



“QUE SALGA A GUSTO DE TODOS”

LA SIMULACIÓN RELIGIOSA EN ANTONIO ENRÍQUEZ GÓMEZ

CARSTEN LORENZ WILKE

ESCUELA SUPERIOR DE ESTUDIOS JUDÍOS, HEIDELBERG.

129

Puesto que la Historia muchas veces se alimenta de historias ejemplares, lo novelesco de la vida de Antonio Enríquez Gómez ha apasionado a los críticos tal vez más que los méritos estrictamente filológicos de su obra. Desde 1962, cuando I.S. Révah reveló la biografía de este hombre de letras y de negocios, los investigadores han intentado aclarar el caso enigmático de un poeta barroco que vivió y murió en el catolicismo como cualquier otro español, pero que, sin que sus lectores contemporáneos lo sospechasen, hizo parte de diferentes grupos criptojudíos durante su exilio en Francia, con los cuales le unían lazos de familia, de actividad profesional y, durante un cierto tiempo, también de práctica religiosa.

El presente estudio quisiera mostrar que este aparente disparate en sus actitudes religiosas no se explica suficientemente por una eventual vacilación cultural del autor, ni aún por el peso de las presiones político-sociales que actuaban sobre él. A fin de poder precisar el problema de la religión de Enríquez Gómez y de detectar tal vez un lógica en su incoherencia, nos servi-

remos de unos materiales escogidos a partir de cinco contextos complementarios: la obra publicada del poeta, sus prácticas religiosas particulares, su escritura clandestina, sus presupuestos teológicos y, finalmente, un importante indicio que nos llega de su ambiente familiar.

1

Para el lector moderno, tan acostumbrado a relacionar la poesía con las sutiles confidencias subjetivas, resulta inexplicable la inconstancia con la cual el poeta conquense trató el asunto más grave de su época, el de las creencias religiosas. Las posiciones ideológicas contradictorias que ha podido adoptar a través de su obra se niegan a cualquier síntesis armonizante, de modo que no pocos historiadores se inclinaron a poner en tela de juicio la salud mental del autor¹. En sus primeras piezas de teatro y en todas las de la última década de su actividad literaria, Enríquez Gómez exalta los dogmas y valores del cristianismo dominante. En cambio, durante la época en que vivía entre judíos, compuso unos panfletos clandestinos en los cuales defiende la fe

judía con la misma retórica polémica que en otros tiempos solía desplegar a favor del catolicismo. En sus tratados políticos del mismo período, habla como cristiano ortodoxo para defender los derechos de los criptojudíos contra la persecución inquisitorial. Finalmente, las obras poéticas que escribió durante su exilio francés siempre mantienen un tono sibilino ante la temática religiosa.

Ya encontramos una marcada ambigüedad ideológica en una comedia de asunto bíblico estrenada en Madrid, poco antes de su emigración. La trama de esta pieza intitulada *La Soberbia de Nimrod* (1635) se desarrolla alrededor de dos símbolos abiertos a interpretaciones diametralmente opuestas bajo los registros cristiano y judío: el Arca y la Torre. En estos dos "mayores misterios" se reconocen fácilmente las alegorías calderonianas de la Iglesia y de la Herejía; sin embargo, sabemos bien que Enríquez Gómez en varias ocasiones opone el Arca a la Cruz para referirse a la ley judía y representa la Inquisición debajo de la imagen de la Torre de Babel. Ahora bien, ¿maldice en la figura del Nembrod al judaizante rebelde o al inquisidor tirano?² Ambas lecturas totalmente contradictorias pueden mantenerse a lo largo de toda la pieza, siendo la una tan coherente como la otra.

Con igual virtuosidad de las medias palabras, Enríquez Gómez trata los conceptos teológicos en sus obras poéticas y épicas. Oponiendo la única ley de Dios a los yerros babilónicos, en las *Academias Morales*, especulando sobre el pecado original, la gracia y la salvación en *la Culpa del primer peregrino* o cantando el mesías en siete estrofas épicas del *Sansón Nazareno*, logra tratar los temas más controvertidos entre judíos y cristianos, sin emplear nunca

terminología que lo coloque llanamente en un partido determinado.

Varios críticos modernos han querido ver en este esfuerzo de neutralidad doctrinal casi una prueba de disidencia religiosa; más los contemporáneos debían reconocer ahí una convención estilística que se había banalizado entre los estoicos cristianos de la edad barroca. Justo Lipsio, uno de sus inventores más destacados, defendió con brío su intento de refundir las doctrinas éticas del cristianismo en una terminología filosófica a fin de rescatar todo el contenido del mensaje evangélico sin entrometarse en las vanas y peligrosas querellas dogmáticas. "Soy uno de aquellos que tienen su devoción más en el corazón que en la boca, y la manifiesto antes por los hechos que por los verbos"³.

En medio de las guerras de religión, este prudente flamenco sabía hacerse apreciar por el público católico y protestante a la vez. Es legítimo suponer que también Enríquez Gómez intentaba desarrollar un lenguaje en el cual cada lector, ya sea cristiano o judío, podía reconocer la convenciones semánticas de su propia comunidad doctrinal. Ciertamente, en el prólogo de sus *Academias Morales* el poeta dice haber perdido la esperanza de que "la labor desta obra salga a gusto de todos", pero de hecho, no se puede negar que logró admirablemente esta ambición. Mientras que en España, las reediciones de casi todos sus libros se autorizaron por la firma del Santo Oficio, los contemporáneos judíos quedaban nada menos convencidos de entender entre líneas la voz de un correligionario: el contenido doctrinal judaizante era evidente tanto para el rabino Saúl Levi Mortera como para el cónsul Andrés de Belmonte, el poeta Daniel Leví de Barrios y el polemista Abraham Gomes Sylveira⁴. *La prudente Abigail* tenía

un destino revelador: era considerada por los judíos de Amsterdam como una pieza de devoción judaica; como tal la incluyeron en un volumen de comedias bíblicas. Los españoles, en cambio, debían leer esta mismísima pieza como un alegoría crítica, pues hasta 1831 la montaron anualmente para celebrar las fiestas sevillanas de la Navidad⁵.

Aún la fortuna más reciente de estas obras hace pensar en las proverbiales ventas españolas donde cada uno cena lo que trae consigo. Nosotros, los investigadores que tratamos de descifrar el mensaje del autor, nos arriesgamos -no menos que los contemporáneos- a hacer de nuestras interpretaciones simples proyecciones de preferencias ideológicas personales. Es fácil adaptar los textos a tal o tal tradición religiosa, pero esta conceptualización no nos ayuda a captar el sentido y el intento de esta creación literaria anfibia: ¿Qué diríamos de un historiador del arte que afirmara que el Arcimboldo sólo quería pintar un bodegón de legumbres y de ningún modo un retrato del emperador?

2

Para evitar el círculo hermenéutico, Révah postuló que solamente una reconstitución de la biografía a partir de los archivos nos permite "librar de la leyenda la verdadera existencia de Enríquez Gómez y, por consiguiente, el sentido real de su fe religiosa y de su obra literaria"⁶. El filólogo francés encontró en los archivos de la Inquisición las confesiones de siete inculpados y las delaciones de varios espías que afirmaban la adhesión secreta de Enríquez Gómez al judaísmo. Révah, quien defiende a capa y espada la fiabilidad de los documentos inquisitoriales, opinó que la fe criptojudía del pacto conculcense proporciona la princi-

pal clave para la comprensión de su obra, de modo que las contradicciones internas pueden explicarse como necesarios esfuerzos de disimulación. No es éste el lugar para examinar el conjunto de las fuentes originales que han servido a la reconstrucción biográfica de Révah⁷, notaremos solamente unos indicios que nos hacen ver que la vida de Enríquez Gómez comparte las mismas contradicciones internas que su poesía. Miremos, pues, testimonio más valioso sobre la práctica religiosa de Enríquez Gómez: el de su primo Francisco Luis Enríquez de Mora, que fue interrogado delante del tribunal de Lima por el mes de diciembre de 1663.

131

Francisco Luis Enríquez había sido educado entre los judíos de Burdeos. Según su confesión, fue durante un viaje a España en 1629 cuando encontró por primera vez al primo y a su mujer, "con los cuales no hizo este en M[adri]d ceremonias ni ayunos de la ley de Moisés", pero el matrimonio le aseguró "que guardaban la ley de Moisés en cuanto a la creencia". Antonio ya tenía negocios importantes con los mercaderes portugueses criptojudíos, los cuales, como se acuerda Francisco Luis, de ningún modo querían tratar en España con cristianos nuevos católicos, sino sólo con "los que son de la creencia de la ley de Moisés"⁸.

En el verano de 1636, Enríquez Gómez fue llamado a Burdeos por su tío, uno de las cabezas del partido judío en la colonia ibérica que habitaba en este puerto. Ya por la siguiente primavera, los portugueses católicos de la ciudad relataron a la Inquisición de Madrid que "Antonio Henrriquez Gómez estaba ya muy declarado por judío". Con todo, les faltaba cualquier prueba formal, porque el emigrante era demasiado "recatado" para dar indicios unívocos de su pertenencia religiosa.

Siguiendo la prudente costumbre de su padre en Nantes, se vestía de fiesta tanto los sábados como los domingos⁹. Si tomamos en cuenta las declaraciones de su primo y confidente Francisco Luis, es posible discernir que en efecto, el período judaizante de Enríquez Gómez se sitúa más tarde. Fue en 1646, cuando los dos vivían juntos en una casa de Ruán, que empezaron a compartir ciertas fiestas religiosas con los judíos portugueses del lugar: "por t[iem]po de quatro años hicieron en cada año el ayuno del Dia Grande y la festividad de los siete días de la Pasqua del Cordero". En algunas ocasiones pasaron estas fiestas en su casa con huéspedes; en otras, las celebraron con otras veinte familias en una huerta que pertenecía al mercader Juan Díaz Sánchez. Según Francisco Luis, las dos familias "entre año no cuidaban de reçar ni otras ceremonias, y todo lo quebrantaban por ocultarse y porque no guardaban con perfección la ley de Moysén"¹⁰. Fueron más estrictos cuando se trataba de dejar buena impresión entre sus amigos judíos. Uno de ellos cuenta de Enríquez Gómez que "fue por possar siempre en su cassa, y en ella les bio obrauan todo lo que azían con zeremonias ebreas, según ellos dezían"¹¹. El poeta participaba lo menos posible en el culto cristiano, e incluso se complacía de divulgar chistes irreverentes contra Cristo y los santos¹².

Su vuelta a España en otoño de 1649 significó una ruptura súbita y completa con la comunidad criptojudía, aunque él no parece haber cambiado sus ideas sobre el culto cristiano. Francisco Luis cuenta que cuando salían de Ruán, Antonio Enríquez "dijo a éste que cuando él dijese o le dixessen alabado sea Jesucristo, o el S[antisi]mo Sacramento, que él dijese en su coraçón: sea alabado Dios que está en el cielo solamente"¹³. En otros aspectos

no fue tan concienzudo. Sabemos ahora que la deserción del poeta-mercader fue premeditada y se acompañaba de un monumental fraude comercial en contra de sus antiguos correligionarios¹⁴. En Sevilla, los ducados sustraídos a los judíos le permitieron transformarse en el muy devoto católico don Fernando de Zárate. En el último período de su vida, cuando escribió comedias de santos con un tono frecuentemente antijudío, conservó una discreción completa en cuanto a su pasado comprometedor, y esto incluso delante de su hermanastro Esteban con quien compartía su casa. Juntos habían "vivido doce años poco más o menos en esta ciudad, sin aberse nunca dicho vno a otro que son judíos"¹⁵.

Este hombre, que vivía en dos ambientes contradictorios sin pertenecer completamente a ninguno de los dos, este poeta astuto que sabía hurtar la buena opinión de los cristianos más castizos y de los judíos más desconfiados, nos recuerda -tanto por las osadías de su vida como por los artificios de su obra -que él por entonces aún no era un narcisista obsesionado por calificar su rasgo ideológico para el uso de la posteridad. La coyuntura del fin del siglo veinte con su "fin de los ideologías" tal vez nos ayuda a desprendernos de la quimera de querer definir a un individuo por los valores y las ideas de alcance colectivo, con los cuales se identificaría. Ya conocemos demasiado bien el artificio mediático que se interpone entre la subjetividad y el mundo virtual de las normas. "El grave problema de la disimulación marránica en el campo de la literatura" (Révah¹⁶) no se reduce a un conflicto esquemático entre una identificación auténtica y otra impuesta por la violencia política, sino comporta, aun en el seno de la misma comunidad criptojudía, un elemento de simulación que, como en la escena

barroca, engaña con la verdad. El caso de Enríquez Gómez, como hemos visto, es todavía más complejo: estamos delante de una simulación simultánea de dos pertenencias dogmáticas radicalmente opuestas. Los rasgos y el funcionamiento de esta doble simulación nos muestra la obra que, desde los tiempos de Révah, fue considerada generalmente como su único escrito sincero, el más significativo y revelador de todos los que nos dejó¹⁷.

3

Por supuesto, estamos hablando del poema clandestino a la gloria de don Lope de Vera y Alarcón (1618-1644), un estudiante de Cánones en Salamanca que después de leer la Biblia, se proclamó espontáneamente judío y mantuvo su nueva fe con tal firmeza que la Inquisición, después de tenerlo encarcelado durante cinco años, lo hizo subir vivo a la hoguera. La martirología de Enríquez Gómez es un largo romance que parece haber sido compuesto para una fiesta criptojudía de Ruán en septiembre de 1648¹⁸. Nos lo transmitieron los sefarditas de Amsterdam como texto anónimo, al cual no parecen haber atribuido mucha importancia: de las cuatro copias conservadas, tres están rápidamente garrapateadas sobre las hojas traseras de algún códice¹⁹.

El más antiguo manuscrito lleva por título: *Al felici(simo) tránsito de Judá el Creiente llamado don Lope de Vera y Alarcón, natural de Sanclemente, quemado en Valladolid por judío a 25 de julio de 1644 años*²⁰. El poema relata el auto de fe en el cual padeció el estudiante. Esta escena funesta sirve sobre todo de cuadro narrativo para cuatro discursos que Enríquez Gómez pone en boca del mártir: una disputa contra el dogma católico dirigida a los

jueces inquisitoriales (versos 47-264), una confesión de fe que tiene por público toda España (265-310), una oración dirigida a Dios (319-382) y una profecía apocalíptica lanzada al vulgo (383-551).

El primer discurso, que aborda de modo más directo las doctrinas que aquí nos interesan, traduce una serie de silogismos escolásticos a un estilo poético, que por alusivo o por hiperbólico dificulta muchas veces la posibilidad de retrazar el razonamiento. Al principio del texto, podemos distinguir siete argumentos contra la substitución de la Ley de Moisés por el Nuevo Testamento. Ellas pueden ser resumidas en los siguientes términos:

133

1 (55-82). La Ley o es salutífera o no. Si no lo es, Dios la ha promulgado en vano, lo que sería absurdo. Luego entonces, la Ley es por todas partes salutífera (como lo confirma el Salmo 19,4), y ya no necesita ser complementada por la Gracia.

2 (83-102). Dios es uno, perfecto e invariable, según Isaías 44,6. La Ley es la "palabra" por la cual el intelecto divino se comunica con los hombres. Luego entonces, también la Ley es una, perfecta e invariable.

3 (103-114). Dios no se arrepiente ni engaña a sus creyentes. La Ley es la escritura del "testamento" o pacto que concluyó con Israel. Luego entonces, nunca la cambiará.

4 (115-118). Lo que una vez fue santo no puede dejar de serlo. Según la teología de los mismos cristianos, "la Ley fue santa" [cf. Romanos 7,12]. Luego entonces, todavía lo es.

5 (119-130). El "orden natural" es invariable. Lo que él es para el universo, la Ley es para el microcosmos humano. Luego entonces, también la Ley es invariable.

6 (131 - 150). Un rey, una ley. La unidad de Dios pide que "lo regio" se ejecute por un solo

“decreto”. Luego entonces, la ley de Dios debe quedar eternamente idéntica.

7 (151 - 154). Ningún compuesto dura. Si la ley divina fuera compuesta por dos partes, un Antiguo y un Nuevo Testamento, no fuera permanente, lo que es absurdo. Luego entonces, ella no puede ser dividida en dos.

A estos argumentos que atacan la doctrina de las dos revelaciones divinas, se siguen dos contra el dogma de la Trinidad.

134 8 (155-162). La doctrina de la Trinidad deduce de la pluralidad de la creación una pluralidad de las personas divinas. Esta conclusión debería conducir a suponer la existencia de personas Infinitas, lo que es absurdo. Luego entonces, tampoco la distinción de las tres personas puede admitirse.

9 (163-182). La teología trinitaria o difiere del monoteísmo bíblico o concuerda con él. Si es diferente, todos los santos antes de Cristo tenían una creencia falsa, lo que es absurdo. Si es idéntica, el dogma de la Trinidad no puede mantenerse.

La última parte puede dividirse en siete silogismos. Se trata aquí de los intermediarios que transmiten la salvación según la doctrina católica: los santos, la Virgen, las imágenes sagradas, los sacramentos, los sacerdotes y finalmente la misma pasión de Cristo.

10 (183-210). La fe es un “impulso” divino en el intelecto humano. Toda actividad del intelecto debe quedar sin mezcla de afectos sensoriales. Luego entonces, la fe no debe apoyarse en medios humanos o materiales.

11 (210-222). Según la Biblia, sólo Dios puede perdonar al pecador. Luego entonces, ningún pecado puede perdonarse por la confesión auricular ni aún por la sangre de Cristo.

12 (223-230). Una cosa no puede engendrar su contrario. Vida y muerte son contrarios. Luego entonces, la muerte de Jesús no puede conducir a la vida eterna.

13 (231-242). Dios es todopoderoso. Luego entonces, no necesita recurrir al medio de un sacrificio para redimir al mundo.

14 (247-250). La reparación del pecado debe ser pagada por el mismo pecador. Adán pecó y Jesús murió. Luego entonces, la muerte de Jesús no significa reparación.

15 (243-246). Jesús en cuanto hombre padeció culpable o inocente. Si era inocente, Dios cometió una injusticia, lo que es absurdo. Si era culpable, no pudo reparar sino su propia culpa.

16 (251-262). Ya antes de Cristo, hubo salvados y condenados. El número de los condenados no ha disminuido después de su venida al mundo. Luego entonces, la pasión de Jesús no ha redimido a nadie.

Las complicaciones que presenta este conjunto de argumentos están en cierto modo ligados a la historia del texto. Los dieciséis silogismos que, en la versión completa, constituyen el primer discurso del mártir, aparecen separadamente en uno de los manuscritos, que actualmente se conserva en Liorna. Ahí son presentados como unos *Versos que compuso Lope de Vega [!] estando en la Enquesision en España, mandado al Enquesidor Maior*²¹. Cecil Roth, quien editó el texto, tomó esta presentación a la letra. Entusiasmado por la fuerza conceptual de la argumentación teológica, califica el manifiesto del estudiante como “una requisitoria penetrante contra la religión católica y una justificación magnífica del monoteísmo judío”²². Según Roth, uno debería suponer que el papel escrito por el encarcelado escapó por milagro del secreto inquisitorial y llegó a manos de Enríquez Gómez. Este, pues, incorporó

los versos a uno de sus poemas. Con todo, resulta más fácil creer que también la versión de Liorna es una ficción literaria elaborada por el mismo Enríquez Gómez -como lo pensó Révah- o tal vez por algún copista posterior. Sin embargo, aún recientemente, Michael McGaha intentó defender la tesis de Roth, tomando por argumento principal el sabor escolástico del texto: "es precisamente tal género de cosas que uno esperaría leer de un joven estudiante español de la época"²³.

Por cierto, la simple frecuencia de las conjunciones "si", "pues" y "luego" no basta para probar tal hipótesis. Queda por analizarse el contenido de esos silogismos y queda por buscarles su contexto eventual en el pensamiento teológico de la época. Que el lector no se preocupe: en esta parte no tenemos que agotar la voluminosa producción de los neoescolásticos salmantinos. Nuestra tarea es más sencilla, y el resultado se resume en pocas palabras. La casi totalidad de este "requisitoria penetrante contra la religión católica" fue ideada por nadie más que el gran doctor de la Iglesia San Tomás de Aquino. En efecto, el poeta se contentó con plagiar los catálogos de "aparentes razones" con las cuales el Aquinense encabeza los artículos de su *Summa Theologiae* para someterlas a discusión y después refutarlas²⁴. Entendemos ahora por qué la versión completa confiesa que los silogismos emanan de "la lógica ciencia de un teólogo moderno" (v. 43- 44).

Precisamente, este plagio de una obra que entonces servía de manual a los teólogos principiantes de todas las universidades católicas da un aspecto inverosímil a una ficción literaria que representa a un hereje polemizando contra sus inquisidores. Es difícil imaginar que don Lope -estudiante del

sexto año- hubiese esperado impresionar a sus maestros con argumentos que cualquier alumno principiante hubiera podido desmentir siguiendo el texto de su manual. Poco nos importa aquí el valor de las contra-argumentaciones de Santo Tomás y de las objeciones que a su vez los rabinos de la época amontonaron. Importa solamente que el nivel en el cual Enríquez Gómez coloca su polémica está deliberadamente por debajo de este debate teológico. Queda claro que el autor se refería a un público sin formación académica y que no pretendía convencer, sino seducir.

135

Los dos argumentos contra la Trinidad no se encuentran en Santo Tomás, lo que no puede sorprender, porque atacan posiciones dogmáticas completamente inexistentes. La teología cristiana no deduce la Trinidad de la multiplicidad de la creación, sino arguye que las propiedades distintas de la voluntad, de la sabiduría y del amor forman conjuntamente la esencia de Dios. La doctrina eclesiástica tampoco afirma que los Israelitas bíblicos tenían un dios diferente al de los cristianos, sino pretende que el Antiguo Testamento ya enseña la doctrina de la Trinidad a través de alusiones y figuras esotéricas. Cualquier dramaturgo de la época pregonaba este axioma exegético, atribuyendo visiones trinitarias y cristológicas a cuantos patriarcas bíblicos ponía en escena. Enríquez Gómez, por supuesto, se conformaba a la misma convención cuando se dirigía a un auditorio católico²⁵. En breve, al autor del *Tránsito de Judá el Creyente* no parece preocuparle el hecho de que su razonamiento simplificado al extremo ya ha perdido toda validez doctrinal. No era, al fin, un teólogo disidente sino un poeta; no pretendía rebatir a ningún adversario cristiano sino impresionar a un público de mercaderes judíos. El simulacro de una disputa anticristiana

es un artificio poético -exactamente como lo es, el apocalipsis que cierra el opúsculo. Para medir la diferencia entre una poesía y una confesión de fe, basta recordar que el mismo poeta mercader que profetiza aquí la conflagración inminente de España, tenía tranquilamente invertidos sus caudales en una empresa gaditana de seguros marítimos.

4

136 Hay más. También la ley judía, tal como la defiende el héroe del poema, difiere considerablemente de su modelo histórico. A segunda vista, la deducción de la Ley única a partir de la unidad de Dios, la cual constituye la base de toda la argumentación, no deja de sorprender. ¿Dios acaso no puede crear lo múltiple y variable? Es revelador que el poeta retoma aquí un razonamiento tomista respecto a la "Ley Eterna" de la Naturaleza. La Ley alabada por el poeta es, pues, más que una Escritura concreta. Judá el Creyente la asimila en términos neoplatónicos a la primera emanación divina, es decir, a la Sofía (Sabiduría) por la cual "tuvo ser el hemisferio"²⁶. En varios grabados alegóricos de la época, esta Sofía creadora se representaba por la imagen de una mujer desnuda²⁷: así Enríquez Gómez la retrata en el tercer discurso de Judá y en su poema teológico, haciéndola aparecer como fuente de la "razón natural"²⁸.

Para Enríquez Gómez, el amor por la Sabiduría no es una "filosofía" cualquiera, sino la misma fe religiosa. Puesto que según la tradición platónica el amor tiene su primer origen en lo amado, la fe consta de un "impulso" (v. 195) que la Sabiduría divina engendra en su amante. Resulta impresionante ver que incluso en su apología al judaísmo, Enríquez Gómez concibe Dios

según la teología del Dios Trino, en la que la Causa, la Sabiduría y el Amor se revelan progresivamente en el espíritu del hombre²⁹. Al igual de los "teósofos" cristianos de su época, Enríquez Gómez representa el más alto grado de la intelección como una "copulación" del entendimiento con la Primera Sabiduría³⁰, pero este ideal místico traduce un concepto racionalista que Enríquez Gómez adoptó de los *Diálogos* de León Hebreo: el amor intelectual de Dios. Este amor intelectual se instituye en prenda de la salvación: "Si el espíritu puro enamorando / Está la luz, del solo entendimiento, / A la ynmortalidad va conquistando"³¹.

Es importante notar que el amor divino -la fe- no implica a toda la persona humana, como en las tradiciones judía y cristiana. Para Enríquez Gómez, la experiencia religiosa no tiene más lugar que el espíritu puro. La contradicción casi cartesiana que construye entre la acción del pensamiento y la de los sentidos, constituye uno de los axiomas filosóficos más recurrentes en su obra. Es sólo por su alma racional, semejanza del Creador, que el hombre puede recibir esta "inspiración" o "elección" divina que es el impulso³². Por lo tanto, la fe debe ser no sólo racional, sino exclusivamente racional. La verdadera religión no admite, como vimos, "mezcla material" ni mediador humano (189, 199). Enríquez Gómez se complace al repetir que la fe reside en "contritos y ajustados coraçones", según el Salmo 51,18, y que no se adquiere por "vanas y sofisticas raçones", ni por "el clima y la costumbre" o por "ritos viles", sino de un modo reflexivo por la fe misma³³. La experiencia religiosa consiste en corazones ardientes y no en velas encendidas; a veces, incluso parece como si se le negara cualquier medio verbal³⁴. Enríquez Gómez tiene una preocupa-

ción profundamente cristiana por la salvación del alma, pero anuncia que esta gloria se alcanza por un medio profano: el ejercicio intuitivo de la virtud moral según el dictado de la "prudencia", a saber, la razón práctica autónoma³⁵.

Esta devoción filosófica, Enríquez Gómez la identifica audazmente con el judaísmo. El conocimiento de Dios según la razón natural es, en efecto, la ley por la cual muere Judá el Creyente. "La fe santa, la fe pura / es la que guarda el hebreo, / pues conoce un solo Dios / por luz del entendimiento" (v. 203-206). Es al mismo monoteísmo natural en que el Sansón de la epopeya bíblica inicia a su joven amante pagana: "Pues la luz natural, da claro indicio, / que vn Dios gobierna todo lo criado: / Vn puro corazón en sacrificio, / Ofrece, palestina, al que te a dado, / Como primera causa sempiterna, / Vn alma racional que te gobierna"³⁶. ¿De qué medios se sirve para construir una semejanza entre el judaísmo, es decir la práctica de seiscientos y trece preceptos promulgados por revelación sobrenatural en el Monte Sinaí, y la moralidad natural que se cifra en la única máxima racional de no hacer a otro lo que uno no quiere para sí³⁷? Enríquez Gómez, buen poeta y mal teólogo, recurre a nociones ambiguas: unas veces define su ley como "palabra de Dios", otras, como "ley del nacimiento" o como la ley escrita en el corazón (264), términos no menos flexibles que la imagen del "Arca" utilizada en su comedia: en la jornada primera, esta "nave de mayor misterio" es el Arca de Noé y en la tercera, la de Moisés.

La identificación entre la intuición racional y la ley judía parece incongruente para el pensamiento rabínico. Para la teología cristiana, en cambio, es completamente lógica: lo perpetuo de

la Ley es el Decálogo, y éste concuerda con la ley natural, luego entonces nos dice Santo Tomás- "todos los preceptos éticos de la Ley son de la ley natural"³⁸. Según los neo-escolásticos de Coimbra, el judaísmo era nada más que una ley natural "secundaria". Calderón refleja esta doctrina, porque siempre presenta las alegorías del Paganismo y del Judaísmo como dos grados de la ley natural. Se trata, por supuesto, de una naturaleza humana que, según la doctrina cristiana, está corrompida y dependiente de la gracia divina. Con todo, en esa época de crisis y de búsqueda de nuevas bases para el consenso religioso, ciertos humanistas cristianos se dejaron fascinar por la síntesis paradójica de una religión que uniría a la evidencia de la razón la honrada antigüedad de la tradición mosaica. Estos naturalistas judaizantes, entre los cuales destacan los juristas Juan Bodino (1593) y Juan Selden (1640), se apoyan frecuentemente en la distinción rabínica entre los "siete preceptos" revelados por Dios a todos los descendientes de Noé y la ley sinaítica comunicada sólo a los judíos.

No hay prueba de que Enríquez Gómez conociera esta tradición, pero de conocerla, sin duda le hubiera parecido inaceptable. Ya vimos que para él, la verdad no admite ningún pluralismo y ninguna evolución histórica: la verdadera ley divina debe ser única, universal, racional e increada. En su poema alegórico, las ansias de la salvación motivan al Hombre a preguntar por qué ninguna de las religiones positivas puede valerse de esas virtudes. La Sabiduría lo consuela que sí existe una fe "abeterna", sumamente buena, conocida por todas las naciones. Esta "pura religión" es la gracia universal -se reconoce aquí la célebre doctrina de la escuela teológica de Salamanca- que aun a los indios y esquimales de los

rincones más apartados del orbe les permite adquirir la salvación de sus almas. Para los salmantinos, este "afecto natural de la religión", como lo llamó fray Luis de Granada, servía a lo mejor de concepto auxiliar, mas Enríquez Gómez lo proclama por única revelación divina. La ley de "la sabia naturaleza", nos dice el poeta, fue una religión positiva en los albores de la historia, como lo es todavía en la infancia de cada uno de los humanos. Es por culpa de los hombres, si hay tan pocos "escogidos" que escuchan esta voz interior³⁹. Por el "daño" que recibieron del pecado original, los hombres se someten a una multitud de religiones bárbaras que tienen una justificación puramente política. Sabiendo que la razón natural es el único criterio de verdad y la única "Phisica Sancta" que le puede redimir del "daño", el sabio debe someterse a la "idólatra costumbre", mientras que guarda el culto racional por su convicción secreta⁴⁰.

5

Tras la oposición entre cristianismo y judaísmo, poco a poco hemos visto surgir como una figura de filigrana una segunda dialéctica más esencial: entre las religiones políticas y la espiritualidad irreductible del individuo. Es posible interpretar el romance de Judá el Creyente como un esfuerzo de justificar delante de los judíos de Ruán el hecho de que los primos Enríquez practicaban las ceremonias "con yperfeccion". Pero al parecer, la fe filosófica tuvo simpatizantes secretos incluso en el cenáculo criptojudío de Juan Díaz Sánchez. Hubo rumores diciendo que su propio hermano Francisco era un "libertino" que tenía lo exterior de los cultos por indiferente. Viviendo durante un tiempo en Amsterdam, solía frecuentar alternativamente la sinagoga, la misa y el oficio protestante⁴¹.

Podemos citar del entorno aun más inmediato del poeta un ejemplo ilustrativo de tal religión o, para ser más exactos, tal seudoreligión filosófica. Cuando su primo, el ya mencionado Francisco Luis Enríquez, tenía que contar el discurso de su vida a los inquisidores peruanos, describió en detalle la educación judía que tuvo en Francia y su posterior conversión a la ley natural.

"a los veinte y seis años de su edad fue perdiendo el amor e ynclinación de la d[ic]ha ley [de Moisés] por los largos reços, ayunos y comidas vedadas; y se ynclinó sólo a la ley natural, conoçiendo a vn solo Dios y guardando los diez mandamientos p[ar]a salbarse, y ayunando vna vez cada año porque Dios le perdonase. Y porque los q[u]e guardaban la ley de Moisés no culpasen a éste que no la guardaba y le notaran de hombre sin Dios ni sin ley, haçía las çeremonias de la ley de Moisés, guardando las Pasquas del Cordero, el ayuno del Día Grande y los demás, en que concuria con los demás obserbantes. Y esta ynclinación y creençia a la ley natural la comunicó a solas con la d[ic]ha su mujer, que creía lo mismo. Y en quanto a la ley de los cristianos no creía en el misterio de la Santissima Trinidad, ni en la Encarnación de la segunda persona, ni que Cristo N[uest]ro S[e]ñor es-tubiese en la hostia ni en el cáliz, ni que los articulos de la fe fuesen çiertos, y cuando confesaba y comulgaba, era finjidamente, pero con grande reberençia y temor, porque sienpre oyó deçir que . no era bueno menospreçiar los dioses de otras jentes"⁴².

Resulta estupendo comparar nuestra suposición sobre la probable religión personal de Enríquez Gómez con esta breve confesión del hombre que fue tal vez su más cercano confidente. Hay dos posibilidades de explicar la reticencia del declarante a mencionar el nombre de su primo Antonio. Tal vez los dos primos Enríquez sin saberlo, por pura coincidencia compartían una misma creencia disidente. La otra explicación sería que Francisco Luis temía denun-

ciar a su primo no sólo por hereje, sino por misionero de su creencia. La Inquisición no conocía carga más grave que, la del "hereje dogmatizante". El reo de Lima no pudo ignorar que el tribunal estaba por quemar a un codetenido, al doctor Rodrigo Enríquez de Fonseca, que practicó las dos religiones para "cumplir con los hombres" y manifestó a su familia en secreto su convicción de "que no había más ley que la natural"⁴³. Sabiendo que Francisco Luis tenía 46 años al hacer su confesión, es fácil deducir que su conversión a la religión "natural" tuvo lugar en 1643. Enríquez Gómez, con quien entonces compartía techo en Ruán, había llegado de Burdeos a finales de 1642. Menor sospecha bastaría para aventurarse a la hipótesis de que este joven mercader no compartía tan sólo su fe personal con el autor de las *Academias morales*, mas que aquél mismo se la había enseñado.

NOTAS

1. Julio Caro Baroja, *La Sociedad cryptojudía en la corte de Felipe IV*, Madrid, 1963, p. 118; Glen F. Dille, *Antonio Enríquez Gómez*, Boston, 1988, p. 121; Nechama Kramer-Hellinx, "Antonio Enríquez Gómez y la Inquisición: vida y literatura" (en hebreo), *Peamim* 46/47 (1191), p. 219.

2. El nombre de Nembrod sirve para referirse al inquisidor en *La Inquisición de Lucifer*, ed. C.H. Rose y M. Kerhof, Amsterdam, 1992, p. 69, pero se refiere al judío pertinaz en una comedia de "Zárate", *El vaso y la Piedra*, en: *Comedias nuevas elegidas de los mejores ingenios de España* 29, 1668, p. 85.

3. Justo Lipsio, *De constancia libri duo, qui alloqium praecipue continent in publicis malis*, Amberes, 1628, prólogo, fol. A3r.

4. Carsten Wilke, *jüdisch-christliches*

Doppelleben im Barock. Zur Biographie des Kaufmanns und Dichters Antonio Enríquez Gómez, Francfort-del-Meno, 1994, p.9, 108, 326, 397.

5. *Comedias nuevas de los más célebres autores*, Amsterdán, 1726, p. 337-415; Francisco Aguilar Piñal, *Cartelera prerrománica sevillana, años 1800-1836*, Madrid, 1968, p. 16, 38.

6. "Un écrivain marrane: Antonio Enríquez Gómez", *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Quatrième Section: Sciences historiques et philologiques* 98, 1965,66, p. 303.

7. Révah falleció antes de poder completar el estudio biográfico que preparaba; un resumen provisorio sin indicación de fuentes quedó por único testimonio de sus descubrimientos (art. cit., p. 303-311). Visto el interés biográfico causal de estos documentos, me parecía valer la pena buscarlos por segunda vez en los archivos españoles y franceses; presenté los resultados en mi tesis alemana ya citada.

8. Archivo Histórico Nacional de Madrid, Inquisición, libro 1139, fol. 314r, 315v.

9. Wilke, op. cit., p. 196-204.

10. AHN Madrid, Inq., Lib. 1139, fol. 314r, 317 r-v.

11. AHN Madrid, Inq., Lib. 1111, fol 2v.

12. AHN Madrid, Inq., Lib. 1139, fol. 330r.

13. AHN Madrid, Inq., Lib. 1139, fol. 327v.

14. Wilke, op. cit., p. 333-338, 343-353.

15. AHN Madrid, Inq., Lib. 1134, fol. 14v.

16. Révah, art. cit., 97 (1964/65), p. 275.

17. Révah, art. cit., 99 (1966/67), p. 339.

18. Wilke, op. cit., p. 317-326.

19. Para la comodidad del lector, nuestra numeración de versos se refiere a la única edición existente. Véase la tercera impresión, Antonio Enríquez Gómez, *Romance al divín mártir, Judá Creyente (Don Lope de Vera y Alarcón), martirizado en Valladolid por la Inquisición*, ed. Timothy Oelman, Rutherford, 1986. Desafortunadamente, esta edición se funda en dos manuscritos tardíos y bastante corrompidos, lo que explica la presencia de una docena de lagunas y pasajes aberrantes.

20. Biblioteca municipal de Hamburgo, cod. Levi 75, fol. 99r (=Biblioteca Nacional de Jerusalén, microfilm 26239).

21. Comunidad israelita de Liorna, od. Talmud Tora 55, fol. 204r (=Biblioteca Nacional de Jerusalén, microfilm 49077).

22. Cecil Roth, "Le chant du cygne de Lope de Vera", *Revue des études juives* 97 (1934), p. 103.

23. Michael McGaha, "Antonio Enríquez Gómez and *The Romance al divín mártir, Judá Creyente*", *Sefarad* 48, 1987, p. 71.

24. No olvidemos que las disertaciones tomistas se desarrollan en tres partes: la primera presenta la antítesis con sus "aparentes razones". En la segunda se formula y se justifica la tesis, y en la tercera se detecta el error en cada una de las razones contrarias. Para formular los silogismos 1,5 y 6, el poeta extrajo las tres "aparentes razones" refutadas en el artículo I-II.91.5 de la *Summa Theologiae*. Las argumentaciones 2, 4 y 16 son defendidas por Santo Tomás en I-II.93, 94.5 y 98.5, pero respecto a la ley natural; la frase "dices, la ley fue santa" (V.115) refleja el título del artículo I-II.98.1, donde se alegan los mismos versículos bíblicos del Salmo y de S. Pablo. Las objeciones 10 y 11 son las que Tomás rebate en III.49.1 a y b. El número 12 proviene casi textualmente de III. 48.3a. El número 13 iguala III.46.1a; el número 14 aparece en III.48.2a, y el número 15, en III. 47. 3a.

25. Por ejemplo, "Zárate" hace predicar a la Magdalena que la Biblia ya anuncia el Dios encarnado; *El vaso y la piedra*, p. 74.

26. *Tránsito de Judá el Creyente*, v. 364; la misma idea aparece en *La Soberbia de Nembrod*, Sevilla s. a., fol. 3r; *la Culpa del primer peregrino*, Ruán, 1644, p. 85, 129 y *Política Angélica*. Primera Parte, Ruán, 1647, p. 39, 164: "dice el texto sagrado, auer criado Dios Cielos y tierra, que la sabiduría obraua".

27. Eugene Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, Harvard, 1958, p. 205-207.

28. *Judá*, v. 357-367; *Culpa*, p. 62.

29. La fuente de esta teoría del "impulso" está en San Agustín, *De Trinitate* VII 3. En su forma ortodoxa la resume "Zárate" en *El médico pintor*, Madrid s.a., p.11.

30. *Culpa*, p. 67, 122-123; *Política*, p. 31, 110; *La Torre de Babilonia*, Ruán, 1649, p. 228; para un paralelo contemporáneo, cf. Pierre Deghaye, *La Naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Boehme*, París, 1985, p. 287.

31. *Culpa*, p. 67.

32. *Judá*, v 195; *Academias Morales de las musas*, Burdeos, 1642, p. 33; *Culpa*, p. 64; *Política*, p. 154, 178.

33. *Culpa*, p. 115.

34. *Academias*, p. 155, 262, 355, 377; *El siglo Pitagórico*, Ruán, 1644, p. 261; *Política*, p. 76; *Torres*, p. 179.

35. *Academias*, p. 153, 258 (prudencia); *Culpa*, p. 60, 66, 85, 116, 121; *Siglo*, p. 94 (virtud).

36. *Sansón Nazareno*, Ruán, 1656, p. 53.

37. *Siglo*, p. 239.

38. *Summa Theologiae*, I-II. 100.1:

39. *Culpa*, p. 120-121 (gracia universal); *Soberbia de Nembrod*, fol. 3r (religión primitiva).

40. *Torre*, p. 237-238 (legitimación política de la falsa religión); *Academias*, p. 377 (razón natural); 372: *Siglo*, p. 246; *Sansón*, p. 101 (costumbre).

41. AHN Madrid, Inq., Lib. 1131, fol. 328v.

42. AHN Madrid, Inq., Lib. 1139, fol. 320r. Rêvah hace alusión a este texto; art. cit., 98 (1965/66), p. 309.

43. AHN Madrid, Inq., Lib. 1139, fol. 168v.

141