

## **Invenciones iconográficas en América. El caso de Santo Tomás y el de Santiago mata-indios**

Olaya Sanfuentes\*

### **RESUMEN**

*A través de una revisión de ciertas imágenes visuales y la información complementaria de las crónicas, el artículo ilustra y analiza el proceso de formación de sistemas iconográficos que sirvieron a los intereses de la Iglesia universal y del espíritu mesiánico de la corona española en los siglos de conquista y colonización de América. Se estudian dos casos emblemáticos: el de Santo Tomás para el área mesoamericana y el de Santiago apóstol para el área andina.*

### **Palabras clave**

*Evangelización, iconografía, imágenes visuales.*

### **ABSTRACT**

*Through a review of certain visual images and information from the chronicles, the paper illustrates and analyzes the process of iconographic systems that served the interests of the universal Church and the messianic spirit of the Spanish crown in centuries conquest and colonization of America. Two cases are studied flagship of the Saint Thomas area for Mesoamerican and the Apostle Santiago for the Andean region.*

### **Key words**

*Evangelism, iconography, visual images.*

Recibido: mayo de 2008  
Aceptado: octubre de 2008

---

\* Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: olayas@vtr.net

## Introducción

Con el siguiente trabajo propongo discutir las ideas generalmente asociadas a las imágenes religiosas surgidas tras el encuentro del mundo indígena con el español a partir del siglo XVI en el continente americano. Se ha dicho que hubo imposición de unas imágenes y de un imaginario español; otros han argumentado que hubo un sincretismo cultural que tuvo un equivalente en el escenario de las imágenes visuales y, por último, hay quienes han visto una apropiación indígena de las formas europeas para poder sobrevivir a las adversidades de la conquista y colonización americanas. Creo que hubo un poco de todo: las tres estrategias y escenarios enunciados convivieron conformando una sociedad compleja y un cuerpo de imágenes que muestran este proceso multidireccional. Pretendo aquí reflexionar acerca de dos temas religiosos fundamentales para la cristiandad medieval y para la España conquistadora, que cobraron nuevas formas en América. Las denominaré, invenciones iconográficas y las caracterizaré como creaciones españolas al servicio de la idea de una Iglesia universal con España a la cabeza, pero sometidas a una realidad nueva que también deja su inevitable y necesaria impronta.

Me refiero, en primer lugar, a la leyenda de Santo Tomás en América y a la iconografía resultante de este fenómeno en el escenario mesoamericano; en segundo lugar me referiré a algunas imágenes que representan a la figura del apóstol Santiago en la zona andina, lo que redundó en la figura de Santiago matamoros en América y/o Santiago mata-indios.

Las ideas expuestas a continuación son el resultado de algunas reflexiones que he venido haciéndome últimamente. No hay, todavía, un cuerpo de fuentes definitivo que avale estas primeras aproximaciones intuitivas. Algunas pistas documentales son las que me han motivado a repensar ciertas ideas que figuran en los libros de historia del arte americano como verdaderos postulados. Varias generaciones hemos sido instruidas en ideas muy generales o poco casuísticas acerca de las representaciones visuales hispanoamericanas.

Son conclusiones que extrapolan ciertos aspectos o simplifican procesos y realidades tan complejos como la formación de la sociedad colonial en América. Estas pistas documentales, como las he llamado, son suficientes como para enunciar el problema, pero al mismo tiempo evidencian la urgencia de una experiencia futura más profunda con un cuerpo de fuentes más rico y variado.

## La Leyenda de Santo Tomás en América

*"Id y predicad el Evangelio por todas las regiones del orbe"*

Para una sociedad que basaba todas sus certezas en la autoridad de los textos clásicos y bíblicos, el mandato de Cristo tenía que haberse cumplido en los primeros tiempos del cristianismo. Cada apóstol de Cristo había partido hacia un rumbo diferente para no dejar rincón del mundo sin evangelizar. Y Santo Tomás, según la leyenda, habría ido a la India. Como evangelizador de tierras orientales, se le relacionaba con la construcción de templos, con hechos milagrosos, la predicación evangélica, una vida casta y seguidores de su fe<sup>1</sup>.

Estos atributos son los que harían que los conquistadores españoles buscaran por el territorio americano, inicialmente confundido con Oriente, signos visibles de la temprana evangelización de estas tierras. Cruces, leyendas milagrosas y los quehaceres de héroes civilizadores antiguos, serían interpretados como vestigios de la venida de Tomás a este continente. Era una forma de incluir a estas tierras en la historia bíblica, que pretendía ser universal.

Registros de esta identificación de Tomás con héroes civilizadores americanos se

---

<sup>1</sup> Para una mayor información acerca del paso de Santo Tomás por la India, véase: Acosta, Vladimir, *La Humanidad Prodigiosa. El Imaginario Antropológico Medieval*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Venezuela, 1996; De la Vorágine, Santiago, *La Leyenda Dorada*; Alianza Forma, Madrid, 1982; D Tours, Gregorio, *Glory of the Martyrs*; Liverpool University Press, 1988; Friedman, John Block, *The monstrous races in medieval art and thought*, Harvard University Press, New York, 1981.

encuentran en diferentes lugares de nuestro continente, llegando incluso a configurar una suerte de “camino de Tomás en América”, a la manera de Santiago en España. En la zona amazónica donde fue confundido con *Sumé*, entre los guaraníes con *Zumé* y en la zona andina donde fue confundido con *Tunupa*, encontramos algunos de los antecedentes para el área de Sudamérica. En los Andes, Tomás debe competir con otro apóstol de Cristo –Bartolomé–, quien también habría ido a cumplir su misión a la India y quien fue, de igual forma, identificado con *Tunupa*. Bajo estos supuestos, se creó una iconografía cristiana para *Tunupa* con la apariencia de San Bartolomé, un hombre blanco y con barba que vestía túnica y portaba una cruz.

El tema de la leyenda de Santo Tomás/Bartolomé en América ha sido profusamente tratado por connotados especialistas. Destaco los trabajos de Thérèse Bouysse-Cassagne y Teresa Gisbert, porque despliegan el tema e intentan explicar los mecanismos a través de los cuales se formaron estas invenciones. En un contundente artículo titulado “De Empédocles a Tunupa: Evangelización, hagiografía y Mitos”, la primera despliega un recuento de todas las manifestaciones que cobró la leyenda de Tomás en el mundo americano, poniendo especial énfasis en la zona andina<sup>2</sup>. Concluye que, en general, se ha puesto poca atención al proceso mediante el cual el cristianismo fue creando imaginarios para poder lograr sus objetivos. En este sentido, Bouysse-Cassagne enfoca su trabajo hacia los procesos creativos de imaginarios. Propone hablar de una tercera vía entre una actitud pasiva de los indígenas y el rechazo voluntario para permitir la sobrevivencia de los mitos andinos. Esta tercera vía implicaría una duplicidad<sup>3</sup>.

Teresa Gisbert, por su parte, analiza el aporte de las crónicas que hablan de Tunupa en la formación de la leyenda de San Bartolomé en los Andes y argumenta que como todo ser mítico pagano, Tunupa presentaba en su persona rasgos no compatibles con el cristianismo y que tuvieron que eliminarse<sup>4</sup>. Ramos Gavilán presentaría a Tunupa como un santo, presunto discípulo de Cristo que habría predicado contra la idolatría y las malas costumbres. Calancha lo identificaría con el apóstol Tomás y Guamán Poma con San Bartolomé<sup>5</sup>.

El cronista indígena Poma de Ayala se refiere a este universo con las siguientes palabras: “Caminando San Bartolomé de la provincia llamada el Collao se metió en la cueva, que fue en el tiempo de frío, el indio hechicero Anti tenía dentro de la dicha cueva su ídolo que le hablaba y no le respondió el diablo que estaba en la cueva, ya no estaba allí por haberse entrado el señor San Bartolomé...”<sup>6</sup>. El dibujo que acompaña el relato de este episodio muestra al apóstol como un hombre de mediana edad, con barba, túnica y el halo de santidad. La estética de la ilustración es muy occidental y fácilmente legible por una audiencia amplia. El texto hace alusión a elementos andinos que sucumben frente a la fuerza del cristianismo erradicador de idolatrías.

Uno de los objetivos que explícitamente presenta Guamán Poma al escribir su *Nueva Coronica y Buen Gobierno* es el demostrar que en la zona andina había habido idolatría y la creencia en varios dioses, hasta que llegó el cristianismo en la voz del apóstol de Cristo. Se lamenta, sin embargo, de que la creencia en el único y verdadero Dios se habría perdido con la llegada de los Incas, que habrían vuelto a imponer la idolatría y el politeísmo<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Bouysse-Cassagne, Thérèse, “De Empédocles a Tunupa: Evangelización, hagiografía y Mitos”, en *Saberes y Memorias en los Andes*, editado y compilado por Bouysse-Cassagne, Thérèse, CREDAL\_IFEA, Lima, 1997.

<sup>3</sup> Bouysse-Cassagne, Thérèse, “De Empédocles a Tunupa: Evangelización, hagiografía y Mitos”, en *Saberes y Memorias en los Andes*, editado y compilado por Bouysse-Cassagne, Thérèse, CREDAL\_IFEA, Lima, 1997, pág. 196.

<sup>4</sup> Gisbert, Teresa, *Iconografía y Mitos indígenas en el arte*, Editorial Gisbert, La Paz, 2004, pág. 40.

<sup>5</sup> Gisbert, Teresa, *Iconografía y Mitos indígenas en el arte*, Editorial Gisbert, La Paz, 2004, pág. 35.

<sup>6</sup> Poma de Ayala, Guamán, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, Fondo de Cultura Económica, Perú, 1993, pág. 72.

<sup>7</sup> Olaya Sanfuentes, “La Leyenda de Santo Tomás en América”, en *Barroco Andino*, La Paz, 2003, pág. 192.

Isabel Cruz piensa en la influencia de los agustinos para explicar la formación de esta leyenda. En *La Ciudad de Dios*, el fundador de la orden proponía la dualidad entre el mundo cristiano y el pagano, defendiendo la primacía del primero. Asevera, al mismo tiempo, que las verdades cristianas se hallan latentes tanto en la naturaleza circundante como en la cultura pagana de griegos y cristianos. Los agustinos en América, entonces, identificarían a los antiguos paganos con el hombre andino y compararían sus dioses con las figuras cristianas. Esto explicaría, en parte, la simbología ambivalente resultante<sup>8</sup>.

Según Enrique Gandía, también podríamos hablar de una explicación netamente política si pensamos que en el origen de esta leyenda en la zona amazónica los jesuitas habrían anunciado que vendrían los discípulos de San Ignacio a continuar la labor de Tomás<sup>9</sup>.

Donde la leyenda cobraría más fuerza en las crónicas e incluso donde resultaría una iconografía de esta asociación es en Mesoamérica, donde Santo Tomás se identificó con *Quetzalcóatl*, dios y sacerdote del mismo nombre.

Explicar el significado y la importancia de *Quetzalcóatl* en la cosmogonía e historia mesoamericanas rebasa los límites de este trabajo. Sin embargo, hay ciertos elementos configuradores de su biografía e iconografía que considero importantes de mencionar para comprender la imagen visual resultante de esta asociación europea<sup>10</sup>.

La religión mesoamericana es fundamentalmente dual<sup>11</sup>, lo que se traduce en la naturaleza mixta tanto de los dioses como de los personajes dedicados al culto de estos dioses. *Quetzalcóatl* es un dios generador de vida que es representado como una serpiente alada, conteniendo en su naturaleza lo terrestre, que a su vez deriva de lo acuático, y el elemento aire simbolizado por las plumas. Al mismo tiempo, *Quetzalcóatl* fue un sacerdote que se dedicaba al culto al dios del mismo nombre. Un personaje histórico con características divinas que pasó a la tradición con su fama de constructor de templos, castidad, penitencia, predicación y buenas obras, elementos todos que daban pistas y alimento a los españoles deseosos y necesitados de encontrar vestigios de una temprana evangelización en las tierras recién descubiertas.

Fray Diego Durán le da forma a esta leyenda –que circula asimismo en otras crónicas coloniales–, a través de su texto y las imágenes visuales que lo acompañan.

En su *Historia de las Indias*, Durán describe al personaje como muy religioso y venerable, verdadero santo a quien sus adeptos llaman *papa Topiltzin*. Aplicando conceptos europeos para comprender esta realidad, el cronista piensa que el apelativo papa se refiere a su rango sacerdotal. Sin embargo, para los indígenas significa una persona de cabellos largos. De igual forma, Durán utiliza un vocabulario cristiano para pintar la devoción de *Topiltzin*: haría oración “en celdas”, actos de “penitencia” y se hincaría a rezar en un “oratorio”<sup>12</sup>.

Respecto al rol de la iconografía en la argumentación de Durán, el cronista incluye en su obra un dibujo de *Quetzalcóatl* con rasgos europeos y túnica de estilo clásico. La imagen está complementada por elementos indígenas, como es el símbolo que está en la parte inferior y que significa *Ce acatl* o Quinto Sol, época en la que vivió el personaje histórico mesoamericano. La serpiente formando una

<sup>8</sup> Isabel Cruz, *Arte y Sociedad en Chile, 1550-1650*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1986, pág. 25.

<sup>9</sup> Gandía, Enrique, *Historia Crítica de los mitos de la conquista americana*, Madrid, SGEL, 1929, pág. 231.

<sup>10</sup> Para mayor información acerca de las características de *Quetzalcóatl*, véase lo siguiente: Lafaye, J., *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*; Fondo de Cultura Económica, México, 1977; Miller, Mary Ellen, *El Arte de Mesoamérica. De los olmecas a los aztecas*; Editorial Diana, México, 1988; Piña Chan Román, *Quetzalcóatl. Serpiente Emplumada*; Fondo de Cultura Económica, México, 1977; Sejourne, L., *El universo de Quetzalcóatl*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

<sup>11</sup> Miller, Mary Ellen, *El Arte de Mesoamérica. De los olmecas a los aztecas*, Editorial Diana, México, 1988.

<sup>12</sup> Durán, Diego, *Historia de las Indias*, Editorial Porrúa, México, 1984, pág. 9.

especie de balsa confirma la leyenda respecto a la embarcación en la que habría partido hacia el oriente, por donde dijo aparecería años más tarde. Esta imagen muestra su relación con la serpiente emplumada (Figura 1).

También en la obra de Durán el autor incluye otra representación que muestra a *Quetzalcóatl* y a sus discípulos con conchas de caracol en la cabeza. En la religión *nahuatl*, el caracol

es signo de nacimiento, mientras que para los mayas implica conclusión y totalidad. La aparición del molusco como símbolo de *Quetzalcóatl* es antigua y está asociada a la idea de que en un comienzo el dios era una serpiente acuática. Para los seguidores del sacerdote, la presencia del caracol en la cabeza del personaje es lo que genera su espiritualidad, un equivalente al halo de santidad de la religión cristiana (Figura 2). Al observar



**Figura 1.** Imagen de Topiltzin (Quetzalcóatl), en Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, Editorial Porrúa, México, 1984.



**Figura 2.** Imagen de Topiltzin (Quetzalcóatl) y sus seguidores, en Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, Editorial Porrúa, México, 1984.

estas ilustraciones, es inevitable pensar en su similitud con la figura de Santiago en España, que se asocia a una concha de ostión.

Esta iconografía, que a su vez se inspiraba en pictogramas indígenas ambiguos<sup>13</sup> y en los relatos orales respecto a este personaje blanco y con barba, jugaría un importante rol en la difusión de la leyenda de Santo Tomás.

Como se ve, la creación de una leyenda de Santo Tomás en América fue una creación europea para introducir al Nuevo Mundo dentro de la historia de la humanidad y para justificar el restablecimiento de la fe católica en territorios donde supuestamente se habría perdido. El implantar un cuarto continente en la mente del europeo era algo muy desgarrador y que rompía todas las certezas milenarias basadas en la Biblia. Por eso es que durante el siglo XVI se hacen grandes esfuerzos por introducir al Nuevo Mundo dentro del orden universal tripartito. La formación de la leyenda de un apóstol de Cristo en América, inicialmente confundida con el continente asiático, obedece a este fenómeno. Esto no significa que los indígenas no hayan tenido una importante participación en el complejo proceso de crear esta figura. Su aporte es fundamental, pero sujeto a lo que los europeos permiten en un margen que se atenga a sus objetivos. En este contexto, no comparto las ideas de Gisbert respecto a que este proceso fue involuntario. Más bien considero que las instituciones que detentaban los poderes político y religioso utilizaron todas las estrategias para conquistar también los imaginarios.

### **Santiago Matamoros/Mata-indios**

Para adentrarse en el tema de Santiago en la América andina, me parece pertinente distinguir dos períodos fundamentales. Tradicionalmente se ha tratado este tema extrapolando algunas características del fenómeno al período colonial entero, incluyendo

los tres siglos virreinales en la descripción y análisis. Propongo aquí distinguir dos períodos marcados por la diferente actitud evangelizadora de la Iglesia española en América. El primer período se vislumbra como una continuación de la lucha religiosa española en Europa, esta vez en suelo americano. La evangelización es llevada a cabo, principalmente, por los ejércitos conquistadores y las órdenes religiosas, imbuidas de un espíritu guerrero unos y profético y apocalíptico los otros. Este período sugerido coincide con lo que comúnmente llamamos de conquista.

El segundo período está marcado por las consecuencias de las acciones españolas en territorio americano llevadas a cabo en el ya definido primer período y la consiguiente respuesta de la institucionalidad civil y religiosa. Es también la época en que prima una política llevada y promulgada por una Iglesia Católica imbuida de los postulados tridentinos. El énfasis de la evangelización lo pone el clero secular, que adapta los postulados del concilio de Trento para cumplir su misión pedagógica en una sociedad iletrada. En este segundo período, la Iglesia acomoda su ortodoxia y la flexibiliza, constituyendo un discurso y una estética nueva en una sociedad sin precedentes. Este período corresponde a los años coloniales, cuando el asombro frente a lo novedoso y las necesidades de hegemonía militar ceden paso a una convivencia con la otredad, la formación de una sociedad mestiza y la necesidad de consolidación del imperio español en América.

El caso de la creación de una iconografía de Santiago se relaciona con aquellos aspectos más bélicos de la España medieval. Para los españoles, la lucha religiosa en el territorio americano no era otra cosa que la continuación, allende la península ibérica, de la lucha centenaria contra los árabes. En España, Santiago había asistido en forma milagrosa a los cristianos en la batalla de Clavijo (844).

Para unir el proceso de reconquista española de ambos lados del Atlántico, sólo bastaba aludir a la fecha de 1492, en que Granada había sido derrotada, los judíos habían

<sup>13</sup> Entre los códices mexicanos abundan los signos con forma de cruz, que representan al dios del viento, generador de vida a través del movimiento. Los europeos veían la cruz de Jesucristo en estos pictogramas.

tenido que abandonar la Península Ibérica y un Nuevo Mundo al otro lado del Atlántico surgía para los horizontes catequísticos de la corona española. Surge así un culto a Santiago con marcados ribetes providencialistas y se recurre a un vocabulario verbal y visual del triunfo de España y la Iglesia. El fenómeno no es necesariamente intencionado, pero los intereses políticos e ideológicos de dominio pueden, eventualmente, promoverlos o permitirlos<sup>14</sup>.

El conquistador está embebido de un fuerte espíritu religioso que lo anima a luchar fervorosamente contra todos aquellos que no profesen su misma fe. Convencido de la universalidad de la religión católica y de su posibilidad de otorgar verdadera humanidad a quien la profese, el conquistador luchará con las armas y las imágenes para extirpar la idolatría y convencer en las verdades de la fe. Como principal recurso para inaugurar esta lucha, el español se enfrenta cuerpo a cuerpo con los indígenas. Justifica su acción a través de la guerra justa, idea medieval inspirada en los postulados de Aristóteles y explica su triunfo a través del recurso del milagro, fenómeno extranatural que podrá ser leído por una audiencia mixta y temerosa frente a los designios de los dioses que suelen manifestarse a través de la fuerza de la naturaleza. En la batalla librada con los incas en Suntuahuasi, los españoles gritan cuando la tormenta arrecia y resuena a través de rayos y truenos. Los indígenas gritan más aún, asustados con las revanchas cósmicas de *Illapa*, pero también frente al estrepitoso ruido de los cascos de los caballos europeos corriendo sobre las piedras de la ciudad imperial. Pareciera que el temor de los indígenas frente a hombres blancos y barbudos, enteros vestidos de trajes metálicos, cabalgando sobre unos enormes animales que relinchan y hacen resonar los cascos de sus pies sobre las piedras andinas y lanzando todo tipo de ruidos en otras lenguas sumado a los disparos de los arcabuces, es superior a cualquier otro temor.

<sup>14</sup> Hernández Lefranc, Harold, "El trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú", en *Investigaciones Sociales*, Año X N° 16, Lima 2006, pág. 58.

Los españoles, por su parte, están convencidos de que es el milagroso patrono de su tierra natal quien nuevamente los asiste en la lucha contra todos aquellos que no están en las filas del catolicismo. Ya había colaborado con ellos en la batalla de Clavijo; esto era solo la confirmación de su protección y patronaje histórico. Es esta religiosidad española de los conquistadores la que otorga la posibilidad de entender el nuevo orden y pertenecer a él<sup>15</sup>. En la búsqueda de sentido, el repertorio cristiano occidental es el que otorga las herramientas.

Se ha dicho que los incas creían que era el dios *Illapa* quien los estaba castigando. Sin embargo, creo que es ésta una idea que habría que revisar. Desde el punto de vista de las crónicas europeas<sup>16</sup>, el acento se pone en la necesidad de la victoria cristiana sobre la idolatría indígena. Más aún, cuando registran la impresión de los vencidos frente al desastre, suelen relatar que los incas creyeron ver a un viracocha<sup>17</sup> interceder en la batalla.

La victoria española en Suntuahuasi se produjo, entre otras cosas, en la enarbolación inminente de Santiago como el defensor de la fe y con el "apellido" mata-indios, en la medida que destruiría a todos aquellos que no profesaran la verdadera religión. La advocación se hizo muy popular y proliferaron durante todos los años virreinales las imágenes pictóricas y tridimensionales del apóstol Santiago sobre su encabritado caballo blanco, con espada, destruyendo a quienes atentaban contra la institucionalidad. La pregunta que viene entonces es cómo esta imagen puede ser tan convincente entre los

<sup>15</sup> Isabel Cruz, *Op. cit.*

<sup>16</sup> Me refiero a las crónicas de Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*; la crónica de Francisco López de Xerez, *Verdadera Relación de la conquista del Perú*; Pedro Sancho de la Hoz, *Relación de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a SM la relación de la victoria de Cajamarca*; Miguel Estete, *Relación de viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro*.

<sup>17</sup> Nombre con que los indígenas solían referirse a los europeos.

indígenas en un comienzo y entre la sociedad mestiza luego.

Distinguir etapas en esta historia, como sugería al comienzo, me parece de gran importancia. No creo que el fenómeno de las creaciones culturales virreinales pueda ser explicado en toda su complejidad y desarrollo recurriendo solamente a un período de la colonia y luego extrapolándolo al resto del tiempo histórico.

Respecto al comienzo de la historia, en el escenario de la conquista del Perú, no es raro pensar que ante la disconformidad de los pueblos andinos con sus dominadores inca, a quienes se consideraba foráneos y usurpadores del poder, se creara un ambiente de esperanza asociada a estos nuevos invasores que podían ayudar a desembarazarse del yugo Inca. Esta es una de las principales tesis de María Rostworowski en su célebre *Historia del Tawantinsuyo*<sup>18</sup>, donde defiende la idea de que una de las explicaciones de la caída del incario radica en el hecho de que los incas no lograron nunca crear la idea y sensación de imperio en los lugares que conquistaron. Si este Santiago podía destruir al Inca y sus ejércitos, podía ser una excelente ocasión para deshacerse de los incas y asociarse con los españoles. De hecho, varios pueblos andinos, los cañaris, los huancas, los chachapoyas y los lupacas, entre otros, se unieron al ejército español para luchar contra los incas.

El descontento de varios pueblos conquistados con el yugo inca se rastrea en forma evidente en *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*, manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII.

“Se dice que cuando Tupac Inca Yupanqui señoreaba y había ya conquistado todos los países, descansó varios años con gran regocijo.  
Entonces algunas comunidades se sublevaron.

Los alancumarca, los calancomarcas y los choquemarca no querían ser súbditos del Inca.

Lograron atraer a su causa a varias huarangas de hombres y juntos guerrearon durante unos doce años. Como aniquilaban a todas las fuerzas que enviaba contra ellos, el inca estaba muy afligido y, lamentándose mucho, se preguntó ¿qué va a ser de nosotros?”<sup>19</sup>

Lo del debilitamiento del incario podría ser también una idea creada o más bien alimentada por las primeras crónicas de conquista del Perú. El cronista López de Xerez, por ejemplo, nos cuenta que en los Andes había un sistema de desplazamiento forzoso de los pueblos conquistados, un sistema utilizado por los incas para afianzar su dominación en las provincias<sup>20</sup>. Esto explica, en parte, el descontento con el poderío inca.

Pedro Sancho de la Hoz comenta que los huancas “estaban seguros que con ella (la venida de los cristianos) saldrían de la penosa sujeción y servidumbre a que las tenían sometidas aquellas gentes forasteras”. Se refería a los Incas.

Zárate, que no es ni conquistador ni poblador, sino un funcionario real de los primeros años de asentamiento español en los Andes, respira el mismo aire que los otros y nos pinta una imagen de los incas como un pueblo despótico y militar.

Aun si la impresión de un debilitamiento del incario a la llegada de los españoles fuera solamente una invención de las crónicas de la época, Santiago sigue siendo un estupendo personaje a utilizarse para justificar la presencia española: había sido la misma mano de un santo la que había intervenido providencialmente en Sunturhuasi para ayudar a los españoles contra el imperio inca. La victoria

<sup>19</sup> *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*, manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII, versión de Gerald Taylor, Lima, IEP, 1987. pág. 337.

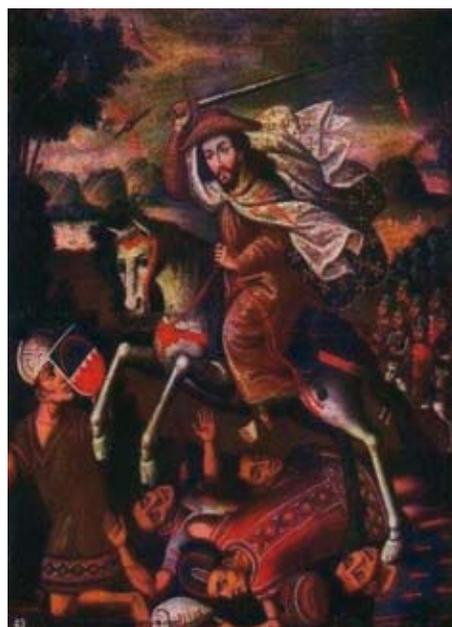
<sup>20</sup> La institución a la que se hace referencia es la de los *mitmaqunas* también conocida como mitmas o mitimaes.

<sup>18</sup> Rostworowski, María. *Historia del Tawantinsuyo*, IEP Ediciones, Lima 1999.

española en los Andes era una conquista de Dios, la legitimación de la empresa sagrada. Los cronistas recogen esta creencia providencial y triunfal de la intervención divina en la dificultad de la batalla. Efectivamente, la aparición portentosa del patrón Santiago destaca en las obras de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, Francisco López de Gómara, Pedro Cieza de León, Juan de Betanzos y José de Acosta.

La pintura cuzqueña recoge asimismo esta idea que se va forjando con los años, en la medida que es útil para justificar la presencia española en los Andes. Existe un lienzo en el Museo Regional del Cuzco en que Santiago está derrotando a unos indígenas, que por su atuendo significativo sabemos que son incas y no otros. Los cascos que portan los indígenas aquí retratados son de los guerreros incas. Los trajes de los indígenas derrotados son, asimismo, de procedencia incaica, como lo son también algunos iconos de los escudos. Es el caso del arco iris que figura en el escudo del personaje de la izquierda, símbolo al cual recurrieron los incas para constituir una emblemática propia en el período colonial (Figura 3). Esta pintura podría reflejar el interés de una sociedad gobernada por los poderes españoles, de inaugurar una memoria para el área andina que pueda ser compartida por un amplio y heterogéneo grupo. Si los españoles son los que vienen a restaurar un orden perdido y se muestran asimismo como los salvadores de pueblos que se encontraban bajo el yugo inca, la fórmula puede dejar contentos a muchos. Es un caso de manipulación de la memoria histórica para fines políticos.

Tenemos noticia de otras pinturas significativas en la iglesia de Pijiura, en el Cuzco, en que el santo español está asimismo luchando contra los incas<sup>21</sup>. Estos están vestidos con uncus estilizados y llevan armas claramente incaicas. Uno de ellos porta un estandarte



**Figura 3.** Santiago Mata-Indios. Anónimo Cuzqueño en Museo Regional del Cuzco.

donde se aprecian dos curiquenques llevando con sus picos la borla colorada del Inca. En la catedral de Cuzco hay, asimismo, un óleo sobre madera del siglo XVIII donde el santo español vuelve a atacar a cinco personajes incaicos.

La figura de Santiago se afirmó en este virreinato. De hecho, muchas ciudades<sup>22</sup> se fundaron en su nombre, se erigieron iglesias en su memoria y el arte lo emuló sin descanso. Eran los poderes civiles y religiosos los que estaban detrás de este proceso de nombrar

<sup>21</sup> Ver imágenes en la obra de Teresa Gisbert, *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte*, La Paz, 1980, páginas 199 y 214, respectivamente.

<sup>22</sup> Algunas iglesias peruanas para conmemorar a Santiago: Iglesia de Santiago de Surco en las afueras de Lima; Santiago en el Cuzco, Santiago en Calamarca, Santiago de Huamán en Trujillo, Santiago de Huata; Santiago Apóstol de Yucay, Santiago de Pomata, Santiago de Chuco, Santiago de Belén, Santiago de Madrigal.

Algunas ciudades sudamericanas que llevan el nombre del apóstol: Santiago de Chile, Santiago del Estero (Argentina), Santiago de Machaca (Bolivia), Santiago de Huarí (Bolivia), Santiago de Andamarca (Bolivia), Santiago de Cali (Colombia), Santiago de Guayaquil (Ecuador), Santiago de Méndez (Ecuador), Santiago (Paraguay), San Felipe y Santiago de Montevideo (Uruguay), Santiago de León de Caracas (Venezuela), Santiago de los Caballeros (Venezuela).

y conmemorar para recordar a aquel santo patrón que tenía que ver con España y su rol unificador.

### Otras voces discursivas en la formación de una memoria que justifica la conquista

Si nos alejamos del ámbito de influencia de los poderes religiosos y civiles y nos adentramos en la esfera cultural de un representante de las ideas andinas locales, el mismo Guamán Poma de Ayala había dicho en su crónica que en los Andes existía la verdadera religión, la misma de los europeos, pero que se había perdido y olvidado con la llegada de los incas. La venida de los españoles y sus santos no eran otra cosa, por tanto, que una forma de restablecimiento del orden. Santiago, entonces, era un enviado de Dios para asistir en este proceso de la iglesia universal que trataba de recobrar su unidad (Figura 4).

A la América Andina habría venido el apóstol San Bartolomé a predicar el evangelio en los primeros años de nuestra era. Para el siglo XVI, la mano divina había colocado a otro apóstol—esta vez Santiago— para restituir la fe perdida con la llegada de los incas. También en el siglo XVII, Bartolomé de Las Casas, en un intento por probar la racionalidad de los indígenas, concluye que ellos eran racionales porque habían llegado a entender la existencia de un solo Dios. Sin embargo, Bartolomé de Las Casas utiliza este argumento, no para justificar el restablecimiento de una situación religiosa, sino para argüir argumentos en contra de la conquista violenta de los españoles. Vemos, entonces, que con la formación de una sociedad nueva y compleja, los argumentos van también complejizándose y surgen diferentes voces discursivas.

Guamán Poma es la voz de un indígena del siglo XVII que interpretaba los acontecimientos del XVI. Pero no es un indígena cualquiera: aunque fiel a su pueblo, profesa el catolicismo fuertemente. La voz de Bartolomé de Las Casas tampoco puede entenderse en forma monolítica: es un español, un religioso, pero



**Figura 4.** Conquista. Milagro del Santo Santiago Mayor, apóstol de Jesucristo. En el Cuzco, en Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, 1615.

lucha por la causa indígena. Del imperio de los incas, relata entusiastamente que tenía leyes o costumbres llenas de caridad, que el Inca se preocupaba de los pobres y que el imperio estaba provisto como Estado de muchas de las características de una nación cristiana ideal.

Frente a los argumentos de Las Casas y la conformación de una leyenda negra en Europa, que perjudicaba la fama española, el virrey Toledo, en la década de 1570, habría tenido una clara política de proyectar una imagen negativa de los incas y justificar la presencia española.

Esto, como se ve, complejiza la situación en una sociedad que en el siglo XVII es fruto de una suma de encuentros y situaciones de conflicto que se dan en diferentes ámbitos de la cultura hispanoamericana. En nuestra

época, y con los avances de la historiografía y otras ciencias que le han ayudado a dilucidar aquellos misterios aparejados a sociedades ágrafas, también hay quienes han intentado explicar los diversos canales a través de los cuales se expresó esta sociedad.

Teresa Gisbert relaciona la iconografía de Santiago desarrollada por la sociedad hispanoandina con la identificación con el trueno y el rayo: "El ruido de los cascos sugiere el trueno y el fulgor de la espada el rayo. Por esto es que ningún elemento puede delatar si un Santiago representa sólo al apóstol o también representa a *Illapa*". No pretendo discutir si la percepción indígena frente a la imagen de Santiago era espontánea al relacionarla con *Illapa* o, si más bien, era una percepción sugerida y guiada por una sociedad virreinal que, alertada frente a su mala fama o leyenda negra, inventaba símbolos para justificar su presencia salvadora en el Nuevo Mundo. Lo que sí pretendo argumentar, sin embargo, es que no creo que estas imágenes puedan ser estudiadas sin hacer un análisis de las crónicas y otras fuentes que recogen voces de la época. Creo que las crónicas y las imágenes visuales se complementan mutuamente en el rescate de la voz indígena. Sin embargo, hay que tener en cuenta las debilidades de cada fuente. Muchas crónicas explicitan sus anhelos de objetividad, pero están al servicio de las expectativas individuales e institucionales de unos europeos convencidos de su verdad y la necesidad de imponerla. Otra debilidad: las crónicas que relatan la historia indígena, se basan en relatos orales de los mismos, lo cual también significa una deformación en el intento de traducirlas y difundirlas entre los contemporáneos.

Las imágenes visuales virreinales tampoco adolecen de problemas documentales. Es necesario saber quién las hizo y para quién para poder concluir las verdaderas intenciones. El anonimato que generalmente las caracteriza dificulta esta tarea.

Teresa Gisbert, quien ha estudiado intensamente el tema de la iconografía del barroco andino, argumenta que los indígenas no ven

en Santiago al apóstol de Cristo sino a *Illapa*, temible dios del trueno y del rayo<sup>23</sup>.

Dice la autora que pareciera que la primera pintura que se hace de Santiago mata-indios es anterior a 1560 y habría sido pintura mural en la catedral del Cuzco. Garcilaso la vio y la describe. Pero Garcilaso dice que cuando los indios veían esta pintura en la catedral exclamaban: ¡Un viracocha como éste era el que nos destruía en esta plaza! Esta afirmación, pienso yo, no viene sino a confirmar que la imagen de Santiago como hombre blanco, plasmada en una iconografía heredera de la española, fue una invención para justificar la conquista del Perú en términos religiosos.

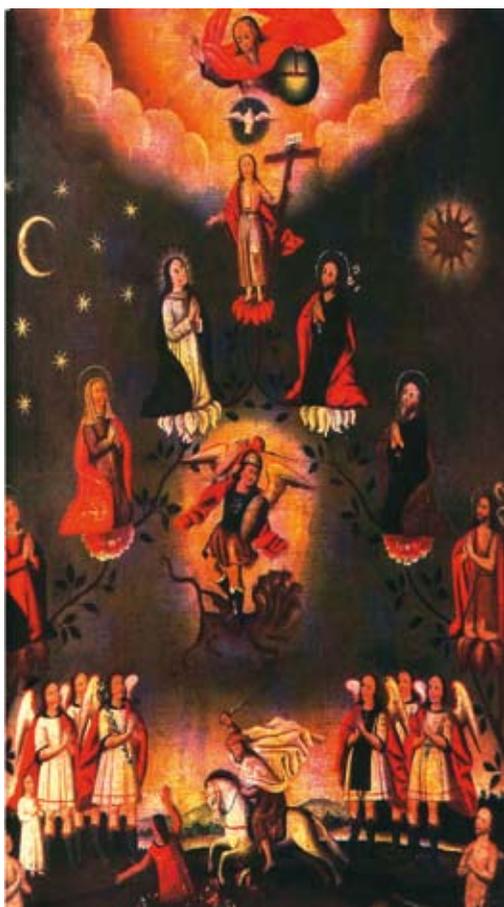
Por otro lado, fuentes coloniales que recogen tradiciones y creencias indígenas nos muestran que la veneración al rayo y al trueno, en la forma del dios *Illapa* o *Libiac*, se mantuvo intacta durante los siglos coloniales, como una práctica paralela a la veneración al apóstol Santiago.

Entre las idolatrías que acusan los visitantes del siglo XVII, abundan aquellas que se refieren a *Libiac*, dios del trueno, del rayo y de la lluvia que tiene un importante papel en el equilibrio meteorológico que garantiza las cosechas.

Probablemente el ejemplo más significativo de lo que he sugerido hasta ahora lo encontramos en el siguiente cuadro, que representa a Santiago mata-indios culminando la historia cristiana de salvación iniciada con el árbol profético de Adán y Eva. La pintura es de la Escuela Cuzqueña, del siglo XVIII y está en el Museo Regional del Cuzco (Figura 5).

Todo el ciclo de la salvación está representado en este cuadro. Abajo, las figuras desnudas de Adán y Eva, a la derecha e izquierda respectivamente y en un plano un poco más elevado, la figura de Santiago, con capa blanca y el símbolo de su orden de caballería. Con su brazo derecho yergue fuertemente su

<sup>23</sup> Gisbert, Teresa, *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte*, La Paz, Bolivia, 1980.



**Figura 5.** Santiago Mata-indios culminando la historia cristiana de salvación. Escuela Cuzqueña siglo XVIII; Museo Regional del Cuzco.

espada para destruir al indígena que está de espaldas. La escena es asistida por una serie de personajes celestes. En la tierra, ángeles con diversos atributos y con plumas vistosas y multicolores, muy típicas de la zona andina. Sobre Santiago, otro personaje celestial que se relaciona explícitamente con el triunfo de la iglesia sobre las idolatrías: me refiero a San Miguel arcángel, príncipe de los arcángeles y paladín de la lucha del cristianismo. No es extraño, entonces, que aparezca en esta composición asistiendo a Santiago en la lucha contra la idolatría en los Andes. No es casualidad tampoco que las figuras de los arcángeles arcabuceros, con su carácter militar, fueran una invención de la pintura andina, un verdadero aporte de Hispanoamérica a la historia del arte universal.

San Miguel, vestido de militar romano, vence al demonio, que en esta composición se representa como un monstruo alado de siete cabezas. El programa iconográfico continúa con una serie de santos que asisten en este proceso de lucha contra las herejías y la idolatría. Los personajes se van concatenando a través del recurso de la unión mística y de la institucionalidad de la Iglesia Católica, que suele representarse como un árbol con Cristo a la cabeza. Efectivamente, el árbol con flores aquí ilustrado termina en su copa rematado con la figura de Cristo y su cruz. Existía la creencia de que había una relación entre el árbol del paraíso y la madera con que habría sido construida la cruz de Cristo. Santiago de la Vorágine, en *La Leyenda Dorada*, relataba que Cristo habría muerto 5.099 años después del pecado de Adán y Eva y que la madera de su cruz había brotado del tallo que el arcángel Miguel le habría entregado a Seth –hijo de Adán– cuando éste agonizaba.

El tallo lo habría plantado junto a su tumba, que dio origen al corpulento árbol que se transformaría en el lugar de muerte del hijo de Dios. Tanto el Árbol como la Cruz se transforman en un eje vertical de comunicación entre el Cielo y la Tierra, ya que aquella sería el “...madero por donde efectivamente vino a los hombres la vida sobrenatural”.

El recurso al árbol, como herramienta nemotécnica alegórica con contenido misionero fue muy utilizado por la Iglesia en América. Las órdenes religiosas proporcionaban lecturas alegóricas y proféticas de su prolongada labor misionera a través de árboles floridos<sup>24</sup>.

Ramón Mujica Pinilla destaca que las metáforas bíblicas del árbol seco y del árbol florido estaban asociadas con el Paraíso Perdido y el reino de Dios recuperado mediante la cruz, que había hecho reverdecer al mundo<sup>25</sup>.

Hemos tratado de identificar algunas de las flores y frutos representados en esta ilustración,

<sup>24</sup> Ramón Mujica Pinilla, “El arte y los sermones”, en *El Barroco Peruano*, Banco de Crédito del Perú, Lima 2002, pág. 232.

<sup>25</sup> *Ibíd.*

para demostrar la naturaleza americana del problema aquí tratado. Es la evangelización concreta y precisa de la zona andina la que se despliega en este lienzo. Respecto a la flor roja donde descansa Jesús, parecida a las blancas donde se yerguen las figuras de José y María respectivamente, podríamos aventurar que es una *mutisia*, especie endémica del Perú. Si esto fuera así, la flor roja que corona este árbol sagrado sería una *mutisia wurdakii*. Respecto a las flores que siguen hacia abajo, logrando un equilibrio compositivo, creemos que son rosas que suelen utilizarse en la pintura cuzqueña, asociada a personajes sagrados. Por último, el árbol nos despliega unos frutos que parecen ser los del *lupinus mutabilis*, especie andina muy popular en la zona cuzqueña, que dotaba de importantes nutrientes y contenido proteico. Los indígenas lo conocían con el nombre de tarwi o chocho y había sido domesticado en períodos preincaicos. Las flores de esta especie tan preciada entre los andinos se parecen también a las de *mutisia*.

Desde el cielo lo asiste Dios Padre, con la figura esférica del mundo aludiendo a su potestad universal y el Espíritu Santo en forma de paloma.

De la escuela cuzqueña es también el siguiente anónimo de Santiago Apóstol y que lo alberga el Museo de Osma en Lima. Es un lienzo de calidad y de gran atractivo que demuestra la estética alcanzada por los pintores cuzqueños. Santiago aparece nuevamente arriba de su caballo, con sombrero de peregrino y una espada en la mano derecha. En la izquierda lleva una bandera blanca con los símbolos de España, en vez de los de su orden de caballería, que era la costumbre a retratar. Esto, no viene sino a reforzar el carácter español del santo patrono triunfante que lucha contra las herejías (Figura 6).

Efectivamente, Santiago es un personaje que alude de manera directa a su origen español. Tanto así, que el mismo rey Felipe V elige la imagen y figura de Santiago para verse representado en un retrato ecuestre anónimo que se encuentra en el Museo Nacional de Arte de La Paz.



Figura 6. Santiago Apóstol. Anónimo cuzqueño, finales del siglo XVII, Museo Pedro de Osma, Lima.

## Conclusiones

A través del siguiente artículo espero haber desplegado una pequeña muestra de la compleja red de asociaciones y producciones que se realizaron a raíz del descubrimiento, conquista y colonización de América.

El propósito de este trabajo ha sido complejizar un tema que, hasta ahora, se había tratado de una forma más bien monolineal. Si bien hay una imagen de Santiago, las miradas son múltiples. Una imagen y varias miradas ¿acertijos del barroco?

Detrás de todo esto están las necesidades vitales de los individuos que buscan signos que les otorguen certezas y ciertos elementos reconocidos y reconocibles para moverse en la incertidumbre del nuevo escenario. Pero también están las necesidades colectivas institucionales, necesidades religiosas y políticas que a veces forzaron la realidad para acomodarla a estrategias establecidas y fabricadas.

Respecto al caso de Santo Tomás, había que buscar una forma de incorporar a todo este

continente en la historia bíblica y el santo apóstol podía hacerlo. Pero la Corona necesitaba también una excusa para autoproclamarse como la salvadora espiritual del Nuevo Mundo. Si América ya había sido evangelizada con anterioridad, todo indicaba que los indígenas ya habían olvidado el cristianismo y era España la elegida para renovarles la fe. Con esta misión, la Corona española justificaba su conquista de América.

Termino con las palabras de Bernardino de Sahagún en su Historia General de las cosas de Nueva España: "... estos nuestros tiempos y en estas tierras y con esta gente ha querido nuestro Señor restituir a la Iglesia lo que el demonio le ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina"<sup>26</sup>.

## Bibliografía

ACOSTA, V. (1996) *La Humanidad Prodigiosa. El Imaginario Antropológico Medieval*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Venezuela.

BOUYASSE-CASSAGNE, T. (1997). De Empédocles a Tunupa: Evangelización, hagiografía y Mitos", en *Saberes y Memorias en los Andes*, editado y compilado por Bouyasse-Cassagne, Therese, CREDAL\_IFEA, Lima.

\_\_\_\_\_ (1997) De Empédocles a Tunupa: Evangelización, hagiografía y Mitos", en *Saberes y Memorias en los Andes*, editado y compilado por Bouyasse-Cassagne, Thérèse, CREDAL\_IFEA, Lima, 196.

CRUZ, I. (1986) *Arte y Sociedad en Chile, 1550-1650*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 25.

DE LA VEGA, G. *Comentarios Reales de los Incas*.

DE LA VORÁGINE, S. (1982) *La Leyenda Dorada*; Alianza Forma, Madrid.

DTOURS, G. (1988) *Glory of the Martyrs*; Liverpool University Press.

DURÁN, D. (1984) *Historia de las Indias*, Editorial Porrúa, México, 9.

ESTETE, M., *Relación de viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro*.

FRIEDMAN, J.B. (1981) *The monsters races in medieval art and thought*, Harvard University Press, New York.

GANDÍA, E. (1929) *Historia Crítica de los mitos de la conquista americana*, Madrid, SGEL, 231.

GISBERT, T. (2004) *Iconografía y Mitos indígenas en el arte*, Editorial Gisbert, La Paz, 35 y 40, 199 y 214.

HERNÁNDEZ LEFRANC, H. (2006) "El trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú", en *Investigaciones Sociales*, Año X N° 16, Lima, 58.

LAFAYE, J. (1977) *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*; Fondo de Cultura Económica, México.

LÓPEZ DE XEREZ, F. *Verdadera Relación de la conquista del Perú*.

MILLER, M.E. (1988) *El Arte de Mesoamérica. De los olmecas a los aztecas*; Editorial Diana, México.

MUJICA PINILLA, R. (2002) "El arte y los sermones", en *El Barroco Peruano*, Banco de Crédito del Perú, Lima, 232.

PIÑA CHAN ROMÁN (1977) *Quetzalcóatl. Serpiente Emplumada*; Fondo de Cultura Económica, México.

POMA DE AYALA, G. (1993) *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, Fondo de Cultura Económica, Perú, 72.

ROSTWOROWSKI, M. (1999) *Historia del Tawantinsuyo*, IEP Ediciones, Lima.

SANCHO DE LA HOZ, P. *Relación de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a SM la relación de la victoria de Cajamarca*.

SAHAGÚN, B. (2002) *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Cien de México, México, 65.

SANFUENTES, O. (2003) "La Leyenda de Santo Tomás en América", en *Barroco Andino*, La Paz, 192.

SEJOURNÉ, L. (1984) *El universo de Quetzalcóatl*, Fondo de Cultura Económica, México.

TAYLOR, G. (1987) *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*, manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII, versión de, Lima, IEP, 337.

<sup>26</sup> Sahagún, Bernardino, *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Cien de México, México, 2002, pág. 65.