

# “NO HE DE CREER Y NO HE DE OBEDECER”: DISIDENCIA RELIGIOSA EN EL MÉXICO COLONIAL Y EL PROCESO DE FE DE FRAY ALBERTO ENRIQUEZ EN EL SIGLO XVII

Carlos Rubén Ruiz Medrano

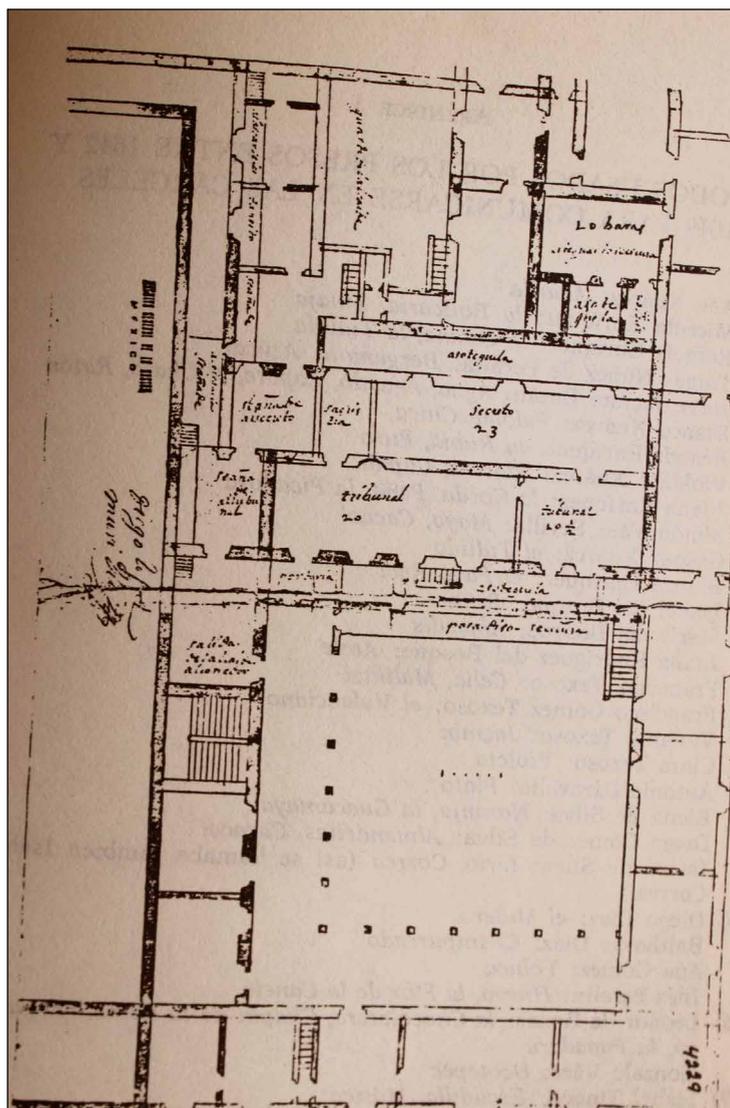
María de Jesús Llovera Torres

Desde el año de 1571, cuando se estableció formalmente el Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España con una amplia potestad sobre la jurisdicción territorial que componía la Audiencia de México,<sup>1</sup> es notable apreciar que, de igual forma, cristalizó y se impuso sobre diversos sectores sociales novohispanos, y bajo un corpus jurídico específico, lo que Nathan Wachtel denomina como “la lógica implacable” del autoritarismo, la vigilancia y la persecución institucionalizada sobre todo resquicio de pensamiento o representación que subvirtiera la ortodoxia religiosa y desvirtuara los pilares primigenios que sostenían el armazón ideológico del poder colonial.<sup>2</sup> Todo ello, bajo un régimen imperial con rasgos ecuménicos y sujeto a inextricables y férreos lazos con la esfera religiosa, parecieron acentuar el aplastante despliegue de poder por parte esta institución de control ideológico.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571- 1700*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 31. En todo caso, y como señala Richard Greenleaf, durante los cincuenta años posteriores a la conquista, serían las órdenes religiosas las encargadas de ejercer facultades inquisitoriales sobre las comunidades indígenas. Richard Greenleaf, “The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for Ethnohistorian”, *The Americas*, 34: 3 (1978), pp. 315-344.

<sup>2</sup> Nathan Wachtel, *La lógica de las hogueras*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 24.

<sup>3</sup> Estos nexos entre la esfera religiosa y la secular, ciertamente se originaron durante las guerras de “reconquista”, pero también justificaron la gesta conquistadora en el Nuevo Mundo. Así, Hernán Cortés en sus ordenanzas de 1523 indicó que la razón primordial para la conquista de la Nueva España fue para “apartar y desarraigar de la idolatría a los naturales porque deben ser salvados y reducidos al conocimiento de Dios”. “Ordenanzas de Hernán Cortés”. 1521-1525. Exp. 11, vol. 271. Archivo General de la Nación (en adelante, AGN). Asimismo, en la Real Cédula del 26 de junio de 1523, se señalaba que “descubierta la Nueva España y nombrado gobernador y capitán general de ella Don Hernán Cortés, e informado Su Majestad que aquellos indios, aunque más capaces que los de tierra firme e Isla Española, los tenían y adoraban, sacrificándoles criaturas humanas [...] con otras abominaciones contrarias a la Fe Católica [...]. Mandó el citado gobernador que de acuerdo con los religiosos y personas virtuosas hiciesen cuanto pudiesen para desterrar de aquellas gentes los ídolos y mezquitas, castigándoles con penas públicas con discreción y templanza”. Diccionario de Gobierno y Legislación de Indias. Códices, L.737, siglos XVI-XVIII., fol. 2, reverso. Archivo Histórico Nacional, (en adelante, AHN). También,



Si bien es cierto que la Inquisición novohispana pronto adquirió las mismas características osificadas y burocratizadas que permeaban las casuísticas instituciones coloniales desarrolladas a lo largo de los siglos XVII y XVIII,<sup>4</sup> buena parte de los funcionarios que ocupaban los más altos cargos del Santo Oficio, como los comisarios, fiscales y fami-

Patricia Lopes Don, "Franciscans, Indians Sorcerers, and the Inquisition in New Spain, 1536-1543", *Journal of World History*, 17: 1 (2006), pp. 27-49 y Nathan Wachtel, *La lógica de las hogueras*, p. 24.

<sup>4</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad*, p. 39. E. William Monter, "The New Social History of the Spanish Inquisition", *Journal of Social History*, 17: 4 (1984), pp. 705-713.

liares, fueron desarrollando una sofisticada capacidad para clasificar bajo esquemas casi científicos el pensamiento disidente, las supersticiones, las desviaciones de la fe y otras prácticas heterodoxas que paulatinamente emergían al interior de la sociedad corporativa colonial mexicana.<sup>5</sup> Desarrollaron igualmente una notable aptitud para identificar, perseguir y castigar bajo esquemas preestablecidos y estandarizados toda expresión o manifestación disidente o antitética a las representaciones ortodoxas.<sup>6</sup> Un entrenamiento que se cimentaba en la llamada “fase de expansión inquisitorial”, cuando las redes de los tribunales españoles alcanzaron la cifra de 10.000 a 15.000 miembros.<sup>7</sup> Evidentemente, la realidad social novohispana tenía diversas particularidades y estaba compuesta por un menor número de funcionarios en relación a la vastedad de los territorios sujetos a la potestad de los tribunales del Santo Oficio, pero esta estructura de persecución y control ideológico no careció de un amplio armazón de apoyo institucional representado por los diversos comisarios (la mayor parte de ellos honoríficos), cuyo desempeño, errático y poco ajustado a las normas, no fue óbice para que desempeñaran sus funciones con una notable eficacia y celo, apoyados por una densa red social de informantes y anónimos delatores.<sup>8</sup>

A pesar de que la Inquisición fue sumamente activa para estigmatizar de manera precisa a aquellos que trasgredían las normas y representaciones religiosas sancionadas por el clero, esto no impidió, como señala Dale Shuger, que se desarrollaran nuevos esquemas teóricos y conceptos disímiles para expresar de manera mucho más flexible y menos restrictiva la experiencia religiosa, un fenómeno complejo probablemente estimulado frente al exacerbado misticismo religioso propio del espíritu de la Contrarreforma.<sup>9</sup> Igualmente, trabó nexos con el fervor de la vida religiosa española, que necesariamente habría de generar otras adaptaciones del “modelo oficial de Santidad”.<sup>10</sup> Más notable es apreciar que algunos de estos sospechosos herejes, lejos de acudir de manera directa a la experiencia mística y que parecía ser fácilmente descartable como superchería, “errores” e incluso una “impostura espiritual” por los inquisidores,<sup>11</sup> elaboraron complejas argumentaciones escolásticas de carácter letrado y filosófico, capaces de cuestionar los sentidos unívocos

<sup>5</sup> Solange Alberro, *Inquisición y Sociedad*, p. 284.

<sup>6</sup> De hecho, y como señala Bradford Bouley, a pesar de que los inquisidores mantenían una ambigua actitud respecto a cuestiones médicas que pudieran verse asociadas a una “falsa santidad”, esto no les impidió echar mano del conocimiento anatómico para ratificar sus sentencias. Todo ello indica que la Inquisición mostró un conocimiento mucho más moderno, en torno a las relaciones entre conocimiento natural y la religión. Bradford Bouley, “The Heart of Heresy: Medicine, and False Sanctity”, *Early Science and Medicine*, 23: 1/2 (2018), pp. 34-52.

<sup>7</sup> Nathan Wachtel, *La lógica de las hogueras*, p. 14

<sup>8</sup> Véase a Carlos Rubén Ruiz Medrano, *Los rehusados. Poder, disidencia y heterodoxia en la Nueva España*, El Colegio de San Luis, México, 2021, p. 105.

<sup>9</sup> Dale Suhuger, “The Language of Mysticism and The Language of Law in Early Modern Spain”, *Renaissance Quarterly*, 68: 3 (2015), pp. 932-956.

<sup>10</sup> Adrew Keitt, “Religious Enthusiasm, the Spanish Inquisition, and the Disenchantment of the World”, *Journal of History of the Ideas*, 65: 2 (2004), pp. 231-250. También, Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, Universidad Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 15.

<sup>11</sup> Adrew Keitt, “The Miraculous Body of Evidence: Visionary Experience, Medical Discourse, and the Inquisition in Seventeenth-Century Spain”, *The Sixteenth Century Journal*, 36: 1 (2005), pp. 77-96.

y restringidos a través de los cuales los cánones oficiales parecían ceñir la vida religiosa y el conocimiento, profundamente íntimo, de “la luz sobrenatural”.<sup>12</sup> Estas representaciones mostraron sentidos y filiaciones diversas, y si bien es casi imposible rastrear las fuentes de las que abrevaban, desde nuestro punto de vista resultan relevantes porque obligan a reflexionar en torno a la naturaleza híbrida y pluriforme de la disidencia religiosa en el complejo ámbito del mundo colonial novohispano, y su capacidad de reelaborar y modificar la tesitura —aún en las sombrías mazmorras del Santo Oficio de la Ciudad de México—, de los significados más sacrosantos del discurso religioso oficial.<sup>13</sup> En efecto, al observar los sentidos profundamente heteróclitos que surgían de estas representaciones, discursos, prácticas e imaginarios, contenidos en los expedientes inquisitoriales, se advierte que, lejos de constituir episodios anecdóticos y trágicos que reforzarían la “leyenda negra” en torno a la Inquisición, brindan un canal privilegiado para adentrarse la historia de las ideas y el pensamiento religioso disidente en el Nuevo Mundo. No sólo reflejarían la existencia de profanos y místicos movimientos intelectuales subterráneos, agrupados por los inquisidores bajo la ambigua categoría de iluminados, sino también la emergencia de nuevos paradigmas culturales a través de los cuales diversos individuos —con un bagaje religioso e intelectual notable—, articularon diversos puntos de discrepancia y rechazo con la esfera religiosa oficial. Los distintos argumentos de carácter teológico que incorporaron estos “iluminados, calvinistas, desengañados, herejes, protervos y falsos creyentes” (e incluso judaizantes que habían apostatado de la fe de sus ancestros) a sus complejas disquisiciones, en última instancia, les permitieron desarrollar ideas mucho más sutiles, radicales y contrasistémicas con las que reafirmar sus creencias y sobrellevar y capear las opresivas estructuras de control ideológico de una institución que, como señala Nathal Wachtel, “supo inspirar el miedo”,<sup>14</sup> pero también construir desde el estrecho ámbito de la clandestinidad otras visiones místicas del mundo, mucho más flexibles y libres de los sacramentos oficiales y de la propia Iglesia Católica y sus representantes.<sup>15</sup>

Esta serie de factores no deben obviar la segunda parte de esta ecuación vinculante: los imaginarios clandestinos, prácticas y representaciones disidentes presentes en el pensamiento heterodoxo —si bien permiten advertir la emergencia de diversos estratos culturales que dotaban de un singular cariz ideológico y subversivo la praxis religiosa— fueron moldeados por la constante persecución de la que fueron objeto, lo que aunado al estigma social que la Inquisición imprimió de inmediato a estos “per-

<sup>12</sup> Dale Suhuger, “The Language of Mysticism and The Language of Law in Early Modern Spain”, pp. 932-956. Una expresión bastante clara de este sentido moderno de la forma en que se aprehendía la religión, y que expresó fray Alberto Enríquez. “Proceso de fe de fray Alberto Enríquez”. 1731. AHN, Inquisición, Exp. 31.

<sup>13</sup> Como señala Lutz Kaelber, esta capacidad de convertirse en “hereje”, debe llevar a analizar los complejos “procesos sociales y mecanismos” que se forjaron entre diversos individuos que, en algunos casos, “los llevaron a preferir la muerte antes que regresar al seno de la Iglesia.” Lutz Kaelber, “Weavers into Heretics? The Social Organization of Early-Thirteenth-Century Catharism in Comparative Perspective, *Social Science History*, 21: 1 (1997), pp. 111-137.

<sup>14</sup> Nathal Wachtel, *La lógica de las hogueras*, p. 13.

<sup>15</sup> Karoline P. Cook, “Navigating Identities: The Case of a Morisco Slave in Seventeenth-Century New Spain”, *The Americas*, 65: 1 (2008), pp. 63-79.

tinaces” individuos, hizo que fueran asimilados en la abrumadora categoría de actos e ideas criminales, todas ellas sujetas “al paradero de las penas del infierno” donde “seguramente habrían de parar” sus practicantes.<sup>16</sup>

Es evidente que el franco escepticismo y la honestidad intelectual, como se verá más adelante, que llevaba a algunos de estos oscuros disidentes a polemizar con los funcionarios de la Inquisición, junto con la negación de los gestos estereotipados que marcaban todo acto sacramental, fueran consideradas verdaderas manifestaciones subversivas y potencialmente dañinas. Concebidas como “errores” y “falsas creencias” capaces de propagarse como una infección a lo largo del organismo social,<sup>17</sup> no sólo despojaron de sus sentidos y significados los ritos religiosos oficiales, sino que también erosionaban su propia validez y, con ello, la posición de los intérpretes oficiales de la Iglesia.<sup>18</sup>

En su mayor parte, estos casos fueron cuidadosamente analizados por el Santo Oficio y es imposible sustraerse de la idea (particularmente al leer los largos expedientes), de que los calificadores y jueces del Santo Oficio tendían a considerar estos procesos con un mayor discernimiento analítico, llevando a cabo numerosos interrogatorios que tomaban la forma de amplios debates teológicos destinados a salvaguarda la ortodoxia y la fe, y corregir mediante la confesión a sus “protervos” postulantes.<sup>19</sup> Uno de ellos fue fray Alberto Enríquez, alias Francisco Manuel de Quadros.

## EL CASO DE FRAY ALBERTO ENRÍQUEZ

El día 26 de junio de 1676, en el juzgado del Santo Oficio de la Ciudad de México, el inquisidor general, Martín de Soto y Guzmán, se mostró molesto y fastidiado ante las constantes e impertinentes reclamos que realizaba de forma escrita y diligente el reo fray Alberto Enríquez, originario del Real de Minas de Zacatecas aunque “criado” en el lejano virreinato del Perú, quien había permanecido trece años encerrado en las mazmorras del Santo Oficio luego de ser detenido en 1663 en la villa de Pátzcuaro haciéndose pasar

<sup>16</sup> “Proceso de fe de fray Alberto Enríquez”. 1731.

<sup>17</sup> De esta forma, Solange Alberro ha observado esta particular noción ideológica respecto a las ideas heterodoxas, “como un daño cuyo contagio se teme”. Solange Alberro, *Inquisición y Sociedad*, p. 173. Esta forma de concebir los delitos contrarios a la fe, ciertamente implicó que la propia Inquisición operase como un instrumento de control social. Véase a María Elena Martínez, “The Black Blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico”, *The William and Mary Quarterly*, 61: 3 (2004), pp. 479-520.

<sup>18</sup> Es notable apreciar que muchas de estas nociones respecto a lo vacío y superfluo de los sacramentos, como la misa (y que probablemente se originaban en diversas ideas o referentes “erasmistas”), se expresaran de manera frecuente en los expedientes. En algunos casos, resultan sorprendentes, como si se advirtiera el despuntar del pensamiento moderno, con la capacidad de especular en torno a la noción de libertad individual como asidero de la fe. Así y como lo señaló en la ciudad condal de Barcelona, la iluminada María Vidal en 1749 cuando fue cuestionada de su falta de asistencia a misa, “que obedeciendo a la inspiración, ganaba tanto en ir como en no ir a misa”. “Proceso de fe de María Vidal, natural de Geltrú, seguido por el Tribunal de la Inquisición de Barcelona, por herejía de los iluminados”. 1749. AHN, Inquisición, 3724, exp. 97.

<sup>19</sup> Tal y como lo ha señalado Nathan Wachtel, uno de los mecanismos más socorridos y destinados a quebrar la voluntad de los detenidos por la Inquisición, fue precisamente la confesión de las faltas. A través de ella era factible observar el comportamiento del reo y evaluar la propia “calidad de la confesión”. Nathan Wachtel, *La lógica de las hogueras*, p. 37.

por “matasanos”, formalmente acusado de “heréticos errores de los sacramentarios” y sospechoso de “judaizante”.<sup>20</sup> Existen indicios suficientes para pensar que el funcionario mostró un interés mucho más amplio en el reo, dado su condición de antiguo religioso recoleto franciscano, y precisamente por ello decidió recibir sus numerosos oficios. No cabe duda que lejos ser visto con benevolencia, el expediente de fray Alberto le mostraba a Soto y Guzmán que el reo continuaba manifestando el mismo rechazo a la autoridad de la Inquisición, y como lo señalaba de manera explícita la carátula de su abultado proceso, que había solicitado días antes, “cada día está peor este sujeto”.<sup>21</sup>

Es probable que, en estos meses, quizá deseando obtener una plena confesión de un oscuro preso que había permanecido olvidado durante trece años en las cárceles secretas del Santo Oficio, el inquisidor Martín de Soto, hubiera tenido la indulgencia de ceder y permitir que fray Alberto fuese llevado a su presencia a fin de indagar el motivo de la audiencia que tan desesperado clamaba. Resulta interesante advertir que durante esta audiencia, lejos de mostrar una sumisa y adecuada actitud, fray Alberto desgranó una serie de exigencias que naturalmente iban más allá de las potestades de los inquisidores. Por ejemplo, junto con solicitar su pronta liberación, exigió que “este Santo Tribunal satisfaga sus deudas pagando con sus bienes”, para luego preguntar lo que había ocurrido con sus escasos enseres, entre los que se incluía una mula que había dejada encargada “en poder de un negro de la Compañía de Jesús, que no se acuerda cómo se llama; pero que es sastre el mulato, y lo conoce y es su pariente”.<sup>22</sup> De igual forma, se lamentó de la comida que recibía en su celda, y pedía que “le den doble ración y le den bien de comer”.<sup>23</sup>

En esta misma audiencia, fray Alberto comenzó a lanzar diversas proposiciones que agudizaron la perspicacia de los funcionarios del Santo Oficio. En ellas quedaba claro que el reo mostraba una profunda cultura letrada que, en primera instancia, le permitió cuestionar la legitimidad de su largo encierro, y que el propio fray Alberto había expresado en diversas ocasiones en la villa de Pátzcuaro poco antes de su detención en 1663, cuando declaró que “él era un gran teólogo y le había costado mucho, y sabía todas las ciencias, porque toda su vida se había criado en estudios [...] que había estudiado filosofía y él seguía la moral”.<sup>24</sup> En todo caso, echando mano de diversos tratados de la Iglesia “les advirtió (a los inquisidores) que sería bueno confesarse para alcanzar

<sup>20</sup> De hecho, en la primera denuncia que recibió el 1 de octubre de 1663 en la ciudad de México, el inquisidor visitador, Juan de Ortega, por parte del mulato Lorenzo Velasco, de oficio sastre, se señalaban estos rasgos, junto con ideas altamente especulativas en torno a la Santísima Trinidad, que, para Lorenzo, incapaz de encuadrarlas, declaró “que le parece es judío, como que son sospechosas”. “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1729.

<sup>21</sup> *Ibidem*. Carátula de expediente de fray Alberto Enríquez.

<sup>22</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1731.

<sup>23</sup> *Ibidem*. Es indudable que las condiciones de las cárceles del Santo Oficio de la Ciudad de México, eran deplorables, y esto explicaría que Fray Francisco, aludiera al “mucho trabajo”, soledad y encierro permanente de los reos. De hecho, y como señala Solange Alberro, el aislamiento constante, la baja calidad de la comida y la vigilancia permanente, hizo frecuente la aparición de la locura entre los reos. Es probable, luego de leer el caótico discurso de fray Alberto Enríquez, que el secretario del juzgado calificó como “disparates”, que estuviera afectado psicológicamente dado su largo encierro. Véase Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México*, p. 407.

<sup>24</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1729.

absolución y perdón de sus yerros y pecados [...] y que le den Bula absolutoria”.<sup>25</sup> Para fray Alberto, quizá versado en los métodos y entresijos de la Inquisición a lo largo de más de una década de encierro, era plausible apelar al propio principio absolutorio derivado del acto de confesión, que la Inquisición recomendaba ampliamente en sus manuales y procedimientos,<sup>26</sup> ya que con ello “no tenía obligación de confesarse más”, sino que igualmente, y en una persuasiva argumentación canónica, se ratificaba su notoria inocencia.<sup>27</sup> Es probable que esta declaración generara confusión y malestar en el propio Inquisidor General, dada su impecable lógica argumentativa y por apelar a uno de los principios sacramentales más importantes del credo católico en el proceso de conversión de los incrédulos.<sup>28</sup> Y mientras el secretario del juzgado y el propio fiscal se moverían incómodos en la silla, fray Alberto, decidió arriesgarse a más, y anunció —en un prelude de una serie de abiertas manifestaciones de incredulidad religiosa que finalmente habrían de definir la forma en que sería estigmatizado ante el Santo Oficio—, la urgencia de comunicar “unos negocios con Su Majestad, en bien de los indios y agravios que les han hecho a este confesante, en la religión y fuera de ella”.<sup>29</sup>

A pesar de que esta audiencia habría de terminar abruptamente, esto no fue impedimento para que fray Alberto Enríquez fuese sujeto a nuevos interrogatorios que se prolongaron a lo largo del mes de agosto de 1676. En estas comparecencias, fray Alberto, junto con sus sempiternas quejas en torno a la calidad de la comida, habría de realizar otras declaraciones, luego calificadas como “disparates”, que en última instancia se constituyeron en férreas cadenas que lo llevarían de manera inexorable al temido Auto de Fe. Al ser interrogado respecto al mandamiento de obediencia suprema a la Iglesia como el único sendero legítimo para “salvar su alma”, el antiguo fraile —en un confuso discurso que dificultaba al secretario del juzgado seguir sus ideas—, hizo unas sorprendentes declaraciones que mostraban sin ambages el carácter relativista de su doctrina y la presencia de un sustrato cultural gnóstico e iluminado, que negaba la salvación a través de la Iglesia al presentarla como parte de un inescrutable “causa omni potentísima de todas las causas” que a él se le escapaba:

que él no halla cosa mala en la doctrina cristiana, ni en la Iglesia, ni en los santos, ni en los cristianos; y en las otras naciones que no son cristianas, no sabe él si viven bien o mal, y que de ellos se dicen cosas malas; pero que no se puede dar crédito, porque a él no le consta si viven

<sup>25</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1731.

<sup>26</sup> Nathan Wachtel, *La lógica de las hogueras*, p. 37.

<sup>27</sup> Así, como señaló el preso, “si ha cometido pecado, se arrepiente del mismo, y confesando, lo tiene por cierto, que le perdonará Dios, y el confesor en su nombre también le perdonará, y él quedará libre”. “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1731.

<sup>28</sup> Un principio que había sido formalizado en el propio Concilio de Trento, para lograr “la salvación del hombre” y “obtener el favor divino”. Véase a Estella Roselló Soberón, *Así en la tierra como en el cielo: manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, El Colegio de México, México, 2006, p. 131. Este tipo de nociones e ideas, dieron lugar a una verdadera corriente confesional en la Nueva España, y esto es evidente cuándo le fue preguntado a fray Alberto la base de esta declaración: “esto lo ha leído en los libros de moral y casos de conciencia, y por eso lo dice así”. “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1731.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

bien o mal; y que tampoco se sabe quién se salva y quién se condena de persona alguna de todo el género humano [...] que son cosas sobrenaturales [...] y este tribunal no le puede preguntar cosas sobrenaturales, ni hacérselas creer.<sup>30</sup>

A estas declaraciones, que parece tomaron la forma de una verdadera catarsis personal y desgarradora por parte de fray Alberto, y un reducto de rebeldía ante el confinamiento que había padecido a lo largo de más de trece años en las sombrías cárceles secretas del Santo Oficio, le siguieron otras confesiones igual de heterodoxas que ratificaron ante los inquisidores la contumacia y lo peligroso de “su doctrina”, que nunca había abandonado. Por ejemplo, su negativa a creer en la Santísima Trinidad no sólo fue concebida un síntoma de la “proterva incredulidad” de fray Alberto, sino también un elemento que justificaba su sentencia dado que “la Iglesia condena, todos los que no lo creen así”.<sup>31</sup> Más importante aún: para los inquisidores estas nociones podrían indicar la existencia de un trasfondo judaizante que apuntalaba buena parte de sus creencias.<sup>32</sup>

De igual forma, y lejos de refrenarse, el reo, harapiento y macilento,<sup>33</sup> continuó echando en cara a los inquisidores, el carácter simulado de los sacramentos oficiales, que definió como ceremoniales carentes de significado y regidos por conjunto de gestos estereotipados y hieráticos, donde “el sacerdote dice oraciones (y) los cristianos [...] se dan golpes en los pechos diciendo que son indignos que Dios los sustente”.<sup>34</sup> A estos argumentos, fray Alberto continuó desarrollando otros conceptos filosóficos mucho más elaborados respecto al carácter relativo, plural y universal de todas las creencias:

más las otras naciones que huyen de ser cristianos, será porque no lo entienden o porque lo echan por otros fines que no les parecen buenos, y los cristianos también huimos de lo que ellos hacen y creen, porque también no lo sabemos, ni hallamos que tenga buen fin; porque no sabemos el fundamento, ni todo lo que ellos pueden saber, ni si es bueno ni malo, conque si los cristianos o las otras naciones que no siguen la fe de los cristianos, sino las suyas, van o mal o bien, él no lo sabe.<sup>35</sup>

Vale la pena señalar, que estas ideas y profundas reflexiones, que fray Alberto expuso de manera precipitada y franca al inquisidor Soto y Guzmán en el año de 1676, las había manifestado poco antes de su detención en la villa de Pátzcuaro en el año de 1663, e indican que la tenacidad y concordancia de su pensamiento, lejos de haberse degradado a lo largo de su encierro, tendió a enconarse para terminar en una profunda manifestación de antagonismo en contra de las instituciones religiosas. Así,

<sup>30</sup> *Ibidem.*

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> De esta forma, al ser preguntado por Dios, fray Alberto indicó que era concebido como “una esencia, un poder y una majestad”; pero a su juicio, “si tuvo un Hijo y un Espíritu Santo, no lo sabe, ni lo cree”; “y que si la Iglesia enseña otra cosa no lo puede obligar a creerlo, como no lo cree”. *Ibidem.*

<sup>33</sup> Una descripción de fray Alberto, la hizo el cirujano Diego de Rosas, natural de la Ciudad de México, quien al ser llamado en 1666 para atender al reo, lo describió de la siguiente forma: “comenzó a afeitar a un hombre que no conoce, ni sabe su nombre, y es hombre alto, caricortado, flaco, entre cano el pelo corto, que tiene una capa como anaranjada”. “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1729

<sup>34</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1731.

<sup>35</sup> *Ibidem.*

desde las primeras denuncias anónimas que recibió a lo largo del mes de septiembre de 1663 el bachiller Agustín de Arévalo y Mendoza, cura beneficiado de Pátzcuaro y juez comisario del Santo Oficio en torno a fray Alberto, se encontraba la del maestro sastre Lorenzo Velasco, mulato libre quien “sin ser llamado” acudió a denunciar las sospechosas actividades que llevaba a cabo fray Alberto, al cual identificó como Alberto Rodríguez “o Enríquez, como otros lo llaman”, originario de la ciudad de Zacatecas, aunque se había “criado en el reino del Perú”.<sup>36</sup> De acuerdo a Lorenzo, mientras fray Alberto se hospedaba con el sastre, había hecho una serie de proposiciones que cuestionaban el principio de la Santísima Trinidad al declarar ante algunos aprendices del sastre que el Espíritu Santo “no puede dar gracia al Hijo de Dios, ni el Hijo de Dios al Espíritu Santo, ni al Padre”.<sup>37</sup> Escandalizado ante esta sospechosa frase, Lorenzo replicó que los aprendices habían sido adoctrinados por varios frailes, “personas doctas”, a lo que fray Alberto, molesto, replicó que “eran unos idiotas dichos frailes y que no sabían de teología, sino cuatro nominativos mal sabidos”.<sup>38</sup> Y aquí añadió una frase que para el comisario inquisidor permitía ubicar a fray Alberto de manera precisa en el ambiguo ámbito de la herejía y el iluminismo: “que no se podía disputar sobre cosas de la fe, y que aunque era de fe y creencia que eran tres personas, que cómo podría ser una persona tres, y tres personas”.<sup>39</sup>

Una expresión de tan abierta contradicción con los Sagrados Misterios admite diversas interpretaciones, máxime que fray Alberto no renunció a esta particular visión que descartaba la doctrina oficial a lo largo de sus años de encierro. Es posible que estas ideas podrían haberse originado en una particular reflexión mística y visionaria obtenida a través de diversas lecturas.<sup>40</sup> Tal y como indica Adelina Sarrión Mora, a lo largo del siglo XVI, de manera particular entre los franciscanos observantes, apareció “una nueva forma de devoción centrada en la oración personal en retiro y en la meditación”,<sup>41</sup> devociones como las de Francisco Osuna, cuyo sentido ecléctico abrían el camino a Dios sin importar el “estado, el sexo y la cultura”.<sup>42</sup> A través del escepticismo racional que manifestó fray Alberto, junto con sus heterodoxas nociones soteriológicas, le fue posible ejemplificar el contrasentido del misterio de la Santísima Trinidad, que a su juicio, reducía a Dios como totalidad omnisciente, y que fray Alberto expuso ante el sastre de forma lógica y persuasiva al poner de manifiesto que este dogma, lejos de constituir una doxa fundamentada, se cifraba en “dichos”, cuya reiteración sustraían el significado verdadero y racional de lo divino:

<sup>36</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1729.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

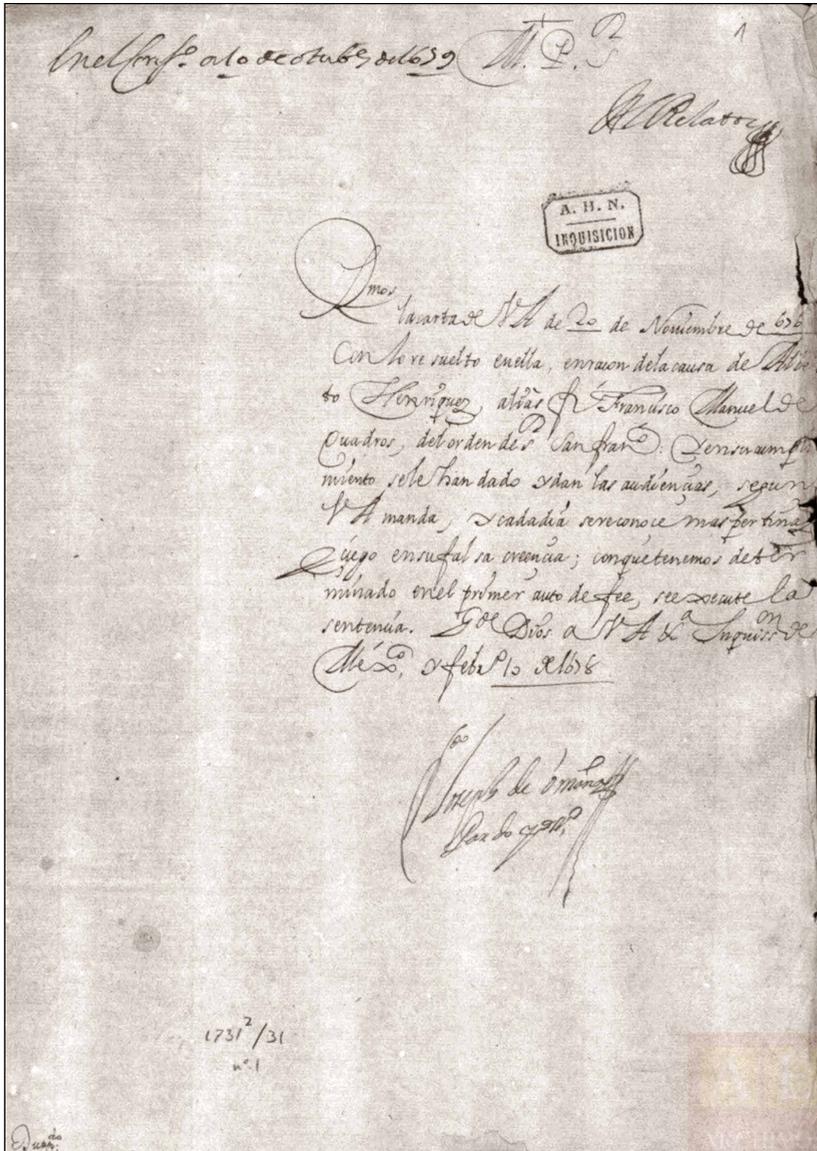
<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Como señalan Stefania Pastora y Josep Monter, a lo largo del siglo XV surgieron numerosos disidentes, construyeron sus “particulares filosofías alumbradas”, con sus visiones específicas en torno a la verdad de los fundamentos teológicos. Véase a Stefania Pastora y Josep Monter, “Mujeres, lecturas y alumbradismo radical: Petronila de Lucena y Juan del Castillo”, *Historia Social*, 57 (2007), pp. 51-73.

<sup>41</sup> Adelina Sarrión Mora, “Religiosidad de la mujer e Inquisición”, *Historia Social*, 32 (1998), pp. 97-116.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

Que también decían que estaba Dios sacramentado en el sacramento del altar, así como estaba en el cielo y en todo el mundo, que cómo podía ser que uno se hiciera dos y estar en todas partes, poniendo de ejemplo en sí dicho Alberto Rodríguez o Enríquez; diciendo: yo, siendo uno, no puedo hacer dos, pues así viene a ser esto otro tanto, dando a entender a lo que a este declarante le pareció que no era posible.<sup>43</sup>



Es posible que antes de su detención por el Santo Oficio fray Alberto fuese consciente de lo radical de sus ideas y de que su visión del mundo y de la religión iban a contracorriente del dogma religioso que parecía desdeñar. Este complejo aspecto de su personalidad parece que se había forjado en sus viajes por el mundo hispano, que le habían brindado una visión mucho más extensa y fluida. No es casual, en ese sentido, que en diversas ocasiones fray Alberto se jactara de sus largos periplos, señalando que “no le apetecía riquezas, vanidades, caballerías, ni cortesías”, las cuales había desdeñado cuando operó como “capitán en reino del Perú y convirtió y bautizó mucha cantidad de grandes”.<sup>44</sup> Estos viajes parece que le permitieron acumular diversos conocimientos que aplicó a su particular doctrina religiosa, que lo situaban por encima de los demás hombres, tal y como se lo refirió al asombrado sastre Lorenzo: “que él vivía distintamente de los demás hombres e iba por distintos rumbos”.<sup>45</sup> Esta serie de declaraciones, que dejaban traslucir una afectada superioridad intelectual y moral sobre los rústicos habitantes de la villa de Pátzcuaro, probablemente hicieron de fray Alberto una figura ambigua a los pocos meses de su llegada, causando desconcierto sus ideas y haciendo sospechar a los habitantes que probablemente era “judío”. Ese estigma pudiera desprenderse de sus costumbres, claramente opuestas a lo que se consideraba una adecuada y personal devoción cristiana. Como refirió el sastre Lorenzo Velasco, durante los cuarenta días que fray Alberto permaneció alojado en su casa en la villa de Pátzcuaro, “no le ha visto santiguarse, ni rezar, ni traer Rosario”.<sup>46</sup> Vale la pena señalar que este aserto, lejos de constituir una apreciación subjetiva, nacida de la lógica incompreensión ante las singulares nociones religiosas que fray Alberto, parece ser que se sustentaba en diversas expresiones significativas hechas por este último, las cuales indicarían que, efectivamente, fray Alberto era un converso judío portugués. A pesar de que el fraile se presentaba como “un cristiano viejo rancioso (sic) y no tenía de moro, judío, ni hereje”, no pudo dejar de aludir a su costumbre de que “todo el año el año, sin excepción o reservas, cuaresma, ni viernes, sábados, ni vigiliias, comía carne”.<sup>47</sup> Al ser reprendido de “otro portugués de su nación el comerla”, fray Alberto le replicó que le bastaba “con la hacienda de dar limosna”.<sup>48</sup> Estas acusaciones, fueron posteriormente ratificados por la española y vecina de la villa de Pátzcuaro, Gerónima de Velázquez, quien declaró en marzo de 1664 que Diego Carranco, afincado en la Ciudad de México y en tránsito para las costas de Petatlán, le había murmurado de manera confidencial que “dicho Alberto Enríquez era judío”.<sup>49</sup>

Mientras fray Alberto consideraba irse “a la costa de Petatlán, después de que pasen las aguas”,<sup>50</sup> su causa, seguida por el bachiller Arévalo, ya había sido remitida el 7 de septiembre de 1663 al licenciado Sebastián de Pedroza, canónigo de la iglesia de Valladolid de Michoacán y comisario del Santo Oficio, quien de inmediato ordenó la aprehensión de

<sup>44</sup> *Ibidem.*

<sup>45</sup> *Ibidem.*

<sup>46</sup> *Ibidem.*

<sup>47</sup> *Ibidem.*

<sup>48</sup> *Ibidem.*

<sup>49</sup> *Ibidem.*

<sup>50</sup> *Ibidem.*

fray Alberto Enríquez, el cual, sin mayor trámite, fue remitido al Santo Oficio de la Ciudad de México para la continuación del proceso.<sup>51</sup> De esta forma, y a medida que un mayor número de testigos eran conminados a acudir a la ciudad de Valladolid para testificar en contra de fray Alberto, se fueron engrosando los cargos para incluir actos de nigromancia y astrología, que probablemente nacían de una incomprensión popular, palmaria y vulgar ante el extraño comportamiento que fray Alberto había llevado a cabo mientras residió en Pátzcuaro,<sup>52</sup> pero que no evitaron que las murmuraciones en torno a su origen judaizante se hicieran más tangibles. Así, el cirujano español, Jacinto Navarro, de aproximadamente cincuenta y cinco años de edad, rememoró que fray Alberto era hijo de Duarte de León Xaramillo, “vecino que fue de México”, y que siendo un niño “salió de la compañía de sus padres, y que anduvo por diferentes partes y provincias, y que a su parecer lo tienen por judío”.<sup>53</sup> Mientras que el mulato Ignacio González de Tovar ratificó esta acusación, aunque dando otro nombre a esta familia, como si deliberadamente se hubieran asignado diferentes apellidos para tender un velo de incertidumbre e impedir rastrear su origen criptojudío. Así, Ignacio declaró que “un hombre llamado Gaspar” le había comentado que Alberto Enríquez era hijo del conocido judío portugués, Simón Báez de Sevilla, y que “llamándose don Gaspar de Sevilla se había puesto Alberto Enríquez”,<sup>54</sup> un rumor poco creíble que ratificaba el hecho de que fray Alberto parecía provenir de una extensa familia judía-portuguesa, con estrechos lazos comerciales y familiares en el virreinato de Perú, y probablemente enlazada con otras importantes comunidades judaizantes de Málaga, dado que las indagaciones de la Inquisición permitieron confirmar que su madre era en realidad Ana de Medina, natural de Sanlúcar de Barrameda.<sup>55</sup> Más importante aún es que estos indicios permiten bosquejar el retrato de lo que parece una extensa y distinguida familia judía portuguesa, cuya odisea había iniciado años antes cuando el padre de fray Alberto decidió escapar junto con su hijo del Real de Minas de Zacatecas en un peligroso viaje hacia el virreinato del Perú, probablemente buscando sustraerse de la amplia oleada persecutoria que se abatió sobre las comunidades de origen criptojudío de la Nueva España durante la primera mitad del siglo XVII, particularmente entre los años de 1642 a 1649.<sup>56</sup>

La Inquisición se encontraba imposibilitada de confirmar estos datos genealógicos que de inmediato hubieran condenado a fray Alberto a la hoguera, por lo que en un esfuerzo más amplio y sostenido que diera sentido a las diversas denuncias, en

<sup>51</sup> *Ibidem.*

<sup>52</sup> Por ejemplo, el español Jacinto Navarro, de oficio cirujano, declaró que los rumores en torno a fray Alberto habían iniciado poco después de su llegada a Pátzcuaro, y “se decía que era herbolario y curandero [...] y que le pidió unos huesos de muerto [...] y despidió a dicho Alberto Enríquez, por parecerle cosa de hechicería”. *Ibidem.*

<sup>53</sup> *Ibidem.*

<sup>54</sup> *Ibidem.*

<sup>55</sup> *Ibidem.*

<sup>56</sup> Tal y como Solange Alberro, durante los años de 1642 a 1649 arreció la persecución implacable en contra de los judíos portugueses (en su mayor parte de origen sefardita), afincados en la Nueva España. Solange Alberro, *Inquisición y sociedad*, p. 533. David Nirenberg, “Mass Conversion and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain”, *Past and Present*, 174 (2002), pp. 3-41.

julio de 1665 se ordenó rastrear los orígenes familiares de Alberto Enríquez, que de forma vaga lo situaban en el Norte de la Nueva España. Para ello se enviaron diversos edictos al bachiller Manuel Sarmiento, cura beneficiado de la Villa de Tlaltenango, con la finalidad de que “reconozca los libros de la iglesia parroquial” de su curato, de cincuenta años a la fecha, para ubicar a los supuestos padres de fray Alberto Enríquez: “un portugués [...] Antonio Rodríguez Bala y de doña Ana de Medina”.<sup>57</sup> Si bien el bachiller no dudó en acometer la investigación solicitada por el fiscal del Santo Oficio de la Ciudad de México, Joseph Nuñez de Miranda, todo indica que los resultados fueron infructuosos.<sup>58</sup> A pesar de esta respuesta negativa, los inquisidores no cesaron en su empeño y, decididos a localizar a los padres de Alberto Enríquez, en el año de 1666 decidieron ampliar la búsqueda al lejano Real de Minas de Zacatecas para verificar con testigos oculares la existencia de estos ubicuos personajes. De esta manera, al ser llamados ante Francisco Riaño Bañuelo, comisario del Santo Oficio del Real de Minas de Zacatecas, diversos ancianos y vecinos brindaron datos mucho más precisos en torno a los padres de Alberto Enríquez. Antonio de Ayala, minero de sesenta y siete años de edad y vecino de Zacatecas, afirmó haber conocido a Antonio Rodríguez Bala, también conocido como Alonso de Quadros, “natural del Algarve, reino de Portugal [...] casado con doña Ana de Medina, natural de Sanlúcar de Barrameda”.<sup>59</sup> En todo caso, y probablemente tratando de desligarse de cualquier vínculo con Antonio Rodríguez Bala, el viejo minero recordó que “Antonio se había ido a los reinos del Perú”; y al serle preguntado sobre las costumbre de este personaje, Ayala, sólo refirió que “no sabe este declarante cosa alguna [...] cuya opinión no era muy buena, porque oyó decir que el dicho Antonio Rodríguez Bala estaba tenido por judío”.<sup>60</sup> Finalmente, y con estos datos en poder de los funcionarios inquisitoriales, habrían de llegar nuevas informaciones desde el lejano reino del Perú fechadas en 1665. En estos testimonios se confirmaba que Antonio Rodríguez Bala, portugués, era el padre de Alberto Enríquez y había emigrado o huido al virreinato de Perú, donde formalizó su disfraz tomando el nombre de Juan Alonso de Quadros. Todo indica que este transterrado había prosperado con la adquisición de varios navíos, “donde asiste en el puerto del Callao de esta ciudad de Lima”, e incluso había fungido como síndico en el convento de San Francisco de Lima, “que actualmente habita con su mujer”.<sup>61</sup> Más importante, y en función del proceso que llevó a cabo en la ciudad de Lima el inquisidor general, doctor Cristóbal de Castilla y Zamora, todos los testigos afirmaron que el hijo de Juan Alonso de Quadros, conocido como Francisco Manuel de Quadros, había sido ordenado fraile franciscano recoleto en el convento de San Francisco de Lima.<sup>62</sup> Sin embargo, y por lo señalado por

<sup>57</sup> *Ibidem.*

<sup>58</sup> *Ibidem.* Como señaló el cura de Tlaltenango, al revisar todos los tomos, “no hay ninguna partida” con dichos nombres.

<sup>59</sup> De acuerdo a Antonio de Ayala, los padres de Alberto Enríquez, habían vivido “en la plaza pública de esta ciudad en casas que son del convento de San Agustín. *Ibidem.*

<sup>60</sup> *Ibidem.*

<sup>61</sup> *Ibidem.*

<sup>62</sup> *Ibidem.* De acuerdo con los datos, fray Francisco Manuel de Quadros, se había ordenado fraile recoleto franciscano en el año de 1650.

el capellán del convento de San Francisco, fray Matías de Palomares, parece que a fray Francisco —luego conocido en Pátzcuaro como fray Alberto Enríquez—, este estilo de vida pronto le resultó incómodo y “no tenía espíritu para llevar la vida recoleta”, de manera que era frecuente que saliera de noche del convento “sin ninguna licencia”, e incluso, para escándalo de los frailes, fray Francisco se negaba a decir misa y se “venía a desnudar en la sacristía, sobre que tenían disgustos, porque era molesto”.<sup>63</sup> Con estos antecedentes, no fue casual que un año después de su ordenación como fraile, cuando fue enviado a la villa de Ica, “distante cincuenta leguas” de la ciudad de Lima, “desde allí hizo fuga”.<sup>64</sup> Un testimonio ratificado por el franciscano fray Francisco Franco, quien declaró que fue “público y notorio que [fray Francisco] apostató, y no tienen otra noticia de él”.<sup>65</sup> Sin embargo, el resto de las lagunas en torno a la vida de fray Francisco de Quadros y su arribo a la Nueva España serían colmadas por el propio reo, quien en una amplia confesión escrita en el año de 1663, si bien omitió su huida del convento de Ica, declaró los pormenores de su llegada a la Nueva España. En su escrito afirmó que en tránsito a “Panamá y Nicaragua” el navío que lo transportaba había naufragado en las cercanías del Río Hacha, por lo que fray Alberto se adentró en la selva para tomar otro buque con destino al puerto de La Guaira, en la provincia de Caracas.<sup>66</sup> En este bullicioso puerto mercantil, fray Francisco de Quadros decidió “disfrazarse con otro traje” y, temiendo embarcarse para España, optó por tomar un navío con destino al puerto de Campeche. De acuerdo a su testimonio, desde este puerto fray Francisco buscó llegar a “Guatemala y después a Nicaragua, donde por muchas bulas que hay de Su Santidad, sería más bien recibido y agasajado”.<sup>67</sup> Sin embargo, una vez desembarcado, parece que el fraile apóstata tomó conciencia de las enormes distancias que le separaban de Nicaragua y optó por trasladarse a la Ciudad de México. Aquí los datos se oscurecen por la prosa confusa de fray Alberto, pero todo indica que en la capital de la Nueva España se encontró sin ningún tipo de ayuda, y mientras “la necesidad me apretaba”, decidió unirse a un grupo de arrieros con destino a la villa de Querétaro, donde pudo sostenerse durante cuatro meses “curando, y luego pasé a esta ciudad de Pátzcuaro”,<sup>68</sup> sitio en el que había sido finalmente capturado.

Si a lo largo de más de trece años su expediente y su particular herejía se habían empolvado en la monótona rutina y la vida cotidiana de las cárceles secretas del Santo Oficio de la Ciudad de México, para el año de 1676 la situación había cambiado de manera cualitativa: todo indica que el comportamiento de fray Alberto Enríquez, sus constante quejas y “disparates” habían sido lo suficientemente evidentes para animar al inquisidor general, Manuel Soto y Guzmán, a revisar de nueva cuenta su expediente. A pesar de lo que se puede considerar una evidente repugnancia por relajar en un Auto de Fe a un fraile franciscano recoleto, Soto y Guzmán trató de lograr su plena conversión,

<sup>63</sup> *Ibidem.*

<sup>64</sup> *Ibidem.*

<sup>65</sup> *Ibidem.*

<sup>66</sup> *Ibidem.*

<sup>67</sup> *Ibidem.*

<sup>68</sup> *Ibidem.*

y buscando lograr su arrepentimiento, sometió a fray Alberto a numerosos interrogatorios, que llegaron a hartarlo. Todos los actos profanos, sus sospechas de “ser judío” y su desprecio a la Inquisición y a la religión en su conjunto, que le hicieron en más de una ocasión reírse a carcajadas del inquisidor cuando lo instalaba a “salvar su alma”,<sup>69</sup> lo expusieron gravemente a una condena mucho más severa. Un comportamiento que no había amainado con el paso de los años. De esta forma, en el mes de marzo de 1678, luego de más de quince años encerrado en las cárceles del Santo Oficio, el reo número catorce, en alusión a la celda donde había permanecido fray Alberto Enríquez, alias Francisco Manuel de Quadros, fue confesado por última vez por parte del arzobispo de la Ciudad de México.<sup>70</sup> La confesión tomó la forma de una patente rebeldía por parte del antiguo fraile franciscano al negarse tercamente a abjurar de su credo herético y personal,<sup>71</sup> lo que constituyó un acicate para que el inquisidor Martín de Soto ratificara los dictámenes de los calificadores del Santo Oficio elaborados en 1676. En ellos se contenía la esencia del proceso al considerar a fray Alberto como un peligroso agente infecto en el cuerpo religioso de la Iglesia: “procedió escandalosamente con detracción infamatoria [...] y con ofensión (sic) y peligro de subversión en los oyentes [...] subvertía de las piadosas y religiosas costumbres”.<sup>72</sup>

El 19 marzo de 1678 el inquisidor general ordenó llevar a fray Alberto Enríquez a su presencia para informarle de su decisión: “que había de dar cuenta a Dios; que lo mirase bien y se desengañara”.<sup>73</sup> De esta forma, y como lo había anunciado perentoriamente el inquisidor general de la Ciudad de México, el domingo 20 de marzo de 1678 fray Alberto Enríquez fue sacado de la Iglesia y entregado al corregidor Alonso Ramírez Valdez para llevarlo por las calles “públicas” en medio del escarnio general y por voz de pregonero al “bracero” destinado a cumplir su sentencia de “muerte por fuego”, que se localizaba en la plaza de San Diego, “extramuros de esta ciudad”.<sup>74</sup> A pesar de que las autoridades de la Ciudad de México habían levantado un sitial para estas trágicas exhibiciones donde se inculcaba de manera visual y escenográfica una “pedagogía del miedo”,<sup>75</sup> los inquisidores tuvieron una última indulgencia con el reo y antes de ser quemado fue sometido a “garrote, por señal de arrepentimiento”, para posteriormente quemar su “cuerpo y huesos hasta que se volvieron cenizas”.<sup>76</sup> A pesar de lo brutal de la condena, fray Alberto Enríquez nunca abjuró de sus “errores”.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1731.

<sup>71</sup> En efecto; fray Alberto, lejos de haber cesado en su negativa, plantó cara al arzobispo, para decir que todos los “misterios que enseña (la Iglesia), él no está obligado a creerlos”. *Ibidem*.

<sup>72</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1729.

<sup>73</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1731.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Nathan Wachtel, *La lógica de las hogueras*, p. 33. De hecho, siguiendo con esta idea Joanna Bourke, ha señalado que el miedo, operando como una poderosa fuerza subjetiva, podría instrumentar diversas políticas de convencimiento social. Véase a Joanna Bourke, “Fear and Anxiety: Writing About Emotion in Modern History”, *History Workshop Journal*, 55 (2003), pp. 111-133.

<sup>76</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1731.

## CONCLUSIONES

El caso de fray Alberto Enríquez probablemente constituya, por las diversas ramificaciones ideológicas y culturales que dejan entrever los testimonios, como por las particularidades excepcionales que marcaron el derrotero de este personaje desde los reinos del Perú hasta el Auto de Fe en los extramuros de la Ciudad de México, un ejemplo claro de que el entorno religioso e intelectual, dogmático e intransigente que prevalecía en el ámbito del imperio español durante el siglo xvii no pudo frenar la dispersión de ideas y manifestaciones religiosas heterodoxas y disidentes, que en algunos casos tomaron la forma de un numen inspirador y rebelde.<sup>77</sup> A través de ellas, individuos como fray Alberto pudieron desvirtuar y atrofiar ideológicamente la integridad de los axiomas cristianos más sacrosantos, y les permitieron manifestar su desdén por lo que concebía como dogmas insuficientes para abordar el conocimiento de lo divino. De tal forma que al ser conminado por el inquisidor, Juan Ortega y Montañez, que “pidiese a Dios [...] y la Virgen Santísima le alumbrase el pensamiento”, fray Alberto respondió con sorna: “qué Virgen, que no hay Virgen, y esto lo dijo dando carcajadas”.<sup>78</sup>

Los puntales deístas, gnósticos y rebeldes que discurrieron entre el pensamiento de fray Alberto nos indica dos factores importantes: que en los umbríos pasillos de los conventos del imperio hispano en América circulaban numerosos textos prohibidos que, para el inquisidor general Soto y Guzmán alimentaban diversas e insidiosas manifestaciones “iluministas” que subvertían gravemente los fundamentos de la fe y “sus Sagrados Misterios”.<sup>79</sup> Igualmente, moldearon las herramientas a través de las cuales diversos individuos —como ha sido señalado Carlo Ginzburg—, lograron articular diversas nociones teóricas que desafiaban mediante la lógica argumentativa el escepticismo racional y el conocimiento reelaborado de las Santas Escrituras, el dogma y la ortodoxia religiosa.<sup>80</sup> De tal forma, que antes de su detención era frecuente que fray Alberto se mostrara despectivo con lo que concebía una rústica y vacía ritualidad, colmada de gestos supersticiosos por parte de los habitantes de la villa de Pátzcuaro. Así, cuando los aprendices del sastre Lorenzo se encontraban laborando en su taller escucharon un sonoro relámpago, y atemorizados se santiguaron, mientras que murmuraban: “*Verbum Carum Factum Est*”. Molesto, fray Alberto, les dijo “que si a cada cosita

<sup>77</sup> Christian Lee Novetzke, “The Subaltern Numen: Making History in the Name of God”, *History of Religions*, 46: 2 (2006), pp. 99-126. Carlo Ginzburg, en su estudio del hereje molinero Domenico Scandella originario de Friuli, ha permitido entender los vínculos de un individuo con su entorno social y cultural, a fin de extraer inferencias de mayor amplitud. Véase a Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo xvi*, Muchnik, Barcelona, 1999, p. 12.

<sup>78</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1729.

<sup>79</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1731.

<sup>80</sup> Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, p.16. Por su parte, y como ha señalado Ranajit Guha, las ideas heterodoxas evidentemente poseen una connotación capaz de subvertir los fundamentos del dogma oficial, y pueden constituir una expresión directa del malestar social. Véase a Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi, 1983, p. 22. También, Julius Bautista, “The Rebellion and the Icon: Holly Revolutions in the Philippines”, *Asian Journal of Social Sciences*, 34: 2 (2006), pp. 291-310.

se había de traer a Dios en la boca”;<sup>81</sup> al mismo tiempo que los llamaba “bujarrones que andáis a cada rato llamando a Dios [...] e ignorantes que no saben qué creer”.<sup>82</sup>

Sería difícil —si no imposible— rastrear con certeza los orígenes de la duda epistémica y racional que se incrustó al pensamiento de fray Alberto, así como su decidida inclinación al relativismo religioso que, de entrada, lo obligaba a negar la existencia de una única y omnimoda verdad con la cual expurgar de manera tajante toda creencia (independiente de su origen), y que “no lo pueden obligar a él a creerlo”.<sup>83</sup> No es menos cierto, sin embargo, que lejos de ser inescrutable o producto de alguna Epifanía personal, se observan diversas influencias doctas y letradas, en particular, de la obra cumbre de Nicolás de Cusa, *De pace fidei*.<sup>84</sup> Este texto, considerado como una de los exponentes más preclaros de la “fase platónica de la tradición cristiana occidental”,<sup>85</sup> tendía a considerar bajo una luz benévola y benigna las distintas “sectas”, dado que en ellas despuntaba y se contenía una creencia universal en Dios como totalidad creadora o, como lo definió fray Alberto, una “esencia” o un “poder” “sobrenatural” e inexorable.<sup>86</sup> Si bien esta corriente había sido pronto desacreditada en la Nueva España ante el clima de intolerancia que prevaleció durante la Contrarreforma, no es menos cierto que en determinado momento se asimiló a lo que Carmen Bernand y Serge Gruzinski denominan “la Red Lascasiana”, cuyos postulados en torno a la posibilidad de que el paganismo que prevalecía entre los indígenas constituía, en realidad, una prueba tangible de que podían ser salvados y convertidos a la verdadera fe.<sup>87</sup> De igual forma, parecían tener como matriz común otras influencias religiosas doctas, propias del erasmismo, cuya su oposición a centrar la vida religiosa en la liturgia externa le permitió a sus adeptos centrarse en la meditación personal como un sendero válido para obtener la gracia y el conocimiento divino.<sup>88</sup> Todo indica que los escritos de Cusa, los textos de Erasmo, junto con las ideas expuestas por Las Casas en su *Apologética Historia Sumaria*, habían capturado la imaginación de fray Alberto cuando ratificó ante el inquisidor Soto y Guzmán el significado racional y flexible que se incubaba en toda creencia en

<sup>81</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1729.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1731.

<sup>84</sup> Tal y como señala Jason Aleksander, la obra de Cusa, escrita poco después de la caída de Bizancio en 1453, trata de fomentar “el pluralismo religioso” y como parte de una religión universal. Véase Jason Aleksander, “Nicolas de Cusa’s “De Pace Fidei” and the Meta-Exclusivism of Religious Pluralism”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 74: 2 (2013), pp. 219-235.

<sup>85</sup> F. Edward Cranz, “Saint Augustine and Nicholas de Cusa in the Tradition of Western Christian Thought”, *Speculum*, 28: 2 (1953), pp. 297-316.

<sup>86</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1731.

<sup>87</sup> Un fenómeno analizado por Carmen Bernand y Serge Gruzinski al aludir a las “fallas del modelo lascasiano”. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 44. Carina L. Johnson, “Idolatrous Cultures and the Practice of Religion”, *Journal of History of Ideas*, 67: 4 (2006), pp. 597-622.

<sup>88</sup> En efecto; textos como *Novum Instrumentum, Annotations*, publicado en 1526, originaron una “revolución religiosa”, por su profunda lectura crítica de las Escrituras, y tuvo una fuerte influencia entre los erasmistas españoles del siglo XVI. Lu Ann Homza, “Erasmus as Hero, or Heretic? Spanish Humanism and the Valladolid Assembly of 1527”, *Renaissance Quarterly*, 50: 1 (1997), pp. 78-118.

Dios, independientemente de que ésta se situara fuera de la matriz cristiana: “porque son discursos de hombres, a quienes no se debe de creer; y sólo que hay un Dios verdadero, y todo lo demás [son] pederastas mentiras y parábolas mal entendidas, porque no hay, ni ha habido, Cristo, Virgen, Santos, Iglesia, infierno ni pecados, ni nada de esto”.<sup>89</sup>

Lejos de situarse en una sola estructura herética, todo indica que el pensamiento contumaz y rebelde de fray Alberto también se había enriquecido con otra tradición intelectual clandestina proveniente del fragmentado mundo criptojudío del siglo xvii.<sup>90</sup> Al considerar este elemento y el probable origen judaizante del personaje, junto con lo que parece una posterior conversión en recoleto franciscano —fuese genuina o simplemente para minimizar su vínculo con la Ley Mosaica—, es probable que el fraile apóstata se situara en un ámbito tenso y fronterizo al interior de la sociedad colonial que él mismo advirtió cuando declaró al sastre Lorenzo Velasco que “él vivía muy distintamente de los demás hombres”.<sup>91</sup> Resulta claro que las purgas llevadas a cabo por el Santo Oficio durante la primera mitad del siglo xvii, si bien habrían diezmando las comunidades judías novohispanas y aislaron intelectualmente a sus supervivientes, también habrían de dejar su impronta en el pensamiento deísta, gnóstico y rebelde de fray Alberto, que se correspondía con una cultura anatémizada y sujeta a la persecución constante.<sup>92</sup> Como expresó de forma retadora fray Alberto al inquisidor Juan Ortega y Montañez cuando se dignó bajar a su celda en diciembre de 1664: “que él no sabe quién es la Trinidad, que él adora a un sólo Dios, y no está sujeto a ningún inquisidor, ni a tribunal ninguno, ni ha menester, ni quiere su misericordia”.<sup>93</sup>

Estos indicios, si bien podrían introducir una nota discordante para reconstruir las filiaciones ideológicas que marcaron la trayectoria de este personaje, en realidad, y desde nuestro punto de vista, son ilustrativos de la compleja plurivalencia del pensamiento disidente presente en el ámbito colonial hispano, que en el caso de fray Alberto Enríquez también tomaron la forma de una abierta manifestación antagónica, pertinaz y subversiva. Todo esto indica que los remanentes criptojudíos del franciscano, fusionado con diversas lecturas ecuménicas, como las de Nicolás de Cusa y Erasmo, resultan fundamentales para explicar diversas particularidades y puntos de discrepancia que manifestó con otras doctrina heréticas de la época: como su patente desprecio a la Iglesia y a sus símbolos, “holgarse de no traer rosario ni rezar”, su desdén hacia los santos a los que denigraba abiertamente por considerar “que estaban gozando de Dios por sus obras, pues resultaba en provecho suyo”,<sup>94</sup> la ausencia de un piadoso temor “a la muerte y a Dios porque lo hubiese de condenar y enviar al infierno”,<sup>95</sup> y una franca aversión a la alteridad que presuponía la idea del Misterio de la Santísima Trinidad y un

<sup>89</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1731.

<sup>90</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1729.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> Un tema trabajado por Carlo Ginzburg, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Muchnik, Barcelona, 1991, p. 54.

<sup>93</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1729.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

Dios Encarnado. Una aversión que en 1663, antes de su detención, le hacía huir al fondo de la tienda donde residía y ocultarse cuando extraían el “Santísimo Sacramento” para bendecir a los enfermos en la plaza principal de Pátzcuaro.<sup>96</sup> Todo ello le otorgaba un sentido profundamente antitético a sus manifestaciones heterodoxas que incrementaron su animadversión a los inquisidores, cuya autoridad retaba de manera constante. Pero también hacía patente la flexibilidad de su doctrina y su propia concepción de la divinidad, que le permitían transitar entre conceptos disímiles y originales para arribar a una expresión genuina, disidente, docta y personal de su fe.<sup>97</sup> Es interesante apreciar que los inquisidores también se mostraron confundidos y desorientados ante estas expresiones radicales que eran incapaces de encuadrar en sus tratados y manuales. No es casual que buscando determinar el origen de sus creencias, comenzaron a servirle carne de puerco al mismo tiempo que ordenaban a Bernardo de Navia, otro de los presos que compartía la celda con fray Alberto, que vigilara “si lo comía o no, o si lo desperdiciaba o escondía en alguna parte”.<sup>98</sup> Todo indica que fray Alberto, lejos de desdenar esta comida impura, “lo estaba comiendo y lo tenía en la boca, y nunca vieron, ni lo reconocieron, aunque estuvieron con toda vigilancia, el que lo arrojase o desperdiciara”.<sup>99</sup> Datos inequívocos de que Alberto Enríquez, a pesar de sus raíces judaizantes, había apostatado de la fe de sus ancestros para tratar de dar un sentido más amplio a su vida religiosa mediante diversos escritos doctos y tratados cristianos que reforzaban sus conceptos en torno a lo “sobrenatural”.<sup>100</sup> De igual forma, prefiguraban un pensamiento incisivo y capaz de cuestionar la exégesis de las doctrinas oficiales para definirse como una verdadera y poderosa mimesis subversiva.<sup>101</sup>

Todos estos factores parecen indicar que la larga estancia en las cárceles de la Inquisición por parte de fray Alberto tampoco vulneraron ni alteraron sus particulares creencias. Al contrario, lo que parecen resabios criptojudíos y su insistencia en un sólo Dios incrementaron la actitud rebelde e iconoclasta de fray Alberto, que no dudó en borrar tres cruces dibujadas con carbón, quizá en alusión a la Santísima Trinidad, que adornaban una de las paredes de su celda, para a continuación dibujar una imagen de Dios como única deidad, que le permitían proclamar su fe única como expresión de su exacerbado antagonismo al credo cristiano. Un suceso denunciado por el carcelero Sebastián de la Peña ante el inquisidor Juan de Ortega cuando informó que en febrero de 1666, al acudir a la celda de fray Alberto, encontró que en una de las paredes de su celda “tres cruces con carbón, estaba toda la dicha pared picada y borradas dichas

<sup>96</sup> *Ibidem.*

<sup>97</sup> Como expresó fray Alberto en 1676, para ratificar sus creencias, “y que siendo necesario se expone a morir, por la confesión de un sólo Dios verdadero, y que no hay Padre, Hijo y Espíritu Santo, ni lo demás”. “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1731.

<sup>98</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1729.

<sup>99</sup> *Ibidem.*

<sup>100</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1731.

<sup>101</sup> Diana M. Nelson, “Crucifixion Stories, the 1869 Caste War of Chiapas, and Negative Consciousness: A Disruptive Subaltern Study”, *American Ethnologist*, 24: 2 (1997), pp. 331-354.

cruces”, al serle preguntado el “porqué de borró dichas cruces”, el reo respondió que “para qué son, [qué] quiere usted que a la fuerza me haga cristiano”.<sup>102</sup>

En resumen, el acendrado deísmo, el escepticismo gnóstico y racional, junto con su rechazo tajante a los dogmas, sin omitir el pluralismo religioso que manifestó este tenaz fraile franciscano y antiguo converso judaizante, en su conjunto, operaron como la directriz y el eje que definieron su mordaz pensamiento disidente y el principio rector para cuestionar los pilares de la fe cristiana. Un pensamiento religioso antagónico que, en última instancia, signaría la forma en que fue relajado por el Santo Oficio en el año de 1678. Es notable apreciar que fray Alberto, lejos de sucumbir ante el miedo, se habría de aferrar a sus ideas, mientras declaraba con dignidad y obstinación al inquisidor Soto y Guzmán: “que la Santa Madre Iglesia no le obliga a que crea, ni tome consejos de nadie, y en cuanto a este Santo Tribunal, ni le aconseja, ni le manda nada, ni se lo puede mandar, ni él ha de obedecer”.<sup>103</sup>

<sup>102</sup> Esta férrea resistencia a ser convertido fue manifestada por fray Alberto en diversas ocasiones. Por ejemplo, cuando el barbero Diego de Rosas, rasuraba la crecida e inculta barba de fray Alberto, éste le dijo señalando al alcalde de la cárcel y a su ayudante que lo custodiaban: “estos señores quieren que sea cristiano por fuerza”. “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1729.

<sup>103</sup> “Proceso de fe de Alberto Enríquez”. 1731.

**"No he de creer y no he de obedecer": Disidencia religiosa en el México colonial y el proceso de fe de Fray Alberto Enríquez en el siglo XVII**

***"I shall not believe, and I shall not obey": Religious dissent in colonial Mexico, and the "proceso de fe" of fray Alberto Enríquez in the Seventeenth Century***

CARLOS RUBÉN RUIZ MEDRANO

El Colegio de San Luis

MARÍA DE JESÚS LLOVERA TORRES

El Colegio de San Luis

**RESUMEN**

El estudio de las representaciones disidentes y heterodoxia religiosa en el México colonial del siglo XVII, tiende a mostrar diferentes sentidos culturales y filiaciones ideológicas diversas. Si bien es casi imposible rastrear las fuentes de las que abrevaban, desde nuestro punto de vista resultan relevantes en diferentes aspectos: obligan a reflexionar en torno a la naturaleza híbrida y pluriforme de la disidencia religiosa, y su capacidad de reelaborar y modificar la tesisura —aún en las sombrías mazmorras del Santo Oficio de la Ciudad de México—, de los significados más sacrosantos del discurso religioso oficial. El caso de fray Alberto Enríquez, procesado por herético a lo largo de los años de 1663 a 1678 (y finalmente relajado en la Ciudad de México en un Auto de Fe), resulta notable porque tiende a demostrar la emergencia de un pensamiento religioso incisivo, ecléctico y relativista, con capacidad de cuestionar la exégesis de las doctrinas oficiales, para definirse, en última instancia en una verdadera y poderosa mimesis subversiva y rebelde.

**PALABRAS CLAVE**

Disidencia religiosa, Nueva España, Herejía, Fray Alberto Enríquez, Inquisición.

**ABSTRACT**

*The study of the dissident representations and religious heterodoxy in Seventeenth-Century Colonial Mexico tends to show different and diverse cultural meanings and ideological affiliations. Although it's almost impossible to trace the sources from which they drew, we are convinced that they are relevant in different aspects: they force us to reflex on the hybrid and pluriform nature of religious dissidence and its complex theological antagonism but also its ability to re-elaborate and modify and distort—even in the gloomy dungeons of the "Santo Oficio"—the most sacrosanct official religious discourse. The case of Fray Alberto Enríquez, prosecuted as heretic during the second half of the Seventeenth-Century (and finally executed in Mexico City*

in an “Auto de Fe” in 1678), is notable because it tends to demonstrate the emergency of an incisive, eclectic and relativistic religious thought, with the capacity to question the exegesis of official doctrines, and ultimately defined a true and powerful subversive and religious mimesis.

#### **KEYWORDS**

*Religious Dissent, New Spain, Heresy, Fray Alberto Enríquez, Inquisition in New Spain, Antagonic Religious Discourses.*

#### **CARLOS RUBÉN RUIZ MEDRANO**

Doctor en Historia de América por la Universidad de Sevilla. Profesor-investigador titular del Programa de Historia de El Colegio de San Luis. Nivel II del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: *La odisea del capitán Zapato Sax y la resistencia apache en la provincia de Texas en la segunda mitad del siglo XVIII* (2021), *Los rehusados. Poder, disidencia y heterodoxia en la Nueva España* (2020) y *El día que el Mesías Diego anunció el Apocalipsis en el Cerro Azul y otros ensayos de la rebelión y la resistencia en la Nueva España* (2016). Sus líneas de investigación se centran en rebelión, la disidencia cultural, la resistencia y la cultura política novohispana.

ORCID: 0000-0003-4425-02070

#### **MARÍA DE JESÚS LLOVERA TORRES**

Licenciada en arqueología por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Becaria de investigación en el Programa de Historia de El Colegio de San Luis. Sus áreas de estudio se han centrado en la Arqueología histórica, la historia cultural y los procesos de evangelización en el norte de la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVI.

ORCID: 0000-0002-3425-6907

#### **CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO**

Carlos Rubén Ruiz Medrano y María de Jesús Llovera Torres, “ ‘No he de creer y no he de obedecer’: Disidencia religiosa en el México colonial y el proceso de fe de Fray Alberto Enríquez en el siglo XVII”, *Historia Social*, núm. 108 (2024), pp. 27-48.

Carlos Rubén Ruiz Medrano y María de Jesús Llovera Torres, “ ‘No he de creer y no he de obedecer’: Disidencia religiosa en el México colonial y el proceso de fe de Fray Alberto Enríquez en el siglo XVII”, *Historia Social*, 108 (2024), pp. 27-48.