적극적으로 참여해 독립 이후에는 정당을 창당하는 등 지역에서의 막강한 정치세력으로 활동하였다. 그들이 계속해서 불가촉천민으로 등록을 한 것은 그들의 경제력의 기반인 가죽 산업의 독점적 확보를 위해서였고 근대가 되면서 더 이상 소가죽이 갖는 오염의식이 사회적으로 강력한 영향력을 행사하지 않았기 때문이었다. 그들은 소가죽을 다루는 '오염된' 일을 할지라도 정부측으로부터 지정 카스트 할당(quota)인원을 배정받는 실질이익을 취하는 것이 유리하다고 판단한 것도 또 다른 원인이 되었다.

암소 보호와 불살생은 역사적으로 볼 때 정치와 밀접한 관련이 있다. 기원전 3세기

수백년 동안 계속되어 온 전국(戰國) 상황의 인도아대륙을 최초로 통일한 마우리아제국의 아쇼카는 제사를 금지하고 불살생을 법으로 규정하는 이른바 담마정책을 국내외에 광범위하게 펼쳤다. 이는 무엇보다도 정권기반이 약한 새로운 왕권이 사회의 가장 막강한 기득권세력인 브라만을 압박하기 위한 정책이었다. 왕은 제사를 금지함으로써 브라만의 경제적기반에 타격을 줌으로써 왕권을 강화하고자 하고 더불어 브라만교, 불교, 자이나교 등 거의 모든 종교에서 공통적으로 싹트고 있는 불살생사상을 강조함으로써 이데올로기를 통한 사회안정의 의도에서 실시한 것이었다. 뿐만 아니라 국가 차원에서 암소를 비롯한 여러가지의 가축들을 보호함으로써 사회적으로 에너지를 비축하여 국가 생산력을 확장시키고자 하는 의도도 물론 포함되었다. 아쇼카의 이 정책은 정치적으로 후세에 큰 영향력을 남기지는 못 하였으나, 사회적으로는 암소 숭배와 불살생의 풍조가 널리 형성되는데 결정적 역할을 하였다. 17세기에 마라타 세력을 이끌고 무갈제국에 대항한 쉬바지의 정책 또한 암소를 정치적 상징으로 이용한 좋은 예라 할 수 있다. 그는 암소와 브라만의 보호를 자신의 성스러운 의무로 규정함으로써 보다 폭넓은 사회적 지지를 확보하고자 했다.

‘암소 보호’는 영국통치기에 접어들면서 물레와 함께 반영독립투쟁의 상징으로 급성장하였다. 이는 인도민족주의의 급성장이라는 긍정적인 결과를 가져온 반면 힌두 전통 이데올로기에로의 회귀로 인한 종교공동체주의(Communalism)의 발생과 사회 경제력의 퇴보라는 부정적인 결과도 낳게 되었다. 독립후에는 모든 종류의 소를 죽이는 것을 반대하는 운동이 발생하게 되었다. 대표적으로 잔상(人民團 Jan Sangh)은 그들의 1954년 선언문에서 ‘소도살금지’를 정당강령으로 천명하고, 이의 관철을 위해 단식을 비롯한 많은 극우 힌두적 방법을 동원하여 강력히 투쟁하였다. 그들은 이를 계기로 힌두정통보수세력과 촌락에 거주하는 인민들로부터 많은 지지를 받았으나, 도시를 중심으로 하는 많은 중산층들로부터 비합리적이고 믿을 수 없는 정당으로 낙인찍히고 말았다. ‘암소 보호’의 정치적 이용은 결국 무슬림에 대한 세력으로서의 힌두교도의 최후의 정치적 방법의 하나로써 이용되어지고 있다.

#### 4. 소 결

인도에서 소와 그 복합이 성성(聖性)을 띠게 되고 급기야는 암소 숭배와 불살생 그리고 채식주의로 발전하게 된 것은 베다시대의 유목생활에서의 소의 사회 경제적 높은 가치에 베다후 시대의 농경 생활에서의 절대도구로서의 자리잡음이 혼합되면서 시작하였다. 베다시대에 부족민들은 소의 확보를 위해 소희생제를 성대히 치렀고, 제사가 끝난 후 도살된 소의 고기를 배불리 먹으면서 공공 집단 행위를 영위하였다. 당시에 소는 영

적으로나 육적으로나 가장 가치있는 것이었고 그런 연유로 제사에서 대량도살되었다. 이는 농경의 정착이라는 새로운 경제상황과 그로 인한 불교라는 독특한 사회현상의 발생과 더불어 변화하면서 성장하였다. 「성우 = 아힌사 = 채식주의」의 현상은 중세의 카스트 사회의 고착과 델라야 델 수 없는 관계를 맺으면서 직업 음식 축제 등 인도의 사회문화 형성에 막대한 결정인자로 작용하게 되었다.

소복합 특히 뽀짜가비야가 성물로 자리잡은 것은 비슈누 계통의 신화를 통해서 이루어졌고 이는 곧 소복합이 힌두 신화에서 구원의 한 방편으로 자리잡았음을 의미하는 것이다. 따라서 비슈누 신화와 성우숭배의 연계는 카스트체계 내의 브라만 엘리트가 사회 지배 이데올로기를 독점적으로 지배 유지하는 데 중요한 도구가 되었다.

소의 브라만에게의 증여하는 품목으로서의 형태변화를 통해 우리는 고대인도사회의 중요한 사회 경제적 변화를 알 수 있다. 소를 브라만에게 바치는 것은 베다시대의 유목 문화에서 크게 융성하다가 그 시대가 끝나고 농경이 정착되면서 많이 위축되었다. 그러나 일단 정착된 이데올로기는 임민들의 브라만에 대한 증여를 중단시키기 보다는 다른 물질(특히 농산물 혹은 농생산 도구)로의 대체를 가지고 왔다. 이는 힌두 이상주의에 의해 브라만이 사회에서의 제일계급으로 자리잡게 하는 데 큰 역할을 하였음을 보여 주는 것이다.

소복합의 신성성은 카스트사회에서의 브라만의 정(淨)의 존재로서의 최고권력을 의미할 뿐더러 불가촉천민의 부정(不淨)의 존재로서의 사회적 불구를 의미하기도 한다. 사회 구조 내에서 일정한 그룹이 부정한 직업을 행하는 것이야말로 바로 정한 직업을 유지하는 데에 반드시 필요한 조건인 것이다. 따라서 불가촉천민의 부정개념은 브라만의 정개념으로부터 따로 떼어내 생각할 수 없는 것으로 상호간에 그 존재를 강화시키는 역할을 상승시킨다. 결국 힌두 카스트구조에서의 양극단에 있으면서 실존적으로 상호 보완적인 두 개의 집단 즉 브라만과 불가촉천민의 존재는 소의 신성성과 불가분의 관련을 맺고 있다. 따라서 소복합의 신성 이미지 해체가 선행되지 않은 채 불가촉성의 사회적 철폐를 노력한다거나 브라만의 독점적 지위의 해체를 주장하는 것은 그 실효성의 관점에서 볼 때 심히 의심스러운 일일 수밖에 없다.<sup>4)</sup>

4) 이런 의미에서 볼 때 마하뜨마 간디의 불가촉민의 사회적 지위 개선과 성우 보호는 심각한 모순으로, 그것이 갖는 민족운동의 일환으로서의 상징은 일단 차치하고, 결국 사회적으로 성공할 수 없는 정책일 수밖에 없었을 것이다.



### Ⅲ. 소복합과 인도사회구조

힌두 카스트 체계(Hindu caste system)는 인도의 사회구조를 가장 잘 특징짓는다. 이 체계의 가장 중요한 속성은 개별 카스트에 속한 사람들을 위계화(hierarchy)시킨다는 데 있다. 카스트 구성원권은 출생에 의해 획득되며 한정된 집단 내부에서의 내혼(endogamy)을 통해 구성원의 재생산이 이루어진다. 일반적으로 카스트에 따른 직업은 세습적인 속성이 있으며 특히 장인(artisan) 카스트와 서비스 제공 카스트의 경우는 더욱 그렇다.

카스트(caste)라는 용어는 일반적으로 두 가지 의미의 등급 체계를 포괄하는 것으로 사용되고 있는데 '바르나'(varna)와 '자띠'(jati)가 바로 그 두 가지이다. 바르나는 브라만(Brahman), K샤트리아(Kshatriya), 바이샤(Vaishya), 슈드라(Shudra)로 구분되어 인도사회를 등급화 짓고 있고 있는데 이것은 인도사회가 정상적으로 운용되기 위한 광범위한 이론적 범주에 불과하다. 오히려 인도인의 일상적 삶의 제 관계들을 통제하고 있는 것은 자띠, 즉 하위 카스트(sub-caste)라 불리는 것이다. 따라서 자띠가 인도인의 혼인, 식사 등의 제 관계들을 통제하여 자띠에 따른 집단들의 배타성과 위계성을 유지시키고 있다.

소복합(cow complex)과 관련된 사회, 문화적 변인 즉 소고기를 포함한 육식습관, 소가죽 다루는 일, 힌두의례에 동원되는 소똥, 소의 안녕을 위한 집단의례, 우유 및 유제품을 통한 경제, 소살해로 인해 전개되는 카스트 내부적 갈등 등을 통하여 인도 사회구조가 지니는 보다 역동적인 성격을 규명하는데 본 장(章)의 목적이 있다. 소복합과 인도 사회 조직의 연구를 위한 두 곳의 현지 조사지 가운데에서 사회구조와 관련지어서는 중부 인도의 마디아 뿌라데쉬(Madhya Pradesh) 주의 차따르뿌르(Chhatarpur) 지방에 속해 있는 가테와라(Gathewara) 촌락으로부터 수집된 자료들이 주로 이용될 것이다.

#### 1. 촌락 가테와라의 인문 지리적 배경

가테와라는 행정적으로 중부 인도의 마디아 뿌라데쉬주의 차따르뿌르 지방에 속하며 그 지방 중심 소도시인 차따르뿌르와는 10 km 떨어져 있다. 차따르뿌르를 포함한 마디아 뿌라데쉬의 8개 지방과 우따르 뿌라데쉬의 4개 지방을 합하여 분델칸드(Bundelkhand)라는 하나의 문화영역이라 부르는데 이곳은 이슬람의 무갈제국과 영국식 민지시대까지 힌두 소왕국들로 구성되어 있었다. 분델칸드 영역은 라즈뿌뜨(Rajput) 카스트들의 강력한 지배성과 밀접한 연관을 지닌 독특한 역사적 배경이 있으며 라즈뿌뜨들은 오랜 세월 동안 모든 분야에서 이 지역의 핵심적 역할을 수행해 오고 있다. 힌두 소

왕국들의 왕들은 한개 또는 여러 개의 촌락들을 해당 지역에 거주하는 라즈뿌뜨 카스트에게 하사하였으며 그러한 촌락들을 자기르(*jagir*)라 명명했고 자기르의 소유자를 자기르다르(*jagirdar*)라 불렀다. 자기르다르는 자신의 영토 내에서 힌두 왕과 유사한 권한을 누렸고 힌두 대축제 때에는 왕에게 공물헌납을 그리고 전쟁시에는 군사적 지원이 의무화되어 있었다.

가테와라에는 전체 346가구가 있으며 촌락 전체의 인구는 2,366명이다. 이들은 18개의 힌두 카스트와 아디바스(*Adivas*)라 불리는 부족, 4가구의 회교도들로 구성되었다. 카스트별 가구수 및 그들의 전통적 직업을 보면 아래 <표 1>과 같다

카스트별 인구 분포를 보면 불가촉천민에 속하는 짜마르가 전체 인구의 27.77%로 가장 많고 다음으로 아히르(14.84%), 라즈뿌뜨(13.99%), 브라만(5.16%)순으로 많다. 카스트에 따라 일상 생활과 의례적 맥락에서의 촌락민들의 삶이 엄격히 구분되어 있으며 각 카스트들은 자신들의 구역(*sector*)별로 분리 거주하고 있다. 특히 불가촉천민들은 오직 자신들의 우물에서만 식수를 사용할 수 있다. 물과 음식의 주고받는 관계는 카스트간의 의례적 위계를 보여주는 준거로 흔히 사용된다. 물론 음식의 종류와 맥락에 따라 주고받는 범위가 변화하지만 일반적으로 식사 관계(*commensal relationship*)에 따라 카스트들의 위계를 구분해 보면 다음 <표 2>와 같다. <표 2>에 나타난 의례적 위계 이외에도 힌두 사회의 위계를 형성시키는 기본 원리로 듀몽(*Dumont 1980*)은 의례적인 청결과 오염(*ritualistic purity and pollution*)이란 개념의 대립으로 인한 위계의 형성을 주장한다.

듀몽에 따르면 힌두 카스트제도의 위계의 발생은 청결과 오염간의 대립으로 인한 것이며 여기서 청결은 오염보다 우월한 위계상에 있게 되며 청결한 것과 오염된 것간에는 분리되어져야 한다. 이러한 분리를 반영하고 있는 것이 곧 카스트에 따른 노동분화

<표 1> 가테와라의 카스트별 가구수 및 전통적 직업

카스트명	가구수	전통적 직업	카스트명	가구수	전통적 직업
브라만	16	사제 및 농사	깔와르	1	알콜제조
라즈뿌뜨	44	무사 및 지주	다르지	1	재봉사
바니야	1	상업	바르하이	4	목수
아히르	58	소사육	꿈하르	6	토기공
꾸르미	29	농업	폴리	14	직조공
жат치	16	채소재배	짜마르	89	피혁업
벨리	20	착유업	도비	9	세탁업
로하르	1	대장장이	바소르	14	죽세공
나이	9	이발사	아디바시	9	부족
가다리아	1	양치기	무슬림	4	팔찌장사/숨이불제조

〈표 2〉 가테와라 카스트의 의례적 위계

비불가촉천민	브라만		
	라즈뿌뜨		바 니 야
	아 히 르		꾸 르 미
	쨏 치		로 하 르
비불가촉천민	나 이		
	멜 리		가다리아
	갈와르		
	바르하이		아디바시
불가촉천민	다 르 지		무 슬 립
	짜 마 르	꼴 리	꿈 하 르
		도 비 바소르	

(division of labour)라고 듀몽은 주장한다.

전통적 직업에 따른 위계 질서의 형성에 관해 스티븐슨(Stevenson 1954)은 오염을 야기시키는 일과 관련된 직종이 낮은 등급에 위치함을 지적하고 있다. 인간과 동물의 신체에서 나오는 방출물들 예컨대 땀·타액·피·정액 등은 오염을 야기시키며 특히 죽음은 인간과 동물의 신체를 오염되게 만든다. 이러한 오염의 근원으로부터 의례적으로 청결한 상위 카스트들을 보호하기 위해 각종 불가촉천민들이 오염된 직업을 수행하고 있다고 스티븐슨은 주장한다. 소복합물 중 신성한 다섯 가지 즉 우유·기(ghi)·응유(dahi)·소똥·오줌은 살아 있는 소에 관련되어 신성하지만 일단 신성한 소가 죽을 경우 즉각 오염이 찾아온다. 죽은 소, 즉 극도로 오염된 대상을 처리할 카스트가 필요하며 일반적으로 전 인도에 걸쳐 죽은 오염된 소를 처리하는 일은 짜마르(chamar)라는 카스트의 전통적인 의례적 직업이었다. 짜마르의 죽은 소를 치우는 일은 대부분 카스트를 기반으로 행해지는 인도의 전통적인 경제·관계인 ‘자즈마니 체계(jajmani system)’에 따라 이루어진다. 소가 경제 생활에 중요한 자산인 농민 카스트와 그에게 서비스와 물품을 제공하는 카스트들 간의 지속적인 경제 관계상에서 일단 소가 사망하면 해당 농민과 단골 관계를 맺고 살아온 특정 짜마르 카스트가 자신의 동료 4~5명을 대동하여 죽은 소를 처리한다.

가테와라의 모든 짜마르들은 지난날에 죽은 짐승을 가져다 고기를 먹고 소가죽은 벗겨 가죽 구두를 만들어 시장에 내다 팔았었다. 자신의 고객인 농민 카스트 집에 혼인이 있을 경우 가죽 구두 한 켤레씩을 상납하는 의무도 있었다. 그러나 지난 20여년 전부터

차따르뿌르 지역 짜마르 카스트 의회(caste council)의 지시에 따라 죽은 소고기를 먹지 않고 있으며 전체 89가구중 약 15가구는 죽은 소를 치우는 일을 포기하여 가테와라의 지배적 카스트인 라즈뿌뜨 지주들로부터 많은 폭력을 당하였다. 지역 카스트 의회에서 죽은 소를 치우며 소고기를 금식토록 자신의 카스트 구성원에게 지시를 내린 것은 이러한 일들 자체가 자신들의 낮은 의례적 지위를 상징하는 것들이었기 때문이다. 1995년 현재 마을 내에서 소고기를 먹는 힌두들은 없으며 4가구의 무슬림은 힌두들의 눈치를 피하며 무슬림 시장에서 소고기를 구입하여 가끔 소고기를 식육하고 있다.

카스트의 전통적인 노동의 분화, 즉 전통적 직업으로 인한 오염 외에도 카스트의 의례적 위계는 식사 관습과도 관련을 맺고 있다. 불교와 자이나교의 '비폭력'의 이념을 받아들인 힌두교는 채식습관을 육식습관보다 청결한 것으로 생각한다. 더 나아가 육식습관 내에도 식육하는 대상의 종류와 그 의례적 위계간에 일종의 관련성을 보인다. 신성한 소고기(여기에는 암소, 황소, 물소 포함)를 먹는 카스트가 가장 오염된 지위에 놓이며 다음으로 돼지고기·양고기·닭고기·생선·달걀 순으로 의례적 지위는 상승된다. 이러한 식습관에 일치되게 브라만은 보통 채식을 하며 불가촉천민들은 소고기를 포함한 모든 고기를 먹으며 중간에 위치한 카스트들은 육식을 할 경우 대부분 닭고기와 양고기를 먹되 돼지고기와 소고기는 금식을 한다.

## 2. 의례적 맥락 내에서의 소복합

의례적 맥락과 세속적 맥락과의 구별은 대체로 명확하지만 인도인의 일상 생활속에서 의례적인 행위를 목격하는 일은 그렇게 어려운 것만은 아니다. 아침에 일어나 목욕을 한 후 식사를 하는 행위가 의례적 행위로 간주될 수 있듯이 많은 인도 농촌인들은 아침에 일어나 식사 전에 집에 있는 암소에게 짜빠띠 등의 음식을 먼저 제공하고 나서야 식사를 한다.

인도인들이 행하는 의례들은 크게 통과의례시(時)에 행하는 것과 연중의 정기적인 의례 및 축제들로 구별된다. 전자(前者)의 인생의 위기의례(life-crisis ritual) 즉, 탄생, 혼인, 사망이라는 의례적 맥락에는 복잡한 의례적 절차에 따라 일련의 의례가 수행된다.

인도인들에게 출산은 상서(祥瑞)로우면서 오염을 야기시키는 의례적 맥락이다. 출산시 수반되는 출혈은 오염을 유발시키기 때문에 산모와 태아는 출산 후 약 2주일간 동안 집 안에서 격리 거주하게 된다. 가테와라에서 의례적으로 가장 오염되었다고 취급되는 바소르(Basor) 카스트는 자신의 고객농민가구에 출산이 있을 경우 뱃줄을 자르는 가장 오염된 일을 수행한다. 출산 후 3일 동안 바소르 여인은 산모를 맞사지해주며 이 대가로 소액의 현금과 곡식을 받는다.

바소르의 서비스 제공이 끝나는 날 산모의 집안 여인들은 젖은 소똥 반죽을 집안 마당과 토방을 바름으로써 바소르의 오염을 제거한다. 소똥은 의례적으로 정화를 시키는 힘이 있다고 믿어지기 때문이다.

소똥 반죽으로 가옥의 토방 등 가옥내에 신성하다고 여겨지는 곳을 바르는 일은 힌두 여성들에게 빼놓을 수 없는 정규적인 작업이다. 힌두 여인들은 수없이 계속되는 연중의 례외 축제때 마다 며칠 전부터 소똥 반죽을 이용해 자신들의 토방과 앞마당을 정화시켜야 한다. 의례적 맥락 이외에도 인도여성들에게 분담된 정규적 노동 분업에는 대략 일주일에 한번 이상 가옥의 모든 방과 안뜰을 소똥 반죽으로 바르는 일이 있는데 일단 바르고 나서 건조하게 되면 마치 한국에서 방에 장판을 들이는 것과 유사한 효과가 있다. 먼지가 방바닥에 쌓이면 빗자루를 이용해 쉽게 제거시킬 수 있어 집안을 청결하게 유지할 수 있게 된다.

혼인의례에는 복잡한 의례들이 수반되는데 이 모든 의례를 행하는 장소를 정화시키고 의례 가운데 신에게 받치는 번제(燔祭) 불씨는 젖은 소똥 반죽과 건조한 소똥 케이크 연료가 각각 동원된다. 건조된 소똥 연료에 불을 붙인 후 그 속에 유지방인 기(ghi)를 뿌리며 신랑측과 신부측이 교환하는 제물들 속에는 응유가 포함되어 있다. 사망의례시에도 소복합 가운데 신성한 소똥, 기 등이 동원된다. 사망 후 시신 행렬의 선두를 가는 이발사(nai)는 사용치 않은 토기 물그릇 안에 마른 소똥 연료를 담고 그것에 불을 붙이며 화장터로 간다. 그 불씨는 화장터에 실시하는 번제의 불씨가 되며 그 번제에는 몇 개의 마른 소똥 연료가 더 동원된다. 소똥 연료에서 타오르는 연기와 불꽃에 쏟아 부는 기(ghi) 등으로 인해 연기와 기름 타는 냄새가 하늘로 향한다.

사망은 사망자의 직계종족원 모두를 오염시키며 그 오염은 대개 10일이 지나면 해제되며 사망후 13일째 되는 날에 페르미(termi)라는 의례를 지낸 후 자신과 호혜적 관계를 나누는 사람들을 초대하여 음식을 제공함으로써 사망으로 인한 오염으로 격리되었던 망자의 종족들이 사회로 다시 재통합되는 것을 상징화시킨다. 페르미 의례에는 망자의 유족이 의례를 집전하는 사제에게 의례에 사용되었던 금속 그릇류와 의복들을 선물로 제공한다. 현재는 대지주 이외에 어느 누구도 행하지 않지만 지난날에는 부유한 망자의 유족들은 페르미 의례집전시에 사제에게 송아지를 선물로 제공하였다. 망자의 영혼이 야마(Yama)신이 다스리는 죽음의 땅에 이르는 도중 수심을 알 수 없는 강물을 건너야 하는데 망자가 유족이 봉헌한 송아지의 꼬리를 잡고 그 강을 무사히 건널 수 있도록 하기 위해 브라만 사제에게 송아지가 헌납된다고 한다. 이상의 인생주기례 이외에 년중 정해진 시기에 행해지는 대부분의 의례와 축제에서 소똥 반죽은 의례가 실시될 가장 신성한 중심부를 정화시키는데 사용되어진다. 또한 모든 의례의 준비물 가운데 신에게 드리는 봉헌물 품목에 유지방인 기(ghi)는 필히 동원된다. 소똥 반죽과 함께 마른 소똥 케이크 연

료(cow-dung cake)도 빼놓을 수 없는 의례 준비물이며 이것은 신에게 드리는 번제때 불씨의 역할을 하여 이 불꽃에 기(ghi)가 부여되면 연기와 기름 타는 냄새가 하늘로 올라가며 신이 연기와 냄새를 흠향한다고 믿어진다.

연중의례에 동원되는 소복합물 가운데 소똥과의 관계를 보여주기 위해 전 인도적인 규모의 힌두 축제인 홀리(Holi)의 사례가 제시되겠다. 홀리는 봄의 축제이며 새로운 생명의 시작을 이정하는 축제이기도 하다. 또한 홀리는 계절의 변화, 즉 여름의 시작을 알리는 축제이며 동시에 새로운 해의 시작을 알리는 축제이다.

가테와라에서의 홀리 축제는 당일 새벽에 마을 산 아래에 모인 각 가구원들이 가져온 장작더미에 불을 밝힘으로써 시작된다. 홀리 축제 약 2주전부터 아낙네들이 준비한 소똥으로 만든 조그만 종모양의 바홀라 7~8개를 가지고 각 가정의 남자들은 새벽에 마을 산으로 모인다. 불붙은 장작더미에 준비해 간 바홀라를 던져 일단 불이 붙으면 2~3개를 가지고 각자 집에 돌아간다. 홀리 의례 전까지 집에 보존 중이던 불씨는 이제 묵은 것이 되며 바홀라의 불씨가 새로운 해의 불씨가 된다. 소똥 반죽으로 의례장소를 정화시킨 후 그 위에 준비된 바홀라 무더기에 하산시에 불을 붙여 귀가한 2~3개의 바홀라로써 불을 붙인다. 이 새로운 불씨에 제사를 지낸 후 가정의 아낙네는 준비한 밀가루 반죽으로 작은 짜파띠를 가족 수만큼 만들어 새로운 불꽃에 구워서 공식을 한다.

위 사례에서 보여주는 소똥의 의례동원은 대부분의 다른 정기의례에서도 찾아 볼 수 있다. 소똥으로 특정한 형상으로 만들어 동원, 전시한다거나 아니면 단순히 소똥 덩어리를 의례에 포함시키는 사례들은 인도인의 의례생활과 소복합의 한가지인 소똥이 밀접한 관련성을 지니고 있음을 보여 주고 있다.

힌두 의례에는 개인이 가정에서 행하는 개별의례와 촌락전체 또는 일부 카스트들이 집단적으로 행하는 촌락공동의례들이 있다. 레드필드(Redfield 1941)의 이론을 따르는 메리어트(Marriott 1955)와 싱어(Singer 1977) 등은 한 사회의 문화를 대전통과 소전통으로 구분하고 전자의 특징을 전체 사회적이며 엘리트층들이 지니고 있는 세련되며 합리적인 것으로 반면에 후자를 지역적(localized)이며 민중들이 지니고 있으며 미신적인 속성이 있는 것으로 규정하고 있다.

일반적으로 브라만 등의 상층 카스트들은 베다의 종교적 전통이라는 인도의 대전통을 따르며 소위 재생(再生 twice-born) 카스트에 속하지 못한 슈드라와 불가촉천민들도 비록 홀리, 더세라(Dushahra) 및 디빠왈리(Deepavali)와 같은 범인도적인 성격의 의례를 따르지만 지방적인 의례에 더 밀접히 관계하고 있다고 간주되어 왔다. 그러나 이러한 이분법적 구분으로는 해당 지역의 문화적 역동성을 파악할 수 없음이 대전통과 소전통의 밀접한 상호작용관계를 제시함으로써 규명되었다(Marriott 1955; Singer 1977).

현재 연구자인 가테와라에서는 범인도적 수준의 의례 및 축제 외에도 디완사합(Diwan

Sahab), 바르람데브(Barram Dev), 곤드바바(Gond Baba), 구왈바바(Guwal Baba) 등의 지방적인 제 신들을 숭배하는 의례들이 활발하게 수행되고 있으며 더구나 슈드라 등 하층 카스트들 뿐 아니라 다수의 상층 카스트들도 이러한 의례에 참여하고 있다. 이러한 지역 수준의 의례들 가운데 소복합과 밀접히 관계를 맺고 있는 것은 구왈바바 의례이지만 다완사합 의례에서도 가정의 가축 특히 소가 병들었다든지 우유를 주지 않거나 사마이 잿을 경우 구왈바바와 다완사합에게 상황의 심각함을 고하고 치유방법을 자문한다.

가테와라 촌락 뿐 아니라 전체 인도에 현재는 야다브(Yadav)라고 알려진 민족적(ethnic) 범주에는 소의 사육, 우유 배달업, 유제품업등을 자신들의 전통적 직업으로 여기는 아히르(Ahir) 카스트, 고알라스(Goalas) 및 사드고빠(Sadgopa) 카스트들이 포함된다. 일반적으로 북부인도에서는 아히르라는 이름의 카스트가 전통적으로 소를 키우는 일을 하였으나 이제는 카스트를 불문하고 대부분의 농민 카스트들이 소를 사육하여 우유를 생산한다. 그러나 가테와라에는 아히르와 꾸르미에게 암소, 물소가 가장 많으며 이들은 우유생산으로 높은 현금수익을 낸다.

가테와라에서는 힌두력으로 아사르(Asar, 6~7월)의 4일째 되는 날 밤에 구왈바바(Guwal Baba)의례를 행한다. 그러나 반드시 정해진 날에 의례가 실시된 경우는 드물며 우기가 끝나고 촌락 내의 가축의 사망이 늘어나고 병든 소가 증가하게 되면 자연스레 구왈바바 의례의 필요성이 여론화되어 의례를 준비·실시한다. 구왈바바는 가축을 지켜 주는 신으로써 지금까지 이 신은 한 명의 정해진 아히르 카스트 구성원에게만 현현한다고 믿어지고 있으며 신들린 해당 아히르 역시 그에게만 구왈바바가 내려온다고 주장한다. 이 의례의 준비위원회의 대부분은 아히르 카스트들로 구성되어 있으며 의례에 참여하는 카스트들은 아히르, 꾸르미(농사일), 까치(채소일) 등 대부분의 슈드라 카스트와 일부 불가촉천민이며 소수의 브라만이 참여했으나 그들은 모두 젊은 세대들이다. 이 의례의 실시 장소는 마을 산 아래에 위치한 구왈바바 사당이며 준비물에는 마른 소똥, 우유, 기(ghi) 등이 포함되어 있다.

의례가 시작되면 마른 소똥에 불을 지피고 그곳에 기(ghi)를 부어 연기와 기 냄새로써 신을 초대한다. 또한 “구왈바바가 승리하리라!”라는 구호를 외친다. 여러 종류의 신을 초대하는 방법을 동원하여 일단 구왈바바가 정해진 아히르를 통해 현현되면 참석한 사람들이 차례로 자신의 가축, 특히 소가 처해 있는 어려움을 구왈바바에게 고하며 그 치유방법에 대해 자문을 구한다. 신들린 아히르는 변화된 목소리와 몸부림을 치며 구왈바바의 이름으로 해결방법을 제공해 주는데 예컨대 모 월 모일에 특정장소에 닭 한 마리를 특정 방향으로 방출시키면 구왈바바가 자문을 구하는 집의 가축의 안녕을 돌볼 것이라는 등의 해결방법을 알려준다.

분텔칸드 영역에서의 구왈바바 의례와 의례 절차나 형태 면에서는 다소 다르지만 촌

락의 가축 특히 소의 안녕을 기원하는 지방적인 의례들은 어느 곳이나 발견될 수 있다. 예컨대 우따르 뿌라데쉬의 멘뿌리(Mainpuri) 지방에서는 촌락전체가구들로부터 기금을 모아 의례를 실시한 후 전체 가구의 가축 위에 의례시 사용했던 향불을 쏘인 후 향불이 담긴 그릇을 해당 마을과 경계를 이루고 있는 인접 마을에 버림으로써 자신 마을의 가축에 있을 수도 있는 모든 불길함을 다른 마을에 전이시킨다는 의미를 상징화하는 의례를 행하고 있다.

구왈바바 의례와 같이 지방수준의 의례들이 시간이 지남에 따라 범 인도적인 수준의 의례로 승화되는 소위 소전통이 대전통화되는 보편화(universalization)라는 개념이 있다. 또한 보편화와는 반대로 대전통적인 문화현상이 각 지방의 수준으로 전파되면서 본래의 대전통적인 것과는 다소 성격이 다르게 각 지방마다 다양한 모습의 문화 현상, 즉 소전통화되는 현상이 있는데 매리어트(1955)는 이것을 편협화(parochialization)라고 명명하였다.

소복합과 관련된 편협화 현상의 한가지 사례를 통하여 소위 대전통과 소전통간의 밀접한 상호작용을 제시함으로써 소에 관련된 의례들이 가데와라 촌락 뿐 아니라 의례적 절차상에 다소 차이가 있을지라도 전 인도촌락에서 행하여지고 있음을 알 수 있다. 인도, 특히 북부인도의 많은 촌락에서는 고바르단(Govardhan) 의례가 행해지고 있다. 이 의례는 특히 농촌인들에게 보다 잘 알려져 있는데 이 의례가 있는 날 집집마다 집안 마당에 소똥을 쌓아 조그만 더미를 만들어 그것에 옥수수 등으로 장식을 하기도 한다. 이 소똥 더미는 끄리슈나 신과 관련된 언덕을 상징하는데 촌락민들은 이 소똥 더미에 의례를 지낸다. 매리어트(1955)에 따르면 고바르단 의례는 끄리슈나 신과 같이 '암소를 소유한자에 대한 의례'라는 고바르단(go-varadhan)의례가 편협화 현상을 거치면서 문자적인 의미상 '소똥재산(cowdung wealth)'이라는 뜻인 고바르단(govar-dhan)의례로 변화되어 자신 집안의 재산을 늘이기 위해 의례를 행하는 것으로 정착되어 실행되고 있다.

소와 관련된 이상의 다양한 제 의례들 외에도 특히 암소는 촌락민들의 숭배대상이 되어 한 해의 새 곡식이 수확되면 가장 먼저 집안의 암소에게 봉헌드린다든지 매일 가족들의 아침 식사 전에 가장 먼저 암소에게 음식을 올리는 행위들은 힌두인의 일상적 삶속에서 암소에 관련된 종교적 신앙이 존재함을 분명하게 보여주고 있다.

### 3. 경제적 맥락에서의 소복합

앞에서 본 바와 같은 카스트에 따른 전통적 직업을 수행하면서 농민 카스트와 장인 카스트 및 서비스 제공 카스트간에 세습적인 경제교환 관계를 자즈마니체계라 정의하였다. 또한 이 체계 내에서 농민들이 보유하고 있는 소가 죽었을 때 처리하는 카스트인 짜



마르 카스트와 농민들간의 관계에 대해서도 잠시 언급한 바 있다. 일부 짜마르 카스트가 죽은 소를 처리하는 일을 포기하였지만 분델칸드 영역의 대부분 짜마르들은 여전히 이 일을 계속하고 있다. 일단 소가 죽으면 마을 산 아래에서 소가죽을 벗기고 남은 살과 뼈는 마을 어귀에 놔두게 되는데 순식간에 독수리나 까마귀떼들이 청소를 한다. 죽은 짐승에서 나온 다듬지 않은 소가죽으로 현재 가죽 구두를 제조하는 짜마르는 가테와라에는 한 가구의 짜마르도 없으며, 대부분 이 소가죽은 장날에 약 150 Rs 정도에 팔리게 된다. 다듬지 않은 소가죽은 가죽 공장에 모아지며 그곳에서 가죽 제품을 만들 수 있는 상태로 처리된다.

카스트 기반으로 운영되는 자즈마니체제 이외에 인도농촌경제의 대부분은 토지를 매개로 농업 생산관계에 따라 수행된다. 조사지인 가테와라의 한해의 농사일은 배삭(Baesak) 즉 4월과 5월 사이에 걸쳐 있는 아르띠(Artik) 의례를 수행함으로써 시작된다. 띠틈(Tikka)라는 상서로운 표시를 한해 동안 쟁기질할 사람, 황소 및 기타 농기구에 행하는 의례이다. 지주는 새해 일년 동안의 소작료나 임금을 자신의 소작인과 전업농업 임노동자와 흥정하여 새롭게 체결하게 된다.

농민에게 있어서 가장 중요한 자산은 토지이지만 농지를 쟁기질할 황소 역시 매우 중요하다. 최근 10여년 전부터 트랙터와 같은 농경기계들이 농촌에 보급되기 시작하지만 현재까지도 인도농촌에 있어서 농토경작을 위해 소의 중요성은 강조되어야 한다. 농민에게 황소의 보유 유무는 그가 지주와 맺을 수 있는 생산관계의 성격을 결정한다. 예컨대 자신의 황소가 있는 경우, 그는 지주와 분익소작농(share-cropper)으로 생산관계에 들어갈 수 있으며 배당 받는 곡식의 양은 곡물의 종류 및 다른 종류의 농사자본의 투자여부에 따라 결정된다. 지주가 토지와 종자를 제공하고 분익소작농이 자신의 노동력, 황소와 기타 농기구를 제공하면 후자는 전체 생산량의 1/4을 받는 형식이 일반적이다.

농사에서 황소가 중요하듯이 암소와 특히 암물소(buffalo)의 보유수는 촌락인들의 경제 생활에 커다란 영향을 준다. 전통적으로 아히르가 소사육 및 우유배달업에 종사하였으나 현재는 대다수의 농가가 소를 보유하여 사육하고 있다. 마을 전체에서 19명의 우유장사가 촌락의 인근 소도시인 차따르뿌르에 매일 우유를 배달하고 있다. 이들 중 15명을 아히르 카스트이며 3명의 라즈뿌뜨와 한 명의 꾸르미 카스트도 우유배달업에 종사하고 있다. 우유배달업으로 인해 최근 약 15년 이래 아히르 카스트들의 경제 상황은 급속히 진보되어 가고 있다.

가테와라 전체 인구의 14.84%를 점하고 있어 불가촉천민인 짜마르 다음으로 인적 자원이 풍부한 아히르 카스트는 우유배달업으로 인해 현금동원능력 면에서는 촌락에서 가장 뛰어나다. 우유 배달에서 번 현금을 토지 구매하는 일에 투자하는 것보다 대부분의 아히르들은 흙집을 벽돌집으로 개조하는 일에 투자하는 경향이 있다. 마을 전체 약 60여

가구의 벽돌집 가운데 16가구가 아히르의 것으로 전체중 상당 부분을 차지하고 있으며 2층 벽돌집을 보유한 3명의 아히르는 스스로를 ‘바레 아드미(영향력 있는 사람)’라 여기고 있다.

바레 아드미, ‘카떼-빠떼 아드미(보통 수준의 사람)’, ‘가리브 아드미(가난하고 힘없는 사람)’라는 범주로 촌락민들을 구분 짓는 것은 대부분이 경제적인 지위를 토대로 하고 있는데 이것은 촌락민들의 가옥, 음식 및 의복 등으로 표명되는 삶의 방식(life style)과 밀접한 관계가 있다. 앞서 언급했듯이 지난날 단순한 소치기 카스트였던 아히르 카스트가 우유배달업 및 발달된 유제품의 상품화로 인해 현금능력이 갖추어졌으며 이들은 이를 토대로 자신의 카스트의 영향력을 드러내기 위해 웅장한 벽돌 가옥을 짓는다는지, 소도시나 읍내에 거주하고 있는 사람들의 삶의 스타일을 촌락 내에서 모방하는 현상들이 두드러진다. 예컨대 그 동안 림브(limb)나무 가지로 양치질했던 것을 칫솔과 치약을 이용한다거나 텔레비존이나 녹음기를 구입하여 여가시간 활용방식을 변화시키려고 하고 있다.

음식섭취 역시 촌락민들의 경제적 지위를 간접적으로 보여주는 지표가 된다. 건강을 유지하는데 효과가 있다고 알려져 있는 우유, 기(ghi), 응유의 섭취량은 집안의 경제적 여유를 보여 준다. 대부분의 하층 카스트와 가난한 상층 카스트들에게는 우유를 제공할 수 있는 암소와 물소가 전혀 없거나 극소수의 가축만이 있기 때문에 인도인들이 즐겨 마시는 우유차(milk tea)조차 즐길 수 없다. 또한 일부 부유한 상층 카스트 가운데서도 당장의 현금동원능력이나 우유를 제공할 수 있는 가축이 많지 않은 경우에는 음식에 기(ghi)를 충분히 발라먹을 수 없으며 응유 역시 마찬가지이다.

우유배달업에 종사하는 촌락민의 대부분인 아히르 카스트들은 매일 소도시인 차따르뿌르의 자신의 고객들에게 우유를 제공하기 때문에 그들은 외부에 있는 영향력 있는 사람들, 즉 경찰, 행정공무원 및 거대상인들과 안면관계를 형성하고 있다. 이들은 영향력 있는 이러한 외부인의 도움이 필요한 촌락민들을 외부인과 연결시켜 주는 소개꾼의 역할을 수행하면서 촌락 내에서의 자신의 영향력을 강화시키고 있다.

#### 4. 정치적 맥락과 소복합

인도촌락수준의 집단역동학(group dynamics) 또는 파벌주의(factionalism)에 관한 대부분의 연구는 상이한 카스트간(inter-caste)의 관계만을 강조하였다. 즉 해당 촌락 내에서 지배적 카스트가 파벌의 리더가 되고 그를 따르는 기타 카스트들이 하나의 파벌(faction)로 조직되어 적대적인 파벌과 촌락수준의 정치적 권력의 장악을 위해 상호 반목, 갈등하는 측면에만 주목하였다. 한편 동일 촌락 내의 단일 카스트(또는 하위 카스트 sub-caste)

내의 구성원들의 관계는 갈등보다 일치, 화합의 측면만이 강조된 것도 사실이다. 그러나 다양한 부계 혈통 집단들로 구성된 한계 또는 그 이상의 부계 씨족들, 그리고 이들로 구성된 하나의 카스트 내부에는 상호 갈등의 결과로 형성된 소규모의 분절(segment) 또는 집단(group)이 존재하는 것이 보편적인 상황이다.

또한 이 분절 또는 집단의 소속원은 특정한 사회적 갈등 상황 예컨대 청결과 오염(purity and pollution), 사회적 지위의 경쟁을 둘러싼 사회 의례적 상황에 따라 역동적으로 그 멤버십을 변경한다(Kim 1994). 가테와라 촌락에서는 브라만, 라즈뿌뜨, 아히르, 꾸르미등 대부분의 카스트들 내부에서 단일 카스트 내부간 갈등이 명백하게 나타나고 있으나 본 글에서는 소의 살해, 즉 가우하띠야(gau hatya)라는 일련의 우연한 사건이 감춰져 있던 내부적 갈등이 표면화될 수 있는 기회를 제공하고 있음을 보여준다. 본 글은 라즈뿌뜨 카스트에서 가우 하띠야가 일어나 그 사건으로 인한 카스트 내부적 갈등의 표면화를 예시하겠다.

힌두들에게 소 살해, 특히 암소 살해는 대죄에 속하며 살해한자의 모든 직계종족구성원은 오염 상태에 처하게 된다. 살해자는 먼저 강가에 가서 정화욕(淨化浴)을 한 후 마을 어귀에 도착하지만 마을 내부로 들어 올 수는 없다. 밤에 살해자의 뿌라자(praja) 예컨대 불가촉천민의 바소르·짜마르·도비·풀리·꿈하르와 비(非)불가촉천민인 나이·바르하이·로하르들이 자신의 집에서 각자 찬나(channa)라는 콩을 가지고 자신의 마을과 인접마을의 경제지역으로 소살해자를 데리고 가서 오염제거 의례를 행한다. 뿌라자 손으로 불에 볶은 찬나콩을 살해자에게 주면 그는 받아먹어야 한다. 즉 불가촉천민의 손으로 만든 음식을 받아먹음으로써 그는 스스로가 그들보다 훨씬 오염된 상태임을 상징적으로 나타낸다.

바소르가 자신이 키우는 돼지 새끼의 몸통에 동전 몇 닢을 묶어 소 살해자에게 주면 소 살해자는 그 돼지 새끼가 자신의 마을을 벗어나 다른 마을로 달아나도록 쫓는 일을 해야 한다. 이 돼지 새끼는 소 살해로 발생한 오염의 일부를 안고 다른 마을로 쫓겨나는 것이다. 이 의례가 끝나면 소살해자는 마을 내부로 들어와 우기가 끝나기 전까지는 보통의 일상적 삶을 영위한다. 이 기간 동안 소 살해자의 모든 종족구성원은 다른 사람의 물건에 손을 대지 말아야 하며 혼인식등 다른 집단의 상서로운 의례적 맥락으로부터 배제될 뿐 아니라 자신들의 구성원의 어느 누구도 혼인식을 거행할 수 없다.

우기가 끝나 쏟아졌던 비들이 오염의 일부를 걷어 간 다음 비로소 소 살해자는 마하 브라만(Maha Brahman)을 초대하며 그는 소살해자 집안의 짜빠띠 등의 소위 짫짜음을 받아 먹는다. 이는 오염의 일부가 마하 브라만에게 전이됨을 의미하며 마하 브라만은 이의 대가로 의례적 선물을 (대개 현금으로) 받는다. 이 후 소살해자 집안의 까짜음을 자신의 집안 식구들과 이들의 일을 수행하는 자즈마니 체계내의 까민(또는 뿌라자라 부

름)들이 받아먹는다. 다음날은 뿌리(puri)와 같은 소위 빵까 음식을 마하브라만과 까민 그리고 자신의 종족구성원이 공식 한다.

다음으로 소 살해자가 행해야 할 것은 소위 똥사(tulsa)혼인인데 소 살해자는 인근마을에 있는 사원의 사제와 교섭하여 그 사원의 신과 소살해자의 똥사라는 나무와의 혼인을 거행해야 한다. 이 혼인은 인간들의 정규혼인과 동일한 절차를 수행하기에 상당히 많은 경비가 지출된다. 즉 똥사는 신부이며 인근마을사원의 신은 신랑이 되는 셈이다. 이 혼인식이 끝나서야 비로소 소 살해 종족은 오염으로부터 해제될 수 있으며, 자신들의 상스러운 일들을 거행할 수 있다. 이상의 여러 절차가 시사하듯 소살해는 자신들의 의례적 지위의 하락은 물론 경제적 지출도 수반된다.

가테와라의 라즈뿌뜨 카스트는 뻗띠(patti)라는 세계의 지역적인 부계혈통의 하위종족 분절로 나뉘어져 있으며 이 세 종족분절 가운데 세번째 종족분절인 난니뻗띠(nanni patti)의 내부적 갈등으로 인한 집단 역동 현상을 야기시킨 원인 가운데 한가지가 '소살해'로 인한 것이었다. 난니뻗띠 라즈뿌뜨는 5개의 빠리바르(parivar) 즉 확대가족으로 구성되어 있다. 편의상 확대가족 1, 2, 3, 4, 5로 명기하기로 한다. 카스트 내부에서의 갈등은 칸뻗(khan-pan, 먹고 마시는 관계) 또는 바이반드(bhai bandh, 형제애)가 단절되었다는 말로 표현된다.

난니뻗띠 라즈뿌뜨에서 가장 먼저 발생한 바이반드의 단절은 확대가족에 속하는 삼형제(A-1, A-2, A-3) 가운데 A-1과 A-3과 나머지 모든 난니뻗띠 사이에서 일어났다. 사실 확대가족 1에 속하는 삼형제의 아버지 A는 라즈뿌뜨 여인이 아닌 마을의 브라만 여자를 아내로 취한 바 있다. 이러한 아버지의 비공식적 결합(informal union)으로 인해 세 아들은 자신들의 카스트로부터 배우자를 구하기 어려워 A-1과 A-3는 브라만 여인과 그리고 A-2는 슈드라에 속하는 마을의 디마르(dhimar 물깁는 카스트)와 동거를 시작했다. 이러한 삼형제를 나머지 난니뻗띠 라즈뿌뜨들은 정상적으로 취급치 않고 자신들보다 의례적 지위면에서 낮은 신분으로 대하였다. 이러한 푸대접을 A-1과 A-3는 참지 못한 나머지 난니뻗띠와 결별했으나 A-2는 디마르 카스트인 자신의 부인이 제공하는 음식을 먹지 않고 본인 손으로 만들어 먹는다는 조건으로 난니뻗띠에서 받아 주었다.

난니뻗띠에서 가장 영향력이 강한 확대가족 2와 5는 확대가족 3에 속하는 구성원이 까치카스트에 속하는 여인과 동거한다는 근거로 확대가족 3을 난니뻗띠로부터 전격 추방시켰다. 그리하여 당시까지 난니뻗띠 라즈뿌뜨집단에는 세계의 소집단이 형성되었다. 즉 확대가족 1의 A-1과 A-3, 확대가족 3, 그리고 나머지 난니뻗띠 전체가 바로 세계의 소집단이다. 그후 확대가족 4와 5의 아낙네들간의 사소한 문제로 싸움이 벌어져 결국 두 확대가족 전체의 불화로 싸움의 규모가 확대되었다. 싸움이 있었던 그 해에 확대가족 5에서 있었던 결혼식에 확대가족 5는 단지 확대가족 2 그리고 확대가족 1에 속하는 A-2

만을 초대하였고 나머지 난니빠띠 사람들을 초대치 않았다. 그러나 확대가족 1에 속하는 A-1과 A-3가 마을의 비공식 지도자들을 불러 그들 앞에서 자신들과 난니빠띠간의 '형제애'의 단절을 문서화했던 것과는 달리 확대가족 3과 4는 이러한 절차를 아직 거치지 않았으나 실제상으로는 다른 난니빠띠와는 형제애를 단절한 상태였다. 그후 확대가족 3의 가장은 자신의 아들의 혼인식이 다가오자 어떤 카스트인가 신분이 불확실하다고 난니빠띠로부터 배척받았던 자신의 부인을 아들 혼인식에 참석시키지 않는다는 조건으로 난니빠띠의 주요 집단, 즉 확대가족 2, 5, 그리고 확대가족 1의 A-2를 혼인식에 초대함으로써 확대가족 3은 다시 난니빠띠의 주요집단에 재통합될 수 있었다. 이러한 주요집단에 속하는 멤버들은 그 이후에 거행된 확대가족 2의 딸 혼인식때 거듭 확인되었다. 즉 확대가족 2는 딸 혼인식에 확대가족 3, 5 그리고 확대가족 A-2를 초대하여 모두 메르 끼 뿌자(*mer ki puja*: 혼인 의례 절차 가운데 자신 씨족의 여신에게 올리는 숭배 의례)를 함께 수행하였다. 그리하여 최초로 형제애를 공식적으로 단절한 확대가족 1에 속하는 A-1과 A-3을 제외하더라도 확대가족 4 역시 확대가족 2의 혼인식에 초대받지 못함으로써 난니빠띠 라즈뿌뜨 집단에서 배척을 받았음이 상징화되었다. 확대가족 2의 혼인식이 있었던 동일한 해에 확대가족 2의 남성 구성원이 실수로 새로 구입한 황소를 죽이게 되어 이로 인해 난니빠띠 라즈뿌뜨 전체종족원은 의례적인 오염 상태가 되어 마을로부터 사회적 고통을 당하게 된다. 그러나 공식적으로 형제애와 '칸빠'를 단절한 A-1과 A-3과는 달리 확대가족 4는 비록 난니빠띠 주 집단과 단절을 공식화하지 못했지만 지난 확대가족 2의 혼인식때 초대받지 않아 그들과 함께 메르 끼 뿌자를 지내지 않았었다. 그는 이러한 사실을 근거로 자신은 확대가족 2의 구성원의 소살해로 인한 오염의 범위밖에 있다고 주장하고 나섰다. 따라서 확대가족 4는 즉각 촌락 의회를 소집하여 난니빠띠의 주요 집단과의 형제애 단절을 공식화하였다.

이러한 라즈뿌뜨 난니빠띠 내부에서 지니고 있었던 갈등은 빠띠가 직면한 심각한 의례적 지위를 위협하는 위기, 즉 소살해를 기회로 집단 내부적 불화가 표면화되는 특징을 보인다. 라즈뿌뜨의 사례 뿐 아니라 가테와라 촌락의 거의 모든 카스트들 내부에는 소규모 집단이 있으며 이러한 단일 카스트 내부의 소집단 형성과 그 역동성 즉 구성원의 이동을 통한 융합과 분열(*fusion and fission*)을 결정짓는 요인들에는 종족집단 구성원들 내부에서 토지의 상속을 둘러싼 분쟁과 같은 세속적인 이유 외에도 다양한 사회 의례적인 원인들이 있다. 즉 소위 재생 카스트라는 브라만, 꼬샤뜨리야, 바이샤의 형제연혼(*levirate*)의 실시, 소 살해, 카스트 규범의 위반, 상이한 카스트간의 동거, 오염등 사회 — 의례적으로 격리된 사람과의 식사등 대부분 원인들이 사회 — 의례적인 상황과 밀접히 관계되어 있다.

## 5. 소 결

인도 사회구조의 특징을 보여주는 카스트체계는 위계와 배타성을 그 속성으로 하고 있다. 흔히 브라만을 최상에 그리고 불가촉천민을 최하로 자리매김하는 인도 사회의 위계화의 근저를 이루는 원리는 의례적인 청결과 오염의 대립이었다. 카스트 위계를 뒷받침해 주는 이데올로기들 예컨대 다르마(dharma)나 까르마(karma) 이외에도 각 계층들의 삶의 유형들은 힌두 사회체계와 밀접한 관련성을 맺고 있다. 예컨대 불가촉천민인 짜마르가 오염되었음을 상징화 해주는 죽은 소치리, 그들의 소육식습관, 소가죽치리 등은 소복합물과 사회조직의 위계화와 상호 관련됨을 보여준다.

이 밖에도 힌두의 가내의례, 통과의례 및 연중정기의례 등에 정화제로 동원되는 소똥 반죽과 신에게 드리는 번제에 필수적인 기(ghi)·응유·마른 소똥케의 등도 소복합물들이 의례와의 관련성을 지니고 있음을 보여준다.

자즈마니체계와 같은 전통경제양식은 촌락의 직업기회의 확대, 현금경제와 근대행정체계의 촌락으로의 도입 등으로 점차 촌락수준에서 사라져 가고 있다. 이러한 변화와 함께 인도농촌부문에 자본주의적 경영농도 등장하고 있다. 새롭게 변화된 경제사회구조를 자신들에게 유리하게 이용하고 있는 카스트들은 의례적 지위 면에서 대체로 높지 않은 전통적으로 농업에 종사해 온 자뜨(jat), 인도전역에 분포되어 있는 소치는 집단들 예컨대 북부 인도의 아히르(Ahir), 벵갈(Bengal)과 오리사(Orissa)주의 고알라스(Goalas)와 사드고빠(Sadgopa)들은 민족집단(ethnic gro U.P.)인 야다브(Yadav)라는 이름으로 결집한 후진계급(backward class)들이다. 가테와라의 아히르들과 같이 지난날 소치기 카스트였던 그들은 우유배달업 및 유제품(버터, 치즈 등)의 시장판매를 통해 경제적 부를 축적하여 자신들의 카스트적 지위의 향상을 꾀하고 있다.

또한 소에 부여하는 인도인들의 사회·의례적 의미는 단일 카스트 내부의 결속과 화해를 약화시키면서 집단구성원의 융화와 분열이라는 역동성을 보여준다. 가테와라의 라즈뿌트 카스트 내부의 집단 역동성도 '소살해'로 인해 야기된 집단의 지위하락과 공동체로부터의 추방을 둘러싸고 전개되었다.

소복합 자체가 인도사회구조를 결정짓는다고보다 다양한 소복합은 인도의 사회체계를 구성하고 있는 여러 요인들 즉, 정치·경제·의례들과 상호 밀접한 관련성을 맺고 있음이 강조되어야 한다.

#### Ⅳ. 소복합과 에너지체계

해리스(Harris 1975)는 인도에 무익하고 비경제적인 수많은 잉여가축 예컨대 소들이 있는 것을 비합리적인 힌두교의 '암소숭배'라는 교리로 말미암은 것이라는 주장에 반박하고 나섰다. 즉 인도에서 인간과 소들간의 관계는 힌두교라는 종교적 교리의 영향으로 기인된 것이라는 지금까지의 주장은 크게 잘못된 것이라는 것이 해리스의 입장이다. 그는 인도의 소복합이 지니는 견인력(牽引力), 우유·소똥·소고기·소가죽 생산 등과 같은 긍정적(또는 적응적)으로 기능 하는 제 특징이 지금까지 상대적으로 관심을 받아오지 못했다고 주장한다. 일반적으로 가축자원은 인간의 생존과 부의 축적에 손상을 끼치지 않는 방식으로 이용되어 왔는데 이는 인간과 가축 특히 소와의 관계가 경쟁적이었다기보다는 상호공생적인 성격이었음을 보여준다는 것이 해리스의 주요 논지이다. 따라서 해리스에 있어서 소살해금지나 소고기금지이라는 금기를 엄수하는 정도는 아힌사 즉 비폭력이라는 종교적인 이데올로기 때문이라기 보다는 생태적인 압박이 지닌 힘때문인 것으로 해석된다(Harris 1966).

본 장은 인도의 암소숭배에 관한 해리스와 다른 학자들(Simmons 1979; Dandekar 1964; Misra 1973) 간에 있어왔던 해묵은 논쟁에 끼여들고자 하는데에 그 목적이 있지 않다. 해리스의 인도 소에 대한 생태학적 논의의 일부에는 재고해 보아야 하는 점들이 있다. 해리스가 주장하는 소의 생태학적 유용성의 여러 양상들 예컨대 최하층민인 불가촉천민의 대부분에게 중요한 단백질 공급원이 도살장에서 공급되는 소고기라는 그의 주장은 소위 산스크리트화(Sanskritization)(Srinivas 1969)라 불리는 근대인도사회의 변화과정의 일면을 해리스가 파악하지 못한 결과라 볼 수 있다. 자신들의 낮은 의례적 지위를 상승시켜 보려는 많은 불가촉천민 집단들이 소고기 육식으로부터 유래되는 의례적 오염으로부터 벗어나기 위해 소고기를 먹지 않는 사회적 현상이 근대 이래 인도사회변화의 중요한 측면임에 주목해야 한다.

또한 해리스가 인도와 같은 열악한 농업생산 환경에서 견인력을 제공하는 근원으로서 황소의 중요성과 황소를 낳는 공장인 암소의 중요성을 더욱 강조하고 있는데, 물론 쟁기 끝이로써의 황소의 중요성은 현재의 인도 농촌현실을 이해하는데 여전히 중요하다. 그러나 근대 이래 인도 농촌에도 트랙터가 점차적으로 보급되고 있음을 간과해서는 안된다. 예컨대 가테와라 촌락에는 7대의 트랙터가 있으며 상당수의 자영농과 대농들은 경작을 위해 자신의 트랙터나 또는 시간제로 타인의 트랙터를 대여하여 경작하고 있다. 따라서 쟁기질용 황소를 1마리만을 보유하고 있는 농가들은 다른 한 마리를 구입하여 황소를 이용하여 쟁기질 하기 보다는 오히려 보유하고 있는 황소 1마리를 팔고 대신 많은 우유를 제공하는 물소를 구입하며 마을 내의 타인의 트랙터를 대여하여 농토를 경작하고 있다.

해리스가 주장하는 인도 소의 쟁기끌이 · 연료공급 · 비료제공 · 우유공급 · 가죽공급 등의 용도로서 소가 차지하는 인도사회의 생태학적, 경제적 중요성에 일단 동의하더라도 이러한 용도를 만족시켜주기 위해 인도 소가 소비하는 비용의 해리스식 계산에는 쉽게 동의할 수 없는 측면이 있다. 해리스에 따르면 인도 소에게는 별도의 사료비용이 들지 않고 대부분의 소의 먹이가 사람이 먹지 못하는 쓰레기에 불과하기 때문에 인도에 있어서 인간과 소는 식량문제로 결코 경쟁관계에 놓여 있지 않다고 주장한다. 그러나 푸른 초목이 풍부한 계절을 제외하면 소에게 제공할 용도의 풀을 겨울철 농지에 재배해야 한다. 헤스톤(Heston 1971)에 따르면 당시 전 인도의 경작된 농지의 약 5%가 소에게 먹일 풀을 재배하는데 할당되었음을 알 수 있다.

해리스가 관찰한 떠돌이 가축들은 읍내와 도시에 몰려 있으며 이들 떠돌이 가축들은 노상의 음식물이나 야채류의 찌꺼기를 소비한다. 그러나 한가롭게 도시에 떠돌아 다니는 가축 외에 대부분의 인도농촌지역의 농가에 위협적인 집단 떠돌이 소떼의 농가에 대한 치해는 결코 해리스식의 계산으로써 이해될 수 없다. 대부분의 농가들은 농지위에 곡류의 푸른 잎이 올라온 무렵부터 야간의 위협적인 떠돌이 소떼로부터 자신의 곡식을 지키기 위해 많은 노동력을 빼앗겨야 한다. 뿐만 아니라 한 번이라도 소떼들이 곡물이 서있는 농지를 지나가기라도 하면 그로 인해 입게되는 피해는 이루 말할 수 없이 크다. 사실 소살해 금지라는 이데올로기적 장치와 소로 인해 입게되는 물질적 피해 사이에서 대부분의 농민들은 큰 딜레마를 겪게 된다. 그러므로 식량을 두고 인간과 소와의 관계가 공생적이라는 해리스의 주장에는 재고해 보아야 할 여러 가지 면들이 있음을 알 수 있다.

소살해 금지와 승배에 대한 이러한 다양한 해석에도 불구하고 인도인들의 일상생활 속에서 소가 지니는 생태학적 유용성 가운데 가장 다른 의견이 적고, 분명하게 드러나는 소복합의 일면은 소똥이 지니는 인도 사회의 에너지체계, 즉 연료공급원 및 비료제공과의 관련성이라고 말할 수 있다. 따라서 본 장은 소복합의 한 양상으로서 소똥이 인도사회의 에너지체계에 기여하는 방식 및 그 정도에 대한 논의를 전개하고, 이것과 인도인들 특히 인도 농촌지역민들의 사회 · 경제적 삶과의 상호작용을 살펴봄으로써 소복합과 생태학적 논의의 일부만을 규명해 보는 것으로 연구의 범위를 한정시킨다.

본 장의 목적을 위해 두 번째 조사지였던 우따르 프라데쉬 주의 미러뜨 지방에 속하는 아르나발리 촌락이 단기 조사되었으며 이를 통해 촌락민들이 소똥을 주요에너지원과 비료공급원으로 사용하는 방식이 본 장에서 규명되고 있다.

## 1. 촌락 아르나발리의 인문 지리적 배경

아르나발리는 북인도의 미러뜨라는 도시로부터 약 14 km 떨어진 곳에 위치해 있다.



〈표 3〉 아르나발리의 카스트별 가구수 및 전통적 직업

카스트명	가구수	전통적 직업	카스트명	가구수	전통적 직업
브라만	70	사제 및 농사	멜리	8	착유업
자뜨	48	농업	로하르	3	대장장이
야다브	1	소치기	바르하이	3	목수
디마르	3	물길는 일	도비	6	세탁업
나이	13	이발사	나트	7	구걸
말리	1	정원사	꿈하르	10	도공
줄라하	14	직조공	짜마르	83	가죽세공
방기	12	청소부			

본 마을이 형성된 정확한 시기를 알 수 있는 공식적인 자료는 없지만 주요정보제보자에 따르면 약 180여년 전에 본 촌락의 북쪽에 위치한 잔조카르(Janjokhar) 촌락의 지배적 카스트였던 자뜨(Jat) 카스트의 하르남 싱(Harnam Singh)이 현재의 아르나발리에 이주하였던 것으로 전해온다. 비슷한 시기에 본 촌락의 서쪽에 위치한 푸트(Pooth) 촌락에서 그곳의 지배적 카스트였던 브라만이 이주하여 오늘에 이르고 있다.

1995년 현재 아르나발리의 촌 인구는 3,220명에 가구 수는 282가구이며 15종류의 카스트로 구성되었다. 카스트별 가구수 및 그들의 전통적인 직업은 아래 〈표 3〉과 같다.

본 촌락에서 멜리, 로하르, 바르하이, 도비는 힌두가 아니라 무슬림이며 불가촉천민에는 짜마르와 방기가 속한다. 브라만이 최상의 의례적 지위를 차지하며 두 번째는 자뜨이다. 자뜨는 힌두 바르나 체계상에서 바이샤와 슈드라사이에 속한다고 여겨진다. 아르나발리에서 가장 하위 카스트는 방기이며 약 20여년 전까지 죽은 소를 치우는 일을 담당하였다. 인도의 대부분 지역에서 짜마르가 이 일을 담당하지만 이곳의 짜마르는 하위 카스트의 이름이 자따브(Jatav)라 불리는데 전통적으로 가죽일과 함께 농업임금노동자였다. 앞서 언급된 카스트 모두가 자신의 전통적 직업을 수행하고 있는 것은 아니다. 브라만, 말리, 방기, 멜리, 디마르, 나트 등은 단순히 농민이거나 토지가 없을 경우 미러뜨 등지의 대도시로 나가 임금노동자가 되거나 촌락 내에서 무토지임금농업노동자로 생계를 이어나가고 있다.

이 마을의 지배적 카스트는 자뜨와 브라만이라 여겨진다. 이들 두 카스트는 의례적 지위로 볼 때 높은 위치를 차지하고 있으며 마을 농지의 대부분을 이 두 카스트 구성원이 소유하고 있다. 또한 인구면에서 위의 두 카스트는 다른 카스트에 비해 결코 뒤떨어지지 않는다.

## 2. 생물가스(bio-gas)와 촌락의 에너지 체계

인도의 대부분 농촌에서는 요리를 위한 주요 에너지원이 현지에서 이용 가능한 비상업적인 연료들 예컨대 소똥·장작·농산물잔류물이다. 즉 이것들이 경제적으로 열악한 인도농촌인들이 사용하는 에너지의 주요한 요소들이다. 물론 농촌지역의 비상업적 에너지원의 사용방식에도 해당 지역에 따라 다양성이 있다. 예컨대 상대적으로 산림이 풍부한 지역에 접해 있는 촌락에서는 가내 연료용으로 장작의 사용비율이 높은 반면 그렇지 못한 곳에서는 농산물잔류물이나 소똥의 사용량이 상대적으로 높다. 뿐만 아니라 부농의 경우에는 장작의 사용량이 빈농의 경우보다 많으며 빈농은 자신의 에너지원으로 농산물잔류물과 소똥에의 의존도가 높다.

그러나 장작소비의 지속과 증가현상은 농촌지역산림에서의 벌목을 급증시켜 생태계를 위협하고 있으며 이러한 추세는 인구의 급증현상으로 더욱 급속화되고 있다. 농업생산성의 점진적 향상에 따라 곡물잔류물 또한 증가하고 있지만 이러한 곡물생산량의 증가가 농촌지역의 에너지원으로 전환될 수 있는데는 한계가 있다. 밀과 쌀의 생산량이 부족하여 아라하르(*arahaar*)와 같은 콩류와 바즈라(*bajra*)와 같은 거친 밀 종류에 의존하여 생계를 의존하던 지난날에는 아라하르와 바즈라의 줄기가 에너지원으로서의 곡물잔류물로 적합하였다. 그러나 1970년대 이후 밀과 쌀의 계속된 품종개량으로 생산성이 급속히 향상되자 종전의 열악한 종류의 곡물생산량이 급속히 줄어들기 시작하였으며 이는 비상업적 에너지원으로서의 곡물잔류물이 감소하였음을 의미한다.

장작과 곡물잔류물들에 비하여 소똥은 가정용 에너지원과 비료로서의 그 유용성이 안정적이다. 가축수가 증가함에 따라 소똥 수거량은 증가하고 있지만 소위 소똥케익(*cow-dung cake*)이라는 건조연료로의 사용과 비료로서의 사용을 두고 그 유용성 및 우선성에 대해 상이한 의견이 표출된다. 취사용 에너지원과 농업용 비료라는 사용방식상의 유용성을 두고 제기될 수 있는 문제점은 1940년 중반에 소똥가스시설의 고안으로 해결될 수 있었다.

1939년 가축 똥의 발효탱크를 세우고 인도 농업연구소의 데사이(S.V. Desai)가 소똥의 발효과정을 연구한 뒤 1951년의 Khadi and Village Industries Commission(이하 KVIC로 약칭함)은 소똥가스시설을 개발하였으며 1960년대부터는 보조금과 저이자 대출을 통해 본 가스시설보급에 앞장섰다. 이러한 노력에도 불구하고 전국에 걸쳐 년 약 6,000여기 정도의 보급에 그쳤다. 당시까지 소똥가스시설보급이 효과를 거두지 못했던 원인으로는 당시 농촌지역의 급속한 전기보급사업 및 화학비료의 보급을 우선적인 과제로 여김으로써 소똥가스시설 보급에는 상대적으로 중앙과 주정부의 정책적 지원이 미흡하였다는 점을 지적할 수 있다. 그러나 1970년대 중반 이후부터 불어닥친 세계적인 오일쇼크와 벌

목현상으로 산림의 황폐화가 심화되자 국가연료정책위원회가 소똥가스시설의 보급에 본격적인 관심을 보이기 시작하였다.

소똥가스시설에는 가스저장탱크가 금속성의 드럼의 형태를 한 드럼유형과 세멘트로 사각 모양을 한 저장탱크를 한 소위 자나따(Janata)형의 두 종류가 있다. 초기에 드럼형이 보급되었으나 가스저장 탱크에 부식현상으로 가스누출의 단점을 보강하기 위해 후일 자나타 유형의 보급이 활발하였다. 소똥가스시설은 가스저장 탱크의 용량에 따라 100입방피트~400입방피트가 있는데 시설규모의 결정은 대체로 가족 구성원의 수와 가축소유 정도에 따라 결정된다.

소똥가스 시설에는 발효탱크에 소똥만을 넣는 경우와 소똥과 마른 풀 등을 혼합하여 넣는 경우가 있다. 소똥과 물 또는 소오줌을 적정하게 섞어 시설 내에 투입하는 혼합탱크를 통하여 묽게 반죽된 소똥은 발효탱크에 도달한다. 외부 공기와 차단된 발효탱크 속에서 유기물질의 분해라는 산소결여에 의해 일어나는 과정이 일어나게 되며, 그렇게 하여 생성된 가스는 가스저장 탱크에 모아진다. 모아진 가스는 가스파이프를 통해 가스렌즈와 같은 시설도구에 공급된다. 이 가스시설에서 발생된 가스는 일반적으로 생물가스(bio-gas)라 불리는데, 이 가스는 유기물질이 공기가 없는 상태와 섭씨 약 30도 정도에서 발효되면서 발생한다. 가스의 주요 성분은 약 50~70%의 메탄가스와 나머지의 이산화탄소로 구성되어 있다.

혐기성(anacrobic)의 발효에 의한 생물가스 생산의 기본적인 재료의 투입은 고도로 생물학적으로 분해될 수 있는 가축 똥, 주로 소똥이며 소똥 이외에 곡물찌꺼기, 마른 풀 등도 가스 생산을 위해 소똥과 섞어 투입가능한데 이러한 유기물질과의 혼합은 가스생산량을 증가시킬 수 있지만 대부분의 시설 보유자들은 소똥만을 투입하고 있다. 혐기성 발효를 위해서는 최소한의 열이 필수적이며 따라서 기온이 섭씨 약 30도 이하로 내려가면 가스가 정상적인 수준으로 생산되지 않는다. 이런 이유로 겨울철과 몬순기간에는 가스생산이 정상적일 수 없다. 가스생산을 위해 발효탱크에 유기물질의 자장을 요하는 기간은 사용하는 지역의 평균 기온에 따라 약 30일부터 55일까지로 다양하다. 예컨대 인도남부 지역에 속하는 따밀나두 등에서는 약 30일의 발효기간이 요구되며 북부의 히마찰 프라데쉬(Himachal Pradesh) 지역은 약 55일간이 요구된다.

### 3. 소똥 가스시설 설치자의 특징

소똥가스시설을 유도하는 방안으로 제공되는 보조금 및 저이자 대출혜택에도 불구하고 시설설치율은 낮은 편이다. 예컨대 조사지인 U.P의 미라뜨지방의 아르나발리의 경우에도 전체 282가구중 단지 11가구만이 시설을 설치하였으며 이 가운데에서 6기는 현재

〈표 4〉 아르나발리 소똥가스 시설자

카스트	용 량	토지소유	가축소유	비고
브라만	200입방	30에이커	8마리	운용
브라만	150	9	5	운용
브라만	200	9	3	운용
브라만	100	2.5	4	고장
브라만	200	2	2	고장
브라만	200	7	8	고장
자 뜨	200	20	4	고장
자 뜨	200	19	6	운용
자 뜨	150	2	4	고장
자 뜨	150	2	4	운용
자 뜨	150	2	4	고장

사용하고 있지 않다. 카스트별로 시설 보유자를 살펴보면 브라만이 6가구이며 자뜨가 5가구로서 아래 〈표 4〉와 같다.

시설보유자들의 평균 토지보유율은 약 9.13에이커이며 가축 보유에 있어서도 평균 4.7마리이다. 이들 대부분의 가옥은 가옥 건물 외에도 전후로 넓은 공간이 있어 소위 게르(gher)라 불리는 소 외양간이 집둘레 내부에 있다. 따라서 소똥을 가스시설까지 운반하는데 큰 노동력이 요구되지 않으며 가스시설을 집둘레 내부에 설치할 만큼 충분한 공간이 있다.

본 조사의 11가구의 시설보유자의 사례에서 보이는 특징들을 보다 다양한 넓은 지역의 많은 사례연구들 맥락에서 검토하기 위해 몰릭(Moulik 1982)이 우따르 프라데쉬(U.P.)주 3지방, 마디아 프라데쉬(M.P.)주 2지방, 하리아나(Haryana)주 3지방 및 안드라 프라데쉬(A.P.)주 3지방으로부터 84개의 촌락을 표본·추출하여 시설보유자 173명을 대상으로 조사한 연구결과를 살펴보겠다. 몰릭에 따르면 가스시설보유자의 교육수준은 대체로 높은 편으로 전체 약 5%만이 문맹이며 평균 학력수준은 10.8학년이었다. 평균토지보유는 약 30.78에이커로서 10에이커 미만의 보유자는 약 28%에 불과한 것으로 이들 토지의 3/4 이상에 관개시설이 갖추어져 있다.

토지소유를 토대로 추정해 보면 대부분의 가스시설보유자의 경제적 형편은 좋다. 또한 평균 소 보유는 12마리로서 전체 24%는 13마리 이상을 키우고 있으며 조사대상자 가운데 6마리 미만을 소유한 가구는 27%에 해당한다. 가족규모는 가축보유고와 함께 가스시설규모를 결정하는데 중요한 변인이다. 시설보유자의 평균 가족구성원 수는 7명이며 조사대상자의 약 1/4은 4명 미만의 가족규모였다. 가스시설보유자의 거주지와 가스시

설간의 거리를 보면 약 58%가 거주지로부터 25 m 미만에 가스시설을 설치하였으며 대지주일수록 이 거리는 더 줄어들었는데 이는 시설이 집 둘레 내부에 설치되어 있을 정도의 공간이용가능성이 대지주에게 상대적으로 용이하기 때문이다. 공간적 여건으로 집둘레 밖에 시설이 설치된 경우 시설과 가스주방기구 간을 연결하는 가스 호스가 길어짐에 따라 그만큼 고장의 가능성도 높게 된다. 매일 소똥을 수집하고 소똥가스시설에 소똥을 물과 반죽하여 채워 넣는 노동을 대체로 시설이 소규모인 경우 해당 가족원이 수행하지만 시설 보유자의 1/4 정도는 고용노동을 통해 일을 하며 소똥의 수집을 대개 하루에 한번 정도 한다.

광범위한 지역을 대상으로 실시한 몰릭(1982)의 연구결과와 아르나발리의 사례에서 공통적으로 발견되는 사실은 집둘레 내에 소똥가스시설을 설치할 만큼의 여유공간이 있어야 하며 특히 아르나발리의 사례와 같이 대부분의 시설보유자의 집둘레내에 소 외양간이 있다. 가옥의 여유공간과 함께 시설에 투입할 만큼의 소똥을 제공할 충분한 가축수를 보유해야 하는데 일일평균 15~20 kg의 소똥을 묶게 반죽하여 투입하여야 한다. 일일평균가축들이 제공할 수 있는 소똥의 양은 송아지는 4 kg, 암소와 황소는 10 kg, 물소는 약 15 kg 정도이다. 가스시설보유자는 필요한만큼의 소똥을 시설에 투입한 후 나머지 소똥은 비료사용을 위해 집둘레 내부의 구석진 곳에 싸 놓는다. 또한 시설보유자는 가스시설을 통해 우수한 유기질비료도 공급받게 되는데 시설을 통해 일주일에 생산되는 비료량은 약 63~65 kg 정도로서 이 정도의 양이면 약 2~3에이커의 농지의 비료로서 충분하다. 생산된 비료 속에는 인( $P_2O_5$ )과 칼륨( $K_2O$ )이 풍부하여 시설보유자의 대부분은 화학비료와 유기질비료를 일정 비율로 혼합하여 사용함으로써 비료구입에 필요한 현금을 줄이고 있으며 농지의 산성화 속도를 감속하고 있다.

시설보유자의 많은 수가 소똥의 일부를 가스시설에 투입하고 가스생산량이 저조한 우기와 겨울철에 대비하여 소똥케익연료 및 퇴비생산에 사용하고 있다. 그러나 우기 동안의 약 2~3개월 동안에 대부분의 소똥은 비료준비에 사용되고 있다. 또한 가스시설을 지도하고 조인하고 있는 블럭발전담당공무원(Block Development Officer)들은 소똥가스시설 근처에 화장실을 세우고 이것을 소똥가스시설에 연결하면 보다 많은 생물가스를 얻을 수 있다고 계도하고 있지만 대부분의 시설보유자들은 화장실을 시설에 연결하기를 꺼리고 있다. 이것은 가스시설에서 생산된 대부분의 가스가 음식준비를 위해 사용되어지고 있기 때문에 극도의 오염물질로 취급되고 있는 인분으로부터 발생된 가스로 음식을 만들려 하지 않기 때문이다.

#### 4. 소똥가스시설 설치 조건 및 제기되는 문제점

해리스가 주장하듯이 소분합물의 하나인 소똥은 인도사회 특히 농촌지역에 있어서 매우 중요한 비상업적 에너지원의 하나임에 틀림이 없다. 빈부를 막론하고 건조된 소똥케익은 취사용으로 사용되어지고 있으며 일부 소똥은 유기비료생산을 위해 저장된다. 취사연료와 비료생산이라는 소똥의 중요한 두 가지 효용 가운데 어느 것에 보다 중요성을 부여할 것인가에 대한 논의가 있을 수 있으나 이러한 문제에 대한 해답의 하나로서 소똥가스시설의 설치가 인도 정부차원에서 적극 권장되고 있다.

취사용 가스공급 및 질 좋은 퇴비생산이라는 실제적 효과와 가스설비설치에 소용되는 기회비용을 고려한 후에야 농민들은 소똥 가스시설을 설치하게 된다. 예컨대 소똥, 장작 및 농산물 잔류물이 무료나 또는 극히 저렴한 가격에 이용 가능한 상황 속에서는 소똥가스시설에 드는 비용은 시설 설치 장애요인임에 분명하다. 예컨대 본 연구의 두 곳의 조사지, 즉 M.P.의 가테와라와 U.P.의 아르나발리의 사례를 보면 전자는 촌락배후에 산림을 끼고 있어 대부분의 촌락민들은 손쉽게 장작을 구할 수 있다. 물론 국유림의 보호를 위해 담당공무원의 배치 외에 사유림 대부분이 촌락의 상층카스트이자 대지주 계급인 라즈뿌뜨에 속해 있기 때문에 전통적인 경제체제인 자즈마니체제의 하층카스트뿐 아니라 후원자-피후원자(patron-client) 관계에서의 힘없는 피후원자들은 지배자들의 산림에서 땀나물을 얻기 위해 현재까지도 상하 복종관계에 따라 살아가고 있다. 즉 대부분의 사유림을 소유하고 있는 라즈뿌뜨 지배적 카스트는 산림을 하층 카스트를 지배하는 수단으로 이용하고 있다. 따라서 땀감의 충분한 이용가능성과 가테와라에 소똥가스시설이 전무한 사실과는 관련성이 있다고 해석되어질 수 있다. 가테와라의 사례와는 다르게 U.P.의 아르나발리에는 산림이 없다. 소수의 대지주만이 과수원을 소유한다든지 농지 주변에 심어 있는 나무들로부터 장작감을 이용할 수 있다. 아르나발리 사람들이 장작보다는 곡식잔류물과 소똥케익연료에 더 크게 의존하는 이유도 주변의 산림환경의 부족으로부터 찾아볼 수 있다. 주변에서 쉽게 구할 수 있는 비상업적 에너지원에 비하여 소똥가스시설을 설치하는 데는 100입방피트 크기의 시설을 위해 약 6,300 Rs 정도의 경비가 소요된다. 이 가운데 약 25%는 정부에서 보조금으로 지급이 되며 남은 75%는 은행에서 저이자로 현금이나 시멘트 형식으로 대출되며 반환기간은 5~7년 사이이다. 대출이 균등하게 이루어지고 있지 못하다는 것은 대출제도의 성격을 반영하고 있다. 예컨대 필요한 현금보다 많은 5,000 Rs의 대출을 받는대거나 20~30 포대이면 충분할 세멘트를 50포대를 받는 사람들의 대부분은 최소 10에이커 이상의 토지를 소유한 사람들이다. 이는 소똥가스시설 보급정책의 취약한 점을 보여주고 있을 뿐 아니라 보급정책이 농촌지역의 부농 중심적인 경향으로 치닫고 있음을 보여주고 있다.

앞서 언급한 바대로 소똥 가스시설이 설치되기 위한 유리한 여건은 우선 시설이 들어설 설치공간이 필요하며 4~5마리 이상의 소들을 운용할 수 있는 소 외양간이 집 둘레 내부에 있을 수 있어야 한다. 뿐만 아니라 시설로부터 배출되는 산물인 거름을 저장할 수 있는 두엄저장 공간도 필요하다. 이러한 요건은 설치희망자가 부농이어야 한다는 한계를 보여주고 있다.

최소 하루에 2~3회 취사용 가스를 이용하기 위하여 시설에 약 15~20 kg의 소똥을 투입해야 하는데 암소, 황소 및 물소 1마리의 일일 소똥배출량은 약 10~15 kg가량 된다. 대부분 소똥을 수집하는 일을 일일 1회 하기 때문에 약 4~5마리의 가축을 가지고 있는 농가는 소똥가스시설에 필요한 소똥을 제외하고도 충분한 여분이 있다. 그러나 부농지주가 가스시설을 설치 후 일반적으로 가축이 없거나 겨우 1마리 정도를 지닌 무토지 임금 노동자나 소작농들에게 소똥 주는 일을 꺼리는 경향이 나타났다. 왜냐하면 부농지주의 경우에도 가스생산이 원활치 못한 우기와 겨울철에 대비하여 소량의 건조 소똥연료도 필요하며 남은 소똥이 비료로 사용되기 때문이다.

가축이 없거나 1~2마리 있는 가스시설 보유 빈농은 소똥을 구하기 위해 불가피하게 마을에서 상당한 거리에 떨어진 소똥을 수집하기 위한 노동을 해야 하며 또는 다른 사람들이 촌락으로부터 멀리 떨어진 들에 가축들이 풀을 뜯어먹도록 잠시 방목해 놓은 곳에 가서 소똥을 수집해 와야 하는 크게 번거로운 일을 감수해야 한다. 일반적으로 들에 방목해 놓은 가축 똥의 수거는 문제삼지 않는다. 비록 가난한 농민이 가스시설을 보유했다고 하더라도 시설이 집 둘레밖에 설치되어 있기 때문에 소똥 투입과 가스시설로부터 생산된 비료저장 등을 위해 집밖으로 운반해야 하는 등의 부농들에게는 필요치 않은 노동력이 요구된다.

이러한 불편함과 한계상황으로 인해 조사지역인 아르나발리를 비롯하여 몰릭(1982)과 팠뜨와 꾸마르(Pant and Kumar 1983)가 연구한 지역의 대부분 시설 보유자 가운데 경제적 형편이 어려운 농민들이 거의 발견되지 않는다. 본 시설의 미보유자는 대부분의 취사용 에너지를 건조 소똥케익연료와 장작, 곡물 잔류물로부터 획득하고 있다. 소똥케익을 사용하여 5~6명의 가족 구성원을 위해 취사하려면 일일 약 8~10 kg의 소똥 케익이 필요하기 때문에 이들의 경우에도 시설 보유자의 일일 소똥 필요량에 약간 밀도는 정도의 소똥 양이 취사에 요구된다. 아르나발리 등 대소도시에 인근 촌락의 가난한 하층 카스트의 일부는 건조한 소똥케익을 도시 거주자 가운데 이를 필요로 하는 사람들(대부분이 빈민가에 거주하며 가족전체가 임금 노동에 종사하는 이농인구들)에게 100 kg에 약 50 Rs 씩 판매하기도 한다.

시설미보유자들 가운데 무토지 농업임금노동자나 소작인들은 건조소똥케익연료를 보완할 곡물잔류물을 지주들로부터 무료로 얻는다. 이를 위해 이들은 대지주에게 일상적

또는 의례적 맥락에서 노동봉사를 하는 등 그들과 우호적인 관계를 유지하려 한다. 앞서 언급한 바와 같이 곡물생산 패턴이 밀과 쌀 중심으로 전환되어 지난날 풍부한 곡물잔류물을 제공하였던 줄기 있는 거친 작물들 예컨대 바즈라(*bajra*) 등의 재배는 거의 하지 않는다. 아르나발리에서는 사탕수수가 주요 현금작물로서 대단위로 재배가 되고 있으나 건조사탕수수의 줄기는 취사용 곡물잔류물로 적합치 않고 단지 곡류, 깨, 유채 등의 줄거리만이 곡물잔류물로 여전히 사용되고 있다. 그러나 콩류, 깨 등은 사탕수수와 밀 재배량에 비교하면 소량에 불과해 소농 및 무토지농업임금노동자가 취사 연료로서 곡물잔류물에 의존하기에는 역부족이며 그 전망 또한 밝지 않다.

아르나발리의 경우 약 20여년 전부터 현재까지 11기의 소똥 가스설비가 이용되었다가 현재는 단지 5기만이 운용되고 있을 뿐이다. 시멘트로 가스저장탱크를 만든 3개의 소위 자나타 모델을 제외하면 나머지 8기는 탱크가 금속으로된 드럼형이다. 현재 사용을 중단하고 있는 대부분 시설 모델은 장기 사용으로 금속 드럼이 부식되어 가스누출현상으로 사용을 폐기한 경우이다. 이러한 단점의 보완을 위해 자나타 모델이 소개되었으나 정확한 설치미비로 가스생산이 저조한 사례들도 보고되고 있다. 몰락(1982)이 시설고장에 대해 조사한 사례 가운데 약 40% 이상이 가스저장탱크의 고장이었던 점을 고려해 볼 때 설비면에서 시급한 보완이 요구된다.

아르나발리에서 시설이 고장난 후 서비스센터의 이용불편과 수리비용 등을 감안하여 사용을 폐기하고 촌락으로부터 약 14 km 떨어진 미러뜨로부터 LPG 가스를 주문하여 사용하는 방식으로 전환한 가구도 있다. LPG 가스로 전환한 가구는 이미 가스렌지와 같은 도구가 갖추어져 있으며 현재 농사도 거의 전적으로 화학비료에 의존하고 있다. 즉 1통에 약 80 Rs하는 LPG 가스비용 및 소똥가스 시설로부터 배출되는 질 좋은 유기비료를 포기한 후 화학비료구입비 또한 늘어나는 손실을 감수하면서도 소똥가스설비의 사용을 폐기하였다. 보다 효과적인 가스설비보급을 위해서는 수리서비스 센터 체계의 개선, 필요부품의 대량생산을 통한 비용절감 및 시설보유자의 올바른 사용법을 계도할 수 있는 관계자의 보다 적극적인 홍보활동이 요구된다.

## 5. 소똥가스시설 사용과 농촌주민들의 삶의 방식

이상 언급한 소똥가스시설의 보급 및 기술상 지닌 한계점에도 불구하고 이 시설의 농촌도입은 보유자의 일상생활에 많은 변화를 가져왔다. 우선 일반적으로 시설보유자들이 임노동자나 소작인이 아닌 일부 소규모 자영농 또는 지주계급이었기에 가스시설 보유는 이들의 지위를 나타내는 일종의 상징물이 되었다. 특히 주부들 경우는 새로운 살림을 장만한 것처럼 주변 촌락민들에게 일부러 내보이려 하는 모습도 어렵지 않게 목격될 수 있



었다. 인도의 전통적 취사기구는 진흙으로 만든 화덕인 쫄하(chulha)이며 쫄하는 이동이 가능하여 우기와 혹은 겨울을 제외하고 마당에서 장작, 곡물잔류물을 연료로 사용하며, 건조 소똥케의 연료를 사용하더라도 먼저 장작이나 곡물줄기가 불쏘시개 역할을 해야 한다. 쫄하를 사용하는 경우 타오르는 불꽃을 통제하기 어려워 열 소비가 크기 때문에 열을 효율적으로 사용하지 못하며 통기상태가 부적합하여 연기가 많이 난다. 대개 쫄하에 불을 살리는 데는 약 5~10분 정도의 시간이 소요되며 불씨를 살리기 위해 약 20cm 길이의 금속파이프를 사용하여 장작더미에 넣고 입으로 부는데 이때 연기와 재가 부는 사람의 입과 눈으로 불어온다거나 손에 화상을 입는 사례도 가끔 일어난다.

쫄하를 사용하는 대부분의 인도 주부들은 쫄하로부터 나오는 연기 때문에 눈과 목 등의 통증을 호소하며 일부 주부는 만성기관지염에 시달리고 있다. 이 때문에 몰릭(1982)의 조사에 의하면 쫄하 사용이 원인이 되어 주부가 기관지 치료를 위해 사용하는 비용이 연 평균 500 Rs(1982년 당시)에 이른다고 지적하고 있다. 그러나 소똥가스를 이용하는 주부들은 쫄하로부터 오는 여러 불편함으로부터 해방되었으며 취사시간을 크게 줄임으로써 여가시간을 더 많이 즐길 수 있게 되었다.

인도의 농촌주부들은 일반적으로 하루에 2번의 식사 준비를 한다. 쫄하를 사용하여 식사를 준비하면 매번 2시간 이상을 소비해야 하므로 일일 4시간 이상을 취사에 투자해야 한다. 그러나 생물가스를 이용한 경우는 반 이상의 시간을 절감할 수 있다. 쫄하를 사용하여 음식준비를 하고 나서 식사 후 그을린 주방기구를 씻는 일은 힘들 뿐 아니라 많은 시간을 요구한다. 그러나 생물가스를 이용하면 주방기구의 세척시간도 절감이 된다. 이 밖에도 쫄하를 사용하기 위해 비상업적 에너지원인 장작을 수집하고 소똥을 수집하여 소똥케의을 만드는데 에도 주부들의 많은 시간이 소요된다. 특히 자신의 가축이 없거나 농지근처에 나무가 없는 대부분의 가난한 하층카스트 주부들이 마을 길가에 떨어진 소똥을 수거하고 또는 장작을 하기 위해 마을에서 멀리 떨어진 산림까지 오고 가는 시간은 이들의 일과의 1/2를 차지한다. 시간문제 외에도 소똥가스설비는 화학비료의 구입량을 반으로 줄임으로 비료구입에 소요되는 경비를 절감하고 있다.

그러나 주거공간 및 가축 소유 등의 여건으로 인해 무토지 임금농업노동자와 소작인 등이 소똥가스설비를 이용하는 것이 현실적으로 어렵다는 사실 외에도, 지주나 소규모 자영농들이 가스설비를 한 후 자신의 소작인이나 임금노동자에게 소똥을 주지 않으려는 경향이 있게 되었다. 가스설비에 요구되는 소똥을 투입하는 일 외에 지주들은 비료를 위해 소똥을 다른 사람들에게 주는 것을 꺼린다.

요약하여 말하자면 자신의 가축과 농지가 있는 자영농이나 지주계급에게는 소똥가스 시설이 효율적인 에너지 사용방법으로 작용될 수 있지만 가축이 없는 무토지 임금노동자와 소작인에게는 소똥가스시설이 에너지 문제해결에 역기능을 할 수 있다. 그러나 다행

히도 가난한 농촌 주민들은 방목된 소똥이나 길거리에 떨어져 있는 소똥의 수거와 대지주의 허락 하에 그들의 과수원에 얻어지는 떨어진 나뭇가지를 수거하여 자신들의 연료문제를 해결해 가고 있다. 이와 같은 농촌의 빈부에 따른 에너지 사용방식은 비디아르티(Vidyarthi 1994)의 U.P.에 있는 러크노(Luknow) 지방근처에 있는 가르히(Garhi) 촌락의 연구에서도 그 특성이 드러난다. 가르히에는 소똥가스시설이 보급되지 않았기 때문에 본 연구의 조사지인 아르나발리와 몰릭(1982) 및 뽀뜨와 꾸마르(1983)의 연구에서의 에너지 이용패턴과 상이한 점이 발견되지만 농촌계급에 따라 비상업적 에너지원의 소비유형은 비디아르티 연구를 통해 파악해 볼 수 있다. 뿐만 아니라 소똥가스시설 보급이 되지 않은 곳에서 부농들이 소똥에 대해 크게 신경을 곤두세우지 않고 자신의 소작인과 노동자에게 가져갈 수 있도록 허용하고 있는 점도 발견될 수 있다.

아래 <표 5>에 따르면, 대농은 자신 소유의 산림과 과수원으로부터 풍부한 장작을 이용할 수 있으며 장작 준비하는 일도 임노동자를 이용하는 사례가 많다. 그리고 부농은 건조 소똥케익 의존도가 극히 낮은 것으로 미루어 볼 때 비료사용이나 자신의 소작인 및 임노동자에게 수거를 허용하는 것으로 사료된다. 대지주에 비해 무토지 및 소작인은 농산물 잔류물과 건조 소똥케익연료 의존도가 매우 높음을 알 수 있다.

<표 6>의 무토지노동자가구 A와 B의 연료소비를 비교해 보면 대지주와의 후원자-피

<표 5> 농촌계급에 따른 연료소비유형(%)

토지소유별 구분	연료 소비 비율			
	농산물잔류물	건조소똥케익	장 작	봄초목
무토지 및 소작	44.7	34.2	14.4	6.6
소규모자 영농	59.8	27.0	7.6	5.5
대토지 소유	22.6	4.7	72.7	—
총 계	44.5	27.0	23.2	5.2

출처: U. Vidyarthi: 1994, Energy and the poor in an Indian Village, p. 209.

<표 6> 무토지노동자 두명의 연료소비율 비교

가족	총연료 소비 비율			
	농산물잔류물	건조소똥케익	장 작	봄초목
A	61.8	34.3	—	3.8
B	41.4	19.8	25.7	13.0

출처: U. Vidyarthi. 1994. Energy and the poor in an Indian Village, p. 211.

후원자(patron-client) 관계의 유지에 따라 연료소비형태의 차이점을 분명히 보여준다. A 가족은 오랜 기간 동안 대지주의 농장노동자로 일하고 있기 때문에 그는 지주의 곡물찌꺼기와 소똥을 자유롭게 이용하도록 허락 받았으며 이 두 가지 에너지원이 전체 에너지의 약 96%를 차지하고 있다. 반면 대지주와 후원자-피후원자 관계를 맺지 않고 있는 B 가족은 농산물찌꺼기와 소똥 이외에 장작과 볏초목을 멀리 떨어진 산림에서 구해옴으로써 부족한 에너지를 보충하고 있다. 따라서 B 가족은 A 가족에 비해 비상업적 에너지를 구하는데 더 많은 시간과 노동력을 투자해야 한다.

## 6. 소 결

본 장에서는 소복합이 지니는 생태학적 측면 가운데 소똥의 에너지원으로서의 사용방식 특별히 소똥을 이용한 소똥가스시설이 갖는 생태학적 중요성에 대해 중점적으로 논의를 전개하였다. 소복합이 인도사회에서 갖는 생태학적 중요성은 이미 해리스(Harris)의 연구들을 통하여 널리 인식되고 있다. 물론 그의 입장에 대한 비판이 제기된 바 있고 현재까지도 소의 생태학적 분석에 대한 논쟁이 정리되지 않았으나, 본 연구의 목적이 이러한 논쟁에 개입함으로써 또 하나의 입장을 세우고자 하는 것에 있지 않다.

그러나 소를 둘러싼 논쟁에도 불구하고 인도 특히 농촌지역에서의 소똥이 그들의 중요한 비상업적 에너지원으로 작용하고 있다는 점에 대해서는 이론이 있을 수 없다. 장작이 인도농촌지역의 에너지원으로서 과도하게 사용됨으로써 산림이 황폐해가며, 1970년대 중반 이후 농업생산성 향상을 위한 곡물재배종류의 변화에 따라 지난날 농산물잔류물 즉 거친 밀이나 콩류의 줄기의 양이 감소됨에 따라 농촌에너지공급원으로서 소똥의 비중이 더욱 커지고 있는 현실이다. 본 연구는 이러한 인도농촌지역의 에너지 공급에 관련된 문제점에 주목하고 소똥에너지의 효율적인 사용방안의 하나인 '소똥가스시설'의 보급 및 이용실태의 특징을 살펴보았다.

소똥가스시설의 도입 이전에는 대부분의 소똥이 소위 소똥케익 연료와 비료로써 사용되어져 왔으나 소똥가스시설을 이용함으로써 보다 효율적이고 편리한 에너지 이용과 보다 품질 좋은 비료생산이 가능하였다. 뿐만 아니라 소똥가스 시설보유로 인해 농촌주부들은 취사에 소요되는 시간을 절약하고 재래식 화로인 쭤하 사용으로 인한 호흡기 및 안과질환을 줄일 수 있었다. 그러나 소똥가스시설을 사용하기 위해서는 시설설치공간, 소외양간 공간, 두엄저장소들이 집틀레 내부에 들어설 수 있을 만큼의 공간이 요구되며 가스시설 내에 소똥의 안정되고 편리한 공급을 위해서 가축이 최소한 3~4마리 이상 보유되어야 한다는 여러 가지의 조건이 요구된다. 따라서 현실적으로 소규모가옥에서 거주하는 대부분의 무토지, 무가축노동자 및 소작농이 소똥가스시설을 사용하는 데는 큰 제한

점이 있다. 더 나아가 부농들이 소똥가스시설을 사용하면서부터 그간 자유롭게 무토지 무가축 노동자 및 소작인들에게 소똥을 이용하도록 허락했던 부농이 더 이상 관용을 베풀지 못하도록 인식하게 만들므로써 부농들의 소똥가스 사용개시가 오히려 빈농들의 에너지 접근용이성에 부분적으로 부정적인 결과를 초래하였다.

인도정부는 소똥가스시설의 보급을 위하여 일부 보조금과 저이자 대출을 농촌주민들에게 하고 있지만 그러한 혜택에 접근할 수 있는 가능성 및 실제적인 혜택의 수혜는 해당 지역내의 지배적 카스트 및 인물 중심으로 이루어지는 파행적인 결과를 보였다. 도시 지역에 비교하여 농촌지역의 에너지 보급상황은 여전히 열악한 실정이며 특히 상업적 에너지 예컨대 전기, 디젤, 석유들의 농촌 보급률은 매우 저조하다. 더구나 장작과 곡물잔류물의 이용가능성 또한 점차 어려워지고 있는 상황에서 수적으로 풍부한 (생태적인 필요성에서든 종교적 이데올로기 때문이든) 가축의 똥은 인도 농촌지역의 비상업적 에너지원으로서 더욱 중요하게 되었다. 그러나 농촌에 거주하는 다양한 계층의 인구가 소똥가스시설의 혜택을 입을 수 있는 제도적 장치의 개발과 시설개선이 시급히 요구되는 현실이다.

소똥이 특히 인도 농촌지역의 비상업적 에너지 문제 해결에 기여하고 있는 바 예컨대 건조 소똥케익연료와 소똥가스시설의 이용을 토대로 소복합이 지닌 생태학적 중요성을 아무리 강조해도 크게 지나침이 없다. 그러나 물론 소똥이 지닌 에너지원으로서의 기여 특히 소똥가스시설을 통한 에너지와 유기비료의 공급으로써 소복합이 지닌 생태학적 유용성 전체를 설명할 수 없다. 다시 말해 인도농민들은 단지 소똥가스시설에 원활한 소똥공급을 위해서만 가축 수를 늘이거나 또는 우유공급이 중단되고 더 이상 송아지를 낳을 수 없기 때문에 무익하다고 여겨지는 노쇠한 암소를 도살하지 않는 것은 아니다. 소가 지닌 생태학적 중요성이라는 보다 일반적인 논증을 위해서는 소똥 뿐 아닌 우유공급, 소가죽, 농사를 위한 축력제공 등 많은 요인들을 함께 고려해야 한다. 그러나 소똥의 에너지원으로서의 중요성을 제외한 생태학적인 다른 요인에 대해서는 상반된 입장이 정리되지 않은 논쟁의 상태로 있기 때문에 본 연구에서는 단지 소똥이 지닌 생태학적 중요성에만, 특히 농촌지역의 에너지 공급원으로서의 중요성에 연구의 범위를 한정시켰다.

## V. 맺음말

인도에서 소와 그 복합이 성스러운 성격을 띠게 되고 급기야는 암소송배와 불살생 그리고 채식주의로 발전하게 된 것은 베다시대의 유목생활에서의 소의 사회경제적 높은 가치에 베다후 시대의 농경 생활에서의 절대 도구로서의 자리잡음이 혼합되면서 배태되기 시작하였다. 베다시대에 부족민들은 소의 확보를 위해 소희생제를 성대히 치렀고, 제사

가 끝난 후 도살된 소의 고기를 배불리 먹으면서 공공 집단행위를 영위하였다. 당시에 소는 영적으로나 육적으로나 가장 가치있는 것이었고 그런 연유로 제사에서 대량 도살되었다. 이는 농경의 정착이라는 새로운 경제 상황과 그로 인한 불교라는 독특한 사회현상의 발생과 더불어 변화하면서 성장하였다. '성우 = 아힌사 = 채식주의'의 현상은 중세의 카스트 사회의 고착과 밀접한 관계를 맺으면서 직업, 음식 축제 등 인도의 사회문화 형성에 커다란 결정 요인으로 작용하게 되었다.

그러나 소복합이 인도 사회의 카스트위계조직을 결정짓는 직접적 변인으로 작용하는 것은 아니다. 그것은 오히려 소복합의 사회문화, 즉 소고기를 포함한 육식, 소가죽을 다루는 일과 그 직업, 힌두 의례에 동원되는 소똥, 소의 안녕을 위한 집단 의례, 우유 및 유제품을 통한 경제, 소살해 등으로 인해 전개되는 카스트 내부의 갈등 등을 통하여 인도 사회가 그 구조 속에서 역동적인 성격으로 전개되는데 중요한 역할을 하고 있다.

소복합은 일상 생활의 의례에서 성성(聖性)을 표현하는 중심 요인이다. 그 가운데 가장 중심의 위치는 암소가 차지한다. 힌두들은 한 해의 새곡식이 수확되면 가장 먼저 집안의 암소에게 봉헌 드린다든지 가족들이 매일 아침 식사를 하기 전에 가장 먼저 암소에게 음식을 올리는 행위를 한다. 소똥은 그것으로 어떤 형상을 만든다거나 혹은 단순히 소똥 덩어리로, 범인도적이든 지역적이든 그리고 임시적이든 정기적이든 대부분의 의례 — 힌두의 가내 의례, 통과의례 및 년중 정기 의례, 정화의례 등 — 에 동원되고 있다. 소똥과 관련된 의례는 소위 대전통과 소전통간의 밀접한 상호작용을 통해 소복합의례의 편협화를 이루기도 한다. 많은 촌락에서 행하는 고바르단 의례가 그 대표적인 것이다.

우유의 경제적 영역에서의 역할은 사회변화와 깊은 관련을 맺는다. 소 사육, 우유 배달업, 유제품업 등의 직업과 관련된 여러 카스트들은 야다브라는 이름으로 통칭된다. 자즈마니체제와 같은 전통경제양식은 촌락의 직업 기회의 확대, 현금경제와 근대행정체제의 촌락으로의 도입 등으로 점차 촌락수준에서 사라져 가고 있다. 이러한 변화와 함께 인도 농촌 부문에 자본주의적 경영농도 등장하고 있고 새롭게 변화된 경제기회의 구조를 자신들에게 유리하게 이용하고 있는 카스트들은 의례적 지위 면에서 대체로 높지 않은 전통적으로 농업에 종사해 온 후진 카스트들이 많다. 그 가운데 가장 대표적인 카스트는 소복합과 밀접한 관련을 맺고 있는 야다브이다. 그들은 소복합을 통해 경제적 부를 축적하고 그를 기반으로 하여 자신들의 카스트 지위의 향상을 꾀하고 있다.

우유 배달업으로 인해 최근 약 15년 이래 아히르 외에도 모든 우유 생산 농민들의 경제상황은 급속히 좋아지고 있다. 소복합의 경제적 역할은 황소에서도 찾을 수 있다. 최근 트랙터와 같은 농업 기계들이 농촌에 보급되고 있긴 하지만 현재까지도 인도 농촌에 있어서 농토 경작을 위해 황소가 크게 중요시되고 있다. 특히 황소의 보유유무는 그가 지주와 맺을 수 있는 생산관계의 성격을 결정함으로써 자즈마니체제에서 매우 유리한 위

치에 서게 된다.

소복합이 경제적 기능을 함으로써 사회변화를 이루는 중요한 동인이 되기도 하지만 소가 지닌 의례적 의미가 집단의 역동성을 보여주는 변인이 될 수도 있다. 예컨대 소살해 사건은 단일 카스트 내부에서 소집단을 형성하는 등 그 역동성을 결정짓는 것과 밀접히 관련되어 있다. 즉 소에 부여된 인도인들의 사회·의례적 의미와 단일 카스트 내부의 결속과 갈등의 연관성은 집단 구성원의 융화와 분열이라는 역동성으로 드러난다. 가테와 라의 라즈뿌뜨 카스트 내부의 집단역동성도 소살해로 인해 야기된 집단의 지위 하락과 공동체로부터의 추방을 둘러싸고 전개되었다.

소의 종교적·사회적 의미외에도 소복합이 지닌 생태학적 중요성이 강조되어야 한다. 본 연구에서는 해리스와 같은 문화유물론자의 생태학적 중요성에 대한 주장과 그에 따른 다른 학자들의 논박에 대해서는 자세히 언급하지 않았다. 소복합가운데 소똥이 인도사회 특히 농촌지역의 에너지체계에 기여하는 점에 대해서는 이론(異論)의 여지가 없다. 물론 본연구는 소똥 한가지만을 에너지체계에 사용하기 위하여 소송배 사상이 배태되었다든지 소고기 금식관습이 등장하였다고 주장하지는 않는다. 다만 소똥이 인도사회의 비상업적 에너지 가운데 한가지의 중요한 에너지 제공원이 된다는 사실과 소똥의 효과적인 이용을 위하여 소위 고바르가스(gobar gas 소똥가스) 시설의 도입과 그에 따른 인도 농촌인들의 삶의 변화, 그리고 그 시설의 보급 및 그 한계점을 규명하는것이 중요한 목적 가운데 하나였다.

장작, 농산물잔류물과 더불어 소똥은 인도 농촌사회의 중요한 에너지원이었으며, 특히 산림의 황폐화 추세와 농산물 재배 종류의 변화에 따라 소똥에 대한 농촌에너지의 의존도가 증가되어가는 추세에 있다. 보다 효과적인 소똥에너지 사용 및 질 좋은 유기질 비료의 공급을 위해 고바르 가스 시설이 보급되어 농촌 지역에서 이용됨에 따라 소똥은 인도사회의 생태계의 순조로운 순환과 유지에 큰 기여를 하고 있다고 평가된다.

그러나 인도정부의 노력에도 불구하고 소똥가스 시설보급이 급증하지 않는데는 소똥 에너지에 대한 인도인들의 불신에서가 아니라 촌락민들의 사회·경제적인 여건 때문이다. 가스시설의 설치, 소 외양간시설 및 두엄을 저장할 만한 공간이 집들에 내부에 있어야 효과적인 노동력 절감과 시간 절약이 가능하기 때문이다. 다시 말하자면 가옥내에 여유공간이 충분한 농가만이 효과적으로 가스시설을 이용할 수 있다는 점이다. 게다가 소똥 에너지체계에 소똥을 안정적으로 공급하기 위해서는 가구당 최소한 3~4마리의 가축이 있어야 한다는 사실을 고려해 보면 소똥가스시설을 받아들이기에 상대적으로 용이한 농촌계급은 부농 및 소수의 소규모 자영농일 뿐이라는 한계이다.

한편 자기소유의 가축이 없더라도 길거리나 들에서 무료로 수거할 수 있는 소똥으로 만든 건조 소똥케익연료,와 산림으로부터 구하는 장작 및 곡물 잔류물 등에 대부분의 가

난한 농민들은 자신들의 에너지를 의존하고 있다. 그러나 산림의 황폐화, 생산 곡류종류의 변화, 소똥에 대한 부농들의 관심증대 등에 따라 농촌의 무토지 임금노동자와 소작농들의 미래의 에너지 문제는 보다 어려워질 전망이다.

지금까지의 소복합에 관련된 각 주제별 요약 내용에서 살펴 본 바와같이 본 논문은 인도사회와 문화의 이해를 위해 '소복합(cow complex)'을 종교사적, 인류학적인 시각에서 분석되었다. 논문의 주요 목적은 우유·기(ghi)·응유·소똥·소오줌 등 소의 신성한 산물, 소승배, 소와 카스트 위계성, 유제품 판매행위, 소똥에너지 및 비료공급원, 소가 죽처리, 소고기 육식 등 상호의존관계에 있는 이러한 문화적 특질(trait)들이 하나의 복합(complex)으로서 인도의 한 문화유형을 구성하고 있음을 규명하고자 하였다.

기원전에 제사와 식용으로 도살되었던 소가 농경정착이라는 새로운 경제환경과 불교의 발생으로 '성우(聖牛)와 '비폭력'과 '채식' 사이에 동일한 의미를 갖는 등식이 성립하게 되었으며 이것은 중세의 카스트 사회의 고착과 밀접한 상호관계를 맺으면서 인도의 소위 대전통(great tradition)으로 자리 잡았다. 성우사상이라는 인도의 대전통이 전 인도 사회의 실제적인 삶을 규정짓고 있는 것은 아니지만, 대전통이 힌두들의 의례생활·정치·경제적 삶에 영향력을 발휘해 온 점은 실제적인 현지조사를 통해 발견할 수 있다.

본 연구의 현지조사지에서 발견되는 힌두들의 구체적인 삶의 맥락, 예컨대 식사관계와 혼인관계 등을 통한 집단의 위계화, 자즈마니체계라는 전통양식의 경제체계와 농촌사회의 계급구조 및 유제품업을 토대로 한 경제상황의 변화, 각종 의례적 맥락, 소살해 등으로 야기된 구체적인 집단의 역동성 등에서 소의 신성성이 반영되고 있음을 알 수 있다.

한편 해리스(M. Harris)와 같은 문화유물론자의 주장인 인도에서의 성우사상이 소가 지닌 생태학적인 유용성을 기초로 하고 있다는 것이 인도사회의 소복합 논의 속에서 전혀 문제가 없는 것은 아니지만 상당히 설득력을 지니고 있다. 본 논문은 소복합과 생태학적인 관계를 논의하기 위해 해리스가 주장한 여러 소의 생태학적인 유용성들 가운데 가장 이론(異論)의 여지가 적은 소똥의 에너지원과 비료공급원이라는 생태학적 유용성을 인도 북부의 한 촌락의 사례연구를 통해 규명하였다.

인도사회 특히 인도 농촌지역에서의 소복합을 보다 적합하게 이해하기 위해서는 소복합의 이데올로기적, 사회구조적 양상 이외에도 생태학적인 양상에 대한 고찰을 포괄적이고 체계적으로 병행되어야 한다. 더 나아가 인도사회와 문화는 종교라는 이데올로기, 개인과 집단들간의 상호관계를 엮는 조직, 그리고 생태학적인 환경이 상호조화를 이루고 있는 하나의 복합으로 이해될 수 있다.

## 〈참 고 문 헌〉

이광수

1995 「힌두교의 모신 숭배」, 『비교민속학』 제12집, 서울: 비교민속학회.

전경수

1992 『똥이 자원이다』, 서울: 통나무.

Basham, A.L.

1982 *The Wonder that was India*, reprint, Delhi: Rupa.

Beidelman, T.O.

1959 "A Comparative Analysis of the Jajmani System", *Monograph of the Association for Asian Studies*. New York.

Beteille, Andre

1974 *Studies in Agrarian Social Structure*. Delhi: Oxford Univ. Press.

1992 *Backward Classes in Contemporary India*, Delhi: Oxford Univ. Press.

Bhattacharyya, N.N.

1975 *Ancient Indian Rituals and their Social Contents*, Delhi: Manohar.

Briggs, G.W.

1920 *The Chamars*, London: Oxford Univ. Press.

Chatterjee, Gautam

1966 *Sacred Hindu Symbols*, New Delhi: Abhinav Publications.

Chatterjee, I.A.

1962 "Single Species Cattle Economy", *Agricultural Situation in India* 17: 764-84.

Chaudri, S.C. & R. Giri

1963 "Role of Cattle in India's Economy", *Agricultural Situation in India* 18: 591-99.

Dandekar, V.M.

1964 "Problem of Numbers in Cattle Development", *Economic Weekly* 16: 351-56.

1969 "India's Sacred Cattle and Cultural Ecology", *Economic and Political Weekly* 4: 1559-67.

Dube, S.C.

1955 *Indian Village*, London: RKP.

Dumont, Louis

1980 *Homo Hierarchicus* (reprint) Delhi: Oxford University Press.



Ghurye, G.S.

1961 *Caste, Class and Occupation*, Bombay: Popular Prakashan.

Gonda, J.

1985 *Change and Continuity in Indian Religion*, New Delhi: Munshiram Manoharlal.

1970 *Visnuism and Sivaism. A Comparison*, London: Athlone Press (SOAS).

Harris, Marvin

1966 "The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle", *Current Anthropology* 7(1): 51-66.

1971 *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology*, New York: T.Y. Crowell.

Heston, Alan

1971 "An Approach to the Sacred Cow", *Current Anthropology* 12(2): 191-209.

Hutton, J.H.

1969 *Caste in India*, Bombay: Oxford University Press.

Kapadia, K.M.

1966 *Marriage and Family in India*, Bombay: Oxford Univ. Press.

Kim, Kyung-hak

1993 *Socio-Political Dominance and Segmentation; An Ethnography of Group Dynamics in a Village of Northern Madhya Pradesh*, unpublished Ph.D thesis, Jawaharlal Nehru University, New Delhi.

Kolenda, P.

1981 *Caste, Cult and Hierarchy*, Delhi: Folklore Institute.

Kosambi, D.D.

1976 *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay: Popular Prakashan.

Macdonell, A.A.

1971 *The Vedic Mythology*, reprint, Varanasi: Motilal Banarsidas.

Mandelbaum, D.G.

1970 *Society in India*, Berkeley: University of California Press.

Marriot, M.

1955 *Village India*, Chicago: Chicago Univ. Press.

Mayer, A.C.

1960 *Caste and Kinship in Central India*, London: RKP.

Misra, S.N.

- 1973 "Surplus Cattle in India", *Sociological Bulletin*. 22: 297-308.
- Moulik, T.K.  
1982 *Bio Gas Energy in India*, Ahmedabad: Centre for Management in Agriculture.
- Nandi, R.N.  
1986 *Social Roots of Religion in Ancient India*, New Delhi: K.P. Bagchi & Company.
- O' Flaherty, W.D.  
1976 *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley: University of California Press.  
1981 *Sexual Methaphors and Animal Symbols in Indian Mythology*, Delhi: Motilal Banarsidas.
- Pant, A.D. & Kumar, B.  
1983 *Social and Economic Impact of Bio Gas Use*, Allahabad: Centre for Management in Agriculture.
- Quigley, D.  
1993 *The Interpretation of Caste*, Oxford: Crarendon Press.
- Raheja, G.G.  
1988 *The Poison in the Gift*, Chicago: Chicago Univ. Press.
- Redfield, R.  
1941 *Peasant Society and Culture*, Chicago: Chicago Univ. Press.
- Sha, M.M.  
1967 "Cow-Slaughter:the Economic Aspect", *Cow Slaughter: Horns of a Dilemma*, A.B. Shah ed., New Delhi:L alvani Publishing House.
- Shah, A.M.  
1973 *The Household Dimension of the Family in India*, New Delhi.
- Sharma, R.S.  
1983 *Material Culture and Social Formation in Ancient India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Simoons, F.J.  
1979 "Questions in the Sacred Cow Controversy", *Current Anthropology*. Vol. 20, No. 3.
- Singer, M. & Cohn, B.S.  
1968 *Structure and Chage in Indian Society*, Chicago: Aldine Publishing Company.
- Singer, M.  
1972 *When a Great Tradition Modernazes (Indian edition)*, Delhi: Vikas Publishing

House.

Sircar, D.C. ed.

1972 *Religious Life in Ancient India*, Calcutta: University of Calcutta Press.

Spellman, J.W.

1964 *Political Theory of Ancient India*, Oxford: Oxford University Press.

Srinivas, M.N.

1966 *Social Change in Modern India*, Berkeley: University of California Press.

Srinivasan, Doris

1984 *Concept of Cow in the Rig Veda*, Delhi: Motilal Banarsidas.

Thapar, Romila

1973 *Asoka and the Decline of Mauryas*, reprint, New Delhi: Oxford University Press.

1984 *From Lineage to State*, Delhi: Oxford University Press.

Vidyarthi, V.

1994 "Energy and the Poor in an Indian Village", R. Guha ed. *Social Ecology*, Delhi: Oxford Univ. Press.

## **Cow Complex in Indian Socio-Cultural Contexts**

Kyung-hak Kim, Kwang-su Lee

This study aims at proper understanding of Indian society and culture in general through the analysis of cow complex from the religious-historical and anthropological point of views. Much emphases are laid on finding of the Indian cultural configuration on the base of cultural complex consisted of cultural traits such as milks, refined butter, curd, cow dung, cow urine, cow cult, a relation between cow and caste hierarchy, selling of milk products, and eating of cow meat etc.

In relation to the ideological aspects of cow complex, it is quite appropriate to say that cow cult has been derived from the complex blending of economic concerns and religious commitment. Doubtlessly, the so-called Indian great traditions like cow cult, vegetarianism, etc. have played crucial role of formulating of pan-Hindus' socio-religious and politico-economic way of life. For instances,

most ritualistic contexts, may they be life-crisis rituals or calendarial rituals, have typical characteristics of the divine nature of cow complex.

In the economic context, the development of milk business has been much responsible for the rapid improvement of economic situation among the middle stratum of caste hierarchy. With regard to the micro-political context, the killing of cattle has been led to the formation of group within a single caste and the processes of group dynamics, i.e. fission and fusion through shift in group membership.

The findings of the present work have also been converged, though not totally, with Harris' position that there are positive-functional features of the Hindu cow complex as traction power and milk, dung, beef and hide production in relationship to the costs of ecologically viable alternatives. Given the energy situation of the poor in Indian rural areas, this study lays special emphasis on the development and promotion of energy system like bio-gas system based on the use of cow dung.

김경학, 전남대학교 인류학과 교수

주소 : 광주시 북구 용봉동 300

Tel. : 062-520-6783(O), 062-521-9328(H)

이광수, 부산외국어대학교 남아시아학과

주소 : 부산광역시 남구 우암동 산 55-1

Tel. : 051-640-3120(O), 051-757-2908(H)