

광주의 죽은 자들의 부활을 어떻게 쓸 것인가?

—고정희의 제3세계 휴머니즘 수용과 민중시의 재구성(1)

정혜진

성균관대학교 박사과정 수료

목차

- 1 서론: 고정희와 문제적 범주들—제2물결 페미니즘 그리고 민중시
- 2 1970~80년대 제3세계 휴머니즘 수용의 맥락과 인간해방의 전망—
파울로 프레이리 수용과 여성의 인간화 운동
- 3 고정희의 메시아니즘과 광주의 역사 쓰기—
사건으로서의 인간화(化肉)와 여성수난사의 극복
- 4 결론: 『초혼제』 이후, 민중시는 죽은 자들의 부활을 어떻게 쓸 것인가?

이 논문은 한국여성문학학회의 2019년 가을 학술대회 <'98-'19 여성—문학하다, 세상을 쓰는 페미니즘!>에서 발표한 원고의 일부를 수정·보완한 글이다. 논문에 관한 소중한 조언을 해주신 토론자 및 심사위원 선생님들께 진심으로 감사드린다.

이 글은 고정희의 문학과 운동, 특히 인간해방과의 관련 하에 논의되는 여성해방의 전망을 제2물결 페미니즘의 성과와 한계로 한정하는 것에 대한 의문에서 출발한다. 그리고 이러한 의문을 고정희의 문학·삶의 궤적에서 보이는 제3세계 시각의 수용 및 민중시에 대한 문제의식에 주목함으로써 풀어보고자 한다. 이를 위해 본고는 우선적으로 고정희 문학의 초기 시기에 집중한다.

이 글의 2장에서는 1970~80년대 초중반 한국에서 제3세계 휴머니즘의 수용 맥락과 인간해방 전망의 전개를 고찰한다. 고정희가 참조한 파울로 프레이리의 인간화 개념은 남미 해방신학이 맑스주의를 받아들였던 것과 달리 1970년대 한국의 에큐메니컬 운동이 맑스주의를 적극 수용할 수 없었던 상황에서 맑스주의가 탈각된 실존주의적 휴머니즘으로 한국에 정착했다. 이는 당대 제2물결 페미니즘과 함께 프레이리의 탈식민 해방이론 및 제3세계 페미니즘을 수용한 여성의 인간화 운동이 제2물결의 의제를 상대화하면서 한국 여성들의 하위주체적 현실에 대한 분석을 진척시키지 못했던 배경이기도 했다. 그러나 고정희는 인간화 운동이 민중운동과 거리를 두고 ‘중간집단’을 중심으로 진행되었던 것에서 나아가 그러한 기조 저변에 흐르던 급진화한 인간화 운동의 양상을 심화시켜 인간해방의 전망을 갱신한다. 고정희는 이 과정에서 인간을 민중 또는 여성을 위계적으로 포괄하는 것으로 간주하지 않고 각 범주들을 동시적으로 사유하는 면모를 보인다. 이는 향후 고정희가 제3세계 시각을 버리게 되는 하나의 토대가 된다.

3장에서는 1983년 무렵 고정희의 민중시에 대한 문제의식이 인간해방의 이념과 연결되어 표출되는 양상을 살펴본다. 고정희는 「인간회복과 민중시의 전개—조태일·강은교·김정환 론」에서 민족주의·민중주의에 휴머니즘을 교차시킨다. 고정희가 타진한 ‘어머니-민중’을 중심으로 하는 휴머니즘 문학으로서의 민중시는 민중 담론을 휴머니즘으로 봉합하는 것이 아니라 당대 담론과 운동의 장에서 분리/대립돼있던 인간과 민중과 여성을 동시에 사유하는 시도이다. 이는 민중신학의 메시아니즘을 민중시의 이념으로 전유한 것으로서 『초혼제』 이후의 과제, 즉 민중의 수난사 및 죽음의 재현을 넘어 ‘죽은 자는 어떻게 돌아올 수 있는가’, ‘어떻게 그들의 역사를 쓸 것인가’ 질문한 것이었다. 고정희는 민중시가 이러

한 도전에 마주함으로써 여성수난사를 극복하고 인간해방의 문학으로 재구성되어야 함을 역설한다. 고정희에게 이 문제의식은 ‘또 하나의 문화’와의 만남을 통해 구체화된다.

국문핵심어: 고정희, 파울로 프레이리, 맑스주의 휴머니즘, 제3세계, 제2물결 페미니즘, 여성의 인간화, 민중시, 민중신학, 메시아니즘, 여성수난사, 광주

1 서론: 고정희와 문제적 범주들—제2물결 페미니즘 그리고 민중시

이 글은 고정희의 문학과 운동, 특히 인간해방과의 관련 하에 논의되는 여성해방의 전망을 제2물결 페미니즘의 성과와 한계로 한정하는 것에 대한 의문에서 출발한다. 그리고 이러한 의문을 고정희의 문학·삶의 궤적에서 보이는 제3세계 시각의 수용 및 민중시에 대한 문제의식에 주목함으로써 풀어보고자 한다. 이를 위해 본고는 우선적으로 1970~80년대 초중반에 집중해 파울로 프레이리 수용과 여성의 인간화 운동을 중심으로 당대 인간해방 전망의 전개를 검토한다. 그리고 고정희가 1983년에 발표한 평론 「인간회복과 민중시의 전개—조태일·강은교·김정환론」을 고찰한다. 이 평론이 발표된 시기는 1980년 광주 이후이자 한국에서 맑스레닌주의가 본격적으로 개진되기 이전이며 고정희가 ‘또 하나의 문화’ 동인으로 참여하기 직전이다. 따라서 이 평론은 고정희가 민중시와 그 자장에 있던 자신의 초기 작업을 바탕으로 하여 1970~80년대 초반까지 한국의 사회변혁적 전망에 대한 성찰을 보여주는 중요한 텍스트이다.

고정희의 시가 아버지의 상징 질서를 전복하는 ‘어머니’ 표상을 통해 민중을 재현한다는 점은 김란희¹, 김문주², 김승희³ 등의 연구에서 고찰한 바 있다. 고정희 시의 이와 같은 전략은 대체로 제2물결 페미니즘의 성과이자 한계로 독해되게

-
- 1 김란희, 「한국 민중시의 언어적 실천 연구—1970·80년대 민중시에 나타난 ‘부정성’의 미화 양상을 중심으로」, 서강대 국어국문학과 박사학위논문, 2011.
 - 2 김문주, 「고정희 시의 종교적 영성과 ‘어머니 하느님」, 『비교한국학』 제19권 2호, 국제비교한국학회, 2011.
 - 3 김승희, 「발문—근대성의 판도라 상자를 열었던 시인 고정희」, 『고정희 시전집 2』, 2011.

꿈 논의돼왔다. 이는 특히 “고정희에 와서 한국 여성 현대시는 ‘젠더’를 문제의식으로 가지게 되었고”⁴, “‘차이의 페미니즘’이란 것이 주목되지 않았”던 시대에 살았던 고정희가 여성의 각성의 순간에 서서 줄곧 그 순간에 마주친 모순을 노래해왔다는 김승희의 서술에 잘 드러난다⁵. 김승희는 이러한 고정희 시의 특징이 “페미니즘의 제1이슈인 남성 가부장제 문화의 해부와 여성 정체성 확립이라는 과제로 나타났다”⁶고 했는데 이는 제2물결 페미니즘에 대한 평가와 일치한다. 아울러 고정희의 ‘어머니 하느님’이라는 민중 형상이 부성적 신관을 회의하게 하는 잠재력을 가지나 “고정희의 시에서 그 이후의 시적 전개를 확인할 수는 없”⁷고 “여기까지가 고정희 시의 역사이며, 그녀의 시적 역사가 도달한 경계”⁸라고 본 김문주의 논의도 유사한 맥락으로 읽힌다.

김영선이 정리한 바와 같이, 1970년대 한국에서 제2물결 페미니즘은 UN 세계여성대회를 분기점으로 삼고 실천되었으며 서구 페미니즘 이론을 번역하면서 수용되었다. 한편 이는 한국의 여성문제를 이해하는 방식으로 제3세계 관점이 참조되는 맥락에서 수행된 것이기도 하다.⁹ 1970년대 한국에 제2물결 페미니즘과 제3세계 시각¹⁰이 동시에 수용되었다는 사실에 각별히 주의를 기울일 필요가 있

4 위의 글, 567쪽.

5 위의 글, 568쪽.

6 위의 글, 569쪽.

7 김문주, 앞의 글, 141쪽.

8 김문주, 위의 글, 같은 쪽.

9 김영선, 「1970년대 페미니즘 이론의 번역/실천과 여성학」, 『여성문학연구』 제37호, 한국여성문학학회, 2016.

10 김예림은 1960~1970년대에 형성된 ‘종속과 자립’의 서사가 “제3세계 내셔널리즘의 자기인식과 세계인식을 압축하고 있는 대척항”이라고 하였다. 김예림에 의하면 “제3세계의 자기화란 한국을 제3세계 지역(국가들)과의 연관 속에서 사유한다는 의미일 뿐 아니라 한국의 제3세계성을 인식한다는 의미이다. 이러한 위상학과 정체화는 제3세계성을 ‘자기문제’로 내화하고 이에 대한 질문과 해석의 체계를 구축하도록 유도했다. 이 과정에서 제3세계론의 등장인 본격화된다. 제3세계론은 민족주의와 연동하고 있었고 상호정립적 관계를 맺었다. 당대 언설의 실체가 그러했으며 해석적 차원에서도 제3세계인식과 민족주의는 연관 지어 보아야 한다.” 김예림, 「1960~1970년대의 제3세계론과 제3세계문학론」, 『상허학보』 제50집, 상허학회, 2017, 422, 433쪽.

다. ‘여성의 인간화’는 이러한 맥락에서 주창되었다.¹¹ 더불어 에큐메니컬 여성 엘리트 그룹과 접촉했던 고정희가 전개한 담론이 그들의 의제와 어디까지 포개지는지도 검토되어야 한다. 이는 고정희 시에 나타난 ‘부성(父性)의 전복’이 구체적으로 무엇이었는지, 그것은 ‘또 하나의 문화’와의 만남 이전과 이후에 어떻게 전개되며 과연 여성의 단일한 정체성의 확립이라는 전망으로 귀결되는지 등을 고찰하는 밑 작업이 될 것이다.

이혜령의 언급대로 “여성해방운동에 동참하면서 해방을 앞당기기 위해 의도적으로 쓴 참여시”¹²의 “가장 넓은 파문을 그리고 있었”¹³던 고정희의 시는 민중시의 문법을 변주하며 실존주의 및 민중신학적 사유를 전개하고 제3세계 인식을 보여준다. 고정희 시에서 이 궤적들은 젠더 섹슈얼리티 실천을 통해 (재)구성된 것으로서 혼종적·교차적이다. 이러한 고정희 시의 특성을 논할 때 민중시는 문제적인 범주이다.

민족·민중의 참상을 고발하고 해방의 비전을 제시하는 1970~80년대 민중시는 여성수난사를 매개로 하여 남성 민중을 역사의 주체로 재현했다. 허혜정에 의하면 민중시 진영은 피억압자의 역사 인식을 공유하는 “자각된 연대체”¹⁴로서의 민중 이념을 구축함으로써 독재를 타도하고자 했으나 이를 위해 수동적인 여성상과 여성의 훼손된 성적 표상을 사용했다. 이는 민중시가 매춘을 “좌절한 남

11 이와 관련해서 허윤은 1980년대 여성해방운동이 서구의 여성해방이론(제2물결)을 번역하는 과정에 탈식민적 고민을 해야 하는 한국의 특수성이 포함되어 있었고, 여기서 나타난 제3세계 등의 강조와 전회화가 “혼종성을 이데올로기의 순수성으로 봉합”하고 “아시아 여성이라고 하는 특수성을 보편성으로 정립하고자 하는” 욕망을 담고 있었다고 하였다. 허윤에 의하면 이는 1980년대 여성해방운동의 근본적인 목표인 인간화를 이룰 수 없게 만들었다. 허윤, 「1980년대 여성해방운동과 번역의 역설」, 『여성문학연구』 제28호, 한국여성문학학회, 2012, 259-260쪽.

12 강은교 외, 「책을 펴내며」, 『하나보다 더 좋은 백의 얼굴이어라—여성해방 시 모음』, 또 하나의 문화, 1988, 1쪽.

13 이혜령, 「빛나는 성과들—1980년대, 여성해방문학의 탄생」, 『상허학보』 제47권, 상허학회, 2016, 432쪽.

14 허혜정, 「유신여성과 민중시의 성담론 연구」, 『한국근대문학연구』 제18호, 한국근대문학학회, 2008, 379쪽.

성영웅들의 낭만적 상상을 위한 시적 소재”¹⁵로 다루는 경향, 여성비하적인 표현과 화자의 자기연민 등의 특징으로 표현된다. 김나현 또한 민중시가 부계중심 가족구조를 적극 활용하고 그 경계를 위협하는 여성 형상을 상상함으로써 “자신의 내부를 강력하게 구성”¹⁶하고자 했다고 보았다. 신지연은 오월광주를 재현하는 시들에 나타난 가족 이데올로기와 공/사 영역에 배치된 남성/여성, 지배권력의 작동 기제를 모방한 저항의 양상 등을 지적하면서, 오월광주 시에서 여성을 타자화하는 “바로 그 자리에서 주체가 남성화된다”¹⁷고 지적했다. 한편 신지연은 고정희의 「프라하의 봄 8」(『눈물꽃』, 실천문학사, 1986)을 오월광주를 다룬 시들 중 예외적인 텍스트로 분류하며, 고정희 시의 “오월-미친년은 장악되지 않는 현재로 남아 의미 부여를 어렵게 만”¹⁸들면서 “오월광주-시들 중에서 매우 희귀하게 ‘포스트적’ 성격을 거부한다”¹⁹고 이야기한 바 있다. 조연정 또한 고정희의 시가 “수난당한 여성들 자신의 목소리를 생생하게 구현함으로써 기존의 문학사가 여성을 재현해온 고정된 방식을 적극적으로 해체하고 있다”²⁰고 하였다. 본고는 위 논자들의 관점과 맥을 같이 하면서 민중시에 대한 고정희의 입장을 살펴보고자 한다.

이 글의 2장에서는 1970-80년대 중반 한국에서 제3세계 휴머니즘의 수용과 인간해방 전망의 전개를 고찰한다. 고정희가 참조한 파울로 프레이리의 인간화 개념이 남미에서와 달리 한국에 굴절되어 수용된 맥락을 살펴보고 그 특징이 여성의 인간화 운동과 어떻게 연관되는지 논한다. 그리고 그 가운데 고정희가 어떻게 위치하는지 짚어본다. 3장에서는 1983년 무렵 고정희의 민중시에 대한 문제의식이 인간해방의 이념과 연결되어 표출되는 지점을 주목해 「인간회복

15 허혜정, 앞의 글, 399쪽.

16 김나현, 「1970년대 민중시의 주체 구성—민중시를 둘러싼 몇 가지 분할에 대하여」, 『한국시학연구』 제53호, 한국시학회, 2018, 22쪽.

17 신지연, 「오월광주—시의 주체 구성 매커니즘과 젠더 역학」, 『여성문학연구』 제17권, 한국여성문학회, 2007, 63쪽.

18 위의 글, 65쪽.

19 위의 글, 같은 쪽.

20 조연정, 「1980년대 문학에서 여성운동과 민중운동의 접점—고정희 시를 읽기 위한 시론」, 『우리말글』 제71집, 우리말글학회, 2016, 268쪽.

과 민중시의 전개—조태일·강은교·김정환 론」에 나타난 민중시의 재구성에 대한 의지를 독해한다. 김지하의 민족주의·민중주의를 휴머니즘의 언어로 바꾸는 고정희의 시도나, ‘어머니-민중’을 중심으로 하는 휴머니즘 문학으로서의 민중시에 대한 고정희의 의지가 무엇을 말해주는지 논의한다. 결론에서는 고정희가 1970~80년대 한국에서 전개된 제3세계 휴머니즘의 전망을 어떻게 심화·갱신했는지 정리한다. 그리고 고정희가 민중시의 재구성이라는 과제를 ‘또 하나의 문화’와의 만남을 계기로 구체화한다는 사실을 추후 다룰 문제로 제시한다.

2 1970~80년대 제3세계 휴머니즘 수용의 맥락과 인간해방의 전망— 파울로 프레이리 수용과 여성의 인간화 운동

고정희가 1970년대 한신대 수학 시절부터 1991년 작고하기 전까지 씨름했던 ‘인간화’·‘인간성 회복’·‘인간해방’이라는 화두는 아우슈비츠 이후²¹, 1980년 광주 이후 몰락한 인간성에 대한 성찰과 새로운 인간 출현의 염원을 담고 있다. 고정희의 위 개념이 크리스찬 아카데미의 인간화 운동과 관련이 있다는 사실은 김정은, 안지영, 정혜진, 조연정의 논저²²에서 다뤄진 바 있다. 본고는 이에 더해 1970년대 인간화·인간해방의 개념이 한국에 수용되는 맥락에서 일어난 굴절 및 고정희에게서 변주되는 양상을 살펴보고자 한다.

한국에서 인간화·인간해방의 전망은 ‘의식화(consientization)’라는 운동의 방법론과 연동하여 전개되었다는 점에서 파울로 프레이리(Paulo Freire, 1929~1997)로부터 많은 영향을 받았다고 할 수 있다. 『페다고지』로 잘 알려진 파울로 프레이리는 브라질의 교육학자이자 사회·문화운동가로, 프랑크푸르트

21 이러한 문제의식은 고정희의 첫 번째 시집 『누가 홀로 슬픔을 밟고 있는가』(배재서관, 1979)에 잘 드러난다.

22 김정은, 「광장에 선 여성과 말할 권리—1980년대 고정희의 글쓰기에 나타난 젠더와 정치」, 『여성문학연구』 제44권, 한국여성문학학회, 2018; 안지영, 「‘여성적 글쓰기’와 재현의 문제—고정희와 김혜순의 시를 중심으로」, 『한국현대문학연구』 제54집, 한국현대문학회, 2018; 정혜진, 「고정희 전기시 연구—주체성과 시적 실천을 중심으로」, 성균관대 동아시아학과 석사학위논문, 2014; 조연정, 앞의 글.

학파의 비판이론의 문제의식을 공유하며 ‘프락시스(praxis)’²³라는 사고와 행동의 변증법적 실천을 통해 사회주의 세계가 완성된다는 혁명론과 억압받는 이들을 위한 ‘인간해방(human liberation)’의 교육학을 전개했다.

프레이리 이론에서 ‘인간화(humanization)’ 개념은 남미 해방신학과 맑스주의 휴머니즘(Marxist Humanism), 맑스주의적 실존주의(Marxist Existentialism) 등의 영향을 받은 것으로 비인간화의 현실을 변혁하는 영구적인 과정을 말한다. 비인간화는 노동 소외와 지배하에서 억압을 내면화한 피억압자의 사물화된 상태를 뜻하며 인간화의 핵심은 주체화에 있다.²⁴ 프레이리의 저작에서 인간화·비인간화 관련 서술은 에리히 프롬을 수차례 인용하면서 전개된다. 프레이리가 주장한 의식화란 비인간화되어있는 피억압자가 스스로를 ‘억압받는 개인’으로 의식하고 나아가 ‘억압받는 계급’으로 의식하게 되는 과정이다. 프레이리는 이를 간과하고 행동만을 강조하는 경향을 기계론적 행동주의자들의 ‘반대화적(反對話的) 행동이론’이라고 비판하며, 피억압자들이 관리되고 집단화(massification)되는 것이 아닌 자기 해방을 위해 진정으로 조직될 때에만 단결할 수 있다고 하였다. 이는 당시 소련 공산당의 관료주의적 지배를 겨냥한 비판이었다. 프레이리의 이론은 실존주의, 현상학, 해방신학, 맑스주의 등 다양한 학설에 뿌리를 두고 이 사상들을 독창적으로 결합시켰다고 평가된다.²⁵

프레이리는 브라질 군부정권의 탄압을 피한 망명생활(1964-1980) 중 아프리카 민족해방운동을 지원하고 있던 세계교회협의회(WCC)에서 일했고 1970년에는 WCC의 교육사무소 자문위원으로 활동했다.²⁶ WCC는 프레이리의 인간화 개념을 ‘그리스도의 인간화(Incarnation=화육)’로 전유해 에큐메니컬 선교 신학

23 프레이리 이론에서 프락시스란 실존주의와 맑스주의의 융합이자 인식과 실천의 변증법적 통합을 말한다. 홍은광, 『파울로 프레이리, 한국 교육을 만나다』, 학이시습, 2010, 21-30쪽.

24 피터 맥라렌, 강주현 역, 『체 게바라 파울루 프레이리 혁명의 교육학』, 아침이슬, 2008; 위의 글.

25 김태선, 「프레이리의 인간주의 교육사상에 관한 연구」, 인하대 교육대학원 석사학위논문, 2004; 파울로 프레이리, 성찬성 역, 『페다고지』, 한국천주교평신도사도직협의회, 1979; 홍은광, 앞의 글.

26 피터 맥라렌, 앞의 글, 224-225쪽.

의 핵심 중 하나로 삼고 현대 사회의 비인간화를 ‘산업화로 인한 인간 소외·도구화’로 규정했으며, 이를 수용한 한국의 크리스찬 아카데미는 1970년부터 인간화를 의제로 채택해 한국의 상황을 근대화·양극화로 인한 비인간화로 진단했다.²⁷ 그리고 인간화를 “자율적이고 주체적인 인간이 되는 과정”²⁸으로 정리하며 ‘중간 집단 교육’을 통해 의식화 교육을 전개했다.

인간화 개념은 남미 해방신학이 맑스주의를 받아들였던 것과는 달리 1970년대 한국의 에큐메니컬 운동과 신학이 반공주의적 사회 조건에 의해 맑스주의를 적극 수용 못/안하는 상황²⁹에서 한국에 정착했다. 이러한 분위기는 1979년 『페다고지』가 번역되던 무렵에도 지속된다. 지학순 주교가 쓴 『페다고지』 추천사에는 프레이리와 제3세계의 반공적·기독교적 의의를 부각하는 경향이 강하게 드러나는데³⁰ 이는 프레이리의 서술에서 소련의 관료정치를 비판하는 대목을 반공주의로 독해한 결과이다. 더불어 인간화 운동을 선도했던 크리스찬 아카데미(강원용 원장)의 반공·중도주의적 성격으로 인해, 프레이리의 이론에서 맑스주의는 사실상 탈각되어 한국에 수용된다.

프레이리가 적극 참조한 에리히 프롬 등의 맑스주의 휴머니즘은 1960~1970년대 초반 소련의 관료주의적 지배의 비인간성에 대한 비판이론이자 맑스 레닌주의에 대한 대항이론으로 본격화되었다. 이는 맑스 초기 저작(『경제학-철

27 이와 관련해서는 다음 논문을 참고할 수 있다. 박인혜, 「1980년대 한국의 새로운 여성운동의 주체 형성 요인 연구—크리스찬 아카데미의 여성의 인간화 담론과 여성 사회 교육을 중심으로」, 『한국여성학』 제25권 4호, 한국여성학회, 2009; 이유나, 「해방후 이태영의 여성 인권론과 인권, 민주화운동」, 『한국기독교와 역사』 제46호, 한국기독교역사연구소, 2017.

28 이정자, 「1970년대 크리스찬 아카데미의 여성인간화 교육」, 『젠더연구』 제19호, 동덕여자대학교 한국여성연구소, 2014, 4쪽.

29 홍은광, 앞의 글, 46쪽.

30 “그리스도교는 서구 민주국가의 정신적 기틀을 이루고, 공산화된 동구 지역의 저항세력의 뿌리가 되며, 제3세계에서는 진정한 반공과 민중의 자유와 참여를 바탕으로 민주와 번영의 나라를 세우려는 애국지사들의 정신적 자양분이 되고 있다. (...) 프레이리의 사상은 근본적으로 그리스도교에 입각해 있다. 그의 글에 사회주의 내지 공산주의 추종자의 말이 인용될 때에는, 반공을 지상과제의 하나로 삼고 있는 우리에게 그 자들의 가장 예리한 칼 끝이 어디 있는지 보여 주기 위해서다.” 지학순, 「추천의 글」, 파울로 프레이리, 선창선 역, 『페다고지—억압받는 자를 위한 교육』, 한국천주교평신도사도직협의회, 1979, 3-5쪽.

학 수고』 등)을 근거로 하여 인간 주체성을 강조하고 노동 소외에 주목해 이에 대한 구조적·역사적 원인을 분석함으로써 총체적인 해방을 주장하는 이론이었다.³¹ 이러한 맑스주의 휴머니즘은 1970년대 한국에 맑스주의가 소거된 인간학의 한 형식으로 수용되었으며 소외론은 실존주의적 휴머니즘의 언어로 전유되는 경향이 강화되었다고 할 수 있다.

장 폴 사르트르는 자신의 사상을 실존주의 휴머니즘(Existential humanism)이라 말했고³² 프레이리 또한 사르트르 등의 실존주의 철학에 많은 영향을 받았으나 프레이리는 사르트르를 맑스주의적 실존주의로 수용했으며 더불어 맑스주의 휴머니즘을 해방신학과 함께 참조했다. 반면 크리스찬 아카데미를 중심으로 하여 한국에 정착된 실존주의적 휴머니즘의 경향은 맑스주의가 삭제된 것이었다. 이러한 맥락에서 휴머니즘의 언어로 소외와 지배, 종속과 억압, 해방을 말하는 1970년대의 탈식민적 전망은 프레이리적 제3세계 혁명이론을 맑스주의를 지우거나 에둘러 실존주의적 휴머니즘으로 수용한 결과 한국 사회에 안착한 ‘제3세계 휴머니즘’³³의 산물이다.³⁴

그런가하면 한국에서 프레이리 이론의 적용과 크리스찬 아카데미 운동이 애초의 수용 맥락 및 운동의 기초를 넘어 급진화되기도 했다는 점 또한 짚을 필요가

31 김일수, 「사회주의 휴머니즘에 관한 연구—마르크스주의 휴머니즘론을 중심으로」, 서강대 정치외교학과 석사학위논문, 1999, 40-41쪽.

32 장 폴 사르트르, 박정태 역, 『실존주의는 휴머니즘이다』, 이학사, 2008.

33 ‘제3세계 휴머니즘’이란, 프레이리를 중심으로 한 제3세계 혁명이론이 1970-80년대 중반 한국에서는 맑스주의가 탈각되거나 우회되어 실존주의적 휴머니즘 경향이 강화된 탈식민 인간해방의 전망으로 전개되었음을 표현하기 위해 필자가 고안한 용어이다. 프레이리의 서술을 참고할 때 여기서 휴머니즘은 박애주의가 아닌 인본주의로 이해하는 것이 적절하다.

34 피터 맥라렌은 다음과 같이 이야기한 바 있다. “자유주의적 진보주의자는 프레이리의 휴머니즘에 관심을 갖고, 마르크스주의자와 신마르크스주의자는 혁명적 프락시스와 혁명적 정치체제를 중요하게 여기는 그의 역사관에 관심을 갖는다. 한편 좌파 자유주의자는 그의 비판적 유포피아주의를 중점적으로 다루고, 심지어 보수주의자도 떨떠름한 표정이기는 하지만 윤리의식을 강조한 프레이리의 입장을 존중한다” 피터 맥라렌은 위와 같은 경향이 프레이리가 “진정한 사회민주주의를 건설하기 위해서 투쟁하려던 정치적 의도에서 벗어나”는 것에 우려를 표하기도 했다. 피터 맥라렌, 앞의 글, 255쪽.

있다.³⁵ 이로 인해 크리스찬 아카데미는 혹독한 용공시비에 휘말리고(크리스찬 아카데미 사건 등) 프레이리 저작은 판매금지 조치되었다. 프레이리 저작의 판금 조치는 1986년 무렵 프레이리에 대한 열광이 사그라들 때까지 계속된다.³⁶

표 1. <1970~80년대 중반 번역된 파울로 프레이리 관련 저작 목록 및 판금 조치 여부>³⁷

연도	저자(역자)	서명	출판사	판금 여부
1979	파울로 프레이리(선창선)	페다고지—억압 받는 자의 교육학	한국천주교평신도사도직협의회	판금
1979	파울로 프레이리·이반 일리치·에브리트 라이머·브리안 워렌(채광석·양한수·권태선·김쾌상)	민중교육론—제3세계의 시각	한길사	
1979	파울로 프레이리(채광석·심지연)	교육과 의식화	새만사	
1980	마틴 카노이(김쾌상)	교육과 문화적 식민주의	한길사	
1984	파울로 프레이리(편집부)	제3세계 교육론	파도	판금
1986	파울로 프레이리(성찬성)	페다고지—민중 교육론(완역)	도서출판 광주	판금
1986	파울로 프레이리(김쾌상)	실천교육학	일월서각	판금
1986	파울로 프레이리(한준상)	교육과 정치의식	학민사	판금

35 이에 관해서는 크리스찬 아카데미 기관지인 『대화』를 둘러싼 편집진과 강원용의 갈등, 불온성 시비에 부쳐졌던 크리스찬 아카데미의 『내일을 위한 노래집』이 각종 운동과 현장에 널리 전파되고 의식화 교육이 사회 전반으로 확장된 사실, 함평 고무마 사건 및 동일방직 사건 등에서의 중간집단 교육 이수자들의 활약, 크리스찬 아카데미 간사들과 강원용의 의견 차이 등을 참고할 수 있다. 강원용, 『역사의 언덕에서 4—미완성의 민주화』, 한길사, 2003, 53-127쪽.

36 「페다고지 해방의 언어로 읽힌 ‘억압받는 자들의 교육」, 『한겨레』, 1990.08.02.

37 「압수 수색영장 발부된 서적과 유인물」, 『동아일보』, 1985.5.9; 「판금 해제·사법 심사 의뢰 도서 목록」, 『경향신문』, 1987.10.19.

1979년 한신대 김성재 교수³⁸가 강의에서 『페다고지』 원전을 강독하다가 중앙 정보부에 잡혀가 조사를 받고, 『페다고지』가 번역 출간되던 당일 금서가 되어 역자가 구속된 사건 등은 프레이리에 대한 박정희 정권의 인식을 보여준다.³⁹ 판금 조치되지 않은 프레이리의 『교육과 의식화』(1978) 및 프레이리에 대한 연구서 『교육과 문화적 식민주의』(1980)의 경우, 실천문학사의 『민중교육』 1호에 실린 좌담(「분단상황과 교육의 비인간화」) 및 기고글에서 이 저작들을 다뤘다는 이유로 전두환 정권 문교부가 해당 교사(전국 15명의 초·중·고 교사) 전원을 파면하는 ‘민중교육 사건’(1985)의 원인이 되기도 했다.⁴⁰ 다음은 1980년대 초반 대학가의 서클 문화를 비판적으로 취재한 기사이다. 이를 통해 당대에 프레이리의 저작이 어떻게 읽혔고 어떠한 논리로 비판되었는지 가늠할 수 있다.

3월 중순 경. 대학의 교과과정 강의나 수강신청이 막 시작될 무렵이다. 이때부터 학생들은 브라질의 교육학자 파울로 프레이리의 「억압받는 자의 교육학」 「비판 의식을 위한 교육」 등 민중교육론과 알제리 빈민들의 혁명 이론서로 식민지 상황에서의 민족 부르주아지의 기회주의적 속성을 분석한 프란츠 파농의 「대지의 저주 받은 자들」을 읽으며 「민중이란 무엇인가」에 대한 관심을 집중시킨다.⁴¹

이와 같은 서클활동을 통하여 얻은 지식은 고등학교 교육이나 정규적인

38 김성재 교수는 1973년 한신대 기독교교육학과 석사학위논문으로 「파울로 프레이리의 교육이론에서 본 기독교 교육의 새 과제」를 집필하기도 했다. 홍은광, 앞의 글, 157쪽.

39 「페다고지 해방의 언어로 읽힌 ‘억압받는 자들의 교육」, 『한겨레』, 1990.8.2. “[『페다고지』의 1979년 번역본 역자] 성찬성씨는 86년판 〈페다고지〉의 번역을 다시 맡았고 ‘울긴이 뒷글’에서 “유신시대 서슬퍼런 칼날 아래서 상당부분 본의 아니게 왜곡했고 주석도 많이 제외시켜야 했기 때문에 전면 수정한 완역본을 내놓는다”고 밝혔다. 같은 글.

40 “일선 교사들은 문교부 및 시교위의 이같은 방침에 대해 ‘해당 교사들이 발언 또는 기고한 내용은 시판이 허용된 『학교는 죽었다』(N 라이머) 『교육과 의식화』(P 프레이리) 『교육과 문화적 식민주의』(M 카노이) 등에 실려있는 내용으로 이를 뒤늦게 문제 삼는다는 것은 납득할 수 없는 일’이라고 말했다.” 「교사 15명 파면 조치」, 『동아일보』, 1985.8.3.

41 「대학가의 음영 (4) 지하 커리큘럼」, 『경향신문』, 1981.12.9.

대학의 교과 과정에서는 도저히 접해볼 수 없는 내용들이라 그것이 주는 충격은 대단했다고 한다. 그 중에서 그가 가장 감명깊게 접했던 논리는 브라질의 교육철학자 파울로 프레이리의 「피억압자의 교육학」이었다고 선뜻 대답한다. 그러면서 L군은 다음과 같은 문제들, 인간사회를 지배자/피지배자로 구분하는 것이 과연 합당한가? 프레이리의 관점에서 본 인간해방이 과연 폭력없이 가능한 것인가? 또한 일단 프레이리의 도식대로 되었다 하더라도 또 다른 지배자층이 등장하지는 않을까? 하는 등의 회의에 대해서는 동감을 표시했다. “학문연구의 대상이 되는 논리는 대부분 필요한 것들입니다. 이점 프레이리의 것도 예외는 아니죠. 그러나 이것을 연구하는 자세나 의도 자체가 객관성을 유지하지 못하고 조급한 현실적용의 목적을 지닐 때는 프레이리의 논리는 쉽사리 폭력을 이론화하고 혁명의 논리가 되어버릴 소지가 있다고 봅니다. (...)”⁴²

특히 브라질의 공산주의자 파울로 프레이리가 쓴 「피억압자의 교육학」은 지하서클 멤버라면 누구나 한 번씩 기웃거리는 학습도서다. 프레이리는 “서구의 교육학은 종속국가를 수탈하기 위한 방법에 불과하다”고 매도한다.⁴³

1970~80년대 중반 한국에서 프레이리는 탈식민적 문제의식과 민중의식을 습득하는 통로였으며 민중교육론의 전거였다. 군부 독재 정권은 프레이리 이론의 사회비판적 기능과 민중주의를 경계하고 프레이리를 폭력 혁명 이론가이자 공산주의자, 종속이론가라는 명목하에 불온시했다. 이러한 상황에서 의식화·인간화·인간해방은 체제 혁명론으로 비화되지 않도록 재차 실존주의적 휴머니즘의 차원으로 의미화되곤 했다.

이와 같은 프레이리 수용사에서 제3세계 인식에 주목할 필요가 있다. 당시

42 「대학가의 음영 (8) L군의 이야기 [상]」, 『경향신문』, 1981.12.23.

43 「대학·좌경 서적 (하) 당의정 속의 「독소」」, 『경향신문』, 1983.12.09.

한국에 수용된 실존주의적 휴머니즘의 전망은 그 자체로 남미 해방신학적인 것이었으며 프레이리 이론은 한국과 남미 상황의 유사성을 근거로 하여 중요하게 다뤄졌다. 기독교 교육운동 활동가를 중심으로 프레이리 사상을 논의·실천하던 장에서는 해방신학의 입장에서 프레이리를 해석한 작업이 중요한 레퍼런스였다.⁴⁴ 프레이리 이론을 한국에 최초로 소개한 민중신학자 문동환은 「파울루 프레이리 교육이론과 한국 교회」(『세계와 선교』, 1971)라는 글에서 한국과 남미의 유사점을 논하며 한국 교회와 기독교 교육의 전환을 주장하기도 했다.⁴⁵

그러나 1985년에는 한국과 남미의 차이를 지적하며 프레이리 교육사상의 한국적 적용에 대한 문제제기가 이루어진다. 한국기독교학생총연맹(KSCF)는 프레이리 이론의 교회 선교적 성격에 대한 비판과 더불어 브라질을 중심으로 한 남미와 한국의 사회·정치 상황의 차이를 들며 문제를 제기한다. 이는 일차적으로 KSCF 공식모임이 당시 학생운동의 맑스레닌주의 노선에 합류했던 배경과 함께 이해할 수 있으며, 1980년대 중후반에 한국을 제3세계와 동일시하는 것이 저어 되면서 제3세계에 대한 관심이 하락한 현실을 반영하기도 한다.⁴⁶ 그리고 사실상 두 요인은 연결되어있었다.

중심국과 주변국의 종속 관계라는 ‘세계체제’에 대한 관점을 기반으로 하는 제3세계론은 1970~80년대 중반 한국에서 중심국과의 인식론적 단절을 가능하게 하는 이념(백낙청 등)으로 혹은 발전론(염홍철 등)의 차원으로 전개되었다. 전자의 경우 제3세계는 민중적 세계관으로 등치된다.⁴⁷ 주지하듯 남미에서 해방

44 홍은광, 앞의 글, 159쪽.

45 위의 글, 155쪽.

46 위의 글, 168쪽. 1980년대의 제3세계 인식에 대해서는 김예림, 앞의 글, 444-445쪽; 오창은, 「‘제3세계 문학론’과 ‘식민주의 비평’의 극복」, 『우리문학연구』 제24집, 우리문학회, 2008.

47 “민중의 입장에서 볼 때-예컨대 한국 민중의 입장에서 볼 때-스스로 제3세계의 일원이라는 말은 (...) 세계를 셋으로 갈라놓는 말이라기보다 (...) 하나로 묶어서 보되 제1세계 또는 제2세계의 강자와 부자의 입장에서 보지 말고 민중의 입장에서 보자는 것이다. (...) 그러므로 민중의 입장에 근거한 제3세계론은 본질적으로 세계를 하나로 보는 이론이면서도 후진국 및 피압박민족의 해방운동과 민족주의적 자기주장에 일단 우선적인 가치를 부여한다. (...) 식민지상태의 완전한 청산이란 각자가 어떠한 형태의 외부지배도 안 받을 만한 주체적 힘

이론·종속이론이 전개되었던 양상과 달리 한국에서는 맑스주의를 거부하거나 우회하며 수용돼, 1970~80년대 중반 한국에서 제3세계론은 이념적으로는 지배 계급을 대타항으로 설정하면서 민중의 성격을 규정했고 경제적으로는 주로 발전론의 관점을 견지했다. 그러써 구체적인 현실 분석 및 실천 전략으로서의 탈식민 해방이론으로 기능하기 어려웠던 측면이 있다.⁴⁸ 이러한 상황에서 제3세계론은 1980년대 중후반 맑스레닌주의라는 이름으로 거부된다. 여기서 중요한 것은 1970~80년대 중반 맑스주의의 (전략적) 소거 자체를 한계로 의미화하는 것이 아니라, 그 과정에서 인간해방 전망이 담지한 제3세계적 관점이 한국 사회의 구조 분석과 실천의 준거로서 구체화되는 데 곤경을 겪었다는 효과에 주목하는 것이다. 이는 결과적으로 남성 젠더화된 민중주의를 강화하기도 하였다.

한국에서 인간화 개념과 인간해방의 전망은 여성의 성과 노동, 교육 등의 문제를 모두 인간 존중의 차원에서 이해하는 사회적 분위기에서 전개되었다. 제2물결 페미니즘의 성과인 UN 세계 여성의 해⁴⁹를 계기로 크리스찬 아카데미는 여성의 인간화·의식화 및 문화개혁·인간해방을 표방하며 ‘여성인간선언’을 기획했다. 여성 중간집단 교육 프로그램⁵⁰의 일환이었던 여성지도자협의회모임

을 기르면서 그 힘이 지배세력에 가세되기를 거부함으로써만 가능한 것인데, 한반도 자주·평화통일의 이념이 바로 그런 것임은 더 말할 것도 없다.” 백창청, 『제3세계와 민중문학』, 『창작과비평』 제14권 3호, 1979, 50-79쪽.

48 종속이론에 대한 옥창준의 논저가 많은 참고가 되었다. 옥창준에 의하면 1970년대 중반~1980년대 중후반까지 한국 사회과학 학계의 종속이론 수용은 마르크스주의적 종속이론을 비판하며 혁명론이 아닌 발전론으로서의 성격을 강화했고 이 경향은 이후 한국 제도권 학계의 종속이론 해석의 본류를 형성했다. 이러한 맥락에서 한국에서 종속이론은 라틴 아메리카의 자아 준거적 이론으로서의 종속이론과 달리 한국의 실천 전략으로 활용되기 어려웠다. 한국의 사회과학자들은 대체로 종속이론의 문제의식을 수용하되 한국의 발전 경험이 종속이론의 반례임을 강조하면서 세계 학계로부터 인정받고자 했다. 옥창준, 「이론의 종속과 종속의 이론—1970년대 중반~1980년대 한국 사회과학 학계와 종속이론」, 『역사문제연구』 제41호, 역사문제연구소, 2019.

49 허윤, 앞의 글, 240-241쪽.

50 1974년부터 1978년까지 지속된 여성 중간집단 교육의 강사는 강원용, 이태영, 서남동, 한완상, 김재희, 김행자, 박영숙, 윤순덕(윤후정), 이인호, 이효재 등이었다. 이정자, 앞의 글, 8-10쪽.

(1974년 8월 31일~9월 4일)에 참여한 41명의 여성들⁵¹은 여성인간선언을 정초하며 “성지배 형태는 인류의 위기를 초래한 모든 지배 사상 중에서도 가장 오래되고 가장 원초적 지속적인 형태”⁵²라고 명시하였다. “약간의 권리개선”이 아닌 “일체의 주종사상, 억압제도”의 거부를 천명한 여성인간선언은 “남성우위 문화에 길들여진 의식구조의 개혁”, 부계가(家) 계승의 관념·관습으로부터의 해방을 위한 “기존의 성윤리와 가족제도의 전면적 개혁”, 이를 기반으로 한 차별적인 정조와 순결성의 거부 그리고 인격적 평등과 개방적 관계 하의 새로운 성윤리 모색을 운동의 목표로 하였다.⁵³ 교육·경제·법·정치·종교·언론 분야의 성차별 제도·문화의 개혁은 위 목표를 위한 과정으로 제시되었다. 여성의 인간화 및 인간해방은 “노예가 아닌 인간으로” 살고자 하는 것으로서, 이는 “여성만의 노력으로 이를 수 없는 전체인간의 과제”이기에 “여성계층의식의 개발과 (...) 남성의 의식화”에 집중할 것이 선언되었다. 여성인간선언에 나타난 여성의 인간화·인간해방

51 1974년 여성지도자협의모임에 참가한 41명의 참가자 명단은 다음과 같다. 1. 강기원(서울민사지법판사) 2. 강선우(서소문교회 교육부장) 3. 고명순(유권자연맹 총무간사) 4. 구춘희(교회여성연합회 국내위원장) 5. 김경천(광주 YMCA 총무) 6. 김부용(대전 YMCA 총무) 7. 김숙희(어머니교실 강사) 8. 김순갑(YWCA 연합회 지방조직부) 9. 김윤덕(국회의원) 10. 김윤옥(기장여신도회 총무) 11. 김재임(여류화가협회) 12. 김진영(여성단체협의회 조사연구부) 13. 나선정(기장연신도회 순회총무) 14. 맹혜숙(서소문교회 회장) 15. 박근자(화가협회장) 16. 박길양(젊은 주부회) 17. 박애라(연합부인회 회장) 18. 박영희(고대강사) 19. 박인덕(숙대교수) 20. 방현덕(NCC 가정생활위원회 총무) 21. 서재행(여류화가협회, 성대교수) 22. 송정숙(서울신문 문화부장) 23. 신순중(젊은주부회) 24. 신용자(국회도서관 사무관) 25. 오선주(유권자연맹 상임이사) 26. 윤석인(여협사무처장) 27. 윤순덕(이대교수) 28. 이묘자(젊은부인회) 29. 이영진(구세군 가정단 교관) 30. 이종경(YMCA 연합회, 지도자양성부) 31. 이창숙(한국일보 문화부 기자) 32. 이해성(서울여대 조교수) 33. 장유근(젊은 부인회) 34. 전명자(여류화가협회) 35. 정석순(감리회 여성교회 총부) 36. 정옥련(원주 YMCA 부회장) 37. 정의숙(이대교수) 38. 조영애(YWCA 회원부) 39. 진민자(젊은부인회, 이대강사) 40. 최정임(숙대강사, BPW) 41. 홍춘미(영남일보 기자). 「참가자명단」(크리스찬 아카데미 자료 제공). 여성지도자협의모임 참가자 명단과 여성인간선언 초안 전문을 제공해주신 크리스찬 아카데미에 진심으로 감사드립니다.

52 이하 직접인용의 출처는 「여성인간 선언 초안」(크리스찬 아카데미 자료 제공).

53 여성인간선언에 담긴 이와 같은 내용은 당시 사회에 충격을 주었다고 회고된다. 「[크리스찬 아카데미] '막강 여성'의 산실로 성장」, 『중앙일보』, 1998.05.14.

의 전망은 여성운동에 남성을 동참시키는 전략이기도 했다. 여성 중간집단 교육 강사 및 여성지도자협의회 참가자 명단에 에큐메니컬 관련 인원이 상당한 것을 보아도 알 수 있듯이 에큐메니컬 진영 전반에 이러한 흐름은 공유되었다.

당시에는 크리스찬 아카데미 원장 강원용이 주장했듯 “직장에서 많은 여성들이 사람대접을 못받고”⁵⁴ 있는 현실을 여성해방운동을 통해 청산할 것이 요청되었다. 이때 여성해방운동은 인간해방운동에서 고립되지 않는 한에서 “모든 비인간화 원리 위에 세워진 제도와 사상에 대한 전면적인 도전”⁵⁵을 하는 “한 부분”⁵⁶으로 추구되었다. (여성의) 인간화 운동은 인간이라는 주체성을 호명하는 운동으로서 인간을 (재)창조되어야 할 것으로 제시하고 인간이란 무엇인가 물었지만 여성에 관한 담론이 확장되는 것을 제한했다. 여성의 인권과 민권, 평등권 쟁취 등의 방식으로 수행된 당대 여성운동(크리스찬 아카데미, YWCA, 한국가정법률상담소 등)은 위와 같은 인간화 운동으로 재차 의미화되고는 했다.⁵⁷

크리스찬 아카데미에 관계했던 여성 엘리트들이 주도한 여성의 인간화 담론·운동은 프레이리의 인간화 개념을 UN의 가치를 수용하면서 구체화한 것이었고, 특히 이효재에게 한국 여성문제를 보는 방식으로서 제3세계 관점은 중요하게 참조되었다.⁵⁸ 그러나 운동 현장에서 WCC를 제외하고는 제3세계로 분류된 국가들과의 직접적인 관계가 두드러지지 않았고 한국가정법률상담소의 경우 제3세계와의 연대가 이루어질 때에도 그 토대는 미국과 무관하지 않았던 것으로 보인다.⁵⁹ 당시 여성의 인간화 운동에서 제3세계는 여성운동의 토착화라는 문제의식의 출처였지만 직접적인 연대의 단위는 아니었으며 한국 여성의 현실을 분석하

54 이는 강원용이 여성의 인간화를 주장하며 한 말로 전해진다. 이정자, 앞의 글, 7쪽.

55 위의 글, 11쪽에서 재인용.

56 위의 글, 같은 쪽에서 재인용.

57 이태영 한국가정법률상담소 소장은 여성의 인간화를 한국가정법률상담소의 이념으로 삼아 여성의 인간화 운동으로서의 가족개정법운동을 전개했다. 가족개정법운동은 한국YWCA, 크리스찬 아카데미와 꾸준히 함께 진행되었다. 이태영과 크리스찬 아카데미의 여성의 인간화 운동의 관계는 다음을 참고. 이유나, 앞의 글, 119쪽.

58 김영선, 앞의 글.

59 한국가정법률상담소편집부, 『여성의 인간화 삼십년—한국가정법률상담소 삼십년사』, 한국가정법률상담소출판부, 1987.

는 방법론으로도 적극 적용되기 어려웠다.

일례로 이효재는 제1세계 및 제2세계와 다른 제3세계 여성운동을 여성이 남성과 함께 민족 독립을 위한 투쟁에 참여하는 것으로 파악했다. 그리고 제3세계로서의 한국의 여성운동을 분단 상황(민족분열과 반공)에서 가족을 잃고 한을 갖게 된 여성들이 통일 운동에 참여함으로써 이를 극복하는 것으로 의미화했다.⁶⁰ 이효재는 분단 문제를 이해하는 이러한 방식이 당시가 “분단구조의 성격을 정치군사적 문제로서 제기하기는 어려운 시기였기에 가족문제”⁶¹ 차원으로 접근한 것이라고 회고한 바 있다.

케슬린 와일러는 프레이리가 “남성적 경험을 기준으로 [하는 바람에] 해방과 억압받는 사람에 대한 자신의 개념적 해석을 충분히 제시하지 않았다”⁶²고 지적한 바 있다. 한편 벨 훅스는 프레이리의 어법에서 성차별을 느꼈고 프레이가 성차별에 따른 억압과 착취를 간과하는 남성중심적 해방 논리를 펼친다는 생각을 떨칠 수 없었지만 동시에 프레이리의 이론이 자신에게 변민을 주었다고 이야기했다. 벨 훅스에 의하면 그 이유는 “백인 부르주아 페미니스트 사상의 글보다 파울루의 글이 처절하게 권리를 박탈당한 사람들, 지독한 억압에서 신음하는 사람들의 주체적 입장을 인정한다는 사실도 확인할 수 있었”⁶³기 때문이다.

이처럼 한국의 여성의 인간화 담론 또한 제3세계 페미니즘 이론을 참조함으로써 제2물결의 의제를 상대화하면서 한국 여성들의 하위주체적 현실에 대한 다각도의 분석을 할 수 있는 이론적 기반을 마련하고 있었지만 그것이 개진될 토대는 충분하지 않았다. 1970~80년대 중반 한국에서 프레이리 수용은 맑스주의가 소거된 실존주의적 휴머니즘의 차원으로 이루어지고, 크리스찬 아카데미의 인간

60 강인순, 「이효재와 분단시대의 사회학」, 『한국사회학』 제50권 4호, 한국사회학회, 2016; 김행자 외, 「[대담] 오늘의 여성문제와 여성운동」, 『창작과비평』 제14권 2호, 1979.

61 이승희, 「[대담] 나의 학문 나의 인생 이효재—한국여성학 여성운동의 선구」 『역사비평』 통권 26호, 역사비평사, 1994, 248쪽.

62 피터 맥라렌, 앞의 글, 257쪽.

63 위의 글, 260-261쪽. 벨 훅스가 프레이리로부터 받은 영향과 프레이리 이론에 대한 자신의 입장을 서술한 글은 벨 훅스, 윤은진 역, 『벨 훅스, 경계 넘기를 가르치기』, 모티브북, 2008, 59-75쪽.

화 운동은 당시 급진적인 민중운동과 거리두기를 하려는 장력이 끊임없이 발휘되는 가운데 진행됐으며,⁶⁴ 여성운동은 인간해방운동의 하위 분야로 의미화되곤 하던 상황이었다. 대체로 여성의 정치/운동 참여 혹은 “가족과 결혼에 대한 논의”⁶⁵ 안에서 전개된 여성의 인간화 담론은 위와 같은 조건들에 둘러싸여있었다. 이로 인해 한국 여성의 제3세계적 현실에 대한 논의는 충분히 진척되지 못하고⁶⁶ 여성의 통일 운동 참여의 의의를 역설하는 차원으로 같음되었다고 볼 수 있다.

한신대 기독교교육학과(1975~1979)에서 프레이리의 이론을 공부하고⁶⁷

64 이정자에 따르면 강원용은 중간집단 교육을 시작하게 된 입장을 다음과 같이 이야기한 바 있다. “남북이 분단된 상황에서 지나치게 과격한 저항이 초래될 결과에 대해 회의를 가져, 소위 급진적인 정치참여 이데올로기와 거리를 가지게 되었다. 그리하여 군부, 재벌, 일제 강점기부터 죽 내려오던 행정관료 등으로 형성된 세력과, 민중을 등에 업고 나타난 과격한 세력과의 충돌에서 파생될 위험한 사태를 피하면서 현실성 있는 자유와 정의의 실현에 노력하기로 했다. 이런 생각이 아카데미의 각종 대화모임과 중간집단교육 등을 하게 된 이유이다. ‘인간화’라는 전제 하에 중간집단강화라는 역할을 해온 것이다.”(밑줄: 인용자) 이정자, 앞의 글, 4쪽에서 재인용.

김건우에 의하면 “강원용은 평생에 걸쳐 극단으로 기우는 것을 싫어했다. 해방기는 물론, 크리스찬 아카데미를 운영하던 1970년대에도 중간집단 교육이 좌경화되는 것을 항상 우려했다. 기독교 노동운동 내에서도 급진적 노선을 걷던 도시산업선교회에 경계를 표시했다. 이런 태도 때문에 간사들이나 교육생들과 다소 마찰이 일기도 했던 것으로 보인다. 사실 강원용이 본 ‘중간집단’의 기능은 (...) 말하자면, 궁극적으로는 사회통합 견지에서 구상된 것이었다.”(밑줄: 인용자) 김건우, 「통합의 중재자 지향한 강원용」, 『주간동아』 제1018호, 동아일보사, 2015.12.23.

65 소영현, 「비평 시대의 젠더적 기원과 그 불만」, 『문학은 위협하다—지금 여기의 페미니즘과 독자 시대의 한국문학』, 민음사, 2019, 45쪽.

66 찬드라 탈파드 모한티는 서구 페미니즘이 단일한 타자로서 코드화한 ‘제3세계 여성’이라는 생산물이 서구의 자민족중심주의적 보편성을 구성하는 식민화 담론이라고 비판한다. 동시에 “제3세계 페미니즘의 입장을 이해하고 이를 공식화”하며 “‘서구페미니즘 담론’으로 언급되는 것에 반대하고 저항”할 필요성을 강조한다. 억압에 대한 동일성이라는 사회학적 개념이 아닌 “계급, 인종, 젠더, 제국주의적 위계질서에 반대하는 정치적 투쟁이라는 공통의 맥락이야말로 제3세계의 역사적 국면을 고려한 전략적 집단의 구성을 가능하게 해” 준다는 것이다. 찬드라 탈파드 모한티, 문현아 역, 『경계없는 페미니즘』, 여이연, 2005, 36, 41-43쪽.

67 해남 생가에 있는 고정희의 육필 노트를 참고하면 한신대 기독교교육학과에서 프레이리와 프롬 등을 배운 것으로 확인된다.

광주YWCA(1971~1974)와 크리스찬 아카데미(1984), 한국가정법률상담소(1986~1991), 여성신문(1988~1989)⁶⁸ 등 에큐메니컬 신학·운동의 자장에서 활동했던 고정희는 앞서 살펴본 인간화 및 여성의 인간화 담론을 자연스럽게 접했으며 이를 자신의 언어로 반복 전유했다. 고정희 또한 ‘인간과 여성’, ‘인간과 민중’, ‘민중과 여성’을 각기 고립되지 말 것을 강조함으로써 혹은 도구화함으로써 위계적으로 분리·대립하고 있던 당시 운동과 이론의 기반에서 출발했다. 그러나 고정희는 에큐메니컬 운동의 인간 호명과 민중시의 민중 담론에 모두 깊이 발을 담그면서, 크리스찬 아카데미 안팎에서 인간화 전망이 민중운동과 연계하며 급진화되던 흐름과 맥을 같이 했다. 민중운동에 참여하고 반공주의의 폭력을 고발하는 동시에 인간해방의 전망을 개진한 고정희는 나아가 인간을 민중이나 여성을 위계적으로 포괄하는 것으로 간주해 각 범주들을 줄 세우기 하는 것이 아니라, 동시적으로 사유하는 면모를 보인다. 이로써 (한국) 여성을 제3세계 관점에서 구체적으로 논할 수 있는 토대를 형성해간다.⁶⁹

고정희는 인간화 및 민중주의 전망의 (인간/민중/여성에 대한) 분리와 대립의 토대를 넘어서고자 분투하던 중 ‘또 하나의 문화’를 만나 방법론적 구체성을 얻게 된다. 본고에서는 ‘또 하나의 문화’와의 만남 이전에 고정희가 보여주었던 고투를 독해하고자 한다. 다음 장에서 고정희의 평론 「인간회복과 민중시의 전

68 크리스찬 아카데미의 여성사회 중간집단 교육 이수자들은 여성 인간화 운동을 목적으로 1976년에 모여 ‘여성사회연구회’를 창립하고 여성운동기금의 필요에 뜻을 모아 신용협동조합을 발족했다. 후에 이 기금은 『여성신문』 창간에 사용되었다. 『여성신문』은 여성사회연구회의 8대 회장 이계경의 주도로 1988년에 창간했으며 고정희는 초대 주간으로 합류했다. 이정자, 앞의 글, 12쪽.

69 1985년 무렵 고정희는 프레이리, 백낙청, 해방신학을 언급하며 제3세계 관점을 민중적 세계관으로, 그 한국적 적용을 분단 인식과 분단 현실의 극복으로 정리하는데 이러한 시각은 고정희의 시가 억압의 요인인 관계의 단절과 인간 소외 그리고 그 구조적·역사적 맥락으로서의 분단 현실 및 반공주의의 폭력을 꾸준히 비판하는 양상과 맞닿아 있다. 고정희는 한국 여성에게 가해지는 반공주의와 자본주의의 신식민주의적 지배의 폭력을 다층적으로 고발·분석하고 주체화와 연대의 가능성을 모색함으로써 분단 및 제3세계 현실을 고찰한다. 이에 대한 상세한 논의는 후속 논문에서 진행하고자 한다. 고정희 문학에서 다뤄진 자본주의의 신식민주의적 양상에 대해서는 이소희, 『여성주의 문학의 선구자 고정희의 삶과 문학』, 국학자료원, 2018.

개—조태일·강은교·김정환 론」을 통해, 인간해방의 전망을 전개하는 고정희의 특징을 살펴보겠다.

3 고정희의 메시아니즘과 광주의 역사 쓰기—

사건으로서의 인간화(化肉)와 여성수난사의 극복

1983년에 발표한 「인간회복과 민중시의 전개—조태일·강은교·김정환 론」⁷⁰에서 고정희는 신경림·김지하로 인해 개진된 민중시가 1970년대의 비인간화 국면에 반항을 일으키는 결정적인 선언(“폭탄선언”⁷¹)을 성취했다며, 민중시가 비인간화 사회에 인간화를 선언한 문학임을 호평한다. 이 글에서 고정희는 김수영을 대표로 하는 1960년대 시가 서구적 지성에 기반을 두었던 것과 달리 신경림·김지하·고은·이성부·조태일·양성우 등의 1970년대 민중시는 한국적 상황으로 인한 민중의 고난 및 역사의 주체로서의 비전을 노래한다고 분석한다. 그리고 신경림의 민중론을 ‘엘리트 민중론’(억압받는 이들의 동참세력으로서의 민중)으로 명명하고 김지하의 동일성을 토대로 한 ‘국민문학으로서의 민족(=민중)문학’ 차원의 민중론을 소개한다.⁷² 이 과정에서 두 시인의 민중론에 대한 특별한 평을 하지는 않는다. 다만 고정희는 김지하가 민중이 체현한다고 했던 민족적 감수성을 동일성의 논리의 국민문학 차원에서 파악하기보다는 “〈민족주의적 감수성〉이란 궁극적으로는 개개인 하나에 부여된 존엄성과 사람답게 사는 세상에의 귀향

70 고정희, 「인간회복과 민중시의 전개」, 『기독교사상』 제27권 8호, 대한기독교서회, 1983.

71 위의 글, 146쪽.

72 “참다운 민족문학, 참다운 국민문학에 대한 요청은 일제 통치시기로부터 오늘에 이르기까지 우리 사회와 우리 문학 안에서 즐기차게 제기되어 온 문제다. (...) 따라서 이러한 민족적 감수성은 전국가적 비극이 곧 자기 자신의 생의 구체적인 비극으로 나타나는 민중의 독특한 비극적 정서와 비극적인 생의 내용에 단단히 결부되어 있는 것이다. (...) 민족이란 실제에 있어서 그 민족의 절대 다수를 구성하는 민중 바로 그것 이외에 아무것도 아니며 또한 민족이란 그 민족이 타민족과 부단한 상호관계 속에서도 민족이 부단히 자기 동일화의 몸부림을 치며 살아온 강인한 주체의 역사에 의해 형성되는 것이기 때문이다. 민족적인 것은 민중적인 것이며 가장 민중적인 것이야말로 민족적인 것이다.”(밑줄: 인용자) 김지하, 「민족의 노래 민중의 노래」(1970.11.4, 민족학교 1회 강연 초록), 위의 글, 147쪽에서 재인용.

외에 다른 것이 아니”⁷³라며 휴머니즘의 언어로 바꾼다. 이처럼 민중시의 민족주의·민중주의에 휴머니즘을 교차시키는 것이 고정희의 특징이다.

고정희가 민중시에 휴머니즘의 전망을 교차시키는 맥락을 자세히 살펴볼 필요가 있다. 「인간회복과 민중시의 전개—조태일·강은교·김정환 론」의 핵심은 고정희가 조태일·강은교·김정환을 대표로 꼽은 1980년대 민중시를 논하는 데 있다. 고정희는 세 시인의 시를 다룬 이유를 민중문학의 자장에서 평가되어온 시인들의 최근 노작(모두 ‘창비시선’으로 근작을 출간)을 이해하기 위한 것이며 이들의 시가 각기 다른 “민중시의 개성”⁷⁴을 형성했기 때문이라고 말한다. 이로써 “진정한 의미에서의 인간성 회복의 문제와 민중문학의 함수관계를 조심히 접근”⁷⁵하고자 한다는 것이다. 1983년 무렵 고정희는 민중시라는 범주를 인간성 회복으로서의 휴머니즘 문학으로 타진해보고 있었다. 그 과정에서 김지하의 민족주의·민중주의를 휴머니즘으로 전유한 후 조태일·강은교·김정환의 시에서 ‘개성들’을 찾았던 것은 고정희가 김지하의 시에서 발견하지 못했던 실마리를 세 시인들의 시에서 보았기 때문이다.

먼저 고정희가 조태일에게서 주목하는 것은 시집 『가거도』(창작과비평사, 1983)에 실린 「오동도」가 새로운 삶과 역사의 주체가 살아 있음을 제시하며, 이때 역사의 주체를 “민중의 모체”⁷⁶로 읽을 수 있다는 점이다. 이어서 고정희는 조태일의 시 「우화」가 「오동도」의 세계관에 대한 확신을 표출하면서 그러한 신념이 민중의 도래(민중 주체의 출현)을 ‘사건으로서의 인간화(化肉)’로 이해하는 것을 바탕으로 한다고 본다.

조태일은 오동도의 행간 속에 그만이 발견할 수 있는 어떤 고귀한 메시지를 숨기고 있다. 굳이 해석을 부치자면 매서운 겨울 칼바람은 바로 좌절할 수 없는 새 역사현장으로 풀이될 수 있으며 오동도는 그 역사를 잉

73 고정희, 앞의 글, 148쪽.

74 위의 글, 같은 쪽.

75 위의 글, 같은 쪽.

76 위의 글, 150쪽.

태시킨 민중의 모체이고 오동도에 핀 동백꽃은 우리가 도달해야 할 평화스러운 땅의 순수정신이다. (...) 오동도는 어떠한 거센 풍랑 속에서도 뿌리 뽑히지 않고 <오동도>로 동 동 동 떠서 살아 남아 끝내는 붉은 동백꽃밭으로 어우러짐을 보면서, 이 역사 속에 오동도와 같은 역사의 주체가 살아 있음을 제시해 보인다. (...) 오동도가 자연현상에 화자의 메시지를 이입시킨 시편이라면 <우화>는 화자 자신의 내면세계로부터 우러나오는 신념의 뿌리로 시의 모티브를 삼고 있다. 이 시편에서 우리는 조태일의 시의 근거가 되는 신념을 대충 세 가지로 요약해 볼 수 있다.

(1) 한 사나흘 굶어도 배고프지 않고 한 사나흘 말 안해도 답답하지 않을 그 날이 올 것이다.

(2) 할아버지와 할머니들이 청년으로 탄생되는 그 날이 올 것이다.

(3) 자유나 정의 혹은 진리나 꿈같은 그런 <기막힌 관념>들도 청년으로 피어서 이 땅은 꽃밭으로 있을 것이다.

그러나 그 날은 아직 오지 않은 날이며 자유나 정의, 진리나 꿈같은 낱말들은 아직 기막힌 관념으로 남아 있을 뿐임을 화자는 역설적으로 숨기고 있다. 그리고 이 시편[「우화」]에 이르러서 비로소 조태일이 오동도에서 비친 <꽃>의 실체가 선명한 상징으로 드러난다. 다시 말해서 조태일의 <꽃>은 인간화의 절정을 겨냥하는 자리에 서는 것이다. (...) 이러한 그의 버려진 땅에 대한 신념어린 감수성은 시 전편에 누누히 습윤되어 있다. 조태일에 있어 버려지고 소외된 땅, 그러나 참다운 꽃을 잉태하고 있는 땅은 (...) 곧 역사현실 저 너머에 감추어져 있는 억압된 개체, 즉 민중의 현존을 의미하며 그것의 보편화를 통해서 그 날은 언젠가 오고 말 것임을 변증적으로 표출해 내고 있다.⁷⁷(밑줄과 굵은 글씨: 인용자)

인용한 글에서 고정희는 엄혹한 현실에도 굴하지 않고 끝내 꽃을 피우는 땅(오동도·가거도)를 역사를 잉태하는 민중의 모체이자 역사의 주체로서 민중의 현

77 고정희, 앞의 글, 150-152쪽.

존(現存)⁷⁸으로 간주한다. 그리고 “자유나 정의 혹은 진리나 꿈같은 그런 <기막한 관념>들이 “인간화의 절정”인 “청년[=꽃]으로 피어서 이 땅은 꽃밭으로 있을 것”이라는 조태일의 신념과 확신에서 자유·정의·진리·꿈 등의 가치를 체현(體現)하는 주체화로서의 인간화의 전망을 읽는다. 이때 도래하는 (역사의) 주체란 현실 너머에 감춰져 있는 민중의 현존으로, 민중의 모체가 청년으로 화육(incarnation=인간화)하는 것으로서의 인간이다.

앞서 WCC가 프레이리의 인간화 개념을 ‘그리스도의 인간화’(incarnation=화육)로 전유했다는 점을 짚어보았다. 한국 예큐메니컬 신학·운동은 프레이리 이론의 해방신학적 재해석을 받아들였고 고정희의 시 또한 이러한 경향을 잘 보여주나, 고정희는 화육을 아버지가 아닌 어머니의 표상으로 읽는다. 『초혼제』(창작과비평사, 1983)는 ‘어머니의 청년으로의 화육’을 전면적으로 다루고 그러한 어머니-민중을 사랑(“연애를 열망”⁷⁹)의 사건적 주체로 표현한다.⁸⁰

인용한 글에서 언급하고 있듯 고정희는 이와 같은 인간화에 대한 신념이 “기

78 이와 관련해서 민중신학의 현존 개념을 참조할 수 있다. 안병무는 현존을 다음과 같이 논했다. “「형제여 나는 아직 그것을 잡았다고 생각 하지 않습니다. 오직 한가지 뒤에 있는 것을 잊어버리고 앞에 있는 것을 잡으려고 온 몸을 앞으로 기울여 그리스도 예수 안에서 하나님께 위를 향하여 부르신 그 부르심의 상을 얻으려고 목표를 향하여 달려가는 것 뿐입니다.」 바울은 두 관점에서 자기를 보고 있다. 하나는 과거 속의 자기와 다른 하나는 미래(오고 있는) 속에서의 자기다. (...) 현존은 오직 버리고 얻으려는 그 틈에 있다. 탈출하고 향해 가는 요 순간만이 있다. 즉 현존이란 「탈향」(Aus-Auf)일 따름이다. (...) 우리가 우리의 현존을 (...) 물질적으로 존재하는 것처럼 생각하면 바울의 말을 납득할 수 없다. 우리가 만일 인간의 현존을 과거의 연속이라고 생각하면 이 말을 이해할 수 없다. 그러나 현존은 미래와의 관계에 있는 존재라는 것, 즉 인간의 존재성은 사건적임을 알면 그의 말은 그대로 현존의 참 모습을 나타낸 것임을 알 수 있다.”(밑줄: 인용자) 안병무, 「바울의 현존 이해-빌립보 3, 1-14」, 『현존』 제1호, 현존사, 1969, 3-10쪽.

79 『초혼제』에서 그와 같은 사랑은 아직 미완이기에 어머니와의 연애를 ‘열망’한다고 표현된다. 김승희 외 편, 『고정희 시전집 1』, 또하나의문화, 2011, 241쪽.

80 이와 관련해서 김관희는 고정희 시에 “어머니와 타자[죽은 자들]의 (...) 혼용 상태”로서의 “모성적 육체성의 기입으로 인해 (...) 주체/타자의 이항대립은 해체되고 ‘사랑’이 탄생”되며 그러한 “‘사랑’의 힘은 역사가 금지하고, 현실이 배제하거나 인정하지 않는 타자일지라도 그 타자를 보존하고 타자와의 공존을 시도하는 것으로 나타”난다고 서술한 바 있다. 이러한 특성이 고정희가 전개한 인간해방·여성해방의 전망과 어떻게 관련되는지 논할 필요

막힌 관념”으로만 제시되고 있는 것이 ‘그 날’이 아직 오지 않았음을 반증한다는 사실을 알고 있었다. 고정희는 조태일의 시가 국토 최남단에 위치한 “너무 멀고 험해서/ (…)/ 거기/ 있는지조차/ 없는지조차 모르는 섬”⁸¹ 가거도의 비유를 통해 역사의 주체의 도래에 대한 확신을 “변증적으로 표출”한다고 말한다. 고정희에 의하면 주체의 도래를 변증적(역설적)으로 확인하는 시쓰기란 “가장 당연한 말로 가장 말하기 힘든 급소를”⁸² 찌르는 것이며 이것은 고정희의 휴머니즘 언어의 특징이기도 하다. 고정희는 조태일의 시에서 역사의 주체의 현존 및 이를 통한 새로운 삶의 도래에 대한 확신으로서의 휴머니즘 문학의 단초를 발견했다.

고정희는 조태일의 『가거도』보다 먼저 출간된 강은교의 『소리집』(창작과 비평사, 1982)을 뒤이어 다름으로써 조태일의 시보다 강은교의 시편이 민중시의 개성을 더 구체적으로 드러내고 있음을 암시한다. 이는 ‘역사의 주체’에 관한 내용에서 그러한데, 『소리집』의 시편 중 고구려 건국 설화를 모티프로 한 「소리 2(유화(柳花))」와 「일어서라 풀아」를 고정희는 다음과 같이 논한다.

이러한 설화를 담고 있는 유화는 강은교에 있어서 무엇을 의미할까? 유화의 현대적 의미는 무엇일까? 필자 나름의 임의적인 해석을 붙이자면 적어도 강은교에 있어서 유화는 강자의 억압속에 끼인 약소민족의 수난의 역사로 해석되며 자유의지 구현에서 오는 제도적 구속에도 불구하고 드디어 큰 나라를 일으켜 세우는 모성의 승리로 풀이된다. 그는 이러한 고대 역사 속의 여성들(선화공주 등)을 자기 연작시 <소리>에 등장시켜 도래할 <새 역사>와 이 현실의 유비관계를 결합시킴으로써 시간과 공간을 초월한 시대의 본질에 접근한다.⁸³(밑줄과 굵은 글씨: 인용자)

이때 <풀>은 화자의 절대적 대상으로 부각되는데, 그것은 끈질긴 뿌리

가 있을 것이다. 이에 대한 추가적인 논의는 후속 논문에서 진척시키도록 하겠다. 김란희, 앞의 글, 135-137쪽.

81 조태일, 「가거도」는 고정희, 앞의 글, 152쪽에서 재인용.

82 고정희, 앞의 글, 152쪽.

83 위의 글, 155쪽.

와 굽힌(상처난) 얼굴을 한 대상이다. 그리고 그것은 이제 부는 모든 바람이 통관한 숨통이며 이제 꾸는 모든 꿈들이 태동된 모체이다. (...) 결국 강은교는 <풀>로 상징된 그의 대상이 사실은 풀이 아니라 지금은 죽은 듯 엷드려 있지만 꿈을 꾸이게 하고 살아있음을 살아있게 하는 어떤 감추어진 존재, 아니면 이 시대를 이 시대에게 하면서도 현실적으로는 억압되어 있는 실존에 대한 연민을 알레고리화시키고 있다. 그리고 그것들에 대해서 위로와 부추김의 의미를 부여하는 것이야말로 강은교다운 음성이며 강은교만이 가질 수 있는 독특한 시적 매력이다.⁸⁴(밑줄과 굵은 글씨: 인용자)

인용한 글에서 고정희는 강은교의 시 「소리2(유화(柳花))」의 유화를 “약소민족의 수난의 역사”이자 ‘큰 나라를 일으키는 건국 서사’로서 ‘모성의 승리’로 읽는다. 이때 유화, 즉 어머니는 역사 자체이며 모성이라는 단어는 수난사와 재건 서사를 포괄하는 승리의 기표로 발화되고 있다. 강은교가 언급한 「소리2」와 「소리6」에 등장하는 유화와 선화공주는 수난을 딛고 나라를 일으키는데 이들의 수난-재건-승리의 서사는 현실에서 고통과 설움을 겪고 있는 각 시적 대상과의 오버랩(「소리2」) 또는 만남(「소리6」)을 암시함으로써 과거의 승리가 오늘날 “새 역사”로 도래한다는 ‘시공간을 초월한 시대의 진실’을 제시하는 것으로 분석된다.

이어서 고정희가 강은교의 시에서 “<풀>로 상징된 그의 대상이” “감추어진 존재”이자 시대 자체이면서도 “현실적으로는 억압되어 있는 실존”으로서의 모체라고 표현한 것을 참고할 때, 고정희에게 역사란 억압적인 현실에 의해 은폐되어 있는 것이다. 고정희는 역사를 주어지는 것이 아니라 창조하는 것으로 간주한다. 이러한 맥락에서 주체는 (수난과 재건, 승리의) 역사를 창조하는 역사의 주체이며 역사는 언제나 새로운 역사로서 망설임 없이 과감하게 가능한 것으로 확신된다. 고정희의 언어가 발산하는 힘은 이러한 급진적인 확신에서 기인한다. 고정희에게 여성사 쓰기(연구)가 중요했던 것도 같은 이유에서이다. 이는 1970년대 민중신학의 메시아니즘을 전유한 것이기도 하다.

84 고정희, 앞의 글, 156쪽.

민중신학자 안병무는 봉기한 민중에 의해 예수의 부활 증거가 일어났다는 점에 착목해 부활을 민중 주체적인 것으로, 부활이 민중의 출현(사건)에 현존하는 것으로 파악한다. 안병무는 「부활의 그리스도와 그 현장—사도행전 2:22-24」에서, 당대 세계의 도처에서 민중의 죽음을 목도하나 “죽은 듯 했다가도 다시 살아나서 불의에 대항하는 민중의 소리를 듣는다”⁸⁵며, “여기에서 우리는 부활한 그리스도가 저들 속에 현존한다는 것을 안다”⁸⁶고 이야기했다. 일어나는 사건(들)에 참여하며 돌아오는 “환인(還人)”⁸⁷은 민중 가운데 출현하는 새로운 인간(성)이다. 이것이 고정희가 궁구한 인간화의 전망이기도 하다. 안병무는 이를 다음과 같이 이야기하기도 했다. “‘전태일이 메시아다’라는 말을 쓸 필요는 없어요. ‘그리스도는 전태일에게서 이렇게 현존한다.’고 말할 수 있는 거예요.”⁸⁸ 문제는 ‘부활을 어떻게 쓸 것인가’, ‘부활한 주체를 어떻게 만나느냐’였다.

1970년대 민중신학은 스스로를 증언의 신학으로 칭했다. 사건적 주체에 대한 민중신학의 증언은 진실을 말하는 행위로서 민중과의 만남을 통해 이루어진다. 민중신학자 안병무에게 중요했던 것은 ‘민중이 누구냐/무엇이냐’는 질문이 아니라 ‘민중을 어떻게 만나느냐’, 즉 민중과의 마주침을 통한 민중사건에의 참여였다. 이 시각은 서구 그리스도교가 그리스도의 신성/인격을 논하는 데 치우쳐 예수의 삶(역사)를 간과하고 죽음과 부활의 의미(代贖)를 묻는 데 집중해 ‘희생자 만들기’를 양산했다는 비판과 연결된다.⁸⁹ 만남-증언의 행위는 예수의 역사와 민중을 합류시킴으로써 민중의 역사를 쓰는 것이었다. 성화(聖化)를 부정하고 화육(化肉)⁹⁰을 강조한 데서도 알 수 있듯 이는 사건에 개입하는 정치적인 행위로서의 민중의 역사 쓰기로, 민중을 수난자로 고정시키는 수난사 극복의 노력이기도 했다.

85 안병무, 「부활의 그리스도와 그 현장—사도행전 2:22-24」, 『현존』 제71호, 현존사, 1976, 9쪽.

86 위의 글, 같은 쪽.

87 고정희, 「제4부 환인제」, 『초혼제』는 김승희 외 편, 앞의 글, 172쪽.

88 안병무, 「민중 예수」, 『신학사상』 제55집, 한국신학연구소, 1993, 138쪽.

89 위의 글; 안병무, 『역사와 민중』, 한길사, 1993; 윤무한, 「안병무—시대의 아픔 딛고 피어난 신학적 사유 민중에게서 예수를 보다」, 신동아, 2009.03.06.

앞서 언급했듯 고정희는 민중의 역사를 쓰기 위해 예수가 아닌 어머니를 주목한다. 어머니의 민중(조태일의 시 분석에서는 ‘청년’으로, 『초혼제』에서는 ‘젊은이·사나이·아들’로 제시)으로의 화육은 ‘예수는 민중에게서 현존한다’는 민중신학적 역사 쓰기를 ‘어머니는 민중에게서 현존한다’는 인간해방문학적 역사 쓰기로 전유한 것이라 할 수 있다. 고정희에게 민중은 도래하는 어머니-역사이자 돌아오는 인간(還人)으로 제시됨으로써 인간화의 전망과 교차된다. 이러한 어머니-민중은 기존의 남성 젠더화된 민중의 젠더 체계를 가로지르고 여성수난사를 극복하는, 수난을 이기고 돌아오는 사건적 주체의 표상이다.

이처럼 도래하는 민중을 찾기 위해 고정희는 김정환의 시에 주목한다. 고정희는 김정환의 시를 분석하며 역사의 창조가 ‘화해’라는 과정을 거쳐야 함을 암시하는데, 이때 화해는 수난의 현실을 자기 현실로 받아들임으로써 타자화를 극복하는 것으로 제시된다. 고정희가 강은교의 시에서 역사로서의 어머니를 주목하고 이를 수난사에 고정시키는 것이 아니라 승리의 역사로 의미화하고자 했다면, 김정환의 시에서는 ‘양공주’와 조국의 대비를 바탕으로 하는 현실에 대한 탄식 및 화해 의지를 읽어내는 동시에 수난사 극복이 곤경을 겪는 지점을 보여준다.

(1) 「[이태원에서]」에서 김정환은 미군기지 이태원을 통해서 아메리칸 폭력 앞에, 아니 그 쇠뿔[뿔]치 같은 화려함에 현혹되어 있는 양공주와 <더러워서 아름다운 조국의 땅덩이>를 대비시키면서 가난한 나라의 비참한 삶은 한많은 강물같은 것이라고 탄식하는 듯이 보인다. 그러나 그

90 화육에 대한 민중신학의 관점은 보수주의적·근본주의적 신학에 영향을 받은 한국의 배타주의적 기독교와 절연한다. 김경재에 의하면 배타주의적·교리주의적 기독교는 “예수 그리스도를 삼위일체 하나님 중 성자 로고스 하나님의 ‘시공간적 역사적 화육사건’이라고 문자적 의미에서 생물학적 사건으로서 해석”한다. 그리고 그 결과 “하나님은 고대 팔레스타인 유대 땅, 이스라엘 역사, 유대인 남자 예수 안에만 독점적으로 배타적으로 현존하심으로써 자기를 유일하게 계시”했다고 여겼다. 민중신학은 이처럼 타문화·타민족의 역사를 이교문화로 간주하는 선교신학의 소위 ‘정통적 견해’를 거부한다. 이러한 민중신학의 관점은 ‘역사적 예수’(팔레스타인의 예수)를 주목함으로써 한국의 그리스도의 현존을 발견하도록 한다. 김경재, 「안병무의 ‘체현의 신학’—그 화육론과 성령론」, 『신학사상』 제121집, 2003, 34쪽.

가 정작 하고자 하는 말은 그 아메리카의 화려함보다도 우리들의 비린 내나는 가난이 더 끈끈하고 더 위대한 것이라고 표현함으로 상처난 조국 현실과 화자의 굳건한 화해를 암시한다. (2) 「[사랑노래(하나)]」에서 이 화해는 보다 구체적인 이미지로 부각된다. (...) 즉 아메리칸의 폭력 앞에 유린당하고 화간당한 조국의 가장 수치라린[수치스런] 부분을 들여다 보면서 화자는 <그대>라는 애칭을 부여하고 그리고 그 상처난 현실을 화자의 현실로 받아들이기를 수락함으로써 “그대 몸 속의 가장 순수함과 만나고 모든 습기 모든 절망까지도 만난다”고 표명한다. 그러나 (3) 「[타는 봄날에]」에 이르러 김정환은 다시 한번 조국현실에 대한 소극적 화해를 거부하고 보다 구체적인 실존적 결단, 혹은 공동체적 결단을 유도한다. 타는 봄날에 가랑비나 기다릴 일이 아니라고, 우리는 우리의 맺힌 한을 모아야 하고 우리의 맺힌 사랑을 <키워야>한다고 절규한다.⁹¹(밑줄: 인용자)

인용한 글에서 고정희는 김정환의 「이태원에서」가 ‘아메리칸의 쇠몽치 같은 화려함에 현혹된 양공주’와 ‘더러워서 아름다운 조국의 땅덩이’를 대비시키고 있다고 보는데 이는 「이태원에서」가 조국을 더러워서 아름다운 것으로, 양공주는 화려해서 더러운 것으로 간주하고 있다는 사실을 읽어낸 것이다. 박수연⁹²은 김정환의 초기시가 “시의 내재적 서정성을 사회적 저항의 목소리로 환기하는” 데 “‘추(醜)’의 감각”을 사용하고 있으며 특히 김정환의 시에서 “밑바닥의 비천한 삶이 숭고함보다 비속함으로서의 추의 영역을 구성”하는 경향이 있다고 지적한 바 있다. 박수연은 이러한 김정환의 시적 경향에 대해 “미는 두렵게 여겨지던 것을 거부하는 과정에서 형성된다”는 아도르노의 지적을 참고해 비속성(醜)으로부터 숭고함(美)이 나타난다는 점을 유념해야 한다고 비판했다. 이를 고려하면 「이태원에서」를 다음과 같이 독해할 수 있다. 이 시의 양공주와 조국의 대조는 표면적

91 고정희, 앞의 글, 159-160쪽.

92 박수연, 「현대시와 몽타쥬—김정환의 시를 중심으로」, 『비평문학』 제18호, 한국비평문학회, 2004. 이하 이 글의 직접인용은 201-202쪽.

으로는 양공주의 미국적 화려함에 대한 부정과 한국적 “비린내 나는 가난”의 위대함에 대한 인정을 추동하는 ‘귀환 서사’의 기능을 한다. 그러나 실은 양공주를 미국의 화려함에 현혹된 존재이자 그래서 비속한 것(醜)으로 위치시킴으로써 미국의 화려함과 대비되는 조국의 더러움을 숭고한 것(美)으로 탈바꿈하고 있는 것이다. 이러한 숭고에 대한 의지는 아메리카가 아니라 양공주의 비속함에 대한 거부감을 기반으로 한다.

위 글에서 고정희는 김정환 시에 나타난 구도가 함의하는 바를 읽어내지만 “그가 정작 하고자 하는 말은 (...) 상처난 조국 현실과 화자의 굳건한 화해”의 암시라고 이야기한다. 고정희가 김정환의 시에서 주목한 것은 화해 의지의 유무였으며, 양공주의 재현 방식에 대해서는 특별한 문제의식을 보이지 않는다. 물론 고정희는 조태일이나 김정환, 김지하 등 남성 민중 시인들처럼 이러한 현실을 남성 동일자들의 위기/기회로 의미화하지는 않는다. 다만 양공주들의 삶을 “아메리칸 폭력 앞에 유린당하고 화간당한 조국의 가장 수치라런[수치스런] 부분”으로 정리하는 표현 등은⁹³ 일본군 ‘위안부’ 문제가 공론화되지 않았던 시대에 성을 ‘정조’ 개념으로 인지했던 한계⁹⁴를 반영하고 있다. 또한 고정희가 조국 현실, 양공주들의 삶과의 화해에 주목하면서 화해 의지 이상의 구체적인 이야기를 아직 하지 못했다는 사실은⁹⁵ 정신의 각성(『죄와 별』 소녀의 “사랑의 혁명”⁹⁶)에 이르고자 고행에 가까운 엄격하고 혹독한 삶을 살던 기독교적 정신주의·순결주의자의 갈등이 담겨 있기도 하다고 봐야 할 것이다.⁹⁷ 고정희는 그러한 특성이 초기 시세계에서 “구체적 진실들과는 물 맴을 도는 자리에서 스스로 정신의 켜기만 박는

93 이 글에서 고정희는 조태일의 『국토』의 강간 서사에 대해서도 별다른 문제의식을 드러내지 않고 『국토』의 판매금지 처분(긴급조치 9호 위반)에 관해서만 언급한다.

94 고정희 시에 나타난 정조 관념의 시대적 한계에 관해서는 김정은, 앞의 글, 292쪽.

95 고정희는 김정환 시가 화해를 성취한 것이 아니라 “암시”하고 “유도한다”고 이야기하는데 이는 고정희 자신에게도 화해의 과제가 남겨졌음을 뜻하기도 한다. 고정희, 앞의 글, 160쪽.

96 정혜진, 앞의 글, 144쪽.

97 『죄와 별』의 소녀에 관한 글(학사논문 등)과 「로스트로포비치의 첼로」(『이 시대의 아벨』, 문학과학지성사, 1983)를 비롯한 다수의 초기 시에서 고정희는 혁명을 정신의 각성/고양으로 표현하고 정결·순결한 영혼을 강조한다.

데 절박”⁹⁸한 방식으로 나타났다는 자기성찰을 한 바 있다. 이후 ‘또 하나의 문화’ 참여⁹⁹와 광주 취재, 필리핀 방문 등을 계기로 고정희는 여성들의 삶과 이를 둘러싼 성착취 구조를 제3세계 관점에서 쓰게 된다.

당시 위와 같은 갈등을 안고 고정희가 관심을 기울였던 ‘어떻게 역사를 쓸 것인가’의 문제는 1980년 광주를 애도하는 시집이자 「사람 돌아오는 난장판」으로 끝나는 『초혼제』가 남긴 것으로, 역사의 주체를 어머니-민중(“저희 어머니(…) 고민해(高民海) 여사”¹⁰⁰)으로 제시하면서도 그 도래를 죽음으로밖에 그릴 수 없었던 『초혼제』 이후의 고민을 담고 있다. 이는 죽음으로 가득했던 시대의 민중신학의 메시아니즘이 안고 있던 과제이기도 했을 것이다. 고정희는 민중의 삶이 멈추곤 하던 죽음의 자리에서 어떻게 부활을 선언해 민중의 역사 쓰기를 지속할 것인가 질문했다. 이러한 맥락에서 고정희는 광주의 역사를 쓰기 위해 고투하고 있었다. 「인간회복과 민중시의 전개—조태일·강은교·김정환 론」은 1983년 5월 『초혼제』가 발간된 지 3개월 후인 1983년 8월에 발표되었다. 고정희에게 민중의 죽음(죽음으로 도래하는 민중)의 재현을 넘어 죽은 자는 어떻게 돌아올 수 있는가, 어떻게 그들의 역사를 쓸 것인가라는 질문은 인간해방의 문학으로서의 민중시가 마주해야 할 도전이었다.¹⁰¹

4 결론: 『초혼제』 이후, 민중시는 죽은 자들의 부활을 어떻게 쓸 것인가?

98 고정희, 「나의 지성이 열망하는 정신의 가나안」(『실낙원 기행』, 인문당, 1981)은 김승희 외 편, 앞의 글, 188쪽에서 재인용.

99 고정희는 ‘또 하나의 문화’를 만나 “민중에 대한 구체성, 페미니스트적 구체성을 얻게 되었다”라고 이야기한 바 있다. 조혜정, 「그대, 쉬임없는 강물로 다시 오리라」, 『너의 침묵에 메마른 나의 입술』, 또 하나의 문화, 1993, 229쪽.

100 고정희, 「제1장 향측례」, 『초혼제』는 김승희 외 편, 앞의 글, 223쪽에서 재인용.

101 박혜란에 따르면 1984년 가을 이화여대 여성학과와 여성문학 특강 강사로 초빙된 고정희는 당시 여성문학사를 통시적으로 훑고 나서 갑자기 “광주를 잊어서는 안됩니다”라는 말로 결론을 내렸으며 그것은 “일종의 기습이었”다고 한다. 이를 참고할 때에도 고정희에게 여성(문학)사 쓰기는 광주의 역사 쓰기와 긴밀한 관련이 있다. 박혜란, 「토약질하듯 어루만지듯 가슴으로 읽은 고정희」, 『또 하나의 문화』 제9호, 또 하나의 문화, 1992, 56쪽.

강원용을 중심으로 하여 전개된 크리스찬 아카데미의 인간화 담론은 민중운동과 거리를 두는 방식으로 실존주의적 휴머니즘의 성격을 강화하고 인간을 여성의 반경으로 삼았다면, 고정희는 그러한 기조 저변에 흐르던 급진화한 인간화 전망을 심화·갱신하는 사유를 전개한다. 그럼으로써 고정희는 여성의 수난을 경유해 남성 민중을 역사의 주체로 재현하던 당대 민중시에 화육의 전망을 바탕으로 한 휴머니즘을 교차시킴으로써 민중시의 주체를 어머니-민중으로 재구성하고자 했다. 1980년대 초반까지 고정희의 관심은 ‘여성’보다는 ‘어머니’에 집중돼있었으나 그 문제의식은 민중시의 고정된 여성수난사를 극복하는 광주의 역사 쓰기를 암시하고 있었고 고정희는 이로써 민중시가 비인간화를 고발하는 차원에서 나아가 인간해방(휴머니즘)의 문학이 되어야 함을 역설했다.

고정희가 민중시를 휴머니즘으로 전유한 시도는 민중 담론을 휴머니즘으로 융합하려 한 것이 아니라 당대 담론 장에서 분리/대립돼있던 인간과 민중과 여성을 동시에 사유하려 한 시도로 보아야 한다. 고정희의 어머니-역사의 강조는 여성도 인간이니 남성 민중을 둘러싼 배치를 여성에게도 적용하라는 것이 아니라 ‘새로운 민중시’를 주문하는 것이었다. 「인간회복과 민중시의 전개—조태일·강은교·김정환 론」은 1970년대 민중시의 휴머니즘적 전유로 출발해 1980년대 민중시인들의 시에서 ‘어머니-역사의 도래에 대한 확신’과 ‘화해 의지’를 읽어내고 서야 민중시를 인간해방의 차원으로 논할 수 있게 된다.¹⁰² 고정희의 문학에서 어머니의 민중으로의 화육은 ‘예수는 민중에게서 현존한다’는 민중신학적 역사 쓰기를 ‘어머니는 민중에게서 현존한다’는 인간해방문학적 역사 쓰기로 전유한 것이다. 도래하는 어머니—역사이자 돌아오는 인간(還人)으로 제시되는 고정희의 민중 형상은 새로운 인간(성)의 창조라는 인간해방의 전망과 교차됨으로써 기존의 남성 젠더화된 민중의 젠더 체계를 가로질러 여성수난사를 극복하는 사건적 주체의 표상이 된다.

102 “사람다움의 본래 모습을 되찾는 세계, 그것은 자유·평등을 누리는 세계이며 민중이 주체가 되는 세계이다. 그런 의미에서 인간성 회복과 민중의식은 불가분의 관계라고 할 수 있으며 민중문학 또한 사람다움을 되찾는 지평에 서서 포괄적으로 전개되고 있음을 이 세 사람의 시 속에서 살펴보았다.” 고정희, 앞의 글, 160쪽.

민중의 현실을 재현하고 해방의 전망을 모색하는 민중시에 인간해방문학으로서의 가능성을 물었던 고정희는 위 글을 쓴 1983년 당시까지만 해도 민중 시인들로부터도, 스스로도 바라는 바를 성취하지는 못했다. 고정희는 김정환의 시를 독해하며 화해라는 관념을 기반으로 하여 타자화에 관한 문제의식을 드러내지만, 양공주의 삶에 대한 다소 피상적인 인식을 보이면서 화육하는 어머니—민중의 역사 쓰기의 가능성을 인식론적 차원에서 타진하는 데 그친다. 그러나 고정희는 김정환의 시에서 화해가 자각과 기다림의 차원이 아닌 “보다 구체적인 실존적”·공동체적 결단으로 언명됐다는 점을 강조함으로써, 당대 민중 시인들에게 인간해방의 문학으로 민중시를 재구성할 것을 요청한다.

“광주에서 시대 의식을 얻었고, 수유리 한국신학대학 시절의 만남을 통해 민중과 민족을 얻었고, 그 후 「또 하나의 문화」를 만나 민중에 대한 구체성, 페미니스트적 구체성을 얻게 되었다”¹⁰³는 고정희에게 민중시는 수유리와 광주의 문제 의식과 과제를 담는 그릇이었다. 그만큼 절실하게 민중시에 대한 질문을 밀어붙였던 고정희는 ‘또 하나의 문화’와의 만남을 통해, 해방의 전망을 제시하는 문학 양식으로서 민중시를 당연히 전제하기를 유보하는 데까지 나아간다. 그리고 끝내는 민중시를 혹독히 비판하면서도 재구성하고자 하는 의지를 포기하지 않는다. 나는 그것이 고정희가 평생 시를 쓰는 동안 수유리와 광주를 놓을 수 없었던 데서 기인한 태도라고 생각한다. 본고에서 살펴본 「인간회복과 민중시의 전개—조태일·강은교·김정환 론」은 그러한 고정희의 면모를 확인할 수 있는 텍스트이다.

민중시는 죽음으로 가득한 시대의 한복판에서 죽은 자들의 부활을 어떻게 재현해낼 것인가. 어떻게 광주의 민중들의 역사를 씌으로써 인간해방의 전망을 성취하고 여성수난사를 극복할 것인가. 이와 같은 질문이 고정희의 이후 시쓰기에서 구체화되는 바를 후속 논문에서 논의하도록 하겠다. 광주의 역사 쓰기와 민중시의 재구성이라는 고정희의 과제는 ‘또 하나의 문화’와의 만남을 계기로 제3세계라는 관점을 디딤돌 삼아 여성의 역사를 쓰기 시작하며 착수된다.

103 조혜정, 앞의 글, 229쪽.

참고 문헌

기본 자료

고정희, 「인간회복과 민중시의 전개」, 『기독교사상』 제27권 8호, 대한기독교서회, 1983, 146-160쪽.

고정희, 『고정희 시전집 1』, 김승희 외 편, 또하나의문화, 2011, 1-648쪽.

고정희, 『고정희 시전집 2』, 김승희 외 편, 또하나의문화, 2011, 1-592쪽.

파울로 프레이리, 선창선 역, 『페다고지—억압받는 자를 위한 교육』, 한국천주교 평신도사도직 협의회, 1979, 1-187쪽.

『경향신문』, 『동아일보』, 『신동아』, 『주간동아』, 『중앙일보』, 『한겨레』

「여성인간 선언 초안」(크리스찬 아카데미 자료 제공)

「참가자명단」(크리스찬 아카데미 자료 제공)

단행본

강은교 외, 『하나보다 더 좋은 백의 얼굴이어라—여성해방 시 모음』, 또 하나의 문화, 1988, 1쪽.

또 하나의 문화 동인, 『또 하나의 문화』 제9호, 또 하나의 문화, 1992, 56쪽.

강원용, 『역사의 언덕에서 4—미완성의 민주화』, 한길사, 2003, 53-127쪽.

강지희 외, 『문학은 위협하다—지금 여기의 페미니즘과 독자 시대의 한국문학』, 민음사, 2019, 19-46쪽.

안병무, 『역사와 민중』, 한길사, 1993, 1-442쪽.

이소희, 『여성주의 문학의 선구자 고정희의 삶과 문학』, 국학자료원, 2018, 1-349쪽.

조형 외, 『너의 침묵에 메마른 나의 입술』, 또 하나의 문화, 1993, 229쪽.

한국가정법률상담소편집부, 『여성의 인간화 삼십년—한국가정법률상담소 삼십년사』, 한국가정법률상담소출판부, 1987, 1-636쪽.

홍은광, 『파울로 프레이리, 한국 교육을 만나다』, 학이시습, 2010, 1-275쪽.

벨 훅스, 윤은진 역, 『벨 훅스, 경계 넘기를 가르치기』, 모티브북, 2008, 59-75쪽.
장 폴 사르트르, 박정태 역, 『실존주의는 휴머니즘이다』, 이학사, 2008, 1-144쪽.
찬드라 탈파드 모한티, 문현아 역, 『경계없는 페미니즘』, 여이연, 2005, 36-43쪽.

피터 맥라렌, 강주현 역, 『체 게바라 파울루 프레이리 혁명의 교육학』, 아침이슬, 2008, 224-257쪽.

논문

김경재, 「안병무의 ‘체현의 신학’—그 화육론과 성령론」, 『신학사상』 제121집, 2003, 25-54 쪽.

김나현, 「1970년대 민중시의 주체 구성—민중시를 둘러싼 몇 가지 분할에 대하여」, 『한국시 학연구』 제53호, 한국시학회, 2018, 9-38쪽.

김관희, 「한국 민중시의 언어적 실천 연구—1970·80년대 민중시에 나타난 ‘부정성’의 의미화 양상을 중심으로」, 서강대 국어국문학과 박사학위논문, 2011, 1-190쪽.

김문주, 「고정희 시의 종교적 영성과 ‘어머니 하느님」, 『비교한국학』 제19권 2호, 국제비교 한국학회, 2011, 121-147쪽.

김영선, 「1970년대 페미니즘 이론의 번역/실천과 여성학」, 『여성문학연구』 제37호, 한국여성문학학회, 2016, 39-62쪽.

김예립, 「1960~1970년대의 제3세계론과 제3세계문학론」, 『상허학보』 제50집, 상허학회, 2017, 419-451쪽.

김일수, 「사회주의 휴머니즘에 관한 연구—마르크스주의 휴머니즘론을 중심으로」, 서강대 정치외교학과 석사학위논문, 1999, 1-90쪽.

김정은, 「광장에 선 여성과 말할 권리—1980년대 고정희의 글쓰기에 나타난 젠더와 정치」, 『여성문학연구』 제44호, 한국여성문학학회, 2018, 267-313쪽.

김태선, 「프레이리의 인간주의 교육사상에 관한 연구」, 인하대 교육대학원 석사학위논문, 2004, 1-92쪽.

박수연, 「현대시와 몽타주—김정환의 시를 중심으로」, 『비평문학』 제18호, 한국비평문학회, 2004, 201-221쪽.

- 박인혜, 「1980년대 한국의 새로운 여성운동의 주체 형성 요인 연구—크리스찬 아카데미의 여성의 인간화 담론과 여성 사회 교육을 중심으로」, 『한국여성학』 제25권 4호, 한국여성학회, 2009, 141-174쪽.
- 백낙청, 「제3세계와 민중문학」, 『창작과비평』 제14권 3호, 1979, 43-79쪽.
- 신지연, 「오월광주—시의 주체 구성 매커니즘과 젠더 역학」, 『여성문학연구』 제17권, 한국여성문학회, 2007, 31-73쪽.
- 안병무, 「민중 예수」, 『신학사상』 제55집, 한국신학연구소, 1993, 103-151쪽.
- _____, 「부활의 그리스도와 그 현장—사도행전 2:22-24」, 『현존』 제71호, 현존사, 1976, 3-9쪽.
- 안지영, 「‘여성적 글쓰기’와 재현의 문제—고정희와 김혜순의 시를 중심으로」, 『한국현대문 학연구』 제54집, 한국현대문학회, 2018, 91-127쪽.
- 오창은, 「‘제3세계 문학론’과 ‘식민주의 비평’의 극복」, 『우리문학연구』 제24집, 우리문학회, 2008, 257-283쪽.
- 옥창준, 「이론의 종속과 종속의 이론—1970년대 중반~1980년대 한국 사회과학 학계와 종속 이론」, 『역사문제연구』 제41호, 역사문제연구소, 2019, 13-46쪽.
- 이경수, 「고정희 전기시에 나타난 승고와 그 의미」, 『비교한국학』 제19권 3호, 국제비교한국학회, 2011, 65-98쪽.
- 이승희, 「나의 학문 나의 인생 이효재—한국여성학 여성운동의 선구」 『역사비평』 통권 26호, 역사비평사, 1994, 237-257쪽.
- 이유나, 「해방후 이태영의 여성인권론과 인권, 민주화운동」, 『한국기독교와 역사』 제46호, 한국기독교역사연구소, 2017, 97-136쪽.
- 이정자, 「1970년대 크리스찬 아카데미의 여성인간화 교육」, 『젠더연구』 제19호, 동덕여자대학교 한국여성연구소, 2014, 1-18쪽.
- 이혜령, 「빛나는 성좌들—1980년대, 여성해방문학의 탄생」, 『상허학보』 제47집, 상허학회, 2016, 409-454쪽.
- 정혜진, 「고정희 전기시 연구—주체성과 시적 실천을 중심으로」, 성균관대 동아시아학과 석사학위논문, 2014, 1-164쪽.
- 조연정, 「1980년대 문학에서 여성운동과 민중운동의 접점—고정희 시를 읽기 위

- 한 시론」, 『우리말글』 제71집, 우리말글학회, 2016, 241-273쪽.
- 허 윤, 「1980년대 여성해방운동과 번역의 역설」, 『여성문학연구』 제28권, 한국여성문학학회, 2012, 239-264쪽.
- 허혜정, 「유신여성과 민중시의 성담론 연구」, 『한국근대문학연구』 제18호, 한국근대문학회, 2008, 371-408쪽.
- 홍은광, 「프레이리(Paulo Freire) 교육사상의 수용과정과 한국 민중교육운동에 대한 영향」, 서울대 교육학과 석사학위논문, 2003, 1-208쪽.

Abstract

How to write the resurrection of the dead in Gwangju?

-Go Jung-Hee's Acceptance of Third World Humanism and Reorganization of Min-Jung Poetry (1)

Jung, Hyejin

This article starts with the question of limiting Go Jung-Hee's literature and movement to the achievements and limitations of Second wave feminism. And I want to solve these questions by paying attention to the position of the awareness of Third World and Min-Jung poetry in Go Jung-Hee's literature and life.

Chapter 2 of the article examines the context of acceptance of "Third World humanism" and the development of the outlook for human liberation in Korea in the 1970s and 1980s. Paulo Freire's concept of "humanization" referred to by Go Jung-Hee settled in South Korea as existentialist humanism, where Marxism was deleted. This was also the reason why the "women's humanization" movement, which embraced Freire's theory with Second wave feminism at the time, couldn't relativize Second wave feminism. Go Jung-Hee also started from this base, but Go Jung-Hee renews the prospect of human liberation by deepening the pattern of the radical humanization movement at that time.

Chapter 3 of the article examines the pattern in which Go Jung-Hee's opinions about Min-Jung poetry is expressed in connection with the notion of human liberation around 1983. In "Human Recovery and the Development of Min-Jung Poetry", Go Jung-Hee changes Kim Ji-ha's nationalism-peopleism into the language of humanism. This is not an attempt to seal Min-Jung discourse with humanism, but an intersect to simultaneously human, Min-Jung and women which were separated and confronted. This was based on the question of how the dead in Gwangju can return, which was a variation of the messianism of Min-Jung theology the 1970s and 1980s.

Key words: Go Jung-Hee, Paulo Freire, Marxist humanism, Third World, Second wave

feminism, women's humanization, Min-Jung poetry, Min-Jung theology, messianism, the history of woman's ordeals, Gwangju

본 논문은 2019년 11월 15일에 접수되어 2019년 11월 18일부터 12월 11일까지 소정의 심사를 거쳐 2019년 12월 14일에 게재가 확정되었음