

네사우알코요틀(Nezahualcōyotl)의 시학에 나타난 “꽃의 노래”*

이종득(덕성여대 스페인어과)**

- I. 서론
- II. “꽃의 노래”의 내적 구조
- III. “꽃의 노래”에 내재한 정치·신화적 배경
 - III.1. 테스꼬코(Tezcoco)와 네사우알코요틀의 정치적 입지
 - III.2. 메쉬까(mexica)의 새로운 비전
- IV. “꽃의 노래”의 근원: 틀로게 나우아께(Tloque Nahuaque)
- V. 결론

I. 서론

15세기에 쓰인 나우아틀(náhuatl) 시에는 존재론적 불안과 죽음에 대한 공포로 채색된 염세주의가 만연해 있었다. 또한, 이러한 염세주의를 극복하기 위한 시적 비전인 “꽃의 노래”(xochicuicatl)가 존재했다. 언어를 통해 불변성의 진실을 포착할 수 있고, 노래를 통해 신의 세계를 인간이 거주하는 지상세계에 현현시킬 수 있다는 믿음이었다. “꽃의 노래”라는 상징체계로 압축된 이 시적 비전은 진실과 관련된 체험의 영역이었고, 당시 시인들의 최대관심사였다. 나우아틀 언어예술의 최고 극치를 이룬 “꽃의 노래”는 소수 엘리트 계층의 형이

* 본 연구는 덕성여자대학교 2008년도 교내연구비 지원에 의해 수행되었음.

** Jong-Deuk Lee(Duksung Women's University, Department of Spanish, leejong@duksung.ac.kr), “El canto florido en la poética de Nezahualcōyotl”.

상학적 소산물로 나우아틀 시의 핵심을 구성했다.

현재까지 발굴된 시인(cuicani) 중에는 시인의 위치를 천상계와 지상계의 중간자로 설정하고, 우주적 흐름을 “꽃”과 “노래”를 통해 조합하는 주체로 격상시키며 언어예술의 독립적인 영역을 구축하려 시도한 인물이 있다. 메쉬까의 신화와 종교체계에 회의하며 새로운 형태의 존재론적 영역을 모색한 네사우알꼬요틀(1402-1472)이다. 급부상한 메쉬꼬-떼노즈띠틀란(Mexico-Tenochtitlan)의 폭압적인 정치상황과 종교개혁의 광풍 속에서 그의 혁신적인 시학은 매우 과격하고 위험해 보였다. 특히, 딸로께 나우아께(Tloque Nahuaque) 신을 통해 “꽃의 노래”를 천상과 지하계 사이의 순환 리듬으로 인지하고, 인간과 모든 사물의 존재양태를 이원성의 다양한 실체적 현상으로 이해했다. 이러한 네사우알꼬요틀의 혁신적인 비전은 오래전부터 필자의 지적 호기심을 자극했다. 하지만, 필자의 기존연구는 네사우알꼬요틀의 시학을 정립하고 시적 비전을 제시하는 선에서 종결되어야만 했다.¹⁾

물론, 네사우알꼬요틀의 “꽃”과 “노래”에 대해 언급한 사람이 없지는 않다. 나우아틀 문학의 개척자인 가리바이(1992, 65, 89)는 “꽃”을 시로 인지하고, 의미가 다른 2개의 단어를 조합시켜 다의성을 높이는 나우아틀 문학의 특성을 지적했다. 뒤를 이은 레온-뽀르띠야(2005, 66)는 “꽃의 노래”의 형이상학적 측면을 지적하며, “꽃”과 “노래”의 조합이 시와 예술을 의미하는 상징체계임을 밝혔다. 패트릭 요한슨(1993, 125, 127)에 따르면, “꽃의 노래”는 인간의 존재론적 문제가 제기되는 유희 공간이며, 천상과 지상세계 사이에 존재한다. 또한, “꽃의 노래”는 감각세계에 뿌리를 둔 철학적 진실이며, 진실의 아름다움이다. 하지만, 고대 원주민문학을 연구하는 학자들의 논문에서 “꽃의 노래”가 탄생하게 된 역학관계와 정치·신화적 배경에 대한 설명을 발견할 수는 없었다. 특히, 네사우알꼬요틀이 추구한 딸로께 나우아께와 연관시켜 “꽃의 노래”의 의미를 정의한 연구는 현재까지

1) 필자는 나우아틀 시와 관련하여 두 편의 논문을 작성했다. 먼저, 네사우알꼬요틀의 시와 관련된 기초연구(「네사우알꼬요틀(Nezahualcōyōtl)의 시(詩)에 나타난 존재론적 갈등과 시적 비전」)를 수행했고, 나우아틀 시를 이해하기 위한 상징성 연구(「나우아틀(náhuatl) 시에 나타난 상징」)를 마쳤다.

나오지 않고 있다. 아직도 나우아틀 문학 연구가 메소아메리카학과 접맥되지 못하고 있음을 실감했다.

본 연구를 시작하면서 2차 연구물의 사료적 한계를 느꼈고, 무엇보다도 메쉬까(mexica) 중심의 공식역사에서 벗어날 필요를 절감했다. 테스코코(Tezcoco)의 왕이었던, 네사우알코요틀에 대한 기록은 우리가 일상적으로 아는 메쉬꼬-떼노츠띠틀란 역사의 후미진 뒷편에 있었기 때문이다. 처음부터 다시 시작하는 심정으로 원주민들이 남긴 각종 고문서와 정복 초기의 기록물(보통 연대기문학으로 분류된다)을 분석하는 작업을 시작했다.²⁾

본 연구의 목적은 네사우알코요틀의 “꽃의 노래”의 영역을 재규정하고, 내적구조를 통해 그 원형을 찾아 의미를 정의하는 데 있다.³⁾ 그리고 “꽃의 노래”가 탄생하게 된 배경을 정치적인 측면과 신화적인 관계에서 새롭게 고찰하는 데에 있다. 네사우알코요틀의 “꽃의 노래”가 순수 지적 예술행위가 아니라, 급격한 정치변동에 따른 정치·신화적 문제를 함축하고 있기 때문이다. 그 중심에 메쉬까의 제5태양 신화와 우이쉴로보즈틀리(Huitzilopochtli) 신화가 있다. 다음으로, 뜰로께 나우아께 신의 실체를 규명하고, “꽃의 노래”와의 관계를 규명할 것이다.

II. “꽃의 노래”의 내적 구조

지상세계의 가변성과 일시성에 바탕을 둔, 실존적 불안과 죽음에

-
- 2) 연대기 문학의 범주에 속하는 각종 기록물은 고대 원주민 문화와 정복 초기의 상황을 이해하는 중요한 기초자료이다. 이 기록물에 대한 직접적인 연구가 진행되지 않으면 고대 원주민 문화와 연대기 문학은 물론이고, 고대 원주민 문화에 대한 이해가 진척되기 어렵다.
- 3) 네사우알코요틀의 시는 16세기에 나우아틀어로 쓰인 2개의 원고(*Cantares mexicanos, Romances de los señores de la Nueva España*)에서 나온 것이다. 지역별로 분류되어 있는 『멕시코의 노래』는 1560-1570년 사이에 베르나르디노 데 사아군(Bernardino de Sahagún)이 수집한 것으로 추측된다. 반면에, 『신 에스빠냐 왕들의 로맨스』는 후안 바우띠스따 데 뽀마르(Juan Bautista de Pomar)가 펠리페 2세에 보낸 보고서에 삽입되어 있었다. 본 연구에서 기초자료로 사용하고 있는 『나우아틀 시 I, II, III』(*Poesía náhuatl I, II, III*)은 가리바이가 뽀마르의 원고를 편집한 책이다.

대한 공포는 네사우알꼬요틀 시에 나타나는 주요 특징의 하나이다. 이러한 염세주의는 당시 멕시코 중앙고원지대의 시인들 사이에 널리 퍼져 있었던 시대적 현상이었다. 하지만, 이를 극복하려는 시도가 시인마다 다양하게 이루어졌고, 대부분은 “꽃의 노래”라는 형이상학적인 상징을 통해 탈출구를 모색했다. 이러한 경향은 현세에 대한 이원적 인식을 바탕으로 전개되었다. 가변적인 지상세계는 진실이 결여된 “거짓”의 세계이며, 신의 세계는 영원한 “진실”의 세계라는 이원적 내적 구조가 발견되기 때문이다. 네사우알꼬요틀이 말하는 “진실”은 현대적 개념과는 조금 다르게 “신의 세계”, “뿌리”, “근원”과 관련되어 있다.

당시의 염세주의는 지상세계의 모든 인간과 사물을 뿌리가 결여된 존재로 인식하게 하고, 불안정하며 가변적인 존재로 전락시켰다: “의미 없이 태어났구려 / 신의 세계에서 헛되이 / 지상세계로 나왔구려”(Ga I, 56).⁴⁾ 특히, 인간은 가변적인 지상세계에 의미 없이 방치되어 있다는 인식이 널리 퍼져 있었다. 그리고 두 번 다시 존재할 수 없다는 일시성은 죽음의 문제와 직면하게 했다: “단지 한 번 이 세상에 존재하지요”(Ga I, 58). 네사우알꼬요틀은 지하 9계의 강가에서 비탄에 젖어 있는 자신을 상상하기도 했다: “슬픔에 잠겨 있소. 나의 심장은 비탄에 젖어 있소 / 나는 지하 9계의 강가에서 서성이는 시인이오 / 꽃피는 물의 땅에서 / 오! 친구들이여, 나는 수의를 입고 있는 망자인가 보오”(Ga III, 22).⁵⁾

하지만, 존재의 영속성 확보를 위한 떼스꼬꼬 시인의 노력은 다양하게 이루어졌다. 그중에서 시선을 끄는 것이 “꽃의 노래”이다. “꽃의 노래”(xochicuicatl)는 꽃(xóchitl)과 노래(cuicatl)가 조합된 단어로,

4) 본문의 약주 (Ga I, 56)에서 “Ga I”는 앙헬 마리아 가리바이(Ángel María Garibay K.)가 편집한 나우아틀 시 1권(*Poesía Náhuatl I*)의 약칭이며, 숫자 “56”은 인용된 쪽수이다. 2권은 “Ga II”로 표기했다. “Gah”는 가리바이의 책 *Historia de la literatura náhuatl*을 의미한다.

5) 나우아틀 시에서는 인간의 심장과 연계된 생소한 표현이 많이 발견된다. 당시 메소아메리카 문화권에서 심장은 가장 중요한 신체 부위였고, 인간의 순수 실체이며 성스러운 혈통의 근원이었다(이종득 2006, 325). 인간의 심장(yóllotl)은 어원학적으로 제5태양의 이름 올린(oll-in)에서 나왔으며 ‘움직임’의 의미를 지닌다.

그 상징의 다의성이 폭넓고 형이상학적이다. 현재까지 기존 연구자들은 “꽃의 노래”에 대한 연구를 “쏘치꾸이까뜰”로 집중하는 경향을 보여주고 있다. 그러나 네사우알코요틀의 시를 분석해 보면, 2개 단어가 조합된 “쏘치꾸이까뜰”이 사용되는 경우는 많지 않다. 오히려 ‘노래’가 신성이나 뿌리를 상징하는 ‘꽃’과 직접 조합하지 않고 연계되어 의미가 확대되는 경우가 대부분이다. 따라서 “꽃의 노래”의 영역을 2개 단어가 조합된 경우뿐만 아니라, 서로 연계된 경우로 확대하고, 그 의미를 재규명해야 할 필요가 있다.

먼저, 네사우알코요틀의 시에 나타난 꽃(xóchitl)을 분석해 보면, 꽃은 자연적인 꽃을 의미하거나 지상세계 존재의 아름다움과 소중함을 의미하는 상징으로 자주 사용된다. 그러나 꽃의 상징성이 지상세계의 가변성 영역을 벗어나 천상계의 뿌리나 진리, 혹은 신성의 영역으로 확대되는 경우를 자주 발견할 수 있다.⁶⁾ 이처럼 꽃이 지상과 천상계와 관련을 가지며 상징 폭이 확대될 수 있는 배경은 “꽃의 나무”(Xochincuahtli) 신화에 바탕을 두고 있다.⁷⁾ 창조주와도 동일시되는 “꽃의 나무”는 나우아뜰 시에서 자주 발견되는 중요 소재로, 우주 4방향의 중앙에 있는 현세의 중심축이다: “따모안찬에는 / 꽃 핀 돛 자리에는 / 완전한 꽃이 존재합니다 / 뿌리 없는 꽃이지요. [...] 당신

6) 꽃이 형용사로 사용된 경우에는 수식하는 명사의 실체를 드러내는 기능을 한다(예, 꽃 핀 빛: xochitonal, 꽃 핀 이슬: xochiyauach 등). 많은 경우, 언어예술 활동과 관련되어 많이 사용되었다(예, 꽃의 노래: xochicuicatl, 꽃이 핀 집: xochicalli, 꽃이 핀 북: xochihuehueh 등). 꽃이 명사로 사용된 경우는 형용사 기능을 하는 단어의 실체와 본질을 의미한다(예, 카카오의 꽃: cacahuaxochitica, 우정의 꽃: icniuhxochitli 등). 특히, 꽃은 노래뿐만 아니라 전쟁이나 인신공양과 조합하여 많이 사용되었다(예, 전쟁의 꽃: yaoxochitl, 방패의 꽃: chimalixochitl, 독수리의 꽃: cuauhxochitli, 호랑이의 꽃: oceloxochitli, 육체의 꽃: nacaxochitl 등).

7) 신화에 따르면, 소치께쌀(Xochiquetzal)은 아름다움과 사랑의 여신으로 비의 신 틀랄록(Tlaloc)의 부인이었다. 그러나 테스까뜰리뽀까(Tezcatlipoca)의 유혹에 넘어가 부정한 관계를 갖게 되고, 그 죄로 “꽃의 나무”가 부수어졌다. 이 사건으로 창조신인 토나까떼꾸뜰리(Tonacatecuhtli)와 토나까씨우아뜰(Tonacacihuatl)은 두 신뿐만 아니라 다른 모든 신도 천상세계에서 추방했다. 천상계에서 추방된 신들은 씨씨미뜰(tzitzimitl)로 변해 지상세계와 지하세계로 갔다. 별을 상징하는 씨씨미뜰은 살이 없고 뼈만 있는 존재로 천상 2계에 산다. 목과 머리에 인간의 심장을 두른, 이 신들을 사람들은 두려워했다. 일식이 있고 52년 주기가 끝나는 어느 해에 세상이 지진으로 멸망하고, 씨씨미뜰이 인간을 잡아먹을 것이라 믿고 있었기 때문이다(González 1991, 203-204).

은 그곳에서 나와 그곳으로 돌아갑니다”(Ga I, 29). 이 신화는 일원성이 이원성으로 분화하며 현세(천상, 지상, 지하세계)가 창조되는 것을 상징한다. 이 신화를 바탕으로 꽃도 본원적인 뿌리인 진실(천상계)과 가변적인 거짓(지상계)의 이분법적 구조를 갖게 되었다. 그리고 천상세계의 따모안찬(Tamoanchan)과 관련되어 꽃은 “뿌리”, “본질”, “최고의 가치” 등을 의미하는 상징으로 변했다. 따모안찬은 깨알꼬아뜰이 인간을 창조한 신화적인 장소이기도 하다. 따라서 꽃은 창조주나 이원성의 소산물로 나타난다: “모든 만물을 존재하게 하는 창조주께서 환희에 찬 꽃을 만드시나니”(Ga I, 50).

반면에, 지상세계에서는 진실이 결여된 가변적인 꽃으로 등장하고 있다. 인간 존재를 꽃과 비유하는 경우를 네사우알꼬요뜰의 시에서 쉽게 발견할 수 있다: “꽃처럼 / 창조되었지요 / 이 세상에 나왔지요 / 오! 왕자여 / 당신은 이원성의 세계로부터 / 보내졌지요”(Ga I, 27). 이처럼 꽃은 “꽃의 나무”와의 관계를 통해 지상과 천상계를 이어주는 중요한 상징체계로 자리 잡았다. 흥미로운 것은 이 신화가 톨테카(Tolteca)에 기원하고 있다는 사실이다. 등장하는 또나까떼꾸뜰리가 톨테카 사람들이 오래전부터 숭배하던 창조신이었기 때문이다(Alva Ixtlilxochitl 1985a, 273).⁸⁾

반면에, 나우아뜰 문화권에서 노래(*cuicatl*)는 소수 지식인 계층인 꾸이까니(*Cuicani*)의 예술행위이며 지적 활동이었다.⁹⁾ 보통, 고문서 보관소에서 아마떼(*amate*)에 그려진 상형문자를 해독하거나 그림을 그리고(필자 주: 글을 쓰는 행위), 북을 비롯한 각종 악기의 리듬에 맞추어 노래를 부르고 춤을 추었다. 당시 노래는 사색의 결과이며 그 표현이었다. 언어예술의 최고봉인 노래는 가변성과 일시성의 인간세계에 속해있다. 그런데 네사우알꼬요뜰의 시에서 노래가 “꽃”과 조합되거나 연계될 때에는 가변성의 영역을 벗어나 천상계의 영역으

8) 알바 익스틀릴쑤치뜰의 책(*Obras históricas*)은 2권으로 구성되어 있다. 이를 구분하여 표기할 방법이 라틴아메리카연구 원고작성요령에 제시되어 있지 않아, 편의상 같은 연도에 발간된 저작 구분법(a, b)을 사용했다.

9) 기존 논문에서 나우아뜰 문화권의 노래를 정의하고 종류와 특징을 연구했기에 자세한 내용 소개는 생략하였다. 필자의 논문(「나우아뜰(*náhuatl*) 시에 나타난 상징, 364-368)을 참조할 것.

로 의미가 확대되는 특징이 나타난다. 그리고 천상계의 진실을 언어를 통해 포착할 수 있으며, 노래가 지상계와 천상계를 교류시킬 수 있다는 언어예술로 탄생했다: “노래가 창조주에 이르고 / 잠시 귀중한 꽃을 얻을 수 있지요”(Ga I, 59); “나는 요온썬(필자 주: 네사우알꼬요틀의 다른 이름) / 신의 노래와 함께 있습니다”(Ga I, 82).

더 나아가 “꽃의 노래”는 “꽃의 나무” 구조와 연계되어 천상과 지하계의 조합이며, 그 리듬으로 받아들여졌다. 다시 말해, 천상과 지하, 양 세계의 역학적 리듬이며, 그 결과이다: “단지, 당신이 그리는 대로 / 이 지상세계에서 살아가지요”(Ga I, 85). 이처럼 “꽃의 노래”에는 신화의 내적 구조와 우주적 리듬이 내재해 있다. 이러한 믿음이 있었기에 나우아틀 문화권에서 소수 엘리트 계층의 종교적인 사색과 형이상학적 활동은 “꽃의 노래”로 축약되어 나타났다: “고문서 보관소에서 노래를 시작합니다 / 꽃의 노래가 이어지고 / 엮어져 당신의 심장이 됩니다 / 오! 시인이여”(Ga I, 95). 그리고 “꽃의 노래”의 절정은 네사우알꼬요틀의 시에서 자주 “꽃의 나무”의 형상화로 나타난다: “그곳은 진실의 근원이지요, 그곳은 진실이 나오는 곳이지요 / “꽃의 나무”가 솟아오릅니다 / “꽃의 나무”와 함께 행복합니다 / 나의 아름다운 노래가 넘쳐 흐릅니다”(Ga I, 96); “이 지상세계에 “꽃의 나무”가 / 북의 리듬에 맞추어 솟아오릅니다”(Ga II, 14). 따라서 “꽃의 노래”는 단순한 언어 창작물이 아니라 우주 리듬의 회복이며 진실의 포착이었다. 인간의 지혜를 넘어서 존재하는 체험의 영역이었다.

흥미로운 기록(León-Portilla 1997, 312-315, 재인용)이 있다. 네사우알꼬요틀의 사망 직후인 1490년경에 우에쇼썬꼬(Huexotzinco)의 떼까예우아썬(Tecayehuatzin) 왕이 여러 지역의 시인들을 모아 “꽃의 노래”에 대해 토론을 했다는 기록이다. 떼까예우아썬(Tecayehuatzin)은 “꽃의 노래”를 지상세계의 인간이 진실을 생각하고, 이를 언어로 표현하는 형식이라고 정의했다. 떼까마찰꼬(Tecamachalco)의 아요꾸안꾸엣팔썬(Ayocuan Cuetzpaltzin)은 “꽃의 노래”의 근원은 신의 영역에 속하며, 지상세계에 사는 인간들의 기억이라고 정의했다. 아야빵꼬(Ayapanco)의 아끼아우썬(Aquiauhtzin)은 “꽃의 노래”가 창조주를 불

러내는 방법이라고 정의했다. 이 논쟁에 참여했던 사람 중에는 꾸아우멩꼬스뜰리(Cuahtencoztli)처럼 “꽃의 노래”의 진실에 대해 회의하는 시인도 있었다. 꽃은 고문서 보관소의 지붕을 엮는 데나 사용되는 것이라고 평가절하했다. 이에 떼까예우아쥘은, “꽃의 노래”가 인간을 슬픔에서 벗어나게 해주는 유일한 것이며, 지상세계의 인간이 얻을 수 있는 부이며 즐거움이라고 답변했다. 샤야까막(Xayacámach)은 “꽃의 노래”가 환각을 일으키는 버섯처럼 인간의 심장을 취하게 하고, 지상세계의 고통을 잊게 해주는 가장 좋은 방법이라고 맞장구를 쳤다.

이 기록을 통해 “꽃의 노래”에 대한 다양한 의견이 존재했지만, “꽃의 노래”라는 상징을 통해 대부분 시인들이 시적 영역을 구축하려고 했던 것만은 확실하다. 무엇보다도 인간이 거주하는 지상세계가 천상계와 지하계 사이의 이원적 역학관계에 의해 창조되는 시·공간이라는 점을 인정하고 있다는 점이다. 다시 말해, 천상계와 지하계는 끊임없이 상호교차하며 지상세계의 역동성을 창조하고, 지상세계의 모든 현상은 이원론적 조화와 갈등의 산물인 것이다: “모든 존재는 / 이원성의 장소에서만 나옵니다”(Ga I, 93). 따라서 지상세계에 존재하는 모든 사물은 이원성의 원칙에 의해 창조되고 파괴된다. 이러한 인식은 네사우알꼬요뜰의 시에서 쉽게 발견할 수 있다: “오! 당신은 꽃으로써 / 모든 존재를 그림니다 / 삶의 창조주여 / 당신은 노래로써 / 세상의 모든 존재를 / 채색을 합니다 / 다양한 색으로”(Ga I, 85). 지상세계의 가변성은 천상과 지상계의 유기적 관계의 소산물이며, 이러한 변화가 인간의 역사이다. 따라서 지상세계에서의 실존은 기독교적인 원죄의식이나 추방개념에 있지 않다. 지상세계는 이원성에 의한 창조와 파괴의 순환고리에 있는 시·공간일 뿐이다. 따라서 “꽃의 노래”는 천상과 지하계의 역학적 리듬이며, 역사인 것이다 (아마도 이런 의미에서 아요꾸안 꾸엣빨쥘이 “꽃의 노래”를 지상세계에 사는 인간들의 기억이라고 정의했을 것이다).

이처럼 네사우알꼬요뜰의 “꽃의 노래”는 나우아뜰 문화권에 만연되어 있던 존재론적 불안과 죽음의 문제를 “꽃의 나무”의 우주순환

리듬을 통해 극복하고 있다. 따라서 인간과 모든 사물의 존재양태는 이원론의 결과물이며, 동시에 일원론의 구현이다. 다시 말해, 이원성의 다양한 현재화이며 실체적 현상이다: “향기나는 꽃과 노래로 / 지상세계는 분명히 진실이 됩니다”(Ga I, 30). “꽃의 노래”를 통해 지상세계의 모든 존재가 가변성과 일시성에서 벗어나 ‘현상하는 실체’로, ‘실체적 현상’으로 바뀌었다: “꽃을 즐깁시다 / 이 지상세계가 우리의 뿌리입니다”(Ga I, 99). 이처럼 “꽃의 노래”는 인간의 영역인 “노래”와 천상계의 “꽃”이 조합하거나 연계하여 새로운 존재론적 영역을 모색하고 있다. 그 내적 구조는 신화구조와 동일한 이원적 일원론이다. 그 유기적 관계에 대한 믿음은 네사우알코요틀의 시에서 강하게 나타난다: “진실로 꽃은 사라지지 않을 것입니다 / 노래는 사라지지 않을 것입니다”(Ga I, 96). 그리고 많은 시인에게 있어서도 “꽃의 노래”는 존재론적 고통으로부터 벗어날 수 있는 하나의 탈출구였다. 여기서 유의해야 할 점은 유기적 순환리듬이 지상 존재의 반복이나 부활을 의미하는 것은 아니다. 레온-보르띠야(1997, 209)가 이미 언급했듯이, 나우아틀 우주관에서는 인간의 환생이라는 개념이 없었기 때문이다.

III. “꽃의 노래”에 나타난 정치·신화적 배경

네사우알코요틀은 톨테카(Tolteca)의 전통적인 순환구조에 기대어 “꽃”과 “노래”의 관계를 재설정하고, “꽃의 노래”를 창조했다. 그런데 네사우알코요틀의 시학에서는 다른 시인들에게서 발견할 수 없는 종교적 이단성이 발견된다. 자신의 근원과 사후의 존재 방식뿐만 아니라 창조신의 세계가 현세의 근원이며 뿌리인가를 회의한다. 더 나아가 신은 인간에게 고통만을 줄 뿐이라며 비난하고, 인간의 고통 앞에 무기력한 신을 경멸하기도 한다. 네사우알코요틀의 시에 나타나는 염세주의는 당시 멕시코 중앙고원지대의 시인들에게서 공통으로 나타나는 시대적 현상이었지만 누구도 이런 종류의 이단적인 시

를 쓴 시인은 없었다. 메쉬까의 위세가 폭정으로 치닫던 상황에서 상상하기 어려운 필화 사건이었다.

게다가, 네사우알코요틀의 시에서는 메쉬까 종교의 중심축인, 우이셀로보즈틀리와 꼬아틀리꾸에(Coatlícuē)에 대한 어떠한 언급도 발견할 수 없다. 오히려 메쉬까 종교와 관련이 없는 딸로게 나우아께만이 창조주로 예찬되고 “꽃”과 “노래”의 형이상학적 합치로 나타난다. 이러한 이단 행동의 원인을 찾아내기 위해서는 네사우알코요틀의 시학을 메쉬꼬-떼노츠띠뜰란과의 정치적 관계에서 분석해 보아야 한다. 네사우알코요틀의 시에는 당시 급격히 이루어진 정치변동과 신화·종교의 정치적 왜곡에 대한 반발이 함축되어 있기 때문이다.

III.1. 떼스꼬꼬(Tezcoco)와 네사우알코요틀의 정치적 입지

뜰떼까가 멸망한 이후, 멕시코 중앙고원지대에서 정치적 패권을 확보하며 새로운 시대를 연 종족은 치치메까였다.¹⁰⁾ 알바 익스틀릴쏘치뜰(1985b, 14, 17-24)에 의하면, 뜰떼까가 멸망하고 5년 후인 963년에 솔로뜰(Xólotl)이 치치메까 사람들을 데리고 멕시코 중앙고원지대로 이주하여 살기 시작했다. 이어 현재의 미초아칸 지역 변방에 살던 아꿀루아(aculhua) 족이 아나우악(Anáhuac)에 도착했다. 이후에도 많은 씨족이 중앙고원지대로 이주하여 살기 시작했다. 네사우알코요틀의 선조도 우이스나우악(Huiznáhuac, 현재의 구아달라하라 주에 위치한 꼴우아칸(Colhuacan))에서 이주했다.

치치메까 시대의 15세기 초 정치상황을 이해하기 위해서는 치치메

10) 현재 연구된 대부분 역사가 지나치게 메쉬까 중심이어서 네사우알코요틀의 시를 이해하는 데에 큰 도움이 되지 못했다. 공식적으로 알려진 메쉬꼬-떼노츠띠뜰란의 역사를 새로운 시각에서 접근하기 위해 떼스꼬꼬 왕가의 후손으로 메스티소였던 후안 바우티스타 데 뽀마르(Juan Bautista de Pomar)와 페르난도 데 알바 익스틀릴쏘치뜰(Fernando de Alva Ixtlilxóchitl)이 남긴 기록물을 많이 참고했다. 또한, 1524년부터 떼스꼬꼬에서 살았던 모톨리니아(Motolinía)를 통해서도 떼스꼬꼬와 관련된 많은 정보를 얻었다. 포르께마다(Torquemada)와 두란(Durán)이 남긴 기록을 통해서도 각종 역사적 사실을 비교하고 확인할 수 있었다. 이러한 작업을 통해 공식역사에서 배제된 떼스꼬꼬의 역사와 메쉬까가 제국으로 발전하는 과정을 네사우알코요틀의 시각에서 생생하게 재조명할 수 있었다.

까뜰 떼꾸뜰리(Chichimécatl tecuhtli, 필자 주: 치치메까의 도시국가들을 대표하는 왕)가 어느 도시국가에 있었는가를 확인하는 것이 가장 중요하다. 멕시코 중앙고원지대의 정치적 패권을 이해하는 중요한 틀이기 때문이다. 당시 패권을 쥐고 있던 치치메까뜰 떼꾸뜰리는 떼스꼬꼬의 떼초뜰랄라쥬(Techotlalazin)이었다. 73개의 도시국가로부터 충성 서약을 받았을 정도로 떼초뜰랄라쥬의 영향력은 컸다(Alva Ixtlilxochitl 1985a, 325). 하지만, 사망 이후 그의 아들 익스뜰릴쏘치뜰(네사우알꼬요틀의 아버지)이 치치메까뜰 떼꾸뜰리를 승계하면서 문제가 발생했다. 떼초뜰랄라쥬를 치치메까뜰 떼꾸뜰리로 인정하지 않던 아스까뽀쌀꼬의 떼소소목(Tezozómoc)이 반발하며 익스뜰릴쏘치뜰을 압박하기 시작했다. 그러자 익스뜰릴쏘치뜰은 자신의 정치적 입지를 굳히기 위해 1414년에 자신이 정통 치치메까뜰 떼꾸뜰리임을 선언하고, 15살이었던 아꼐미스뜰리 네사우알꼬요틀(Acolmiztli Nezahualcōyotl)을 후계자로 확정했다. 그러나 떼소소목의 공격에 떼스꼬꼬가 멸망하면서 익스뜰릴쏘치뜰은 죽었고, 네사우알꼬요틀은 도망을 다니는 신세로 전락하고 말았다. 이시기에 “탈출의 노래”가 쓰였다.

평화롭게 살았으면, 고즈넉한 달콤함에 살았으면
수많은 사람에게
나는 굶실거려야만 하네
머리를 조아려야만 하네(Ga I, 57).

익쓰꼬아뜰(Itzcóatl)과 이모들의 도움으로 생명을 건진 네사우알꼬요틀은 1420-1426년 사이에 메쉬꼬-떼노츠띠뜰란에 머물게 되었다.¹¹⁾ 적들에게 포위되었던 떼소소목이 1427년에 자살하자 왕위를 이은 막스뜰라(Maxtla)도 아버지와 마찬가지로 네사우알꼬요틀을 제거하려 시도했다. 이러한 정황으로 보아 치치메까의 도시국가 중 일부가 네

11) 네사우알꼬요틀의 어머니는 마뜰랄씨우아쥬(Matlalcihuatzin)으로 메쉬꼬-떼노츠띠뜰란의 왕이었던 우이썰리우이뜰(Huitzilihuitl)의 딸이었다. 따라서 익쓰꼬아뜰은 외삼촌이 되고, 이모들 역시 우이썰리우이뜰 왕의 딸들이었다. 네사우알꼬요틀이 떼소소목의 공격에서 살아남을 수 있었던 것은 메쉬꼬-떼노츠띠뜰란 왕족이었던 모계의 도움이 절대적이었다.

사우알꼬요뜰을 정통 치치메까뜰 떼꾸뜰리로 인정하고 있었음을 알 수 있다.

반면에, 떼스꼬꼬의 6대 왕 익스뜰릴쏘치뜰이 떼소소목에 의해 죽었을 당시까지도 메쉬까는 아스까뽀쌀꼬의 떼소소목에게 공물을 바치고 있었던 이방 민족에 불과했다. 1111년에 아스뜰란(Aztlán)의 치꼬모스뜰(Chicomoztoc)을 떠나 떼노츠띠뜰란에 정착한 것은 1325년이였다. 고향에서 쫓겨난 메쉬까 족들이 멕시코 분지에 정착할 수 있도록 땅을 내준 사람은 떼스꼬꼬의 떼초뜰랄라썬 왕이였다(Alva Ixtlilxochitl 1985a, 323). 뽀마르(1993, 156)의 기록에서 메쉬까와 떼스꼬꼬 사이의 차이점을 명확히 발견할 수 있다. 아꼐우아께(acolhuaque, 필자 주: 떼스꼬꼬 사람들의 별칭)는 치치메까 족이고, 꼐루아께는(culhuaque)는 메쉬까 족으로 외지에서 온 사람들이다. 다시 말해, 떼스꼬꼬는 치치메까 족이며, 메쉬까는 이방민족이였다라는 사실이다. 게다가 메쉬꼬는 숭배하던 신도 달랐다. 이주 당시 떼스꼬꼬는 떼스까뜰리뽀까를 주신으로 숭배했지만 메쉬까는 우이썰로뽀츠뜰리를 숭배하고 있었기 때문이다(Pomar 1993, 165).

막스뜰라가 치치메까뜰 떼꾸뜰리가 되었을 때까지도 메쉬까(당시 왕은 치말뽀뽀까(Chimalpopoca))는 아스까뽀쌀꼬에 공물을 바치며 동맹관계를 유지하고 있었다. 그런데 메쉬까에게 엄청난 정치적 사건이 발생했다. 막스뜰라가 떼노츠띠뜰란의 치말뽀뽀까 왕을 죽였기 때문이다. 치말뽀뽀까는 막스뜰라가 불법적으로 왕위를 찬탈한 것에 불만을 품고 있었다. 이 사건을 계기로, 죽은 치말뽀뽀까의 뒤를 이어 1427년(혹은 1428년)에 왕위에 오른 익스꼬아뜰은 막스뜰라와 전쟁을 벌였다. 이 전쟁에 우에쇼썩까(huexotzinca)와 뜰라스갈떼까(tlaxcalteca)도 동맹국으로 끌어들여 아스까뽀쌀꼬와 싸웠다. 115일간 지속된 치열한 전쟁에서 메쉬꼬-떼노츠띠뜰란을 중심으로 연합한 도시국가들이 결국 1427년(혹은 1428년)에 승리를 거두었다.

이 전쟁은 멕시코 중앙고원지대의 패권이 바뀌는 것을 의미하는 역사적인 사건이였다. 치치메까의 시대가 종결되고 메쉬까의 시대가 열리는 순간이였다. 전쟁승리를 통해 떼노츠띠뜰란은 멕시코 중앙고

원지대의 중앙무대에 화려하게 등장하며 거대한 제국으로 발돋움하는 결정적인 계기를 마련했다. 이 전쟁에 참여한 네사우알코요틀도 많은 성과를 거두었다. 무엇보다도 외삼촌이 되는 익스꼬아뜰뿐만 아니라 외삼촌인 목떼수마와 동맹을 맺으며 페스꼬꼬를 회복하고 정치적 입지를 강화할 수 있었기 때문이다. 그리고 치치메까뜰 떼꾸뜰리를 되찾을 수 있었다.

그러나 꾸아우띠뜰란 연대기(1992, 177)에서 중요한 기록을 발견할 수 있다. 아스까뽀쌀꼬를 멸망시킨 이후 네사우알코요틀은 29살이 되던 1431년에 페스꼬꼬의 왕에 올랐으며, 1433년까지 메쉬꼬-떼노즈띠뜰란에 머물다가 페스꼬꼬로 돌아가서 직접 통치하기 시작했다는 내용이다. 이 내용은 네사우알코요틀의 정치적 입지와 상황을 정확히 보여준다. 당시 네사우알코요틀의 정치적 입지가 불안정했으며, 페스꼬꼬의 왕이 되는 과정도 쉽지 않았다는 사실을 알 수 있기 때문이다. 토르께마다(Torquemada 1723, 175)도 익스꼬아뜰이 네사우알코요틀에게 페스꼬꼬의 통치권을 이양하지 않아 네사우알코요틀과 갈등이 있었음을 기록하고 있다. 떼노즈띠뜰란의 익스꼬아뜰은 네사우알코요틀이 치치메까뜰 떼꾸뜰리를 되찾아 치치메까 동맹체의 왕으로 등장하는 것을 원치 않았다는 사실을 추측할 수 있다. 더 나아가 그 자리를 노리고 있었고 네사우알코요틀은 당연히 반발했다. 이러한 상황은 군사적 대결로 이어질 뻔 했다(Alva Ixtlilxochitl 1985a, 445).

클라비헤로(1987, 101, 103)의 기록은 조금 다른 시각을 보여준다. 아스까뽀쌀꼬를 멸망시킨 이후에, 네사우알코요틀이 페스꼬꼬의 왕위를 되찾을 수 있도록 도와준 사람이 익스꼬아뜰이며, 전쟁이 나면 페스꼬꼬가 메쉬까를 돕는다는 조건이 있었다는 내용이다. 반면에, 알바 익스뜰릴쏘치뜰(1985b, 83)의 기록에서는 충격적인 사실을 발견할 수 있다. 네사우알코요틀이 기존의 치체메까 왕들이 소유했던 영지를 차지하고, 치치메까뜰 떼꾸뜰리가 되었다는 것이다. 그런데 익스꼬아뜰은 꼴루아 떼꾸뜰리(Colhua Tecuhtli)가 되어 꼴루아-뜰떼까의 영지를 차지했으며, 플라멜롤꼬(Tlatelolco)의 또또끼우아썬 왕은 떼빠네까뜰 떼꾸뜰리 칭호를 받았다는 내용이다. 떼노즈띠뜰란의 왕,

익스꼬아뜰이 정국을 주도하며 당시 정치상황을 페노츠띠뜰란에 유리하도록 재편했음을 발견할 수 있다. 이전까지 떼꾸뜰리라는 칭호는 치치메카 연맹체를 대표하는 도시국가의 왕만이 누릴 수 있는 최고의 칭호였다. 그런데 3개 도시국가의 왕이 이 칭호를 받은 것이다. 네사우알꼬요뜰을 정통 치치메카뜰 떼꾸뜰리로 인정하는 대신에 페노츠띠뜰란의 왕도 꼴루아 떼꾸뜰리란 칭호를 사용한 것이다. 더 나아가 이주 시부터 메쉬까와 공존하며 정치적 운명을 같이 한 뜰라멜롤꼬의 왕도 떼빠네까뜰 떼꾸뜰리 칭호를 받았다. 여기서 공식역사에 나타나지 않는 급격한 정치변동과 익스꼬아뜰의 정치적 간계를 발견할 수 있다. 떼빠네까가 아스까뽀쌀꼬의 중심 씨족이라는 사실을 염두에 둔다면, 멸망한 아스까뽀쌀꼬의 영지를 뜰라멜롤꼬의 왕이 차지했다는 결론이 나온다. 다시 말해, 네사우알꼬요뜰은 치치메카뜰 떼꾸뜰리란 칭호를 갖고 있어도 아스까뽀쌀꼬의 영향력이 미쳤던 기존 지역에서 정치적 영향력을 상실한 것이다. 이는 치치메카 연맹체가 2개로 분리되었다는 것을 의미하며, 그 중 한쪽(영지가 치치메카 전체면적의 절반이 훨씬 넘는다)이 페노츠띠뜰란으로 넘어왔다는 사실이다. 뜰라멜롤꼬가 페노츠띠뜰란에 거의 예속되어 있었던 상태였기 때문이다.

이러한 정국의 재편을 적극적으로 주도한 사람은 익스꼬아뜰이었을 것이다. 자신의 영지가 넓어지고 정치적 영향력이 확대된 주체이기 때문이다. 반면에, 네사우알꼬요뜰은 명목상 치치메카뜰 떼꾸뜰리를 되찾았지만, 그 영지는 절반 이하로 축소되고, 정치적 영향력은 그 이상으로 축소되었다. 당시 네사우알꼬요뜰의 정치적 입지가 취약했기 때문에 가능한 일이었다.

이 시기인 1431년에 익스꼬아뜰은 페노츠띠뜰란의 예속국과 다른 없던 뜰라꼬뽀(Tlacopan)을 끌어들여 삼각동맹을 결성했다. 이로써 메쉬까의 중심지 페노츠띠뜰란은 “메쉬꼬-페노츠띠뜰란”으로 거듭나고, 멕시코 분지와 고원지대에서 명실상부한 패권을 확보한 것이다. 대제국을 향한 기틀이 마련되었다. 메쉬꼬-페노츠띠뜰란은 네사우알꼬요뜰을 끌어들여 치치메카의 전통영지에서 정치적 안정을 꾀했고,

플라멜로코를 통해 아스까뽀살코의 영지를 장악했다. 메쉬코-페노츠띠뜰란은 3각 동맹의 중심으로 확고하게 자리를 잡았다. 반면에, 네사우알코요틀은 치치메카 연맹체 일부만 차지하는 초라한 떼꾸뜰리로 전락하고 말았다. 이제 치치메카의 시대에서 메쉬까의 시대로 완전히 넘어간 것이다. 이러한 역사적 상황을 이해하고 네사우알코요틀의 시를 읽어 본다면 시인의 심정을 충분히 이해할 수 있을 것이다.

모두 일어서시지요.
 나의 친구들이여... 의지할 곳 없는
 왕자들이 그곳에 남아 있구려.
 나는 네사우알코요틀
 시인이지요.
 큰 머리의 앵무새입니다(Ga I, 9).

나는 치치메카의 왕자
 아폴우아칸의 왕자입니다(Ga I, 95).

(필자 주: 아폴우아칸은 치치메카의
 도시들이 있는 전 지역을 통칭함)

단순한 내용의 이 시는 많은 내용을 함축하고 있다. 메쉬코-페노츠띠뜰란에 노골적으로 불만을 표출할 수 없었던 정치적 상황에서 네사우알코요틀은 자신이 치치메카뜰 떼꾸뜰리의 정통 계승자임을 밝히고 있다(필자 주: “큰 머리의 앵무새”는 네사우알코요틀의 별칭으로, 치치메카뜰 떼꾸뜰리를 우회적으로 상징한다). 하지만, 그의 말은 허공에 메아리칠 뿐이다. 의지할 곳 없이 떠도는 치치메카 왕자들의 모습과, 힘없는 치치메카뜰 떼꾸뜰리로 전락한 네사우알코요틀의 모습이 중첩된다. 또한, 자신의 영지를 차지한 메쉬코-페노츠띠뜰란에 대한 반감과 증오가 감추어져 있다. 이러한 역사적 상황을 이해한다면, 이 시가 정복 이후 16세기 중반까지도 불렀다는 사실에서 치치메카 사람들이 잃어버린 과거의 영광에 큰 향수가 있었다는 것을 알 수 있다. 시는 역사보다 끈질긴 생명력을 간직하고 있다.

III.2. 메쉬까의 새로운 비전

아스까뽀쌀꼬를 멸망시키고 나서 익스꼬아뜰 왕은 3각 동맹을 통해 멕시코 중앙고원지대에서의 정치적 패권을 확고히 구축했다. 그리고 새로운 시대를 열어갈 현대적 의미의 이데올로기인, 신화·종교적 비전이 필요했다. 이와 관련하여 마뜨리펜세(León-Portilla 1991, 265, 재인용) 고문서에서 흥미로운 사건을 찾을 수 있다. 당시 역사 고문서에 잘못 기록된 사실이 많아서 사람들이 역사를 올바르게 이해하지 못하고 있다. 이런 이유로 익스꼬아뜰과 틀라까엘렐이 전통적으로 내려오는 여러 지역의 각종 역사 고문서를 불태웠다는 내용이다. 이 사건은 매우 의미 있는 ‘분서 사건’이었다. 기존 치치메까 중심의 역사를 일소하고 새로운 메쉬까 시대를 열겠다는 정치적 의도가 내재해 있었기 때문이다. 고문서를 불태운 이후 메쉬까는 역사를 다시 썼다. 그 중심에 틀라까엘렐(Tlacaélel)이 있었다.¹²⁾

익스꼬아뜰과 틀라까엘렐이 주도한 정국 변화는, 메쉬까의 신화적 정통성을 확보하고, 앞으로 나아가야 할 새로운 비전을 창출하기 위한 준비 작업이었다. 이러한 과정에서 제5태양 신화와 우이셀로보츠뜰리 신화가 탄생했다. 치치메까 시대의 종결을 의미하는 급격한 변화에 네사우알꼬요뜰은 순응할 수 없었다. 무엇보다도 치치메까뜰 떼꾸뜰리로서 치치메까의 잃어버린 영광을 회복해야 할 역사적 책임을 무겁게 느끼고 있었다. 알바 익스뜰릴쏘치뜰(1985a, 405)의 기록에서 네사우알꼬요뜰의 당시 정황을 엿볼 수 있다. 네사우알꼬요뜰은

12) 토르케마다(Torquemada)는 틀라까엘렐이 두란(Durán)과 아코스타(Acosta) 등이 만들 어낸 가상의 인물이라고 주장한다. 하지만, 두란과 아코스타가 기록한 책 이외에도 *Crónica Mexicáyotl*, *Anales Tepanecas de Azcapotzalco*, *Códice Ramírez*, *Crónica Mexicana* 등의 많은 고문서에서도 틀라까엘렐에 대해 언급되고 있다. 특히, 치말빠인(Miguel León-Portilla 1997, 250, 재인용)의 기록에서는 틀라까엘렐의 탄생시기와 가계도를 발견할 수 있다. 틀라까엘렐은 1398년에 태어났다. 그의 어머니는 까까마씨 우아쥬(Cacamacihuatzin)이며, 아버지는 떼노츠띠뜰란의 왕, 우이셀리우이뜰(Huitzililhuil)이었다. 따라서 목떼수마 일루이까미노와는 이복형제가 된다. 틀라까엘렐은 익스꼬아뜰이 죽었을 때뿐만 아니라 목떼수마가 죽었을 때에도 왕(tlatoani)이 될 기회가 있었지만 이를 사양했다. 그는 3대 왕 동안 틀라또아니의 정치·행정 동반자인 씨우아꼬아뜰(Cihuacoatl)로 있었다(Alvarado Tezozómoc 1949, 121).

메쉬까 인들이 섬기는 우이쉴로쁘츄뜰리와 신들이 악마이며 메쉬까 인들이 속고 있다고 자주 말했다. 포르께마다(1723, 174)의 기록에서도 유사한 기록을 찾을 수 있다. 메쉬까의 신을 숭배하지 말 것을 네사우알꼬요틀이 자식들에게 비밀리에 말을 했다는 내용이다. 3각 동맹국의 왕이었지만, 당시 정치적 상황에 침묵을 강요당한 네사우알꼬요틀의 정치적 불만과 종교적 갈등은 심화되고 있었다.

III.2.1. 제5태양 신화의 실체

메쉬꼬-떼노즈띠뜰란이 자신들의 신화를 창조하면서 치치메카 전통뿐만 아니라 뜰떼까 전통과도 급격하게 멀어졌다. 이때부터 전통 신들이 사라지거나 새로운 형태의 신들과 산발적으로 공존하기 시작했다. 신들 간의 유기적인 관계가 느슨해지고 독립적으로 존재하면서 메쉬까의 종교체계가 복잡해졌다. 전환기의 특징이었다. 네사우알꼬요틀의 시에서도 뜰떼까 전통의 이원성 파괴가 언급되고 있다:

독수리와 호랑이의 이원성이
무너졌습니다.
단지 당신이 그리는 대로
우리는 이 땅에서 살아갈 뿐입니다(Ga I, 85).

계쌀꼬아뜰과 떼스까뜰리쁘까로 대표되는 뜰떼까 전통의 이원성이 와해되었음을 네사우알꼬요틀이 탄식하고 있다. 이를 증명하듯, 나우아뜰 시에서는 뜰떼까의 계쌀꼬아뜰 신화와 “꽃의 나무”, 전통 창조신인 오메떼오뜰과 뜰떼까의 뜰로께 나우아께 등이 메쉬까의 주요신(우이쉴로쁘츄뜰리, 꼬아뜰리꾸에)들과 혼재되어 나타나고 있다.

당시 새롭게 창조된 제5태양 신화와 우이쉴로쁘츄뜰리 신화는 뜰떼까뿐만 아니라 치치메카 신화와도 상당한 차이가 있었다. 사실, 우리가 일반적으로 아는 제5태양 신화가 멕시코 중앙고원지대의 전통 신화를 대표하는 것으로 생각하고 있지만, 그 기원을 조사해 보면 놀랄만한 사실을 발견할 수 있다.

알바 익스플릴소치틀(1985a, 265)이 기록한 톨떼까 신화를 보면 4개 태양이 존재했다. 톨떼까의 기원을 제1태양에서 찾고 있으며, 살아남은 톨떼까 사람들이 제4태양의 역사 주체로 등장하고 있다. 여기서 주목해야 하는 점은 제5태양에 대한 언급이 없다는 사실이다. 치치메까 신화에서도 제4태양까지만 존재한다. 제3태양에서 께쌀꼬아뜰이 등장하고 톨떼까 사람들이 제4태양의 역사 주체로 등장한다. 치치메까 사람들은 자신들의 선조를 제3태양 멸망 시에 살아남은 톨떼까 사람들로 인식하고 있다(Alva Ixtlilxóchitl 1985b, 7-9). 이주해 온 치치메까 사람들이 자신들의 역사를 톨떼까 전통에 끼워 맞추며 신화적 정통성을 확보했음을 알 수 있다. 흥미로운 것은 제4태양이 마지막 시기이며, 이 태양은 불로 멸망할 것이라는 내용이다. 페스꼬꼬 태양신화에서는 제1태양이 언급되지 않는다. 제2태양에서 치치메까가 등장하고, 제3태양이 멸망한 이후 살아남은 톨떼까 사람들이 제4태양시대를 열고 있다(Alva Ixtlilxóchitl 1985a, 89). 페스꼬꼬에서도 제5태양에 대한 언급은 찾아볼 수 없다.

우리에게 많이 알려진 제5태양 신화는 꾸아우띠뜰란 연대기(1992, 119-142)에 처음 등장한다. 제1태양에서 제4태양까지의 창조와 붕괴가 기존 고문서와 비교하면 매우 체계적으로 기록되어 있다. 무엇보다도 제5태양 창조과정이 상세하게 기록되어 있으며, 메쉬까의 수호신인 우이셀로쁘츠뜰리가 태양신화에 처음 등장하고 있다. 그리고 메쉬까의 기원이 되는 조상, 믹스꼬아뜰과 치말만이 등장한다.

고문서에 등장하는 태양신화의 내용을 분석해 보면, 문명마다 태양의 순환주기를 중심으로 역사 변화를 인식하고, 신화적 정통성을 확보했음을 알 수 있다. 흥미로운 것은 치치메까와 페스꼬꼬 모두 톨떼까 전통을 통해 자신들의 신화적 정통성을 확보하고 있다는 사실이다. 제5태양 신화에서는 톨떼까가 멸망한 이후 메쉬까가 등장하고 이주하는 과정이 상세하게 묘사되어 있다. 치치메까와 페스꼬꼬와 마찬가지로 메쉬까 사람들도 선조의 기원을 톨떼까에서 찾고 있다. 그런데 치치메까의 역사를 삭제해 버린 것이 눈에 띈다. 아스카쁘쌀꼬가 멕시코 중앙고원지대의 패권을 차지하고 있을 때는 자신들

의 조상이 치치메카라고 주장을 했던 메쉬카가 뜰때까에서 정통성을 찾으려 치치메카의 역사를 삭제해버린 것이다. 이러한 사실로 판단해 본다면 제5태양 신화는 메쉬카가 정치적 패권을 잡은 이후에 익스꼬아틀과 뜰라까엘렐이 주도해 새롭게 창조한 신화임이 명백하다. 아스까쁘쌀꼬의 힘이 강력했던 떼소소목과 막스뜰라 시절에는 절대 불가능한 일이었기 때문이다.

III.2.2. 우이쉴로쁘츄뜰리 신화의 반전통성

메쉬카가 창조한 제5태양 신화는 그 기원을 떼오띠우아칸에 두고 있으며, 뜰때까의 께쌀꼬아틀을 인간창조의 신으로 수용했다. 이방 민족이었던 메쉬카가 전통 신화구조를 통해 멕시코 중앙고원에서의 정통성을 확보하려 시도했음을 알 수 있다. 그리고 떼오띠우아칸의 나나우아신과 뜰때까의 께쌀꼬아틀의 기능(태양, 낮, 질서)을 메쉬카의 씨족 신으로 대체하고, 뜰때까의 주요 신과 동등한 반열로 올려 놓았다. 이를 대표하는 신이 우이쉴로쁘츄뜰리이다.

기존 논문에서 상세하게 연구했듯이, 우이쉴로쁘츄뜰리 신화는 메소아메리카 우주순환의 기본 원리인 이원적 일원론에 바탕을 두고 있다.¹³⁾ 하지만, 이원성의 생성방식이 전통적 신화구조에서 발견할 수 없는 이단적인 측면이 발견된다. 먼저, 멕시코 중앙고원지대의 전통적 창조신인 오메떼오뜰과, 뜰때까의 뜰로께 나우아께를 새로운 창조신 꼬아뜰리꾸에로 대체해 버렸기 때문이다. 게다가, 모든 신과 만물의 근원으로 묘사되고 있는 꼬아뜰리꾸에는 제5태양에서 등장하는 치말만(메쉬카 족의 원조 할머니)과 매우 밀접하게 관련되어 있고, 구체적인 대지모신이였다. 전통적인 창조신이 형태가 없는 형이상학적 존재였다는 점을 고려하면 근원적인 변화이다.

전통적인 신화에서 천지창조는 창조신이 2명의 신(이원성)에 의해

13) 이원적 일원론과 우이쉴로쁘츄뜰리 신화구조와 관련하여 기존 논문(「라틴아메리카 연대기 문학에 나타난 고대신화의 구조」, 123-143)에서 상세하게 연구했기 때문에 본 연구에서는 중복되지 않도록 간략하게 요약했다.

찢겨 4방향으로 던져지는 행위로 상징된다. 혹은, 4방향으로 화살을 쏘는 행위로 압축되거나, 4명의 자식을 두는 것으로도 형상화된다. 그러나 꼬아틀리꾸에는 세상창조를 상징하는 그 어떤 행위도 하지 않았다. 창조신이 수행해야 할 상징적 행위는 우이쉴로보츠뜰리가 대신하여 꼬뻬(Copil)의 심장을 던지는 것으로 간략하게 마무리되었을 뿐이다. 갑자기 전통적 최고신의 반열에 오른 꼬아틀리꾸에를 깨살꼬아뜰 신화의 따모안찬(인간을 창조한 장소)과 연계시켜 전통 창조신의 특성을 부여하려 시도하는 것이 나우아뜰 시에서 발견된다:

노란 꽃들이 화관을 들어냅니다.
우리의 어머니! 얼굴에 가면을 쓰고 계시군요.
당신은 따모안찬에서 오셨습니다(Ga II, 117).

우주의 기원인 오메요칸(Omeyocan)과 동일시되는 따모안찬에 꼬아틀리꾸에를 연계시켜 전통적인 창조신 오메메오뜰과 동격으로 만들고 있다. 그러나 꼬아틀리꾸에가 대지모신인 것을 고려해 보면 뜰라떼꾸뜰리(Tlatecuhtli)의 변형태로 보아야 할 것이다. 신화에 따르면, 풍요, 탄생, 죽음과 관련된 뜰라떼꾸뜰리는 대지모신이었고 여러 여신을 두고 있었다. 그 중에서 꼬아틀리꾸에가 탁월한 위치에 있었기 때문이다(González 1991, 170).

게다가, 이원적 일원론의 역학관계가 전통신화 구조와 비교하면 기형적으로 바뀌었다. 우이쉴로보츠뜰리의 등장이 현세창조 이후에 이루어졌으며, 동일 모계를 바탕으로 이원성의 한 축(태양)만을 대체했기 때문이다. 그리고 이원성의 역학관계에서 꼬올샤우끼는 악의 개념으로 전락하고, 우이쉴로보츠뜰리만이 우주순환의 진실한 주체로 등장하고 있다. 결과적으로 전통적인 우주순환의 유기적 관계가 파괴되었음을 보여주는 큰 변화였다. 네사우알꼬요뜰이 뜰떼까의 “이원성”이 와해된 것을 탄식한 것은 무리가 아니다. 하지만, 이 신화는 메쉬까가 자신의 정통성을 확립하고 새로운 제국 건설을 위한 종교·정치적 이데올로기였다.

게다가, 꾸아우띠뜰란 고문서에서부터 등장하는 우이쉴로보츠뜰리

의 정체도 불분명하다. 가리바이(1973, 23-24)가 편집한 한 고문서에 서는 또나까떼꾸뜰리의 넷째아들 오미떼꾸뜰리(Omitecutli)를 메쉬까 사람들이 우이쉴로쁘츠뜰리로 불렀다는 기록이 발견된다. 레온-쁘르띠야(1997, 95)에 따르면, 익스꼬아뜰과 뜰라까엘렐이 고문서를 불태울 당시에, 우이쉴로쁘츠뜰리는 원시적 형태의 “푸른색 떼스까뜰리쁘까”의 기능을 갖고 있었다. 여러 정황으로 보아 씨족 신이었던 우이쉴로쁘츠뜰리가 태양신화의 “푸른색 떼스까뜰리쁘까”의 지위를 대체하며 전통적인 신화구조에 이어 붙여진 것이 명백하다. 중요한 것은 우이쉴로쁘츠뜰리가 씨족신에서 벗어나 전통적 주요 신들과 대등한 반열로 격상되었다는 사실이다.

우이쉴로쁘츠뜰리 신화는 내용상 최소한 1325년 이후에 창조되었다. 우이쉴로쁘츠뜰리의 탄생과 약속의 장소가 메쉬꼬-떼노츠띠뜰란에서 현실화된 것이 1325년이기 때문이다. 하지만, 이 신화의 원형은 오래전부터 치말만과 연관되어 메쉬까 사람들에게 존재했고, 변형되어 메쉬꼬-떼노츠띠뜰란 건국신화로 이어진 것으로 보인다. 이러한 신화의 변형은 아스까쁘쌀꼬를 멸망시키고 패권을 확보한 이후에 나왔을 것으로 추측된다. 치말빠인의 기록물(León-Portilla 1997, 252, 재인용)을 보면 당시 상황을 잘 보여주는 내용이 발견된다. 뜰라까엘렐이 메쉬까 사람들에게 자신들의 신이 우이쉴로쁘츠뜰리임을 설득하며 다녔다는 내용이다. 씨족신인 우이쉴로쁘츠뜰리를 통해 메쉬까의 정체성을 확보하고, 다른 한편으로는 우이쉴로쁘츠뜰리를 뜰떼까 신들의 반열로 격상시키기 위한 예비 작업이었다. 이러한 과정을 가까이서 지켜보고 있었을 네사우알코요틀의 심정은 매우 고통스러웠을 것이다. 이러한 변화는 치치메까 시대의 몰락을 의미하는 것이었으며, 정통 치치메까뜰 떼꾸뜰리였던 그에게는 치욕이었다. 자신의 무능력을 탓하며 자책감으로 고통스러웠을 것이다.

우이쉴로쁘츠뜰리 신화에서는 다른 시대에서 발견할 수 없는 특이한 개념이 또 발견된다. 태양신 우이쉴로쁘츠뜰리에게 인간의 피(teoatl, xochiatl)를 통해 생명력을 불어넣어 현재의 제5태양을 영속시킬 수 있다는 새로운 사상이 탄생했기 때문이다. 그리고 메쉬까를

이러한 성스런 임무를 맡은 ‘선택된 종족’으로 미화했다. 우주순환의 리듬을 인간이 조율할 수 있다는 매우 혁신적인 비전이였다. 다시 말해, 신들이 싸우는 우주전쟁에 메쉬까가 끼어들은 것이다. 이제 전쟁은 단순한 전쟁이 아니라 제5태양을 유지하기 위한 성스런 전쟁 (“꽃의 전쟁”)이었다.

익스꼬아틀과 틀라카엘렐이 창조해 낸, 이 비전은 메쉬까를 제국으로 성장시킨 종교·정치적 이데올로기였다. 그러나 그 결과는 참혹했다. 멕시코 중앙고원지대 전체가 “꽃의 전쟁”(xochiyaoyotl)으로 얼룩지고, 메쉬꼬-떼노츠띠뜰란의 대신전에서는 인간의 피가 마를 새가 없었다. 두란(1967-1968, 242)의 기록을 보면, 우이셀로보츠뜰리에게 바칠 포로를 생포하는 “꽃의 전쟁”을 착안하고 실행에 옮긴 장본인은 틀라카엘렐이었다. 이러한 틀라카엘렐의 의견에 익스꼬아틀은 순순히 따랐을 뿐이었다고 한다. 알폰소 까소(1936, 10-11)도 인간의 피로써 우이셀로보츠뜰리의 생명을 유지한다는, 인신공양의 개념을 만든 사람이 틀라카엘렐임을 확인하고 있다. 이때부터 메쉬까는 수많은 신전을 짓고 빈번하게 인신공양을 대규모로 하기 시작했다. 제물로 바칠 포로를 확보하기 위해 근처 도시국가는 물론이고, 멀리 오아하카(Oaxaca), 치아빠스(Chiapas), 과테말라(Guatemala)까지 가서 “꽃의 전쟁”을 벌였다. 이러한 과정에서 “꽃의 전쟁”과 직·간접으로 관련된 4종류의 사람들만이 죽어서 천상계로 갈 수 있고, 나머지는 지하세계로 간다는 독특한 종교적 도그마가 탄생했다(Sahagún 1985, 205-209).¹⁴⁾

틀라카엘렐이 만든 신화·종교적 비전은 결국 정치 이데올로기였다. “꽃의 전쟁”이라는 대의명분 아래 메쉬까의 정복을 합리화하고, 인신공양의 공포를 통해 전체 제국을 결속시키려 시도했기 때문이다. 인신공양과 “꽃의 전쟁”은 메쉬꼬-떼노츠띠뜰란을 유지하는, “개인, 사회, 군사, 국가적인 중심축”이었다(León-Portilla 1997, 126). 그러나 제5태양 멸망설과 “꽃의 전쟁”은 메쉬까의 정치적 패권확보에

14) 아스떼카 시대에 나타난 죽음의 의미와 사후세계와 관련된 상세한 내용은 필자의 저서(『아즈텍 문명의 장례문화』, 327-329)를 참조할 것.

큰 기여를 했지만, 수많은 사람의 정신세계에 혼란을 일으키며 세기 말적 현상과 염세주의를 불러일으켰다. 게다가, 천상계의 중요성이 지나치게 강화되면서 죽음의 문제가 새롭게 제기되었다. 우이셀로뿐츠뜰리 신화에서 제거돼야 할 대상으로 전락한 꼬올샤우끼는 전통적인 페스까뜰리뿐가의 기능을 갖고 있었다. 그 기능은 부정적이며 파괴적이지만, 유기적인 우주관에서 맡은 역할은 매우 크다. 죽음과 탄생의 연결고리를 이어주는 이원성의 한 축이며, 우주 변화의 원동력이기 때문이다. 꼬올샤우끼 기능의 약화는 사후세계에 대한 믿음의 약화로 이어질 수밖에 없었다. 나우아뜰 시에 나타나는 염세주의는 이원성 리듬의 파괴가 가져온 정신적 불안과 밀접한 관련이 있다. 이러한 상황에서 시인들은 “꽃의 노래”라는 형이상학적인 상징에서 탈출구를 찾으려 했다.

이러한 시대적 상황을 이해한다면 네사우알코요틀이 창조주를 의심하며 이단적인 시를 쓸 수밖에 없었던 이유를 알 수 있을 것이다.

당신은, 정말 진실입니까?
 누군가가 헛소리를 합니다
 오, 모든 만물의 창조주여
 당신은 진실입니까? 아닙니까?
 [...]
 진실이라 말하는 모든 것이
 진실이 아니라고 말들을 합니다.
 단지 하찮은 것일 뿐이라고(Ga I, 52).

네사우알코요틀이 회의하며 공격하는 창조신은 명백하게 메쉬까의 꼬아뜰리꾸에이다. 치말만을 틀라떼꾸뜰리(Tlatecuhtli) 형태의 대지모신으로 변형시킨 꼬아뜰리꾸에는 급조된 창조신이였다. 게다가, 자신의 기능을 상실한 무기력한 신에 불과했다. 그래서 네사우알코요틀은 꼬아뜰리꾸에를 창조신으로 인정하지 않고 신랄하게 공격하는 것이다. 인간의 불행과 고통을 막을 수 없는 무기력한 창조주일 뿐이다: “당신은 인간의 운명을 결정하지요 / 그런데 이 지상세계에 불행하게 / 사는 사람이 있을 수 있습니까?”(Ga I, 59-60); “인간을 불

쌍히 여기십시오 / 동정심을 갖고 인간을 보십시오”(Ga I, 54). 이러한 네사우알코요틀의 과격한 행동은 메쉬까 종교체계에 대한 강한 거부이며 부정이었다. 메쉬까가 패권을 쥐고 있던 정치적 상황에서 상상하기 어려운 무모한 도전이었다. 네사우알코요틀의 이러한 불만은 정치적 마찰로 이어지기도 했다. 포르께마다(1723, 174)의 기록을 보면, 목떼수마 일루이까미노가 우이쉴로뽀츠뜰리와 뜰랄록을 숭배하는 대신전(Templo Mayor)을 건축할 당시에 네사우알코요틀이 참여하기를 거부했었기 때문이다. 이러한 사실은 시에서도 확인할 수 있다: “삼각동맹이 나로 말미암아 깨지는가? / 왕들과의 관계가 나 때문에 인해 깨지는가? / [...] / 나는 네사우알코요틀, 당신은 목떼수마”(Ga II, 52). 삼각동맹과 종교 사이에서 괴로워하고 있는 떼스꼬꼬왕의 변민이 엿보인다.

IV. “꽃의 노래”의 근원: 뜰로께 나우아께(Tloque Nahuaque)

네사우알코요틀은 뜰떼까의 전통적인 우주관을 바탕으로 “꽃”과 “노래”의 관계를 재설정했다. 그 원형은 뜰떼까의 “꽃의 나무” 신화에 있었다. 이 신화를 바탕으로 “꽃의 노래”라는 형이상학적 영역을 구축했으며, 그 내적 구조는 이원적 일원론 형태를 취하고 있다. 따라서 지상세계의 현상을 천상계와 지하계 사이의 이원적 역학관계의 결과물로 인식하고, 가변적인 현상을 일원론의 다양한 실체적 현재화로 이해했다. 이러한 시학의 중심에 뜰로께 나우아께가 있다.

네사우알코요틀의 시에서 뜰로께 나우아께가 우회적으로 자주 언급되었지만, 그 실체는 오랫동안 베일에 싸여 있었다. 나우아뜰어로 “가까이 함께 있는 신”이라는 의미의 뜰로께 나우아께의 특징이 과편적으로 나타나기 때문이다. 당시 상황에서 떼스꼬꼬의 시인이 뜰로께 나우아께를 직접 거론하기가 쉽지 않았던 모양이다. 그러나 이 신의 특성을 언급한 연대기 학자는 있었다. 몰리나(1992, 148)는 “모든 사물의 본질이며 사물을 유지하고 생명력을 불어넣는 신”으로 정

의했다. 끌라비헤로(1987, 115)는 “스스로 모든 것을 다 갖춘 존재”로 이해했다. 반면에, 현대 연구자인 가리바이(1992, 408)는 네사우알코요틀의 시를 바탕으로 “모든 것과 함께 있는 존재”로 정의했다. 레온-뵈르띠야(1997, 167)에 따르면, 하늘과 땅, 죽음 세계의 신이며, 스스로 창조하는 존재이다. 그러나 연대기 학자나 현대 연구자의 해석이 사전적 수준이나 단편적인 언급에 머물러 있을 뿐이다. 사실, 뜰로께 나우아께는 메쉬꼬-떼노즈띠뜰란의 신이 아니었기 때문에 관심을 두고 연구를 한 사람이 없었다.

하지만, 이 신과 관련된 자료는 연대기 초기 기록에서 찾을 수 있다. 뵈마르(1993, 175)의 기록을 보면, 네사우알코요틀이 추구하던 뜰로께 나우아께는 유일신이며, 땅과 하늘의 창조주이다. 천상 9계 너머에 존재하는 이 신은 형태가 없으며 다른 어떤 모습을 하고 있지 않다. 알바 익스뜰릴쑈치뜰(1985a, 447)의 기록도 네사우알코요틀이 천상 9계를 넘어 존재하는 신을 찾으려 했었다는 사실을 확인해 준다. 그 특성이 멕시코 중앙고원의 전통적 창조신인, 오메떼오뜰(Ometéotl)의 성격과 일치하고 있다. 게다가 연대기 학자와 현대 연구자가 파악한 특징과도 들어맞는다. 오메떼오뜰은 신을 창조하고 세상과 인간을 창조한 일원신이다. 뜰로께 나우아께가 일원신인, 창조주인 것을 뜰떼까 태양신화에서도 구체적으로 확인할 수 있다. 떼스꼬꼬 사람들이 숭배했던 창조신이었기 때문이다(Alva Ixtlilxóchitl 1985a, 263-265). 이를 이해한다면 네사우알코요틀의 시에 자주 등장하는 창조신이 뜰로께 나우아께였으며, 정치적 상황으로 구체적인 이름이 언급되지 못하고 다양한 우회적 표현으로 나타났다는 사실을 알 수 있다: “친구들의 심장이 고통받지 않기를 / 모든 존재를 존재하게 하는 이, 가까이 같이 있는 이의 곁에서”(Ga I, 58). 뜰로께 나우아께에 대한 추구는 네사우알코요틀이 뜰떼까 전통으로 회귀하고 있음을 보여준다.

뜰로께 나우아께의 특성은 떼스꼬꼬에 건립된 신전의 형태에서도 확인할 수 있다. 알바 익스뜰릴쑈치뜰(1985b, 227-228)의 기록을 보면, 뜰로께 나우아께 신전은 4층으로 이루어져 있었고, 높은 탑은 9

계단(필자 주: 천상 9계를 의미한다)으로 구성되어 있었다. 명백하게 딸로께 나우아께는 딸떼가의 제4태양 신화에 뿌리를 두고 있으며, 천상 9계를 담당하는 창조신이다. 그런데 꾸아우띠틀란 연대기(1992, 54)에서 흥미로운 사실을 발견할 수 있다. 딸로께 나우아께 신전을 완공하고 나서 네사우알꼬요뜰이 목떼수마를 찾아가 신을 숭배할 수 있도록 허락을 간청했다는 내용이다. 떼스꼬꼬가 메쉬꼬-떼노츠띠틀란의 종교·정치적 영향력으로부터 완전히 벗어나 있지 못했다는 것을 알 수 있다. 이러한 사실은 라미레스 고문서(1979, 123, 77)에서도 확인할 수 있다. 메쉬까와 떼스꼬꼬가 가장 성대하게 치룬 축제가 우이썰로보츠뜰리 축제였으며, 떼스꼬꼬는 떼노츠띠틀란에 예속되어 있었다는 내용이다. 메쉬까 중심의 역사를 서술한 두란(1967-1968, 177-178)의 기록도 네사우알꼬요뜰이 메쉬까의 보호 아래 있었음을 확인해 준다. 이러한 현실을 증명하듯, 떼스꼬꼬 중심에는 메쉬까의 주신인 우이썰로보츠뜰리와 뜰랄록의 신전이 있었고 규모도 가장 컸다(Pomar 1993, 162-163). 반면에, 딸로께 나우아께는 떼스꼬꼬 사람들이 숭배하던 주신이었음에도 신전은 우이썰로보츠뜰리 대신전과 마주 보는 왕궁 옆에 뜰랄록과 함께 있었다. 당시의 정치적 상황에서 어찌할 수 없는 선택이었다. 여기서 주목야 할 사항은 네사우알꼬요뜰의 딸로께 나우아께 숭배가 메쉬까의 새로운 대지모신 꼬아뜰리꾸에 대한 거부이며, 제5태양신화의 부정을 함축하고 있다는 사실이다. 다시 말해, 치치메카 시대의 종결을 인정하지 않으며 메쉬까 중심의 새로운 시대를 거부하는 표현이다.

알바 익스뜰릴쏘치뜰(1985a, 273)의 기록에서 새로운 사실을 찾을 수 있다. 떼스꼬꼬에서 가장 중요한 신이 또나까떼꾸뜰리와 뜰랄록이라는 내용이다. 메쉬까의 우이썰로보츠뜰리-뜰랄록과 대칭되는 개념으로 등장한 것으로 보아 또나까떼우뜰리는 딸로께 나우아께와 동일시되는 신으로 판단된다. 딸떼까 사람들은 오래전부터 태양을 상징하는 또나까떼꾸뜰리를 숭배했다. 이 신은 네사우알꼬요뜰의 시에 등장하는 “꽃의 나무”와 직접 관련된 세상 창조신이다. 따라서 세상 창조신이며 일원신이라는 공통적 기능을 바탕으로 딸떼까에서 딸로께 나

우아께와 또나까떼우뜰리가 동일시되었다는 사실을 알 수 있다.

또한, 네사우알코요틀이 메쉬까의 제5태양 신화와 변형된 이원성(우이쉴로보츠평리, 꼬올샤우끼)을 거부한 것은 뽀마르(1993, 159, 163)의 기록에서 확인할 수 있다. 네사우알코요틀이 메스꼬꼬 도시 전체에 흩어져 있던 메스까뜰리뽀까(Tezcatlipoca) 신을 모아 우이스나우악(Huiznáhuac)에 신전을 건축했다는 내용이다. 네사우알코요틀의 이러한 행위는 합당한 이유가 있다. 메스까뜰리뽀까는 이주해 올 당시 메스꼬꼬 조상이 가지고 온 신이었고, 메스꼬꼬에서 숭배한 첫 번째 신이었기 때문이다(González 1991, 169). 네사우알코요틀은 메스까뜰리뽀까의 복원을 통해 제4태양 신화를 복구하고 있다. 그리고 메쉬까의 태양 중심의 우주순환 원리를 벗어나 전통적인 이원적 일원론으로 복귀하고 있다. 우이쉴로보츠평리 신화의 이원구조에서 제거되어야 할 대상으로 여겨졌던 영역이 우주 조화에 필요한 이원성의 한 축으로 복원되었기 때문이다. 물론, 네사우알코요틀이 조상들이 숭배하던 신을 통해 메스꼬꼬의 정체성을 회복하고 있음은 당연한 일이다.

네사우알코요틀이 추구하던 뜰로께 나우아께는 또나까떼우뜰리와 메스까뜰리뽀까와 더불어 모두 뜰떼까의 전통적인 신들이다. 당시의 우주관은 전통적인 이원적 일원론이 유지되던 시기였다. 천상, 지상, 지하세계가 서로 유기적으로 맞물려 연결된 시·공간의 연속체였다. 지상세계의 현상은 천상과 지하의 역학관계로 만들어지는 결과물이었다. 네사우알코요틀의 “꽃의 노래”는 이러한 뜰떼까 전통에 바탕을 두고 창조되었음을 확인할 수 있다. 사아군(León-Portilla 1991, 30, 재인용)의 기록을 보면, “꽃의 노래”가 뜰떼까 시대에도 언어예술 형태로 존재했었다.

하지만, 네사우알코요틀의 “꽃의 노래”는 뜰떼까 전통을 단순히 복원한 것이 아니다. 시인이 부각되고, 언어예술이 독립적인 영역을 모색하고 있기 때문이다: “노래 고문서는 당신이 심장입니다 / 당신은 노래를 들려주려 왔습니다 / 북을 치면서 / 당신은 시인입니다, [...] 당신은 / 취한 향기의 꽃을 뿌립니다 / 아름다운 꽃을”(Ga I, 93). 기존에는 천상계와 지하계를 조합하며 지상계의 변화를 조율하는 행

위는 왕과 사제를 중심으로 한, 종교적 영역에 머물러 있었다. 그리고 그 중심은 피라미드였다. 피라미드는 현세의 상징물이고, 동시에 땅과 하늘을 이어주는 성스러운 장소였다. 피라미드에서 각종 의식이나 인신공양, 혹은 왕의 자기희생의식을 통해 천상세계와 지하세계의 흐름을 새롭게 조합하며 지상세계의 현상을 조율할 수 있다고 믿었다. 그런데 이러한 종교의식을 시인들이 “꽃의 노래”를 통해 수행할 수 있게 된 것이다: “북의 리듬에 맞추어 진실을 이 지상세계에 유지합니다”(Ga I, 98). 종교 영역의 성스러운 의식이 언어예술 영역으로 확대되고 있다. 이제 시인도 우주의 주체가 될 수 있다. 종교행위의 중심이 피라미드였다면, 언어예술(“꽃의 노래”)의 중심에는 “꽃의 나무”가 있게 된 것이다. 기존의 우주 순환 리듬을 피라미드라는 제한된 공간에서 조율해냈다면, 이제는 고문서 보관소나 각종 음악기구를 갖춘 다양한 공간에서도 가능해졌다는 것이다: “모든 장소에서 당신을 불러낼 수 있지요 / 모든 장소에서 당신께 기도할 수 있지요”(Ga I, 12). 시인들도 노래를 통해서 양 세계를 조합하며, 새로운 현실을 조율해 낼 수 있다. 따라서 진실은 천상에만 존재하는 실체가 아니라 지상세계에서도 유지될 수 있다: “향기로운 꽃이 완전해집니다 / 하늘색 구아까마야가 화관을 펼칩니다 / 한순간 / 당신과 함께 있습니다. 당신 곁에 있습니다”(Ga I, 54). 이 시에서도 뜰로께 나우아께가 우회적으로 등장하고 있으며, 이원성의 결과물이 일원성의 실체임을 드러내고 있다. 물론, 당시 소수 엘리트 계층이었던 시인의 상당수가 왕이라는 한계가 있지만, 매우 의미 있는 변화이다.

루이스 마르띠네스(1984, 102)는 네사우알꼬요뜰이 살았던 시대가, 언어예술 분야에서 ‘익명성’으로부터 ‘개인적 성향’으로 전환되는 시기였으며, 그 선두에 네사우알꼬요뜰이 있었다고 주장한다. 사실, 네사우알꼬요뜰의 시에서는 자아에 대한 성찰이 강하게 나타난다: “무엇이 나의 운명입니까?”(Ga I, 56). 무엇보다도 상당수의 시에서 자신의 이름을 공개적으로 밝혔다. 게다가 당시에는 시를 후손들에게 문화적 유산으로 물려주는 풍습이 있었다(이종득 2007, 367). 이러한 개인적 성향의 부각은 폐쇄적인 종교사회에서 시인의 역할과 위치가

조금씩 강화되고 있다는 사실을 보여준다.

무엇보다도 딸로께 나우아께를 통한 우주순환의 이원적 리듬의 회복은 네사우알코요틀의 “꽃의 노래”를 새로운 차원으로 끌어올렸다. “꽃의 노래”가 당시의 인신공양과 “꽃의 전쟁”을 대체할 수 있는 대안으로 등장했기 때문이다. 메쉬꼬-떼노츠띠뜰란에서 인신공양과 “꽃의 전쟁”은 신의 피조물인 인간이 우주의 순환리듬에 참여하는 하나의 방식이었다. 뜰때까 전통에 따라 인신공양을 반대한 네사우알코요틀은 “꽃의 노래”에서 탈출구를 찾았다. “꽃의 노래”를 통해 신을 불러내고, 신의 현시를 지상세계에서 유지할 수 있다는 믿음이 있었기 때문이다. 또한, 시인은 “꽃의 전쟁”을 수행하는 새로운 전사(“성스런 꽃 / 전쟁의 꽃”)로 새롭게 태어나고 있다. 그의 언어적 창작행위는 새로운 “꽃의 전쟁”이다. 네사우알코요틀은 “꽃의 전쟁”을 예찬하기도 했고(“왕자들이 / 행복해 합니다 / 흑요석 날에 죽은 전사와 더불어 / 전쟁에서의 죽음과 더불어”(Ga I, 101)), 전쟁을 실체와 합하는 경험으로 묘사하기도 했다. 동시에 “꽃의 전쟁”에 대해 의문의 시선을 던지기도 했다: “모든 것을 존재하게 하는 이여 / 당신의 부(富)는 단지 / 전쟁에서의 죽음이지요 / [...] / 그런데 진실로 / 전쟁터가 신비의 장소를 / 알게 하는 곳인가요?”(Ga I, 88). 이러한 갈등 속에 시인은 새로운 형태의 전사로 변신하고, 언어 창작활동은 “꽃의 전쟁”을 수행하는 신성한 행위와 동일시되고 있다. 그러나 인신공양과 “꽃의 전쟁”은 “꽃의 노래”와 근본적인 차이점이 있다. 전자는 제5태양을 유지하기 위한 목적이 있으며, 태양 중심의 우이썰로쁘츠뜰리 신화에 바탕을 두고 있다. 반면에 “꽃의 노래”는 지상세계에서 언어예술을 통한 신성의 현현과 유지에 목적이 있으며, 그 뿌리는 전통적 우주순환의 뜰때까 문화에 있다. 또한, 유사한 점도 발견된다. ‘인간’의 부각이다. 인신공양과 “꽃의 전쟁”은 우주전쟁에 인간이 참여하여 우주순환의 리듬을 직접 조율할 수 있다는 믿음에서 나왔다. 반면에 “꽃의 노래”는 언어예술을 통해 인간이 천상계와 지하계의 이원 리듬을 포착하고, 지상세계의 현상을 조율할 수 있다는 시적 믿음에 바탕을 두고 있다. 멕시코 중앙고원지대의 후고전기

말기는 인간에 대한 의미와 역할이 재정립되고, 인간의 언어예술이 독자적 영역을 모색하던 시기였다.

V. 결론

15세기 나우아틀 문화권에서는 지상세계의 가변성과 일시성에 바탕을 둔, 존재론적 불안과 죽음에 대한 공포가 널리 퍼져 있었다. 하지만, 이러한 염세주의를 극복하려는 시인들의 시도가 다양하게 이루어졌고, 대부분은 “꽃의 노래”라는 시적 상징을 통해 새로운 탈출구를 모색했다. “꽃의 노래”는 시적 상징체계로 진실과 관련된 체험의 영역이었고, 시인들의 형이상학적 결과물이었다.

네사우알코요틀은 뜰때까의 전통적인 순환구조를 바탕으로 “꽃”과 “노래”의 관계를 재설정하고, “꽃의 노래”의 시적 영역을 구축했다. 그에게 있어서 “꽃의 노래”는 천상계와 지하계 사이의 역학적 리듬이고, 지상세계의 모든 존재는 일원성의 다양한 현재화이며 현상하는 실체였다. 이러한 “꽃의 노래”가 등장하게 된 배경에는 당시의 복잡한 정치·신화적 변동과 직접적으로 관련되어 있다. 무엇보다도 네사우알코요틀이 보여준 종교적 이단성은 치치메카 시대가 몰락하고 메쉬카 시대로 바뀌는 전환기의 상황과 맞물려 있다. 네사우알코요틀은 치치메카 연맹체의 왕이었던 치치메카틀 때꾸틀리였기 때문이다. 당시 메쉬카는 멕시코 중앙고원지대에서 자신의 전통성을 확립하고 새로운 제국 건설을 위한 신화·정치적 이데올로기를 창출하였다. 그 중심에 제5태양신화와 우이쉴로보츠틀리 신화가 있었다. 이에 대한 반발과 대치 선상에서 메스꼬코 시인의 종교적 이단성이 나타나고, “꽃의 노래”의 의미와 방향이 정해졌다.

네사우알코요틀은 메쉬카의 대지모신을 거부하고, 우이쉴로보츠틀리 중심의 왜곡된 우주순환 원리를 부정했다. 그리고 뜰때까의 전통적인 이원적 일원론으로 회귀했다. 뜰때까의 창조신 뜰로께 나우아께를 바탕으로 현세를 천상, 지상, 지하세계가 서로 유기적으로 맞물

려 연결된 시·공간의 연속체로 인식했다. 따라서 “꽃의 노래”는 천상계와 지하계의 역학적 리듬이며, 지상세계 모든 존재의 양태로 재정립되었다. 다시 말해, 이원성의 역학적 리듬에 의한 일원성의 다양한 현재화이며 실체인 것이다. 이처럼 “꽃의 노래”는 당시의 존재론적 불안과 죽음의 문제를 풀때까 전통의 우주관을 통해 극복했다.

그리고 네사우알코요틀은 시인의 위치를 재정립하고, 언어예술의 독립적인 영역을 모색했다. 시인을 “꽃”과 “노래”를 통해 천상계와 지하계의 흐름을 새롭게 조합하는 주체로 격상시키고, “꽃의 노래”의 시적 영역을 구축했다. 이를 통해 종교 분야가 오랫동안 독점해 오던, 우주순환과 관련된 각종 의식이 언어예술 영역으로 확대되고 있다. 더 나아가 “꽃의 노래”가 당시의 인신공양과 “꽃의 전쟁”을 대체할 수 있는 대안으로 등장했다. 시인은 새로운 형태의 전사이며, 언어예술 활동은 “꽃의 전쟁”을 수행하는 신성한 행위와 동일시되었다. 이러한 시적 비전은 시인의 의미와 역할에 대한 재인식이며, 메쉬까의 신화·종교적 이데올로기를 대체할 수 있는 언어예술의 새로운 가능성이었다.

Abstract

En el mundo nahua del siglo XV predominaban el temor a la muerte y la inquietud existencial, enraizados en la inestabilidad y la temporalidad del mundo terrestre. Sin embargo, entre los poetas había varias maneras de superar ese pesimismo, y una de ellas era el “canto florido”, un símbolo poético reconocido ampliamente como forma de escape. Por su parte, Nezahualcóyotl abrió un nuevo horizonte poético con “el canto florido”, reorganizando la relación entre la flor y el canto en base al mito del “Árbol florido” de Tolteca. El “canto florido” se transformó en un ritmo dialéctico entre el mundo celestial y el subterráneo, y todas las existencias terrenales se convirtieron en verdades continuamente cambiantes y divergentes del “Uno”.

El “canto florido” del poeta tezcocano se creó estrechamente relacionado con los cambios drásticos en la situación política de aquel tiempo. Sobre todo, la heterodoxia religiosa de su poética es una reacción contra Mexico-Tenochtitlán, surgida en el tránsito de la época chichimeca a la mexicana. La dirección poética de Nezahualcóyotl se concretizó, en contra de los mitos del Quinto Sol y Huichilopoctli, revitalizada por el principio del “Dos en Uno” de la tradición tolteca. Incorporado a la visión del creador tolteca (Tloque Nahuaque), el mundo fue reconocido como una totalidad orgánica del tiempo y el espacio, en la cual coexistían tres mundos: el celestial, el subterráneo y el terrenal; y el poeta fue convertido en el sujeto que podía organizar mediante el “canto florido” el flujo dialéctico entre los dos mundos: celestial y subterráneo, revelando, al mismo tiempo, una nueva realidad terrenal como verdad.

Además, su poética fue elevada a un nivel extraordinario donde el “canto florido” era una posibilidad poética que podía sustituir a “la guerra florida” y al sacrificio humano, ya que cantar a la “flor”,

actividad poética, equivalía a una “guerra florida”, una participación poética en la guerra cósmica; y al sacrificio humano, como ofrenda poética. El poeta se convirtió así en un nuevo tipo de guerrero. Esta visión de Nezahualcōyotl, donde se da al hombre otro reconocimiento, fue una nueva posibilidad del arte poético en contra de la ideología mítica y religiosa del imperio azteca.

Key Words: Literatura prehispánica, Poética de Nezahualcōyotl, Mito de Quinto Sol, Mito de Huitzilopochtli, Canto florido / 고대 원주민 문학, 네사우알코요틀 시학, 제5태양 신화, 우이쉴로보츠뜰리 신화, 꽃의 노래

논문투고일자: 2009. 09. 10.

심사완료일자: 2009. 11. 15.

게재확정일자: 2009. 11. 16.

참고문헌

- 이종득(2002), 「네사우알코요틀(Nezahualcóyotl)의 시(詩)에 나타난 존
재론적 갈등과 시적 비전」, 서어서문연구, 22호, pp. 451-471.
- _____ (2003), 「아즈텍 제국의 인신공양」, 인문과학연구, 제8집, 덕
성여대 인문과학연구소, pp. 19-34.
- _____ (2005), 「라틴아메리카 연대기 문학에 나타난 고대신화의 구조」,
라틴아메리카연구, Vol. 18, No. 3, pp. 123-127.
- _____ (2005), 「아즈텍 문명의 장례문화」, 『세계의 장례문화』, 한국
외국어대학교 출판부, pp. 321-347.
- _____ (2007), 「나우아틀(Náhuatl) 시에 나타난 상징」, 스페인어문
학, 44호, pp. 361-383.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de(1985), *Obras históricas I, II*, México:
UNAM.
- “Anales de Cuauhtitlán”(1992) en *Códice Chimalpopoca*, México: UNAM.
- Caso, Alfonso(1936), *La religión de los aztecas*, México: Enciclopedia
Ilustrada Mexicana.
- Chimalpain Cuauhtlehuantzin, Francisco Diego Muñón(1889), *Sixième el
Septième Relations(1358-1612)*, Paris: Publiés et traduites par
Remi Simeon.
- Clavijero, Francisco Javier(1987), *Historia antigua de México*, México:
Porrúa.
- Códice Ramírez*(1979), México: Innovación.
- Durán, fray Diego de(1967-1968), *Historia de las indias de Nueva
España e islas de tierra firme*, 2 vols., México: Porrúa.
- Garibay K., Ángel María(1973), *Teogonía e historia de los mexicanos:
tres opúsculos del siglo XVI*, México: Porrúa.
- _____ (1992), *Historia de la literatura náhuatl*, México: Porrúa.
- _____ (1993), *Poesía Náhuatl I, II, III*, México: UNAM.
- González Torres, Yolotl(1991), *Diccionario de mitología y religión de*

- Mesoamérica*, México: Larousse.
- Johansson, Patrick(1993), *La palabra de los aztecas*, México: Trillas.
- León-Portilla, Miguel(1991), *Toltecatoytl: aspectos de la cultura náhuatl*, México: FCE.
- _____ (1997), *La filosofía náhuatl*, México: UNAM.
- _____ (2005), *Quince poetas del mundo náhuatl*, México: Diana.
- “Leyenda de los soles”(1992), en *Códice Chiamalpopoca*, México: UNAM.
- Luis Martínez, José(1984), *Nezahualcōyotl: vida y obra*, México: FCE; SEP.
- Molina, fray Alonso de(1992), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México: Porrúa.
- Pomar, Juan Bautista de(1993), “Manuscrito de Juan Bautista de Pomar Tezcoco, 1582,” en Ángel María Garibay K., *Poesía náhuatl I*, México: UNAM.
- Sahagún, fray Bernardino de(1985), *Historia general de las cosas de Nueva España*, México: Porrúa.
- Tezozómoc, Fernando Alvarado(1949), *Crónica Mexicáyotl*, Instituto de Historia, México: UNAM.
- Torquemada, fray Juan de(1723), *Los 21 libros rituales y monarquía indiana*, 3 vols., Fotocopia de la 2ed., España: Madrid.