



LOS VARIADOS ROSTROS DE SANTIAGO APÓSTOL: DE LA ESPADA A LA FORJA

THE MANY FACES OF APOSTLE SANTIAGO (SAINT JAMES): FROM THE SWORD TO THE FORGE

José Alberto Galván Tudela*

Cómo citar este artículo/Citation: Galván Tudela, J.A. (2021). Los variados rostros de Santiago Apóstol: de la espada a la forja. *XXIV Coloquio de Historia Canario-Americana (2020)*, XXIV-089. <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/10703>

Resumen: La presente comunicación pretende analizar diversos y variados rostros de Santiago Apóstol en el Atlántico (Península Ibérica, África y América), a través del análisis de la ritualización y performance que tienen lugar en diversas localidades tales como Nigeria y Dahomey en África, y en Haití, Puerto Rico, Cuba y en la zona continental de América. Estamos ante un fenómeno complejo de sincretismo religioso, en el que Santiago Apóstol se convierte en Ogún Guerrero por un proceso analógico en África adonde fue llevado por la expansión portuguesa, siendo asociado al dios de la forja de los metales, reapareciendo como Iwa en Haití, y como oricha por la expansión española en Cuba.

Palabras clave: Advocación religiosa, Santiago Apóstol, Ogún guerrero, África, América, carnaval, inversión simbólica.

Abstract: This communication tries to analyse various and different faces of Apostle Santiago (Saint James) in the Atlantic (Iberian Peninsula, Africa and America), through the analysis of ritualization and performance that takes place in several locations as Nigeria and Dahomey in Africa, in Haiti, Puerto Rico, Cuba and in continental America. We are facing a complex phenomenon or religious syncretism, in which Apostle Santiago becomes Ogún Warrior in an analogue process in Africa, where it was taken by the Portuguese expansion. It was associated to the god of metals forge, re-emerging as Iwa in Haiti and as Oricha with the Spanish expansion in Cuba.

Keywords: Religious advocacy, Santiago Apostle, Ogou warrior, Africa, America, carnival, symbolic investment.

INTRODUCCIÓN

Santiago el Mayor es uno de los más importantes apóstoles, junto con su hermano Juan Evangelista, y con Pedro, pescadores de Galilea, considerado como de los más íntimos discípulos, por lo que fueron privilegiados como testigos de la transfiguración y resurrección de Cristo, de los rezos de Jesús en el huerto de Getsemaní, y de su pesca milagrosa en el lago de Tiberíades. El relato bíblico habla de los hermanos como dispuestos, de carácter fuerte e impetuosos, por lo que Jesús los llega a denominar con el apodo *Boanerges (hijos del trueno)*. Existen dos trazados del denominado Camino de Santiago. Uno que recorre Portugal hasta

*Asociación Canaria de Antropología Social y Cultural. Santa Cruz de Tenerife. España. Correo electrónico: galvantudela.alberto@gmail.com



Galicia y otro, que está asociado a la Virgen María, siendo considerado Santiago Apóstol como «el que va delante abriéndole el camino». Se trata del camino de Caesaraugusta. Según la creencia, la Virgen María se le aparece en su recorrido apostólico cerca del río Ebro, sobre un pilar de piedra en el curso de su marcha por el que será posteriormente denominado *Camino de Santiago*, en el que se construyó el Santuario de la Virgen de El Pilar en Zaragoza. Por ello, su advocación es considerada como *Patrona de la Hispanidad*.

Tras evangelizar España, Francia y Portugal, Santiago Apóstol regresa a Roma, llegando a ser coronado como obispo de Jerusalén, y muere degollado por Herodes Agripa I el año 44 después de Cristo, por lo que se le considera como *mártir de la cristiandad*. Según la leyenda varios discípulos llevan sus restos a Galicia.

La invasión musulmana comienza en el año 711. Santiago se aparecerá en varias batallas (en Clavijo -844-, en Navas de Tolosa -1212-) durante la denominada Reconquista Ibérica, considerada como una Cruzada contra los gentiles, siendo *representado* en la catedral compostelana, desde principios del siglo XIII, *montado sobre un caballo blanco, con barba, una bandera, y blandiendo su espada*, y desde la segunda mitad del siglo XV y a lo largo del siglo XVI matando moros a sus pies (Santiago Matamoros), expulsándolos de España. Se le reconocía así como *Símbolo de la Reconquista* de la Península Ibérica (España y Portugal). Los cuerpos o cabezas de los turcos, los herejes y los paganos rodarán entre las piernas de su caballo. Asimismo, será considerado, patrono de la caballería y apóstol de la paz.

Santiago Apóstol pasó también a ser representado como peregrino, devoto *caminante* que se ayuda del *bordón*, porta la *calabaza* para el *vino* o el *agua*, se cubre con *sombrero* y amplio manto, y con *escarcela* (bolsa monedero), portando en bandolera un *zurrón* y adornado con una o varias *conchas de vieira*. El único elemento que lo diferencia de un *peregrino* medieval y le otorga categoría de apóstol evangelizador es el *libro* que porta en una de sus manos, y que en ocasiones presenta abierto a los fieles. Estamos a finales del s.XII y principios del siglo XIII.

Pero mientras la primera representación se traslada a África y América, la segunda lo hace a muchos países europeos y ven menor medida a América. No obstante, en la actualidad se ha desarrollado un gran interés por recorrer el *Camino de Santiago* por parte de múltiples peregrinos que se trasladan de diversos países de la antigua América hispana, de Norteamérica, de África y de otros países de Europa, dotándose de un carácter más global aún¹ Su fiesta se celebra el 25 de julio. Si esta fecha cae en domingo pasa a ser ese año considerado como Jacobeo.

SANTIAGO APÓSTOL, SÍMBOLO DE LA EXPANSIÓN EVANGELIZADORA

Por todo ello, Santiago «El Mayor» constituyó un elemento decisivo como símbolo en el imaginario expansivo militar y de la evangelización de otros continentes, África y América. Los españoles lo transfieren a América a través de Canarias. Los portugueses lo expanden desde 1400 a 1665 a África y América, llegando a la India². En África, con su nombre se bautiza una de las islas de Cabo Verde. Santiago Apóstol es re-imaginado como Ogún/Ogú, dios de la forja y de los metales, entre los yoruba de Nigeria y entre los fon de Dahomey, y de ahí se traslada a Brasil en 1500 y a Haití con los esclavos.

Pero también innumerables pueblos de América recibirán su nombre y patronazgo. En las Islas Canarias Santiago es patrono de la ciudad de Santa Cruz de Tenerife, capital de la isla de

¹ AGIS (2008); BARRIO (2005); HERRERO (1995, 2008, 2010, 2014).

² NEWITT (2005); HURBON (2009).

Tenerife, así como del municipio de Santiago del Teide. Igualmente, la Villa de Los Realejos al norte de Tenerife, fue puesta bajo la protección del Apóstol desde que el 25 de julio de 1496 se dio por concluida en estas tierras del antiguo Menceyato de Taoro la fase bélica de la conquista de Tenerife, erigiéndose, ese mismo día, el templo de la Parroquia Matriz del Apóstol Santiago, en cuyo interior se conserva parte de un antiguo retablo a pincel que recogía la vida del Apóstol, y del que hoy se conservan tres tablas que conforman un famoso Tríptico de Santiago. Asimismo, en la isla de Gran Canaria, Santiago es el patrono del municipio de Gáldar, donde se encontraba el centro principal de dicho menceyato, uno de los dos de la isla de Gran Canaria, y donde se ubica la iglesia del mismo nombre.

Pasa luego a ser patrono de localidades importantes de Cuba (Santiago de Cuba y Santiago de las Vegas), de República Dominicana (4) y de Puerto Rico (2) en el Caribe. Siendo el patrón de España, fueron muchas las ciudades y poblaciones que los españoles dedicaron al Apóstol Santiago en la América continental: 224 en México, 30 en Perú; 23 en Colombia; 21 en Chile; 18 en Guatemala; 12 en Ecuador; 7 en Bolivia; 5 en Argentina y El Salvador; 4 en Nicaragua; 3 en Brasil y en Panamá; 2 en Venezuela, Chile, Costa Rica, y Honduras; y 1 en Paraguay. Destaca, por tanto, México, le sigue muy lejos Perú, Colombia, Chile, Guatemala y Ecuador. Prácticamente se cubre toda la América continental.

Como ha mostrado A. S. Capponi³ Santiago Apóstol es el primer santo utilizado por los conquistadores, teniendo un papel decisivo en la expansión militar y religiosa por toda Hispanoamérica entre las comunidades indígenas, como lo había tenido Santiago Matamoros en la Península Ibérica contra los musulmanes. Las crónicas de Indias recogen la aparición milagrosa de Santiago en varias batallas a favor de los conquistadores españoles. Su intercesión divina justificaba de nuevo -como había sucedido en la Edad Media contra los musulmanes- la necesidad y grandeza de la tarea en curso y ayudaba a hacerla favorable a los intereses cristianos. El *Inca Garcilaso de la Vega* (s. XVI) narra cómo unos soldados españoles, en plena batalla en Cuzco -Perú- salvan la vida en los últimos momentos gracias a la milagrosa aparición del Apóstol, a quien contemplan llenos de estupor tanto ellos como los indios.

No obstante, se produce un fenómeno de adopción y apropiación singular, haciéndolo a través de los siglos posteriores *protector* de las mismas. Cientos de pueblos indígenas fueron dedicados al Santo y se le otorgó devoción y veneración, celebrando multitud de fiestas, de tal modo que en la sociedad americana, «el Santo Caballero tuvo un florecimiento inusitado»⁴ Por ello, Capponi afirma «que la imagen de Santiago ecuestre en el medio americano no fue un mero pasaje icnográfico. Su éxito y difusión parece estar en relación con algo que está más allá, y junto al mensaje religioso hay otro de tipo ideológico y político. [...] Tal imagen cobró virtualidad durante más de tres siglos, y aún en los inicios del siglo XIX cuando cayó el poderío español el nuevo poder se sirvió de ella. Las imágenes jacobeanas ponen de manifiesto que en Hispanoamérica, después de Cristo y de la Virgen, Santiago fue el personaje más venerado de la hagiografía cristiana».

Los Reyes Católicos habían reforzado la figura del apóstol Santiago como símbolo de la unificación político-religiosa del Reino. Además la Orden de Santiago estuvo presente entre los caballeros, que participaron en las campañas de conquista en el continente americano durante el siglo XVI.

«En Nicaragua el Santiago guerrero vino a sustituir al dios *Huitzilopochtli*, que los españoles llamaban *Hichilobos*, dios de la guerra y la victoria. En Guatemala la figura de Santiago se identificó con dos divinidades prehispánicas: *Kaprakán*, el que mueve montañas, y *Zipak*, el

³ CAPPONI (2006)

⁴ SEBASTIÁN (1993), pp. 276-288.

que mueve los ríos. Se suponía que estos dos dioses habían creado el lago Atitlán. En México, los indígenas Totonacas tienen una religiosidad propia, que combina elementos de la tradición de origen mesoamericano y aspectos del cristianismo popular ibérico asociando algunos arcángeles de la tradición católica y el Apóstol Santiago al dueño de los truenos, *Aktsini*, que hace llover e influye en los cultivos⁵. En el Perú, Santiago se sincretizó con varias deidades. Primero con *Illapa*, dios del trueno. Pero esta no es la única. Encontramos, por ejemplo, fiestas dedicadas al Apóstol Santiago que siguen los rituales de los festejos para *Tayta Wamani*, que durante el periodo del Imperio Incaico se celebraban en el mes lunar del Inti Raymi, o sea cada 24 de julio. En la Argentina los indios huarpes sustituyen la figura de *Hunuc Huar* con Santiago Apóstol.»⁶

Este fenómeno es tratado como fuente o estudiado también por otros autores⁷

LAS MÁSCARAS DEL CARNAVAL DE LOÍZA (PUERTO RICO)

En Loíza Aldea, escribió R. Alegría, «la homogeneidad etno-social de sus vecinos y el relativo aislamiento en que han vivido ha permitido la conservación y articulación de un cuerpo de creencias y costumbres que hoy les caracteriza. Estas condiciones, unidas a la antigüedad del poblado, permiten encontrar la subsistencia de viejas prácticas hispano-católicas, ya desaparecidas en otras comunidades de la isla, así como la retención de creencias y prácticas paganas de origen africano... En Loíza Aldea existe tal vínculo entre Santiago y la comunidad, que al estudiar su fiesta se descubre ante nosotros un interesante aspecto de la vida cultural del poblado y los cambios sociales que en éste se han venido originando.»⁸

Por otra parte, M^a Cristina Vlassidis Burgoa, en fecha más reciente, en su disertación doctoral para la Harvard Divinity Scholl (2016) ha mostrado otra perspectiva de análisis diferente. Para ella, la fiesta anual de Santiago Apóstol es el más significativo festival religioso de Loíza, Puerto Rico. En su disertación examina el ritual religioso aplicando una aproximación metodológica indígena a la que denomina *Sobre la Marcha*. La autora ubica, así, en el centro de su análisis las voces y narrativas de la gente de Loíza. Enfocada sobre la vida diaria de cada informante, que denomina como lo cotidiano, intenta enfrentarse con sus experiencias vividas, sus perspectivas individuales, y sus modos indígenas de ser. Esta aproximación etnográfica conocida como *etnografías de lo particular*, privilegia las narraciones de la gente, sus sentimientos, sufrimientos, contradicciones y esperanzas. La autora comienza con las experiencias vividas de un limitado número de personas que se identifican como Loiceños (nativos de Loíza) cuyas voces iluminan sus movimientos. Incluye testimonios de un artista local y de un practicante del espiritismo, que habla sobre la presencia de los antepasados y los rituales que mantienen una relación entre la vida y la muerte. La gente conocida como los mantenedores, o guardianes de la imagen de Santiago Apóstol también comparten sus narraciones sobre su aparición milagrosa, y cómo Santiago llega a vivir entre la gente de Loíza. A través de sus narraciones se muestra lo que significa ser un Mantenedor/a, sus responsabilidades, cómo se organizan las procesiones y cómo la gente de Loíza expresa su devoción al santo. Finalmente la autora incluye una discusión acerca del rescate de los terrenos en el contexto de la gentrificación de Loíza y el impacto sobre la vida diaria de

5 GARMA y MASFERRER (2006).

6 CAPPONI (2006).

7 ARRIAGA (1968); BENAVENTE (1985) y POLANCO (2000); por GARMA & MASFERRER (2006); VARGAS LUGO (2002); PELLICER (2005) y, especialmente, por TODOROV & BAUDOT (1992).

8 ALEGRÍA (1954) pp. 30-31.

la gente. Al ser una ciudad costera, Loíza se encara con una expansión turística indiscriminada. La gentrificación desplaza a los individuos y aparta comunidades enteras, que corren el riesgo de perder sus casas y sus rituales religiosos y culturales practicados comunalmente.

Para R. Alegría, por el contrario: «Entre las culturas africanas, representadas en Puerto Rico por los negros esclavos, la yoruba es la que parece haber dejado mayor influencia. En la religión yoruba se destacan Ogún, dios de la guerra, y Shangó, legendario rey que alcanzó la divinización convirtiéndose en uno de los dioses más populares. Shangó es para los negros yoruba el dios del rayo, del trueno y de la tempestad, así como poderoso y valiente guerrero. En la escultura yoruba frecuentemente se le presenta como un guerrero a caballo.

Estos atributos que los yoruba adjudican a Shangó son muy similares a los de Santiago Matamoros. Para los conquistadores españoles, Santiago no sólo era el Santo Guerrero que los protegía en la guerra, sino que también se le consideraba como el «Hijo del Trueno», y con poderes para hacer descender fuego del cielo y aniquilar a los infieles. La semejanza entre los atributos de las deidades es tal, que bien pudo haber sido ésta la causa por la cual la población negra de Loíza los fundiera, prevaleciendo, como era de esperarse, la concepción popular española de Santiago Matamoros. Sin embargo, si este ejemplo de sincretismo religioso en torno a Santiago ocurrió en Loíza, el único vestigio que del fenómeno queda es la devoción de la actual población negra hacia el Santo, así como las alusiones que algunos vecinos hacen al referirse al Santo como el «Dios de las Guerras».

En Loíza Aldea, la fiesta de Santiago reviste aspectos muy singulares. La figura del Apóstol está representada por tres imágenes, cada una de las cuales está asociada a un sector de la población. De esta manera encontramos la existencia de tres Santiagos: el de los hombres, el de las mujeres y el de los muchachos. Durante la fiesta, cada una de las tres versiones del Santo es especialmente homenajeada en un día determinado. Cada una de las tres imágenes es propiedad de una persona distinta, la cual se conoce como la «mantenedora» del Santo. En la casa de la mantenedora se guarda la imagen durante todo el año. Por lo general, las personas que mantienen estas imágenes son mujeres, aunque en el pasado muchos hombres fueron «mantenedores». Si el mantenedor de un Santo se encuentra incapacitado para continuar tomando parte activa en la celebración, cede la imagen a alguna persona que se haya destacado por su devoción al Santo y que haya venido participando activamente en la organización de la fiesta.

Sobre el origen de las imágenes del Santo que se usan en la fiesta, la tradición oral del pueblo conserva interesantes narraciones. Aunque las versiones recogidas difieren, todas coinciden en que una de las imágenes, la de Santiago de los Muchachos, o Santiaguito, corno popularmente se le llama, apareció milagrosamente hace muchos años. En sus comienzos, la fiesta se hizo con la imagen milagrosa hasta que, según el folklore de Loíza, dos familias del poblado encargaron a España dos nuevas imágenes: una, el Santiago de los hombres, y otra, el Santiago de las Mujeres. Existe discrepancia entre los vecinos, sobre las fechas en que estas imágenes se sumaron a la fiesta. Para unos fue hace muchos años, mientras que otros dicen que comentaron a reverenciarse a fines del siglo XIX.

El vestirse de máscara, por el contrario, es una función exclusiva de los hombres. Los disfraces son confeccionados por las mujeres del poblado. Existe una relación evidente entre el disfraz y la posición económica del individuo. Entre los varios tipos de máscara se pueden distinguir, como veremos, cuatro, que, por lo general, siguen un patrón tradicional en la confección del disfraz y en sus actuaciones en la fiesta. Las máscaras forman parte integral de las fiestas religiosas puertorriqueñas, especialmente las que se celebran en los pueblos costeros de la Isla. Se utilizan no solo en las celebraciones de las Fiestas de Santiago Apóstol en Loíza, sino también en el Festival de las Máscaras de Hatillo, el Carnaval de Ponce y las Fiestas de

la Calle San Sebastián. En estas fiestas algunas personas se disfrazan de diferentes personajes religiosos o históricos.

Las fiestas de Santiago Apóstol en Loíza duran una semana y se celebran en julio. Según F. Ortiz, el historiador cubano, son un fenómeno de sincretismo religioso, fruto de la unión de elementos religiosos africanos y europeos. Según algunos autores, las máscaras que portan los diablos de Loíza representan el mal, concebidos como los antepasados que se hacen presentes. Para otros es más bien una actividad en la que los antepasados son representados para hacerlos partícipes también de la fiesta, quizás evitando así que se venguen. En las fiestas de Santiago Apóstol se celebran las cosechas y se bendicen las tierras. Las máscaras de Loíza son talladas en la superficie de la corteza de un coco, llevan tres cuernos delgados y tienen un aspecto grotesco, con la lengua fuera y dos dientes, simulando diablos. Se combinan los colores rojos, blancos y negros. También en el cortejo danzan *los vejigantes*, vestidos con mamelucos y corriendo entre la gente, golpeando con las vejigas, y especialmente asustando a los niños. Los vejigantes son diablitos que representan a los moros que lucharon contra los cristianos. La careta del vejigante loíceño se talla de la corteza del coco. Los rasgos faciales son grotescos y exagerados y, por lo general, tiene de tres a cinco cuernos en la frente y los lados de la máscara. Tradicionalmente, se pintaban de rojo, verde y amarillo, pero en la actualidad se utiliza una gran variedad de colores brillantes, dominando el rojo, el negro y el blanco. Las caretas de los vejigantes de Loíza presentan cierta semejanza con las máscaras construidas en África occidental, de donde llegó, en gran medida, la población negra esclava.

En los desfiles o paradas se pueden observar, asimismo, disfraces tradicionales y otros representando personajes modernos, de la actualidad. Entre los disfraces tradicionales se encuentran *los viejitos*, que llevan máscaras de papel o de cartón pintados, representando personas de edad avanzada. Los personajes de los viejos representan a los vecinos de escasos recursos. A veces no llevan cuernos y forman parte de los músicos. Por otra parte, están *las locas*, y *los caballeros*. La figura del caballero representa a Santiago Apóstol, pero lleva una máscara hecha de tela metálica, que esconde por completo el rostro del que se disfraza. Las locas son hombres vestidos de mujer que aparentan estar dementes; aunque no usan máscaras se pintan la cara a manera de disfraz, usan trajes llamativos y su busto es artificial. Algunos años atrás estas locas barrían los bateyes o los balcones de las casas y fingían cobrar por sus servicios.

A título comparativo, como indiqué más arriba, en *el carnaval de Ponce*, una localidad puertorriqueña, el vejigante también es una figura importante. A diferencia del vejigante loíceño, que se construye de corteza de coco, en Ponce se utiliza papel majado o papel maché. Se construye con rasgos animales o demoníacos y se utilizan colores vivos y contrastantes. También lleva varios cuernos, según el gusto del artesano. El *Rey Momo* es también un personaje típico de los carnavales. Utiliza una máscara gigantesca hecha de papel maché que representa la figura de un rey. Esta figura, de origen español, hace alusión a una deidad de la mitología griega quien era dios de la burla y la locura.

Asimismo, las Fiestas de la Calle San Sebastián, en honor a dicho santo, se celebran en el Viejo San Juan durante la segunda quincena del mes de enero. Entre las máscaras utilizadas en estas fiestas están *los cabezudos* y *el diablo verde*. Los orígenes de los cabezudos se remontan a las fiestas religiosas de España. Desfilan por las calles representando varios tipos populares pertenecientes a la cultura, historia y literatura puertorriqueñas. Algunas de las representaciones de estos cabezudos incluyen a la antigua alcaldesa de San Juan, doña Felisa Rincón de Gautier, a los personajes de literatura infantil, Juan Bobo y su puerca, y a personajes iconográficos de la cultura puertorriqueña en general, como la Jibarita y Diplo. Las caretas de los cabezudos están

hechas de papel mache y tienen un tamaño enorme. El Diablo Verde se trata de un vejigante de dos cuernos, cuyo disfraz y máscara son de color verde.

En la actualidad, durante la celebración de la fiesta en Loíza Aldea, se funden varios aspectos funcionales. Sin embargo, es indudable que la función religiosa es aún la más importante. Los devotos consideran la fiesta como la forma más satisfactoria de expresar su devoción por el Santo. La fiesta es también el momento oportuno para que aquellas personas que hayan pedido favores al Santo «paguen» sus promesas. Las promesas que se hacen al Santo son variadas y hay dos maneras de «pagarlas»: en regalos a la imagen preferida, o en «servicios» al Santo. En el primer caso, los regalos son en dinero para ser empleados en la fiesta, en velas que se encienden al Santo, en cintas de colores para adornar la imagen o en exvotos que dan fe de los milagros. Los exvotos, generalmente llamados *mandas*, pueden ser de oro, plata, o lata. Son pequeñas representaciones del órgano o parte del cuerpo que, se cree, el Santo milagrosamente sanó. Las mandas son obra de artistas populares, y se compran a vendedores ambulantes o en las plazas del mercado de las poblaciones vecinas. Los «servicios» que se prometen al Santo se cumplen de diversas maneras. Entre éstas se destacan la de acompañar la imagen durante las largas y frecuentes procesiones que tienen lugar durante la festividad. Con frecuencia también se promete ayudar a cargar las andas que sostienen la imagen del Santo o correr a caballo su bandera en la ceremonia que tiene lugar en «Las Carreras». La función religiosa de la fiesta también se manifiesta en las numerosas actividades del culto. Durante nueve noches se reza y canta a cada una de las imágenes del Santo, y durante la fiesta se celebran cuatro misas, que, indudablemente, son las más concurridas de cuantas se dicen en la vieja Iglesia del poblado. El día de Santiago es también considerado en la localidad como el día para cumplir con ciertos requisitos religiosos. Es por eso que en este día se celebran numerosos bautismos y bodas. El aspecto secular de la fiesta viene ganando más importancia cada año. Es evidente que para los vecinos de Loíza la fiesta también tiene una función social. En el poblado son muchas las personas que sólo ven en ésta una oportunidad para divertirse. Los hijos del poblado que trabajan en otras poblaciones aprovechan la ocasión para regresar a Loíza, visitar a sus familiares y divertirse en la fiesta. Meses antes de comenzar la celebración, las «mantenedoras» de las tres imágenes de Santiago comienzan a preocuparse por obtener los fondos necesarios para sufragar los gastos de la fiesta. Comisiones representando las diferentes imágenes visitan los comercios y los hogares solicitando donativos o vendiendo boletos de rifa y entradas para los beneficios que han de celebrarse en el teatro de la localidad.

La fiesta de Santiago en Loíza es hoy un fenómeno aislado en el medio dinámico en que se desenvuelve la estructura social de las comunidades puertorriqueñas. La antigüedad de Loíza, explica la presencia de las viejas prácticas de origen africano. La homogeneidad de la población y el aislamiento en que se ha mantenido han permitido la conservación y articulación de un cuerpo de creencias y costumbres difícil de encontrar en otra población de la Isla.

La sociedad de Loíza, que es quizá la más periférica, ha retenido elementos históricos, conservándolos frente a la rápida y progresiva transformación que viene sufriendo la Isla bajo el impacto de la influencia norteamericana. No obstante, antiguamente, la mayor parte de los mantenedores eran hombres, siendo ellos los principales organizadores de la celebración. En la actualidad, la función de «mantener» una imagen es considerada como «cosa de mujeres», y sólo algunos ancianos ayudan a las mantenedoras en la organización de la fiesta. La participación de los hombres ha quedado reducida a vestirse de máscaras y, en algunas ocasiones, a cargar la imagen durante las procesiones. La publicidad periodística que ha tenido la celebración y el interés turístico que despierta han hecho que el Gobierno Municipal comience a interesarse en esta fiesta y, a través de sus agentes en el poblado, exprese sus deseos de participar en la

organización de la misma. Esta reciente participación del Gobierno tiende a hacer que se enfatice su aspecto secular. El uso, cada año más frecuente, de disfraces extraños a la celebración y la pérdida del significado tradicional de las máscaras, deja ver los cambios que viene sufriendo la festividad. No obstante lo dicho hasta aquí, hay un fenómeno de interés entre los migrantes de la localidad en EE.UU. Ellos también celebran la festividad en la localidad donde residen.

Para más detalle, véanse Alegría, Vlassidis Burgoa⁹ y, sobre todo, el video en youtube de Producciones Vejigante Inc. de Puerto Rico¹⁰

LOS ROSTROS DE SANTIAGO APÓSTOL EN CUBA

Igualmente en Santiago de Cuba durante las fiestas de Santiago Apostol (25 de julio) y en el contexto del carnaval, al igual que en Loiza Aldea (Puerto Rico), era sacada una representación de Santiago Apóstol. En el contexto del Carnaval santiaguero, un ritual de inversión simbólica, el santo aparece actualmente sin caballo, con capa blanca y con un gorro en el que aparece una cruz que es propia del Santiago peregrino a la Catedral de Compostela, no del Santiago Matamoros. Santiago Apóstol está presente como una máscara más, a veces rodeada de africanos danzando. Es notable observar que en la iglesia Catedral no existe una representación de Santiago Matamoros, sino la del Santiago peregrino. ¿Cómo y cuándo se generó este proceso?

Como afirma la historiadora O. Portuondo¹¹, la Real Cédula de 28 de abril de 1522 otorgó a Santiago de Cuba el título de Ciudad y la condición de sede del obispado de la isla de Cuba. Santiago fue también patrono del pueblo erigido en la inmediatez del cerro de Cardenillo (cercano a Santiago de Cuba) y que tuvo por nombre Santiago del Prado. Allí se levantó una modesta parroquia en 1599 convertida en núcleo fundacional para la explotación del cobre. Varias veces sería reconstruida por los esclavos. El castellano Francisco Sánchez de Moya, administrador de las minas en nombre de la corona, colocó en el altar mayor una imagen de Santiago apóstol cuyas características nos permite conocer el inventario que realizara el administrador saliente en 1620.

«La fiesta del patrono de la ciudad se conmemoraba cada 25 de julio, parece que desde sus propios comienzos, auspiciada por el Cabildo secular. De manera que, la ceremonia oficial tenía su punto álgido en la procesión iniciada la víspera en horas de la tarde y al frente de la cual marchaba una imagen de Santiago apóstol junto al Pendón de Castilla portado por el alférez real y detrás todas las autoridades civiles. Salía del Ayuntamiento y se dirigía hasta la catedral donde era recibida por una representación del Cabildo eclesiástico. Luego de la ceremonia religiosa, la imagen permanecía en el templo hasta el día siguiente en que regresaba al Ayuntamiento en horas de la tarde-noche del 25 de julio. Mientras se hallaba expuesta en la iglesia mayor, todos los ciudadanos iniciaban la diversión de los mamarrachos con comparsas donde se combinaba el baile y la música popular. Así se fueron creando en torno al patrono, imperceptiblemente, dos tradiciones, naturalmente imbricadas: una oficial, que cada año propiciaba la demostración de fidelidad de la ciudad a su metrópoli y la otra popular que alegremente manifestaba el orgullo de ser criollo santiaguero del Caribe»¹²

9 ALEGRÍA (1954), VLASSIDIS BURGOA (2016).

10 VV.AA. (2016).

11 PORTUONDO (1996).

12 PORTUONDO (1996).

Continúa afirmando O. Portuondo (1996), el Cabildo catedralicio no era el organizador de estos actos conmemorativos del día del patrón de la ciudad, se limitaba únicamente a secundar a las autoridades civiles bajo las órdenes del gobernador departamental y vicepatrono de la Iglesia, según las leyes del Patronato Regio. El apóstol Santiago era patrono del obispado y, como desde finales del siglo XVI los prelados se mantuvieron, la mayor parte del tiempo, sin ocupar la silla al conservar la residencia en La Habana --capital efectiva desde mediados del siglo XVI-- su estado vacante otorgaba preeminencia a los prebendados presididos por su deán en la Catedral. Para ellos la festividad religiosa de Santiago apóstol era una más entre otras. Predominaban la carrera del Corpus Christi, la fiesta del Santo Ecce Homo, el día de la invención de la Santa Cruz, la del Santísimo Corazón de Jesús y se atendía con especial preferencia la de su patrona Nuestra Señora de la Asunción.

Según los historiadores Pichardo (1975) y Portuondo (1996) durante la víspera del día del santo patrono en 1725, Santiago Hechavarría y Elguezúa comprometido con su tradición mediante bautizo, se convertiría en el primer obispo nacido en la isla de Cuba que ejercería en su propia tierra. Al parecer, el Santiago apóstol que quería destacar el nuevo obispo no era el guerrero ecuestre sino el peregrino evangelizador. Mientras tanto, la festividad de los mamarrachos en el día del patrono Santiago tomaba mayores dimensiones entre los estratos menos favorecidos de la sociedad.

Desde finales de la segunda década del siglo XIX, la catedral recuperó su papel de centro religioso de la ciudad santiaguera y se magnificó el acto gubernamental anual de trasladar la víspera una imagen del patrono junto al pendón de Castilla, para rendir honores a estos símbolos de la dominación hispana. Luego de suspenderse en 1808 el paso tradicional del Real Pendón, en 1815 se restablecía, según Real Decreto, y al año siguiente se procedía a bendecir uno nuevo debido a la inutilidad del anterior.

Sigue afirmando la historiadora O. Portuondo en el libro de J. Millet¹³, que mientras Santiago apóstol perdía protagonismo en las ceremonias oficiales de la capital colonial del Departamento Oriental, los carnavales, la fiesta popular por el día del patrono, ganaban lucidez durante los días 24, 25 y 26 de julio. Todos los estamentos y grupos sociales participaban, bien fuera en comparsas o los bailes de salón. La descripción del pintor inglés Walter Goodman¹⁴ por su colorido y sensualidad, nos traslada vívidamente ante aquel espectáculo del pueblo santiaguero:

»De repente, escúchase un tamboreo profundo; un ruido de algo como grandes cencerros y sonajes, rápido, en sucesión de sonidos cortos agudos, de algo que se agita y se bate, como el entrechoque de metales y mimbres, y el que se produce al rallar o raspar algo duro contra un rallo metálico, con la variante del rasgueo ocasional de la cuerda de la bandurria, como si pretendiera poner orden entre tanta disonancia y ruido, aunque inútilmente. Algo delata que la danza ha comenzado: el movimiento de las chinelas en peculiar agitación de andar en chancleteo, y las voces que cantan sin cesar».

Por otra parte, Hippolyte Pirón¹⁵, *creole* francés y cubano hace constar que, al cabo de 30 años, la composición social de los carnavales había cambiado, a comienzos de la segunda mitad del siglo XIX eran las clases medias y el pueblo quienes tomaban la calle para divertirse.

Como afirma O. Portuondo¹⁶ la estatua ecuestre del santo siguió recorriendo el espacio que media entre las sedes de los dos cuerpos capitulares. Quiso Bacardí (1925) conservarla en el Museo que se había propuesto crear, convertido en santuario de cubanía. Santiago a caballo

13 MILLET (1999).

14 GOODMAN (1986).

15 HIPPOLYTE PIRÓN (1996).

16 PORTUONDO (1996).

había terminado por ser un símbolo de identidad del santiaguero, por su hidalguía, por su rebeldía, por su intransigencia.

Seguramente, a muchos años se remonta la costumbre de salir en los carnavales de Santiago hombres disfrazados como centauros de trapos bailando al ritmo de una orquesta típica por las calles de la ciudad; todavía en los días del onomástico del santo, siempre que Ud. se encuentra con uno y se lo pide, danza con su caballito amarrado a la cintura.

»En las capas de los trajes de parranderos, todavía se suele pintar o bordar con lentejuelas y mostacillas a Santiago apóstol; o desfila, junto con las demás máscaras, una parodia de Santiago ecuestre, un conjunto de muñecos compuesto por un equino y en sus ancas un negrito harapiento que fuma tabaco, tal y como puede observarse en el Museo del Carnaval de Santiago de Cuba».

De este modo, con los años, y durante la segunda mitad del siglo XX, Santiago apóstol es parte del espíritu del santiaguero, elemento que convoca al reconocimiento de la identidad y de la unidad comunitaria. Diríase que más allá de Santiago de Cuba. Es por ello, que es notable constatar, como es Santiago de Cuba el origen de las dos luchas de liberación en Cuba, tales como la guerra de la Independencia y el alzamiento de la revolución cubana (1959). La espada de Santiago Apóstol se convertía así en Santiago de Cuba en el machete de la Carga de Maceo, la forja del metal y el dios de Ogún en África y en Haití.

SANTIAGO APÓSTOL/OGÚN, PATRONO DE LA FORJA Y LOS METALES EN AMÉRICA

Santiago Apóstol tuvo influencia directa a través de los esclavos importados desde Nigeria y Dahomey, donde actualmente existen un estado de Ogún –denominación asimismo de un río, donde vive la divinidad Yemojá o Yemaya-, otro de Oshun –denominación de un río del suroeste y de la divinidad Ochún- y otro de Oyo, capital histórica de la religión yoruba. De África los Yoruba llegaron con los españoles a Cuba, y a Haití trayendo a Santiago con el Vodú, sincretizado ya con Ogún.

Ogún tiene al igual que Shango¹⁷ muchos rostros. Shangó habría sido un personaje histórico, el cuarto Aláàfin Oyó, «Rey de Oyo», hijo de *Oranian* y *Torosi*, que tuvo tres divinidades como esposas (*Oiá*, *Oshun* y *Obbá*). Es considerado, como Santiago Apóstol, el orishá de los rayos, los truenos, y el fuego. Pero mientras Shangó es considerado el Orishá del Poder, siendo la representación máxima del poder de *Olorum*, Ogún está asociado a la guerra, a la forja y a los metales en Nigeria.

Como he escrito en otro lugar¹⁸ Ogún Guerrero que denominan en Haití *Ogú Feray* (en lengua créole francohaitiana), es el verdadero santo patrono de los haitianos. El *lwa* representa la imagería militar y política, de tal modo que la familia de los *Ogú* (*Ogú Feray*, *Ogú Badagri*, *Ogú Balenyo*, *Ogú Batalá*, *Ogú del Monte...*), relacionados con el rito Nago que remite a los Yorubas, son soldados o políticos, y constituye la configuración histórica particular de Haití, estando presente en su bandera nacional: «Las mitades azules y rojas de la bandera nacional representan a *Ogú*, el espíritu del vodú del fuego, la guerra y el cosmos; el emblema rojo y negro (...) simbolizaba a *Gedé*, los espíritus vodú de la muerte (...)»¹⁹

Por otra parte, la peregrinación a la laguna Saint Jacques de Plaine de Nord -Haití- concentra a devotos de Santiago de todo el país haitiano cada 25 de julio. Se trata de un ritual donde

17 BARNES (1997); VERGER (1957, 1982).

18 GALVÁN (2016).

19 NAVIA (2006).

este santo se transforma en el dios vudú y guerrero Lwa Ogú. Los peregrinos se revuelcan en el barro de la laguna esgrimiendo en muchos casos sables con los que realizan sacrificios de animales, suplicando la fuerza de *Ogú*. *Ogú Feray* preside el fuego, el hierro, la guerra; es el patrón de los herreros y de la forja de los metales, e inspiró a los esclavos en la revolución haitiana (1804), iniciada en la conjura de Bois Caiman (del Bosque Caimán) el 14 de agosto de 1791, según otros historiadores el 22 de agosto, en una noche de tormenta, tal como relata L. Hurbon²⁰ en su delicioso libro *Los Misterios del Vudú*:

Una joven sacerdotisa, que la tradición oral identifica con una mulata llamada Cécile Fatiman, procede a sacrificar un cerdo negro. Fatiman baila con un machete en la mano y canta canciones africanas que todos retoman a coro. La sangre del animal degollado se recoge y se distribuye entre los asistentes que juran guardar en el mayor de los secretos el proyecto de revuelta. Boukman, jefe indiscutible de la asamblea, se levanta, invoca a Dios y exhorta a los esclavos a la venganza: `Oídme bien, el Dios que ha hecho el sol que nos alumbraba desde lo alto, que levanta el mar y hace rugir el trueno, ese Dios digo, nos está mirando escondido en lo alto de una nube. Ve lo que hacen los blancos. El Dios de los blancos pide crímenes, el nuestro quiere buenas acciones. Ahora bien, este Dios que es tan bueno, nos ordena venganza. Dirigirá nuestro brazo y nos asistirá. ¡Arrojad la imagen del Dios de los blancos, sediento de nuestras lágrimas, y escuchad la libertad que nos habla al corazón!

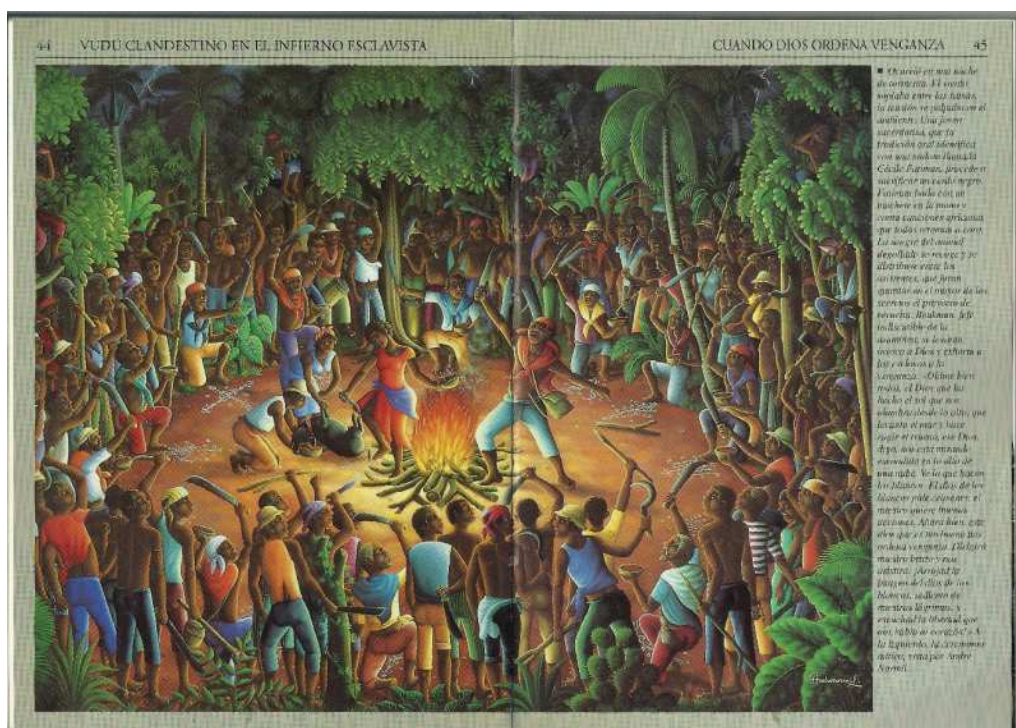


Fig. 1. Ceremonia mítica: *Pacto de Sangre. Revolución haitiana*» (14 de agosto de 1791). Obra de André Normil

En aquella fecha se produce la insurrección, que desde 1757 Mackandal había planeado, para exterminar a los blancos apoyándose en los esclavos del norte de Haití y los cimarrones. Los esclavos estaban acostumbrados a celebrar asambleas nocturnas llamadas «calendas», ceremonias que serán descritas espléndidamente por Moreau de Saint-Méry en 1797, como

²⁰ HURBON (1998), pp. 44-45.

asociadas al culto de la serpiente (*Dambala*). Dutty Boukman, un esclavo procedente de Jamaica y cochero en una hacienda del norte del país, congrega a los representantes de los talleres y las plantaciones, celebrando una ceremonia vudú en la selva a las afueras de la ciudad de Cap FranÇais (actualmente, Cap Haitien) en la Colonia francesa de Santo Domingo en la isla de La Española. Una espléndida obra de André Normil pinta esta ceremonia mítica. Las dos mitades de la población esclava haitiana (masculina y femenina) participan en el sacrificio del francés blanco y esclavista (simbolizado en el cerdo o *cochon*). La mulata representa el fruto preferido por/resultado del amancebamiento del blanco (el amo) y la negra (la esclava). Durante el sacrificio del cerdo, los asistentes están poseídos por *Ogú*. En trance, absorben la sangre del cerdo (los blancos) y teniendo al *lwa* en sus cuerpos, se empoderan, decidiendo liquidar a todos²¹

Ogún Guerrero es, pues, sincretizado con la figura católica de Santiago el Mayor, Matamoros, tan bien estudiado por S. T. Barnes²² y D. Cosentino²³. Autores, como L. Hurbon²⁴, han insistido incluso en que el culto a Santiago el Mayor ya estaba presente en África desde los primeros años del contacto en Dahomey de los Ewe-Fon y de los Yoruba con los portugueses en el siglo XV. Los portugueses desde la isla de Santiago (Cabo Verde) ya comerciaban esclavos para los ingenios de azúcar por otros productos (brea y vinos) con los españoles. Posteriormente, construirán también una fortaleza en la Costa de Oro (actual Ghana) dedicada a São Jorge da Mina en 1482.

Esta divinidad africana será asimismo sincretizada a través de los Yoruba de Nigeria en *la santería cubana* con San Pedro, San Pablo, San Juan Bautista, San Miguel Arcángel, San Rafael Arcángel y Santiago `de los castellanos`²⁵ y en *el candomblé de Brasil* con San Antonio de Padua y *San Jorge* (Río de Janeiro)...

En Cuba, *Ogún*, como manifestación del Panteón Yoruba, es el Orisha de los herreros, de las guerras, de la tecnología, de los cirujanos, del ejército, los policías y posee además un carácter irascible y violento hacia sus enemigos, tal como se le caracterizaba al discípulo de Cristo en el relato bíblico. Sin embargo, su símbolo principal es *el machete* (Embelebobo), con el cual lucha contra sus rivales o para poder abrirse camino a través de la vegetación de la selva (Ogún del Monte). Se le asocia popularmente en Cuba a San Pedro por el hecho de que la imagen de este santo carga en sus manos las llaves del reino de los cielos, y dado que las llaves están hechas con metal (elemento de Ogún), estas le simbolizan y le pertenecen. En Cuba, además, entre los Orishas principales aparece *Oké*, divinidad tutelar de las montañas, fuerza y guardián de todos los santos, que también algunos identifican con Santiago. A su vez, Santiago en Cuba aparece en el Panteon del Vudú, y con San Jorge por portar la espada (al igual que San Pablo y San Miguel) y por ser un guerrero con casco, lanza, etc. Él es el que asegura los caminos que abre su hermano Elegua.

Ogún, orisha guerrero, es dueño del monte junto con Oxossi y tiene dominio sobre los caminos junto con Elegua o Eshu, su hermano. Mensajero directo de Obatalá. Rey de Iré, representa al solitario hostil que vaga por los caminos. Orisha con temperamento, resuelto, duro, vigoroso, casi se diría inflexible y con la resistencia del metal. Es aquel quién toma la justicia en sus manos sin importarle qué dirán. A él se le vinculan varios amores, pero el más reconocido es con Oyá, asociada a la muerte, como portera de los cementerios. Ella es la

21 GALVÁN (2016).

22 BARNES (1997).

23 COSENTINO (2005).

24 HURBON (2009).

25 ORTIZ (1951), p. 209.

que hace los cambios de vida.²⁶ Protege las entradas de las casas y templos. Protector de los militares, soldados, trabajadores, agricultores, cirujanos y de todas aquellas profesiones que trabajen con metal.

Asimismo, en el Palo Monte Mayombe, *Zarabanda* es lo mismo que el camino de *Ogún*, denominado *Ogún de los montes*. *Zarabanda* proviene de los montes, es dueño del metal, Dios de la Guerra, da fuerza al guerrero, valentía y la victoria final. Mientras que *Ogún*, *el Orisha guerrero*, surge en la Religión de Nigeria llamada Candomblé Nagó, *Zarabanda* surge del Mayombe, la religión congo de África central. *Ogún* y *Zarabanda* son la misma fuerza. Cuando entra en cólera solo Obatalá (la divinidad suprema) puede calmar su ferocidad y ganas de combate, según reza en los *pattaquíes*. *Ogún* mata dragones es el invisible, por lo que en algunos países como Brasil se sincretiza con San Jorge.

EL RITUAL DE OGÚN EN CONTRAMAESTRE (CUBA)

Durante mis investigaciones en la localidad de Lajas (Contramaestre, Santiago de Cuba) entre los descendientes de haitianos la representación ritual de *Ogún* la suele realizar un hombre, simulando que va a caballo, con sombrero de paja, un lazo rojo cruzando el pecho y la espalda, fumando un tabaco, blandiendo un machete, que representa no sólo un instrumento de muerte, como en la carga de los machetes de los Mambises en Cuba con Maceo al frente, sino también el instrumento del trabajo especializado de los haitianos, tanto en Haití como en Cuba. Los haitianos han sido considerados por todos los cubanos como los mejores macheteros de la caña. Price Mars²⁷ en su valioso texto *Ainsi parla l'oncle* nos dice que en Haití, el dios *Ogú Balenyo*, dios de la guerra, se identifica con Santiago Apóstol. Allí, a *Ogú Feray* se le ofrece un gallo rojo, y en grandes ocasiones un buey. En la Cuba revolucionaria, para las fiestas a *Ogún* se le mata un gallo rojo y/o un cerdo negro. El ritual lo ejecutan tanto hombres como mujeres, pero sólo consumen sangre los actores rituales. Como ha dicho L. Hurbon, el poder del imaginario vudú tan asociado al *lwa Ogú*, es uno de los recursos intelectuales más inalienables del pueblo haitiano²⁸

Téngase en cuenta que los haitianos, en sus traslados de un lugar a otro por razones de trabajo, del llano en el que practicaban el corte de caña al monte o la sierra donde se dedicaban a recoger el café, practicaban culto a sus *lwa* en descampados lejos de la vivienda, bajo algunos árboles, manantiales y riachuelos, dotados de poder o que constituían residencias, asientos a los que acudían los espíritus y *lwa* del vudú a comer. Como demuestro para otro caso en Contramaestre²⁹ los hijos no se enteraban de ello, o lo hacían si se le comunicaba a la hija, poco antes de morir, para que siguiera la obra del padre.

Relacionado con esto está el hecho de que la imagen creada sobre el haitiano solitario, vagabundeando de lugar en lugar muestra sólo uno de sus rostros. Se olvida que casi siempre andaba en una brigada de hombres formada a través de lazos de parentesco, y que fueron tratados durante años como extranjeros. Tras la crisis de la industria cañera de 1920 según Decreto 1404 del 20 de julio de 1921 debían ser repatriados, aunque poco a poco lograron crear algunos asentamientos colectivos en Cuba, como el de Jabuco en Dos Ríos, cercano a otro de Barrancas, donde intentaban reproducir bajo el mando del *oungan* y la *manbó* su actividad cultural, religiosa

26 GALVÁN (2016).

27 MARS (1928), p. 181.

28 GALVÁN (2016).

29 GALVÁN (2010).

y social. Los inmigrantes haitianos se asentaron preferentemente en la zona oriental, provincias de Camagüey (en Caidije y Guamacas), Holguín, Las Tunas, Granma, Guantánamo y Santiago de Cuba (Barrancas y Jabuco, Pilon del Cauto, La Caridad y El Ramón de Guaninao, Las Cruces y III Frente...). Muchos autores/as han analizado el fenómeno religioso y migratorio³⁰, encontrando algunas diferencias, especialmente entre los descendientes de haitianos.³¹

CONCLUYENDO

Concluyo señalando algunas cuestiones relacionadas con la devoción atlántica de Santiago Apóstol. Primeramente, he insistido en el papel simbólico del santo en la historia peninsular, relacionada con la reconquista, y su inserción en la expansión religiosa y militar por el Atlántico medio o central. En segundo lugar este símbolo es acogido y sincretizado con diferentes rostros en África, El Caribe y el continente americano. En África a través de los portugueses su culto se extendió entre los Yoruba de Nigeria y los Fon de Dahomey. En su traslado a El Caribe, a través de la trata esclavista, llega a Haití, Puerto Rico y Cuba, con diferentes rostros. Y ya, en el continente americano, alcanza a afectar los panteones indígenas, que acogen algunos de los símbolos portados por el santo. Diversos rituales permean sus rituales festivos. El fuego, los instrumentos de guerra, las espadas y machetes, de la fragua africana, otorgan a los creyentes poder para transformar la realidad cotidiana de la esclavitud y el colonialismo.

Como podemos apreciar las representaciones y asociaciones de Ogún son múltiples. Lo mismo sucede con Santiago Apóstol, cuya representación central parte de pictografías en las que se presenta montado en un caballo blanco, con barba y espada, matando moros a sus pies (*Matamoros*), y *cierra España*. Tales representaciones están dotadas como he afirmado en otro texto de un verdadero *paquete de significados*³². En unos casos, se privilegia la espada y el metal con el que esta confeccionada. Es lo que sucede en África y El Caribe. En otros, países y comunidades indígenas americanas, que desconocían la existencia de un animal como el caballo, los cascos del mismo y su estruendo son asociados al ruido de los truenos. Además, recuérdese que Santiago Apóstol según los relatos bíblicos, era considerado como una persona un tanto colérica y fiera, por lo que se le asocia al trueno, a la guerra y destrucción del enemigo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEGRÍA, R. (1954). «La fiesta de Santiago Apóstol en Loiza Aldea», *XXV (Colección de Estudios Portorriqueños)*. Madrid, pp. 21-26.
- APPIAH, K. A., GATES, H. L. Jr. (1999). *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*. New York: Basic Civitas Books.
- ARRIAGA, J. de (1968). «La Extirpación de Idolatrías en el Perú». En Esteve, J., *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles (e.o. 1621).
- BACARDÍ MOREAU, E. (1925). *Crónicas de Santiago de Cuba*, t. I y II. Santiago de Cuba: Tipografía Arroyo Hermanos.

30 PÉREZ DE LA RIVA (1979); JAMES, MILLET, ALARCÓN (1997).

31 GALVÁN (2016).

32 GALVÁN (2018).

- BARRIO BARRIO, J. (2005). «Pasado, presente y futuro de la peregrinación a Santiago de Compostela». *Revista Compostela*, pp. 36-37.
- BARNES, S. T. (1997). «The many faces of Ogun: Introduction to the first Edition». In Barnes, S. T. (Ed). *Africa's Ogun. Old World and New*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- BASTIDE, R. (1961). *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Editora Nacional.
- BASTIDE, R. (1969). *Las Américas Negras*. Madrid: Alianza.
- BENAVENTE, F. T. de (Motolinía). 1985, «Historia de los indios de la Nueva España». Madrid, *Historia 16*.
- BLAKELY, T. B., VAN BEER, W.E Y THOMSON, D. L. (Eds.) (1994). *Religion in Africa*. London: Currey.
- BLIER, S. P. (1995). *African Vodun*. Chicago: Chicago University Press.
- BLOCH, M. (1989). *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.
- BOLÍVAR ARÓSTEGUI, N. (1996). *Orisha ayé: unidad mítica del Caribe al Brasil*. Ediciones Pontón.
- BRANDON, G. (1994). *Santería: From Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press.
- BREA LÓPEZ, R. (1987). «Presencia africana en los carnavales de Santiago de Cuba». *Revista Del Caribe*, IV, pp. 56-64.
- BREA LÓPEZ, R. (2013). «Santiago de Cuba: Carnaval y Guerra de Independencia (s.XIX)». *BATEY, Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, 3 (3), pp. 98-117.
- BROWN, K. McCarthy (1991). *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley: University of California Press.
- BROWN, K. McCarthy (1995). «Serving the Spirits: The Ritual Economy of Haitian Vodou». In Donald J. Cosentino. *Sacred Arts of Haitian Vodou*. Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, pp. 205–223.
- BUCH LÓPEZ, E. (1944). *Del Santiago Colonial*. Santiago de Cuba: Editorial Ros.
- CABRERA, L. (1992). *El Monte*. Miami: Ediciones Universal, Colección Chicherekú (1ª edición, 1954).
- CALLEJAS, J. Mª (1911). *Historia de Santiago de Cuba*. Prólogo de Fernando Ortiz. La Habana: Editora Universal.
- CAPONE, St. (1999). *La Quête de l'Afrique dans le Candomblé*. Paris: Éditions Karthala.
- CAPPONI, A. S. (2006). «El culto de Santiago entre las comunidades indígenas de Hispanoamérica: símbolo de comprensión, reinterpretación y compenetración de una nueva realidad espiritual». *Imaginario 12* (13).
- CARNEIRO, E. (1948). *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: CivilizaÇão Brasileira.
- CARPENTIER, A. (2005). *El reino de este mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- CASTELLANOS, J. y CASTELLANOS, I.(1994). *Cultura afrocubana*. Miami: Ediciones Universal, vols. 3 and 4.
- CASTILLO MASSÓ, A. (2013). «Arrollando con la conga de San Pedrito en Santiago de Cuba: Un estudio antropológico». *BATEY, Revista Cubana de Antropología Sociocultural 5*, pp. 18-32.
- CONSENTINO, D. (Ed.) (2005). *Sacred Arts of Haitian Vodou*. Los Ángeles: UCLAR Fowler Museum of Cultural History.
- COURLANDER, H. (1960). *The Drum and the Hoe. Life and Lore in Haitian People*. California: University of California Press.

- CROSS SANDOVAL, M. (1975). *La Religión Afrocubana*. Madrid: Playor, S. A.
- D'ANS, A-M. (2011). *Haití, paisaje y sociedad*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- DAVIS, W. (1985). *The Serpent and the Rainbow*. New York: Simon & Schuster Inc.
- DAVIS, W. (1986). *Vaudou*. Paris: Presses de la Cité.
- DENIS, L. & DUVALIER, F. (1936). «La civilisation haitienne: notre mentalité est-elle africaine ou gallo-latine». *Revue de la Société haitienne d'Histoire et de Géographie*, 7 (23), pp. 1-29.
- DEREN, M. (1970). *Divine Horsemen: The Voodoo Gods of Haiti*. New Paltz, NY.: Documentext, McPherson.
- DESMANGLES, L. G. (1990). «The Maroon Republics and Religious Diversity in Colonial Haiti». *Anthropos*, 85, 4/6, pp. 475-482.
- DIANTEILL, E. (2002). «Deterritorialization and Reterritorialization of the Orisha Religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba, and the United States)». *International Journal of Urban and Regional Research* León: Editorial Everest.
- DÍAZ SOLER, L. M. (1981). *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico*. Río Piedras: Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (2008a). «Las Religiones en Canarias, hoy. Una Perspectiva Antropológica Transnacional». En F. Díez de Velasco & J. A. Galván Tudela (Eds) *Las Religiones Minoritarias en Canarias, hoy. Perspectivas Metodológicas*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, pp. 68-107.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (2008b). «Bailar Bembé: Una perspectiva procesual». *Revista de Indias*, 48 (243), pp. 207-247.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (2010). «Canarias en el contexto transnacional del multiculturalismo religioso». Las Palmas: *Actas del XVIII Coloquio de Historia Canario-Americana*, pp. 1567-1585.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (2010). «El ritual del santo mudo y el poder de los antepasados: A propósito de Contra maestre, Santiago de Cuba». *BATEY, Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 1(1), pp. 47-59.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (2011). «Sincretismo, performance y creatividad en la religión afrocubana». *ATLANTIDA, Revista Canaria de Ciencias Sociales*, nº 3, pp. 113-128.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (2016). «Entre la sanación y el vodú en Cuba: Semblanza y recuerdos sobre Lydia Moya Salvador». *BATEY, Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 8(8).
- GALVÁN TUDELA, J. A. (2018). «Religiosidad, y Advocaciones Marianas, en las Relaciones Atlánticas: Reflexiones Generales». En Las Palmas: *XXII Coloquio de Historia Canario-Americana* (en prensa).
- GALVÁN TUDELA, J. A. (2019). «La Candelaria/Oyansa: Patrona de los Isleños/Reina del Cementerio». *BATEY, Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, nº 12.
- GALVÁN TUDELA, J. A., GARCÍA VIÑA, A. (2008). «Religiones Afroamericanas en Canarias». En F. Díez de Velasco (Ed.) *Religiones entre Continentes. Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Editorial Icaria/Fundación Pluralismo y Convivencia, pp. 237-252.
- GALVÁN TUDELA, J. A., O'CONNOR RAMOS, Y, y GUEVARA LABAUT, A. (2013). «De cooperación ritual a la multirreligiosidad. Las conexiones cubano-haitianas en el Complejo Ritual de Lajas (Contra maestre)». *BATEY, Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 4, pp.33-55.
- GARMA, C. Y MASFERRER, E. (2006). «Totonacas», en *Pueblos indígenas de México, serie monografías*, [http:// cdi.gob.mx/ini/monografias/totonacas.html](http://cdi.gob.mx/ini/monografias/totonacas.html)
- GIRARD, PH. (2011). *The Slaves Who Defeated Napoléon: Toussaint Louverture and the*

- Haitian War of Independence*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- GLAZIER, S. D. (Ed.) (2001). *Encyclopedia of African and African-American Religions*. New York: Routledge.
- GOODMAN, W. (1986). *Un artista en Cuba*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- GREENFIELD, S. M. Y DROOGERS, A. (Eds.) (2001). *Reinventing Religions. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*, Boulder, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- HAGEDORN, K. J. (2001). *Divine Utterances. The Performance of Afro-Cuban Santería*, Washington: Smithsonian Institution Press.
- HERSKOVITS, M. J. (1937). «African gods and catholic saints in New World negro belief». *American Anthropologist*, 39 (4), pp. 635-643.
- HERSKOVITS, M. (1938). *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*. New York: Knopf, 2 vols.
- HERRERO PÉREZ, N. (1995). Camiño de Santiago, metáfora de la vida humana». *Compostelana, Revista del Arzobispado de Santiago de Compostela*, 40 (34), pp. 465-480.
- HERRERO PÉREZ, N. (2008). «La recuperación de la peregrinación jacobea: Aportación al debate acerca de las relaciones entre turismo y peregrinación». En M. Cornejo, M. Cantos, R. Llera (Eds.) *Teorías y Prácticas emergentes en Antropología de la Religión*. San Sebastián: Congreso de Antropología, pp. 123-138.
- HERRERO PÉREZ, N. (2010). «Patrimonialización y movilidad posmoderna. La reconfiguración de la peregrinación jacobea». En C. del Mármol, J. Frigolé, S. Narotzki (Eds) *Las Lindes del Patrimonio: Consumo y valores del pasado. ¿?¿?¿?*, pp.127-146.
- HERRERO PÉREZ, N. (2014). «Educación e Patrimonio en un mundo global». *Revista Galega de Educación* 60, pp. 16-18.
- HOLAS, B. (1968). *Les Dieux d'Afrique Noire*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, S. A.
- HURBON, L. (1975). «Le culte du vaudou. Histoire-Pensée-Vie». Dans VV.AA. *Croyants hors-frontières. Hier-Demain*. Paris: Éditions Buchet/Chastel, pp. 225-249.
- HURBON, L. (1978). *Dios en el Vodú Haitiano*. Buenos Aires: Ed. Castañeda (e.o. francesa, 1972).
- HURBON, L. (1998). *Los Misterios de El Vodú*. Barcelona: Ediciones Grupo Zeta.
- HURBON, L. (2004). «Religions et générations dans la Caraïbe». *Social Compass* 1(2):177-190.
- HURBON, L. (2009). *Saint James Ogou: Myth and Reality*. www.youtube.com/watch?v=R3m3bbnhjg424.
- HURSTON, Z. N. (1938). *Tell my Horse*. New York: Lippincott and Crowell.
- IDOWU, E. B. (1963). *Olodumare: God in Yoruba Belief*. New York: Praeger.
- JAMES, C.L.R (1989). *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage Books.
- JAMES, J. (1999). *Los Sistemas Mágico-Religiosos Cubanos: Principios Rectores*. Caracas: UNESCO.
- JAMES, J. (2006). *La Brujería Cubana: El Palomonte*. Santiago de Cuba: Instituto Cubano del Libro/Editorial Oriente.
- JAMES, J., J. MILLET, A. ALARCÓN (1992). *El Vodú en Cuba*. Santo Domingo: Ediciones CEDDEE/Casa del Caribe, Santiago de Cuba.
- KERBOULL, P. (1973). *Le Vaudou*. Paris: Robert Laffont.
- LACHATAÑERÉ, R. (1992). *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales (e.o.1939).

- LEACH, E. (1978). *Cultura y Comunicación. La Lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: S.XXI.
- LÉVI-STRAUSS, Cl. (1984). *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 5ª edición (e. o 1962).
- LEYBURN, J. G. (1941). *The Haitian People*. New Haven: CT, Yale University Press.
- MAGOWAN, F. & J. GORDON (2001). «Introduction to Beyond Syncretism: Indigenous Expressions of World Religions». *The Australian Journal of Anthropology* 12 (3):253-258.
- MAGLOIRE, G. & K. A. YELVINGTON (2005). «Haiti and the anthropological imagination». *Gradhiva* 1, pp. 127-152.
- MASON, M. A. (2002). *Living Santería. Rituals and Experiences in an Afro-Cuban Religion*, Washington: Smithsonian Institution Press.
- MATORY, J. L. (2015). *La Religión del Atlántico Negro. Tradición, Transnacionalismo y Matriarcado en el Candomblé Afro-Brasileño*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente/ Editorial Caribe.
- MAYA, D. (1991). *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*. New York: Macpherson and Co.
- MCALISTER, E. (1993). «Sacred Stories from the Haitian Diaspora: A Collective Biography of Seven Vodou Priestesses in New York City». *Journal of Caribbean Studies* 9 (1 & 2), pp. 10-27.
- MCALISTER, E. (2002). *Rara! Vodou, Power, and Performance in Haiti and its Diaspora*. Berkeley: University of California Press.
- MERCIER, P. (1954). «The Fon of Dahomey». En D. Forde (Ed.) *African Words*, London: Oxford University Press, pp. 210-234.
- MÉTRAUX, A. (1948). *Études sur la Vallée de Marbial*. Paris: Unesco.
- MÉTRAUX, A. (1958). *Le Vaudou Haïtien*. Paris: Ed. Gallimard.
- MÉTRAUX, A. y otros (1951). *L'Homme et la Terre dans la Vallée de Marbial, Haiti*. Paris : Unesco.
- MILLET, J. (Ed) (1999). *El rostro de Santiago Apóstol en Cuba*. Santiago de Cuba: Fundación Granell.
- MILLET, J. y BREA LÓPEZ, R. (1989). *Grupos folklóricos de Santiago de Cuba*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- MINTZ, S. W. (1964). «Melville J. Herkovits and Caribbean studies. A retrospective tribute». *Caribbean Studies*, 4 (2), pp. 42-51.
- MORRIS, B. (2009a). «Las religiones afroamericanas». En B. Morris, *Religión y Antropología. Una introducción crítica*. Madrid: Akal, pp. 239-290.
- MORRIS, B. (2009b). «El cristianismo y la religion en África». En B. Morris, *Religión y Antropología. Una introducción crítica*. Madrid: Akal, pp.189-238.
- MOREAU DE SAINT-MÉRY, L. E. (1797). *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue*. Philadelphie.
- NAVIA, R. G. (2006). «El vudú haitiano en Cuba». <http://voduencuba.blogspot.fr/> NEWITT, M. D. D. (2005). *A History of Portuguese Overseas Expansion, 1400-1665*. London: Routledge.
- OKPEWHO, I., DAVIS, C. B., MAZRUI, A. A. (Eds) (1999). *The African Diaspora: African origins and the New World Identities*. Bloomington: Indiana University Press.
- OLUPONA J. K. & T. REY (Eds.) (2008). *Òrìsá Devotion as World Religion: The Globalization of Yoruba Religious Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.
- ORTIZ, F. (1951). *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana.

- PALMIÉ, St. (Ed.) (2008). *Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions*. Leiden: Brill.
- PÉREZ AMORES, G. (2011). *Sin Monte sigue habiendo Palo. Orishas en Tenerife*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.
- PÉREZ AMORES, G. (2016). *La Santería Canaria*. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios (IECAN).
- PÉREZ DE LA RIVA, J. (1979). *Cuba y la migración antillana. 1900-1931*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- PELLICER, L. (2005). «Unión de dos culturas. El 25 de julio Santiago Atitlán se viste de fiesta en conmemoración de su santo patrón». *Revista D, Semanario de Prensa Libre*, 55.
- PÉREZ, N. (1988). *El Carnaval santiaguero*. Santiago: Editorial Oriente. Tomo II, pp. 9-10.
- PICHARDO, H. (1973). *Documentos para la Historia de Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, t. I.
- PICHARDO, H. (1975). «Noticias de Cuba», en *Santiago, Santiago de Cuba*, 20 (7-44), diciembre.
- PIRÓN, H. (1996). *La isla de Cuba*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- POPKIN, J. (2010). *You Are All Free: The Haitian Revolution and the Abolition of Slavery*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PORTUONDO ZÚÑIGA, O. (1996 a). *Santiago de Cuba; desde su fundación hasta la Guerra de los Diez Años*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- PORTUONDO ZÚÑIGA, O. (1996b). *La Virgen de la Caridad del Cobre: símbolo de cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- PRICE, R. (1983). *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- PRICE-MARS, J. (1928). *Ansi parla l'Oncle. Essais d'Ethnographie*. Paris: Imprimerie de Compiègne.
- RIGAUD, M. (1953). *Secrets of Voodoo*. San Francisco: City Lights Books.
- S.A. (2011). «El Vodú en Cuba». *Palo Montenegro Kimbisa Vence*, 28 de diciembre, 1 '17 págs. <http://palomontenegro.blogspot.com.es/2011/12/el-vodu-en-cuba.html/>
- SEBASTIAN, S. (1993). «La iconografía de Santiago en el arte hispanoamericano». En VV.AA. *Santiago y América, Xunta de Galicia, Consellería de Cultura e Xuventude*. Santiago de Compostela: Arzobispado de Santiago de Compostela, pp. 276-288.
- SIMPSON, G. E. (1945). «The belief system of Haitian vodun». *American Anthropologist* 47 (1), pp. 35-59.
- SJORSLEV, Y. (2001). «Possession and Syncretism: Spirits as mediators of Modernity»: en GREENFIELD Y DROOGERS (Eds.), pp. 131-144.
- TAMBIAH, S. (1968). «The magical power of words». *Man* 3, pp. 175-208.
- TAMBIAH, S. (1979). «A performative approach to ritual». In *Proceedings of the British Academy* 65, pp. 113-169.
- THORNTON, J. K. (1992). *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TODOROV, T. (1992). *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino: Einaudi.
- TODOROV, T. y BAUDOT, G. (1967). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, trad. It. Parziale di Durán Diego, 2 vols., México: Porrúa.
- VARGAS, M. (s.a.). Máscaras de Puerto Rico. Las fiestas en honor a Santiago Apóstol en Loíza Aldea. En: <http://www.preb.com/apuntes3/mascaras.htm>.
- VARGAS LUGO, E. (2002). «Santiago-Cortés, un juego de transgresiones». Guatemala: *Anales*

- de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala, y folletos de cultura guatemalteca.*
- VERGER, P. (1957). *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, La Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar: IFAN, Memoire n° 51.
- VERGER, P. (1982). *Orisha, les dieux Yoruba en Afrique et au Nouveau Monde*. Paris: A.M. Métaillé.
- VERGER, P. (1986). «Transe de possession religieuse chez les Yorouba et les Fon du Nigéria et de la République du Bénin et chez leurs descendants au Nouveau Monde». Dans VV.AA. *Transe, Chamanisme, Possession*. Nice: Editions Serre/CNRS, pp. 235-243.
- VLASSIDIS, M^a C. (2016). «Sobre la Marcha: The Fiesta of Santiago Apostol in Loíza, Puerto Rico». Puerto Rico: *Doctoral Dissertation*, Harvard Divinity School.
- VV.AA. (1993). *Santiago y América*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura e Xuventude, Arzobispado de Santiago de Compostela.
- VV.AA (2016). *La Fiesta de Santiago Apóstol de Loíza (Film)*. San Juan de Puerto Rico: Producciones Vejigante Inc. Duración: 1:08:34 (youtube).
- YELVINGTON, K. A. (2001). «The Anthropology of Afro-Latin America and The Caribbean: Diasporic Dimensions». *Annual Review of Anthropology*, n° 30, pp. 227-260.