

여성 신격의 탈신성화와 <꼬부랑 할머니>의 서사 전략*

강성숙**

<차례>

1. 들어가며
2. <꼬부랑 할머니> 자료 개관
3. 꼬부랑 할머니, 탈신성(脫神聖) 서사의 가능성
4. <꼬부랑 할머니> 서사의 생존 전략
5. 나오며

<국문초록>

본고는 구비서사 <꼬부랑 할머니> 전승 과정에 창조 신격의 탈신성화 가능성을 진단해보고, 할머니와 개를 중심으로 이 작품의 서사적 의미를 밝혀보고자 했다. <꼬부랑 할머니>는 특히 경상남도 지역에서 많이 구연되며, 구연자는 노년 여성이 압도적으로 많았다. 이는 지역에 기반한 믿음체계와 이 서사가 연관되어 있으며, 노년 여성의 세계 인식이 반영되어 있다는 추정을 가능하게 한다. <꼬부랑 할머니> 서사의 주요 공간은 높은 산인데, 이는 수호신인 산신이 비범한 능력을 보여주는 공간과 일치하며, 주요 행위가 배설이라는 지점에서 창조신격과도 연관되는 지점이 있다. 특히 창조 신격의 회화화의 과정이 <꼬부랑 할머니>에서 본격화되었으며, 가축화된 개의 행위는 꼬부랑 할머니의 비속화를 강화하는 기능을 한다. <꼬부랑 할머니>는 느슨한 서사적 개연성에도 불구하고 행위에 대한 즉각적 반응과 반복되는 어휘의 짜임으로 견고한 틀을 유지해왔으며, 향유층인 노년 여성의 소수자 배려, 세계에 대한 재해석이 반영되면서 전승을 이어왔다 하겠다.

여성, 탈신성화, 할머니, 꼬부랑 할머니, 서사 전략

* 본 논문은 2015학년도 인제대학교 학술연구조성비 보조에 의한 것임.

** 인제대 교양학부 조교수

1. 들어가며

<꼬부랑 할머니>는 견고한 서사구조와 독특한 운율감을 지닌 구비문학 작품으로, 설화뿐 아니라 민요로도 전승되며, 전통문화콘텐츠로서 다양한 문학예술 작품 창작에 기반을 제공하고 있다.¹⁾ <꼬부랑 할머니>는 그 단순한 서사구조와 반복적으로 사용되는 어휘의 관습적 특성으로 인해 ‘언어유희담’으로 분류되고, 연구의 방향 역시 서사 구조나 인물에 대한 관심보다는 운율적 특징에 초점이 맞춰져 왔다. 다시 말해, <꼬부랑 할머니> 전승의 핵심 요소는 서사가 아닌 반복적으로 제시되어 웃음을 유발하는 ‘소리’의 특징에 있다고 보고,²⁾ 이 작품을 분석하기 위해 주로 형식적 측면에 주목해온 것이 사실이다. 최인학과 조희웅은 <꼬부랑 할머니>를 설화의 형식담으로 분류했고,³⁾ 『한국구비문학대계(이후 대계)』에서도 이를 ‘동음 또는 유사음을 이용한 말장난 이야기’로 보고 ‘잇고 자르기’의 형식담 군집 체계 속에 유형화했다.⁴⁾ 형식담의 경우 그 흥미성을 기반으로 민요와 교섭할 때 민요와 설화의 경계가 뚜렷하게 구분되지 않

-
- 1) “권정생, 『꼬부랑 할머니』, 한울림어린이, 2008.”이 <꼬부랑 할머니>의 충실한 재현이었다면, 2015년 제4회 정채봉문학상 대상 수상작인 “유영소, 『꼬부랑 할머니는 어디 갔을까』, 샘터, 2015.”는 <꼬부랑 할머니>의 반복되는 형식이 주는 재미를 바탕으로 다양한 등장인물을 설정하고, 이들이 하나의 주제로 나아가도록 서사를 구성한 창작동화다. 그런데 <꼬부랑 할머니>는 서사 양식으로서보다 노래로 더 주목받아 다양한 노랫말과 리듬이 생산되고 있다. 조사와 체보를 거쳐 현대 동요로 편곡되고, 표준 가사라 할 만한 것이 제안되어 있어서 설화로서보다 동요로서 더 관심을 받는 대상이라 하겠다.
- 2) 노영근, 『꼬부랑 할머니』, 『한국민속문학사전』 1, 국립민속박물관, 2012, 130쪽.
- 3) Choi, In-hak, 703. An old woman whose back is bent, *A Type Index of Korean Folktales*, Myong Ji University Publishing, 1979, p.311.; 조희웅, 『한국 설화의 유형』, 일조각, 1996, 83~105쪽.
- 4) 조동일 외, 『잇고 자르기의 분류체계』, 『구비문학대계 별책부록』 I, 한국정신문화연구원, 1989, 57~58쪽.

는다.⁵⁾ <꼬부랑 할머니> 역시 이야기로서뿐 아니라 노래로 인식되는 경우가 많다. 향유자나 조사자는 <꼬부랑 할머니>의 장르가 이야기인지 노래인지 엄격하게 구분하고 있지 않다.

<꼬부랑 할머니>는 그 단순한 구성과 말놀이의 특성 때문에 노래로도 인식되고 향유되는 작품임에 틀림없지만, 실제 조사 자료의 대부분은 이야기 사설의 형태로 구연된다. 본고의 전체 대상 자료 55편 가운데 42편이 설화자료집에, 13편이 민요자료집에 수록되어 있다. 필자가 『대계』와 『한국민요대전』, 『한국민요대관』에 수록된 녹음 자료를 일일이 확인한 바로는 설화로 분류된 자료를 구연하면서 약간의 리듬을 얹어 발화하는 경우가 있지만 향유자들은 이를 대부분 이야기로 인식하고 있었으며, 민요 분류 자료도 멜로디나 리듬 없이 서술하는 경우가 대부분이었다. 본고에서는 이런 자료의 실상에 유의하면서 노래가 아닌 서사로서의 성격에 주목하고자 한다.

<꼬부랑 할머니>의 서사에 주목한 선행 연구는 많지 않다. <꼬부랑 할머니> 작품론 역시 ‘구전서사동요’의 측면에서 이루어졌다.⁶⁾ 김현선은 <꼬부랑 할머니> 노랫말의 서사가 지닌 소담(笑談)의 성격에 주목했지만, 주로 웃음을 유발하는 어휘 ‘꼬부랑’의 반복이 주는 운율감에 대해 언급함으로써 이 작품의 언어유희 혹은 말놀이의 특성을 부각했다. 정선희 역시 <꼬부랑 할머니>의 형식적 미감의 특성을 파악하기 위해 ‘꼬부랑’이라는 어휘를 음운론적 관점에서 분석했다. 조음기관의 자연스러운 조합

-
- 5) 이홍우 외 4인의 연구자는 최소한의 서사성을 지니며 재미를 추구하는 유희적 성격의 설화와 민요가 서로 교섭하고 있음을 밝히고, 이를 형식담으로 분류하기보다는 놀이의 성격을 부각하여 ‘유희담’으로 구분할 것을 제안했다.(이홍우 외, 『한국설화의 분류에 관한 제언: 형식담에서 유희담으로』, 『겨레어문학』 52집, 2014, 110~112쪽.)
- 6) 김현선, 『<꼬부랑 할머니>의 성격과 의의』, 『총체학과 개체학으로서의 한국구전동요연구』, 민속원, 2013, 293~334쪽.

이 다이내믹한 리듬을 만들어내는 주요 요건이라는 점을 제시하고, 단어가 주는 의미의 인접성으로 인해 이야기가 연속된다고 하면서 이 서사를 추동하는 힘은 ‘환유에서 비롯된 상상력’이라고 주장했다.⁷⁾ 어휘의 의미나 음운의 연결 등 표현의 매끄러움이나 연상의 재미가 서사를 조직하는 핵심이라고 본 것이다. 그렇지만 작품에 서사가 전제되었을 때, 적어도 인물과 시공간, 사건이 나타나는 이유와 배경은 설명되어야 텍스트에 대한 기본적인 이해가 가능해지리라 본다.

〈꼬부랑 할머니〉는 짧은 서사다. 등장하는 인물도 얼마 되지 않으며, 사건을 추동하는 이유나 행위의 근거가 뚜렷하게 드러나지 않기 때문에, 연구자들은 그 서사에 접근하기보다는 노래의 음률이 지닌 성격이나 유희의 형식에 주목해왔다. 그렇지만 유희요라고 하더라도 왜, 어떻게 해서 〈꼬부랑 할머니〉는 이러한 형식을 취하게 되었는지 살펴볼 필요가 있다. 본고는 〈꼬부랑 할머니〉가 지닌 서사적 의미를 할머니의 행위를 통해 찾아보고, 이를 창조신격의 탈신성화 과정과 연결될 수 있는 가능성을 찾아보려 한다. 이는 〈꼬부랑 할머니〉 서사를 이해하는 새로운 틀을 제공할 수 있을 것으로 본다.

2. 〈꼬부랑 할머니〉 자료 개관

본고에서 대상으로 하는 〈꼬부랑 할머니〉 자료는 총55편이다. 정선희는 김현선이 정리한 자료 25편⁸⁾에서 착오로 중복되거나 윤색이 두드러진 자료를 제외하고, 새로 조사한 13편을 더하여 〈꼬부랑 할머니〉 각편을

7) 정선희, 「〈꼬부랑 할머니〉의 특징과 미감」, 『한국학연구』 42집, 2016, 249~281쪽.

8) 김현선(2013), 앞의 글, 209~301쪽.

총 35편으로 정리했다.⁹⁾ 본고에서는 이들 자료를 바탕으로 하고, 현재까지 출간된 『증편한국구비문학대계』¹⁰⁾ 자료를 추가로 포함하여 총 55편을 대상 자료로 삼고자 한다.

| 번호 | 출전 | 제목 | 구연자(성별, 연령) | 채록지 | 채록일 |
|----|-----------|----------------------|-------------|---------|------------|
| 1 | 조선구전민요집 | 미기재 | 미상 | 함남 삼수 | 미상~1933 |
| 2 | 대계5-3 315 | 꼬부랑 할머니가 꼬부랑 고개길로 | 최정자(여, 41) | 전북 부안군 | 1981.7.30. |
| 3 | 대계7-5 51 | 꼬꾸랑 할마이 얘기 | 정팔선(여, 60) | 경북 성주군 | 1979.6.7. |
| 4 | 대계8-4 164 | 꼬부랑 할머니 | 김영숙(여, 67) | 경남 진양군 | 1980.8.4. |
| 5 | 대계 미분류 | 꼬부랑 할머니 | 이월아(여, 미상) | 경남 거제군 | 1979.7.31. |
| 6 | 대계 미분류 | 꼬부랑 할머니 | 최양순(여, 미상) | 경남 의령읍 | 1979. |
| 7 | 증편대계 | 꼬부랑 노래 | 구경희(여, 81) | 부산시 수영구 | 2010.1.22. |
| 8 | 증편대계 | 꼬꾸랑 이야기 | 손순자(여, 71) | 부산시 사상구 | 2010.1.23. |
| 9 | 증편대계 | 꼬부랑 이야기 | 정옥순(여, 79) | 경남 함양군 | 2009.2.7. |
| 10 | 증편대계 | 꼬부랑 이야기 | 노영순(여, 87) | 경남 함양군 | 2009.2.22. |
| 11 | 증편대계 | 꼬부랑 할머니 | 전숙자(여, 66) | 강원도 정선군 | 2009.2.11. |
| 12 | 증편대계 | 꼬부랑 할머니 | 남옥화(여, 74) | 강원도 정선군 | 2009.2.17. |
| 13 | 증편대계 | 꼬부랑 할머니 | 김종호(남, 85) | 경남 창원시 | 2014.1.22. |
| 14 | 증편대계 | 꼬부랑 할머니 | 김월남(여, 66) | 경남 함안군 | 2013.1.31. |
| 15 | 증편대계 | 꼬부랑 할머니 | 오두심(여, 83) | 경남 함안군 | 2013.2.5. |
| 16 | 증편대계 | 꼬부랑 할머니 | 정점옥(여, 77) | 경남 함양군 | 2009.2.14. |
| 17 | 증편대계 | 꼬부랑 할머니 | 방옥순(여, 88) | 경남 함양군 | 2009.7.26. |
| 18 | 증편대계 | 꼬부랑 할머니 | 이영순(여, 미상) | 경남 합천군 | 2010.1.19. |
| 19 | 증편대계 | 꼬부랑 할머니 | 이향자(여, 71) | 경북 울진군 | 2011.2.10. |
| 20 | 증편대계 | 꼬부랑 할머니 | 동선임(여, 76) | 경남 함양군 | 2009.7.26. |
| 21 | 증편대계 | 꼬부랑 할머니 | 이영순(여, 미상) | 경남 합천군 | 2010.1.19. |
| 22 | 증편대계 | 꼬부랑 할머니 | 홍옥선(여, 미상) | 경북 문경시 | 2010.2.10. |

9) 정선희(2016), 앞의 글, 254~259쪽.

10) 『증편한국구비문학대계(이후 증편 대계)』(한국학중앙연구원 어문연구실 편)는 현재까지 29편이 발간되었다. 아직 완간된 상황이 아니어서 정확한 통계가 나오기 어렵겠지만, 현재까지 지역적 편중 없이 권역별로 골고루 출간되고 있다.

| | | | | | |
|----|-----------------|-------------------|---------------------|--------------------|---------------|
| 23 | 증편대계 | 꼬부랑 할머니 | 송재월(여, 미상) | 경북 영주시 | 2013.1.30. |
| 24 | 증편대계 | 꼬부랑 할머니 | 윤금계(여, 미상) | 경북 울진군 | 2011.2.26. |
| 25 | 증편대계 | 꼬부랑 할머니 | 김복생(여, 미상) | 경북 청송군 | 2009.7.29. |
| 26 | 증편대계 | 꼬부랑 할머니 | 이수갑(여, 89) | 충남 홍성군 | 2012.2.17. |
| 27 | 증편대계 | 꼬부랑 노래 | 김중순(여, 83) | 부산시 금정구 | 2010.1.21. |
| 28 | 증편대계 | 꼬부랑 노래 | 양옥순(여, 74) | 경북 청도군 | 2009.2.25. |
| 29 | 임석재3 평북 154면 | 꼬부랑 할머니 | 이명선/ 김영진/최순국(미상) | 평북 칠산군/ 용천군/선천군 | 1937.7. |
| 30 | 임석재3 황해 232 | 꼬부랑 할머니 | 成本鑄慶(미상) | 황해도 금천군 | 1943.9. |
| 31 | 임석재4 함남 73 | 꼬부랑 | 김중순(미상) | 함남 삼수군 | 1933.1. |
| 32 | 임석재6 충남 296 | 꼬부랑 할머니 | 仁張東翰(미상) | 충남 예산군 | 1943.9. |
| 33 | 임석재6 충남 296 | 꼬부랑 할머니 | 박태의(미상) | 충남 당진군 | 1941.4. |
| 34 | 임석재7 전북 165 | 꼬부랑 할머니 | 이지영(미상) | 전북 금산군 | 1940.2. |
| 35 | 임석재7 전북 165 | 꼬부랑 할머니 | 이병열(미상) | 전북 익산군 | 1988.6. |
| 36 | 임석재10 경남1 86 | 꼬부랑 할머니 | 박헌봉(미상) | 경남 진주읍 | 1969.5. |
| 37 | 임석재10 경남1 87 | 꼬부랑 할머니 | 장성기(미상) | 경남 동래읍 | 1933.1. |
| 38 | 임석재11 경남2 32 | 꼬부랑 할머니 | 윤또만(여, 77) | 경남 창녕군 | 1971.3.4. |
| 39 | 임석재12 경북 50 | 꼬부랑 할머니 | 주성환(미상) | 경북 성주군 | 1972.8.14. |
| 40 | 임석재12 경북 50 | 꼬부랑 할머니와 꼬부랑 개 | 이종안(남, 13) | 경북 안동군 | 1972.8.14. |
| 41 | 임석재12 경북 51 | 꼬부랑 할머니 | 이단(미상) | 경북 의성군 | 1940.8. |
| 42 | 임석재12 경북 51 | 꼬부랑 할머니 | 이은숙(여, 10) | 경북 안동군 | 1972.8.12. |
| 43 | 한국민요대전 | 꼬부랑 할머니 | 양금란(여, 73) | 경북 포항시 | 1993.2.19. |
| 44 | 한국민요대관1 | 꼬부랑할머니 | 곽홍자(여, 미상) | 경남 사천시 | 1998.11.13. |
| 45 | 한국민요대관2 | 꼬부랑할머니 | 강득남(여, 미상) | 경남 사천시 | 1998.11.13. |
| 46 | 한국민요대관3 | 꼬부랑할머니 | 강숙자(여, 미상) | 경남 사천시 | 미상~2002 |
| 47 | 한국민요대관4 | 꼬부랑할머니 | 미상(여, 미상) | 경남 사천시 | 미상~2002 |
| 48 | 한국민요대관5 | 꼬부랑깡깡할머니 | 홍금진(여, 미상) | 경남 사천시 | 미상~2002 |
| 49 | 한국민요대관6 | 꼬부랑할머니 | 미상(여, 미상) | 경남 사천시 | 1998~2002 |
| 50 | 옛아이들 169면 | 꼬부랑 할머니 | 김상조(여, 57) | 경북 안동시 | 1997.3.17. |
| 51 | 옛아이들 182면 | 꼬부랑 할머니 | 이옥순(여, 60) | 경북 안동시 | 1997.4.26. |
| 52 | 옛아이들 193면 | 꼬부랑 할머니 | 강외순(여, 66) | 경북 안동시 | 1997.5.26~27. |
| 53 | 옛아이들 214면 | 꼬부랑 할머니 | 이희수(여, 73) | 경남 진주시 | 1997.7.26. |
| 54 | 옛아이들 219면 | 꼬부랑 할머니 | 박점순(여, 77) | 경남 진주시 | 1997.7.26. |

| | | | | | |
|----|------------------|---------|------------|-------------------|------|
| 55 | 『한국민담선』 (한상수) | 꼬부랑 할머니 | 이종만(남, 66) | 충북 음성군 맹동면 인곡리 | 1974 |
|----|------------------|---------|------------|-------------------|------|

1) 지역별·성별·연령별 자료 분포

<꼬부랑 할머니> 자료를 개관한 바, 지역별·성별·연령별 분포의 특성이 뚜렷하게 드러난다. 먼저 지역적으로는 경상남도가 27편으로 가장 많고, 다음으로 경상북도 15편, 충청남도와 전라북도가 각 3편, 함경남도와 강원도가 각 2편, 평안북도와 황해도가 각 1편으로 나타난다.¹¹⁾ 이러한 지역적 특성은 경상남도 지역에 분포하는 ‘꼬부랑 할망구’ 신앙¹²⁾ 같은 지역 기반 믿음 체계와의 연관성을 추정 가능하게 한다.

구연자의 성별은 여성이 압도적으로 많다. 성별을 파악하기 어려운 12편의 구연자를 제외하고 43편의 구연자 가운데 여성이 40명이다. 성별 미상의 12편 가운데, 이름이 밝혀진 『임석재전집』에 수록된 11편 구연자의 경우 남성일 가능성이 높아 보이는데, 이들을 모두 남성으로 잡아도 남성 구연자의 비율은 최대 33%를 넘지 않는다. 이들 여성 구연자들은 <꼬부랑 할머니>를 ‘시집오기 전 친정할머니에게서’(자료2, 10) 들었으며, 할머니가 손자에게 해주는 이야기(자료4)로 인식하고 있었다. 실제로 10세, 13세의 어린 구연자도 있었지만, 연령층은 대부분 7, 80대여서 구연자의 평균 연령은 69세로 나타났다. 손자들에게 들려주는 이야기로 인식하는 노년층, 그 중에서도 특히 노년 여성이 <꼬부랑 할머니>의 주 구연자 층이라고 할 수 있겠다. 이를 통해 이 작품이 노년 여성의 세계관과 가치 지향을 담고 있다고 보고 그 내용을 살펴보고자 한다.

11) 『증편대계』를 제외하더라도 <꼬부랑 할머니>의 전승 자료는 경상도(76%), 특히 경상남도(49%)에서 가장 많이 발견된다. 이러한 지역적 특성은 이 지역에 기반한 믿음이나 관념 체계와의 연관성을 추정 가능하게 한다.

12) 3장 2절에서 논의하기로 한다.

2) 자료의 제목과 서사구조

<꼬부랑 할머니>라는 표제는 조사자나 연구자가 붙인 것이지만 구연자가 인식하는 제목이기도 하다. ‘조사자가 <꼬부랑 할머니> 이야기를 어느나 묻자, 제보자가 곧바로 다음 이야기를 구연했다’(자료13)거나 ‘꼬부랑 할매는 노래가 아니라 이야기라면서 들려주었다’(자료16) 같은 구연 상황 설명을 보면, 이 작품에 대한 구연자의 인식이 명확하며 구연자들은 이 자료를 ‘꼬부랑 할머니(할매)’라는 제목으로 기억하고 있음을 알 수 있다.

제목으로 본다면 ‘꼬부랑’ 또는 ‘꼬꾸랑(꼬부랑개깡)’이라는 수식어가 공통으로 들어가며, 표제로 ‘할머니(할마이)’라는 인물을 내세운 경우가 44편으로 가장 많았고, ‘꼬부랑’이라는 수식어만으로 제목을 설정하는 경우가 8편, 할머니와 함께 개를 표제로 제시하는 경우가 1편, 할머니라는 인물과 고갯길이라는 공간을 함께 제시하는 경우가 1편 있었다. <꼬부랑 할머니>가 형식담으로 분류되고 유희담의 성격이 특징으로 부각되는 만큼 이 작품을 이해하는 데 ‘꼬부랑’이라는 수식어가 지닌 함의가 크다고 하겠다. 그렇지만 대다수 구연자와 조사가가 합의한 제목이 ‘꼬부랑 할머니’인 만큼 ‘꼬부랑’의 함의와 함께 그동안 연구 대상에서 제외되어 왔던 ‘할머니’라는 인물에 대한 천착이 좀 더 필요하다고 생각된다. 인물에 대한 이해는 주로 그 행위와 연관되는 것이므로 먼저 <꼬부랑 할머니>의 기본 서사구조를 제시하고자 한다.

1. 꼬부랑 할머니가 길(산, 고개, 딸네집, 아들집)을 간다.
2. 할머니가 나무에 올라가 똥을 둔다.
3. 꼬부랑 개가 똥을 먹는다.
4. 할머니가 지팡이로 개를 때린다.
5. 개가 달아난다.

각편에 따라 변이형이 나타나기는 하지만¹³⁾ 다른 작품에 비해 변이형이 많지 않은 것이 특징이다. 그만큼 이 작품의 서사구조가 견고하다는 것인데, 본고의 초점은 어떻게 해서 이러한 서사구조가 확고하게 자리잡게 되었는지 그 연유를 밝히는 데 있다. 선행 연구에서는 이 서사가 연상적 상상력에서 나온 언어의 결합이라고 보아 서사구조가 긴밀하게 연관되지 않으며¹⁴⁾ 주체 역시 모호하다고 파악했다.¹⁵⁾ 하지만 이 서사의 주체는 엄연히 ‘할머니’로 확고하며, 이 서사구조의 연결이 논리적 개연성으로 이해되지 않는다면 그 사이에 탈락되거나 변형된 의미의 영역이 존재한다고 보아야 할 것이다.

먼저, 이야기의 발단은 꼬부랑 할머니가 길을 가는 것으로 시작한다. ‘길을 간다’라는 상황이 제시되는 각편은 46편이다. 구체적으로 산을 오르는 경우(4편)나 고개를 넘어가는 경우(8편) 외에, 딸네집으로 가거나(2편), 아들집으로 가기 위해(1편) 길을 떠난다는 정황이 제시된다. 나머지 8편에는 길을 간다는 상황이 탈락되어 있고, 1편은 길을 가는 대신 ‘밭을 맨다’는 상황이 제시된다. 길을 떠나는 상황이 생략되거나 대치되는 경우에도 ‘나무’(5편)나 ‘다리’(1편)에 올라가는 행위는 포함되는데, 이는 ‘똥을 눈다’는 다음 상황과 연결하기 위한 전제로 기능한다.

다음으로 전개되는 상황은 ‘할머니가 나무에 올라가 똥을 눈다’는 것인데, 이 단계가 제시되는 각편은 42편이다. 이 서사 단계가 생략되어 있는 13편 가운데 9편은 할머니가 똥을 누는 화소 없이 개를 때리는 것으로 나타나고, 2편은 개 이외의 다른 개체(여치, 메뚜기, 호랑이, 토끼, 다람쥐,

13) 자료 6과 자료 55는 <꼬부랑 할머니> 서사가 또 다른 형식담과 결합한 사례로 보인다. 이는 유희담의 성격상 서로 유사한 서사 상황에서 작품군이 서로 교섭하고 재창조되는 과정을 보여준다고 하겠다.

14) 정선희(2016), 앞의 글, 265~267쪽.

15) 김현선(2013), 앞의 글, 303~304쪽.

황새, 여우, 칩덩굴)를 만나는 것으로 설정되며, 나머지 2편에는 할머니 대신 개가 똥을 누는 화소만 나타난다.

세 번째로는 개가 똥을 먹는 단계가 제시된다. 할머니가 똥을 누는 각 편 42편 가운데 37편에서 개가 똥을 먹는 상황이 나타나며, 5편은 ‘먹는 다’는 화소가 생략되어 있다.

네 번째 ‘할머니가 개를 때린다’는 상황이 나타나는 각편은 50편이다. 할머니가 똥을 누거나 개가 똥을 먹는 화소가 없어도 이와 무관하게 개를 때리는 상황이 많이 나타난다는 것이 특징적이다.

마지막으로 ‘개가 달아난다’는 화소가 구체적으로 표현된 각편은 16편이다. 그 밖에 ‘꼬꾸랑 깡깡’이라는 의성어로 우는 정황만 나타나는 경우가 36편인데, 이 경우 개가 죽기도 하고(2편), “니똥먹고 천년사나 내똥먹고 만년산다”라며 적극적으로 항변하기도 한다.(4편) 변이형 2편과 할머니가 똥을 누는 서사 단계까지만 진술된 각편(자료7)을 제외한 총52편에서 ‘꼬꾸랑’이라는 개의 울음소리가 나타나며, 이로써 ‘꼬꾸랑(꼬부랑)’이라는 반복적인 표현이 마무리되고 있다.

<꼬부랑 할머니> 서사를 추동하는 주체는 어디까지나 할머니이다. 할머니가 길을 떠나는 것으로 이야기가 시작되는데, 할머니는 딸네집이나 아들집으로 가기 위해 길을 떠나는 경우도 있지만 거의 대부분 목적지가 따로 드러나지 않는다. 주목할 점은 고개나 산을 ‘오르는’ 상황이 제시되는 경우가 많다는 것이다. 여기서 일상의 공간과는 구분되는 높은 공간으로 올라가는 할머니를 주목할 필요가 있다. 서사 단계에서 길을 간다는 요소가 생략되었더라도 나무에 오르는 행위가 삽입되는 경우가 많은데, 어찌되었든 할머니가 높은 곳으로 올라가는 설정에는 큰 변화가 없다. 이렇게 높은 곳으로 올라간 할머니가 하는 다음 행보는 똥을 누는 것이다.

배설하기 위해 높은 곳으로 오르는 것은 자연스럽지 않아 보인다. 배설

이라는 사적인 욕구를 해결하기 위해서는 은밀한 공간이 더 절실한데, 할머니는 오히려 높은 산에서, 더 높이 솟은 나무를 찾아 오르는 것이다. 이는 할머니의 배설 행위가 개인적인 생리 현상을 해결하는 차원에서 이루어지는 것이 아님을 암시하는 것으로 읽을 가능성이 엿보인다. 서사의 배경과 그 정황적 의미가 상당히 탈락되기는 했지만 이 서사가 일련의 신성 파괴의 과정을 거쳐 변형된 채로 굳어진 것이 아닌가 하는 의구심이 든다.

애초 신성한 신격에 관한 이야기가 이처럼 단순한 형태의 유희담으로 굳어졌다고 할 때, 주목해야 할 존재가 ‘개’다. 할머니가 똥을 누는 행위만큼 중요하게 다루어지는 화소가 할머니가 개를 때리는 것이다. 이는 ‘할머니가 눈 똥을 개가 먹는다’는 것 때문인데,¹⁶⁾ 할머니는 개가 똥을 먹는 것과 무관하게 개를 때리는 각편도 14편이나 된다. 개가 나타나기만 해도 때리는 화소로 연결되는 각편이 많기 때문에, 애초 할머니는 개를 때리기 위해 설정된 인물처럼 보이기도 한다. 개와 할머니의 관계는 단순해 보이지 않는다. 길에서 개와 만나는 경우도 있지만 애초에 할머니를 따라오기도 하는 개를 때리는 할머니의 행위를 어떻게 해석해야 할까? 표면적으로 드러나는 개의 속성 외에 신성의 변화를 야기하고 가속화한 데 개의 이미지가 이용된 것을 아날까? 그렇다면 개와 신성성은 어떻게 결합하고 균열을 야기하는가? 본고에서는 할머니와 개의 관계가 이 서사가 탈신성화 과정을 겪은 것이라 보고, 서사의 배경과 주요 개체의 특징을 분석해 이 서사에 대한 이해의 폭을 넓히고자 한다.

16) 할머니와 개의 대립을 배설욕과 식욕 때문으로 보고 실제로 똥을 먹는 개의 습성을 예로 들어 이 대립관계를 설명하려고 한 정선희의 시도는 지나치게 직관적인 해석으로 보인다. (정선희(2016), 위의 글, 273~275쪽.)

3. 꼬부랑 할머니, 탈신성(脫神聖) 서사의 가능성

1) 신성(神聖) 공간의 비속화 가능성

<꼬부랑 할머니>의 배경이 되는 공간은 ‘길’이다. 55편 중 46편에서 ‘길을 간다’라는 상황이 구체적으로 제시된다.¹⁷⁾ 길을 떠나는 이유는 ‘딸 네 집’(자료5, 6)이나 ‘아들집’(자료47)에 가기 위해서라고 나타나기도 하지만 거의 대부분의 각편에서는 구체적인 이유가 드러나지 않는다. 좀 더 구체적으로 공간에 대한 설명이 나타나는 표현을 살펴보면, 할머니가 가는 길은 산과 연관되어 있음을 알 수 있다. ‘산’(자료1, 37, 49), ‘산골’(자료12), ‘재’(자료16, 17, 53), ‘고개’(자료22, 24, 26, 30, 55), ‘오르막길’(자료28) 등의 표현에서 알 수 있듯, 할머니의 길은 산으로 오르는 길이며, 할머니의 행위는 이 산 속, 고개 위에 솟은 나무 위에 올라 이루어진다.

꼬부랑 할머니의 주요 행위 공간이 높은 산이며, 다른 목적이 뚜렷하게 나타나지 않는다는 점은 주목할 요소이다. 산으로 오른 다음 할머니가 하는 행위는 ‘똥을 누는’ 것인데, 이를 단순 배설 행위로 본다면, 이를 위해 길을 나서거나 높은 산을 오르고, 고개를 넘는 행위는 자연스럽지 않다. 게다가 똥을 누기 위해 할머니는 더 높은 곳에 솟아 있는 나무에 오르는 경우가 많다는 사실은 이 배설 행위가 지닌 비일상성에 대해 생각하게 한다. ‘똥을 누는’ 행위가 일반적인 인간의 배설 행위라면 이는 일상의 공간에서 이루어지는 것이 더 자연스럽다. 또한 이러한 배설의 행위는 개방된

17) 55편 중 ‘길을 떠난다’는 화소가 구체적으로 제시되지 않은 경우는 총9편이다. 이 중 서사가 완전한 형태로 구성되지 못 하고 앞부분이 결락된 경우가 8편이다. 8편 안에 길 가는 화소 없이 나무에 올라가거나(자료13, 14, 29, 40, 43) 다리에 올라가는 경우(자료33) 외에, 단순 결락(자료3, 15) 형태가 나타난다. 이 외 1편은 할머니가 길을 떠나는 것이 아니라 밭을 매는 경우(자료45)로 상황이 제시된다. 이 1편은 예외적인 각편으로 생각되며, 길을 떠나 산에 머무는 것과 달리 확대된 일상공간에서 서사가 이루어지는 변이형으로 보인다.

공간이 아닌 사적이고 폐쇄된 공간에서 이루어지는 편이 더 보편적이다. 따라서 <꼬부랑 할머니>에 나타나는 배설 행위는 비밀상적 공간에서 이루어지는 특이하고 이상스러운 것이라 할 만하다. 그렇다면 할머니는 왜 산이나 고개, 또는 나무로 표상되는 높은 곳으로 오르는 것일까? 희미하지만, 이를 할머니의 신성함을 드러내는 표지로 읽을 수 있는 가능성은 없는가?

전통적으로 산은 인간의 공간이 아닌 ‘신령의 공간’으로 인식되며, 이러한 인식이 민간신앙이나 무속의 믿음 체계에서 잘 드러난다.¹⁸⁾ 손진태는 인격화된 산신이 산신모(山神母), 모주(母主(伽倻正見母主)), 노고(老姑) 등의 여성 신격 명칭으로 나타나는 데 주목한 바 있다.¹⁹⁾ 비록 지역적 특성을 지니고 개인적 비의(秘儀)로 이루어지기는 하지만, 여성 산신 신격은 최근까지도 적극적으로 전승되며 제의적 의례를 받는 신앙 대상으로 인식되기도 한다.²⁰⁾ 산으로 상징되는 자연을 관장하고 위력을 보이며 신앙 대상이 되었던 여성 산신의 존재는 조선조 산천 제사가 유교식 예제로 재편된 이후로는 그 위상과 지위가 추락하여 산신의 여성성이 유지되고 보호되기 어려운 상황을 맞게 되었을 것으로 보인다.²¹⁾

18) 산을 관장하는 산신의 모습을 기록한 초기 문헌에서 산신은 여성인 경우가 훨씬 많다. (김영자, 『산신도(山神圖)에 표현된 산신(山神)의 유형』, 『한국민속학』 41, 2005, 196~214쪽.)

19) 그는 고대에는 여성이던 산신이 후대에는 남성 신격인 산신할아버지로 변하게 된 것으로 보았다. (손진태, 『朝鮮 古代 山神의 性에 就하여』, 『한국민족문화의 연구』, 을유문화사, 1981, 308~310쪽.)

20) 천혜숙은 『안동 지역의 ‘산할매’ 신앙과 여성 조상의 신격화 전통』(『실천민속학연구』 25, 2015, 171~206쪽.)에서 최근까지 이루어지는 안동 지방의 여성 조상의 산신 신격화에 대해 다루면서 유교적 가치관에 배치되는 이러한 신앙이 유교적 이념이 해결해 주지 못 하는 문제(출산, 질병, 죽음, 우환 등)를 이러한 여성 산신 신격이 관장하고 있으며, 이것이 여성 신앙집단이 공유하는 문화적 힘이라고 강조했다.

21) 위의 글, 194쪽.

서사의 주요 공간이 산이라는 점, 할머니의 주요행위가 배설이라는 점, 산이라는 서사공간에서 형상화되는 세계가 할머니의 모습을 본떠 새롭게 구성되고 표현된다는 점에서, 꼬부랑 할머니가 애초 신성한 산신으로서의 성격을 지닌 존재였을 가능성을 생각하게 한다. 물론 현재 전승되는 <꼬부랑 할머니>는 신앙의 대상이라는 표지나 신의 위력을 드러내는 사건도 나타나지 않는 서사다. 이 단순하고 견고한 유희담에서 ‘산’과 ‘할머니’라는 그야말로 조각난 파편의 일부에서 애초 꼬부랑할머니의 신성 가능성을 추정해보고자 한다. 이를 위해 먼저, 산이라는 공간에서 ‘할머니’라는 인물이 위력을 드러내는 설화를 살펴보고자 한다.

그 전에 한 사람이 호불늪은이로(홀늪은이로) 사는데, 이 참 아들은 못 살고 그래서 있다가, 날이 저물어서 질로(길울) 가다가, [꼴짜기에 대한 설명을 하기 시작하였다.] 그 꼴짜이는(꼴짜기에는) 드가마(들어가면), 드가는(들여가는) 표시는 봐도 나가는 표시는 못 보는 기라. 사람은 생기(생전) 들어가는 사람은 봐도 나오는 사람은 못 보는 기라. 그래 거어는(거기는) 못가서, 그래 인자 그 할마시가(할머니가) 그 꼴짜에 가아이께나(가니까),

“가지 마소. 그 꼴짜이는 들어가는 사람은 봐도 나가는 사람은 못 봤입니더.”

“날 걸은(같은) 사람은 괜찮습니다.”

이카미(이렇게 말하며) 마 거어 가다가, 산지슌에(산지슌에) 가다가, 옷을 벗어서 짚어졌다. 짚어지고[말에 힘을 주어] 마 거꾸로 진다. 거꾸러 가매(가므로), 이 할마이는 뷔이도(보여도), 범이 내카마(내보다) 더 높은 짐승이 있는가? 범이 자꾸 뒷걸음치는 기라. 할마이는 뒤로 거꾸로 기(기어) 올라가는 기라.

거꾸로 기 올라가이께네, 날카마더 높은 짐승이 있으니 내가 이 [웃으면서 말끝을 흐리니까, 청중이 ‘지랄한다’고 하면서 웃었다.] 내카마 더 높은 짐승이 있는가 자꾸 앉아 뒷걸음을 친다. 자꾸 뒷걸음을 치어(치니) 이 할마이

자꾸 뒤이로마 옷 보따릴랑 [손짓하며] 이만치 해 깊어지고 뺨가벗고 (벌거벗고) 뒷걸음을 쳐 올라 가니께, 그러이 범 굴 절(결)으로 자꾸 낙랑을(낭떠러지로) 가거등.

어데든지 범 따라만 자꾸 뒷걸음 쳐 올라가니께, 마 낙랑 끝에 가 범이 널졌거든(떨어졌거든). 널진께네, 일라(일어나) 보니 범이 널졌고, [청중:죽었다.] 응, 저저 집은 저저 집은 참 고 산너메 가몬 저저 집인 기라, 할마이. 그래 할마이 집에 가가 있는께나, 나라에다 상소를 해 가지고, 상소를 해 놓이께, 그 인자 범을 죽었다 카이께 그 범을 잡으러 안 오겠나? 그래 인자 나라에다 상소를 하더라는 이야기라.²²⁾

위의 예문은 『대계』에 수록되어 있는 설화 ‘벌거벗고 기어서 범 잡은 노파’의 전문이다. 산골짜기에 들어선 노파가 산기슭에서 범을 물리쳤다는 이야기인데, 범을 퇴치한 방법이 예사롭지 않다. 산 위에서 벌거벗고 뒷걸음질 치는 행위는 일견 기괴해 보인다. 『대계』8-14 352에 수록된 설화 ‘호랑이한테 피로 살아난 할머니’에도 산골짜기에서 가랑이를 벌리고 앉아 호랑이를 물리친 할머니가 나온다. 여기서도 할머니는 자신의 신체 일부를 보이는 것만으로 호랑이를 떨게 만들어 도망치게 한다. 조사자는 구연자와 청중이 시중 웃으면서 구연한 상황을 제시하며 이 이야기의 성격을 ‘음담에 가까운 우스개 이야기’로 규정하고 있다.

할매가 산에 밭을 매러 간께, 산골짜에 밭을 댕께, 호랭이가 자아 무로 내리왔는기라. 호래이가 자아 무로 와가지고, 이눔우 호래이가 자아 물리하거든. 떡 이리 버티놓고²³⁾ 앉아 밭을 맨다 말이라, 낮에.

“할매, 할매, 그 구녕(구멍)이 무신구녕이요?”

22) ‘벌거벗고 기어서 범 잡은 노파’ 『대계』 8-7 537, 경상남도-밀양군-무안면 설화, 박주희(여). 밑줄 필자.

23) 원문 주석) 가랑이를 벌려놓고

그러거든. [웃음] 그래,

“아이가, 호랑아, 그게 조충 구녕이다.”

그런게, 그마 질로(자기를) 놔 직일까지²⁴⁾ 마 달아나더랴오, 호랭이가, 안 자
아 목고.²⁵⁾

여성의 신체가 드러나는 점, 그 내용이 엉뚱해서 웃음을 유발한다는 점
에서 향유자들은 이 설화를 음담형 소화로 인식한다. 비록 소화의 외피를
쓰고 있지만, 이 설화에서 주인공인 할마이(할매)는 공포의 대상인 호랑
이를 퇴치하는 위력을 지닌 주체로 해석할 수 있다. 누구도 살아 나오지
못한 산골짜기에서 살아남았을 뿐 아니라 호랑이를 위협하고 죽일 수 있
는 힘이 할머니에게 있으며, 그 힘은 여성의 신체, 여성의 생식기관을 드
러냄으로써 발휘되는 것이라는 점, 그것이 깊은 산속 비밀상적 공간에서
가능했다는 점은 주목할 만하다. 여성의 신체가 가공할 위력을 발휘하는
이유는 그것이 생명과 죽음을 관장한다는 상징성 때문일 것이다. 구체적
으로 여성의 출산 능력에 대한 상징은 생명을 관장하는 신성한 존재로 승
앙될 수 있는 요건이 될 수 있었을 것이다.

그렇지만 남성이 우위에 서도록 구축된 성별 위계를 위협할 가능성이
있는 이러한 여성의 위력은 가부장 사회에서 점차 약화되면서 신성성 탈
락이라는 변화과정을 겪을 수밖에 없었을 것으로 추정된다. ‘호랑이한테
피로 살아난 할머니’에서도 범을 잡은 할머니는 결국 ‘나라에 상소를 하
는’ 과정을 거쳐 그 행위를 인정받는다. 국가와 제도의 인정 없이 여성이
스스로 자신의 존재 자체로 위력을 인정받을 수 없는 시대가 된 것이다.

여기서 눈여겨보아야 할 대목은 할머니가 그 위력을 드러내는 공간이

24) 원문 주석) 충을 싸 죽일까 해서.

25) ‘호랑이한테 피로 살아난 할머니’ 『대계』 8-14 352, 경상남도-하동군-진교면 설화, 흥순이(여), 밑줄 필자.

‘산’이라는 점이다. <꼬부랑 할머니>의 할머니가 ‘똥을 누는’ 곳 역시 일상의 마을 공간과 대비되는 ‘위’의 공간, 즉 ‘산’이다. 이곳은 제도와 국가의 위력이 미치는 일상적 삶의 공간과 대비되는 비범한 공간이며, 할머니의 행위가 어떤 비일상적 위력을 담지하도록 만드는 신성한 공간이 되었을 가능성이 있다.

2) 풍요신(豐饒神)의 희화화 가능성

<꼬부랑 할머니> 서사에서 가장 핵심이 되는 행위는 할머니가 ‘똥을 누는’ 것이다. 이 배설의 행위는 앞서 언급했듯이 인간적 조건 아래서 이루어지는 것으로 보기에는 자연스럽지 않은 측면이 있다. 이는 <꼬부랑 할머니>의 서사를 신성 변형 과정의 결과물이라고 볼 수 있는 단초가 된다.

지형이나 자연물을 창조하는 신격이 배설물로 산천을 만드는 경우는 흔한데, 이 경우 대부분의 설화에 신성성 상실 과정에서 나타나는 희화화가 동반된다. 설문대할망이나 마고할미 등의 거인에게서 이런 배설의 창조행위가 희화화되는 양상을 찾을 수 있다. 배설이 주요 화소로 나타나는 창조 설화에서 거인의 배설은 모두 지형을 형성하며, 대면으로는 산이, 소면으로는 강이 형성된다. 또한 배설로 이루어지는 자연물이나 지형에 대해 지저분하다고 인식하는 경우가 나타나기도 한다.²⁶⁾

신성한 창조물에 대해 ‘긷다’라거나 ‘지저분하다’는 인식을 보이는 것은 후대의 위생 관념이 개입되었기 때문으로 보인다. 그렇다고 하더라도 배설이 지형이나 자연물을 창조한다는 신화적 의미는 여전히 삭제되지 않는다. 창조신화는 후대에도 살아남기 위해 이러한 희화화의 전략을 이용한 것으로 보인다. <꼬부랑 할머니> 역시 이러한 희화화가 강조되며 신

26) 권태효, 『한국의 거인설화』, 역락, 2002, 85~87쪽.

화적 의미는 점차 서사적 문면에서 사라진 자료로 볼 수 있겠다. 희화화된 창조 신화의 잔재로 보이는 아래 설화를 보자.

옛날 옛날 갓날 갓적에, 영감 할마시가, 애기 때기 존지 발가락[웃느라고 잠시 중단] 애기 때기 존지, 쌀을 대이(되니) 마흔 되, 떡을 하이 두 나때기, 영감 할마시가 싫건 먹고, 옛날에 서울 구경을 못해가주고요, 그래가주 그랜다고.

참 쌀을 대이 마흔 대요, 떡을 하이 두 납때기래. 영감 할마시가 싫건 먹고, 마 대문 앞에도 똥을 싸어요. 이 똥무대기가 마마 얼마가 컸는지, 똥무대기에 올라서이 서울 남대문이 환하게 보이드란다. [일동 웃음]²⁷⁾

‘옛날 옛날 영감 할마시가’는 거인 창조 설화의 면모가 엿보이지만 창조의 결과물은 탈락되고 대식(大食)과 배설의 화소만 남아 있다. 이는 전형적인 소화로 명맥을 유지하게 된 창조 신화의 변형으로 보인다. 40되나 되는 떡을 한 번에 먹고 경상도에서 서울 남대문이 바라다보일 만큼 거대한 똥무더기를 만든 것은 창조신격의 행위와 다를 바 없지만, 이들이 만든 결과물은 문명의 상징인 남대문을 구경하기 위한 자연물이자 배설물인 똥무더기일 뿐이다. 부정적인 인식만 남고 자연 지형의 결과물조차만 들어내지 못 했다는 점에서, 이 설화는 거인 창조 설화가 담보해온 신화적 의미마저 상실했다. <꼬부랑 할머니> 역시 동일한 신성 일탈의 과정을 겪고 소화로 정착한 것으로 보인다.

꼬부랑 할머니를 통해 풍요를 관장하는 여신의 성격 역시 추정 가능하다. <꼬부랑 할머니>는 경상도 지역, 특히 경상남도 지역에서 두드러진 전승 양상을 보이는데, 경상남도의 민간 신앙과 이 설화가 연관되었을 가

27) ‘옛날 옛날 영감 할마시가’, 『대계』 7-6 194, 경상북도-영덕군-창수면 신기1동 설화, 문문화(여). 밑줄 필자.

능성이 ‘보리할매 신앙’에 엮보인다. 경남 지방의 보리할매점²⁸⁾은 ‘보리할매’, ‘보리할마이’, ‘고양할매’, ‘꼬부랑할망구’²⁹⁾라고도 불린다.

보리할매는 선달 그믐날 밤에 보리 열 되를 가지고 이 세상에 내려와 하루 보리 한 되씩 먹다가 하늘로 올라가는데, 정월 초사흘 안에 첫 소날 [축일(丑日)] 이 들어야 많은 보리를 남겨 두고 올라가기 때문에 그해 보리농사가 풍년이 든다. 정월 10일이 넘어 첫 소날이 들면 보리할매가 먹을 보리가 모자라 빌어먹다가 하늘로 올라가기 때문에 그해 보리농사는 흉년이 든다.³⁰⁾

‘보리할매’는 남해 지방 속신 신앙의 대상 신격으로, 한 해의 풍흉을 관장하는 풍요신에 해당한다. 지역마다 차이는 있지만 하루 보리 열 말을 먹는 대식 화소로 보아, 보리할매 역시 희화화되어 있기는 하지만 거인 창조신격의 모습을 엿볼 수 있다. 보리할매는 선달 그믐밤에 하늘에서 내려와 정월 첫 소날[축일]이 되어야 올라갈 수 있는데, 우주적 시간의 흐름을 예측하지는 못 해 하늘로 올라갈 때가 되기 전에 자신이 가져온 보리를 다 먹어버려 굶주릴 수도 있는 신격이다. 보리할매가 보리를 빌어먹는 시간이 길어질수록 이 세상의 보리는 줄어들게 되므로 보리농사가 흉작

28) 이는 ‘보리뿌리점’으로 널리 알려져 있는데, 보리뿌리점은 입춘날 농가에서 보리뿌리를 파보고 그해 농작물의 풍흉을 알아내는 점법이다. 보리뿌리가 세 가닥이면 풍작이고, 두 가닥이면 평년작이며, 가닥이 없으면 흉작으로 믿었다. 우리나라의 보리농사는 남부지방에 많으므로, 보리뿌리점도 북쪽에는 없고, 중부는 단순하고, 남쪽으로 갈수록 다양해진다. 이 점은 각 지방에 따라 전하는 말이 다른데, 고성 지방에서는 보리를 한 말 가지고 와서 하루 한 되씩 먹는다고 하며, 창녕군 영산에서는 첫 소날이 정월 7일 이내에 들면 좋고, 정월 13일 이후에 들면 흉년이 든다고 한다. (『열양세기(洙陽歲時記)』; 『한국민속종합조사보고서』, 국립문화재연구소, 1969; 진성기, 『남국의 민속』, 흥인문화사, 1975; 『경상남도 세시풍속』, 국립문화재연구소, 2002.

29) 꼬부랑 할망구 = 보리할매. (국립국어연구원, 『표준국어대사전』)

30) 남해군지편찬위원회, 『남해군지』 제13편 민속, 거제시 하청면 어은리 장곳마을, 남해문화원, 2010, 1666쪽.

이 될 수 있다. 보리할매는 풍요를 관장하는 생산신의 성격을 지니고 있지만, 인간에게 피해를 끼칠 수도 있는 부정적 요소가 포함되어 있어 풍요신의 양면성을 보여준다. 이는 여성 신격의 위상이 변하는 과정에서 나타난 후대적 변모 양상으로 보인다.

대식가의 면모가 있는 풍요 신격 보리할매는 ‘고양할매’, ‘꼬부랑할망구’라고도 불리는데, 고양할매는 거인여성신격 ‘개양할미’와도 연관되는 것으로 보인다. ‘꼬부랑할망구’라는 명칭의 연원에 대해 고구하기 어려워 이를 <꼬부랑 할머니>의 할머니와 직접 연관시키기에는 무리가 있지만, 꼬부랑 할머니의 배설과 풍요신격 보리할매의 회화화가 근원적 연원을 공유한다는 추정은 가능하리라 본다. 꼬부랑 할머니의 배설은 애초 자연물을 만들어내던 창조적 행위였지만 회화화로 인해 그 흔적을 찾아보기 힘들게 되었다. 창조적 생산신으로서 풍요를 관장하며 여전히 신앙의 대상이 되는 ‘꼬부랑할망구(보리할매)’는 <꼬부랑 할머니>가 유희담으로 굳어지기 전 지녔던 신성성과 상통하는 부분이 엿보인다.

<꼬부랑 할머니> 서사가 완성된 시기는 꼬부랑할머니가 더 이상 창조신이나 풍요신격으로서 스스로 질서를 만들어가던 때가 아닌 것이다. 이제 질서는 꼬부랑 할머니의 배설물을 오물로만 보고, 개와 배설물을 다투는 비속화된 인물을 만들어낸다. 하지만, 이 서사의 이면에는 꼬부랑 할머니가 지닌 생명력과 창조력을 두려워해 이를 지속적으로 배제시킨 새로운 사회질서의 경계심이 개재되어 있다고 본다. 이는 새롭게 재편된 질서 바깥에서 길 위의 경계인으로, 언제든지 산으로 올라가 그 위력을 보일 수 있는 여성에 대한 집단의 위기의식과 두려움에서 생겨난 것일 수 있다. 질서 안에 완전히 들어오지 못한 이들에게 ‘더러움’의 표지를 씌우고 공동체에 위협을 주는 요소로 인식하여 이들의 힘을 제거하려면 이들을 비속하고 비천한 존재로 회화화하고, 이러한 구조를 강고하게 유지시킬 필요

가 있었을 것이다. 희미하게 남아 있기는 하지만 산이 지니는 상징성과 배설이 지니는 원천적 창조성을 생각할 때, <꼬부랑 할머니> 역시 이러한 신성성의 재편, 희화화를 통한 비속화 과정을 겪었을 것으로 보인다.

3) 비천한 가축(家畜), 탈신성의 가속화

<꼬부랑 할머니> 서사를 구성하는 중요한 축이 바로 ‘개’다. 서사 내에서 개는 할머니의 똥을 먹어 할머니에게 구타를 당하는 존재로, 할머니와는 갈등·적대적 관계를 유지한다. 55편 가운데 37편에서 개가 똥을 먹는 화소가 제시되는데, 할머니가 개를 때리는 화소는 거의 모든 각편(53편)에서 나타난다. 똥을 먹는 화소와 무관하게 할머니가 개를 때리는 각편 역시 14편(자료9, 12, 13, 14, 16, 22, 24, 25, 35, 38, 39, 40, 41, 44)이나 나타난다. 이 때, 개는 나타나는 것만으로 맞는 화소와 결합한다. 개가 이렇게 할머니와 대립축에 서게 된 것은 할머니의 신성 탈각 과정과 무관하지 않은 것으로 보인다.

개는 고대부터 신성하고 영적인 힘을 지닌 존재로 인식되어 왔다. 대체로 고대인은 개가 망자를 저승으로 인도하는 존재라고 생각했으며 인간과 외부 세계의 균형을 조정하는 영적인 힘을 지닌 것으로 여겼다.³¹⁾ 수

31) 힌두교에서 천국과 지옥의 수호자로 여겨지고, 고대 스칸디나비아인들은 지옥의 문을 지키는 개에 대한 믿음이 있었으며, 미국 동남부 체로키 족에게 개는 인류를 보호하고 인간을 저승으로 인도하는 존재였다.(브라이언 페이지, 『위대한 공존』, 김정은 옮김, 만니, 2015, 73~75쪽.) 또한 개는 저승의 안내자로서 고대 중국의 고분벽화에 도 등장하며, 상·송·주 시대에는 벽사(闕邪)의 의미로 개를 관 아래 매장하는 풍습이 있었다고 한다.(이난영, 『신라의 토우』, 교양국서총서22, 세종대왕기념사업회, 1976, 131쪽.) 중국에서는 전국시대까지 개를 제사의 희생으로 써서 일찍부터 오희(五犧)의 하나로 인정했으며(천진기, 『한국동물민속론』, 민속원, 2003, 375~376쪽.), 흰 개는 전염병, 병드개비, 잡귀를 물리치는 벽사의 능력뿐 아니라 집안에 좋은 일이 있게 하고 재난을 예방하도록 경고한다고 믿어왔다.(리영순, 『동물과 수로 본 우리문화의 상징 세계』, 훈민, 2006, 107~108쪽.) <차사본풀이>에 보이는 흰 강아지는 강님을

렵 시대에서 농경 사회로 진입하면서 많은 것이 변했는데 ‘가축화’는 이러한 동물에 대한 인식을 크게 바꾸는 데 기여했다. 인간에게 사육되며 개는 충직함과 비천함의 가치를 동시에 부여받게 된 것이다. 개가 지닌 본능은 편이에 따라 충견(忠犬) 또는 의견(義犬)으로 추앙되기도 하고 어리석거나 비천한, 도덕적이지 않고 더럽거나 불길한 것으로 인식되었는데, 개를 비천하다고 보는 이러한 시각은 특히 민요나 속담, 수수께끼 등에서 잘 드러난다.³²⁾ 애초에 신화에서 영혼을 인도하는 영적 힘을 지닌 것으로 인식되던 개는 충의(忠義)를 실현하는 대상인 동시에 비천함의 대명사로 양가적 가치를 한 몸에 지니게 된 것이다. 자연의 일부였던 개는 인간 중심으로 재편되는 질서에 그 본성이 부합되는 경우에는 충직하다고 인정받지만 그렇지 못 한 경우에는 비천하다 폄하된다.

찬탄과 혐오가 동시에 발생하는 개의 신체는 신성의 흔적이 거의 사라진 꼬부랑 할머니와 만나면서 지극한 희화화의 대상이 된다. 신성성을 상실한 할머니에게 개는 더 이상 자신이 제어할 수 있는 자연물이 아니고, 인간의 영역에서 길들여진 가축(家畜)일 뿐이다. 배설물을 사이에 두고 서로 긴장과 대립 관계를 형성하는 우스꽝스러운 모습도 신성이 탈각된 할머니의 모습을 더욱 부각하는 요소로 보인다. 산신(山神), 속화(俗化)된 창조신, 풍요의 속신(俗神)으로서 어떤 위상도 지니지 못하게 된 할머니는 호랑이뿐 아닌 개에게도 자신의 물건을 빼앗기는 신세로 전락한다.

자 뭐꼬, 딸네 집에 간다고 목을 한 다랭이 이고 지고, 인자 할매집에 가안
께네, 꼬꾸랑한 질로 간께네, 그래 저 뭐꼬, 꼬꾸랑 짝대기를 짚꼬 간께네,

저승에서 이승으로 안내하는 인도자의 역할을 한다. 이 강아지는 <세민황제본풀이>, 저승 설화 등에서 나타난다. (동아출판사 편, 『한국상징문화사전』, 동아출판사, 1992, 26~27쪽.)

32) 천진기(2003), 앞의 글, 381~389쪽.

(중략) 한 모링이를 돌아간께네, 호랭이라는 놈이 나와 가지고, 어 저 머꼬, 호랭이라는 놈이 나와가꼬, 할매 할매 그기 뉘시오, 우리 딸 집에 간다꼬, 내가 목 한 덩거리 이고 간다꼬, 목 한덩어리를 주면 안잡아 목지, 그래 한 덩거리 끊어 졌다. (중략) 그래 목 한 두레미를 호랑이한테 다 팔리고, 세 덩거리가 남는 거를, 즈그 딸네집에 이고 갈라꼬 가이께네, 동네 밖에 떡 들 어간께네 꼬꾸랑 저 강생이가 한 마리 나오더니 울울울 나와서 왕왕왕 왕왕 왕 물어쌍커덩 어테 가노 저거 여 아무테 우리 딸집인데, 그리고 갈라꼬 하 이께네, 목 한 두레비를 호랭이한테 다 빼앗기고 세 덩거리 이고, 우리 저 딸네집에, 왓각 달라 들어서 끌고 가고 말이지 퍼뜩 달려들어서 두레미를 퍼뜩 붙여갖고, 들어가지마는 가지마는 목 시덩거리 강생이한테 다 빼앗기 지 그런 얘기지 머, 그래 가꼬 빈 걸로 딸네 집에 찾아가겠다는, 그런 이야기를 손자 때 들었지.³³⁾

위 예문은 <꼬부랑 할머니> 변이형으로 보이는데, <꼬부랑 할머니> 기본 서사에 호랑이 화소가 결합되어 있다. 이 각편에서는 호랑이와 같은 역할을 하는 개가 등장한다는 점이 특이하다. 딸네집에 가는 도중에 호랑이를 만난 할머니는 호랑이의 위협에 어쩔 수 없이 이고 가던 목을 거의 다 내주게 된다. 산 속에서 호랑이를 만나 목을 빼앗긴 할머니가 마을에 들어서자 만나게 되는 것이 개인데, 이 개 역시 할머니에게서 목을 빼앗는다. 이제 할머니는 산 속 호랑이뿐 아니라 인간의 영역에 속한 가축화된 개에게도 무력하게 가진 것을 빼앗기는 존재인 것이다. 이렇듯 속화되고 일상화된 시공간에서 비속하고 인간화된 개체를 만나는 순간, 할머니가 지닌 신성성의 여지는 사라지고 인간적 시간에 지배되어 늙고 꼬부라진 노파만 남게 된다. 여기서 개는 신성에 균열을 내는 매개물로서 존재하는 것으로 보인다.

33) ‘꼬부랑 할머니’, 『대계』 미분류, 경상남도-의령군-의령읍 설화, 최양순(여), 밑줄 필자.

비속한 대상과 경쟁·적대적 관계를 형성하는 것 자체가 회화화, 비속화의 틀에 갇히는 것이라 할 수 있다. 따라서 굳이 욕망의 상충관계를 상정하지 않아도 개의 비속한 속성 자체가 할머니가 지닌 애초의 신성을 삭제하는 기능을 지닌 것이어서 개에 대한 할머니의 근원적 적대감이 개를 때리는 행위로 드러났다고 해석된다. <차사본풀이>에서 염라대왕이 강님에게 내주는 흰 강아지는 돌래떡을 받아먹으며 강님을 이승으로 인도했지만, 더 이상 수호자나 인도자의 역할을 기대 받지 않는 인간화·속화된 개는 <꼬부랑 할머니>에서 신성 존재의 잔재마저도 삭제하여 그 비루함을 전염시키는 존재로 기능하게 된 것으로 보인다.

4. <꼬부랑 할머니> 서사의 생존전략

1) 일상 세계의 재구성

<꼬부랑 할머니>의 서사는 긴밀하지 않다. 서사의 맥락이 짜임새 있게 구조화되어 있지 않다는 말이다. 다만 ‘꼬부랑’으로 연상되는 단어가 반복되면서 우연하게 서사가 형성된 것처럼 보인다. 앞서 이 비어 있는 서사의 맥락을 채우기 위한 시도로 할머니의 신성성과 그 변이 과정을 추정해 보았다. 애초 자연물을 창조해내고 자연의 질서에 따라 풍요로움을 이루어내던 신성한 존재가 그 신화적 의미를 잃고 회화화된 대상(타자)으로 남았다고 보았다. 이 작품을 형식담, 유희담으로 분류한 선행 연구들이 주목한 것은 ‘꼬부랑’이라는 어휘의 반복이었다. 이 어휘가 지니는 음운론적 속성이나 연상의 과정을 해석해내는 작업도 중요하지만, 본고가 주목하는 지점은 이 어휘가 서사를 감싸면서 개별적 음가 차원이 아닌 서사 전체의 의미를 형성해낸다는 것이다.

‘꼬부랑’의 사전적 의미는 ‘꼬불꼬불하게 휘어짐을 뜻하는 말’³⁴⁾이다. 곧게 뻗은 상태가 아니라 이리 저리 휘어 있는, 그래서 수직으로 뻗은 것에 비해 부피나 면적이 줄어든 상태라고 볼 수 있다. 창조 신격이던 거대한 여성신을 생각하면 꼬부랑 할머니의 모습은 굽고 휘어져 한없이 축소된 존재로 형상화된다. ‘크다’고 인식되며 창조와 풍요를 상징하던 여성 신격은 그 신성이 사라지면서 신성함이 새겨진 신체 자체가 희화화되고 조롱의 대상이 되는데, <꼬부랑 할머니>에서는 할머니의 형상 자체를 ‘굽다’에서 파생된 ‘꼬부랑하다’는 표현으로 묘사하면서 왜곡되고 축소된 이미지로 고정했다.³⁵⁾

그런데, 다시 주목해야 할 지점은 꼬부랑 할머니를 둘러싼 세계가 온통 꼬부랑한 것들로 채워져 있다는 사실이다. 길, 고개, 산, 소나무, 할머니가 짚은 작대기, 강아지, 똥, 심지어 강아지 소리까지 ‘꼬부랑’인 것이다. 이 꼬부랑 세계에서는 할머니가 ‘타자’라는 규정 또는 시선에서 자유로울 수 있는 여지가 생긴다. <꼬부랑 할머니> 서사는 이야기에 등장하는 세상 모든 것을 오래 되어 굽어진 것으로 만든다. 이는 할머니를 꼬부랑한 낡은 존재로 보는 시선에 대한 전복적 재해석으로 읽을 수 있겠다. 오래 된 채로 굽고 낡아가는 할머니가 모든 것이 바쁘고 빠르게 새롭게 변해가는

34) 국립국어원 표준국어대사전, http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp.

35) 조현철(『마고할미 신화 연구』, 민속원, 2013.)은 이러한 여성 신격의 변형은 근본적으로 남성 창조신이 부각되는 청동기 이래의 문화적 분위기에 따라 그 위상이 격하되었기 때문에 발생한 것이라고 보았다. 그는 여성 신격이 남성 창조신의 딸이나 수하로 배치되며 그 창조적 행위 역시 실패하게 되는데, 이는 창조 여신이 독립성을 상실했기 때문이라고 해석한다. 그런데, 사회적 관계 배치가 달라짐에 따라 생겨나게 되는 여성 인물의 내면적 변화가 어떻게 문면에서 드러나는지 살펴볼 필요도 있다. 여성 신격의 위상 변화에 따라 돌이나 바위의 창조 및 배치가 파손 또는 감금의 이미지로 형상화되는 경우가 많은데, 이는 여성 인물 내면의 훼손을 암시하는 것으로 읽을 수 있겠다.

세상에서 이상하다는 시선을 받지 않으며 살아가기란 쉽지 않다. <꼬부랑 할머니> 서사는 이미 신성성을 탈각한 힘없고 비루한 노인의 존재 조건을 보여주는 한편, 서사가 창조해내는 새로운 세상에서 이들이 전혀 이상하지 않은 채로 받아들여지고자 하는 욕망을 새롭게 드러내는 것으로 해석된다.

꼬부랑 할머니는 자신에게 주어진 늙음의 시간을 받아들이기는 하지만, 인식의 전환으로 세계를 재구성하는 새로운 창조력을 보여준다고 하겠다. 생산력을 상실한 무능한 늙은 여성인 꼬부랑 할머니는 애초 지녔던 신성이 굴절되고 탈락되어 그 흔적을 찾아보기 힘들다. 시간성 속에서 나이 들어가는 ‘물질로서의 몸’을 지닌 꼬부랑 할머니는 더 이상 신성한 창조신이 아니지만, 굵고 휘어 축소된 세계의 늙어 놀림감이 되는 상황에서도, 그 주어진 조건에서 자신의 방식으로 새로운 세계를 구성해내는 존재로 읽을 수 있다.

<꼬부랑 할머니> 서사는 할머니를 중심으로 전개되고 있지만, 정작 할머니는 자신의 소리를 발화하는 존재로 형상화되지 못 한다. 할머니는 꼬부랑하게 작아진 자신의 세계를 축소함으로써 서사를 형성, 유지해온 것으로 보인다. 흥미로운 점은 개가 <꼬부랑 할머니>에서 유일하게 목소리를 내는 존재라는 사실이다.³⁶⁾ 이야기의 주인공인 할머니는 길을 가거나 똥을 누거나 강아지를 때리는 행위만으로 서사에 기여하지만 개는 ‘꼬부랑(꼬꾸랑) 깹깹’이라는 울음소리로 이 ‘꼬부랑(꼬꾸랑)’ 서사를 마무리한다. 더 나아가 개는 할머니의 구타에 적극적으로 대항하며 목소리를 또렷하게 드러내기까지 한다.

36) 변이형으로 보이는 자료⁵⁵에서는 개 외에도 토끼, 다람쥐, 황새, 여우, 칠당굴이 등장하는데, 여기서는 개와 유사한 역할을 하는 여우가 짓고 황새가 노래한다는 설정이 나타난다. 이 자료는 기본형에서 확장된 자료로 보아 서사구조를 논하는 과정에서 다루지 않았다.

옛날에 어떤 할머니가
 꼬부랑 할마이가
 꼬부랑 길로 가다
 꼬부랑 똥이 매라³⁷⁾
 꼬부랑 똥을 누이
 꼬부랑 개가 잡아 먹었그던
 꼬부랑 작대기가 때려뿌이
꼬부랑 깡깡 꼬부랑 깡깡
니똥먹고 천년사나
내똥먹고 만년산다³⁸⁾

꼬부랑 개는 자신을 때리는 할머니에게 “니똥먹고 천년사나, 내똥먹고 만년산다”라며 (자료42, 47, 51, 53) 항변한다. 끝까지 말하지 않는 할머니와는 대조적이다. <꼬부랑 할머니> 서사는 할머니와의 관계에서 타자로 존재하는 개의 깡깡거리는 소리도 소거하지 않고 중요하게 다루고 있다. <꼬부랑 할머니> 서사가 타자화된 할머니를 서사의 중심에 두고 세계를 재구성한 것처럼 서사 내에서 타자로 위치 지워진 개에게도 자기 입장을 표명할 기회를 열어두고 있는 것이다.

자연적 질서를 지배하던 여성 창조 신격은 가부장적 위계질서 안에서 투쟁하고 배제되고 상처 입게 되며, 이러한 흔적들은 고스란히 구비문화 작품 속에 녹아 있음을 확인할 수 있다. <꼬부랑 할머니> 서사에서도 그 역할이 축소되고 변형된 신격의 잔상을 확인할 수 있는데, 지금까지 이 서사가 사라지지 않고 단단한 서사 체계를 갖추게 된 이유는 향유층이 서

37) 원문 주석) 마려워

38) ‘꼬부랑 할머니’, 『옛 아이들의 노래와 놀이 읽기』, 경북 안동시 와룡면, 이옥순(여, 60), 1997. 4. 26. 밑줄 필자.

사 주체에 대해 적극적으로 인식하고 서사 세계를 재해석해냈기 때문으로 해석된다. <꼬부랑 할머니>는 귀찮고 시끄럽지만 일방적인 폭력에 대항하는 개의 소리를 배제하지 않고 담아내고 있다. 이는 일방적인 권위의 작동이나 지배 논리에 포획되지 않으려는 향유자들의 당당한 삶의 태도가 반영된 것으로 보인다. 소수자에 대한 배려와 재해석이 이 서사가 신화시대 이후에도 유지되고 사랑받으며 전승되어 온 힘이라고 생각된다.

2) 설화와 동요를 넘나드는 단순성

<꼬부랑 할머니>의 서사는 단순하다. 길을 가는 할머니를 매개로 일련의 행위와 상황이 연계되어 이루어지는데, 변이형이 거의 없는 견고한 형태를 유지하고 있는 것이 특징적이다. 서사는 할머니가 ‘길을 간다/ 똥을 누다/ 개를 때린다’는 일상적 행위와 원초적이고 즉각적인 반응으로 이루어진다. 서사에 중요하게 개입하는 개 역시 ‘똥을 먹는다/ 지팡이로 맞는다/ 달아난다’라는 본능적이고 반사적 행위를 하는 것이 전부다. 서사의 진행은 인물 간의 갈등 지속이나 해결을 통해 이루어지는 것이 아니라 돌발적인 상황과 그에 따른 즉각적 반응의 접합으로 구현된다.

‘등이 굽은 할머니가 길을 가다 나무에 올라 똥을 누고, 그 똥을 먹으려는 개를 때리자 개가 달아났다.’라고 한 문장으로 요약되는 <꼬부랑 할머니>의 서사를 향유자들은 의심 없이 받아들인다. 이야기관이나 노래판에서 순서에 대한 논란은 있으나 행위 내용 자체에 대한 평가가 드러나지는 않는다. 내용에 관한 한 이러한 무비판적이고 자동적인 수용은 이 작품이 이야기의 형식이 지닌 재미에 초점이 맞춰져 있으며 노래로도 향유되었다는 사실에 기인한다고 생각한다.

그런데 조사된 자료를 실제로 살펴보면, 민요 유형에 분류된 각편일지

라도 ‘가락을 넣지 않고 가사만 읊조리듯이’(자료28) 부르는 경우가 대부분이었다. 필자가 조사한 55편의 자료 가운데, 음성 파일을 확인할 수 있는 『대계』 5편, 『증편대계』 22편, 『한국민요대전』 1편, 『한국민요대관』 6편, 총 34편 가운데 실제 노래로서의 리듬과 멜로디가 두드러지는 경우는 자료7 1편 정도였으며,³⁹⁾ 대부분은 반복되는 “꼬부랑”이라는 어휘를 강조해 운율감이 자연스럽게 생기는 정도였다. 특히 마지막 “꼬부랑 깡깡”이라는 울음소리의 반복이나 “니똥묵고 천년사나, 내똥묵고 만년살지”라는 개의 발화 부분은 운율감 외에 리듬감이 확실히 반복되고 있음을 확인할 수 있었다. 그렇지만 대부분의 구연자는 <꼬부랑 할머니>를 ‘이야기’로 인식하고 있었다. 『한국민요대전』에 수록된 자료도 “꼬부랑 이야기해주께”(자료48 ‘꼬부랑깡깡 할머니’)라는 설명과 함께 제시되고 있다. 실제 자료 역시 설화 구연과 별반 다른 점을 찾기는 어렵다.

향유자들에게 <꼬부랑 할머니>는 노래나 이야기 중 하나로 엄격하게 구분되는 것이 아니었으며 그럴 필요도 없었을 것이다. 서사 문면을 싸고도는 반복적 수식어의 향연은 이 작품의 재미를 배가하고 기억하기 쉽게 만들어 주었을 것이다. 또한 느닷없고 영똥한 인물의 행위와 함께 이에 대한 예측 가능한 즉각적 반응들이 이 서사에 대한 거리감을 적절히 조정 해주었다고 평가된다. 서사를 수놓는 어휘의 반복과 밀고 당기는 정서적 거리 조절이 이 서사를 이야기로도 노래로도 인식하게 만들었고, 이를 통해 이 이야기는 생경한 서사적 배치를 지니고 있음에도 오랫동안 그 견고한 틀을 유지할 수 있었던 것으로 보인다.

39) 이 경우도 완벽하게 노래로 구연한 것은 아니었다. [구연상황] “다른 제보자가 <꼬부랑 노래>를 하다 다 부르지 못하고 멈추자, 제보자가 이렇게 부른다고 하면서 다음 노래를 했다. 제보자도 노래 끝부분이 자신이 없는지 노래를 부르다 말로 얼버무리고 말했다.” (‘꼬부랑 노래’, 『증편대계』, 부산광역시 수영구 남천1동 민요, 구경희 (여, 81).)

3) 노년 여성 화자의 인식과 효용을 반영

<꼬부랑 할머니>를 구연하는 이의 성별은 여성이 압도적으로 많았고, 구연자의 평균 연령은 69세로 나타났다. 10세와 13세의 어린이 구연자가 한 사람씩 있었지만 <꼬부랑 할머니> 구연자는 대부분 7, 80대 할머니였다. 이들은 ‘조사자가 아이들 놀이하면서 부르던 노래들을 더 불러달라고 요청하자’(자료18) 구연을 시작했으며, 청중 역시 모두 익숙하게 알고 있는 자료이며 주로 어릴 때 익혔음을 밝히고 있다.

‘청중들도 어릴 때 클 때에 많이 불렀다며, 모두 웃었다. (자료20)

“할머니 나는 학교를 가면 이야기 시간에 무슨 이야기를 해야될꼬” 한께 {하니까}.

그럼 우리 할머니 하시는 말씀이. (중략) 꼭 내 거 이야기를 학교서 한거라.⁴⁰⁾

* 전설이 잘 나오지 않고, 민담 중에서 부녀자와 관계가 있는 것이 구술되어서 동화 자료를 얻을 수 있을까 하여 조사자가 손자들에게 해 주는 이야기를 해 보라니까, 흔한 ‘꼬부랑 할머니’ 이야기를 하였다. 우는 아기라도 이 이야기를 하면 좋아서 울음을 그친다고 한다. 손자에게 이야기하는 것을 가상하면서 구술하였다. *⁴¹⁾

구연상황에 제시된 정보를 보면, <꼬부랑 할머니>는 어릴 때 익혀 알게 된 것이며 주로 할머니에게서 들은 것이라고 했다. 노년 여성 구연자가 주로 구연하는 것이면서 이들이 손주들에게 들려준 이야기이기도 하

40) ‘꼬부랑 이야기’, 『증편대계』, 경상남도 함양군 유림면 설화, 노영순(여, 87).

41) ‘꼬부랑 할머니’, 『대계』 8-4 164, 경상남도-진양군-대곡면 설화, 김영숙(여, 67).

다는 것이다. 손주들에게 들려줄 수 있는 재미있는 이야기로 <꼬부랑 할머니>를 선택하고 구연했겠지만, 노년 여성에게 이 이야기는 이러한 교육적 효용만 지니는 것은 아니었다.

* 마을의 유일한 외딴 주막집은 부인네들의 저녁 놀이터 구실을 했다. 주막집 큰방 가득 모인 할머니들은 녹음기를 보고 즐거워하며 밤에 한번 잘 놀아 보자고 했다. 서로의 얘기 도중에 참견하며 신명을 보였다. *42)

위 예문은 <꼬부랑 할머니>의 구연 상황을 인용한 것이다. 부인네, 특히 노년의 여성들이 주로 모인 놀이 공간에서 <꼬부랑 할머니>는 놀이판 자체의 분위기를 흥미롭게 이끄는 역할을 하는 매개이기도 했다. 재미있는 어휘와 예측하기 어려운 전개, 즉각적이고 반사적인 반응의 연쇄들이 자아내는 흥미로움은 청중의 관심을 이끌어내기에 충분했다. 또한 어릴 때부터 익히 알고 있는 이야기를 재미로 구연한다는 상황 자체는 이 이야기가 그야말로 모두의 놀이로서의 성격을 지니고 있음을 말해준다. 누구나 알고 있는 이야기이지만 누가 하는가에 따라 달라질 수 있기 때문에 청중들은 이야기에 관심을 집중하고 서로의 이야기에 참견하며 이야기를 향유하고 있는 것이다.

[구연상황] 다른 제보자가 꼬부랑 이야기를 하는 것을 듣고 있더니 이렇게 해야 하는 것이라고 하면서 제보자가 나서서 하나씩 말로 구연했다. 청중 한 명이 자신도 아는 이야기인 듯 중간과 마지막 부분에 끼어들어 말하기도 했다.43)

42) '꼬부랑 할마이 얘기' 『대계』 7-5 51, 경상북도 성주군 월항면 설화, 정팔선(여, 60).

43) '꼬부랑 이야기', 『증편대계』, 부산광역시 사상구 모라 설화, 손순재(여, 71).

<꼬부랑 할머니>는 단순한 서사구조를 지니고 있지만, 그 서사의 전개가 긴밀한 부분과 그렇지 않은 부분이 섞여 있다. 따라서 긴밀하지 않은 부분의 결합이 느슨해 화소의 탈락이나 순서의 교착이 생기기도 한다. 이 이야기판에서는 이러한 부분이 노출되고, 교정되며 전승의 균형을 찾아가게 된다. 이 과정에서 구연자는 자신의 기억을 점검하고 서사가 지니는 공고한 맥락을 다시 한 번 지각하여 이 서사를 내면화하게 된다고 본다.

<꼬부랑 할머니>를 향유하는 노년 여성들은 신성이 탈락되고 변형된 ‘꼬부랑 할머니’의 모습을 자각하는 한편, 할머니가 중심이 되어 재구성되는 세계를 경험하게 된다. 이 세계 속에서 불편하고 불안한 외형적 늙음의 표상은 지극히 정상적인 조건, 유표화되지 않는 보편적인 이미지로 존재한다. 늙은 존재이거나 비천한 가축이거나 누구라도 배제하지 않고 자연스럽게 받아들일 수 있는 노년 여성 향유자들의 세계에 대한 인식이 이 서사에 반영되면서 <꼬부랑 할머니>는 그 전승을 이어나가고 있는 것으로 보인다.

5. 나오며

<꼬부랑 할머니>는 단순하지만 견고한 서사구조를 지닌 작품으로 오랫동안 향유자들에게 사랑받아왔다. 기존의 연구는 작품의 유희적 형식이나 운율감에 초점을 맞추어왔는데, 본고는 이 작품이 지닌 서사적 특성에 주목하여 인물의 행위와 성격을 살피고, 그 의미를 밝혀보고자 했다.

<꼬부랑 할머니>의 주요 서사 공간은 높은 산인데, 이는 애초 산신이 자신의 창조적 수호신의 능력을 보여주던 공간과 일치한다. <꼬부랑 할머니>는 풍요신격의 자연물 창조신화 변형 과정과 유사한 희화화 과정을

겪고 민담의 형태로 굳어진 것으로 추정된다. 애초 신화적 속성이 거의 남아 있지 않지만, 신화가 희화화되고 변형되는 과정에서 나타나는 양상이 이 작품에서는 동일하게 나타난다. 작품에 등장하는 개의 속성도 신성의 비속화를 가속화시키는 역할을 한다. 또한 이 설화가 많이 분포하는 지역은 경상남도도 확인되는데, 이 지역의 속신신앙 가운데 ‘꼬부랑 할머니’는 ‘꼬부랑 할머니’와 명칭 상 유사점이 있다. ‘꼬부랑 할머니’가 신격의 하나를 지정하는 고유한 이름이었을 가능성도 조심스레 추정해볼 수 있겠는데, 이는 추후 해결해야 하는 과제로 남긴다.

본고는 <꼬부랑 할머니> 서사 속 인물이 지닌 특성을 신성의 변형으로 상정하고 논의를 진행했다. 전승 과정의 많은 변화를 밝혀나가는 것 역시 앞으로의 과제가 될 것이라 생각한다. 다만 이 서사가 오랜 기간 견고한 틀을 유지하며 생존해 온 것은 주인공인 꼬부랑 할머니의 힘인데, 이 할머니의 힘은 신성하다고 보아도 무방할 것이다. ‘꼬부랑 할머니’는 늙고 굵은 몸이지만 배제되지 않고 살아남아 서사 세계를 온통 꼬부랑한 것들로 채운다. 서사 구성을 추동하는 ‘꼬부랑 할머니’의 역할은 예사롭지 않은 것임에 분명하다. 현실에서 노년 여성은 새로운 세계에 적응하지 못해 타자로 남을 가능성이 높지만, 꼬부랑 할머니는 신화의 주인공이 그랬듯이 서사 세계 내부에서 자신이 배제되지 않을 뿐 아니라 자신이 중심이 되는 세계를 창조해낸 것이다. 또한 이러한 인물을 지지하고 동조해 온 노년 여성 향유자들 역시 이 서사에 중요한 역할을 한다. 서사 내부에서 할머니가 당당하게 자기 길을 걸으며 스스로 세계를 재구축하는 존재인 것처럼, 서사 바깥의 노년 여성들은 이 서사가 내포하는 전복적 질서를 수용하면서 나이 든 것이 약점과 장애로 인식되는 현재를 극복하고 있는 것으로 보인다.

참고문헌

1. 자료

- 권정생, 『꼬부랑 할머니』, 한울림어린이, 2008.
- 김소은, 『조선구전민요집』, 제일서방, 1933.
- 남해군지편찬위원회, 『남해군지』 제13편 민속, 거제시 하청면 어은리 장곶마을, 남해문화원, 2010.
- 문화방송, 『한국민요대전5-경상북도민요해설집』, 문화방송, 1994.
- 유영소, 『꼬부랑 할머니는 어디 갔을까』, 쌤터, 2015.
- 임석재, 『한국구전설화(임석재전집)』 10, 평민사, 1990.
- 임석재, 『한국구전설화(임석재전집)』 11, 평민사, 1990.
- 임석재, 『한국구전설화(임석재전집)』 12, 평민사, 1990.
- 임석재, 『한국구전설화(임석재전집)』 3, 평민사, 1990.
- 임석재, 『한국구전설화(임석재전집)』 4, 평민사, 1990.
- 임석재, 『한국구전설화(임석재전집)』 6, 평민사, 1990.
- 임석재, 『한국구전설화(임석재전집)』 7, 평민사, 1990.
- 중편한국구비문학대계, 한국학중앙연구원 자료실
<http://gubi.aks.ac.kr/web/Default.asp>
- 편해문, 『옛 아이들의 노래와 놀이 읽기』, 박이정, 2002.
- 한국구비문학대계, 장서각 디지털 아카이브 <http://yoksa.aks.ac.kr/>
- 한국민요대관, 장서각 디지털 아카이브 <http://yoksa.aks.ac.kr/>
- 한상수, 『한국민담선』, 정음사, 1974.
- 국립국어연구원, 『표준국어대사전』
- 국립국어원 표준국어대사전, http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp
- 강진옥, 「『마고할미』 설화에 나타난 여성신 관념」, 『한국민속학』 25집, 한국민속학회, 1993, 1~47쪽.
- 권태효, 『한국의 거인설화』, 역락, 2002, 1~256쪽.
- 김영자, 「산신도(山神圖)에 표현된 산신(山神)의 유형」, 『한국민속학』 41, 한국민속학회, 2005, 187~223쪽.
- 김현선, 「<꼬부랑 할머니>의 성격과 의의」, 『총체학과 개체학으로서의 한국구전

- 동요연구』, 민속원, 2013, 1~432쪽.
- 노영근, 『꼬부랑 할머니』, 『한국민속문화사전1』, 국립민속박물관, 2012.
- 동아출판사 편, 『한국상징문화사전』, 동아출판사, 1992, 1~672쪽.
- 리영순, 『동물과 수로 본 우리문화의 상징 세계』, 훈민, 2006, 1~294쪽.
- 손진태, 『朝鮮 古代 山神의 性에 就하여』, 『한국민족문화의 연구』, 을유문화사, 1981, 264~275쪽.
- 윤열수, 『산신도의 유형과 여성산신도』, 『고문화』 53, 한국대학박물관협회, 1999, 75~96쪽.
- 이난영, 『신라의 토우』, 교양국서총서22, 세종대왕기념사업회, 1976, 1~186쪽.
- 이홍우 외, 『한국설화의 분류에 관한 제언 : 형식담에서 유희담으로』, 『겨레어문학』 52집, 겨레어문학회, 2014, 93~125쪽.
- 전혜은, 『섹스화된 몸』, 새물결, 2010, 1~388쪽.
- 정선희, 『<꼬부랑 할머니>의 특징과 미감』, 『한국학연구』 42집, 인천대학교 한국학연구소, 2016, 249~281쪽.
- 조동일 외, 『잇고 자르기의 분류체계』, 『구비문학대계 별책부록(I)』, 한국정신문화연구원, 1989.
- 조현설, 『마고할미 신화 연구』, 민속원, 2013, 1~294쪽.
- 조희웅, 『한국 설화의 유형』, 일조각, 1996, 1~372쪽.
- 천진기, 『한국동물민속론』, 민속원, 2003, 1~494쪽.
- 천혜숙, 『안동 지역의 ‘산할매’ 신앙과 여성 조상의 신격화 전통』, 『실천민속학연구』 25, 실천민속학회, 2015, 171~206쪽.
- 한영란, 『언어유희동요에 나타난 공간인식과 표현양상』, 『한국민요학』 10, 한국민요학회, 2002, 297~316쪽.
- Choi, In-hak, 703. An old woman whose back is bent, *A Type Index of Korean Folktales*, Myong Ji University Publishing, 1979.
- 브라이언 페이지, 『위대한 공존』, 김정은 옮김, 반니, 2015, 1~408쪽.

ABSTRACT

A Study on the de-sanctity of Female Deification
The Tale of <Crooked Old Woman>

Kang, Sung-sook

This thesis saw that the oral tradition narrative <Crooked Old Woman> was the de-sanctity of the divinity of the Creator, and wanted to reveal the narrative meanings of the character that appeared in this piece. The tale of <Crooked Old Woman> was the most talked about in Gyeongsang Province(76%), and the storytellers were overwhelmingly dependent on the old women. The main space in the <Crooked Old Woman> narrative is high mountains, this is the place where the guardian deity (Mountain-Guardian) showed their transcendent ability. Also, the Crooked Old Woman's main act is the excretion, this is consistent with the creator's behavior in the myth of creation travestied. The tale of <Crooked Old Woman> has been passed on reflecting on the old women's care ethics for minority and reinterpreting the world.

Key Words Deification, de-sanctity, crooked old woman, narrative, care ethics for minority, reinterpreting the world

논문투고일 : 2017. 1.15
심사완료일 : 2017. 2. 5
게재확정일 : 2017. 2.18