

Publicado: 1993-12



Clasificación de los «moros y cristianos»

Classifying the performances of «Moors and Christians»

Demetrio E. Brisset Martín

Doctor en Antropología Social. Antropólogo. Granada.

RESUMEN

Para complementar el estudio de los rituales festivos de *moros y cristianos*, el autor explora las vías clasificatorias que permitirán su conocimiento en profundidad.

ABSTRACT

To supplement the study of the festive rituals of the Moors and Christians, the author explores the forms of classification that allow a deeper understanding of these interesting performances.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

dramas de moros y cristianos | clasificación | drama y ritual | representación e historia | Moors and Christians' dramas | typology | drama and rite | performance and history

Desde el comienzo de los noventa, se ha puesto tan de moda el estudio de las fiestas de *moros y cristianos* en el antiguo reino de Granada, que se le puede calificar como tema estelar. A los tres *Encuentros de Bandos de Moros y Cristianos* (celebrados en Molvízar -1991-, Zújar -1992- y Carboneras -1993-), con sus correspondientes conferencias y comunicaciones de investigadores, que van a ser pronto editadas por el Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet» (Granada), hay que añadir las numerosas aportaciones presentadas al *IV Congreso de Folclore Andaluz* (Huelva, 1992), centrado en esta edición en las manifestaciones del teatro popular andaluz, así como diversas ponencias en otros foros y artículos publicados.

Es tal la complejidad de este fenómeno ritual, que resulta prácticamente imposible agotarlo, pues, a medida que se profundiza en la investigación documental, surgen a la luz nuevas facetas que permiten novedosas interpretaciones. Lamentablemente, y en lo que de hecho es bastante característico de la antropología hispana, apenas se intercomunican las investigaciones, sin que se produzcan debates ni controversias entre posturas dispares. Si bien este hábito evita que se enconen rencillas personales, desde un punto de vista intelectual es una lástima, porque es dudoso que nadie esté en posesión de toda la verdad, y del enfrentamiento razonado de posturas divergentes puede llegarse a conclusiones más matizadas que las conseguidas por el esfuerzo solitario.

En busca de una mayor riqueza especulativa es por lo que iniciaré ahora una polémica pública con Pedro Gómez García, compañero de fatigas en los doce años que llevamos organizando actividades para dar a conocer las culturas granadinas. Tanto en su artículo del número anterior de la *Gazeta de Antropología* (1992a), como en su participación en el recentísimo libro colectivo *América: una reflexión antropológica* (1992b), aborda el tema desde una perspectiva levistraussiana, con sugerentes y brillantes análisis. En el primero de estos trabajos, somete a un análisis estructural el texto transcrito en 1933 por un vecino de Laroles, mientras que en el segundo (que en realidad es anterior, ya que corresponde a una conferencia impartida en Granada en 1990) efectúa una comparación entre tres textos granadinos y uno jienense, para retomar luego la tesis que el antropólogo francés Nathan Wachtel elaborase sobre las representaciones de la conquista en Hispanoamérica, en su ya clásico estudio de 1971:

El folclore conserva, efectivamente, el recuerdo de las reacciones indígenas en el momento de la conquista. Sin embargo, lo hace con una fidelidad variable (...) Pero la deformación de los hechos históricos respeta una cierta lógica. Tales eventos constituyen la materia utilizada

por el pensamiento indígena para producir un folclore cuyas manifestaciones, aunque diversas, forman un conjunto coherente. Desde los Andes a México, una estructura común ordena los temas de la Danza de la Conquista (Wachtel 1971: 90-91).

Sin tocar en este artículo la comparación entre los significados de las *representaciones de conquista* entre los indígenas americanos y los españoles contemporáneos, voy a responder a dos críticas que me formula Pedro Gómez. En mi libro sobre las *Fiestas de moros y cristianos en Granada* (1988), establezco dos grandes familias de estas fiestas en la Granada actual:

A. Las del tipo *cautiverio y rescate* de la imagen, con intervenciones sobrenaturales, una sola batalla y documento falsificado por el demonio.

B. Las *relaciones de Granada*, subdivisibles en:

a) *Escaramuzas de la Alpujarra*, con el desembarco de los turcos y la conquista del castillo y la imagen del santo, con su derrota y conversión en la segunda parte.

b) *Toma del castillo*, con superposición de temas narrativos, esquema dual de batallas y ausencia de intervenciones sobrenaturales.

También diferenciaba un subgrupo *Luzbel y el Ángel* (con probable toma del castillo), hoy desaparecido.

Para Pedro Gómez, no tiene sentido establecer un tipo *cautiverio y rescate de la imagen* contrapuesto al de *pérdida y recuperación del castillo*, ya que los considera intercambiables, variando solo el elemento simbólico:

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 varía (1992b: 58).

Más adelante se reitera en esta postura, tras analizar la trama narrativa de la versión de Bélmez de la Moraleda:

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 (1992b: 61).

Creo que estamos en un terreno muy poco explorado y que merece la pena avanzar con detenimiento.

Si nos centramos en lo fundamental de esa categoría de las representaciones rituales de conquista constituidas por las que oponen a *moros y cristianos*, tendremos que: *Los actores* (todos hombres) *se dividen en dos bandos jerárquicos que se disputan un símbolo colectivo*.

Si queremos conocer en profundidad este ritual festivo, no podemos quedarnos en una dimensión tan abstracta, sino que habrá que desmenuzarla. Y buscar el significado oculto tras los objetos simbólicos.

Avancemos ahora desde lo muy concreto, los argumentos de cada representación individual. En el número 9 de la *Gazeta*, Pedro Gómez publica una de las versiones de la representación de la alpujarreña Laroles, que en sí es casi una excepción por su rareza. El tema de ella es la legendaria gesta de Alfonso Pérez de Guzmán, el noble leonés que participó en la conquista de Tarifa a los nazaríes en 1292, para luego tener que defenderla ante el ataque del rey de Granada y sus aliados benimerines, prefiriendo sacrificar la vida de su hijo, que habían cautivado, antes que entregar la fortaleza.

El argumento parece encajar perfectamente en lo que se entiende por una «representación de *moros y cristianos*», con su épico sacrificio cuasi bíblico, y sin embargo apenas ha interesado a los organizadores de esta clase de espectáculos, puesto que sólo conozco otro con el mismo tema: una de las *embajadas* que se alternaban en las fiestas patronales de Alcalá de la Selva (sierra de Gúdar, Teruel), y en la que aparecía un caballeresco moro Tarfe. Ambas versiones parecen influidas por la novela histórica del Romanticismo titulada *Guzmán el Bueno*, escrita por el granadino Ramón Ortega y Frías.

Aquí se trata de la contaminación de un tema culto sobre un esquema argumental previo, y en el caso de Laroles, el autor del texto teatral incluyó trozos semejantes a los que se recitan en las granadinas Mecina-Tedel y Aldeire, dejándose arrastrar por cierta grandilocuencia patrioter. De hecho, la única acción que no encuentra su equivalente en las demás representaciones de *moros y cristianos* es la del chantaje y posterior sacrificio del hijo del jefe cristiano, aunque se la puede asimilar al *cautiverio y muerte de un cristiano*.

Nos encontramos ante el conjunto mínimo -un par de elementos- que pueda constituir un *ciclo temático*.

Entre el amplio repertorio se pueden identificar numerosos *ciclos*, y como ejemplos curiosos tenemos:

-- El carolingio, extendidísimo por todas las Américas, mientras que en España el emperador Carlomagno ya sólo es caudillo en una localidad del Alto Aragón.

-- Santiago contra Pilatos, propio de México, procedente de una novela escrita en valenciano por San Pedro Pascal, mercedario, que fue obispo de Jaén y le decapitaron los nazaríes en Granada, en el 1300.

-- El reto de Tarfe, originario del romancero y que pasó a los corrales de comedias de mano de varios autores, Lope de Vega incluido. El valiente moro Tarfe aún espanta a los cristianos en cinco localidades, mientras que en Granada se le mata y pasea su cabeza en la punta de una espada, continuando un secular ritual exorcístico.

-- La batalla naval de Torreblanca (Valencia), sucedida en 1396 entre un navío de curtidores y los piratas argelinos, que se habían apoderado del Santísimo Sacramento, y que se convirtió en efímero tema de representaciones en Valencia, a mediados del siglo XVIII.

-- Finalmente, el *Coloquio representativo entre un moro y un cristiano*, editado en pliegos de cordel en varias ocasiones, que todavía se sigue representando en las provincias de León, Palencia, Teruel, Alicante, Castellón, Jaén y Granada, constituyendo la que pudiera ser la obrilla de teatro más veces puesta en escena en España.

Como se aprecia, hechos reales o literarios pueden servir como fuente de inspiración para organizadores locales, y de una localidad extenderse a otras.

Son varios los problemas que surgen a la hora de enfrentarse a los estudios comparativos entre rituales festivos con tales dimensiones: la superposición de elementos formales; sus relaciones con el contexto ritual; la dialéctica entre el afán de diversión de la gente y el control político-moral de las autoridades; y, dado que se trata de acciones teatrales o parlamentos, la tremenda extensión de los textos, con multitud de diálogos. Y para comparar miles de páginas hay que resumirlas.

La secuencia básica

Cuando redacté mi tesis doctoral, *Representaciones rituales hispánicas de conquista*, en 1988, uno de mis puntos de partida fue el ya mencionado trabajo de Wachtel, y traté de probar que la unidad estructural también se encontraba entre las «danzas de la conquista», las «representaciones de moros y cristianos» y otros enfrentamientos teatrales ritualizados, en el ámbito de la cultura hispánica (Brisset 1988a: 116). Para ello, recopilé más de dos centenares de textos procedentes de doce países, en su mayoría íntegros, y los sometí a un análisis comparativo, de acuerdo con el método diseñado por W. Propp (1928) para las narraciones.

Si se descomponen los aparentemente muy distintos argumentos de las obras de teatro popular hispánico que presentan una lucha entre dos bandos, en sus *acciones significativas en el desarrollo de la representación teatral*, entendiendo como tales tanto las que se expresan con movimientos con sentido narrativo como los diálogos que modifican el nivel de confrontación y los que establecen relaciones con lo sobrenatural, veremos que cada unidad sintagmática, o eslabón narrativo mínimo, está compuesta por dos clases de elementos: unos variables, que concretizan y diferencian desarrollos argumentales semejantes (como son los atributos de los personajes, los objetos materiales y los símbolos) y otros fijos

o permanentes, que constituyen la estructura básica del argumento. Así, si un español cautiva a un azteca, los elementos cualitativos «español» y «azteca» se pueden intercambiar con otras parejas, «español» y «francés», o «cristiano» y «moro» respectivamente, sin que varíe la acción desarrollada, que es *el cautiverio del enemigo a manos del héroe*.

Sentada esta premisa, he aislado 24 *acciones básicas* con las que se pueden plasmar todos los argumentos de las representaciones rituales de conquista, y que, si se colocaran juntas para formar la cadena secuencial que contiene *todas* las versiones, nos daría la siguiente fórmula: (i) VANQRÑUJOZHGITSB(°)⁺XEKPLWDY que expresa el siguiente *argumento total*:

(Introducción o situación inicial)

Visión o sueño presagioso - Aparición sobrenatural

Negociación - Entrega de pliego - Reto (Embajadas)

Descanso tras reto - Debate interno - Juego de azar

Alianza de ejércitos - Milagro

Herida - Curación

Incidente amoroso - Traición

Batalla por un objeto ^{con/sin ayuda sobrenatural}

Muerte - Entierro - Resurrección

Prisión o cautiverio - Apropiación atributos - Liberación

Despojo o conversión - Premio o recompensa.

A partir de esta fórmula total se obtienen todas las variantes, con sólo suprimir algunas acciones y cambiar otras de orden. Eliminando las «secundarias» y agrupando las acciones «primarias» por afinidades, se puede llegar a una fórmula sintética concentrada así:

(Introducción) Reto-Súplica-Batalla(objeto)-Prisión.

Y este *tema nuclear* se puede enunciar así:

Aparece el enemigo con intención de apoderarse de algo.

--Exige su entrega a los héroes y les desafía.

--Súplica de los héroes para obtener la ayuda sobrenatural.

--Batalla por el objeto en litigio, con/sin ayuda sobrenatural

--Cautiverio del enemigo, que se integra al bando heroico.

Y termina la representación con el enemigo neutralizado (prisionero o convertido) y los héroes disfrutando del objeto disputado.

Cuando se trata de un relato bisecuencial, con la victoria inicial del enemigo en la primera batalla y su derrota decisiva en la segunda, lo que se produce es un desdoblamiento de la acción de la *batalla*. Y hay casos registrados de hasta cinco batallas en la representación.

Este núcleo del desarrollo temático de las representaciones rituales de conquista, para su hipotética interpretación exige que se lo incluya dentro del contexto ritual en el que se expresa, ya que el mero análisis formal de los textos no es suficiente. Y al disponer de abundante documentación sobre el desarrollo genético de este ritual festivo, habrá que contar con las aportaciones del estudio histórico-

cultural de su evolución y de la etnografía referente a rituales emparentados y asimilados.

Vías clasificatorias

Las *luchas rituales entre dos bandos* son uno de los complejos festivos más extendidos por todas las culturas en la historia de la humanidad. En este inmenso *universo festivo* tienen cabida múltiples *reinos*, entre los cuales *las de conquista* pueden ser las que ofrecen más valiosas aportaciones psicológicas. Y en lo que respecta a la cultura hispánica, hay un *tipo* tan identificado con ella que se le puede considerar, junto con las corridas de toros y el flamenco, como característico: *los combates entre moros y cristianos*. Desde la Edad Media se fue convirtiendo en la diversión por antonomasia, llegando a su apogeo con Felipe II, al mismo tiempo que lo hacía el imperio español, pudiéndose también decir que todos los días el sol llegó a iluminar una fiesta *de moros y cristianos*. Y todavía quedan cientos de ellas por el ancho mundo, a punto de ingresar en el siglo XXI.

Tal exuberancia de este ritual festivo, con multitud de variantes (personajes, motivos, épocas, actitudes, vestimentas, decorados, parlamentos) la convierte en muy difícilmente clasificable. Y sin embargo, para conocer a fondo cualquier material, es necesario ordenarlo según sus semejanzas y divergencias, agrupándolo en el menor número de conjuntos lo más homogéneos posible.

Al enfrentarse a la tarea de clasificar las fiestas españolas de moros y cristianos, sus primeros estudiosos se decidieron por los siguientes criterios:

Para Robert Ricard, las referencias históricas le suministrarán la tipología (1958, II: 875):

- * *Cruzada o reconquista*: los cristianos atacan un castillo defendido por turcos o moros.
- * *Moros en la costa*: los cristianos se defienden, quieren impedir un desembarco de corsarios berberiscos. No hay castillo.

María Soledad Carrasco Urgoiti (1963), teniendo en cuenta diferencias temáticas y otras características, distingue tres áreas geográficas de difusión:

- * *Embajadas del Levante*.
- * *Comedias de Andalucía*.
- * *Dance de Aragón*.

A las que añade «focos aislados en Galicia y Castilla».

Guillermo Guastavino (1969), en su programático ensayo, retoma el criterio *mesológico* o *geográfico*, distinguiendo varios modelos de complejidad decreciente, según el carácter literario de la representación:

- * *Área levantina* (urbanas, vistosos desfiles, derroche de pólvora, lucha en dos actos por la conquista de un castillo, drama convertido en espectáculo de masas).
- * *Área alpujarreña* (rurales, sencillez de recursos y medios, acción dramática en dos partes: vencen los moros en la 1ª y recobran el castillo o la imagen perdida los cristianos en la 2ª, terminando con la conversión de los musulmanes).
- * *Área aragonesa* (danza de palos o espadas conectadas con una acción dramática muy elemental, a veces con una sola batalla, siendo los actores los mismos danzantes).
- * *Área vasca* (división en dos bandos que marchan bailando tras sus respectivos simulacros de reyes, sin diálogos).

De modo complementario, establece otra división según *los motivos históricos o tradicionales* que justifican la celebración, los *sucesos* que constituyen los *motivos básicos de la lucha*:

- Reconquista de la población.
- Desembarco o «moros en la costa».
- Ataques desde un reino vecino o «moros fronterizos».
- Rebelión de los moriscos.
- Ataque general e indefinido.

Por otra parte, el objetivo de los sarracenos también es vario: bien la conquista de un castillo, bien el saqueo y captura de cautivos, bien el deseo de apoderarse de una imagen milagrosa, o bien el simple afán de enfrentarse y vencer a un ejército cristiano (Guastavino 1969: 20).

* * *

Y estas son las tres grandes propuestas clasificatorias elaboradas hasta ahora. La *mesológica* o *geográfica* es la que se ha adoptado por casi todos los investigadores posteriores, por su claridad en la diferenciación de *esquemas festivos*, ya que cada modelo cuenta con similares variables expresivas. Pero hay un importante obstáculo a tener en cuenta: en la misma zona pueden coexistir modelos distintos, como es el caso de las valencianas Sierra del Turia, Rincón de Ademuz y Campo de Requena, con varias representaciones que más se parecen a los dances aragoneses y las comedias alpujarreñas que a las cercanas embajadas con desfiles de *filaes* típicamente valencianos. Y precisamente el *modelo inspirador*, el de Alcoy, se está expandiendo por fiestas de Almería, Granada, Cuenca, Murcia y Albacete, modificándose su modo tradicional de hacer la fiesta. Por otra parte, los «focos aislados» mencionados por Carrasco se extienden a León, Navarra, Cataluña, La Mancha, Canarias y Baleares, por lo que habría casi que asimilarlos a las distintas autonomías, con lo que la ordenación pierde operatividad. Y si nos metiéramos en las variantes del continente americano, se podría decir lo mismo, ya que habría tantos grupos como países. Nos encontraríamos entonces con una clasificación *nacionalista*, que si, en términos políticos tiene sentido, en antropología no, máxime cuando se trata de la misma herencia cultural, transmitida por los conquistadores, *los héroes de estos rituales*, que se autoidealizan, enaltecen, justifican y proclaman como ejemplo de virtudes y valor a imitar por los espectadores. Respecto a las otras propuestas, la precursora de Ricard tiene el mérito de fijarse en la presencia/ausencia de un elemento escénico como es el castillo, pero en el momento en el que la formuló no se conocía la diversidad de este fenómeno cultural, que no se puede abordar desde un simple elemento diferenciador.

En cuanto a la de Guastavino, son muy sugestivas sus divisiones según el triple parámetro de *la complejidad teatral*, *motivos básicos* y *objetivos de la lucha*. Creo que se puede reelaborar de acuerdo con un planteamiento estructural, para aumentar su eficacia.

Los naturalistas modernos, siguiendo a Linneo cuando emprende la *taxonomía* o análisis de las características de un organismo con propósitos clasificatorios, van creando grupos con un nivel gradual de propiedades comunes, asignando a cada especie una nomenclatura binomial, que por un lado la incluye en un género y por otro la distingue de los otros miembros del mismo grupo. El problema es dar con un *sistema clasificatorio* similar, aplicable a fenómenos culturales sujetos a múltiples influencias y que pueden poseer elementos procedentes de *modelos* distantes en el espacio y el tiempo.

Criterios entrelazados

Comencemos la aproximación a *las representaciones rituales españolas de moros y cristianos*:

I. Sus *fuentes* de inspiración histórica específica son:

- a) Cruzadas o «reconquista» medieval.
- b) Rebelión de los moriscos peninsulares.
- c) Guerras contra el imperio turco.

d) Saqueos costeros por corsarios berberiscos.

e) Guerras de Marruecos.

En la mayoría de los casos se entremezclan personajes y situaciones, de modo anacrónico e incluso antihistórico, por lo que apenas va a tener relevancia este criterio.

II. Sus *modelos festivos* inspiradores han sido:

1. Mascaradas profanas solsticiales.
2. Competiciones ecuestres y juegos de cañas.
3. Fastos monárquicos y nobiliarios.
4. Toma de castillos en la plaza pública.
5. Entremeses en las procesiones del Corpus.
6. Comedias inspiradas en el romancero.
7. Alegorías misioneras.
8. Rituales conmemorativos.
9. Diversiones de las soldadescas.
10. Funciones patronales.

A lo largo de las épocas, unos modelos se han superpuesto a los anteriores, sin llegar a suplantarlos totalmente, por lo que siguen siendo parte integrante de las actuales representaciones, aunque ya no cumplan sus cometidos originarios. El modelo de *fiesta patronal*, con su función teatral en honor del patrono de la localidad, desde principios del siglo XVII, se ha ido imponiendo, siendo hoy día casi hegemónico.

III. Características de la *representación teatral*:

* Luchas sin parlamentos.

** Danzas habladas.

*** Coloquios con escaramuzas.

**** Dramas escenográficos.

***** Alardes o desfiles con embajadas.

Aquí se retoma el *criterio representacional* formulado por Guastavino, ampliando su división según el nivel de complejidad teatral de las representaciones rituales.

A veces, los cambios socioculturales en la localidad repercuten en la importancia que se otorga a los actos de las fiestas patronales, pudiendo aumentar o disminuir su espectacularidad, y pasar de un nivel a otro en esta escala.

IV. Según su *morfología narrativa*:

De nuevo con el esquema de Guastavino, lo que él consideraba *motivos básicos de la lucha* se pueden encontrar en *los objetos de la batalla*, que englobaríamos en los siguientes grupos:

A. Toma del castillo.

- B. Robo del santo.
- C. Cobro del tributo.
- D. Invasión del territorio.
- E. Imponer la propia religión.
- F. Rescatar la dama cautiva.

(Todos ellos, con/sin ayuda celestial.)

A menudo se suman explícitamente varios de los objetivos, llegando hasta intervenir cuatro de ellos en alguna de las representaciones.

V. Distribución *geográfica*:

Es un factor a tener en cuenta, ya que muchas de las *familias* se encuentran en la misma área. Pero hay que afinar más en este criterio, localizando los *núcleos comarcales* que poseen características comunes.

Así, se pueden establecer las siguientes *áreas festivas*:

ANDALUCÍA

Alpujarra
 Altiplanicie Guadix-Baza-Huéscar
 Sierra de los Filabres
 Río Almanzora
 Ajarquía
 Serranía de Ronda
 Sierra Mágina

ARAGÓN

Ribera del Ebro
 Alto Aragón
 Pirineos
 Sierra de Gúdar

PAÍS VALENCIANO

Río Vinalopó
 Sierra de Utiel
 Alto Turia

CUENCA-ALBACETE

La Mancha
 Serranía del Júcar

BALEARES

Costa de Mallorca

GALICIA

Valle de Laza
 Tierra de Trives

PENÍNSULA IBÉRICA

Gran número de localidades dispersas.

* * *

Una vez expuestos los diversos criterios convergentes para la adecuada catalogación de un *ritual de*

conquista de la clase *moros y cristianos*, procedamos a aplicarlos a un ejemplo concreto, como puede ser el de *las relaciones de Laroles*, publicadas por Pedro Gómez en el número anterior:

Función patronal de tipo coloquio con escaramuzas, toma del castillo con supeditado rescate del santo, del ciclo literario de Guzmán el Bueno, área alpujarreña.

Y de este modo se puede singularizar la definición de la *representación ritual de conquista de Laroles*.

Antes de terminar con el apartado clasificatorio, quiero destacar un aspecto clave. Cuando en el siglo XII se empiezan a imponer festivamente los enfrentamientos rituales entre *moros y cristianos*, lo hacen sobre un esquema ritual preexistente de *lucha entre dos bandos*. Sus implicaciones psicológicas quedan incorporadas aunque se va modificando su significación. Creo que es muy interesante poder descifrarla, y para ello se debe acudir a la etnografía comparativa histórico-formal (en la línea carobarrojiana) y al análisis de los símbolos en presencia. Estos se acomodan preferentemente a lo que he denominado *objeto de la batalla*, por lo que estimo de gran relevancia su variedad. Aceptar la postura de Pedro Gómez de que son intercambiables y significan lo mismo, conduce a un peligroso reduccionismo que nos impedirá progresar en el conocimiento de las fuerzas psicológicas que se expresan comunitariamente en el desarrollo de estos rituales festivos. Por ello, no se los debe infravalorar.

La desintegración de los rituales

En este artículo no queda espacio para rebatir la otra gran crítica que me formula Pedro Gómez, a la que responderé en la próxima ocasión, pero aquí deseo hacer al menos algún comentario ante su desacuerdo:

Para explicar la variabilidad observable entre las representaciones rituales de conquista, Demetrio E. Brisset propone una «ley de la disgregación» [lo que] no es ya tan claro (Gómez García 1992b: 73).

En primer lugar, nunca he dicho que pretenda explicar la inmensa variedad formal de este *universo ritual* con una simple ley, sino que más bien he insistido en la multiplicidad de *modelos festivos, temas argumentales e influencias organizativas* que históricamente han intervenido en su desarrollo genético:

Un fenómeno tan complejo como este tipo de fiestas no puede tener ni un origen único ni una interpretación unívoca. Prueba de ello es la apreciable superposición de elementos narrativos procedentes de diversos ámbitos rituales (1988: 533).

A partir del magistral estudio sobre las leyendas de Van Gennep (1910: 272), donde establece una *ley de cristalización* para explicar su yuxtaposición de temas, se me ocurrió, de modo algo temerario, proponer una ley opuesta, *de la disgregación*, para explicar los rituales degradados que subsisten en nuestros días, sin que sus propios actores sean conscientes del significado de sus acciones.

Me refería, por tanto, a cualquier ritual, y no sólo a los de conquista, tratando de hallar «cómo de simples vestigios se pueden deducir complejas acciones ya desaparecidas y olvidadas» (*ib.*), y lo ilustra con un ritual cívico de Castilla la Nueva, los *hombres del musgo*, que siguen saliendo en la procesión del Corpus de Béjar. Ya volveremos a ello.

Que una fiesta de moros y cristianos se deslice hacia un desfile carnavalesco, suprimiéndose los parlamentos, como me contraargumenta Pedro Gómez, no es lo que entiendo por *degradación ritual*, sino una simple transformación del esquema festivo.

¿Cuál sería su equivalente?

* ¿La reducción de la estructura teatral al mínimo, con sólo dos personajes y sin elementos escenográficos?

Esto sucede en la pontevedresa A Franqueira, en su *Diálogo entre o mouro y o cristiano*, en un acto. Pero posee todos los elementos narrativos y las acciones básicas que constituyen una lucha ritual de

esta clase.

* ¿La desaparición de texto y acciones narrativas?

Así en la *fiesta del moro* de la pirenaica Jaca, por un voto cívico se hace una romería con soldadesca. Al regreso, sin parlamentos ni batallas, cuatro caballeros cristianos enarbolan en la punta de sus picas las cabezas de los adalides moros cuya derrota se celebra. Es un ritual conmemorativo que se explica a sí mismo.

* ¿La carnavalización mítica de este tipo de ritual?

El día de san Juan, en la navarra Torralba, siete cofrades armados salen a los campos a perseguir, capturar, juzgar, condenar y ejecutar a *Juan Lobo*, un supuesto caudillo moro que antiguamente asoló la región. Sugerente entronque entre ámbitos rituales diferentes.

* ¿La presencia de un grupo residual dentro del ritual?

En la fiesta de la Virgen de la Cabeza de la granadina Huéscar, su hermandad organiza una procesión con: un hermano que baila la bandera, otro con una pica y un niño vestido de paje a lo morisco. Se trata de una soldadesca testimonial con un elemento enigmático.

Detengámonos aquí por el momento.

Bibliografía citada

Brisset Martín, Demetrio E.

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

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

Carrasco Urgoiti, M^a Soledad

1963 «Aspectos folclóricos y literarios de la fiesta de moros y cristianos en España», *PMLA*, LXXVIII, 5, 478-482.

Gennep, A. van

1910 *La formación de las leyendas*. Barcelona, Alta Fulla, 1982.

Gómez García, Pedro

1992a «Análisis de las antiguas 'Relaciones de moros y cristianos de Laroles (La Alpujarra)'», *Gazeta de Antropología*, nº 9: 53-72.

1992b «Moros y cristianos, indios y españoles. Esquema de la conquista del otro», en *América: una reflexión antropológica*. Granada, Diputación Provincial: 53-77.

Guastavino, Guillermo

1969 *Las fiestas de moros y cristianos y su problemática*. Madrid, CSIC: 6-20.

Propp, Wladimir

1928 *Morfología del cuento*. Madrid, Fundamentos, 1971. (Este trascendental estudio fue publicado por primera vez en ruso en 1928.)

Ricard, Robert

1958 «Otra contribución al estudio de las fiestas de 'moros y cristianos'», *Miscelánea Paul Rivet*. México, UNAM.

Wachtel, Nathan

1971 *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza Universidad.

