

GONZALO OBREGON

Nació en la ciudad de México el 27 de mayo de 1917. Murió en la misma en 1977.

Abogado e historiador. Publicó: *Aspecto jurídico y sociológico de cuatro siglos de colonización*, tesis (1943); *El Real Colegio de San Ignacio de México*, tesis de Maestría en Historia (1949); *Breve y compendiosa narración de la ciudad de México* (prólogo y notas de...)(1952); *El Real Convento y Santuario de San Miguel de Chalma* (1953); además de diversos artículos publicados en los *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, México en el Arte, Excelsior* y *Novedades*, así como en algunas revistas suizas y españolas, como la *Revista de Estudios Extremeños*.

Fuente: Gonzalo Obregón. "El Real Convento y Santuario de San Miguel de Chalma", en *Estudios históricos americanos. Homenaje a Silvio Zavala*. Salutación de Alfonso Reyes. México, El Colegio de México, 1953. 786-8 p., p. 109-182 y 113-124.

EL SANTUARIO DE CHALMA

Para entender lo que es Chalma (como para entender casi todos los fenómenos sociológicos mexicanos) hay que remontarse necesariamente a la época prehispánica. En ella tiene su raíz y, pudiéramos decir, su razón de ser.

La cañada en que se localiza Chalma está situada en la barranca de Ocuila, que corre de NO a SO limitando el cerro del Cempoala, última estribación de las montañas de Huitzilac, en las laderas del Ajusco. Dista de la capital un poco más de 28 leguas de caminos abruptos y tan sólo transitables en la época de secas.

La etimología de Chalma ha suscitado discusiones. Para unos, como Cecilio A. Rovelo, significa "manolisa". Para otros, como Olaguibel, "cueva o gruta que está a la mano". Para Jiménez Moreno se traducirá por "lugar en donde hay arena", de "xalli", arena, y "mani", hay.

En la época prehispánica toda la región de Chalma está íntimamente ligada con Ocuila, lugar de más importancia y que estaba constituido en una especie de pequeño señorío independiente, habitado casi exclusivamente por indígenas lingüísticamente emparentados con los matlaltzincas.

Orozco y Berra, hablando de esta tribu, nos dice que: los matlaltzincas vinieron del norte en compañía de algunas tribus de la familia nahoa, con anterioridad a los aztecas, y se asentaron en el valle de Toluca, extendiéndose hasta las fronteras de Michoacán.

A esta tribu, según nos dice Sahagún, pertenecían los de Ocuila. "Los ocuiltecas son de la misma vida y costumbres de los matlaltzincas de Toluca, aunque su lenguaje es diferente." Esta diferencia de lenguaje, que nos es confirmada por Grijalva, no impidió que en una de las expediciones de Axayácatl, Ocuila fuera conquistada y quedara formando parte del señorío de Tenancingo, junto con Malinalco, Callimanyan, Tenango y Tepeaxalco.

La relativa importancia que tenía la región la conocemos a través del Códice Mendocino, que indica que todo el señorío tenía obligación de entregar anualmente a Axayácatl 800 mantas de henequén, 400 de algodón labrado, 400 de henequén blanco, una armadura de penacho de plumas finas y un escudo de lo mismo, 20 armaduras con plumas comunes y 20 escudos, 2,000 panes de sal fina, cuatro trojes de maíz, ahauautli y chía.

Su proximidad con la ciudad de México hizo que el señorío de Ocuila fuera fácilmente conquistado por uno de los lugartenientes de Cortés, posiblemente Martín Dorantes, quedando encomendado a Pedro Zamorano y a Antonio de la Torre. Este último declara que dicha encomienda "era de tan poco provecho que no alcanzaba a sustentar..."

Este empobrecimiento de la región pudo ser muy bien efecto de la conquista, como pasó en otras muchas partes.

Hay que hacer notar desde el principio que el nombre de Chalma como pueblo aparece en forma muy ocasional, lo que nos demuestra su ninguna importancia. El pueblo de Ocuila, en cambio, es mencionado constantemente, no sólo como centro económico, sino como centro religioso importante.

Ya desde la época prehispánica los indios de Ocuila y Malinalco eran famosos por sus prácticas mágicas. Sobre los de Ocuila nos relata Sahagún que "usaban muy mucho de los maleficios y hechicerías" y Durán, refiriéndose a los de Malinalco, afirma que "... a la gente de esta parcialidad han tenido y tienen hasta el día de hoy por brujos y hechiceros, lo que dicen que heredaron y aprendieron de su señora y fundadora de esta provincia, Malinal Xochitl".

Pero por encima de estos cultos y necromancias debió de existir un culto superior. Florencia nos dice: "En tiempo de la gentilidad tenían en gran veneración los naturales de Ocuila y sus contornos un ídolo de cuyo nombre ni aun entre ellos ha quedado memoria alguna. Hay quien piense que se llamaba Ostoc-Teotl, que quiere decir dios de las cuevas, pero es de adivinar..."

Aunque Florencia no es un autor muy digno de confianza, puede haber tomado la idea antes expuesta de algún otro escritor más antiguo. En primer lugar indica que aquel ídolo misterioso era venerado en Ocuila y sus contornos, es decir, todo el valle de Ocuila y el de Malinalco, siendo, pues, una divinidad local, pero cuya fama había traspuesto los límites de la región matlaltzinca, ya que más adelante indica "que aun de regiones más remotas venían con sacrificios y adoraciones". Tenemos ya el primer indicio de las peregrinaciones que han de constituir, en la vida de Chalma, un elemento tan importante.

En segundo lugar supone vagamente que se llamaba Ostoc-Teotl, rumor en que lo siguen todos los tratadistas del santuario. El nombre prácticamente no quiere decir nada, es tan sólo designativo del lugar "el dios que se adora en la cueva".

Un poco más de luz nos pueden dar las tradiciones, y datos que existen sobre algunos de los primitivos pobladores. Estos, como casi todos los pueblos de muy bajo nivel cultural, eran muy inclinados a divinizar los principios naturales y tomaban como dioses las cuevas, los árboles y las piedras enhiestas. ¿Pudo ser alguna de estas cosas lo que adoraban los ocuitlecas o bien un ídolo, desaparecido tan completamente que ni su nombre ha quedado?

Sea lo que fuere, este culto pronto se vio amenazado con la llegada de los evangelizadores. Fueron los agustinos los que se encargaron de esta difícil tarea. Sentaron sus reales primero en Ocuila, en Malinalco después, y gracias a la ayuda que encontraron en el encomendero, pudieron edificar un suntuoso monasterio. Grijalva, al hablar de este pueblo y de su convento, nos dice: "Su edificio es de bóveda y el retablo principal obra de muy buen pintor. La encomienda, mitad de la Real Corona, mitad de Cristóbal Rodríguez, quien costeó el monasterio."

El mismo cronista agustino nos dice, al hablar de Ocuila, que en 1537 la iglesia consistía en una modesta ermita, pe-

ro que en 1560 se pudo reedificar con gran suntuosidad, adornándola con un magnífico retablo con pinturas de Simón Pereyos. A principios del xvii, Grijalva nos relata que “tenemos allí una muy suntuosa iglesia y convento, tanta y tan buena música de los mismos indios que pudiera competir con una iglesia catedral. . .”

Medio siglo después esta iglesia y convento estaban muy arruinados, lo mismo que el pueblo, que había decaído notablemente. Malinalco, en cambio, pueblo rico y con numerosas cofradías, podía sostener el culto religioso con toda amplitud.

La historia de la aparición del Santo Cristo de Chalma se ha repetido en forma casi invariable desde el padre Florencia, que fue el primero en tratarla, hasta el padre Sardo, que es el último. Apoyándonos principalmente en el libro de éste, demos la versión oficial.

En el año de 1537, la víspera de la Pascua de Pentecostés, dos misioneros agustinos, fray Nicolás de Perea y fray Sebastián de Tolentino, entraron al pueblo de Ocuila en son de conquista espiritual. Los agustinos habían llegado a México hacia 1533 y con gran actividad se dedicaron a llegar el Evangelio a regiones apenas conquistadas. Teniendo su centro en la ciudad de México, se extendieron por Michoacán y tomaron a su cargo muchos pueblos de los actuales estados de Hidalgo y Guerrero.

Aunque los habían precedido los franciscanos y los dominicos, la región de Ocuila no había sido evangelizada por la dificultad que entrañaba el idioma, “el más peregrino de este Reyno. . .” Los dos agustinos mencionados tenían para sus apostólicos afanes un dilatadísimo campo, ya que no sólo era el pueblo de Ocuila, sino los cercanos, como Malinalco, Tenantzinco, etc.

“La predicación —dice Sardo— fue hecha con gran fervor y con feliz aprovechamiento de las almas, convirtiendo los religiosos innumerables fieles a nuestra santa religión. . .” Pero para que todos los indios de la región se convirtieran había un obstáculo y era que desde remotos tiempos, en una cueva cercana a Ocuila, “había erigido la superstición gentilicia de los naturales de la provincia de Ocuila un altar donde tenían colocado al ídolo en quien sacrificaban al demonio abominables cultos, ofreciéndole inciensos y perfumes y tributándole en la copa de sus caxetes (así llamaban a sus vasos) los co-

razones y sangre vertida de niños inocentes y de otros animales de que gustaba la insaciable crueldad del común enemigo. Era mucha la devoción (mejor diríamos superstición) y grande la estima que su engañada ceguedad hacía de este ídolo y conforme a ella era el numeroso conjunto de naturales que de toda la comarca, y aún de los más remotos climas, venían a adorarle y ofrecerle torpes víctimas y pedirle, para sus necesidades, el favor y auxilio que engañados se persuadían podía darles. . .”

No faltó quien informara a los misioneros de estos cultos idolátricos. Decididos a extirparlos se dirigieron a la cueva y ante el numeroso concurso que los había seguido, uno de ellos, el más diestro en el dialecto ocuilteca, les hizo una fervorosa plática. No quedaron muy persuadidos los indios y entonces los religiosos trataron de convencer a los principales y uno de ellos les dijo: “Yo os prometo y os doy palabra de que quitada esa piedra de escándalo os pondré en su lugar una imagen de Jesucristo, Hijo de Dios y Señor nuestro que os represente al vivo lo que padeció por salvarnos.”

Los indios principales, dudosos, prefirieron dejar la resolución del asunto para otro día. Los religiosos regresaron a la cueva donde estaba el ídolo, resueltos a derribarlo. “Pero ¡oh estupendo prodigio! —dice Sardo—, ¡oh portento admirable de la divina omnipotencia!, luego que ponen el pie en aquel lugar los sagrados ministros con la demás comitiva, advierten asombrados el suceso mismo que allá con los filisteos obró la diestra del Todopoderoso, pues hallaron a la sagrada imagen de nuestro soberano Redentor Jesucristo crucificado, colocado en el mismo altar en que estaba antes el ídolo detestable y a éste derrumbado en el suelo, reducido a fragmentos y sirviendo de escabel a las divinas plantas de la santa imagen, no de otra manera que allá Dagón trunco delante del Arca, la cual fue sombra y figura de la futura salud del linaje humano, y asimismo todo el altar y el pavimento de la cueva alfombrado de varias y exquisitas flores. . .”

Esta es la tradicional relación del Santo Cristo de Chalma, copiada de los escritores más autorizados sin añadir ni suprimir nada. Examinémosla ahora detenidamente y punto por punto.

Está en primer lugar la cuestión de los dos misioneros. Sardo para darnos los nombres de los dos antes citados, se apoya en dos fuentes. La primera es lo que él llama, en una

nota, "papeles antiguos de los indios..." La segunda es la Crónica Agustiniiana de Grijalva. Es más, dice expresamente "El P. Mtro. Grijalva, en la Crónica de esta Santa Provincia, libro IV. cap. 24, fol. 108, sobre la vida que escribió el P. Fr. Nicolás de Perea, casi afirma haber sido este varón insigne, el primero que levantó la voz predicando contra el ídolo.

La primera fuente referida es muy dudosa en caso de haber existido. En cuanto a Grijalva, a uno de los dos religiosos, fray Sebastián de Tolentino, lo ignora totalmente. En cuanto al padre Perea, le dedica el capítulo 24 del libro IV.

Nos informa Grijalva, y su testimonio, en este caso, tiene una fuerza incontrastable, ya que tuvo a la vista documentos y papeles originales hoy perdidos; nos informa, repito, que fray Nicolás de Perea "pasó a estas partes el año de 1539 en compañía del santo fray Juan Estacio. Después pasó con Ruy López de Villalobos, año de 1541, y después de haber pasado en estos trabajos, penosas enfermedades, grandes peligros de la vida y habiendo navegado once mil setecientas setenta y siete leguas, como dicen los cosmógrafos, volvió a esta tierra, en la cual perseveró en santa vida hasta que murió."

Resulta, pues, que el padre Perea llegó en 1539, es decir, dos años después de la supuesta aparición del Cristo. No se dice, ni se insinúa siquiera, que de 39 a 41 haya andado evangelizando la comarca de Ocuila, labor dura y que requería, aun cuando no fuese más que por el aprendizaje del idioma, varios años.

Al regreso de la expedición de las Molucas, que fue la que dirigió López de Villalobos, dice Grijalva que fray Nicolás de Perea quedó casi paralítico. "Padeció —son sus propias palabras— una gravísima enfermedad de que se le entumían las piernas y brazos con gravísimos dolores, impidiéndole el andar y todas las demás acciones y movimientos de sus miembros..." No es creíble que un religioso, atacado de tan penosa enfermedad, anduviera trepando por los riscos de Chalma o por los desfiladeros de Malinalco. Grijalva asegura expresamente que quedó en el Convento Grande de San Agustín de México. No hay ni trazas de predicación, ni de fervoroso discurso, ni nada por el estilo.

La tradición, ya desde la época de Sardo, tenía numerosos adversarios. El capítulo VI de su libro se titula: "Propónense las opiniones sobre el modo con que la sagrada imagen fue colocada en la cueva y compruébase como más cierto el

haber sido aparecida." A continuación vienen las dos opiniones que se reducen a lo siguiente:

1. "Los que en todo quieren gobernarse por los aranceles de la humana prudencia", creen que los dos religiosos fueron los que colocaron la santa imagen.

2. La segunda opinión dice que fue precisamente colocada en la cueva de los Angeles.

A favor de la segunda, dice Sardo, es decir, de aquella que lo hace aparecido milagrosamente, está el hecho de que hacia 1537 no había imágenes, "eran contadas las que pasaban de Castilla y en esta tierra apenas había quien supiera hacerlas..." Tras esta reflexión trae la historia del Santo Cristo de Totolapan aparecido, también milagrosamente.

No cabe duda que si aceptara la fecha de 1537, sería un argumento muy digno de tomarse en cuenta. Lástima que esta fecha sea totalmente inaceptable. Lástima también que modernas investigaciones hayan comprobado que el Cristo de Totolapan está fabricado con restos de códices indígenas.

Este mismo Cristo de Totolapan nos ofrece otro argumento para negar la autenticidad de la leyenda de Chalma. Según la tradición, el V. P. fray Antonio de Roa deseaba ardientemente tener una imagen del Señor crucificado. En 1541, residiendo en el convento de Totolapan, se le presentaron dos indios mancebos a venderle una hechura de un Cristo en la cruz. Trasportado de alegría al ver que se le llegaba a las manos lo que tanto deseaba, subió el padre Roa al coro dándole gracias a Dios por aquella merced. Bajó al poco rato y ya no encontró a los portadores de la imagen, de donde se concluyó que no podían ser sino ángeles.

Este Cristo de Totolapan se conservó en el pueblo durante 42 años hasta que, venciendo la resistencia de los indígenas, fue trasladado en 1583 a la iglesia de San Agustín de México. Es natural que una reliquia de tanto valor se conservara en la iglesia más importante que tenía la Orden en toda la Nueva España. Y aquí se guardó, en una capilla especial y rodeada de un culto no interrumpido, hasta la época de la exclaustración, en la que, noticiosos los indios de Totolapan de que se iba a dismantelar la iglesia, acudieron al Gobierno para que se les devolviera la imagen y regresaron triunfalmente con ella.

Si la imagen de Chalma hubiera aparecido milagrosamente o, como decimos antes de la otra, en circunstancias difíciles de

explicar, ¿qué cosa más natural que se le hubiera llevado, bien al convento de México, bien al de Malinalco o al de Ocuila? Hubiera estado en su retablo, siendo centro de la devoción de los fieles, en su cruz de madera fina, con sus potencias y sus clavos de plata. Nada de esto pasa, se le deja en la gruta, lugar de difícil acceso, y se le coloca tan sólo una simple reja de madera para impedir que las fieras se metan en la cueva.

Queda, finalmente, otro argumento, interesante porque nos da una fecha aproximada. Sabemos de fijo que el padre Grijalva estuvo de prior en Malinalco, que él recibió a fray Bartolomé de Jesús María como lego y que fue su director espiritual el tiempo que duró en ese convento. Su crónica, sin embargo, no hace la menor mención de Chalma y menos de la imagen. Es cierto que entregó su libro un año antes de comenzar su priorato en Malinalco. Esto prueba que la tradición del Cristo era una cosa meramente local y sin ninguna importancia, ya que de haberla tenido la noticia hubiera llegado a México y se hubiera encontrado en la Crónica por lo menos alguna alusión.

Se nos presenta ahora un problema diferente. Si la imagen no data de 1537, ¿en qué fecha y con qué intención fue allí colocada? Tenemos el dato de que en 1626, cuando se estableció fray Bartolomé en la cueva, ya la imagen existía desde hacía algún tiempo y, además, había posiblemente un esbozo de tradición, de esa misma tradición a la que a finales del siglo daría forma y color el padre Florencia. La imagen, por lo menos, debió de ser colocada allí por los agustinos hacía unos veinticinco años, es decir, a fines del siglo XVI o principios del XVII.

Tenemos que considerar igualmente que en esta misma tradición pueden existir elementos verdaderos. Hay que relacionarla con el proceso que por idolatría se le siguió a don Carlos, el cacique de Texcoco, y con el proceso anexo, también por idolatría, incoado contra los indios de Malinalco. De estas relaciones podemos sacar algunas conclusiones interesantes.

En el primero, se insiste mucho por todos los testigos que depusieron en contra del señor de Texcoco cómo, a la llegada de los misioneros, llevaron los ídolos más venerados al monte para sustraerlos a la destrucción general.

Lo que pasó en el Valle de México, también sucedió en la región de Ocuila y Malinalco. A la llegada de los agustinos,

las esculturas de los dioses, muchos de ellos de madera, fueron ocultadas apresuradamente en las cuevas más inaccesibles para poder seguir rindiéndoles adoraciones. Un indio vecino de Ocuila declara que “él vido en Xocotzingo una cueva y en ella muchos ídolos, y alrededor sangre y cosas de sacrificio y que se dice donde está dicha cueva Tetehuecaya. . .” El prior de Ocuila declara en el mismo sentido, lamentando lo pertinaz de la idolatría y dice expresamente que “halló en el monte, en una cueva, dos ídolos de palo, grandes. . .”

No sería difícil que igual cosa haya sucedido en Malinalco. Alguno de los ídolos más venerados, ocultado apresuradamente, quedó como objeto de culto durante largos años. Y para esconderle se escogió una de las cuevas existentes que, durante el paganismo, había sido objeto de respeto supersticioso. Esto explicaría las peregrinaciones de que habla Sardo como existentes mucho antes de la llegada de los misioneros y la veneración que siempre rodeó la cañada de Chalma.

Descubierto este adoratorio a fines del siglo XVI, destruidos los ídolos, los frailes agustinos colocaron en su lugar una imagen del Crucificado. El análisis estilístico de la imagen me hace pensar en esa fecha —fines del XVI, primeros años del XVII— como la más probable.

Esto, repito, no es más que una hipótesis. Si existiera aún el archivo del Convento de San Agustín, se podría confirmar. Veamos ahora cuál pudo ser la génesis de la leyenda, tal como la da Sardo.

No creo que ésta haya sido invención de los agustinos. El episodio bíblico de Dagón pudo originarla. Nada más propio para un predicador, hablando de la destrucción de los ídolos y del culto del verdadero Dios, que referir lo que se nos cuenta en las Sagradas Escrituras. Leemos, en efecto, en el capítulo V del Libro I de los Reyes, cómo, habiendo aprisionado los filisteos el Arca de la Alianza, la introdujeron en el templo de su dios Dagón y al día siguiente, al entrar para ofrecer los sacrificios acostumbrados, encontraron su ídolo hecho pedazos ante el Tabernáculo de Israel.

Este episodio en boca de un predicador que equipare la imagen del Crucificado con el Arca, insista en el ídolo roto, hable de las flores en forma simbólica y ya tenemos los elementos para la formación de una tradición popular que pudo haber cuajado perfectamente en el transcurso de unos veinte años, de tal modo que fray Bartolomé la oyó ya casi hecha.

Su redacción en definitiva, se debe, sin embargo, al padre Florencia, que aprovechó todos los elementos que se habían acumulado en poco menos de un siglo.

No es casualidad que esta leyenda haya tomado forma en la segunda mitad del siglo xvii. Es la época en que se integra el mexicano, en que adquiere conciencia de su país y de su personalidad. Es la época de sor Juana y de Sigüenza, la época del barroco nuestro ya diferenciado del barroco europeo, la época de la pintura barroca con pintores barrocos mexicanos.

Todo pueblo que adquiere conciencia de sí mismo trata de crearse sus leyendas y sus epopeyas. Francia tomó como símbolo de una época a Roland y su Chanson, la España de la reconquista se encarna en el cantar del Mío Cid, la Alemania de la época de su integración en pleno siglo xix, descubre la gesta de los Nibelungos. La Nueva España, desgraciadamente no tenía héroes que unieran a los grupos heterogéneos que la componían; no podía ser Cortés, que había destruido un Imperio, legendario a pesar de sus muchas lacras; no podía ser Cuauhtémoc porque su figura, admirable, era el símbolo de una parte tan sólo de la sociedad colonial, la parte más baja, tanto en lo social como en lo cultural.

En estas condiciones aquel grupo criollo, de amplia cultura, amante de lo mexicano, se aferró a las leyendas de tipo religioso. Esto, por un lado, satisfacía el sentimiento católico, en todos tan profundo; por el otro exaltaba el orgullo nacional haciendo ver las gracias y privilegios especialísimos que la Divinidad había concedido a esta parte de la América a través de las imágenes de Cristo o de María. Si el criollo mexicano del siglo xvii no podía decir *Gesta Dei per Francorum*, sí podía pensar con cierto orgullo en un *Opera Dei ad mexicanorum*... al hacer el recuento de las imágenes milagrosas que poseía la Nueva España a través de toda la vastedad de su territorio.

Este movimiento iconológico, tan sensible en la Nueva España durante el siglo xvii, y cuyo representante más notable es el padre Francisco de Florencia, es el eco de un movimiento similar que había nacido en Europa a raíz del Concilio de Trento. Hay que leer en el magistral libro de Mâle, *El arte religioso de la Contrarreforma*, el capítulo dedicado a la reacción católica contra los ataques del protestantismo. "La destrucción de los iconoclastas, dice, hace que las imágenes sean

más estimadas por los católicos. Se contaba que algunas de ellas, sensibles a las injurias de los heréticos, habían derramado lágrimas y que otras, golpeadas por los profanadores, habían derramado sangre. Las estatuas que decoraban las esquinas de las casas, las vírgenes pintadas sobre los muros, a las que una pequeña lámpara alumbraba, y ante las cuales los transeúntes recitaban una oración, excitaban una ardiente devoción. Mientras más amenazadas estaban, más se les veneraba. En Roma varias antiguas imágenes de la Virgen, pintadas sobre los muros, fueron transportadas a ricos santuarios. Se construyó una hermosa iglesia bajo el nombre de Santa María in Campitelli para abrigar la Madona que el pueblo veneraba en el pórtico de Octavio. Los carmelitas recogieron, en la iglesia de Santa María della Scala, una Virgen pintada abajo de una escalera y célebre en el Transtévère. En la Chiesa Nuova, San Felipe Neri hizo colocar sobre el altar una imagen milagrosa de la Madona que adornaba el muro de una casa vecina. . .

“Se encontrarían en toda Italia ejemplos de este culto dado a las antiguas imágenes. Se encontrarían igualmente en Francia: en París, una estatua de la virgen que decoraba el hotel del duque Henri de Joyeuse, estaba rodeada de tal veneración que le fue consagrada una capilla en la iglesia de los Capuchinos, a donde fue trasladada.”

Las obras iconológicas del padre Florencia tienen sus precedentes en Europa. El jesuita Gumpfenberg publicó en Alemania (Ingolstadt, 1657) un *Atlas Marianus*, colección de las vírgenes más célebres de Europa. El canónigo Astolfi escribió en Venecia su *Storia Universale de le imagini miracolosa della Gran Madre di Dio* (Venezia, 1624), que es una historia de los milagros de la Virgen hechos a través de sus imágenes. Y a estos libros, que tenían un sentido de universalidad, suceden los libros destinados a celebrar las imágenes milagrosas de determinada región. Samperi, otro jesuita, en su *Iconologia della Madre di Dio, Maria protettrice di Messina*, publicado en 1644, pasa revista a las imágenes veneradas en la ciudad de Messina; Cajetanus, también de la Compañía, a las de Palermo (1657). No nos extrañemos que este movimiento haya repercutido en América veinte o treinta años después, no en el tono polémico que había adquirido en Europa, sino tan sólo en forma laudatoria. Hemos visto, además, cuán adecuada-

mente vino a llenar un vacío que existía para el mexicano, y vemos que se confunde en un mismo movimiento un principio de nacionalidad y un eco del gran movimiento católico de la Contrarreforma.