Allpanchis, núm. 39 (1992), pp. 221-261

MOROS Y CRISTIANOS INDIOS Y ESPAÑOLES

Esquema de la conquista del otro

Pedro Gómez García

UNA VISIÓN PINTORESCA y folklórica de las costumbres populares lleva a perderse en un aroma evanescente; la sensación puede resultar intensa, pero faltará una mínima comprensión de lo que de tiempo en tiempo se repite tan religiosamente. Cuando llegan los estudiosos de la cultura popular, empiezan a recopilar tradiciones orales, fiestas, ritos, música y danzas, recetas y remedios, el ciclo vital, el ciclo agrícola... Así, por ejemplo, llegan a catalogar informaciones sobre las fiestas de muchas localidades de una provincia o de una región. Acumulan gran cantidad de datos y observaciones, sin apenas sobrepasar un cierto estado de fragmentación etnográfica, de dispersión y desconexión de los conocimientos. Una inercia empirista impide encaminarse por la vía de la comparación y la generalización, aunque sólo sea en plan de tanteo. La cultura tradicional como un conjunto sólo es captada por el ojo de los mercaderes de productos etnográficos, que se interesarán por ella mientras sirva a la obtención de la rentabilidad buscada, sea comercial o política. El buen antropólogo, en

cambio, lucha quijotescamente por una mejor inteligibilidad.

La función de *moros y cristianos*, de la que voy a tratar, me fue llamando la atención por la fuerza e identidad de su argumento, pese a la variabilidad del guión observable en las distintas poblaciones, y a la vez por su extensa difusión en Andalucía oriental (especialmente en la provincia de Granada) junto a su ausencia casi total en la otra Andalucía (de donde procedo). Hace algún tiempo, leyendo varios números de la revista *Allpanchis Phuturinqa*, encontré unas referencias que me movieron a releer el segundo capítulo del libro *Los Vencidos*, de Nathan Wachtel, titulado "La danza de la conquista". Aquellos episodios, que yo llamaría de *indios y españoles*, analizados por este autor me trajeron impensadamente a la memoria los de moros y cristianos. Además, la afirmación de que "una estructura común ordena los temas de la 'Danza de la conquista'" (Wachtel, 1971:91) me hizo pensar no ya que eso mismo debía ocurrir con las relaciones de moros y cristianos, sino que ambas representaciones probablemente compartan una estructura semántica homóloga y remitan a contextos históricos análogos. Esta es la hipótesis que formulo.

Al poner manos a la obra, comprobé que las fiestas de moros y cristianos constituyen un tipo de celebración ampliamente descrita y tratada. Aparte de innumerables estudios aislados e idiográficos, ha progresado también bastante el análisis comparativo. En esta línea cabe citar a varios investigadores: Robert Ricard llevó a cabo estudios de conjunto de las fiestas de moros y cristianos en México (Ricard, 1932 y 1958), demostrando, entre otras cosas, que la versión de la fiesta que emigró a América fue la andaluza. Guillermo Gustavino (1969) planteó algunos problemas suscitados por estas fiestas. Arturo Warman, antropólogo mexicano, analizó los orígenes y evolución de las danzas de moros y cristianos,

Allpanchis, núm. 39 (1992), pp. 221-261

tanto en España como en América, encuadrándolas como una forma de "cultura de conquista" (Warman, 1972). Estas representaciones habrían pasado de las comedias de medio culto a la cultura popular en el siglo XVIII, vinculándose desde entonces a las fiestas patronales de pequeños pueblos. José L. Bernabeu (1981) interpretó la significación de la fiesta en cinco localidades levantinas. Salvador Rodríguez Becerra (1980, 1984) ha publicado varios artículos sobre moros y cristianos en Andalucía. Mas recientemente destaca la investigación de Demetrio E. Brisset, *Representaciones rituales hispánicas de conquista* (1988). En ella examina esas fiestas en la Península Ibérica y en América Latina, estableciendo también una relación con las *danzas de la conquista* americanas. Sin duda se trata del estudio etnohistórico más serio y amplio realizado sobre el tema. En él se encuentra una extensa bibliografía (1988a: 871-893).

Mi plan de trabajo se ciñe, pues, a explorar la hipótesis formulada, partiendo de una selección de materiales acumulados, aportando alguno nuevo, teniendo en cuenta los análisis ya hechos y prosiguiendo adelante, con un enfoque comparativo y global, a fin de contribuir a la mejora de nuestra comprensión y aportar algo a la visión teórica de la fiesta y el ritual, en el marco de la cultura popular[1].

MOROS Y CRISTIANOS

En las celebraciones en honor de los patronos de numerosos pueblos existe la costumbre de incluir una

[1] Agradezco las informaciones proporcionadas: Sobre Zújar, a Luisa Hernández y Francisca Piedad Ruiz García. Sobre Válor, a Pilar González Alcalde, Francisco Martos Romera y Alberto Mira Almodóvar. Sobre Tímar, a María Francisca Barbero Las Heras. Y sobre Bélmez de la Moraleda, a Francisca Rivera Juárez.

singular representación pública popular, conocida ordinariamente como fiesta, función, relaciones, drama o escaramuzas de moros y cristianos. Sus orígenes remotos se remontan, según algunos, a cierto género de autos sacramentales que escenificaban la lucha entre el Bien y el Mal o entre el Angel y el Demonio. Luego, adaptándose a nuevos tiempos de guerra contra el turco en el exterior y contra el moro en el interior, sin duda pudieron inspirar las primeras comedias de *moros y cristianos*, que llegaron a ser enormemente populares en España, desde fines del siglo XVI hasta bien entrado el siglo XVIII. Parece asimismo que esas representaciones tuvieron acogida en la corte de los Austrias, al mismo tiempo que se difundían e incorporaban a la tradición popular en fiestas patronales.

Tal como han llegado a nuestros días, las fiestas de moros y cristianos se extienden por la Andalucía mediterránea, por las regiones de Levante hasta Castellón, y por Aragón (aparte de otras cuantas localidades dispersas). También se festejan en algunos lugares de Portugal. Y como es lógico, la historia hizo que de la Península Ibérica navegaran hacia América.

Voy a examinar sucintamente tres versiones tomadas de la provincia de Granada y otra de la provincia de Jaén.

Zújar es una villla de unos 3,500 habitantes, situada en la hoya de Baza, al nordeste de la provincia de Granada. En el siglo XV, Zújar era una fortaleza musulmana que se rindió mediante capitulación al rey Fernando el Católico, en 1489. Decenios más tarde participó en la sublevación de los moriscos, en 1568, por lo que, tras el aplastamiento de la insurrección, su morisca población fue dispersada por distintas comarcas, y se repobló la villa con familias provenientes de la provincia de Jaén, entre 1572 y 1579. Los primeros indicios de la representación de moros y cristianos la sitúan a mediados del siglo XVII. En Zújar existen dos textos del drama, uno antiguo y

Allpanchis, núm. 39 (1992), pp. 221-261

algo más breve y otro más amplio, que desarrolla con algunas ampliaciones idéntico argumento. La versión más antigua se editó en 1926 con el título: *Drama místico en honor de nuestra Señora de la Cabeza, Patrona de Zújar,* también conocido como *Cautiverio y rescate de Nuestra Señora de la Cabeza.*

La festividad se celebra el último domingo de abril. La trama argumental resulta especialmente compleja y de barroquísimas expresiones en su alrededor de mil ochocientos versos. Resumen de la representación zujareña:

I. El capitán cristiano y Minardo, su criado, reciben aviso desde una atalaya, previniéndoles de la llegada de los moros o turcos. Acuden a comprobarlo. Se presenta Luzbel declarando su enemistad con la Virgen María y su intención de valerse de los musulmanes para cautivar la imagen de ella. Aparecen disparando los moros, que han arribado por mar.

El capitán moro y su criado o escudero, Zelín, marchan a Zújar con la idea de cautivar cristianos como esclavos, respetando a la Virgen. Pero Luzbel, disfrazado de caballero, sale a su encuentro y les induce a apoderarse de la imagen de la Virgen mediante una estratagema. Cuando regresan los cristianos, Luzbel los engaña y van a caer presos en manos de los moros. Estos exigen un rescate de treinta mil pesos por la libertad del capitán cristiano y que, mientras va a procurar el dinero, quede en prenda la imagen de la Virgen de la Cabeza. Zelín redacta el acuerdo y ambos capitanes lo firman. La disputa por la custodia del documento la resuelven echando a suertes con los dados; y le toca al capitán moro por arte de Luzbel. Se va el capitán cristiano, que intenta suicidarse, pero el Angel lo disuade.

II. Luzbel cambia el documento por otro falso en cuyos términos se estipula que la imagen ha sido vendida definitivamente en vez de dada en prenda. Según lo convenido, los cristianos regresan con el importe del rescate a donde están el capitán moro y Zelín. Al releer el documento surgen agrias disputas... El capitán cristiano suplica a la Virgen. Interviene el Angel obligando a Luzbel a restituir el documento auténtico. Cuando se ponen a pesar el dinero, las insidias del demonio acaban desencadenando una batalla entre los dos bandos, con la victoria final de los cristianos gracias al apoyo sobrenatural. El Angel derrota a Luzbel y lo lanza al abismo. El capitán cristiano intenta de nuevo suicidarse para expíar la cobardía de entregar la imagen y vuelve a ser detenido por el Angel. El capitán moro, condenado a muerte, suplica que le perdonen la vida, pero sólo lo consigue cuando invoca a la Virgen; así se convierte y solicita el bautismo para él y los suyos. También Zelín llega a bautizarse, rompiendo su pacto con el demonio. Finalmente todos alaban a la Virgen María y le rezan.

El esquema general de la actuación, como es habitual, obedece al ritmo de dos jornadas de signo inverso. En la primera, el domingo, salen victoriosos los moros (el lenguaje popular identifica a "los moros" con la población que habitó las tierras granadinas hasta ser expulsada y sustituída con la repoblación castellana), mientras que el segundo día, el lunes, vence definitivamente el lado cristiano. Puede observarse cómo esta versión teje en su compleja trama una doble acción (que trasluce su probable origen de auto sacramental), al reunir en un bando a Luzbel y sus demonios y a los moros, mientras que en el otro se alían el Angel, los cristianos y la Virgen. El desequilibrio inicial favorable al bando moro se

Allpanchis, núm. 39 (1992), pp. 221-261

invierte finalmente a favor de los cristianos gracias al poder supremo representado por la Virgen María, cuya imagen fue objeto de toda la peripecia del cautiverio y ulterior liberación. Esa peripecia expresa e implica a la vez el destino de los cristianos de Zújar. Según algunos, esta versión pertenecería al tipo de *cautiverio y rescate de la imagen*, contrapuesto al tipo de pérdida y recuperación del castillo (cosa que discutiré más adelante). También se ha objetado que, a diferencia de lo que ocurre en otros sitios, donde la imagen del patrón es realmente capturada durante la representación, aqui nadie se apodera materialmente de la imagen de la Virgen de la Cabeza. La imagen aparece colocada a la puerta de la iglesia, en la plaza del pueblo, y ante la ermita de San Marcos en el cerro Capallón, como presidiendo el drama desde fuera. Con todo, esto no debilita el tema del cautiverio y rescate, sino que simplemente lo significa de otro modo; es la palabra de los personajes la que se dirige a ella, reivindicando y disputando su posesión, y el documento escrito la hace pasar "jurídicamente" a poder de unos o de otros. Más aún, no debe pasar desapercibido el hecho de que son los moros quienes llevan las andas desde el pueblo a las eras del cerro Capallón, donde comienza la acción el segundo día. Esto denota que los dos emplazamientos simbolizan sendos territorios, cristiano y moro respectivamente, y se da una transferencia efectiva de la imagen del uno al otro.[2]

Válor es un pueblecito de la cara sur de Sierra Nevada, en la Alpujarra granadina (justo al lado de Yegen, donde vivió muchos años Gerald Brenan). En 1568 los moriscos granadinos, en rebelión, proclamaron rey a don Fernando, señor de Válor, con el nombre de Abenhumeya. Tras la sangrienta guerra y la derrota de los moriscos, Felipe II mandó expropiar y confiscar sus

[2] Un interesante análisis psicoantropológico de la fiesta de Zújar lo encontramos en Carlos Dominguez (1989).

bienes y desterrarlos del reino de Granada. La localidad de Válor fue repoblada con gente venida de Ibros (Jaén). El reciente censo de 1986 registra 1,204 habitantes. La representación de moros y cristianos se realiza en honor del patrón de la comunidad, el Santo Cristo de la Yedra, con motivo de su festividad. El día 15 de septiembre, en doble sesión de mañana y tarde. En la plaza mayor levantan un castillo, como un torreón inspirado en los de la Alhambra, que será escenario y objeto en litigio.

Hay un libro de la hermandad del Santo Cristo, en el cual se alude, el año 1694 y siguientes, a una "función de alarde" o "soldadesca", que pudiera ser un antecedente de la actual fiesta de moros y cristianos. Esa soldadesca consistía en que, a veces, la milicia local, después de la procesión del Cristo, fingía con disparos de arcabuz una escaramuza entre moros y cristianos. Resumen del texto de la obra, impreso a fines del siglo pasado y atribuido a Enriqueta Lozano de Vílchez:

I. Los cristianos están en el castillo, de una de cuyas almenas cuelga un cuadro con la imagen del Cristo de la Yedra, patrón de Válor. El espía divisa bajeles turcos desde la atalaya, y el general cristiano lo comprueba. Llega una embajada mora exigiendo la entrega del castillo y del Cristo. El rey cristiano arenga a sus tropas y se entabla una batalla con mucha pólvora. Vencen los moros, que toman el castillo, tiran al alcaide desde las almenas y apresan al general cristiano, el cual dirige sus súplicas a la Virgen. Los moros izan su bandera y dan vítores a Mahoma.

II. Mientras los moros celebran su triunfo, el general cristiano logra fugarse de su encierro. Un gracioso moro toma como esclavo al espía cristiano. Llega el embajador cristiano reclamando la devolución del Cristo y del castillo. Se desencadena una nueva batalla con disparos de escopetas,

Allpanchis, núm. 39 (1992), pp. 221-261

en la que ganan los cristianos. El rey moro entrega su espada, en señal de rendición, al rey cristiano, quien se la devuelve. Hacen las paces y los musulmanes se convierten al cristianismo. Ambos reyes, a caballo, llevan en procesión el cuadro del Santo Cristo de la Yedra.

Esta versión de Válor respondería, como se observa a primera vista, a lo que algunos consideran "tipo" de *pérdida y recuperación de castillo,* dominante en las Alpujarras. Aunque realmente no parece muy real la dualidad de "tipos", la diferencia con respecto al otro tipo, que pone en primer término el cautiverio y rescate de la imagen, apenas afecta más que al elemento simbólico constituído por el castillo mismo, que puede no estar presente. Pero aquí, junto a él, está también presente el símbolo religioso de la imagen, en forma de un cuadro del Cristo, colgado de una almena del castillo. De modo que conquistar el castillo lleva consigo, en el mismo acto, apoderarse de la imagen. Como la reconquista del castillo implica el rescate de esa imagen, los dos supuestos tipos no sólo son intercambiables sino que se funden en uno solo. El esquema significativo no varia. Se trata en todas las versiones de la relación entre dos pueblos, dos culturas, dos religiones, planteada en términos antagónicos y excluyentes, y cuyo desenlace (en el texto de la función, de rasgos legendarios, que otra cosa bien distinta fue la historia) es la conversión de los moros, la autonegación de los otros y su voluntaria asimilación a los cristianos, reconocida su superioridad. No hay que insistir en que ésta es la versión de los vencedores, de los descendientes de aquellos que un día vinieron a repoblar unas tierras de las que los moriscos acababan de ser deportados. La ficción representativa oculta este hecho histórico, sustituyéndolo por un final feliz puramente imaginario.

Aparte de esta función ideológica, la fiesta de moros y cristianos puede desempeñar a lo largo del

tiempo otras funciones sociales. Así lo ilustra, en el caso de Válor, el hecho sociológico de que antes eran los "ricos" quienes no sólo actuaban como mayordomos de las fiestas, sino que desempeñaban los papeles principales, tanto en el bando cristiano como en el moro, haciendo ostentación de su superioridad cultural con refinados diálogos y duelos de versos. Para los "pobres" quedaba el papel de tropa de a pie, que no habla sino da empellones y dispara arcabuzazos. Esta conjunción del texto con el rito hace aparecer una doble oposición. En el plano horizontal, moros y cristianos enfrentados. Pero, en cada uno de los bandos, hay otra oposición vertical entre los jefes y subordinados (como réplica de las relaciones entre "ricos" y "pobres"). El efecto parece evidente. La unidad de los humildes y los poderosos en el mismo bando ritual encubre las tensiones sociales y las alivia, al desplazarlas al otro plano de oposición, donde se enfrentan moros y cristianos, escenificando una división entre los de arriba y entre los de abajo socialmente ficticia, ya que unos y otros forman parte de los dos bandos. La confrontación simbólica resultaba muy útil e incluso vital para el reforzamiento de la integración social real. No es de extrañar, por tanto, que haya que esperar el desarrollo económico y la vuelta de los emigrantes, a mediados de los años setenta, para que gente no terrateniente acceda a papeles principales. Ahora se observa menos cohesión y preparación en las fiestas, sin duda porque ha disminuido la importancia que antes tuvo para la integración social. Más que ritual de dominación de clase, la representación se va convirtiendo en emblema de pertenencia al pueblo y quizá en espectáculo para el turismo.

En la misma comarca alpujarreña y no muchos kilómetros al sureste de Válor, hay una pequeña aldea del municipio de Lobras llamada Tímar. Su escasa población se ha visto reducida, tras varias décadas de emigración, a tan sólo 59 habitantes de hecho, apenas unas pocas familias. En mayo, cuando llegan las fiestas patronales, en

honor de la Ascención del Señor, numerosos hijos del pueblo siguen acudiendo a la celebración. Pero ya no tienen ocasión de emocionarse con las escaramuzas de moros y cristianos que, con tal motivo, se representaban y que se perdieron hace bastantes años. No obstante, alguien ha conservado el texto mecanografiado de la representación, "copia sobre el original que data del año 1924". La familia de Pilar Mezcua lo ha guardado celosamente desde la época de su bisabuelo y ella ha cedido amablemente una fotocopia para su estudio. La función tenia lugar por la mañana, la primera parte, y por la tarde, la segunda. El contenido puede resumirse así:

I. El gracioso cristiano anuncia que el rey Fernando viene a expulsar a los mahometanos. Le contesta el gracioso moro. Ambos luchan y gana el moro. En la plaza el rey cristiano arenga a los suyos, encomendándose al Señor de la Ascensión y a la Virgen del Rosario. Llega el general cristiano informando que las huestes moras se están atrincherando para defender sus tierras y castillos. Entra la embajada del moro y dice al rey cristiano que poseerá el país (la Alpujarra) si sigue la ley de Mahoma. El rey cristiano le replica que venga el moro a hacerse cristiano y lo designará general de su reino. Marchan al campo de batalla y son vencidos los cristianos, que huyen. El rey cristiano se ve obligado a entregar el castillo. Los moros dan gracias al profeta Mahoma.

II. De nuevo los graciosos, moros y cristianos, fanfarronean y se desafían; pelean entre sí. El rey moro, en el castillo, celebra su victoria. Llega en embajada el general cristiano, conminando al rey moro a hacerse cristiano antes de la puesta del sol; dice explícitamente que lo que el cristiano se propone es ganar la provincia de Granada y hacer que los moros desalojen los pueblos de la

Alpujarra. El rey moro desafia a los cristianos y envía a su general a espiar el campamento enemigo; regresa asustado. El abanderado moro arenga a las tropas y marchan a la batalla. Vencen los cristianos. Luego ponen sitio al rey moro en el castillo y lo derrotan también. El rey cristiano amenaza de muerte al moro, si no se hace cristiano. El rey moro se convierte. Ambos reyes se abrazan. El cristiano responde a las objeciones del moro acerca de la virginidad de María. El rey moro acaba pidiendo el bautismo y aleccionando a los suyos a seguir la ley de Cristo.

Esta versión, aparte de más breve, da la impresión de ser más transparente, de efectuar un menor enmascaramiento de la verdad histórica. Lo cual no la convierte en crónica fidedigna. Las referencias contextuales que recoge dejan entrever el momento de la guerra de las Alpujarras, la sublevación morisca, a pesar de los anacronismos e incoherencias, por ejemplo, cuando llama el rey cristiano Fernando, y luego, en la segunda parte, Don Alfonso (en épocas dispares ambos se distinguieron en batallar contra los musulmanes, pero hubiera sido Felipe II el que mejor cuadraría históricamente). Esa incoherencia, junto con otros indicios, muy probablemente traicionan que el texto es un refundido de varias fuentes; lo cual explicaría también la duplicidad de batallas (una en campo abierto, otra para tomar el castillo) y la inserción del mismo tema del castillo, un poco a contrapelo. En efecto, aunque, tal como está el texto, pertenece a la modalidad de pérdida y recuperación del castillo, no obstante el relato resulta un tanto confuso, al mencionar otros castillos y otras batallas. Al comienzo de la relación son los moros los que se aprestan a defender sus castillos y tierras frente a la agresión cristiana. Pero, curiosamente, al final de la primera parte, es el rey cristiano quien rinde el castillo (reinsertándose aquí el

Allpanchis, núm. 39 (1992), pp. 221-261

castillo como símbolo principal), cuando, en coherencia con el relato previo, lo ocurrido es que los cristianos han sido rechazados en su tentativa de conquistar la Alpujarra. En fin, cabe destacar en esta versión de Tímar la confluencia de una fuente más verídicamente histórica, que nos revela al escenario real del trauma reelaborado por la conciencia y el inconsciente colectivos: la derrota y el destierro de los moriscos. No aparece el tema de la imagen, objeto de cautiverio y rescate; si las menciones de Cristo, del "Nazareno", contrapuesto a Mahoma. El mensaje permanece el mismo que en las demás versiones. Y el final felíz imaginario, la conversión del otro, reaparece aquí como en Zújar y en Válor.

En la provincia de Jaén son contadas las poblaciones con fiestas de moros y cristianos. Demetrio Brisset registra cuatro (1988a: 625-632), situadas todas en la comarca de Sierra Mágina, colindante con el norte de la provincia de Granada. He escogido la de Bélmez de la Moraleda, villa de unos dos mil habitantes. La historia nos cuenta que fue conquistada, en 1488, por los Reyes Católicos, en una batalla real de *moros y cristianos,* en la que algunos eruditos quieren ver el origen inmediato de la fiesta. Dejando los orígenes en la penumbra, lo cierto es que parece muy antigua la representación del *Misterio dramático de la prisión y rescate de nuestro Señor de la Vida,* según se denomina oficialmente. La celebración acontece los días 20 y 21 de agosto, en honor del patrón de la localidad, el Señor de la Vida, cuya imagen se venera en un cuadro, llevado en hombros durante la procesión. La primera jornada del drama se desarrolla a la puerta de la iglesia. La segunda, comienza a la entrada del pueblo y en seguida se traslada a la plaza. El texto existente fue recopilado de la tradición por el poeta local don Antonio Guzmán Merino. Resumen:

I. El rey cristiano y sus huestes, con el cuadro del Señor, llegan a las inmediaciones del pueblo, caído en poder de los moros, con el propósito de reconquistarlo. Un teniente abanderado arenga a la tropa cristiana. El rey cristiano dirige sus súplicas a la imagen. El rey moro y el cristiano intercambian imprecaciones y amenazas. Se desata la refriega entre ambos bandos, terminando con la derrota de los cristianos, el apresamiento de su rey y el secuestro de la imagen del Señor de la Vida, que son llevados al castillo.

II. Mientras los moros celebran el triunfo, acude un nuevo ejército cristiano, acaudillado por el infante don Sancho, hijo del rey. Ambos reyes disputan, amenazando el moro con quemar en la hoguera el lienzo del Cristo. Pero entra en escena el infante, atacando y derrotando a los moros, que huyen, y haciendo prisionero a su rey. Son liberados el castillo, el rey cristiano y la imagen, que es conducida a la iglesia, tras la imagen va el rey moro encadenado. Se da a entender que los moros de Bélmez de la Moraleda reniegan del Islam, y que los cristianos los perdonan.

Si supusiéramos que hubo una difusión de la fiesta de moros y cristianos de norte a sur, siguiendo la misma dirección de la conquista castellana del reino nazarí de Granada, postularíamos que esta versión de Bélmez de la Moraleda sería más antigua que las que encontramos al sur de Sierra Nevada, como las de Válor o Tímar. Pero ni en cuanto a la antigüedad hay pruebas, ni en cuanto a la fidelidad histórica se dan aquí más indicios que en otras versiones. El planteamiento inicial podría evocar cualquiera de las innumerables pérdidas y tomas de ciudades fronterizas, por un bando y por otro; y la mención del infante don Sancho descartaría que se trate de la toma definitiva por la corona de Castilla. Las relaciones

Allpanchis, núm. 39 (1992), pp. 221-261

de Bélmez, que se singularizan de las anteriores por la ausencia de los graciosos (o los criados/escuderos que ocupan su lugar en Zújar), aparecen en tal alto grado estereotipadas que su propia opacidad histórica realza aún más la estructura invariante y su sentido; el antagonismo intercultural, la incompatibilidad entre la cruz y el corán explicitada por el texto. La trama narrativa pertenece más bien al tema del cautiverio y rescate de la imagen, pero la misma acción lo hace equivalente y simultáneo con el de la pérdida y recuperación del castillo, y el del apresamiento y liberación del rey, corroborando así la afirmación enunciada más arriba en el sentido de que no hay propiamente dos "tipos" o "familias" diferentes de fiestas de moros y cristianos, sino medios expresivos intercambiables, alternativos o acumulativos, que apuntan por igual a la misma significación. Como en otros casos, el final de la obra queda almibarado con el perdón otorgado a los moros y una conversión de éstos en términos menos claros que en las variantes anteriormente reseñadas.

Los textos de moros y cristianos, con sus "papeles", "parlamentos" y "embajadas" ofrecen un variopinto precipitado de tradición oral, abierto a la inventiva popular, con retazos de romances y de obras dramáticas; frecuentemente se trata de textos fijados por escrito en épocas recientes por alguna pluma reconocida de la comunidad. Tal es el caso de los cuatro ejemplos entresacados aquí.

Después del primer examen de esas cuatro representaciones (podría extenderse a varios cientos y resultar interminable), proseguimos con análisis comparativos que lleguen a reconstruir finalmente la *secuencia* completa de un relato o texto virtual de moros y cristianos, del que todas las versiones no son más que variantes más o menos imcompletas, a las que les falta uno o varios eslabones de la cadena. Para eso es preciso atender más a las relaciones que a los elementos sueltos. No bastará, por ejemplo, identificar personajes y decir que aparece un

rey, un embajador, un espía, Mahoma o Santiago Matamoros; es más importante y pertinente resaltar qué hacen, qué dicen, como se interrelacionan. Demetrio Brisset establece lo que llama la "secuencia teatral" de las escaramuzas actuales de la Alpujarra (cfr. Brisset 1988b: 84-85), que yo expondría de la manera siguiente:

[Acto primero]
1. Aparecen los enemigos turcos/moros desembarcando en la costa.
2. El embajador moro exige a los cristianos la entrega del castillo y de la imagen del santo.
3. Los cristianos se niegan a entregar nada y los moros los retan.
4. Se entabla una batalla entre ambos bandos.
5. Los moros obtienen la victoria, apoderándose del castillo y de la imagen y apresando a algún cristiano.

[Acto segundo]
6. Diálogo entre los graciosos de un bando y otro.
7. La embajada cristiana ofrece dinero por el rescate de la imagen del patrono.
8. Los moros no ceden y los cristianos los desafían.
9. Se libra una nueva batalla.
10. Los cristianos invocan al santo.
11. Los cristianos consiguen el triunfo propiciado por el santo.
12. Los moros, vencidos, se convierten a la fe cristiana.

Brisset propone una fórmula para dar cuenta de la estructura formal de esa secuencia:

$$R^{m}B^{1}\ (0+C^{n})_{m}\ -H\ R^{c}\ S\ B^{2}\ (0)_{c}\ D$$

Los signos indican: R^m = Reto moro. B^1 = Batalla primera. 0 = Objeto disputado (el castillo, el santo). C^n = Cristianos apresados. H = Intervenciones humorísticas. R^c = Reto cristiano. S= Súplica al santo patrón. B^2 = Batalla segunda. O = Objeto recuperado por los cristianos. D = Despojo del enemigo moro que se convierte y bautiza.

La asimetría entre los actos primero y segundo queda marcada por la referencia en forma de súplica al Santo, que simboliza una relación trascendente que sanciona y decide el resultado final: la derrota del enemigo en todos los frentes. El tema central es el de la *superioridad* de la civilización cristiana sobre la islámica. Los moros o turcos (amalgama de las figuras del nazarí conquistado, del morisco rebelde deportado y expulsado, y del turco otomano que desembarca -el imperio islámico más floreciente y amenazante, hasta la batalla de Lepanto, en 1571-) son presentados como una amenaza para la identidad cultural cristiana, desde las tierras hasta el castillo o el rey como símbolos del poder político y la imagen como símbolo religioso. La victoria del bando moro en un primer momento entraña el reconocimiento de su alta civilización y su poderío, lo que, en consecuencia, encumbrará aún más la victoria posterior del bando cristiano. Se diria que humanamente están niveladas las fuerzas. Entonces se sitúa la clave de la victoria cristiana en la relación con los símbolos mayores de su fe (el santo patrón, la Virgen, el Cristo), en los que se cifra la propia identidad cultural y a los que se atribuye el triunfo. Así, se exalta la superioridad del Dios cristiano (de sus vicarios o intermediarios) como determinante de la superioridad de la civilización cristiana y de su dominación sobre el otro. Esta misma idea se plasma proyectada en los otros, escenificando cómo los moros reconocen la superioridad del cristianismo, se convierten, se bautizan y se unen a las filas cristianas dando culto al santo. Evidentemente esto último constituye una palmaria falsedad

histórica (salvo que se aluda inconscientemente a la porción de moriscos conversos que se integraron hasta diluirse entre nuestros antepasados andaluces durante el siglo XVII y XVIII). El duro destino de la mayoria morisca fue primero la dispersión y luego el destierro fuera de España, es decir, el desentendimiento más radical entre ambas civilizaciones.

Desde esa perspectiva, al drama representado subyace una auténtica tragedia, una insuperable contradicción, una relaciones consumadas de exclusión mutua, de recíproca infravaloración. Más aún, el desenlace final imaginario, consistente en la asimilación de los moros convertidos, no significa ninguna aceptación del otro como tal, sino la forma más acabada de la negación del otro en su alteridad, la negación de su religión, de su civilización, de su diferencia. Contra las apariencias, se consagra el más absoluto no reconocimiento del musulmán como otro verdaderamente humano, a quien sería posible aceptar tal como es, y del que quizá uno tenga algo que aprender ("¡Infame moro e inhumano!", se exclama en la versión de Zújar); para ser aceptable tiene que dejar de ser él mismo y hacerse cristiano.

Diversas circunstancias han incidido en la paulatina extinción de numerosas fiestas de moros y cristianos, contrarrestada por otros condicionamientos recientes que han avivado el interés por la conservación y recuperación. Las representaciones actuales tienden a modificar su significado y funcionalidad. El simbolismo del *moro*, como contrafigura frente a la cual la civilización *cristiana* se identifica socioculturalmente, sigue muy vivo en la conciencia andaluza. Supone una frontera simbólica a la vez que histórica y geográfica. No obstante, los rituales de moros y cristianos, que fueron secularmente el soporte más expresivo de ese simbolismo, están corriendo suertes muy dispares. Ha desaparecido en bastantes sitios. En Timar, como se ha visto, se perdió la fiesta pero quedó el texto. En otros pueblos se habrá

Allpanchis, núm. 39 (1992), pp. 221-261

olvidado el texto y habrán quedado fragmentos de la acción ritual, como pueden ser exhibiciones, alardes o danzas de moros y cristianos, con la única finalidad del lucimiento lúdico o estético, como especie de peñas carnavalescas. Esto último parece ser la tendencia en la zona de Levante. Algo parecido se observa en algunos festejos populares, donde ocasionalmente se imitan, desgajados de su contexto, bailes "de moros y cristianos" acompañados de músicas que se caracterizan por cualquier alusión a la *morería*, por heteróclita que sea (por ej., "El Mustafá..."). Serían las últimas huellas desdibujadas de los grandes acontecimientos ocurridos hace cinco siglos, entre fines del XV y principios del XVII, con la definitiva expulsión de los moriscos de España.

INDIOS Y ESPAÑOLES

Con motivo de ciertas fiestas tradicionales, los habitantes de determinados lugares de las regiones mesoamericana y andina organizan la representación de unas piezas denominadas *Tragedia de la muerte de Atahualpa*, en Perú y Bolivia; *Danza de la conquista*, en Guatemala; *Danza de las plumas o Danza de la gran conquista*, en México. Me baso en algunos aspectos del estudio realizado por Nathan Wachtel de lo que él llama de forma genérica "la danza de conquista" americana, y que en paralelismo con las de moros y cristianos he etiquetado como *fiestas de indios y españoles*. Estos españoles son históricamente el mismo sujeto que aquellos cristianos, mientras que los indios ocupan en relación con ellos una posición semejante y diferente a la de los moros[3].

[3] Prescindo aquí del hecho que en las Américas de habla española y portuguesa se encuentren también, aparentemente fuera de contexto, variados dramas de moros y cristianos, importados por los conquistadores. Volveré sobre este punto más adelante, en otra nota.

Wachtel analiza tres tradiciones, correspondientes a tres áreas con su respectivo sustrato prehispánico y el peculiar traumatismo producido en cada caso por la irrupción española. 1) En Perú y Bolivia, dramatizan la muerte del último inca, Atahualpa, ejecutado en 1533, por orden de Francisco Pizarro. 2) En Guatemala, el héroe nacional de los mayas es Tecum Uman, rey quiché, quien presentó batalla al español Alvarado, en 1524, y acabó muerto violentamente. 3) En México, la acción presenta notorias variaciones relativas al tema de la resistencia del imperio azteca y su emperador Moctezuma frente a Hernán Cortéz, que venció y eliminó a Moctezuma en 1520. Sus análisis estructurales son clarificadores (cfr. Wachtel, 1971: 63-92). Por mi parte, y por razones de brevedad, me voy a referir sólamente a la muerte de Atahualpa.

Los pobladores del área inca conservan poemas, danzas y dramas, frecuentemente escritos en lengua quechua, que evocan la conquista de los españoles y que giran en torno al acontecimiento de la muerte del último Inca. Entre las múltiples variantes "se ha podido identificar un ciclo muy antiguo, que data sin duda del siglo XVI" (Wachtel: 65). De él existe un texto muy completo en Chayanta (de 1871, en quechua arcaico); en Oruro hay una variante bilingüe, que se representa en honor de la Virgen del Socavón y durante el carnaval. En Toco, se interpreta durante la fiesta del Espíritu Santo. Wachtel resume el drama tal como se desarrolla en la variante de Chayanta, haciendo ver cómo, a través de complicados episodios, permanece un esquema relativamente simple. Ese resumen puede condensarse así:

I. Atahualpa cuenta un sueño en el que se le anuncia la llegada de guerreros barbudos que vienen a destruir su reino. Pide al sacerdote que interprete el sueño; luego evoca a los antepasados y jura defenderse. El sacerdote adivino, Huaylla Huisa,

confirma el peligro. El Inca lo manda a vigilar, en compañía de un oso, pero se queda dormido. El coro anuncia la llegada de los enemigos por mar.
II. Se producen encuentros preliminares entre indios y españoles. Almagro, embajador de Pizarro, entrega al sacerdote una carta para el Inca; los indios la ven como una "hoja de maíz" cuyo mudo mensaje ninguno de ellos logra descifrar. Acude el embajador del Inca, Sairi Túpaj, ante Pizarro, conminándole a que abandone el país. Pero Pizarro sólo "mueve los labios" (no se entienden, y es traducido por Felipillo). Atahualpa se prepara para la guerra.
III. Pizarro irrumpe de improviso en el palacio de Atahualpa. El Inca se resiste, pero acaba rindiéndose. Después ofrece oro y plata para salvarse de la condena a muerte, sin éxito. Atahualpa se despide de los suyos, haciendo prometer a su hijo que no reconocerán la dominación española y que un día expulsarán a esos enemigos barbudos. Maldice a Pizarro. El padre Valverde intenta convertir al Inca y le muestra la biblia, pero él no entiende absolutamente nada. Pizarro mata a Atahualpa con la espada.
IV. El coro eleva sus lamentaciones por la muerte de Atahualpa y lanza una maldición contra Pizarro. "La escena final reúne al rey de España y a Pizarro: éste ofrece a su soberano la cabeza y el *llautu* [símbolo de la dignidad imperial] de Atahualpa. El rey de España se indigna por el crimen, elogia al Inca y anuncia a Pizarro que será castigado. Este maldice su espada y el día que le vio nacer. Luego cae a tierra, muerto." (Wachtel, 1971: 68).

Si comparamos este guión con el prototípico de moros y cristianos, observamos que aquí no se da una

doble jornada, como doble tiempo para una alternancia entre vencedores y vencidos. La representación contiene sólo una única jornada, que se asemeja a la primera de moros y cristianos en cuanto que los autóctonos son derrotados por los que llegan a través del mar, o bien puede asimilarse a la segunda por cuanto son los españoles los vencedores. No obstante, cotejando con ésta de Chayanta las versiones de Toco y Oruro, se puede enriquecer la secuencia de los episodios, insertando otros que completan el drama y permiten aclarar algunos puntos oscuros: La versión de Toco señala al principio que el sacerdote que ha tenido los sueños adivinatorios "permanece en tierra, muerto, y fracasan todos los esfuerzos para despertarlo", expresando que el quedar dormido significaba el sueño de la muerte, el total fracaso en su papel de mediación con los españoles y de mediador con los dioses. Más interesante aún resulta el pasaje del texto de Oruro, al afirmar, después de los encuentros preliminares entre indios y españoles, que los indios rechazaron con las armas a Almagro (mientras que la versión de Chayanta indica sólo que Atahualpa preparó a sus guerreros). Ahí se explicita el episodio de una victoria de los indios sobre los españoles, homóloga a la de los moros sobre los cristianos. La suerte es, en un primer momento, propicia a los pueblos autóctonos, pero se vuelve adversa a ellos y favorable a los españoles o cristianos, en la hora decisiva[4].

Estas consideraciones y las que seguirán más adelante vienen a evidenciar el íntimo parentesco entre el ciclo ibérico de moros y cristianos y el ciclo azteca, maya e inca de *indios y españoles*. Ya Nathan Wachtel demostró que "desde los Andes de México,

[4] Me remito a la obra citada de Nathan Wachtel para un análisis más amplio de las danzas de la conquista, sus estructuras y sus transformaciones.

una estructura común ordena los temas de la *Danza de la conquista*" (pág. 91). El mismo Wachtel subraya varias veces la similitud argumental con las relaciones de moros y cristianos. Por lo que a mí respecta, creo que la tesis de la unidad estructural debe hacerse extensible al conjunto de ambos ciclos, con toda su variabilidad.

ESTRUCTURA, SIGNIFICADO Y FUNCIÓN

Un análisis exhaustivo sería enormemente complejo y prolijo. En este momento debo limitarme a elucidar algunas estructuras comunes subyacentes a esas manifestaciones de la cultura tradicional, sorprendentemente similares, que encontramos a uno y otro lado del Atlántico. Aquí y allá el pensamiento popular ha ido elaborando su propia memoria colectiva, utilizando recursos intelectuales de una herencia común, dentro de un devenir histórico confluente, en tesituras sociales de confrontación interétnica, si bien con adaptaciones a los contextos particulares y con diferentes matices en la significación. Todo ello puede explicar la semejanza estructural de fondo.

Lo representado en dramas y danzas tiene que ver con la historia, pero distan clarísimamente de ser una crónica. Se comprueba que los hechos históricos más palmarios aparecen deformados, cosa que tal vez cabía esperar dada la lejanía de tales hechos; pero algunos son tan del dominio común que lo que se deduce es que no se ha pretendido hacer historia. Las torsiones que se le infligen tienen sus motivos, obedecen a cierta lógica, quieren decir algo. El modo de decirlo es lo que más acerca a un único esquema las fiestas de moros y cristianos y las de indios y españoles. La problemática que plantean también es idéntica, ya que los hechos evocados remiten a dos capítulos fundamentales, y a la vez fundacionales, de la historia de España y de la modernidad.

Allpanchis, núm. 39 (1992), pp. 221-261

PEDRO GÓMEZ GARCÍA

Para los *moros*, como para los *indios*, la fecha más simbólica, aunque por ambos lados haya otra serie de fechas demarcatorias, sin duda es 1492, año de la toma de Granada y del desembarco en el Nuevo Mundo, es decir, punto de partida para la destrucción de varias civilizaciones: la islámica en la península ibérica; la azteca, la maya y la inca en el continente amerindio.

Se produjeron sendos procesos de conquista, con precedencia inicial de la guerra contra el Islam andalusí, que, con amplios precedentes medievales, alcanzó su clímax en la capitulación del reino Nazarí, siguiendo luego la insurreción morisca de 1568 y finalmente la expulsión de los moriscos en 1609. Para el área de las civilizaciones americanas precolombinas, los principales hechos del traumatismo originante se jalonan entre 1520 (caída de Moctezuma y los aztecas), 1524 (rendición de Atahualpa y los incas) y 1533 (derrota de Tecum Uman y los mayas). Habria luego numerosos levantamientos indígenas, sobre todo en los Andes peruanos, siempre aplastados y sin desenlace estable hasta nuestros días.

Pero regresemos al análisis comparativo de las fiestas y consignemos diferencias significativas. El grupo social depositario de la tradición a la vez que actor de la representación no es el grupo que desempeña el mismo papel en las fiestas de moros y en las de indios. En las primeras son los españoles/cristianos, o sea, *los vencedores*, quienes cuentan la historia; mientras que en las segundas, en las danzas de la conquista, el sujeto social son *los vencidos*, los indigenas. Aquéllos lo hacen en ausencia total de moros de verdad, en una sociedad completamente castellanizada, por lo que el problema del conflicto intercultural está muerto. Los indios se encuentran de hecho en una sociedad todavía dominada por los descendientes de los españoles y en la que ellos ocupan una posición subordinada o marginal; por eso, ahí la problemática sigue viva.

Entrando ya en el planteamiento dramático, ambos ciclos se abren con el anuncio del desembarco de enemigos llegados por mar. Aquí de nuevo están invertidas las posiciones. En las fiestas de moros se dice que son éstos quienes llegan[5]. En las fiestas de indios, más acordes en esto con la historia, es claro que ellos están viviendo en sus propios países y que son los españoles los que arriban a aquellos reinos más como intrusos que como descubridores del continente.

Todo el mundo conoce de sobra los dos mitos que circulan con referencia a esos dos frentes de choque entre civilizaciones: el de la *Reconquista* y el del *Descubrimiento*, cuya idéntica finalidad legitimadora estriba en esconder o hacer olvidar el hecho de que el otro (el moro, el indio) se encontraba allí antes y con plenitud de derechos. Estos mitos corren una suerte dispar, con respecto a la representación, ya que la de moros, interpretada por descendientes de los cristianos, *incluye* el mito de la reconquista; en tanto que la de indios, actuada por descendientes de los propios indios -y sin duda por eso mismo- *excluye* cualquier concesión al mito del descubrimiento de América. Para una mirada objetiva no hay propiamente descubrimiento (pues lo es tan sólo para la subjetividad europea) ni reconquista. Se trata, en realidad, de dos procesos de conquista, con presupuestos ideológicos peculiares en cada caso. Algunas versiones indígenas,

[5] Con frecuencia se les identifica como "turcos", extrayendo esa imagen de las incursiones costeras de navíos turcos otomanos, que ocasionalmente hubo antes de su derrota en Lepanto. Pero, por muchos desembarcos moros que hubiera, incluída la época de la rebelión morisca, el motivo del arribo de los moros se utiliza confusamente, para encubrir el argumento histórico central que subyace, y que no puede ser otro que la conquista cristiana de las tierras moriscas. ¿O tal vez expresa un miedo real, soterrado durante años entre los repobladores del reino de Granada, a un regreso, un desembarco de los musulmanes, cuyo fantasma se trataría de ahuyentar mediante la dramatización ritual del triunfo cristiano?

tanto aztecas como incas, develan cómo los indios creían, conforme a lo que predecían sus mitos, que los españoles eran una especie de "dioses" que *regresaban*. Aqui son los conquistados quienes imaginan que los conquistadores regresan (creencia extraña a los conquistadores castellanos y a los hechos). En cambio, las católicas huestes que conquistan el reino de Granada, a fines del siglo XV, creen ideológicamente "reconquistar" una tierra sobre la que no pueden aducir otro derecho que el de la misma guerra de conquista. Aun trasladándonos al contexto de la rebelión morisca, en la segunda mitad del siglo XVI, serían los moriscos más que los castellanos quienes podrían utilizar con propiedad el concepto de *reconquista* de un país que era el suyo, en aquel entonces. En este caso, no obstante, eran los cristianos conquistadores de un país ajeno quienes creían regresar, es decir, reconquistar (creencia extraña a los que iban siendo conquistados).

Otro tema nodal de la representación es el teológico. Las peripecias y batallas de la trama se presentan como juicios de Dios o como justas entre los dioses de una y de otra civilización. Los símbolos supremos de cada una intervienen en favor de los suyos, de manera que la victoria de las armas se les atribuye, decidiendo no sólo la supremacía militar sino también la superioridad y la verdad de la religión de los ganadores. En los dramas de moros y cristianos abundan las mutuas acusaciones de blasfemia, las polémicas sobre la falsedad del dios del otro; se encona el enfrentamiento de la media luna y la cruz, el corán y la biblia, Mahoma y Jesucristo o Santiago apóstol. La mayor afrenta consiste siempre en que los moros se apoderan del símbolo religioso (la imagen del patrón), cuya mediación resultará decisiva para alcanzar la victoria. La imcomprensión entre civilizaciones y sus respectivas visiones del mundo da la nota dominante: Pizarro habla, pero sólo lo ven mover los labios. Y, al desconocer la escritura, cuando le ofrecen la biblia a Atahualpa le resulta un objeto exótico; el Inca la agarra, la abre, se

Allpanchis, núm. 39 (1992), pp. 221-261

la acerca al oído, no oye nada y la tira al suelo; entonces se desata la masacre...

La falta de entendimiento junto a la intolerancia religiosa y cultural se encuentran en el transfondo ético e ideológico desde el que se sancionarían históricamente la serie de medidas que culminaron con la expulsión de los moriscos; aunque, como se ha visto, la representación ignora ese final trágico y expresa la misma intolerancia camuflada, haciendo que los vencidos se conviertan a la religión cristiana. Ya he subrayado cómo las danzas de la conquista americanas emplean un recurso teatral semejante. Ahí también se hunde la religión de los antepasados y se convierten al cristianismo; la diferencia, en el plano histórico, radica en que en vez de expulsión se produce un destierro interior de los indios. Este paralelismo estricto en el desenlace dramático queda patente. Sirva de ilustración de ese imaginario final feliz, expresado con la conversión del rey moro, el último parlamento que éste pronuncia según el texto inédito de Timar:

Basta, valiente cristiano,
que bien vencido me quedo
de la ley de Jesucristo
y de tu brillante acero.
Llévame donde reciba
el bautismo en breve tiempo,
confesaré la fe
de Cristo Redentor nuestro.
Y vosotros mis vasallos
seréis dignos de mi aprecio
si os volvéis cristianos
y creéis en Dios verdadero,
que la ley de los cristianos
es la que rige en el cielo.

Este mecanismo de reconciliación en un plano irreal ostenta una coincidencia sorprendente en la *Danza de la conquista* guatemalteca:

> "Desde Utatlán, el rey Quiché envia a los jóvenes príncipes a Alvarado para anunciarle que desea convertirse. (...) Los españoles se dirigen en seguida a Utatlán, donde el rey Quiché les recibe con humildad, declarándose vasallo del rey de España y contando que se le apareció el Espíritu Santo en sueños bajo la forma de una paloma. Los antiguos adversarios se reconcilian entonces, y los indios reciben el bautismo en medio del entusiasmo general. La pieza finaliza con alabanzas a los santos y a la Virgen." (Wachtel: 76).

E igualmente, al final de la *Danza de la gran conquista* mexicana:

> "El curso del combate ha demostrado la potencia del dios cristiano. Moctezuma expresa de nuevo su amor por Cristo, y la pieza termina con alabanzas a Cortés: 'Que quien nos ha reunido aquí nos reúna también en el Paraíso. ¡Viva Don Fernando!'" (*Wachtel:* 81).

Recuérdese asimismo aquella última escena, tras la muerte de Atahualpa, donde surge, como *deus ex machina*, el rey de España castigando a Pizarro. Constituye otra forma de idealización imaginaria que hace buenos y reconcilia finalmente a ambos reyes[6]. Esa escena supone una ingeniosa solución de compromiso. Aparentemente da la razón a los indios, que así expresan su deseo de vengarse del conquistador, pero en el plano imaginario. Con todo, el significado decisivo es otro (coincidente con el de la conversión del rey moro). Pues no son los

[6] La realidad histórica es que Pizarro fue asesinado por seguidores de Alvarado, a quien él a su vez había mandado ejecutar.

dioses incas los que castigan a Pizarro, ya que han muerto, sino el símbolo del poder conquistador, asumido de ese modo paradójico por los indígenas. La misma venganza simbólica implica el sometimiento al universo hispano conquistador.

Por lo demás, el mecanismo de mediación simbólica o imaginaria en la "solución" del conflicto es siempre el mismo; quizá responda a una artimaña ideológica universal; pero de lo que no cabe duda es de que constituye un modo de operar del pensamiento popular ante ciertos callejones sin salida. Consiste en el recurso a una instancia proyectada por encima de los acontecimientos y que, desde fuera de ellos, inclina su curso, los sanciona y legitima. Se trata en concreto de la invocación a Cristo, a la Virgen, al Santo patrón, al Rey (o bien a la teología, la filosofía o la ciencia) que otorga la superioridad al español, demostrándola en su victoria. El universo simbólico del vencedor proporciona un marco de referencia y sentido de validez presuntamente universal, enmascarando así las destrucciones irreparables que, en el terreno de los crudos hechos, van siendo perpetradas, salvando sólo en la ficción el abismo que continúa separando a una civilización de la otra. Como una fuga por la tangente, sólo logra escapar ilusoriamente a la contradicción, ocultando la tragedia del más completo fracaso en el entendimiento intercultural, al tiempo que levanta una cortina de humo ante los atropellos efectivos que no han cesado de llevarse a cabo.

El contexto histórico y social aclara la etiología de las representaciones de moros y cristianos y las danzas de la conquista; un contexto que genera eso que algunos antropólogos denominan *cultura de conquista*[7]. Responde

[7] Esa identidad contextual explica perfectamente el que en la América hispana arraigaran simultáneamente las danzas de la conquista y los dramas de moros y cristianos. ¿Qué sentido tienen, unas fiestas de moros y cristianos allí donde nunca ha habido moros? Esa dualidad

a la encrucijada de confrontación entre civilizaciones, y a las catástrofes que, tras la imposición de la cultura de los vencedores, se originan en la conciencia colectiva de la población resultante. fiestas como las aquí estudiadas convierten esa conciencia en memoria colectiva, en un afán de salvaguardarla. La estructura ritual esconde el esquema de relaciones impuesto socialmente[8]. El esquema común básico, subyacente a los mismos eslabones de la secuencia dramática, funciona como un operador lógico para la elaboración de una experiencia históricamente traumática y puede formularse como un paradigma de las relaciones sociales dominantes:

A. La civilización europea (cristiana/española) se encuentra frente a frente con una civilización extraeuropea (morisca/indiana). Los europeos pretenden imponerse por vía de negociación. Téngase en cuenta que este primer elemento aparece invertido en los textos de moros y cristianos, que suelen presentar a los moros como los invasores (si bien hay versiones menos claras al respecto).

se debe, evidentemente, a la difusión cultural explicable por la historia. Pero el motivo que favoreció esa difusión y ha avalado su permanencia reside seguramente en que estas fiestas constituyen una traducción de las otras, y en el hecho que en el fondo vienen a expresar el mismo mensaje. Sería un caso de *quid pro quo*, una sustitución de significantes sin variación del significado global. Allí, la fiesta de moros y cristianos es como una metáfora de la de "indios y españoles". Ambas responden a situaciones de conquista, si bien con una perspectiva cruzada: las de moros adoptan el punto de vista del cristiano; las de indios, aunque ambiguamente, el del indio. ¿Se corresponden con grupos sociales diferentes? Tal vez el símbolo del moro sirva para enmascarar al indio ante la conciencia de la civilización dominante.

[8] Algunos han señalado que los indios planteaban un esquema de relación diferente, dada su cosmovisión, que les llevaba a englobar a los europeos, a escoger, a convivir, en vez de sentir necesidad de remarcar la distinción y de excluir a los otros. Quizá esta mentalidad propició su indefensión y precipitó su ruina.

B. Fracasada la negociación, los no europeos derrotan a los europeos, en una primera batalla: los moros vencen a los cristianos; los indios, a los españoles. Se connota que los otros están en un nivel parejo, que su victoria es posible.

A_1. Un segundo intento de negociar por parte de los europeos/ cristianos /españoles, ahora desde una situación desventajosa, pero en el fondo con las mismas pretensiones iniciales, también fracasa.

B_2. En una nueva batalla, los cristianos ganan definitivamente sobre los moros; y los españoles triunfan sobre los indios. Esto se atribuye, como ya señalé más arriba, a la intervención sobrenatural, lo que conlleva finalmente la derrota de los dioses de la otra civilización (el simbolismo de Mahoma ahogado, o del sacerdote inca muerto), confirmando la superioridad de la Cruz sobre la Media Luna y sobre el Sol inca (*Inti*).

Estos componentes se interrelacionan así: A es a B como A1 es a B1, pero A-B es inferior a B1 - B1. Como el primer par (adverso al europeo) es reemplazado por el segundo (favorable al europeo), eso implica que éste prevalece y es *superior*. En otras palabras, dada la confrontación, es posible que los moros venzan a los cristianos y que los indios venzan a los españoles. Es igualmente posible que los cristianos venzan a los moros y que los españoles venzan a los indios. Puesto que esta segunda alternativa se impone de hecho por las armas, el hecho arrastra consigo la valoración acerca de la superioridad cultural. Un circulo vicioso se alimenta a sí mismo: la preeminencia de nuestro Dios/civilización se muestra en nuestra victoria militar, y sólo el triunfo de nuestras armas demuestra dicha preeminencia. Parece deducirse la máxima de que "lo que no alcanza la negociación lo consigue la guerra", que hace de la guerra el supremo árbitro en las relaciones humanas.

Lo que esos ritos tratan de solucionar es el problema de la integración de una *etnia dominada*

en el universo social existente. Tanto las danzas de la conquista como las de los moros y cristianos surgen en contextos de choque interétnico. Desarrollan sendas líneas de dramatizaciones que evocan la historia y la recrean simbólicamente, en el empeño de asumir ciertos acontecimientos fundacionales. Pero, como todo lenguaje simbólico, se caracteriza por la ambivalencia, el múltiple sentido. Aun cuando los vencidos tienen la palabra, como es el caso de los indios americanos, la balanza simbólica acaba inclinándose del lado de la legitimación de los dominadores. De todos modos, la etnia dominada se hace allí presente, es protagonista de la acción, revive cómo la suerte pudo quizá ser otra... Aunque, en general, la ambivalencia esté al servicio de la integración, no siempre es necesariamente así. La enorme diversidad de las versiones, de las tramas y de innumerables detalles ponen de relieve el forcejeo de esas ritualizaciones por conseguir a un tiempo la coherencia interna y la adaptación al medio social. Ahí está en juego la memoria colectiva, con un grado mayor o menor de fidelidad a la historia objetiva.

Ya he apuntado algunas de las frecuentes transposiciones, omisiones, lapsus, desdoblamientos, sustituciones, anacronismos, alteraciones de muchas clases a que se sometia en el relato la realidad históricamente conocida. En este punto, cabe discernir en los textos su menor o mayor fidelidad histórica, como lo hace Nathan Wachtel con las danzas de la conquista. Comprueba que la fidelidad histórica puede ser "fuerte" o "débil" y que se ordena en un eje, desde México (donde es muy débil la fidelidad) hasta los Andes (donde la fidelidad es muy fuerte). ¿Ocurre algo semejante con los relatos de moros y cristianos? Probablemente, aunque habría que estudiarlo más despacio. Una primera impresión es que en estos relatos hay un gran descuido por la veracidad de los hechos. En cualquier caso, las metamorfosis operadas por la mentalidad colectiva se explican, o son selecciona-

Allpanchis, núm. 39 (1992), pp. 221-261

das, por la función étnica y social que cumplen esos rituales. En el caso americano, en un contexto real adverso, dominado por la civilización europea, tienden a reafirmar más o menos encubiertamente la propia identidad indígena, india. Mientras que el caso español y andaluz, en un contexto sin adversarios, reitera la recusación de la otra civilización, presente ya sólo en el plano simbólico.

Más en concreto, el grado de veracidad histórica se correlaciona, como también ha demostrado Wachtel, con el grado de conciencia de la propia identidad y la presencia de movimientos mesiánicos de rebelión y liberación étnica: "Durante el período colonial, los movimientos mesiánicos son, por así decirlo, constantes en los Andes, y casi inexistentes en México" (Wachtel,1971: 91). Al final de los dramas de la muerte de Atahualpa, el coro indígena reza por la resurrección del inca... lo que inspiró la imagen de un Inca futuro que acaudillaría a los indios peruanos. Efectivamente, en la región andina esos levantamientos, cuyas causas son complejas, entre los que destaca por su importancia el de Túpac Amaru, atestiguan también ese mesianismo soterrado (una de cuyas derivaciones se reflejaría hoy en el fanatismo terrorista de Sendero Luminoso). Distintas experiencias históricas modelan de manera diferente la memoria colectiva. Donde hay opresión y un callejón sin salida social se da un contexto donde surge la esperanza de un libertador[9], cuya interven-

[9] Desde otro punto de vista, la idea del desembarco de norteafricanos en la costa granadina debió ser, sin duda, durante bastantes años, la forma de mesianismo alentada por la población morisca, sojuzgada por Castilla y luego desterrada por otras zonas de la Península, antes de la expulsión. Quizá quede un vestigio en el refrán "Hay moros en la costa", que ha pasado al lenguaje coloquial andaluz para aludir a la cercanía de virtuales enemigos o a la prresencia de alguien con el que hay que andarse con cuidado.

ción mediará para salvar la contradicción, pese a que a veces sólo logre reproducir la tragedia.

En consecuencia, según la presencia o ausencia del sentido mesiánico, las representaciones oscilan entre el polo *utópico*, que con mayor o menor intensidad encierra una carga de resistencia, autoafirmación y emancipación india frente a la aculturación europea, y el polo claramente *ideológico*, que refuerza la integración étnica y la disolución de la propia identidad, convirtiendo ese tipo de memoria colectiva alienada en una forma de olvido.

La multitud de versiones evidencia que los mitos y los ritos, pese a su porte estereotipado, se transforman a lo largo del tiempo y al difundirse a lo ancho del espacio. A eso están expuestos siempre. Aun en el caso de que la presión social no les afecte en su estructura, los cambios socioculturales pueden hacer que se modifique su sentido y su función. Los motivos, funcionalidad y significación de las acciones simbólicas no son intrínsecos a la acción misma; están vinculados a la ecología social.

Para explicar la variabilidad observable entre las representaciones rituales de conquista, Demetrio E. Brisset propone una "ley de la disgregación", según la cual "A medida que un ritual se va diluyendo por la paulatina pérdida de sentido de su código simbólico, desaparecen sus elementos 'cristalizados' o incorporados evolutivamente, para quedar sólo el núcleo psicológico inicial, pero tan descontextualizado que se ignora su significado" (Brisset, 1988a: 533). De manera que el último "vestigio del antiguo ritual, según la recién enunciada *ley de la disgregación* seria su núcleo original" (*Ibidem*: 537). Es ciertos que en muchos casos los rituales se irán descomponiendo, en contextos alejados en el espacio o el tiempo, hasta permanecer sólo algún "elemento simbólico" o "vestigio" desgajado, pero no es ya tan claro que lo que vaya quedando coincida precisamente con su "núcleo psicológico inicial", su significación original. Lo que queda al final de un proceso, en un momento dado, puede ser

cualquier cosa, motivada quizá por la casualidad o por ser aquello que más probabilidades tiene de encajar con el nuevo uso que se ha ido imponiendo a los elementos rituales sobrevivientes en un nuevo contexto, en el que todo significado anterior puede haberse esfumado. Por ejemplo, el deslizamiento de la fiesta de moros y cristianos hacia un desfile carnavalesco, en el que, omitido todo el texto hablado, priman casi en exclusiva la vistosidad de las comparsas de danzantes y sus ostentaciones. ¿Hay pruebas para afirmar que ahí se preserva el núcleo original -suponiendo que sepamos ya cuál es éste-? La transformación del simbolismo obedece a su propia lógica interna, en busca de coherencia, acusa el impacto de la alteración en los restantes subsistemas simbólicos de la sociedad, y reacciona a los condicionamientos históricos, económicos, políticos, religiosos, que operan como factores de seleción del ecosistema social. La transformación puede ser muy polifacética. Resulta curioso a veces el deliza-miento, aun conservando intacta la representación, en el uso social que se hace de los códigos para significar otra cosa distinta. En el caso de Válor, presentado más arriba, desde principios del siglo XX hasta los años sesenta, la fiesta se mantuvo estableciendo una división social de papeles en la representación. Los organizadores eran la gente más pudiente e influyente del lugar, que se reser-vaban los personajes principales de ambos bandos; ensa-yaban con dedicación los diálogos correspondientes y los interpretaban montados a caballo, mientras que la gente humilde hacía de tropa de a pie, interviniendo sólo con tiros y empujones. A partir de los años sesenta, sin embargo, con los cambios socioeconómicos y el regreso de los emigrantes, se alteró el reparto tradicional de papeles, de manera que otras gentes (emigrantes, jóvenes) comenzaron a representar los principales personajes, aun a costa de cierta desorganización. En otro pueblo de la Alpujarra se ha venido a establecer una equiparación entre "moro" y *rojo* (de izquierdas) y, del otro lado, entre

"cristiano" y *de derecha*, debido al hecho de que personas con esa connotación política desempeñan los respectivos papeles. A partir de ahí, las relaciones sociales modernas, que oponen derechas e izquierdas han encontrado en la oposición de cristianos y moros el modo de expresarse y ritualizarse.

Tampoco hay que confundir la historia de los códigos, de los significantes, con la historia de su significado (como no se confunde el estudio filológico y semántico de una palabra con su etimología literal). Las danzas y fiestas transmiten una memoria colectiva, pero los significados, si es que no los significantes, de lo que recuerdan no dejan de variar con el tiempo, alterando su sentido y cumpliendo socialmente otras funciones. Aun cuando se preserve el simbolismo, la característica polisemia de lo simbólico hace que los significados se agolpen y superpongan unos a otros, y el cambiante contexto provoca que unos se actualicen, pasando a primer plano, y que los demás sean potencializados, pasando al estado virtual. Más allá y más acá caben la mutación innovadora y la extinción.

Pero, mientras persistan esas representaciones, el mayor riesgo vendrá de su *folklorización*, como modo mediante el cual las instituciones o la industria turística se apropian de esa visión autónoma de la historia cristalizada por el rito, el mito, la tradición de un pueblo. El proceso de folklorización conduce hacia la pérdida de la propia memoria histórica, hacia la amnesia colectiva, que es una forma de muerte cultural.

En definitiva, lo que está latente en representaciones como las analizadas en este trabajo es algo que dista demasiado del folklorismo y que el pensamiento popular plantea a su modo. Radica en el problema antropológico suscitado por el (des)encuentro entre civilizaciones, entre Castilla/España/Europa/Occidente y esas otras verdaderas civilizaciones, como lo eran, al filo de los tiempos modernos, la islámica andalusí, en una vieja frontera, y la

Allpanchis, núm. 39 (1992), pp. 221-261

incaica, la maya y la azteca, en el nuevo horizonte americano. En ambas coyunturas, la misma incapacidad de encuentro, sea con el morisco, sea con el amerindio. Esa incapacidad manifiesta el problema estrátegico que aqueja a las relaciones de Europa con las restantes civilizaciones y culturas. Desemboca en el fracaso del encuentro, en algún sistema de violencia contra el otro, cuyo prototipo lo ofrece la conquista. En en plano historiográfico, la conquista de Granada, con el colapso del Islam que pronto le seguiría, y la conquista de América constituyen momentos tan trascendentales de la historia europea como lo puede ser la revolución francesa. Aún marcan nuestro presente.

Ese esquema de relaciones excluye el diálogo y se basa en la negación del otro, hasta llegar al canibalismo cultural, al etnocidio, al genocidio[10].

La visión eurocéntrica se encierra en una falsa totalidad que imposibilita el diálogo de civilizaciones y legitima la política de fuerza que hace prevalecer el propio proyecto particular de civilización como sucedáneo del modelo universal de humanidad.

Para la resolución pragmática del desencuentro y la absorción o supeditación de los otros en el seno de la falsa totalidad, se han empleado dos procedimientos antagónicos: Uno *antropoémico*, como en Andalucía, vomitando del territorio a los moros del otro lado del estrecho de Gibraltar. Y el otro *antropofágico*, como en el área de las civilizaciones amerindias, engullendo a los indigenas en la trastienda de los estados nacionales de Bolivia, Perú, Ecuador, Guatemala, México, etc. Digestión harto difícil, enquistada después de medio milenio. Pero, ¿cuántas son las latitudes del planeta que no han sufrido los estragos de ese esquema bárbaro?

[10] Sobre el tema del etnocidio y la destrucción de las otras culturas hay obras altamente elocuentes (por ejemplo: Robert Jaulin, 1972; Eduardo Galeano, 1981; Bartolomé de las Casas, 1542)

PEDRO GÓMEZ GARCÍA

Todos los horizontes donde el rostro del otro (no sólo el musulmán y el amerindio, sino el negro, el asiático, el palestino, el gitano y tantos otros) nos afronta con su mirada inquietante delimitan las fronteras de confrontación, de desencuentro generalizado entre culturas. Hasta ahora sólo la violencia ha asegurado la prosperidad, la victoria, el imperio del llamado Occidente, es decir, el Oeste (¿no representan las "películas del Oeste" una versión modernizada de las danzas de la conquista, pero contada por los conquistadores *yanquis*?). Hace ya tiempo que el mundo entero se convirtió en el Oeste, con el doble sentido que implica. Quinientos años de violencias generadoras de desintegración sociocultural, de paralización histórica, de incomprensión y subdesarrollo deberían bastar. Como debería callar ese discurso sordo de los filósofos de la modernidad que han exaltado y hasta fundado ontológicamente la sedicente superioridad y universalidad de la humanidad europea. Lo que hoy es cada etnia, cada nación, cada pueblo es resultado del sistema de relaciones impuesto, en el interior de una totalidad en la que nadie es ya exótico, salvo en la medida en que no es reconocido. Al revés de lo canonizado por la tradición, el final felíz o, lo mejor, el principio de la verdadera reconciliación residiría en que el rey moro no tuviera que hacerse cristiano y bautizarse, en que el emperador indio no se viera obligado a abandonar el culto a sus dioses... Sin el reconocimiento de la alteridad, sin el respeto a la identidad del otro, no cabe alternativa a la conquista.

Bibliografia

BERNABEU RICO, José Luis:
1981 *Significados sociales de las fiestas de moros y cristianos*. Elche, Publicaciones de la UNED.

BRISSET MARTIN, Demetrio E.:
1984 "La toma del castillo: análisis de las escaramuzas de moros y cristianos de Granada", S. Rodríguez Becerra (coord): *Antropología cultural de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Cultura, 481-488.

1988a *Representaciones rituales hispánicas de conquista. (Tesis doctoral)*. Madrid, Universidad Complutense.

1988b *Fiestas de moros y cristianos en Granada*. Granada, Diputación Provincial.

CASAS, Bartolomé de las
1542 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona, Fontamara, 1974.

DOMINGUEZ MORANO, Carlos:
1989 "Moros y cristianos en Zújar. La mirada de un psicólogo", C. Alvarez Santoló (y otros): *La religiosidad popular, III.* Barcelona, Anthropos, 128-146.

GALEANO, Eduardo
1981 "La conquista continúa: crimen y resurrección de los indios de Américas", *Nicaráuac* (Managua), nº 4, 121-127.

GUSTAVINO GALLENT, Guillermo:
1969 *La fiesta de moros y cristianos y su problemática.* Madrid, CSIC.

JAULIN, Robert (coord.)
1976 *El etnocidio a través de las Américas.* Textos y documentos. México, Siglo XXI.

RICARD, Robert:
1932 "Contribution á l'étude des Fétes 'Moros y Cristianos' au Mexique", *Journal de la Société des Américanistes.* (París), vol. XXIV, 51-84.

1958 "Otra contribución al estudio de las fiestas de moros y cristianos", *Miscelánea Paul Rivet, II.* México, UNAM, 871-877.

RODRIGUEZ BECERRA, Salvador:
1980 "Cultura popular y fiestas", *Los andaluces.* Madrid, Istmo.

1984 "La fiesta de moros y cristianos en Andalucía", *Gazeta de Antropología.* (Granada), nº 3, 13-20.

WACHTEL, Nathan:
1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570).* Madrid, Alianza.

WARMAN, Arturo:
1972 *La danza de moros y cristianos.* México, INAH, 1985 (2ª).