



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

인류학석사학위논문

“곶게 갑서, 다시 오지 맙서”

: 제주 성산읍 해녀들의 바다거북 인식과  
무속적 조상신앙 연구

2017년 2월

서울대학교 대학원

인류학과

강대훈

# “곱게 갑서, 다시 오지 맙서”

: 제주 성산읍 해녀들의 바다거북 인식과  
무속적 조상신앙 연구

지도교수 정 향 진

이 논문을 인류학석사 학위논문으로 제출함  
2016년 10월

서울대학교 대학원  
인류학과 인류학 전공  
강 대 훈

강대훈의 석사 학위논문을 인준함  
2016년 12월

위 원 장            강 정 원            (인)

부위원장            정 향 진            (인)

위        원            권 현 익            (인)

## 국 문 초 록

제주 성산읍 해녀들은 바다거북을 “요왕할망”의 막내딸로 여겨 신성시한다. 바다 속에서 거북을 보면 소리를 까 주거나 마음속으로 기도를 하고, 죽어서 육지로 밀려오면 간단한 제를 지내고 다시 바다로 돌려보낸다. 본 연구는 성산읍 해녀들의 이러한 바다거북 인식에 어떤 생태적, 문화적 맥락이 개입되어 있는가를 탐구한다. 그 과정에서 성산읍 해녀들의 바다거북 인식이 물질이라 불리는 그들의 생업활동 및 무속적 조상신앙에 기반하고 있음이 드러날 것이다. 본고는 바다거북이 해녀들에게 ‘조상’ 범주에 속하는 신성한 영물(靈物)임을 단계적으로 밝혀나가면서, 동시에 해녀의 몸의 테크닉을 생리적, 심리적, 사회적 차원 모두에서 고찰하고자 한다. 이 연구가 도달한 결론에 따르면 큰 해녀란 큰 인격으로서, 훌륭한 신체적 조건, 뛰어난 손기술, 바다에 관한 풍부한 생태적 지식뿐 아니라 벗과 조상으로 대표되는 실제적, 상징적 공동체와의 정성어린 관계맺음을 통해 높은 차원의 사회성을 성취한 이들이다. 성산읍 해녀들에게 생태적 지식과 의례종교적 지식, 신체적 테크닉과 주술종교적 테크닉은 뗄 수 없는 한 몸을 이루며, 그렇기 때문에 지금도 바다거북이 그들의 인격과 정체성의 중요한 일부가 될 수 있다.

**주요어 :** 바다거북, 해녀, 조상, 제주 무속신앙, 몸의 테크닉, 생태와 종교

**학 번 :** 2014-20225

# 목 차

<b>I. 서론</b> .....	<b>1</b>
1. 연구배경 및 연구목적 .....	1
2. 이론적 배경과 선행연구 검토 .....	6
1) 몸, 자아, 동물 .....	6
2) 종교, 상징, 의례 .....	9
3) 제주 해녀와 무속 연구 .....	11
3. 연구과정과 방법 .....	18
<b>II. 연구대상의 민족지적 배경</b> .....	<b>24</b>
1. 제주 바다거북의 생태 .....	24
1) 제주 바다거북의 좌초·혼획 현황 .....	24
2) 성산읍 해녀들의 바다밭과 바다거북 .....	26
2. 제주신화 및 의례 속의 바다거북 .....	28
<b>III. 성산읍 해녀들의 바다밭과 몸의 테크닉</b> .....	<b>33</b>
1. 바다와 해녀의 몸 .....	33
1) 성산읍 해녀들의 바다인식 .....	33
2) 상군 해녀의 몸의 테크닉 : 몸, 머정, 요령을 중심으로 .....	38
2. 바다와 해녀사회 .....	48
1) 벗과 공동체 : “벗 없으면 물질 못해” .....	48
2) 무속적 조상신앙 : “아니 믿엉 물질 못해” .....	51
<b>IV. 성산읍 해녀들의 무속적 조상신앙</b> .....	<b>62</b>
1. 성산읍 해녀들의 조상신앙 .....	62
1) 제주의 ‘조상’ 범주와 무속신앙의 성격 .....	62
2) 성산읍 해녀들의 조상인식 .....	65
2. 조상으로서의 바다거북 .....	78
1) 신성한 조상으로서의 “요왕할망” .....	78

2) 해녀공동체와 “요왕할망 말짚팔애기” .....	84
2. 조상신앙과 호혜성 .....	91
1) 조상이 “눈에 비춘다”는 것의 의미 .....	91
2) 조상신앙과 “센체하기” .....	97
<b>V. 바다거북 배송의례 .....</b>	<b>102</b>
1. 바다거북 배송의례의 형식과 성격 .....	102
1) 죽은 바다거북에 대한 인식 .....	102
2) 바다거북 배송의례의 절차와 형식 .....	108
2. 바다거북 배송의례가 구현하는 조상과 자손의 질서 .....	118
1) 죽지 않는 “요왕할망”과 해녀공동체 .....	118
2) “곱 갈라야” 할 조상의 길과 자손의 길 .....	121
<b>VI. 결론 .....</b>	<b>126</b>
참고문헌 .....	134
Abstract .....	143

## 표

표 1. 성산읍 해녀들의 바다인식 .....	47
표 2. 성산읍 해녀들의 조상들 (신앙대상) .....	77
표 3. 바다거북과 기타 대상들의 비교 .....	90

## 그림

그림 1. 제주 성산읍 지도 .....	18
그림 2. 제주 바다거북의 좌초·혼획 현황 .....	24
그림 3. 2016년 8월 14일 아침의 요왕맞이 .....	61
그림 4. 온평리 해녀들의 지드림 .....	78
그림 5. 온평리의 분향당과 뱀당 .....	94
그림 6. 2016년 3월 온평리 영등굿 .....	113

# I. 서론

## 1. 연구배경 및 연구목적

2016년 6월 11일, 연구자는 현지조사를 위해 제주 성산읍 신양리로 내려갔다. 이틀 뒤에는 현지조사 허락을 구하기 위해 신양리 아랫마을인 온평리 어촌계를 찾았다. 그때 온평리 고흥수 계장은 불과 3주 전에 온평리와 신산리 경계바다에서 죽은 바다거북이 떠밀려 왔다는 이야기를 들려주었다. 온평리 어촌계와 해녀회 대표들이 과일과 쌀, 소주와 막걸리를 차려가서 간단한 제를 올린 다음, 흰 천으로 거북을 싸서 음식까지 챙겨 바다로 보내주었다는 것이다. 그는 온평리에서 거북은 “성물(聖物)”이라며 거북을 띄울 때 향물로 손을 씻었다고 말했다.

거북이 비단 온평리에서만 성물인 것은 아니다. 제주 전역에서 바다거북은 “요왕사자” 또는 “요왕할망 말젓말애기”로 인식된다. 제주 해녀<sup>1)</sup>와 뱃사람들은 살아 있는 거북을 보면 술을 뿌리거나 간단한 비념을 행한다. 또 죽은 거북이 해변에 밀려오면 간단한 제를 지내고 다시 바다로 띄워보낸다.

제주 해녀들의 이러한 관습은 언론에도 여러 차례 소개되었다. KBS 환경스페셜 372회(2008.12.17) 『그곳엔 바다거북이 산다』 편을 보면 제주 각지의 해녀들이 거북을 용왕의 딸로 여겨 소라를 까 주거나, 죽은 거북을 위해 제를 지내는 모습이 나온다. 또한 코리안 지오그래픽 8회(2014.11.27) 『숨비소리』 편에서도 김녕리 해녀들이 죽은 거북을 배로 끌어가 배송하는 장면이 있다. 신문기사에서도 여러 차례 비슷한 사례가 소개되었다.<sup>2)</sup>

이 연구는 제주 해녀들이 어째서 거북을 이렇게 극진히 대우하는 걸까, 라는 호기심에서 시작되었다. 조사가 진행되면서 해녀들의 바다거북 인식이 그들의

---

1) 본 연구는 제주에서 물질하는 여성들을 ‘해녀’로 지칭한다. 이 문제는 아직 학계에서 의견일치를 보지 못했다. 대략 의미전달이 선명하고 널리 쓰이는 ‘해녀’를 사용하자는 견해와(김영돈 1999), ‘해녀’는 일제 식민통치의 산물이니 전통적으로 제주에서 사용되어 온 잠수, 잠녀 등을 써야 한다는 견해(전경수 1992, 안미정 2007)가 엇갈린다. 전통적으로 제주에서는 잠수, 잠녀라는 용어가 사용되었고 연구자가 머물렀던 성산읍에서도 70대 이상의 고령해녀들은 잠수라는 용어를 사용하였다. 현지 전통을 존중해야 한다는 데는 십분 공감하지만, 연구자는 의미전달의 선명성 차원에서 ‘해녀’라는 용어가 더 낫다고 판단하였다. 이것은 차선의 선택으로서 연구자 역시 ‘해녀’라는 용어사용에 불편함과 부채의식을 느낀다는 점을 고백해 둔다.

2) 제주의 소리(2008.3.24.), 연합뉴스(2010.7.8.), 한라일보(2013.7.31.)



무속적 조상신앙과 밀접히 연관되어 있음이 드러났다. 따라서 본 연구는 성산읍 해녀들의 바다거북 인식이 그들의 생업활동 및 무속적 조상신앙에 근거해 있으며, 바다거북이 궁극적으로 해녀들의 ‘조상’의 속성을 띠는 영물(靈物)임을 밝히는 것을 목적으로 한다.

무속적 조상신앙은 해녀들이 일상적으로 살아내는 종교이자 정신적 버팀목이다. 해녀들의 바다거북 인식은 무속적 조상신앙에 기반하고 있는데, 무속적 조상신앙은 해녀들의 생업에 필수적인 것이니, 결국 바다거북은 해녀생업의 성격과 무속적 조상관을 동시에 들여다볼 수 있는 창(窓)인 셈이다. 이 연구는 바다거북 인식, 해녀들의 생업활동, 무속적 조상신앙이라는 세 향이 유기적으로 얽혀 있음을 밝힐 것이다. 각 장별로 논의할 내용은 다음과 같다.

II장에서는 제주라는 자연·문화적 맥락 하에서 해녀들이 어떤 식으로 바다거북과 만나고 있는가를 다룬다. 먼저 제주 바다거북의 생태를 살펴볼 것이다. 바다거북의 활동 영역은 해녀들의 작업 공간과 중첩되지만 그 둘은 생태적으로 경쟁관계에 있지 않다. 가끔 조우하지만 자주 보이지는 않고, 육지로는 거의 오지 않는 거북의 특성은 어떤 의미에서 성산읍 해녀들의 ‘조상’ 이미지를 닮아 있다.

그 다음으로 제주신화와 무속의례에서 바다거북이 어떻게 재현되는가를 살펴본다. 전통적으로 해녀공동체는 무속공동체였고(김영돈 1999, 강정식 2006) 제주 곳곳에서는 지금도 신들의 내력담인 본풀이를 구연한다. 제주곳과 본풀이에서 거북은 크게 두 얼굴의 영물(靈物)로 재현된다. 먼저 이 세계와 저 세계를 잇는 중개자로서 인간을 도와주는 선한 얼굴의 거북이 있다. 그 다음으로 인간에게 죽음과 질병을 가져다주는 무서운 얼굴의 거북이 있다. 본 연구는 거북이 어떻게 용왕신의 ‘막내딸’이라는 신화적 상징을 얻었는가 하는 문제는 다루지 않는다. 그러나 연구자의 조사에서 ‘거북 = 요왕할망 말젓말애기’라는 인식이 심방들에게서 유래했음이 밝혀졌다. 따라서 그 인식은 결국 제주곳과 본풀이에 기반하고 있을 것이다. 이 점은 신화-의례-현실 간의 유기적 상관성을 고려하여 향후 더 연구될 필요가 있다고 본다.

III장에서는 해녀들의 생업공간인 바다와 몸의 경험에 주목한다. 해녀들은 바다라는 공간을 어떻게 경험하며, 뛰어난 해녀가 지니고 있는 몸의 테크닉은 무엇인지, 그리고 바다에 들기 위해 공동체 차원에서는 어떤 준비들이 필요한가를 살펴보려 한다. 먼저 해녀들의 바다인식을 ‘바다밭’ 개념을 통해 고찰하고, 큰 해녀가 되기 위해 필요한 몸의 테크닉을 몸, 머정, 요령이라는 세 요소를 중심

으로 살펴본다. 마지막으로 물질에 없어서는 안 되는 벗과 무속적 조상신앙이 해녀들의 생업에 어떠한 역할을 담당하고 있는가를 논의할 것이다.

특히 III장에서는 해녀들이 물질을 하면서 느끼는 불안과 그것을 잠재우는 공동체의 역할에 주목한다. 기존의 해녀담론은 대체로 바다의 속성을 위협한 것으로 일반화하면서 해녀들의 강인성, 자주성에 주목해 왔다(안미정 2011). 조혜정의 지적대로 해녀들이 과중한 노동에도 불구하고 한(限)이 없는, 자주적인 여성들이라는 점에는 연구자도 동의한다(조혜정 1988). 그러나 해녀들은 공동체 단위로만 작업하며, 어떤 해녀든 바다에서 불안이나 놀람을 경험한 적이 있다. 연구자는 이러한 해녀들의 불안 경험을 ‘사회’의 산물인 무속적 조상신앙과 결부지어 고찰할 것이다. 이를 위해 몸, 심리, 사회라는 세 차원을 모두 포괄하는 모스의 ‘몸의 테크닉’ 논의를 참조할 것이다(Mauss 1973[1935]).

IV장에서는 성산읍 해녀들의 조상신앙을 살펴보고 이것이 그들의 바다거북 인식과 어떻게 연관되는가를 논의한다. 제주에서 ‘조상’은 혈연조상에 국한되지 않고 집안조상, 지연조상, 마을신, 기타 무속신들을 넓게 아우르는 범주이다(장주근 1983, 현용준 1986, 하순애 2003). 제주 무속에서 무속신과 당골은 조상-자손 구도에 놓이며, 제주 무속신앙은 따라서 논리적으로는 확장된 ‘조상신앙’이기도 하다. 본 연구의 제목인 ‘무속적 조상신앙’도 ‘조상신앙’에 방점을 둔 것이다. 이 표현은 무속인들이 모시는 ‘무속조상’에 대한 신앙이 아니라, 제주 무속이라는 문화적 맥락 하에서의 ‘조상신앙’을 의미한다. 제주 무속신의 기원이 특정 집안의 혈연조상이었으리라는 여러 연구자들의 논의를 고려하면(현용준 1986, 하순애 2003) 해녀들이 요왕할망이나 바다거북을 ‘조상’이라 할 때, 그것은 집안조상에 대한 인식과 숭배가 그들이 신앙하는 무속 신령에까지 확대된 것일 가능성이 크다. 연구자는 IV장에서 성산읍 해녀들이 숭배하는 무속신의 원형으로서의 집안조상 인식을 살펴볼 것이다. 그 다음 개별 사례들을 통해 그러한 인식이 용왕신, 본향신, 조상신에 대한 숭배에서도 동일하게 나타남을 보일 것이다.

그 다음 연구자는 용왕할망, 바다거북, 해녀공동체의 신화적 친족성을 논의한다. 먼저 성산읍 해녀들의 용왕신앙을 통해 “요왕할망”이 해녀들에게 어떠한 신격인가를 살펴볼 것이다. 그리고 “요왕할망 말갯딸애기”(바다거북)에 대한 다양한 반응, 금기들을 통해 바다거북이 궁극적으로 해녀들의 ‘조상’의 속성을 띠는 성물(聖物)임을 밝힐 것이다. 여기서 연구자는 뱀 및 돌고래와의 비교를 통해 오직 바다거북만이 해녀공동체의 정체성과 직결된 생물임을 드러내려 한다.

IV장의 마지막 절에서는 조상-자손 간의 호혜성을 다룬다. 특히, 조상이 “눈에

비춘다”는 것이 어떤 의미인지, 거기에는 어떠한 무속적 조상관과 호혜적 규범이 함축되어 있는가를 살펴본다. 이러한 논의는 V장에서 다룰 죽은 바다거북의 표착과도 연계되어 있다. 그 다음으로 성산읍 해녀들이 부정적으로 평가했던 “센채한다”는 행위유형을 통해 조상신앙이 공동체의 규범으로도 기능한다는 것을 보여주려 한다.

V장에서는 바다거북 배송의례를 무속적 조상신앙과 연관지어 분석한다. 이 의례는 바다거북이 해녀들의 ‘조상’ 범주에 속하는 생물임을 더욱 분명하게 보여준다. 여기서 연구자는 죽은 바다거북이 두 차원의 상징성, 즉 신성한 조상과 비운의 조상이 하나의 대상 안에 구현된 독특한 존재라고 주장할 것이다. 죽은 바다거북도 ‘거북’이기 때문에 해녀공동체의 정체성과 결부된 신성한 조상이지만, 육지로 떠밀려온 ‘사체(死體)’라서 부정(不淨)과 살기를 발생시키는 나쁜 죽음의 주체이기도 하다. 연구자는 죽은 거북의 배송(拜送) 역시 이러한 두 차원의 상징성 하에서 수행된다고 주장할 것이다.

모든 의례가 사회적, 개인적 상태의 변환을 수반한다고 할 때(Rappaport 1968; Turner 1967), 바다거북 배송의례는 바다거북 사체(死體)의 표착이 훼손시킨 조상과 자손의 질서를 회복시키는 사건으로 볼 수 있다. 연구자의 해석에 따르면 먼저 그 의례는 죽어서는 안 되는 신성한 조상을 장례하여 해녀공동체의 존엄과 지속성을 재확인한다. 그리고 나쁜 죽음의 부정을 풀어내어 조상과 자손 사이의 경계를 분명히 한다. 이 후자가 제주 무속의 “곱가름” 원리로서 그 핵심은 조상과 자손은 떨어져 있어야 한다는 것이다.

정리하면 본 연구의 III장, IV장, V장에서 연구자가 던지는 질문은 각각 다음과 같다. 성산읍 해녀들은 바다를 어떻게 경험하며, 무속적 조상신앙은 그들의 생업에 어떠한 의미를 갖는가? 성산읍 해녀들의 조상신앙은 실제 어떠한 양상을 띠며, 바다거북은 어떻게 해녀들의 ‘조상’ 범주로 인식되는가? 바다거북 배송의례에 함축된 바다거북의 상징성 및 제주 무속이 마땅한 것으로 상정하는 조상-자손의 질서는 무엇인가?

본 연구는 인류학적 현지조사를 통해 연구질문에 접근한다. 특히 해녀들이 바다거북을 어떻게 경험, 인식하는가를 제주의 무속적 조상신앙이라는 맥락 하에서 고찰하고, 궁극적으로 그 생물이 해녀들의 인격과 정체성의 중요한 일부임을 밝히려 한다. 기술적·주술종교적 차원을 모두 아우르는 해녀들의 몸의 테크닉을 탐구하면서 해녀들의 바다거북 인식이 그들의 생업활동 및 조상신앙과 연계되어 있음을 논증한 점, 그리고 이를 통해 한국 무속에서 숭배되는 ‘조상’의 범위

는 어디까지인가를 질문한 것이 본 연구의 일차적 의의라고 할 수 있을 것이다. 그 외에 젊은 해녀들이 더 이상 충원되지 않는 현 상황에서, 소멸될지도 모르는 우리 전통에 대한 기록이라는 점에서도 추가적인 의의를 찾을 수도 있으리라 본다. 유네스코 문화유산 등재로 각광받고 있지만, 사실상 서서히 소멸 중인 제주 해녀문화와 신앙에 대한 이해에 본 연구가 작은 빛을 던져주기를 기대해 본다.

## 2. 이론적 배경과 선행연구 검토

### 1) 몸, 자아, 동물

본 연구의 참여자인 성산읍 해녀들은 그들의 몸을 도구화하여 생업에 종사하는 여성들로서, 바다거북과 조상은 그들의 인격과 정체성의 중요한 구성요소이다. 따라서 몸과 자아에 관한 현상학적 논의들과 함께 사회적, 상징적인 인격체로서의 동물에 대한 연구들을 참조할 필요가 있다.

일찍이 마르셀 모스는 몸에 관한 유명한 논문에서 각 사회마다 사람들이 몸을 사용하는 방식에 차이가 난다는 사실에 주목하여 ‘몸의 테크닉’의 기원이 사회임을 밝혔다(Mauss 1973[1935]). 그는 사회와 몸 사이에 개인의 심리적 영역이 존재하며, 그 영역이 ‘툽니바퀴’처럼 사회와 몸이라는 두 항을 중재하고 있다고 보았다. 그가 정의하는 ‘몸의 테크닉’에는 신체적, 심리적, 사회적인 차원이 모두 내재해 있다. 사람이 몸을 쓴다는 것은 단순히 유기체로서 신체기관을 움직이는 것이 아니며, 특정한 심리적 태도와 마음가짐을 수반하는데, 그러한 몸 쓰기는 궁극적으로 사회와 연관되어 있다는 것이다.

모스는 호주 원주민들이 주술의 힘으로 캥거루 사냥을 성공시키는 예를 들면서, 그 급박한 순간에 기술적, 신체적, 주술종교적 행위는 서로 분리된 것이 아니라고 하였다(Mauss 1973[1935]: 75). 모스의 정의에 따르면 테크닉이란 ‘효과적’이면서 ‘전통적’인 것이다. 본 연구는 해녀의 몸의 테크닉을 몸, 바다, 사회라는 세 항의 관계를 통해 고찰할 것이다. 해녀의 몸이 바다로 들 때, 벗과 무속적 조상신앙이라는 ‘사회’의 산물은 어떤 역할을 하는가를 논의할 것이다. 그 과정에서 해녀의 몸의 테크닉이 단순히 기술적 숙련만이 아니라 벗과 조상이라는 더 큰 공동체와의 정성어린 관계맺음, 그리고 거기서 성취되는 더 높은 차원의 사회성(sociality)도 내포하고 있음이 드러날 것이다. 은유적으로 말하자면 큰 해녀란 큰 인격으로서, 모스의 몸 이론은 필연적으로 해녀들의 삶을 “두겹계” 바라보기를 요구한다. 이 내용은 본론에서 다시 논의할 것이다.

다음으로 인류학자 I. 할로웰은 현상학적 관점에서 인간의 자아를 그것의 ‘행위환경(behavioral environment)과 함께 고찰하였다(Hallowell 1955). 할로웰에 따르면 자아는 주체의 고립된 내면 같은 것이 아니라 행위환경과 짝패를 이루는 개념이다. 행위환경은 자아가 외적 세계와 상호작용하면서 구성하는 실질적인 행

위의 장(field)으로서, 단순히 객관적, 물리적 환경만이 아니라 자아가 행위를 통해 관여하고 있는 주관적, 심리적, 상상적 환경을 모두 포함한다. 할로웰은 자아란 문화적으로 구성되며 개별 문화는 자아의 행위환경을 조직하는 정향들(orientations)을 갖는다고 보았다.

그는 오지브웨인들의 세계관을 분석한 논문에서 오지브웨인들의 인격(person) 범주에는 인간만이 아니라 조상, 신령, 돌, 천등과 같은 “비인간 인격체(other-than-human-person)”까지 포함된다고 지적한다(Hallowell 1976). 성산읍 해녀들은 스스로를 ‘자손’의 입장에 놓고 집안조상을 포함한 여러 무속적 ‘조상들’과 적극적으로 상호작용한다. 조상은 물리적으로 부재하지만 경험적으로 실재하는 사회적 행위자로서, 조상과의 적절한 관계맺음은 여전히 성산읍 해녀들의 다양한 사회적, 상징적 행위들의 동기를 이루고 있다. 연구자는 해녀들의 자아와 행위환경을 구성하는 중요한 문화적 정향이 제주의 무속적 조상신앙이라고 보며, 바다거북에 대한 성산읍 해녀들의 다양한 의례적 행위들이 제주 무속의 맥락에서 ‘조상’에게 바치는 ‘자손’의 정성과 별반 다르지 않다고 주장할 것이다.

한편 할로웰의 자아이론과도 연계된(Hallowell 1955: 79) 현상학적 논의를 참조할 필요가 있다. 철학자 메를로퐁티는 몸은 범주나 개념, 의식 이전의 선택관(pre-objective)의 영역에 속하며, 몸과 세계는 주체-객체의 이분법으로는 설명될 수 없는 방식으로 상호 혼입, 관여되어 있다고 보았다(조광제 2004, Csordas 1990). 특히 그는 특정한 장애나 불구가 있는 몸(주체)들의 인식과 경험을 분석하여, 몸의 질적 변화는 그 자체가 그 몸이 경험하는 세계의 질적 변화에 상응함을 보여주었다(조광제 2004: 197, 210, 297). 본 연구는 메를로퐁티의 몸 철학을 직접 인용하지는 않지만 주체의 경험을 논의의 중심에 두고 있으며, 몸과 세계는 끊임없이 상호소통, 감응하고 있다는 그의 현상학적 관점에 입각해 있다.

다음으로 인간과 동물의 관계를 다룬 인류학적 논의들을 참조할 필요가 있다. 해녀들에게 바다거북은 조상의 바다에서 함께 헤엄치는 상징적 친족이며 중요한 타자이기 때문이다. 팀 잉골드는 북극 라플란드 원주민들의 순록경제와 그 변천을 다룬 책에서 수렵, 목축, 목장경제라는 세 가지 경제양식을 영토와 동물 자원에 대한 접근 권한을 기준으로 구별한 바 있다(Ingold 2007[1980]). 잉골드의 접근법은 철저하게 생태, 경제인류학적이며 상징이나 의례 등은 거의 다루지 않는다. 그러나 그의 연구는 생산양식에의 접근성과 소유관념의 변화가 인간과 환경, 그리고 인간과 동물이 관계맺는 방식을 어떻게 변화시키는지에 관해 생각할 거리를 풍부하게 던져준다.

본 연구에서 해녀경제의 토대와 구조를 엄밀히 논의하지는 않을 것이다. 다만 바다는 특정 개인이나 집단이 사유화할 수 없고, 해산물의 성장과 번식 역시 해녀들이 완벽하게 제어할 수 없다는 점에 주목하려 한다. 이것은 그 자체가 해녀 사회의 생업조건일 뿐 아니라, 해녀들이 ‘조상’이라 지칭하는 여러 존재들과 관계맺는 방식에 중대한 영향을 미치기 때문이다.

잉골드의 논지에 따르면 한 사회의 경제양식과 그 사회의 자연관 및 동물인식 사이에는 일정한 상응관계가 성립한다. 성산읍 해녀들이 해산물의 풍요를 보장하는 “요왕할망”을 신성시하며, 동시에 바다거북을 인간과 요왕할망을 이어주는 신령스런 동물로 숭앙한다는 사실은 그들의 경제활동이 여전히 부분적으로나마 인간의 제어력을 벗어난 자연의 힘에 내맡겨져 있음을 시사한다. 수렵, 목축경제에서 동물은 사회와 자연의 ‘매개자’로서 여전히 신성한 아우라를 지니게 되는데(Ingold 2007[1980]: 282), 이 점은 본론에서 바다거북과 연관지어 다시 논의할 것이다.

한편 최근의 생태인류학적 논의들은 인류학이 중시해 온 자연과 사회, 자연과 문화 등의 고전적 이분법을 비판하며 그러한 구분이 절대적인 것이 아님을 분명히 한다(Descola and Palsson 1996). 가령 호웰이 연구한 말레이시아 체웡(Chewong)족 사회에서 인간과 비인간(동식물)은 별개의 범주로 구분되지 않는다. 동식물 역시 의식을 갖춘 인격체로서 인간 사회와 주체적으로 상호작용한다고 여겨진다. 이러한 인식은 체웡족의 신화, 무가(巫歌), 우주론에 널리 퍼져 있다(Howell 1996: 131). 그리고 아마존 아추아르(Achuar)족 사회에서도 대부분의 동식물은 감정, 의식을 가진 사회적 행위자로 인식된다(Descola 2013). 거기서는 사람들 간의 사회적 관계(특히 친족관계)가 인간-동물 관계의 모델이 되는데, 인간의 실질적인 사회적 파트너로서 동물은 남성들의 인척, 식물은 여성들의 혈족이 된다(Descola 2013: 6). 제주 성산읍에서도 요왕할망, 바다거북, 해녀공동체는 여성들로만 이루어진 모계적, 신화적인 친족을 구성한다. 이 점은 IV장에서 논의될 것이다.

수렵채집사회를 중심으로 전개된 위 논의들을 해녀사회에 그대로 적용하기는 어려울 것이다. 그렇지만 최근 인류학자 김현경은 ‘인격’이라는 개념을 사회가 그 구성원에게 허용하는 ‘자리’(장소)의 문제로 해석하였다(김현경 2015: 31). 이 관점에서 본다면 바다거북은 성산읍 해녀사회에서 엄연한 ‘자리’를 점하고 있는 생물이다. 본 연구는 이러한 논의들에 기반해 바다거북이 해녀들의 ‘조상’ 범주에 속한 엄연한 사회적 행위자임을 보이려 한다.

## 2) 종교, 상징, 의례

바다거북은 성산읍 해녀들이 용왕의 막내딸로 생각하는 성물(聖物)이며 배송 의례의 대상이다. 따라서 바다거북을 종교적 대상으로 고찰할 필요가 있다. 일찍이 뒤르켐은 《종교생활의 원초적 형태》에서 인간사회에 나타난 최초의 이항대립을 ‘성과 속의 구별’이라고 보고, 이러한 구별이 종교의 보편적 특성이라고 정의하였다(뒤르켐 1992[1912]). 그는 인류가 신성하다고 인식한 최초의 대상은 영혼이나 신의 관념이 아니라 토템이며, 토템 상징은 한 사회가 지닌 비인격적이고 신성한 힘이 특정한 동식물에 집약되어 표현된 것이라고 하였다. 뒤르켐은 토템 숭배란 궁극적으로 한 사회가 스스로에게 바치는 존중과 경배라고 주장한다.

한편 터너는 의례를 기술적, 일상적 행위가 아닌, 신비한 존재 또는 힘들에 대한 믿음에 근거한 고정된 형식을 지닌 사건으로 정의한다(Turner 1967: 19). 그는 의례를 구성하는 최소단위가 상징인데, 중요한 상징들은 다의적(multivocal)이며 인간의 감정과 행동을 불러일으키는 힘을 지녔다고 보았다. 상징을 역동적인 것으로 파악한 터너의 견해는 본 연구에서도 유효하다. 성산읍 해녀사회에서 바다거북이 은템부 족의 “무디나무”와 같은 “지배적 상징(dominant symbol)”은 아니지만(Turner 1967), 해녀들의 다양한 반응과 행동, 감정을 불러일으키는 힘을 지니고 있다.

다음으로 라파포트는 뉴기니 마링족 의례를 생태학적, 사회적, 종교적 조절기제로 파악한 그의 유명한 민족지에서, 의례란 특정 사회나 개인의 중요한 상태변환을 야기한다고 지적하였다(Rappaport 1968). 특히 그는 의례적 상태변환의 비가역성을 강조하며 의례란 그것이 없었다면 점진적, 자연적으로 진행되었을 상태변환을 결정적이고 돌이킬 수 없는 것으로 만든다고 분석하였다. 본 연구의 V장에서는 바다거북 배송의례가 야기하는 의례적 상태 변환을 조상신앙과 결부시켜 논의할 것이다.

끝으로 로즈먼은 말레이시아 테미아르 족의 의례에 대한 연구에서 그 사회의 의례, 자아, 감정구조가 상보적 관계에 있다고 분석하였다. 테미아르 사회에서 사람의 자아는 4개의 부분으로 나뉘는데, 각 자아들은 주체로부터 지나치게 쉽게 이탈, 분리되곤 하였다. 그래서 테미아르 인들은 사소한 자극에도 쉬이 놀라거나 뉘이 나가는 일이 잦았다. 로즈먼의 분석에 따르면 테미아르 사회의 의례



는 자아의 유동과 이탈이 최소화되도록 개별 인격들 간의 경계를 분명히 설정하는 경향이 강했다(Roseman 1990). 본 연구에서는 제주곳에서 조상과 자손의 경계를 분명히 하는 “곱가름” 원리를 전통 제주사회의 조상관 및 조상과 자손의 정서적 거리와 연관지어 논의할 것이다.

제주 무속의 “곱가름” 원리는 메리 더글러스가 《순수와 오염》에서 논의한 부정의 개념과도 연관된다. 더글러스에 따르면 “제자리에 있지 않은” 모든 것들은 더럽다. 더러운 것은 위험한데, 기존의 사회질서와 범주들을 위협하기 때문이다(Douglas 1966). 성산읍 해녀들 역시 산 자와 죽은 자의 관계에서 부정을 예민하게 의식한다. 그들이 보기에 자손에게 붙거나 들어오는 조상은 깨끗하지 않다. 조상과 너무 가까운 인간도 깨끗하지 않다. 조상과 자손은 떨어져 있어야 하는데, 이러한 인식이 바다거북 배송의례에도 깔려 있다는 것이 본고의 주장이다.

한편 바다거북이 용왕의 딸이라는 인식은 제주곳과 본풀이에서 유래했다. 따라서 신화 연구를 참조할 필요가 있는데 이 글에서는 프랑스 선교사이자 민족학자인 모리스 레엔하르트(Morris Leenhardt)의 신화 연구를 참조할 것이다. 레엔하르트는 뉴칼레도니아 토착민의 신화와 인격을 논한 책에서, 뉴칼레도니아 인들은 두 차원의 현실 - 즉각적인 눈앞의 “시공간적 현실(spatio-temporal reality)”과 “사회신화적 현실(socio-mythic reality)” - 속에서 살아간다고 하였다(Leenhardt 1979[1947]: 105-107). 뉴칼레도니아 인들에게 신화란 박제된 옛이야기가 아니라, 평범한 사물과 장소 속에 깃들여 있다가 계기가 주어질 때마다 눈앞에서 생생하게 펼쳐지는 살아 있는 드라마에 가깝다.

레엔하르트의 ‘신화적 현실’ 논의는 본 연구에서도 유효하다. 제주에서는 지금도 곳에서 ‘신들의 내력담’인 본풀이를 구연한다. 춤과 노래로 연행되기 때문에 제주 신화는 여전히 문헌신화가 아니라 ‘살아 있는 신화’라 할 수 있다. 강정식 역시 제주 당신본풀이의 전승과 변이를 다룬 박사학위 논문에서 제주 신화는 지금도 그 전승현장(곳)이 온전히 남아 있기 때문에 ‘살아 있는 신화’라 칭하는데 무리가 없다고 보았다(강정식 2002). 본 연구에서는 바다거북이 등장하는 제주신화를 살펴보고, 간략하게나마 성산읍 해녀들의 바다거북 인식을 신화, 의례, 현실 간의 유기적 상관성 하에서 고찰하려고 했다.

한편 레엔하르트는 뉴칼레도니아의 토착종교에서 토테미즘, 조상숭배, 애니미즘이 영향이 모두 발견되는데, 가장 나중에 출현한 조상신앙이 그 이전에 숭배되었던 성물, 자연물, 동식물에까지 ‘조상’의 성격을 부여한 듯하다고 분석하였

다(Leenhardt 1979[1947]: 71). 제주에서도 ‘조상’의 범위는 넓다. 제주의 ‘조상’은 혈연조상 뿐 아니라 자연조상, 마을신, 일반신, 해와 달, 나무조각과 같은 사물까지 포괄한다. 그렇다면 제주의 조상신앙에도 그보다 더 고대적인 종교형태나 자연신앙의 흔적이 남아 있는 게 아닐까? 이 문제는 결론에서 다시 논의할 것이다.

끝으로 성산읍 해녀들의 바다인식과 용왕신앙을 자연과 사회라는 이항대립의 관점에서 생각해 볼 수도 있다(Descola and Pálsson 1996). 해녀들에게 바다란 신화적 조상인 요왕할망과 바다에서 목숨을 잃은 여러 집안조상들의 공간이다. 그들은 ‘지드림’이라는 의례적 행위를 통해 바다 속 조상들과 교류한다. 그 옛날 살아서 사회를 이루었고, 죽어서도 인간 사회의 일부를 이루는 거대한 조상공동체는 그렇다면 자연과 대립된다기보다 해녀공동체를 수호하면서 바다를 사회적 공간으로 만드는 사회의 힘과 영향력 자체인지도 모른다. 이 점은 III장에서 짧게 논의하려 한다.

### 3) 제주 해녀와 무속 연구

#### (1). 해녀 연구

지금까지 제주 해녀는 민속학, 인류학, 역사학, 사회학 등의 분야에서 다방면으로 연구되어 왔다. 여기서는 해녀들의 생업, 의례, 무속신앙과 관련된 연구들을 중점적으로 검토하기로 한다. 먼저 김영돈은 해녀들의 어로기술, 도구, 민속, 신앙, 노래, 언어 등을 체계적으로 정리하여 그간의 민속학적 연구성과를 집대성한 바 있다(김영돈 1999). 좌혜경은 제주해녀의 민속, 노래, 신앙을 일본의 그것과 비교하였고(좌혜경 2002) 민윤숙은 역사적 흐름에 따라 소멸되거나 지속된 제주 성산읍 해녀들의 속신을 채록, 분석한 바 있다(민윤숙 2011). 특히 민윤숙의 연구는 바다거북에 대한 속신들을 자세히 조사, 채록하고 그 속신들이 지금도 강하게 존속하고 있음을 밝힌다. 그 연구는 해녀들의 바다거북 속신을 더 큰 사회문화적 맥락과 연결지어 심도깊게 논의하지는 않지만, 현상 차원에서 바다거북이 여전히 해녀들에게 신성한 생물임을 분명히 보여주고 있다.

인류학 분야의 연구를 살펴보면 일찍이 조혜정은 제주 해안마을인 ‘용마을’에 대한 민족지에서 그 마을의 사회구조를 “양편 비우세사회”로 정의하였다(조혜정 1988: 290). ‘용마을’에서는 여성이 노동을, 남성이 의례(제사)를 담당하는데 현

실적으로는 여성의 역할이 지배적이지만, 남성우월적 이데올로기가 공존하고 있어 어느 한쪽의 일방적 지배는 나타나지 않는다는 것이다. 그 연구에서 조혜정은 게으르고, 수동적이며, 권위주의적인 남성들과 대비시켜 용마을 해녀들을 적극적이고, 자주적이며, 근면한 존재들로 묘사하고 있다(조혜정 1988). 마거릿 미드의 뉴기니 연구를 상기시키는 이 논의에 대해서는 몇몇 학자들의 문제제기가 뒤따랐다. 해녀의 경제적 자립이 사회정치적 권리 상승으로 직결되지는 않으며, ‘강인하고 독립적인 여성’이라는 해녀상은 기실 남성중심적 이데올로기에 의한 더 큰 억압과 신화화의 결과일 수 있다는 것이다(권귀숙 1996). 안미정 역시 해녀들의 자아인식이 언론이나 학계가 유포해 온 해녀들의 ‘사회적 이미지’와는 거리가 있음을 분명히 밝혔다(안미정 1998).

다음으로 이기욱은 농민경제의 관점에서 전통 제주사회를 분석하였다(이기욱 2005). 그는 해녀를 포함한 제주 농민들이 전통적으로 “생계경제”의 취약성 속에서 살아왔다고 파악한다. 여기에는 섬 환경이나 자연재해 같은 생태적 요인, 중앙정부의 착취와 일제의 침탈, 4.3 사건과 같은 사회정치적 요인들이 개입해 있다. 그는 제주의 독특한 거주풍습, 재산상속의 균분성, 공동체정신, 여성 노동력의 중시도 생계경제의 맥락에서 유래했다고 파악한다. 제주 농민경제의 변화를 추적한 그의 연구는 제주사회가 외부의 사회정치적 흐름에 얼마나 취약했던가를 설득력 있게 논증하고 있다. 그의 연구는 제주 해남(海男)의 부재나 해녀들의 학습된 근면 등이 제주를 둘러싼 사회역사적 힘들의 부침(浮沈)에서 유래했음을 시사한다.

한편 유철인은 해녀들의 생애사에 주목한 몇 편의 연구를 남겼다. 한 논문에서 그는 젊은 제주해녀의 생애사를 추적하며 해녀의 삶, 바다인식, 물질 기술, 몸의 경험 등이 어떠한 것인가를 생생한 내러티브 형식으로 기술한다(유철인 1998). 또한 고이화 해녀의 구술생애사를 사례삼아 연구자의 역량과 해석틀이 면담자료의 생산에 어떠한 영향을 미치는가를 분석한다(유철인 2011). 그의 연구는 편수가 많지 않지만 개별 해녀의 생애사, 기억, 경험, 내러티브에 초점을 맞추었다는 점에서 그 의의를 찾을 수 있다.

현재 제주해녀를 가장 활발히 연구하고 있는 국내의 인류학자는 안미정이다. 안미정은 석사학위 논문에서 학계나 언론에서 재현되는 제주해녀의 이미지가 해녀들 스스로의 자아인식과는 거리가 있음을 밝히고(안미정 1998), 바다는 위험한 공간이라는 소위 ‘해양 위험담론’이 실제 해녀들의 생업 및 바다인식과는 거리가 있음을 지적하였다(안미정 2011). 또한 박사학위 논문에서 그는 김녕리

해녀사회의 어로 권리와 물질의 생태적 지속가능성을 의례와 결부시켜 논의한다(안미정 2007). 김녕리 잠수굿에서는 요왕할망과 해녀공동체의 신화적 조상-자손 관계가 주기적으로 재확립되며, 그러한 상징적 친족성이 해녀들의 어로권 유지와 물질의 생태적 지속가능성에 핵심적 역할을 한다는 것이다. 그 연구는 의례의 사회정치적 측면을 주로 논의하지만 잠수굿의 심리적, 정서적 기능도 정확하게 지적하고 있다. 김녕리 잠수굿은 서럽고 신산했던 해녀들의 삶을 깊이 위무하는데, 결국 해녀들의 고충을 알아봐주고 위로해 주는 유일한 존재는 ‘조상’ 뿐이라는 것이다(안미정 2007: 165). 이 지적은 본 연구에서 아주 중요하다. 본 연구도 해녀들의 인격과 결부된 신화적 조상-자손의 구도에서 바다거북의 상징성에 접근할 것이다.

끝으로 돌로레스 마르티네즈는 일본 쿠자키의 해녀 마을에 관한 훌륭한 민족지를 남겼다(Martinez 2004). 그 연구는 한편으로 쿠자키 사람들의 사람됨, 의례, 조상신앙을 다루고, 다른 한편으로 쿠자키 마을의 역사적 정체성 변천을 “되다”(なる, become)”와 “만들다(つくる, make)”라는 두 동사를 키워드로 분석한다. 이 민족지는 여러 층위의 논의를 담고 있지만 여기서는 쿠자키 해녀들의 조상신앙과 관련된 대목만을 참조하려 한다.

마르티네즈의 분석에 따르면 쿠자키에서 인간은 “되어감(becoming)” 속에 있는 과정적 존재다. 죽음도 그 과정을 결정적으로 중단시키지 않는데, 죽음 후에도 사람은 ‘되어감’의 단계를 거쳐 궁극적으로 불교적 열반, 또는 무(無)의 경지에 이른다. 그런데 죽은 자는 스스로를 변용시킬 능력이 없기 때문에 죽은 자의 “되어감”은 산 자의 노력을 통해서만 가능하다(Martinez 2004: 168). 일본사회에서는 전통적으로 죽음이 발생시키는 부정성과 살기를 대단히 강한 것으로 인식해 왔다. 쿠자키에서도 적절한 의례적 보살핌을 받지 못한 망자는 굶주린 귀신이 되어 살아 있는 자들을 위협한다.

그런데 망자와의 관계에서 중요한 역할을 담당하는 것은 여성이다. 남성들은 공적인 마을 차원의 의례와 축제를 책임지며, 여성은 가정 차원의 의례와 망자에 대한 보살핌에 치중한다. 마르티네즈는 죽은 자의 “되어감”은 산 자의 노력을 필요로 하는데 그 노력을 대개 여성이 담당하므로, 결국 쿠자키에서 죽음다운 죽음을 창조하는 것은 여성이라고 주장한다(Martinez 2004: 209).

마르티네즈가 논의한 쿠자키 해녀들의 죽음 인식은 성산읍 해녀들의 그것과도 유사한 점이 있다. 성산읍 해녀들도 죽음의 부정성을 예민하게 의식한다. 이 점은 동료가 사망했을 때 보이는 해녀들의 반응과 개씻음 의례를 다룬 대목에

서 논의할 것이다. 한편으로 적절히 대접받지 못한 망자는 살아 있는 자손을 괴롭힌다는 인식도 비슷하다. 본 연구에서는 조상이 “눈에 비춘다”라는 개념과 제주무속의 “곱가름” 원리에 갖든 조상관 - 배고픈 조상은 자손에게 붙는다 - 을 통해 이 점을 논의하려 한다. 다만 차이점이 있다면 쿠자키 해녀들의 죽음관은 불교적 색채가 강한 데 반해 - 쿠자키에서 이상적 죽음은 열반이다- 성산읍 해녀들의 죽음인식에서는 ‘열반’과 같은 불교적 색채를 읽어낼 수는 없었다는 것이다. 또한 제주에서도 망자에 대한 의례적 보살핌은 주로 여성이 담당하는 듯했지만, 본 연구에서는 그와 비교할 만한 성산읍 남성들의 조상신앙이나 죽음인식을 조사하지 않았다. 따라서 이 부분은 추측으로만 언급해 둔다.

## (2) 제주 무속연구

제주굿과 무속신앙은 민속학을 중심으로 인류학, 종교학, 국문학 등의 분야에서 상당한 연구가 이루어져 있다. 그러나 대부분은 개별 주제에 국한된 단편들로서 제주굿과 무속 전반을 체계적으로 연구한 이들은 많지 않다. 본 연구에서는 제주 무속연구의 기틀을 닦은 현용준과 현재 제주 무속을 활발히 연구 중인 강정식의 논의를 기본으로 하고, 그 외에 진성기의 민속학적 연구와 문무병의 당신앙 연구를 참조하였다. 기타 개별연구는 아래에 따로 소개하였다.

현용준은 《제주도 무속연구》와 《제주무속자료사전》이라는 두 연구서에서 제주굿과 제주 무속의 원리, 형식, 제차, 기술, 본풀이, 신앙대상, 신앙주체, 의례종류 등을 체계적으로 분류하고 망라하였다(현용준 1986, 2007[1980]). 이 연구서들은 제주무속 연구자들이 지금도 참조하는 준거로서, 연구의 체계성과 깊이 면에서 여전히 독보적이라고 판단된다. 본 연구에서도 무속신의 분류, 제주굿의 형식과 성격, “곱가름” 원리 등 제주무속과 관련된 대부분의 논의들은 현용준의 자료를 참조하였다.

한편 강정식은 제주 당신본풀이의 전승과 변이에 대한 연구로 박사학위를 받았으며(강정식 2002), 현용준의 《제주무속자료사전》을 보완, 설명한 연구서를 펴낸 바 있다(강정식 2015). 그의 당신본풀이 연구는 그 자체가 뛰어난 제주신화 연구로서, 본풀이가 무엇보다 구전신화이며 시간과 장소, 연행자 등에 따라 변화한다는 분명한 자각에 기반해 있다. 그의 연구는 제주 무속신앙이 서서히 소멸되고 있는 오늘날 시의성 면에서 의의가 크며, 명료한 현대어로 쓰여 있어 후학들에게 많은 도움이 된다.

현용준과 함께 제주무속 및 민속연구 전반에 선구적 업적을 남긴 이로 진성기가 있다. 현용준의 연구가 체계적, 구조적이라면 진성기의 연구는 양적으로 방대하고, 현실에 밀착해 있으며, 토속자료로서의 가치가 높다고 판단된다(진성기 2016[1991]). 본 연구에서는 뱀 신앙과 제주 당신앙에 함축된 조상-자손 구도, 곱가름 원리를 논의하면서 진성기의 연구를 참조하였다(진성기 2003[1966]).

다음으로 제주 신화와 당신앙에 대한 문무병의 연구가 있다. 문무병은 제주 당신앙을 체계적으로 연구한 박사학위 논문에서 당골과 당신의 관계, 당신의 종류, 당신의 성격, 당신 본풀이 등 제주 당신앙을 입체적으로 조망하고 있다(문무병 2008). 그 외에 그는 제주 칠머리당 영등굿을 꼼꼼히 채록, 조사한 연구서를 펴냈고(문무병 2005) 제주 도깨비 신앙에 대한 연구를 남겼다(문무병·박종성 2003). 그의 연구들은 제주 무속에 깃든 신화적 세계관이 어떤 것이며, 신화가 제주인들의 삶에 어떠한 의미를 갖는가를 이해하는데 도움을 준다.

이제 개별주제에 대한 연구들을 살펴볼 차례이다. 먼저 용왕신앙에 대해서는 문무병, 안미정, 강소전, 강정식의 연구가 있다. 문무병의 연구는 앞서 소개하였고(문무병 2005), 안미정도 앞서 언급한 대로 김녕리 해녀공동체와 잠수굿에 관한 박사학위 논문을 썼다(안미정 2007). 강소전은 김녕리 잠수굿에 대한 간명하고 뛰어난 연구를 남겼고(강소전 2005), 강정식도 제주 해양신앙의 변화양상에 대한 짧고 통찰력 있는 논문을 썼다(강정식 2006).

제주의 뱀 신앙에 대해서는 많은 연구가 행해졌다. 이 연구들은 제주 조상신앙의 성격을 이해하는데 큰 도움을 준다. 먼저 현용준은 제주의 무속신을 조상신, 당신, 일반신이라는 세 층위로 나누고, 제주에서 뱀이 한 집안의 조상신에서 출발하여 당신, 일반신으로 숭배범위를 넓혀 갔던 과정을 추적하면서 제주의 모든 신들에는 조령(祖靈)적 성격이 깃들어 있음을 밝혔다(현용준 1986, 2002, 현용준·현승환 1995). 한편 진성기는 뱀 신앙을 논의하며 제주 무속이 기본적으로 다신다령적이고, 같은 신이라도 지역이나 당골 집단에 따라 다른 신격으로 숭배될 수 있음을 보였다(진성기 2003[1966]). 김헌선과 강정식은 제주 당신화의 권역을 4개로 분류한 현용준의 논의를 발전시킨 글에서, 남제주 일대에서는 제주의 위력적인 뱀당인 토산당과 토산리 알당본풀이가 큰 영향력을 행사하고 있다고 하였다<sup>3)</sup>(김헌선·강정식 2005). 끝으로 이기욱은 독특하게 제주의 뱀 신앙을 생태적 관점에서 분석하였다. 쥐들의 번식과 그로 인한 곡물 손실을 막기 위해

---

3) 토산당은 제주 남동부에 있다. 연구자가 머물렀던 성산읍 신양리의 아랫마을인 온평리에도 토산 지역에서 가지 갈라온 뱀당이 있었다.

제주에서는 뱀을 보호하는 종교적 기제를 발전시켰다는 것이다(이기욱 1989).

다음으로 성산읍 해녀들이 비밀스러운 조상신으로 여기던 도채비에 대한 연구가 있다. 도채비는 제주에서 영감, 참봉 등으로 불리는데 풍어신, 재앙신, 불의 신, 조상신의 성격을 갖는다(문무병·박종성 2003, 현용준 2002, 장주근 1972). 김성례는 치병의례의 관점에서 여성에게 붙은 도채비신을 떼어내는 곳을 참여 관찰했는데, 그 연구는 제주인들의 치병관과 조상관을 생생히 보여준다(김성례 1984). 소위 ‘조상’이 사람에게 붙거나 썩일 때 병이 나므로 그때는 조상과 자손을 떼어놓아야 한다. 조상과 자손을 단호히 갈라놓는 이 “곱가름” 원리는 V장의 주제이기도 하다.

바다거북 배송의례를 논의할 때 함께 고찰할 제주굿 연구를 살펴보면, 먼저 바다에서 죽은 자의 넋을 달래는 무혼굿<sup>4)</sup>에 대해서는 현용준의 연구와 김수남의 사진집이 있다(현용준 2007[1980], 2002, 김수남 1992[1985]). 귀신이 썩어 심한 병이 들었을 때, 춤을 추어 그 신을 쫓아내는 ‘추는 굿’에 대해서는 현용준과 고광민·강정식의 연구가 있다(현용준 2007 [1980], 고광민·강정식 2006).

마지막으로 조상신앙 일반에 대해서는 김성례, 최길성, 로저 자넬리와 임돈희, 마이어 포티스의 연구를 참조하였다. 김성례는 제주에서 조상이라는 개념이 어떻게 굿과 질병을 통해 인격의 일부가 되는가, 즉 세계를 해석하고 이해하는 틀로 자리잡는가를 논의한 바 있다(김성례 1995). 김성례는 그 연구에서 “이념 조상은 비밀”이라는 제주의 불문율이 조상의 신성한 힘에 대한 두려움과 경외 때문이라고 보았다. 여기에 대해서는 IV장에서 연구자가 문제제기를 한 부분이 있다.

한편 최길성은 한국의 무속적 조상숭배를 종합적으로 논의한 연구서를 남겼다(최길성 1991). 최길성은 유교의례에서와 달리 무속적 조상숭배에서 조상이란 ‘추모’가 아니라 ‘신앙’의 대상이라고 분석한다. 한국 무속은 사고사나 객사, 액사와 같은 ‘나쁜 죽음’에 특별한 공감을 표하는데, 그는 나쁜 죽음을 위무하고 달래어 자손의 삶에 해가 없도록 하려는 ‘두려움’이 무속적 조상숭배의 기본정서라고 보았다.

다음으로 로저 자넬리와 임돈희는 한국 내아리 조상의례 연구에서 유교와 무속의 조상관 및 남성과 여성의 조상인식에 차이가 있음을 보였다(로저 자넬리·임돈희 2000[1982]). 유교적 조상숭배에서 조상은 자비롭고 이상화된 노인의 모습을 하고 있다. 반면 무속의 조상은 위협적이고 까다로우며 자손들에게 해를

---

4) 성산읍 해녀들은 “물굿”이라 불렀다.

끼칠 수 있다. 후자의 조상관은 “받으면 받은 값을 한다”는 제주 무속의 조상관이나, “정성해야 어둡은 데서 도와준다”는 성산읍 해녀들의 조상인식과도 일맥상통한다.

끝으로 인류학자 마이어 포티스는 아프리카 탈렌시 사회에 대한 연구에서 “조상”이 도덕적, 정치적 권위의 근원이라고 지적한 바 있다(Fortes 1987). 탈렌시 사회에서 조상들은 “언제나 옳으며” 불가침의 도덕적 권위를 가지고 후손들을 감시한다는 것이다. 연구자는 성산읍 해녀들이 부정적으로 평가했던 “센체한다”는 행위양식을 통해, 성산읍에서도 조상신앙이 사회구성원의 행동규범으로 기능하는 측면이 있음을 논의하고자 하였다.



### 3. 연구과정과 방법

본 연구는 민족지적 현지조사를 통해 수행되었다. 현지조사 기간은 2016년 3월부터 9월까지이다. 2016년 3월과 4월에는 제주 성산읍 온평리, 구좌읍 김녕리, 제주시 칠머리당에서 연행된 영등굿(김녕리의 경우는 잠수굿)을 참여관찰했고, 2016년 6월 초부터 9월 초까지는 제주 성산읍 신양리에 머무르며 현지조사를 수행하였다.



그림 1. 제주 성산읍 지도<sup>5)</sup>

성산읍 신양리는 성산일출봉과 섭지코지를 끼고 있는 마을이다. 연구자는 신양리에 머물면서 주로 신양리와 그 아래 마을인 온평리를 오가며 현지조사를 수행하였다.

바다거북은 평소 연구자가 좋아하던 생물로서 제주 해녀들이 바다거북을 신성시한다는 것은 익히 알고 있었다. 그래서 2015년 6월에는 약 3주간 제주 함덕에 머무르며 사전조사를 실시하였다. 당시 연구자는 구좌읍 종달리, 성산읍 온평리, 성산읍 신양리의 노인회관과 해녀의 집 등을 방문하여 간단한 면담을 진행하였다. 그 결과 바다거북이 여전히 해녀들에게 신성한 생물임을 확인할 수 있었다.

2016년 6월 초부터 9월 초까지는 제주 성산읍 신양리에 머무르며 본격적인 현지조사를 수행하였다. 신양리는 성산일출봉과 섭지코지를 끼고 있는 마을이다. 연구자는 신양리에 숙소를 정하고 신양리와 그 아랫마을인 온평리를 주요조사지로 삼아 연구를 수행하였다. 조사지로 성산읍을 택한 것은 제주출신 해녀연구자의 추천 때문이었다. 제주 동부인 구좌, 성산 일대는 해녀전통이 강할 뿐

5) 제주특별자치도, '제주의 마을' 홈페이지에서 발췌,  
<http://jejuvill.jeju.go.kr/jejutown/domain-root/4307/>

아니라 바다거북도 자주 나타난다. 아직 공식적으로 연구된 적은 없지만 바다로 들출된 섭지코지와 성산일출봉 지형이 비옥한 바다생태계 형성에 도움이 됐을 가능성이 있다. 그 지형들이 해류의 흐름을 가로막아 해수에 산소공급이 촉진되고, 잇따른 용승작용 때문에 유기물이 풍부한 해수가 공급됐을 가능성이 있기 때문이다. 이러한 이유로 연구자는 제주 성산읍을 현지조사지로 정하고 2016년 1월 IRB를 준비하여 3월 18일에 승인을 받았다.

현지조사는 참여관찰과 심층면담, 비공식면담으로 이루어졌다. 그 중에서 가장 큰 비중을 차지하는 것은 심층면담이다. 본 연구의 목적이 해녀들의 ‘바다거북 인식’을 조사하는 것이었으므로 일단 해녀들에게 많은 이야기를 들을 필요가 있었다. 또 연구자가 현지조사를 수행하였던 6월 중순부터 9월 중순까지는 금채기여서 해녀들이 바다에 나가지 않았다. 해녀들이 상대적으로 한가한 틈을 타, 연구자는 신양리와 온평리를 중심으로 인근 마을의 해녀들을 두루 만나면서 면담을 진행하였다.

그 외에도 연구자는 V장에서 다른 바다거북 배송의례를 직접 관찰할 기회가 없었다. 연구자가 신양리에 있던 동안에는 죽은 바다거북이 육지로 떠밀려오지 않았기 때문이다. 그래서 바다거북 배송의례의 형식과 성격을 조사하기 위해 바다거북을 직접 띄워본 상군해녀들, 해녀회장, 어촌계장, 심방들을 중심으로 여러 차례 면담을 실시하였다.

연구참여자들은 대부분 신양리와 온평리의 상군 해녀들이었다. 물질기량이 뛰어난 상군해녀들은 들려줄 이야깃거리도 많았지만, 현실적으로도 상군이 아닌 경우 면담에 소극적인 경향이 있었다. 상군해녀들은 친목모임을 통해 연결되어 있어, 한 해녀와 면담을 마치면 자연스럽게 다른 마을이나 어촌계의 상군해녀들을 소개받을 수 있었다.<sup>6)</sup>

신양리와 온평리 외에도 과거 신양리와 한 마을이었던 고성리, 고성리 윗마을인 수산리, 신양리 윗마을인 오조리, 온평리 아랫마을인 삼달리, 구좌읍 종달리의 해녀들도 면담하였다. 해녀 외에는 신양리의 메인심방과 제주 큰 심방, 종달리의 해녀배 선장, 온평리의 어촌계장을 면담하였다.

---

6) 연구자가 5회 이상 심층면담을 실시했던 주요 연구참여자는 8명이다. (신양리 3명, 온평리 3명, 종달리 2명) 여기에는 구좌읍 종달리의 고령해녀 2명이 포함돼 있다. 종달리의 고복희, 현여순 해녀는 2015년 사전조사에서 알게 된 80대 해녀들로서 친한 언니 동생 사이였다. 두 사람은 보고 들은 것, 겪은 것도 많았고 무엇보다 대단한 이야기꾼들이었다. 종달리는 행정구역상 성산읍이 아니라 구좌읍에 속한다. 그렇지만 연구자가 여러 흥미로운 이야기를 수집했던 주요 연구참여자 2명은 종달리 해녀들임을 밝혀둔다.

참여관찰의 경우 2016년 3월과 4월에 제주시, 온평리, 김녕리에서 치러진 영등굿(김녕리는 잠수굿)을 3회 참관하였다. 8월에는 성산읍 온평리와 수산리에서 진행된 당굿인 ‘마풀림제’에 참여하였다. 그리고 8월 14일에는 10여명 정도의 온평리 해녀들이 온평리 앞바다에서 실시한 ‘요왕맞이’ 의례에 참여하였다. 그 외 6월 말에는 종달리 어촌계의 허락을 구하여 해녀배에 승선한 다음, 종달리 해녀들의 뱃물질 모습을 참여관찰하였다.

현지조사는 대체로 우호적인 분위기에서 진행되었다. 30대 초반 남성인 연구자와 70~80대 해녀들 사이에는 자연스럽게 ‘손자-할머니’의 구도가 형성되었다. ‘할머니’라는 호칭 자체가 그러한 구도를 함축했고 고령해녀들은 여전히 딸보다 아들을 선호하는 세대의 일원이었다. 돌이켜 보면 우리말 호칭에 함축된 ‘손자’의 구도에 ‘객지 와서 고생하는 학생’의 이미지가 겹쳐져, 연구자는 상대적으로 많은 호의와 관심을 받은 듯하다. 연구자가 어느 고령해녀를 찾아갈 때마다 동료 할머니들은 “OO 어멍 말갯아들 왔저”라고 우스갯소리를 하였고 어딜 가나 ‘밥 먹고 가라’는 말은 일상이었다.

여기서 연구자의 나이와 젠더, 사회문화적 배경이 본 연구에 어떠한 영향을 미쳤을까를 잠깐 생각해 보고자 한다. 비-제주출신의 30대 초반 여성연구자가 동일한 연구를 수행했다면 어땠을까? 6월부터 9월까지가 금채기인 탓도 컸지만 연구자는 현지조사에서 해녀들과 함께 물질을 하지 못했다. 언젠가 물질을 하게 되더라도 해녀탈의장이나 불턱에서 해녀들과 어울릴 때, 분명 여성연구자가 끼어드는 것과는 조금 다른 풍경이 연출되리라 생각한다. 가령 여자들만의 잡담엔 끼이지 못할 것이고, 종종 놀림과 관심의 대상이 될지도 모른다.

현지조사가 진행되면서 해녀들은 종종 연구자의 나이와 지위, 결혼여부 등을 묻곤 했다. 아직 학생이고 미혼이라는 연구자의 말에 고령해녀들은 “아이고 장가 안 감시냐?”라는 말을 자주 하였다. 객지 와 고생하는 닳선 “손지”가 딱하다는 마음도 느껴졌지만, 한편으로 30대 초중반이면 취직도 하고 결혼도 해서 부모님에게 손자도 선물해야 할 나이라는 윗세대 특유의 연령 인식도 읽혔다. 그럴 때마다 연구자는 ‘명절 스트레스’ 비슷한 기분을 느꼈는데, 만약 연구자가 여성이었다면 더 많은 ‘관심’의 대상이 되지 않았을까 추측해 본다. 고령연구가 대부분을 차지하는 우리나라 농촌에서 혼자 현지조사를 수행하기에는 여전히 남성 쪽이 조금 더 수월하리라 생각된다.

끝으로 연구자의 학력도 어느 정도 현지조사에 도움이 되었던 듯하다. 특히 어촌계에서 현지조사 허락을 구할 때가 그랬다. 그렇지만 소위 ‘일류대’ 학생이

라는 신분이 해녀들과의 만남에서는 얼마나 대단한 ‘문화자본’으로 작용했는지는 잘 모르겠다. 80대 이상의 고령해녀들은 연구자의 대학원이라든지, 하려는 연구, 쓰려는 논문 같은 것이 정확히 무엇인지를 모를 때가 많았다. 그런 것들이 별 중요하지 않다는 분위기가 거기에 있었다. 그럴 때면 연구자는 ‘논문’ 대신 그냥 ‘책’을 쓴다고 하였으며, 해녀문화를 공부하는 ‘학생’이라고만 하였다. 그렇지만 본 연구에 가장 큰 도움을 준 이들도 그런 고령해녀들이었다. 그런 쓸데없는 걸 적어가서 어디에 쓸 것이며, 심방 될 거 아니면 “구신” 나오는 데기는 가지 말라고 하고, 마늘 따위를 까면서 사별한 남편의 이야기를 들려주던 고령해녀들이 가장 큰 도움이 되었다.

연구자는 현지조사가 끝날 무렵 감태를 걷으러 가자, 물질도 가르쳐주마 등의 제안을 받았다. 해녀연구를 하는 사람이면 무릇 물질을 해 봐야 한다고 생각하지만 이것은 나중을 기약할 수밖에 없다. 여하튼 상기한 점들이 본 연구에 알게 모르게 영향을 미치고 있을 것이다. 본 연구의 심층면담자 명단은 아래와 같다.8)

	마을	이름	나이	현재 상태	면담횟수	물질경력
1	고성· 신양리	*고영옥	78	현역 상군해녀	5회 이상	50년 이상
2		*현광숙	70	은퇴 상군해녀	5회 이상	50년 이상
3		*김덕순	74	현역 상군해녀	5회 이상	50년 이상
4		강인애	75	현역 상군해녀	2회	50년 이상
5		현자옥	80	현역 상군해녀	1회	50년 이상
6		오춘희	50대	메인심방	1회	
7	온평리	*현순애	64	현역 상군해녀	5회 이상	40년 이상
8		*고인순	82	현역 상군해녀	5회 이상	60년 이상
9		김희자	52	현역 상군해녀	2회	20년 이상
10		강용철	60	음식업	2회	
11		고홍수	50대	어업 및 어촌계장	2회	
12		*이금자	77	은퇴 중군해녀	5회 이상	
13		고효자	60대	은퇴 중군해녀	2회	30년 이상
14		현유을	91	은퇴 중군해녀	1회	50년 이상
14	종달리	*고복희	83	은퇴 상군해녀	5회 이상	50년 이상
15		*현여순	81	은퇴 중군해녀	5회 이상	50년 이상
16		김철삼	73	어업 및 해녀배 선장	3회	
17		강옥우	80	은퇴 중군해녀	1회	50년 이상
18		고희순	80대	제주 큰심방	1회	

7) 분향당, 해신당 같은 당을 말함.

8) 본 연구에서는 연구참여자의 이름을 모두 가명으로 표기하였다.

				(옛 하도리 메인심방)		
19	수산리	김석호	91	과거 마을회장	2회	
20		김희옥	71	노인회 총무	2회	
21	오조리	심현자	68	은퇴 상군해녀	2회	40년 이상
22	삼달리	고상희	64	현역 상군해녀	1회	40년 이상
23	신산리	강귀옥	80	은퇴 상군해녀	1회	50년 이상

\*표시는 주요 연구참여자임.9)

심층면담은 대부분 해녀들의 자택에서 이루어졌다. 면담은 과일이나 음료수 등을 앞에 두고 편안한 분위기에서 진행되었다. 연구자는 허락을 받고 면담 내용을 녹음하였으며 수첩을 들고 중간중간 내용을 메모하였다. 비공식면담에서는 수첩에 메모만 하였으며 심층면담은 대개 개인별로 1주에 1회, 1시간에서 3시간 내외로 진행하였다.

현지조사의 진행과정을 간단히 소개하면, 현지조사 초기에는 바다거북을 용왕 신앙의 하위요소로 보고 용왕에 대한 질문에 집중하였다. 그런데 “요왕할망”이 해녀들에게 중요한 신임에는 틀림없었지만 ‘터신’이다 보니 이렇다 할 신앙공간(당)이 없었다. 또 ‘요왕’이란 용어 자체가 특정한 인격신보다는 ‘바다’를 의미했고 제주 신화에도 용왕을 위한 본풀이는 없었다.

번지수를 잘못 찾았다는 의혹감에 싸여 몇 주를 보내는 사이, 거북과 관련된 고령해녀들의 대화에서는 본향신, 칠성신, 도채비 등 각종 무속신들이 출몰하였다. 해녀들은 귀신, 신, 조상이라는 호칭을 딱히 구별 없이 섞어 쓰는 듯했다. 그렇게 온갖 “구신”들의 이야기에 둘러싸여 있다가, 8월 중순에야 ‘조상’이 모든 것을 관통하는 키워드일 수 있겠다는 깨달음이 찾아왔다. 제주에서는 용왕신앙마저도 조상-자손의 구도에서 실천되고 있었다는 사실을 몰랐을 때<sup>10)</sup> 일어난 에피소드 하나를 연구자는 IV장 2절에서 소개하였다. ‘조상’이 키워드임을 눈치챈 후로는 해녀들의 조상관과 죽음관, 바다거북 배송의례에 내포된 귀양풀이, 물긋, 개씻음 같은 제주곳의 성격을 집중적으로 조사하였다.<sup>11)</sup> 그리고 신앙리의 메인

9) 주요 연구참여자는 면담 횟수를 기준으로 선정하였다. (5회 이상) 이들은 대부분 각 마을의 상군해녀들이다.

10) 안미정의 박사학위 논문은 이 점을 분명히 언급한다(안미정 2007). 그러나 연구자가 ‘조상’의 중요성을 진정으로 체감한 것은 성산읍에서 두 달 가량을 보낸 뒤였다.

11) 돌이켜 보면 연구자의 주제가 ‘바다거북’이었기 때문에 오히려 해녀들의 ‘조상’ 이야기를 많이 접할 수 있지 않았나 한다. 성산읍 해녀들은 종종 제주는 육지보다 조상을 중요하게 생각한다고 말했다. 연구자가 처음부터 조상에 초점을 맞추어 해녀들의 혈

심방과 제주의 큰 심방을 만나 그간의 조사내용을 확인하였다.

마지막으로 바다거북이 해녀들에게 어떤 생물인가를 이해하기 위해 문헌자료 연구도 수행하였다. 제주 해녀의 생업과 삶을 이해하기 위해 에세이, 사진집, 소설, 신문기사 등을 참고하였고, 개별 방송사에서 촬영한 다큐멘터리도 관람하였다. 제주에 있는 동안에는 하도리의 해녀박물관을 2회 방문하였으며, 특히 2014년 제주도에서 발간한 제주해녀들의 생애사 자료집인 <물길 배왕 남주지 아녀>를 요긴하게 참조하였다.

---

연조상이나 요왕, 본향신앙 등을 물어보았다면 면담이 덜 매끄러웠을 수도 있다. 실제로 혈연조상이나 조상신, 태운 조상 등에 대해서는 대화를 꺼리는 해녀들도 있었다.

## II. 연구대상의 민족지적 배경

### 1. 제주 바다거북의 생태

#### 1) 제주 바다거북의 좌초·혼획 현황

바다거북은 지구상에 서식하는 약 300여종의 거북들 중에서 바다에 서식하는 종들을 말한다. 현재는 7종이 알려져 있다(S.A. Karl and B.W. Bowen 1999). 주로 열대, 아열대 바다에 서식하지만 일부 종은 온대, 냉대 해역에서도 관찰된다. 우리나라 근해에서는 푸른바다거북, 붉은바다거북, 장수거북, 매부리거북 등 4종이 관찰되는데 주로 발견되는 것은 푸른바다거북과 붉은바다거북이다(문대연·정민민 외 2009).

우리나라의 바다거북 연구는 2000년대에야 시작되었다. 국립수산물과학원에서 한국 연안 바다거북의 분포와 좌초현황에 대한 연구결과를 발표한 것이 2009년이다. 그 후 제주 연안을 대상으로 두어 건의 추가적인 연구가 진행되었다.

제한적이거나 지금까지의 연구에서도 흥미로운 사실들이 밝혀져 있다. 먼저 제주 연안도 바다거북의 섭식지와 산란지의 조건을 충분히 갖추고 있음이 드러났다. 정민민·문대연 등은 제주 서귀포 중문해수욕장에서 바다거북이 산란한 사례를 분석하여, 중문해수욕장의 환경조건이 바다거북 알의 부화에 적합함을 밝혔다(정민민·문대연 외 2012a). 또한 연구팀은 제주 근해 바다거북의 좌초와 혼획 현황을 조사하고 제주 북서부 연안이 바다거북의 생육장 및 색이장이 되고 있을 것으로 추정하였다(정민민·문대연 외 2012b). 아래 지도는 2008년과 2009년, 제주에서 바다거북이 좌초, 혼획된 장소를 표기한 것이다.<sup>12)</sup>



그림 2. 제주 바다거북의 좌초·혼획 현황.

제주 동부보다 북서부 연안에서 신고, 집계된 개체수가 많다. 연구자는 여기에 ‘어민의 신고’라는 문화적 요인이 개입되어 있다고 본다.

12) 정민민·문대연 외 2012b: 665

이 연구들은 제주 바다거북의 좌초와 혼획을 다루고 있다는 점에서 본 연구와도 상관성이 있다. 바다거북 배송의례는 육지에 좌초해 죽은 거북을 대상으로 치러지기 때문이다. 정민민·문대연 등의 연구(2012b)에 따르면 2008년부터 2009년까지 2년간 제주 연안에서 좌초, 혼획된 바다거북은 3종 41마리이다. 여기서 혼획된 것을 제외하고 연안이나 해상에서 폐사한 거북은 12마리이다. 이 중 실제 해변으로 떠밀려 와 죽은 거북이 몇 마리인지는 기재되어 있지 않다.

이 결과에는 제주 어민들이 자체적으로 처리한 좌초 바다거북 개체수는 포함되어 있지 않다. 어민이 해경에 신고하고, 다시 해경이 국립수산과학원에 통보한 개체들만이 집계되었다. 그렇다면 실제 제주 연안에 좌초되는 바다거북의 숫자는 더 많을 것이라고 추정할 수 있다. 위 지도에서는 제주 동부에서 혼획·좌초되었다고 집계된 거북의 개체수가 제주 북서부의 그것보다 현저히 적다. 연구자는 이 결과를 해양학적 관점에서만 해석해서는 안 된다고 본다. 여기서 ‘어민의 신고’란 문화적인 변수로서, 제주 동부에서 집계된 바다거북이 적은 것은 어민들이 신고를 꺼리거나 자체적으로 바다거북을 배송(拜送)하기 때문일 수 있다. 다시 말해, 역사적으로 제주 서부에 비해 해녀전통이 강했던 제주 동부에서 바다거북 배송의례가 지금도 꾸준히 치러지고 있기 때문일 수 있다.

제주 바다거북이 좌초·혼획되는 원인은 아직 정확히 밝혀지지 않았다. 위 연구들은 바다거북 좌초·혼획의 원인을 비닐, 나일론 등 소화불가능한 해양폐기물의 섭취, 연안 정치망 및 자망과의 얽힘, 자연사나 질병사 이후 해류에 따른 바다표착 등으로 추정한다. 이 중 정치망, 자망과 같은 어구에 의한 사망이 가장 큰 요인인 것으로 추측된다(문대연·정민민 외 2009, 정민민·문대연 외 2012b).

연구자가 면담한 성산읍 해녀들도 바다거북이 어째서 좌초하는가는 정확히 알지 못했다. 그러나 공통적으로 과거에는 죽은 거북이 훨씬 많이 올랐으며, 특히 여름 태풍이 지나고 나면 자주 올랐다고 하였다. 연구자가 물질 도중 바다거북을 만나는 횟수도 줄었느냐고 묻자 그렇지 않는 않으며, 다만 육지로 좌초되어 오르는 횟수가 줄었다고 대답하였다. 즉, 먼 바다에서는 여전히 바다거북을 본다는 뜻이었다.

바다거북은 바다풀이나 산호초 군락이 있는 깨끗한 바다에 서식한다. 최근 제주 연안에서는 심각한 백화현상이 진행되고 있다.<sup>13)</sup> 그렇다면 육지와 가까운 바다가 허영게 죽어버려 바다거북이 연안으로의 접근 자체를 꺼리는 것일 수 있다. 특히 양어장이 문제인 듯한데 양어장 배수구 근처의 바닷물은 뿌옇고 흐릴

---

13) 국립수산과학원 제주수산연구소, 『제주연안 갯녹음 어장 복원 연구』, 2007



뿐더러, 근처에서 작업하다 보면 눈이 따가울 때가 있다는 해녀들의 공통된 증언이 있었다.

제주 바다거북의 이주경로나 구체적인 생애사는 아직 알려진 바가 없다. 그렇지만 문대연·정민민 등의 지적대로 제주를 포함한 우리나라 연안에는 지금까지 관찰된 것보다 훨씬 많은 바다거북이 존재하는 것으로 보인다(문대연·정민민 외 2009). 성산읍 해녀들 역시 지금도 물질 도중에 종종 바다거북을 만난다고 하였다. 이 점은 향후 자연과학자들의 추가적인 연구를 기대해 본다.

## 2) 성산읍 해녀들의 바다밭과 바다거북

성산읍 해녀들의 생업공간과 바다거북의 활동영역은 중첩돼 있다. 아직 제주 바다거북의 생태는 베일에 가려져 있지만, 최소한 해녀들의 인식 속에서 바다거북은 해녀와 생태적 경쟁 관계에 있지 않다. 바다거북은 해녀들의 해산물을 탐내어 가끔 망태기에 “대가리를 들이박는” 곰세기(돌고래)와 달리, 해녀들이 채취하는 소라, 전복, 해삼, 문어 등을 탐내지 않는다. 또 상어와 곰세기처럼 해녀들을 해치지 않는다. 당연히 해녀들도 바다거북을 해치거나 잡아먹지 않는다. 바다거북은 해녀와 같은 생활영역을 공유하지만 피식-포식관계에 있지는 않은 생물인 셈이다.

성산읍 해녀들, 그 중에서도 먼 바다에서 작업하는 상군해녀들은 지금도 물질을 하면서 종종 바다거북을 만난다. 그 횟수는 일정하지 않아 정확히 추산하기 어렵지만 신양, 온평리의 상군해녀들을 면담한 결과, 자주 볼 경우 대략 한 물끼<sup>14)</sup>에 서너 번 가량 만나며 드물게 볼 경우 몇 달에 한 번도 보지 못한다고 하였다. 또 어떤 해녀들은 평생 한 번도 거북을 못 보았으며, 온평리의 한 해녀는 물질을 갈 때마다 거북이가 근처에 있어 마치 친구와 같은 기분이 들었는데, 거북이가 나타나지 않는 날은 섭섭한 기분마저 느꼈다고 하였다. 그러나 바다거북을 자주 보든 그렇지 않든, 해녀들은 모두 바다거북이 용왕할망과 관계된 영물(靈物)이라는 점은 인정하고 있었다. 바다거북은 가까운 연안보다 먼 바다로 나가야 만날 수 있으며, 바다거북이 사는 “여”(바위)가 따로 있다는 증언으로 보아, 먼 바다 깊은 데서 물질을 하는 상군 해녀들이 바다거북을 자주 보는 것으로 짐작된다.

그렇다면 성산읍 해녀들은 바다거북을 만나면 어떤 반응을 보일까? 성산읍

---

14) 해녀들의 물질주기로서 9일 물질과 6일 휴식으로 이루어져 있다.

해녀들의 바다거북 인식은 IV장에서 자세히 논의하기로 하고, 여기서는 현상 차원에서 해녀들이 바다거북에게 보이는 태도와 반응들을 소개하기로 한다.<sup>15)</sup>

먼저 긍정적 반응을 살펴보면 성산읍 해녀들은 바다거북을 보면 재수 좋다, 반갑다, 예쁘다, 거북이는 사람을 돕는다 등의 생각을 갖는다고 하였다. 바다거북을 반가워하는 태도는 70대 이상의 고령 해녀들일수록 강했다. 고령 해녀들은 공통적으로 자신들은 거북이 요왕할망 딸임을 알기 때문에 귀엽게 여기는데, 그렇지 않은 젊은 해녀들은 놀랄 수도 있다고 하였다. 몇몇 성산읍 해녀들은 바다에서 거북을 보면 마음속으로 기도를 하고 소리를 까서 준다고 하였으며, 그렇게 소리를 까 주면 먹는 거북도 있고 먹지 않는 거북도 있지만, 어찌 되었든 “요왕할망 말쑤말쑤”에게 바치는 거라서 “소망 일어” 재수가 좋을 것이라는 생각을 갖는다고 하였다. 해녀가 소리를 까서 거북에게 주는 장면은 TV 다큐멘터리에서도 여러 차례 소개된 바 있다.

한편 부정적 반응들도 존재한다. 성산읍 해녀들 중 상당수는 물 속에서 거북을 보면 놀란다, 무섭다, 재수 나쁘다, 자주 보면 안 좋다는 생각을 한다고 하였다. 해녀의레인 잠수곳과 영등곳에는 거북 보고 놀라지 말게 해달라는 사설이 포함돼 있는데, 이것은 해녀들의 증언과도 일치하며 과거에 거북 보고 놀라는 경험이 해녀사회에서 상당히 잦았음을 시사한다. 이러한 부정적 인식은 다시 회피 행위로 이어진다. 거북을 보면 피하거나, 가까이 가지 않으며, 거북에게 닿지 않도록 조심한다는 언급들이 있었다. 또 거북 앞으로는 지나가지 않으며 ‘거북’이란 말을 써서는 안 되고 ‘요왕할망 말쑤말쑤’라고 불러야 한다는 언급도 있었다. 그 외에 과거 고령해녀들은 어린 해녀들에게 물질을 가르칠 때, 거북을 보거든 놀라지 말고 “굽닥, 굽닥 하라”(예쁘다, 예쁘다고 해라)고 했다 한다.

마지막으로 바다거북이 죽어 해변으로 밀려오는 사건도 부정적으로 인식된다. 해녀들은 죽은 바다거북이 마을 해변에 오르면 간단한 제를 올리고 다시 바다로 띄워보낸다. 그러지 않으면 마을이나 해녀들에게 안 좋은 일이 생길 거라고 믿기 때문이다. 상식적으로도 요왕할망의 막내딸이 죽어 밀려온 사건이 상서로울 수는 없을 것이다. 해녀들이 어찌서 죽은 바다거북을 정성들여 배송(拜送)하며, 거기에는 어떠한 문화적 맥락이 개입해 있는가는 IV장과 V장에서 자세히 논의할 것이다.

---

15) 이러한 내용은 TV 다큐멘터리나 언론 보도, 기존의 해녀 연구에서도 보고된 것들이다(김영돈 1999, 민윤숙 2011). 기존 연구들은 해녀들의 바다거북 인식을 용왕신앙과만 연계시키고 있다.

## 2. 제주신화 및 의례 속의 바다거북

제주에서는 굿을 할 때 본풀이라 부르는 ‘신들의 내력담’을 구연한다. 본풀이는 제주의 큰굿과 작은 굿 모두에서 구연되기 때문에 제주 심방은 본풀이를 모르면 굿을 할 수 없다. 큰 심방을 가르는 기준도 이 본풀이의 구연능력이다. 제주 무속에서의 신화의 중요성 및 의례-신화-현실의 유기적 상관성은 이미 여러 연구자들이 지적한 바 있다(현용준 1986, 2005, 강정식 2002, 문무병 2008). 또 안미정은 김녕리 해녀들의 잠수굿과 의례를 신화적 관점에서 논의하였다(안미정 2007). 따라서 바다거북이 요왕할망의 딸젓말애기라는 인식도 제주 신화의 맥락에서 살펴볼 필요가 있다.

일찍이 프랑스의 민족학자 모리스 레엔하르트는 뉴칼레도니아인들의 인격과 신화를 다룬 책에서, 신화가 토착민의 인격구성에 핵심적 역할을 한다고 보았다(Leenhardt 1979 [1947]). 레엔하르트의 분석에 따르면 뉴칼레도니아 토착민들의 일상적 현실은 신화적 현실과 중첩되어 있다. 거기서는 ‘할아버지-손자’ ‘삼촌-조카’처럼 쌍(dual)을 이루는 두 개인이 사회의 기본단위가 되는데, 생물학적 친족성보다 신화적 친족성이 더 중요한 결속원리로 기능한다. 그래서 평범한 동식물이나 바위가 신성한 조상이 되고, 가옥을 떠받치는 평범한 봉분이 신성한 토템의 거주지가 될 수 있다. 레엔하르트는 신화란 뉴칼레도니아 사람들의 일상 어디에나 존재하며, 그것은 파악되거나 이해되기 이전에 "살아지는 신화(lived myth)"이라고 하였다(ibid: 190).

레엔하르트는 뉴칼레도니아인들의 세계관을 폄하하는 대신, 신화가 그들의 존재근거이자 감정적, 정신적 버팀목<sup>16)</sup>이 되어준다고 본다(ibid: 193). 이 지적은 본 연구에 매우 중요하다. 바다를 요왕할망의 공간으로, 바다거북을 요왕할망의 딸로 여기는 태도는 신화적 인식이다. 레엔하르트의 논지에 근거하면 이러한 신화적 사고는 합리성의 결여가 아니라, 해녀들이 그만큼 정감으로 충만한 또 하나의 현실 속에서 살아가고 있으며, 그 신화적 현실이 그들의 삶과 생업을 지탱시켜 주는 힘이 있다는 의미로 해석되어야 한다. 안미정 역시 김녕리 잠수굿에서 재현되는 신화적 조상-자손 관계가 해녀들의 어로권 확립은 물론, 심리, 정서적 차원에서도 커다란 위안을 제공한다고 보았다(안미정 2007).

다시 거북 논의로 돌아오면 제주굿과 본풀이에서 거북은 두 얼굴의 영물(靈

---

16) Do Kamo 영어 번역본(1979)의 원어는 “support”이다.

物)로 재현된다.17) 먼저 사람에게 죽음과 질병을 가져다주는 무서운 얼굴의 거북이 있다. 그리고 인간을 도와주고 은혜를 갚는 고마운 얼굴의 거북이 있다. 얼핏 대조되는 이 면모들은 사실 거북이 영물이라는 사실의 두 측면에 불과하다. 먼저 무서운 얼굴의 거북을 보자.

오늘날 해녀들에게 가장 중요한 무속의례인 영등굿 또는 잠수굿에서18) 거북은 “요왕스제” 또는 “요왕차사”로 불린다. 즉, 용왕의 신하(차사)라는 것인데 김녕리 잠수굿에는 요왕차사의 내력담을 읊는 ‘요왕차사본풀이’가 삽입되어 있다(강소전 2005). 여기서 ‘차사’란 ‘저승사자’로서 요왕차사란 바다에서 죽은 이의 혼을 저 세상으로 데려가는 존재다. 저승사자는 사람이 죽었을 때 마주치는 존재이기 때문에 당연히 두려움의 대상이며 보지 말아야 하는 신격이다.

다음으로 제주 본풀이 중에는 동해용왕의 막내딸에 대한 ‘동이용궁할망본풀이’가 있다.19) 여기서 동해용왕 막내딸인 ‘동이용궁 할마님’은 아기들을 아프게 하고 저승으로 데려가는 무서운 할망이다. 이 할마님은 아기의 점지, 출산, 양육을 담당하는 ‘멩진국 따님아기’, 즉 삼승할망과 대조되는 신격으로서 구삼승할망 또는 저승할망이라고도 불린다. 이용옥 심방의 채록본에서 심방이 동이용궁 할마님에게 비넌하는 대목을 들어보자(허남춘 외(편) 2009: 94).

하영 인정 걸엄시메 (돈을 많이 걸었으니)  
오닐 오랑, 잇는 즈손들 (오늘 여기 모인 자손들)  
아기덜이나 손지덜이나 (아기들이나 손자들 할 것 없이)  
이 즈손들 안티랑 (이 자손들한테)  
할마님아 (할머님아)  
하다 발자추 딸르지 맙서. (들르지 마세요)  
치메각에 딸르지 맙서, 댓지생기에 딸르지 맙서 (치맛자락에, 기저귀에 들르지 마세요)

---

17) 본 연구는 우리나라의 유명한 설화인 ‘토끼전’을 참조하지 않았다. 그 이유는 토끼전의 ‘용왕’과 성산읍 해녀들이 신앙하는 ‘요왕할망’ 사이에 별다른 유사성이 없기 때문이다. 토끼전의 용왕은 서구 성배전설의 ‘어부왕’을 연상시키는 무능하고 병든 왕이다. 반면 해녀들의 ‘요왕할망’은 종종 바다와 동일시되는 신성한 조상신이다. 그것은 캐릭터나 알레고리가 아니라 신앙의 대상이다. 제주에는 용왕에 관한 본풀이가 없고 ‘토끼전’과 비슷한 어떠한 설화도 없다. 제주도 용왕신앙은 본토의 용왕 설화와는 무관한 문화적 풍토에서 유래, 실천되고 있는 듯하지만, 이것은 연구자가 본고에서 다룰 수 있는 주제가 아니다.

18) 영등굿과 잠수굿의 미묘한 차이는 강소전이 논의한 바 있다(강소전 2005).

19) 성산읍에서 바다거북이 “요왕할망 딸젯말애기(막내딸)”로 불린다는 점을 상기하자.

이 신화적 사설에서 ‘동해용왕 말젓말애기’는 자손들, 특히 아거나 손자들에게 찾아와서는 안 되는 할망이다. 거북이 어떤 신화적 변이를 거쳐 무서운 ‘구삼승할망’과 연관되었는가는 본고에서 다룰 수 있는 문제가 아니다. 여기서는 제주신화에서 거북의 한 측면은 죽음, 질병, 재앙과 결부되어 있다는 것만 언급하려 한다.

두 번째로, 제주 신화에는 인간을 돕는 고마운 거북도 등장한다. 제주 무속의 기원신화에 해당하는 <초공본풀이>에서 거북은 훗날 무당의 시조가 될 삼형제의 어머니 즈지멩왕아기씨를 등에 태워 황금산 도단땅으로 데려다 준다. 이 거북은 생전에 즈지멩왕아기씨의 보살핌을 받던 흰 강아지였는데 죽어서 거북으로 환생해 은혜를 갚는다. 황금산 도단땅은 삼형제의 아버지인 주점 선생이 살고 있는 타계로서 무서운 “낙수바당 삼천리길” 너머에 있다. 아래는 즈지멩왕아기씨가 “낙수바당 삼천리길”에 가로막혀 울다 잠이 든 장면이다(허남춘 외(편) 2009: 128).<sup>20)</sup>

느진덕정하님허곡, 앓안 울단 보난 무정눈에 즈이라, 소룩룩허게 즈은 드난~, 꿈에 선몽 ㄴ찌 선몽 드리는 건 보난, 어떠헌, 백강생이 나오라 간다.

상전님아, 상전님아

“어뎡허연 이디 오란 영 누원 해너까?”, “난 상전님네 집이, 요왕황저국(龍王皇帝國) 말젓말아긴데 췌(罪)가 만허난 인간에 강생이로, 난~, 췌를 다, 그 췌를 다 닦양 오젠, 변허연 나간 게, 상전님네 집이 가난 하도 상전님 나 먹을 것도 잘 주곡, 날 하도~, 아껴주고 영 허단, 나 그 귀양 다 풀리난~, 요왕황저국으로 돌아갔습네다”

피쩍하게 깨어난 보난

몽롱성에 꿈이 뒤터라.

보레지 앓치 아니연, 낙수와당 수삼천리 짚에

[말] 바레연 보난, 큰 거북이가 오란 툃허게 등을 내물안 잇엇구나, “아이고 이 거북인 어뎡한 일인고?” “경 말양 나 등터레 탑셴” 허난, 그때엔 탄 가젠 허난~, 아이고 이거, 우리 둘이 입던 입성꺄지, 문딱 꺄영 가젠 허난 감은 암췌엔 양식(糧食)이영 문딱 싣건...

(중략)

거북이 등에 올라탄, 수삼천리 낙수와당 넘어산다.<sup>21)</sup>

20) 이 대목이 자세하게 묘사된 이용옥 채록본에서 발췌하였다(허남춘 외(편) 2009). 현용준이 『제주무속자료사전』(2007[1980])에 채록한 안사인 본보다 이용옥 본이 훨씬 자세하고 생생하다.

이 신기한 거북은 환생해서 주인에게 은혜를 갚는 고마운 존재다. 성산읍 신양리의 오춘희 메인심방<sup>22)</sup>은 위 대목을 아래와 같이 설명하였다.

꿈에 선물을 한 거여. 황금산 연기실력으로 꿈에 선물을 해연. 깨난 보난 아닌 게 아니라 거북이가 옆에 와 있어. 거북이가 등드레 타라지난, 수삼천리 낙수바당을, 그만큼 큰 바당을 건너주었다고 혀. 깨난 그 본풀이에서부터 거북사자는 요왕사자 다 한 그 이치가 있어요. 요왕부원국 사자. (오춘희, 신양리 메인심방, 50대)

다시 말해 <초공본풀이>의 거북은 이 세계와 저 세계, 이승과 저승을 잇는 중개자이면서 사람을 도와주는 영물이다. 그 외에 제주설화에도 거북의 영험이 드러난 이야기가 있다. 아래는 제주의 ‘산호해녀’ 설화를 연구자가 요약한 것이다 (김영돈 1999: 159).

옛날 제주 모슬포에 아직 마마를 앓지 않은 해녀가 살았다. 그 해녀는 어느날 안덕면 사계리 금로포라는 바닷가로 물질하러 나갔다가, 대모(바다거북)가 바닷가 용머리에 빠져 있는 것을 보고 바다에 놓아주었다. 거북은 고맙다는 듯이 머리를 조아리고는 유유히 사라져갔다.

며칠 후 해녀는 금로포 앞 용머리에 물질하러 나갔다. 열 길 물 속으로 깊숙이 들어가 전복을 캐려는 순간, 으리으리한 별천지가 펼쳐지고 궁궐이 나왔다. 해녀가 궁궐문에 도착하자 노파가 나와 자기 자식을 살려줘 고맙다고 하며 안으로 인도했다. 해녀가 융숭한 대접을 받고 떠날 때 노파는 “이 꽃을 잘 간직하시오. 평생 지니고 있으면 마마는 걸리지 않으리다”라고 하였다. 그것은 산호꽃이었다. 해녀는 그 꽃을 잘 간직했고 평생 마마를 앓지 않았다.

이 설화에서 산호해녀는 거북을 살려주어 복을 받는다. 거북을 도와주면 복

---

21) 대강의 뜻을 풀이하면 다음과 같다. “(즈지맹왕아기씨가) 앉아 울다 잠이 들었는데, 꿈에 백강아지가 나온다. “상전님아, 어떻게 하다가 여기 와서 누워 주무십니까? 나는 원래 요왕황제국 말쑥딸애기였는데 죄가 많아 인간세계에 강아지로 태어났습니다. 그 죄를 씻으려고 간 것이 상전님네 집인데, 상전님 집이 가난했어도 먹을 것도 잘 주고 나를 아껴주었습니다. 그러다 저는 귀양이 풀려 다시 요왕황제국으로 돌아왔습니다.” (즈지맹왕아기씨가) 펄쩍 잠이 깨어 보니, 낙수바당 수삼천리 길에 큰 거북이가 등을 내밀고 있다. “이 거북이는 어떠한 일이고?” “그러지 말고 제 등에 타십시오” (이것저것 신고) 거북이 등에 올라타니 수삼천리 낙수바당을 잘도 넘어간다.

22) 당을 책임지고 관리하는 심방. 영어의 main이 아니고 당에 메여 있는 심방이라는 뜻이다.

받는다는 인식은 연구자도 현지에서 확인한 바 있다. 구좌읍 종달리의 고복희 해녀는 젊은 시절 거북을 살려준 적이 있었다. 그녀는 과거 종달리의 상군이었고 자식들이 “다 잘 되어” 마을에서 부러움을 사던 이였다.

고복희: 옛날 어디 돌트멍에 거북이 새끼가 요만한 것이, 아 죽었어, 죽으네이 이만한 거 (손목 위쪽을 잡으며) 거 물이 싸부네, 아 움막하게 들어가부네 대가리가, (연극적으로) ‘에구게 이거 죽었구나 이놈아’ (웃음) 해부네, 바다 들났더니 홀롤롤로 가부넹. 이 죽었시까 해났더니 안 죽영, 안 죽영, 물간비리 올랐어. 죽었시까 해서 영 해두 ‘이것이 죽은 건가 산 건가’ 잡아가지고 바다 가서 영 놔주게. 홀롤롤로 가벗어.

현여순: 경해서<sup>23)</sup> 언니 아기들 잘 땀수게. (모두 웃음) 아니 정말루. 그래서 아기들 잘 된 거라. (종달리 은퇴해녀, 83세(고복희), 81세(현여순))

이번 절에서 연구자는 제주신화 속에서 재현되는 거북의 두 얼굴을 간략히 살펴보았다. 본고에서는 거북이 어떻게 ‘요왕할망 말젓말애기’라는 상징을 얻게 되었을까는 다루지 않는다. V장에서 살펴보겠지만 과거 심방들이 바다거북 배송곳을 연행했음을 감안하면 이 명칭은 심방들에게서 유래한 것이 틀림없다. 그렇다면 향후 제주곳과 신화를 면밀히 분석하여 막내딸, 바다, 물, 죽음, 모성과 같은 상징 계열이 어떻게 거북과 결부되었는가를 밝히는 것도 흥미로운 연구주제가 될 것이다. 더 나아가 ‘구삼승할망’ 같은 질병신이 거북과 연계되는 논리도 조사할 수 있을 것이다. 그러면 해녀들의 바다거북 인식이 제주신화나 의례와 어떻게 연관되는가를 더 유기적으로 파악할 수 있으리라 본다.

다음 장에서는 ‘물질’이라 불리는 해녀들의 생업활동과 몸의 경험을 논의할 것이다. 바다거북에 관한 신화들의 모체(母體)인 제주곳과 본풀이도 결국 해녀들의 생업과 불가분의 관계에 있다. 본고에서 ‘무속적 조상신앙’이라는 포괄적 범주로 묶어서 고찰하고 있는 해녀의례와 신앙체계는 해녀들의 ‘물질’에 필수적인 것이다. 본 연구의 목적은 해녀들의 생업활동, 무속적 조상신앙, 바다거북 인식이라는 세 향이 유기적으로 얽혀 있음을 밝히는 것인데 각 향들은 대략 III장, IV장, V장의 주제와 일치한다. 이번 장에서는 본 연구의 전체 논의를 위한 생태적, 신화적 배경을 살펴보았다. 이제 해녀들의 생업과 몸의 경험을 살펴보기로 한다.

23) ‘경하다’는 제주말로 ‘그렇다’를 의미한다. ‘경해서’는 ‘그래서’, ‘경하면’은 ‘그러면’, ‘경하지’는 ‘그렇지, 그러하지’를 뜻한다.

### III. 성산읍 해녀들의 바다밭과 몸의 테크닉

이번 장에서 연구자는 해녀의 물질을 몸, 바다, 사회라는 세 항으로 나누어 고찰하고자 한다. 일찍이 마르셀 모스는 몸에 관한 유명한 논문에서 각 사회마다 사람들이 몸을 사용하는 방식에 차이가 난다는 사실에 주목하여 ‘몸의 테크닉’의 기원이 사회임을 밝혔다(Mauss 1973[1935]). 그는 사회와 몸 사이에 개인의 심리적 영역이 존재하며, 그 영역이 ‘툽니바퀴’처럼 사회와 몸이라는 두 항을 중재하고 있다고 보았다. 그가 정의하는 ‘몸의 테크닉’에는 신체적, 심리적, 사회적 차원이 모두 함축돼 있다. 사람이 몸을 쓴다는 것은 단순히 유기체로서 신체기관을 움직이는 것이 아니며, 특정한 심리적 태도와 마음가짐을 수반하는데, 그러한 몸 쓰기는 사회와 연관되어 있다는 것이다.

모스는 호주 원주민들이 주술의 힘으로 캥거루 사냥을 성공시키는 예를 들면서 그 급박한 순간에 기술적, 신체적, 주술종교적 행위는 서로 분리된 것이 아니라고 하였다(Mauss 1973[1935]: 75). 모스의 정의에 따르면 테크닉이란 ‘효과적’이면서 ‘전통적’인 것이다. 이번 장에서는 모스의 몸 이론에 근거하여 해녀들의 바다인식과 물질 테크닉을 살펴보고, 해녀가 바다로 들 때 어떠한 마음가짐을 지니며, 벗과 조상신앙은 그들의 물질에 어떤 역할을 하고 있는가를 논의할 것이다. 특히 해녀들이 바다에서 경험하는 불안의 감정에 주목하여 그 불안을 해소시키는 공동체의 역할을 살펴볼 것이다.

#### 1. 바다와 해녀의 몸

##### 1) 성산읍 해녀들의 바다인식

제주 해녀들은 바다를 ‘바다밭’으로 인식한다. 육지에 밭이 있듯이 바다에도 밭이 있다는 것이다. 연구자가 만난 고령의 은퇴해녀들은 바다 속 어디 가면 무슨 “여”, 무슨 “모살밭”이 있는데<sup>24)</sup> 그 풍경과 거기 붙은 “물건들”이 지금도 눈에 선하다고 하였다. 바다가 해녀들의 밭이라면 구체적으로 어떤 밭이며 바다는

---

24) 여는 바위 또는 바위언덕, 모살밭은 모래밭이라는 뜻이다.



그들에게 어떤 곳일까? 지금부터 바다밭 개념을 중심으로 해녀들의 바다인식을 살펴보고자 한다.

바다밭이란 일단 바다가 경제적 터전, 즉 “돈 벌어오는 곳”임을 의미한다. 해녀의례인 영등굿이나 잠수굿에서도 바다는 ‘세경’(밭)으로 재현되며, 심방은 가상의 바다밭에 씨를 뿌려 해산물의 풍요를 기원하는 주술적 의식을 행한다.

연구자: 할머니한테는 바다라는 장소가 어떻게 느껴지세요?

현유을: 일터랑 마찬가지로. 밭에 간 거라. (온평리 은퇴해녀, 91세)

연구자: (영등굿 사설 중에) “요왕도 세경”이라는 말이 있던데요.

오춘희: 세경이라는 건, 바다에서 생선도 잡아 살고, 전복 소라 캐서 살고, 미역 툇이여 해서 생활허잖아요? 그니까 바다농사나 마찬가지로. 세경. 바당도 세경. 요왕도 세경. (요왕굿 사설 잠시 읊음) 우리 제주도는 농사도 많이 하고, 바다에도 의지 많이 하고. 위험한 건 위험허지마는 세경이죠. (신양리 메인심방, 50대)

이 바다밭 개념에는 강한 소유의식과 권리의 감정이 내포되어 있다. 바다는 일터이자 밭인데 ‘님의 밭’이 아니라 ‘우리 밭’이다. 엄밀히 말해 “내 이름”에만 안 올랐을 뿐 사실상 ‘우리 밭’이나 마찬가지로인 곳이다. 안미정 역시 김녕리 잠수굿에서 확립되는 요왕할망과 해녀 사이의 신화적 친족성이, 김녕 해녀들에게 마을 ‘바다밭’에 대한 강력한 애착과 권리의식을 부여한다고 하였다(안미정 2007). 해녀들은 스스로를 신성한 ‘조상신의 바다’에서 물질하는 몇몇한 자손들로 여긴다는 것이다.

바다밭이라고 자기 재산없는 사람들은 재산으로 믿어서 살죠, 바다를. 육지에 밭이 없는 사람들은 바다를 밭이나 재산 그런 거라고 믿고 사는 거예요. 자기 이름에는 없어도 가서 몸 고생만 하면 돈을 벌고 오니까. 그만큼 해녀들은 바다가 그렇게 소중한 좋은 거예요. (현순애, 온평리 상군해녀, 64세)

연구자: 해녀들이 바다를 왜 밭이라고 하시나요?

현광숙: 바다를 하나의 터전이라고 생각합니다 우리는. 일터. 거기서 먹고 살고 바다에 가면 돈벌이가 됐으니까. 우리에게서 재산이나 마찬가지로. 재산보다도 더 요긴하게 벌어서 먹었습니다. 밭보다도 더.

연구자: 바다는 누가 가질 수 있는 게 아니잖아요.

현광숙: (중략) 주인은 아니라도 주인이나 마찬가지로요. 우리 마음대로 갈수도 올수도 있고. 밭이나 마찬가지로요. 거기서 먹고 살 수 있었으니까. (신양리 은퇴해녀, 70세)

그러니까 바다밭은 해녀들이 재산으로 믿고 사는 곳이며 “자기 이름에는 없어도” 몸만 고생하면 돈을 벌 수 있는 삶의 터전이다. 그 바다는 아무나의 바다가 아니라 ‘우리 바다’이다. 법적으로도 제주 마을바다는 특정 어촌계의 배타적 어장이다. 어촌계 내적으로는 공공재의 성격을 갖지만 외적으로는 그 어촌계만의 배타적 자산이 된다.

그런데 여기서 해녀들이 바다와 맺고 있는 관계를 소유권의 측면에서 조금 더 논의해 보고자 한다. 해녀들은 마을바다가 ‘우리 바다’라는 강한 권리의식을 품고 있다. 그렇지만 실질적인 소유권의 측면에서 바다는 사적(私的) 소유가 불가능한 곳이다. 마을바다는 개별 어촌계가 배타적 권리를 주장할 수는 있어도 실제로는 국가에서 그 사용권을 ‘임대’해 쓰는 장소이기 때문이다.

팀 잉골드는 북극 라플란드 원주민들의 순록경제와 그 변천을 다룬 책에서 수렵, 목축, 목장경제라는 세 가지 경제양식을 영토와 동물자원에 대한 접근 권한을 기준으로 구별한 바 있다. 먼저 수렵사회에서는 영토와 동물자원에 대한 접근이 공동적이다. 어느 집단도 특정 영토와 동물자원을 배타적으로 소유하지 않는다. 반면 목축사회에서는 영토에의 접근은 공동적이지만, 동물자원에 대해서는 배타적 소유권이 인정된다. 그리고 목장경제로 오면 영토와 동물자원 모두 사적 소유의 대상이 된다(Ingold 2007[1980]).

북극 지방의 순록경제를 주로 문헌조사에 근거해 논의한 잉골드의 모델을 국가영토의 개념이 이미 확립된 21세기 해녀사회에 그대로 적용할 수는 없을 것이다. 그러나 영토와 동물자원에 대한 접근 권한만을 놓고 본다면, 해녀경제는 수렵과 목축경제의 성격을 부분적으로 지니고 있으며 상품경제에 편입되었다는 점에서 목장경제와도 무관하지 않다. 개별 어촌계 내에서 바다는 모든 해녀들이 공동으로 접근하는 공간이며, 바다 속의 해산물 역시 각자의 역량과 의지에 따라 자유롭게 공동 채취하는 자원이기 때문이다.

여기서 바다란 특정 개인이나 집단이 사유화할 수 없고, 해녀들이 해산물의 성장과 번식을 완벽하게 제어할 수 없다는 점에 주목해 보자. 이 대목은 그 자체가 해녀생업의 조건일 뿐 아니라, 해녀들이 ‘조상’이라 지칭하는 여러 존재들과 관계맺는 방식에 중대한 영향을 미친다.

수렵사회에서는 인간이 생존을 위해 동물들의 신령이나 보호령과 우호적인 관계를 맺을 필요가 있다. 그 사회에서 동물들의 번식, 성장, 이동은 인간의 제어력을 벗어나 있기 때문이다(Ingold 2007[1980]: 284). 목축사회에서는 인간이 동물자원을 보호하면서 다른 포식자들과 경쟁하지만, 여전히 동물들의 번식과 성장은 야생에 맡겨져 있다. 따라서 동물들을 관장하는 신령의 신성함은 그대로 유지된다. 이 신성성이 결정적으로 훼손되는 것은 목장경제로 오면서이다. 그때 동물들의 생육은 초자연적 힘이나 신령이 아니라 인간의 손에 맡겨지기 때문이다. 본 연구의 키워드인 ‘조상’과 ‘바다거북’이 해녀들에게 어째서 그렇게 중요한가도 이러한 그들의 생업조건과 무관할 수 없다. 이 점은 IV장에서도 계속 논의할 것이다.

다시 성산읍 해녀들의 바다밭 인식으로 돌아와 보자. 마을바다가 ‘우리 바다’라는 권리의식은 몇몇 긍정적인 바다인식과도 연관된다. ‘님의 밭’에서 매여 하는 일이 아니기 때문에 바다는 “자유”이며, 늘 가는 곳이기 때문에 “집처럼 편안한 곳”이고, 동시에 친구들과 웃고 떠들며 돈 버는 재미가 있기 때문에 “신나는 놀이터”로 여겨진다. 여기서 흥미로운 점은 연구자가 바다에 대한 느낌과 감정을 물었을 때, 해녀들이 모두 감정이나 정서범주가 아니라 행동범주로 대답했다는 것이다. 가령 연구자가 고마움, 그리움 같은 정서를 기대한 곳에서 해녀들은 ‘가고 싶다’라든지 ‘옛날에 물건 많이 나던 여가 눈에 선하다’라는 식으로 대답했다. 이러한 반응들은 해녀들에게 바다란 우선적으로 몸을 통해 관여하는 노동과 생업의 공간임을 말해주는 듯하다.

연구자: 지금 바다 딱 보시면 할머니들은 어떤 느낌이 드세요? 몇 십년 일하셨는데?  
현여순: 느낌이 있으신겨. (웃음) 아이구 우리도 다리 안 아팠시미 조개라도 가서 캐  
걸. 다리아파 못 가시나니.

연구자: 지금도 가고 싶으세요?

현여순: 지금도 가고 싶지. 고동도 잡고 우미도 하고. (중달리 은퇴해녀, 81세)

이제 성산읍 해녀들의 바다밭/육지밭에 대한 인식차이를 비교하고 그들의 바다인식을 더 구체적으로 살펴보기로 하자. 같은 밭이라도 바다밭과 육지밭은 몇 가지 측면에서 구별된다. 먼저 노동강도의 문제가 있다.

연구자: 물질이랑 밭일이랑은 어떻게 다른가요?

고영옥: 아니 밭일은 숨을 쉬면서 허는 거 아니냐 게? 고생을 해도 숨을 쉬면서 하

니까 물질만큼 힘든 건 아니주게. 해녀는 숨을 참아야... 숨 참기가 제일 힘들거든? 숨을 안 참으면 머 물건을 해와지나. 그래서 해녀질하는 게 더 힘들지. (신양리 상군해녀, 78세)

그 다음으로 채취하는 수확물의 가시성(可視性) 차이가 있다. 육지 것은 눈에 보이지만 바다 것은 눈에 보이지 않는다. 이 간단한 명제는 해녀들이 반복해서 강조하던 것으로서, 물질의 채집경제적 성격을 말해주는 동시에 그들의 바다인식과도 밀접한 관련이 있다.

연구자: 못하는 분들은 요령이 없나요? 왜 못하는 건가요?

고복희: (요령이) 없는 거지. 암만 이녀이 할라고 해도 눈에 안 보니 못하는 거 아니? 우리 (잘) 하는 사람들은 아무데나 가서 숨벼도 요령껏 해오니까 많이 해오는다. 못하는 사람들은 그악을 부려 막 헐라해두 못하는 거라.

연구자: 거 좀 가르쳐주면 안되나요? 어디 가보라. 어디 가보라.

고복희: (답답하다는 듯) 어디 가보라 해도 눈에 안 보면 못하지. 우리 전복 뗏개 따고 그 사람 하나도 못하며는 여기서레 함 들어가 보라, 숨벼보라, 영해도 눈에 안 보면 못 하는 거라. (웃음) 바당의 일이다. (종달리 은퇴해녀, 83세)

연구자: 명함 보니까 당근농사도 하시던데... 육지일이랑 바다일은 어떻게 다른가요?

김철삼: 바다에는 눈에 안 보이는 거고. (연구자: 물건요?) 어. 우리가 가서 뭐 이렇게 할 때는 안 보여서 우리가 찾아내는 거고. 육지는 가꾸는 거라. (연구자: 찾아내는 게 아니고?) 그렇지. 바다에는 찾아내는 거고. 육지에서는 가꾸는 거라. 그래야 상품을 만들지. (종달리 해녀배 선장(은퇴), 74세)

고복희 해녀에 따르면 “바당의 일”은 “눈에 안 보면 못하는” 것이다. 이것은 다시 바다는 마음대로 안 되는 곳이며, 욕심이나 경쟁이 불가능한 곳이라는 인식으로 이어진다.

바다에 거는 경쟁할 수가 없어요. 기술이 있어야 경쟁을 하기 때문. 가는데 물건이 다 있는 것이 아니기 때문. 이래 가도 저래 가도 그날 재수기 때문. 많이 잡는 사람 못 잡을 때도 있고, 못 하는 사람 많이 잡을 때도 있고, 경쟁한다고 되지 않아요. 잘 할라고 해도 물건이 안 잡히며는 어쩔 수가 없어요. (현순애, 은평리 상군해녀, 67세)

그렇기 때문에 바다에서는 “이녀에 맞게”(자신에 맞게) 작업을 해야 하고 욕심을 부려서는 안 된다.

욕심 부리면 많이 하지 받게. 바다에건 걸케 안돼. 욕심 부리다가네 험혈 수도 있어. 숨도 먹을 때 있고. 악으로 허지 말아야지. 악으로 하다강 안 돼. (고복희, 종달리 은퇴해녀, 83세)

바다 속 물건은 저절로 나타나지 않으며, 해녀들이 공들여 찾아내야 제 것이 된다. 그렇지만 이 찾아내기는 욕심이나 어거지로 되는 것이 아니다. 그렇다면 “안 뵈면” 못하는 바다일을 상군이라 불리는 해녀들은 어떻게 수행하고 있을까? 또 뛰어난 해녀란 어떤 해녀들을 말할까? 이 의문을 풀기 위해 연구자는 상군 해녀의 몸의 테크닉을 몸, 머정, 요령이라는 세 요소로 나누어 살펴보고자 한다. 미리 언급하자면 뛰어난 해녀란 그 세 요소를 모두 갖춘 이들을 말한다.

## 2) 상군 해녀의 몸의 테크닉 : 몸, 머정, 요령을 중심으로

연구자가 만난 대부분의 성산을 해녀들은 ‘큰 해녀’는 타고난다고 말했다. 같은 바다에 들어도 타고난 해녀는 더 깊이, 더 멀리 잠수해 가며 그렇지 못한 해녀들보다 월등히 많은 물건을 잡아온다는 것이다. 이렇게 타고난 해녀를 성산의 고령해녀들은 ‘요왕 태운 아이’ 또는 ‘요왕님이 태운 사람’ 이라고도 불렀다. 이때의 ‘태웠다’는 표현은 ‘운수나 팔자에 타고 났다’는 뜻이다.

그런데 상군해녀의 기량은 사실상 선천적인 요소와 후천적인 요소가 다 포함되어 있다. 제주에서 상군이라 불리는 큰 해녀는 몸이나 “머정”<sup>25)</sup>도 좋을뿐더러 요령과 기술도 뛰어나다. 현재 온평리의 최고 상군인 김희자 해녀는 큰 해녀가 되는데 머정과 요령 중 무엇이 더 중요한가를 따지기가 어렵다고 하였다. 그녀는 젊은 시절 머정이 좋았는데 머정이 좋다 보니 어디에 귀한 물건이 있는가, 어디 가야 해산물을 많이 잡을 수 있나 하는 “요령”을 더 빨리 깨우친 것 같다고 말했다. 또 요령이 숙달되다 보니 어디 가야 물건이 있겠구나 하는 직감도 날카로워져, 머정도 남들보다 더 좋은 경우가 많았다고 하였다. 머정과 요령 사이에 일종의 선순환적 상승작용이 일어난 셈이다. 이제 상군해녀의 몸의 테크닉을 몸, 머정, 요령이라는 세 요소로 나누어 살펴보기로 하자.

---

25) 제주어로 운, 행운, 재수 등을 의미한다.

## (1) 몸

해녀는 자신의 몸을 도구화하여 바다 속에서 해산물을 채취한다. 그렇기 때문에 상군해녀란 무엇보다 깊이 잠수할 수 있는 해녀들이다. 그래야 남들이 못 잡는 물건을 잡아오기 때문이다. 그런데 깊은 데까지 내려가려면 ‘몸이 좋아야’ 한다. 즉, 숨이 길고 물속에서 귀가 아프지 말아야 한다. 성산을 해녀들은 연구자에게 이 폐활량과 귀의 통증이 얼마나 중요한가를 반복해서 강조하였다. 아래 대화에서 고복희 해녀는 젊은 시절 종달리의 상군이였다.

고복희: 우린 숨 짧르거나 귀 아프거나 안 혀.

이분생: 숨이 질구나.

고복희: 숨이 걸린 폐가 없어. 숨벼두.

이분생: 그라니 천장만장 들어가누나. (종달리 은퇴해녀, 83세(고복희), 81세(이분생))

상군의 몸은 깊이 들어가도 “숨 짧르거나 귀 아프지 않은” 몸이다. 이런 몸은 타고난다. 개인마다 폐활량과 잠수 깊이에는 차이가 나며, 노력을 통해 어느 정도 극복할 수 있지만 완전히 뛰어넘을 수는 없다. 아래는 현지조사 초기, 연구자가 해녀에게 가장 중요한 감각은 ‘시각’일 거라고 가정하던 시기의 면담내용이다.

연구자: 해녀들은 눈이 좋아야겠어요?

이금자: 예. 눈이 좋아야 잘 보여서 잘 잡아와요.

연구자: 귀는 안 쓰는 거죠 바다에서는?

이금자: (어이없다는 듯) 하이고 참... 귀가 제일, 압이 되며는 귀가 땡겨버려서 물 밑에 못 들어가잖아요.

연구자: (대답 이해 못하고) 아뇨 그거 말고요. 어떤 거 발견할 때 눈으로...

이금자: (답답하다는 듯) 눈으로 다 발견을 하며는, 아 저기 전복이 있다 해서 터올 건데, 귀가 말을 안 들으면, 압이 땡기며는 무용지물이에요. 귀가 말을 들어줘야 저거를 따와요. 눈으로 봐도 귀가 말을 안 들으면 저거를 못 따와요. (온평리 은퇴해녀, 77세)

여기서 “압이 땡긴다”는 말은 수압 때문에 귀가 아프다는 뜻이다. 예전에 스

쿠버다이빙 자격증을 취득할 때 연구자도 ‘수압’이 어떤 것인가를 경험한 적이 있다. 5m 깊이의 실내 풀장에서 잠수 연습을 할 때, 3m 정도를 내려가니 딱히 어디라고 할 것 없이 코와 눈 주위가 시큰거리고 귀가 아파왔다. 당시 다이빙 강사는 코를 막고 숨을 내쉬어서 귀 안과 바깥의 압력을 맞추라고 했다. 숙달된 사람은 침만 삼켜도 압력이 맞춰지지만 초급자들은 코를 막고 숨을 내쉬어야 한다는 것이었다. 제주 해녀들에게 그러한 수압은 일상적 경험일 것이다.

실제로 연구자는 귀에 병이 생겨 물질을 그만둬야 했던 해녀를 만난 적이 있다. 연구자가 현지조사를 했던 2016년 여름, 신양리와 온평리 사이의 해안도로에는 해산물을 파는 포장마차가 두어 개 있었다. 그 중 온평리 황로알 근처 포장마차의 주인 아주머니는 과거에 해녀였었다. 그녀는 60대로 한창 물질을 할 나이였지만 귓병이 들어 물질을 그만두고 가게를 차렸다고 했다. 연구자가 신양리 현광숙 해녀에게서 들었던 표현대로 바다에서 “귀가 열리지 않았느냐”고 묻자, 자신도 귀가 열렸고 침을 삼키면 그때마다 ‘딸깍’ 소리가 났지만 어거지로 열어서 병이 난 것이라고 했다. 무리하게 깊은 곳으로 다녔더니 달팽이관이 부풀고 귀뼈가 엉겨붙어 이제 수술도 치료도 안 되는 상태라는 것이었다. 이러한 사례는 물질이 무엇보다 몸의 일이며, 해녀들마다 어느 정도 선천적으로 결정된 적정 수심이 있다는 것을 잘 보여준다.

## (2) 머정

다음으로 해녀들이 “머정”이라고 부르는 요소가 있다. 머정은 행운, 재수 등을 뜻하는 제주어로서, 단순하고 우직한 노력이 아니라 운을 통한 예기치 않은 성취라는 의미를 함축한다. 이 말은 물질 외에도 낚시, 지네잡이, 어업일 등에 쓰인다. 가령, “자이는 낚시 머정이 좋아”라는 식이다. 구체적으로 살펴보면 일단 성산읍 해녀들에게 머정은 ‘남 눈에는 안 보여도 내 눈에는 보이는’ 행운이다. 이때 모든 머정은 “이 녀 머정(자기 머정)”으로서 있는 사람에게만 있는 것이다.

고영옥: 머정이라는 거는, 같이 들어도 딴 눈에는 안보여도 나 눈에는 보이거든? (나는) 광어도 가면 이따만 거... (신양리 상군해녀, 78세)

고복희: 잘하는 사람은 다 머정이주게.

현여순: 머정 이신 사람은 잘 하고 없는 사람은 못 허구.

연구자: 제가 궁금한게... 어릴 때부터 이삼십년 쪽 하면 그래도 바다에 자주 가셨으니까 경험이 쌓이잖아요?

고복희: 한 30년 하면 무시게. 거 머정 어스면 한 30년 해도 안 보여. (종달리 은퇴해녀, 83세)

“머정 어스면(없으면) 30년 해도 안 보인다”는 단호한 언급이 흥미롭다. 그런데 고령해녀들일수록 큰 해녀가 되는데 머정이 전부인 것처럼 말하는 경향이 있었다. 더 나아가 뛰어난 해녀는 어디서 도와주는 것 같다는 인식까지 내비쳤다.

이분생: 잘 허는 사람은 어서 도와주는 걸마야. (현여순: 그러주게) 도와주는 사람은 시피랑 전복이라도 봐지고. 못하는 사람은 암만해도 못 하여.

연구자: 똑같이 깊은데 들어가도요?

고복희: 거 요령으로 험씨파? 머정이지게.

현여순: 머정이민, 그거 사람 숨벼간딜로 머정 어슨 사람은 또 숨비게 되구. 먼저 주위가 버리면 뒤에 숨벼간 사람은 안 보이지. (종달리 은퇴해녀, 83세(고복희), 81세(현여순, 이분생))

“거 요령으로 험씨파? 머정이지게”라는 표현은 머정을 우선하는 고령해녀들의 인식을 단적으로 보여준다. 그런데 여기서 “잘 허는 사람은 어서 도와주는 걸마야”라는 구절에 주목해 보자. IV장의 내용을 고려할 때, 잘 하는 해녀를 “돕는” 존재는 조상일 것이라는 추측이 가능하다. 수렵사회에서는 사냥감이나 채집식물의 획득에 초자연적 존재의 도움이 필수적이었고(Descola and Palsson 1996), 해녀들의 물질이 채집경제적 성격을 지닌다는 점을 감안하면, 해녀들의 ‘머정’과 ‘조상’ 사이에는 일정한 연관 관계가 있을 수 있다. 즉, 과거의 해녀들은 ‘머정’을 ‘조상’으로 총칭되는 신령한 존재들의 도움으로 여겼을 수 있다. IV장에서 언급되는 ‘도체비 머정’이라는 표현 역시 그러한 사실을 시사한다. 그렇지만 ‘머정’과 ‘조상’의 연결성을 그 이상 조사하지는 않았기 때문에, 여기서는 고령해녀들일수록 머정에 높은 가치를 부여했다는 사실을 해녀도구의 변천과 연관지어 더 논의해 보려 한다.

연구자가 보기에 이 현상은 고령해녀들이 젊은 해녀들보다 운이나 요행에 더 의지한 세대라는 의미가 아니라, 해녀도구의 발전 및 용왕신앙의 약화와 관계가 있는 듯하다. 1970년대 고무옷의 보급으로 해녀들의 물질시간은 크게 늘어났다.



바다에서의 사망률도 감소했고 해산물 수확량 역시 상향평준화되었다. 연구자가 만난 성산읍의 50~60대 해녀들은 상대적으로 머정보다 기술과 노하우를 강조하는 경향이 있었다. 또한 고령해녀들보다 용왕이나 영등굿, 바다거북에 대한 믿음이 약했다. 연구자는 이 현상이 종교적 감수성의 문제, 즉 고령해녀들의 자연관, 용왕관, 조상관과 관련이 있다고 생각한다.<sup>26)</sup>

구체적으로 입증할 방법은 없지만, 맨몸 자체의 기량 면에서 지난날의 해녀들이 오늘날의 해녀들보다 못하지는 않았을 것이다. 그러나 고무옷이 보급되고 상대적으로 바다에 대한 적응력이 높아지면서, 젊은 해녀들은 그들이 채취하는 해산물이 바다에서 ‘주어진 것’이라기보다 스스로 ‘획득한 것’이라는 생각을 더 많이 하는 듯하다. 반면 고령해녀들은 해산물을 바다에서 ‘얻은 것’, 다시 말해 ‘요왕할망이 준 것’으로 인식하는 경향이 강했다. 온평리 이금자 해녀에 따르면 옛날 온평리의 고령해녀들은 물질을 ‘요왕 도둑질’이라고 불렀다 한다. 바다에서 ‘요왕할망’의 물건을 ‘훔쳐온다’고 생각했던 것인데, 여기에는 수렵채집사회의 자연관 또는 경제관념이 어른거리고 있다.

본 연구는 통시적 측면에서 성산읍 해녀들의 조상신앙이나 바다거북 인식의 변천을 다루지는 않는다. 그러나 연구자가 보기에 앞서 살펴본 머정에 대한 우선시의 정도, 해녀들의 용왕신앙이나 조상신앙의 강도, 바다거북에 대한 신성시의 정도 사이에는 일정한 상관성이 있다. 현재 온평리의 최고상군인 50대 김희자 해녀의 말은 오늘날 해녀공동체 내에도 세대차이가 존재하며, 사실상 제주의 무속신앙이 서서히 약화되어 가고 있음을 잘 보여준다.

우리 세대 되면 이미 좀 신앙도 약간 무뎌져서 신앙심이라기보다는 행사 쪽으로. 영등굿도 연례행사처럼 이제 막 아주 절실하게 믿음보다는, 지금까지 내려오던 풍속, 행사 같은 느낌으로 치르는 거야. 모시는 게 아니고, 치르는 느낌인 거라. 우

---

26) 고령해녀들의 바다에 대한 경외감을 보여주는 사례는 또 있다. 연구자는 종달리에서 지난 날 해녀들이 산호를 “요왕나무”라고 불렀음을 확인하였다.

막 바당에 그추룩 가며는, 손바닥 같이 막 나무가 있어요. (손바닥을 펴 보이며) 그럼 그 나무를 막 쓸어주면서, 아이구 요왕님아, 요왕님아, 이 나무를 자라나그네, 꽃이 피도록 크라고 하면서예, 애기도 하면서. (오른손을 펴 보이며) 나무가 여는 까망하게 생기고, 위에는 노랑하게시리 완전 이빠요, 그 나무가. 물 아래 나무니까 팍 땡기면 메지니까. 메지게 말앙 막 잘해주고요. 그 나무는 요왕님 나무라고. 용궁나무 같애요, 그게. 손바닥같이 생기니까. 떠 걸으며는, 요왕님 나무 아닌 거 같으면, 그거 메다가 집에 심구고 싶은 나무여 그게. 막 떨어져요. (강옥우, 종달리 은퇴해녀, 80세)

리 동네도 전에는 이틀 했거든? 영등굿. 이젠 해녀들도 많이 없어졌지만. (중략)  
제사 같은 것도 두 분을 한날에 모시는 합제로 하고. 살아가는데 내 중심이 되는  
거야, 옛날에는 조상 중심이었는데. 내가 편리하고 싶고. 영등굿 같은 것도 절실한  
거긴 하지만 세상살이가 간소화되니까 그것도 간소화. 이제는 하루만. (김희자, 온  
평리 상군해녀, 52세)

‘요령’에 관한 다음 절로 넘어가기 전에 머정과 요령의 관계를 잠깐 언급해두고  
싶다. 고령해녀들은 머정을 중시하는 경향이 있었지만, 사실 그들도 머정과  
요령이 별개의 것이 아님을 분명히 한다. 연구자는 이것을 머정 자체가 해녀들이  
오랜 세월 바다와 상호작용하면서 터득한 몸의 테크닉인 “요령”과 밀접히  
연관되어 있다는 의미로 해석하려 한다. 앞의 대화에서 “거 요령으로 햄씨파?  
머정이지계”라며 머정을 높이 평가했던 고복희 해녀는 동일한 면담에서 다시  
이렇게 말했다.

고복희: 머정 이신 사람이 요령껏 하는 거라.

현여순: 이 여가 고등 있어난 연디, 그 여에 가서 요령껏 돌구.

연구자: 그러면 요령없는 사람은요?

현여순: 요령없는 사람은 무대뽀. 그냥 땡기다 보면 무대뽀루, 이거도 사람 건너가  
분디도 그냥 몰라 막 들어가구 해민 없쥬 그민. (중달리 은퇴해녀, 83세(고  
복희), 81세(현여순))

“머정 이신 사람이 요령껏” 한다. 이 표현의 의미는 다음 절에서 자세히 살펴  
볼 것이다. 거기서는 이 명제의 역인 “요령 있는 사람이 머정도 좋다” 역시 참  
이라는 사실이 드러날 것이다.

### (3) 요령

이제 성산읍 해녀들이 “요령”이라고 불렀던, 큰 해녀가 되려면 터득해야 할  
기술과 노하우를 살펴보기로 한다. 앞 절의 논의에 따르면 해녀들은 바다를 받  
으로 인식한다. 그런데 이 바다밭에서 해산물은 “난 데 나고, 먹는 데 먹는다”.  
다시 말해, 바다 속 물건은 아무 데나 있는 게 아니다.

이금자: 먹는 데가 먹어요.

연구자: 그게 무슨 말인가요?

이금자: 소라 같은 것도 올르는 여에만 잘 올라요.

연구자: 개네들도 있는 데만 있는 거예요?

이금자: 네. (온평리 은퇴해녀, 77세)

바다는 꼭 같지가 않아요. 육상에도 풀이 자라는 곳, 곡식 잘되는 곳 있듯이, 바다도 똑같은 이치거든요 그게. 물건을 잡아도, 똑같이 암반이 있어도, 내일은 없는 데는 없고. (고상희, 삼달리 상군해녀, 64세)

그렇기 때문에 해녀들은 물건이 많이 나는 “여”나 “돌빡구”를 잘 찾아가야 한다. 종달리 고령 해녀들이 종달리에서 가장 뛰어난 상군해녀를 평가하는 대목을 보자.

고복희: 가이 여를 잘 알아. 재봉이 각시.

연구자: 여를 잘 안다는게 바위 지형 이런 거 잘 안다는 말인가요?

할머니들: 어어.

현여순: 물 아래 바위. 고둥 잡아논디 어디쭝에 가면 그 여다 해서 잘 잡아.

(종달리 은퇴해녀, 83세(고복희), 81세(현여순))

그런데 “여를 잘 아는” 일이 현역 해녀들에게도 만만치는 않다.

현순애: 동네 집번지가 있듯이 바다에도 무슨 여, 무슨 여 다 있어요.<sup>27)</sup> 그니까 그 여를 딱 짐작을 잘해야, 물에 다니면서 딱 거길로 얼마쭝 가면 어떤 여가 있겠다, 감이 있어야지 물건 잡아요. 그렇지 않으면 물건 잘 못 잡아요.

연구자: 그런 거 못하는 분들이 있나요?

현순애: 많아요. 매일가도 짐작 못하는 사람들 많아요. (온평리 상군해녀, 64세)

그러니까 상군해녀는 바다 속 지형에 밝아야 한다. 물건 많이 나는 “여”가 어디인지 알아야 하고 그 “여”를 찾아갈 줄 알아야 한다. 현재 온평리의 최고 상군인 김희자 해녀는 앞 세대의 최고 상군을 평가하면서 “바다 해도를 그 언니가 머릿 속에 다 그리고 있어”라고 말했다. 연구자는 그 ‘언니’ 되는 해녀를 찾

---

27) 해녀들이 작업하는 바다밭의 주요 “여”에는 이름이 붙어 있다. 가령 새여, 안썸여, 개머리반여, 관할망네여라는 식이다.

아가 ‘여 찾는 비결’을 물어보았는데, 그녀는 “가에 보고 바다 보면서” 길을 찾는다고 하였다. 즉, 육지의 고정된 랜드마크를 통해 작업할 “여”를 찾아간다는 것이다. 이것은 가장 기초적인 항해술과도 닮아 있다고 생각된다.

그렇기 때문에 어떤 의미에서 해녀훈련이란 “여 찾는 능력”을 기르는 훈련이기도 하다. 삼달리 고상희 해녀는 해녀학교를 나온다고 해녀가 될 수 있는 것은 아니라고 하였다. 해녀학교에서는 “숨비는”(잠수하는) 기술만 가르치지 “여” 찾는 법은 가르쳐주지 않기 때문이다.

그게 해녀학교에서 물질해지는 건 절대 아닙니다. 막상 물건을 트려면 (여 찾는 법을) 가르쳐야 되는데, 누가 여기와라 저기 와라, 그게 할 수가 없죠. 자기 물건 잡을라고 하지. 한번 가르쳐준다고 되는 것도 아니고, 한 3년을 가까이 돌아다니면서 배워야 되는데. (연구자: 3년 가까이요?) 예. 3년은 돌아다녀야지 위치를 알아요. 바다에 침 가면 정신없어 가지고. 파도에 휩쓸려서 나오면 맨 거기가 거긴 거 같고. (여 위치) 그걸 알 수가 있겠습니까? 한 3년 정도 노하우가 필요해요. (고상희, 삼달리 상군해녀, 64세)

좋은 “여”를 찾아갔다 해도 아직 해산물을 찾는 일이 남아 있다. 같은 “여”에서도 요령 좋은 해녀는 더 많이 채취한다. 성산읍 해녀들은 이것을 “감” 또는 “여감”(예감)이라고 표현했다. ‘오늘은 어디에 물건이 있을 거다’라는 예감으로 여 주변을 더듬는데, 상군일수록 예감이 정확해서 물건이 “있음직한 데”를 잘 찾아낸다는 것이다. 젊은 시절 전북상군으로 유명했던 신양리 현자옥 해녀의 이야기를 들어보자.

연구자: 할머니는 어떻게 그렇게 잘 잡았나요?

현자옥: 거는 이 예감으로. 마음적으루. 그때는 젊을 때니까 감이, 어떤디 가면 전북 있겠다 소라 있겠다... 여감으로. 옛날에는 신양리 바다에는 워낙 널르니까, 이런 영덕 안에는 전북이 없어. (두 손으로 바위 모양을 그리며) 여한 돌 밑에, 돌이 박아진 돌, 큰 등돌이 곳곳곳 박아진 데 가면 전북이 글게 있더라고. 나는 젊을 때는, 어느 여에 가면 틀림없이 소라도 이실거라, 전북도 이실거라 하면, 가만 보면 있어. (신양리 상군해녀, 80세)

그밖에 계절, 물끼, 채취생물의 습성, 심지어 주변 동료의 성격에 따라서도 수확량이 변할 수 있다.

물밑에 가서도, 작년에 마니 낚어도 안 나는 수가 있거든? 그걸 후닥닥 내려가서 확인해보면 보여. 이걸 두뇌싸움도 있어요. 물밑에 내려가면, 돌 보면, 아 이게 물건이 붙겠구나 안 붙겠구나 하는 빠른 판단력. 그리고 내 주변에는 누가 숨비고, 누가 어느 여애를 가고 다 파악을 해야 돼. 어느 여애 가면, 거기는 갔다 하면 막 쟁 박아놓고 물건 하나도 없을 때까지 작업하는 사람이 있고. (듬성듬성 하는 몸짓하며) 두 개 잡고 여덟 개 놓고 가는 사람이 있거든. 그 구역을 빨리 판단을 해서 그리로 가야 돼. (김희자, 온평리 상군해녀, 52세)

그렇다면 요령과 앞서 언급한 머정의 관계는 어떻게 되는 것일까? 김희자 해녀는 둘의 차이를 다음처럼 명쾌하게 요약한다.

김희자: 그 머정은 있잖아? 잘하는 사람들은 열흘이면 열흘 기복없이 잘해. 그건 머정이 아니고 기술이야. 근데 못하는 사람이 어찌다가 잘하는 사람만큼 잡는 날이 있어. 그건 머정이야. 운이 좋은 거야 그날. (중략) 오늘 내가 잡아야지, 하고 전복밭을 쭉 가다 잡는 건 기술인데. (연구자: 기대도 안하고?) 기대도 안하고 쏙하고 툭 들어갔는데 거기 있는 건 운빨. 근데 그게 상군들한테 자주 있어.

연구자: 상군들이 머정도 좋은 거네요?

김희자: 그만큼 지레짐작을 잘한다는 거지. 여기쯤 있을까, 하고 내려갔는데 생각대로 척 있는 때가 있거든. 대체로 상군들은 들락날락 안 해요. 꾸준하게 그 사람의 숨씨라고 보면 될 거야. (온평리 상군해녀, 52세)

여기서 김희자 해녀는 상군일수록 “운빨”이 좋다고 말하고 있다. 다시 말해 “요령 있는 사람이 머정도 좋다”는 것이다. 그런데 앞서 종달리 고복희 해녀는 “머정 이신 사람이 요령껏 하는 거라”고 했었다.

큰 해녀는 어떻게 길러지는가? 연구자는 이 의문을 풀기 위해 현지조사 내내 여러 해녀들을 찾아다녔다. 그들의 대답은 전문답 같아서 연구자의 입장에서는 대부분 실망스러웠다. 가령 ‘큰 해녀는 타고 난다’ ‘그냥 자연히 배워진다’ ‘어찌다 보니 그냥 그렇게 되더라’ 라는 식이었다. 그런데 김희자, 고복희 해녀의 설명은 그 수수께끼에 일말의 빛을 던져준다. 특히 김희자 해녀가 자신의 경험에 비추어 상군, 머정, 요령의 관계를 설명한 대목을 보자.

처음 와서 물질배울 때, 그런데 그것도 머정이야. 얼마 안 돼서 남들 따라다닐 때야. 언니들 쫓아가서 숨비는데, 이런 데가 있구나 터득하고 있을 때도, 과도 치는 날도, 전복 붙어서 2개를 터 나왔어. 그랬더니 애기 키울 때일 거라. (어른들이) 애기 머정으로 잡았다고. 그건 진짜 머정이야, 생각도 없이. 근데 그게 상군들한테 더 많다고 봐야지. 그래서 상군이 된 건지도 모르고. (중략) 아 이런데도 있는 거구나, 거기를 터득해 두며는, 안 잡아본 사람보다는 잡아본 사람이 빨리 터득을 하잖아요? (중략) (연극적으로) ‘아 이런 돌에도 있구나, 이런데도 있구나’ 하면서 상군이 빨리 되는 거겠지. (김희자, 온평리 상군해녀, 52세)

아직 애기 해녀였을 때 머정이 좋았는데, 머정이 좋다 보니 요령도 빨리 터득했을지 모른다는 것이다. 김희자 해녀와 고복희 해녀의 ‘머정-요령론’을 종합해 보면, 상군 해녀에게서 요령과 머정은 거의 뗄 수 없는 한몸을 이루고 있는 듯하다. 운이 실력이 되고, 실력이 운이 되어 그 둘이 거의 구분할 수 없는 상태에 이르러 있는 것이다.

물질은 채집경제적 성격을 띠지만 상군 해녀는 물질의 채집경제적 성격을 거의 무화시킬 정도로 바다에 숙달되어 있는 셈이다. 그렇다면 뛰어난 해녀들에게는 바다밭과 육지밭의 차이도 본질적인 것이 아닐지 모른다. 큰 해녀는 몸, 요령, 머정에 힘입어 바다밭의 “안 보이는” 물건들을 육지밭의 보이는 물건들만큼이나 꾸준히 채취해낼 수 있다.

	바다밭	육지밭
기술경제적 차원	숨 참는 곳 (물건을) 찾아내는 곳 (물건이) 안 뵈면 못하는 곳 욕심으로 안 되는 곳	숨 쉬는 곳 (물건을) 가꾸는 곳 (물건을) 보면서 일하는 곳 욕심으로 어느 정도 가능한 곳
종교적 차원	요왕신 관할 영역 바다에서 돌아간 조상들의 공간 바다거북의 고향 (*바다거북이 육지에서 죽는 것은 액사. 사체(死體)는 바다로 보내야 함.)	본향신 관할 영역 살아 있는 자손들의 공간 인간의 고향 (*인간이 바다에서 죽는 것은 액사. 혼이나 신체는 육지로 건져야 함.)

표1. 성산읍 해녀들의 바다인식

## 2. 바다와 해녀사회

바다는 해녀들의 삶의 터전이다. 그러나 해녀들의 생업활동은 개인이 아니라 공동체에 기반하며, 공동체를 단위로 해서만 전개된다(김영돈 1999, 조혜정 1988, 안미정 2007). 얼핏 자유로워 보이는 해녀들의 물질은 사실 어촌계와 해녀회 차원의 여러 법적, 행정적, 사회적 규율에 따라 규제된다. 해녀들은 꼭 벗과 함께 물질하며 조상에 대한 정성을 들인 뒤에야 바다로 든다. 연구자는 이번 절에서 해녀들이 바다에서 경험하는 불안의 감정에 주목하고 ‘벗’과 ‘조상’이라는 공동체의 산물이 그러한 불안의 해소에 어떻게 기여하는가를 살펴보고자 한다.

### 1) 벗과 공동체 : “벗 없으면 물질 못해”

해녀들은 벗이 있어야 물질한다(김영돈 1999, 안미정 2011). 물질은 개별적인 일처럼 보이지만 해녀들은 벗 없이는 물에 들지 않는다. 심리학자 위니콧은 ‘중간대상’ 이론을 설명하면서 아이들은 신뢰하는 누군가가 곁에 있어야 마음 편히 혼자 놀 수 있다고 지적했다(Winnicott 2005[1971]). 해녀들 역시 바다에서는 벗이 있어야 혼자 편하게 물질을 할 수 있다.

서로 의지를 해야 작업하죠. 서로 벗이 되고 울타리가 되야만 작업하는 것이 마음이 편해요. 몇 명만, 바다 좀 세고 한 날은 몇 명만 들면 불안하고 작업도 잘 안 돼요. 여러 명이 들어서 서로가 다 쳐다보면서 해야 좋아요. (현순애, 온평리 상군 해녀, 64세)

서로를 의지해 물질하기 때문에 해녀들의 관계는 각별할 수밖에 없다. 신양리 현광숙 해녀는 바다에서는 벗이 무사히 하는가 안 하는가 보게 되고, 벗이 물속에서 너무 오래 안 나와도 걱정을 하게 되고, 바다에서 같이 일하다 보니 “서로가 위로 또 걱정해주는 마음이 남달리 많아집니다”라고 하였다. 그 각별함과 다정함이 어느 정도인가는 아래 예에서 잘 드러난다. 신양리의 고영옥 해녀와 강인애 해녀는 담 하나를 사이에 둔 이웃이면서 한평생 함께 물질하는 벗이었다. 연구자가 고영옥 해녀를 면담하러 가면 종종 강인애 해녀가 놀러와 이야기에 끼어들곤 했다.

고영옥: 우린 어데 가면 난 신랑이고 여데는 각시라. 어데 놀러가면 ‘왜 각시 안텔고 왔니?’ (웃음) 자도 하나고 나도 하나고.

강인애: 난 서른여섯에 혼자 됐어요.

고영옥: 난 서른서이에 혼자. 지금은 서른셋에 결혼하는 처녀들 친진데.

강인애: 아방이 막둥이 세 살에 돌아가셨는데 그 아이가 이제 서른아홉... 아빠얼굴도 기억 못해요.

고영옥: 우리 막내기도 유복자라. 나서 육개월만에 남편이... (신양리 상군해녀, 78세 (고영옥), 75세(강인애))

바다에서 벗이 주는 위안은 대단히 커서, 벗이 없으면 해녀들은 금세 불안해진다. 가령 옆에 있던 동료가 저쪽으로 가 버리면 남은 해녀는 따라가야 한다.

서로가 바다에 나가면 의지가, 이 사람이 여기 나하고 물질을 하고 있구나, 이 사람이 이디 있구나 하면 마음을 좀 놓게 됩니다. (한 손으로 주먹 쥐며) 이 사람이 같이 있다가 저리로 판디, 이리 물건 없어서 판디 물건 찾아가면 (다른 손으로 주먹 쥐며) 이 사람은 여기 물건이 있어도 따라가야 돼. 이게 물질은 자기 혼자 잘 못합니다. 따라가서 같이 물질을 하지. (현광숙, 신양리 은퇴해녀, 70세)

(감정 실어서) 친구 없으면 놀래. 지금 나가 몸은 검질게 땡겨도 친구 하나도 없는데선 작업 못한다. 친구 찾아 막 히여가야 돼. 너하고 나하고 판 어머니하고 세 사람이나, 너이나 같이 이렇게 숨벼가야지. 나 혼자 떨어지믄 무서워서 막 히여가. 겁 어신 사람들이 있나? 막 이년 혼자, 나 혼자 떨어지믄, 죽을 것만 같아그네 막 히여와. 나 혼자 이시민. (김덕순, 고성리 상군해녀, 74세)

혼자 떨어지면 죽을 것 같아서 “막 히여온다(헤엄쳐 온다)”는 김덕순 해녀의 말은 ‘벗이 있어야 물질한다’는 해녀사회의 불문율이 어떤 의미인가를 잘 보여준다. 그렇다면 해녀들은 왜 혼자 떨어지는 것을 두려워할까? 그들의 말에 따르면 일차적으로 사고가 일어나거나 ‘나쁜 것’을 볼지 모른다는 불안 때문이다. 해녀들의 불안은 특히 시각적 경험과 결부되어 있는데, 현광숙 해녀는 옆에 있던 동료가 멀리 가버리면 따라가는 이유를 이렇게 설명하였다.

무서운 감도 있고 불안도 하고. 어디서 나쁜 게 보이지 않을까. 물밑에 들어가서



실수나 안 할까. 그런 생각하기 때문에도 더 따라다닙니다. (현광숙, 신양리 은퇴  
해녀, 70세)

여기서 “어디서 나쁜 게 보이지 않을까”란 구절에 주목할 필요가 있다. 이 시  
각적 불안은 본고가 중요하게 다루는 해녀경험으로서 그 불안의 대상은 바다  
속에서 마주치는 쇠조각, 비닐, 옷과 같은 실제적 대상에서부터 귀신, 조상과 같  
은 종교적 대상에 이르기까지 그 범위가 상당히 넓다. 이 문제는 다음 절과 IV  
장에서 계속 논의할 것이다.

끝으로 해녀들 사이에는 끈끈한 동료애뿐 아니라 “숨벽”이라 부르는 경쟁의  
식도 존재함을 언급하며 이번 절을 마치려 한다.

강용철: 숨벽이란 말 들어봤나?

김희자: 숨벽. 비교지 비교.

강용철: 여러 명이 물질하러 가잖아? 숨벽이란 건 뭐냐면, 내가 이 사람보다 더 많  
이 잡아야 되는, 그런 심리야 심리. 내가 많이 잡아야 되는. 그걸 숨벽이라  
해.

연구자: 경쟁심요?

강용철: 옳지옳지. 그거.

김희자: 너랑 나랑 비스무레 할 때. 친구끼리 숨벽. 아예 실력차이 나면 안하더라고.  
10kg 잡는 사람끼리, 니가 조금 더 잡나 내가 더 잡나. 마니 잡으려고 하는  
욕심보다는, 50키로 잡아도 내가 좀 더 잡으면 기분이 좋고, 100키로 잡아  
도 내가 95키로 잡으면 기분이 나쁜 거야. 그런 거더라고 심리가. (중략) 그  
런 해녀들도 있어. 물건 많이 잡은 날은 말도 명쾌하게 하고 샤샤샤하게  
하는데. 물건 덜 잡은 날은 삐투러진 말 찌르는 말 하고. 난 아무 소리도  
안 해. 많이 잡은 입장이니까. 근데 나도 비교는 해요. 왜냐면 (연극적으로)  
‘오늘은 내가 좀 더 잡았구만? 아싸’ 하고. ‘오늘은 내가 계산을 못해서 좀  
밀렸어’ 하고. 왜냐면 그건 심리랄까, 많이 1등하고 싶은 심리는 있잖아?  
(온평리 상군해녀 부부, 52세(김희자), 60세(강용철))

이것은 “숨벽”에 대한 설명이지만 해녀공동체 내에도 미묘한 적대감이나 갈  
등이 존재하고 있으리라는 추측을 낳는다. 안미정은 박사학위 논문에서 양어장  
문제를 둘러싸고 벌어진 김녕리 해녀들 간의 갈등과, 이를 해소하기 위한 의례  
적 대처들을 생생하게 기술하고 있다(안미정 2007). 본 연구는 해녀들 간의 갈

등에는 거의 주목하지 않았지만 조상신앙과 연관된 한에서 짧게 언급할 만한 부분은 있다.

IV장에서 연구자는 무속을 믿지 않는 해녀들이 경험했던 심리적 압박이라든지, 성산읍 해녀들이 ‘조상신’ 믿는 집안을 평하면서 표현한 ‘두려움/천시’의 양가적 태도, 그리고 “도채비 머정”을 지닌 해녀들과 보통 해녀들 사이의 미묘한 적대감 등을 소개하였다. 이러한 현상들은 숭배되는 ‘조상’의 차이가 ‘자손’의 갈등으로 치환되기도 하고, 반대로 ‘자손’ 간의 우호/적대 관계가 그대로 조상신앙에도 반영될 수 있음을 말해주는 것 같다. 제주 조상의례의 변천을 다룬 권현익의 짧은 논문은 조상신앙이 자손들의 갈등이나 정치적 이념대립과 무관할 수 없다는 점을 분명히 보여준다(Kwon 2013). 또한 에드먼드 리치가 연구한 카친사회에서도 종족 간 분열이나 갈등을 드러내주는 가장 뚜렷한 지표 중 하나는 의례권의 분리와 그 의례들에서 숭배되는 조상신령의 구별이다(리치 2016 [1964]). 이러한 내용은 본고의 주제를 벗어나기 때문에 더 언급하지는 않겠지만, ‘조상’이란 존재가 그 숭배주체의 삶과 역동적인 연관관계 속에 있다는 것을 말해준다. 이제 해녀들의 생업과 무속적 조상신앙의 관계를 살펴보기로 하자.

## 2) 무속적 조상신앙<sup>28)</sup> : “아니 믿엉 물질 못해”

현재 제주 무속신앙과 의례는 점점 약화되는 추세다. 그럼에도 해안마을을 중심으로 해양신앙의 명맥은 곳곳이 이어지고 있는데, 오늘날 제주에서 무속의례를 가장 적극적으로 실천하는 주체는 해녀공동체이다(강정식 2006, 하순애 2003: 252). 그 일차적 이유는 바다에서의 생업 때문일 것이다. 이번 절에서는 무속신앙이 해녀들의 생업에 어떤 역할을 하는가를 ‘불안’의 경험과 연관지어 살펴보려 한다.

현상 차원에서 해녀들이 무속의례에 적극 참여하는 이유는 ‘무사안전’과 ‘풍요’에 대한 기원 때문이다(김영돈 1999, 강소전 2005, 안미정 2007).

---

28) ‘무속적 조상신앙’이라는 용어는 서론에서 논의하였다. 제주에서 ‘조상’이란 직계, 비직계 조상은 물론 다양한 무속신과 신령한 동식물, 사물 등을 전부 아우르는 범주다. 따라서 제주 무속신앙은 넓은 의미의 ‘조상신앙’이라 볼 수 있으며, 그 조상신앙에 무속적 색채가 짙기 때문에 ‘무속적 조상신앙’이라고 칭한 것이다. 본 연구는 제주가 배경이므로 ‘무속신앙’을 ‘무속적 조상신앙’과 거의 비슷한 의미로 사용하였다.

이녀이 정성을 디려야. 요왕할망님 잘 맥여야 뭐라도 가면 눈에 보인다 해부네 그계 정성이지. 요왕에. 경허난 물질할 땐 요왕을 맥여야 된다, 그계 정성. 요왕 맥이는 게 정성. (연구자: 안 맥이면 안 되는 거예요?) 아이 안 맥여도 되지마는 이제 경허다 사고사날사, 요왕에서 봐 주십쇼 해그네 정성을 하는 거지. (고복희, 종달리 은퇴해녀, 83세)

고복희 해녀의 위 설명은 용왕신앙의 기본 동기가 성공적인 해산물 채취와 무사안전임을 말해준다. 이와 더불어 무속의례는 해녀들에게 심리적, 정서적 위안을 제공한다(강소전 2005, 안미정 2007).

(새마을운동 할 때) 무당은 미신이니까 지워버려라. 그래서 당을 다 못하게 했는데, 그것도 미신이라고 안 다니면, 다니던 디 안다니면 마음이 깨름칙하잖습니까? 이렇게 하면 사고라도 안 당할까, 안 좋은 일이 있잖을까. 그래서 우리 마을에서 우리 마음을 다스릴라고 새로 당을 지었어요. (현광숙, 신양리 은퇴해녀, 70세)

거 모든 것이, 바다에 들어갈 때는 안전하게 보호해 주십쇼... 그계 거기 가서 빌고 안 비는 차이가, 마음의 위로가 생겨요. 잘못되면 아, 안 해부난 이런 거 생기누나. 그러니까 믿음을 갖기 위해서 굿을 한다는 거죠. 위로를 받기 위해서. (김철삼, 종달리 해녀배 선장(은퇴), 74세)

이 “마음의 위로”는 ‘조상’이 도와주리라는 믿음에서 생겨난다.<sup>29)</sup> 이런 이유들 때문에 해녀들은 무속의례에 대단히 능동적으로 참여하는 당골들이다. 이것은 기존의 잠수굿 연구들(강소전 2005, 안미정 2007)에서도 지적되었고, 조혜정 역시 육지에서 온 심방이 육지식으로 굿을 하여 ‘용마을’ 해녀들을 만족시키지 못했던 사례를 보고하고 있다(조혜정 1988: 305).

제주 해녀들은 심방이 그들의 사정을 헤아려 “세밀하게” 굿을 해 주길 원한다. 적극적으로 많은 굿에 참여했기 때문에 고향의 상군해녀들이 ‘반심방’이라 불리는 것도 우연이 아니다. 가령 온평리 고인순 해녀는 새로 온 온평리의 메인 심방에게 본향당굿의 몇몇 내용을 가르쳐 주기도 하였다. 또한 연구자가 머물렀던 신양리에서도 해녀회 차원에서 심방을 교체한 적이 있었다.

이 당골들이 굿히는 것을, 딱 어려서부터 지켜 왔기 때문에, 무슨 굿 해봐면 무슨

---

29) 제주의 무속신앙에 깔려 있는 조상-자손 구도는 IV장에서 논의할 것이다.

긱을 한다 하는 걸 우리 당골들도 다 알아. 근데 여기(주: 신양리) 심방도 긱을 했는데 OO년까지 했거든? 근데 OO년부터는 젊은 사람으로 했어. 왜냐, 긱을 하는 디, 허튼 열마디 할 거며는 이 반도 안 해. 또 나이가 드니까 잊어 불기도 하고. 말문도 반도 안 허고. 긱 허는 자기가 나서서 긱 허면서 막 춤추는 긱이 있거든? 그런 긱 할 때도 영등할으방 나갈 때나 들어올 때, 나갈라면 질을 치거든? 질치는 과정도 완전 옛날하고 다르게시리, 완전 간소화허게 하고 하나까. 우리 당골들도, 우리 이거 안 되겠다, 젊은 사람을, 당을 탄데 가서라도 당맬 사람을 우리가 구해야 되겠다 해 가지고. (새로 구한 거라) (중략) 그래서 지금 메인심방 잘해. 소리도 좋고 차례대로 옛날 그 식으로. 무신 긱을 해 나머는 무신 긱을 한다는 거를 야이가 질서 있게 잘해서. 당골들이 막 좋다고도 허고. 마음에 든다고 허거든? (고영옥, 신양리 상군해녀, 78세)

여기서 고풍의 상군해녀들이 ‘반심방’이라 불린다는 점에 주목해 보자. 이 점은 해녀의 몸의 테크닉이 신체적 차원만이 아니라 주술종교적 차원을 포괄하고 있다는 본고의 논의를 뒷받침하는 중요한 대목이다. 현지조사 중 연구자에게 제주 전래의 조상신앙이나 무속의례, 물질 비결에 대해 깊이 있는 이야기를 들려주었던 대부분의 면담자는 각 마을의 상군해녀였다. 상군해녀일수록 물질도 능숙했고 제주긱이나 민간신앙에 대한 지식도 풍부했을 뿐 아니라 자신의 이야기를 들려주는 데 훨씬 개방적이었다. 가령 연구자에게 바다거북이 ‘조상’이라는 귀중한 통찰을 주었던 온평리 고인순 해녀는 마을긱에서 직접 연물을 치기도 하는 이였다.

이러한 맥락에서 본다면 전통 제주사회에서 ‘큰 해녀’란 단순히 뛰어난 채집 기술자가 아니었을 것이다. 큰 해녀는 신체적 기량, 뛰어난 손재주, 바다에 대한 풍부한 생태적 지식 뿐 아니라 용왕을 포함한 여러 ‘조상’들과의 정성어린 관계 맺음을 통해 주술종교적 차원에서도 일정한 경지에 도달한 여성이었을 것이다. 과거 제주에서는 몇 십년에 한 번 날까말까 한 뛰어난 해녀들을 ‘요왕할망 딸’이나 ‘요왕 태운 아이’라 불렀다 한다.<sup>30)</sup> 이러한 어법에서도 ‘큰 해녀 되기’가 단순히 기술적, 신체적 숙련만으로는 충분하지 않은 종교적, 의례적, 상징적 차원을 함축하고 있음을 알 수 있다. 그러니까 신성한 조상(요왕할망)이 자신의 관할영역 속으로 가장 깊숙이 받아들여준 해녀만이 최고의 해녀가 될 수 있었다. ‘자신의 팔자에 바다를 타고 난’(“요왕 태운”) “요왕할망의 딸”만이 바다와

30) 성산읍에서는 바다거북을 ‘요왕할망 말젿딸’이라 부른다. 그렇다면 논리상으로는 ‘최고 수준의 해녀 = 바다거북’이 된다.

한 몸인 것처럼 자유자재로 물질을 할 수 있었다.

요약하자면 큰 해녀가 되는 데는 튼튼한 몸, 풍부한 생태적 지식, 뛰어난 채집기술뿐 아니라 실제적, 상징적 타자들과의 지극한 관계성 속에서 성취한 높은 차원의 사회성(sociality)이 수반되어야 한다. 이 복합적인 ‘체화’야말로 모스의 몸 이론이 말하고자 했던 핵심 논지일 것이다. 이쯤에서 몸의 테크닉 논의는 마무리하고 다시 불안에 대한 이야기로 돌아오기로 한다.

앞서 살펴보았던 대로 바다에서 벗이 주변에 없을 때 해녀들은 불안을 느낀다. 그런데 해녀들에게 바다에서의 불안은 일차적으로 ‘시각적 경험’의 형태로 주어진다.<sup>31)</sup> 가령 해녀의레인 영등곶에는 각종 낚은 것을 보고 해녀들이 놀라는 일 없도록 해 달라는 심방의 축원이 포함되어 있다(문무병 2005: 127). 이 의례적 사실은 해녀들의 실제 경험과도 일치하는데, 해녀들은 누구나 바다에서 “낚은 것”을 보고 놀랐던 경험이 있기 때문이다. 온평리 고인순 해녀는 2016년 8월 14일, 온평리 바닷가에서 열린 요왕맞이를 이렇게 설명하였다.

요전에 한 거는(주: 요왕맞이를 말함), 요왕 가서 지 드리는 거는, 자기만시 정성하는 거. 왜 정성하느냐 하면, 그렇게 밑에 거북이든 돌고래든 나쁜 거 눈에 변색을 하지 못하게 하는 거라. (고인순, 온평리 상군해녀, 82세)

바다에서 ‘나쁜 거 변색하지 못하도록’(나쁜 것 눈에 보이지 않도록) 요왕맞이를 했다는 것이다. 그렇다면 바다에 있는 “나쁜 거”란 무엇일까? 일단 바다에서 해녀들이 보고 놀라는 대상들로는 비닐, 그물, 장갑, 옷, 닻, 돌고래, 거북, 사람 시신 등이 있다. 현상 차원에서 해녀들이 가장 두려워하는 대상은 사람 시신 또는 그것을 연상시키는 물체이다.

물에 이렇게 가민, 잊어먹었는지 던졌는지 몰라도, 배에 작업하다 내분 비웃 같은 거나, 장갑 걸은 거, 물에 가라앉아 있어. (감정적으로) 진짜 놀란다. 고무장갑 걸은 거. (다섯손가락 위로 세우며) 이렇게 파작 있으면 꼭 사람 닮아. 깜짝깜짝 놀란다. (김덕순, 고성리 상군해녀, 74세)

시신에 대한 두려움은 대단히 커서, 동료가 사망했을 때도 해녀들은 그 시신

---

31) 시각은 해녀들에게 중요한 감각이다. 실제적 차원뿐 아니라 상징적 차원에서도 그렇다. 본 연구는 시각적 불안이 대단히 중요한 해녀경험 중의 하나임을 계속해서 암시하고 있다.

의 탐색을 꺼린다. 아래의 대화는 해녀들에게 시각적 경험이 얼마나 중요하며, 동시에 무언가를 ‘본다’는 것이 그들에게 얼마나 선연한 이미지로 각인되는가를 잘 말해준다.

김덕순: 저 바다에, 만약에 해녀 할머니가 우리 바다에서 죽었다 이? 찾으레 해녀들이 들어가. 그러면 안 불라고들 허주게. 안 불라구.

연구자: 돌아가신 분을요?

김덕순: 돌아가신 분을 안 불라고. (눈 꼭 감는 흉내하면서) 눈을 머 이렇게 감아서 땡겼느니...

연구자: 아 제대로 찾는 게 아닌 거네요?

김덕순: 막 찾아들일라고 노력하는 분은 친척이나 형제간이나 그런 사람들이고. 또 막 가까운 친구나 아니면... 왜 그러냐 하면, 나가 해보면 눈(주: 물안경)을 이렇게 쓰면 (주변 둘러보는 흉내하며) 너가 지금 앉았다가 이 OO이 할머니가 없어도, 서울에 가면, 너가 항상 마음속에나 아이고, 제주 가니까 OO이 할머니가 잘해주더라, 그런 걸 느끼잖아? 그렇게 바다에 가서 자꾸 그 생각이 든다 해서 그래.

연구자: 돌아가신 분을 보고 나면요?

김덕순: 그래. (사람 정신 잃은 흉내 내며) 요렇게 갈라져 누면, 갈라져 눕고. 엎어지면 엎어진 것이 눈에 왔다 갔다 해서, 나 물건 잡는데 도움이 안 되고 항상 신경 쓰게 만든다고 해서. 그렇게 해서 병 되고 그런 분이 있어. (고성리 상군해녀, 74세)

이것은 한번 보고 나면 잊기 힘든 ‘이미지’에 대한 공포이다. 실제로 “그렇게 해서 병 되고” 한 해녀가 아랫마을인 온평리에 있었다. 지난 날 온평리의 최고 상군이었던 고인순 해녀는 물질을 하다 동료들을 잃은 적이 있었다. 바다 속으로 들어간 동료가 위로 나오지 않고 테왁<sup>32)</sup>만 물결에 “꺼덕꺼덕”하고 있자, 당시 해녀들은 모두 놀라서 육지로 올라와 버렸다. 사망한 동료 옆에서 물질을 하던 고인순 해녀는 그 사건으로 “숨이 쉬어지지 않는” 병을 얻어 큰곳<sup>33)</sup>을 해야만 했다. 그녀는 죽은 동료의 영혼이 그녀에게 “들어” 병을 얻었다고 해석하였다.

---

32) 해녀들의 부력(浮力) 도구.

33) 제주곳은 큰곳과 작은 곳으로 나뉜다(현용준 2007[1980]). 큰곳은 각종 본풀이, 춤, 노래, 연물이 곁들여진 복잡하고 긴 곳으로, 며칠씩 진행하며 비용도 만만치 않다. 고인순 해녀가 큰곳을 했다는 것은 그 사건이 꽤나 심각했다는 뜻이다.

고인순: 또 나가 바닷에서 그것이 있었어. 바닷에 들어신디, 저 알빨에 들어신디, 이제 애기 어명이 OO 이 아이가, (문밖의 채소밭을 가리키며, 약 3-4m 거리 정도 되어보였음) 저 담줄 정도, 나는 여기 숨비고 가이는 갓디, 갓디, 얇은 데로 숨빈 거라. 그제서 숨비는디 이놈의 것이, 나는 숨벼 소라 가져오고 농공, 소라 가져오고 농공 해도, 그 아이가 나타나질 안하는 거라, 물아래 선. 난 또 막 해녀들 있는디 히여 갓거든. (걱정스런 목소리로) ‘야야 저 OO이 각실 보라, 나 이거 뻗번 숨벼도 물 위에 안 올라와네, 나 이디 와신디 너희가 한번 살펴보라, 나오는가 안 나오는가 한번 보라’ 해네, 아이들이 그 나타나질 안 한대. 물 우에 안 올라온대. 그런디 그 해녀들이 찾아보러 가질 안 허고, 놀래가지고 싹 나온 거라, 살라고.

연구자: 무서워서요?

고인순: 무서워서. 물에서는 요맨해도 무서와. 아이구 막 ‘아주멍 안 나타남신게 가게 가.’ 그딱 하고 다 가고, 들어가 부고. 그 두렁박 테왁만 꺼떡꺼떡 하지, 사람은 안 나타나는 거 아니라? 3일을 찾았어. 해경으로부터 머머 온평리 배 해녀없이 3일을 찾아도 안 나타나신디. (잠시 뜸 들임) 그 아이가 OO리, 이디 온평리 아인디 OO리 결혼을 했어. 결혼을 했는디, 애기도 어신디, 이 혼을 했어. 그 아이가 한 일주일만이 OO리 가에 올랐어.

연구자: 죽어서요?

고인순: 죽어서 올른디, 이제 나가... 그 영혼이 들어가지고 나가 물질을 못하겠는 게. (가슴을 치며) 숨이 넘어나 부는 거라. (답답하다는 듯) 부산 대학병원으로 머머, 어디 대구로 가도 병이 없탱 하고, 나는 막 숨이 넘어나는 거라, 숨이. 게 오란 견디질 못하니까 큰어멍 딸이신디, 굿하는 심방이신디 가면, 행님 나가 이추룩해서 죽어질 형편이신디, 하니 이백만 해 노라. 이백만 해 노면 굿 하랭, 자기가 어느 때부터 굿 허정 해야신디, 굿을 해야지 안 된다. 넘은 들에, 이 넘은들 그 더운디 굿을 한거라. 동네사람들 다 웃으멍. 유월굿 했다고. (잠시 뜸들이다) 그 영혼이 들어가지고. 나신디리... 왜 냐하믄 이녁은 죽어가는 거 보멍 나신디리 피해뵈다 해 죄를 준거라.<sup>34)</sup> 경허네 큰굿을 했어. (온평리 상군해녀, 82세)

해녀들의 공통된 증언에 따르면 과거에는 바다에서의 사망사고가 훨씬 잦았다. 고무옷이 보급되기 전에는 겨울바다에서 사망하는 해녀들이 많았다. 또 1970년대에 기계배가 도입되기 전에는 선박사고도 자주 있어서 해변으로 이름

34) 그 영혼이 들어가지고. 나한테. 왜냐하면 자기는 죽어가는데 그걸 보면서도 내가 피해버렸다 해서 죄를 준 거라. (연구자 주)

모를 시신들이 떠밀려오거나 반대로 망자의 시신을 찾지 못하는 경우도 많았다.

그때는 어쨌든 잘 나뎠기진 않았어. 헛것들이 많아가지고. (연구자: 밤에요?) 어 밤에. 못 먹은 귀신들 나다닌다 뭐 험다 하면서. 그 당시에는 죽은 사람들이 많았어요. 이 바다가 세 가지고 풍랑이 일며는, 막 사고가 마니 나거든 바다에서? 그 면 막 육지에서도 떠오는 사람, 여기서도 실수로 바다 가서 운명을 달리 해서 떠오는 사람. 뭐 보며는, 배질 잘하면 위험을 무릅쓰고 도착하는 배들도 있지만, 한 달에 두 세번은 사고 났어. (김철삼, 종달리 해녀배 선장(은퇴), 74세)

게다가 과거의 제주 바다에는 각종 이물질과 쓰레기도 많았다. 굿이 끝나면 바다에 짚배를 띄우는 배방의례가 일상화된 시절이라, 그 잔해를 보고도 해녀들이 놀라는 경우가 많았다. 아래는 신양리 오춘희 심방과 고희순 큰심방의 설명이다.

옛날엔 개인적으로 옆집 할머니가 아팠다, 그럼 바다에 가서 풀어<sup>35)</sup>. 풀면 나중엔 배 짓엉 1년이면 배 수십 개 났어요. 수백 개. 옛날엔 푸다시만 해도 배 났어요. 그런 뭐가 있어 옛날엔. (오춘희, 신양리 메인심방, 50대)

옛날엔 굿해 가지고 하며는 배를 놔. 배 노며는, 배 짓어그네 놓거든? 경해나 부니까 해녀들이 더 놀래여. (고희순, 제주 큰심방, 80대)

그러니까 지난 날에는 해녀들이 바다 속에서 “긋은 것”을 보고 놀랄 일이 더 많았던 것이다. 그럴 때 해녀들은 푸다시, 녀들임, 추는 굿과 같은 치병의례에 의지해야 했다. 여기서 푸다시, 녀들임은 비교적 간단한 의례지만 추는 굿은 때로 일주일 넘게 진행되는 큰 굿이었다.

물속에 영 들어가 보든 배에 닻줄 같은 거, 닻 거는 거 있어 배에. 그런 거 보는 것도 잘도 겁나. 바당에 요만큼만 쇠만 하나 봐져도 깜짝깜짝해. (중략) 경해 보다가 깜짝허는 것이 어떡허다 채수가 나쁘면 그것에 귀신이 붙어, 그런 것이. 경허든 그 해녀들이 물질도 못 허고, 머리만 뱅뱅 돌멍 허는디. 요즘은 노는 것이 많이 있고, 노래방이 많이 있고 생겨났지. 옛날은 게나저나 추는 굿. 맨날 추는 굿뻘

---

35) 나쁜 기운, 부정, 한(限) 등을 풀어낸다는 의미. 제주굿에는 ‘~풀이’라는 이름을 가진 굿들이 여럿 있다.



에 없어. 어디 난산이고 헐거 없이 그자, 물질 허는 사람이고 안하는 사람이고 다 추는 곳. (고인순, 온평리 상군해녀, 82세)

추는 곳은 ‘두린곳’이라고도 불리며 디스코와 같이 템포 빠른 춤을 추어 환자를 트랜스 상태로 몰고 간 다음, 몸 안에 든 귀신을 내어쫓는 의례이다(강정식 2015, 고광민·강정식 2006, 현용준 2007[1980]). 고인순 해녀에 따르면 예전에 온평리에서 추는 곳이 자주 치러졌으며, 추는 곳이 있을 때면 자신은 환자가 춤을 잘 출 수 있도록 뒤에서 놀아주는 역할을 했다고 말했다. 고인순 해녀의 아래 설명은 과거 온평리의 추는 곳이 어떤 형태였는가를 잘 보여준다. 이것은 학계에 보고된 추는 곳의 제차와도 거의 일치하는데(현용준 2007[1980], 강정식 2015), 과거 해녀들이 겪었던 불안과 놀람이 어느 정도였는가를 생생히 보여주기 때문에 다소 길게 인용하였다.

(추는 곳은) 거 사람이 실망한 사람 걸이 돼, 아프지도 안 하고. 사람이 막 녹아빠져. 집에 누워 자거나 허는 것도 아닌디, 그자 땡길 때도 사람이 힘이 없어가지고 막 멍텅멍텅해. 그럼 그런 거 알아져, 저 사람은 어떻게 아픈 거구나, 해그네.

요새는 노래방 있고 노는 디 좋아하고 하니까 곳이 없거든? 옛날은 안 그랬어. (중략) (추는 곳 하면) 그추록 나그네(심방)가 막 놀봐. 심방들 지치구 하믄, 뒤에 가 우리 같은 사람들이 놀아줘야 해. 같이. 노는 아이들(주: 추는 곳의 당사자 = 환자)이 뒤에서 받침을 안 하면 놀질 못혀. 뒤에서 막 받들어줘야 그 아이들이, 막, 미쳐벼. 어느 시간에 막 놀다가 바닷물에 막 떨어져. 그 아이가. 그런 사람이, 만약 여기서 곳을 했다민, 그 아이가 막 놀다가 정신이 핑, 하면 바다에 가 떨어져. 밤이건 낮이건 간에.

밤에 한 멧일씩 했어, 바당에서. 하루 이틀 허는 거라? 삼일 안하면 일뤼꺼지 했어. 재수가 좋중 하민 한 삼일 되면 (귀신이) 나는 떠나간다 해민, 딱딱 잘빠져. 아무 날은 떠 간다, 간다, 그날은 딱 나가. 거 미쳐벼, 사람들이. 눈이 탁 풀리고, 경허다그네. (중략) 경허 땐 심방들이 그래. (사람 목 잡는 시늬하며) 탁 옆질러봐. 옆질러 막 모가지 탁 골르구, 배 다 갈라벼. 바른 말 하라구. 왜 이추록 우리 못살게 구나? 딱 바른 말 하라고 하민, 그 환자가 탁 주저앉으넝 탁하고. (멧 마디 불분명함) 심방들이 손 떼민 다 고라. 곱게끔 우리가 멀리 앓을 거니까, 고라 빨리빨리 나가라. 손 땸시민 아무 날은 나가고. 아무 날은 신경쓰지 말앙, 우리 떠나갈게 알앙 하민, 경허면 편안혀. (고인순, 온평리 상군해녀, 82세)

전체 내용을 요약하면 다음과 같다. 1) 해녀가 바다에서 낚은 것을 보고 놀라 “구신”이 붙으면 축 늘어져서 “실망한 사람같이” 된다. 2) 그러면 추는 곳을 하는데 이 곳은 하루 이틀이 아니라 “삼일 안 하면 일뤼까지” (3일에서 7일까지) 이어진다. 3) 추는 곳 절차를 보면 일단 처음은 심방이 환자를 놀려준다. 그러다 심방이 지치면 환자가 혼자서는 춤을 추지 않기 때문에, 마을 사람들이 뒤에서 같이 놀아주며 흥을 돋워주어야 한다. 그렇게 춤을 추다 보면 환자가 “미쳐 부는” 순간이 온다. 4) 그러면 심방이 환자의 목을 움켜쥐고 단호한 의례적 몸짓과 사설로 환자 속의 구신에게서 언제 떠날 것이라는 다짐을 받아낸다. 5) 그러면 정해진 날짜와 시간에 구신이 환자에게서 “딱딱 빠져나간다”.

현용준이 『제주도무속자료사전』에 제시한 추는 곳(두린곳)의 제차는 다음과 같다: 초감제-춤춤-대김받음-옥살지움-도진(현용준 2007[1980]). 고인순 해녀의 설명 중 3), 4), 5)는 대략 춤춤, 대김받음, 옥살지움에 해당한다.<sup>36)</sup> 과거 온평리에서 얼마나 빈번하게 추는 곳이 행해졌는지는 알 수 없지만, 위 사례는 지난 날 제주 해녀들이 바다에서 경험했던 놀람과 불안이 때로 상당히 심각했음을 말해준다. 더 나아가, 지난 날 해녀들이 추는 곳을 치를 정도로 큰 정신적 위기를 겪기도 했다는 사실은 소위 ‘해녀 강인담론’이 훨씬 복합적인 결을 가지고 있음을 시사한다. 해녀들이 바다 안팎에서 “낚은 것”을 보고 보여주는 반응들은 이어지는 IV장과 V장에서도 계속 논의될 것이다.

이번 절을 마무리하기 전에 그럼에도 해녀 물질이 불안과 근심으로 가득한 것만은 결코 아님을 강조하고 싶다. 바다는 위험한 곳이라는 손쉬운 일반론에 기댄 ‘해양 위험담론’이 실제 해녀들의 현실과 거리가 멀다는 것은 안미정도 비판한 바 있다(안미정 2011). 2016년 6월 29일, 연구자가 종달리 해녀배에 승선해 뱃물질을 따라갔을 때, 연구자는 물질 나가는 해녀들 사이에서 어떤 불안이나 근심도 찾아볼 수 없었다. 배에 탄 해녀들은 유람선을 타고 놀러 가는 사람들처럼 활기찬 목소리로 잡담을 나누고 있었다. 그 왈카지껄한 목소리에는 반가움, 기쁨, 활력이 가득했다.

다만 불안은 해녀들의 생업을 위해 진정되고 제어될 필요가 있다. 해녀들은 편안한 마음으로 바다에 가야 하며, 이것이 해녀공동체가 여전히 강력한 무속공동체인 이유일 것이다. 고희순 큰 심방의 아래 설명은 무속신앙이 해녀들의 생업에 어떠한 역할을 했는가를 잘 보여준다.

36) 춤춤은 환자로 하여금 춤을 추게 하는 것, 대김받음은 환자의 몸에 침범한 귀신으로부터 떠나겠다는 다짐을 받는 것, 옥살지움은 귀신에게 독하게 군 데 대해 용서를 구하면서 원하는 것을 주어 돌려보내는 것을 뜻한다(강정식 2015).

교회순: 요왕맛이 가며는, 첫 번은 감주 올리구, 술 올리구, 바당에, 경해그네 하면 지싸. 지싸 가지고 가면 산받야. 1년 열두 달 어떡허꾸과? 펜안하게 해줍서, 굶은 운 막아줍서 영해그네. 산받으면 굶다. 아무달에 멍심하라. 아무날에 멍심하라. 무슨 사고가 남직하다, 경해서 하구. 허며는 오늘 요왕맛이 해난 조상들이 고맙대녕, 상을 곱게 받았으며, 자손들 펜안하게 해주켜 했지. 겐디 아무 달에는 막 좋다는 못해여. 왜 못하나며는, 사람이 좋다 하다가 무신 일이 당하며는, 아 이 심방들이 애길 해가지고 막 좋던헐게, 어느 청림커라구. (몇 마디 불분명) 경해서 아무달 아무달에는 조금 멍심해라.

연구자: 아 마음을 다잡으라는 거네요?

교회순: 마음을 안정시키는 거야.

연구자: 너무 다 좋다고 하면 사람들이 막 방심해 버리니까?

교회순: 막 방심해 붙면 안 되불지. 게니까 아무 달에는 막 좋아도 좀 멍심해라. 아무 날에는.

연구자: (점이) 좋게 나와도 그렇게 애길하시는 거예요?

교회순: 그렇게 애길 해야야, 그 사람들이, 아이구 오늘은 멍심허라는 게, 멍심해여. 그러니까 심방은, 조금 안정을 시키는 거여 모든 거. 안정시키는 걸로 얘기를 해야야만이, 그 사람이 그달에는, 아 나가 오늘은 멍심, 이달에는 멍심해야지. 그런 마음. 안정을 추스르는 거야. (중략) 게난 우리 제주 심방들은 잘 허구, 못 허구 허는 것이 문제가 아니구. 옛날에는 아무것도 없으니까 믿을 데가 없거든? 믿을 데가 없으니까 병원장 하고 침, 심방, 그런 거 있어 났거든? 딴 건 없구. 경허믄, 그것만 있어두 그거 해 놔면 그디가 편안혀. 일을 땡기며는 그땐 그때대로 생활을 해 갔어. (은퇴 하도리 메인심방, 제주 큰심방, 80대)

교회순 심방은 과거 당골들에게 점괘가 좋아도 조금 나쁘다고 말하며 명심을 강조했다. 심방은 모든 걸 “조금 안정을 시켜야” 했기 때문이다. 교회순 심방은 지난 날 제주에서는 믿을 데가 없어서 심방과 굶을 믿고 살았지만 “그땐 그때대로” 잘 살아 나갔다고 말한다. 이러한 설명은 ‘조심·명심’을 강조하는 제주 무속신앙이 최소한 해녀공동체에게는 사회적, 심리적, 생태적 적응기제로 훌륭하게 작동해 왔음을 시사한다. 이제 다음 장에서 연구자는 이러한 제주 무속신앙의 뿌리에 조상신앙이 자리하고 있음을 보여주려 한다.



2016년 8월 14일 아침의 요왕맞이(그림 3). 온평리 앞바다에서 해녀들이 요왕맞이를 준비하고 있다. (위)



(좌) 소미가 흰 시마지천으로 용왕신이 오가는 길(“요왕길”)을 만들고 있다.

(우) 심방이 요령을 흔들며 사설을 읊고 있다. 이 날 요왕맞이는 ‘앉은비념’<sup>37)</sup>으로 진행되었다.

37) 심방이 앉아서 간단한 축원을 읊으며 진행하는 의례. 현용준은 제주 무속의례를 규모에 따라 굿과 비념으로 나누고, 대략 춤과 노래가 곁들여지면 굿, 심방의 사설로만 진행되면 비념이라 하였다(현용준 2007[1980]).

## IV. 성산읍 해녀들의 무속적 조상신앙

성산읍 해녀들에게 ‘조상’은 중요한 타자로서 물리적으로 부재하지만 경험적으로 실존하는 사회적 행위자이다. 그것은 세계를 해석하고 이해하는 틀이 되어 주며(김성례 1995) “요왕할망”과 같은 신성한 조상의 경우 해녀들의 정체성의 일부를 이루는 ‘신화적 인격’이기도 하다(Leenhardt 1979[1947]). 해녀들이 스스로를 자손의 입장에 놓고 그들에게 기대되는 일련의 의례적, 종교적 행위들을 꾸준히 실천한다는 점을 감안하면, 조상은 해녀들에게 중요한 대자(對自)인 “일반화된 타자(generalized other)”이기도 하다(Mead 2015[1934]: 154). 연구자는 이번장에서 성산읍 해녀들의 조상인식과 신앙양상을 살펴보고, 궁극적으로 바다거북이 해녀들의 ‘조상’ 범주에 속한 생물로서 해녀들의 자아와 정체성에 중요한 위치를 점한 인격체임을 주장하려 한다.

### 1. 성산읍 해녀들의 조상신앙

#### 1) 제주의 ‘조상’ 범주와 무속신앙의 성격

제주에서 ‘조상’이란 혈연, 지연조상을 포함해서 조상신, 당신, 일반신 등 다양한 무속신과 신령들을 넓게 아우르는 범주다. 제주 무속에서 당골과 무속신의 관계는 조상-자손 구도를 띠며(장주근 1983, 현용준 1986, 진성기 2003[1966], 하순애 2003), 따라서 제주 무속신앙은 논리적으로는 확장된 ‘조상신앙’이라 할 수 있다.

현용준은 제주 무속에 대한 고전적 연구에서 제주 무속신들은 모두 조령(祖靈)적 성격을 갖는다고 지적했다. 그는 한 집안의 걸출한 조상 또는 비운의 조상이 조상신이 되었다가, 당신으로 변모한 사례를 여럿 제시하였다. 또한 뱀이 조상신에서 당신으로, 그리고 제주 전역에서 신앙되는 일반신으로 변모해 간 궤적을 추적하며, 제주의 모든 신들은 조령(祖靈)의 성격이 있고, 제주 무속신의 기원은 특정 집안의 혈연조상이었을 것이라는 논의를 펼쳤다(현용준 1986). 진성기도 제주 심방의 기원을 신을 최초로 만난 자인 ‘신의성방’으로 보면서, 당골-심방-당신은 조상과 자손의 구도 하에 있다고 보았다(진성기 2003[1966]). 장

주근 역시 제주의 ‘조상’ 범주는 혈연을 중심으로 한 유교의 조상개념을 넘어서며, 당신을 포함한 여러 무속신도 조상으로 관념화된다는 것을 밝힌 바 있다(장주근 1983). 최근의 연구로는 하순애가 제주에서는 혈연조상을 신격화하는 조상 신앙이 대단히 강했음을 지적하였다(하순애 2003). 그는 조천면 함덕리의 일뤼당, 할망당, 산신당의 숭배대상이 20세기 초에 죽은 실존인물이라는 점에 주목하며, 그러한 현상은 제주에서나 가능한 것으로서 제주에서는 이를테면 ‘조상이 신이고 신이 곧 조상’이라고 하였다. 제주의 ‘조상’ 범주가 대단히 포괄적이라는 사실은 연구자도 현지조사에서 확인한 것이다.

연구자: (은평리) 고 할머니가 조상이란 단어를 너무 넓게 쓰시길래... 할머니 세대에서도 조상이란 용어를 넓게 다 쓰나요? 뭐도 조상, 뭐도 조상.

김덕순: 어. 그렇게 쓰주게. 구분은 하지마는... 우리 조상님 혈 때도 길에 가당 곳은 것도 보지 말아야 하고. 몸도 깨끗하게 해야 해서 음식이라도 찰려야 된다는 거하고. 본향에 가뎡허민 더 정성해. 그렇게 해 간다게. 신을 참 크게 막 크게 생각하그네...

연구자: 조상님처럼?

김덕순: 어 조상님처럼 정성해가. (고성리 상군해녀, 74세)

성산읍 해녀들의 이러한 조상인식은 제주 무속이라는 맥락에 근거해 있다. 장주근은 일찍이 한국 유교제례와 무속 조상거리의 조상관에는 차이가 나며, 제주도의 경우 조상숭배에 무속적 성격이 대단히 짙다고 하였다(장주근 1986). 또 최길성은 한국무속의 조상은 유교의 조상처럼 ‘추모’의 대상이 아니라 ‘신앙’의 대상이라고 분석하였다(최길성 1991). 유교의 조상숭배에서는 ‘조상’의 범주가 명확하며 강한 부계원리를 따르는데 반해, 무속 조상은 그 범주가 분명치 않고 부계원리도 약하다는 것이다.

이러한 조상 범주의 포괄성과 불분명함은 성산읍 해녀들의 조상인식에서도 여실히 드러난다. 해녀들이 사용하는 ‘조상’ 범주는 로저 자넬리와 임돈희가 연구한 내아리 여성들의 무속조상 범위마저 넘어서는데(로저 자넬리·임돈희, 2000 [1982]), 제주에서는 직계, 비직계조상은 말할 것도 없고 사람이 아닌 자연물과 사물(가령 바다에서 떠밀려온 나뭇조각)등까지 조상으로 여기거나, 조상의 성격을 부여하기 때문이다.

아직 제주 조상의 광역성을 체계적으로 논한 연구는 없다. 그렇지만 연구자는 지금까지의 한국 조상연구를 구조 지어온 유교조상/무속조상이라는 이원적 틀이

성산읍 해녀들의 ‘조상’ 범주를 이해하는 데는 충분치 않다고 본다. 더 나아가 제주의 조상은 돌아간 망자나 무속신 같은 개별 실체만이 아니라 어떤 속성이나 원리의 성격까지도 띠는 것이 아닌가 한다.

이 마지막 견해는 현지조사에 근거한 연구자의 추론에 불과하다. 그러나 “조상에서 도와준다”(강조는 연구자)라든지 “거북도 초상이지, 우릴 지켜주나네” 같은 구절을 보면, 의미의 강세는 주어부보다 술어부에 찍혀 있는 것 같다. 확고한 정체성을 가진 개별 주체가 조상이라기보다 ‘도와준다’ 또는 ‘지켜준다’라는 동사의 주어가 조상이라는 것이다. 이러한 논리를 끝까지 밀고 나가면 자손을 도와주는 우주 만물에 편재하는 어떤 기운, 인간의 일을 이루어주거나 그르치는 힘과 원리까지도 조상이 될 수 있다. 그 때는 고인이 된 친족이나 무속신 같은 인격체만이 아니라, 조상적인 어떤 것, 차라리 ‘조상성’이라고 불려야 할 어떤 속성까지도 ‘조상’ 범주에 포함될 것이다.

이 논의를 더 진전시키기 위해 ‘조상’ 범주에는 필연적으로 인격(또는 인격성) 개념이 내재한다는 사실에 주목해 보자. 성산읍 해녀들의 ‘조상’에는 돌아간 친족, 신, 귀신, 동식물, 사물, 초자연적 힘, 행운, 재앙 등 폭넓은 의미가 함축되어 있었다. 여기서 문제는 후반부에 나열된 항목들이 과연 조상 범주와 포개질 수 있는가라는 물음일 것이다.

위 단락의 사례 외에도 제주에서는 “요왕”이라는 단어가 ‘바다’를 의미하는 동시에 ‘요왕할망’이라는 인격체(무속신)를 뜻한다. 또 제주무속에는 “일월조상(日月祖上)”이라는 독특한 조상이 있다(현용준 2005). 현재는 특정 집안의 조상신으로 인식되고 있지만, 그 뜻을 풀어보면 “해와 달 조상”이라는 뜻이다. 여기서 투시해야 할 대목은 현대사회에서는 더 이상 인격으로 취급하지 않거나, 인격화되기 힘들다고 생각하는 대상을 인격화시키는 사고의 운동인 것 같다. 오늘날 한국사회에서도 인간이나 몇몇 동물은 인격체로 간주된다. 물론 조상신앙의 관점에서는 고인이 된 인간을 ‘조상’으로 여기는 것보다, 뱀이나 거북 같은 동물을 ‘조상’과 결부시키는 데 조금 더 복잡한 유비(類比) 과정이 필요하겠지만 말이다.

그렇지만 해변가에서 주워온 “널패목”이 한 집안의 조상신(“태운 조상”)으로 자리매김 된다거나(김성례 1995), 제주 심방들이 멩두<sup>38)</sup>에 조상신의 지위를 부여한다거나, 앞서도 보았듯이 성산읍 해녀들이 바다라는 공간 자체를 “요왕”으로 부른다거나 할 때, 여기서의 ‘인격화 과정’에는 “오늘날”에는 조금 이질적으

---

38) 제주 심방들이 굿을 할 때 사용하는 무구(巫具)

로 느껴지는 개념과 대상의 연접(conjonctif)이 일어나고 있는 것은 아닐까(레비스트로스(1996 [1962]))?

이 사고의 논리를 계속 따라가면 ‘조상’이 인격체뿐 아니라 자손을 도와주는 힘이나 원리, 속성과도 포개질 수 있을 것이다. 예를 들어, 그리스 신화체계에서도 바다나 하늘, 달이나 불 같은 자연현상뿐 아니라 행운, 복수, 운명과 같은 대단히 추상적인 개념들에도 그에 상응하는 인격신이 존재한다. 가령 복수의 여신은 모이라, 기억의 여신은 르네모시네라는 식이다.

비슷한 방식으로 성산읍 해녀들 역시 자손을 ‘도와주는’ 어떤 힘과 원리를 인격화시켜 표현하는 것은 아닐까? 고대 그리스인들이 신을 불러낸 자리에 그들은 ‘조상’을 가져다 놓은 것은 아닐까? 이러한 비교가 얼마나 타당한지 여기서 엄밀히 논의할 수는 없다. 연구자가 말하고 싶은 것은 제주 성산읍 해녀들의 어법에서 때로 ‘조상’은 인격체이면서, 동시에 인격화되지 않은 상태의 전(前)-인격체적인 어떤 것을 동시에 가리키는 듯하다는 점이다. 어쩌면 몇몇 제주어의 모호함(다의성) 자체가 ‘조상’ 범주에 함축된 인격화 과정이라는 사고의 궤적을 비교적 선명하게 드러내 주는 것인지도 모른다.

제주 ‘조상’의 광역성은 더 연구될 필요가 있다는 언급과 함께 이번 절의 논의를 마무리하려 한다. 다음 절에서는 성산읍 해녀들의 무속신앙이 조상-자손 구도에 입각해 있으며, 조상이 정성하면 복을 주고 소홀하면 해를 주는 존재, “받으면 받은 값을 하는” 존재로 인식된다는 것을 살펴볼 것이다. 연구자의 면담사례에서 성산읍 해녀들의 조상은 수호조상의 성격을 강하게 띠었는데, 연구자는 이것을 해녀들의 생업과 연관지어 해석하려 한다.

## 2) 성산읍 해녀들의 조상인식

### (1) 집안조상

제주에서 무속신의 기원은 신격화된 혈연조상이며, 혈연조상-자손의 관계가 신-당골 관계의 원형으로 추정되기 때문에(현용준 1986, 하순애 2003) 이 절에서는 먼저 성산읍 해녀들의 집안조상<sup>39)</sup> 인식을 살펴보려 한다. 그 다음 용왕, 본향신, 조상신에 대한 무속신앙 역시 조상-자손의 구도에서 실천됨을 보일 것이

---

39) 돌아간 남편 등 비직계 친족까지 총칭하기 위해 여기서는 혈연조상 대신 ‘집안조상’이라는 용어를 사용하였다.



다.

연구자에게 집안조상의 이야기를 들려준 해녀들은 전부 6명이었다. 그들은 모두 각 마을의 상군들로서 대체로 상군일수록 자신들의 삶을 이야기하는데 개방적인 경향이 있었다. 상군해녀들은 벗이나 가족, 조상과의 관계도 좋은 듯했고 연구자에게 자식이나 손자 자랑도 자주 했다. 경제적, 사회적, 정서적인 삶이 만족스러웠기 때문인지 집안조상에 대한 인식도 대체로 긍정적이었다.

로저 자넬리와 임돈희는 내아리 주민들에게서 조상의 악의나 적개심, 불만에 관한 내용을 수집하는 것이 쉽지 않았다고 고백하고 있다(로저 자넬리·임돈희 2000 [1982]: 159). 많은 체보자들이 조상의 불만이나 악의를 인정하기 싫어하며 이야기하기도 꺼려했다는 것이다. 저자들은 집안의 곤란을 쉬이 말할 수 없는 당혹감, 조상의 초자연적 영향력에 대한 두려움, 돌아간 조상과의 개인적 관계 등이 그러한 머뭇거림의 원인이라고 보았다.

연구자도 성산읍에서 집안조상에 관한 부정적인 이야기는 한 건도 듣지 못했다. 정말 그들과 조상의 관계가 우호적이었는지, 조상의 짓곳은 면모를 닦은 연구자에게 말해줄 수 없었기 때문인지, 아니면 다른 이유가 있었는지는 잘 모르겠다. 그 이유는 여기서 중요하지 않다. 다만 성산읍 해녀들의 집안조상 인식에는 “조상은 받은 값을 한다”는 한국 무속의 조상관이 뚜렷이 드러나 있었다. ‘정성하면 복을 주고 소홀하면 해를 준다’는 이 인식은 그들의 무속신-당골 관계에서도 똑같이 발견되는 것이다.

우리 시아버지네가 잘도 좋은 사람이라. 어른 봐도 예, 아이 봐도 예, 경허멍. 경허난 옛날 녀부터 조상이 좋아야 아기들이 잘 되는 거. 조상이 너무 싸나와그네 막 분방 싸웃고 뭐 해나밍 잘 안 돼여. (고복희, 종달리 은퇴해녀, 83세)

“조상이 좋아야 아기들이 잘 되는 거”라는 표현에는 ‘조상덕’과 ‘조상탓’이라는 관념이 모두 들어 있다. 임돈희는 유교 기제사와 무속 조상거리를 비교한 논문에서 유교의례는 ‘조상덕’을, 무속의례는 ‘조상탓’을 강조한다고 지적한다(임돈희 1988). 그렇지만 조상의 ‘덕’과 ‘벌’이 어느 한쪽 의례의 전유물만은 아닐 것이다. 연구자가 논의하는 성산읍 해녀들의 조상인식은 제주 무속에 기반해 있지만, 조상의 ‘벌’만큼이나 ‘덕’의 관념도 여실히 드러난다.

조상님은 그렇주게. 조상님은 이녁조상이니까 제사때도 아이구, 오늘은 아버지 제사니까 니네들 잘 도와줄거영, 마음이라도 경해먹영. 바당에도 경한다게. 바당에도

무시거 영 호꿈 잘 잡아지고 허면, 아이구 재수좋아, 우리 초상들 다 도와준거 님다, 경한다. (중략) 또 나쁜 일 이신 집은, 아이유 초상이 어딴어? 초상 이시믄 다 도와줄 텐디, 그런 말이 나오고 경한다. (김덕순, 고성리 상군해녀, 74세)

‘돕는다’는 동사는 성산읍 해녀들의 조상신앙을 정의하는 키워드 중 하나다. 성산읍 해녀들은 집안조상, 용왕, 본향 할 것 없이 긍정적인 의미의 모든 조상들을 일단 ‘돕는’ 존재로 인식하고 있었다. 그렇게 자손을 도와주는 조상 중에서도 집안조상이 제일 각별하다.

김덕순: 본향도 신이니까 우리 도와달라고 마음속으로 기도는 하지마는, 그러지 안허고 우리끼리 항상 얘기할 때도 우리 초상이 우선은 우선이지계.

연구자: (집안) 조상님이 쫄 우선이고 그 다음에가 본향 요왕님이요?

김덕순: 그래. 차례가 그렇게 되주게. (고성리 상군해녀, 74세)

종달리 현여순 해녀는 자손을 돕는 집안조상의 은혜를 “혼정(魂情)”이라는 단어로 표현했다. 연구자는 당시 온평리의 어느 해녀한테서 들었던 ‘바다뱀 사건’을 이야기하는 중이었다. 그 사건의 전말은 이렇다 : “신산리에서 해녀일을 하던 우리 친척 언니 얘기다. 물질을 하는데 어느 날 은색 바다뱀이 언니 등 쪽으로 따라왔다. 얼마 안 있어 언니는 뇌출혈로 하반신 불구가 되었다. 그런데 언니가 바다뱀 보고 쓰러진 날이 공교롭게도 아버지 기일이었다. 언니는 그 날 죽을 수도 있었는데 아버지의 혼이 도와서 불구로나마 살아나게 된 것 같다.”<sup>40)</sup>

그런데 종달리의 두 고령해녀는 이 이야기를 조금 다르게 해석하였다. 아버지의 혼이 그 ‘언니’ 해녀를 바다에서 내보내려고 바다뱀을 만나게 했다는 것이다.

현여순: 그 할망도 재수 구지난 물에 뱀을, 물뱀을 아무나 뷔여? (고복희: 물뱀도 회회회 기어다닌다. 것도 봐져) 그 할망 (고복희: 조희로 그리 올라간 거쥬) 몰라 그날 아방 제사나네 오늘 물에 있다간 죽을까부넝 이제 혼정으루 아방, 이제 영혼으루 빨리 나가네 하자사. 바다에 있으믄 사고날생 빨리 나가래 하신.

고복희: 거 아버지가 탄생한 날이니 딸을 내주친 거라. 거 병신됐제?

연구자: 네 여기 다리가 불편해졌다고... 아 그게 아버지가 물에서 나가라구?

---

40) 여기에는 뱀을 신으로 여겨 숭배했던 제주의 사신신앙이 깔려 있다. 대화에 나오는 신산리는 유명한 뱀당이 있는 토산리에서 가까운 마을이다.

현여순: 에 그날 재수가 없으네, 물에서 실수해 부나네 죽어버렌, 나가비라레. 혼정 으루 뱀이 올르주게. 뱀이 어떻게 등어리까지 와그네 그래여? 경허난 다리 마비되여 그렇지 오래 있었으민 거 죽을지두 몰라 것두.

고복희: 것도 조회를 부러.

현여순: 조회를 부린 거라. (중달리 은퇴해녀, 83세(고복희), 81세(현여순))

바다에서 더 큰 사고를 당할 수도 있었는데 아버지의 “혼정(魂情)” 덕분에 뱀을 만나 물밖으로 나왔다는 것이다. 그러면서 그들은 그 바다뱀이 “조회”(조화)를 부렸다고 해석했다.

집안조상이 자손을 도왔다고 인식된 사례는 또 있다. 온평리의 고인순 해녀는 젊은 시절 뱀사고로 바다에서 남편을 잃었다. 70대에 그녀는 물질을 하다 큰 파도에 휩쓸려 가슴뼈 정중앙을 바위에 부딪친 적이 있다. 당시 병원에서는 손쓸 도리가 없다고 하였으며 그녀는 죽을 날만 기다리며 한 달 넘게 병원에 입원해 있었다. 당시 마을 사람들이 모두 병문안을 왔다. 그러나 “도환승”(환생) 하듯 그녀는 살아났고 80대인 지금도 물질을 하고 있다. 그녀는 당시의 일을 이렇게 회상한다.

거 요왕에 가서... 바다에서 물에 탁 틀어지난, 멀로 탁 받친거라 돌로. 그래 이디가 (가슴을 만지며) 탁 이디서만 일주일간 개인병원 가서 주사맞고 하다보난, 큰 병원 가라고 해서. 가서 죽을병 걸려났쥬... (중략) 게나네 그때 그 병원장이 경했어. 어딜로 이 삼촌은 도와실면 살았지 이거 죽음니댕 한거. 이정도 해영 살았다 보난, 무신 상당한 일이 이서 삼촌 살았다 하는거라. 그래 어제 어명이 아줌마(주: 온평리 요왕맛이에 왔던 소미를 뜻함) 있지 않으나? 파삭파삭해. 그 아이가 딱딱혀. 그날 딱 죽으령 할 팔잔디 아방이 죽어선 안된다 해서 내쫓까 쫓대. 아예 직설을 했다. 그날이 멍이 없어지그네 아방이 너는 안된다 지 올라가라 해서 아방이 내쫓까시니 살았쥬.<sup>41)</sup> 절대 죽으령 한 팔자라구. 얼 먹었잖아 얼 먹었지. (고인순, 온평리 상군해녀, 82세)

고인순 해녀는 지금도 물질을 하면서 돌아간 남편을 생각하곤 한다. 살아생전 그녀는 남편과 사이가 좋았으며, 남편이 돌아간 후에도 “정성을 잘” 들었다. 그

---

41) “그날 딱 죽을 팔자인데 돌아간 남편이 죽어서는 안 된다 해서 내쫓아 쫓대. 아예 직설을 했다. 그날 멍이 없어질 팔자였는데 돌아간 남편이 너는 안된다, 올라가라 해서 남편이 내쫓아서 살아났지.” (연구자 주)

래서 사별한 남편은 그녀의 꿈에 딱 한 번 나타났다. 그녀는 여든이 넘는 나이에 건강히 물질을 할 수 있는 이유가 “아방” 때문인 것 같다고 했다. “아방이 물 속에 누워서” 자신을 지켜보고 있다는 것이었다.

신양리 고영옥 해녀 역시 물질을 하면서 돌아간 시아버지를 생각하곤 한다. 그녀는 30대에 남편과 사별했는데 그녀의 시아버지는 생전에 그녀에게 친절한 사람이었다.

좀 짙은데 들어갈 때 마음적으로 소원도 드러져. 신랑은 일찍 죽어부러서 모르지만 시아버지는 같이 고생하면서 살면서, 나도 시아버지 모셔서 사니까 진짜 잘 모셨거든. 고무옷 빨아주면서 밥 먹으라고 하고, 며느리 자랑스러워하고. (중략) 그래 자꾸 물에 들면서도, 내가 자꾸, (기도하듯) ‘아버지, 전복 있는 데로만 가게 해 줘서...’ 우리 시아버님을 나가 자꾸 불러져. (고영옥, 신양리 상군해녀, 78세)

홀몸으로 아이들을 키우던 막막한 시절, 그녀는 돌아간 남편에게도 기원하곤 했다.

자꾸 내가 기도하는 것이 그거라. 우리 신랑 보고도. 자기는 명이 짧아서 일찍 돌아갔지만 (남편에게 이야기하듯) '나라도 건강하게 하고, 물건도 마니 잡게 해줘야, 저 자식들을 키우고 저것들을 나중에 성공을 시킬 거 아닐까?' 계란 내가 자꾸 물에서도 그런 소원을 한다게. 소원을 하고... (고영옥, 신양리 상군해녀, 78세)

이러한 사례들은 조상이 성산읍 해녀들의 삶에 정서적으로 깊이 관여하고 있는 중요한 인격체라는 것을 보여준다. 조상은 “정성을 잘 하는” 자손들을 돕는데 성산읍에서 이 도움은 특히 사고나 위험의 방지와 관련이 있었다. 집안조상에 수호조상의 성격이 강한 이유는 해녀들의 생업 때문일 것이라고 추측된다.

III장에서 다루었던 ‘몸의 테크닉’ 논의를 다시 떠올려 보자. 성산읍 해녀들은 바다에 들 때 벗과 연대하며 동시에 조상들과도 연대한다. 큰 해녀가 되려면 바다 속의 해산물을 능숙하게 채집할 줄 알아야 하며(신체적, 생태적 기술), 벗과 조상으로 대표되는 실제적, 상징적 공동체와 성심껏 관계맺을 줄 아는 능력이 필요하다(사회적, 주술종교적 기술). 그 둘이 서로 무관하지 않다는 것은 앞에서도 논의하였다.

이번 장의 주제인 조상신앙의 관점에서 재서술해 보자면, 큰 해녀란 ‘조상’이라 불리는 인격체들과의 오랜 관계맺음에서 오는 어떤 탁월한 사회성을 성취한

이들이다. 은유적으로 말해 큰 해녀란 큰 인격으로서<sup>42)</sup> 살아 있는 벗들과 유·무형의 조상들을 모두 포괄하는 의미의 ‘공동체’와 지극한 관계성 속에 있는 이들이다. 80대에도 팔팔한 현역이었던 온평리 고인순 해녀는 “아방이 바다에 누워서” 자신을 지켜주기 때문에 바다에 가도 겁이 나지 않을 뿐더러 지금도 물건이 “척척 붙는다”고 하였다. 그렇다면 조상과 더 지극하게 소통하는 해녀일수록 더 깊은 바다까지 내려가며, 바다에 혼자 남겨져도 덜 불안해하는 것일까? 대체로 상군해녀일수록 조상신앙이 신실하고, 동시에 더 먼 바다에서 작업하는 상군의 물질조건 자체가 더 강한 조상신앙을 요구한다는 점을 감안하면 이 흥미로운 질문의 답은 “그렇다”일 수 있다. ‘큰 해녀 되기’라는 화두는 이렇듯 풍부한 생각거리들을 던져주는 것이다.

이제 조상과 몸의 테크닉에 대한 논의는 이쯤에서 마무리하고 다양한 무속신에 대한 성산읍 해녀들의 인식과 신앙을 살펴보기로 하자.

## (2) 무속신

제주의 무속신들은 위계화되어 있으며 고유한 직능과 관할영역이 있다(현용준 1986). 연구자가 참여관찰했던 성산읍 해녀들은 대부분 본향신과 용왕신을 믿고 있었다. 조상신을 믿는 집도 있다고 했지만 비밀스럽게 숭배하기 때문에 직접 면담을 할 기회는 없었다. 또 성산읍 해녀들은 누가 조상신을 믿는다는 것은 대개 알지만, 아는 체 하지 않는다고 하였다. 용왕신앙은 다음 절에서 자세히 다루기 때문에 이 절에서는 본향신과 조상신을 중심으로 성산읍 해녀들의 조상인식을 살펴보기로 한다.

제주에서는 오래 전부터 본향당 신앙이 발달해 왔다. 오늘날 제주에는 약 300여개의 당이 있는데 조선시대 이형상 목사의 신당 파괴나 일제의 탄압, 현대의 미신타파 정책 등 역사적으로 제주에서 본향당 신앙을 몰아내려던 여러 시도들이 있었지만 완전히 성공하지는 못했다(강정식 2002, 하순애 2003). 성산읍에서도 당신앙은 중요한데 현재도 매년 신앙리와 온평리에서는 당곳과 영등곳을 치른다. 성산읍에서 본향신은 ‘조상’으로 인식되며 특히 마을의 경계를 지키는 수호신적 성격이 강하다.

본당은 우리 부락에서 우리 자손들 다 키워주는 할망 할으방이주게. 이다 살펴주

---

42) 여기서 ‘큰 인격’이라는 표현은 유교적, 도덕적 의미와는 무관하다.

는. 마을 자손들 다 도와주고 하냥, 할으방은 8일날이고, 할망은 7일이여. 당 지내는 날. 이건 한 사람 두 사람이 아니고 다 조상님이여 해서 가그네... (현여순, 종달리 은퇴해녀, 81세)

본향신은 자손들을 “다 키워주는 할망 할으방” 같은 신이다. 고인순 해녀는 온평리는 “본향 한집(주: 본향신)이 밝히고 있어서, 영장(주: 사람 시신)이 이 마을에는 못 오른다”고 하였다. 그런데 이 말에서도 알 수 있듯이 제주 해안마을의 당신앙에는 해양신앙적 성격이 짙게 배어 있다(강정식 2006, 문무병 2008). 성산읍에서도 상황은 마찬가지로 신양리 고영옥 해녀는 “(신양리) 본향이 특히나 바당을 위해서 한 본향”이라고 말했다. 또 고인순 해녀는 온평리에서는 본향과 용왕을 늘 “같이 거느린다”(같이 모신다)고 말했다. 엄밀히 말해 “마른 데”(육지)가 본향, “물 아래”(바다)가 용왕의 관할 영역이지만 실제 두 신격의 직능은 그렇게 엄격히 구분되지 않는다.

우리 본향님이영 선왕님이영 하는 거는 우리가 이디 본향에 가면 같이 세발디는 똑 연결이 되어가지고 같이 거느려. 우리가 며 요왕에 가면 요왕만 거느리지 안 하고, 본향을 거느린 다음에 요왕을 거느리고. (고인순, 온평리 상군해녀, 82세)

그런데 본향신과 용왕님 중 어느 쪽이 더 중요하냐고 물었을 때, 성산읍 해녀들은 모두 본향신이라고 대답하였다. 현순애 해녀의 비유에 따르면 본향은 아버지, 용왕은 어머니이고 고영옥 해녀는 우선 본향을 찾은 뒤에야 용왕님을 찾는다고 하였다. 고인순 해녀도 본향이 제일 중요한 신이며, 용왕님이나 선왕님은 바다에 다니는 사람들만 위한다고 말했다.

본향은 어른. 젘 어른. 대가리. 그 남은 건, 우리 영한덴 물질하는 식으로 바당에 눈 거나네, 바당에 눈 사람만 거느리는 거주. 요왕님아 선왕님아. (고인순, 온평리 상군해녀, 82세)

다음으로 조상신에 대한 인식을 살펴보기로 한다. 조상신은 개별 가정에서 혈연조상 외에 따로 비밀스럽게 모시는 신으로서(현용준 1986, 문무병 2008) 성산읍 해녀들은 무엇보다 조상신을 두려운 존재로 인식하고 있었다. 성산읍에서 조상신은 대부분 “도채비”라고 불렀고 때로 “뱃칠성”이라는 말도 쓰였다. 그 외에 집안 귀신, 구신, 태운 조상이라고도 하였다. 여기서 태운 조상이란 그 집안에

“태운”, 즉 그 집안의 팔자에 타고 난 조상이라는 뜻이다. 조상신의 첫 번째 특징은 일단 특정 집안에서 비밀스럽게 모신다는 것이다.

고복희: (현 할머니에게) 도채비 대접하는 거 고라주거라. 잘 대접하든 잘 된 거 고라주거라. (웃음)

현여순: 아무 집에나 없쥬게. 그 대접하는 날이 있어. 경허민 떡이영 고기영 해가그네, 지네만 모시는 데가 있쥬게. 아무도 모르게 지네만 알게 하는. 산에다 모시젠 강변 바위에 마니 모시쥬. 음식 해가그네 대접하는 거, 그것이 대접하는 거라.

고복희: 참봉!

연구자: 참봉은 영감님 아닌가요?

고복희: 그것이 도채비 이름이라. (부르듯이) 참봉니임- 참봉니임- (종달리 은퇴해녀, 83세(고복희), 81세(현여순))

이 도채비 신은 까다롭고 무서운 신으로서 잘 모시면 집안을 일으켜 주지만, 못 모시면 집안을 완전히 망하게 만든다. 다음은 온평리와 신양리에서 회자되던 ‘도채비’ 전설로서, 조상신이 어떤 성격의 신인가를 뚜렷이 보여준다.

옛날 어른들이 얘기를 할라며는 옛날에는 밭에 조 있잖아, 조 알아? (연구자: 노란 거요.) 그래. 제주도 땅이 각박하니까 조, 보리, 고구마 그렇게만 먹고 살았거든? 조씨를 심으로 밭에 가는 날은, (옛날에는) 말 가지고 밭을 골라 가지고 씨를 뿌렸거든? 말 밭자국으로. 그렇게 할라며는 테우리라고 잘 한상 채려다 주거든, 일하는 분을. 말 가지고 밭 골라주러 오는 사람한테 한상 채리다 드리는 거야. 그럴 때에 내가 잊어버리고, 그 도채비 구신한테 먼저 대접을 안하고 그냥 밭에 일하러, 바쁘니까 밭에 테우리나시만 챙겨가지고 가버리니까, 가다가 보니까 아 내가 거 도채비 신한테 안 올리고 가져와졌구나, 해서 가다가 중간에서 돌아와가지고. 부엌에, 옛날에는 부엌에 불때 가지고 아궁이에서 밥을 해 먹었잖아? 경허니까 그 도채비가 그 병거지라는, 폐랭이 같은 것을 쓰고 푸- 푸- 하면서 불을 불고 있더라. 집에 불 지를라고. 그래 막 잘못했다고 막 빌어가지고 대접해 드리고 밭에 갔다고, 전설같이 얘기해 옛날 할머니들이. 그렇게 무서운 거라니까. (이금자, 온평리 은퇴해녀, 77세)

이 전설에 따르면 도채비는 보복하는 조상이다. 연구자가 만난 거의 모든 성산읍 해녀들은 도채비가 얼마나 무서운 조상인가를 이야기하면서 조상신 믿던

집이 대부분 “잘 안 되었다”고 하였다. 자손이 없거나 있어도 일찍 사망하며, 사고도 나고 재산도 한꺼번에 사라져 버렸다는 것이다. 특히 처음에는 집안이 불 같이 일어나지만 결국 불 같이 망해 버렸다고 했다. 신양리 고영옥 해녀는 “산 사람이 하는 거면 그렇게 빨리 부자가 되고 빨리 없어질 수가 있나? 구신이 들어서 그런 거라. 도채비 구신이”라고 하였다.

이렇게 까다롭고 무서운 신이어서 일반적으로 제주에서는 조상신 믿는 집과는 결혼을 기피해 왔다. 결혼이나 중매 시 사돈집의 조상신 숭배여부를 알아보는 일도 일상화, 관습화되어 있었다(김혜숙 1999). 성산읍에서도 상황은 마찬가지였다.

도채비 귀신 모시는 데는 그 집 딸을 구하지도 안 헐리고 혀. 그 메느리 해다 노며는 자꾸 집안이 안 좋은 일만 생기고. 그래가지고 옛날도 도채비구신 모시는 집 딸은 절대 메느리 안 할려고 해. (고영옥, 신양리 상군해녀, 78세)

성산읍 해녀들은 조상신 믿는 집이 망한 이유를 모두 자손의 소홀과 조상신의 보복 탓이라고 해석하였다. 그런데 종교에 관한 뒤르켐의 통찰을 참조하면, 조상신의 위력과 영험이란 사실 그 조상신을 숭배하는 가정의 위력과 영험에 다름 아니다(뒤르케임 1992[1912]). 그렇다면 조상신 믿는 집이 대부분 망했다는 사실은 조상신의 보복보다는 조상신을 숭배하던 집안 자체가 제주의 사회경제적 맥락 하에서 대단히 취약했다는 의미로 해석해야 할 것이다. 조상신 모시는 집에 대한 사회적 인식이 그러한 사실을 시사한다.

김성례는 1984년, 제주의 한 가정에서 치리진 추는 곳을 참여관찰하고 제주 무속의 맥락에서 조상이 어떻게 인격의 일부로 자리잡는가를 분석한 바 있다(김성례 1995). 그 연구는 ‘조상’이라는 범주가 어떻게 개인이 세계를 바라보고 해석하는 틀이 되는가를 삶의 위기상황과 연계시켜 설득력 있게 논의한다. 그런데 김성례는 해당 연구에서 문제가 되는 ‘조상’이 어떤 ‘조상’인가를 분명히 밝히지 않고 있다. 제주 무속에서 ‘조상’ 범주의 포괄성을 감안할 때 이 점은 다소 의아하다. 사실 김성례의 연구에 등장하는 ‘조상’은 ‘조상신’을 말하며(“태운 조상”), 조상신은 특수한 집안에서만 모시는 조상이다. 김성례는 제주에서 “이녀 조상은 비밀”인 것은 조상의 초자연적 영향력에 대한 두려움, 경외감 때문이라고 해석하였다. 다른 집안의 조상에 대한 두려움은 연구자도 현지에서 확인하였다.



이렇게 ‘주지’라고 있어요. 모르겠지마는 거기다 조상을 못는 거예요. (연구자: 향아리 같은 거요?) 네 향아리 같은 거, 놓는 거 해서... 경허민 그 집에 가보면, 아! 여기 모시는 집이구나, 딱 느껴요 우리가. 그럼 마음이 어떻게 이상해. (웃음) 그런데 가며는 음식도 별로 먹고 싶지 안 해요. (중략) 음식 먹고 싶으지도 않고, 어떻게 마음이 숭상숭상해요. (심현자, 오조리 은퇴해녀, 68세)

그런데 “이녀 조상이 비밀”인 이유를 단순히 김성례의 분석대로 조상의 영향력에 대한 두려움에서만 찾을 수는 없을 듯하다. 김성례가 제주를 현지조사한 1984년과 2016년 사이에는 30년이 넘는 시간차가 있다. 그간 조상신앙이 약화되었음을 감안해야겠지만, 2016년 연구자의 현지조사에서 조상신을 믿는 집은 사회적으로 천시, 기피되고 있었다. 대부분의 해녀들은 연구자에게 “이녀 조상이 비밀”인 이유는 자식들의 혼사길이 막히니까 부끄러워서 숨기는 것이라고 하였다.

연구자: 이녀 조상은 비밀... 그런 말이 있나 봐요?

고상희: 숨기는 거지. 비밀이 아니라 숨기는 거지. 만약 딸이 나면 딸이 쟈 문제에 요. 시집을 보내야 될 건데 혼사가 안 되거든요 그제. 온평리도 그런 게 있다고 해 가지고 막 누구네 딸이 시집 못가 가지고 막 처녀로 늙구. (중략) 멀쩡한 집안에서는 지금도 무당 신 내린 사람이라면 누가 갈려고 합니까? 그거랑 꼭 같은 이치죠.

연구자: 아 무당이랑 비슷한?

고상희: 무당이랑 비슷하게 믿는 거니까. 구신을 따라온다 해가지고 믿는 거니까.

연구자: 아 구신을 믿으니까 좀 으스스하기도 하고?

고상희: 예예. 좀 으스스하기도 하고 허니까. 우리 같은, 우리 아버지 같은 경우는 옛날 양반. 양반들은 그걸 쌍놈 비슷하게 처지를 해가지고 잘 안 했죠 옛날에.

연구자: 그런 거 믿는 집어요? 쌍놈?

고상희: 좀 낫다 그런 식으로 많이 했죠. 아무리 부잣집이라도 대우를 안 해줬죠. 옛날에 할아버지들은 ‘내가 왜 그 가문에다가 귀신을 따라오냐’ 그러고. 우리 아버지도 우리 오빠를 혼사 시킬려고 하니까, (신부집) 알아보니까 (조상신) 있다고 하니까, 나 안 한다 그래가지고. 그때 아버지 말이 생생히 남아 있어요 지금도.

연구자: 예전에는 양반이라든지 체통 있는 집에서는 그런 걸 안 모셨나요?

고상희: 안 모셨죠.

연구자: 조금 낮은 집에서?

고상희: 에 그런 걸 많이 했죠. (삼달리 상군해녀, 64세)

위 대화는 전통적으로 제주에서 조상신 믿는 집의 사회문화적 지위가 어떠했는가를 어렵듯이 보여준다. 연구자는 현지조사 중에 과거에는 절에 다니려면 어느 정도 여유가 있어야 했으며, 본향이나 용왕(무속) 믿는 것은 상대적으로 돈이 덜 든다는 말을 여러 번 들었다. 더 나아가 고상희 해녀의 말은 상대적으로 ‘없는 집’에서 조상신을 더 많이 섬겼음을 시사한다. 그렇다면 조상신 믿는 집이 대부분 “잘 안 되었던” 이유를 단순히 조상신의 보복이 아니라 이러한 사회경제적 배경 하에서 해석해야 할 것이다.

그런데 여기서 고상희 해녀는 조상신 믿는 집을 무당집과 비교하고 있다. 이와 관련해 흥미로운 사실은 성산읍 해녀들이 조상신 믿는 집을 ‘깨끗하지 않다’고 인식한다는 점이다.

그래 우선 거는 중매하는 사람한테 들어봐요. 그 집이 깨끗하냐 안 하냐. (심현자, 오조리 은퇴해녀, 68세)

현여순: 도채비 머정이 있쥬. 녀 안해두 하는 거. 도채비 머정 이신 사람은 녀 아무것도 못해도 하는 거. 그 사람 먼저 가면 다른 사람들은 아무것도 하지 못허구. 지만 해부네...

연구자: 다 들어가 버리는 거네요?

고복희: 먼저 가그네 배탕 가그네 육지 가두, 먼저 그 사람 가서 하민, 뱃간에 탄 사람은 물건이 안 올라와.

연구자: (고복희 해녀에게) 할머니는 안 그러셨어요?

현여순: 이 할망은 깨끗한 할망이라. (모두 웃음) 이 할망은 도채비 어신디. (종달리 은퇴해녀, 83세(고복희), 81세(현여순))

두 번째 대화를 풀이하면, 조상신 모시는 집의 해녀들이 가끔 자기들만 황재하듯 해산물을 채취할 때가 있었다. 이때 주변 해녀들은 아무것도 채취할 수가 없는데, 현여순 해녀는 이것을 ‘도채비 머정’이라고 불렀다.<sup>43)</sup> 그래서 연구자는

---

43) 머정이 도채비라는 조상과 연관된다는 점이 흥미롭다. 그렇다면 훨씬 옛적의 해녀들은 ‘머정’을 단순한 행운이 아니라, 조상의 영험과 더 긴밀히 연관시켰으리라는 추측이 가능하다.

종달리의 상군이었던 고복희 해녀에게 ‘할머니는 혼자만 열심히 캐다가 주변 해녀들에게 폐를 끼친 적은 없습니까?’라는 농담 섞인 질문을 던진 것이다. 그러자 고복희 할망은 “깨끗한 할망”이라는 대답이 돌아온 것이다.

메리 더글러스는 《순수와 오염》에서 ‘제자리에 있지 않은’ 모든 것들은 더럽다고 하였다. 더러운 것들은 위험한데, 한 사회의 질서와 범주들을 교란하기 때문이다(Douglas 1966). 그렇다면 조상신 믿는 집이 ‘깨끗하지 않다’고 인식되는 이유는 무엇일까? 연구자는 V장에서 논의할 조상과 자손의 영역구별에 그 실마리가 있다고 본다. 제주에서도 육지와 마찬가지로 심방(무당)은 천시되어 왔다. 연구자는 온평리 이금자 해녀에게 심방이 왜 천시받았는가를 질문한 적이 있다.

연구자: 심방을 나그네라고 했다던데요?

이금자: 나그네는 손님이라는 뜻이지.

연구자: 나그네를 왜 천하게 봤나요?

이금자: 예전에는 큰굿을 5일씩 했어. 영장 치르고 난 집에는 저녁쌀이 있어도, 굿하고 난 집에는 저녁쌀이 없다, 그런 말이 있거든? 그렇게 인정사정없이 가져갔어. 굿다 굿다 하면 막 주거든.

연구자: 아 (심방들이) 재물을 막 가져가니까요?

이금자: 그럼.

연구자: 그게 천한 거랑 무슨...?

이금자: 신을 모시고 살잖아. 신은 있을 수도, 없을 수도 있는 허깨비 같은 거니까. 그러니까 천하게 보지.

연구자: 신도 천한가요?

이금자: 천할 수 있지.

연구자: 아 요왕님 같은 큰 신이 아니고 나쁘게 죽은 구신, 잡신 같은 걸 모시니까요?

이금자: 그렇지. 그래서 심방들을 더럽게 봤어. (온평리 은퇴해녀, 77세)

V장에서 다시 논의하겠지만 조상신 없는 집이 ‘깨끗하다’는 인식에는 자손과 조상은 서로 떨어져 있어야 좋다는 제주 무속의 조상관이 깔려 있다. 제주의 치병곳이나 위무곳도 동일한 논리에 기반해 있다. 그 의례들에서 심방은 서로 엉겨붙어 문제가 되는 조상과 자손을 단호히 “곱 가르다”. “곱”이란 “곱”으로 표기하며 “경계”를 의미한다(현용준 2007[1980]). “곱 가르”은 “경계를 가르다”라는

뜻으로서 죽은 자와 산 자, 조상과 자손의 경계를 분명히 한다는 뜻이다. 그러니까 조상신 믿는 집 또는 무당집이 깨끗하지 않은 이유는, 살아 있는 인간이, 떨어져 있어야 할 존재(조상)와 너무 가까이 있거나 너무 자주 교통하기 때문이다.

분류	조상					집안조상
	무속신					
명칭	용왕	거북	본향	뱀	도채비	집안조상
성격	바다신(터신)	바다신(터신)	마을신	칠성신	도채비신	집안조상
신앙주체	현역해녀 및 뱃사람	현역해녀 및 뱃사람	마을민(무속신앙민)	특정 마을, 가정	특정 가정	거의 모든 가정
신앙형태	집단/개인	집단	집단/개인	집단/개인	개인	개인
신앙장소	바닷가, 본향당, 해신당	바닷가	본향당	본향당, 가정	가정	가정
신앙기간	바다에 다니는 동안만	바다에 다니는 동안만	평생	평생, 또는 집안에서 모시는 동안만	집안에서 모시는 동안만	평생
성격	수호신, 풍어신, 조상	수호신, 풍어신, 조상	수호신, 조상	풍농신, 재앙신, 조상	풍어신, 부의신, 조상	조상
관할영역	바다 전체	특정 마을, 해녀공동체	마을	마을, 가정	특정 가정	가정
재앙신적 성격	있음	있음	있음	강함	아주 강함	있음
기타명칭	바다신, 바다귀신, 요왕할망	요왕할망 말쑤 딸아기, 요왕사자, 바다신, 바다귀신	조상, 마을의 할망 할으방	칠성, 안칠성, 뱃칠성, 배염, 구신, 진 거	영감, 참봉, 큰 구신, 물구신, 집안에 숨은 귀신, 숨은 할으방, 태운 조상	삼촌, 아방, 어멍 등등
감정	고마움, 두려움, 경외감	반가움, 두려움, 놀람	고마움, 두려움, 경외감	혐오감, 피하고 싶음, 무서움	부담스러움, 매우 무서움	그리움, 애뜻함

표 2. 성산읍 해녀들의 조상들 (신앙대상)

## 2. 조상으로서의 바다거북

### 1) 신성한 조상으로서의 “요왕할망”

2016년 8월 14일, 온평 앞바다에서는 요왕맛이가 열렸다. 요왕맛이는 바다에서의 무사안전과 풍요를 기원하는 의례로서 그날 온평리에서는 앓은제<sup>44)</sup>로 간단하게 치러졌다. 심방과 소미, 10여명 가량의 해녀들이 온평리 어촌계 식당 앞쪽 바닷가에 모여 제를 올렸다.

요왕맛이는 대략 아침 6시 15분경에 시작되었다. 수평선에 막 해가 떠오른 5시 40분 경, 해녀들은 하나둘 바구니나 보자기 꾸러미를 들고 식당 앞으로 나타났다. 몇몇 해녀들은 6시 정각에 심방이 오지 않자 불평을 하였다. 그러나 제는 6시 15분경 무사히 시작되어 대략 9시경에 끝이 났다. 심방은 앓아서 요령을 흔들며 연구자가 전부 알아들을 수 없는 비념을 하였으며, 중간에 해녀들은 인정을 걸고 산을 받았다. 해녀들이 지를 바다에 던지고 난 다음에는 가져온 밥과 생선, 김치 등을 나누어 먹었다.



좌. 2016년 8월 14일 요왕맛이에서 온평리 해녀들이 지를 싸고 있다. 하얀 종이에 밥과 계란 등을 정성스럽게 싸다. (그림 4)

우. 해녀들이 지를 바다에 던지고 있다.

대략 6시경, 해녀들이 심방을 기다리며 어촌계식당 앞에 모여 있을 때 연구자가 물어본 것이 있다. 그 중에서 “요왕님은 지금도 해녀들한테 중요한가요?” 라는 질문이 있었다. 그러자 70대 정도로 보이는 한 해녀는 당연하다는 식으로

44) 심방이 서서 춤이나 노래를 하지 않고, 앓아서 요령을 흔들며 말명을 하는 간략한 의례.

“그거 하나 믿고 하는데!”라고 말했다. 그 옆에 있던 해녀는 “요왕님만 믿고 바다 들어가는 거지. 아무 탈 없이 해달라고!” 라고 하였으며 첫 번째 해녀는 다시 이렇게 요약하였다. “그거 하나 믿고 목숨 바치고 다니는 거!”

“그거 하나 믿고 목숨 바치고 다니는” 신이니 결코 사소한 신은 아닐 것이다. 지금도 활용되는 현용준의 고전적인 제주신 분류에 따르면, 용왕은 일반신, 당신, 조상신이라는 세 층위의 무속신 중에서 일반신에 속한다(현용준 1986). 즉, 용왕은 제주 전역에서 숭배되는 신이다. 한편 안미정은 박사학위 논문에서 김녕리 마을의 신들을 크게 터신과 당신으로 분류하고 용왕을 터신으로 규정하였다(안미정 2007: 83). 용왕이 바다, 특히 “물 아래”를 관장하는 터신이라는 지적은 해녀들의 언어사용과도 일치하며<sup>45)</sup> 연구자의 논의에서도 중요하다. 요왕할망이 해녀 인격의 일부가 될 수 있는 것은 안미정도 지적했듯이 해녀들이 요왕할망의 공간인 “물 아래”서 함께 일하는 여성들이기 때문이다. 이 점은 아래에서 다시 논의할 것이다.

영등굿이나 잠수굿, 요왕맞이에서 심방은 용왕에게 두 가지를 청원한다. 하나는 해녀들의 무사안전이고 다른 하나는 많은 해산물의 채취이다. 그리고 요왕맞이와 동일한 형식으로 치러지는 무혼굿<sup>46)</sup>에서 심방은 용왕에게 바다에서 죽은 자의 혼을 좋은 곳으로 인도해 달라고 기원한다. 그렇다면 의례적 맥락에서 용왕은 해녀들의 삶과 죽음을 관장하고 부(富)를 가져다주는 신인 셈이다. 이 점은 해녀들의 인식에서도 잘 드러난다.

요왕 할마님은 전체 운영허는 저 할망이라. 바다의 최고신. 그추로께나 신이 되지 요왕 할망은. 신이 된거라. 경허난 그 할망을 잘 위헤영, 요왕이 편안해야 살아나지, 화가 나면 배도 엎어불고 해난 요왕신은 큰 신이라. 옛날에 심청이 빠지는 그 런 신이라. (현유을, 온평리 은퇴해녀, 91세)

용왕은 “화가 나면 배도 엎어불고” 하는 “큰 신”이다. 그렇기 때문에 용왕을 “편안하게” 해드려야 바다에서 무사할 수 있다. 제주에서 용왕은 해녀만이 아니

---

45) 현지조사를 하기 전에 연구자는 ‘용왕’을 용궁에 살고 있는 바다신 쪽으로 생각하고 있었다. 그러나 성산읍 해녀들에게 ‘요왕’이란 인격신이라기보다 ‘바다’를 지칭하는 일반명사에 가깝다. 가령 “요왕 다니는 사람”은 ‘바다 다니는 사람’이란 뜻이다. 온평리 이금자 해녀는 다음과 같이 말했다. “요왕은 바다. 특별하게 용궁, 저 어디 토끼간 내 먹는 것처럼 어디 집을 지어놓고 갔다오는 것도 아니고. 안 그러나? 바다 보고 요왕이라 하는 거지.”

46) 바다에서 돌아간 망자의 넋을 위무, 천도하는 의례.

고 집안 식구들의 무사안전도 살피준다. 그래서 요왕맛이의 지드림 제차에서 해녀들은 본인뿐 아니라 가족들의 ‘몸지’도 드린다.<sup>47)</sup>

고복희: 요왕맛이 가면 물질 안 해도 죄다 지 드리주게. 집의 식군 다. 집의 식군 다 지싼 드려. 바다에 가믄.

연구자: 바다랑 관계가 없는 분들인데 왜...?

고복희: 관계 어서도 일단 한번이라두 바당에라도 가면 실수할까봐 하고. 바다에 안 댕기는 애기들이라두 해엄치로라두 가부냉.

현여순: 고기낚으로도 가구.

고복희: 딱 바다에 안 간다 하는 건 없주게. 한번이라도 갈 수도 있구. 경허부넨 집 안 식구는 다 싸는 거. (중달리 은퇴해녀, 83세(고복희), 81세(현여순))

이 지드림은 무사안전뿐 아니라 풍어를 기원하는 의식이다. 동시에 해녀들이 채집한 해산물에 대한 의례적 답례이기도 하다. 현광숙 해녀는 “요왕님이 우릴 도와줘서 이렇게 됐으니까 우리도 요왕님을 뻥여 드시게 하는” 것이 지드림이라고 말했다. 여기에는 해녀와 요왕할망 사이의 오랜 호혜성이 함축돼 있다.

연구자: 그럼 할머니는 바다나 요왕님한테 어떤 마음이 드세요?

고복희: 바다에 고맙주게. 요왕할망이 나 주니까 해녀상군도 하고. (중달리 은퇴해녀, 83세)

이제 요왕할망이 해녀들에게 어떤 존재인가를 조상신앙과 연계시켜 논의해 보기로 한다. 안미정은 김녕리 잠수곳에서 요왕할망은 해녀들의 신화적 조상으로 재현되며, 매년 의례적으로 확립되는 요왕할망-해녀 간의 신화적 친족관계가 해녀들의 어로권 및 정체성 확립에 핵심적인 역할을 한다고 보았다(안미정 2007). 연구자는 여기서 용왕신앙의 배타적 성격, 즉 용왕신앙의 주체와 신앙기간이 한정적이라는 점에 주목하려 한다. 이것은 용왕이 터신, 특히 “물 아래”를 관장하는 신이라는 점과 관련이 있다.

요왕님은 그러니까 우리가 바다에 다니니까. 요왕 다니는 사람은 거기 신경을 줌

---

47) 성산읍 해녀들은 바다에 세 종류의 지를 바친다고 하였다. 용왕을 위한 용왕지. 바다에서 죽은 가족이나 친척의 넋을 위한 영혼지(또는 영개지). 그리고 해녀 본인과 가족들의 안녕을 위한 몸지.

써가지고 1년 동안 무사히 다니게 해주십사, 요왕에 가서 지를 드리는 거지. 바다에 안 다니는 사람은 요왕도 별 신경 안 써. 바다 안 다니는 사람은 요왕 이신지도 어신지도 몰라. (연구자: 아 그래요? (웃음)) 우리가 열중했지. (현광숙, 신양리 상군해녀, 70세)

용왕은 “요왕 다니는 사람들”이 크게 생각하는 신이며, 그렇지 않은 사람들은 요왕이 “이신지도 어신지도”(있는지도 없는지도) 모른다. 게다가 바다에 다니는 사람들 중에서도 현역해녀들만이 용왕을 믿는다.

용왕 믿으문, 바다에 안 댕기면 안가. 바다에 댕길 땐 갔지마는 이젠 안가. 다 이젠 사직 났어. (웃음) (고복희, 종달리 은퇴해녀, 83세)

정리하면 ‘바다에 다니는 사람들’이 바다에 “댕길 때만” 열중하는 신이 용왕이다. 그러나 신앙주체와 신앙기간이 한정돼 있다고 해서 해녀와 요왕할망 간의 유대가 허술한 것은 결코 아니다.

본향 한집은 딱 어명으로 아버지로 생각하고. 또 물 아래 가면, 요왕님아 여기도 소라 있게 합서, 에이고 여기도 소라있게 합서, 또 올라와그네 막 지치면, 아이고 선왕님아, 아이구 요왕님아, 그렇게 믿어그네 물질을 해여, 아니 믿엉 물질 못해. (고인순, 온평리 상군해녀, 82세)

바다에서 물질을 하려면 요왕할망을 믿어야 한다. 요왕할망을 믿는다는 것은 해녀들의 신성한 조상인 요왕할망이 ‘요왕에 다니는 자손들’(해녀들)을 잘 보살피 주고 풍요롭게 해 줄 것임을 믿는다는 뜻이다. 앞 절에서 제주 무속신앙의 기본 뼈대가 조상신앙이며 무속신과 당골의 관계는 조상-자손의 구도에 입각해 있다는 것을 살펴보았다. 해녀들의 용왕신앙 역시 조상-자손의 구도에 입각해 실천된다. 연구자는 이것을 분명히 보여주는 에피소드 하나를 소개하려 한다. 아래는 제주 무속신앙의 기저에 조상신앙이 있으며, 혈연조상 외의 다양한 무속신이 전부 ‘조상’으로 지칭된다는 사실을 연구자가 잘 몰랐을 때 종달리의 고령해녀들과 나눈 대화이다.

연구자: 지드림이 바다 가서 정성 비는 거잖아요?

현여순: 그건 바다 요왕할망한테 밥상 거는 거. 그리고 배하는 사람은 선왕. 선왕님



한데 밥싸 드리는 거.

연구자: 그 정성은 왜 드리시나요?

고복희: 이녀 바다에 땡기멍 이제 조상에서 잘 명심해 줘서, 액을 막는 거라.

연구자: (의아해서) 조상요?

현여순: 이녀 조상. 바다 요왕할망이나 이제 선왕들이나 다 조상들이라. 다 조상이  
있는 거. (장춘자: 우리들은 자손들이라. 땡겨 가면. 물 아래 살피주는 거.)

(고 할머니 막 웃음)

연구자: 그럼 요왕할망님이 해녀할머니들 조상인가요? 요왕할망이?

현여순: 요왕할망이 이제... (잠시 뜸들이다 웃음 터짐) 해녀가 요왕할망 딸들이주게.  
(할머니들 웃음) (장춘자: 이거 우리 다 물질하면 요왕할망 딸들이라. 다.)

연구자: 아 그러니까 조상님처럼 요왕할망한테 비는 건가요?

현여순: 어 우리 제 지내듯. 제사지내듯 허는 거라 (고복희: 물아래 땡기멍, 우리 물  
에 땡기멍 사고나지 않게.)

연구자: 아 보살펴 주세요... 조상님처럼 굿하고?

장춘자: 다 봐 줘서 하는 거. 육지도 마찬가지로. 배에도 선왕 있을텐디. 선왕 있거  
네 어디 가서 다 제 지냄실 거라. 지내고 말고. (종달리 은퇴해녀, 83세(고  
복희), 81세(현여순), 83세(장춘자))

위 대화는 빠른 템포로 진행되었다. 고령해녀들의 대답은 꼬리에 꼬리를 물듯 빠르게 이어졌다. 연구자가 “조상요?”라고 되물었을 때, 고복희 해녀는 얼마 안 되어 크게 웃음을 터뜨렸다. ‘요왕할망이 해녀들 조상인가요’ 라고 묻자 곧 현여순 해녀도 웃음을 터뜨렸다. 그 폭소가 상당히 길게 이어졌기 때문에 연구자는 이 장면의 의미를 반추해 보고자 한다.

고령해녀들을 웃게 한 것은 분명 연구자의 어떤 무지(無知)였을 것이다. 돌이켜 보면 이 폭소는 연구자와 해녀들이 이해한 ‘조상’이 서로 다른 층위에 있었기 때문이 아닐까 한다. 현여순 해녀가 “바다 요왕할망이나 이제 선왕들이나 다 조상들이라”고 했을 때 그녀는 무속신으로서의 조상, 신화적 조상, 또는 제주신 일반에 투영되어 있는 ‘조상적인’ 어떤 것 자체를 ‘조상’으로 지칭했던 것 같다. 그런데 당시 연구자는 조상을 ‘집안에서 제사를 받는 돌아가신 어른’ 정도로만 이해하고 있었다. 사실 조상이란 개념 자체에 별 관심이 없기도 했다. 바다거북이 조상과 그렇게 깊이 엮일 줄은 몰랐기 때문이다. 그런 상태에서 연구자는 내심 ‘그거 너무 동화 같은 이야기 아닌가요?’라는 마음으로 “요왕할망이 해녀할머니들 조상인가요?”라고 물었던 것이다.

현여순 해녀가 “요왕할망이 이제...”라고 운을 댄 다음 결국 웃음을 터뜨린 것은 ‘이 조상’과 ‘저 조상’이 같은 조상이 아닌데 이걸 어떻게 대답하지, 라는 난감함 때문이었을지 모른다. 그래서 “해녀들은 요왕할망 딸들이주게” 라고 대답은 했지만, 사실 그네들이 말하던 ‘조상’과 연구자가 이해한 ‘조상’은 같은 조상이 아니었다. 요왕할망은 조상적인 어떤 것, 또는 조상적 성격을 지닌 신성한 할망이지 그 자체가 제사를 받는 돌아가신 집안어른은 아니기 때문이다. 앞서도 논의했듯 이 에피소드는 제주의 조상 범주가 고인이 된 친족의 범위를 훨씬 넘어서서, 무속신앙 자체의 근간을 이루고 있음을 잘 보여준다.

요왕할망이 해녀들의 삶에서 어떤 존재인가는 아래 대화에서도 잘 드러난다. 이것은 2015년 6월 사전조사에서 연구자가 동일한 고령해녀들과 나눈 대화이다.

현여순: (고무옷 입으면) 하루종일 하지마는, (고무옷 없는) 옛날엔 삼십분 한 시간 들어갔어. 겨울에 눈눈 막 오는디 들어가면 얼마나 차거? 물도 차겁지. 날도 춥지. 한 이십분 사나? 고동 하나 떼 와서 불만 쳐다보고. (웃음) (고복희 할머니 가리키며) 여랑 딱 붙어갖고 어, 어 (춥다는 듯 몸 떨며) 막 그라면서. (할머니들 웃음)

연구자: (웃음) 두 분이 되게 친하신가 봐요.

현여순: 물질이나 잘 허문 뒷 하지만, 고동 하나. (저울 재는 사람에게 고동 건네주는 흉내 내며) ‘이거 일점 올리주소.’ (저울 재는 사람이 마뜩찮은 표정으로 바라보는 흉내 내며) ‘어어. 이거 일점 안 되는데...’ (마지못해 해준다는 흉내 내며) ‘그려 일점 해줄게.’ (웃음)

연구자: 아 무게 쥘 때요?

현여순: 영 떠주게 달양, 고동받는 사람 오면, 그랭 이거 일점 올려주소. 일점 안됐지마는 경허, 올려주겠다.

연구자: 아 안타까워서?

현여순: 영 (할머니들 웃음) 우리 그런 시절 있당... 어이구. 옛날은 벗어난구 먹지도 못하고, 지금은 고기도 먹고 하지마는. 옛날엔 조밥에 반찬도 없이 하면 속이 허하고 더 추웠주게. 이제보담도.

이분생: 애기들도 터지고.

현여순: (가슴 웅크리며) 아기들 젖 다 트더먹고. (웃음) 그래 속이 허해부네, 터터터 터 먹어부네, 옷도 이제같이 따순 옷이 있어?

연구자: 아... 몸과 마음이 다 추웠겠네요...

현여순: 지금은 잠바 하나만 탁 걸치른 부씩한 건 있지만, 옛날은 어이구... 어떻게 해신디 몰라.

이분생: 살아져신디...

고복희: 어떻게 살아져신디 몰라.

현여순: 요새는 대통령 삶이라. 아이들은.

동료 할머니: 좋은 세상이지.

(잠시 분위기 숙연해짐)

연구자: 거 요왕님 저거 아닐까요?

현여순: 머? 요왕님?

이분생: (대견하다는 투로 옆 할머니 보며) 이제 고를 말도 없고 들을 말도 없네.<sup>48)</sup>

(할머니들 웃음)

고복희: 거 온평리도 댕기고 책 뺏개 만들꾸짜. 책 만들콩게. 온평리도 신앙리도. (웃음) (종달리 은퇴해녀, 83세(고복희), 81세(현여순, 이분생))

지난 날 고무옷 없이 겨울바다에서 물질하던 시절을 떠올리며 그들은 “어떻게 살아져신디” 모르겠다고 하였다. 그리고 잠시 분위기가 숙연해졌다. 연구자는 별 뜻 없이 ‘그거 요왕님 덕분이 아닐까요?’라는 말을 건넸다. 그러자 그들은 어떻게 그런 말을 했냐는 듯, 놀라워하면서 이제 “더 알려줄 것도 들을 것도” 없으니 가서 “책을 만들라”고 한 것이다. 그때의 질문이 해녀들의 기억 속 어디를 건드렸는지 연구자는 알지 못한다. 그러나 위 에피소드는 해녀들의 신산했던 삶에 요왕할망이 어떤 존재였을까를 한참 생각하게 만든다.

## 2) 해녀공동체와 “요왕할망 말쑤말애기”

이제 바다거북이 해녀들에게 어떠한 생물인가를 살펴볼 차례이다. 몇년 전 민윤숙은 시간에 따라 소멸, 변화하는 제주 해녀들의 속신을 분석한 논문에서 바다거북에 대한 신앙이 오늘날에도 강하게 존속하고 있음을 밝혔다(민윤숙 2011). 그의 연구는 해녀들의 바다거북 인식을 용왕신앙 이외의 사회문화적 맥락과 연계시켜 깊이 있게 논의하지는 않지만, 바다거북이 여전히 해녀들에게 신성한 대상임을 잘 보여준다. 이번 절에서 연구자는 성산읍 해녀들이 바다거북을 만났을 때 보여주는 다양한 반응들이 - 가령 반갑다, 귀엽다, 재수 좋다, 무섭다, 놀랍다, 두렵다 등 - 궁극적으로 해녀들이 ‘조상’에 대해 내보이는 반응들과 본질적으로 다르지 않음을 보일 것이다. 먼저 바다거북에 대한 반응들을 크게 긍정적, 부정적 반응으로 나누어 살펴보기로 한다.

---

48) 이제 해 줄 말도 들을 말도 없네. (연구자 주)

이금자: (거북이를) 바다에서 보며는 ‘어우 요왕할머니 말젓말애기 채수 소망 일게 해줍서’ 하고 소리를 따서 거북이 앞으로 던져줘요.

연구자: 그러면 반갑다 이런 느낌인가요?

이금자: 예 반갑다. 조상을 봐서 반갑다 이런 소리예요.

연구자: 조상을 봐서요?

이금자: 요왕할머니 말젓말애기니까. 거 우리가 보통 바다에 다니는 사람들이 요왕을 아니 믿고 사는 사람들이 없잖아요? 그러면 반갑다기 이전에 아 이거 뭘 맥여서 보내야겠다는 생각에 그냥 안 보내요. (온평리 은퇴해녀, 77세)

연구자: 그러면 할머니들한테는 거북이 돼지나 뱀 같은 동물보다 중요한 거죠?

현여순: 중요한 걸로 모시지.

연구자: 당 이런 건 없지만 마음 속으로는?

고복희: 허. 마음 속으로지 마음 속으로.

현여순: 배암이나 다른 짐승하고는 이걸 엄연히 틀리니까.

김순애: 그런 것과 같이 비교할 순 없지.

고복희: (나무라는 듯이) 아 요왕할망 셋째떨인디 거북 보며는 친절히 안 해게 돼여?

(종달리 은퇴해녀, 83세(고복희), 81세(현여순))

거북은 요왕할망의 막내딸이라서 바다 속에서 거북을 보면 조상을 본 듯한 반가움 때문에 “친절히 안 할 수가” 없다. 성산읍 해녀들은 물속에서 거북을 보면 기도를 하는데, 그 내용은 “고등 생복 많이 잡게 해 줘서” “아무 사고없게 해 줘서” 등이다. 이 기도는 해녀들이 영등곳에서 요왕할망에게 비는 내용과 거의 흡사하다.

그 다음으로 바다거북에 대한 부정적인 반응들이 있다. III장에서 연구자는 해녀들의 불안이 주로 시각적 경험에 기반해 있다고 말했다. 그 맥락에서 성산읍 해녀들은 종종 거북을 바다에서 만나면 좋지 않은 “긋은 것들”에 포함시켰다. 이 부정적 인식은 조상이 ‘눈에 비춘다’는 관념과 연관되는데 그 구체적인 의미는 다음 절에서 논할 것이다. 여기서는 바다에서 거북을 보면 마음이 편치 않다는 해녀들이 꽤 많았다는 점만 언급해 두기로 한다.

(거북은) 안 보는 것만큼 마음이 시원하진 않아요. (중략) 안 봐야 마음이 편하고,

보며는 어딘가 모르게 좀 마음이 불안한 그런 뉘도 있고. (연구자: 그게 용왕님이랑 관련 있어서요?) 그건 모르겠는데, 우린 조금 그걸 보며는 무섭다는 생각이 들어. (웃음) 보아서 어떻게 안하고 어떤 어른들 얘기는 그거 소망이다, 소망이다(주: 재수 좋다) 경해두 아우 마음이 안 좋습디다. (웃음) (현순애, 온평리 상군해녀, 64세)

그게 아무것도 아닌 거 같아도 물에서 그거 말쑥말쑥해기 봐든 아니 깜짝할 사람이 없어. 다 깜짝깜짝하지. 그자 쪽하게 가분 거. 어떤 건 잘도 커. (과리채를 들고) 고개 이렇게 낸 거, 더불더불 이렇게 할 때는 무서와. 경혈 땀 야 소라들 열어 주라, 주라 해여. (고인순, 온평리 상군해녀, 82세)

그 외에도 온평리 남쪽의 신산리에서는 바다거북을 보고 놀라서 뛰쳐나오다가 다친 해녀가 있었다. 또 온평리에서는 약 10여년 전에 바다거북이 어느 해녀의 테왁에 올라타고 떨어지질 않는 바람에 작업하는 해녀들이 모두 물 밖으로 나와버린 사건이 있었다. 해녀들은 거북이 올라탄 테왁을 내버렸는데 그 테왁의 주인이었던 해녀는 한동안 크게 몸이 아팠다. 그 뒤로 온평리 해녀들은 바다거북을 겁내게 되었다. 이러한 사례들은 모두 바다거북에 대한 부정적 인식과 연관되어 있다.

그렇지만 해녀들의 바다거북 인식이 늘 부정적인 것은 아니며 해녀들 사이에서도 의견이 엇갈리곤 한다. 아래는 연구자가 종달리 고복희 해녀와 나눈 대화이다.

연구자: 온평리 가니까 어떤 해녀분이 거북이 싫다, 어머니가 거북보고 아픈 적이 있어서 싫다고 하시던데요.

고복희: 모르는 소리지.

연구자: 모르는 소리에요?

고복희: 모르는 소리지. (종달리 은퇴해녀, 83세)

이렇듯 바다거북에 대한 반응들은 다양하고 모순된다. 이 점은 민윤숙이 채록한 바다거북 속신들에서도 확인가능하다(민윤숙 2011). 그러나 연구자가 보기에 일견 모순되는 이 반응들은 동일한 현상의 두 측면일 뿐이다. 어업인이자 온평리 어촌계장인 고흥수 씨는 제주에 널리 퍼진 뱀 신앙과 거북 신앙의 차이를 이야기하면서 ‘영향력’이라는 단어를 사용하였다. 연구자는 이 단어가 성산읍

해녀들의 바다거북 인식을 이해하는데 매우 중요하다고 생각한다.

구렁이같은 경우에는 이렇게 모시고 하면 구렁이가 무슨 행운을 가져다 줄 수 있는 그런 형태가 아니고. 해코지를 한다든가 했을 때 나한테 불행이 닥친다, 그런 개념은 있어요. (힘오스럽다는 표정 지으며) 그러니까 건드리지 마라 하는. 우리 거북이 같은 경우에는 영물로 취급을 해서 한마디로 얘기하면 어떤 영향력을 갖고 있는 성체로 생각하는 거죠. 거북이는. (고흥수, 온평리 어촌계장, 50대)

바다거북이 “어떤 영향력을 갖고 있는 성체(聖體)”라는 표현은 성산읍 해녀들의 바다거북 인식을 멋지게 요약한 말이다. 바다거북은 어떤 ‘영향력’을 가진 생물이다. 바다거북을 둘러싼 다양한 금기들, 때로 모순되는 반응들의 기저에는 어떤 ‘영향력’이 있다. 본고의 중심 논지는 바로 이 ‘영향력’이 성산읍 해녀들이 숭배하는 조상의 영향력과 본질적으로 다르지 않다는 것이다.

제주의 ‘조상’ 범주가 뒤르켐이 논의한 ‘성스러운 것’의 범주와 얼마나 일치하는가는 이 연구에서 논할 수 있는 문제가 아니다. 그러나 뒤르켐이 소극적 숭배라 불렀던 회피 금기들은 바다거북에게서도 발견된다(뒤르켐 1992[1912]). 가령 성산읍의 상군해녀들은 바다 속에서 거북을 만지거나 건들지 않는다. 또한 거북의 앞쪽을 가로질러 가지도 않는다.

요왕님 가는데는 우리가 가로, 앞으로 안 지나가. (옆쪽을 가리키며) 이렇게 옆으로, 그자 옆으로만 보고 가지. (고영옥, 신양리 상군해녀, 78세)

연구자가 바다거북 배송의례를 촬영한 사진이 있는가 물었을 때, 온평리 고흥수 어촌계장은 그런 사진은 찍지 않는다고 대답했다. 해외에 가면 거북 박제품도 보고 배를 몰다가 거북을 만날 때도 있지만 용왕님이 “노할 수도 있고, 안 좋은 일이 있을 수도” 있기 때문에 아예 사진 찍을 생각도 안 한다는 것이었다. “세상이 좋아져서” 스마트폰만 꺼내면 사진을 찍을 수 있는데도 말이다.

비슷한 맥락에서 성산읍의 고령해녀들은 거북을 건드리거나 해치면 큰일난다는 믿음을 가지고 있었다. 종달리 현여순 해녀는 “거북이는 죽여불른 죄반쥬”라고 하였다.

현여순: 이게 거 시아방은 (거북) 올라와시는 잡아서는 도새기 주는 거 해놔어. 거 죽었어. 그거 왜 소임 해놔주게. 그거 잡앙 해도네, 꺾정 해두네, 돼지 것

주는 거. 옛날에 돼지 지르면 똥돼지 지르면 밥주는 거 만들어놔어. 그 사람 얼마 못 살아 죽어부났어.

고복희: 요왕할망, 요왕할망 죽어부나네. (할머니들 웃음) (종달리 은퇴해녀, 83세(고복희), 81세(현여순))

풀이하면, 예전에 태풍 불 때 바다거북이 살아서 종달리 해변으로 밀려온 적이 있었다. 그때 마을사람 하나가 거북을 죽여 등껍질로 돼지 밥그릇을 만들었는데 얼마 안 있어 죽고 말았다. 그러자 고복희 해녀는 ‘요왕할망이 벌을 내린 거’라고 해석한 것이다.

지금까지의 논의를 종합해 보면 바다거북에 대한 이 모든 반응과 금기의 기저에는 제주 무속의 조상-자손 구도가 깔려 있다. 해녀들은 단순히 등껍질 달린 바다생물이 아니라 그 생물에 투영된 ‘조상성’을 향해 그 모든 금기와 회피반응을 보이는 것이다.

고인순: 거북이영 요왕할마님이영 해그네. 그자 우리가 바당에 가도 놀래구 무서와 생각하고. 그 요왕할망 말젓말애기라 하민 우리보다 뗏 대 우 아니? 게난 무서운 기 뺨에 없거든. (연구자: 어른이니까요?) 게난 어른으로 생각해가지고 무서운 기가 나오쥬. 말젓말애기 해부나네. 우린 요왕할망 말젓말애기 그거 뺨에 안 불러. 곱게 갑서 곱게 갑서, 돌아오지 맙서. 물 아래 가도 그거 뺨 영영, 영영 할 때. (해엄치는 동작) 아이고 좋은 디리 혼자 가봅서게, 무시건 땡김수파 경허고.

연구자: 말젓말애기가 해녀한테 오면 안 되는 건가요?

고인순: 재수가 없주게. 초상이라. 우리에게 초상이지. 우리 지켜주나네. 게난 우리 눈에 밝히든 안 되주게. (온평리 상군해녀, 82세)

이 대목에서 고인순 해녀는 사실상 본고의 핵심논지를 전부 건드리고 있다. 여기에는 성산읍 해녀들의 바다거북 인식, 용왕인식, 제주 무속의 조상관 및 조상-자손의 호혜적 규범 등 중요한 문화적 지식들이 모두 집약돼 있다. 하나씩 풀어 보면 다음과 같다.

먼저 바다거북은 해녀한테 “뗏 대 우” 조상이며 그렇기 때문에 (바다에서 마주치면) “무서운 기”뺨에 느껴지지 않는다는 대목을 보자. 요왕할망이 해녀들의 신성한 조상이니 그 막내딸인 거북은 자연히 까마득한 “뗏 대 우” 조상이 될 수밖에 없다. 이러한 인식은 거의 신화적인 것으로서 용왕신앙을 포함한 제주

무속신앙의 근거에는 조상-자손 구도가 존재하며, 제주 ‘조상’ 범주의 스펙트럼이 얼마나 넓은가를 다시 한 번 확인시켜 준다.

다음으로 “우리에게 초상이지, 우리 지켜주나네”라는 설명도 중요하다. 앞서도 논의했듯이 여기서 의미의 강세는 ‘지켜준다’에 있는 듯하다. 분명하게 규정된 주체로서의 조상이 따로 있는 게 아니고 자손을 ‘지켜주는’ 존재들이 조상이라는 것이다. 이 조상관을 끝까지 밀고 나가면 직계나 인척 관계로 엮여진 인간-망자들만이 아니라, 살아 있는 자손을 돕는 모든 존재, 동식물, 사물까지 조상이 될 수 있다. 더 나아가 자손을 돕는 존재들 속에 내재한 속성, 힘, 원리까지 조상이라고 지칭될 수 있다. 이 단계에 이르면 조상이란 어떤 실체나 존재가 아니라 조상성이라고 불리야 마땅할 어떤 것, 즉 속성이나 성질에 가까워질 것이다. 이 점은 앞서 조상 범주의 인격성과 성산읍 해녀들이 사용하는 몇몇 제주어의 다의성(多義性)을 논의하면서 간단히 살펴본 바 있다.

그리고 ‘초상’이 자손 앞에 “밝히면” (나타나면) 안 된다는 언급도 주목할 만하다. 사실 이 내용은 다음 절의 주제를 이룬다. 조상이 “눈에 비춘다”는 관념은 제주 무속에서 상징하는 조상-자손 간의 호혜성과 깊이 연관되는데 이는 아래에서 다시 논의할 것이다. 끝으로 “곱게 갑서, 돌아오지 맙서”라는 구절도 비운의 조상뿐 아니라 돌아간 망자를 대하는 한국 무속의 기본정서를 함축한 표현이다. 한국 무속은 불행한 죽음에 유다른 공감과 연민을 표하지만, 궁극적으로는 불행한 죽음뿐 아니라 모든 죽음을 가슴 아픈 일이자 ‘나쁜 죽음’으로 인식한다. 그렇기 때문에 죽은 자는 용승하게 대접해서 “곱게” 저 세상으로 보내야 한다. 한(恨)과 부정성을 잘 풀어내어 편안해진 조상만이 자손 앞에 다시 “돌아오지” 않기 때문이다. 이 구절은 조상과 자손은 떨어져 있어야 무탈하다는 제주 무속의 “곱가름” 원리와도 맞물려 있는데, 그 내용은 바다거북 배송의례를 다루는 V장에서 다시 논의할 것이다.

이제 바다거북이 해녀에게 “초상”이기 때문에 해녀들 눈에 밝히면 안 된다는 관념의 의미를 살펴보기로 하자. 연구자는 조상이 “눈에 비춘다”는 것의 의미를 제주 무속이 상징하는 조상-자손 간의 호혜적 질서와 결부시켜 논의할 것이다.



	유사점	차이점	
		용왕	거북
용왕	바다신의 성격을 갖는다. 해녀와 뱃사람을 돕는다. 당이나 성소가 없다.	바다전체와 관련된다. 안 보이는 신이다. 신화상으로는 최고 바다신이다. 개인/가정의 안녕도 기원하는 대상이다. 바다신으로 육지로 오지 않는다.	특정마을, 해녀집단과 관련된다. 보이는 생물이다. 신화상으로는 요왕사자다. 죽은 거북이 오르면 집단 (마을, 해녀공동체)의 안녕을 기원한다. 바다와 육지를 오간다.
뱀	눈에 비추면 놀란다. 도환승(환생)능력이 있다. 일종의 신이다. 거북 대가리가 뱀 같다.	육지생물 (육지에서 고향) 철성신과 관련이 있다. 사람한테 붙어 괴롭히기도 한다. 조상신의 성격이 있다. 주로 개인/가정과 연관된다. 죽은 뱀은 버려두거나 피한다. (보지도 만지지도 않음) 건드리면 크게 보복한다. 혐오, 공포, 미운 감정 (애정 없음) 불행을 가져다 준다. 사람 해친다.	바다생물 (바다에서 고향) 용왕신과 관련이 있다. 사람한테 붙지 않는다. 조상신이 아니다. (안 모심) 마을/해녀공동체와 연관된다. 죽었을 때 잘 처리해서 보낸다. 모른 채 하지 않는다. 보복성 약하다. 두려움, 반가움, 밍지 않음 (정서적인 애정, 친근감 있음) 행운/불행을 가져다 준다. 사람을 해치지 않는다.
돌고래	바다에서 종종 본다 바다에서 만나면 놀란다.	돌고래 요왕할망과 관계없다 죽어서 올라오면 의례없이 파묻거나 내버려 둔다	거북 요왕할망 막내딸이다 죽어서 올라오면 의례 후 바다로 띄운다
사 략 시신	눈에 비추면 안 좋다 (그 마을에 안좋다) 자주 나타나지 않는다 해변에 오르면 위무, 천도의례를 치른다.	시신 사람은 육지에 묻는다 무훈국은 지금도 한다 개씻음을 크게 한다 영장은 해당집안에서 처리 (외부인 또는 무연고자는 마을에서 처리)	거북 거북은 바다에 묻는다 거북국은 중단되었다 개씻음은 작게 한다 거북은 마을에서 처리

표3 . 바다거북과 기타 대상들의 비교.

### 3. 조상신앙과 호혜성

#### 1) 조상이 “눈에 비춘다”는 것의 의미

연구자가 현지조사 중 가장 많이 접했던 표현 중 하나는 무언가가 “눈에 비춘다”는 말이었다. 이 표현은 주체가 능동적으로 무언가를 보는 것이 아니라, 주체의 의지와 상관없이 무언가가 눈앞에 나타나서 어쩔 수 없이 ‘봐야 한다’는 수동적 의미를 함축하고 있다. 앞서 III장에서도 해녀들이 시각적 기호에 민감하며, 바다 속에서 어쩔 수 없이 마주치는 “긁은 것들”을 두려워한다는 것을 살펴 보았다.

그런데 해녀들이 보기 싫어하는 “긁은 것들”에는 단순히 바다 속 그물, 쫓조각, 사람 옷, 장갑 같은 실제적 대상만이 아니라, 조상, 귀신, 신과 같은 종교적, 상징적 대상도 포함되어 있다. 성산읍 해녀들은 바다거북이나 뱀을 보거나, 조상이 꿈에 나타나는 것을 조상이 “눈에 비추는” 것으로 인식하고 있었다. 조상이 “눈에 비추는” 것은 좋지 않은 일인데 여기에는 조상과 자손의 영역구별 및 호혜성의 원리가 함축돼 있다.

옛날 할머니들 얘기하는 거 들으며는, 어둡은 데서 도와줘야 잘 된다고 그런 말이 있어요. (연구자: 어둡은 데서요?) 어둡은 데서. 나가 모르는 데서도 도와줘야 잘 된다고. 조상들이 잘 도와줘야 잘 된단 소리에요 그 소리가. (이금자, 온평리 은퇴 해녀, 77세)

“어둡은 데서 도와줘야” 잘 된다는 이 인식에는 몇 가지 이항대립이 내포되어 있다. 여기서 “어둡은 데”는 조상이 있는 곳으로서 자손이 있는 “밝은 데”와 대비된다. 또 “어둡은 데”는 어둡기 때문에 사람 눈에 보이지 않는다. 조상/자손, 어둡은 데/밝은 데, 비가시성/가시성이라는 이원적 구도는 과거 수산리의 마을지를 집필했던 김석호 씨의 설명에서 잘 드러난다.

연구자: 할머니들이 “어둡은데서 도와줘야 된다”는 말도 하시던데요.

김석호: 그게 같은 말이야. 신이 와서 도와준다는 거여. 신은 사람한테 안 보이거든. 어두우면 사람 눈에 안 보이잖아? 귀신도 그거나 마찬가지로. 신은 어두운 데 있다. 안 보이는데 있다. (수산리, 91세)

조상은 “어둡은 데” 있으므로 눈에 보이지 않는다. 그렇다면 조상이 자손의 “눈에 비추는” 사건은 심상한 일은 아닐 것이다. 지금부터는 제주에서 ‘조상’ 범주에 속하는 뱀(칠성)과 집안조상이 “눈에 비춘다”고 인식된 사례를 살펴보고, 거기서 드러나는 행위패턴을 해녀들의 바다거북 인식과 연관지어 보기로 하자. 그 과정에서 성산읍 해녀들에게는 바다거북과의 조우 역시 조상이 “눈에 비추는” 사건으로 인식되고 있다는 사실이 밝혀질 것이다. 먼저 제주의 뱀 신앙을 살펴보기로 한다.

제주에서 뱀은 조상신, 당신, 일반신의 모든 층위에서 숭배되던 대상으로서 칠성, 안칠성, 밧칠성 등으로 불리었다(현용준 1986). 지난 날 뱀신앙이 얼마나 강력했던가는 유명한 뱀당이 있는 토산 지역 여성들이 결혼을 못해 사회적 이슈가 된 데서도 드러난다(탁명환 1978, 현용준·현승환 1995). 뱀을 신성시하는 태도는 오늘날에도 잔존하고 있어서 연구자가 만난 성산읍 해녀들은 여전히 뱀을 해쳐서는 안 된다고 하였다. 바다거북과 마찬가지로 고령해녀들일수록 뱀을 영물로 인식하는 경향이 강했다. 아래 에피소드가 이를 잘 보여준다.

(인사 후 잠시 해녀배 관련 잡담)

고복희: (연구자를 보며) 오늘은 뭐라 불러게? (웃음)

현여순: (고 할머니에게) 배염 말 들을기라 배염.

고복희: (잘못 알아듣고) 배 안 땡겼는디?

현여순: 뱀, 뱀.

고복희: 아 배염? (얼굴 심하게 찡그리며) 배염! (현 할머니 웃음 터짐) (놀랐다는 듯 이) 무사주게. 아우 배염을... 이거.

현여순: (고 할머니에게) 누가 배염 잡아올램수파? 그냥 듣지우지게.

고복희: 뭐 배염을... (종달리 은퇴해녀, 83세(고복희), 81세(현여순))

여기서 고복희 해녀는 ‘오늘은 또 무슨 이야기 들으러 왔느냐’고 묻고 있다. 그러다 ‘뱀’이라는 단어가 나오자 무슨 그런 흥측한 얘기를 하냐는 듯, 오만상을 찌푸리며 진저리를 치는 시늉을 냈다. 그러자 현여순 해녀는 ‘누가 언니 보고 뱀 잡아달라고 합니까? 그냥 이야기만 듣자는데요’라고 대꾸한 것이다. 약간의 익살도 섞여 있었지만 고복희 해녀의 이 반응은 제주 전래의 뱀 신앙(칠성 신앙)이 어떤 형태였는가를 어렵풋이나마 짐작케 한다. 성산읍 해녀들의 증언에 따르면 과거 초가집을 지어 살던 시절에는 뱀이 지금보다 훨씬 많았으며, 집 주

변과 고팡은 물론이고 방 안에까지 기어 들어오곤 해서 사람들이 자주 놀라곤 하였다.

옛날 할머니들은 그거 큰 구렁이보고 칠성이라고 했거든? 칠성. 칠성이라고 해 가지고 우리가 몸이 아파서 일하는 심방들한테 가서 물으면, 혹시 칠성 본적 있냐고 그렇게 물었어. 그만큼 구렁이가 눈에 비치던가 집안에 돌아다니면 집안이 좀 걱정될 일이 생긴다고 해가지고, 그렇게 구렁이를 무섭게 생각했어. (중략) 예전 우리 초가집 있을 때는, 그놈의 구렁이가, 막 한발 넘은 구렁이들이 이따 만한 것들이 집안애를 빙빙 돌아댕겨 그것이. 그러며는 그 집안에 사람이 아프거나 무슨 일이 생겨. 그래서 절대로, 구렁이는 도환승(주: 환생)하는 거니까 구렁이는 절대 건드리거나... (하지 않고) 구렁이를 보면 막 사람들이 막 조심해여. 옛날에는. (고영옥, 신양리 상군해녀, 78세)

성산읍에서 뱀은 칠성신, 귀신, ‘조상’이 있는 동물, “도환승”(환생)하는 생물로 인식되고 있었다. 고인순 해녀는 온평리에서는 뱀에 “초상”이 있기 때문에 뱀을 건드리면 큰일 난다고 말했다. 만지지도 해치지도 말고, 죽은 뱀을 봐도 피해 다니고, 다른 사람이 뱀 해치는 것도 보지 말아야 한다는 것이었다. 온평리에는 신산리에서 가지갈라온 ‘서편 한집’이라는 뱀당이 있었기 때문에 뱀에 “초상”이 있다는 말도 틀린 것이 아니다.

종달리의 고령해녀들 역시 뱀은 마음대로 죽여서는 안 되며 뱀을 해치면 ‘동티’(불운, 재앙)가 난다고 하였다. 종달리 고복희 해녀는 “것도 구신. 뱀도 구신이 있어”라고 했는데, 이것은 뱀에 “초상”이 있다는 온평리 고인순 해녀의 말과 일맥상통하는 것이다.

이러한 인식 때문에 전통적으로 성산읍에서는 뱀이 나타나면 술이나 쌀을 뿌려주었다.

집에 뱀이 다니면 펜안하지를 얹다고, 그런 얘기를 마니 해. 집에 있다가 가끔 뱀년이다 허다가 (그것이) 다니면, 그냥 입담으로 소주 같은 거나 쌀 뿌리고, 자기 집으로 가라고, 그런 말을 하지. 나와서 다니지 말고 자기 집으로 가라고. (현순애, 온평리 상군해녀, 64세)

구렁이가 집에 들어오며는 소주도 뿌려주고 쌀도 던져줘. 먹고 가라고 하면서. 호롱불 켜올때는, 진짜로 구렁이가 잘도 가정에 나타나며는 우리가 막 걱정을 했다

계. 그때는. (고영옥, 신양리 상군해녀, 78세)

제주 무속에서 소주와 쌀을 신에게 바치는 음식이다. 뱀에게 술이나 쌀을 뿌리는 것은 뱀을 대접한다는 뜻인데, 뱀당이 있는 온평리에서 이러한 ‘대접’은 당에 가는 형태로 발전되기도 한다. 온평리 이금자 해녀는 뱀이 자주 보일 때 사람들이 뱀당에 “뱍이러 간다”고 말했다. 여기서 “뱍인다”는 말 역시 당에 가서 신이나 조상에게 음식을 대접한다는 뜻이다.



좌. 온평리 본향당. 평소에는 문이 닫혀 있다. (그림 5)

우. 온평리 뱀당. 서편 한집이라고 불린다. 예전에는 색색의 종지와 천들이 신목에 매달려 있었다고 한다. 연구자가 갔을 때는 아무 것도 걸려 있지 않았다.

그런데 뱀에게 술이나 쌀을 뿌리는 행위가 제주 무속의 조상관 및 호혜성의 원리와 연관되어 있다는 것을 연구자가 눈치챈 계기가 있다. 2016년 7월의 무덥던 어느 날, 연구자는 온평리의 한 포장마차에서 과거 온평리 소미(작은 심방)의 아들이었던 정길호 씨를 만났다. 당시 연구자는 이금자 해녀를 만나러 갔던 길인데 그 자리에 그가 있었다. 이금자 해녀는 저 사람이 ‘완전 전문가’라며 오늘은 저기랑 면담을 하라고 하였다. 그날 정길호 씨는 연구자를 스쿠터에 태워 온평리 뱀당을 구경시켜 주었다. 거기서 그는 이렇게 말했다.

(뱀 보거든) 절대 놀라지 말고. 마음을 차분하게 하고. 왜 오셨습니까... 하고 음식을 쥐서 돌려보내라. 뱀 나타날 때는 무서워하지 말고 그럴 때는 계란이라도 쥐라. 하도 배가 고프니까 오는 거라. (정길호, 온평리, 60대)

뱀이 눈에 비추는 것은 배가 고프기 때문이라는 것이다. 사소해 보이지만 이

것은 연구자의 현지조사에서 중요한 발견의 순간이었다. 온평리에서 뱀이 조상, 초상, 신, 귀신 등으로 인식됨을 고려하면, 뱀이 “눈에 비추는” 것은 결국 조상이 배가 고프다는 뜻이 된다. 다시 말해 ‘눈에 비추는’ 조상은 ‘배고픈 조상’인 것이다. 한국 무속에서 ‘배고픈 조상’은 문제적 조상인데, 그 조상이 무언가 만족스럽지 못하며 동시에 자손의 정성이 부족했다는 의미를 함축하기 때문이다.

생사람도 아침 먹고, 점심 먹고, 저녁 먹어야 될 거 아니? 간식도 먹고. 경해야 되는 건데. 하루에 세 번은 먹어야 되지. 세 번은 먹어야 되는데, 그 세 번을 못먹구, 이제 뱀날 메칠 못 먹으면 나가 배고파. 배고프면 갈 데가 없어가지고 야기(자손) 앞으로 와가지고. (자손이) 아파가지고 영허며는. 우리 같은 사람들 산 받아가지고. 조상들한테 영영 일을 냉겨라 하지. (고희순, 제주 큰심방, 80대)

고희순 큰심방의 이 설명에는 대접받지 못한 조상, 즉 ‘배고픈 조상’이 자손들 앞으로 온다는 인식이 분명히 드러나 있다. 반대로 자손의 정성이 충분하면 조상은 ‘어둠은 곳’에 머무르면서 자손 앞에 나타나지 않을 것이다.

성산읍 해녀들은 집안조상이 꿈에 등장하는 것도 조상이 ‘눈에 비추는’ 사건으로 인식하고 있었다. 가령 온평리 고인순 해녀는 44년 전에 돌아간 남편에 대해 이야기하면서 “아방한테 정성을 잘 하니까” 그 긴 세월 동안 남편이 딱 한번 꿈에 나타났다고 말했다. 그녀는 그 일을 자랑스럽게 여겼는데 여기서도 흡족한 조상은 자손들 눈에 ‘비추지’ 않는다는 인식이 발견된다.

이와 비슷한 맥락에서, 성산읍 해녀들은 집안조상이 꿈에 나타나는 것을 일종의 메시지로 해석하기도 했다.

우리도 집안 식구들, 혹시 무슨 일이 있어서 시꾸며는(주: 꿈에 나타나면) 아들한테 무슨 일이 있을려나, 그렇게 생각이 들어요. 꿈에 보이며는, 아 뱀칠 있으면 또 무슨 일이 있겠구나, 또 저들 일이 나면 아 저 다 깨우쳐줍구나, 그렇게 생각해요 나가. (중략) 꿈에서 보이는 게 다 생각이, 생각을 하라는 뜻인 거 같아요. (현순애, 온평리 상군해녀, 64세)

현여순: 돌아가신 분 시꾸면 (고복희: 조심해야지) 조심해영, 사고남직 해도 돌아가신 분이 아르켜 주는거. 조심허렝.

고복희: 나두 이, 생전 안 승기당 아방 수끼면 ‘야 너거들 조심들 하라 아버지 수껴라. 조심들 해라.’ 그러쥬게. 우리 집은 아방 수끼면 꼭 딸이 재수가 어서.

싸우나 뭐허너 헌텐. 아버지 수껴부냥 꼭 말다툼을 하거나 무시거나 해여.  
(종달리 은퇴해녀, 83세(고복희), 81세(현여순))

조상이 ‘눈에 비추는’ 것은 조상이 조상-자손의 경계를 일시적으로나마 넘어 오는 사건이기 때문에 심상찮은 징조가 될 수 있다. 이제 조상이 눈에 비춘다는 개념을 해녀들의 바다거북에 인식과 연관시켜 보기로 한다. 아래에서 고영옥 해녀는 뱀에게 쌀이나 소주를 뿌려주는 이유를 설명하다가 바다거북을 슬쩍 언급하고 있다. 이것은 뱀이나 바다거북에 대한 태도 이면에 조상신앙이 자리하고 있음을 보여주는 중요한 대목이다.

그때는 자꾸 구렁이가 나타나면 집안에 아이들도 아프고, 또 있다가 안 좋은 일 생기고 하면, 그런 일을 막기 위해서 정성을 하는 거거든 게? (중략) 우리 눈에 나타나지 말라는 거라. 집에 나타나지 말렌해부네 우리가 정성을 해서 대접을 해서 보내는 거구. 거북이도 게 마찬가지로. 거북이나 칠성이나 엔간엔간하다. (고영옥, 신양리 상군해녀, 78세)

“거북이나 칠성이나 엔간엔간”하다. 뱀을 봤을 때 다시 오지 말라고 술을 뿌리는 거나, 거북을 봤을 때 다시 오지 말라고 대접해서 보내는 거나 그 논리가 비슷하다는 뜻이다. V장에서 다시 논의할 테지만 해녀들에게는 죽은 거북이 해변으로 밀려오는 것도 불길한 일이다. 그것도 조상이 ‘눈에 비추는’ 사건이기 때문이다.

지금까지의 논의를 요약하면 ‘조상이 눈에 비춘다’는 인식에는 ‘조상이 배가 고프다’ ‘자손의 정성이 부족했다’ ‘조상에게 정성할 필요가 있다’ 또는 ‘조상이 무언가를 알려주려고 한다’ 라는 일련의 추가적 인식 또는 문화적 시나리오가 함축돼 있다. 여기에는 조상과 자손의 질서는 어떠해야 하는가라는 도덕적 함의도 있다. 자손의 정성이 충분해야 조상이 저 세상에서 편안할 것이기 때문이다. 아래 현순애 해녀의 말은 지금까지의 논의를 훌륭하게 요약하면서, 바다거북이 해녀들의 ‘조상’ 범주에 속하는 생물임을 분명히 암시한다.

현순애: 안 볼 때는 마음이 홀가분하다가, 그것(주: 거북)을 보며는 어쩐지 불안감이 들어요. (웃음)

연구자: 종달리에서 해녀배 몰던 선장님도 비슷한 얘기 하시던데요. 해녀분들도 그렇게 뭔가 안 봐야 될 게 눈에 비추는 게 중요한가 봐요?

현순애: 귀한 거기 때문에.

연구자: 네?

현순애: 귀한 거기 때문. 보며는, 내가 정성이 모자라서 눈에 보이는가, 그런 생각을 갖는 거예요. 자주 보이면 ‘어찌 요왕할망 말쑤딸이 자꾸 보임저’ 그러면 “지라도 들여볼라” 그런 말이 있어요. (온평리 상군해녀, 64세)

거북은 “귀한 거”라서 눈에 보이면 “내가 정성이 모자라서 보이는가”라는 생각을 불러일으킨다. 그래서 거북이가 자주 보이면 요왕할망에게 “지라도 드러볼라”(지드림) 라는 말이 나온다. 거북을 귀히 여기고 두려워하는 이 태도가 성산읍 해녀들이 ‘조상’에게 내보이는 태도와 별반 다르지 않다는 것을 이제는 더 강조할 필요가 없을 것이다. 다음 IV장의 마지막 절에서는 성산읍 해녀들의 조상신앙에 함축된 도덕적, 규범적 뉘앙스를 살펴보려 한다.

## 2) 조상신앙과 “센체하기”

인류학자 마이어 포티스는 일찍이 아프리카 탈렌시 족 사회에서 “조상”은 도덕적, 정치적 권위의 근원이라고 지적한 바 있다(Fortes 1987). 탈렌시 사회에서 조상들은 “언제나 옳으며” 불가침의 도덕적 권위를 가지고 자손들을 규제한다. 탈렌시 사회에서 조상숭배는 단순히 종교 의례적 체계만이 아니고 법적, 정치적 권위와 결부되어 정당한 권력의 행사를 가능하게 한다.

문무병 역시 제주 당신앙이 마을공동체의 유대를 강화하고 신앙집단의 일탈을 방지하는 공동체의 규제원리로 작동함을 지적하였다(문무병 2008: 357). 제주 향촌사회의 여성들은 아이나 자신의 병을 당신의 노여움으로 받아들여, 자신의 신앙심이 해이했기 때문이라고 생각한다. 이들의 논의는 모두 조상숭배가 사회구성원들의 행동규범으로 기능하는 측면을 지적하고 있다.

제주 성산읍에서도 무속적 조상신앙이 공동체 규범으로 기능하는 사례가 발견된다. 이 논의는 앞 절의 내용과도 연결되는데, 조상이 눈에 비쳤을 때 자손의 정성이 ‘소홀했다’는 인식은 공동체의 도덕률과도 관련이 있기 때문이다. 연구자는 성산읍 해녀들이 누군가를 부정적으로 평가할 때 사용했던 “센체한다”는 표현을 통해 이 문제를 고찰해 보려 한다.

연구자가 무속적 조상신앙이 공동체 규범과 연관되어 있음을 눈치챈 것은 삼달리의 어느 상군해녀 덕분이었다. 그녀는 당신앙이 강한 온평리 출신이고 상군이면서도 이례적으로 본향당에 나가지 않았다. 영등곳에도 참여하지 않았다. 대



신 일체의 무속의례를 금지하는 불교를 믿으면서 제사도 직계조상만을 모셨다.

연구자: 그럼 아주머니는 조상님을 모시나요?

고상희: (지겹다는 듯) 옛날에 보며는 그 쓸데기 없는 제사, 구신 모시는 제사. 근데 우리는 우리 아버지 때부터 그런 거 전혀 없애고, 제사도 딱 제사 하나하고. 문제 같은 것도 안하고.

연구자: 제일 때만요?

고상희: 예 제일때만 했지. 그런 거 (주: 구신 모시는 제사) 없었어요. (삼달리 상군해녀, 64세)

무속을 믿지 않았기 때문에 역설적으로 그녀는 제주 해안마을에서 무속신앙이 얼마나 위력적으로 숭배되어 왔는가를 절절히 경험했다. 아래 대화는 제주에서 무속신앙이 얼마나 주된 문화적 정향으로 작동했는지와 함께, 그와 이질적인 신앙이나 가치체계를 가진 개인이 어떤 경험을 했는가를 잘 보여주기 때문에 길게 인용하였다.

고상희: 옛날엔 그랬죠. 불난 것도 머 신이다. 근데 사람 입에서 다 맨들었잖아요? 불뚱이 그 집드레 튀더라, 불뚱이 그 집드레 날아가더라. (웃음) 그 밭에 가더라. 사람이 말을 맨들어 가지고 그렇게 했잖아요? 그래 사람들이 굿하고, 아프며는. 내 여기 시집와서 보면, 아프면 병원에 갈 생각을 안 하고 다 굿하고. 또 굿을 안 할려고 해도 동네사람들이 굿 안해 부니까 그런다 입으로 막 전해오니까, 입으로 입으로 하니까 못 견뎌서 마지못해 하는 사람도 있어요.

연구자: 아 저 집 왜 안하냐고요?

고상희: 예. 우리도 그랬어요. 우리 아버지가 심장병인데 굿해서 나을 병입니까? 안 낫지. 난 끝끝내 우겼더니 우리 친척들이 그거 안 하면 죽는다고 하는데 어떡합니까? 나중에 또 원망 어떻게 들을려구.

연구자: 그래서 아주머니도 하셨어요? (웃음)

고상희: 예 (웃음) 나중에 그 원망을 얼마나 들을 겁니까? 그 돌아가셔서 다행이지. 안 했으면 것 때문에 돌아갔다고 얼마나 하겠습니까?

연구자: 제대로 안 모셨다고?

고상희: 예. 제대로 안 모셨다고... (감정적으로) 그렇게 사람을 못 견디게 합디다. 나가 해보니까. 우리는 불교집안이라서...

연구자: 아 그런 게 좀 있구나.

고상희: 좀 있는 게 아니라 많이 있죠. 너는 머 쉰체, 제주도 말로 쉰체 하다가, 힘 있는 체 하다가, 그렇게 업혀갔다 하는 식으로 막 입살을 주니 어떻게 합니까? 나중에라도 원망 안 들을라고 했지. (삼달리 상군해녀, 64세)

지난 날 제주에서는 굿을 많이 했는데 굿도 무속도 믿지 않았더니 “쉰체하다가 다친다”는 이야기를 들었다는 것이다. 여기서 “쉰체한다”는 표현은 “세다”와 “~한 체하다”가 합쳐진 말이다. 원래는 세지 않은데 “쉰 척”한다는 부정적 의미가 들어 있다. 굿을 안 해서 “쉰체한다”는 평을 들었다고 했으니 제주 무속의 맥락에서 그 의미를 살펴봐야 한다. 다음은 신양리 메인심방인 오춘희 씨의 설명이다.

옛날 말 경해. 귀신은 쇠공쟁이. 생인은 난공쟁이. (연구자: 뭐라구요?) (웃음) 그게 무슨 말이나? 신은 쇠같이 강하고, 사람은 나무 정도백이 안 된다. 쇠하고 나무를 해 보세요, 비교를. 귀신은 쇠공쟁이. 생인은 난공쟁이. 귀신은 쇠만큼 강하다. 그만큼 세다. 자손은 인간은 생인은 나무 정도 약하다. 그 비교를 말하는 거예요. (연구자: 아 약하다... 사람 목숨이 그만큼 약하다?) 계난 예를 들어, 어떤 한분이 너무 막 쉰체해영, 머 필요없다, 사람도 한평생 짝막한 인생 다니면 막말 못하쥬. 어느 날 걸리민 귀신 이길 사람은 없다 이 뜻이죠. (오춘희, 신양리 메인심방, 50대)

그러니까 제주 무속의 맥락에서 “쉰체한다”란 “나무처럼 약한” 자손이 “쇠처럼 강한” 귀신과 조상을 무시한다는 뜻이다. 사실은 약한데 스스로 쉰 줄 알고 조심성 없이 살아간다는 뜻이다. 온평리 고인순 해녀 역시 해녀들이 바다에서 “굿은 것”을 보고 놀랐을 때 치렀던 ‘추는 굿’을 설명하면서 비슷한 이야기를 한 적이 있다. 바다에서 놀란 해녀가 “서둘봐그네 초상신디 강 기도드려 뵈고” (서둘러서 조상한테 기도드리고) 하면 곧 나올 텐데, “자기넨 이긴다고, 머 구신이 어딴느냐 해가지고 딱 이기쟁 허영은” 더 큰 사달이 난다는 것이다.

그런데 이 “쉰체한다”는 태도에는 단순히 조상만이 아니라 산 자들의 공동체에도 소홀하다는 의미가 들어 있다.

어른들이 그렇게 얘기해요. 공을 디려야만이 복을 받는다고. 돈 벌어서 탁 그냥 돈만 몽쳐 죄어도 안 된다고. 돈을 벌면 번거만큼 자기 어디 다니는 디도, 절에 다녀도 또 줌 베풀어야 되고. 다 그렇게 공을 들여야, 어둡은 데서 다 초상들이

도와준다고. (현순애, 온평리 상군해녀, 64세)

사람이 나쁜 짓을 허며는, 죄는 지은대로 가고 공은 닦은대로 오는 거요. 예수, 불교 믿어 극락 가느냐, 그것이 아니고 마음을 곱게 먹여, 옳은 일을 하는 사람한테 나쁜 일이 올 수가 있나요? 그런 뜻에서 조상 섬기고, 자기가 벌어도 혼자먹지 않고, 본향, 요왕 먹이고, 살은 사람도 내가 봉사한 거 밀감 누구 주기도 하고, 나눠 먹고, 베풀 줄도 알고, 조상님한테 잘 섬기고. 같이 잘 섬긴 사람은 살아가는 일이 평화롭죠. 열이면 아홉. 에 머 시끄럽다, 자기 주장대로 강헌 사람은 안 좋아. 나가 심방이라서가 아니고, 다 돌아다니면서 봐도 안 좋아. (오춘희, 신양리 메인심방, 50대)

여기서는 ‘조상에게 공들이지 않는 태도’가 어떤 이기성, 인색함, 고립된 삶과 연결되어 있다. “에 머 시끄럽다” 하면서 조상을 무시하는 사람은 베풀이나 너그러움, 이웃과의 원만한 관계와도 거리가 멀다는 것이다. 그렇기 때문에 조상을 위하지 않는 삶, 조상없이 사는 삶은 고립된 삶, 사람답지 않은 삶을 의미하기도 한다. 아래는 온평리 고인순 해녀가 들려준 어느 마을 친구의 이야기다.

(뇌성마비 환자 같은 시늉하며) 지독한 아이가 있어. 동네에서 소문난 아이. 경혜신디, 가이는 초상이 없어. 본향에도 안가고 서편에도 안가고. 그냥 막 무대뽀로 사는 아이라. 굿이란 걸 절대 안한다 하는 거지. 우리 마을에 그 아이 닮은 아이가 없어. 사람들이 다 웃어. 계난 나가 정말 불쌍해 살지 못하켄... (고인순, 온평리 상군해녀, 82세)

고인순 해녀는 그 ‘친구’의 가족사를 들려주면서 “가이는 초상이 없어”서 “무대뽀”로 산다고 하였다. 그녀가 안쓰러워했던 그 “무대뽀의 삶”이란 아무도 보살펴 주지 않는 삶, 고립된 삶, 공동체와 연결되지 못한 불쌍한 삶이었다.

이제 지금까지의 논의를 간략히 정리하면서 IV장을 마무리하고자 한다. 역사적으로 제주는 “음사(淫祀)”로 폄하되었던 무속적 조상숭배가 발달한 지역이다 (강정식 2002, 하순애 2003). 한국의 무속적 조상숭배에서는 산 자와 죽은 자의 관계가 급진적으로 단절되지 않는다(로저 자넬리·임돈희 2000[1982]). 성산읍에서도 조상은 해녀들에게 중요한 타자로서, 조상과의 적절한 관계맺음은 여전히 해녀들의 다양한 실제적, 상징적 행위들의 동기를 이루고 있다.

이번 장에서 연구자는 성산읍 해녀들의 무속적 조상신앙을 일별하고 바다거

북이 해녀들의 ‘조상’ 범주에 속하는 영물임을 보여주려 했다. 그 과정에서 해녀들이 오랜 ‘물질’ 경험에서 체화한 몸의 테크닉에는 신체적 기술만이 아니라 의례종교적 기술이 포함되어 있다는 것, 그리고 두 기술이 서로 무관한 것이 아니라 상호구성적인 한 몸을 이루고 있다는 것도 논의하였다.

이러한 논리에 따르면 큰 해녀란 탁월한 채집자인 동시에 조상들과 더 지극한 관계성 속에 있는 해녀들을 말한다. 전통적으로 상군해녀들이 더 신실한 무속신앙의 주체였다는 사실은 고무옷도 물안경도 없던 옛적에는 ‘의례종교적 기술’이 그 자체로 ‘생태적 기술’과 거의 엇비슷한 외연으로 포개졌으리라는 추측을 낳는다. 다시 말해, 그 시절에는 더 지극히 믿는 해녀들이 더 깊은 바다까지 내려갔을 것이다. 바다거북이 아직 해녀들에게 영물(靈物)인 것도 해녀들의 몸의 테크닉에서 주술종교적 차원, 즉 조상과의 정성어린 관계맺음이 여전히 그 중요성을 잃지 않았기 때문일 것이다.

다음 장에서는 죽은 바다거북을 바다로 띄워 보내는 해녀들의 배송의례를 논의하려 한다. 이 의례 역시 제주의 무속적 조상신앙에 기반한 것으로서 성산읍 해녀들의 조상관과 바다거북 인식을 잘 보여주는 사건이다.

## V. 바다거북 배송의례

이번 장에서는 바다거북 배송의례를 제주의 무속적 조상신앙과 연계시켜 논의하려 한다. 여기서 연구자는 죽은 바다거북이 두 차원의 상징성, 즉 신성한 조상과 비운의 조상이 하나의 대상 안에 구현된 독특한 존재라고 주장할 것이다. V장의 논지에 따르면 죽은 바다거북은 해녀공동체의 정체성과 결부된 신성한 조상이지만, 동시에 육지로 떠밀려온 ‘사체(死體)’라서 부정(不淨)과 살기를 발생시키는 나쁜 죽음의 주체이다.

모든 의례가 사회적, 개인적 상태의 변환을 수반한다고 할 때(Rappaport 1968; Turner 1967), 바다거북 배송의례는 죽은 바다거북의 표착(漂着)이 훼손시킨 조상과 자손의 질서를 회복시키는 사건으로 해석할 수 있다. 먼저 그 의례는 죽어서는 안 되는 신성한 조상을 장례하여 해녀공동체의 안녕과 지속성을 재확인한다. 그리고 나쁜 죽음의 부정을 풀어내어 조상과 자손 사이의 경계를 분명히 한다. 이 후자가 제주 무속의 “곱가름” 원리로서 그 핵심은 조상과 자손은 떨어져 있어야 한다는 것이다. 아래에서 연구자는 성산읍 해녀들의 바다거북 배송(拜送) 역시 제주 무속의 조상-자손 구도에서 실천된다는 것을 밝힐 것이다.

### 1. 바다거북 배송의례의 형식과 성격

#### 1) 죽은 바다거북에 대한 인식

성산읍 일대에서는 죽은 바다거북이 해변으로 오르면 해녀회와 어촌계 중심으로 간단한 제를 지내고 다시 바다로 띄워보낸다. 죽은 바다거북을 바다로 돌려보내는 이 의례를 연구자는 ‘바다거북 배송의례(拜送儀禮)’라고 부르려 한다. 표준국어대사전에서 “배송(拜送)”은 “1. 해로움이나 괴로움을 끼치는 사람을 건드리지 아니하고 조심스럽게 내보냄”이라고 풀이되어 있다.<sup>49)</sup> 함께 소개된 관용구를 보면 “별성마마 배송 내듯”은 “후환이 있을까 두려워서 배송(拜送)한다”, “마마 손님 배송하듯”은 “행여나 가지 아니할까 염려하여 그저 달라고 열러서

49) 국립국어원 표준국어대사전, <http://stdweb2.korean.go.kr/main.jsp>

잘 보내기만 함”이라고 풀이된다. ‘배송’의 우리말 정의는 바다거북 배송의례를 관통하는 정서와 태도를 잘 요약하고 있다. 특히 ‘후환이 있을까 두려워서’ ‘달래고 얼러서 잘 보낸다’는 내용이 그러하다.

바다거북 배송의례는 드물게, 비주기적으로 행해지며 바다거북의 표착(漂着)과 배송(拜送)이라는 두 국면으로 이루어진다. 엄밀히 말하자면 그 의례는 ‘바다거북의 배송’ 단계만을 지칭한다. 그러나 바다거북 사체(死體)의 예상치 못한 표착이 그 의례를 촉발하며, 그 사건 자체가 상당한 문화적 의미를 갖기 때문에 여기서는 함께 논의할 것이다.

죽은 바다거북이 제주 해안가로 밀려오는 정확한 원인은 아직 밝혀지지 않았다(정민민·문대연 외 2012b). 성산읍 해녀들도 죽은 바다거북이 해변으로 올라오는 정확한 이유를 알지 못했다. 다만 태풍이 지나가면 죽은 거북이 많이 올랐으며 과거에는 지금보다 더 자주 올랐다고 하였다.

중국서 거 바람 올라올 때 거북이도 하나씩 올라오나네, 바당에 올라오네, 요왕 할머니라고 거북이를 막 잘 모시야 되는 거. 그거 안 모시면 궂기. (현여순, 종달리 은퇴해녀, 81세)

여기서 “중국서 올라오는 바람”이란 남중국해와 대만을 경유해서 제주로 북상하는 태풍을 말한다. 태풍이 지나가면 거북이 하나씩 오르는데 거북은 “요왕 할머니”라서 “막 잘 모시야” 한다. 그러지 않으면 “궂기” 때문이다. 그래서 성산읍 해녀들은 죽은 거북이 오르면 제를 지내고 바다로 돌려보낸다.

강인애: 짹 짹 씹어서 벌거지가 바글바글, 개고 해도 막 그거 (얼굴 찌푸리며) 술 막 걸리 받아가지고, 시라목 해다가, 천해서 곱게 싸서 막걸리 뿌려서-

연구자: 아 씹는 내가 나도요?

강인애: (말도 말라는 듯) 아이고 벌거지가 바글-바글해도 (고영옥: 송장 죽은 냄새라) 올른 거 보며는 그거 내불지 않아여. 그거 어촌계랑 해녀회장 해서 바다에 띄워줘여.

고영옥: 산거는 산 것대로 잘 대접해서 맥이고. 죽은 것도 띄워주고. (강인애: 좋은데 가라고 해서 다 띄워주고) (신양리 상군해녀, 고영옥(78세), 강인애(75세))

여기서 주목할 점은 성산읍 해녀들이 바다거북을 땅에 묻지 않는다는 것이다. 그들은 죽은 거북을 꼭 바다로 띄워보낸다. 가령 온평리에서는 땅에 묻은 거북

을 해녀들이 다시 파내어 바다로 띄운 사건도 있었다. 온평리 현유을 해녀(91세)의 증언에 따르면, 과거에 전복공장 사람들이 온평리 앞바다에다 거북을 파묻은 적이 있었다. 그러자 현유을 해녀의 동료해녀였던 “다부진 미영 할망”이 “매운 내가 콧콧 나는” 썩은 사체를 파내어 막걸리를 대접한 다음, 흰 천에 싸서 바다로 띄웠다. 그랬더니 죽었는데도 “영이 있어 나가는지” 거북이 바다로 바다로 술술 나가더라는 것이다. 거북을 땅에 묻으면 안 된다는 인식은 신양리에서도 발견된다.

연구자: 얼마 전에 종달리에서 들었는데 거기 배타는 분들은 (죽은 거북을) 파묻기도 하나 봐요.

강인애: 우린 파묻어보지 안했어. 무조건 바다에 가 띄워주지.

고영옥: 건 해녀가 아니라서, 배 입자 선주니까 그렇지. 해녀는 파묻지 안 해.

강인애: 우린 파묻지 안 해요. (고영옥 해녀에게) 그거 해녀들한테 말해줍신디 안 해줬네. 우린 그거 보며는 똑 말함. 멀리 가서라도 띄워줘. (신양리 상군해녀, 78세(고영옥), 75세(강인애))

“건 해녀가 아니라서” 파묻었다는 구절이 인상적이다. 그런데 이때 해녀들이 바다로 배송(拜送)하는 대상은 거북뿐이다. 가령 돌고래가 밀려왔을 때는 땅에 묻거나 그냥 내버려 둔다. 고영옥 해녀는 “죽어서 올라와도 곱세기(돌고래)는 상관없고”, 그런 건 “올르면 보기 싫으고, 썩은 냄새가 나서” 치우는 것이지 거북처럼 위하지는 않는다고 말했다. 또 고성리 김덕순 해녀 역시 “딴 거 걸으면 그냥 내버려둔지 모살에 박박 파묻든지 하지마는” 거북이는 “썩어두 바다에 가서, 좋은 곡(좋은 데)으로 가라고 해서” 제를 지내준다고 하였다.<sup>50)</sup>

해녀들이 바다거북을 육지에 두지 않는 이유는 무엇일까? 일단 죽은 거북이 오르면 해당 마을에 상서롭지 않다는 공통된 인식 때문이다. 그리고 죽은 거북을 보는 것 자체가 해녀들의 마음을 어둡게 한다.

거북이가 그 자리에서 썩는 것이 우리 속이 안 좋아. 우리 믿음이 요왕님, 요왕님 그런 믿음이 있기 때문에. 와서 모래밭에서 썩어서 거서 사라지는 것보다도, 돌려보내서 좋은데 가시라고 하면 우리 마음이 편하거든. 마음이 좋아. (고영옥, 신양

---

50) 실제 온평리에서는 죽은 돌고래를 파묻기도 했다. 2015년 6월 사전조사를 갔을 때 온평리 이선자 해녀(50대)는 연구자에게 온평리 해녀탈의장 앞쪽 해변을 가리키며, 저기 저 “까망한 돌무더기”가 돌고래 무덤이라고 말했다.

리 상군해녀, 78세)

(거북 오르면) 해녀들도 안 좋고 안 좋으냥 빨리 내려야 혀. 계난 어디서 올라오면 빨리 서덜광 내려야 혀. (중략) 뿔이라도 바당에서 이디 오면 부락이 안 좋아. 계난 빨리빨리 서덜봐서 하는 거라. (고인순, 온평리 상군해녀, 82세)

죽은 거북이 마을에 오르면 상서롭지 않다. 그런데 고인순 해녀는 “뿔이라도 바당에서 이디 오면 부락이 안 좋다”는 말을 덧붙이고 있다. 해녀들의 ‘조상’ 범주에 속하는 바다거북만이 아니고 바다에서 오는 것들 전부가 상서롭지 않다는 의미다. 이 구절은 성산읍 고령해녀들은 물론 제주 무속과 신화에서 바다를 어떻게 인식하고 있는가를 엿볼 수 있는 대목이어서 흥미롭다.

과거 제주사회에서는 해변에서 나뭇조각이나 쇧조각, 선박 잔해 등을 함부로 주워 와서는 안 된다는 관습이 있었다. 바다 물건을 함부로 주워오면 거기에 귀신이나 신, “배서낭” 등이 붙어와서 큰 불행이 닥친다는 것이다(진성기 2016 [1991]). 제주에서 조상이 인격의 일부로 통합되는 과정을 논구한 김성례의 연구에서도 사건의 발단은 해당 집안에서 바닷가의 “널패목”을 주워온 사건이다(김성례 1995). 거기에 조상이 붙어와서 김성례가 논의한 긴 무속적 드라마가 펼쳐졌던 것이다.

신양리 현광숙 해녀는 바다에서 밀려온 선박잔해, 쇧조각, 널판 등을 주워오면 안 되는 이유를 바다에서의 ‘죽음’과 연관시켜 설명하였다. 과거에는 선박사고가 잦았고 그래서 바다 물건을 함부로 주워오면 바다에서 사망한 이들, 신원도 확인할 수 없이 비명에 간 이들의 ‘귀신’이 붙어 온다는 것이었다. 제주 무속에서 ‘수사(水死)’는 나쁜 죽음이며 죽음의 부정성은 장소나 물건에 깃들 수 있다. 현광숙 해녀의 설명은 제주 무속의 논리에서도 타당하다.

이러한 내용들은 전통 제주사회에서 ‘바다/육지’라는 대립항이 ‘조상의 영역/자손의 영역’이라는 대립항으로 치환되어 인식되고 있었던 것은 아닌가, 라는 추측을 낳는다. 안미정의 박사학위 논문도 바다를 ‘조상신의 공간’으로 규정하며(안미정 2007), 제주신화와 무속에서 바다는 이 세계와는 다른 저 세계, 타계, 요왕 등으로 재현된다. 바다는 풍요와 생명의 공간이면서 동시에 재앙과 나쁜 죽음의 공간인데, 이러한 바다의 이원성은 II장에서 논의한 바다거북의 두 얼굴<sup>51)</sup>, 더 나아가 제주 ‘조상’의 두 얼굴과도 겹치는 것이 아닐까?

---

51) 제주 신화에서 거북은 ‘요왕차사’나 ‘구삼승할망’ 같은 죽음·질병의 신격과도 연관되



그런데 바다가 ‘조상’의 공간이라면 바다는 단순히 ‘죽음’이나 ‘저승’이라는 상징성 안에 갇힐 수 없을 것이다. 성산읍 해녀들에게 조상은 죽음과 결부된 공포의 대상이지만, 동시에 행운과 복을 가져다주고 삶을 추동하는 원동력이기 때문이다. 실제로도 바다는 죽음의 공간이면서 삶의 장소이다. ‘조상의 공간’으로서의 바다의 상징성을 더 깊이 탐구하는 것은 본고의 범위를 벗어난다. 지금으로서는 바다를 ‘타계(他界)’로 정의하는 것이 (상징적으로) 가장 적절하지 않나 한다: 자손이 사는 곳-육지-이곳과는 “다른” 어떤 곳, 이곳의 질서를 “넘어서” 있는 곳이라는 의미에서의 타계.

이제 다시 바다거북의 이야기로 돌아와 보자. 죽은 거북이 육지로 오르는 것은 마을에 불길한 일이다. 그런데 여기서 죽은 거북이 개인이 아닌 공동체의 근심이 된다는 것에 주목할 필요가 있다. 과거 고성·신양리 해녀회장을 여러 번 지냈고 죽은 거북을 9번 배송한 김덕순 해녀의 말이다.

나가 띄우러 가면 경헌다계. 저 넓은 세상, 좋은 데 가서 우리 지역에 다시 올라 오진 말앙, 그추룩 해주계. (중략) 그 거북 내려올 땐 우리 집안을 얘기하질 안허구. 나가 가서 띄우더라도 우리 어촌계, 마을로. 우리 마을에, 우리 해녀들 있는데 다시 오지 맙센 하멍 띄우는 거쥬. (김덕순, 고성리 상군해녀, 74세)

(영등굿이) 1년 내내 바다를 평온하게 다스려주십사, 하는 형태로 해녀들이 주축이 돼서 하는 거거든요 이게? (중략) 영등굿은 좀 전체적인 면, 을 포괄적으로 해석하면 될 것이고. 거북이는 좀 그... 우리 동네 올랐으면 우리 동네. 다른 마을까지 머머 그런 건 아니고, 우리 동네. (고흥수, 온평리 어촌계장, 50대)

죽은 거북은 개인이 아니라 특정 마을과 해녀공동체의 근심이 된다. 이것은 죽은 거북의 표착이 드물게, 비주기적으로 일어난다는 것과는 관련이 있다. 보통은 1년에 한두 번, 뜸할 때는 3~4년에 한 번씩 죽은 거북이 올라온다. 종달리 해녀배를 몰았던 김철삼 씨는 거북을 보면 음식을 대접하는 이유를 “그게 생전 안 비추던 동물이 비추거든. 뭔가 뜻이 있을 거 아뇨?”라고 하였다. 이것은 산 거북에 대한 설명이지만 죽은 거북도 ‘생전 안 비추던 동물’이기는 마찬가지다. 그렇기 때문에 거북이 오르는 횟수도 문제가 된다. 죽은 거북이 오르면 마을에 좋지 않은데, 자주 오르면 더더욱 좋지 않다. 그것은 안 좋은 일이 생길 수 있다는 ‘징조’가 되기도 한다.

---

며, 인간을 도와주고 두 세계를 매개하는 고마운 영물로도 재현된다.

그게(주: 거북) 자주 오르면, 그게 알려준다고 하는 형태로 봐오지 않았을까... (연구자: 알려준다고요?) 예. 불행이 많이 있을 수 있겠다, 라는 그런 형태의... 알려주는 그런 의미로도 받아들일 수 있겠는데... 그러니까 거북이는 해녀들의 입장에서 옆에다 두고 같이 들어가는 거잖아요? 거북이 사는데 가서 내가 별어먹고 살잖아요? 어찌 보면 같은 맥락에서, 같은 울타리 내에 있는 개념으로 보면 될 거예요. (고흥수, 온평리 어촌계장, 50대)

여기서 고흥수 어촌계장의 설명은 다소 애매하다. “알려주는 그런 의미”라거나 “같은 울타리 내에 있는 개념” 같은 구절이 그렇다. 그렇지만 요는 죽은 거북이 자주 오르면 “불행이 많이 있을 수 있겠다”라고 “알려주는 그런 의미”로도 해석할 수 있다는 것이다. 그렇다면 누가, 무엇을, 누구에게 알려준다는 말인가?

고흥수 계장은 죽은 거북의 표착을 일종의 ‘메시지’로 해석하고 있다. 이 점은 고흥수 큰심방의 아래 말에서 더 분명히 드러난다. 거기서 거북은 개별적인 의지를 갖춘 생물로서 “자손들 앞에 보여라 해서 보이는” 존재다.

몇 년에 한번 거북이가 다 땡기면서 어느 물결따라 가지고 올라와서, 자손들 앞에 보여라 해서 허기 때문에 보이는 거여. (고희순, 제주 큰심방, 80대)

IV장 후반부에서 논의했던 조상이 ‘눈에 비춘다’는 개념을 다시 떠올려 보자. 성산읍 해녀들에게 조상이 눈에 비추는 사건은 상서롭지 않으며, 동시에 무언가 나쁜 일이 있을지 모른다는 ‘징조’로 해석되었다. 바로 그 논리가 여기에도 숨겨져 있다. 죽은 거북의 표착은 조상이 ‘눈에 비추는’ 사건이다. 조상이 눈에 비추는 것은 배가 고프기 때문이며, 배고픈 조상은 자손에게 불행을 줄 수 있다. 바다거북 사체(死體)의 표착이 공동체의 근심이 되는 것도 이 때문이다. 그것은 개인 차원의 ‘조상-자손’ 구도가 공동체 차원으로 확대된 것이다.

죽은 바다거북에 함축된 ‘조상’의 상징성은 다음 절에서도 계속 논의할 것이다. 여기서는 2016년 5월, 온평리 바다거북 배송의례에서 있었던 에피소드 하나를 소개하고 이 절을 끝마치려 한다. 당시 그 의례에 참여했던 고흥수 어촌계장은 바다거북을 함께 띄웠던 온평리의 현OO 해녀가 현장에서 “죽은 아방 어떡하다 이데웁딿까”라는 말을 했다고 하였다.

(제주서는) 우리가 흔히 얘기하는데 남남한테도 여자 남자 구분없이 삼촌이라고

하거든요? 어른한테도 하고. 그런 의미에서 ‘삼촌 어제 여기까지 읊땃까’ 그렇게도 하고. 우리 같이 갔던 OO 어명은 (거북한테) 죽은 아방이라 그러더라고. (연구자: 죽은 아방요?) 작은아버지란 뜻인데 가족이란 의미로 받아들일 수 있지 않을까요? ‘죽은아방 어떡하다 이데읍땃까..’ 그러던데. (고홍수, 온평리 어촌계장, 50대)

바다거북은 해녀들의 ‘조상’ 범주에 속한 생물이다. 따라서 제주에서 “어른”을 뜻하는 삼촌으로 지칭하는 것은 자연스럽다. 그런데 “죽은 아방”(작은 아버지)이란 용어는 너무 구체적인 게 아닐까? 연구자는 이 점이 의아해서 그 말을 했던 현OO 해녀에게 물어본 적이 있다. 그러나 해녀식당에서 만난 현OO 해녀는 구체적인 답변을 회피하였다. 어쩌면 바다에서 돌아간 친척이 있어 죽은 거북을 망자의 호칭으로 불렀을지도 모르고, 별 뜻 없이 그렇게 말했을지도 모른다. 연구자는 이것을 온평리에서 ‘반심방’이라 불리던 고인순 해녀에게 다시 물어보았다.

연구자: 5월에 거북이 죽은 거 보낸 거 있잖아요? 그때 해녀 한분이 ‘죽은 아방 어떡하다 이데읍땃까’ 라고 했다던데요. 거북이 보고.

고인순: 어 그러혀. 그것두 이추륙, 그건 자손이신 디 돌아오지 마라, 좋은 대로 환승해 가랭 비는 거야. 기도드려 주는 거. 다시 다부 꺾어오지 말고, 좋은디로 나가그네, 집 찾아가랭 사정을 해사 혀. (온평리 상군해녀, 82세)

고인순 해녀도 “죽은 아방”의 의미를 시원하게 밝혀주진 않는다. 그렇지만 이 에피소드는 배송의례가 조상-자손의 구도에서 실천될뿐 아니라, 바다거북이 개인적 조상의 상징(“죽은 아방”)으로까지 활용되는 것은 아닐까, 라는 의문을 불러일으킨다. 물론 이 의문을 입증할 방법은 없다. 그러나 어찌 되었든 “죽은 아방”이란 결국 예고를 기준으로 ‘윗대’에 속하는 ‘조상’이다. 또 죽은 거북을 보낼 때는 “자손이신 디 돌아오지 말고” 좋은 데로 가라고 기도한다. 이 논점을 이제 바다거북 배송의례를 통해 더 자세히 논의하기로 한다.

## 2) 바다거북 배송의례의 절차와 형식

오늘날 바다거북 배송의례는 해녀들이 주체가 되어 간단한 비념 형식으로 치른다. 춤이나 노래 없이 음식을 차려놓고 간단한 기도와 축원을 행한다. 민윤숙

이 성산읍에서 채록한 ‘거북의례’의 절차를 보면 “먼저 거북이가 해변에 떠오르면 거북이를 위해 쌀, 과일, 오렌지 주스 등을 준비해 상을 차린다. 잠수회장, 마을이장 등이 거북이 입에 막걸리를 부어 주고는 거북에게 절을 한다. 거북이의 몸과 주변에도 술을 뿌린 후 ‘시마지’로 거북이를 잘 싸서 바다에 띄워준다. 거북을 보내는 이 의례에서 잠수들은 ‘아이구 잘 갑센, 또시 오지 맙센’ 하고 속으로 말하며 ‘요왕할마님 우리 마을 편하게 해줍서. 잠수들 소망일게 해줍서’라고 빈다”(민윤숙 2011: 143).

성산읍 해녀들의 증언에 따르면 지난날에는 심방이 바다거북 배송의례를 집전하였다. 그러다 1970년대에 정부 차원의 무속억압 정책이 실시되면서 심방의 거북굿은 중단되었다. 그 후로 해녀들이 “심방 하던 거를” 따라하면서 현재의 형식이 남게 되었다. 그러니까 현재의 바다거북 배송의례는 과거 심방의 ‘바다거북 배송굿’이 축소된 형태다.

우리가 지금은 나이가 드니까 우리대로 가서 참 내리고 했지마는... 그때는 이 우리도 젊었고 우리도 혈 줄 몰라가지고 심방한테 가서 ‘심방님 거시기 거북이가 올랐시난 와서 입담을 좀 해줍서. 그럼 멧을, 멧을 해 갑니까’ 하면, 그때 심방이 말 해줘서 우리가 천, 하얀 천 해 가지고 거북이를 싸서 묶으고, 소주허고 참 막걸리, 막걸리는 거북이를 막 위에다가 뿌려가지고 잘 먹고 가라고 하고. 소주는 개를 씻는다 해가지고 막걸리 해난 다음에 소주를 좀 뿌려주고 그랬어. (연구자: 그러니까 (심방들) 따라하신 거죠?) 따라서 그대로 허지. (고영옥, 신양리 상군해녀, 78세)

1970년대에 ‘거북굿’이 중단된 내력을 살펴보면 당시는 과소비 금지를 명분으로 내세웠던 듯하다. 읍에서 “(새마을) 청년들이” 내려와서 살기도 어려운데 이런 식으로 “소비”를 하지 말라고 막았다는 것이다. 그렇지만 고영옥 해녀는 그 후로도 거북굿을 안 한 것이 아니고 “몰르루, 몰르루(몰래)” 했다고 말한다. 그러던 것이 오늘날에는 여건이 바뀌어 아예 중단돼 버린 것이다.

우리 제주도가 섬이지 않아? (그때는) 무당 빌어도 돈도 마니 안 넣고, 그분도 와서 우리 잘 되라고 빌어주고 띄워주고 그랬는데. 요즘은 그런 무당도 한번 빌라면 돈을 마니 줘야 되고, 인건비도 줘야 되고, 우리들도 시간도... (없고) (김덕순, 고성리 상군해녀, 74세)

그렇다면 과거 바다거북 배송곳은 어떤 형태로 치러졌을까? 현재 온평리 최고 상군해녀의 남편이자 어머니가 해녀였던 강용철 씨는 자신이 어린 시절에 보았던 거북곳을 이렇게 회상한다.

과거 거북 올라오면 심방이 거북이 모셔놓고 살풀이처럼 팽과리 치고 굿을 했다. 돌려보낼 때는 막걸리를 뿌리고 그랬다. 심방이 거북이 흉내를 내면서 요왕님한테 가서 잘 얻어먹고 왔다고 하면 요왕님이 ‘아, 요놈들은 됐구나, 잘 봐줘야겠다’ 라는 식으로 사설도 했다. ‘우리 말쑥말쑥 인간들이 잘 대접해 보냈구나, 나도 잘 봐줘야겠다’라는 식으로. 그런 이야기를 심방들이 다 사설로 했다. 영등신 대접하듯이 대접하면 거북이가 요왕한테 가서 ‘잘 먹고 왔다’고 말할 거라고. 대단히 재미 있었다. (강용철, 온평리, 60세)

이 짧은 설명 안에는 바다거북 배송곳뿐 아니라 해녀들의 생업과 관련된 중요한 논의거리들이 담겨 있다. 이 배송곳에서 바다거북은 해녀와 용왕 사이의 중개자로 등장한다. 사람들이 거북을 잘 대접하면 거북이 용왕에게 가서 인간들에게 “잘 얻어먹은” 사정을 고했고, 그러면 흡족해진 용왕이 다시 사람들을 “잘 봐줘야겠다”고 말했다는 것이다. 여기서 바다거북은 해녀-용왕 간의 호혜성의 매개자로서 인간과 신령, 더 나아가 인간과 자연을 연결하는 영물(靈物)이다. 이 구도를 더 추상화하면 다음과 같다.<sup>52)</sup>

해녀 - 바다거북 - 용왕 : 사회 - 동물 - 자연

순록경제의 변천을 다룬 팀 잉골드의 논의를 다시 상기해 보자(Ingold 2007 [1980]). 잉골드에 따르면 야생동물을 번식시키는 동물의 신 또는 신령의 신성성이 결정적으로 훼손되는 것은 목장경제에 와서이다. 목장경제에서 동물의 생육은 인간의 손에 맡겨지기 때문이다.

그렇지만 수렵, 목축사회에서 인간은 자연을 관장하는 신령들을 숭배해야 하고 그들과 주술종교적으로 소통할 줄 알아야 한다. 그 사회들에서 동물은 인간과 신령, 또는 인간과 자연을 매개하는 영물(靈物)의 성격을 띤다. 신령의 메시지를 인간에게 전하거나 인간의 뜻을 신령들에게 전달하는 중개자의 성격을 띠게 된다.

52) 제주에서는 ‘요왕’이 ‘바다’라는 자연공간과 ‘바다신’을 동시에 의미한다. 이 문제는 앞서 제주 조상범주의 ‘인격성’을 논의하며 고찰한 바 있다.

잉골드에 따르면 수렵경제에서는 신령이 인간들에게 사냥감을 증여하며(신령의 도움으로 사냥감이 인간 앞에 자발적으로 나타나는 형식으로), 목축경제에서는 인간이 동물들의 생육과 번식을 기원하며 신령들에게 공희물을 바친다(Ingold 2007[1980]: 282). 두 경우 모두에서 인간과 신령은 서로의 의중이나 욕망을 상대방에게 전달하기 위해 동물이라는 매개자를 필요로 한다.

한 사회의 경제양식이 그 사회의 자연관이나 동물인식과 일정한 상응관계에 있다면, 과거의 배송곳에서 바다거북이 인간-용왕의 중개자로 재현되었다는 사실은 해녀들의 생업양식에 수렵, 목축경제적 요소가 포함되어 있었다는 의미로 해석해도 무방할 것이다. 사실 해녀들이 채집하는 해산물의 생육과 번식은 지금도 야생의 힘에 내맡겨져 있다. 바다의 관찰자인 “요왕할망”과의 우호적 관계맺음이 지금도 해녀들에게 중요하며, 바다거북이 여전히 신성한 생물인 것도 이러한 생태적 맥락과 무관할 수 없을 것이다.

이제 현존하는 바다거북 배송의례의 절차와 형식을 살펴보고, 지난 날 치러졌던 바다거북 배송곳을 제주곳의 맥락 하에서 고찰해 보기로 하자. 앞서 말했듯이 연구자가 바다거북 배송의례를 직접 관찰할 기회는 없었다. 그래서 바다거북 배송의례를 책임졌던 각 마을의 상군들, 해녀회장, 고령해녀들과의 집중적 면담을 통해 그 의례의 과거와 현재를 밝혀내야 했다. 먼저 2016년 5월, 온평리에서 치러진 바다거북 배송의례의 절차와 형태를 간단히 살펴보기로 한다.

5월에 기상이 악화돼서 20여일 해녀들이 작업을 못 했다. 날씨 좋아서 작업하러 가보니까, 죽은 거북이 오른 거를 사람들이 발견해서 나랑 해녀회장님, 부회장님네들 하고 네다섯 명이 갔다. 시마지랑 술, 과일을 가져갔다. 나 같은 경우는 집에서 향을 끓여서 손발을 향물로 씻고 나갔다. 가서 어떻게 여기까지 오셨냐고, 잘못 오셨으니까 보내드린다고 입담을 했다. 그 다음에 맛있게 잡숫고 가라고 막걸리 입에 부어드리고, 그런 후에 시마지로 조심해서 썼다. 그리고 회장님하고 나하고 부회장님네들하고 (바다에) 났다. 해녀들 무사안녕을 기원하는 입담도 하고, 조심해서 편만한 곳으로 가시라고 하고. 그렇게 보내드리고 올랐던 자리는 우리가 마음으로도 저기 한다고 해서 소주 몇 병 놓고. 그 자리를 다 씻는다는 의미로 술을 뿌리고 왔다. (고홍수, 온평리 어촌계장, 50대)

이 내용과 성산읍 해녀들의 증언을 종합해 오늘날 바다거북 배송의례의 절차를 재구성하면 다음과 같다.

- 1) 해변가에 죽은 거북이 발견되면 발견자가 해당 어촌계에 알린다.
- 2) 어촌계장, 해녀회장 및 고령의 해녀들이 대표로 과일, 쌀, 술, 시마지 등을 준비해서 바다로 간다.
- 3) 거북을 잘 닦고 술과 음식을 대접한 다음 시마지천으로 곱게 썬다. 그 다음 좋은 데로 가서 다시 오지 말라는 기원을 하고 바다로 띄운다. 이 때 배로 끌어 먼 바다로 띄워보내기도 한다.
- 4) 거북 죽었던 자리는 소주를 뿌려서 정화시키고 돌아온다.

그렇다면 제주곳의 맥락에서 과거의 바다거북 배송곳은 어떤 곳으로 치러졌을까? 앞서 강용철 씨의 말에서도 드러나듯이 바다거북 배송곳은 일단 ‘요왕맞이’로 치러졌던 듯하다. ‘요왕맞이’는 바다신인 용왕을 청해 들여 대접하는 의례로서 큰곳의 일부로 삼입되거나 작은 곳으로 독립적으로 행해진다(현용준 2007 [1986], 강정식 2015). 요왕맞이는 해녀나 뱃사람의 무사안전과 풍요를 기원하는 곳일뿐 아니라, 바다에서 죽은 사람의 혼을 위무, 천도하는 곳이기도 하다. 신양리 오춘희 심방의 이야기를 들어보자.

연구자: 거북곳은 어떤 곳으로 했나요? 푸다시 같은 걸로 했나요?

오춘희: 거북이는 요왕사자니까 요왕에 왕이라고 볼 수 있죠. 정성이. 거북이 머하른 푸다시 정도로 험게 아니고 요왕곳으로 해야죠. 요왕질 치고.

연구자: 예전에 질침 이런 것도 했었나요? 거북이 올르면?

오춘희: 예예. 크게 해요. (신양리 메인심방, 50대)

바다거북 사체(死體)를 감싸는 하얀 광목천<sup>53)</sup>은 요왕맞이에서 용왕을 모셔들이는 ‘길’로 쓰인다. 용왕신 오는 길을 치우고 닦는 ‘요왕질침’ 제차에서 굿판에 이 천을 길게 펼쳐놓는 다. 그 길 위로 용왕이 다녀가고 또 무혼곳에서는 죽은 자의 영혼이 돌아온다. 고희순 큰 심방도 과거의 바다거북 배송곳이 요왕맞이의 형식을 취했다고 말한다. 아래 내용은 그 자체가 요왕맞이의 사설이기도 하다.

연구자: 거북 올라왔을 때 (심방들이) 어떤 말명을 하셨나요?

고희순: 요왕맞이 하는 식으로. 동해요왕문도 열립서. 서해요왕문도 열립서. 경해서. 날이우에다 하구. 이제 국 섬기고. (굿에서 사설 읊듯) 아무마을 아무 동네우

53) 성산을 해녀들은 이 천을 ‘시마지’ 또는 ‘시라목’이라고 불렀다.

다. 아무 날에 거북이가 올라왔다. 어 그래서 요왕데레 보냄시메, 요왕에 서 하도 해녀들 놀라게 맏서. 삼성절 물고개에 미리채기 절고개에 놀래지 맏서. 삼천발령이 떼 일만은 곱시기때. 바당에 곱시기가 많잖아? (연구자: 네 배알로 배알로.) 어. 곱시기때에 채게 맏서. 물숨먹게 맏서. 심장 들이치게 맏서. 물에 들어강, 물에 들어가며는, 이제 물 아래서 고등생복 캐 나올 때 에 물숨 먹게 하지 맏아줍서. 가슴 답답하게 하지 맏아줍서. 하도 이 자손들 펜안하게... (중략) 경허며는, 막 옛날에는 국 섬기고 머하고 다 해명해 올리고. 간 사람들 나이도 다 올리구 영해서. 바당에 본향도 거느리고. 바당에 죽은 영가(주: 영혼)가 있어. 바당에 죽은 영가는, 아무 옷대 조상이다 아무 성제간이다 아무 부모다 아무 남편이다 아무 아기다. 옛날 남양호에 큰 사고 놔 났지? 그때 고의 선에서여. 요 중간에 해월호(주: 세월호) 사건에, 거 제주도 오다가, (연구자: 네) 우리도 거 시에 가서 했어. 요왕제 드렸어. (제주 큰심방, 80대)



좌. 2016년 3월 온평리 영등굿. 소미가 댓가지를 묶어 ‘요왕문’을 형상화하고 있다. 그 아래 하얀 천이 ‘요왕질’을 상징하는데, 죽은 거북은 이 천으로 싸서 배송한다.

우. 심방이 해녀들 각각의 점을 봐 주고 있다. (그림 6)

위 설명의 후반부에서 알 수 있듯이 요왕맞이는 바다에서 죽은 자를 위무·천도하는 의례이기도 하다. 사실상 죽은 거북의 장례식인 바다거북 배송의례도 위무·천도의례적 성격을 강하게 띤다. 온평리 고흥수 어촌계장도 2016년 5월의 배송의례에서 “어떻게 여기까지 오셨냐고, 잘못 오셨으니까 보내드린다”는 말을 했다. “잘못 오셨다”는 표현이 말해주듯이 바다거북이 육지에서 죽는 것은 나쁜 죽음이다.



물에서 살던 거니까 죽더라도 물에서 살아나라고. 혼이라도, 뼈다귀라도 바다에 묻으라 이런 거지. 바다에서 태어나 바다에서 살아야 할 목숨인데 물에 올라와서 살며는 좀 잘못된 거다. 그런 거라서 그렇지. (현유을, 온평리 은퇴해녀, 91세)

이러한 인식이 깔려있기 때문에 성산읍에서는 거북을 띄울 때 꼭 ‘좋은 데로 가시라’고 기도를 해 준다. 가령 고성리 김덕순 해녀는 바다거북을 띄우러 갔을 때 “저 넓은 세상, 좋은 데 가서 우리 지역에 다시 올라오지 말앙”이라고 말한다. 또 온평리 고인순 해녀는 죽은 거북을 보내면서 “곱게 갑서, 돌아오지 맙서”라고 빌어준다.

그런데 ‘좋은 데로 가라’는 기원에 ‘다시 오지 말라’는 바람이 꼭 따라붙는다는 점에 주목할 필요가 있다. 죽은 거북을 돌려보내며 해녀들이 기원하는 것은 두 가지다. 하나는 좋은 곳으로 가 주십사 하는 것이고, 다른 하나는 다시 오지 말라는 것이다. 여기에 포함된 환대의 정서와 거리두기의 욕망은 사실상 최길성이 요약한 무속적 조상숭배의 기본 정서이기도 하다. 그는 한국의 무속적 조상숭배의 뿌리에는 나쁜 죽음에서 오는 부정성(不淨性)에 대한 공포가 있다고 보았다. 객사, 자살, 사고사와 같은 나쁜 죽음에서 오는 부정과 살기를 풀어내어, 산 자의 평안을 구하려는 마음이 무속적 조상숭배의 기저에 깔려 있다는 것이다(최길성 1991).

‘요왕맞이’ 외에도 성산읍 해녀들은 바다거북 배송의례에 포함된 위무, 천도의례적 성격을 ‘귀양풀이’에 빗대어 설명하였다. 귀양풀이는 제주에서 장례를 치르고 난 뒤, 죽음의 한을 풀어내어 죽은 자의 혼이 고이 저 세상으로 가기를 기원하는 의례이다(강정식 2015: 281). 아래는 귀양풀이에 대한 오춘희 심방의 설명인데 여기에는 제주 무속의 죽음인식이 잘 드러나 있다. 이러한 죽음관 하에서는 액사(厄死)나 객사만이 아니라 사실상 모든 죽음이 가슴 아픈 일이며 ‘나쁜 죽음’이다.

50대 난 사람이든 40대든 갑자기 사고나서 죽었다, 그럼 억울하잖아요? 그런 한을 풀어 드리는거고. 또 그냥 평범하고 한 90평생 살다가, 자손들도 증손까지 한 30명 벌어지고, 집안 평온해도, 그래도 사람은 한 번 가면 못 돌아오는 길이기 때문. 그 길을 받아들이고 한을 풀어드리는 거예요. 사람이 죽음은 맥이다, 죽은 사람은 말을 못한다 해도 그렇게 냉정할 수가 있나요? 사람인데. 살아가는 것도 중요하지만 죽는 것도 중요한 거예요. 어떻게 죽느냐, 그렇게 함으로써 뒤끝이. (잠시 귀양

풀이 사설 읊음) 그런 거 저런 거를 잘 빌어서, 살아 있는 자손이라도 굶김 덜 하게 하고, 죽은 사람도 잘 가게 하고, 소중한 일이야, 하고. 어저께도 나가 난산리 가서 저승질 쳤어요. 귀양풀이. (오춘희, 신양리 메인심방, 50대)

죽은 사람이 말을 못한다 해도 “그렇게 냉정할 수는” 없기 때문에 장례식을 치르고도 다시 귀양풀이를 낸다. 이러한 마음 씀씀이는 바다거북 배송의례에도 깃들여 있다. “것도 생명이라서” 거북도 죽으면 사람 귀양내듯 바다로 고이 돌려보내 준다는 것이다.

고인순: 사람도 죽으그넹, 여기는 그날 오면 그날 귀양풀이 해그네 귀양을 내여. 좋은 곡으로 가고 가시망에 걸리지 말아서 좋은 곡으로 갑서. 굶히는 뉘으로. 우리 말젯말애기 어른도 명심해 가세영 해그네, 그 빌어가그네 천이라도 해그네 돌려보내는 거지. 경 안하면 죽건 말건 꼬랑내가 나건 말건 내불지.

연구자: (바다거북 배송의례) 이게 비슷한 게 있는 건가요? 귀양이랑?

고인순: 그렇지. 우리 귀양내는 거나, 그거 죽지 말앙 좋은데러 가게 (하는 거나). 우리 사람 같으면 귀양내는 식으로 좋은데로 가주세요, 해서 기도드려 주는 거지. 것도 생명이라서. 바당에 목숨이라서 아무사 없이난 되질 안하기 때문에. (온평리 상군해녀, 82세)

그런데 오춘희 심방이 “한(限)”이라고 표현한 죽음의 부정성은 정화될 필요가 있다. 바다거북 배송의례도 정화의례의 성격을 띠는데, 앞서 고영옥 해녀와 고흥수 어촌계장은 바다거북을 배송하고 난 뒤에 “개를 씻는다”고 해서 거북 있던 자리에 소주를 뿌려준다고 말했다.

성산읍에서는 해변가에서 사람이 죽었을 때 그 장소를 정화하는 “개씻음” 의례를 행한다. “갯뉘이”라고도 부르는 이 의례는 앞서 살펴본 ‘무혼굿’과도 성격이 비슷하다. 그러나 무혼굿이 먼 바다에서 죽은 사람의 뉘을 건져 위무하는 의례라면, 개씻음은 위무의례의 성격도 있지만 사고가 난 장소를 씻는 정화의례의 성격이 강하다. 이 의례는 현용준의 《제주무속자료사전》에 소개되어 있지 않다(현용준 2007[1980]). 기존의 제주무속 연구에서 충분히 조명되지 않았고, 동시에 제주에서 죽음의 부정성이 ‘장소’와 결부되는 사례를 잘 보여주기 때문에<sup>54)</sup>

54) 유요한은 제주 토착종교(무속)의 정결개념을 다룬 논문에서 제주에서는 죽음의 영역이 살아 있는 인간의 영역에 가져오는 부정성은 강조되지 않는다고 썼다(유요한 2013: 이것은 다소 이해하기 힘든 오류로서 본고에서 다룬 개씻음 의례, 해녀들의 시신인식 외에도 시왕맞이, 귀양풀이 등 여러 제주굿들이 그 반증이 된다. 그 외에도 인류학도

면담내용을 길게 인용하였다.

갯뚝이는 이 폭 안에서 사람이 죽어서 올르거든? 우리도 해녀가 요 코쟁이에서 죽었어. 죽으니까 사람은 건져다가 공동묘지 물어도 갯뚝이라고 하는 건 심방 빌어가서, 글로 가서, 거기서 죽은 혼을 건져. 혼을 건져붙고, 막 술도 뿌리고. 죽은 영혼한테 다시는 이런 일이 없게 보아달라고 해가지고. (중략) 집안에서도 불구자가 나면, 쌍둥이가 나면 또 그 집안에 또 쌍둥이가 나. 쌍둥이도 나는 집에나 나지 아무데나 안나는 거라. 그런 식으로 사람도 죽으면 바당에서 죽잖아? 갯뚝이를 안해서 하면, 해녀들이 자꾸 그런데도 들었나 났다 하는데, 혼 안 붙든 다음에는 글로 가도 안혀 해녀들. 사람 죽은 그 바당에 퍼뜩 안 간다. (연구자: 겁이 나서요?) 어. 그래서 해녀를 위해서라도 빨리 죽은 사람 집에 가서 (대화투로) ‘빨리 갯뚝이를 해야지, 갯뚝이를 안하면 저 해녀들 절로 왔다갔다 하는데, 무신 일 또 잇으면 어떻게 할거냐’고 재촉을 하지. 빨리해 달라. 혼을 안 건지머는 혼이 바당에 있다, 그런 인식이 있는 거라. 또 혼을 건져도 며 두 석달 동안은... (연구자: 잘 안 가나요?) 어. 날이 가고 지나가야 거기 가서 작업하지. (고영옥, 신양리 상군해녀, 78세)

신양리에서는 실제로 개씻음을 제대로 안 해서 같은 사고가 또 일어났다는 이야기가 돌았다. 이 에피소드는 바다에서의 죽음은 액사이며 나쁜 죽음의 한(恨)은 잘 씻어내야 살아 있는 자들이 평안하다는 인식뿐 아니라, 죽음의 부정성이 ‘장소’와 결부되는 사례를 잘 보여준다.

김덕순: 바다에서 사고 나서 사람이 죽었는데 그 시체가 떠왔다 이? 떠오면 그것을 치우는 사람은 해경이라. 해경이 그딜 치와도. 만약 우리가 동곳이 올랐다면 개씻음 해그네, 무당 빌어그네 쌀성 데린다고. 대신 그 시체라도 그 바다에 올라오지 말고 해녀가 물에 들어도 노래게 맙서, 쌀성 데리민 이, 항아리 깨진것도 가서 와당탕 와당탕 해서 쌀성 데린다고 해서 막 두드리구. 여기서 내려오는 법이, 이 바다에서 죽었는데, 그 개도 잘 씻구 쌀성도 데리고 안 허면, 다시 다른 바다에 사고 나도, 그때 이디를 잘 안하니까 아이고 이런일이 남신가, 하는 생각이 들어.

연구자: 이 바다에서 제대로 안 씻어서 그런 일이 났다고요?

---

로서 연구자는 제주 조상신앙이라는 맥락을 완전히 탈각시킨 채 성과 속, 부정과 정결, 인간과 신 등 몇 가지 이론적 범주만으로 제주 토착종교를 분석한 그의 논의방식 자체에 이의가 있음을 언급해 둔다.

김덕순: 그래. 우리두 한동안 고성신양 작업하는 바당이 깨끗했는디 00년에 갑자기 한 사람이 죽었어. 계남 그분이 무당은 빌어오되 우리가 모르는 보살을 빌어다가 나 보기에 가는 가서 막 잘 해놀라고 했지. 했는디 해녀 어머니들 보기에 이제 그... (뚝 들임) (연구자: 만족스럽지가?) 어 만족스럽지를 못 했어. 보살이 와서 둥구둥구하다가 보내니까. 그래 다음에 저쪽 바다에서, 저 참 우리 친척분인데, 00이 어머니가 돌아가니까 그 말이 금방 나오는 거여. 이 할머니 돌아가실 때 제를, 제대로 된 심방 빌어서 안 허니까 이런 일이 났다 해서. (그래서) 이쪽 할머니는 그 신양리 본향당 멘 할머니 그 분이 와가지고 막 잘 했어. 돈도 많이 주고. 막 돌아다니민서. (고성리 상군해녀, 74세)

풀이하면 신양리에서 한 해녀가 사망했을 때 해당 집안에서 사람들이 잘 모르는 “보살”을 빌어다가 개씻음을 치렀다. 그런 썩 개운치 않은 개씻음이 있고 나서 얼마 뒤에 다시 다른 해녀가 사망하는 일이 있었다. 그러자 앞서 치렀던 개씻음이 충분히 만족스럽지 못해서 같은 사고가 또 일어났다는 말이 돌았다는 것이다.

지금까지의 내용을 종합하면 성산읍 해녀들은 바다거북 배송의례의 위무의례적 성격을 귀양풀이 및 개씻음과 연관지어 설명하였다. 그런데 무속의 조상숭배가 문제시하는 것은 나쁜 죽음의 부정성이므로(최길성 1991) 위무와 정화란 사실 죽음을 대하는 동일한 태도의 두 측면일 것이다. 인격의 신성성 차원에서 거북을 사람에 견줄 수는 없겠지만, 죽음의 부정성과 살기를 대하는 방식에서 바다거북 배송의례나 사람을 위한 위무·천도굿이 근본적으로 다르지 않다는 것이 이번 절의 주요 논지였다.

귀양풀이든 무혼굿이든 바다거북 배송의례든 모두 나쁜 죽음의 주인공에게 ‘좋은 데로 가서 다시 오지 말라’는 기원을 전한다. 이 의례들에 갖든 죽음인식과 망자에 대한 위무의 태도는 제주의 무속신앙, 더 구체적으로는 무속적 조상신앙에 근거하고 있다. 다음 절에서도 연구자는 바다거북 배송의례에서 구현되는 의례적 상태변환을 제주 무속의 조상관과 결부시켜 논의할 것이다.

## 2. 바다거북 배송의례가 구현하는 조상과 자손의 질서

의례는 개인이나 공동체의 심리적, 사회적 상태변화를 야기한다(Rappaport 1968; Turner 1967). 라파포트는 뉴기니 마링족의 카이코 의례를 분석하며 의례란 그것이 없었다면 연속적이고 점진적으로 진행되었을 자연적, 사회적 변화를 돌이킬 수 없는 결정적인 것으로 만든다고 주장한다(Rappaport 1968). 그는 그레고리 베이트슨의 정보이론을 참조하여 이 의례적 변환의 비가역성을 ‘디지털적’이라고 표현했다. 마링족의 사례처럼 극적이지는 않더라도 바다거북 배송의례에서도 의례적 상태변환이 일어난다. 여기서는 그 상태 변환을 “급가름” 원리 및 조상과 자손 사이의 질서회복이라는 측면에서 고찰할 것이다.

연구자의 해석에 따르면 바다거북 사체(死體)는 ‘신성한 조상’과 ‘비운의 조상’이라는 두 상징성을 동시에 갖는다. 바다거북은 신화적, 이념적 차원에서 “요왕할망 말갯말애기”지만, 실제로는 사체(死體)라는 물질성 때문에 육지에서 객사한 비운의 조상의 성격을 띤다. 해녀공동체의 정체성을 상징하는 신성한 ‘토템’인 동시에, 천도·위무해야 할 ‘나쁜 죽음’의 주체가 되는 것이다. 먼저 전자의 측면부터 살펴보기로 한다.

### 1) 죽지 않는 “요왕할망”과 해녀공동체

해녀공동체는 혈연집단이 아니다. 대부분 한 마을에 산다는 점에서 지연집단이지만 모든 마을 사람들이 물질을 하지는 않으므로 더 정확히는 생업집단이라 할 수 있다. 그런데 해녀들 간의 유대와 공동체 의식이 얼마나 강력한가는 기존 연구들에서도 여러 차례 지적된 바 있다(김영돈 1999, 강소전 2005, 안미정 2007). 특히 안미정은 김녕리 해녀공동체에서 ‘우리는 해녀’라는 정체성이 의례를 통해 확립된다고 보았다(안미정 2007). “요왕할망”과 해녀의 신화적 친족관계가 잠수굿에서 거듭 재확인되며, 그렇게 해녀들은 스스로를 “요왕할망”의 바다속에서 함께 물질하는 자손들로 여긴다는 것이다.

안미정의 분석에서 ‘물 밑’과 ‘물 위’의 구분은 중요하다.<sup>55)</sup> 해녀란 요왕할망의 공간인 ‘물 밑’으로 내려가 일하는 여성들이다. 연구자를 포함해 대부분의

55) 안미정은 해녀보다 ‘잠수(潛嫂)’라는 용어가 적절한 이유가 ‘물 밑으로 내려간다’, ‘잠수한다’는 뜻의 “잠(潛)”이 갖는 의미 때문이라고 하였다(안미정 2007).

일반인은 ‘물 위’의 바다만을 본다. 그러나 해녀란 빠근한 수압과 숨 못 쉬는 괴로움을 참으면서 ‘물 밑’으로 내려가 일하는 여성들이다. 그러니까 해녀라고 말할 수 있으려면 ‘물 밑’이 어떤 곳인가를 겪어야 한다. 그러한 수십 년의 ‘물 밑’ 경험에서 형성된 해녀들 간의 유대가 어떤 것인가는 외부자는 손쉽게 짐작할 수 없는 것일 게다.

해녀들이 어째서 바다거북 사체(死體)를 방치하거나 훼손하는 것을 그렇게 꺼리는가의 문제로 다시 돌아와 보자. 해녀들에게 바다거북은 조상의 바다에서 함께 헤엄치는 상징적 친족이며, 인격의 일부를 이루는 중요한 타자이다. 뒤르케임의 종교이론을 참조하면 바다거북의 훼손은 궁극적으로 해녀공동체, 더 나아가 해녀들 개개인의 신성한 인격에 대한 훼손이 된다(뒤르케임 1992[1912]).

그 대상이 사람이든 동물이든, 무언가의 주검에 대한 존중은 결국 그것의 생명에 대한 존중이라 할 때, 바다거북의 장례식인 바다거북 배송의례는 결국 바다거북의 생명을 존중하는 의식이다. 그렇다면 그 의례는 다시 위 논의들에 근거하여, 해녀공동체의 생명과 지속성을 존중하는 의식이 된다. 바다거북은 죽으면 안 된다, 계속 살아 있어야 한다는 인식은 성산읍 해녀들에게서 공통적으로 발견된다.

이분생: 물 아래로 댕기지 거북이는. 해녀 보며는 느릿느릿 저리 가며. 그래 가새 올라오면 요왕 할망이라고네, 안 된다고 바다에 띄와며. (어 바다에 띄와며)

연구자: 아 죽은 거를요?

고복희: 아니아니. 죽지 말쟁 보내는거.

이분생: 바당에 요왕 할머니니까. 요왕할머니기 때문에 거북이를 죽게 하면 안돼요. (종달리 은퇴해녀, 83세(고복희), 81세(이분생))

그런거(주: 바다거북 배송의례) 잘해서 보내야 우리 마을에 좋은 일이 있거든요. 해녀들이 바다에 다니면서 지장없게끔, 무사하게 해주십사, 다 마음속으로 빌고. 어이고 요왕님 넓은 바다로 가서, 다시 살아나가지고 이제 지내라는 뜻도 하고. 넓은 바당에 가 가지고 재생해서, 살아가지고 우리를 도와주십사 하는 마음도 있고. (현광숙, 신양리 은퇴해녀, 70세)

현광숙 해녀는 죽은 거북을 띄울 때 ‘요왕님아, 넓은 바다로 가서 다시 살아나가지고 우리를 도와줍서’라는 마음을 갖는다고 하였다. 연구자는 “다시 살아나가지고”라는 이 표현이 중요하다고 생각한다. 민윤숙이 성산읍 일대에서 채록

한 바다거북 속신에도 ‘거북은 죽지 않는다’ 는 내용이 여럿 포함돼 있다. 가령, 성산읍 해녀들은 거북이는 죽었어도 살아난다, 아홉 번 죽고 열두 번 환생한다, 해변에 밀려와 죽은 거북은 사실은 죽은 게 아니라 죽은 척 했을 뿐이다, 라고 믿는다(민윤숙 2011). 거북이가 환생한다는 인식은 연구자의 현지조사에서도 확인한 바 있다.

김덕순: 그 거북은 나가면 또 산다명, 요왕 말젓말애기라네, 죽었담두 도환승 해서 산다는 거.

연구자: 그런 말도 있었나요? 거북이도 도환승한다고? 구렁이는 그런 말 들었는데.

김덕순: 거북이도 그렇게 했지. (고성리 상군해녀, 74세)

연구자는 바다거북은 죽지 않는다는 이 인식을 종교적 측면에서 해석할 필요가 있다고 본다. 일찍이 뒤르켄은 인간사회에 출현한 최초의 이항대립이 성과 속의 구별이며, 그러한 구별이 모든 종교의 보편적 특성이라고 보았다(뒤르케임 1992[1912]). 인류가 성스럽게 여긴 최초의 종교적 대상은 토템인데, 토템은 집단의 비인격적이고 신성한 힘이 특정한 동식물에 집약되어 있는 “집합표상”이라는 것이다. 뒤르켄은 토템 숭배란 궁극적으로 한 집단이 스스로에게 바치는 존중과 경배라고 주장한다.<sup>56)</sup>

‘한 집단이 하나의 표상을 중심으로 연대한다’는 뒤르켄의 토템 정의에 근거하면, 바다거북을 해녀공동체의 토템으로 간주할 수 있다(뒤르케임 1992[1912]: 481). 바다거북 역시 해녀공동체와만 연관되는 변별성을 갖는데, IV장에서 보았듯이 죽은 뱀이나 돌고래가 아니라 죽은 거북만이 해녀들을 근심하게 만든다. 동시에 해녀가 아닌 이들은 바다거북 배송의례를 치르지 않는다.<sup>57)</sup> 그렇다면 여기서 문제는 바다거북의 생애주기가 얼마인지, 성산읍 해녀들이 거북도 죽는다는 사실을 아는지 모르는지 등이 아닐 것이다. 여기서 논의의 중심에 와야 할 것은 거북은 죽어서는 안 된다, 그래야 해녀공동체가 계속 안녕할 수 있다는 해

---

56) 뒤르켄은 특정 토템생물이 특정 집단과 결부되는 필연적 논리를 가정하지 않았다. 그저 주변에서 쉽게 마주치는 동식물이 토템 상징으로 선택된 것 같다고 하였다. 레비스트로스는 이 점에 천착해서 토템 생물과 숭배집단 사이에는 기표-기의 관계와 같은 자의적, 형식적 관계만이 존재하며 어떠한 보편적, 필연적 논리도 없다고 주장한다(레비스트로스 2012[1962]).

57) 어부들도 거북을 성물로 여기지만 해녀들만큼 극진히 위하지는 않는 듯하다. 구좌읍에서는 어부들이 바다거북을 잡아먹은 사례도 보고되었다. (종달리 강옥우 해녀(80세)의 증언)

녀들의 염원이다.

이러한 관점에서 본다면 바다거북 배송의례를 요왕할망, 바다거북, 해녀공동체가 공유하는 어떤 신성성을 상징적으로 확인하고 되살리는 행위라고 해석할 수 있다. 현광숙 해녀의 말처럼 바다거북 배송의례는 죽은 거북을 다시 바다로 띄워보내 “되살아나기를” 기원한다. 이것은 요왕할망과 바다거북이 늘 신성한 모습으로 존재하여 요왕의 바다에서 물질하는 해녀들을 오래오래 보살펴 달라는 기원일 것이다.

오늘날 바다거북과 해녀공동체의 신화적 유대는 많이 약화되었다. 젊은 해녀들은 더 이상 고령해녀들만큼 거북을 성물로 인식하지 않는다. 그럼에도 죽은 바다거북에 대한 해녀들의 의례적 행위에서는 여전히 신성한 조상(토텐)에 대한 숭배의식의 희미한 잔재를 발견할 수 있다. 성산읍 해녀들은 바다거북이라는 ‘하나의 표상을 중심으로 연대’하며, 그 상징의 훼손을 지금도 슬퍼한다. 다른 동물의 죽음이 아닌, 오직 거북의 죽음만이 해녀들을 근심하게 만든다.

## 2) “곱 갈라야” 할 조상의 길과 자손의 길

해녀들에게 바다거북은 ‘조상’으로 불리우지 ‘토텐’으로 지칭되지 않는다. 그렇지만 뒤르캬의 토텐 개념에는 ‘한 집단의 표상으로서의 신성한 조상’이라는 의미가 함축되어 있으며, 본고에서도 이러한 의미로 ‘토텐’이라는 용어를 사용하였다. 이번 절에서 연구자는 죽은 바다거북에 갖든 ‘신성한 조상’이 아닌 ‘비운의 조상’의 상징성을 논의할 것이다.

앞 절에서 살펴보았듯이 바다거북 배송의례는 요왕할망-바다거북-해녀공동체가 공유하는 모종의 신성성을 재확인하는 의식이다. 그러나 그럼에도 바다거북이 배송(拜送)된다는 사실에는 변함이 없다. 해녀들은 거북을 신성시하지만 거북과 함께 있으려고 하지 않는다. 어떤 식으로든 거북을 띄워보내고 “다시 오지 말라”고 기원한다. 이번 절의 논지에 따르면 여기에는 제주곳의 “곱가름” 원리가 함축되어 있다.

“곱가름”은 원래 ‘곱가름’으로 표기한다. “곱”은 경계라는 뜻이며 “가름”은 가르다를 의미한다. 즉 “곱가름”은 ‘경계를 가르다, 경계를 분명히 하다’는 뜻이다(현용준 2007 [1980]). 진성기는 《제주도 무가본풀이사전》에서 곱가름의 뜻을 “환자의 몸에 침입한 악신을 몰아내고 사람은 사람대로, 신은 신대로 갈라놓음”이라고 정의한다(진성기 2016 [1991]: 732). 그는 제대로 눈감지 못한 사령인 ‘죽



산이’ (“죽어서도 살아 있는 이”)를 인간에게서 떼어내는 치병의례적 관점에서 곱가름을 논의하고 있다. 진성기의 설명은 분명 ‘곱가름’의 핵심을 짚고 있지만, 다른 제주굿과 본풀이 연구를 참조할 때 “곱가름”을 단순히 치병의례적 의미로 한정할 수만은 없다. “곱가름”은 제주굿에서 땅과 하늘의 경계를 가르거나(천지왕 본풀이), 갈등 관계에 있는 신들을 떼어놓거나(할망본풀이),<sup>58)</sup> 죽은 자와 산자, 귀신과 생인(生人) 사이의 경계를 분명히 하는 장면에서도 등장하기 때문이다(현용준 2007[1980]). 그것은 굿의 개별 제차를 이루기도 하는데 곱가름 제차가 포함된 제주굿으로는 시왕맞이, 불도맞이, 귀양풀이, 추는 굿, 마누라배송 등이 있다(강정식 2015).

제주굿의 곱가름 제차에서 심방은 두 대상의 “곱을 갈라” 그 경계를 분명히 한다. 죽은 자를 저 세계로 보내어 자손과 작별시키거나, 산 자에게 붙은 귀신, 잡신 등을 인간 세계에서 단호하게 물리친다. 여기에는 ‘조상과 자손은 떨어져 있어야 무탈하다’는 제주 무속의 조상관이 깔려 있는데, 지난 날 제주에서는 살아 있는 자들의 고통이나 질병, 불행 등을 모두 조상과 신이 일으키는 조화로 해석해 왔다(현용준 1986, 강정식 2015). 본고에서는 ‘곱가름’이라는 용어를 조상과 자손의 경계를 분명히 하여, 조상과 자손 사이의 적절한 질서를 확립하는 원리라는 의미로 사용하려 한다. 신양리 메인심방인 오춘희 씨의 설명을 들어보자.

연구자: 곱가름이라는 게 뭔가요?

오춘희: 곱 갈르는 거. 구신 생인 가부를 갈르는 거. 살았을 때 막 정들게, 자식들이 영 가며 오며 살았잖아요? 게 죽어볼면, 죽은 영혼은 혼자 갈 길을 가야 하잖애? (사설조로) 게난 이 세상 미련이랑 다 버려두고 저승마음 먹어부난, 오늘부터랑 막 이 집도 모든 거, 마지막 귀양풀이 해낭 이 집도 마지막 돌아보고 해영, 자식들한테 인정받앙, 당신 갈길은 저승이니까 비가 와도 혼자 가고, 태풍이 불어도 바람이 불어도 눈이 와도 혼자가야 할 길이니까, 이승과 저승과 곱을 갈라, 선을 그서, 갑서, 저 세상드레 잘 갑서-

연구자: 아 돌아가신 분이 미련 같은 거 갖지 말라고요?

오춘희: 예예. 미련을 가져광 자꾸 집안을 돌아보면 산 자손들이 안 좋아요. 죽으면 딱 이승이랑 저승 갈 길이 틀리기 때문. 가부를 갈라, (사설조로) 이세상 마

58) 예를 들어, ‘할망본풀이’에서는 아기의 건강과 목숨을 지켜주는 삼승할망과 아기에게 병과 죽음을 가져다 주는 구삼승할망이 대립한다. 삼승할망에 대한 의례인 <불도맞이>에서는 두 할망을 “곱 갈라” 놓는다. (강정식 2015)

음이랑 이제랑 다 버텨서, 저 세상 마음 먹어 오늘부터랑 저승으로 딱, 애기 들에영 한 맺힌걸 곱을 갈라잡서. 그말 함부로 콧진 얌은디, 다 정리 정리 축원해낭, 딱 고를 대목에 그렇게 선을 그서, 그냥 죽에 밥에 섞어 내불면 안 되죠. 딱 구신 갈 덴 구신가고, 생인 갈 덴 생인가고. (신양리 메인심방, 50대)

“구신 갈덴 구신 가고. 생인 갈 덴 생인가고”라는 구절은 곱가름 원리를 훌륭하게 요약한 말이다. 죽은 자와 산 자, 조상과 자손은 “곱 갈라야” 한다. 서로 갈 길이 다르기 때문이다.

로즈먼은 말레이시아 테미아르 족의 의례에 대한 연구에서 그 사회의 의례, 자아, 감정구조가 상보적 관계에 있다고 분석하였다. 테미아르 사회에서 사람의 자아는 4개의 부분으로 나뉘는데, 각 자아들은 주체로부터 지나치게 쉽게 이탈, 분리되곤 하였다. 그래서 테미아르 인들은 사소한 자극에도 쉬이 놀라거나 낮이 나가는 일이 잦았다. 로즈먼의 분석에 따르면 테미아르 사회의 의례는 자아의 유동과 이탈이 최소화되도록 개별 인격들 간의 경계를 분명히 설정하는 경향이 강했다(Roseman 1990).

제주곳의 곱가름 역시 조상과 자손의 경계를 분명히 하는데 이것은 전통 제주사회에서 죽은 자와 산 자의 정서적 거리가 그만큼 가까웠음을 시사하는 것 인지도 모른다. 현대적 의료체계가 도입되기 전, 제주에서는 산 사람의 질병을 신이나 조상의 징벌로 여겼다. 더 구체적으로는 조상이 인간에게 불거나 들어온 것으로 여겼다(현용준 2002, 문무병 2008, 강정식 2015).

예전엔 몸 안 좋거나 하면 병원 같은 게 없으니까 조상님한테 뭔가 잘못해서 조상님들이 해를 주는 것으로 생각했다. 심방이 억울하게 죽은 사람들 다 내려오게 해서, 좋은 길로 가주십사, 밥도 먹이고 돈도 주고 서러운 걸 풀어주었다. 마음 풀고 물러가주세요. 애 병 낫게 해주세요. 그런 마음이었다. 그렇게 몸 안 좋거나 하면 굿해서 조상들이 도와줄 것이다, 하는 마음이 있었다. (연구자: 이때 조상들이란 건?) 꼭 자기 어머니 아버지 말고. 웬당 중에도 비운에 돌아간 분들도 다 불러 모으는 거다. 이런 분들한테도 잘해야 병이라든지 뭔가가 나아질 거라는 기대감을 가졌다. (강용철, 온평리, 60세)

불만스런 조상이 자손 앞으로 오면 병이 난다는 인식은 칠성새남, 푸다시, 추는 곳, 영감놀이와 같은 제주의 치병곳에서도 발견된다(현용준 2007[1980], 강정

식 2015). 그 의례들에서 심방은 환자의 몸에 든 조상이나 귀신을 달래고 얼른 다음, 어느 순간 둘 사이를 단호하게 “곱 가르다”.

성산읍 해녀들의 바다거북 인식에서도 “곱가름” 원리는 작동하고 있다. 앞서 보았듯이 성산읍 해녀들은 바다거북이 눈에 띄는 것을 조상이 “눈에 비추는” 것으로 인식한다. 또한 죽은 바다거북은 땅에 묻지 않고 바다로 배송한다. 그것은 상징적인 의미에서 조상이 자손에 “붙는” 사건이기 때문이다.

IV장에서 연구자는 온평리 고인순 해녀의 대화 한 대목을 자세히 분석하였다. 거기서 고인순 해녀는 “요왕할망 말쑤말쑤”는 해녀들의 조상이며 그렇기 때문에 자손 앞에 “밝혀”(밝혀서는) 안 된다고 말했다. 동일한 면담에서 그녀는 다시 이렇게 설명하였다.

(거북은) 아니 비취그네 제자리에 고만 있어부는 게 좋은 거쥬. 잠수한테 자꾸 비추는 것이 안 좋아. 그것도 사람 같으면 어른인디. 어른들이 며 아이들 이신디 그 추룩 말 썩썩썩 쉼수가 없는 거니까. 우리 생각은 그것이 요왕할마님 말쑤말쑤에 낀디, 어른이난 질서로 가만히 어디 가 누워 이서바. 우리가 이렇게 감태를 걷어 가문, 고동을 잡아가는다 그것이 이렇게 하문 (갑자기 나타나는 동작) 사람이 기절초풍 하는 거야. (고인순, 온평리 상군해녀, 82세)

거북도 사람 같으면 어른인데 어른이 “아이들” 앞에 나타나서 시끄럽게 말을 섞어서는 안 된다는 것이다. 어른은 “어른의 질서”로 어디 가서 가만히 “누워 이서바”야지, 그렇지 않으면 자손들이 깜짝깜짝 놀란다는 것이다. 이 말은 조상의 질서와 자손의 질서는 동일하지 않으며, 조상의 길과 자손의 길은 구별되어야 한다는 곱가름 원리에 다름 아니다.

연구자: 거북이가 죽어서 올라왔을 때도 이런 생각이 깔려 있나요? 곱가름?

오춘희: 마찬가지로. 그것도 딱 곱을 갈라 잘 맥영 다시는 이런 일 있게 말고. 만약에 거북이 올라와도 바다 다니는 자손들에 피해주지 말양, 이 진지상 잘 받았 좋은 딜로 가게끔, 거북이한테 환영제를 해 주는 거쥬. 게난 거북사자한테 인정도 잘 걸어드리고. 바다 다니는 사람들 되면 절이라도 한번 허고. 배도 잘 놓고. 잘 정리해 부러야쥬. (신양리 메인심방, 50대)

그러니까 바다거북 배송의례에도 곱가름 원리가 깔려 있다. “잘 맥영” 보내드리니 좋은 데로 가서 바다 다니는 자손들에 “피해주지” 말라는 기원이 거기에

있다. 제주 무속의 전통 아래서 해녀들은 거북을 띄워 보내며 “곱게 갇서, 다시 오지 맙서”라고 기도한다. 이것은 조상에 대한 기도이며 자손들의 안녕에 대한 기원으로서, 무속적 조상신앙의 근원적 꿈이기도 하다. 자손의 정성이 충분하면 조상이 저 세계에서 편안하고, 편안한 조상은 자손 앞에 나타나지 않을 것이다. 그러면 조상과 자손 모두가 평안해진다.

## VI. 결론

본 연구의 문제의식은 제주 성산읍 해녀들의 바다거북 인식에 어떤 사회문화적 맥락이 깔려 있는가를 밝히는 것이었다. 이 글에서 연구자는 해녀들의 바다거북 인식이 성산읍 해녀들의 생업 및 무속적 조상신앙에 기반해 있다고 보았다. 해녀들의 조상신앙은 제주 무속의 맥락 안에서 실천되는 것으로서, 집안조상은 물론 용왕, 본향신과 같은 다양한 무속신들을 포괄적으로 ‘조상’으로 지칭한다. 연구자는 본고에서 바다거북이 해녀들의 ‘조상’ 범주에 속하는 생물로서 그들의 인격과 정체성의 일부임을 보이려 했다. 각 장별로 논의한 내용은 다음과 같다.

II장에서는 제주 바다거북의 생태를 소개하고 제주신화와 의례 속에서 재현되는 바다거북의 모습을 살펴보았다. 바다거북은 해녀와 생태적 경쟁관계에 있지 않으며 일상적으로 조우하는 생물이 아니다. 해녀들의 생업공간 내에 있지만 주로 먼 바다에 살며, 육지로는 드물게 표착하는 바다거북은 그 출현방식과 빈도 측면에서 해녀들의 ‘조상’을 닮아 있다.

한편 제주신화와 의례에서 바다거북은 두 얼굴을 가진 영물(靈物)이다. 먼저 죽음과 질병을 불러오는 무서운 거북이 있으며, 다음으로 이승과 저승, 이 세계와 저 세계를 잇는 중개자이자 인간을 돕는 고마운 거북이 있다. 해녀들 역시 바다밭에서 거북을 만날 때 반가우면서도 동시에 두려운 생물로 인식한다. 이러한 두 인식은 모순되는 듯 보이지만 사실 거북이 모종의 영향력을 가진 생물, 즉 ‘조상’ 범주의 일원임을 말해주는 것이다.

III장에서는 모스의 몸 이론에 근거하여 해녀들의 몸의 테크닉을 바다, 몸, 사회라는 세 향으로 나누어 논의하였다. 해녀들의 ‘물질’은 공동체를 기반으로 수행된다. 해녀들은 바다에 들 때 살아 있는 동료들과 연대하고, 보이지 않는 조상들과 연대한다. ‘사회’의 산물인 벗과 조상신앙은 해녀들의 마음을 안정시켜주는 것으로서 공동체가 부재할 때 해녀들이 어떤 불안을 경험하는지를 연구자는 몇몇 사례를 통해 논의하였다. 과거 해녀들이 물질을 하면서 큰 치병곳을 치를 만큼 심각한 정신적 위기를 겪기도 했다는 사실은 소위 ‘해녀 강인담론’이 훨씬 복합적인 결을 가졌음을 시사한다. 이것은 그 자체로 해녀를 ‘바다에서 물질하는 강인한 여성’으로 신화화하는 담론들에 대한 간접적 비판이 될 수 있다.

모스의 몸 논의는 해녀들의 생업과 의례종교적 생활을 조망하는 데 상당한 장점을 지니고 있다. 이 관점에 따르면 해녀들의 생태적 지식과 의례종교적 지식은 별개의 것이 아니라, 그네들의 삶 속에서 분리불가능할 정도로 단단히 결합되어 하나의 “체화된(habitus)” 테크닉으로 존재한다(Mauss 1973[1935]: 73). 이러한 시각은 해녀들의 삶을 “두껍게” 바라보기를 요구한다. 사람이 몸을 쓸 때 생리적, 심리적, 사회적 차원 모두에서 그 몸을 쓰는 것이며, 그 차원들이 단단히 결합된 하나의 총체를 이루고 있다면, 큰 해녀를 뛰어난 손재주나 튼튼한 몸만으로 환원시킬 수는 없을 것이다. 풍부한 생태적 지식이나 수중세계에 대한 정밀한 인지적 지도 등으로도 환원시킬 수 없을 것이다. 큰 해녀란 그런 요소들을 전부 포괄하며 동시에 그것들을 넘어서 있다.

본고에서 주목한 의례종교적 측면에서 다시 서술해 보자면, 큰 해녀가 되는데는 단순히 튼튼한 몸, 풍부한 생태적 지식, 뛰어난 손기술만 필요한 것이 아니다. 그것들도 물론 필수적이다. 그러나 본 연구에서 도달한 논리적 귀결에 따르면 큰 해녀가 되는데는 벗들은 물론 ‘조상’이라 총칭되는 다양한 유·무형의 존재들과의 관계맺음이 필수적이다. 실제적, 상징적 타자들과의 지극한 관계성 속에서 성취한 높은 차원의 사회성(sociality)이 수반되어야 큰 해녀가 탄생할 수 있다.

연구자는 해녀들의 몸의 테크닉을 이렇게 ‘통으로’ 엮어서 보는 시각이 꼭 필요하다고 생각한다. 지금까지 해녀들의 어로, 의례, 신앙, 관습 등에 대한 개별 연구들은 상당히 많이 수행되었다. 그러나 해녀들의 생태적 지식과 의례적 지식이 서로 무관하지 않으며, 그들의 ‘물질’ 테크닉과 주술종교적 테크닉이 오랜 세월의 바다경험 속에서 하나의 총체로 체화되어 있음을 지적한 연구는 거의 없다. 또 해녀들의 몸의 경험에 근거하여 그들이 세계를 어떻게 인식, 경험하는가에 진지하게 천착한 연구도 거의 없다.<sup>59)</sup> 연구자는 그 이유가 해녀연구자들이 해녀들과 함께 바다에 들지 않기 때문이라고 본다. 해녀를 연구하는 사람이면 무릇 ‘물질’을 해 봐야 하지 않을까? 연구자 역시 본고에서 그러한 조건을 충족시키지 못했다. 그럼에도 인류학적 방법론의 측면에서든, 현상학적 관점에서든, 해녀들의 생업활동인 ‘물질’에 참여한 뒤에야 얻을 수 있는 깨달음들이 있을 거라고 보며, 이러한 부족함을 연구자는 분명히 인식하고 있다. 이 문제는 향후의 조사나 연구를 기대해야 할 것이다.

이 논문에서 연구자는 해녀들의 생업에 수반되는 ‘불안’의 감정이 실제적, 상

---

59) 그 유일한 예외가 안미정의 연구인 듯하다.

징적 공동체를 통해 제어되어야 하며, 벗과 조상이 거기에 필수적인 역할을 한다는 것을 보임으로써 해녀들의 몸 테크닉이 생리적, 심리적, 사회적 차원을 모두 포괄하고 있음을 드러내려 했다. 본고에서는 자세히 논의하지 못했지만, ‘머정’ 개념도 인간의 힘을 넘어선 우연적 요소와 연관된다는 점에서 조상신앙과 연계하여 더 연구할 만한 주제라고 생각한다.

다음으로 IV장에서는 성산읍 해녀들의 조상신앙을 제주 무속의 맥락 하에서 고찰하고자 하였다. 제주 무속신앙의 구조적 뼈대는 조상-자손 구도이며, 소위 조상신, 당신, 일반신으로 분류되는 제주의 다양한 무속신들이 전부 ‘조상’으로 관념된다는 것은 여러 연구자들이 지적한 바 있다(현용준 1986, 진성기 2003 [1966], 하순애 2003) 이러한 제주 ‘조상’의 광역성은 그간의 한국 조상연구를 구조 지어온 유교조상/무속조상이라는 이원적 틀을 넘어서며, ‘무속조상’으로 분류되어 온 조상들의 범위가 과연 어디까지인가라는 흥미로운 질문을 제기한다.

지나친 단순화라는 것은 인정하지만 “조상은 자손을 돕는다”라는 명제를 주부와 술부로 나누고, 어디에 중점을 두는가에 따라 조상숭배의 성격을 둘로 구분할 수 있으리라 본다. ‘누가’ 조상이 되어야 하는가가 중요한 조상숭배, 가령 국가정치의 일부로서의 유교적 조상숭배는 분명 주어부나 주체를 중시할 것이다. 그러나 연구자가 조사했던 성산읍 해녀들의 조상숭배에서는 술어부와 동사가 중시되는 듯했다. 즉, 조상-주체의 개성이나 정체성보다는 자손을 ‘돕는’ 모든 존재들이 조상의 성격을 나눠 가지고 있었다. 개별 ‘주체’보다는 ‘돕는다’라는 동사가 훨씬 큰 의미를 가지고 있었다.

제주 조상연구 외의 자료들을 거의 접하지 못했기 때문에 이것과 비슷한 논의를 한 국내외 학자가 있는지 연구자는 알 수 없다. 그렇지만 성산읍 해녀들의 조상 범주에 바다거북이 포함될 수 있는 것도 그네들의 조상숭배가 ‘돕는다’라는 동사와 술어부에 더 의미를 두고 있기 때문이라 생각한다. 얼핏 간단해 보이는 이 구분은 한 사회 내에서 남성과 여성이 지닌 조상관의 차이, 공적 영역과 사적 영역에서 망자를 추모하는 방식의 차이, 권력과 조상숭배가 결합했을 때 ‘조상’이란 존재가 어떻게 변형, 전유될 수 있는가의 문제와 같은 더욱 근본적인 물음들을 건드리고 있는 것 같다. 이 점은 향후 추가적인 연구, 조사가 필요하리라 본다.

IV장 2절에서는 해녀들의 용왕신앙과 바다거북에 대한 인식을 살펴보고 바다거북이 해녀들의 ‘조상’ 범주에 속하는 생물임을 밝히려 했다. 해녀들은 “요왕할망”을 신성한 조상으로 인식하는데 연구자는 용왕신앙의 주체나 신앙기간이

한정적이라는 점에 주목했다. 즉 용왕은 해녀와 뱃사람들에게만 중요한 신이며, 해녀라 해도 바다에 “댕길 때만” 믿는 신이다. 그렇지만 “그거 하나 믿고 목숨 바쳐 다니는 거!”라고 할 정도로 해녀들의 요왕할망에 대한 믿음은 절대적이다. 해녀란 요왕할망의 공간(“물 밑”)에서 목숨바쳐 일하는 사람들이며, 연구자는 그러한 특수한 조건에서 배태된 남다른 공동체성이 바다거북을 해녀 인격의 일부이자 신성한 조상(토템)으로 여겨지게 하는 데 일조한다고 보았다. 성산읍 해녀들의 바다거북 인식에는 바다는 요왕할망의 공간이라는 신화적 사고, 요왕할망-바다거북-해녀 간의 상징적 친족성, 물질의 채집경제적 성격 및 제주의 무속적 조상신앙이 전부 함축되어 있는 것이다.

바다거북이 해녀들의 ‘조상’ 범주에 속한 생물임은 조상이 “눈에 비춘다”는 개념에서도 드러난다. 조상이 눈에 비추는 것은 배가 고프기 때문이며, 자손의 정성이 부족했기 때문이다. 이러한 조상과 자손 간의 호혜적 질서는 한편으로 조상신앙이 공동체의 행위규범으로도 기능한다는 사실을 암시한다. 연구자는 성산읍 해녀들이 부정적인 행동양식으로 평가하였던 “센체한다”는 표현을 통해 무속적 조상신앙이 행위규범으로도 기능함을 짧게 논의하였다.

V장에서는 바다거북 배송의례를 통해 거북의 상징성을 더 자세히 살펴보았다. 본고에 따르면 죽은 바다거북이라도 ‘거북’이기 때문에 해녀공동체의 정체성과 직결된 신성한 조상이자 ‘토템’이 된다. 동시에 그것은 ‘사체’이기 때문에 나쁜 죽음을 맞은 비운의 조상의 성격을 갖는다. 따라서 바다거북 배송의례는 죽은 바다거북을 정성스럽게 장례하여 요왕할망-바다거북-해녀공동체가 공유하는 신성성과 지속성을 재확인하는 사건이라 할 수 있다. 동시에 그 의례는 육지에 밀려와 객사한 ‘조상’의 죽음을 위무하면서 자손인 해녀들의 안녕을 기원하는 의식이 된다.

연구자는 바다거북 배송의례가 구현하는 조상과 자손의 질서를 “곱가름” 원리를 통해 분석하였다. 바다거북은 조상 범주에 속한 생물이므로 자손 가까이 와서는 안 되며, 육지로 밀려온 거북은 바다로 돌아가야 한다. 해녀들은 바다거북을 띄우며 “곱게 갑서, 다시 오지 맙서”라고 기도하는데 본고의 제목이기도 한 이 구절은 비운의 조상을 대하는 제주 무속, 더 나아가 한국 무속의 기본 정서를 함축하고 있다.



## 과제와 전망

이제 본 연구가 다루지 못했던 과제와 앞으로의 연구 전망을 논의해 보고자 한다. 첫째, 본 연구는 통시적 차원의 변화는 다루지 않았다. 성산읍 해녀들의 바다거북 인식이 그들의 생업 및 무속적 조상신앙과 연관되어 있음은 밝혔지만, 통시적 차원에서 그러한 전통들이 어떻게 변화하고 있으며 어떠한 상태에 처해 있는가는 논의하지 못했다. 다만 해녀들의 배송의례가 과거의 배송곳에서 유래했음을 밝히고 그 곳의 형식과 성격을 논의한 것은 작은 수확이라고 생각한다.

현재 제주의 무속신앙 전반은 서서히 약화되고 있다. 마을별 당굿도 축소되는 추세이며, 개별적으로 치러지던 큰굿과 작은굿도 그 빈도수가 많이 줄어들었다(강정식 2002, 하순애 2003). 성산읍 해녀들 역시 과거에는 며칠씩 치렀던 영등굿을 이제는 하루밖에 치르지 않거나 몇 년에 한 번씩 치른다고 하였다. 오늘날 제주 무속의례를 가장 충실히 실천하는 주체는 해녀들이지만 해녀의례도 약화되고 있기는 마찬가지다.

용왕신앙의 축소와 더불어 바다거북에 대한 신성시도 약화되는 중이다. 연구자가 만난 해녀들 사이에서도 이러한 인식차가 존재했다. 80대 해녀들은 대체로 바다가 신성한 조상신의 공간이며 바다에서 채취한 해산물을 ‘요왕할망이 나한테 주는 것’으로 인식하고 있었다. 그러나 50~60대 해녀들은 바다에서 조심하는 마음은 있지만 선배들만큼 절실하게 용왕을 믿거나, 용왕의례에 참여하지는 않는다고 말했다. 영등굿도 연례행사처럼 “치르는 느낌”이며 이제는 타 종교 믿는 해녀들도 영등굿에 참석하는데 그 자체가 굿이 “행사화”된 증거가 아니겠냐고 하였다.

마찬가지로 80대 해녀들의 담화에서 거북은 여전히 신화적 생물의 아우라를 지니고 있었다. 그러나 50~60대 해녀들은 어른들이 그렇다고 하니까 성물(聖物)인 줄은 알지만, 바다에서 거북을 봐도 “막 대단하게 모시는” 마음은 들지 않는다고 하였다. 앞으로는 배송의례 역시 거북을 바다로 띄우지 않고 땅에 파묻는 형태로 발전할 수도 있다. 신앙리에서 과거에는 어김없이 바다로 띄웠지만 근래에는 땅에다 파묻기도 했다는 증언이 있었기 때문이다.

둘째, 본 연구는 바다거북 인식의 지역적 차이를 다루지 않았다. 제주 동서남북 각 지역의 자연문화적 조건은 조금씩 차이가 난다. 지역별 당신앙의 형태도 상이한데 제주 당신본풀이의 권역과 계보에 관한 김현선, 강정식의 연구가 이 점을 잘 보여준다(김현선·강정식 2005). 연구자가 현지조사를 수행했던 성산읍

신양리와 온평리도 비교대상이 될 수 있다. 두 마을 모두 본향당이 있고 영등굿도 매년 치르고 있다. 그런데 신양리는 성산일출봉, 섭지코지 같은 관광지가 있어 온평리보다 외부인의 출입이 잦았다. 온평리는 훨씬 한적한 동네로서 제주 뱀신앙의 기원지라 할 수 있는 토산 지역에서 가지갈라온 뱀당이 있었다.

이러한 정황들이 구체적으로 어떤 영향을 미쳤는지는 말하기 어렵지만, 연구자가 면담한 신양리 상군해녀들과 온평리 상군해녀들 간에는 미묘한 인식 차이가 있었다. 바다거북을 신성시하는 점은 동일했지만 그 신성시의 강도는 온평리가 더 강했다. 특히 바다거북이 ‘조상’의 범주에 속하는 생물임을 연구자는 온평리 상군해녀들과의 면담에서 알게 되었다. 신양리 해녀들은 거북을 조상신앙과 직접적으로 연관시키기보다 주로 용왕신앙의 맥락에서 언급하였다.

현용준은 제주 뱀신앙을 용사신앙(龍蛇信仰)의 일부로 파악하자는 제안을 한 적이 있다(현용준 2002). 뱀신앙과 용신앙이 모두 풍농신 신앙이라는 공통뿌리에서 유래한 것 같다는 것이다. 현용준 외에는 이러한 제안을 한 연구자가 없는 듯하지만 뱀당이 있던 온평리에서 바다거북을 더 신성시켰다는 점은 뱀-용-거북이 모두 엇비슷한 상징계열에 속해 있음을 시사하는 것인지도 모른다. 이 부분은 제주굿과 신화, 한반도의 수신(水神) 신앙 등과 연계하여 더 연구할 필요가 있다고 본다. 그 과정에서 제주의 바다거북이 어떠한 신화적 변이를 거쳐 “요왕 할망 말젓말애기”라는 상징을 얻었는지도 밝혀낼 수 있을 것이다.

온평리와 신양리 외에도 제주 서부나 북부, 남부 마을들의 바다거북 인식이 어떠한가를 조사할 필요가 있다. 최근의 자연과학적 연구는 바다거북이 제주 서북부 연안에 대단히 많이 출몰한다는 것을 보여준다(정민민·문대연 외 2012b). 그렇다면 제주 동부와 서부, 남부와 북부 지역의 바다거북 인식을 조사하고, 이러한 인식 차이가 어디에 근거하는가를 비교하는 것도 흥미로운 연구주제가 될 것이다. 더 나아가 제주만이 아니고 한반도 본토의 거북신앙과 인식을 조사하고, 이것을 한국의 설화나 민담, 역사에 등장하는 거북의 상징성과 연계시키면 더욱 훌륭한 연구주제가 될 것이다.

셋째, 제주 성산읍에서 바다생물이 ‘조상’ 범주로 인식됨을 밝힌 본 연구는 한국 무속에서 ‘조상’이 범위가 어디까지인가라는 흥미로운 질문을 제기한다. 한국 무속에서 ‘조상’이란 어떠한 범주인가? 그것은 인간주체만을 가리키는가 아니면 비-인간 주체들도 조상이 될 수 있는가? 그것은 실체만을 지칭하는 개념인가 아니면 ‘조상적인 것’ 또는 ‘조상성’과 같이 여타의 속성이나 원리까지 지칭할 수 있는가?

모리스 레엔하르트는 조금 상이한 맥락에서 이와 비슷한 질문들을 제기하고 있다. 그는 뉴칼레도니아 토착민의 종교에서 토데미즘, 조상숭배, 애니미즘의 영향이 모두 발견되는데, 가장 나중에 출현한 조상숭배가 이전에 숭배되었던 토템 동식물과 자연물에까지 ‘조상’의 성격을 부여한 것 같다고 분석하였다(Leenhardt 1979[1947]). 이 가설은 대단히 흥미로운 것으로서 제주 사례에서도 숙고할 가치가 있어 보인다. 연구자가 그렇게 생각하는 근거는 다음과 같다.

먼저 본고가 논의한 바다거북 외에도 제주에서는 뱀이 한 집안의 조상신에서 출발하여 마을신, 일반신으로까지 숭배된 역사가 있다.<sup>60)</sup> 또한 해녀들의 일상적 용법에서 “요왕”은 용왕이라는 인격신이 아니라 바다 자체를 의미한다. 그리고 제주곳에는 “일월조상(日月祖上)”이라는 독특한 조상이 있는데, 제주 무속연구의 선구자인 현용준도 이 ‘일월조상’의 수수께끼를 잘 알 수 없다고 하였다. 일월조상이 혈연조상인지, 제사 못 받는 조상인지, 원혼인지, 아니면 특수한 직업을 가졌던 조상인지 잘 모르겠다는 것이다(현용준 2005). 현재 일월조상은 특정 집안의 조상신으로 인식되고 있다(강정식 2015). 그러나 문자 그대로 “해와 달”을 조상으로 부른다는 것은 해와 달에 대한 고대적 숭배에 후대의 조상신앙이 덧씌워진 것은 아닐까? 연구자는 몇 안 되는 이러한 사례들 외에도 제주의 무속 신앙에는 조상숭배보다 더 오래된 신앙 형태가 잔존하며, 추가적인 연구를 진행한다면 더 많은 사례를 수집할 수 있으리라 본다. 그렇다면 앞으로 한국 조상연구의 대상을 인간 너머의 주체들로까지 확대시키고, 동시에 제주에서 조상신앙보다 더 원시적인 신앙 형태의 잔존 가능성을 연구할 필요가 있을 것이다. 이때 정령숭배나 자연신앙이 발달한 일본 사례와의 비교연구가 많은 도움이 되리라 생각한다.

이상으로 연구자는 바다거북으로부터 시작된 본 연구의 여정을 마치려 한다. 뒤르켐은 《종교생활의 원초적 형태》에서 종교란 인간의 지식을 풍부하게 하

---

60) 뱀이 어떻게 한 집안의 조상신에서 출발하여 일반신으로 좌정하게 되는가를 보여주는 신화로 칠성본풀이가 있다. 거기서 뱀은 강남천자국, 즉 중국에서 건너온 신물(神物)이다(강정식 2015, 현용준 1986). 그런데 연구자는 이 뱀이 중국에서 건너온 어느 수상부족 또는 이주민들의 토템일 수도 있다는 견해를 접하였다. 이 가설을 연구자에게 들려준 사람은 현재 일본 시즈오카 대학의 교수인 재일교포 3세 김명미 씨이다. 그는 제주 성산읍 오조리에서 친족과 당신앙을 주제로 1년여간 현지조사를 했던 문화인류학자로서 연구자와는 2016년 3월, 온평리 영등곳에서 알게 되었다. 2016년 8월 말, 연구자와의 개인적 대화에서 그는 제주의 뱀신앙이 중국 남부 등지에서 제주로 이주해온 어느 수상부락민들의 토템일 수 있다고 하였다. 그러나 이것은 연구자가 다룰 수 있는 내용이 아니므로, 여기서는 다만 거북 외에도 사람이 아닌 생물(뱀)을 조상신으로 여기는 전통이 제주에는 있다, 라는 점만을 연구자의 논거로 제시하려 한다.

거나 인간을 사유하게 만드는 것이라기보다, 인간에게 살아갈 힘을 주고 인간을 고양시켜 더 강하게 만드는 것이라고 하였다(뒤르케임 1992[1912]: 573). 성산읍 해녀들에게는 조상신앙이 그러한 역할을 수행한다. 바다거북이 종교적 대상이자 ‘조상’ 범주의 일원이라면, 거북 역시 해녀들을 살아가게 만드는 ‘힘’과 연관되어 있을 것이다. 본 연구는 바다거북을 귀히 여기고 두려워하는 해녀들의 태도를 기본적으로 이러한 종교적 심성의 발로로 해석하였다.

## 참고문헌

### [논문 및 단행본]

강소진

2005 “제주도 잠수굿 연구 : 북제주군 구좌읍 김녕리 동김녕마을의 사례를 중심으로,” 제주대학교 석사학위 논문.

강정식

2002 “제주도 당신본풀이의 전승과 변이 연구,” 한국정신문화연구원 한국학대학원 박사학위 논문.

2006 “한국 제주도의 해양신앙,” 『도서문화』 27: 1-13.

2015 『제주굿 이해의 길잡이』, 서울: 민속원.

고광민·강정식

2006 『제주도 추는굿』 국립문화재연구소 편, 도서출판 피아.

권귀숙

1996 “제주 해녀의 신화와 실체 : 조혜정 교수의 해녀론을 중심으로,” 『한국사회학』 30: 227-258.

김성래

1984 “조사보고 : 제주도 심방의 치병의례에 대한 연구 시론,” 『제주도연구』 1: 383-424.

1995 “한국 무속의 인격 이해,” 『사목(한국천주교중앙협의회)』 192: 65-104.

김영돈

1999 『한국의 해녀』, 서울: 민속원.

김현선·강정식

2005 “제주도 당본풀이의 계보 구성과 지역적 정체성 연구,” 『비교민속학』 29: 243-287.

김현경

2015 『사람, 장소, 환대』, 서울: 문학과지성사.

김혜숙

1999 『제주도 가족과 쉼당』, 제주: 제주대학교 출판부.

뒤르케임, 에밀

1992[1912] 『종교생활의 원초적 형태』, 노치준·민혜숙 옮김, 서울: 민영사.

레비스트로스, 클로드

1996[1962] 『야생의 사고』, 안정남 옮김, 서울 : 한길사.

2012[1962] 『오늘날의 토테미즘』, 류재화 옮김, 서울: 문학과지성사.

로저 자넬리·임돈희

2000[1982] 『조상의례와 한국사회』, 김성철 옮김, 서울: 일조각.

리치, 에드먼드

2016[1964] 『버마 고산지대의 정치체계 : 카친족의 사회구조 연구』, 강대훈  
옮김, 서울: 황소걸음.

문대연·정민민 외

2009 “한국 연안의 멸종위기 바다거북의 분포 및 좌초 현황,” 『한국수산과학  
회지』 42(6): 657-663.

문무병

2005 『바람의 축제, 칠머리당 영등굿』, 서울: 황금알.

2008 『제주도 본향당 신앙과 본풀이』, 서울: 민속원.

문무병·박종성

2003 “제주도 도깨비 信仰,” 『한국학논집』 30: 163-174.

민윤숙

- 2011 “공존의 신념으로서의 제주 해녀들의 속신 : 서귀포시 성산읍 고성·신양리와 온평리를 중심으로,” 『실천민속학연구』 18: 123-165.

안미정

- 1998 “제주 해녀의 이미지와 사회적 정체성,” 제주대학교 석사학위 논문.  
2006 “바다밭(海田)을 둘러싼 사회적 갈등과 전통의 정치: 제주도 해녀마을의 나잠(裸潛)과 의례,” 『한국문화인류학』 39(2): 307-347.  
2007 “제주 잠수의 어로와 의례에 관한 문화인류학적 연구 : 생태적 지속가능성을 위한 문화전략을 중심으로,” 한양대학교 박사학위 논문.  
2011 “해양의 위험담론과 생활방식의 권리,” 『제주도연구』 36: 157-185.

유요한

- 2013 “신들 사이의 영역 구별, 신과 인간의 영역 구별 : 제주 토착종교의 정결개념에 관한 연구,” 『종교와 문화』 25: 27-65.

유철인

- 1998 “물질하는 것도 머리싸움 : 제주 해녀의 생애이야기,” 『한국문화인류학』 31(1): 97-117.  
2011 “구술생애사를 텍스트로 만들기 : 제주해녀 고이화의 두 가지 텍스트 비교,” 『한국문화인류학』 44(2): 113-138.

이기욱

- 1989 “제주도 사신숭배의 생태학,” 『제주도연구』 6: 181-212.  
2005 『제주 농촌경제의 변화』, 파주: 집문당.

임돈희

- 1988 “한국조상의 두 얼굴 : 조상덕과 조상탓 - 유교와 무속의 조상의례의 비교,” 『한국민속학』 21: 133-171.

장주근

- 1972 “제주도 무속의 도깨비 신앙에 대하여,” 『국어교육』 18: 457-471.

1983 “한국 민간신앙의 조상숭배 - 유교 제례 이외의 전승 자료에 대하여,”  
『한국문화인류학』 15: 63-80.

1986 “조상숭배에 대한 종합적 고찰 : 무속의 조상숭배,” 『한국문화인류학』  
18: 95-107.

#### 전경수

1992 “제주연구와 용어의 탈식민화,” 현용준박사 화갑기념논문총간행위원회 편,  
『제주도언어민속논총』, 제주: 제주문화. pp. 487-494.

#### 정민민·문대연 외

2012a “우리나라 제주도에 위치한 바다거북 우연(偶然)산란장의 환경조건,”  
『수산해양교육연구』 24(4) : 507-515.

2012b “우리나라 제주도에서 관찰된 바다거북의 좌초와 혼획,” 『수산해양교  
육연구』 24(5) : 662-669.

#### 조광제

2004 『몸의 세계, 세계의 몸: 메를로-퐁티의 <지각의 현상학>에 대한 강해』,  
서울: 이학사.

#### 조혜정

1988 『한국의 남성과 여성』, 서울: 문학과 지성사.

#### 좌혜경

2002 “일본 쓰가지마[萱島]의 ‘아마’와 제주 해녀의 비교 민속학적 고찰,”  
『한국민속학』 36: 229-270.

#### 진성기

2003[1966] 『제주도 무속논고: 남국의 무속』, 서울: 민속원.

2016[1991] 『제주도 무가본풀이사전』, 서울: 민속원.

#### 최길성

1991[1986] 『한국의 조상숭배』, 서울: 예전사.



탁명환

- 1978 “제주 사신신앙에 대한 소고 - 토산당 뱀신앙을 중심으로,” 『한국문화 인류학』 10: 71-78.

하순애

- 2003 “제주도 민간신앙의 구조와 변화상,” 조성운·이상철·하순애, 『제주지역 민간신앙의 구조와 변용』, 서울: 백산서당. pp. 87-278.

허남춘 외 (편)

- 2009 『이용옥 심방본풀이』, 제주: 제주대학교 탐라문화연구소.  
2013 『고희순 심방본풀이』, 제주: 제주대학교 탐라문화연구소.

현용준

- 1986 『제주도 무속연구』, 서울: 집문당.  
2002 『제주도 무속과 그 주변』, 서울: 집문당.  
2005 『제주도 신화의 수수께끼』, 파주: 집문당.  
2007[1980] 『제주도무속자료사전』, 제주: 도서출판 각.

현용준·현승환

- 1995 “제주도(濟州島) 뱀신화(神話)와 신앙(信仰) 연구(研究),” 『탐라문화』 15: 1-74.

Csordas, Thomas J.

- 1990 "Embodiment as a Paradigm for Anthropology," *Ethos* 18(1): 5-47.

Descola, Phillipe

- 2013[2005] “Configurations of Continuity”, In *Beyond Nature and Culture*, translated by Janet Lloyd, Chicago: The University of Chicago Press. pp. 3-31.

Douglas, Mary

1966 *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*,  
London : Routledge.

Fortes, Meyer

1987 "Ancestor Worship in Africa," In *Religion, Morality and the Person :  
Essays on Tallensi religion*, Cambridge: Cambridge University Press. pp.  
66-83.

Hallowell, Irving

1955 "The Self and Its Behavioral Environment," In *Culture and Experience*,  
Philadelphia: University of Pennsylvania Press. pp. 75-110.

1976 "Ojibwa Ontology, Behavior, and Worldview," In *Contributions to  
Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell*, Chicago: University  
of Chicago Press. pp. 357-390.

Howell, Signe

1996 "Nature in Culture or Culture in Nature? Chewong Ideas of 'Humans' and  
Other Species," In Phillippe Descola and Gísli Pálsson(eds.) *Nature and  
Society: Anthropological perspectives*, London: Routledge. pp. 127-144.

Ingold, Tim

2007[1980] *Hunters, Pastoralists and Ranchers : Reindeer Economies and their  
Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kwon, Heonik

2013 "Legacies of the Korean War : Transforming ancestral rituals in South  
Korea," *Memory Studies* 6(2): 161-173.

Leenhardt, Maurice

1979[1947] *Do Kamo: La personne et le mythe dans le monde mélanésien*,  
translated by Basia Miller Gulati, *Do Kamo: Person and Myth in the  
Melanesian World*, Chicago: University of Chicago Press.

Martinez, Dolores P.

2004 *Identity and Ritual in a Japanese Diving Village : The Making and Becoming of Person and Place*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Mauss, Marcel

1973[1935] "Les techniques du corps," translated by Ben Brewster, "Techniques of the body," *Economy and Society* 2(1): 70-88.

Mead, Herbert. G.

2015[1934] "Play, the Game, and the Generalized Other", In *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, edited by Daniel R. Huebner and Hans Joas, Chicago: The University of Chicago Press. pp. 152-164.

Phillipe Descola and Gísli Pálsson

1996 *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London: Routledge.

Rappaport, Roy

1968 *Pigs for the Ancestors : Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven : Yale University Press.

Roseman, Marina

1990 "Head, Heart, Odor, and Shadow: The Structure of the Self, the Emotional World, and Ritual Performance among Senoi Temiar," *Ethos* 18(3): 227-250.

Stephen A. Karl and Brian W. Bowen

1999 "Evolutionary Significant Units versus Geopolitical Taxonomy: Molecular Systematics of an Endangered Sea Turtle (genus *Chelonia*)," *Conservation Biology* 13(5): 990-999.

Turner, Victor

1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, New York: Cornell University Press.

Winnicott, D. W

2005[1971] *Playing and Reality*, London and New York: Routledge.

## [기타자료]

고희영

2015 『해녀의 삶과 숨 : 물숨』, 파주: 나남.

국립민속박물관

2009 『한국민속신앙사전: 무속신앙』, 국립민속박물관.

김수남 사진집

1992[1985] 『제주도 무흔굿』, 서울: 열화당.

1992[1983] 『제주도 영등굿』, 서울: 열화당.

제주특별자치도

2014 『숨비질 배왕 남주지 아녀: 제주해녀 생애사 조사보고서』, 제주특별자치도.

제주해녀박물관

2011 『제주해녀의 재조명 : 제주해녀학술심포지엄 자료 모음집』, 제주해녀박물관.

현기영 장편소설

1989 『바람 타는 섬』, 서울: 창작과비평사.

KBS 환경스페셜 372회 (2008.12.17. 방영), 『그곳엔 바다거북이 산다』

[http://www.kbs.co.kr/end\\_program/1tv/sisa/environ/view/vod/1794174\\_48116.html](http://www.kbs.co.kr/end_program/1tv/sisa/environ/view/vod/1794174_48116.html)

KBS 특별기획 “코리안 지오그래픽” 8편 (2014.11.27. 방영), 『숨비소리』

<https://www.youtube.com/watch?v=adRSXrtKuz0>

SBS 스페셜 405회 (2015.7.5. 방영), 『해녀 삼촌과 아마짱』

[http://program.sbs.co.kr/builder/endPage.do?pgm\\_id=00000311936&pgm\\_mnu\\_id=4029&pgm\\_build\\_id=&contNo=&srs\\_nm=405&srs\\_id=22000053677](http://program.sbs.co.kr/builder/endPage.do?pgm_id=00000311936&pgm_mnu_id=4029&pgm_build_id=&contNo=&srs_nm=405&srs_id=22000053677)

YTN 스페셜 “공존의 바다” 2부 (2014.4.15 방영), 『돌고래와 해녀할망』

[http://www.ytn.co.kr/\\_pn/0465\\_201404151326084958](http://www.ytn.co.kr/_pn/0465_201404151326084958)

## **Abstract**

"Farewell, and May You Not Return":

Sea Turtles, Ancestors, and Shamanism among Women Divers in Jeju Island

Dae Hoon, Kang  
Department of Anthropology  
The Graduate School  
Seoul National University

Sea turtle is considered a sacred creature among Haenyeos(women divers) in Seongsan area of Jeju island. When they encounter the animal underwater, they pray to it, rejoice at it, present conches as ritual offering, or avoid it from fear. They also provide a brief funeral ritual when the turtle comes ashore dead. This paper explores the ecological and cultural context involved in this age-long reverence of Jeju Haenyeos for sea turtles. In the light of Jeju shamanism, ecology of gathering economy, and ancestor worship practiced by Haenyeos, this study reveals that sea turtle is recognized by Haenyeos being within the category of their 'ancestor'. This perception on sea turtles is based on Jeju myth and shamanism, and is deeply intertwined with Haenyeos' "techniques of the body". The thesis implies that great Haenyeo is a great 'person', who has excellent technical skills and ecological information for collecting shells and sea weed underwater, as well as superb magico-religious techniques and sociality to interact with a wide range of real and symbolic "others" including their ancestors and colleagues. The findings of this research pose an intriguing question about the scope of 'ancestor' in Korean shamanism, sanctity of animal in Korean folklore, and the relation between ecology and religion in general.

**keywords : Sea turtle, Haenyeo(women divers of jeju), Ancestor, Jeju Shamanism, Techniques of the body, ecology and religion.**

***Student Number : 2014-20225***