



**un**  
Universidad  
Internacional  
de Andalucía

**A**



# Religión y Conflictos Bélicos en Iberoamérica

David González Cruz (ED.)

EDITA: UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE ANDALUCÍA  
Monasterio de Santa María de las Cuevas  
Calle Américo Vespucio, 2  
Isla de la Cartuja. 41092 Sevilla  
[www.unia.es](http://www.unia.es)

COORDINADOR:  
**David González Cruz**

COPYRIGHT DE LA PRESENTE EDICIÓN:  
Universidad Internacional de Andalucía

COPYRIGHT:

FECHA:  
2008

EDICIÓN:  
500 ejemplares

ISBN:  
**978-84-7993-068-4**

DEPÓSITO LEGAL:  
**SE-6847/08**

MAQUETACIÓN:  
**equipoars**

IMPRESIÓN:

# **Religión y Conflictos Bélicos en Iberoamérica**

**David González Cruz (ED.)**

## Índice

<b>CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN</b> <i>David González Cruz (Coordinador)</i>	8
<b>CAPÍTULO II: LA MENTALIDAD RELIGIOSA CATÓLICA EN LOS CONFLICTOS BÉLICOS DE ESPAÑA Y AMÉRICA DURANTE EL ANTIGUO RÉGIMEN: EL SIGLO XVIII</b> <i>David González Cruz (Universidad de Huelva)</i>	12
<b>CAPÍTULO III: LA PERVIVENCIA DE UN MITO BÉLICO EN LA ESPAÑA MODERNA: LA IMAGEN DE SANTIAGO CABALLERO</b> <i>Roberto J. López (Universidad de Santiago de Compostela)</i>	42
<b>CAPÍTULO IV: RELIGIÓN Y CONFLICTOS BÉLICOS EN LA AMÉRICA PORTUGUESA: SIGLOS XVI-XVIII</b> <i>Pedro Cardim (Universidade Nova de Lisboa)</i>	76
<b>CAPÍTULO V: MONARQUÍA HISPANA Y DIPLOMACIA PONTIFICIA ¿UNAS RELACIONES COMPLEJAS?</b> <i>María Victoria López-Cordón Cortezo (Universidad Complutense, Madrid)</i>	100
<b>CAPÍTULO VI: LOS CLÉRIGOS DE LOS LUGARES COLOMBINOS EN LOS PERIODOS DE GUERRA Y EN LA EVANGELIZACIÓN Y CONQUISTA DE AMÉRICA</b> <i>Julio Izquierdo Labrado (Universidad de Huelva)</i>	130
<b>CAPÍTULO VII: CEREMONIAS Y PRÁCTICAS DE LOS INDÍGENAS AMERICANOS EN LOS PROCESOS BÉLICOS</b> <i>María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda (Universidad de Sevilla)</i>	158



**Capítulo III:**

**La Pervivencia de un  
Mito Bélico en la  
España Moderna:  
La Imagen de  
Santiago Caballero<sup>68</sup>**

La imagen del apóstol Santiago cabalgando a lomos de un caballo blanco y blandiendo una espada sobre las cabezas de unos moros aterrados, constituye una muestra característica del uso propagandístico de las concepciones y sentimientos religiosos a favor de unos determinados fines políticos, sociales y también religiosos. Como sucede con la construcción de cualquier mito, la de este también fue paulatina y estuvo sujeta a las condiciones políticas y sociales de los ámbitos en los que se gestó y empleó. En otras palabras, la imagen del apóstol Santiago como *miles Christi* o *miles christianus* que se desarrolló ampliamente en los territorios hispanos durante la Edad Media y la Edad Moderna, se ideó y elaboró en un contexto y en un medio social y cultural precisos, y experimentó posteriormente acomodaciones y variantes tanto en su apariencia formal como en sus significados. Esta afirmación parecería innecesaria por obvia, si no fuera por la periódica aparición de interpretaciones en las que se apela a la pervivencia de mitos y costumbres ancestrales que se hunden en la noche de los tiempos, a ritos ocultos y místéricos, cuando no a supuestos comportamientos inherentes a la idiosincrasia hispana, en los que según ellas estarían las auténticas claves para la comprensión de esta imagen y de todo lo que la rodeó<sup>69</sup>. El común denominador de estas interpretaciones es la “deshistorización” del fenómeno que estudian; en unos casos, porque enlazan causalmente períodos históricos muy distanciados como si entre ellos no hubiera pasado nada relevante; en otros porque decididamente colocan el objeto de análisis fuera del tiempo, en un terreno que podríamos calificar como “esencialista”, al interpretarlo como resultado y expresión de una naturaleza atemporal que no se ve afectada en modo alguno por los avatares de la historia.

A diferencia de lo que proponen estas visiones, en ocasiones más deseosas del eco mediático y de los resultados editoriales que de un mejor conocimiento de los hechos y procesos sociales, los estudios de las últimas décadas sobre historia de la cultura han puesto de manifiesto la necesidad y el acierto de analizar las manifestaciones culturales en estrecha relación con sus contextos (Burke 2006). Esta es la orientación que se pretende

---

<sup>68</sup> Este estudio ha sido realizado en el marco del proyecto “La imagen de los extranjeros y enemigos durante los conflictos bélicos del siglo XVIII en España y América”, financiado por la Secretaría de Estado de Universidades e Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia del Gobierno de España con cofinanciación europea FEDER (ref.: HUM2007-60178/HIST).

<sup>69</sup> Hace ya muchos años que Sánchez Albornoz, en un artículo varias veces reeditado (1981), salió al paso, de forma contundente, de las explicaciones de Américo Castro sobre el origen de la imagen del santo guerrero en un culto prácticamente desconocido en la Hispania romana y sobre todo en la Gallaecia.

para esta breve aproximación al mito militar con el que se revistió y reinterpretó la figura de Santiago en la época moderna, por lo que empezaremos por señalar de forma sintética el contexto en el que pensamos que debe ser considerado su origen, desarrollo y usos.

En primer lugar hay que insistir en que el mito se asentó sobre un sistema de creencias tejido en torno a la supuesta predicación en España del apóstol Santiago y al culto a sus restos traídos tras su ejecución desde Jerusalén al *finis terrae* europeo; por más que resulten atractivas por el halo de misterio con que se presentan, dejamos explícitamente de lado cualquier alusión sobre otro origen que no sea este por considerar esas explicaciones carentes de base y evidencia científica. Y en segundo lugar se debe precisar que el hecho de asentarse en este sistema de creencias no debe interpretarse como que tal imagen se derivase de él; como se verá más adelante, nada había en la tradición jacobea que hiciese pensar en tal ideación. Este es el contexto ideológico básico en el que debe considerarse, un contexto que por lo demás responde a factores religiosos estrechamente relacionados con los avatares eclesiásticos y políticos de los reinos peninsulares tanto anteriores como posteriores a la invasión árabe. La *inventio* del sepulcro apostólico a comienzos del siglo IX se puede considerar como la consolidación y materialización de varias tradiciones sobre las relaciones entre el apóstol Santiago e Hispania que aquí se fueron elaborando y difundiendo, como son la de su predicación y la concerniente a la *traslatio* de sus restos.

Según la tesis más habitual, mantenida entre otros autores por Sánchez Albornoz (1971), estos relatos comenzaron a arraigar en el siglo VIII y conformaron lo que este historiador describió como la gran marea que llevó al descubrimiento de la tumba apostólica. En esta tesis se le atribuye una relevancia especial en el asentamiento y difusión del culto jacobeo al monje Beato de Liébana, en particular a sus *Comentarios al Apocalipsis*, en cuya versión final escrita hacia el año 786 defiende la venida y predicación del apóstol (Sureda 1999: 99-100); también se le atribuye la composición del himno litúrgico *O Dei Verbum* para el oficio divino de rito mozárabe en la festividad del apóstol Santiago, y que sirvió para la extensión de su culto. Más recientemente, López Alsina (2000) ha propuesto adelantar al siglo VI la recepción y propagación inicial de los primeros relatos sobre el origen apostólico del cristianismo hispano en el contexto de un orden político y eclesiástico de reafirmación frente a la Hispania bizantina y al Imperio de Oriente. Tenemos, por tanto, una tradición jacobea que comenzó su recorrido en el siglo VIII según la hipótesis más extendida o incluso en el siglo VI según la más reciente, y que alcanzó a tener una referencia precisa con el hallazgo de la tumba apostólica entre 820 y 830 (López Alsina 1988: 110). A partir de entonces, la devoción jacobea pasa a tener unos rasgos específicos de entre los que cabe destacar de modo primario la peregrinación al *locus Sancti Iacobi*, hasta el punto de llegar a identificar al santo con sus devotos peregrinos, y la consideración del apóstol como especial protector de las tierras supuestamente evangelizadas por él (Castro 2001: 293-297).

El que se le atribuyese un carácter protector no suponía que hubiese que transformarlo necesariamente en un caballero belicoso. Nada había en lo conocido de la vida del apóstol Santiago ni en la tradición y devoción jacobea que llevase a la formación del mito; de hecho, hubo que esperar a comienzos del siglo XII para que apareciese su primera expresión y a unas décadas más tarde para que se estableciese el relato fundante del Santiago caballero con la redacción del falso privilegio de Ramiro I. Se trató, por tanto, de una elaboración progresiva de la que se pueden determinar cuáles fueron sus primeros pasos y de la que se conocen sus orígenes y motivación, como expondremos en seguida. Nada, pues, de misterioso ni atemporal; la imagen guerrera de Santiago es el resultado de unas aspiraciones políticas de muy diferente orden que encontraron en ella una legitimación y un modo de expresión simbólico cuya presencia y uso se mantuvo hasta finales de la época moderna.

## **1. La formación de la leyenda: del Santiago peregrino al Santiago caballero**

Hasta finales del siglo XI, la imagen del apóstol Santiago, al igual que la de los demás apóstoles y santos de la cristiandad, no contó con una iconografía precisa; tan sólo se distinguía de otras por alguna inscripción que lo identificaba (Plötz 1993: 266). El primer intento que se conoce de una representación jacobea con algunos rasgos particulares aparece en el mapamundi de la versión de los *Comentarios al Apocalipsis* de Beato de Liébana conservada en Burgo de Osma y datada en 1086, en el que se indican las *sortes apostolorum* o lugares de misión de los apóstoles; en el caso de Santiago, el busto que lo representa está enmarcado por una estructura esquemática que es a la vez una referencia a la iglesia compostelana y un relicario (Plötz 1993: 267; Moralejo 2004c: 267-268). A esta imagen le sigue en orden cronológico la de un relieve que adornaba el claustro de la abadía de Moissac de comienzos del siglo XII. Ya avanzado este mismo siglo, la imagen del parteluz del Pórtico de la Gloria de la catedral compostelana plasma el esfuerzo por representar a Santiago con un papel especial entre los demás apóstoles, y por hacer patente al mismo tiempo la particularidad de la iglesia compostelana: una iglesia que era de origen apostólico y guardiana del sepulcro jacobeo, gracias al modo milagroso en el que habían llegado sus restos. Más allá del innegable valor artístico y devocional de esta imagen, hay que ver en ella y en otras iniciativas coetáneas de los arzobispos compostelanos, en especial de Gelmírez, un reflejo de sus esfuerzos por hacer de Santiago una sede equiparable a la romana por origen y significado (Moralejo 2004a).

En el siglo XII fueron adquiriendo más fuerza los atributos personales de los apóstoles y los santos en sus representaciones. Según la evolución seguida por los modelos



iconográficos, Santiago debería haber sido representado con el instrumento de su martirio (la espada), pero no sucedió así. Fuera y dentro de España se fue perfilando progresivamente la representación del apóstol como peregrino, es decir que fue imponiéndose una representación en la que a diferencia de la norma habitual se usaron los elementos que definían una particularidad de su culto, como era la peregrinación, en lugar de los que servían para identificarlo por su actuación o muerte (Moralejo 1993). A mediados del siglo XII, esta iconografía ya estaba consolidada e incorporada a los repertorios de imágenes. También fue en el siglo XII cuando empezaron a hacer acto de presencia los elementos básicos que configuraron la otra iconografía específica del apóstol Santiago, la del *Iacobus miles Christi*. Las diferencias entre el Santiago peregrino y el Santiago guerrero son notables; expresan dos modos diferentes de entender el culto y enfrentan también dos modos contrapuestos de concebir las relaciones entre culturas y grupos sociales diferentes (Spaccarelli 1999: 36-39). La imagen del peregrino es el resultado de una devoción religiosa de raíz vagamente popular; la caballeresca, sin embargo, es sobre todo el producto de unos intereses políticos y eclesiásticos y por tanto ajena a la cultura popular en su origen y primeras elaboraciones, lo que no impide que fuese incorporada con el paso del tiempo a los sistemas de referencia y creencias populares.

La primera mención escrita y expresa a una intercesión del santo en una acción militar se documenta en el relato de la *Historia Silense* (datada entre la segunda y cuarta década del XII, probablemente en el año 1115) sobre la conquista de Coimbra por Fernando I en 1064. En este relato, luego reproducido en otras crónicas, Santiago se aparece en sueños a un devoto griego procedente de Jerusalén que se encontraba en el templo jacobeo, para anunciarle que las tropas fernandinas vencerían en Coimbra (Salvador 2003; Márquez 2004: 187-188). Lo relevante del relato es que el apóstol aparece en una condición hasta entonces desconocida, como soldado; bien es cierto que no actúa como tal, pero en la visión se deja entrever esta condición y sobre todo se hace evidente su papel como intercesor especial ante Dios (Sicart 1982:17). Una versión del relato se incluyó más tarde entre los milagros que recoge el *Códice Calixtino* en la primera mitad del s. XII, si bien en este caso se sustituyó al griego escéptico de la *Silense* por un obispo dimisionario (*Liber* 1951: 374-376). Lo interesante del relato del *Códice* es que se subraya que el apóstol es también un soldado, y que “daba la victoria a todos los que en la milicia le invocaban”, lo que da a entender que su intercesión en la toma de Coimbra no era un suceso aislado. Esta función intercesora para una causa bélica que se le atribuye al apóstol no resultaba excepcional; una atribución semejante se otorgó, incluso antes que al Apóstol, a otros santos dentro y fuera de la península como San Millán, Santo Domingo de Silos, San Pedro, San Jorge, San Denis, San Ivo y San Sebastián entre

otros (Monterroso 1997). Lo que convierte al relato de la *Silense* y del *Codex Calixtinus* en peculiar es que, además de servir para la difusión genérica de la devoción jacobea y de su relación con la monarquía, parece tener como objetivo contribuir al alcance y reforzamiento de ciertos fines específicos de naturaleza política eclesiástica y temporal: el acrecentamiento de la fama del apóstol Santiago y de su culto, pero muy especialmente del culto que se le daba en la basílica compostelana; destacar la figura de Santiago como militar capaz de hacer frente a la presión musulmana y de actuar como protector de su pueblo electo, una insistencia que adquiere un sentido especial si se tiene en cuenta que se produce en el contexto de una reanudación de la reconquista con Alfonso VI de Castilla; y por último, aunque no menos importante, mostrar al apóstol como señor feudal de Galicia, en particular como señor de la tierra de Santiago, título en virtud del cual estaría ejerciendo ese papel de intercesor especial ante Dios (Plötz 1993: 271).

Puede decirse, entonces, que fue en la primera mitad del siglo XII cuando se inició el proceso de construcción del Santiago guerrero que tanto éxito tendría a partir de aquel momento; pero en estos primeros pasos los únicos rasgos que se perciben claramente son los de un apóstol que intercede ante Dios como lo ponen de manifiesto los textos anteriormente citados y los gritos de combate de las tropas hispanas que se recogen en la literatura desde entonces. La imagen de un Santiago *bellator* que no sólo apoya “a distancia” sino que toma las armas y se pone al frente de las huestes cristianas cristalizará con la aparición a mediados del siglo XII del falso Privilegio del Voto atribuido a Ramiro I. Según este documento, el santo combatió junto al ejército real en la batalla de Clavijo, lo que permitió al monarca derrotar a las tropas musulmanas y así desembarazarse del tributo de las cien doncellas. En agradecimiento, el rey reconoció al apóstol como su protector especial y estableció una renta también especial, el Voto de Santiago, que debía cobrarse en los territorios cristianos y en los que se fuesen recuperando de manos sarracenas. Según este relato, el documento habría sido otorgado en el año 844, aunque otros autores datan la batalla de Clavijo en el 834 o en el 824. En cualquier caso, la fecha en sí tiene poco interés, pues no parece que pueda sostenerse el que tal batalla se hubiese dado y el documento del privilegio no fue otra cosa que una exitosa falsificación (Márquez 2004: 188-189). En efecto, el documento fue redactado a mediados del siglo XII (1150), con toda probabilidad por un canónigo compostelano, Pedro Marcio, para dar cobertura documental a una renta eclesiástica concedida posiblemente por Ramiro II hacia el año 934, y salir al paso de ciertas dificultades y legitimar aspiraciones de la iglesia compostelana. Un indicador del éxito de la falsificación es el hecho de que la renta se cobró hasta su abolición por las Cortes de Cádiz, si bien su desaparición definitiva no se produjo hasta 1834 (Rey 1993; Rey 2006: 189-190). La falsificación de Marcio se reprodujo con profusión en las historias y crónicas posteriores, y con ellas

se fue asentando y difundiendo la nueva imagen caballeresca del apóstol a la que se engrandeció con la atribución de nuevas intervenciones milagrosas<sup>70</sup>.

La figura de Santiago como soldado de Cristo que combate al islam se entiende en el contexto inmediato que se acaba de indicar, el de la necesidad de remarcar los argumentos religiosos que sustentaban realidades jurídicas y económicas como el origen y fundamento de la monarquía, y por supuesto el señorío sobre las tierras de Santiago y el cobro del Voto. Pero también debe entenderse como expresión de una mentalidad en claro desarrollo en la Europa cristiana de los siglos XI y XII, la que propició la aparición y desarrollo de una nueva ideología caballeresca en la que se añadían valores éticos y religiosos a los valores estrictamente militares (Duby 1999: 56-73; Galmés 2002). En el ambiente marcado por esta nueva mentalidad, a la que desde luego no son ajenas las cruzadas para recuperar los Santos Lugares, el apóstol Santiago no fue el único santo en ser convertido en caballero y ser presentado como paladín de la causa cristiana; hubo otros, algunos de los cuales recibieron culto en el camino de Santiago (Constantini 2005). Una muestra literaria hispana de la nueva mentalidad caballeresca se puede encontrar en el pequeño tratado de Raimon Llull, *Llibre de l'ordre de cavalleria*, escrito entre 1275 y 1276; destaca la segunda parte (*Part segona que parla del ordre de cavalleria e del offici qui pertany a cavayler*) en la que se glosan los pilares fundamentales de la actuación del caballero cristiano: la defensa de la fe cristiana, la conservación de las tierras de su señor, y la defensa de los desvalidos. No parece necesario insistir en que estos tres argumentos se encuentran en el papel otorgado al apóstol caballero. El ideal caballeresco se transformó en un modo de vida a través de las órdenes militares; una de ellas contribuyó con notable eficacia a la consolidación y difusión de la imagen mítica del Santiago guerrero, la que fundada en 1170 pasó a denominarse como Orden de Santiago en 1171. Como en las

---

<sup>70</sup> Así se recoge en una obra muy difundida de comienzos del siglo XVII, al calor de la disputa por el patronazgo único del apóstol Santiago: “Y auida esta vitoria [de Clavijo], que no cuydáuamos auer, considerando el milagro tan grande del Apóstol Santiago, acordamos de establecer algún don perpetuo para el nuestro Patrón, y defensor, el muy bienaventurado Apóstol Santiago. Y así establecemos, que sea guardado por toda España, y por todas las otras partes Della, que adelante Dios ouiere por bien de librar de los Moros por ruego del Apóstol Santiago, que cada un año de cada yunta de bueyes sean pagados a los mayordomos, o siruientes de la Iglesia de Santiago, sendas medidas del más escogido trigo, y centeno, y otro cualquier género de grano que sea, según la medida y orden que se tiene en pagar las primicias; y otrosí del vino (...). Y allende desto otorgamos, y confirmamos para siempre jamás, que todos los cristianos de toda España, en cualesquier guerras que ouiere contra los Moros, den fielmente de lo que ganaren su parte a Santiago, así como su Patrón y defensor de España, según la ración y parte que darían a un soldado a cauallo” (Castellá 1610: 257r-257v). El autor dedica bastantes páginas a la batalla de Clavijo y a aportar argumentos de autoridad sobre los aspectos milagrosos de la misma (250v-276v). Hay una edición facsimilar de esta obra (Santiago de Compostela, 2000), con introducción de J. M. Díaz Fernández. Véanse las consideraciones sobre esta obra de Castellá hechas por Márquez (2004: 331-334).

demás órdenes militares que se fundaron entre los siglos XI y XII, esta fue el resultado de conjugar el espíritu caballeresco con la mentalidad de cruzada y de integrar la consideración del combate por la fe como medio de perfeccionamiento espiritual en la esfera monástica (García-Guijarro 1995: 281). La Orden de Santiago se estableció primero en Cáceres y enseguida en Uclés, y participó muy activamente en la reconquista de Úbeda, Córdoba y Sevilla; aquí entró triunfalmente con Fernando III el Santo, que se autodenominaba “Alférez del Señor Santiago” (Gallego 1971; Luz y Carretero 1993; Martín 1974).

La formación literaria de la leyenda de un Santiago guerrero se produjo, pues, en el siglo XII; asentado el relato, en el siglo XIII se estableció la nueva iconografía jacobea, y junto con la imagen más amable y acogedora del Santiago peregrino comenzó a aparecer la más adusta y sobrecogedora del Santiago caballero. La primera representación conocida de esta tipología se encuentra en la catedral de Santiago, en el llamado tímpano de la batalla de Clavijo situado en el brazo sur del crucero y datado en torno al año 1230 (Sicart 1982: 28-30). Además de tratarse de una imagen de contenido religioso, el relieve es la expresión heráldica de las dos funciones del apóstol: el patronato espiritual sobre la catedral, su cabildo y la iglesia de Galicia; y el señorío de Santiago el Mayor respecto a Galicia. La imagen está flanqueada a derecha e izquierda por sendos grupos de tres personas en actitud orante, que tal vez representen a las doncellas del tributo; sin lugar a dudas el gesto de esas figuras manifiesta el acatamiento y homenaje que se debe rendir al apóstol, por lo que si se admite que el tema del relieve es la intervención apostólica en Clavijo, lo más probable es que las seis figuras representen la gratitud del mundo cristiano a su libertador (Sicart 1982: 30).

La violencia que se intuye en la representación anterior se convierte en explícita en la segunda imagen que se conoce -segunda en el tiempo-; es también compostelana y expresa lo que será el modelo definitivo del Santiago guerrero en la Edad Moderna. Se trata de una ilustración incluida en un documento del primer cuarto del siglo XIV (1326) y que forma parte del Tumbo B de la catedral de Santiago. En ella aparece la representación militar de Santiago que se convertirá en habitual: montado sobre un caballo blanco al galope, blandiendo una espada en la mano derecha y en la izquierda un pendón rojo con veneras, y sus enemigos mutilados a los pies del caballo. Este último elemento ha sido interpretado de manera diferente. Según algunos autores, los adversarios sobre los que triunfa son los infieles musulmanes, por lo que esta representación sería la primera conocida de un Santiago “matamoros” (Cabrillana 1999: 44, 57; Falcão y Pereira 2001: 123; Sicart 1982: 30; Yzquierdo 1996: 20). Pero según una interpretación más atenta al contexto político y eclesiástico más inmediato en el que se compone la imagen, esta no tendría nada que ver ni con Coimbra ni con Clavijo; se trataría de la reivindicación triunfal del pendón de Santiago que los burgueses compostelanos habían querido sustituir por el

castellano frente al arzobispo compostelano don Berenguer de Landoira (Moralejo 2004d). La segunda interpretación resulta más plausible que la primera; no obstante, si se deja a un lado la interpretación precisa de esta imagen y se presta atención a su esquema compositivo, debe afirmarse su carácter modélico. El “miles Christi” del tímpano catedralicio es una representación esencialmente heráldica, es la manifestación de un poder espiritual pero también feudal; la de 1326, sin perder también su carácter heráldico, da entrada al Santiago *bellator* que participa personalmente en una batalla concreta y contra enemigos también concretos. En adelante, este será el modelo iconográfico que se seguirá en buena parte de las representaciones ecuestres del apóstol. La que probablemente sea la primera que responde al modelo estricto del “matamoros” se encuentra en un altorrelieve de la iglesia matriz de Santiago do Cacém, en el Alentejo portugués. Según José António Falcão y Fernando Pereira (2001), la obra debe datarse en torno al año 1330, es decir, muy poco después de la ilustración del tumbo B compostelano, lo que no significa que haya que establecer una vinculación precisa entre ambas. En el relieve aparece la imagen caballeresca del apóstol, que acomete a tres musulmanes que huyen también a caballo mientras que el de Santiago pisotea a otros tres. La obra debe entenderse en un contexto general de carácter político, el del reforzamiento del culto jacobeo como instrumento propagandístico para proseguir la lucha contra los musulmanes; al respecto, debe recordarse que pocos años después, en 1340, tuvo lugar la batalla del Salado, en la que las tropas castellanicas y portuguesas impidieron un nuevo desembarco árabe. También hay que entenderla en un contexto más específico, el de contribuir a la consolidación de la Orden de Santiago en Portugal; al fin y al cabo, la iglesia de Cacém le pertenecía y como tal era la expresión de su poder y relevancia.

Como se ha tratado de poner de manifiesto, el mito caballeresco en el que fue envuelta la figura del apóstol Santiago fue construyéndose paulatinamente, primero a través de las elaboraciones literarias del relato del falso privilegio ramirensis y más tarde a través de la imagen visual hasta la elaboración del tipo iconográfico del “matamoros”. Tras la conquista del Reino de Granada, los Reyes Católicos adoptaron varias decisiones, como el establecimiento del Voto de Granada, que consolidaron el patronato del apóstol. A partir de entonces dejó de ser considerado como el protector de los monarcas para configurarse como patrono de la propia monarquía y parte sustancial de su imagen simbólica (Márquez 2004: 279-283; Nieto y García 2004). La imagen ecuestre del apóstol se convertirá en una de las señas identitarias de la monarquía hispánica, y así será utilizada esta representación durante la época moderna; además, la protección apostólica se amplió y, junto con los sarracenos, convirtió en sujetos pasivos de la misma a las poblaciones indígenas americanas, como se puede leer por ejemplo en la historia del apóstol compuesta por el dominico Hernando de Ojea a comienzos del siglo XVII (Ojea, 1615; Cabano 1998); el autor incluye un amplio capítulo, el XLII, dedicado a la ayuda del apóstol en las batallas

y en el que recoge noticias desde la batalla de Clavijo hasta varias intervenciones de Santiago en acciones de conquista en Nueva España.

Pero antes de ver cómo se plasmó literaria e iconográficamente este mito jacobeo al servicio de la imagen de la monarquía hispana, hay que referirse brevemente al proceso de institucionalización del patronato jacobeo.

## **2. El asentamiento del patronato jacobeo en la Edad Moderna**

El mito del apóstol guerrero defensor de la fe y de la monarquía se puede considerar como el mito originario de la realeza y monarquía hispanas de las épocas medieval y moderna; al menos, fue su mito legitimador en la medida en que daba razón de la fuerza y rectitud de criterio y acción de los monarcas y de su monarquía. La presencia del apóstol luchando junto con las tropas reales era una cierta confirmación divina de los altos fines de la política real, la defensa de la fe y de la cristiandad; en definitiva, el mito suponía la existencia de un vínculo especial de los reyes hispanos con Dios, origen y fuente de todo poder. Para algunos la relación estrecha entre la figura apostólica y la monarquía hispana es resultado de una peculiaridad, la del acendrado cristianismo español y de la especial imbricación entre la Iglesia y la monarquía. Dejando a un lado el hecho suficientemente probado de que lejos de ser una peculiaridad hispana, las relaciones entre la religión y la política fueron una constante en toda la época medieval y que en la moderna se asistió a un proceso de confesionalización como argumento clave para el fortalecimiento de los poderes temporales (Lotz-Heumann 2001), el hecho de que la monarquía y otros poderes recurrieran a una construcción mítica de carácter religioso para legitimar su existencia y actuaciones tampoco resulta ninguna excepción. Al respecto convendrá llamar la atención sobre uno de los mitos fundantes de las monarquías francesa e inglesa, el poder milagroso de sus propios reyes, estudiado por Marc Bloch en una obra que sigue teniendo interés a pesar del tiempo transcurrido desde su publicación (Bloch 1924). Según esa creencia, los monarcas franceses e ingleses estaban tan unidos a Dios por la misión que les había encomendado de gobernar y ser guía de sus súbditos respectivos, que gozaban del poder sobrenatural de curar determinadas enfermedades con sólo poner las manos sobre el enfermo. El mito jacobeo es, si cabe hablar así, menos pretencioso; los reyes hispanos no estaban investidos de ningún poder milagroso, y su vinculación con Dios se expresa por la intermediación de un santo protector, bien es verdad que muy especial por tratarse de un apóstol.

La protección apostólica sobre los reyes y el reino tenía unas consecuencias jurídicas y económicas, algunas ya mencionadas; aunque tal vez lo más acertado sería decir que determinadas instituciones buscaron su legitimidad en un mito construido en



gran medida a tal fin. Esas consecuencias eran el reconocimiento de la titularidad del señorío de la ciudad de Santiago y de su entorno a la iglesia compostelana, el derecho a cobrar el ya citado Voto de Santiago en una parte importante de la Corona de Castilla, y la concesión al apóstol del título de único patrono de la monarquía. El ejercicio de estos derechos y privilegios generó críticas y reacciones desde diversos frentes que se incrementaron durante las últimas décadas del siglo XVI; en consecuencia, se trató de minar el fundamento de su legitimidad, el patronato apostólico (Márquez 2004: 289-369; Rey 1985: 103-130; Rey 2006: 66-86). En las primeras décadas del siglo siguiente, las reticencias sobre el patronazgo aumentaron debido a la decisión adoptada en 1617 por las Cortes de Castilla, a instancias de Felipe III, de asociar al patronazgo a la beata Teresa de Jesús. La exclusividad del patronazgo jacobeo fue arduamente defendida por sus partidarios que insistieron a través de una abundante publicística en la figura militar del santo y su especial protección frente a los enemigos de la monarquía. A esta profusión de textos contribuyeron eclesiásticos de diversa procedencia, que así se oponían a quienes se alineaban junto a los carmelitas, promotores del patronazgo teresiano, y escritores no eclesiásticos, como es el caso particular de Quevedo cuya animadversión al Conde-Duque de Olivares es suficientemente conocida y que en esta ocasión afloró por el apoyo del valido al copatronato (Díaz 1995). En síntesis, estos autores defendían que el único santo que merecía el título de protector y patrono de la monarquía era Santiago, pues así lo había demostrado en sus milagrosas intervenciones; como escribe el canónigo jiennense Pedro Losada tras pasar revista detallada a tales sucesos, “con todas estas buenas obras, y singulares beneficios quiso el santo Apóstol ganar y fundar su Patronato, para que no quedase resquicio por donde otro pudiese pretenderlo” (Losada 1628: 13). En la misma línea argumental se manifestaron otros canónigos, como Andrés de Torres, y en general todos aquellos que se sumaron a la causa santiaguista (Torres 1629).

En julio de 1627, ya en el reinado de Felipe IV, el papa Urbano VIII decidió derogar el copatronazgo teresiano; la decisión de devolver al apóstol su condición de único patrono sin duda contribuyó a mantener la imagen guerrera del santo, pues esta era al fin y al cabo la que había dado origen a su especial patronazgo, y a reforzar la vinculación simbólica y de indudable valor propagandístico entre la monarquía y el apóstol; como era de esperar, la decisión fue bien festejada en Santiago (López Ferreiro 1907: 59-60). El patronazgo se subrayó con el establecimiento por parte de Felipe IV en 1643 de una ofrenda anual al apóstol de mil escudos de oro que debía hacerse efectiva cada 25 de julio; en 1646 las Cortes de Castilla establecieron por su parte otra ofrenda anual por valor de algo más de ocho mil reales de vellón cada 30 de diciembre, fiesta de la traslación del apóstol. Ambas ofrendas fueron confirmadas posteriormente por Felipe V mediante una carta ejecutoria firmada el 7 de septiembre de 1726, con la que se garantizó su continuidad (el documento se puede encontrar en *Los reyes* 1988: 63-71).

En la segunda mitad del XVII los defensores de la causa jacobea debieron hacer frente a un nuevo intento de nombrar a otros posibles patronos, como el arcángel San Miguel y San José, por lo que debieron seguir insistiendo en las proezas militares del apóstol. Como ejemplo de los contenidos de estos escritos en defensa del patronato jacobeo puede servir el siguiente párrafo del alegato de Antonio Calderón a mediados del XVII:

“Y últimamente como Santiago es Capitán General de los ejércitos Christianos por oficio, y especial comisión de Dios, que le dió el mismo Christo, y especialmente de las armas de España, y que en este ministerio no es, ni ha sido jamás delegado de San Miguel, sino de Dios solamente, de quien inmediatamente recibió esta superintendencia pronosticada en el nombre de Iacob, y en el de rayo, significada en el nombre de España, que le tocó, por suerte, y destinada para él desde la noche de la Cena en el Cenáculo, y Huerto de Getsemaní, y últimamente provada con treinta y siete apariciones, sin otras que refieren las Autores, que ha hecho el Sagrado Apóstol armado, y a cavallo en batallas contra infieles, siendo la última el año de mil seiscientos y treinta y cinco a siete del mes de Mayo en Berbería” (Calderón 1658: 442).

Una vez disipadas las discusiones sobre el patronazgo, la publicística sobre las cuestiones jacobeadas disminuyó y en general mantuvo el respeto por ellas (Márquez 2004: 371-418). El carácter oficial de la devoción se salvaguardó y con él su significado para la imagen de la monarquía hispana. En consecuencia se acentuó el protagonismo del arzobispo y cabildo compostelanos en la vigilancia de las prerrogativas jacobeadas pues eran sus más directos beneficiarios, y el Reino de Galicia en general y la ciudad de Santiago en particular trataron de aprovechar su papel de custodios del sepulcro apostólico (Saavedra 1999: 137). En las décadas finales del XVIII volvieron a aflorar, no obstante, las resistencias y la oposición abierta al cobro del Voto y con ellas la revisión de los relatos jacobeados que lo justificaban, hasta llegar a la abolición de esta renta al aprobarse la Constitución de 1812.

### **3. “Iacobus miles Christi” en la literatura y en la iconografía de la Edad Moderna**

La leyenda sobre la que se apoyaba el mito ecuestre del apóstol Santiago -su ayuda en la lucha contra la presencia musulmana en la península- no tenía en la época moderna un referente real tan inmediato como en el período medieval, habida cuenta de la conquista de Granada en 1492 y de la expulsión de la población morisca en 1609. Sin embargo y como se acaba de apuntar, la imagen militar de Santiago se afianzó y difundió en los tres siglos de la modernidad, de manera especial gracias a la proliferación de textos que sustentaron la cuestión santiaguista. Junto con estas obras de carácter polémico y apologético, deben tenerse en cuenta otras composiciones literarias y plásticas que



poco o nada tienen que ver con la discusión jacobea y que coadyuvaron a la pervivencia del mito caballeresco y a su acomodación y difusión en territorios de la monarquía tan alejados como los americanos (González Cruz 2000: 46-49; González Lopo 2002: 311-312). Veremos algunos ejemplos, sin pretender ser exhaustivos.

### 3.1. Iconografía

Como ya se apuntó anteriormente, la iconografía característica de Santiago “matamoros”, es decir, cabalgando sobre cabezas o cuerpos de musulmanes derrotados, se fijó entre los siglos XIII y XIV; a partir de entonces las imágenes se multiplicaron en lienzos, imágenes de bulto, relieves, grabados y estampas, en composiciones debidas unas veces a la mano de expertos artistas y otras a artesanos con más voluntad que oficio. Los trabajos sobre estas representaciones son muy numerosos; a título ilustrativo pueden citarse los de Cabrillana Ciezar (1999), Cruz Valdovinos (1999), Payo Herranz (1997), Portela Sandoval (2004) y Vila Jato (1997), entre otros. Como no podía ser de otro modo, será en Santiago y en su catedral donde se concentren de modo muy especial las elaboraciones más acabadas de esta iconografía, bien sea a través de la imaginería como a través de simbología diversa, como los triunfos militares que adornan retablos y fachadas, en especial los del templo catedralicio (Vigo 1996 y 1999). De especial interés resultan las reformas impulsadas en la segunda mitad del siglo XVII por el canónigo fabriquero José de Vega y Verdugo, y de entre ellas cabe destacar la llevada a cabo entre 1658 y 1677 en el altar mayor. Aquí se retiraron todos los elementos anteriores y se sustituyeron por el mobiliario que presenta actualmente -excepción hecha de algunas imágenes perdidas-, y en el que se ensalzan las tres iconografías jacobeanas: Santiago como padre de la fe sentado en su cátedra, como peregrino y como caballero (Taín 2005). La imagen del Santiago peregrino está sobre el camarín que guarnece la imagen sedente, y la custodian cuatro imágenes en actitud reverente que se corresponden a otros tantos monarcas hispanos especialmente vinculados al culto jacobeo y a la catedral compostelana: Alfonso II, Ramiro I, Fernando el Católico y Felipe IV. Este modelo iconográfico es nuevo y puede relacionarse con la instauración en 1643 de la real ofrenda por Felipe IV, lo que explicaría que fuera del ámbito catedralicio santiagués no fuese imitado. Por su parte, la imagen caballeresca se ajusta al modelo iconográfico ya establecido, si bien con dos matices. En primer lugar, la inclusión de un elemento de la iconografía peregrina, como es el sombrero que porta el santo, contaminación que puede verse, por lo demás, en otras obras de dentro y fuera de Galicia; y en segundo lugar, los cuatro guerreros a los que ataca no representan al moro, el enemigo bajomedieval, sino a los turcos, con la excepción de uno de ellos que porta una corona y que tal vez represente a Abderramán II, el emir de Córdoba vencido en Clavijo por Ramiro I (Taín 2005, p. 288). De notable interés por su calidad formal como, sobre todo, por su

situación es la decoración del del edificio mandado construir por el arzobispo Bartolomé Rajoy enfrente de la fachada del Obradoiro para albergar el seminario de confesores de la catedral y las casas consistoriales de la ciudad de Santiago; el edificio se levantó entre los años 1766 y 1772. El cuerpo central remata con un frontón triangular que enmarca una representación muy pormenorizada de la batalla de Clavijo; el diseño del relieve se debe a Gregorio Ferro y la ejecución a los escultores José Gambino y José Ferreiro. De este último es también el grupo escultórico de Santiago caballero colocado sobre el frontón y remata el edificio, dominando la plaza desde esa altura. Por último es necesario llamar la atención sobre la difusión del tema por medios que no sin cautelas podemos considerar como “populares”, no tanto por su origen como por su destino; nos referimos a los grabados que ilustraban algunas publicaciones y a las estampas de devoción que debieron circular entre los devotos y estar presentes en un número indeterminado de hogares (Barriocanal 1995; Cacheda 2005; López de Prado 1995).

La iconografía de la época moderna refleja también los deslizamientos semánticos de la imagen a lo largo del período, un proceso que es apreciable sobre todo en Hispanoamérica. El apóstol, inicialmente luchador frente a los musulmanes, al pasar a América se convirtió en protector de los conquistadores y se representó en muchos lugares como “mataindios”. En otros casos se presenta como protector de los indígenas frente a un enemigo a todas luces improbable como el musulmán, y ya en la época republicana y según fuese el bando que lo adoptase, Santiago aparece bien como “mataespañoles”, bien como “matapatriotas”. En España y en el contexto de las luchas contra Napoleón, se puede encontrar una versión de Santiago “matafranceses”. En Portugal apareció otra variante del Santiago guerrero con posterioridad a 1640 (restauración portuguesa con Juan IV), en la que el apóstol aparece peleando contra los españoles (Serrão 2003, p. 134). De todos modos convendrá cuando menos advertir que los significados de toda esta imaginaria no deben limitarse al literal (la victoria militar sobre un enemigo específico), sino que en algunos casos son manifestaciones de poder y reflejo de valores morales y ascéticos (Monterroso 2004). Por lo demás, la profusión de imágenes tampoco debe llevar al error de suponer que la imagen caballeresca del apóstol estuviese más presente que las de otros santos y santas, pues por lo general su número se encuentra en niveles relativamente bajos; esto es lo que al menos se ha podido establecer para el caso de Galicia (López 1993).

### **3.2. Literatura**

Una cita obligada al tratar del uso literario de la imagen caballeresca del apóstol y de su difusión por este medio, es el párrafo que Cervantes dedicó en su *Quijote* a describir a “San Diego Matamoros”; no está de más advertir que la intención del autor bien podría

ser la de ironizar sobre el mito habida cuenta de que la novela en su conjunto es una parodia del mito caballeresco<sup>71</sup>. Por el contrario, ninguna duda en cuanto a su postura ante la imagen armada del apóstol ofrecen otras obras literarias de diferente género, desconocidas en la actualidad, pero que en su época debieron tener cierto eco. Aquí tan sólo presentamos unas pinceladas sobre la materia; para una visión más profunda y completa sería necesario analizar no sólo obras como las que citamos y que responden sobre todo a lo que puede denominarse como postura oficial por su autoría y destino, sino también el análisis de los contenidos de los numerosos textos religiosos y de otros géneros que de un modo u otro abordan las cuestiones jacobeanas.

De modo especial conviene llamar la atención sobre algunos sermones predicados en determinadas celebraciones, en especial las jacobeanas, y que fueron después dados a la imprenta. Algunas de estas piezas oratorias muestran las acomodaciones del mito militar santiaguista a las circunstancias del momento, como en los predicados durante la Guerra de Sucesión y que presentan al apóstol como un guerrero que pelea contra los enemigos de Felipe V. Tal uso de la imagen apostólica al servicio de la propaganda política y bélica en el conflicto sucesorio de comienzos del siglo XVIII resulta, por lo demás, coherente con un contexto general en el que se tendió a presentarlo como una lucha también religiosa en el que, en consecuencia, se esgrimieron argumentos procedentes de la teología y de la moral, y se utilizaron los elementos iconográficos, rituales y de devoción que sirvieran a este propósito (González Cruz 2002; López 2007). Este planteamiento se encuentra, por ejemplo, en el sermón que predicó fray Juan de Niela en Granada a comienzos del siglo XVIII en la festividad de Santiago (Niela 1703). El motivo central de su discurso lo constituye la ayuda que sin duda el apóstol prestaría a España en su lucha contra la Gran Alianza por ser, como dice el franciscano, “guerra y causa de religión, y por consiguiente le sobra para materia del púlpito, y para empeño del azero de Sant-Iago” (p. 29). El hilo argumental del sermón es el paralelismo que el autor hace entre los tres enemigos del alma (el mundo, el demonio y la carne), y los tres enemigos de España (Inglaterra, Holanda y el Imperio); del mismo modo que Santiago socorre a las almas en sus luchas espirituales, así deberá socorrer a España en su

---

<sup>71</sup> A una pregunta de Sancho sobre “San Diego Matamoros”, contesta don Quijote: “este gran caballero de la cruz bermeja háselo dado Dios a España por patrón y amparo suyo, especialmente en los rigurosos trances que con los moros los españoles han tenido, y, así, le invocan y llaman como a defensor suyo en todas las batallas que acometen, y muchas veces le han visto visiblemente en ellas derribando, atropellando, destruyendo y matando los agarenos escuadrones; y desta verdad te pudiera traer muchos ejemplos que en las verdaderas historias españolas se cuentan” (Segunda parte, capítulo 58).

guerra contra sus enemigos, al igual que lo hizo, según el predicador, en otras ocasiones<sup>72</sup>. En el que predicó en 1709 el jesuita Gregorio Jacinto de Puga en Compostela, después de hacer un encendido elogio del Apóstol y de los favores que prestó a la Monarquía, se expone la necesidad de su apoyo ante la grave situación del momento:

“Aora, Señor Santiago, se buelbe a vos mis oración. Afligida y consternada está vuestra querida España, y su Monarca, y Monarquía se hallan amenazados, y aun combatidos de las más lamentables desgracias. Nunca más sangriento Marte, nunca más desgñadas las Furias, nunca más orgullosa la Heregía, nunca más atrevida la infidelidad, nunca más porfiada la conjuración (...). Ahora, por accidentes lastimosos del cuerpo de su vasta grandeza, [España] es teatro funesto de guerras, de crueldades, de sacrilegios, de perfidias, de perturbaciones, de asuelos, y ruinas de la divino, y de lo humano” (Puga 1709: 52).

Se espera de su patronazgo la ayuda para la victoria<sup>73</sup>; a cambio, y en una expresión que no oculta los problemas en la popularidad del culto jacobeo y las dificultades surgidas por los copatronatos, el predicador dice que España deberá renovar “en estos accidentes lastimosos de su fortuna, vuestro culto y veneración antigua”, y borrar de la memoria “esa pretensión siempre odiosa y siempre infeliz, de buscar santos o competidores, o compañeros de vuestro único y singular Patronato”. Además, los ejércitos españoles deberán volver a su antiguo grito militar, “Santiago y a ellos”, en lugar de “aquella algazara afeminada y descompuesta, hija del miedo y la cobardía, y aprendida malamente de las Naciones en otro tiempo rendidas. Resuene el trono de vuestro nombre, y sientan nuestros enemigos los rayos del SANTIAGO CIERRA ESPAÑA” (p. 58; en mayúsculas en el original).

Una vez pasados los avatares de la Guerra de Sucesión, en los sermones posteriores, al menos en algunos de ellos, se recuerda el presunto auxilio apostólico a las armas de Felipe V. En la ofrenda regia de 1723 presentada por el obispo de Ourense en nombre de Felipe V, el prelado dice que el monarca (y él en su nombre) viene a rendir su corona ante

---

<sup>72</sup> “¿Qué triumphos no han conseguido las Cathólicas Vanderas de las Otomanas Lunas? ¿Qué victorias no han cantado los bélicos Españoles de las Agarenas Huestes? ¿Qué conquistas no han logrado nuestros inclytos Monarcas de la Secta Mahometana? ¿Qué tropheos, y despojos no ha adquirido de sus enemigos, todos a influxos, y asistencias de nuestro Patrón Santiago esta Monarquia Española, conservandola en la mayor pureza de la Religión Cathólica? Excelencia que no ocurre en ninguna otra Nación, defendiéndola con su espada, socorriéndola como Rayo Hijo del Trueno, y librándola de tantas y tan frequentes enemigas invasiones de errores, sectas, y abusos, mirando zeloso, y vigilante por España, por ser la silla que le dio Christo en su Reyno” (de la dedicatoria a Felipe V, s.p.).

<sup>73</sup> “...a vuestros pies rinde con su corona nuestros corazones vuestro amantísimo Philippo, y de vuestro poderoso Patrocinio espera la victoria de los riesgos que amenazan a su constancia. En campo está contra los Enemigos de la Fe, y de España. Favoreced guerra tan justa; promoved empresa tan sagrada. Hazed que tan felizes principios, tengan más felizes progresos, y felicísimos fines. Sea vuestro universal Patronato socorro universal de todos nuestros males. Sienta España en estos calamitosos tiempos renovadas vuestras antiguas finezas” (p. 57).

el Apóstol, “que aunque suya por todos los títulos, de natural, legítima sucesión, y de incontestable herencia, tantas veces se vió zozobrar entre olas sangrientas fracasada, que solo vuestra protección, y el poder de vuestro brazo la pudo mantener, como se mantiene invicta” (Bouza 1964: 260). En otros casos, el discurso hace hincapié en la gloria que representa para Galicia y para Santiago haber sido elegidas como sede apostólica; así se encuentra expresado de modos diversos en el sermón que predicó el padre Bartolomé Torres (¿1722?) en la fiesta del apóstol en Santiago, y en el que fray Pedro Otero (1757) predicó en Madrid a los naturales de Galicia: “¡O gallegos felices! Y à quanta embidia de las demàs Naciones parece haveros expuesto la Magestad Divina, por haveros enriquecido con un Metheoro tan noble, y de tan benigna influencia” (Otero 1757: 31-32). Para terminar este breve repaso por algunas de las expresiones contenidas en estos sermones festivos, cabe hacer referencia a los predicados ya a finales de la época moderna por los hermanos Aldao y Castro (1802). Con una prosa más fluida como corresponde al período, se vuelven a repetir las ideas habituales sobre la protección y el auxilio de Santiago a la Monarquía:

“¿á quién sino á Santiago debe la España tantos sucesos prósperos y gloriosos? ¿A quién sino á su influxo se debe la expulsión de tantos bárbaros extrangeros como la dominaron? ¿Quién inspiró aquel aliento á nuestros exércitos en tantas y tan críticas ocasiones, en que solo el caimiento de ánimo y la tristeza eran todas sus municiones de guerra, para arrollar y derrotar á unos enemigos orgullosos, excesivamente superiores en número, y bien provistos?” (p. 66).

Como han señalado algunos autores, estas y otras manifestaciones de finales de la Edad Moderna fueron más bien un intento agónico por seguir dando contenido a un mito que daba claros síntomas de desmoronamiento (Márquez 2004; Rey 2006).

### **3.3. Ceremonias y escenificaciones**

Uno de los elementos clave para la comprensión de la imagen guerrera del apóstol Santiago era la creencia en su participación activa en las batallas contra los musulmanes, siendo la de Clavijo la más destacada, como ya se dijo. En su leyenda se apoyó la concesión y posterior justificación de ciertos derechos y privilegios de la iglesia compostelana, además del patronazgo de la monarquía hispana. Con toda seguridad son estas consecuencias jurídicas e institucionales del mito las que dan sentido al hecho de que en algunas ceremonias públicas se escenificase el auxilio del apóstol en el campo de batalla, más allá de lo que la puesta en escena de tales representaciones pudiera tener de vistoso y llamativo. Una de estas ocasiones fue la entrada pública de los arzobispos compostelanos en la ciudad de Santiago para tomar posesión de su señorío temporal; el protocolo y el ceremonial de este acto estaban claramente determinados (López 2002). Según la etiqueta

prevista, el nuevo arzobispo debía recibir el saludo de las autoridades municipales y del cabildo catedralicio a las afueras de Santiago antes de partir en procesión para el acto de entrega de las llaves en una de las puertas de la muralla, en concreto la conocida como Puerta del Camino. Con el concejo venían los gremios de Santiago, caracterizados unos según su oficio y otros figurando un ejército. Destacan dos gremios, el de los azabacheros que representaba un escuadrón de españoles y que portaba una imagen de Santiago a caballo, y el de los mercaderes de joyería y paños que asistían figurando un escuadrón de moros; otros acudían ataviados como una compañía de arcabucería, mientras que otros asistían con una danza de labradores, de gitanos, de marineros o de portugueses. Entre todos escenificaban ante el arzobispo la batalla de Clavijo, probablemente en recuerdo de los orígenes de los privilegios de la sede episcopal compostelana, antes de que el cabildo de la catedral le hiciese entrega solemne de las llaves de la ciudad.

Hubo representaciones similares también en otras circunstancias y ciudades gallegas. Con ocasión de la visita a Santiago de Mariana de Neoburgo en 1690, se hizo una representación del combate entre moros y cristianos y de la participación milagrosa del apóstol; según el autor de la relación, la imagen del apóstol se presentó como un

“Soberano Trueno sobre un blanco Pegaso, Besuvio de nieve, que respirando volcanes, prompto a la espuela, y obediente al freno, rompió por medio de la soberbia canalla, navegando por mares de espuma, como ollando tanta soberbia montaña de monstruos rendidos al amago sólo de tan divino como zeloso aliento” (Cisneros 1690: s. p.).

Otra de estas representaciones la realizó en Lugo el gremio de San Antonio en la proclamación de Fernando VI en octubre de 1746; su danza estuvo protagonizada por cristianos “cada qual con su moro esclavo y preso”, cuyo cortejo se cerraba con “el campeón más guerrero, / único patrón de España, / tutelar de Galicia, / hijo del trueno”, al que escoltaban cuatro serafines que portaban “de sus manos mil trofeos” (*Relación* 1746: 4). El 22 de febrero de 1789 se desarrolló en A Coruña una representación del mismo acontecimiento con ocasión de la proclamación de Carlos IV; corrió a cargo del gremio de carpinteros, que escenificó el episodio en forma de drama heroico en tres actos, y con gran afluencia de público (Martínez 1965: 62). Algo parecido se hizo en la misma ciudad en las fiestas de proclamación de Isabel II celebradas en noviembre de 1833, si bien parece que en esta ocasión se trató más bien de una caracterización del gremio que una representación específica, a juzgar por lo que se dice en la relación de los actos. Se señala que la corporación gremial estuvo representada por diez individuos a caballo y vestidos de moro, a los que precedían otros vestidos a la española y portando un v́ictor; luego de dar una vuelta por delante de las casas del ayuntamiento y de leer unos versos dedicados a la reina, entregaron el v́ictor y salieron de la plaza (*Narración* 1833: 11).

Fuera del ámbito peninsular, hay que llamar la atención sobre las representaciones que con motivo de diversas fiestas y celebraciones se hacían en los territorios americanos. La incorporación de la imagen ecuestre de Santiago al universo simbólico colonial e indígena ya se mencionó al tratar de la iconografía; en este apartado debe mencionarse al menos su presencia en festejos religiosos y políticos. Aunque tales representaciones puedan parecer fuera de lugar por hacer referencia a unos enemigos inexistentes en las colonias, los moros, lo cierto es que tuvieron bastante difusión. Sabemos, por ejemplo, que en las reducciones guaraníes se solían interpretar cuatro danzas los días de fiesta: una representaba la lucha del arcángel San Miguel contra un dragón infernal, la segunda la adoración de los Magos, la tercera era una alabanza a María, y la cuarta una representación de las luchas entres cristianos y moros (Rela 1990: 161-162).

### **3.4. Música: los villancicos**

Las composiciones musicales constituían también un medio de propaganda, en la medida en que a través de ellas se recogían ideas y planteamientos más o menos admitidos socialmente y, nunca mejor dicho, se ampliaban sus ecos. Un ejemplo de cómo se contribuyó a la difusión de la imagen militar de Santiago lo encontramos en una tardía composición lírica destinada a ser cantada en la catedral de Zaragoza; entre otros pueden destacarse los siguientes versos: “Resuenen clarines/ con bélico estruendo, / pues vino a la España / el Marte Guerrero, / Apóstol Sagrado, / Legado del Cielo” (*España 1779*: s.p.).

De entre todas las composiciones, los villancicos destacan por su especial capacidad de difusión propagandística por estar escritos en lengua vernácula. Estas composiciones musicales destinadas a ser cantadas en determinadas fechas del año, recogen ideas, giros y expresiones muy del gusto popular, hasta el punto de que para algún tratadista de la época eran el motivo para que los más remisos acudiesen a la iglesia (Villanueva 2002a: 206). De cómo sirvieron para consolidar el mito jacobeo pueden servir de muestra algunos de los compuestos por José de Vaquedano, maestro de capilla de la catedral compostelana entre 1681 y 1711, para las celebraciones anuales de Santiago Apóstol. Algunos de estos villancicos abundan en el reforzamiento de la imagen guerrera del apóstol, reforzamiento que en ocasiones resulta genérico aunque no por ello exento de una intencionalidad precisa en la línea de subrayar los privilegios de la sede compostelana, y en otras se convierte en un pretexto para buscar una mayor cohesión ante sucesos políticos y bélicos del momento, como más abajo se verá (Villanueva 2002b: XXVI). Las letras están envueltas en una música que trata de representar los toques militares de los clarines y los tambores y en la que la alternancia entre los coros quiere remedar el fragor del combate (Villanueva 2006: 497-498). Cabe preguntarse si estas letras y músicas



encendieron, por decirlo así, los ánimos de los oyentes hasta el punto de incitarlos a la guerra. Muy probablemente la audición de estas composiciones no fuera más que una ocasión para el regocijo y el asombro (Díaz 2002: XXI-XXIII); el género debe entenderse más en el contexto de la literatura de carácter más popular, como el de la literatura de cordel, que buscaba sobre todo el entretenimiento y la diversión (Villanueva 2006: 496-497). No por ello, sin embargo, puede dejarse a un lado su aportación al mantenimiento de la imagen tópica del Santiago guerrero asociada en ocasiones a la propaganda bélica del período en el que se compusieron.

La imagen característica del apóstol como guerrero se plasma con grandilocuencia en los villancicos de Vaquedano. En *Al Apóstol más excelso* (1681), se le califica de “español más lucero” y de “sol campeón que encendido / es rayo voraz que abrasa”; de él se dice que es un rayo “porque siempre a los moros / los tuvo a raya” (Díaz y Villanueva 2002: XLI). Las llamadas al auxilio apostólico son frecuentes; como ejemplo sirva las siguientes líneas de otro villancico: “Al viento las banderas se tremolen, / monte Santiago en su caballo y choque. / (...) / el Hijo del Trueno / que las nubes rompe / saque la espada dejando las lunas / en medio del día cubiertas de noche” (ibíd.: LI). Más dramático es el contenido de la composición de 1684, *Despertad, campeón*, en la que se implora “por socorro y por piedad” la ayuda de Santiago; su primera copla es un buen ejemplo: “Despierta, sagrado Marte, / caudillo heroico de España, / que cual fuego, que cual rayo sepultas / tan profunda en la tierra vuestra llama. / Y de tus cenizas, / cual Fénix renazca / de España el honor, / la gloria y la fama” (ibíd.: LIX). La fuerza y el éxito de las acciones del apóstol también se ensalzan en estos villancicos: “Retrate el aire sus glorias, / pues, nube de punta en blanco, / trueno marcial del Apóstol / hizo la luna pedazos” (de *Fuego, que arde el aire*, ibíd.: LXVII). No se olvida el maestro de capilla de ensalzar el templo catedralicio y el culto que en él se rinde al apóstol: “Este grande heroico templo / todo su cadáver guarda, / para que nunca esté hecha / pedazos nuestra esperanza” (de *Sangre, heridas*, 1689; ibíd.: LXXXIX). Y hasta en algún caso parece atreverse a justificar el pago del Voto por la protección que dispensa: “Hoy todo el mundo a Santiago / oro ofrece como tierra, / el tributo se le paga / por réditos de tutela” (ibíd.: XLVIII).

Pero como se apuntó, hay que añadir que el énfasis militar tuvo también en algunos casos una finalidad apropiada al contexto histórico inmediato. Así, en el compuesto en 1688 que lleva por título *Ah del imperio*, se hace una glosa al poder del apóstol y a su auxilio que bien pudiera hacer referencia al fracasado asedio otomano a Viena en 1683: “a tus ecos gloriosos / feliz consagra / el orbe sus aplausos / en voz del Austria. / Ya en volantes festivos acentos / sus armas digan: / Viva el rojo pendón misterioso, / viva el Norte del orbe cristiano, / viva el único Marte de España, / viva Santiago, viva Santiago” (Díaz y Villanueva 2002: XLI). En una de sus coplas se dice que “ya ciega a sus luces / se rinde



la infausta Turquía, / si el oriente del sol a la luna / menguante intima” (ibíd.: XLI-XLII). A partir de 1702, como cabría esperar, los villancicos de Vaquedano contienen referencias más o menos explícitas a la Guerra de Sucesión. Como una llamada a las armas puede considerarse la letra de *Ah de la tumba sacra* de ese mismo año 1702: “A la lucha, a la guerra, / al combate, al estruendo, / que va en cuatro lunas marchando Santiago, / que va a cuatro pies aterrando los vientos” (ibíd.: XLIII). En su primera copla se subraya el perfil guerrero del apóstol y la necesidad de sumarse a la lucha: “Jinete alado del viento / sale Santiago a campaña / que amante de su real tumba / no se ausenta pero marcha. / Al arma rojas cruces, / Santiago cierra España, / que tocan arrebató / que todo es fuego y balas” (ibíd.). En *Contra noches de polvo* (1706) se solicita la protección apostólica ante los enemigos, término que muy probablemente debe entenderse no en un sentido genérico sino en referencia a los del momento: “No piensen que estáis muerto / los enemigos, / que siempre os sintió España / soldado vivo. / Defended, amparad este Reino / con bronces, con truenos, con luces, con signos, / dando a la Iglesia bridón coronado, / corrientes los triunfos, los riesgos volados” (ibíd.: LVIII). Otra referencia a las amenazas reales de los aliados contra Felipe V aparece en *Suene esa alma* (1702); en una de sus coplas se habla del apóstol como un nuevo Hércules (Alcides) que debe enfrentarse a la nueva Hidra (ibíd.: XC). Se puede ver una clara alusión a Felipe V en *Desprendiendo va cruzando* (1704), en el que el autor juega con la flor heráldica de los Borbones para señalar el deseado triunfo del monarca en medio de una ardorosa llamada al combate: “Arma, arma, guerra, guerra, guerra, guerra, a sangre y fuego/ que es de la sangre príncipe glorioso/ el rayo de Marte, el hijo del trueno, / diciendo: arma, arma, que el lirio de Francia/ guerra, guerra, laurel se va haciendo” (ibíd.: LXI). En lo que parece una clara alusión a los partidarios del archiduque, en el villancico de los festejos de 1708 (*Plaza, afuera*), se dice del Apóstol “que sabrá ajar imperios / quien supo eclipsar lunas bizarras” (ibíd.: LXXVIII).

Las líneas argumentales de las composiciones de Vaquedano parece que se siguieron manteniendo tras él. Casi setenta años después, algunos de los villancicos compuestos en la catedral compostelana seguían presentando un tono fuertemente belicoso, como el compuesto por Buono Chiodi en 1774 en el que se rememora la batalla de Clavijo y los destrozos causados por el apóstol en el ejército musulmán; puede servir de muestra el inicio del recitado: “Cual hijo del trueno / fulminando rayos, / las huestes moriscas / destroza Santiago, / su espada a dos filos / gargantas cortando” (Garbayo 2005: 90).

#### **4. La monarquía y Santiago: donaciones y propaganda bélica**

La razón fundamental por la que el mito ecuestre del apóstol Santiago se mantuvo en la Edad Moderna fue, sin duda alguna, su estrecha vinculación con la monarquía hispana,

de la que se convirtió en un argumento de legitimación de sus decisiones y acciones, y en una de sus claves identitarias. En la práctica, el recurso a la imagen apostólica y a su valor heráldico se plasmó en su incorporación a la decoración de objetos para uso regio y específicamente militares, como es el caso de armaduras, como motivo ornamental en palacios y arquitecturas efímeras, e incluso como ilustración en determinados documentos, además de una profusa literatura, de la que se citaron antes tan sólo algunos ejemplos, en la que se hacen explícitos los títulos que vinculan al apóstol con la monarquía hispana. De manera muy abreviada nos referiremos a continuación a dos de esas manifestaciones de la especial e interesada vinculación de los reyes con la imagen y los simbolismos jacobeos, las relaciones con la catedral compostelana y el recurso propagandístico en determinadas acciones militares.

Las relaciones entre la monarquía y la iglesia de Santiago de Compostela revistieron desde sus inicios en época medieval un carácter especial, habida cuenta de la particular vinculación existente en los orígenes de ambas instituciones y el apoyo que mutuamente se prestaron en su consolidación; vinculación y apoyo establecidos sobre el hecho favorecedor para ambas de considerar a la iglesia compostelana como sede de origen apostólico y, con el tiempo, al patronato apostólico basado en el mito del *Iacobus bellator*. Durante la Edad Moderna se mantuvo y consolidó dicha relación entre la monarquía y la catedral de Santiago, lo que se tradujo en notables beneficios para la sede arzobispal gracias a los privilegios y reconocimientos que los sucesivos monarcas hicieron a su favor. Los más sobresalientes fueron la concesión del Voto de Granada en 1492 por parte de los Reyes Católicos y que dio pie al posterior cobro de esta renta en buena parte de la Corona de Castilla, y la confirmación hecha por Felipe IV de Santiago como único patrón de España, como ya se tuvo ocasión de comentar. Pero además de éstas y otras concesiones, los monarcas y su entorno cortesano hicieron a la catedral compostelana ciertas donaciones de menor entidad que las mencionadas tanto desde el punto de vista material como, sobre todo, político y económico, que no obstante no deben ser olvidadas<sup>74</sup>. Se trata de la entrega de algún dinero y en especial de ciertos objetos de devoción, como lámparas votivas, de algunos bienes muebles e incluso de algún trofeo militar, entrega a veces vinculada a algún tipo de fundación, y que continúan la tradición de las donaciones medievales. A título de ejemplo, se pueden citar algunas de los siglos XVI y XVII: varias fundaciones para las luminarias del Santísimo hechas por los Reyes Católicos; algunas reliquias entregadas a instancias de Carlos I; otras lámparas y luminarias del rey Felipe II; los cálices y otros ornamentos regalados por Felipe III; diversas colgaduras donadas por Felipe IV en varias ocasiones para que “las armas del

---

<sup>74</sup> Tratamos con cierto detenimiento este asunto en otro trabajo (López 2004).

Rey N. Señor en las ocasiones presentes se allen favorecidas con la protección del Sto. Apóstol” (López Ferreiro 1907: 87)<sup>75</sup>; algunos objetos decorativos y ornamentos sagrados regalo de Carlos II y Mariana de Neoburgo. En el siglo XVIII las donaciones materiales de los Borbones fueron menores tanto en número como en valor intrínseco que las de los Austrias; en su lugar abundaron las donaciones en dinero. Entre estas debe destacarse la dispuesta por Felipe V en 1725, ratificada luego en 1737, de entregar a la catedral la parte de lo apresado a los moros, “concedida a muchos siglos por reales privilegios, cédulas y órdenes en remuneración y reconocimiento de lo que devió y debe esta Monarquía a su Patrocinio” (López Ferreiro 1908: 295 y apéndice VII: 30-31). De especial interés porque reflejan el fondo originario de la vinculación entre la monarquía y la sede compostelana (el auxilio del santo en las empresas bélicas), son dos donaciones hechas en tiempo de Felipe II y de Carlos III. La primera es la donación hecha por Juan de Austria de algunas insignias, estandartes militares, pendones y otros objetos procedentes de la victoria frente a los turcos en Lepanto en 1571, objetos que se exhibían (el gallardete de la nao capitana de la Liga se sigue exponiendo) desde entonces cada 25 de julio. La segunda corresponde a la entrega a mediados de 1785 de algunas banderas procedentes de la toma de Pensacola, capital de Luisiana, en 1781; esta entrega puede entenderse como una adecuación del mito guerrero y auxiliador del apóstol: en este caso, el auxilio ya no es contra los moros ni los turcos, sino ante otro enemigo diferente.

No se trató, como se ve, en ningún caso de donaciones especialmente relevantes desde un punto de vista material, económico o institucional; pero sí son interesantes desde una perspectiva diferente, la de hacer presentes a los monarcas y a la monarquía (también a otros donantes del entorno cortesano; se citó ya a don Juan de Austria, se debe citar a otro donante destacado como Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán) no sólo ante las autoridades eclesiásticas (para las que, por otra parte, tales donaciones suponían el reconocimiento de su posición y una manifestación de la estima en la que eran tenidas por sí y por lo que representaban), sino ante los ojos de todos aquellos que visitaban la catedral compostelana y asistían a las funciones religiosas. En tal sentido, y dejando a un lado las posibles motivaciones religiosas y devocionales subjetivas de los otorgantes, este tipo de donaciones pueden considerarse como un instrumento más en la conformación de la imagen y consideración públicas de la monarquía, los monarcas y su corte en la Edad Moderna, y por tanto podrían relacionarse con aquellos otros más explícitos en su finalidad, concepción y desarrollo, como los ceremoniales regios y las celebraciones políticas entre otros. Al fin y al cabo, la donación de unos objetos devotos o de culto que tenían que estar a la vista de quienes acudiesen al templo catedralicio

---

<sup>75</sup> Las “ocasiones presentes” son una clara referencia a los graves problemas que la monarquía atravesaba tanto en el interior como en sus relaciones con Francia en torno a 1635.

manifestaba no sólo una posible devoción al apóstol y el reconocimiento del valor de su sede; también era una demostración del poder y del prestigio de la monarquía y de sus monarcas con cuyas donaciones en cierto modo se consolidaban al ser manifestados y reconocidos públicamente. Más que de una manifestación de humildad de quien reconoce la limitación de sus fuerzas hasta el punto de necesitar el auxilio sobrenatural, se trataba de la exaltación de una monarquía merecedora de tan alto socorro, de una expresión de su rango y un recurso para alcanzar su reconocimiento público y el reforzamiento de su consideración social.

Los dos ejemplos citados en último lugar, la entrega de trofeos militares tras las victorias en Lepanto y Pensacola, constituyen también un ejemplo del empleo propagandístico del mito jacobeo en sendas acciones militares, si bien en este caso se trató de una propaganda *a posteriori*. Resulta ocioso y en cierto modo redundante insistir en la oportunidad del uso ante sucesos militares de la iconografía bélica del apóstol en la preparación de la que con todas las cautelas pertinentes podemos calificar de opinión pública moderna; al fin y al cabo, el mito se construyó por y para cubrir necesidades de opinión e imagen diferentes pero coincidentes, en origen y contexto, en establecerse en el ambiente de enfrentamiento provocado por la invasión musulmana. Frente al espíritu y el empuje de la *yihad* islámica, los monarcas asturleonese, castellanos y aragoneses esgrimieron el ideal de cruzada, una versión cristiana de la guerra santa con la peculiaridad de tratarse más de una guerra defensiva ante el expansionismo musulmán que de una guerra ofensiva (Flori 2003: 347-349; 2004: 273-279). La imagen ecuestre del apóstol representaba de manera muy gráfica esa mentalidad de cruzada y resistencia, al tiempo que se proveía de un signo de identidad a la monarquía cristiana ante el poder califal y, como ya se indicó, contribuía a la legitimación y consolidación institucional y fiscal de la sede eclesiástica compostelana. En la época moderna, ausente de la península el peligro musulmán, sobre todo después de la expulsión de los moriscos a comienzos del siglo XVII, hubo de cambiarse el enemigo ante el que esgrimir el mito del Santiago caballero; al respecto ya se hizo mención de su uso en la conquista americana, durante la Guerra de Sucesión y más tarde en la invasión napoleónica. No obstante, el peligro islámico persistía en oriente y centro de Europa con el Imperio Otomano, y claro está que frente a él y como recurso de propaganda la monarquía acudió en formas diversas a su vínculo especial con el apóstol (ya se citó la victoria de Lepanto en 1571 y las posibles alusiones al asedio de Viena algo más de un siglo después en algunos villancicos compostelanos). También recurrió cuando hubo de justificar la actuación en el otro frente más próximo, el del norte de África. Las acciones acometidas para la toma de diversas plazas litorales se siguieron presentando a los súbditos como necesarias para la defensa de la fe, como una suerte de prolongación de las luchas medievales. Esta mentalidad de cruzada puede comprenderse en la campaña emprendidas por Cisneros para la toma de Orán en 1509, pues todavía estaba reciente

la victoria sobre los musulmanes granadinos (Barriocanal 1998); más llamativo resulta que algo más de doscientos años después, en 1732, se volviesen a utilizar argumentos similares para justificar la reconquista de Orán, si bien es verdad que en este caso resultan tener un carácter propagandístico más acentuado si cabe que en la situación anterior, en la medida en que al tiempo que se apela a la defensa de la fe cristiana, se hacen explícitos los motivos de carácter político y geoestratégico que animan a la intervención armada<sup>76</sup>. En ese afán por revestir la decisión de retomar Orán por parte de Felipe V y de su gobierno, se volvieron a emplear las ideas y símbolos que sustentaban la majestad de la monarquía, entre ellos la especial intercesión y ayuda del apóstol guerrero. Sirvan de ejemplo las consideraciones hechas por el concejo de la ciudad de Santiago para preparar los festejos por la victoria alcanzada y cumplir así los requerimientos reales:

“[Esta victoria] deve zelebrarse con demostraciones mui singulares por la grande ymportanzia que tiene a toda la Cristiandad la expresada conquista, la qual piadosamente debe atribuirse después del poder de la Magestad Divina al auxilio de el Gran Patrón y Apóstol de las Españas Señor Santiago Zebedeo, depositado en el santo apostólico templo de esta ciudad, a cuio nombre deven hazerse las maiores demostraciones de gozo, correspondiendo las mismas a esta ciudad por ser la cabeza de todo el Reino, y como tal aver de esmerarse en la zelebridad de tan gran suzeso<sup>77</sup>”.

## 5. Consideraciones finales

Como indicábamos al comienzo, la descripción e interpretación de los símbolos y ritos culturales y ceremoniales deben hacerse teniendo en cuenta su carácter histórico, es decir, que fueron elaborados y modificados en un tiempo y un espacio precisos y por unas sociedades también específicas, que plasmaron en ellos sus valores, necesidades y aspiraciones. En el caso particular de la imagen del Santiago guerrero, hemos tratado de subrayar los pasos paulatinos de su construcción en la Edad Media, y los recursos diversos empleados en la época moderna para su difusión. Se ha tratado también de hacer hincapié en la función política y social de la imagen, fundamentalmente en su papel de refuerzo simbólico de la monarquía hispana en general y de sus acciones armadas en particular, y como soporte de determinadas instituciones políticas y fiscales de Galicia en el Antiguo Régimen. Se ha tratado igualmente de indicar cómo el símbolo fue acomodándose y cambiando uno de sus elementos básicos, la identidad de los enemigos doblegados por el apóstol, según fuese necesario, unos cambios que corroboran la necesidad de no separar el estudio de las imágenes de los contextos que las generan. En cualquier caso, las

---

<sup>76</sup> Se trata sobre este y otros aspectos relacionados con la toma de Orán en (López, 2008).

<sup>77</sup> Archivo Histórico de la Universidad de Santiago, Fondo Municipal de Santiago, Libro de Consistorios 132, fs. 496r-496v.

representaciones y descripciones de los enemigos, fuesen combatientes musulmanes o cristianos, coinciden en ajustarse a los estereotipos habituales en estas caracterizaciones. Como cabe esperar, en las referencias literarias y las plasmaciones de la imaginería se destacan los rasgos negativos de unos contrarios que son presentados como enemigos de la fe cristiana y católica y merecedores de ser combatidos y aniquilados. Esta retórica responde sobre todo a los requerimientos específicos de una propaganda bélica, en la que las realidades se simplifican para presentar al bando propio como suma de todas las virtudes y al opuesto como síntesis de todos los males (Pizarroso 1993: 34-36); este nos parece el marco más adecuado para interpretar la imagen guerrera del apóstol, su consideración como un medio de propaganda bélica, más que como una expresión de una xenofobia genérica que por lo demás habría que atribuir igualmente a los otros contendientes con respecto a la monarquía hispana y a sus súbditos. En último término, cabe decir que el perfil simbólico de la imagen del “matamoros” (y sus variantes) en la España de la época moderna es la de ser una expresión de la fuerza y del poder de su monarquía, elaborada y difundida por las élites sociales, que alcanzó una enorme difusión sobre todo en los ámbitos cultos y aceptada por los que genéricamente se puede calificar como populares.

No obstante, la expansión de la iconografía del Santiago *bellator* no estuvo exenta de discusión y de conflictos que a medio plazo acabaron por debilitar su función y pertinencia. Las dificultades más destacadas fueron las del siglo XVII a propósito del copatronazgo de la monarquía, que se saldaron con el reforzamiento del patronato jacobeo. Pero de forma menos visible, al menos hasta el siglo XVIII, la consideración de Santiago guerrero fue perdiendo su asiento entre el común en la medida en que se fue incrementando la resistencia al pago del Voto, y también entre determinados sectores de las élites intelectuales que con intensidad creciente fueron poniendo en cuestión la historicidad de la batalla de Clavijo y del supuesto privilegio de Ramiro I, argumentos básicos que estaban en el origen tanto de esta iconografía como de sus consecuencias políticas y fiscales. Progresivamente el mito bélico fue perdiendo consistencia, para ser cada vez más un lugar común de la retórica literaria y la imaginería religiosa; las transformaciones políticas derivadas de la crisis del Antiguo Régimen acabaron por vaciar el mito: abolida la renta del Voto y modificada la arquitectura política de la monarquía, el Santiago guerrero quedó reducido a una simple imagen muy alejada de los significados y consecuencias legales e institucionales de tiempos pasados.

## Bibliografía citada

ALDAO Y CASTRO, V. y J. (1802), *Oraciones panegíricas que en las funciones al Glorioso Apóstol Santiago, Patrón de España, del día 25 de julio y 3 de agosto de 1801, pronunciaron Don Vicente Aldao y Castro (...) y Don Josef Aldao y Castro*, Imprenta Real, Madrid

BARRIOCANAL LÓPEZ, Y. (1995), “Presencia de temas jacobeos en el grabado compostelano del siglo XVIII”, en *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, pp. 57-69

BARRIOCANAL LÓPEZ, Y. (1998), “La imagen militar del Cardenal Cisneros. La conquista de Orán y su eco artístico en el grabado”, en *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, vol. II, León, pp. 179-193

BLOCH, M. (1924), *Les rois thaumaturges*, París

BURKE, P. (2006), *Formas de historia cultural*, Madrid

BOUZA BREY, F. (1964), “Discurso del obispo de Orense, Muñoz de la Cueva, en la Real Ofrenda al Apóstol, en 1723, y su muerte en Santiago, en 1728, en ocasión semejante”, *Compostellanum*, IX, pp. 255-263

CABANO VÁZQUEZ, I. (1998), “Frei Hernando Ojea (1543-1615). Un libro sobre Santiago escrito en Nova España por un galego”, *Estudios Migratorios*, 5, pp. 201-222

CABRILLANA CIEZAR, N. (1999), *Santiago Matamoros. Historia e imagen*, Málaga

CACHEDA BARREIRO, R. (2005), “Estampas para una iconografía de Santiago. De la imagen culta a la devoción popular”, *Compostellanum*, 1-4

CALDERÓN, A. (1658), *Parte Primera de las Excelencias del Glorioso Apóstol Santiago, (Único, y Singular Patrón de España) entre los demás Apóstoles*, por Gregorio Rodríguez, Madrid)



CASTELLÁ FERRER, M. (s.a. ¿1610?), *Historia del Apóstol de Iesus Christo Santiago Zebedeo, Patrón y Capitán General de las Españas*, s.i. [Imprenta de Alonso Martín de Balboa], s.l. [Madrid], s.a.

CASTRO PÉREZ, L. (2001), *Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal: Trocado de Bande y el culto jacobeo*, Vigo

CISNEROS, M. A. (s.a. ¿1690?), *Noble y crezido desempeño... que... consagró la muy Noble y Leal Ciudad de Santiago a... Mariana de Neoburgo nuestra Reyna y Señora ...*, s.i., s.l.

CONSTANTINI, D. (2005), “Los santos militares del *Codex Calixtinus*, V, VIII: leyenda y tradición”, en P. Caucci von Saucken (coord.), *Visitandum est. Santos y cultos en el Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, pp. 107-116

CRUZ VALDOVINOS, J. M. (1999), “Santiago, patrón das Españas”, en *Santiago. A esperanza*, Santiago de Compostela, pp. 123-139

DÍAZ FERNÁNDEZ, J. M. (1995), “Quevedo y el cabildo de la catedral de Santiago”, en S. Fernández Mosquera (coord.), *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, Santiago de Compostela, pp. 105-118

DÍAZ FERNÁNDEZ, J. M. (2002), “Liturgia y música para el Patrón de España en el s. XVII”, en J. M. Díaz Fernández y C. Villanueva (eds.), *La polifonía jacobea. Los villancicos al Apóstol de José de Vaquedano.*, vol. I, Santiago de Compostela, pp. XV-XXIII

DÍAZ FERNÁNDEZ, J. M. y VILLANUEVA, C. (eds.) (2002), *La polifonía jacobea. Los villancicos al Apóstol de José de Vaquedano*, vol. I, Santiago de Compostela

DUBY, G. (1999), *La época de las catedrales. Arte y sociedad, 980-1420*, Barcelona

ESPAÑA (s.a. ¿1799?): *España conquistada por el Caudillo del Cielo, el Glorioso Apóstol San Tiago, desalojando de ella al pavoroso Príncipe de las Tinieblas. Oratorio armónico con que aplauden las glorias de los santos convertidos a la fe de Nuestro Señor Jesu-Christo por la predicación del Santo Apóstol, los Infantes del Santo Angélico Apostólico, Metropolitano Templo de Nuestra Señora del Pilar de la Imperial Ciudad de Zaragoza, al celebrar su inmortal gloria, por haber venido a ella esta Emperatriz Soberana viviendo en carne mortal*, Imprenta de Francisco Moreno, Zaragoza



FALCÃO, J. A. y PEREIRA, F. A. B. (2001), *O alto-relevo de Santiago combatendo os Mouros da Igreja matriz de Santiago do Cacém*, Santiago do Cacém

FLORI, J. (2003), *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid-Granada

FLORI, J. (2004), *Guerra santa, "yihad", Cruzada. Violencia y religión en el Cristianismo y el Islam*, Granada

GALLEGO BLANCO, E. (ed.) (1971), *The Rule of the Spanish Military Order of St. James: 1170-1493. Latin and Spanish texts*, Leiden

GALMÉS DE FUENTES, A. (2002), "El guerrero tópico y la realidad socio-cultural de la Edad Media", en E. Benito Ruano (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media (II)*, Madrid

GARBAYO MONTABES, J. (2005), "La hagiografía a través de los fondos musicales de las catedrales y colegiatas españolas: himnos, secuencias, villancicos y otras composiciones de loas en honor de los santos", *Memoria Ecclesiae*, XXVI, pp. 53-105

GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, L. (1995), *Papado, cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII*, Madrid

GONZÁLEZ CRUZ, D. (2000), "Los Dioses de la guerra: Propaganda y religiosidad en España y América durante el Antiguo Régimen", en D. González Cruz (ed.), *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Huelva, pp. 29-49

GONZÁLEZ CRUZ, D. (2002), *Guerra de religión entre príncipes católicos. El discurso del cambio dinástico en España y América (1700-1714)*, Madrid

GONZÁLEZ LOPO, D. (2002), "Migraciones de santos. El intercambio de devociones entre Galicia y América en la época colonial (ss. XVII-XIX)", en D. González Cruz (ed.), *Ritos y ceremonias en el mundo hispano durante la Edad Moderna*, Huelva, pp. 297-313

*Liber* (1951): *Liber Sancti Jacobi "Codex Calixtinus"*, traducción de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, Santiago de Compostela (edición facsimilar, Santiago de Compostela, 1992)

LÓPEZ, R. J. (1993), "Arte y sociedad: la religiosidad de Galicia durante el Antiguo Régimen a través de algunos elementos iconográficos", en *Actas VIII Congreso Nacional de Historia del Arte*, t. II, Mérida, pp. 851-857

LÓPEZ, R. J. (2002), “Las entradas públicas de los arzobispos compostelanos en la Edad Moderna”, en M. Romaní Martínez y M. A. Novoa Gómez *Homenaje a José García Oro*, Santiago de Compostela, pp. 193-209

LÓPEZ, R. J. (2004), “Donaciones regias a la catedral de Santiago en la Edad Moderna”, en *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Madrid, pp. 135-152

LÓPEZ, R. J. (2007), “La propaganda bélica en Galicia a finales del Antiguo Régimen: de la Guerra de Sucesión a la Guerra de la Independencia”, en D. González Cruz (coord.), *Propaganda y mentalidad bélica en España y América durante el siglo XVIII*, Madrid, pp. 19-66

LÓPEZ, R. J. (2008), “Un ejemplo de propaganda bélica: rogativas y festejos en Santiago por la toma de Orán en 1732”, *Semata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 19, pp.95-134

LÓPEZ ALSINA, F. (1988), *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela

LÓPEZ ALSINA, F. (2000), “En el origen del culto jacobeo”, en C. Estepa Díez y otros (coords.), *El Camino de Santiago: Estudios sobre peregrinación y sociedad*, Madrid, pp. 11-31

LÓPEZ DE PRADO NISTAL, C. (1995), “Seguimiento de un grabado flamenco de Santiago Matamoros en impresos relacionados con causas compostelanas”, en *Actas del Congreso de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, pp. 495-501

LÓPEZ FERREIRO, A. (1907), *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. IX, Santiago de Compostela

LÓPEZ FERREIRO, A. (1908), *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. X, Santiago de Compostela

LOS REYES (1988): *Los reyes y Santiago. Exposición de Documentos Reales de la Catedral de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela

LOSADA QUIROGA, P. (1628), *Defensa del único y singular Patronazgo de las Españas, perteneciente al glorioso Apóstol Santiago Zebedeo*, por Juan de León, Santiago de Compostela

LOTZ-HEUMANN, U. (2001), "The Concept of "Confessionalization": a Historiographical Paradigm in Dispute", *Memoria y Civilización*, 4, pp. 93-114

LUZ, R. de y CARRETERO, L. (1993), *La Orden de Santiago y Cuenca*, Cuenca

MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. (2004), *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona

MARTÍN, J. L. (1974), *Orígenes de la Orden Militar de Santiago (1170-1195)*, Barcelona

MARTINEZ BARBEITO, C. (1965), "Las reales proclamaciones en La Coruña durante el siglo XVIII", *Revista del Instituto José Cornide de Estudios Coruñeses*, 1, pp. 11-63

MONTERROSO MONTERO, J. M. (1997), "Santiago, San Millán y San Raimundo *Milites Christi*", en F. Singul (ed.), *Santiago-Al-Andalus. Diálogos artísticos para un milenio*, Santiago de Compostela, pp. 485-500

MONTERROSO MONTERO, J. M. (2004), "A la sombra de Santiago. La afirmación del culto jacobeo y su identificación con la Monarquía durante la Edad Moderna", en *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Santiago de Compostela, pp. 53-70

MORALEJO ÁLVAREZ, S. (1993), "Santiago y los caminos de su imaginería", en *Santiago. La Europa del peregrinaje*, Barcelona, pp. 75-90

MORALEJO ÁLVAREZ, S. (2004a), "El patronazgo artístico del arzobispo Gelmírez (1100-1140): su reflejo en la obra e imagen de Santiago", en A. Franco Mata (coord.), *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, t. I, Santiago de Compostela, pp. 289-299

MORALEJO ÁLVAREZ, S. (2004b), "La miniatura en los Tumbos A y B", en A. Franco Mata (coord.), *Patrimonio artístico, op. cit.*, t. I, pp. 319-328

MORALEJO ÁLVAREZ, S. (2004c), "Las islas del Sol. Sobre el mapamundi del Beato del Burgo de Osma", en A. Franco Mata (coord.), *Patrimonio artístico, op. cit.*, t. II, Santiago de Compostela, pp. 263-274

MORALEJO ÁLVAREZ, S. (2004d), "L'image de Saint Jacques à l'époque de l'archêveque compostellan Béranger de Landoire (1317-1330)", en A. Franco Mata (coord.), *Patrimonio artístico, op. cit.*, t. II, Santiago de Compostela, pp. 261-262

NARRACIÓN (1833): *Narración sencilla de los festejos públicos celebrados los días 19, 20 y 21 de noviembre de 1833 por la M. N. y L. ciudad de La Coruña... con el feliz motivo de la proclamación de la reina N. S. Doña Isabel 2ª*, Imprenta de Arza, A Coruña

NIELA TORRES, J. de (s.a. ¿1703?), *Oración panegyrica de Señor Santiago el Mayor, Apóstol, y Patrono de las Españas, y de sus Armas Cathólicas*, Imprenta Real de Francisco Ochoa, Granada

NIETO ALCAIDE, V. y GARCÍA MORALES, M. V. (2004), “Santiago y la Monarquía española: orígenes de un mito de Estado”, en *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Santiago de Compostela, pp. 33-51

OJEA, H. de (1615), *Historia del Glorioso Apóstol Santiago Patrón de España: de su venida a ella, y de las grandezas de su Iglesia, y Orden militar*, por Luis Sánchez, Madrid

OTERO Y MALLÓN, P. (1757), *Oración del Apóstol, y Único Patrón de España Santiago*, por Joaquín Ibarra, Madrid

PAYO HERRANZ, R. J. (1997), “Iconografía jacobea en la provincia de Burgos”, en *IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas*, Burgos, pp. 167-182

PIZARROSO QUINTERO, A. (1993), *Historia de la propaganda*, Madrid

PLÖTZ, R. (1993), “Antecedentes iconográficos. El Apóstol Santiago y la Reconquista”, en *Santiago y América*, Santiago de Compostela, pp. 266-283

PLÖTZ, R. (2004), “La imagen popular de Santiago el Mayor”, en *Santiago Apóstol desde la memoria*, Santiago de Compostela, pp. 161-175

PORTELA SANDOVAL, F. J. (2004), “Santiago, *miles Christi* y caballero de las Españas”, en *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Santiago de Compostela, pp. 71-85

PUGA, G. J. de (1709), *El luzero del Occidente. Oración panegyrica al Único, y singular Patrón de toda la Monarquía Española, Señor Santiago*, Imprenta de Antonio de Aldemunde, Santiago de Compostela

RELA, W. (1990), *El teatro jesuítico en Brasil, Paraguay, Argentina. Siglos XVI-XVIII*, Montevideo

RELACIÓN (s.a. 1746): *Relación de las festivas demostraciones con que la M. N. Antigua y L. ciudad de Lugo... expresó sus júbilos en la aclamación... de... el Señor D. Fernando VI... desde el día ocho de octubre de... 1746*, Imprenta de Buenaventura Aguayo, Santiago de Compostela

REY CASTELAO, O. (1985), *La historiografía del Voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Santiago de Compostela

REY CASTELAO, O. (1993), *El Voto de Santiago. Claves de un conflicto*, Santiago de Compostela

REY CASTELAO, O. (2006), *Los mitos del Apóstol Santiago*, Santiago de Compostela

SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P. (1999), “Santiago y cierra España”, en *Santiago el Mayor y la Leyenda Dorada*, Santiago de Compostela, pp. 129-139

SALVADOR MIGUEL, N. (2003), “Entre el mito, la historia y la literatura en la Edad Media: el caso de Santiago guerrero”, en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval*, Logroño, pp. 215-232

SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. (1971), “En los albores del culto jacobeo”, *Compostellanum*, 1-4, pp. 37-71

SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. (1981), “El culto de Santiago no deriva del mito dioscórico”, en C. Sánchez Albornoz, *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*, A Coruña, pp. 444-480.

SERRÃO, V. (2003), “El culto de Santiago y el arte portugués de la Edad Moderna”, en *Sentimientos de Camino*, Santiago de Compostela, pp. 127-135

SICART GIMÉNEZ, A. (1982), “La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media”, *Compostellanum*, 1-2, pp. 11-40

SPACCARELLI, T. D. (1999), *A Medieval Pilgrim's Companion*, Chapel Hill (North Carolina, USA)

SUREDA, J. (1999), “Santiago cabaleiro”, en *Santiago. A esperanza*, Santiago de Compostela, pp. 99-104

TAÍN GUZMÁN, M. (2005), “Los tres Santiagos de la capilla mayor de la catedral de Santiago: iconografía, culto y ritos”, en P. Caucci von Saucken (coord.), *Visitandum est. Santos y cultos en el Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, pp. 277-303

TORRES, A. de (1629), *Memorial por el Doctor Don Andrés de Torres, Abad de Santiago de Peñalba, dignidad y Canónigo de Letura en la santa Iglesia de Astorga: En defensa del único Patronato del Apóstol Santiago, hijo del Trueno, Rayo de los enemigos de la Fée. Luz de la Cristiandad de España*, por Juan Guixard de León, Santiago de Compostela

TORRES, B. (s.a. ¿1722?), *Oración panegírica, en la solemnísima fiesta, que el Ilustrísimo Cavildo de la Santa, Apostólica, Metropolitana Iglesia de Señor Santiago, consagró a su Único Singular Patrón, y Tutelar de las Españas, el día veinte y seis de Julio de mil setecientos y veinte y dos*, Imprenta de Andrés Fraiz, Santiago de Compostela

VIGO TRASANCOS, A. (1996), *La fachada del Obradoiro de la catedral de Santiago (1738-1750). Arquitectura, triunfo y apoteosis*, Madrid

VIGO TRASANCOS, A. (1999), *La catedral de Santiago y la Ilustración. Proyecto clásico y memoria histórica (1757-1808)*, Madrid

VILA JATO, D. (1997), “Andalucía y el Apóstol Santiago el Mayor: la pervivencia de un culto”, en F. Singul (ed.), *Santiago-Al-Andalus. Diálogos artísticos para un milenio*, Santiago de Compostela, 501-517

VILLANUEVA, C. (2002a), “Los villancicos de los siglos XVII y XVIII como crónica de la vida diaria”, en *Universitas. Homenaje a Antonio Eiras Roel*, t. II, Santiago de Compostela, pp. 203-216

VILLANUEVA, C. (2002b), “La polifonía jacobea de José de Vaquedano (1642-1711). Comentario crítico a la transcripción de García Julbe”, en J. M. Díaz Fernández y C. Villanueva (eds.), *La polifonía jacobea. Los villancicos al Apóstol de José de Vaquedano*, vol. I, Santiago de Compostela, pp. XXV-XL

VILLANUEVA, C. (2006), “Los villancicos a Santiago de Fray José de Vaquedano (1642-1711)”, *Príncipe de Viana*, 238, pp. 489-513

YZQUIERDO PERRIN, R. (1996), “Historiografía e iconografía de Santiago en la catedral compostelana”, en Apéndice a D. Estefanía y A. Pociña (eds.), *Géneros literarios romanos (Aproximación a su estudio)*, Santiago de Compostela