

동해안 〈광인굿〉에서 돌봄과 치유

유정월

홍익대학교 국어교육과 조교수

목차

- 1 서론
- 2 병과 (귀)신의 상동성: 아기 엄마의 허기와 병의 잠식력
- 3 무당-환자-귀신의 상호성: 존재론적 전환의 가능성
 - 3.1 무당과 환자의 관계
 - 3.2 무당과 (귀)신의 관계
 - 3.3 (귀)신과 환자의 관계
- 4 결론: 돌봄의 상상력과 원거리 돌봄

이 논문은 치병곳 가운데 <광인곳>을 중심으로 이 곳에 참여하는 주체인 무당, 환자, (귀)신들 사이의 상호의존적이며 역동적 관계를 드러내고자 한다. <광인곳>과 같은 치병곳에서 치병의 메커니즘은 형식적 절차나 기능을 통해 남김없이 설명하기는 어렵다는 것을 전제하면서 <광인곳>에서 돌봄과 치유가 어떤 방식으로 이루어지는가를 각 주체들의 관계를 통해 살펴보고자 한다. 본고는 <광인곳>에 대한 이해를 도모하는 데 일차적 목적이 있으며, 그것을 통해 돌봄을 중심으로 하는 시각의 전환이 곳 연구에 새로운 의미를 부여할 수 있는 가능성을 부수적으로 타진하고자 한다.

<광인곳>에서는 무당과 환자, 무당과 귀신, 귀신과 환자 사이에 존재론적 전환이 가능한데, 이러한 전환은 무당의 서사, 병자의 서사, 잡신의 서사를 전제하며 그 통사적 연쇄를 과거나 미래로 확장하면서 일종의 돌봄의 상상력을 작동시킨다. 이는 단순히 환자에 대한 동정이나 약자에 대한 배려와는 다른데, 자아와 타자의 잠재적 동일성에 기반하기 때문이다. 따라서 병인인 귀신이 미움과 축출의 대상이 아니라 위무와 배려의 대상이 된다는 점을 이 곳의 특수한 지점으로 본다.

<광인곳> 제 주체들의 상동적 관계는 이들이 모두 병에 걸릴 수 있는 육체를 가진 인간이라는 점, 즉 인간의 취약함에서 비롯된다. 본 논의는 곳 안에서 이루어지는 제 주체들의 관계를 존재론적 전환이 가능하다는 점에서 상호적인 것으로 살펴보았다. 이는 곳의 물리적 절차나 무당 중심의 기능을 성찰할 때에는 파악하기 어려운, 각 주체 간의 역동적이면서도 필연적인 의존성을 드러내준다. <광인곳>은 인간이 모두 취약한 존재이기 때문에 돌보는 자와 돌봄을 받는 자로 영원히 고착되지 않는다는 사실을 치료의 메커니즘으로 구현한 것이라고 할 수 있다.

국문핵심어: 광인곳, 동해안 곳, 돌봄, 상호의존성, 치병곳, 존재론적 전환.

1 서론

이 논문은 치병곳 가운데 〈광인곳〉을 중심으로 이 곳에 참여하는 각 주체들 사이의 상호의존적이며 역동적 관계를 드러내고자 한다. 〈광인곳〉은 동해안 지역에서 정신병자를 치료하기 위해 행하던 곳이다. 이 곳은 한때 동해안의 무당들이 개인적으로 많이 하던 곳이었으나 이제 그 명맥이 끊겼고, 그로 인해 이에 대한 연구 논문 역시 드물다. 〈광인곳〉에 대한 최초의 논문이자 유일한 논문은 동해안 무속에서 〈광인곳〉의 역할과 위상을 찾는 것에 할애되어 있다. 부정곳→골매기 곳→조상곳→거리풀이가 동해안 곳의 일반적 절차라고 한다면 이 곳은 여기에 ‘가진축구’(혹은 ‘갖은 축구’. 온갖 도구를 이용해서 귀신을 쫓는 절차)를 부가한 형태라는 것이다.¹ 이로써 이 곳이 동해안 곳으로 가지는 보편적인 특징과 특수한 지점에 대한 윤곽이 드러났다. 그러나 절차나 기능을 통해 드러낼 수 있는 곳의 특수성에는 한계가 있다. 이는 비단 〈광인곳〉을 연구하는 시각의 문제만이 아니지만 특히나 〈광인곳〉과 같은 치병곳에서 치병의 메커니즘은 그러한 형식적 절차나 기능을 통해 드러나기는 어렵다. 뿐만 아니라 절차나 기능에 대한 연구는 그것을 행하는 주체인 무당에 초점을 두게 마련이기 때문에 곳에 참여하는 다른 사람들과 환자의 입장과 처지를 간과하게 된다. 본고는 〈광인곳〉에서 돌봄과 치유가 어떤 방식으로 이루어지는가를 각 주체들의 관계를 통해 살펴보면서 이 곳에 대한 이해를 도모하는 데 일차적 목적이 있으며, 부수적으로는 돌봄을 중심으로 하는 시각의 전환이 곳 연구에 새로운 의미를 부여할 수 있는 가능성을 타진하고자 한다.

〈광인곳〉의 치료 대상인 정신병은 감염이 되는 것도 아니고 환자를 사망에 이르게 하는 것도 아니지만 낫기 어렵고 재발이 쉬운 데다가 환자를 집에 가두고 살펴야 한다는 점에서 전통 사회에서는 특히나 치료가 어려운 병이었다. 진행 과정이 알려지고 끝을 (비교적) 짐작할 수 있는 천연두 같은 전통 사회의 질병과 달

1 윤동환, 「동해안 무속에서 광인곳의 위상」, 『한국민속학』 제67호, 한국민속학회, 2018, 147-170쪽. 이 논문은 무당들의 기억 속에 있는 〈광인곳〉과 재현한 〈광인곳〉을 비교하면서 그 세부적 절차를 정리한다.

리, 진행 과정도, 결과도 알 수 없을 뿐 아니라 돌봄의 끝을 기약할 수 없다는 점에서 무서운 병이기도 했다.

이 논문은 까다롭고도 지속적인 돌봄 행위를 수반하는 정신병을 치료하고자 한 〈광인굿〉을 통해 전통 사회가 가지고 있던 돌봄의 사회적 측면을 살피고자 한다. 톨리와 스콧은 돌봄의 정의를 하나의 ‘사회적 구성물’로서 ‘문화적으로 규정되고 사회적으로 조직된 행위’라는 시각에서 다름으로써 돌봄을 ‘가족의 책임’이 아닌 전 사회가 공동으로 관심을 갖고 주목해야 할 의제임을 표명한다. 피셔와 트론토는 돌봄 실천의 목표는 사회의 모든 구성원이 사회를 가능한 한 민주적으로 만듦으로써 최대한 잘 살 수 있다는 확신을 갖게 하는 것이라고 하면서 이 점을 ‘함께 돌봄’의 핵심으로 보았다.² 잉스터 역시 우리가 자신과 가까운 가족, 친족을 넘어 타인을 돌봐야 하는 이유에 대해 “돌봄의무론”으로 답한다. 그에게 타인을 돌봐야 하는 돌봄의무는 우리가 생존, 발달, 기능하기 위해 누군가의 돌봄을 필요로 하는 의존적인 생명체라는 인간의 존재론적 본성으로부터 발생하는 것이다.³ 이러한 연구들은 개인의 친밀성에 기반한 돌봄이 아니라 인간 본성, 책임, 윤리에 기반한 사회적 차원의 폭넓은 돌봄에 대해 말한다.

정신병은 전염되는 것도 아니고, 개인에게 국한된 것처럼 보이지만 그 치료는 개인의 영역을 넘어선다. 〈광인굿〉을 연구 대상으로 한 것은 굿의 돌봄의 특성을 단적으로 보여줄 수 있는 대상이라고 생각하기 때문이다. 그러나 〈광인굿〉은 오래전 전승이 끊겼으며 남아 있는 채록 자료도 한 편에 불과하다. 연구 자료의 부족을 다른 굿을 통해 보완할 수밖에 없다. 본 연구는 동해안 지역의 또 다른 치병굿이라고 할 수 있는 〈손님굿〉 그리고 서울 지역의 정신병 치료를 위한 병굿을 비교함으로써 이루어질 것인데, 서로가 서로를 거울처럼 비추어주면서 치병

2 J. C., Tronto, *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, NYU Press, 2013, p.77. (김민영, 「배려 윤리의 비판적 고찰」, 『철학연구』 제161호, 대한철학회, 2022, 64쪽 재인용)

3 돌봄의무론의 핵심은 인간의 ‘배태된 돌봄의존성’과 ‘항시적 의존원칙’이다. 타인을 돌봐야 하는 돌봄의무는 우리가 생존, 발달, 기능하기 위해 누군가의 돌봄을 필요로 하는 의존적인 생명체라는 인간의 존재론적 본성으로부터 발생하는 것이다. 다시 말해, 모든 인간이 갖는 돌봄의무는 궁극적으로 타인에 대한 우리의 돌봄의존성에 근거한다. 다니엘 잉스터, 김희강 외 역, 『돌봄: 정의의 심장』, 박영사, 2017, 55쪽.

곳의 돌봄과 치유에 대해 살필 수 있을 것이라 기대한다.

〈광인굿〉이건 〈손님굿〉이건 간에 치병굿은 굿을 통해 질병이 치유될 수 있다는 믿음을 전제한다. 질병에 대한 이런 생각은 무속과 민간의료에서 보편적으로 드러나는 것이다. 전통 사회에서 모든 병을 굿으로 치료하지는 않았으나, 전염병이나 정신이상증세는 무당을 불러 치료를 해야 하는 대표적인 사안으로 인식되었다.⁴ 질병을 치유하기 위해 굿을 하는 행위에는 공통의 신앙적, 종교적 기반이 있고 그것은 질병을 사유하는 방식에도 관여한다. 굿의 향유자들은 질병이 내적인 취약함이 아니라 외적인 침입으로 발생했다고 본다. 병의 원인이 된 귀물이 있다고 보는 것, 이를 귀물의 침노에 의한 병인론이라고 한다.⁵ 이러한 귀물에 의한 병인관은, 질병이 초자연적 존재와 연관이 되어 있다는 생각을 공유한다. 전염병을 퇴치하고자 하는 〈손님굿〉이나 정신이상증세를 치료하고자 하는 〈광인굿〉 모두 그 원인은 환자의 외부에 있다고 본다.

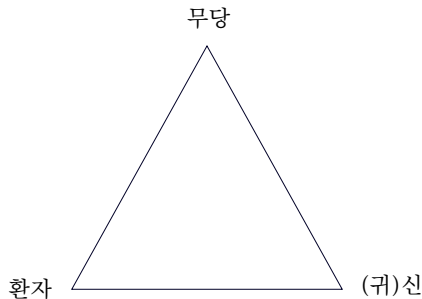
〈손님굿〉에서 천연두의 원인이 되는 것은 손님신인데, 손님신은 질병의 원인이 신격으로 인정되는 유일한 경우이다. 손님신은 병을 내릴 수도 있고 복을 내릴 수도 있는 존재이다. 따라서 인간은 손님신에게 완쾌를 빌기도 하고 건강과 복록을 기원하기도 한다. 반면 정신이상증세를 일으키는 것은 일종의 잡귀로, 손님신과 차별적 위상을 가진다. 잡귀는 정체를 알 수 없는, 잡스러운 귀신으로, 사람들이 소원을 비는 대상은 아니다. 이들은 독립된 하나의 굿에서 대접받는 신의 반열에 들어가지 못한 존재들로 귀신, 잡귀, 수비, 영산 등으로 부른다. 굿을 의뢰한 사람들과 구체적인 관계를 맺는 것도 아니며, 집안의 조상도 아니고, 집을 수호해주는 가신도 아니다. 집안을 맡은 가신이나 마을을 맡은 동신이 한곳에 정착하고 있는 것과 달리 잡귀는 정처 없이 떠돈다. 이 잡귀는 대개 사람들에게 해를 끼친다는 점에서 사귀(邪鬼)의 범주에 든다.⁶

4 “전염병에 대해서는 주로 의례를 통한 치료를 행하는데…중략…특히 전염병 이외에 의례를 통한 치료는 당대에 쉽게 치료할 수 없었던 질병들이 확인되는데, 각각 유아질병, 학질, 안질 그리고 정신이상증세 등이다.” 원보영, 『민간의 질병 인식에 관한 의료민속학적 연구』, 민속원, 2010, 206쪽.

5 위의 책, 128-129쪽.

6 위의 책, 136쪽.

서양의료에서 환자의 병이 낫는 것을 의사가 도와주는 것처럼 무속에서는 무당이 도와준다. 그러나 치병곳에는 병의 외적 요인이 (귀)신격으로 존재하기 때문에 서양의료와 다른 주체가 관여하게 된다. 서양의학이 병, 환자, 의사의 삼항을 중심으로 치료 행위가 이루어진다면 무속에서는 (귀)신, 환자, 무당의 삼항 관계가 마련되는 것이다. 이에 따라 이 논문에서는 곳에 드러나는 주체들의 상호 관계를 (1) 무당-환자의 관계, (2) 무당-(귀)신의 관계, (3) (귀)신-환자의 관계로 나누어 살펴보고자 한다.



〈병곳의 세 주체와 삼항 관계〉

이러한 관계는 모두 (귀)신이 병인임을 전제하는 것이다. 초월적 존재인 귀신이 무속에서는 곧 병인이 되므로 이 두 가지의 상동성에 대해 먼저 고찰해 보는 것이 좋을 듯하다. 이를 통해 여러 잡신 가운데 어떤 잡신이 정신병의 원인으로 지목되는지, 그것은 병과 어떤 관련이 있다고 보는지 알 수 있을 것이다.

2 병과 (귀)신의 상동성: 아기 엄마의 허기와 병의 잠식력

남아 있는 〈광인곳〉은 1976년 울산에서 무당 김석출이 연행한 곳을 김태곤이 채록한 것이다.⁷ 여기에는 여처낭곳이라는 무극이 포함되는데, 이 광인곳의 특수성을 가장 잘 보여주는 부분이다. 여처낭곳을 중심으로 텍스트를 수록하면 다음과

7 마지막 〈광인곳〉은 2004년 6월 21일 경북 울진군 후포에서 행해졌으며 2017년에 연극배우와 동해안 무당이 재현한 〈광인곳〉이 연행된 바 있다.

같다.⁸

작두타기가 끝나면 여처낭곳으로 들어간다. 여처낭은 무서운 여귀이다.

여처낭곳은 작두를 타던 무가 문밖에서 여복으로 차려입고, 종이로 여귀의 얼굴을 그려 쓰고 짚으로 아이를 만들어 역시 종이로 아이의 얼굴을 그려서 그 얼굴 부분에 붙여서 이 짚으로 만든 애를 띄어 엮고 슬프게 울면서 문안으로 들어선다. 이것이 여처낭 귀신인 것이다. 이 여처낭은 원래 광인에게 병을 준 귀신인데, 뜰에 세운 사처낭(짚으로 만든 허수아비 4개를 널판으로 당매고 그 위에 세운 것)에게 들켜서 오도 가도 못하고 할 수 없이 항복해서 사처낭 앞으로 들어오는 것이다. 즉 사처낭이 사방을 막고 서 있기 때문에 여처낭이 달아날 데가 없기 때문이다. 이 사처낭은 남처낭이다. 이때 여처낭이 애를 등에 업고 들어오면 뜰에 피워 놓은 모닥불에 그 여처낭의 가면으로 그려 붙인 얼굴이 어둠 속에서 언뜻언뜻 비쳐 더욱 으스스하고 충충하게 보인다. 여처낭은 등에서 애를 내려 안고 젖 주는 흥내를 내며 당 맨 뒤에 있는 4개의 사처낭을 우러보며 울면서 호소한다. 이때 말은 없고, 여처낭이 배도 고프고, 젖도 나지 않아 애가 죽게 되었다는 뜻이다. 그러면 무악을 반주하는 화랑이들이 입을 모아

“귀신아! 귀신아!”

하고 3번 부르면, 여처낭이 사방을 두리번거린다. 사처낭 넷을 향해 차례로 절을 하고 다시 주저앉아 운다. 화랑이들이 “귀신아!”하고 부르는 3번째 소리에 “예-”하고 여처낭이 대답한다.

화랑이들이 “네가 어떤 귀신인데 자야 밤중에 아(아이) 안고 이리 청승맞게 울고 있노?”

여처낭 “예, 내가 다른 귀신이 아니오라 여귀(女鬼) 여사젠(女使者)데, 이 집ooo한테 밤낮으로 병을 주고 아침저녁 잘 뜯어 먹고 있었는데 오늘은 사처낭님한테 다 들켜 갈데 올데 없어 오늘 이레 울고 있읍니더. 갈

8 전문은 김태곤, 『한국무가집』 4, 집문당, 1980, 23-25쪽.

데 올데도 없을 뿐더러 목도 마르고 배도 고프고, 이 어린 자식 데리고 갈데 올데 없고, 오늘 사처낭 앞에 내 목심(목숨)을 바치게 되니 그래 내 신세를 생각해서 울고 있습니다.

화랑이들 그러믄 오늘 밥과 떡과 술과 니 노소(路資) 돈커정 많이 줄 테니 환자 미친 증세를 전부 걷어 옥도끼에 목을 끊어 돌아가겠느냐?”

여처낭 “예-돌아가게심더.”

화랑이들 “니 줄나코 해논 밥이 당 밑에 많이 있으니 니 한 대로 먹고 가거라.”

여처낭 “예-(여처낭이 당 밑에 놓은 밥 앞으로 다가가 화랑이들 쪽을 향해 밥 먹는 흉내를 내며) 내-나-밥 먹는데-밥 먹는데-”

화랑이들 “오 많이 무거라(먹어라).”

여처낭 “내 밥 먹는데-(밥, 반찬을 한 줌에 굵어 입이 터지도록 우그러 넣었다며 토하며) 객 객, 밥 다 묵고 간데이-”

화랑이들 “다시는 병 넣지 말고 니 갈데로 가거라!”

여처낭 “내 간데이-. 내 간데이-. 내 간데이-. (여 처낭 겁먹은 몸짓으로 뒷걸음질쳐서 문 밖으로 나가 어둠 속으로 사라진다)

화랑이들 “어이 여루 귀신아. 옥도끼로 목을 쳐 불에 화살 보내자.”(3번 반복한다)

화랑이들이 당 위에 있는 사처낭 허수아비를 내려다 모닥불에 태우고 곳이 끝난다.

〈광인굿〉은 질병의 원인으로 “애를 등에 업고” 있는 아기 엄마를 극화한다. 외적 병인의 형상화는 병마다 조금씩 다르다. 그러한 병인은 전통 사회에서 그 병이 어떻게 인지되고 있는지를 설명해준다. 가령 앞서 언급한 것처럼 손님신은 신성한 신격으로 형상화된다. 〈손님굿〉을 보면,⁹ 강남대한국에 53명의 마마신이 솟아나 조선국으로 나오는데, 나머지는 귀국하고 각시손님, 세존손님, 호반손님, 문신손

9 〈손님굿〉, 『한국구비문학대계』 7-2, 정신문화연구원, 1980, 794-839쪽.

님 4명¹⁰만 조선국으로 온다. 이 가운데 주도적인 역할은 각시손님이 한다.¹¹ 각시손님이 주체로 행위할 때는 두 가지 경우이다. 자신을 알아보지 못하고 수청을 들라고 하는 사공에게 재앙을 내려서 사공의 아이들을 천연두로 죽게 하는 때와, 산으로 피신한 철룡이를 찾아가 엄마인 척하면서 꼬여내는 때이다. 성적 대상으로 오인되거나 엄마로 변장할 수 있는 역할은 남성 손님신이 대신할 수 없다.

첫 번째 장면은 중국에서 천연두신들이 조선으로 넘어오는 노정기로, 천연두가 없을 때, 천연두를 인지하지 못했을 때 발생할 수 있는 위험을 보여준다. 이는 천연두균이 퍼지는 초기의 상황에 서사의 도입부를 대응시킨 것이다. 두 번째는 천연두를 피해 산속(절)으로 간 철룡이 결국은 병에 걸리는 것으로 이 전염병이 공간이나 사람을 가리지 않는 무차별적인 것임을 보여준다. 이때 젊은 여성신의 파괴력이나 집요함은 감염의 왕성함을 상징한다. 이규경이 인용한 일본 천연두의 기록에 따르면 “아이의 부모 꿈에서 노파나 늙은이를 보면 길하고 젊은 여자를 보면 흉하고, 승려나 사족을 보면 중간”이라고 하였다.¹² 이는 각각 병세의 위중함을 생명력 혹은 성적 능력의 정도에 비유한 것이다. 젊은 여성이 가지는 생산적 능력이 이 경우 전염의 왕성함으로 전이되는 것이다. <손님굿>에서는 각시손님이 사공의 아이들과 철룡에게 두창을 내리는 것으로, 매우 위현적(威顯的)으로 그려낸다.¹³

‘여처낭굿’이라는 굿이 관습화되어 있는 것을 보면, <광인굿>의 병인으로 지목되었던 것은 공통적으로 ‘여처낭’이라는 존재였을 것이다. 아이를 업은 이 여성은 무서운 가면을 쓰고 나타난다. 이 귀신은 아이에게 젖을 먹이는데 젖이 나오

10 각각의 신격에 대해서는 염원희, 「질병과 신화: 질병문학으로서의 <손님굿> 무가」, 『우리문학연구』 제65호, 우리문화회, 2020, 45쪽, 각주 14번 참고.

11 천연두신과 여성의 친연성이 드러나는 것은 동해안 별신굿에서뿐만 아니라 중부지방 무속에서도 마찬가지이다. 서울지방(중부지방)의 굿을 그린 『무당내력』을 보면 호구신의 모습을 그린 그림이 있다. 이는 젊은 여성신으로 최장군의 첩이나 딸이고도 한다. 이런 주장들은 진실성 여부를 떠나 호구신이 가지는 여성적 면모를 강화하거나 뒷받침한다.

12 이규경, 『오주연문장전산고』, 「중두변증설」(신동원, 『호환, 마마, 천연두』, 돌베개, 2013, 175쪽 재인용).

13 유정월, 「동해안 손님굿의 패러다임과 세계관 연구」, 『한국고전연구』 제51호, 한국고전연구학회, 2020, 164쪽.

지 않아 애가 죽게 될 지경에 이르자 사처낭 앞에 모습을 드러낸다. 사처낭은 이 여성을 달래서 밥을 먹고 환자를 떠나게 한다. 여처낭은 “밥, 반찬을 한 줌에 굶어 입이 터지도록 우그러 넣”으며 토할 지경으로 먹는다. 여처낭은 자신의 정체를 귀신이라고 밝히면서 환자에게 해를 끼친 것을 인정한다. 환자에게 병을 준 것을 다시 음식을 먹는 것으로 표현하는데, “밤낮으로 병을 주고 아침저녁 잘 뜯어 먹고 있었”다고 한다. 수유부인 귀신에게 밤낮으로 뜯어먹힌 환자는 심신이 피곤하고 미약할 것임을 어렵지 않게 짐작할 수 있다. 이는 정신병이 가진 위험을 끝없는 잠식의 가능성으로 표현한다.

〈손님굿〉과 〈광인굿〉에서는 모두 병인의 원인으로 여성 형상의 (귀)신을 상정한다. 천연두의 경우 여성 (귀)신은 병의 경과나 전염력이 가지는 생산성을, 정신병의 경우 이 (귀)신은 병이 심신에 미치는 치명적 영향력을 대변한다. 이렇게 각각의 귀신들이 각시이거나 수유부로 재현될 때 각 병세와, 이 여성 주체가 가진다고 생각되는 특징 사이(천연두의 왕성함-각시의 성적 생산성, 정신병의 심신 파괴-수유부의 대식성)에는 유사성이 작용한다. 물론 이 유사성은 본질적인 것이 아니라 당대 여성에 대한 인식을 반영하는, 특수하고 문화적인 성격을 가진다.

〈광인굿〉의 병인으로 다른 잡신이 아니라 아기 엄마가 지목된 것에 대해 조금 더 부연하자. 수유부는 음식을 통해 자신의 주린 배를 채울 뿐 아니라 자신의 영향 섭취를 통해 아이의 뉘를 마련해야 한다. 따라서 수유부인 여처낭의 굶주림은 다른 이의 굶주림보다 더 심각할 수밖에 없으며 그것을 해소하려는 행위 역시 다른 이의 그것보다 더 극단적일 수밖에 없다. 이 병이 심신을 깊이 잠식한다는 특징과 수유부가 대식을 필요로 할 수밖에 없다는 특징이 게걸스러운 “먹힘”을 중심으로 결합된 것이다. 이 수유부의 존재는 〈광인굿〉의 제 주체들의 상호관련성을 이해하는 데 핵심적이기도 하기에 누차 언급될 것이다.

3 무당-환자-귀신의 상호성: 존재론적 전환의 가능성

3.1 무당과 환자의 관계

다른 치병굿과 달리 〈손님굿〉과 〈광인굿〉에는 환자의 참여와 관련한 특수한 상황이 있다. 일반적으로 병굿에서 환자가 굵에 참여하는 것은 당연한 일이다. 〈손

님굿)의 경우 환자는 (거동이 가능하다고 하더라도) 감염의 우려로 인해 굿에 참여할 수 없으나 굿을 하고 있음을 인지할 가능성이 높다. <광인굿>의 경우 환자는 굿에 참여할 수 있지만 정신착란 상태이기 때문에 굿을 하고 있음을 인지하지 못할 가능성이 높다.

정기적으로 행해지는 <손님굿>과 달리 <광인굿>은 특수한 상황에 대한 주관적 판단으로 인해 행해진다는 점에 다시 한 번 주목해야 한다. 치병굿에서 무당을 불러 굿을 한다는 자체가 일종의 돌봄의 행위로 생각될 수 있다. 병이 장기화되거나 가내에서 할 수 있는 민간요법을 사용한 후에도 낫지 않으면 마지막으로 굿을 행하였다. 무당을 부르기 전에 독경전문가인 ‘경쟁이’에게 경을 읽게 하는 경우도 있었다. 이 역시 민간 치료적 요법이었지만 굿과 동시에 행해진다기보다는 선후의 관계가 있었다. 무당의 병굿은 경제적인 부담이 컸기 때문에 마지막으로 하는 치료법이었다.¹⁴ 임시의례인 병굿의 시작은 단순히 날짜를 정하고 비용을 조정하는 절차적 단계가 아니다. 그 병이 특별히 치료가 까다로운 병이라는 것, 해 볼 수 있는 여러 수단을 이미 강구했다는 것, 그럼에도 불구하고 차도가 없었다는 것, 굿이 그들이 기대는 마지막 수단이라는 것을 의미한다.

굿을 한다는 것은 가족들이 환자를 위해 경제적 부담을 진다는 의미일 뿐만 아니라 가족의 경계를 넘어 다른 이들, 무집단의 시간과 정성을 빌리기 시작한다는 의미이다.¹⁵ 남아 있는 <광인굿>의 자료를 통해 유추하건대, 여기에는 주무인 김석출 외 다수의 “화랑이들”이 참여한 것으로 보인다. 복수형으로 쓰인 것으로 보아 이들은 최소 2인 이상이었을 것이고, 장고, 징, 팽쇠 등의 다양한 무악기가 동원된 것을 고려하면 셋 이상이었을 가능성도 크다.

이들은 아침에 모여 준비를 시작한다. 일반적으로 굿상을 준비하고 차리는 데만 해도 장시간 많은 손이 필요하다. 그러나 <광인굿>은 무극을 포함하기에 일반적인 굿에 더해 극을 위한 소품과 무대가 추가된다. 처낭의 형상을 한 허수아비

14 원보영, 앞의 책, 195쪽.

15 <광인굿>은 아니지만 다른 서울굿에서 처음 굿을 한 어떤 여성은 굿을 끝내고 다음과 같이 말했다. “여러분들이 이렇게 저 하나를 위해 온 마음을 다 모아주는 것을 보니 내가 살면서 언제 이런 정성을 만나나 싶어요.” 홍태한, 「강신무굿판의 공수의 의미와 기능」, 『남도민속연구』 제21호, 남도민속학, 2010, 354쪽.

를 만들어야 하는데, 짚으로 사람 크기의 허수아비를 만들고 가면을 만들어 붙인 다음 흰 두루마기를 입히고 검정 잣을 씌운다. 네 개의 처낭 모습의 허수아비에 더해 아기 모양의 짚인형도 필요하다. 여기에 더해 아이와 여처낭을 위한 가면이 제작된다. 또 사처낭을 위치시킬 당이 있어야 하는데, 당은 뜰 안에 말뚝을 박아서 기둥을 세워 널판으로 약 3미터 높이의 선반을 다는 것이다. <광인굿>의 준비에는 장시간의 수공예와 목공예, 크고 작은 노동이 수반된다.¹⁶

아침부터 시작한 준비가 끝나면 날이 어두워진다. 무당들은 저녁을 먹고 뜰에 장작으로 모닥불을 피워 놓고 굿상을 차린다. 환자의 가족과 친지들, 그리고 굿을 위해 모인 화랑이들, 그리고 이웃의 구경꾼까지 합쳐져 집과 마당은 떠들썩하고 소란스럽다. 이들은 함께 밥을 먹고 본격적으로 굿을 기다린다. 오전부터 모인 이들은 밤 8시가 되어야 본격적으로 굿을 시작한다. 굿은 이렇게 여러 사람에게 의해 오랜 시간 행해진다. 오직 이 집안의, 이 환자의 병을 해결하기 위해 모인 여러 사람은 일종의 치료공동체¹⁷를 구성한다. 이들이 긴 시간을 들여 특수한 작업을 수행하고 그 작업에 간접적으로 참여하거나 관심을 가진다는 자체로 이미 환자(가족)는 자신(들)이 특수한 돌봄의 단계에 접어들었음을 인식할 수 있다.

환자(가족)에게 마지막 희망은 무당이 의사와 같은 치유자이자 신과 인간을 매개하는 사제로 그 기능을 다하는 것이다. 무당은 환자(가족)의 고통을 제거하거나 경감할 수 있다고 기대된다. 그것은 구체적으로 환자에게 병을 일으킨다고 믿어지는 병인인 귀신을 쫓아내는 일에 성공할 것이라는 기대이다.

그렇다면 무당은 이 병자 혹은 병에 대해 얼마큼 알고 있을까? 현대의 의사는 병자의 상태에 정통할 것이라고 기대된다. 병곳에서 무당들 역시 환자의 증

16 <광인굿>에만 무극이 포함된 것은 아니며 무극에서는 (굿마다 차이는 있겠지만) 소품과 무대 준비를 위한 시간, 노력, 비용이 필요하다. 굿의 준비를 돌봄의 일환으로 보는 본고의 논의에 따르자면 무극이 포함된 굿에서는 제 주체들이 돌봄을 더 뚜렷하게 인식할 수밖에 없다. 그런 점에서 <광인굿>의 준비 상황은 다른 무극과 공통적인 것처럼 보인다. 그러나 기존에 있는 소품을 재활용하는 무극도 있는 데 비해 <광인굿>은 재활용이 힘든 소품들을 사용하기에 이 굿의 준비에 더 세심하고 긴 돌봄의 시간이 필요하다는 것을 강조하고 싶다.

17 James H. Tenzel, "Shamanism and concepts of disease in a Mayan Indian community," *Psychiatry* 33(3), pp.372-380(이부영, 『한국의 샤머니즘과 분석심리학』, 한길사, 2012, 561쪽 재인용).

상에 대해 알고 있음을 표현한다. 가령 〈손님굿〉에서 무당은 구체적인 병의 진행 과정을 재현한다.¹⁸ 그러나 이러한 병의 재현이 〈광인굿〉에서는 나타나지 않는다. 환자가 귀신에게 “뜯어먹혔다”는 것만 나타나 있고 이를 통해 환자의 심신이 허약해졌을 것임이 추정될 뿐이다. 그렇다고 해서 무당이 정신병자에 대해 이해하고 공감하지 못했다고 보기는 힘들다. 강신무의 병굿을 보면 이들은 환자가 처한 고통스러운 상황을 실감 나게 묘사한다. “무섭고 답답하고 뭔가 쫓아오는 것 같고 구석에서 나를 으르는 것 같고 목을 죄는 것 같고 가슴을 누르는 것 같지만…”¹⁹ 일반적으로 병굿에서 병세에 대한 자세한 묘사가 이루어지는데, 굿을 의뢰한 제주에게서 무당이 사전정보나 요구사항을 제공받았기 때문일 수 있다. 그러나 〈광인굿〉을 비롯한 정신병 치료를 위한 굿에서 무당이 환자의 증세를 재현할 수 있는 이유에는 무당-제주 사이의 일반적 소통 외에 또 다른 가능성이 개입한다. 강신무들 역시 무병을 통해 일종의 정신착란 증세를 경험했으며, 이러한 증세에 대한 설명은 자신의 경험에서 비롯된 발화일 수 있다. 무병과 정신병 사이의 유사성은 자주 보고된다.²⁰

동해안의 다른 굿을 참조하면, 세습무들 역시 무병에 대해 서사적 재현의 능력이 있음을 알 수 있다. 동해안 지역 무조신에 대한 서사인 〈제면굿〉에서 제면할머니 역시 양반가의 여성으로 태어나 신병을 앓는 존재로 그려진다.²¹ 〈제면

18 “손님네는 누구든지 들때는 하리 이를 알아서 사흘나흘만에는 구실이 돌아나며 닷세엿세만에 꺼면딱지 앉아서 이레 여드레만에 꺼면딱지 떨어지며 열흘열이틀 열사흘만에는야 정예를 내여 보내는데”라는 구절은 대표적으로 병증을 재현하고 있는 대목이다. 염원희는 이에 대해 이러한 두창의 과정을 거치면 회복한 후 면역력을 획득하여 다시는 걸리지 않게 되므로 이를 질병에 대한 매우 중요한 정보로 보았다. 그리고 이것이 무가의 일부로 불리게 되었다는 점은 두창에 대한 민간의 의료지식이 보편적이었음을 짐작할 수 있다고 하였다. 염원희, 앞의 글, 46쪽.

19 이부영, 앞의 책, 556-557쪽.

20 이부영은 “질병이 소멸될 수 있다는 생각은 샤머니즘 특유의 정신병관”이라고 하면서 무병과 정신병 사이의 유사성을 지적한다. 모든 정신질환이 소멸은 아니지만 몇 가지 현상과 함께 정신이상인 수반되면 무당이 될 징조로 보았다는 것이다. 위의 책, 216쪽.

21 “그집안 며느리 신이가 들리는데…이때 실렁실렁 미쳐날 때 집에 있다보니 서울 장안에 일곱 살먹은 외돌아들을 잊어버리구 장안에 들썩하다 이때 이정승며느리가 손으로 요리 꼼짝거리더니…” 〈이금옥 구연본〉, 『한국구비문학대계』 2-1, 453쪽. 이와 같은 신병에 대한 묘

곳)을 연행하는 동해안 무집단들 역시 신병에 걸린 여성에 대해 구연하면서 그것이 일종의 정신병적 증상과 유사함을 언급한다. 이렇게 강신무나 세습무 모두 정신병의 증상에 대한 직·간접적 이해가 있는 것이다. 정신병은 증상의 진행에 따라 신병으로 판별될 수도 있다. 그렇다면 <광인곳>과 같은 정신병 치료를 위한 병원에서 환자는 곧 미래의 무당이며 무당은 과거의 환자일 가능성이 생긴다.

3.2 무당과 (귀)신의 관계

<광인곳>이 시작되면 일단 귀신을 축출하기 위한 여러 제차가 진행된다.²² 구체적으로 부정곳-골매기서낭곳-조상곳-처낭곳-도술풀이-제반곳-거리곳-작두타기-여처낭곳으로 진행되는 이 <광인곳>에서 특징적인 제차 중 하나가 바로 작두타기이다. <광인곳>은 세습무가 작두를 타는 유일한 곳이다.²³ 김태곤의 채록에 의하면 앞서 설명한 널판으로 3미터 정도 높이로 선반을 맨 그 위 사모말(四角斗)에 쌀을 가득 담아 놓고 그 위에 작두를 쌍으로 나란히 놓고 무당이 맨발로 이 작두 위에 올라서서 낫 3개, 식칼 3개, 도끼 2개를 양손에 각각 갈라 쥐고 춤을 추면서 무가를 부른다. 이때 낫, 식칼, 도끼 등은 모두 (귀)신을 물리적으로 위협하여 모습을 드러내게 하는 도구들이다.

여처낭극이 시작되고 여처낭이 모습을 드러내는 순간, 앞의 제반 절차, 행위, 도구들이 유효했음이 확인된다. 환자의 몸에 들어있던 귀신이 비로소 환자와 분리된 것이다. 이 귀신은 여러 차원에서 사처낭보다 열세에 있다. 사처낭은 높은 곳에 두루마기를 입고 갓을 쓰고 앉아 있으며 여처낭은 아이를 안고 아래에 위치하게 된다. 이런 물리적 공간은 신분적, 젠더적 위계와 맞물려서 이들은 각각 상층/하층, 남성/여성의 위계를 가진다. 이런 위계 속에서 귀신을 부르는 사처낭의 호명에 여처낭은 “예”라고 답한다. 여처낭은 위력적인 행동이나 모습을 보여 주지 못한다. 여처낭은 나오면서부터 사처낭에게 절을 하며 복종한다. 여처낭곳에

사는 대부분의 제면곳 이본에 나타난다.

22 이는 1976년 울산에서 연행된 <광인곳> 제차이다. 그 외 다른 <광인곳>의 제차에 대해서는 윤동환, 앞의 글, 161쪽 참조.

23 위의 글, 156쪽.

서 인물 간의 대립이나 갈등이 뚜렷하게 나타나지 않는 것 자체가 이미 주술적인 것이다. 이들 사이에 별다른 갈등이 없음을, 병이 쉽게 축출됨을 보여주는 극적 장치이다.²⁴

이런 설정으로 인해 여처낭곳에는 일종의 역설이 존재한다. 정신병은 (사고가 아니라면) 병자체로 환자를 죽이지 못한다. 천연두가 순식간에 사람의 목숨을 앗아가는 것과 비교되는 지점이다. 또 천연두가 한 번의 발병으로 평생 안전을 확보하는 것과 달리 정신병은 발병하면 완치가 어렵다. 죽을 수도 없고 끝낼 수도 없는 이 병의 원인이 여처낭이다. 여처낭곳에서는 쉽게 굴복하지 않는 존재를 쉽게 굴복하는 존재로 극화한다.

화랑이들은 귀신에게 음식을 제공하며 귀신을 달랜다. 귀신을 먹여 보낸다는 점은 일명 ‘귀신잡이’라는 경쟁이들이 하는 일과 다르다. 경쟁이들은 자신들의 일을 ‘착귀’라고 하면서 이는 ‘축귀’와는 다르다고 본다. 사람의 몸에 침입하여 병을 들게 한 귀신들을 위협하여 축귀를 하면, 귀신들이 도망을 가 병이 낮게 되더라도, 그 귀신은 다시 사람 몸에 들어와 병을 일으킬 가능성이 상존한다. ‘착귀’를 하는 사람들은 귀신을 땅에 묻어 영구히 소멸시키면, 그 귀신으로 인하여 다시는 병을 앓지 않는다고 본다. 귀신들이 재차 활동하게 하느냐 아니면 영원히 활동하지 못하게 하느냐라는 개념을 기준으로 보면 ‘착귀’는 ‘축귀’와 다르다.²⁵ <광인곳>의 착귀는 병의 근원에 대한 근본적 제거를 목적으로 하는 것처럼 보이지 않는다.

뿐만 아니라 <광인곳>에서는 이렇게 환자의 몸에서 떨어져 나온 귀신에게 음식을 먹여 보낸다. 영구히 소멸시키지 않으면서 치유가 어려운 환자의 병을 완치시키고자 하는 것 역시 역설적인 일이다. 귀신을 먹여 보내면서도 뒷일을 근심하지 않기 위해서 화랑이들은 “옥도끼로 목을 쳐 불에 화살을 보낸다”는, 병의 근절을 기원하는 주술적 언어를 반복한다. 병인인 여처낭을 먹여 보내기 때문에 병의 완치를 위한 이런 언어의 발화는 잉여적이기보다는 필연적일 수밖에 없다. 그

24 “인물의 성격에서 이미 여처낭은 패배할 수밖에 없고 그 패배가 <광인곳>의 목적인 병을 낮게 하는 주술적 근거이다.” <여처낭곳>, 『한국민속대백과사전』, DB.

25 박관수, 「강원도 지역 ‘귀신잡이’의 소멸에 관한 연구」, 『한국무속학』 제11호, 한국무속학회, 2006, 242쪽.

결과 귀신은 환자에게서 퇴출되지만 인간 세상에서 퇴출되는 것은 아니다. 위협을 잠재하고 있는 이 잡신을 먹여 보내는 것은 무슨 이유일까? 이에 대해서는 추후에 살피기로 한다.

〈광인굿〉에서는 여처낭과 사처낭의 관계를 통해 여처낭이 패배할 수밖에 없고 그것이 〈광인굿〉의 병을 낫게 하는 것이라고 본다. 그러나 무당과 여처낭의 관계는 승리하는 자: 패배하는 자, 퇴치하는 자: 퇴치당하는 자로 정확하게 구분되는 것은 아니다. 일단 사처낭과 여처낭이라는 기호적 명명을 보자. 이 용어의 의미나 기원에 대한 논의는 거의 이루어지지 않았는데, 처낭이 ‘처용 서낭’을 줄인 것이라고 보는 게 유일하다.²⁶ ‘처용’은 부인을 범하는 역신을 관용으로 축출한 인물이다. ‘서낭’의 어원은 (뚜렷이 밝혀진 것은 아니지만) 산신인 산왕(山王) 혹은 중국의 성황(城隍)으로, 일종의 신을 의미한다. 이러한 용어는 〈광인굿〉(여처낭굿)을 처용굿의 변형으로 보는 시각에서 출현한 것이다. 〈광인굿〉이 처용굿과 여러 측면에서 유사하다고 보는 이러한 논의²⁷에 따르면 사처낭은 ‘네 명의 처용 신’이고 여처낭은 ‘여성 처용 신’이라는 뜻이 된다. 퇴치되는 대상과 퇴치하는 주체 모두 처용신이라는 점에서 동일한 것이다. ‘사처낭’이나 ‘여처낭’이라는 용어는 퇴치하는 주체와 퇴치되는 대상의 구분을 모호하게 한다.

무당과 (귀)신의 관계가 단선적이지 않음은, 작두를 타는 남자무당이 여처낭의 역할을 한다는 점에서도 알 수 있다. 이는 퇴치자로서의 무당의 역할을 염두에 두면 의아한 지점일 수 있다. 무당의 역할은 환자에게 병의한 잡귀를 퇴치하는 것인데, 무당이 여처낭의 역을 하게 되면 퇴치자와 퇴치되는 대상이 동일한 인물이

26 김수업, 「진주오광대의 오문둥놀음」, 『배달말』 제23호, 배달말학회, 1998, 344쪽. 처용은 귀신을 퇴치하는 역할이기 때문에 처용과 사처낭은 그 역할에 있어 유사성이 보인다.

27 김수업은 〈광인굿〉의 틀이 처용굿과 유사하다고 본다. “처용굿에서는 처용이 아내를 괴롭히던 역신과 싸우는 것으로 굿의 줄거리를 이루듯이 여처낭굿에서는 네 처낭이 환자를 괴롭히던 여처낭 모자와 싸우는 것으로 굿의 줄거리를 이룬다. 역신이 처용 앞에서 엎드려 용서를 빌 듯이 여처낭 모자가 네 처낭 앞에 끌려와서 신세를 하소연하며 용서를 비는 것이라든지 처용이 춤과 노래를 부르며 짐짓 물러나듯이 네 처낭이 자비를 베풀어 먹을 것을 넉넉히 내린다든지, 역신이 감동하여 서약을 하며 쫓겨나듯이 여처낭 모자가 겁먹고 용서를 빌며 쫓겨나는 것이라든지 그런 틀거리가 처용굿이나 여처낭굿이나 모두 오문둥놀음과 조금도 다르지 않다.” 위의 글, 347쪽.

되는 셈이기 때문이다. 이는 엑스터시의 상태에 든 무당을 연극적으로 재현한 것임을 고려하면 이해가 된다. 작두를 타는 것은 <광인굿>을 제외하고는 일반적으로 강신무가 하는 일이며 작두를 타고 난 후 강신무들에게는 신이 강림하고, 이후 강신무들은 인간에게 신의 메시지인 공수를 전달한다. <광인굿>에서 남자무당이 가면을 쓰고 귀신의 역할을 하는 것은 무당에게 신이 내린, 강신 상황의 연극적 대응물이다. 이렇게 <광인굿>에서 퇴치하는 자와 퇴치되는 자는 기호적 명명이나 연극적 장치를 통해 모호해지거나 동일시되기도 한다.

3.3 (귀)신과 환자의 관계

이상의 논의에서 무당은 무병을 매개로 환자와 동일성을 가질 수 있으며, 강신의 상황을 재현함으로써 병인이 되는 귀신과 동일시되기도 한다는 것을 살펴보았다. 그렇다면 환자와 귀신은 어떤 관계를 가질까?

<광인굿>에서 환자는 (귀)신과 직접적 관계를 가지는 것처럼 보이지 않는다. 무당의 주된 역할이 환자에게서 (귀)신을 분리하는 일이기 때문이다. 그러나 이 귀신의 형상이나 행동은 광질에 걸린 환자를 연상하게 한다. 귀신은 계속 울며 음식을 먹는다. 손가락이나 젓가락도 없이 손으로 음식을 움켜쥐어 한 입에 넣는다. 뿐만 아니라 이들의 역할도 유사하다. 여처낭이 환자에게 병을 주는 위험한 존재인 것처럼 환자 역시 이 집안에서 위험한 존재이다. 정신병에 든 사람을 집안에 가두어 두는 이유는, 정신이 온전치 못한 상태에서 스스로 혹은 다른 사람들을 위험에 빠뜨리기 때문이다. 여처낭이 사처낭에게 제압되는 것처럼 환자 역시 누군가에게 제압되어야 하는 존재이다. 정신병이 가지는 지속적이고 집요한 성격으로 인해 환자와 (귀)신 사이에는 또 다른 연관성이 만들어진다. 난치병자인 정신병자는 그를 돌보는 가족의 틀이 해체되거나 느슨해질 때 혼자 떠돌다 죽을 수 있다. 정신병 환자는 미래의 고향이며 고향은 과거의 환자였을지 모른다.

<광인굿>에서 환자와 귀신이 가지는 관계의 특수성은 다른 병굿인 <손님굿>과 비교하면 잘 드러난다. 손님신은 병자와 같은 인간적 존재와는 엄연히 구분되는 신적 존재이다. 따라서 손님신을 얼마나 잘 대접하는가/박대하는가에 따라 환자의 건강/죽음이 나뉘게 된다. 신과 인간의 관계는 위계적이며 인간은 신의 호

의에 기댈 수밖에 없다. 그러나 <광인굿>에서 잡신인 여처낭은 병자와 동일성을 가정할 수 있다. 그 구체적 행위, 역할이 유사하며 이들 사이에는 존재론적 전환이 가능하다. 실제로 무속의 대표적인 잡신 가운데 하나인 하탈귀는 아이 낳다 죽은 모습 혹은 아이를 낳고 죽은 여자이다. 하탈귀는 바느질거리를 허리춤에 챙기고 헤매는 듯 허위허위 걸어가는 산발한 여자로²⁸, 정신 나간 모습으로 그려진다.

이렇게 구체적인 행위나 차원에서 <광인굿>의 환자와 (귀)신은 유사성을 가진다. 앞서 무당은 무병을 매개로 환자와 동일성을 가질 수 있으며, 무당은 강신의 상황을 재현함으로써 병인이 되는 귀신과 동일시되기도 한다는 것을 살펴보았다. 전통사회에서 고질병인 정신병을 앓는 환자에게 가족의 도움은 언제든 끊길 수 있다. 정신병 환자는 무주고혼(無主孤魂)이 되어 떠도는 잡신이 될 수 있다. 그렇다면 <광인굿>에서 무당과 환자, 무당과 귀신, 환자와 귀신은 서로 존재론적 전환이 가능함을 알 수 있다.

4 결론: 돌봄의 상상력과 원거리 돌봄

<광인굿>에서 행해지는 돌봄은 소규모의 친밀한 돌봄과 거리가 있다. 앞서 언급한 것처럼 전통적 치료 맥락에서 굿은 치료의 마지막 단계이다. 서울 지역에서는 환자의 병증이 더 이상 손 쓸 수 없게 되면 유명한 무당에게 문의를 하고 굿을 하는 경우가 많다. 동해안 지역에서는 조금 다르게, 무당과 재가집 사이에 오랜 시간 특정한 관계가 형성되었을 가능성이 있다. 동해안에서 <광인굿>은 큰 무당만이 할 수 있으며 이들은 동해안 전역에서 별신굿이라는 마을굿을 담당하기도 하기에 정기적으로 해당 마을을 방문한다. 큰 무당은 정신병자의 가족과 생면부지는 아니지만 그렇다고 그들의 가족, 친인척, 친한 이웃이라고 하기도 어렵다. 무당이 재가집과 맺는 관계는 일반적인 인류애에 기반한 것도, 개인적 친밀성에 기반한 것도 아니다. 그렇다면 이 ‘특정한 타인’²⁹ 간에 이루어진 굿은 어떠한 돌봄

28 향루시, 『뒤틀린 주인공: 굿의 마지막 거리에서 만난 약자들』, 지식의 날개, 2021.

29 이러한 특정한 타인 간에 이루어지는 행위들에 초점을 둘 수 있는 것 역시 돌봄 윤리 덕이다. 기존 도덕이론은 자기중심적 개인의 이해관계와 인류애 양극단을 상정하며 이 지점 사이에 존재하는 것을 간과한다. 반면 돌봄 윤리는 이 양극단의 사이 공간에 주목하는데, 이는

을 실현한다고 볼 수 있는가?

〈광인굿〉은 친밀성이 없는, 서로 관련 없는 존재들의 긴밀한 관련을 존재론적 동일성으로 보여준다. 앞서 무당과 환자, 무당과 귀신, 귀신과 환자 사이에 존재론적 전환이 가능함을 살펴보았다. 이 전환의 성격이 세 가지 경우 동일하다고 볼 수는 없다. 무당과 환자는 무병을 매개로 존재론적 전환이 가능하다. 환자의 병이 무병으로 판단되면 이 환자는 앞으로 무당이 될 수 있으며, 무당 역시 과거에 환자와 유사한 경험을 직접적으로 혹은 간접적으로 했을 가능성이 크다. 환자와 귀신의 관계에서, 가족의 보호가 없다면 환자 역시 혼자 떠돌며 죽어 잡신이 될 수 있다는 점에서 존재론적 유사성을 가진다. 이런 유사성으로 인해 이들의 존재론적 전환은 상호적이며, 과거 혹은 현재 실현되었거나 실현된 것인가 아니며 미래의 어느 순간에 실현될 것인가가 다를 뿐이다. 반면 무당과 잡신의 존재론적 전환은 상호적이라기보다는 일방적이며(무당만 잡신으로 전환되며), 시간적 지속성을 위해서 펼쳐지는 것이라기보다는 가면을 쓰고 벗는 연극적 장치(혹은 강신무의 경우에는 강림의 순간이라는 누미노제)에 의존한다.

〈광인굿〉에서 무당이 환자의 고통을 재현하는 것은 개인적인 친밀한 소통 때문이 아니라 과거 자신의 고통의 경험에서 비롯되며, 환자의 몸에 있던 잡귀를 먹여보내는 것은 그 역시 유사한 고통의 경험을 가졌을 것이라는 데에서 비롯된다. 〈광인굿〉은 무당의 서사, 병자의 서사, 잡신의 서사를 만들고 그 통사적 연쇄를 과거나 미래로 확장하면서 일종의 돌봄의 상상력을 작동시킨다. 이는 단순히 약자에 대한 일방적 배려와는 차이가 있다. 자아와 타자의 잠재적 동일성에 기반하기 때문이다.

따라서 여기에서 병인인 귀신은 미움과 축출의 대상이 아니라 위무와 배려의 대상이 되는 것이다. 아이 엄마의 모습을 하고 있는 여처낭은 굶주리고 힘이 없으며 어떤 저항의 의지도 가지지 않는다. 이 여처낭이 환자를 극단적 상황으로 몰아넣었을 가능성도 있으나 그것은 사악한 의도에서 기인하였기보다는 자신의 생물적 조건을 충족시키기 위한 것으로 생각된다. 이 여귀의 모습은 이중적이다.

‘특정한 타인’이 만들어내는 관계라고 할 수 있다. 버지니아 헬드, 김희강·나상원 역, 『돌봄: 돌봄 윤리』, 박영사, 2017, 33쪽.

무서운 가면을 썼으나 아기를 업은 엄마로서의 애처로움을 모두 가진다. 이 여처남은 보는 이의 갈등을 유발하는 타인의 얼굴을 가지며 한꺼번에 여러 가지 발화를 한다.

이 ‘얼굴’의 취약성은 음식을 제공하는 것을 당연한 수순으로 여기게 한다. 음식은 인간의 생존에 필수불가결한 것일 뿐만 아니라 한 사회를 구성하는 사람들의 정서와 가치관, 생활 습관 등이 응축되어 있는 대표적 인문학 코드³⁰이다. 뿐만 아니라 굿에서 음식은 신과 소통의 핵심이며 그런 이유로 굿의 설명 체계가 되기도 한다.³¹ <광인굿>에서 여처남에게 대접하는 이 음식은 최소의 생존을 보장하는 것이며, (귀)신과의 소통을 위한 것이며, 이 집단의 인심을 대변하는 것이기도 하다. 그러나 이 맥락에서 특히 강조하고 싶은 것은 이 음식이 과거 혹은 미래 자신의 가족 중 누군가를 뒤늦게 혹은 미리 대접한다는 점에서 상호성의 중요한 표지라는 점이다.

<광인굿> 제 주체들의 상동적 관계는 이들이 모두 병에 걸린 수 있는 육체를 가진 인간이라는 점, 즉 인간의 취약함에서 비롯된다. 키테이는 이런 인간의 조건을 “우리는 모두 -평등하게-어떤 어머니의 아이였다”³²라는 말로 표현한다. 이러한 돌봄은 페테르센의 말을 빌면, 친밀하고 가까운 관계에 근거한 돌봄이라기보다는 레비나스식의 타자의 현신인 얼굴에 근거한 돌봄, 무조건적 돌봄이며 그런 점에서 근거리 돌봄이라기보다는 원거리 돌봄이라고 할 수 있다.³³ 이 돌봄은 돌

30 주영하, 『음식 인문학』, 휴머니스트, 2011, 17쪽.

31 무당이 굿을 잘하고 그 뒤가 맑다는 평을 듣기 위해서는 무속의 신들을 빠트리지 않고 잘 챙겨야 한다. 그 중요한 방법 가운데 하나가 바로 무속의 신들에게 제공되어야 할 의례음식을 빠트리지 않고 준비하는 것이다. 즉 신의 존재를 확인하고 그 신과 소통하는 중심적인 방법이 그 신을 위한 의례음식을 마련하는 것이다. 예컨대 서울무속에서는 아이를 낳다 죽은 귀신을 하탈귀라고 하는데, 하탈귀를 위로하고 그 존재를 확인하는 방법이 굿에서 미역국과 밥을 차리는 것이다. 하탈귀로 변신한 무당은 준비된 미역국과 밥을 먹으며 하탈귀의 존재를 현실화시키고 가족들과 소통한다. 이용범, 「굿 의례음식: 무속 설명체계의 하나」, 『종교문화비평』 제32호, 한국종교문화연구소, 2017, 211쪽.

32 Eva Kittay, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York: Routledge, 1999, p.25.

33 Tove Pettersen, *Comprehending Care: Problems and Possibilities in The Ethics of Care*, Langman, MD:Lexington Books, 2008.

봄 주체들의 관계가 한 집에 사는 가족의 범위를 넘어 사회적 차원을 가진다는 의미일 뿐 아니라, 시간적 차원에서 지금 여기의 상태에 대한 돌봄을 넘어서서 과거와 미래의 가능성까지 포괄한다는 의미이다.

기존 시각에서 〈광인굿〉을 볼 때 무당, 환자, 귀신의 상호 관계는 무당을 중심으로 정리된다. 기존 관념에 의하면 무당은 환자에게 들린 귀신을 쫓아냄으로써 환자의 병을 치료해준다. 여기에 돌봄의 관점을 적용하자면 무당이 환자를 돌보는 것으로 정리될 수 있다. 그러나 본 논의는 〈광인굿〉을 이루는 또 다른 주체들의 축 역시 중요하며, 돌봄 윤리를 바탕으로 제 주체들이 존재론적 전환을 가능하게 한다는 점에서 상호적임을 살펴보았다. 이는 굿의 물리적 절차나 무당 중심의 기능을 성찰할 때에는 파악하기 어려운, 각 주체 간의 역동적이면서도 필연적인 의존성을 드러내준다. 〈광인굿〉은 인간이 모두 취약한 존재이기 때문에 돌보는 자와 돌봄을 받는 자로 고착되지 않는다는 사실을 치료의 메커니즘으로 구현한 것이라 할 수 있다. 이 굿과 다른 치병굿의 관계는, 이 굿이 치병굿 내에서 가지는 특수성과 보편성을 고려하면서 더 연구되어야 할 것이다.

참고문헌

기본자료

- 김태곤, 『한국무가집』 4, 집문당, 1980, 23-25쪽.
『한국구비문학대계』 2-1, 정신문화연구원, 1980, 453쪽.
『한국구비문학대계』 7-2, 정신문화연구원, 1980, 794-839쪽

단행본

- 원보영, 『민간의 질병 인식에 관한 의료민속학적 연구』, 민속원, 2010, 1-352쪽.
신동원, 『호환, 마마, 천연두』, 돌베개, 2013, 1-399쪽.
주영하, 『음식 인문학』, 휴머니스트, 2011, 1-559쪽.
황루시, 『뒷전의 주인공: 굿의 마지막 거리에서 만난 약자들』, 지식의 날개, 2021, 1-274쪽.
다니엘 잉스터 저, 김희강 외 역, 『돌봄: 정의의 심장』, 2017, 1-428½.

- 버지니아 헬드, 『돌봄: 돌봄 윤리』, 김희강 · 나상원 역, 박영사, 2017, 1-388쪽.
- Kittay, Eva, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York: Routledge, 1999, p.25.
- Pettersen, Tove, *Comprehending Care: Problems and Possibilities in The Ethics of Care*, Langman, MD:Lexington Books, 2008, pp.1-202.

논문

- 김민영, 「배려 윤리의 비판적 고찰」, 『철학연구』 제161호, 대한철학회, 2022, 49-70쪽.
- 김수업, 「진주오광대의 오문둥놀음」, 『배달말』 제23호, 배달말학회, 1998, 283-350쪽.
- 박관수, 「강원도 지역 ‘귀신잡이’의 소멸에 관한 연구」, 『한국무속학』 제11호, 한국무속학회, 2006, 247-265쪽.
- 염원희, 「질병과 신화: 질병문학으로서의 <손님굿> 무가」, 『우리문학연구』 제65호, 우리문학회, 2020, 37-65쪽.
- 유정월, 「동해안 손님굿의 패러다임과 세계관 연구」, 『한국고전연구』 제51호, 한국고전연구학회, 2020, 157-183쪽.
- 윤동환, 「동해안 무속에서 광인굿의 위상」, 『한국민속학』 제67호, 한국민속학회, 2018, 147-170쪽.
- 이용범, 「굿 의례음식: 무속 설명체계의 하나」, 『종교문화비평』 제32호, 한국종교문화연구소, 2017, 186-218쪽.
- 홍태한, 「강신무굿관의 공수의 의미와 기능」, 『남도민속연구』 제21호, 남도민속학, 2010, 339-365쪽.

Abstract

Caring and Healing at the Gwangingut

Ryu Jeongwol

This paper aims to reveal the interdependent and dynamic relationship between shamans, patients, and ghosts who participate in the Gwangingut, which was one of several disease exorcisms. Assuming that it is difficult to reveal the mechanism of mental illness through formal procedures or functions such as Gwangingut, I would like to examine how care and healing are performed in Gwangingut through the relationship of the subjects. The primary purpose of this paper is to promote understanding of Gwangingut and examine the possibility that a shift in perspective centered on care can give a new meaning to good research.

In Gwangingut, an ontological transition between shaman and patient, shaman and ghost, and ghost and patient is possible, which presupposes the narrative of shaman, the narrative of the sick and expands the syntactic chain to the past or the future, activating a kind of “imagination of care”. This is different from simply sympathy for the patient or consideration for the weak because it is based on the potential identity of the self and the other. Therefore, the fact that the sick ghost is not the object of hate and ouster but of duty and consideration is regarded as a special point of this exorcism.

The homologous relationship between the subjects of Gwangingut stems from the fact that they are all human beings with bodies that can get sick-that is, it stems from human vulnerability. This discussion looked at the relationship between the subjects in the gut as a reciprocal relationship in that it is possible to convert ontologically. This reveals the dynamic and inevitable dependence between each subject, which is difficult to grasp when reflecting on the physical procedure or shaman-centered function of the gut. It can be said that Gwangingut embodies the fact that humans are all vulnerable beings, and, therefore, they are not permanently fixed as caregivers and caregivers.

Key Words: *Gwangingut*, Gut in Korean East Coast, Care, Interdependence, Ontological Transition.

본 논문은 2022년 7월 21일에 접수되어
2022년 7월 22일부터 8월 3일까지 소정의 심사를 거쳐
2022년 8월 8일에 게재가 확정되었음