

# AGUSTÍN DE HIPONA EN JUAN DE GRIJALBA († 1638)

Elisa LUQUE ALCAIDE

El criollo Juan de Grijalba (1580-1638)<sup>1</sup>, Doctor en teología por la Universidad de México el año de 1612 y desde 1621 cronista oficial de la provincia<sup>2</sup> es autor de la *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España*<sup>3</sup>, primera crónica oficial de los agustinos en América<sup>4</sup>.

1. Nació en Colima, en la costa del Pacífico en una familia de antiguos conquistadores de la región. Trasladado a Valladolid de Michoacán, ingresó en la Orden de San Agustín. Predicador de la Orden, fue Lector de Filosofía en el Colegio de San Pablo, del que fue rector en dos ocasiones. En 1621 fue nombrado cronista de la provincia, y el año siguiente, 1622, prior del convento de México, lo que no impidió la elaboración de su Crónica. En 1635 fue como representante de la Universidad de México a recibir al Virrey Marqués de Cadereyta, del que fue confesor hasta su fallecimiento que tuvo lugar en la ciudad de México el 4 de noviembre de 1638.

2. Para esa fecha avanzaba la historiografía agustina en América: en 1621 se publicó en Lima el primer relato sobre la labor con los indígenas peruanos: Alonso RAMOS GAVILÁN, *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, Imp. Gerónimo Contreras, Lima 1621, y reed. en Lima 1849 y 1867, y en La Paz (Bolivia) 1860 y 1886.

3. Juan DE GRIJALBA, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, Imp. Juan Ruíz, México 1624. Utilizaremos la editada por Edit. Porrúa (Biblioteca Porrúa, 85), México 1985. Incluye como Apéndice I: Nicolás León, «Fray Juan de Grijalba. Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Fray Juan de Grijalba» (pp. 485-489).

4. La crónica agustina del Perú se publicó catorce años después: Antonio DE LA CALANCHA, *Coronica moralizada de la Provincia del Perú del Orden de san Agustín en el Perú*, I vol., Imp. de Pedro Lacavalleria, Barcelona 1638 (Ignacio PRADO PASTOR [ed.], *Crónicas Agustinas del Perú*, Universidad Nacional de San Marcos, 6 vols., Lima 1974-1982) y II vol., Impr. Jorge López de Herrera, Lima, 1653 (Manuel MERINO [ed.], *Crónicas Agustianas del Perú*, I, CSIC [«Colección Biblioteca Misionaria Hispánica», 17], Madrid 1972). Sobre los cronistas americanos, cfr. Elisa LUQUE ALCAIDE, *Las crónicas americanas escritas por religiosos*, en Josep I. SARANYANA (dir.), *Teología en América Latina*, I, *Desde los inicios hasta la Guerra de sucesión*, Vervuert-

La *Crónica* de Grijalba está estructurada en cuatro libros que siguen un orden cronológico desde 1533, año del arribo a México de los agustinos, hasta 1622 en que acaba el relato<sup>5</sup>; la división en libros responde a la madurez de la provincia agustina de la Nueva España. Grijalba refleja bien en su obra la mentalidad criolla de los primeros decenios del siglo XVII<sup>6</sup>. Poseía un conocimiento abundante de los autores clásicos, y de los Padres y escritores eclesiásticos que cita con soltura. Escribe en un castellano elegante y claro; es un exponente del buen nivel que tenía la enseñanza en los centros educativos novohispanos.

#### 1. UNIVERSALIDAD DE LA REDENCIÓN Y UNIDAD ECLESIAL EN LA «CRÓNICA» DE GRIJALBA

Relata Grijalba la labor evangelizadora de los agustinos entre los otomíes, de los valles centrales de México, los serranos de Puebla y los tarascos y matlatzincas del Michoacán<sup>7</sup>. A la par, el cronista vive en México la gran aventura de la expansión cristiana

Iberoamericana, Frankfurt-Madrid 1999, cap. XIII, pp. 531-611, con una bibliografía actualizada sobre el tema.

5. El libro I se inicia con la llegada de los agustinos a México en 1533, recoge los años en que la provincia novohispana estuvo sujeta a la de Castilla; el libro II comienza en 1543 al ser erigida la provincia novohispana; el libro III trata de la consolidación de la provincia y de la expansión al Oriente: expedición a Filipinas en 1564 en la que participó el agustino Andrés de Urdaneta con seis frailes de la Orden; el libro IV comienza en 1581 y relata las contradicciones de la provincia desde esa fecha hasta 1622: la secularización de las doctrinas por la corona y por la jerarquía eclesiástica indiana, las divergencias entre las órdenes religiosas y las diferencias entre los frailes criollos y los peninsulares.

6. En el siglo XVIII el agustino José Sicardo, escribiría su *Suplemento crónico* para contestar desde una posición abiertamente peninsular algunas apreciaciones de la *Crónica* de Grijalba: cfr. Roberto JARAMILLO ESCUTIA (ed.), *Fray José Sicardo: Suplemento Crónico a la historia de la orden de N.P.S. Agustín de México*, Organización de Agustinos de Latinoamérica («Cronistas y Escritores Agustinos de América Latina», 3), México 1996.

7. Irma CONTRERAS GARCÍA, *Bibliografía sobre la castellanización de los grupos indígenas de la República mexicana (siglos XVI al XX)*, 2 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, México 1986, proporciona información valiosa sobre la elaboración de instrumentos catequéticos por misioneros agustinos, entre ellos, Juan de Mijangos, Diego Basalenque, Diego Rodríguez y Juan Ramírez: vid. pp. 112-120, 204-205, 273-279

por el Oriente. Escribe su *Crónica* cuando está teniendo lugar la expansión de la fe en Jesús Salvador entre los pueblos y culturas antiguas del lejano Oriente. Y lo escribe desde el protagonismo que tuvieron los agustinos novohispanos en esta empresa. Grijalba contempla por vez primera la dimensión universal de la Iglesia fundada por Jesucristo que ha alcanzado un mundo que hasta entonces no había recibido la Revelación cristiana y al que se accede desde un nuevo centro de expansión que es el mundo mexicano.

En efecto, en Filipinas la labor de los agustinos novohispanos veía nacer a la fe cristiana a los aborígenes idólatras; y también a musulmanes a los que llegaba el don de la fe trinitaria; este último fue el caso del funcionario del rey de Burney, en Cebú, que, al decir del cronista, tras escuchar los sermones de fray Martín de Rada, movido por la gracia de Dios, pidió el bautismo «porque creía en Dios Creador del cielo y de la Tierra y en su Hijo Jesucristo, que siendo Dios como el Padre, se había hecho hombre para remediar al hombre»; fe cristiana que el neófito había confrontado con las creencias musulmanas hasta llegar a dar «buena razón de todo» (III, cap. XIII).

Las islas filipinas se habían constituido en la avanzada del Oriente. Desde ellas se atendían a los cristianos del Japón y a los de la isla de Borneo, que estaban bajo un rey musulmán. Esperaba a los misioneros de Filipinas el gran continente asiático: expresa el cronista que «tenían a la vista aquellos grandes reinos de la China, continuados con la Tartaria y con otras grandes provincias y tierras que les son adyacentes», nuevos horizontes que se abrían a la misión evangelizadora de la Iglesia (III, cap. XXX, p. 321).

Para Grijalba la expansión de la Iglesia en el Oriente había sido encomendada por Dios en su providencia a la Nueva España, porque esta iglesia había alcanzado ya una plena madurez. Una madurez cimentada por el trabajo de los teólogos, que había dado abundantes frutos de doctrina y de santidad, como manifiesta la labor de las juntas eclesíásticas mexicanas para encauzar la labor apostólica. En esas juntas se decidieron los cauces que debía seguir la predicación de la doctrina a los indígenas, las normas para la administración de los sacramentos y la aplicación de las reglas morales a las circunstancias concretas de los naturales; presenta así una tarea espléndida de inculturación de la fe. Grijalba describe cómo la realizaron, primero sólo los religiosos y, luego, desde que hubo un obispo en México, bajo la presidencia de Zumárraga; la

junta de 1541, afirma, fue una «importantísima unión, para la fundación de estas iglesias» (I, cap. 30).

La Iglesia novohispana, asentada sobre la labor de las Órdenes mendicantes obtuvo tantos frutos que, para el cronista, «puede competir con la Religión de nuestra Europa» (I, cap. 1). Sin embargo, a partir de la década de los 80 comenzaron las grandes contradicciones que Grijalba recoge en su libro IV. El cronista las ve como heridas en la unidad de la Iglesia. La secularización de doctrinas se traduce en una separación de los obispos respecto a los regulares; las divergencias entre las Órdenes religiosas y las competencias entre los regulares criollos y peninsulares, dentro de las Órdenes.

## 2. FORMACIÓN TEOLÓGICA DEL CRONISTA NOVOHISPANO

Grijalba fue alumno de teología en las aulas novohispanas. Expone en su *Crónica* la formación que en ellas había recibido, transmitiendo sus propias experiencias y afirmando que estaban a la altura de las aulas españolas<sup>8</sup>. Presenta al lector la formación que se impartía en el Colegio de San Pablo, primer centro docente en Teología de México establecido por impulso del agustino Alonso de la Vera Cruz. Y lo hace recogiendo una lección del mismo Vera Cruz sobre los principios que habían de tener presente los alumnos en sus estudios, y que el Maestro «la dio por escrito (...) y se conserva con gran veneración y provecho de los estudiantes» (III, cap. 33)<sup>9</sup>.

Veracruz se muestra partidario de un eclecticismo teológico que rechazaba el espíritu cerrado de escuela; el teólogo, afirmaba, había de buscar ante todo la verdad de la doctrina católica; y por consiguiente, debería huir de disputas partidistas. Previene del pe-

8. «La universidad es de las más ilustres que tiene nuestra Europa en todas facultades. Experiencia tiene ya de esto Salamanca —añade—, que se aprecia y se honra de tener la universidad por su hija: de ordinario tiene estudiantes y catedráticos criollos, que así nos llaman; y al cabo de tantas experiencias preguntan si hablamos en castellano o en indio los nacidos en esta tierra» (I, cap. 12).

9. Sobre la teología de Alonso de la Vera Cruz, cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *La teología académica en México*, en *Teología en América Latina*, I. *Desde los inicios hasta la Guerra de sucesión*, cit., cap. VIII, 1 b.

ligo de entrar en contiendas sobre los Doctores de las diversas Ordenes, discutiendo sobre la primacía de Santo Tomás o de Scotto; al contrario «sin pasión y afición desordenada busquen la verdad en quien la hallaren, porque todos la hemos jurado *in verba Christi, et non in verba D. Thomae nec Scoti*».

Tomás de Aquino tenía un papel principal. Recomendaba el Maestro a os estudiantes que, al terminar sus estudios académicos, volvieran repetidamente a la lectura de sus obras. Aconsejaba, en concreto, leer cada día «un artículo de Santo Tomás con todos sus argumentos»; y orientaba a que anotaran en el texto tomasiano los temas que les suscitaban interés para facilitar la consulta posterior para solucionar sus dudas. No deberían pasar ningún argumento del Aquinate sin entenderlo a fondo: anotarían las dudas «en algún cartapacio o para verlo en algún comentador de Santo Tomás, o consultarlo con quien pareciere que lo sabe y así podrán ir experimentando lo que van aprovechando cada día». Entre los comentaristas de la *Summa Theologiae* tomasiana indica Grijalba la de Cayetano; a Adriano «en el cuarto y los quodlibetos, que es muy devoto»; en cosas de devoción recomienda a Ricardo de San Victor, las historias de los Padres del yermo y Casiano.

En los centros de estudios de los agustinos de México había junto al fuerte acento tomista, un buen conocimiento de los Padres de la Iglesia. Y, entre los Padres, Vera Cruz aconsejaba para los temas históricos que leyesen el *De Civitate Dei*, de San Agustín, con los comentarios de Luis Vives<sup>10</sup>.

Grijalba recoge algunos temas sobre los que se discutía en el centro de estudios mexicano; entre ellos, el de los justos títulos de la conquista; temas eclesiológicos, como el de la ausencia de mila-

10. *De Civitate Dei libri XXII*, ed. de Luis Vives, en las *Obras completas*, dirigidas por Erasmo, Basilea 1522, con numerosas reimpressiones. Fue la primera edición crítica y, en su momento y hasta el siglo XVII, la mejor edición. Jo. Lodovicis Vivis Valentini, *In suos commentarios ad Libros De Civitate Dei*, en J.P. Migne, PL, vol. XLVII, col. 439-445. El estudiar por esta edición es índice del buen nivel de los estudios mexicanos. Sobre la relación de Vives con el pensamiento de Agustín, cfr. Isabel TRUJILLO PÉREZ, *El agustinismo de Juan Luis Vives*, en AHIg 1 (1992) 185-202; y, sobre todo: Ángel GÓMEZ HORTIGÜELA, *Luis Vives entre líneas. El humanista valenciano en su contexto*, Bancaixa, Valencia 1993; e ID., *El pensamiento filosófico de Juan Luis Vives*, Diputación de Valencia (Institutió Alfons el Magnànim), Valencia 1998.

gros en la implantación de la Iglesia en América, a diferencia de lo que había ocurrido en la Iglesia apostólica; también se trataba de la eclesialización diocesana impulsada por Trento; y se discutían temas de sacramentaria, en torno al bautismo<sup>11</sup>, confirmación, extremaunción y matrimonio. Al tratar de la confesión, defiende la administración del sacramento a los indígenas<sup>12</sup> frente a los que desconfiaban de la capacidad del indígena para la contrición<sup>13</sup>. De este modo se inclina por defender la sola atrición para el sacramento, poniéndose en línea de uno de los argumentos debatidos en la Europa de su momento<sup>14</sup>.

Esta es la formación y el clima teológico que recibió Juan de Grijalba en México y que le permitió elaborar su relato histórico. Vayamos ya a analizar la presencia de Agustín de Hipona en el relato del agustino novohispano.

11. Sobre la administración del bautismo Grijalba defiende una posición balanceada, que es la adoptada por su Orden. En efecto, recoge la polémica suscitada en la Nueva España sobre la pastoral de los franciscanos en la materia y lo determinado por Paulo III en 1537. Los agustinos en 1534 ordenaron administrar el bautismo cuatro veces al año en fiestas señaladas; era una posición intermedia, afirma el cronista, ya que algunos habían sostenido que se debía volver al uso antiguo de la Iglesia de bautizar sólo en dos fiestas del año, y otros se inclinaban por no poner límite. De ahí deduce que siempre lo hicieron con la solemnidad ceremonial señalada por la Iglesia y con la debida preparación del catecúmeno.

12. Aquí cita a José DE ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, VI, cap. 16, CSIC, Madrid 1987, II, pp. 445-447. El capítulo se titula «Contra el error de quien escribió que había que quitar las confesiones a los indios».

13. La duda acerca de si se debía impartir la confesión lícitamente a los recién convertidos se había presentado entre los mismos agustinos. Grijalba recoge el caso del ilustre Maestro fray Melchor de los Reyes que, trabajando entre los otomíes y ante la falta de coherencia de los indios en las confesiones, pensó que cometían sacrilegio en ellas. Escribió una carta al agustino fray Juan Bautista, consultándole el tema. Fray Juan Bautista respondió con otra carta «llena de erudición y de espíritu» en la que probaba con muchas autoridades y ejemplos, y con razones concluyentes, que bastaba que tuvieran una contrición imperfecta, diciendo que les pesaban sus pecados y que no los comerían más; en cuanto a la materia solo debía tomar lo que le dijese, pues no tenían juicio para más. «Pongamos ejemplos: pregúntale a un indio si ha hurtado, y dice que sí; pregúntale que cuántas veces, y responde que nunca; una vez dice cuatro, otras que ciento. La verdad es que cuando dice cualquiera cosa de estas, no siente lo contrario. Y así, ni miente, ni niega la verdad» Grijalba afirma que esta carta fue muy estimada entre los misioneros (III, cap. 16).

14. Sobre la atrición cfr. A. BEUGNET, *Attrition*, DThC I, col. 2235-2262.

## 3. CITAS DE AGUSTÍN DE HIPONA EN LA «CRÓNICA»

En este contexto, parece de interés analizar el recurso que Grijalba hace en su obra de Agustín de Hipona, maestro de la teología histórica del agustino novohispano. Grijalba relata la implantación de la Iglesia en un mundo que no había conocido la revelación judeo-cristiana, ¿en qué medida acude a la doctrina agustiniana para enmarcar el relato? ¿sobre qué aspectos de la temática evangelizadora novohispana recurre al Hiponense? Veamos los resultados de la investigación realizada.

La *Crónica* de Grijalba acude en quince ocasiones a la doctrina de Agustín de Hipona. En una de ellas, como hemos visto, da noticia de que los agustinos mexicanos estudiaban la Historia en su *De Civitate Dei*. Además, hay catorce citas de San Agustín. De ellas, once son textuales y el autor recoge el dato de la obra agustiniana correspondiente; una cita —sobre la meditación de la misa, como camino de amor de Dios— aparece como un dicho (sic) de Agustín: la hemos localizado en las *Enarrationes in Psalmos*, en concreto en el comentario al Ps. 39; otra cita alude al *De Civitate Dei* sin referencias concretas: al localizarla hemos constatado que el cronista recoge bien el texto; por último en un lugar alude Grijalba a un hecho de la Antigüedad cristiana recogido por Agustín en *De Civitate*.

Los tratados agustinianos y el número de veces que son citados en la *Crónica* de Grijalba son los siguientes:

Total de citas de Agustín en Grijalba: .....	14
Obras citadas:	
<i>De Civitate Dei</i> (del 410) .....	7
<i>De divinatione daemonum</i> (406-411) .....	2
<i>Confessiones</i> .....	2
<i>Enarrationes in Psalmos</i> , 30 y 39 (392-416) .....	2
<i>83 Quaestiones</i> (397 ca.) .....	1

Estos cinco tratados son escritos auténticos del Hiponense; en una época en que se habían difundido numerosas obras apócrifas del africano, el cronista agustino de México se muestra buen seleccionador de los textos de San Agustín. De los cinco tratados, el

más citado es el *De Civitate Dei* la gran obra de teología histórica agustiniana. En segundo lugar aparecen tres tratados: las *Confesiones*, autobiografía en perspectiva teológica; el *De divinatione daemonum*, de carácter dogmático-exegético, y las *Enarrationes in Psalmos*, obra de doctrina espiritual. Por último, Grijalba incluye una cita del *Libro de las 83 cuestiones o De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri II*, obra exegética pero de interés dogmático.

La primacía de referencias agustinianas del *De civitate Dei* es lógica en un relato histórico. San Agustín había planteado con este tratado la respuesta cristiana ante el derrumbamiento del mundo romano por las invasiones de los pueblos germanos, del que era testigo el Hiponense. Era toda una civilización cristiana que parecía hundirse. Agustín ve detrás de esos acontecimientos el gran dilema de la historia del mundo, el que se verifica entre las fuerzas del bien y las fuerzas del mal, un dilema que repite a nivel socio-cultural el que tiene lugar en la vida de cada hombre en el que se verifica ese mismo combate. En esa gran lucha interviene de modo misterioso la libertad humana y, a la par, la Providencia de Dios que conduce a los hombres a la salvación<sup>15</sup>.

Grijalba, que contempla el cristianismo extendido en América y, a la par, las poblaciones indígenas ya cristianizadas diezgadas por la peste y el choque cultural, acude al texto agustiniano para proyectar una luz sobre los acontecimientos que relata que interrogan con fuerza al providencialismo del cronista.

Agustín de Hipona es citado en la *Crónica* de Grijalba en torno a seis temas; cinco de ellos se refieren a la gesta evangelizadora y habían sido debatidos, al decir del cronista, en las aulas mexicanas; el Hiponense es traído también para iluminar aspectos de la vida de los misioneros novohispanos: su afán de almas y la oración contemplativa que sostenía su labor; son los siguientes:

- a) la acción demoníaca sobre los indígenas aún paganos;
- b) la caída demográfica de los pueblos nativos americanos convertidos a la fe;

15. Sobre la proyección del providencialismo agustiniano en la labor de la Orden en el Perú, Cfr. Henríque URBANO, *La invención del catolicismo andino. Introducción al estudio de las estilísticas misioneras. Siglo XVI*, en Gabriela RAMOS (comp.), *La Venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», Cusco 1994, pp. 31-56.



- c) la escasez de milagros en la cristianización americana, en contraste con lo ocurrido en la expansión de la primitiva Iglesia;
- d) el debate sobre la conveniencia de administrar la comunión a los indígenas neófitos;
- e) la diversidad de lenguas en la evangelización americana, frente a la difusión del latín en la primera cristianización;
- f) heroicidad y vida contemplativa de los misioneros agustinos; la moralidad de arriesgar la vida y la libertad por extender el Evangelio.

#### 4. ARGUMENTACIÓN AGUSTINIANA EN LA «CRÓNICA»

##### a) *La acción diabólica como obstáculo de la evangelización*

La *Crónica* de Grijalba relata la acción evangelizadora de los agustinos entre los mesoamericanos. Estos pueblos como se sabe, no habían recibido ni la Ley nueva ni la Antigua. Para el agustino, como para la mayor parte de los cronistas religiosos, esos hombres que habían permanecido al margen de la divina revelación, habían estado sometidos al poder del demonio. De ahí que interprete a esta luz algunos de los hechos que narra, discurriendo sobre la acción demoníaca. Se plantea tres problemas en su relato: dos supuestas intervenciones demoníacas de carácter preternatural: la primera, sobre un supuesto don de profecía atribuido al demonio; y su capacidad de transformar a los hombres en animales; aborda también el poder del demonio sobre la voluntad humana para hacerle recelar del Evangelio.

Narra Grijalba un supuesto caso de adivinación diabólica ocurrido en México, mientras los agustinos construían la calzada que llevaba a la iglesia de Chilapa (en el actual Estado de Guerrero)<sup>16</sup>. El demonio habría hecho saber a una india del lugar que al

16. Los habitantes originarios hablaban una variedad del nahuatl. Los agustinos entraron en la zona muy recién llegados, en torno a 1533, donde fundaron la doctrina de Asunción de Chilapa; fue el poblado principal de la región, de población indígena en su inmensa mayoría: en 1582 había sólo unos diez vecinos (familias) españoles.

cabo de un año se caería la iglesia construida por los agustinos. En la fecha anunciada por el demonio, 11 de noviembre de 1537, un terremoto derrumbó el templo (lib. I, cap. 15).

Este caso de supuesta profecía demoníaca le recuerda a Grijalba un suceso similar relatado por Agustín en el *De divinatione daemonum*. El Hiponense narra que en Alejandría, habría tenido lugar la predicción por el demonio de la caída del templo de Serapis. El tema fue objeto de un debate en presencia del Hiponense (*De divinatione daemonum*, cap. 1, par. 1); Agustín concluye que no se trató propiamente de una adivinación, sino de una especial perspicacia diabólica para captar las señales de mutaciones en la naturaleza, de modo semejante a la lectura que hacen el marinero, el labrador, o el médico de los síntomas de cambio en sus ámbitos de experiencia.

Grijalba después de analizar el texto agustiniano y consideradas las circunstancias mexicanas, concluye que tampoco en el caso mexicano se habría dado un caso de profecía, sino tan sólo una penetración a través de la lectura de señales previas de los cambios naturales, como el descrito por San Agustín.

Plantea el cronista un segundo caso de acción demoníaca en la Nueva España. Se hablaba de la facultad atribuida al demonio de convertir a algunos hechiceros serranos, vecinos de los otomíes (en el actual Estado de Hidalgo)<sup>17</sup>, en fieras salvajes, tigres y leones, que atacaban a los indígenas otomíes ya cristianos y les daban muerte (lib. I, cap 20).

Grijalba acude al *De civitate Dei*, que trata de dos casos similares: la conversión en aves de rapiña de los griegos que regresaban victoriosos de Troya y que se quedaron en el monte Gárgano (Apulia), donde atacaban a los extranjeros y favorecían a los caminantes griegos; y el caso de unas mesoneras que, con intervención diabólica, habrían convertido a algunos pasajeros en jumentos para transportar a su mesón la mercancía que luego compraban, al volverse después a su figura humana.

Agustín deja claro que el demonio no puede transformar al hombre en animal: «nunca por razón ninguna creeré que no sólo

17. Los agustinos llegaron a esta zona ya en la década de los 30 del siglo XVI. La cadena montañosa que la cruza en el Norte alcanza alturas de hasta 3.000 m.

el ánimo, sino ni el cuerpo, puede ser realmente trocado en forma de bestia por arte o potencia de los demonios» (lib. XVIII, cap. 18). Y explica el caso como fenómenos de la imaginación, instigada por la acción demoníaca. Grijalba se adhiere plenamente a este argumento de San Agustín<sup>18</sup>.

El cronista sostiene, por último, un cierto dominio del demonio sobre los habitantes de la sierra alta, vecinos de los tlaxcaltecos pero culturalmente más atrasados<sup>19</sup>, que se resistían al Evangelio por defender su *status* de vida que era, al decir de Grijalba, infrahumano: habitaban en cuevas, como sepultados en vida, sin alcanzar la luz del sol (lib. I, cap. 19). Estos indígenas eran engañados por el demonio que les presentaba «los grandes trabajos que padecían ya [los indígenas] en los llanos, después que habían mudado de religión, que ya ni el cielo les daba lluvias, ni el sol los miraba alegre, ni los podía sufrir la tierra». De este modo, siempre según Grijalba, el demonio conseguía que los serranos no abandonasen sus tradiciones religiosas y culturales, y que se resistieran a la evangelización.

En este punto el cronista acude una vez más a la autoridad de San Agustín en *De Civitate Dei* (lib. 14, cap. 8) para explicar que los habitantes de las cuevas mexicanas defendían sus *mala mentis gaudia*, esto es unos «malos gozos del espíritu», en frase del Hiponense<sup>20</sup>. En definitiva, Grijalba estimaba que el rechazo del progreso socio-cultural sólo podía ser provocado por el demonio. No se olvide, a la vez, que la equiparación de la idolatría a la posesión

18. Grijalba acude también a Tomás de Aquino para explicar la acción demoníaca y sostiene que el demonio actúa «moviendo los espíritus sensitivos donde se guardan las especies sensitivas de lo que alguna vez vieron, como enseña Santo Tomás» (I pars, q. 3, art. 3 in corp.)

19. Hablaban, afirma, la lengua de Tlaxcala, pero respecto a los tlaxcaltecos, los compara al lenguaje de los aldeanos de Castilla, en relación al que hablaba el ciudadano de Toledo.

20. Afirma el cronista: «Para sus enfermedades, para sus temores, y lo que es más, para sus gustos no tenían ni más anchurosos, ni más alegres puestos: y así advierte aquí mi Padre San Agustín que aún el poeta había dicho *mala mentis gaudia*. Por que, ¿qué gusto puede tener el que no ve la luz del sol?». San Agustín está citando a Virgilio (*Aeneida*, 1.6 v. 278-279), como es puesto de relieve por MacCormack. Virgilio es para Agustín el portavoz de la civilización romana por excelencia: cfr. Sabine MACCORMACK, *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine*, University of California Press, Berkeley 1998.

diabólica era ya entonces un tema tradicional en los ambientes teológicos cristianos, que derivaba de múltiples pasajes del Antiguo Testamento, donde el salmista y otros hagiógrafos denominaban *tout court* «demonios» a los ídolos cananeos.

b) *La caída demográfica de los americanos convertidos a la fe*

El cronista novohispano que sostiene un providencialismo histórico de matriz agustiniana, interviene en el debate que planteaba a los historiadores del Nuevo Mundo el derrumbe demográfico de los indígenas tras la evangelización. Lo hace al describir la peste, *cocoliztli*, de 1543, que ocasionó la muerte, informa, de cinco sextos de la población indígena. Esa epidemia fue precedida de una serie de fenómenos naturales, interpretados como signos de mal agüero: aparición de cometas de fuego en diversos puntos cercanos a México, al hecho de que una fuente manó sangre, a la aparición de un arco iris con más colores y de mayores dimensiones que de ordinario, a la erupción de fuego de uno de los volcanes de Tlaxcala.

¿Cómo es posible que esta peste, verdadera plaga, abatiera a los indígenas recién conversos?, se pregunta Grijalba. ¿No pone en duda la providencia de Dios sobre el hombre? Y reflexiona, al hilo del *De civitate Dei* (lib. 1, cap. 28), concluyendo dos razones que explicarían el calo demográfico no como castigo de un Dios indiferente al bien a que ha destinado al hombre. Ante todo, esa gran mortandad vino en castigo de los conquistadores, de su soberbia y de los malos tratos que habían dado a los indígenas, para reconducirlos al bien; y lo asemeja a la peste que se desató entre el pueblo judío como un castigo enviado por Dios al rey David tras su pecado. La segunda y principal razón, fue que Dios quiso llevar al cielo a los indígenas recién convertidos, premiando así su fe sencilla, y lo quiso hacer antes de que pudiesen flaquear y volver a sus antiguas costumbres. De este modo, el cronista agustino afirma que la gran mortandad que sobrevino a los americanos tras su conversión a la fe cristiana se reduce «al bien de los predestinados, que a buena cuenta fueron muchos, de que no poco premio se les debió seguir a sus ministros» (lib. II, cap. 3).

c) *Presencia del milagro en la evangelización del Nuevo mundo*

La escasez de milagros en la cristianización de América era un tema debatido en las aulas universitarias novohispanas, como recoge la *Crónica* de Grijalba. Algunos teólogos sostenían que, en la evangelización americana, Dios no actuó como en la primera difusión del cristianismo entre los judíos y greco-romanos, en los que se realizaron milagros portentosos. Grijalba se pregunta, «¿cómo habiendo hecho tantos milagros en el resto del mundo, en nuestra América hizo tan pocos? Parece, añade el cronista, que se le daba menos [a Dios] de su conversión, y remedio» (lib. I, cap. 24).

Para resolver la duda acude a San Agustín, que en la *quaestio* 68 del *De diversis Quaestionibus octoginta tribus liber unus*, sostiene que la vocación divina puede manifestarse bien con señales exteriores y milagros evidentes, o bien por impulso interior y la luz de la fe. Para el Hiponense son tan admirables la una y la otra. Es más, recuerda San Agustín que Yahweh actuó con el pueblo elegido de ambos modos: unas veces con milagros exteriores y otras sólo con mociones interiores.

Así se demuestra, añade Grijalba, que es tan admirable la conversión de América como la del Oriente y la del Occidente. El cronista mexicano trata, sin embargo, de dar algunas razones que expliquen la escasez de milagros en el Nuevo Mundo y al hacerlo, manifiesta la mentalidad criolla del XVII de la que es exponente, adhiriéndose al fin a quienes sostenían en ese momento la superioridad cultural de Europa, y que habían perdido aquella capacidad de penetración en las culturas mesoamericanas que tuvieron los cronistas de primera hora: Motolinía, Mendieta, Torquemada, Diego de Landa, entre otros<sup>21</sup>.

21. Explica que la primera expansión cristiana en la Antigüedad se realizó por unos pocos, pobres e inculcos, que se encontraban con muchos, poderosos, ilustres y doctos, y que exigían razones concluyentes. En América era todo lo contrario: el predicador era en todo superior a los indios, en la antigüedad de su religión, en la muchedumbre de los que la profesaban, en el ingenio y en la elegancia, y así no tenían tanta necesidad de milagros como los primeros.

d) *Sobre la negativa de administrar la comunión a los indígenas recién convertidos*

Juan de Grijalba, al exponer la labor de los agustinos de primera hora, trata de la administración de los sacramentos. Sobre la comunión a los indígenas, se plantea cómo fue posible que en ciertos momentos se les negase este sacramento a los recién convertidos, llegando a eximirles del precepto pascual<sup>22</sup>.

Este tema había sido debatido entre los misioneros: algunos defendieron la necesidad del sacramento de la eucaristía para que los nuevos cristianos crecieran en la vida de la gracia; otros, sin embargo, sostuvieron la conveniencia de dilatarla hasta que tuvieran las disposiciones adecuadas; y los consideraron exentos del cumplimiento pascual, exención que, por ser precepto eclesiástico, podía ser concedida por la Iglesia.

Grijalba opta decididamente por la administración de la comunión a los naturales americanos (lib. I, cap. 28); no obstante, trata de explicar la postura de los teólogos y doctrineros que sostuvieron lo contrario. Acude para ello a Agustín de Hipona del que trae a colación una frase del libro de las Confesiones, *cibus sum grandium, cresce et manducabis me: (Confesiones, lib. VII, cap. 10)*.

Estas palabras del Hiponense, que está describiendo su caminar hacia Dios, se refieren directamente a la sabiduría divina, a Dios como alimento y vida espiritual del alma. Sin embargo, se suelen aplicar a la Eucaristía, ya que expresan de modo exacto el

22. En México, aunque algunos misioneros plantearon la duda, los preladados sostuvieron el impartirla favoreciendo la preparación necesaria: así la Junta mexicana de 1524 dejó al arbitrio del confesor el impartirla a los que estaban preparados; la Junta de 1539 recomienda administrar la comunión a los neófitos para que crezcan en la vida sobrenatural de la gracia; la de 1546 sigue esta orientación e indica que sólo se negase a los que no estuviesen bien instruidos en la fe; esta orientación fue ratificada por el I y III Concilios mexicanos, haciendo este último hincapié en la obligación de los párrocos de instruir a sus fieles sobre las virtudes del sacramento y sobre las disposiciones con que debe recibirse. Cfr. Mónica Patricia MARTINI, *El Indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, Phrisco-Conicet, Buenos Aires 1993, pp. 175-189; y Luis MARTÍNEZ FERRER, *Las asambleas eclesiásticas anteriores a la recepción de Trento y La Primera recepción de Trento en América*, en J.I. SARANYANA (dir.), *Teología en América Latina*, vol. I, cit., cap. II y III, pp. 89-148; Martínez Ferrer, rectifica el dato de Martini, respecto a la Junta de 1524.

efecto y fruto de la unión eucarística con el alma. Grijalba se adhiere a esta interpretación común y trae la cita al caso debatido, esto es, a la comunión de los indígenas, en su esfuerzo por tratar de comprender a los que afirmaban que era necesario dilatarla<sup>23</sup>.

e) *Diversidad de lenguas en el mundo americano, frente a la uniformidad latina del Imperio antiguo*

Afirma el cronista que los agustinos novohispanos llegaron a predicar en las diez lenguas que se hablaban en sus territorios de misión<sup>24</sup>. Al mismo tiempo los frailes trabajaron para que los indios principales y todos los que educaban en sus escuelas aprendieran la lengua mexica, «que es la que generalmente corre», y para que «algunos, añade, supieran la lengua castellana en que no pequeño servicio han hecho a la república» (lib. II, cap. VIII).

Este es el momento en que el cronista acude al Hiponense. Para San Agustín la diversidad de lenguas es el mayor trabajo que padecemos en esta vida, ya que constituye un primer muro de separación entre los hombres. Agustín llega a afirmar que es más fácil que vivan juntos dos animales de diferente especie, que dos hombres de diversas lenguas. El peligro se hace mayor cuanto más se amplía el espacio geográfico, como ocurre en el océano. Grijalba, que está narrando la historia de la implantación de la Iglesia a mundos desconocidos y tan amplios que, como hemos señalado ya, alcanzan al lejano Oriente, cita el texto del

23. Se refiere en concreto a los teólogos del II Concilio provincial limense (1567). Esta asamblea dictaminó en su constitución 58 que, como el sacramento es alimento de los perfectos, aunque la Iglesia ha establecido la obligación de recibirla por Pascua para todos los cristianos, en la archidiócesis limense los obispos de cada diócesis sufragánea no permitirán se les administre la comunión a los indios recién convertidos hasta comprobar que se acercan con «fe perfecta»: «Quamvis omnes christiani adulti utriusque sexus praecepto teneantur sanctissimum Eucharistiae Sacramentum accipere singulis annis saltem in paschate, tamen huius Provinciae antistites cum adverterent gentem hanc Indorum et recentem esse et infantilem in Fide, atque ita ipsorum saluti expedire iudicarent, statuerunt ut usque dum Fidem perfecte hoc divino Sacramento, qui est perfectorum cibus, non communicarentur. Excepto si quis ei percipiendi satis idoneus videretur» (Grijalba, Lib. I, cap. XXVIII).

24. El estudio más completo sobre las lenguas indígenas de México es el citado en nota 7, de Irma Contreras García.

africano: *quae quanto maior est tanto periculis plenior* (*De civitate Dei*, XIX, 7).

Por ello la Roma imperial no sólo sometió militarmente a las naciones vencidas, sino que les obligó a hablar su lengua latina; así pudo promulgar y extender sus leyes<sup>25</sup>; es decir, incorporó a su cultura a los pueblos sometidos por las armas. Con este símil del Hiponense, Grijalba resalta la labor inculturadora que los agustinos llevaron a cabo difundiendo, ante todo, el nahuatl como lengua general mexicana y, además, el castellano entre algunos de los que acudían a sus escuelas.

f) *Heroicidad y vida contemplativa del misionero novohispano*

Grijalba acude a Agustín para enmarcar la vida y la labor de los misioneros agustinos. Lo hace en torno a dos temas: al tratar de la vida de oración de los religiosos y al plantearse el hecho de que algunos agustinos llegaron a exponer su vida y su libertad por difundir el Evangelio.

También acude a Agustín para verificar la autenticidad de algunos sucesos extraordinarios de la vida contemplativa de los frailes de la provincia. Fray Juan Bautista (+1567), conocido misionero y teólogo novohispano<sup>26</sup>, estaba dotado de una vida de oración continua; hasta tal punto que se prolongaba, en ocasiones, durante el sueño. Cuando por la noche dormía, rezaba himnos y salmos (lib. III, cap. XVI).

El cronista, para cerciorarse de la posibilidad de este hecho se apoya en la propia experiencia de San Agustín que dice de sí mismo en su autobiografía *Domine, memores mandatorum tuorum etiam in somnis resistimus*. (*Confesiones*, lib. X, cap. 30).

Algo más adelante, narra Grijalba la vida de fray Jerónimo de San Esteban, agustino español incorporado a la provincia mexicana-

25. Afirma Luis Vives, añade Grijalba, que españoles y franceses llegaron a ser tan latinos, que apenas quedó rastro de su antigua lengua.

26. Nacido en Jaén, estudió en Salamanca, donde ingresó en el convento agustino de la ciudad, procedía del convento de Valladolid, en donde falleció y donde está enterrado, afirma el cronista. Sobre él escribieron fray Agustín de la Coruña y el Obispo D. Juan de Medina.



na (Libro III, cap. 19)<sup>27</sup>. Estaba dotado del don de la contemplación, y según el cronista, era tal su oración al decir la misa que le obligaba a detenerse hasta llegar a hacerse pesado a los asistentes. A quién le reconvenía por esto, respondía el fraile con un dicho de San Agustín: *la meditación de la misa provoca mucho al amor de Dios (Enarrationes in Psalmus 39)*.

El cronista novohispano acude también a la autoridad del Hiponense al plantearse dudas sobre la moralidad de gestos heroicos, o tal vez temerarios, en la acción apostólica de los misioneros de su Orden. En el libro III, cap. 30, de la *Crónica*, recoge los proyectos de los agustinos de Filipinas para evangelizar el Imperio de la China que veían cercano. En concreto narra que, fray Agustín de Albuquerque, que residía en Luzón, pidió al gobernador de las Filipinas que le dejase marchar al continente con dos navíos comerciales chinos —juncos, o sangleyes— llegados a la isla de Luzón. Los frailes pusieron en marcha los preparativos, pero al llegar el momento de iniciar el viaje, los que conducían los juncos les informaron de las medidas xenófobas del Imperio chino que imponía la pena capital a todo aquél que introdujera en el país a un extranjero, y reducía a la esclavitud al extranjero arribado. Conocidas estas condiciones, Agustín de Albuquerque, solicitó de nuevo marchar arrojando la esclavitud. Moralmente, se pregunta el cronista, ¿era lícito asumir este riesgo?

Este es el momento, en que Grijalba, acude a Agustín de Hipona, que en el cap. 10 del *De Civitate Dei*<sup>28</sup> refiere de Paulino de Campania<sup>29</sup>, a quien llamaron el limosnero, que se ofreció como

27. Graduado en Leyes, fue de los primeros llegados a la Nueva España, viajó luego a Filipinas, en donde trabajó siete años, tras lo cual dió la vuelta al mundo, regresando por la India oriental; de España marchó nuevamente a México en 1548, donde falleció el año de 1570, con fama de santidad.

28. *De Civitate Dei*, cap. X se refiere a Paulino de Nola; Grijalba cita también a otro Paulino de Nola, que se dió por esclavo por librar al hijo de una viuda: tal vez una ambas historias.

29. Agustín trata de Paulino de Nola (Campania) (ca. 353-431), n. en Burdeos de una familia patricia, recibe una esmerada educación y desempeñó cargos de la administración imperial, hasta el a. 383 en el que se retira a la Galia y, después, a Hispania. Es conocida su conversión y progresiva renuncia a los bienes materiales, atestiguada por san Ambrosio y san Jerónimo. Ordenado sacerdote en 392, en Barcelona, dos años después fijó su residencia en Nola (Campania) donde se retira en una comunidad de clérigos seculares; en el a. 409 fue elegido obispo de Nola. Agustín trata de

esclavo para poder socorrer a una viuda; este hecho es alabado por el Hiponense. Aquí apoyaría la moralidad del intento de Agustín de Albuquerque. Sin embargo, el viaje a la China del agustino no llegó a realizarse: el gobernador español de las Filipinas no accedió a los deseos del fraile y resolvió enviar con los comerciantes chinos tan sólo un mensaje a las autoridades del Imperio solicitando el salvoconducto para los misioneros. Este mensaje, según Grijalba, nunca fue contestado.

\* \* \*

En definitiva; Juan de Grijalba, que se ha formado en la teología histórica de San Agustín, afronta el relato de la gesta evangelizadora agustina en América y Filipinas en el contexto del providencialismo histórico del Hiponense. Es Dios el que ha conducido a los pueblos de ambos lados del Océano hasta llegar al momento en que, entrando en contacto, se extendiera el conocimiento de la fe revelada a los que no lo tuvieron después de quince siglos de cristianismo.

La empresa de llevar el Evangelio a pueblos desconocidos planteó numerosos interrogantes. Algunos de ellos interpelaban directamente al providencialismo que Grijalba había recibido de Agustín de Hipona, como la gran mortandad de los recién convertidos a la fe cristiana. De otra parte, se adoptaron soluciones en la evangelización que no fueron compartidas por el cronista, así la negativa a administrar la comunión a los neófitos.

Hemos podido constatar cómo Grijalba recurre, en todos estos casos, a la autoridad de Agustín para hallar la respuesta. En el *De civitate Dei* y en otros textos auténticos de del Hiponense encuentra una interpretación natural objetiva de los fenómenos que otros atribuyen a causas preternaturales, y verifica y contrasta lo que aparece como extraordinario y se puede contextualizar en un marco de vida cristiana.

su desprendimiento material en *De Civitate Dei*, lib. I, cap. 10, aunque no de su venta como esclavo.