# 무당의 기도: 근대성과 저항

김 동 규\*

- I. 들어가면서
- II. 무당의 기도와 근대 공간의 만남
- Ⅲ. 근대성이 무속에 작용하는 방식
  - 1. 근대성의 수용: 공식 대본
  - 2. 근대성에 대한 저항: 은닉 대본
- IV. 나가면서

# I. 들어가면서

서울의 도시자연공원구역 중 하나로 지정되어 있는 인왕산은 주말이면 내외국 인을 포함한 많은 산객들이 카메라를 들고 방문하는 휴양과 레져의 공간이다. 최근에는 코로나19로 인해 실내에서의 운동이 어려운 탓인지, 평일 저녁이라도 간편한 복장으로 운동 삼아 인왕산을 가볍게 트래킹하는 사람들을 많이 볼 수 있다. 그러나 명산을 찾아 전국의 기도터를 찾아다니는 기도꾼들에게 인왕산은 전통적으로 '산명기(山明氣)'를 받을 수 있는 영험한 곳이자 해로운 기운을 풀어낼 수도 있는 공간으로 활용된다. 또한 어떤 무당들에게는 새로운 신령을 모시는 공간이자, 모셨던 신령을 인연이 되지 않아 결국 내모시는 공간이 되기도 한다.」)

<sup>\*</sup> 서강대학교 종교연구소 선임연구원

<sup>1)</sup> 기도터로써 인왕산에서 이루어지는 무속 행위자의 종교적 실천의 양상을 소개한 글이 있어서 소개한다. 김동규, 「인왕산에는 여전히 호랑이가 산다」, 최종성 외, 『신과 인간이

지역을 통합하고 구분하기도 하는 지정학적 특징, 신을 받아들이기도 하지만 동시에 내모시는 공간을 제공하는 특징, 의례적인 깨끗함을 요구하지만 동시에 의례적인 위험성(부정)을 동반한다는 특징, 그리고 근대적인 미학의 대상으로서 자연과 전통적인 영험함(혹은 '산명기')을 얻을 수 있는 특징은 인왕산을 비롯한 민속 종교적 층위에서의 명산(名山)들이 가지는 양의성(ambiguity)을 잘 드러낸다. 바로 이러한 양의적인 특성 때문에, 소위 명산이라 불리는 공간은 세속적인 것과 종교적인 것 중 어느 하나의 성격으로만 분류할 수 없다. 인류학자 탈랄 아사드(T. Asad)는 "세속주의자들이 특정한 대상, 장소, 실천, 말(words), 표상을 '종교'라고 부르는 배타적인 공간에 제한하고자 하지만 그런 대상이나 장소 및 실천 등은 그 자신의 존재 방식이 있기 때문에 '종교적인 것'으로만 제한될 수 없다"고 주장한 바 있다.2) 이 주장에서 "그 자신의 존재 방식"은 자연과 문화를 분류하는 종교나 세속 범주에 내재된 불안정성을 지적하는 것이라 할 수 있는데, 기도와 트래킹/미학의 대상으로서 인왕산의 양의성을 설명하는 데 통찰을 제공한다.



<사진1> 인왕산 초입에 세워진 안내판



<사진2> 인왕산 천신당의 무속금지 안내, 기도하 는 무녀

휴양과 트래킹의 공간이자 동시에 기도의 공간으로 활용되는 인왕산의 모습은 언뜻 보면 근대성과 전통 혹은 세속과 종교가 큰 갈등 없이 공존하는, 혹은 전통을

만나는 곳, 산』(이학사, 2020), 87-117.

Talal Asad, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford, California: Stanford University Press, 2003), 201.

근대성의 틀 안에서 전유하는 한국적인 근대성의 한 측면을 보여주는 것 같다. 그러나 인왕산 초입에 도시공원으로서 인왕산에서는 무속행위를 금한다는 안내 판과 인왕산 내 천신당에 걸린 무속행위 금지 안내는 전통과 근대성이 여전히 갈 등 관계에 놓여 있음을 보여준다(사진1, 2 참조), 마치 식민지 시기 근대적인 도시 경관을 훼손한다는 이유로 남산의 국사당이 해체되었듯. '근대성'이라는 보도(寶 刀)가 인왕산의 영험함을 향해 날을 세우고 있는 것 같다는 인상을 버릴 수 없다. 비록 남산의 국사당은 해체될 수밖에 없었지만, 무녀 다니3)가 기도 중에 보았던 것처럼 인왕산의 백호산신은 인왕산을 도시공원으로 규정하고 미학적으로만 대 상화하려는 근대적 기획 속에서도 여전히 사라지지 않았다.

필자는 본고에서 무당의 기도라는 전통적인 종교 실천을 근대성과의 관계 안에 서 이해해보고자 한다. 구체적으로, 무당의 기도가 가진 신학적 혹은 교학적 의미 에 치중하기보다는, 관찰자의 입장에서 무당의 기도 행위가 근대성 혹은 세속주의 (secularism)라는 맥락에서 어떤 의미를 지니는지 검토한다. '포스트(post)' 근대 담 론이 출현한 지 오래되었고 '대체 근대성(alternate modernity)', '대안적 근대성 (alternative modernity)', '다원적 근대성(multiple modernities)' 등 근대성과 관련한 다양한 논의들이 이미 있으며, 근대성이 무속의 이미지를 어떻게 재구성했는지에 대한 기존의 연구도 찾아볼 수 있다는 점에서 4) 필자가 제시하는 '근대성과 저항' 이라는 이해의 틀은 다소 케케묵은 것으로 생각될 수 있다. 하지만 근대성은 여전 히 한국사회에서 무속담론 및 종교담론을 구성하는 데 주요한 준거점이라는 점에

<sup>3)</sup> 무녀 '다니'는 2021년 현재까지 47년의 무업 경력을 가진 황해도굿을 연행하는 무녀이다. 본고의 주 제보자이며, 그녀의 기도 활동에 필자는 자주 동행함으로써 무당의 기도가 무속행위에서 가지는 의미를 파악할 수 있었다. 다만, 본고에서는 기도의 무속 내적인 의미보다는 기도 행위가 현대 한국의 문화에서 가지는 외적인 의미를 분석하는 데 보다 집중하고자 한다.

<sup>4)</sup> 김동규, 「한국무속의 다양성: 학적 담론과 무당의 정체성 사이의 '고리효과', 『종교연구 』, 한국종교학회 66 (2012): 193-220: 이용범, 「무속에 대한 근대 한국사회의 부정적 시각에 대한 고찰」, 『한국무속학』, 한국무속학회 9 (2005): 151-179; Laurel Kendall, Shamans, Nostalgias, and the IMF: South Korean Popular Religion in Motion (University of Hawaii Press, 2009).

서 논의의 가치는 충분하다. 또한 본고의 목적이 근대성의 타자로써 대상화되었던 무속담론을 검토하기보다는, 근대성의 실천에 반응하는 무속 행위자의 실천에 초 점을 둔다는 점에서 기존의 연구들과 차별화된다.

무속 행위자의 실천을 근대성에 대한 '저항'으로 해석할 수 있는 단서는, '저항'의 의미론적 범주를 확장시킨 제임스 스콧(James C. Scott)의 저항이론에서 찾아볼수 있다. 가시적이고 조직화된 저항뿐 아니라 일상에서 이루어지는 비가시적인 행위들 역시 저항의 한 형태로 규정하는 그의 저항이론은, 특정한 장소에서 금지된 무속 행위의 지속성과 공연장에서 드러나는 실천 사이에 존재하는 무속의 이중적 성격을 설명할 뿐 아니라 금지된 무속 행위를 두고 국립공원관리자와 민속학자사이의 서로 다른 해석의 갈등을 관찰자의 입장에서 설명할 수 있는 유용한 틀이될 수 있을 것이다.

# Ⅱ. 무당의 기도와 근대 공간의 만남

무당의 종교적 실천은 일반적으로 '신령을 모시는 일'과 '단골(신도)을 돌보는 일'로 구분되는데, 산과 바다를 찾아 기도하는 일은 '신령을 모시는 일'에 해당한다. 5) 신령을 모시는 일에 해당하는 가장 대표적인 무당의 활동은 매년 혹은 3년에 한번 씩 거행한다고 알려진 진적굿 연행일 것이다. 손님을 위한 굿에서는 무당자신이 모시는 모든 신령을 '놀려' 대접할 수 없기에 진적굿 연행을 통해서 무당자신이 모신 모든 신령을 대접하는 것으로 알려져 있다. 또한 진적굿은 단골을모두 초대하여 무당자신이 모신 신령을 대접하는 축제이자 종합적인 예술을 구현한다는 특성 때문에 다양한 연구자들의 관심 대상이었다. 이에 비해서 무당이 신령을 모시는 일 가운데 중요한 또 하나의 활동에 대한 연구는 쉽게 찾아보기 어렵다.

<sup>5)</sup> 조흥윤, 『한국의 무』(정음사, 1990), 44; 박일영, 『한국의 무교 이해』(분도출판사, 1999), 41.

무당의 기도는 이미 자신이 모신 신령과 지속적인 소통을 가능하게 하는 종교적 실천이기도 하지만 동시에 새로운 신령을 모시고자 행해지기도 한다. 기도 행위에 내재된 이러한 의미는 기도의 장소에서도 고스란히 드러난다. 무당의 기도 공간은 사적인 영역인 개인의 신당과, 산과 바다처럼 사적인 공간을 넘어서는 '외부' 공간 으로 구분된다. 신당 내부에서의 기도가 이미 모신 신령과 관계를 강화하는 기능 을 한다면, 산이나 바다를 찾아 하는 기도는 그곳에 있을 것이라 믿어지는 '명기'를 받거나 신령을 모시기 위해 이루어지는 경우가 많다. 또한 신당에 모신 신령이라 할지라도 무당과의 관계가 약화되거나 계절에 따라 '바람을 쐬러' 나갈 수 있다고 믿기 때문에, 나가 있는 신령을 다시 모시기 위해서 원래 인연이 있었던 산과 바다 를 찾는 경우도 있다.

정기적으로 산과 바다를 찾아서 기도를 하는 경우도 있지만, 대부분의 경우는 무당이 자신의 무업이 '막혀'있다는 판단을 하는 경우에 이루어진다. 무당에게 있 어서 손님의 방문과 이에 따른 굿이나 고사의 연행은 무당으로서 자신의 정체성을 강화하는 계기가 되며, 현실적으로도 생계를 이어가는 중요한 수단이다. 여름에는 더위 때문에 "신령님도 눈을 감고 쉬신다"는 이야기가 무당들 사이에 있지만, 그렇 지 않은 상황에서 갑자기 방문 손님이 끊기고 그 기간이 오래되면 무당은 그 원인 을 신당에 부정이 끼거나 혹은 신령과의 관계에서 문제가 발생한 것으로 여기는 경우가 흔하다. 또한 오랜 경력의 무당이라 할지라도 새로운 신령을 신당에 모셔 들이기도 하는데, 이 때 새로 드는 신령들이 자신의 방문을 알아채 달라는 의미로 손님의 방문을 끊기도 한다는 믿음 역시 존재한다.6 무당으로서의 자신에게 주어 진 운명부터 시작해서 무업을 가능하게 하는 손님의 방문을 신령의 은덕—은총이 라 해도 좋을 것이다—으로 돌리는 무당의 믿음은 약화된 자신과 신령의 관계를

<sup>6)</sup> 무당들 사이에서는 다른 유명한 무당이나 신어머니/신아버지가 생전에 사용하는 무구를 받아와 자신이 모시면 무업이 활발해질 것이라는 믿음이 있다. 이를 '(산)구어비 뜬다'고 하는데, 가끔은 이 일로 인해서 자신의 무업이 어려움을 겪는 경우도 있다고 한다. 이런 경우, 원래 자신의 신당에 모신 신령과 '구어비'와 함께 들어온 신령 사이에 '하위' 가 안 되어 이런 문제가 발생했다고 해석하여, '구어비'를 다시 내모시거나 혹은 기도를 통해서 해결한다고 한다.

회복하기 위해서, 그리고 새로운 신령을 모셔 들이기 위해서 특별히 자신만의 기 도를 요청한다.

하지만, 문제는 무당이 찾는 많은 기도 장소가 무속 행위자에게는 종교적인 공 간으로서 의미를 갖는 곳이지만 동시에 일반적인 한국인들에게는 세속적인 공간 이라는 점이다. '종교'와 '세속'이라는 근대성의 범주에 따라 이념적으로 구분되는 공간이 물리적 현실에서는 서로 겹쳐 있기 때문에 그 안에서 발생할 수 있는 갈등 을 예상하는 것은 어렵지 않다.

필자가 무당의 기도 공간과 근대성 사이의 만남과 갈등이라는 주제를 다시 한 번 생각하게 된 계기는 2021년 경주 감포에 위치한 문무대왕릉 근처 바닷가로 기도를 갔던 다니와 동행하면서 가지게 되었던 경험과 의문들 때문이었다. 2020년 가을 진적굿을 하면서 다니의 몸에 실린 '요왕님'(용신)이 "내년 정월 보름이 되기전에 반드시 다녀가라"는 공수를 내렸다. "크게 불려주기 위해" 요왕님이 기다리고 있으니 "대운을 받기 위해서"는 반드시 다녀오라는 것이었다.7) 사실 다니는 그 이전 년도에도 동일한 신령으로부터 유사한 공수를 받은 적이 있었지만, 여러가지 사정 때문에 2020년에는 공수를 따르지 못했다. 하지만 금년에는 그 공수의 강도가 강하기도 했거니와 무업 역시 '운세'에 영향을 받는다고 생각하기 때문에, 다니는 급하게 날짜를 잡고 2021년 2월 18일 새벽에 감포로 향할 수밖에 없었다. 이른 아침에 도착하여 도로 바로 옆에 위치 해 있는 문무대왕을 모신 국사서낭에서 인사를 드리고 잠시 쉬었다가 오후가 되자 제물을 준비했다. 이윽고 밤이 되어문무대왕릉이 있는 곳을 마주한 바닷가 텐트 안에 자리를 잡고 기도를 시작했다. 하지만 너무 급하게 준비했던 탓일까. 강한 바람과 추위 속에서 3시간에 걸쳐힘들게 기도했지만, '요왕님'의 공수는 "대운을 받으러 오면서 제대로 준비하지

<sup>7)</sup> 다니에게 이 공수를 내렸던 용신은 다니가 약 5년 전에 감포 바닷가에서 기도를 한 뒤 새롭게 신당을 꾸며 모셨던 신령이다. 대부분의 무당들이 용신을 모시고 있으며, 다니 역시 그 이전에도 용신을 모시지 않은 것은 아니었다. 하지만, '다래천'과 탱화 그리고 기존의 신당을 재구성함으로써 일반적인 무속 내의 '요왕님'을 "감포에서 모신 요왕님"으로 구체화했다는 점에서 그 이전의 용신과는 차별화되며 훨씬 더 직접적 (immediate)이고 인격적인 관계를 형성하게 되었다고 볼 수 있다.

못했다"는 질책이었다. 그리고 보름에 반드시 다시 와서 생미(生米)를 가마니로 바칠 것과 직접 찐 떡시루와 상자로 된 과일을 대접하라는 공수를 내렸다. 결국, 일주일 뒤에 다시 찾아오기를 약속하며 귀경할 수밖에 없었다.



<사진 3> 감포 바닷가 식당 및 민박



<사진 4> 감포 앞 바닷가의 기도꾼

음력으로 보름날 다시 찾은 감포는 일주일 전과 비교했을 때 전혀 다른 느낌이었다. 일주일 전의 감포 바닷가에 늘어선 텐트에는 그다지 많은 기도꾼들이 보이지 않았지만, 보름에 다시 찾은 감포 바닷가는 무당을 포함한 수많은 기도객들로 붐비고 있었다. 바닷가 도로 옆에 위치한 '횟집' 간판과 '민박' 및 '굿당' 표지판을 동시에 내걸고 있는 많은 가게들 안에도 갖가지 지화(紙華)와 제물을 차리고 정월 대보름맞이 의례를 준비하는 승려와 굿을 하는 무당들을 볼 수 있었다. 바닷가에 마련된 대부분의 텐트 안에서 징을 두드리며 굿이나 고사를 하는 무당들도 있었으며, 텐트 앞 모래사장에 직접 제물을 차리고 기도하는 무당들도 있었다. 보름이되면 항상 붐빈다는 정보에 왕릉슈퍼 앞에 마련된 텐트를 미리 예약했던 다니의 선택은 탁월한 것이었다.



< 자진 5> 기도 천막에 설치된 무속행위금지 안내판

기도꾼들이 붐비는 바닷가 풍경이 필자에게는 쉽게 보기 어려운 광경이었다. 하지만 왕릉슈퍼 주인의 말에 의하면, 올해는 코로나 때문에 예년에 비해서 사람들이 많이 찾지 않은 편이라고 한다. 평소에 얼마나 많은 기도꾼들이 정월 보름에 이곳을 찾는지 가늠하기 힘들었다. 왕릉슈퍼 주인은 25년 전에는 슈퍼 옆 왕릉횟집을 운영했지만, 지금은 가게 안에 마련한 방이나 바깥에 설치한 텐트를 기도나 굿하는 장소로 대여하는 것으로 주된 수입원이 바뀌었다고한다. 왕릉횟집 전면에 마련된 수족관과 그안에 있는 고기는 횟감이 아닌 방생용 물고기라고 했다. 약 100미터 가량에 걸쳐 늘어

서 있는 주변의 가게 역시 비슷한 상황으로 보였다. 국사서낭당의 당주에게서 감 포 앞 바다의 주된 수입원이 바로 무당들이기 때문에 '관(官)'에서도 함부로 하지 못한다는 이야기를 들을 수 있었다. 무당을 비롯한 기도꾼들을 함부로 대하지 못 하는 '관'의 활동은 다만 기도를 할 수 있는 텐트 바로 뒤에 무속행위 금지 안내판 을 붙이는 것이 고작이었다.(사진5 참조)

보름날 감포를 다시 찾아 이루어진 다니의 기도는 비교적 만족스럽게 마무리되었다. 하지만, 필자는 다음과 같은 의문을 떨치기 힘들었다. 이처럼 많은 무속관련 실천이 관찰되는데, 왜 이에 대한 본격적인 연구는 발견하기 힘들까. 굿 의례의 구조나 의미, 구성 원리, 무속신화나 무가, 음악 등에 대해서는 이미 많은 연구결과가 있음에도 불구하고, 실제 현대 한국사회에서 쉽게 관찰할 수 있는 무속에대해서는 왜 적절한 설명이 없는 것일까. '도시자연공원'이라는 이유로, 혹은 '사적지'라는 이유로 무속행위를 금지하고 있음에도 불구하고 끊임없이 이루어지는 무당들의 종교적 실천을 어떻게 이해할 수 있을까. 쉽게 관찰할 수 있는 사실에

대해 침묵함으로써, 연구자들 스스로 사회적 실재(social reality)로서 무속의 종교 적 성격을 부정하고자 하는 의도가 아닐까 라는 의심을 쉽게 거두기 어려웠다. 현대 한국사회에서 관찰할 수 있는 무당의 기도를 '근대성'과 '저항'이라는 해석틀 로써 설명할 수 있는 가능성을 검토하게 된 계기는 바로 필자의 이런 경험과 의문 들이었다.8)

#### Ⅲ. 근대성이 무속에 작용하는 방식

근대성과 관련한 논의들은 대체로 특정한 역사적 맥락에서 탄생한 서구적 혹은 유럽의 근대성이 비서구·비유럽 사회에 적용될 수 있는지에 대한 비판을 중심으로 구성되어 있으며, 탈식민주의 논의와도 결부된다. 예를 들어, 탐비야(S. J. Tambiah)는 "종교와 주술, 기도와 주문, 통치하는 신과 통제 가능한 신 관념 사이의 차이점들이 유럽의 특정한 역사적 시기에 형성된 것이며 유대 그리스도교적 관심에서 비롯된 것"이라고 주장하며 이 범주를 보편적인 분석범주로써 활용할 수 있는지 의문을 제기한다. 9 서구적 근대성과 다른 역사적·사회적 맥락에서 출현한 근대성을 지칭하기 위해 사용된 '대체 근대성'이나 '대안적 근대성', 그리고 이를 바탕으로 형성된 '다원 근대성'이라는 용어는 이처럼 근대성과 서구화가 동일한 것이 아니라는 반성적 성찰을 통해서 형성된 개념들이다. 다시 말해서, 이런 개념들은 서구적 패턴의 근대성이 유일하게 '진정한' 근대성이 아니라는 점을 드러낸다고 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고 서구적 근대성이 현대 한국문화를 비롯한

<sup>8)</sup> 본 논문의 심사자께서 무당의 기도 행위에 대한 충분한 설명이 이루어지지 못한 부분이 아쉽다는 조언을 하셨다. 하지만 본문에서 필자가 언급했던 문제의식들 중, 무당의 기도에 대한 기존 연구자들의 무관심에 대한 이유와 기도 행위에 내재된 종교적인 의미에 대한 심도 있는 논의는 본고의 목적이 아니었다. 다만, 현대 한국을 형성한 '근대성'이라는 사회·문화적 실천과 '기도'가 가지는 외적 의미에 초점을 두고 있음을 거듭 밝힌다.

S. J. Tambiah, Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality (Cambridge University Press, 1990), 21.

제3세계의 사회·문화적 변화 과정에서 나름의 준거점으로 작용했으며 현재까지도 그 영향력을 발휘하고 있다는 점을 무시할 수는 없다.<sup>10</sup>) 즉, 무속행위자들 뿐 아니라 이들의 행위를 관찰하는 등산객과 관광객들 역시 무속 행위를 이해하거나 설명할 때 유럽에서 기원한 근대적 설명체계에 영향을 받았다는 점을 고려할 필요가 있는 것이다.

근대성이 대상에 대해 권력을 행사하는 방식 중 하나는 근대적인 분류체계에 따라 공간을 분류하고 그 공간 안에서 이루어지는 인간의 움직임을 제한함으로써 공간과 인간을 통제하는 것이라 할 수 있다. 근대성은 다소 추상적인 관념처럼 보이지만 근대성에 근거한 지식 체계는 실제로 자연과 인간의 행위를 분류함으로써 근대성을 사회적 실재로 구현하며, 이러한 지식 체계에 포함되지 못한 다양한 영역들을 사회적 비실재로 특정 사회의 공적인 영역에서 배제하는 경향이 있다. 이처럼 근대성과 근대적 지식 체계에 의해 분류되는 대상 사이에는 권력관계가 형성된다. 그러나 권력 관계 안에서 지배 권력에 대한 피지배자들의 반응이 일관적인 것은 아니다. 피지배자들은 근대성의 권력을 수용하기도 하지만, 권력에 의해 부과된 시스템을 활용하면서 자신들의 현실적인 목적에 부합하도록 "전술 (tactics)"을 써서 변화시키기도 한다.11)

근대적 지식 체계 및 권력에 대한 무속 행위자의 상반된 반응을 검토하기 전에, 근대성이 무속을 분류하고 무속 행위를 통제해 온 담론실천의 과정을 먼저 소개하 고자 한다. 무속에 대한 공식적인 담론의 변화는 무속행위에 대한 "공식 대본"이 형성되어온 과정으로 이해할 수 있는데, 이에 대한 무속 행위자의 대응은 수용과 전유를 포함한 비틀림과 왜곡 등 다양한 양상을 포함한다. 따라서 이러한 다양한 대응 양상을 이해하기 위해서는 "공식 대본" 뿐 아니라 "은닉 대본"이라는 개념이 유용하다.

<sup>10)</sup> S. N. Eisenstadt, "Multiple Modernities," Daedalus 129/1 (2000): 1-29.

<sup>11)</sup> Michel de Certeau, "General Introduction," *The Practice of Everyday Life* (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1988), xi-xxiv.

#### 1. 근대성의 수용: 공식 대본(Public Transcript)

한국의 근대화 과정 속에서 무속은 근대성의 타자로써 두 가지 상반된 이미지로 표상되어 왔으며 그에 부합한 사회적 지위를 부여받았다. 한편으로는 근대성의 범주에 수용된 '종교'의 영역에서 배제된 채 사회에 해악이 되는 미신으로 규정되 었으며, 다른 하편으로는 서구화에 대한 반성적인 성찰 속에서 종교적 성격이 탈 구된 채 민족문화를 계승하고 있는 전통예술로 전유되거나, 혹은 '세계종교'라는 범주의 잉여물인 '토속종교'로 정의되었다. 미신, 전통예술, 토속종교 등의 개념은 근대성의 유입에 따라 새롭게 생성된 것들로서. 그 자체를 명확히 정의내리기 위 해서라기보다는 근대적인 범주의 종교—구체적으로 '세계종교 패러다임'에 근거 한 종교전통들을 가리킨다—와 예술 개념에 부합하지 않은 기존의 문화적 요소를 근대성의 범주를 준거로 해서 생성된 대자적 개념들이라 할 수 있다. 따라서 미신, 전통예술, 토속종교와 같은 범주들의 내용을 채우는 요소들은 오히려 모호한 것으 로 남는다. 다시 말해서. 연구자에 따라서 혹은 근대성의 실천 양식에 따라서 현실 속의 무속실천은 언제든 침묵되거나 부정될 수 있는 것이다.

사회적 실재로서 무속에 대한 연구자들의 침묵 혹은 부정은 연구자에게 가치 있는 지식이 무엇인가라는 문제와 결부된다. 다양하고 변화무쌍한 일상적 실천의 영역에서 어떤 '객관적', '보편적인' '원리' 및 '법칙'을 발견하고자 하는 근대 학문 이 가진 내적 경향을 고려한다면, 무속 연구의 주된 경향을 차지하고 있는 (구조적) '원형'에 대한 관심이나 특정한 실천이 표상하는 정적인(static) '의미'에 대한 집착 -물론 이런 경향에 대한 비판은 별개의 문제이다-을 이해할 수 있다.12) 그러나

<sup>12)</sup> 무속 혹은 민속의 '원형'에 대한 집착과 이에 따른 문제는 여러 학자들이 이미 지적한 바 있다. 김동규, 「무속의 정기의례와 현재성에 대한 사례연구」, 『한국무속학』 32 (2016): 117-150: 남근우, 「복원주의 민속학의 아이러니: '강릉단오제'의 곤경을 중심으 로」, 『한국민속학』 52 (2010): 37-83; 정수진, 「민속학적 원형론의 기초연구」, 『한국민속 학』 47 (2008): 135-166; 허용호, 「무형문화유산으로서 민속극의 보존과 전승」, 『비교민 속학』 39 (2009): 517-556.

문제는 이런 연구들은 무속실천의 맥락을 보다 진지하게 고려하지 않고, 주로 나이든 만신이나 소위 '전통'이라는 범주로 포장된 공적인 영역의 의례를 대상으로하여 '원리'나 '원형'을 규정한다는 점이다. 가끔 여러 문헌에서 전통(원형)적인의미를 벗어난 무속의례에 대한 서술을 찾아볼 수도 있지만, 말 그대로 보고서일뿐 맥락을 고려하여 그 의례가 현대 한국사회 혹은 종교문화와 관련하여 어떤 의미를 가지는지에 대한 심도 있는 분석은 포함하지 못한 경우가 많다.

무속에 대한 탈맥락적인 '원형' 연구 경향이나, 무속행위자의 현재적 실천에 의해 생동하는 의미에 대한 연구자들의 무관심은 광범위한 무속실천의 한정된 부분만이 '무속' 담론을 구성하고 있다는 점과 연관된다. 그리고 다양한 무속실천이 '무속' 담론에 포함되지 못한 이유에 대해서, 필자는 '무속' 담론이 식민지시기에 비롯되어 한국의 근대화 과정에서 강화되었던 근대적인 분류체계—혹은 근대성을 배경으로—의 한계에서 기인하고 있다고 생각한다. 무속 연구의 본격적인 시작이 민족으로서의 'Koreanness'를 발견하고, 민족정신을 가장 잘 전승하고 있다고 추정된 '민중/민속'을 발견했던 일과 긴밀하게 연관된다는 점과 이 개념들이 바로 근대성의 산물이라는 점은 여러 연구자들이 지적한 바 있다.13)

한국의 근대화 과정 혹은 서구적 근대성을 바탕으로 공식화된 '무속'은 근대적 분류체계를 구성하는 요소인 예술, 민족, 문화, 종교 등의 개념을 통해서 범주화되 었다고 볼 수 있으며, 이때 '무속'은 무속 행위자들의 행위를 위한 "공식 대본"으로 써 기능한다.

문제는 이러한 각각의 개념들만으로는 폭넓고 다양한 무속 실천을 온전하게 재현하지 못한다는 것이다. 라투르(B. Latour)가 지적하듯이, 근대인의 "헌법 (Constitution)"을 바탕으로 하고 있는 "분리 작용은 잡종적/혼종적 현실(hybrid)"을

<sup>13)</sup> 김성례, 『한국 무교의 문화인류학』(소나무, 2018); Michael E. Robinson, *Cultural Nationalism in Colonial Korea, 1920-1925* (Seattle and London: University of Washington Press); Laurel Kendall, "The Cultural Politics of 'Superstition' in the Korean Shaman World: Modernity Constructs and Its Other," in *Healing Powers and Modernity: Traditional Medicine, Shamanism, and Science in Asian Society*, eds. Linda H. Connor and Geoffrey Samuel (Westport, CT: Bergin and Garvey, 2001): 25-41.

제대로 설명해 줄 수 없다.14) 김성례는 '무속'이 한국의 민족종교, 고유신앙 등으 로 개념화되어온 담론 정치학의 역사를 식민지 근대의 영향으로 설명하고 이러한 담론 정치학의 외부에서 "불온한 주체"로서 파악할 수 있는 실제 무속 행위자에 대한 연구의 필요성을 요청한 바 있는데, 이러한 요청의 근거는 바로 실제 무속 현상과 '무속' 담론의 구분이다.15) '근대성' 혹은 근대적 분류체계에 근거해 무속 을 재현하는 한계를 잘 지적했다고 생각한다.

'근대성'에 따라 분류되고 재현되는 '무속' 담론과 무속 현실 사이에서 발생하는 문제들, 다시 말해서 근대성의 권력이 적절하게 통제하지 못하는 현실 가운데 대 표적인 사례로써 무속 행위와 관련된 법적인 문제를 들 수 있다. 무속 행위자와 관련되어 보도되는 사건에 대한 법조인들의 상담내용이나 법원의 판결을 보면, 무당과 손님 사이에 벌어진 일들이 사기죄나 공갈죄의 섯립 요건에 해당하는지와 관련된 경우가 많다. 죄의 유무를 판단하는 근거로써 작용하는 무속에 대한 정의 는 근대성의 대표적 권력 기구인 법원의 입장을 재현함과 동시에 근대성에 의해 분류된 무속의 정체성, 다시 말해서 "공식 대본" 내에서의 무속의 정체성을 잘 드러낸다.

무속은 그 근본원리나 성격 등이 과학적으로는 충분히 설명되지 않고 있지만, 고대로부 터 우리나라의 일반 대중 사이에서 오랫동안 상당히 폭넓게 행하여 온 민간 토속신앙의 일 종으로서, 그 의미나 대상이 객관적으로 인식 가능한 논리의 범주 내에 있다기보다는 영혼 이나 귀신 등 정신적이고 신비적인 세계를 전제로 하여 성립된 것이어서, 이러한 무속의 실행에서는 요청자가 반드시 어떤 목적된 결과의 달성을 요구하기보다는 그 과정에서 직ㆍ 간접적으로 참여하게 됨으로써 얻게 되는 마음의 위안 또는 평정을 목적으로 하는 것이 대 부분이다(서울중앙지방법원 2016. 9. 23. 선고 2016노485 판결. 밑줄은 필자강조).

<sup>14)</sup> 브뤼노 라투르, 『우리는 결코 근대인이었던 적이 없다』, 홍철기 옮김, 초판 (갈무리, 2009), 49-55.

<sup>15)</sup> 김성례, 『한국 무교의 문화인류학』, 81-114.

대체로 사기와 관련한 문제에 대한 법원의 판단에 따르면, 무속은 '토속/전통 신앙'이며 무당에게 굿을 의뢰하거나 무당의 상담을 필요로 하는 사람들이 이를 통해서 심리적인 안정 효과를 얻을 수 있다는 점에서 무당이 특정한 의례 약속을 지키는 경우 사기죄에 해당하지 않는다. 또한 무당의 공수나 점괘가 설사 손님의 불운한 미래에 대해 정도가 지나칠 정도의 내용을 다룬다고 하더라도 이는 '실현 가능성'이 없는 미신에 해당하기에 공갈죄에 해당하기 어렵다는 어떤 변호사의 고객 상담 내용도 발견할 수 있다.16)

무속과 관련된 사기나 공갈의 문제는, 신령이라는 물리적인 법칙을 넘어서는 존재와 일상적 현실을 결합시켜 설명하는 무속 특유의 설명체계에서 기인한다는 점에서 상존한다. 무속의례를 후원하는 고객들은 신령의 도움으로 현실적인 문제 를 해결할 수 있다는 전통적인 믿음을 어느 정도 체화하고 있다. 이때 '믿음'은 의식적인 '헌신'이라기보다는 생활 속에 함몰된(embedded) 관습적인 형태의 믿음 의 의미를 갖는다. 문제는 이러한 믿음에 기반한 의례적 실천과 그 기대가 현실화 되지 않았을 경우인데, 이 경우 문화적으로 관습화된 믿음과 행위가 의식의 영역 으로 부상하게 된다. 그리고 바로 이 순간이 무속 의례에 대해 근대성이 준거점으 로 작용하는 순간이다. 하지만 근대성에 근거한 근대적인 '종교' 개념과 이를 구현 하고 있는 법적인 판단 안에는 초자연적인 존재가 물리적인 세계에 개입한다는 이념이 자리할 수 없다. '종교'는 개인의 사적이고 심리적인 영역에 머물거나, 동일 한 신념체계를 공유하는 제도화된 공동체를 형성한 경우에만 '종교'의 지위를 부 여받을 수 있다. 이와 같은 견해를 위에서 인용했던 법적인 판결문이 적극적으로 재현하고 있는 것이다. 이런 맥락에서 보면, 한국종교현황에 대한 조사보고서에 '무속' 항목이 자리를 차지하지 못한다는 사실을 이해할 수 있다. 따라서 '토속/전 통 신앙'이라는 범주는 실제 무속의 현실을 제대로 반영하지도 못하며, 무속 행위 자들과 관련된 문제를 해결하는 데에도 도움이 되지 않는다. 막연히 전근대적인 것으로 치부되거나 미신으로 범주화될 뿐이다.

<sup>16)</sup> http://www.ltn.kr/news/articleView.html?idxno=23787

하지만 실제 무속 현상이 무속 행위를 위한 "공식 대본"과 항상 모순관계에 있 는 것은 아니다. 즉, 근대성의 적극적인 행위자로서 지식인에 의해 생산된 '무속' 담론이 현대 한국무속을 구성하는 행위력(agency)을 가지고 있음은 부정할 수 없 다. 무속 실천이 '종교' 개념 안에 포함되지 못하지만 '미신'의 범주를 벗어나 근대 성에 포함될 수 있는 가장 혁명한 방법은 '예술'이나 '문화' 개념을 통해서 스스로 를 정의하는 것일 수 있다. 예컨대. 공연장에서 연행되는 굿의 경우, 예술적이고 놀이적 측면을 특별히 강조하여 연행하는 무당이 자신을 예술인으로 여기고 실제 굿에서 지켜야 하는 규칙을 위반하기도 한다. 여기서 '예술인'의 행위는 '외부'에 존재하는 신령을 현실에 구현하는(manifest) 사람이 아니라. 인간 '내면'의 예술성 을 표현하는 사람이다.17)

2018년 6월 <한국의 집>에서 있었던 '황해도 진오기굿'(무녀전) 공연을 위한 사진촬영에서 칠성복을 입자고 제안했으며 '사재(사자)삼성거리'를 해학적이고 익살스럽게만 연기했던 무녀는 신령과 무당의 직접적인 관계보다 굿이 가지는 예 술적·놀이적 측면을 강조하고 싶었을 지도 모른다. 공공의 공간인 공연장에 앉아 있던 관객들은 당시 굿 공연에서 다루어졌던 망자와 직접적인 관계도 없으며 죽음 의 사연을 알지도 못한다. 망자의 사연을 잘 알고 있는 현실 속의 굿 참여자들과는 다른 익명의 관객일 뿐이다. 공공의 공연이 지닌 성격 때문에 익살스럽고 해학적 이기만 한 저승사자가 출현했을 수도 있다. 그러나 일반적인 진오기굿에서 청배되 지도 않는 칠성신의 옷을 입자는 제안은 그 무녀가 무대 위의 굿을 공연하고 있는 자신을 그 순간에는 철저히 예술인으로 정의하고 있음을 반증한다.18) 아울러, 한

<sup>17)</sup> 필자는 외재적 신성의 내면화 과정을 서구적 근대성의 한 특성으로 지적하고 싶다. 샤머니즘의 경우, 샤먼의 신성 경험을 개념화한 '엑스타시'를 모든 인간에 내재된 특성으로 설명하는 엘리아데(M. Eliade)나 샤먼을 가장 창조적인 유형의 인간으로 규정하는 융(C. G. Jung)의 낭만주의적 휴머니즘을 대표적으로 꼽을 수 있다. 이에 대해서는 추후에 심도 있는 논의가 필요할 것으로 보인다.

<sup>18)</sup> 이와 관련된 에피소드는 김동규, 「황해도 일월맞이 사례 비교 연구」, 『종교와 문화』, 서울대학교 종교문제연구소 38 (2020): 52-53에 소개되어 있다. 황해도 진오기굿에서는 칠성거리 자체가 연행되지 않기 때문에 칠성복을 입는 것은 굿의 일반적인 규칙에 위배되는 일이다. 또한 실제 진오기굿에서 사자거리 역시 저승사자의 두려움과 망자의

국의 수퍼스타 샤먼으로 알려져 있기도 하며 무형문화재 보유자이기도 했던 한 만신이 정기 공연을 할 때마다 놀이적이고 연극적인 성격이 가장 강한 굿거리를 본인이 항상 직접 연행했다는 점은 다른 사람들 사이에서 무당으로서 자신의 정체성을 '전통 예술인'으로 재현하고자 했던 욕구를 보여준다고 해석해 볼 수도 있다.19)

하지만 공연장에서 대중 앞에 선 무당이 스스로를 '전통 예술인' 혹은 '전통문화의 계승자'로 재현하면서 근대성이 무속에 부여한 "공식 대본(public transcript)"20)에 충실한다고 하더라도, 사적인 영역에서 손님을 상대할 때에는 스스로를 '종교인'으로 표현한다. 비록 근대적인 종교 개념에 부합하지 않아 종교통계에 포함되지도 않고 종교연구자들에게 큰 관심을 받지도 못하지만, 관객이나 연구자들이배제된 내밀한 공간에서 이루어지는 무당들의 실천이 근대성에 대한 '저항'으로 해석될 수 있는 가능성이 여기에 있다.

#### 2. 근대성에 대한 저항: 은닉 대본(Hidden Transcript)

온라인을 통한 무당들의 활발한 활동은 때로는 부정적인 측면이 부각되어 사회 고발프로그램의 주제가 되기도 하지만, 실제 공적인 영역에서 포착하기 힘든 무당 의 종교적 실천을 확인하기 좋은 연구 대상이 되기도 한다. 서두에 소개했던 다니 의 사례처럼 오랜 시간 제보자-연구자의 관계를 맺지 않아도, 현대 한국사회에서

설움이 함께 공존한다는 점을 고려하면, 당시의 사자거리 역시 연극적인 측면에 치중했다는 의심을 피할 수는 없다.

<sup>19)</sup> 무형문화재 정기공연에서 늘 놀이적 성격이 강한 굿거리를 연행했던 그 만신이 예술가로서 자신의 정체성을 적극적으로 받아들인 후 비로소 사회적 명성을 얻게 되었다는 분석이 있다. Josh P. Ross, "Swiss Gods Don't Like Rice Cake: The Initiation of Foreigners as Korean Shamans and the Negotiation of Transnational Identities" (M.A. Thesis, Columbia University, 2015).

<sup>20)</sup> 스콧은 "지배하는 자와 지배받는 자들 사이의 공개된 상호작용을 묘시하기 위한 일종의 약칭"으로써 "공식 대본"이라는 용어를 사용한다. 제임스 C. 스콧, 『지배, 그리고 저항의 예술』, 전상인 옮김 (후마니타스, 2020), 28.

활동하는 무속 행위자들의 내밀한 실천을 엿볼 수 있는 기회를 제공하기 때문이다. 대부분의 멤버가 무당으로만 구성된 온라인 카페도 있으며, 개인 블로그를 통해서 자신의 일상적 실천들을 남기는 경우도 있다. 이들의 기록 안에는 공통적으로 무 당에게 있어서 산기도의 필요성과 방법에 대해 소개되어 있다. 산기도에 대한 무 당들의 진술을 몇 가지 소개한다.

... 영적으로 정화도 시켜주시기도 하고 기운도 올려주시고 합수가 잘 되어 기도하 면 산신님께서 제자에게 주시는 게 따로 있다. ...전안기도만 하는 제자들이 있는데. 실제로 산을 다녀보면 새로운 것을 주시는 것을 느낄 수 있을 거다. 전안기도가 막히 고 보이지 않을 때에는 예를 갖춰서 산기도 가는 것을 매우 추천한다.21)

질문: 산에 기도는 가고 싶은데 어떻게 해야 하는지 몰라서 도움을 구합니다. 답변: 가시기 전에 전안법당 신령님께 고하시고 따로 챙겨 가야할 게 있나 물음맞 이 하시구요..주신이 계신 당산은 가셔도 무방하나 길서낭은 피하세요. 갈 때 삼베 질베 챙기고 당산서낭 합의받아 풀자는 신령님 계심 풀어드리고, 인사 정도 하셔도 합의길 열어줄겁니다....팁 하나 드리면(무언가 막혀서) 풀어보 자 하시면 그냥 푸는게 아닌 물음맞이가 중요합니다. 어디 어떤 벌전입니까 그럼 산신이면 산신 용궁이면 용궁 무슨 벌전이다 하시면 몸에 실어서 푸시 면 정확하게 풀립니다.22)

앞서 다니의 사례를 설명하면서 소개한 바 있듯이, 다른 무당에게도 전안(신당) 에서 이루어지는 기도만으로는 충분하지 않다는 믿음이 있다. 신을 새로 모시거나 내모실 때, 그리고 "전안기도가 막"혀서 해결책을 찾아야 할 때 찾는 곳이 바로 산이며 바다이다. 하지만, 무당이 찾아 기도하는 곳은 대부분 한정되어 있다. 기도 터에 대한 심층적인 연구가 더 필요하긴 하지만 앞서 소개했던 다니의 기도 장소 처럼 '도시자연공원'이나 '사적지'로 지정된 곳은 일반인들 역시 많이 방문하는

<sup>21)</sup> 제자 작현의 블로그, https://blog.naver.com/rosa kcy0419/222235456755

<sup>22)</sup> https://cafe.naver.com/29595/10001

곳이지만 기도터로 유명한 곳이 많다. 이는 무속에서 모셔지는 신령들이 역사적 인물이 신격화된 곳이거나 기이한 경관으로 인해서 신이 거주할 만한 곳이라고 여겨지는 장소는 미학적으로도 매력적인 장소이기 때문이다.23)

현재 대부분의 한국인들이 즐기고 있는 '공원'의 의미는 산업혁명 이후에 공공의 개념이 대두되면서 생겨났다. 특히 19세기 중엽에 서구에서 건립되기 시작한도시공원은 시민의 보건 위생과 도시의 미관을 목적으로 계획적으로 건설되었다. 한국에서도 특정한 개인들을 위한 공간이 아닌 공공을 위한 공원은 '근대'와 함께유입되었다. 24) 1925년 남산의 국사당이 해체되었다는 이야기는 주로 조선신궁보다 위에 있는 국사당의 위치가 못마땅해서 해체되었다는 식으로 많이 설명되는데, 그 근거를 찾아보기는 어렵다. 25) 다만 민족주의적 감수성의 발로가 아닐까 생각해본다. 오히려, 국사당 해체의 당위성과 관련하여 1924년 11월 24일자 <매일신보>에는 "고적보존과 풍치상의 관계"가 제시되고 있다. 근대적인 도시와 경관의 재구성이라는 측면에서 본다면 국사당 해체는 무속에 대한 근대성의 지배 혹은 통제로해석하는 것이 더욱 적합하지 않을까 생각한다.

한국에서 근대에 생성된 공원은 시민의 보건 위생 및 미관을 위한 것만이 아니었다. 김혜경이 지적한 대로, 진보적 개화파들에게 공원은 "근대인으로 구비해야할 '힘'과 '신체'를 발견"하는 곳이었다는 점<sup>26)</sup>에서 근대인을 생산하는 공간이었다. 이처럼 근대성은 특정한 자연을 미학적 대상이자 레져와 신체 단련의 공간으

<sup>23)</sup> 김덕묵은 전국의 기도터와 굿당의 위치에 대한 연구를 발표한 적이 있는데, 그 안에 수록된 대부분의 기도터가 한국 민속적으로 중요한 위치에 있음을 서술한 바 있다. 민속적 가치를 가진 곳이자 동시에 역사적 유적지가 관광산업의 대상이 될 것이라는 점은 쉽게 예측할 수 있다. 김덕묵, 『전굿의 기도터와 굿당 1, 서울·경기·강원 지역』 (청계출판, 2002); 김덕묵, 『전굿의 기도터와 굿당 2, 충청·전라 지역편』(한국민속기록 보존소, 2002).

<sup>24)</sup> 김혜경, 『모던걸 모던보이의 근대공원 산책』(정은문고, 2020), 7.

<sup>25) 1925</sup>년 5월 31일자 <매일신보>에는 "한양공원에 새로이 세우는 조선신사의 준공기는 구월경이겠는데 이 조선시사가 준공됨을 따라...남산 봉수대에 있는 국사당"이 옮겨지 게 되었다는 기사가 있다. 그러나 이 기사에서도 조선신궁 위에 국사당이 있기 때문에 옮긴다는 내용의 기사는 발견할 수 없다.

<sup>26)</sup> 김혜경, 『모던걸 모던보이의 근대공원 산책』, 264.

로 재구성하고 그 안에서 이루어지는 실천의 범위를 제한하면서 근대적 주체를 생성한다. 같은 맥락에서 인왕산 도시자연공원 역시 근대성 실천의 한 양상으로 볼 수 있다. <도시공원 및 녹지 등에 관한 법률(법률 제16808호, 2019, 12, 10 일부 개정> 제정의 목적은 "도시에서의 공원녹지의 확충, 관리, 이용 및 도시 녹화 등에 필요한 사항을 규정함으로써 쾌적한 도시환경을 조성하여 건전하고 문화적인 도 시생활을 확보하고 공공의 복리를 증진"시키는 것으로 명시된다. 인왕산 기도터 주위에 형성된 산책로를 운동 삼아 뛰거나 걷는 사람들은 근대 공원의 기능을 충 실하게 수행하는 행위자들이자 근대적 주체들이라 할 수 있다. 이에 비해 도시자 연공원구역이나 사적지처럼 근대성을 표상하는 공간에서 이루어지는 무당의 기도 는 근대성의 기획을 왜곡한다. 내밀하고 사적인 공간인 신당에서만 이루어지는 기도라면 상관이 없을 테지만, 사적인 공간을 벗어나 근대성이 기획한 공적인 공 간에서 근대성의 행위자들과 조우함으로써 의도했던 의도치 않았건 무당의 기도 는 저항의 의미를 띄게 된다.

무당의 기도를 근대성에 대한 '저항'으로 해석하는 본고의 입장은 1970년대와 80년대 민중문화운동론자들이 '저항'의 아이콘으로 무속을 해석했을 때 활용했던 저항의 의미와는 다른 맥락이다. 그들에게 있어서 무속에 내재된 '저항'적 성격은 동시대의 무당들의 실천을 해석한 것이라기보다는 자신들의 정치적 의도와 상상 력을 통해 재구성된 '무당'의 이미지 속에서 발명된 것이다. 따라서 이들이 활용하 고 있는 '저항'의 의미는 가장 전통적이고 일반적인 의미의 '저항'을 구혂하고 있 다고 볼 수 있지만, 본고에서 사용하는 '저항'은 행위자의 일상적 실천을 통해서 관찰되며 그들의 의도나 의식과는 무관하게 관찰자의 시선에 '저항'으로 해석될 수 있는 실천을 해석하기 위한 것이다.

홀랜더(J. A. Hollander)와 아인보너(R. L. Einwohner)가 정리한 바 있듯이, '저항' 은 다양한 맥락에서 서로 다른 의미를 가지고 사용된다.27) 일반적인 의미의 가시

<sup>27)</sup> 정치학, 사회학, 인류학 등 다양한 분과학문의 연구자들이 '저항'이라는 개념을 통해서 행위자들의 실천이 갖는 의미를 분석하고 있는데, '저항'이라는 개념이 활용되는 방식 과 그 의미는 연구자들마다 상이하다. 홀랜더(J. A. Hollander)와 아인보너(R. L.

적이고(visible) 집단적으로 조직화된 형태의 저항과 달리 스콧(James C. Scott)은 농민들의 "일상적인 형태의 저항(everyday forms of resistance)"에 주목한 바 있다. "일상적인 형태의 저항"이라는 개념은 일반적으로 우리가 알고 있는 '저항'과는 상이한 종류의 저항이 있음을 드러내기 위합이다. 그리고 이러한 저항의 특성은 집단적으로 조직화된 반란이나 시위 혹은 시민전쟁과 같이 가시적이거나 극적이 지는 않은 형태의 사회적 실천을 가리킨다. 따라서 쉽사리 포착되지 않는 대신 그것은 전형적으로 은밀하고 위장된 형식으로 개인적이고 방식으로 이루어지며, 정치적으로도 명확한 목소리를 드러내지는 않는다.28) 스콧은 이러한 유형의 저항 을 "하부정치(infrapolitics)"로 바꿔 부르기도 한다.29) 그에 따르면, "거짓 순응, 모 른 체 하기, 비방, 방화, 완곡어법" 등 "눈에 띄지 않는 기술(low-profile technique)" 이 농민들의 일상적인 저항 전략의 특징라고 할 수 있는데 권력자들에게 인지되지 못한 채 이루어지기 때문에 지배를 피하는 데 효과적으로 기능하다.30) 스콧의 저 항이론은 동남아시아 지역 농민들의 사례를 바탕으로 형성되었지만 점차 그 범위 가 확장되어 하위계층을 포함한 사회적 주변인들의 실천을 설명하는 데까지 확장 ·적용된다. 오르트너(S. B. Ortner) 역시 유사한 맥락에서 '저항'의 의미를 확장하고 있다. 그에 따르면 저항은 "지배 담론에 대한 반대 이상의 양식으로 구현될 수 있는데, 때로는 지배문화의 일부를 창조적이고 변형시키는 방식으로 전유하는 것 도 포함된다"는 것이다.31) 이러한 입장은 피지배자의 눈에 보이지 않는 저항이 오히려 지배문화에 영향을 끼칠 수 있는 가능성을 지적하는 것으로 보인다.

Einwohner)는 '저항' 개념이 활용되는 다양한 사례들을 소개하고 이를 유형론적으로 분류한 바 있다. Jocelyn A. Hollander and Rachel L. Einwohner, "Conceptualizing Resistance," *Sociological Forum* 19/4 (2004): 533-554.

<sup>28)</sup> Stellan Vinthagen and Anna Johansson, "Everyday Resistance': Exploration of a Concept and its Theories, *Resistance Studies Magazine* 1 2013): 2-4.

<sup>29)</sup> 스콧, 『지배, 그리고 저항의 예술』, 57.

<sup>30)</sup> James Scott, Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance (New Haven, CT: Yale University, 1985), 29.

<sup>31)</sup> Sherry B. Ortner, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject* (Durham and London: Duke University Press, 2006), 42-62.

<사진2>에서 보듯이. 다니는 무속행위 금지 안내 표지를 마주하고도 마치 보이 지 않는 것처럼 무시하면서 자신의 기도를 이어갈 뿐이다. 그렇다고 해서 그녀가 머리 위에 걸린 안내판을 보지 못하거나 의식하지 않는 것은 아니다. 산에서 만난 다른 무당들이나 기도터를 관리하는 사람과 대화를 할 때에는 "내가 (막혀서) 죽게 생겼는데 저런 게 무슨 소용이야 일단 살아야지. 그리고 공무원들은 이 시간에 나오지 않는다"고 하면서 근대성의 권력을 실천하는 행위자의 게으름을 비꼬기도 한다. 이와 같이 "권력자의 직접적 시선을 피해 '막후'에서 생성되는 언설의 특징" 을 스콧은 "은닉 대본(hidden transcript)"이라는 용어를 사용해서 설명한다.32) 감포 앞 바닷가 국사 서낭당의 당주가 무당의 기도와 관련해서 "관(官)에서 어쩔 수 없다"고 한 것이나 "공무원들은 이 시간(밤)에 나오지도 않아"라고 하는 다니의 언설은 근대성의 권력 실천을 비판하는 완곡어법으로써, 근대성에 저항하는 무속 행위자들의 "은닉 대본"을 구성한다.

한편, 공원이나 사적지에서 무당의 기도가 현실적으로 가능한 것은 근대적 지식 체계에 의해 구성된 무속에 대한 "공식 대본"과 "은닉 대본" 사이에 "완충지대"가 존재하기 때문이라고 볼 수 있다. "완충지대"는 근대성이라는 권력을 직접적으로 행사하는 '관'으로 표상된 '공무원' 같은 행위자의 행위 안에서 발견할 수 있는데, 이들은 공적으로는 근대성의 행위자이지만 동시에 개인적으로는 무속 행위의 신 통한 능력을 어느 정도 신뢰하는 무속에 대한 이중적인 태도를 취하는 사람들이다. 인왕산 내 장군당 기도터를 관리하는 김씨의 진술에 따르면, 인왕산에서 이루어지 는 무속행위에 대한 민원이 주로 제기되는 곳은 종로구청과 산림청을 비롯해서 근처 군부대와 청와대까지 다양하며, 민원을 해결하기 위해 파견된 공무원들은 공통적으로 무속행위를 금지하는 것에 대해 모호한 입장을 취한다고 한다. 즉, 자 연에 내재된 신성에 대해 어느 정도 신뢰하며, 무당들이 인왕산에서 하는 기도 역시 이해할 수 있는 부분이라는 입장을 취한다는 것이다. 그래서 낮에 잠깐 들렀 다가 관리자인 김씨에게 불조심을 강조하는 정도로 역할을 한정한다고 한다.

<sup>32)</sup> 스콧, 『지배, 그리고 저항의 예술』, 31.

국립공원에서 행해지는 무속 실천에 대한 "공식 대본"과 "은닉 대본" 사이의 완충작용을 하는 행위자는 공무원만 있는 것이 아니다. 지역민속학자들 역시 이러한 역할을 담당하는 것으로 보인다. 태백산에서 행해지는 무속행위와 이를 제지하려는 국립공원 측의 입장에 대한 신문기사를 소개한다. 2017년 2월 20일 <연합뉴스>를 보면 "하늘에 제사 지내는 태백산…무속 불법행위 단속 고민"이라는 제목의기사가 나온다. 태백산 국립공원사무소는 기도터에 지어진 움막 철거 및 순찰 강화하며, 술 뿌리기 금지 등의 단속을 실시한다는 내용이다. 이에 대해 김강산 태백향토문화연구소장의 말을 인용하고 있는데, "태백산은 민속이 살아 움직이는 산인데 이를 인위적으로 급하면 안 된다"고 보다 신중한 접근을 요청하고 있다.33) 김강산 태백향토문화연구소장이 허용해야 한다고 주장하는 '민속'의 범위가 어디까지인지 정확하지는 않지만, 최소한 근대성에 의해 기획된 공원의 의미를 넘어서는실천이 있음을 인정해야 한다는 것은 명확하다. 그리고 이러한 목소리는 근대성의폭력적 실천이 무속 행위자의 활동에 직접 개입하는 일을 중재하는 역할을 하고 있다고 볼 수 있다.34)

# Ⅳ. 나가면서

지금까지 근대적 분류체계에 근거한 '종교'나 '문화'의 틀 안에서 적절하게 해석할 수 없는 무녀의 기도 행위를 근대성에 대한 저항이라는 틀로 해석할 수 있는 가능성을 정리해보았다. 그러나 한국무속에 대한 지배적 '담론'을 구성한 근거로 작용했던 근대성에 대한 무속 행위자들의 반응을 반드시 '저항'이라는 개념을 통해서 규정할 수는 없다. 이미 언급했듯이, 근대성에 대한 순응과 저항이 더욱 적절

<sup>33)</sup> https://www.yna.co.kr/view/AKR20170217161600062

<sup>34)</sup> 제임스 스콧은 공식 대본과 은닉 대본 사이의 완충지대가 파열되었을 때, 피지배자가 은닉대본을 밖으로 드러내면서 생길 수 있는 과감한 행동에 대해서도 이야기한다. 일반적인 형태의 조직적이고 가시적인 '저항'이 이 완충지대의 파열과 함께 발생할 수 있다는 것이다. 물론, 그의 관심은 이 완충지대가 파열되었을 때보다는 파열되지 않은 상태에서 발견되는 '은닉 대본'에 놓여 있다. 스콧, 『지배, 그리고 저항의 예술』, 56-57.

할 것이다. 인용했던 스콧의 저항이론에 따르면, 지배에 대한 반응은 두 가지 대본 (transcripts)을 따른다. "공식 대본"과 "은닉 대본"이 그것이다. 근대성과 조우한 한 국무속의 행위자들이 취했던 방식 중 근대성에 적절하게 순응함으로써 대중 앞에 서 '전통 예술인'으로 스스로를 재현했던 무당의 행위가 "공식 대본"에 따른 것이 라면. 사적인 영역에서는 스스로를 종교인으로 정의하고 공공의 장소에 걸려 있는 '무속 행위 금지' 안내를 무시하면서 기도를 이어가는 면모는 "은닉 대본"에 따른 것이라고 해석할 수 있을 것이다. 그리고 이 두 가지 대본에 따라 근대성에 순응하 는 모습과 동시에 저항하는 모습의 혼종적인 무속이 현재 무속의 양태라 할 수 있다. 다만, 본고에서는 너무 "공식 대본"에만 치우쳐 있던 기존의 연구에 대해 '은닉 대본'에 대한 연구의 필요성을 제안해 보았다.

드 세르토(M. de Certeau)가 서술한 바 있듯이. 도시 공간을 계획하는 사람들이 특정한 의도로 건물과 길을 설계하고 구성하지만 도시 속에서 움직이는 사람들은 때때로 설립자의 의도와 상관없이 건물을 통해서 걷는 등의 움직임을 통해서 새로 운 길을 만들어 내기도 한다.35) 마찬가지로 인왕산의 기도터에 이름을 짓고 공간 을 구성했던 곽씨나, 인왕산을 현대적인 도시공원으로 정의하고자 하는 근대성의 기획이 항상 성공적인 것만은 아니다. 인왕산과 감포 앞 바다의 기도터를 찾는 기도꾼들의 실천과 경험에 대한 진술을 통해서, 그리고 태백산에서 이루어지는 무속 행위에 대한 기사 안에서 근대성의 기획에 담긴 의도의 비틀림을 볼 수 있다. 마지막으로, 저항의 행위자가 자신의 행위를 '저항'으로 의도하고 인식하는가 라는 문제와 관련하여 언급할 것이 있다. 공원이나 사적지에서 기도하는 무속 행 위자는 자신의 기도를 저항으로 의식하고 의도한 것일까? 이 문제는 '저항' 개념을 활용해 왔던 다양한 연구자들 사이에서 중요한 논쟁거리였다. 문제는 행위자의 내적인 영역을 알 수 있는 방법은 행위자의 진술뿐이며, 외부 관찰자가 그 진술의 진실성을 확인할 수 있는 방법은 없다는 점이다. 우리는 특정한 행위의 의미가 행위자와 행위 대상을 비롯해서 관찰자를 포함해서 구성된다는 것만을 염두에 둘

<sup>35)</sup> Michel de Certeau, "Walking in the City," The Practice of Everyday Life (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1988), 91-111.

수 있다. 이런 맥락에서, 무속행위의 사회적 맥락과 지성사적 배경에 친숙한 필자가 무당의 기도 행위를 근대성에 대한 저항의 의미로 해석하는 것은 여러 가지해석 가능성 중에 하나를 선택한 것이라는 점을 밝힌다.

주제어: 무속, 기도, 근대성, 저항, 일상적 형태의 저항, 공식 대본, 은닉 대본

원고접수일: 2021년 5월 16일

심사완료일: 2021년 6월 25일

게재확정일: 2021년 6월 29일

# 참고문헌

- 김덕묵. 『전굿의 기도터와 굿당 1, 서울·경기·강원 지역』. 청계출판, 2002.
- . 『전굿의 기도터와 굿당 2, 충청·전라 지역편』. 한국민속기록보존소, 2002.
- 김동규. 『인왕산에는 여전히 호랑이가 산다』, 최종성 외 저. 『신과 인간이 만나는 곳. 산』. 이학사 (2020): 87-117.
- . 『황해도 일월맞이 사례 비교 연구.. 『종교와 문화』서울대학교 종교문제 연구소 38 (2020): 33-67.
- . 「무속의 정기의례와 현재성에 대한 사례연구」. 『한국무속학』한국무속학 회 32 (2016): 117-150.
- . 『한국무속의 다양성 : 학적 담론과 무당의 정체성 사이의 '고리효과',. 『종 교연구』한국종교학회 66 (2012): 193-220.
- 김성례. 『한국 무교의 문화인류학』. 소나무. 2018.
- 김혜경. 『모던걸 모던보이의 근대공원 산책』. 정은문고, 2020.
- 남근우. 「복원주의 민속학의 아이러니: '강릉단오제'의 곤경을 중심으로.. 『한국민 속학』 한국민속학회 52 (2010): 37-83.
- 라투르, 브뤼노, 『우리는 결코 근대인이었던 적이 없다』, 홍철기 옮김, 초판, 갈무 리, 2009.
- 박일영. 『한국의 무교의 이해』. 분도출판사. 1999.
- 스콧, 제임스 C. 『지배, 그리고 저항의 예술』, 전상인 옮김, 서울: 후마니타스, 2020.
- 이용범. 「무속에 대한 근대 한국사회의 부정적 시각에 대한 고찰」. 『한국무속학』 한국무속학회 9 (2005): 151-179.
- 정수진. 『민속학적 원형론의 기초연구』. 『한국민속학』 한국민속학회 47 (2008): 135-166.
- 조흥유. 『한국의 무』. 정음사. 1990.
- 허용호, 「무형문화유산으로서 민속극의 보존과 전승」, 『비교민속학』 비교민속학 회 39 (2009): 517-556.

- Asad, Talal. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
- Eisenstadt, S. N. "Multiple Modernities." Daedalus. 129(1) (2000): 1-29.
- de Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1988.
- Hollander, Jocelyn A. and Rachel L. Einwohner. "Conceptualizing Resistance." Sociological Forum, vol. 19(4) (2004): 533-554.
- Kedall, Laurel. Shamans, Nostalgias, and the IMF: South Korean Popular Religion in Motion. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.
- Kendall, Laurel. "The Cultural Politics of 'Superstition' in the Korean Shaman World: Modernity Constructs and Its Other." In *Healing Powers and Modernity:* Traditional Medicine, Shamanism, and Science in Asian Society. edited by Linda H. Connor and Geoffrey Samuel, 25-41. Westport, CT: Bergin and Garvey, 2001.
- Ortner, Sherry B. Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject. Durham and London: Duke University Press, 2006.
- Robinson, Michael E. *Cultural Nationalism in Colonial Korea, 1920-1925*. Seattle and London: University of Washington Press, 1988.
- Ross, Josh P. "Swiss Gods Don't Like Rice Cake: The Initiation of Foreigners as Korean Shamans and the Negotiation of Transnational Identities." M.A. Thesis, Columbia University, 2015.
- Scott, James. Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven, CT: Yale University, 1985.
- Tambiah, S. J. Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality. Cambridge University Press, 1990.
- Vinthagen, Stellan and Anna Johansson. "Everyday Resistance': Exploration of a Concept and its Theories." *Resistance Studies Magazine* 1 (2013): 1-46.

# A Shaman's Praying Practices on Public Sites

: Modernity and Resistance

Kim, Dong-kyu (Sogang Univ.)

In this paper, I explain the meaning of shamans' praying practices in public spaces such as public parks and historic sites in terms of modernity and resistance. Shamans' praying practices for themselves as well as clients in such spaces inevitably face the power of modernity, because the sites on which they pray have in most cases been constructed as a modern project. Previous research has shown that encounters between modernity and Korean shamanism resulted in the formation of various images of Korean shamanism on the level of official discourse. However, scholars have paid much less attention to how shaman agents have reacted to those discourses which embody modernity. By reference to James C. Scott's resistance theory, I would like to interpret shaman's praying practices in modern parks and historic sites as a form of "resistance" acting on a "hidden transcript."

Key Words: Korean shamanism, praying practices, modernity, resistance, everyday forms of resistance, public transcript, hidden transcript.