LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS» EN ANDALUCÍA. UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICO-LITERARIA[1]

Concha Fernández Soto
I.E.S «Fuente Nueva» de El Ejido (Almería)
Laboratorio de Antropología social y cultural. Universidad de Almería

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». Nuestra intención en el presente trabajo es acercarnos a este tipo de drama-fiesta desde una perspectiva histórico-literaria. 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 se dan en Andalucía, las líneas argumentales propias, las variantes de esta literatura viva, con sus aspectos de improvisación y humor, etc.

SOBRE SUS ORÍGENES LITERARIOS

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

[1] 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 bastante en todos los aspectos socioculturales y festivos que tienen lugar en la representación, el artículo apareció firmado con Francisco Checa.

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

textos pequeños, disfraces, música y baile[2]. 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*[3]. 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[4] como creador del género.

A. de Rojas pone énfasis en la vistosa indumentaria lucida en estas comedias[5]; 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

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

[3] «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 1991:90).

[4] 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).

[5] (...) 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 (De Rojas 1972:152).

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

la eliminación del Otro (ver Perceval 1997:87-125; Márquez 1984:85-112); téngase en cuenta que aún no se conmemoraba la caída del moro, como posteriormente se empezó a reflejar[6].

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).

La inclusión de las Salves es numerosa, aunque adoptan diferentes denominaciones: *Salve Hermosa Reina del Día* (Aldeire, Juviles), *Virgen Soberana y Pura* (Mecina-Tedel, Turón), *Soberana Virgen Pura* (Quéntar)[7]. También *El reto del Moro Tarfe* aparece en Aldeire (Garcilaso y Tarfe), Vélez de Benaudalla y Montejícar (con los nombres de Barceló y Amurates), etc. En Benamocarra (Málaga), cuando el moro se presenta a desafiar a los cristiano pronuncia dos octavas reales que proceden del reto del moro Tarfe, según la versión del *Triunfo del Ave María*.

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 «crueles» 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 XVIII, gracias a las prohibiciones motivadas por una serie de «Reales Cédulas», dictadas por Carlos III, la fiesta desapareció en muchos lugares[8].

[6] 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».

[7] 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.

[8] 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.

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

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.

Para terminar esta aproximación al origen de los textos de este drama-fiesta diremos que, si bien 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)[9], que al adaptarlos a la comedia pudieron transformarse en las luchas entre el cristiano (el bien) y el moro -turco o «extranjero»- (el mal), nosotros 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, etc. (ver Brisset 1988:10-12).

Ahora bien, lo que sí parece claro es que, como A. 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.

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[10]. 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.

Sus referentes históricos

Parece claro que este drama popular, elevado al rango de fiesta mayor, representa unos hechos concretos de la historia de España: primero, 1492, con la Conquista del Reino de Granada (la mal llamada «Reconquista») 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

[9] 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.

[10] 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.

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

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 Sierra Nevada.

En 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 Válor 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 esquilmados, 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.

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. De hecho, fueron frecuentes las incursiones (*razzias*) de los piratas de Argel, Túnez y Turquía durante los siglos XVI y XVII. Seguramente ésta fue una razón para que la fiesta de moros y cristianos arraigara 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 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[11].

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; 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.

No obstante, este rigor histórico no preocupaba demasiado a sus autores.

[11] «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» (Grima 1993:XXI).

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

Un teatro popular

Debido a su antigüedad y a la manera como han superado la historia, las representaciones populares son de difícil fijación y análisis. 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[12]; otras veces son textos re-elaborados por las personas más cultas del lugar (poeta local, maestro, sacerdote), vertiendo su inspiración literaria en textos tradicionales de viejas representaciones de otros tiempos y lugares que conoce; otros han sido enteramente compuestos por algún poeta local, que al paso de los años, sus paisanos han podido ir cambiándole estrofas y palabras. En cualquier caso, se puede afirmar que los textos del teatro popular son textos que, como veremos en su momento, viven en variantes.

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.

Dicho ámbito popular se ha puesto de manifiesto desde siempre en el carácter conmemorativo otorgado a la representación, en el especial espacio escénico utilizado junto a la rudimentario de la escenografía, los intérpretes y el destinatario de la representación.

En el teatro popular, normalmente no se dispone de un escenario específico, propio 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; esto es, 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 y cotidiano; 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 la responsabilidad de la representación la asume el grupo teatral de la localidad, el ayuntamiento o un colectivo de voluntarios, casi siempre espontáneos, con un responsable al frente y 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 han visto representar desde pequeños, año tras año. La memoria colectiva del pueblo es el verdadero guardián del texto.

Respecto a las fiesta-representación de moros y cristianos significaremos 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

[12] Al respecto dice Menéndez Pidal (1960:73-74): «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».

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

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 y 8) elevadas al rango de fiesta mayor o patronal del pueblo[13].

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; causas que nosotros 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 imprimieron), sólo se guardaban completos en la memoria de uno o varios lugareños, o en un manuscrito casi ilegible al paso del tiempo. En décadas sucesivas la transcripción textual se ha ido realizando de manera deficitaria, pues los copistas eran personas semianalfabetas, que introducían términos nuevos, con una adjetivación extremosa para impresionar al público. Quizá el deseo de elevar el tono del léxico sea la causa en la oscuridad de los parlamentos de ciertos personajes, pues perdida la noción del significado de ciertos vocablos, al tiempo, según sus ocurrencias paranomásticas, se sustituyen por otros, también altisonantes, pero mal encajados e incomprensibles. Son las excrecencias que a lo largo del tiempo se han ido adhiriendo a los textos originales; por ello hay errores ortográficos, grafías arcaizantes, distorsión de los vocablos, versificación irregular 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 recogiéndolas de oídas, al no existir nada impreso anterior. La avanzada edad y probable muerte de los custodiadores 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 en casi todos los lugares, utilizando libretos monográficos o en los programas de fiestas. Esta circunstancia de vivir muchos años en la memoria colectiva[14], pasando de padres a hijos a través de tradición oral, ha significado que las variantes sean constantes. Aparte de que, siguiendo el habla andaluza popular, recojan nuestra peculiar fonología y confusiones en los significados.

Segundo, los textos han sufrido asimismo 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

[13] 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.

[14] 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 Válor 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.

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

para una adaptación toponímica a los sitios y lugares próximos al lugar de la representación, así como al Patrón-a; estas modificaciones son muy interesantes para el público, ya que al oir en las recitaciones los nombres de sus pueblos y pagos cercanos, hacen el texto más suyo y se identifican con la fiesta, a través de él.

De manera que, copiados de unos a otros -poniendo, quitando y cambiando- 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 contaminados, en la mayoría de las veces, de escaso valor literario.

Tercero, la introducción circunstancial de arengas a las tropas o súplicas y alabanzas a los patrones. Son interpolaciones que no siempre aparecen reflejadas en los parlamentos, sino que son transmitidas por tradición oral-familiar; ni tampoco tienen que desplazar, necesariamente, a los fragmentos compuestos en épocas anteriores. En estos casos, la introducción de novedades se produce gracias a las buenas dotes declamatorias de los diferentes 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 afirma el estudioso 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 pediros
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 ampares (...)» (Guastavino 1944:11)[15].

Una función similar cumple en el texto de Laroles, 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 postguerra, que se ha hecho tradicional al paso de los años y ha pasado al texto, como introducción.

Por último, hay momentos en los que el texto queda libre a 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), etc.

[15] 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.

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

En Zújar, Zelín se vale de maquinaciones diabólicas y graciosas para engañar a la tropa mora[16]. 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 memoria 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, principios de los años ochenta:

«¡Callaaazus. Venga, hombre, callaaazus! ¡¡Que zus calléis, coño!! Ar que no ze calle le meto una moñiga d'istiérol 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».

[16] El *pacto diabólico* es un tema muy del gusto del siglo XVII, introducido en las obras de Mira de Amezcua, *El esclavo del demonio*; Calderón, *El mágico prodigioso*; o Manuel de León Y Calleja, en *La Virgen de la Salceda*.

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

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 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.

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 el tema de moros y cristianos.

Las relaciones que hoy se conservan (y en las que nosotros 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 «infieles». 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 C. Muñoz (1972: 41) entre 1713 y 1725) es el 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, pero muy probablemente ya se realizara años atrás, pero esto nos es imposible asegurarlo, al faltar las Actas Capitulares de entre 1645 y 1767. Su influencia se extiende más allá de estas comarcas, como veremos. Para C. Muñoz (1972: 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 a 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

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

contra los turcos». 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 s. XVII. En palabras de Carmen Muñoz (1972:32), con quien coincidimos, la obra que se representa en Zújar es «la de mayor valor literario de todas las que se hacen hoy en España», 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 s. XIX, parece ser el que más íntegro se conserva, pero también el de Trevélez (compuesto hacia 1870) y Bubión (hoy desaparecida 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 parlamentos 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) (Brisset 1988:39-50). 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 influenciado 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 ha de extrañar que la Patrona de dichos lugares sea la Virgen de la Cabeza; aunque en Aldeire la advocación es la del Rosario. Además, en la altiplanicie de Baza el «revoloteo» de la bandera[17], delante de la patrona, a su salida y entrada -acto muy emotivo para los lugareños- es un signo distintivo del resto de pueblos que también celebran los moros y cristianos.

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 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 y variopintas improvisaciones (de humor y sátira), que según el pueblo recaen en diferentes personajes, también dan un aire característico a estas representaciones. Están claramente influenciadas 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* (siendo siempre despojados de la presencia de mujeres y, por ende, de enredos amorosos). Su estructura formal se repliega a una doble presión: la religiosa y la militar[18] (Brisset 1988:137).

[17] Significa volar una bandera (o estandarte) haciendo tornos o giros casi sin mover los pies del suelo. Para ello hace falta fuerza y destreza, ya que se trata de pasar el mástil por entre las piernas, rodear el cuerpo por la cintura, sobrevolar la cabeza, etc. Los jóvenes y adultos establecen entre ellos un pique para volarla mejor; también se revolotea por promesa.

[18] Las luchas contra los desembarcos turcos y la celebración de las victorias cristianas tiene varios modelos; uno de los que pudo influir pudo ser *Las Relaciones de la entrada de los turcos en Adra*, impresa en 1624.

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

Los textos del resto de pueblos granadinos también pueden considerarse dentro de la primera familia de cautiverio y rescate: Montejícar, en la comarca de los Montes, también dedicados a Nuestra Señora de la Cabeza, está claramente inspirado en el *Triunfo del Ave María*, aunque transformados los personajes. El texto de Vélez de Benaudalla, en la comarca de la costa, presenta grandes semejanzas con el de Aldeire. En esta misma comarca, el de Molvízar 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 sobre 1890, por un 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[19], que asimismo 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 conservan las relaciones antiguas y no podemos asegurarlo; o quizá de Pechina (Almería), por sus referencias geográficas, donde ya representaban fiestas de moros y cristianos en el s. XVII). Las localidades de Partaloa, 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, Válor y Picena, pero no podemos demostrar que el libreto originario proceda de las Alpujarras. Como zona costera que es, el desembarco figurado aquí se teatraliza. Los espías -y sus diálogos burlescos-, las escaramuzas y toma y rescate del castillo son otros de sus elementos destacados. Son textos propios de «toma y rescate del castillo».

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 los patronos hay similitud, lo que evidencia la influencia de los movimientos repobladores (en 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, Patrón del lugar. Al pastor Eufrasio, un Ángel le reveló 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 Patrón. Este hecho legendario se transfiere a las Relaciones de moros y cristianos (consta de un acto, dividido en siete cuadros, versificados por el cura Don Martín S. Fernández Hidalgo). 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 (Fernández 1992).

[19] 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, v. gr., se sienten alpujarreños, más que granadinos o almerienses).

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

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» (Gómez 1992:62-63).

Acto Primero (primer día o por la mañana):
a) Aparición del enemigo moro o turco (tras un desembarco[20]).
b) El embajador moro exije 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)[21].
e) Victoria del bando moro: se apoderan de la imagen[22] 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.
b) Desafío 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).

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 algunas 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

[20] 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.

[21] 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».

[22] 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 (Vélor, Molvízar). 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.

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

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 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 argumental, 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 magninidad 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.

No obstante, dicha condescendencia y modalidad de conversión no son nuevas en la literatura; más 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, ésta le salva y le ordena abandonar su viaje a la Meca, a fin de bautizarse (García 1997:99). En el texto de Juviles, por ejemplo, el rey cristiano ofrece tierras a los moros, para que se

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

instalen entre ellos. En 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. En Mecina-Tedel los moros arrepentidos piden ser «cristianos sumisos», mas el Rey Cristiano condecora al Rey Moro.

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 Carchelejo 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 libran entre ellos 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).

Señalar que 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)

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

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, Bacares, Bayárcal, Laroles, Montejícar).

El cuadro siguiente resume bien la simbología del drama de los moros y cristianos.

SIMBOLOGÍA ARGUMENTAL DEL DRAMA DE «MOROS Y CRISTIANOS»

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

En conclusión, las páginas precedentes nos han puesto de manifiesto que el drama-fiesta de moros y cristianos no tienen 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.

BIBLIOGRAFÍA

ALENDA Y MIRA, 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

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

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.

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 URGOITI, Mª 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 Modernd Language Association of America*, Vol LXXVIII, nº 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 MATA CARRIAZO, Juan

1940 *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo. Crónica del S. XV*. Madrid, Espasa Calpe.

DE ROJAS, Agustín

1972 «Loa de la comedia». *El Viaje entretenido*. Edición de Pierre Ressot. Madrid, Castalia; págs. 147-164.

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...

Centro Virtual Cervantes

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.
1992a «Análisis 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.
MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco
1984 «El problema historiográfico de los moriscos». *Bulletin Hispanique*, T. LXXXVI, nº 1-2; págs. 61-135.
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), Molvízar, Montejícar, Orce, Quéntar, Sierro, Trevélez, Valcabra, Válor, Velefique, Vélez de Benaudalla y Zújar (Muñoz 1972:70-161).
PERCERVAL, José Mª.
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.
RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador
1984 «La fiesta de moros y cristianos en Andalucía». *Gazeta de Antropología*, nº 3; Granada, AGA; págs. 13-20.

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

SALVÁ i BALLESTER, Adolf
1958 *Bosqueig historic y bibliografic de les festes de moros y cristians.* Alicante, Instituto de Estudios Alicantinos.

ANEXO

RELACIONES DE MOROS Y CRISTIANOS. ANDALUCÍA, 1997[23]

Provincia de ALMERÍA

ALCÓNTAR: Virgen del Rosario. 7 de Octubre.
ALCUDIA DE MONTEAGUD: S. Sebastián. 2º fin de semana de Agosto.
ALQUERÍA, LA (Adra): Virgen 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. 3º 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.
SIERRO: S. Sebastián. 1 de Septiembre.
SOMONTÍN: S. Sebastián. 20 de Enero.
TURRILLAS: S.Antonio de Padua. 13 de Junio.
VELEFIQUE: S. Roque. 2º fin de semana de Agosto.

[23] Apréciese 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).

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes

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.
BENAMANUREL: 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. 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.
LAROLES (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.

ACTAS XXXV (AEPE). Concha FERNÁNDEZ SOTO. LOS TEXTOS DE «MOROS Y CRISTIANOS" EN ...
Centro Virtual Cervantes