▌이베로아메리카 제28권 1호 [2026. 6] : 145~173
https://doi.org/10.19058/iberoamerica.2026.6.28.1.145

마리아 사비나의 수행적 발화와 인식론: 샤머니즘 시학의 관점에서*

María Sabina's Performative Utterances and Epistemology: From the Perspective of Shamanic Poetics

심 주 영**
(Shim, Ju-Young)

<Abstract>

This study reinterprets the performative utterances of María Sabina from the perspective of shamanic poetics and examines their epistemological significance. Previous studies, largely based on R. Gordon Wasson's accounts, have interpreted the velada as a hallucinatory experience or a countercultural phenomenon, overlooking the performative nature of her language. This study approaches her poetry as performative orality, examining the expansion of perception in Wasson's velada experience and the symbolic system centered on *Niños Santos*. Her chants are analyzed through repetition, vocal modulation, and rhythm, highlighting their performative dimension. The analysis shows that her poetry functions not merely as expression but as a performative linguistic act mediated by *Niños Santos*, through which consciousness, symbolic relations, and ritual knowledge are actively constituted. It embodies "total presence" and suggests a mode

* 이 논문은 2019년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2019S1A6A3A02058027).

** 한국외국어대학교 통번역대학 스페인어통번역학과. E-mail: borgiana80@gmail.com

of knowledge that reconnects the fragmented relationship between humans and the world.

Key words: María Sabina, Shamanic poetics, Performative orality, Niños Santos, Ethnopoetics

Ⅰ. 들어가는 말

본 연구는 멕시코 원주민 마리아 사비나(María Sabina)의 시를 샤머니즘 시학의 관점에서 재해석하고, 그 인식론적 의미를 규명하는 데 목적이 있다. 기존 연구는 고든 와슨(R. Gordon Wasson)의 기록을 중심으로 사비나의 벨라다(Velada)를 환각적 체험이나 반문화적 현상으로 이해하는 경향을 보여왔다. 그러나 이러한 접근 방식은 사비나의 언어를 단순한 약물적 경험의 산물로 환원하거나, 서구적 시 개념의 틀 안에서 제한적으로 해석한다는 한계를 지닌다. 특히 그녀의 시는 고정된 텍스트로 환원될 수 없는 수행적 발화의 성격을 지니고 있음에도 불구하고, 이에 대한 시학적, 인식론적 논의는 충분히 이루어지지 않았다.

이에 본 연구는 사비나의 시를 수행적 구술성(oralidad del performance) 관점에서 이해하고, 이를 통해 샤머니즘 시학의 인식론적 의미를 규명하고자 한다. 이를 위해 본 논문은 고든 와슨의 벨라다 체험을 통해 드러나는 서구적 인식의 확장을 살펴보고, '니뇨스 산토스(Niños Santos)'를 중심으로 형성된 상징 체계를 분석한다. 나아가 사비나의 시를 수행적 언어 행위로 해석하고, 이를 제롬 로텐베르그(Jerome Rothenberg)의 민족시학과 미르치아 엘리아데(Mircea Eliade)의 샤머니즘 이론을 통해 고찰한다. 또한 알바로 에스트라다(Álvaro Estrada)의『버섯의 현인 마리아 사비나의 삶 *Vida de María*

Sabina, la sabia de los hongos』에 수록된 마리아 사비나의 생애와 시를 주요 분석대상으로 삼는다. 본 연구는 마리아 사비나의 발화를 환각적 체험의 산물이 아닌, 인간과 세계의 관계를 재구성하는 수행적·인식론적 실천으로 해석하고자 한다.

Ⅱ. '벨라다(Velada)'와 인식의 확장: 고든 와슨의 투시적 경험

1957년 미국의 시사 주간지 라이프(Life)에 기고된 "마법의 버섯을 찾아서(Seeking the Magic Mushroom)"는 향후 서구 사회에 '사이키델릭'[1]담론을 형성하는 시발점이 되었다. 필자인 고든 와슨은 1955년 멕시코 오아하카(Oaxaca)주에 위치한 우아우틀라 데 히메네스(Huautla de Jiménez) 지역에서 거행된 마사테카(Mazateca)부족의 의례 '벨라다(Velada)'를 참관하고 이를 기사화했다. 해당 기사는 샤먼 에바 멘데스(Eva Mendez)가 니뇨스 산토스(Niños Santos 성스러운 아이들)[2]라는 환각버섯을 매개로 집전하는 의식에 와슨과 사진작가 앨런 리차드슨(Allan Richardson)이 동행하여 수행한 직접적인 체험 기록을 골자로 한다. 기사에는 '에바 멘데스'라는 가명으로 기록되었으나, 그녀의 실명은 마리아 사비나(María Sabina)로 밝혀졌다. 이는 와슨이 기사의 파급력을 예견하고 정보 제공자의 신변 보호를 위한 조치였다.

---

1) Psychedelic:그리스어의 '정신(Psyche)'과 '드러내다(Delos)'라는 단어가 결합하여 탄생된 용어. '마음이 드러나는 것' 혹은 '영혼을 현현(顯現)시키는 것'이란 의미를 담고 있다. 이 용어는 1956년 영국의 정신과 의사 험프리 오스먼드(Humphry Osmond)가 환각제가 유발하는 특유의 의식 상태를 설명하기 위해 처음 제안했다.

2) 니뇨스 산토스는 멕시코 오아하카 지역의 마사테카족이 의례에서 사용하는 환각버섯을 지칭하는 명칭이다. 이 표현은 해당 버섯을 단순한 물질이 아닌 신성한 존재로 인식하는 문화적 관점을 반영한다.

'벨라다'는 스페인어로 '철야 의식'을 뜻하는 단어이다. 하지만 당시 멕시코 마사테카 원주민들 대부분은 스페인어를 구사할 줄 몰랐다. 또한 이 의식은 일반 원주민들도 참여하기 어려웠다. 왜냐하면 벨라다는 성스러운 의식이기에 치료가 필요한 환자와 동행한 가족 몇몇만이 참여할 수 있기 때문이다. 게다가 마리아 사비나가 다루는 환각 버섯은 매우 희귀한 식물이기에 일반 사람들은 전혀 볼 수 없는 것이었다. 그래서 원주민들은 이 버섯을 신성시하며 구체적으로 명시하지 않고 '그것들(cosas)'이라고 부르기도 했다. 이런 상황에서 이방인인 와슨이 벨라다에 참여한다는 것은 사실 매우 불가능한 일이었다. 이 미국인 균류학자는 사비나를 만나기 전에 여러 명의 샤먼들을 만난 경험이 있었다. 처음 만난 샤먼이 '그것'을 먹고 와슨의 미래를 예측한 적이 있었다. 그 미래가 우연하게 맞아떨어지는 경험을 하게 된 그는 이후 환각 버섯을 제대로 다루는 샤먼 사비나를 만나게 된다.

금융인이었던 고든 와슨이 균류학(Mycology) 연구에 투신하게 된 계기는 지극히 개인적인 경험에서 비롯되었다. 그의 연구는 아내 발렌티나 파브로브나(Valentina Pavlovna)와의 산행에서 겪은 우발적인 사건을 기점으로 한다. 산책 중 야생 버섯을 발견한 아내가 이를 즉석에서 채취하여 식용하는 모습을 목격한 와슨은 상당한 문화적 충격을 경험하게 된다. 이러한 충격은 단순한 식성의 차이를 넘어, 기저에 깔린 집단적 의식의 차이에서 기인한 것이었다. 당시 와슨을 포함한 앵글로색슨(Anglo-Saxon)계열의 사람들은 버섯을 불결하거나 위험한 것으로 간주하며 기피하는 경향이 강했던 반면, 러시아인인 그의 아내는 버섯을 친숙하고 가치 있는 식재료로 선호하는 경향을 보였기 때문이다. 이를 계기로 와슨은 인종 및 문화권에 따라 버섯을 대하는 태도가 극명하게 갈린다는 점에 주목하였다. 그는 이러한 인식의 차이를 학술적으로 구조화하여, 버섯을 혐오하고 두려워하는 태도를 '균류혐오(Mycophobia)', 버섯을 친화적으로 수용하고 선호하는 태도를 '균류선호

(Mycophilia)'라는 개념으로 정립하기도 하였다. 이는 향후 그가 수행하게 될 '민족균학(Ethonomycology)'연구의 중요한 인식론적 토대가 되었다.

늦은 밤 사비나의 집 안에서 '벨라다'가 시작된다. 그녀의 집 내부에는 예수 그리스도의 상과 사진들이 즐비하며, 의식에 참여하기 위해 깔아놓은 넝마 위에 앉은 사람들에게 사비나는 버섯을 짝수로 나눠준다. 이때 와슨은 처음으로 니뇨스 산토스를 먹게 된다. 버섯의 환각적 성분에 대해 충분히 인지하고 있었던 그였지만, 실제 경험을 통한 그 인식의 차이는 극명했다. 형형색색의 신비하고 낯선 색채들이 그의 눈에 비치며 '비전(visión)'을 처음으로 경험한다. 자신이 다른 세계로 이동하여 낯선 사람을 만나게 되는데, 이른바 유체이탈 같은 체험이었다. 그는 당시 상황을 구체적으로 묘사했다.

> 이번에는 한 인간의 형상이 나타났다. 원시적인 의상을 입은 한 여인이 물가에 서서 반대편을 응시하고 있었는데, 그녀는 마치 조각상처럼 신비롭고 아름다웠다. 다만 그녀는 숨을 쉬고 있었고 화려한 무늬의 직물 옷을 입고 있었다. 나는 내가 결코 속할 수 없고 접촉할 희망조차 품을 수 없는 어떤 세계를 보고 있는 것 같았다. 그곳에서 나는 공간 속에 떠 있는, 형체도 육신도 없는 채 보되, 보이지 않는 '육신을 이탈한 눈(disembodied eye)'그 자체였다.
>
> 비전은 흐릿하거나 불분명하지 않았다. 오히려 초점이 아주 또렷했으며, 선과 색채가 너무나 선명하여 내 눈으로 직접 보았던 그 어떤 실재보다도 더 실제처럼 느껴졌다. 일상적인 시력이 불완전한 시야만을 제공한다면, 나는 이제야 사물을 온전하고 분명하게 보고 있다는 확신이 들었다. 즉, 일상의 불완전한 이미지들 아래에 숨겨진 '원형(Archetypes)'이자 '플라톤적 이데아(Platonic ideas)'를 보고 있었던 것이다(Wasson 1957, 109).

와슨의 비전은 결코 불분명하거나 모호하지 않았다. 오히려 시각적 초점은 극도로 명징(明澄)했으며, 선과 색채의 선명함은 실재의 층위를 압도하는 생생함을 지니고 있었다. 일상의 시력이 단편적인 시야만을 제공한다면, 벨

라다를 통한 체험은 사물의 본질을 온전하게 대면하고 있다는 실존적 확신을 부여했다. 이는 현상 세계의 기제 아래에 은닉된 원형이자 플라톤적 이데아를 목도한 과정이라 할 수 있다. 비록 이런 현상을 신경계의 일시적 이상이나 약물에 의한 단순한 환각적 망상으로 치부할 수도 있으나, 여기서 중요한 점은 와슨이 환각 그 자체의 감각적 유희에 매몰되지 않았다는 사실이다. 그는 벨라다를 통해 그간 자신의 인식의 지평이 얼마나 제한적이었는지를 자각하였다. 즉 인간은 통상 감각되는 현상세계를 유일한 실재로 인지하며 살아가지만, 와슨은 사비나의 벨라다를 통해 그 이면의 '다른 세계'를 실존적으로 받아들이게 되었다. 이는 꿈속에서 경험한 세계를 객관적으로 증명할 수는 없으나, 그 세계의 존재를 인식하게 됨으로써 발생하는 인식론적 차이와 맥락을 같이한다.

이러한 와슨의 여정은 개인적 호기심의 발로인 동시에 20세기 초 거대한 사회적 흐름을 반영한다고 볼 수 있다. 제 1차 세계대전 이후, 과학주의의 한계를 극복하려는 움직임 속에서 종교적 관심이 재점화되었고, 오컬티즘(Occultism)이나 초현실주의 등 보이지 않는 세계를 탐구하려는 경향이 대두되었다. 이는 19세기를 지배했던 합리주의와 실증주의에 대한 반동으로 볼 수 있으며, 이후 미국에서 전개된 '반문화(Counter-culture)' 역시 이러한 흐름의 연장선에 있다고 볼 수 있다. 그러나 멕시코의 반문화는 미국의 히피 문화와 동일한 맥락으로 이해하기 어렵다. 멕시코에서는 원주민 문화와 토착적 지식 체계에 대한 재평가가 중요한 의미를 지녔다. 마리아 사비나에 대한 관심 또한 이러한 문화적 흐름 속에서 이해될 필요가 있다.

이 같은 시대적 흐름 속에서 마리아 사비나는 20세기 중반 반문화를 상징하는 인물로 부상하였다. 그녀를 만나기 위해 전 세계의 수많은 사람들이 멕시코로 향했으며, 영국의 작가 올더스 헉슬리(Aldous Huxley) 또한 오아하카를 방문하기도 하였다. 스페인 작가 카밀로 호세 셀라(Camilo José Cela)는 사

비나의 영적 세계에 영감을 받아 희곡 『마리아 사비나의 오라토리오 *Oratorio de María Sabina*』(1967)를 발표하였다. 또한 멕시코 시인 호메로 아리드히스(Homero Aridjis) 역시 마리아 사비나를 20세기 멕시코의 가장 위대한 시인 가운데 한 명이자 위대한 샤먼으로 평가하였다. 그는 사비나의 언어가 일상적 의사소통의 차원을 넘어 독자적인 시적·영적 세계를 구축하고 있다고 보았으며, 멕시코 문단이 그녀를 충분히 조명하지 못한 현실에 대해서도 비판적인 입장을 드러냈다.

이와 같은 현상은 융(C.G. Jung)의 저서 『인간과 상징』에서 지적한 문제의식과도 연결된다. 그에 따르면 과학적 사고의 발달은 인간이 오랫동안 유지해 온 '문화적 상징'의 기반을 약화시켰다. 합리주의적 관점에서 천둥은 더 이상 분노한 신의 목소리가 아니고, 나무는 더 이상 인간 생명의 원리로 인식되지 않는다. 과거 '물질(matter)'이 '대지(Mother Earth)'라는 정동적 의미를 내포하고 있었다면, 근대 이후 그것은 본연의 상징적 의미를 상실한 채 지적인 관념으로 환원되었다. 융에 따르면 상징은 단순한 기호가 아니라 의식과 무의식을 연결하고 인간과 세계를 매개하는 인식의 형식이다. 따라서 문화적 상징의 쇠퇴는 단순히 종교적 신념의 약화를 의미하는 것이 아니라 인간이 이 세계와 맺어 온 상징적 관계의 약화를 의미한다. 결국 인간은 자연과 교감하지 못하고, 자연 현상의 '무의식적 동일성'을 상실함으로써 우주 속에서 고립되었으며, 자연과 상징적 유대가 제공하던 심오한 에너지 또한 상실하게 되었다(Jung 1996, 139-141).

이러한 맥락에서 20세기 중반 마리아 사비나에 대한 열광은 상실된 상징적 질서를 회복하려는 시대적 욕망의 한 표현으로 이해할 수 있다. 특히 벨라다에서 수행되는 그녀의 발화는 인간과 세계를 다시 연결하는 상징적 매개로 기능하였으며, 사비나는 이러한 상징적 관계를 중재하는 인물로 받아들여졌다고 볼 수 있다.

Ⅲ. 상징적 매개체로서의 니뇨스 산토스

니뇨스 산토스는 고든 와슨과 마리아 사비나를 연결하는 1차적 매개체로 기능하였다. 와슨의 의도와는 무관하게, 그는 결과적으로 사비나를 서구 사회와 연결하는 또 다른 매개자로 작용하였다. 이로 인해 20세기 중반 이후 수 많은 히피(hippies)와 멕시코의 젊은이들이 사비나를 찾아오게 되었다. 그러나 이들이 추구한 것은 사비나나 니뇨스 산토스의 의례적 의미가 아니라, 환각적 경험을 제공하는 버섯 자체였다. 즉, 니뇨스 산토스는 본래의 종교적, 의례적 맥락에서 벗어나 반문화적 소비의 대상으로 전환되었다. 그러나 사비나는 이러한 흐름과는 달리, 해당 버섯을 소비되는 일시적 매개체로 보지 않았다. 사비나는 이 버섯의 본질적인 가치와 의미를 분명하게 인식하고 있었다. 에스트라다의 기록에 따르면, 사비나는 다음과 같이 회고한다.

> 어느 날 긴 머리에 이상한 옷을 입은 젊은이들이 찾아왔다. 형형색색의 셔츠와 목걸이를 한 사람들이었다. 그들 중 몇몇은 나에게 '피어나는 작은 존재(니뇨스 산토스)'로 벨라다를 해달라고 요청하며 "우리는 신을 찾기 위해 왔습니다"고 말했다. 그러나 단순히 신을 찾기 위한 이유로 그 의식을 행할 수 없다는 점을 그들에게 설명하기는 어려웠다. 벨라다는 환자를 치유하기 위해서만 수행되어야 하기 때문이다. 시간이 지나면서 그들이 찾고 있는 것이 내가 아니라 '작은것들 cositas'이란 걸 알게 되었다. […] 나에게 벨라다는 유희가 아니다. 단지 효과를 느끼기 위해 버섯을 먹는다면 사람은 일시적으로 미칠 수도 있다 (Estrada 2024, 127).[3]

이러한 증언은 니뇨스 산토스가 단순한 환각 물질이 아니라, 치유와 의례의 맥락 속에서 이해되어야 하는 신성한 매개체임을 보여준다. 따라서 이를

3) 필자의 번역. 이하 『버섯의 현인 마리아 사비나의 삶』에서 인용한 부분은 쪽수만 기입하기로 한다.

단순히 감각적 경험의 도구로 소비하려는 반문화적 수용 방식은 사비나의 세계관과 근본적으로 충돌한다.

한편, 환각 버섯(los hongos alucinantes)의 역사는 라틴아메리카 고대 문명으로 거슬러 올라간다. 고대 메소아메리카의 거대 메트로폴리스였던 테오티우아칸(Teotihuacan)의 테판티틀라(Tepantitla) 벽화에서는 환각 버섯을 장식 모티프로 활용한 도상이 발견된 바 있다. 서기 500년경 제작된 것으로 추정되는 이 벽화는 아스테카(Azteca) 혹은 메쉬카(Mexica)문명의 우신(雨神)인 틀랄록(Tláloc)을 묘사하고 있다. 신의 손바닥에서 샘솟은 물이 아래로 낙하하며 그 주위로 다양한 버섯들이 자라나는 형상은, 그 사이에 배치된 사제들의 모습과 어우러져 이것이 단순한 식물이 아닌 '신성한 버섯(hongos sagrados)'임을 시사한다. 또한 콜럼버스 이전 시기의 여러 상형문자 문헌, 즉 아스테카 사제들이 양피지 '아모슈틀리(*amoxtli*)'에 기록한 민족사와 의례 기록에서도 그 흔적을 찾을 수 있는데, 특히 16세기 초의 '빈도보넨시스 코덱스(*Códice Vindobonensis*)'의 한 패널 전체를 할애하여 버섯에 관한 서사를 다루고 있다(Ott 2009, 4).

16세기의 수사이자 민족지학자인 베르나르디노 데 사아군(Bernardino de Sahagún)은 저서 『누에바 에스파냐 문물 일반사 *Historia general de las cosas de la Nueva España*』에서 실용 식물의 하나로 '테오나나카틀(teonanacátl)'[4]을 기술하였는데, 이는 나우아틀어로 '신성한 버섯'[5]을 의미하는 환각 버섯이다. 이와 관련하여 페르난도 베니테스(Fernando Benítez)는 『환각버섯들 *Los hongos alucinantes*』에서 당시의 의례 양상을 다음과 같이 서술하였다.

---

4) 이 땅에는 테오나나카틀이라 불리는 작은 버섯들이 있다. 이것들은 들판이나 황무지의 풀 아래에서 자라는데, 모양은 둥글고 자루대는 다소 높고 가늘다. 먹으면 맛이 나쁘고 목을 상하게 하며, 사람을 취하게 한다(Ott 2009, 26).

5) 나우아틀어에서 나나카틀(nanacatl)은 일반적인 식용 버섯을 뜻하는 명칭이고, 테오(teo)는 신성함을 의미한다.

> 원주민들이 축제에서 가장 먼저 먹었던 것은 '나나카틀(nanacatl)'[6] 이라 불리는 검고 작은 버섯들로, 이는 강렬한 중독과 환각을 유발했다. […] 그들은 환상 속에서 자신의 죽음이나 맹수에게 포식당하는 장면, 혹은 전장의 포로가 되는 등의 재앙적인 사건들을 목격했다. 반면 일부는 부를 축적하여 노예를 거느리는 환상을 보기도 했다. […] 사아군은 이들이 환각 속에서 발생 가능한 모든 비극적 사건을 경험한다고 결론지었으며, 취기가 가신 뒤에는 서로가 목격한 환상에 대해 담화를 나누었다고 기록했다(Benítez 1964, 9).

사아군은 원주민들이 환각 버섯을 통해 경험하는 의식 상태와 감정을 구체적으로 기술하였으나, 앞서 언급한 벽화 속의 신성함과는 대조적으로 이를 다분히 '악마적' 현상으로 묘사하였다. 베니테스는 사아군이 이 의식이 지닌 근본적인 종교적 층위를 간과하였음을 지적한다(Benítez 1964, 13). 이러한 편향된 시각은 와슨(Wasson)이 초기에 가졌던 인식과도 맞닿아 있다. 16세기 라틴아메리카에 도달한 스페인 선교사들에게 환각 버섯 의례는 타파해야 할 '우상숭배'이자 악마적인 관습에 불과했기 때문이다. 종교재판의 서슬 퍼런 감시 아래 연대기 작가들은 이 식물의 존재를 은폐하거나 부정적으로 기술할 수 밖에 없었고, 서구 문화의 확산에 따라 원주민의 의례는 점차 소멸하거나 은밀하게 맥을 이어가게 되었다.

실제로 마사테카어로 환각버섯의 실제 명칭은 '니디-시-쵸(Ndi-xi-tjo)'이며, 원주민들은 이를 공개적으로 사용하지 않는다. 대신 그들은 '그것들' 혹은 가톨릭적 요소가 혼합된 니뇨스 산토스라는 은유적 명칭을 사용하게 되었는데, 이는 전형적인 '신크레티즘(Syncretism)'으로 해석될 수 있다. 흥미로운 지점은 와슨이 사비나의 벨라다에 참여할 수 있었던 결정적인 계기는 마사테카 원주민 출신의 카예타노(Cayetano)에게 금기시되던 이름인 '니디시쵸'를 직접 언급하며 탐색을 시도했기 때문이라는 사실이다.

---

6) 해당 책에는 '나나카틀' 명명되어 있지만, 정확한 명칭은 '테오나나카틀'이다.

Ⅳ. 마리아 사비나의 발화와 수행적 구술성: 샤먼의 언어와 생존의 시학

마리아 사비나(1894.7.22-1985.11.22)는 멕시코 남부 오아하카 우아우틀라 지역의 마사테카 원주민 공동체에 속한 샤먼으로, 흔히 '버섯의 현인'으로 불린다. 그녀는 자신의 정확한 출생 연도를 알지 못했으나, 이후 교구 문서를 통해 1894년 7월 22일 성모 막달레나 축일에 태어났음을 확인할 수 있었다.

마리아 사비나에 대한 연구 자료는 제한적이기 때문에, 본고는 그녀의 발화와 구술기록을 중심으로 분석을 진행한다. 20세기 중반 사비나는 반문화의 아이콘으로 급부상하며 전 세계적인 관심을 받게 되었고, 해외에서 먼저 알려진 이후 멕시코 내에서도 다양한 연구가 이루어졌다. 페르난도 베니테스의 『환각버섯들』(1964)이 멕시코에서 출판된 이후, 알바로 에스트라다(Álvaro Estrada)의 『버섯의 현인 마리아 사비나의 삶 *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*』(1977)이 출간되었다. 에스트라다는 마사테카족 출신으로 사비나와 직접 소통이 가능했으며, 질문과 응답 형식의 대화를 바탕으로 사비나의 생애와 시를 기록하였다. 이 저작을 통해 그녀의 성장기, 두 번의 결혼, 샤먼의 길에 들어서게 된 과정, 그리고 니뇨스 산토스의 의미 등 다양한 측면을 구체적으로 파악할 수 있다.

사비나의 어린 시절 경험은 이러한 인식 구조를 이해하는 데 중요한 단서를 제공한다. 외삼촌 에밀리오 크리스티아노(Emilio Cristiano)가 병을 앓았을 때, 외할머니 마리아 에스테파니아(María Estefanía)는 치료를 위해 샤먼 후안 마누엘(Juan Manuel)을 불렀다. 그는 밤이 되어서야 도착하였으며, 바나나잎으로 감싼 물건을 매우 조심스럽게 다루었다. 어린 사비나가 그 물건에 다가가려 하자, 그는 이를 제지하며 '아무도 봐서는 이것을 보아서는 안 된다. 호기심이 그것을 더럽힐 수 있다'(57) 라고 말했다. 이 일화는 샤먼이 이 버섯을

성스러운 대상으로 인식하고 있었음을 보여준다. 즉, 그 본질은 물질 자체에 있다기보다 그것을 둘러싼 인식과 태도에 있음을 시사한다.

사비나가 벨라다 의식에 참여하고 니뇨스 산토스를 접하는 과정에서 나타나는 인식의 변화는 그녀의 사유구조를 이해하는 중요한 단서가 된다. 당시 사비나는 이미 다양한 버섯을 접하며 성장하였기에, 그 물건이 낯선 대상은 아니었다. 그러나 샤먼의 '벨라다'를 직접 경험한 이후, 그 버섯은 단순한 자연물이 아닌 니뇨스 산토스로 인식되기 시작한다. 즉, 이는 단순히 환각을 유발하는 물질이 아니라, 샤먼의 관점에서 버섯의 치료적 가치를 수용하게 되었음을 의미한다. 첫 번째 벨라다에서 사비나는 환각 버섯이 샤먼 후안 마누엘의 발화를 유도한다는 사실을 분명히 인식하고 있었다.[7] 그녀는 그 언어를 완전히 이해하지 못했지만, 그것이 별과 동물, 그리고 알 수 없는 세계에 대해 말하고 있음을 감지하였다. 이러한 경험은 사비나가 언어를 단순한 의사소통 수단이 아니라, 다른 차원의 현실과 연결되는 매개로 인식하게 되는 계기가 된다.[8]

이후 사비나는 니뇨스 산토스를 직접 섭취함으로써 발화되는 언어가 자신의 의지에서 비롯된 것이 아니라, 외부의 힘에 의해 매개된다는 점을 이해하게 된다: "내가 너를..너를..또 너를 먹으면, 나를 아름답게 노래하게 하리라는 걸, 나는 알고 있지 Si yo te como, a ti, y a ti, sé que me harán cantar bonito"(59). 그녀는 니뇨스 산토스가 자신에게 말을 건네고 있으며, 그 목소

---

7) "다만 그 버섯들이 늙은 후안 마누엘을 노래하게 했다는 것은 분명히 알고 있었다 Comprendía, eso sí, que los hongos habían hecho cantar al viejo Juan Manuel"(58).

8) (후안 마누엘이) 환자뿐만 아니라 벨라다에 참여한 모든 사람들에게 버섯을 두 개씩 나눠주었다. 이윽고 칠흑같은 어둠이 찾아왔을 때 그는 말하고 또 말하기 시작했다. 그의 언어는 매우 아름다웠다. 난 그게 좋았다. 잠시 후 현자는 노래하고 또 노래하기 시작했다. 그의 노랫말이 정확하게 무슨 뜻인지 이해할 순 없었지만 난 그게 듣기 좋았다. 우리가 일상적으로 쓰는 말과는 다른 것이었다. 파악하기 어려운 언어였지만 그 말이 나를 사로잡았다. 그것은 별과 동물들 그리고 내가 알지 못하는 무언가에 대해 이야기하는 말이었다(58).

리가 이 세계의 것이 아님을 경험적으로 인식하고 있었다. 이는 사비나가 언어를 자신의 것이 아닌 타자의 목소리로 인식하고 있음을 보여준다.

다음에 발췌한 사비나의 시는 버섯을 매개로 자아를 타자화하여 발화하는 양상을 잘 보여준다.

> '나는 안을 들여다보는 여인'이라 말한다[9]
> '나는 진단하는 여인'이라 말한다
> '나는 우는 여인'이라 말한다
> '나는 천둥을 치는 여인'이라 말한다
> '나는 뿌리뽑힌 여인'이라 말한다
> '나는 뿌리뽑힌 여인'이라 말한다
> '나는 치료하는 지혜로운 여인'이라 말한다
> '나는 약초를 다루는 지혜로운 여인'이라 말한다
> '아, 그는 예수 그리스도'라 말한다
> 나는 정화하는 여인[?][10]
> '나는 치료하는 지혜로운 여인'이라 말한다
> '나는 언어에 지혜로운 여인'이라 말한다
> 나는 지혜의 여인,[11] (177)

사비나의 시에서 반복적으로 등장하는 "나는 ~ 이다"라는 발화는 자아의 표현이 아니라, 타자화된 목소리의 수행적 발현으로 볼 수 있다. 여기서 타

9) "Soy mujer que mira hacia adentro, dice"(177). 여기에서 말하는 주체는 버섯이다.
10) 원문 1979년 판과 2024년도 판에는 모두 'Soy mujer labó [?]'로 수록되어 있다, 그러나 시의 문맥 및 발음의 유사성을 고려할 때, 이는 오기로 판단된다. 특히 동사 lavar의 과거형인 lavó를 의미하는 것으로 볼 수 있으므로, 이를 '정화하는 여인'으로 해석하는 것이 타당하다.
11) 1957년 고든 와슨에 의해 녹음된 마리아 사비나의 벨라다를 에스트라다의 주도로 스페인어로 번역되어 출판되었다. 이 작업에는 마사테카족의 샤먼의 언어에 대한 깊은 이해가 있는, 카예타노의 딸 포르투나타 가르시아(Fortunata García)와 살바도르 테란(Salvador Terán)이 함께 참여했다. 와슨의 녹음자료는 유튜브를 통해 확인할 수 있다. https://www.youtube.com/watch?v=IpHpXugZOHI&list=PLI5tiwTF6y0nVf4z_FzhiH4ra6jIMz-Dm&index=5

자는 니뇨스 산토스를 의미한다. 이 시에서 '안을 들여다보는 여인'이라는 표현은 환자의 내면 상태를 진단하는 능력을 시사한다. 마사테카족에게 니뇨스 산토스는 신의 살과 피를 상징한다.[12] 이 버섯을 섭취하는 행위는 신성의 내재화를 의미하며, 사비나는 버섯과 자신을 동일시하는 과정에서 자신을 땅에서 뽑혀 나온 존재로 표현한다. 이 과정에서 니뇨스 산토스는 사비나의 정체성과 다양한 상징적 역할을 드러내는 매개체로 작용한다.[13]

흥미로운 점은 이 버섯이 단순한 발화를 유도하는데 그치지 않고, 심리적 불순물을 배출하게 한다는 점이다. 이는 치료의 과정에서 환자의 내면에 축적된 '악'을 외부로 드러내는 행위로 이해될 수 있다. 특히 벨라다 의식에서 나타나는 구토는 이러한 정화 과정의 핵심 요소로서, 버섯이 악을 몸 밖으로 배출하도록 유도하는 의례적 행위로 해석된다. 환자가 이를 수행하지 못할 경우 사비나가 대신 그 역할을 수행하기도 한다. 이러한 수행적 발화는 단순한 언어적 표현을 넘어 상징적 세계를 드러내는 인식 행위로 작용한다. 물론 환각버섯 자체가 물리적 치료 효과를 지닌다고 보기는 어렵고, 이는 심리적·내면적 차원의 치유 행위로 이해하는 것이 타당하다.[14]

---

12) 사비나는 환각 버섯을 먹기 전에 다음과 같이 말했다. "당신의 피를 마시고, 당신의 심장을 먹겠습니다. 이는 나의 의식은 당신의 것처럼 순결하고 깨끗하기 때문입니다. 제게 진실을 말해주십시오"(70). 이러한 표현은 토착적 영성에 기반을 두고 있으면서도 가톨릭의 성체 개념을 연상시킨다는 점에서 신크레티즘적 성격을 보여준다. 따라서 니뇨스 산토스의 섭취는 단순한 환각 체험이 아니라 신성과의 합일을 지향하는 상징적·의례적 행위로 이해할 수 있다.

13) 니뇨스 산토스는 사비나의 의식에 다음과 같이 상징적으로 현현한다.

> 그 책은 내 앞에 놓여 있었다. 보일 뿐, 만질 수는 없었다. 쓰다듬으려 했지만 내 손은 아무것도 닿지 않았다. 그저 바라볼 뿐이었고, 이내 나는 말을 하기 시작했다. 그때 나는 그것이 언어의 성서임을 깨달았다. 나의 책. 근원적 존재들의 책(69).

14) 환자가 토하면 병이 밖으로 나온다. 병을 토해낸다. 그들이 토하는 것은 니뇨스가 그렇게 원하기 때문이다. 환자가 토하지 않으면 내가 토한다. 그들을 대신해 내가 토한다. 그렇게 악이 빠져나간다. 니뇨스는 신의 살이기에 힘을 지닌다. 믿는 자는 낫고, 믿지 않는 자는 낫지 않는다(La enfermendad sale si vomitan los enfermos. Vomitan la

사비나는 치료의식을 통해 들려오는 소리와 환영을 자신에게 주어진 계시적 경험으로 받아들였으며, 이를 자신의 존재와 동일시하는 방식으로 표현하기도 했다.

> 나는 북을 치는 여인이요
> 나는 트럼펫을 연주하는 여인이오
> 나는 바이올린을 켜는 여인이오(118).

사비나는 내면에서 들리는 소리를 단순한 청각적 경험으로 재현하는 것이 아니라, 자신의 정체성과 결합된 수행적 언어로 드러낸다. 사비나의 발화는 문법적으로는 1인칭 구조를 취하지만, 자기 자신을 타자화된 존재로 호명한다는 점에서 다중적 주체성을 드러내며, 이는 그녀의 시에서 두드러지는 특징 가운데 하나라 할 수 있다.

사비나는 자신의 위치를 무당(또는 마녀)이나 일반적인 치료자와 동일한 범주에 두지 않았으며, 고유한 언어 사용을 근거로 이들과는 차별성을 명확히 드러낸다.[15] 이러한 인식은 그녀의 언어가 단순한 치유 기술이 아니라, 독자적인 수행적 언어 체계임을 보여준다.

> 주술, 없다

---

enfermedad. Vomitan porque los *niños* así lo quieren. Si los enfermos no vomitan, yo vomito. Vomito por ellos, de esta manera se expulsa el mal. Los niños tienen poder porque es carne de Dios. Y los que creen, sanan. Los que no creen no sanan)(79).

15) 나에게 마술과 치료는 더 낮은 일이다. 그들 역시 저마다의 언어를 지니고 있으나, 그것은 내 것과는 다르다. 그들은 치콘 닌도에게 은총을 청한다 Para mí, la brujería y el curanderismo son tareas inferiores. Los brujos y los curanderos también tienen su Lenguaje, pero diferente al mío. Ellos le piden favores al Chicon Nindó(79). 여기에서 Chicón Nindó는 우아우틀라 데 히메네스 지역에 위치한 산 신령의 이름이며, 치콘닌도의 모습이 메쉬카 문명에 등장하는 켓살코아틀(Quetzacoatl)과 유사하여 동일 신으로 보는 시각도 존재한다.

다툼, 없다
분노, 없다
침 뱉을 일, 없다
어떤 거짓, 없다

나는, 귀가 없네
나는, 젖꼭지가 없소

차가운 대지
안개가 내려앉은 우리의 땅

나는 하늘에 알려져 있어
신은 나를 알고 있다네
아직 성스러운 이들은 남아있거늘

들어라, 달이여
들어봐라, 남쪽 십자가의 여인이여
들어라, 샛별이여

와봐라
우리는 어떻게 안식 할 수 있을까
우리의 노곤함은 끝이 없네
아직 낮은 도래하지 않았거늘(Benítez 69-71)[16]

사비나는 벨라다 의식 가운데 무당이 사람을 꾸짖거나 침을 뱉고 주술을 거는 행위를 부정하며, 자신의 의례를 보다 정화된 수행의 과정으로 제시한다. 또한 이 시에서는 오아하카의 안개가 낀 산골 마을에서 살아가는 샤먼으로서 고독함과 피곤함이 드러난다. 특히 "아직 낮은 도래하지 않았거늘"이라는 구절은 끝나지 않은 수행의 시간과 인간 존재의 노곤함을 암시하며, 사비

16) 『환각버섯들』에서 발췌한 마리아 사비나의 시이다.

나의 수행적 세계 인식을 보여준다.

이러한 특징은 사비나의 벨라다가 마사테카 전통과 가톨릭 신앙이 결합된 신크레티즘적 특성을 보여준다는 점을 시사한다. 그녀의 시에는 예수 그리스도, 성인들, 신에 대한 언급이 반복적으로 등장하지만, 이는 단순한 가톨릭 교리의 수용으로 보기 어렵다. 오히려 토착적 세계관과 기독교적 상징 체계가 벨라다 의식 속에서 재구성된 결과로 이해할 수 있다. 특히 그녀의 수행적 발화는 서로 다른 종교적 상징들을 대립적으로 구분하기보다 치유와 계시의 맥락 속에서 통합적으로 매개한다.

한편 샤먼으로서 오랜 시간을 보낸 후, 마리아 사비나는 환각버섯에 대해 그것이 선한 것인지 악한 것인지 단정할 수 없는 존재로 인식하며, 이에 대해 중립적인 태도를 유지하였다. 이는 그녀가 니뇨스 산토스를 단순한 물질이 아니라, 인간의 인식과 관계 맺음에 따라 의미가 달라지는 존재로 이해하고 있었음을 보여준다.[17]

사비나는 외부인의 유입 이후, 니뇨스 산토스의 순수성이 훼손되었다고 인식하였다. 그녀의 증언은 단순한 회고를 넘어, 자신의 벨라다와 그것을 둘러싼 변화에 대한 인식적 자각을 보여준다.

> 와슨 이전에, 나는 니뇨스 산토스가 나를 고양시켜 준다고 느꼈다. 이제는 더 이상 그렇게 느끼지 않는다. […] 카예타노가 외국인들을 데려오지 않았다면, 니뇨스 산토스는 그 힘을 유지했을 것이다... 외국인들이 오기 시작한 순간부터 니뇨스 산토스는 그 순수함을 잃어버렸다. 그들은 그 힘을 잃었고, 훼손되었다. 이제 더 이상 효력을 지

17) 나는 그것들이 실제로 선한지 악한지 알지 못했다. 그것들이 양식인지 독인지조차 알지 못했다. 그러나 니뇨스 산토스가 나에게 말을 건넨다고 느꼈다. 그것들을 먹고 나면 목소리들이 들려왔다. 다른 세계에서 온 목소리들이었다 (Yo no sabía si lo sabía si eran buenos o eran malos en realidad. Ni siquiera sabía si eran alimento o veneno. Pero sentía que me hablaban. Después de comerlos oía voces. Voces que venían de otro mundo)(59).

니지 못할 것이다. 돌이킬 방법은 없다(133-136).

이는 사비나가 세계의 변화를 단순히 경험하는 차원을 넘어, 그것을 해석하는 인식 주체로 기능하고 있음을 보여준다. 더 나아가 이러한 발화는 니뇨스 산토스가 더 이상 그 이전과 같은 효력을 지니지 못한다는 인식을 드러내며, 이는 융(C.G. Jung)이 말한 '문화적 상징'으로서의 기능을 상실했음을 시사한다. 특히 주목할 점은, 사비나가 이러한 변화를 자신의 행위나 능력의 결과로 설명하지 않는다는데 있다. 그녀가 니뇨스 산토스의 힘이 외부로부터 훼손되었음을 강조하며, 이를 통해 자신을 그 변화로부터 분리된 존재로 위치시킨다. 이러한 발화 방식은 샤먼으로서의 주체가 스스로를 매개자이자 전달자로 설정하는 특징을 보여주며, 동시에 그 힘이 개인의 능력에 의해 좌우되는 것이 아님을 드러낸다.

Ⅴ. 민족시학과 샤머니즘 시학

1. '토착적 구술성'과 의례적 언어

현대적 관점에서 '토착적', '원초적'이라는 수사들은 흔히 투박함이나 미개함을 연상시키는 표현으로 사용되곤 한다. 그러나 인간이 최초로 자연의 신비와 마주하며 경험했을 경이와 전율은 인간 존재의 가장 근원적인 '성스러움(lo sagrado)'의 발현이라 할 수 있다. 이러한 원형적 체험은 인간의 인식과 종교적 감정이 분화되기 이전의 근원적 경험으로서 중요한 의미를 지닌다.

제롬 로텐베르그(Jerome Rothenberg)[18]는 '민족시학(Ethnopoetics)'이라는

18) 시인이자 번역가, 선집 편집가로 널리 알려져 있다. 파울 첼란(Paul Celan)과 귄터 그라스(Günter Grass) 시 작품을 영어로 번역한 바 있다. 이후 조지 콰샤(George Quasha)와

문화인류학적 시학 개념을 제시하며 원주민 제례의식에 내재한 두 가지 핵심 요소에 주목하였다. 첫째는 '구술성(oralidad)'이다. 의식은 문자체계보다 근원적이며 생명력을 지닌 표현 양식인 '말'과 '소리'를 중심으로 전개된다. 이는 유대교의 구전 전통과 궤를 같이하는 것으로, 로텐베르그는 문자 또한 이러한 '음향화(sonorización)'과정을 통해 역동적으로 진화해야 한다고 보았다 (Rothenberg 2010, 104). 둘째는 의례가 지닌 '통합성'이다. 그는 샤먼의 언어적 발화에만 주목하지 않고, 시인의 신체적 움직임과 음성의 파열, 호흡, 나아가 의식이 거행되는 장소와 참여자들이 공유하는 시공간적 현장성까지 모두 포함하여 '시'로 이해하였다. 샤머니즘 의례는 개별적 사건의 단순한 나열이 아닌, 분리 불가능한 총체성을 지니기 때문이다. 따라서 시를 파편적 단위로 이해하는 것은 의례의 본질인 '통합적 현존(presencia total)'을 간과하는 오류를 범하는 일이다(Rothenberg 2010, 105). 결국 마리아 사비나의 시는 고립된 창작의 산물이 아니라, 공동체와 신화적 세계가 조우하는 접점에서의 수행적 구술적 실천이라 할 수 있다. 심야의 폐쇄된 공간에서 거행되는 철야의식(Velada) 속에서 참여자는 샤먼의 음성과 동선에 깊이 몰입하게 된다. 종이에 고착된 텍스트를 넘어 목소리와 몸짓, 현장의 에너지가 응축된 소리화의 과정, 즉 '퍼포먼스로서의 시(Poema como performance)'를 로텐베르그는 민족시학의 핵심적 특징으로 보았다.

로텐베르그는 원시 시를 감정에 치우친 미성숙한 발화로 간주해 온 서구중심적 편견을 비판한다. 그는 근대적 합리주의의 틀로는 토착문화의 정교함을 온전히 해석할 수 없다고 보았으며(Rothenberg 2010, 93), '원시적(primitivo)'이라는 용어를 단순함이 아닌 신성함과 관계 맺는 고도의 기술적 상태로[19] 재정의하고자 했다. 이러한 관점은 다양한 사례를 통해 확인된다.

함께 협업해 출간한『성스러운 기술자 Technicians of the Sacred』(1968)에서 기존의 민요 중심의 관점을 넘어 시각시, 사운드 포에트리, 그리고 제례 의식을 위한 텍스트와 대본까지 포괄하며, 이른바 '민족시학'이라는 문화인류학적 시학의 방향을 제시하였다.

에스키모인들의 눈(雪)에 대한 지식은 환경에 대한 정교한 분류체계이며, 문자체계가 없는 문화에서도 '그림문자(pictografía)'는 세대를 걸쳐 의미를 전달하는 기능을 수행했다. 또한 호피(Hopi) 족의 동사 체계는 움직임의 방향과 속도, 양상을 정밀하게 구분하는 문법적 장치를 포함하고 있다. 이는 원주민의 언어가 미발달한 단계가 아니라, 각자의 환경 속에서 고도로 조직된 체계임을 보여준다.

이러한 논의를 바탕으로 볼 때, 샤먼의 언어는 단순한 표현 수단이 아니라 보이지 않는 세계를 분별하는 인식의 장치로 이해될 수 있다. 이는 인간의 지능이 단일한 방향으로 발전하는 것이 아니라, 문화적 맥락에 따라 서로 다른 방식으로 조직된다는 점을 시사한다. 예컨대 과학기술이 외부 세계를 확장하는 방향으로 발전해왔다면, 사비나의 언어는 인간 의식과 신성의 영역을 탐구하는 내적 정교함으로 나아간다. 이 두 영역은 우열의 관계가 아니라, 동일한 인간적 역능이 서로 다른 방식으로 발현된 결과로 보아야 한다. 따라서 원주민의 언어를 결여의 관점에서 이해하는 것은 부적절하며, 오히려 그것은 특정한 영역에 집중된 에너지의 산물로 해석되어야 한다. 이러한 관점은 문명을 선형적 진보로 파악하는 기존의 틀을 넘어, 인간의 능력이 어떠한 방식으로 조직되고 형성화되는가를 새롭게 사유하게 한다.

보편적 기제	인간의 능력	문화적 발현
에너지(지속성)	지능(상상력)	언어, 시, 의례

마리아 사비나가 주도하는 '벨라다'는 해질녘 밤 8-9시에 시작하여 그 다음날 동틀 녘까지 진행되었다. 그러면 여기서 어디까지가 그녀의 시라고 말할 수 있는 명확한 경계가 없다. 원시 시에서 시적 언어는 독립된 활동이 아니

19) 미르치아 엘리아데(Mircea Eliade)의 '신성함의 기술자' 개념을 제롬 로텐베르그가 자신의 책『*Ojo del testimonio. Escritos selectos 1951-2010*』에서 재해석 하였다.

라, 수 시간 혹은 수일간 지속되는 거대한 작품과 같다고 할 수 있겠다. 사비나의 시에는 언어와 리듬이 있고, 손뼉을 치는 움직임 등 신체적 퍼포먼스가 존재한다. 즉, 말과 소리 몸짓과 이미지 그리고 의례가 유기적으로 결합되어 있기에 이를 음악, 무용, 신화 등으로 범주화할 수가 없다. 그래서 토착적 제의시는 총체적 작품으로서의 성격을 지닌다.

그런 의미에서 로텐베르그는 원시 시는 개별적인 언어적 파편이 아니라, 다양한 예술적, 제의적 매체들이 상호작용하며 형성하는 하나의 '게슈탈트(Gestalt)'라고 판단했다. 이는 앞서 언급한 통합적 현존 같은 맥락으로 이해할 수 있다. 또한 그는 토착 문화의 시학을 구성의 총체성 안에서 바라볼 때 비로소 그 원시적 복잡성이 드러난다고 역설한 바 있다. 물론 모든 원시 시가 집단성을 띤다고 단언하기 어렵다. 그렇다면 사비나의 시학은 원시 시의 세계관을 엿볼 수 있는 또 하나의 게슈탈트가 아닐까 생각한다.

다음은 벨라다가 중반을 지나 무르익어 가는 상황에서 참여자였던 카예타노가 사비나의 말에 반응하는 대목이다.

> [카예타노가 호응한다: "얼씨구, 절씨구, 잘한다."]
>
> 음,음,음,음,음,음,음,음
> 책의 여인
> 아, 예수여, 음,음,음,음
> 쏘,쏘,쏘,쏘, 음,음,음,음
> 광대 여인
> 신성함 그 아래에 있는 광대 여인
> 광대 여인, 와봐라
> 아, 예수여, 음,음,음,음,음,음,음,음
> 쏘,쏘,쏘,쏘, 천둥을 치는 여인
> 뿌리 뽑힌 여인, 음,음,음,음
> 그리스도 여인, 그리스도 여인, 음,음,음,음 (185)

사비나의 시에서는 내뱉는 웅얼거림, 한숨, 그리고 "아(Ah)", "음(jum)"같은 추임새들이 반복적으로 등장한다. 이러한 비의미적 음성은 단순한 장식이 아니라, 원시 시에서는 핵심적인 '의식의 기술'로 기능한다. 동일한 시구의 반복 또한 중요한 특징으로 나타나는데, 이는 단순한 의미의 반복이 아니라 의식의 흐름과 에너지를 지속시키는 수행적 장치로 작용한다. 실제 의례 현장에서 샤먼은 특정 시구를 에너지가 고갈될 때까지 반복하며, 이 과정에서 음성적 변형과 리듬의 변화가 동반된다.

따라서 이러한 반복은 고정된 의미를 전달하는 언어적 구조라기보다는 음성적 변형과 리듬, 그리고 비의미적 소리가 결합된 수행적 발화로 이해될 필요가 있다. 이러한 음성적 왜곡과 의미의 확장은 번역된 텍스트로는 온전히 포착할 수 없는 고도의 시적 장치(artificios)라 할 수 있겠다(Rothenberg 2010, 95-96). 발췌된 시에서 '뿌리 뽑힌 여인'이라는 표현은 이중적 의미를 지닌다. 이는 니뇨스 산토스가 땅에서 뽑히는 모습을 의미하는 동시에, 사비나 자신이 일상의 세계로부터 분리되어 신성한 차원으로 이행하는 황홀경의 전이를 상징한다. 또한 '신성함 아래에 있는 광대 여인(mujer payasa que está debajo de lo sagrado)'이라는 표현은 상승과 하강이라는 이중적 움직임을 동시에 드러내며, 사비나가 서로 다른 존재론적 층위를 넘나드는 위치에 있음을 시사한다. 특히 자신을 '광대여인 (mujer payasa)'라고 칭하는 점은 신화적 트릭스터(Trickster)의 속성과 연결될 수 있다. 이는 사비나가 신성과 인간, 자연과 초월의 경계를 넘나드는 매개적 존재임을 드러내는 표현이다.

따라서 사비나의 시는 단순한 반복적 발화가 아니라, 음성, 리듬, 상징이 결합된 수행적 언어 행위이며, 인간 정신의 복합적 구조를 드러내는 고도의 시적 행위로 이해될 수 있다.

2. 샤머니즘 시학과 총체적 현존성

'샤먼(Shaman)'이란 단어는 시베리아 퉁구스족의 언어인 사만(šaman)에서 유래하였다. 퉁구스족은 '아는 사람', '황홀경을 아는 자'를 사만이라고 불렀으며, 이 명칭은 중앙아시아와 러시아를 거쳐 전 세계로 전파되어 현재 인류학적 공용어로 자리 잡았다. 고고학적 증거와 인류학적 추론에 따르면, 샤먼은 인류의 '의식'이 발달하기 시작한 구석기 시대부터 존재해왔다. 이러한 맥락에서 고조선의 단군왕검은 정치적 지배자와 종교적 사제로서의 기능을 동시에 수행했다는 점에서, 한국 역사상 최초의 샤먼적 존재로 간주될 수 있다. 이와 유사하게 메소아메리카의 핵심세력인 아스테카와 마야 또한 제정일치적 성격이 뚜렷한 사회였으며, 통치자인 틀라토아니(Tlatoani)와 쿠울 아하우(K'uhul Ajaw)는 군주인 동시에 최고 제사장 역할을 수행하였다. 20세기 이후 민속학자들은 주술을 행하거나 접신을 경험한 존재들을 '주술사(Sorcerer)', '마술사(Magician)' 또는 '샤먼(Shaman)' 등 다양한 명칭으로 분류해왔다. 그러나 점차 '샤먼'이라는 용어가 포괄적인, 보편적인 학술 용어로 자리잡게 되었지만 동시에 그 의미적 경계가 모호해지는 결과가 초래되었다. 이에 종교학자 미르치아 엘리아데(Mircea Eliade)는 샤머니즘의 개념을 보다 엄격하게 제한하고자 했다. 무분별하게 확장된 개념 사용이 도리어 샤머니즘 본연의 본질과 정체성을 흐릴 수 있다는 우려 때문이었다. 엘리아데는 샤머니즘을 단순한 미신이나 원시종교로 보지 않았으며,"엄격한 의미에서 시베리아와 중앙아시아에서 특히 두드러졌던 종교 현상"으로 정의하였다(Eliade 1992, 24). 이는 샤머니즘을 기성 종교의 틀에서 독립시켜, 이를 단순한 의례적 차원에 머물게 하지 않고 독자적인 영적 체계로 확립하려는 시도로 해석될 수 있다.

엘리아데는 샤머니즘을 '황홀경(ecstasy)'에 도달하는 특수한 기술로 정의하며, 샤먼을 이러한 '의례의 숙련된 기술자(técnico de lo sagrado)'로 간주하

였다. 여기서의 기술이란 단순히 '접신'상태에 머무는 것이 아니라, 의식적으로 탈혼망아(奪魂忘我)의 상태를 주도하는 전문가적 역량을 의미한다. 즉, 샤먼은 영혼이 육신을 이탈하여 천상이나 지하 세계를 유영하는 '영적 여행자'인 셈이다. 이때 그들이 구사하는 기술은 기계적인 처치가 아니라, 비가시적인 세계와 소통하며 의식의 층위를 조절하는 고도의 방법론을 내포한다. 샤먼이 하나의 우주역(지상)에서 다른 우주역(천상)[20]으로 이행하는 과정은 개별적인 신비체험으로 평가될 수 있으나, 서로 다른 상징 체계로 구축된 세계관을 수용하고 매개한다는 점에서 그 특수성이 존재한다. 이러한 능력으로 인해 샤먼은 공동체 내에서 '선택받은 자'로 격상되며, 일반 구성원과는 구별되는 성스러운 영역의 유일한 중재자가 된다. 엘리아데는 특히 중앙 및 북아시아 샤먼의 사례를 통해 이러한 주술적-종교적 현상의 구조를 규명하며, 시베리아 지역을 샤머니즘의 원형적 모델로 제시한 바 있다.

제롬 로텐베르그는 미르치아 엘리아데의 담론을 계승하여 '샤머니즘 시학(La poética del chamanismo)'개념을 정립하였다. 그는 샤먼을 '태초의 시인'으로 규정하고, 탈혼 상태에서 발화되는 그들의 언어적 기술을 현대 시학의 관점에서 재해석했다. 이는 자아와 타자의 경계를 허물고 인간과 세계, 우주의 근원적 질서와 소통하려는 시적·수행적 인식을 의미한다. 로텐베르그는 특히 샤먼의 발화와 소리, 그리고 구술성이 인간 의식의 내면성과 통합성을 드러낸다고 보았다. 이때 청각은 분절된 감각이 아니라 인간과 세계를 통합적으로 인식하게 만드는 감각으로 기능하며, 샤먼의 수행적 발화는 이러한 청각적 통합성을 기반으로 이루어진다(Ong 2019, 130).

샤머니즘의 입문 단계에서 예비 샤먼은 세속적 인식으로부터 분리되는 경험을 하며, 꿈과 비전을 통해 일련의 노래들을 자발적으로 발화하게 된다. 이 과정에서 샤먼은 일종의 수용체가 되어 만물로부터 전달되는 시적 언어

20) 엘리아데의 '우주의 축(Axis Mundi)' 개념

를 대리하는 존재가 된다. 이는 우주가 인간과 마찬가지로 살아있으며, 유동적으로 연결된 유기체라는 사실을 시사한다.

한편, 마리아 사비나가 벨라다를 거행하는 궁극적인 목적은 환자의 치유에 있다. 샤머니즘적 관점에서 질병은 곧 '영혼의 무질서'이며, 이는 세계와 단절 혹은 인식의 경직에서 기인한다. 엘리아데는 원시 샤먼을 스스로 치유한 '치유된 병자'로 설명했는데, 이는 태초의 시인이 지녔던 '세계 간의 경계를 넘나드는 기술'이 곧 타자와의 소통 및 세계에 대한 통합적 이해와 직결됨을 의미한다. 이를 상상력의 가교인 샤머니즘 시학이 이론화하기가 까다로운 이유는 그것이 내면적, 정신적 영역에 기반하기 때문이나, 결론적으로 이 시학은 분절된 세계를 다시 연결하는 통합적 인식론을 지향한다고 볼 수 있다.

Ⅵ. 맺음말

본 연구는 기존의 서구 중심적 해석을 넘어 마리아 사비나의 발화를 수행적·인식론적 차원에서 재조명하고자 하였다. 그러나 본 논의 역시 제롬 로텐베르그의 민족시학과 샤머니즘 시학이라는 서구 학술 담론의 틀 안에서 이루어졌다는 점에서 일정한 한계를 지닌다. 그럼에도 본 연구는 마리아 사비나의 언어를 단순한 환각 체험이나 반문화적 현상으로 환원하지 않고, 수행적 구술성과 상징적 인식의 차원에서 이해하려 했다는 데 의의가 있다. 특히 사비나의 시를 고정된 텍스트가 아닌, 장시간에 걸쳐 발화되는 구술적 언어 행위로 파악하는 데 초점을 두었다. 이를 위해 고든 와슨의 벨라다 체험을 통해 인식의 확장을 살펴보고, 니뇨스 산토스를 중심으로 형성된 상징 체계를 분석하였다. 또한 사비나 시를 반복, 음성 변형, 리듬 등의 요소를 중심으로 수행적 발화의 관점에서 해석하였다. 그 결과 사비나의 시는 단순한

언어적 표현이 아니라, 니뇨스 산토스를 매개로 자아를 타자화하며 의식과 현실을 구성하는 수행적 인식 행위로 볼 수 있다. 이러한 점에서 그녀의 시는 제롬 로텐베르그의 민족시학과 샤머니즘 시학의 맥락에서 '총체적 현존'을 구현하는 시적 형식이라 할 수 있다. 결국 마리아 사비나의 시는 단순한 토착적 구술시를 넘어, 단절된 인간과 세계를 다시 연결하고 상실된 상징적 관계를 회복하려는 수행적 인식의 실천으로 기능한다.[21]

21) 본 논문 작성 과정에서 ChatGPT(OpenAI)를 문장교정 및 참고문헌 형식 정리에 제한적으로 활용하였다.

참고문헌

김성민(2013), 「C. G. 융의 상징론」, 한국기독교신학논총, Vol.85, No.1, pp.235-261.

Álvarez Romero, Ana Lourdes(2022), "Los hongos alucinantes: apéndice de la literatura mexicana indigenista y crítica a la disciplina antropológica", *Anclajes,* Vol.26, No.2, pp.1-14.

Aridjis, Homero(2003), "María Sabina in Mexico City", in Jerome Rothenberg(ed.), *María Sabina Selections*, Berkeley: University of California Press, pp.164-170.

Benítez, Fernando(1985), *Los hongos alucinantes,* DF: Serie Popular Era.

Estrada, Álvaro(2004), *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos,* Ciudad de México: Siglo XXI.

Eliade, Mircea(1949), *Le mythe de l'éternel retour,* Paris: Éditions Gallimard, 심재중 역(2009)『영원회귀의 신화』, 이학사.

Eliade, Mircea(1952), *Images et Symboles,* Paris: Éditions Gallimard, 이재실 역(2005)『이미지와 상징』, 까치.

Eliade, Mircea(1957), *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen,* Hamburg: RowohIt, 이은봉 역(1998)『성과 속』, 한길사.

Eliade, Mircea(1964), *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy,* trans. William R. Trask, Princeton: Princeton University Press, 이윤기 역(1992)『샤마니즘』, 까치.

Jung, Carl G. et al.(1964), *Man and His Symbols,* London: Aldus Book, 이윤기 역(2006)『인간과 상징』, 열린책들.

Marcus, George E. and Michael M. J. Fischer(1986), *Anthropology as Cultural*

Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences, Chicago: University of Chicago Press, 유철인 역(2006)『인류학과 문화비평』, 아카넷.

Ong, Walter J.(1982), *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word,* 3rd ed., London: Routledge, 임명진 역(2019)『구술문화와 문자문화』, 문예출판사

Ott, Jonathan(ed.)(2009), *Teonanácatl, hongos etnogénicos de Norteamérica,* Seattle: Editorial Swan.

Rothenberg, Jerome(ed.)(2003), *María Sabina Selections,* Berkeley: University of California Press.

Rothenberg, Jerome(2010), *Ojo del testimonio: Escritos selectos 1951-2010,* México: Conaculta/Aldus.

Rothenberg, Jerome(2014), *Shaking the Pumpkin: Traditional Poetry of the Indian North Americas,* Barrytown, NY: Station Hill Press.

Rothenberg, Jerome(ed.)(2017), *Technicians of the Sacred,* Oakland: University of California Press.

Wasson, R. Gordon(1957), "Seeking the Magic Mushroom", *Life,* May 13.

Wasson, R. Gordon(1963), "The Hallucinogenic Mushrooms of Mexico and Psilocybin: A Bibliography", *Botanical Museum Leaflets,* Harvard University, Vol.20, No.2a, pp.25-73.

<국문요약>

본 연구는 마리아 사비나의 발화를 샤머니즘 시학의 관점에서 재해석하고, 그 인식론적 의미를 규명하는 데 목적이 있다. 기존 연구는 고든 와슨의 기록을 중심으로 벨라다를 환각적 체험이나 반문화적 현상으로 이해하는 경향을 보여 왔으나, 이는 사비나의 언어를 수행적 차원에서 충분히 설명하지 못한다.

이에 본 연구는 사비나의 시를 수행적 구술성에 기반한 언어 행위로 이해하고자 하였다. 이를 위해 와슨의 벨라다 체험을 통해 드러나는 인식의 확장을 검토하고, 니뇨스 산토스를 중심으로 형성된 상징 체계를 분석하였다. 또한 사비나의 시를 반복, 음성 변형, 리듬 등의 요소를 중심으로 수행적 발화의 관점에서 해석하였다. 그 결과, 사비나의 시는 니뇨스 산토스를 매개로 이루어지는 수행적 언어의 행위이며, 이는 의미 전달을 넘어 의식과 현실을 구성하는 인식 행위로 작용한다. 나아가 이는 인간과 세계의 관계를 재통합하는 인식의 방식을 제시하며, 샤머니즘 시학의 인식론적 가능성을 드러낸다.

주제어: 마리아 사비나, 샤머니즘 시학, 수행적 구술성, 니뇨스 산토스, 민족시학

▌논문투고일자: 2026년 05월 07일
▌심사완료일자: 2026년 06월 02일
▌게재확정일자: 2026년 06월 09일