

ELISA ESCALANTE ADANIYA

**ACERCA DEL SINCRETISMO.
DEL APÓSTOL SANTIAGO A SANTIAGO MATAINDIOS**

Resumen:

Se trata de un repaso de diversas posturas teóricas que intentan explicar y comprender los diversos mecanismos y procedimientos que hacen posible las relaciones entre culturas. El caso del Apóstol Santiago, en el campo del arte y de lo religioso, ofrece un ejemplo de la complejidad de los productos o manifestaciones culturales que surgen en el contexto específico del intercambio cultural entre indios y españoles.

Palabras clave:

Sincretismo, reelaboración, disyunción, fusión, Santiago, Evangelización.

El estudio de las manifestaciones culturales propias de América hispana generalmente nos enfrenta a términos tales como sincretismo, aculturación, transculturación, conjunción, disyunción, entre otros. Estos términos designan fenómenos muy complejos, la mayor parte de ellos en constante mutación, lo cual hace que su definición sea a la vez que necesaria, difícil, al punto que existen posturas divergentes, a veces contrapuestas, en la comprensión y valoración de un mismo fenómeno cultural.

Pueden verse como fenómenos que contribuyen al enriquecimiento y desarrollo de una cultura o por el contrario, como evidencia de su degradación o decadencia. Lo cierto es que ellos se dan principalmente en la relación o contacto entre dos o más culturas, es decir, que el sincretismo y sus términos afines tienen que ver con fenómenos bi o pluriculturales.

Si tomamos para comenzar, el caso del sincretismo, veremos que éste abarca un amplio espectro de posibilidades que van desde su aplicación en ámbitos restringidos como manifestación específica, esporádica o extraordinaria de una cultura, hasta su universalización como mecanismo propio y esencial de todas las culturas.

Yuri Lotman, el gran semiótico ruso, sostenía que el sincretismo y la fusión no se daban solamente en las relaciones interculturales sino que eran características de toda cultura y en consecuencia, de todo texto cultural. Las culturas son políglotas por naturaleza, es decir que están organizadas en base a dos o más lenguajes y el sincretismo se da en la relación que se establece entre ellos, en los productos culturales específicos o textos:

Incluso si dejamos a un lado el señalamiento que a todo lo largo de la historia de la cultura los textos que combinan sincréticamente en una única representación dramática todas las especies fundamentales de semiosis no desaparecen, y no recordamos ni la liturgia, ni el carnaval, ni el happening, ni las actuaciones de los conjuntos de rock ... ni otros ejemplos de sincretismo, que ora se repliegan a la periferia de la cultura, ora ocupan en ella una posición central, nos vemos obligados a decir que el estar cifrado con muchos códigos es la ley para un número aplastante de textos de la cultura (Lotman 1996, 85).

El sincretismo se da tanto en el interior de una cultura –con los diferentes lenguajes que la conforman– como en el exterior, en los contactos e intercambios que establece con otras culturas. Ahora bien, hay diferentes grados de interrelación entre culturas. En el grado más bajo, el contacto en sentido estricto, puede ser inexistente; este es el caso de la difusión, en el que se plantea la influencia entre culturas sin que haya habido contacto directo entre ellas. Por ejemplo, el hecho que se haya dado el Renacimiento en lugares muy lejanos de Italia –centro por excelencia de este período artístico– se debe solamente a la recepción de textos (obras pictóricas, literarias, tratados de arquitectura y construcción, etc) provenientes de esta nación por toda la civilización occidental de aquella época.

Pero cuando el contacto entre culturas es “continuo y directo ... con cambios que sobrevienen en los pattern culturales originales de uno o de los dos grupos” podemos hablar de aculturación. Esta se da por lo general en el contexto de colonización de una cultura sobre otra. La situación colonial es definida por Balandrier como una dominación impuesta por una minoría extranjera ... en nombre de una superioridad racial o étnica y cultural dogmáticamente afirmada, a una mayoría autóctona...”.

Aunque la aculturación se empezó a estudiar originalmente en las sociedades africanas ha sido posteriormente tratada también en América, en las sociedades andinas del Perú y Mesoamérica, sociedades que han sufrido al igual que las africanas este proceso de colonización, con variantes en cada caso.

Sin embargo, la aculturación muchas veces se entiende como una relación unívoca, unidireccional donde hay dos roles: dominador/dominado, cultura emisora/cultura receptora, es decir, donde hay un término activo –el que impone su cultura– y un término pasivo –el que la adopta– que adquiere los rasgos culturales del grupo dominante. La aculturación se considera muchas veces como la pérdida de los rasgos culturales propios por parte del grupo dominado y la adopción de los rasgos culturales del dominador, una suerte de amnesia de lo propio, para adoptar lo ajeno. En términos negativos significa la pérdida de la identidad originaria para volverse otro, es una enajenación.

Se puede entender la aculturación como una simple operación de transferencia, pero lo que sucede en realidad, es una interacción mutua de elementos de ambas culturas. La concepción del proceso de aculturación como unidireccional es empobrecedora, puesto que si entendemos la situación de intercambio entre culturas como un diálogo, veremos que ambos participantes en la situación de diálogo son alternadamente, cada uno a su turno, receptor y emisor.

Además, la posición de recepción no es por lo general una posición que se pueda definir como pasiva sino que implica procesos complejos de traducción adaptación, y asimilación. En otras

palabras, implica tanta actividad como la posición activa, sólo que son actividades distintas. Para evitar la confusión o interpretación de aculturación como una “adquisición de la cultura dominante por la dominada” (Griffiths, 1998, 32) Fernando Ortiz acuñó el término “transculturación”, que implica un proceso de interacción e intercambio cultural

El sincretismo es un fenómeno muy cercano a la aculturación, consiste según Hugo G. Nutini en “la fusión de rasgos religiosos o no religiosos, de complejos de rasgos o instituciones de dos tradiciones culturales en el curso de una interacción cara a cara” (Griffiths 1988, 29). Pero otros autores como Nathan Wachtel o Michael Taussig, sostienen que en el caso de Mesoamérica y Perú no hubo tal fusión, entendida como creación de una nueva cultura a partir de la unión o convergencia de varias culturas. Para la mayoría de estudiosos del ámbito andino, la noción de sincretismo como fusión es discutible.

El término “sincretismo” es apropiado para los Andes coloniales sólo en el sentido de síntesis y no en el de fusión. “El sincretismo puede asimismo ser definido como un tipo de aceptación caracterizada por la adaptación consciente de una forma o idea ajena en los términos de algún equivalente indígena”. El citado Nathan Wachtel nos dice que lo que se dio en el Perú colonial no fue una fusión de las dos culturas, española e indígena sino una yuxtaposición, sobre todo en el caso de la religión; es decir, no hubo una mezcla, una unión sino una estructura de tipo aditivo de elementos de ambas culturas.

Un buen ejemplo de yuxtaposición podría ser el del cronista Guamán Poma cuando elabora una clasificación jerárquica de la sociedad indígena de su tiempo. Todos los que conforman esta jerarquía, excepto el que ocupa la posición más alta, portan una vestimenta compuesta de prendas españolas e indígenas; el mandoncillo de cinco indios, el último en la escala jerárquica está enteramente vestido a la usanza indígena pero sostiene un rosario como parte de su atuendo. En el caso descrito, se ve que cada prenda que conforma

este vestuario pertenece claramente ya sea a la cultura española-occidental o a la indígena, pero el vestuario, visto en conjunto, no pertenece ni a la una ni a la otra.

Otro fenómeno muy estudiado especialmente en el campo artístico y religioso es la disyunción. Erwin Panofsky, en sus estudios iconográficos analiza la reelaboración de formas y contenidos del arte de la Antigüedad clásica en el arte medieval. Durante la Baja Edad Media los artistas copian las representaciones de los dioses del Olimpo y les otorgan una nueva significación. Júpiter y Hera ya no son concebidos como divinidades (el cristianismo imperante en el medioevo lo prohibía) sino como nobles, y la sirena, antigua deidad de los mares se convirtió en símbolo de la lujuria.

La disyunción puede ser definida como “el proceso mediante el que viejos significados son atribuidos a nuevos elementos o aquél por el que nuevos valores cambian la significación cultural de viejas formas” (Griffiths 1998, 31). Cuando un artista medieval copia un modelo clásico de Hércules y lo transforma en la representación de Cristo lo que hace es separar la imagen de Hércules de su significación pagana y dotarla de un nuevo significado, así como separar a Cristo de su representación habitual para hacerlo adoptar una forma de la Antigüedad.

Pero nunca es posible un divorcio absoluto de formas y contenidos. En el ejemplo citado se observa que la forma clásica de Hércules no se desliga de sus atributos de poder y fortaleza y que éstas son otorgadas a Cristo. Por otra parte, que Hércules haya podido ser relacionado con Cristo, es debido a la existencia de una intermediación, un elemento común que hace posible este intercambio entre ellos, pues sería impensable que la imagen del dios Pan, caracterizado por su fealdad, sus rasgos animalescos, su cuerpo de macho cabrío y sus cuernos, pudiera ser sometido a similar proceso.

La disyunción puede también entenderse como una operación de mimetismo. Los retablos ayacuchanos son para muchos huacas o auténticas entidades sagradas indígenas, a pesar de la representación de santos y de fiestas católicas que poseen en su interior. También

podríamos mencionar a los tupus quechuas, que han adoptado la forma de cuchara para poder pasar desapercibidos y ser aceptados por la cultura oficial. Se entiende por esto, que el mimetismo se da por lo general en un contexto de colonización, en el cual la cultura dominante intenta anular por completo las capacidades creativas y poseer el monopolio de la significación.

La disyunción sería el procedimiento o modo de obrar de los dominados y supone, en un inicio, la aceptación o sumisión a las leyes del dominador, para luego subvertirlas. Implica un doble movimiento, en un inicio el establecimiento de una identidad o equivalencia y luego de una diferencia. En el caso del mimetismo, la subversión a las reglas del dominador o la reelaboración de formas o contenidos dados por éste, trataría de ser silenciosa, casi invisible o no identificable. El mimetismo podría ser análogo a las categorías del secreto y de lo ilusorio definidas por la semiótica de Greimas, en las cuales el ser y el parecer están conjuntos o mezclados con sus opuestos (el secreto, definido como ser y no parecer y lo ilusorio por el parecer y no ser).

Hay algunos autores muy importantes como Serge Gruzinsky que sostienen que el mestizaje o la fusión de la cultura española y la indígena (en el caso de México pero también aplicado al caso peruano) sí se llegó a dar, en la etapa de la Colonia. Se puede decir que llegó a formarse una nueva cultura de la unión de estas dos culturas, una cultura que no era ni la una ni la otra pero que provenía de ellas. “El mestizaje no fue sólo yuxtaposición o adición. Pudo generar formas culturales nuevas que se ubicaron más allá de la tradición americana y de las importaciones occidentales”. (Gruzinsky, 169).

Para Gruzinsky, el mestizaje es un fenómeno muy amplio que abarca tanto la yuxtaposición como la fusión, de formas intermedias, inestables, de carácter efímero. Pero el mestizaje sólo puede darse, según Gruzinsky, cuando hay mecanismos o modos de intermediación y articulación entre las culturas que están en contacto. Los mecanismos de intermediación son necesarios para las culturas, para ordenar el caos, dominar el desorden y la confusión que

ocasiona el contacto con otras culturas, sobre todo cuando estos contactos no están basados en una coexistencia prolongada, como fue el caso de españoles, moros y judíos.

La Península Ibérica es por su historia, un territorio donde “existían poblaciones heterogéneas que mezclaban elementos de origen distinto, viejos cristianos, hebreos, musulmanes conversos o marranos, gitanos, etcétera” (Gruzinsky, 151). Se dio en este contexto, una familiarización progresiva entre los distintos grupos y no el contacto repentino y brutal que se dio entre españoles e indígenas en el periodo de la Conquista. Esta situación de contacto resultó en muchos casos catastrófica. Entre indios y europeos prevaleció en los años iniciales de la Conquista una comunicación de tipo fragmentario e intermitente ... los malentendidos proliferaron así durante muchos años, los españoles confundieron los indios con los moros de España (Gruzinsky 158).

Esta comunicación de tipo intermitente, y fragmentario, es una de las formas en que se da esta búsqueda de intermediación, y articulación entre culturas, a la que ya habíamos aludido anteriormente; ésta es una actividad que realizan ambas culturas, cada una tratando de hacer inteligibles, y de dar sentido a los mensajes o manifestaciones de la otra cultura. Lo que realiza cada una, es en cierto modo traducir los mensajes e informaciones que recibe de la otra, de acuerdo a los parámetros de su cognición. Se trata de traducir en lenguaje propio aquellos mensajes externos y extraños provenientes de una cultura ajena y de incluirlos y asimilarlos a su espacio cultural.

En este proceso de interrelación cultural hay una tendencia a la imitación, a la adopción de los rasgos o elementos del otro, del interlocutor, ésta es una de las premisas básicas para la comunicación. “El texto transmitido debe...contener elementos de transición a la lengua ajena. De lo contrario el diálogo es imposible” (Lotman 1996, 27). Entonces lo que se da en toda relación bi y pluricultural es una adquisición, intercambio de elementos de una cultura a otra.

“Por esto cualquier contacto lingüístico y cultural que se evidencia como no carente de consecuencias ... es siempre un inter-

cambio, y en consecuencia, siempre bi e pluricultural, recíproco y esto significa que también el mismo acto del intercambio deja sus propias huellas sobre ambas partes en contacto (Toporov 1998, 401).

Todo este complicado proceso de intercambio y asimilación de elementos nuevos y foráneos para las culturas en relación es llamado por Toporov como una relación entre espejos. “El concepto de reflejo (y en consecuencia, si bien parcialmente, de su instrumento o medio: el espejo) es uno de los conceptos claves en la teoría de los contactos lingüísticos y culturales. La duplicidad, la bilateralidad, reciprocidad presentes en ellos crean las premisas por las cuales se pueda adoptar en el caso de los mencionados contactos sea en relación a la peculiaridad del espejo, el cual, ‘recibiendo’, refleja y reflejando, presupone que tal reflejo sea recibido de algún objeto ... o sea como un mecanismo, sea ‘receptor’ sea ‘reflejante’. En nuestro caso, cuando se trata del contacto entre dos lenguas o culturas es oportuno hablar de dos espejos puestos uno en frente del otro...que se reflejan recíprocamente. Los espejos se reflejan entre ellos” (Toporov 1998, 403).

Pero, siguiendo a Toporov, los espejos no son generalmente idénticos y la mínima diferencia entre ellos da como resultado que haya un “carácter deformante” en el reflejo de los espejos. Esta falla aparente permite que la asimilación de los elementos de una cultura en otra, no sea completa y preserve siempre su carácter extranjero, ajeno, que es algo enriquecedor para toda cultura.

La estrategia evangelizadora que se dio en el Perú y la Nueva España, fue un intento de asimilar y adaptar “muchas de las festividades y símbolos religiosos indígenas al año litúrgico cristiano”, fue un intento de traducir la religión indígena al lenguaje del cristianismo, “un método de conversión que los Apóstoles y padres de la iglesia ya habían utilizado para integrar la cultura helénica al evangelio. San Agustín oficializó esta postura al aseverar que era lícito, como lo había hecho Moisés, “robarle” a los egipcios el oro de su sabiduría y la plata de su elocuencia para la predicación del Evangelio.” (Mujica Pinilla 1996, 237).

La difusión de las imágenes cristianas también significó la difusión de las concepciones esenciales y las estructuras de pensamiento de la cultura evangelizadora, la occidental (española). “En los frescos, los lienzos pintados ... los religiosos comunicaron un universo de gestos pero también una concatenación del acontecimiento, un sentido de la concatenación de las actitudes y de los comportamientos que remitía esquemas occidentales tan disímiles como la representación de las emociones, la noción aristotélica de la causalidad, o aun la del determinismo y el libre albedrío” (Gruzinsky 1994, 164)

Sin embargo, la cultura indígena “asimiló la iniciativa sintética católica y desarrolló su propio método de supervivencia, aprendiendo a ocultar sus verdaderas creencia bajo nuevas lecturas del Evangelio” (Mujica Pinilla 1996, 237). Lejos de perder sus capacidades creativas, creadoras, la cultura nativa empezó a desarrollar modos nuevos, adaptar sus prácticas antiguas y sus ritos a las nuevas circunstancias de la Conquista, la evangelización. El sistema nativo creció, se desarrolló y se transformó a sí mismo en interacción con y en respuesta a la nueva síntesis cristiana. Esta adaptación, transformación que experimentaron ambas culturas se puede ver de modo evidente en el campo del simbolismo religioso.

Un símbolo religioso puede ser común a dos culturas, sin embargo puede tener un significado diferente para cada una, debido a la cualidad polisémica propia de todo símbolo que le permite contener una pluralidad de significados por más opuestos que éstos sean y en ello radica la riqueza semántica de los símbolos, tienen la capacidad de cambiar de significado, de mutar, de adaptarse al paso del tiempo, a momentos y coyunturas históricas diferentes. Por esto, un mismo símbolo podía adoptar un significado cristiano y también un significado indígena, dependiendo pues del que lo interprete, de su usuario, un español o un indígena para que el significado adecuado o deseado se actualice. Por ejemplo en el caso de la serpiente; para los cristianos la serpiente encarna las fuerzas del mal, en cambio para los indígenas es una fuerza sobrenatural que aparece en los

tiempos de caos para restaurar el orden y el equilibrio en el universo.

El símbolo, en general, es además un importante mecanismo de “memoria de la cultura”, tiene la capacidad de condensar textos y discurso extraordinariamente extensos y complejos. Toda cultura posee una capa de textos que le sirven de cimiento y fundamento, tienen una función conservadora, de ahí provienen la mayoría de símbolos, ellos hacen posible que toda cultura no se desintegre y mantenga su coherencia, su unidad. De ahí que se pueda ver la importancia que tenía la asimilación de los símbolos nativos por parte de los conquistadores y evangelizadores o incluso su destrucción, en la época de la extirpación de las idolatrías, etapa agresiva y brutal de la empresa evangelizadora, y por otro lado, los esfuerzos de los indígenas por preservarlos, porque no se trataba sólo de la supervivencia de sus creencias religiosas sino de la supervivencia de los elementos fundamentales de su cultura.

El caso de Santiago mataindios

Acerca de este apóstol tan importante desde tiempos muy antiguos se ha escrito mucho. Sólo vamos a enfatizar algunas características que de su imagen e iconografía nos parecen más pertinentes e importantes para nuestro análisis. Las formas iconográficas principales de Santiago son cuatro: Santiago en Majestad, Santiago peregrino, Santiago Caballero o Matamoros y Santiago del Espaldarazo.

Uno de los primeros testimonios que muestran a Santiago en su faceta de caballero “se localiza en Clavijo, bajo el reinado de Ramiro I (842-850) cuando el mismo apóstol en sueños anuncia al rey que saldrá en la batalla montado sobre un caballo blanco, con una bandera en la mano y la espada reluciente en la otra, cuando los cristianos den combate a los árabes en Clavijo” (Fernández A., 1998,130) Este hecho se repitió en varias ocasiones, durante las acciones que dieron lugar a la Reconquista.

Santiago fue el símbolo de la Reconquista y antes de ella, de la resistencia contra el poderío de los musulmanes, Nos dice Sterlin en su libro acerca del Beato de Liébana, que éste fue uno de los propulsores del culto de Santiago y que compuso un himno en su honor. Esta devoción por el Apóstol estaba acompañada o vinculada con la actitud radical del Beato, de no colaborar ni relacionarse con los poderes vigentes de su época, –todos aliados de algún modo u otro con los musulmanes– y refugiarse en un monasterio apartado, lejos de la influencia de aquéllos y su polémica con las autoridades religiosas de su tiempo, que apoyaban una secta que mezclaba elementos de la religión cristiana y musulmana.

Beato pensaba, por su actitud, que esta fusión entre las dos religiones no era sólo una herejía, algo contra el poder papal, sino que significaba la sumisión de los cristianos españoles al dominio musulmán. La fusión con ellos equivalía a la pérdida de la propia identidad cultural. Esta mención al beato es importante porque nos puede explicar el sentido que puede tener Santiago matamoros, religioso a la par que político, Santiago es símbolo de la identidad española y cristiana, héroe defensor del cristianismo y destructor de los musulmanes. Santiago Matamoros fue la respuesta de los españoles cristianos a los musulmanes, quienes concebían sus grandes conquistas como una misión divina destinada a sojuzgar y castigar a los infieles a Alá y a su profeta Mahoma.

La Reconquista española fue asumida de un modo análogo a la guerra santa musulmana. Para los españoles se trataba de poseer las mismas armas y poderes que tenían sus enemigos, y de este modo instalarse en una relación igualitaria con él; de manera similar a lo que sucedió en la Antigüedad, en las guerras entre bárbaros y romanos, en la que los bárbaros se apropiaron de las armas de los romanos y aprendieron sus tácticas guerreras y las utilizaron luego contra ellos.

Los españoles en su relación con los musulmanes, tuvieron que apropiarse de ese carácter mesiánico, sagrado, de la guerra que aquellos tenían y adaptarlo a su favor. “Es que no bastaba luchar; el

arrollador avance del Islam había elaborado un símbolo, Mahoma como profeta de Dios para castigar a los infieles...La competencia determinó la necesidad de afirmar que también la divinidad protegía a los cristianos, enviando en los momentos decisivos al deslumbrante Santiago.” (Choy, 353).

En resumen, si los musulmanes eran apoyados por Mahoma, los españoles podían recurrir a Santiago como su valedor. El carácter religioso de la guerra continuó para los españoles aun después de pasada la Reconquista. Los reyes Carlos V y Felipe II continuaron este carácter con los protestantes. La Conquista del Perú y México es considerada también por algunos como una nueva Cruzada. Lo que está más allá de la frontera de la cristiandad es visto como una amenaza. Con esta misma mentalidad está asociada la exigencia de la pureza de sangre y la expulsión masiva de moros y judíos por los Reyes católicos. Son actos de preservación de la identidad, de lo propio frente a la amenaza de otras culturas, se trata de destruirlas o suprimirlas, antes que ellas se encarguen de hacerlo con la propia.

Los temas de Santiago caballero o Matamoros adquieren una gran importancia en la época barroca, como consecuencia de la integridad territorial conseguida por los Reyes Católicos al finalizar la Reconquista, y potenciados por el descubrimiento de América. La unidad conseguida exigía, por una parte, la presencia de un héroe y nadie como Santiago a caballo, presentado como Matamoros (Mataguanches y Mataindios y también más tarde Matamasones) podía ocupar esta plaza.

La presencia de Santiago en el Perú se dio desde el inicio de la empresa de la conquista. Al grito de Santiago comenzó el ataque de los españoles contra los indígenas y fue apresado el Inca Atahualpa. Durante este enfrentamiento, los españoles utilizaron arcabuces que llenaron de espanto a los indígenas pensando que se trataba de truenos. Pronto, asociaron al apóstol Santiago con el trueno o illapa. La vinculación del apóstol al trueno proviene también de fuentes testamentarias: “Santiago el Mayor, hermano de Juan, ambos hijos de Zebedeo, fue uno de los primeros en ser llamado por

Jesús a ser discípulo suyo. Se nos dice que por el carácter impetuoso que mostraban ambos hermanos, impulsados también por su propia madre, fueron apodados por su maestro con el nombre de ‘Boanerges’ que significa hijo del trueno o sea rayo (Marcos 3, 17)” (Fernández Arenas 1998,17).

En el ámbito andino, el rayo es una deidad que junto con Viracocha y el Sol son las más importantes. Su nombre en quechua es Illapa, pero era una deidad triple que podía llamarse por tres nombres: Chuquilla, catuilla e Inti illapa. Por esto, dicha deidad fue también relacionada con la Santísima Trinidad por los misioneros evangelizadores, para que el dogma de la Trinidad fuese comprensible a los indígenas. Asimismo, el apóstol Santiago podía recibir también tres nombres: Santiago, Jacobo, Diego.

De la deidad Illapa decían los indígenas que “era un hombre que estaba en el cielo con una honda y una porra y que tenía el poder de hacer llover, granizar, y tronar” y acerca de Santiago los españoles en el siglo XVI “creían que cuando tronaba era el caballo de Santiago que galopaba en los cielos” (Rostorowsky 1988,40)

Las similitudes que podía tener Illapa y el apóstol Santiago, que hacen posible el acercamiento entre ambos y la posibilidad de sincretismo que de hecho se dio, se debe a ese componente ‘pagano’ que persistía o que aún más, es propio de la religión católica en su vertiente popular. Lo que denominamos pagano es la concepción animista que se tiene de los fenómenos naturales, la personificación de éstos como agentes con vida muy similar a la nuestra, el trueno como el caballo de Santiago y el trueno como un hombre con porra tienen por esto, cierta afinidad.

Otro factor importante que vinculaba a Santiago con el trueno fue la invocación que hacían los españoles al apóstol antes de disparar sus arcabuces. En el léxico quechua la voz illapa “significa rayo, arcabuz, artillería ... la palabra para trueno es en realidad el disparo de un espíritu celeste contra algún demonio ... había sido por el arcabuz –como decía el Ynga don Diego de castro Titu Cusi Yupangui– que los indios creyeron que los primeros conquistadores

eran gente venida del Cielo: ‘tenían illapas, nombre que nosotros tenemos para los truenos, y esto dezían por los arcabuzes, porque pensaban que eran truenos del cielo’ ... “ (Mujica Pinilla 1996, 259).

Otros cronistas dicen que los indios pensaron –por los disparos de artillería y arcabuzes– que los conquistadores eran mensajeros del dios Viracocha y por eso decidieron no defenderse de ellos. Guamán Poma también nos habla acerca de Santiago en su relato acerca de los sucesos de la Conquista: “Señor Santiago Mayor de Galicia, apóstol de Jesucristo, en esta ora que estaba asercado 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 Sanctiago con un trueno muy grande. Como rrayo cayó del cielo a la fortaleza del Ynga... Y como cayó en tierra se espantaron los yndios y dijeron que abía caydo yllapa, trueno y rrayo del cielo, caccha de los cristianos, fabor de cristianos. Y ancí auajó el Señor Sanctiago a defender los cristianos”

El dibujo que corresponde a este acontecimiento, realizado por el mismo cronista, nos muestra a Santiago todo armado, con su rodela, su bandera y su espada desnuda, vestido de conquistador y que puede incluso confundirse con uno de éstos, es decir, que a pesar de la descripción –escrita– del carácter milagroso, de la aparición de Santiago, el dibujo nos muestra a un Santiago casi desprovisto de sus atributos heroicos, sobrenaturales y sólo reconocible por el gesto: la espada en alto y la bandera.

Podemos compararlo con un dibujo del mismo Guamán Poma titulado “Capitán Luis de Avalos de Aiala mató el capitán Quizo Yupanqui” y veremos que son casi idénticos. También podríamos decir que lo que realiza Guamán Poma en sus dibujos es “fusionar” los atributos de Santiago con los atributos del conquistador, de tal modo que Santiago es bajado hasta casi llegar a confundirse con el conquistador y el conquistador es representado con el atributo principal de Santiago mataindios, en el acto de aplastar, pasar por encima de un guerrero indígena con su caballo blanco, en cierto modo, el conquistador es divinizado.

En los testimonios que hemos transcrito, se decía que los indígenas tomaron a los conquistadores como provenientes del cielo y vinculados al trueno por sus arcabuces. Pero en la crónica de Guamán Poma se ve también el movimiento inverso y complementario. Asimilar a Santiago casi como un conquistador más, despojado de sus atributos divinos.

Santiago mataindios, en la mayoría de sus representaciones, a diferencia de Santiago matamoros no destruye a sus enemigos, no los decapita o descuartiza. Se puede ver mas bien que pasa por encima de ellos o los aplasta, se trata más de un acto de sojuzgación, dominación, antes que de una destrucción como en el caso de Santiago matamoros. Y esto puede ser debido a dos motivos: en el contexto mismo de la Colonización, se trata de una convivencia con el enemigo-dominado, no su exterminio y también porque Santiago mataindios fue impuesto al igual que otros santos como figura de culto durante la Evangelización.

Una figura tan terrible como Santiago mataindios, no podía ser muy adecuada a la devoción, si el dios cristiano se caracteriza por su misericordia y caridad. Pero es también este carácter contradictorio al credo cristiano, lo que hace posible que Santiago tenga un hondo arraigo en la mentalidad indígena, porque los dioses prehispánicos, se caracterizan por ser ambiguos, ambivalentes, no son dioses "buenos" como el dios cristiano, simplemente no pueden ser calificados moralmente. Pueden ser benéficos, bondadosos, pero también maléficos, destructores, (benéficos si favorecen, ofrecen dones al que le rinde culto, no es una cualificación moral abstracta, sino que es más utilitaria, concreta), son dioses que actúan de modo directo en la vida de los hombres y están muy cerca de ellos.

Por eso, en la actualidad en el ámbito andino se habla de un Santiago bueno y de un Santiago malo. También hay obras de arte colonial que muestran formas intermedias de Santiago mataindios y Santiago matamoros. Esto nos muestra que la transición de Santiago matamoros a Santiago mataindios no fue inmediata.

En los primeros años de la Conquista, Santiago Matamoros continuó vigente entre los españoles, se hicieron muchas imágenes de él sin adaptarlo aún a la situación y al grupo al que se veían enfrentados. Los españoles se sirvieron de Santiago matamoros en su lucha contra los indígenas. Ellos trataron de trasponer los estereotipos que se habían formado de los musulmanes a los indígenas, en Mexico llamaban mezquitas a las edificaciones aztecas. La conquista tuvo en sus inicios la apariencia de una guerra contra los infieles, antes de apresar a Atahualpa se le exhortó a que acepte al dios cristiano.

En un cuadro, podemos ver a Santiago vestido a la moda francesa y con un manto blanco con la cruz roja de la orden que lleva su nombre. Su caballo blanco, encabritado, pasa por encima de un grupo de cuatro indígenas. Dos de ellos en posición orante – como algunos moros en la iconografía de Santiago matamoros– y otros dos, los del centro, heridos. Pero esto indios tienen ¡turbantes!. La actitud de este grupo de indios revela la ambigüedad del Santo, fuente de devoción plácida o de horror, esto no sólo revela la ambigüedad de los indígenas en su culto al santo sino también la ambigüedad del santo mismo.

La adopción de Santiago por la cultura andina llegó al extremo de que los atributos cristianos del santo desaparecieron casi por completo y se le llegó a considerar como una deidad andina que estaba a favor y era garante de esta cultura. Al igual que las huacas, los apus y otras deidades andinas estaba en oposición al culto católico. “Se sabe por cronistas, que desde el siglo XVI el culto a Santiago Matamoros –el Hijo del trueno– fue indianizado a tal punto que aún en el siglo XVIII, los hechiceros cuzqueños solían reunirse clandestinamente dentro de las iglesias rurales para evocar al Santiago-Illapa ... Cuando el Santiago-Illapa se les aparecía ... traía un mensaje del todo antievangélico y anticlerical, Santiago le decía a los hechiceros: Yo os ampararé con tal que no os confeseis, ni oigais misa, ni receis, sino que solo os dediqueis a mi culto.” (Mujica Pinilla 1996, 261).

Esto obviamente tenía no sólo implicancias religiosas sino políticas, porque Santiago presidió prácticas clandestinas, que iban en contra del poder establecido y subversivas porque alentó actitudes que en conjunto conforman una suerte de resistencia indígena a la autoridad española. Emilio Choy enfatiza este carácter subversivo de Santiago al decir que la apropiación de Santiago por parte de los indígenas fue una apropiación simbólica del poder de los españoles que estaba basado en sus armas de fuego, en la pólvora. “Más que el Illapa de las lluvias, que servía para la agricultura que mayormente beneficiaba a los amos, quería el Illapa o Santiago...el poder actuante, real, del arcabuz y el cañón...” que podía servirles para conseguir librarlos de los invasores.

Fue por esta razón que el culto a Santiago fue considerado peligroso por los mismos españoles y trató de ser reemplazado por el de los arcángeles arcabuceros, que comparten con él los atributos que lo vinculan con el rayo. Santiago tiene en especial un gran parecido con el arcángel Miguel, por el gesto de la espada en alto y el hecho que ambas divinidades esten en el acto de sojuzgar al enemigo que personifica la maldad, la idolatría. (los indios, moros y el diablo, como el Mal por excelencia).

Santiago tiene aún mucha influencia en la religión popular. Se le considera en la actualidad santo patrón de las llamas, alpacas, de los animales que viven en las regiones más frías y altas del Perú, sin duda, debido a la concepción de las regiones altas como sagradas, más cerca del cielo y de los fenómenos naturales como el rayo.

Podemos ver cómo este símbolo de Santiago, sólo en su variante de mataindios, tiene una gran riqueza de sentido. A lo largo del tiempo se ha ido ampliando más su influencia y complejidad, hasta tener la capacidad de ilustrarnos no sólo una parte de la historia de España sino también del Perú y de América colonial.

Bibliografía

- BERNARD, Carmen; *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994
- FERNANDEZ, José; *Elementos simbólicos de la peregrinación jacobea*. Edilesa ensayo, España, 1998
- GRIFFITHS, Nicholas; *La cruz y la serpiente*. Universidad Católica. Perú, 1998.
- LOTMAN, Iuri; *La semiósfera*. Frónesis.Cátedra, España, 1996.
- MUJICA PINILLA, Ramón; *Angeles apócrifos en la América colonial*. FCE, México, 1996
- ROSTOROWSKI, María; *Estructuras andinas del poder*. Instituto de estudios peruanos, Perú, 1988.
- TOPOROV, Vladimir; *La metáfora dello specchio*. En: *Strumenti Critici* 88 Italia 1998.