

# HISPANO-AMERICANA

Geschichte, Sprache, Literatur



Herausgegeben von

Walther L. Bernecker, Martin Franzbach, Javier Gómez-Montero,  
José María Navarro und Dieter Reichardt

44

Javier Gómez-Montero (ed.)

## Imaginarios jacobeos entre Europa y América



PETER LANG  
EDITION

## Preliminares

### Imaginario jacobeo entre Europa y América

El Año Jubilar Compostelano 1993 con la espectacular exposición “Santiago y América” amén del magnífico catálogo<sup>1</sup> (al vuelo del quinto centenario del desembarco europeo en el Nuevo Continente) propiciaron relevantes estudios sobre el culto a Santiago y las formas de religiosidad que conlleva (Cf. E. Cárdenas Guerrero 1993: 36-54, sin menoscabar procesos de aculturación en la sociedad novohispana que la evangelización llevó consigo), sobre la difusión de su patrocinio – eclesiástico o civil – y múltiples cuestiones relativas a la proyección jacobea en América. Quedó entonces esbozado un amplio panorama que abarcaba, verbigracia, el arte sacro (iconografía, arquitectura), y así hay ahora todo un repertorio de imágenes de tema jacobeo: valga resaltar el rico patrimonio de las más importantes catedrales novohispanas o de ciudades con sede arzobispal que, como Quito, también cuentan con conventos y templos que muchas veces albergan estupendos testimonios de la devoción jacobea (Gutiérrez da Costa 1993a: 118-132; 1993b: 133-146), y a modo de aproximación inicial reténgase el impresionante elenco de datos compilados en el volumen acerca de las huellas jacobas por macrorregiones como los estados andinos, Colombia, el Río de la Plata y Paraguay (Cf. García Sáiz, 1993: 147-155; Vallín Magaña 1993: 156-159; Ortiz Crespo 1993: 160-162; Schenone 1993: 180-183), así como el significativo material entonces expuesto y catalogado con todo lujo de ilustraciones y eruditos comentarios (p. ej. patrimonio artístico, sacro fundamentalmente, Cf. Sebastián 1993: 276-288; Gisbert de Mesa 1993: 289-295). De tal arraigo da cuenta igualmente la profusión del nombre de Santiago en la toponimia novohispana y el rastro que motivos jacobeos dejaron en los escudos de esas ciudades, sobre todo el Santo a caballo, o en explícita pose guerrera, las conchas de vieira, etc. (Cf. Méndez Martínez: 1993). Además se subrayó la actuación

---

1 VV.AA, *Santiago e America* (1993)

de ciertos dignatarios eclesiásticos (obispos) gallegos, como Don Alonso de la Peña y Montenegro en Quito, Pedro de Castro y Figueroa (México) y el Obispo Sebastián Malvar en Buenos Aires.<sup>2</sup> Se destacó con razón entonces el papel de la Orden de Santiago desde la Extremadura, lo que resalta ya el paradigma militar que estructura la intervención colonizadora, aunque desde luego no se puede olvidar el papel de los franciscanos desde la plataforma misionera de Herbón a las puertas de Padrón y Compostela (Pazos 1993) sin obviar la labor evangelizadora de dominicos y agustinos a su zaga. Y sin duda resultan impactantes las formas de devoción popular y su repercusión en la artesanía, tradiciones, fiestas y otras manifestaciones de gran interés etnográfico como las recogidas entonces, o ya antes, sobre todo a propósito de la región andina, de Cuba y Centroamérica (Merlo Juárez 1993: 230-234; Alegría 1954; Capablanca Rizo 1993: 235-236; Ortiz Crespo 1993: 237-238; Kuon Arce 1993: 239-252; Cruz de Amenábar 1993: 253-262). Únicamente el eco literario de los temas y mitos jacobeos recibió menos atención de la que pudiera merecer (Vila da Vila: 1993), por lo que queda justificado que en este volumen jueguen precisamente los discursos literarios y sus múltiples manifestaciones un papel preponderante, por lo demás haciéndose especial énfasis precisamente en el proceso de aculturación desatado tras la implantación de una administración y jerarquía eclesiásticas metropolitanas, pero resaltando manifestaciones de mestizaje cultural tras la evangelización, así como actuales indicios de auténtica *fusión* de registros culturales (urbanos y rurales, sean de masas o elitistas, vacilantes entre devoción, espiritualidad y esoterismo) y por último fenómenos de regreso y vuelta de América a la Península o a Europa en general.

Otra vía de penetración de devoción e imaginario jacobeos podría resultar no tanto de la actuación de autoridades civiles gallegas al servicio de la corona, p.ej. el Virrey Francisco Gil de Taboada (Rey 1993: 67-78), sino de rebuscar entre las tradiciones y leyendas locales de esas ciudades – como Santiago del Estero, Santiago de Chile, etc., - no fuera que aparecieran

---

2 En otro contexto (desde el punto de vista de la historia social se puso de manifiesto la fundación de cofradías de Santiago dedicadas a la beneficencia, incluso alguna fundada por comunidades de indios en ámbitos rurales (Cagiao Vila / Pazos Pazos 2007: IX, 2, 117-119).

relatos vinculados a su fundación o patrocinio como he encontrado en Santiago de Querétaro y, - sobre todo, ahondar en formas de interactuación como a propósito de la presencia de Nuestra Señora Tepeyac en Galicia a donde llega desde el Valle de México de múltiples y sorprendentes maneras para encontrar en la Península nuevos devotos, siendo una de las más destacadas gracias al mecenazgo del dominico fray Antonio de Monroy nacido en Querétaro (1634) y luego, desde 1685, arzobispo de Santiago donde falleció en 1715 (Anaya Larios 1997). De la devoción guadalupana y jacobea del insigne arzobispo Monroy son prueba tanto la tabla de su devoción que aún hoy puede verse en la catedralicia Capilla de las Reliquias, antes en la de Sancti Spiritus (lo que referirá ampliamente Domingo G. Lopo, fig. 4 en su artículo), como su munificencia en obras y al revestir de materiales preciosos el altar mayor y la principal estatua del Apóstol sobre él, sedente (Martín/Rodríguez 1996: 73-83).

Aquella monumental exposición es el referente más destacado de los estudios reunidos en este volumen compilado en Kiel, independientemente de otros estudios aparecidos en las páginas de los *Jakobus-Studien*, publicados por la St. Jakobus-Gesellschaft alemana, en las revistas *Ad limina* (Santiago de Compostela), *Jacobus* (Sahagún), *Compostella* (Perugia), *Compostelle* (París), y las de otras Asociaciones Jacobeas y sus respectivos congresos. En esta ciudad de Kiel, a orillas del Mar Báltico, en un Simposio celebrado en 2007 (cuyas actas se publicaron en 2011 en la editorial Ludwig: 2011a) ya acometimos una primera aproximación a la Antropología cultural de los Caminos a Santiago y del culto jacobeo, centrándonos entonces en el Norte de Alemania y países ribereños del *Mare Lutheranum* y haciendo acopio de la vigente tendencia a la regionalización de los estudios culturales relativos a la proyección de la devoción jacobea y el Camino de Santiago. Entonces, y en otros estudios posteriores (Gómez- Montero: 2009, 2012b, 2014a) dejé señaladas ciertas bases epistemológicas de futuras aproximaciones al estatuto eminentemente cultural del Camino de Santiago y sus proyecciones en todas sus ramificaciones geográficas e históricas, cifradas en la significación simbólica de los usos ciudadanos y de las prácticas devocionales a él vinculadas. Con E. Cassirer (1945) será fácil reconocer que arte y religión, lenguaje (por tanto, literatura) y mito convergen desde su fundación en el siglo IX con el descubrimiento del

sepulcro compostelano en la apropiación cultural por parte de los individuos y las naciones de esa vía de conexión entre las grandes o pequeñas ciudades y villas europeas que es el Camino de Santiago (Gómez-Montero: 2011, 2012a, 2013, 2014b). Y en nuestro siglo, subráyese ahora, Santiago de Compostela y el Camino suponen una eficaz vía de comunicación entre América Latina y Europa, incluso ya entre los cinco continentes, así son más que naturales los trasvases del imaginario jacobeo entre América y el *Jakobsland*, entre Compostela y ciudades americanas fundadas bajo el patrocinio de Santiago.

\*\*\*

Quizás sean dos los aspectos más relevantes en la historia cultural de las proyecciones jacobeanas en América. Primero la consabida dependencia de sus manifestaciones de los discursos del poder no sólo en la sociedad novohispana, sino acaso también hasta el presente por su vinculación a actuaciones eclesiásticas o de la administración pública. Y segundo, sobre todo, que tanto la cultura popular como la erudita ofrece numerosas muestras de notable valor etnográfico (costumbres, fiestas, tradiciones, iconografía, artesanía, relatos orales, leyendas) en las que se proyectan huellas jacobeanas en el imaginario cultural novohispano de profunda significación y donde – también posteriormente y hasta la actualidad – las artes y la literatura asumen un papel performativo, constructor de imaginarios, y no sólo receptivo, por tanto.

El paradigma dominante de proyección desde la fase fundacional es incontestable y su textura es transparente: la conquista y colonización (Márquez Villanueva 2004; Domínguez García: 2008a). Sabido es que algunas fundaciones de núcleos urbanos están a veces asociadas a apariciones portentosas del Apóstol, como las que las crónicas describen, pero muchas más se deben a mera decisión administrativa que, no obstante, fue más fructífera en México con Nueva Galicia, hoy Jalisco, Guatemala con otros territorios de América Central y el Caribe – quizá por la facilidad de vincular allí al imaginario indígena los mitos jacobeanos en torno a un agente divino belicoso en ancas de un animal desconocido para ellos, fundido con él si acaso, y así convertido en divinidad – que en la América Austral, donde la más tardía colonización, la intervención en ella de otras órdenes como los jesuitas, menos ligadas a Galicia y con sus santos propios, dejó menor huella.

Santiago es emblema de los discursos jerárquicos del poder (Iglesia y Estado: la *Cruz* y la *Espada*). Son de sobra conocidas las referencias a las apariciones de Santiago en batalla desde Centla (1518) en las crónicas (desde Bernal Díaz del Castillo, Bernardino de Sahagún, F. de Gómara, aparte de los textos de fray Juan de Torquemada, Mariño Lobeira ...). Santiago queda así perfilado como Santo de los Españoles en el imaginario novohispano. Ciertamente Santiago es símbolo e icono destacado de la humillación y aculturación india, es el Santo bajo cuya advocación acometieron los conquistadores sus expediciones. Pero sobre las huellas del mestizaje y del sincretismo que despuntan en la artesanía y en tradiciones o leyendas populares, en manifestaciones del culto jacobeo no sólo en las parroquias y templos bajo su patrocinio, sino también en prácticas culturales etnográficamente harto significativas (festividades como la de los Tastoanes en Nextipac, la Danza de Santiagueiros o de los Santiagos de Teziutlán, en Aguascalientes, en Cuetzalan, y las de Moros y Cristianos (Warman 1972, Heliodoro Valle: 1996, p.49-64) en tantos otros lugares de la geografía americana se pueden plantear hoy formas de apropiación cultural que descubren situaciones de un *in-between* – en el sentido de H. Bhabha (1993) –, entresijos donde anida una dinámica creativa, ambivalencias positivas. A todo ello se aplicarán no pocas de las páginas que siguen. ¿A quién no sorprenderá, p.ej., el transfondo identitario que revelan las alusiones del narrador en “Gauatemala”, el relato que abre las célebres *Leyendas de Guatemala* de M.A. Asturias, a la que, emocionado, regresa el narrador (“¡Mi pueblo! ¡Mi pueblo!”, concluye, Asturias 1999: 91), y que no es otro si no la mismísima capital del Estado, “Guatemala de la Asunción, tercera ciudad de los Conquistadores. [...]. El patrón Santiago. Mi casa y las casas!” (Asturias 1999: 91)? No en vano el caballero rampante Santiago con escudo en forma de vieira ocupa todo un campo del escudo de la ciudad bordeado a su vez con una orla en la que se inscribe siete veces ese mismo escudo-concha de Santiago.

En esa perspectiva propiciaría Santiago de Galicia el diálogo entre dos mundos, cabría verlo como algo inscrito en el imaginario cultural de América Latina en el sentido que propone el narrador en *Los pasos perdidos* (A. Carpentier) durante su viaje subiendo el Orinoco al final de la descripción de la procesión en Santiago de los Aguinaldos (donde Santiago derrota a

los demonios) al descubrir “un ángel maraquero”, lo que culmina en una reivindicación de una “simbiosis de culturas”:

Yo identificaba los elementos de la escenografía, ciertamente. Pero en la humedad de este mundo, las ruinas eran más ruinas, las enredaderas dislocaban las piedras de distinta manera, los insectos tenían otras mañas y los diablos eran más diablos cuando bajo sus cuerpos gemían danzantes negros. Un ángel y una maraca no eran cosas nuevas en sí. Pero un ángel maraquero, esculpido en el tímpano de una iglesia, incendiada, era algo que no había visto en otras partes. Me preguntaba ya si el papel de estas tierras en la historia humana no sería el de hacer posibles, por vez primera, ciertas simbiosis de culturas. (Carpentier 2006: 509)

Valga apuntar que justo esa simbiosis de culturas despunta también en un ornamento de la sacristía de la catedral de Tui (siglo XVIII) donde América y Galicia se parecen confundir en la imagen de un indio gaitero acompañado por dos seres fabulosos: un músico negro que toca el tambor con la baqueta y un perro flautista con sombrero (fig. 1)<sup>3</sup>.

En el arte novohispano pudieran atisbar indicios de un Santiago americano que pugna por sustraerse a las insidias y trampas tendidas por los agentes de la *Conquista* subvirtiendo así intencionalmente los discursos del poder y aportando destacados exponentes que permiten discernir un progresivo paso desde la aculturación a ciertas formas creativas de inculturación. Más allá del colectivo rechazo por las imposiciones desde la metrópoli colonial, en definitiva, otro camino de la apropiación simbólica son las tradiciones, leyendas, relatos, milagros, fiestas populares, con alto potencial de afirmación y autocreación identitaria como son las sintetizadas por Araceli Campos y Louis Cardaillac (Campos/Cardaillac 2007), a las que añado sólo un apunte que completa la esclarecedora aportación de Aurelio González en este volumen. El Santiago a caballo de la artesanía popular puede acoger ambivalencias que pongan en entredicho el discurso monológico del poder, y así qué fascinante sería pensar que el Santiago del Museo de Oaxaca — elegido para el cartel del Simposio, fig. 2 — actuara de pacificador y no apareciese *in effigie*

---

3 Los elementos carnavalescos del grupo dependen de estrategias de hibridación, fundamentalmente cultural y que no hace distinguos a la hora de antropomorfizar al animal o de atribuir al hombre cola y patas propias de los animales

*bellatoris*, que fuera peregrino, y antes que caballero de la Orden de Santiago auguraría que su imperativo de evangelización revirtiese hoy en día en un resorte en beneficio de una rehumanización de Europa desde América Latina. ¿Sería impensable asimismo que el Santiago guatemalteco (procedente del Museo de la Antigua, en Santiago de los Caballeros, fig. 3) depusiera la espada –como en la estatuilla expuesta en el Museo de Astorga, del siglo XVIII, en la que Santiago encabalga modestamente no más que un burro, (fig. 4). Siguiendo el hilo de *Los pasos perdidos*, en la iconografía popular despunta algo de una lectura heterárquica del mundo y una reivindicación de un Santiago americano, de todo lo cual se sienten deudoras las páginas que siguen. En este sentido, desde luego, tanto las culturas mestizas latinoamericanas como el arte popular (con sus registros visuales, escritos y orales) no tienen reparos en considerar al Señor Santiaguito (en México) como algo y alguien propio, lo que se manifiesta en ingenuas prácticas devocionales: Véanse los exvotos conservados en el Museo das Peregrinacións compostelano<sup>4</sup> que se corresponden plenamente con su invocación como curandero (léase enseguida el relato compilado por Araceli Campos: 2007) y con su aclamación hoy día como *peregrino y sembrador de la paz* (y con ello garante identitario) en sus días de fiesta (como recoge un testimonio de Chila de la Sal, Puebla, al que aludiré en mi artículo).

La consideración conjunta de registros visuales, escritos y orales tiene una justificación metodológica y raíz discursiva. De hecho, los modelos de representación, tanto iconográficos como literarios, ofrecen numerosos puntos de contacto. Discursivamente, el más elemental se decanta en el claro contraste entre el imaginario del poder y el imaginario popular. El primero se articula en torno a la iconografía sacra y a las apariciones en las crónicas, además de las referencias y el *modus dicendi* de sermones u oraciones panegíricas, prácticas litúrgicas, sistema simbólico y motivos de narraciones piadosas de milagros (Santiago luchando con el demonio para salvar a un indio, según lo narra fray Juan de Torquemada en su *Monarquía indiana*, por cierto en claro paralelismo con el milagro XVII del *Liber miraculorum* del *Codex Calixtinus*), piezas escénicas novohispanas en aras de la evangelización

---

4 Figuras 4 y 5 en el Cuaderno de imágenes III de este volumen..

coinciden en factura y contextos (Arróniz: 1979): la monumentalidad se da la mano con la solemnidad de ejecución, exposición o narración, y ahí mismo los modelos iconográficos aplicados (con sus motivos, materiales, gran o mediano tamaño) convergen con el uso de registros estilísticos exportados de la metrópoli colonial (valga el caso del barroquismo pictórico de los matamoros y el gongorismo o el retoricismo de Espinosa Medrano en su *Oración panegírica* de 1660 o, en el caso de México, de otros dos sermones semejantes que exhumó L. Cardaillac (2002), uno del franciscano fray Joseph Ignacio de Heredia y Sarmiento (25.7.1802) y otro del dominico fray Luis Carrasco y Encina (25.7.1809).

Un buen ejemplo de mimesis metropolitana, es decir de la exportación de modelos iconográficos contrarreformistas, lo ofrece Puebla de los Ángeles — titulada también Heroica Puebla de Zaragoza — con su catedral donde no sólo hallamos en una capilla con ingreso propio un enorme lienzo con la aparición de la Virgen del Pilar al Apóstol en Zaragoza (una piadosa tradición fijada básicamente durante el siglo XV cuya segunda huella en la catedral es la estatua dorada sobre blanca columna, y no en vano recibió allí el apodo popular de “La Conquistadora”), de técnica y composición adscritas al barroco de la Contrarreforma europea (fig. 5). Más aun, la catedral de Puebla también alberga un matamoros del pintor mexicano Juan Tinoco en la Capilla del Espíritu Santo que, aunque de reducidas dimensiones, 43x43 cm, está pintado sobre material noble (cobre) y contiene todos los requisitos de los matamoros hispanos (espada, moros abatidos, caballero incluso con sombrero peregrino), además de una técnica pictórica en base a perspectivas, planos y trazos “de imprenta rubensiana” como la describe Concepción García Sáiz en el catálogo “Santiago en América” (1993: 368)<sup>5</sup>. Además, una segunda y célebre obra jacobea de Juan Tinoco también de hacia 1704 y conservada en Puebla (Museo de la Universidad Autónoma) y perteneciente a una serie dedicada al Colegio Apostólico, representa al Apóstol *in effigie* de peregrino sobre lámina de 100x50 cm (1993: 369)<sup>6</sup>.

5 Imagen catalogada en *Santiago e America* con el número 86.

6 Imagen catalogada en *Santiago e America* con el número 87.

El carácter aúlico de tales representaciones contrasta vivamente con obras producto de la imaginación y factura popular que, aunque sean más tardías, permiten entrever aspectos estructurantes muy dispares: si ya en la estatuilla ecuestre del siglo XVII conservada en el Museo Franz Mayer<sup>7</sup> se observa el predominio de elementos simbólicos (poder del Santo, importancia del caballero, despersonalización del enemigo abatido; incluso en otra tabla aparece Dios testigo de la escena<sup>8</sup>), el catálogo de la exposición Santiago y América recoge una excepcional muestra de la artesanía devocional indígena de Puebla de mediados de siglo XIX a la que E. Merlo Juárez dedica esclareedoras palabras a propósito de su modalidad de uso y relevancia de la dimensión mágica y ritual y el efectismo dramático de la composición (VV. AA. 1993: 398)<sup>9</sup>. Pero aún se puede profundizar el análisis del antropólogo mexicano explicitando abiertamente otros rasgos del arte popular, como la importancia del uso de madera local (recuérdense las vírgenes y Santiagos de pasta de maíz), su modesto tamaño (40x32x21) y sobre todo, la pérdida de toda significación jacobea en cuanto al culto procedente de la metrópoli colonial, la indeterminación figurativa de la víctima. Esa misma lógica de la inculturación del Evangelio aquí apuntada (y su resultado profundamente sincretista) llega a su punto álgido en anónimas imágenes (como el matadiblos boliviano catalogado en el libro “Santiago en América” con el Nr. 127 (1993: 410)– y las leyendas de tradición mestiza a él vinculadas (combates de Santiago con el demonio, distinción entre Santiago el bueno y el malo, etc. a que allí alude E. Merlo Juárez).

El muestrario de textos literarios (orales y escritos) a que he aludido para invocar alternativas a la imagen más divulgada de Santiago en América – a caballo – apunta a registros que trascienden sus apariciones en las crónicas. Hay que remarcar que a la docena de apariciones del *Santiago bellator* en América reseñada ya en 1946 por Rafael Heliodoro Valle (1996) en crónicas escritas a lo largo de tres siglos (y que culminan en dos intervenciones en apoyo de los insurgentes criollos hacía 1817 en Janitzio o de los defensores

7 Fig. 1 en el Cuaderno de imágenes II de este volumen.

8 Imagen catalogada en *Santiago e America* con el número 88.

9 Imagen catalogada en *Santiago e America* con el número 116.

contra tropas francesas en 1862 en Tabasco), aún hay que añadir muchas otras. De todas ellas – por su particular significado y por estar bien documentadas en fuentes relevantes – resalto especialmente dos, las que son las descritas por Guaman Poma de Ayala durante el cerco de Cuzco<sup>10</sup>, con el célebre grabado del “Milagro de S. Santiago” (Guaman Poma de Ayala 2001: hoja 404 [406]; Cf. Moreno Baez 1956) y, en segundo lugar, la quizá menos conocida aparición durante la campaña de Urabá en la Nueva Granada descrita en 1582 por el franciscano Fray Pedro de Aguado, que así dice:

Otro día siguiente vinieron al alojamiento de los españoles dos indios con gran temor y humildad, los ojos puestos en tierra y casi temblando de miedo, enviados de su propio cacique a pedir al capitán Cesar que les dejase llevar los cuerpos de un hermano del señor o cacique de aquella tierra y de un capitán que habían sido muertos en la pelea, para enterrarlos. Otorgóselo el capitán Cesar, y preguntoles cómo venían tan temerosos y amedrentados que aun los ojos no osaban alzar a mirar los soldados; dijeron que tenían gran miedo y temor de ellos por tantos indios como habían muerto el día antes, y aquel que más los había temerizado y espantado había sido un hombre que con los demás españoles se había hallado en la pelea sobre un caballo blanco y con una espada en la mano, al cual ni a su caballo no lo vían allí con los que presentes estaban, cuyas armas eran de gran resplandor y lustre y que en todo era muy diferente de los demás

---

10 Señor Santiago Mayor de Galicia, apóstol de Jesucristo, en esta ora que estaua ascercado los cristianos, hizo otro milagro Dios, muy grande, en la ciudad del Cuzco.

Dizen que lo uieron a uista de ojos, que auajó el señor Sanctiaguo con un trueno muy grande. Como rrayo cayó del cielo a la fortaleza del *Ynga* llamado Sacca Guaman, que es *puicara* del *Ynga* arriua de San Cristóbal. Y como cayó en tierra se espantaron los yndios y digeron que abía cayó *yllapa*, trueno y rrayo del cielo, *caccha* (a) , de los cristianos, fabor de cristianos. Y ancí auajó el señor Sanctiaguo a defender a los cristianos.

Dizen que bino encima de un cauillo blanco, que trayya el dicho caballo pluma, *suri* (b) , y mucho cascabel enxaesado y el sancto todo armado con su rrodela y su uandera y su manta colorado y su espada desnuda y que uenia con gran destruycción y muerto muy muchos yndios y desbarató todo el serco de los yndios a los cristianos que auía ordenado *Mango Ynga* y que lleuaua el santo mucho rruydo y de ello se espantaron los yndios.

Desto echó a huyr *Mango Ynga* y los demás capitanes y yndios y se fueron al pueblo de [Ollantay] Tanbo con sus capitanes y demás yndios los que pudieron. Y desde entonses los yndios al rrayo les llama y le dize Sanctiaguo porque el sancto cayó en tierra como rrayo, *yllapa*, Santiago como los cristianos dauan boses, deziendo “Santiago”. Y ací lo oyeron los yndios ynfieles y lo uieron al santo caer en tierra como rrayo. Y ancí los yndios son testigos de uista del señor Sanctiaguo y se deue guardarse esta dicha fiesta del señor Santiago en este rreyno como pascua porque del milagro de Dios y del señor Santiago se ganó (Guaman Poma de Ayala 2001: hojas 405-407) (Fig. 6, también disponible en línea: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>).

que peleaban de caballo, porque los otros llevaban lanzas, y sólo aquel peleaba con una espada. Admirados los españoles de esto que los indios les decían, les mostraron todos los caballos y soldados que en el alojamiento estaban, y claramente dijeron no ser ninguno de ellos. (Aguado 1963: 550-551)

Así pues, la aparición hace mella en los indios, quienes son en realidad los sujetos de la visión y se doblegan ante un fenómeno sobrenatural, según relata el cronista. Con respecto a la aparición de Santiago en el cerco de Cuzco debe recordarse la alusión del Inca Garcilaso de la Vega, con referencia a testigos presenciales (según la retórica de la “adtestatio rei visae”), en el capítulo 24<sup>11</sup> de la *Segunda Parte de la Historia General del Perú*, publicada en 1617; y por mencionar un espacio más, no le va a la zaga a estas la descripción de Alonso de Ovalle en su *Histórica Relación del Reyno de Chile* (1646).

La repercusión de tales relatos en la imaginación popular sigue siendo considerable y no faltan tales narraciones en el siglo XX aún con impresionantes reminiscencias míticas, como la que cita R. Heliodoro Valle, aunque recogida por Arturo Jiménez Borja en Huancayo antes de 1940:

En Pacha, Quicha y Cambará cuando el cielo comienza a obscurecer y amenaza tempestad, dicen los campesinos que se abren los cerros y sale Amaru. Los vientos se juntan y entre todos hallan al demonio. Silba contenta la helada. El demonio salto, Amaru vomita granizo. Santiago apóstol entonces monta su caballo blanco como nieve, galopa sobre las

---

11 [SC aquellos indios] “Con la misma ferocidad y ánimo salieron los españoles, para morir como españoles, sin mostrar flaqueza. Arremetieron a los indios, llamando grandes voces el nombre de la Virgen y el de su defensor Apóstol Santiago. Los unos y los otros pelearon obstinadamente, con mucha mortandad, de los indio [sic] y muchas heridas de los españoles. Al cabo de cinco horas que así peleaban, se sintieron los fieles cansados, y sus caballos andaban ya desalentados del mucho trabajo de aquel día y de los pasados; esperaban la muerte, que la sentían muy cerca [...]. A esta hora y en tal necesidad, fue Nuestro Señor servido favorecer a sus fieles con la presencia del bienaventurado Apóstol Santiago, patrón de España, que apareció visiblemente delante de los españoles, que lo vieron ellos y los indios encima de un hermoso caballo, embarazada una adarga, y en ella su divisa de la orden militar, y en la mano derecha una espada que parecía relámpago, según el resplandor que echaba de sí. Los indios se espantaron de ver el nuevo caballero, y unos decían: “Quién es aquel Viracocha que tiene la **illapa** en la mano?” (que significa relámpago, trueno y rayo). Dondequiera que el Santo acometía, huían los infieles como perdidos, y desatinados ahogábanse unos a otros, huyendo de aquella maravilla. Tan presto como los indios acometían a los fieles por la parte donde el Santo no andaba, tan presto de hallaban delante de sí, y huían dél desatinadamente. [...] Así socorrió Apóstol aquel día a los cristianos, quitando la victoria que ya los infieles tenían en las manos, y dándosela a los suyos.” (Vega 1962: 268-269)

nubes. El caballo se ve clarito como corre sobre el cielo. En Alata, San Blas, Angasmayo y Llacurí todos se sosiegan, pues el Apóstol llega a confundir al demonio. Santiago tiene una hermosa carabina y con ella lanza balas de oro. La serpiente se escurre por entre las nubes seguida del Apóstol. Al fin desfallece del demonio. La tierra en silencio se abre y los traga. (Valle 1996: 42)

Esta superstición la consigna también Ricardo Palma en sus *Anales de la Inquisición de Lima, ensayo histórico* en el capítulo “Las supersticiones de los peruanos”, recabando en la antes aludida creencia popular en un Santiago malo, asociado a las tormentas, doble del bueno (el Apóstol), y ambos con el caballo blanco como atributo, en lo que resulta evidente el desdoblamiento del Apóstol Santiago y el Bonaerges, el evangélico hijo del trueno.<sup>12</sup> Parece pues que allí la población indígena no tuvo mayor dificultad en asociar a Santiago con divinidades propias. Así, por último resta consignar un ejemplo de sincretismo entre el imaginario mítico azteca y cristiano en la tradición popular, relativo a la contaminación mútua de Huitzilopochtli y Santiago, donde de nuevo en el discurso literario se reiteran estrategias de inculturación de mitos jacobeos. En el relato —uno de los casi 100 relatos orales extraídos por Araceli Campos de una genuina veta de la literatura popular mexicana de tradición oral— se atribuirá a “Santiaguito” la gestación y nacimiento del dios azteca (“le cayó el lucero, y de eso que caso, ya vino Santiaguito”), y en su figura convergerán luego la infancia del primero (rechazo y abandono por su origen “legítimo”, amamamiento milagroso) con los poderes y atributos del Santo:

A los 8 años venía diciendo el niño:

—Papá, ¡yo quiero mi caballo! Y quiero mi machete.

—¿Vas a portar machete? ¡Estás chiquito!

—Sí, peor claro, les voy a decir, yo ya me voy pa'l cielo.

---

12 A continuación se transcribe el texto:

Los indígenas creen firmemente en los espíritus malignos. Las tempestades son producidas por un demonio llamado Santiago, que, como el santo patrón de España, anda por los aires montado en caballo blanco, el que echa chispas de fuego. A él invocan los brujas para sus maleficios.

En oposición al Santiago del mal, reconocen un Santiago del bien, protector de sementeras y ganados, al cual representan también a caballo, blandiendo un alfanje, como para ahuyentar a los espíritus dañinos. (Palma 1967: 327)

—¿Cómo te vas pa'l cielo?, si tú nos vas a ver.

—No se arrepientan porque ustedes van a quedar bien; con su misma riqueza, ha de haber quién los vea. Yo vine de lo alto, y ya me mandaron a traer, ya me apuran.

Ya se quedó triste la señora y el señor. Ya se va a ir. Lo vieron ya hasta arriba, ya se fue pa'l cielo. Y dicen que habló al medio cielo con el clarín de Dios:

[...]

De por sí dicen que fue mundanito Santiaguito. Ese niño de por sí no fue de pecado, fue de lucero, de por sí fue mando de Dios. (Campos 2007: 141-142)

Araceli Campos ha estudiado las raíces míticas comunes que hacen posible la simbiosis entre ambas deidades en el imaginario mestizo (Campos 2006), algo de sobra conocido también en otras latitudes del continente americano (el Hunuk Huar de los Huarpes en Argentina, el Ogún de los Yorubas en Puerto Rico, Oké en Cuba, etc. Cf. Capponi Sulai 2006). En cualquier caso, el estudio de R. CACHEDA Barreiro y K. Ruiz Cuevas en este volumen profundiza ese sincretismo de Santiago-Huitzilopochtli (ya observado por Fagetti: 2003, y también en las tempranas manifestaciones de hibridación en Santiago-Yllapa, sobre lo que V. Dolle apunta la bibliografía básica).

Otros ejemplos serían los que ella titula “La fe en Santiago lo curó” y, sobre todo, “La extraña enfermedad” (Campos: 2007 89-90) ambos redactados por el mayordomo de Santiago de Tlautla en el Estado de Hidalgo. Refiero este último por la equiparación discursiva — o si se quiere rivalidad con el imaginario popular — entre la Virgen de Guadalupe y la brujería, religión y superstición.

Un señor originario de Santiago Tlautla, colonia el Tashay, empezó con un barrito en la cabeza en el año de 1999. Pasó el tiempo y ese barrito se convirtió en llagas y ampulla que le salieron de la cintura a la cabeza; se quedó sin pelo y los médicos le diagnosticaron enfermedad desconocida.

Después de visitar los mejores especialistas, yerberos y hasta brujos, le dijeron que sólo le quedaban dos meses de vida. Desesperado, visitó un brujo, el cual le prometió curarlo en su totalidad por la cantidad de cincuenta mil pesos.

Un familiar le recomendó un yerbero de San Luis de Potosí, lo llevó y al llegar a ese estado, vio un templo donde veneran a la virgen de Guadalupe. Entró a orar, estando ahí se acordó de nuestro santo patrón Santiago apóstol y le pidió lo sanara. Fue tanta su fe que, al tercer día, estando ya en su casa, empezó a mejorar cicatrizando sus heridas.

Tardó dos meses en sanar por completo.

Esta persona cuenta en este momento con 34 años y se ha comprometido con el señor Santiago a servir dos años como tesorero en el comité de festejos, haciendo trabajos en su templo para mejorarlo.

“Cuaderno mecanografiado del mayordomo de Santiago de Tlautla.”  
(Campos 2007: 90)

Si la aparición de la Virgen del Tepeyac al indio Juan Diego (= Santiago) cumplió una función primordial en la cristianización a partir de 1531 con los consiguientes procesos de inculturación del Evangelio que desató (Cf. Lafaye 1974), sin duda ahora asistimos a complejos procesos de apropiación simbólica del imaginario jacobeo de verdadero calado antropológico: La imaginería y los relatos populares dan muestra fehaciente del alto grado de inculturación del culto a Santiago, cuanto menos en México, quizá también en Perú.

Iconografía y literatura, devociones y leyendas, relato popular oral y crónica histórica se dan la mano para que — con la limitación de sólo unos pocos ejemplos — podamos invocar fórmulas muy características de cómo Santiago se ha ido haciendo plenamente americano. La estatuilla ecuestre en plata de un Santiago Mataespañoles procedente de un taller de orfebrería de Cuzco y posterior ya a la época novohispana<sup>13</sup> se corresponde con ulteriores apariciones bajo muy distinto signo como aquella que señaló L. Weckmann (1984) en que el Santo intervendría en favor de las tropas villistas. Pero no sólo entonces, de harto significativos y no menos espectaculares, son los datos recogidos hoy en día por L. Rivera Sánchez (2006: 35-59) a propósito de prácticas de devoción jacobea en el pueblo Chila de la Sal, estado de Puebla — mitote con *mañanitas* incluidas en su día grande, véase el texto en mi contribución—, surgidas en agradecimiento al Santo Patrón bajo cuya advocación está consagrada la iglesia parroquial por lo que preside el altar mayor tras la victoria sobre el pueblo vecino Tulcingo del Valle en pugna por los linderos del pueblo el 13 de julio de 1887. La etnógrafa mexicana Rivera Sánchez aporta no sólo valiosa documentación sobre aquellos eventos sino también

13 Hoy en el Museo de las Peregrinaciones. Figura en el Cuaderno de imágenes III de este volumen.

la descripción de los ritos actuales en Chila de la Sal y datos sobre el culto a Santiago Peregrino por la comunidad de chileños en Nueva York, donde los emigrantes actualmente celebran la fiesta del 25 de julio incluso trasladando allí una segunda estatua del Santo expuesta en una hornacina convertido éste así en Santo viajero y vínculo entre las dos comunidades chileñas (por cierto que también encontramos referencias a tastoanes migrantes en Naxtipac/Zapopan). En particular Aurelio González aporta ejemplos literarios de la transformación contemporánea de Santiago como *patrón de migrantes*, si se me permite el término. Ahí despunta igualmente su capacidad o virtud mediadora entre dos mundos desiguales –el mexicano y el norteamericano– paralelamente a su papel de vínculo entre Europa y América como propuso el tema del Simposio berlinés *Entre Europa y América. La proyección Jacobea –Jakobsmythen in zwei Welten*.

\*\*\*

En resumidas cuentas: en múltiples niveles sociales e intelectuales convergen proyecciones literarias jacobeanas, y allí la apropiación popular –en frenética fusión con la fiesta en el sentido de la religiosidad popular de A. Dupront (1987), como estudia Folke Gernert a propósito de las danzas de tastoanes en Naxtipac, y en coincidencia con las Fiestas de Santiago en la población portorriqueña Loiza Aldea<sup>14</sup> (Alegría: 1954)– diverge de las formas críticas, reflexivas, de la apropiación culta y secular. A estas diferencias diastráticas se suma la ya apuntada diferenciación espacial en la proyección jacobea americana – con zonas con notable frecuencia de toponimia jacobea, p.ej. las numerosas poblaciones de Jalisco, pero menos ostensible en las regiones meridionales de América del Sur –, extensible por supuesto a la disparidad que media entre los ámbitos urbanos y rurales (o también entre el imaginario desestructurado del D.F. en su totalidad que contrasta con su microtopografía, p. ej., con los casos en delegaciones periféricas integradas en la *Megacity*, como los dos pueblos con patrocinio de Santiago en Xochimilco, Santiago Tulyehualco y Santiago Tepalcatlalpan). Por último, tampoco cabe olvidarse de los vaivenes

---

14 Véase su *feature* de la fiesta de 1949, disponible en línea, en: <http://www.youtube.com/watch?v=GaObVcmUVJY>.

de época en época en cuanto a la proyección jacobea: la fase fundacional de propagación de mitos jacobeos en el XVI con la consiguiente aculturación de los pueblos indígenas, la abolición, rejerarquización y sustitución de las manifestaciones del imaginario jacobeo (p.ej. en lo relativo a la red denominación de lugares y templos) a partir de la Independencia, sus formas específicas de reapropiación (como refiere V. Dolle a partir del ilustrado peruano Peralta y Barnuevo), el rechazo crítico por parte de la Modernidad secularizada y su progresiva marginación dada la concurrencia de ritos y milagrería de procedencia africana en sus manifestaciones afrocaribeña, afrobrasileña, p. ej. Pero más allá de los procesos de la llamada inculturación del Evangelio – sobre todo a nivel de la devoción popular – también hay que señalar actualmente no menos una nueva emergencia de la proyección jacobea en América gracias al diseño de imaginarios urbanos de vocación global (incluso institucionalmente como en Santiago de Querétaro) o al inopinado renacimiento del Camino de Santiago, también en América Latina.

En la actualidad llama la atención la restitución de una cierta reafirmación identitaria gracias al recurso a esa proyección jacobea. Me refiero, p.ej., a testimonios de refundación de imaginarios urbanos hoy en día mediante el recurso a leyendas de fundación jacobea (como en Santiago de Querétaro y en Guadalajara), y muchas veces mediante plasmación literaria de aquellos, es decir gracias a la reaparición de motivos jacobeos en cuentos, novelas o poemas vinculados a ambas ciudades y, por supuesto, iconografías en soportes, materiales y diseños avanzados, todo lo cual es visible p.ej. en el catálogo de la exposición *El Apóstol Santiago. 500 años en la plástica americana* (1997) y en la novela de Salvador Ruiz Velasco, *La Perla del Obispo en Indias* (2004), que presentaré en detalle por su vinculación al imaginario urbano de la capital tapatía. Esta corriente marcha paralela a la actitud netamente crítica dominante hace no muchos decenios y estructurante de relatos como los de Alejo Carpentier (“El Camino de Santiago”, 1977) y Max Aub (“El caballito”, [1959] 1993) cuyas acres y corrosivas representaciones de la realidad histórica y social, de antes y ahora, apuntan respectivamente al peregrino jacobeo en el siglo XVI (el primero) y al culto a Santiago en los lugares más dispersos de la geografía mexicana (el segundo), en los centenares de poblaciones, la mayoría rurales (523 en número que, según A. González, aun llegarían al millar su-

mando la América Central de los cuales casi 200 nombres llenan más de tres páginas del relato). Si el primer texto – incluido en *Guerra del tiempo* – ya fue estudiado en nuestra perspectiva por Klüppelholz en el tomo noveno de los *Jakobus-Studien* (1998), conviene ahora recordar el cuento fantástico de Aub – ambientado en un ficticio Martín de Compostela de Nueva Galicia – que aporta como clave de la devoción indígena por el Señor Santiago la tona y el nagualismo en el imaginario indígena con la consiguiente contaminación y contigüidad entre creencias prehispánicas y santoral católico. Así también la literatura (la culta y la popular) refleja una evidente continuidad con la iconografía jacobea americana en cuanto al predominio del Santiago a caballo (sea castigador o protector) sobre el Santiago peregrino, cuya difusión parece haberse arraigado sólo —junto con la del Predicador o Apóstol en sí— tras la independencia en iglesias parroquiales o episcopales consagradas a Santiago (tal es el caso a estudiar más tarde de la Catedral de Santiago de Querétaro del tardío siglo XIX y el de las Parroquias de Santiago en Puebla y en Tepalcatlalpan, Xochimilco en el D.F., como en particular referirá Jimena Hernández Alcalá).

\*\*\*

Permítaseme una breve digresión final a propósito de la recepción literaria en contextos urbanos contemporáneos (y muchas veces también burgueses) donde hoy día la proyección jacobea es inseparable del conocimiento – y a veces uso social – del Camino de Santiago. Ciertamente Brasil se lleva la palma en las estadísticas con más de dos mil peregrinos registrados oficialmente por año (de 2010 al 2012), pero también los peregrinos de otros países latinoamericanos son legión (los mexicanos superan el millar anualmente y los argentinos casi lo alcanzan<sup>15</sup>). Por ello voy a detenerme en dos poemas del mexicano Alberto Blanco como ejemplo de la recepción literaria del Camino para ilustrar de esta forma una manifestación contemporánea de los mitos jacobeos en el marco de las tradiciones seculares de las sociedades urbanas.

Los textos líricos del reconocido poeta Alberto Blanco – que son recreaciones líricas de un viaje de peregrinación fechado en 1984 – son anteriores al

---

15 Véanse las cifras en detalle en <http://www.pilgern.ch/jakobsweg/statistik/peregrinaciones2012.pdf>.