

## Probabilismo en Cervantes: *La gran sultana* como caso de conciencia

Luis Gómez Canseco

Universidad de Huelva

De entre las comedias cervantinas, acaso sea *La gran sultana* la que ha tenido una trayectoria crítica más dispar. Y es cierto que nada está del todo claro en una obra que, si comienza en los dominios de lo trágico, deviene casi por las buenas en la comedia que anunciara Cervantes cuando la dio a la estampa<sup>1</sup>. La suma de azares y contradicciones que se entretiene en la trama ha hecho que una parte de sus lectores la hayan interpretado como una ópera bufa o como un mero entretenimiento a la turquesca, mientras que para otros escondía un canto a la tolerancia religiosa, un batiburrillo de complicaciones sexuales o incluso una propuesta sobre la política española en el Mediterráneo<sup>2</sup>. Es posible pues, que, como quería Robert Marrast, tras la ligereza de su asunto se deje entrever una cierta gravedad simbólica<sup>3</sup>, aunque el problema consiste en determinar con exactitud hacia donde apunta esa trascendencia. A mi juicio, la respuesta está en la teología de la época. Al menos así ha de entenderse respecto a su trama principal, la de la joven Catalina de Oviedo y sus desposorios con el Gran Turco de Constantinopla, que Cervantes urdió en torno a una cuestión teológica y para la que también buscó una

<sup>1</sup> La obra se publicó con el título completo de *Comedia famosa intitulada La gran sultana doña Catalina de Oviedo dentro de las Ocho comedias y ocho entremeses nuevos nunca representados*, Madrid, por la viuda de Alonso Martín, a costa de Juan de Villarroel, mercader de libros, vénese en su cas de la plaçuela del Ángel, 1615, ff. 112v-137v. Sirva esta nota para agradecer a José Manuel Rico y a Rocío López su lectura atenta de estas páginas y las sabias observaciones con que las han enriquecido.

<sup>2</sup> Para un panorama crítico de la comedia, véase Díez Fernández, 2004, pp. 302-312 y Gómez Canseco, 2010, pp. 108-118.

<sup>3</sup> Marrast, 1957, p. 72.

solución teológica<sup>4</sup>. Téngase en cuenta, para entender el hecho en su justa medida, que el público y los lectores del Siglo de Oro no estaban en absoluto ayunos de teologías y que, sin adentrarse en honduras metafísicas, disponían de conocimientos suficientes para transitar por los recovecos de un sermón, comprender las alusiones de un auto sacramental o para saber qué era aquello de la ciencia media, la predestinación, el libre albedrío o la gracia eficaz y suficiente<sup>5</sup>.

*La gran sultana doña Catalina de Oviedo* es un ejemplo excelente del impacto —sin duda indirecto, pero fértil— que algunas sutilezas escolásticas tuvieron en la obra más tardía de Cervantes. Para empezar, la comedia encaja en ese largo elenco de textos que el escritor dedicó al matrimonio, dando así, como quería don Marcel Bataillon, enjundia real a sus ficciones: «La reglamentación del matrimonio era entonces actual: se hablaba mucho de ella desde que Cervantes había alcanzado el uso de la razón. Precisar su aplicación a los héroes de una novela era darles consistencia de personajes verdaderos»<sup>6</sup>. En este caso, se trata de la unión de una cristiana con un infiel, una posibilidad que resultaba tan extraordinaria que ni siquiera la Iglesia llegó a planteársela en la sesión XXIV el Concilio de Trento, «De sacramento matrimonii». Y es que si, por un lado, el

<sup>4</sup> Sobre las otras dos tramas secundarias, la de los amantes Clara y Lamberto y la de Madrigal, recaen buena parte de los elementos cómicos de la obra, que dibujan no pocos paralelos risibles con la historia de Catalina.

<sup>5</sup> Sirva como indicio de ese conocimiento la abundante presencia de derivas teológicas en textos literarios próximos en el tiempo a *La gran sultana*, empezando por el propio *Quijote* cervantino, que alude burlescamente al casuismo, cuando Sancho teme que su señor dé en ser clérigo y maese el barbero repone: «... rogaremos a vuestro amo, y se lo aconsejaremos y aun se lo pondremos en caso de conciencia, que sea emperador y no arzobispo» (*Don Quijote de la Mancha* [I, 26], pp. 325-326). En 1599, John Minshew se quejaba de los ignorantes que se mentían en vericuetos escolásticos: «.... si todos los hombres se conformasen con lo que saben y que su ingenio alcanza, no quisiesen pasar adelante a saber lo que no es de su profesión ni les toca: [...] ni el herrero se pondría a disputar puntos de teología» (*Diálogos, «Dedicatoria», fr.*). Gregorio González también burlaba el hambre en 1604 con resabios teológicos: «... mordí con gusto, y al fin gusté de la morcilla. Fue mi boca necesaria de los excrementos alfonsinos. No parece sino acto de teología en el nombre» (*El guítón Onofre*, p. 438). Y un año más tarde Francisco López de Úbeda afinaba en la parodia del casuismo como justificación del hurto: «Señor taledgo, digo teólogo, no niego que burlas con la bolsa traen consigo carga de restitución. Bien sé que es gran pecado, pero no hay por qué hacer albóboles, sabiendo que una gran necesidad, aunque no todas veces excusa del todo, pero siempre excusa en parte, que aun los sabios, para pintar la excusa, la pintaron muy flaca, hurtando un asador con carne asada, donde dieron a entender que no hay pecado más excusable que aquel que procede de la necesidad de comida y sustento»; y luego en materia —tan al uso entonces y ahora— de los abusos de los mercaderes: «... es como caso de conciencia en materia de restitución puesto por boca del mismo mercader interesado, que lo afeita de manera que, si encuentra un nuevo teólogo buscadero, de los de a ciento en carga, no sólo le tumbará, pero hará parecer que un promontorio de injusticia es monte de piedad, y una manifiesta usura es una variedad heroica» (*La pícara Justina*, pp. 513 y 531).

<sup>6</sup> Bataillon, 1994, p. 254. Fruto de esa importancia social y teológica, que luego se trasladó a la literatura, fue la proliferación por esas fechas de prontuarios como el *Tractatus de magno matrimonii sacramento* de Pedro de Ledesma (Salamanca, Joannes y Andrea Renaut, 1592); el *Speculum coniugiorum* de Alfonso Veracruz, impreso por primera vez en México (Paulus Brissensis, 1556), luego en Salamanca (Andreas Portonariis, 1562) y ampliado «cum appendice» en Milán (Pacificus Pontius, 1599); el *De sancto matrimonii sacramento opus morale theologicum* de Martín Pérez de Unanoa (Lyon, Philippus Borde y Laurentius Arnaud, 1645); y, por supuesto, el famosísimo *Disputationum de sancto matrimonii sacramento* de Tomás Sánchez, impreso por primera vez en Génova (Giuseppe Pavoni, 1602), reimpresso numerosísimas veces y otras tantas compendiado.

matrimonio con un pagano no podía ser considerado sacramento por haberse realizado al margen de la Iglesia, por otro la disparidad de culto se venía contemplando desde tiempo atrás como causa de nulidad<sup>7</sup>. Es la misma Catalina quien se encarga de subrayar ante el sultán lo peregrino del caso:

¿Dónde, señor, se habrá visto  
que asistan dos en un lecho,  
que el uno tenga en el pecho  
a Mahoma, el otro a Cristo? (I, vv. 740-744)<sup>8</sup>

La Iglesia católica, no obstante, llegó a considerar legítimo el matrimonio incluso cuando careciera de carácter sacramental. Así se sigue de las afirmaciones que el padre Tomás Sánchez formuló en su *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, impreso en 1602: «El matrimonio se divide en *legítimo*, *rato* y *consumado*. Se denomina *legítimo*, porque se contrae por legítimo consentimiento, como ocurre entre los infieles»<sup>9</sup>. Como puede verse, esa legitimidad, originada por el consentimiento, definía en buena medida la naturaleza de la unión: «Consiste, pues —escribe el mismo teólogo jesuita—, la esencia de los matrimonios o el matrimonio mismo en aquel vínculo por el cual los cónyuges quedan formalmente unidos y que se origina de su mutua entrega»<sup>10</sup>. Más allá de cualquier trámite formal, la anuencia libre de los cónyuges era un requisito indispensable para la Iglesia, e incluso el Concilio de Trento condenó a quienes, por vía de fuerza, obligaran a otros a contraer matrimonio<sup>11</sup>. Ese consentimiento interno había, además, de acompañarse inexcusablemente de una manifestación externa y pública: «Es algo manifiesto entre los católicos —continúa Sánchez— que no basta con el consentimiento interno, sino que es necesario manifestarlo por medio de palabras o signos»<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Véanse Sánchez, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento* [II, 8, 1], p. 258; Schenk, 1929; Burton, 1987, p. 58; y Carrodeguas, 2003, pp. 104-105.

<sup>8</sup> Cervantes, *La gran sultana doña Catalina de Oviedo*. Se repiten aquí unos argumentos que ya había utilizado Aurelio en *El trato de Argel*, con la intención de esquivar los requerimientos amorosos de Zahara: «En mi ley no se recibe / hacer yo lo que me ordenas; / antes, con muy graves penas / y amenazas se prohíbe; / y aun si batismo tuvieras, / siendo, como eres, casada, / fuera cosa harto escusada / si tal cosa me pidieras» (*El trato de Argel*, p. 1033). Téngase en cuenta, además, que existía una prohibición correspondiente en el derecho islámico, a la que se acoge el cadi de *La gran sultana* para condenar a Madrigal por sus amores con una alárate: «Dad con ellos en la mar, / de pies y manos atados, / y de peso acomodados, / que no los dejen nadar; / pero, si moro se vuelve, / casaldos, y libres queden» (II, vv. 834-839). Sobre tal prohibición islámica, véanse López Ortiz, 1932, p. 157 y Vivó de Undabarrena, 1997, p. 197.

<sup>9</sup> «Matrimonium dividitur in legitimum, ratum, et consumatum: legitimum dicitur, quod legitimo consensu contrahitur: quale est apud infideles» (*Disputationum de sancto matrimonii sacramento* [II, 1, 9], p. 250).

<sup>10</sup> «Consistit ergo essentia matrimonii, seu matrimonium ipsum in vinculo illo, quo formaliter sunt coniuges uniti, quod oritur ex mutua traditione» (*Disputationum de sancto matrimonii sacramento* [II, 1, 6], p. 250).

<sup>11</sup> Véase Concilio de Trento, Sesión XXIV, 9. Sobre la función de tal consentimiento en la *comedia nueva*, véase O'Connor, 1994, p. 163.

<sup>12</sup> «Res est certa inter católicos non satis ese consensum internum, sed oportere verbis vel signis exprimi» (*Disputationum de sancto matrimonii sacramento* [II, 30, 1], pp. 324-325). No obstante, Enrique Vivó ha esgrimido la geografía no tridentina de la obra para justificar la existencia de matrimonio en *La gran sultana*:

Toda esta suma de circunstancias resultan determinantes para el caso de conciencia al que Catalina se enfrenta, y no sólo porque sostengan buena parte de la intriga, sino porque también influyen sobre la construcción dramática de *La gran sultana*. Para empezar, Cervantes puso en el centro de la acción a una mujer sola, cautiva en un serrallo y, por lo tanto, fuera de la tutela de la Iglesia, como ella misma se encarga de subrayar al final de la jornada I: «a ti me vuelvo en mi aflicción amarga, / y a ti toca, Señor, el darmo ayuda, / que soy cordera de tu aprisco ausente» (I, vv. 820-822)<sup>13</sup>. El monólogo fue la opción más común a la hora de representar este tipo de situaciones y conflictos, pues el personaje podía declamar ante el público las razones de su lucha interior<sup>14</sup>. Sin embargo, para la dialéctica cervantina el soliloquio era un recurso estéticamente limitado, que restringía la complejidad de las perspectivas contrapuestas. Como alternativa, el Cervantes más joven había acudido a la alegoría, representando en *El trato de Argel* las porfías interiores de Aurelio de una manera objetiva. Así, en su jornada III, salían a la palestra los personajes de la *Ocasión* y la *Necesidad* como entidades reales con las que el protagonista establecía un debate sobre la conveniencia o no de ceder a los ofrecimientos carnales y amorosos de Zahara<sup>15</sup>. Probablemente fueran éas las «figuras morales» que se mencionan en el prólogo de las *Ocho comedias* y de las que su autor se había servido para trasladar al teatro «las imaginaciones y los pensamientos escondidos del alma»<sup>16</sup>. Pero esa solución, que reaparecerá más tarde en los autos sacramentales calderonianos, debía de resultarle arcaica al Cervantes de *La gran sultana*, que optó por dar encarnadura humana a los interlocutores de Catalina.

Los elegidos para tal papel fueron el eunuco Rustán y el padre de la cautiva, con los que mantiene sendos debates en las jornadas II y III. Del primero sabemos que es cristiano a escondidas entre turcos, aunque ignoramos el origen de su fe; el segundo se incorpora a la trama con el artificio transparentemente bizantino de la anagnórisis, aunque con una anonimia que viene a subrayar el carácter abstracto de personaje<sup>17</sup>. De

«Todas estas piezas se refieren a un tiempo posterior al Concilio de Trento y por tanto en plena vigencia del Decreto “Tametsi” que impone la forma canónica obligatoria (Concilio de Trento, Sesión XXIV, *De Reformatione* 1); sin embargo en los países en que las escenas ocurren, tierra musulmana, la forma canónica no es obligatoria para la validez del matrimonio canónico, por tratarse de los llamados lugares “no tridentinos”, es decir territorios donde no se había realizado la promulgación del famoso Decreto, requerida para su obligatoriedad invalidante» (1997, p. 194).

<sup>13</sup> En su momento, Casalduero interpretó está referencia como alusión al pecado original, convirtiendo así a Constantinopla en «el aprisco extraño donde se encuentra descarriado el cristiano, es decir, es la tierra, que, por la culpa, ha dejado de ser el Paraíso» (1974, p. 134).

<sup>14</sup> Véase Álvarez, 1982, pp. 252-253.

<sup>15</sup> Véase *El trato de Argel*, pp. 1082-1086.

<sup>16</sup> *Ocho comedias y ocho entremeses nuevos*, p. 25. Tanto Cotarelo Valledor (1915, p. 215) como Casalduero (1974, pp. 14 y 244) y Edward C. Riley han defendido la originalidad dramática de Cervantes en esta invención y su condición de antecedente para Calderón: «his procedure here is not a long step away from that remarkable development in the use of dramatic allegory by Calderón, where the action of an *auto sacramental* is the representation of the thoughts of a figure who is presented on the stage. Calderón's understanding of allegory was of course more mature and profound than that of Cervantes. But Cervantes could not have arrived at the technique he uses in the *Tratos de Árgel* without a clear understanding of its essential nature» (Riley, 1971, p. 631).

<sup>17</sup> En efecto, en ningún momento de la obra se llega a desvelar el nombre del personaje, que aparece como «un cautivo anciano», como «padre» de la sultana o como «un tal Fulano de Oviedo», en palabras del gracioso Madrigal (III, v. 2254). Desde una lectura psicoanalítica de la comedia, Agapita Jurado Santos ha

hecho, Ottmar Hegyi ha establecido una conexión directa entre las *figuras morales* de *El trato de Argel* y el personaje del padre en *La gran sultana*, señalando cómo «he might, then, stand partly for Catalina's conscience or Christian upbringing, which keeps troubling her»<sup>18</sup>. Es ése el desempeño que comparte con Rustán y que permite a Cervantes escenificar las querellas interiores que la joven cautiva mantiene sobre la luctuosa devenirse a un matrimonio condenado por la Iglesia.

En este punto, conviene recalcar algo que no por evidente carece de importancia en la trama y aun en la construcción dramática de la pieza. Me refiero al hecho de que, en correspondencia con otros textos cervantinos y a diferencia del modelo ideado por Lope para la *comedia nueva*, el matrimonio no es aquí la solución, sino el problema. Las nupcias de Catalina con el Gran Turco no implican en modo alguno un final feliz y, tal como ha apuntado Paul Lewis Smith, «*La gran sultana* podría leerse como otra sátira del abuso del matrimonio como meta argumental»<sup>19</sup>. En fechas muy próximas a las de la comedia cervantina, Juan de la Cueva también censuró lo inevitable de las bodas que daban remate a cualquier embrollo en las comedias:

Cuando hagas comedia ve sugeto  
al arte i no ai autor que la recita,  
no pueda el interés más qu'el sugeto.

Con el cuidado qu'es posible evita  
que no sea siempre el fin en casamiento  
ni muerte si es comedia se permita.

Porque deves tener conocimiento  
qu'es la comedia un poema activo,  
risueño i hecho para dar contento.<sup>20</sup>

Parece claro que de la Cueva, otro de los damnificados por la invención de la *comedia nueva*, escribió estos versos para atizar a Lope a la chita callando. Lo mismo hizo Cervantes al rematar su *Pedro de Urdemalas*: «... verán todos / desde principio al fin toda la traza, / y verán que no acaba en casamiento, / cosa común y vista cien mil veces»<sup>21</sup>. Y es que uno y otro compartieron no pocos reparos frente al nuevo modelo y optaron por indagar en otras fórmulas dramáticas. Como ha explicado Jean Canavaggio en su imprescindible ensayo sobre el teatro cervantino, cuando en las *Ocho comedias* Cervantes asumió el esquema concebido por Lope, fue siempre con un sentido crítico y a partir de una construcción dramática y un lenguaje propios: «L'examen attentif des comédies qui composent le recueil de 1615 montre, au contraire, qu'il a moins entrepris d'assimiler la formule mise au point par Lope de Vega, que d'en éprouver l'efficacité et d'en cerner les insuffisances»<sup>22</sup>. En el caso de *La gran sultana*, Cervantes pretendió sostener su coherencia interna por medio del planteamiento y la resolución de un

considerado que el padre, «cumpliendo perfectamente con sus funciones de super-yo, aclara las ambigüedades y pone de manifiesto lo que la Sultana no puede confesar» (1998, p. 57).

<sup>18</sup> Hegyi, 1992, p. 195.

<sup>19</sup> Smith, 2004, p. 1159.

<sup>20</sup> *Ejemplar poético*, p. 106. La dedicatoria de la obra está firmada en febrero de 1606.

<sup>21</sup> *Pedro de Urdemalas*, pp. 880-881.

<sup>22</sup> Canavaggio, 1977, p. 448.

conflicto moral que, al tiempo, le permitía modificar los códigos del género. Es evidente que el texto comienza con una situación trágica —la de una cristiana abocada al casamiento con un infiel— y, no obstante, se cierra con gestos de comedia, que probablemente trataban de alterar las expectativas de un público acostumbrado a una estructura genérica repetida y cerrada. Cervantes añadió a ello una trama no resuelta por completo, muy similar a las que daban cabo a *Rinconete y Cortadillo* o a la vida aún no acabada de Ginés de Pasamonte.

No ha de olvidarse tampoco que el contexto en el que se plantea este caso de conciencia es el del cautiverio. Por mucho que la intensidad del sufrimiento esté más atenuada que en *El trato* o *Los baños de Argel*, la causa del problema sigue estando en la privación de libertad y en la resistencia a renegar de la propia fe, aun cuando todo invite a hacerlo<sup>23</sup>. A esa voluntad apuntan las primeras palabras de Catalina, que pone ya la mira de sus actos en la salvación eterna: «Con todo, confío en Dios, / que su poderosa mano / ha de librar a los dos / deste temor, que no es vano [...]. / No triunfará el inhumano / del alma; del cuerpo, sí, / caduco, frágil y vano» (I, vv. 272-275 y 281-283)<sup>24</sup>. Es esa firmeza en su fe cristiana la que la predispone al martirio cuando se enfrente a una situación inesperada, como es la del repentina enamoramiento del sultán. El monarca otomano, conmocionado por la belleza de la joven, no sólo le ofrece matrimonio, sino que irá aceptando una tras otra las condiciones que Catalina opone a sus deseos, por inaceptables que puedan parecer: nada menos que las de mantener su nombre, vestir a la española, tratar con los cautivos y, sobre todo, la de seguir siendo cristiana<sup>25</sup>. Contra cualquier buen sentido, el Gran Turco todo lo concede, poniendo así a la joven en el brete moral de consentir en el desposorio u optar por el suicidio.

La tensión con que Catalina recibe las mercedes del rey Amurates tiene su reflejo en las dos oraciones que eleva primero a Dios, implorando su socorro para escapar de «esta infernal serpiente», y luego a la Virgen, solicitando guía para los peligros que acechan su existencia. La primera de ellas se materializa en el soneto que cierra la primera jornada, mientras que la segunda se plasma, bien mediada la jornada II, en unas liras que remiten a la oda *A nuestra Señora* de fray Luis de León<sup>26</sup>. Ambas oraciones son reflejo de un

<sup>23</sup> La apostasía fue una opción tan frecuente entre los cautivos que Jerónimo Gracián de la Madre de Dios afirmaba como «cosa muy averiguada que de los muchos que cada años van cautivos, más de la mitad, y aún las tres partes, reniegan de la fe» (*Tratado de la redención de cautivos*, p. 43).

<sup>24</sup> Cervantes quiso destacar ante los espectadores la firmeza de Catalina, detallando por boca de Mamí primero y luego de Madrigal su resistencia a cambiar de religión con una actitud heroica, que, en el fondo, no está lejos de la que el niño Francisco exhibe en *El trato de Argel*. Cfr. Cervantes, *La gran sultana* I, vv. 394-400 y III, vv. 2292-2314 y *El trato de Argel*, pp. 330-331.

<sup>25</sup> Esta última concesión se produce en la jornada II: «SULTANA.— He de ser cristiana. TURCO.— Sélo; / que a tu cuerpo, por agora, / es el que mi alma adora / como si fuese su cielo. / ¿Tengo yo a cargo tu alma / o soy Dios para inclinalla, / o, ya de hecho, llevalla / donde alcance eterna palma? / Vive tú a tu parecer, / como no vivas sin mí» (II, vv. 1238-1247). A mi juicio, tales condiciones son secundarias para la aceptación del matrimonio, en contra de lo que apunta Canavaggio: «... si, finalement, elle accepte d'épouser Amurat, c'est dans la mesure où celui-ci se plie aux conditions qu'elle lui a imposées» (1977, p. 64). Téngase en cuenta que, una vez que la decisión ha sido tomada, dichas peticiones sólo actúan como atenuantes de una acción que se sabe contraria a los preceptos del catolicismo.

<sup>26</sup> Véase *La gran sultana*, I, vv. 812-825 y II, vv. 1722-1737. Las dos oraciones siguen muy de cerca la que Aurelio eleva también a Dios y a la Virgen en la jornada I de *El trato de Argel*: «Padre del cielo, en cuya fuerte diestra...» (pp. 1035-1036). Por otro lado, cabe recordar la importancia que fray Luis de León tuvo en los

sufrimiento que, como ha subrayado Christopher B. Weimer, tiene una honda raigambre religiosa: «There can certainly be no doubt that much of Catalina's inner torment is a moral and theological one; as a believing and practicing Catholic, the horror with which she greets the prospect of marriage to an unbaptized infidel is certainly consonant with Church doctrine»<sup>27</sup>.

El recorrido moral que Catalina sigue a lo largo de la comedia encuentra dos encrucijadas determinantes en los debates que mantiene con Rustán y con su padre. El primero de ellos tiene lugar entre las dos oraciones, cuando la joven confiesa ante el eunuco su disposición a morir antes que entregarse a un infiel. Éste finge rendirse a la fuerza de la fe que exhibe la joven, aunque, en realidad, aprovecha la circunstancia retórica para introducir un eximiente:

Contra intento que es tan justo  
no tengo qué te decir;  
pero mira que una fuerza  
tal puede mucho, señora;  
y mira bien que a ser mora  
no te induce ni te fuerza. (II, vv. 1104-1109)

La española pregunta sorprendida si «¿No es grandísimo pecado / el juntarme a un infiel?» (II, vv. 1110-111), y el eunuco responde —con un fino conocimiento de los entresijos dialécticos<sup>28</sup>— que la esencia de la acción moral está en la voluntad y en la intención. Catalina, por su parte, rechaza las artimañas teológicas del eunuco y se afirma en su rigorismo con un tajante «Eso es andar por estremos» (II, v. 1120); pero Rustán insiste en utilizar y se vale del silogismo como modo de argumentación. Para ello asienta como certeza que la cautiva actúa forzada y viene a deducir una segunda afirmación indiscutible: «Desta verdad se recibe / la que no habrá quien la tuerza: / que peca el que hace la fuerza, / pero no quien la recibe» (II, vv. 1126-1129). Frente a tanto despliegue lógico, una inasequible Catalina mantiene su firme propósito de entregarse al martirio voluntariamente: «Mártir seré si consiento / antes morir que pecar» (II, vv. 1126-1131). Pero el escolástico Rustán tira una vez más de su manual de confesores para explicar que el martirio no es, en absoluto, un acto voluntario y que sólo puede llegar a él como don particular de Dios:

Muchos santos desearon  
ser mártires, y pusieron  
los medios que convinieron

cancioneros poéticos de la Compañía de Jesús, uno de los sostenes del probabilismo, durante el siglo XVII. Al respecto, véase Rodríguez Moñino, 1969, p. 133.

<sup>27</sup> Weimer, 2000, p. 53. Se añade a ello la concupiscencia del sultán, que aparece en la obra como causa primera de sus repentinos amores, según confesión del interesado: «a tu cuerpo, por agora, / es el que mi alma adora / como si fuese su cielo» (II, vv. 1239-1241). Recuérdese que santo Tomás de Aquino censuraba como adulterio el deseo excesivo de la propia mujer: «Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhoneste co utens, licet fidem non violet; ideo aliqualiter potest adulter nominari» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 154, a. 8).

<sup>28</sup> Es necesario tener en cuenta, para el recto entendimiento del episodio, que ese conocimiento se ajusta al decoro de un personaje que sabemos instruido y que confiesa sin ambages su «proceder cristiano» (I, v. 285).

para serlo, y no bastaron:  
 que al ser mártir se requiere  
 virtud sobresingular,  
 y es merced particular  
 que Dios hace a quien Él quiere. (II, vv. 1142-1148)

Los argumentos del eunuco cristiano dan al final sus frutos, y Catalina asume con resignación lo ineludible de su destino: «Haré lo que fuere en mí, / y en silencio, en mis recelos, / daré voces a los cielos» (II, vv. 1154-1156). Parece evidente que la joven cautiva termina por ceder al matrimonio con el infiel, aunque lo haga obligada por su condición de esclava y ante los avisos temerosos de Rustán<sup>29</sup>. Será el mismo eunuco quien, poco después, advierta al gran cadí de la nueva: «Con una hermosa cautiva / se ha casado el Gran Señor» (II, vv. 1666-1667). La noticia pudiera parecer superflua, pero es ésta la única vez que se confirman ante el público unos desposorios que nunca llegan a celebrarse sobre las tablas. Es algo que conviene subrayar, pues Cervantes, que ya había representado una boda berberisca en *Los baños de Argel*<sup>30</sup>, decidió aquí prescindir de un muy vistoso festejo nupcial, sin duda para reforzar la dimensión trágica que para Catalina tenía ese matrimonio.

Poco después de que la joven dirija sus plegarias a la Virgen —y quizás cuando ella misma acaba de perder la virginidad—, tiene lugar el debate con su padre, que aparece simbólicamente «vestido de negro» y esgrimiendo desde el primer verso un verbo tan propio de la escolástica como el de *argüir*:

Hija, por más que me arguyas,  
 no puedo darme a entender  
 sino que has venido a ser  
 lo que eres por culpas tuyas;  
 quiero decir, por tu gusto;  
 que, a tenerle más cristiano,  
 no gozara este tirano  
 de gusto que es tan injusto. (III, vv. 1969-1976)

En efecto, ningún indicio exterior revela tortura en Catalina. No hay, como comprueba el padre, «señales de cordeles», ni «ataduras», ni «lazos»; de lo que concluye por vía directa: «De tu propia voluntad / te has rendido» (III, vv. 1981-1982). Pero la joven reacciona negando que haya consentimiento y enumerando las muchas veces que ha despreciado a un Turco que describe como «ministro de mi tormento» (III, v. 1988).

<sup>29</sup> Así se deduce de la conversación que se produce entre ambos: «RUSTÁN.— Humilla tus pensamientos, / porque muy airado veo / al Gran Señor. No fabriques / tu tristeza en su pesar, / y a quien ya puedes mandar, / no será bien que suplique. / SULTANA.— Dio el temor con mi buen celo / en tierra. ¡Oh, pequeña edad, / con cuánta facilidad / te rinde cualquier recelo! / Gran Señor, veísmelos aquí; postro / las rodillas ante ti. / Tu esclava soy» (II, vv. 1296-1308).

<sup>30</sup> La escena se describe con detalle en la didascalia de *Los baños*: «Aquí ha de salir la boda desta manera: Halima con un velo delante del rostro, en lugar de Zahara; llévanla en unas andas en hombros, con música y hachas encendidas, guitarras y voces y grande regocijo, cantando los cantares que yo daré» (*Los baños de Argel*, p. 338).

En realidad, fue precisamente esa firmeza en los amores del infiel la que terminó por conducirla hacia un laberinto sin salida:

Con mi celo le encendía,  
con mi desdén le llamaba,  
con mi altivez le acercaba  
a mí, cuando más huía.

Finalmente, por quedarme  
con el nombre de cristiana,  
antes que por ser sultana,  
medrosa vine a entregarme. (III, vv. 2001-2008)

El padre, no obstante, contradice todos y cada uno de los argumentos, para recordarle el engaño en que vive y hacerle saber «que, por lo menos, estás, / hija, en pecado mortal» (III, 2011-2012). La situación resultaba espantosa para quien, como Catalina, se encontraba recluida en un serrallo e impedida para acudir al sacramento de la confesión, ya que, en caso de muerte y como explicaba Alonso de Villegas, el pecado mortal implicaba una irremediable condena al infierno: «Aunque Dios perdona millares de pecados en tanto que uno vive, mas, después de muerto, uno sólo no perdona, pues el que muere en pecado mortal sin remedio se condena»<sup>31</sup>. El rigor teológico conduce a la muchacha hacia una disyuntiva en la que debe elegir entre dos pecados mortales: «¿Será justo que me mate, / ya que no quieren matarme? / ¿Tengo de morir a fuerza / de mí misma, si no quiere / el que viva me requiere / matarme por gusto o fuerza?» (III, vv. 2019-2024). La respuesta a esa pregunta aparece en boca del propio padre, que ahora viene a desdecirse de lo dicho:

Es la desesperación  
pecado tan malo y feo,  
que ninguno, según creo,  
le hace comparación.

El matarse es cobardía  
y es poner tasa a la mano  
liberal del Soberano  
Bien que nos sustenta y cría. (III, vv. 2025-2032)<sup>32</sup>

El aserto se exemplifica con una fineza sobre Judas, del que se asegura que «más pecó en ahorrarse / ... que en vender a Cristo» (III, vv. 2035-2036)<sup>33</sup>. En esas condiciones, la solución que acuerdan padre e hija es la de hacer de ese matrimonio un camino de perfección en el que purgar los pecados, aceptando al tiempo los designios divinos:

<sup>31</sup> Villegas, *Fructus sanctorum*, f. 324v.

<sup>32</sup> En efecto, santo Tomás de Aquino condenó explícitamente el suicidio, argumentando que la vida era don divino: «Ecipsum occidere est omnino illicitum [...]. Vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectum qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat in Deum peccat» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 5).

<sup>33</sup> Lo mismo repitió Cervantes en *El rufián dichoso*: «En dos pecados se ha visto, / que Judas quiso estremarse, / y fue el mayor ahorrarse / que el haber vendido a Cristo» (pp. 432-433).

Esperar y no temer  
es lo que he de aconsejar,  
pues no se puede abreviar  
de Dios el sumo poder.

En su confianza atino,  
y no en mal discurso pinto  
deste ciego laberinto  
a la salida el camino.

Pero si fuera por muerte,  
no la huyas, está firme. (III, vv. 2049-2058)

Este clímax de tensión dramática se transforma de improviso, cuando, tras convenir en su unión conyugal<sup>34</sup>, Catalina anuncia: —«Y voyme, porque esta tarde / tengo mucho en que entender, / que el Gran Señor quiere hacer / de mis donaires alarde» (III, vv. 2065-2068). En efecto, el Turco ha organizado un sarao en honor de su esposa y sorprendentemente el padre, que hasta hace un momento insistía en afeiarle la conducta, responde ahora recomendándole que se comporte ante el monarca con decencia y buena crianza:

Guardarás de honestad  
el decoro en tus placeres,  
y haz aquello que supieres  
alegre y con brevedad;  
da indicios de bien criada  
y bien nacida. (III, vv. 2073-2078)

El repentino cambio de tono pudiera parecer fruto de la arbitrariedad en un Cervantes incapaz de armar razonablemente una comedia; sin embargo, creo que tiene una explicación plausible en la teología contemporánea<sup>35</sup>. Recapitulemos por un momento. Catalina se ha mostrado desde el principio dispuesta al martirio para evitar un matrimonio que contravenía las normas de la Iglesia. Si se aviene a aceptarlo, es sólo obligada por su condición de cautiva y sin que en ningún momento exista el vínculo del que hablaba el padre Tomás Sánchez en su *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*. Un gesto inequívoco que avala esa ausencia de consentimiento tiene lugar cuando, tras la celebración del sarao, Amurates decide liberar a los músicos cristianos y la joven se considera equivocadamente incluida en la manumisión<sup>36</sup>. Es decir, que

<sup>34</sup> Ha de entenderse que el consentimiento del padre —aun tácito— es imprescindible para la materialización del matrimonio, de acuerdo con los principios que regían la sociedad española del Siglo de Oro. Véase Candau, 2009, pp. 4-7.

<sup>35</sup> Entre otros, Joaquín Casalduero llamó la atención sobre este brusco giro, intentando justificarlo como consecuencia de la religiosidad contrarreformista: «El tema religioso, que empezaba en la primera jornada, recogiéndose en el soneto, y pasaba a la segunda para ir a dar a la oración a la Virgen, termina ahora con esta nota social, con esta actitud de salón; porque quizás hoy ni en la Iglesia se tenga una experiencia religiosa, pero en el Barroco, la conducta siempre y en cualquier parte es una expresión religiosa» (1974, p. 141).

<sup>36</sup> «TURCO.— Catalina, ¿estás en ti? / SULTANA.— No, señor, yo lo confieso: / que con la grande alegría / de la suma cortesía / que has con nosotros usado, / tengo el sentido turbado. / TURCO.— Levanta, señora mía, / que a ti no te comprehende / la merced que quise hacer, / y, si la queréis saber, / a los esclavos se estiende, / y no a ti, que eres señora / de mi alma» (III, vv. 2422-2434).

cuando la obra se está acercando a su fin, cuando ya ha consumado su unión y está a punto de anunciar su embarazo, Catalina sigue aspirando a una libertad imposible.

Para la joven cautiva todo este trance se plantea como un caso de conciencia, ante el que debe tomar decisiones que determinarán su salvación eterna. A la hora de trazar esta intriga, Cervantes se atuvo al casuismo, la invención moral que dominó la teología moral española hasta bien entrado el siglo XVII y que, por medio del sacramento de la confesión, condicionó la vida diaria de las gentes de la época<sup>37</sup>. La intención que guió a los casuistas fue la de calibrar las consecuencias morales de la acción individual al contrastarlas con unas circunstancias en que enumeraba Garcí López de Alvarado en 1552: «cuál, cuándo, por qué, en qué lugar, en qué tiempo, con qué instrumentos, cuántas veces, pocas más o menos, por cuál se entiende la cualidad de la persona, por quién o contra quién pecamos y en qué, por cuánto, la cantidad del pecado o daño que se hace, si fuere poco o mucho, notable o no notable»<sup>38</sup>. No hacía falta ser un *doctor subtilis*, ni un lince en las *summulae* para entender las inercias que generó la nueva teología, y a Cervantes, aficionado a leer hasta los papeles rotos de las calles, difícilmente le pudo pasar desapercibido todo aquel trajín moral y religioso. Para penetrar los modos y el lenguaje del casuismo estaban los catecismos, los muchos manuales de confessores y el sacramento mismo, que condicionó la vida de los españoles de la época. Incluso llegó a crearse toda una retórica moral y un vocabulario que terminaría pasando de los tratados religiosos y los confessionarios a la literatura y, en especial, al teatro contemporáneo<sup>39</sup>, donde la disyuntiva ética planteada como caso de conciencia se convirtió en un excelente punto de partida para la construcción de intrigas y personajes<sup>40</sup>.

Si el planteamiento de la trama procede del casuismo, la solución final y la red de argumentos que la sostienen se asientan sobre el probabilismo, su más notable derivación teológica. Cuando la Iglesia comenzó a trasladar su punto de mira desde la norma hacia el acto individual, las circunstancias particulares resultaron determinantes a

<sup>37</sup> Para una historia del casuismo moral y de su impacto social, véanse Caro Baroja, 1978, pp. 517-550; Palacios, 1987, II, pp. 174-183; Belda Plans, 2000, pp. 771-778; o Teófanes Egido, 2009, pp. 93-113. Aunque resulte poco relevante, cabe recordar que, a la hora de justificar el conocimiento del casuismo por parte de Cervantes, Hilaire Kallendorf ha acudido a su probable —aunque rápido— paso por el Colegio de San Hermenegildo, que la Compañía de Jesús regentaba en Sevilla, alegando incluso la mención de un estudiante llamado Miguel entre los actores que representaron el *Dialogus feriis solemnibus Corporis Christi* de Pedro Pablo de Acevedo en 1564 (Kallendorf, 2007, p. 25). Sobre la historicidad de los datos invocados por Kallendorf, véase Menéndez Peláez, 2004-2005, p. 434.

<sup>38</sup> Breve compendio de confessión, p. 3.

<sup>39</sup> Miguel Álvarez (1982, p. 238) e Hilaire Kallendorf han enumerado el vocabulario del casuismo en el teatro, destacando términos como «caso, acaso, obligación, empeño, necesidad, fines, medios, intento, acomodarse, ocasión, razón de estado» y preguntas de carácter retórico como «¿Qué he de hacer?» (Kallendorf, 2007, pp. 62 y 64).

<sup>40</sup> Así lo explica Henry Sullivan: «We may discern the presence of probabilism in the *comedia* in two main ways: in the mere choice of bizarre and unusual situations that give rise to problematic and doubtful cases of conscience (often referred to as *casos* or *ejemplos*), and secondly in the casuistical phrasing of certain passages, frequently when a character attempts to analyze his options in a soliloquy. These problematic situations obviously lent themselves to gripping and suspenseful treatment as drama and arguably reached their height in the hairsplitting and intangible subtleties of Calderón's treatments, especially those cases which appear to justify uxoricide» (1976, p. 44).

la hora de definir la naturaleza del pecado como mortal o venial. Fue entonces cuando surgió el probabilismo, que tuvo su más señalado monumento en la *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris* de fray Bartolomé Medina, impresa en 1577. Las tesis probabilistas golpearon en el centro mismo del pensamiento moral y religioso de la Contrarreforma, alterando nada menos que la esencia del pecado. Para cuando Cervantes compuso su comedia, las doctrinas probabilistas habían desbordado los límites de los debates escolásticos para pasar, con curiosidad y escándalo, a las conversaciones mundanas<sup>41</sup>.

Las relaciones de *La gran sultana* con el probabilismo comienzan en el punto y hora en que Catalina le pide al Gran Turco un plazo de tres días «para pensar [...] / en no sé qué dudas mías, / que escrupulosa me han hecho» (I, vv. 789-792). Fray Bartolomé de Medina había clasificado la conciencia en *recta, errónea, dudosa y escrupulosa*, explicando ésta última como «la que sigue la opinión de una parte, pero con temor y congoja que angustia el alma», al tiempo que definía el escrúpulo como el «temor y sospecha que atormenta el alma sobre si algo es lícito o ilícito»<sup>42</sup>. Con esas premisas, el teólogo se pregunta «si es lícito actuar contra el escrúpulo», y responde que, si el escrúpulo se origina «de causas justas y en gran manera urgentes, las cuales hacen la opinión contraria completamente improbable», no se debe actuar contra él<sup>43</sup>. No obstante, el propio Medina aseguraba que era permisible seguir una opinión probable mantenida por sabios, incluso en contra del propio criterio. Y es ahí donde reside el núcleo del probabilismo, pues cuando fray Bartolomé se detiene a resolver lo que denomina «la gran cuestión» —la de «si estamos obligados a seguir la opinión más probable, dejando aparte la probable, o si basta seguir la opinión probable»— el dictamen resulta, cuando menos, problemático:

... yo considero que, si hay una opinión probable, es lícito seguirla, aunque la contraria sea más probable, pues la opinión probable, en el ámbito de lo especulativo, es aquella que podemos seguir sin peligro de equivocación y engaño; luego la opinión probable, en la acción práctica, es aquella que podemos seguir sin peligro de pecar. En segundo lugar, la opinión probable es llamada “probable”, porque podemos seguirla sin reprehensión ni censura; luego implica contradicción que sea probable y no podamos lícitamente seguirla [...]. En tercer lugar, la opinión probable es conforme a la recta razón y dictamen de las personas prudentes y sabias; luego seguirla no es pecado.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Sobre la fecha de composición de *La gran sultana*, véase Gómez Canseco, 2010, pp. 25-29.

<sup>42</sup> «Conscientia quadruplex est, recta, erronea, dubia et scrupulosa [...]. Conscientia scrupulosa est, quae alteri parti adhaeret, sed cum formidine et anxietate, quae animun torquet [...]. Scrupulus itaque est formido, et suspicio, quae animum cruciat, an aliqua res licita sit, an illicita» (Medina, *Expositio* [q. 19, a. 6], pp. 301 y 309).

<sup>43</sup> «Est ultimum dubium; utrum sit licitum agere contra scrupulum? [...] Haec formido ex triplici capite ori solet: primo, ex causis iustis, et maxime urgentibus, quae faciunt alteram opinionem omnino improbabilem, ut dum quis habens plura beneficia, scrupulo pungitur, utrum sit licitum [...]. Si loquamur de scrupulo primi generis, non est agendum contra scrupulum» (Medina, *Expositio* [q. 19, a. 6], pp. 309-310).

<sup>44</sup> «Utrum teneamus sequi opinionem probabiliorem, relicta probabili; an satis sit sequi opinionem probabilem? [...] mihi videtur, quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilius sit: nam opinio probabilis in speculativis ea est, quam possumus sequi sine periculo erroris, et deceptionis: ergo opinio probabilis in practicis ea est, quam possumus sequi sine periculo peccandi. Secundo, opinio probabilis, ex eo dicitur probabilis, quod possumus eam sequi sine reprehensione, et vituperatione: ergo

En lo que corresponde a *La gran sultana*, ha de entenderse que, si Catalina traiciona sus escrúpulos iniciales, lo hace para seguir las opiniones más doctas y juiciosas de Rustán, aun cuando lo que éste le proponga no sea una salida en firme ni completamente conforme con el rigor de la doctrina. Y lo cierto es que la solución no puede ser tan clara, cuando, al fin y al cabo, Catalina debe de elegir entre dos pecados mortales: el cohabitar con un infiel y el de suicidarse. El resquicio de escape para tanto embrollo lo ofrecía el propio Medina al afirmar que, «cuando ambas partes resultan dudosas y no se puede abandonar la duda, se ha de seguir la más segura; pero si ninguna de las dos fuera segura, se ha de seguir la menos peligrosa»; para añadir de inmediato: «... se ha de observar que, si en ambas opciones existe peligro de pecado mortal y en una el pecado excede a la otra, aunque no en gran medida, seguir la opción más peligrosa es solamente pecado venial»<sup>45</sup>. Recuérdese ahora cómo el padre de Catalina calificaba la desesperación como «pecado tan malo y feo, / que ninguno, según creo, / le hace comparación» (III, vv. 2025-2028), dando a entender, pues, que al desistir del suicidio como pecado mayor, la unión con el Gran Turco terminaría convirtiéndose en pecado venial.

A eso se añade otro elemento que tanto fray Bartolomé de Medina como Cervantes tuvieron muy en cuenta. Me refiero a la *intención*, en tanto que una disposición de la voluntad que justifica y determina los actos aun antes de que se realicen y a la que el escritor quiso dar un destacadísimo papel en su comedia. Es primero Mamí quien censura a Rustán, porque su «intención es dañada» e insiste en que, en sus malas acciones, «tuvo parte la intención» (I, vv. 215 y 235). La misma sultana, al conocer los peligros que le acechan, declara que ni dádivas ni tentaciones «podrán, Dios mío, / como yo de vos confío, / mudar mi buena intención» (I, vv. 308-310). Incluso una vez asumido su destino, se dirige a la Virgen para ofrecer de nuevo lo recto de su intención: «La voluntad, que es mía / y la puedo guardar, ésa os ofrezco, / santísima María» (II, vv. 1722-1737). Pero es Rustán quien apunta a la diana moral del asunto, cuando sentencia:

... no está el pecado en el hecho,  
si en la voluntad no está.  
Condénanos la intención  
o nos salva en cuanto hacemos. (II, vv. 1116-1119)

No otra cosa se lee en las páginas del teólogo Medina, que confirma el aserto punto por punto: «La bondad de la voluntad depende de la intención del fin, cuando la intención del fin antecede a la elección y es la causa de éste, pues la bondad de la voluntad depende de la bondad del objeto y del deseo»<sup>46</sup>. De esa manera, una vez

implicat contradictionem, quod sit probabilis et quod non possimus eam licite sequi [...]. Tertio, opinio probabilis est conformis rectae rationi et existimationi virorum prudentum et sapientum: ergo ea sequi non est peccatum» (Medina, *Expositio* [q. 19, a. 6], pp. 308-309).

<sup>45</sup> «Quando ex utraque parte dubium est, et non potest deponi dubium, sequenda est tutor pars: quod si neutra tuta fuerit, sequenda est minus periculosa [...]. Quinto notandum est, quod si in utraque parte est periculum peccati mortalis, et unum peccatum excedit alterum, sed non valde, sequi partem magis periculosam, est tantum peccatum veniale» (Medina, *Expositio* [q. 19, a. 6], p. 305).

<sup>46</sup> «Bonitas voluntatis dependet ex intentione finis, quando intentio finis praecedit electione, et est causa illius: nam bonitas voluntatis dependet ex bonitate obiecti, et voliti» (Medina, *Expositio* [q. 19, a. 7], p. 310).

tomada la decisión probable con la guía de la buena intención, la conciencia queda liberada y el pecado atenuado. La conclusión moral a la que llega Catalina se alimenta de las sutilezas de un probabilismo que, dentro de la comedia, tiene su principal representante en Rustán. Inicialmente, la joven se atiene al rigor de la norma, aunque los silogismos del eunuco —la persona prudente y sabia de la que hablaba Medina— terminarán por llevarla a actuar en contra de su propia conciencia. Más tarde será el padre quien enarbole la bandera del rigorismo, pero no por mucho tiempo, pues, cuando se enfrenta a la *quaestio* definitiva de «¿Será justo que me mate, / ya que no quieren matarme?» (III, vv. 2019-2020), se atendrá a las razones del probabilismo. Como los confesores al uso, el eunuco Rustán y el padre de la cautiva concluyen que el mal se ha de aceptar cuando se presenta como opción ante otro mal mayor.

A la postre, resulta que el mismo pecado que ha tenido en vilo a la protagonista desde el principio de la comedia le va a servir de purgatorio en vida. Es ahora cuando cobran su verdadero sentido los versos de la jornada III, en los que Catalina se presentaba ante su padre como mártir y anunciable su esperanza de alcanzar la salvación eterna:

Mártir soy en el deseo  
y, aunque por agora duerma  
la carne frágil y enferma  
en este maldito empleo,  
espero en la luz que guía  
al cielo al más pecador,  
que ha de dar su resplandor  
en mi tiniebla algún día;  
y desta cautividad,  
adonde reino ofendida,  
me llevará arrepentida  
a la eterna libertad. (III, vv. 2037-2048)<sup>47</sup>

De este modo, el comportamiento de Catalina no sería una suma repentina y arbitraria de sinrazones ni el canto a la tolerancia entre religiones que se ha pretendido en las lecturas más recientes, sino que estaría justificado por los debates morales y siempre de acuerdo con los principios del probabilismo. Una vez que se ha dado por bueno un matrimonio que, al principio de la obra, parecía inaceptable, acaba la tragedia interior y se despejan los senderos de la comedia. El repentino sesgo en la conversación con su padre sería el fruto inmediato del sosiego moral que acaba de lograr y se

<sup>47</sup> Resulta llamativa la lectura que Agapita Jurado Santos ha hecho de estos versos, asegurando que la cautiva está enamorada del sultán: «El primer verso se puede interpretar de dos maneras: “desearía ser mártir” o en “mi martirio es el deseo”, por lo que la “carne enferma” indicaría la enfermedad de amor. Catalina no lo dice explícitamente, pero a partir de aquí las referencias al campo semántico del pecado desaparecen, junto al padre, de la comedia, dando lugar a una fiesta que poco corrobora la afirmación de Casalduero de que “en general, la creación teatral de Cervantes es producto de las ideas contrarreformistas”. El crítico afirma que el tema es “vivir cristianamente en el mundo”, aunque sin duda se trata de un cristianismo muy personal; la Sultana ha realizado un matrimonio doblemente heterodoxo, sin el permiso del padre y eludiendo el problema de la limpieza de sangre; se justifica diciendo que así podrá mantener su nombre y el vestido cristiano; signos exteriores que Cervantes ha criticado en otras ocasiones» (Jurado Santos, 1998, p. 58).

correspondería con el comportamiento que Catalina mantiene durante el resto de la obra. Sus últimas palabras sobre el escenario avalan ese cambio y nos muestran a una cautiva dispuesta a obtener un beneficio moral y material de su confinamiento en el serrallo: «yo me llevo / la palma destos enojos» (III, vv. 2891-2892).

La peculiaridad de Catalina como personaje y la intensidad dramática de su historia residen, en buena medida, en su condición de mujer y en su muy temprano cautiverio<sup>48</sup>. Se trata casi de una niña, que ha de enfrentarse sin ayuda a un grave dilema moral, en un entorno hostil y con su vida puesta en manos ajenas. Aunque la decisión final no se ajuste al rigor de la ley, quedaría justificada ante el público español del Siglo de Oro por la eximiente de la cautividad. Catalina no es libre para elegir ni ante Dios ni ante los hombres y, mientras se encuentre en esas circunstancias, ha de buscar su lugar en un mundo en el que está atrapada. Por ello acepta lo inexcusable y asume las riendas de su propia cautividad, para conseguir que, al menos, le dejen mantener la fe y el nombre, aun a costa de ser madre de un híbrido «otomano español» (II, v. 1217).

La razón última del conflicto que se plantea en *La gran sultana* tiene su raíz en lo más hondo del pensamiento contrarreformista, donde latía una tensión difícilmente soluble entre los discernimientos del plan divino y los impulsos del libre albedrío. Dios en su Providencia había trazado un orden de las cosas que resultaba incomprendible al ser humano. Así lo sentenció san Pablo en la epístola a los romanos 11, 33: «¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos!». Sin embargo, esas disposiciones divinas obligaban al hombre a tomar decisiones tan graves que de ellas dependía la salvación eterna. No en vano Erasmo había definido el libre albedrío como «un poder de la voluntad humana por medio del cual el hombre puede consagrarse a las cosas que conducen a la salvación eterna o puede apartarse de ellas»<sup>49</sup>. Las consecuencias que los juicios y los actos humanos podían tener resultaban terribles, pues al fondo latía la amenaza de unas penas del infierno tan evanescentes para nosotros como reales para Cervantes y sus contemporáneos. No se piense, sin embargo, que la Providencia divina era tenida por enemiga de la libertad humana. Muy al contrario, teólogos y creyentes de a pie entendieron sin margen de error que el plan de Dios, por muy doloroso que fuera para el cristiano, no estaba urdido contra él, sino que tan sólo lo ponía a prueba<sup>50</sup>. Es lo

<sup>48</sup> En la jornada I, es la misma Catalina quien da cuenta de ello: «En mi tierna edad perdí, / Dios mío, la libertad, / que aun apenas conocí» (I, vv. 311-313); más adelante será Madrigal el que detalle cómo fue capturada a los seis años (III, vv. 2251-2298).

<sup>49</sup> «... vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea quae perductunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere» (Erasmo de Rotterdam, *De libero arbitrio*, cols. 1220-1221).

<sup>50</sup> Entiendo que Jesús González Maestro, obviando las creencias de la época, hace —a mi entender— una lectura demasiado moderna del pensamiento religioso de Cervantes, cuando afirma respecto a *El trato de Argel*: «En la jornada segunda de la obra, Aurelio invoca a un dios contrarreformista, representante de una realidad moral trascendente al sujeto, y capaz de anular toda voluntad y toda tentativa de libertad en las formas de conducta del personaje: “Padre del cielo, en cuya fuerte diestra / está el gobierno de la tierra y cielo, / cuyo poder acá y allá se muestra / con amoroso, justo y sancto celo...!”» (2000, pp. 319-320). Incluso el padre de la familia puesta en venta como cautivos en la jornada II de la misma obra declara inequívocamente: «¡Sosegad, señora, el pecho; / que si mi Dios ha ordenado / ponernos en este estado, / Él sabe por qué lo ha hecho!» (*El trato de Argel*, p. 1056).

que ocurre con nuestra Catalina de Oviedo, cautiva, cristiana entre turcos y, sin embargo, sometida a la decisión extrema de elegir entre dos pecados mortales.

La solución la ofreció la propia Iglesia por medio de sutilezas morales que aliviaban los rigores de esos caminos inescrutables del Señor. Ése y no otro fue el empeño del probabilismo. Se añadía a ello un ideario íntimamente cervantino que hizo del libre albedrío un ejercicio de libertad y dignidad individual frente a la fuerza casi irresistible del cautiverio, de la sociedad o del destino. Como ha explicado Melveena McKendrick, Cervantes «was intellectually and temperamentally a product of the Renaissance, qualifying the Aristotelian view that man's first duty was to society with the Erasmian belief that through virtue and education man could learn to exercise his free will in such a way as to determine his own path through the world with the help of Providence»<sup>51</sup>. En esa suma de confianza en la Providencia divina, ejercicio consciente del libre albedrío e incluso de ardides teológicos se encuentra, a mi juicio, el porqué y la razón de la compleja trama de una comedia —ésta de *La gran sultana*— cuyo final feliz consiste tan sólo en la superación de una difícil prueba que termina por abrir las puertas a la esperanza en la salvación eterna.

Si algún lector paciente ha llegado hasta este punto, acaso esté tentado de imaginar a un Cervantes ducho en teologías o atento lector de los latines de Tomás Sánchez o de fray Bartolomé de Medina: nada tan ajeno a mi propósito. Líbreme Dios de afirmar que Cervantes ocupara sus ocios con interminables mamotretos escolásticos; pero no me cabe duda, eso sí, de que la teología estaba en la calle, que los sermones instruían a los intonsones en sutilezas y que, en el Madrid que María de Zayas describió como «jardín de los divinos entendimientos»<sup>52</sup>, los debates en torno al casuismo y al probabilismo habían saltado de las universidades a las academias y a los corrillos. Años más tarde, esa presencia se hará evidente en autores como Gracián o como el mismo Calderón de la Barca, pero ya Cervantes supo atisbar, entre sermones, charlas y cenáculos, las posibilidades literarias de estas disyuntivas extremas para la conciencia. Estamos, además, hablando —no se olvide— del Cervantes ya viejo que estampó al frente de sus *Novelas* aquello de «Mi edad no está ya para burlarse con la otra vida, que al cincuenta y cinco de los años gano por nueve más y por la mano»<sup>53</sup>. Es ese Cervantes que se muestra tan preocupado por la religión en el *Persiles*, el que en abril de 1609 ingresó en la Hermandad de los Esclavos del Santísimo Sacramento del Olivar y cuatro años después tomó hábito en la Venerable Orden Tercera de San Francisco<sup>54</sup>; el mismo que, al parecer, acudía a la tertulia que el padre Macedo tutelaba por entonces en el estudio madrileño de la Compañía de Jesús<sup>55</sup>. Fue ése y no otro el escritor que quiso poner una cuestión moral en el eje de una comedia como *La gran sultana* y el que, en una de esas piruetas literarias de que tanto gustó, la resolvió con una artimaña teológica que

<sup>51</sup> McKendrick, 2002, p. 135. Para el problema del libre albedrío en Cervantes, véase, además, Boruchoff, 2004 y 2009.

<sup>52</sup> *Desengaño sexto*, p. 295.

<sup>53</sup> «Prólogo al lector», en *Novelas ejemplares*, p. 19.

<sup>54</sup> Cf. Ruiz Rodríguez y Delgado Pavón, 2008, pp. 233-237.

<sup>55</sup> Cf. Astrana, VI, pp. 280-281. De la tal academia, en activo hacia 1609, hacía mención en 1663 Pablo Antonio de Tarsia dentro de su *Vida de don Francisco de Quevedo* (p. 97).

transformaba en fiesta a medias lo que desde la jornada I venía apuntando casi inevitablemente a tragedia.

### Referencias bibliográficas

- ÁLVAREZ, Miguel, *El probabilismo y el teatro español del siglo XVII*, Tesis de doctorado inédita, New York University, 1982.
- ASTRANA MARÍN, Luis, *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes Saavedra*, Madrid, Instituto Nacional Reus, 1948-1958, 7 vols.
- BATAILLON, Marcel, «Cervantes y el matrimonio cristiano», en ID., *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid, Gredos, 1964, pp. 238-255.
- BELDA PLANS, Juan, *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología del siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000.
- BORUCHOFF, David A., «Free Will, Beauty and the Pursuit of Happiness: *Don Quijote* and the Moral Intent of Pastoral Literature», *Anuario de Estudios Cervantinos*, 1, 2004, pp. 121-135.
- , «Free Will, the Picaresque, and the Exemplarity of Cervantes's *Novelas ejemplares*», *Modern Language Notes*, 124/2, 2009, pp. 372-403.
- BURTON, David C., «The Question of "Disparity of Cult" in *La gran sultana*», *Romance Notes*, 28/1, 1987, pp. 57-61.
- CANAVAGGIO, Jean, *Cervantès dramaturgue. Un théâtre à naître*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977.
- CANDAU CHACÓN, María Luisa, «Entre lo permitido y lo ilícito: la vida afectiva en los Tiempos Modernos», *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, 6/18, 2009, pp. 1-21. [www.tiemposmodernos.org](http://www.tiemposmodernos.org).
- CARO BAROJA, Julio, «Probabilidades, laxitudes y corrupciones», en ID., *Las formas complejas de la vida religiosa: Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978, pp. 517-550.
- CARRODEGUAS, Celestino, *La sacramentalidad del matrimonio: doctrina de Tomás Sánchez, S.J.*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2003.
- CASALDUERO, Joaquín, *Sentido y forma del teatro de Cervantes*, Madrid, Gredos, 1974.
- CERVANTES, Miguel de, *Los baños de Argel*, en *Obra completa*, eds. Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1993, III, pp. 239-355.
- , *Don Quijote de la Mancha*, dir. Francisco Rico, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores/CECE, 2004, 2 vols.
- , *La gran sultana doña Catalina de Oviedo*, ed. Luis Gómez Canseco, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- , *Novelas ejemplares*, ed. Jorge García López, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores/CECE, 2005.
- , *Ocho comedias y ocho entremeses nuevos nunca representados*, en *Obra completa*, eds. Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1993, III, pp. 19-1022.
- , *Pedro de Urdemalas*, en *Obra completa*, eds. Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1993, III, pp. 773-881.
- , *El rufián dichoso*, en *Obra completa*, eds. Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1993, III, pp. 357-463.
- , *El trato de Argel*, en *Obra completa*, eds. Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1993, III, pp. 1023-1114.

- COTARELO VALLEDOR, Armando, *El teatro de Cervantes*, Madrid, Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1915.
- CUEVA, Juan de la, *Ejemplar poético*, ed. José María Reyes Cano, Sevilla, Alfar, 1986.
- DÍEZ FERNÁNDEZ, José Ignacio, «Sin discrepar de la verdad un punto. *La gran sultana*: ¿un canto a la tolerancia?», *Lectura y Signo*, I, 2006, pp. 301-322.
- EGIDO, Teófanes, «Los casos de conciencia y la conciencia de los casos», en *Las Españas que (no) pudieron ser*, ed. Manuel Peña Díaz, Huelva, Universidad de Huelva, 2009, pp. 93-113.
- ERASMO DE ROTTERDAM, *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, en ID., *Opera Omnia*, ed. Jean Le Clerc, Leiden, Petrus Vander, 1706, IX, cols. 1215-1248.
- GÓMEZ CANSECO, Luis, «Introducción», en Miguel de Cervantes, *La gran sultana doña Catalina de Oviedo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 9-168.
- GONZÁLEZ, Gregorio, *Primera parte del guión Onofre*, en *Novela picaresca I*, ed. Rosa Navarro Durán, Madrid, Biblioteca Castro, Fundación José Antonio de Castro, 2004, pp. 391-544.
- GONZÁLEZ MAESTRO, Jesús, *La escena imaginaria. Poética del teatro de Miguel de Cervantes*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2000.
- GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, Jerónimo, *Tratado de la redención de cautivos*, eds. Miguel Á. de Bunes Ibarra y Beatriz Alonso Acero, Sevilla, Renacimiento, 2006.
- HEGYI, Ottmar, *Cervantes and the Turks: Historical Reality Versus Literary Fiction in «La Gran Sultana» and «El Amante Liberal»*, Newark, Juan de la Cuesta, 1992.
- JURADO SANTOS, Agapita, «Una lectura junguiana de *La gran sultana*», en *Atti della V Giornata Cervantina. Venezia, 24-25 novembre 1995*, eds. Carlos Romero Muñoz, Donatella Pini y Antonella Cancellier, Padova, Unipress, 1998, pp. 53-72.
- KALLENDORF, Hilaire, *Conscience on Stage. The Comedia as Casuistry in Early Modern Spain*, Toronto, University Toronto Press, 2007.
- LÓPEZ DE ÁLVARADO, Garci, *Breve compendio de confesión, que hizo imprimir... Dividido en quattro capítulos. A honrra de Dios y utilidad de todo fiel christiano*, Venecia, Giovanmaria Bonelli, 1552.
- LÓPEZ ORTIZ, José, *Derecho musulmán*, Barcelona, Labor, 1932.
- LÓPEZ DE ÚBEDA, Francisco, *Libro de entretenimiento de la pícara Justina*, en *La novela picaresca española*, ed. Florencio Sevilla Arroyo, Castalia, Madrid, 2001, pp. 393-559.
- MARRAST, Robert, *Cervantès dramaturge*, Paris, L'Arche, 1957.
- MCKENDRICK, Melveena, «Writings for the stage», en *Cervantes*, ed. Anthony J. Cascardi, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 131-159.
- MEDINA, fray Bartolomé de, *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, Salamanca, Typis haeredum Mathiae Gastii, 1578.
- MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús, «Los jesuitas y el teatro del Siglo de Oro: Repertorio de obras conservadas y de referencia», *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, 54-55, 2004-2005, pp. 421-563.
- MINSHEU, John, *Pleasant and Delightfull Dialogues [Diálogos familiares]*, eds. Miguel Marañoón Ripoll y Lola Montero Reguera, Centro Virtual Cervantes, 2004. cvc.cevantes.es.
- O'CONNOR, Thomas Austin, «El matrimonio y la *comedia*: la conformidad como norma consubstancial», en *Actas Irvine-92: [Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas]*, ed. Juan Villegas, Irvine, Asociación Internacional de Hispanistas/University of California, 1994, III, pp. 162-168.
- PALACIOS, Bonifacio, «Teología moral y sus aplicaciones entre 1580-1700», en *Historia de la teología española*, dir. Melquíades Andrés Martín, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, II, pp. 174-183.

- RILEY, Edward C., «The “Pensamientos escondidos” and “Figuras morales” of Cervantes», en *Homenaje a William L. Fichter. Estudios sobre el teatro antiguo hispánico y otros ensayos*, eds. A. David Kossoff y José Amor y Vázquez, Madrid, Castalia, 1971, pp. 623-631.
- RODRÍGUEZ MOÑINO, Antonio, «Tres cancioneros manuscritos (Poesía religiosa de los Siglos de Oro)», *Ábaco*, 2, 1969, pp. 127-272.
- RUIZ RODRÍGUEZ, José Ignacio, y M.<sup>a</sup> Dolores DELGADO PAVÓN, «Miguel de Cervantes Saavedra, un laico en la venerable Orden Tercera franciscana en la época de la confesionalización», en *Cervantes y las religiones. Actas del coloquio internacional de la Asociación de Cervantistas [Universidad Hebreo de Jerusalén, Israel, 19-21 de diciembre de 2005]*, eds. Ruth Fine y Santiago López Navia, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2008, pp. 223-240.
- SÁNCHEZ, Tomás, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento. Tomus primus*, Génova, Iosephus Pavoni, 1602.
- SCHENK, Francis J., *The Matrimonial Impediments of Mixed Religion and Disparity of Cult*, Washington, The Catholic University of America, 1929.
- SMITH, Paul Lewis, «Cervantes como poeta del heroísmo: de la *Numancia* a *La gran sultana*», en *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro. Burgos-La Rioja, 15-19 de julio 2002*, eds. María Luisa Lobato y Francisco Domínguez Matito, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2004, II, pp. 1155-1164.
- SULLIVAN, Henry W., «Moral Probabilism and Casuistry in Spain during the Counter Reformation», en *ID.*, *Tirso de Molina and The Drama of the Counter Reformation*, Amsterdam, Rodopi, 1976, pp. 40-51.
- TARSIA, Pablo Antonio de, *Vida de don Francisco de Quevedo Villegas*, Madrid, Imprenta de Sancha, 1792.
- VILLEGRAS, Alonso de, *Fructus sanctorum y quinta parte del Flos sanctorum*, ed. José Aragüés Aldaz, Lemir 2, 1988 [[parnaseo.uv.es/Lemir/textos/Flos/Index1.html](http://parnaseo.uv.es/Lemir/textos/Flos/Index1.html)].
- VIVÓ DE UNDABARRENA, Enrique, «El teatro de Cervantes y su casuística matrimonial», *Boletín de la Facultad de Derecho (UNED)*, 12, 1997, pp. 183-257.
- WEIMER, Christopher B., «Going to Extremes: Barthes, Lacan, and Cervantes’ *La gran sultana*», en *Gender, Identity, and Representation in Spain’s Golden Age*, eds. Anita K. Stoll y Dawn L. Smith, Lewisburg, Bucknell University Press, 2000.
- ZAYAS Y SOTOMAYOR, María de, *Desengaño sexto*, en *ID.*, *Parte segunda del sarao y entretenimiento honesto. Desengaños amorosos*, ed. Alicia Yllera, Madrid, Cátedra, 1983, pp. 293-336.

\*

GÓMEZ CANSECO, Luis. «Probabilismo en Cervantes: *La gran sultana* como caso de conciencia». En *Criticón* (Toulouse), 109, 2010, pp. 167-186.

**Resumen.** La extraña trama de *La gran sultana doña Catalina* de Oviedo de Miguel de Cervantes ha dado lugar a lecturas contradictorias que unas veces han interpretado el texto como un juguete burlesco y otras como un canto a la tolerancia religiosa, pero que no acaban de explicar sus incoherencias. Todos esos desatinos aparentes pueden salvarse a la luz de la teología contemporánea, pues Cervantes planteó la intriga principal como un caso de conciencia en el que la protagonista había de elegir inevitablemente entre dos pecados mortales. La solución a tal dilema —que afecta de lleno a cuestiones como el libre albedrío o la salvación eterna— se ajusta a las propuestas morales del probabilismo, que justificaba las acciones en función de las circunstancias que rodeaban al individuo. Ese trasfondo teológico influyó, además, en la construcción de personajes como el eunuco Rustán o el padre de Catalina e incluso en la definición genérica de la obra.

Résumé. L'étrange histoire de *La gran sultana doña Catalina de Oviedo*, par Miguel de Cervantes, a conduit à des lectures parfois contradictoires qui ont interprété l'œuvre comme une pièce burlesque et parfois comme une défense de la tolérance religieuse. Ces interprétations, cependant, ne peuvent pas rendre compte complètement des incohérences de la pièce. Celles-ci, apparentes, peuvent être résolues à la lumière de la théologie contemporaine, parce que Cervantes a conçu l'intrigue principale comme un cas de conscience dans lequel le protagoniste avait à choisir inévitablement entre deux péchés mortels. La solution à ce dilemme —qui concerne pleinement des problèmes tels que le libre arbitre et le salut éternel— renvoie aux propositions du probabilisme moral, qui justifie les actions à la lumière des circonstances entourant l'individu. Cet élément théologique a aussi une influence sur la construction de personnages, comme l'eunuque Rustan ou le père de Catalina, et même sur la définition générique de l'œuvre.

**Summary.** The strange story of *La gran sultana doña Catalina de Oviedo* by Miguel de Cervantes has sometimes led to contradictory readings that have interpreted the play as a burlesque piece and sometimes as a praise of religious tolerance, but they do not explain the *comedia's* inconsistencies. All these apparent nonsenses can be overcome with the help of contemporary theology, because Cervantes designed the main plot as a case of conscience in which the protagonist had to choose inevitably between two mortal sins. The solution to this dilemma, which affects issues such as free will and eternal salvation, is consistent with the proposals of moral probabilism, which justified actions in the light of the circumstances surrounding the individual. Theological influences concern also the construction of such characters as Rustán the eunuch or Catalina's father and affect even the definition of the play as a genre.

**Palabras clave.** Casuismo. CERVANTES, Miguel de. *La gran sultana*. Libre albedrío. Probabilismo.