

# LA FIESTA DE «MOROS Y CRISTIANOS» EN ANDALUCÍA.

## UNA APROXIMACIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA<sup>1</sup>

FRANCISCO CHECA

LABORATORIO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL  
UNIVERSIDAD DE ALMERÍA

### SUMÁRIO

Conserva-se ainda em muitas aldeias andaluzas, aquando das festas religiosas, uma representação pública popular conhecida pelo nome genérico de “Mouros e Cristãos”. Esta representação não constitui a única componente da festa, mas é a que confere a maior demonstração de identidade local, o elemento que mais se destaca relativamente a outras celebrações populares, por isso as suas “relações” (escaramuças, desfiles dos respectivos grupos e outras) são o momento festivo mais cuidado pelos nativos. Não é fácil conhecer-se a sua origem, nem quem idealizou estas representações, e ainda menos fácil é saber-se como chegaram a cada povoação. Sabe-se, todavia, que existem desde há vários séculos.

A intenção do presente trabalho é abordar este tipo de drama-festa segundo uma perspectiva antropológica.

### ABSTRACT

During religious festivals in many Andalusian villages there can be found a popular public performance generally known as ‘The Moors and the Christians’. Although this show is by no means the only component of the festivals, as a representation of the local identity it is certainly the strongest and goes beyond other popular celebrations.

<sup>1</sup> La primera versión de este texto se publicó en la *Nueva Revista de Filología Hispánica* (XLVI (1988), nº 2; págs. 265-308), bajo el título «La fiesta de «moros y cristianos» en Andalucía Oriental. Textos y fiestas». En aquella ocasión incidimos en su versión textual y lingüística y aparece firmado con Concha Fernández Soto; para esta ocasión he aligerado el texto y me detengo más en analizar su aspectos festeros.

That is why its elements such as fights, processions, and others draw most attention on the part of the natives. It is not easy to find out the origin of these public shows, nor who idealised them. It is even harder to know how they came to be practised in specific settlements. This study examines this type of drama-festivals from an anthropological perspective.

Todavía se conservan 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 quién ideó estas representaciones, mucho menos cómo llegaron a cada pueblo, pero se sabe que existían desde hace varios siglos.

Mi intención en el presente trabajo es acercarme a este tipo de drama-fiesta desde una perspectiva antropológica. En su puesta en escena, que es la fiesta, confluyen elementos tan variados (personajes, castillos, vestuario, animales), que conforman un complejo cultural, en un tiempo y espacios festivos heterogéneos; las descripciones etnográficas ilustrarán el argumento que aquí desarrollo. No obstante, como dichas puestas en escena quedarían incompletas sin una aproximación etnolingüística a los textos, una introducción previa nos aproximará a sus orígenes, encuadrada, posteriormente, dentro del género de teatro popular, así como algunos referentes histórico-literarios y las familias textuales que se dan en Andalucía, las variantes de esta literatura viva, con sus aspectos de improvisación y humor, etc.

## SOBRE LOS ORÍGENES DE LA REPRESENTACIÓN(-FIESTA)

Ya el *Poema de Mío 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 (verso 1602), como en las fiestas de las bodas (verso 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 ésta fue la primera fiesta de moros y cristianos, al menos es la primera descrita con detalle (De Mata, 1940).

Después del fragmento del Condestable, el repertorio de fiestas de moros y cristianos de Adolf Salvá y Ballester (1958) no registra ningún texto hasta 1533: fue cuando J. Alenda y Mira 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>2</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>3</sup>. Los *Hechos del Condestable* recogen asimismo 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, nobles y prelados fueron una estupenda semilla para el desarrollo de formas dramáticas más complejas (Gómez Moreno, 1991: 89-92).

Por su parte, Enríquez de Jorquera, en sus *Anales de Granada* (tomo II), habla de que en 1634 ya se celebraron 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 (Carrasco, 1997) y los hermanos Juan y Francisco de la Cueva; menciona, además, el nombre de Berrio<sup>4</sup> como creador del género.

<sup>2</sup> Los *momos* alcanzaron gran difusión en toda Europa, tanto que en Castilla incluso se creó el verbo *momear* (Gómez Moreno, 1991: 89).

<sup>3</sup> «Dos cosas son en que sin actos de guerra al tiempo de hoy los fijodalgo 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, 1991: 90).

<sup>4</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 (Carrasco, 1996: 243, nota 3).

A. de Rojas pone énfasis en la vistosa indumentaria lucida en estas comedias<sup>5</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 (De Rojas, 1972: 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 de los Reyes Católicos de Santa Fe, 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* (ver Carrasco, 1996). Tiempo después, el mismo Lope siguió componiendo comedias de tema fronterizo o morisco, catalogadas propiamente de moros y cristianos. Entre ellas destacan: *La envidia de la nobleza*, *El hidalgo Bencerraje*, *El remedio en la desdicha*. En todas se observa que 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, por vía de la asimilación cultural y no de la eliminación del Otro (ver Perceval, 1997: 87-125; Márquez, 1984: 85-112); téngase en cuenta que

---

<sup>5</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 tuquínela.  
Éstas inventó Berrio (De Rojas, 1972: 152).

aún no se conmemoraba la caída del moro, como empezó a manifestarse posteriormente<sup>6</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 aparece 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 Romancero: «es una refundición tardía de *El cerco de Santa Fé*, que a su vez lo era de *Los hechos de Garcilaso y moro Tarfe*» (Carrasco, 1956: 85). Basta una revisión rápida de los textos actuales para comprobar las influencias 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 (Carrasco, 1963: 481).

Curiosamente, en las comedias compuestas propiamente 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 a éstos ya se los califica de «cruels» y «traicioneros»; en el espacio dramático cobran relevancia especial desfiles, las 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

---

<sup>6</sup> Soledad Carrasco, 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».

XVIII, gracias a las prohibiciones motivadas por una serie de «Reales Cédulas», dictadas por Carlos III, la fiesta desapareció en muchos lugares<sup>7</sup>.

A últimos 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*, de Martínez de la Rosa; *Aliatar*, del Duque de Rivas; *Zoraida*, de Nicasio Álvarez Cienfuegos. Durante el neoclasicismo dichas comedias siguieron conservando su popularidad.

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>8</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); sin embargo, pienso 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, etc. (ver Brisset, 1988: 10-12).

Ahora bien, lo que sí parece claro es que, como Á. Gómez Moreno (1991: 42-43) asegura, 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.

<sup>7</sup> Recuérdense las siguientes: 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.

<sup>8</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.

## QUÉ SON Y QUÉ REPRESENTAN LOS «MOROS Y CRISTIANOS»

Los moros y cristianos actualmente hay que entenderlos como un drama popular, elevado al rango de fiesta patronal local<sup>9</sup>. De entrada se enmarcan dentro de las muchas y variadas representaciones, comúnmente conocidas como «teatro popular» (Auto de Reyes Magos, Pasiones vivientes, Pastoradas, etc.). Y como están arraigadas en la tradición popular ofrecen al investigador unos componentes dramáticos vivos, mantenidos al paso de los años, conteniendo un amplio interés desde múltiples facetas; una de ellas desde la antropología, al convertirse en fiesta.

### SUS REFERENTES HISTÓRICOS

Parece claro que este drama popular, elevado al rango de fiesta mayor, rememora unos hechos concretos de la historia de España: primero, 1492, con la Conquista del Reino de Granada por los Reyes Católicos, poniendo así 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 y sale con sus tropas hacia África. Segundo, 1568, con la sublevación morisca. En la famosa Pragmática de Felipe II de 1566 se prohíben fuertemente 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 la venida de los metales preciosos de América había ido acrecentando la mayor demanda de seda de los países europeos; esto afectó a las ciudades castellanas industriales de la seda, que se propusieron conseguir una baja en el precio del producto. Para ello prohibieron la exportación de tejidos elaborados con esta materia prima entre 1552 y 1561. El hecho de que los sederos granadinos no pudieran exportar durante estas fechas supuso una catástrofe para este sector artesanal, con una repercusión directa en los vecinos asentados a ambos lados de las laderas de

<sup>9</sup> Como fiesta patronal, todas las Relaciones están dedicadas a un Patrón-a, en muchos casos la Virgen. Sin embargo, J. Barceló (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 religión desvinculadas de una imagen sagrada. El apóstol Santiago era el Patrón que unificaba a todos los pueblos. Posteriormente cada pueblo lo fue sustituyendo por «su» Patrón-a.

Sierra Nevada. Con este clima socioeconómico un levantamiento de la población morisca no se hizo esperar, teniendo lugar en 1568. Al frente de la rebelión estaba el autoelegido rey, Fernando de Valor o Aben-Humeya, sublevación que las tropas de Juan de Austria, hermano del rey, sofocarían 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. Ello produjo unos campos esquilados, villas y lugares desabastecidos; a los moriscos sublevados se les confiscaron sus bienes y se les expulsó del reino; al resto se les expropió todo<sup>10</sup>. Algunas fuentes, como B. Vicent, apuntan a que se vieron obligados a salir de Granada 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 (1568-70) y no a «la Reconquista»). Entre los repobladores cristianos había un gran temor al retorno de los moriscos. La proximidad de África a través de la vía de invasión del Estrecho de Gibraltar o en las propias costas almerienses y de Adra, podía convertirse en realidad<sup>11</sup>. De hecho, fueron frecuentes las incursiones (*razzias*) de los piratas de Argel, Túnez y Turquía durante los siglos XVI y XVII<sup>12</sup>. Seguramente ésta 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 iba a suceder; 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>13</sup>.

<sup>10</sup> F. Márquez (1984) 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>11</sup> No se olvide que la propia 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>12</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>13</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

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>14</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 y carecían de pretensiones objetivas; faltándoles casi siempre el mínimo rigor histórico. Introdujeron, además, personajes históricos a su antojo y parlamentos copiados literalmente de otras obras clásicas que habían caído en sus manos, adaptándolas.

Ciertamente el rigor histórico no preocupaba demasiado a sus autores. Utilizan el lenguaje popular – con rasgos cultistas y ultra correcciones –,

---

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» (Grima, 1993: XXI).

<sup>14</sup> Ejemplos: 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; cuando a continuación 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 Carhelejo 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 Carhelejo 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!».

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 (extranjero). 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. 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 (Gómez, 1992: 57).

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

Por lo demás, significaré que las fiestas-representación de moros y cristianos tienen las siguientes propiedades: 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 mahometana – «Reconquista» y Guerra de Granada-), 5) tomando como escenario el mismo pueblo (plaza, calles, castillo, eras), 6) celebradas en honor del patrón-a de la localidad, 7) que intercede en el bando cristiano para asegurarle la victoria<sup>15</sup> y 8) elevadas al rango de fiesta mayor o patronal del pueblo<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> En la trama, al 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>16</sup> C. Muñoz Renedo (1972: 20-21) destaca como características: la fuerte raigambre popular, la religiosidad, conservación de su aspecto guerrero y la ausencia del sentimiento amoroso.

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.

#### LAS LÍNEAS ARGUMENTALES: LA CONVERSIÓN COMO EXPRESIÓN DE LA SUPERIORIDAD

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. Los textos se conciben como ramas estructurales que, partiendo de troncos comunes se han ido extendiendo y agrupando en familias con el paso del tiempo<sup>17</sup>. La trama argumental se comprueba estableciendo unas relaciones jerárquicas en torno a un texto matriz, que va a ser el más complejo desde el punto de vista literario, por su densidad argumental, o por tener un mayor sedimento de influencias de la tradición literaria que alimenta este tema. Las relaciones que hoy se conservan ofrecen distinta complejidad textual y 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 «infieles». En éste se suprimen constantemente los fragmentos de dificultad conceptual, como, por ejemplo, los diálogos entre las fuerzas del bien y el mal; se opta por la escenificación y la vistosidad festera

<sup>17</sup> 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 al asimilar 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 con los que trabaja, 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) a «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. Para comprobar las familias textuales que se aprecian en Andalucía, así como otra serie de peculiaridades de los textos, como las correcciones de los copistas, adaptaciones toponímicas, introducción circunstancial de arengas e improvisaciones humorísticas, véase Checa-Fernández (1998: 276-286).

(escaramuzas, batallas, procesión con la imagen) más que por la fidelidad al texto escrito.

En los textos que se dramatizan en Andalucía se aprecian dos tipos de familias, según la trama argumental: una de «cautiverio y rescate» del Patrón-a; dos, de desembarco, escaramuzas y «pérdida y restauración del castillo». Pero prácticamente cualquiera de las relaciones se estructura en dos actos.

*Acto Primero* (primer día o por la mañana): a) Aparición del enemigo moro o turco (tras un desembarco<sup>18</sup>); b) El embajador moro exige al cristiano que le entregue la plaza o castillo y la imagen del Patrón-a de la localidad; c) Reto a una batalla por parte de los moros, ante la negativa cristiana de atender sus pretensiones; d) Batalla entre ambas tropas (de espadas, petardos, escopetas, arcabuces)<sup>19</sup>; e) Victoria del bando moro: se apoderan de la imagen<sup>20</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 Patrón-a<sup>21</sup>; b) Desafío

<sup>18</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.

<sup>19</sup> No siempre se libra una sola batalla en cada acto. En Carchelejo, 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 8 choques – en representación de los 8 meses de asedio a los que estuvo la ciudad sometida –; en realidad no son sino una «danza de los bastones».

<sup>20</sup> En muchos pueblos la imagen está solo 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, procesiona de espaldas.

<sup>21</sup> Aunque también puede seguirse el mismo procedimiento utilizado antes por el bando moro: acecho y emboscada durante la procesión.

cristiano ante la negativa mora; c) Batalla entre ambas tropas; d) Invocación al Patrón-a. Victoria cristiana propiciada por Éste-a; e) Los moros, vencidos, normalmente se convierten al cristianismo (también son hechos prisioneros, desterrados o muertos<sup>22</sup>) (confr. Brisset, 1988: 84).

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» (Gómez, 1992: 62-63). Así pues, 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 manifiesto. 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 re-escribieron).

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 propiamente, 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. Véase en la siguiente ilustración. Los cristianos hiperbólicamente se autocalifican así: valientes, gloriosos, fuertes, invencibles, nobles, indulgentes, caritativos y piadosos (Laroles). Por su parte, el moro se tacha de: clemente, generoso, compasivo, piadoso (Laroles), «tigre del desierto» (Gérgal). Sin

<sup>22</sup> En la zona levantina esta postrera fraternidad y reconciliación no parece posible. 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* ya 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» no han llegado nunca a tanto con las imágenes cristianas, aunque algunos sí 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 deviene porque un año los moros – durante el «ataque turco» – una imagen de la Virgen fue sacada de la iglesia, acuchillada y arrastrada por las calles.

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 su 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 serían de otra manera.

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 el destierro.

Pero tampoco hay un único modelo 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. Veamos:

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. Esto es, 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 en situación de superioridad no ejerce su fuerza, sino que, como aquéllos han luchado dignamente, merecen la vida y respeto moral. El mismo Amurates lo resume al decirle 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 magnitud 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 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).

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 el espía, que 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 Carhelejo el Rey Moro se convierte (y el Embajador Cristiano lo condecora con una banda blanca); sin embargo, su tropa inicia una nueva batalla contra los cristianos y su propio rey, al sentirse traicionada; al ser derrotada se convierten todos. En la representación de Bélmez de la Moraleda, al final, los cristianos se convierten y adoran la imagen del Patrón; 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, y entre ellos 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, perteneciente a una escala social que contiene 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 seguir 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).

No obstante, en esta tipología de conversión voluntaria algunos textos ofrecen un contrapunto final cómico a cargo de los espías o graciosos, que,

posados 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 le 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), de huida (Belmez) o destierro; de muerte o exterminio, con versiones variadas (Benamahoma, Alcudia de Monteagud, Alcóntar, Bacaes, Bayárcal, Laroles, Montejícar).

En el cuadro siguiente resumo la simbología del drama de los moros y cristianos.

CUADRO N° 1  
SIMBOLOGÍA DEL DRAMA DE MOROS Y CRISTIANOS

«MORO»	«CRISTIANO»	REFERENCIA
Luzbel	Ángel	Dramática
Alá	Dios	Teológica
Mal	Bien	Moral
Infiel	Creyente	Religiosa
Vencido	Vencedor	Histórica

## EL DRAMA-FIESTA, HOY: UN COMPLEJO CULTURAL

### LA FIESTA DE MOROS Y CRISTIANOS EN LA ACTUALIDAD

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 (Méjico, Guatemala, Perú, El Salvador, Bolivia, etc.). Allí se organizan representaciones muy similares a estas españolas. Son las que N. Wachtel (1976) denomina *la danza de la conquista*. Estas danzas guardan, sin duda, un gran paralelismo con las escaramuzas y batallas entre moros y cristianos de aquí; pudiendo incluso llamarlas *el drama de españoles e indios*. En la correlación histórica, los españoles serían los cristianos y los indios encarnarían el rol de los moros (Brisset, 1992). 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 Patrón-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 ni grandes batallas, sino un general y pocos personajes más (Beltrán, 1990; De Larrea, 1952)<sup>23</sup>.

<sup>23</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, mogiganga final; ofrenda del pan bendito.

Los desfiles de moros y cristianos más lujosos de todos los que tienen lugar en España hay que buscarlos en el Levante; los más carnavalescos y barrocos, los de mayor derroche de imaginación y fantasía, los que más dinero necesitan para ponerlos en marcha. Solo basta con ver pasar las *filaes* – filas – 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 patrón-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 (Barceló, 1968).

En Caravaca de la Cruz (Murcia), haciendo puente entre Andalucía y Levante, del 2 al 4 de mayo se celebra la fiesta de moros y cristianos, 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: todo su cuerpo cubierto con petos adornados en hilos de oro – en el momento culminante: la subida corriendo por las estrechas y empinadas calles que llegan al castillo, guiados por los mozos a pie, quienes dirigen las riendas desde el suelo. 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. Para los parlamentos los bandos utilizan un vestuario de la época (Melgares-Martínez, 1983).

En Andalucía siguen celebrándose más de 50 representaciones. De esta región lo más característico es la importancia festiva que se le dan a las *relaciones*; sin olvidar otro momento significativo: las batallas de asalto/apoderamiento/rescate de la imagen del patrón-a del pueblo – durante la procesión –, en especial por la teatralidad con la que se llevan a cabo en la mayoría de las veces. Se usan los parlamentos, desafíos y cruces de arrogancias; por parte de sus generales o capitanes, largas invocaciones y arengas a la tropa; siempre intercalados con alabanzas y súplicas a la imagen del patrón-a e incluso resaltando la belleza de la villa y sus lugares. 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 entre actos, recitando chascarrillos o bailando al son de la música (Brisset, 1988; Domínguez, 1989; Gómez, 1992; Fernández, 1992; Muñoz, 1972; Rodríguez, 1984).

En el Anexo se recogen las relaciones de moros y cristianos que se celebran regularmente en Andalucía, significando el Patrón-a al que se ofrece y la fecha de representación actual.

## EL COMPLEJO CULTURAL FESTIVO

No me cabe la menor duda que la fiesta de moros y cristianos, como cualquier drama-fiesta popular, ha de ser investigada desde una óptica multidisciplinar (literatura, folclore, moral, religión, historia, antropología) si queremos comprenderla en su totalidad; a continuación realizo una presentación etnográfica y una lectura antropológica de ellas.

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 tampoco tiene nadie miedo a un «desembarco de moros» (terapia colectiva laico-religiosa que se inculcaba a las personas de los siglos XVIII y XIX); en consecuencia, la fiesta de moros y cristianos es anacrónica, tal como se ha venido entendiendo tradicionalmente. Si se ha mantenido a lo largo de las décadas – incluso recuperada muchas en los últimos años – habrá sido gracias a otras circunstancias distintas a las ideológicas (religiosas y bélicas). Es cierto que en los textos impera la superioridad cristiana (teológica, moral y teatral), pero considero que para actores y espectadores hoy reúnen otras características, entre las que destaco las siguientes:

En primer lugar, es *ahistórico*. Cuando el pueblo pronuncia o escucha «echar los papeles» no piensa en el anacronismo de Guzmán, que vivió en el siglo XIII y está situado por el autor en el s. XVI, o que el Monte Sinaí se coloque en España, o se considere a Lutero un cristiano que atenta contra la religión mahometana<sup>24</sup>. Puede que hasta incluso para los espectadores sea más significativo y funcional oír hablar de las Tablas de la Ley y del Monte Sinaí,

<sup>24</sup> Así se dice en el texto de Carhelejo:

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».

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 algunos asistentes 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 morismos de nuestro territorio?»; a lo que contestó: «¡qué más da!, ¿no estamos de fiesta?». Es decir, el sentido histórico lo confiere 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 una terapia colectiva, una pedagogía popular. Los personajes recitan sus parlamentos y son aplaudidos por el público, con mayor o menor intensidad, (en Trevélez existía la costumbre de echarles caramelos), en función del coraje y la fuerza que ponen, las voces que dan, o 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 bastantes poblaciones; más bien al contrario, los emigrantes saneados, cuando vuelven al pueblo y se visten, lo hacen «de moro», que «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 género 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. Esto es, pertenecer 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 comensalismo 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, una vez más, un análisis que trascienda una única perspectiva. Para el presente trabajo, y a falta del espacio requerido, atiendo a una descripción etnográfica advertiremos una serie de aspectos que conforman y complementan cada drama-fiesta, que aporta identidad y diferenciación, dando cuenta del complejo cultural que es. Me refiero al espacio y tiempo festivos; a los personajes; la presencia de procesiones y romerías; el castillo; el vestuario; banderas, estandartes y los caballos. Los abordo todos, aunque de manera muy resumida, exponiendo lo más representativo de cada uno, en el más amplio abanico festero posible.

El *espacio festivo*. La representación suele ser en la plaza principal del pueblo. Pero no es ésta 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 alrededores; el Cerro de la ermita en Bédar, la segunda parte de las relaciones de Zújar 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 seca rambla 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 embajador. Acto similar ocurre en Quéntar: 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 disparan y 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 aledaños del verdadero castillo. Para ello las tropas suben hasta allí, por diferentes caminos, escóndiéndose entre los matojos 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 un 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 de cuerpo a cuerpo, con un constante disparo de arcabuces. La noche del sábado al domingo, muchos miembros de ambas tropas la pasan en Quéntar en lo alto del cerro, comiendo y bebiendo<sup>25</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.

<sup>25</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.

Esto es, la restricción o ampliación del espacio festivo va en función de si la fiesta consta solo de la puesta en escena de las relaciones o si, además, aparecen elementos diferentes y complementarios. Entre éstos, amén de los ya expuestos, destaca la presencia de procesiones o romerías que se celebren, como más adelante comprobaremos.

El *tiempo festivo* es muy importante. Hasta los años sesenta, la mayoría de las poblaciones celebraban el primer acto un día y el segundo al día siguiente, tomando de referencia la onomástica del santo Patrón-a a quien se dedican las fiestas. Muchos pueblos vieron desaparecer las relaciones por falta de gente (joven y mayor) que «echara los papeles» (masiva emigración). Cuando se han recuperado, la representación se viene concentrando en una sola jornada, mañana y tarde, aunque las fiestas se prolonguen algunos días más. Así ocurre en Valor, Aldeire, Juviles, Gérgal, Molvizar, etc. No obstante, todavía quedan pueblos que conservan la tradición de representar el drama en dos jornadas (Cogollos de Guadix, Laroles, Quéntar, Zújar, Campillo de Arenas, Benamocarra, Benadalid, Benamahoma, Alcóntar, Alcudia de Monteagud, etc.). Si 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 así lo realiza de esta manera, que sepamos.

También llega incluso 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, la imagen es robada o raptada por los moros durante la procesión y pasa la noche en una casa; en Benadalid, Alcóntar, Baccas, 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 (Fernández, 1992: 95-100, 135-139). En Huebro, en el entreacto los asistentes, la mayoría subidos desde Níjar y alrededores, se organizan por grupos para una «comida campestre».

Tercero, los *personajes*. El gracioso, el embajador o emisario, el espía, Luzbel el diablo, el Ángel, el diablillo o el «acomodador», aportan un sabor o lucimiento a las relaciones, al margen de los personajes centrales. Son significativos, por su originalidad, el pastor Eufrasio de la cortijada de Belmez, vestido con albarcas, buchaca y zamarra; o el ciego (acompañado de un tambor), en Alcalá la Real, que recorre las calles narrando los hechos que se van a conmemorar a continuación.

Quizá no esté de más significar 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 masiva de chicas 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 solo en el desfile, sin entrar en combate. En Montejícar la introducción de la mujer en la fiesta ha aparecido como las 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, éstas no toman parte en la representación de los papeles. También hay que destacar la participación de los niños(as), generalmente vestidos de tropa, en muchos casos acompañando 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 cumplimiento de promesas. Por el contrario, 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 Molvizar, 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», por su inferior condición social y su descuidada indumentaria.

Las *procesiones* y *romerías* reportan una gran significación a la fiesta. La modalidad de procesiones varía según los pueblos. La imagen va acompañada por los dos bandos (Bédar, Cogollos de Guadix, Juviles, Válor, Aldeire, Zújar, Carboneras, Sierro); o solo el bando cristiano, que la escolta, pero que es robada durante el recorrido por los moros en un asalto improvisado (Benamahoma, Benadalid, Campillo de Arenas, Orce), lo mismo que sucede cuando está escoltada por los moros, en el segundo acto, y es rescatada por los cristianos (Higueral, Laroya, Turrillas, Carchelejo, Bélmez de la Moraleda); o en el recorrido procesional la imagen camina por unas calles, mientras los bandos libran batalla en los aledaños – simbólicamente tratan, unos de custodiarla y los otros de robarla – (Laroles, Quéntar).

En las romerías, el espacio ecológico – la naturaleza más pura – se convierte en un elemento festivo de gran valor estético y lúdico (Bédar, Montejícar, Cogollos de Guadix, Belmez, 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 que es el momento festivo más importante de toda la fiesta – incluido «echar los papeles» – y la romería más completa en su género. Cuando la procesión deja el espacio cultural 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 espectáculo mayúsculo, por las vistas que ofrece, en medio de una naturaleza áspera y estéril. Son 12 kms de ascensión, andando, por un camino lleno de piedras. Muchas personas – mayores y jóvenes, hombres y mujeres – la acompañan descalzos (y otros ya han pasado el mismo itinerario 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» (Domínguez, 1989: 128-146; Arredondo, 1976).

En la Cortijada de Belmez, antes de las relaciones, los actores y la imagen del Patrón, 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.

En quinto lugar, el *castillo*. Al margen de quedar convertido en un índice de apoderamiento, 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 Belmez, arrojan 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 (materia con la que están fabricados la mayoría de los existentes, como los de Laroles, Válor, Vélez-Benaudalla, Molvizar<sup>26</sup> o Carboneras). Los de Válor, Campillo de Arenas y Carchelejo tienen un gran parecido con una fortaleza-palacio de influencia árabe (las columnas, arcos de herradura, decorados arabescos, etc.).

Sin embargo, también hay pueblos en los que el castillo goza de menor importancia (Juviles, Picena, Molvizar); o es un sencillo entarimado – escenario – de madera (La Alquería, Cojáyar, Montejícar, Albondón; Trevélez – donde incluso se suben el apuntador y algunos espectadores-); o no está presente (Cogollos de Guadix, Zújar, Cúllar-Baza; en Bélmez de la Moraleda ya tienen proyectado confeccionarlo para los años próximos).

El *vestuario*. La indumentaria de los personajes, tanto 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

<sup>26</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, compuesto por un gran decorado.

de las reparaciones 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 Belmez); 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 (Válor – indumentaria de las tropas de Flandes –; 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» (Rodríguez, 1984: 14). Las ropas pueden resultar caras. Por eso, en ocasiones, es el ayuntamiento o la hermandad los que se encargan de comprarlas o subvencionarlas (Aldeire, Molvizar). El ayuntamiento de Montejícar ha comprado las telas y las «muchachas del corte» – clases de 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>27</sup>. El vestuario de las filas son espectacularmente atractivos e impensables, por ejemplo, para los pueblos alpujarreños (Jerez, 1992); no guardan ninguna relación con el vestuario más común de los pueblos andaluces. Ahora bien, tampoco tiene más valor que elegirlos y alquilarlos a una comparsa de un pueblo alicantino, por un precio que superará las 50,000 ptas/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, mulos y burros, es significativa, ya que muchos parlamentos, embajadas y arengas se hacen a lomos de estos animales. Si un caballo bien enjaezado se reserva para los reyes, capitanes o generales, de ambos bandos, el gracioso, espía o el

<sup>27</sup> Cuando en 1989 se inició de la recuperación de la fiesta de moros y cristianos en el Pantano de Benívar 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».

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 a lomos del animal.

El símbolo diferenciador de cada bando 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 la práctica totalidad de los pueblos la bandera goza de 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).

En conclusión, las páginas precedentes nos han puesto de manifiesto que el drama-fiesta de moros y cristianos no tiene un único origen, sino que se conforman influidos por distintos modelos dramáticos y festivos, haciéndose, por tanto, deudores 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 es fácil de establecer, pero siguiendo tanto criterios geográficos como argumentales, vemos que a lo largo del tiempo los textos han ido influyéndose unos a otros, pudiendo agruparse razonadamente. 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, como acabamos de ver, conforma un complejo cultural, en especial por la dimensión de los elementos que entran en juego (personajes, vestuario, castillos, animales, banderas) dentro de los espacios y tiempos festivos propios.

## BIBLIOGRAFIA

- ALENDAYMIRA, Jenaro  
1903 *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*. Madrid.
- AMEZCUA MARTÍNEZ, Manuel  
1991 «La fiesta del Arrabal». *Diario Jaén*, domingo 15-XII.
- ARREDONDO ARREDONDO, Francisco  
1976 «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*. Alicante, Caja Provincial de Ahorros; págs. 683-690.
- BARCELÓ VERDÚ, Joaquín  
1968 «Las "embajadas" en las fiestas de moros y cristianos». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXIV. Madrid; págs. 111-119.  
1972 *Santiago y la fiesta de Moros y Cristianos*. Alicante, Calendario festero.
- BARRIONUEVO, José B.  
1964 *Moros y Cristianos en la Alpujarra. (Recopilación)*. Madrid, Tipografía Flórez.
- BAUMANN, Roland  
1990 «Fiestas de Moros y Cristianos de Válor». *Abuxarra*, 7.
- BELTRÁN MARTÍNEZ, Antonio  
1990 *Los dances de Cinco Olivas, Salillas de Jalón y Pastriz y los bailes procesionales. Aportaciones al estudio del dance aragonés*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- BERNABEU RICO, José Luis  
1981 *Significados sociales de las fiestas de moros y cristianos*. Elche, UNED.
- BRIONES GÓMEZ, Rafael y otros  
1992 *América: una reflexión antropológica*. Granada, Diputación Provincial.
- BRISSET MARTÍN, Demetrio E.  
1984 «La toma del castillo. Análisis de las escaramuzas de moros y cristianos de Granada». En Salvador Rodríguez (coord.): *Antropología Cultural de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía; págs. 481-488.  
1988 *Fiestas de moros y cristianos en Granada*. Granada, Diputación Provincial.

- 1992 «Fiestas hispánicas en América». En R. Briones y otros: *América: una reflexión antropológica*. Diputación Provincial, Granada; págs. 43-52.
- CARRASCO URGOTTI, M<sup>a</sup> Soledad  
1956 *El Moro de Granada en la literatura (Del siglo XV al XX)*. Madrid, Revista de Occidente.
- 1963 «Aspectos folklóricos y literarios de la fiesta de moros y cristianos». *Publications of the Modern Language Association of America*, Vol LXXVIII, n<sup>o</sup> 5. New York; págs. 476-491.
- 1982 «Notas sobre el romance morisco y la comedia de Lope de Vega». *Revista de Filología Española*, LXII; págs. 51-76.
- 1987 «La fiesta de moros y cristianos y la cuestión morisca en la España de los Austrias». En J. Álvarez y A. Cea (coord): *Actas de las Jornadas sobre Teatro Popular en España*. Madrid, CSIC; págs. 65-84.
- 1996 «El reto del moro en la comedia española». En J.A. González (edit.): *Pensar la Alpujarra*. Granada, Diputación de Granada.
- 1997 «Musulmanes y moriscos en la obra de Cervantes: beligerancia y empatía». *Fundamentos de Antropología*, 6 y 7. Granada, Diputación de Granada; págs. 66-79.
- CHECA, Francisco-FERNÁNDEZ SOTO, Concha  
1998 «“Moros y Cristianos” en Andalucía oriental. Textos y fiestas». *Nueva Revista de Filología Hispánica*, tomo XLVI, 2; págs. 265-308.
- DE CALA Y LÓPEZ, Ramón-FLORES GONZÁLEZ-GRANO DE ORO, Miguel  
1918 *La fiesta de Moros y Cristianos en la villa de Carboneras*. Folk-Lore Almeriense, Cuevas de Almanzora. Edición facsímil. IEA., Almería, 1993.
- DE LARREA PALACÍN, Arcadio  
1952 *El dance aragonés y las representaciones de moros y cristianos*. Tetuán.
- DE MATA CARRIAZO, Juan  
1940 *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo. Crónica del S. XV*. Madrid, Espasa Calpe.
- DE JORQUERA, Enrique  
*Anales de Granada*, 2 vols.
- DE ROJAS, Agustín  
1972 «Loa de la comedia». *El Viaje entretenido*. Edición de Pierre Ressot. Madrid, Castalia; págs. 147-164.
- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos  
1989 «Moros y Cristianos en Zújar. La mirada de un psicólogo». En C. Álvarez-M. J. Buxó-S. Rodríguez (edits): *La Religiosidad Popular*, III. Barcelona, Anthropos; págs. 128-146.
- FERNÁNDEZ HERVÁS, Enrique  
1992 *Fiestas de Moros y Cristianos en España y su estudio en la provincia de Jaén*. Jaén, Gráficas Catena.

- GARCÍA VALDÉS, Celsa Carmen  
1997 «Moros y cristianos en dos dramas de Calderón». *Anthropos. Huellas del conocimiento*, 1. Monográfico: *Pedro Calderón de la Barca: El Teatro como representación y fusión de las artes*. Barcelona; págs. 95-102.
- GÓMEZ GARCÍA, Pedro  
1992 «Moros y cristianos, indios y españoles. Esquema de la conquista del otro». En R. Briones y otros: *América: una reflexión antropológica*. Diputación Provincial, Granada; págs. 53-77.
- 1992<sup>a</sup> «Análisi de las antiguas “Relaciones de Moros y Cristianos” de Laroles (Alpujarras)». *Gazeta de Antropología*, 9. Granada; págs. 53-72.
- GÓMEZ MORENO, Ángel  
1991 *El teatro medieval castellano en su marco románico*. Madrid, Taurus.
- GRIMA, Juan  
1993 «Estudio preliminar». En R. de Cala y M. Flores: *La fiesta de Moros y Cristianos en la villa de Carboneras*. Almería, IEA; págs. VII-L.
- GUASTAVINO GALLENT, Guillermo  
1945 *Las fiestas de moros y cristianos en Juviles (Granada)*. Granada.
- 1969 *Las fiestas de moros y cristianos y su problemática*. Madrid, CSIC.
- JEREZ HERNÁNDEZ, Juan Manuel  
1992 «Indumentaria tradicional en las fiestas de Moros y Cristianos de la Alpujarra». *Actas del III Congreso de Folclore Andaluz*, Almería, 1990. Granada, CDMA; págs. 313-326.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco  
1984 «El problema historiográfico de los moriscos». *Bulletin Hispanique*, T. LXXXVI, n<sup>o</sup> 1-2; págs. 61-135.
- MELGARES, J.A.-MARTÍNEZ, M.A.  
1983 *Los caballos del vino*. Murcia, Editora Regional.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón  
1960 *Los españoles en la literatura*. Madrid, Austral.
- MUÑOZ RENEDO, Carmen  
1972 *La representación de «moros y cristianos» de Zújar*. Madrid, CSIC.
- RELACIONES (utilizadas)  
Textos de Moros y Cristianos de las localidades de: Aldeire, Albondón, Alcalá la Real (Fernández 1992:237-251), Belmez de la Moraleda (Fernández 1992:206-225), Belmez (Fernández 1992:177-193), Benamaurel, Campillo de Arenas (Fernández 1992:103-123), Carboneras (De Cala-Flores 1918), Carchelejo (Fernández 1992:142-163), Cogollos de Guadix, Cúllar-Baza, Gérgal, Juviles (Guastavino 1945), Loma de Serón, Laroles (Gómez 1992a:60-72), Mecina-Tedel (Brisset 1988:141-170), Molvizar, Montejar, Orce, Quéntar, Sierro, Trevélez, Valcabra, Válor, Velefique, Vélez-Benaudalla y Zújar (Muñoz 1972:70-161).

- PERCERVAL, José M<sup>o</sup>.  
1997 *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*. Diputación Provincial, Almería.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coord.)  
1982 *Guía de fiestas populares de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.  
1984 *Antropología Cultural de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador  
1984 «La fiesta de moros y cristianos en Andalucía». *Gazeta de Antropología*, n<sup>o</sup> 3; Granada, AGA; págs. 13-20.
- SALVÁ i BALLESTER, Adolf  
1958 *Bosqueig historic y bibliografic de les festes de moros y cristians*. Alicante, Instituto de Estudios Alicantinos.
- WACHTEL, Natham  
1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza Editorial.
- WARMAN, Arturo  
1985 *La danza de moros y cristianos*. México, INAH.

## ANEXO

### RELACIONES DE “MOROS Y CRISTIANOS”. ANDALUCÍA, 1997<sup>28</sup>

#### Provincia de ALMERÍA

- ALCÓNTAR: Virgen del Rosario. 7 de Octubre.
- ALCUDIA DE MONTEAGUD: S. Sebastián. 2<sup>o</sup> fin de semana de Agosto.
- ALQUERÍA, LA (Adra): Virgen de las Angustias. 4<sup>o</sup> fin de semana de Agosto.
- ANGOSTO (Serón): Purísima Concepción. 8 de Diciembre.
- BACARES: Sto. Cristo del Bosque. 14 de Septiembre.

<sup>28</sup> Apréciase que muchas están cambiadas y han sido pasadas del otoño-invierno, su fecha original, hacia el verano, para esperar la afluencia de más vecinos y emigrados (incluso para salir de actores).

- BAYÁRCAL: S. Francisco Javier. 3-4 de diciembre.
- BAYARQUE: S. Sebastián. 4<sup>o</sup> 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 (Tijola): S. Antonio de Padua. 13 de Junio.
- HUEBRO (Níjar): Virgen del Rosario. 24 de Septiembre.
- LA LOMA (Serón): S. Miguel. 4<sup>o</sup> fin de semana de Septiembre.
- LAROYA: S. Ramón. 4<sup>o</sup> fin de semana de Agosto.
- LUBRÍN: S. Sebastián. 20-21 de Enero.
- LÚCAR: S. Sebastián. 20 de Enero.
- MOJÁCAR: S. Agustín. 4<sup>o</sup> fin de semana de Agosto.
- OCAÑA (Las Tres Villas): S. Bernardo. 3<sup>o</sup> fin de semana de Agosto.
- PATERNA DEL RÍO: Sto. Cristo de las Penas. 14 de Septiembre.
- SENES: El Divino Rostro. 2<sup>o</sup> fin de semana de Agosto.
- SOMONTÍN: S. Sebastián. 20 de Enero.
- TURRILLAS: S. Antonio de Padua. 13 de Junio.
- VELEFIQUE: S. Roque. 2<sup>o</sup> fin de semana de Agosto.

#### Provincia de CÁDIZ

- BENAMAHOMA (Grazalema): San Antonio. 1<sup>a</sup> semana de Agosto.

#### Provincia de GRANADA

- ALBONDÓN: S. Luis Rey de Francia. 25 de Agosto.
- ALDEIRE: Virgen del Rosario. 4<sup>o</sup> domingo de Mayo o 15 de Agosto.
- BENAMANUREL: V. de la Cabeza. 4<sup>o</sup> domingo de Abril.

COGOLLOS DE GUADIX: Virgen de la Cabeza. 4º domingo de Abril.  
COJÁYAR (Murtas): S. Antonio de Padua. 3º fin de semana de Agosto.  
CÚLLAR-BAZA: Virgen de la Cabeza. 4º domingo de Abril.  
JORAIRATAR (Ugíjar): Arcángel S. Gabriel. 3º fin de semana de Agosto.  
JUVILES: Virgen del Rosario. 2º 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. 23-24-25 de Agosto.  
ORCE: S. Sebastián. Fin de semana próximo al 20 de Enero.  
PICENA (Nevada): Virgen del Rosario. 11-12 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. 4º domingo de Abril.

#### **Provincia de JAÉN**

ALCALÁ LA REAL: Sto. Domingo de Silos. 20 de Diciembre («Fiesta del Arrabal»)  
BELMEZ (Bélmez de la Moraleda): Señor de la Vida. 1º domingo de Mayo.  
BÉLMEZ DE LA MORALEDA: Señor de la Vida. 3º domingo de Agosto.  
CAMPILLO DE ARENAS: Virgen de la Cabeza. 2º 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. 4º fin de semana de Octubre.