

# NUEVA REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA

TOMO XLVI

1998

NÚM. 2

## “MOROS Y CRISTIANOS” EN ANDALUCÍA ORIENTAL TEXTOS Y FIESTAS

Todavía se conserva en muchos pueblos andaluces, dentro de las fiestas patronales, una representación pública popular conocida con el nombre genérico de “Moros y Cristianos”. No es el componente único de la fiesta, pero sí el que mayor rasgo de identidad aporta al lugar, el elemento que más destaca respecto a otras celebraciones populares; por ello, sus “relaciones” (escaramuzas, parlamentos o desfiles de los bandos) son el tiempo festivo más cuidado por los nativos. No es fácil conocer dónde se originaron e incluso quiénes idearon estas representaciones, mucho menos cómo llegaron a cada pueblo.

Nuestra intención en el presente trabajo es acercarnos a este tipo de drama-fiesta desde una doble perspectiva: histórico-literaria y antropológica. Aproximarnos a sus orígenes y, posteriormente, encuadrada dentro del género de teatro popular, exponer sus referentes histórico-literarios, su entronque con el teatro antiguo, las familias textuales que hay en Andalucía, las líneas argumentales propias, las variantes de esta literatura viva, con sus aspectos de improvisación y humor, etc. Creemos, sin embargo, que los textos del drama quedarían incompletos sin su puesta en escena, que es la fiesta. Pero en ella confluyen elementos tan variados (personajes, castillos, vestuario, animales), que conforman un complejo cultural, en un tiempo y espacio festivos heterogéneos; las descripciones etnográficas ilustrarán el argumento.

### SOBRE SUS ORÍGENES LITERARIOS

Ya el *Poema de mio Cid* recoge la costumbre que existía entre los caballeros de derribar *tablaos* o castillos de madera en los juegos

de armas; así se recoge, tanto en las fiestas que se brindan a doña Jimena e hijas en su entrada a Valencia, año 1094 (v. 1602), como en las fiestas de las bodas (v. 2249).

Según los *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, en 1463, como recuerdo de las victorias de los cristianos sobre los sarracenos, en las escaramuzas fronterizas, un grupo de caballeros lujosamente ataviados a *lo moro* (“en hábito morisco de barbas postizas”), se presentan ceremoniosamente en la corte del condestable e, identificándose como el rey de Marruecos y su cortejo, proponen a *los cristianos* un juego de cañas y prometen renegar de su fe si son vencidos, lo que efectivamente ocurre. Parece que esta fue la primera fiesta de moros y cristianos, por lo menos es la primera descrita con detalle<sup>1</sup>.

Después del fragmento del condestable, el repertorio de fiestas de moros y cristianos de Adolf Salvá y Ballester<sup>2</sup> no registra ningún texto hasta 1533, cuando J. Alenda y Mira<sup>3</sup> recogió una relación, en una fiesta toledana, dentro de un festejo con que los monarcas del Renacimiento jalonaron sus reinados con motivo del desembarco del emperador Carlos V en Barcelona.

También se relaciona el origen de las fiestas de moros y cristianos, dentro de los juegos de la corte, con los *momos* (a veces llamados *entremeses*). Éstos tenían carácter dramático e incorporaban textos pequeños, disfraces, música y baile<sup>4</sup>. Se desarrollaban en recepciones de reyes y nobles. Alfonso de Cartagena, en su *Doctrinal de caballeros*, se refiere al *entremés*, como forma independiente del *momo*<sup>5</sup>. Los *Hechos del condestable* recogen en Castilla varios *momos*, similares a los que se celebraron en Lisboa con motivo de la boda de la hermana de Alfonso V. Parece claro, pues, que entre otros festejos, las recepciones de reyes,

<sup>1</sup> Véase JUAN DE MATA CARRIAZO, *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo. Crónica del siglo xv*, Espasa Calpe, Madrid, 1940.

<sup>2</sup> *Bosqueig historic y bibliografic de les festes de moros y cristians*, Instituto de Estudios Alicantinos, Alicante, 1958.

<sup>3</sup> JENARO ALENDA Y MIRA, *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas en España*, Madrid, 1903.

<sup>4</sup> Los *momos* alcanzaron gran difusión en toda Europa, tanto que en Castilla incluso se creó el verbo *momear* (ÁNGEL GÓMEZ MORENO, *El teatro medieval castellano en su marco románico*, Taurus, Madrid, 1991, p. 89).

<sup>5</sup> “Dos cosas son en que sin actos de guerra al tiempo de hoy los fijosdalgo usan las armas...: la una es en contiendas del reino: la otra es en juegos de armas, así como los torneos e justas, que agora nuevamente aprendimos, que llaman entremeses” (citado en GÓMEZ MORENO, *op. cit.*, p. 90).

nobles y prelados fueron una estupenda semilla para el desarrollo de formas dramáticas más complejas<sup>6</sup>.

Por su parte, Enríquez de Jorquera, en sus *Anales de Granada* (t. 2), dice que en 1634 ya se celebraba en Granada este tipo de fiestas, en honor de los Reyes Católicos, como conmemoración del día de la Toma (2 de enero de 1492). Agustín de Rojas aún va más lejos, afirmando en la "Loa de la comedia", incluida en su *Viaje entretenido*, que la comedia de moros y cristianos empezó a florecer poco antes de que compusieran sus obras dramáticas Miguel de Cervantes<sup>7</sup> y los hermanos Juan y Francisco de la Cueva; menciona, además, el nombre de Berrio<sup>8</sup> como creador del género.

A. de Rojas pone énfasis en la vistosa indumentaria lucida en estas comedias<sup>9</sup>; esto apunta, sin duda, a un origen relacionado con los festejos caballerescos. Por lo demás, las escenas de mayor vitalidad son aquellas en las que aparecen jinetes montados a caballo, las relacionadas con el duelo de Tarfe y Garcilaso, o como el reto del moro y el regreso triunfal del campeón cristiano, mostrando la cabeza del vencido (*ibid.*, pp. 85-87). También Miguel de Cervantes, en el prólogo a sus *Ocho comedias y ocho entremeses* (1615), dice que en tiempos de Lope de Rueda no se hacían aún desafíos de moros y cristianos.

El apogeo de la comedia española se inició con Felipe II y se extendió en el Barroco; hay constancia de que, entonces, las comedias de moros y cristianos estuvieron entre las preferidas de los asistentes a las corralas. El mismo Lope de Vega cultivó asiduamente este tipo de comedias y, ante un público familiarizado con el ciclo romancístico que rememoraba la fundación

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 89-92.

<sup>7</sup> M. SOLEDAD CARRASCO URGOITI, "Musulmanes y moriscos en la obra de Cervantes: beligerancia y empatía", *Fundamentos de Antropología*, Granada, núms. 6/7, 1997, 66-79.

<sup>8</sup> Según M. Menéndez Pelayo, probablemente se refiera al poeta granadino Gonzalo Mateo de Berrio (1554-1628?), de quien no se conserva ninguna comedia; aunque Hugo A. Rennert cree que más bien se trata de un actor (M. SOLEDAD CARRASCO URGOITI, "El reto del moro en la comedia española", *Pensar la Alpujarra*, ed. J. A. González, Diputación Provincial, Granada, 1996, p. 243, n. 3).

<sup>9</sup> "...Había barba y cabellera./ Un vestido de mujer (porque entonces no lo eran/ sino niños) después de esto,/ se usaron otras, sin éstas,/ de moros y cristianos/ con ropas y tuquinela./ Éstas inventó Berrio" (AGUSTÍN DE ROJAS, "Loa de la comedia", *El viaje entretenido*, ed. P. Ressay, Castalia, Madrid, 1972, p. 152).

de Santa Fe por los Reyes Católicos, escribía, muy joven (unos 12 años), *Los hechos de Garcilaso de la Vega y moro Tarfe*, más tarde refundido con el título de *El Cerco de Santa Fe*<sup>10</sup>. Tiempo después, el mismo Lope siguió componiendo comedias de tema fronterizo o morisco, catalogadas propiamente de moros y cristianos, entre las que destacan *La envidia de la nobleza*, *El hidalgo Bencerraje*, *El remedio en la desdicha*. En todas los moros aparecen dibujados con rasgos galantes; incluso muchos de ellos acaban por convertirse, ya que, en el fondo, según el autor, tienen “alma cristiana”. Parece que en *Los hechos de Garcilaso*, Lope muestra cierta tendencia a superar las diferencias culturales y religiosas entre moros y cristianos, mediante la asimilación cultural y no la eliminación del Otro<sup>11</sup>; téngase en cuenta que aún no se conmemoraba la caída del moro, como empezó a manifestarse posteriormente<sup>12</sup>.

Sin embargo, otros autores de la época no se mostraron tan adictos al género morisco como Lope, aunque Calderón sí escribió *Amar después de la muerte o el Tuzaní de la Alpujarra*, basado en el tema de la rebelión de los moriscos en la comarca granadina de las Alpujarras.

Ahora bien, será *El triunfo del Ave María o conquista de Granada*, comedia anónima del Siglo de Oro, la que aparecerá como un nexo importante entre las representaciones de teatro antiguo y las actuales representaciones del drama-fiesta. “El Triunfo” significa un proceso de elaboración dramática de ciertos temas tradicionales que el teatro adoptó del Romanero: “es una refundición tardía de *El cerco de Santa Fe*, que a su vez lo era de *Los hechos de Garcilaso y moro Tarfe*”<sup>13</sup>. Basta una revisión rápida de los textos actuales para comprobar las in-

<sup>10</sup> Véase M. S. CARRASCO URGOITI, “El reto del moro en la comedia española”.

<sup>11</sup> Véanse JOSÉ M. PERCEVAL, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos xvi y xvii*, Diputación Provincial, Almería, 1997, pp. 87-125; y FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, “El problema historiográfico de los moriscos”, *BHi*, 86 (1984), 85-112.

<sup>12</sup> SOLEDAD CARRASCO URGOITI, en su Discurso de Ingreso a la Academia Norteamericana de la Lengua Española, aventura la hipótesis de que esta postura ante la alteridad fragua después en una modalidad dramática, menos beligerante que la tradicional comedia de moros y cristianos, denominada “comedia morisca”.

<sup>13</sup> M. S. CARRASCO URGOITI, *El moro de Granada en la literatura. (Del siglo xv al xx)*, Revista de Occidente, Madrid, 1956, p. 85.

fluencias que reciben de esta comedia. Para Soledad Carrasco, la versión de la lucha de moros y cristianos es la más ajustada al gusto del pueblo español de la época<sup>14</sup>.

La inclusión de las salves es numerosa, aunque adoptan diferentes denominaciones: *Salve hermosa reina del día* (Aldeire, Juviles, véase Apéndice 1), *Virgen soberana y pura* (Mecina-Tedel, Turón), *Soberana virgen pura* (Quéntar)<sup>15</sup>. También *El reto del moro Tarfe* aparece en Aldeire (Garcilaso y Tarfe), Vélez-Benaudalla y Montejícar (con los nombres de Barceló y Amurates), etc. En Benamocarra (Málaga), cuando el moro se presenta a desafiar a los cristianos pronuncia dos octavas reales que proceden del reto del moro Tarfe, según la versión del *Triunfo del Ave María*.

Curiosamente, en las comedias compuestas en el siglo XVIII no aparece ninguna que verse sobre el moro granadino, pero sí sobre la Reconquista. Ahora bien, algo ha cambiado respecto a las anteriores; indefectiblemente, en ellas ya se muestra la superioridad de los cristianos sobre los moros en todos los ámbitos. En el deontológico ya se califica a éstos de "cruels" y "traicioneros"; en el espacio dramático cobran relevancia especial desfiles, escaramuzas, batallas y disputas. Así se desprende de las instrucciones escenográficas que acompañan a los textos, del calado siguiente: "Hágase una vistosa batalla de moros y cristianos"; éstas arrinconan otra serie de escenas, menos vistosas y esperadas por los espectadores, como los parlamentos. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVIII, en virtud de las prohibiciones debidas a una serie de "Reales cédulas", dictadas por Carlos III, la fiesta desapareció en muchos lugares<sup>16</sup>.

A fines del siglo XVIII y principios del XIX, por la exaltación de lo exótico y legendario, volvieron a aparecer obras dramáticas que recogen el tema de los moros de Granada: *Morayma*,

<sup>14</sup> "Aspectos folklóricos y literarios de la fiesta de moros y cristianos", *PMLA*, 78 (1963), p. 481.

<sup>15</sup> Véase como ejemplo un fragmento tomado del texto de Aldeire: (*Antes de la última batalla*) Barceló: "¡Hermosa reina del día!./ con tal miedo os vengo a hablar/ que no acierto a pronunciar/ un ¡Dios te salve María!./ .../ Mil bendiciones adquieres/ de los que más te queremos./ pero en esto nada hacemos/ porque Tú, bendita eres./ Si a tu Hijo agraviado vieres/ defiéndenos, clara estrella./ Sol, hermosa, la más bella/ entre todas las mujeres".

<sup>16</sup> En 1765 se prohibieron las representaciones de autos sacramentales; en 1773 las romerías y en 1778 los *dances* en Aragón; en 1885 se prohíben los disparos de escopeta y fusilerías en cualquier fiesta.

de Martínez de la Rosa; *Aliatar*, del Duque de Rivas; *Zoraida*, de Nicasio Álvarez Cienfuegos. Durante el Neoclasicismo esas comedias siguieron conservando su popularidad.

Aunque no faltan quienes afirman que sus orígenes más remotos hay que buscarlos en algunos autos sacramentales que escenificaban la lucha ente el Bien (Ángel) y el Mal (Luzbel)<sup>17</sup>, que al adaptarlos a la comedia pudieron transformarse en las luchas entre el cristiano (el bien) y el moro —turco o “extranjero”— (el mal), creemos que no hay un único origen; más bien se diría que confluyen en ellos varios modelos dramático-festivos; los actuales moros y cristianos son el resultado de una cristianización cultural muy amplia. Las influencias festivas que de alguna manera han operado para estructurar esta fiesta serían los juegos juglarescos, las mascaradas carnavalescas, las soldadescas, las danzas del Corpus, y diversos festejos populares; las influencias teatrales son relaciones, coloquios, dichos, embajadas, parlamentos, comedias, etcétera<sup>18</sup>.

Ahora bien, lo que sí parece claro es que, como A. Gómez Moreno asegura (pp. 42-43), frente al carácter paneuropeo de otras celebraciones similares, las fiestas de moros y cristianos, contra lo que se ha creído alguna vez, son propias de la Península, donde nacieron y desde donde se expandieron, especialmente a Iberoamérica.

#### QUÉ SON Y QUÉ REPRESENTAN LOS “MOROS Y CRISTIANOS”

Actualmente hay que entender el de los moros y cristianos como un drama popular, elevado al rango de fiesta patronal local<sup>19</sup>. De entrada se enmarcan en las muchas y variadas re-

<sup>17</sup> Recuérdese el auto sacramental de Calderón, *La flor del Carmelo*. En él encontramos parlamentos entre Luzbel y el Ángel con temas conceptuosos de difícil comprensión debido a su fuerte carga teológica. Las Relaciones de Zújar presentan fragmentos de idéntica factura.

<sup>18</sup> Véase DEMETRIO BRISSET MARTÍN, *Fiestas de moros y cristianos en Granada*, Diputación Provincial, Granada, 1988, pp. 10-12.

<sup>19</sup> Como fiesta patronal, todas las Relaciones están dedicadas a un patrono-a, en muchos casos la Virgen. Sin embargo, J. BARCELÓ, *Santiago y la fiesta de moros y cristianos*, *Calendario festero*, Alicante, 1972, mantiene la teoría de que todas estas fiestas estuvieron, en su origen, vinculadas a Santiago apóstol, “Matamoros”. Asegura que el pueblo, con gran fe, confiaba en la ayuda celestial para vencer al enemigo musulmán; y dicha fe se concentró en el apóstol, ya que no se podían concebir batallas en defensa de la reli-

presentaciones, comúnmente conocidas como "teatro popular" (Auto de Reyes Magos, Pasiones vivientes, Pastoradas, etc.), y como están arraigadas en la tradición popular ofrecen al investigador componentes dramáticos vivos, mantenidos al paso de los años, que tienen un amplio interés desde múltiples facetas.

Parece claro que este drama popular, elevado al rango de fiesta mayor, representa hechos concretos de la historia de España: primero, 1492, con la conquista del Reino de Granada (la mal llamada "Reconquista") que puso fin a la ocupación musulmana en la Península ibérica, iniciada en el año 711. Este acontecimiento culmina cuando Boabdil "el chico" entrega las llaves de la ciudad a los Reyes Católicos y sale con sus tropas hacia África.

En la famosa Pragmática de Felipe II de 1566 se prohíben terminantemente los usos, costumbres, fiestas, vestidos, lengua, nombres, distintivos, etc., de la población morisca; económicamente hubo un grave descenso en la producción de seda granadina (Alpujarras y Marquesado del Zenete). La influencia de los metales preciosos traídos de América había acrecentado la demanda de seda de los países europeos, lo que afectó a las ciudades castellanas en donde se fabricaba, que se propusieron conseguir una baja en el precio del producto. Para ello, se prohibió la exportación de tejidos elaborados con esta materia entre 1552 y 1561. El hecho de que los sederos granadinos no pudieran exportar durante estas fechas supuso una catástrofe para este sector artesanal, que repercutió directamente en los vecinos asentados a ambos lados de las laderas de Sierra Nevada.

En este clima socioeconómico se produjo en 1568 el levantamiento de la población morisca. Al frente de la rebelión estaba el autoelegido rey, Fernando de Válor o Aben-Humeya, sublevación que las tropas de Juan de Austria, hermano del rey, sofocaron dos años más tarde utilizando el sistema de tierra calcinada (tala de árboles, quema de mieses, destrucción de molinos, etc.), para evitar que los moriscos se reavituallaran. A los moriscos sublevados se les confiscaron sus bienes y

gión desvinculadas de una imagen sagrada. El apóstol Santiago era el patrono que unificaba a todos los pueblos, posteriormente, cada pueblo lo fue sustituyendo con el suyo.

se les expulsó del reino; al resto se les expropió todo<sup>20</sup>. Algunas fuentes, como B. Vicent, apuntan a que se vieron obligadas a salir unas 100,000 personas.

Sin duda, el año 1570 fue mucho más sangriento para la población musulmana que el mismo 1492 (por ello los textos actuales de la fiesta hacen referencia a la Guerra de Granada, 1568-1570, y no a “la Reconquista”). Entre los repobladores cristianos había un gran temor al retorno de los moriscos, que podía convertirse en realidad por el Estrecho de Gibraltar o en las propias costas almerienses y de Adra<sup>21</sup>. De hecho, fueron frecuentes las incursiones (*razzias*) de los piratas de Argel, Túnez y Turquía durante los siglos XVI y XVII<sup>22</sup>. Seguramente esta fue una razón para que la fiesta de moros y cristianos arraigara más en los pueblos pequeños y de montaña, mucho más pobres, donde el temor a perder sus tierras, su único modo de subsistencia, suponía una grave amenaza. Por ello necesitaban más la confianza ideológica (y real), de que esto no sucedería; su plasmación simbólica se hacía allí más palmaria. Téngase en cuenta que muchas de las relaciones comienzan con un desembarco de navíos moros o turcos en las costas españolas<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> F. MÁRQUEZ (art. cit.) realiza un extraordinario trabajo sobre el problema los moriscos, presentando las diferentes versiones que sobre él se han venido barajando a lo largo de los años.

<sup>21</sup> No se olvide que la reina Isabel dictó una cláusula en su testamento en la que establecía como premisa política el dominio español de la costa marroquí. A este lado del Mediterráneo se incrementaron las vigilancias marítimas; buena prueba de ello son los torreones vigías construidos o reconstruidos.

<sup>22</sup> En los archivos de Granada se conservan historias de estas incursiones. En una ocasión incluso llegaron a Juviles, por trochas y caminos, a unos 30 kms del litoral.

<sup>23</sup> “En los siglos XVI y XVII el temor al corso magrebí hizo que en ciudades como Almería, Vera o Mojácar, Lorca o Cartagena, amuralladas para defenderse de las incursiones africanas, la mayor parte de sus habitantes pertenecieran al estamento militar. En estas poblaciones estos torneos de cañas, juegos de alcancía, se justificaban como ejercicios de adiestramiento para defenderse de los moros. Así, en esta atmósfera maurofóbica y de exaltación catolicista, se necesitaba motivación para vivir en unas tierras amenazadas, de manera que en festividades tradicionales las autoridades civiles y eclesiásticas van a propiciar, no sólo los torneos tradicionales, sino las representaciones de funciones religiosas, comedias, autos sacramentales, etc. y en este contexto nacerán las representaciones de moros y cristianos” (JUAN GRIMA, Estudio preliminar a *La fiesta de moros y cristianos en la villa de Carboneras* de R. de Cala y M. Flores, IEA, Almería, 1993, p. xxi).

Ahora bien, a pesar de que los relatos están estrechamente ligados con antecedentes históricos, los textos del drama de moros y cristianos no pueden ser considerados como crónicas de lo sucedido. Hasta los acontecimientos más conocidos aparecen increíblemente deformados; no guardan ninguna fidelidad histórica. La memoria colectiva es débil y traspone los hechos de manera dislocada<sup>24</sup>; cronológicamente no fueron escritos en su momento, sino varios siglos después —los actuales textos que se representan son de finales del siglo XVIII o XIX—, por poetas locales que muchas veces desconocían la realidad, carecían de pretensiones objetivas y casi siempre adolecían de un mínimo rigor histórico. Introdujeron, además, personajes históricos a su antojo y parlamentos copiados literalmente y adaptados de otras obras clásicas que habían caído en sus manos.

El rigor histórico no preocupaba demasiado a los autores. Utilizan el lenguaje popular —con rasgos cultistas y ultra correctores—, pletórico de combatividad, orgullo racial y religiosidad, que era justamente lo que a fin de cuentas intentaban transmitir al pueblo: la seguridad de su familia, de sus tierras, de su pueblo, ante el hipotético invasor moro.

Sin embargo, la intención subliminar queda en ellos perfectamente cumplida. El *tiempo* que se transmite no es empírico ni real, sino ritual, mitológico, por ello queda subordinado: los fragmentos históricos —arrancados y puestos dentro de la estructura mitológica— cumplen su función: la dominación del moro, la sumisión del Islam al Cristianismo.

<sup>24</sup> En el texto de Laroles se introduce la figura de Guzmán el Bueno como conquistador y defensor del castillo. Éste es un caballero castellano defensor de Tarifa, en 1292, durante el reinado de Sancho IV; los hechos referidos en el texto corresponden a la Guerra de Granada, por ello, el autor introduce a Aben-Humeya (muerto en 1569) y su primo Aben Abó, aunque las tropas fueron enviadas, según el texto, por los Reyes Católicos (muertos en 1504 y 1516). El texto de la representación de Carchelejo se ha renovado en algunos versos, quizá para darle unas pinceladas de actualidad. De manera que Mahoma y la Virgen del Rosario se entremezclan con Arráez, caudillo moro y el rey de España (Juan Carlos I). Véase: "Embajador Cristiano: «¡Ilustre Ayuntamiento, venerable clero,/ nuestro Rey Don Juan Carlos I nos encarga/ continuéis dando culto a esta Reina soberana,/ que con título del Rosario, a Carchelejo nos guarda!»/ .../ Rey Moro: «¿Quién tan osado y atrevido,/ a pisar el recinto no ha temido...?/ Pero si mis ojos no me engañan,/ vos sois el Embajador del Rey de España». Embajador Cristiano: «¡Sí, de nuestro Rey Juan Carlos I!»".

Por ende, la temporalidad del drama no es exacta con el tiempo histórico, pero este tiempo mítico-ritual queda convertido en un *tiempo paradigmático*, en el que sí coinciden las épocas y siglos anteriores, por ello connotan un mismo significado<sup>25</sup>.

### *Un teatro popular*

Debido a su antigüedad y a cómo han superado la historia, las representaciones populares son difíciles de fijar y analizar. En primer lugar, el carácter mismo de los textos, que en muchos casos proceden de piezas literarias que el pueblo ha hecho suyas, adaptándolas a su gusto y a su ambiente<sup>26</sup>; otras veces son textos reelaborados por individuos más cultos (poeta local, maestro, sacerdote), quienes vierten su inspiración literaria en textos tradicionales de viejas representaciones de otros tiempos y lugares que conocen; otros han sido enteramente compuestos por algún poeta local, y al paso de los años sus paisanos le han introducido variantes<sup>27</sup>.

En la mayoría de los casos las representaciones populares aparecen como conmemoraciones de la historia local, aunque gran parte de ellas tuvieron en su origen un carácter religioso; por ello, hay que buscar la peculiaridad de la fiesta de moros y cristianos en el nexo del patrono, y es a principios del siglo XVII cuando la escenificación incorpora la idea del robo de la imagen del patrono, argumento que terminará por estandarizarse en todos los pueblos.

Ese ámbito popular se ha puesto de manifiesto desde siempre en la representación, en el singular espacio escénico utili-

<sup>25</sup> PEDRO GÓMEZ GARCÍA, "Moros y cristianos, indios y españoles. Esquema de la conquista del otro", en R. Briones *et al.*, *América: una reflexión antropológica*, Diputación Provincial, Granada, 1992, p. 57.

<sup>26</sup> Al respecto dice MENÉNDEZ PIDAL: "el propio Lope de Vega recordaba con terror el momento en que entre el público del teatro veía deslizarse uno de aquellos hombres de monstruosa retentiva, por el estilo de dos, apodados el Memorilla y el Gran Memoria; estos aprendían, o creían aprender, la comedia de labios de los representantes, y luego la trasladaban al papel con disparates enormes, capaces de quitar la honra al mayor ingenio del mundo" (*Los españoles en la literatura*, Espasa-Calpe, Madrid, 1960, pp. 73-74).

<sup>27</sup> En Iznajar (Córdoba), en 1742, se prohibió *El Paso*, bajo pena de excomuniación, debido a la gran cantidad de anacronismos e incluso herejías que habían ido acumulándose, pues el texto era transmitido de viva voz.

zado junto a lo rudimentario de la escenografía, los intérpretes y el destinatario de la representación.

En el teatro popular, normalmente no se dispone de un escenario específico y exclusivo para la puesta en escena: cualquier lugar es válido (iglesia, catedral, calles, plaza del pueblo, naves comerciales, eras, etc.), con tal que reúna un mínimo de condiciones de espacio; la solución escénica se improvisa *in situ*.

El público se integrará de la manera más natural en la representación, pues el espacio escénico siempre le es familiar, como también conoce perfectamente a los intérpretes: son sus paisanos, amigos, vecinos o familiares.

Aunque no faltan patronatos, organismos, hermandades, cofradías o asociaciones culturales que se encargan de organizar ciertas representaciones, la mayoría de las veces asume la responsabilidad de la representación el grupo teatral de la localidad, el Ayuntamiento o un grupo de voluntarios, casi siempre espontáneos, con un responsable al frente y con la única misión de que la tradición de su pueblo no desaparezca.

Ese público especial, en su doble papel de actor-espectador, asiste y produce un espectáculo que conoce de antemano, pues lo ha visto representar año tras año. La memoria colectiva del pueblo es el verdadero guardián del texto. Personas que nunca han intervenido en la representación son capaces de recitar íntegramente el parlamento de cualquier personaje.

Sin embargo, a pesar de lo expuesto, no es común encontrar definiciones de teatro popular, tal vez por la dificultad que encierra acotar la multitud de variantes que contiene el género (pasiones, pastoradas, autos de reyes magos y belenes, dances, moros y cristianos, etc.). Nos parece oportuno ofrecer la siguiente aproximación, que, en cierta medida, entronca con la que luego damos de los moros y cristianos: teatro popular es la representación dialogada, llevada a escena por actores aficionados, en escenarios la mayoría de las veces improvisados, con una organización espontánea, sin ánimo de lucro, dirigido al pueblo en su conjunto, que, en cualquier caso, es también participante.

La fiesta-representación de moros y cristianos tiene las siguientes características: 1) son representaciones dramáticas populares, 2) con la intervención de dos bandos o comparsas, uno de moros y otro de cristianos, 3) con parlamentos o embajadas —en verso— entre los principales actores de cada bando (rey, general o capitán, embajador, aunque pueden recibir

otros nombres), 4) con escenas bélicas colectivas (escaramuzas, asaltos, asedios, robo de escopetas, batallas armadas, de espadas o a fuego); recordando los enfrentamientos de los cristianos con la población musulmana —“Reconquista” y Guerra de Granada, 5) tomando como escenario el mismo pueblo (plaza, calles, castillo, eras), 6) celebradas en honor del patrono-a de la localidad, 7) que intercede en el bando cristiano para asegurarle la victoria<sup>28</sup> y 8) elevadas al rango de fiesta mayor o patronal del pueblo<sup>29</sup>.

Así este esquema básico de reto/enfrentamiento-combate/triunfo-conversión admite distintos niveles de expresividad, desde el más elemental hasta la recitación de un texto que represente un cierto nivel de cultura.

### *Una literatura viva: la cuestión de la improvisación y el humor*

Las relaciones de moros y cristianos conforman una *literatura viva*, que, por diversas razones, nos permiten asegurar que estos textos viven en variantes; que condensamos en las cuatro siguientes: correcciones de los copistas, adaptaciones toponímicas, introducción circunstancial de arengas e improvisaciones humorísticas.

Primero, los textos (hasta hace unas décadas, cuando la mayoría se imprimió), sólo se guardaban completos en la memoria de uno o varios lugareños<sup>30</sup>, o en un manuscrito casi ilegible al paso del tiempo. En décadas recientes la transcripción textual se ha ido realizando de manera deficiente, pues los copistas eran semianalfabetos, que introducían términos nuevos, con una adjetivación hiperbólica para impresionar al público. Quizá el afán de elevar el tono del léxico sea causa de la os-

<sup>28</sup> En la trama, por lo menos inconscientemente, el bando moro está ayudado por Satanás. De aquí la lucha simbólica: Luzbel-Ángel (entre el mal y el bien), entre el infiel y el creyente.

<sup>29</sup> CARMEN MUÑOZ RENEDO, *La representación de “moros y cristianos” de Zújar*, CSIC, Madrid, 1972, pp. 20-21, destaca como características: la fuerte rai-gambre popular, la religiosidad, conservación de su aspecto guerrero y la ausencia del sentimiento amoroso.

<sup>30</sup> A su vez, después eran los encargados de elegir a los actores principales, o los encarnaban ellos mismos, dirigían los ensayos y enseñaban los parlamentos a los actores noveles; cuando envejecían se transformaban, necesariamente, en los apuntadores.

curidad de ciertos personajes, pues perdida la noción del significado de algunos vocablos, se sustituyen por otros, también altisonantes, pero mal encajados e incomprensibles. Son las excrescencias que a lo largo del tiempo se han ido adheriendo a los textos originales con errores ortográficos, grafías arcaizantes, distorsión de los vocablos, versificación con irregularidades de rima y metro, etc. Otros textos viajaron de pueblo en pueblo con maestros y sacerdotes, personajes que cambian de residencia con suma frecuencia.

En muchos casos las relaciones se han fijado oralmente porque no existía texto impreso. La avanzada edad y probable muerte de los custodios memorísticos de los textos obligó a los interesados —estudiosos de la fiesta o autoridades—, a publicarlos o registrarlos en letra impresa, para asegurar su conservación futura. Así se ha venido haciendo en la última década utilizando libretos monográficos o programas de fiestas. Por el hecho de vivir muchos años en la memoria colectiva<sup>31</sup>, las variantes son constantes, y el habla andaluza recoge nuestra peculiar fonología y cambios en los significados.

Los textos han sufrido bastantes innovaciones, tanto parcial como extensamente. El caso reciente más peculiar que conocemos es el de Laroles, donde se conocen tres textos. La segunda parte y el final (conversión de los moros), fueron modificados a principios de los años cuarenta (algunos nos aseguraron que por razones ideológicas). También hay cambios en los versos para adaptarlos a la toponimia de la representación y al patrono del lugar; estas modificaciones son muy interesantes para el público, ya que al oír los nombres de sus pueblos y pagos cercanos, hacen el texto más suyo y se identifican con la fiesta<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Después de varios años de ensayos, la práctica totalidad de los actores, incluidos los "mudos" de la tropa, acaban por saberse todos los "papeles". Uno de ellos puede sustituir en un ensayo a cualquier personaje que no asista por razones de enfermedad o trabajo. Hemos comprobado cómo durante los entreactos de la representación —al mediodía— en Valor varias personas se sientan en el bar y recitan de memoria la práctica totalidad del texto, asumiendo todos los personajes, en una especie de competencia consigo mismo, con el otro y con los verdaderos actores de la jornada, al demostrar una gran memoria y dotes declamatorias.

<sup>32</sup> Sirvan estos ejemplos al respecto, extraídos de los textos de Aldeire y Gérgal, respectivamente: "Amurates: «Lanteira y Jérez son nuestros,/ La Calahorra y el baluarte/ de la sierra se han rendido por el hambre,/ y en Aldeire, en su castillo azota orgulloso al aire/ la brillante media luna y los vistosos turbantes». Capitán Moro: «ganando Huércal, Pechina y Tabernas»".

De manera que, copiados de unos a otros, poniendo, quitando, ofrecen un engañoso aspecto de antigüedad, pues tras la manipulación a que fueron sometidos en su mayor parte —de manera especial tras la revitalización de la fiesta en el siglo XIX—, se nos presentan textos, la mayoría de las veces, de escaso valor literario.

La introducción circunstancial de arengas a las tropas o súplicas y alabanzas a los patronos son interpolaciones que no siempre aparecen reflejadas en los parlamentos, sino que son transmitidas por tradición oral familiar; tampoco tienen que desplazar, necesariamente, a los fragmentos compuestos en épocas anteriores. En estos casos, las novedades se deben a las buenas dotes declamatorias de los intérpretes; de la misma manera, en caso contrario, incluso puede acortarse la intervención de un actor que no da la talla (si es difícil sustituirlo por otro).

El ejemplo de Juviles es significativo; según afirmó Guillermo Guastavino en 1944: cuando el General Cristiano tiene dotes declamatorias, se intercala una “Súplica a San Sebastián”, que “éste recita y que los asistentes aplauden concienzudamente”. Esta es una de las razones por las que los hijos quieren continuar con el papel de sus padres, ya que así pueden perpetuar en la familia una innovación (sobre todo si lo recitado no está escrito). En la primera parte, una vez que la tropa cristiana ha aceptado el desafío del bando moro y se preparan para vigilar su fortaleza, cuando el intérprete de General Cristiano tiene dotes, se oye:

Glorioso San Sebastián,  
mártir del siglo tercero,  
hoy venimos a pedirnos  
que han intentado esos moros  
echarnos de nuestro dominio.  
Y Tú, como capitán  
de aquellas guardias reales  
te pedimos el auxilio  
para que tú nos ampires...<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> GUILLERMO GUASTAVINO GALLEN, *Las fiestas de moros y cristianos en Juviles (Granada)*, Granada, 1945, p. 11. También en la segunda parte el general reta al general moro, invitándole a convertirse al cristianismo; tras el diálogo intercalan dos largas súplicas a la Virgen del Rosario, la primera a caballo y la segunda de rodillas.

Una función similar cumple en el texto de Laroles (Granada), la larga arenga, en prosa, que Guzmán el Bueno, en la puerta de la iglesia y ante los dos patronos (San Sebastián y San Antón), lanza a sus tropas, colocadas en dos filas, momentos antes de iniciarse la procesión. Es, a todas luces, un añadido desde la posguerra, que se ha hecho tradicional al paso de los años y ha pasado al texto, como introducción.

¡Soldados!, acabáis de ingresar en un ejército bravo y aguerrido, en el ejército de España, cuyo renombre llena ya el Universo. Vuestra fortuna es grande, pues habéis llegado a tiempo de combatir al lado de estos valientes...

Su final es una súplica:

Y tú, insigne Patrón,  
de Laroles muy querido,  
defiende a tus guerreros  
en el combate enemigo;  
no dejes que sean vencidos  
ni que mengüe su valor,  
dadle fuerzas y energías  
con que venzan al traidor.

Hay momentos en los que el texto queda a cargo de la imaginación de los actores, normalmente los más graciosos de la representación, que median con el público. Se encargan de vitalizar la representación con sus chascarrillos; a ellos está encomendada la parte grotesca de la obra: los guerreros, diablillos y acomodador (Trevélez); los ayudantes del cristiano y moro, Minardo (Menardo) y Zelín (Celín) (Zújar, Benamaurel, Cogollos de Guadix); Sancho y Jamete (Cullar-Baza), etcétera.

En Zújar, Zelín se vale de maquinaciones diabólicas y graciosas para engañar a la tropa mora<sup>34</sup>. Los espías de Bayarque, o el resto de criados y graciosos, conocidos como tales, tienen unas intervenciones muy esperadas por los espectadores. Aunque sus incursiones en la escena no afecten directamente al texto escrito, conviene reseñarlos, ya que sus cuartetas o romances en ocasiones pasan a formar parte de los chascarrillos de la me-

<sup>34</sup> El *pacto diabólico* es un tema muy del gusto del siglo XVII, introducido en las obras de Mira de Amezcuca, *El esclavo del demonio*, Calderón, *El mágico prodigioso*, o Manuel de León y Calleja, en *La Virgen de la Salceda*.

moria colectiva del lugar. Para ello aprovechan las pausas de los personajes principales o los intermedios de la obra. Piden silencio y recitan sus refranillos, aireando chismes de manera satírica y burlona; los acontecimientos locales más sobresalientes ocurridos durante el año pasan por sus versos, resaltan a los personajes más relevantes del momento o ensalzan a sus mujeres.

Estas improvisaciones son de dos tipos: versos pensados y escritos durante el año o en los días y noche anterior a la representación; se componen para ser recitados y ocupan su momento en la obra (Quéntar, Laroles, Juviles, Cogollos). Versos o dichos repentizados en el mismo momento (Trevélez). A veces son ocurrencias divertidas, como la que el “espía-acomodador” de Trevélez, vestido de legionario, dijo en una ocasión, a principios de los años ochenta: “¡Callaaazus. Venga, hombre, callaaazus! ¡¡Que zus calléis, coño!! Ar que no ze calle le meto una moñiga d’istiércol en el jocico”.

Véanse algunos “refranillos” de Trevélez, como allí se denominan:

Cuando terminen los Moros  
 echaremos un refrán  
 a favor de las mocicas,  
 para que no queden disgustás.  
 Todas son muy bonicas,  
 pero les falta lo principal:  
 que les salga un muchacho  
 que no les parezca mal.  
 Pero tened gran cuidado,  
 que todas no vais a alcanzar  
 a los que tienen carrera,  
 que también hay que mancajar.  
 Señores, ya voy a acabar,  
 que éste me trae dislocao  
 diciendo que nuestras novias  
 están con otros en el terrao.

### *Las familias textuales*

Es evidente que los textos de las relaciones no son una creación original en cada uno de los lugares en los que se representan y, por tanto, no resisten un modelo de análisis que los contemple de manera aislada. Concebimos los textos como

ramas estructurales que, partiendo de troncos comunes se han ido extendiendo y agrupando en familias con el paso del tiempo. Pero no siempre es fácil detectar dichas redes textuales, ya que las "contaminaciones" no sólo se producen entre poblaciones de ámbitos geográficos próximos, sino que la asimilación de estructuras argumentales aparece también entre poblaciones distantes, incluso de provincias diferentes. Son textos heterogéneos que asimilan materiales de diverso origen. Sabemos que el autor local o copista, en la mayoría de las ocasiones, no es más que un refundidor de diferentes textos, incluidos los de tradición no morisca. Sin olvidar que los textos son representados popularmente, circunstancia que exige en multitud de ocasiones someter "lo dicho" (texto) y "lo representado" (fiesta) a los gustos populares del momento. Éstas y otras situaciones dificultan sobremanera la labor del investigador, pues no es posible determinar todas las vicisitudes que a lo largo de la historia han ido sufriendo los libretos.

La trama argumental se comprueba estableciendo relaciones jerárquicas en torno a un texto matriz, el más complejo desde el punto de vista literario por su densidad argumental o porque tiene un mayor sedimento de influencias de la tradición literaria que alimenta el tema de moros y cristianos.

Las relaciones que hoy se conservan (y en las que venimos trabajando) ofrecen distinta complejidad textual, y lógicamente distinto valor literario: un primer grupo se caracterizaría por una trama argumental densa, con intrigas secundarias, con personajes bien delineados, portavoces de una ideología que sirve al propósito moralizador de la obra. En un segundo grupo de relaciones se aprecia una línea argumental más rudimentaria que se precipita hacia el desenlace: la batalla y la conversión (o el destierro) de los "infielos". Por tanto, se suprimen constantemente los fragmentos de dificultad conceptual, como, por ejemplo, los diálogos entre las fuerzas del bien y el mal. Se ha optado más por la escenificación y la vistosidad festera (escaramuzas, batallas, procesión con la imagen) que por la fidelidad al texto escrito.

Para el caso de Andalucía oriental (Granada, Almería y Jaén) y tratando de fijar las familias aparecidas, metodológicamente atendemos a dos criterios: la proximidad geográfica y la trama argumental. Hacemos una división provincial para un acercamiento más próximo. En el ámbito geográfico granadino, veremos:

El texto de Zújar (fijada su fecha de creación por Carmen Muñoz<sup>35</sup> entre 1713 y 1725) es matriz del resto de los que se representan en su misma comarca, Benamaurel y Cúllar-Baza y en la del Marquesado del Zenete (Cogollos de Guadix, que es un resumen, y Aldeire). La primera mención clara a su representación es en 1768, aunque muy probablemente ya se realizara años atrás, pero no se puede precisar con exactitud su fecha, pues faltan las Actas Capitulares de 1645-1767. Su influencia se extiende más allá de estas comarcas, como veremos. Para Carmen Muñoz (p. 31) el texto de Zújar difiere de las comedias de moros y cristianos de Lope, Calderón y otros dramaturgos del siglo XVII y comienzos del XVIII, pues ha perdido todo sentimiento amoroso. Más bien, sigue otro tipo de representaciones

más tardías y que desarrollan un esquema de comedia compuesta en torno al doble tema, del patrocinio religioso y de la “pérdida y rescate” de la patria, centrada en el “castillo” o en la imagen del Santo Patrono-a, y que se representaron en los pueblos con gran aplauso del público, porque al elemento tradicional de los autos —lucha del Mal contra el Bien, simbolizados en el Demonio y el Ángel— se unía el más nuevo y en consonancia con los tiempos de la lucha contra los turcos.

Muñoz no ignora, sin embargo, la influencia que sus versos tienen de Góngora y del teatro de Calderón, por sus alusiones mitológicas, las citas constantes a la Biblia, el problema del libre albedrío, etc., preocupaciones de los españoles del siglo XVII. Coincidimos con Carmen Muñoz (p. 32) en que la obra representada en Zújar es “la de mayor valor literario” ya que aprovecha todos los motivos y toda la técnica del teatro culto sobre este tema tradicional.

En la Alpujarra granadina es más difícil decantarse por un texto matriz. El de Válor, adjudicado por tradición a la poetisa Enriqueta Lozano de Vílchez, a finales del siglo XIX, parece ser el que más completo se conserva, pero también el de Trevélez (ca. 1870) y Bubión (desaparecida ya la fiesta) son muy completos. La proximidad de las localidades y las vivencias de una historia común tan marcada, como fue la rebelión de los moriscos en 1568, posibilita una conexión e intercambio de par-

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 41.

lamentos y personajes muy curiosos: podemos observar que el texto de Juviles es casi igual que el de Trevélez; éste también guarda muchas semejanzas con el de Válor, que introduce la llegada del Espía, como en el texto de Picena, el cual, a su vez, también toma trozos de texto de Trevélez. Mecina-Tedel conecta con la Salve del *Triunfo del Ave María*, que también se recita en Turón; Laroles, además de la arenga bélica de Guzmán el Bueno a sus tropas —única en la zona—, toma trozos de Mecina-Tedel y Aldeire (muy próximo, aunque de otra comarca)<sup>36</sup>. Quéntar, pueblo serrano, próximo a la capital, también está dentro de esta red de “textos alpujarreños”. Se conserva un manuscrito fechado de 1782; sus conexiones con los textos de Trevélez y Juviles son claras, completado con parte del *Coloquio representativo entre un moro y un cristiano*, de Diego de Hornenillo. Por supuesto también existe una evidente conexión con la parte de la Alpujarra almeriense (Bayárcal, Benínar y Paterna).

Dicha familiaridad, conectada por lo geográfico, como podía ser presumible, no es ajena a una agrupación argumental. Desde esta perspectiva también se pueden dibujar dos grandes familias: las del tipo de “cautiverio y rescate”, centradas en las comarcas de Baza y Marquesado. El texto madre es el de Zújar, visiblemente influido por *El esclavo del demonio*, de Mira de Amezcua (1612), quien fue arcediano de la catedral de Guadix. Hay intervenciones sobrenaturales y la presencia del Ángel y Luzbel. No es de extrañar que la patrona de dichos lugares sea la Virgen de la Cabeza; aunque en Aldeire la advocación es la del Rosario. En la altiplanicie de Baza el “revoloteo” de la bandera<sup>37</sup>, delante de la patrona —acto muy emotivo para los lugareños— es un signo que distingue estas fiestas de las del resto de pueblos andaluces que también representan “los moros”.

La comarca de las Alpujarras centra sus argumentos más en “las escaramuzas” y en la “pérdida y restauración del castillo”. El aspecto central es o un “desembarco turco” o “turcos a por el santo”; por ello, los elementos que mayor viveza aportan

<sup>36</sup> D. BRISSET MARTÍN, *op. cit.*, pp. 39-50.

<sup>37</sup> Significa volar una bandera (o estandarte) haciendo tornos o giros sin casi mover los pies del suelo. Para ello se necesitan fuerza y destreza, ya que se trata de pasar el mástil entre las piernas, rodear el cuerpo por la cintura, sobrevolar la cabeza, etc. Los jóvenes y adultos establecen entre ellos un pique para demostrar quién la vuela mejor; también se revolotea por promesas.

a la representación festiva son las acciones bélicas, la pólvora, las escaramuzas, la presencia de un castillo (plaza fuerte) y los caballos. Las coplas eróticas e improvisaciones variopintas (de humor y sátira), que según el pueblo recaen en diferentes personajes, también dan un aire característico a estas representaciones. Están claramente influidas por el Romancero, a través de la línea que pasa por *El cerco de Santa Fe*, de Lope de Vega, y *El triunfo del Ave María* (despojados de la presencia de mujeres y, por ende, de enredos amorosos). Su estructura formal se repliega a una doble presión: la religiosa<sup>38</sup> y la militar<sup>39</sup>.

Los textos del resto de pueblos granadinos también pueden considerarse dentro de la primera familia de cautiverio y rescate, el de Montejícar, en la comarca de los Montes, también dedicado a Nuestra Señora de la Cabeza, está claramente inspirado en el *Triunfo del Ave María*, aunque transformados los personajes. El texto de Vélez-Benaudalla, en la comarca de la costa, presenta grandes semejanzas con el de Aldeire. En esta misma comarca, el de Molvizar bebe del de Zújar y otros Romances (*Coloquio representativo entre un moro y un cristiano* o tomados de *Las guerras civiles de Granada*, de G. Pérez de Hita); tradicionalmente se afirma que fue compuesto hacia 1890, por el maestro Félix Pascual, procedente de la Puebla de don Fadrique (Granada), al norte de la provincia.

En la provincia de Almería también se aprecian dos grandes familias<sup>40</sup>, que responden a las tramas argumentales expuestas y a dos ámbitos geográficos bien definidos: en la primera partiría de Carboneras, como texto de mayor difusión, publicado en 1918 por R. de Cala y M. Flores (y que posiblemente proceda del de Orce, Granada), pero de éste no se con-

<sup>38</sup> Recuérdese el *Tratado breve contra la secta mahometana*, del jesuita M. Sanz (impreso en Sevilla, 1693), que es un diálogo entre un turco y un cristiano.

<sup>39</sup> Las luchas contra los desembarcos turcos y la celebración de las victorias cristianas tienen varios modelos; uno de los que pudo influir fue *Las relaciones de la entrada de los turcos en Adra*, impresa en 1624. Véase D. BRISSET, *op. cit.*, p. 137.

<sup>40</sup> Establecer una tercera familia para los pueblos alpujarreños nos parece una división artificial, ya que la conexión tanto geográfica como cultural con la Alpujarra granadina es más que manifiesta (sus habitantes, por ejemplo, se sienten alpujarreños, más que granadinos o almerienses; los "Festivales de música tradicional de la Alpujarra", que se celebran anualmente y en los que participa la mayoría de los pueblos sin distinción provincial, son un dato claro que refrenda lo dicho).

servan las relaciones antiguas y no podemos asegurarlo; o quizá de Pechina, Almería, por sus referencias geográficas, donde ya se representaban fiestas de moros y cristianos en el siglo xvii. Las localidades de Partalao, Turrillas, Gafarillos (Sorbas), Huebro (Níjar) y Cóbdar, de un entorno geográfico de fácil influencia cultural, tienen unos textos con escasas diferencias. Las relaciones de Carboneras presentan grandes semejanzas con las de Bubión, Valor y Picena, pero no podemos demostrar que el libreto original proceda de las Alpujarras. Como zona costera que es, el desembarco figurado aquí se teatraliza. Los espías —y sus diálogos burlescos—, las escaramuzas, toma y rescate del castillo son algunos elementos destacados.

La segunda familia se adentra en la sierra de los Filabres, en sus dos vertientes. La conexión geográfica con la comarca granadina de la altiplanicie de Baza es clara. No es de extrañar que por allí pudieran irradiarse algunas influencias textuales; no en vano la trama argumental en varios pueblos es la de "cautiverio y rescate": incluso en la elección de las patronas hay similitud, lo que evidencia las influencias culturales de los movimientos repobladores (Serón, por ejemplo, también tiene por patrona a la Virgen de la Cabeza y Alcóntar a la Virgen del Rosario).

Los cuatro pueblos de la provincia de Jaén están relacionados por parejas. Las "Embajadas" —como denominan a la fiesta— de Campillo de Arenas y Carchelejo son de una misma familia, con el argumento de "pérdida y rescate del castillo", propio de la zona fronteriza que fue durante varios siglos. No sabemos cuál de ellos tiene más antigüedad (en Campillo se conserva un manuscrito de 1887), pero sus conexiones son evidentes (el de Carchelejo con influencias del texto de Montejícar).

El *Hallazgo y rescate del cuadro del Señor de la Vida* reproduce la leyenda del cuadro del Señor de la Vida, patrono del lugar. Un ángel reveló al pastor Eufrasio que en las mazmorras del castillo se encontraba un cuadro de Jesús atado a la columna (El Señor de la Vida). Cuando Eufrasio y las tropas cristianas, acampadas cerca del lugar, rescatan el cuadro, lo elevan a patrono<sup>41</sup>. Este hecho legendario se transfiere a las Relaciones

<sup>41</sup> Es muy probable que la leyenda popular derive de aquel intento de conquista del castillo de Chincoya —en el mismo término—, por parte del rey de Granada, guiado por el alcaide de Bélmez, allá por el año 1250, cuando el río Jandulilla, muy próximo, era frontera castellano-musulmana. La cantiga recoge la hazaña CLXXXV de Alfonso X el Sabio.

de moros y cristianos (consta de un acto, dividido en siete cuadros, versificados por el cura don Martín S. Fernández Hidalgo)<sup>42</sup>. Años más tarde, el poeta local Antonio Guzmán Merino adapta el texto de la cortijada para Bélmez de la Moraleda, la capital del municipio, *Prisión y rescate de Nuestro Señor de la Vida*, alargado a dos jornadas<sup>43</sup>.

*Las líneas argumentales: la conversión como expresión de la superioridad*

Las relaciones de moros y cristianos generalmente se estructuran en dos actos. Obsérvese que

la asimetría entre actos primero y segundo queda marcada por la referencia en forma de súplica a la Virgen o Santo [patrono-a] que simboliza una relación trascendente que sanciona y decide el resultado final de derrota del enemigo en todos los frentes. El tema central es el de la *superioridad* de la civilización cristiana sobre la islámica<sup>44</sup>.

*Acto primero* (primer día o por la mañana): *a*) aparición del enemigo moro o turco (tras un desembarco<sup>45</sup>); *b*) el embajador moro exige al cristiano que le entregue la plaza o castillo y la imagen del patrono-a de la localidad; *c*) reto de los moros a una batalla, ante la negativa cristiana de atender sus pretensiones; *d*) batalla entre ambas tropas (de espadas, petardos, esco-

<sup>42</sup> Este enfrentamiento de un ser sin fuerza ni armas, un pastor, contra todo un ejército, sigue recordando las luchas del débil (ayudado por la fuerza divina) contra el fuerte y poderoso. Estos pasajes de los moros y cristianos son herencia de aquel duelo bíblico entre David y Goliat.

<sup>43</sup> ENRIQUE FERNÁNDEZ HERVÁS, *Fiestas de moros y cristianos en España y su estudio en la provincia de Jaén*, Gráficas Catena, Jaén, 1992.

<sup>44</sup> PEDRO GÓMEZ GARCÍA, "Moros y cristianos, indios y españoles. Esquema de la conquista del otro", pp. 62-63.

<sup>45</sup> En la zona de la serranía de Ronda la representación comienza con las hogueras en la sierra y los disparos, en señal del asedio al que los moros han sometido a la población cristiana. En las localidades almerienses de Carboneras y Mojácar el desembarco es real.

petas, arcabuces)<sup>46</sup>; e) victoria del bando moro: se apoderan de la imagen<sup>47</sup> y del castillo.

*Acto segundo* (segundo día o por la tarde): a) la embajada cristiana ofrece dinero y haciendas por el rescate de la imagen del patrono-a<sup>48</sup>; b) desafío cristiano ante la negativa mora; c) batalla entre ambas tropas; d) invocación al patrono-a. Victoria cristiana propiciada por éste-a; e) los moros, vencidos, normalmente se convierten al cristianismo (también son hechos prisioneros, desterrados o muertos<sup>49</sup>).

Es fácil comprobar que las líneas argumentales que rigen todos los textos quedan vertebradas en torno a dos acciones: la religiosa y la bélica; si bien en algunos textos (y representaciones) aquélla parece supeditada a ésta, en realidad las batallas siempre son subsidiarias del sentido religioso de la superioridad cristiana, que en todo momento hay que dejar de mani-

<sup>46</sup> No siempre se libra una sola batalla en cada acto. En Carhelejo, durante la procesión los moros permanecen escondidos y realizan tres "avanzadillas" para apoderarse de la Virgen, sin conseguirlo. A la cuarta sorprenden al bando cristiano; se llevan la imagen hasta la plaza y la colocan en el castillo —por ende, también conquistado. Después, para el rescate, otras tantas veces lo intentan los cristianos. En los pueblos de la serranía de Ronda también hay bastantes escaramuzas, asaltos y emboscadas hasta conseguir cautivar a la imagen. En Alcalá la Real —fiesta conocida como "Fiesta del Arrabal", recuperada en 1990 por la *Escuela taller de recuperación del patrimonio de Alcalá la Real*, en conmemoración de la toma de la ciudad por Aben-Zaide— se producen entre los bandos ocho choques —en representación de los ocho meses de asedio a los que estuvo sometida la ciudad—; en realidad no son sino una "danza de los bastones".

<sup>47</sup> En muchos pueblos la imagen está sólo presente en el segundo acto, para realizar después la procesión. Durante "los papeles" hay un cuadro con su foto o grabado, colgado de la almena del castillo (Válor, Molvizar). En Orce, por el contrario, el rapto de san Sebastián por los moros se realiza al comienzo de las relaciones (que discurren al mismo tiempo que la procesión, acompañándola). Al ser raptada, la imagen, a hombros de los moros, sigue la procesión de espaldas.

<sup>48</sup> Aunque también puede seguirse el mismo procedimiento utilizado antes por el bando moro: acecho y emboscada durante la procesión.

<sup>49</sup> En la zona levantina esta postrera fraternidad y reconciliación no parecen posibles. En muchas de estas representaciones es un momento muy aplaudido y esperado la voladura de la cabeza de Mahoma o incluso su cuerpo entero. La *Unión de entidades festeras de moros y cristianos* ha solicitado reiteradamente la supresión de este acto, por respeto a la pluralidad de credos. Sin embargo, ello no impidió que en Beneixama (Alicante) el programa de festejos de 1992 incluyera la expulsión de Mahoma, la explosión de un enorme puro que volaba su cabeza y el paseillo del cuerpo decapitado en un carro, tirado por hombres del pueblo. Los "moros levantinos"

fiesto. Ciertamente, en cualquier texto de moros y cristianos es posible extraer una lectura de los valores morales imperantes en la época en la que se escribieron (y reescribieron).

Desde el punto de vista bélico destaca el *enfrentamiento* entre los dos bandos: entre los reyes, generales o capitanes, ángel y diablo, embajadores, espías, graciosos y tropas. La lucha guerrera viene alimentada, además de las batallas, por los epítetos que se dispensan, tanto a sí mismos como a los miembros del bando contrario, con el único fin etnocéntrico de negar la alteridad: la supervaloración de lo propio frente a la infravaloración del enemigo. Los cristianos, por ejemplo, hiperbólicamente se autocalifican como valientes, gloriosos, fuertes, invencibles, nobles, indulgentes, caritativos y piadosos (Laroles). Por su parte, el moro se caracteriza como clemente, generoso, compasivo, piadoso (Laroles), “tigre del desierto” (Gérgal). Sin embargo, cuando el cristiano habla del moro, despectivamente lo designa con imprecaciones e insultos: ¡perro! (Aldeire); “cobarde gente mora” (Trevélez); traidores, impíos, crueles, canallas, asesinos, sanguinarios (Laroles); “moro cruel y atrevido” (Gérgal, Juviles). Pero tampoco está bien tratado el cristiano en boca de los moros: soberbios, cobardes, “débiles cristianos”, “enemigo implacable”, “monstruos humanos”, “de ceguedad funesta” (Laroles); “perro cristiano astuto” (Aldeire); “¿Tú a matarme? Di, ¿eres dama/ de que lo hermoso te vales/ para dar muerte a los hombres/ con lo bello del semblante?” (Gérgal).

Sin embargo, tanto las batallas (articuladas siempre de manera jerárquica, cada uno libra su reto con el de igual rango), como estos cruces de desprecios tienen un significado más profundo de lo que reflejan los juegos de escaramuzas, asedios, robos de armas o luchas armadas. Cumplen una función teológico-religiosa sin la cual los textos no serían lo que son.

La lectura desde el plano religioso se presenta ordenada alrededor del tema de la *conversión*. El enfrentamiento, más allá de lo militar (vencedores y vencidos), significa la confrontación entre dos culturas, dos religiones y dos civilizaciones: la Cruz sobre la media luna. Por eso, la conversión aparece opuesta a la muerte o al destierro. Pero tampoco hay un único mo-

no han llegado nunca a tanto con las imágenes cristianas, aunque algunos visten con chilaba y turbante al Niño Jesús. La tradición cuenta que en Callosa de Ensarriá (Alicante) la costumbre de volar la cabeza de Mahoma se da porque durante el “ataque turco” una imagen de la Virgen fue sacada de la iglesia, acuchillada y arrastrada por las calles. Cf. D. BRISSET, *op. cit.*, p. 84.

delo de conversión; los textos nos ofrecen una tipología, según la generosidad del vencedor, a quien afecte el proceso, la forma que adquiere y si no llega a producirse.

Convertirse —cambiar de religión— no significa más que renunciar a las creencias anteriores, abjurar del profeta y sus mandatos. Por ello, llevarlo a efecto es una cuestión de honor desde el doble punto de vista, del vencido y vencedor. No basta con decir quiero ser cristiano; teóricamente hay que sentirlo, desearlo y, sobre todo, estar convencido de tal decisión; y la renuncia cuesta dignidad. Pero, por otro lado, también hay una actitud honrosa en el cristiano que a pesar de su superioridad no ejerce la fuerza, como los moros han luchado dignamente, merecen la vida y respeto moral. El mismo Amurates lo resume al decir a Barceló: "...noble cristiano,/ dame un abrazo y tu mano,/ pues mi fe concluyo/ y como hermanos de honor,/ dime: «eres cristiano»" (Aldeire).

Esta es la magnanimidad de los cristianos: antes de que el mismo moro decida convertirse, han invocado a la Virgen y han recibido su intercesión. Por tanto, gracias a la generosidad de los vencedores, el bando moro tiene la posibilidad de salvar su vida o evitar el destierro solicitando el bautismo.

Rey Cristiano:

...aunque vencido estás, libre te hago;  
toma tu acero y de mis plantas alza.  
Aquí sembrásteis destrucción y muerte,  
turbando, ayer, nuestra serena calma,  
yo, hoy, en cambio, respetando tu existencia,  
solo puedo decir: ¡vuelve a tu patria!  
(Trevélez, Granada)

Esa condescendencia y modalidad de conversión no son nuevas en la literatura; al contrario, estos gestos de caballerosidad final recuerdan el tono de las viejas comedias de moros y cristianos, deudoras de la tradición más galante que se remonta al romancero fronterizo y morisco; algunos dramas del Siglo de Oro los recogen muy bien. Calderón escribió *El gran príncipe de Fez*, en el que describe el proceso que sigue el príncipe moro Muley Mahomet y su bautismo (con el nombre de Baltasar de Loyola). Muley pide el bautismo tras caer en sus manos la *Vida de San Ignacio de Loyola*, del P. Rivadeneyra. Le

resulta revelador el pasaje en el que el fundador de la Compañía de Jesús se encuentra con un moro y ambos discuten acerca de la virginidad y pureza de María. Cuando el príncipe, una vez rescatado, se encuentra en peligro de naufragio, invoca el auxilio de María, quien lo salva y le ordena abandonar su viaje a la Meca a fin de bautizarse<sup>50</sup>. En el texto de Juviles, por ejemplo, el rey cristiano ofrece tierras a los moros, para que se instalen entre ellos; en el de Válor, el moro entrega su espada, en señal de rendición, pero el general cristiano se la devuelve. A continuación los dos reyes, a caballo, portan en procesión el cuadro del Cristo de la Yedra<sup>51</sup>.

Sin embargo, el proceso de conversión no afecta a todos los personajes por igual: la jerarquía manifiesta en toda la obra continúa presente, de aquí sus variantes: conversión exclusiva del general; conversión de toda la tropa, sin mención al bautismo final; bautismo únicamente de los personajes centrales; conversión gradual, hasta del espía, a quien no le queda otro remedio; conversión y bautismo colectivo (en *Quéntar* corre a cargo de los *misioneros*, quienes, además, se han encargado de conseguir el dinero para el rescate de san Sebastián; en *Gérgal* el general moro ha “leído la Biblia” y pide voluntariamente el bautismo para él y los suyos). En *Carchelejo* el rey moro se convierte y el embajador cristiano lo condecora con una banda blanca; sin embargo, su tropa al sentirse traicionada inicia una nueva batalla contra los cristianos y su propio rey; al ser derrotada se convierten todos. En la representación de *Bélmez de la Moraleda*, al final, los cristianos adoran la imagen del patrono; pero momentos antes de librarse la batalla del rescate, el bando moro ya había juntado leña suficiente para quemar el cuadro, en presencia del rey cristiano, preso y encadenado.

Los últimos personajes de la escala militar y social y los espías libran sus propias batallas. La conversión de Zelín es el resultado final, que además coincide con el término de la obra. Pero, en realidad, la de Zelín es una conversión forzosa, ya que para él, que pertenece a una escala social con códigos sociales y morales diferentes a los de sus amos, no es una cuestión de honor abjurar de su fe, no le queda más remedio, al se-

<sup>50</sup> CELSA CARMEN GARCÍA VALDÉS, “Moros y cristianos en dos dramas de Calderón”, *Anthropos*, 1997, núm. monográfico “Pedro Calderón de la Barca: El Teatro como representación y fusión de las artes”, p. 99.

<sup>51</sup> En *Mecina-Tedel* los moros arrepentidos piden ser “cristianos sumisos”, mas el rey cristiano condecora al rey moro.

guir a sus superiores. Zelín es bautizado por Minardo, a pesar de su resistencia cómica a que le caiga una gota de agua en la cabeza. Termina invocando a la Virgen e insultando a su Profeta (Zújar, Benamaurel, Cogollos, Valcabra).

Zelín:

¡Ay pobrecito de mí  
que mala suerte me espera,  
creyéndome tan feliz  
ahora viene la tormenta  
y tengo que sucumbir!  
Ya se ha entregado mi amo  
y también el embajador,  
y las tropas de soldados,  
también me entregaré yo  
(Valcabra, Granada)

Señalar que en esta tipología de conversión voluntaria, algunos textos ofrecen un contrapunto final cómico a cargo de los espías o graciosos, que, colocados en la realidad, trascienden las evanescentes disquisiciones teológicas de sus jefes. Valga como ejemplo Carboneras: tras las sagradas ceremonias para el bautismo que anuncia el general cristiano, el espía cristiano pide a su superior que le entregue como esclavo al espía moro para vengarse de él. Su diálogo, en romances, cae dentro de la más pura tradición de los finales del teatro barroco entre los graciosos:

Espía cristiano:

Pues ahora, mequetrefe,  
y te quedas en España,  
te daré un empleo honrado,  
tan fragante como el ámbar,  
que es sacar el estiércol  
y llevarlo a esas cañadas.  
También te voy a dar otro,  
para que no pases faltas:  
el de limpiar los comunes  
que están dentro de las casas.

Espía moro:

¡Señor!, que jacer yo falta  
a los santos de mi tierra  
Majoma y Santa Jalaila,  
que en su mezquita me esperan.  
(Carboneras, Almería)

Pero también hay otras conversiones forzosas, aunque disfrazadas de un convencimiento posterior:

Cristiano:

¡Ya estás vencido, tirano,  
y castigada tu infamia,  
si a Dios no te confiesas,  
y de tu secta te apartas,  
te he de cortar la cabeza...  
(Carchelejo, Jaén)

La no conversión, lógicamente, ofrece finales trágicos: encadenamiento (Bélmez de la Moraleda), huida (Bélmez) o destierro; muerte o exterminio, con versiones variadas (Benamahoma, Alcudia de Monteagud, Alcóntar, Bacaes, Bayárcal, Laroles, Montejicar).

#### LA FIESTA DE “MOROS Y CRISTIANOS” EN LA ACTUALIDAD. UN COMPLEJO CULTURAL

Aún se conservan en España unas 200 poblaciones que anualmente celebran estas representaciones teatrales callejeras. Abarcan las regiones de Andalucía, Aragón, Baleares, Castilla, Cataluña, Extremadura, Galicia, La Mancha, Navarra y Valencia.

De la Península ibérica cruzaron el Atlántico y se instalaron en cuatro regiones mesoamericanas y andinas (México, Guatemala, Perú, El Salvador, Bolivia, etc.). Allí se organizan representaciones muy similares a estas españolas. Son las que N. Wachtel<sup>52</sup> denomina “la danza de la conquista”. Estas danzas guardan, sin duda, gran paralelismo con las escaramuzas y batallas entre moros y cristianos; incluso podemos llamarlas “el dra-

<sup>52</sup> *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Alianza Editorial, Madrid, 1976.

ma de españoles e indios". En la correlación histórica, los españoles serían los cristianos y los indios encarnarían el rol de los moros<sup>53</sup>. También en el viejo mundo se conservan este tipo de representaciones (Portugal, Francia, Italia, Yugoslavia).

En España aparecen tres áreas perfectamente diferenciadas, tanto por el número de poblaciones que las celebran, como por los rasgos comunes que las diferencian: Aragón, Levante y Andalucía.

La fiesta del Alto Aragón cede su importancia a otras facetas de la fiesta del patrono-a. Es un tema más del dance, pieza popular típica de la región, que integra danzas tradicionales (de espadas y palos) y varios coloquios y debates, entre los que destacan los de moros y cristianos, con el nombre de *soldadesca*, *morisma* o *turquía*. Apenas hay tropas o grandes batallas, sino un general y pocos personajes más<sup>54</sup>.

Hay que buscar los desfiles de moros y cristianos más lujosos de los que tienen lugar en España, en el Levante, los más carnavalescos y barrocos, los de mayor derroche de imaginación y fantasía, los que requieren de más dinero para ponerse en marcha. Basta ver pasar las *filaes* de moros y cristianos de las ciudades alicantinas de Alcoy, Villena, Muchamiel, Ibi o Petrel. Cada *filae* va siempre precedida por el capitán, abanderada y rodela. En Petrel, por citar un ejemplo, los festeros se agrupan en 36 filas. La toma del castillo, el parlamento o la misma imagen del patrono-a en la procesión quedan totalmente oscurecidos por el despilfarro y majestuosidad de los desfiles. No se pierda de vista, por lo demás, la gran atracción turística que supone para cada ciudad unas fiestas de este tipo, siempre con proyección regional, nacional e incluso internacional<sup>55</sup>.

En Caravaca de la Cruz (Murcia), puente entre Andalucía y Levante, del 2 al 4 de mayo se celebra la fiesta de moros y cris-

<sup>53</sup> D. E. BRISSET MARTÍN, "Fiestas hispánicas en América", en R. Briones *et al.*, *op. cit.*, pp. 43-52.

<sup>54</sup> Se compone de los siguientes elementos festivos: alabanza al santo local; mudanzas de palos y espadas —entre bandos—; pastorada (Mayoral y Rabadán, episodios humorísticos); soldadesca (coloquio entre generales y Luzbel y el Ángel); matracada o motadas, mojiganga final; ofrenda del pan bendito. Véanse ANTONIO BELTRÁN MARTÍNEZ, *Los dances de Cinco Olivas, Salillas de Jalón y Pastriz y los bailes procesionales. Aportaciones al estudio del dance aragonés*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1990; y ARCADIO DE LARREA PALACÍN, *El dance aragonés y las representaciones de moros y cristianos*, Tetuán, 1952.

<sup>55</sup> Cf. J. BARCELÓ VERDÚ, "Las «embajadas» en las fiestas de moros y cristianos", *RDTP*, 24 (1968), 111-119.

tianos, presentada en dos actos únicos en su género, los caballos del vino y el baño de la Vera Cruz. El mayor protagonismo lo adquieren los caballos —lujosísimamente enjaezados, cubiertos con petos adornados con hilos de oro—, que en el momento culminante suben corriendo por las estrechas y empinadas calles que llegan al castillo, guiados por los mozos a pie. Se rememoran gestas épicas de caballeros y se recuerdan a los que acudieron a auxiliar a la población, una vez que el rey moro se hubo rendido<sup>56</sup>.

En Andalucía siguen celebrándose más de cincuenta representaciones. De nuestra región, lo más característico es la importancia festiva que se da a las *relaciones*; sin olvidar otro momento significativo: las batallas de asalto/apoderamiento/rescate de la imagen del patrono-a del pueblo durante la procesión, en especial por la teatralidad con la que se llevan a cabo la mayoría de las veces. Se usan los parlamentos, desafíos y cruces de arrogancias; largas invocaciones y arengas a la tropa de sus generales o capitanes, siempre intercalados con alabanzas y súplicas a la imagen del patrono-a e incluso resaltando la belleza de la villa y sus lugares. Como hemos visto, también se contempla la vena cómica, a cargo de algún gracioso (el Mahoma de Jorairátar), diablillo (Trevélez), o “acomodador” (Lucifer de Benínar), cuya misión es distraer al público en los entreactos, recitando chascarrillos o bailando al son de la música<sup>57</sup>.

En el Apéndice 2 recogemos las relaciones de moros y cristianos que se celebran regularmente en Andalucía, el patrono-a al que se ofrece y la fecha de representación actual.

### *El complejo cultural festivo*

No nos cabe la menor duda que la fiesta de moros y cristianos, como cualquier drama-fiesta popular, ha de ser investigada des-

<sup>56</sup> Para los parlamentos los bandos utilizan un vestuario de la época. Véase J. A. MELGARES y M. A. MARTÍNEZ, *Los caballos del vino*, Editora Regional, Murcia, 1983.

<sup>57</sup> Cf. D. E. BRISSET MARTÍN, *Fiestas de moros y cristianos...*; CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO, “Moros y cristianos en Zújar. La mirada de un psicólogo”, en *La religiosidad popular*, eds. C. Álvarez, M. J. Buxó y S. Rodríguez, Anthropos, Barcelona, 1989, t. 3, pp. 128-146; P. GÓMEZ GARCÍA, “Moros y cristianos, indios y españoles. Esquema de la conquista del otro”, en R. Briones *et al.*, *op. cit.*, t. 3, pp. 53-77; E. FERNÁNDEZ HERVÁS, *op. cit.*; C. MUÑOZ RENEDO, *op. cit.*; SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA, “La fiesta de moros y cristianos en Andalucía”, *Gaceta de Antropología* (Granada), 1984, núm. 3, 13-20.

de una óptica multidisciplinaria (literatura, folclor, moral, religión, historia, antropología) si queremos comprenderla en su totalidad. Si las páginas precedentes han sido un acercamiento desde el ámbito literario, en las siguientes realizamos una presentación etnográfica y una lectura antropológica.

Según se desprende de encuestas sociológicas, "el moro", en cuanto concepto y como persona, no está totalmente olvidado o superado por la población española, tanto que la expresión sigue connotando aspectos negativos, despectivos y peyorativos. Ahora bien, si en la actualidad nadie teme un "desembarco de moros" (terapia colectiva laico-religiosa que se inculcaba a las personas en los siglos XVIII y XIX), la fiesta de moros y cristianos es anacrónica, tal como se ha venido entendiendo tradicionalmente. Si se ha mantenido a lo largo de décadas —incluso recuperado muchas en los últimos años— habrá sido gracias a circunstancias distintas a las ideológicas (religiosas y bélicas). Es cierto que en los textos impera la superioridad cristiana (teológica, moral y teatral), pero consideramos que para actores y espectadores hoy reúnen otras características, entre las que destacamos las siguientes:

En primer lugar, es *ahistórico*. Cuando el pueblo pronuncia o escucha "echar los papeles" no piensa que Guzmán, quien vivió en el siglo XIII y el autor ubica en el XVI, es un anacronismo o que es falso que el Monte Sinaí se sitúe en España, o se considere a Lutero un cristiano que atenta contra la religión musulmana<sup>58</sup>. Es posible que para los espectadores sea más significativo y funcional oír hablar de las Tablas de la Ley y del Monte Sinaí, que ya estudiaron en el catecismo, que cambiar el nombre de Guzmán por otro acorde con los hechos históricos. Es más, a los vecinos no les preocupa la concordancia de lo narrado con lo real. En nuestro trabajo de campo preguntamos al azar a qué acontecimientos se referían los narrados en el texto. A uno, ante su desconocimiento, o pasividad en contestar, le apuntamos: "¿no representa la expulsión de los moriscos de nuestro territorio?"; a lo que contestó: "¡qué más da!, ¿no estamos de fiesta?". Es decir, el sentido histórico lo con-

<sup>58</sup> Así se dice en el texto de Carchelejo: "Embajador Cristiano: «Llegaremos a los montes del Sinaí altos/ de la España, salvos y triunfantes,/ con las Tablas de la Ley en los estandartes,/ del Rosario, Rey y Reina de los Santos». Moro: «¡Oh, Alcorán de Mahoma!/ .../ A pelear voy señor,/ contra todos los cristianos,/ a defender de Lutero,/ con las armas en la mano,/ la secta que recibí/ de mi nación africana»".

fiere cada individuo y cada pueblo, cada uno a su manera. Lo más importante es que la fiesta sea lucida (ropas lujosas, parlamentos bien recitados, buenos jinetes, veracidad en las batallas, la pólvora quemada...); qué importa que se cambie el nombre de Garcilaso por el de Abanderado.

Segundo, actualmente el texto es *adoctrinal*. Aunque en sus orígenes la superioridad cristiana transmitiese la tragedia de la negación de la alteridad (expulsión-muerte y/o bautismo de los moros), ahora, dentro de la fiesta, los parlamentos y embajadas han perdido toda la fuerza adoctrinadora popular con la que fueron concebidas y redactadas. Las representaciones de moros y cristianos han dejado de ser terapia colectiva, pedagogía popular. Los personajes recitan sus parlamentos y el público los aplaude con más o menos entusiasmo (en Trevélez existía la costumbre de echarles caramelos), en función del coraje y la fuerza de su actuación, las voces que dan, lo bien que interpretan, más que por el mensaje que transmiten. De lo contrario, sólo aplaudirían a los cristianos, y no es así (puede llevarse muchos más aplausos o caramelos un general moro que un cristiano, si es mejor actor). Si el texto representado fuese doctrinal, a buen seguro que la clase aristocrática de cada pueblo se enrolaría en el bando vencedor, fenómeno que no sucede en muchas poblaciones; más bien al contrario, los emigrantes saneados, cuando vuelven al pueblo y se visten, lo hacen “de moro”, porque “son trajes más lucidos”, nos decía un labrador acomodado de Berja.

En tercer lugar, esta fiesta posibilita una *reproducción simbólica de identidades*. De tipo local (ser del pueblo), de clase social (saneados o pobres), familiar (de prestigio) y grupal (de sexo y edad). En la actualidad, en ningún pueblo se reproduce la identidad ideológico-cultural de representar a los vencedores, pero sí otras, como la identidad familiar, que engloba tanto la posición económica de sus miembros como su prestigio social. Desde hace varias décadas los amantes de la fiesta tienen prejuicios a la hora de salir vestidos en un bando o en otro. Pero no ocurría lo mismo hasta los años sesenta, cuando vestirse de tropa significaba “ser pobre” (durante la posguerra el bando moro lo integraban “los rojos”). Por entonces, representar al rey, general, capitán o abanderado, más allá del hecho de cruzar el pecho con una banda o montar a caballo, significaba hablar bien, ser apuesto y galante, tener tiempo para ensayar, poseer un caballo y, posiblemente, heredar el papel de un antepasado, es decir, per-

tenecer a la aristocracia pueblerina. No se pierda de vista que en la gran mayoría de estas localidades eran también estos personajes los encargados de los gastos festivos (ropas, armas, pólvora y el convivio al final de la función). En una sociedad rural donde la estructura social, por lo común, se encontraba dividida verticalmente en dos facciones, representadas por un cacique y su séquito, cualquiera de éstos solía encarnar uno de los papeles principales en la función. A la tropa, como nos decían, "se apuntaba uno para ir a comer el último día".

Ahora bien, quien se haya acercado al estudio de esta fiesta habrá comprendido que, al margen de lo textual, se ha convertido en un *complejo cultural* de gran magnitud, tanto si es considerada globalmente, como por áreas de influencia o en una localidad particular. Esto exige un análisis que trascienda una sola perspectiva. Para el presente trabajo, y a falta del espacio requerido, atendemos a la descripción etnográfica y advertiremos una serie de aspectos que forman y complementan cada drama-fiesta, que aporta identidad y diferenciación, dando cuenta del complejo cultural que es. Nos referimos al espacio y tiempo festivos, a los personajes, las procesiones y romerías, el castillo, el vestuario, banderas, estandartes y caballos.

La representación suele ser en la plaza principal del pueblo. Pero no es éste el único espacio que ocupa la fiesta. Muchas veces los parlamentos o relaciones vienen precedidos de un desfile (Zújar, Benamaurel, Cúllar-Baza, Mojácar, Carboneras), con lo cual el espacio también se extiende a las calles principales de la localidad e incluso a los alrededores: el cerro de la ermita en Bédar, o en la segunda parte de las relaciones de Zújar que se representan en el cerro Capallón. Los antiguos habitantes de la aldea La Alquería (hoy totalmente deshabitada) se desplazan hasta allí y el cauce de una rambla seca se convierte en el espacio festivo de la representación.

También intervienen otras áreas colindantes al pueblo. En Trevélez y Albondón los caballos llegan corriendo hasta el pueblo, momentos antes de iniciarse la puesta en escena. En Carboneras y Mojácar el bando moro desembarca en sus playas. En Montejícar la representación comienza, el primer día, en la misma ermita, hasta donde se han desplazado los dos bandos para recoger a la Virgen y recitarle la Salve. En Campillo de Arenas, al son del tambor, se reúnen las soldadescas de ambos bandos y, por separado, recogen en sus casas a los respectivos capitanes y embajadores. Acto similar ocurre en Quén-

tar: el sábado por la mañana recorre todo el pueblo el tambor, la alabarda y una de las insignias, representando la vigilancia a la que está sometida la villa, entre los rumores de una invasión mora; después, la banda de música recoge las otras dos insignias y, acompañados de los arcabuceros, se dirigen a la casa del rey cristiano, donde se encuentran las fuerzas reales. En Benadalid se tiran cohetes, al mismo tiempo que se encienden hogueras en la sierra, en señal del cerco musulmán. Con el mismo significado se encienden las hogueras en el alto del Olivar de Benalauría. En Velefique incluso recogen para el desfile a la reina de las fiestas y su corte.

En Vélez-Benaudalla las batallas se libran en los alrededores del castillo, al que suben las tropas por diferentes caminos, escondiéndose entre los matorros y simulando los asaltos y escaramuzas. Desde la plaza, donde tienen lugar los parlamentos (también hay un castillo de cartón piedra) y desde donde los observan los espectadores, el rapto de la bandera, los tiros y los movimientos bélicos, subiendo y bajando las faldas del monte, persiguiendo al enemigo, ofrecen una gran belleza al espectáculo y la batalla cobra gran parecido con la realidad. Las batallas en las relaciones de Gérgal también se desarrollan en las faldas de su castillo. En Laroles, durante la procesión de los santos patronos, cuando se llega a lo alto del pueblo, junto a las eras y la vega alta, las tropas se introducen entre los almendros y libran batalla cuerpo a cuerpo, con un constante disparo de arcabuces. Muchos miembros de ambas tropas pasan la noche del sábado al domingo en Quéntar, en lo alto del cerro, comiendo y bebiendo<sup>59</sup>. Los moros tienen presos a los cristianos y custodian las banderas e insignias, velando armas para entrar en combate; los cristianos, por la mañana, llegan hasta la plaza amarrados —con cuerdas de esparto que han hecho allí mismo— y conducidos por los moros. La restricción o ampliación del espacio festivo se hace en función de si la fiesta consta sólo de la puesta en escena de las relaciones o si, además, aparecen elementos diferentes y complementarios. Entre éstos, amén de los ya expuestos, destacan las procesiones o romerías que se celebran, como más adelante comprobaremos.

<sup>59</sup> Durante este tiempo los actores inventan los chascarrillos que el domingo por la tarde, durante la representación, dirán al público como mofa y crítica de las actuaciones más sobresalientes de los vecinos y políticos locales, lo que da un tono satírico y jocoso al acto.

El *tiempo festivo* es muy importante. Hasta el decenio de 1960, la mayoría de las poblaciones celebraban el primer acto un día y el segundo al día siguiente, tomando como referencia la onomástica del santo patrono a quien dedicaban las fiestas. Muchos pueblos vieron desaparecer las relaciones por falta de gente (joven y mayor) que "echara los papeles" debido a una emigración masiva. Cuando se han recuperado, la representación se concentra en una sola jornada, mañana y tarde, aunque las fiestas se prolonguen algunos días más. Así ocurre en Válor, Aldeire, Juviles, Gérgal, Molvizar, entre otros. No obstante, todavía quedan pueblos que conservan la tradición de representar el drama en dos jornadas<sup>60</sup>. Aunque en Alfarnate, por ser muy cortos los dos actos, se representan en la misma tarde y en Orce todo el desarrollo de "los papeles" tiene lugar a lo largo de la procesión, en Montejícar aún se conserva la puesta en escena en tres actos y jornadas diferentes, única localidad que sepamos que lo realiza de esta manera.

También llega a extenderse el *tiempo ceremonial activo* durante la noche. En Quéntar los moros velan armas e insignias, mientras mantienen prisioneros en el cerro a los cristianos. En Campillo de Arenas y Carchelejo la imagen de la Virgen pasa toda la noche en la plaza, dentro del castillo, custodiada por las tropas moras y cristianas. En Benamahoma, los moros roban o raptan la imagen durante la procesión y pasa la noche en una casa; en Benadalid, Alcóntar, Bacares, Bayárcal, con idéntico ritual, la imagen se deposita en el Ayuntamiento. En Laroles es famosa la *alborá* (ambos bandos, principalmente el moro, pasan gran parte de la noche disparando sus arcebuches por las calles). La *alborá* en Benalauría se hace dando voces y disparando algún arma. En Campillo de Arenas y Carchelejo durante la madrugada del segundo día, los *munidores* recorren las calles de la villa cantando "coplas de la aurora" y a continuación sale el Rosario de la Aurora<sup>61</sup>. En Huebro, en el entreacto, los asistentes, la mayoría venidos desde Níjar y alrededores, se organizan por grupos para una "comida campestre".

Entre los *personajes*, el gracioso, el embajador o emisario, el espía, Luzbel, el ángel, el diablillo o el "acomodador", aportan

<sup>60</sup> Cogollos de Guadix, Laroles, Quéntar, Zújar, Campillo de Arenas, Benamocarra, Benadalid, Benamahoma, Alcóntar, Alcudia de Monteagud, etcétera.

<sup>61</sup> Cf. E. FERNÁNDEZ HERVÁS, *op. cit.*, pp. 95-100, 135-139.

sabor y lucimiento a las relaciones, al margen de los personajes centrales. Son significativos, por su originalidad, el pastor Eufasio de la cortijada de Bélmez, vestido con albarcas, buchaca y zamarra; o el ciego (acompañado de un tambor), en Alcalá la Real, que recorre la calles narrando los hechos que se van a conmemorar a continuación.

Quizá no esté de más decir que los moros y cristianos han sido tradicionalmente, como alguien nos dijo, “unas fiestas machistas”. Ya sabemos que los textos fueron despojados de sus argumentos amorosos, por lo que la mujer queda fuera de toda representatividad. Sin embargo, en la actualidad, algunos pueblos quieren introducir la presencia de la mujer durante las relaciones, principalmente en los desfiles o tropas (Bélmez de la Moraleda, Picena, Bayarque). El caso más destacado se viene produciendo en Orce en los últimos años, con una presencia notable de jovencitas en el bando cristiano: toda la tropa va vestida con los uniformes de faena de nuestro ejército de tierra (luciendo, en ciertos casos, una larga cabellera rubia sobre la espalda); cualquiera de ellas corre, grita y pelea como un soldado más. En Picena la presencia de la mujer aparece en la tropa mora, pero sólo en el desfile, sin entrar en combate. En Montejícar las mujeres aparecen como esposas de los reyes de ambos bandos, encabezando con ellos las comitivas en la procesión, convertidas, al mismo tiempo, en sus abanderadas. La reina y su corte de damas, en Velefique, también desfilan entre ambos bandos.

Pero donde mayor presencia y lucimiento ha alcanzado la mujer ha sido en los pueblos del norte de la provincia de Granada (Zújar, Benamaurel y Cúllar-Baza) y en Mojácar, sin duda debido a la influencia que los moros y cristianos del Levante han ejercido sobre ellos; no se olvide que muchos miembros de la comunidad viven en Villena, Ibi o Alcoy, de donde alquilan los trajes. Los desfiles de Benamaurel (incorporados a la fiesta en el año 1978), Cúllar-Baza (fiesta recuperada en 1983) y Mojácar (recuperada en 1988), en trajes y filas, con capitán, bandas de música y participación femenina son iguales a los levantinos, aunque, como es tradicional, las mujeres no tienen papel en la representación. También hay que destacar la participación de los niños(as), generalmente vestidos de tropa, que en muchos casos acompañan a sus padres en los desfiles (Válor, Carchelejo, Quéntar).

Sin embargo, incluso en la actualidad no siempre ha sido fácil encontrar personas dispuestas a encarnar los personajes

principales y la tropa. En Laroles y Trevélez casi la totalidad de los papeles principales son representados por emigrantes. En Carchelejo, excepto el rey moro y el embajador cristiano, cuyas familias conservan el cargo a perpetuidad, el resto de papeles se cubren cumpliendo promesas. En los últimos años no se han celebrado "los moros" en Albondón por falta de jóvenes que quisieran vestirse. Este problema, también planteado en Vélez-Benaudalla y Molvízar, se ha solucionado "cogiendo a la gente del paro y pagándole ese día el jornal". En Benamocarra, a los moros aún les llaman los "roaos" porque quienes tradicionalmente los encarnaban eran lugareños de condición social baja: empleaban, pues, como indumentaria en la representación, harapos y ropas viejas y raídas, de ahí el apelativo popular que adquirieron: "roaos", de "raíos".

Las *procesiones y romerías* dan gran significado a la fiesta, el estilo de las procesiones varía según los pueblos. La imagen va acompañada por los dos bandos (en Bédar, Cogollos de Guadix, Juviles, Válor, Aldeire, Zújar, Carboneras, Sierro); o sólo el bando cristiano, que la escolta, pero los moros la roban durante el recorrido en un asalto improvisado (Benamahoma, Benadalid, Campillo de Arenas, Orce), lo mismo que sucede cuando en el segundo acto la rescatan los cristianos (Higueral, Laroya, Turrillas, Carchelejo, Bélmez de la Moraleda); a veces, durante la procesión, la imagen se lleva por las calles y los bandos que libran batalla en los alrededores simbólicamente tratan unos de custodiarla y los otros de robarla (Laroles, Quéntar).

En las romerías, el espacio —la naturaleza más pura— se convierte en un elemento festivo de gran valor estético y lúdico (Bédar, Montejícar, Cogollos de Guadix, Bélmez, La Loma de Serón). A pesar de que en la romería de "la chiquitilla" —Virgen de la Cabeza de Zújar— los romeros-actores suben individualmente, sin ninguna integración formal en su bando, estamos seguros de que es el momento festivo más importante de toda la fiesta (incluida la misma representación en el escenario, "echar los papeles", como ellos la llaman) y la romería más completa en su género. Cuando la procesión deja el espacio urbano y se adentra en la naturaleza, el orden empieza a diluirse, se pierde la seriedad, el silencio y los rezos, las filas de fieles desaparecen; un grupo de jóvenes bastante numeroso rodea a la Virgen: son quienes la llevarán a hombros hasta la ermita. El ascenso al cerro del Jabalcón es un gran espectáculo, por las vistas que ofrece, en medio de una naturaleza

áspera y estéril. Son doce kms de ascensión por un camino lleno de piedras. Muchas personas —mayores y jóvenes, hombres y mujeres— la acompañan descalzos (otros ya han pasado la misma ruta de rodillas, utilizando varias jornadas). A la vuelta, las tropas y actores, ataviados con la indumentaria de la representación, encabezan la comitiva que la recibe en la era, donde se despidió por la mañana, y llegan en procesión hasta la plaza, donde los actores empiezan a “echar los papeles”<sup>62</sup>.

En la Cortijada de Bélmez, antes de las relaciones, los actores y la imagen del patrono, acompañados por el pueblo, llegan en romería desde Bélmez de la Moraleda hasta el pie del castillo, lugar de la representación. También hay una romería desde Serón hasta La Loma, lugar de las relaciones.

El *castillo*, al margen de quedar convertido en un símbolo de poder, defensa y/o rescate, es, junto con el vestuario, el factor material más importante de la fiesta. Los castillos “de verdad” de Gérgal, Vélez-Benaudalla y Bélmez, añaden un bello aspecto de autenticidad a la representación. En Quéntar, en la plaza —antiguas eras— el Ayuntamiento ha construido un castillo de obra (“para no estar montándolo y quitándolo todos los años”); en Aldeire, con dinero conseguido de rifas y donativos de los vecinos, en 1988 se inauguró un castillo metálico, sustituyendo al de cartón piedra anterior, muy deteriorado (material con el que están fabricados la mayoría de los existentes, como los de Laroles, Válor, Vélez-Benaudalla, Molvizar<sup>63</sup> o Carboneras). Los de Válor, Campillo de Arenas y Carchelejo tienen gran parecido con una fortaleza-palacio de influencia árabe (las columnas, arcos de herradura, decorados, etcétera).

Pero hay pueblos en los que el castillo tiene menor importancia (Juviles, Picena, Molvizar) o es un sencillo entarimado (La Alquería, Cojáyar, Montejícar, Albondón, Trevélez) donde incluso se suben el apuntador y algunos espectadores o simplemente falta (Cogollos de Guadix, Zújar, Cúllar-Baza).

<sup>62</sup> Véanse C. DOMÍNGUEZ MORANO, art. cit., pp. 128-146; y FRANCISCO ARREDONDO ARREDONDO, “La representación de moros y cristianos de Zújar. Cautiverio y rescate de Ntra. Sra. de la Cabeza”, *Actas del Primer Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos, Villena, 1974*, Caja Provincial de Ahorros, Alicante, 1976, pp. 683-690.

<sup>63</sup> Precisamente en esta localidad, con motivo del “I Encuentro de Bandos de Moros y Cristianos”, en 1991, el Área de Cultura de la Diputación Provincial donó uno, con un gran decorado.

La indumentaria tanto de actores principales como tropa, permite demostrar el mayor derroche de imaginación y variedad; las ropas han quedado convertidas, sin duda, en un factor de identidad y diferenciación; son el primer aporte estético de la fiesta. Por tanto, también es el elemento que más se ha renovado, especialmente a partir de las reapariciones o recuperaciones de las últimas décadas. Aún quedan espadas de madera (Aldeire, Carchelejo) y una chilaba y turbante en el bando moro; escopetas de caza tradicionales (Vélez-Benaudalla) y uniformes de los ejércitos regulares, como prendas de las tropas cristianas (Orce, Cogollos de Guadix, Laroles, Cortijada de Bélmez); pero lo más común es que los pueblos hayan efectuado una renovación casi total en su vestuario y armamento, o conservado el tradicional, por su valor histórico (en Válor, indumentaria de las tropas de Flandes; en Laroles, arcabuces del siglo pasado). Atrás quedó la descripción que Rodríguez Becerra hiciera: "la modestia, incluso la pobreza, característica de estos pueblos serranos se advierte en el atuendo tanto del bando moro como del cristiano. Las sábanas y toallas y alguna colcha de vivos colores constituyen el disfraz de los moros"<sup>64</sup>. Las ropas pueden ser caras. Por eso, en ocasiones, es el Ayuntamiento o la Hermandad los que se encargan de comprarlas o subvencionarlas (Aldeire, Molvizar). El Ayuntamiento de Montejicar ha comprado las telas y las "muchachas del corte" (y confección) las han cosido, abaratando notablemente el precio.

No obstante, en este aspecto merecen mención aparte los vestuarios de Benamaurel, Cúllar-Baza y Mojácar<sup>65</sup>. El vestuario de las filas son espectacularmente atractivos e impensables, por ejemplo, para los pueblos alpujarreños<sup>66</sup>; no guardan ninguna relación con el vestuario más común de los pueblos andaluces. También se pueden alquilar a una comparsa de un pueblo alicantino, por un precio que superará las 50 000 ptas./

<sup>64</sup> Art. cit., p. 14.

<sup>65</sup> Cuando en 1989 se inició de la recuperación de la fiesta de moros y cristianos en el Pantano de Benínar también alquilaron los trajes del Levante; posteriormente han confeccionado unos propios, más sencillos. El Concejal de Cultura y Fiestas de Mojácar reconoce que "con el aire levantino que le damos a los desfiles se atrae más turismo, que es lo que realmente nos importa".

<sup>66</sup> JUAN MANUEL JEREZ HERNÁNDEZ, "Indumentaria tradicional en las fiestas de moros y cristianos de la Alpujarra", *Actas del III Congreso de Folclor Andaluz, Almería, 1990*, C.D.M.A., Granada, 1992, pp. 313-326.

unidad. Como en la zona de Levante, estas fiestas han quedado prácticamente reducidas a un lujosísimo desfile de los emigrantes en aquellas zonas.

Por último, los *caballos*, *banderas* y *estandartes* son elementos complementarios de primera magnitud. La presencia de animales, sobre todo caballos, mulas y burros, es significativa, ya que muchos parlamentos, embajadas y arengas se hacen desde una cabalgadura. Si un caballo bien enjaezado se reserva para los reyes, capitanes o generales de ambos bandos, el gracioso, espía o el diablo aparece sobre un burro (caballería de inferior calidad, correlacionada con el rango social del personaje que la monta). Hasta un gato, atado por el rabo al espía, aparece en la almena del castillo, en la representación de Benamocarra. En las relaciones que mayor importancia adquiere el caballo es en Trevélez, pues durante toda la representación existe un pique entre los actores para demostrar quién realiza más y mejores cabriolas.

El símbolo diferenciador de los bandos son las banderas (de España: Vélez-Benaudalla, Aldeire, Juviles, La Alquería, La Loma de Serón y una blanca con la media luna pintada) y los estandartes. En casi todos los pueblos la bandera tiene una importante función: su juego o revoloteo significa, simbólicamente, rendir homenaje a la cultura y religión a la que se pertenece; por otra parte, el tremolarla, si se quiere hacer bien ante los espectadores —el pueblo, sus paisanos y visitantes— es un ritual cargado de arte, pericia, habilidad, garbo y elegancia que no cualquiera posee. En ocasiones se tremolan o revolotean durante la representación (Quéntar, en manos del mayordomo que se hace cargo económico de la fiesta, o en quien delegue); otras durante la procesión, ante la imagen (Alfarnate y Zújar: también delante de la ermita, en el cerro Jabalcón y durante la romería); en la plaza (Gérgal) o dentro de la iglesia (Aldeire); en el recorrido por el pueblo, delante de la puerta de las viviendas de los miembros de la Cofradía de la Patrona (Campillo de Arenas). Los abanderados aparecen en la misa, en los desfiles (Benamaurel, Cúllar-Baza, Mojácar) o procesiones (Montejícar), pero raramente intervienen en la representación, a lo sumo en las batallas, cuando son robadas las banderas (Vélez-Benaudalla, Quéntar).

Por todo lo hasta aquí expuesto es evidente que el drama-fiesta de moros y cristianos no tiene un único origen, influyen en él distintos modelos dramáticos y festivos, lo que lo hace

deudor de toda la tradición del teatro románico antiguo. Además, el carácter de drama popular le ha conferido su riqueza y peculiaridades más destacadas. Las redes de familias textuales no son fáciles de establecer, pero siguiendo criterios geográficos y argumentales, vemos que a lo largo del tiempo los textos han ido influyéndose unos a otros y se ha logrado aguparlos de manera razonada. Los argumentos bélico-religiosos más destacados son el cautiverio y rescate de la imagen o la toma y rescate del castillo; las batallas, escaramuzas, arengas y arrogancias están presentes en todos los textos. Ahora bien, es su dimensión religiosa, la conversión de los moros —que significa la manifestación de la superioridad del Cristianismo sobre el Islam— la que vertebra toda la obra. Su puesta en escena es un complejo cultural, en especial por la dimensión de los elementos que entran en juego.

FRANCISCO CHECA  
CONCHA FERNÁNDEZ SOTO  
Universidad de Almería

## APÉNDICE 1

### ANDALUCÍA



#### *Provincia de Almería*

1. Alcóntar
2. Alcudía de Monteagud
3. Alquería, La
4. Angosto
5. Bacares
6. Bayárcal
7. Bayarque
8. Bedar
9. Beninar
10. Carboneras
11. Gérgal
12. Higueral
13. Huebro
14. Laroya
15. Loma, La
16. Lubrín
17. Lucar
18. Mojacar
19. Ocaña
20. Paterna del Río

21. Senés

22. Somontín
23. Turrillas
24. Velefique

#### *Provincia de Granada*

25. Albondón
26. Aldeire
27. Benamaurel
28. Cogollos de Guadix
29. Cojayar
30. Cúllar-Baza
31. Jorairatar
32. Juviles
33. Laroles
34. Molvízar
35. Montejicar
36. Orce
37. Picena
38. Quéntar

39. Trevélez

40. Turón
41. Valor
42. Vélez-Benaudalla
43. Zújar

#### *Provincia de Jaén*

44. Alcalá la Real
45. Bélmez
46. Bélmez de la Moraleda
47. Campillo de Arenas
48. Carchelejo

#### *Provincia de Málaga*

49. Alfnarte
50. Benaholid
51. Benalauria
52. Benamocarra

## APÉNDICE 2

RELACIONES DE MOROS Y CRISTIANOS. ANDALUCÍA, 1997<sup>67</sup>

## PROVINCIA DE ALMERÍA

ALCÓNTAR: Virgen del Rosario, 7 de octubre.  
 ALCUDIA DE MONTEAGUD: S. Sebastián, 2º fin de semana de agosto.  
 ALQUERÍA, LA (Adra): V. de las Angustias, 4º fin de semana de agosto.  
 ANGOSTO (Serón): Purísima Concepción, 8 de diciembre.  
 BACARES: Sto. Cristo del Bosque, 14 de septiembre.  
 BAYÁRCAL: S. Francisco Javier, 3-4 de diciembre.  
 BAYARQUE: S. Sebastián, 4º fin de semana de julio.  
 BÉDAR: Virgen de la Cabeza, 23-24 de septiembre.  
 BENÍNAR (Berja): S. Roque, 16 de agosto.  
 CARBONERAS: S. Antonio de Padua, 13 de junio.  
 GÉRGAL: S. Sebastián, 19-20 de enero.  
 HIGUERAL (Tíjola): S. Antonio de Padua, 13 de junio.  
 HUEBRO (Níjar): Virgen del Rosario, 24 de septiembre.  
 LA LOMA (Serón): S. Miguel, 4º fin de semana de septiembre.  
 LAROYA: S. Ramón, 4º fin de semana de agosto.  
 LUBRÍN: S. Sebastián, 20-21 de enero.  
 LÚCAR: S. Sebastián, 20 de enero.  
 MOJÁCAR: S. Agustín, 4º fin de semana de agosto.  
 OCAÑA (Las Tres Villas): S. Bernardo, 3er fin de semana de agosto.  
 PATERNA DEL RÍO: Sto. Cristo de las Penas, 14 de septiembre.  
 SENES: El Divino Rostro, 2º fin de semana de agosto.  
 SOMONTÍN: S. Sebastián, 20 de enero.  
 TURRILLAS: S. Antonio de Padua, 13 de junio.  
 VELEFIQUE: S. Roque, 2º fin de semana de agosto.

## PROVINCIA DE CÁDIZ

BENAMAHOMA (Grazalema): San Antonio, 1ª semana de agosto.

## PROVINCIA DE GRANADA

ALBONDÓN: S. Luis Rey de Francia, 25 de agosto.  
 ALDEIRE: Virgen del Rosario, 4º domingo de mayo o 15 de agosto.  
 BENAMAUREL: V. de la Cabeza, 4º domingo de abril.  
 COGOLLOS DE GUADIX: Virgen de la Cabeza, 4º domingo de abril.  
 COJÁYAR (Murtas): S. Antonio de Padua, 3er fin de semana de agosto.  
 CÚLLAR-BAZA: Virgen de la Cabeza, 4º domingo de abril.

<sup>67</sup> Apréciase que muchas están cambiadas y han sido trasladadas del otoño-invierno, su fecha original, hacia el verano, para esperar la afluencia de vecinos y emigrados (incluso para que éstos figuren como actores).

JORAIRATAR (Ugíjar): Arcángel S. Gabriel, 3<sup>er</sup> fin de semana de agosto.  
 JUVILES: Virgen del Rosario, 2<sup>o</sup> fin de semana de agosto.  
 LAROLÉS (Nevada): S. Sebastián, fin de semana próximo al 20 de enero.  
 MOLVÍZAR: Sta. Ana, 26 de julio.  
 MONTEJÍCAR: Virgen de la Cabeza, 23-25 de agosto.  
 ORCE: S. Sebastián, fin de semana próximo al 20 de enero.  
 PICENA (Nevada): Virgen del Rosario, 11-12 de septiembre.  
 QUÉNTAR: S. Sebastián, 4-5 de octubre.  
 TREVÉLEZ: S. Antonio de Padua, fin de semana próximo al 13 de junio.  
 TURÓN: S. Marcos, 25 de abril.  
 VÁLOR: Sto. Cristo de la Yedra, 15 de septiembre.  
 VÉLEZ-BENAUDALLA: S. Antonio de Padua, 13 de junio.  
 ZÚJAR: Virgen de la Cabeza, 4<sup>o</sup> domingo de abril.

#### PROVINCIA DE JAÉN

ALCALÁ LA REAL: Sto. Domingo de Silos, 20 de diciembre (“Fiesta del Arrabal”).  
 BÉLMEZ (Bélmez de la Moraleda): Señor de la Vida, 1<sup>o</sup> domingo de mayo.  
 BÉLMEZ DE LA MORALEDA: Señor de la Vida, 3<sup>er</sup> domingo de agosto.  
 CAMPILLO DE ARENAS: Virgen de la Cabeza, 2<sup>o</sup> domingo de agosto.  
 CARCHELEJO (Cárcheles): Virgen del Rosario, 14-15 de agosto.

#### PROVINCIA DE MÁLAGA

ALFARNATE: Virgen de Monsalud, 12-16 de septiembre.  
 BENADALID: S. Isidoro, 27-29 de agosto.  
 BENALAURÍA: Sto. Domingo de Guzmán, 4-5 de agosto.  
 BENAMOCARRA: Cristo de la Salud, 4<sup>o</sup> fin de semana de octubre.