



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE POSGRADO EN HISTORIA DEL ARTE  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS

EL RELIEVE DE SANTIAGO "MATAINDIOS": IMÁGENES DE  
CONQUISTA

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
MAESTRA EN HISTORIA DEL ARTE

PRESENTA:  
ALEJANDRA CORTÉS GUZMÁN

TUTOR PRINCIPAL  
CLARA BARGELLINI CIONI  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS

TUTORES  
PATRICIA DÍAZ CAYEROS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS  
ANTONIO RUBIAL GARCÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
VERÓNICA AURELIA ZARAGOZA REYES  
MUSEO NACIONAL DEL VIRREINATO  
RAMÓN AVENDAÑO ESQUIVEL  
MUSEO NACIONAL DE ARTE

CIUDAD DE MEXICO, **MAYO**, 2024



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.





El relieve de  
antiago  
mataíndios:  
imágenes de conquista

Alejandra Cortés Guzmán



## Contenido

<b>Introducción</b> .....	5
1. El relieve de Santiago en la iglesia de Tlatelolco .....	8
1.1 Breve descripción de la escena .....	20
1.2 La historiografía acerca del relieve .....	23
2. Tlatelolco .....	30
2.1 Carácter urbano y socioespacial de Tlatelolco .....	43
2.2 Renovación de la iglesia de Tlatelolco y la administración parroquial .....	50
2.3 Los tlatelolcas: de indios conquistados a indios conquistadores .....	54
2.4 Una pintura de la conquista en Tlatelolco como antecedente del relieve .....	59
3. El largo camino de Santiago a América .....	69
3.1 De apóstol a <i>miles Christi</i> .....	85
3.2 De “matamoros” a “mataindios” y nuevamente a “matamoros” .....	94
3.3 Análisis de elementos iconográficos .....	110
3.4 Santiago y los franciscanos .....	119
4. El relieve como relato histórico de la conquista de México-Tenochtitlan y Tlatelolco .....	134
4.1 Los tlatelolcas en el relieve de Santiago “mataindios” .....	137
<b>Conclusiones</b> .....	146
<b>Bibliografía</b> .....	155
<b>Lista de ilustraciones</b> .....	169

## Introducción

El presente estudio tiene como objetivo analizar la imagen del relieve de Santiago "mataindios" que se encuentra en la iglesia de Santiago Tlatelolco en la Ciudad de México.

Esta obra, realizada a casi cien años de la conquista de México-Tenochtitlán, denota una reconfiguración iconográfica respecto a un referente que me interesa analizar desde los fenómenos de "apropiación" implícitos en los procesos de interpretación cultural que tuvieron lugar a fines del siglo XVI e inicios del XVII en Nueva España.

En el primer apartado, se presenta el contexto de la obra como parte de un retablo, hoy desaparecido, una breve descripción de la escena y la historiografía en torno a esta pieza.

El segundo apartado está dedicado a explorar el contexto de Tlatelolco. Después de una breve síntesis de su historia prehispánica, me interesan dos momentos: primero, a la llegada de los españoles en 1519 y la participación de este barrio en la llamada 'conquista de México-Tenochtitlan' que también fue la de Tlatelolco, así como su inmediata dedicación a Santiago donde tuvo lugar la resistencia y derrota final por parte de los conquistadores y sus aliados; y el segundo momento que me interesa es el último tercio del siglo XVI y los inicios del siglo XVII, especialmente con relación a la participación de los tlatelolcas en empresas militares, el ámbito socioespacial de Tlatelolco, así como las fuentes de la época que narran la existencia de una pintura de la conquista en la primera iglesia, la cual propongo como un antecedente relacionado con el relieve de Santiago "mataindios". El objetivo de esta sección es entender la

significación de la obra en un emplazamiento geográfico que tenía particularidades relevantes para sus creadores y para los distintos grupos sociales que conformaban la sociedad a inicios del siglo XVII.

En el tercer apartado trato sobre el largo proceso de configuración iconográfica que fue transformando el *Jacobus miles Christi* del periodo medieval ibérico al Santiago "matamoros" en el siglo XIV y que llegó a Nueva España en el XVI. Me interesa analizar el fenómeno de adopción de esta temática desde la perspectiva novohispana, en el contexto de Tlatelolco y de la orden franciscana a inicios del siglo XVII.

En el cuarto apartado, analizo el relieve como relato histórico vinculado a la conquista de México-Tenochtitlan-Tlatelolco y como hito fundacional de un reino reconocido como parte de la monarquía hispánica por los distintos grupos aludidos en la narrativa que sugiere la obra: conquistadores, franciscanos y naturales. En este sentido, considero a estos últimos desde la heterogeneidad de intereses que existían, y particularmente, la posible relación de los tlatelolcas en el discurso que plantea la imagen.

En las siguientes páginas propongo realizar un análisis profundo de la obra como manifestación cultural en estrecha relación con su contexto de elaboración. Me enfocaré en hacer una historización del proceso de apropiación que le dio origen, a partir de las continuidades y pervivencias del ámbito novohispano que implican una doble tradición prehispánica e ibérica –cada una con su propia complejidad–, resultado de la asimilación cultural de la que la imagen es evidencia material. Mi perspectiva parte de la interpretación de la imagen como expresión de culto y mensaje ideológico-político inserto en una práctica litúrgica a partir de un discurso iconológico.

Considero que la imagen es más que la transferencia de un modelo atemporal, sino que es resultado de los avatares particulares del momento en el que fue concebida por los protagonistas de una sociedad que la configuró desde sus intereses, valores y aspiraciones como intentaré exponer a continuación.



Fig. 1 Relieve de Santiago "mataindios", iglesia de Santiago Tlatelolco, Ciudad de México

## 1. El relieve de Santiago en la iglesia de Tlatelolco

El relieve de Santiago "mataindios" se encuentra en la iglesia de Santiago en Tlatelolco, en el norte de la Ciudad de México. En 2008 se encontraba sobre una estructura diseñada *ex profeso* por Mathias Goeritz colocada en el altar mayor como imagen de culto.<sup>1</sup> Su identificación como pieza central del retablo —hoy desaparecido— que ocupó el ábside de la iglesia levantada en la primera década del siglo XVII, se basa únicamente en la asociación establecida por Guillermo Tovar de Teresa, justificada por una litografía grabada por Hesiquio Iriarte en 1861.<sup>2</sup>

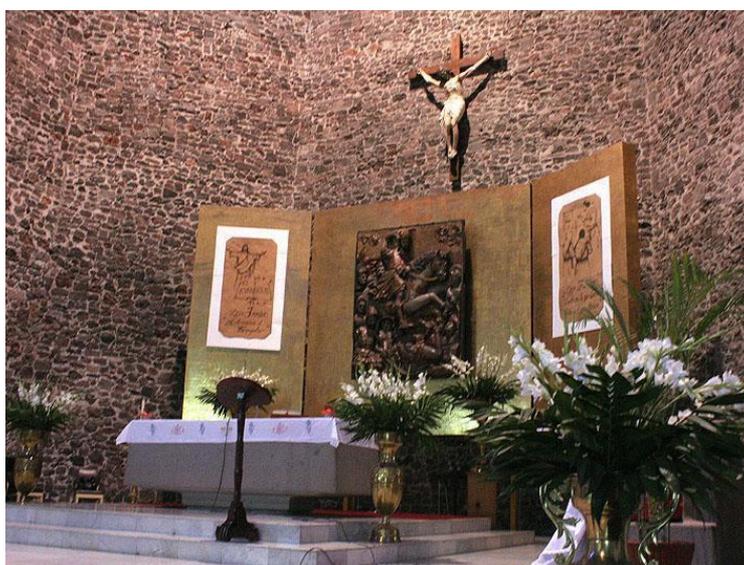


Fig. 2. Altar mayor de la iglesia de Santiago Tlatelolco, detalle del relieve montado sobre la estructura de Mathias Goeritz en 2008

---

<sup>1</sup> En 2019, se iniciaron obras de restauración en el presbiterio de la iglesia por problemas de humedad, por lo que actualmente el altar está tapado con una mampara sobre la que se colocó una reproducción del relieve y no es posible ver la obra.

<sup>2</sup> Guillermo Tovar de Teresa, *Pintura y escultura del Renacimiento en México* (México: INAH, 1979), 462. El autor menciona tres fuentes donde aparece la litografía: en el periódico *La Cruz*, en la obra de Rivera Cambas, p. 79, y en *Los conventos suprimidos de México* de Ramírez Aparicio, 1982, entre pp. 458 y 459. Las primeras muestran el interior de la iglesia antes de 1861, año en que se clausuró el templo debido a las Leyes de Reforma.

La citada litografía muestra el presbiterio de la iglesia de Santiago Tlatelolco, levantado por Juan de Torquemada (ca. 1557-1624) en 1609, quien en aquel momento servía como guardián del convento franciscano y también terminaba de escribir su gran crónica, conocida como “Monarquía indiana”.<sup>3</sup> La identificación se basa en la silueta de un jinete que alcanza a distinguirse en el panel de la calle central, por encima de un baldaquino, el cual tampoco se conserva. No tengo detalles o argumentos más precisos o sólidos para confirmar dicha asociación.

---

<sup>3</sup> El título completo es: *Monarquía indiana: De los veinte y un libros rituales y Monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. Para este texto uso la edición coordinada por Miguel León Portilla de 1975 y 1983 y editada por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Fray Juan de Torquemada (ca. 1557-1624), nacido en Tlatelolco y ordenado franciscano en México en 1579, fue guardián del priorato de Tlatelolco entre 1603 y 1612. Dedicó siete años a la composición de su *Monarquía indiana*, que fue publicada en Sevilla en 1615. Los datos biográficos con los que se cuenta proceden de los siguientes autores contemporáneos: Alejandra Moreno Toscano, *Fray Juan de Torquemada y su Monarquía indiana* (México: Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias 19, Universidad Veracruzana, 1963), 13; Jorge Gurría Lacroix, *Fray Juan de Torquemada y la conquista de México* (México: UNAM, 1975), 11-13; Miguel León Portilla, “Biografía de Fray Juan de Torquemada”, en Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. 7 (México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1983), 13-48.



Fig. 3. Litografía de Hesiquio Iriarte, 1861

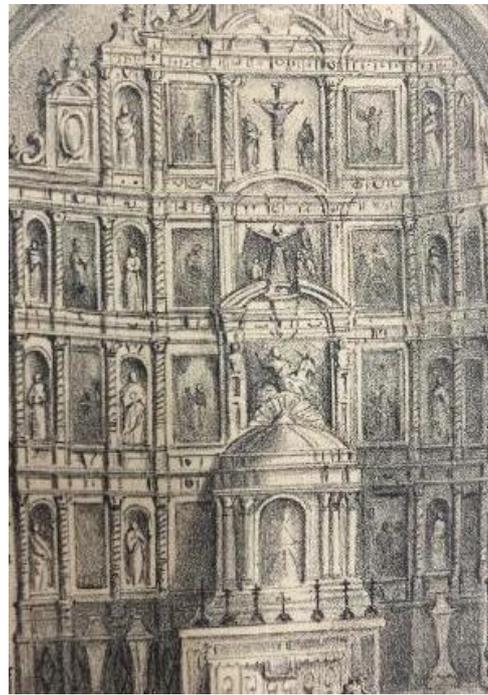


Fig. 3a. Detalle del retablo

De acuerdo a los esquemas que presento a continuación, las medidas de los muros sobre los que debió construirse la estructura coinciden con las medidas del relieve y las dos pinturas de las que se tiene certeza que pertenecieron a este retablo.

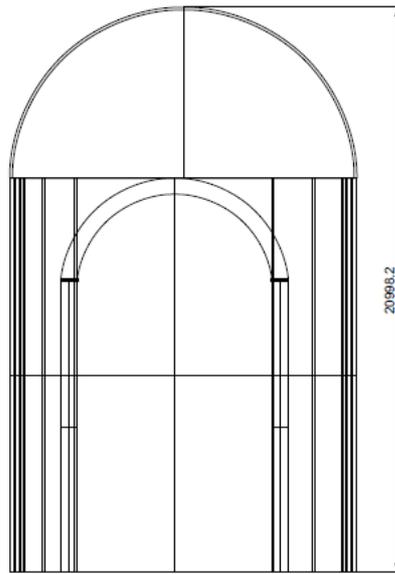


Fig. 4. Vista frontal del altar de la iglesia de Santiago Tlatelolco

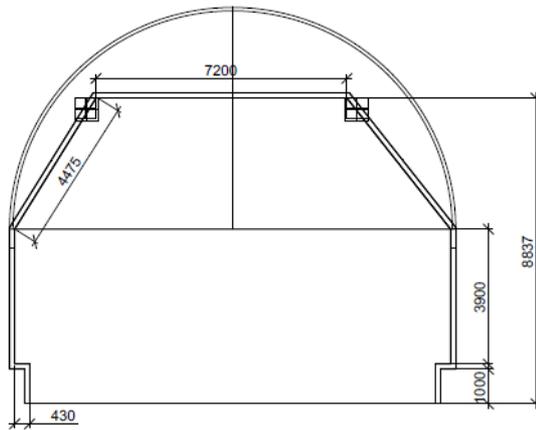


Fig. 4a. Vista superior del altar de la iglesia de Santiago Tlatelolco

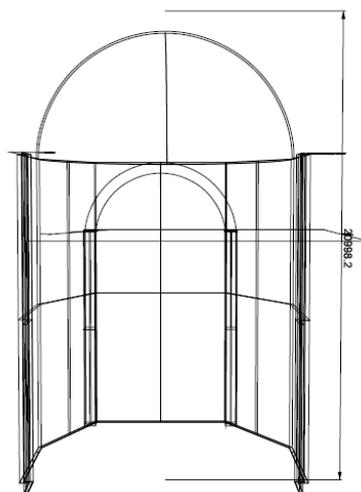


Fig. 4b. Vista frontal con profundidad del altar de la iglesia de Santiago Tlatelolco

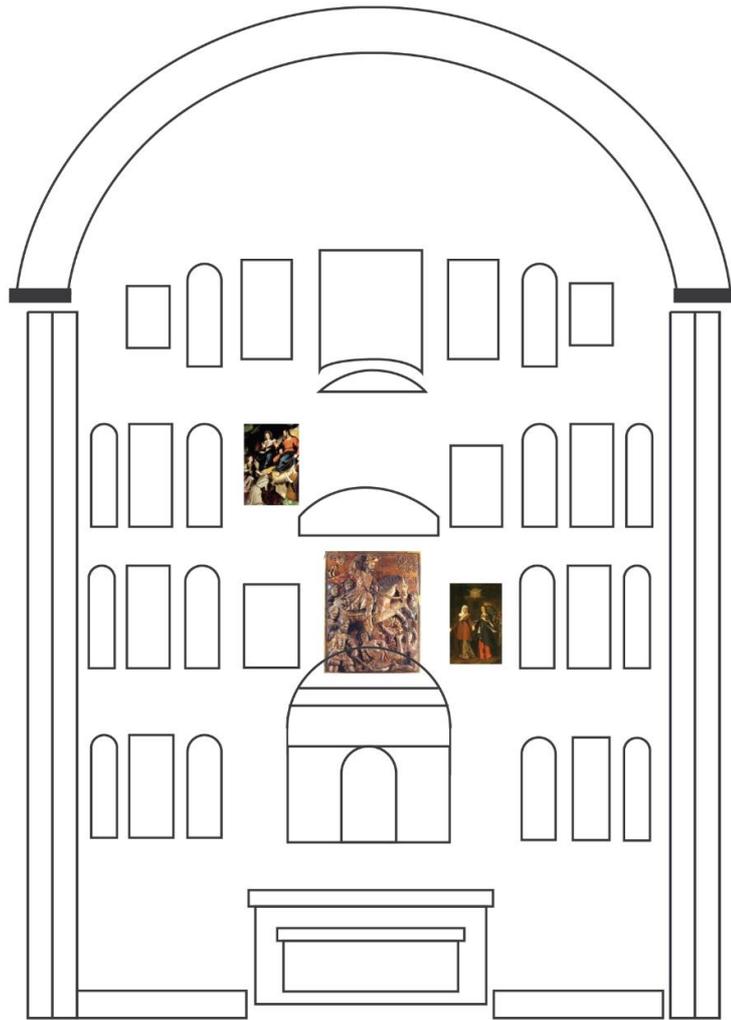


Fig. 4c. Posible reconstrucción digital del retablo del altar de la iglesia de Santiago Tlatelolco

Los esquemas anteriores se obtuvieron haciendo un alzado a partir de las medidas generales tomadas. Se colocó la imagen en AutoCAD, la cual se escaló proporcionalmente a 1:10, y gracias al acervo fotográfico existente y transparencias en imágenes, se superpuso una imagen con otra, para así poder trazar los gráficos y obtener un esquema y alzado digital, con dimensiones aproximadas a las medidas reales.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Agradezco a la diseñadora Andrea Molina Bárcenas y a la arquitecta Nallely García Santiago por el trazo digital realizado para reconstruir el retablo.

Aunque se trata de mediciones aproximadas, es posible pensar que sí coincide con la estructura del retablo que debió haber existido en este espacio y que pudo haber ocupado el relieve de Santiago "mataindios".

El emplazamiento de este relieve en la iglesia actual está vinculado con los múltiples cambios de uso del espacio que sufrió el templo a partir del siglo XIX. Durante dicho periodo de grandes convulsiones sociales, la desaparición del retablo debió haber ocurrido entre 1880 y 1927.<sup>5</sup>

Como parte de la estructura desaparecida, se ha aceptado la identificación de dos de las catorce pinturas que se cuentan en la litografía: *La visitación de santa Isabel y La porciúncula o Aparición del Salvador y de la Virgen a san Francisco* del pintor Baltasar Echave Orio, actualmente resguardadas en el Museo Nacional de Arte en la ciudad de México.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Con la expedición de las Leyes de Reforma, el convento fue confiscado por el gobierno y destinado a cuartel en 1859. En 1887 fue clausurado por segunda vez y usado como almacén de la Aduana; el anexo colegio de san Buenaventura fue convertido en prisión militar. Se desconoce el paradero que tuvo a partir de mediados de la década de 1880, cuando todavía existía porque lo describe Rivera Cambas. En 1927, cuando el Dr. Atl publicó su obra sobre las iglesias mexicanas, seguía perteneciendo a las oficinas de la Aduana. Para ese entonces, la estructura del retablo ya se había desmantelado. Para 1950, cuando Francisco de la Maza escribe su artículo "Santiago y a ellos" en *Novedades*, el retablo se encontraba en el templo de San Francisco. Para 1973 ya se había restituido a Tlatelolco, momento en el que fue colocada la estructura que Matías Goeritz diseñaría como soporte, dentro del proyecto de remodelación de Ricardo de Robina, y sobre la cual se encuentra hasta la fecha. Véanse los estudios monográficos de Elisa Vargaslugo, *Claustro franciscano de Tlatelolco* (México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1994); José Guadalupe Victoria, "¡Viva el liberalismo y a ellos!". En *Tlatelolco en la historia de México, et.al.* (México: Cuadernos del Acervo Histórico Diplomático, Secretaría de Relaciones Exteriores, UNAM, 1994).

<sup>6</sup> La salvaguarda de dichas pinturas se debió a José Bernardo Couto quien las reemplazó con copias, para llevarlas a la Academia de San Carlos. Véase José Bernardo Couto, *Diálogo sobre la historia de la pintura en México* (México: Cien de México, CONACULTA, 1995).



Fig. 5. Baltasar Echave Orio, *La porciúncula o Aparición del Salvador y de la Virgen a san Francisco*

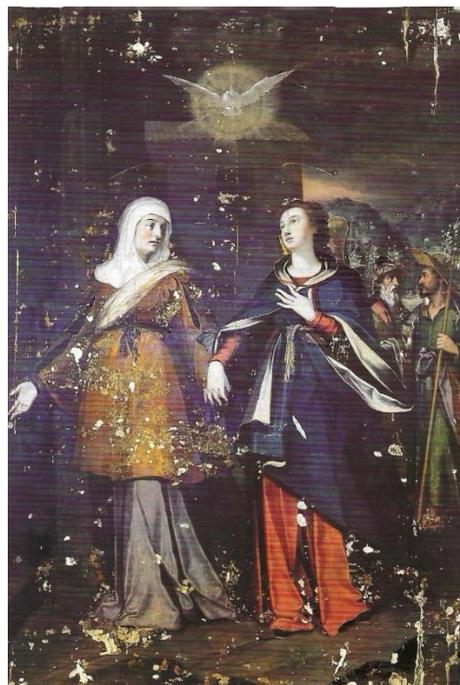


Fig. 6. Baltasar Echave Orio, *La visitación de santa Isabel*

El relieve, por tanto, no solo es un fragmento de su contexto original, sino que presenta un problema en cuanto a la incertidumbre que rodea su procedencia. Hasta el momento no me es posible comprobar que se trata del relieve que formó parte del retablo en el siglo XVII, por lo que seguiré tomando como hipótesis, la asociación entre la imagen y el retablo a partir de la litografía y de la reconstrucción digital presentada.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> La incertidumbre que se desprende de la referencia a la litografía como fuente para identificar la procedencia del relieve, se incrementa por la utilización de columnas salomónicas en la estructura, lo cual no corresponde con los elementos empleados a principios del siglo XVII. El caso del retablo de Xochimilco, fechado hacia 1580, presenta columnas con órdenes dórico, jónico y corintio, de acuerdo a la progresión canónica del lenguaje clásico renacentista, Clara Bargellini, “Retablo Mayor. Templo de San Bernardino de Siena”, en *Los retablos de la Ciudad de México. Siglos XVI al XX. Una guía*, coord. por Armando Ruiz (México: Asociación del Patrimonio Artístico Mexicano, CONACULTA, Gobierno del Distrito Federal, 2005), 87. Las columnas salomónicas en Tlatelolco, tendrían que responder a una licencia del grabador, o a la posibilidad de que no lo haya ejecutado *in situ* y haya recurrido a este elemento por considerarlo un convencionalismo de la época. Es poco probable que se tratara de una remodelación durante el siglo XVII porque la noticia escrita junto al san Cristóbal pintado sobre el muro norte habla de una remodelación en 1763, época en la que ya no era frecuente la salomónica: “A espensas solicitadas y aplicadas por N.M.R.P. Fr. Manuel de Nájera, siendo comisario general de esta Nueva España, se retocó esta imagen; se revocó y blanqueó toda esta iglesia por dentro y fuera, y se doraron de nuevo el retablo

Torquemada hace varias menciones del retablo en la *Monarquía indiana*. En el prólogo general dice:

[...] hice una iglesia de bóveda en el convento de Santiago Tlatelulco, que es una parte de la ciudad de México, de las más insignes de la cristiandad y un retablo de los mayores que hay en las Indias, sin tener maestros que amaestrasen lo uno ni lo otro, sino yo solo, que para haber de salir con ello tuve necesidad de muy grande estudio en cosas de arquitectura [...]”<sup>8</sup>

Y más adelante, en el Libro XVII:

Y ahora se acaba la iglesia de este pueblo de Tlatelulco, que apreciado el edificio tiene de costa más de noventa mil pesos, y ellos han dado la manufactura, trabajando en él de valde, así canteros y albañiles, como peones y otras gentes que han sido necesarias para la obra. Y el retablo del altar mayor, que se acaba y asienta juntamente este mismo año de 1609 que se ha de decir la primera misa en ella, que otro, no tal, como él está apreciado en veinte y un mil pesos. Y éste han labrado los oficiales de valde, poniendo sus manos y trabajo graciosamente, llegando a muchos ducados lo que se ha gastado en materiales y pincel que ha hecho un español vizcaíno, llamado Baltasar de Echave, único en su arte, por ventura esta limosna hecha a este convento, ¿no es muy de estima y consideración?<sup>9</sup>

Entre estas referencias a la construcción del edificio y del retablo, Torquemada nos proporciona datos relativos a los colaboradores que pudo haber tenido para su ejecución. Por un lado, menciona haberlo levantado sin maestros ni para la iglesia ni para el retablo, sino que él mismo aprendió cosas de arquitectura. Después reconoce el trabajo de canteros y albañiles, y para el retablo el trabajo de labrado de ‘oficiales de valde’. Enfatiza el gasto mayor en los materiales y pincel por el pintor vizcaíno, Baltasar de Echave,<sup>10</sup> del que se expresa como pintor de gran estima. Expresa con alivio que el gasto extraordinario se pudo cubrir gracias a la ‘limosna’ hecha al convento.

---

mayor y los dos laterales de sus pilastras, año de 1763.” Manuel Ramírez Aparicio, *Los conventos suprimidos en México* (1861) (México: Miguel Ángel Porrúa, 1982), 458.

<sup>8</sup> Torquemada, *Monarquía indiana...*, tomo I, prólogo general, XXIX.

<sup>9</sup> Torquemada, *Monarquía indiana...*, tomo V, lib. XVII, cap. IV, 322.

<sup>10</sup> Por las fechas es posible pensar que se trata de Echave Orio (1548-1623), a quien también se le atribuyen las pinturas de Xochimilco y de la Profesa. Para un estudio muy completo del artista véase: José Guadalupe Victoria, *Un pintor de su tiempo: Baltasar de Echave Orio* (México: Instituto de Investigaciones Estéticas, 1994). Rogelio Ruiz Gomar confirma que se trata de este mismo pintor. Ver *Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte*. Nueva España. Tomo II (México: INBA, UNAM, IIE, 2004), 288-298.

En este sentido, los *Anales de Tlatelolco* también mencionan la recolección de limosna entre el pueblo que ayudó a levantar la obra:

Y él [Torquemada] terminó esta iglesia del convento en Santiago Tlatelolco. Puso toda la bóveda, y el tezontle se trajo (?) de Aztahuacan. Y cuando ya estuvo puesto, en seguida también comenzó el retablo máximo y se hicieron las paredes, y vino (él que) había ido entre el pueblo para recoger la limosna, el dinero que aquí se iba a necesitar para comprar cal y carbón, cuando fue guardián D. Juan Bautista.<sup>11</sup>

También habla de participación indígena, destacando a uno de los escultores: “[...] Miguel Mauricio, de mucho y delicado ingenio, con el cual, y con los otros digo haber en esta parte de ciudad, hice el retablo de este santo templo, que edificué en ésta, que es una de las mejores cosas del reino [...]”<sup>12</sup>

En el retablo se conjuga el trabajo colectivo de artífices de varios oficios, como era común en este tipo de obras, además de la participación de Torquemada como posible autor intelectual del tema del relieve y seguramente del retablo como algo integral, aunque él habla de haber participado en la obra aprendiendo cosas de arquitectura como a continuación veremos.

Asimismo, Torquemada pudo haber contado con auspicio de la Corona, a través de la encomienda a Fernando Altamirano y Velasco, nieto del virrey Luis de Velasco y Castilla, mencionada en el *Diario* de Chimalpahin:

El sábado 24 de julio de 1610, en las vísperas de Santiago apóstol a las 2 de la tarde, al dedicarse la iglesia que se había terminado [de construir] en Tlatelolco, [...] se le confirió la encomienda de Santiago al joven don Fernando Altamirano, hijo de don Juan Altamirano y de doña María de Ircio, hija del señor virrey don Luis de Velasco marqués de Salinas que ahora nos gobierna [...]; esta dicha encomienda se la otorgó el rey nuestro señor don Felipe III que está en España. También entonces se puso el nuevo retablo y al día siguiente, el domingo 25 de julio, festividad de Santiago, se hizo fiesta en Tlatelolco al

---

<sup>11</sup> Citado en: Robert H. Barlow, trad., “La construcción del templo actual de Santiago Tlatelolco”, en *Tlatelolco a través de los tiempos*, comp. por Andrés Lira (México: El Colegio de México, Academia Mexicana de la Historia, El Colegio Nacional, 2018), 403.

<sup>12</sup> Torquemada, *Monarquía indiana...*, libro XVII, cap. 1, vol. 5, 314.

abrirse la iglesia, la cual se concluyó por obra del padre fray Juan de Torquemada.<sup>13</sup>

Lo anterior indica el interés de la Corona, por incidir en Tlatelolco al momento de la colocación del retablo.

Según los *Anales de Tlatelolco*, un “Bernardino Altamirano” recibió el hábito de Santiago el mismo día en que se abrió la nueva iglesia: “... fue cuando se terminó el templo aquí en la Ciudad de México (en el barrio de) Santiago Tlatelolco, cuando fue abierto en el día de Santiago, cuando vino a recibir el hábito de Santiago el Sr. D. Bernardino Altamirano [...]”<sup>14</sup> En la versión en náhuatl que reproduce Barlow dice “Bernardo Altamillano”.

Evidentemente se trata del mismo personaje que menciona Chimalpahin, es decir, Fernando Altamirano y Velasco, nacido en la Ciudad de México hacia 1589. Sus padres fueron Juan de Altamirano y Castilla, caballero de Santiago, y María de Velasco y de Ircio, ambos nacidos en México; sus abuelos paternos, Hernán Gutiérrez Altamirano y Francisca Osorio de Castilla (hija de Luis de Castilla nacido en Valladolid y caballero de Santiago); sus abuelos maternos, Luis de Velasco y Castilla, caballero de Santiago, marqués de Salinas, octavo y décimo virrey de Nueva España entre 1590 y 1595 y 1607 a 1611, y décimo virrey del Perú de 1596-1604, y María de Ircio y Mendoza, nacida en México, sobrina del virrey Antonio de Mendoza.<sup>15</sup>

Fernando Altamirano obtuvo merced de caballero de la Orden de Santiago por provisión real firmada en El Pardo, el 1 de octubre de 1609, y

---

<sup>13</sup> Domingo Chimalpáhin, *Diario*, paleografía y trad. por Rafael Tena (México: CONACULTA, 2001), falta 209.

<sup>14</sup> Barlow, “La construcción del templo actual de Santiago Tlatelolco”, 403-404.

<sup>15</sup> Guillermo Lohmann Villena, *Los americanos en las órdenes nobiliarias (1529-1900)*. Santiago. T. I. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas “Gonzalo Fernández de Oviedo”, 1997), 25.

recibió la investidura en el convento de Tlatelolco el 24 de julio de 1610, un día antes de que se abriera la nueva iglesia, el 25 de julio, día de Santiago. Fue capitán de la guardia de su abuelo, el virrey Luis de Velasco quien fungía como virrey por segunda ocasión en ese momento. Por aclamación general, fue elegido primer rector de la archicofradía de los Caballeros de la Santa Veracruz en la Ciudad de México del 7 de mayo de 1609 al 19 de junio de 1610, y en una segunda ocasión, del 13 de mayo al 9 de julio de 1614.<sup>16</sup>

Esta archicofradía había sido fundada por Hernán Cortés en agradecimiento por haber arribado al puerto que llamó de la Vera Cruz. Ya existía hacia 1526 y sus cofrades decidieron tener el carácter de orden militar, de manera similar a los de Calatrava, Montesa, Santiago y Alcántara, y usaban una cruz roja sobre el pecho como distintivo. Cabe destacar que la iglesia de la Veracruz recibía a la Virgen de los Remedios –de quien Fernando Altamirano era muy devoto– en su paso hacia la Catedral Metropolitana y al regreso a su santuario en lo que ahora es Naucalpan, durante las procesiones para pedir su intercesión con motivo de las desgracias que asolaban a la Ciudad de México.<sup>17</sup>

Fernando Altamirano y Velasco recibió el título nobiliario de I conde de Santiago de Calimaya concedido por Felipe III, por real carta del 6 de diciembre de 1616.<sup>18</sup> Por lo tanto, cabe resaltar el vínculo de este personaje poseedor de un linaje ilustre, de estirpe familiar vinculada a dos virreyes – Antonio de Mendoza y Luis de Velasco– con la elección de recibir la investidura

---

<sup>16</sup> José Ignacio Conde y Díaz-Rubín y Javier Sanchiz Ruiz, *Historia genealógica de los títulos y dignidades nobiliarias en Nueva España y México*. V.I Casa de Austria. (México: UNAM-IIH, 2008), 192.

<sup>17</sup> Martha Fernández, “La Parroquia de la Santa Veracruz: del esplendor al abandono”, Revista electrónica Imágenes, 2 de octubre de 2020.  
[http://www.revistaimagenes.esteticas.unam.mx/la-parroquia-de-la-santa-veracruz#\\_ftnref1](http://www.revistaimagenes.esteticas.unam.mx/la-parroquia-de-la-santa-veracruz#_ftnref1)

<sup>18</sup> Conde y Sanchiz, *Historia genealógica...*, 187.

de la Orden de Santiago en la nueva iglesia de Tlatelolco. Lo anterior me sugiere el interés por vincular el privilegio recibido directamente del monarca, con una nueva iglesia que remontaba sus orígenes a la fundación de los conquistadores y que para 1610 erigía como imagen central de su retablo al santo caballero hispano que portaba la cruz de la orden militar que el mismo Altamirano y Velasco acababa de recibir.

No sabemos hasta qué punto cada uno de estos participantes, pudo haber contribuido a la configuración conceptual del tema del relieve. Lo que sí sabemos es que, tanto el relieve como las dos pinturas que hoy se encuentran en el Museo Nacional de Arte que formaban parte de la estructura original, reflejan una búsqueda de innovación iconográfica.<sup>19</sup> En el caso de *La porciúncula*, se trata de la primera pintura conocida en Nueva España de este tema que alude a la gracia concedida a la orden franciscana para otorgar la indulgencia de salvación, misma que les reportaba una gran cantidad de adeptos. Por su parte, *La visitación* presenta a Isabel tomando de la mano a María e invitándole a pasar, en lugar del tradicional abrazo en señal de alabanza por la milagrosa concepción.<sup>20</sup> De este modo, el análisis de las pocas

---

<sup>19</sup> En un artículo de Constantino Reyes Valerio, “Los indios pintores de Tlatelolco”, *Boletín INAH*, núm. 41 (1970): 45-47, sobre un documento fechado el 16 de febrero de 1605 (AGN, Bienes Nacionales, Legajo 732, exp. 1 Criminal 1605 “De parte de los indios pintores de Santiago Tlatelolco de esta ciudad contra el padre guardián del dicho convento sobre haber azotado a un indio pintor, y de los azotes estar a punto de muerte”) donde los pintores denuncian a Torquemada de maltratar al mayoral del taller, Agustín García, poniendo en peligro su vida, además de las pésimas condiciones de trabajo, abuso y falta de pago, deduce que allí se hicieron retablos para diversos sitios de los cuales no se tenía noticia, como Xochimilco, Oaxaca y Michoacán.

<sup>20</sup> Ambas situaciones atípicas son señaladas por Victoria, *Un pintor de su tiempo...*, 112, 113-114. Con relación a *La visitación* indica que Diego Angulo Íñiguez ya había identificado que el cambio procedía de un grabado; sin embargo, la pintura novohispana es única incluso también con respecto a la producción plástica española. Rogelio Ruiz Gomar señala que los franciscanos fueron los primeros en celebrar el encuentro de María e Isabel con una fiesta en 1263 que después se haría extensiva a toda la Iglesia en tiempos del papa Urbano VI. También señala innovaciones compositivas en el comentario de obra en *Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte*, 288-298.

piezas que conocemos del retablo, revela un dato valioso con relación al relieve, el cual de esta manera ya no es el único que denota un cambio en el discurso tradicional, sino que su naturaleza novedosa concuerda con la misma actitud de adaptación presente en otros de los temas del programa del retablo.

Hay otras pinturas que se han asociado también al conjunto por Manuel Toussaint y Guillermo Tovar de Teresa, pero sin ninguna comprobación. Se trata de *La anunciación* y *La presentación del Niño al templo*, hoy en el acervo del MUNAL, y la *Visión de Cristo del Apocalipsis*, *La Resurrección de Cristo* y *La estigmatización de san Francisco* que conserva el Museo Regional de Guadalajara.<sup>21</sup> Asimismo, Jaime Cuadriello considera que la *Oración en el huerto* del Museo Regional de Querétaro formó parte también del ciclo.<sup>22</sup>

### **1.1 Breve descripción de la escena**

La escena sucede bajo un cielo rojizo y dos grupos de líneas espirales en forma de roleos que sugieren nubes estilizadas, bajo las cuales se ubican diez individuos. El que primero atrae la atención por ser el punto focal es el montado a caballo y ataviado de la manera que describe Elisa Vargas Lugo: “Viste túnica talar, recogida por encima de la rodilla, formando copiosos pliegues sobre las ancas del caballo. A la altura del pecho resalta la roja cruz, en forma de espada, emblema de los caballeros de la orden que lleva su nombre.”<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> *Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte*, 296.

<sup>22</sup> Jaime Cuadriello, “La academia conservadora y la diáspora liberal: pintado en México/destino a Querétaro” (conferencia Museo Regional de Querétaro, 17 de noviembre de 2021). <<https://www.youtube.com/watch?v=1TZBOdWhzKQ>>

<sup>23</sup> Elisa Vargaslugo, “Imágenes de la conquista en el arte del siglo XVII: dos visiones”, en *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España. Siglos XVI al XVIII*, coord. por Elisa

Alrededor de la presencia abrumante de este personaje se distribuyen semicircularmente tipos diferenciados de individuos. El grupo de la izquierda está formado por cuatro personajes —tres hombres, y otro imberbe que tiene leves rasgos femeninos— los cuales avanzan cobijados por la capa del jinete (fig. 7a). Llevan capacetes<sup>24</sup> y visten a la manera de los soldados que nutrieron las misiones españolas a América. Conforman un semicírculo descendente dentro del que llama la atención el eco en el semblante de Santiago y el personaje en primer plano que encabeza la tropa. Este último toma un arcabuz o mosquete por la parte trasera, de modo que no sugiere que está en uso. La posición invertida del arma repite el ángulo de la pierna que se encuentra en el ángulo inferior derecho.

El resto de los personajes presenta características que no resultan de tan obvia interpretación. El primero que inicia el semicírculo surge bajo la penumbra del cuerpo del equino (fig. 7b). Está semidesnudo en posición de ataque, tiene los ojos bien abiertos, al tiempo de empuñar un arma ceñida a la cintura (Fig. 7c). Lleva vestimenta bajo la cintura similar a un taparrabos o enredo *-maxtlatl-* pero al no ser visible el atado entre las piernas que lo caracteriza parece más bien un faldón de plumas que se extiende recto hacia las rodillas.<sup>25</sup>

Los dos personajes a continuación también están semidesnudos y, al contrario del anterior, tienen los ojos cerrados y llevan *maxtlatl* de una tela

---

Vargaslugo (México: Fomento Cultural Banamex, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2005), 97.

<sup>24</sup> Para consultar algunos ejemplos de estos accesorios de la indumentaria militar, véase el catálogo de la exposición *Carlos V. Las armas y las letras* (Granada: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000), 328, 345 y 347.

<sup>25</sup> Sobre atuendos prehispánicos ver: Patricia Rieff Anawalt, "Atuendos del México Antiguo", *Arqueología Mexicana*, edición especial, 19 (2005): 10-19.

lisa; uno de ellos ha perdido el brazo (fig. 7d). Hacia arriba, frente al caballo, los últimos dos personajes que cierran el círculo están vestidos como guerreros con la cabeza cubierta con fauces felinas y el de la derecha lleva un tocado de plumas (fig. 7e).



Fig. 7a



Fig. 7c



Fig. 7b



Fig. 7d

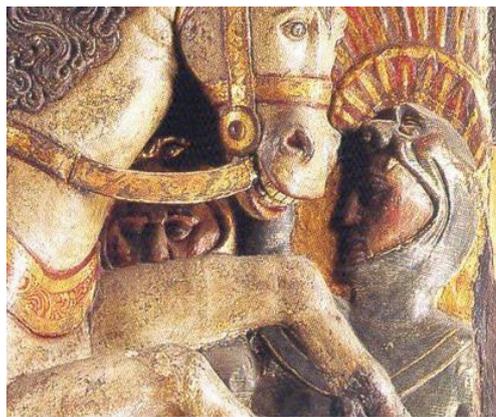


Fig. 7e

En términos generales, hay elementos que aluden a una batalla, pero la acción bélica está solo sugerida por el ritmo de la composición y los elementos de la talla. Ni los soldados de lado izquierdo, ni los personajes de la derecha están luchando. Los personajes están colocados como si se tratara de ocupar un lugar en un retrato colectivo. No hay secuencia temporal entre las posturas de los atacantes y las heridas de los caídos, los cuales solo son los dos personajes en primer plano. El personaje en la penumbra del caballo y los dos del fondo ataviados como caballeros 'tigre', no están heridos.

## 1.2 La historiografía acerca del relieve

En 1971, Francisco de la Maza bautizó esta obra como Santiago "mataindios". Desde entonces, ha sido comentada en varias ocasiones por diversos especialistas que la han interpretado desde el punto de vista artístico e iconográfico, y desde la posible identificación de su autoría con el nombre del indio llamado Miguel Mauricio.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Francisco de la Maza, *Páginas de arte y de historia* (México: INAH, 1971), 118; Guillermo Tovar y de Teresa, *Pintura y escultura...*, 462, 488-489; Concepción García Sáiz, "Santiago en el camino de la Nueva España", en *Santiago y América*, catálogo de exposición (Galicia: Junta de Galicia, Consejería de Cultura y Juventud, 1993), 149; Guillermo Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)* (México: Grupo Azabache, 1992), 246; Juana Gutiérrez Haces, "Escultura novohispana", en *Pintura, escultura y artes útiles en*

Elisa Vargas Lugo es quien más ampliamente ha comentado el relieve. Le dedica un apartado largo en el catálogo *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España*.<sup>27</sup> La autora ubica la obra dentro de la corriente teológica providencialista y la fe absoluta de Torquemada en el papel salvífico de Santiago, e interpreta la imagen desde el punto de vista de “la derrota física y la conquista espiritual de los pueblos prehispánicos”.

En cuanto a la composición, Vargas Lugo relacionó la figura de Santiago con el tipo de expresión estática, característica del siglo XVI: “[...] en el retablo de la iglesia de Tlatelolco. Hay algunos casos en los que no se presenta tal estatismo, pero son las excepciones.”<sup>28</sup> En otro texto posterior, matiza esta percepción y la califica como obra de transición al identificar la escena con “... elementos formales de linaje manierista —como las figuras desnudas de los indios— con el naturalismo y el gusto narrativo que ya iba imponiendo el arte barroco”.<sup>29</sup>

Otros especialistas que la han estudiado han dado distintas versiones sobre las categorías estéticas de la talla. Juana Gutiérrez Haces puso énfasis en la factura y el espacio compositivo, logrado a partir de planos de profundidad y figuras casi de bulto. Adjudicó gran consideración a su posible autor, Miguel Mauricio:

---

*Iberoamérica, 1500-1825*, coord. por Ramón Gutiérrez (Madrid: Manuales de Arte Cátedra, 1995), 210; Alfonso Rodríguez G. de Ceballos, “Usos y funciones de la imagen religiosa en los virreinos americanos”, en *Los siglos de oro en los virreinos de América 1550-1700*, catálogo de exposición 23 de noviembre 1999 a 12 de febrero 2000 (Madrid: Museo de América, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999), 89; Patricia Díaz Cayeros “Santiago *mataindios*”, en *Revelaciones. Las artes en América Latina 1492-1820*, coord. por Joseph Rishel y Suzanne Stratton-Pruitt (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), 269.

<sup>27</sup> Vargaslugo, “Imágenes de la conquista...”, 96-100.

<sup>28</sup> Elisa Vargaslugo, “Forma y expresión en la escultura barroca novohispana”, en *Imaginería virreinal. Memorias de un seminario* (México: IIE, UNAM, INAH, SEP, 1990), 62.

<sup>29</sup> Vargaslugo, “Imágenes de la conquista...”, 96-100.

Dicho relieve confirma, de ser suyo, el aprecio que se le tuvo en la época, ya que aun cuando es evidente que salió de un grabado, por la solución angulosa de los paños o la interpretación convencional de las nubes como espirales, el conjunto denota un interés por la composición. [...] los volúmenes creados a pesar de ser relieve, unidos a notables expresiones de los rostros, posturas difíciles [...] nos hablan del difícil camino que tuvieron que recorrer los indígenas en la representación. Detalles tan precisos como la recreación de un Caballero Águila detrás de la cabeza del caballo de Santiago o miembros sueltos como brazos y piernas recién cortados permiten calificar este relieve de un realismo ajeno a la producción escultórica novohispana futura.<sup>30</sup>

Ma. Concepción García Sáiz identifica la obra con características europeizantes:

Las referencias clásicas de esta obra son más que evidentes, especialmente por el tratamiento de los desnudos, de torsos fuertes y por la composición general de la escena... [El decidido interés de Torquemada] en incluir la historia azteca en la historia universal y sus repetidas comparaciones con el mundo clásico conectan directamente con los modelos elegidos para el relieve de Tlatelolco.<sup>31</sup>

En mi opinión, la obra presenta un lenguaje basado en formas de representación y técnicas de talla de procedencia europea, resultado de algún modelo grabado propias del tipo de trabajo en relieves ibéricos contemporáneos. Si bien hay algunos elementos estáticos en las posturas y expresiones congeladas y el aplanamiento de los mutilados en contraste con el más voluminoso torso del conquistador-Cortés, la composición tiene un dinamismo circular, con manejo de movimiento, volumen y gestualidad. Considero que el uso de las formas 'clásicas' no se limita a insertar lo 'azteca' en lo 'universal', sino que utiliza ciertas formas artísticas para construir un nuevo mensaje cargado de una historia con un profundo significado local.

Hay una intención naturalista al acudir a un tratamiento en la talla que supera la bidimensionalidad para buscar la imitación de la interacción del caos propio de una batalla. Lo anterior se logra por medio de la irrupción del jinete

---

<sup>30</sup> Gutiérrez Haces, "Escultura novohispana", 210.

<sup>31</sup> García Sáiz, "Santiago en el camino de la Nueva España", 149.

entre los personajes, la profundidad sugerida por la transición entre bajo y altorrelieve, enfatizada por la figura casi de bulto en el ángulo inferior izquierdo. En este sentido, destaca el uso del cuerpo desnudo, el cual estaba limitado al Crucificado, a las representaciones de la Flagelación o al yacente en La Piedad, así como a algunos santos como san Sebastián. Los torsos que presentan cierta tensión que ha llevado a Concepción García Sáiz a calificarlos como “torsos fuertes”, no son cuerpos flácidos como resultado de la muerte, por el contrario, parecen soportar estoicamente el suplicio. Además de transmitir simbólicamente la fuerza física, el escultor utiliza el desnudo como expresión artística de su oficio, una incursión en esta práctica considerada “máxima del dominio de las artes figurativas” y “plato fuerte de todo escultor del Renacimiento”.<sup>32</sup>

Hay cierta intención de individualización en los rostros. Por un lado, los de los indígenas muertos transmiten cierta sublimación del dolor de la muerte. La vestimenta del conquistador-Cortés muestra un rico estofado que lo destaca respecto a los demás personajes de la izquierda. Otro elemento expresivo está en los rostros de Santiago y del conquistador que presentan cierto parecido en la fisonomía y posturas, estableciendo una asociación entre ellos. Los ojos azules, tanto del santo como de su caballo, completan esta asociación triangular. El equino muestra también una intención naturalista en la cabeza, al mostrar la dentadura, lo que otorga amabilidad a su expresión, lejos de ser una bestia terrorífica.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Agustín Bustamante García, *El siglo XVII. Clasicismo y barroco* (Madrid: Sílex, 1993), 129.

<sup>33</sup> Esto es común en los caballos de los "matamoros" americanos que Carrillo y Gariel llegó a describir con una expresión casi humana refiriéndose a los “paladines del cristianismo”, Santiago y san Martín, véase Abelardo Carrillo y Gariel, *Imaginería popular novoespañola* (México: Enciclopedia Mexicana de Arte, Ediciones Mexicanas, 1959), 11. Posteriormente

Si se trata de naturalismo o clasicismo, dependerá si se quiere emplear la nomenclatura estilística europea en el contexto americano.<sup>34</sup> En mi opinión, lo anterior puede resultar una superposición ficticia que no explicaría del todo el fenómeno artístico de la propia obra. Lo que conviene resaltar es que la genealogía del artista no define la tendencia estilística como si se tratara de un asunto heredado o imbuido en el espíritu de la época. Más bien se trata de un aprendizaje consciente y un entrenamiento técnico para lograr determinadas formas de representación, a partir de modelos y referentes que pudieron haber sido renacentistas o manieristas, pero que hablan de una intención artística concreta. En palabras de Javier Cuesta:

[...] no es suficiente el origen peninsular/andaluz para hablar automáticamente de un deseo de naturalismo, especialmente en obras que no se hallen cercanas al fin del siglo XVI [...] Pero el razonamiento opuesto también es válido, en esculturas que rayarían la fecha del seiscientos y que tradicionalmente han sido atribuidas a artífices de origen indígena..., se constataría esta tendencia a un mayor naturalismo.<sup>35</sup>

---

Edward Weston se refirió al mismo tipo de expresión en el caballo como juguete con expresión infantil. La descripción de Weston se refiere a una escultura en Tupátaro, Michoacán, que incluyó en *Daybooks*, 2 vols., Rochester, N.Y., George Eastman House, 1961: vol.1, 176. En William Taylor, "Santiago's Horse: Christianity and Colonial Indian Resistance in the Heartland of New Spain", en *Violence, Resistance and Survival in the Americas*, ed. por William Taylor y Franklin Pease G.Y. (Washington y Londres: Smithsonian Institution Press, 1994), 162.

<sup>34</sup> Concepción García Sáiz, "El desarrollo de las artes figurativas en la América hispana", en *Influencias artísticas entre España y América*, coord. por José Enrique García Melero (Madrid: Editorial Mapfre, 1992), 191-199. La autora nos proporciona una perspectiva respecto a la imposibilidad de calificar el arte americano con categorías que no surgieron de su propia dinámica social.

<sup>35</sup> Luis Javier Cuesta Hernández, "Escultura andaluza y naturalismo en la escultura novohispana", en *La escultura del primer naturalismo en Andalucía e Hispanoamérica (1580-1625)* (Granada: Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación, Ministerio de Ciencia e Innovación, Editorial Arco/Libros, 2010), 12. Cuesta identifica estos aspectos en las esculturas de Santo Domingo y San Antonio de Padua, atribuidas a Pedro Requena, en el retablo mayor de Huejotzingo, Puebla, y en la imagen central del relieve de la Asunción de Milpa Alta que considera claro ejemplo del impacto de las tendencias naturalistas en la escultura novohispana. Otras obras contemporáneas que podrían permitir un modelo comparativo son: el fragmento de Yuriria, el Descendimiento de la Cruz, en Chiapa de Corzo; o el de Yanhuatlán, principios del XVII, aunque la técnica (relieve en alabastro) le da un carácter distinto.

Considero que los artífices de Tlatelolco a finales del siglo XVI pertenecían a una segunda o tercera generación, a partir del contacto, que ha tenido un entrenamiento técnico desde el inicio.

Por la litografía podemos inferir que el retablo perteneció a una tipología en la que hay un equilibrio entre escultura y pintura, frecuente a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI.<sup>36</sup> En este sentido, debió haber seguido la misma proporción de escultura y pintura que el de san Bernardino de Siena de Xochimilco fechado en 1580.

Otros autores más recientemente han estudiado el relieve desde la interpretación de las formas más que el análisis formal por sí mismo.

Patricia Díaz Cayeros considera que se trata de una iconografía peculiarmente novohispana originada durante el siglo XVI, en la cual hay convenciones pictóricas precolombinas unidas a otras españolas para crear un discurso ideológico profundo. Identifica rasgos diferenciadores en el guerrero con tocado de plumas que se encuentra a la derecha, como un posible aliado tlaxcalteca, así como los cuerpos desmembrados como una asociación con el sacrificio ritual o cosmogónico que señala un nuevo ciclo:

Esta composición, basada en la historia de Santiago Matamoros, muestra una iconografía peculiarmente novohispana originada durante el siglo XVI. En ella ciertas convenciones pictóricas precolombinas se unieron a otras españolas para crear un profundo discurso ideológico. La pictografía prehispánica no empleaba cuerpos en pedazos dentro de sus representaciones de batallas sino sólo en escenas de sacrificio ritual o cosmogónico que ejemplificaban el inicio de un nuevo ciclo. Así, la incorporación de los cuerpos cercenados en las escenas de batallas, que es posible apreciar en varios códices postcoloniales indígenas y en este relieve, no es una mera supervivencia formal o un tambaleante intento de resolver problemas técnicos, sino una evidencia de las interpretaciones que produjo el complejo proceso de conquista y de la pervivencia de sus soluciones plásticas.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Bustamante, *El siglo...*, 100-101.

<sup>37</sup> Díaz Cayeros, "Santiago *mataindios*", 269.

Por su parte, Thomas Cummins y María Judith Feliciano, consideran que el ‘tablón de Tlatelolco’ ejemplifica la nueva vida del apóstol en América. Consideran que Santiago "matamoros" está totalmente convertido en "mataindios" y su representación significa un tipo de culminación de la fase de evangelización del proceso colonizador.<sup>38</sup>

Antonio Rubial en un artículo de reciente publicación, considera que con esta imagen, Torquemada quería recordar el verdadero carácter con el que se había fundado el templo y quiénes habían sido los verdaderos fundadores del reino, es decir los conquistadores y los frailes. Pero fuera del contexto de las pugnas entre el clero regular y secular al que podía aludir dicho mensaje, el autor se pregunta si para los feligreses indios y mestizos de la parcialidad, la imagen guerrera de Santiago pudo haber representado el odio acumulado por los tlatelolcas contra los tenochcas desde que fueron conquistados por estos últimos en 1473. De este modo, los guerreros masacrados serían los tenochcas contra los que los tlatelolcas seguían luchando a pedradas en el canal de Tezontlale que separaba las dos parcialidades, conocido desde el siglo XVI como “canal de las guerras”.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Thomas B.F. Cummins y Maria Judith Feliciano, “Mudejar americano: Iberian Aesthetic Transmission in the New World”, en *A Companion to Islamic Art and Architecture*, ed. por Finbarr Barry Flood y Gülru Necipoglu, vol. 2, 2017, 1040-1042, consulta electrónica 07 de junio de 2023, <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781119069218.ch39>>

<sup>39</sup> Antonio Rubial Garcia, “Santos guerreros, mártires y vírgenes conquistadoras. Templos, advocaciones y fiestas como espacios de memoria y sujeción en torno a la conquista de México-Tenochtitlan”, en *Estudios de Historia Novohispana* 67 (2022): 104-106. doi.org/10.22201/iih.24486922e.2022.67.77715

## 2. Tlatelolco

Por ser el lugar de emplazamiento en el que se realizó la obra que es motivo de este análisis, a continuación, abordaré el contexto de Tlatelolco, su historia prehispánica, su relación con Tenochtitlan, su participación en la conquista de México, así como su carácter urbano y socioespacial.

Como señala Eduardo Matos Moctezuma, a diferencia de Tenochtitlan que cambió su nombre por el de Ciudad de México a partir de la conquista de los castellanos y sus aliados, Tlatelolco lo conservó –con la adición de uno cristiano: Santiago. Esto es significativo para comprender la asociación de esta ciudad con su patrono desde el punto de vista topográfico y simbólico, pero también su contexto como una ciudad separada con una historia y un perfil propio.

La conquista de México es la de Tenochtitlan y también la de Tlatelolco, considerada enclave de la “primera resistencia”.<sup>40</sup> El sitio de 80 días a Tenochtitlan que significó su caída, provocó que la resistencia se moviera hacia Tlatelolco. El 13 de agosto de 1521, día de la derrota definitiva, Cuauhtémoc fue tomado prisionero en Tlatelolco y la ciudad finalmente se rindió.

En la época prehispánica, los tlatelolcas eran parte del grupo azteca-mexica que peregrinó desde Aztlán para asentarse finalmente en un islote en el lago de Texcoco en 1325. Durante este proceso estuvieron bajo el dominio

---

<sup>40</sup> Eduardo Matos Moctezuma, *Tlatelolco. La última ciudad, la primera resistencia* (México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2021), 47-78.

tolteca y se fueron dando varias escisiones resultado de luchas por el poder y control al interior, como la de algunos disidentes de la elite mexicana que fundaron Tlatelolco en un montículo al norte de Tenochtitlan llamado “Xaltelolco”. Fray Diego Durán, Fernando Alvarado Tezozómoc, Domingo Chimalpahin y el autor de las *Ordenanzas del señor Cuauhtémoc* hacen menciones en sus crónicas sobre esta separación.<sup>41</sup> Chimalpahin señala la fecha de 1337 como año en el que se dividieron los mexicas tenochcas y cuando algunos se fueron a vivir a “Xaltelolco”, mientras que en la *Ordenanza del señor Cuauhtémoc*, se señala que se separaron en 1361 y fundaron la ciudad de Tlatelolco en 1392. En ese momento, ambos grupos estaban sometidos al poder de Azcapotzalco y eran sus tributarios.

Lo que destaca en esta diferencia de fechas es el interés por señalar una fecha casi igualmente antigua –1337– que la de la fundación de Tenochtitlan –1325–, ocurrida apenas 12 años antes. Y en el caso de las *Ordenanzas...* por señalar que se había ocupado el lugar desde antes –1361. En ambos casos, dar mayor antigüedad a la ciudad.

En varias fuentes –*Códice Azcatitlan*, *Códice Mendocino*, *Ordenanzas del señor Cuauhtémoc*– aparece el glifo del lugar.<sup>42</sup> Este último es el más completo: un montículo de arena con un águila imperial posada en él con una corona de turquesa como símbolo del tlatoani en su cabeza; una rodela con macana

---

<sup>41</sup> Diego Durán, *Historia de las indias de la Nueva España y islas de la tierra firme*, 2 tomos. (México: Editorial Nacional, 1951), 43; Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl* (México: UNAM, 1975), 76; Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco Amecameca* (México: Fondo de Cultura Económica, 1965), 80. El autor utiliza el nombre de Francisco San Antón Muñón pero omite el nombre de Domingo que usan otros autores; *Ordenanzas del señor Cuauhtémoc*, trad. por Rafael Tena (México: Gobierno del Distrito Federal, 2000), 150. Citados en Matos Moctezuma, *Tlatelolco...*, 49-50.

<sup>42</sup> Matos Moctezuma, *Tlatelolco...*, 51-53.

atravesada y una lanza, colocadas en el montículo. Estos elementos señalan las jerarquías políticas y militares con las que sus habitantes pretendían identificar el lugar.

Para darle legitimidad al linaje de sus gobernantes, acudieron al señor de Azcapotzalco y este les concedió a uno de sus hijos, Cuacuaupitzáhuac (1376-1417), como señor de Tlatelolco; mientras que Tenochtitlan, por su parte, acudió al señor de Culhuacan, quien les concedió a su nieto, Acamapichtli (1375-1395), como tlatoani.<sup>43</sup> Estas elecciones impactaron los acontecimientos posteriores, y en el caso de Tlatelolco, demuestra el interés por legitimarse a través de la casa real que dominaba el valle de México, marcando la separación con Tenochtitlan, la cual se vinculó con la casa real de Culhuacan y Tula.

Durante su vida independiente, Tlatelolco tuvo solamente tres gobernantes más: Tlacatéotl (1418-1427), Cuauhtlatoa (1427-1467) y Moquíhuix (1467-1473). Los siguientes gobernantes propios que tuvieron fueron en época virreinal.<sup>44</sup>

Mientras que Tlatelolco destacó como ciudad comercial a través de su gran mercado, Tenochtitlan representó el poderío económico y militar, al convertirse en cabeza de la Triple Alianza, una vez liberados de Azcapotzalco en 1427.

Tlatelolco como señorío independiente tuvo un auge entre 1461 y 1466 con las campañas emprendidas por Cuauhtlatoa hacia la costa del Golfo,

---

<sup>43</sup> Matos Moctezuma, *Tlatelolco...*, 53-55.

<sup>44</sup> "Dossier, Tlatelolco. Su historia y arqueología", *Arqueología mexicana* 15, núm. 89 (2008): 29.

conquistando Ahuizilapan (Orizaba, Veracruz), y combatiendo contra Chalco, junto con Tenochtitlan. (Matos, 57-59). Moctezuma I temía la alianza tlatelolca con los poderes poblanos y veracruzanos, por lo que dieron “escolta” a los mexica de Tlatelolco.<sup>45</sup>

La actividad económica de Tlatelolco se centró en la agricultura, la guerra y el comercio. Este último, tanto interno como externo, constituyó su verdadero poderío y la razón por la que Tenochtitlan buscó su control y dominio. El comercio interno residía principalmente en el imponente mercado o *tianquiztli* donde confluían, para abastecimiento de la población, los productos de la ruta hacia el Golfo y hacia el Sureste; y el externo que implicaba la movilidad de los comerciantes a tierras lejanas para intercambiar mercancías y obtener un valioso conocimiento sobre las diferentes regiones que recorrían, además de fungir como espías en provincias enemigas en algunas ocasiones.<sup>46</sup>

A Cuacuaupitzáhuac se le atribuye el inicio de la acción comercial en Tlatelolco que unas décadas después estaría en su etapa más floreciente con Moquíhuix, su último tlatoani, quien perdió la guerra y la vida cuando gobernaba el sexto *huei tlatoani* mexica, Axayácatl, en 1473. A partir de entonces, Tlatelolco se anexó al núcleo central de Tenochtitlan, incorporándose al sistema de provincias tributarias de la Triple Alianza, constituida por Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan, hasta la llegada de los castellanos en 1519.

---

<sup>45</sup> Barlow, “Cuauhtlahtoa: el apogeo de Tlatelolco”, 630.

<sup>46</sup> Matos Moctezuma, *Tlatelolco...*, 64-70.

Durante este periodo de 46 años, Tlatelolco fue gobernado por *cuauhtlahtoques*, significa “águila hablante” (Sahagún los denominaba ‘cónsules’), líderes militares con linaje noble que gobernaban en pares, uno era el *tlacochcalcatl* y otro el *tlacatecatl*. Entre sus funciones estaba la recolección del tributo, la organización de los servicios forzados tanto en el palacio de Tenochtitlan como en los campos de batalla que tuvieron que cumplir los tlatelolcas durante ese casi medio siglo.<sup>47</sup> En las vísperas de la conquista volvió a cobrar su señorío bajo el *tlacatecatl*, Cuauhtémoc “El joven”.<sup>48</sup> Cuauhtémoc tenía una doble ascendencia noble al ser hijo del tlatoani Ahuízotl, originario de Tenochtitlan, y de Tiyacapatzin, hija mayor de Moquihuix de Tlatelolco y nieta de Nezahualcoyotl de Texcoco. Según María Castañeda de la Paz, cuando se proclamó tlatoani, tras la muerte de Cuitláhuac, lo fue del conjunto de mexicas (tenochcas y tlatelolcas). Este perfil genealógico excepcional le permitió contar con el apoyo unánime de ambas ciudades. Es el eslabón que volvió a unirlas en el momento oportuno de la resistencia, aunque fuera por muy poco tiempo. Después de la derrota, Cortés lo nombró señor de Tenochtitlan y a Temilotzin señor de Tlatelolco, lo cual significó el retorno a la situación previa a 1473.<sup>49</sup>

Para las primera décadas del siglo XVI, había una relación de vasallaje de Tlatelolco con Tenochtitlan. En el *Relato de la conquista*, escrito en 1528 por un tlatelolca, tan solo siete años después de los acontecimientos, se hace

---

<sup>47</sup> Barlow, “Los cónsules de Tlatelolco”, 491.

<sup>48</sup> Barlow, “Los caciques precortesianos de Tlatelolco en el código García Granados (Techialoyan Q)”, 382.

<sup>49</sup> María Castañeda de la Paz, “Cuauhtémoc. Auge y caída de una leyenda”, en *Tenochtitlan. La caída de un imperio. Acercamientos y reflexiones*, coord. por Eduardo Matos Moctezuma, Miguel Pastrana Flores y Patricia Ledesma (México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2021), 226.

énfasis en las dos ciudades como entidades separadas. Tras la llegada del grupo de Cortés a Tenochtitlan, el 8 de noviembre de 1519, el autor anónimo separa la entrega de alimentos y productos: “Por una parte le hizo entrega de dones el de Tenochtitlan y por otra parte le hizo entrega de dones el de Tlatelolco.”<sup>50</sup>

Sin embargo, cuando Motecuhzoma fue hecho prisionero, también lo fue el *tlacochcalcatl* de Tlatelolco, Ytzcuahtzin, además de Cacama, señor de Texcoco. Es decir, “los conquistadores le otorgaron al cónsul de Tlatelolco igual importancia que a los caciques de Tenochtitlan y de Texcoco en sus maniobras para dejar acéfalo al Estado indígena”.<sup>51</sup> El control de Tlatelolco estaba implícito para lograr el dominio de todo el islote.

Cabe preguntarse si en algún momento los tlatelolcas pudieron haber considerado la idea de aliarse a los castellanos y sus aliados en contra de los tan odiados tenochcas. Si en algún momento hayan considerado la oportunidad que varias décadas atrás había considerado Moquíhuix de derrocar a Tenochtitlan. Sin embargo, la condición de vasallaje bajo la que se encontraban y los gobernantes militares que eran fieles al *huei tlatoani*, no permitieron esta posibilidad.

Lo que sucedió en mayo de 1520, demuestra que el destino de ambas ciudades estaba unido. Durante la ausencia de Cortés de la Ciudad de México por acudir al encuentro de Pánfilo de Nárvaez que había llegado a Veracruz para capturarlo, Pedro de Alvarado ordenó atacar a los participantes de la

---

<sup>50</sup> Autor anónimo de Tlatelolco, *Relato de la conquista. Redactado en 1528*, trad. por Ángel Ma. Garibay y Eduardo Matos Moctezuma (México: UNAM, 2013), 22.

<sup>51</sup> Barlow, “Los cónsules de Tlatelolco”, 494.

celebración de Tóxcatl, por un supuesto miedo a que les harían la guerra una vez acabada la fiesta en honor de Tezcatlipoca y Huitzilopochtli. El autor del *Relato de la conquista* reporta que: “Con este motivo, estaban en guardia los tenochcas de la Puerta del Águila. Por un lado estaba el garitón de los tenochcas; por otro lado, el garitón de los tlatelolcas.”<sup>52</sup> El ataque iniciado por Alvarado acabó en una matanza de principales y gente desarmada mientras hacían sus cantos en honor a Huitzilopochtli: “Luego ya cantan sus cantos los mexicanos. Así lo estuvieron haciendo el primer día. Aun pudieron hacerlo el segundo día: comenzaron a cantar y fue cuando murieron tenochcas y tlatelolcas.”<sup>53</sup>

Cuando regresó Cortés veinte días después de haber salido, se había consumado la matanza y el autor del *Relato anónimo* termina diciendo: “Cuando llegó acá el capitán no fue recibido con guerra; en paz y calma entró acá. Hasta el día siguiente lo atacamos con fuerza y así dio principio la guerra”.<sup>54</sup>

Durante los ataques, los mexicas tenían sitiada la morada de los españoles en el palacio de Axayácatl, y según algunas fuentes, Cortés obligó a Moctezuma a salir al balcón para aplacar a los mexicas; sin embargo, la vista del gobernante provocó un ataque de piedras y posteriormente murió, no se sabe si a causa de las heridas o a manos de los españoles que ya no lo consideraban útil porque los mexicas lo destituyeron como tlatoani y

---

<sup>52</sup> Autor anónimo de Tlatelolco, *Relato de la conquista...*, 23.

<sup>53</sup> Autor anónimo de Tlatelolco, *Relato de la conquista...*, 23.

<sup>54</sup> Autor anónimo de Tlatelolco, *Relato de la conquista...*, 25.

nombraron en su lugar a Cuitláhuac.<sup>55</sup> Junto con Moctezuma, también murieron Cacama de Texcoco e Ytzcuauhtzin de Tlatelolco.

En los ataques posteriores, el autor del *Relato de la conquista* enfatiza los conflictos internos que se desataron entre los tenochcas y sus líderes, así como la cobardía con la que se fueron replegando hacia la vecina ciudad de Tlatelolco. Cuitláhuac ya había muerto de viruela y su sucesor, Cuauhtemotzin, encabezaba el repliegue:

Y su rey vino a establecerse en Acacolco. Era Cuauhtemotzin. Y eso bastó: los del pueblo bajo en esta ocasión dejaron su ciudad de Tenochtitlan para venir a meterse en Tlatelolco. Vinieron a refugiarse en nuestras casas. Inmediatamente se instalaron por todas partes en nuestras casas, en nuestras azoteas.<sup>56</sup>

A continuación se lamenta:

Y todo el tiempo en que estuvimos combatiendo, en ninguna parte se dejó ver el tenochca; en todos los caminos de aquí... fue obra exclusiva nuestra, se hizo por los tlatelolcas. De igual modo, los canales también fueron obra nuestra exclusiva.<sup>57</sup>

Después de varios días de batalla, dice el cronista:

Y esto fue todo. Habitantes de la ciudad murieron dos mil hombres exclusivamente de Tlatelolco. [...] Y así las cosas, vinieron a hacernos evacuar. Vinieron a estacionarse en el mercado. Fue cuando quedó vencido el tlatelolca, el gran tigre, el gran águila, el gran guerrero. Con esto dio su final conclusión la batalla.<sup>58</sup>

Además de enfatizar la cobardía de los tenochcas, hay una clara intención de reivindicar el papel de los tlatelolcas en los hechos y enfatizar su heroicidad al mencionar que murieron dos mil de los suyos. Es evidente

---

<sup>55</sup> Matos Moctezuma, *Tlatelolco...*, 87.

<sup>56</sup> Autor anónimo de Tlatelolco, *Relato de la conquista...*, 29-30.

<sup>57</sup> Autor anónimo de Tlatelolco, *Relato de la conquista...*, 31.

<sup>58</sup> Autor anónimo de Tlatelolco, *Relato de la conquista...*, 37-38.

también la intención de los invasores por apoderarse del mercado que, como he mencionado, representaban el gran poderío de Tlatelolco.

Cuando Cuauhtémoc es tomado prisionero y llevado ante Cortés, Pedro de Alvarado y Malintzin, la gente del pueblo salió para buscar a dónde establecerse: “Y ésta fue la manera como salió el pueblo: por todos los rumbos se esparció; por los pueblos vecinos, se fue a meter a los rincones, a las orillas de las casas de los extraños.”<sup>59</sup>

A continuación, el cronista transmite la humillación y muerte a traición que estaba enfrentando el pueblo en los lugares donde buscaban refugio, por lo que los señores de Tlatelolco–Topantepoctzin, Tlacocheácatl Coyohuehuetzin y Temilotzin– reconociéndose como vasallos envían una comisión para pedir a Cortés:

Capitán, señor nuestro, amo nuestro: te mandan suplicar los señores tus vasallos los grandes de Tlatelolco... Están afligidos sus vasallos, pues los afligen los habitantes de los pueblos en donde están refugiados por los rincones y esquinas. Se burlan de ellos el habitante de Acolhuacan y el Otomí, los matan a traición.<sup>60</sup>

Y después de entregarles el oro que habían podido reunir, el Capitán reclama que sea insuficiente pero acepta que regresen:

Que se vengán, que vengán a habitar sus casas de Tlatelolco, que en todas sus tierras vengán a establecerse los tlatelolcas. Y decid a los señores principales de Tlatelolco: ya en Tenochtitlan nadie ha de establecerse, pues es la conquista de los “dioses”, es su casa. Marchaos.<sup>61</sup>

El cronista relata que los tlatelolcas regresaron y se establecieron nuevamente en la ciudad: “Cuando vinimos a establecernos en Tlatelolco aquí

---

<sup>59</sup> Autor anónimo de Tlatelolco, *Relato de la conquista...*, 45.

<sup>60</sup> Autor anónimo de Tlatelolco, *Relato de la conquista...*, 46-47.

<sup>61</sup> Autor anónimo de Tlatelolco, *Relato de la conquista...*, 48.

solamente nosotros vivimos. Aún no se venían a instalar nuestros amos los cristianos. Aún nos dejaron en paz, todos se quedaron en Coyoacán.”<sup>62</sup>

William Prescott definió a Tlatelolco como el lugar de refugio durante el sitio e incluso después de este:

Siete octavos de la ciudad estaban ahora en ruinas con la ocasional excepción quizá de algún templo colosal, que se hubiera tardado demasiado en demoler. (cita Relación Tercera de Cortés, ap. Lorenzana, p. 289) El resto, incluyendo el distrito de Tlatelolco, era todo lo que les quedaba a los aztecas, cuya población, aún grande después de las bajas, estaba apiñada en un área que difícilmente hubiera podido acomodar a un tercio de ellos. Era el barrio que se extendía entre las grandes calzadas del norte y del oeste y en la capital moderna corresponde ahora al *Barrio de Santiago* y sus alrededores.<sup>63</sup>

Cuando la administración española empezó a tomar posesión del territorio, Tlatelolco fue considerado como parcialidad con gobernantes propios por su relevancia. Los españoles reconocieron el principio de *cuauhtlatoani* que había tenido y se constituyó como una importante cabecera.<sup>64</sup>

La dedicación del sitio a Santiago no fue iniciativa franciscana, sino española.<sup>65</sup> Al respecto, Bernal Díaz nos dice:

---

<sup>62</sup> Autor anónimo de Tlatelolco, *Relato de la conquista...*, 49.

<sup>63</sup> William Prescott, *Historia de la conquista de México*, Papeles del Tiempo núm. 2. (España: Océano, [1843] 2004), 505.

<sup>64</sup> Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821* (México, UNAM, 1986), 185. Las tradiciones tlatolani fueron uno de los criterios que siguieron los españoles para conceder la jerarquía de cabecera a una población, y así hacer posible el gobierno de las comunidades indígenas, al menos en las primeras cuatro décadas. Posteriormente, la situación cambió ya que la necesidad de hispanización se fue haciendo cada vez más creciente. Los criterios para nombrar cabeceras son expuestas ampliamente en el capítulo tres, “Los pueblos”, en Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)* (México: Siglo Veintiuno Editores, [1964] 1989), 35-62.

<sup>65</sup> Fernando Ocaranza, *El imperial colegio de indios de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco* (México (s.n.), 193), 171: “Una real célula despachada en Barcelona a primero de mayo de 1543, daba a entender que ocho años antes, es decir, en 1535, había ya religiosos franciscanos con habitación y doctrina en Tlatelolco, lo cual quiere decir que dicha fundación fue anterior al año mencionado en segundo término. En efecto, la tradición refería que poco antes de 1531 “existía el Convento y Parrochia de Santiago, para donde iba a oyr Missa y a la explicación de la Doctrina Christiana el dichoso Neophito Juan Diego”. Así pues, la fundación fue anterior a 1531, y con tal motivo se pensaba que siguiendo “el juicio más prudencial”, se verificó en el año de quinientos veinte y cinco o veinte y seis, pues parecía

[...] desde que ganamos aquella fuerte y gran ciudad y se repartieron los solares, que luego propusimos que en aquel gran *cu* habríamos de hacer la iglesia de nuestro patrón y guiador señor Santiago y cupo mucha parte de la del solar del alto *cu* para el solar de la santa iglesia para aquel *cu* de Huichilobos.<sup>66</sup>

Así como Cortés se había empeñado en que la traza ocupara el mismo sitio en el que había florecido la capital mexicana,<sup>67</sup> la estrategia psicológica de dominio incluyó también sobreponer una fundación de advocación típicamente española en las ruinas de Tlatelolco, que había sido sede de un gran templo dedicado a Huitzilopochtli y lugar de la resistencia.<sup>68</sup>

Se trata de un proceso paralelo al ocurrido en varias partes de España donde se instaló el culto a Santiago en mezquitas convertidas, como la nave de la catedral empezada por Carlos V en 1523 dentro de la emblemática Mezquita de Córdoba.<sup>69</sup> La familiaridad de los ibéricos católicos con ciertas formas islámicas, identificadas como ‘moriscas’ se proyectó en América en la forma como se referían a cosas categóricamente similares pero con una carga cultural distinta a las católicas y que, por tanto, debían diferenciarse de estas. Por ejemplo, los lugares de culto aztecas fueron referidos como ‘templos’ y en varias ocasiones ‘cue’ o ‘cu’. Como señalan Thomas Cummins y María Judith

---

que poco tiempo después de la llegada de los “doce primeros” en 1524, dieron los pasos para erigir casa en Tlatelolco “por ser grande el número de Naturales que entonces habitaban en aquel sitio”; Tovar de Teresa, *Pintura y escultura del Renacimiento...*, 462; Vargaslugo, *Claustro franciscano...*, 13: “Desde 1521-1525 se dieron los primeros pasos para erigir casa de religiosos franciscanos en Tlatelolco, dedicada al apóstol Santiago.”

<sup>66</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (México: Editorial Valle de México, 1975), 341. Ramírez Aparicio, *Los conventos...*, 435, partiendo de que se trata de la primera iglesia de la capital, considera que en homenaje de agradecimiento, los españoles la dedicaron a su protector Santiago.

<sup>67</sup> José Luis Martínez, *Hernán Cortés* (México: Fondo de Cultura Económica, UNAM, [1990] 2003), 387. El autor señala que los soldados de Cortés se inclinaban hacia Coyoacán o Tezcoco, pero prevaleció la opinión del capitán general, a pesar de los inconvenientes de asentar una ciudad en una cuenca alta rodeada por montañas y modificar el equilibrio ecológico con desecación progresiva.

<sup>68</sup> Véase Carlos Javier González González, “Asedio final a Tenochtitlan y Tlatelolco”, en *Tenochtitlan y Tlatelolco. A 500 años de su caída*, coord. por Eduardo Matos Moctezuma y Patricia Ledesma (México: INAH, 2021), 73-79.

<sup>69</sup> Cummins y Feliciano, “*Mudéjar americano...*”, 1026.

Feliciano, 'cue' era una forma corta de decir 'mezquita', como lo usa constantemente Bernal Díaz del Castillo al referirse a los grandes templos de Tenochtitlan y Tlatelolco.

De esta manera, en el reducto de la resistencia tlatelolca, Santiago sustituyó a Huitzilopochtli.<sup>70</sup> La dedicación de Tlatelolco a Santiago, estuvo vinculada con esta estrategia de superposición vinculada con los significados ibéricos impactados por el islam. Se justificó también a partir de la creencia en la intervención favorecedora del santo-guerrero durante las acciones bélicas que dieron lugar a la génesis de la ciudad.<sup>71</sup> Sin embargo, la iconografía de Santiago "matamoros"- "mataindios", lejos de ser un reflejo de la mentalidad medieval ibérica de 'Reconquista' como algo estático, responde a la adaptabilidad del santo para satisfacer las necesidades de las nacientes sociedades virreinales, como señalan Cummins y Feliciano.<sup>72</sup> El relieve de Santiago "mataindios", realizado casi cien años después, es un claro ejemplo de ello.

El carácter militar de Tlatelolco quedó asociado con el aspecto de Santiago como santo guerrero y la sacralidad de la batalla que conducía.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Araceli Campos y Louis Cardaillac, *Indios y cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio* (México: El Colegio de Jalisco, UNAM, Editorial Itaca, 2007), 23.

<sup>71</sup> Como ocurrió en ciudades como Cuzco, Santiago del Nuevo Extremo, Chile o Querétaro, México, entre otros. Ver Ramón Gutiérrez da Costa, "Las ciudades de Santiago en América", en *Santiago y América*, catálogo de exposición, Monasterio de San Martiño Pinario, Santiago de Compostela (Galicia: Junta de Galicia, Consejería de Cultura y Juventud, Arzobispado de Santiago de Compostela, 1993), 133. Resulta interesante, sin embargo, que la dedicación de la ciudad de México nunca estuvo basada en la creencia en esta intervención favorecedora, ya que más bien se basó en el día del triunfo, 13 de agosto, y de ahí, el patronazgo a san Hipólito, que cabe decir es uno de los más impopulares. De hecho, su iglesia está popularmente asociada con san Judas Tadeo, y es una de las devociones más intensas que vive actualmente la ciudad de México.

<sup>72</sup> Cummins y Feliciano, "Mudejar americano...", 1039.

<sup>73</sup> Jean Flori, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano* (Granada: Universidad de Granada, Editorial Trotta, 2003), 99. El autor dice que se aprovecha la violencia de los santos como protectores y la sacralización de las batallas, nacida con la era

Tlatelolco era un lugar emblemático para la victoria de los españoles, y por lo tanto, el lugar idóneo para ser denominado con el nombre del patrono de España. El episodio del “cu” de Tlatelolco significó la culminación de la lucha, además de ser el sitio de captura del tlatoani.<sup>74</sup> Torquemada consideraba este episodio como el triunfo definitivo:

[...] y así se verá que en la conquista, en solo tres días, vencieron los españoles toda la parte de los de Tenochtitlan (que ahora se llama Mexico) y se recogieron los vencidos a esta parte de Tlatelulco, donde duró la guerra tiempo y espacio de noventa días, y conquistados éstos quedó rendida toda la ciudad y la vitoria cantada por los nuestros. [...]<sup>75</sup>

Asimismo, también constituye el sitio donde los mexicas y tlatelolcas vivieron su propia tragedia como lo cuenta el *Relato de la conquista*:

Este fue el modo como feneció el Mexicano, el Tlatelolca. Dejó abandonada su ciudad. Allí en Amáxac fue donde estuvimos todos. Y ya no teníamos escudos, ya no teníamos macanas, y nada teníamos que comer, ya nada comimos. Y toda la noche llovió sobre nosotros [...]<sup>76</sup>

Así, el poder emblemático de Tlatelolco para ambas partes, lo convierte en lugar ideal para representar escenas de este simbólico momento en el templo que ahí se levantaría.

---

de las cruzadas que tuvieron un gran impacto cultural a lo largo de la Edad Media en Europa. Campos y Cardaillac, *Indios y cristianos...*, 27-28, explican que en el siglo XIX, el padre Francisco Fernando Frejes rechazó la validez en la trasplatación de la figura de Santiago como protector de los españoles contra los indígenas, debido a que no consideraba la americana como una guerra justa, sino como enajenación de la libertad, a diferencia de la Reconquista que buscaba expulsar invasores.

<sup>74</sup> Por Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, 574, y Baltasar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España. Con noticia individual de los conquistadores y primeros pobladores españoles* (México: Editorial Porrúa, 1987), 34, sabemos del episodio concreto en el que los españoles toman Tlatelolco, gracias a la acción del capitán Gutierre de Badajoz. Torquemada describe el episodio, ver Torquemada, *Monarquía indiana...*, vol. 2, libro IV, cap. 98, 300.

<sup>75</sup> Torquemada, *Monarquía indiana...*, vol. I, libro III, cap. 24, 404.

<sup>76</sup> Autor anónimo de la Conquista, *Relato de la conquista*, 44.

## 2.1 Carácter urbano y socioespacial de Tlatelolco

La disposición urbana de Tlatelolco era muy semejante a la de Tenochtitlan: el centro ceremonial en el centro, orientado hacia el poniente, sobre una plataforma de 30 metros aproximadamente de ancho y un Templo Mayor con doble escalinata que conducía a los adoratorios de Tláloc y Huitzilopochtli. En el interior de la plaza principal, probablemente hubo más de 123 estructuras arquitectónicas; estaba rodeada de los 19 barrios que por lo menos la conformaban y donde habitaban los pobladores. Si bien Tlatelolco contaba con menos tierras, las dos ciudades casi llegaban a unirse, pero sus límites estaban claros.<sup>77</sup>

Los planos de la ciudad del siglo XVI y XVII, evidencian que se consideraba parte del asentamiento urbano en su conjunto. Desde el plano de 1519-1520, basado en el dibujo supuestamente trazado por Hernán Cortés y enviado a Carlos V con la “Tercera Carta de Relación”, la isla se aprecia como una unidad.<sup>78</sup> En el plano de 1556-1562, atribuido a Alonso de Santa Cruz,<sup>79</sup> y en el de 1628 de Juan Gómez de Trasmonte, Tlatelolco se incluye en la mancha urbana, conectado por medio de calzadas. En contraste con la Plaza Mayor, el tamaño descomunal de Tlatelolco en el plano de Santa Cruz, evidencia la

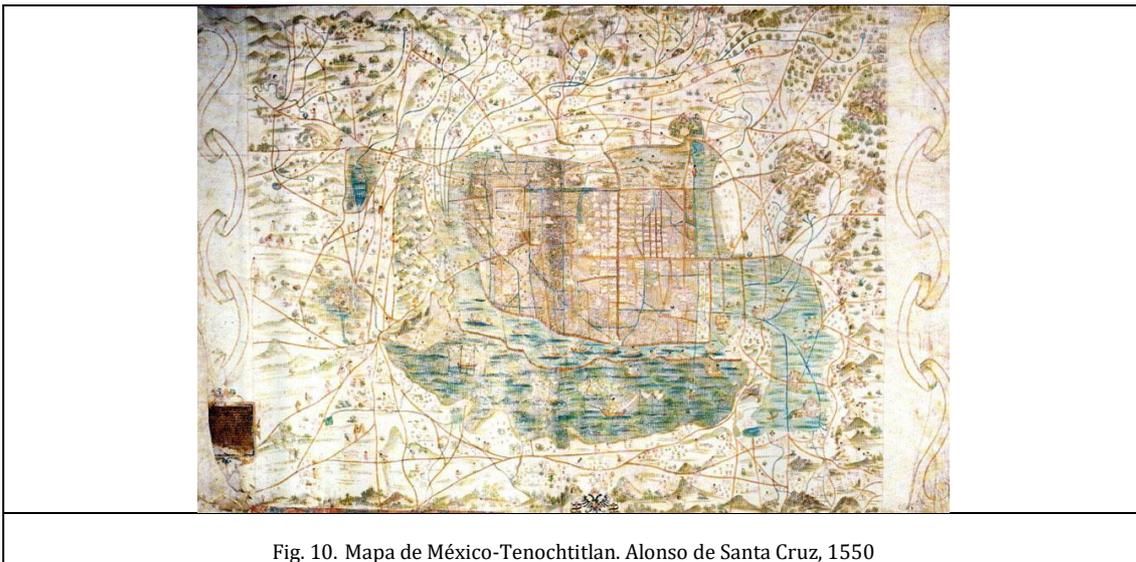
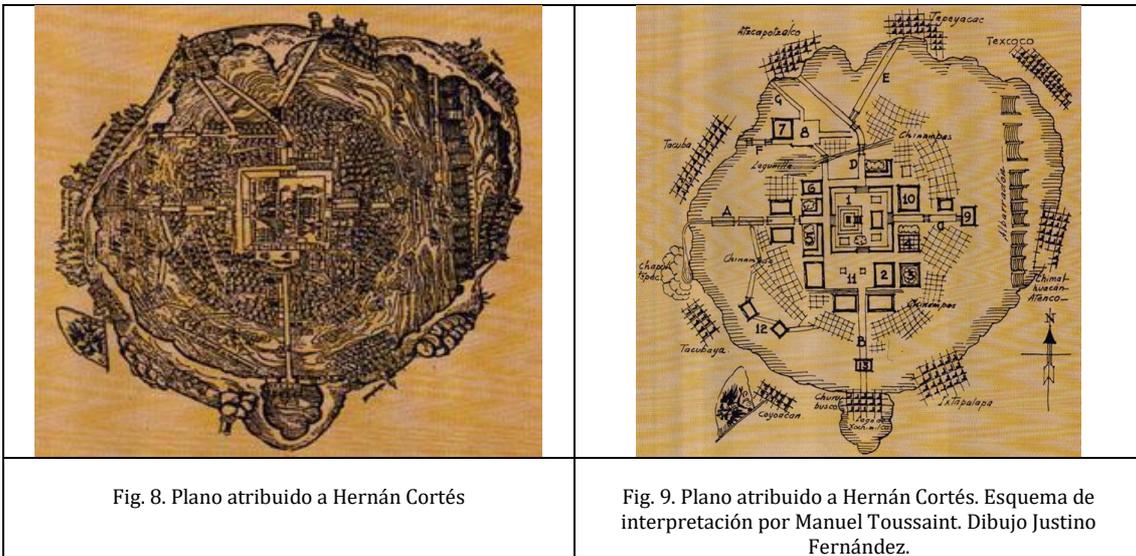
---

<sup>77</sup> Matos Moctezuma, *Tlatelolco...*, 60-63.

<sup>78</sup> Ver Martínez, *Hernán Cortés*, 304-313, sobre origen del dibujo y destino del plano llevado a España por José de Ribera con la tercera Relación. En la zona de Tlatelolco, Manuel Toussaint identifica el teocalli y el tianguis. En Manuel Toussaint, Federico Gómez de Orozco y Justino Fernández, *Planos de la ciudad de México. Siglos XVI y XVII, Estudio histórico, urbanístico y bibliográfico* (México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1938), 102.

<sup>79</sup> El plano atribuido a Alonso de Santa Cruz, según Manuel Toussaint es de factura indígena. En Toussaint, Gómez y Fernández, *Planos de la ciudad...* 140-142. Tiene un extraordinario grado descriptivo, de gran interés para conocer la vida cotidiana del momento, además de las formas de representación novohispanas, contactos entre la representación pictográfica y narrativa.

relevancia simbólica del barrio.<sup>80</sup> En realidad fue encargado por alguien de Tlatelolco.



<sup>80</sup> Toussaint, Gómez y Fernández, *Planos de la ciudad...*, 136-138. Torquemada dice de esta plaza ser “una de las mayores del mundo”, vol. 4, lib. XIV, cap. XIII, 345. Zumárraga hizo un reclamo respecto a la diferencia con los terrenos asignados a la Catedral, y la primacía de Tlatelolco en su construcción. Ver Francisco Morales, “Las iglesias mayores de la ciudad de México en 1535: la antigua Catedral y la parroquia de Tlatelolco,” en *Una mujer, un legado, una historia. Homenaje a Josefina Muriel*, coord. por Amaya Garritz (México: UNAM, 2000, 119-142; y Miguel León Portilla y Carmen Aguilera, *Mapa de México Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550* (México: Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones Era, 2016), 117 y 125-130.

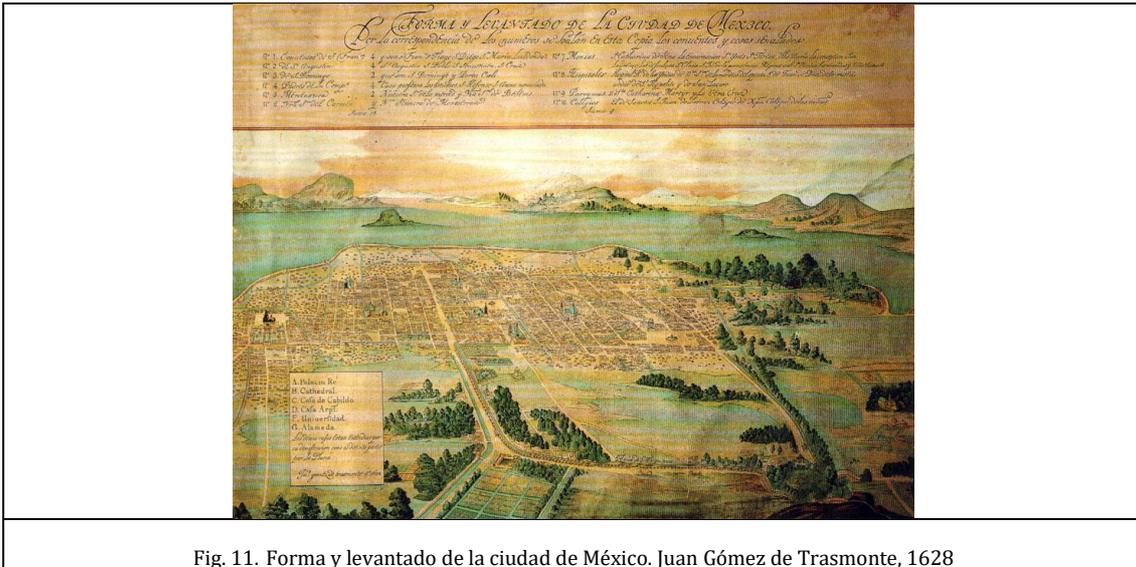


Fig. 11. Forma y levantado de la ciudad de México. Juan Gómez de Trasmonte, 1628

Los planos mencionados dan cuenta de las funciones civiles, políticas y religiosas que se llevaban a cabo en Tlatelolco, siendo ejemplo extraordinario de organización comunal, síntesis de intereses españoles, virreinales, monásticos e indígenas. Agustín de Vetancourt le adjudica seis parcialidades con sus propios barrios y veinte ermitas, así como cinco pueblos de visita.<sup>81</sup> Salvador Chávez Hayhoe menciona que tenía gobernador con alcalde y que está en la real corona de S.M. con 6 o 7 mil tributarios.<sup>82</sup> Charles Gibson dice que en su categoría de cabecera contaba con 8,665 tributarios hacia 1560.<sup>83</sup> Robert Barlow indica que hacia 1623, estaba conformado por 69 barrios y 8, 290 vecinos.<sup>84</sup> Por su parte, Francisco Morales ha podido identificar 26 barrios

<sup>81</sup> Agustín de Vetancourt, "De los sucesos religiosos", tratado segundo, capítulo XXIV, en "Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Quarta parte del Teatro Mexicano de los Sucessos Religiosos, 1697", en *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*, primera edición facsimilar (México: Editorial Porrúa, 1971), 68-69.

<sup>82</sup> Salvador Chávez Hayhoe (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México. Códice franciscano. Siglo XVI. Informe de la Provincia del Santo Evangelio al visitador Lis. Juan de Ovando. Informe de la Provincia de Guadalajara al mismo. Cartas de religiosos, 1533-1569* (México: Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941), 7.

<sup>83</sup> Gibson, *Los aztecas...*, 69.

<sup>84</sup> Barlow, *Tlatelolco rival de Tenochtitlan*. Obras de Robert Barlow compiladas y editadas por Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés (México: INAH, UDLA, 1987), 35-36.

más cinco pueblos, atendidos desde Tlatelolco.<sup>85</sup> Mientras que Tomás Jalpa Flores informa que funcionaba como núcleo aglutinador de un gran número de comunidades indígenas, incluso lejanas: asentamientos en Tenango, en la provincia de Chalco, como San Juan Coxtocan, Santiago, Tlazintla, Calpan, los Reyes y Acaxtlihuayan, eran sujetos de Tlatelolco y Tenochtitlan y así se mantuvieron a lo largo de todo el periodo virreinal.<sup>86</sup>

Tlatelolco tenía gobierno propio, dependiente de la autoridad del virrey y de la Audiencia. En un principio, Cortés había asignado el territorio a la Corona para después otorgarlo en encomienda a Diego de Ocampo, por un breve periodo:

Cortés asignó primero Tlatelolco a la corona. Después la dio en encomienda a Diego de Ocampo, y probablemente mientras éste servía como agente suyo en España Cortés se la apropió. No sabemos cuándo fue formalmente adjudicado a la corona, en gran medida porque como comunidad exenta (hasta 1565) no figura en los primeros registros de tributos. Pero su situación como pueblo de la corona fue prácticamente asumida por la otorgación del Marquesado en 1529.<sup>87</sup>

Cuando el virrey Antonio de Mendoza nombró a Diego Mendoza Imauhyantzin en 1549, lo constituyó como cabeza de su cabildo y restauró así el antiguo altépetl con su tecpan.<sup>88</sup> Hacia 1550, incluía casas de cabildo, audiencia, donde vivía el gobernador, junto a la gran plaza que tenía fuente y horca en el centro.<sup>89</sup> George Kubler describe la construcción que existió entre 1576 y 1581 como “la más ambiciosa e interesante construcción municipal

---

<sup>85</sup> Francisco Morales, “Santoral franciscano en los barrios indígenas de la ciudad de México”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 24, (1994): 364.

<sup>86</sup> Tomás Jalpa Flores, “Migrantes y extravagantes”, en *Los indios y las ciudades de Nueva España*, ed. por Felipe Castro Gutiérrez, Seminario de Etnología Novohispana, Serie Historia Novohispana/84 (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010), 92.

<sup>87</sup> Gibson, *Los aztecas...*, 443.

<sup>88</sup> Gibson, *Los aztecas...*, 379 y ss. Citado en Antonio Rubial, “Santos guerreros...”, 86.

<sup>89</sup> Torquemada, *Monarquía indiana...*, vol. 4, libro XIV, cap. XIII, 345; Gibson, *Los aztecas...*, 193.

para indígenas” y le adjudica las siguientes características: 19 apartamentos con columnatas y huertas, donde había medios de entretenimiento para el virrey o los visitantes distinguidos, salones con vista al sur en una planta de 52 m de largo, una sección para viajeros, con una sala comunal y doce cuartos con avíos para los escribanos públicos. El cuerpo principal de la construcción de 183 m de largo, albergaba las cortes, la Audiencia y la prisión (telpiloyan) en dos pisos. Las letrinas, los baños y los conductos de agua potable estaban en la parte baja.<sup>90</sup>

En 1565, Gibson registra que empieza a ser tributario,<sup>91</sup> lo cual coincide con el debate propiciado por el clero secular hacia 1570, alegando que Tenochtitlan y Tlatelolco habían sido una misma ciudad en la época prehispánica, con el fin de ganar este terreno, en el contexto de la secularización de doctrinas que para entonces empezó a ser motivo de discusiones.<sup>92</sup> Sin embargo, la iniciativa no progresa y deja ver que Tenochtitlan y Tlatelolco subsistieron a lo largo del siglo XVI como parcialidades distintas, subordinadas a la ciudad.

En la década de 1570 se dieron cambios en las parcialidades de Tenochtitlan Tlatelolco. Con el fin de romper lazos clientelares, el virrey Martín Enríquez (1568-1580) impulsó la consolidación de los dos cabildos sujetos a jueces gobernadores también indígenas y nobles, pero que venían de

---

<sup>90</sup> George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), 221.

<sup>91</sup> Gibson, *Los aztecas...*, 443.

<sup>92</sup> Gibson, *Los aztecas...*, 41. El autor proporciona la nota documental al respecto: ENE, XI, 147 ss. (Epistolario de Nueva España 1505-1818, Francisco del Paso y Troncoso ed. 16 vols., México, 1939-42, Biblioteca histórica de obras inéditas, serie 2.)

fuera. En Tlatelolco nombró a Miguel García Oquitzin (1567-1581); a Juan de Zárate, habitante de Mixtecapan; a Jerónimo López, quien había fungido como juez gobernador en Texcoco, Xaltocan y Tecamac; y a los hermanos Gaspar y Melchor de Mendoza (1590-1599). Mientras que para Tenochtitlan nombró a personas que habían pertenecido al linaje de Axayácatl y tenían fuerte vínculos con los franciscanos pues se educaron en el colegio de Tlatelolco, tales como Francisco Jiménez de Tecamachalco y Antonio Valeriano de Azcapotzalco. Tanto Jiménez como Valeriano defendieron la distribución de las cuatro demarcaciones creadas por los frailes, oponiéndose a la intromisión del clero secular que ocasionaría la destrucción del gobierno de la república de indios.<sup>93</sup>

Entre 1608 y 1618, fechas que coinciden con la elaboración del retablo de la iglesia de Santiago al que pertenece el relieve motivo de este análisis, el juez gobernante que estaba en el poder era D. Melchor de Sota (o Soto) del cual solo sabemos que era originario de Tlatelolco y antes de tomar el cargo estaba de gobernador en Cuitláhuac. Fue uno de los fundadores de la cofradía del Niño Perdido que se había establecido en la iglesia parroquial de Santiago Tlatelolco, y durante su gobierno le tocó recibir la bula de Paulo V, fechada en 1612, que concedía indulgencias plenarias y remisión de todos los pecados para sus miembros. Su esposa fue Da. Elena Cortés.<sup>94</sup>

A principios del siglo XVII, los barrios aledaños habían crecido sin concierto. Indios y “vecinos” (españoles, mestizos, negros y mulatos) convivían dentro de los barrios, al tener propiedades colindantes, aunque las

---

<sup>93</sup> Antonio Rubial García y Jessica Ramírez Méndez, *Ciudad anfibia. México Tenochtitlan en el siglo XVI* (México: UNAM-IIH, 2023), 87-88.

<sup>94</sup> Barlow, “Otros caciques coloniales de Tlatelolco, 1567-1623”, 601-604, y Barlow, “Una bula de Paulo Quinto (1612)”, 273-274.

fronteras culturales siguieran estando bien diferenciadas, como lo muestran los legajos de documentos en la Biblioteca Nacional, correspondientes al Colegio de Santa Cruz analizados por Robert Barlow, sobre todo aquellos relativos a compra-venta de propiedades que en su mayoría están redactados en náhuatl.<sup>95</sup>

La movilidad entre Tenochtitlan y Tlatelolco debió haber sido significativa, sobre todo si se trataba de un barrio cuya principal actividad era el comercio. Aunque el mercado eventualmente perdería la importancia que tuvo antes de la llegada de los españoles,<sup>96</sup> la mayoría de la población se dedicaba al comercio, sobre todo porque las tierras de la zona eran prácticamente incultivables debido a las frecuentes inundaciones, la sequía, la erosión y la creciente desecación del sistema lacustre.<sup>97</sup> La cercanía con la ciudad obliga a pensar que los contactos culturales eran intensos. Como explica Rebeca López Mora, los miembros de la segunda generación de la conquista adaptaron sus criterios de manera más profunda que la generación precedente, y tal vez en mayor grado de lo que se hubiera esperado, a pesar de

---

<sup>95</sup> Barlow, "Dos documentos de principios del siglo XVII referentes a Santiago Tlatelolco", 211-215.

<sup>96</sup> El control de los mercados había sido totalmente asumido por los españoles, restando importancia a Tlatelolco: Se calculaba que alrededor de 20 mil compradores y vendedores indígenas venían a la plaza de Tlatelolco todavía a mediados de los años de 1550. Pero a principios del siglo XVII un observador [Cervantes de Salazar, *Life in the Imperial and Loyal City*, p. 62] dijo del mercado de Tlatelolco que *significa menos por lo que es que por el recuerdo de lo que fue*, Gibson, *Los aztecas...*, 404. Sobre el mercado de Tlatelolco, Torquemada dice que por encontrarse lejos, se traspasó a los otros de la ciudad, *Monarquía indiana...*, vol. IV, libro XIV, cap. XIII, 345-348.

<sup>97</sup> Las inundaciones eran especialmente destructivas para Santiago Tlatelolco porque el agua fluía primero hacia esa parcialidad y de ahí se extendía al resto de la ciudad, como resultado del desbordamiento del Lago de Texcoco. Véase Margarita Vargas Betancourt, "Santiago Tlatelolco y el sistema hidráulico de la ciudad de México colonial (1523-1610)" en Castro Gutiérrez (ed.), *Los indios y las ciudades...*, 123-140.

los esfuerzos de delimitación urbana. Las implicaciones en las formas culturales que tuvieron lugar en este periodo son muy reveladoras.<sup>98</sup>

## **2.2 Renovación de la iglesia de Tlatelolco y la administración parroquial**

A mediados del siglo XVI, el mapa atribuido a Alonso de Santa Cruz, mostraba el convento y la plaza de Tlatelolco rodeados de ocho templos que formaban un anillo. Estas ermitas (Santa Ana Atenantitech, San Martín Atezcapan, Santa Catalina Cohuatlan, Los Reyes Capoltitlan, Santa Inés Hueipantonco, San Antonio el Pobre o ¿Tepiton?, Santa Cruz Atecocolecan y Santa Lucía Telpochcaltitlan; solo sobrevive Santa Ana Atenantitech), posiblemente ya estaban levantadas sobre adoratorios indígenas hacia 1570 y tenían su propio barrio en correspondencia con los *calpulli* prehispánicos. Hacia 1623, un documento del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco que se conserva en la Biblioteca Nacional de México, reportó un total de 8,290 indios naturales sujetos a la doctrina del convento de Santiago, a las ermitas mencionadas y a otras visitas más que le correspondían. Fray Rodrigo Alonso, predicador y guardián del convento, reporta como insuficiente la cantidad de diez padres sacerdotes confesores en lengua mexicana y dos predicadores asistentes, para atender ese número de población.<sup>99</sup>

Tlatelolco formaba un eje que corría de norte a sur por el lado poniente de la ciudad y que conectaba con el mercado de San Juan –creado en 1533 por

---

<sup>98</sup> López Mora, “Entre dos mundos”, 76.

<sup>99</sup> Barlow, “Las ocho ermitas de Santiago Tlatelolco”, 593-600.

la Segunda Audiencia con el flujo de los productos que llegaban de las chinampas de Xochimilco<sup>100</sup>– y con el convento grande de san Francisco, sobre San Juan de Letrán, el cual se consideraba como “... la cuna, la cabeza, y la madre de todas las iglesias franciscanas de la América Continental”.<sup>101</sup> A principios del siglo XVII, tanto la Iglesia de San Francisco, como la de Santiago Tlatelolco, se reedificaron. Las obras de reconstrucción estuvieron a cargo del mismo arquitecto, fray Francisco Gamboa.<sup>102</sup> San Francisco se terminó en 1602 y Tlatelolco en 1609.<sup>103</sup> Ambas tuvieron plantas con cruceros y un retablo mayor. Según el *Códice Aubin*, Gamboa también fue guardián de Tlatelolco y murió en 1604.<sup>104</sup>

Como fenómeno novohispano (aunque derivado de las parroquias de la Edad Media), en el siglo XVI las doctrinas se convirtieron en la herramienta jurídico eclesiástica de los misioneros, exentas de la administración de los obispos, al ubicarse dentro “el convento en donde se atendía pastoralmente a los indígenas”.<sup>105</sup> La atención por renovar la iglesia, hacer un gran retablo y colocar una imagen central con el tema de Santiago "mataindios", a inicios del siglo XVII, no podría ser ajeno a estos fines.

La reconstrucción del templo que hace Torquemada revela significativamente este proceso. La nueva iglesia y su estructura conventual,

---

<sup>100</sup> Antonio Rubial, “Santos guerreros...”, 87.

<sup>101</sup> Fidel de J. Chauvet, *La Iglesia de San Francisco de la ciudad de México* (México: Imprenta Franciscana Fr. Junípero Serra, 1950), 2.

<sup>102</sup> Kubler, *Arquitectura mexicana...*, 587.

<sup>103</sup> Sobre San Francisco, ver Chauvet, *La iglesia de San Francisco...*

<sup>104</sup> Byron McAfee y Robert H. Barlow, “Segunda parte del Códice Aubin”, 591.

<sup>105</sup> Morales, “La iglesia de los frailes”, en Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España* (México: UNAM, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Bonilla Artigas Editores, 2010), 19.

perpetuó en Tlatelolco el contexto monacal frailuno en un poblado muy cercano a la ciudad. Pero hubo cambios reveladores de una nueva mentalidad: se levantó una planta con crucero, lo cual representaba una novedad;<sup>106</sup> el uso de puntas de diamante en las jambas y arquivueltas del arco de medio punto que da acceso al templo, la molduración geometrizable en las columnas dóricas del primer cuerpo, así como los roleos y follajes que evocan cartelas, denotan la tendencia a buscar consonancia con el modelo urbano promovido por la corte virreinal, los cabildos catedralicios, los cabildos y los nuevos grupos civiles a principios del siglo XVII.

El interés por levantar una nueva iglesia que en su tipología combina la apariencia de las fortalezas mendicantes con una planta novedosa y una ornamentación asociada con modelos arquitectónicos civiles, en un espacio que había cumplido una importante función durante la primera etapa de evangelización en el antiguo barrio prehispánico, evidencia el uso de la arquitectura y la apropiación del espacio, tanto por franciscanos como por indígenas, con el fin de propiciar la cohesión social y garantizar la convivencia pacífica en el comienzo de la nueva centuria.

En este uso de la arquitectura como espacio de conjunción de intereses de los grupos involucrados en su erección y su funcionamiento, me parece, a principios del siglo XVII, se diluye el contexto cien por ciento indígena en el que normalmente se piensa a Tlatelolco.

Cabe recordar, además, que en la práctica, las delimitaciones jurisdiccionales de las iglesias respecto a la población que atendían de

---

<sup>106</sup> Toussaint, *Arte colonial en México* (México: IIE-UNAM, 1990), 103; Kubler, *Arquitectura mexicana...*, 257. La de san Francisco también era cruciforme.

españoles o de indígenas, no fue tan estricta y llegaban a mezclarse.<sup>107</sup> Los cambios sufridos en el ejercicio del ministerio en las parroquias de los cuatro barrios originales, a principios del siglo XVII, afectaron también a Tlatelolco. Estos cambios reflejaban el establecimiento de nuevas cabeceras, con el fin de reducir la distancia respecto de los sitios atendidos por éstas, la progresiva mezcla de razas, la extensión de la población no indígena hacia fuera de la traza y la intrusión de población indígena dentro de la misma. En la práctica: “A la parroquia de la Catedral asistían indígenas, y a las parroquias indígenas asistían españoles en los años de 1570. La intrusión de Veracruz en Tlatelolco, hacia 1560, fue planeada para alojar a habitantes españoles, mestizos y mulatos. [...]”<sup>108</sup> Podía afirmarse que ya en el siglo XVI a las parroquias para españoles de Santa Catalina y Veracruz, asistían igualmente los indígenas. Los intentos para volver a definir los límites y por tanto el culto, no aparecieron sino hasta fines del siglo XVII, sin mucho éxito, por cierto.<sup>109</sup> Como veremos más adelante con más detalle, otro fenómeno contemporáneo es la recuperación de símbolos indígenas como el águila y la serpiente por parte del clero secular (en particular por el arzobispo Montúfar) y los jesuitas, con la intención de ganar autoridad y prestigio entre los indios.<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> Gibson, *Los aztecas...*, 384-386.

<sup>108</sup> Gibson, *Los aztecas...*, 385.

<sup>109</sup> Véase Edmundo O’Gorman, *Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México* (XVIº Congreso Internacional de Planificación y de la Habitación, México, 1938).

<sup>110</sup> Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII* (México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1999), 89.

### **2.3 Los tlatelolcas: de indios conquistados a indios conquistadores**

Los tlatelolcas vivieron la conquista de Tenochtitlan como su propia derrota al ser el lugar donde se replegaron los tenochcas y su tlatoani, Cuauhtémoc, como ya se expuso. La crónica escrita por un autor tlatelolca siete años después, *Relato de la conquista*, es una de las primeras fuentes indígenas que expresa claramente el sentimiento de abatimiento y quebranto. Se ha expuesto también que la importancia de la ciudad residía en la actividad comercial y también en la necesidad de reorganizar a los tributarios y mano de obra en el entorno inmediato a la Ciudad de México. El razonamiento de los sabios mexicas, *tlatinime*, expresados en 1524 a los recién llegados franciscanos en el que se asumen como vasallos al nuevo reino y república, pero se niegan a abandonar la adoración a sus dioses, es también significativo del proceso de resistencia tlatelolca. Sin embargo, hacia mediados del siglo XVI esta situación fue cambiando para las generaciones siguientes que buscaron distintas maneras de incorporarse al nuevo régimen. Una de estas transformaciones se puede identificar en su participación en empresas conquistadoras que les daría un nuevo estatus de indios conquistadores.

Los *Anales de Tlatelolco* señalan varias fechas en la que los tlatelolcas fueron a hacer conquistas. En 1538, se mencionan que fueron a Yopitzinco en son de conquista; en 1538 a Miztlán; en 1540 a Yancuictlalpan (Tierra Nueva); en 1553 a Zacatlán (Zacatecas); en 1561 regresaron los que fueron a la Florida, pero “a nadie digno de conquistar vieron” porque estaba lleno de agua y se regresaron.<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> Byron McAfee y Robert Barlow, “Unos anales coloniales de Tlatelolco, 1519-1633”, 655, 658 y 660.

En el *Códice de Tlatelolco*, realizado en papel amate, probablemente por iniciativa del cacique Diego de Mendoza Imauhyantzin, registra acontecimientos ocurridos entre 1542 y 1560. Tiene la intención de hacer patente la participación del señorío de Tlatelolco y la del cacique en empresas militares de conquista del norte de Nueva España, particularmente en la guerra del Mixtón en los límites entre Jalisco y Zacatecas, además de actos políticos en reconocimiento de las autoridades españolas, realización de obras públicas, celebraciones cívicas y religiosas, y en la campaña evangelizadora.<sup>112</sup> En la sección 7 se describe pictográficamente la jura real a Felipe II por su ascenso al trono que se celebró en Nueva España el 6 de junio de 1557. Aunque el evento se llevó a cabo en la Plaza Mayor, el gobernante de Tlatelolco, Diego de Mendoza, aparece en posición más prominente que los demás gobernadores de los antiguos integrantes de la Triple Alianza que estuvieron presentes –Tenochtitlan, Tlacopan y Texcoco– para remarcar su estatus, “un registro visual de la rivalidad por el poder entre las élites del valle antes y después de la conquista”.<sup>113</sup>

Otro documento que podría citarse es el *Códice García Granados*, relacionado con el mismo personaje Diego de Mendoza Imauhyantzin, pero se trata de una fuente de interpretación muy complicada por estar relacionado con escudos de armas, cédulas reales del siglo XVI, modificadas en el XVIII, y otros aspectos que permanecían en la memoria de los descendientes de este personaje que fue cacique-gobernador de Tlatelolco entre 1549 y 1562.

---

<sup>112</sup> Perla Valle, *El Códice de Tlatelolco* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996), s.p.

<sup>113</sup> Barbara Mundy, *La muerte de Tenochtitlan, la vida de México* (México: Granos de Sal, 2018), 345.

María Castañeda de la Paz ha analizado las contradicciones arriba mencionadas al referirse a este personaje que también aparece como Diego de Mendoza Austria Moctezuma en documentos del XVIII y, por lo tanto, con un linaje difícil de comprobar. La conclusión de la autora es que efectivamente podría tratarse del hijo de Cuauhtémoc, nieto de Moctezuma II, que buscó exaltar su línea de descendencia para reclamar beneficios como daño moral a la muerte de su padre, pero que fue utilizado por sus descendientes en fechas muy posteriores para dotarlo de los apellidos más nobles de una época y poseedor de un imperio que probablemente nunca tuvo. Lo anterior con el objetivo de obtener privilegios en una fecha en la que la nobleza indígena se encuentra ya muy debilitada.<sup>114</sup>

Aunque es de una fecha muy posterior a la elaboración del relieve que es motivo de este análisis, permite comprender la importancia que tenía para los gobernantes de Tlatelolco el vínculo de sus linajes gobernantes respecto a la corona de los Habsburgo.

Resulta significativo un documento analizado por Robert Barlow sobre don Melchor de San Martín, cacique de Tlatelolco nombrado en 1621, a cien años de la conquista. En otro documento de 1623, se da noticia de su participación en las fiestas celebradas en México al subir al trono de España el rey Felipe IV (r. 1621-1665). Después de alzado el real estante por el presidente de la Real Audiencia y el alférez, presentaron expresiones de lealtad los dos gobernadores y justicias de las dos ciudades que hacen los dos barrios principales, San Juan y Santiago Tlatelolco. Por medio de un intérprete

---

<sup>114</sup> María Castañeda de la Paz, "Apropiación de elementos y símbolos de legitimidad entre la nobleza indígena. El caso del cacicazgo tlatelolca", *Anuario de Estudios Americanos* 65, 1 (2008): 21-47.

se muestran vasallos humildes de Majestad tan alta: “[...] era justo que también ellos, como miembros del Cuerpo de la Corona, reconociesen á su Rey y Señor, pues eran naturales vasallos de estos sus Reinos y Señoríos, diciendo en su lengua materna que, como anexos a los del real patrimonio de Castilla y León, estaban y estarían por su Majestad, así como por sus gloriosos padres y abuelos, lo habían estado, á que con alegría no pequeña respondieron dándole la aclamación [...]”<sup>115</sup>

Unos cuantos años después de la dedicación del altar mayor de la iglesia de Santiago con su relieve, resulta interesante este documento como evidencia de la expresión de fidelidad al rey y la voluntad de documentarlo para dejar constancia de que Tlatelolco, a través de sus autoridades, forma parte de la monarquía.

Lo que importa para nuestro tema es que los tlatelolcas participaron en las empresas conquistadoras y buscaron reconocimiento por ello. Asimismo, nos habla de la diferencia con la que los tlatelolcas se veían respecto a los tenochcas en cuestiones de origen dinástico. El glifo de Tlatelolco que aparece en el “círculo de Tepanocayotl”, es decir del imperio tepaneca que aparece como arranque de un árbol o “nopal genealógico” de donde se desprenden las ramas de los señores de Tlatelolco y Tenochtitlan en el García Granados, tiene un personaje masculino con la diadema real (*xihuitzollí*) y un atado de plumas verdes como símbolos del rango político de los *tlahtoque*, a diferencia del de Tenochtitlan que tiene un personaje femenino que solo ostenta la diadema.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Barlow, “Dos documentos de principios del siglo XVII referentes a Santiago Tlatelolco”, 217.

<sup>116</sup> Carlos Santamarina Novillo, “El ‘Círculo del Tepanecayotl’ del Códice García Granados como fuente para el estudio del Imperio Tepaneca”, *Anales del Museo de América* 9 (2001): 210-212. El autor identifica este códice con la tradición de los *Techialoyan*, elaborados entre

Recordemos que a Tlatelolco le fue concedido un hijo de Tezozomoc, Cuacuapitzahuac, como primer tlatoani, mientras que Tenochtitlan buscó un descendiente culhua que fue Acamapichtli, convertido en su primer tlatoani. Fue posteriormente que se le concedió una princesa tepaneca como esposa de Huitzilihuitl, de quienes nació Chimalpopoca quien se convertiría en su tercer tlatoani. Chimalpopoca era nieto de Tezozomoc.

De la forma en la que se integraba el componente tepaneca en la dinastía local, dependía la posición de ésta frente al poder central de Azcapotzalco. Por lo tanto, en el caso de las ciudades gemelas de Tenochtitlan y Tlatelolco, la mayor cercanía del tlatoani tlatelolca, le daba un mayor rango en la organización política.<sup>117</sup>

Para Delfina Esmeralda López Sarrelangue al analizar los tributos de las parcialidades de San Juan (México) y de Santiago Tlatelolco en época colonial, la rivalidad secular entre tlatelolcas y tenochcas que se manifestaba en riñas y sangrientas pedreas, no tuvo resonancia en los litigios relacionados con tierras. En este tema se trataba de mostrar que eran ellos los antiguos señores de la tierra, los dueños que habían sido desposeídos de sus bienes:

Los indios de San Juan descendían de aquellos orgullosos mexicas, señores de un vasto imperio, temidos, acatados, ciegame obedeidos. Los de Santiago procedían de los rebeldes tlatelolcas que habían osado medir sus fuerzas con Tenochtitlan y que constituyeron, después, el grupo de grandes comerciantes con sede en el opulento mercado de Tlatelolco... Y en el siglo XVI el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fuente de erudición bicultural, semillero de latinistas, pintores e historiadores, dio a la parcialidad de Santiago la conciencia de su valor cultural. San Juan era más importante, contaba con mayor número de pueblos y su población casi decuplicaba a la de Santiago; pero éste se conservó un sentimiento de superioridad más profundo que se acentuó a partir del siglo XVIII, en el que sus bienes de

---

1700 y 1743 para responder a los requerimientos de la Corona española para la legalización de las posesiones de tierra por parte de comunidades indígenas novohispanas. La presencia del escudo de los Habsburgo, claramente identificable por las águilas bicéfalas, hace pensar que su elaboración debió ocurrir en una época en la que todavía estaba en el poder esta casa reinante en España, es decir a lo largo del siglo XVII.

<sup>117</sup> Santamarina Novillo, "El 'Círculo del Tepanecayotl', 211.

comunidad, formados a expensas de la Ciudad de México, le produjeron pingües rentas.<sup>118</sup>

A continuación me referiré a unas supuestas pinturas de la Conquista que existieron en la iglesia anterior a la actual, las cuales pueden constituir un antecedente de la ejecución de este episodio. Al referirse a ellas, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl hace alusión al episodio de salvación de Cortés por un indígena que registra Torquemada, mencionado anteriormente.

#### **2.4 Una pintura de la conquista en Tlatelolco como antecedente del relieve**

En la iglesia anterior a la que construyera Torquemada en Santiago Tlatelolco, Diego Durán y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl describen que existió una pintura relacionada con la conquista. Durán, llegó a Nueva España en la década de los cuarenta, profesó en el convento dominico en 1556, y escribió su obra entre 1570 y 1581. En su crónica dice que tal pintura hacía referencia a la ayuda favorecedora del patrón de España:

Luego que el valeroso Marques don Hernando Cortes ganó á México, que fue día de San Hipólito tres días antes de la Asuncion de la venditísima Virgen Ntra. Señora, la cual dicen haber aparecido en esta conquista a favor de los españoles y juntamente el glorioso Patron Santiago, (nota copiada al final del párrafo) como lo hallaron pintado en la iglesia del Tlatelolco, los cuales indios confiesan abelle visto en la mayor refriega que tuvieron, donde los españoles llevaban la peor parte abiéndoles rompido y ganado sus banderas con mucha deshonra y menosprecio de los españoles (como queda dicho), a favor de los cuales apareció el glorioso Santiago y ahuyentó á los índios, favoreciendo á los españoles por permisión divina. [...] <sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> Delfina Esmeralda López Sarrelangue, "Los tributos de la parcialidad de Santiago Tlatelolco", en *Tlatelolco a través de los tiempos*, p. 831-832, pp 829-907.

<sup>119</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, 63-64.

Por su parte, Fernando de Alva Ixtlilóchitl (ca. 1578-1650), quien escribió hacia 1608, al referirse a las pinturas, no refiere a la intervención de Santiago, sino que más bien ofrece una exaltación de los actos de los conquistadores, a partir de la hazaña de Cristóbal de Olea para salvar a Cortés y menciona a su abuelo que salva al conquistador:

Muchos de los naturales amigos y el alférez cortados los brazos, y el pendón real en poder de los enemigos, y muertos y otros presos de los españoles que serían hasta cuarenta de ellos. Cortés viendo la furia de los enemigos tuvo por bien de huir también, y al tiempo que llegaron al mal paso no se atrevieron pasar por él, sino era echándose en el agua, y así unos a otros se trabaron de las manos, y Ixtlilxúchitl, que a esta ocasión llegó, mandó a sus soldados detuviesen a los enemigos, y él se llegó presto y dióle la mano a Cortés y le sacó del agua, que ya uno de los enemigos le iba a cortar la cabeza, y le cortó los brazos, aunque esto se lo aluden a ciertos españoles, siendo muy al revés, demás de que lo hallaron pintado en la puerta principal de la iglesia del monasterio de Santiago Tlatelulco, aunque ya también cierto religioso que debía de ser pariente de Olea mandó pintarlo diferente, poniendo a Olea que corta los brazos al que quiere prender o matar a Cortés y Ixtlilxúchitl que lo saca fuera del agua [...] <sup>120</sup>

El cronista de Texcoco deja ver que la pintura respondió a un encargo de un pariente religioso que revela el interés por obtener reconocimiento por parte de los conquistadores en décadas tempranas. Asimismo, el texto deja claro el gran interés de Fernando de Alva por resaltar la hazaña de su abuelo, Hernán Ixtlilxóchitl, al salvar a Cortés. El acto resulta un verdadero orgullo para el cronista, de origen castizo, ya que era hijo de un padre español, Juan de Navas Pérez de Peraleda, originario de Castilla, y una madre mestiza, Ana Cortés Ixtlilxóchitl, cacica de San Juan Teotihuacan.<sup>121</sup> Su bisabuela materna, también llamada Ana Cortés, descendía de la casa real de Texcoco, como fruto de la unión entre Hernando Ixtlilxóchitl –hijo de Nezahualpilli de Texcoco, y Beatriz Papatzin, hija de Cuitláhuac, el penúltimo tlatoani de Tenochtitlan–,

---

<sup>120</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, tomo I (México: UNAM, 1985), 471-472.

<sup>121</sup> Fernando de Alva fue bautizado con el nombre de Hernando de Peraleda Ixtlilxóchitl pero posteriormente adoptó el nombre por el que se le conoce: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.

quien estuvo a favor de Cortés y sus aliados indios en contra de los mexicas.<sup>122</sup> Es evidente que para el cronista habría sido muy valioso resaltar el valor de la conquista como resultado de las alianzas. Como nativo, descendiente de los actores directos, asumía la nueva religión y orgullo como católico, como vencedor y heredero de las glorias de sus antepasados.

Según Robert Barlow, la supuesta pintura pudo haber desaparecido desde antes que Torquemada reconstruyera la iglesia:

La pintura de la iglesia de Santiago debe haber desaparecido a más tardar cuando Torquemada volvió a edificar el templo a principios del siglo XVII. Quizá había sido tapada o destruida largos años antes, porque Durán e Ixtlixochitl, escribiendo hacia fines del siglo anterior, la citan como cosa ya perteneciente al pasado.<sup>123</sup>

Surge la pregunta de en qué momento pudo haber existido tal pintura. Por Motolinía sabemos que para 1535 ya existía una iglesia de planta basilical en Tlatelolco, específicamente menciona una “iglesia de tres naves”.<sup>124</sup> El momento de construcción y dedicación de esta iglesia, aún no queda claro, ya que en el registro de 1527 de los *Anales coloniales de Tlatelolco 1519-1633*, dice que ese año se estrenó el templo en Tlatelolco.<sup>125</sup> Se pudo haber edificado una primera ermita dedicada a Santiago, por iniciativa de los conquistadores, por medio de un capellán. Se sabe que después de la Conquista: “[...] sacerdotes seculares subsidiados por encomenderos preocupados por su

---

<sup>122</sup> La información genealógica ha sido tomada de: Yunitaka Inoue Okubo, Texcoco y la conquista de México, México, Noticonquista, <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxitli/2445/2430>. Visto el 25/06/2023. Y del texto de Miguel Ángel Ruz Barrio en Real Academia de la Historia: <https://dbe.rah.es/biografias/13152/fernando-de-alva-ixtlilxochitl>. Visto el 25/06/2023.

<sup>123</sup> Barlow, “Una pintura de la Conquista en el Templo de Santiago”, 60.

<sup>124</sup> Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España* (México: Editorial Porrúa, 2001), 208.

<sup>125</sup> Localizados por Eulalia Guzmán: “Anales coloniales de Tlatelolco 1519-1633”, *Memorias de Tlatelolco*, México, 194, tomo X, 40-83., en Vargaslugo, *Claustro franciscano...*, 13. Ramírez Aparicio, *Los conventos...*, 438, considera que la actual es la tercera construcción en el sitio.

conciencia fundaron un número considerable de doctrinas de indios, pero pocos decenios después la mayoría de los curas habían sido reemplazados por frailes.”<sup>126</sup> El estreno del templo que mencionan los *Anales*, coincidiría con el periodo en el que estuvo encomendado a Diego de Ocampo, según Charles Gibson.<sup>127</sup> Si la que mencionan los *Anales* era una primera ermita de carácter temporal, o si es la misma iglesia que menciona Motolinía, no lo sabemos con claridad.

La traslación a manos de franciscanos ya había iniciado para la década de 1530, aunque al parecer todavía “contaba como capellán al padre Rodrigo Torres que celebraba las misas de los domingos”.<sup>128</sup> En 1536 ya estaría definitivamente a cargo de la Orden, con el propósito de que echaran a andar el Real Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.<sup>129</sup>

Lo que sí queda claro es que desde 1529, la edificación que se erigió en Tlatelolco estaba dedicada a Santiago, según comprueba el Breve de Clemente VII fechado el 16 de abril de 1529 que proporciona Francisco Morales. En él se conceden diversas gracias a los fieles que cooperen en la construcción de la iglesia, haciendo referencia a “la iglesia de Santiago Tlatelolco de la ciudad de México en la Nueva España”.<sup>130</sup>

No hay ningún elemento en las narraciones de Durán e Ixtlilxóchitl que permita afirmar que alguno de los dos vio la pintura. Me inclinaría a pensar

---

<sup>126</sup> Gerhard, *Geografía histórica...*, 22.

<sup>127</sup> Gibson, *Los aztecas...*, 443.

<sup>128</sup> Según un documento firmado por fray Juan de Zumárraga fechado el 27 de mayo de 1532, y relativo a la distribución de los diezmos de la catedral. Ver Morales, “La iglesia de los frailes”, 34.

<sup>129</sup> Ver Ocaranza, *El imperial colegio...*

<sup>130</sup> “Carta apostólica de Clemente VII sobre Tlatelolco”, 17 de abril de 1529, Archivo Secreto Vaticano, Registra Vaticana, 1438. Reproducida por Morales, “Las iglesias mayores...”, en Garritz (coord.), *Una mujer...*, 121 y 140-142.

que el fraile dominico sería la fuente usada por el historiador texcocano y, por supuesto, Torquemada debió haber conocido ambas. También debemos tomar en cuenta que la tradición oral jugaba un papel primordial, sobre todo para un cronista que nutrió su obra en gran parte de informantes. Para inicios del siglo XVII cuando se hizo nuestro relieve, aunque la pintura hubiera desaparecido ya varias décadas atrás, pudo haber estado presente en la memoria colectiva.

Respecto a esta pintura desaparecida, Barlow concluye lo siguiente:

[...] podemos imaginarnos una pintura tal vez al fresco, situada sobre la puerta occidental, o sea la principal, del antiguo templo de Santiago. Esta pintura representaba a los mexicanos y españoles en combate feroz: veíase sin duda a Cortés en el agua y en peligro de muerte, mientras lo ayudaban algunos españoles e indios texcocanos, y a Ixtlixochitl cortándole los brazos al adversario principal y sacando del agua a Cortés. Arriba debería de encontrarse la explicación de la milagrosa escapatoria, en forma de las apariciones de Nuestra Señora y del ecuestre Señor Santiago.<sup>131</sup>

La pintura perdida de Tlatelolco pudo haber funcionado a manera de un exvoto, en agradecimiento por la salvación del capitán de los conquistadores y los aliados, en su función de atestiguar el favor recibido, así como exaltar el gran poder del santo como intercesor y protector.<sup>132</sup>

Salvo por la mención de la aparición de la Virgen, no puedo evitar relacionar esta descripción con la imagen del relieve: el personaje que empuña un arma bajo la penumbra del caballo está detrás del personaje que identifico con Hernán Cortés, y el indio en primer plano tiene un brazo cortado. Por lo tanto, si la pintura desaparecida aludía a este episodio, que a su vez recuerda la composición del relieve, estamos ante la actualización del hecho ocurrido a

---

<sup>131</sup> Barlow, "Una pintura de la Conquista en el templo de Santiago", 398.

<sup>132</sup> Agradezco esta interpretación que me fue sugerida por Clara Bargellini. Recordemos que los miembros cercenados como la pierna "colocada" en posición hincada en el ángulo inferior derecho, son elementos comunes en este tipo de objetos tan populares en el arte novohispano. Por otro lado, Cardaillac, *Santiago apóstol. El santo de los dos mundos* (México: El Colegio de Jalisco, 2002), 247-249, proporciona varios ejemplos de exvotos a Santiago.

corta distancia del templo de Tlatelolco.<sup>133</sup> La pintura-exvoto podría considerarse un antecedente del relieve, ejecutado varias décadas después en una nueva técnica y con un nuevo significado en un lugar más importante dentro de la iglesia, es decir en la calle central del retablo principal.

Sobre la mención que hace Giovanni Gemelli Careri en 1697 en su diario, *Viaje a la Nueva España*, sobre una pintura en Tlatelolco que representaba los trajes antiguos de los indios, no tenemos más datos sobre lo que pudo haber representado o donde se encontraba ya que para ese momento la pintura había desaparecido:

El lunes 10 fui en vano a Santiago Tlatelolco para que me dibujaran los trajes antiguos de los indios, pues el virrey, después del tumulto mencionado, había hecho borrar una antigua pintura que allí se encontraba, con el fin de que no quedara vestigio ni memoria de su antigua libertad. El padre guardián me dijo, sin embargo, que en las casas reales yo encontraría alguna [pintura] semejante.<sup>134</sup>

El tumulto referido, el motín de 1692, había ocurrido cinco años antes de que Gemelli se encontrara en la Ciudad de México. Sin duda se trataba de una pintura diferente a la que mencionan Durán e Ixtlixóchitl destruida mucho tiempo atrás, sin embargo, no me es posible saber por el momento qué tema pudo haber tratado con mayor exactitud. Lo que resulta interesante es la asociación de la pintura de Tlatelolco mencionada por el viajero italiano con la sedición de los indios durante el motín por parte del entonces virrey, Gaspar de la Cerda y Mendoza, conde de Galve, a quien correspondió sofocar la rebelión ocasionada por la escasez de alimentos básicos. Cinco años después,

---

<sup>133</sup> Véase González González, "Asedio final...", en Matos y Ledesma (coords.), *Tenochtitlan y Tlatelolco...*, 73-79.

<sup>134</sup> Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Viaje a la Nueva España*. México: UNAM, 115.

no es posible pensar que las escenas relacionadas con la conquista de México eran vistas con recelo ya que en una de las más relevantes procesiones que celebraba la ciudad, el mismo autor refiere su presencia en plena calle de Plateros:

El jueves 6, por la procesión del Corpus Domini, se vieron paramentadas todas las calles y las ventanas de la ciudad, ricamente adornadas con relieves, tapices y paños fúnebres, que junto al verde de las plantas y a la hermosura de las flores, formaban una graciosa vista. En la calle de los plateros estaba muy bien pintada la conquista de México, precisamente como eran entonces las cosas en la ciudad, y con los trajes que en aquel tiempo usaban los indios. Comenzó la procesión con cerca de cien estatuas adornadas de flores, y seguían las cofradías y los religiosos de todas las órdenes, excepto los padres de la Compañía y los carmelitas. Venían después los canónigos que llevaban al Santísimo sobre un ataúd. Cerraban la pompa el arzobispo, el virrey y los ministros (que iban sin capa), el ayuntamiento y la nobleza. Por toda la procesión, de cuando en cuando, se veía bailar a monstruos y máscaras con diferentes trajes, como se acostumbra en España.

Me inclino a pensar que debió haberse tratado de alguna temática diferente relacionada con la historia antigua de los indios y no necesariamente una escena de la conquista o posiblemente el hecho de que estuviera en Tlatelolco es lo que la hacía digna de suspicacia. Me inclino a pensar que se trataba de lo segundo por la mención que el padre guardián hizo a Gemelli respecto a “una [pintura] semejante” en las casas reales.

En esta tendencia por retomar temas anteriores en la nueva iglesia, también tenemos el caso de la pintura de grandes dimensiones de *San Cristóbal*, ubicada en el muro norte del templo. Jean Charlot la llamó “palimpsesto plástico” porque también fue un tema destruido y vuelto a representar:

Estilísticamente, aunque no físicamente, es posible que la pintura sea aún más antigua, en el sentido de que refleje alguna imagen de la misma devoción que se hallaba en la destruida capilla, lo cual explicaría una especie de agresividad militar que en partes se impone sobre el espíritu religioso y que es rasgo propio de la generación de los conquistadores que del siglo XVII.<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> Jean Charlot, “El ‘San Cristóbal’ de Santiago Tlatelolco, palimpsesto plástico”, 334.

Por lo general, los murales a la vista pública representaban a los santos más conocidos por sus poderes de protección.<sup>136</sup> En la tradición medieval europea, san Cristóbal solía representarse con grandes dimensiones en las fachadas o entradas de las iglesias, como en el caso de la catedral de Sevilla, para que fuera fácilmente ubicado por los fieles, ya que se le consideraba protector contra la muerte repentina, además de patrón de los viajeros y de los peregrinos.<sup>137</sup> En Nueva España lo encontramos pintado en muchos conventos, como el de Tzintzuntzan en Michoacán y Yanhuatlán en Oaxaca.<sup>138</sup>



Fig. 12. San Cristóbal, muro lateral norte de la iglesia de Santiago Tlatelolco

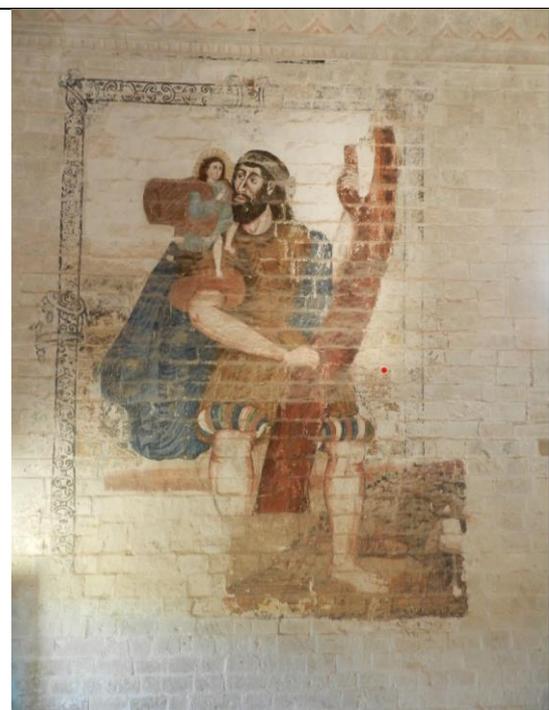


Fig. 13. San Cristóbal, escalera del convento de Yanhuatlán, Oaxaca

<sup>136</sup> Kubler, *Arquitectura mexicana...*, 462-463.

<sup>137</sup> Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano*, tomo 2, vol. 3 (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1997), 355-362

<sup>138</sup> Manuel Toussaint, *Pinturas murales en los conventos mexicanos del siglo XVI*, vol. 20 (México: Ediciones de Arte, Colección Anáhuac de Arte Mexicano, 1948), 55-56.

Son varias las asociaciones entre Santiago y san Cristóbal. San Cristóbal está asociado con el triunfo sobre la idolatría, al igual que Santiago, al haberse convertido a la fe después de permanecer al servicio de varios amos que pretendían ser los más poderosos del mundo.<sup>139</sup> A su vez, es protector de peregrinos, igual que Santiago, al haber encontrado su vocación al cargar en hombros al Niño para cruzar un río caudaloso. La fecha de ambos santos se celebraba el 25 de julio, sin embargo, la de san Cristóbal se suele mover al 10 de julio, con el fin de dejar libre la de Santiago. Ambos santos en América tienen una vocación protectora, como es el caso de Santiago, a partir del XVII, cuando se convierte en guardián de indios cristianizados, o de las cosechas contra el clima adverso, por su asociación con el trueno, devoción que fue especialmente popular en Sudamérica, sobre todo en Perú y Bolivia.<sup>140</sup>

La presencia de estos dos santos en Tlatelolco –san Cristóbal y Santiago– sugiere un paralelismo con los personajes históricos a los que se les asocia: el santo protector de los viajeros con el descubridor de las Indias, y el santo patrono de España con el autor de la conquista. La asociación entre

---

<sup>139</sup> Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, vol. 1 (Madrid: Alianza Editorial, 2016), 405-409.

<sup>140</sup> Taylor, *Ministros de lo Sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 vols (México: El Colegio de México, Secretaría de Gobernación, El Colegio de Michoacán, 1999), 406. El autor analiza este aspecto que refleja los nuevos significados de la devoción al santo, particulares de América, y proporciona varios ejemplos de prácticas en Jalisco, Michoacán y el Estado de México. Por su parte, Clara Bargellini en “Retablo Mayor...”, 91-92, 100, menciona los altares que Mendieta mandó hacer con esculturas de Santiago y san Sebastián, evocados en ocasión de una gran pestilencia, colocados en nichos a manera de retablos esquineros a los lados del retablo mayor, y que hoy se encuentran en la iglesia de los Dolores de Xaltocan, el primero, y frente al retablo mayor de la de san Bernardino, el segundo. El sentido de protección no estaba alejado de Tlatelolco, ya que era un lugar muy seco, con grandes inundaciones que desgastaban el terreno haciéndolo infructuoso para la agricultura, sin embargo, no es ésta la intención original de la obra que difiere profundamente de la escultura que mandó hacer Mendieta de Santiago apóstol-peregrino, como aparece en Xochimilco. El sentido de Santiago como protector del ámbito local, tiene otras connotaciones en Tlatelolco, aunque podría estar conectado con la percepción del santo como una fuerza propiciatoria.

Colón y san Cristóbal, tiene un antecedente europeo, lo vemos pintado por Mateo Pérez de Alesio en 1584 en la mencionada catedral de Sevilla, a un costado del monumento funerario del navegante.

En Tlatelolco, tanto Santiago como san Cristóbal son vueltos a representar tras la demolición del templo anterior y están presentes en la iglesia de los fieles, a través de dos figuras del panteón cristiano que ilustran devociones fundamentales en Nueva España, al tiempo de validar las acciones de los personajes históricos a los que aluden mediante un proceso de simbiosis. Resulta significativo que el san Cristóbal esté vestido como soldado romano, en lugar de las ropas tradicionales, como si se quisiera enfatizar su carácter militar. Al abrir de un nuevo siglo, se mantiene el interés por representar al patrono de la iglesia en asociación directa con los actos de los conquistadores.

### 3. El largo camino de Santiago a América

La hagiografía de Santiago en Europa es muy compleja y evidencia el amplio desarrollo de uno de los santos más dinámicos de la iconografía católica, a partir del siglo IX y hasta el siglo XVI cuando llegó a América. Pero sobre todo es fundamental comprender que Santiago en su relación con España gira en torno a varias concepciones míticas que Francisco Márquez Villanueva clasifica como mito escatológico, militar y estatal. Para este autor, el misterio de Santiago envuelve muchas interrogantes sin solución porque el hecho jacobeo está enraizado más en un terreno de *pístis* que en el de historia: “La creencia y aceptación colectiva le otorga la clase de entidad suficiente que hoy reconocemos como mito, es decir, una construcción de estrictas raíces emocionales y algo que no precisa ni incluye una verificación ajena a sí mismo.”<sup>141</sup>

A continuación analizaré este proceso de desarrollo para entender la adaptación de este tema respecto a sus referentes iconográficos en el relieve de Tlatelolco que es motivo de este análisis, y me centraré más puntualmente en el mito militar con el cual se relaciona la imagen.

Santiago el Mayor, hijo de Zebedeo y Salomé y hermano de Juan Evangelista, fue llamado por Jesús mientras pescaba en el mar de Galilea y, a la muerte de aquel, anunció la nueva fe por Samaria y Judea, siendo el primer

---

<sup>141</sup> Francisco Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria de un mito* (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2004), 33.

discípulo en sufrir el martirio, al ser decapitado por la espada de Herodes Agripa.<sup>142</sup>

Según el *Breviarum Apostolorum* aparecido hacia el siglo VII, Cristo dirigió la instrucción a sus discípulos de: “Id por el mundo entero a proclamar el evangelio a toda la creación”.<sup>143</sup> Según este texto, la misión de Santiago fue predicar en España, dato que procedía de san Isidoro de Sevilla en *De Ortu et Obitu Patrum* introducido en España poco después de su muerte en 636.”<sup>144</sup>

La creencia de que Santiago había llegado a España para introducir el cristianismo se relacionó con la leyenda del hallazgo de la *traslatio* de sus restos desde el puerto de Jafa, en Palestina, donde murió martirizado, Iria Flavia en tierras gallegas, donde supuestamente había predicado.<sup>145</sup> Es en el alto medievo que surge la invención del sepulcro en una época en la que el culto a las reliquias respondía a la viva necesidad de objetivar palpablemente la fe como protección tangible de toda clase de calamidades y asechanzas diabólicas.<sup>146</sup>

El lugar de aparición de los supuestos restos se fue definiendo paulatinamente. El *Martyrologium* de Usuardo, fechado entre 850-860, es el primero en situarlo en España, pero la ubicación geográfica, *Achaia Marmarica*, no tiene una traducción geográfica clara y llevó a la eventual

---

<sup>142</sup> Juan Carmona Muela, *Iconografía de los santos* (Madrid: Akal Istmo, 2011), 406-418.

<sup>143</sup> Cardaillac, *Santiago apóstol...*, 23.

<sup>144</sup> Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria...*, 36. Cardaillac menciona que el *Breviarum Apostolorum* es del siglo VII y que de ahí lo toma Isidoro de Sevilla, sin embargo, se trata de una información tomada de Julie Roux (coord.), *Les chemins de Saint-Jacques de Compostelle*, MSM, Vic-en-Bigorre, Francia, 1999, 37, citado en Cardaillac, *Santiago apóstol...*, 23. Al no poder verificar la fuente, considero más fiable el dato de Márquez Villanueva.

<sup>145</sup> Cardaillac, *Santiago apóstol...*, 25.

<sup>146</sup> Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria...*, 127.

identificación de semejante topónimo con un “arca marmórea” como destino final del cuerpo.

El descubrimiento del sepulcro en ese lugar tuvo lugar entre 818 y 842. Alrededor del año 825, los sueños y visiones de una estrella luminosa por parte de un ermitaño llamado Pelayo, dieron lugar al hallazgo de un monumento funerario –aquella “arca marmórea”-- que se identificó con la tumba del apóstol Santiago. El obispo de Iria Flavia, Teodomiro, y el reconocimiento del rey de Asturias, Alfonso II, el Casto (759-842), dieron validez permanente al sitio como origen de las leyendas y tradiciones jacobeanas.<sup>147</sup> Iria era la capital eclesiástica de Galicia en el siglo IX, pero fue trasladada a Compostela, que se encontraba a corta distancia, por tratarse de un lugar expuesto a incesantes ataques de vikingos.<sup>148</sup> El traslado fue firme hasta Urbano II (papado 1088-1099), quien convocó la primera cruzada a Tierra Santa en el concilio de Clermont en 1095. Compostela se convertiría en sede arzobispal bajo el impulso de Diego Gerlmírez (1067-1140), quien termina la sede románica con todo esplendor, y le da una gran proyección internacional como uno de los principales centros de peregrinaje para la cristiandad.

Resulta relevante que la invención del sepulcro en tierras gallegas eventualmente dejaría en la penumbra a las reliquias que desde un siglo atrás venía atesorando la joven monarquía asturiana en sus iglesias de Oviedo y con la basílica de San Salvador como centro espiritual y político, como paso previo para reclamar en el momento oportuno la primacía eclesiástica de la

---

<sup>147</sup> Manuel C. Díaz y Díaz, “Promotores del culto de Santiago” y Joan Sureda, “Santiago caballero”, en *Santiago La Esperanza*, catálogo de exposición Palacio de Gelmírez, Santiago de Compostela (Santiago de Compostela: Junta de Galicia, Consejería de Cultura, Comunicación Social y Turismo, 1999), 33 y 99.

<sup>148</sup> Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria...*, 227.

península. Según Márquez Villanueva, la monarquía asturleonera se mantuvo “comprensiblemente temerosa de ser absorbida por una Galicia sacralizada, se distanció, sobre todo, de basar nunca su legitimidad en el sepulcro del Apóstol.”<sup>149</sup>

Con Alfonso III (866-910) se da un giro prosantiaguista. Nacido en Lugo, Galicia, tenía profunda empatía por esta región que lo lleva a contribuir a la etapa fundacional del culto jacobeo, impulsado también por la creciente envergadura que cobraba el fenómeno en la religiosidad popular. A partir de él y sus sucesores asturleoneses, hasta Alfonso VII, se aplicó ocasionalmente el título de emperador, con significación política y no bélica ni expansionista, sino como poseedores de un carisma providencialista que los llamaba a la restauración cristiana de la península entendida como esencia de la legitimidad visigótica. Como señala Márquez Villanueva, a quien sigo en esta idea, “es un designio que a la larga llegaría a consumir no León sino Castilla. [...] Basado en el hecho innegable de la relativa superioridad asturleonera entre los demás poderes cristianos peninsulares, proponía un destino solidario garantizado por la presencia inestimable del cuerpo del Apóstol.”<sup>150</sup>

Sin embargo, como el mismo autor señala, ni Alfonso III ni ninguno de sus sucesores se proclamaron emperadores ni reyes *gratia Sancti Jacobi*, y tampoco mandaron ser sepultados en su basílica. Los siguientes soberanos leoneses aceptaron tanto a Santiago como a san Isidoro como patronos personales. Es decir, cuidaron de mantener el carácter privado en su

---

<sup>149</sup> Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria...*, 136-138 y 143-148.

<sup>150</sup> Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria...*, 152.

aproximación al patronazgo de Santiago como devoción personal y no oficial respecto a sus reinos.<sup>151</sup>

Para Louis Cardaillac, el empuje al culto de Santiago que va derivar en la configuración del apóstol como combatiente de Cristo, es decir, su faceta militar, surge desde el norte de la Península Ibérica, como foco de resistencia cristiana frente a la creciente expansión de musulmanes, árabes y beréberes. Los jefes asturianos, herederos de los desaparecidos reinos visigodos, se encontraban en un periodo de grave crisis por los continuos ataques del emirato de Córdoba. En este ambiente de crisis ante la sensación de la inminente llegada del fin del mundo, surgen los “Comentarios al Apocalipsis” del Beato de Liébana.

Márquez Villanueva matiza esta idea al señalar que si bien el impulso que da Alfonso III fue sin duda un paso al frente para Santiago, “dicha inspiración jacobea proyecte (como los contemporáneos Beatos) a un nivel escatológico el mensaje religioso del himno *O Dei verbum*, sin penetrar para nada en ningún terreno de asociaciones bélicas.” El autor considera que el verdadero predominio militar que garantizaría el futuro de una península bajo total dominio cristiano, no será posible antes de 1085, fecha de la batalla de Coimbra.<sup>152</sup>

El himno *O Dei verbum*, compuesto por un monje del monasterio de Liébana, conocido como Beato (730?-804?), comprueba que el culto a Santiago había comenzado a tomar forma antes del hallazgo del sepulcro en época de Alfonso II. Para Márquez Villanueva, se trata de “[...] la aclamación del Apóstol

---

<sup>151</sup> Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria...*, 152-153.

<sup>152</sup> Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria...*, 154.

como refulgente cabeza y patrono de España en una pieza litúrgica [...]” Para Cardaillac estos textos retomaron también la idea de Santiago como el primer evangelizador de la antigua España y propusieron por primera vez un concepto del apóstol como caballero combatiente de Cristo, *miles Christi* o *Bellator*.<sup>153</sup>

En opinión de Márquez Villanueva, el agitado subsuelo en el que hunde sus raíces el mito jacobeo, es la nebulosa sucesión de sacudidas mesiánicas y apocalípticas compartida por bizantinos, judíos, árabes e hispanos católicos y arrianos que se dan a partir del siglo VII en toda la cuenca mediterránea.<sup>154</sup>

El himno de Beato se relaciona con el entonces rey asturiano Mauregato (r. 783-788) cuando el reino astur se encontraba en una situación de Estado semiclientelar del islam cordobés y una situación crítica ante su creciente poderío. Beato busca en Santiago un padre adoptivo en nombre de los radicales astures en los peores momentos de la embestida islámica: “El himno de Beato pone ante todo fin a un estado de perplejidad colectiva, con su acto de fe en un futuro viable como radical compromiso religioso garantizado por el más poderoso de los apóstoles.”

Continuando con Márquez Villanueva, una vez cimentada esta justificación mítica de Santiago, la aparición de los restos sería una mera cuestión de tiempo. Aparecieron simultáneamente a la resistencia de Alfonso II, a raíz del golpe de Estado del partido anticordobés de Asturias y del estrechamiento de relaciones entre éste y Carlomagno a finales del siglo VIII.

---

<sup>153</sup> Cardaillac, *Santiago apóstol...*, 24.

<sup>154</sup> Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria...*, 55.

De ello se encargan los vecinos y clérigos de Iria, tomando un fenómeno popular al que se sumaba su obispo Teodomiro.<sup>155</sup>

En los “Comentarios al Apocalipsis”, ampliamente copiados en los monasterios leoneses y castellanos entre los siglos IX y XI, “se encontraba también la noticia del Señor como mágico jinete montado en caballo blanco, como capitán de las milicias celestiales, también sobre caballos blancos (Apoc. 19, 11-14)...”<sup>156</sup> A partir de ahí, los atributos de Santiago se convirtieron en los del caballero: caballo blanco y espada. Sin embargo, no es un himno guerrero, Occidente desconocía todavía la idea de guerra santa o cruzada.

Las leyendas en torno a la predicación de Santiago en España y al hallazgo de su sepultura, además de numerosos milagros que le fueron atribuidos, quedaron recopilados en el *Codex Calixtinus* o *Liber Sacti Jacobi* en el siglo XII. La *Leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine, escrita hacia 1264 y difundida ampliamente en España, contribuyó a difundir los milagros que se le atribuían y su papel como “ayudador de cristianos” y “caballero de Cristo”. Esta visión de Santiago como caballero evolucionó específicamente en un marco hispánico—frente a la evolución del apóstol en un marco europeo—a lo largo de los siglos XII y XIII, paralelamente a la peregrinación a Santiago de Compostela, y al avance de la “Reconquista” de la Península por los cristianos.<sup>157</sup>

---

<sup>155</sup> Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria...*, 63.

<sup>156</sup> Robert Plötz, “El apóstol Santiago y la Reconquista”, en *Santiago y América*, 272.

<sup>157</sup> Cardaillac, *Santiago apóstol...*, 38. El autor usa ‘Reconquista’ por ser el término que la historiografía del siglo XIX empleó para exaltar el nacionalismo hispánico, sin embargo, las posturas recientes lo reconocen como inexacto, por lo que solo me referiré a dicho proceso como ‘conquista’, Véase Francisco García Fitz, “La guerra de conquista en el contexto medieval ibérico”, en Matos, Pastrana y Ledesma (coords.), *Tenochtitlan, la caída*, 43; y Gracia Fitz, “La Reconquista un estado de la cuestión”, *Clío y Crimen*, 6 (2009): 142-215.

A partir de Alfonso II, los soberanos acudían a Santiago para pedir su intercesión o agradecerle después de las batallas. La primera vez en la que se creyó verlo aparecer para auxiliar al ejército del rey Ramiro I contra las huestes de Abd al Rahman II, fue en la mítica batalla de Clavijo en los campos de Calahorra, en 844. La victoria obtenida por los astures les permitió poner fin al pago de tributo de cien vírgenes que tenían que entregar a los moros desde el reino de Mauregato (783). En agradecimiento por la intercesión del apóstol para el cese de esta ofrenda humillante, Ramiro estableció de manera anual y perpetua la entrega de un donativo a la iglesia de Santiago sacado de parte del botín que se obtuviera en las expediciones contra los moros. Este donativo, que se convirtió en la renta del Voto de Santiago, permitió el sostenimiento del culto, de las obras catedralicias y del Hospital Real, y del clero hasta 1812, cuando se abolió.<sup>158</sup>

Las siguientes apariciones fueron en las batallas de Simancas en 939, Coimbra en 1064, Ourique en 1139, Las Navas de Tolosa en 1212, el Salado en 1340, seguidas de muchas más.

Resulta fundamental la batalla de Coimbra, en 1064, porque fue recogida en dos textos en la primera mitad del siglo XII: la *Historia silense* y el *Codex Calixtinus*. En ambos se narra la visión de un griego llegado a Compostela, en la cual, el apóstol le asegura su condición de caballero —*miles Christi*— y predice que al día siguiente caerá Coimbra en manos cristianas gracias a su ayuda. A partir de estas narraciones quedó establecido que el

---

<sup>158</sup> Cardaillac, *Santiago apóstol...*, 39-41.

apóstol “acudiré, como buen caballero, en auxilio de todos cuantos estando en armas y luchando por la cristiandad lo invoquen de corazón.”<sup>159</sup>

Estas dos fuentes sirvieron para la difusión de la devoción jacobea, pero en particular en su relación con la monarquía y las motivaciones políticas, eclesiásticas y temporales que impulsaron su culto. Por un lado, como “militar capaz de hacer frente a la presión musulmana en el contexto de una reanudación de la reconquista con Alfonso VI de Castilla, y por el otro, mostrar al apóstol como señor feudal de Galicia, en particular de Santiago, título que ejercía como intercesor especial ante Dios.”<sup>160</sup>

Resulta relevante reconocer el camino que siguieron esta construcción del mito a partir de episodios como son la batalla de Clavijo, el tributo de las cien doncellas, el asedio y toma de Coimbra relacionados con la intervención directa del Apóstol fueron fruto del tiempo, se “documentan” hasta el siglo XII referidos a un pasado ya remoto. En este sentido pertenecen al contexto critiano que equipara fe con certeza: “Lo que buscan tales noticias o ‘monumentos’ es objetivar bajo forma visible y a la altura de los tiempos una creencia colectiva, para rellenar el hueco de una historia tal como debiera haber sido, y no un conocimiento objetivo del pasado que para nada les interesaba.”<sup>161</sup>

Para Márquez Villanueva el mito jacobeo no solo se ejercía en inmediato favor de reinos ni de dinastías, “su legítima fuerza estuvo siempre en el río incesante y tangible de la peregrinación, y no en el sobrenaturalismo bélico

---

<sup>159</sup> Según el *Codex Calixtinus* en el texto de Manuel C. Díaz y Díaz, *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media* (Santiago de Compostela: Artes Gráficas Galicia, 1985).

<sup>160</sup> López, “La pervivencia de un mito...”, 45.

<sup>161</sup> Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria...*, 201.

con que se pretendía desviar el mito hacia fines de inmediato terrenales [...] el mito jacobeo se ejercía de un modo estático.”<sup>162</sup>

El culto a Santiago se desarrolló no sólo con argumentos religiosos, sino jurídicos y económicos: el origen y fundamento de la monarquía, el señorío de las tierras de Santiago y el cobro del Voto; asimismo, se vinculaba con la ideología caballeresca en auge en la Europa católica de los siglos XI y XII que fusionó valores éticos y religiosos a los militares, al representar los pilares del caballero cristiano: la defensa de la fe, la conservación de las tierras de su señor, y la defensa de los desvalidos.<sup>163</sup>

El culto también se vio poderosamente reforzado por la fundación de la orden militar de Santiago en 1161 por Fernando II de León que tenía el fin de seguir conteniendo la resistencia musulmana al luchar contra los almohades de Marruecos, y proteger a los peregrinos en el camino hacia Compostela de los ataques, por medio de la exaltación de su carácter guerrero (emblema de la cruz-espada). Esta hermandad pasó de León a Castilla cuando el rey Alfonso VIII los instaló en la fortaleza de Uclés en la Mancha en 1175 y los caballeros de Santiago lucharon al servicio de los soberanos logrando la victoria contra los almohades en Las Navas de Tolosa en 1212. Posteriormente, también fueron decisivos en la guerra de Granada (1482-1492).<sup>164</sup>

Resulta muy significativo que el Santiago de Tlatelolco lleva la cruz de la orden militar de Santiago en el pecho. En este sentido, la presencia de esta cofradía de armas tuvo un impacto importante en las Indias. Guillermo

---

<sup>162</sup> Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria...*, 207-208..

<sup>163</sup> López, “La pervivencia de un mito...”, 46.

<sup>164</sup> Cardaillac, *Santiago apóstol...*, 42-43.

Lohmann Villena reporta que fue la más numerosa respecto a las demás órdenes nobiliarias con un total de 569 americanos, seguidos de 209 de la orden de Carlos III y de la de Calatrava con 198 por mencionar las tres más grandes.<sup>165</sup>

El prestigio honorífico de pertenecer a una orden militar, como la de Santiago, era uno de los rasgos deseables que atrajo, tanto a peninsulares, como a criollos y nativos americanos. Cabe mencionar que “la Conquista del Nuevo Mundo fue la última oportunidad que en la Historia de España se presentó de ganar hidalguía por hechos de armas, uno de los modos originarios de adquirirla”.<sup>166</sup> De acuerdo con René D. Arze Aguirre, el Consejo de las Órdenes fundado en 1524 con el propio monarca a la cabeza como administrador perpetuo, era una institución colegiada integrada por los representantes de todas las órdenes, y a la que estaban sujetos las jerarquías y los miembros de todas las corporaciones, incluidas las del Nuevo Mundo. Si bien este tipo de corporación presentó peculiaridades en el contexto novohispano en cuanto a factores económicos, de administración de justicia y de jurisdicción institucional, privó un riguroso centralismo de la Corona respecto a la Orden de Santiago en América, para evitar el empoderamiento de los caballeros criollos y peninsulares. El requisito excepcional para lograr la merced de hábito concedida por el rey para pertenecer a la orden jacobea era “probar legitimidad e hidalguía de sangre según costumbre y fuero de España, y disfrutar de la holgura económica a fin de evitar bochornosas situaciones”.<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> Guillermo Lohmann Villena, *Los americanos* “Estudio preliminar”, LXXIV-LXXVI.

<sup>166</sup> Lohmann, *Los americanos...*, XX.

<sup>167</sup> René D. Arze Aguirre, “La orden de Santiago en América”, en

Entre los primeros miembros de la orden jacobea en América estuvieron Hernán Cortés y Francisco Pizarro. Cortés recibió la aprobación de su solicitud para recibir el hábito de la Orden de Santiago en julio de 1526, junto con la llegada de Luis Ponce de León designado por Carlos V para abrirle juicio de residencia. Según José Luis Martínez, “Cortés no admitió ni usó tal título porque se le dio sin encomienda y en grado de caballero y no de comendador.”<sup>168</sup>

A través de las declaraciones recibidas en Toledo por parte de varias personas –Juan de Burgos, Juan de Hinojosa, Diego de Ordás y Alonso de Herrera, los dos últimos vecinos en México– a favor de Martín Cortés, nacido en 1523, identificado como hijo “bastardo” de D. Hernán Cortés y Marina, “india noble” en 1529, es decir a la edad de 6 años.<sup>169</sup>

El otro Martín Cortés y Arellano (Cuernavaca 1533-Madrid 1589), criollo, hijo de Hernán Cortés y María de Zúñiga, hija del II conde de Aguilar, Carlos Ramírez de Arellano, también recibió el hábito de Santiago junto con su hermano Luis.

Se cuenta con la referencia que proporcionan los *Anales de Juan Bautista*, respecto a la costumbre que tenían los “españoles” de acudir a Tlatelolco a la fiesta de Santiago. “Ahora martes 25 de julio del año 64, entonces se celebró la fiesta de Santiago y allá fueron los españoles. Y don Martín Cortés cargó la bandera de tafetán azul en la que iba pintado Santiago;

---

<sup>168</sup> Martínez, *Hernán Cortés*, nota 20, 461.

<sup>169</sup> Lohmann, *Los americanos...*, 111.

don Martín llevaba puesta su armadura. Y también entonces se asetearon toros.”<sup>170</sup>

No me es posible saber a cuál de los dos se refiere esta fuente. Por un lado, el Martín hijo de la Malitzin era mestizo, pero evidentemente con este tipo de acciones buscaba relacionarse con los españoles, específicamente los conquistadores, de quien era un claro descendiente, al portar su armadura. Por otro lado, el Martín, hijo legítimo, para ese momento se encontraba en la Ciudad de México; acababa de regresar después de permanecer en España desde 1540 a 1563.<sup>171</sup> El 23 de enero de ese año entró en la Ciudad con gran pompa por los poderes civiles y eclesiásticos. Los distintos sucesos en los que se vio involucrado los años siguientes, tales como saltarse al virrey en el recibimiento al visitador Jerónimo de Valderrama el 16 de agosto de 1563; el uso de su propio sello y no del sello real; la convocatoria en el Cabildo para solicitar al rey suprimir el cargo del virrey el 31 de agosto de 1564, un mes después de la muerte del primer Luis de Velasco; y el suceso conocido como el “festín del bautizo” ocurrido el 25 de junio de 1565, en el que se llegó a hacer una coronación simbólica de los marqueses del Valle.

La visita a Tlatelolco ocurre en medio de todos estos sucesos que eventualmente le costaron el exilio de las Indias y pérdida de numerosos privilegios, por lo que se inserta en todo este contexto de reivindicar derechos

---

<sup>170</sup> Luis Reyes García, ed. trad. y notas, *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no fuimos conquistados?. Anales de Juan Bautista* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social/Biblioteca Lorenzo Boturini/Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001), 223.

<sup>171</sup> La información biográfica que se proporciona a continuación está tomada de María Justina Sarabia Viejo, “Martín Cortés y Arellano”, Real Academia de la Historia. Consultado 17 de septiembre de 2023. <https://dbe.rah.es/biografias/15075/martin-cortes-y-arellano>

ante la monarquía como representantes de los grandes clanes mexicanos que reclamaban encomiendas, cargos y premios por los servicios de sus padres.

Otro personaje que me interesa como caballero de la Orden de Santiago es el ya mencionado Fernando Altamirano y Velasco, quien recibió la merced de la Orden de Santiago en octubre de 1609, y la investidura en el convento de Tlatelolco el 24 de julio de 1610.

El hecho de que sea Santiago quien ostenta la cruz de la orden en el relieve de Tlatelolco crea una asociación con estos personajes que por sus méritos y linaje son merecedores del privilegio de pertenecer a la orden de caballería del santo patrono por medio del emblema que simboliza la más encomiable cruzada por la fe, abanderada por el mismísimo apóstol. La creencia de que Santiago había sido auxiliador de los castellanos en las batallas que les permitieron ganar México Tenochtitlan –y Tlatelolco– para el reino de Dios y para la corona de Castilla, es significativo de crear una imagen que vincula todos estos agentes.

Por otro lado, cabe recordar que, a pesar del centralismo que procuró la monarquía respecto a las órdenes militares, también permitió la existencia de caballeros santiaguistas entre la nobleza indígena que accedió a este privilegio alegando herencia nobiliaria de sus antepasados o comprándolo. Guillermo Lohmann Villena reporta un total de 105 santiaguistas americanos en Nueva España entre el siglo XVI al XIX, siendo el siglo XVII el periodo que más caballeros tuvo. Siguiendo a este autor, la principal causa por la que la Orden jacobea tuviera la mayor proporción respecto a las demás corporaciones, incluso sumando los miembros totales de estas, se debe a la

devoción hacia el apóstol, además de la menor rigurosidad de sus estatutos y a que estaba enfocada en premiar militares.

El culto a Santiago "matamoros" asociado a batallas entre moros y cristianos no sólo se remite al papel militar del santo jugado en la conquista cristiana de España y por extensión al Nuevo Mundo. También se vincula con el papel de Santiago en la cruzada moderna contra la amenaza otomana. En las últimas décadas del siglo XVI, la expansión otomana de Solimán el Magnífico que reinó entre 1520 y 1566, resultaba un problema crítico para Europa occidental. Como plantean Thomas Cummins y María Judith Feliciano, esta problemática tuvo impacto también en América ya que las campañas continuamente fueron financiadas con recursos que llegaban del Nuevo Mundo. Debido a que resultaba muy difícil que la población acudiera físicamente para participar en las batallas, el papa emitió una "Bula de la santa cruzada" para la Indias en 1573 que ofrecía indulgencias a quienes contribuyeran económicamente. Los arzobispos de México y Lima proclamaron esta bula y sus beneficios debían ser predicados a todos los habitantes en sermones tanto en español como en lenguas nativas.<sup>172</sup>

El problema en España hacia inicios del siglo XVII no representaba una amenaza seria de invasión ni sublevación, aunque había cierta depredación por parte de corsarios berberiscos y de sus aliados otomanos que planteaban problemas de seguridad en el Mediterráneo occidental, pero no había posibilidades reales de que los conversos conocidos como 'moriscos' que

---

<sup>172</sup> Cummins y Feliciano, "Mudejar americano...", 1040-1042.

vivían en la península establecieran una colaboración militar con Argel.<sup>173</sup> El problema más bien era la falta de integración de las comunidades moriscas que sumaban 319,000 almas distribuidas en varias regiones, y concentradas principalmente en el cuadrante suroriental del país (Valencia y Aragón), con su propia lengua y religión y una forma de vida basada en la ley islámica. El notable crecimiento demográfico de esta población entre 1565 y 1609, sobre todo en comparación con el sector no morisco, agravó la percepción respecto a su permanencia en territorio hispano. A fin de cuentas, el islam seguía considerándose un enemigo secular de la fe católica y de España. Felipe III (r. 1598-1621) decidió firmar el decreto de expulsión de los moriscos el 9 de abril de 1609, lo cual “suponía liberar a España de un grupo al que desde hacía tiempo se consideraba como un enemigo nacional y, simultáneamente, asestar un golpe a favor de la ortodoxia religiosa, reforzando el poder y el prestigio castellanos”.<sup>174</sup>

Esta asociación contemporánea de Santiago con la guerra contra los infieles, representados en los otomanos como amenaza constante y en los moriscos, me lleva a pensar en la diferencia entre los musulmanes y los indios. Los primeros se consideraban infieles en el sentido de que no profesaban la fe ‘verdadera’ ya sea por rechazo voluntario o por resistencia a la cristianización e hispanización, incluso de los que habían permanecido en España y mantenían su propia clase dirigente como era el caso de los moriscos; mientras que los segundos, es decir los indios, eran neófitos porque no conocían la fe

---

<sup>173</sup> John Lynch, *Los Austrias (1516-1700)* (Barcelona: Crítica, 2016), 459-470. Empleo el término ‘morisco’ según la RAE: Dicho de una persona: Musulmana, que, terminada la Reconquista, era bautizada y se quedaba en España.

<sup>174</sup> Lynch, *Los Austrias...*, 459.

católica al haberse mantenido al margen del contacto con la otra mitad del mundo.

En el contexto de Tlatelolco a fines del siglo XVI, los tlatelolcas bautizados eran nuevos cristianos, por lo tanto, ya no se consideraban inmunes a la integración, como en el caso de los musulmanes. Este reconocimiento de la nueva fe por parte de los indios permitió que Santiago “matamoros” fuera adoptado como patrono en muchos otros lugares de Nueva España. No es casual que no sea el “mataindios”, sino el “matamoros” el que abunda en los altares de las iglesias y en numerosas pinturas y esculturas a lo largo y ancho de México hasta la actualidad.

### **3.1 De apóstol a *miles Christi***

Hasta el siglo XI la representación de los apóstoles no respondía a distinciones precisas entre sí. La primera imagen que se conoce de Santiago con rasgos particulares es la del mapamundi de la versión de los “Comentarios del Apocalipsis” del Beato de Liébana que se conserva en el Burgo de Osma y data de 1086, en donde se indican los lugares de misión de los apóstoles. El busto de Santiago está enmarcado por un relicario y una estructura esquemática que ha sido interpretada como referencia a la iglesia compostelana. Posteriormente, existe un relieve en la abadía de comienzos del siglo XII, seguido de la imagen del parteluz del Pórtico de la Gloria en la catedral de Compostela. Estas representaciones denotan la intención por distinguir a este apóstol con un papel especial vinculado a la iglesia compostelana y su origen

apostólico como guardiana del sepulcro jacobeo, y por tanto, equiparable a la sede romana.<sup>175</sup>

Conforme avanzó el siglo XII, se fue individualizando su representación, pero no por medio de la referencia a su martirio –la espada–, sino como peregrino como particularidad de su actividad. Paralelamente al Santiago peregrino empezaron a aparecer los elementos básicos de la otra iconografía particular de este apóstol, la del Santiago guerrero, como *Iacobus miles Christi*:

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.<sup>176</sup>

En España la primera representación del Santiago como caballero de Cristo es un relieve de piedra del siglo XIII, en el tímpano de una de las puertas del claustro de la Catedral de Santiago de Compostela, en donde los personajes a sus pies no se identifican precisamente como sarracenos. Esta imagen “expresa heráldicamente las dos funciones del Apóstol: el patronato espiritual sobre la Catedral y su cabildo y la Iglesia de Galicia, y también el señorío de Santiago el Mayor respecto a Galicia.”<sup>177</sup>

---

<sup>175</sup> Roberto J. López, “La pervivencia de un mito bélico en la España moderna: la imagen de Santiago Caballero”, en *Religión y conflictos bélicos en Iberoamérica*, ed. por David González Cruz (Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, 2008), 43.

<sup>176</sup> López, “La pervivencia de un mito...”, 44.

<sup>177</sup> Plötz, “El apóstol Santiago y la reconquista”, 272.

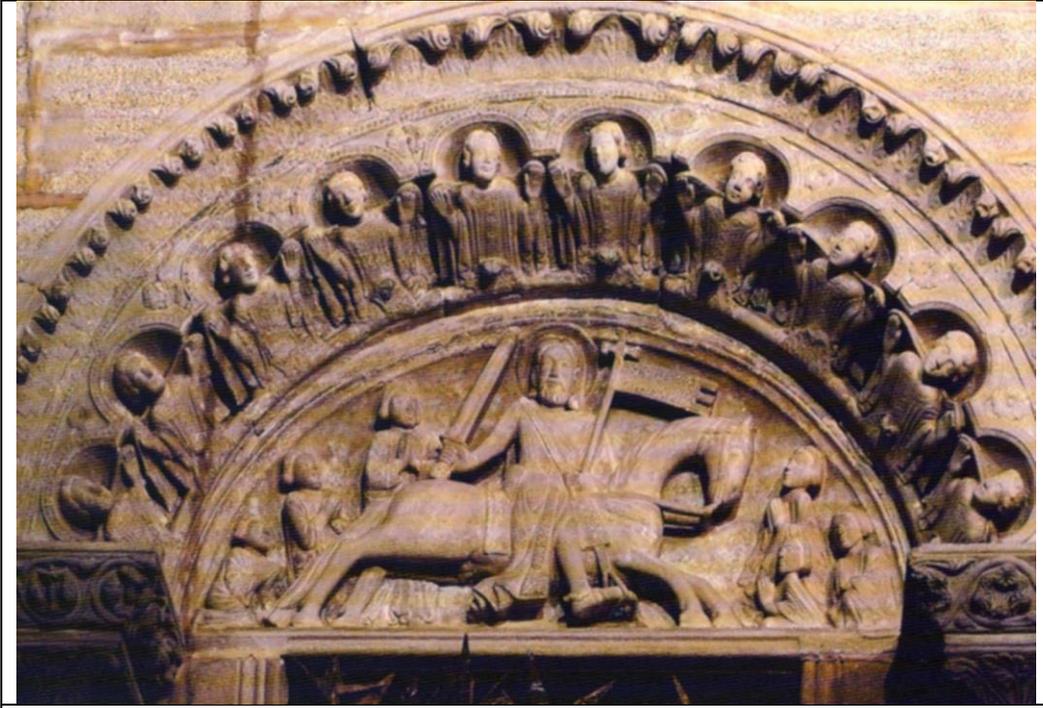


Fig. 14. Santiago a caballo, del llamado "Tímpano de Clavijo" en la catedral de Santiago de Compostela, siglo XIII

La miniatura del "Tumbo B" de la Catedral de Santiago de Compostela, que presenta a Santiago con pendón triunfal sobre enemigos vencidos y mutilados a sus pies, ha sido interpretado como primera representación del Santiago como "matamoros". Sin embargo, la atención más cercana al contexto político y eclesiástico más inmediato llevó a Serafín Moralejo a considerar que no se trata de moros, sino de una reivindicación de intereses de los burgueses compostelanos frente a Castilla: "...el carácter militante del Apóstol se relaciona con los acontecimientos en torno al Arzobispo francés Berenguel de Landoria (+1330), sin la menor relación con Coimbra o Clavijo."<sup>178</sup>

---

<sup>178</sup> Plötz, "El apóstol Santiago y la reconquista", 273.



Fig. 15 Santiago 'bellator'. Tumbo B, 1326

De este modo, esta imagen permite confirmar el Santiago “bellator” en su origen gallego y podría tratarse del nacimiento modélico de lo que posteriormente será el “matamoros”.<sup>179</sup>

Para Márquez Villanueva se trata de la iconografía de “Santiago ecuestre” y *miles Christi*, pero aún falta introducir el pisoteo material del islam, lo cual según este autor no ocurrirá, sino hasta que éste ha dejado de ser para siempre una presencia amenazadora en España: “Santiago Matamoros no ha de adueñarse de los altares sino a partir del reinado de los Reyes Católicos y en el siglo XVI su presencia en Clavijo habría de tener gran éxito en su relanzamiento como portada prefabricada para libros de caballerías.” En la

---

<sup>179</sup> López, “La pervivencia de un mito”, 47-48.

nota que acompaña esta afirmación el autor señala que el grabado popular da entrada al pisoteo de los moros a partir de 1503.<sup>180</sup>

En la larga tradición historiográfica relacionada con este tema, la configuración de Santiago *miles Christi* o como caballero de Cristo se fue asociando a la defensa de los reinos cristianos ibéricos durante el largo proceso de expansión territorial y militar contra los omeyas, afianzados en Al-Andalús, entre los siglos VIII y XV.<sup>181</sup> A partir de la interpretación del Tumbo B de Moralejo y seguida por Robert Plötz y Roberto J. López, está claro que no podemos hablar de una militarización de la imagen dirigida específicamente al islam sino a partir del siglo XIV. Resulta curioso la cercanía de fechas entre el supuesto modelo, el documento del Tumbo B que Moralejo sitúa alrededor de 1330, mientras que López en 1326, apenas cuatro años antes, y señala que tal cercanía no señala una vinculación precisa entre ambas.

Para Roberto J. López, la primera representación que responde al modelo estricto de “matamoros” es un altorrelieve de la iglesia matriz de Santiago do Cacém, Portugal, datada en 1330, en el cual el santo a caballo acomete a un grupo de musulmanes y pisotea con las patas del animal a tres de ellos. Esta imagen corresponde al contexto político para consolidar la Orden de Santiago en Portugal –a la cual pertenecía la iglesia de Cacém–, al tiempo de

---

<sup>180</sup> Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria...*, 192.

<sup>181</sup> Véase Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1948). Plötz, “El apóstol Santiago...”, 266-275; Carmen Vallejo Naranjo, “Lo caballeresco en la iconografía cristiana medieval”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 30 (93) (2012): 56-57. <<https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.2008.93.2275>>; Ángel Sicart Giménez, “La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media”, *Compostellanum* 27 (1982): 13-24 y 27-32; y Francisco José Portela Sandoval, “Santiago, *miles Christi* y caballero de las Españas” en *Santiago y la monarquía de España (1504-1788)*, catálogo de exposición Colegio de Fonseca 2 de julio a 19 de septiembre (Santiago de Compostela: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Ministerio de Cultura, 2004), 74-76.

reforzar el culto jacobeo como instrumento propagandístico para proseguir la lucha contra el islam. Cabe mencionar que una década después, en 1340, se suscitó la batalla del Salado “...en la que tropas castellanas y portuguesas impidieron un nuevo desembarco árabe.”<sup>182</sup>



Fig. 16. Relieve en la iglesia de Santiago do Cácem, Alentejo, Portugal

*Iacobus miles Christi* transformado en “matamoros” quedó incorporado a la iconografía de exaltación monárquica durante la época de los Reyes católicos, quienes profesaron devoción al santo como su auxiliador en los esfuerzos de la conquista de Granada en 1492, como único estado andalusí superviviente a finales del siglo XV.

De este modo, es posible entender que la iconografía que llega a América en el siglo XVI, siguiendo a Márquez Villanueva, ya no es como símbolo medieval, sino moderno: “[...] Santiago se intelectualiza en adelante como plasmación de la violencia religiosa bajo su forma más física. [...] Figura identificada por eterno no con una idea nacional, sino con un casticismo

---

<sup>182</sup> López, “La pervivencia de un mito”, 48.

inquisitorial, habría de evolucionar en sus avatares ultramarinos de Santiago Matamoros a Santiago Mataindios y hasta en días de la emancipación Santiago Matapatriotas.”<sup>183</sup>

Para Isabel I de Castilla (r. 1474-1504) y Fernando V de Castilla y II de Aragón (r. 1474-1516), la condición de la iglesia compostelana como sede apostólica de larga tradición medieval, brindaba un bagaje simbólico que consideraron notablemente valioso para la idea de “cruzada” frente al Islam y el sentido de unidad política y religiosa que ofrecía la figura Santiago. Los Reyes católicos acudieron a Compostela antes de emprender la etapa final que concluyó con la toma de la Alhambra para pedir la intercesión apostólica. Con este acto, Isabel y Fernando buscaron revitalizar el significado de Santiago como patrón de la unificación política y símbolo contra el baluarte islámico de Granada.<sup>184</sup>

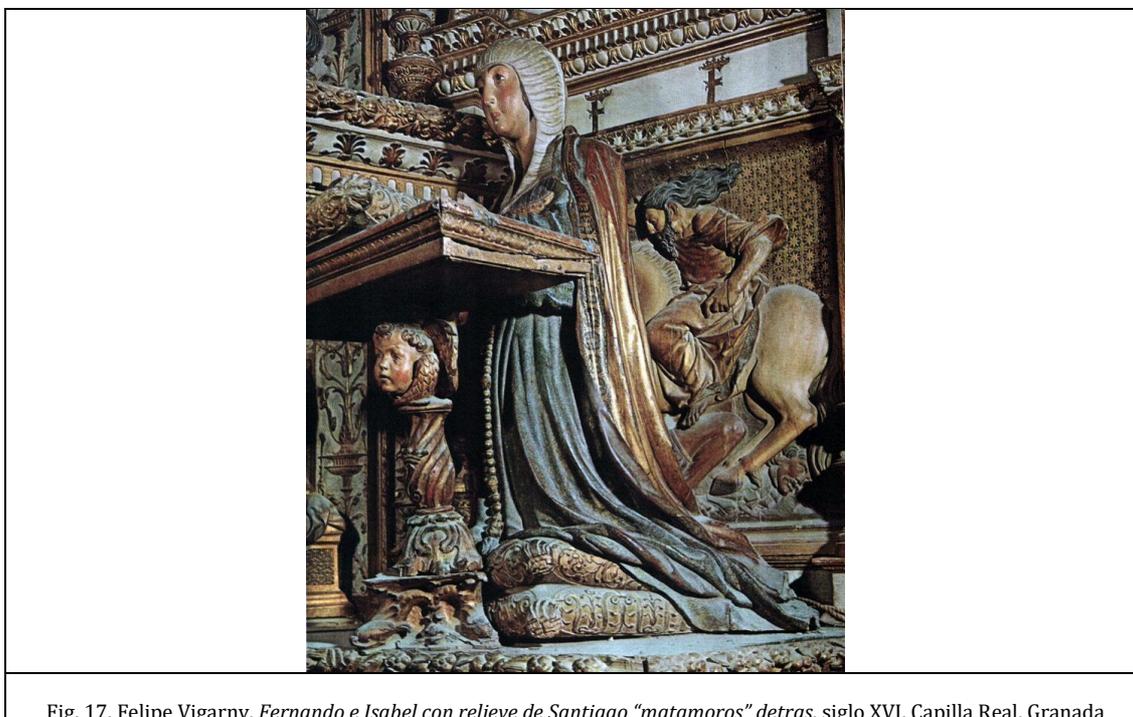


Fig. 17. Felipe Vigarny, *Fernando e Isabel con relieve de Santiago “matamoros” detras*, siglo XVI, Capilla Real, Granada

<sup>183</sup> Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria...*, 192-193.

<sup>184</sup> Ofelia Rey Castelao, “La corona y la Iglesia de Santiago”, en *Santiago La Esperanza*, 118-119.

A partir de entonces, según Roberto J. López, la imagen ecuestre del apóstol se convirtió en seña identitaria de la monarquía hispana. La presencia del divino caballero ecuestre luchado al lado de las tropas reales, confirmaba los altos fines de la política real y suponía un vínculo especial de los reyes hispanos con Dios. Esta intermediación era especial al tratarse de un apóstol. La protección apostólica sobre los reyes tenía consecuencias jurídicas y económicas: “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 patrón de la monarquía.”<sup>185</sup>

Los Reyes católicos fundaron un hospital para peregrinos y enfermos en 1499, dotándolo de las rentas del Voto de Santiago procedentes del Reino de Granada. Sin embargo, este acto no funcionó del todo para revitalizar las peregrinaciones y con el advenimiento de la Reforma protestante, las tradiciones jacobeanas se pusieron en tela de juicio. Ni Carlos I (r. 1516-1555) ni Felipe II (r. 1556-1598), sus sucesores, fueron afectos al culto de Santiago, pero este último defendió ardientemente los cambios que el papa Clemente VIII (papado 1592-1605) quería hacer, al reducir la ida de Santiago a la península a una tradición piadosa, sin comprobación histórica. Felipe II reaccionó beligerantemente con un fuerte despliegue diplomático para contrarrestar estas reformas que ponían en entredicho la dignidad histórica del símbolo de la unidad política y religiosa que él mismo representaba,

---

<sup>185</sup> López, “La pervivencia de un mito”, 49-50.

logrando que se respetase la situación previa.<sup>186</sup> Asimismo, Felipe II realizó otra acción que demostró la vinculación original entre la monarquía y la sede compostelana, es decir, el auxilio del santo durante las empresas bélicas, por medio de la donación hecha por don Juan de Austria, de diversos objetos procedentes de la victoria frente a los turcos en Lepanto en 1571, como insignias, estandartes militares y pendones, los cuales se exhibieron desde entonces cada 25 de julio. Este tipo de donaciones y su despliegue ante quienes visitaban el templo catedralicio, eran una muestra del poder y prestigio de la monarquía merecedora del socorro apostólico por su alto rango y un recurso para alcanzar reconocimiento público y reforzamiento de su posición social.<sup>187</sup>

La relación de los dos siguientes monarcas se vio imbuida de una atmósfera ambigua que empezaba a desfavorecer a Santiago como patrón único de España, por otros santos más conectados con el ambiente religioso en torno al Concilio de Trento. La beatificación de la representante del misticismo en Castilla, Teresa de Ávila (1515-1582) en 1614, llevó a su elevación como patrona de España, compartiendo honores con el apóstol Santiago, por acuerdo de las Cortes de Castilla en 1617, a instancias de Felipe III.<sup>188</sup> Mientras que Felipe IV confirmó a Santiago como el patrón único de España en 1627, con la derogación del co-patronazgo por el papa Urbano VIII (papado 1623-1644) y el establecimiento en 1643 de una ofrenda anual al apóstol de mil escudos de oro que debía hacerse efectiva cada 25 de julio.<sup>189</sup>

---

<sup>186</sup> Rey Castelao, "La corona y la Iglesia de Santiago", 119-120.

<sup>187</sup> López, "La pervivencia de un mito", 62-63.

<sup>188</sup> Rey Castelao, "La corona y la Iglesia de Santiago", 119-120.

<sup>189</sup> Lopez, "La pervivencia de un mito", 50

Para el momento del reinado de Felipe III, el relieve que es motivo de nuestro análisis, ya se encontraba en la iglesia dedicada por Torquemada en la iglesia de Santiago Tlatelolco, en la Ciudad de México.

La condición militar de Santiago desarrollada en el transcurso del siglo XII, se extendió hasta finales de la Edad Media, cuando Constantinopla luchaba contra los turcos otomanos y hasta el siglo XVI, cuando se registraron los procesos de conquista en América, pero con una diferencia fundamental: los indígenas se convirtieron paulatinamente a la fe católica, mientras que los moros permanecieron infieles.<sup>190</sup> Es por ello que la adopción de Santiago “matamoros” tuvo un destino diferente en los territorios americanos, convirtiéndose en protector y aliado de los nuevos cristianos en un contexto de representación mental basado en la actualización de los mitos indígenas.

### **3.2 De “matamoros” a "mataindios" y nuevamente a “matamoros”**

El origen del culto a Santiago en Nueva España se vincula a sus intervenciones en el proceso de conquista de México. Rafael Heliodoro Valle y Luis Weckmann, se encargaron de reunir las creencias y testimonios de sus apariciones en batallas, empezando por la que tuvo lugar en Centla (marzo 1519); en Tenochtitlan a Pedro de Alvarado (1520); en la fundación de Guatemala por Alvarado (1524); Tetlán a Nuño de Guzmán (1530); Querétaro durante la conquista de los chichimecas (1531); Guadalajara defendida por Cristóbal de Oñate (1541); conquista de Nuevo México por Juan de Oñate

---

<sup>190</sup> Louis Cardaillac, *Dos Análisisdestinos trágicos en paralelo. Los moriscos de España y los indios de América* (México: El Colegio de Jalisco), 2012.

(1595). En todos los casos las versiones y crónicas presentan un ser temible que causa estragos.<sup>191</sup>

La creencia prehispánica en que un animal era agente de fuerzas superiores actuando sobre el destino humano, el nahual o espíritu protector de cada persona, influyó de manera importante en la comprensión de Santiago como protector.<sup>192</sup> Según William Taylor esta asociación se dio a partir del caballo, más que de Santiago, llegando este incluso a perder importancia frente al animal, por ejemplo, en la fiesta de Santiaguitos. Asimismo, en el análisis de documentación y crónicas, el autor ha identificado ejemplos en los que los mismos indígenas empezaron a reportar la ayuda de Santiago en la conquista de sus pueblos, como si se tratara de su benefactor o ellos mismos se rendían sumisamente ante el santo que veían así como salvador.<sup>193</sup>

Como recurso de gran efectividad en el impacto de la conversión de masas, sabemos que el despliegue de rituales públicos fue ampliamente usado por españoles y frailes, creando asociaciones con tradiciones indígenas.<sup>194</sup> La fiesta de moros y cristianos en América es un tema complejo que ha sido

---

<sup>191</sup> Rafael Heliodoro Valle, *Santiago en América* (México: Editorial Santiago, 1946), 14-37; Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, tomo 1 (México: El Colegio de México), 200-205.

<sup>192</sup> Taylor, "*Santiago's Horse...*", 157-158. El autor explica que parte de la fascinación de los indios hacia Santiago se debió en gran parte a su asociación con el caballo. La poca domesticación animal en época prehispánica hizo que los indios vieran en la conducta del caballo, un acto de su propia voluntad, considerándolo independiente de su jinete. Al respecto cita a Inga Clendinnen, quien dice que además de que en su cosmología estaban acostumbrados a asociar a animales feroces como águilas o serpientes con valientes guerreros, y por tanto, manifestaciones de poder divino y representaciones de autoridad.

<sup>193</sup> Para ejemplos concretos ver Taylor, "*Santiago's Horse...*", 153-162; y Campos y Cardaillac, *Indios y cristianos...* Estos autores se han dedicado a reunir la diversidad de leyendas del santo en el territorio mexicano.

<sup>194</sup> Maya Ramos Smith, "El arte de normar y la astucia de transgredir: las artes escénicas en las festividades religiosas", en *Censura y teatro novohispano, 1539-1822* (México: CONACULTA, INBA, CITRU), 116. Al mismo tiempo que se levantaban iglesias sobre los destruidos *teocallis*, se empezaron a sustituir las fiestas paganas y a adaptar procesiones y danzas, músicas y cantos.

analizado por Arturo Warman, quien sitúa la primera representación en Coatzacoalcos, según Bernal Díaz, cuando Cortés iba camino a las Hibueras. En aquellos momentos, la danza era un festejo que celebraban los conquistadores para ellos mismos.<sup>195</sup>

Habría que diferenciar entre las danzas de moros y cristiano y las danzas de la conquista. Eduardo Matos Moctezuma nos dice lo siguiente:

[...] me inclino a considerar bajo el primer nombre a todas aquellas expresiones en las que los contendientes son moros o individuos considerados paganos (Pilatos, por ejemplo), en tanto que los cristianos encarnan en figuras como Santiago, Carlomagno, los Pares de Francia, etc., que se escenifican tanto en la península ibérica como en América. El apelativo de danzas de la conquista lo asigno a todas las representaciones que se adaptaron a partir de la empresa conquistadora iniciada en 1492, en la que los contendientes, de un lado y del otro, corresponden a figuras de individuos, reales o inventados, que participaron en la conquista o defensa de los diversos territorios sujetos a la corona española.<sup>196</sup>

Estas fiestas en Nueva España tuvieron un pronto y fuerte arraigo en la dinámica social. Las fiestas patronales solían rebasar el contexto religioso, al salir del espacio eclesiástico por medio de suntuosas procesiones y actos de gran impacto público. El relieve de Tlatelolco pareciera ser la forma escultórica de redención de la conquista dentro del ámbito sagrado, del mismo modo como las danzas de moros y cristianos intentaban serlo en el ámbito público.

Con relación a los procesos ocurridos en el centro y occidente de México, Taylor lo relaciona con procesos de expresión colectiva de las danzas de moros y cristianos:

Para mediados del periodo colonial Santiago dejó de ser principalmente un símbolo de la Conquista; o por lo menos no mayormente una señal aterradora o paralizante de sumisión a la fuerza de la autoridad española. Conforme las danzas de moros y cristianos llegaron a ser acontecimientos abrumadoramente

---

<sup>195</sup> Arturo Warman, *La danza de los moros y cristianos* (México: SEP, 1972), 74.

<sup>196</sup> Eduardo Matos Moctezuma, "Las danzas de moros y cristianos y de la conquista", *Arqueología Mexicana* 94 (2008): 62.

indígenas, Santiago tomó el papel de patrono local o de baluarte del sentido de autonomía de la comunidad.<sup>197</sup>

La fiesta de moros y cristianos y las de conquista no eran las únicas relacionadas con la cultura de conquista. También existían festividades populares, como en Tecali, Puebla, el Hahuixtle o la Danza antes de la conquista, en la que salían danzantes vestidos de chichimecas en un simulacro de cacería, los de sonajeros, concheros y la de los tastoanes, típica de Nueva Galicia, Jalisco y Zacatecas.<sup>198</sup>

Otra fiesta era la del Paseo del Pendón, celebrada el 13 de agosto, día de San Hipólito: “Fue esta victoria martes, a trece de agosto, día de san Hipólito, muy solemne fiesta, dando gracias a Dios y llevando en la procesión el pendón de el ejército.”<sup>199</sup>

Estas fiestas tenían como objetivo señalar el sometimiento y la conversión de los paganos por parte de los indios cristianizados, al exhibir representaciones de la Conquista en las que “[...] equiparaban a Tenochtitlan con Jerusalén o Rodas: justificando y redimiendo la conquista ante los ojos de vencedores y vencidos, la universalizaban y la ponían en concierto con el orden cósmico.”<sup>200</sup>

En mi opinión, como expresión colectiva de puestas en escena cargadas de un sentido histórico-ideológico, este tipo de fiestas constituyen el catalizador que permitió la alteración del santo conquistador en un santo

---

<sup>197</sup> Taylor, *Ministros de lo Sagrado...*, 406.

<sup>198</sup> Para más ejemplos, véase Cardaillac, *Santiago apóstol...*, 270-298.

<sup>199</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, libro IV, cap. CIII, vol. 2, 312.

<sup>200</sup> Ramos Smith, “*El arte de normar...*”, 121. Sobre las escenificaciones teatrales de Santiago y La conquista de Jerusalén véase Campos y Cardaillac, *Indios y cristianos...*, 64-62. Los autores dicen que los franciscanos emplearon esta representación para expresar sus ideas utópicas en las que el indígena ayudaría a recuperar la ciudad santa.

patrono local con profundo arraigo social en México y en América. Santiago "matamoros" (no "mataindios") es patrono de un gran número de pueblos mexicanos y de altares en las iglesias de un sinnúmero de comunidades desde la época virreinal hasta nuestros días.

La fama de Santiago como protector e interventor durante episodios bélicos, tuvo gran difusión en América en el siglo XVI, no sólo por parte de los conquistadores, sino por otros sectores de la sociedad, especialmente "todas las órdenes monásticas, el clero en general y las autoridades civiles, prueba de ello son los numerosos templos en los que se le venera."<sup>201</sup> Incluso también los indios hicieron que perdurara su patronazgo, al adoptarlo como uno de sus intercesores predilectos, a partir de su aparente contradicción, la cual es la base de su raigambre americana: la de ser conquistador y protector a la vez.

El "matamoros" en Nueva España, abundó en escultura, pintura y relieve, tanto en piedra como en madera. En escultura exenta podemos encontrar ejemplos como el de Tlachichilco, Hidalgo, y varios en las colecciones del Museo Franz Mayer y del Museo Nacional del Virreinato. En relieve en madera, puedo mencionar la sillería del coro de Xochimilco y las más tardías puertas de Santa Inés en la ciudad de México; y en piedra, hay ejemplos en fachadas como Chalco, Tlacotepec, Ajusco, Tuxpan, Angahua y Querétaro.



---

<sup>201</sup> Elisa Vargaslugo, "Prólogo" a la segunda edición de *Santiago en América* de Rafael Heliodoro Valle, citado en Marita Martínez del Río de Redo, "Santiago patrono de la conquista", en Vargaslugo *et.al.*, *Imágenes de los naturales...*, 189.

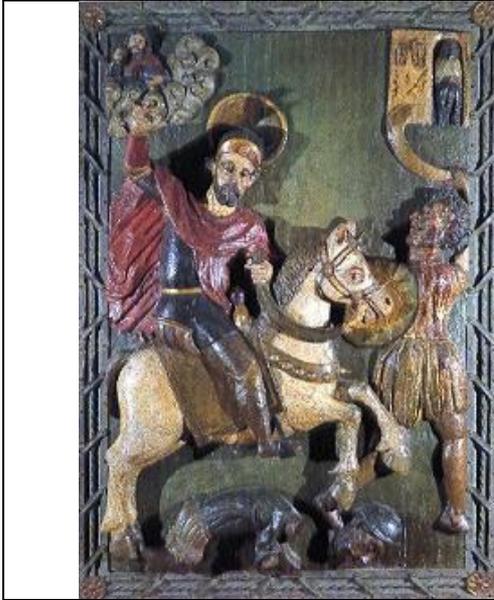


Fig. 18. *Santiago "matamoros"*, siglo XVIII, Museo Franz Mayer



Fig. 19. *Santiago "matamoros"*, siglo XVIII Museo Nacional del Virreinato

Resulta interesante hacer mención del Santiago hoy desaparecido de la fachada de la Misión de Jalpan por órdenes del gobernador Rafael Olvera. En el programa iconográfico el santo se vinculaba con la Virgen del Pilar y la de Guadalupe que todavía se aprecian en las calles laterales de la fachada, en un sentido muy corporativo-monárquico que se refuerza con un escudo donde aparece un águila bicéfala, símbolo de la corona de Habsburgo, y la serpiente devorando una serpiente.<sup>202</sup>

Considero que el "mataindios" de Tlatelolco pudo haber sido modelo para otros relieves y esculturas exentas que repiten una composición similar y detalles que hacen evidente la expresión casi risueña del caballo, además de sus nítidos ojos azules, nota singular de una característica probablemente vista como forastera.

<sup>202</sup> Agradezco la observación a Ramón Avendaño Esquivel.



Cabe señalar, sin embargo, que en todas estas imágenes que parecen compartir el modelo de Tlatelolco, los personajes a los pies del caballo, en todos los casos, son moros. La preferencia por conservar la "neutralidad" de los enemigos moros como imagen arquetípica de triunfo militar, político y psicológico, como vemos en las abundantes representaciones a lo largo y ancho no sólo de México, permite comprobar la tendencia a adaptar los modelos iconográficos a una sociedad cada vez más plural, compleja y mestiza.

El tema del "mataindios", por el contrario, resulta inusual en Nueva España. Cuando nos cruzamos con un "mataindios" suele tratarse de una pieza sudamericana.<sup>203</sup> En el Virreinato del Perú durante el XVII y posteriormente

<sup>203</sup> Esta ausencia de "mataindios" en México ya la había notado Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, 403 n. 30. El autor menciona como única referencia el Santiago de Chiconautla, el

en el Virreinato del Río de la Plata, algunos ejemplos son la lámina llamada “Santiago el Mayor, apóstol de Cristo, interviene en la guerra en Cuzco” en la *Crónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala; El Santiago "mataindios" en la catedral de Cuzco; *Santiago lucha contra los indios del Nuevo Mundo* en el Museo de Historia de Lima; *Santiago lucha contra los indios* en la iglesia de Pujiura; *Santiago "matamoros" venerado por indios*, s. XVIII, Colección Durán- Vázquez, La Paz, Bolivia, entre otros.

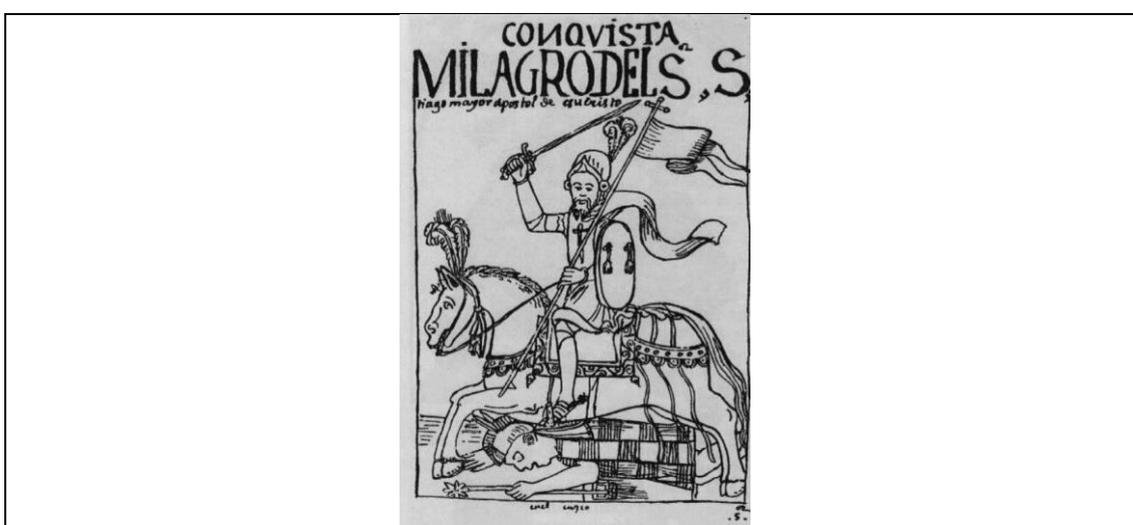


Fig. 21. “Conquista Milagro del Señor Santiago el Mayor, apóstol de Jesucristo”, ilustración de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala, ca. 1615



Fig. 22. *Santiago lucha contra los indios en el Nuevo Mundo*, Museo de Historia, Lima, Perú



Fig. 23. *Santiago mataindios*, siglo XVIII, Perú, Museo de las Peregrinaciones de Santiago, Santiago de Compostela, Galicia, España

cual de hecho no lo es en estricto sentido, salvo si consideramos la escena de la fundación de Tenochtitlan pintada sobre el banco, como se tratará más adelante en este texto. Al parecer Taylor no conocía el relieve de Tlatelolco, ya que no lo menciona.



Fig. 24. *Santiago*, Museo de Arte Sacra, Catedral Basílica de San Lorenzo, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia

Este relieve de Santiago que perteneció al altar de la iglesia de San Javier de Moxos, actualmente en el Museo de Arte Sacra de Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, presenta personajes ambiguos a los pies del caballo que habían sido asociados a los moros. Sin embargo, Thomas Cummins y María Judith Feliciano consideran que la cabeza rasurada con mechón al centro y los rasgos faciales, sugieren soldados del Lejano Oriente, específicamente chinos.<sup>204</sup> Lo que comprueba esta obra de finales del siglo XVIII, es la adaptabilidad de Santiago a las nuevas iconografías derivadas de los sucesos americanos, en este caso con relación a los jesuitas, en distintas latitudes.

---

<sup>204</sup> Cummins y Feliciano, "Mudejar americano...", 1045-1046.

Para el caso de Nueva España, Constanza Ontiveros identifica tres representaciones en las que “se incluye indígenas en lugar de los tradicionales moros”: una pintura anónima ubicada en el Museo Regional de Oaxaca; la segunda, el renombrado relieve de Santiago "mataindios" ubicado en la Iglesia de Santiago Tlatelolco, motivo de este análisis; y la tercera, una escultura ligera con caña de maíz de bulto redondo y procesional, ubicada en Santa María Chiconautla, Ecatepec, Estado de México.<sup>205</sup>

Al respecto, considero que la pintura del Museo Regional de Oaxaca tiene una intención distinta del "mataindios" en el sentido de sustitución iconográfica al que se refiere el relieve de Tlatelolco, por lo que, en lo personal, no considero que comparta el mismo proceso de reinterpretación. Para Marita Martínez del Río, esta pintura es una presentación de armas, tanto indígenas como españolas, ante Cristo crucificado, llevado emblemáticamente en el estandarte de Santiago;<sup>206</sup> para Jaime Cuadriello el óleo evoca el momento del encuentro, Santiago luce la cruz de su propia orden como patrono en son de paz en lo que considera los prolegómenos de una batalla.<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> Constanza Ontiveros, “Las andanzas de Santiago en la Nueva España y la imagen del indio: santa María Chiconautla”, *Ad limina. Revista de Investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones* v.4, núm. 4 (2013): 179.

<sup>206</sup> Martínez del Río de Redo, “Santiago patrono de la conquista”, 189.

<sup>207</sup> Jaime Cuadriello, “El origen del reino y la configuración de su empresa. Episodios y alegorías de triunfo y salvación”, en *Los pinceles de la historia. El origen del reino de la Nueva España 1680-1750*, catálogo de exposición Museo Nacional de Arte junio-octubre 1999 (INBA-CONACULTA, UNAM-IIE, Fomento Cultural Banamex, Patronato del Museo Nacional de Arte, 1999), 100.



Fig. 25. Autor desconocido, siglo XVIII, *Santiago Caballero, los ejércitos de Cortés y Moctezuma*, Museo Regional de Oaxaca

Respecto a la tercera obra mencionada, la asociación de Santiago con la conquista, también está presente en el Santiago de la iglesia de Santa María Chiconautla en el Estado de México. Elisa Vargaslugo la atribuye al propio Torquemada, lo cual la haría contemporánea al relieve de Tlatelolco.<sup>208</sup> La figura del Santiago-conquistador es una pieza de uso procesional que presenta una alusión al pasado de los nativos, por medio de la escena pintada sobre la peana que sostiene al caballo, referente a la fundación de Tenochtitlán.<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup> Vargaslugo, "Imágenes de la conquista...", 98-100. Para un análisis profundo de esta obra, véase Constanza Ontiveros, "Las andanzas de Santiago en la Nueva España y la imagen del indio: Santa María Chiconautla" (tesis de maestría, UNAM, 2012). [https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL\\_UNAM/5416](https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/5416)

<sup>209</sup> Armida Alonso y Roberto Alarcón, "Un Santiago de técnica mixta: el de la iglesia de Santa María Chiconautla, Estado de México", en *Imaginería virreinal...*, 109-117. Los estudios radiológicos llevados a cabo por Alonso y Alarcón, arrojaron la presencia de dos capas de repinte que demuestran cambios significativos en la escena, como por ejemplo que el águila y el nopal son de aplicación tan reciente que no aparecen en la placa; los personajes tenían una vestimenta abotonada al frente, y no las mantas atadas al hombro; la paloma sobre el águila como una alusión al Espíritu Santo, fue también una adición posterior. Todo parece indicar que estos cambios afectaron la distribución y aspecto originales de los elementos, pero en términos generales, la escena aludía al mismo tema.

Tanto en Tlatelolco como en Chiconautla, hay un nuevo tiempo y espacio representado y la alusión a un nuevo mito fundador, pero a partir de elementos distintos. En el primer caso, hay una sustitución de personajes, pero básicamente la estructura compositiva es la misma que la representación occidental del "matamoros". Mientras que, en el segundo, más que una sustitución de personajes, todo está reemplazado por el mito fundacional de Tenochtitlan.



Fig. 26. Autor desconocido, *Santiago-Cortés, Alegoría de la conquista espiritual*, principios del siglo XVII, iglesia de Santa María Chiconautla, Estado de México



Fig. 26a. Detalle de la pintura en la cara anterior de la base

La particularidad de la imagen de Tlatelolco radica entonces en ser única en Nueva España (si es que existieron otras imágenes similares, no han llegado hasta nosotros o no han sido descubiertas), además de ser de gran interés por lo que implica la adaptación del tema al contexto virreinal.

A continuación, mencionaré las semejanzas y diferencias iconográficas entre nuestro relieve y los "matamoros" de la iconografía tradicional, de los cuales se ilustran algunos ejemplos.

De los símbolos de la caballería medieval conserva el carácter de caballero al ir montado en actitud de corveta, con las patas delanteras levantadas, y con los estribos largos en lo que se conoce como montar "a la brida";<sup>210</sup> además de la cruz roja sobre el pecho que alude a la orden de Santiago, fundada en 1170 y gran responsable del impulso de la variante militar del santo. Pero no podemos saber si en el brazo derecho enarboló alguna vez una espada, una lanza o un estandarte. Del peregrino tomó prestado el sombrero.

Hay tres cambios que resultan más evidentes y que, por tanto, constituyen el interés de esta pieza como un ejemplo de adaptación iconográfica única. Se trata de los siguientes:

1. Los Santiagos medievales suelen portar armadura de la época y los renacentistas coraza de tipo clásico. En este caso se actualiza a la vestimenta característica del siglo XVI en la túnica que lleva puesta que no es propiamente un atuendo militar, pero tampoco de apóstol o peregrino. Sobre este atuendo destaca la cruz de la orden militar de Santiago en el pecho que se comentó en el apartado III (p 72).
2. La venera o concha que suele llevar en el sombrero o en la ropa, se reemplazó por una cabeza de león, motivo asociado a la monarquía y empleado en armas reales. asimismo, se empleó posteriormente en retratos de Hernán Cortés, como se verá más adelante.

---

<sup>210</sup> Véase la diferenciación sobre montar "a la brida" con estribos largos, y "a la jineta" con estribos cortos en Martínez del Río de Redo, "Santiago patrono de la conquista", 187.

3. La licencia más significativa reside en el intercambio de moros por personajes no musulmanes , que en el contexto novohispano nos referiría a los naturales.

El retablo de la capilla de Santiago en la Catedral de Segovia es un buen ejemplo de los distintos temas asociados a la representación del santo.



Fig. 27. Retablo de la Capilla de Santiago, 1591, Catedral de Segovia, España

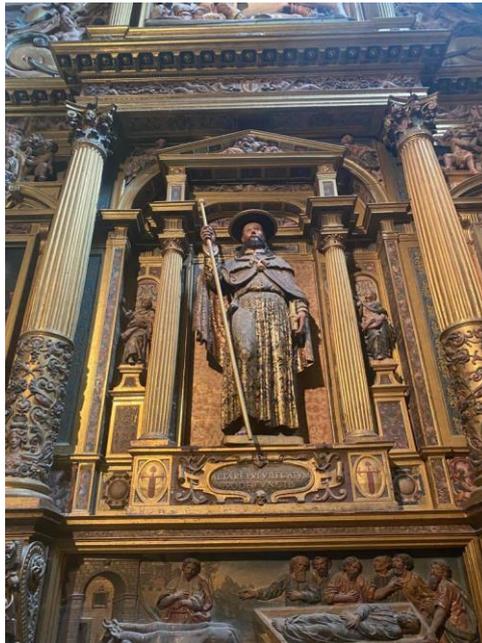


Fig. 27a. Detalle de Santiago apóstol, calle central



Fig. 27b. Detalle de Santiago llamado por Jesús, calle lateral izquierda.



Fig. 27c. Detalle de la decapitación de Santiago, calle lateral derecha.



Fig. 27d. Detalle del comitente con la cruz de la orden de Santiago en el pecho, banco izquierdo.



Fig. 27e. Muerte y traslado del cuerpo de Santiago, banco central.



Fig. 27f. Cruz de la orden de Santiago, banco derecho

### 3.3 Análisis de elementos iconográficos.

Cabe mencionar en este punto, que para los nativos americanos que pudieron haber conocido imágenes de "matamoros", los musulmanes representados maltrechos a los pies del jinete constituían una otredad como adversarios respetables de los españoles, un sentido muy distinto al que pudieron haber tenido para cualquier castellano.<sup>211</sup> Hay de por medio un arquetipo: el del triunfo sobre los enemigos, sean estos invasores o paganos, por medio del héroe protector que acude al rescate.

Esta forma de *psicomaquia* tuvo un origen laico, al encarnar el triunfo político-militar en la figura de un guerrero ecuestre con un vencido entre las patas del caballo, como sucede con efigies de Marco Aurelio, Constantino y Carlomagno.<sup>212</sup> Se trata de la lucha entre el bien y el mal, que en los programas iconográficos del cristianismo europeo, está basado en la moralidad de la práctica de la caballería, mientras que en la mentalidad de los nuevos cristianos americanos, la misma lucha cobra sentido a partir de la mezcla de mensajes hispanos de la conquista y la conversión, aunados a la comprensión nativa de los animales y lo sagrado, todo visto a través de ajustes a nivel local. En los conceptos mesoamericanos el triunfo entre el bien y mal se entendía como una lucha cósmica cíclica que tenía relación con la interpretación de la historia.

---

<sup>211</sup> Campos y Cardaillac, *Indios y cristianos...*, 132. Los autores consideran que no se trata de la perspectiva de la lucha cristiana entre el bien y el mal, sino de la representación de la victoria de un santo todopoderoso (y su nagual) sobre un rival digno de respeto.

<sup>212</sup> Vallejo, "Lo caballeresco...", 53.

En la pintura conventual del siglo XVI encontramos el sorprendente caso del friso de Ixmiquilpan. Como han sugerido especialistas en su estudio, responde a un complejo programa de psicomaquia y está relacionado con la guerra contra tribus nómadas llamadas genéricamente chichimecas.<sup>213</sup>

A raíz de estas interpretaciones, Pablo Escalante explica que desde 1542 empezó la rebelión del Mixtón y Juchipila, y el virrey Martín Enríquez emprendió una guerra sistemática contra los chichimecas. En 1569 se convoca a una junta de teólogos para declarar dicha guerra como justa.<sup>214</sup>

Para el autor, la tradición española de representar una danza-lucha conocida como “danza de moros y cristianos”, en la cual se evocaba la lucha de la cristiandad contra el paganismo con el fondo histórico de la recuperación de los territorios ocupados por el islam, constituía una forma de dar a la psicomaquia un contenido histórico específico.

Tanto en Ixmiquilpan como posteriormente en Tlatelolco, se da un nuevo uso de la psicomaquia, en el primer caso a partir de escenas de complejo contenido, y, en el segundo caso, por medio de una iconografía previamente definida, pero alterada a una nueva realidad, reconocible tanto para españoles como para indios cristianizados.

Otras fórmulas que están presentes en el relieve de Tlatelolco aluden a convenciones pictóricas de combate, sometimiento y muerte que derivan de la iconografía europea, pero también de fuentes indígenas. La representación del combate se da por medio de un enfrentamiento simétrico de vencedores y

---

<sup>213</sup> Elena Isabel Estrada de Gerlero, “El friso monumental de Ixmiquilpan”, en *Actes de XIII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes* vol. X (París, 1976), 9-19.

<sup>214</sup> Pablo Escalante Gonzalbo, “Pintar la historia tras la crisis de la conquista”, 37.

vencidos, a la izquierda y derecha, respectivamente. Los perdedores generalmente aparecen esparcidos por el suelo. El sometimiento está representado por medio de la superposición corporal y predomina el uso de la composición triangular, donde el vértice superior lo ocupa el brazo en alto del vencedor.<sup>215</sup>

El elemento formal claramente tomado de la tradición iconográfica prehispánica es el tirón de mechón de cabello que señala sometimiento.<sup>216</sup> Sin embargo, este detalle apenas perceptible bajo el cuerpo del equino, sugiere un uso convencional, al igual que la vestimenta de los caballeros tigres que observan la escena.<sup>217</sup> El “pisar” al adversario que se ven en las escenas de Ixmiquilpan, también denotan vínculo con la tradición prehispánica, aunque no es un elemento exclusivo de ella.

El cercenamiento corporal es un elemento presente en el arte occidental cargado de significados arquetípicos en temas como la decapitación de Judith a Holofernes, el sacrificio de Isaac, Medusa, o David y Goliath; o incluso el propio Santiago que muere decapitado.<sup>218</sup> Podemos encontrar

---

<sup>215</sup> Sonia Lombardo de Ruiz, “El estilo teotihuacano en la pintura mural”, en *La pintura mural prehispánica en México*, tomo II, coord. por Beatriz de la Fuente (México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1996), 6-8. La autora ubica esta característica también en la tradición prehispánica, principalmente en pinturas en Juxtlahuaca, en Cacaxtla en el edificio B del mural de la Batalla, y en Bonampak en la estructura 1, cuarto 2, lado sur.

<sup>216</sup> Vargaslugo, “Imágenes de la conquista...”, 97. La autora ya había identificado este detalle se usaba en el lenguaje pictográfico prehispánico como convención para representar a los pueblos sometidos.

<sup>217</sup> José Luis Pérez Flores, “Los lenguajes de la violencia armada: enfrentamiento, batallas y sometimiento en el arte mesoamericano y de contacto” (tesis doctoral, UNAM, 2010) [https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL\\_UNAM/5021\\_TD98](https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/5021_TD98). A partir de textos indocristianos del siglo XVI (el Códice Florentino, el Atlas de Durán y el Lienzo de Tlaxcala, principalmente) el autor analiza el origen de las convenciones de representación bélica en los murales de Ixmiquilpan. Aunque las convenciones empleadas en el relieve tienen más que ver con la propia iconografía de Santiago, este estudio me sirvió como guía para el análisis anterior.

<sup>218</sup> Véase Diane Apostolos-Cappadona, “Beheading/Decapitation”, en *Encyclopedia of Comparative Iconography*, vol. I, ed. por Helene E. Roberts (Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1998), 119-121.

varios ejemplos de "matamoros", en los que los enemigos yacen desmembrados. También algunos casos novohispanos. El relieve de Tlatelolco no muestra cabezas desprendidas del cuerpo, sino piernas y brazos. En la iconografía prehispánica, el desmembramiento corporal aparecía en escenas de sacrificio ritual o cosmogónico.<sup>219</sup>

La postura corporal del personaje del primer plano podría asociarse a una cruz gamada con los cuatro brazos acodados como la letra gamma y que Antonio Rubial considera que sugiere una "esvástica".<sup>220</sup> Este símbolo se refiere a la concreción y al dinamismo y aparece en casi todas las culturas primitivas y antiguas del mundo.<sup>221</sup> Formalmente, esta postura recuerda la del relieve de la diosa lunar, Coyolxauqui, descuartizada por su medio hermano, Huitzilopochtli, de quien su madre, Coatlicue, había quedado preñada mientras barría en Coatépec y un plumón se metió en su vientre. Al sentirse deshonrada, Coyolxauqui, junto con sus hermanos, los centzonhuitznáhuah, deciden matar a su madre, pero al llegar, Huitzilopochtli nace y la decapita, cayendo su cabeza a un extremo del Coatépetl y su tronco al pie, haciéndose pedazos.<sup>222</sup> Más adelante señalaré algunos aspectos de la relación entre Santiago y Huitzilopochtli.

Por ahora, solamente quisiera mencionar que más que la actitud del personaje del primer plano y los miembros descuartizados en la esquina inferior derecha del relieve, sugieren el sacrificio de estos hombres en

---

<sup>219</sup> Díaz Cayeros, "Santiago *mataindios*", 269.

<sup>220</sup> Comunicación personal.

<sup>221</sup> Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos* (Madrid: Ediciones Siruela, 2002), 205-207.

<sup>222</sup> Alfredo López Austin, "Coyolxauhqui en el mito", *Arqueología Mexicana* 102 (2010): 38-41.

beneficio de la evangelización que gracias a su inmolación y a la intercesión de Santiago tiene lugar hacia sus descendientes que presencian la escena, al mismo tiempo que se lleva a cabo el acto, también sacrificial, de la Eucaristía, celebrada en la misa.

A nivel formal, se trata de recursos y decisiones expresivas dirigidas a provocar una asociación con un mito ancestral del pasado. Patricia Díaz Cayeros, en la cita ya mencionada con anterioridad, considera el asunto del cercenamiento como alusión al ritual de sacrificio que es necesario para iniciar un nuevo ciclo en una forma de normalizar la violencia, por lo que no se debe leer como acto literal de batalla:

La pictografía prehispánica no empleaba cuerpos en pedazos dentro de sus representaciones de batallas sino sólo en escenas de sacrificio ritual o cosmogónico que ejemplificaban el inicio de un nuevo ciclo. Así, la incorporación de los cuerpos cercenados en las escenas de batallas, que es posible apreciar en varios códices postcoloniales indígenas y en este relieve, no es una mera supervivencia formal o un tambaleante intento de resolver problemas técnicos, sino una evidencia de las interpretaciones que produjo el complejo proceso de conquista y de la pervivencia de sus soluciones plásticas.<sup>223</sup>

Además de ser un recurso presente en los programas iconográficos de Santiago "matamoros", el cercenamiento corporal suele aparecer en imágenes de la tradición pictográfica indocristiana: lámina 42 del libro pictográfico conocido como el *Lienzo de Tlaxcala* (1565) —mismo que fue una de las fuentes de las que Torquemada se sirviera e interpretara en colaboración con Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.<sup>224</sup>

---

<sup>223</sup> Díaz Cayeros, "Santiago *mataindios*", 269.

<sup>224</sup> David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 307.

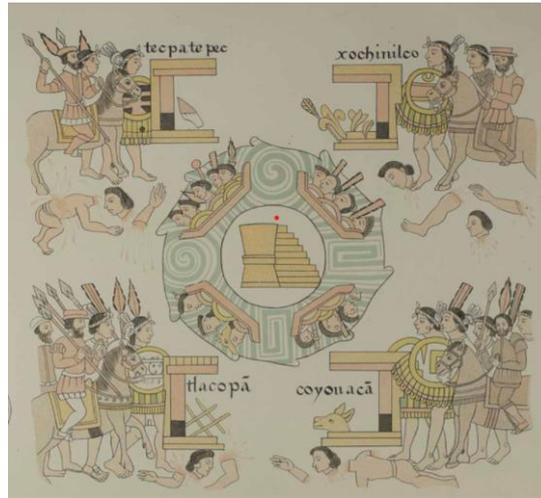


Fig. 28. Lienzo de Tlaxcala, lámina 42



Fig. 29. Ilustración del libro 3 "Del principio que tuvieron los dioses", folio 3v, *Códice Florentino*.

Otro ejemplo que nos proporciona Pablo Escalante es la escena relativa a la batalla de Cholula en la obra de Durán en la que miembros y cabezas de indígenas vuelan por los aires, " ... ello no quiere decir que los españoles hayan descuartizado a sus adversarios, por cruel que haya sido la batalla, sino que en la tradición pictográfica se representa al sacrificado y al que muere en la guerra con el cuerpo segmentado, como la famosa Coyolxauhqui."<sup>225</sup>

<sup>225</sup> Escalante, "Pintar la historia...", 39.

En el *Códice Florentino* se utiliza continuamente este recurso para mostrar a los enemigos, por ejemplo, a los espías:

El tercero cu, se llamava macuilcalli, o macuilquiauitl. En este cu matavan a los espías, de los contrarios, que prendían, quando estaban en la guerra, o contra los de vextzinco, o contra los de tlaxcalla... y a los que venían a espiar, la ciudad de mexico: enconociendolos, luego los prendían, y los llevaban a este cu: y allí los desmembraban cortándolos, miembro por miembro.<sup>226</sup>

En la pintura prehispánica no se conocen representaciones de decapitación, pero en sentido religioso, esta tiene siempre un sentido simbólico relativo al sacrificio. Las batallas tenían el propósito de tomar prisioneros que después eran inmolados a la divinidad para favorecer el mantenimiento energético del universo.

Como la esencia de la religión náhuatl reside en la revelación del secreto que permite a los mortales escapar a la destrucción, de resolver la contradicción inherente a su naturaleza, convirtiéndose en cuerpos luminosos, se deduce que la Era que seguiría, lejos de ser enemiga, estaba preparada y era ardientemente esperada por los hombres conscientes de la Quinta Era. Lo comprueba el hecho de que ésta, inaugurando ya la Edad futura, estaba regida por el astro engendrado por un penitente y que Huitzilopochtli, imagen de este astro, no representa otra cosa, con su disfraz de pájaro y su emblema de fuego, que el alma de un combatiente de la guerra santa.<sup>227</sup>

No resulta difícil pensar que en su primer encuentro con Santiago, los indígenas hubieran logrado una rápida asimilación del patrón de España, debido a que para la cosmogonía prehispánica, la guerra emprendida con un fin divino, o lo que en términos cristianos sería, la “guerra santa”, también existía, y de allí su relación con Huitzilopochtli.<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> Bernardino de Sahagún, “Relación de los edificios del gran templo de México”, en *Códice Florentino*, facsímil del manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana *Códice Florentino*, tomo I, Apéndice, libro 2., Fol. 110-111, 164, 1979.

<sup>227</sup> Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo* (México: Breviarios del Fondo de Cultura Económica 128, 1975), 173-174.

<sup>228</sup> El paralelismo entre Santiago y Huitzilopochtli como divinidades solares y guerreras ha sido señalado por varios autores. Sahagún 1969, libro tercero, capítulo 1: 271-273. El dios mexica guió la peregrinación desde Aztlán hacia México Tenochtitlan, mientras que el apóstol cristiano, guió a los españoles en la conquista de Nueva España. La conversión de Huitzilopochtli en Santiago pudo haberse dado por la estrategia de los misioneros de sustituir

El código del cercenamiento que podemos identificar, tanto en la tradición occidental como en la indocristiana, está presente en el relieve de Tlatelolco, pero no hay decapitación ni se cortan violentamente las extremidades. Los rostros de los dos personajes en primer plano tienen los ojos cerrados y están ligeramente inclinados hacia arriba, pero su expresión no delata dolor o agonía. Así como en el *Códice Durán* no se busca representar la atrocidad, resultado de la batalla, hay una intención de alusión simbólica a la muerte violenta.

Los ojos cerrados, podrían aludir a la “ceguera” que según Mendieta caracteriza a los gentiles, como resultado de la distancia geográfica que los separaba de la verdadera religión y que, en consecuencia, hacía imposible su conocimiento de las Escrituras.<sup>229</sup> La ceguera y la desnudez de su pasado idólatrico por las que son muertos, los incorpora a la cristiandad y a la totalidad imperial que es la monarquía hispánica, a través de la presencia de Santiago. El sacrificio es una vía inevitable para la aculturación que está de

---

una divinidad por otra, en este caso el dios de la guerra por el batallador cristiano, o fue un fenómeno transmitido por tradición oral que con el paso de las generaciones fue forjando nuevas versiones. Antonella Fagetti “El nacimiento de Huitzilopochtli-Santiago: un mito mexica en la tradición oral de San Miguel Acuexcomac”, *Cuicuilco* 10, núm. 29 (2003): 183-195. La autora trata de este mito actual en el pueblo de San Miguel Acuexcomac, Puebla. Campos y Cardaillac, *Indios y cristianos...*, 29, 121-122, 154-163, a partir de una perspectiva antropológica basada en mitos y leyendas actuales, proporcionan varios argumentos de enlace entre ambas deidades que no sólo reflejan las fuertes supervivencias prehispánicas, sino también los significados del Santiago adoptado por estos grupos de raíz indígena que poco tienen que ver con el patrón ibérico. Consideran que los franciscanos por medio de sus estrategias de conversión, fueron conscientes de la suplantación de la divinidad guerrera por la del santo católico, sobre todo en lugares de culto del dios de la guerra, e incluso llevaron a cabo acciones concretas para asociarse simbólicamente al dios mexica al cambiar su hábito del tradicional marrón al azul que se asociaba con dicha deidad.

<sup>229</sup> Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro I, cap. II (México: Editorial Porrúa, 1971), 17-18. Véase John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1972), 18-20. Según el autor, en la exégesis de la parábola 14 de san Lucas, la característica esencial que Mendieta asigna a las otras dos razas que están al margen de la cristiandad, son la perfidia a los judíos y la falsedad a los musulmanes.

por medio. No son los enemigos muertos en batalla, sino los sacrificados para lograr la salvación. El sentido del sacrificio que va unido a la misión evangélica de la cristiandad, se expresa en la figura de Santiago como veremos con más detalle más adelante en la lectura iconológica del retablo.

Los personajes desnudos y en posturas incómodas con los ojos cerrados del primer plano, recuerdan a aquellos con los ojos vendados que son arrollados por el carro alegórico del *Triunfo de la Iglesia*, en alusión a la ceguera que provoca la herejía, el pecado y la ignorancia.



Fig. 30. Pedro Pablo Rubens, *El triunfo de la Iglesia*, Museo Nacional del Prado

Diana Magaloni en su análisis del Libro XII del *Códice Florentino* escrito en náhuatl en 1555 y traducido y pintado entre 1575 y 1577, considera que para la visión indígena la conquista representó la fundación de un tiempo nuevo, una nueva era en la que subsistieron estructuras de origen prehispánico. La primera generación que vivió directamente los episodios, entre 1519 y 1521, fue testigo de la muerte por la destrucción de la ciudad, mientras que la segunda le tocó la explotación y mortandad por las epidemias.

Por ello, señala que el gran lapso en la creación de esta obra representa la conquista experimentada, así como la conquista recordada.<sup>230</sup>

El *Códice Florentino* se hizo en Tlatelolco bajo la dirección de fray Bernardino de Sahagún, y en el entorno humanista del Colegio de Santa Cruz. El relieve que es motivo de este análisis estuvo emplazado en un lugar destinado a los tlatelolcas pero de una segunda y tercera generación. De este modo, es igualmente una evocación de la memoria recordada más que de la vivida.

Según Magaloni, en el Libro XII hay una relación entre el texto y las imágenes que supone un paralelismo en la concepción europea y mesoamericana del tiempo y de la historia:

[...] debido a su naturaleza mítica, despliegan un significado ulterior a los eventos que prefiguran, transformando la narrativa histórica en una saga profética y sagrada de la destrucción y creación de una era cósmica. Las ocho profecías y las imágenes a lo largo del texto relacionan los antiguos mitos nahuas de destrucción y recreación del mundo con el Apocalipsis bíblico. Las imágenes son expresiones de un esfuerzo heroico y creativo por parte de los sabios historiadores indígenas, (*tlamatinime* y *tlacuiloque*), quienes buscaban asimilar su proceso y designio históricos en el contexto de una realidad que destruyó su mundo pero que dio inicio a un nuevo ciclo [...]<sup>231</sup>

### 3.4 Santiago y los franciscanos

Diez años después de la llegada de los primeros franciscanos, el virrey Antonio de Mendoza les entregó la ermita de Santiago de Tlatelolco establecida por los conquistadores y que hasta ese momento había estado administrada por capellanes. Dos años después, en 1536, también con su apoyo, hicieron el Colegio de Santa Cruz para la enseñanza de “artes liberales” a la élite hablante

---

<sup>230</sup> Diana Magaloni, *Albores de la conquista* (México: Artes de México y Secretaría de Cultura, 2016), 28.

<sup>231</sup> Magaloni, *Albores de la conquista*, 18-20.

de náhuatl. Como ya vimos, estas acciones estaban inmersas en la búsqueda de un gobierno espiritual y temporal interétnico que se dio en los años treinta, y que en Tlatelolco resultó en una alianza entre franciscanos y la élite tlatelolca apoyada por el virrey.<sup>232</sup>

Es bien conocida la admiración de los franciscanos por Cortés y viceversa, desde los primeros doce llegados a Nueva España.<sup>233</sup> Para Cortés resultaba conveniente que la rama más comprometida con el espíritu de pobreza y altruismo fuera la encargada de la evangelización de su tan esmerada conquista. De alguna manera le garantizaba el éxito. Y viceversa, los cronistas franciscanos compararon a los conquistadores con gloriosos caballeros.<sup>234</sup> Bernardino de Sahagún expresó la superioridad de los actos de Cortés respecto al Cid, mientras que “Motolinía”, fray Pedro de Gante y fray Luis de Fuensalida, testificaron sobre la lealtad de Cortés al rey como testigos de descargo durante el juicio de residencia emprendido contra el conquistador desde 1529.<sup>235</sup>

Por su parte, Mendieta elevó a Cortés a la categoría de “Moisés del Nuevo Mundo”, al enfatizar su fervor religioso, establecer los contrastes entre el conquistador “salvador de almas” y el satanizado Martín Lutero, así como resaltar coincidencias cronológicas como su año de nacimiento, 1485, con la

---

<sup>232</sup> Rubial, “Santos guerreros...”, 86.

<sup>233</sup> Aunque es curioso que en sus *Cartas de relación* haya omitido la llegada de los franciscanos en 1524. Para una perspectiva sobre las simpatías franciscanas de Cortés, véase Christian Duverger, *Agua y fuego. Arte sacro indígena de México en el siglo XVI* (México: Santander Serfín, Landucci Editores, Editions du Seuil, 2003), 27-38. En el capítulo “Las simpatías franciscanas de Cortés”, el autor expone estas relaciones estratégicas fraguadas antes de la Conquista.

<sup>234</sup> La asociación simbólica de la hazaña de Indias con las crónicas de caballería fueron motivo de profundo análisis por Ida Rodríguez Prampolini, *Amadíses de América: hazaña de las Indias como empresa caballeresca* (México: Academia Mexicana de la Historia, 1990).

<sup>235</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tomo IV, prólogo al lib. 12 (México: Editorial Porrúa, 1969), 19. Martínez, *Hernán Cortés*, 594-598.

matanza de 80,400 indios durante la dedicación del templo de Huitzilopochtli, realizadas en Tenochtitlan:

Mirad si el clamor de tantas almas y sangre humana derramada en injuria de su Criador seria bastante para que Dios dijese: Ví la afliccion de este miserable pueblo; y tambien para enviar en su nombre quien tanto mal remediase, como á otro Moisen á Egipto. Y que Cortés naciese en aquel mismo año, y por ventura el dia principal de tan gran carnicería, señal particular y evidencia de su singular eleccion.<sup>236</sup>

Torquemada repite la comparación de su figura con el Moisés del Nuevo Mundo,<sup>237</sup> y lo considera como el encargado de cumplir una misión providencialista:

[...] Pero lo que yo quiero aquí ponderar y encarecer es que parece sin duda haber elegido Dios a este animoso capitán don Fernando Cortés para abrir por industria suya la puerta de esta gran tierra de Anáhuac y hacer camino a los predicadores de su evangelio, en este nuevo mundo, donde se restaurase y recompensase a la Iglesia católica en la conversión de las muchas ánimas que por este medio se convirtieron...<sup>238</sup>

Tanto Mendieta como Torquemada dieron una gran relevancia al episodio único y novedoso en el que Cortés recibe a los Doce con gran humildad. El cronista de la *Monarquía*, narra cómo el conquistador se quitó la capa para que los frailes caminaran sobre ella, y comparó la entrada de los franciscanos a Nueva España, con la de Cristo a Jerusalén con el Domingo de Ramos pisando las ropas de sus moradores.<sup>239</sup> Probablemente existieron muchos ejemplo pictóricos de este episodio, ya que Mendieta dice:<sup>240</sup>

[...] está pintado en muchas partes de esta Nueva España... para eterna memoria de tan memorable hazaña, que fue la mayor que Cortés hizo, no como hombre humano sino como angélico y del cielo, por cuyo medio el Espíritu Santo obraba aquello para firme fundamento de su divina palabra.<sup>241</sup>

---

<sup>236</sup> Mendieta, *Historia eclesiástica...*, libro III, cap. I, 175. Cabe aclarar que Hernán Cortés y Martín Lutero no nacieron el mismo día, véase Martínez, *Hernán Cortés*, 107-108.

<sup>237</sup> Torquemada, *Monarquía indiana...*, vol. 2, libro IV, prólogo, 8-9.

<sup>238</sup> Torquemada, *Monarquía indiana...*, vol. 2, libro IV, prólogo, 7.

<sup>239</sup> Torquemada, *Monarquía indiana...*, tomo V, lib. XV, cap. X, 45.

<sup>240</sup> Toussaint, *Arte colonial...*, 66. El autor fecha las pinturas como de la primera mitad del siglo, como propaganda favorecedora, ya que con la llegada de fray Alonso de Montúfar a la sede arzobispal de México, se celebra en 1555 el Primer Concilio Mexicano donde se pretende regular la actividad de los religiosos y limitar su independencia.

<sup>241</sup> Mendieta, *Historia eclesiástica...*, lib. 3, cap. 12, 210-211). Además de esta fuente, Joaquín Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España. Siglo XVI* (Jaén:

El único ejemplo es el de la portería del convento de Ozumba, aunque de fecha posterior. Este episodio revela la complicidad entre Hernán Cortés y la Orden, y así reconocía su liderazgo espiritual: “El corolario del primer encuentro entre Cortés y Los Doce será el apoyo incondicional de Los Menores a la obra cortesiana, con hechos y exaltación panegírica, constituyéndose ambas instancias en cofundadoras de un nuevo pueblo en gestación: la Nueva España.”<sup>242</sup> No sorprende que el conquistador en primer plano en el relieve de Tlatelolco pudiera representar a Cortés.

La cabeza de león en el sombrero de peregrino de Santiago sale de lo convencional, ya que sustituye un atributo tan representativo del apóstol, como lo es la concha con un elemento ajeno a su iconografía tradicional. La tipología del león, como cabeza frontal, más que sugerir un motivo heráldico (donde siempre aparece de perfil, estilizado, y en actitud pasante o rampante), podría sugerir un elemento de la fauna ornamental asociado con la indumentaria militar de herencia clásica, como era común en cascos o rodela de tipo romano. Es también un símbolo que se asocia al poder de la realeza.<sup>243</sup> Posiblemente en un intento por asociar al santo con la jerarquía castrense, a partir de un motivo común en sus armaduras, de manera similar como se muestra su uso en un escudo de Carlos V.

---

Universidad de Jaén, 2001), 136. El autor da las referencias de otros cronistas que mencionaron el hecho: Bernal, Motolinía, Cervantes de Salazar y Sahagún.

<sup>242</sup> Montes Bardo, *Arte y espiritualidad...*, 143.

<sup>243</sup> Agradezco a Javier Cuesta la observación al respecto. Para el simbolismo del león ver Federico Revilla, *Diccionario de iconografía y simbología* (Madrid: Cátedra, 2003), 262; George Arthur Gaskell, *Dictionary of all Scriptures and Myths* (Nueva York: The Julian Press, Inc. Publishers, 1960), 454.



Fig. 31. Jacobo Felipe Negrol, Escudo de Carlos V (Casco y rodela de Carlos V), 1533, Real Armería, Madrid

Aunque en la elección de los motivos podría predominar el interés en las cualidades ornamentales, no resultaban gratuitas sus implicaciones simbólicas. En el culto cristiano, el león es símbolo del Salvador (el león de la tribu de Judá), representa al principio del mal y a los enemigos de la iglesia. Juan de Torquemada, hablando de las cualidades del primer virrey Luis de Velasco y Ruiz de Alarcón (1550-1564) para gobernar, hace alusión al simbolismo del león respecto al emblema del príncipe ideal según el rey Salomón (Proverbios 30), integrado por cuatro virtudes: la fortaleza del león, la prudencia del carnero; la templanza del gallo; y la justicia del rey.<sup>244</sup> Torquemada tuvo contacto más bien con su hijo, el segundo Luis de Velasco y Castilla, marqués de Salinas, quien gobernara en dos periodos, de 1590 a 1595 y de 1607 a 1611.

---

<sup>244</sup> Torquemada, *Monarquía indiana...*, vol. 2, libro V, cap. XIV, 376.

La intención de Torquemada hacia el relieve de Tlatelolco, comparte algo de la visión providencialista de la facción conservadora franciscana, pero de manera distinta al punto de vista místico de Mendieta, sino más bien, desde la analogía histórica.

Tanto Gerónimo de Mendieta (Vitoria, Álava, España ca. 1525-México, 1604),<sup>245</sup> como Juan de Torquemada representan la visión milenarista y providencialista franciscana, por la mediación de los Reyes católicos, por un lado, y Hernán Cortés, por el otro. Hay que recordar que la *Historia eclesiástica indiana*, del primero, fue terminada hacia 1596, pero publicada hasta 1870 por Joaquín García Icazbalceta. Su impacto en Torquemada, quien debió conocer el manuscrito, es ampliamente conocido. La *Monarquía indiana* se publicó en Sevilla en 1615.

Al igual que Mendieta, Torquemada considera a los Reyes católicos como manifestación de la providencia:

Pues para contrastar y desbaratar estas tres poderosísimas batallas de el enemigo [la perfidia judaica, la falsedad mahomética y la ceguera idolátrica], en que ha traído enredada y sujeta a su dominio la mayor parte de el mundo, parece que escogió Dios por sus especiales caudillos a nuestros Reyes católicos. [...] que apenas fue concluida la guerra de los moros cuando les uso Dios en sus manos la conquista y conversión de infinidad de gentes idólatras y de tan remotas e incógnitas regiones, que más parece haber sido divinalmente otorgada que casualmente ofrecida.<sup>246</sup>

En el relieve hay una síntesis de la historia en la que los españoles son el instrumento elegido por Dios para castigar los pecados de los indios: “Por manera que fue obra de dios, para mejor introducir su ley y evangelio que

---

<sup>245</sup> Para una biografía comentada sobre Mendieta, ver Luis González y González, “Jerónimo de Mendieta. Vida, pasión y letras de un indigenista del Antiguo Testamento”, en *Obras completas de Luis González y González*, tomo II, coord. por Jorge F. Hernández (México: Clío, El Colegio Nacional, 1995), 51-110.

<sup>246</sup> Torquemada, *op cit*, vol. 5, libro XVIII, cap. II, 419.

había de ser plantado en esta nueva viña que para reparo de tantas almas descubrió.”<sup>247</sup>

Según John Phelan, quien realizó un profundo estudio sobre el pensamiento de Mendieta,<sup>248</sup> Torquemada le tenía una gran admiración a este fraile que hacia 1580 se encontraba en Tlatelolco; sin embargo, fray Juan no pertenecía al grupo extremista mendicante. Su actitud fue más conciliadora debido a que creía en la posibilidad de establecer un *modus operandi* con los españoles seculares y con la Corona.<sup>249</sup> Impactado por las epidemias y las críticas contra su orden, Torquemada buscó una postura menos radical. Además, debía asegurar que su obra viera la luz.<sup>250</sup>

Para Phelan, la explicación de Torquemada sobre la caída de Tenochtitlan, estaba inspirada en la visión del profeta Daniel de las cuatro monarquías del mundo (identificadas tradicionalmente con los imperios asirio, persa, macedonio y romano).<sup>251</sup> De aquí la conexión entre la batalla santa que trajo consigo la caída del imperio idólatra, y el título de los 21 libros de Torquemada. La imagen que coloca en el lugar más importante del retablo es una representación alegórica del origen de la nueva “monarquía indiana”,

---

<sup>247</sup> Torquemada, *Monarquía indiana...*, vol. 2, libro IV, cap. CV, 320.

<sup>248</sup> Phelan, *El reino milenario...*

<sup>249</sup> Los franciscanos, y en general el clero regular, se vieron inmersos en un pleito por la jurisdicción religiosa, conflicto atizado por el acuerdo del Tercer Concilio Provincial Mexicano, presidido por el obispo Pedro Moya Contreras en 1585, que transfería la administración de los sacramentos a los obispados. Esto significó la pérdida de un atributo fundamental para los mendicantes. Además, anuló las formas de evangelización hasta entonces empleadas por los frailes, así como sus proyectos utópicos: “...el ideal monástico, la fe en la pureza y perfección de los indígenas y la creencia de que éstos ocuparían un lugar privilegiado dentro del plan providencial cayeron en la obsolescencia”. María Alba Pastor, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII* (México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1999), 23.

<sup>250</sup> Phelan, *El reino milenario...*, 159.

<sup>251</sup> Phelan, *El reino milenario...*, , 161.

en correspondencia con el título de la crónica que al mismo tiempo concluía.<sup>252</sup> El mensaje queda filtrado a través de la metáfora histórica que le construye Torquemada y reforzado en la síntesis didáctica de una imagen en una iglesia de indios. A su vez, hay una sugerencia hacia la defensa de los privilegios de los mendicantes, emprendida por Mendieta, como edificadores de la iglesia de los indios, privilegios que durante el reinado de Felipe II, se empezaron a limitar, en comparación con la época de Carlos V, cuando los frailes gozaban de la confianza ilimitada de la corona.<sup>253</sup> En la imagen, la hazaña de conquista alude al aspecto militar, además del espiritual. Hay una fusión de ambos mundos, al fusionar Historia y Fe. El primero está representado por los conquistadores españoles, hombres de carne y hueso, héroes admirados por Torquemada. Como sucede en la *Monarquía indiana*, hay en la imagen una coexistencia de las dos interpretaciones de Cortés escritas en el siglo XVI: “[...] el Cortés de este mundo, debido a la pluma de López de Gómara y el del otro, de Mendieta, el Cortés héroe renacentista y el Cortés *dux populi* del Viejo Testamento, según el modelo de Moisés.”<sup>254</sup>

Por su parte, el mundo espiritual se hace patente en la figura de Santiago, a la vez que funciona como un vínculo con la monarquía hispánica, o más bien como propaganda favorecedora a la causa mendicante frente a la

---

<sup>252</sup> Cecilia Frost, “El plan y la estructura de la obra”, en Torquemada, *Monarquía indiana...*, vol. 7, 85, dice con respecto al título: “Considero, por lo tanto, que al aplicar Torquemada el nombre de *Monarquía indiana* a su escrito no sólo lo inserta de golpe en la tradición cristiana, sino que lo convierte en un hecho importantísimo dentro del designio divino, ya que la destrucción de esta monarquía y la predicación del Evangelio que la siguió, son anuncio cierto de la proximidad de la segunda venida del Hijo del Hombre.

<sup>253</sup> Para este tema, ver el capítulo V, “La iglesia primitiva y la iglesia apostólica primitiva”, en Phelan, *El reino milenarista...*, 69-88, y “La iglesia indiana e instituciones imperiales. Felipe II y la economía de las órdenes religiosas”, en Morales, “La iglesia de los frailes”, 50-53.

<sup>254</sup> Phelan, *El reino milenarista...*, 161.

Corona. Para la Orden había una realidad histórica fincada en el Real Patronato, que operaba como base jurídica para configurar la nueva cristiandad; sin embargo, a principios del siglo XVII, la relación de las órdenes con la Corona había cambiado, y ahora era necesario fortalecer su posición.

Francisco Morales analiza la postura de Torquemada respecto a la defensa de las doctrinas para que estas no pasaran a la jurisdicción de los obispos, por medio de la reglamentación del Real Patronato que se había intentado regular desde la Cédula Real de 1574. Los argumentos de Torquemada, planteados en “Razones informativas”<sup>255</sup> dicen que:

“[...] los reyes de España tienen la obligación de atender a las órdenes religiosas ‘que le han conquistado y pacificado la tierra’ y le han servido mucho mejor que todos los demás conquistadores... Para los frailes del siglo XVII, los pueblos de indios, cristianizados por ellos, se habían convertido, según Torquemada, no sólo en ‘corona de gloria’ como decía san Pablo, sino en vínculo espiritual que mantenía una unión difícil de romper, entre la orden franciscana y los indígenas.”<sup>256</sup>

Por medio de estos argumentos, Torquemada deja claro que la conquista espiritual llevada a cabo por sus hermanos menores, y encumbrada en el relieve central de su iglesia conventual, es la mejor apología contra cualquier despojo de su orden.<sup>257</sup>

La escena representa a la “monarquía indiana”, que es convertida debido a su ceguera. Se trata así, de una metáfora de la historia indiana, a partir de la adaptación de una iconografía de tradición europea, en paralelo al

---

<sup>255</sup> Joaquín García Icazbalceta, ed., *Códice Mendieta. Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII*, 2 vols. (México: Imprenta de Francisco Díaz de León, 1892), citado por Morales, “La iglesia de los frailes”, 64.

<sup>256</sup> Morales, “La iglesia de los frailes”, 68-69.

<sup>257</sup> Montes Bardo, *Arte y espiritualidad...*, 313. El autor proporciona varios ejemplos en los que los franciscanos materializaron por medio de imágenes su asociación con la Corona real de España, en la portería de Cuautitlán, en la portada lateral de Xochimilco, y en La Porciúncula, en Huejotzingo, por medio de la corona real, el águila bicéfala o el collar de la Orden del Toisón de Oro.

nacimiento de la nueva sociedad. Después de todo, la *Monarquía indiana*, está saturada de un ejercicio intelectual continuo para relacionar la historia del Nuevo Mundo con la historia de la civilización cristiana medieval, por medio de complejos paralelismos con el mundo grecorromano y el Viejo Testamento, algo que Mendieta intentó hacer de manera mística, y que Torquemada intentó hacer históricamente y por medio del poder de esta imagen. En palabras de Concepción García Sáiz:

Cuando se concibe esta obra ha pasado ya casi un siglo de la Conquista pero su impulsor, el mencionado Fray Juan de Torquemada, se encuentra reuniendo materiales para su *Monarquía indiana*, que publicará en Sevilla en 1615. Tal vez encontremos en esta circunstancia y en las teorías expuestas por el religioso en su obra la base ideológica de este modelo. [...] Desgraciadamente no conocemos al completo la composición del retablo y por lo tanto es imposible establecer la lectura iconológica de todo el conjunto, pero es muy probable que en él se reflejaran, como en ningún otro, las ideas del franciscano.<sup>258</sup>

Para la lectura de la obra dentro del programa iconológico del retablo al que pertenecía, solo es posible sacar algunas conclusiones. Los programas de los retablos narraban pasajes de la historia sagrada o de las vidas de los santos, ofrecían arreglos alegóricos y simbólicos de los dogmas de la Fe, de las jerarquías eclesiásticas o de cualquier otro asunto religioso, todo con una función didáctica y moralizante.<sup>259</sup>

En la litografía de Iriarte alcanzamos a identificar una crucifixión y un san Francisco cobijando a su orden, en línea recta descendente con el Dios Padre. La escena histórica-alegórica del relieve del "mataindios" es el punto culminante de este arreglo simbólico que le otorga jerarquía y superioridad. El gesto del san Francisco que cobija a su orden tiene un eco en el Santiago que

---

<sup>258</sup>García Sáiz, "Santiago en el camino de la Nueva España", 149.

<sup>259</sup>Así describe Vargaslugo la función de los retablos en su artículo, ver Vargaslugo, "Los retablos dorados", 9.

guía a los conquistadores bajo su capa.<sup>260</sup> La labor de la orden franciscana en América queda sólidamente amparada por medio del acto material de la conquista, pero también recibida por los nativos que bajo este acto de sacrificio adoptan la nueva fe, e incluso contribuyen heroicamente a ella. Los muertos en batalla son los primeros mártires de la fe en este Nuevo Mundo. Todo, bajo la intervención del primer apóstol martirizado, considerado gemelo de Cristo. La conquista de México queda así bendecida desde un nivel teológico, en un arreglo de paralelismos que le dan un carácter incuestionable.

Mi interpretación es que la adaptación iconográfica no se limita al relieve, sino al retablo mismo por medio de la siguiente lectura: el sacrificio de Jesús, muerto en la Cruz para redimir a la humanidad se traslada al panorama novohispano, a través de Santiago como emblema de una política sacrificial hispana y *Miles Christi*, asociado a la figura de Hernán Cortés como medio para poder descender hasta los indígenas sacrificados; y los franciscanos como evangelizadores bajo el cobijo de su fundador. La propia labor evangelizadora queda así también justificada.

A unos pasos del retablo, se llevaba a cabo en la mesa del altar la transubstanciación del pan y vino en cuerpo y sangre de Cristo que se convierte en alimento espiritual para las nuevas generaciones de conversos que asisten a la celebración de lo que han heredado como firme alianza a través de esta poderosa analogía.

---

<sup>260</sup> Según Louis Réau, “por un curioso fenómeno de contaminación iconográfica con los tipos de la Virgen de la Misericordia y de santa Úrsula, Santiago ha sido representado abrigando a los peregrinos bajo su manto protector”, lo que sugiere la herencia iconográfica medieval del peregrino en Tlatelolco. Véase el bajorrelieve de 1631 en el Museo Provincial de Bonn. Réau, *Iconografía...*, 175.

En el terreno de las imágenes, el "mataindios" de Tlatelolco representa un intento franciscano por consignar las coordenadas del mapa de la identidad novohispana. Evidencia la paternidad de los franciscanos respecto a la nueva sociedad, por medio de su misión evangelizadora que se reinventó a sí misma a la luz del nuevo siglo.

Pero también se empezaron a buscar símbolos de identidad en otra parte, y en muchos casos, implicaron recuperaciones de elementos culturales indígenas. Se propusieron nuevas banderas, por ejemplo la devoción a la Virgen de Guadalupe.<sup>261</sup> Me parece interesante el caso del retablo de una pequeña iglesia en la población de Santiago Tlautla, Querétaro, en el que conviven escenas del santo español con las de Guadalupe.

Casi dos siglos después, volvió a aparecer la asociación entre Santiago y Cortés, ahora de manera explícita, en imágenes como el *Santiago Caballero*, *los ejércitos de Cortés y Moctezuma* del Museo Regional de Oaxaca que se mencionó con anterioridad, dentro de una nueva generación de programas dedicados al relato visual de la conquista, especialmente en los biombos pintados y las pinturas enconchadas de los cuales hay varios ejemplos a fines del siglo XVII y en el XVIII.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> Mientras que Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (México: Editorial Jus, 1947), 443-444, planteó que esta devoción fue principalmente impulsada por el clero secular, a través del arzobispo Montúfar, a pesar de la inquietud adversa de los franciscanos, Montes Bardo, *Arte y espiritualidad...*, 221, la identificó con el clero regular, a través precisamente de dicha orden.

<sup>262</sup> Ver Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 283-284. Existen cinco series enconchadas de la conquista de México, atribuidas a Miguel y Juan González: dos en el Museo de América de Madrid, y otra dividida en dos colecciones particulares de Madrid; otra en el Museo de Bellas Artes de Buenos Aires y una colección particular en dicha ciudad; otra en México dividida entre el Museo Nacional del Virreinato y el Museo Franz Mayer. Hay ocho lienzos con este tema en la Librería del Congreso en Washington. Los biombos pintados con escenas de la conquista de México por un lado y una vista de la Ciudad de México por el otro se encuentran en el Museo Franz Mayer, Banco Nacional de México, Museo Nacional de Historia, Museo Soumaya, en la ciudad

La Compañía de Jesús, recientemente establecida en Nueva España, jugó un papel protagónico en este proceso. Los jesuitas llegaron en 1571, y en 1592 fundaron la Casa Profesa dentro de la traza española de la Ciudad de México. El 28 de junio de 1610, la llegada de la noticia de la beatificación de “Nuestro Bendito Padre Ignacio”, motivó a la provincia mexicana a celebrar grandes fiestas el día de su fallecimiento, es decir el 31 de julio, lo cual detonó la terminación de la construcción de la iglesia que se había iniciado desde 1597.<sup>263</sup>

Solange Alberro analiza las fiestas relatadas por el cronista jesuita Andrés Pérez de Rivas, en las que participó un grupo tan célebre de indígenas, incluyendo “indios viejos”, como “no había podido ser reunido ni se había visto cosa semejante por ningún virrey desde los tiempos de Cortés”.<sup>264</sup> Según Alberro, estas celebraciones que muestran a los indígenas como sujetos activos, tuvieron como fin para los padres jesuitas, ganarse al mundo indígena de la capital, todavía coto reservado de los mendicantes —los franciscanos ante todo—y, cada vez más desde 1555-1556, del clero secular, gracias a la ofensiva emprendida por el arzobispo Montúfar.

El Colegio de San Gregorio fue otra de las fundaciones jesuitas que se convirtieron en “escaparate de los lazos entre los jesuitas y la población indígena cristiana en la capital virreinal [...]”.<sup>265</sup> Se fundó en 1589 como colegio

---

de México, y el biombo de la antigua colección del Duque de Almodóvar, hoy en una colección particular en Madrid.

<sup>263</sup> Verónica Zaragoza, “Vida de san Ignacio de Loyola (1757), serie pictórica de la Casa Profesa de México. Estudio y catálogo” (tesis de maestría, Universidad Iberoamericana, 2012), 66-67.

<sup>264</sup> Alberro, *El águila y la cruz...*, 105-111.

<sup>265</sup> Luisa Elena Alcalá, *Arte y localización de un culto global. La Virgen de Loreto en México* (Madrid: Abada Editores, 2022), 296.

de primeras letras y música para los hijos de los indios caciques o 'principales' de los alrededores de la traza. Esta fecha coincide con un periodo en el que el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco se encontraba ya en franca decadencia por el cese del apoyo económico oficial, el impacto de las epidemias que disminuyeron notoriamente la población india, y la reticencia de la Corona en seguir formando indios en estudios avanzados.<sup>266</sup>

La ubicación de San Gregorio al margen de la traza y en colindancia con el barrio de San Juan Tenochtitlan, es un indicio de los desplazamientos en la configuración del tejido de redes de colaboración y negociación entre los distintos grupos sociales y las órdenes religiosas. La presencia de la Compañía de Jesús a partir de sus distintas fundaciones en la capital mexicana, creó vínculo con los indígenas que se fueron consolidando con fuerza en los siglos XVII y XVIII.<sup>267</sup> Mientras que los franciscanos, ante la necesidad de adaptarse a una sociedad cada vez más plural, compleja y mestiza, eligieron una visión retrospectiva hacia los orígenes del reino, por medio de una imagen de la conquista, tanto militar y espiritual, como semilla que había dado origen a la nueva sociedad.

Tal vez a raíz de este fenómeno, el "mataindios" no proliferó y se prefirió conservar la "neutralidad" de los enemigos moros como imagen arquetípica de triunfo militar, político y psicológico que es la que abunda en las representaciones que encontramos a lo largo y ancho de México.

---

<sup>266</sup> Arturo Soberón Mora, "La biblioteca del Colegio de San Gregorio ¿un acervo para infantes indígenas catecúmenos?", *Estudios de Historia Novohispana* 61 (2019): 52  
<https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2019.61.65584>

<sup>267</sup> Alcalá, *Arte y localización...*, 295-309.

El transcurrir de los acontecimientos no había sido propicio para sembrar condiciones necesarias para el surgimiento de una conciencia colectiva sobre el pasado, presente y futuro. Como parte de la “recomposición social” y la transformación radical de las relaciones económicas ocurrida entre 1590 y 1630, que le dio a Nueva España la autosuficiencia productiva necesaria para distanciarse de la metrópoli y ver surgir sus propios intereses,<sup>268</sup> ciertos sectores de la sociedad, encabezados por los dos cleros, pudieron establecer vías y forjar mecanismos que propiciaron la aparición de dicha conciencia. No es, por tanto, una ruptura resultado de la crisis que estaban viviendo los mendicantes, sino que se busca una continuidad hacia adelante.

Los intentos para dar cauce a los vínculos de cohesión se habían iniciado desde fines del XVI. Por un lado, los misioneros muertos entre bárbaros se convirtieron en un modelo hagiográfico propio de Nueva España.<sup>269</sup> Por otro lado, se importaron reliquias de mártires del Viejo Mundo a partir de 1578 para propagar la fe.<sup>270</sup> Esta última estrategia no dio los resultados deseados, mientras que la primera tuvo mayor éxito.<sup>271</sup>

---

<sup>268</sup> Pastor, *Crisis y recomposición...*, 145.

<sup>269</sup> Antonio Rubial García, “El mártir colonial. Evolución de una figura heroica”, en *El héroe entre el mito y la historia*, coord. por Federico Navarrete y Guilhem Olivier (México: UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000), 77-78.

<sup>270</sup> Alberro, *El águila y la cruz...*, 21.

<sup>271</sup> El propio Torquemada escribió la biografía del beato fray Sebastián de Aparicio del cual en la *Monarquía indiana* dice estar enterrado en el convento de San Francisco, al igual que “la imagen de nuestra señora, que llaman la Conquistadora, que dicen los antiguos que la trajeron los primeros que vinieron de España a la cual hallaron favorable en diversas ocasiones... y la tienen por reliquia muy preciosa...”, Torquemada, *Monarquía indiana...*, vol. I, libro III, cap. XXXI, 430. Sobre Sebastián de Aparicio, véase Norma Durán, *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano* (México: Universidad Iberoamericana, El Mundo sobre el Papel, 2008).

#### **4. El relieve como relato histórico de la conquista de México-Tenochtitlan y Tlatelolco**

A lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, hubo una producción y circulación considerable de imágenes ligadas con batallas, linajes y protagonistas vinculados con “el origen del reino”, auspiciadas sobre todo por frailes mendicantes en conjunto con la nobleza indígena, como afirma Jaime Cuadriello. Este autor menciona algunos ejemplos en la pintura mural conventual como en el arte efímero (piras y arcos triunfales); las decoraciones de las casas reales de la ciudad de Tlaxcala (*ca.* 1558), el túmulo imperial erigido para las exequias de Carlos V en la capilla franciscana de San José de los Naturales (1559); al programa de Ixmiquilpan (*ca.* 1572); y al ciclo emblemático-devocional en los muros del santuario de los Remedios, en los límites de la capital del virreinato (*ca.* 1595).<sup>272</sup>

Por su parte, Diana Magaloni menciona imágenes de la conquista en edificios públicos en la Ciudad de México y en Tlaxcala, donde hubo murales en el Tecpan, a principios del XVI, de acuerdo a Diego Muñoz Camargo. Torquemada describe otra en el tecpan de Tlatelolco de la batalla de Tóxcatl, inicio de las hostilidades en el corazón de México-Tenochtitlán. Asimismo, la noticia que da Diego Durán de una pintura mural de la conquista en la iglesia de Santiago.<sup>273</sup>

---

<sup>272</sup> Jaime Cuadriello, “El reino y la construcción del pasado: los cuadros de historia”, 78.

<sup>273</sup> Magaloni, *Albores de la conquista*, 35-36.

Asimismo, Giovanni Gemelli Careri en *Viaje a la Nueva España* en su interés por conocer los trajes antiguos de los indios, proporciona el dato de una pintura en Tlatelolco que para 1697, fecha en la que se encuentra en la Ciudad de México escribiendo su diario, ya se encontraba perdida:

El lunes 10 fui en vano a Santiago Tlatelolco para que me dibujaran los trajes antiguos de los indios, pues el virrey, después del tumulto mencionado, había hecho borrar una antigua pintura que allí se encontraba, con el fin de que no quedara vestigio ni memoria de su antigua libertad. El padre guardián me dijo, sin embargo, que en las casas reales yo encontraría alguna [pintura] semejante.<sup>274</sup>

Mi postura en este texto consiste en sostener que el tema de este relieve alude a la conquista de México como episodio histórico y mítico a la vez. Considero que los personajes en el costado izquierdo representan a los seguidores de Hernán Cortés. No puedo asegurar que el personaje al frente del contingente sea el propio Cortés, tampoco se trata de identificar un retrato por su posible semejanza fisonómica con otros referentes, solamente quiero sugerir, derivado del análisis desarrollado a lo largo de los capítulos de este trabajo, que la imagen es una especie de paráfrasis de la memoria colectiva, donde se conjugan los intereses de conquistadores, frailes, monarquía, indios. Este último grupo no se representa como un bloque homogéneo, sino diferenciado: los indios vencidos y los que están en estado de alerta que no parecen estar derrotados, corresponden respectivamente a los que tienen los ojos cerrados y los que los tienen abiertos.

Los personajes en el margen derecho con tocado de plumas se han identificado con los tlaxcaltecas. Patricia Díaz Cayeros ha sugerido que el

---

<sup>274</sup> Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Viaje a la Nueva España*. México: UNAM, 115.

personaje frente al caballo con el tocado de plumas podría ser un aliado de dicho grupo nativo.<sup>275</sup> Sería plausible pensar como válida esta hipótesis, al haber sido el antagonismo entre grupos indígenas un factor fundamental para la victoria castellana durante la conquista.<sup>276</sup> Pero los tlaxcaltecas no fueron los únicos aliados de los españoles.

Como bien señala Federico Navarrete, “el ejército que conquistó México-Tenochtitlan y la destruyó en la guerra de mayo a agosto de 1521 tenía entre cien mil y 200 mil soldados mesoamericanos y menos de mil españoles.” La abrumadora mayoría estaba formada por tlaxcaltecas, texcocanos, chalcas, huejotzincas, cempoaltecas, entre otros más. Estos grupos se llamaron a sí mismos ‘indígenas conquistadores’.<sup>277</sup>

Al igual que los españoles, no los vemos en actitud de ataque o defensa, simplemente están presentes en la escena. El que sí está en posición activa es el hombre debajo del caballo, a un costado del posible Cortés. Considero que también podría tratarse de un aliado indio. Veamos el episodio que narra Torquemada respecto a dos indígenas que salvan a Hernán Cortés de morir durante la batalla que obligó a los españoles a replegarse y salir huyendo:

Arrojábanse los mexicanos, tras los que huían, al agua, por otra parte; por los lados, acudieron infinitas canoas que tomaban vivos a los castellanos y tlaxcaltecas y se los llevaban sin remedio de socorro; daban las manos a los que se acercaban, para que saliesen unos heridos, otros medio ahogados, que en saliendo espiraban; otros, con doloridas voces, pedían socorro. Y divertido en esto Cortés, con hasta quince castellanos, acudiendo muchedumbre de mexicanos en canoas y pasando el agua, le cercaron y peleando furiosamente

---

<sup>275</sup> Cayeros, “Santiago *mataindios*”, 269.

<sup>276</sup> Martínez, *Hernán Cortés*, 332. El autor menciona que el antagonismo existente en el territorio mesoamericano, preexistente a la llegada de los españoles, hizo que la guerra se convirtiera prácticamente en una lucha entre indígenas, dirigidos por un puñado de españoles. El ejército de Cortés lo formaban 900 hombres y 150 mil aliados, principalmente tlaxcaltecas y tezcocanos, más otros menores, contra mexicas y tlatelolcas. Por tanto, la guerra la hicieron indios contra indios, mientras que los españoles se limitaron a planear la estrategia, contribuir con su técnica y armas y dirigir las acciones militares.

<sup>277</sup> Federico Navarrete, *Malitzin, o la conquista como traducción* (México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2021), 40-43.

llegaron a echarle mano, gritando: Malinche, Malinche, y de hecho se le llevarán si Francisco de Olea, su criado, con maravillosa presteza, de una cuchillada no cortara las manos a un indio que le tenía asido; aunque luego cargaron tantos mexicanos sobre él que mataron a Francisco de Olea, en presencia de su amo (que fue muerte gloriosa por tan buena causa). Dicen que una india vieja estaba ahogando a Cortés, cuando llegó Olea a favorecerle. Fue el segundo en socorrer a Cortés don Fernando Ixtlilxuchitl; otro fue un tlaxcalteca, llamado Tlemacatzin, natural del pueblo de Hueyotlipan, de la provincia de Tlaxcalla, que valerosamente puso el pecho a los mexicanos y las espaldas a Cortés, peleando. Éste se bautizó después; unos dicen que se llamó Antonio y otros Bautista y fue buen cristiano y el primero que recibió el sacramento de la extremaunción, en aquella tierra.<sup>278</sup>

Es difícil comprobar si se trata de indios aliados o conquistadores; sin embargo, mi postura en este texto es que se está aludiendo a los nativos que se convertirían en esos nuevos cristianos bautizados modélicos, como aquellos “indios de paz” (los aliados) –en contraste con los “indios de guerra” (sus enemigos)–, que Bernard Grunberg distingue al analizar crónicas del siglo XVI que permiten dilucidar la visión del indio y del mundo indígena que tenían los conquistadores.<sup>279</sup>

En esta visión dicotómica, considero que nuestro relieve no expone un relato histórico construido con intención de precisión arqueológica, sino como la historia que se quiere contar desde la interpretación de sus protagonistas.

#### **4.1 Los tlatelolcas en el relieve de Santiago "mataindios"**

Cabe preguntarse, ¿qué papel tienen los tlatelolcas en ese grupo de indios no vencidos que vemos en el relieve? Los personajes de la izquierda como posibles ‘indios conquistadores tlatelolcas’ portan atavíos similares a los

---

<sup>278</sup> Torquemada, *Monarquía indiana...*, vol. 2, libro IV, 288.

<sup>279</sup> Bernard Grunberg, “Mentalidad de los conquistadores de México”, 55.

guerreros que aparecen en fuentes como el *Códice Florentino* como caballero tigre (ocelotl), en el *Atlas de Durán* o en el *Códice Mendocino*.<sup>280</sup>



Fig. 32. Ilustración del libro 2 "De las ceremonias...", folio 20, *Códice Florentino*



Fig. 33. Ilustración del libro 2 "De las ceremonias...", folio 20v, *Códice Florentino*

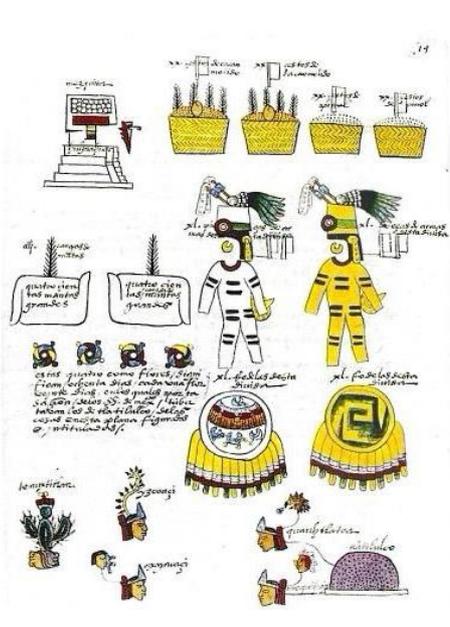


Fig. 34. Matrícula referente a tributos de Tlatelolco, *Códice Mendocino*, lámina 19 (f. 19r)

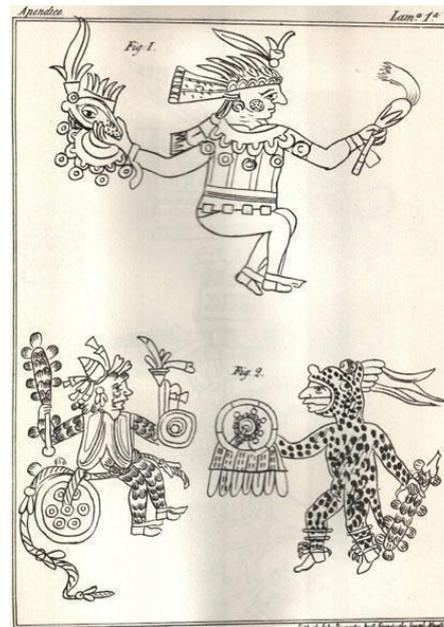


Fig. 35. *Atlas de Durán*, apéndice, lámina 1

<sup>280</sup> El grado militar es igual que el del caballero águila, ambas órdenes se conferían a los más prominentes guerreros, los cuales estaban autorizados a llevar la indumentaria que consistía en la representación del animal cuyo nombre ostentaban. Además, llevaba en la parte posterior de la cabeza un penacho de pluma, signo de valentía. Como arma usaba la espada con cuchillos de obsidiana y el escudo, decorado a base de plumas de quetzal. Véase W. du Solier, *Indumentaria antigua mexicana* (México: SEP, INAH, 1979), 55.

El atuendo que cubre la cabeza del personaje de la derecha y el tocado de plumas son similares a los trajes de guerrero representados en la Matrícula referente a tributos de Tlatelolco que se reprodujo en el Códice Mendocino. Barlow los identifica de dos tipos, blancos y amarillos, de estilo llamado “*cuextecatli*” o huasteco, de los cuales debían pagar 80 de cada uno anualmente.<sup>281</sup> En realidad se trata de una variante del “*cuextecatli*” llamada “*teocuitlacopilli*” que se diferencia porque el tocado ya no es cónico.<sup>282</sup> Aunque su manufactura pudo ser de origen huasteco, probablemente tenían una asociación simbólica importante con Tlatelolco.

Este tipo de trajes estaban asociados a las proezas militares que significaban el incesante ciclo de expansión mexicana, ya que los caballeros águila y ocelote fueron las principales castas de guerreros.<sup>283</sup> Las plumas con las que se confeccionaban eran muy apreciadas entre las élites indígenas. Sin embargo, el *Códice Florentino* informa que fueron cayendo en desuso hacia 1570 y según Barbara Mundy, se convirtieron en elementos clave, junto con la música, de los mitotes como parte de las ceremonias oficiales, muchas veces patrocinadas por las órdenes mendicantes que valoraban estos elementos de vida ceremonial para el uso ritual cristiano, o en ocasiones, por funcionarios reales españoles para ser presentadas en ceremonias civiles relacionadas con transiciones en el poder monárquico, como la jura real representada en el

---

<sup>281</sup> Barlow, “Tlatelolco como tributario de la Triple Alianza”, 268 y 270.

<sup>282</sup> Luz María Mohar Betancourt, *Trajese de guerrero (catálogo comparativo de Matrícula de Tributos y Códice Mendocino)*. México: CIESAS-SEP, 1983, 13.

<sup>283</sup> Barbara Mundy, *La muerte de Tenochtitlan...*, 351. Cabe notar que el guerrero representado en el relieve semeja el ocelote que también aparece en la Matrícula de Tributos de otras ciudades y representado siempre con manchas negras; sin embargo, lo que llama la atención es la posible asociación de Tlatelolco con los trajes guerreros antiguos por la importancia que tuvieron como tributos.

*Códice de Tlatelolco*. Mundy llama la atención sobre la línea roja que conecta al gobernador de Tlatelolco, Diego de Mendoza, con los dos danzantes que tienen atuendos de ocelotes, y se pregunta si los mitotes se pudieron haber entendido como ofrecimientos de “expresiones rituales de lealtad” al monarca español.<sup>284</sup>

Por mi parte, me pregunto si los personajes de la derecha con el tocado que sugiere las formas felinas del ocelote y las plumas en el relieve del "mataindios", podría aludir a este tipo de danzantes del mitote en los que, según Mundy, “se representaba la autoridad de gobierno indígena, con sus connotaciones de fuerza y de proezas militares.”<sup>285</sup> Como hemos visto en la descripción de la escena, las referencias a una acción militarista no son tan evidentes, los elementos de violencia están solamente sugeridos y la falta de interacción belicosa entre los personajes, reforzada por el personaje ocelote de perfil, permite sugerir esta expresión ceremoniosa de lealtad, más como un acto de danza ritual.

A lo largo del análisis desarrollado en este trabajo, hemos visto que los tlatelolcas perdieron la guerra junto con los tenochcas; todos, en su origen, eran aztecas-mexicas con una historia compartida, pero separados por el gran rencor que existía entre ellos y la gran humillación que había significado la derrota en tiempos de su último gobernante, Moquihuix. La vida independiente que tuvo Tlatelolco fue solamente de 136 años (de 1337 a 1473). La sujeción que tenían a Tenochtitlan cuando llegaron los españoles en 1519, determinó su participación en la guerra. La cercanía con la capital tenochca y la doble ascendencia noble de Cuauhtémoc, último tlatoani que

---

<sup>284</sup> Mundy, *La muerte de Tenochtitlan...*, 347-352.

<sup>285</sup> Mundy, *La muerte de Tenochtitlan...*, 352.

luchó hasta el final como gobernante de ambas ciudades, convirtieron a Tlatelolco en lugar de resistencia sin ninguna otra posibilidad de alianza.

El sentido anímico que pudo haber aflorado en lo espiritual con la derrota militar se refleja en el supuesto encuentro entre los primeros doce franciscanos y los *tlatatinime* o sabios mexicas que relata fray Bernardino de Sahagún en su obra en náhuatl *Coloquios y doctrina cristiana* –terminada hacia 1564 y que se mantuvo inédita hasta el siglo XX–, supuestamente ocurrido después de su llegada a la Ciudad de México en 1524:

Pena os damos, señores y padres, en hablar desta manera, presentes están los señores que tienen el cargo de regir el reyno y repúblicas deste mundo; de una manera sentimos todos: que basta aver perdido, basta que nos han tomado la potencia y jurisdicción real; en lo que toca a nuestros dioses antes moriremos que dexar su servicio y adoración.<sup>286</sup>

La veracidad de este encuentro resulta dudosa para autores como Antonio Rubial García, quien señala convincentemente que el encuentro no pudo haberse realizado al menos en los términos que describe Sahagún por el desconocimiento de la lengua y de las concepciones religiosas indígenas por parte de los frailes en fechas tan tempranas, además de que la actitud de estos no pudo haber sido de respeto y comprensión hacia una religión que consideraban demoníaca.<sup>287</sup> Es probable, sin embargo, que como versión retórica de una doctrina a manera de coloquio, la actitud anímica reflejada sea certera respecto al grado de reticencia de los sacerdotes indígenas que

---

<sup>286</sup> Miguel León Portilla, *Coloquios y doctrina cristiana* (México: UNAM, 1986), 89. Citado en Matos Moctezuma, *Tlatelolco...*, 115-118.

<sup>287</sup> Antonio Rubial, “La espada, el libro y la cruz. Una revisión crítica de la evangelización como conquista”, en *Iglesia y conquista. Los procesos fundacionales*, coord. por Ma. del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (México: BUAP/UNAM, 2022), 20-21.

debieron haber mostrado gran resistencia para convertirse a una religión totalmente ajena. En la época prehispánica la guerra era algo frecuente y los vencedores aceptaban el vasallaje en términos de tributación, pero no se les obligaba a cambiar su religión o sus costumbres. El imaginario coloquio de Sahagún revela que los procesos de evangelización debieron haberse dado en un entorno de violencia mucho mayor al que ha querido ver la historiografía centrada específicamente en las crónicas mendicantes que han narrado la historia según sus propios intereses. Sin duda, el convencimiento y la persuasión por vías pacíficas no debió de ser útil con las primeras generaciones, por lo que la persecución, la violencia y los castigos debieron haber resultado en conversiones forzosas a nivel masivo. No en vano, Sahagún en los años sesenta buscaba la “evangelización inculturada” a partir del estudio de la lengua, el contexto y el imaginario, para facilitar el proceso de asimilación de los conceptos cristianos.<sup>288</sup>

La conversión espiritual siguió un proceso lento y gradual que debió haber sido efectivo tras el paso de varias generaciones. La asociación de los santos guerreros como san Miguel, san Hipólito y el propio Santiago, a sus propias divinidades y al calendario agrícola, al caer sus festividades en meses de lluvia, pudo haber facilitado la simbiosis necesaria.<sup>289</sup>

El mensaje del relieve colocado en el altar mayor de su iglesia en 1610, probablemente no hubiese sido posible antes o durante las décadas que

---

<sup>288</sup> Sandra Achondo, “Ilhuicáyotl iuan mitlancáyotl. El cielo y el infierno, transculturaciones teológicas en las Addiciones y el Apéndiz a la postilla de fray Bernardino de Sahagún”, en *Muerte y vida en el más allá. España y América*, ed. por Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (México: UNAM, IIH, 2009), 93-107.

<sup>289</sup> Rubial, “Santos guerreros...”, 82.

siguieron a la conquista de México-Tenochtitlan, cuando los conquistadores encomenderos, representados en el cabildo de la Ciudad de México, y los frailes franciscanos, se dedicaron a construir un entramado urbano a partir de ermitas conmemorativas y altares dedicados a santos guerreros en consonancia con el mensaje militarista de justificación de la conquista, a manera de espacios de memoria, violencia y sujeción.<sup>290</sup> La dedicación de Tlatelolco a Santiago antes de la llegada de los franciscanos, la primera ermita e incluso la pintura de Cortés que estaba en la primera iglesia descrita en un apartado de este texto, son claro ejemplo de ese contexto que servía para los dos aspectos que señala Rubial, el de recordatorio de las hazañas gloriosas, pero también, el de agradecimiento a los intercesores sagrados que habían permitido una posición de dominio frente a los indios.

Casi cien años después cuando se hace el relieve del nuevo retablo en Tlatelolco, se sumaron distintos factores y otros actores sociales con los consecuentes cambios de intereses, expectativas y necesidades. El sitio no perdió su valor simbólico al seguir estando dedicado a Santiago, incluso se renovó con una nueva iglesia y un nuevo retablo. El mensaje del retablo, sin embargo, no estaba dirigido a ser un recordatorio de las hazañas bélicas, sino a comunicar un mensaje litúrgico complejo, conectado con todo el plan iconográfico de las imágenes bíblicas pintadas por Echave, además de integrar en la imagen central del relieve los indios, conquistados pero también conquistadores, partícipes, por lo tanto, del plan salvífico traído por el poder

---

<sup>290</sup> Rubial, "Santos guerreros...", 72-73.

temporal—los hombres del primer plano izquierdo y el espiritual, representado en el apóstol guerrero.

La inclusión de los indios como nuevos cristianos, probablemente funcionó como elemento de engranaje hacia la adopción de Santiago como su santo patrón que ahora defenderá también sus intereses.

Otro de los factores que Navarrete aporta para entender el proceso de conquista, es el de “traducción intercultural” realizado por Marina, Malintzin o Malinche, para interpretar—más que traducir— los conceptos, prácticas y actitudes de los españoles. Esta labor tuvo gran importancia porque “esta supuesta conquista fue más producto de las alianzas y las negociaciones diplomáticas que de los combates”.<sup>291</sup> Considera que la función de Malintzin llegó a ser incluso más que la de una interpretación, una “reinención en términos mesoamericanos” que fue aprovechada por los gobernantes de los altépetl, enemigos de los mexicas, para construir alianzas con los expedicionarios y lograr derrocarlos.<sup>292</sup> Navarrete basa esta idea en lo que James Lockhart llama “doble identidad equivocada”:

En [este proceso], los indígenas interpretaron las instituciones e ideas impuestas por los españoles como esencialmente idénticas a las suyas, de manera que pudieron adoptarlas y al mismo tiempo quedar convencidos de que nada importante había cambiado; por su parte, los españoles percibieron la ostensible adopción de sus instituciones e ideas por parte de los indígenas como un triunfo inequívoco de su labor evangelizadora y civilizadora, sin percibir cabalmente las profundas continuidades que se disimulaban tras ella. A resultas de este equívoco ambos bandos quedaron contentos, y a esa mutua satisfacción, por más ilusoria que nos parezca, fue la base de una convivencia exitosa y pacífica entre indígenas y españoles en el Altiplano central a lo largo de más de tres siglos.<sup>293</sup>

---

<sup>291</sup> Navarrete, *Malitzin o la conquista...*, 36.

<sup>292</sup> Federico Navarrete, *¿Quién conquistó México?* (México: Debate, Penguin Random House, 2021), 76-77.

<sup>293</sup> Federico Navarrete, reseña de *Los nahuas después de la conquista*, de James Lockhart, *Letras libres* 19, 31 de julio de 2000. <<https://letraslibres.com/libros/los-nahuas-despues-de-la-conquista-de-james-lockhart/>>

Por lo tanto, considero que la transformación del "matamoros" en "mataindios" que tiene lugar en el relieve de Tlatelolco, no fue una adopción impuesta, sino el resultado de este tipo de procesos de interpretación cultural, fruto de las continuidades que permitieron su asimilación paulatina para convertirlo de santo 'conquistador' a santo 'protector y aliado'.

Solo en este contexto de nuevas generaciones que casi cien años después empiezan a reconocerse como plenamente convertidas y que han pactado y negociado intereses con los demás grupos de poder a lo largo de varias décadas de convivencia, podría pensarse que los indios no vencidos son los propios tlatelolcas.

## Conclusiones

A lo largo de este trabajo he intentado hacer la historización del relieve de Santiago “mataindios” de Tlatelolco, en el tiempo y el espacio de los grupos vinculados con su configuración, desde los intereses y aspiraciones de su propia coyuntura y el interés por legitimar una identidad local colectiva. La escena es el resultado de un nuevo relato iconográfico. Si bien se relaciona con el referente de Santiago “matamoros”, no puede considerarse una transferencia de un modelo esencialista, ni del traslado de la mentalidad medieval ibérica a Nueva España, sino que es la expresión de los avatares de la naturaleza dinámica de la historia novohispana. De hecho, considero que el título de Santiago “mataindios”, acuñado por Francisco de la Maza no es del todo exacto para referir a esta temática tan particular, sin embargo, la empleo en este trabajo por ser la forma como se le ha conocido a la obra en la historiografía a lo largo del siglo XX y XXI.

El Santiago “bellator” de origen gallego que inicialmente no tenía relación con los moros, se reconfiguró como Santiago “matamoros” a partir del siglo XIV y se consolidó a lo largo del siglo XV a partir de la exaltación de la monarquía hispana durante los Reyes católicos, quienes le profesaron devoción como su auxiliador en los esfuerzos de la conquista de Granada en 1492.

Esta estrecha vinculación del mito ecuestre del apóstol Santiago con la monarquía hispana como argumento de legitimación y una de sus claves identitarias es la que prevalecía al momento de la llegada de los castellanos a Tenochtitlan. Dicha figura ecuestre del apóstol en el relieve de Tlatelolco alude

a ese imaginario de la monarquía hispana en un escenario distinto, recreado tras el complejo proceso de apropiación que tuvo lugar en la cultura visual novohispana, desde el contexto particular de Tlatelolco, para construir su historia a partir de la memoria local recordada.

Esta iconografía tan particular de la cual no conocemos más ejemplos contemporáneos en Nueva España –sólo algunos en otros virreinos americanos–, es una muestra de la adaptabilidad del santo para satisfacer las necesidades de nuevas sociedades que se están configurando a partir de los distintos intereses y negociaciones que se tejían en el contexto de Tlatelolco en la transición del siglo XVI al XVII.

La derrota de los tenochcas el 13 de agosto de 1521, en la llamada ‘conquista de México-Tenochtitlan’, resultó también la de los tlatelolcas, quienes eran sus tributarios desde 1473 cuando el *tlatoani*, Moquihuix, fue penosamente derrotado. Existía un acendrado rencor desde tiempo atrás entre estos dos grupos mexicas que perduró hasta la época novohispana. A pesar de la derrota, Tlatelolco negoció sus condiciones, de modo que fue considerado parcialidad con gobernantes propios en reconocimiento al principio de *cuauhtlatoani* que había tenido, por lo que se constituyó como una importante cabecera.

El autor anónimo del *Relato de la conquista*, escrito en 1528, transmite en su crónica un sentimiento de desolación ante la derrota de sus congéneres, los tlatelolcas y el resentimiento hacia la cobardía de los tenochcas. A lo largo de las siguientes décadas, debió ocurrir una transformación gradual en la que los tlatelolcas se fueron asumiendo como parte del nuevo reino y acogiendo la nueva religión en distintos niveles y formas de interpretación. En este proceso

se fueron convirtiendo de indios conquistados a indios conquistadores, a partir de su participación en empresas militares, en la campaña evangelizadora y en actos políticos en reconocimiento de las autoridades españolas. Los tlatelolcas tenían un interés por construir su identidad frente a los tenochcas.

Lo anterior parece tener un eco en la transformación iconográfica que tiene lugar en la escena del relieve, al presentar indios con ojos cerrados y miembros cercenados a los pies de Santiago; sin embargo, la escena va más allá que la iconografía del “matamoros” o “mataindios” al presentar también al personaje con los ojos abiertos bajo la penumbra del caballo, así como a los del extremo derecho ataviados como guerreros ‘ocelote’, es decir a un grupo diferenciado de indios. Estos últimos podrían representar a los tlatelolcas asumidos en un papel de “indios conquistadores”; como he expuesto, el señorío de Tlatelolco participó en empresas militares de conquista del norte de Nueva España a mediados del siglo XVI, particularmente en la guerra del Mixtón en los límites entre Jalisco y Zacatecas que fue declarada como “guerra justa”. El caso del personaje con ojos abiertos resulta más enigmático, ya que podría tratarse también de un aliado, como he mencionado su vestimenta es distinta al llevar un faldón de plumas, apenas visible, que difiere del paño liso de los taparrabos o *maxtlatl* que llevan los otros dos personajes que también tienen el torso desnudo.

Como ha sugerido Patricia Díaz Cayeros, los elementos representados no denotan una acción bélica literal sino simbólica por medio de la alusión a un sacrificio ritual indispensable para la cristianización. Considero que los personajes que tienen los ojos cerrados y los miembros cercenados presentan

una postura muy similar a la Coyolxauhqui que muere descuartizada por su hermano, el dios de la guerra Huitzilopochtli. No hay una representación de la muerte como resultado de la violencia bélica, sino que más bien se trata de un acto de consecuencias sublimes ante la salvación que se da de por medio y que tiene eco en el contexto teológico y litúrgico del retablo del altar en una iglesia que había sido levantada sobre el reducto de la resistencia tlatelolca dedicada a Santiago en sustitución al gran templo de Huitzilopochtli, y que ahora estaba siendo completamente renovada.

La presencia de los personajes a la derecha ataviados como guerreros ‘ocelote’ que son testigos “a distancia” y nuevos integrantes del reino al que ellos mismos han contribuido a expandir para la fe y la monarquía, remite a una expresión de lealtad similar a la presentada en ceremonias oficiales, muchas veces patrocinadas por las órdenes mendicantes, o en ocasiones, por funcionarios reales españoles, relacionadas con transiciones en el poder monárquico, como la jura real a Felipe II representada en el *Códice de Tlatelolco*.

Este tipo de trajes asociados a las principales castas de guerreros en época de la expansión mexicana, se fueron convirtiendo, junto con las plumas del tocado, en elementos clave de los mitotes organizados por las órdenes mendicantes como ofrecimientos de “expresiones rituales de lealtad” al monarca español.

El personaje de la derecha con el tocado de plumas —en último plano y de perfil como refrendo de la escena— podría aludir a este tipo de danzantes del mitote en los que, según Bárbara Mundy, “se representaba la autoridad de gobierno indígena, con sus connotaciones de fuerza y de proezas militares.”

Como hemos visto en el análisis de la obra, no hay referencias evidentes a una acción militarista; los elementos de violencia están solamente sugeridos y la falta de interacción belicosa entre los personajes —ausente también en el personaje del tocado de plumas—, permite sugerir esta expresión ceremoniosa de lealtad en un acto enteramente legitimador.

Esta forma de expresión ritual en el relieve de Tlatelolco pareciera ser la forma escultórica de redención de la conquista dentro del ámbito sagrado, del mismo modo como las danzas de moros y cristianos intentaban serlo en el ámbito público.

Para 1610, fecha en la que se terminó la nueva iglesia de Tlatelolco con su retablo, Felipe III, tenía doce años de haber asumido el trono. Al mismo tiempo, Fernando de Altamirano y Velasco recibe encomienda y hábito de la Orden de Santiago en la nueva iglesia el 24 de julio, un día antes de la dedicación. Este criollo estaba vinculado genealógicamente con dos virreyes, Luis de Velasco, entonces en funciones, y Antonio de Mendoza. Sus abuelos habían sido también caballeros de la Orden de Santiago. No resulta gratuito su interés en la asociación de la estirpe que representa con la cruz que el jinete ostenta en el relieve central de la nueva iglesia que busca revitalizar el lugar que fuera originalmente fundación española dedicada a Santiago y lugar emblemático de la victoria castellana.

El episodio de la expulsión de los moriscos de la Península Ibérica en abril de 1609 por parte de este monarca refleja una coyuntura en la que resurge el interés por liberar a España de los que se consideraban enemigos de la Fe y, por lo tanto, de la Corona bajo la bandera de la ortodoxia católica.

Aunque los moriscos eran católicos convertidos, seguían practicando costumbres musulmanas que los hacían dignos de sospecha.

La asociación de Santiago a inicios del siglo XVII se relaciona así con la guerra contemporánea contra los infieles, representados en los otomanos y en los moriscos, y no solamente en la tradición histórica medieval. La diferencia entre los musulmanes y los indios, se expresa en el contexto de Tlatelolco, en el que los tlatelolcas son nuevos cristianos bautizados, a diferencia de los moros y de los moriscos considerados inmunes a la integración. Su presencia en la escena del relieve es una manifestación de pleitesía con la que buscaban mostrarse como miembros de la nueva instancia política, lo que conceptualmente representa la *Monarquía indiana*, título que no casualmente escoge Torquemada para su gran crónica.

Los ojos cerrados de los indios en primer plano aluden a la “ceguera” que para Mendieta caracterizaba a los gentiles, como resultado de la distancia geográfica que los separaba de la verdadera religión y que, en consecuencia, hacía imposible su conocimiento de las Escrituras. La ceguera y la desnudez de su pasado idolátrico por las que son muertos, los incorpora a la cristiandad y a la totalidad imperial que es la monarquía hispánica, a través de la presencia de Santiago. El sacrificio es una vía inevitable para la aculturación que está de por medio. No son los enemigos muertos en batalla, sino los sacrificados para lograr la salvación. No hay, por lo tanto, una intención de evidenciar la intransigencia contra los vencidos, sino de exaltar la integración de la nueva monarquía indiana que todos los grupos representados han contribuido a engendrar.

El vínculo de la orden franciscana respecto a las instancias cofundadoras del nuevo reino en gestación, reside ahora en la exaltación del pasado por medio de una metáfora religiosa, histórica, simbólica y política. El Santiago "mataindios" es un traslado a una superficie tridimensional de la "monarquía indiana" que fray Juan de Torquemada, guardián del convento de Tlatelolco, describió con minuciosidad en su larga crónica compuesta por 21 libros, escrita y publicada contemporáneamente a la factura de la obra. La intención de Torquemada hacia el relieve de Tlatelolco, comparte algo de la visión providencialista de la facción conservadora franciscana, pero de manera distinta al punto de vista místico de Gerónimo de Mendieta, autor de la *Historia eclesiástica indiana*, sino más bien, desde la analogía histórica y su conexión entre el pasado y el presente.

La intención de renovar la iglesia, hacer un gran retablo y colocar una imagen central con el tema de Santiago, a inicios del siglo XVII, refleja el interés de Torquemada por la revitalización de Tlatelolco que había sido el lugar donde floreció el Imperial Colegio de Santa Cruz que ya se encontraba en decadencia.

Considero que el mensaje del relieve tiene que ser leído con relación al retablo del cual formó parte integral. Al respecto, es muy poco lo que podemos interpretar porque solo hay certeza de dos pinturas más que pertenecieron al plan iconográfico, los dos cuadros pintados por Baltasar Echave Orio, *La visitación de santa Isabel* y *La porciúncula o Aparición del Salvador y de la Virgen a san Francisco*. Es muy probable que fuera un programa dedicado a la vida de la Virgen y de Cristo y que hubiera otro relieve arriba del "mataindios", sobre el patrocinio de san Francisco a su orden. Lo que sí sabemos es que, tanto

el relieve como las dos pinturas que hoy se encuentran en el Museo Nacional de Arte que formaban parte de la estructura original, reflejan una búsqueda de innovación iconográfica que tiene un eco en la renovación de la iglesia que se hizo también con aspectos innovadores en la planta de cruz y los elementos que ornamentan la fachada principal.

Hay una intención por aludir al plan salvífico mediante el poder espiritual de la intercesión de Santiago por medio de los conquistadores y los franciscanos.

De este modo, el relieve es una síntesis de intereses que se conjugan en la imagen: la monarquía hispana representada en Santiago, quien porta una cabeza de león en lugar de la tradicional venera posiblemente en alusión a la conjunción del santo y la monarquía hispana, —como vimos Torquemada asocia la fortaleza del león con una de las cuatro virtudes del príncipe ideal; los españoles y criollos, como sus descendientes directos, protagonistas que ganaron el reino para el reino de Dios y de la Corona; los franciscanos como edificadores de la monarquía indiana, y los indios conquistadores tlatelolcas que han acogido la defensa de la nueva fe, y con su presencia, reafirman la pertenencia al nuevo reino y su fidelidad a la empresa evangelizadora que le dio origen. Esta imagen crea una síntesis de intereses de los distintos grupos que buscan trascender en el imaginario de la construcción del reino que han contribuido a forjar bajo el amparo del plan salvífico divino.

Esta representación particular en el altar de Tlatelolco se mantiene como una imagen *sui generis*. El reconocimiento de la nueva fe por parte de los indios como nuevos cristianos, permitió que Santiago “matamoros” fuera adoptado como patrono en muchos otros lugares de Nueva España. No es

casual que no sea el “mataindios”, sino el “matamoros” el que abunda en los altares de las iglesias y en numerosas pinturas y esculturas a lo largo y ancho de México hasta la actualidad.

## Bibliografía

- ACHONDO, Sandra. "Ilhuicáyotl iuan mitlancáyotl. El cielo y el infierno, transculturaciones teológicas en las Addiciones y el Apéndice a la postilla de fray Bernardino de Sahagún". En *Muerte y vida en el más allá. España y América*, editado por Gisela von Woebeser y Enriqueta Vila Vilar, 93-107. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009.
- ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*. México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- ALCALÁ, Luisa Elena. *Arte y localización de un culto global. La Virgen de Loreto en México*. Madrid: Abada Editores, 2022.
- ALONSO, Armida y Roberto Alarcón. "Un Santiago de técnica mixta: el de la iglesia de Santa María Chiconautla, Estado de México". En VV.AA. *Imaginería virreinal. Memorias de un seminario*, 109-117. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1990.
- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de. *Obras históricas*, tomo I. México: UNAM, [1608] 1985.
- APOSTOLOS-CAPPADONA, Diane. "Beheading/Decapitation". En *Encyclopedia of Comparative Iconography*, vol. I, editado por Helene E. Roberts. Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1998.
- ARZE AGUIRRE, René D. "La orden de Santiago en América". En *Santiago y América*, catálogo de exposición, Monasterio de San Martiño Pinario, Santiago de Compostela, 56-66. Galicia: Junta de Galicia, Consejería de Cultura y Juventud, Arzobispado de Santiago de Compostela, 1993.
- BARGELLINI, Clara. "Retablo Mayor. Templo de San Bernardino de Siena". En *Los retablos de la Ciudad de México. Siglos XVI al XX. Una guía*, coordinado por Armando Ruiz, 87-93. México: Asociación del Patrimonio Artístico Mexicano, CONACULTA, Gobierno del Distrito Federal, 2005.
- BARLOW, Robert H. "Dos documentos de principios del siglo XVII referentes a Santiago Tlatelolco". En *Tlatelolco a través de los tiempos*, compilado por Andrés Lira, 211-217. México: El Colegio de México, Academia Mexicana de la Historia, El Colegio Nacional, 2018.

\_\_\_\_\_. “Tlatelolco como tributario de la Triple Alianza”. En *Tlatelolco a través de los tiempos*, compilado por Andrés Lira, 255 y 271. México: El Colegio de México, Academia Mexicana de la Historia, El Colegio Nacional, 2018.

\_\_\_\_\_. “Una bula de Paulo Quinto (1612)”. En *Tlatelolco a través de los tiempos*, compilado por Andrés Lira, 273-277. México: El Colegio de México, Academia Mexicana de la Historia, El Colegio Nacional, 2018.

\_\_\_\_\_. “Los caciques precortesianos de Tlatelolco en el *Códice García Granados (Techialoyan Q)*”. En *Tlatelolco a través de los tiempos*, compilado por Andrés Lira, 375-392. México: El Colegio de México, Academia Mexicana de la Historia, El Colegio Nacional, 2018.

\_\_\_\_\_. “Una pintura de la conquista en el templo de Santiago”. En *Tlatelolco a través de los tiempos*, compilado por Andrés Lira, 397-402. México: El Colegio de México, Academia Mexicana de la Historia, El Colegio Nacional, 2018.

\_\_\_\_\_. “Los cónsules de Tlatelolco”. En *Tlatelolco a través de los tiempos*, compilado por Andrés Lira, 491-496. México: El Colegio de México, Academia Mexicana de la Historia, El Colegio Nacional, 2018.

\_\_\_\_\_. “Las ocho ermitas de Santiago Tlatelolco”. En *Tlatelolco a través de los tiempos*, compilado por Andrés Lira, 593-600. México: El Colegio de México, Academia Mexicana de la Historia, El Colegio Nacional, 2018.

\_\_\_\_\_. “Otros caciques coloniales de Tlatelolco, 1567-1623”. En *Tlatelolco a través de los tiempos*, compilado por Andrés Lira, 601-604. México: El Colegio de México, Academia Mexicana de la Historia, El Colegio Nacional, 2018.

\_\_\_\_\_. “Cuauhtlahtoa: el apogeo de Tlatelolco”. En *Tlatelolco a través de los tiempos*, compilado por Andrés Lira, 623-642. México: El Colegio de México, Academia Mexicana de la Historia, El Colegio Nacional, 2018.

\_\_\_\_\_. *Tlatelolco rival de Tenochtitlan*. Obras de Robert Barlow compiladas y editadas por Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés. México: INAH, UDLA, 1987.

BARLOW, Robert H., trad. “La construcción del templo actual de Santiago Tlatelolco. Fragmentos de los Anales de Tlatelolco y México, núm. 1 (1519-1633) de la colección de Anales de México y sus contornos”. En *Tlatelolco a través de los tiempos*, compilado por Andrés Lira, 403-404. México: El Colegio de México, Academia Mexicana de la Historia, El Colegio Nacional, 2018.

BRADING, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica, [1991] 2003.

BUSTAMANTE GARCÍA, Agustín. *El siglo XVII. Clasicismo y barroco*. Madrid: Sílex, 1993.

CAMPOS, Araceli y Louis Cardaillac. *Indios y cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*. México: El Colegio de Jalisco, UNAM, Editorial Itaca, 2007.

CARDAILLAC, Louis. *Dos destinos trágicos en paralelo. Los moriscos de España y los indios de América*. México: El Colegio de Jalisco, 2012.

\_\_\_\_\_, *Santiago apóstol. El santo de los dos mundos*. México: El Colegio de Jalisco, México, 2002.

CARLOS V. *Las armas y las letras*, catálogo de exposición abril-junio 2000, Hospital Real de Granada. Granada: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

CARMONA MUELA, Juan. *Iconografía de los santos*. Madrid: Akal Istmo, 2011.

CARRILLO Y GARIEL, Abelardo. *Imaginería popular novoespañola*. México: Enciclopedia Mexicana de Arte, Ediciones Mexicanas, 1950.

CASO, Alfonso. "Los barrios antiguos de Tenochtitlán y Tlatelolco". En *Memorias de la Academia Mexicana de la historia correspondiente de la Real de Madrid*, tomo XV, 7-63. México, 1956.

CASTAÑEDA DE LA PAZ, María. "Apropiación de elementos y símbolos de legitimidad entre la nobleza indígena. El caso del cacicazgo tlatelolca". *Anuario de Estudios Americanos*, 65, 1 (2008): 21-47.

\_\_\_\_\_, "Cuauhtémoc. Auge y caída de una leyenda". En *Tenochtitlan. La caída de un imperio. Acercamientos y reflexiones*, coordinado por Eduardo Matos Moctezuma, Miguel Pastrana Flores y Patricia Ledesma, 223-237. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2021.

CASTRO, Américo. *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1948.

*CATÁLOGO comentado del acervo del Museo Nacional de Arte. Nueva España*, tomo II. México: Instituto Nacional de Bellas Artes, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2004.

CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Madrid: Ediciones Siruela, 2002.

CONDE Y DÍAZ-RUBÍN, José Ignacio y Javier Sanchiz Ruiz, *Historia genealógica de los títulos y dignidades nobiliarias en Nueva España y México*.

V.I Casa de Austria. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008.

COUTO, José Bernardo. *Diálogo sobre la historia de la pintura en México*. México: Cien de México, CONACULTA, 1995.

CUADRIELLO, Jaime. "El reino y la construcción del pasado: los cuadros de historia". En *Los siglos de oro en los virreinos de América. 1550-1700*, catálogo de exposición, noviembre 1999-febrero 2000, Museo de América, 77-88. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

\_\_\_\_\_. "El origen del reino y la configuración de su empresa. Episodios y alegorías de triunfo y salvación". En *Los pinceles de la historia. El origen del reino de la Nueva España 1680-1750*, catálogo de exposición Museo Nacional de Arte junio-octubre 1999, 50-107. México: Instituto Nacional de Bellas Artes-CONACULTA, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Fomento Cultural Banamex, Patronato del Museo Nacional de Arte, 1999.

CUMMINS, Thomas B.F. y Maria Judith Feliciano. "Mudejar americano: Iberian Aesthetic Transmission in the New World". En *A Companion to Islamic Art and Architecture*, editado por Finbarr Barry Flood y Gülru Necipoglu, vol. 2, 1023-1050, 2017. Consulta electrónica 07 de junio de 2023, <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781119069218.ch39>>

CUESTA HERNÁNDEZ, Luis Javier. "Escultura andaluza y naturalismo en la escultura novohispana". En *La escultura del primer naturalismo en Andalucía e Hispanoamérica (1580-1625)*, 3-14. Granada: Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación, Ministerio de Ciencia e Innovación, Editorial Arco/Libros, 2010.

CHARLOT, Jean, "El *San Cristóbal* de Santiago Tlatelolco, palimpsesto plástico". En *Tlatelolco a través de los tiempos*, compilado por Andrés Lira, 333-338. México: El Colegio de México, Academia Mexicana de la Historia, El Colegio Nacional, 2018.

CHAUVET, Fidel de J., OFM. *La Iglesia de San Francisco de la ciudad de México*, México: Imprenta Franciscana Fr. Junípero Serra, 1950.

CHÁVEZ HAYHOE, Salvador, trad. *Nueva colección de documentos para la historia de México. Códice franciscano. Siglo XVI. Informe de la Provincia del Santo Evangelio al visitador Lis. Juan de Ovando. Informe de la Provincia de Guadalajara al mismo. Cartas de religiosos, 1533-1569*. México: Editorial Salvador Chavez Hayhoe, 1941.

CHIMALPÁHIN, Domingo. *Diario*. México: CONACULTA, 2001.

DE LA MAZA, Francisco. *Páginas de arte y de historia*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971.

DE LA VORÁGINE, Santiago. *La leyenda dorada*, vol. 1. Madrid: Alianza Editorial, [1982] 2016.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Editorial Valle de México, [1632] 1975.

DÍAZ CAYEROS, Patricia. "Santiago mataindios". En *Revelaciones. Las artes en América Latina 1492-1820*, coordinado por Joseph Rishel y Suzanne Stratton-Pruitt. Bélgica: Fondo de Cultura Económica, 2007.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. "Promotores del culto de Santiago". En *Santiago La Esperanza*, catálogo de exposición, Palacio de Gelmírez, 33-37. Santiago de Compostela: Junta de Galicia, Consejería de Cultura, Comunicación Social y Turismo, 1999.

\_\_\_\_\_. *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela: Artes Gráficas Galicia, 1985.

DORANTES DE CARRANZA, Baltasar. *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España. Con noticia individual de los conquistadores y primeros pobladores españoles*. México: Editorial Porrúa, [1604] 1987.

DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tomo I. México: Editora Nacional, 1951.

DURÁN, Norma. *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*. México: Universidad Iberoamericana, El Mundo sobre el Papel, 2008.

DUVERGER, Christian. *Agua y fuego. Arte sacro indígena de México en el siglo XVI*. México: Santander Serfín, Landucci Editores, Éditions du Seuil, 2003.

ESCALANTE, Pablo. "Pintar la historia tras la crisis de la conquista". En *Los pinceles de la historia. El origen del Reino de la Nueva España. 1680-1750*, catálogo de exposición Museo Nacional de Arte junio-octubre, 1999, 24-49. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, CONACULTA-INBA, Patronato del Museo Nacional de Arte, 1999.

ESTRADA DE GERLERO, Elena Isabel. "El friso monumental de Ixmiquilpan", en *Actes de XIII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes*, vol. X, 9-19. París, 1976.

FAGETTI, Antonella. "El nacimiento de Huitzilopochtli-Santiago: un mito mexica en la tradición oral de San Miguel Acuexcomac". *Cuicuilco*, nueva época 10, 29 (2003): 183-195.

FERNÁNDEZ, Martha, “La parroquia de la Santa Veracruz: del esplendor al abandono”, Revista electrónica Imágenes, 2 de octubre de 2020. [http://www.revistaimagenes.esteticas.unam.mx/la-parroquia-de-la-santa-veracruz#\\_ftnref1](http://www.revistaimagenes.esteticas.unam.mx/la-parroquia-de-la-santa-veracruz#_ftnref1)

FLORI, Jean, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente, cristiano*, traducción de Rafael G. Peinado Santaella. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

GARCÍA FITZ, Francisco. “La guerra de conquista en el contexto medieval ibérico”. En *Tenochtitlan, la caída de un imperio. Acercamientos y reflexiones*, coordinado por Eduardo Matos, Miguel Pastrana y Patricia Ledesma. México: Secretaría de Cultura, INAH, 2021, 27-43.

\_\_\_\_\_. “La Reconquista, un estado de la cuestión”. *Clío y Crimen*, 6 (2009): 142-215.

GARCÍA SAIZ, Concepción. “El desarrollo de las artes figurativas en la América hispana”. En *Influencias artísticas entre España y América*, coordinado por José Enrique García Melero. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

\_\_\_\_\_. “Santiago en el camino de la Nueva España”. En *Santiago y América*, catálogo de exposición, 147-155. Galicia: Junta de Galicia, Consejería de Cultura y Juventud, 1993.

GASKELL, George Arthur. *Dictionary of all Scriptures and Myths*. Nueva York: The Julian Press, Inc. Publishers, 1960.

GERHARD, Peter. *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*. México: UNAM, 1986.

GIBSON, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo Veintiuno Editores, [1964] 1989.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Carlos Javier. “Asedio final a Tenochtitlan y Tlatelolco”, en *Tenochtitlan y Tlatelolco. A 500 años de su caída*, coordinado por Eduardo Matos Moctezuma y Patricia Ledesma, 73-79. México: INAH, 2021.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis. “Jerónimo de Mendieta. Vida, pasión y letras de un indigenista del Antiguo Testamento”. En *Obras completas de Luis González y González*, tomo II, coordinado por Jorge F. Hernández, 51-110. México: Clío, El Colegio Nacional, 1995.

GRUNBERG, Bernard. “Mentalidad de los conquistadores de México”. En *Tenochtitlan, la caída de un imperio. Acercamientos y reflexiones*, coordinado por Eduardo Matos, Miguel Pastrana y Patricia Ledesma, 45-63. México: Secretaría de Cultura, INAH, 2021.

GURRÍA LACROIX, Jorge. *Fray Juan de Torquemada y la conquista de México*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1975.

GUTIÉRREZ DA COSTA, Ramón. "Las ciudades de Santiago en América". En *Santiago y América*, catálogo de exposición, Monasterio de San Martiño Pinario, Santiago de Compostela, 133-146. Galicia: Junta de Galicia, Consejería de Cultura y Juventud, Arzobispado de Santiago de Compostela, 1993.

GUTIÉRREZ HACES, Juana. "Escultura novohispana". En *Pintura, escultura y artes útiles en Iberoamérica, 1500-1825*, coordinador por Ramón Gutiérrez, 205-227. Madrid: Manuales Arte Cátedra, Ediciones Cátedra, 1995.

JALPA FLORES, Tomás. "Migrantes y extravagantes". En *Los indios y las ciudades de Nueva España*, coordinado por Felipe Castro Gutiérrez, Seminario de Etnología Novohispana, Serie Historia Novohispana/84, 79-104. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

KUBLER, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, [1948] 1982.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Fray Bernardino de Sahagún en Tlatelolco*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1999.

LEÓN PORTILLA, Miguel y Carmen Aguilera. *Mapa de México Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Ediciones Era, 2016.

LIRA, Andrés. *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*. México: El Colegio de México, [1983] 1995.

LOHMANN VILLENA, Guillermo. *Los americanos en las órdenes nobiliarias (1529-1900)*. Santiago. T. I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas "Gonzalo Fernández de Oviedo", 1997.

LOMBARDO DE RUIZ, Sonia. "El estilo teotihuacano en la pintura mural". En *La pintura mural prehispánica en México*, tomo II, coordinado por Beatriz de la Fuente, 3-64. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

LÓPEZ, Roberto J. "La pervivencia de un mito bélico en la España moderna: la imagen de Santiago Caballero". En *Religión y conflictos bélicos en Iberoamérica*, editado por David González Cruz, 40-73. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, 2008.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. "Coyolxauhqui en el mito". *Arqueología Mexicana* 102 (2010): 38-41.

LÓPEZ MORA, Rebeca. "Entre dos mundos". En *Los indios y las ciudades de Nueva España*, coordinado por Felipe Castro Gutiérrez, Seminario de Etnología Novohispana, Serie Historia Novohispana/84, 57-77. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

LYNCH, John. *Los Austrias (1516-1700)*. Barcelona: Crítica, 2016.

MAGALONI, Diana. *Albores de la conquista*. México: Artes de México y Secretaría de Cultura, 2016.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *Santiago: trayectoria de un mito*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2004.

MARTÍNEZ, José Luis. *Hernán Cortés*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, [1990] 2003.

MARTÍNEZ DEL RÍO DE REDO, Marita. "Santiago patrono de la conquista". En Elisa Vargaslugo, et. al., *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España. Siglos XVI al XVIII*, catálogo de exposición Palacio de Cultura Banamex junio-octubre 2006. México: Fomento Cultural Banamex, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2005.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. *Tlatelolco. La última ciudad, la primera resistencia*. México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2021.

\_\_\_\_\_. "Las danzas de moros y cristianos y de la conquista". *Arqueología Mexicana*, 94 (2008): 60-65.

McAFEE, Byron y Robert H. Barlow, trad. y ed. "Segunda parte del *Códice Aubin*". En *Tlatelolco a través de los tiempos*, compilado por Andrés Lira, 565-591. México: El Colegio de México, Academia Mexicana de la Historia, El Colegio Nacional, 2018.

\_\_\_\_\_, "Unos anales de Tlatelolco, 1519-1633". En *Tlatelolco a través de los tiempos*, compilado por Andrés Lira, 647-671. México: El Colegio de México, Academia Mexicana de la Historia, El Colegio Nacional, 2018.

MENDIETA, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, segunda edición facsimilar, y primera con la reproducción de los dibujos originales del código. México: Editorial Porrúa, [1870] 1971.

MIER Y TERÁN ROCHA, Lucía. *La primera traza de la ciudad de México 1524-1535*, tomo I. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Fondo de Cultura Económica, 2005.

MOHAR BETANCOURT, Luz María, *Trajes de guerrero (catálogo comparativo de Matrícula de Tributos y Códice Mendocino)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Secretaría de Educación Pública, 1983.

MONTES BARDO, Joaquín. *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España. Siglo XVI*. Jaén: Universidad de Jaén, 2001.

MORALES, Francisco. "La iglesia de los frailes". En Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España*, 13-70. México: UNAM, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Bonilla Artigas Editores, 2010.

\_\_\_\_\_. "Las iglesias mayores de la ciudad de México en 1535: la antigua Catedral y la parroquia de Tlatelolco". En *Una mujer, un legado, una historia. Homenaje a Josefina Muriel*, coordinado por Amaya Garritz, 119-142. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

\_\_\_\_\_. "Santoral franciscano en los barrios indígenas de la ciudad de México". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 24 (1994): 351-385.

MORENO TOSCANO, Alejandra. *Fray Juan de Torquemada y su Monarquía indiana*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, 19. México: Universidad Veracruzana, 1963.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente. *Historia de los indios de la Nueva España*, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman. México: Editorial Porrúa, [1858] 2001.

NAVARRETE, Federico. *Malitzin, o la conquista como traducción*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.

\_\_\_\_\_. *¿Quién conquistó México?* México: Debate, Penguin Random House, [2019] 2021.

\_\_\_\_\_. Reseña sobre James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999. Consulta electrónica en: *Letras libres* <<https://letraslibres.com/libros/los-nahuas-despues-de-la-conquista-de-james-lockhart/>>

OCARANZA, Fernando. *El imperial colegio de indios de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco*. México: (s.n.), 1934.

O'GORMAN, Edmundo. *Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México*, XVIº Congreso Internacional de Planificación y de la Habitación, México, 1938.

ONTIVEROS, Constanza. "Las andanzas de Santiago en la Nueva España y la imagen del indio: santa María Chiconautla". *Ad limina. Revista de Investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, v.4, 4 (2013): 177-217.

\_\_\_\_\_, "Las andanzas de Santiago en la Nueva España y la imagen del indio: Santa María Chiconautla". Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

[https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL\\_UNAM/5416](https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/5416)

OROZCO Y BERRA, Manuel. *Los conquistadores de México*. México: Editorial Pedro Robredo, 1938.

PASTOR, María Alba. *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

PÉREZ FLORES, José Luis. "Los lenguajes de la violencia armada: enfrentamiento, batallas y sometimiento en el arte mesoamericano y de contacto". Tesis doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

[https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL\\_UNAM/5021\\_TD98](https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/5021_TD98)

PHELAN, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

PORTELA SANDOVAL, Francisco José. "Santiago, miles Christi y caballero de las Españas". En *Santiago y la monarquía de España (1504-1788)*, catálogo de exposición Colegio de Fonseca 2 de julio a 19 de septiembre. Santiago de Compostela: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Ministerio de Cultura, 2004.

PRESCOTT, William H. *Historia de la conquista de México*. España: Papeles del Tiempo núm. 2, Océano, [1843] 2004.

RAMÍREZ APARICIO, Manuel. *Los conventos suprimidos en México*. México: Miguel Ángel Porrúa, [1861] 1982.

RAMOS SMITH, Maya. "El arte de normar y la astucia de transgredir: las artes escénicas en las festividades religiosas". En VV.AA., *Censura y teatro novohispano, 1539-1822*, 115-141. México: CONACULTA, INBA, CITRU, 1998.

RÉAU, Louis. *Iconografía del arte cristiano*, tomo 2, vol. 3. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1997.

REVILLA, Federico, *Diccionario de iconografía y simbología*. Madrid: Cátedra, 2003.

REY CASTELAO, Ofelia. "La corona y la Iglesia de Santiago". En *Santiago La Esperanza*, catálogo de exposición Palacio de Gelmírez, Santiago de Compostela, 117-122. Santiago de Compostela: Junta de Galicia, Consejería de Cultura, Comunicación Social y Turismo, 1999.

- REYES GARCÍA, Luis, ed. trad. y notas. *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no fuimos conquistados?. Anales de Juan Bautista*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social/Biblioteca Lorenzo Boturini/Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001.
- REYES VALERIO, Constantino. "Los indios pintores de Tlatelolco". *Boletín INAH*, 41 (1970): 45-47.
- RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Editorial Jus, 1947.
- RIEFF ANAWALT, Patricia, "Atuendos del México Antiguo", *Arqueología Mexicana*, edición especial, 19 (2005): 10-19.
- RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso. "Usos y funciones de la imagen religiosa en los virreinos americanos". En *Los siglos de oro en los virreinos de América. 1550-1700*, catálogo de exposición noviembre 1999-febrero 2000, Museo de América, 89-105. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999.
- RODRÍGUEZ PRAMPOLINI, Ida. *Amadíses de América: hazaña de las Indias como empresa caballeresca*. México: Academia Mexicana de la Historia, 1990.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio. "La espada, el libro y la cruz. Una revisión crítica de la evangelización como conquista". En *Iglesia y conquista. Los procesos fundacionales*, coordinado por Ma. del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 20-21. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.
- \_\_\_\_\_. "Santos guerreros, mártires y vírgenes conquistadoras. Templos, advocaciones y fiestas como espacios de memoria y sujeción en torno a la conquista de México-Tenochtitlan". *Estudios de Historia Novohispana*, 67 (2022): 69-111.  
doi.org/10.22201/ih.24486922e.2022.67.77715
- \_\_\_\_\_. *El paraíso de los elegidos*. México: Fondo de Cultura Económica, [2010] reimp. 2014.
- \_\_\_\_\_. "El mártir colonial. Evolución de una figura heroica". En *El héroe entre el mito y la historia*, coordinado por Federico Navarrete y Guilhem Olivier, 75-88. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio y Jessica Ramírez Méndez. *Ciudad anfibia. México Tenochtitlan en el siglo XVI*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, 2023.
- RUIZ, Armando, coord. *Los retablos de la ciudad de México. Siglos XVI al XX. Una Guía*. México: Asociación del Patrimonio Artístico Mexicano, CONACULTA, Gobierno del Distrito Federal, 2005.

SAHAGÚN, Bernardino de. *Códice Florentino*, facsímil del manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana Códice Florentino, 1979.

\_\_\_\_\_. *Historia general de las cosas de Nueva España*, notas y apéndices de Ángel María Garibay K., tomo IV, en que se contienen el Libro XII y los Apéndices, segunda edición. México: Editorial Porrúa, 1969.

SANTAMARINA NOVILLO, Carlos. "El 'Círculo del Tepanecayotl' del *Códice García Granados* como fuente para el estudio del Imperio Tepaneca". *Anales del Museo de América*, 9, 2001: 201-218.

SANTIAGO y la *Monarquía de España (1504-1788)*, catálogo de exposición Colegio de Fonseca Santiago de Compostela julio-septiembre 2004. España: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Ministerio de Cultura, 2004.

SÉJOURNÉ, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo* (1957), Breviarios del Fondo de Cultura Económica, núm. 128, México 1975.

SICART GIMÉNEZ, Ángel. "La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media". En *Compostellanum. Revista de la Arquidiócesis de Santiago de Compostela*, 27, 1-2, (1982): 11-32.

SOBERÓN MORA, Arturo. "La biblioteca del Colegio de San Gregorio ¿un acervo para infantes indígenas catecúmenos?". *Estudios de Historia Novohispana* 61 (2019): 49-74.  
<https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2019.61.65584>

SOLIER, W. du. *Indumentaria antigua mexicana*. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979.

SUREDA, Joan. "Santiago caballero", en *Santiago La Esperanza*, catálogo de exposición Palacio de Gelmírez, Santiago de Compostela, 99-104. Santiago de Compostela: Junta de Galicia, Consejería de Cultura, Comunicación Social y Turismo, 1999.

TAYLOR, William B. *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 vols. México: El Colegio de México, Secretaría de Gobernación, El Colegio de Michoacán, 1999.

\_\_\_\_\_, "*Santiago's Horse: Christianity and Colonial Indian Resistance in the Heartland of New Spain*". En *Violence, Resistance and Survival in the Americas*, editado por William B. Taylor y Franklin Pease G.Y. Washington y Londres: Smithsonian Institution Press, 1994.

TORQUEMADA, Juan de. *Monarquía indiana: De los veinte y un libros rituales y Monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de*

*la misma tierra*, 7 vols., edición preparada por un seminario bajo la coordinación de Miguel León Portilla, con estudios e índices. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, [1615] 1975-1983.

TOUSSAINT, Manuel. *Arte colonial en México*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

\_\_\_\_\_. *Pinturas murales en los conventos mexicanos del siglo XVI*, vol. 20. México: Ediciones de Arte, Colección Anáhuac de Arte Mexicano, 1948.

TOUSSAINT, Manuel, Federico Gómez de Orozco y Justino Fernández. *Planos de la ciudad de México. Siglos XVI y XVII*. México: Estudio histórico, urbanístico y bibliográfico, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1938.

TOVAR Y DE TERESA, Guillermo. *Pintura y escultura en Nueva España (1577-1640)*. México: Grupo Azabache, 1992.

\_\_\_\_\_. *Pintura y escultura del Renacimiento en México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979.

VALLE, Rafael Heliodoro. *Santiago en América*, primera edición. México: Editorial Santiago, 1946.

VALLEJO, Carmen. "Lo caballeresco en la iconografía cristiana medieval". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 93, (2008): 69-102.

VARGAS BETANCOURT, Margarita. "Santiago Tlatelolco y el sistema hidráulico de la ciudad de México colonial (1523-1610)". En *Los indios y las ciudades de Nueva España*, coordinado por Felipe Castro Gutiérrez, Seminario de Etnología Novohispana, Serie Historia Novohispana/84, 123-140. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

VARGASLUGO, Elisa. *Claustro franciscano de Tlatelolco*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores, Serie Obras Especiales/3, Cuarta época, 1994.

\_\_\_\_\_. "Los retablos dorados". En *Los retablos de la Ciudad de México. Siglos XVI al XX. Una guía*, coordinado por Armando Ruiz, 1-30. México: Asociación del Patrimonio Artístico Mexicano, CONACULTA, Gobierno del Distrito Federal, 2005.

VARGASLUGO, Elisa, et.al. *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España. Siglos XVI al XVIII*, catálogo de exposición Palacio de Cultura Banamex junio-octubre 2006. México: Fomento Cultural Banamex, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

\_\_\_\_\_. "Forma y expresión en la escultura barroca novohispana". En VV.AA. *Imaginería virreinal. Memorias de un seminario*, 61-65. México:

Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1990.

VETANCURT, Agustín de. "Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Cuarta parte del Teatro Mexicano de los Sucessos Religiosos, 1697". En *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*, primera edición facsimilar. México: Editorial Porrúa, 1971.

VICTORIA, José Guadalupe. "¡Viva el liberalismo y a ellos!", en VV.AA. *Tlatelolco en la historia de México*, Cuadernos del Acervo Histórico Diplomático. México: Secretaría de Relaciones Exteriores, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

\_\_\_\_\_. *Un pintor en su tiempo: Baltasar de Echave Orio*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1994.

WARMAN, Arturo. *La danza de los moros y cristianos*. México: SEP, 1972.

WECKMANN, Luis. *La herencia medieval de México*, tomo I. México: El Colegio de México, 1984.

WILDER WEISMANN, Elizabeth. *Mexico in Sculpture 1521-1821*. Cambridge: Harvard University, Atlante, 1950.

ZARAGOZA, Veronica. "Vida de san Ignacio de Loyola (1757), serie pictórica de la Casa Profesa de México. Estudio y catálogo". Tesis de maestría. Universidad Iberoamericana, 2012.

## Lista de ilustraciones

1. *Relieve de Santiago "mataindios"*, iglesia de Santiago Tlatelolco, Ciudad de México. Reprografía del libro: *Revelaciones. Las artes en América Latina 1492-1820*, coordinado por Joseph Rishel y Suzanne Stratton-Pruitt. Bélgica: Fondo de Cultura Económica, 2007, 269.
2. Altar de la iglesia de Santiago Tlatelolco, detalle del relieve montado sobre la estructura de Mathias Goeritz. Foto: Alejandra Cortés Guzmán, 2008.
3. Hesiquio Iriarte, *Interior de Santiago Tlatelolco*, 1861, litografía. Reprografía del libro: Manuel Ramírez Aparicio. *Los conventos suprimidos en México*. México: Miguel Ángel Porrúa, [1861] 1982, 459  
a. Detalle del retablo.
4. a-c. Reconstrucción digital del altar de la iglesia de Santiago Tlatelolco. Diseño: © Nallely García Santiago y Andrea Molina.
5. *La porciúncula o Aparición del Salvador y de la Virgen a san Francisco*, óleo sobre tabla, Museo Nacional de Arte, INBA, Ciudad de México. Reprografía del libro: *Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte. Nueva España*, tomo II. México: Instituto Nacional de Bellas Artes, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2004, 290.
6. *La visitación de santa Isabel*, óleo sobre tabla, Museo Nacional de Arte, INBA, Ciudad de México. Reprografía del libro: *Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte. Nueva España*, tomo II. México: Instituto Nacional de Bellas Artes, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2004, 288.
7. a-e Detalles del relieve de Santiago "mataindios", iglesia de Santiago Tlatelolco, Ciudad de México.
8. Plano atribuido a Hernán Cortés publicado por primera vez en 1524, en Nuremberg, en una edición latina de las Cartas de relación. Reprografía del libro: Guillermo Tovar de Teresa, Miguel León-Portilla y Silvio Zavala, *La utopía mexicana del siglo XVI. Lo bello, lo verdadero y lo bueno*. Italia: Grupo Azabache, 1992, 35.
9. Plano atribuido a Hernán Cortés. Esquema de interpretación por Manuel Toussaint. Dibujo Justino Fernández. Reprografía del libro: Guillermo Tovar de Teresa, Miguel León-Portilla y Silvio Zavala, *La utopía mexicana del siglo XVI. Lo bello, lo verdadero y lo bueno*. Italia: Grupo Azabache, 1992, 31.

10. Alonso de Santa Cruz, *Mapa de México-Tenochtitlan*, 1550, Universidad de Uppsala, Suecia. Reprografía del libro: Guillermo Tovar de Teresa, Miguel León-Portilla y Silvio Zavala, *La utopía mexicana del siglo XVI. Lo bello, lo verdadero y lo bueno*. Italia: Grupo Azabache, 1992, 26.
11. Juan Gómez de Trasmonte, *Forma y levantado de la ciudad de México*, 1628, Museo de la Ciudad de México, México, D.F. Foto: Javier Hinojosa. Reprografía del libro: Guillermo Tovar de Teresa, Miguel León-Portilla y Silvio Zavala, *La utopía mexicana del siglo XVI. Lo bello, lo verdadero y lo bueno*. Italia: Grupo Azabache, 1992, 37.
12. *San Cristóbal*, pintura mural, muro lateral norte de la iglesia de Santiago Tlatelolco. Foto: Alejandra Cortés Guzmán.
13. *San Cristóbal*, escalera del convento de Yanhuitlán, Oaxaca. Fuente: <<https://www.flickr.com/photos/jicito/11508276595>>
14. *Santiago a caballo*, del llamado "Tímpano de Clavijo" en la catedral de Santiago de Compostela, siglo XIII. Fuente: <<https://xacopedia.com/img/entries/sc000cce0b.jpg>>
15. *Santiago bellator*. Tumbo B, 1326, fol. 2v. Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela. Fuente: <<https://xenealoxia.org/como-investigar/32-novas/arquivos/2104-exposicion-iacobus-tumbo-b>>
16. Relieve en la iglesia de Santiago do Cacán, Alentejo, Portugal. Fuente: <[https://www.caminhosdesantiagoalentejoribatejo.pt/wp-content/uploads/2019/11/Guia-ES-web\\_compressed\\_compressed\\_compressed.pdf](https://www.caminhosdesantiagoalentejoribatejo.pt/wp-content/uploads/2019/11/Guia-ES-web_compressed_compressed_compressed.pdf)>
17. Felipe Vigarny, *Fernando e Isabel con el relieve de Santiago "matamoros" detr[as]*, siglo XVI, madera policromada, Capilla Real, Granada. Reprografía del libro: Bradley Smith, *Spain a History in Art*. Nueva York: Gemini-Smith, Inc. Doubleday & Company, Inc., s.f., 127
18. Santiago "matamoros", siglo XVIII, relieve en madera policromada, Museo Franz Mayer, Ciudad de México. Reprografía del libro: Araceli Campos y Louis Cardaillac, *Indios y cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de Jalisco, Editorial Itaca, 2007, IX-B.
19. *Santiago matamoros*, siglo XVIII, escultura en madera policromada, Museo Nacional del Virreinato, Secretaría de Cultura-Instituto Nacional de Antropología e Historia. Fotografía: Alejandra Cortés Guzmán

20. *Santiago "matamoros"*, 1575-1600, relieve policromado y dorado, The Hispanic Society of America, Nueva York. Fotografía: cortesía de la Hispanic Society
21. "Conquista Milagro del Señor Santiago el Mayor, apóstol de Jesucristo", ilustración de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala, Ms. de la Biblioteca Real de Copenhague, ca. 1615. Fuente: <[https://www.researchgate.net/figure/Figura-4-Conquista-Milagro-del-Santo-Santiago-Mayor-apostol-de-Jesucristo-En-el\\_fig3\\_292143578](https://www.researchgate.net/figure/Figura-4-Conquista-Milagro-del-Santo-Santiago-Mayor-apostol-de-Jesucristo-En-el_fig3_292143578)>
22. *Santiago lucha contra los indios en el Nuevo Mundo*, Museo de Historia, Lima, Perú. Fuente: <<https://bcn.gob.ar/recuerdos-de-la-epoca-virreinal/santiago-mataindios>>
23. *Santiago "mataindios"*, siglo XVIII, Perú, Museo de las Peregrinaciones de Santiago, Santiago de Compostela, Galicia, España. Fuente: <https://museoperegrinacions.xunta.gal/es/visita/que-ver-en-tu-visita/santiago-en-el-mundo>
24. *Santiago "matamoros"*, siglo XVIII, relieve en madera policromada, Museo de Arte Sacra, Catedral Basílica de San Lorenzo, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. Fuente: Reprografía del libro: *The Arts in Latin America 1492-1820*, coordinado por Joseph Rishel y Suzanne Stratton-Pruitt. Bélgica: Philadelphia Museum of Art, 2006, 318.
25. Autor desconocido, siglo XVIII, *Santiago Caballero, los ejércitos de Cortés y Moctezuma*, óleo sobre tela, Museo Regional de Oaxaca, Secretaría de Cultura-Instituto Nacional de Antropología e Historia. Reprografía del libro: Elisa Vargaslugo, et. al., *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España. Siglos XVI al XVIII*, catálogo de exposición Palacio de Cultura Banamex junio-octubre 2006. México: Fomento Cultural Banamex, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2005, 186.
26. Anónimo, *Santiago-Cortés, Alegoría de la conquista espiritual*, Iglesia de Santa María Chiconautla, principios del siglo XVII, técnica mixta, Estado de México. Reprografía del libro: Elisa Vargaslugo, et. al., *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España. Siglos XVI al XVIII*, catálogo de exposición Palacio de Cultura Banamex junio-octubre 2006. México: Fomento Cultural Banamex, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2005, 97 y 98
- a. Detalle de la pintura en la cara anterior de la base.
27. Retablo de la Capilla de Santiago, 1591, Catedral de Segovia, España. Fotografía: Alejandra Cortés Guzmán
- a. Detalle de Santiago apóstol, calle central
  - b. Detalle de Santiago llamado por Jesús, calle lateral izquierda.
  - c. Detalle de la decapitación de Santiago, calle lateral derecha.

- d. Detalle del comitente con la cruz de la orden de Santiago en el pecho, banco izquierdo
- e. Muerte y traslado del cuerpo de Santiago, banco central
- f. Cruz de la orden de Santiago, banco derecho

28. *Lienzo de Tlaxcala*, lámina 42. Copia López Chavero/copia Yllanes.  
<<https://lienzotlaxcala.wordpress.com/lamina-42/>>
29. Ilustración del libro 3 “Del principio que tuvieron los dioses”, *Códice Florentino*, folio 3v. Reprografía del libro: *Códice Florentino*, edición facsimilar del Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. Secretaría de Gobernación, 1980.
30. Pedro Pablo Rubens, *El triunfo de la Iglesia*, óleo sobre tabla, Museo Nacional del Prado. Fuente:  
<<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/el-triunfo-de-la-iglesia>>
31. Jacobo Felipe Negrol, *Escudo de Carlos V* (Casco y rodela de Carlos V), 1533, Real Armería, Madrid. Reprografía del libro: Bradley Smith, *Spain a History in Art*. Nueva York: Gemini-Smith, Inc. Doubleday & Company, Inc., s.f., 163.
32. Ilustración del libro segundo “Del calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades: que estos naturales desta Nueva España hacían: a honra de sus dioses, *Códice Florentino*, folio 20, Reprografía del libro: *Códice Florentino*, edición facsimilar del Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. Secretaría de Gobernación, 1980.
33. Ilustración del libro segundo “Del calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades: que estos naturales desta Nueva España hacían: a honra de sus dioses, *Códice Florentino*, folio 20v, Reprografía del libro: *Códice Florentino*, edición facsimilar del Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. Secretaría de Gobernación, 1980.
34. Matrícula referente a tributos de Tlatelolco, *Códice Mendocino*. Reprografía de “Matrícula de Tributos”, *Arqueología mexicana*, edición especial 101 (2022), 20.
35. *Atlas de Durán*, apéndice, lámina 1. Reprografía del libro: Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España. Islas de Tierra Firme. Atlas*. México: Editora Nacional, 1951.