



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



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

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

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

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

[Disclaimer](#)

문학석사 학위논문

바르가스 요사의
『세상 종말 전쟁』에 나타난
역사의식 연구
— 문명과 야만의 담론을 중심으로 —

2013 년 2 월

서울대학교 대학원

서어서문학과

이 나 현

바르가스 요사의
『세상 종말 전쟁』에 나타난
역사의식 연구
— 문명과 야만의 담론을 중심으로 —

지도교수 김 현 균

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함
2012년 12월

서울대학교 대학원
서어서문학과
이 나 현

이나현의 석사 학위논문을 인준함
2012 년 12월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

국 문 초 록

마리오 바르가스 요사(Mario Vargas Llosa, 1936)는 문학 창작을 통해 권력과 부조리한 사회 구조에 대한 비판을 멈추지 않았다. 1981년 발표한 소설 『세상 종말 전쟁 *La guerra del fin del mundo*』은 이전 작품들이 작가의 조국인 페루 사회 속에서의 개인적 경험을 바탕으로 하는 데 반해, 철저한 사료조사와 고증을 거쳐 탄생한 본격적인 역사소설이라는 특징을 지닌다.

『세상 종말 전쟁』은 19세기 말 브라질공화국 탄생 직후 발생한 카누두스 전쟁(*guerra de Canudos*)이라는 역사적 사건을 재현한다. 작가는 폭력을 통해 새로운 정치·사회적 질서를 강요하는 국가와 이에 맞서 구질서를 지켜내고 생존하기 위해 싸우는 오지 빈민 집단의 충돌을 선과 악, 이성과 광기, 문명과 야만(*civilización y barbarie*)이라는 이분법적 도식들을 통해 기술한다. 그러나 이러한 도식들의 자의적 성격은 소설에 등장하는 다양한 인물군상의 목소리를 통해 비판된다.

문명과 야만은 독립 후 라틴아메리카 국가 건설에 결정적인 역할을 담당했던 담론이었으며 이는 브라질에서도 예외가 아니었다. 에우클리지스 다쿠냐(Euclides Da Cunha)의 『오지 *Os sertões*』(1902)는 저널리즘의 관점에서 카누두스 전쟁에 드러난 국가 폭력의 야만적인 행태를 고발한다. 그럼에도 불구하고 에우클리지스는 여전히 문명인과 야만인의 경계를 분명히 하면서 시대적 편견에서 벗어나지 못하는 한계를 드러낸다. 바르가스 요사는 이러한 지배계급과 오지 빈민들 양측 집단의 이념적, 종교적 광기를 ‘광신’(fanatismo)으로 치환하여 당대의 문명과 야만이라는 도식적인 구분에 회의적 시각을 제시한다. 광신은 문명과 야만이라는 경계를 무력화하려는 작가의 강력한 비판이며, 동시에 이 전쟁이 상징하는 사회, 문화, 지역적 소외와 반목을 고발하는 역할을 한다.

소설에서 역사에 대한 비판적 목소리는 카냐브라바 남작(*el barón de Cañabrava*)과 근시안의 기자(*el periodista miope*)라는 두 지식인 화자의 몫이다. 동일한 현실에 대한 두 인물의 상이한 역사적 판단은 역사소설로서

『세상 종말 전쟁』의 본질과 또한 카누두스 전쟁, 나아가 라틴아메리카에 대한 작가의 역사의식을 이해하는 단초를 제공한다.

한편 20세기 초, 중반에 발표된 라틴아메리카 역사소설들의 새로운 성격에 주목한 시모어 멘톤(Seymour Menton)과 페르난도 아인사(Fernando Ainsa)와 같은 비평가들은 전통적인 승자와 권력 중심의 역사서술에 문제를 제기하는 ‘신역사소설(la nueva novela histórica latinoamericana)’의 등장을 주장했다. 『세상 종말 전쟁』 역시 다양한 집단의 화자들을 통해 다수의 ‘역사들’의 가능성을 제시한다. 바르가스 요사는 『오지』를 다시 쓰는 과정에서 카누두스와 공화국 양측 집단을 동시에 탈신화화하며, 근대 국가의 신화가 깨어지는 과정을 비판적으로 검토하고 있다. 이는 또한 19세기 문명과 야만이라는 거대 담론에 대한 비판이기도 하다.

작가는 카누두스 전쟁이라는 지역적 사건을 라틴아메리카 대륙으로 확장하여 폭력, 오해, 소통의 부재를 라틴아메리카 역사를 관통하는 키워드로 제시하고자 한다. 그러나 역사적 사건을 총체적으로 재현하기 위해 사용한 서사적 전략과는 모순적이게도 소설 속 화자는 ‘문명’과 ‘야만’을 상징하는 두 집단을 동위에서 재현하고 있지 않다. 역사를 회상하고 평가할 수 있는 능력은 지식인이자 엘리트 화자인 카냐브라바 남작과 근시안의 기자에게 한정되어 있기 때문이다. 한편 구원에 대한 카누두스의 집단적 열망은 신화적, 종교적 세계관의 산물로 묘사되는데, 이는 역시 신화에 기반을 둔 페루 안데스 원주민주의를 과거 회귀적이라 평가하는 바르가스 요사의 비판과도 밀접한 연관이 있다. 그는 문학과 현실에서 종종 라틴아메리카를 근대적, 서구적 사회와 원시적, 신화적 사회로 분열된 세계로 인식하는 태도를 보이는 것이다. 결국 작가는 소설 속 카누두스 전쟁은 물론이거니와 오늘날 라틴아메리카의 역사를 여전히 이분법적 구도에서 조망하고 있다는 혐의에서 자유롭지 못하다.

주요어 : 문명과 야만, 카누두스 반란, 마리오 바르가스 요사, 세상 종말 전쟁, 에우클리시스 다쿠냐, 신역사소설

학 번 : 2009-20038

목 차

1. 서 론	1
2. 문명과 야만 담론의 재현과 비판	7
2.1 이분법적 가치관의 충돌	7
2.2 『오지』와 브라질의 문명과 야만	17
2.3 광신 - 문명과 야만의 경계 흐리기	35
3. 작가의 역사의식과 그 한계	49
3.1 역사적 진실을 둘러싼 해석과 갈등	49
3.2 신역사소설과 역사 다시 쓰기	62
3.3 ‘근대적’ 역사의식의 한계	76
4. 결 론	88
참고문헌	92
Resumen	98

1. 서 론

마리오 바르가스 요사(Mario Vargas Llosa, 1936)는 라틴아메리카 붐 소설의 대표작가로 일컬어지며 등단 이후 17편에 달하는 장편 소설을 출간, 국제적인 명성을 얻었고, “권력 구조의 (문학적) 형상화와 이에 맞서 저항, 투쟁하고 좌절하는 개인의 이미지를 예리하게 그려낸”¹⁾ 공로를 인정받아 2010년 노벨 문학상을 수상함으로써 가르시아 마르케스(García Márquez), 옥타비오 파스(Octavio Paz) 등에 이어 다시 한 번 전 세계에 라틴아메리카 문학의 위치를 공고히 하였다. 그의 소설 세계는 개인적·사회적 불의, 부패한 권력, 자유연애, 유토피아를 향한 열망 등 인간군상의 다양한 측면을 담아 왔으며, 동시대 라틴아메리카 현실에 대한 예리한 시선으로 점철되어 있다.

작가의 첫 작품인 『대장들 *Los jefes*』(1959)을 시작으로 1960년대에 발표한 『도시와 개들 *La ciudad y los perros*』(1963), 『녹색의 집 *La casa verde*』(1966), 『카테드랄 주점에서의 대화 *Conversación en la Catedral*』(1969)와 같은 소설의 공통적인 특징은 작가의 개인적 경험이 창작의 계기로 작용한 자전적 소설의 성격이 강하다는 점이다. 『도시와 개들』은 유년기의 경험을 토대로 레온시도 프라도 사관학교를 배경으로 삼아 학교 내에서의 억압적 권력에 신음하는 학생들을 그려내었고, 『녹색의 집』은 조국 페루의 아마존 지역을 여행하면서 리마 중심의 ‘발달된’ 페루로부터 유리되어 있던 또 다른 부분을 새로이 주목하게 된 것을 계기로 창작되었다. 『카테드랄 주점에서의 대화』 역시 페루의 마누엘 오드리아 독재정권하에서 보낸 청년시절 경험을 녹여내었다. 이 시기의 소설들은 사실주의 총체소설의 대작으로 평가 받으며 국내외 문학계의 이목을 끌었고, 바르가스 요사는 비교적 젊은 나이에 카를로스 푸엔테스(Carlos Fuentes), 가브리엘 가르시아 마르케스, 훌리오 코르타사르(Julio Cortázar) 등 선배작가들과 함께 붐 세대의 명

1) “The Nobel Prize in Literature 2010 - Press Release”. Nobelprize.org. 7 Mar 2012.

http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2010/press.html

성을 누리게 되었다. 반면에, 이전 시기의 사회 비판적인 진지함을 유머가 대체하는 『판탈레온과 특별봉사대 *Pantaleón y las visitadoras*』(1973)와 『나는 홀리아 아줌마와 결혼했다 *La tía Julia y el escribidor*』(1977)와 같은 1970년대의 작품들은 그의 문학에서 여전히 현실에 대한 날카로운 시선을 기대한 독자들로부터 외면 받았다. 바르가스 요사가 1981년에 발표한 역사소설 『세상 종말 전쟁 *La guerra del fin del mundo*』은 출간과 동시에 총체소설, 리얼리즘에 복귀했다는 평가를 받으며 평단과 대중 모두로부터 주목을 받았다. 한편, 실제 사건을 다룬 역사소설인 만큼 문학계뿐만 아니라 역사, 정치계로부터 큰 관심을 받기도 했다.

『세상 종말 전쟁』은 작가가 역사적 고증을 바탕으로 창작한 최초의 역사소설이자 조국인 페루가 아닌 다른 라틴아메리카 국가, 그것도 다른 언어권인 브라질의 역사를 다루고 있다. 또한 동시대가 아닌 19세기를 배경으로 한 작품이라는 점에서 이전의 소설들과 차별성을 갖는다. 작가는 출간 후 『세상 종말 전쟁』이 가장 오랜 동안 공들여 쓴 작품이며 따라서 특별한 애착을 갖고 있다고 말한 바 있다.²⁾ 이 소설은 2000년 도미니카공화국의 독재자를 소재로 한 또 다른 역사소설 『염소의 축제 *La fiesta del chivo*』가 발표되기 전까지 바르가스 요사의 역사소설을 대표하는 작품으로 알려졌다.

소설의 배경인 카누두스 전쟁(*Guerra de Canudos*)은 19세기 말, 브라질 북동부 바이아(*Bahia*) 주의 오지(*sertão*) 카누두스 지역에 정착한 종교적 광신도들이 이제 막 출범한 브라질공화국의 군대에 의해 괴멸된 사건이다. 소설은 700여 쪽에 달하는 방대한 분량으로 선지자 안토니우(*Antônio Conselheiro*)가 오지에 등장하여 집단을 형성하고, 종교적 신념에 의지하여 총 세 번에 걸친 군대의 공격을 막아낸 끝에 최후를 맞이하기까지의 과정을 다양한 인물군상의 목소리를 빌려 서술하고 있다.

카누두스 반란은 오랫동안 브라질 근현대사에서 부끄러운 오점이자 큰 충격으로 자리했다. 카누두스를 다룬 다수의 문학 작품이 출간된 사실은 이 전쟁이 당시 브라질 안팎에 적잖은 충격을 주었음을 반증한다.³⁾ 그럼에도

2) Ricardo A. Setti, *...sobre la vida y la política – Diálogo con Mario Vargas Llosa*, Editorial InterMundo, 1989, p. 39.

3) Afonso Arinos의 *Os Jaguncços*(1898), Favila Nunes의 *Guerra de*

불구하고 카누두스 반란은 오랜 세월 동안 공화국 초기의 숭한 갈등의 한 사례로 기록되었을 뿐이었다. 그러던 중 1940년대에 인류학자이자 브라질의 사회, 문화적 정체성 연구의 선구자로 알려진 지우베르투 프레이리(Gilberto Freyre)에 의해 비로소 학술적인 주목을 받기 시작했다. 국가 폭력에 의해 ‘은폐’된 근대사의 비극으로 재조명 받기 시작한 것이다. 이후 카누두스 역사는 영화와 소설, 만화 등 다양한 매체로 재현되었다.⁴⁾ 『세상 종말 전쟁』은 비교적 뒤늦게 발표되었음에도 불구하고, 유례 없는 국제적인 이목을 끌었다는 점에서 카누두스를 다른 작품들 중에서도 의미 있는 자리를 차지하고 있다 할 수 있겠다.

작가가 소설의 현사와 2000년 판본의 서문에서 밝히고 있듯이, 이 방대한 역사소설은 브라질에서 카누두스 반란을 다룬 고전이자 근대 브라질 정체성 모색의 시초라 일컬어지는 에우클리디스 다쿠냐(Euclides da Cunha)의 에세이 『오지 *Os sertões*』(1902)에 많은 빛을 지고 있다. 또한 작가는 관련 역사서, 사건을 둘러싼 당시 사회의 분위기를 반영하는 신문기사까지 방대한 사료 조사를 거치고, 직접 당시 카누두스 지역을 방문하여 받은 인상을 바탕으로 역사적 사건을 픽션으로 재구성하였다. 역사소설 집필 작업은 그의 창작 여정에서 큰 획을 긋는 사건이 되는데, 이 소설에서 그는 이전보다 더 적극적으로 현실을 진단하고 비판하려는 날카로운 시선을 견지하고 있다. 그에 따르면, 문학, 특히 소설은 종종 잔혹한 현실이 감추고 있는 심층적 진실(*verdad profunda*)을 작가의 상상력을 동원한 ‘거짓말 (*mentiras*)’을 통해 폭로하는 기능을 한다. 그리고 역사와 문학은 따로 분리

Canudos(1898), Paulo Dantas의 *Capitão Jagunço*(1952) 등이 브라질에서 발표되었고, 영어권에서는 Robert Cunninghame Graham의 *A Brazilian Mystic*(1920)이 발표되었다. Manuel Benício의 *O Rei dos Jagunços*는 다쿠냐의 『오지』보다 3년이나 앞선 1899년에 출간되었다.

Lori Madden, *Discourses on the Canudos War: ideologies and rhetoric*, Ph.D. Dissertation, University of Florida, 1990, p. 159.

『오지』의 영어 번역본인 *The Backlands*에는 『세상 종말 전쟁』 외에 몇몇 소설이 더 언급된다. José J. Veiga의 *A casca da serpente* (1989), Julio José Chiavenato의 *As meninas do Belo Monte* (1992), Ayrton Marcondes의 *Canudos* (1997) 등이다.

4) 브라질 영화 ‘카누두스의 난(*Guerra de Canudos*)’, 1997, 감독 세르지우 헤젠지(Sérgio Rezende)

할 수 없는데, 서로를 보완하고 완성하는 상보적 관계에 있기 때문이다. 역사가들은 종종 현실을 객관적으로 고증하는 데 실패하며 문학은 역사가 표현할 수 없거나 혹은 밝히기를 꺼려하는 진실을 제공하고, 따라서 어느 한 시대뿐만 아니라 그 속의 개인을 이해하도록 역사를 보완하는 기능을 한다는 것이다.

이 연구는 작품에서 다루어진 전쟁의 복합적인 갈등을 ‘문명과 야만’(civilización y barbarie)의 대립구도에 주목하여 규명하고자 한다. 즉, 당대의 뿌리 깊은 인식적 갈등이 전쟁이라는 물리적 폭력으로 극한에 달한 것으로 분석하고자 한다. 라틴아메리카 역사는 문명과 야만 담론과 불가분의 관계에 있다. 그 시작점이라 할 수 있는 신대륙 정복자들은 자연을 위협적으로 인식하였고 역사를 자연을 인간화(humanización)하는 첫 단계로 규정하였다. 따라서 역사는 문명과 직결된다. 반면, 자연은 문화적으로 텅 빈 야만의 상태에 있으므로 인간은 이를 정복, 문명화하려는 적대적 자세를 취할 수밖에 없었다.⁵⁾ 카를로스 푸엔테스는 라틴아메리카 문학의 전통이 이러한 자연과 인간의 관계에 대한 모색에서 비롯되었다고 본다. 북미와 유럽 문학에서 인간과 자연의 관계가 각각 인간의 자연 정복, 자기 인식으로 구분된다면, 라틴아메리카 소설에서 자연은 언제나 “(인간을) 집어삼키고, 의지를 파괴하며, 존엄을 훼손하여 결국에는 절멸시키는 적”으로 등장하며 따라서 인간은 주인공인 자연에 압도당하는 존재로 기술되었다는 것이다.⁶⁾

이러한 인간과 자연의 대립은 곧 문명과 야만의 구도로 발전하여 19세기 라틴아메리카 역사에 큰 영향력을 미쳤다. 쿠바와 푸에르토리코를 제외한 대부분의 라틴아메리카 국가들은 1826년 스페인과 포르투갈로부터 독립을 성취하였다. 따라서 19세기 라틴아메리카 지식인들은 무엇보다 이제 막 자유의 몸이 된 자국의 정체성을 확립하는 동시에 국민국가로의 발전 방향을 설정하는 것이 무엇보다 시급했다. 그러나 옥타비오 파스는 “펠리페 2세의 유언의 집행자들”이라는 사르미엔토의 말을 인용하며 독립 후 지식인, 지배

5) Ana Amélia Melo, “Reflexiones sobre la identidad latinoamericana”, *Persona y sociedad*, vol. 20, no. 2, 2006, pp. 41-52.

6) Carlos Fuentes, *La nueva novela hispanoamericana*, Editorial Joaquín Mortiz, 1971, p. 10.

계급은 여전히 스페인의 봉건적 질서에서 벗어나지 못한 상태였다고 진단한다. 다시 말해, 19세기 라틴아메리카는 부르주아적 자유주의의 가면을 쓴 봉건주의 국가에 지나지 않았다는 것이다.⁷⁾

이 과정에서 등장한 수많은 사상과 기획 중 대부분이 유럽의 사고를 따르고 있었다. 따라서 정치, 경제적으로 앞서 있는 유럽 국가들의 모델을 아메리카에 적용하려는 흐름이 지배적이었다. 서구이념 중에서도 실증주의와 이에 따른 이성과 과학, 진보에 대한 믿음이 가장 강한 영향력을 미쳤다. 실증주의는 정치인이자 사상가, 동시에 작가이기도 했던 19세기 라틴아메리카 전 대륙의 지식인들에게 크게 환영 받았고, 특히 브라질, 멕시코와 같은 일부 국가에서는 절대적인 영향력을 행사했다.⁸⁾ 라틴아메리카에서 이 개념이 본격적으로 등장한 데에는 무엇보다 사르미엔토(Domingo Faustino Sarmiento)의 역할이 컸다. 그의 사상은 『파쿤도: 문명과 야만 *Facundo: Civilización y barbarie*』(1845)의 집필로 구체화되었으며, 여기에서 본격적으로 라틴아메리카에 문명과 야만의 담론이 적용된 것이다.

문명과 야만에 대한 시각은 카누두스 사건에 대한 에우클리지스 다쿠냐의 서술에서도 분명히 드러난다. 바르가스 요사의 『세상 종말 전쟁』은 『오지』에 드러나는 에우클리지스의 객관적 역사기록을 일부 수용하면서도 여기에 허구적 상상력을 가미하여 카누두스 전쟁에 대한 또 다른 역사기록을 시도한다. 바르가스 요사의 소설 속 전쟁은 당대 브라질의 이원론적 사고와 국가내부의 인식적 괴리가 갈등의 정점에 이른 사건으로 그려지며, 소설가는 문학 서술기법의 장점을 활용하여 전쟁을 둘러싼 다수의 집단과 화자의 시각을 교차시킴으로써 독자에게 전쟁의 비극적 면모를 생생하고 밀도있게 제시한다.

본고의 2장에서는 문명과 야만을 비롯한 19세기의 이분법적 사고가 소설 속 전쟁에서 갈등의 중심축으로 작용하고 있다는 것과, 작가가 이를 효과적으로 비판하기 위해 어떤 문학적 전략을 취하는지 규명하고자 한다. 3장에서는 역사와 역사소설의 관계에 주목하여 작가가 어떻게 과거를 다시 쓰는

7) 옥타비오 파스, 『흙의 자식들』, 김은중 역, 솔, 2003, p. 110.

8) *Ibid.* 브라질 문명과 야만의 맥락과 실증주의적 사고에 대해서는 본론 2.2에서 에우클리지스 다쿠냐와 관련, 자세히 서술할 것이다.

동시에 문명과 야만의 담론을 변주하고 있는지, 또 이러한 관점의 문제점은 무엇인지 비판적으로 살펴보고자 한다. 결론에서는 바르가스 요사의 문학적 전략이 브라질의 카누두스 전쟁의 역사를 재해석하려는 시도에 머물지 않고 자국 페루의 현실에 대한 정치적 입장과도 밀접한 관련이 있고, 나아가 라틴아메리카 대륙의 역사에 대한 작가의 의식을 뚜렷이 반영하고 있음을 규명할 것이다.

2. 문명과 야만 담론의 재현과 비판

2.1 이분법적 가치관의 충돌

소설에서 선지자의 등장에서부터 카누두스의 봉기, 전쟁과 파멸로 이어지기까지의 과정은 크게 선과 악, 이성과 광기, 정상과 비정상, 문명과 야만의 이분법의 구도로 압축될 수 있다. 작가는 전쟁에 관련된 다양한 인물 군상을 제시하면서 언어를 통해 자신을 ‘좋은’으로 규정하고 반대로 상대방을 ‘나쁨’으로 규정하는 극단적인 이분법적 사고를 드러낸다. 그러나 나와 타자를 분리하는 기준은 자의적일 수 밖에 없다.

이 전쟁이 각각 브라질공화국과 카누두스 집단 양측 간의 대결구도라면, 절대적인 해계모니를 가진 국가는 종말론에 경도된 광신적인 빈민 무리들을 오합지졸로만 파악한다. 따라서 국가의 승리는 당연한 것이고 이들을 군대의 무력으로 진압하는 것이 역사적인 정당성을 갖는다고 여긴다. 공화국은 그들이 단순히 광신도가 아니라 국가의 절대적 권위를 부정하고, 영국 제국주의를 등에 업고 왕정복고를 주장하면서 체제의 전복을 꾀하는 강력한 사회악이라 파악한다. 그러나 놀랍게도 강력한 신식 무기로 무장한 토벌대는 십자가와 곡괭이를 앞세운 차군수들에게 패배하였고 이는 국가에 큰 충격과 수치심을 안긴다. 군부는 잇따른 카누두스의 승리가 이제 막 출범한 공화국의 이성적 질서를 위협하는 광기적 반동이라 해석하고, 점차 해안지역의 도시민들까지 오지인들이 국가와 시민의 안녕을 위협하는 존재라고 여기게 된 것이다. 따라서 두 번째, 세 번째 교전이 진행되면서 공화국에게는 이제는 승리가 필연적이기보다는 절박할 수 밖에 없게 되었다. 결국 네 번째 교전에서 군부는 무자비한 폭격을 가하여 군부와 카누두스 양측에서 엄청난 수의 사상자가 발생하고 전쟁은 공화국의 승리로 종결된다.

한편 카누두스는 지배계층의 생각과는 달리 소설에서 광인 집단이나 정치적 반란군으로 그려지지 않으며, 오히려 산악지역의 빈민, 강도, 떠돌이 장사꾼 등 온갖 소외당한 자들의 집단에 불과하다. 이들은 선지자를 구심점으로 하여 카누두스에 정착, 벨로 몬치(Belo Monte) 지역에 모여 공동체를

이루고 이 땅을 노아의 방주로 여기면서 최후의 심판에 대비하여 성전(el Templo)을 건설한다. 오지인들은 구약성서에 등장하는 세상의 종말과 최후의 심판, 이후 하나님이 다스리는 천년왕국이 도래할 것이라는 선지자의 메시아적 설교에 감화된다. 이들은 종말에 대해 공포심을 느끼기는커녕, 하나님의 심판 이후 “가난한 가운데서도 가장 가난한 자들(los pobres entre los más pobres)”, 즉 오지에서 서서히 굶어죽는 것 이외에는 선택권이 없는 자신들이 천국에 도달할 것이라고 믿는다. 따라서 차군수들에게 전쟁은 악마로부터 선을 지켜내는 필연적인 전투이며 이 과정에서 죽는 것은 공동체를 위한 희생이다.

1889년, 동 페드루의 봉건적 질서가 지배하던 브라질 제국이 공화국으로 바뀌었다는 소식이 한참 후에야 오지에 전해지고, 이는 바이아 주의 위정자들에게는 어떤 관심도 끌지 못했지만 선지자 안토니우는 이 변화에 대해 즉각 해석을 내놓는다.

그러나 공화국(의 탄생)과 함께 분명 무언가 변화했다. 세상의 악과 혼란이다. 교회는 국가로부터 분리되었고, 신앙의 자유가 생겼고 묘지는 세속화되어 이제 교구가 아니라 관할청에서 관리하게 되었다. 사제들은 당황하여 권력층이 할 수 없이 받아들이는 변화 앞에 어찌할 바를 몰랐지만, 선지자는 즉시 알아챘다. 이것은 하나님을 믿는 자들에게는 용납할 수 없는 모독이다. 그리고 혼인신고제가 도입되었다는 사실을 알았을 때, [...] 그것은 개신교도들과 프리메이슨의 짓이라고 (선지자는 말했다). [...] 통계도와 인구조사, 미터법 [...] 그 모든 게 무엇을 의미하는지에 대해 선지자는 천천히 설명했다. 그들은 사람들의 피부색을 알아내어 노예제를 부활시키고 노예들을 주인에게 돌려보내려는 것이고, 또 그들이 믿는 종교가 무엇인지 알아내어 박해가 시작되었을 때 기독교도들을 색출하려는 것이다.

Pero sí, algo cambió con la República. Para mal y confusión del mundo: la Iglesia fue separada del Estado, se estableció la libertad de cultos y se secularizaron los cementerios, de los que ya no se ocuparían las parroquias sino los municipios. En tanto que los vicarios, desconcertados, no sabían qué decir ante esas novedades que la jerarquía se resignaba a aceptar, el Consejero sí lo supo, al instante: eran

impiedades inadmisibles para el creyente. Y cuando supo que se había entronizado el matrimonio civil [...] que ese escándalo era obra de protestantes y masones. [...] el mapa estadístico, el censo, el sistema métrico decimal. [...] qué significaba todo eso, el Consejero se lo explicaba, despacio: querían saber el color de la gente para restablecer la esclavitud y devolver a los menores a sus amos, y su religión para identificar a los católicos cuando comenzaran las persecuciones.⁹⁾ (40)

선지자는 체제의 전환을 왕정에서 공화정이라는 정치 체제의 변화로 해석하지 않는다. 오지인들에게 있어 종교란 신앙의 자유에 의해 선택할 수 있는 것이 아닌, 오랜 세월 대대로 내려 온 삶의 근원이자 질서다. 따라서 국가와 교회의 분리는 탄생부터 결혼, 죽음까지 인간의 모든 ‘신성한’ 삶의 과정을 주관하던 교회의 권위를 공화국에 빼앗기는 것이다. 또한 이들은 교회의 추락이 앞으로 기독교인 박해, 인종차별, 과거 왕정 시절에 폐지되었던 노예제가 부활할 것으로 예고하는 것으로 받아들인다. 선지자 일행에게 왕정에서 공화국으로의 전환은 전통적 질서의 파괴이자 생존의 위협으로 해석되는 것이다. 뒤늦게 오지에도 세금 포고령이 전달되자 빈민들은 오랜 세월 동안 극심한 가뭄과 굶주림, 전염병으로 고통 받은 탓에 세금이 무엇인지 정확하게 이해하지도 못했지만 “오랜 경험에 의해 가뭄이나 독수리떼, 도적떼보다 더 끔찍한 것(aquello sería tal vez peor que la sequía, que los perceptores de impuestos resultarían más voraces que los buitres y los bandidos)”(42)으로 직감한다. 국가는 이해하지 못하지만, 오지인들은 절망적인 삶 때문에 내세에서의 구원을 약속하는 선지자의 ‘예언’에 더욱 맹목적으로 빠져드는 것이다. “예언이 현실이 되고, 언어가 실재로 변하기 시작했다(Las profecías empezaban a ser realidad, las palabras hechos)”(100)는 서술처럼 공화국의 등장과 위협은 세상의 종말이 점차 실현되고 있음을 예증하는 것으로 받아들여진다. 선지자는 빈민들에게 ‘저주받은’ 세금 포고령을 불태울 것을 명령하면서 본격적으로 국가 권위에 저항하

9) Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo*, Alfaguara, 2003, p. 40. 이하 『세상 종말 전쟁』 인용시 쪽수만 표기한다.

기 시작한다. 성서에 따라 “적그리스도가 세상에 도래하였고 그 이름은 공화국이다(el Anticristo estaba en el mundo y se llamaba República)”(42)라고 선언하는 것이다. 세기의 전환을 눈앞에 두고 적그리스도와의 전쟁에서 살아남은 “선택받은 자들(los elegidos)”, 즉 자군수(jagunço)¹⁰⁾만이 하느님의 천년왕국에서 내세를 누릴 수 있다는 광신적 믿음으로 변모한다. 자군수들은 국가를 “개, 악마, 적그리스도(el Perro, el Diablo, el Anticristo)”라 부르며 스스로를 선지자를 따르는 “선하신 예수님의 사도(apóstoles del Buen Jesús)”로 규정한다.

카누두스가 기독교 교리에 따라 선악을 구분하였다면, 공화국 역시 스스로를 선으로 여기며 이들은 선지자 일행의 종교적 광기에 주목하여 이 사건을 해석한다. 마땅히 정치적 대립 구도가 형성되지 않았음에도 불구하고 국가는 카누두스와의 전쟁을 일으키고, 몇 년에 걸쳐 군인이나 민간인 할 것 없이 많은 생명을 희생시킨다. 이 과정에서 지배계급이 전쟁을 정당화하는 논리는 이성과 광기라는 또 다른 이분법이다. 국가는 선지자 일행을 ‘광인’으로, 그를 따르는 빈민의 무리를 ‘광인 집단’으로 규정하는 것이다. 정부는 선지자 일행에게 “광신자 무리, 피에 굶주린 천민들, 오지의 식인종, 열등한 인종, 경멸스러운 괴물, 인간쓰레기, 미친 비렁뱅이, 친족살인마, 정신이상자들(Hordas de fanáticos, sanguinarios abyectos, caníbales del sertón, degenerados de la raza, monstruos despreciables, escoria humana, infames lunáticos, filicidas, tardas del alma)” (459) 등 온갖 혐오스러운 수식어를 동원하여 국민에게 카누두스를 향한 경멸과 공포심을 조장한다. 소설 속 지배계급은 “통일된 브라질, 강력한 국가”를 꿈꾸는 공화주의자이거나 또는 자치주의를 지지하는 과거 왕정 시절의 귀족으로 양분되어 있다. 정치인들은 각자의 정치적 이득을 위해 카누두스의 정체성에 대해 상이한 해석을 내놓고 상대방을 공격하기에 급급하다. 그러나 공화당의 주도로 파견한 연방군의 수장이자 전쟁영웅인 모레이라 세자르(Moreira César) 대령과 카누두스 땅의 주인이자 바이아 주 정치, 경제의 중심인물인 카냐브라바

10) 주로 오지에서 경찰이나 군인의 역할을 대신하던 지주에게 고용된 총잡이를 일컫는 포르투갈어로, 선지자 안토니우가 이끄는 카누두스인들을 자군수라 불렀다. 소설은 스페인어로 야군소(yagunzo)라 표기한다.

남작(el Barón de Cañabrava)의 태도에서 볼 수 있듯이, 정치인들은 이념의 차이에도 불구하고 공통적으로 선지자와 빈민 무리를 비정상인, 광인으로 취급하고 자신들과 ‘다름’을 강조하는 태도를 취한다.

[대령] “제7연대는 왕정주의자들의 음모에 맞서기 위해 여기 있습니다. 카누두스 도둑놈들과 광신자들의 배후에는 공화국을 위협하는 음모가 있기 때문입니다. 이 불쌍한 악마들은 기득권을 포기하지 않으려는 귀족들의 도구에 불과합니다. 그들은 브라질이 근대 국가가 되기를 원하지 않는 것입니다. [...] 군대가 그들을 저지할 것입니다.”

[...]

[남작] “내가 저 미치광이 이단자들을 돕는다는 말을 정말 믿습니까? 농장에 불을 지르는 도둑놈들을 말입니다.”

[Coronel] El Séptimo Regimiento está aquí para debelar una conspiración monárquica. Porque detrás de los ladrones y locos fanáticos de Canudos hay una conjura contra la República. Esos pobres diablos son un instrumento de los aristócratas que no se resigna a la pérdida de sus privilegios, que no quieren que el Brasil sea un país moderno. [y] El Ejército no lo permitirá. (197)

[...]

[Barón] ¿De veras cree que yo ayudo a herejes dementes, a incendiarios y ladrones de haciendas? (283)

선지자 일행이 국가이성을 위협하는 ‘광인 집단’으로 분류되는 이유는 공화국이라는 권력집단이 제시하는 새로운 질서와 가치에 부합하지 않기 때문이다. 오늘날 광기와 권력의 관계에 대한 역사적 해석에 관한 가장 저명한 학자인 푸코(Michel Foucault)가 분석하였듯이, 광기는 비이성에 대한 이성의 담론으로 정의될 수 있다. 푸코는 중세와 르네상스기까지 일상적인 범주에 속했던 돈키호테와도 같은 광인들이 병리학적인 비정상인으로 낙인찍혀 사회로부터 격리되기까지를 『광기의 역사』와 『비정상인들』과 같은 저작을 통해 분석한 바 있다. 17세기 광인을 비정상인, 범죄자, 이방인과 동일한 범주로 분류한 역사는 데카르트적 이성중심주의에 의한 것이었고, 이것은 부

르주아지의 계급적 이념에 부합하는 것이다. 따라서 부르주아지는 중심의 공동체적 윤리에서 벗어나는 것을 비정상, 광인으로 취급한 것이다.¹¹⁾ 권력을 가진 집단이 자신의 헤게모니 유지에 방해가 되는 것을 비정상이나 적으로 규정하여 탄압하는 것은 시대를 불문하고 반복되는 역사다. 광인을 배척하는 권력에 대한 푸코의 이론은 카누두스 전쟁의 발단에도 꼭 들어맞는다. 19세기 말 브라질 정치인, 지식인 엘리트들은 근대적 국민국가 브라질이라는 새로운 이상을 현실화하고자 했다. ‘질서와 진보(Ordem e progresso)’라는 슬로건을 내세우고 유럽의 이성 중심주의를 모델로 삼아 이성, 탈중세와 나아가 진보를 지향하는 공화국에게 카누두스는 광기, 전근대성, 후진성으로 분류되어 국가의 발전을 저해하는 불온한 세력으로 간주되었다. 이성 집단의 질서 외부에 위치한 종교적 광인, 빈민, 오지인 집단은 배척받아야 마땅한 존재였던 것이다.

전쟁은 카누두스 지역을 수백 구의 시체와 까마귀떼가 뒤덮은 피비린내 나는 폐허로 만든 후 종결된다. 선지자는 이미 사망하였고, 그를 따르는 자군수들은 ‘적그리스도’의 무리가 선지자의 시체를 찾아내지 못하도록 땅 속 깊이 묻었으나 군부의 고문 끝에 자백하고 만다. 전쟁에 승리한 지배계층이 선지자의 시체를 찾아내어 처리하는 데서 이성으로 광기를 규정, 배척하는 국가의 편협한 태도가 절정에 달한다. 정부는 안토니우의 최측근이었던 베아티투(Beatito)를 고문한 끝에 선지자의 시체를 찾아내어 머리를 자르고 두개골에서 “생물학적 결합, 광기, 범죄성”을 규명하도록 의과대학 연구소로 보낸다.

니나 로드리게스 박사가 과학자들과 위원회를 조직해 머리를 해부하고 크기와 무게를 잴다. 실험실에서 해부가 진행되는 동안 무슨 말이 오갔는지 보고 되지는 않았다. [...] 박사는 덤덤하게 단 몇 줄의 글을 발표하여 사람들을 실망시켰다. 과학은 선지자 안토니우의 두개골에서 어떠한 비정상적인 징후도 발견할 수 없었다.

[...] el doctor Nina Rodríguez presidió a la comisión de científicos que la observó, midió y pesó. No había informes fidedignos sobre lo que

11) 박정자, 『시선은 권력이다』, 기파랑, 2008, pp. 71-87.

se dijo, durante el examen, en el anfiteatro. [...] Fue él quien redactó esas líneas que desencantaron a la opinión pública diciendo, secamente, que la ciencia no había comprobado ninguna anormalidad constitutiva manifiesta en el cráneo de Antonio Consejero. (584)

공화국은 계몽시대의 상징인 과학이라는 이성의 도구를 사용하여 오지인들의 비정상성을 타고난 병리학적 광기로 증명하려 한다. 생물학적 결함을 근거로 삼아 이성과 광기를 명백하게 대조하고 결과적으로 광인들의 학살을 정당화하고자 한 것이다. 그러나 연구소는 광인의 우두머리로부터 어떠한 비정상적인 징후도 발견하지 못했고, 이는 대중들을 실망시킨다. 이성의 논리로 광기를 색출, 카누두스 학살이라는 처벌을 정당화하는 데 실패한 것이다. 그럼에도 과학자들은 여전히 선지자와 카누두스인들의 광기를 타고난 결함으로 여기고 이를 과학적으로 증명하려는 고집을 보인다.

니나 박사의 소견에 살바도르의 동료들이 모두 찬성한 것은 아니었다. [...] 알부르케르케의 오노하투 네포무세누 박사는 [...] 스웨덴 출신의 학자의 분류에 따르면 이 부류의 사람들은 정신적으로 편협하고 직선적인 경향을 보인다고 주장했다. (광신이 대표적인 예다.) 한편, 구부러진 두개골은 현자 베네딕트가 간질병 환자들에게서 관찰한 경향과 정확히 일치한다. 과학자 삼트가 묘사한 간질병 환자들은 손에는 미사용 경전을 들고, 입술로는 하느님의 이름을 읊조리지만, 마음속에는 범죄자의 낙인이 찍혀있다.

Pero el fallo del doctor Nina Rodríguez no era compartido por todos sus colegas de Salvador. Así el doctor Honorato Nepomuceno de Albuquerque [...] sostenía que ese cráneo era típicamente braquicéfalo, según la clasificación del naturalista sueco Retzius, con tendencias a la estrechez y linealidad mentales (por ejemplo, el fanatismo). Y que, de otro lado, la curvatura craneal correspondía exactamente a la señalada por el sabio Benedikt para aquellos epilépticos que, según escribió el científico Samt, tienen el libro de misa en la mano, el nombre de Dios en los labios y los estigmas del crimen y del bandidismo en el corazón. (584-585)

과학자들에 대한 묘사는 이성과 과학에 대한 광신에 가까운 맹목적 태도를 보여준다. 또한 간질병 환자의 광기에 대한 묘사에서 알 수 있듯이, 이들은 종교적 신앙을 과학적 이성과 대치하는 것으로 인식한다. 두개골 분석에 따른 인간의 성질 파악과 그에 따른 분류는 갈릴레오 같이 신봉하는 골상학에 속한다. 골상학은 19세기에 유행했다가 과학적 발전이 멈춘 학문이다. 위의 묘사는 근시안의 기자(el periodista miope)가 전쟁이 종결된 후 카냐브라바 남작을 찾아가 전쟁에 대해 나눈 대화에 등장한다. 남작은 선지자의 두개골 이야기를 듣고는 “이 모든 게 갈릴레오 같을 연상 시키는군 (Todo eso me recuerda a Galileo Gall)”이라고 말한다. 갈은 아나키스트이며 유럽에서 이미 실패한 바 있는 사회주의 혁명이 신대륙에서 카누두스로 실현된 것이라고 믿는 인물이다. 어딘가 익숙한 그의 이름은 근대 과학의 선구자인 갈릴레오 갈릴레이와 골상학자 프란츠 요제프 갈에서 따온 것이다. 소설 속 갈릴레오 갈은 이성과 과학의 신봉자였다. 그는 공화파에 이용당해 ‘영국 스파이’라는 누명을 쓰고, 남작으로부터 이상주의자라는 조롱을 받으며, 결국 카누두스라 입성을 눈앞에 두고 허망한 몸싸움 끝에 죽는 허울 좋은 이상주의자다. 그러나 평등한 공동체의 실현을 꿈꾸던 갈은 모순적이게도 길잡이 후피누(Rufino)의 부인인 주레마(Jurema)를 충동적으로 겁탈하고도 자신의 잘못을 깨닫지 못한다. 후피누는 전형적인 오지인의 사고와 관습을 보여주는 인물이다. 그는 봉건적 관습에 의해 부인의 겁탈을 자신의 명예 실추로 생각하고 갈에게 복수하여 명예를 회복하기 위해 집요하게 갈을 추적한다. 그러나 외지인인 갈은 오지인들의 관습에 대해 전혀 이해하지 못할 뿐만 아니라, 계급의식과 혁명에 지나치게 경도되어 정작 보통 사람들의 분노와 욕망을 이해하지 못한다. 갈 역시 인간에 대한 이해가 부족한, 이분법적 사고에 빠진 지식인이었으며 혁명을 꿈꾸던 반체제주의자인 갈과 브라질 정부가 신뢰하는 과학자들이 동일한 사고를 한다는 것 자체가 아이러니가 아닐 수 없다. 이들을 통해서 과학적 사고에 대한 맹목적 승배와 모든 인간과 사물을 이성, 광기로 이분하려는 편협한 태도가 실은 허상에 지나지 않는다는 사실이 비판적으로 제시되고 있는 것이다.

이성과 광기, 선과 악의 구분은 결국 스스로를 좋음과 우월함이라는 범주

에 위치시키면서 타자를 배척하는 사고의 산물이다. 니체(F. Nietzsche)는 『도덕의 계보학』에서 도덕의 기원과 전개과정을 고찰하면서, 선과 악의 구분과 이를 근거로 설정되는 우와 열의 관계는 선형적인 것이 아니라 역사, 정치적으로 형성된다고 논증한 바 있다. 니체는 대부분의 언어에서 ‘귀족적’, ‘고귀함’을 뜻하는 어휘가 ‘ 좋음’을 의미하는 반면에 ‘비열한’, ‘천민적인’, ‘저급한’이라는 의미를 가진 어휘는 결국 ‘나쁨’이란 개념으로 발전했다는 사실에 주목한다. 나아가 그는 ‘선’의 개념이 지배와 피지배의 관계에서 비롯되었다고 주장한다.

‘ 좋음’이라는 판단은 ‘호의’를 받은 사람에 의해 생겨나는 것이 아닌 것이다! 오히려 ‘ 좋은 사람들’ 자신, 즉 고상한 사람, 강한 사람, 보다 높은 위치에 있는 사람과 고매한 뜻을 지닌 사람들에 의해 비롯된 것이다. 이들은 모든 저급한 것과 저급하다고 생각되는 것, 비열하고 천민적인 것과는 달리 자기 자신과 자신의 행위를 선하다고, 즉 최상급의 것으로 느끼고 평가한다.

[...]

고귀함과 거리의 파토스, 보다 높은 지배 종족이 낮은 종족, 즉 ‘하층민’에 대해 갖고 있는 지속적이고 압도적인 전체 감정이자 근본 감정—이것이야말로 ‘ 좋음’과 ‘나쁨’이라는 대립의 기원이다.¹²⁾

니체는 또한 이러한 편견이 제어되지 않고 증오에까지 이르렀을 때, 도덕과 역사에 끼치는 폐해를 지적한다. 그의 이론을 소설 속 전쟁에 적용하면 이중적 해석이 가능하다. 하나는 공화국을 중심으로 헤게모니를 가진 집단인 국가, 군대, 도시민들이 그렇지 못한 오지인들을 악으로 규정하여 선의 처벌을 받게 하는 것이다. 공화국은 종말론에 대한 이들의 광적인 믿음과 국가 체제를 거부하는 행위를 근대화, 문명화라는 ‘공리성’에 위배되는 것으로 해석한 것이다. 또 다른 해석은 카누두스가 자신들을 선한 집단으로 규정하는 태도로부터 가능하다. 앞서 분석한 바 있듯이, 오지인들에게 선과 악을 구분하는 절대적인 기준은 종교였다. 그들이 스스로를 좋음, 즉 선으

12) 프리드리히 니체, 『도덕의 계보학: 하나의 논박서』, 홍성광 역, 연암서가, 2011, p. 28.

로 규정하는 것은 기독교 신앙을 절대적인 가치에 두고 고상하고, 강하고, 높은 위치에 있는 선함을 상징하는 도덕으로 이해하고 있다는 것을 의미한다. 그렇기에 공화국이 내세우는 가치들은 교회가 부여하였던 전통적인 질서와 규범을 무너트리려는 비열하고, 저급하고, 천한 ‘나쁨’에 해당하는 것이다. 니체의 이론에 따르면, 선지자 일행이 스스로를 선으로 규정하고 공화국을 악으로 인식하는 태도는 오랜 세월 물리적, 인식적으로 국가로부터 소외당한 오지인들, 즉 피지배계층의 지배계층에 대한 증오의 발현이라고 할 수 있다. 선과 악의 구분은 절대적이지 않고 특정 집단의 역사적, 사회적 맥락과 이데올로기에 따라 언제든지 뒤바뀔 수 있다는 니체의 주장을 카누투스 전쟁에 참여하는 집단의 이분법적 사고가 뒷받침하는 꼴이 된 것이다. 따라서 이 소설은 이분법적 사고가 극단에 치달았을 때 전쟁이라는 물리적 폭력으로 번지는 과정을 형상화한 것이다.

선과 악, 이성과 광기와 더불어 문명과 야만이라는 구분 역시 사물을 이원화하는 전형적인 이성 중심적인 사고다. 다만 문명과 야만은 다른 두 개념에 비해 19세기 라틴아메리카 국민국가 건설 과정에서 지배적인 역할을 하였다는 점에서 이 시기를 다룬 문학 작품의 역사적, 인식적 배경을 이해하는 데 더욱 큰 의미를 지니고 있다. 다음 장에서는 브라질에서의 문명과 야만 개념의 역사적인 기원을 언급하고 나아가 『오지』에 반영되어 있는 당대 지식인의 사고를 통해 『세상 종말 전쟁』에 등장하는 인물들의 역사의식을 분석하고자 한다.

2.2 『오지』와 브라질의 문명과 야만

『세상 종말 전쟁』보다 일찍 발표된 『도시와 개들』, 『녹색의 집』, 『카테드랄 주점에서의 대화』 세 소설은 모두 자국 페루를 배경으로 하고 있고, 개인적인 경험을 바탕으로 탄생했다는 공통점이 있다. 어느 평론가는 이 작품들이 『카테드랄 주점에서의 대화』의 제사(epígrafe)에서 쓰였듯이, 모든 소설은 국가의 사적 역사라는 발자크의 말을 인용¹³⁾하여 바르가스 요사의 소설이 ‘페루에 대한 개인적 역사’라 평하기도 하였다. 따라서 페루인으로서의 정체성과 역사에 대한 인식은 바르가스 요사의 소설 세계를 이해하는 데 가장 중요한 열쇠이다.

그러나 1981년 『세상 종말 전쟁』이 발표되면서 작가의 소설세계는 시간과 공간적 배경을 확장하기 시작한다.¹⁴⁾ 이후 타국을 배경으로 하는 소설들은 모두 역사와 실존인물을 허구화한다는 점에서 작가의 역사적 호기심과 방대한 지식을 반영한다. 또한 『세상 종말 전쟁』 이후 『염소의 축제』가 발표되는 2000년까지 약 20년 동안 타국을 배경으로 하는 소설이 없다는 사

13) Il faut avoir fouillé toute la vie sociale pour être un vrai romancier, vu que le roman est l'histoire privée des nations.

당신은 진정한 소설가가 되기 위해 일생을 바쳤을 것이 분명하다. 소설은 국가의 사적 역사나 마찬가지로 때문이다. (우리말 번역은 필자)

Honoré de Balzac, *Petites misères de la vie conjugale* 재인용: Mario Vargas Llosa(1983), *Conversación en La Catedral*, Seix Barral, p. 11.

14) 세기 전환기와 함께 타국에 대한 관심은 다시 살아나는데, 프랑스 인상주의 화가 고갱(Gauguin)과 그의 할머니이자 최초의 페미니스트라 불리는 플로라 트리스탕(Flora Tristán)의 전기를 재구성한 『천국은 다른 곳에 *El paraíso en la otra esquina*』(2003) 역시 19세기와 20세기의 프랑스와 남태평양 제도를 배경으로 하고 있지만 플로라 트리스탕의 어머니는 페루 출신이었고, 트리스탕이 페루를 방문하는 부분에서 19세기 페루사가 간략하게 등장한다. 또 『나쁜 소녀의 짓궂음 *Travesuras de la niña mala*』(2006)의 주인공들은 20세기 전 세계를 헤매지만 결국 두 남녀의 뿌리는 페루였다. 결국 2012년까지 바르가스 요사의 장편 소설 중에서 페루와 전혀 관련이 없는 것은 도미니카 공화국의 독재자 트루히요(Rafael Trujillo) 암살시도를 다룬 『염소의 축제』(2000)와 아일랜드 독립 영웅인 로저 케이스먼트(Roger Casement)가 주인공인 『켈트인의 꿈 *El sueño del celta*』(2010) 둘 뿐이다.

실을 고려하면 작가가 바르셀로나에서 가르시아 마르케스 등과 교류하던 70년대에 라틴아메리카 내에서도 언어, 문화, 역사가 상이한 타국인 브라질 역사에, 더욱이 19세기의 지엽적인 사건에 주목한 것은 작가의 이력에서도 매우 특별한 경우라고 할 수 있겠다. 또 이후에 발표될 타국 소재 소설에서 실제 역사를 재구성하는 모델이 되는 것이 『세상 종말 전쟁』이라 할 수 있겠다. 그만큼 카누두스 전쟁은 바르가스 요사의 소설세계에서 의미 있는 방점이고, 작가 개인에게는 쓰지 않고는 버틸 수 없는 매혹적인 이야기였던 것이다.

작가는 바르셀로나에 머물던 시절, 브라질 출신의 영화감독 후이 게하(Ruy Guerra)와 친분을 쌓았고 감독은 바르가스 요사에게 영화 시나리오 집필을 제안했다. 게하 감독은 바르가스 요사에게 카누두스와 관련된 각종 자료를 바르셀로나로 보내주었고, 작가는 수많은 자료 중에서도 『오지』를 가장 처음으로 읽었다고 밝힌다.

며칠 후 저에게 책들이 도착하기 시작했고, 그 중 가장 먼저 읽은 것이 매우 감명 깊었습니다. 에우클리시스 다 쿠냐의 『오지』였죠. 그 책은 서사적 구성의 관점에서 대단한 문학 작품입니다. [...] 몇 달 지나지 않아 후이가 바르셀로나에 도착했고 우리는 함께 (카누두스 전쟁의) 역사에 대해서 공부하기 시작했습니다. 넉 달에서 다섯 달 정도의 시간이 걸렸고, 우리는 수없이 많은 대화를 거쳐야 했습니다. 때로는 격렬한 논쟁을 벌이기도 했죠. 아침부터 저녁까지 매우 힘든 작업이었는데, 완성한 시나리오는 처음엔 <특별한 전쟁>이라는 제목이었다가 나중에 <지옥으로부터의 보고서>로 바뀌었고 파라마운트사가 이를 영화화하기로 되어 있었습니다.¹⁵⁾

그는 후일 소설을 완성하기 위해 직접 카누두스 지역을 방문하기도 하고 도서관에서 당시 사건에 관련된 신문기사 등 각종 문헌 자료를 섭렵했다고 회고했다. 그럼에도 불구하고 작가가 『오지』를 가장 먼저 읽었다는 사실은 카누두스 이야기에 대한 첫 인상을 결정지은 것이 다름 아닌 에우클리지

15) J. J. Armas Marcelo, *Vargas Llosa, el vicio de escribir*, Alfaguara, 2002, pp. 70-71.

스16)의 서술이었다는 점을 시사한다. 그만큼 『오지』는 『세상 종말 전쟁』의 시작점이자 이 소설에 대한 이해를 돕는 지도와도 같은 작품이라 할 수 있다. 『세상 종말 전쟁』에 대한 비평 역시 상당수가 『오지』와의 상호텍스트성을 분석하고 있다. 이미 두 작품을 비교한 선행 연구가 다수 존재하며, 스페인어권과 브라질에서도 상호텍스트성에서부터 공간, 이념적 비교분석에 이르기까지 다양한 방면에서 연구되었다.¹⁷⁾

앞서 언급된 카를로스 푸엔테스와 도리스 서머의 평가처럼, 라틴아메리카 지식인들은 자연과 인간의 관계를 규정하고 이를 바탕으로 자신들의 정체성에 대해 성찰하는 전통을 이어왔다. 문화적으로 텅 빈 상태의 자연은 곧 야만성의 상징이었고 따라서 문명적 인간에게 도전하는 적대적 존재로 인식되었던 것이다.¹⁸⁾ 19세기 라틴아메리카는 독립 후 유럽과 구분되는 ‘라틴아메리카성’(latinamericanidad)을 구축하려 노력했다. 그러나 아이러니하게도, 새로운 지배계층으로 부상한 크리오요는 근대국가를 형성하는 데 있어서 유럽 및 미국 등으로부터 외부 모델을 수입하는 데 경도되어 있었고 내부적으로는 단일한 국가 정체성을 구축하기 위해 문명화를 주장하였다.

사르미엔토는 『파쿰도』를 통해 자국 아르헨티나뿐만 아니라 라틴아메리카 전체가 문명과 야만이 대립하는 땅이라는 개념을 정립했다. 그는 아르헨티나의 팜파스와 평원에 해당하는 대자연을 독립 후 새롭게 나아가야 할 국가의 목표를 이룩하는 데 위협적인 존재로 인식하였고, 따라서 인디오, gaucho, 카우디요가 차지한 야만의 땅의 모든 사람과 자연 역시 제거해야 할 대상으로 보았다. 야만성을 제거한 후에 빈 땅에는 수도 부에노스아이레스를 중심으로 철도를 통해 유럽 문명을 본격적으로 도입, 아르헨티나 역시

16) (브라질) 포르투갈어권에서는 문헌에도 성 대신에 이름을 표기하는 것이 일반적이므로 에우클리시스 다쿠냐를 언급할 때 에우클리지스로 표기하기로 한다.

17) 대표적으로 레오폴도 M. 베르누치(Leopoldo M. Bernucci)의 *Historia de un malentendido: Un estudio transtextual de La guerra del fin del mundo de Mario Vargas Llosa*(Peter Lang, 1989)를 꼽을 수 있다. 그는 제자르 제넷(Gérard Genette)의 ‘팔림세스트’(Palimpsestes) 이론에 근거하여 두 작품의 상호텍스트성을 분석한다. 『오지』와 『세상 종말 전쟁』에 등장하는 전쟁에 관련된 사건들, 인물들의 비교, 중세 텍스트의 인용, 성경과의 유사성 등을 구체적으로 비교분석하고 있다.

18) Ana Amélia Melo, *op. cit.*, pp. 41-52.

문명국가로 나아갈 것이라 생각했다. “문명화된 사람들로 정착시킬 때, 정착은 곧 문명화다 (poblar es civilizar cuando se puebla con gente civilizada)”라는 당대 아르헨티나 문명화론자들의 주장이 이를 잘 요약하고 있다. 한편 『파콘도』에서 정치인 사르미엔토는 카우디요 중심의 독재정권 또한 대표적인 야만의 상징으로 보았는데, 자유주의 이념을 바탕으로 일구어낸 독립과 근대국가를 야만적인 로사스 독재 정권이 퇴보화한다고 강력하게 비판하고 있기 때문이다. 문명국가로 향하는 길목에서 제거해야 할 국가 내부의 장애물이었던 것이다.

브라질은 노예제 폐지(1888년)를 결정적인 계기로 삼아 1889년 동 페드루2세의 입헌군주제에서 공화정으로 변모하며 라틴아메리카에서 가장 늦게 공화국을 수립한다. 새로운 브라질은 공화국의 수립과 체제 방식을 둘러싼 견해 차이로 갈등을 겪었지만, 대체로 공화정의 정통성을 확립하고 브라질의 저발전을 극복할 새로운 비전을 제시할 필요를 느꼈다. 특히 브라질 공화정에서는 실증주의(positivismo)의 영향이 두드러진다. 사실 브라질뿐만 아니라 라틴아메리카 대륙의 근대화 기획에서는 실증주의의 역할이 결정적이었다. 이들은 소수의 엘리트만이 진보를 이끌어 낼 수 있다고 주장한 프랑스 철학자 오귀스트 콩트(Auguste Comte)를 지지했으며, 반면에 대중, 특히 원주민들은 후진에 머무를 수밖에 없다는 주장을 받아들였다.¹⁹⁾ 실증주의자들은 정신적 해방자이자 문명화론자로 불리며 이제 막 독립한 아메리카에 문명화 기획을 추진했다. 그들의 용어를 빌리자면 아메리카 대륙은 정치, 사회적으로 혼란한 상태이며 아직 식민지에서 완전히 해방되지 못했다. 따라서 독립을 완성하고 국가를 건설하기 위해서는 야만에서 문명으로, 쇠퇴에서 진보로 전환해야 한다고 주장하였다.²⁰⁾ 질서와 진보를 신념으로 삼은 실증주의자에게 진보란 기술지식의 발전, 산업화, 교통 통신의 확대를 통한 사회의 근대화를 의미했다.²¹⁾ 옥타비오 파스 역시 이 시기의 실증주의자들의 역할을 언급하면서, 라틴아메리카 국가들이 독립 후 스페인적 전통

19) Braulio Muñoz, *A storyteller: Mario Vargas Llosa between Civilization and Barbarism*, Rowman & Littlefield publishers, 2000.

20) Ana Amélia Melo, *op cit.*, p. 43.

21) 보리스 파우스투, 『브라질의 역사』, 최해성 역, 그린비, 2012, p. 221.

과 결별하는 과정에서 세속화를 낳았고, 19세기 초반부터 진행되어 후반부에 식민 본국과 완벽한 단절을 이루었다고 말한다. 이 과정에서 실증주의가 과거 청산과 스페인으로부터의 실질적, 인식적 독립에 결정적인 역할을 했다는 것이다. 라틴아메리카 지배계층 사이에서 과학과 진보는 국가의 미래를 제시하는 길이었고, 브라질과 멕시코에서 특히 지배적이었다.²²⁾

브라질공화국 수립기에 해당하는 19세기 말-20세기 초의 역사에서 염두에 두어야 할 점은, 국민과 국가의 정체성을 모색하는 과정이 매우 제한적이었던 점이다. 여타 라틴아메리카 국가와 마찬가지로 소수의 지배계층 엘리트들이 주도권을 갖고 있었다. 19세기 후반 브라질의 국민국가 개념 형성에는 역시 백인 상류층을 중심으로 하는 지식인, 언론인, 정치인의 문자유산(written legacy)이 두드러진다. 라틴아메리카는 전반적으로 역사를 기록하는 과정에서 대부분 매우 제한된 사회적 관점에서 현실을 구성, 기록에 반영하였으며 지식인과 역사가 등의 엘리트 계층이 이를 주도하였기 때문이다. 특히 브라질에서는 이들 중 대다수가 당시 활발하던 언론과 긴밀한 관계를 유지하면서 ‘브라질성(brasilidade)’을 만들어 나갔다.

저널리즘의 발달에도 불구하고 대부분의 신문사들은 리우와 상파울루와 같은 해안 지역 대도시에 밀집해 있었고, 비교적 중립적인 입장을 취하고 있었다. 그러나 신문이라는 활자 매체의 특성상 글을 읽을 줄 아는 소수의 특정 계층에만 영향을 주기 마련이었고, [...] 따라서 지리적, 사회적, 정치적으로 매우 제한된 상태에서 공유/배포된 상태에서 브라질 국민국가 건설과 국가 정체성 형성에 영향력을 미쳤다.²³⁾

22) 옥타비오 파스, *op. cit.*, pp. 110-111.

참고) 중남미 실증주의는 유럽의 경우처럼, 산업과 사회적 진보에 관심을 갖는 자유주의적 부르주아 계급의 이념이 아니었고, 과두 정치의 실권자인 거대 지주들의 이념이었다. 그것은 타인을 속이는 것인 만큼 자신에 대한 기만이기도 했다. 이와 동시에, 종교와 전통적 이념에 대한 급진적인 비판이었다. 실증주의는 기독교적 신화와 합리주의적 철학을 백지 상태로 만들었다. 실증주의의 결과는 의식의 문체에서 형이상학과 종교의 황폐화로 부를 수 있는 것이었다. [...] 과학에 대한 믿음은 과거의 종교적 확신에 대한 향수와 뒤섞였고, 진보에 대한 믿음은 무 앞에서 느끼는 현기증과 뒤범벅이 되었다. 그것은 완숙한 근대성이 아니었고, 근대성의 결과에 앞서 느끼는 고통스러운 예감이었다. 즉, 황폐한 천국에 대한 비전이었으며, 우연성 앞에서 느끼는 두려움이었다.

아르헨티나를 비롯하여 스페인어권 라틴아메리카 지식인들이 실증주의적 사고에 경도되어 팜파스와 부에노스아이레스라는 지리적 공간에 근거하여 문명과 야만의 척도를 정했듯이, 유럽을 문명의 척도로 삼아 지향점으로 간주한 브라질 지식인들 역시 광대한 영토를 지리적, 인식적으로 이분하여 사고하는 태도가 팽배했던 것이다. 이들은 리우데자네이루, 상파울루를 축으로 하는 해안지역과 내륙의 아마존, 오지(세르탕)를 각각 문명과 야만의 척도로 삼았다.²⁴⁾ 카누두스 반란은 당대 브라질의 이분법적 사고를 보여주는 단적인 사례였다.

1889년 브라질 왕정의 몰락 이후 브라질 역사는 엘리트들이 세우고자 한 유럽 모델에 따른 새로운 질서에 장애물로 여겨지는 집단이나 흐름에 무조건적대적인 관점으로 점철되었다. 카누두스 반란은 공화주의자들이 국가의 후진성에 대한 우려가 폭발한 사건이었다.

[...]

라틴아메리카 국가 근대화의 과정에서 종종 소수의 엘리트 지도자가 이끄는 사회, 이성과 과학에 대한 강력한 믿음, 공리에 의한 계몽주의적 리더십에 기반을 둔다. 그들의 독트린은 1820년 벤담주의와 사회다윈주의에서 비롯되었지만 다른 점도 있는데, 문명을 신학적, 형이상학적, 실증주의적인 세 단계로

23) Stephanie Dennison, *Joaquim Nabuco: Monarchism, Panamericanism and Nation-Building in the Brazilian Belle Epoque*, Oxford, 2006, pp. 13-19.

24) 에우클리지스와 사르미엔토의 사상의 유사성, 차이점은 브라질의 역사학자 미리암 가라치(Miriam Garate)의 연구 *Civilização e barbárie n'os sertões: entre Domingo Faustino Sarmiento e Euclides da Cunha*(Mercado de Letras, 2001)를 참고하라.

가라치는 에우클리지스와 사르미엔토의 저작에는 상당한 사상적 유사성이 존재하는데도 불구하고 그 간 활발히 연구되지 않았다고 지적한다. 『오지』와 『파쿰도』를 브라질, 아르헨티나 정체성 모색에 있어 '선구자적 텍스트'라 평가한다. 또한 두 명 다 19세기 계몽주의-진화론을 토대로 하였다는 점 역시 공통점으로 꼽힌다. 대표적인 예로 문명과 야만의 이분법에 기초한 사고와, 도시/지방의 대립, 지리학에 입각한 결정론적 사고가 있다. 이 연구는 애초에 브라질 독자에게 비교적 생소한 19세기 아르헨티나에서 전개된 사르미엔토의 사상과 저작을 소개하고 19세기 말에서 20세기 초 브라질공화국 건설 시기에 대한 이해를 돕고자 한다.

진화하는 것으로 보았다. 1889년의 군사 쿠데타 이후 왕정 폐지와 공화국 수립한 브라질에서도 이는 강력한 영향을 미쳤다. 에우클리시스 다쿠냐 역시 실증주의, 유럽중심의 과학적 사고에 경도되어 있었다.²⁵⁾

에우클리시스 다쿠냐(1866-1909)는 리우데자네이루 출신으로 공과대학교 군사학교를 거치면서 젊은 시절부터 열렬한 공화주의자였으며, 자연스레 당대 공화주의자들을 중심으로 브라질 지식인들 사이에서 유행했던 실증주의 등 유럽에서 들여온 사고를 지지하였다. 그는 군사학교에서 명령 불복종을 이유로 쫓겨난 후, 「우 에스타두 지 상파울루 *O Estado de São Paulo*」에서 신문기자로 활동하면서 공화국 수립을 옹호하는 기사를 쓴다. 공화국 수립 후 에우클리시스는 카누두스 토벌군을 따라 전쟁을 취재하기 위해 종군 기자직을 자처하여 오지로 떠나고, 4차 토벌대와 함께 겪은 전쟁의 기록을 1902년 『오지』로 발표했다. 그는 카누두스 전쟁을 브라질의 종교, 인종, 사회적 분열의 증거로 보았다. 다시 말해, 『오지』는 정부와 광신적 종교적 믿음에 빠진 원시적인 오지인들 사이의 오해에 관한 연구다. 에우클리시스는 사회다윈주의, 군중심리학과 종교와 정치, 인간을 향한 과학적 시선을 표상한다. 이 책은 출간 직후 베스트셀러가 되었으며 이후엔 브라질 민족주의자들의 아이콘이 되었다.²⁶⁾

전쟁이 벌어진 카누두스는 북동부 바이아주의 척박한 지역에 속하는 곳으로, 우리말로 ‘오지’라 번역되는 포르투갈어 ‘Os sertões’의 단수형인 세르탕(sertão)은 본래 16세기 포르투갈 정복자들이 정착한 대서양 연안에서 멀리 떨어진 내륙 지역을 지칭하는 지리 용어이다. 오늘날 세르탕은 브라질 북동부의 반 건조 지역인 알라고아스(Alagoas), 페르낭부쿠(Pernambuco), 파라이바(Paraíba), 히우그란지두노르찌(Rio Grande do Norte), 세아라(Ceará)와 피아우이(Piauí), 그리고 카누두스가 속한 바이바 주가 이에 해당

25) Robert M. Levine, *Vale of tears: revisiting the Canudos massacre in northeastern Brazil, 1893-1897*, University of California Press, 1992, pp. 1-3.

26) Lydialyle Gibson, “Race in Brazil”, *The University of Chicago Magazine*, June ‘06 Vol.98, Issue 5, 2006.

<http://magazine.uchicago.edu/0606/investigations/race.shtml>

한다. 세르탕의 거주민을 가리켜 세르타네주(sertanejo)라고 부른다.²⁷⁾ 『오지』는 세르탕의 자연을 실증적 관찰을 바탕으로 분석한 최초의 시도였다. 카누두스 전쟁이 에우클리지스의 이목을 끌기 전까지 세르탕은 브라질 외부는 물론이거니와 내부에서조차 소외되어 있었던 것이다. 전쟁의 기록을 통해 본격적인 근대 브라질사를 반추, 진정한 ‘브라질성’을 되돌아보는 계기가 된 것은 물론이거니와 현대 브라질의 문학 전통에서 또 하나의 출발점이 되었다. 또한 질베르투 프레이리의 『주인과 노예 Casa Grande & Senzala』(1933), 부아르키 지 올라나(Buarque de Holanda)의 『브라질의 인종 Raízes do Brasil』(1936) 등 20세기에 발표된 일련의 작품에 영감을 주며 브라질 인류학, 문화연구의 시초가 되었다.²⁸⁾

에우클리지스의 『오지』는 대지(Terra), 사람(Homem), 전쟁(Guerra)의 총 3장으로 구성되어 있다. 첫 장에서는 카누두스를 포괄하는 광범위한 세르탕에 들어서면서 받은 인상과 지역에 형성된 극빈자들이 모여 사는 파벨라의 풍광, 이 지역의 기후 등 풍토의 특징, 가뭄에 대한 묘사와 그 원인에 대한 분석, 카아팅가(Caatinga)라는 오지 특유의 가시 많은 관목 등을 자세히 묘사하며 세르타네주가 처한 환경과 지리적인 요소 분석을 통해 그 다음에 전개될 오지인들의 문화적, 심리적 분석의 토대를 제공한다.

1장에서 에우클리지스는 브라질은 흔히 외지인들이 생각하듯이 단일한 열대 국가가 아니며, 세르탕의 극심한 가뭄에서부터 아마존의 잦은 홍수까지 지역 간 기후의 편차가 크다고 설명한다. 1장의 주요한 내용은 카누두스와 주변 지역의 극심한 가뭄에 대한 분석이다. 가뭄과 그 원인에 대한 분석에서 그는 비록 깊이 있는 전문적인 해석은 아니지만 가뭄 주기에 대한 관찰을 통해 중국에는 가뭄을 예측할 수 있을지도 모른다고 주장한다. 다쿠냐는 과학적으로 접근하여 오지의 가뭄을 ‘단순한 수학적 공식임에도 불구하고 해결할 수 없는 난제’²⁹⁾로 정의한다. 또한 카아팅가는 북동부 브라질에

27) 인터넷 자료, “Sertão do Brasil”

<http://www.grupoescolar.com/pesquisa/sertao-do-brasil.html>

28) Maria Alzira Brum Lemos, “No centenário de *Os sertões*”,

<http://triplov.com/sertoos/alzira.html>

29) Euclides da Cunha, *The Backlands - The Canudos Campaign*, Penguin books, 2010, pp. 31-32. 이하 이 장에서는 인용시 쪽수만 표기.

서식하는 특유의 관목으로 날카로운 가시와 넓고 길게 뻗은 메마른 가지로 여행자를 위협하는 황량함과 죽음의 분위기를 더욱 극대화한다. 1장의 후반부에 에우클리지스는 헤겔과 훔볼트의 라틴아메리카 지리 분류를 언급하면서 브라질 북부는 이 서양 학자들의 방대한 범주에서 어느 분류에도 속하지 않는다고 지적한다.³⁰⁾ 즉 그의 시각에서 오지는 외부인의 시각에서도 소외되었을 뿐만 아니라 브라질 내부에서도 오랜 세월 외면 받으며 끊임없이 자연과 투쟁해 온 사람들의 땅인 것이다. 『오지』의 2장 ‘사람’에서는 1장에서의 관찰을 바탕으로 자연 환경이 인간에게 미치는 영향을 분석하여 오지인들의 성향을 분석한다. 해안 지역의 도시인들과는 상이한 환경에서 살아가는 또 다른 브라질인들의 ‘특성’이 그들이 처한 환경과 밀접한 관련이 있다는 것이다. 2장에서는 인종 문제와 세르타네주에 대한 평가가 주요한 부분인데, 에우클리지스는 실증주의와 자연과학에 대한 확고한 믿음을 바탕으로 브라질 인종 역시 자연 선택(natural selection)을 따른다고 주장한다. 작가에 따르면, 브라질 인종 문제는 이전까지 많이 연구되지는 않았지만 어느 무엇보다도 난해하고 중대한 문제이다. 브라질인은 원주민인 투피(Tupi)족과 반투(Bantu 또는 Kaffir, Negro)라 불리는 흑인, 그리고 포르투갈계 백인의 세 인종과 수세기에 걸쳐 이들 사이에서 혼혈의 과정이 진행되었다. 그에 따르면 아프리카에서 주로 노예로 끌려온 흑인들은 “야만적이며 황량한 아프리카 땅의 자손으로, 다른 무엇보다도 맹렬하고 짐승과도 같은 강인함으로 자연 선택의 결과물”이다. 즉, 극한 열대의 환경에서 물리적으로 강인한 흑인이 살아남을 수 있었던 것이 자연 선택이라는 과학적 이론을 입증한다는 것이다. 반면 포르투갈계 백인은 켈트족의 지적 유산을 물려받은 귀족적인 면모를 보인다고 주장한다. 흑인과 백인의 특징을 분류하는 태도에서 에우클리지스는 당대 지식인들의 틀에서 크게 벗어나지 않으며 인종주의적 입장을 고수한다.

한편으로 포르투갈의 브라질 정복기 이후 지속된 인종 간 혼혈은 현재 유럽노동자들의 이민으로 인해 더욱 복잡한 인종을 낳는다. 에우클리지스는 혼혈의 결과, 브라질 인종은 물라투, 마멜루쿠, 카푸주의 세 축에 뿌리를 두

30) *Ibid.*, p. 45.

고 있다고 말한다.³¹⁾ 또한 그는 앞서 언급한 인종 분류에 대한 입장과는 다소 모순적으로 기존 인류학의 맹점을 지적한다. 일부 연구자들이 백인의 우월성만을 주장하거나 몰라토의 열등함 등 각 에스닉 그룹을 특징적으로 구분 짓는 데 치중하여 실제 환경적, 역사적 맥락을 무시한 결과 브라질 인종이라는 ‘신화(mythology)’를 낳았다는 것이다. 이 문제에 대한 에우클리지스의 입장은 단호하다. 그는 “우리에게 단일한 인종이란 존재하지 않으며, 앞으로도 영원히 존재하지 않을 것이다.”(61)라고 선언한다.³²⁾ 에우클리지스는 혼혈 인종에 대해 긍정적인 평가를 내리고 있으며 나아가 이들을 ‘브라질성’이라는 범주 안에 포함시키려는 시도를 한다. 그는 혼혈 인종 문제에 있어서 당대 지식인들과는 달리 브라질인들의 상이한 피부색, 체격 등의 물리적 조건을 기준으로 단순히 흑백을 분리하지 않고 ‘혼합/혈’로 규정하여 현실을 인정, 진정한 브라질의 정체성을 모색하려 하였던 것이다.

에우클리지스는 카누두스의 오지인들을 브라질 인종의 ‘기반암’으로 선언하기에 이른다. 기반암은 지층의 가장 아래에 퇴적된 층이다. 그는 피상적인 구분으로는 핵심을 알 수 없는 복잡한 브라질 인종 문제의 속성을 기반암에 비유한 것이다. 그러나 에우클리지스의 포용적인 시각의 한편에서, 그의 기술은 흑인이나 몰라토에 대해 일방적으로 부정적인 평가를 내리고 있

31) 식민지 사회부터 혈통의 순수성에 따른 차별이 18세기 중후반까지 존재했다. 신기독교도들(개종자), 해방된 흑인을 분류하였던 것이다. 당시 브라질 사회의 혼혈 분류는 다음과 같다.

- 몰라토 (mulato): 백인과 흑인 혼혈
- 마멜루쿠 (mameluco): 원주민과 백인 혼혈
- 쿠리보카 또는 카보클루 (caboclo): 거의 백인 혹은 백인 후손
- 카푸주 (cafuso): 원주민과 흑인 혼혈

식민시기 브라질 사회에서는 흑인과 몰라토가 과반이었고, 오직 상파울루만이 백인이 과반수였다고 한다. 한편 크리올루(crioluo)는 브라질에서 태어난 노예를 가리킨다. 노예 사이에서도 피부색에 따라 직종의 상하급이 있었으며, 몰라토나 크리올루는 아프리카계 노예들에 비해 비교적 쉬운 일을 하였다.

보리스 파우스트, *op. cit.*, pp. 53-59.

32) 이는 혼혈을 ‘라틴성’이라는 추상성을 구체화하는 철학적 범주로 ‘우주 인종 (raza cósmica)’ 개념을 천명했던 호세 바스콘셀로스(José Vasconcelos)의 멕시코 메스티소 민족주의와도 유사한 태도다. 바스콘셀로스의 주장에 대한 인종주의적 비판은 월터 D. 미놀로(Walter D. Mignolo)의 『라틴아메리카, 만들어진 대륙 - 식민적 상처와 탈식민적 전환』(김은중 역, 그린비, 2010)을 참고하라.

지는 않지만, 유럽 출신의 백인 계급이 지적으로 우월한 인종임을 명시하면서 다분히 유럽/백인 중심적인 시각에서 벗어나지 못하고 있음을 반증한다. 또한 과학, 이성, 문명, 공화주의에 대한 그의 열망은 인종 문제를 사회적 진보에 결부시키며 문명화의 명령에서 벗어나지 못하는 한계를 보인다. 인종 문제에 대한 에우클리지스의 결론은 단호하다. “인종의 진화는 곧 사회적 진보와 직결된다. 문명이 우리의 운명이다. 진보하지 않으면 멸망할 것이다”(62).

세르타네주를 혼혈인으로 인식하는 에우클리지스는 그들의 종교를 비롯한 전반적인 관습 역시 ‘혼혈적(mestizo)’ 성격을 갖고 있다고 간주하고 이에 대한 분석을 시도한다.

“혼혈화된 종교”

세르타네주는 그들의 정체를 모르는 나라에서 고립되어 살아간다. 이들의 존재는 환경과의 끊임없는 전투나 마찬가지로. [...] 환경적 제약으로 인해 심리적 발달 역시 지연된다. (따라서) 그들은 유일교를 이해하지 못하며 [...] (결국에는) 황당무계한 미신으로 타락하고 마는 것이다. [...] 세르타네주의 종교는 그들 자신처럼 혼혈이다. [...] 그들의 인종에 기인하는 물리적, 심리적 특징 못지않게 그들의 도덕적 자질 역시 혼혈이다. (116)

에우클리지스는 오지인들의 광신적인 종교 관습을 포르투갈 식민시기에 서부터 기인하는 것으로 보며, 오지의 종교는 오지인들과 마찬가지로 여전히 문명과 진보의 혜택을 받지 못한 채 역사의 흐름 속에서 그대로 ‘고여 있는 것’이라 주장한다. 세르타네주의 종교와 인종을 동일한 연장선상에서 역시 “혼혈화된 종교”로, 그들의 지적 능력 부족에서 비롯된 미신으로 바라본다. 또한 카누두스 사건을 오지의 고온 기후가 신경에 작용, 원시적 사회를 구성하게 하여 선지자라는 광신적 지도자를 따르게 만든 것이라는 분석 또한 내놓으며 다시 한 번 환경결정론에 입각한 결론을 내린다.

3장에서는 전쟁이 본격적으로 전개된다. 여기서 에우클리지스가 파악하는 전쟁의 원인과 결과에 대한 분석이 집중되어 있으며 또한 이 전쟁의 의미에 대한 입장 역시 표명되어 있다. 그는 선지자를 반란의 주인공으로 보고, 이

사건의 역사적 의미를 과거 시대착오적이라 분석한다.

“공화국에 반대하여 설교하지 않을 이유가 있을까?”

그러나 선지자는 정치에 대한 지식이 전혀 없다. 이 자군수는 왕정뿐만 아니라 공화정의 체계조차 이해할 능력이 없다. 이 둘 모두 그의 능력 밖에 있는 개념이었다. [...] 선지자가 이해할 만한 형태의 정부는 신부나 전쟁 영웅이 이끄는 제국일 뿐이다.

우리는 진실을 주장한다. 카누두스 전쟁은 역사의 퇴행이다. 우리가 원치 않던 무장 봉기가 낡은, 죽은 사회로부터 한 광인에 의해 우리 눈앞에 부활했을 뿐이다. 광기는 전염되는 것이며 어느 시기, 어느 곳에서나 시대착오적으로 나타난다. 이는 광범위한 역사적 움직임이 인류를 더 발전된 삶의 형태로 이끄는 것과는 대조적으로 인류의 불균등한 진화가 불가피한 것을 보여준다. (168)

이 전쟁의 갈등구도를 도식으로 나타내면 다음과 같다.

갈등 영역	국가, 군대	카누두스
정치	공화국	왕정
문화	진보, 문명화	후진, 야만
인종	백인 지배계급	혼혈/하위인종 (sub-raça)
철학	이성과 과학	종교적 신비주의, 광신
사회, 경제	도시, 초기산업주의	농촌, 봉건제
지리	해안	오지

카누두스 반란은 정치적으로는 공화국과 왕정 사이의 갈등, 문화적 관점에서는 진보와 문명화와 후진, 야만의 대립, 인종적으로는 지배계급인 백인과 메스티사쟁(Mestiçagem) 즉 하위인종(sub-raça)으로 분류되는 혼혈인, 철학적 측면에서는 이성과 과학 대 종교적 신비주의와 광신, 사회경제적으로는 도시와 초기산업주의 대 봉건적 농업구조, 지리적으로는 해안 대 오지의 갈등으로 분석할 수 있다.³³⁾ 카누두스 전쟁은 19세기-20세기 브라질의

이항대립적인 구조와 그로 인한 갈등의 깊이를 상징적으로 보여주는 사건이었던 것이다.

에우클리지스는 보다 구체적으로 전쟁의 원인을 네 가지로 꼽는다. 첫 째로, 이단적 신앙 행위로 인한 가톨릭 교회와의 갈등이다. 교회는 카누두스인들이 우상 숭배를 실천하고 오지인들의 특성상 야만적인 미신과 혼합된 것으로 판단했기에 이단 세력의 확장을 극히 경계했다. 두 번째는 당시 브라질 사회의 지리적 구분에 기반한 계급 갈등이다. 즉, 19세기 사르미엔토의 『파쿤도』에서 유래했듯이 시골은 후진성을 표상하며 반대로 도시는 진보의 상징으로 인식하는 공간적 분석이 팽배했기 때문이다. 세 번째로는 경제적 문제인데, 세르타네주들이 모두 선지자를 따라 떠나자 바이아주의 농장주들은 노동력을 대거 잃게 되었기 때문에 기득권층으로부터 미움을 살 수밖에 없었던 것이다. 마지막은 이념적 문제로, 수도의 문화론자들과 자코뱅의 갈등과도 밀접하게 연결되어 있다. 선지자는 바이아주의 전 주지사와의 현 주지사의 정쟁 사이에서 희생양이 된 것이다.³⁴⁾

오지인들과 그들의 인종, 문화에 대한 에우클리지스의 평가는 간혹 모순적인 태도를 보인다. 그러나 이것은 전쟁에 대한 최종적인 에우클리지스의 평가가 종군기자로 파견된 초기의 견해에서 변화한 것으로 이해할 수 있다. 애초에 정부의 편에서 반란 토벌의 과정을 도시인들에게 생생하게 전달하기 위한 목적에서 참여했으나, 오지의 환경과 사람들, 참혹한 전쟁의 실상을 목격한 후에 그는 공화국의 ‘질서와 진보’를 위협하는 광신도들에 대한 편견을 일부 버리게 되는 것이다. 결국 에우클리지스는 카누두스 전쟁은 국가에 의한 범죄로, 고발해야 할 근대사의 비극이었다는 결론에 도달한다. 정치적인 목적에 경도된 사람들이 “브라질 인종의 기반암”을 파괴하고 있다는 것이다. 그렇기에 그는 카누두스 전쟁의 역사는 오지 종교집단의 ‘순교’이자 광기에 사로잡힌 공화주의자들이 또 다른 광인들의 희생을 강요한 ‘희생제의’이며 동시에 국가적 차원에서 내부 분열을 조장한 ‘자살 행위’라는 평가

33) “A Guerra dos Canudos e “Sertões” – Superposição dos conflitos que levaram à Guerra de Canudos“

<http://educaterra.terra.com.br/voltaire/500br/canudos5.htm>

34) Da Cunha, *op. cit.*, p. 10.

를 내린다.³⁵⁾ 에우클리지스를 비롯한 당대 브라질 지배계층은 역사의 발전은 거역할 수 없는 흐름이었으며 따라서 브라질공화국의 승리와 이념의 확장을 당연하게 생각했다. 그러나 카누두스는 예상치 못했던 ‘또 다른 브라질의 현실’과 마주하게 한 것이다. 결국 에우클리지스는 오지인들과 군인들이 번갈아 문명과 야만의 역할을 맡았다고 서술한다.³⁶⁾ 에우클리지스는 참혹한 폭력의 현장에서 두 집단 모두에게서 광기를 발견하고 편협함과 폭력 앞에 그 누구도 야만성에서 자유로울 수 없다는 회의적인 시각을 제시한 것이다.

『오지』의 마지막 장인 ‘두 마디(Two Lines)’는 이 전쟁이 이성과 광기, 문명과 야만이라는 도식적 반목이 낳은 비극적 역사라고 결론 내린다.

오늘날 우리에게 양식(이성)과 광기의 차이를 구분할 줄 알았던 머즐리와 같은 사람이 없다는 것이 매우 한탄스럽다. (그와 같은 사람이 있었다라면) 국가가 인류에 반하는 광기와 범죄의 행위를 저지르는 것을 막을 수 있었을 것이다. (465)

위에서 언급된 헨리 머즐리는 영국 빅토리아 시대의 심리학자로서 프로이트와 같은 여타 심리학자들과는 달리 정신적 병은 뇌 기능의 장애에 기인한다고 믿었다. 에우클리지스의 결론은 결국 종교적 광신도들의 광기 못지않게 국가가 그들에게 행사한 폭력 행위 역시 광기 수준의 범죄나 마찬가지였으며 당대 지식인들 사이에 이를 판단할 수 있을 만한 사회적 헤안의 부재를 한탄했다. 현대의 비평가들은 에우클리지스가 머즐리를 거론한 이유에 주목했다. 이 전까지는 결론과 달리 선지자 개인의 광신적 행위를 바탕으로

35) Alfred Mac Adam, “Euclides da Cunha y Mario Vargas Llosa: meditaciones intertextuales”, *Revista Iberoamericana*, vol. L, no. 126, Enero-Marzo, 1984, pp. 157-164.

36) 참고) “영웅이거나 우월하거나, 무지하거나 퇴화됐거나, 오지인들과 군인들은 서로 유사한 역할을 맡았다 [...] 오지인들이 버리고 간 옷을 군인들이 거두어 입는 것은, 서사적 관점에서는 역설적으로 그들 사이에 차이가 없다는 것을 보여주는 메타포가 된다.”

Maria Zilda Ferreir Cury, “Os Sertões, de Euclides da Cunha: Espaços”, *Luso-Brazilian Review*, vol. 41, no. 1, 2004, pp. 71-79.

그의 광기를 분석하는 데 치중했기에 ‘두 마디’가 다소 혼란을 야기할 수 있다. 한 편에서는 이에 대해 광신도 집단의 반란이 개인의 광기에 의한 것이 아니라 사회에 책임이 있다고 해석하는 긍정적인 시각이 존재한다.³⁷⁾ 광기를 분류할 수 있는 사회적 체계가 있었다면 그러한 ‘인류에 반하는 광기와 범죄’를 막을 수 있었을 것이라고 주장하고 있기 때문이다.

그러나 해석과 판단은 독자의 몫이다. 『오지』의 전체적인 구성이 이를 이해하는 데 도움이 될 만하다. 에우클리지스는 환경이 사람의 성질을 결정한다는 믿음을 바탕으로 세르탕의 악조건과 이에 맞서 싸워가며 살아가는 오지인들의 인종, 물리적 조건, 종교, 문화 등을 분석했다. 그리고 이 척박한 땅에서 발생한 집단적 반란의 주동자인 선지자를 그릇된 신앙심과 시대착오적인 발상 때문에 스스로 근대화를 거부한 광인으로 보았다. 에우클리지스는 카누두스 전쟁에서 ‘광기’의 역할을 부정하지 않는다. 그러나 한편으로는 오지인들의 반란에는 ‘우리’ 즉 동시대의 브라질 사회에도 역시 책임이 있다고 주장한다.

우리는 해안지역의 발달로 400년 동안 문명의 이기를 누리며 살아온 끝에, 갑자기 예상치 못한 공화국의 유산을 발견하게 되었다. 근대적 관념의 흐름 속에 휩쓸려 우리 민족의 3분의 1에 해당하는 사람들을 국가의 중심부에 내버려둔 채 몇 세기나 뒤쳐진 암흑의 상태로 살도록 방치했다. 문명은 우리에게 간접적으로 도입되었고 또 우리가 이를 무비관적으로 모방하는 사이, 다른 국가에서는 유기적인 요소로 쓰였던 것을 부정했다. 혁명의 열기로 인해 우리는 자국의 현실과 아주 소소한 타협조차도 간과했다. 우리의 삶의 방식과 미개한 원주민의 후손들의 삶의 방식 사이에 깊은 골을 만들어 왔을 뿐이고, 그들(오지인들)은 오히려 유럽 이민자들보다도 더 낮은 사람들이 되었다. 우리를 갈라놓은 것은 바다가 아니라 300년이라는 긴 세월이었다. (168)

나와 타자를 구분하는 방식은 전형적인 근대의 산물이다. 즉, 그는 브라질인들이 1500년 시작된 포르투갈 식민지 시대부터 원주민의 피를 이어 받

37) Patricia G. Montenegro, “La relatividad en perspectivas en *La guerra del fin del mundo*”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 10, no. 20, 1984, pp. 311-321, p. 312.

은 ‘하위 인종’을 지속적으로 외면해 왔으며 이 끔찍한 학살이 세르탕을 ‘우리’의 일부라는 사실을 부인하고 도시 중심의 발전적 흐름에 합류시키지 못했던 문명사회의 책임을 환기시키는 계기가 되었다고 역설하는 것이다. 앞서 ‘두 마디’의 결론에서 그는 자신의 입장을 뒤집은 듯 보이지만 이는 오히려 근대인의 사고에서 벗어나지 못했던 에우클리지스의 미덕과 한계를 동시에 반증한다. 오지인 역시 브라질공화국의 일원이라는 사실을 거부하고 제거하려 했던 문명화론자들에 비하면 에우클리지스는 적극적으로 오지인들을 이해하고 포용하려는 태도를 보였다. 그러나 다소 혼란스럽게 ‘우리’와 ‘그들’을 구분하면서 문명화의 길로 인도하지 못했다는 탄식하는 데에서 에우클리지스의 가부장적 엘리트 의식이 엿보이며 동시에 그가 문명과 야만을 분리하는 사고에서 결국 완전히 벗어나지 못했다는 사실이 단적으로 드러나는 것이다.

『오지』 발표 이후 전쟁에 대한 브라질 사회의 반응과 이 작품의 영향력 역시 주목할 만하다. 전쟁 당시 도시인들 사이에서 종교적 광기에 대한 집단적인 불안, 공포감이 형성되었고 이는 대규모 집단 시위로 번졌다. 전쟁의 종결 후, 해안 도시민들은 선지자 일행의 종교적 광기와 반체제적인 정치성을 경멸과 동정이 뒤섞인 눈으로 바라보았다. 당시 브라질인들은 카누두스인들이 진보를 두려워했기 때문에 공화국을 받아들이지를 거부했다는 에우클리지스의 견해를 수용했다. 일부는 공화국을 지키기 위해 불가피한 학살이었으므로 카누두스는 신성불가침한 주제라고 일축하였으며, 이후 등장한 좌파들은 체제의 억압에 저항한 정치적 영웅 집단이었다고 각자의 틀에 맞추어 평가하기도 했다.³⁸⁾

한편 오늘날 브라질 역사는 대체로 카누두스를 근대화의 미명 하에 자행된 폭력의 희생양으로 해석하고 있다. 반면, 전쟁의 책임을 일방적으로 한 쪽에게 전가하기보다 역사적 상대주의의 관점에서 바라보면 각각의 입장에서 전쟁의 정당성이 있었다는 견해 역시 존재한다.³⁹⁾ 제정군주제에서 공화정으로 변모하는 역사적 변동기에 절대적인 선악을 판단할 수 없는, 피할

38) M. Levine, *op. cit.*, pp. 7-9.

39) *Ibid.*, p. 11.

수 없는 갈등이었다는 것이다.

현대 브라질 역사학자인 보리스 파우스투(Boris Fausto)는 카누두스 전쟁이 ‘문명과 야만의 대립’이었다고 평가하며 수도/엘리트 중심의 문명론자들의 무지와 편견, 광적 태도에서 비롯된 비극이었음을 다시 한번 강조하고 있다. 그의 저작인 『브라질의 역사』는 식민지에서부터 현대에 이르기까지 방대한 시기를 다루는 역사서인 만큼 카누두스 반란에 대한 서술은 매우 간략하지만, 한편으로 이 사건이 브라질 근현대사에서 결코 간과할 수 없는 필연적 충돌이었다는 사실을 입증한다.

이 사건은 오지의 생활조건 및 주민들의 정신세계와 깊은 관련이 있었지만, 자코뱅파는 그 뒤에 군주제주의자들의 모략이 숨어 있다고 믿었다. 이러한 추측은 콘셀레이루가 군주정의 복고를 주창했다는 사실로 인해 더욱 힘을 얻었다. 원래부터 콘셀레이루는 공화국을 무신론자와 프리메이슨의 합작품에 불과하다고 보았는데, 그것은 공화정부가 세속혼을 도입하고 예수회를 폐쇄-실제로는 일어나지 않았다-하였다고 믿었기 때문이다.

1897년 8월, 카누두스는 아르투로 오스칼 장군이 이끄는 파견부대와 1개월 만에 걸친 전투를 벌였지만, 근대적 무기로 무장한 약 8,000명의 병력 앞에 굴복하고 말았다. 카누두스를 방어하던 사람들은 전투 중 사망하거나, 포로가 되어 참수당했다. 실증주의에 물든 군 간부나 공화주의 정치가에게 이것은 야만에 맞선 문명의 싸움이었다. 하지만 사실상 ‘야만’은 양측 모두에서 나타났다. 특히 오지 주민들을 이해하려는 노력조차 없었던 교육받은 사람들 속에 ‘야만’은 더욱 현저하게 나타났다.⁴⁰⁾

위와 같이 보리스 역시 이 전쟁을 문명과 야만의 구도에서 평가하며 또한 에우클리지스의 견해와 동일한 선상에서 야만이 폭력사태의 양측에서 나타난다는 결론을 내리고 있다. 오히려 그는 자국 국민에 대한 무지와 비관용적인 태도로 인해 반란을 무자비한 폭력으로 진압한 공화국 측에 야만성이 더 두드러졌다고 비판하고 있다.

오늘날 브라질의 내적 분열 및 모순에 대한 지적은 인류학자이자 구조주

40) 파우스투, *op. cit.*, pp. 231-232.

의자인 레비-스트로스(Levi-strauss)의 저작 『슬픈 열대』의 문제의식으로 이어진다. 현대 인류학의 고전으로 꼽히는 이 책에서 레비-스트로스는 브라질 및 페루의 아마존 유역에서 오랜 관찰을 통해 원주민 공동체의 생활방식과 사고를 구체적으로 탐구했다. 나아가 서구 세계의 잣대로는 이들을 끊임 없이 고립시키고 타자화할 뿐이라는 그의 분석은 이미 전 세계적으로 유사한 생활양식을 공유하고 있는 현대인들에게는 원주민들의 별거벗은 모습을 직접 마주하는 상황만큼이나 격렬한 반응을 이끌어 냈다. 특히 원주민의 식인풍습은 그동안 서구세계로 하여금 이들을 인간의 생명마저 경시하는 야만인으로 낙인찍는 결정적인 구실이 되었다. 그러나 죽은 자를 먹음으로써 그가 가진 덕과 힘을 내 속에 받아들여 중화시키려는 식인풍습에 대한 ‘뿌리 깊은 오해’는 역설적이게도 이제 ‘야만인’들이 스스로를 ‘식인종’으로 선언하도록 만들었다. 문명과 야만을 ‘문명’의 입장에서 재단하는 기존의 서구 중심적 시각을 전복시켜 브라질의 정체성을 찾고자 한 오스바우지 지 안드라지(Oswald de Andrade)의 탈식민적 시각은 19세기 에우클리지스가 카누두스 전쟁에서 발견한 위대로운 근대성의 문제점을 계승하여 발전시킨 것으로 보인다.

바르가스 요사는 카누두스 반란 한 세기 후 『세상 종말 전쟁』을 통해 『오지』의 문명과 야만을 변주하였다. 물론 소설에는 사르미엔토의 『파쿤도』식의 이분법적인 갈등의 축이 그대로 적용되지는 않는다. 소설가는 19세기의 갈등의 상이한 성격을 인지하고 있으며 현실을 객관적으로 기술하고자 했던 에우클리지스의 텍스트에 허구적 상상력을 덧붙여 동일한 과거에 대한 또 다른 해석을 시도하기 때문이다.

2.3 광신 - 문명과 야만의 경계 흐리기

『세상 종말 전쟁』에는 카누두스 전쟁을 조망하는 다수의 화자가 존재하며 전쟁의 발단과 경과가 자유간접화법(estilo indirecto-libre)으로 서술된다. 소설은 소제목 없이 일련번호가 붙여진 네 개의 장⁴¹⁾으로 구성되어 있다. 소설에서는 초점이 각 집단으로 이동하며, 각 그룹에 속하는 인물 중 하나가 번갈아 가며 중심 화자의 역할을 맡는다. 구성은 다음과 같이 한 장이 모두 다수의 절로 나뉘어져 있으며 절마다 각각 다른 집단의 관점에서 진행된다.

1장

- 1-1. 선지자 일행 (전지적 작가 시점)
 - 1-2. 에파미논다스 곤사우베스, 갈릴레오 갈
 - 1-3. 베아티투 (자군수 화자)
 - 1-4. 갈릴레오 갈
- (이후 7-4까지 동일한 순서와 구성)

2장

1. 에파미논다스 곤사우베스, 근시안의 기자(첫 등장)
2. 기자가 작성한 신문 기사
3. 에파미논다스 곤사우베스, 근시안의 기자

3장

- 1-1. 모레이라 세자르 대령, 근시안의 기자
 - 1-2. 갈릴레오 갈, 주레마와 집시 서커스단
 - 1-3. 나투바의 레온 (자군수 화자)
 - 1-4. 후피누
 - 1-5. 카냐브라바 남작
- [...]

41) '1장 1-1'은 1장에서 1절의 1소절을 가리킨다. 각 장마다 절과 소설의 수가 상이하다.

- 7-2. 기자, 주레마, 난쟁이
- [...] (이하 동일한 순서와 구성)

4장

- 1-1. 남작과 기자 (전쟁 종료 후 시점)
- 1-2. 카누두스 (과거 전쟁 중의 시점)
- 1-3. 근시안의 기자, 주레마, 난쟁이
- 1-4. 군대 - 피레스 페레이라 중위
- [...]
- 6-1. 남작과 기자 - 남작 (전쟁 종료 후 시점)
- 6-2. 나투바의 레온
- 6-3. 차군수 생존자들과 기자, 주레마, 난쟁이
- 6-4. 헤라우두 마세두 대령

다소 복잡한 소설의 구성에서 보이듯이 바르가스 요사는 전쟁을 다각도에서 조명하고 있으며 이러한 다양한 인물 군상은 주요한 다섯 집단으로 분류할 수 있다. 즉, 선지자와 차군수들, 갈릴레오 갈, 카냐브라마 남작 및 자치주의자들, 근시안의 기자, 모레이라 세자르 및 군대이다.

여기서 주목할 점은, 다수의 화자들이 채 1년도 되지 않는 시간에서 전쟁의 시작 및 종결까지 서술하면서 동일한 사건을 관점에 따라 분절하여 전개하기 때문에 시간의 흐름이 뒤엉킨다는 것이다. 일례로 선지자 일행과 군대는 각자의 시각에서 전투에 대해 이야기하지만 이들의 서술이 일방적인 증언임을 강조하는 듯이 시간적 순서가 뒤엉킨 채 혼란스럽게 진행되는 것이다.

1장은 선지자와 그를 따르는 주요 차군수들이 카누두스에 정착하기까지의 과정과 카누두스 전쟁에 얽힌 여러 인물들을 소개하는 역할을 한다. 절마다 세 번째 소설(1-3, 2-3, 3-3 ...)에 등장하는 차군수들은 순서대로 베아티투, 조앙 그란지(João Grande), 마리아 쿠아드라도, 사탄 조앙(João Satan), 빌라노바 형제(los hermanos Vilanova), 레온 지 나투바, 조아킴 신부(el padre Joaquim)다. 이들은 각각 고아, 사생아, 자식을 죽인 어머니, 강도(강가세이루), 떠돌이 장사꾼, 기형아, 타락한 성직자 등 저마다 눈물겨

운 사연을 가졌다. 일곱 명의 자군수들의 이야기는 공통적으로 어느 날 우연한 계기에 의해 선지자를 만나고 그의 설교에 감화되어 방랑에 합류하는 데서 끝난다. 자군수들은 3, 4장에서도 번갈아 가며 전쟁의 경과를 자신의 시점에서 서술한다. 또한 연방군 부대가 오지에 파견되지만 놀랍게도 빈민 무리에게 연거푸 패배하는 모습이 그려지며, 혁명주의자 갈릴레오 같이 브라질에 도착하여 카누두스 사건에 관심을 갖게 되는 과정 역시 그려진다. 한편 여타 소설과는 다르게 1장은 각 소설의 마지막은 갈릴레오 같이 『혁명의 불꽃』이라는 프랑스 잡지사에 기고하는 칼럼이 삽입되는 형태로 되어 있다. 같은 편지글에서 가상의 독자에게 자신의 사회주의 혁명 이념에 따라 브라질 사회상과 카누두스 반란을 설명하고 그의 시각을 설득하려한다.

2장은 다른 장들에 비해서 현저하게 적은 분량(15쪽)을 차지하는데, 동일한 시간과 장소에서 일어난 짧은 시간 동안의 한 사건을 다루고 있다. 이 장은 주요 인물인 근시안의 기자(el periodista miope)가 본격적으로 등장하는 부분이기도 하다. 기자는 바이아 공화주의 신문인 『뉴스 저널 (Jornal de Noticias)』의 사주이자 정치인인 에파미논다스 곤사우베스의 요청으로 카누두스 전쟁에 대한 공화당의 입장을 옹호하는 기사를 작성하며, 이 기사가 두 번째 절에 삽입되어 있다. 근시안의 기자는 카누두스 전쟁을 취재하는 중군기자를 자처하며 3장에서 본격적으로 등장하게 된다.

3장은 본격적인 전쟁의 과정이 모레이라 세자르 대령 캠프의 군인들과 이들을 관찰하는 근시안의 기자, 그리고 자군수들의 시각에서 서술된다. 근시안의 기자는 모레이라 세자르 대령의 캠프를 쫓아다니면서 전쟁의 초반에는 국가를 대변하는 군의 입장에서 전쟁을 이해하고 오지인들에 대한 정보를 접한다. 그러나 두 집단의 충돌이 잦아질수록 혼란에 빠지고 카누두스인들의 정체와 전쟁의 정당성에 대해 점차 의문을 품기 시작한다. 한편으로 카누두스 땅의 주인인 카냐브라바 남작이 동료 정치인들과 함께 공화당의 공세에 맞서지만 자군수들이 남작의 농장에 불을 지르고 남작부인이 그 충격으로 실성하자 공화당에 연정을 제안하고 그 대가로 그가 바이아 주의 귀족으로서 누려왔던 정치적, 경제적 권위를 포기할 것을 선언한다.

마지막 4장은 선지자와 카누두스의 최후와 전쟁의 결과에 대한 근시안

기자와 남작의 대화가 주를 이룬다. 기자는 전쟁이 모두 종결된 후 남작을 찾아가 사건의 진실이 무엇인지, 역사는 카누두스를 어떻게 평가해야 하는지에 대해 열띤 논쟁을 벌인다. 동시에 다른 소설에서는 군대와 자군수들의 사투가 진행되고, 선지자의 최후의 순간과 정부가 그의 시체를 찾아내어 의과학 연구소에 보내기까지의 과정이 서술된다. 남작은 기자와 헤어진 후 개인적 세계로 빠져들고, 소설은 포로로 잡힌 사람들 외에는 자군수들은 흔적도 없이 사라진 것으로 끝을 맺는다.

『세상 종말 전쟁』에 등장하는 모든 개인 혹은 집단은 저마다 다른 세계관과 역사의식을 표방한다. 선지자 일행은 기독교적 세계관과 오지 고유의 미신(동 세바스티안 전설)을 바탕으로 세상의 종말을 예견한다. 그들에게는 현실이 성경에 예견된 역사와 다를 바가 없으며 순차적으로 선지자의 예언이 실현되기를 기다릴 뿐이다. 지배계급은 선지자를 ‘광인들의 수장(jefe de los fanáticos)’일 뿐이라고 폄하하지만, 선지자의 모습은 광인이라기보다는 청빈하고 신실한 메시아의 모습으로 서술된다. 한편 이는 『오지』에서 에우클리디스가 묘사한 광인 콘셀레이투의 이미지와 어긋나는 부분이기도 하다. 베르누치(Leopoldo M. Bernucci)는 에우클리디스가 묘사한 선지자의 외양이나 광적인 설교 등의 부분에서 부정적인 요소를 바르가스 요사가 ‘메시아’, ‘예언자’의 이미지로 바꾸어 놓았다고 지적한다. 소설 속의 선지자는 다른 무엇보다 강력한 어투의 설교로 오지인들을 결집하는 인물로 그려진다. 오지인들은 세상의 종말을 경고하는 그의 설교에서 기아와 전염병이 창궐하는 비참한 현세에서 탈피하여 내세에서의 희망과 구원의 메시지를 찾으려 한다. 또한 선지자는 공화국이 교회가 삶의 규율을 지배하는 구질서를 위협하는 존재라고 인식하기에 정교 분리를 선언한 공화국과 교회에 적대적인 프리메이슨을 거부하고 적으로 간주한다. 공화국이라는 시대적 변화를 거스름으로써 ‘반란군’이라는 정치적 색채를 띠게 된 것이다. 그러나 자군수들의 관점에서 진행되는 서술에서 카누두스가 인식하는 현실은 정치나 역사에 기반한 것이 아닌, 기독교적 세계관에 따른 직선적 시간관에 따른 것이며 여기에서는 오지 고유의 전설에 따라 왕정 시절의 군주가 부활하여 핍박받는 오지인들을 해방시킬 것이라 믿는 신화적 세계관 역시 엿보인다.

오지인들의 공동체에 대한 엘리트 지식인 계급의 해석은 상충하며, 카누두스 반란은 이들을 내분으로 이끄는 결정적인 계기가 된다. 카냐브라바 남작과 모레이라 세자르 대령, 공화당 당수 에파미논다스 곤사우베스는 모두 자신의 이념에 따라 상이한 해석을 내린다. 바이아 주의 공화당 대표 에파미논다스 곤사우베스는 자신의 이해를 위해 현실을 유리하게 조작할 줄 아는 인물이다. 에파미논다스는 근시안의 기자가 일하는 『뉴스 저널』의 주간이면서 공화당의 입지를 다지려는 야심찬 젊은 정치인이다. 그가 지향하는 신념은 2장의 신문기사에서도 드러나듯이 ‘단일한 브라질, 강력한 국가(Un Brasil unido, una nación fuerte)’(80)라는 한 마디에 집약되어 있다. 그는 또한 갈릴레오 갈을 희생양으로 삼아 카누두스에 무기를 전달하도록 회유하고, 반대로 이를 빌미로 같이 영국 스파이라는 누명을 씌워 카누두스 반란이 바이아 자치주의자들과 영국 왕정주의자들이 공화국을 전복하려는 음모라고 주장하여 정적인 카냐브라바 남작 일행을 위협하는 교활한 술책을 편다.

연방군대의 잇따른 패배로 인해 파견된 모레이라 세자르 대령 역시 군부가 이끄는 강력한 국가에 대한 믿음과 애국심으로 전쟁에 참여한다. ‘뼈와 살을 지닌(de carne y hueso)’ 전쟁 영웅인 대령에게 오지인들의 반란은 강력한 근대 국가를 이룩하기 위해 제거해야 할 장애물일 뿐이며, 따라서 ‘망나니(cortapescuezos)’라는 별명이 무색하지 않을 만큼 오지인들을 무자비한 폭력으로 진압하려 한다. 자치주의자들 사이에서 ‘자코뱅(jacobino)’으로 불리는 대령은 군이 핵심 권력의 자리에서 국가를 이끌어야 한다는 경직된 신념을 갖고 있으며, 전쟁에 참전하여 죽는 순간까지 카누두스 반란이 왕정주의자들이 영국 제국주의 세력과 결탁하여 브라질공화국을 전복시키려는 음모라는 주장에 한 치의 의심도 갖지 않는다. 대령의 시각에서 볼 때, 에파미논다스와 같은 공화당 정치인들은 혼란을 틈타 국가 원수를 음해하려는 세력일 뿐이고, 카냐브라바 남작을 비롯하여 왕정시절의 질서를 옹호하는 자치주의자들은 시대착오적인 구시대의 산물일 뿐이다.

[대령] “그 미친놈들이 폭발탄으로 군인들을 죽이고 있소” (대령은) 마치 한 마디도 놓치지 않으려는 듯이 또박또박 말했다. “그 몸쓸 놈들은 최신 무기로

무장하고 있소. 그 도둑놈들은 영국 첩자의 지원을 받고 있소. 공화국에 대해 폭동을 일으킨 놈들을 지원하는 놈들이 군국주의자가 아니라면 도대체 누구란 말이요?” [...]

브라질은 이제 수백 년을 우려먹은 그런 봉건 국가가 아닙니다. 그 이유 때문에 군이 있는 겁니다. 국가를 통일시키기 위해, 번영을 구가하기 위해, 브라질 국민들의 평등권을 보장하기 위해, 이 나라를 강력한 근대 국가로 이끌기 위해 말입니다. 우리는 장애물을 치워나갈 것입니다. 그렇소. 카누도스, 당신, 영국 상인들, 우리가 가는 길에 거치적거리면 누구라도 다 몰아낼 겁니다. 우리 진정한 공화주의자들이 공화국을 어떻게 생각하는지 설명하지는 않겠소. 당신(카냐브라바 남작)은 이해 못할거요. 당신은 과거의 사람이고 항상 뒤만 바라보니까. 이제 4년 후면 20세기가 시작되는 마당에 남작이라니, 웃기는 일 아니요?”

Esos dementes matan soldados con balas explosivas –deletreó, como temiendo que alguien pudiera perder algunas sílabas–. Esos incendiarios tienen fusiles muy modernos. Esos ladrones reciben ayuda de agentes ingleses. ¿Quién sino los monárquicos pueden fomentar una insurrección contra la República? (283) [...]

Brasil no seguirá siendo el feudo que explotan hace siglos. Para eso está el Ejército. Para imponer la unidad nacional, para traer el progreso, para establecer la igualdad entre los brasileños y hacer al país moderno y fuerte. Vamos a remover los obstáculos, sí: Canudos, usted, los mercaderes ingleses, quienes se crucen en nuestro camino. No voy a explicarle la República tal como la entendemos los verdaderos republicanos. No lo entendería, porque usted es el pasado, alguien que mira atrás. ¿No comprende lo ridículo que es ser barón faltando cuatro años para que comience el siglo XX? (286–287)

대령의 주장은 경직된 이념의 산물이다. 정도의 차이는 있지만, 각각 군부와 공화당을 대표하는 대령과 에파미논다스는 공통적으로 공화국이라는 신질서를 대표하는 권력을 가진 지배계급이다. 이들은 국가의 근대화가 곧 역사적 발전이라는 역사의식에서, 카누두스 전쟁이 공화국이라는 새로운 질서를 거부하는 것은 곧 근대화를 거부하는 것이며 따라서 왕정이라는 과거

로 회귀하려는 움직임이기에 국가에 대한 반란으로 인식한다.

한편 또 다른 이념의 노예인 혁명주의자 같은 스코틀랜드 출신으로, 유럽 전역을 떠돌다가 브라질에 좌초하게 된다. 바이아 주에 도착한 그는 계급 사회라는 시각에서 브라질의 현실을 재단한다. 인종의 아수라장이며 부두 하역장, 온 가족이 함께 일하는 ‘원시적인(primitivo)’ 무두질 공장과 거리에서 이루어지는 해방 노예에 대한 부당한 대접 등 온갖 모순이 한 데 섞인 브라질 사회는 갈의 눈에 “뚜렷한 역사관을 가지고 지켜보면, 인류의 여러 발전 단계를 보잘 것 없는 것으로 만들어버린 흉측한 악습들이 한데 뒤섞인 만화경(Calidoscopio donde un hombre con noción de la historia ve coexistir las lacras que han envilecido las distintas etapas de la humanidad)”(53)으로 비춰진다. 즉 근대와 전근대라는 상이한 역사의 경계에서 어그러진 모습인 것이다. 카누두스 반란에 대한 소식이 갈의 귀에 전해지자 그는 단번에 자군수들이 유럽에서도 실현하지 못한 사회주의 혁명을 실현시키고 있다고 믿는다. 같은 자군수들이 주장하듯 이 전쟁이 부자들의 군대(el ejército de los ricos)에 맞서는 가난한 자들의 싸움이라고 믿는다. 하지만 정치적 의식을 갖고 있지 않은 카누두스인들과는 달리, 갈은 계급의식에 근거하여 전쟁을 규정하고 있다. 또한 그는 카누두스가 원시적인, 얼토당토않은, 미신으로 가득 찬 곳이긴 하지만 모든 종류의 자본과 권력, 계급의식으로부터 탈피한 자유로운 공동체라고 생각한다.(298) 즉 같은 카누두스를 일종의 신대륙의 유토피아로 여긴다. 그러나 그는 자신의 이념에 경도되어 카누두스가 빈자들의 봉기일 뿐 아니라 오지인들의 신앙심과 그들의 오랜 풍습이 결합된 종교적 운동이라는 중요한 본질을 간과하는 오류를 범한다.

[갈릴레오 갈] ‘과학과 미신의 대결이라니.’ 카누두스는 역사의 법칙에 그야말로 예외적인 한 가지 사례를 남기지 않았단 말인가? 역사의 법칙에 따르면 종교란 언제나 민중들을 마취시켜 주인에게 대항하지 못하게 막아왔다. 선지자는 종교적인 미신을 이용해 농민들이 부르주아가 설정한 질서와 보수적인 운리에 저항하도록 만들었다. 종교를 빌미 삼아 수세기 동안 그들을 억압하고 착취한 놈들에게 민중이 대항하도록 만든 것이다. 종교란 바로 데이비드 흙이

‘환자들의 꿈’이라고 지적한 것과 똑같다. 그러나, 카누두스와 같은 경우도 있는 것이다. 수동적으로 끌려 다니던 사회의 희생자들을 꺼내어 혁명 운동으로 몰아붙일 수도 있다는 얘기다. 그 과정에서 과학적이고 이성적인 진리가 비이성적인 신화나 우상 숭배를 대체하게 될 것이다.

«La ciencia contra la mala conciencia.» ¿No planteaba Canudos una interesante excepción a la ley histórica según la cual la religión había servido siempre para adormecer a los pueblos e impedirles rebelarse contra los amos? El Consejero había utilizado la superstición religiosa para soliviantar a los campesinos contra el orden burgués y la moral conservadora, y enfrentarlos a aquellos que tradicionalmente se habían valido de las creencias religiosas para mantenerlos sometidos y esquilados. La religión era, en el mejor de los casos, lo que había escrito David Hume —un sueño de hombres enfermos—, sin duda, pero en ciertos casos, como el de Canudos, podía servir para arrancar a las víctimas sociales de su pasividad y empujarlas a la acción revolucionaria, en el curso de la cual las verdades científicas, racionales, irían sustituyendo a los mitos y fetiches irracionales. (344)

갈에게 혁명은 곧 ‘세상을 탈야만화하는 것(desbarbarizar el mundo)’이며 선악을 구분하는 기준 역시 빈부, 권력의 유무다. 따라서 인근의 농장을 공격하는 차군수들의 행동에 대해서도 이것이 종교적 광신이나 광기 때문이 아니라 사유재산이라는 ‘억압의 상징을 파괴’하는 것이라 이해한다. 그러나 아이러니하게도, 절대적인 사회적 평등을 신념으로 삼는 같은 이념과 실천이 미끄러지는 모순적 태도를 취한다. 혁명이라는 이념에 갇힌 그는 병들고 굶주림에 죽어가는 오지인들의 현실과는 동떨어진 혁명에 대한 설교로 인해 오히려 어리석은 지식인이 되고 만다. 계급이나 혁명을 이해할 리 없는 병자들 앞에서 카누두스 혁명을 위해 싸우자고 외치자, 그에게 비난이 쏟아진다. “멍청이! 멍청이! 아무도 네 말을 이해하지 못해! 사람들이 우울해하잖아, 재미가 없으면 먹을 것을 주지 않을 거라고! 머리를 만져서 미래를 예언해 주란 말야, 즐겁게 해주라고!(¡Estúpido! ¡Estúpido! ¡Nadie te entiende! ¡Los estás poniendo tristes, los estás aburriendo, no nos darán

de comer! ¡Tócales la cabezas, diles el futuro, algo que los alegre!)”(305) 같은 오지의 빈민들에게조차 구걸을 해야 하는 처지에서도 혁명을 외치며, 오히려 이를 조롱하고 생존의 요령을 조언하는 사람은 하층민이다. 갈릴레오 같은 이념에 맞춰 현실을 재단하는, 누구와도 소통하지 못하는 어설픈 지식인의 모습을 표상하고 있는 것이다. 동시에 골상학, 사회주의 혁명 등 이성과 과학에 대한 맹신으로 대변되는 그의 신념을 18~19세기에 팽배했던 유럽중심주의에 대한 비판의 대상으로 읽을 수 있다.

자치주의자들은 카냐브라바 남작이 중심이 되어 바이아 주 주지사와 농장주들 등 오랜 왕정 시절에 정치적, 경제적 권력을 장악했다. 그러나 바이아 주의 패권이 공화국의 탄생과 함께 동부 해안지역으로 넘어가면서 개인적, 정치적 몰락을 겪고 있다. 남작은 자신의 땅에서 발생한 반란으로 인해 젊은 공화주의자인 에파미논다스로부터 정치적 위협을 받는다. 남작 일행은 애초에 선지자와 빈민 무리가 일으킨 일시적인 소동 정도로 생각했다. 그러나 자군수들이 ‘하느님의 땅의 정화’를 빌미로 여러 농장을 불태운 탓에 막대한 손실을 입자 적대감은 견잡을 수 없이 커진다. 자치주의자들은 “이 나라 문명을 이끈 중심지(los focos de civilización de este país)”(363)를 파괴한 광인들로부터 경제적 손실을 막기 위해 본격적인 전쟁을 결심한다. 자치주의자들은 농지와 일꾼을 소유한 주인의 입장에서 자군수들의 봉기를 바라본다. 따라서 극심한 가뭄과 전염병으로 인한 생존의 위협과 함께 기독교 근본주의적인 세계관으로 인해 새로운 체제가 부여한 세금과 인구조사에 반감을 품은 것이 반란의 결정적인 원인이 되었다는 점을 인식하지 못한다. 이들의 대립은 농장, 귀족, 지주로 대변되는 구질서(자치주의자)와 산업화, 진보, 자유주의의 신질서(공화주의자) 사이의 갈등과 대립, 그리고 원시적 종교 공동체(카누두스)가 한 데 뒤엉켜 공존하는 모순적인 시대를 의미하는 것이다.

이처럼 국가는 카누두스 전쟁을 계기로 정치적 이념의 차이로 인해 극심한 혼란과 분열을 겪고 있다는 것을 반증하며, 오지의 빈민, 군대, 정치인 등 모든 집단이 절대 화해할 수 없는 관점의 차이를 명백히 드러내고 있다. 그러나 갈등의 삼각 구도에서 군대와 정치인들로 대변되는 지배계층 혹은

지식인에 속하는 집단들의 공통점이 있다면 하나같이 카누두스를 브라질이라는 단일한 국가의 내부로 인정하지 않고 외부로 간주하고 있다는 점이다. 반란을 일으킨 이들이 국가 영토의 외부에 있기 때문이 아니라, 그들이 각자 지향하는 이데올로기의 외부에 존재하기 때문이다.⁴²⁾ 작품의 2장에서 근시안의 기자가 작성한 신문기사는 카누두스 사태를 두고 정치인들의 갑론을박을 희화화하면서 이들의 분열된 양상을 보여준다. 또한 공화당은 언론을 통해 도시민들의 공포심과 애국심에 호소하며 카누두스를 ‘내부의 적’으로 규정한다. 공화주의자들은 “우리가 없다면 (자군수들이) 공화국을 파괴하고 부패한 왕정을 부활시킬 것이다(¡Si no fuera por nosotros, resucitarían el Imperio corrupto y asesinarían a la República!)”⁽⁸³⁾라고 주장하며 왕정이라는 구질서의 부활과 공화국이라는 안정된 질서 사이에서 시민들에게 양자택일을 강요한다. 한편 국가의 또 다른 권력기관인 군부는 빈민들에게 잇따라 패배하자 큰 충격을 받고 본격적으로 진압에 나선다. 그러나 전쟁 영웅 모레이라 세자르가 재정비한 군대의 강력한 무기는 신식 무기가 아니다. 국가의 적을 처벌하고 나라를 지키기 위해 자발적으로 입대하는 군인들의 애국심과 자군수들에 대한 막연한 공포, 증오가 곧 군대의 무기인 것이다.⁴³⁾ 이처럼, 지배계급은 언론 혹은 군대 등 자신들이 가진 권력의 수단을 이용하여 공포를 조장하고 나와 타자, 동지와 적, 문명과 야만의 구도를 끊임없이 재생산하는 것이다.

42) 노르베르트 엘리아스(Norbert Elias)의 『문명화 과정』에서는 국가의 근대화, 문명화의 결정적 과정 중 하나로 국가가 폭력을 독점하는 것을 꼽는다. 근대국가는 경찰, 군대가 갖는 폭력을 독점, 유지하면서 국가의 헤게모니를 강화하는 것이다. 군대는 국가 외부의 적을 차단하는 역할을 맡는다. 그러나 소설 속에서는 군대가 국가 ‘내부’를 처벌하려 하고 대중 집단 역시 이에 동의하는 모습을 보여주면서 헤게모니를 가진 집단에 카누두스는 국가의 ‘내부’가 아닌 ‘외부’로 간주되고 있다.

참고) 노르베르트 엘리아스, 『문명화 과정 II』, 박미애 역, 한길사, 2011.

43) 그러나 항상 전쟁의 정당성과 적군에 대해 단호한 태도를 취하는 대령과는 달리 그의 부대는 단합되지 못하고 분열되는 모습을 보인다. 군인들이 주민을 강제로 징집하고 약탈하는 모습, 부너자 겁탈, 개인적인 원한으로 상사를 살해하는 등 위계질서가 무너진 상태다. 이와 대조적으로 카누두스인들은 선지자의 지도하에 정돈된 질서와 규율을 바탕으로 구성원들 사이의 평등이 보장되며 각자 맡은 바 역할을 감내하여 내적 갈등이 없는 평화로운 공동체로 그려진다.

독자는 소설 속 카누두스 전쟁의 발단과 전개과정을 모든 집단의 시각에서 조망한다. 그러나 사건이 더욱 깊어질수록 뚜렷한 진실이 부각되기는커녕 선지자 일행이 주장하는 세상의 종말과 공화당이 주장하는 영국 음모론, 같이 주장하는 사회주의 혁명, 정치적, 경제적 혼란을 틈타 기득권을 유지하려는 왕정주의자들의 술수 등 카누두스에 대한 모두의 해석은 저마다 자신의 시각만을 강조하기에 진실의 여부를 알 수 없이 모호성으로 남는다. 그리고 모든 집단은 끊임없이 서로를 공격하고 대립한다. 바르가스 요사가 관점의 다각화를 통해 전달하고자 했던 것이 바로 진실의 모호성과 오해다. 각자의 신념에 눈이 먼 상태에서 깊은 오해를 낳았고, 이것이 전쟁이라는 비극을 부른 것이다. 작가 바르가스 요사는 이를 ‘상호 눈먼(ceguera recíproca)’이라 부른다.

현실에 대한 광기적인 시각에서 발생하는 상호적인 눈 먼 상태에 공화주의자나 자군수 할 것 없이 빠져들었다. 이 눈 먼이 바로 현실이 이론적 시각에 가하는 비판인 것이다.⁴⁴⁾

이처럼 카누두스 전쟁은 현실을 이념의 시각에서 재단하려 한 이들로 인한 역사적 비극인 것이다. 그리고 다양한 집단 사이에서 상충하는 이념은 상대방을 ‘야만’으로 규정하고 공격하는 구실이 되었다. 서로를 야만으로 지목하는 상태에서 누가 진짜 문명인이고 야만인인지 구분할 수 없게 된 것이다. 코르네호 폴라르(Antonio Cornejo Polar) 역시 이 작품에서 카누두스 전쟁은 이데올로기에 대한 집착으로 인한 비극이며 단순한 문명과 야만의 구도에서 벗어나 모호하고 상대적인 성격을 띤다고 지적한다. 이성이나 이데올로기, 과학, 종교에 대한 믿음이 현실에 대한 해석을 돕거나 개인 또는 집단의 행동을 바로잡는 데 기여하지 못하고 오히려 문제와 갈등을 일으키고 있다고 분석한다.⁴⁵⁾ 바르가스 요사의 변주를 거친 카누두스 전쟁에서 사

44) Setti, *op. cit.*, p. 48.

45) Antonio Cornejo Polar, “La guerra del fin del mundo por Mario Vargas Llosa”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 8, no. 15, 1982, pp. 219-221, p. 221.

르미엔토와 에우클리지스 식의 19세기 문명과 야만의 이분법은 더 이상 유효하지 않다. 절대적인 선, 이성, 문명이라는 기준을 증명할 수 없이 모두가 권력을 얻기 위해 투쟁하는 과정에서 문명과 야만의 경계는 흐려진 것이다.

문명과 야만의 경계를 대체하는 것은 광신(fanatismo)이다. 코르네호 플라르와 시모어 멘톤(Seymour Menton), 호세 미겔 오비에도(José Miguel Oviedo) 등의 비평가들은 『세상 종말 전쟁』의 중심 주제가 광신주의에 대한 회의적 비판에 있다고 지적한다. 얼핏 광기는 선지자 안토니오와 그의 추종자들에 썩워지는 굴레이지만 실은 카누두스뿐만이 아니라 전쟁에서 어느 측에서나 등장하는 광신에 대한 비판이라는 것이다. 멘톤은 선지자와 같이 이념에 경직된 태도를 취하는 인물들이 불의 이미지로 묘사된다는 점에 주목하였다. 일례로 선지자는 “영원의 불꽃으로 타오르는 눈(ojos ardían con fuego perpetuo)”(17)을 가진 것으로 그려지며, 적그리스도와의 전쟁으로 땅이 불타오를 것이라며 예언하는 장면을 통해 거듭 불의 파괴적인 이미지가 강조된다.⁴⁶⁾ 불의 이미지는 다른 인물들도 마찬가지로 적용된다. 모레이라 세자르 대령 역시 스스로를 완전히 연소할 때까지 멈추지 않는 불꽃과도 같으며, 자군수인 나투바의 레온은 연방군의 공격으로 카누두스가 전멸할 위기에 처하자 이미 죽은 아이가 지옥에 떨어지지 않게 하기 위해 시체를 안고 스스로 타오르는 불 속으로 뛰어든다. 또한 자군수들이 남작의 농장에 방화를 저지른 것은 비단 카누두스인들의 광기뿐만 아니라 남작부인의 이성을 잃게 한 광기의 불꽃을 상징하기도 한다. 이처럼 불의 이미지는 강렬한 맹목성과 광신을 상징한다고 할 수 있다.

소설에서는 이러한 이념을 조작하고 만들어내는 종교적 혹은 정치적 도그마를 내세우는 지도자들 못지않게 이를 따르는 대중 또한 강력하게 경계하고 있다. 오지에서 가장 잔혹한 강도였던 자군수 파제우(Pajeu)는 성경에 따라서 땅을 정화해야 한다는 이유로 남작의 농장에 불을 지르려 한다. 그러나 파제우는 성경을 읽은 적이 있냐는 남작의 물음에 “선지자가 읽었다”고 대답한다. 아이러니하게도 선지자를 따르는 오지인들은 대부분 글을 알

46) Seymour Menton, *Latin America's New Historical Novel*, University of Texas Press, 1993, pp. 40-41.

지 못하기에 선지자가 성경을 바탕으로 해석하는 적그리스도와의 전쟁에 따르는 고된 희생을 여과 없이 받아들인다.

그녀(마리아 쿠아드라두)는 선지자의 말은 글자 그대로 받아들여서는 안 된다는 것을 알고 있었다. 비유적으로 하는 얘기가 많았고, 풀기 어려운 상징이 많았기 때문에 실제로 사건이 벌어지고 나서야 그 말뜻을 정확히 이해하게 되는 경우가 많았던 것이다.

Ella sabía que las palabras del Consejero no debían tomarse en sentido literal, porque a menudo eran comparaciones, símbolos difíciles de descifrar, que sólo podían identificarse claramente con los hechos cuando éstos ocurrían. (389)

자군수들은 신앙심이 깊을수록, 또 죄의식이 클수록 선지자의 메시지에 집착하는 태도를 보인다. 누군가가 내세우는 이론과 도그마를 비판적 해석 없이 곧이곧대로 따르는 일종의 또 다른 광기인 것이다. 리우와 상파울루에서 벌어진 시민들의 폭동 역시 마찬가지다. 신문에 실린 공화주의자들의 선전 선동을 그대로 수용했기 때문에 일어난 일이다. 한 번도 보지 못한 오지인들에 대한 군인들의 막연한 공포와 분노 역시 마찬가지다. 또한 이 광기의 중심에 있는 선지자는 죽음을 통해 더욱 맹렬한 광신의 씨앗을 낳는다. 소설에서 전쟁은 모든 집단의 시각에서 그려지고 선지자 일행의 이야기는 모든 자군수들이 번갈아 가며 중심화자로 등장하지만, 예외적으로 단 한명의 인물, 선지자만이 화자로 등장하지 않는다. 따라서 그의 말과 행동은 모두 그를 따르는 자군수 인물들의 해석을 거쳐 전개된다. 사실상 전쟁 통해 굶어 죽는 것이나 마찬가지인 ‘사람의 아들’인 선지자를 신화화하는 것은 그를 따르는 성도들이다. 가장 신앙심이 깊고 선지자와 가까운 인물인 베아티투는 죽어가는 선지자의 배설물을 성스러운 것으로 여기며 맛보는 극단적인 행동으로 선지자를 성인으로 추앙한다.(647) 여기에 광신의 재생산에 대한 강력한 비판이 담겨있다. 카리스마를 가진 지도자들 못지않게 파괴력을 가진 것이 이를 여과 없이 받아들이는 사람들의 믿음이고 이기적인 해석인 것이다. 즉, 『세상 종말 전쟁』에 드러나는 광기는 역사적 혼란에서 가장 경

계해야 할 대상이 다름 아닌 ‘광기에 대한 맹목적인 추종’이라 역설하고 있는 것이다.

이러한 광기를 비판하는 목소리는 카냐브라바 남작으로 대변된다. 그는 광기와 이념의 혼란을 객관적인 거리에서 바라보고 비판의 목소리를 낼 줄 아는, 혜안을 가진 인물이다. 남작은 카누두스와 공화주의자들 사이에서 모두에게 비판을 가하며 또한 전쟁 자체에 대해 회의적인 시각을 갖고 있다.

[남작] 그들은 미친 사람들이었소. [ÿ] 광신이 사람들을 그렇게 행동하도록 만든 것이요. 고결하거나 숭고한 이유가 항상 영웅주의를 설명하는 것은 아니요. 편견과 편협한 생각, 어리석은 사상 역시 영웅주의를 거드는 것이요.”

[Barón] Eran fanáticos. [ÿ] El fanatismo mueve a la gente a actuar así. No son razones elevadas, sublimes, las que explican siempre el heroísmo. También, el prejuicio, la estrechez mental, las ideas más estúpidas. (641)

여기서 남작은 카누두스인들을 가리켜 광인이었다고 말하지만, 결국 한 사람의 ‘영웅’이 이끄는 집단적 광기에 휘말린 것은 대령이 이끄는 군대나 선지자가 이끄는 야군수들 모두에게 해당된다. 그리고 남작은 이 전쟁의 근원이 상충하는 이념의 경직성에 있다는 사실을 지적한 것이다. 선지자의 ‘실체’가 인간과 다를 바 없다는 현실을 직시하지 못한 야군수들, 종교적 광기를 사회적, 정치적 집단의 헤게모니를 유지하기 위해 부풀린 정치인들과 이를 폭력으로 진압하려는 군대의 광기, 그리고 지배계급의 논리를 맹목적으로 따르는 대중 모두의 광기를 조롱하고 있는 것이다.

즉, 『오지』에서 에우클리지스가 동족상잔의 참혹한 전쟁을 묘사하여 오지인들과 연방군 양측이 모두 번갈아 가며 ‘야만’의 역할을 맡았다고 증언했다면, 바르가스 요사의 소설에서는 문명과 야만의 구분 자체에 대한 회의적인 시각을 제시한다. 작가는 혼란스런 이념간의 대립을 광신주의라는 공통적인 현상으로 규정하여 이분법적 세계관을 흐리는 문학적 장치로 사용하였다. 사르미엔토와 에우클리지스가 문명과 야만이라는 구도로 각각 당대의 현실을 진단했지만, 바르가스 요사의 문학적 상상력을 거쳐 재현된 세계에서는 동일한 시각이 더 이상 유효하지 않다는 메시지를 극대화하고 있는 것이다.

3. 작가의 역사의식과 그 한계

3.1 역사적 진실을 둘러싼 해석과 갈등

소설에서 ‘광적인 야만인’들과 객관적 거리를 유지하는 인물은 카냐브라바 남작과 근시안의 기자다. 4장에서 전쟁이 종결된 시점에서 기자는 남작을 방문하여 카누두스에 대해 이야기하며 전쟁의 의미와 평가에 대해 상반되는 인식을 보여준다. 이 시점에서 기자와 남작은 공통적으로 권력에서 멀리 있거나 혹은 떨어진 부르주아 지식인의 위치에서 카누두스라는 과거의 사건을 해석하고 비판하는 역할을 맡는다. 소설 속의 현실에 대한 이데올로기와 비판적 시각을 반영하는 기자와 남작의 대화는 그 중요성이 부각되는데, 시종일관 현실에 대한 동일한 시각과 이념을 견지했던 여타 인물들과 달리 두 인물만이 전쟁으로 인해 주요한 내면의 변화를 겪기 때문이다.

카냐브라바 남작과 근시안의 기자는 둘 다 지식인이지만 사회적 위치와(바이아주 지역의) 현실에 대한 인식, 태도에서 큰 차이를 보인다. 남작은 현재 바이아 주의 구질서를 상징하며 자신의 영토에서 발생한 카누두스 전쟁으로 피해를 입기 전까지는 공화주의자들에 맞설 수 있는 권력을 갖고 있었다. 또한 그는 동료 자치주의자들과는 달리 급진적인 왕정주의자가 아니며, 따라서 급변하는 정세에 맞춰 유연하게 대처할 줄 아는 지혜를 가졌다. 남작은 얼핏 자군수들의 세계와는 동떨어진 인물로 보이지만 실은 바이아 주의 오랜 권력자의 위치에서 누구보다도 오지인들과 가까운 거리에 있다. 일레로, 후피누, 주레마 부부와 오랜 세월 주종 관계(patcón)에 있었으며 바이아 지역사회에서 악명이 높았으나 선지자를 만난 후 카누두스 공동체에서 주요한 역할을 하는 파제우, 마리아 쿠아드라두, 선지자, 조아킴 신부 등의 인물에 대해 간접적으로나마 알고 있었기 때문이다. 그럼에도 불구하고 기자와는 달리 전쟁의 중요한 시기에 브라질을 떠나 있었기에 전쟁의 경과를 언제나 간접적으로 접한다. 그는 부재중에는 언제나 유럽에 가 있으며 여행의 동기는 밝히지 않는다. 따라서 전쟁에 대한 남작의 시각은 기자의 시각과는 대조적으로 항상 간접적인 방식으로 구성될 수밖에 없다. 동료 자

치주의자들, 갈릴레오 같, 에콰미논다스, 모레이라 대령, 근시안의 기자, 파체우와 같이 각각의 집단을 대변하는 인물들과 두루 대면하여 이들의 시각을 접하고 남작의 시각에서 편집하는 방식을 통해 카누두스 반란에 대한 총체적인 시각을 구성하는 것이다. 간접적으로 전쟁을 접하는 남작은 오히려 그 때문에 모든 인물들과 일정한 거리를 유지하며 비판할 수 있는 시각을 지닌다. 앞서 광기는 군대와 오지인들, 정치인들 등 경직된 신념에 갇힌 사람들의 비극이라 평한 바 있다. 이러한 비판을 직접적으로 전달하는 인물이 바로 카냐브라바 남작이다.

[남작] “그(갈릴레오 같)는 현실과 환상을 구별 못하고 일의 시종을 모릅니다.” 남작이 말했다. “아마도 같은 자신의 신념을 진지하게, 끈이곧대로 믿을 수도 있습니다. (진실의 여부는) 개의치 않는 것입니다. 그 작자는 두 눈으로 직접 보는 것이 아니라 이상과 신념을 통해 보기 때문입니다.”

Confunde la realidad y las ilusiones, no sabe dónde termina una y comienza la otra -dijo-. Puede ser que cuente esas cosas con sinceridad y las crea al pie de la letra. No importa. Porque él no las ve con los ojos sino con las ideas, con las creencias. (401)

남작은 브라질에서 허황된 혁명을 꿈꾸는 유럽인 같을 비판하고 있지만 사실 이것은 모든 이념주의자들에게 적용된다. 이렇듯 남작은 작가의 목소리를 반영하면서, 정도에서 벗어난 이상주의로 인한 광기가 사회적 혼란과 역사적 비극을 초래한다고 적극적으로 비판하고 있는 것이다.

카누두스가 남작에게 미친 가장 큰 변화는 정치, 경제적 손실보다 개인적인 면에 있다. 그가 세상에서 가장 사랑하는, 어느 누구보다 현명하고 아름다운 부인 에스텔라(Estela)가 자군수들이 저지른 방화로 인해 큰 충격을 받고 이성을 잃은 것이다. 남작은 카누두스 사태를 원만하게 해결하기 위해 스스로 공화주의자들에게 권력을 양도하는 등 타협하려했지만 엉뚱하게도 재앙의 불똥이 부인에게 떨어지고 만 것이다.

경직된 이념주의자들과 대조적으로 남작은 어디서나 환경에 맞추어 스스로를 변화시키는 카멜레온을 자신과 동일시한다. 4장에서 그는 온통 자기만

의 생각에 빠져버린 기자와의 대화에 집중하지 못하고 창밖으로 보이는 나무 사이에서 카멜레온을 찾는 데 여념이 없다. 남작은 전쟁으로 많은 것을 잃었지만 물질적 풍요나 정치적 권력보다도 실은 겸허하고 현명하게 자신의 의견을 피력할 줄 알았던 현명하고 아름다운 부인이 정신적 충격으로 광인이 되어버린 것에 가장 상심한다. 그러나 사실 카멜레온은 남작 본인이 카누두스 전쟁을 겪으며 진화한 자신의 모습을 상징하는 것이다. 멘톤은 남작의 모습을 통해 바르가스 요사 자신이 겪은 사회주의에서 자본주의로의 이념적 전환을 정당화하고 있다고 지적한다.⁴⁷⁾

그러나 남작의 시각 역시 마냥 긍정적인 것만은 아니다. 남작은 시종일관 부르주아 지식인, 지주의 위치에서 ‘내려다 보는’ 시각으로 카누두스 사건을 대하기 때문이다. 또한 그는 자신이 지배하는 땅의 사람들을 소모하는 거리가 먼, 질서에 순응하는 사람들로 인식하는 경향을 보인다.

[남작] 이 사람들은 세상이 안정되었다고 느끼는 한, 이 세상이 질서가 잡혀 있다고 믿는 한 절대 흠치거나 죽이거나 불을 지르지 않습니다. 이들보다 위계 질서를 더 존중하는 사람은 없기 때문입니다. [...] 그러나 공화국이 쓸모없는 법률로 우리 제도를 망쳐놓았습니다. 복종의 원칙을 없애버리고 근거도 없는 열망으로 채워놓았던 말입니다. 플로리아노 원수가 실수한 겁니다, 대령. 사회적 이상은 안정 속에 있는 것이지 열광 속에 있는 게 아닙니다.”

-Esta gente no roba ni mata ni incendia cuando sienten un orden, cuando ven que el mundo está organizado, porque nadie sabe mejor que ellos respetar las jerarquías -dijo el barón, con voz firme-. Pero la República destruyó nuestro sistema con leyes impracticables, sustituyendo el principio de la obediencia por el de los entusiasmos infundados. Un error del mariscal Floriano, coronel, porque el ideal social radica en la tranquilidad, no en el entusiasmo. (284)

남작의 말은 언뜻 오지인들 역시 이성과 질서를 존중하는 사람들이라며 옹호하는 듯하지만, 실은 이 질서의 근본적 성격이 뿌리 깊은 오랜 주종관계에서 기인한다는 사실을 묵과하고 있다. 남작은 공화국이 오지의 완고한

47) *Ibid.*, p. 47.

위계질서를 무너뜨렸다고 탓하고 있지만, 실제 카누두스는 오랜 가뭄으로 인한 기근과 전염병 등 이미 ‘안정’의 상태에서 벗어난 지 오래며 선지자가 등장하기 이전에 이미 ‘소요’ 직전의 상태에 접어들었음을 인식하지 못하고 있는 것이다. 선지자의 등장은 지배계층이 해결하지 못한 지역사회의 잠재적인 불만과 위협이 폭발하는 데 단지 방아쇠를 당긴 역할만 했을 뿐이라는 사실을 간과하고 있는 것이다. 그러므로 사건의 본질을 인지하지 못한 남작에게는 이제 오지인들이 ‘낮선’, ‘광인’으로 느껴지는 것이 당연하다.

반면에 근시안의 기자는 종군기자로 나서면서부터 카누두스를 ‘내부’에서 바라볼 수 있는 유일한 사람이 된다. 따라서 모레이라 세자르 대령의 캠프에 합류하는 순간부터 전쟁에 대한 기자의 시각은 직접적이기는 하나, 위치와 주변 인물에 따라 제약이 있는 부분적인 시각이라 할 수 있다. 기자는 직접 경험했음에도 불구하고 오히려 이로 인해 사물을 총체적으로 보지 못하고, 손이 닿는 거리에 있는 사실만 접하는 근시안이라는 한계가 있기 때문이다.

기자는 에파미논다스의 신문사에 의해 종군기자로 파견되지만 과거에 남작 소유의 신문사에서 일한 경험이 있다. 그는 모레이라 대령의 캠프에서 전쟁을 가까이 접하면서 공화국과 군의 입장에서 전쟁의 정당성과 차군수들에 대한 의견을 개진한다. 전쟁에 참여하기 전까지 기자는 자신은 정치에 관심이 없으며 그저 정치적 연대기를 쓰는 것이 즐거울 뿐이라 밝힌다. 그러나 서서히 전쟁의 참상을 목격하면서 아군이 주장하는 ‘적군’ 카누두스의 진짜 정체와 ‘공화국을 수호하기 위한’ 전쟁의 명분에 의문을 품기 시작한다. 그러나 현실을 글로 옮기는 임무를 맡아 누구보다도 가까운 거리에서 폭력의 참상을 목격하고 경험하게 된 기자는 자신에게 부여된 유일한 능력인 ‘관찰과 기록’을 상실하게 된다. 본격적인 전투가 시작되자 모레이라 대령이 허무하게 죽고 군인들이 정신없이 후퇴하거나 죽어나가는 극한의 공포로부터 도망치던 중 기자는 “신체의 일부와도 같은” 펜과 종이를 잃어버린다. 더 이상 기록이 불가능하게 된 것이다. 그리고 카누두스 땅에 들어서면 결정적인 순간, 기자의 안경이 깨지면서 전쟁터에서 자신의 존재 이유마저 상실한다. 기자는 근시안이므로 안경 없이는 한치 앞도 볼 수가 없어 장님

과도 같은 상태가 되어 버린다. 이때부터 이름 없는 근시안의 기자는 종종 “장님(ciego)”으로 지칭되며 그가 보는 카누두스의 세상 역시 “포착할 수 없는(inaprecible)”, “눈 먼(ciego)”(443) 세상이다. 이때부터 기자로서의 정체성이 무너지기 시작하고 여느 오지인과 다를 바 없이 오로지 생존을 위해 살기 시작하는 것이다.

[기자] “사실, 아무것도 보지 못했습니다.” (기자는) 뼈대만 남은 몸을 굽혔다 폈다 하면서 대답했다. “제7연대가 몰살되던 날 안경이 깨지고 말았습니다. 그곳에서 지냈던 녀달 동안 어둠 속에서 그림자만 보았을 뿐입니다.”

[...] “비록 보지는 못했지만, 무슨 일이 벌어지는지 느끼고, 듣고, 더듬어보고, 냄새를 맡았습니다.” 기자가 안경 너머 눈으로 (남작을) 쫓으며 말했다. “나머지는 어림짐작했습니다.”

En realidad, no vi nada—contestó en el acto el esquelético personaje, doblándose y enderezándose—. Se me rompieron los anteojos el día que deshicieron al Séptimo Regimiento. Estuve allí cuatro meses viendo sombras, bultos, fantasmas.

[...] Pero aunque no las vi, sentí, oí, palpé, olí las cosas que pasaron —dijo el periodista, siguiéndolo desde detrás de sus gafas—. Y el resto, lo adiviné. (457)

기자의 눈 멈은 여러 층위에서 다양한 의미로 해석될 수 있으며, 여기에는 카누두스라는 역사적 사건을 해석하는 작가의 시각이 반영된 것으로 볼 수 있다. 그는 유일하게 카누두스를 ‘볼’ 수 있는 위치에 있었지만, 일시적으로 장님이 되어 버리고 만다. 펜과 종이, 안경은 기자를 지식인, 문명인으로 정의해 주는 상징적인 물건들이었고 따라서 야군수들과 자신을 분명히 구분하는 지표였다. 그러나 본격적으로 전쟁터에 뛰어들자, 기자의 지식과 ‘문명의 사물’들은 아무 쓸모없는 것이 되어버린다.

[기자] (군인들이 쳐들어오면) 내가 누구인지 외칠 테지만 내 말을 듣지도 않을 것이다. 나도 당신들 편이라고, 문명인, 지식인이자 기자라고 외칠 것이다. 그들은 내 말을 알아듣지도 믿지도 않을 것이다. 나는 이 광인들, 야만인

들과는 아무 상관없는 사람이라고 외치겠지만, 그래도 소용없을 것이다.

Les gritaría quién era y no oirían, les gritaría soy uno de ustedes, un civilizado, un intelectual, un periodista y no creerían ni entenderían, les gritaría no tengo nada que ver con estos locos, con estos bárbaros, pero sería inútil. (607)

급기야 혼자서는 생존을 위해 아무것도 할 수 없는 처지가 되자 기자는 자신의 삶을 돌이켜 보게 된다. 그는 끝없는 재채기와 장님 같은 눈 때문에 불우한 어린 시절을 보냈고, 성인이 되어서도 친구나 어느 이성과도 유대감을 느껴 본 적도 없이 불행한 삶을 살았던 것이다. 그러나 기자는 생명이 위태로운 극한의 상황에 이르러서야 지식인, 기자라는 직업의 껍데기에 가려져 있던 자신의 불행과 마주하게 된다. “자신도역시 짐승, 병신, 쓸모없는 종자, 비정상이라(Él también era un monstruo, tullido, inválido, anormal)”(610) 느끼면서 카누두스에 있다는 사실이 이상할 게 없다고 생각한다. 기자 역시 그들 중 하나라고 느끼게 된 것이다.

기자는 이제 집시 서커스단, 병들고 초라한 오지인들, 선지자를 만나기 전까지 잔인하기로 악명 높은 강도였던 사내들과 같은 ‘괴물’이 상징하는 타자성, 비이성의 세계에 속하게 된 것이다.⁴⁸⁾ 또한 불행했던 그의 인생에서 기자로서의 글쓰기 능력만이 유일하게 그의 정체성과 긍정적인 능력을 부여했다는 사실 역시 깨닫는다. 그렇기에 전쟁에서 살아남은 기자는 자신이 ‘보았으나 보지 못한’ 전쟁의 역사를 글로 남기려 고집하는 것이다. 이러한 기자의 변화는 그가 전장에 파견되기 전 2장에서 쓴 기사에서 보이듯 공화당 신문사에서 주어진 목적에 맞춰 행해야 했던 수동적 글쓰기에서 한 발 나아간 것으로, 수동적 지식인 혹은 사이버 지식인에서 능동적인 지식인으로의 긍정적인 변모로 볼 수 있다.

여기서 기자의 일시적인 눈 멍이 상징하는 바를 생각해 볼 필요가 있다. 앞서 작가가 직접 밝혔듯이, 이 소설의 가장 주요한 메시지 중 하나가 전쟁 이념으로 인한 상호 눈 멍에서 기인한 비극이었다. 그러나 모두가 눈 먼 상

48) A. Raul Burneo, *Lo monstruoso en dos novelas contemporáneas*, Ph.D Dissertation, Georgetown University, 2009, pp. 18-24.

태에서 가장 진실에 가까이 있었던 근시안의 기자마저 역시 눈이 멀어버림으로써 진실의 가능성은 사라져 버린다. 하지만 기자는 시각을 잃어버린 대신, 소리와 감촉으로 현실을 인지한다. 이것이 정상적인 눈을 가지고도 어느 누구도 볼 수 없는 ‘시각적 진실’을 대체할 만한 것이다. 비평가 오비에도는 기자의 눈 멀에 대해 다음과 같이 해석한다.

(기자는) 어쩌면 누구보다도 가장 잘 이해할 수 있을 물리적 현실을 ‘보지’ 못한다. 이 점에서 작가의 강력한 역설적 의도가 소설의 가장 주요한 주제를 강조한다. 즉, 지식인의 안경 없이는 볼 수 없고, 현실을 우리의 이성적 관념에 도전하는 모순덩어리로 이해할 수 없다는 것이다.

[...] no puede ver la realidad física que entiende ahora quizá mejor que nadie. Hay en esto una suprema intención paródica, que subraya uno de los grandes temas de la novela: la incapacidad para ver sin anteojeras intelectuales y entender la realidad como un claroscuro que desafía nuestros conceptos racionales.⁴⁹⁾

즉, 지식인의 안경을 벗고 나서야 그는 비로소 보통 사람, 혹은 ‘정상인’보다 사회의 가장 낮은 곳에 있던 오지인들(주레마, 난쟁이 등)과 동일한 눈높이에서, 아니 오히려 생존을 위해 그들에게 의지할 수밖에 없기에 오지인들보다 더 낮은 위치에서 현실을 인지하고 타자가 나와 다름 바가 없다는 사실을 깨닫는 것이다. 여기서 소설의 처음부터 끝까지 근시안의 기자가 이름 없이 등장하는 것은 중요한 의미를 갖는다. 기자의 익명성은 실체가 없는 것을 의미하지 않는다. 오히려 우리 중 누구나 기자일 수 있다는 사실을 가리킨다. 즉 누구나 자신의 안경(이념)에 비춰 현실을 재단하는 오류를 범할 수밖에 없다는 사실을 은유적으로 드러내고 있기 때문이다.

깨달음을 얻은 기자는 새로운 일에 집착하기 시작한다. 카누두스의 진실을 글로, 책으로 남기는 것이다. 전쟁이 끝나자 언론사들은 시대에 동떨어진 미개인들을 진압했다고 보도하면서 시민들을 안심시키고, 기자는 전쟁이

49) José Miguel Oviedo, *Mario Vargas Llosa: La invención de una realidad*, Seix Barral, 1982, p. 319.

끝난 지 몇 달도 되지 않아 금세 카누두스의 존재 자체를 잊어버린 현실에 분노하면서 역사를 글로 남기는 것이 새로운 소명이 되었다고 말한다.

[기자] “이 사건이 잊히도록 놔두지 않을 것입니다.” 기자가 확신이 없는 눈 초리로 남작을 바라보며 말했다. “스스로 다짐했습니다.”

[...]

[남작] “어떻게 말이요?” 남작이 침묵을 깨며 말했다.

[기자] “역사를 보존할 수 있는 유일한 방법입니다.” 남작은 기자가 중얼거리는 것을 들었다. “글로 남기는 것 말입니다”

[남작] “나도 기억이 나는군.” 남작이 수궁했다. “당신은 시인, 극작가가 되고 싶어했지. 보지도 못한 카누두스의 역사를 쓰겠다는 거요?”

[Periodista] -No permitiré que se olviden -dijo el periodista, mirándolo con la dudosa fijeza de su mirada- Es una promesa que me he hecho.

[...]

[Barón] -¿Cómo? -dijo, porque sí, para llenar el vacío.

[Periodista] De la única manera que se conservan las cosas -oyó gruñir al visitante-. Escribiéndolas.

[Barón] También me acuerdo de eso -asintió el barón-. Usted quería ser poeta, dramaturgo. ¿Va a escribir esa historia de Canudos que no vio?
(458)

그러나 ‘진실’ 과 ‘역사 기록’에 대한 기자의 집착에는 한계가 있다. 어쨌거나 그는 카누두스에서 아무것도 목격하지 못했기 때문이다. 전쟁의 역사적 의미에 대한 남작의 판단은 기자와는 대조적이다. 남작은 “역사는 교훈적이고 모범적이어야(la historia debe ser instructiva, ejemplar)”(458) 하므로 카누두스 전쟁과 같은 광인들의 역사는 기억에서 지워버려야 한다고 주장한다. 여기서 역사에 대한 남작과 기자의 시각은 대조적이다. 깨달음을 얻은 기자의 새로운 집착, 신념이 역사를 글로 남기는 것이라면 남작은 반대로 영광스럽지 못한 역사, 즉 카누두스와 같은 광기와 폭력의 역사는 보존할 가치가 없는 것이며 따라서 역사 속에서 지워버려야 한다고 주장하는 것이다. 남작과 기자의 의견 충돌은 역사적 진실에 대한 시각 차이에서 드

러난다. 남작은 이 전쟁이 “광인들의 역사(historia de locos)”였을 뿐이라고 주장하는 반면 기자는 “카누두스는 하나의 역사가 아닌 역사들의 나무다(Canudos no es una historia, sino un árbol de historias)”라고 말하면서 다수의 이야기, 역사들이 중첩된 “오해들의 역사(una historia de malentendidos)”라고 인식하는 상반된 시각을 갖고 있기 때문이다.(587)

남작은 현실의 모순에 대한 비판 의식을 가진 지식인이자 귀족이지만, 그는 결국 ‘모범적인 역사’를 지지함으로써 권력의 논리에 따라 서술되는 공식 역사를 지지하는 엘리트 지식인일 뿐이다. 이는, 남작이 선지자와 대령, 갈릴레오 등과 같이 사건의 중심이 되는 주인공, 혹은 소수의 주동 인물들의 광기에만 주목하면서 이것이 근본적으로는 오지의 민중이라는 집단의 역사라는 사실을 간과하고 있다는 것을 잘 드러낸다. 반면에 근시안의 기자는 다수의 진실이 있음을 몸소 깨닫고 단일한 역사적 진실 대신 다수의 역사, 즉 다수의 역사적 진실들의 존재 가능성을 제시한 것이다.

기자가 앞으로 기록하게 될 카누두스의 역사는 허구일 가능성이 높다. 그는 애초에 빅토르 위고와 같은 문학가가 되길 원했지만 기자의 길로 들어서게 되었다고 밝힌다. 그리고 남작은 그를 조롱한다. 기자는 눈 멎으로 인해서 ‘보았으나 보지 못한’, 즉 자신의 깨진 안경을 통해 목격한, ‘오해들’의 집합으로서 카누두스 전쟁을 기록하게 될 것이다. 나머지 진실은 그가 “듣고, 더듬고, 느꼈던” 현실이다.

이 지점에서 바르가스 요사가 창조한 근시안의 기자가 에우클리지스 다쿠냐를 모델로 삼아 탄생했다는 주장을 살펴볼 필요가 있다. 오비에도와 같은 몇몇 비평가들은 종군기자로서의 에우클리지스의 역할과 안경을 쓴 젊은 남자, 젊은 시절에 시와 문학에 심취했다는 사실 등 소설 속 기자가 실제 에우클리지스를 연상시키는 면모가 많다고 지적한다.⁵⁰⁾ 그러나 근시안의 기자라는 인물의 진정한 의미는 실제 에우클리지스와의 유사성이 아니라 그가 추구하는 글쓰기에 있다. 호어스트 닛책(Horst Nitschack)에 따르면 에우클리지스 다쿠냐는 역사가, 사회학자로서 카누두스 사람들과 전쟁이라는 역사적 사건의 객관적 현실을 밝히는 데 목적을 두었으며, 따라서 그의 작품은 지시적 글쓰기(la escritura referencial)라 볼 수 있다고 한다. 반면에 소설가

50) *Ibid.*, p. 319.

가 추구하는 허구적 글쓰기(*la escritura ficcional*)는 동일한 객관적, 역사적 사건을 주관적 차원에서 재구성하는 것이다. 즉 그는 『오지』와 『세상 종말 전쟁』이라는 두 텍스트의 상호관계를 이 둘이 경쟁하는 구도라고 본 것이다.⁵¹⁾ 소설 속 근시안의 기자가 쓰게 될 카누두스의 진실 또한 마찬가지다. 그의 역사서는 기자의 관점에서 객관적 진실을 밝혀내기 위한 지시적 글쓰기와 함께 ‘보지 못한’ 상태에서 재구성한 ‘카누두스의 진실’이라는 허구적 글쓰기가 충돌하는 텍스트가 될 것이다.

이렇듯 소설에서 근시안의 기사를 통해 드러나는 역사적 진실은 결코 단일한, 절대적인 것이 아니다. 바르가스 요사는 일찍이 『녹색의 집』을 구상하면서 현실과 문학의 괴리에 대해 이야기한 바 있다.

매번 동일한 일이 일어났다. (내가 쓴 글은) 항상 인위적이고, 거짓이고, 어설프게 통속적이었던 것이다. 나는 이미 그것을 의심했었으나, 그 때는 피상적, 육감적으로 느끼고 있었다. ‘실제 진실(현실)’과 ‘문학적 진실’은 다른 것이기 때문에 두 가지가 일치하길 바라는 것처럼 어려운 것은 아무것도 없었다.⁵²⁾

작가 스스로 밝히고 있듯이, 소설적 진실과 현실은 일치하지 않으며, 작가를 포함하여 어느 누구도 사물을 완벽하게 재현할 수 없다. 근시안의 기자의 이야기 역시 절대적인 진실은 아니다. 그러나 소설이란 거짓을 통해 진실을 드러내는 것이듯, 기자가 앞으로 써 내려갈 허구 속에도 카누두스 전쟁이라는 현실에 대한 일말의 진실의 가능성이 숨어 있는 것임을 의미하는 것이다.

그러나 기자의 진실에 대한 추구를 높이 평가한다 하더라도, 기자의 의지가 현실화될 가능성은 매우 희박해 보인다. 소설의 처음부터 끝까지 이름 없이 등장하는 그는 외양에서부터 날카로운 시선을 지닌 기자의 전형과는 거리가 멀다. 시시때때로 터져 나오는 재채기 때문에 고생하며, 이 질병으로 인해 젊은 시절부터 아편을 달고 살았고, 우스꽝스러운 목소리를 가진

51) Horst Nitschack, “Mario Vargas Llosa: La ficcionalización de la Historia en *La guerra del fin del mundo*”, *Revista Chilena de literatura*, No. 80, 2011, pp. 117-133, p. 119

52) 마리오 바르가스 요사, 『픽션에 숨겨진 이야기』, 정효석 역, 문원, 1995, p. 136.

초라한 몰골로 다른 이들에게 존중과 관심보다는 무관심이나 호기심의 대상이 되기 일쑤다. 화자와 남작에 의해 종종 관찰, 묘사되는 기자의 우스꽝스러운 외모와 근시안에 대한 묘사는 기자의 모습에 긍정적이기 보다는 미덥지 못한, 한치 앞밖에 보지 못하는 어설픈 부르주아 지식인의 나약함을 보여준다. 여기서 이름 없는 기자가 근시안이라는 수식어로 등장하는 것은 또 다른 의미를 지닌다. 기자는 역사적 진실을 후대에 전해야 한다는 의지는 있을지언정, 앞날을 멀리 내다 볼 수 있는 정치적, 역사적 판단력이 부족하기 때문이다. 또 그에게는 이미 카누두스 사건에 대한 여론을 장악한 언론에 대적하여 대중에게 진실을 밝힐 만한 힘이 없다. 기자는 자치당에서 공화당으로, 또 종전 후에는 다시 자치당으로 신문사를 옮겨 다니면서 고용주의 이해관계를 충족시키는 글을 쓸 수밖에 없는 글쟁이에 불과하기 때문이다. 또한, 작가와 기자, 글쟁이 사이를 오가는 혼란스러운 그의 정체성 역시 기자의 긍정성에 의문을 품게 하는 부분이다. “기자가 카누두스에 대한 책을 쓴다고 하더라도 완성하지도 못할 것이며 나는 결코 그 책을 읽지 않을 것이다.(Y si escribe ese libro sobre Canudos, que por supuesto no escribirá, tampoco lo leeré.)”(676)라는 남작의 단언처럼 기자의 역사서는 탄생의 가능성도 희박하며 결국에는 남작처럼 카누두스 사건을 망각하고 싶어하는 대중들로부터 외면 받을 운명에 처할 것이다.

바르가스 요사의 다른 소설에도 글을 쓰는 직업은 주인공 혹은 주동인물에게서 쉽게 발견할 수 있다. 기자와 언론, 혹은 작가 등 글쓰기는 작가에게 있어서 진실과 권력을 둘러싼 혼란스런 사회 구조를 드러내는 데 주요한 소재로 기능해 왔다. 『카테드랄 주점에서의 대화』의 사발리타, 『판탈레온과 특별 봉사대』의 라디오 방송 진행자 신치, 『홀리아 아줌마와 글쟁이』의 주인공이자 방송 작가 바르기타스와 페드로 카마초, 『마이타 이야기 Historia de Mayta』 등에서도 글쓰기 혹은 언론과 밀접한 인물이 주인공 혹은 주요 인물로 등장하는 사례로 꼽을 수 있다. 카를로스 메네세스(Carlos Meneses)는 바르가스 요사가 창조한 기자와 작가의 인물형은 소설가 개인의 경험에서 우러나온 것이며, 특히 군사주의(militarismo)에 대한 강한 반감과 직업으로서의 저널리즘 행위에 비판적인 성향을 드러낸다고 지적한다. 작품 속 기자들은 종종 ‘환멸과 도취’에 시달리기도 한다. 특히 『카테드랄 주점에서의 대화』에 등장하는 기자들은 공통적으로 끝내 자신이 원

하는 진실을 밝히지 못하는 무능함을 드러내는 지식인의 역할을 한다.⁵³⁾

결국, 기자에게 주어진 태생적인 열등함, 정치에 대한 무관심에서 특정 사건에 대한 진실을 밝히려는 정의감으로의 극단적인 변화, 그럼에도 불구하고 실현 불가능해 보이는 그의 열정으로 미루어 기자가 긍정적인 지식인 혹은 전쟁에서 살아남은 영웅으로서 독자의 공감을 이끌어내기는 어려워 보인다.

단수의 진실이 아닌 복수의 역사적 진실의 가능성과 이를 기록하려는 열망은 기자뿐만 아니라 다른 인물들에게서도 발견할 수 있다. 소설에서는 기자 외에도 세 명의 기록자가 존재하는데, 혁명주의자인 갈릴레오 갈과 자군수 중심인물 중 하나인 나투바의 레온과 난쟁이(el Enano)다. 갈릴레오 같은 자신이 화자로 등장하는 소설 외에도 종종 『혁명의 불꽃』이라는 잡지의 독자들에게 브라질에서의 혁명의 가능성을 설파하는 편지의 형태로 삽입된다. 그러나 같은 허망하게 죽고, 카누두스와 브라질 사회에 대해 그가 남긴 기록은 카냐브라바 남작의 손에 맡겨지지만, 남작이 갈의 부탁대로 프랑스에서 『혁명의 불꽃』의 출판사를 찾아갔을 때 이미 이 잡지는 흔적도 없이 사라진 지 오래다. 한편 나투바의 레온은 태어날 때부터 괴물 같은 모습으로 불행한 삶을 살았으나 선지자를 만나 자군수가 되면서 가장 신실한 추종자이자 선지자로부터 가장 사랑 받은 인물로 그려진다. 그는 지나치게 커다란 머리 탓에 네 발로 걸어야하는 기형적인 신체를 갖고 있고, 이 때문에 부모로부터도 버림받으며 온 세상으로부터 경멸과 멸시의 대상이 되었다. 하지만 스스로 글을 깨우치고 왕성한 지적 호기심으로 책이든 신문이든 온갖 글을 구해 읽은 덕분에 카누두스 공동체에서 유일하게 글을 읽고 쓸 수 있는 사람이 되었고, 선지자의 말씀을 글로 남기는 역할을 부여 받았다. 글을 읽고 쓰는 능력이 ‘짐승’에서 ‘선지자의 서기관’으로 변화하는 놀라운 기적을 일으킨 것이다. 선지자의 발치에서 그의 설교를 일일이 기록하는 레온은 또 다른 복음서를 만들고자 한다. 그의 기록은 지식인도 아니고 기득권 세력에 속하지도 않는 억압받은 자의 입장에서 기록된 일종의 역사서다. 그

53) Carlos Meneses, “La visión del periodista, tema recurrente en Mario Vargas Llosa: A propósito de *La guerra del fin del mundo*”, *Revista Iberoamericana*, vol. 49, no. 123-124, 1983, pp. 523-529, p. 528.

러나 이 역사는 레온이 스스로 화염 속으로 뛰어들면서 카누두스의 운명과 함께 말살당하는 기록이다. 한편 난쟁이는 집시 서커스단의 일원으로 바이아 곳곳을 떠돌아다녔지만 근시안의 기자, 주레마와 함께 카누두스 전쟁에 휘말리며 결국에는 전쟁에서 살아남은 소수의 생존자 중 한 명이 된다. 난쟁이는 서커스단에서 샤를마뉴 대제, 프랑스의 열두 귀족, 악마 로베르토 이야기 등 중세 때부터 구전된 것으로 보이는 유럽의 설화를 사람들에게 들려주는 이야기꾼이다. 비록 글을 모르지만 난쟁이는 구전이라는 형태로 기록하는 능력이 있으며 카누두스의 참상을 목격한 최후의 생존자라는 점에서 강인한 생명력을 가진 민중 기록이자 구전으로서의 역사의 가능성을 의미한다. 그러나 소설의 말미에 전쟁의 화마로부터 힘겹게 살아남은 난쟁이가 병을 얻어 죽어가고 있다는 사실이 기사를 통해 전해지면서 독자는 그의 역사 기록 또한 곧 사라질 것이라고 짐작할 수 있다.

갈, 레온, 난쟁이 세 명에게 주어진 기록의 능력은 역시 남작이 주장하는 단수의 '역사'와 달리 '역사들, 이야기들(historias)'의 가능성을 보여준다는 점에서 역사의 기록이라는 소설의 또 다른 주제에서 중요한 역할을 차지한다. 그럼에도 불구하고 세 명의 기록 모두 이미 사라졌거나 세상에 알려질 기회조차 얻지 못한다는 점에서 근시안의 기자와 마찬가지로 역사적 진실의 존립 여부를 더욱 더 어렵게 만든다. 결국, 바르가스 요사의 소설에서 역사적 진실이란 권력이라는 바람 앞의 등불처럼 위태로운 존재인 것이다.

3.2 신역사소설과 역사 다시 쓰기

역사와 소설의 관계만큼이나 미묘한 것이 역사 사료(historiografía)와 소설의 관계다. 역사 사료를 문학으로 재탄생시키는 데 있어서 바르가스 요사는 때로 지나치게 기존 텍스트에 의존하는 경향이 있다는 비판을 받으며 표절 시비에 휘말리기도 했다. 바르가스 요사의 대표적 역사소설이라 할 수 있는 『세상 종말 전쟁』과 『염소의 축제』는 각각 브라질 빈민 반란과 도미니카공화국 독재자의 역사를 다루고 있다. 이 두 소설은 페루를 배경으로 하는 작품들과는 달리 작가의 직접적인 경험이나 기억에 의해 재구성한 것이 아니다. 따라서 작가는 스스로 인정하듯 철저한 사료조사에 근거할 수밖에 없었고, 기존의 텍스트에 지나치게 의존했다는 평가를 받기도 했다. 『세상 종말 전쟁』은 『오지』의 표절에 불과하다는 혹평이 있었다. 또 『염소의 축제』는 칠레 작가 엔리케 라포우르카데(Enrique Lafourcade)의 소설 『아캅 왕의 축제 *La fiesta del Rey Acab*』(1959)와 주제, 제목이 유사하다는 논란이 있으며, 발표 당시 『타임 *Time*』지 기자의 『트루히요, 염소의 죽음 *Trujillo: la muerte del Chivo*』을 표절했다는 비난을 받기도 했다. 이에 바르가스 요사는 적극적으로 항변했다. 역사적 사건은 어느 누구의 소유물도 아니며, 소설가는 객관적 정보에 상상력을 가미하여 재구성할 뿐이라는 것이다.⁵⁴⁾ 작가는 2000년대에도 역사적 인물들의 전기에 바탕을 둔 『천국은 또 다른 곳에』, 『켈트인의 꿈 *El sueño del celta*』(2010) 등의 소설을 출간했고, 또다시 논란의 대상이 되었다. 이는 역사 사료는 절대적으로 객관적이라 할 수 없으며, 반면에 소설이 절대적으로 주관성이나 허구의 산물이라고 볼 수 없다는 논란을 반증한다.

바르가스 요사는 소설은 역사서 못지않게 그 배경이 되는 시대적 상황을 면밀히 반영하고 있으며 허구를 통해 역사를 인식, 재현하는 것은 라틴아메리카의 전통이라고 강조한다. 스페인 정복자들은 눈 앞에 펼쳐진 신대륙의 경이로움을 기존의 지식 체계 내에서 서술할 수 없었기에 상상력을 총 동원

54) “Vargas Llosa dice que absurdo acusarlo de plagio”

<http://www.caracol.com.co/noticias/actualidad/vargas-llosa-dice-que-absurdo-acusarlo-de-plagio/20000918/nota/24473.aspx>

하였고, 따라서 허구와 현실을 혼합하는 라틴아메리카 소설의 시초는 신대륙 연대기에서부터 비롯되었다고 볼 수 있다는 것이다.⁵⁵⁾ 이처럼 전통적으로 현실과 문학(기록, 언어)의 관계에 천착해왔던 라틴아메리카 지성인들은 식민지로부터 독립 후 역사적 현실, 기억을 기록하거나 또는 현실에 대한 비판적 인식을 문학적으로 창조하는 데 집중했다. 20세기 라틴아메리카 대륙은 독립과 국가 수립, 멕시코 혁명, 독재 정권, 쿠바 혁명, 근대화의 과정을 거치면서 종종 인식과 현실의 괴리를 더욱 깊이 체감하게 되었다. 그리고 오늘날 많은 독자들이 공감하듯, 라틴아메리카의 (역사)소설은 끝없는 풍량을 거쳐 온 근현대사를 체감하는 데 어느 사료보다도 많은 공헌을 하고 있다. 많은 작가들은 연대기적 기록에 머무르지 않는 주체적 역사 기록의 필요성에 눈을 뜨게 되었던 것이다.

1950년대를 전후로 알레호 카르펜티에르를 비롯한 라틴아메리카 작가들이 공식 역사로 불리는 역사 서사에 반기를 들어 역사를 적극적으로 재해석하는 소설을 출간하였다. 페르난도 아인사(Fernando Aínsa), 시모어 멘톤과 같은 비평가들은 이러한 경향을 신역사소설이라 명명하였다. 멘톤에 따르면 1949년부터 1992년 사이, 즉 반세기 동안 역사소설로 분류할 수 있는 작품들의 수만도 367편에 이르고 이 중 194편이 놀랍게도 불과 13년 사이에 출간되었다고 한다. 비평가들은 20세기 후반의 라틴아메리카 역사소설의 ‘붐’ 속에서 일관된 성격을 찾으려 하는데, 이들의 공통된 관심사는 대체로 루카치 식의 ‘전통적’ 역사소설과 구분되는 일련의 ‘새로운’ 특징들이다. 역사소설이 현실의 미메시스로 기능하는 대신에 작품이 반영하는 과거에 대해 보다 비판적인 관점에서 작가의 목소리를 높이고 현실을 뒤틀어 보는 포스트모던적 경향이 두드러진다는 것이다. 아인사와 멘톤은 주도적으로 신역사소설의 특징을 망라하고, 이 경향에 해당하는 작품들의 목록을 제시한 바 있다. 1949년 출간된 알레호 카르펜티에르의 『지상의 왕국 *El reino de este mundo*』를 필두로 아우구스토 로아 바스토스(Augusto Roa Bastos)의 『나, 최고 권력자 *Yo, el supremo*』(1974), 카를로스 푸엔테스의 『테라 노스트라』

55) Mario Vargas Llosa, “Novels disguised as history: The chronicles of the birth of Peru”, *A writer's reality*, Syracuse University Press, 1991, pp. 21-38.

Terra Nostra』(1975), 아벨 포세(Abel Posse)의 『천국의 개들 *Los perros del Paraíso*』(1983), 페르난도 델 파소(Fernando del Paso)의 『제국으로부터의 소식 *Noticias del Imperio*』(1987), 바르가스 요사의 『세상 종말 전쟁』 등이 신역사소설로 꼽힌다.

아인사에 따르면, 20세기 후반의 라틴아메리카 역사소설들은 국가 권력이 주도하는 국민성, 정체성에 대한 의문을 기반으로 역사를 재검토(releer)하며 ‘공식적’ 역사 사료에 이의를 제기한다. 일찍이 아인사에 앞서 앙헬 라마(Ángel Rama) 역시 새로운 성격의 역사소설에 대해 언급한 바 있다. 라마는 공식 역사가 갖는 헤게모니적 담론을 해체하고 역사해석의 진실에 의문을 품는 방식으로써 과거를 비판적으로 재검토, 재해석하는 방향으로 나아가야 한다고 주장했다.⁵⁶⁾ 앙헬 라마 역시 아인사와 마찬가지로 과거 다시 읽기/쓰기는 (라틴아메리카 국가와 국민의) 기원과 정체성을 현재의 관점에서 복원하기 위한 것이라 지적한 것이다. 아인사는 신역사소설의 주된 특징으로 “역사가 부정하고 침묵시키는 것에 목소리를 부여”하는 주변부의 위치에서 역사 다시 쓰기, 소외와 비공식적 담론으로부터 다시 쓰기를 지목한다. 또한 이들 소설이 대체로 바흐친이 주장하는 다성성, 대화주의적 성격을 띤다는 점에서도 기존 역사소설과 차별된다고 주장한다. 그는 나아가 현대 역사소설을 크게 상반되는 두 경향으로 분류하기에 이르는데, 하나는 과거를 재구성(reconstrucción)하는 역사소설이고, 다른 하나는 과거를 해체(deconstrucción)하는 역사소설이다. 전자는 역사 사료에 충실하며 후자는 역사적 사실보다 작가의 상상력이 강력하게 작용하는 소설이다.⁵⁷⁾

한편 멘톤은 신역사소설을 기존의 역사소설과는 뚜렷하게 구분되는 새로운 장르의 출현으로 인식한다. 멘톤은 앤더슨 임버트(Anderson Imbert)의

56) Ángel Rama, *La novela en América Latina: panoramas 1920-1980*, Procultura, 1982, p. 247.

(Ladys Jiménez Torres, “Apreciaciones entorno a la Nueva Novela Histórica en América Latina”, *Grupo de investigación en literatura hispanoamericana y estudios culturales*, 2010, pp. 1-7, p. 2.에서 재인용)

57) Fernando Ainsa, “La reescritura de la historia en la nueva narrativa latinoamericana”, *Cuadernos americanos*, julio-agosto, 1991, pp. 13-31.

-----, “La nueva novela histórica latinoamericana”, *Plural*, vol. 240, septiembre, 1991, pp. 82-85.

역사소설 개념을 차용하는데, 임버트는 역사소설을 “사건이 부분 혹은 전체적으로 과거, 즉 작가가 직접적으로 경험하지 못한 과거를 배경으로 전개되는 소설”이라 정의했다. 멘톤은 또한 19세기부터 20세기 초반의 ‘전통적인’ 라틴아메리카 역사소설의 특징을 정리하면서, 이 시기 소설에 등장하는 과거의 역사적 영웅들과 주요 사건을 독자들에게 친숙하게 만드는 전략을 사용하여 국민(국가) 의식의 형성에 일조하였다고 지적한다. 이 전통적 소설들은 대부분 서사의 단선적 진행, 닫힌 결말의 구조를 보인다. 멘톤은 ‘새로운’ 역사소설에 사용된 혁신적인 서사 기법과 실험성을 높이 평가하며 다음과 같이 정리한다.

1. 과거를 미메시스로 재현하는 대신 철학적인 관념을 제시
2. 생략, 과장, 시간의 혼합(anacronismo)을 통한 역사의 왜곡
3. 허구적 인물 대신 역사적 인물을 픽션화
4. 메타픽션
5. 상호텍스트성, 특히 팔림세스트
6. (바흐찐의) 대화성, 카니발성, 패러디와 이어성⁵⁸⁾

아인사와 멘톤은 둘 다 20세기 후반에 발표된 역사소설들을 기존의 단일한 미학적 모델과의 단절로 인식한다는 점에서 유사한 견해를 보인다. 다시 말해, 작가들이 다양한 스타일과 풍부한 표현 양식을 통해 보다 적극적으로 역사 해석을 시도한다는 것이다. 아인사는 신역사소설에 해당하는 대표작들만을 언급하는 반면에 멘톤은 자신의 비평서 『라틴아메리카 신역사소설 *Latin America's New Historical Novel*』(1993)에서 1949년 이후에 발표된 작품들을 신역사소설 또는 ‘그다지 새롭지 않은(not-so-new) 역사소설’로 양분하여 목록을 제시하고 있다. 그러나 ‘역사(과거) 다시 쓰기’라는 동일한 문제의식에서 출발하고 있음에도 불구하고 두 비평가의 관점과 분류에는 경미한 차이가 보인다. 일례로 가르시아 마르케스의 『미로 속의 장군 *El general en su laberinto*』(1989)의 경우 멘톤은 이 작품을 그다지 새롭지 않은 역사소설로 분류한 반면에 아인사는 신역사소설의 범주에 포함시킨다.

58) Seymour Menton, *op. cit.*, pp. 22-23.

이 외에도 두 비평가의 분류 목록은 완전하게 일치하지 않는다. 따라서 이들이 제시하는 목록 역시 자의적이라는 의구심에서 벗어날 수 없다. 특히 멘톤의 논리는 여러 비평가들의 반발을 사는데, 기존 역사소설과 구분되는 신역사소설이라는 새로운 장르의 탄생을 설득하는 데 실패한 것으로 보인다.

한편 신역사소설에 대한 논란은 미학적 특징 이외에 라틴아메리카 현실에 대한 비판적 인식에도 주목한다. 비평가 노르베르토 플로레스(Norberto Flores)는 포스트모던적 회의라는 (유럽 중심의) 문학적 경향과 함께 20세기 후반 라틴아메리카 역사소설들이 “권력의 거부(recusación del Poder)”를 선언했다는 점에 주목한다. 신역사소설은 주로 승자, 영웅 중심의 시각에서 쓰이기 마련인 과거의 공식 역사를 재해석하는 특징을 보인다. 이에 해당하는 작가들은 주변부로부터, 비공식적인 담론으로부터 역사를 다시 쓰는데, 역사가 부정해왔거나 침묵시켰던 사람들에게 목소리를 부여함으로써 전통적인 서사의 역사적 정당성에 문제를 제기하는 것이다.⁵⁹⁾ 플로레스는 라틴아메리카의 정치·사회적 현실과 문학의 관계를 인식하면서, 이 시기에 발표된 역사소설들이 독립 이후 등장한 권위주의 정권들이 역사적으로 폭력과 착취로 황폐화된 라틴아메리카 대륙에 남긴 정치적 불안정을 반영한다고 지적한다. 1970년대의 라틴아메리카 소설들은 패자, 소외된 자들의 역사적 증언이나 마찬가지로, 대문자 역사 즉 공식 역사를 문제 삼고, 과거를 탈신화화하고 현재를 아이러니화하는 것이다. 플로레스는 『세상 종말 전쟁』 역시 이 흐름을 잇는 작품으로 지목하며 “권력 간의 유혈 전쟁을 폭로(el develamiento de la cruenta lucha de poderes)”하는 신역사소설의 경향이 잘 드러나 있다고 평가한다.⁶⁰⁾ 앞서 분석한 바 있듯이, 군대, 언론, 종교 등이념에 대한 경직된 태도와 헤게모니에 대한 집착이라는 광신을 강력하게 비판하는 부분 등이 이러한 흐름에 부합한다. 플로레스에 따르면, 결국 역사 다시 쓰기는 과거로의 도피가 아니라 오히려 현재에서 기존의 역사 서술에 대해 논쟁의 장을 여는 역할을 한다. 즉, 바르가스 요사의 소설은 19세기 말 브라질에서 발생한 사건을 20세기 말에 다시 쓰는 작업을 통해 과거

59) Norberto Flores, “Desmitificación de la historia y recusación del poder en la nueva novela histórica hispanoamericana: el caso de la novela chilena”, *Revista de crítica literaria latinoamericana*, vol. 20, no. 39, 1994, pp. 53-59.

60) *Ibid.*, p. 54.

로부터 현재에 유효한 시사점을 끌어내고 있으며 오늘날 라틴아메리카 현실에 비판을 가하는 것이다.

반면에 신역사소설이 하나의 문학사조로 정착하지 못하고 논쟁이 된 것은, 이에 대한 비평가들의 의견이 일치하지 않기 때문이다. 폴란드 출신의 비평가 그럿츠마허(Lukasz Grützmaier)는 ‘새로운’ 역사소설 개념의 함정(trampas)을 지적한다. 그는 멘톤이나 여타 비평가들이 지적하는 신역사소설의 구체적 성격들이 대부분 새로울 것이 없는 내용이라고 주장하는데, 루카치가 이미 19세기 후반의 역사소설들이 “역사를 의식적으로 위반(violación -n consciente de la historia)”하는 경향을 분석한 바 있다는 사실을 상기시킨다. 그럿츠마허는 루카치 등의 비평가들이 이미 정립한 ‘새로운’ 역사소설의 성격과 비교할 때 멘톤 등이 제시하는 개념은 이미 20세기를 점령한 포스트모던 문학의 흐름에 속할 뿐 그 이상의 의의를 갖지는 않는다고 단언한다. 그러나 그럿츠마허는 아인사가 말하는 새로운 역사소설의 과거 재현과 해체의 개념을 완전히 부정하지는 않으며, 여기에 구심력, 원심력 개념을 더해 보다 세밀한 분류를 시도한다. 구심력의 역사소설은 과거를 재구성하고 기존의 ‘공식’ 역사를 대체할 만한 서사를 제시하는 것이며 일종의 관습적 역사소설에 가깝다고 할 수 있다. 반면에 중심에서 멀어지려는 힘, 즉 원심력의 역사소설은 역사는 허구라는 전제에 충실하며 따라서 역사를 해체하고 문학적 관습을 패러디하는, 다시 말해 포스트모던적, 탈중심적인 시각에 주목하는 일종의 절충안을 제시하는 것이다.⁶¹⁾

신역사소설 논쟁은 허구를 통해 현실을 인식하는 라틴아메리카적 전통으로부터 『세상 종말 전쟁』을 이해하는 데 일조한다. 바르가스 요사의 상상력의 산물이자 ‘진실을 품은 거짓말’인 소설은 허구의 세계와 현실을 분명히 구분하면서도 현실에 대한 비판적 의식을 놓치지 않고 있기 때문이다. 따라서 아인사가 주장하는 ‘과거 다시 쓰기’라는 개념과 함께 역사에 대한 비판적 재현과 해체라는 신역사소설의 특징을 염두에 두고, 『세상 종말 전쟁』을 『오지』라는 역사의 다시 쓰기로 규정할 수 있다.

아인사는 신역사소설이 패러디, 그로테스크, 페스티시, 공식 역사 담론

61) Lukasz Grützmaier, “Las trampas del concepto de “la nueva novela histórica” y de la retórica de la *historia postoficial*”, *Acta Poética* 27(1), primavera, 2006, pp. 141-167, p. 157.

그럿츠마허가 제시한 구심력/원심력 역사소설을 분류한 도표를 참고할 것.

의 탈신성화(desacralización)의 과정을 통해서 “역사사료 비판(crítica historiográfica)을 가능하게 하고 있으며 이를 신역사소설의 ‘패러디적 재검토(el revisionismo paródico)’라 부를 수 있다고 주장한다.⁶²⁾ 『세상 종말 전쟁』은 『오지』를 다시 쓰는 과정에서 단순한 반복을 피하고 변형, 해체하여 새로운 역사를 만들어 냈다고 할 수 있다. 여러 가지 특징 중 우선 역사의 개인화라는 점을 들 수 있다. 에우클리지스의 에세이에서 카누두스 사건의 주인공은 단연 선지자이다. 한 광인이 집단을 이끈 것이고, 카누두스의 다른 인물들은 한 집단에 불과했던 것이다. 그러나 소설에서 주인공인 선지자는 오히려 퇴색되고 그 대신 전쟁과 관련한 다양한 집단이 개인화하여 등장한다. 카누두스라는 ‘선지자 무리’를 각기 생동감 넘치는 인물들의 목소리로 재현한 것이다. 조양 아버지, 나투바의 레온, 마리아 쿠아드라두, 안토니오 빌라노바 등 자군수 화자들의 서술은 카누두스라는 공동체 의식 못지않게 개인적 동기가 강력하게 제시되며, 각자의 입장에서 정당성이 강조된다. 작가는 자군수나 모레이라 대령 등 소설의 등장인물들이 실제 『오지』의 기록에 등장하는 이름을 차용했지만, 각각의 삶을 창조하면서 온전히 새로운 인물형을 창조했다고 밝힌 바 있다. 호어스트 닛썬은 바르가스 요사가 창조한 인물들 중에서도 근시안의 기자와 주레마, 난쟁이의 조합을 역사의 개인화의 예로 제시한다. 개인의 역사와 대문자 역사 사이에서 논리적, 인과적 논리를 만들어 내지 않는다는 것이다. 앞 장에서 이미 분석한 바 있듯이, 기자는 전쟁의 양측을 오가면서 사건의 다양한 진실을 목격하고 이를 기록하려는 위치에 있다. 주레마와 난쟁이 역시 각각 전혀 다른 사회적 환경에 속했던 인물이다. 주레마는 길잡이의 아내이자 과거 남작 부인의 하녀였고, 난쟁이는 집시 서커스단의 일원이었다. 이들은 혼란 사이에 우연히 기자와 합류하여 순전히 인간적인 동정심과 연대감으로 함께 전쟁에서 살아남기 위해 고군분투하는데, 여느 인물들과는 달리 전쟁의 승패나 종교, 정치적 이념은 안중에도 없다. 거대서사와 무관하게 개인의 생존과 행복만이 중요한 것이다. 즉, 소설의 후반부에서 큰 비중을 차지하는 기자-주레마-난쟁이의 이야기는 집단의 경험으로서의 역사가 적용되지 않는다. 에우클리지스가

62) Fernando Ainsa, *Reescribir el pasado: Historia y ficción en América Latina*, Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos”, 2003, p. 29.

카누두스 사건을 사회적 억압의 결과로 논증하는 데 목적을 두었고 그의 서술에 등장하는 모든 인물들이 사건의 흐름과 인과관계에서 제시되었다면, 바르가스 요사의 소설에서는 공식 역사와는 논리적인 관계가 성립하지 않는 주관적 상황에 주목하여 개인적 역사들이 그 자리를 일부 대체하는 것이다.⁶³⁾ 남작의 경우도 유사한데, 카누두스를 혐오하고 정계에서 은퇴를 선택하는 가장 큰 동기가 전쟁의 충격으로 부인이 실성하게 된 것이다. 개인적인 비극, 트라우마라는 주관적 상황이 역사적 선택을 주도하는 것이나 마찬가지인 것이다.

역사를 변주하는 소설의 또 다른 전략은 일종의 공식 역사의 주인공이나 마찬가지로 있던 인물들을 탈신화화하는 데 있다. 선지자와 모레이라 세자르 대령은 각각 반란군과 국가 권력을 대표하는 (반)영웅이다. 그러나 소설 속에서 이들의 신화적 성격은 적나라하게 깨어진다.

에우클리지스는 『오지』에서 선지자가 실은 오해로 인해 어머니를 살해한 불우한 남자에 지나지 않았다는 사실을 밝히며, 따라서 광기의 근원을 개인적 불행에서 찾으려 했다. 그러나 바르가스 요사의 선지자에게는 등장부터 신화적 성격이 부여된다. 선지자는 누더기를 입은 채 황량한 별판에 나타난 신원 불명의 남자로 등장하면서 영화 속 주인공의 등장처럼 시각적 이미지가 강조된다. 첫 소설의 마지막에 사내의 이름이 안토니오 비센테 마시에우라는 것이 밝혀질 때까지 아무도 그가 어디서 언제 나타난 사람인지 알지 못한다. 하지만 오지인들은 버려진 교회를 손수 재건하며 세상의 종말이 멀지 않았다고 외치는 사내의 카리스마에 감화되기 시작하고, 급기야 “마치 모세처럼 기적을 일으키며” 빈민들을 ‘젓과 꿀이 흐르는 땅’으로 인도할 메시아로 여기기 시작한다. 사람들은 그를 이름 대신 선지자라는 별칭으로 부르기 시작하면서 ‘콩셀레이루’의 전설이 시작된다. 선지자의 등장과 카누두스 공동체의 형성, 멸망에 이르는 과정은 창세기로 시작하여 묵시록으로 끝맺는 성서의 구조와 유사하다.⁶⁴⁾ 한편 소설 속의 선지자는 오히려 침묵을 지킴으로써 신화적 성격이 강조된다. 작가 스스로는 이를 위해 화자로 하여

63) Horst Nitschack, *op. cit.*, pp. 127-128

64) 『세상 종말 전쟁』에 드러나는 성경과의 유사성에 대한 보다 자세한 연구는 베르누치 (Leopoldo. M. Bernucci)의 *Historia de un malentendido*, pp. 137-150 를 참고할 것.

금 선지자에 대해 일정한 거리를 유지하고 선지자 대신 그의 추종자들에 주목하는 전략을 사용했다고 말한다. 65)

그러나 선지자의 신화적 성격이 일관적인 것은 아니다. 베르누치는 선지자에 대한 중심 화자의 태도를 두고 신화화와 탈신화화 사이에서 모호한 태도를 취한다고 지적한다. 화자는 종종 선지자를 ‘성인(santo)’으로, 그의 추종자들을 ‘사도(apóstoles)’로 지칭하면서 독자들의 뇌리에 카누두스의 종교적 신성함에 대한 인상을 강화시킨다. 그러나 작가는 이와는 대조적으로 은연중에 화자의 태도를 통해서 신성한 성인으로서의 선지자의 모습보다는 (지혜로운) 인간으로서의 모습 또한 강조하면서 독자로 하여금 의문을 품게 한다. 베르누치는 이에 대한 근거로 두 가지 에피소드를 언급한다. 오지인들 사이에서 선지자가 병든 자를 낫게 하는 등 각종 기적을 행한다는 소문이 팽배한데, 이를 전달하는 인물은 다름 아닌 난쟁이다. 악마와 마법에 걸린 공주의 이야기처럼 과장과 거짓이 가득한 민담을 떠벌리는 것이 직업인 난쟁이가 선지자의 놀라운 능력에 대해 이야기하는 것은 독자로 하여금 신뢰성을 잃게 하는 장치라 지적하는 것이다. 또 다른 예는 선지자의 죽음에 대한 레온의 거짓말이다. 레온은 선지자가 실제로는 어느 사람과 다름없이 숨을 거둔 것을 목격했음에도 불구하고 죽기 직전의 노파를 절망에 빠뜨리지 않기 위해 천사들이 선지자의 영혼을 데려갔다고 답한다. 여기서 “그 순간 레온은 자신이 할 수 있는 최선이라는 표정을 지으며”라는 기술은 심지어 화자조차도 선지자의 신화적 존재에 의심을 갖고 있음을 보여준다.66) 결국 화자 혹은 작가는 선지자의 죽음과 그의 시신에 대한 묘사에서 독자들에게 강렬한 인상을 남기면서 신화적 요소를 완벽히 제거하는 데 성공한다.

시신 앞에서 공중 서류를 작성했다. 속이 뒤집힐 정도로 썩은 시체 때문에 손이나 손수건으로 코를 막아야 했다. 네 명의 전문의가 검시하니 신장이 1미터 78센티미터였고 치아는 하나도 남아있지 않았다. 선지자는 총상으로 죽은 것이 아니었다. 뼈만 남은 시신에 남은 상처라고는 왼쪽 발에 돌에 긁힌 것으로 추정되는 것 뿐이었다. [...] 네 명의 의사 중 누가 톱질을 할 것인지를 놓

65) Mario Vargas Llosa (1992), p. 138.

66) Bernucci, *op. cit.*, pp. 157-158.

고 의견이 분분했다. 군의관 대장인 미란다 쿠리오 소령이 톱질을 하는 동안 나머지 의사들이 몸뚱이를 붙였다. 머리를 알코올 용기에 담으려 했으나 머리가 죽과 같이 떨어져나가기 시작했기에 석회자루에 넣었다. 그렇게 하여 선지자의 머리는 살바도르로 옮겨졌다.

Habían levantado un acta notorial frente al cadáver, tan descompuesto que tuvieron que taparse las narices con manos y pañuelos, pues se sentían mareados. Los cuatro facultativos lo midieron, comprobaron que tenía un metro setenta y ocho de longitud, que había perdido todos los dientes y que no murió de bala, pues la única herida, en su cuerpo esquelético, era una equimosis en la pierna izquierda, causada por el roce de una esquirra o piedra. [...] Había habido un cambio de opiniones a ver cuál de los cuatro médicos lo hacía. Fue el mayor Miranda Curio, jefe del Servicio Sanitario en campaña, el que cogió el serrucho, mientras los otros sujetaban el cuerpo. Pretendían sumergir la cabeza en un recipiente de alcohol, pero, como los restos de pellejos y carne comenzaban a desintegrarse, la metieron en un saco de cal. Así fue traída a Salvador. (583-584)

선지자는 소설의 초반에서 빈민들의 성인으로 추대되는 모습과는 달리, 최후의 순간에 인간적인 모습으로 적나라하게 그려진다. 그는 죽기 직전 각종 배설물을 쏟아내며 결국 평범한 인간이었을 뿐이라는 사실을 스스로 증명한다. 또한 위에서 보이듯 시신이 자로 채어지고, 머리가 잘리는 등 선지자의 신비적인 요소는 이성과 과학을 앞세운 국가권력에 의해 모두 제거된다.

한편 브라질공화국 또한 탈신화화의 과정을 거친다. 공화국의 물리적 힘을 대변하는 모레이라 대령의 패배와 죽음은 강력한 국가의 신화를 깨뜨리는 상징적인 의미를 갖는다. 모레이라 세자르 대령은 엄격한 규율에 따라 군을 지휘하고 정치인들의 술수에도 흔들리지 않는 강력한 카리스마와 신념을 가졌다. 그는 자군수들 사이에서 잔인한 ‘망나니(cortapesquezos)’라는 별명으로 불리고, 군대를 모욕했다는 이유로 그 자리에서 한 기사를 총으로 쏘 죽였다는 소문이 전설처럼 항상 따라다니는 등 대중에게 공포심을 자아

낸다. 동시에 군인이자 애국자로서 국민에 대한 애정을 보이며 브라질 국민의 존경을 받는, 상징적인 힘을 지닌 영웅적 인물이다. 근시안의 기자는 중군기자를 자처한 동기가 ‘살과 뼈의 영웅(de carne y hueso)’인 대령에 대한 호기심 때문이라 밝힌다. 그러나 기자는 전쟁터에서 모레이라 대령의 영웅적 면모보다는 오히려 그의 초라한 실체를 목격하게 되는데, 강인한 외면과는 달리 대령은 결정적 순간에 간질 발작을 일으키는 인간적인 한계를 가진 인물이기 때문이다. 신체적 결함을 폭로하면서 영웅을 탈신화화하는 서술은 가르시아 마르케스의 『미로 속의 장군 *El general en su laberinto*』에 등장하는 라틴아메리카의 독립 영웅 시몬 볼리바르(Simón Bolívar)를 연상시킨다. 가르시아 마르케스의 작품에서 볼리바르는 소화기능 장애와 폐병, 잦은 구토에 시달리며, 영웅에 걸맞지 않은 상스러운 언어를 구사하는 인물로 그려진다. 영웅의 신체적 결함이나 질병을 부각시키는 것은 그를 신화적 위치에서 끌어내리는 장치로 종종 사용된다. 이와 유사하게 모레이라 대령이 의식 상실과 발작을 일으키는 간질병을 앓고 있다는 점은 그의 신화적 성격을 위협한다. 푸코가 『비정상인들』에서 밝혔듯이, 간질은 중세 유럽에서 정신병의 일종으로 취급받았고 기형아, 양성애자와 마찬가지로 사회로부터 분리되는 ‘비정상인’의 범주에 속하는 질병이었다.⁶⁷⁾ 급작스레 발병하는 광기와 유사한 간질의 속성으로 인해 대령의 질병과 차군수들의 광기 사이의 경계는 흐려진다. 브라질공화국의 전설적 영웅이 한낱 정신 질환 환자에 불과했다는 인상을 남기는 것이다. 또한 대령은 영웅에 걸맞지 않게 시시하고도 처참한 죽음을 맞이한다. 화려한 군복과 백마는 온데간데없이 발가벗겨진 대령의 시체는 다른 군인들과 다를 바 없이 차군수들에 의해 황량한 오지의 나뭇가지에 걸려 까마귀 떼의 먹이가 되고 만다. 이때까지만 해도 연방군 편에서 목숨을 부지하고 있던 근시안의 기자는 대령의 시체를 목격하고는 극도의 공포와 절망을 느낀다.

절망적인 것은 대령의 죽음만이 아니다. 비교적 무혈입성이나 마찬가지라는 브라질의 독립과 공화국 수립의 역사에서 카누두스는 부인하거나 은폐하고 싶은 수치스러운 패배다. 신식 무기로 무장한 군대가 낫과 곡괭이를 든 오합지졸의 빈민 무리에 수차례나 패하면서 정부에 큰 충격을 안긴다. 그레

67) 참고) 미셸 푸코, 『비정상인들 : 1974-1975, 콜레주 드 프랑스에서 강의』, 박정자 역, 동문선, 1999, pp. 75-102.

서 권력자들은 사실이 아니라는 것을 알면서도 영국 제국주의자들이 카누두스의 배후에 있다고 주장하며 더욱 강력하고 대대적인 공격을 통해 카누두스를 절멸시키려는 계획을 세운다. 그러나 이들은 실제 오지인들이 어떤 모습인지, 선지자가 누구인지 정확하게 알지도 못한다. 전쟁을 지휘하는 장교들조차 오지인들의 정체에 대해 의문을 품는다.

리우 출신의 대위 한 명이 이렇게 말한다. 카누두스 문제는 혼혈 때문에 벌어진 것이다. 흑인과 원주민, 포르투갈인들의 피가 섞이면서 사람들은 점점 퇴화되었고, 지적 수준마저 타락하여 미신과 광신에 빠지게 된 것이다. 네리 대령이 이 의견에 강력하게 반박한다. [...] “카누두스는 인종이 아니라 무지에서 발생한 문제다”라고 대령이 자신 있게 주장한다.

[...] 동료들이 떠나자 (오스카르 장군은) 그물 침대에 누워 생각에 잠긴다. 도대체 카누두스의 정체가 무엇이란 말인가? 카보클루인의 태생적인 결함? 무지 때문에? 폭력이 몸에 밴 야만인들이 천성적으로 문명을 거부하는 것인가? 종교, 하느님과는 관계가 없을까? 어떤 가정도 장군을 만족시키지 못한다.

Uno de los capitanes, que es de Río, dice que la explicación de Canudos es el mestizaje, esa mezcla de negros, indios y portugueses que ha ido paulatinamente degenerando la raza hasta producir una mentalidad inferior, propensa a la superstición y al fanatismo. Esta opinión es rebatida con ímpetu por el coronel Neri. [...] «No es la raza sino la ignorancia la explicación de Canudos», afirma.

[...] Cuando los otros parten, (el general Oscar) queda cavilando en su hamaca. ¿Cuál es la explicación de Canudos? ¿Taras sanguíneas de los caboclos? ¿Incultura? ¿Vocación de barbarie de gentes acostumbradas a la violencia y que se resisten por atavismo a la civilización? ¿Tiene algo que ver con la religión, con Dios? Nada lo deja satisfecho. (634-635)

리우 출신의 장교는 해안지역에 집중되어 있는 지배계급의 인종주의 논리를 답습하고 있다. 오지인들은 혼혈인이기에 태생적으로 열등하며 따라서 절멸되어야 한다는 주장이다. 반면에 네리 대령과 같이 근거 없는 인종주의적 편견을 경계하면서도 정치적인 흑백논리를 답습하는 사람도 있다. 반란을 진압해야 하는 임무를 띤 군인들 사이에서도 전쟁의 명분에 대해 혼란스

러워 하는 것은 분열된 브라질 사회의 모습과 지배계층의 논리를 답습하는 대중의 무지몽매함을 은연중에 드러내고 있다. 또한 이들은 지배계급이 배포한 문명과 야만의 대립구도가 브라질 국민들 사이에서 명확한 근거나 설명 없이 무분별한 인종, 문화적 편견에 근거한 갈등으로 고착되어 있다는 사실을 보여준다.

이러한 담론과 편견을 생산하고 배포하는 것은 지배계급의 언론장악에 의해 가능하다. 독립 후 라틴아메리카에서 신문, 연대기, 문학 등의 국가적 담론을 반영하는 텍스트가 국민국가의 내셔널리티를 형성하는 데 크게 기여하였다는 주장이 이를 잘 보여준다. 카누두스 전쟁은 지배계층의 언술행위로 ‘강력한 국가, 단일한 브라질’이라는 ‘거짓된’ 내셔널리티를 유지하고 있었다는 사실을 고발하는 계기로 작용한다. 브라질공화국은 시민들이 믿고 있듯이 단일한 인종, 문화, 관습으로 구성된 국가도 아니며 또한 반란을 단번에 진압할 수 있을 만큼 강력하지도 않다. 소셜 속 언론은 일반 대중이 객관적 사실로 알고 있는 정치, 사회 이데올로기에 대한 허구성을 드러냄으로써 절대적인 사실을 탈신비화하는 경향을 드러내고 있는 것이다.⁶⁸⁾ 이에 대한 예로 2장에는 근시안의 기자가 공화주의 신문사의 이해관계에 맞춰 작성한 기사의 내용을 짚을 수 있다. 이는 객관적이어야 할 역사사료의 모순을 드러내는 단적인 사례다. 공화당은 신문사를 소유한 에파미논다스의 권력과 근시안의 기자의 펜을 통해서 카누두스에 대한 정보를 유포할 수 있었고, 따라서 카누두스 봉기는 어떠한 논리적 설명도 배제된 채 광인 집단으로 규정된다. 권력을 가진 이들은 사건을 정치적으로 이용하여 왕정주의자들을 음모론으로 몰아넣었다. 결국 선전선동이 극단에 이르자 또 다른 폭력 사태로 귀결되고 만다. 리우와 상파울루에 오지인들에 대한 극단적인 반감과 공포심이 번지고 급기야 시민들은 이성을 잃고 거리로 나와 폭동을 일으킨다. 폭도들은 카누두스라는 광인 집단이 왕정주의자와 영 제국주의의 지원을 받아 나라를 전복하려한다는 언론 보도를 믿고는 구 왕정시절에 관련된 인물들을 습격하거나 행인에게 불쑥 지도를 들이밀며 카누두스가 어디에 있는지 짚어내지 못하면 폭력을 행사한다.(487) 무분별하게 넘쳐나는 카누두스에 대한 기사들은 오지인들을 야만으로 날조하며 기자가 말하듯 시민들

68) 송병선, 『라틴아메리카 현대문학의 흐름』, 울산대학교출판부, 2005, pp. 59-60.

을 “선전선동에 중독된 상태(intoxicados por la profaganda)”(487)에 이르게 만든 것이다. 브라질공화국은 인종, 종교, 문화적 차이에서 비롯된 사태를 제대로 이해하지도 못했으며 무력으로 해결하려는 잘못된 판단을 내렸고 또 이를 효과적으로 처리하지도 못하면서 그릇된 정보를 유포하여 국민의 안정을 해치는 등 근대국가의 면모를 갖추지 못한 무기력함을 스스로 증명한 것이다.

결국 『세상 종말 전쟁』은 국가권력과 카누두스, 즉 ‘문명’과 ‘야만’ 양측을 탈신화화하고 있다. 야만의 수장인 선지자의 종교적 신성함과 권위는 과학이라는 권력의 도구로 인해 제거된다. 반면에 브라질공화국의 물리적인 무기력함과 지배계급의 그릇된 역사의식, 또한 이를 무비판적으로 수용하는 대중의 미성숙한 사회구조를 고발하면서 국가 권력 또한 탈신화화하고 있는 것이다. 아인사의 과거 다시 쓰기 개념처럼, 바르가스 요사의 소설은 『오지』라는 역사 사료로부터 서사적 거리를 유지하는 다시 쓰기를 통해서 근대 국가의 신화가 깨어지는 과정을 비판적으로 형상화하고 있다.⁶⁹⁾

69) 아인사에 따르면, 신역사소설은 과거에 고르게, 대화적으로 접근하면서 전통 역사소설과의 “서사적 거리”(distancia épica)를 제거하고 내셔널리티를 구성하는 신화에 대해 비판적으로 검토한다. 그는 엘레나 가로(Elena Garro)의 『미래의 기억 *Los recuerdos del porvenir*』(1963), 카를로스 푸엔테스의 『아르테미오 크루스의 죽음 *La muerte de Artemio Cruz*』(1962)를 이에 해당하는 사례로 꼽는다.

Aínsa(2003), *op. cit.*, p. 28.

3.3 ‘근대적’ 역사의식의 한계

지금까지 살펴보았듯, 바르가스 요사의 『세상 종말 전쟁』은 과거라는 현실을 향한 또 다른 방식의 재현이며 이는 라틴아메리카 소설의 전통에도 잇닿아 있다. 작가는 소설이라는 ‘거짓말’을 통해 현재의 시점에서 과거 재현의 의의를 찾으려는 목적으로 다시 쓰기를 수행했다. 이때 다시 쓰기는 단순한 역사 사료의 변주에 그치는 것이 아니라 문명과 야만이라는 담론에도 적용된다. 작가는 분명 전쟁의 양측이 보이는 물리적, 인지적 폭력의 행위를 광신으로 규정하고 이에 대한 강력한 비판을 통해서 문명과 야만의 경계를 흐리고 있다. 이는 어쩌면 에우클리지스의 문명과 야만의 이분법에서 한 단계 나아간 것으로 보인다. 에우클리지스는 문명화론자들조차도 야만적인 행태를 보였다고 지적하여 오지인들에게 공감을 표명하면서 브라질 역사, 정체성에 대한 대작으로 평가받은 바 있다. 그러나 그는 결코 반란을 옹호하지 않았으며 전쟁이 문명 대 야만의 대립 구도라는 본질적인 인식을 버리지 않았던 것이다. 오늘날 19세기의 문명과 야만의 담론의 도덕적, 논리적 부당함과 이 도식이 라틴아메리카에 가져온 폐해를 반박하는 이는 없을 것이다. 작가가 에우클리지스를 “눈 먼 상태나 마찬가지로⁷⁰⁾고 비판함으로써 그 역시 이념에 입각하여 현실을 바라본 전형적인 19세기 지식인으로 평가한다. 작가는 사건에 대한 수많은 기록이 존재함에도 불구하고 전쟁의 또 다른 당사자인 카누두스의 입장에서 기록된 역사는 어디에서도 찾아볼 수 없었다고 밝히면서 자신의 소설이 자군수들의 목소리를 역사의 수면 위로 끌어올리려는 노력의 일환이었음을 강조한다.

그러나 소설의 결말을 비롯하여 몇몇 구조적 요소들이 다시 쓰기의 본질과 관련하여 모순적인 해석을 가능하게 한다. 『세상 종말 전쟁』은 피비린내 나는 전쟁과 자군수들의 절박하고도 맹목적인 신앙심, 이념에 눈이 멀어 진실을 외면하는 정치인들의 복잡한 상황을 방대하게 풀어내면서 아무도 기록하지 않았던 자군수 측에서의 역사 서술을 시도했다. 광신이라는, 카누두스와 국가-지배계층이 공통적으로 문명과 야만의 구분을 무색하게 하였다는

70) Mario Vargas Llosa, *A writer's reality*, Syracuse University, 1991, p. 130.

통찰력을 보여준 것이다. 따라서 역사 서술의 주인공이자 (반)영웅인 인물들을 탈신화화하고 동시에 국가의 헤게모니의 모순을 드러내는 서술을 역사소설의 형태로 담아내었다.

바르가스 요사는 크게 보아 카누두스 대 공화국/군대라는 대립항을 ‘광신’에 대한 비판으로 치환하여 문명과 야만의 도식적 구분을 비판하는 데 성공했다. 그러나 카누두스 대 남작과 근시안의 기자라는, 집단과 개인, 야만인과 지식인 사이의 대립구도를 여전히 형성하고 있다.

유토피아의 추구가 개인 혹은 집단이 이데올로기적 갈등과 사회적 위기 앞에서 보이는 반응이라는 정의에 따르면 카누두스는 기독교의 천년왕국운동, 메시아니즘이 구심점으로 작용하여 영생에 대한 열망이자 또한 빈자들의 전복적 행위라는 점에서 이중의 성격을 갖는다. 소토마요르(Sotomayor)의 분석에 따르면, 유토피아 기획은 역사적으로 두 가지의 형태로 실현되었다. 하나는 바흐친이 분석하듯 ‘카니발’로 분출되는 형태고 또 다른 하나는 천년왕국운동으로 나타나는 종교적 유토피아이다. 이때 후자는 지상의 고통에서 벗어나기 위한 해결책을 최후의 심판과 신의 재림(parusía)에서 찾는다.⁷¹⁾ 카누두스는 그 중에서도 종교적 성격과 왕정주의라는 정치적 이데올로기가 결합된 형태다. 선지자가 이끄는 공동체는 만인의 평등을 추구하고 사유재산 금지와 금욕 등을 강령으로 내세운다. 그러나 야군수들의 집단적 열망은 결국 공화국의 무력에 의해 실패하고 만다. 갈릴레오 같이 주장하는 사회주의 혁명 역시 좌절됨으로써 소설 속에서 모든 종류의 유토피아 기획은 실패로 귀결된다.

이와는 대조적으로 카냐브라바 남작과 근시안의 기자는 각자 전쟁으로 인해 정서적, 이념적 변화를 겪은 뒤 중국에는 공통적으로 개인의 행복이라는 결말에 도달한다. 남작의 결말은 독자의 기대지평에서 크게 벗어나는 듯 보인다. 남작은 줄곧 대지주이자 남작이면서도 권력을 남용하지 않았고, 국가와 정치인들의 집단적 광기를 비판하면서 타협을 수용하는 이성적인 인물

71) Eduardo E. Parrilla Sotomayor, “La búsqueda de la utopía y el conflicto ideológico en Mario Vargas Llosa”, *Mario Vargas Llosa: Perspectivas críticas*, ed. Pol Popovic Karic, Fidel Cháavez Pérez, Tecnológico de Monterrey, 2010, pp. 316–363, p. 319.

로 서술된다. 그는 부인이 광인이 된 것을 계기로 모든 사회적 지위로부터 은퇴를 선언한 후 한동안 브라질을 떠나 있기로 한다. 전쟁이 종결된 후 남작은 다시 바이아로 돌아오고, 근시안의 기자가 방문하여 카누두스의 최후에 대한 이야기를 나눈다. 기자가 돌아가자, 남작은 뜻밖에도, 잠들어 있는 하녀 세바스티아나에게 성적 충동을 느끼고 여전히 이성을 찾지 못한 상태의 부인 앞에서 겁탈한다. 그가 만족을 느끼며 창밖의 일출을 바라보는 장면으로 결말을 맺는다. 남작의 마지막 행동은 줄곧 위기 상황에서도 이성적 판단을 내렸던 이전의 모습과 모순된다. 이에 대해서 상반된 해석이 존재한다. 주인이 하녀를 겁탈하는 부분이, 마치 라틴아메리카 역사의 본질적 요소인 도덕적, 물리적 폭력을 상징한다는 해석이 하나다. 그러나 이 장면은 폭력적이기보다는 오히려 평온한 결말을 암시하는 듯 보인다. 부인은 남편의 곁에서 지켜보며 위로하듯이 하녀의 손을 잡아주며 결코 이성적이지도 도덕적이지도 않은 남작의 선택을 조용히 용인하기 때문이다. “다정함과 우울, 감사와 평온을 느꼈다(Sentía ternura, melancolía, agradecimiento y una vaga inquietud) (685)”는 남작의 서술처럼 전쟁의 트라우마를 떨쳐낸 듯이 평온하고 고요해 보인다. 따라서 개인주의에 초점을 맞춘 또 다른 해석이 더 설득력 있어 보인다. 남작의 성행위는 역시 억눌려 있던 욕망을 해소하면서 지주나 정치인이 아닌 한 남성이자 남편으로서 자신의 삶을 회복하는, 개인적 가치를 최우선시하는 결말이라는 것이다.⁷²⁾ 근시안의 기자의 결말도 마찬가지다. 기자는 전쟁을 통해서 역사서를 집필하겠다는 소명을 얻었지만 또한 주레마, 난쟁이와 함께 유사 가족을 이루면서 사회인이 아닌 개인으로서 행복을 깨달았기 때문이다. 그러나 한편으로는 진실을 밝혀야 할 기자로서의 사회적 책무와 개인의 생존, 만족감을 분리할 수밖에 없는 구조 또한 발견할 수 있다. 그는 결국 병든 난쟁이와 주레마를 부양하기 위해 남작의 신문사에서 일하면서 또 다시 지배계급의 이념을 답습하는 글쟁이가 되기를 선택하기 때문이다. 남작과 기자는 역사의 주체가 되기를 스스로 거부하거나 실패함으로써 집단적, 사회적 가치, 전체주의로부터 개인의 행복을 분리해 내는 모습을 보인다. 비평가들은 개인의 행복으로 귀결되는

72) Horst Nitchack, *op. cit.*, pp. 127-128.

남작과 기자의 결말과 바르가스 요사의 이념적 변화의 연관성에 주목하여 (집단적 운동인) 사회주의에서 개인적인 자유주의로 전환하는 징후를 이 작품에서 발견할 수 있다고 지적한다.⁷³⁾ 갈과 기자, 남작은 바르가스 요사의 소설에서 가장 창조적인 인물들이다. 따라서 작가는 이 세 인물을 통해서 이상주의에 대한 비판과 개인주의라는 메시지를 가장 극대화하고 있다고 볼 수 있다.

집단적 기획으로서 유토피아에 대한 부정적인 서술은 『세상 종말 전쟁』 이후 발표된 여러 소설에서도 쉽게 발견된다. 주목할 사실은, 소설에서 종종 이상사회의 기획의 기반에 신화에 대한 믿음이 강력한 구심점으로 작용하고 있다는 점이다. 소설 속 카누두스인들의 ‘빈자의 해방’에 대한 믿음은 동 세바스티앙(Don Sebastian) 신화에 기반하고 있으며 이것이 반복적으로 강조된다. 동 세바스티앙은 실존했던 역사적 인물로, 중세 포르투갈의 왕이었으며, 어린 나이에 기독교 왕국 건설을 위해 무어인들과 전투를 벌이던 중 사망했다. 그러나 그의 신하들은 소년왕이 바다에서 부활하여 기독교도들을 구원할 것이라는 메시아 신앙을 믿었고 이는 신대륙 정복과 함께 브라질까지 전파되었다. 소설 속 자군수들은 이 ‘위대한 왕(el gran Rey)’의 군대가 기독교도들을 탄압하는 공화국이라는 악마를 물리치고 희생당한 오지인들을 부활시켜 천국으로 인도할 것이라고 믿는다. 동 세바스티앙은 중세의 전통에서 유래한 일종의 메시아이며 선지자는 카누두스에 최후의 날의 전조를 알리는 예언자(pre-mesia)나 마찬가지로 믿는다.

위대한 왕이 악마의 무리를 물리치고 하느님을 위해 세상을 정화할 것이다. 그들은 동 세바스티앙의 번쩍이는 갑옷과 칼을 보게 될 것이다. 왕은 선한 소년의 얼굴로 금과 다이아몬드로 치장한 말 위에서 미소 지을 것이며 구세주의 임무가 끝나면 그의 군대와 함께 바닷 속으로 돌아가기 위해 멀어지는 모습을 보게 될 것이다.

El gran Rey habría derrotado a las camadas del Can, limpiado el mundo para el Señor. Ellos verían a Don Sebastián, con su relampagueante armadura y su espada; verían su rostro bondadoso, adolescente, les

73) *Ibid.*

sonreiría desde lo alto de su cabalgadura enjaezada de oro y diamantes, y lo verían alejarse, cumplida su misión redentora, para regresar con su Ejército al fondo del mar. (77)

바르가스 요사는 소설에서 동 세바스티앙에게 금과 다이아몬드로 장식된 화려한 외양을 강조하면서 오지인들 사이에서 떠도는 영웅이자 메시아의 이미지를 부각시키고 있다.⁷⁴⁾ 왕이 바다로부터 부활할 것이라는 믿음은 최후의 날이 오면 바다는 오지로, 오지는 바다로 될 것이라는 선지자의 설교와 절묘하게 맞아 떨어져 척박한 죽음의 땅인 오지와 대조를 이루며 바다의 구원의 이미지를 강화시킨다.⁷⁵⁾ 동 세바스티앙의 설화 때문에 소설 속에서 남작을 비롯한 정치인들은 자군수들을 종종 ‘세바스티앙주의자(sebastianista)’로 지칭하기도 한다. 종교에 대한 광적인 집착과 미신적 성격의 결합은 근대, 유럽적 이상을 브라질에 이식하기를 꿈꾸었던 이들에게 카누두스를 중세의 부활, 야만으로 규정하고 탄압하는 구실로 작용했던 것이다.

우리가 소설의 카누두스 전쟁에서 동 세바스티앙 설화의 역할에 주목해야 하는 이유는 메시아에 의한 집단적 구원과 이상사회의 실현, 또 신화가 집단 운동의 모티프로 작용한다는 점에서 ‘안데스 유토피아’(utopía andina)와 상당 부분 유사한 면모를 보이고 있기 때문이다. 스페인인들에 의해 억울하게 죽은 잉카 군주가 꺾박받는 원주민들을 위해 돌아와 최후의 심판을 내릴 것이라는 ‘잉카리 신화’(mito de Inkarrí)는 동 세바스티앙 설화와 유사한 면모를 보이며, 이는 안데스 원주민주의(indigenismo)의 강력한 구심점이 되었다. 잉카 왕의 귀환이라는 메시아니즘은 바르가스 요사가 안데스

74) Bernucci, *op. cit.*, p. 153.

75) 유토피아적 모티프로써 바다의 이미지는 브라질의 ‘시네마 노부(Cinema novo)’의 여러 영화에서 반복되기도 한다. 바다, 즉 해안지역의 풍요로움과 세르탕의 빈곤, 절망이 대조되면서 역사적으로 브라질로부터 소외된 세르타네주들은 신의 뜻에 의해 세상이 전복되는 날이 오면 오지는 바다로, 바다는 오지로 변할 것이라는 믿음이 강조된다. 글라우베르 로샤(Glauber Rocha) 감독의 영화 “검은 신, 하얀 악마(Deus e o Diabo na Terra do Sol)” (1963)를 대표작으로 꼽을 수 있다.

참고) Lúcia Nagib, *Brazil on screen: cinema novo, new cinema, utopia*, Tauris, 2007.

원주민주의의 허구적, 신화적, 미신적 성격을 비판하는 주요한 논거 중 하나다. 과거 회귀적인 믿음에 바탕을 두고 있음을 강력하게 비난하는 것이다.⁷⁶⁾

작가는 신화를 유토피아와 동일한 것으로 보면서 양자에 부정적인 태도를 취해왔다. 그는 집단적 유토피아와 개인적 유토피아를 구분하면서, 과거 좌파 혁명이 추구했던 것과 같은 사회적 유토피아의 실현은 이제 불가능하며 현대의 이상사회는 오로지 개인적인 영역에서만 가능하다고 주장한 바 있다. 『케케묵은 유토피아: 호세 마리아 아르케다스와 원주민주의 픽션 *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*』(1996)에서 작가는 『깊은 강 *Los ríos profundos*』(1958), 『모든 피 *Todas las sangres*』(1964) 등 안데스 원주민 문학의 대표적 작가인 아르케다스의 문학을 분석하면서 동시에 페루 원주민주의 운동과 그 사회적 영향에 대해 비판한다. 바르가스 요사는 가장 훌륭한 페루 작가 중 하나로 아르케다스를 꼽은 바 있고 『깊은 강』의 서문을 쓸 정도로 그의 문학을 높이 평가한다. 그러나 아르케다스 소설의 기저에 있는 원주민의 신화적 믿음을 현재와 결부시키는 태도에 대해서는 ‘아름다운 거짓말’에 불과하다면서 유토피아적 이상과 신화에 대해 단적으로 부정적인 견해를 보인다.⁷⁷⁾ 제목에서도 유추할 수 있듯, 이상적 사회, 더 나은 미래에 대한 꿈이자 약속인 유토피아에 ‘케케묵은’이라는 수식어를 덧붙이면서 이를 과거의 유물로 치부하는 것이다.

바르가스 요사는 개인적 유토피아와 역사-사회적 유토피아를 구분한다. 그에 따르면, “사회의 측면에서 유토피아는 인류 문명을 위해 제거해야 할 거대한 장애물이다. 하지만 개인적 차원에서의 유토피아는 그렇지 않다. 가능한 것을 뛰어 넘는 기획을 시도하는 것이 인류의 위대한 점이기 때문이다.”

[...]

(바르가스 요사에게) 신화는 과거를 향하고, 신화-유토피아는 미래를 향하는 것이다. 현재에도 진행 중인 신화-유토피아(의 기획)은 거짓된 의식을 배불리는

76) 우석균, 「토머스 모어, 천년왕국설, 안데스 유토피아, 파차쿠타」, 『오늘의 라틴 아메리카』, SNUILAS, 2012, pp. 1-14, p. 10-11.

77) 우석균, 「알베르토 플로레스 갈린도의 『잉카 왕을 찾아서: 안데스의 정체성과 유토피아』」, 트랜스라틴 18호, 2011, pp. 67-78, pp. 74-76.

기능을 수행할 뿐이다. 위에서 아래로 내려오는 기획은 대중에게 이념적, 정신적, 정치적 통제의 역할을 한다. 혹은 민중에게서 탄생하는 기획은 그 유효성을 증명한 뒤에는 역시 국가가 지배와 통제를 위해 체제화, 종합화하며 결국에는 이념적-정신적 도구로 사용하는데, 바르가스 요사는 이 중 대부분을 옹호한다.⁷⁸⁾

신화를 과거 회귀적으로 규정하는 태도는 신화와 종교를 인간 역사에서 ‘실존 보다 앞서는 본질’로 파악하는 신화학자 미르치아 엘리아데(Mircea Eliade)나 인류학자 레비-스트로스 등의 입장과는 상반되는 태도이다. 소설의 묵시록적 결말은 카누두스의 ‘신화적 성격’을 더욱 강조하는 장치다. 항복을 거부하고 끝까지 군대에 저항하던 자군수들은 폭격으로 죽고 노파와 어린아이들만이 겨우 살아남는다. 불에 타다 만 시체는 까마귀 떼에 먹힌다. 절망과 비참함, 잔인한 핏내가 진동하는 아비규환 속에서 바이아 경찰대의 헤라우두 마세두(Geraldo Macedo) 대령은 시체나 다름없는 포로들 사이에서 조앙 아버지의 행방을 찾는다. 조앙 아버지는 자군수 중에서도 가장 악명 높은 강도였고 대령은 오랜 세월 그를 잡기 위해 혈안이 되어 있었다. 결국 한 초라한 노파가 조앙 아버지의 최후에 대해 증언하는 것으로 끝난다.

(마세두 대령이) 부대를 정비하기 위해 해골이나 다름없는 누더기 차림의 포로들 사이를 헤집고 다닐 때, 비쩍 마른 손가락 두개가 그의 장화를 붙잡았다. 어린아이처럼 작은 체구에 머리카락도 없는 노파가 눈곱이 낀 눈으로 그를 바라보았다.

“조앙 아버지에 대해 알고 싶소?” 이빨도 없는 노파의 입이 중얼거렸다.

“그렇소” 마세두 대령이 말했다. “조앙 아버지가 죽는 걸 보았소?” 노파가 고개를 저으며 입으로 무언가 빨고 있는 듯이 입맛을 다셨다.

“그럼 도망갔단 말시오?” 노파는 다시 고개를 저었고 포로들의 눈이 그를 향했다. “대천사들이 하늘로 데려갔대요.” 노파가 혀를 놀리며 말했다. “내가

78) Julio Roldán, *Vargas Llosa entre el mito y la realidad: posibilidades y límites de un escritor latinoamericano comprometido*, Tectum Verlag, 2000, pp. 26-27.

천사들을 보았소.”

Cuando está saliendo de entre los esqueletos andrajosos para enrumbar a su campamento, dos garfios flacos se prenden de su bota. Es una viejecita sin pelos, menuda como una niña, que lo mira a través de sus legañas:

-¿Quieres saber de João Abade? -balbucea su boca sin dientes.

-Quiero -asiente el coronel Macedo-. ¿Lo viste morir?

La viejecita niega y hace chasquear la lengua, como si chupara algo.

-¿Se escapó entonces?

La viejecita vuelve a negar, cercada por los ojos de las prisioneras.

-Lo subieron al cielo unos arcángeles -dice, chasqueando la lengua-. Yo los vi. (718-719)

승천한 조양 아버지에 대한 증언은 『백년의 고독』에서 두드러지는 마술적 사실주의의 결말을 떠올리게 한다. 소설은 수미상관의 구조를 보이는데, 초라한 차림의 한 남자가 오지에 등장하여 버려진 교회를 재건하면서 성인으로 칭송받게 되는 도입부의 신화적 성격과 결말이 맞물리기 때문이다. 조양 아버지의 ‘증발’은 소설 내내 그가 ‘악마 로베르토 이야기’라는 중세 민담에 집착하는 것과 관련이 깊다. 악마 로베르토는 온갖 악행을 일삼다가 우연히 공주를 구하고 이 때문에 하늘의 용서를 받아서 왕이 된다는 이야기다. 조양 아버지는 헤라우두 대령이 죽인 가족의 복수를 위해 강도가 되었고, 선지자의 일행이 된 후부터는 자신이 저질렀던 악행을 참회하며 악마 로베르토와 자신을 동일시하는 태도를 보인다. 결국 노파의 증언은 중세 신화에 예언되었던 대로 실현되는 것이나 마찬가지다. 소설의 결말은 작가 바르가스 요사가 카누두스를 ‘신화’로 인식하는 태도와 관련이 깊다. 작가는 소설을 집필하는 과정에서 실제 카누두스 지역을 방문하게 되었고, 오지의 주민들은 여전히 선지자와 전쟁에 대한 이야기를 생생하게 기억하고 있었다. 그는 한 노파가 여전히 선지자가 돌아올 것이라고, 다시 한 번 카누두스에 나타날 것이라는 믿음을 버리지 않았다는 사실을 강조했다. “바이아주의 세르탕에서 카누두스와 선지자는 먼 과거가 아니다. 이 지역에서 가장 중요한 사건이고, 따라서 여전히 사람들의 기억 속에, 신화 속에 생생히 살

아있다”⁷⁹⁾고 말하는 것이다.

소설에서 지속적으로 중세 민담과 동 세바스티앙 설화, 지나친 종교적 믿음으로 서술되는 카누두스의 (신화적) 성격은 역사와 문명에 대한 집착을 보이는 남작, 기자와 대조된다. 구조적으로 ‘문명’을 대변하는 지식인 화자와 야군수 화자들이 동일한 층위에서 재현되지 않는 문제점이 존재하는 것이다. 가장 대표적인 예로, 지식인 화자인 남작과 기자는 소설의 후반부로 갈수록 높은 비중을 차지하면서 소설의 중심 서사가 된다. 이들은 직선적인 시간의 순서에 따라 전쟁을 서술하는 야군수 화자들과는 달리 전쟁 당시의 과거 시점을 편집하고 현재 시점으로 끌어오며 또 이에 대해 평가를 하는 특별한 역할을 담당한다. 4장의 3-1절은 소설 전체에서 유일하게 현재와 과거가 교차하는 구조를 갖고 있다. 이미 전쟁이 모두 끝난 후에 남작과 기자가 대화하는 현재의 시점에서 남작이 기자에게 질문하자 기자가 대답하는 대신 과거 시점에서 야군수 화자인 조양 아버지의 서술이 아무런 문학적 장치도 없이 삽입되는 것이다.

(현재, 화자: 남작) “7월 18일에 나는 런던에 있었소.” 남작이 말했다. “전쟁의 세세한 사항에 대해선 알지 못하오. 그 날 무슨 일이 있었지?”

(과거, 화자: 조양 아버지)

“내일 공격해 올 것이다” 조양 아버지가 뛰어 온 탓에 숨을 몰아쉬었다. 그 순간 중요한 것이 떠올랐다. “선하신 예수님을 찬양하라”

[...] 조양 아버지는 나투바의 레온을 부르도록 했다.

(현재, 화자: 남작)

“선지자의 측근 중에 글을 아는 사람이 하나도 없었던 말인가?” 남작이 물었다.

-El 18 de julio yo estaba en Londres -dijo el barón-. No estoy enterado de los promenores de la guerra. ¿Qué pasó ese día?

-Van a atacar mañana -jadeó João Abade, que había venido corriendo. En ese momento recordó algo importante-: Alabado sea el Buen Jesús.

[...] Entonces João Abade hizo llamar al León de Natuba.

79) Setti, *op. cit.*, pp. 48-49.

-¿Ninguno de los lugartenientes del Consejero sabía leer? -preguntó el barón. (539)

이 절에서 과거와 현재가 세 번 교차된다. 남작과 기자는 과거 사건에 대해 편집하고 해석하는 능력을 가진 유일한 화자로 등장하는 것이다. 이것은 ‘과거’에 위치하는 카누두스와 ‘현재’에서 역사를 논하는 남작-기자의 대립구도를 형성하게 한다. 작가 역시 차군수 화자와 지식인 화자 사이의 불균형을 시인한 바 있다.

소설의 (전지적) 화자는 문명화된, 독일화된 브라질, 서구화된 브라질에 독자를 더 많이 노출시키고 있으며, 문학적 기법을 통해서 국가의 또 다른 축, 즉 카누두스로부터 일정한 거리를 유지하고 있다. 이러한 불균형은 완전히 소통 불가능한, 두 개의 사회가 존재하는 양분된 세계라는 성격을 소설 언어에 부여한다. 80)

작가 본인의 소명에도 불구하고, 결국 지식인 인물만이 역사를 판단할 수 있는 능력을 지닌다는 것은 여전히 소설의 화자 혹은 작가 자신이 역사에서 문명인, 지식인 화자에게 우월한 위치를 부여하고 있음을 방증한다. 그는 ‘야만인’ 화자보다 ‘문명인’ 화자의 언어를 재현하는 데 치중한 것이다. 이는 다양한 집단을 대표하는 다수의 화자를 등장시켜 역사적 사건을 객관화, 총체화하려는 작가의 서사 전략을 배반하는 듯이 보인다. 『세상 종말 전쟁』이 신역사소설의 경향에 해당하는 작품으로 간주되어 주목 받았지만, 동시에 비평가 진 프랑코(Jean Franco)로부터 “서발틴, 즉 오지인들의 목소리를 회복하는 데 실패했다”⁸¹⁾는 다소 공격적인 평가를 받은 것은 이러한 모순과 무관하지 않다.

바르가스 요사는 카누두스 전쟁은 단순히 과거의 지역적 사건에 그치지 않으며 라틴아메리카 대륙 전체의 역사로 확장될 수 있다고 말한다. 극단적

80) Vargas Llosa(1991), *op. cit.*, p. 141.

81) Jean Franco, *The Decline and Fall of the Lettered City: Latin America in the Cold War*, Harvard University Press, 2002, p. 235.

인 이데올로기의 대립과 소통의 부재, 이를 해결하기 위한 폭력의 사용은 라틴아메리카의 역사를 설명하는 주요한 키워드이며 오늘날까지도 다양한 형태로 반복되고 있다는 것이다.⁸²⁾ 사실 이념적 갈등과 폭력, 극복할 수 없는 차이를 지닌 양분된 국가, 이분법적 도식의 무비판적인 대입 등은 바르가스 요사의 조국인 페루를 연상시킨다. 센데로 루미노소(Sendero luminoso)의 폭력적인 게릴라 운동, 부유한 백인 중심의 해안 지역과 인디오, 메스티소 중심의 내륙 안데스로 양분된 ‘두 개의 페루’, 잉카 신화와 원주민 운동의 결합 등 페루의 현대사는 내·외형적으로 카누두스와 너무나도 닮아있기 때문이다.

그러나 많은 비평가들은 조국에 대한 작가의 비판의식이 그의 소설에서 다소 도식적으로 반복하여 재현되고 있음을 지적한다. 『세상 종말 전쟁』 이후 출간된 『마이타 이야기 *Historia de Mayta*』(1984), 『이야기꾼 *El hablador*』(1987), 『안데스의 리투마 *Lituma en los Andes*』(1993) 등의 작품들이 하나같이 ‘근대적’이며 서구화된 도시문화와 ‘전통적, 원시적’인 원주민 문화라는 ‘두 개의 페루’의 충돌을 지나치게 의식하고 있다는 것이다. 이 소설 속 주인공들은 종종 안데스 유토피아, 사회주의 혁명과 같은 ‘그릇된’ 정치적 이념이나 주로 안데스 토착의 시대착오적인 문화, 관습을 고집하면서 결국 사회적으로 실패하는 개인의 모습을 형상화하고 있다는 평을 받는다.⁸³⁾

바르가스 요사는 라틴아메리카 근대화(modernización)에 대한 집요한 관심을 예술과 정치의 영역에서 증명해 왔다. 비평가들은 좌에서 우로의 이념적 전환과 그의 소설들의 상관관계를 지적하면서 『판탈레온과 특별봉사대』, 『세상 종말 전쟁』의 전환기를 거쳐 본격적인 (신)자유주의로의 이념 전환과 대통령 선거 출마 등 현실 정치인으로서의 작가의 이데올로기가 밀접한 연관이 있다고 본다. 젊은 시절 사회주의 혁명에 대한 지지와 문학의 사회적 역할에 대한 열정이 1980년대 이후 시장경제와 민주주의 정착으로 변모한

82) Vargas Llosa, *op. cit.*, p. 141.

83) Ignacio López-Calvo, “Going native”, *Vargas Llosa and Latin American politics*, ed. Juan E. De Castro and Nicholas Birns, Palgrave macmillan, 2010, pp. 103-124.

것은 일견 드라마틱해 보이지만 실은 라틴아메리카 근대화라는 일관된 목표를 위한 일종의 도구 전환에 지나지 않았던 것이다.⁸⁴⁾ 문제는, 현재 작가는 민주주의, 시장경제 등 ‘근대적’ 삶의 형태를 위반하거나 여기에 통합(integración)되지 않는 것을 ‘야만’의 범주로 상정하고 있다는 것이다. 그리고 주로 이 야만의 비판의 대상이 안데스, 아마존의 원주민주의와 밀접한 관련이 있음은 부정할 수 없다.⁸⁵⁾ 그러나 이것은 물론 19세기 사르미엔토나 에우클리지스와 같은 실증주의, 문명화론자들의 인종주의와는 또 다른 맥락이며, 궁극적으로 바르가스 요사는 문화적, 사회적 가치를 바탕으로 분류한 ‘현대의 야만’과 여전히 투쟁중이라는 점에서 많은 비평가들의 의견이 일치하고 있다.

84) Juan E. Castro, “Mario Vargas Llosa versus Barbarism”, *Latin American Research Review*, Vol. 45, No. 2, 2010, pp. 5–26.

85) 바르가스 요사의 작품에 드러나는 정치적 이념에 대해서는 다음의 연구들을 참고할 것. 대다수가 안데스 페루를 배경으로 이념적 대립, 개인의 갈등과 실패를 다루고 있으며 비평가들은 근대화를 거부하는 원주민주의에 대한 비판적 태도의 근거를 작품 속에서 찾고 있다.

Braulio Muñoz, *A storyteller : Mario Vargas Llosa between civilization and barbarism*, Rowman & Littlefield publishers, 2000.

Ignacio López-Calvo, “Going native”, *Vargas Llosa and Latin American politics*, ed. Juan E. De Castro and Nicholas Birns, Palgrave macmillan, 2010, pp. 103–124.

Juan E. de Castro, “Mario Vargas Llosa versus barbarism”, *Mario Vargas Llosa: public intellectual in neoliberal Latin America*, University of Arizona Press, 2011, pp. 74–92.

Rita de Grandis, “El problema de conocimiento histórico en *Historia de Mayta* de M. Vargas Llosa”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 1993, pp. 375–382.

4. 결 론

“세계사의 중심은 동에서 서로 향한다. 유럽은 세계사의 끝자락을 쥐고 있음에 불만이 없으며, 아시아는 세계사의 시작이기 때문이다.” 헤겔은 『역사철학강의』에서 당대의 유럽중심주의적 사고를 여실히 드러냈다. 인류의 역사는 담론의 정립, 적용과 또 이에 대한 반성과 성찰을 거듭하면서 발전해 왔다. 카누두스 전쟁은 이원론적 사고와 (수입된) 담론을 무비판적으로 수용할 때 일어날 수 있는 오류를 잘 보여주는 사례다. 오늘날 역사학자를 비롯한 지성인들은 이 전쟁을 브라질, 나아가 라틴아메리카 근대화 과정에서 철저하게 외면당한 존재들의 비극으로 인식하며 서구 중심의 담론에서 벗어나 주체적인 역사 인식의 필요성을 감지하고 있다.

카누두스 반란은 오랜 세월 국가의 발전 과정에서 도태된 무지한 광신도들에 의한 소동으로 여겨졌으나, 국가 담론과 공식 역사, 근대화의 폐해에 대한 지성계의 비판적 목소리가 고조되면서 브라질 근대화 과정의 뼈아픈 비극으로 다시금 주목 받게 되었다. 바르가스 요사의 『세상 종말 전쟁』은 소설이라는 허구를 통해 현실을 재현하고 비판한다. 소설 속의 국가는 새로운 정치·사회적 질서를 부여하고 단일한 이상적 사회를 구현하기 위해 폭력을 정당화한다. 카누두스는 이로부터 구질서를 유지하고 생존하기 위해 권력에 저항하며 작가는 이들의 종교적 광기와 국가의 비도덕적 행위를 선과 악, 이성과 광기, 문명과 야만이라는 이분법적 사고의 작용과 반작용으로 풀어낸다. 이 과정에서 전쟁의 중심축인 브라질공화국과 자군수들뿐만 아니라 혁명가, 정치인, 지식인 등 다양한 인물 군상과 다각화된 관점을 활용하여 비판적 의식을 보다 효과적으로 전달한다. 무엇보다도 문명과 야만의 대립이라는 지배계급의 사고는 사르미엔토의 아르헨티나뿐만 아니라 브라질의 국민국가 형성과정에서 주요한 역할을 담당했던 이념이었다. 에우클리지스 다쿠냐는 카누두스 전쟁을 다룬 『오지』에서 국가가 근대화 과정에 적응하지 못하는 집단을 배척하고 폭력을 정당화하는 ‘야만적인’ 행태를 고발했으나, 여전히 문명인의 시각에서 벗어나지 못하는 한계를 드러낸 바 있다.

바르가스 요사는 전쟁에 관련된 개인 혹은 집단의 이념적 맹신과 이로

인한 편협한 사고의 위험성을 ‘광신’이라는 은유적 개념으로 치환하여 비판한다. ‘광신’은 문명과 야만이라는 이항대립적 사고에 대한 강력한 비판이며, 카누두스 전쟁의 이면에 드러나는 국가 내부의 사회, 문화, 지역적 소외와 반목을 폭로하는 역할을 한다. 카냐브라마 남작과 근시안의 기자는 이에 대한 비판적 목소리를 대변한다. 지배계급에 속하지만 이념적 광기에서 한 발짝 물러서 이성적인 태도를 취하는 남작은 결국 역사적 선택을 거부하고 망각을 선택하며, 반면에 사회 정의를 추구하고 부당함을 고발해야 할 기자는 근시안이라는 물리적, 지적 한계를 극복하지 못함으로써 절대적이며 객관적인 역사적 진실이 존재할 수 없다는 사실을 상징적으로 드러낸다. 역사 해석과 올바른 역사적 선택을 둘러싼 두 인물의 갈등은 역사소설로의 『세상 종말 전쟁』의 근본적 성격을 돌이켜보게 하고 이 사건과 라틴아메리카에 대한 작가의 역사의식을 이해하는 단초를 제공한다.

20세기 중반 출간된 라틴아메리카 역사소설들의 공통적인 새로운 성격에 대한 비평가들의 논쟁은 승자와 권력 중심의 전통적 역사서술을 거부하고 ‘역사들’의 가능성을 제시한다는 점에서 『세상 종말 전쟁』과 밀접하게 연결되어 있다. 바르가스 요사는 에우클리지스의 『오지』에서 이미 다루어진 바 있는 과거사를 다시 쓰는 과정에서 카누두스와 공화국 양측 집단을 탈신화화하는 전략을 통해 기존 역사 서술의 한계를 극복하고자 한다. 이는 동시에 19세기 문명과 야만이라는 거대 담론의 허위성에 대한 비판이기도 하다.

그럼에도 불구하고, 카누두스 사건을 총체적으로 재현하기 위한 작가의 노력은 앞서 언급한 광신 비판이나 다시 쓰기 개념과는 모순적인 요소를 남기면서 일정한 한계를 드러낸다. 소설은 적극적으로 과거를 회상하고 비판하는 역할을 남작과 기자라는 지식인, 엘리트 화자에게 한정한다. 반면에 선지자와 오지인들은 이들과 동등한 역사적 인식을 갖고 행하는 주체로 인식되지 않고 과거 회귀적인 신화적 세계관의 산물로 서술되고 있다. 카누두스라는 집단을 지탱하는 신화적, 종교적 의식구조에 대한 작가의 태도는 『세상 종말 전쟁』 이후 발표한, 페루를 배경으로 하는 일련의 작품에 드러나는 안데스 유토피아니즘의 구조에 대한 작가의 부정적인 태도와 매우 유사하다. 바르가스 요사는 소설 내에서 또 현실에서 신화의 역사성을 지나치

게 간과하는 듯 보인다. 카누두스 반란과 안데스 원주민주의 운동에서 신화는 공통적으로 이른바 ‘야만’에 속하는 사람들이 자신들의 정체성을 표명하고 또 사회적 불의에 저항하기 위한 구심점으로 작용하고 있다고 해석할 수 있기 때문이다.

카누두스는 라틴아메리카 역사의 축소판이라는 작가의 말처럼, 『세상 종말 전쟁』은 좁게는 19세기 브라질, 넓게는 현대 라틴아메리카 대륙 전체에 팽배한 국가 내부의 의식적 분열과 반목이라는 고질적 문제점을 전경화하는 일종의 은유로 읽힐 수 있다. 그러나 바르가스 요사는 오늘날 인종, 문화, 경제, 정치적 갈등이 복잡하게 뒤얽힌 라틴아메리카를 근대적, 서구적 세계와 신화적, 원시적 세계로 양분하고 있다. 그리고 이 둘 사이의 갈등을 해결하기 위한 방도로 여전히 ‘야만’의 제거를 꾀고 있으며 이때 그가 지목하는 야만은 대부분 ‘근대화’의 대척점에 위치하는 ‘케케묵은’ 사고와 관습을 지칭한다.

이와는 대조적으로 많은 동시대 라틴아메리카 지성인들은 자연과 인간의 대립이라는 개념의 근원을 신대륙 정복과 ‘발견’의 시기에서 찾는다. 또한 이러한 불균형적이며 ‘발명’된 서구적 의식구도가 라틴아메리카인들의 사고에 뿌리 깊이 잠재되어 있으며 그 누구도 여전히 이러한 ‘식민적’ 사고로부터 완전히 자유롭지 못하다는 사실을 지적해 왔다. 타의에 의해 강요된 의식적 틀을 깨기 위한 노력은 레타마르(R. Fernández Retamar)가 제시한 야수 ‘칼리반(Caliban)’의 새로운 역할처럼 서구 권력의 속박에서 벗어나 저항할 수 있는 주체성으로 표명되었으며, 오스바우지 지 안드라지가 천명하였듯이 오랜 세월 야만인의 풍습으로 배척받았던 ‘식인’조차도 창조적이며 파괴적인 행위의 상징으로 구체화할 수 있다는 가능성을 보여주었다. 결국 문명과 야만을 비롯하여 모든 이원론적 사고는 동전의 양면과도 같은 것이며 따라서 언제든지 전복 가능한 것이다.

결론적으로, 바르가스 요사의 『세상 종말 전쟁』은 기존 역사 서술의 신화적 성격을 제거하면서 역사소설로서의 문학적 가치를 공고히 하는 데는 성공했으나, 카누두스 전쟁이 상징하는 이항대립적인 의식 구도의 근본적인 문제점을 포착하지 못하며 이에 대한 대안을 제시하지도 않는다. 작가의 말

처럼 라틴아메리카의 역사는 폭력과 오해, 소통의 부재로 요약될 수 있을지 모른다. 그러나 그는 여전히 ‘야만인’을 향한 날카로운 시선을 거두지 않고 있으며 나와 타자를 구분하는 ‘근대적’ 사고에서 완전히 자유롭지 못한 것으로 보인다.

참 고 문 헌

Aínsa, Fernando. “La nueva novela histórica latinoamericana”, *Plural*, vol. 240, septiembre, 1991, pp. 82–85.

----- . “La reescritura de la historia en la nueva narrativa latinoamericana”, *Cuadernos americanos*, julio–agosto, 1991, pp. 13–31.

----- . *Reescribir el pasado: Historia y ficción en América Latina*, Mérida: Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos”, 2003.

Armas Marcelo, J. J. *Vargas Llosa, el vicio de escribir*, Madrid: Alfaguara, 2002.

Bernucci, Leopoldo M. *Historia de un malentendido: Un estudio transtextual de La guerra del fin del mundo de Mario Vargas Llosa*, New York: Peter Lang, 1989.

Burneo, A. Raul. *Lo monstruoso en dos novelas contemporáneas*, Ph.D Dissertation, District of Columbia: Georgetown University, 2009.

Cornejo Polar, Antonio. “La guerra del fin del mundo por Mario Vargas Llosa”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 8, No. 15, 1982, pp. 219–221.

Da Cunha, Euclides. *The Backlands - The Canudos Campaign (Os sertões)*, trans. Elizabeth Lowe, New York: Penguin books, 2010.

- De Castro, Juan E. “Mario Vargas Llosa versus barbarism”, *Mario Vargas Llosa: public intellectual in neoliberal Latin America*, Tuscon: University of Arizona Press, 2011, pp. 74–92.
- Dennison, Stephanie. *Joaquim Nabuco: Monarchism, Panamerinism and Nation–Building in the Brazilian Belle Epoque*, New York: Peterlang, 2006.
- Elias, Norbert. 『문명화 과정 *Über den Prozeß der Zivilization*』, 박미애 역, 서울: 한길사, 2011.
- Fausto, Boris. 『브라질의 역사 *Historia concisa do Brasil*』, 최해성 역, 서울: 그린비, 2012.
- Ferreir Cury, Maria Zilda. “Os Sertões, de Euclides da Cunha: Espaços”, *Luso–Brazilian Review*, vol. 41, no. 1, 2004, pp. 71–79.
- Flores, Norberto. “Desmitificación de la historia y recusación del poder en la nueva novela histórica hispanoamericana: el caso de la novela chilena”, *Revista de crítica literaria latinoamericana*, vol. 20, no. 39, 1994, pp. 53–59.
- Foucault, Michel. 『비정상인들 : 1974–1975, 콜레주 드 프랑스에서 강의 *Les Anormaux*』, 박정자 역, 서울: 동문선, 1999.
- Franco, Jean. *The Decline and Fall of the Lettered City: Latin America in the Cold War*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Fuentes, Carlos. *La nueva novela hispanoamericana*, México: Editorial

- Joaquín Mortiz, 1971.
- Gibson, Lydialyle. “Race in Brazil”, *The University of Chicago Magazine*, June ‘06 Vol.98, Issue 5, 2006.
<http://magazine.uchicago.edu/0606/investigations/race.shtml>
- Grützmacher, Lukasz. “Las trampas del concepto de “la nueva novela histórica” y de la retórica de la *historia postoficial*”, *Acta Poética* 27(1), primavera, 2006, pp. 141–167.
- Levine, Robert M. *Vale of tears: revisiting the Canudos massacre in northeastern Brazil, 1893–1897*, Berkeley: University of California Press, 1992.
- López–Calvo, Ignacio. “Going native”, *Vargas Llosa and Latin American politics*, ed. Juan E. De Castro and Nicholas Birns, New York: Palgrave macmillan, 2010, pp. 103–124.
- Mac Adam, Alfred. “Euclides da Cunha y Mario Vargas Llosa: meditaciones intertextuales”, *Revista Iberoamericana*, vol. L, no. 126, Enero–Marzo, 1984, pp. 157–164.
- Madden, Lori. *Discourses on the Canudos War: ideologies and rhetoric*, Ph.D. Dissertation, University of Florida, 1990.
- Melo, Ana Amélia. “Reflexiones sobre la identidad latinoamericana”, *Persona y sociedad*, vol. 20, no. 2, 2006, pp. 41–52.
- Meneses, Carlos. “La visión del periodista, tema recurrente en Mario

- Vargas Llosa: A propósito de *La guerra del fin del mundo*”, *Revista Iberoamericana*, vol. 49, no. 123–124, 1983, pp. 523–529.
- Menton, Seymour. *Latin America’s New Historical Novel*, Austin: University of Texas Press, 1993.
- Montenegro, Patricia G. “La relatividad en perspectivas en *La guerra del fin del mundo*”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 10, no. 20, 1984, pp. 311–321.
- Muñoz, Braulio. *A storyteller: Mario Vargas Llosa between Civilization and Barbarism*, Maryland: Rowman & Littlefield publishers. 2002.
- Nagib, Lúcia. *Brazil on screen: cinema novo, new cinema, utopia*, London: Tauris, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. 『도덕의 계보학: 하나의 논박서 *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*』, 홍성광 역, 고양: 연암서가, 2011.
- Nitschack, Horst. “Mario Vargas Llosa: La ficcionalización de la Historia en *La guerra del fin del mundo*”, *Revista chilena de literatura*, noviembre, n. 80, 2011, pp. 117–133.
- Oviedo, José Miguel. *Mario Vargas Llosa: La invención de una realidad*, Barcelona: Seix Barral, 1982.
- Parrilla Sotomayor, Eduardo E. “La búsqueda de la utopía y el conflicto ideológico en Mario Vargas Llosa”, *Mario Vargas Llosa: Perspectivas críticas*, ed. Pol Popovic Karic, Fidel Chávez Pérez,

México: Tecnológico de Monterrey, 2010, pp. 316–363.

Paz, Octavio. 『흙의 자식들 *Los hijos del limo*』, 김은중 역, 서울: 숲, 2003.

Roldán, Julio. *Vargas Llosa entre el mito y la realidad: posibilidades y límites de un escritor latinoamericano comprometido*, Marbug: Tectum Verlag, 2000.

Setti, Ricardo A. *...sobre la vida y la política - Diálogo con Mario Vargas Llosa*, Buenos Aires: Editorial InterMundo, 1989.

Sommer, Doris. 「거역할 수 없는 로망스 - 라틴아메리카 창건 소설과 서사」, 『국민과 서사』, 서울: 후마니타스, 2011, pp. 118–152.

Vargas Llosa, Mario. *A writer's reality*, New York: Syracuse University Press, 1991.

----- . *La guerra del fin del mundo*, Madrid: Alfaguara, 2003.

----- . *La utopía arcaica : José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México: Fondo de cultura económica, 2003.

----- . 『픽션에 숨겨진 이야기 *La historia secreta de una novela*』, 정효석 역, 서울: 문원, 1995.

박정자. 『시선은 권력이다』, 서울: 기과량, 2008.

송병선. 『라틴아메리카 현대문학의 흐름』, 울산: 울산대학교출판부, 2005.

우석균. 「알베르토 플로레스 갈린도의 『잉카 왕을 찾아서: 안데스의 정체성과 유토피아』」, 트랜스라틴 18호, 2011, pp. 67-78.

----- . 「토머스 모어, 천년왕국설, 안데스 유토피아, 파차쿠타」, 『오늘의 라틴아메리카』, SNUILAS, 2012, pp. 1-14.

인터넷 자료

“A Guerra dos Canudos e “Sertões” – Superposição dos conflitos que levaram à Guerra de Canudos“

<http://educaterra.terra.com.br/voltaire/500br/canudos5.htm>

“No centenário de *Os sertões*”, Brum Lemos, Maria Alzira,

<http://triplov.com/sertoos/alzira.html>

“Sertão do Brasil”,

<http://www.grupoescolar.com/pesquisa/sertao-do-brasil.html>

“The Nobel Prize in Literature 2010 – Press Release”. Nobelprize.org. 7 Mar 2012.

http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2010/press.html

“Vargas Llosa dice que absurdo acusarlo de plagio”, Caracol Radio,

<http://www.caracol.com.co/noticias/actualidad/vargas-llosa-dice-que-absurdo-acusarlo-de-plagio/20000918/nota/24473.aspx>

RESUMEN

“Civilización y barbarie” y su representación en *La guerra del fin del mundo*

Lee, Na Hyun

Departamento de Lengua y Literatura Hispánicas

Maestría en Literatura Hispánica

Universidad Nacional de Seúl

El escritor Mario Vargas Llosa (1936–) no pocas veces ha criticado la maldad de la sociedad y su estructura a través de sus creaciones literarias. La mayor parte de las novelas publicadas del autor en los años sesenta y setenta tienen sus bases en las experiencias personales del escritor. Su primera novela histórica, sin embargo, *La guerra del fin del mundo* (1981), se destaca por sus características del proceso de creación: la investigación profunda acerca de una historia cuyo escenario no es el Perú contemporáneo, sino el Brasil del siglo XIX.

En *La guerra del fin del mundo*, Vargas Llosa recrea la guerra de Canudos, una rebelión de un grupo religioso–extremista liderado por el Consejero contra la República recién nacida con su poderoso ejército. El conflicto entre los dos grupos se analiza como el resultado de las diversas dicotomías aplicadas inapropiadamente : el bien y el mal, la

razón y la locura, y por último, civilización y barbarie. Los personajes representan sus múltiples clases e intereses y algunos de estos llegan al tal punto de revelar las características arbitrarias de las dicotomías reflejadas en la guerra.

El discurso sobre civilización y barbarie desempeñó un papel de máxima importancia en la fundación de las naciones independientes en América Latina. No era una excepción la construcción de la república brasileña en su época moderna. Euclides Da Cunha, periodista y uno de los fundadores de la “brasilidad”, escribió sobre la guerra y su texto *Los sertones* (*Os sertões*, 1902) ha sido comparado en numerosas ocasiones con la novela del escritor peruano. En el texto, Da Cunha acusa la “barbariedad” no solo de la nación sino también de los sertones. El escritor brasileño, sin embargo, no pudo rechazar la dicotomía reclamando la responsabilidad de la violencia por parte de “nosotros los civilizadores”.

Vargas Llosa, por su parte, trata de sustituir la locura de ambos grupos por el “fanatismo”. Tanto los críticos como el autor mismo ha afirmado que la crítica contra el fanatismo es el mensaje más explícito de la obra con el fin de criticar la locura ideológica–religiosa de los involucrados en la guerra. Al mismo tiempo que su función crítica sobre el discurso, la idea del fanatismo ofrecido por el autor revela también el aislamiento y el conflicto social, cultural y regional dentro de la nación en el proceso modernizador. Al final, llega a incapacitar la disyuntiva de los civilizados o los bárbaros.

En la novela, los portavoces de la crítica histórica son los dos narradores–personajes: el barón de Cañabrava y el periodista miope. La discusión entre estos dos ofrece posibilidades de la existencia de las verdades históricas en lugar de una verdad y una historia. Sus decisiones paralelas ante la historia, sin embargo, nos ofrecen un punto de partida para un entendimiento más profundo de *La guerra del fin del mundo* como una novela histórica. Los críticos literarios Fernando

Ainsa y Seymour Menton, entre otros, han propuesto la existencia de una nueva novela histórica latinoamericana cuyo interés se enfoca en la recusación de la versión oficial de la historia. Vargas Llosa retoma la historiografía y la transforma en su propia ficción: la desmitificación de los (anti)héroes de la historia, el coronel Moreira César y el Consejero. Podemos añadir uno más: la república brasileña cuya inmadurez se reveló a través de la guerra en contraposición de su ideal, “un Brasil unido, una nación fuerte”, impuesto por los gobernadores. Es en esta parte donde Vargas Llosa pone en tela de juicio la disyuntiva del siglo XIX al reescribir el pasado.

Algunos elementos de la estructura de la novela, en cambio, dejan dudas en los lectores acerca de su visión histórica. Una es el papel y la responsabilidad de memorizar y juzgar el pasado que están limitados a los narradores intelectuales, el barón de Cañabrava y el periodista miope, no a todos los narradores—personajes. Otra duda es que la cosmovisión de los yagunzos se describe como mítico—religiosa por el narrador principal, lo cual nos recuerda las opiniones negativas del autor mismo en torno al utopianismo andino refiriendo a sus caracteres “míticos—arcaicos”. En conclusión, la visión histórica del autor entorno a la guerra de Canudos y América Latina parece perder su neutralidad entre los civilizados y bárbaros.

Palabras claves : Mario Vargas Llosa, civilización y barbarie, la guerra de Canudos, la nueva novela histórica latinoamericana

Número de estudiante : 2009–20036