

**EL SINCRETISMO DEL APÓSTOL SANTIAGO EN LAS CULTURAS DE LAS  
AMÉRICAS: DE SANTIAGO MATAMOROS A SANTIAGO MATAINDIOS  
DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA**

---

**Shannon Flood**

Profesores Miguel Larrañaga e Inés Monteiro  
El Camino de Santiago  
IX Edición de la Gaceta hispánica de Madrid.

A lo largo de la historia, la religión ha constituido una parte integrante de las culturas en todo el mundo; aunque no todos los pueblos comparten las mismas creencias, todos disponen de una estructura que contiene una ideología y los valores que ayudan a cada persona a entender el mundo. Esta estructura se llama “cultura” e interpretamos nuestras experiencias a través de la nuestra propia. Aunque hay muchas definiciones, la del antropólogo Edward Tylor explica bien el concepto: la cultura es “that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society” (Ferraro 28). Este concepto nos ayuda a entender los procesos que influyeron en la transferencia de Santiago matamoros en España a Santiago mataindios (y Santiago de otras diversas formas) en las Américas. El propósito de este trabajo es abordar un análisis de la evolución de la imagen de Santiago desde una perspectiva antropológica; se puede ver que, a través del contacto entre las culturas de los españoles y de los nativos en las Américas, Santiago se integra en las culturas indígenas en un proceso de sincretismo.

Antes de empezar un análisis de la transferencia de Santiago de España a las Américas, hay que entender algunos conceptos centrales de la antropología que contribuyeron a este fenómeno. Primero, dos procesos tienen que ver con la difusión de Santiago: la aculturación y la transculturación.

En su estudio *Santiago mataindios: la continuación de un discurso medieval en la nueva España*, Javier Domínguez García cita las definiciones de Silvia Spitta, que ha estudiado la transculturación en América Latina: “On one side is acculturation, the sheer and irredeemable loss of one’s culture, language, history, tradition –even the body and its rhythms–; on the other side is transculturation, the overcoming of loss by living new shape to one’s life and culture after the catastrophes of Conquest, colonization, and modernization” (56). Según estas definiciones, se puede ver que el concepto de aculturación significa la pérdida de la cultura (la lengua, la historia y la tradición) y la transculturación significa la habilidad de sobrevivir a la pérdida de partes de la cultura por medio de la adopción de otros elementos ajenos para reconstruirla. Estos fenómenos ocurren cuando hay contacto entre culturas; en el caso de los indígenas, estos sufren un choque cultural muy fuerte cuando se enfrentan a la cultura ajena de los españoles.

Es importante repasar otra definición de la transculturación que se cita en *Creating the Hybrid Intellectual* de Anne Lambright: “transculturation is the complex processes of adjustment and re-creation–cultural, literary, linguistic, and personal– that allow for new, vital, and viable configurations to arise out of the clash of cultures and the violence of colonial and neocolonial appropriations” (19). Al examinarla más de cerca, vemos que esta definición es importante en el análisis de la integración de Santiago en la cosmovisión de los indígenas porque transmite más claramente que el individuo tiene que reajustar y recrear su cultura después del choque con otra. Para terminar, no se puede negar que otro concepto entremezclado con la transculturación es el sincretismo. En su estudio *El sincretismo religioso en América Latina*, Angelina Pollask-Eltz escribe: “El término *sincretismo* se usa generalmente en el contexto religioso en sentido de una amalgamación de tradiciones, ritos y conceptos mágico-religiosos” (148). Con la integración de Santiago en las culturas de los indígenas de las Américas, se puede ver una forma de sincretismo que vamos a examinar.

Hasta este momento hemos revisado algunos conceptos antropológicos, después de

analizarlos, podemos empezar a rastrear la trayectoria de Santiago desde sus orígenes en España hasta su incorporación en las culturas indígenas. Primero hay que entender el origen y el desarrollo de la figura del apóstol Santiago en la historia de España para poder entender cómo ha evolucionado hasta Santiago mataindios. En su libro *Santiago: trayectoria de un mito*, Francisco Márquez Villanueva afirma que el apóstol Santiago tiene un papel central en la historia del país: “Ninguna visión profunda de la historia y la civilización española puede eludir el detenerse a meditar en un cierto momento el magno capítulo de Santiago en sus orígenes y en sus consecuencias” (31). Santiago no fue solamente un personaje histórico, sino también un símbolo del cristianismo. Fue uno de los doce apóstoles de Cristo y se dice que fue decapitado y traído a Galicia por los ángeles, a lo que hay que añadir que – según el autor– el sepulcro de Santiago se descubre en esta zona entre 818 y 842 (35). Este descubrimiento crea efectos en la sociedad y la cultura española; afirma Márquez: “Más que el hallazgo material de unos restos, Santiago es, en cuanto hecho histórico, el equivalente válido de una “aparición” de orden sobrenatural” (31). Esta cita destaca la dualidad de la importancia de Santiago: el hombre como apóstol y su sepulcro, como una representación de lo divino, que aparece para ayudar al cristianismo en España contra el Islam.

De ahí que no sea una sorpresa que, a lo largo de los años, la figura de Santiago forme parte de la cultura española. El Camino de Santiago y la peregrinación a Compostela aumentaron su integración en la sociedad; en principio la imagen de Santiago peregrino tiene el papel de animar a la gente a peregrinar, no obstante, empieza a evolucionar. En *Cómo evolucionó el mito de Santiago de España a México*, Louis Cardaillac expone: “En España, como escribió Américo Castro, ‘la fe en Santiago sirvió de columna vertebral al cuerpo del país’, es decir que se desarrolló como respuesta a lo que hacía la fuerza del Islam, su concepto de Guerra Santa” (119). Esta cita destaca la importancia de nuevo de la religión y la imagen de Santiago como símbolo que apoya el cristianismo. Más tarde añade el autor que “antes de las batallas de la llamada Reconquista, se invocaba a Santiago, que vino a

ser ‘el anti-Mahoma’”. Supuestamente, Santiago se apareció en España en 38 batallas. Fue “el gran ayudador de los cristianos” (119). Se puede ver que la imagen de Santiago evolucionó de un apóstol (o peregrino) pacífico que difunde el mensaje de Jesucristo a la de Santiago matamoros que ayuda de una manera física en la guerra contra el Islam. Esta imagen desempeña el papel de animar al cristianismo porque el Islam lo amenazaba y vamos a ver esta invocación del poder de Santiago más adelante en la historia de la conquista del Nuevo Mundo.

En cuanto a la evolución mencionada, es imprescindible hablar de la Batalla de Clavijo, donde surgió Santiago matamoros, porque se puede ver un paralelo con la utilización de Santiago mataindios en la conquista de las Américas y, al final, en la propia cultura de los indígenas, que adoptan a Santiago como su santo propio. La batalla de Clavijo tuvo lugar en 844 y Ramiro I era el rey de Asturias durante este tiempo. Después de negarse a dar un tributo a Abderamán II, el emir de Córdoba, Ramiro I preparaba una guerra y se retiró en la colina Clavijo; mientras dormía, el rey “tuvo un sueño en el que se le apareció el apóstol Santiago, quien le animó para que volviese a la lucha, asegurándole que saldría vencedor, ya que el propio apóstol le ayudaría, apareciéndosele a él y a sus tropas montado en un caballo blanco y con una bandera también blanca en la mano” (Juana Hidalgo Ogáyar). El rey transmitió a sus soldados que Santiago les iba a ayudar en la batalla y, según la leyenda, Santiago apareció “visiblemente” y ayudó al ejército a tener “una victoria extraordinaria” (Hidalgo). En su estudio *La iconografía de Santiago en la pintura gótica castellana*, Ana García Páramo añade a la información que nos da Hidalgo que Santiago apareció “montado en un caballo blanco y poniéndose al lado de los cristianos, hizo que éstos obtuvieran la victoria”. Por otra parte, Hidalgo, además de recoger esa aparición, indica que “Santiago se apareció en distintos combates, así a Fernán González, Conde de Castilla, que visitó el sepulcro del apóstol, tal vez en el año 956, en la batalla de Piedrahita contra el rey Almanzor”. Estas apariciones de Santiago representan una fuerza y son símbolo de la Iglesia, la religión y la lucha contra los infieles (los musulmanes). Se usa a Santiago

como un símbolo para animar al ejército; los españoles van a llevar esta técnica y el símbolo de Santiago en sus conquistas en el Nuevo Mundo y, como vamos a ver, van a tener efecto en la vida de los indígenas.

Por otra parte, Márquez Villanueva señala que la representación de Santiago matamoros parece dominar su iconografía: “La percepción moderna de Santiago apóstol se encuentra monopolizada por su iconografía como combatiente espada en mano que, caballero sobre un corcel blanco, atropella resplandeciente innobles cabezas de moros” (183). Puede ser que esta representación sea más importante para aumentar el poder de la Iglesia; le sirve como una forma de propaganda. Explica el autor que la imagen original de Santiago como apóstol no tiene “una dimensión militar” ni contiene la noción de una “cruzada a nombre de Santiago” pero que la imagen evoluciona a Santiago matamoros porque el Islam amenazaba la península (183). Y añade: “A mediados del siglo XII era obvio que el Islam conservaba vara alta en la península y era hora de pasar a otra clase de militancia, con Santiago caballero a la cabeza” (183-184). Esta imagen del apóstol puede parecer paradójica en principio, porque el mensaje de Jesucristo era de paz y no de violencia; no obstante, se puede ver que esa imagen se crea y evoluciona según las necesidades de la sociedad española para luchar contra el Islam. No se puede negar que tener este símbolo poderoso a su lado ayuda a los cristianos.

En este sentido, después de repasar la historia y la evolución de su representación, es importante analizar una imagen de Santiago matamoros para ver cómo se transforma en Santiago mataindios. En una pintura del siglo XV-XVI de Martín de Soria, *Santiago Matamoros/Santiago caballero*, vemos al apóstol montado en un caballo blanco (figura 1). Lleva la cruz roja que representa la Orden de Santiago en su pecho y un sombrero con la concha (símbolo de la peregrinación) en el ala. Lleva también una capa roja con adornos de oro y muestra su poder militar con la espada en la mano derecha. Los musulmanes llevan turbantes y están en el suelo mientras que el caballo de Santiago aplasta a uno de ellos con la pata derecha. Se pueden ver en el suelo las dos manos de uno de los

musulmanes que han sido cortadas y, por eso, esta representación especialmente parece mostrar un elemento de violencia que no se ve en todas las representaciones. Hay que notar que este símbolo de Santiago matamoros ayuda a crear la idea de que el musulmán es el “otro”. El otro (los musulmanes) están debajo del caballo de Santiago que lucha por los cristianos. La figura de Santiago parece de otro mundo en este cuadro: la manera en que su capa fluye en el aire crea la imagen de un Santiago en movimiento, luchando contra los musulmanes. Este símbolo, como veremos, tiene un papel central en la conquista del Nuevo Mundo; en efecto, los “otros” (los musulmanes) se convierten en los indígenas.

Pues bien, para ver cómo evoluciona Santiago matamoros a mataindios, hay que entender los motivos de la Conquista en las Américas. Parece que el motivo principal (aparte del motivo político y económico) fue convertir a los indígenas al cristianismo y es importante examinar cómo esto les afectó. Primero, se puede ver la influencia de Santiago en la Conquista a través de sus apariciones que se cuentan en la historia. Según Cardaillac, el apóstol aparece trece veces durante las batallas en las Américas y “los cronistas cuentan que Cortés lanzaba sus tropas al combate con el grito de: ‘¡Santiago y a ellos!’” (120). Sin duda se pueden comparar estas apariciones con la que contó el rey en la Batalla de Clavijo y vemos que el uso de la imagen de Santiago como poder militar se transfiere al Nuevo Mundo desde España. Estas apariciones no solamente representan la ayuda de un apóstol, sino que también juegan un papel militar que interfiere directamente en las batallas. Santiago fue una herramienta para convertir a los “otros” al cristianismo, pero parece paradójica porque se entiende que un apóstol debería difundir el mensaje de Jesucristo de una manera pacífica. Cardaillac recoge este fenómeno: “El Santiago Matamoros vino a transformarse en Santiago Mataindios, mientras que en España se pretendía vencer al Islam, en México la meta fue la desaparición de la idolatría de los indígenas” (120). Así se establece un paralelo entre el Santiago que ayuda a los españoles en las batallas en España y el Santiago que ayuda en las batallas en las Américas. Durante este proceso, el

concepto del “otro” se transforma: por un lado, en España el “otro” es el musulmán y, por otro lado, en las Américas el “otro” es el indígena que no es cristiano.

En consecuencia, es importante ver un ejemplo de la representación de Santiago mataindios: una pintura del siglo XVIII muestra las semejanzas con la representación de Santiago matamoros (figura 2). En este caso, también está montado a caballo y lleva el sombrero con la concha del peregrino. Tiene la espada en la mano derecha que se levanta hacia el cielo. Tiene barba y bigote, y lleva una capa con la cruz roja de la Orden de Santiago. Se puede ver seis indios en el suelo. El caballo de Santiago atropella a uno que está al lado derecho del cuadro. Los indígenas llevan su ropa de colores marrón y azul con diseños geométricos. Esta imagen ha experimentado una metamorfosis y ha reemplazado a los musulmanes por los indios, para adaptarla a la guerra en el Nuevo Mundo.

Asimismo, un estudio importante para el entendimiento del fenómeno de Santiago mataindios es “Santiago Mataindios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España” de Javier Domínguez García. Su artículo sugiere que el símbolo de Santiago fue utilizado por un grupo de las elites clericales para conquistar América:

[...] la constante presencia de Santiago Mataindios en las crónicas americanas fue impulsada por una elite clerical capaz de articular un discurso y finalmente historiar una Conquista que, además de desintegrar la razón económica del frágil imperio, también creó una nueva visión de destino en donde, como puntualmente señaló el antropólogo peruano Emilio Choy, “la teología predominó sobre la razón, y con el mito se desfiguraron los acontecimientos históricos”. (34)

Además, explica: “La representación literaria de la Conquista de la Nueva España llevada a cabo por el clero respondía a la necesidad inmediata de incluir viejas identidades medievales en nuevos espacios geográficos” (34). En otras palabras, los españoles utilizaron a Santiago como una estrategia de la Conquista e intentaron integrar aspectos de su cultura en la cultura indígena. De esta manera, los españoles empezaron un proceso de cambio cultural y el símbolo de Santiago va evolucionando y empieza a formar una identidad mezclada en la cultura indígena:

[...] el significado del símbolo apostólico evolucionó y fue, eventualmente, internalizado por las comunidades indígenas conforme avanzó la colonización del continente americano, convirtiendo la Conquista en una extensión temporal y espacial de la consumida reconquista peninsular: primero, por

la esencia telúrica de su carácter bélico para conquistar y dominar el territorio; segundo, por su identidad sacra, capaz de legitimar la ocupación del territorio por medio de su implícita hierofanía; por último, y por medio de la internalización y evolución del símbolo, se creó una reinterpretación de Santiago capaz de expresar una identidad primero mestiza y más tarde criolla. Santiago, que al principio de la Conquista con espada en mano ayudó a afianzar el sometimiento de los indígenas, se mostro luego capaz de integrarlos en el proceso de la colonización. (Domínguez García 35)

Este proceso es parte de la aculturación y la transculturación de los indígenas. Para poder vencer las poblaciones, los españoles usaban sistemáticamente este símbolo contra los indígenas y, de esta manera, lo introdujeron en su cultura. Como la ideología de los indígenas estaba vulnerable a causa de la invasión de extranjeros, un mecanismo para sobrevivir fue adoptar este símbolo de Santiago mataindios como su protector. No se puede negar también (como destacaba Domínguez García) que este símbolo ayuda a cristianizar la población indígena, pero hay que notar que se produce una cultura híbrida y no solamente una cultura del cristianismo. Cardaillac escribe que Santiago sustituye a otro dios: “Paradójicamente, los indios lo adoptaron como su santo preferido, después de la virgen María. Vieron en él el sustituto de su dios de la guerra Huitzilopochtlo. ¿Cómo no venerar a un santo que ha sido capaz de derribar a quien era hasta ahora su último recurso? Y así se propagó por todo el país la fama del santo” (121). Se puede entender la adopción del santo a través de la antropología de la aculturación y la transculturación y no parece tan paradójico lo que sugiere Cardaillac. Este símbolo reemplaza de alguna manera a sus propios dioses –que los españoles han destruido– y, para sobrevivir, los indígenas usan a Santiago como protector. En el caso de los indígenas, parece que la mejor opción fue cambiar su cultura, y sobrevivir, que morir.

Igualmente, es importante revisar algunas apariciones de Santiago en América desde dos perspectivas (la de los españoles y la de los indígenas). En su estudio “Las transfiguraciones de Santiago Matamoros”, Federico Navarrete Linares recoge: “En su *Historia de la conquista de México*, Francisco López de Gómara cuenta que ya en la primera batalla importante que libró la expedición española dirigida por Hernán Cortés, en lo que hoy es Tabasco, Santiago realizó una milagrosa aparición” (42). También, explica que el relato de Gómara está basado en el testimonio de Cortés y que hubo alguien que se llamaba Francisco Morla que, montado a caballo, apareció, ayudó a los

españoles en la lucha contra los indígenas y después desapareció (42). Se dice que esta persona que ayuda a los españoles es Santiago. Parece que este testimonio no provee mucha evidencia concreta para soportar esta aparición y, además, Navarrete Linares indica que Cortés atribuye la aparición a San Pedro. Pero se puede argumentar que lo importante es que la gente creyó que hubo una aparición y que se animaron a seguir luchando. Sobre todo, el efecto de esta aparición tiene un impacto en la sociedad indígena: “en esta aparición americana la figura bélico-religiosa de Santiago adquirió una nueva dimensión debido a su asociación con el caballo, animal desconocido y temido por los indígenas” (Navarrete Linares 43). Como no habían conocido este animal, es natural que tuvieran miedo de los españoles que invadieron e introdujeron elementos ajenos. El autor nos da más información sobre las reacciones de los indígenas:

El poder del apóstol guerrero se multiplicaba en estas tierras en que los corceles de los conquistadores podían darles en muchas ocasiones la ventaja militar para vencer ejércitos mucho más numerosos que los suyos. Además los indígenas atribuían a los caballos cualidades descomunales y les tenían gran temor, que era fomentado por los propios españoles al hacerles creer que los herbívoros comían carne y al organizar alardes de caballos encabritados y en celo para demostrar su supuesta agresividad. (43-44)

Estos datos y la explicación del éxito de los españoles muestran el impacto que tiene el choque entre culturas para los indígenas. Aunque disponían de ejércitos más numerosos, tenían miedo de lo desconocido y, como una táctica guerrera, los españoles usaron este miedo para vencer a sus enemigos. Como señala Navarrete Linares, el ejército español aumenta el miedo que tienen los indígenas del caballo cuando les dicen que comen carne; en consecuencia, los indígenas pueden creer que los caballos les pueden comer y matar.

Por otra parte, Capponi anota un cambio importante: al principio solamente los españoles ven a Santiago pero, después, también los indígenas empiezan a ver a Santiago en las batallas: “Durante la batalla decisiva para la conquista del imperio Mexica, conocida como la batalla de Otumba, los indígenas dijeron haber visto a un guerrero sobre un corcel blanco (y no había blancos en la compañía) que luchaba con tal fuerza y vigor que nadie lograba contrastarle. Habían visto a Santiago

Mataindios, luchando al lado de los españoles” (255). Santiago se ve como una representación del poder de los españoles que los indígenas van a adoptar como un protector.

En otro orden de cosas, hay que enfatizar que el proceso de la Conquista dio origen a un cambio drástico en las culturas de los indígenas por muchas razones. En primer lugar, la religión y la cosmología formaban la parte central de sus creencias y de la constitución de su sociedad y, como los españoles introdujeron un elemento completamente extranjero (aun la presencia de los españoles en el Nuevo Mundo era extranjera), se creó un choque cultural. En su estudio “Evangelización y sincretismo religioso en los Andes”, María Concepción Bravo Guerreira indica: “Para los españoles la Conquista llevaba implícita, como es bien sabido, la idea de la conversión al cristianismo de los nativos de las tierras que se proponían ocupar. Y para éstos, el proceso de cambio ideológico fue más difícil de aceptar” (12). Añade Bravo:

Quando en 1532 Francisco Pizarro irrumpió en la plaza de Cajamarca con su pequeña hueste, ese eje se quebró y los hombres de los Andes tuvieron que hacer frente a una nueva situación. No tanto porque se vieron sometidos a un nuevo orden político, que al fin y al cabo podía haber sido una mera sustitución de un conquistador por otro, cuanto porque la nueva conquista suponía la sustitución de los principios y de la escala de valores que habían regido sus vidas y su relación con la naturaleza, nunca alterada hasta entonces. (12)

Se puede ver en estas citas que los elementos nuevos que los españoles introdujeron en la cultura intentaron borrar por completo la cultura indígena y reemplazarla con otra. Esto es perjudicial porque las creencias de los indígenas formaban la parte central de su cultura: “No en vano los incas fueron, como decía antes, uno más entre los pueblos andinos. Las creencias religiosas fueron el eje sobre el que se sustentaron las relaciones de los miembros de las comunidades en sus dimensiones privadas o públicas, políticas o económicas” (12). No es una sorpresa que este esfuerzo empezara a cambiar la cultura, y podemos remitirnos a los conceptos que revisamos al principio de este trabajo: la aculturación y la transculturación. Como parte de la llegada al Nuevo Mundo, los españoles no solamente conquistaron a los indígenas, sino que también, al mismo tiempo, empezaron un proceso de aculturación. Aunque los indígenas tenían sus propias creencias religiosas y sus ideas sobre el origen

del mundo (su cosmología), la llegada de los españoles dio lugar a una cadena de efectos. De hecho, los españoles intentaron construir una identidad nueva para los indígenas mientras que éstos construían sus propias identidades nuevas. Como un mecanismo para sobrevivir, los indígenas vivieron un proceso de transculturación y sincretismo.

El sincretismo tiene un papel central en el entendimiento de la integración de Santiago mataindios en la cultura indígena. Sin embargo, se puede debatir si los indígenas realmente creían en Santiago al principio o si solamente usaban su imagen para fingir creer en el cristianismo (y, al mismo tiempo, seguir practicando su religión); en otras palabras, los indígenas usaban este elemento de cristianismo para ocultar la práctica de sus religiones. En el estudio “El culto de Santiago entre las comunidades indígenas de Hispanoamérica: símbolo de comprensión, reinterpretación y compenetración de una nueva realidad espiritual”, Anna Capponi explora este tema y el sincretismo: “Desde los primeros momentos en que [los españoles] pisaron el Nuevo Mundo, se creó inmediatamente una hibridación étnica y cultural...” (250). La autora investiga la posibilidad de que los indígenas usaran la imagen de Santiago como una cortina de humo para convencer a los españoles de que creían en el cristianismo. Por ejemplo, escribe sobre las observaciones de Diego Durán, que nació en España pero vivió en México, y dice:

[f]ormado como dominico, Durán vive en periodos alternos entre España y México y se propone, como empeño absoluto, el de extirpar el paganismo de los nativos. Viviendo en contacto con la sociedad indígena se había dado cuenta de que los indios no se habían convertido al cristianismo, sino, al contrario, seguían manteniendo y practicando su religión, enmascarándola y entremezclándola a los rituales católicos. (251)

Se puede ver en este ejemplo que el sincretismo y la transculturación ayudan a los indígenas para sobrevivir a una conquista que intentó destruir su cosmología. El sincretismo permite que los indígenas no destruyan totalmente las creencias que tienen antes de la llegada de los españoles. Según Capponi: “El sincretismo, pues, fue el único medio que al principio les permitió a los indígenas conservar y transmitir sus propias tradiciones y creencias enmascarándolas en la ritualidad católica

impuesta por los vencedores” (252). Por eso, los indígenas incluían a Santiago en sus ritos de religión: para poder seguir practicándola; y lo que resulta es una cultura híbrida. Se puede decir que los indígenas mezclaron elementos del cristianismo para esconder la práctica de su propia religión y, por eso, adoptaron a Santiago como santo.

Además de esto, Capponi señala que los españoles no lograron totalmente la ruptura de la cultura y nos da más evidencia de que los indígenas adoptaron a Santiago para sobrevivir a la Conquista. Dice que “[l]os españoles podían imponerse con la fuerza y la astucia, pero no lograrían nunca extirpar del todo aquella relación con el mundo sobrenatural que por miles de años había regulado los ciclos de la naturaleza y del hombre como parte de esta misma naturaleza” (251). Y añade más evidencias del sincretismo: “Hacer coincidir las fechas de los festejos de las festividades cristianas con las fechas significativas de la cultura indígena o asimilar la iconografía cristiana con la idólatra fue sin duda el único medio que poseían los nativos para mantener vivas sus creencias y rituales” (252). Se puede ver que los indígenas usaban a Santiago como un elemento salvador: “En una mentalidad en donde lo humano y lo sobrehumano siempre han convivido de manera inseparable, el hecho de comprender, de reinterpretar y de compenetrar esta nueva realidad espiritual era de fundamental importancia para la supervivencia” (252). En este caso, si los indígenas lograron adoptar algunos elementos del cristianismo para convencer a los españoles de que se habían convertido, tienen un papel activo (y no totalmente pasivo) en la creación de su cultura nueva. Usaron la técnica del sincretismo para mantener parte de su cultura y mezclarla con la de sus conquistadores.

Por otro lado, se puede encontrar en algunos estudios la hipótesis de que los indígenas aceptaron y creyeron en Santiago porque los españoles habían destruido sus ídolos y, en efecto, habían destruido la cosmología de los indígenas. Por eso, se podría argumentar que los indígenas adoptaron a Santiago en su propia cultura porque realmente creyeron en su poder:

El éxito de Santiago en tierras mexicanas se consolidó unos meses después, con la masacre que

realizaron los españoles en Cholula en octubre de 1519, y que fue percibida por propios y extraños como un triunfo del apóstol sobre el dios nativo, Quetzalcóatl. La asociación entre Santiago Matamoros y lo que ahora podemos llamar sin exageración el genocidio de las poblaciones no católicas era añeja, como lo confirman el nombre mismo del guerrero y su invariable representación atropellando y decapitando multitudes de moros. Varios especialistas han señalado que en la conquista de México se enfrentaron una cultura del sacrificio, la indígena, con una cultura de masacre, la española. Y en el manual del buen conquistador cristiano se establecía claramente que asesinar grandes multitudes de infieles, de preferencia desarmados, en una plaza pública o en un templo de su demoníaca religión, era una acción necesaria y salutífera para lograr el triunfo de las armas de la verdadera religión. (Navarrete Linares 44)

El punto más destacado de esta cita habla de la destrucción del dios de los indígenas en México. La cosmología de los indígenas se rodea de su religión y, por eso, cuando su dios es vencido por Santiago, crea una ruptura total de la cultura. Había un proceso de aculturación (la pérdida de su cultura) y, para sobrevivir, un proceso de reconstrucción de una nueva identidad con el sincretismo y la adopción de Santiago como su propio santo. Domínguez García resume por qué los indígenas aceptaron a Santiago: después de quemar los ídolos de los indígenas, “el vacío de referencias religiosas aceleró una forma diferente de expresar las creencias míticas de los indios a través de la paulatina reconfiguración y apropiación de las imágenes de Santiago...” (45).

No se puede olvidar el sincretismo de Santiago en la sociedad de los incas. Se produjo una aparición del apóstol en Cuzco (Perú) en 1536 (Domínguez García 38) y los indígenas terminan por mezclar a Santiago con su Dios Yllapa (Illapa). El cronista Felipe Guaman Poma de Ayala era peruano y escribió hacia 1615 la *Nueva corónica y buen gobierno*, que detalla esta aparición; escribe cómo se relaciona Santiago con Illapa:

Señor Santiago Mayor de Galicia, apóstol de Jesucristo, en esta ora que estaua 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* llamado Sacsá Guaman, que es *pucara* 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*<sup>a</sup>, de los cristianos, fabor de cristianos. Y ancí auajó el señor Sanctiago a defender a los cristianos.

Dizen que bino encima de un cauallo blanco, que trayya el dicho caballo pluma, *suri*<sup>b</sup>, 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 destruyción 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 rruyo 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 Sanctiago porque el sancto cayó en tierra como rrayo, *yllapa*, Santiago como los cristianos dauan boses, deziendo “Santiago.” Y acá 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 Sanctiago 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 407)

Se puede ver en este escrito que los indígenas vieron a Santiago como un símbolo poderoso. Según Jayme A. Sokolow en su libro *The Great Encounter: Native Peoples and European settlers in the Americas, 1492-1800* el sincretismo de Santiago en la religión de los indígenas andinos funciona porque el dios Illapa podía cambiar de apariencia:

When Andean peoples converted to Christianity, they naturally associated Santiago with their own “Illapa,” a powerful mountain deity who represented thunder and lightning. He ruled the heavens, guarded the livestock, and watered the crops. Because Andean mountain gods were able to change their appearance and to speak to Indians through images, Illapa could be fused with Santiago without any sense of religious contradiction. (131)

En este caso, la flexibilidad del dios Illapa para cambiar su apariencia estaba a favor de los españoles porque hizo más fácil el sincretismo en la cultura andina. Como “Illapa era el dios de trueno, rayo, relámpago y de las tempestades”, ya tenía una “carácter guerrero” (Capponi 258); por eso, los incas hacen la conexión entre esta figura de Santiago de los españoles con su dios Illapa.

Ahora bien, hay que notar un cambio importante en el concepto de la adopción del santo por los indígenas porque rompe el vínculo entre el santo y los españoles: los indígenas crean una versión de su propio apóstol Santiago. Los indígenas se empiezan a identificar con Santiago sin la intervención de los españoles y, en efecto, lo hacen su propio santo poderoso y protector. Un ejemplo que explica la ruptura de la vinculación con España y la adopción de Santiago como un santo propio tiene lugar en el siglo XVII en el pueblo de Sula, en el Valle de México. Los jefes del pueblo tenían que decidir quién sería el santo patrón católico de su iglesia nueva y, por eso, meditaban, según recoge Navarrete Linares (45). El autor indica asimismo que uno de ellos, llamado Miguel Omazatzin, tuvo

una visión del apóstol Santiago y, por tanto, decidieron escogerlo. Se puede interpretar esta aparición de Santiago de dos maneras: primero, Santiago parece una figura poderosa que puede protegerles y, segundo, “el milagro de la aparición del apóstol sirvió para establecer una relación directa entre él y los indígenas, sin mediación española” (45). Sobre todo, señala Navarrete que “de esta manera, se puede decir que los nahuas de Sula expropiaron a la figura tutelar de sus conquistadores, con el objetivo de utilizar todo su prestigio cultural y poder sagrado para que los protegiera de ellos mismos” (45). En este ejemplo, hay que notar que los indígenas reinventan a Santiago como un protector sin una conexión con España.

También, otro elemento que representa la ruptura de la vinculación con España son las apariciones de Santiago que solamente ven los indígenas. Capponi explica que los indígenas empieza a ver a Santiago mientras los españoles no pueden verlo: “Según una leyenda en Chichicastenango durante un combate aparece el apóstol Santiago, visible sólo a los indios, que empieza a golpear a Pedro de Alvarado por haberse permitido torturar a los indígenas” (253-254). Se puede observar un cambio en el punto de vista de cómo se ve Santiago: solamente los indígenas ven al apóstol, que lucha por ellos. Domínguez García recoge la evolución de Santiago hasta este punto:

[..] por medio de la internalización y evolución del símbolo, se creó una reinterpretación de Santiago capaz de expresar una identidad primero mestiza y más tarde criolla. Santiago, que al principio de la Conquista con espada en mano ayudó a afianzar el sometimiento de los indígenas, se mostró luego capaz de integrarlos en el proceso de la colonización. El símbolo aterrador del apóstol, dios del trueno, terminó actuando como mediador por excelencia entre el aniquilamiento del mundo indígena y la difusión del cristianismo. Los indígenas, que en un principio vieron aterrados las imágenes de Santiago y la Virgen en los estandartes españoles, reconocieron en sus emblemas el poder arrollador de los santos españoles y decidieron valerse de ellos. (35-36)

Estas palabras sintetizan la integración de Santiago en la cultura indígena y cómo evoluciona de un símbolo de miedo a un símbolo de poder para los indígenas.

También se puede ver en México, por ejemplo, la influencia hoy en día de Santiago. En *Las devociones cristianas en México en el cambio de milenio*, Mariano Monterrosa Prado y Elsa Leticia Talavera Solórzano explican cómo los mexicanos han adoptado y sincretizado a Santiago en su

cultura:

Y cuando decimos Santiago de España lo hacemos a propósito, porque en México el Señor Santiago ha adquirido carta de ciudadanía, otorgada por el pueblo indígena de México que lo ha adoptado como un mexicano más, pues en los días de su fiesta (el 25 de julio) se acostumbra en algunos lugares vestirlo de charro, con camisa, corbata, chaquetín, pantalón con botonadura de plata, botines hechos evidentemente a la medida e incluso con su pistola de cachas de nácar y sombrero galoneado. Así se le viste en Santiago Temoaya, en el templo de San Martín en San Martín Huizquilucan, en el Estado de México. (134)

En este caso, Santiago es un miembro de la sociedad; lleva ropa que lleva la gente y es parte de su cultura e identidad. Se puede ver la veneración a Santiago y hay que destacar los efectos que este símbolo ha tenido especialmente en México. Apunta Cardaillac:

En la actualidad, en la República mexicana, 526 localidades de más de mil habitantes se llaman Santiago y otras 109 lo tienen como santo patrón sin llevar su nombre. Lo que quiere decir que el 25 de julio, día en que se celebra al santo, en por lo menos 635 lugares se le rinde culto con mucha devoción. De modo que se puede afirmar que el primer país jacobeo en el mundo es México. (120)

El hecho de denominar muchos lugares y personas con el nombre de Santiago muestra que este santo y su introducción en el Nuevo Mundo se fijan en el pueblo, pero ha evolucionado según el sincretismo en la cultura mexicana.

Además de estos ejemplos en México, se puede hacer referencia al caso de los mayas para ver la integración de Santiago en su cultura. En su estudio "From Saints to Shibboleths: Image, Structure, and Identity in Maya Religious Syncretism", John M. Watanabe analiza el sincretismo en la cultura maya con el símbolo de Santiago. Explica que en el centro de cada pueblo de los mayas en el sur de México y en Guatemala hay una iglesia católica que representa una casa para las imágenes de los santos que están adentro (131). Añade que los santos son símbolos que vigilan la cosecha y la salud de la gente y que una comunidad específica que se llama Santiago Chimaltenango en el oeste de Guatemala nombra a Santiago como su santo patrón (131). Además de ser su santo, dicen que Santiago es maya como ellos (131) y esto es importante porque muestra que no solamente han incorporado a Santiago en su cultura, sino que también le han asignado una identidad nueva: Santiago es maya. Del mismo modo que los españoles intentaban asignar una nueva identidad a los indígenas en el pasado, ahora los indígenas han asignado otra identidad a Santiago.

Igualmente, hay una ruptura del vínculo entre Santiago y España. Se puede ver el cambio de la representación del apóstol en la explicación de Watanabe: “In the guise of a sword-wielding figure mounted on horseback, Santiago Matamoros (“Saint James the Moorkiller”) originally served as the saintly protector of Guatemala’s 16<sup>th</sup>-century Spanish conquerors, but Chimaltecos no longer associate their Santiago with the Spanish conquest, instead regarding him with a virtually exclusive proprietary eye” (134). Como en la aparición que hemos mencionado anteriormente, se ha roto la vinculación de Santiago con España y se ha hecho de Santiago su propio santo. En el pueblo hay dos estatuas del santo que están hechas de madera; la más pequeña tiene piel blanca, barba negra y está montado a un “burro-like” caballo blanco (134). Lo interesante es que se viste esta representación según la moda de los hombres del pueblo y que tiene una esposa, Santa Ana, que también lleva la ropa típica del pueblo (134). En cierta manera, han dado otra identidad a Santiago: no es Santiago de España, sino Santiago, otro indio, otro maya como todos en el pueblo. Pueden identificarse más con este símbolo que parece un miembro de la comunidad.

Otro hecho que muestra que han dado otra identidad a Santiago es que rezan al santo en su propio idioma (mam) y no en español (134). Esta es otra forma de romper el vínculo entre el santo y España. Watanabe indica que, en el pasado, Santiago recibía ofrendas (flores, velas y ron, por ejemplo) de la gente para su protección pero ahora estas prácticas han cesado (134). Se pueden ver algunas semejanzas en el tratamiento del santo entre los españoles y la gente de Chimaltenango: primero, parece que hay una relación de reciprocidad. A cambio de la protección del santo en Chimaltenango le dan ofrendas; en cuanto a los españoles, luchaban por la fe, y Santiago les protegía y ayudaba en las guerras. Segundo, hay que notar que en ambos casos el santo tiene un poder sobrenatural y puede intervenir en la vida de los humanos en la tierra. En tercer lugar, igual que los españoles dicen que Santiago aparece para ayudarles en las batallas, la gente de Chimaltenango dice que, tan recientemente como en el año 1982 durante una ocupación de su pueblo por el ejército

guatemalteco, Santiago apareció para protegerles contra la violencia que sufrieron los otros pueblos a su alrededor (134).

En relación con la celebración y veneración de este santo en Chimaltenango, hay que notar una diferencia con respecto a la veneración de Santiago en España. En las celebraciones y fiestas del santo en Chimaltenango, los participantes veneran al santo pero, al mismo tiempo, la estatua de Santiago venera a otros santos en los que creen los de Chimaltenango: “the figure [Santiago] moves serenely above the crowd on the shoulders of his celebrants, bowing ceremoniously to the other saints, presents Santiago as an active participant in, not merely the object of, these devotions” (135). El hecho de que Santiago participe en la devoción a otros santos muestra que se le considera en el mismo nivel de sus otros santos. O, por otro lado, se puede decir que, como se considera Santiago un miembro de la comunidad, él participa en las celebraciones como todos los miembros de la comunidad.

Además de estas consideraciones, es interesante explorar la leyenda relativa a de dónde viene Santiago en esta comunidad. Se dice que encontraron a Santiago en las montañas, en un lugar aislado donde no hay agua ni gente (135). El lugar del descubrimiento puede simbolizar el poder sobrenatural del santo: primero, como Santiago estaba en un lugar sin agua y podía sobrevivir allí, esto significaría que tiene un poder espiritual; segundo, como la altura de las iglesias representa estar más cerca del cielo y la divinidad, las montañas en general son altas y pueden representar un acercamiento al cielo (al poder espiritual). Sin embargo, Watanabe argumenta que la localización del santo en un lugar que está lejos y es desconocido significa el origen extranjero del santo (138). Es decir, la leyenda implica que el santo es ajeno a su cultura.

También explica el autor que dominaron al santo de alguna manera: cuando lo pusieron en la iglesia en el centro del pueblo, desapareció y lo encontraron en la montaña de nuevo dos veces (135). La última vez que la gente intentaba llevarle al pueblo, Santiago se hizo tan pesado que nadie podía levantarlo; por eso, le pegaban en la espalda para convencerle de entrar en la iglesia y aún se pueden

ver los daños en ella (135). Esta leyenda muestra una ruptura con las creencias de los españoles: en su origen, la gente dominaba y controlaba a Santiago, y esto no se ve en las descripciones y el tratamiento de Santiago por los españoles. Watanabe indica que lo que facilita este proceso y la transformación de Santiago a un maya es que muchas veces no había sacerdotes que se quedaran en el pueblo (136). Por consiguiente, los sacerdotes enseñaban el cristianismo a un nativo y esta persona era responsable de la educación de los demás; pero, cuando los sacerdotes no estaban, los mayas podían sincretizar al apóstol entre su cultura y hacer a Santiago un santo que sirviera al propósito de ayudar a su comunidad (136).

Antes de terminar, hay que mencionar un estudio interesante que trata de la integración de Santiago en el arte, en las rocas en el desierto Atacama en el norte de Chile; y muestra el sincretismo en el arte. En “Riders on the Storm: Rock Art in the Atacama Desert (Northern Chile)”, Francisco Gallardo, Victoria Castro y Pablo Miranda analizan imágenes de Santiago y su aparición en el arte. Se dice que la imagen de Santiago montado a caballo es la más extendida en el arte andino (234). Hay murales y esculturas que muestran esta figura con las características que solíamos ver: lleva barba, tiene una espada en la mano y su caballo parece atropellar figuras en el suelo. Explican los autores que hay evidencias del siglo XVII que muestran que los indígenas empiezan a hacer un vínculo entre Santiago y el dios de truenos y relámpagos, Illapa, y que tiene el poder de prevenir el peligro (como el relámpago) (236). También se crean objetos ceremoniales (que se llaman “misterios”) con representaciones de Santiago que son de azúcar empedernido con cal; se usan no solamente para proteger contra el relámpago, sino también para curar enfermedades que las tormentas causan (236). Estos objetos ceremoniales parecen en cierto modo como reliquias. Se puede ver el contraste entre la imagen de Santiago en España y en este ejemplo: en España, Santiago matamoros anima a los soldados en la lucha contra el Islam y Santiago peregrino anima a los peregrinos; mientras que el sincretismo en las Américas ha creado una imagen, en este caso, de un Santiago que protege a los

indígenas contra el relámpago. En el pueblo de Toconce creen que Santiago influye en la lluvia y, cuando monta a caballo, produce lluvia (14). Este artículo recoge solamente algunas de las representaciones de Santiago que han cambiado desde su primera imagen en España, pero existen otras muchas formas en las que Santiago se ha sincretizado en el arte y la cultura en Chile.

En conclusión, en el prólogo de la obra de Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria de un mito*, Juan Goytisolo escribe: “La leyenda jacobea, forjada, corregida, transmutada en otra por espacio de siglos, elude a todas luces un análisis racional” (13). Sin embargo, en mi opinión, la creación del mito y su evolución en otro continente, el Nuevo Mundo, se puede analizar racionalmente. Este símbolo de Santiago fue creado y manipulado para impulsar el cristianismo y la ideología de la Iglesia. Como la Iglesia necesitaba una imagen para representarla, Santiago aparece para animar a la gente a seguir el cristianismo. Con la creación de este símbolo, el concepto del “otro” surge y tiene un papel central en la representación del santo. Santiago matamoros se usaba como un símbolo contra los musulmanes (el otro) y Santiago mataindios se usaba para conquistar a los indígenas (también el otro) en el Nuevo Mundo; estos símbolos sugieren una superioridad por parte de los españoles e intentan asignar una identidad nueva al otro. Lo interesante es que, al final, el Santiago mataindios fue adoptado por los indígenas porque se veía como una figura poderosa que podía ayudarles en sus propias batallas. Sin embargo, los indígenas hacen cambios a su representación para conformarla a su cultura. La adopción del santo sirve al propósito de conservar su cultura para que no se destruya totalmente durante la conquista. Gilberto Giménez explica que “los fenómenos de ‘aculturación’ o de ‘transculturación’ no implican automáticamente una ‘pérdida de identidad’, sino sólo su recomposición adaptativa” (104). En este sentido, se puede ver que la “recomposición adaptativa” de los indígenas consistió en transformar a Santiago mataindios (alguien que les venció) en un símbolo dentro de su cultura nueva. Parece que fuera necesario atravesar fases de sincretismo, y la fase más importante fue cuando los indígenas rompieron el vínculo entre Santiago y España (primero, por las

apariciones que ellos solamente veían y, segundo, al crear las leyendas del origen del santo). De esta manera, los indígenas no celebran a los españoles y su símbolo de Santiago que les conquistaron, sino que celebran su propio símbolo que han sincretizado en su cultura. Es decir, han reclamado a Santiago como su propio santo protector. Santiago es un símbolo vivo y sigue evolucionando en las culturas de una manera diversa; sin duda, es de gran interés observar cómo este símbolo de Santiago ha evolucionado desde España durante la Reconquista a las Américas durante la Conquista y hasta hoy en día.

## Bibliografía

- Bravo Guerreira, María Concepción. “Evangelización y sincretismo religioso en los Andes”. Revista Complutense de Historia de América 19 (1993): 11-19.
- Capponi Sulai, Anna . “El culto de Santiago entre las comunidades indígenas de Hispanoamérica: símbolo de comprensión, reinterpretación y compenetración de una nueva realidad espiritual”. Imaginario 12.13 (2006): 249-277.
- Cardaillac, Louis. “Cómo evolucionó el mito de Santiago de España a México”. Exils, pasajes et transitions. Chemins d’une recherche sur les marges. Ed. Anne Dubet. Presses Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand (2008): 119-134.
- De Soria, Martín. “Santiago matamoros/Santiago caballero”. Fundación Lázaro Galdeano. <[http://www.flg.es/HTML/Obras\\_3/SantiagomatamorosSantiagocaballero\\_3027.htm](http://www.flg.es/HTML/Obras_3/SantiagomatamorosSantiagocaballero_3027.htm)>.
- Dominguez García, Javier. “Santiago Mataindios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España”. Nueva Revista de Filología Hispánica, LVI.001 (2006): 33-56.
- Ferraro, Gary. Cultural anthropology: an applied perspective. California: Thomson Wadsworth, 2006.
- Gallardo, Francisco; Victoria Castro, Pablo Miranda. “Riders on the Storm: Rock Art in the Atacama Desert (Northern Chile).” World Archaeology, The Cultural Biography of Objects 31.2 (oct 1999): 225-242.
- García Páramo, Ana. La iconografía de Santiago en la pintura gótica castellana. Cuadernos de arte e iconografía 6-11 (1993): 92-97.  
< <http://fuesp.com/revistas/pag/cai1109.htm>>.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. “Conquista española, resistencia de Mando Ynga y milagros divinos”. Versión digital de Nueva corónica y buen gobierno. (1615). Página Web de la Biblioteca Real de Copenhague. <<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/407/es/text/>>.
- Hidalgo Ogáyar, Juana. “La imagen de Santiago “matamoros” en los manuscritos iluminados”. Cuadernos de Arte e Iconografía IV-7 (1991).  
<<http://www.fuesp.com/revistas/pag/cai0735.html>>.
- Lambright, Anne. Creating the Hybrid Intellectual: Subject, Space, and the Feminine in the Narrative of José María Arguedas. New Jersey: Rosemont Publishing & Printing Corp., 2007.
- Márquez Villanueva, Francisco. Santiago: trayectoria de un mito. Barcelona: ediciones Bellaterra, 2004.
- Monterrosa Prado, Mariano y Elsa Leticia Talavera Solórzano. Las devociones cristianas en México en el cambio de milenio. México: Plaza y Valdés, 2002.
- Navarrete Linares, Federico. “Las transfiguraciones de Santiago Matamoros”. Revista de la Universidad de México 611 (2002): 41-46.

Pollask-Eltz, Angelina. "El sincretismo religioso en América Latina". Montalbán 34 (2001): 147-172.

Sokolow, Jayme A. The Great Encounter: Native Peoples and European settlers in the Americas, 1492-1800. New York: M.E. Sharpe, Inc., 2003.

Watanabe, John M. "From Saints to Shibboleths: Image, Structure, and Identity in Maya Religious Syncretism". American Ethnologist 17.1 (feb. 1990): 131-150.

**Otras fuentes:**

Imagen de Santiago mataindios. Pintura Cusqueña, siglo XVIII.  
<<http://www.elperuano.com.pe/identidades/64/apuntes.asp>>.

Figura 1



De Soria, Martín. “Santiago matamoros/Santiago caballero”. Fundación Lázaro Galdiano.

[http://www.flg.es/HTML/Obras\\_3/SantiagomatamorosSantiagocaballero\\_3027.htm](http://www.flg.es/HTML/Obras_3/SantiagomatamorosSantiagocaballero_3027.htm)

Figura 2



Imagen de Santiago mataindios. Pintura Cusqueña, siglo XVIII.

<<http://www.elperuano.com.pe/identidades/64/apuntes.asp>>.