

LA MALA CONCIENCIA DEL CONQUISTADOR. DRAMAS DE MOROS Y CRISTIANOS EN GRANADA

PEDRO GÓMEZ GARCÍA

Un cartero alpujarreño, que actúa como general cristiano en la función de Juviles, se refería a la representación de *moros y cristianos* con la denominación más justa que jamás he oído: «la tragedia de los moros». Si convenimos en que, aquí, el vocablo *moro* alude concretamente a los moriscos habitantes del musulmán Reino nazarí de Granada, instaurado en 1238 en Andalucía oriental¹ y cuya destrucción como estado culminó en 1492, con la capitulación de su rey, Boabdil el Chico, entonces comenzaremos a comprender el contexto preciso de la tragedia, en el que luego se gestarán y difundirán los alardes de *moros y cristianos*, ingrediente de fiestas importantes como suelen ser las patronales.

En la presente aportación, me propongo tantear unas calas a fondo en el análisis de esas representaciones, dentro de un área estrictamente delimitada como es la provincia de Granada².

Una historia de conquista, rebelión y destierro

En el trasfondo de esas representaciones se encuentran unos hechos históricos capitales, comenzando por la invasión y conquista del reino granadino por parte del Reino de Castilla, de la naciente España. Ahí se particulariza una confrontación fronteriza plurisecular entre dos civilizaciones, entre la Cristiandad y el Islam occidental. Su desenlace, en estas coordenadas, constituye la culminación de un proceso que prácticamente estabilizó las fronteras hasta el día de hoy. Andalucía permanece como límite con el mundo islámico. Tal vez esto sea uno de los motivos por los que conservan su actualidad las funciones de *moros y cristianos*. Aquellos hechos fundacionales están siempre presentes en la realidad geográfica, política y cultural, y en la memoria común andaluza, que frecuentemente los evoca a su modo.

Para conseguir una memoria más viva de aquellos acontecimientos, voy a consignarlos en esquema:

1. Dos siglos y medio después de la formación del estado musulmán de Granada y de las últimas conquistas (pretendidas «reconquistas») medievales llevadas a cabo por los reinos cristianos del norte de la península, los Reyes Católicos, Isabel I y Fernando V, emprendieron la guerra de conquista del Reino de Granada, desde 1481 a 1492, año en que, tras la rendición, se firmaron las *Capitulaciones*, por las que se respetaban derechos de los musulimes, como su lengua, su religión y sus costumbres.

2. La política represiva y sobre todo las coacciones del cardenal Cisneros provocaron la revuelta de 1500, en el barrio granadino del Albaicín, suceso que sirvió de excusa para la anulación de las capitulaciones de 1492. Concluyó la «época mudéjar» (1492-1500) con

¹ El Reino de Granada abarcaba, aparte de la actual provincia de ese nombre, la de Almería, la mayor parte de la provincia de Málaga y una franja suroriental de la provincia de Jaén.

² Para un tratamiento general de las fiestas de *moros y cristianos*, pueden consultarse trabajos como la tesis doctoral de Demetrio E. Brisset (1988a) o el artículo de Salvador Rodríguez Becerra (1984).

una gran oleada de exilados al norte de África.

3. Comienza la «época morisca» (1500-1568). Durante los reinados de Carlos I y Felipe II, los intentos de aculturación y asimilación de los moriscos, con la prohibición de usar su lengua y sus costumbres, la obligación de educar a sus hijos en la fe católica, la subida de impuestos y los incesantes conflictos de intereses con la población castellana, hicieron crecer, durante casi setenta años, los problemas y el clima de opresión.

4. La tensión estalló con la sublevación de los moriscos de Las Alpujarras, en 1568³. Proclamaron rey a Aben Humeya y resistieron a los ejércitos españoles hasta que Felipe II mandó a su hermanastro don Juan de Austria para «pacificar» el territorio (año 1571). Esta guerra (relatada por Diego Hurtado de Mendoza) estuvo plagada de horrores, crueldades y venganzas. Tras ella, alrededor de 100.000 moriscos fueron deportados fuera del reino de Granada, dispersos por otros lugares de Castilla, Andalucía occidental y Murcia. Inmediatamente sus casas y haciendas se repartieron entre repobladores, cristianos viejos⁴.

5. Por esos mismos años, y en un escenario más amplio pero contiguo, una coalición dirigida por España hizo la guerra contra los turcos del Imperio Otomano, derrotándolos en la batalla de Lepanto (1571). A lo que aún siguió un enfrentamiento hispano-turco en el norte de África (desde 1573 a 1581)⁵.

6. La suerte de los moriscos andaluces estuvo echada definitivamente cuando una pragmática (de 1609) del rey de España, Felipe III, sentenciaba el destierro fuera de la Península Ibérica, la expulsión más allá del estrecho de Gibraltar. En enero de 1610, comenzó el éxodo de 2.000 moriscos del reino de Granada y otros 30.000 del resto de Andalucía.

Esta es la historia escueta, verídica e implacable. El espíritu de cruzada contra el Islam español había coronado su última cima. A todo lo largo de ese proceso, y después, una institución híbrida de estado e iglesia, la Inquisición (establecida en Castilla en 1480), veló con celosa suspicacia sobre los conversos de origen judío y musulmán, amenazándolos con tormentos sin piedad. Constituyó el instrumento político e ideológico para lograr la uniformidad, mediante el ejercicio sistemático de la intolerancia, el dogmatismo, la censura, los procesamientos.

El trasfondo histórico que acabo de evocar forma el contexto de hazañas y traumas recogidos por los vencedores en los dramas de *moros y cristianos*. El etnocidio consumado de un reino y su cultura, la destrucción completa de sus instituciones, la conversión forzada de sus gentes o el expolio y la expulsión de los sospechosos de mantenerse fieles a su fe y su civilización difícilmente pueden dejar tranquila la conciencia de los conquistadores, de los que se apoderaron del país, de los que se quedaron con sus casas, sus campos y sus animales.

Tanto la tragedia histórica como la mala conciencia generada por ella se reflejan en los textos que sirven de libreto a la representación.

³ La noche de Navidad, mientras los cristianos estaban reunidos en la iglesia de Ugíjar celebrando el nacimiento de Cristo, fueron atacados y masacrados por los moriscos (de ahí que se hable de «los mártires de la Alpujarra»).

⁴ Todavía se conservan en numerosos pueblos los *libros de apeos*, que recogen puntualmente quiénes fueron estos repobladores, su procedencia y los lotes que les correspondieron.

⁵ Tardíamente, en 1620, todavía ocurrió el hecho insólito de una episódica toma de Adra por los turcos, durante dos días de octubre.

Tal como han llegado hasta nosotros, los papeles o textos de las piezas dramáticas conocidas como funciones de *moros y cristianos* pertenecen a un género didáctico de gusto popular, utilizado sin duda para adoctrinamiento a la vez que esparcimiento de las gentes, y emparentado con el romancero así como con el teatro barroco.

Los precedentes de ese género, aplicado al tema morisco, están atestiguados ya en la segunda mitad del siglo XV, antes de que se iniciara el acoso al reino nazarí. Como recoge Demetrio E. Brisset, en las fiestas del Corpus de Valencia, en 1437, se representó un entremés con batallas de turcos (Brisset 1988b: 113); y en Jaén, en 1463, unas «burlas moriscas», reseñadas por la crónica del condestable Miguel Lucas de Yranzo.

Más tarde, el significativo año 1492, hay documentada una representación de la toma de Granada, en Gerona (Brisset 1988b: 114). Mientras que, en la ciudad de Granada, el conde de Tendilla organizó, en 1562 y 1569, unas escaramuzas entre dos bandos, uno de ellos formado por caballeros disfrazados de moros (p. 125). Por consiguiente, en el siglo XVI, habían fraguado representaciones de *moros y cristianos*, designadas ya con ese nombre.

En el romancero del siglo XVI, aparecían retos entre moros y cristianos. A mediados de siglo, aparece ya consolidado el género de *moros y cristianos*, sobre todo en zonas que habían sido fronterizas; porque no parece creíble que, en zonas de mayoría morisca del caído reino de Granada, se extendieran tales fiestas, hasta algún tiempo después de la deportación de los moriscos. Uno de los autores que más contribuyeron a crear la literatura legendaria difundida por el área granadina fue sin duda Ginés Pérez de Hita, quien, habiendo participado de joven en la guerra contra los moriscos, escribió una novela histórica, llena de fantasía, titulada *Historia de los bandos de los zegríes y abencerrajes, caballeros moros de Granada, y de las civiles guerras que hubo en ella*, cuya segunda parte (publicada en 1619) relata la rebelión morisca de las Alpujarras. Por otro lado, la obra teatral de Lope de Vega explota el tema del enfrentamiento entre moros y cristianos (*Los hechos de Garcilaso de la Vega y el moro Tarfe*, o *El cerco de Santa Fe*). Durante el siglo XVII, otras obras de teatro reelaboraron el mismo asunto: *El esclavo del demonio* (1612), de Mira de Amescua, canónigo de Guadix; *Buen moro, buen cristiano* (1648), de Felipe Godínez; *La conquista de Cuenca* (1663), de Pedro Rosete; *Origen de Nuestra Señora de las Angustias y rebelión morisco* (1675) y *La toma de Granada* (1680), de Antonio Fajardo y Acevedo (cfr. Brisset 1988b: 103-106). Para entonces, en suma, la temática no sólo está plenamente madura sino que es absolutamente clásica.

Formal e ideológicamente, el argumento está conectado con toda una familia de representaciones públicas similares, que exaltan a los guerreros cristianos frente a los enemigos de la fe católica: como son las obras teatrales *La conquista de Rodas*, o *La destrucción de Jerusalén*; como las danzas o farsas de diablos, vigentes aún hoy en lugares de la América hispana⁶; o como las *danzas de la conquista* americanas, estructuralmente gemelas de los dramas de *moros y cristianos* (Wachtel 1971; Arosamena 1977; Gómez García 1991).

En estas páginas, como señalé al principio, voy a circunscribirme exclusivamente a las fiestas de *moros y cristianos* de la provincia de Granada (dejando al margen, por tanto, la

⁶ Por ejemplo, la *Danza de Grandiablos* panameña, que enfrenta al Diablo Mayor y al Ángel (Arosamena Moreno 1977: 55-65)

actual provincia de Almería, la de Málaga y una franja sureste de Jaén, que formaban parte del reino nazarí). Las fiestas, por su contenido y por su implicación con el contexto histórico arriba señalado, cabe clasificarlas como dramas histórico-legendarios, próximos al rito (por la actuación en ocasiones ceremoniales) y al mito (por el estilo de relato fundacional y ejemplar). Los textos de *moros y cristianos* granadinos, unos más barrocos otros menos, despliegan un argumento tan reiterativo, recurrente, obsesivo, tan arquetípico, que se han convertido para el pueblo en un *mito de los orígenes*, cíclicamente evocado, y en realidad siempre presente en las historias de moros que pululan por doquier. La mitificación de la guerra alpujarreña ha sido total. Los acontecimientos históricos han pasado a tener un valor secundario; se echa mano de ellos, sin ningún rigor, siempre que sean útiles para significar lo que se pretende. Aun en las variantes más fieles a los hechos históricos, todo el texto sigue siendo de carácter simbólico, mítico. Retratan a su modo aquellos hechos traumáticos del desmantelamiento del Reino de Granada, los reviven, los interpretan, los tergiversan. Escenifican rapsódicamente aquella historia de conquista, etnocidio y destierro, de la cual los textos de las diferentes localidades suponen otras tantas versiones sinópticas, o recrean distintos episodios, como tejiendo una misma textualidad sin discontinuidades.

Brisset Martín cataloga 36 fiestas de *moros y cristianos*, en la provincia granadina (1988b: 34-35), de las que estudia 26, mientras que Rodríguez Becerra consigna 38 en su catálogo (1984: 18-19). De ellas, 30 son coincidentes en ambas catalogaciones, más 6 que trae en exclusiva la primera, y otras 8 la segunda. De manera que refundiéndolas y agregando la del pueblo de Tímar, desconocida por los citados autores (cuyo manuscrito he hallado en el trabajo de campo), suman un total de 45 localidades granadinas donde se celebra o ha celebrado la dramatización⁷. De ellas, salvo error o desconocimiento, hay 20 actuales y 25 desaparecidas. Los textos conservados y conocidos parecen ser 29, de los que 20 corresponden a los festejos actualmente en vigor.

Si examinamos la distribución geográfica por comarcas, ateniéndonos en primer lugar a las representaciones actuales, encontramos: En la de *Hués-car*, Orce. En la de *Baza*, Zújar, Benamaurel y Cúllar Baza. En la de *Guadix*, Cogollos de Guadix y Aldeire. En los *Montes Orientales*, Montejícar. En la *Vega*, Quéntar. En la *Alpujarra*, Bubión, Trevélez, Juviles, Válor, Laroles, Picena, Albondón, Mecina Tedel, Cojáyár y Turón. En la *Costa*, Molvízar y Vélez Benaudalla.

Los lugares donde la fiesta ha desaparecido son: En la comarca de *Baza*, Baza ciudad, Caniles y sus anejos Los Olmos, Balax, Rejano y Valcabra; y Pozo Iglesias. En la de *Guadix*, Los Pulidos de Gorafe, Bacor, Las Juntas de Gor, Lanteira y Alquife. En los *Montes Orientales*, Iznalloz. En la *Vega*, Granada capital. En la *Alpujarra*, Pampaneira, Capileira, Pórtugos, Atalbéitar, Nieves, Tímar, Bérchules, Mecina Bombarón y Jorairátar. En el *Valle de Lecrín*, finalmente, Lecrín (antigua Talará) y Béznar.

No por casualidad, se observa la mayor concentración de representaciones en la Alpujarra —epicentro de la rebelión morisca—, con 19 incidencias (10 actuales y 9 desaparecidas). En comarcas adyacentes, el Valle de Lecrín muestra 2 desaparecidas, y La Costa 2 vigentes. Por otro lado, la Hoya de Guadix-Baza presenta —aunque es bastante mayor su extensión territorial— una incidencia también grande: 18 lugares (de los que en 12 se perdió y en 6 permanece). Quedan, con una fiesta actual y otra extinguida los Montes

⁷ Sin duda la difusión de este tipo de dramas debió ser aún más amplia, y de ello quedan no pocos indicios documentales.

Orientales y la Vega de Granada. Mientras que el resto de la provincia, es decir, la parte occidental (comarcas de los Montes Occidentales, la Vega oeste y las Tierras de Alhama), carece de fiestas de *moros y cristianos*.

Las 20 representaciones actuales cuentan con texto escrito de los *papeles, relaciones* o parlamentos⁸. Estos textos son el precipitado de tres siglos de conformación y reformas. El parentesco entre ellos es evidente en numerosos casos; hay entrelazamientos textuales, interpolaciones, préstamos, imitaciones (en parte ha sido investigado por Brisset 1988a y 1988b). La antigüedad de su composición tal vez se remonte, al menos fragmentariamente, al siglo XVIII, e incluso al XVII. Pero la redacción actual resulta imposible datarla con precisión, salvo en contados casos⁹, cuya fecha oscila entre el último tercio del siglo XIX y el primer tercio del XX. Su fijación, por tanto, es bastante moderna. Se llevó a cabo para evitar que se extraviaran, a veces por expreso encargo, o con vistas a su publicación impresa. Pero lo tradicional era —y sigue siendo en algunos pueblos— transmitir los parlamentos por vía oral, de una generación a la siguiente, o a lo sumo contar con la escritura por separado del papel de cada personaje; además, cabía realizar adaptaciones y hasta improvisaciones. La calidad literaria de los textos delata que hubo con frecuencia una composición culta y cuidada, pero al ser luego abandonado el texto a su suerte, menudearon con el tiempo las corruptelas (lo que explica los pasajes ininteligibles que ahora encontramos). Afortunadamente han sobrevivido a trancas y barrancas, pese a la persecución de los ilustrados (prohibiciones del rey Carlos III), gracias a su arraigo popular y, sin duda, porque el clero rural apoyó estas representaciones, vinculadas a celebraciones religiosas y a la defensa de la fe cristiana. Otros impulsos a la recuperación de las fiestas vinieron, en distintos momentos, del espíritu del Romanticismo, del absolutismo de Fernando VII, de la restauración canovista a fines del siglo XIX y de la victoria nacionalista de Franco. La pérdida y recuperación de las fiestas parece marcar un vaivén cíclico hasta estos últimos años. Gracias a la publicación de los textos (que debiera ampliarse a todos con una edición crítica) y merced al auge festivo subsiguiente a la reinstauración de la democracia en España, junto a la revalorización de los signos propios de identidad cultural regional y local, han vuelto a resurgir las funciones de *moros y cristianos* en varios pueblos¹⁰

El texto de estos dramas no es sólo un pretexto para la actuación, el lucimiento y el festejo, sino algo fundamental de su expresión ritual y para su cabal comprensión. De ahí la importancia que entraña analizar la estructura textual, a fin de explicitar mejor su significación.

⁸ En algunos casos, el texto es prácticamente idéntico (por ejemplo, el de Benamaurel, tomado de Zújar); en otros casos existe más de un texto en la misma localidad (en Válor, en Laroles). La redacción actual es específica y propia de la localidad sólo en contados casos (Zújar, Válor, Quéntar y otros), pero tampoco se puede descartar que bebieron de otras fuentes.

⁹ Se trata de los textos de Trevélez (1870), Cogollos de Guadix (1876), Montejícar (1885), Molvízar (1890), Aldeire (1906), Picena (1912), Orce (1912) (según Brisset 1988b: 80). El manuscrito de Cúllar Baza está fechado en 1904, el extenso de Válor en 1907, el de Tímar en 1924, el viejo de Laroles en 1933.

¹⁰ En Bubión desaparecieron en 1936 y reaparecieron en 1980. En Juviles, se perdieron en los años 50 y las reanudaron en 1989. En Picena, en 1962, hasta 1976. En Cojáyar, en 1954, hasta 1981. En Cúllar, en 1942, hasta 1983.

Una estructura dualista

En otro escrito (Gómez García 1991) llevé a cabo una aproximación al análisis comparativo entre cuatro versiones de *moros y cristianos*, y entre éstas y una danza de la conquista peruana. Creo que la indagación puede profundizarse, desentrañando la organización interna del argumento desarrollado en cada versión. Aquí voy a partir, para ello, del texto inédito de Tímar (anejo del municipio de Lobras, en la Alpujarra alta), como pudiera tomar como punto de partida cualquier otro. Se trata de localizar, a través de una literatura barroca y a veces farragosa, el hilo conductor, el encadenamiento de unidades constitutivas, equivalentes a los «mitemas» definidos por Lévi-Strauss (1958: 191), en cuyo método he buscado inspiración. Cada una de tales unidades aísla un conjunto complejo de acción, condensándolo, traduciéndolo en una simple frase. Estas frases significativas permitirán percibir, reconstruir, las interrelaciones, tanto en la secuencia sintagmática, temporal, del relato, como en la clasificación —en columnas paradigmáticas— de las relaciones del mismo tipo, pertenecientes a diferentes planos y momentos de la acción. Mediante este procedimiento, cada texto, cada versión, dará lugar a una cuadrícula, donde las filas (de izquierda a derecha y de arriba abajo) siguen el hilo del acontecer, en tanto que las columnas verticales agrupan «mitemas» análogos. Más adelante habría que comparar entre sí las cuadrículas obtenidas de las distintas versiones, y entonces la presencia o ausencia de determinados «mitemas», o temas, o planos de significación, y su variable ordenamiento nos proporcionarían la base para una ulterior explicación de las diferencias y semejanzas entre unas versiones y otras, así como para la captación del conjunto de ellas como un todo, como un solo drama de *moros y cristianos*.

Mediante el análisis, el texto de Tímar queda descompuesto en algo más de una treintena de unidades constitutivas, no dispersas sino bien interrelacionadas, sintagmática y paradigmáticamente (véase la *tabla 1*), de modo que cabe una lectura horizontal, secuencial, resumidora de la historia dramatizada, y otra lectura vertical de cada clase de acciones análogas.

	A	B	C	D	E	F
I 1	A1					
2	A2	B2	C2	D2	E2	
3	A3	B3	C3			
4	A4	B4		D4		
5				D5	E5	
6					E6	
7			C7			
II 8	A8	B8		D8	E8	
9	A9			D9		
10				D10	E10	
11					E11	
12					E12	
13				D13	E13	F13
14		B14				
15		B15				F15

Tabla 1: Lecturas sintagmática y paradigmática.

Por su orden sintagmático o secuencial, resulta, como cabe esperar lógicamente, un resumen del argumento:

Parte I: El gracioso cristiano anuncia que el rey Fernando [el Católico] va a apoderarse de las tierras moras. El gracioso moro dice que los moros van a defender su país. Los graciosos moro y cristiano se desprecian mutuamente. El gracioso cristiano ora al Señor de la Ascensión. Los graciosos se desafían con humor. Los graciosos pelean, con victoria del moro. Los cristianos van a atacar a los moros y su fe mahometana. El rey cristiano contrapone a Cristo y al Zancarrón (Mahoma). El rey cristiano se encomienda al Señor y a la Virgen del Rosario. Los moros se aprestan a defender sus tierras y castillos. El general cristiano exalta a los suyos y denigra a los morunos. Embajador moro: que el rey Fernando de Válor [Aben Humeya] conmina a los cristianos a convertirse a la fe musulmana, con amenazas y promesas. El general cristiano conmina a los moros a convertirse a la fe cristiana, también con amenazas y promesas. El abanderado cristiano guía a la batalla, pero ganan los moros. Los moros toman el castillo de los cristianos. Los moros dan gracias a Mahoma por su victoria.

Parte II: El gracioso moro dice que van a reconquistar Granada y España entera. El gracioso cristiano replica exaltando la grandeza de su religión. Los graciosos se desafían e insultan. Hay escaramuzas entre los graciosos (¿ganando el cristiano?). El rey moro vencedor planea la conquista de Granada. Embajador cristiano: que su rey, don Alfonso, conmina a los moros a convertirse antes del anochecer. El rey moro desafía y amenaza a los cristianos. El general moro, al espiar a los cristianos, es atacado y herido de muerte. El abanderado moro conduce a la batalla, pero vencen los cristianos. Los cristianos recuperan el castillo. El rey cristiano amenaza de muerte al rey moro vencido, si no se hace cristiano. El rey moro, amenazado de muerte, quiere hacerse cristiano. El rey cristiano abraza al rey moro, ya vencido y convencido. El rey moro expone sus objeciones a la virginidad de María. El rey cristiano contesta a las objeciones sobre la virginidad de María. El rey moro pide bautismo y alecciona a los suyos a seguir la ley de Cristo.

Desde el segundo punto de vista, es posible clasificar todos esos enunciados en siete categorías, leyendo ahora en columnas paradigmáticas verticales (marcadas con letras mayúsculas de la A a la F):

A. *Origen del conflicto:*

- A1 — El gracioso cristiano anuncia que el rey Fernando [el Católico] va a apoderarse de las tierras moras.
- A2 — El gracioso moro dice que los moros van a defender su país.
- A3 — Los cristianos van a atacar a los moros y su fe mahometana.
- A4 — Los moros se aprestan a defender sus tierras y castillos.
- A8 — El gracioso moro dice que van a reconquistar Granada y España entera.
- A9 — El rey moro vencedor planea la conquista de Granada.

B. *Antagonismo ideológico:*

- B2 — Los graciosos moro y cristiano se desprecian mutuamente.
- B3 — El rey cristiano contrapone a Cristo y al Zancarrón (Mahoma).
- B4 — El general cristiano exalta a los suyos y denigra a los morunos.
- B8 — El gracioso cristiano replica exaltando la grandeza de su religión.
- B14 — El rey moro expone sus objeciones a la virginidad de María.
- B15 — El rey cristiano contesta a las objeciones sobre la virginidad de María.

C. *Invocación religiosa* al santo patrono o equivalente:

- C2 — El gracioso cristiano ora al Señor de la Ascensión.
- C3 — El rey cristiano se encomienda al Señor y a la Virgen del Rosario.
- C7 — Los moros dan gracias a Mahoma por su victoria.

D. *Confrontación verbal* con exigencias antagónicas:

- D2 — Los graciosos se desafían con humor.
- D4 — Embajador moro: que el rey Fernando de Válor [Aben Humeya] conmina a los cristianos a convertirse a la fe musulmana, con amenazas y promesas.
- D5 — El general cristiano conmina a los moros a convertirse a la fe cristiana, también con amenazas y promesas.

- D8 — Los graciosos se desafían e insultan.
- D9 — Embajador cristiano: que su rey, don Alfonso, conmina a los moros a convertirse antes del anochecer.
- D10 — El rey moro desafía y amenaza a los cristianos.
- D13 — El rey cristiano amenaza de muerte al rey moro vencido, si no se hace cristiano.

E. *Confrontación armada* que decide la victoria o derrota:

- E2 — Los graciosos pelean, con victoria del moro.
- E5 — El abanderado cristiano guía a la batalla, pero ganan los moros.
- E6 — Los moros toman el castillo de los cristianos.
- E8 — Hay escaramuzas entre los graciosos (¿ganando el cristiano?).
- E10 — El general moro, al espiar a los cristianos, es atacado y herido de muerte.
- E11 — El abanderado moro conduce a la batalla, pero vencen los cristianos.
- E12 — Los cristianos recuperan el castillo.
- E13 — El rey moro, amenazado de muerte, quiere hacerse cristiano.

F. *Consecuencias* de la victoria final cristiana:

- F13 — El rey cristiano abraza al rey moro, ya vencido y convencido.
- F15 — El rey moro pide bautismo y alecciona a los suyos a seguir la ley de Cristo.

Las pretensiones que dan *origen* al conflicto (columna **A**) entrañan un proyecto de apoderarse del otro y sus pertenencias —sin que se dilucide del todo quién fue el primero—. Este proyecto lo trata de legitimar *ideológicamente* cada bando, contraponiendo antagónicamente sus valores propios a los ajenos (columna **B**) y buscando un respaldo absoluto, sagrado, sobrenatural (columna **C**). Tales pretensiones desencadenan una tensión extrema, manifestada y agudizada en la *confrontación verbal* (columna **D**). Al no alcanzar ninguna avenencia, ni con amenazas ni con promesas o sobornos, pues ninguna de las partes cede lo más mínimo ni abdica de sus creencias, estalla fatalmente la *confrontación armada* (columna **E**), con victoria de los moros, primero, y luego de los cristianos. La victoria definitiva de éstos últimos conduce a la *disolución de los otros* (columna **F**) como cultura diferente: En el desenlace son exterminados en cuanto tales, sea por vía de expulsión, como vomitándolos, sea engulléndolos por vía de asimilación.

Semejante juego argumental se despliega en dos tiempos, dos actos, partes o jornadas de la representación, en las que se invierten las tornas; discurre, a la vez, en dos o más planos de la acción, que pueden permanecer separados, en paralelo, o pueden entrelazarse en una sola trama. Así, los graciosos/escuderos/espías reproducen la misma acción, en clave jocosa. En el manuscrito de Tímar, por ejemplo, el plano *humorístico* o grotesco, de los graciosos, aparece desdoblado, con una acción aparte, como preludio e interludio, yuxtapuesto al de los personajes serios; lo contrario ocurre en la versión de Zújar, donde el papel de gracioso compete a los lugartenientes de los capitanes respectivos; mientras que, en Juviles, los espías, vestidos de bufones, apenas dicen unas palabras al principio y al final de la primera jornada. Por otra parte, el plano *sobrenatural* puede hacerse presente sólo a través de las menciones hechas por los protagonistas, en los pares de oposición Cristo-Mahoma, Biblia-Corán, etc., o bien mediante la personificación del Ángel y el Diablo como actores que desempeñan un papel. Los desdoblamientos no hacen más que reflejar la acción conforme a un esquema invariable, reforzando la tesis central.

En el plano *histórico*, la repetición del mismo motivo —técnica eminentemente barroca— afecta a otros símbolos, a otros episodios: se duplican las batallas, tanto en la primera como en la segunda parte (en Tímar, se da una en campo abierto y otra para la toma del castillo); el tema de la captura tiene por objeto el castillo, la imagen, algún rehén si es que no se agregan una a otra (en Laroles se acumulan las tres cosas); el ir y venir de las embajadas y parlamentos. Los personajes, principalmente reyes y generales, cristianos o moros, constituyen un estereotipo más que una personificación histórica determinada, puesto que, en muchas versiones, se habla de ellos genéricamente («rey cristiano», «rey moro»), o bien se les aplican nombres emblemáticos, sin que parezca importar cuáles (Fernando el Católico, Guzmán el Bueno, Pelayo, el Cid, don Alfonso, Muza, Boabdil, Aben Humeya, Mahomet —y otros nombres imaginarios—), hasta el punto de que, por obra y gracia del relato, se hacen coetáneos personajes totalmente anacrónicos. La misma incongruencia presentan otras alusiones a acontecimientos y circunstancias: los reinos de Córdoba y Sevilla, Lepanto, las Navas de Tolosa, Sagunto y Numancia... Vale todo lo que evoque una supuesta «españolidad» capaz de oponerse a la morisma. El estereotipo produce una múltiple refracción en épocas, acontecimientos y personajes históricos. Aunque haya versiones que cuenten más fiel y descarnada la historia de lo que realmente pasó¹¹, aquí no se debe buscar la objetividad del historiador, de la que sólo quedan fragmentos engastados en otra urdimbre. Sin duda hay, en los estratos textuales, sedimentaciones de eventos históricos, pero éstos se han transferido a un tiempo mítico. Hay incluso, en ciertos textos, interpolaciones relativamente recientes¹². En cualquier caso, las adaptaciones históricas, y las alusiones e interpolaciones contemporáneas, sirven a la significación simbólica, a una actualización del antiguo significado. Los hechos históricos se pliegan a los fines del mito. La simbolicidad prima sobre la historicidad. Lo que cuenta es la interpretación que el pensamiento popular hace de la historia por medio de las representaciones de *moros y cristianos*.

En el fondo de esa interpretación opera un esquema de relaciones, un cierto mecanismo lógico subyacente. La relación *A* se transforma en la relación *B* (que implica *C*), y se traduce en la relación *D*, que desemboca en el dilema *E* o *no E*:

[**A**(dominio cristiano \leftrightarrow dominio moro)
 \Rightarrow **B**(fe cristiana \leftrightarrow islam) \subset **C**(invocación al Santo \leftrightarrow invocación a Mahoma)]
 \rightarrow [**D**(argumentos cristianos \leftrightarrow argumentos moros)
 \rightarrow **E**(armas cristianas $<$ armas moras) \vee \neg **E**(armas cristianas $>$ armas moras)]

Al producirse, finalmente, la victoria armada cristiana, de ella se sigue como consecuencia retroactiva la afirmación de la superioridad cristiana en todos los aspectos del enfrentamiento:

¹¹ El texto de Tímar es fiel a la historia presentando al rey Fernando el Católico como iniciador del proceso de conquista (1492). También, al mencionar a Fernando de Válor (Aben Humeya), caudillo del levantamiento morisco de 1568. Lo que no casa es reunir a ambos como protagonistas y, menos aún, identificar al rey cristiano, hacia el final de la primera parte y principio de la segunda, como «don Alfonso», por más que recuerde a Alfonso VIII de Castilla, vencedor de los almohades en las Navas de Tolosa (1212).

¹² Como las alusiones, en la versión de Quéntar, a la guerra de Marruecos (al parecer al general Prim, quien, habiendo sido capitán general de Granada, actuó en la campaña de Marruecos y la toma de Tetuán, en 1860). O como en Laroles, incorporan una arenga del general Espartero.

E(armas cristianas > armas moras)
→ **D**(argumentos cristianos > argumentos moros)
→ **C**(invocación unánime al Santo) ⊂ **B**(fe cristiana > islam)
⇒ **A**(dominio cristiano total)

En otras palabras: La oposición por el dominio de un objeto de vital importancia implica el enfrentamiento de concepciones culturales y religiosas, que se expresa en la invocación a los símbolos de la fe respectiva. La mediación verbal de los argumentos fracasa, porque no se da verdadero diálogo con el otro ni fórmulas de entendimiento, sino únicamente amenazas e intentos de soborno. La confrontación armada ofrece la única alternativa en la que hay acuerdo. Y la suerte de las armas viene a decidir acerca del derecho al objeto en disputa (que en realidad es el dominio sobre el otro pueblo) y acerca de la verdad/falsedad de la fe del otro y acerca de su derecho. El moro derrotado es, entonces, moro al que convencen los argumentos cristianos, moro que invoca al santo patrón, que proclama la verdad de la religión de Cristo y que, en definitiva, se somete absolutamente para dejar de ser o para dejar de estar.

En el origen del conflicto se pone de relieve siempre una *situación de litigio* por la posesión de un objeto cifrado en el castillo, la imagen, la bandera, el hijo rehén, el rey aprehendido, o las tierras, el pueblo. Todos ellos constituyen variaciones sobre idéntico tema, cuyo referente histórico material es el país conquistado. Pero la historia se suele contar de otro modo, camuflando la iniciativa de la conquista.

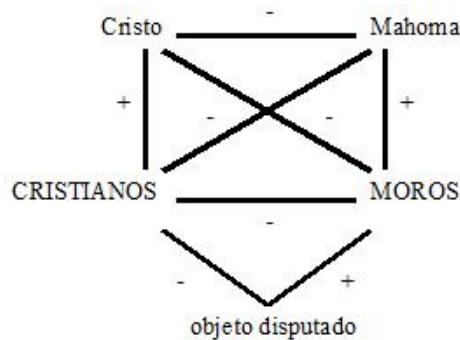
De las veinte representaciones granadinas actuales, quince aluden a un desembarco de los *turcos* en las costas del sur. El tema del turco (cuando el trasfondo más real apunta a la guerra de la Alpujarra y sus efectos) lo explican algunos como expresión del miedo a los ataques de la armada otomana. Sin embargo, no es muy lógico ese temor precisamente a partir de un momento en que el turco, tras su derrota en Lepanto y en el norte de África, ha dejado ya de ser una amenaza real. Tampoco se explica por la proximidad a la costa, como reflejo de las episódicas incursiones de la piratería turca o berberisca, pues el tema se encuentra no sólo por toda la Alpujarra, sino también en las versiones de la Hoya de Guadix-Baza, en lugares muy alejados de ese riesgo. El temor al turco, pese a resultar ilusorio, tiene éxito por su valor simbólico¹³, porque plasma, trasluce, enmascara la mala conciencia, como un remordimiento oscuro, por la eliminación de los moriscos. La representación es como un sueño en el que aparecen disfrazados de turcos amenazadores. Pero ahí se ha escamoteado el verdadero desencadenante del conflicto —patente en alguna versión—, que no es otro que el *plan de dominación* llevado a la práctica por el reino de Castilla. Acusar a los otros constituye un viejo y consabido mecanismo de proyección de la culpa. La búsqueda de legitimación religiosa y de alianzas sobrenaturales subviene al plan, no lo origina. Así, aun las versiones más transparentes a la verdad histórica, para simular y hacer sentir que son los moros los agresores, los presentan como infieles, enemigos de Cristo, de la Virgen y los santos. Cada parte emplea toda la artillería verbal imaginable para descalificar moralmente a la otra. Los cristianos acumulan infinidad de estereotipos negativos sobre los moros:

¹³ Según se cuenta, ya mucho antes, en el levantamiento popular del Albaicín granadino, el año 1500, los vecinos moros se disfrazaron con atuendos y gorros turcos, para conseguir un efecto propagandístico como si los turcos hubieran desembarcado.

Degüellan niños, mujeres,
 hombres ancianos y enfermos;
 incendian los cortijos
 y el arbolado perdiendo;
 tras su furor va su ira...
 (Juviles)

El encono de las posiciones lleva fatalmente a unas justas guerreras, cuyo estereotipo son las dos sucesivas batallas de signo inverso. Pero no siempre se dan matemáticamente las dos. Cada una de las batallas puede aparecer desdoblada en dos o más (por ejemplo, en Tímar, Juviles, Laroles), permaneciendo la misma simetría invertida: dos clases de batallas, desfavorables y favorables. Lo subrayado es que se trata de una guerra entre partes igualadas, pero ganada en definitiva por los cristianos. Y esto justifica su superioridad omnímoda y su dominio absoluto, el cumplimiento del plan inicial.

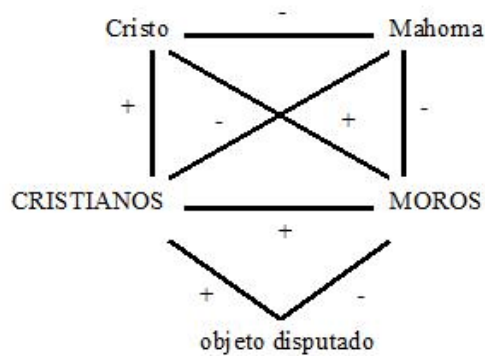
Se puede presentar gráficamente en forma de croquis la red fundamental de relaciones establecida a partir de los dos polos étnicos, los cristianos y los moros. Cada polo mantiene una cuádruple relación que, al término de la primera jornada, queda caracterizada por los siguientes signos:



Relación al objeto disputado:	moros +	cristianos —
Relación a la otra etnia:	moros —	cristianos —
Relación a la fe musulmana:	moros +	cristianos —
Relación a la fe cristiana:	moros —	cristianos +

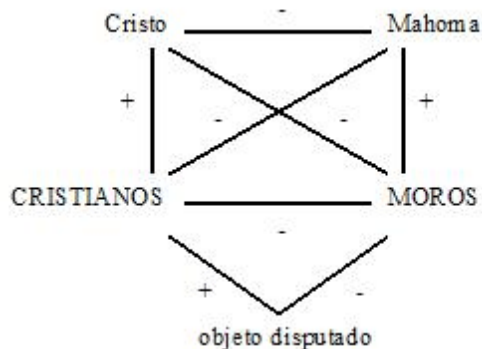
Este primer balance, que deja intactos los signos de las relaciones con el otro pueblo y con lo sobrenatural, es sólo provisional, no concluyente. La guerra no ha terminado. La relación de oposición entre *cristianos*-Mahoma (fe islámica) y entre *moros*-Cristo (fe cristiana), ambas como es lógico marcadas con signo negativo, se correlacionan inversamente con la relación *moros*-objeto en disputa, positiva en ese momento.

En la segunda jornada, el resultado de la guerra altera para ambos bandos el signo de la relación con el objeto en cuestión, ahora definitivamente en posesión de los *cristianos*. Esto provoca, para los *moros* —en las versiones que acaban con el «final feliz» de su conversión—, la inversión del signo de todas las demás relaciones:



Relación al objeto disputado:	moros —	cristianos +
Relación a la otra etnia:	moros +	cristianos +
Relación a la fe musulmana:	moros —	cristianos —
Relación a la fe cristiana:	moros +	cristianos +

Del perfil que, más arriba, definía al *moro* no queda absolutamente nada; se ha transformado en el mismo de la parte cristiana, excepto en la posesión del objeto. No sólo han perdido este objeto, en último término el país, sino su misma identidad. Toda alteridad queda excluida. Y en el caso de que los vencidos sigan fieles a su identidad cultural y religiosa —como ocurre en aquellas otras versiones que terminan en el clímax trágico de la derrota, sin conversión de los moros—, éstos son condenados al exterminio cultural o al exilio (véase el diagrama siguiente). Los moros desaparecen como tales, ya sea culturalmente, haciéndose pasar por cristianos viejos, ya sea físicamente, abandonando el país para buscar refugio en otras tierras donde compartan su fe.



Relación al objeto disputado:	moros —
Relación a la otra etnia:	moros —
Relación a la fe musulmana:	moros +
Relación a la fe cristiana:	moros —

Todo el drama ostenta una estructura dualista, tanto en el orden secuencial (primera batalla y segunda) como en cada episodio de la secuencia (la oposición entre bando moro y bando cristiano, sostenida hasta el desenlace). Los textos interpretan su historia como un dilema ineluctable, cuya alternativa no puede ser más que *o ellos o nosotros*: o ganan ellos (1ª parte) o nosotros (2ª parte), o dominan ellos o nosotros. Una política basada en un principio arcaico y maniqueo, que sustrae todo derecho al otro. Cabe formularlo como un *prin-*

cipio de exclusión total del otro como tal, que aboca a la subordinación o la eliminación. Lo primero implica la disolución de su identidad propia en el sistema del dominador, la mismificación dentro de la totalidad, la anulación de la alteridad; lo segundo, la eliminación por genocidio o destierro, conlleva su expulsión a las tinieblas de la exterioridad. Este dualismo contradictorio fragua arquetípicamente en el Bien y el Mal absolutos, y en sus equivalentes: Ángel y Diablo, Cristo y Mahoma, castellano y morisco. Es éste el esquema maniqueo aplicado a las relaciones históricas entre la Cristiandad y el Islam, como también entre la corona de España y las civilizaciones amerindias, por no referirnos más ampliamente a las relaciones de Occidente con las culturas extraeuropeas.

La función, una y múltiple

En su nuda puridad, los dramas rituales de *moros y cristianos* granadinos constituyen alegatos de legitimación de la conquista y total destrucción del Reino Nazarí. Esto explica su génesis y su función permanente: Enaltecer la unidad y uniformidad política de España junto a la unidad religiosa de la cristiandad, frente a sus enemigos. Sin duda fueron promovidos por eclesiásticos, como medio pastoral para inculcar la doctrina cristiana a los feligreses, con ocasión de fiestas importantes.

El fondo emocional que alimentó las fiestas de *moros y cristianos* —a la vez que era alimentado por ellas— pudiera haber sido el temor a los piratas turcos, o el miedo a los monfíes (bandoleros moriscos), o el recelo ante la posible vuelta de los moriscos expulsados. Pero, aparte el cometido de conjurar ese temor, en parte imaginario, está el hecho cierto del trauma de la guerra de conquista, el trauma de la desposesión inmisericorde del reino, el sordo remordimiento de la violencia fundacional de la Granada castellana y cristiana. Aquel traumatismo era menester aliviarlo. Los «papeles» tienen por misión evitar el olvido de la historia, conservar su memoria, elaborándola, interpretándola, dándole un sentido. Las historias o leyendas de moros siguen vivas en la conciencia popular andaluza, y de una manera muy intensa en Granada y en la Alpujarra. La gente sabe, por confusamente que sea, de qué se trata, qué evocan esas tragedias de moros, si bien es verdad que ya no las viven de forma traumática, ni tampoco les comunican gran edificación espiritual.

Lo que ocurre es que la estructura invariable de las representaciones, y su función genérica legitimadora, no impiden, sino al contrario, la variabilidad de su funcionalidad social. A lo largo del tiempo van cumpliendo otras funciones específicas. De acuerdo con Rodríguez Becerra, la representación «cumple funciones rituales, de identificación de la comunidad, de control social, de promoción individual, integradora de la familia, así como funciones psicológicas, individual y colectivamente, estéticas, económicas y de reafirmación religiosa» (1984: 16). Destaca, no obstante, la función de *identificación étnica*, vivida, defendida y potenciada en y desde el ámbito local. De ahí la coherencia de su vinculación preferente con las fiestas principales o patronales y con los santos patronos, es decir, con los máximos símbolos comunes del pueblo —por más que se reduzcan a su valor emblemático—. Actúan como catalizadores simbólicos de la identidad popular.

Además, el mito de *moros y cristianos* ha tenido la virtualidad de renovar su significación en sucesivos momentos históricos, lo que a su vez puede explicar el resurgir de las representaciones, por ejemplo, con motivo de la guerra de Marruecos (1859-1860) y con las campañas del Rif (1909-1927), que permitieron una traslación simbólica del «moro» desaparecido de la Península al «moro» marroquí. Sin necesidad de modificar el texto, se

opera una transferencia del sentido a situaciones diferentes, actuales, de alguna manera análogas. Pero la adaptación al contexto —un poco al modo lamarckiano— puede modificar no sólo los significantes colaterales (como la vestimenta, en el caso de los *cristianos* vestidos de soldados nacionales en la posguerra) y los significados socialmente connotados, sino que llega en ocasiones a alterar el mismo texto, con alusiones a sitios, personajes, eventos, con interpolaciones más modernas, como las mencionadas más arriba¹⁴. Los cambios adaptativos promueven y expresan nuevas identificaciones sociales: De hecho, hay lugares donde se produjo una asimilación social y simbólica de los *moros* con los liberales del siglo pasado, o luego con los «rojos» socialistas y comunistas¹⁵. En cualquier caso, el texto escrito nunca agota los sentidos que se le van adhiriendo en la representación, los que circulan socialmente. Los sentidos evolucionan, y se los va confiriendo la praxis social de la que la representación forma parte. Texto y contexto están siempre en colusión. La preferencia del texto renueva los significados —o puede, al contrario, abolirlos— en nuevos contextos, debido a la capacidad que tienen los símbolos para dar cauce tanto a las tradiciones legadas de generación en generación como a las experiencias recientes intensamente vividas, unas y otras configuradoras de la identidad cultural de un pueblo.

Buena parte del valor actual de estas representaciones les viene, en un mundo dominado por la cultura de masas, en virtud de su carácter de teatro popular, en cuanto forma de cultura autóctona, vernácula, protagonizada no por actores profesionales sino por personas de la comunidad local, a quienes avaladan sólo sus cualidades individuales y su relevancia social entre el vecindario.

El sofisma de la «superioridad» moral

A una mirada superficial quizá parezca exagerada esa visión, un tanto trágica, de la función de *moros y cristianos*, alegando que la gente no piensa en dada de eso sino en pasarlo bien y divertirse. Valga la diversión y el regocijo. Pero, ¿por qué divertirse precisamente «matando moros» o, como mínimo, parodiándolos y gozándose en su humillación? Sería lamentable tratar con frivolidad estas representaciones, reducir las a folclorismo vacío de significado, convirtiéndolas en puro elemento decorativo del jolgorio festivo. Sería, en cambio, despotismo ilustrado pretender ir suprimiéndolas, por su presunta ideología reaccionaria. Creo que los textos en sí no son «retrógrados» ni «progresistas» por referencia a las tendencias políticas del presente. Pertenecen a una época pasada. Y en cuanto a su esquema profundo, ¿no lo comparte todo el espectro político europeo y occidental? Subyace, sin excepción, en el progresismo de la razón y la civilización de Occidente. El esquema de la conquista, del pensamiento excluyente resulta más decisivo

¹⁴ Roland Baumann me mostró el texto de una danza de moros y cristianos de Guatemala, en la que los dos bandos son los «franceses» y los «ingleses» respectivamente (siendo éstos últimos los «buenos»). El contexto de la adaptación parece ser el de la invasión napoleónica de España.

¹⁵ En el II Encuentro de Bandos de Moros y Cristianos, celebrado en Zújar (Granada), en septiembre de 1992, Roland Baumann, estudioso de la función de Válor con un enfoque históricosocial, hizo observar cómo, en la guerra de 1936-39, los moros-marroquíes que vinieron con las tropas del general Franco, cual cruzados, componían el bando simbólicamente *cristiano*, que venció a los rojos alpujarreños, cual infieles (bando simbólicamente *moro*), invirtiendo paradójicamente los protagonistas históricos, al entrecruzarse dos planos de la significación.

que la ideología que lo aplica.

Otros han sugerido introducir reformas en los textos, para mejorar en ellos la imagen de los *moros*. Seguramente no se arreglaría nada, si es que quedaba algo después de la pretendida «reforma». El hecho es que los textos están ahí, tal como son y han llegado hasta nosotros, casi como textos sagrados, un legado histórico con varios siglos de gestación, por reciente que sea su redacción actual en algunos casos. A mi juicio, los textos no deben modificarse: Lo que sí deberíamos es renovar nuestra reflexión sobre ellos, sobre lo que reflejan.

Constituyen un registro del pensamiento popular. Expresan un modo común de pensar la gente, que entra en acción espontánea e inconscientemente, cuando afronta problemas tan actuales —y tan análogos— como el de las relaciones con el mundo islámico. Al fin y al cabo, esa memoria popular es más fidedigna que la amnesia hipócrita de «los tradicionales lazos de amistad de España con el mundo árabe». La sociedad que representa las relaciones de *moros y cristianos* tiene la ventaja de poder contemplar sus actitudes históricas colectivas como en un espejo, aunque éste sea deformante. El conflicto con el pasado musulmán, presente en su misma ausencia, persiste sin solución definitiva, generando un sentimiento ambivalente, de odio y amor, de admiración y desprecio con respecto a *lo moro*. Se percibe incluso cierta mezcla de orgullo por la grandeza de aquellos tiempos —visible en el paisaje, el arte y obras monumentales como la Alhambra—, de la que son propietarios como parte del botín conquistado, y a la vez complacencia por la supremacía *cristiana*, impuesta por los hechos de guerra y mitificada por la imaginación social.

El desenlace feliz, fantaseado por la mayoría de los textos, con la conversión de los moros y las unánimes alabanzas al Dios cristiano, además de irreal, escenifica una reconciliación que resulta falsa y sofisticada. En efecto, el rey cristiano abraza al moro sólo una vez que éste, bajo amenaza de muerte, dice convertirse. Y sólo entonces pronuncia palabras tan increíbles como éstas:

Llévame donde reciba
el bautismo en breve tiempo.
Yo confesaré la fe
de Cristo redentor nuestro.
Y vosotros mis vasallos
seréis dignos de mi aprecio
sólo si os volvéis cristianos
y creéis en Dios verdadero,
que la ley de los cristianos
es la que rige en el cielo.

(De la versión de Tímar)

Lo mismo suele ocurrir, por otras latitudes, en las danzas de la conquista americanas. Por ejemplo, en las versiones que terminan con el abrazo de reconciliación entre el inca Atahualpa y Pizarro (Oleszkiewicz 1992: 194). O en la *Danza de la Montezuma española*, llevada de México a Panamá por misioneros españoles, finaliza, ya preso el emperador Montezuma [*sic*], recitando éste a coro con Hernán Cortés:

A los que presencien
y escuchen esta historia,
que nos vayamos juntos
a la eterna gloria.

(Arosamena Moreno 1977: 97)

En estas superaciones ilusorias de la tragedia, el reconocimiento del *moro* o del *indio* y la reconciliación con el otro, en cuanto están supeditados a la derrota del otro y a su renuncia a una identidad diferente, no son sino ficciones, que vienen a encubrir la intolerancia y la aniquilación de la cultura ajena. Resulta tan sospechoso como elocuente que el moro sólo se persuade de la verdad de la fe cristiana, o de la virginidad de María, etcétera, cuando ha sido previamente abatido por las armas.

De principio a fin, los textos muestran la imposibilidad de concebir la aceptación del otro tal como es, reconociendo su derecho a ser diferente. Esto hace inevitable la violencia, la denigración, la guerra, el canibalismo cultural. El aparente final feliz, en realidad, lleva hasta el extremo la violencia contra el otro, que, derrotado, ya ni siquiera será él mismo sino imagen y semejanza del vencedor. Parece claro que es el espíritu de cruzada y el espíritu de la Inquisición el que se revela en esas conversiones forzadas. La confusión de la verdad absoluta con la propia formulación excluye el diálogo con cualquier otra variante, que no podría ser sino errónea. La imposibilidad mental de relativizar, de cuestionarse a sí mismo, arrastra al integrismo en el plano religioso y en el político.

Como corolario, las representaciones de *moros y cristianos* concluyen en un afianzamiento de la creencia en la «superioridad», no sólo militar sino ante todo moral, de los cristianos. Sus ecos entonan un canto narcisista a la superioridad de la Cristiandad/Occidente. Su acción encarna el esquema político fundamental de la modernidad europea, maquiavélicamente lanzada a la conquista del planeta. Estriba en la idea sofística de que la victoria de las armas es prueba irrefutable de superioridad humana en el orden civilizatorio y religioso. De modo que el que cuenta con la supremacía militar cree haber recibido de la omnipotencia divina una patente de corso para asaltar y expoliar a todos los pueblos de ambos hemisferios. Suposiciones de tal índole, sin embargo, disimulan mal el encanallamiento mental y moral que las sustenta. A la vista de las destrucciones consumadas, la exaltación de los valores de intolerancia, exclusión e integrismo frente a otras culturas, cualquier persona honrada se cuestiona hasta qué punto esa moralidad de la dominación, puesta en escena por los dramas de *moros y cristianos*, es realmente superior. Basta una retrospectiva de las devastaciones provocadas por cinco siglos de imperialismo etnocida de Occidente para que se disipe toda ilusión. De la prepotencia de las armas no se deduce ninguna eminencia moral y civilizadora, sino más bien la impotencia para intercambios fecundos con las demás civilizaciones. Y en el mismo sentido, ¿cómo no cuestionar ese cristianismo pervertido en instrumento doctrinario de persecución ideológica y de dominio sobre los otros, cuya plasmación icónica más lacerante es el *matamoros* canonizado como santo?

Pensar a fondo la *tragedia de los moros* nos conduce al descubrimiento de la tragedia global de los tiempos modernos: El mundo humano se ha vuelto uno solo, planetario, y sin embargo los esquemas predominantes en las relaciones interétnicas e internacionales siguen siendo de exclusión del otro e imposición sectaria, clasista, racista, etnocéntrica. Es un tema de nuestro tiempo. Repensemos la historia horrenda de las masacres del último medio milenio. O tan sólo algunas de las más atroces de nuestro siglo XX: Los crímenes de Stalin en la antigua Unión Soviética; los fusilamientos decretados por Franco después de la guerra civil española; los campos de exterminio de la Alemania nazi; las bombas atómicas norteamericanas contra Hiroshima y Nagasaki; el genocidio de los *jemeres* rojos en Camboya; los asesinatos alevosos de tantas dictaduras militares en países de todos los continentes; los millones de exilados políticos; las sistemáticas intervenciones imperiales y neocoloniales de los estados ricos en todas las meridianos del planeta. O en los últimos meses, las espantosas guerras de *limpieza étnica*, como política de depuración racista, en

la antigua Yugoslavia. Y sin ir tan lejos: En Alemania, los atentados vandálicos y terroristas de grupos neonazis contra inmigrantes, a veces entre aplausos de los testigos callejeros. En Finlandia, inmigrantes gitanos y de color tienen miedo de salir a la calle. En Francia, aumenta la violencia de las bandas de extrema derecha contra jóvenes norteafricanos y antillanos. En España surgen brotes racistas contra gitanos, y los inmigrantes africanos son automáticamente incriminados y deportados.

Innumerables prácticas cotidianas muestran cómo los humanos no acabamos de aprender el respeto al otro, al que no es como nosotros. Pero el otro no puede ya seguir siendo un extraño. El problema será cada día mayor. ¿Construiremos una muralla china al sur de Andalucía? La propaganda del «paraíso» occidental es un reclamo irresistible para los que no tienen cómo salir de la miseria. En Europa, las migraciones del este y del sur pudieran ser masivas. Las soluciones no están a la vista. Pero un esquema de exclusión total del otro resulta incompatible con la conciencia global de la humanidad y con la conciencia ecológica planetaria. El potencial de violencia que puede acumularse y estallar comporta una amenaza para la supervivencia de la especie humana y de la Tierra. El principio pendenciero de *o ellos o nosotros* resulta un arcaísmo mortífero. Este principio maniqueo y totalitario, tan arraigado, debe ser sustituido por *ellos con nosotros y nosotros con ellos*, por la apertura, el intercambio y la síntesis, cuya fecundidad demuestra la historia de grandes civilizaciones que aunaron etnias, culturas y creencias diferentes. Ojalá la evidencia, cada día mayor en el mundo contemporáneo, de que *o todos o ninguno* nos haga recapacitar y desistir de la intolerancia, el integrismo, siempre destructivo.

Faltan por construir no sólo condiciones materiales para un desarrollo generalizado y sostenible, sino verdaderos referentes universales, que trasciendan los límites de las civilizaciones y culturas particulares. Ni la razón ni la religión europeas, como ninguna otra, satisfacen hoy esa necesidad. Sólo podrán surgir del diálogo abierto entre todos, cuyos requisitos de paridad habrá que crear. Pues no cabe diálogo entre amo y esclavo, entre vencedor y vencido. La ciencia y la técnica occidental han alcanzado un consenso general; pero se trata de saberes instrumentales, no susceptibles de aportar un sentido humano. En parte, la ideología de los derechos del hombre responde a esa función de marco de referencia para una civilización de civilizaciones, para la organización mundial necesaria. Habrá de constituirse mediante el diálogo, desactivando todas las formas de integrismo en sus mecanismos económicos, políticos y mentales.

Los otros no son santos ni inocentes. Pero tienen derecho a su cultura y su fe, como tienen derecho unas condiciones de vida dignas, a precios justos para sus productos en el mercado internacional, a transferencias tecnológicas y financieras que no los hipotequen, todo ello negado por la estrategia de dominación occidental, forma principal del integrismo en nuestro mundo. Algún día, tal vez haciendo de la necesidad virtud, no quedará otro remedio que sustituir la estrategia de dominación por una estrategia de diálogo.

Es como el mensaje de la reconciliación final, no como falsificación de la historia, sino como proyecto para el futuro; no por conversión de uno en otro, sino por conversión de unos y otros a una humanidad mayor. Como las grandes civilizaciones nacieron del mestizaje de etnias y culturas, estamos llamados a la gestación de un mundo mestizo, pluralista y antifanático: a un tiempo moro y cristiano, indio y europeo, africano, asiático.

No es soñar con la isla de Utopía. La vida seguirá siendo milicia. Aunque la lucha debe cambiar de plano. Las mismas representaciones de *moros y cristianos*, si entornáramos los ojos para hacer de ellas una relectura alegórica distinta, pueden pasar a significar (prescindiendo de su moralidad particular, cuya recusación ya he recalcado) la lucha de unos héroes que orientan la vida con un talante ético. Está claro que el planteamiento filosófico de los

textos no es precisamente el del poema de *Baghavat Gita*¹⁶, donde el idealizado guerrero Arjuna, en la inminencia de la batalla contra los enemigos, conversa con Krisna, encarnación de la divinidad; y a punto de abandonar las armas para no participar en la matanza, el dios lo alecciona a no huir del mundo y sus desórdenes sino asumir la acción, exento de todo egoísmo. A pesar de todo, subjetivamente, los héroes moros y los cristianos se enfrentan a una situación de un gran paralelismo y luchan por su ideal.

La misma ambivalencia del simbolismo de los *moros* impide que se les identifique sin más con el mal. Los caudillos moros, pese a la curvatura ideológica que impone a los textos la mentalidad de los vencedores, pese a los improperios de que son objeto en la dialéctica de los parlamentos, se comportan como grandes guerreros, valerosos, nobles, que combaten heroicamente por su tierra y por su fe. Se trata inicialmente de un duelo épico entre iguales, aspecto demostrado por las derrotas infligidas a los cristianos. El enfrentamiento —aunque esa visión nos parezca hoy insostenible— se presenta como un destino histórico que escapa a la voluntad de los protagonistas (a los que puede incluso unir una vieja amistad, como es el caso de Guzmán y Aben Comat, en la versión de Laroles). Cada bando tiene parte de razón y proyecta la que le falta en la sinrazón del otro. Así, la confrontación entre el bien y el mal se encuentra dislocada. Debería resituarse, desplazándose al plano de la vida social, a la lucha por la justicia, la moralidad, la fe, la civilización; es decir, por crear las condiciones que posibiliten esos valores a todos los seres humanos. La lucha se libra, entonces, en el interior de cada grupo humano, una vez desmontado el mecanismo que proyecta siempre lo malo en el otro grupo. Lo mismo cabe decir —desplazándonos de nuevo a otro plano— para cada persona, en cuya interioridad pugnan, entonces, simbólicamente *moros* y *cristianos*. Este último espejo revela por fin el escenario donde se dilucida la verdadera superioridad moral: No hay más que la que cada cual alcanza superándose a sí mismo; superación que postula éticamente la apertura al reconocimiento de los otros.

En fin de cuentas, como dice el refrán popular, connotando la exigencia de igualdad de trato para todo el mundo: «Aquí o todos moros o todos cristianos».

¹⁶ El *Baghavat Gita* forma parte de la gran epopeya india Mahabharata, que narra el combate entre los pandava y los kaurava, con un trasfondo histórico. El héroe Arjuna es uno de los jefes de los pandavas, que en medio de la batalla recibe las enseñanzas de Krisna. Dada la filosofía del poema, se interpreta como una alegoría del enfrentamiento entre el bien y el mal.

BIBLIOGRAFÍA

- AROSAMENA MORENO, Julio
1977 *Danzas folklóricas en la villa de Los Santos*. San Salvador, Ministerio de Educación.
- BERNABEU RICO, José Luis:
1981 *Significados sociales de las fiestas de moros y cristianos*. Elche, Publicaciones de la UNED.
- BRISSET MARTÍN, 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.
- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos:
1989 «Moros y cristianos en Zújar. La mirada de un psicólogo», C. Alvarez Santaló (y otros): *La religiosidad popular, III*. Barcelona, Anthropol: 128-146.
- GALEANO, Eduardo
1981 «La conquista continúa: Crimen y resurrección de los indios de Américas», *Nicaráuac* (Managua), nº 4: 121-127.
- GÓMEZ GARCÍA, Pedro
1991 «Moros y cristianos, indios y españoles», en *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza*. Granada, Publicaciones de la Universidad: 141-169.
1992 «Análisis de las antiguas "Relaciones de moros y cristianos de Laroles (La Alpujarra)"», *Gazeta de Antropología* (Granada) nº 9: 53-72.
- GUASTAVINO GALLENTE, Guillermo:
1969 *La fiesta de moros y cristianos y su problemática*. Madrid, CSIC.
- HURTADO DE MENDOZA, Diego
1627 *De la guerra de Granada*. Madrid, Castalia, 1970.
- JAULIN, Robert (coord.)
1972 *El emicidio a través de las Américas. Textos y documentos*. México, Siglo XXI, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1958 *Antropología estructural*. Buenos Aires, Eudeba, 1968.
- OLESZKIEWICZ, Malgorzata
1992 «El ciclo de la muerte de Atahualpa. De la fiesta popular a la representación teatral», *Allpanchis Phuturinga*. (Cuzco), nº 39: 185-220.
- RICARD, Robert:
1932 «Contribution à l'étude des fêtes 'Moros y cristianos' au Mexique», *Journal de la Société des Américanistes*. (Paris), vol. XXIV: 51-84.
1958 «Otra contribución al estudio de las fiestas de moros y cristianos», *Miscelánea Paul Rivet, II*. México, UNAM: 871-877.
- RODRÍGUEZ 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:
1971 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza, 1976.
- WARMAN, Arturo:
1972 *La danza de moros y cristianos*. México, INAH, 1985 (2ª).

Actas del IV Congreso de Folclore Andaluz, Huelva 1992
Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía, 1996, núm. 18: 125-146.
