

Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y significados **Moors and Christians' dramas in Spain: history and meaning**

Demetrio E. Brisset Martín

Facultad de Ciencias de la Información. Universidad de Málaga. Málaga.
brisset@uma.es

RESUMEN

Las fiestas de Moros y Cristianos aquí se abordan como objeto de investigación morfológico y etnohistórico, y como modo de expresión simbólica, a partir de los datos ofrecidos por unos 500 casos. Se las define, diferenciando sus elementos fijos y variables. A partir de un corpus compuesto por 130 representaciones de teatro popular, brevemente se analizan sus denominaciones, patronos, personajes y argumentos, en busca de sus modelos textuales y reales. Se procede luego a seguir su desarrollo histórico, conectándolo con otros rituales de conquista y universos festivos emparentados. Se termina con una breve selección de parlamentos.

ABSTRACT

From data offered by some 500 cases, Moors and Christians' dramas are approached as a morphological and ethnohistorical research object, as well as a symbolic expression. Their permanent and variable elements are identified. From a compilation of 130 ritual theater plays, their denominations, patron saints, characters and plots are briefly analyzed, in search of their real and literal models. Their historical developments are drawn, connecting them with other conquest rituals and related festivities. Finally, some short dialogues are selected.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

fiestas de moros y cristianos | etnohistoria | estudio comparativo | teatro popular | Moors and Christians' dramas | ethnohistory | comparative research | folk theater

¡Oh valeroso Christiano
detén tu valiente espada,
y ayúdame a levantar,
que ya vencido en batalla,
si me vence el argumento,
te prometo mi palabra
de recibir el bautismo,
y asistido de la gracia,
confesar de Dios el Nombre,
y á su Madre Soberana.

(Coloquio representativo entre un moro y un cristiano, pliego de cordel, siglo XVIII)

Uno de los elementos que configuran la cultura hispánica es el de sus rituales festivos. Y dentro de ellos, uno de los más característicos es el de las *representaciones de conquista*, funciones de teatro popular que rememoran épicos episodios de la historia local, integradas en las fiestas anuales en honor de los patronos tutelares de la comunidad.

La más extendida de estas representaciones, que se siguen celebrando en casi tres centenares de localidades pequeñas y medianas de la Península Ibérica, el continente americano y alguna otra zona geográfica, es la que gira en torno a la *lucha entre un bando moro y otro cristiano*. Estos

enfrentamientos rituales, impregnados de una ostensible exaltación de la religión católica, son un fogoso y rejuvenecido rescoldo de una de las modalidades de diversión popular más profusamente implantadas en la Península y transportada por los españoles a todas las áreas por las que extendieron su cultura. Y este fenómeno abarca por lo menos ocho siglos.

En esencia, *la fiesta de Moros y Cristianos* consiste en una representación de teatro popular que complementa el ritual litúrgico de las celebraciones de reforzamiento de los lazos comunitarios, expresando el combate entre el bando de los héroes -los cristianos- y los enemigos -los moros- por la posesión de un bien colectivo, mediante acciones y parlamentos, aunque se puede prescindir de la palabra. Dentro de este esquema argumental mínimo tienen cabida variaciones sorprendentes, especialmente con los personajes.

Así, en cierta localidad aragonesa la batalla final rememora el combate naval de Lepanto, con las galeras de cartón que simulan ser la flota cristiana capitaneadas nada menos que por Carlomagno; en tierras mexicanas lo mismo se representan un desembarco turco en Yucatán, el desafío entre el Cid y Pilatos rey de Granada o la inclusión tanto de los moros como de los cristianos en las huestes que siguen al apóstol Santiago en su lucha contra los indios paganos; en los Andes peruanos el bando rival de Santiago y los cristianos está formado por demonios; en el occidente de Portugal es el jefe cristiano san Jorge quien necesita la ayuda de un ángel para liberar a la doncella cautivada sucesivamente por un dragón y por los turcos; y en Andalucía lo mismo son el obispo de la Sevilla visigoda, san Isidoro, que la abuela de Jesús, santa Ana, quienes proporcionan la victoria a las tropas de la cruz. Esta breve enumeración de anacronismos históricos y deformaciones legendarias da una pálida idea de la complejidad de personajes y situaciones que tienen acomodo en estas celebraciones rituales de aspecto histórico.

En la inmensa mayoría de las funciones peninsulares de Moros y Cristianos lo que aparentemente se conmemora es la "reconquista" de la localidad en algún momento de la Edad Media. Sin embargo, entre las andaluzas -radicadas en el que fuera antiguo reino nazarí de Granada- pervive el recuerdo de la sofocada rebelión de los moriscos granadinos contra Felipe II. Pero hay otros hechos históricos que pueden haber sido motivo de inspiración para los temas representados. La conquista de Jerusalem por los cruzados -entre los que se contaba un grupo de caballeros navarros- en el año 1099, puede ser el modelo admirado que se está imitando. La captura, 150 años después, del jefe de la VI Cruzada -el rey san Luis de Francia- por los musulmanes, todavía se recuerda en la Alpujarra granadina. Otra toma de una plaza fuerte que caló honda en la imaginación popular fue la de Antequera en 1410: Gracias al romancero viejo se inmortalizaron muchos episodios de la que puede considerarse penúltima gesta de la caballería peninsular, entre los que se cuenta la inflamada oratoria de fanáticos predicadores en cada bando, el intercambio de embajadas, la victoria de un escudero cristiano en su desigual duelo contra un gigante moro a caballo -al que decapitó-, y la ocupación de la ciudad justo al llegar el pendón de san Isidoro. Otras fuentes de inspiración histórica fueron la célebre toma de Granada por los Reyes Católicos; el saqueo e incendio de Cádiz por la armada inglesa en 1596, que incluyó la profanación de la patrona de los navegantes a las Indias, la Virgen del Rosario, que fue arrastrada por las calles con una soga al cuello (maldad que se suele atribuir a los moros en estas funciones); y, finalmente, la toma del puerto almeriense de Adra por los piratas turcos y berberiscos en 1620, cuyos avatares sangrientos todavía se rememoran con bastante exactitud en varias funciones alpujarreñas, que parecen ser de las más arcaicas que hoy día perduran en España.

Precisamente, mi primer contacto con una de estas representaciones rituales tuvo lugar en la alpujarreña Albondón, donde se plasmaba el cautiverio y rescate del rey san Luis de Francia, semejando el argumento teatral una "reconstrucción" de ciertos episodios de la vida de su santo patrono. Pero a medida que fui profundizando en el estudio día-sincrónico de este fenómeno de ritual festivo, se me apareció como evidente que era pura casualidad que varios de los hechos reflejados en la función correspondiesen con la auténtica vida del rey santo, ya que se suelen atribuir con el mismo fervor a cualquier otro santo o santa patronal, independientemente de su vida y milagros.

Dispuesto a interpretar el significado de lo que se manifestaban como *representaciones simbólicas*, desde 1978 me volqué en su estudio. Han sido numerosos los investigadores que se han interesado por este sugerente tema de antropología cultural, desde que en 1865 José Amador de los Ríos elaborase la primera teoría explicativa. Mis puntos de partida fueron los trabajos de G. Guastavino, R. Ricard, W. Höennerbach y M^a S. Carrasco en lo que respecta al tema específico de "moros y cristianos", y J. Caro Baroja y W. Propp en la metodología a utilizar (1). Una primera constatación es que un fenómeno cultural de tal complejidad no puede ser abarcado de manera unidimensional, sino que exige varias vías complementarias que iluminen sus diversas facetas, simultaneando las descripciones etnográficas actuales con los documentos históricos, y procediendo a análisis comparativos.

1. Los textos: acciones y personajes

Al adoptar estas representaciones rituales de conquista una forma de expresión teatral, parece evidente que el primer escalón en el acceso a su conocimiento consistirá en analizar los propios textos, parlamentos o diálogos, a fin de que suministren el máximo de información. Con este objetivo conseguí reunir un centenar de textos íntegros, y una treintena de textos resumidos por otros investigadores, lo que constituye un corpus de estudio suficientemente amplio (2). La primera constatación que se obtiene es que son abundantes las conexiones o "contaminaciones" de unos textos con otros, lo que sugiere un lento proceso formativo.

Entre sus aspectos fácilmente comparables se tienen:

a) **Denominaciones** con las que son popularmente conocidas estas representaciones entre los vecinos: relaciones; embajadas; soldadesca; danza; batalla; dichos.

b) **Patronos** en cuyo honor se ejecutan:

San Sebastián (11), Virgen de la Cabeza (6), san Antonio de Padua (9), Virgen del Rosario (6), san Roque (8), Santa Cruz (6), santa Ana (7), apóstol Santiago (6).

b) **Personajes** que intervienen:

1. Genéricos:

General (29); Rey (26); Capitán (16).

2. Individualizados:

Cristianos: emperador Carlomagno; Santiago apóstol; rey Fernando V; almirante. *Moros*: Selim; Pilato (a veces, rey de Granada); almirante Balaan; Mahoma.

d) Análisis de los **argumentos**:

Aplicando la metodología diseñada por W. Propp para el estudio de los cuentos maravillosos, podemos considerar como *funciones* a las acciones significativas en el desarrollo de la representación teatral, que han resultado ser 24, con las que se materializan *todos los argumentos*, lo que demuestra que toda esta variada gama de representaciones está sujeta a la misma estructura formal. Sin entrar en mayores precisiones, me limitaré a ofrecer la fórmula argumental general que sintetiza estos argumentos:

(i) R S B (o) p

Aquí, (i) es la *introducción*, que no es una función sino la situación creada por las primeras frases de los diálogos, que va a servir como detonante de la acción argumental, que va a situar las acciones dentro de

un contexto. Se equipara con la *situación inicial* de Propp. Del conjunto de textos estudiados, la mayoría indican "la llegada de enemigos con intención de cometer fechorías" (43 casos), seguidas por "oraciones o arengas en el campo de los héroes" (16 casos).

En cuanto a *las funciones básicas*, R corresponde a los retos o desafíos; S las súplicas o invocaciones; P la prisión o cautiverio de uno o varios personajes; B la batalla o momento culminante, a menudo desdoblada en dos con la victoria inicial de los enemigos. Pero estas batallas se producen con un objetivo expreso, transcribiendo como (o) *el objeto de la batalla*, de gran interés significativo, y que se puede agrupar del siguiente modo:

1. Lucha por un castillo:

- Para su captura por los héroes (Troya, Jerusalem, Granada, el de la localidad, genérico).

- Para su defensa por los héroes (Rodas, Malta, Viena).

2. Apoderarse de la imagen del milagroso santo patrono:

Este tema puede tener sus modelos inspiradores en los sucesivos robos de la estatua del dios Marduk de Babilonia; en la bíblica pérdida del arca de la Alianza y en numerosos mitos de la Grecia clásica (rapto del fuego por el titán Prometeo, del vellocino de oro por los argonautas, de los rebaños de Gerión por Hércules, de Helena por los troyanos).

3. Exigir el pago de un tributo, normalmente en dinero.

4. Tierras y bienes: el territorio.

A veces se superponen dos o más de estos "objetos de la lucha" y se pueden acompañar por el deseo de impedir que los héroes celebren su fiesta, obligarles a cambiar de religión, rescatar a una dama cautiva o apoderarse de la bandera.

Como resumen argumental se tiene que: *las exigencias del enemigo provocan una lucha en la que vencen los héroes.*

e) **Bandos** en confrontación:

Lo habitual es que el bando de los héroes sea el de los *cristianos*, usualmente identificado con los españoles, aunque puede estar constituido por romanos o ángeles.

Respecto al bando de los enemigos, suelen confundirse *moros y turcos*, definidos a veces como hispanomusulmanes o berberiscos. Variaciones entre ellos son los judíos y los salvajes, con un curioso bando mexicano compuesto por los moros chinos. Estos enemigos pueden ser los demonios y los romanos (diferentes a los que forman parte de los héroes cristianos).

f) **Cautiverio y rescate**

La función narrativa P, el cautiverio o prisión, cuando se efectúa sobre algún miembro del bando de los héroes tiene su prolongación en la W, liberación del cautivo, porque se escapa por sus propios medios o por la ayuda de sus compañeros de bando. Se pueden asimilar los personajes cristianos con la imagen del santo o santa protector, a menudo cautivados simultáneamente. En el caso de ser cautivada una doncella (muy frecuente en el teatro culto y en las fiestas esporádicas, no rituales, aunque también se produce en éstas) se puede entroncar con el tan extendido mito del dragón que la rapta y con la leyenda del tributo de las 100 doncellas.

En cuanto al "rescate" o liberación, un entronque material es el de la colecta o petición de limosna que se hace a los asistentes a la representación, en algunos casos andaluces expresamente orientada a liberar a unos personajes cristianos o a la imagen en poder de los enemigos.

Desde el punto de vista específicamente literario, se pueden identificar varios modelos que han podido intervenir en la génesis del arquetipo de la representación teatral de moros y cristianos:

1. El bíblico reto entre David y Goliat, donde el pastorcillo, con el beneplácito celestial, vence al "gigante de hierro".
2. Los cantares de gesta carolingios, con el épico duelo entre el conde Oliveros y el blasfemo gigante Fierabrás.
3. Los dramas litúrgicos representados en el interior de los templos, con motivo de la fiesta de Navidad (el *officium pastorum*, con la danza Y diálogo de los pastores) y la de Epifanía (el *misterio de los Reyes Magos*, con los reyes de Oriente a caballo y su diálogo con el rey Herodes en su castillo).
4. El romancero viejo castellano, con vibrantes episodios como el reto de Zamora o la toma de Antequera. A partir de la rebelión de los moriscos granadinos se imprimen y difunden los romances que exaltan a los caballeros moros y los que recuerdan épicos lances de la conquista de Granada, como el del duelo entre el gigante moro Tarfe y el gentil Garcilaso.
5. Las comedias para corrales y los autos sacramentales del Siglo de Oro, entre las que floreció el subgénero teatral de moros y cristianos, con aportaciones de autores como Lope de Vega, Miguel de Cervantes, Tirso de Molina, Cubillo de Aragón, Felipe Godínez, Mira de Amescua, Pedro Rosete y Calderón de la Barca.
6. El teatro misionero, aplicado desde los albores de la conquista del Nuevo Mundo por los frailes franciscanos. Más tarde, jesuitas y dominicos aprovecharon también los populares espectáculos teatrales para transformarlos en encubiertas prédicas evangélicas, buscando "instruir deleitando".

2. Evolución histórica de este tipo de fiestas

Estas representaciones rituales han ido adoptando su forma actual a lo largo de un lento proceso configurativo, a través de la sucesión de diversos espectáculos festivos, organizados por muy distintos motivos, y que se han podido interinfluenciar mutuamente. De acuerdo con las épocas de esplendor de cada conjunto festivo, se pueden agrupar cronológicamente del siguiente modo:

a) Fastos monárquicos y aristocráticos (siglos XII-XVII)

Las solemnes "entradas" de reyes y nobles en poblaciones bajo su jurisdicción, eran celebradas con ostentosos espectáculos, entre los que fueron muy frecuentes las tomas de castillos defendidos por supuestos moros y las batallas entre galeras, con derroche de disparos de pólvora y artefactos pirotécnicos. De igual modo solían festejarse los acontecimientos dichosos para tales personalidades, como las coronaciones y actos de posesión; bodas, embarazos y nacimientos; y las victorias militares. Sobre este último motivo de alegrías públicas, la toma de Granada y la batalla naval de Lepanto tuvieron un inmenso eco festivo.

La primera referencia conocida de una de estas representaciones corresponde a la boda del conde de Barcelona Ramón Berenguer IV con la infanta Petronila de Aragón, que tuvo lugar en la recién conquistada Lérida en 1150, al incluirse dentro de la comitiva nupcial una "danza de moros y cristianos con reñido combate". Gozaron estos simulados combates de tal aprecio en la corte aragonesa, que los

extendieron por gran parte del Mediterráneo.

b) Las procesiones del Corpus (siglos XIV-XVII)

La gran procesión callejera del Corpus Christi, en la que la sociedad estamental se ofrecía en espectáculo ante sí misma, casi desde su origen incorporó elementos teatrales para ilustrar las creencias del catolicismo y atraer a los espectadores. A las figuras inmóviles siguieron luego las escenas dialogadas, con "entremeses" tales como: la embajada del ángel a Adán y Eva; el misterio del rey Herodes con los Reyes Magos y los soldados que degollaban a los niños inocentes; el arcángel san Miguel y su hueste angelical contra Lucifer y su cohorte demoníaca; san Jorge rescatando a la doncella de las fauces del dragón; el duelo entre David y Goliat; y, ya totalmente relacionado con nuestro tema, la lucha de san Sebastián contra el castillo del Gran Turco. Las danzas de Moros y Cristianos con palos o espadas, fueron otro elemento posterior con el que se adornaron muchas de estas procesiones en pueblos con escasos recursos.

Un significativo espectáculo teatralizado que se incluyó en una de estas procesiones fue el de la toma de Jerusalem, que los misioneros franciscanos de primera hora escenificaron en la Tlaxcala aliada de Cortés (tan pronto como en 1538), con escaramuzas, embajadas, cautiverios, súplicas, apariciones celestiales, victoria de la Cruz y bautismo real de "muchos turcos o indios adultos". La autoría de la obra se atribuye al R. Motolinia, quien en su crónica del festejo escribe: "En México y en todas las partes do hay monasterio sacan todos cuantos atavíos e invenciones saben y pueden hacer, y lo que han tomado y deprendido de nuestros españoles; y cada año se esmeran y lo hacen más primo" (3). Aquí se aprecia la política misionera de los primeros franciscanos en México: favorecer que los indios integraran sus diversiones tradicionales con las aportadas por los conquistadores, para que mejor aprendieran los Evangelios. No en balde, al término de la procesión eucarística se representaron tres autos sacramentales: las tentaciones de Lucifer a Cristo; la prédica de san Francisco a las aves, fieras, indios beodos y hechiceros; y el sacrificio de Abrahán.

c) Los festejos populares (siglos XV-XX)

Las diversiones profanas siempre han constituido uno de los mayores polos de atracción de los grupos humanos, aunque han estado sometidas al control y vigilancia de las autoridades civiles y religiosas, temerosas de las expansiones lúdicas que podían llegar a subvertir el *orden* impuesto. Las estrictas regulaciones que se les han aplicado, permitiendo apenas las que se entroncaban con los ceremoniales litúrgicos o con los fastos del poder, las han arrinconado en unas reducidas fechas del año, entre las que destacan los dos solsticios anuales. El invernal ha dado lugar al ciclo carnavalesca (Inocentes, Año Nuevo, Carnestolendas) del que se hablará más adelante. Ahora nos detendremos en el solsticio de verano, con su día más largo del año, colocado bajo la advocación de san Juan Bautista.

En la plaza fuerte fronteriza de Jaén, a mediados del siglo XV, parte de los caballeros se disfrazaban de moros, combatiendo en las afueras de la ciudad contra los que fingían ser cristianos, mediante "hermosas escaramuzas" (4). Por otros documentos se sabe que a fines del siglo XVI se prohibían en el país vasco unas mascaradas de san Juan en las que los mozos formaban dos bandos, tras unas imágenes que simulaban un rey moro y un rey cristiano, bailando al son del tamboril y saliendo por las calles a pedir aguinaldos.

Otra interesante diversión anual en la Jaén fronteriza tenía lugar en la Pascua de Resurrección, cuando los hortelanos aparecían frente al palacio del condestable con un castillo de madera montado sobre carros, y se emprendía una incruenta batalla con huevos cocidos entre ellos y los caballeros.

d) Las soldadescas (siglos XVI-XX)

Fueron los Reyes Católicos quienes crearon los "acostamientos" o milicias locales encargadas de la protección del territorio. El cardenal Cisneros, durante su regencia, ordenó "todos los domingos e fiestas

principales de todo el año sacar al campo a la dicha gente con sus armas e picas y ejercitar la ordenanza" (5), refiriéndose a las ordenanzas de 1503 que estipulaban el modo de hacer los "alardes" o revistas de la tropa. Será luego Felipe II quien reorganice las milicias, estructurándolas de acuerdo con la siguiente jerarquía: capitán, alférez, sargento, cabo, soldados. Preocupado por el alzamiento de los moriscos y los desembarcos de los turcos y berberiscos, este monarca insistió en que la nobleza formase cofradías o compañías de gente de armas que se ejercitasen en ellas, para aficionar así a los plebeyos. Con el transcurso del tiempo, las milicias fueron adoptando la forma de hermandades o cofradías religiosas, bajo la supervisión eclesiástica.

Con ocasión de las grandes fiestas, estas milicias de autodefensa local comenzaron a intervenir en las representaciones de moros y cristianos, simultaneando la diversión con el entrenamiento militar, y la puesta a punto de su armamento. Así lo demuestra la primera referencia documental de la que actualmente es la fiesta de este tipo más famosa de España, la de Alcoy: en 1668 festejaban allí a su patrono san Jorge con una procesión en la que intervenían "una compañía de cristianos moros y de católicos cristianos (...) En la tarde se hacen algunos ardidés de guerra dividiendo la compañía en dos tropas, componiendo la una los cristianos y la otra los moros, que sujetos a lecciones de milicia se están belicosamente arcabuceando, encaminándose tanto bullicio en honra, y culto de nuestro santo patrón san Jorge, que en aquellas eras invicto defendió esta villa, y en la presente la conserva, y conservará con su patrocinio" (6).

Es de destacar que en la actualidad subsisten muchas de estas soldadescas, aunque su función social defensiva haya desaparecido, al encajarse dentro del sistema ritual de las fiestas patronales. En Granada tenemos el caso de los mosqueteros de Béznar, que siguen disparando sus armas del siglo XVI, mientras que en numerosas localidades de Andalucía oriental, el bando cristiano está compuesto por mozos con sus uniformes del servicio militar al mando de las mismas autoridades que en las milicias locales de Felipe II. Y en los días de la fiesta, ellos "son la autoridad".

e) Las canonizaciones (siglo XVII)

Durante unas pocas décadas al comienzo del siglo XVII, las beatificaciones y canonizaciones de santos hispanos dictadas por los Papas dieron lugar a que las órdenes religiosas a las que pertenecían, se esmerasen en organizar espectaculares demostraciones de alegría, con su plato fuerte en las batallas simbólicas. Así, los dominicos de Valencia festejaron la beatificación de san Luis Bertrán con el rescate de la dama encantada que fieros animales guardaban en un castillo, y con la escenificación de la toma de Troya. Al año siguiente (1610), los jesuitas de Granada celebran la de Ignacio de Loyola con un combate de fuegos artificiales entre dos castillos, y las escaramuzas y salvas de una compañía de arcabuceros de la congregación del Espíritu Santo. En 1629 son los mercedarios de Madrid los que honran a san Pedro Nolasco con el infructuoso ataque de una galera de herejes al castillo presidido por el santo con la bandera de la Virgen. Finalmente, en 1631 en Cádiz, la beatificación de san Juan de Dios es festejada por sus devotos con un juego de moros y cristianos, fingiendo cautivar la imagen del santo y volverla a librar. Y este dato obtenido por M^a S. Carrasco es la primera referencia que conozco a una batalla simbólica para apoderarse de la imagen de un santo. Conociendo la influencia que poseían las órdenes religiosas durante el Siglo de Oro, no sería extraño que sus gustos festivos impregnasen a la sociedad de la época.

f) Las fiestas patronales (siglos XVII-XX)

Llegamos a la última etapa evolutiva del fenómeno festivo que estamos rastreando, en la que se van fijando las normas o moldes que han dado lugar a las actuales representaciones rituales de conquista.

Por una parte, la paulatina transferencia de los espectáculos festivos de la procesión del Corpus, y por otra, el gusto popular por el teatro, que en poblaciones sin corral de comedias sólo se podía satisfacer por las esporádicas giras de las compañías de actores ambulantes o las representaciones a cargo de aficionados locales, contribuyeron a implantar las comedias dentro de los actos de las fiestas patronales. Y al no estar bien vistos los temas profanos por las autoridades, tenían que centrarse en argumentos

religiosos o épico-religiosos.

Así, se sabe que desde 1617 en el reglamento de la mayordomía de la Virgen de Gracia, patrona de la albaceteña Caudete, se dispone que todos los arios en el día de la fiesta patronal se escenifique la *Comedia de la historia de cómo fueron enterradas las imágenes de N^a S^a de Gracia y san Blas*, y su segunda parte, *Cómo fueron halladas y desenterradas las dichas imágenes*, escrita por el médico local. Posteriormente se transformó esta comedia en los *Episodios caudetanos*, obra de moros y cristianos que hoy día se sigue representando. En 1633 será en Tarragona, en la fiesta de su patrona santa Tecla, donde la cofradía de los labradores represente su *dance* de los caballos, con "razonamientos" entre los peones turcos y su Sultán, y los caballeros cristianos con su Emperador, seguidos por una batalla con lanzas y espadas. Pocos años después, en 1639, en la granadina Orce, la hermandad de san Antonio de Padua se encargaba de honrar ritualmente al patrono con Moros y Cristianos, lo mismo que hacen en la actualidad. Como también celebran en Zújar su drama místico de Moros y Cristianos *Cautiverio y rescate de la Virgen de la Cabeza*, tal como hacían en el siglo XVIII.

Desgraciadamente, la documentación disponible sobre los elementos festivos que integraban las fiestas patronales de los pueblos es muy escasa hasta el siglo XIX, pero se puede suponer que en lo esencial apenas se modificaron a lo largo de varios siglos, siguiendo los esquemas desarrollados durante el Siglo de Oro. Y en nuestro tiempo son precisamente las fiestas patronales, salvo escasas excepciones residuales, las que siguen manteniendo vivas las representaciones rituales de conquista.

3. Otros rituales de conquista

De acuerdo con la estructura narrativa de las representaciones de Moros y Cristianos, se pueden producir cambios circunstanciales que dan lugar a variantes dentro del mismo tronco común. Así, los bandos enfrentados pueden ser españoles y portugueses (como en la zamorana y fronteriza Lobeznos), españoles y franceses (en la asturiana Bimedo, donde los enemigos son los regicidas revolucionarios), o españoles e ingleses (que a pesar de su prolongada y tenaz beligerancia tan sólo han servido de inspiración temática para una representación en las islas Canarias y otra en Galicia). Como es lógico, los héroes vencedores son siempre los españoles, asistidos por los poderes celestiales. Una nueva lucha se representa en Cartagena desde 1993: romanos contra cartagineses.

Una interesantísima variante indoamericana es la de las danzas o bailes de la Conquista, que rememoran los episodios históricos de la llegada de los españoles al continente americano: su contacto con los imperios azteca, quiché e inca; las embajadas intercambiadas; las batallas y su corolario de muertes y bautizos colectivos. Actualmente son abundantes aún en las localidades de México, Guatemala, Perú, Venezuela y Bolivia, donde los indígenas mantienen estas representaciones rituales como parte de su propia tradición cultural, como medio para nunca olvidar sus pasadas grandezas y cómo fueron derrotados.

Aunque los esquemas argumentales parecen inspirados en las obras de Moros y Cristianos, de hecho allí contaban con sus propias representaciones rituales de tema histórico. Así, sabemos que en la argentífera Potosí, en 1555, los "nobles indios" participaron en unas fiestas católicas con varias comedias en las que se contaba "el origen de los monarcas ingas del Perú (...) las tragedias de Cusi Huáscar, 12^o inga del Perú (...) y la ruina del imperio inga; representóse en ésta la entrada de los españoles al Perú; prisión injusta que hicieron de Atahualpa, 13^o inga de esta monarquía; los presagios y admirables señales que en el cielo y aire se vieron antes que le quitasen la vida; tiranías y lástimas que ejecutaron los españoles en los indios; la máquina de oro y plata que ofreció porque no lo matasen, y muerte que le dieron en Cajamarca. Fueron esas comedias muy especiales y famosas, no solo por lo costoso de sus tramoyas, propiedad de trajes y novedad de historias, sino también por la elegancia del verso mixto del idioma castellano con el indiano" (7). Por su parte, un cronista dominico de Oaxaca, en 1671, narra una representación ritual de los mixtecos que él mismo llegó a ver en Cuilapan en su fiesta patronal de

Santiago: "renovaban la historia sacando a un venerable, y arrogante indio, con la figura del embajador, que les decía el razonamiento del rey zapoteco", que era su enemigo, y tras disputas y retos, Simulaban matarlo, "y lo hacen con tanta propiedad, como ensayados de casi doscientos años, sin olvidar las triunfales victorias de sus antepasados" (8). Poco después se encargó un escritor dominico de transformar la historia del enfrentamiento entre mixtecos y zapotecos en una danza de la Pluma que recordaba la victoria de Hernán Cortés (marqués del Valle de Oaxaca) sobre el desdichado Moctezuma. Y esta danza se sigue representando en varias localidades del valle, más de siglo y medio después de la expulsión de los españoles y la independencia nacional.

4. Universos festivos emparentados

Se pueden considerar "universos festivos" aquellos conjuntos de fiestas con elementos estructurales o significativos que sean semejantes. Desde este punto de vista, son varios los que se pueden relacionar con nuestras representaciones rituales de conquista. 1) El más interesante de estos "universos" es el de las *mascaradas invernales*: Hay una clara vertiente en los rituales que estudiamos que los entronca con lo carnavalesca, comenzando por el mismo despliegue de vestimenta, asimilable a los disfraces, que se ha constituido en uno de los aspectos distintivos de los valencianos "alardes" de Moros y Cristianos, con sus abigarradas y coloristas *filáes* o comparsas. Y su influencia se está extendiendo impetuosa a las representaciones de las zonas limítrofes, como La Mancha, Murcia y el nordeste de Granada. En la misma Granada, son varios los elementos de sus tan serias representaciones con indudable matiz burlesca, como los latinajos que en el bautismo de los moros pronuncian los "misioneros" de Quéntar; las coplas eróticas del Mahoma en Mecina Tedel; las gracias de los, "espías" y la "mojiganga" final que repasa en clave de humor los acontecimientos del año en Trevélez; y, como ejemplo muy significativo, la representación que se hacía tradicionalmente en Vélez Benaudalla en los mismos días de Carnestolendas, haciéndola coincidir con la castración de los toros.

En Galicia eran habituales las *guerras do Entroido* en la época carnavalesca, residuo de las que perduran en la comarca del Ulla: los *altos* o *encontros dos generales*, con burlescos retos entre los jefes de la comparsa de una aldea y sus vecinas, que tenían que autorizar el paso por la localidad. En el País vasco-francés, por esta época invernal se representaban las "pastorales" o tragicomedias, con batallas simuladas, cautiverios y tomas de castillos, a menudo centradas en las aventuras del rey Baco. Otra función que solía escenificarse era la pelea entre el pastor y el oso que pretendía arrebatarse la oveja.

Otras batallas rituales invernales, que se podrían considerar como "mascaradas territoriales", son las "vijaneras" santanderinas, las "zamarronadas" asturianas, los "cortejos" vascos, las "locajas" cordobesas y las "pandas de tontos" malagueñas. Y fuera de la Península, abundan los datos etnográficos sobre ritualizadas batallas entre el Verano y el Invierno, que anunciaban la inminente llegada del buen tiempo primaveral.

2) De posible ascendencia genética sobre nuestras representaciones, se tienen las *competiciones ecuestres*:

Los árabes introdujeron en Hispania el *jerid* o juego de cañas, que enfrentaba a dos cuadrillas de jinetes que se esforzaban en tomar como prisioneros a sus rivales, demostrando su pericia en el arte de cabalgar. Estos juegos solían iniciarse con desafíos entre ambos bandos, y desde el siglo XV se extendieron por los reinos cristianos en sustitución de los torneos, a menudo disfrazándose un bando con ropa morisca. El condestable Iranzo participó en Jaén, en 1463, en unas famosas "burlas moriscas" en las que el juego de cañas dilucidaba si el poder divino estaba de parte de los moros o de los cristianos. Evidentemente vencieron éstos, arrojando al "Mahoma" de los rivales a un pozo. Semejante personaje y estructura formal seguía representándose en la Alpujarra granadina y en México central en nuestros días.

Otra competición conectada es el juego bereber de "la Maya", de origen preislámico, donde dos bandos

se disputan a caballo la posesión de un pelele femenino, en un ritual propiciatorio de la cosecha. Y no se olvide la importancia de los bereberes en la repoblación de la Granada andalusí.

No sólo en la preceptiva aparición a caballo de los actores en la mayoría de nuestras antiguas representaciones de Moros y Cristianos (a veces encabritándolos para dificultar los parlamentos y dar ocasión a los actores a demostrar su pericia como jinetes) se nota el influjo de las competiciones ecuestres, sino que incluso tenemos un caso malagueño en el que, al término de la función patronal, los vecinos "corrían la embajada", como llamaban a las carreras de caballos que emprendían.

3) Finalmente, las otrora populares *danzas habladas*:

Un autor del Siglo de Oro definía así las "danzas castellanas que llaman historias": "Escríbese primero en un desaliñado romance el suceso que quieren representar, antiguo o moderno, en forma de relación. Este le va cantando un músico (...) los personajes (...) no articulan palabra alguna, pero con acciones y gestos (...) van ellos significando cuanto el músico canta (...) introducen en sus historias casos y personajes heroicos" (9). Se pueden asimilar a estas danzas habladas, "primitiva y ruda comedia castellana" según el mismo autor, las pausas en los paloteos y danzas de espadas con las que en Aragón representan las aventuras de Carlomagno, por León el combate del profeta Daniel contra el rey Nabucodonosor, y en Valladolid el bíblico duelo entre David y Goliat.

5. Resumen

Considero que las *representaciones de conquista* son uno de nuestros rituales festivos de mayor complejidad, configuradas a lo largo de un lento proceso en el que se han superpuesto influencias procedentes tanto de otros universos festivos como de organizadores y reguladores de los espectáculos.

Para descifrar los diversos contenidos simbólicos y mensajes transmitidos, que se han ido incorporando a través de cada etapa en su evolución normativa, he sometido a análisis morfológicos y etnohistóricos casi medio millar de variantes, tanto de celebración singular como de repetición cíclica. Los principales resultados de estos análisis se han ido exponiendo, limitándome ahora a un somero resumen.

El discurso más explícito que transmiten estos rituales es el del mayor poder de la religión oficial. Su modelo inspirador puede hallarse en las Cruzadas del siglo XI, iniciadas con la toma de la aragonesa Barbastro y culminadas con la de Jerusalén. Convertido este mensaje en texto teatral por la corte papal que celebró la conquista de Granada por los Reyes Católicos, fue luego utilizado por los misioneros en las Américas, y comprobada su eficacia, acoplado a la estrategia evangelizadora en la propia metrópoli, suplantando las comedias a lo profano.

Si a los aragoneses cupo la labor de difundir los espectáculos basados en el combate ficticio entre un bando moro y otro cristiano, fue el rey Felipe II quien los convirtió en emblema de las diversiones que quería para sus súbditos. Y a su muerte, cuando el imperio español todavía parecía gozar del máximo esplendor, se habían convertido en la más popular de las fiestas hispánicas. Durante el Siglo de Oro llegaron a implantarse desde Ceuta hasta Manila, teniendo su réplica en la propia Estambul, invertido aquí el bando victorioso. Y los más preclaros ingenios, muchos de ellos clérigos, compusieron textos de Moros y Cristianos para ser representados en corrales y en procesiones del Corpus.

Los periódicos alardes de las milicias locales, obligatorios durante las fiestas, integraron el entrenamiento militar con el teatro semilitúrgico, convirtiéndose en las depositarias de este ritual festivo una vez que se institucionalizaron como cofradías. Y en este cometido sustituyeron a los gremios y oficios, que anteriormente habían jugado un trascendental papel. Como también lo tuvieron los pastores al difundirlos por las vías de trashumancia.

Las prohibiciones ilustradas del siglo XVIII asentaron un duro golpe a los combates fingidos con pólvora, cayendo en decadencia hasta la I Restauración y las guerras con Marruecos de principios de nuestro siglo, que las revitalizaron. A partir de 1974, están disfrutando de otra época dorada, especialmente la "variante valenciana" con su mayor tendencia a la mascarada y los actos profanos, acentuando el aspecto lúdico de estas funciones en las que cualquiera puede convertirse en protagonista.

Antropológicamente destaca la función social integradora que cumplen estas fiestas, sirviendo la oposición ritual entre bandos como medio de autoafirmación comunitaria. También se aprecian los restos de un conflicto de territorialidad, sublimando las disputas tribales por los límites de su territorio. En cuanto al santo como objeto simbólico, puede ser una transformación del culto a la diosa de la fertilidad, raptada por la muerte y mágicamente liberada, en asociación con el triunfo anual de la primavera, y también es la mujer dominada por un jerárquico grupo masculino armado.

Y finalizaba con una clasificación morfológica de estas representaciones.

* Este aspecto lo he ampliado en mi artículo "[Clasificación de los Moros y Cristianos](#)" (*Gazeta de Antropología*, núm. 10, 1993, pp. 94-99), donde propongo el uso convergente de varios criterios para la precisa catalogación de estos rituales: modelo festivo inspirador; características formales de la representación teatral; distribución geográfica; y la morfología narrativa, centrada en aislar los objetos de la batalla.

6. Breve selección de parlamentos

- 1) En el campamento cristiano (en 2 pueblos granadinos): "¿No eres leal? / Español soy, con eso he respondido".
- 2) Rey cristiano: "Y para siempre jamás / Bélmez de la Moraleda / pueblo cristiano será".
- 3) General cristiano: "O se hacen todos cristianos / o mueren sin más tardanza" (en La Mancha).
- 4) El general cristiano avista gente "gitanesca o bandoleros armados" -Replica el Repatán: "Son moros / que llevan algo de rabo" (Alto Aragón).
- 5) Embajada de los contrabandistas: "¡Ea, brabo andaluse, demostrá vuestro való / ... / hay que mandá er caztiyo / a lo profundo infierno" (Alicante).
- 6) General turco: "Valientes caciques / generosos veteranos / en estas Indias valientes / que me habéis acompasado / por ese mar espacioso / en galeras embarcados" (Monegros).
- 7) Embajador moro: "A vos y a vuestra patrona / en triunfo me he de llevar / cautiva a Constantinopla" (Ebro).
- 8) Capitán moro ofrece por el santo: "Francia, Holanda, Inglaterra, 30.000 turcos, otras tantas naves (...) la casa santa (...) te haré dueño del mundo" (Orense).
- 9) Don Juan de Austria quiere recuperar la imagen: "Esa bella margarita / esa perla, esa esmeralda / ese divino diamante" (México).
- 10) Rey moro: "Yo, Mahoma, el más furioso / y el más valiente que hay / en Dinamarca famoso / y en la Turquía real" (El Salvador).
- 11) Rey Pilato: "Por donde que fui, la razón atropellé, la virtud escarnecí y la justicia burlé. Yo a las cabañas bajé, a los palacios mandé..." (México).

12) Moro: "Mis moros no fueron mancos / luchando en vuestra Cruzada". Cristiano: "La guerra la ganó Franco / con su ejército y su espada (...) y tú desagradecido / ¿por qué nos pides el Sahara?" Moro: "El Sahara fue siempre moro / ¿No pide España el Peñón?" (La Mancha, 1968). (Entresacados de mi tesis doctoral). Una investigación sobre estas fiestas en una zona limitada es mi libro *Las fiestas de Moros y Cristianos en Granada*, Diputación Provincial, Granada, 1988, 194 págs.

**Otras de mis publicaciones sobre este tema de antropología cultural:

1997: "Proceso evolutivo de los rituales de conquista en España", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (CSIC), t. LII, pp. 65-104.

1996: "Cortés derrotado: la visión indígena de la conquista", en *Las danzas de Conquista* (tomo I), Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli (coords.), Fondo de Cultura Económica, México, pp. 69 - 90.

1995: "Supervivencias actuales del Baile de la Conquista en Guatemala", *Revista de Indias* (CSIC, Madrid), núm. 203, abril, pp. 203-221.

1993: "Fiestas hispánicas en América", en *AMERICA: una reflexión antropológica*, Diput. Provincial de Granada, Granada, pp. 42-52.

1991: "Rituales hispano-mexicanos del Apóstol Santiago", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (CSIC, Madrid) t. XLVI, pp. 189-208.

1991: "[Una familia mexicana de danzas de la conquista](#)", *Gazeta de Antropología*, núm. 8, pp. 27-38.

1984: "La toma del castillo. Análisis de las 'escaramuzas de moros y cristianos en Granada'", en *Antropología cultural de Andalucía*. Sevilla, Junta de Andalucía: 481-488.

Notas

Este texto fue presentado a las I Jornadas de Religiosidad Popular (Almería, 1996); publicado en las *Actas de las Jornadas*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1998.

1. José Amador de los Ríos: *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, 1865, t. VII, p. 467; Guillermo Guastavino: *Las fiestas de moros y cristianos y su problemática*, Colección Monográfica Africana, núm. 20, Madrid, 1969; Robert Ricard: artículos en el *Journal de la Société des Americanistes*, t. XXIV, 1932, y el *Bulletin Hispanique*, entre 1938 y 1959; Wilhelm Höenerbach: *Studien zum 'Mauren und Christen' festpiel in Andalusien*, VFO, WalldorfHessen, 1975; María S. Carrasco: "Aspectos folklóricos y literarios de la fiesta de Moros y Cristianos en España", *PMLA*, vol. LXXVIII, n. 5, Dec. 1963, pp. 476-491; Julio Caro Baroja, especialmente en *Los vascos, La formas complejas de la vida religiosa y su trilogía* dedicada a las fiestas de España; Wladimir Propp: *Morfología del cuento*, Fundamentos, Madrid, 1971.

2. El resultado de la investigación es mi tesis doctoral, sobre *Representaciones rituales hispánicas de conquista*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, núm. 443, 1988, 898 págs.

3. Fray Toribio de Benavente (Motolinia): *Historia de los indios de la Nueva España*, Barcelona, 1914, L.

1, Cap. XV.

4. J. Mata Carriazo (editor): *Los hechos del condestable don Miguel Lucas de Yranzo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1940, Cap. XV.

5. Conde de Clonard: *Historia orgánica de las armas de Infantería y Caballería españolas desde la creación del ejército permanente hasta el día*, Madrid, 1851, t. II, p. 137.

6. J. Berenguer Barceló: *Historia de los Moros y Cristianos de Alcoy*, Alcoy, 1974, p.71.

7. Bartolomé Arzans de Orzúa: *Historia de la villa imperial de Potosí*, Brown Univ. Providence (Rh. I., EEUU), vol. 4, p. 98.

8. Fray Francisco de Burgoa: *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y nueva iglesia de las Indias occidentales*, Archivo General de la Nación XXV, México, 1934, T. I, p. 396.

9. F. Bances Candamo: *Theatro de los theatros de los pasados y presentes siglos*, Tàmesis Books, Londres, 1970, p. 124.B

Publicado: 2001-02

