

성모 과달루페(*la Virgen de Guadalupe*) 신앙의 형성과 그 의미:

“우리는 성모 과달루페의 신봉자들이다.”(“Somos los guadalupanos”)*

김세건(서울대 비교문화연구소)

글의 순서

- I. 들어가며
- II. 성모 과달루페의 발현과 민족 정체성의 형성과정
- III. 어머니, 어머니!; 고향과 재생의 이중성(dualismo)
- IV. 산 안드레스의 성모 과달루페 의례
- V. 글을 나가며

나는 신 없이도 존재하고 계속 살아가지만, 그러나 나는 모든 신화나 믿음으로부터 자유로운 시각, 신화나 믿음을 가뿐히 경멸해버릴 수 있는 시각은 존재하지 않는다는 것을 알고 있다.(Morin, 1996:350)

I. 들어가며

마을 한 가운데 우뚝 자리 잡은 교회, 온 촌락이 훤히 내려다보이는 언덕 위에서 마을을 감싸 보호하듯 서 있는 십자가, 길목 곳곳의 성모상, 교회 앞을 지나면 자연스럽게 성호를 긋는 사람 등과 부딪치면서 우리는 멕시코 사람들은 독실한 기독교인이라는 인상을 쉽게 갖게 된다. 그러다가 멕시코시티의 북부 페뻬야(Tepeyac) 언덕에 자

리잡은 바실리까(Basílica) 성당을, 특히 12월 12일경에 방문한다면, 우리는 멕시코의 카톨릭 신앙은 과달루뻬 성모를 향해 있음을 실감하게 된다. ‘순례자의 길’을 따라 무릎으로 걸으며 성당의 중심에 위치한 성모상 앞으로 나아가서는 두 손을 고이 접고 그지없는 경외의 눈빛으로 기도하는 순례자들의 경건한 모습에서, 카톨릭 신자이든 아니던 간에 우리도 또한 멕시코 사람들의 신앙의 한 가운데에 위치하고 있는 과달루뻬 성모를 향하여 웃깃을 여미게 된다. 그리고 도대체 성모 과달루뻬는 누구이며, 멕시코인들의 삶에서 어떤 의미를 지니고 있기에 이 사람들이 이토록 성모에 대하여 열광을 하는 것인가 등의 수많은 물음들이 꼬리를 문다.

멕시코 나아가 라틴 아메리카 원주민 사회에 대한 스페인 사람들 의 군사적 정복은 단순히 그 자체에 머무르는 것이 아니라, 정치·경제적, 사회·문화적, 궁극적으로는 ‘영혼의 정복’(conquista de la alma)으로 이어졌다. “하나님과 교황 그리고 황제에게 봉사하고 명성과 부를 쫓아”(Florescano, 1994:297) 신대륙으로 건너 온 정복자들은 카톨릭에 바탕을 둔 그들의 이념체계에 의거하여 원주민 세계를 변화, 창조하였다. 신대륙에서 정복의 역사는 교회의 역사였다고 할 만큼, 정복당한 원주민 사회와 문화는 카톨릭과의 관계 속에서만 존재의 의미를 지닐 수밖에 없었다. 즉 원주민들은 카톨릭 세례를 통해 창조되었고, 그들의 정체성은 부여되었다(김세건, 1999b 참조). 그러나 정복의 과정에서 원주민들은 수동적인 객체로만 존재한 것이 아니라, 강제로 부여된 카톨릭 정신세계를 그들 자신의 신앙과 믿음의 체계로 수용·변화·창조하였다. 이렇게 볼 때 멕시코 나아가 라틴아메리카의 카톨릭은 상이한 문화, 특히 원주민과 서구 문화들간의 접촉과 혼합(meztizaje) 또는 제설혼합(sincretismo)에 의한 것이라고 할 수 있다. 이렇게 새로운 혼합의 산물인 카톨릭 신앙은 오늘날 멕시코와 라틴 아메리카 사람들의 삶을 지탱해주며, 나아가 다양한 자연환경, 민족, 사회문화에 기반한 라틴 아메리카를 하나로 통일시키는 지렛대 역할을 담당하게 되었다. 즉 라틴 아메리카 사람들은 카톨릭을 통해 그들의 삶의 모든 요소를 새롭게 배치하고 구조지우

며, 세상을 읽고 해석한다. 이것의 좋은 예가 멕시코의 성모 과달루뻬이다.

멕시코의 정치적, 사회·문화적, 종교적 독특성을 잘 표현하고 있는 성모 과달루뻬는 오랜 세월동안 멕시코 사회·문화에 대한 연구의 핵심주제였다. 신학, 종교학은 말할 필요도 없고 사회학, 인류학 등의 영역에서 과달루뻬 성모 신앙에 대한 많은 연구가 이루어졌다. 연구 주제들도 성모의 발현에 대한 진위논쟁(Poole, 1996; Rodriguez, 1996), 멕시코에서 과달루뻬 성모가 국민적 상징으로 변모해 가는 역사적 과정과 정치·경제적, 사회·문화적 배경(Wolf, 1958; Lafaye:1993; Paz, 1993; Poole:1996), 의례 등 다양하다.

본 연구는 먼저 성모 과달루뻬에 대한 국민적 상징은 어떻게 형성되어 왔고, 멕시코 사회문화와 정체성의 측면에서 과달루뻬 성모 신앙이 지니는 의미는 무엇인지를 살펴본다. 그리고 “우리들은 성모 과달루뻬의 신봉자들이다”라고 말하는 멕시코인, 특히 필자가 1996년부터 1998년까지 3년간 당시(當地) 참여연구를 수행한 산 안드레스 데라 칼(San Andrés de la Cal, 이하 산 안드레스)이라는 농촌 사람들의 일상 생활에서 성모 신앙은 어떻게 표현되며, 어떤 의미를 지니는지를 살펴보고자 한다. 산 안드레스는 멕시코시티로부터 남쪽으로 약 100km 가량 떨어져 있는 모렐로스(Morelos) 주(州)의 북부에 위치한 테포즈틀란(Tepoztlán) 무니시페오(municipio, 군(郡) 또는 면(面))에 속한 농촌마을이다.

II. 성모 과달루뻬의 발현과 민족 정체성의 형성과정

하나의 이야기로부터 본 연구를 시작한다. 다음의 이야기는 산 안드레스에 있는 산 살바도르(San Salvador) 성당의 마요르도모(mayordomo)가 필자에게 해 준 것이다.

세상을 떠돌아다니는데 지친 한 부랑아가 허기진 몸을 이끌고 눈앞

에 우뚝 서있는 교회로 들어섰다. 그리고 그는 과달루뻬 성모상 앞으로 나아가 무릎을 꿇고 기도를 하기 시작한다. “성모 과달루뻬여, 저를 도와주십시오. 이제까지 저는 어느 누구에게도 해를 끼치지 않았고, 나쁜 짓이라고는 해본 적이 없습니다. 그런데 다른 사람들은 머무를 집과 먹는 것을 걱정하지 않고 잘 살고 있는데, 왜 저는 이렇게 살아야 합니까? 성모님, 저를 도와주십시오!, 저를 도와주십시오!” 이 때 성당의 뒤편에서 벽화를 수선하고 있던 한 화가가 부랑자가 간절히 기도하는 소리를 창 너머로 우연히 듣게 되었다. 그런데 이 화가는 갑자기 장난기가 동하여, 부랑자를 향하여 근엄한 목소리로 다음과 같이 말하였다. “이 게으름뱅이야, 일하러 나가라. 일을 하지 않으면 먹을 것도 없다.” 기도에 몰두하고 있던 부랑자는 갑작스런 응답에 놀라 벌떡 일어섰다. 그리고 주변을 이리저리 둘러보다가 대답을 한 사람이 성모 과달루뻬가 아니라, 성모 앞에 무릎을 꿇고 있는 원주민 후안 디에고(Juán Diego)라고 생각한 부랑아는 갑자기 벽화를 향해 삿대질을 하며 소리쳤다. “야, 인디오 자식아!, 네가 언제 너에게 기도를 했나?, 너는 참견하지 마라.” 그리고 코를 씩씩거리며 성당을 나섰다.

부랑아가 열심히 기도하고 있는 대상 성모 과달루뻬는 누구이며, 부랑아로 상징화될 수 있는(?) 멕시코 사람들에게 성모 과달루뻬는 무슨 의미를 지니고 있을 것일까? 그리고 후안 디에고는 누구이기에 이렇게 부랑아로부터 부정을 당하는 것일까?

멕시코에서 성모 과달루뻬는 종교적 의미를 넘어 원주민들과 약자들의 안식처이자 어머니로 “국민적 상징”(Wolf, 1958; Lafaye, 1993; Poole, 1996)이다. 과달루뻬 성모에 대한 신앙은 1531년 폐폐약의 발현 신화와 밀접한 관계를 맺고 있는데, 발현 신화는 다음과 같다.

아스텍 제국의 중심지 멕시까-페노츠띠틀란(Mexica-Tenochtitlan)이 스페인 군인들에게 정복된지 10년이 지난 1531년 12월 초순경이었다. 카톨릭으로 개종한지 얼마 안된 미천한 원주민 후안 디에고는 멕시코 시 북쪽에 위치한 폐폐약 언덕을 지나고 있었다. 이 때, 천상의 음악 소리와 함께 그를 부르는 소리를 듣는다. 갈색의 피부를 가진 성모 마리아였다. 그녀는 원주민 언어인 나우아틀(nahuatl)로 후안 디에고에게 명하였다: “대주교를 찾아가 나의 발현 사실을 알리고, 이 곳 폐폐약 언덕에 나를 위한 성당을 세울 것을 전하라.” 후안 디에고는 멕시코시티의 대주교 수마라가(Zumárraga)를 찾아간다. 그러나 대주교는 후안

디에고의 말을 믿지 않는다. 두 번째에도 마찬가지였다. 대신 대주교는 후안 디에고에게 성모의 발현을 증명할 수 있는 증거를 가지고 오라고 하였다. 낙심해 되돌아가는 후안 디에고가 떼빼약 언덕을 지나갈 무렵, 성모는 다시 나타나 후안 디에고로부터 대주교의 이야기를 전해듣고는 기적을 행한다. 건조 식물만이 자라는 황량한 떼빼약에 서양의 꽃인 장미를 만개시키고, 발현의 징표로 장미꽃을 한아름 꺾어 후안 디에고에게 준다. 후안은 걸웃 아야떼(ayate)에 장미를 싸들고는 대주교를 찾아간다. 마침 후안 디에고의 백부가 병이 위독하여 디에고는 크게 걱정을 하고 있었다. 성모는 후안 디에고가 그녀의 사자(使者)로서의 역할을 하는 동안 그 백부를 찾아가 백부의 병을 회복시키는 기적을 행하였다. 한편 멕시코 시티의 성당으로 대주교를 찾아간 후안 디에고는 성모발현의 징표인 장미꽃을 대주교에게 보여주기 위해 자신의 걸웃을 내리는 순간, 장미꽃들은 이리 저리로 흩어지고 걸웃에는 갈색의 성모 과달루뻬가 발현하였다.

일반적으로 멕시코 나아가 라틴 아메리카 사람들은 성모 발현을 역사적 사실로 받아들이며, 과달루뻬 성모 신앙은 이 발현 신화로부터 시작된다고 믿는다. 그러나 성모가 출현했던 1531년에서 최초로 발현 신화를 기록한 미겔 산체스(Miguel Sánchez)의 저작이 출판된 1648년 사이에 나온 사제, 선교사, 관료 등의 기록에서 성모 발현에 대한 명백한 증거나 언급을 찾기는 매우 힘들다(Poole, 1996:219). 따라서 발현의 역사적 진위에 대하여서는 너무나 많은 논쟁이 있어 왔고, 오늘날까지도 이 논쟁은 끝이 나지 않고 있다.

그럼에도 불구하고 진위논쟁을 떠나, 중요한 점은 오늘날 성모 과달루뻬가 없는 멕시코를 상상할 수 없을 정도로 성모는 멕시코 문화의 대표적 상징이며, 멕시코 사람들은 과달루뻬 성모를 통해 세상을 읽고 해석하며 삶을 영위하고 있다는 사실이다. 떼빼약 언덕에서 정 말로 발현했는냐는 진위여부가 결코 오늘날 성모가 멕시코 문화의 상징으로 자리매김되는 것을 자연스럽게 담보하지는 않는다. 오히려 구체적인 정치·경제적, 사회·문화적 담지자인 멕시코 사람들이 성·속(聖·俗)의 세계에서 성모에 대한 의미와 상징을 변화·창조하는 기나긴 역사적 과정 속에서 성모는 민족적 상징으로 발전하게 되었다. 따라서 오늘의 과달루뻬 성모를 올바로 보기 위해서는 성모를 둘러

싸고 이루어져 온 이미지와 상징 형성의 역사적 과정에 대한 이해를 필요로 한다.

성모가 출현한 16세기에 성모 과달루뻬에 대한 원주민신앙이 자발적이고 대중적이었다고는 할 수 없다. 그것보다 원주민신앙은 또뻬약의 여신, ‘우리 어머니’(Nuestra Madre)인 토난친(Tonantzin)에게 집중되었다고 할 수 있다(Poole, 1996). 한 예로 후안 디에고를 접견하여 어떤 식으로든 간에 성모의 출현에 대한 기록을 남겼으리라고 생각되는 멕시코 대주교 수마라가는 이 역사적 사건에 대하여 전혀 언급을 하고 있지 않다. 그리고 그 당시에 원주민을 카톨릭으로 개종하는데 협력했고, 원주민의 역사와 문화에 대하여 많은 기록을 남긴 프란시스코 교단의 신부들이자 편년사가들, 즉 모톨리니아(Motolinia), 안드레스 데 올모스(Andrés de Olmos), 멘디에따(Mendieta) 등도 성모 과달루뻬의 발현에 대하여 전혀 기록을 남기고 있지 않다. 특히 성모 과달루뻬와 아스텍의 모신 또난친을 연결시키는데 결정적인 근거를 제공한 사아군(Sahagún) 역시 이것에 대하여서는 언급을 하고 있지 않다. 오히려 사아군은 과달루뻬 성모 신앙은 또난친에 대한 원주민의 우상 숭배를 감추기 위한 “사악한 의도를 가지고 조작된 것”(Invención satánica)으로 보고 있다(Sahagún, libro XI, apéndice 7). 현재 우리가 일반적으로 알고 있는 과달루뻬 성모의 발현 신화는 후대에 조작된 것이라고 보고 있는 에드문도 오고르만(Edmundo O'Gorman, 1991:175-176, 서성철, 미발표:7 재인용)은 이들이 과달루뻬 성모의 기적을 기록하지 않은 것은 당시 누에바 에스빠냐(Nueva España)에서 가장 교세가 강했던 프란시스코 교단의 수도사들과 멕시코 교구신부들 사이의 갈등, 경쟁관계에서 나온 것으로 해석한다. 우상숭배를 배격하면서 전교활동을 했던 프란시스코 교단은 원주민으로부터 현금이나 공납에 받으면서 경제적 목적을 충족시켰던 교구신부들과 갈등을 지닐 수밖에 없었다.

성모 과달루뻬 신앙의 발전에 있어서 빼놓을 수 없는 인물은 멕시코 시티의 대주교(1551-1572년) 알론소 데 몬투파르(Alonso de Montúfar)이다. 일반적으로 몬투파르는 1556년 또뻬약 언덕에 성당

을 건립한 뒤, 그곳에 과달루뻬라는 이름을 부여했던 사람으로 간주된다. 이 때부터 성당은 과달루뻬로 정체성을 갖게 된다. 또한 그는 성모에 대한 논쟁을 <보고서Información>에 기록하였다. 몬투바르 대주교는 설교를 통해 과달루뻬 성모 숭배를 고무, 찬양하였다. 그는 이 신앙을 통해 원주민의 개종을 현실화하여 프란시스코 수사들의 힘을 약화시키고 원주민에 대한 통제력을 확대하고자 하였다. 나아가서는 과달루뻬 신앙에서 원주민적 성격을 탈색시켜 스페인 사람들 을 위한 신앙의 대상으로 정당화시켰다. 이후 점차 성모 발현 이야기는 발전하게 되었고, 무엇보다도 과달루뻬는 스페인 에스뜨레마두라(Extremadura)의 과달루뻬 성모와 밀접한 관련을 맺게된다.

과달루뻬 명칭은 스페인의 ‘검은 성모’ 과달루뻬에서 비롯되었다 (Castillo, 1996). 과달루뻬는 스페인 중서부 엑스뜨레마두라 지방에 있는 한 산의 이름인데, 아랍어로 ‘사랑의 강’(río de amor) 또는 ‘빛의 강’(río de luz)이라는 뜻을 지니고 있다. 1332년 이 곳 과달루뻬 산에서 성모가 출현했다. 이것을 기념하여 과달루뻬 성당이 세워졌으며, 특히 스페인의 국토회복전쟁 말기와 아메리카 대륙의 정복 기간동안 스페인의 과달루뻬 성모신앙은 절정에 이르렀다. 과달루뻬 성당은 산티아고 데 콤파스텔라(Santiago de Compostela) 대성당과 함께 스페인 사람들의 최고의 성지가 되었다. 스페인의 성모 과달루뻬는 에르난 코르테스(Hernán Cortés)와 같은 에스뜨레마두라 출신의 정복자들과 함께 신대륙으로 건너왔다. 즉 원주민과의 전쟁에서 정복자들이 보호와 도움을 청했던 조그만 목각 과달루뻬 인형이 뒤에 멕시코 과달루뻬 성모상의 모델이 되었던 것이다(서성철, 미발 표:4). 16세기 중반까지만 하여도 과달루뻬 성모는 스페인 에스뜨레마두라 과달루뻬와 밀접한 관계를 가지고 있었고, 이 점은 신대륙의 스페인인들, 특히 끄리오요들이 폐쇄주의의 성모를 쉽게 받아들일 수 있도록 하였다.

과달루뻬 성모 신앙을 통해 원주민을 개종하고자 했던 대주교의 노력과는 달리, 다른 한편에서는 성모 신앙에 대한 반대가 심하였다. 정복의 초기에 원주민들과 직접 부딪치면서 카톨릭 전교활동에 헌신

하였던 프란시스코 수도회 신부들은 과달루뻬를 원주민 사이에서 일어난 우상숭배로 간주하였다. 예로 몬뚜파르 대주교의 의도를 비판하였던 부스따만데(Francisco de Bustamante) 신부는 과달루뻬 성모 신앙은 하나님에 대한 진정한 믿음에서 비롯된 것이 아니라 그들 자신이 만든 상에서 일어나는 기적에 기반하였다고 보았다. 이 기적으로 인해 원주민들 사이에서 되살아날 수 있는 과거 회귀적인 우상숭배는 원주민을 잘못된 복음으로 이끌 수 있다고 보고 과달루뻬 성모 신앙을 철저하게 배격하고자 하였다.

1572년에 멕시코에 들어 온 예수회가 다른 수도회를 대신하여 원주민의 기독교 개종화를 맡게 되면서 상황은 달라졌다. 예수회는 원주민 사회와 문화를 배척하기보다는 소위 “마을 속으로”라는 방식, 즉 원주민들의 생활, 관습 그리고 이념체계에 대한 이해를 바탕으로 원주민들을 개종시키고자 하였다(김세건, 1999b). 따라서 예수회는 우선 프란시스코 교단이 우상숭배로 배척했던 과달루뻬 성모의 기적적 출현을 종교적 현시로 받아들였다. 그리고 원주민의 개종을 위해 성모 마리아 신앙과 원주민의 민속의식을 교묘히 융합시켰다.(서성철, 미발표:9)

16세기까지만 하여도 단순히 원주민 신앙의 차원에 머물고 있던 성모 과달루뻬 신앙은 17세기에 들어서면서 새로운 변화의 계기를 맞게되었다. 일반적으로 역사가들은 멕시코에 있어서 17세기는 암흑의 시기라고 말하지만, 이 시기만큼 멕시코 사회발전의 역사에 있어서 중요한 때는 없었다. 아시엔다(hacienda)는 대표적인 생산양식으로 뿐만 아니라 멕시코인들의 일상 삶을 지배하고 규정하는 틀로 자리를 잡게 되었다. 점차 누에바 에스빠냐(Nueva España)는 누에바(Nueva) 또는 에스빠냐(España)가 되는 것을 멈추고 독특한 자기 자신, 멕시코를 형성하기 시작했다(Wolf, 1958:35). 이는 멕시코인들이 자신들의 일상적 삶에 의미를 부여해 주는 자신의 독특한 문화를 형성해 가는 과정이라고 할 수 있다. 결국 “상징의 측면에서 볼 때, 멕시코는 1531년 폐폐약 언덕이 아니라 1648년 멕시코시티에서 탄생”(Poole, 1996:214)하였는데, 이는 끄리오요 사제, 미겔 산체스

(Miguel Sánchez)가 1648년에 발간한 <<멕시코에 기적적으로 발현한 과달루뻬 성모의 이미지, Image de la Virgen María de Dios de Guadalupe milagrosamente aparecida en México>>와 밀접한 상관관계가 있었다.

이 책은 각 지역에 흩어져 있던 성모 과달루뻬 발현에 대한 구비 전승을 집대성한 결과물이다. 미겔 산체스는 이 책에 처음으로 두 마리의 독수리에 의해 감싸져 선인장 위에 서 있는 과달루뻬 성모상을 그려 넣었는데, 이는 아스텍 전국 신화 및 오늘날 멕시코 국가의 상징과 유사성을 보이고 있음이 주목된다. 산체스는 “하늘에 큰 이적이 보였다: 발 아래에는 달이 있고 그 머리에는 열 두별의 면류관을 썼으며 해로 감싸진 한 여성의 발현하였다”라는 요한 계시록의 12장 1절에 기반하여 성모 마리아와 과달루뻬의 동질성을 유추해냈다(Lafaye, 1993:346). 그렇게 함으로써 산체스는 과달루뻬 성모 신앙을 당시의 합법적인 언어, 즉 교회의 언어로 옮겨 놓음으로써 과달루뻬 신화에 영원성을 부여하고 동시에 그것을 제도권 안으로 편입시켰다(서성철, 미발표:11). 이는 요한 계시록의 성모가 유럽의 초기 교회의 탄생과 성장의 획기적인 계기가 된 것처럼, 과달루뻬 성모는 신대륙에서 초기교회가 성장할 수 있는 확고한 토대를 제공하게 되었다.

한편으로 원주민의 신화적 종교와 묵시적이고 메시아니즘적인 유럽 종교는 서로 합일점을 찾게 되고, “너 멕시코여, 나의 조국이자 경이로운 여성”(Sánchez, 1648, Bartra, 1996:180 재인용)인 과달루뻬는 각기 다른 민족 집단과 정치·경제적, 사회·문화적 독특성에 기초하여 당시 멕시코 사회를 구성하고 있었던 원주민, 메스티소 그리고 끄리오요를 하나의 정체성으로 묶어 줄 수 있는 근거를 제공해 주었다. 무엇보다도 산체스의 글은 멕시코시티의 끄리오요 사회에 커다란 영향을 미쳤다. 특히 1660년에 예수회 수사 마떼오 데 라 끄루스(Mateo de la Cruz)가 요약해서 출판한 산체스의 글은 원본보다 큰 반향을 일으켰다. 똑같은 스페인 후손이면서도 단지 출생지가 다르다는 것만으로 2등 시민으로 취급되던 끄리오요들은 “유럽 밖에서

다른 유럽(otra Europa, fuera de Europa)"(Echeverría, 1994:30)을 꿈꾸었다. 그렇게 "아메리카인"으로서의 정체성을 형성했고, 그것의 단초를 과달루뻬 성모에서 찾게 되었다. 그리고 이는 독립혁명의 서곡이 되었다.

미겔 산체스의 책이 발간된 1648년 이후 또베야의 원주민 신앙과 과달루뻬 성모 발현신화는 밀접하게 결합되었는데, 이런 경향은 또 다른 저서들이 출판되면서 보다 강화되었다. 또베야의 과달루뻬 성당의 사제였던 루이스 라소 데 라 베가(Luis Lasso de la Vega)는 1649년에 나우아뜰로 <<우에이 뜰라마우이꼴띠까 Huey Tlamahuiçoltica>>라는 글을 써서 원주민들에게 성모 발현을 널리 알리고자 하였다. 이 책은 산체스의 책처럼 원주민들 사이에 회자되던 과달루뻬 성모에 대한 이야기를 모은 것이다. 그런데 산체스의 글이 끄리오요 사회에 영향을 미친 것과는 달리 라베가의 책은 원주민 사이에 커다란 반향을 일으켰다. 또한 루이스 베세라 땅꼬(Luis Becera Tanco)는 <<멕시코의 행복과 과달루뻬 성모 마리아 제단이 지닌 기적의 기원(Felicidades de México en el principio y milagroso origen que tuvo el santuario de la Virgen María Nuestra Señora de Guadalupe)>>라는 글을 썼다. 여기에서 루이스 베세라 땅꼬는 성모 과달루뻬 발현을 단지 신학적 관점에서만 보는 시각을 경계하고 역사적 진실로 바라볼 것을 제안하였다. 그리고 그는 성모가 원주민인 후안 디에고에게 발현한 것은 하나님이 원주민의 인간성을 인정한 것이라고 간주하여 식민지 사회에서 원주민의 위상을 다시금 생각하게끔 하였다.

17세기에 이르러 성모 과달루뻬에 대한 초상화, 시, 노래 등이 출현하였고, 성모 신앙은 일반화되기 시작하였다. 즉 멕시코시티를 중심으로 이루어지던 성모 과달루뻬 신앙은 점차 전국으로 확산되었던 것이다. 예로 17세기 중·후반에 이르러 케레타로(Querétaro), 산 루이스 뽀또시(San Luis Potosí), 틀락스깔라(Tlaxcala), 치우아우아(Chihuahua) 등지에 성모 과달루뻬를 위한 제단 또는 성당이 세워졌다. 1737년에는 멕시코시티가 과달루뻬 성모를 주 빠뜨론(patrón)으로 선정하면서, 과달루뻬 성모신앙은 멕시코를 넘어 과테말라 등지

의 누에바 에스빠냐의 전지역으로 확산되었다.

그런데 17세기 중반까지만 하여도, 과달루뻬 성모신앙은 원주민 마을보다는 성모를 통해 자신들의 정체성을 추구하였던 끄리오요 사제들 사이에서 더욱 인기가 있었고, 18세기 후반에 들어서 이 사제들이 원주민에게 과달루뻬 성모신앙을 적극적으로 홍보하였다 (Poole, 1996:10). 이런 과정에서 과달루뻬 성모신앙은 식민지인 멕시코 사회의 통합을 가능하게 하였고, 국가와 민족 문화의 맹아를 탄생시키는 촉매제가 되었다. 이 무렵에 과달루뻬 성모는 점차 스페인적 속성을 잃게 되면서 스페인으로부터 분리되기 시작하였다. 즉 성모축일이 스페인 에스뜨레마두라의 과달루뻬 성모 축일과 같은 9월 8일에서 17세기 후반에 이르러서는 오늘날의 12월 12일로 바뀌었다. 이는 과달루뻬 성모가 점차 멕시코라는 새로운 사회와 문화의 어머니로서 자리를 잡아가는 과정이라고 할 수 있을 것이다.

18세기 들어 왕권을 크게 강화하였던 유럽 절대 왕정은 교황 세력을 정복하고자, 교황의 최측근인 예수회를 유럽의 본국과 신대륙에서 추방하였다. 정복이후 원주민, 메스티소 그리고 원주민들에게 정신적으로나 사회·문화적으로 커다란 영향력을 행사하고 있던 예수회의 갑작스런 추방은 멕시코 사회에 커다란 혼돈과 저항을 가져왔다. 지리적 공간은 물론 민족과 사회, 문화가 다른 수많은 원주민, 메스티소, 끄리오요들이 함께 예수회 추방에 대하여 한 목소리로 국왕에 항의하였고, 예수회 추방은 점차 국가와 민족 의식을 고양시키는 계기가 되어 새로이 독립된 멕시코 탄생의 서곡이 되었다(김세건, 1999b:136).

원주민, 메스티소, 끄리오요들이 자신들이 태어났던 땅, 멕시코의 현실, 역사와 문화를 통해서 정체성을 형성할 수 있는 기회를 제공하였던 과달루뻬 성모는 독립전쟁을 통해서 ‘반란자들의 상징’(emblemas de los insurgentes)이 되었고, 최초의 독립된 국가 상징으로 변모하게 되었다. 1810년 9월 16일 미겔 이달고(Miguel Hidalgo) 신부의 돌로레스 외침(Grito de Dolores)으로부터 독립전쟁이 시작되었는데, 그 외침은 “과달루뻬 성모 만세, 가추뻬(gachupín, 중남미에 거주하는

스페인사람)에게 죽음”이라는 구호로 대변되었다. 이렇게 과달루뻬 성모는 이미 독립 전쟁의 중심에 서 있었다. 과달루뻬 성모는 300여년 동안 지속된 식민지의 불평등한 사회구조 속에서 하나가 되려고 하여도 하나가 될 수 없는 원주민, 메스티소, 끄리오요라는 다양한 인종과 농민, 노동자, 사제, 귀족, 부랑아, 상인 등 모든 계층의 사람들을 독립이라는 대의 속으로 끌어 들였고, 이들의 어머니가 되었다. 이 과정에서 정치·경제적, 사회·문화적 불평등에서 야기된 독립전쟁은 점차 성전이 되었다. 다시 말해서 독립전쟁은 16세기부터 멕시코시티의 반도인들(*peninsulares*)과 밀접한 관계를 맺고 있었고, 1811년에는 왕당파의 수호성인으로 지정되었던 레메디오스 성모(*La Virgen de Remedios*)와 반란군의 보호자, 과달루뻬 성모간의 싸움이 되었다. 독립 전쟁시기에 과달루뻬 성모는 원주민이나 일반 민중들의 신학적이고 종말론적인 염원 그리고 스페인에 반대한 끄리오요 지식인들의 자유주의 열망을 하나로 통합하였다. 이렇게 반란군의 최고 사령관 과달루뻬 성모는 멕시코의 어머니가 되었다. 즉 1821년 폐폐약 성당을 방문한 새로운 독립국 멕시코의 황제 이투르비데(*Anáhuac Agustín de Iturbide*)는 과달루뻬 성모는 “국가의 수호자(*Patrona de la Nación*)”라고 선언하였다(Báez-Jorge, 1995:141). 그리고 기독교 세력을 약화시키기 위해 다양한 종교 의례를 폐지하였던 베니또 후아레스(Benito Juárez)의 자유당 정부도 과달루뻬 성모신앙의 중요성을 인정하고, 12월 12일의 성모 발현 의례를 공식적으로 승인하였다(Bartra, 1996).

19세기에 들어 성모 과달루뻬는 새로운 도전에 직면하였다. 이는 성모 레메디오스 등과 같은 다른 신앙대상과의 경쟁에 따른 종교적 또는 정치적 차원에서 비롯된 것이라기보다는 역사성의 문제였다. 성모발현의 진위와 관련된 논쟁은 이전에도 있었지만, 19세기 후반에 들어 더욱 심화되었다. 이 논쟁에는 역사학자, 신학자 등 학계만 참여한 것이 아니라 사제들도 포함되었다. 한 예로 페마울리빠스(Tamaulipas) 대교구의 주교 에두아르도 산체스 까마초(Eduardo Sánchez Camacho)는 성모 발현의 역사성을 부정, 파문을 일으켜 주

교직을 사임하기도 하였다. 발현의 역사성을 부정하는 사람들은 과달루뻬 성모의 발현은 깊은 신앙심이 만들어낸 드라마 또는 정치적 산물에 불과하다고 생각하였다. 그러나 이 논쟁은 항상 성모 신앙을 위협하는 수준으로까지 발전하지는 못하였다.

1895년에 로마 교황이 과달루뻬 성모에게 엄숙한 대관식을 행하면서 성모신앙은 진위 논쟁과 상관없이 교회의 공식적인 의례로 자리 잡게 되었다. 그리고 1910년에 교황 비우스 10세(Pius X)는 과달루뻬 성모를 라틴 아메리카의 수호자로 인정하였고, 그로부터 25년이 지난 후에 비우스 11세(Pius XI)는 필리핀의 수호자로까지 그 영역을 확대하였다. 1945년에 비우스 12세(Pius XII)는 과달루뻬 성모를 멕시코의 여왕 그리고 아메리카 대륙의 여왕으로 명하였다.

무엇보다도 중요한 것은 신앙은 단순히 옳고 그름의 가치판단의 체계라기보다는 믿음과 해석의 체계로, 진위논쟁은 멕시코인들의 독실한 성모 신앙 앞에서 큰 의미를 지니지 못한다는 점이다. 성모 과달루뻬는 이중적 존재다. 한편에서 과달루뻬 성모는 현상유지(*status quo*)를 대변한다. 그러나 동시에 그녀는 반란을 상징하는 존재이기도 하다. 식민지, 독립 그리고 혁명을 거치면서 성모는 민중의 동반자가 되어 있었다. 독립의 아버지 미겔 이달고 신부에 의해 식민에 대한 반란의 상징이 되었던 과달루뻬 성모는 혁명의 지도자 에밀리아노 사빠따(Emiliano Zapata)에 의해 원주민과 민중의 자유와 권리를 보호하는 화신이 되었다. 결과적으로 독립전쟁과 혁명을 거치면서 과달루뻬 성모는 교회나 국가의 제도적 존재에서 벗어나 민중 문화의 상징이 되었다. 그리고 멕시코 민중은 교회라는 제도에 얹매인 카톨릭 교인이라기보다는 과달루뻬노(guadalupano), 즉 “성모 과달루뻬의 신봉자”가 된 것이다. 굳이 성모 과달루뻬가 카톨릭 교회를 대표할 필요가 없으며, 단지 멕시코 민중에게 필요한 것은 그녀를 사랑하고 의지할 수 있는 권리인 것이다.

오늘날 일견 성모 과달루뻬에 대한 역사적 토대는 제거되고 상징적 가치만 남게 된 것처럼 보인다. 과달루뻬 성모 신앙에 있어서 민중의 보호자 또는 어머니로서의 상징이 더욱더 의미와 가치를 지니

며, 그 상징은 성모가 발현했느냐 안했느냐에 대한 역사적 사실에 의해 전적으로 결정되는 것이 아니다. 상징을 지배하는 것은 과달루뻬 성모에 대한 다양한 의미부여의 과정이다. 이 점이 과달루뻬 성모 신앙을 더욱더 풍요롭고 굳건하게 하는 것이다. 성모 과달루뻬는 멕시코성(mexicanidad)으로 상징화되었고, 멕시코 사회와 문화의 발자취 그 자체이다. 이렇게 멕시코는 떼빼약 언덕에서 탄생하였다.

III. 어머니, 어머니!: 파괴와 재생의 이중성(dualismo)

멕시코, 나아가 라틴 아메리카에서 과달루뻬가 지닌 어머니의 이미지는 시·공간적 한계를 넘어 다양한 속성을 함유하면서 형성되었다. 그러나 오늘날 과달루뻬 성모가 모든 계층의 사람들을 통합한다고 할지라도, 여전히 멕시코 사회에는 불평등이 만연해있다는 점을 부정할 수 없다. 식민지 시기에서의 상황은 두말할 필요도 없을 것이다. 과달루뻬 성모와 함께 엮어 가는 사람들의 세상 읽기와 해석의 체계도 각자가 처한 불평등한 정치·경제적, 사회·문화적 관계만큼이나 다양할 수밖에 없다. 즉 17세기 중반 이후 끄리오요들은 “다른 유럽”을 위하여 과달루뻬 성모를 자신과 멕시코의 정체성을 상징하는 토대로 선택하였다고 하지만, 원주민과 메스티소에게도 성모가 똑같은 의미를 지니는 것은 아니었다. 나아가 이 점만으로는 메스티소와 원주민이 주를 이루는 멕시코 사회에서 성모 과달루뻬가 대중적인 의례와 신앙, 나아가서는 국민적 상징으로 발전하기는 어려웠다. 오히려 원주민과 메스티소의 원죄, 고통 그리고 소외를 정화할 수 있는 그들만의 성모 과달루뻬가 절실하였다.

‘정복’은 원주민의 세계를 송두리째 흔들어버리고, 나아가 새로운 사회 질서를 형성하였다. 정복은 군사적 측면에만 한정된 것이 아니라, 정복당한 자들의 정치경제, 사회문화의 측면으로까지 확대재생산되었다. 깔쁠리(calpulli)에 기반하였던 멕시코 원주민 공동체들은 점차 정복자들에 의해 형성된 마을과 동질화되었다. 이 과정에서 토지,

공동체의 등의 물적 토대를 상실한 깔뿔리는 점차 지역공동체적 성격을 지닌 바리오(barrio)로 대체되었다. 결국 “친족조직적 성격이 깊으며 모두가 인지하고 있는 공동 조상의 신, 깔뿔떼오뜰(Calpultéotl)을 통해 정체성을 형성하였던 깔뿔리”(López, 1989:75-81)를 중심으로 이루어졌던 원주민들의 정치·경제적, 종교적, 사회·문화적 활동은 점차 힘을 상실하게 되었다. 원주민들은 하느님과 교황 그리고 황제에 봉사하고 명성과 부를 쫓아 신대륙으로 건너온 정복자의 가혹한 착취의 매카니즘 속에서 신음할 수밖에 없었다.

정치·경제적 착취보다도 원주민 자신들을 더욱더 고통스럽게 한 것은 인종적, 문화적 정체감의 상실이었다. 원주민은 억압당하고 착취당하였을 뿐만 아니라 정복자와 사제에 의해 인간성을 부정당하였다. 원주민들은 단순한 노동력의 담지자로 착취의 대상과 도구일 뿐이었다. 이런 원주민의 위치는 식민지 시기에는 말할 필요도 없었고, 오늘날에도 커다란 변화가 없다. 원주민의 위상은 과달루뻬 성모의 신앙에서 후안 디에고의 위치를 보면 잘 드러난다. 후안 디에고의 본래 이름은 “독수리처럼 말하는 사람”이라는 뜻의 꾸아우뜰라또우 악(Cuauhtlatoahuac)이다(Castillo, 1996:xix). 메소 아메리카인들의 인식 체계에서 독수리는 하늘 또는 태양을 상징하고, 태양은 신으로 연결되는 것을 볼 때, 후안 디에고는 원주민 사회에서 상당한 지위에 있었던 사람이라는 것을 추측할 수 있다. 그러나 식민지의 새로운 사회에서 후안 디에고라는 카톨릭 세례명을 받은 “독수리처럼 말하는 사람”은 가장 미천한 신분으로 전락할 수밖에 없었다. 이는 정치·경제적 관계에서뿐만 아니라 사회·문화적 관계에서도 마찬가지였다. 17세기 중·후반부터 성모 과달루뻬에 대한 끄리오요들의 집착은 대단했고, 성모에 대한 수많은 설교와 저서를 남겼다. 그러나 루이스 베세라 땅꼬 등 소수를 제외한, 이를 대부분의 메시지는 성모 과달루뻬에 대한 원주민의 신앙을 손상시키는 것이었다. 이런 와중에서 성모가 자신의 메신저로 선택하였던 후안 디에고라는 원주민은 필요하지 않았고 점차 생략되기도 하였다. 오직 끄리오요만이 선민(選民)이었던 것이다.

피로 얼룩진 정복 전쟁의 과정에서 살아남았다고 할지라도 그것은 살았다고 말할 수가 없었다. 단지 숨을 쉬는 생물학적 생명에 의존한 삶이었다. 정복자들은 인간이 아닌 미개인인 원주민을 문명화시키기 위하여 카톨릭에 바탕을 둔 서구의 이념체계에 의거하여 원주민 세계를 변화, 창조하였고, 결국 원주민 마을들과 그들의 삶은 카톨릭과의 관계 속에서만 존재의미를 지닐 수밖에 없었다. 정복은 원주민의 군사적 패배일 뿐만 아니라 원주민들이 숭상해온 정통신의 패배이자 전통 의례의 소멸을 의미한다(Wolf, 1958:37). 이 과정에서 파괴되고 뿌리뽑힌 원주민들의 사회·문화적 정체성의 상실은 멕시코인의 뿌리깊은 고아의식으로 발현(Paz, 1993)되었다. 특히 스페인과 원주민, 양쪽으로부터 자신의 위치를 부정당하였던 메스티소들에게 있어서 고아의식은 더욱더 심할 수밖에 없었다.

자신들의 고아의식을 어루만져 줄 누군가가 필요하였지만, 원주민들은 과거로 돌아가 그들의 신을 부여잡을 수는 없었다. "신들이 자기의 민족을 버린 채 도망치고, 신전이 파괴되고, 도시가 폐멸되고 원주민의 모든 문화가 무자비하게 약탈과 파괴를 당하고, 광산과 엔코미엔다로 인해서 원주민 경제가 황폐화되고, 거기에 더하여 눈앞에 일어난 사건들에 경악과 불가시의한 감정으로 몸이 거의 마비"(푸엔테스, 1997:177) 되었고 실낱같은 빛도 보이지 않던 상태에서, 원주민 그리고 메스티소들은 과달루뻬 성모에게서 구원의 희망을 보았다.

과달루뻬 성모는 원주민의 삶과 희망의 결정체로 자리잡게 되었는데, 이는 또 다른 의미를 지니고 있었다. 과달루뻬 성모는 비록 기독교적 외형을 띠고 있었지만, 아스텍의 여신, 토난친(Tonantzin)의 부활 그 자체였다.

또난친은 뱀신의 아내로 인간에게 가난, 고통과 죽음을 가져다주는 사악한 여신 시우아꼬아뜰(Ciuacóatl)의 또 다른 이름으로 '우리 어머니'(Nuestra Madre)를 뜻한다(Sahagún, libro I, cap.VI). 기독교가 도래하면서 시우아꼬아뜰이 지니고 있던 양면성 중에서 사악한 면은 제거되고, 점차 보호자, 우리의 어머니로 이미지는 바뀌어 왔

다. 정복 전에 원주민들은 멕시코시의 북쪽에 위치한 뼈뻬약 언덕에서 대지와 풍요의 모신 또난친에 대한 매우 엄숙한 회생제의를 치렀는데, 멀리 떨어진 지역에서도 많은 제물을 가지고 또난친 의례에 참석하기 위하여 왔다. 그리고 또난친은 10년 후에 과달루뻬 성모로 발현하였고, 그 자리에는 성모 과달루뻬를 위한 성당이 세워졌다. 그럼에도 불구하고 원주민들은 여전히 성모 과달루뻬를 또난친이라고 부르며, 성모를 모시는 성당이 지방에 많이 있었음에도 불구하고 원주민들은 예전처럼 먼 곳에서 또난친을 보러 왔다(Sahagún, libro XI, apéndice 7).

결과적으로 성모 과달루뻬는 어떤 의미에서는 또난친의 부활을 의미하며, 원주민이 인간성을 회복하고 구원될 수 있음을 보여주는 증거로써 기능하였다(Wolf 1958:37). 이 점은 뿌에블라(Puebla) 주의 촐룰라(Cholula) 근교에 있는 장엄한 토난친틀라(Tonantzintla) 성당의 벽화에서 잘 보여진다. 카를로스 푸엔테스(1997:179-180)는 이 점에 대하여 다음과 같이 말하고 있다. “토난친틀라는 원주민의 낙원을 재현했다. 황금이 입혀진 흰색의 이 예배당은 풍요의 상징 그 자체이다. 거기에 장식된 열대의 모든 과일들이나 꽃들은 교회의 돔 지붕의 정상을 향해서, 마치 무한한 풍요의 꿈을 찾듯이 비상하고 있다. 종교의 혼합은 이렇게 정복자가 정복되면서 마침내 승리를 거두게 되었다. 토난친틀라의 예배당에서, 원주민들은 천국을 향하여 가는 순진무구한 천사로 자신들을 묘사하고 있으며, 한편으로는 스페인 정복자들은 잔인하고 두 개의 혀를 가진, 붉은 털의 악마로 표현했다. 그들에게 낙원은 이렇게 최후에 가서 회복되었던 것이다.”

또난친의 부활은 궁극적으로 원주민과 스페인 결합을 통한 멕시코라는 새로운 존재의 탄생을 의미하기도 한다. 스페인 정복자들이 들어오면서부터 멕시코에는 아버지가 존재하지 않았다. 게다가 선교사들도 원주민들을 개종시키기 위하여 자신들의 상징성을 강력한 힘을 지닌 교리 속의 하나님에 의거하기보다는 용서, 박애, 화해 등을 외치며 모성성의 화신인 성모 마리아에게 의존하였다(Rodriguez, 1996:25). 아버지가 없이 자란 멕시코 사람들은 어머니와 친밀성을 가

질 수밖에 없었다.

어머니 과달루뻬는 멕시코의 정치경제, 사회문화의 역사적 배경을 반영한 것으로 이원성(dualidad)을 지닌 존재였다. 즉 “성모 과달루뻬의 이면에는 멕시코의 다른 그림자, 원주민의 어머니, 버림받은 원주민의 여신들 그리고 말린체(Malinche)가 함께 한다.”(Bartra, 1996:171). 상처받은 멕시코인의 영혼은 한편으로는 버림받은 자들의 보호자, 성모 과달루뻬와 다른 한편으로는 강간당한 어머니, 말린체의 이중적이고 대립적인 기원에 바탕을 두고 있다.

정복자 꼬르떼스의 통역자이자 정부였던 말린체는 성(性)과 말을 통해서 멕시코의 다인종적 문화의 중심기반을 확립했다. 꼬르떼스와 말린체의 만남을 통해 원주민과 스페인 사람들간에 육체적, 상징적, 종교적, 사회·문화적 교환과 혼합(meztizaje)이 이루어졌다. 정복자들에게 바쳐진 20여명의 처녀중의 한 명이었던 말린체는 어머니로 다시 태어났다. 말린체는 정복자의 자식이자 최초의 멕시코인, 다시 말해서 원주민과 스페인인의 피를 지닌 최초의 자식, 메스티소의 상징적 어머니였다. 즉 능욕 당한 말린체는 피와 살을 지닌 구체적인 존재라기보다는 멕시코의 대표적인 모성의 상징이라고 할 수 있다 (Paz, 1996). 그러나 능욕 당하고 자신의 마을을 배반한 말린체는 고아, 특히 스페인 아버지와 강간당한 어머니 사이에서 태어난 “자식들”(“hijos de la chingada”), 메스티소를 어루만져줄 수는 없었다. 원주민과 자신들의 부모가 누군지도 모르고, 어느 세계에도 소속감을 갖지 못했던 메스티소와 같이 버림받은 자들의 보호자가 된 것은 바로 과달루뻬였다. 이렇게 창부는 성녀로, 말린체는 과달루뻬로 부활하였다. 결과적으로 동일한 기원 신화의 다른 두 양태의 구체적 체현인 말린체와 과달루뻬는 멕시코 여성의 전형으로 자리를 잡게 되었다(Bartra, 1996).

16세기부터 존재해왔던 두 양태의 신화는, 독립이후부터 점차 새로운 국가와 민족성을 형성하기 위한 사회·문화적 체계로 자리잡았다. 자신의 고향, 멕시코를 부정한 말린체는 배반자로 자리 매김이 되었고, 말린체와 마찬가지로 자신의 마을, 유럽을 거부하고 원주민의 갈

색 성모로 발현한 성모 과달루뻬는 멕시코의 마을과 멕시코인들 (*iViva México, hijos de la chingada!*)로부터 열렬한 사랑을 불러 일으켰다. 성모 과달루뻬는 더 이상 유럽 또는 원주민 세계의 일면만을 대표하는 상징이 아니라, 양자를 상호 결합하고 재해석하여 새로움, 즉 멕시코를 창조하는 상징이 되었다. 과달루뻬의 이원성은 파괴와 혼돈 속에서 새로운 탄생과 부활에 의한 계시로 멕시코인들에게 새로운 삶에 대한 안식처를 제공한다. 그리고 과달루뻬는 멕시코의 다양한 문화의 흐름을 종합하며 버림받고 고통받는 사람들의 보호자, 어머니가 되었다. 성모 과달루뻬는 억압적인 남성적 구조의 지배문화에 대하여는 모든 약자들에게 존엄성과 저항의 힘을 북돋아준다.

IV. 산 안드레스의 성모 과달루뻬 의례

산 안드레스가 속해 있는 모렐로스 주의 페뽀스뜰란 무니씨뻬오는 3천 미터가 넘는 화산들로 둘러싸여 있고, 매우 온화하고 쾌적한 기후와 빼어난 경치를 가지고 있어 멕시코시티 근교에서 손꼽히는 휴양지 중의 하나이다. 그러나 토지가 적고 박토로 농업조건은 열악하다. 무엇보다도 농사의 필수요소인 물은 5월경에 시작하여 10월경에 끝나는 우기에 집중되어 있는데다가 화산지대로 침투성이 강하여 관개시설을 하는데 큰 어려움이 있다. 따라서 페뽀스뜰란의 다른 마을처럼, 일반적으로 1-2헥타르의 작은 토지를 소유한 산 안드레스 농민들은 우기에 옥수수·콩·호박 등의 전통적인 생계농사를 중심으로 생활해왔다. 물론 1960년대 후반에서 80년대 중·후반까지 토마토 상업농이 활성화되어 마을에 커다란 경제적 부를 가져오기도 했지만, 이것은 한때의 좋은 시절의 이야기로 남아있을 뿐이다. 오늘날 산 안드레스의 주민들은 미국·캐나다로의 계절적 농업이민과 미국으로의 불법이민을 하거나, 옥수수·콩 등의 기본 생계 작물을 재배하면서 생활하고 있다.

산 안드레스의 사회와 문화는, 멕시코의 다른 농촌처럼, 여전히 옥

수수 경작과 인식체계의 기본 틀을 제공해 주는 카톨릭을 중심으로 이루어지고 있다. 물론 이곳에는 11가구, 약 80여명(1996년 3월 현재 마을 총인구는 203가구에 1058명)의 신도를 거느린 몇몇 교회가 자리리를 잡고 있지만, 식민지이후부터 오늘날까지 생산활동, 사회관계, 문화, 의례, 이념, 일상 영역의 중심역할을 하고 있는 카톨릭에 비활 바는 아니다. 산 안드레스에는 두 개의 카톨릭 성당이 있다. 하나는 마을의 수호 성인 안드레스를 모시는 마을의 본 성당으로 15일 단위로 있는 정기 미사, 마을 수호 성인의 날(11월 30일) 등의 주요 의례, 결혼식 및 장례 미사 등이 행해진다. 다른 하나는 산 안드레스 성당을 마주보고 있는 산 살바도르 성당이다. 원래 이 성당은 조그만 기도원이었는데, 18세기 중반에 기적이 있었다는 예수상을 모시면서 증축되어 오늘날까지 이르고 있다. 이곳에서는 산 살바도르 축일(8월 6일과 1월 세 번째 일요일)과 십자가 날(día de Santa Cruz), 결혼식 등의 미사와 의례가 행해진다.

산 안드레스에서 일년에 행해지는 축제와 의례의 일수는 어림잡아 100여 일에 이르는데, 이들 축제와 의례는 자연, 초자연적 존재 및 공동체 성원 그리고 다른 사회와 지속적인 상호교환과 대화를 하며 정체성과 친밀성을 형성하는데 중요한 역할을 해왔다. 오늘날 독립·혁명 기념일 등 비종교적 축제의 중요성이 증가하고 있지만, 아직도 대부분의 축제 및 의례는 카톨릭 색채를 띠고 있으며 농업과 밀접한 관계를 맺고 있다. 즉 산 안드레스에서 시간은 옥수수 농사력으로 표시되었고, 이 농사력은 십자가의 날(5월 3일), 동굴제의(ofrendas a las cuevas, 5월 세 번째 금요일), 이시드로 성인의 날(día de San Isidro, 씨앗 축복, 5월 15일), 쟁기씻기(acabada, 8월), 뼈리콘 (pericón) 십자가와 엘로떼(elote)의 날(9월 28일), 물의 날(día de agua, 10월 18일), 사자(死者)의 날(día de muertos, 10월 28일에서 11월 2일) 등의 특정 의례들과 밀접한 관계를 맺고 있다(김세건, 2000a 참조). 이들 의례의 중심에 서 있는 카톨릭 성인 중의 한 명이 성모 과달루뻬인데, 특히 성모는 물의 날(김세건, 2000a 참조)과 직접적인 관계가 있다. 이와 함께 멕시코의 전국적인 축일인 성모 발

현일은 산 안드레스에서도 매우 중요하다. 여기에서는 성모 발현일 축제를 중심으로 성모가 산 안드레스 주민들에게 지닌 의미를 살펴보도록 하겠다.

수많은 멕시코인들이 성모 발현을 기리기 위하여 뼈빼약의 바실리까 성당으로 모여드는 12월 11일이 되면, 산 안드레스 마을 사람들은 과달루뻬 성모를 위한 제단을 깨끗이 정리정돈한다. 오늘날 대부분의 주민들은 과달루뻬라고 하지만, 나이가 드신 일부 사람들은 또난친이라고 부르기도 한다. 의례는 성당에 모셔진 성모, 길가 그리고 샘가에 세워진 성모상에 대한 마을 단위에서뿐만 아니라 각 집에서 개별적으로도 행해진다. 멕시코에서 집(casa)은 단순한 지리적 공간이 아니라, 종교적·심리적 공간을 함의하는 것으로 각 가정은 그들만의 수호신을 가지고 있다. 수호신은 한 명에 제한되지 않고, 대부분의 집들은 과달루뻬 성모, 예수 그리스도, 마을 수호 성인 안드레스, 성인 베드로(San Pedro), 성녀 까파리나(Santa Catarina), 까르멘(Santa Carmen) 등을 함께 모시고 있다. 이 중 성모 과달루뻬는 일반적으로 가장 숭앙을 받는 수호신이다. 주민들은 글라디올라(gladiola) 등의 꽃, 초, 옥수수 등을 성모상에 바친다. 각각의 성모, 즉 성당의 성모는 말할 필요도 없고 각 집에 모셔진 성모는 여러 명의 대부모-대부분은 대모-를 가지고 있다. 일반적으로 대부나 대모들은 가족이나 가까운 친인척들이다. 이들이 중심이 되어 성모상을 꾸미고 제단에 꽃과 초 등을 바친다. 그 외의 주민들도 대부모 관계와는 상관없이 꽃을 바친다. 이는 밤이 으슥해질 때 까지 계속된다. 주인은 대부모를 비롯한 방문객들에게 아톨레(atole)¹⁾와 따말(tamal)²⁾ 등의 전통 음식을 대접한다.

12월 12일 이른 아침에 마을 사람들은 하나둘 성당으로 모여든다. 원주민의 전통 복장을 한 어린아이들은 과달루뻬 성모상 앞에서 춤을 춘다. 남자아이들은 흰색 상-하의에 모자를 쓰고 가죽신을 신는다. 여아들은 어두운 남색 치마에 허리춤을 하얀 끈으로 묶고, 천연색으로 수놓은 블라우스를 입는다. 이 남아들은 후안 디에고, 여아들은 말린체라고

-
- 1) 축제 때 마시는 옥수수 가루와 우유로 만든 전통 음료이다. 특히 과달루뻬 성모 축일, 수호성인 축제 등의 전야에 행해지는 밤샘기도, 장례식 밤샘기도 등과 같이 밤에 이루어지는 행사에서는 일정한 간격으로 따뜻한 아톨레와 빵으로 방문객 또는 참석자들을 대접하는 것이 일반적이다.
 - 2) 따말은 옥수수 겉껍질에 옥수수 가루 반죽을 깔은 후에 그 위에 돼지 또는 닭 고기 등을 넣어 싸고, 써서 만든 ‘떡’이다. 따밀용 옥수수 겉껍질 판매는 농가의 중요한 부수입 중의 하나로, 옥수수 경작 종류를 결정하는데 중요한 영향을 미치는데, 이에 대한 자세한 내용은 Kim(1999:237-246)를 참조.

칭한다. 마을 수호신 성당 안에서 춤을 춘 아이들은 성당에 모셔진 과달루뻬 성모상을 관리하는 대모의 지도아래 마을의 북서쪽에 위치한 샘물과 동쪽에 있는 길 중간에 세워진 과달루뻬 성모상 앞으로 가서 똑같은 춤을 춘다. 그리고 모두 각자의 집으로 돌아간다.

믿음은 어떤 제도나 실체가 아니라 과정이고 삶의 양식이다. 멕시코의 어머니로서의 성모 과달루뻬의 원초적 힘은 성모와 함께 하는 산 안드레스의 주민들과 같은 멕시코 민중들의 일상 생활에서 비롯된다. 산 안드레스 주민들에 의해 행해지는 과달루뻬 성모 의례는 종교적 측면뿐만 아니라 전반적인 사회문화의 영역에 걸쳐 이루어진 스페인과 멕시코, 양 문화의 융합을 잘 보여준다.

먼저 과달루뻬 성모 의례에서 멕시코 농민사회를 특징짓는 사회구조의 한 측면을 엿볼 수 있다. 이것은 카톨릭이 가져 온 대부모관계(代父母關係), 즉 콤판드라스고(compadrazgo)라는 의사친족관계(擬似親族關係)이다(김세건, 2000b 참조). 꼼빠드라스고는 멕시코에서 가족·친척관계를 넘어 형성되는 가장 공식적인 개인들간의 관계망이다. 꼼빠드라스고는 개인들간에 두 가지 유형의 관계를 형성한다. 첫째는 대부모(padrino y madrina)와 대자녀(ahijado(a))의 관계이다. 두 번째는 대부모와 대자녀의 친부모들간의 관계로 서로 꼼빠드레(compadres, 남성) 또는 꼬마드레(comadre, 여성)라고 부른다. 멕시코에서 보여지는 꼼빠드라스고의 특징 중의 하나는 카톨릭의 원래적 유형을 넘어선 다양한 형태들이 확산되어 나타난다는 점이다. 세례 등에서 대부모관계 외에도 성모 과달루뻬와 같은 집의 수호성인 등과 관련하여 다양한 형태의 의례적 대부모들이 존재한다. 무엇보다도 멕시코에서 대부모와 대자녀들 사이의 관계보다는 대부모와 친부모간의 관계가 좀 더 기능적이고 중요성을 지닌다는 사실이다. 쌍방이 의례적 대부모 관계를 통하여 상호 호혜적인 존경 관계를 맺게 되며, 이를 통하여 한 개인은 가족의 범주를 넘는 관계망, 즉 의사친족관계를 형성하게 되는 것이다. 친족적 성격은 산 안드레스에서 대부모관계는 대부모의 수에서뿐만 아니라 후원자와의 관계도 아이의 친부모뿐만 아니라 형제, 조부모까지 확장된다. 원주민 문화를 반영

하고 있는 꼼빠드라스고는 용어나 역할관계, 후원, 대부분의 관계의 유대가 가진 불가분적(不可分的)이고 지속적이며 성스러운 성격, 꼼빠드레 관계가 부과하는 도덕적 의무의 공리, 근친금혼이 꼼빠드레 관계에까지 확대된다는 사실에서 잘 드러나듯이 원주민 공동체의 친족을 상징적 모델로 하고 있다고 지적한다. 꼼빠드라스고는 원주민과 스페인, 양 문화의 융합의 산물이다. 이렇게 멕시코인들은 새롭게 도입된 서구의 사회문화구조와 카톨릭에 수동적으로 적응하기보다는 적극적으로 멕시코만의 독특한 사회·문화적 체계를 형성하였다. 그 중심에 성모 과달루뻬가 존재하는 것이다.

아스텍의 모신, 또난친이 갈색의 성모 과달루뻬로 다시 태어나는 과정들 속에서 기독교 신과 성인들은 전통적인 신과 신앙의 대상과 융합이 되었다. 성모와 삼위일체설, 많은 성인 등에 기초한 카톨릭의 복잡성과 유연성은 원주민의 전통적인 인식 및 신앙체계와 쉽게 융합할 수 있는 틀을 제공하였다. 특히 신과 인간의 중개자라기보다는 신인동형(神人同形)의 신성으로서 원주민들에게 위치 지워진 성인은 전통적인 신앙체계와 결합하는데 매우 커다란 역할을 했다. 물론 전통적인 신들은 카톨릭과 관련하여 충화된 구조에서 하부 위치로 전락할 때만 존속할 수 있었다는 점은 부정할 수 없다. 그럼에도 불구하고 각 집안의 제단에 함께 모셔져 있는 다양하고 많은 예수, 성모 그리고 성인들의 상은 다신에 대한 주민들의 전(前)식민지시기의 믿음 체계가 카톨릭이라는 현상 밑에 자리잡고 있다는 것을 보여주는 것이다. 다른 한편으로는 교회 또는 회사와 같은 비인간적인 대상보다는 과달루뻬와 같은 인격화된 대상을 자신들의 보호자(patrón)로 인정하는 멕시코인들의 문화적 배경을 잘 보여준다. 이는 집안에 모셔진 다양한 성인들의 빠뜨른적 성격과 “나는 카톨릭 교인이라기보다는 과달루뻬노(guadalupano)”라는 말을 이해할 수 있게 한다.

과달루뻬 성모의 신크레티즘적 성격을 잘 보여주는 것이 제단에 바쳐진 옥수수이다. 산 안드레스의 농민들은 성모 과달루뻬 축일 전 까지 옥수수 수확을 마치는 것을 이상적인 것으로 생각하며, 수확을 하면서 모양이 예쁜 옥수수를 따로 챙겨서 성모 축일시 집안의 제단

또는 벽에 걸어 놓는다. 이 옥수수는 새해에 액운으로부터 집과 가족을 보호해 준다고 믿는다. 이 때 옥수수는 또난친-성모 과달루뻬를 상징한다. 사하군에 따르면 토난친과 시우아꼬아뜰는 동일한 여신이다. 그리고 이 여신의 또 다른 이름은 실로넨(*Xilonen*)이고, 이는 힐로떼³⁾(*jilote o xilote*), 즉 어린 옥수수 및 풍요 그리고 젊음/회춘의 여신이다(Grigsby, 1992; Lafaye, 1993:304-305; Ingham, 1989:182). 그리고 예수회 신부인 클라비헤로(Francisco Xavier Clavijero)는 또난친을 시우아꼬아뜰이 아닌 신떼오뜰(*Cintéotl*)과 동일시하는데, 신떼오뜰 역시 옥수수 신이다. 이 점을 볼 때, 과달루뻬와 또난친은 기본적으로 옥수수와 관련이 있다. 이 점에서 멕시코 사회와 문화에서 옥수수가 지닌 의미와 가치를 통해 성모의 위상을 짐작할 수 있다고 해도 무리는 없을 것이다.

멕시코 나아가 메소아메리카에서 인간 자체는 옥수수로 창조되고, 옥수수로부터 생명력을 부여받고 유지되어 왔다고 생각한다. 즉 메소아메리카는 ‘옥수수 인간’의 사회로 옥수수, 사회, 문화 그리고 역사는 서로 분리될 수 없으며, 메소아메리카인들의 삶 그 자체는 옥수수에 기반을 두고 있다. 이 점은 아스텍과 마야의 신화에서 잘 드러난다:

“... 옥수수를 먹으면 힘이 솟고 살이 오른다는 것을 익히 알았던 신들은 옥수수로 인간을 만들기로 했다. 옥수수로 인간의 몸과 근육을 만들고, 피 또한 옥수수로 만들기로 한 것이다. 옥수수는 창조자들의 인간 형성 작업에서 사용된 유일한 원료였다. 우리의 창조자들은 직접 인간의 모습을 만들기로 했으며, 만드는 방법에 대해 논의한 후, 팔과 다리 같은 사지는 노란 옥수수와 하얀 옥수수로 만들었고, 몸 속에는 옥수수 덩어리를 집어넣었다. 그렇게 해서 모두 4명의 옥수수 인간이 창조되었다.”(Popol Vuh, 고혜선 역, 1999:121-2).

3) 옥수수(*maíz*)는 각 성장시기에 따라 각기 다른 이름으로 불리운다. 이제 막 알갱이가 생기기 시작한 어린 옥수수는 힐로떼(*jilote o xilote*), 힐로떼가 자라 연하지만 알이 꽉 차 있는 상태의 옥수수는 엘로떼(*elote o elotl*), 마른 엘로떼는 마소르까(*mazorca o centli*)라고 한다. 수확할 때의 옥수수는 마소르까이다.

“파모안찬(Tamoanchan)에서 사람들을 창조한 후, 께찰꼬아뜰(Quetzalcóatl)은 다시 한번 의연히 그들이 먹을 식량, 옥수수를 찾아 나선다. 께찰꼬아뜰은 ‘우리들의 식량(nuestro sustento)’이 될 옥수수가 어디 숨겨져 있는지를 알고 있는 검은 개미와 안면이 있었다. 께찰꼬아뜰은 ‘우리들의 식량의 산’, 즉 옥수수의 산을 의미하는 또나까떼뻬뜰(Tonacatepetl)까지 안내할 때까지 검은 개미를 귀찮을 정도로 추궁하였다. 그 곳에 도착한 후, 께찰꼬아뜰은 신과 인간을 위하여 옥수수를 획득하였다. 그리고 신 자신들이 먼저 께찰꼬아뜰이 가져온 옥수수를 시식하였다. 그런 후 께찰꼬아뜰은 최초의 인간의 쌩인 옥쏘모꼬(Oxomoco)와 씨빠또날(Cipactonal)에게 삶의 힘을 주고자 옥수수를 그들의 입에 넣어준다.” (León-Portilla, 1993:22).

옥수수는 단순히 농촌의 주요 경작물과 먹거리로 국민들의 생존에 있어서 핵심적인 역할을 수행하였다는 것은 두 말할 필요도 없고, 나아가 인간의 피와 같은 것으로 ‘옥수수의 사람들’, 즉 멕시코인들의 삶과 문화의 요체를 형성하였다(김세건, 1999a 참조). 멕시코 사회문화의 어제 그리고 오늘은 옥수수의 끊임없는 선택과 확산의 자연적, 사회·문화적 과정의 성공적인 결합의 산물인 것이다. 특히 “옥수수는 농촌 문화의 주축이다. 들판이나 가옥의 구조, 일상생활에서 표현되고, 속담, 전설, 의례, 신앙들 속에서 상징화된 옥수수는 생산활동의 핵, 시간과 공간의 창조자, 요리와 먹거리의 중심, 다양한 수공업의 1차 재료, 수 천년 동안 축적된 인식과 이념체계의 안내자였다.”(Bonfil, 1989:33; Barros y Buenrostro, 1997:7).

로뻬스(López, 1994:16; López y López, 1996:60-61)가 지적한 것처럼 “서로 다른 시기에 각각의 다양한 지리적 공간에 터를 잡은 메소아메리카 사람들은 독특한 언어, 관습, 문화를 형성하며 살아왔다. 그럼에도 불구하고, 이렇게 다양한 기원을 가진 수많은 메소아메리카의 마을들은 수세기가 지난 지금까지도 서로 사회·문화적 동질성을 획득해왔는데, 이는 바로 ‘신성한’ 옥수수 경작에서 비롯되었다.” 또한 유럽의 정복자들에 의해서 강요된 기독교 인식체계 아래에서도 메소아메리카인들이 지녔던 인식체계의 핵심 요소들이 유지될 수 있었던 것도 바로 여기에서 한 원인을 찾을 수 있을 것이다. 결과적으

로 옥수수 생산주기의 원형(arquetipo)은 세계관의 기초로 각인되었다(López y López, 1996). 옥수수 생산을 통해서 맺어진 자연 및 다른 인간과의 관계를 기본으로 하여 멕시코 농민들은 세상을 읽고 해석해 왔다. 옥수수와 함께 할 때 멕시코 농민들의 삶이 지탱된 것처럼 멕시코 사회와 문화는 결코 성모 과달루뻬와 분리될 수 없다. 성모 과달루뻬는 ‘옥수수의 사람들’, 즉 멕시코인들의 삶과 사회문화의 요체인 것이다.

V. 글을 나가며

성모 과달루뻬의 발현은 이교도 멕시코에 대한 스페인 정복자들의 영혼정복의 적절한 상징임과 동시에 지속성과 변형·창조를 함의한다. 즉 정복자들의 지배욕과 상상은 과달루뻬 성모라는 이미지로 코드화되었고, 이를 통하여 정복자들은 자신들의 의지와 문화를 원주민 사회문화에 각인시키며, 지배와 통치를 원활하게 하였다. 다른 한편으로 부랑아로부터 부정당한 후안 디에고의 후예들도 성모 과달루뻬를 수동적으로 받아들이기보다는, 산 안드레스 주민들의 경우에서 잘 보여지는 것처럼, 적극적으로 해석·변형·창조하며 자신들의 욕망과 상상을 코드화하였다. 멕시코에서 과달루뻬 성모에 대한 상징과 의미는 다양한 정치·경제, 사회·문화의 구체적 담지자들인 정복자, 원주민, 메시티소, 끄리오요들 간의 관계들 속에서 형성된 기나긴 역사적 산물이다. 식민지 교회에서 강요된 이미지의 원주민 성모(Virgen India)였던 과달루뻬는 독립전쟁의 과정에서 끄리오요들의 보호자로 자리잡았다가 궁극적으로는 멕시코의 보호자(Patrona de México)가 되었다. 멕시코인들은 성모 과달루뻬를 통해 사랑, 보호, 존엄성을 경험하였다. 다른 모든 사람들이 성모의 존재를 부정할지라도, 멕시코인들은 ‘그들의 수호신’ 과달루뻬 성모에 한없는 경의를 표한다. 만약 성모가 없었더라면, 멕시코, 오늘의 멕시코인들은 존재하지 않을지도 모른다. 그렇게 성모 과달루뻬는 산과 들, 골짜기, 길, 집, 가

게, 공장 등 멕시코인들이 생활하는 곳이라면 어디라도 상관없이 그들과 함께 하고 있다. 산 안드레스 사람들, 나아가 멕시코 사람들의 삶의 동력은 식민지와 오늘의 어려움을 끊임없이 성모 과달루뻬를 통하여 해석하고 극복해나가는 힘에서 비롯된 것이라고 해도 지나친 표현은 아닐 것이다. 물론 이런 힘은 멕시코, 미국의 치까노(chicano) 사회에만 국한되는 것이 아니라 라틴 아메리카 등 지리적 국경을 넘어선 지 오래다. 오늘날에 이르러 성모 과달루뻬는 점차 아메리카의 보호자가 되었다. 1979년 뮤aze의 바실리카 성당을 방문하였던 교황 요한 바오로 2세는 라틴 아메리카에서 카톨릭의 미래를 성모 과달루뻬에서 찾고 있다.

멕시코인의 삶이 영위되는 장소라기보다는 쟁취되는 곳으로, 만약 저 거대한 제국, 미국과 국경선을 맞대지 않고 있다면 황량한 벌판으로 남을 저 땅에 우뚝 선 사막의 도시, 뒤후아나(Tijuana). 이 도시에서 국경선으로 따라 태평양과 접한 바닷가로 가면 우리는 멕시코의 오늘과 그 속에서 살고 있는 멕시코 민중들의 삶의 현실을 느낄 수 있다. 경제 위기 속에서 생존을 위해 고향과 가족을 떠나 국경을 넘어야만 하는 사람들, 그러나 바닷가를 통해 국경을 넘으려다 꿈을 이루지 못하고 숨겨간 사람들의 이름이 국경선의 철조망에 걸린 입간판에 세워져 있다. 그리고 한켠에는 망자들이 남긴 유품들이 철조망에 걸려있어 서러움을 더하고 있다. 1999년 여름, 필자가 그 곳을 방문했을 때, 가족의 사진과 과달루뻬 성모상을 껴안고 저 바다를 건너려 했던 한 멕시코인은 이 세상을 하직하고, 오직 그의 유품만이 철조망에 걸린 채로 죽어간 멕시코인의 넋을 달래고 있었다. 오늘도 벼락받고 가난한 자들의 안식처이자 방패인 어머니 과달루뻬는 뮤aze 성당안에 머무르지 않고 자신의 존재는 부정당하면서도 성모의 존재를 부정하지 않는 후안 디에고의 후예들과 함께 오늘을 살아가며 저 사나운 바다와 국경을 건너고 있는 지 모른다.

참고문헌

- 고혜선 역, 「Popol Vuh: 마야인의 성서」, 서울: 문학과지성사, 1999.
- 김세건, “옥수수 다루기를 통해서 본 멕시코 농촌 근대화”, 『아시아 태평양지역연구』 1권 2호, 전남대학교 아시아태평양지역연구소, 1999a: 57-79.
- _____, “예수회: 영혼의 정복자들”, 이성형(편), 『라틴 아메리카의 역사와 사상』, 서울: 까치, 1999b: 119-140.
- _____, “멕시코 한 농촌의 농업의례와 인식체계의 변화: 이원성과 “우리들은 문명인””, 『한국문화인류학』, 33(1), 2000a: 117-160.
- _____, “멕시코 농촌 가족의 변화양상”, 서울대 비교문화연구소 2000년 3월 집담회 발표원고, 2000b.
- 서성철, “과달루뻬 신앙과 멕시코의 정체성: 그 역사적 의미의 변천 과정을 통해서”, 미발표원고.
- Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía: Identidad y metamorfosis de mexicano*, México: Grijalbo, 1987.
- Báez-Jorge, Félix, "La Virgen de Guadalupe", Enrique Florescano(ed.), *Mitos Mexicanos*, México: Aguilar, 1999: 139-146.
- Barros, Cristina y Marcos Buenrostro, "El maíz nuestro sustento", *Arqueología Mexicana* 5(25), 1997: 6-15.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo: una civilización negada*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, 1989.
- Castillo, Ana, "Introduction", Ana Castillo(ed.), *Goddess of the Americas, La Diosa de las Américas: Writings on the Virgin of Guadalupe*, New York: Riverhead Books, 1996: xv-xxiii.
- Echeverría, Bolívar, "El Ethos Barroco", Echeverría, Bolívar(com.), *Modernidad, meztilaje cultural, Ethos Barroco*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista,

- 1994: 13-36.
- Florescano, Enrique, *Memoria Mexicana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Fuentes, Carlos, *El espejo enterrado*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994, 서성철 역, 『라틴 아메리카의 역사』, 서울: 까치, 1997.
- Grigsby, Thomas, "Xilonen in Tepoztlán: A Comparison of Tepoztecan and Aztec Agrarian Ritual Schedules", *Ethnohistory* 39(2), 1992: 108-147.
- Ingham, John M., *Mary, Michael and Lucifer: Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin: University of Texas Press, 1989.
- Kim, Segun, *El cambio, sus características y el ecosistema en un pueblo campesino mexicano*, la tesis de doctorado en antropología, UNAM, 1999.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- León-Portilla, M., *Los antiguos mexicanos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- _____, *Tamoanchan y Tlalocan*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Morin, Edgar, *Pour sortir du XX siècle*, 고재정 · 심재상 역, 『20세기를 벗어나기 위하여』, 서울: 문학과지성사, 1996.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

- _____, "The Sons of La Malinche", Ana Castillo(ed.), *Goddess of the Americas, La Diosa de las Américas: Writings on the Virgin of Guadalupe*, New York: Riverhead Books, 1996: 197-208.
- Poole, Staffor, *Our Lady of Guadalupe; The Origins and Sources of a Mexican National symbol, 1531-1797*, Tucson:Univ. of Arizona Press, 1996.
- Rodriguez, Jeanette, "Guadalupe: The Feminine Face of God", Ana Castillo(ed.), *Goddess of the Americas, La Diosa de las Américas: Writings on the Virgin of Guadalupe*, New York: Riverhead Books, 1996: 25-31.
- Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México: Editorial Porrúa, 1992.
- Wolf, Eric, "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", *Journal of American Folklore*, 1958: 34-39.