

Valores culturales de la Fiesta de Moros y Cristianos



Demetrio E. Brisset

III Congreso Nacional de la Fiesta de Moros y Cristianos

*UNDEF, Murcia, 2002,
pp. 191-220.*



VALORES CULTURALES DE LA FIESTA DE MOROS Y CRISTIANOS

Demetrio E. Brisset Martín
Universidad de Málaga

En 1978, cuando en la Alpujarra granadina comencé a investigar sobre las fiestas de Moros y Cristianos, una de las escasas publicaciones a las que acudir eran las actas del I Congreso Nacional celebrado en Villena en 1974¹. Hoy día, que son tan numerosos los estudios emprendidos sobre este fenómeno cultural, me siento honrado al haber sido invitado por los organizadores del III Congreso a exponer las conclusiones de mi trabajo sobre esas representaciones de *la conquista de un bando sobre otro*, que configuran un complejo festivo tan característico de la cultura hispánica como la corrida de toros y el flamenco.

En esencia, se trata de uno de los espectáculos que se integran en la estructura ritual de muchas fiestas comunitarias anuales en honor de sus santos patronos, normalmente para realzar los actos litúrgicos. Presentan una gran rigidez formal, con un mecanismo expresivo de tipo teatral, basado en una cadena de *situaciones dramáticas*, siendo las acciones gestuales a menudo acompañadas por diálogos y música dentro de un entorno escénico que se suele centrar en un castillo. Cada bando, compuesto por uno o varios hombres organizados jerárquicamente, se enfrenta al bando rival para

¹ Entre los primeros estudiosos de este tema a nivel general se encuentran: Rodrigo Amador de los Ríos (1865), Robert Ricard (1932), M^a Soledad Carrasco (1963), Joan Amadés (1966), Guillermo Guastavino (1969), Arturo Warman (1972) y Julio Caro Baroja (en diversas obras). En la metodología a aplicar: Nathan Wachtel (1976).

dominarlo y apoderarse de un bien colectivo. El resultado de la confrontación, prefijado de antemano, muestra la victoria de los *héroes* sobre sus *enemigos*, con lo que se reafirman los valores normatizados entre los actores y espectadores, miembros de la misma comunidad social. No tiene significación especial en qué bando se lucha.

Pertenecen al universo festivo de las *representaciones rituales de conquista*, extendidas por la mayor parte de las culturas del mundo. En lo que se refiere a las hispánicas, la clase hegemónica resultan ser las *danzas, relaciones o embajadas de Moros y Cristianos*. Parece evidente que sus modelos inspiradores se tienen que encontrar en la Hispania de la Antigüedad. Para su abordaje, clasifiquémoslas de modo simplificado:

A. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA:

En la España actual se pueden establecer las siguientes *familias de Moros y Cristianos* con sus respectivas *subfamilias* o núcleos festivos:

- a) *Alardes valencianos*: Las fiestas más conocidas, destacan por los miles de actores, riqueza de su vestuario, espectacularidad de sus desfiles, gran aparato escénico, derroche de pólvora y ambiente profano.
Áreas: Zona del Alcoiá-Alto Vinalopó, Sierra de Utiel. Alto Turia.
- b) *Dances aragoneses*: danzas de palos o espadas conectadas con una acción teatral sin escenografía dividida en: pastorada, ángel y demonio y soldadesca, con loa al patrono, ofrendas y mojiganga humorística.
Áreas: Ribera del Ebro, Alto Aragón, Pirineos, Sierra de Gúdar.
- c) *Relaciones andaluzas*: superposición de temas narrativos con extensos textos, victoria inicial de los moros, fuerte componente religioso, juego de banderas, caballos, escaramuzas, pocos medios, muy rurales.
Áreas: Alpujarra, Altiplanicie de Guadix-Baza, Río Almanzora. Sierra de los Filabres, Ajarquía. Serranía de Ronda, Sierra Mágina.
- d) *Dichos conquenses*: coloquios con escaramuzas o guerrillas, sátiras, convite a cargo del cura y misa de difuntos.
Áreas: La Mancha, Serranía del Júcar.
- e) *Embajadas gallegas*: textos ahistóricos en gallego, sencillez, rurales.
Áreas: Valle de Laza, Tierra de Trives.
- f) *Desembarcos baleares*: Reconstrucción del histórico rechazo de piratas turcos, escaramuzas sin parlamentos ni apenas escenografía, mucha pólvora, desfile de carrozas.
Área: Costa mallorquina.
- g) *Luchas ibéricas*: Diversos modelos festivos que se ejecutan en gran número de localidades dispersas. Sin homogeneidad.

Esta división geográfica o *mesológica*, que es la utilizada por la mayoría de los investigadores que se han ocupado del tema, ofrece claridad en la diferenciación de *esquemas festivos*, pero plantea un grave problema operativo, ya que en la misma zona pueden coexistir modelos distintos. De hecho, hay un esquema, el de los *alardes alco-*

yanos, que desde Alicante y Valencia se está expandiendo por fiestas de Murcia, Castellón, Almería, Granada, Cuenca y Albacete, modificándose su tradicional festejo patronal.

Respecto a las *vías de transmisión*, se podrían vincular con la repoblación de los territorios conquistados a los hispanomusulmanes, así como con la trashumancia pastoril, siguiendo las rutas de la mesta. Y el más relevante papel en el proceso constructivo y la difusión de estos rituales recae en el reino de Aragón, posiblemente iniciado desde los monasterios benedictinos pirenaicos.

B. FUENTES DE INSPIRACIÓN HISTÓRICA ESPECÍFICA:

- a) Cruzadas o «reconquista» peninsular (desde el siglo IX al XV).
- b) Rebelión de los moriscos peninsulares (en el siglo XVI).
- c) Guerras contra el imperio turco (en el siglo XVI).
- d) Saqueos costeros por piratas berberiscos (siglos XVI-XVIII)².
- e) Guerras de Marruecos (siglos XIX-XX).

En la mayoría de los casos se entremezclan personajes y situaciones de modo anacrónico, por lo que apenas tiene relevancia este criterio.

C. ESTRUCTURA ARGUMENTAL

Vía clasificatoria que proporcionan, cuando existen, los propios parlamentos o textos de las representaciones. Aplicándoles un análisis morfo-estructural, obtenemos que el *núcleo narrativo básico* se expresa así:

- Aparece el *enemigo* con intención de apoderarse de un bien.
- Exige su entrega a los *héroes* y les desafía.
- Súplica de los *héroes* para obtener la ayuda celestial.
- *Batalla* por el bien en litigio, con/sin colaboración sobrenatural.
- Derrota y muerte o cautiverio del *enemigo*.
- Término de la representación, con el *enemigo* neutralizado o integrado y los *héroes* disfrutando del objeto disputado.

Desde el punto de vista de la *morfología narrativa*, los objetos o bienes en disputa y que constituyen el *motivo fundamental de la confrontación*, ofrecen un enorme interés significativo. Resultan ser:

- a) *Apoderarse de la imagen del milagroso patrono*. Este grupo temático, que es el predominante, puede recordar los sucesivos robos de la estatua de Marduk, dios supremo de Babilonia; el cautiverio del Arca de la Alianza hebrea; numerosos mitos de la Grecia clásica, como los raptos del fuego por el titán Prometeo, del vellocino de oro por

² El desembarco y toma de Adra (Almería) por corsarios argelinos y tunecinos en 1620, y su desalojo por las milicias concejiles de La Alpujarra, es el episodio histórico que se sigue rememorando en las fiestas de la zona, como demostré en mi 1ª comunicación científica, en 1982.

los Argonautas, de Proserpina por Plutón (dios del infierno) y de los rebaños de Gerión por el forzado Hércules; así como el rapto de la bella Helena por los troyanos y otros cautiverios de doncellas que para Herodoto están en el origen de la Historia europea³.

b) *La toma del castillo*. Le sigue en número de casos, y suele tratarse del castillo de la propia localidad, que los *héroes* deben recuperar o conquistar, aunque también puede tratarse de una fortaleza genérica. Sus modelos inspiradores pueden ser las tomas de Troya, Jerusalén y Granada. Ya no quedan ejemplos del ciclo de la «defensa ante el asedio enemigo», basado en los cercos de Rodas, Malta y Viena. En cuanto al castillo como símbolo, posee una doble imagen: es la defensa contra los ataques enemigos, la protección militar; pero es también la sede del Poder, propiedad del Señor al que entregar los tributos y que dicta las normas.

c) *Imponer la propia religión*. Aunque es un motivo *subyacente* en todo este conjunto de representaciones, a veces es el único objetivo explícito de la lucha, bien por querer imponer la propia fe (como sucede en gran parte de las Danzas de Conquista americanas, aunque en ellas se expresa como motivo oculto apoderarse de las riquezas y mujeres de los indígenas) o por impedir que el cristiano celebre su fiesta litúrgica en honor del patrono.

d) *Tierras y bienes: el territorio*. Este motivo se puede considerar implícito bajo el símbolo del castillo (terrenos a su alrededor), aunque a veces en los parlamentos se explicita que se combate por las casas y posesiones. La bandera comunitaria, que a veces es el objeto de la batalla, se presenta como su símbolo.

e) *Exigencia de un tributo*. Variante de los dantes del Pirineo aragonés conectada con el ciclo temático carolingio, donde se piden «sueños» o dinero a los *héroes*, sometidos al dominio territorial de los moros. Vestigios de tributos consistentes en la entrega de doncellas.

f) *Rescate de la dama cautiva*. Motivo que ha desaparecido de las representaciones españolas contemporáneas (salvo una aparición de la reina mora Floripez, que la habían raptado siendo cristiana y que regresa a su antigua fe) aunque tuvo enorme importancia en otras épocas. Hoy día sigue siendo el objeto de la batalla en representaciones de Portugal, Perú, Brasil y Croacia.

- Todos ellos se suelen conseguir con ayuda celestial. Así, la manifiesta igualdad de fuerzas entre ambos bandos contendientes se decanta por el que disfruta del apoyo celestial, una especie de 'juicio de Dios' que no sólo queda explícito en los parlamentos, sino que a menudo se recalca por la intervención del ángel o santo mediador ante la divinidad. En un nivel imaginario se encuentra el canónico *despojo* o conversión final de los moros que se integran al bando de los *héroes*, cuando en la realidad sufrieron de la intolerancia de los vencedores, quienes no creían en la sinceridad de su con-

³ Herodoto: *Los nueve libros de la Historia*. Orbis, Barcelona, 1983. Libro I. pp. 11-13. Una curiosa representación fue la de los dominicos de Valencia en 1609 para honrar a su beato Luis Bertrán, con el *rescate de la dama encantada* que unas fieras guardaban en un castillo, escenificándose luego la *Toma de Troya*, en Jenaro Alenda y Mira: *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*, Rivadeneyra, Madrid, 1903; I, 149. San Luis Bertrán murió en 1581.

versión forzosa y terminaron expulsándolos de la Península a comienzos del siglo XVII. De todos modos, las áreas con mayor número de festejos corresponden con las que tenían más población morisca (reino valenciano, territorios entre el Ebro y los Pirineos, reino nazarí de Granada), por lo que existe un vínculo. Podría explicarse por el adoctrinamiento de los moriscos que permanecieron⁴.

A menudo se suman explícitamente varios de los *objetivos de la lucha*, llegando a intervenir hasta cinco de ellos en alguna representación.

D. INFLUENCIAS FESTIVAS.

Entre las influencias que provienen desde otros ámbitos o *universos rituales*, se pueden destacar:

a) *Dramas litúrgicos*. De muy antigua tradición ritual son los dramas litúrgicos representados tanto en el interior como en el exterior de los templos, con motivo de la Navidad (el *Officium Pastorum*, con la danza y diálogo de los pastores, a menudo con humor) y la Epifanía (el *Misterio de los Reyes Magos*, que aparecían a caballo y dialogaban, y a veces hasta luchaban con el rey *Herodes* ante su castillo⁵).

b) *Competiciones ecuestres*. Otro emparentado conjunto festivo es el de las competiciones ecuestres, que se pueden remontar a los *juegos troyanos* de los griegos. Los árabes introdujeron en Hispania el «jerid» o *juego de cañas*, que se utilizaban como inofensivas lanzas, donde se enfrentaban cuadrillas de jinetes que trataban de capturar a sus enemigos. Estos juegos, que acreditaban la pericia en el arte de cabalgar, se iniciaban con desafíos mutuos, y desde el siglo XV se extendieron por los reinos cristianos en sustitución de los torneos, a menudo disfrazado un bando como moriscos.

c) *Fastos monárquicos y aristocráticos*. Durante toda la Edad Media, en las cortes peninsulares se celebraban espectacularmente las solemnes «entradas» de dignatarios y sus acontecimientos dichosos, con incontables tomas de castillos o galeras moras, y escaramuzas entre los dos bandos.

d) *Procesiones del Corpus*. A la gran fiesta primaveral religioso-burguesa del Corpus Christi (en la que la sociedad estamental se ofrecía en espectáculo ante sí misma), desde que en el siglo XIV se instituyeran sus coloristas procesiones callejeras, se les fueron incorporando elementos teatrales para ilustrar las creencias del catolicismo, entre los que eran frecuentes las *danzas de moros y cristianos*, con espadas o palos.

⁴ Y con los que se utilizaría *el teatro misionero*. Fue aplicado desde el inicio 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, procurando *instruir deleitando*. Y el modelo de las misiones de indios fue el mismo que se llevó a cabo con los moriscos hispánicos, e incluso con cristianos viejos del ámbito rural, alejados de las prácticas ortodoxas. No importaba para ello que se mezclaran personajes del momento con otros del *Quijote*, carolingios o paganos; se iban modificando los parlamentos.

⁵ Un combate entre Gaspar y Herodes se efectuaba en las *fiestas de Reyes* de Santa Cristina de Valmadrigal y su comarca (León), hasta 1917. Otras acciones eran que el Ángel cantaba, el Diablo asustaba al niño Jesús y San José trabajaba con sus herramientas, «venga a tirar astillas», según recordaba un informante en 1986.

e) *Soldadescas*. Otra filiación festiva de estos rituales es respecto a las competiciones a las que se entregaban los miembros de las milicias de autodefensa local, en las periódicas reuniones para entrenamiento, revisión de armas y puesta a punto. Felipe II, preocupado por las frecuentes incursiones de navíos berberiscos, había organizado las milicias bajo los cargos jerárquicos de capitán, alférez, sargento y cabo. La revista de las tropas, que ya formalizaran las órdenes militares y los musulmanes de Granada, se llamaba *alarde*, y no dejó de ser practicado por los varones aunque más adelante se disolvieran las milicias, ya que las cofradías y hermandades supervisadas por los clérigos (como es obligatorio desde el concilio de Trento) mantuvieron los mismos cargos, aunque su poder se redujera al de controlar la fiesta, al ritualizarse sus ejercicios militares.

f) *Mascaradas invernales o carnavalescas*. Finalmente, hay otro universo festivo conectado, el *carnavalesco*, que se impone en algunos aspectos de los actuales rituales de conquista. Así, el despliegue de vestimenta, asimilable a los disfraces, que se ha convertido en uno de los distintivos de los *alardes* valencianos, con sus abigarradas comparsas con bandas de música y su sensual ritmo danzístico de desfilar. En los *dances* aragoneses y los *dichos* conquenses se incluyen las mojigangas o sátiras sociales. Incluso en las adustas *relaciones* granadinas, escenas y personajes de matiz bufonesco desahogan al público de la seriedad de los parlamentos. En muchos carnavales peninsulares, aparece el *oso cautivado* por su domador, quizás el más arcaico de los rituales de conquista⁶.

E. VALORES SOCIALES.

Una vez establecidas las claves clasificatorias y ubicadas estas fiestas rituales en conexión con otros complejos festivos, pasemos a una breve relación de los valores sociales que pueden aportar:

- a) Ofrecer una sana diversión pública⁷.
- b) Unir a los miembros de la comunidad en torno a un proyecto común.
- c) Fomentar la amistad dentro de los grupos de afinidad que constituyen los bandos o *filáes*.
- d) Indicar modelos de comportamiento y responsabilidad social.
- e) Inculcar sentimientos religiosos y la veneración a los santos patronos.
- f) Potenciar la expresividad de los que participan en los actos públicos.

⁶ Y que representa las luchas entre Verano-Invierno y/o Cultura-Naturaleza. Véase mi ensayo de 1997.

⁷ Este sería el gran motivo esgrimido por el reformador ilustrado Gaspar Melchor de Jovellanos en su «Memoria sobre los espectáculos y diversiones públicas de España» (1796), cuando alaba «las corridas de caballos, gansos y gallos; las soldadescas y comparsas de moros y cristianos; y otras diversiones generales, que son tanto mas dignas de protección, cuanto mas fáciles y menos exclusivas, y por lo mismo merecen ser arregladas y multiplicadas (...) Acaso cuanto he dicho será oído con escándalo por los que miran estos objetos como frívolos e indignos de la atención de la magistratura. Puede nacer este desdén de otra causa que de inhumanidad o de ignorancia: que de no ver la relación que hay entre las diversiones y la felicidad pública, o de creer mal empleada la autoridad cuando labra el contento de los ciudadanos?», en *Obras Completas de Jovellanos*, B.A.E. t. XLVI, Atlas, Madrid, 1963: 495. Poco después, Jovellanos será perseguido por la Inquisición.

- g) Mantener en vigor tradiciones locales.
- h) Atraer espectadores foráneos, con lo que aumenta la fama del pueblo y se beneficia su economía.
- i) Fortalecer la autoestima, rememorando un pasado victorioso.

Este último punto será el objeto central de este ensayo, la trascendencia en el pasado y presente que este valor cultural de la fiesta presenta. Para ello, situemos nuestras *Fiestas de Moros y Cristianos* dentro de la categoría cultural de las fiestas rituales conmemorativas.

1.- LOS RITUALES CONMEMORATIVOS

Desde una perspectiva popular se suele concebir anímicamente el año como «el tiempo que transcurre entre dos fiestas». Así, las fiestas anuales se integran a una concepción cíclica de la naturaleza y la vida, de la que son uno de sus más destacados exponentes culturales. En palabras del maestro Caro Baroja, al ayudar a los campesinos a marcar el paso del año y las estaciones, «dan un sentido especial a su concepción del mundo: cíclica, inexorable, dentro de la cual se mueven hombres, animales y plantas, e incluso los mismos fenómenos físicos y meteorológicos»⁸.

Estas fiestas cíclicas se repiten configuradas de modo bastante rígido, sujetas a una reglamentación que puede servir para su control por parte de una ideología y un poder, que buscan legitimarse al presentarse como los depositarios o conservadores del establecido ritual⁹.

Ahora bien, la cultura se puede concebir como un *sistema simbólico*, o sea, un conjunto estructurado de acciones expresivas, que se manifiestan como símbolos para transmitir colectivamente creencias, valores y pautas de conducta¹⁰. Quien no las comparte, será marginado.

Si consideramos los rituales públicos como forma institucionalizada de la acción simbólica, no se les puede dejar al margen de la realidad social, dado que el sentido de los símbolos «guarda relación con lo que ese símbolo hace y con lo que con él se hace, por quiénes y para quiénes», tal como dice Turner¹¹, interesado por desvelar el discurso de la auto-reflexión comunitaria que percibe en los rituales entendidos como *sistema en evolución*, o sea, sujeto a modificación.

Entre los mecanismos de transmisión simbólica, destacan por su eficacia comunicativa los rituales comunitarios de tipo conmemorativo o de recuerdo de episodios del pasado común, muy a menudo entrelazados con la liturgia, ya que se suele atribuir a los poderes sobrenaturales de la religión dominante la satisfactoria resolución de los graves problemas que afectan a la colectividad. Así, a determinados santos se agrade-

⁸ Julio Caro Baroja: *Ensayos sobre la cultura popular española*, Dosbe, Madrid. 1979: 61.

⁹ Para ampliar la teorización sobre los rituales, es muy valioso el estudio colectivo *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*, dirigido por los antropólogos José Luis García y Honorio Velasco, y publicado por la Dir. Gral. de Bellas Artes y Archivos, Ministerio de Cultura, Madrid. 1991.

¹⁰ Así se considera en la antropología actual desde las aportaciones de Turner, Leach, Geertz y Tambiah.

¹¹ Víctor Turner: *La selva de los símbolos*, Alianza, Madrid. 1980: 51.

ce haber acabado con epidemias y plagas, por lo que han sido elegidos como patronos o protectores, y se les rinde especial culto. Con un componente más profano se tienen los aniversarios de fundaciones de ciudades, victoriosas batallas y otros sucesos a los que se ha cargado de gran significación social. En este tipo de *celebraciones* debemos tener en cuenta, según Manning: «su significado como texto socio-cultural, su rol en los procesos sociopolíticos y sus complejas relaciones respecto a la modernidad y la jerarquía»¹². A lo que se puede añadir su crucial papel en el mantenimiento de los vínculos sociales ya establecidos.

Respecto a la llamada memoria colectiva, es la de un grupo social que funciona organizadamente como un «sistema de relaciones entre individuos»¹³, que confluyen en determinar un *pasado oficial*, o en términos actuales, *políticamente correcto*. Y ya se sabe que la historia la escriben los vencedores. Tenemos como ejemplo varias de las conmemoraciones actuales: mientras que en España son siempre españoles los héroes que vencen a sus enemigos, en México hay danzas de conquista que terminan con Cortés prisionero de Moctezuma, y en Holanda se recuerdan victorias de los sublevados contra las tropas imperiales de Felipe II¹⁴.

Aportadas ya unas básicas coordenadas teóricas, procedamos al estudio de este complejo festivo «épico-étnico-religioso-histórico».

2.- LAS CONMEMORACIONES DE CONQUISTA

Dentro del vasto campo de los rituales conmemorativos, nos vamos a centrar en los de *la conquista de la propia localidad*¹⁵. En esencia, se los puede dividir en dos grandes bloques: conquistas históricas y legendarias, aunque de hecho el modo de celebrarse ambas sea similar.

- *Las conquistas históricas*: en España, de modo mayoritario lo que se recuerda es la toma de la propia localidad por los héroes cristianos, que han disfrutado de la ayuda celestial. En los últimos años se está produciendo el fenómeno de eliminar esta intervención milagrosa, y reflejar los hechos con un sentido profano. Puede tratarse de Fiestas de Moros y Cristianos, como sucede en la alicantina Campo de Mirra con su recuerdo del *Tratado de Almizrra* que dio fin a su conquista en 1244, o en Murcia capital, que refleja la capitulación pacífica de la ciudad. Pero también se está ampliando el campo de los bandos enfrentados¹⁶, como la lucha entre Romanos y Cartagineses o el desembarco de tropas inglesas.

En cuanto a América, se conserva desde el siglo XVI un género propio de rituales conmemorativos de la llegada de los españoles y la derrota y conversión de los nativos:

¹² F. E. Manning: *The Celebration of Society*, Bowling Green Univ., W. Ontario, 1983: 7.

¹³ Según R. Bastide, citado por Nathan Wachtel, en su introducción a *Between memory and history*, Harwood Acad. Pub., Suiza, 1990: 9.

¹⁴ En la *danza de la pluma* de varios pueblos de Oaxaca, y en Brielle y Leiden respectivamente.

¹⁵ Amplío ésto en mi artículo «Rituales de conquista: un estudio comparativo», *Demófilo*, 1996:111-124.

¹⁶ Hace años desaparecieron como enemigos los portugueses, que consta formaban parte de una lucha ritual en la zamorana Lobeznos.

son las *Danzas* o *Bailes de la conquista*, que sirven de recuerdo de cómo sucedió la tragedia que se abatió sobre las culturas indígenas. Son tres las áreas de extensión de estas representaciones, que corresponden a los poderosos imperios de la época: el azteca, el quiché y el inca. Aunque se introduzcan algunas distorsiones históricas, en general siguen bastante fielmente el desarrollo de los acontecimientos, no lamentándose recordar una derrota, puesto que unos tres siglos más tarde la vengaron al expulsar al imperio español y conseguir la independencia. Respecto a la religión, adoptaron el cristianismo vencedor, pero incorporándolo de modo sincrético a sus antiguas creencias, que no nunca llegaron a abandonar.

- *Las conquistas legendarias*: en España, suele tratarse de luchas entre Moros y Cristianos, incluso en territorios como el gallego, el vasco y los pirenaicos donde los musulmanes no llegaron a aposentarse. Aunque algunos protagonistas sean personajes históricos (Carlomagno, Fernando el Católico, Carlos V), se les suelen atribuir acciones inexactas (como que Felipe II sea hecho prisionero por los moriscos sublevados en la Alpujarra¹⁷). En muchos casos no se pretende dar coherencia a los hechos rememorados, como sucede en Aragón con los turcos que llegan portentosamente al pueblo en busca de la imagen milagrosa del santo patrono, del que tantos prodigios han oído contar, cuando es sabido que los musulmanes rechazan el culto a las imágenes.

Mayor distanciamiento aún respecto al pasado se tiene en las representaciones rituales de conquista entre Moros y Cristianos en tierras americanas. Allí no extraña que se escenifique un desembarco turco en Yucatán; que se coloque al frente de las huestes moras a Caín, Pilatos, Nerón o Tiberio; o que el Apóstol Santiago sea capturado y muerto.

En resumen, para España tenemos un esquema festivo que suele presentar la llegada de unos invasores moros, que se apoderan del castillo y la imagen del patrono, para ser derrotados a continuación. En la teatralización de los hechos se comprimen varios siglos en una jornada, simplificando la historia, ya que los finalmente vencidos fueron hispanomusulmanes nativos, y los conquistadores, procedentes de otros territorios, eran castellano-navarro-aragoneses, muy diferentes a los hispanogodos que habían sido dominados por los árabes.

Para investigar este complejo tema desde la antropología cultural se necesitará un método comparativo histórico-formal y estructural, que siguiendo a Caro Baroja tenga en cuenta «la actualización y la tendencia a que un relato dado, conocido desde una época remota y creado para ilustrar probablemente una acción determinada, sirva en otras»¹⁸.

- Se podría hablar pues, de la readaptación de un arcaico ritual festivo de *lucha entre dos bandos* para celebrar sucesos reales, más o menos modificados?

Acudamos a buscar cuáles pudieron ser los modelos distintos en el espacio, el tiempo y cada sociedad, que se han ido sucediendo o superponiendo hasta llegar a confi-

¹⁷-Ocurre en la representación granadina de Atalbéitar.

¹⁸- J. Caro Baroja, op. cit.: 115.

gurar las actuales representaciones rituales de conquista de la propia localidad entre Moros y Cristianos.

3. MODELOS HISTÓRICOS DE CRUZADAS

Se podría señalar una fecha clave para marcar el inicio del tema dramático de la *conquista cristiana de una localidad ibérica en poder de los musulmanes*: en el año 1063, cuando se aplica la reforma eclesiástica occidental y su separación de la iglesia oriental, el papa Alejandro II proclama la que sería primera de las *cruzadas*, concediendo indulgencia plenaria a quienes participaran en la conquista a los musulmanes aragoneses de la plaza fuerte de Barbastro. Así sucedió, consiguiendo las tropas de cristianos francos e hispanos, dirigidas por el duque de Aquitania, un rico botín, que incluía numerosos esclavos¹⁹. Poco después, en 1071 las tribus turcas selyúcidas se apoderan de Jerusalén, y el Papado propone una «guerra santa contra el infiel», para ayudar al imperio bizantino y rescatar el Santo Sepulcro, siendo aprobada la *Cruzada de Tierra Santa* en el Concilio de Clermont (1095). El ejército feudal de los cruzados europeos conquistará Jerusalén en 1099.

Durante los siglos XI y XII también suceden otros hechos a tener en cuenta: la reforma cluniacense, que impone la liturgia romana en las iglesias hispánicas, que así se unifican; la creación de las órdenes militares peninsulares (Calatrava, Santiago, Alcántara); la difusión de los cantares de gesta, especialmente a través del Camino de Santiago; la actividad de los juglares en los nuevos núcleos urbanos, en los que se desarrollan ferias y fiestas. Por entonces, cuando una nueva *cruzada* había tomado Tortosa, consta la primera referencia a una danza «de moros y cristianos que figuraban un reñido combate»²⁰, en la Lérida recién conquistada por el conde de Barcelona y príncipe-consorte de Aragón, Ramón Berenguer IV, con motivo de las fiestas por su boda realizadas hacia 1150, con asistencia de muchos «juglares y juglaresas».

¹⁹ Jacques Le Goff: *La baja Edad Media*, Siglo XXI, Madrid, 1971: 123. La toma de Barbastro fue efímera, ya que a los dos años la reconquistó el rey de Zaragoza Abu Yafar al-Muqtadir. Sobre la participación de los francos, J. Bédier: *Les legendes épiques*, París, 1929: III, 369. En este siglo, la gran abadía de Cluny solía enrolar caballeros borgoñones y lanzarlos contra los infieles.

²⁰ Este dato es indirecto, y lo aporta Mariano Soriano en su *Historia de la música española*, Madrid-Barcelona, 1855: I, 125, citando un manuscrito de J. Teixidor. En cuanto a Ramón Berenguer IV y último conde de Barcelona, había tomado el hábito de la Orden del Temple; apoyado a su hermano heredero de la Provenza; intervenido en la conquista de Almería, junto con tropas de genoveses, francos, navarros, leoneses, gallegos y castellanos; obtenido que el Papa convocara una *cruzada* para liberar Tortosa, a la que acudieron gran número de guerreros del Mediodía francés, y la tomaron en 1148; al año siguiente, con ayuda de los caballeros del Temple, tomó Lérida, con lo que finalizaba la conquista de Cataluña. En esta ciudad repoblada por gente de Barcelona, Pallars y Ribargoza, al cumplir 15 años la princesa Petronila de Aragón, tuvo lugar una suntuosa boda, naciendo al año siguiente un varón con el que se iniciaría la dinastía catalana de los reyes de Aragón (Luis G. de Valdeavellano: *Historia de España*, 1955: V, 406-452).

En 1238 Jaime I el Conquistador toma Valencia, con la ayuda del arzobispo de Narbona y concesión de Bula de Cruzada, repoblándola con leridanos²¹. Poco después, en 1244, la Cristiandad perderá de nuevo Jerusalén (que permanecería en poder de los musulmanes hasta el siglo XX). A finales del siglo XIII, los cortesanos aragoneses de Jaime II festejaron su santo, vestidos unos de moros y otros de cristianos luchando por apoderarse de un castillo, hasta que apareció sobre un caballo blanco Santiago, siendo vencidos los moros que pidieron el bautismo, terminando la fiesta con «gran divertimento de baile entre los cristianos y convertidos moros al son de los instrumentos de guerra»²². Aquí se ofrece un modelo festivo muy similar al actualmente extendido por tierras hispánicas, unidos los aspectos bélicos, religiosos y lúdicos.

En 1463, en la corte de Jaén del condestable Miguel L. de Yranzo, se efectúan las muy conocidas *burlas moriscas*, con una embajada, un juego de cañas y un irrisorio Mahoma que termina bautizado²³; personaje y retos similares todavía se seguían representando en nuestros días en la Alpujarra granadina y el estado mexicano de Guerrero.

Tras la rendición de Granada a los Reyes Católicos (que pronto incumplieron lo firmado en las capitulaciones), el cardenal Cisneros, buscando el fin del Islam y la reconquista de Jerusalén, parte en la que se puede considerar última de las auténticas *crucizadas*. Tras desembarcar en África en 1509, se cuenta que «en plena batalla (...) cientos de cuervos caen sobre los musulmanes, cegándoles con sus alas y sacándoles los ojos con los picos (...) Debido a la ferviente oración del Cardenal, el sol se ha detenido cuatro horas enteras en el cielo»²⁴, prodigios que le permiten aniquilar al enemigo, al igual que se cuenta había sucedido en otras batallas contra los *moros*²⁵. Las huestes toledanas consiguen tomar Orán (siendo «tantos los cautivos del saqueo que se vendía un esclavo por cuatro monedas de oro»²⁶) y Argel (1510), pero esta expansión nortea-

²¹ Jerónimo de Zurita: *Anales de Aragón* (1562-1580), reed. CSIC, Zaragoza, 1967: I, 525; y Lucio M. Sículo: *Crónica d'Aragón* (1524), reed. El Albir, Barcelona, 1974: III, fol. 32.

²² El costumbrista Basilio S. Castellanos en 1849 afirma haberlo leído en un sermón predicado en 1616 en el Pilar de Zaragoza por don Justo Armengol. Citado por Julio Caro Baroja: *Las formas complejas de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1978: 419.

²³ Se trata del más antiguo de los parlamentos conservados, en la coetánea y anónima crónica *Hechos del Condestable Miguel Lucas de Yranzo*, ed. J. Mata Carriazo, Espasa-Calpe, Madrid, 1940: 100. El autor de esta crónica puede haber sido Fernando de Berrio, regidor de Jaén y mano derecha del condestable, del que consta que a menudo estaba «inventado e buscando placeres» (cap. XXXVII).

²⁴ Según relaciones de la época, citadas por Ramón Caba: *Acerca de algunas particularidades de las comunidades de Castilla, tal vez relacionadas con el supuesto acaecer terreno del milenio igualitario*, Editora Nacional, Madrid, 1975: 84-85.

²⁵ Se dice que Carlomagno consiguió que N^o S^a le concediese «parar el sol, retrasar la noche» para vencer en Roncesvalles (*Cantar de Roldán*: CLXXIX), igual que le sucedió al rey Fernando III el Santo en Sierra Morena en 1239, y en acción de gracias edificó el monasterio de Tudía (P. Antonio de Quintanadueñas, S.J.: *Santos de la ciudad de Sevilla ...*, Sevilla, 1637: 192), que se otorgó a la Orden de Calatrava. Está constatado un eclipse de sol en dicho año, que fue entendido por un mal presagio por los hispano-musulmanes, capitulando los de Morón, Marchena y Écija (J. Reglá, A. Ubieto et al.: *Introducción a la Historia de España*, Teide, Barcelona, 1967 (4^a): 208).

²⁶ P. Antonio de Quintanadueñas, S.J.: *Santos de la Imperial ciudad de Toledo ...*, Madrid, 1651: 493. En su época se seguía conmemorando esta conquista con una procesión anual a la Capilla Mozárabe levantada por el mismo Cardenal Cisneros.

fricana concluiría con la derrota de Gelves (1511). En cuanto a Argel, se pierde en 1516. Más tarde, Carlos V emprenderá una campaña africana contra Barbarroja, tomando Túnez en 1535.

Con el acceso al trono hispánico de la Casa de Austria, se adopta el modelo aragonés de fiestas de Moros y Cristianos, y éstas se convierten en los festejos más populares por todos los confines del imperio. En 1568 en Alcoy, para festejar a su patrono San Jorge, participan «tiradores de arcabuz y ballesta»²⁷, y de esta especie de *soldadesca* pueden derivar las famosas fiestas alcoyanas, que ya se mencionan en 1668.

Respecto al impulso monárquico a estos festejos, tendríamos una prueba en la celebración de la victoria naval de Lepanto (7-X-1571) conseguida por Felipe II en alianza con el Papado y Venecia para frenar los ataques turcos en el Mediterráneo. A fines de ese año se comunica al Nuevo Mundo este fasto suceso, que casi coincide con «el feliz parto de la reina». Al recibirse la noticia en el reino de Galicia de la Nueva España, el cabildo-justicia de su capital, Guadalajara, cumplen con el mandato del rey, y le escriben en respuesta que: «por las tales nuevas esta ciudad haya las fiestas y alegrías que en tal caso se requiere y V. M. manda (por lo que) nombráronse capitanes para la gente de a caballo, una capitanía de Turcos y otra de Cristianos. Armóse un castillo en la plaza desta dicha ciudad (muy) vistoso y lucido, con muchas torres y almenas (...) comenzaron las dichas capitanías (...) uno a uno y dos a dos con desafío (y) acabada esta escaramuza comenzó la infantería cristiana a desafiar la de los Turcos que estaban en el dicho castillo (que) se combatió con mucha artillería de dentro y fuera y tan bien ordenada que parecía ser más de veras que de burlas (y) acabado el dicho combate y rendidos los Turcos fueron presos y llevados ante vuestros oidores (que representaban) Vuestra Real Persona»²⁸. No me ha sido posible hallar la carta en la que Felipe II informa de los acontecimientos, pero a tenor de la respuesta en la que el cabildo de Guadalajara relata con prolijidad los festejos realizados, si no respondían a sugerencias reales, al menos debieron llevarles a suponer que eran el tipo de «alegrías» que mejor podían agrandar al monarca. De hecho, en la valenciana Utiel, en sus alegrías públicas por la victoria de Lepanto, la escuadra «amenizó los festejos simulando un combate entre turcos y cristianos»²⁹. Para que se aprecie la variedad de expresiones festivas de este tipo existentes por entonces, ese mismo año de 1571, en la Guadalajara castellana se representó en el Corpus una danza que recordaba los recientes sucesos de la Guerra de Granada (1569); se trataba de: «una danza de cuatro soldados cristianos y cuatro moros significando el combatimiento de las Alpujarras»³⁰.

²⁷ Joan Amadés: *Las danzas de moros y cristianos*. Diputación de Valencia. 1966: 96.

²⁸ Robert Ricard: «Otra contribución al estudio de las fiestas de 'Moros y Cristianos'». *Miscellanea Paul Rivet*, Univ. Autónoma. México. 1958: 873-4. La carta, fechada el 23-XII-1572, se guarda en el Archivo General de Indias (Sevilla), y fue encontrada por el Dr. Chevalier.

²⁹ Fermín Pardo: «Las relaciones (Moros y Cristianos) en el Campo de Requena-Utiel». *II Congreso Nacional de la Fiesta de Moros y Cristianos*. Outeniente. 1985: 267.

³⁰ Aurelio García López: «Representaciones teatrales en la provincia de Guadalajara», *Cuadernos de Etnología de Guadalajara*, núm. 18 (1991-2ª): 104.

Por entonces triunfaba el teatro en España, con la representación en los corrales de comedias de obras a menudo picantes, lo que levantó la ira de un sector del clero. Así, el franciscano fray Juan de Pineda ataca en 1581 a los comediantes profesionales, «mercenarios dispuestos a representar cualquier clase de obra», moral o no, pero se preocupa de poner aparte a los aficionados piadosos «porque los que por pasatiempo representan en sus pueblos, como se usa en las fiestas del Corpus Christi, no son aquí condenados»³¹.

Esta posición doctrinal tuvo mucha fuerza, y aunque no consiguieran prohibir a los actores profesionales, sí se favorecieron los espectáculos teatrales semilitúrgicos en los pueblos, como consta por las actas municipales sucedió en Vera (Almería) en 1588, cuando «sus mercedes acordaron que se hagan fiestas por esta ciudad el día de San Cleofás (...) que fue cuando fue cercada esta ciudad por los moros, enemigos de nuestra santa fe católica (y se celebre con un toro, juego de cañas) y que haya Moros y Cristianos por la mañana de dicho día»³². Aquí no se especifica si la función contenía diálogos, pero sí constan en la fiesta patronal de Tarragona en honor de Santa Tecla en 1633, cuando la cofradía de labradores ofreció un *dance de los caballos* en apariencia de centauros. Había «razonamientos» entre los peones turcos y su Sultán, y los caballeros cristianos con su emperador: «Entre dichas y respuestas llegan por último a las manos y se embisten en lanza, broquel en mano. Lleva este dance un niño en traje de ángel, con su estoque desnudo, que suele decir una Loa según el asunto de la fiesta»³³ y que luego entrega su estoque al emperador, se supone que para que obtenga la victoria sobre las huestes turcas. Ya van documentándose las representaciones rituales de conquista integradas a los actos de las fiestas patronales. Y en la granadina Orce, su fiesta patronal de San Antonio en 1639 contó con representación de moros y cristianos con «capitán, allérez, sargento y tres cabos», y al año siguiente se relacionan los gastos habidos en «pólvora (y) la comedia»³⁴.

Ya tenemos formalizado un modelo festivo, que al integrarse dentro de los rituales conmemorativos se ha conservado casi sin cambios.

4.- SISTEMA DE CONTRINCANTES EN DESAFÍO

Vamos a centrarnos ahora en uno de los componentes básicos de las representaciones de Moros y Cristianos: los *parlamentos*, cuyo aspecto más atractivo para los espectadores son los vibrantes *retos* que se lanzan entre ambos bandos. Aquí confluyen la espectacularidad del teatro y el vigor literario, al servicio de la expresividad de

³¹ En su libro *Agricultura Christiana*, publicada en Salamanca en 1589, citado por Marcel Bataillon: *Varia lección de clásicos españoles*. Gredos. Madrid. 1964: 203.

³² Juan A. Grima: «Estudio preliminar». *La fiesta de Moros y Cristianos en la villa de Carboneras*. Instit. de Est. Almerienses. Almería. 1993: XXII.

³³ J. Amadés. op. cit.: 102.

³⁴ Dato inédito que encontré en el *Libro de la Hermandad de San Antonio de Padua*, en el arch. parroquial. En esta villa se siguen representando moros y cristianos, aunque su fecha se ha trasladado a las fiestas de San Antón y San Sebastián, a mediados de enero.

los actores (que siempre son masculinos). En nuestros días, especialmente en el área valenciana, gusta que los poetas locales elaboren nuevos textos, que se integran como eslabones de una tradición literaria que en los siglos XIX y XX solía recaer en párrocos y maestros que refundían textos anteriores, adaptándolos a su localidad y su patrono. Lo épico-religioso contaba con varios modelos dramáticos de honda raigambre, que si retrocedemos a siglos anteriores, podríamos elaborar la siguiente cadena evolutiva:

a) *Las comedias* para corrales y *los autos sacramentales* del Siglo de Oro, entre los que floreció el subgénero teatral de Moros y Cristianos, con aportaciones de autores como Miguel de Cervantes, Tirso de Molina, Cubillo de Aragón, Felipe Godínez, Mira de Amescua, Pedro Rosete, Calderón de la Barca y, especialmente, Lope de Vega, quien escribió varias comedias, con emotivos retos como el que pone en la boca del gigante moro Tarfe, en su obra *El cerco de Santa Fe*, publicada en 1604³⁵:

«A todos desafío, / pobres, ricos, chicos, grandes
Salga Fernando el rey vuestro / ... / que armados a tres y cuatro
y al mundo, si el mundo sale, / Tarfe reta y desafía
de villanos y cobardes ! / ... /
Aquí, desde el alba espero, / hasta las tres de la tarde!»

b) *El romancero viejo castellano*, con vibrantes episodios que incluyen innumerables retos heroicos, que deleitaron al pueblo durante siglos, desde el pronunciado por Diego Ordóñez (en el *Cantar del rey don Sancho*, conocido en el siglo XIII pero que puede ser bastante anterior):

«Yo os reto los zamoranos, / por traidores fementidos!
Reto a mancebos y viejos, / reto a mujeres y niños,
reto también a los muertos / y a los que aún no son nacidos»,

hasta los de la *Toma de Antequera* (1410). 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 Garcilaso³⁶, publicado por Lucas Rodríguez en 1579 y que parece haber servido de modelo para el anteriormente citado de Lope de Vega:

«Cuál será aquél caballero / en valor aventajado
que por ensalzar su honra / se salga conmigo al campo?
Salga uno, salgan dos, / salgan tres o salgan cuatro
/ ... / Salga el mismo rey Fernando ...»

³⁵ Y posiblemente representada en la misma Granada unos años antes, con ocasión de su visita personal.

³⁶ Una curiosa transformación de la pareja contrincante se tiene en Huamantanga (Perú), en su «Lucha del Inca Garcilaso y el Moro Tarfe».

c) *Los cantares de gesta carolingios*, que han gozado de gran popularidad. Su punto de partida parece ser la *Chanson de Roland*, compuesta en el siglo XI por franceses (posiblemente monjes de Cluny que imitaban a los juglares), relacionada con Compostela y las cruzadas, y que contiene embajadas, desembarcos, súplicas a Dios, aparición del arcángel Gabriel para ayudar a Carlomagno a vencer en su duelo con el Emir de Babilonia, gran combate, conquista de Zaragoza, bautismo de los paganos y cautiverio de la reina sarracena, que termina convirtiéndose³⁷. En esta epopeya mítica se encuentra el germen narrativo de las representaciones hispánicas de Moros y Cristianos. En torno a esta *canción* se fue aglutinando un complejo dramático, con la *Crónica del arzobispo Turpin* (mediados del siglo XII) y el poema épico *Fierabrás* (fines del XII), que junto con el hispánico *Cantar de Roncesvalles* (comienzos del XIII) constituirían un *ciclo carolingio* que culminaría con la impresión en libro de *Carlomagno y los Doce Pares* (1478³⁸), con su traducción al castellano en 1525, que incluía un prolijo desafío entre el conde Oliveros y el blasfemo gigante Fierabrás. A partir de él surgieron romances de ciegos publicados en pliegos de cordel³⁹, que siguen siendo declamados en fiestas rituales americanas, especialmente en Guatemala, donde se conocen como *baile de moros*⁴⁰. Como ejemplo de este reto, tenemos allí el de Ciudad Vieja:

Fierabrás: «Ahora es tiempo, / que salgamos a la pelea
con solo caballero moro / y si tú no sales a batalla,
envía dos, tres o cuatro / de los mejores de tus varones
que un hombre solo / espera la batalla / ... /
Ea! cristianos menguados / sin valor y sin vergüenza
no hay quien se atreva a mí?».

En la comarca leonesa de la Cabrera, el día del Corpus de 1948 se representó por última vez la *Danza de Carlomagno*, que se iniciaba con el anuncio de «la más reñida batalla / y los más recios encuentros que ha habido entre espada y lanza, / mano a mano y cuerpo a cuerpo», y contenía el siguiente reto:

Oliveros: «que con la ayuda de Dios, / dentro de muy poco tiempo
te he de llevar maniatado / a mi señor y mi dueño».

³⁷. Resumido de la traducción de Martín de Riquer del manuscrito de Oxford: *El cantar de Roldán*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975 (5ª ed.).

³⁸. Impreso «antes que ningún libro de caballería», según Marcelino Menéndez y Pelayo era «todavía a estas fechas popularísimo entre el vulgo de las aldeas y los campos, así en España como en Francia» (en B.A.E. núm. 157: LXVII).

³⁹. Gran divulgación tuvo el de Juan J. López titulado: *Carlomagno y los Doce Pares de Francia, que contienen: el desafío de Oliveros y Fierabrás, los amores de Floripes y Gui de Borgoña, con otras muchas aventuras, amores y guerras*, reeditado en varias ocasiones desde el siglo XVIII.

⁴⁰. Véase a Ítalo Morales: *La persistencia de la tradición carolingia en Guatemala y Centroamérica*, Minist. de Cultura, Guatemala, 1988. También se conservan parlamentos parecidos en México y Perú.

Fierabrás: «Ve y díle a Carlomagno / que tengo por menosprecio
el emplear en tí mis armas; / cres muy niño y pequeño»⁴¹.

En fiestas de Aragón, Carlomagno aparece como general de la flota de Lepanto, mientras que en América se le conoce como Rey de Castilla. Aunque el Carlomagno auténtico «pasó la mayor parte de su vida combatiendo a los sajones, y sólo una campaña de tres meses contra los musulmanes, se convirtió en héroe de una Cruzada perpetua (ya que) los autores de los cantares de gesta simplemente han proyectado hacia el pasado carolingio las ideas y sentimientos de su tiempo», según Bédier⁴².

d) *El bíblico duelo entre David y Goliath*, donde el pastorcillo, con el beneplácito divino, vence al «gigante de hierro» y se casa con la princesa. Este reto tiene como momento central el siguiente diálogo⁴³:

Goliath: «Te has creído que soy un perro,
para venir contra mí con un cayado?
Ven a mí, que yo daré tus carnes
a las aves del cielo y a las bestias del campo.»

David: «Tú vienes contra mí con espada, lanza y venablo,
pero yo voy contra tí en nombre de Yahvé de los ejércitos
el Dios de los ejércitos de Israel, a quien tú has desafiado.
Hoy te entregará Yahvé en mis manos,
te mataré, te cortaré la cabeza,
y hoy mismo daré tu cadáver
y los cadáveres de los ejércitos filisteos
a las aves del cielo y a las bestias de la tierra».

* De los textos anteriores, podríamos establecer una conexión entre:

General Cristiano	-	General Moro
Mozo Garcilaso	-	Gigante Tarfe
Conde Oliveros	-	Gigante Fierabrás
Pastor David	-	Gigante Goliath

Por su densidad simbólica, merece que profundicemos en la última de las parejas rivales⁴⁴, rastreando su aparición en las fiestas ibéricas:

1391: En Barcelona, entre los 'entremeses' de su procesión del Corpus, figuraban *David y Goliath*, que es probable representase su bíblico duelo⁴⁵.

⁴¹ Texto recogido en La Baña por Concha Casado: «La Danza de Carlomagno». *RDTP* n. XLVI. 1991:309-348.

⁴² Joseph Bédier: *Les legendes épiques*. París. 1929: IV. 401. «En las cerca de treinta novelas que forman el ciclo de Carlomagno, sólo se incluyen once contemporáneas auténticas» (p. 399).

⁴³ *I Libro de Samuel*: 17, 43-46. Escrito hacia finales del siglo IX a.C.

⁴⁴ Habiendo sido pastor el rey David, de algún modo se convirtió en el héroe o patrono de los pastores.

⁴⁵ Fernando Lázaro Carreter: *Teatro Medieval*, Madrid, Castalia. 1976 (4ª ed.): 49.

1622: En Segovia para la fiesta del Corpus se encarga una «danza de la historia del rey Saúl y gigante Golías de once personas que han de ir todo vestidos (del siguiente modo:) el gigante armado de punta en blanco (y) los judíos con sus máscaras y turbantes con plumas y sus rodela y espadas (y) el rey ha de llevar corona dorada, barba larga y cabellera (y) el rey David vestido de pastor y la reina ha de salir vestida con basquiña de tafetán muy bien aderezada (...) y han de hacer su entrada y danzar»⁴⁶.

1622: En Toledo, para festejar las canonizaciones de San Ignacio de Loyola y San Francisco Xavier, los jesuitas representaron la *Comedia de Nt. St. P. Ignacio* que «fingió una alegoría de la Sagrada Escritura (con el) desafío del Gigante Golías y la destreza del Patriarca David entretejida con la vida del Santo Ignacio». Golías simbolizaba a «Lutero desafiando a la Iglesia (...) Saúl pregonó que quien se enfrentase al gigante obtendría a su hija Merob, la Gloria de Dios (...) La Virgen María (un niño ricamente vestido) le apareció y ciñó el cinto con la castidad y pureza, (y el santo) salió con báculo (obediencia al Sumo Pontífice) y cinco piedras (los cinco votos), tuvo un grande coloquio con el Gigante (...) le derribó (y) le cortó la cabeza al gigante de la heregía (y la colocó sobre) una pica alta»⁴⁷.

Siglo XX: Dueñas (Palencia), en diferentes períodos se representa la *Danza de David y Golia*, con diálogos y paloteado, unida a otra de moros y cristianos⁴⁸.

- Diaramba (Nicaragua), en la fiesta de San Sebastián se representaba la obra *El Gigante*, con un texto de 1931 que contenía el siguiente reto entre el Gigante Viejo o Goliat y el rey Davis:

Viejo: «No sabes que si (...) te cogiere con el dedito,
ese cuerpo marcilento le sepultara
hasta las profundas que van a salir al otro mundo?»

Davis: «Bestia maldita, fiera horrenda, aquí no hay que aguardar
y esto que quiero tirar, que vaya en el nombre de Dios»⁴⁹.

- Lejamaní (Honduras), en la fiesta de la Inmaculada Concepción hasta 1984 se representaba el *Baile drama del Gigante Goliat*, con los bandos de los filisteos (moros) y los israelitas (cristianos), y el reto:

Goliat: «Que piensas soy algún perro / que te presentas con palo?
Ven acá, emprende la guerra / Daré tu cuerpo a las aves
y a los lobos de la tierra».

⁴⁶ Se pagarían 400 reales. Docum. de protocolo notarial encontrado por Jean-Louis Flechniakoska: «Les fêtes du Corpus a Ségovie», *Bulletin Hispanique* vol. 56-3, 1954:242.

⁴⁷ Un devoto de la Compañía: *Brere relación de las fiestas que se hicieron en la Ciudad de Toledo a las canonizaciones de (...) el 23 de julio de 1622*. Toledo, 1622.

⁴⁸ Joaquín Díaz: «Castilla y León», en *Tradición y Danza en España*. CEAC-Comun. de Madrid, 1992: 192. En Cigales (Valladolid) había otra *Danza de David y Goliat* que desapareció en 1925.

⁴⁹ Pablo A. Cuadra y Fco. Pérez Estrada: *Muestrario del folklore nicaragüense*. Banco de América. Managua, 1978. El texto también se representaba en pueblos de Masaya y Carazo, y en la misma Managua costea se hacía (junto con los *Moros y Cristianos*) hasta inicios del siglo XX en su fiesta patronal de Santiago Apóstol..

David: «Tú vienes con espada y danza / porque tu presencia asombres
Yo voy a tí en nombre / del Señor de los ejércitos»⁵⁰.

- Finalmente, entre los mayas mexicanos, en 1947 se estudió un *Baile de los Gigantes* donde se manifestaba el sincretismo religioso, ya que aunque el nombre de los personajes precortesianos «ha sido cambiado por otro cristiano, el fondo ha conservado todo su sabor vernáculo con la única diferencia que la épica lucha entre Junhpú y Hun Camé se ha convertido en el singular combate entre David y Goliat, denominados, respectivamente, *Garite* y *Gigante Golillo*», encontrándose el motivo de la representación en los mitos del *Popol Vuh*⁵¹.

* Buscando más remotos precedentes para este tipo de desafío y duelo, podríamos aportar:

a) Incontables desafíos aparecen en la *Ilíada*, entre los guerreros griegos y troyanos. Por otro lado, en el otro gran poema épico de Homero, la *Odisea*, varios cantos comienzan: «Cuando apareció la hija de la mañana, la Aurora de rosáceos dedos...», que sin duda inspiró al autor del famoso *Coloquio entre un Moro y un Cristiano sobre la virginidad de María*, que debe ser la obra de teatro más veces representada en España⁵², y que se inicia así: «Antes que salga la Aurora / coronada de jacintos...»

b) El más antiguo que conozco se halla en el *Poema de la Creación* que se recitaba ritualmente en la Fiesta de Año Nuevo en Babilonia. Consta su existencia ya en tiempos de la 1ª dinastía babilónica (antes del siglo XVII a.C.), inspirado en un modelo sumerio anterior⁵³. Aquí, el héroe divino Marduk, dios protector de Babilonia, reta así a su contrincante Tiamat, el océano o principio femenino:

« Contra An'sar, rey de los dioses, tú procuras el mal;
contra los dioses, mis padres, has confirmado tu maldad.
Que sea equipado tu ejército, y ciñe tus armas!
Ponte en pie, para que tú y yo choquemos en combate individual! ».

Al igual que los indígenas mayas incorporaron a su baile ritual unos personajes impuestos por los conquistadores, ¿no podría haber sucedido algo parecido con rituales de conquista ibéricos?

Para ello, habrá que entrar en nuestra mitología, recordando antes lo que en el siglo I de nuestra era se contaba sobre los celtíberos: «Es su costumbre, cuando están formados para la batalla, salir de la formación para desafiar al más valeroso de sus

⁵⁰ Mario Ardón Mejía: «Moros y Cristianos en Honduras». *Mesoamérica* núm. 11, 1986:190-1.

⁵¹ Según Rafael Girard, citado por José Cid y Dolores Martí: *Teatro indoamericano colonial*, Aguilar, Madrid, 1970: 39.

⁵² Este dramilla épico-teológico que explica el misterio de la Inmaculada Concepción, a fines del siglo XX todavía se representaba en fiestas rituales de Palencia, León, Teruel, Alicante, Castellón, Jaén y Granada.

⁵³ *Poema babilónico de la creación*, ed. F. L. Peinado y M. G. Cordero, Editora Nacional, Madrid, 1981:117.

enemigos a un combate individual, blandiendo las armas para atemorizar a los adversarios»⁵⁴.

5.- EN EL TERRENO DE LOS MITOS

Pocos mitos hay tan extendidos en el tiempo y el espacio, readaptado por las diversas civilizaciones, como el de la primigenia victoria de las potencias del Bien sobre las del Mal. Aquí nos reduciremos a los que mayor influencia han tenido sobre nuestra cultura.

En el anterior poema mesopotámico, el combate se produce entre los dioses del orden y los terroríficos monstruos del caos. A partir de ahí y de mitos similares de los hititas y fenicios, los griegos elaboraron una explicación divina del orden universal, basándola en la victoria de los Dioses Olímpicos, encabezados por Zeus, sobre los Titanes terrestres, que les disputaban el poder. Según la *Teogonía* de Hesíodo (hacia el 700 a.C.), poema mítico que por primera vez establece una genealogía de los dioses, estos *Titanes* eran terribles «gigantes de resplandecientes armas», que tras ser vencidos en la «espantosa contienda», fueron encadenados en las profundidades de la tierra⁵⁵.

Esta gran batalla mítica o *gigantomaquia* fue un tema muy popular en el arte griego, sirviendo para legitimar diversas instituciones. Así, en Atenas ilustró la victoria de los atenienses sobre los persas, y pronto se convirtió en símbolo del Ática. Una versión posterior del mito incluye el oráculo de que, para vencer los dioses, necesitaban la ayuda de un humano, que resulta ser Hércules, hijo de Zeus. Su destacada participación en el combate se muestra en el friso del altar de Pérgamo (hacia el 165 a.C.), erigido para celebrar la victoria de los pergameses y sus aliados romanos contra invasores del Asia Menor. Aquí se evidencia su uso dentro de un programa artístico a favor de los gobernantes de la ciudad helénica.

Es sabida la incorporación de gran parte de la cultura griega por el imperio romano. Las fábulas griegas de las expediciones de Hércules tuvieron gran arraigo en Iberia, donde se creía que había fundado ciudades y levantado columnas y torres con su imagen como talismán⁵⁶, y fue intenso su culto⁵⁷. En el primer libro de historia española,

⁵⁴ Diodoro de Sicilia (V, 29-2).

⁵⁵ Estos *titanes* fueron engendrados en Gea (la tierra) por la sangre de los testículos del malvado Urano (el cielo estrellado) que le había amputado su hijo Cronos. Hesíodo era nativo de Beocia. Su poema, traducido por Aurelio Pérez Jiménez. Bruguera. Barcelona. 1981 (2ª): 117-9.

⁵⁶ Fueron famosas sus Columnas en Sevilla (mencionadas en la *Crónica del moro Rasis*, siglo X) y su Torre en Coruña. Según la *Crónica General* (año 1344), en Cádiz «hizo una torre muy grande, y puso encima una imagen de cobre (...) y tenía en la mano diestra una gran llave semejando que quisiera abrir puerta»; «Según Hübner: su culto adquirió extraordinario desarrollo entre los celtíberos», y mucho se ha escrito sobre su palacio encantado en Toledo, en el que enseñó las artes mágicas (F. Ruiz de la Puerta: *La Cueva de Hércules y el Palacio encantado de Toledo*, Edit. Nacional, Madrid. 1977: 39 y 56).

⁵⁷ Este culto, en relación con el de cartagineses y fenicios (su dios Melkart). Julio Caro Baroja: «Sobre el sincretismo religioso», *RDTP*, núm. XXXIV. 1978: 9.

la *General Estoria* mandada redactar por Alfonso X de Castilla en el siglo XIII, se recuerda que, tras derrotar al tirano Gerión, Hércules hizo en Lucena (Córdoba) «sus juegos y sus alegrías grandes» por haber vencido⁵⁸. Esta fiesta forma parte de un complejo mítico nucleado en torno al *décimo trabajo de Hércules*: retar y matar a los reyes de Iberia, los Geriones, para robarles el ganado y conquistar el territorio⁵⁹. Según el mito, esta batalla tuvo lugar en los Montes Tartesios⁶⁰, cerca de la boca del estrecho de Gibraltar, y fue conocida como «la guerra entre los dioses y los titanes o gigantes». En las cercanías de Cádiz se levantaba el templo del Hércules Egipcio, donde se veneraban las cenizas de este poderoso dios solar y marino, y que tuvo gran fama en la Antigüedad, hasta que en el año 384 se prohibieran allí los sacrificios⁶¹. Dado el buen número de ruinas de teatros romanos que se esparcen por la Península Ibérica, y la afición teatral de los lugareños, no sería extraño que la mítica batalla entre *los dioses y los gigantes* hubiera sido escenificada ritualmente. Sabemos que ciertos dragones procesionales españoles se relacionan con la *hidra de Lerna* que mató Hércules⁶²; cuando en 1549 el príncipe Felipe recorrió las posesiones paternas por Centroeuropa, en el Trento que descansaba entre períodos de sesiones conciliares, fue agasajado con la lucha entre *el bando del Infierno*, al que pertenecían Hércules y cuatro gigantes salvajes, y el de *los hombres armados*; y con la conquista de un castillo defendido por turcos y cuatro centauros, y la fiesta culminó con el incendio del castillo y de la cueva del Infierno⁶³; y que en el recibimiento que hizo la ciudad de Burgos en 1571 a la que venía a desposar a Felipe II, salieron unos «mataclines que hacían tales mudanzas, gestos y fuerzas, que dicen de Hércules»⁶⁴. No podría también haber habido unas *representaciones de la conquista de Iberia por Hércules* que fuesen el antecedente de los actuales rituales de conquista?

Regresando a las batallas míticas, nuestro último eslabón sería la de «Miguel y sus ángeles» contra el gran dragón, «Satanás, el seductor del mundo entero, y sus ángeles» que fueron derrotados y «precipitados con él», tal como refiere el *Apocalipsis* (12, 7-9), escrito por el apóstol San Juan hacia el año 95. A pesar de que este combate desarrollado en el cielo sólo consta en el último texto que se incorpora a la *Biblia*⁶⁵, su

⁵⁸ Jueces. Cap. CDXX.

⁵⁹ Lo cuenta el ya mencionado Diodoro de Sicilia, en el siglo I.

⁶⁰ Según Justino (siglo II). cit. por Francisco Presedo: «La realeza tartésica». *Revista de Arqueología*, extra núm. 1, Madrid, p. 44.

⁶¹ José M^a Blázquez: *Imagen y mito. Estudio sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Ed. Cristiandad. Madrid, 1977: 27. Según uno de los falsos cronicones, el de J. Pérez, supuestamente escrito en el siglo XI y publicado en Toledo en 1628, fue el mismo Santiago Apóstol quien «destruyó el templo de Hércules Gaditano», recogido por Gaspar Ibáñez de Segovia: *Disertaciones eclesiásticas* ..., Lisboa, 1747: 18.

⁶² Julio Caro Baroja: *El estío festivo*. Taurus, Madrid, 1984: 85.

⁶³ Juan Calvete de Estrella: *El felicísimo viaje del muy alto y muy poderoso Príncipe D. Phelippe...*, Amberes, 1552: 49-52.

⁶⁴ Anónimo: *Relación verdadera, del recebimiento, que la muy N. y muy más leal ciudad de Burgos, cabeza de Castilla (...) hizo a la reyna Ntra. Sra. Doña Ana de Austria*. Burgos, 1571.

⁶⁵ Que «el diablo y los otros demonios fueron creados por Dios con una naturaleza buena, pero ellos se hicieron a sí mismos malos» procede del Concilio de Letrán IV (año 1215), mientras que el motivo de su rebelión no consta explícitamente en las Sagradas Escrituras, que se limitan a referirse a un pecadote de estos ángeles (2^a Carta de San

repercusión en la civilización contemporánea es trascendental. En lo que respecta a nuestro tema, son muchísimas las representaciones de Moros y Cristianos donde ángeles y demonios apoyan a cada uno de los bandos enfrentados. Como ejemplo muy significativo, baste con mencionar que, a fines del siglo XVIII en el Corpus de Madrid se ofrecía el combate mimado entre hombres disfrazados de moros y mujeres de ángeles, con alas y túnica blanca, capitaneadas por San Miguel, con espada y escudo, que finalizaba con la decapitación de Mahoma por el arcángel ⁶⁶.

6.- PROPUESTA INTERPRETATIVA

Resumiendo lo hasta ahora escrito, creo que los actuales *rituales de conquista* fortalecen la auto-afirmación comunitaria al presentar una visión heroica de su pasado, que si bien pretende ser histórica, sus oscilantes dosis de anacronismo e idealización lo orientan hacia lo mítico, y que a pesar de su amplio espectro argumental poseen la misma estructura significativa. Es destacable su expresión formal como juego de rivalidad a cargo de los varones adultos, que indistintamente forman parte de cualquiera de los bandos enfrentados, donde las mujeres no participaban. Cumplen la función de rito iniciático para los nuevos 'hombres de armas', los mozos en edad militar⁶⁷ y la de prestigiar a sus organizadores e intérpretes, así como las restantes funciones sociales que ejercen las fiestas patronales en la cultura hispánica.

En estas *representaciones rituales masculinas* se actualiza una *situación simbólica* en la que, simultáneamente y en orden decreciente de superficialidad, se transmiten los siguientes mensajes :

1) *Hay una religión verdadera, la católica*. Los modelos textuales fueron escritos por clérigos, con el énfasis puesto en el plano apologético y el valor de las creencias, demostrando la verdad de su fe por la victoria rememorada. Vence el bando del dios más fuerte, aunque pueda venerarse mediante una mezcla sincrética de cultos.

2) *Hay un orden jerárquico*, que se reproduce simétrico en ambos bandos. Se legitima la Autoridad, con los reyes y el castillo como símbolos políticos. Es la única estructura social permisible.

3) *Hay un territorio propio*, que se defiende. El patriotismo se presenta como valor normativo, y el sentido de la independencia local se manifiesta con las milicias o ban-

Pedro) y que el diablo es «pecador desde el principio» (Evang. de San Juan). En el oficial *Catecismo de la Iglesia Católica*. Lib. Edit. Vaticana. 1992: artíc. 391-2. En cuanto al *Apocalipsis*, fue escrito en la isla de Patmos, cerca de la costa de Asia Menor y de Pérgamo.

⁶⁶ Según Pablo Forner en 1795. Francis G. Very: *The Spanish Corpus Christi Procession*, Valencia, 1962: 140. En las misiones jesuíticas de Paraguay, entre las danzas de los indios en 1747 se encontraba la del fiero combate entre ángeles y diablos, con un coloquio "sobre el respeto y obediencia al Verbo humanado", en G. Furlong: *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*. Posadas. 1978 (2ª): 490.

⁶⁷ «Las hermandades o cofradías de mozos y mozas, las *mocedades* propiamente dichas, constituyen una entidad social con derechos y deberes, que se expresan de modo claro con motivo de fiestas civiles y religiosas, públicas y privadas. Se entra y se sale de acuerdo con rituales. Así los *alardes* con atuendo militar, en recuerdo de alguna victoria antigua, son vestigio (de) recuentos periódicos de la gente apta para tomar las armas en una emergencia», escribe Julio Caro Baroja: op. cit. 1979: 71.

dos militares aptos para la auto-defensa comunitaria, lo que reafirma la voluntad de permanencia en las tradiciones propias. Y la confrontación simbólica también refuerza la integración social, al liberarse las tensiones auto-destructivas.

4) *Se reactualiza una fechoría*: los enemigos tratan de raptar o apoderarse de un bien colectivo. El metasímbolo de los 'objetos de la batalla' creo que es la imagen del representante local de la divinidad, el protector contra los males públicos y privados, que reasegura su patrocinio al volver a vencer a los enemigos rituales, aunque pueda ser cautivado inicialmente.

En el Combate de Moros y Cristianos, la mini-cadena narrativa constituida por el *cautiverio-rescate*⁶⁸ se puede asociar semánticamente con otra secuencia de dos acciones opuestas como es la del *ocultamiento-hallazgo*, que configuró un ciclo temático muy extendido durante el Siglo de Oro, inspirado en el descubrimiento por los cristianos, cuando recuperaban el dominio territorial, de cuerpos de santos o imágenes ocultas por los hispanogodos a la llegada de los invasores árabes. Esta doble acción es equivalente a *enterrar-desenterrar*, que puede servir como metáfora del par *muerte-resurrección*. Aquí, el primer término ha generado el ritual de expulsión de las ánimas de los difuntos, mientras que su antagónico ha dado pie a las religiones, que brindan un poder mágico sobre la muerte.

Fijémonos ahora en detalle en los *enemigos rituales*. En el subconjunto Moros y Cristianos no se establecen distinciones dentro del bando moro o musulmán entre árabes, marroquíes, nazaríes, moriscos, turcos y berberiscos, seculares enemigos de los castellano-aragoneses. De hecho, en situaciones de confrontación inter-cultural e inter-étnica como las de los siglos XVI y XVII en todo el imperio español, los enemigos rituales servían como contra-modelo para cimentar la cohesión sociocultural y las señas de identidad colectivas. Pero en la memoria popular también se designa como *moros* a los antepasados, esos seres míticos que perduran encantados guardando los tesoros ocultos bajo tierra, emparentados con divinidades ctónicas y civilizadoras.

7.- LA TRANSFORMACIÓN DE LOS RITUALES

Regresando a la memoria colectiva, tenemos que «el trabajo de la memoria del grupo es responder a las necesidades de la acción del presente: actuando esta última como un filtro, elige entre olvidar y transmitir tradiciones, de modo que las tradiciones se modifican al cambiar los grupos»⁶⁹.

En la posmoderna antropología ya no se contemplan los rituales de modo rígido como «secuencias de acciones que debían ser reproducidas escrupulosamente», ya que

⁶⁸ Históricamente parece reflejar lo sucedido en 1254 con el rey San Luis de Francia en la VI Cruzada, liberado de su cautiverio por los musulmanes tras el pago de un cuantioso rescate, sabiendo que este monarca fue luego presentado como 'modelo de vida' para la Cristiandad medieval. Su aventura todavía se representa en la función patronal de la alpujarreña Albondón.

⁶⁹ En palabras de Halwachs, quien fue uno de los impulsores de la revista *Anales de Historia Económica y Social*, fundada en 1929 y que provocó una revolución en la investigación histórica, al acentuar el interés de los documentos de los hechos cotidianos y la vida de la gente normal. La cita en N. Wachtel, op. cit.: 6.

parece cierto «que los cambios sociales traen cambios en los rituales y de rituales, y que en sociedades plurales, heterogéneas, no llega a ser posible de ningún modo contemplar un sistema ritual integrado (y más bien) su eficacia reside en hacer tradición jugando con los cambios periódica e indefinidamente»⁷⁰.

Respecto a España, el proceso de cambio social iniciado a partir de 1960, con el éxodo rural, la mejora de las comunicaciones, el consumismo, los derechos de las mujeres⁷¹, la integración a la Comunidad Europea, la secularización, el turismo y el poder de la globalización, sin duda ha repercutido en los rituales festivos. Por un lado, se han revalorizado las tradiciones, para no separarse del todo del pasado común; y por otro, se han readaptado a las nuevas circunstancias sociales.

Consideremos como ejemplo el caso de la actual Galicia. En algunas localidades pequeñas se siguen representando funciones de Moros y Cristianos. Varias derivan de la que hasta hace poco se hacía en la orensana Mouroás, introducida a mediados del siglo XIX por «un nativo del pueblo que había estado en Cuenca, de profesión castrador»⁷², mientras que la de La Saínza se atribuye hacia 1870 a un canónigo de Orense que había sido racionero en Canarias. Antiguamente, por Orense, en los días de Carnaval salían mozos disfrazados de moros que se enfrentaban con cañones de corcho y tizones contra otros vestidos de soldados. Por el río Ulla se siguen desarrollando en carnaval los «encontros dos xenerais», que a caballo encabezan las tropas de su pueblo y retan a los generales de los pueblos vecinos, en una mascarada territorial emparentada con las que por la misma festividad se hacen en las montañas del Norte peninsular.

En la desembocadura del Ulla, desde 1960 se rememora en agosto el desembarco de los vikingos ocurrido en el siglo X, que tomaron las Torres del Oeste. Esta *romería vikinga* totalmente profana, donde los invasores se ahogan en vino ribeiro, ha ido aumentando sus elementos, con la intervención a inicios de los noventa de las huestes defensoras, encabezadas por el arzobispo Gelmírez.

Otros rituales conmemorativos iniciados tras la muerte de Franco, y que se desarrollan en verano con miles de participantes, son:

1979: Mocche (Coruña), en recuerdo del levantamiento popular de 1431 de los *irmandiños* contra los nobles, subiendo los vecinos de noche con antorchas al asalto del castillo de los Andrade.

1989: Ferrol, en recuerdo del rechazo en 1800 de las tropas británicas, con su desembarco y su batalla contra los vecinos, que desde el monte les arrojan bolsas de agua y petardos.

1997: Vigo, por la expulsión de los ocupantes franceses en 1809, con una escenificación y batalla en las que actúan unos 500 vecinos.

⁷⁰ José Luis García. Honorio M. Velasco et al., op. cit.:12-14.

⁷¹ La incorporación de las mujeres a los rituales festivos es una de las mayores transformaciones ocurridas tras la dictadura franquista, aunque todavía se enfrenten con resistencias en algunos alardes vascos y fiestas de moros y cristianos.

⁷² En honor de su patrono el Apóstol Santiago, desde 1987 no se celebra, por el coste del alquiler de las ropas.

1999: Coruña, por la victoria en 1599 de los vecinos encabezados por María Pita contra las tropas inglesas del corsario Drake, que tuvieron que reembargar, con la representación del combate y fuegos artificiales.

Se les puede añadir, en el ámbito rural, la reciente recuperación del carnaval del orensano Melón, donde los danzantes luchan contra el rey Covelo y le roban la corona, destronándolo.

* Emparentados con estos nuevos rituales, estarían:

Desde 1998 en el catalán Taradell, la captura de Toca-Sons, bandolero del siglo XVII que al frente de su cuadrilla de *trabucaires* asaltaba a los viajeros; también se organiza un mercadillo artesanal ambientado en dicha época.

En 1990 se puso en marcha en Cartagena una Batalla entre Romanos y Carthaginenses, reviviendo los acontecimientos de los años 223-209 a.C., cuando pasó de ser Qart-Hadast a Carthago Nova. Los 500 «narradores» iniciales, debido al éxito de la iniciativa, se han convertido en 5.000, ampliando los actos, todos profanos, que en 2001 consistían en: encendido del fuego sagrado, juramento de enemistad a Roma, fundación de Qart-Hadast, destrucción de Sagunto, declaración de guerra por el Senado Romano, boda de Aníbal y la princesa íbera Himílce, oráculo de Tanit, circo romano, desembarco de la armada carthaginesa, desfile de la salida de Aníbal a Roma, desembarco romano, gran batalla por la conquista de Qart-Hadast, desfile victorioso de Escipión, homenaje a los romanos muertos en la batalla, proclamación de la ley romana. Esta lección viva de historia sobre la II Guerra Púnica, sobre las ruinas arqueológicas y con un campamento-recinto ferial, se organiza por la Federación de Tropas y Legiones, estructurando asociaciones emparentadas con las *filáes* de Moros y Cristianos, las *agrupaciones* falleras o los *cuarteles* de Semana Santa de otras localidades. Y su modo de unir cultura, historia, espectáculo y diversión popular, con gran variedad de actividades, augura que pronto será imitado.

Como precedente temático, sólo conozco una danza en el Corpus de 1593 en Oviedo: el *Triunfo de Escipión contra Aníbal Africano*, que contaba con un carro triunfal en el que unas ninfas acompañaban al general romano⁷³, aunque estimo que el asunto histórico debió haber sido representado en los teatros de la Iberia romana.

Recuperación de una fiesta

Finalizaré contando un caso de recuperación festiva: Viajando en 1983 por tierras almerienses, el día de san Antonio de Padua me encontré con la fiesta que le hacían en el pequeño pueblo de El Hijate. En la procesión, al santo lo acompañaban una pareja de travestís, uno de ellos como embarazada. Tras la adornada imagen, muy solemnes, participaban del cortejo una chica con gorro y capita blanca, otra disfrazada de marinero, un par de arlequines y un mozo con ropaje de cuartos intercambiados.

⁷³ Celsa C. García Valdez: *El teatro en Oviedo (1495-1700)*, CSIC-Univ. Oviedo, 1983: 55.

Según me informaron, «la gente de la costa se reía de nosotros: ése es del pueblo que todavía hace Moros y Cristianos!, nos decían. En 1969 los celebramos por última vez. Salían el conde de Luna, el capitán Pizarro, el rey Majamé con su embajador Ibraim, el ángel, el demonio y el espía Celín. Se disparaban trabucos y se luchaba. Este año los jóvenes han elegido una mujer de mayordoma, y quieren rescatar la fiesta, por éso se visten para recordar a los personajes. Si se animan puede ser que el próximo año inventen diálogos, porque ninguno conoce los antiguos ni quieren hacerlos igual»⁷⁴.

Con esta explicación me aclararon el resurgir del juego teatral en la fiesta patronal del pueblo, que en 2001 seguía vivo. No por casualidad habían surgido las viejas máscaras de la *commedia dell'arte* para incitar a una actitud más lúdica en el nuevo desarrollo del ritual festivo.

Espero haber sido capaz de darle coherencia a un resumen de los materiales que he ido encontrando sobre este apasionante objeto de investigación, imposible de abarcar en su totalidad⁷⁵.

⁷⁴ Luego me presentaron al paisano que había hecho de Celín durante los últimos años de la función tradicional, que desde el amanecer del día de la fiesta se montaba borracho sobre una mula y no cesaba de beber a lo largo de la jornada. En muchas representaciones salen dos espías o graciosos, bufonescos, pero aquí eran encarnados por el mismo actor como doble personaje, que por su falta de escrúpulos se pasa al carro del vencedor, lo que se refleja en su indumentaria de colores alternos.

⁷⁵ Sobre esta temática, tengo las siguientes publicaciones:

Libros:

- 1988: *Representaciones rituales hispánicas de conquista*, Colección Tesis Doctorales, Edit. de la Univ. Complutense de Madrid (893 págs.).
1988: *Fiestas de Moros y Cristianos en Granada*, Diput. Prov. de Granada.

Capítulos de libros y artículos:

- 2000: «Fiestas hispánicas de Moros y Cristianos. Historia y Significados», *Gazeta de Antropología digital*, www.ugr.es/local/pwllac
1998: «Fiestas hispanas de Moros y Cristianos», en *Actas de las I Jornadas de Religiosidad Popular*, J. Fdez. y V. Sánchez (coords.), Inst. de Estudios Almerienses, pp. 361-380.
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), J. Jáuregui y C. Bonfiglioli (coords.), Fondo de Cultura Económica, México, pp. 69-90.
1996: «Rituales de conquista: un estudio comparativo (Granada y Santa Fe de Nuevo México)», *Demófilo* núm. 18, pp. 111-124.
1995: «Supervivencias actuales del Baile de la Conquista en Guatemala», *Revista de Indias* (CSIC), núm. 203, pp. 203-221.
1993: «Fiestas hispánicas en América», *América: una reflexión antropológica*, Dip. Prov. de Granada, pp. 42-52.
1993: «Clasificación de los Moros y Cristianos», *Gazeta de Antropología* núm. 10, pp. 94-99.
1991: «Rituales hispano-mexicanos del Apóstol Santiago», *RDTP* (CSIC), t. XLVI, pp. 189-208.
1989: «Las fiestas de los jesuitas en España», *Historia 16* (dic.), pp. 86-92.
1989: «La agitada historia del condestable Irazzo», *Historia 16* (jun.), pp. 43-9.
1987: «Las fiestas de Felipe II», *Historia 16* (nov.), pp. 112-117. (En colaboración con Carmen Parrondo)
1984: «La toma del castillo. Análisis de las escaramuzas de moros y cristianos en Granada», *Antropología Cultural de Andalucía*, J. de Andalucía, Sevilla, pp. 481-488.
1973: «El Vitor de Horcajo», *Triunfo* (dic.), pp. 48-51.

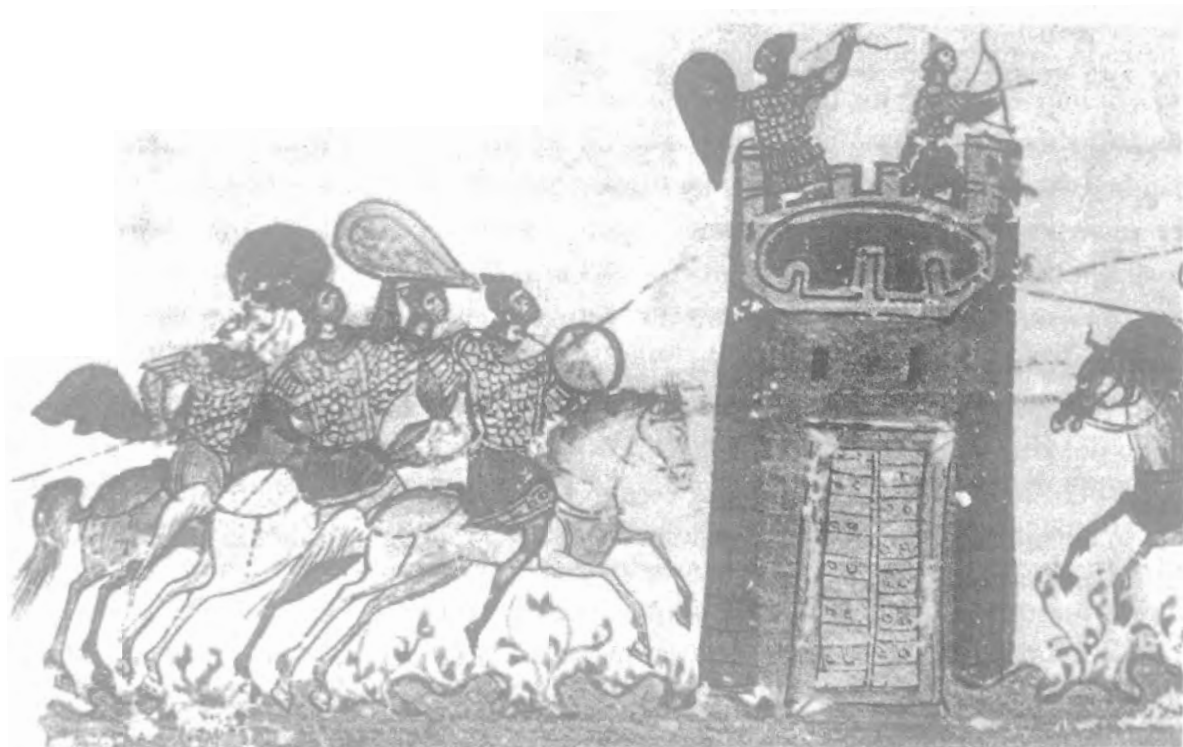


FOTO 1. Toma de Zaragoza por Carlomagno. según un códice árabe.



FOTO 2. Pliego de cordel con la obrilla de teatro quizás más veces representada en España. Siglo XVIII



FOTO 3. El Rey Urco y su corte tras conquistar Pontevedra en los "entroido" o carnavales de 1888

(Foto: Museo de Pontevedra)



FOTO 4. Bandos Moro y Cristiano de la Fiesta de Jubiles "en la Alpujarra granadina", años 40.

(Foto: Biblioteca Nacional Madrid)



FOTO 5. Reto del Rey Cristiano en Mecinilla (Granada). en su última representación, 1980.
(Foto Brisset)



FOTO 6. Súplica del Embajador Cristiano a Nuestra Señora del Rosario. Aldeire (Granada), 1981.
(Foto Brisset)



FOTO 7. Bando Moro en el castillo conquistado. Trevélez (Granada). 1979
(Foto: Brisset)



FOTO 8. El Ángel y el Diablo junto al Rey Cristiano, Cúllar (Granada). 1991. (Foto Brisset)