

SANTIAGO MATAINDIOS: LA CONTINUACIÓN DE UN DISCURSO MEDIEVAL EN LA NUEVA ESPAÑA

Desde la obra de Américo Castro importantes revisiones históricas han intentado vanamente exponer las fallas y los mecanismos de una agenda españolista que a lo largo de los siglos politizó la imagen del apóstol Santiago¹. El último gran esfuerzo por mostrar el artificio del fenómeno jacobeo en la Península ibérica es el libro de Francisco Márquez Villanueva, en donde magistralmente se señala que “una historia responsable ha de comenzar por hacerse ella misma objeto de estudio, y no podrá perder de vista que incluso sus retrocesos, deformaciones y caprichos son los de los hombres que la escriben y hasta de cierta manera la protagonizan con su laboreo”². Estas propuestas de corte peninsularista pueden ser extremadamente útiles para el estudio del protagonismo santiaguista en América ya que ayudan a aproximarnos, junto con los aportes metodológicos del materialismo cultural y los de la fenomenología de las religiones, a un análisis crítico de la construcción, representación y funcionalidad del símbolo del apóstol Santiago en la Nueva España.

La invención y posterior desarrollo, esencialmente proteico y poliédrico, del símbolo de Santiago durante la baja Edad Media, respondía a diferentes proyectos de la nación española, marcados muchas veces por propuestas contradictorias y por comprometidos paréntesis históricos, en donde la regeneración de los símbolos sacros fundacionales respondía a determinadas coyunturas en el desarrollo de la hegemonía dominante por parte de las

¹ Remito al libro de AMÉRICO CASTRO, *La realidad histórica de España*, 2ª ed., Porrúa, México, 1962.

² *Santiago: trayectoria de un mito*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2004, p. 418.

elites letradas. Al mostrar en este artículo la exportación y resemanización del símbolo de Santiago en la Nueva España, podemos acercarnos a analizar los momentos de ruptura en una idea de España que intentó articularse con base en una hegemonía cristiana pero que, sin embargo, llevaba en lo más oculto de su bagaje señas de la identidad musulmana³. En los argumentos que siguen veremos que la constante presencia de Santiago Matáindios en las crónicas americanas fue impulsada por una elite clerical capaz de articular un discurso y finalmente historiar una Conquista que, además de desintegrar la razón económica del frágil imperio, también creó una nueva visión de destino en donde, como puntualmente señaló el antropólogo peruano Emilio Choy “la teología predominó sobre la razón, y con el mito se desfiguraron los acontecimientos históricos” (p. 415).

La representación literaria de la Conquista de la Nueva España llevada a cabo por el clero respondía a la necesidad inmediata de incluir viejas identidades medievales en nuevos espacios geográficos. Dentro de este esquema, la presencia de Santiago en América tiene su lógica estructural. Las teorías políticas de José Luis Barreiro nos recuerdan que todo espacio ordenado tiene un núcleo de poder del que emanan las fuerzas que vertebran un territorio y hacen posible la existencia de dicho espacio ordenado⁴. La necesidad de incluir el continente americano en la cartografía de la primera modernidad alteró el concepto medieval del espacio habitable y, como consecuencia, repercutió sobre los centros exigiendo la necesidad de adaptarse a las nuevas coyunturas geográficas. En esta relación estructural entre centro y periferia destaca la función que desarrollan los símbolos sacros en la construcción de nuevas identidades, haciendo

³ Véase el estudio pionero de EMILIO CHOY, “De Santiago Matamoros a Santiago Matáindios”, *Antropología e historia*, Universidad de San Marcos, Lima, 1985, p. 339. Choy advierte que para comprender a Santiago de España es necesario conocer al fundador del Islam. Santiago es para Choy, en la misma manera que lo entendió Américo Castro, una reacción y creación religiosa puesta de manifiesto por una situación real y total derivada del choque entre las culturas musulmana y cristiana. El antropólogo peruano interpreta el simbolismo de Mahoma como el de un árbitro sin poder de jefe de Estado y sin administración que instaura la unidad orgánica y suministra una ideología nacional (pp. 341-342).

⁴ “Análisis conceptual del centro cosmológico”, en *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval: estudio del Camino de Santiago*, Tecnos, Madrid, 1997.

coincidir en el mismo marco ideológico los fundamentos políticos con las razones religiosas.

Nada tiene de extraño que el apóstol Santiago apareciese en el Nuevo Mundo justo cuando se estaban definiendo los espacios políticos y militares en la Europa de la primera modernidad, y en un momento de cambio cuando el foco de poder ya no estaba en Roma sino en España. Al igual que anteriormente sucedió con Hispania durante los principios de la baja Edad Media, la inclusión del territorio del Nuevo Mundo, y con ello el sentido del pasado, llegó retrospectivamente desde el futuro. Es decir, el fenómeno jacobeo se manifestó en América, el nuevo extremo de Occidente, mediante un complejo sistema de hierofanías que legitimaban la necesidad de un futuro todavía por construir y que empezaba a manifestarse por medio de una cultura dirigida. En estos espacios emergentes, y en el proceso de construcción de nuevas identidades, es donde cobran importancia las apariciones de los símbolos, religiosos y monárquicos, orientados a la inclusión de identidades previamente definidas mediante la unificación de vínculos simbólicos entre los súbditos y el poder centrípeto que emana de la autoridad cultural.

Al mismo tiempo, la exportación del símbolo de Santiago al nuevo continente fue una manera de defenderse ante la inmensidad del territorio americano que el sujeto renacentista tenía que integrar en la idiosincrasia de su destino providencial. El símbolo del apóstol Santiago se sistematizó rápidamente en la Nueva España, negociando nuevas identidades en la medida que se iban controlando los espacios geográficos y sus realidades físicas. Más adelante, el significado del símbolo apostólico evolucionó y fue, eventualmente, internalizado por las comunidades indígenas conforme avanzó la colonización del continente americano, convirtiendo la Conquista en una extensión temporal y espacial de la consumida reconquista peninsular: primero, por la esencia telúrica de su carácter bélico para conquistar y dominar el territorio; segundo, por su identidad sacra, capaz de legitimar la ocupación del territorio por medio de su implícita hierofanía; por último, y por medio de la internalización y evolución del símbolo, se creó una reinterpretación de Santiago capaz de expresar una identidad primero mestiza y más tarde criolla. Santiago, que al principio de la Conquista con espada en mano ayudó a afianzar el sometimiento de los indígenas, se mostró luego capaz de integrarlos en el proceso de la colonización. El símbolo aterrador del apóstol, dios del trueno,

terminó actuando como mediador por excelencia entre el aniquilamiento del mundo indígena y la difusión del cristianismo⁵. Los indígenas, que en un principio vieron aterrados las imágenes de Santiago y la Virgen en los estandartes españoles, reconocieron en sus emblemas el poder arrollador de los santos españoles y decidieron valerse de ellos.

En el *Memorial por el patronato de Santiago*, escrito por Francisco de Quevedo en 1627, se menciona con gran admiración y fervor patriótico el libro 4 de la *Historia de las Indias Orientales* del cronista jesuita Juan Pedro Maffeo. Quevedo, como buen hidalgo de la Orden de Santiago, arguye en favor de la recuperación de los valores tradicionales de la España medieval, recordando que durante la Conquista de América, “los indios preguntaban quién era aquel insigne Capitán de la cruz bermeja y armas resplandecientes que hacía que pocos cristianos venciesen a innumerables moros... y que respondió Payba, que era Santiago, bajo cuya tutela y patrocinio están puestos todos los españoles”⁶.

Un análisis detallado de las invocaciones de Quevedo nos muestra la articulación inducida de un discurso del indígena y para el indígena. Es decir, un discurso indigenista en donde el amerindio tiene que entrar en la dicotomía moro-cristiano para poder ser reconocido como sujeto y potencial súbdito. Esta relación entre sujeto, historia y representación social es útil para contextualizar la conquista de América en la primera modernidad, aunque, sin embargo, todavía está presente en algunos discursos culturales de la modernidad.

Cinco siglos después de que el *Memorial* de Quevedo fuese publicado en España, el tono conservador y arcaico de su manifiesto hace eco en la conmemoración del quinto centenario del descubrimiento de América recordado puntualmente por la Xunta Gallega. Las ideas que apuestan por una esencia santiaguista de España, en el mismo estilo que lo hizo Quevedo, vieron de nuevo la luz en la publicación del enorme volumen de *Santiago y América* en donde Eduardo Cárdenas reconoce, o por lo menos admite en su introducción con algo de ironía, que:

⁵ Para una lectura comprensiva de la ideología de la Conquista remito al artículo de ROLENA ADORNO, “Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI”, *Revista de Estudios Hispánicos*, 1992, núm. 9, 47-66.

⁶ *Memorial por el patronato de Santiago y por todos los santos naturales de España en favor de la elección de Cristo nuestro Señor*, en *Obras completas en prosa*, est. prel., ed. y notas F. Buendía, 6ª ed., Aguilar, Madrid, 1979, p. 866.

Los editores del libro [*Santiago y América*] son conscientes de que la mitad de la leyenda, la de un Santiago conquistador y matamoros, hoy no será entendida; más aún, será anatematizada dentro del clima de exasperación, muchas veces con incoherencia y mala fe, contra la conmemoración de estos cinco siglos de esfuerzo evangelizador y de fe católica. En esta época de tanta proclamación de derechos humanos y de respeto por los valores autóctonos, habría que exigir un esfuerzo excesivo para que se entendiera e interpretara la figura del Señor Santiago cabalgando en el blanco corcel, de coraza, celada y morrión, espada flamígera y rodela⁷.

La continuidad retrógrada, valga la paradoja, de los discursos patrióticos en favor del pilar españolista de Santiago en América desde Quevedo a Cárdenas, en oposición primero a la reforma carmelitana del siglo xvii, y más recientemente a “la proclamación de derechos humanos y de respeto por los valores autóctonos”, sirve para resaltar el argumento que se presenta a lo largo de este artículo y que se reduce a dos maneras diferentes de entender el símbolo de Santiago y por ende la esencia de España: una de ellas conservadora, que presenta el símbolo jacobeo como sostén teleológico y pilar inmutable de la España Sagrada; y la otra, casi siempre en los límites de la historia oficial, se caracteriza por la revisión historiográfica y el esfuerzo de presentar el símbolo de Santiago como desafortunado producto, y no como productor, de esa España intransigente y obcecada.

Aún así, cabe señalar que la tesis hasta ahora dogmática sobre la estrecha vinculación política de las monarquías hispanas con el símbolo de Santiago de Compostela no es compartida por la mayoría de los que estudiamos el fenómeno jacobeo. Márquez Villanueva, en su excelente historiografía sobre la trayectoria política de lo que él entiende como “el mito de Santiago”, señala que los monarcas cristianos de la península tuvieron “exquisito cuidado de no ligar su legitimidad al apóstol ni a su sepulcro”⁸. Márquez Villanueva también discrepa con la tesis de Américo Castro y asegura que el ilustre historiador “iba demasiado lejos al escribir que para aquellos monarcas *non erat potestas nisi a Jacobo*” (p. 213), negándole la teoría a Castro de que en Santiago se fundaban la fuerza, el prestigio y el reino de España.

⁷ *Santiago y América: Mosteiro de San Martiño Pinario, Santiago de Compostela, 1993*, Xunta de Galicia-Arzobispado de Santiago-Galicia Editorial, Compostela, 1993, p. 36.

⁸ *Op. cit.*, p. 213.

Fuera de la polémica, de nuevo abierta inteligente y puntualmente por Márquez Villanueva, sobre si Santiago crea a España o, si al contrario, es España la que crea el símbolo y la figura de Santiago, vamos a detenernos en una etapa de la evolución de este debate marcada por los culminantes eventos del año 1492, año en que la bandera de la Orden Militar de Santiago ondeaba junto al estandarte de los Reyes Católicos en la ciudad de Granada⁹. Toda España, señala orgullosamente José María Díaz Fernández, coeditor de *Santiago y América*, “tenía en este momento la firme persuasión de que el apóstol acababa de coronar una campaña de ocho siglos”¹⁰. Sin embargo, fue a partir de aquel momento que la popularidad de Santiago empezó a decaer en España mientras encontraba en América fértiles campos de batalla donde combatir a los infieles y eventualmente ideologías oportunistas dispuestas a apropiarse del poder taumatúrgico de Santiago.

El historiador mexicano Rafael Heliodoro Valle publicó su tesis doctoral en 1944 con un extenso inventario, aunque no exhaustivo, de las intervenciones escatológicas de Santiago durante su primera fase de mataindios en la Conquista. Heliodoro Valle menciona que “tres son los santos que iluminaban la imaginación española en los siglos xv y xvi: san Cristóbal, san Miguel y Santiago... Santiago era de carne y hueso para las milicias españolas, y para los indios era la nueva fuerza telúrica, invencible, irresistible, que portaba relámpago, rayo y trueno”¹¹. A las

⁹ Sobre esta polémica todavía válida entre Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz, véase el capítulo de MÁRQUEZ VILLANUEVA “La militarización del mito jacobeo” (pp. 183-222).

¹⁰ “Santiago y América: sentido y alcance de una exposición”, en *Santiago y América...*, p. 21.

¹¹ *Mitología de Santiago en América: tesis para el examen de maestro en ciencias históricas, en la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Autónoma de México*, Editorial Universitaria, Tegucigalpa, Honduras, 1989, p. 15. Las catorce apariciones que enumera el historiador son: la batalla de Centla en Tabasco en 1518; en Tenochtitlán a Pedro de Alvarado en mayo de 1520; en la batalla de Tetlán (Jalisco) al ejército de Nuño Guzmán cuando se enfrenta a los indígenas tonaltecos el 25 de marzo de 1530; el 25 de julio de 1531 en Querétaro en el cerro del Sangremal durante la conquista de los chichimecas; cerca de Jauja, Perú, al ejército de Pizarro en 1533; en Cuzco, Perú, a los soldados de Hernando Pizarro en 1536; en el Valle de Goaca, Colombia, a las tropas de Francisco César en 1536; el 28 de septiembre de 1541 cuando aparecen juntos Santiago y el arcángel san Miguel en Toclán; en la conquista de Nuevo México por Juan de Oñate en 1595; a las tropas españolas que pelea-

catorce apariciones que registra Heliodoro Valle hay que añadir otras más no mencionadas en su trabajo, la última, estudiada en detalle por Luis Weckmann, sucedió en 1916 cuando se vio al apóstol Santiago cabalgando junto a Pancho Villa cerca de Santiago de Tepehuanes¹².

Mircea Eliade, quien ha estudiado la relación entre mitos, símbolos y rituales desde el campo de la fenomenología de las religiones, explica este mecanismo repetitivo de la “realidad sagrada” y advierte que la realidad se percibe y se construye mediante elementos repetitivos y modelos ejemplares¹³. Santiago Mataindios llegó a funcionar en el Nuevo Mundo como un “agente histórico real” en tanto que su legitimidad se avalaba en el arquetipo sagrado de Santiago Matamoros.

La primera aparición de Santiago Mataindios en la Conquista de Nueva España está narrada en detalle por Francisco López de Gómara en dos de sus libros. López de Gómara, quien nunca estuvo en el Nuevo Mundo y aun así escribió prácticamente el dictado de Hernán Cortés, no oculta su desatinado interés en propagar la milagrosa intervención de Santiago en Tabasco durante la batalla de Centla en 1518. El relato de López de Gómara remite puntualmente al supuesto testimonio de los amerindios para narrar los sucesos de la batalla de Centla, asegurando que según los indígenas “de no haber sido por el del caballo blanco que hería y mataba... ya estarían [los conquistadores] cocidos aunque no comidos porque no [eran] buenos de comer”¹⁴.

Las incoherencias y contradicciones narrativas sobre la primera aparición de Santiago en la batalla de Centla son numerosas. El prólogo de López de Gómara, dedicado a Carlos V y que antecede a la *Historia General de las Indias*, pone de manifiesto el

ban contra los araucanos en Chile en 1640; a los insurgentes mexicanos en la isla de Janitzio en 1817; a las tropas mexicanas en Tabasco luchando contra los franceses en 1862; y en una hacienda mexicana a un español en 1892.

¹² *The medieval heritage of Mexico*, trad. Frances M. López-Morillas, Fordham University Press, New York, 1992, p.164.

¹³ Véanse *Lo sagrado y lo profano*, 2ª ed., trad. L. Gil, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1973 y *Mito y realidad*, 3ª ed., trad. L. Gil, Labor, Barcelona, 1978.

¹⁴ *Hispania Victrix: primera y segunda parte de la historia general de las Indias con el descubrimiento, y cosas notables que han acaecido desde que se ganaron hasta el año de 1551 con la conquista de Méjico y de la Nueva España*, en BAE, t. 22, 1858, pp. 307-309.

espíritu de Cruzada tan presente en los combates del Nuevo Mundo mientras asegura al emperador que “comenzaron las conquistas con los indios acabada la de los moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles” (p. 156). López de Gómara dedica gran parte de la descripción de la batalla de Centla a las tres embestidas que el apóstol Santiago lanzó contra las poblaciones indígenas, deteniéndose en una minuciosa descripción de la reacción de los amerindios frente a la fuerza sobrenatural del apóstol y asegura que los indígenas huían del terror que causaba lo que ellos consideraron que era un centauro cabalgando por los aires con espada en mano. López de Gómara narra “cómo los indios no vieron tampoco al del caballo [Santiago], de cuyo miedo y espanto huían, pensando que era un centauro... tornó entonces el del caballo por tercera vez e hizo huir los indios con daño y miedo” (p. 309). Hernán Cortés, según asegura López de Gómara, no estaba presente en aquel momento para ver a Santiago, sin embargo, el cronista testifica, sin lugar a dudas, que “todos creyeron que era el apóstol Santiago” (*id.*).

Bernal Díaz del Castillo escribió la *Historia verdadera de la conquista de Nueva España* para referirse, entre otros muchos sucesos, a la misma batalla de Centla. Díaz del Castillo no desmiente rotundamente la versión de López de Gómara sobre la intervención de Santiago, pero sí dice que él mismo, a pesar de haber participado en la contienda durante horas, no pudo verlo ya que “como pecador, no fuese digno de verlo”¹⁵. Los hechos que narra Díaz del Castillo comenzaron en 1514, 60 años antes de empezar a escribir la *Historia verdadera*, lo que supone un enorme esfuerzo de la memoria para la reconstrucción del pasado. Díaz del Castillo tiene que convencernos como lectores de que su memoria es privilegiada a la edad de 84 años y para ello decide objetar parte del testimonio de López de Gómara.

El completo desarrollo del texto de Bernal Díaz se ordena en una sucesión cronológica de batallas, donde se mencionan más de tres mil nombres de personas, caballos, indígenas, y lugares, dando la impresión de que el orden inalterado del relato repite el orden de sucesos de la Conquista grabados permanentemente en su memoria: “lo que yo oí y me hallé en ello pelean-

¹⁵ *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. M. León-Portilla, Historia 16, Madrid, 1984, p. 149.

do, como buen testigo de vista, yo lo escribiré” (p. 65). Su discurso construye un puente narrativo entre la retórica caballeresca de la Edad Media y el nuevo espacio que emerge en el Nuevo Mundo, muy propicio éste para la prolongación del discurso heroico. El texto de Díaz del Castillo muestra una narrativa histórica que cede constantemente al heroísmo que él tanto admira en Hernán Cortés y se articula a través de un discurso que glorifica todo el espíritu caballeresco de la Edad Media, y en donde los caballeros medievales ceden el espacio narrativo a quienes, al igual que ellos, se sacrifican por los más altos ideales caballerescos.

Díaz del Castillo no niega la presencia de Santiago en la batalla de Centla, pero sí lo contradice en la siguiente narración:

Aquí es donde dice Francisco López de Gómara que salió Francisco de Morla en un caballo rucio picado antes que llegase Cortés con los de a caballo y que eran los santos apóstoles señor Santiago o señor San Pedro. Digo que todas nuestras obras y victorias son por manos de Nuestro Señor Jesucristo, y que en aquella batalla había para cada uno de nosotros tantos indios, que a puñados de tierra nos cegaban, salvo que la gran misericordia de Dios en todo nos ayudaba; y pudiera ser que lo que dice el Gómara fueran los gloriosos apóstoles señor Santiago o señor San Pedro, e yo, como pecador, no fuese digno de verles... Y ya que yo, como indigno pecador, no fuera merecedor de ver a cualquiera de aquellos gloriosos apóstoles... Y hasta que leí su crónica [López de Gómara], nunca entre los conquistadores que allí se hallaron tal se oyó (pp. 149-150).

Díaz del Castillo asegura que su intención es la de “escribir una verdadera y clara historia” (p. 65), y no duda en señalar “los borrones y escritos viciosos en un libro de López de Gómara, que no solamente va errado en lo que escribió de la Nueva España, sino también hizo errar a dos famosos historiadores que siguieron su historia (Illescas y Obispo Paulo Iobio)” (*id.*).

Incluso Hernán Cortés, quien casi siempre lanzaba sus ataques contra los indios invocando a Santiago y a san Pedro, coincide con Díaz del Castillo en no haber podido llegar a ver la aparición del apóstol Santiago en las batallas. López de Gómara no puede pasar por alto los comentarios de Cortés dudando sobre la presencia de Santiago en la batalla y se ve obligado a excusarlos señalando que Cortés llegó demasiado tarde para ser testigo de tal milagro:

A esta sazón llegó Cortés con los otros compañeros de a caballo, harto de rodear y pasar arroyos y montes, pues no había otra cosa por allí. Le dijeron lo que habían visto hacer a uno de a caballo [Santiago], y preguntaron si era de su compañía; y como dijo que no, porque ninguno de ellos había podido venir antes, creyeron que era el Apóstol Santiago, patrón de España¹⁶.

Sobre la descripción del mismo acontecimiento histórico también disponemos del testimonio del cronista Antonio de Solís, quien en su *Historia de la conquista de Méjico* se refiere a la batalla de Centla y señala con igual agudeza cómo

algunos escriben que anduvo en esta batalla el Apóstol Santiago peleando en un caballo blanco por sus españoles y añaden que Hernán Cortés, fiado en su devoción, aplicaba este socorro al Apóstol San Pedro, pero Bernal Díaz del Castillo niega con aseveración este milagro, diciendo que ni lo vio, ni oyó hablar en él a sus compañeros. Exceso de la piedad es atribuir al Cielo estas cosas que suceden contra la esperanza o contra la opinión¹⁷.

En el capítulo 125 de la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo sucede prácticamente lo mismo. Santiago aparece en Tenochtitlán cuando Díaz del Castillo no está presente para verlo y deponer sobre el acontecimiento. En esta ocasión, Díaz del Castillo vuelve a narrar otra batalla en la que López de Gómara también asegura que Santiago ayudó a los conquistadores, pero, al igual que en la batalla de Centla, Díaz del Castillo asegura que no pudo verlo y dice que sólo tiene conocimiento de la intervención del apóstol por lo que le contó Pedro de Alvarado, quien tampoco estaba presente, pero comentaba que posiblemente lo habían visto los indígenas:

También yo quiero decir, que decía el Pedro de Alvarado que, cuando peleaban los indios mexicanos con él... que dijeron muchos de ellos que un gran teule que andaba en un caballo blanco, les hacía mucho más daño, y que si por ellos no fuera, que les mataron a todos... y si aquello fue así, grandísimos milagros son y de camino hemos de dar gracias a Dios... y al bienaventurado señor Santiago¹⁸.

¹⁶ F. LÓPEZ DE GÓMARA, *op. cit.*, p. 80.

¹⁷ ANTONIO DE SOLÍS, *Historia de la conquista de Méjico*, 4ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1970, p. 65.

¹⁸ B. DÍAZ DEL CASTILLO, *op. cit.*, p. 450.

En capítulo 128, cuando las tropas de Díaz del Castillo tienen que retirarse de México durante una “temerosa y rompida batalla”, la narración de la *Historia verdadera* articula un interesante paréntesis histórico para contarnos lo que sucedía a Cortés y a otros conquistadores durante la Batalla de Tenochtlán el 14 de julio de 1520:

Y dejemos esto [la batalla donde estaba Bernal Díaz] y volvamos a Cortés y Cristóbal de Olí y Sandoval, y Pedro de Alvarado y Gonzalo Domínguez... Y señor Santiago, que ciertamente los ayudaba; y así lo certificó un capitán de Guatemuz, de los que se hallaron en la batalla (p. 473).

Si leemos con detalle la descripción de esta batalla, nunca nos dice el nombre del capitán que bajo el mando de Alvarado fue testigo ocular de la visión de Santiago Mataindios. En la descripción que López de Gómara hace de esta ofensiva nos dice que el apóstol, junto a los soldados de Alvarado, “tomó la delantera, echó delante los indios amigos que le quedaron y caminó por unas labradas. Peleó hasta llegar a un cerro alto, donde estaba una torre y templo, que agora llaman por eso Nuestra Señora de los Remedios”¹⁹. De nuevo, la prolongada descripción de la aparición del apóstol mataindios en la Conquista parece ser exclusivamente un componente retórico sistematizado por el clero español con el fin de estabilizar un programa eclesiástico que insistió en presentar la Conquista del Nuevo Mundo como una continuación lógica de la Cruzada medieval.

Unos años más tarde en Guatemala, fue Pedro de Alvarado quien se otorgó el título de “Comendador de Santiago” después de ejecutar a todos los príncipes del templo mayor. López de Gómara dice cómo en esta ocasión, el caballo de Santiago “mataba tantos con la boca y con los pies y manos como el caballero [Santiago] con la espada” (p. 328). Fray Antonio de Remesal también señala este importante acontecimiento y asegura que “el veinte y cinco del mismo mes de julio, día del glorioso apóstol Santiago, patrón de España, que la anduvo toda y enseñó en ella la fe de Jesucristo Nuestro Señor... todos juntos apellidaron al apóstol Santiago y dieron su nombre a la villa que fundaban”²⁰.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 369.

²⁰ *Historia general de las Indias Occidentales y particularmente de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, ed. C. Saenz de Santa María, BAE, t. 175, 1964, p. 82.

Cabe indicar que Remesal nunca señala, con la misma certeza que lo hace López de Gómara, la aparición de Santiago en la fundación de la ciudad, aunque sí reconoce y pregona públicamente a la comunidad indígena la predicación del apóstol en España. El silencio de Remesal da a entender que si una cosa fue posible, también podía serlo la otra.

La fundación de Santiago de los caballeros narrada por Remesal también difiere cuando la leemos en la crónica anónima *Isagoge histórica*, previamente investigada por Heliodoro Valle, quien, de hecho, asegura que la crónica puede estar en la raíz de todos estos relatos²¹. La crónica *Isagoge* explica con detalle la festividad religiosa que se celebra en la ciudad fundada por Pedro de Alvarado:

El haberse llamado esta ciudad de Santiago, fue por que los conquistadores entraron en la ciudad vieja el día de Santiago Apóstol... Alvarado vio delante de su page de gineta al glorioso Apóstol Santiago que iba á caballo con la cuchilla enarbolada, y que volviendo para sus soldados les preguntó si lo veían, y que todos dijeron que veían al Santo Apóstol²².

A Remesal parece preocuparle más la idea de que los indios se iban formando de Santiago por medio de estas escuetas y deformes referencias apostólicas y da a entender que la difusión de la leyenda jacobea en la comunidad indígena acrecentaba el problema de la evangelización:

En viendo su imagen de Santiago se arrodillaban y hacían mil muestras de devoción... entendieron los indios que aquella imagen era el Dios de los españoles y como lo veían armado, a caballo, con espada ensangrentada en alto y hombres muertos en el campo, teníanle por Dios muy valiente²³.

Los conquistadores manipulaban constantemente estas confusiones de los indios y como dice Remesal, “en provecho de los españoles, y con alguna culpa de omisión, no procura-

²¹ R. HELIODORO VALLE, *op. cit.*, p. 24.

²² *Isagoge histórica apologética de las Indias Occidentales y especial de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, 1935, ed. F. Juárez Muñoz, Tipografía Nacional Centro América, Guatemala, 1935, p. 200.

²³ *Op. cit.*, p. 422.

ron sacarlos dél” (p. 422). El apóstol Santiago a caballo con su flamígera espada se convirtió a los ojos de los indígenas en el Dios supremo de los españoles, incluso llegó a ser identificado como el marido de la Virgen María, principalmente en la provincia de Chiapas, donde, según Remesal, las deidades de ambos estaban íntimamente vinculadas a los gritos de combate de los españoles: “Éralo también Santa María, sin saber el indio si era hombre o mujer, porque oía al español que la nombraba muchas veces, y aunque pocas o ninguna vían su imagen concibieron grandes cosas de Santa María” (*id.*).

La confusión indígena fue acrecentada por el vacío de referencias religiosas que la Inquisición había creado súbitamente en los territorios conquistados. Jacques Lafaye señala las circunstancias en las cuales fueron destruidos en actos públicos todos los ídolos del politeísmo indígena después de las victorias militares. Los ídolos fueron quemados en solemnes autos de fe a la vez que “los caciques e hijos de éstos fueron bautizados a toda prisa y adoctrinados sumariamente por el puñado de religiosos franciscanos de la primera hora”²⁴. El vacío de referencias religiosas aceleró una forma diferente de expresar las creencias míticas de los indios a través de la paulatina reconfiguración y apropiación de las imágenes de Santiago y de la Virgen María.

Según fray Vicente Palatino de Curzola, los indios durante los combates se espantaban mucho de la clara vista de la Virgen y de “uno que apareció a caballo y destruía a bocados y a coces a los indios, y corría algunas veces por el aire”²⁵. Debido a estas creencias de los indígenas sobre la Virgen y Santiago, Curzola no dudó en apostar por la implementación de una evangelización más estricta en el Nuevo Mundo y en su crónica recomienda a los lectores de la corte castellana que, “vean y juzguen... si estas guerras fueron injustas o tiránicas, donde Dios envió a la Virgen María Nuestra Señora y a Santiago, para matar, destruir y vencer aquellos malditos yndios, en ayuda y favor de los cristianos” (p. 24).

²⁴ JACQUES LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, 3ª ed., F.C.E., México, 1999, p. 59.

²⁵ *Tratado del derecho y justicia de la Guerra que tienen los Reyes de España contra las naciones de la India Occidental*, en *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, eds. L. Hanke y A. Millares Carlo, F.C.E., México, 1943, p. 24.

Sin otro remedio, y atacados duramente por ambos lados, los indígenas se cobijaron bajo la protección de los santos españoles y en especial bajo la de Santiago a quien asociaban con el dios del trueno de la cultura preincaica. La confusión no era para poco. Según el testimonio que el jesuita Pablo José de Arriaga ha dejado sobre la extirpación de la idolatría en Perú, era esencial que “nadie se llame Santiago, sino Diego” para así evitar la confusión religiosa tan evidente entre los indios:

En el nombre de Santiago también tienen superstición y suelen dar este nombre a uno de los chuchos (mellizos abortados) como a hijos del rayo, que suelen llamar Santiago. No entiendo que será por el nombre Boanerges... sino o porque se habrá extendido por acá la frase o conseja de los muchachos de España, que cuando truena dicen que corre el caballo de Santiago, o porque veían que en las guerras que tenían los españoles cuando querían disparar los arcabuces, que los indios llamaban Illapa, o Rayo, apedillaban primero Santiago²⁶.

Frente a esta conquista militar y religiosa llevada a cabo en el Nuevo Mundo no quedaba a los indígenas del Nuevo Mundo más que la humildad y el acatamiento al culto de Santiago. La derrota indígena significaba que el Dios de los españoles era más poderoso. Lo fantástico y verdaderamente maravilloso no era que Santiago se apareciese en América, sino que los indios empezaran a ver tales apariciones. Weckmann investiga la representación de lo sobrenatural en las relaciones de fray Juan de Torquemada²⁷ y analiza el testimonio de un indio piadoso a quien se dio por muerto durante dos o tres días, pero que, sin embargo, después fue rescatado por el apóstol Santiago de las llamas del infierno para despertar sano de alma y cuerpo²⁸. El relato divulgado por los indios no tardó en traer repercusiones de orden religioso que veían un fuerte fanatismo entre los indios por la figura del apóstol Santiago. Arriaga incluso ordenó que

de aquí en adelante ningún indio ni india se llamará con el nombre de las huacas y del rayo, y así no se podrá llamar Curi, Manco,

²⁶ *Extirpación de la idolatría del Pirú*, en *Crónicas peruanas de interés indígena*, BAE, t. 209, 1968, p. 215.

²⁷ *Monarquía indiana*, ed. M. León-Portilla, UNAM, México, 1978.

²⁸ Citado por L. WECKMANN, *op. cit.*, p. 159.

Misa, Chacpa, ni Libiac, ni Santiago, sino Diego, y al que su hijo pusiere alguno de estos nombres le serán dados cien azotes por las calles²⁹.

Otro testimonio importante es la crónica de fray Antonio Tello ya que narra cómo los soldados de Nuño de Guzmán fueron testigos de la aparición de Santiago durante la batalla de Tetlán, en Jalisco, en 1530. Tello cuenta cómo Santiago mató a miles de indios en la batalla y cómo ésta, “fue la primera aparición del santo apóstol en el Nuevo Reino de Galicia”³⁰.

El enorme libro de Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, da cuenta de las numerosas visiones que tuvieron sus soldados en Yucatán antes de la batalla entre Alfonso Dávila y los indios Cochúa en 1541. La narrativa en el libro de Gonzalo Fernández de Oviedo de 1557, tanto en su forma estructural como en su contenido temático de corte medievalista, se asimila a algunos de los pasajes del poema de *Fernán González* y del *Mío Cid*. Al centinela nocturno de Dávila se le apareció “un cavallero acompañado con otros seys ó siete, é dixo: no duermas; despierta”³¹. Cuando el centinela fue a contarles a los soldados su visión “sintió una sancta fragancia é suavidad de un olor divino que pareció que los avia alentado é confortado, é improviso fecho tan fuertes é sanos que ningún temor les quedó”. Estas percepciones oníricas llevaron al centinela a la visión de Santiago y, por supuesto, todos dieron crédito aclamando “Sanctiagio glorioso, nuestro patrón de España” (p. 250). Pasajes narrativos como éste sirven para ilustrar la mentalidad medieval de los conquistadores y cronistas quienes se presentan como sujetos de una época moderna en constante deuda con la cultura medieval.

En otro libro de López de Gómara titulado *La conquista de México*, el historiador español se refiere a la aparición de Santiago desde la perspectiva directa de los indígenas capturados en las batallas. López de Gómara construye un discurso donde los indios son quienes establecen un juicio de valor sobre la aparición del apóstol Santiago:

²⁹ *Op. cit.*, p. 275.

³⁰ *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Jalisco*, Universidad de Guadalajara-Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Guadalajara, 1891, t. 2, vol. 1, p. 116.

³¹ *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*, ed. J. A. de los Ríos, Imprenta de la Real Academia de la Historia, Madrid, p. 250.

Hernán Cortés quería mejor que fuese san Pedro, su especial abogado; pero cualquiera que de ellos fuese, se tuvo a milagro, como de veras pareció; porque, no solamente lo vieron los españoles, sino también los indios lo notaron por el estrago que en ellos hacía cada vez que arremetía a su escuadrón y porque les parecía que les cegaba y entorpecía. De los prisioneros que se tomaron se supo esto³².

Si fuera cierto, como dice López de Gómara, que Santiago había estado en Tabasco descargando su ira divina y su espada mortal contra los indefensos infieles, no habría quedado ningún indio para contarlo. No cabe duda de que la presencia de Santiago Mataindios en las primeras batallas de la Conquista haciendo estragos entre los ejércitos indígenas era para López de Gómara una manera de dar ánimos y fuerza a las tropas cristianas. El párrafo anterior remite al testimonio indígena de los sobrevivientes de la batalla de Centla y es importante subrayar la paradoja intrínseca en la descripción de unos indios “ciegos” atestiguando sobre la “visión” de Santiago.

Pedro Gómez García, en su estudio sobre las ilusiones de la identidad, señala magistralmente, aunque en rasgos muy generales, que “el enfoque de la identidad presupone generalmente una epistemología esencialista... se pierde de vista el movimiento de lo real, el permanente estado de proceso. Da primacía a la estructura invariante, cegándose para verla como resultado de una génesis”³³. Los estudios de Gómez García ayudan a entender la paradoja en la cita anterior de López de Gómara: sólo a través de la ceguera total, y la negación absoluta de su realidad, puede el sujeto indígena ver a Santiago como representación de unas creencias que le permiten aceptar, ciegamente, una génesis impuesta por los colonizadores en la cual puede incluirse para poder existir y representarse como sujeto.

Casi un siglo después de que fray Antonio Tello publicase su historia de la provincia de Jalisco, en 1652, nos encontramos con una versión diferente de la conquista de la Nueva Galicia escrita por Matías Mota Padilla, en 1742. Padilla narra con cuidadosos detalles la visión que indios y conquistadores tuvieron de la aparición de Santiago en la batalla de Tetlán. La cró-

³² *La conquista de México*, ed. J. L. de Rojas, Dastin, Madrid, 2000, p. 81.

³³ “Las ilusiones de la identidad: la etnia como pseudoconcepto”, *Las ilusiones de la identidad*, ed. P. Gómez García, Cátedra, Valencia, 2000, p. 31.

nica de Padilla recoge el testimonio de Tello, que ya hemos visto anteriormente, aunque, con mucho cuidado, se suprimen de él casi todas las referencias a las masacres de los indios. Las implicaciones ideológicas y representaciones culturales en el testimonio de Padilla derivan de la doble función simbólica que cumple la aparición del apóstol en su crónica: un antes y un después del combate que representa un antes y un después de la conversión milagrosa de los indígenas. Santiago primero protege a los españoles y después a los indios que se han sometido voluntariamente a la imposición cultural de la Conquista.

Matías de la Mota Padilla tiene muy presente la necesidad histórica de dar un “buen final” al relato de su crónica y comienza su narrativa señalando el suceso de la aparición de Mataindios, en el índice de capítulos, como una “tradición (donde) se apareció en ella Señor Santiago” después de una “sangrienta batalla”³⁴. Teniendo en cuenta que las tradiciones inventadas implican un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual³⁵, estas tradiciones narradas por Mota Padilla intentan infundir sistemas de valores sociales y conductas hegemónicas por medio de su reiteración, lo que supone cierta continuidad implícita e inconsciente con su pasado.

La leyenda en la que Mota Padilla narra la aparición de Santiago tiene que tener un buen final porque “muchos (indios) testificaron que habían visto a Santiago, y de los indios muchos dijeron haber visto a un hombre en un caballo blanco y en el aire que les hacía poner en fuga”³⁶. Una vez introducidos los fundamentos ideológicos capaces de crear la verosimilitud narrativa y la legitimidad histórica de la aparición de Santiago, el testimonio depende, como dice Padilla, del “crédito que cada uno dio á la aparición” (*id.*), creando de esta manera un retablo de maravillas en donde la realidad depende del lugar en que se coloque el lector, como partícipe, o no, de la aparición de Santiago, y cuál Santiago necesita ver.

Las teorías de Hobsbawm sobre la invención de las tradiciones señalan que el significado asociado a éstas depende del

³⁴ *Historia de la conquista de la Nueva Galicia, escrita por el licenciado d. Matías de la Mota Padilla en 1742*, ed. J. M. Sandoval, Imprenta del Gobierno en Palacio, México, 1870, p. 40.

³⁵ ERIC HOBSBAWM, *La invención de la tradición*, eds. E. Hobsbawm y T. Ranger, trad. O. Rodríguez, Crítica, Barcelona, 2002, p. 8.

³⁶ *Op. cit.*, p. 41.

lenguaje simbólico que se les otorgue, puesto que “una gran reserva de estos materiales se acumula en el pasado de cualquier sociedad, y siempre se dispone de un elaborado lenguaje de práctica y comunicación simbólica”³⁷. Aunque Mota Padilla dice que “se dieron gracias al santo con el fervor correspondiente al crédito que cada uno dio a la aparición”, sólo narra la perspectiva del padre Antonio de Segovia, quien, “enterado de la protección del santo por los mismos indios”³⁸, no tardó en construir una capilla para que los indios pudiesen “celebrar ininterrumpidamente” la aparición de Santiago, contribuyendo así a consolidar la creencia. Padilla, quien nunca estuvo presente en la batalla de Tetlán, está convencido de que: “siendo así que los españoles fueron los favorecidos, son los indios los que desde entonces hasta hoy celebran sin interrupción la memoria, conservando la tradición de esta victoria que parece nuestra, y los indios tienen por suya” (p. 41).

No siempre todo es aquello que “parece ser”, dice Padilla. La visión estaba continuamente condicionada por lo que convenía que ésta significara dependiendo de la posición del observador de este piadoso retablo. En la descripción de Padilla, Santiago muestra su ontología bicéfala y se articula como el símbolo mediador entre el aniquilamiento de los indígenas por parte de los españoles y la evangelización de sus almas por parte de los frailes.

La deidad sacra del símbolo de Santiago en Tetlán se pone de manifiesto mediante la ausencia de combates que hubiesen provocado la inevitable muerte de miles de indios. La hierofanía jacobea se presta como paradigma mediador por excelencia de las incómodas relaciones entre los colonizadores y los colonizados. El ritual en relación con la funcionalidad y sacralización del espacio sagrado es evidente en la narración de los hechos por Mota Padilla. Sólo mediante la repetición ritualista del acto sagrado en un momento presente, puede Mota Padilla legitimar la presencia simbólica de Santiago y afirmar la autenticidad de un suceso que él entiende como “demostración de la memoria”:

Un indio en un caballo blanco... armado con la encomienda de Santiago... con una espada de madera dorada... finge batallar

³⁷ *Op. cit.*, p. 12.

³⁸ *Op. cit.*, p. 41.

con otros indios vestidos a usanza de los gentiles antiguos... y al acometerles el figurado Santiago, caen en el suelo y vuelven a levantarse, repitiendo la escaramuza con donaire y celeridad, hasta que se le rinden (*id.*).

En la narración de Padilla, la intertextualidad del ritual indígena carece de diégesis y por lo tanto de un narrador intradiegetico. El ritual de los indios celebrando la intervención de Santiago se articula a través del simple régimen de mostrar y no tiene una diégesis propia que indique la subjetividad del acontecimiento narrado. Le falta el punto de vista o focalización del relato de los indios, auténticos protagonistas (masoquistas diría yo) de las apariciones de Santiago. En la mimesis no se nos cuenta nada en absoluto, sólo se muestra la realidad del ritual conforme a un discurso paradigmático impuesto por el colonizador, dando lugar así a la repetición constante de la celebración indígena como una obvia internalización de la ideología de los colonizadores (Santiago machacando a los indios)³⁹.

La fuente narrativa del ritual (Antonio de Segovia) parece estar oculta en la medida en que se privilegian los sucesos y estos hablan por ellos mismos. Santiago se presenta en la batalla para evitar otro “derramamiento de sangre” como había sucedido el día anterior. El santo patrón de los españoles se muestra como el benefactor de los indios y, por lo tanto, estos últimos tienen que aceptar, internalizar y ritualizar el relato para poder incorporarlo a sus tradiciones en beneficio de la salvación de sus almas y de sus cuerpos. En este proceso de reconfiguración del símbolo mediador, y por medio de la ritualización de la memoria, Bell sugiere que el ritual proporciona

the ability, not equally shared, desired or recognized, to take and remake schemes from the shared culture that can strategically nuance, privilege, or transform... impresses them in a new form upon agents able to deploy them in a variety of circumstances beyond the circumference of the rite itself⁴⁰.

³⁹ Hay que remontarse a Platón y su célebre distinción entre mimesis y diégesis en la *República* para entender la estructura dramática del ritual expresado por los indios. El ritual de la cita es un simple acto mimético de la tragedia y se corresponde con nuestro concepto actual de representación, en el que los hechos narrados parecen contarse a sí mismos sin un narrador que esté presente en el relato.

⁴⁰ CATHERINE BELL, *Ritual theory, ritual practice*, Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 116.

La transformación de Santiago está presente en la narración de Mota Padilla y al final del relato muestra con clarividencia las dos caras de Santiago, quien si “otras veces, Santiago como patrón de las Españas, ha protegido á sus españoles, en esta vez quiso proteger á sus nuevos gallegos los indios, librándoles del estrago de nuestras armas y dándoles luz para que conociesen al verdadero Dios”⁴¹. Ya no estamos ante el Santiago aniquilador de indios, tan presente en las crónicas del siglo anterior, sino ante un nuevo Santiago que se ofrece como benefactor de los indios frente a los españoles, siempre y cuando los indios se presenten públicamente como potenciales súbditos de la Corona y acepten la ideología del Colonizador.

Las implicaciones ideológicas de la focalización del discurso de Padilla desencadenan una nueva representación de Santiago como protector de los indios conforme avanza su *Historia de la Nueva Galicia*. En el capítulo 30, durante la batalla de Mixtón, se ganó milagrosamente la fortaleza y, al contrario que en la batalla de Tetlán, sin ningún derramamiento de sangre indígena. Conviene citar el texto íntegro del milagro para entender la progresión de Santiago en su nueva faceta de protector de indios:

Estando en esto, habló el P. Antonio de Segovia al señor virrey, á favor de los indios: ya ha corrido señor, sus términos la justicia; bueno es se le dé lugar á la misericordia; yo me obligo á subir... y el padre Miguel de Bolonia también se ofreció á la empresa, y sin más que con sus Cristos, breviarios y bordones subieron, y en día y medio bajaron seis mil indios con sus caciques: asentaron la paz y con el perdón, quedaron hasta hoy sin resabio. Divulgóse haber sido Santiago, el que capitaneó á los primeros que subieron al Mixtón... y el Padre Antonio Tello dice: que en memoria del beneficio edificó el Padre Segovia una capilla en dicho peñol dedicada al glorioso Santiago (p. 151).

No obstante, cabe señalar que los hechos narrados por Mota Padilla son tan sólo una única versión dieciochesca de la conquista de Nueva Galicia. También tenemos otras narraciones sobre la batalla de Tetlán en las cuales no se menciona la aparición del apóstol. En la relación anónima sobre la conquista de Nuño de Guzmán en Jalisco no se habla de la aparición de San-

⁴¹ *Op. cit.*, p. 41.

tiago, simplemente se dice que, “soltando el tiro dimos el Santiago sobre ellos”⁴².

El franciscano José Francisco Frejes Carvajal también escribió su “versión histórica” de la conquista de Jalisco, criticando que hasta entonces había estado escrita “al paladar de los dominadores”. Frejes Carvajal se dispuso entonces a reunir “noticias que han estado ocultas para nosotros y exponer lo que realmente sucedió en la conquista de Jalisco, sacado de manuscritos auténticos”⁴³ sobre las guerras de Cristóbal de Oñate en 1541, poco antes de la muerte de Alvarado, Frejes Carvajal cuenta cómo miles de indios se enfrentaron a los españoles:

...el manuscrito que tengo de la historia, dice: que Señor Santiago se apareció en el Mixton matando indios y que así lo publicaron los españoles. No es la primera vez que estos bárbaros levantan falsos y quimeras contra los santos, haciéndoles cómplices de sus maldades. ¿Qué tenía que hacer S. Santiago con los infelices o inocentes indígenas que sólo se defendían de una agresión injusta? ¿Y cuándo fueron nunca los indios a dominarlos como los moros a ellos? Es necesario callar porque no es de mi intento sino referir lo sucedido. Solamente añadiré: que el mayor milagro que Dios y sus santos hicieron en la Conquista, fue: que los indios amaran tanto desde entonces una religión que los bárbaros españoles trajeron en la punta de la espada y boca de cañón (pp. 88-89).

Para la mayoría de los cronistas de las colonias en América no cabía duda de la autenticidad de Santiago ni tampoco de sus intervenciones en la Conquista del continente. En la *Crónica miscelánea de la santa provincia de Jalisco* (1652) fray Antonio Tello asegura que algunos indios con grande elocuencia retórica publicaban a los transeúntes las maravillas del apóstol San-

⁴² BELTRÁN NUÑO DE GUZMÁN, *Segunda relación anónima de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia*, en *Memoria de los hechos que había hecho Nuño de Guzmán, desde que fue nombrado gobernador de Pánuco en 1525*, ed. M. Carrera Stampa, Editorial José Porrúa e Hijos, México, 1955, p. 171. La expresión de “Santiago y cierra España” ha sido desde siempre mal interpretada por la idea de “cerrar” las fronteras cuando su etimología latina viene de “atacar”. “Dar el Santiago” significaba entrar en batalla para matar la mayor cantidad de indios posibles bajo el grito de “Santiago y cierra España”.

⁴³ *Memoria histórica de los sucesos más notables de la conquista particular de Jalisco por los españoles*, 3ª ed., Benemérita Sociedad de Geografía y Estadística de Jalisco-H. Ayuntamiento de Guadalajara, Guadalajara, 1990, p. 5.

tiago en las batallas mientras pedían limosna por las calles (quizá, más probable lo segundo que lo primero):

Esta es verdadera tradición de los conquistadores y de los indios que experimentaron en sus cuerpos las heridas de la espada de Santiago, y después los heridos y lisiados, publicando la maravilla, pedían limosna por las calles, y se puso al pueblo de Tonalán por título Santiago de Tonalán⁴⁴.

Una vez aceptada esta visión impuesta por los colonizadores, Santiago empezó a representarse en las manifestaciones populares como el glorioso santo patrón capaz de otorgar su patrocinio a los vencidos siempre y cuando estos predicasen públicamente sus milagros. El indio, descendiente de los aztecas, empezó a bailar en sus rituales disfrazado del señor Santiago junto a las ruinas de las pirámides de Teotihuacán, pero sus rituales no disgregaban mucho de los de sus antepasados, quienes, como puntualmente ha señalado Lafaye, en sus danzas religiosas “encarnaban en ocasiones a Quetzalcóatl o a otra divinidad del antiguo panteón mexicano”⁴⁵.

La creencia en Santiago como portador de rayo y trueno terminó por asentarse en el folklore latinoamericano. En algunas regiones andinas, señala Emilio Choy en el estudio de los documentos de Castro Pozo, “creen que el rayo es arrojado por Santiago en su lucha con el demonio”⁴⁶.

Para concluir este estudio de las resemantizaciones y funcionalidades sacras del símbolo de Santiago en Nueva España, cabe recordar que el análisis de estas representaciones literarias no se puede llevar a cabo sin prestar la necesaria atención a la cultura y al orden simbólico de la iconografía religiosa en la literatura colonial. Sólo así podemos darnos cuenta de las metamorfosis de los símbolos y de los procesos de negociaciones que muestran la supervivencia, préstamos, pérdida o reconfiguraciones de diferentes modelos culturales que, en un tira y afloja, componen el orden simbólico de la autoridad desde perspectivas opuestas pero complementarias al mismo tiempo.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 116.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 289.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 433. Choy está haciendo referencia al libro de Hildebrando Castro Pozo, *Nuestra comunidad indígena*, Editorial Lucero, Lima, 1924, esp. pp. 222-226.

Hemos visto que, tanto desde la perspectiva de los grupos colonizados como de los colonizadores, existió una coyuntura de diferentes fuerzas ideológicas capaces de negociar la imposición del dogma hegemónico. También hemos visto cómo la frontera religiosa e ideológica en el Nuevo Mundo va más allá de la frontera militar y se manifiesta en una representación cultural que marca los límites entre dos discursos y dos cosmogonías que nos permiten entender la representación de un espacio nuevo donde se negocian las culturas y desde el que emergen nuevas identidades.

La hegemonía, señala Raymond Williams, constituye un proceso activo que, “en la práctica debe descartar áreas de significación totales, reinterpretarlas, diluirlas o convertirlas en formas que sostengan, o por lo menos no contradigan, los elementos verdaderamente importantes de la hegemonía habitual”⁴⁷. Estas negociaciones hegemónicas y sus consecuentes construcciones de identidades han sido capaces de mantener, reciclar y recrear tradiciones indígenas que se revelan a través de la continua regeneración de los sustratos precolombinos. Conforme avanzó el proceso de colonización en América se fue formando una contracultura letrada capaz de articular un discurso propio y de negociar las construcciones de identidades muy ligadas éstas al fenómeno jacobeo. Las primeras identidades mestizas dieron lugar a manifestaciones populares de una idiosincrasia religiosa característica de la cultura popular que supo sincronizar ambas cosmogonías. La introducción durante la Conquista, así como su sucesiva conservación, del símbolo de Santiago Mataindios fue posible debido a la ausencia de una elite letrada capaz de establecer discursos de resistencia y de negociar la imposición de construcciones identitarias procedentes del viejo continente.

Es fundamental acercarse a las representaciones jacobeanas en la literatura medieval y colonial desde una perspectiva conjunta y una temática concurrente que, aunque la mayoría de las veces no ocupa un papel central, sí está presente en la representación de unas preocupaciones temáticas constantes y unas estrategias narrativas compartidas. Una atención a la cultura, tanto española como indígena, en sus procesos de negociaciones ayuda a evitar muchos errores de interpretación en

⁴⁷ *Marxismo y literatura*, trad. P. di Masso, Península, Barcelona, 1980, p. 138.

los análisis literarios que suelen repetir, y asumir sin ninguna objeción, los mismos mecanismos propagandistas que están en la base de la inscripción de este símbolo.

Al mismo tiempo, es necesario estudiar la dinámica y reconfiguración del símbolo jacobeo en América desde procesos específicos de transculturación. La transculturación se presenta como un reciclaje de ajuste y negociaciones que permiten la aparición de nuevas formas de identidad a partir del choque cultural⁴⁸. Esta metodología, aplicada al análisis del desarrollo hegemónico, ayuda a descubrir la pluralidad causal de un acontecimiento que en el continente americano está prácticamente desdibujado por exaltados tintes de religiosidad popular.

JAVIER DOMÍNGUEZ GARCÍA
Utah State University

⁴⁸ Tomo los conceptos de aculturación y transculturación del estudio de SILVIA SPITTA. Partiendo de las definiciones de Arguedas y elaborando en las diferencias teóricas sobre la transculturación entre Ortiz, en Cuba, y Cornejo Polar, en Perú, Spitta propone que: "On one side is acculturation, the sheer and irredeemable loss of one's culture, language, history, tradition—even the body and its rhythms—; on the other side is transculturation, the overcoming of loss by living new shape to one's life and culture after the catastrophes of Conquest, colonization, and modernization" (*Between two waters: Narratives of transculturation in Latin America*, Rice University Press, Houston, 1995, p. 2).