

EL LIBRO DE ESTER : UN POSIBLE REFERENTE BÍBLICO PARA LA GRAN SULTANA

Ruth Fine

Universidad Hebrea de Jerusalén

La Gran Sultana, comedia cervantina de cautivos, remite a diversos referentes extratextuales e intertextuales, tales como el histórico —los amores entre Murad III y una mujer de origen cristiano (Ottmar Hegyi)— y el literario —la pasión del Gran Turco por una cristiana, presente en ciertos novellieri, como Cintio y Bandello (Canavaggio). Es sabido que la Biblia constituyó también una importante fuente de inspiración para la literatura áurea. En relación a ello, deseo postular para la presente comedia cervantina, un referente intertextual de filiación veterotestamentaria: el *Libro de Ester*. Me propongo analizar el alcance y significación de dicho modelo bíblico, inserto en la conciencia cultural del período, a partir de su reelaboración autónoma y peculiar en el marco de la comedia cervantina.

El *Libro de Ester* es un texto veterotestamentario breve, el cual ha tenido una accidentada y conflictiva trayectoria, tanto en lo que respecta a su génesis como en lo que atañe a su incorporación entre los libros canónicos y, posteriormente, en lo relativo a las diferentes perspectivas asumidas en su exégesis¹. Esta problemática es válida tanto para la tradición bíblica hebrea como para la cristiana. En lo que a la primera se refiere, el *Libro de Ester* fue cuestionado desde una perspectiva religiosa, histórica y constructiva, atribuyéndosele muchas veces el carácter de libro “extraño” (Goyteín), que no se integra en la visión moral y espiritual de la Biblia³. En primer término, la total ausencia de la mención de Dios y del agradecimiento que a Él se debe —omisión que es corregida en las porciones incorporadas en la Vulgata— fue considerada por exégetas antiguos y contemporáneos como

asombrosa (Goyteín, Levinger). Así también han resultado sorprendentes los blancos en lo que respecta a las motivaciones de los protagonistas, las cuales deberían conectarse con cuestiones de fe o de ritual (por ejemplo, el hecho de que Mardoqueo no se arrodille ante Amán no se explica en la versión protocanónica por las razones esperables: es decir, porque un judío sólo debe reverenciar a Dios). Asimismo, el afán de venganza que recrudce en la última parte del texto no ha sido estimado como acorde con la moral judía bíblica general. El rol asumido por la mujer resulta cuestionable también; así, por ejemplo, ésta se encuentra sujeta a humillaciones que no condicen con el espíritu bíblico (tal es el caso de Vasti), como tampoco condicen con él los numerosos versículos dedicados a la descripción de los afeites que utilizaron las vírgenes para embellecerse antes de ser presentadas ante el rey (Goyteín). En lo que a su base histórica respecta, ésta es sustentada por el mismo texto, quien se abre con una puntualización cronológica y espacial precisa, que fuera debatida por los diferentes eruditos que se han ocupado del tema⁴. A pesar de esta explícita inserción histórica, el *Libro de Ester* oscila entre la leyenda y la historia (Fichman). Indudablemente, se trata del relato de un milagro, pero no de un milagro de índole sobrenatural, sino resultante de una providencial concatenación de sucesos y de las consecuencias de los mismos (Steinsaltz).

El *Libro de Ester* narra la historia acontecida en Susa, en la fastuosa corte del rey Asuero, emperador de Persia. Ante la negativa de la reina Vasti de obedecer al rey y presentarse en un ostentoso banquete ofrecido por aquél a sus súbditos, éste decide destronarla y buscar otra esposa que ocupe su lugar. La candidata seleccionada entre las muchas bellezas del reino, poseedora de una hermosura extrema, será Ester, quien fuera presentada ante el monarca por uno de sus eunucos, responsable del harén. Ester es la prima e hija adoptiva de Mardoqueo, el judío; a instancias de éste, Ester no revelará inicialmente su pertenencia al pueblo hebreo. Mardoqueo —quien ha salvado la vida del rey, revelando la conspiración de dos eunucos que intentaban asesinarlo— se niega a arrodillarse ante el poderoso ministro del rey, Amán. Ello despierta su ira y la determinación de exterminarlo a él y a todo el pueblo hebreo, propósito que logra vehicular, convenciendo a

Asuero de que el pueblo judío, poseedor y observante de otras leyes, constituye un obstáculo para los objetivos del imperio. El monarca promulga un edicto, en el que se ordena la aniquilación de todos los hebreos del Imperio en el día 13 del mes de Adar. Mardoqueo conmina a Ester a que interceda ante el rey a favor de su pueblo. En un comienzo, ella se resiste a asumir este rol, el cual implica el riesgo de su vida, dado que debería presentarse ante el rey sin haber sido llamada, lo cual, según la legislación del reino, significaba la inmediata ejecución del transgresor. No obstante, Ester termina comprometiéndose a comparecer ante Asuero, solicitando tan sólo una concesión de tres días antes de hacerlo, durante los cuales todos los judíos de Susa deberían observar un ayuno. Transcurrido el plazo, Ester se presenta ante el rey y éste no sólo no la castiga por ello, sino que acepta asistir al banquete que Ester le ofrecerá a él y a Amán, en donde le solicitará un favor. Amán está feliz con la invitación, pero aún resistente la pertinacia de Mardoqueo, para quien, entonces, prepara una horca. En el banquete ofrecido por Ester, ésta pide por su vida y por la de su pueblo, revelando que el enemigo que ha elucubrado su exterminio es Amán. Así es como este último terminará colgado de la horca que estaba destinada a Mardoqueo, quien ocupará en su lugar el puesto de ministro. Asuero promulga un segundo edicto que permitía a los judíos defenderse y hasta instar a otros pueblos a que los apoyaran, el mismo día designado para su exterminio: el 13 de Adar. El edicto fue así ejecutado y el 14 de Adar, tras terminar con los enemigos, los judíos de todo el imperio Persa celebraron la victoria y estos días fueron instituidos como fiesta para las generaciones venideras.

Las porciones añadidas al *Libro de Ester* en la versión de los Setenta constituyen seis extensos pasajes —107 versos— que no se encuentran en el texto masorético: el primero de ellos narra el sueño de Mardoqueo, en el cual se anticipan los acontecimientos que ocurrirán después y también el descubrimiento por parte de aquél de la conspiración en contra del rey. El segundo y el quinto presentan los edictos reales, promulgados por Amán y Mardoqueo, respectivamente. El tercero incluye las oraciones de Mardoqueo y de Ester, en tanto que el cuarto es una exposición ampliada de la audiencia en la que Ester se presenta ante el rey sin

que éste la haya conminado. El sexto y último consiste en una explicación minuciosa del sueño de Mardoqueo.

El carácter canónico de estos pasajes fue debatido en el seno del cristianismo de occidente a partir de la Reforma protestante, la cual, bajo la influencia de Lutero consideró a estas porciones como apócrifas. El catolicismo romano, en cambio, siguiendo los decretos del Concilio de Trento, del año 1546, las estimó deutero-canónicas y al modo de Jerónimo, las colocó a continuación de los capítulos protocanónicos, de tal modo que se las numera como capítulos XI-XVI (Moore 1977; Levinger).

Como muchos biblistas sostienen, la finalidad de estas porciones parece evidente: se trataría de un intento de corregir y compensar las debilidades anteriormente señaladas en la versión original, es decir, la problematicidad del carácter histórico del libro pero, por sobre todo, la notoria ausencia del espíritu religioso. De este modo, el aporte más importante en la versión de la Setuaginta es la inserción de Dios (su nombre aparece allí unas cincuenta veces), la intervención de la Providencia divina para la salvación del pueblo judío, la importancia del ayuno y de la oración, la conciencia de una posible transgresión en las leyes alimenticias, que prohíben comer y beber en la mesa de un gentil, y de las leyes matrimoniales (el matrimonio mixto, con un gentil; ver especialmente la oración de Ester en 14: 15-18), como así también la trascendencia del culto y del templo.

El *Libro de Ester* es poseedor de núcleos temáticos configuradores de una identidad nacional: la supervivencia en el cautiverio diaspórico, tras vencer la amenaza de aniquilación producto del odio al "otro"; la salvación, gracias a la eficaz acción de un individuo, en este caso una mujer, y como consecuencia de ello, la continuidad del ejercicio de la fe en un medio ajeno y hostil; la perpetuación de la memoria de este evento a partir de la instauración de una festividad, la de Purim. Asimismo, es posible identificar en el libro campos semánticos definidos, tales como: 1. El poder (del rey, de Mardoqueo, de la comunidad judía). En muchos casos la adquisición de ese poder es paulatina: el débil irá ganando fuerza y poder; 2. En relación con lo anterior: el cambio de fortuna (por obra de la Providencia divina, en el texto deutero-canónico). Desde esta perspectiva puede entenderse la cadena de

coincidencias que conforma la trama del libro; 3. La lealtad (al rey, al pueblo y al origen). Finalmente, ciertos motivos recurrentes son enfatizados por el Libro de Ester: el reinado y sus símbolos (la raíz hebrea *mlj*, de la que proviene la familia de palabras aparece unas 250 veces en el texto); el fatuo y la opulencia y sus símbolos⁴, rasgos que sobresalen en relación con la corte del soberano persa⁵.

En lo que respecta a sus estrategias constructivas, el Libro de Ester se configura a partir de un juego de paralelismos y contrastes, de ascensos y descensos: el ayuno sigue al banquete; la horca destinada a Mardoqueo se muda en la horca en donde se ejecuta a Amán; el día estipulado para la masacre del pueblo hebreo se transforma en la fiesta de su salvación, etc. Asimismo, la historia presenta un claro movimiento paulatino, de contención o aplazamiento en la acción de los protagonistas. Así, por ejemplo, Ester no acepta de inmediato el rol que Mardoqueo le otorga; éste último asciende por etapas hasta ocupar su lugar junto al rey. En lo que atañe a la protagonista femenina, si bien su caracterización es aparentemente simple, subrayando la fuerza de su hermosura como rasgo rector, es dable discernir tanto complejidad como evolución en su construcción. En cuanto a la primera, importa destacar la difícil tarea de la mujer que debe entregarse por completo al “otro” y, a un tiempo, mantenerse leal a su pasado y a su origen (Seinsaltz). En lo que atañe a su dinamismo, Ester pasará de ser pasiva a ser activa. Su función no es fácil en absoluto desde la perspectiva de una mujer judía, debiendo enfrentar un problema moral y religioso del que saldrá transgresora, pero triunfante⁶.

Finalmente, deseo enfatizar dos aspectos que, a mi juicio, serán también pertinentes para la comparación con la comedia cervantina. En primer término, el carácter y el espíritu carnavalesco que domina el texto bíblico: se trata de un mundo al revés, de pronunciadas inversiones sociales y religiosas (la cultura judía parece amalgamarse con la pagana), de clima festivo (banquetes, vino, festejos). En efecto, la festividad que conmemora los acontecimientos narrados en el *Libro de Ester* —la de Purim—, de probable origen pagano, es equivalente al carnaval cristiano, y se caracteriza aún hoy por el uso generalizado de disfraces, de máscaras, por el clima de fiesta, de risa y de desborde.

Un segundo aspecto de interés en el libro, que también servirá de base para la posterior comparación, es su carácter paradójico, inserto en contradicciones que no se resuelven. De especial importancia me parece la antinomia tolerancia/intolerancia, una de las bases ideológicas sobre las cuales se desarrolla el libro. Por un lado, hallamos una denuncia a la intolerancia por parte de la cultura y del gobierno dominantes respecto de las minorías y de sus marcas diferenciadoras. No obstante, el libro se cierra con una perpetuación del círculo de intolerancia, al generar violentos actos de venganza ejecutados por esa minoría, la judía, ahora ya fuera de peligro y transformada en agresora. Lo que aparentaba ser una demanda de tolerancia, se clausura con un retorno al círculo de odio y de desquite⁷.

Como he señalado ya, la Biblia será una fuente significativa de núcleos argumentales y temáticos para la producción literaria y dramática de los siglos XVI y XVII. El fácil reconocimiento de dichos núcleos por parte del público receptor constituirá una de las razones para su amplia utilización. El *Libro de Ester* no será una excepción, en tal sentido⁸. La referencia a Ester como prefiguración de María, quien salva al mundo del diablo-Amán (quien quiere ser adorado como Dios) por intercesión de Cristo, y está libre de la mancha del pecado original —tal como Ester se libra del castigo de Asuero-Dios, quien la privilegia por su pureza—, se hallaba difundida entre los comentaristas medioevales que glosaron el *Libro de Ester* —Rabanus Maurus (siglo IX) o Rupert de Deutz (siglo XII), entre otros⁹— y en la literatura, a partir de la Edad Media¹⁰. La historia de Ester servía también de caso ejemplar de los cambios de fortuna, como los relativos a la caída de los favoritos del rey¹¹. También se rescata del libro bíblico el tema de la Providencia y el de la humildad enfrentada a la soberbia. En el siglo de Oro, se conocen diversas poesías de tema religioso que evocan la alegoría de Ester como prefiguración de María, así como tres autosacramentales, incluidos en el Códice de los autos viejos (1550-1575). La mención de Ester-María es también reconocible, entre otros, en las octavas a la Virgen del Pilar, en *El peregrino en su patria*, y en *La limpieza no manchada* de Lope. Asimismo, en el *Persiles* cervantino, en la canción de Feliciano hallamos la misma referencia: “y sale al mundo aquella/ prudentísima

Ester, que el sol más bella” (p. 482), lo cual demuestra que la alegoría bíblica estaba también presente en la conciencia creativa de nuestro escritor. Weiner (1984) identifica al menos cinco comedias que participan del tema de Ester durante el siglo XVII, entre ellas, *La hermosa Ester de Lope*, *La reina Ester* y *Amán y Mardoqueo de Felipe Godínez*¹².

Sin duda, la obra de mayor trascendencia y valor estético del período áureo, que recupera la historia bíblica, es *La hermosa Ester* (LE) de Lope de Vega (cuyo manuscrito y representación datan de 1610 y su publicación de 1621¹³), obra que fuera elogiada por Menéndez Pelayo como la mejor de todas las comedias bíblicas de Lope. Tanto este último erudito como críticos más recientes han visto en esta obra un entusiasmo por la Ley Antigua y hasta una vindicación del judío (Weiner 1984). No obstante, si bien el conocimiento del texto bíblico veterotestamentario es profundo, la clausura de la pieza se corresponde con el modelo alegórico-tipológico, según el cual Ester será la prefiguración de María, aspecto ampliamente demostrado por Edward Glaser, quien también identificó ciertas supresiones y/o apartamientos significativos del texto bíblico.

Es posible afirmar que Lope sigue con notoria fidelidad la versión de la Vulgata, con sus porciones (Glaser). En algunos casos, los versículos bíblicos han sido parafraseados casi de modo literal¹⁴. Deseo destacar un hecho poco notado por la crítica que se ha ocupado de la obra: Lope en todo momento se refiere al pueblo hebreo y no al judío. Recordemos que la antinomia “hebreo / judío” poseía en el período una base teológica según la cual el cristianismo sería el directo sucesor del pueblo *hebreo*, el elegido de Dios, el de la Gracia. Lo *judío*, en cambio, consigna la desgracia del pueblo de Israel: el ser rechazado por Dios, desterrado y despojado de sus privilegios, como consecuencia de la no aceptación del Mesías verdadero (Reyre; Fine). Es por esta razón que no me atrevería a pronunciarlo con tanta certeza respecto de esta pieza como filosemita.

El seguimiento por parte de la comedia lopesca de la versión de la Vulgata se pone en evidencia no sólo en el desarrollo de la trama, sino también en el nivel retórico y estructural. En lo que respecta a este último aspecto, Lope ha mantenido la estructura

simétrica de tesis y antítesis, estructura quiásmica que caracteriza el texto bíblico, añadiendo otras posibles significaciones a la misma —como bien lo demuestra Mary Mayberg (2001). Uno de los pocos episodios suprimidos por el autor español es la serie de matanzas y venganzas, ejecutadas por los hebreos en contra de sus enemigos, que signan la clausura del *Libro de Ester*. Desde ya, esta supresión resulta significativa de la intencionalidad de la obra, como así también condice con el tono que debe imperar en el final de una comedia. A su vez, una novedad aportada por la pieza es el énfasis puesto en la antinomia soberbia/humildad, tematización dilecta de Lope, la cual es recreada explícitamente en la presente comedia.

A mi juicio, la pieza teatral de Lope tiende en su conjunto a amplificar y reforzar ciertos aspectos que en el texto bíblico se hallan de modo embrionario. Ello es pertinente en lo que respecta a la caracterización de los personajes protagónicos en la Biblia, a los que se les ha atribuido cierta debilidad constructiva (Moore): en primer término, en la tragicomedia de Lope se resalta la hermosura de Ester, su valor y decisión extremos¹⁵ y su rol como salvadora del pueblo hebreo; también se destaca la inconstancia e indecisión de Asuero, su arrepentimiento y debilidad, su carácter enamorado, como también la maldad de Amán. Lope no transgrede la falta de complejidad de los protagonistas, tal como son presentados en la Biblia, sino que afirma y acentúa sus trazos. Se destacan también, por su preeminencia, los campos semánticos del amor y de la hermosura, esta última no sólo en relación a Ester sino a la misma Vastí, a quien Lope otorga un papel más significativo que en la versión bíblica.

Asimismo y de importancia resulta el rol que asume la divinidad en la comedia: tal como fuera señalado anteriormente, es ésta una de las principales funciones, sino la prioritaria, de las porciones deuterocanónicas: suplir la problemática ausencia de la fe en la Providencia Divina y en la salvación a través de ella. LHE parece promover y dar centralidad a esta marca compensatoria presente en la versión de la Vulgata: tanto Dios como la fe de los héroes en su acción y en su ley se hallan ampliamente representados en la pieza. En tal sentido, la función de Ester como

la mujer que intercede en nombre de Dios y salva así a su pueblo ocupa aquí un espacio determinante.

Un núcleo temático diferente, al que Lope le otorga una relativa centralidad, es la situación de cautiverio en la que se encuentra el pueblo hebreo. En la comedia lopesca se conecta el cautiverio presente con otros cautiverios sufridos por el pueblo hebreo, tales como el de Egipto.

A su vez, la obediencia/desobediencia constituye un eje estructurante primordial en la obra, alternando como en un contrapunto la desobediencia de la reina Vastí, el elogio a la obediencia por parte de Ester, la desobediencia de ésta a las leyes del protocolo real —y ello a fin de acatar la orden de Mardoqueo—, las leyes, los edictos presentados en el libro, son algunos de los ejemplos que convergerán en la construcción alegórica de la obediencia suprema: la que el ser humano debe a Dios.

Las aportaciones de la tragicomedia de Lope al referente bíblico serán, entonces: la situación de cautiverio en la que se hallan Ester y su pueblo, la exaltación de la hermosura de Ester y de su discreción, y la fuerza de las mismas para el logro de sus propósitos, su relación con la figura paterna —Mardoqueo—, la fe religiosa de los protagonistas, la cual se destaca permanentemente a lo largo de la pieza, así como su sentimiento de pertenencia al pueblo de origen y el ser parte de un plan divino destinado a la salvación de dicho pueblo. Tal como he afirmado anteriormente, la intencionalidad de la pieza teatral de Lope parece configurarse como un desarrollo y ampliación de las porciones deutero-canónicas, que otorgan al libro bíblico un sentido religioso, ausente en la versión masorética.

Desde la perspectiva asumida por nuestro estudio, el paralelo entre la comedia *La gran sultana* (LGS) y el texto bíblico, en lo que respecta al desarrollo de la trama, la caracterización de los personajes protagónicos, los niveles estructural y simbólico, resulta significativo. El conocimiento y la utilización del referente bíblico por Cervantes son, a mi entender, evidentes a lo largo de toda su obra (Bañeza Román, Monroy, In-Sook, Fine 2000). La elaboración de dicho referente posee grados de acercamiento diversos. La comedia LGS constituye un ejemplo de relaciones

transtextuales de segundo grado, es decir, cuyo funcionamiento es por alusión y asociación y no explícito.

Deseo destacar que, en nuestro texto, la intertextualidad bíblica de primer grado es también perceptible. Así encontramos ejemplos de imágenes retóricas para la belleza: “rosa entre espinas” (en *El Cantar de los Cantares* II, 2; en *LGS* v. 2845); “jardín cerrado” (*Cantares* IV: 12; *LGS* v. 354). Catalina se compara con la oveja perdida (v. 817), metáfora bíblica tomada de Salmos 119: 176. Hallamos también una mención explícita de los plantos de Ramá (*ibid.* v. 461) —de modo significativo, en boca de Madrigal, para insultar a los judíos— que nos remite al versículo XXXI: 15 de *Jeremías*, según el cual la matriarca Raquel llora en Ramá por sus hijos. Esta misma matriarca será recordada por el Cadí en el verso 2868 de la última jornada: “cual Raquel, fecunda seas”. Es dable recordar que Benjamín, el hijo menor de Raquel, es el que da origen a la tribu del mismo nombre, asentada en Ramá, a la cual pertenece Mardoqueo, lo que se destaca en el versículo II: 5 del *Libro de Ester*.

El primer paso en nuestra labor comparativa parte, naturalmente, del paralelo más evidente y éste es el argumental. Tal como el *Libro de Ester*, la comedia cervantina despliega la historia de una mujer hermosa y cautiva en tierra de enemigos, quien, gracias a su gran belleza, pero no menos debido a su discreción y valentía, logra alcanzar el puesto social más alto al que una mujer puede aspirar y se transforma en la cónyuge oficial del monarca y en reina. Gracias a esta posición privilegiada, la nueva soberana logrará salvar a sus compatriotas en peligro y, asimismo, podrá preservar su identidad nacional y religiosa, convirtiéndose así en heroína para su pueblo.

Los paralelos en la caracterización de los personajes son también significativos. En primer término, las protagonistas, que dan el nombre a las obras y son las que conducen la trama, sobresalen por su hermosura, la cual no es sino el reflejo de la virtud interior. Esta hermosura es el instrumento que les permitirá la salvación personal y la de los miembros de su pueblo. Resulta similar también la conciencia por parte de las mismas de la fuerza de su belleza y del efecto que ésta ejerce en los reyes, de quienes esperan y logran, gracias a su hermosura, la obtención de deter-

minados beneficios. Me importa destacar que, a diferencia de la obra de Lope, la protagonista cervantina es un personaje complejo, que se debate en dudas interiores y de conciencia. En la Ester lopesca, en cambio, como he destacado ya, hallamos un personaje más simple, en el que se potencia la cualidad de la hermosura y su adscripción al campo semántico enfatizado en dicha comedia: el del amor.

Ambas protagonistas son huérfanas de madre y es la figura paterna (en el caso de Ester, Mardoqueo es su padre adoptivo) determinantes en su comportamiento, sirviendo de nexo con la fe a la cual pertenecen. En ambos textos se subraya el imperativo de respeto y obediencia a dichas figuras paternas, aunque la necesidad o inclinación por la desobediencia en ciertos puntos climáticos será provocadora de una pronunciada tensión en las protagonistas. Tanto Ester como Catalina se hallan en situación de cautiverio y claman por la perdida libertad, matiz más enfatizado en la obra de Cervantes que en la de Lope. Ninguna de las heroínas teme arriesgar su vida y enfrentarse con la muerte (*LE* 4: 16; *LGS* vv. 276-280 y 1100-4, entre otros). Ninguna, asimismo, reniega de su origen ni de su fe; contrariamente, sus acciones conducirán a la reafirmación de dicha pertenencia, a pesar de que Ester, por orden de Mardoqueo, no revela inicialmente su origen (II: 10: “Ester no declaró cuál era su pueblo ni su parentela”); Catalina de Oviedo, en cambio, recalca una y otra vez cuál es su nación y religión, si bien su padre le recrimina esta falta no cometida. Se observa, entonces, que la problemática sucitada en torno a la pertenencia a una nación diferente es la crucial para ambas heroínas. Asimismo, la fe en Dios es la que sostiene a las protagonistas en sus momentos de desesperación. Ambas elevan una oración al Creador: en la Biblia, en el capítulo XIV, correspondiente a la tercera porción. En el caso de Catalina, vv. 301-328 y, especialmente, la plegaria a la Virgen (vv. 1721-1736: ¡Virgen, que el sol más bella;/ Madre de Dios, que es toda tu alabanza;/ del mar del mundo estrella [...] dadme, Señora, el bien que no merezco.” y también los versos 1745-48). En relación a la Virgen, importa recordar la ya mencionada perspectiva alegórico-tipológica, aludida en la comedia de Lope, a partir de la cual Ester sería la explícita prefiguración de María. La obra de Cer-

vantes, entonces, contiene también este nexo y aún menciona la imagen de estrella para la Virgen, la cual es uno de los posibles significados del nombre Ester, según la tradición hebrea tardía.

La caracterización de los monarcas es también análoga: ambos son reyes liberales en dotar a las preferidas por su corazón (Asuero le ofrece la mitad de su reino, en tanto que el Gran Turco es aún más generoso y dice: “De los reinos que poseo,/que casi infinitos son, [...] son ya tuyos más que míos”, *LGS* vv. 716-723); uno y otro gustan del lujo y de la ostentación, así como de la adulación y del poder, pero se revelan como hombres indecisos e inconstantes (aspecto que fuera también enfatizado por Lope en su pieza teatral). En Asuero, ello se evidencia, por ejemplo, en el cambio radical de postura en los edictos sucesivos, así como en la facilidad con que sus consejeros influyen sobre sus decisiones. Por su parte, el Turco, cambia también sus resoluciones, por ejemplo, al anular las órdenes de ejecución o cuando es influido por el consejo del Cadí, en el tercer acto de la comedia, para luego echarse atrás con facilidad ante los encantos de Catalina y su petición. La predilección por las cautivas, entre todas las otras mujeres, es destacada por los respectivos textos: “Y el rey amó a Ester más que a todas las otras mujeres” (*Libro de Ester* I: 17); “no me contenta ninguna” (*LGS* v. 2616).

En lo que se refiere al rol del antagonista —claramente perfilado en el libro bíblico y en la comedia de Lope, con trazos que no permiten el cuestionamiento de su maldad, omnipotencia y soberbia— en el caso de la obra de Cervantes, dicho rol se complica y bifurca. En mi opinión, queda adjudicado a dos personajes diferentes, quienes asumen algunos de los rasgos del Amán bíblico, pero no todos. Me refiero, en primer término, al Cadí, cuya actitud hacia los cristianos cautivos es negativa, no admitirá la inaceptable relación ni el matrimonio con la cristiana Catalina y será el propulsor de un intento de separación entre ambos, así como de la persecución de los cristianos, llegando a proponer la ejecución de algunos de ellos. Por otro lado, vale la pena recordar un dato que estimo significativo: la presente comedia será una de las obras de Cervantes en que la presencia de judíos es más notoria. En tal sentido, resulta de interés comprobar que la aparición de personajes hebreos en la primera jornada se halla signada por

el desprecio y la hostigación de los mismos (lo que no ocurrirá en las posteriores apariciones, cuando se mencione, por ejemplo, a Sedequías, el médico judío, o a la judería que le dará hospedaje al padre de Catalina). La escena del primer acto, en la que Madrigal profana la comida de los judíos y los insulta, presenta claras reminiscencias del rol asumido por Amán en el *Libro de Ester*. El judío califica a Madrigal: "de nuestras criaturas enemigo/el mayor que tenemos en el mundo!" (LGS vv. 449-450), que no es otra que la designación que corresponde a Amán, el agagueo, descendiente de Amalec (*Samuel* 15: 8), el representante de los enemigos del pueblo hebreo por todas las generaciones. De modo que en el presente pasaje, Madrigal estaría representando especularmente el rol de antagonista que el Cadí cumplirá en relación con los cristianos en escenas posteriores. Me importa mencionar que Andrea, en este mismo episodio, califica a los judíos de infame y sucia raza (LGS vv. 468-469), apelativo —el de "raza"— que utiliza Zeres, la esposa de Amán, para referirse a los judíos (*Libro de Ester* 6: 13; "semine" en la Vulgata).

De interés y notable paralelismo resulta el rol de los eunucos, en tanto personajes secundarios que se desempeñan en la corte, quienes cumplen un papel de intermediarios en ambas obras. Tanto Hegai, en el *Libro de Ester*, como Mami, están a cargo del harén real —otro espacio que se repite en ambos libros— y son los que introducirán a Ester y a Catalina, respectivamente, ante los monarcas, quienes quedarán deslumbrados por su belleza. A su vez, y de modo interesante, los eunucos están asociados en los dos textos con una traición cometida contra el soberano. En el caso del *Libro de Ester*, se trata del plan de asesinato del rey, descubierto por Mardoqueo, por cuya develación será recompensado. En la obra cervantina, se presenta la traición de Rustán, quien ha ocultado ante el rey a la hermosa cautiva cristiana. Ambas traiciones deben ser pagadas con la muerte de los transgresores, si bien en el caso de Rustán la ira del monarca se aplaca y éste es perdonado. En el texto bíblico, en cambio, los traidores pagan con su muerte.

Son varios los ejes temáticos paralelos entre ambos textos: en primer término, el eje de la obediencia/desobediencia, prioritario en Lope, reaparece en la comedia cervantina pero con flexi-

bilidad y, más importante aún, con notoria ambigüedad: la obediencia de Catalina al sultán se ve relativizada y hasta invertida, y el apasionado monarca es quien parece quedar sometido a la voluntad de la bella cristiana. Asimismo, la obediencia de Catalina a su padre también se ve transgredida, dado que no acata sus órdenes y prefiere no sacrificar su vida, tal como su padre se lo había indicado. Un segundo eje temático, atendido pero menos desarrollado en la comedia de Lope, y presente en la Biblia, es el del cautiverio/libertad, al que Cervantes otorga centralidad, especialmente en boca de la misma Catalina, quien comienza destacando la pérdida de su libertad a edad temprana. Inversamente, la vectriz humildad/soberbia, tan central para *LHE*, cumple un rol menor en la obra de Cervantes, si bien hay referencias al poderío del Sultán e, indirectamente, a la altivez en querer igualarse casi con Dios mismo (vv. 628-29: “y si es soberbia el mirarte, /ya los abajo e inclino [los ojos]”).

Otro eje temático desarrollado en los dos libros corresponde a la ya mencionada preocupación por la tolerancia/intolerancia, especularmente dramatizada en la obra de Cervantes en el enfrentamiento entre musulmanes y cristianos, así como entre cristianos y judíos, respectivamente. La supuesta tolerancia que postularia la comedia, ha sido objeto de debate en la crítica (Pedraza Jiménez, Jurado Santos, Kanellos). A los efectos del objetivo de nuestro trabajo, deseo subrayar que tal debate es, indiscutiblemente, la consecuencia de la ambigüedad subyacente propulsada por la obra. Esta misma esencia paradójica es parte integral del *Libro de Ester*, como fuera notado anteriormente, hecho que provocó su cuestionamiento no sólo en el seno de la exégesis judía sino también en el de la protestante¹⁶.

Por último, en lo que a las tematizaciones respecta, la pieza cervantina remite a un foco temático primordial, identificable tanto en el *Libro de Ester* como en *LHE*: el de la reversibilidad y el cambio del destino, por acción de la Providencia (aspecto, este último, más subrayado por Lope).

Ambos textos remiten desde su apertura a un referente histórico que les otorga verosimilitud. En lo que al *Libro de Ester*, atañe, si bien, como se ha visto, la exactitud histórica ha sido debatida por muchos, no hay duda de que la intencionalidad textual

pretende brindarle al texto una apariencia de crónica y, asimismo, que el autor era un buen conocedor del contexto de la corte persa en el período. Por su parte, las precisiones respecto de la Constantinopla otomana y del marco histórico representado en *LGS* han sido demostradas por Ottmar Hegyi. Asimismo, la clausura de ambas obras destaca la perpetuación de los hechos a través de su relato escrito: tal es la intención de Madrigal (vv. 2916-17) y del narrador del *Libro de Ester* (IX: 32: “El mandamiento de Ester confirmó estas celebraciones acerca de Purim, y ello fue registrado en un libro”). Pese a dicha intencionalidad histórica, ambas obras ocupan un espacio próximo al milagro y a lo legendario, hecho que promueve su condición ambigua.

El marco espacial y estructurante en el que se desarrolla la acción de ambos textos es la corte (marco transgredido por Lope, con la introducción de un espacio y de una trama paralela, fuera de los límites cortesanos: en la historia pastoril de Salvagio y Sirena). Se trata de una corte oriental, en la que prima el fatuo, la ostentación y el exotismo, rasgos que son destacados una y otra vez en los textos respectivos y en la comedia cervantina son provocadores de admiratio. Asimismo, en las respectivas cortes y reinos se destaca el estado de plurilingüismo imperante (*Libro de Ester* I: 22; *LGS* v. 180)¹⁷. He señalado anteriormente que el *Libro de Ester* se estructura a partir de un juego de aplazamientos o postergaciones. Ester, por ejemplo, solicita a su tío Mardoqueo tres días de ayuno antes de cumplir con lo que él le ha ordenado ejecutar (LE IV: 16). De modo similar, Catalina solicita del sultán tres días antes de darle la respuesta sobre su consentimiento para la boda (v. 788). De modo general, en ambas obras el ritmo narrativo hasta la final resolución del conflicto —el interior, en la protagonista, y el exterior— es el de la dilación.

Estimo que la pieza de Cervantes recupera un blanco primordial en el texto bíblico veterotestamentario, el cual está sucintamente desarrollado en los añadidos deuterocanónicos. Me refiero al conflicto en el que se debate la heroína ante el matrimonio con un infiel. Ester, en su plegaria ante Dios, afirma aborrecer el compartir el lecho con un extranjero, un no circunciso (XIV: 15). Este sintagma es amplificado y subrayado en *LGS*, hasta convertirse en uno de los núcleos generadores de la acción. En efecto, es el

conflicto por el que atraviesa Catalina al ser solicitada por el Gran Turco y tener que someterse a un matrimonio mixto el que la atormentará a lo largo de la comedia y la enfrentará a su padre (ver, especialmente, *LGS* vv. 732-768 y 1110-1156)¹⁸. Por su parte, el sultán no permanecerá ajeno a la problematicidad del matrimonio mixto, aunque lo resolverá de modo expeditivo, sin mayores rastros de un cuestionamiento de conciencia, si bien será el rol del Cadí el señalarle una y otra vez su transgresión. En tal sentido, la comedia cervantina constituye una amplificación del núcleo temático bíblico.

Otra base significativa para la comparación la suministra el espíritu carnavalesco que rige para las dos obras. Tal como lo señalara en relación con el Libro de Ester, el texto bíblico presenta un mundo de inversiones extremas, de ascensos y descensos casi inverosímiles, con una clausura festiva y exultante, que celebra el triunfo de los débiles y oprimidos. Tal espíritu es el que domina, sin duda, *LGS*: la cautiva cristiana convertida en reina constituye la inversión primordial de la obra, en función de la cual se sucederán una serie de inversiones que van desde el astuto fingimiento del oficio y de la maestría, en el caso de Madrigal, hasta el disfraz que oculta el género, en el episodio de Lamberto. La crítica ha subrayado esta atmósfera de mundo al revés que envuelve la pieza cervantina y posibilita lo impensable e inverosímil¹⁹. Ambas obras perfilan su clausura con finales festivos (*Libro de Ester* VIII: 17: “los judíos tuvieron alegría y gozo, banquete y día de placer”; *LGS* vv. 2857-58: “mis vasallos se dispongan/a fiestas extraordinarias”). Ni siquiera el vino, recurrentemente aludido en la historia bíblica, se halla ausente en la comedia de Cervantes, y es mencionado como parte del festejo (vv. 2347-50).

Me atrevo a sugerir que si bien el desarrollo argumental y temático en la pieza de Cervantes no sigue con exactitud el del texto bíblico —como sí lo hace la tragicomedia de Lope—, por lo cual no podemos considerarla como una adaptación explícita del *Libro de Ester*, los motivos, el espíritu y la intencionalidad bíblica se hallan inscriptos y recreados de modo acabado en la pieza dramática de Cervantes: así, la supervivencia y continuidad en el ejercicio de la religión en el cautiverio, la fuerza de la fe para lo-

grar la inversión del destino, la acción redentora de la belleza de la mujer a través del matrimonio con un infiel, la esencia paradójica y problemática del ideal de tolerancia y, lo que es a mi juicio más importante aún, la convicción de que la solución a los conflictos nacionales y religiosos, que en otro orden parecen irresolubles, pueden hallar un final feliz y de paz a través de las relaciones individuales y personales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAÑEZA ROMÁN, Celso (1989) "Refranes de origen bíblico en Cervantes", *Anales Cervantinos* XXVII, 45-77.
- BERG, Sandra Beth (1979). *The Book of Esther: Motifs, Themes and Structure*. Missoula: Scholars Press, Society of Biblical Literature.
- BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM VERSIONEM* (1975). Adiu. B. Fischer Osb, Iohanne Gribomont Osb. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- BURTON, David G. (1987). "The question of 'Disparity of Cult' in La gran sultana. *Romance Notes* XXVIII, 1, 57-62.
- CANAVAGGIO, Jean (1977). *Cervantès dramaturge*. Paris: Presses Universitaires de France.
- CERVANTES, Miguel de (1995). La gran sultana Doña Catalina de Oviedo, en *Obra completa III*. Ed. dirigida por Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, pp. 465-564.
- (1997). Los trabajos de Persiles y Sigismunda. Ed. de Carlos Romero Muñoz. Madrid: Cátedra. pp.481-482, cap. V del libro III.
- CLINES, David J. A. (1984). *The Esther Scroll. The Story of the Story*. Sheffield: JSOT Press.
- FICHMAN, Yaakov (1956). "El Libro de Ester", en *El libro de las Festividades [en hebreo]*. Tel Aviv: The Dvir Co., pp. 52-56.
- FINE, Ruth (2001a). "La presencia del Antiguo Testamento en el Quijote", in *Volver a Cervantes*. Palma: Universitat de les Illes Balears, pp. 479-490.
- (en prensa). "Lo hebreo, lo judío y lo converso en la obra de Cervantes: diferenciación o sincretismo". *The Sixth International Congress of Misgav Yerushalayim*, junio 2000.
- FOX, Michael V. (1991). *Character and Ideology in the Book of Esther*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

GLASER, Edward (1960). "Lope de Vega's 'La hermosa Ester'". *Sefarad* XX, I, 110-135.

GOYTEIN, Sh. D. (1956). "Sobre el Libro de Ester", en *El libro de las Festividades* [en hebreo]. Tel Aviv: The Dvir Co., pp. 45-48.

HEGYI, Ottmar (1998). "Cervantes y la Turquía otomana: en torno de La gran sultana", en ¿ "¡Bon compañero, jura Di!": el encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina. C. Schmauser y M. Walter (eds.) Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 21-34.

HERNÁNDEZ ARAICO, Susana (1994). "Estreno de La gran sultana: teatro de lo otro, amor y humor". *Cervantes* 14, 155-165.

HOSCHANDER, Jacob (1923). *The Book of Esther in the Light of History*. Oxford: The Oxford University Press.

IN-SOOK, Huh H. (1996). *La Biblia en la obra de Cervantes*. Tesis doctoral (sin publicar). Madrid: Universidad Complutense.

JURADO SANTOS, Agapita (1997). *Tolerancia y ambigüedad en La gran sultana de Cervantes*. Kassel: Reichenberger.

KANELLOS, Nicolas (1975). "The Anti-Semitism of Cervantes' Los baños de Argel and La gran sultana: a Reappraisal". *Bulletin of the Comediantes* 27, 48-52.

LEVINGER, Yaakov (1956). "El libro de Ester desde la perspectiva de los investigadores del Antiguo Testamento", en *El libro de las Festividades* [en hebreo]. Tel Aviv: The Dvir Co., pp. 48-52.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1941). "Cultura literaria de Cervantes y elaboración del Quijote", en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*. Santander: CSIC, pp. 323-356.

MAYBERRY, Nancy (1988). "Four Levels of Meaning in the Auto del Rey Assuero cuando ahorcó a Aman". *Journal of Hispanic Philology* XII, 2, 113-126.

————— (2001). "Fearful Symmetry in Lope de Vega's La hermosa Ester". *Hispanófila* 132, mayo, 13-23.

MENÉNDEZ ONRUBIA, Carmen (1985). "Aspectos narrativos en la obra dramática de Felipe Godínez". *Criticón* 30, 200-233.

MONROY, Juan Antonio (1979). *La Biblia en el Quijote*. Terrassa, España: Libros CLIE.

MOORE, Carey A. (1971). s.v. "Book of Esther", en David Noel Freedman (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2. New York: Doubleday, pp. 633-643.

————— (1977). *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions*. Garden City, New York: Doubleday.

ORTIZ LOTTMAN, Maryrica (1996). "La gran sultana: Transformations in Secret Speech". *Cervantes* 16, 74-90.

PEDRAZA JIMÉNEZ, Felipe (1998). "El teatro mayor de Cervantes: Comentarios a contrapelo". Actas del VIII Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas. El Toboso: Exmo. Ayuntamiento del Toboso.

----- (2001). "Los judíos en el teatro del siglo XVII: la comedia y el entremés", en *Judíos en la literatura española*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 153-212.

REYRE, Dominique (1998). *Lo hebreo en los Autos Sacramentales de Calderón*. Kassel: Edition Reichenberger.

SACKS, Diane (1989). *Breaking the Silence: An Archetypal and Feminist Analysis of 'La hermosa Ester', 'Fuente Ovejuna', and 'La mal casada'*. Tesis de doctorado, The Univ. of Utah.

STEINSALTZ, Adin (1983). "Ester", en *Women in the Bible* [en hebreo]. Tel Aviv: Ministry of Defence Publishing, pp. 86-91.

LA SANTA BIBLIA (1867). Trad. de Felipe Scio. de San Miguel. Barcelona: Librería Religiosa.

LA SANTA BIBLIA (1995). Antigua versión de Casiodoro de Reina [1569], revisada por C. de Valera [1602]. Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas.

VEGA CARPIO, Lope Félix de (1955). *La hermosa Ester*, en *Obras escogidas*, tomo III. Madrid: Aguilar, pp. 101-131.

VEGA GARCÍA-LUENGOS, Germán (1981). "El Libro de Ester en las versiones dramáticas de Lope de Vega y Felipe Godínez. Castilla 2-3, 209-245.

WEINER, Jack (1984). *En busca de la justicia social: Estudios sobre el teatro español del siglo de oro*. Potomac, Maryland: Scripta humanistica.

----- (1986). "Lope de Vega, un puesto de cronista y La hermosa Ester (1610-1621)". Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Madrid: Istmo, pp. 723-730.

NOTAS

¹ Para un estudio abarcador de los orígenes del *Libro de Ester*, su incorporación como libro canónico y su problematicidad, ver, entre otros, Levinger, Goyteín, Hoschander, Berg, y muy especialmente Clines, Fox y Moore (1971).

² En la tradición judía, el *Libro de Ester* tuvo una accidentada historia hasta su admisión y final canonización, en el período del Segundo Templo, que incluso para algunos llega hasta un período tan tardío como el siglo III y IV D.E.C. Dada su problemática naturaleza, muchos comentaristas del Talmud y del *Midrash* saldrán en su defensa e intentarán justificar o dar una explicación a sus contradicciones y ambigüedades.

Paulatinamente, el libro irá adquiriendo mayor aceptación, hasta transformarse en un verdadero símbolo para la diáspora judía y dentro de ella, la sefardita. Así encontramos numerosas obras sefarditas en prosa que parten del *Libro de Ester*. Su importancia queda también atestiguada en el hecho de que el libro debe leerse no una, sino dos veces, en la noche y en el día, durante la fiesta de *Purim*.

³ Para acceder al debate en torno a la historicidad del *Libro de Ester*, ver especialmente Levinger y Hoschander. Éste último defiende su carácter histórico, arguyendo que el exilio al que alude el libro es el del siglo VI A.E.C., bajo el reinado de Artaxerxes, y no el del siglo V A.E.C., durante el gobierno de Xerxes.

⁴ Un hecho interesante es que la palabra “banquete” aparece en este breve libro unas veinte veces, cifra casi equivalente a la cantidad de veces que dicha palabra es mencionada en toda la Biblia.

⁵ Berg ofrece un estudio exhaustivo de los temas y motivos presentes en el *Libro de Ester*.

⁶ Al respecto, Steinsaltz observa que la presente sentencia de los sabios resulta aplicable a Ester: tiene mayor mérito la transgresión de un precepto, hecha con una buena intención, que la obediencia a un precepto sólo por mera casualidad. Ester es una “transgresora salvadora”, y por ello se convertirá en heroína nacional.

⁷ Los pronunciados contrastes que presenta el libro son adecuadamente analizados por Goyteín.

⁸ Los autores del Siglo de Oro que escriben sobre Ester tienen como fuente principal la versión de la Vulgata, con las porciones deutero-canónicas. Otra fuente difundida en el período es el libro de Josefo, *Las antigüedades judías*, utilizado por Lope de Vega, por ejemplo, en *La hermosa Ester*. Para un estudio de la presencia y el significado de la historia de Ester en el teatro del Siglo de Oro español, ver Weiner (1984).

⁹ Mayberry (1988) determina la existencia de por lo menos 31 textos medievales y renacentistas que identifican a Ester con la Virgen.

¹⁰ Así por ejemplo, Ester es invocada en el *Poema de Fernán González* y en *El Libro de Buen Amor*.

¹¹ Así en el *Libro de las claras e virtuosas mugeres* de Don Álvaro de Luna.

¹² La crítica se encuentra dividida respecto de cuál de los dos dramaturgos es deudor del otro—Lope o Godínez—como, asimismo, sobre cuál de las dos obras está más cerca de una perspectiva mariana y cuál de una judía. Ver, al respecto, Weiner (1984), Menéndez Onrubia y García Luenos. Me importa mencionar que Cervantes conocía y aparentemente respetaba a Godínez, como parece atestiguarlo la elogiosa referencia al dramaturgo en su *Viaje al Parnaso*.

¹³ La fecha de composición de *La Gran Sultana* corresponde, según Canavaggio, a la etapa que abarca los años 1606 a 1615. No es improbable, entonces, —si bien no poseemos datos que puedan corroborarlo—, que Cervantes haya asistido a la representación de la pieza de Lope en Madrid, durante el período de composición de su comedia.

¹⁴ Así, por ejemplo, leemos: “Se haga siete días franca mesa [...] desde el mayor hasta al menor” (p. 102). El versículo bíblico reza: “ofreció el rey otro banquete por siete días desde el mayor hasta el menor” (1: 5); “Si hallé gracia en esos ojos” (p. 128); en el *LE*: “Oh rey, si he hallado gracia en tus ojos” (7: 3).

Por su parte, las referencias al Antiguo Testamento —que exceden el *Libro de Ester*— son numerosísimas en la comedia de Lope, hecho que atestigua un profundo conocimiento por parte del dramaturgo del texto veterotestamentario (así, para tan sólo mencionar marcas explícitas, se hablará del paso del Jordán —p.106— y de las piedras del Jordán —p.108—, mencionados en Josué 3 y 4, respectivamente; de David, las tablas de Moisés y toda la serie de mujeres bíblicas que prefiguran a María: Sara, Rebeca, Lía, Raquel, Tamar, Rahab, Débora, Jahel, p. 119).

¹⁵ Lo cual ha llevado a Diane Sacks a ver en ella el arquetipo de la mujer agresiva.

¹⁶ Conocido es el rechazo que Lutero manifestó por el *Libro de Ester*, entre otras razones por estos pasajes de venganza y muerte.

¹⁷ Una coincidencia circunstancial la constituye, también, la presencia de embajadores persas en la corte del Gran Turco. Como es sabido, el *Libro de Ester* transcurre en el Imperio Persa.

¹⁸ En relación con *LGS*, Burton estudia la situación singular del matrimonio mixto en el período tridentino.

¹⁹ Hernández Araico, por ejemplo, habla de un mundo al revés, en el que se rompen las distinciones religiosas y sexuales, hasta lograr una despolarización de los valores tradicionalmente contradictorios.