

Más Allá de lo Religioso, lo Político y lo Militar. La Dimensión Lúdica y Transgresora en los Antecedentes de la Moderna Fiesta de Moros y Cristianos

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.74.4>

Albert Alcaraz Santonja

Departamento de Sociología II, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales,
Universidad de Alicante, Alicante, España
<https://orcid.org/0009-0009-8193-2515>
albert.alcaraz@ua.es

Resumen

La indudable existencia de un componente religioso, político y militar en aquellos festejos que hoy en día se consideran como antecedentes de la moderna fiesta de moros y cristianos, no impide valorar la importancia y trascendencia en los mismos del elemento lúdico, que expresado en forma de diversión, transgresión y práctica social, aparece en la totalidad de los estadios evolutivos de unos actos, que mantenidos en su forma tradicional de danzas, mascaradas, justas, funciones y simulacros de batallas, o transformados en forma de suntuosos desfiles y espectaculares puestas en escena, siguen formando parte de la acción ritual de la fiesta.

De ahí la importancia de considerar dicho elemento lúdico como fundamental y decisivo en el origen de dichos festejos antecedentes, en su pervivencia en la fiesta tradicional y en su transformación y consolidación posterior como actos principales de la moderna fiesta de moros y cristianos.

Palabras clave

moros y cristianos, fiesta moderna, antecedentes, elemento lúdico, espectacularidad

El Debate Entorno al Origen y Esencia de las Fiestas de Moros y Cristianos

Uno de los puntos que más ha marcado el debate acerca del origen y esencia de las fiestas de moros y cristianos ha sido la presunta tensión entre aquellos elementos considerados tradicionales (religioso y militar) y el propio sentido lúdico, y en no pocas ocasiones, transgresor, de las mismas. Un buen ejemplo de este sentido lúdico y transgresor lo encontraríamos en el cartel anunciador de las fiestas de moros y cristianos de la Vila Joiosa de 1964 (Figura 1).

Si enmarcamos la comprensión de las fiestas dentro de los parámetros de la teoría de la cohesión social que a partir del estudio del ritual elabora Durkheim (1912) o de la válvula de escape que a partir de la idea de exceso socialmente permitido de Freud (1913) describe Callois (1939) como momento liberador de las convenciones sociales, podemos obtener argumentos suficientes para justificar tanto unas como otras opciones, lo que no hace más que añadir complejidad al debate, dotándolo así de mayor interés.

Ponce Herrero (2010) observa una aparición cronológica de dichos tres elementos a lo largo de la historia. Desde el lúdico (celebraciones de victorias con bailes y comidas) al militar (inclusión de alardes y desfiles militares) y desde este al religioso y político (dentro del espíritu de la Contrarreforma y la política nacional-catolicista de Felipe II) para acabar nuevamente en el lúdico (disfrute primero de una burguesía industrial con dinero y ganas y tiempo para gastarlo y más recientemente de unos pueblos demandantes de fiestas populares). Todo ello en una secuencia cíclica que nos devuelve en la actualidad a la casilla de salida y que sitúa el elemento lúdico como componente esencial en el origen y evolución de las fiestas de moros y cristianos. Opinión que en cierto modo siguen otros autores como Brisset Martín (1988) y Flores Arroyuelo (2003) cuando argumentan un evidente sentido lúdico en el mismo origen de la fiesta, en el momento en que los torneos caballerescos, separados del entrenamiento militar o en ausencia de campañas militares, se transformaron en juegos y mascaradas en los que de manera figurada se enfrentaban moros contra cristianos.

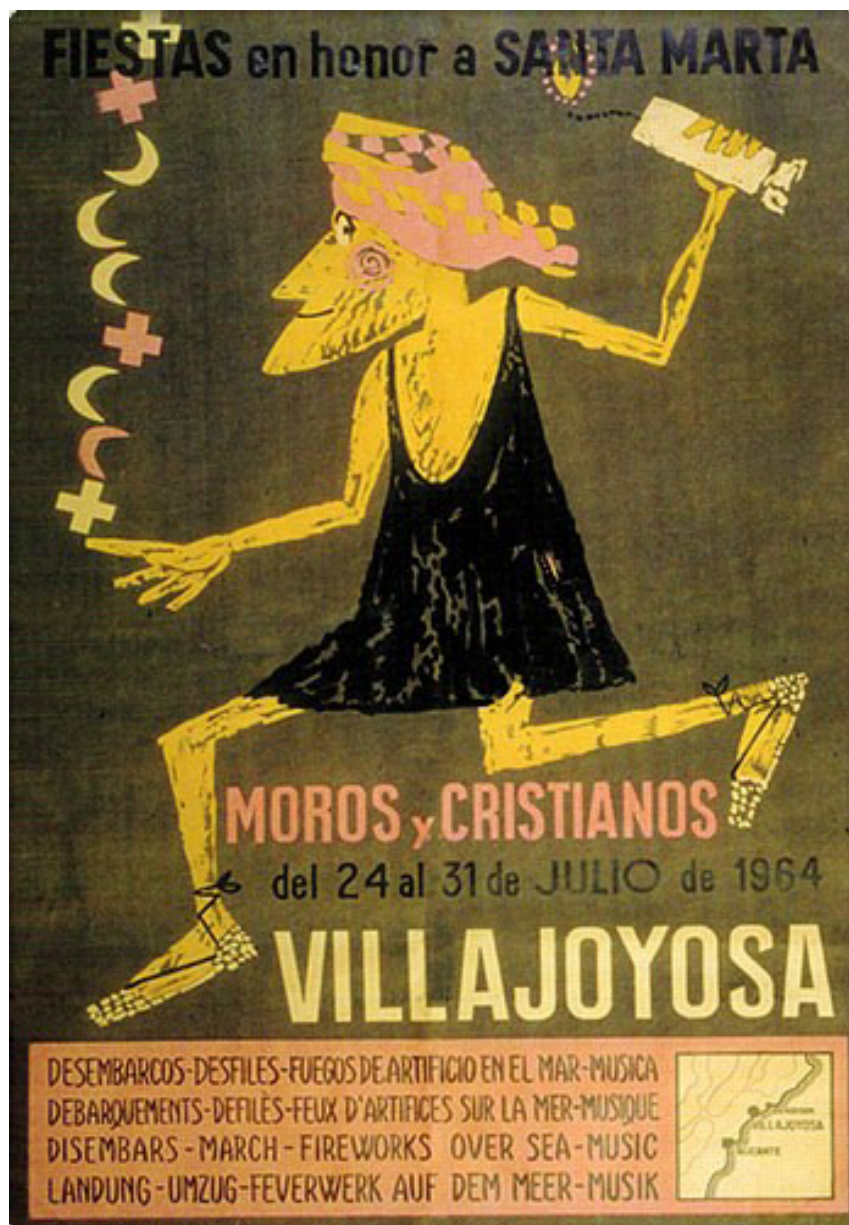


Figura 1 Cartel anunciador de las fiestas de moros y cristianos de La Vila Joiosa, 1964.
Fuente. Associació Santa Marta (La Vila Joiosa)

Sin embargo, esta postura ha sido bastante minoritaria dentro del ámbito de investigación de las fiestas de moros y cristianos, ya que desde el “I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos”, celebrado en 1974 en Villena, los investigadores de la fiesta han dirigido con más atención su mirada, por considerarlos más relevantes, hacia los elementos militar y religioso. En aquel congreso, ninguna de las 30 conclusiones alcanzadas hizo una referencia explícita a la dimensión lúdica de la fiesta. Únicamente la novena se aproximó de manera somera al citar el carácter popular de las fiestas: “además de los valores religiosos, históricos y tradicionales, la Fiesta, por ser fundamentalmente popular, posee un claro sentido social. Sería aconsejable atender suficientemente lo popular en la Fiesta, evitando una excesiva intelectualización de la misma” (“1975 Conclusiones Aprobadas en el ‘I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos’ Celebrado en Villena del 30 de Agosto al 2 de Septiembre de 1974”, 2022, para. 10). Presencia que sí que tuvieron en cambio, los elementos religioso y militar, especialmente el primero, presente en ocho conclusiones.

La Unión Nacional de Entidades Festeras de Moros y Cristianos (1978), entidad supramunicipal que en su origen agrupó a la mayor parte de las asociaciones de fiestas participantes en el congreso de Villena, acordó cuatro años después de aquel congreso, en su boletín informativo de marzo de 1978, una definición de “fiesta de moros y cristianos” a partir de cuatro elementos básicos: el religioso, por nacer y desarrollarse al amparo de las advocaciones religiosas locales; el histórico-tradicional, por centrarse en la lucha por un castillo que simboliza la población; el popular, ya que son los pueblos quienes la realizan; y el organizativo, expresado en el papel activo de las asociaciones. Con aquella definición se dejaba sentado un orden de prevalencia que situaba el elemento religioso como el más relevante y que incluía el lúdico dentro del elemento popular, en tanto común regocijo desarrollado dentro de los actos propios de la fiesta.

Sin embargo, ya entonces se apercibía alguna discrepancia respecto a la opinión generalizada surgida de Villena y materializada en el *corpus* constitutivo de la Unión Nacional de Entidades Festeras de Moros y Cristianos que dejaba aparcado el sentido lúdico de la fiesta en tanto forma de diversión. Así, Restituto López Hernández (1976) afirmaba que la principal finalidad de las fiestas de moros y cristianos era la diversión de sus componentes de acuerdo con la función de ruptura temporal de las normas sociales pactada entre individuo y comunidad que toda fiesta lleva inherente en su seno, función que se iba perdiendo en la medida que avanzaba el modelo de fiesta-espectáculo promovido por Alcoy.

En Ontinyent, 11 años después, en el “II Congreso Nacional de la Fiesta de Moros y Cristianos”, el debate siguió manifestando un claro posicionamiento hacia los postulados que antepusieron los elementos religioso y militar al lúdico. José Cantó Calatayud (1986) veía en el hecho religioso su razón de ser, “demostración pública de muestra fe y amor por el Santo Patrón que nos protege y que bajo su advocación le adoramos y veneramos y todo en la Fiesta debe girar en su entorno” (p. 215).

También allí, Antonio Ariño Villarroya (1986) apuntó una clara motivación religiosa en el origen de las fiestas de moros y cristianos, vinculando su estrecha relación con la fiesta patronal con un marcado carácter anti-musulmán, causado por la ideología y religiosidad de la época que aparecen y se consolidan las fiestas y por la existencia de una tradición festiva anterior donde se desarrolla un diálogo-lucha entre el bien y el mal que se resuelve a favor del primero gracias a la fuerza de la fe y a la defensa de la “verdadera religión”. Una religión, que siguiendo al propio Ariño, está en la base de las fiestas, impregnándolas del mismo modo que impregnaba la sociedad de la época, si bien apunta ya el carácter secundario, que en aquel momento, comienzan a tener los actos religiosos en las fiestas de moros y cristianos. Circunstancia que trata y desarrolla en su trabajo conjunto con Gómez i Soler, *La Festa Mare. Les Festes en una Era Postcristiana* (Ariño Villarroya & Gómez i Soler, 2012), cuando define el momento actual en el occidente europeo como “era postcristiana”, un momento donde el discurso eclesiástico ya no marca los ritmos personales, sociales, privados y públicos, reflejado en el hecho que los actos centrales de las fiestas han ido progresivamente emancipándose de la tutela religiosa.

Un hecho religioso que aún hoy centra gran parte del interés en la investigación de las fiestas de moros y cristianos, como lo demuestra el hecho que en el “IV Congreso Nacional y I Internacional sobre las Fiestas de Moros y Cristianos”, celebrado en 2016 en la Universidad de Alicante, le destinara una de las siete ponencias del congreso: “Religión y Fiesta: El Hecho Religioso Como Elemento de la Fiesta”, a cargo de Ginés Pardo García; siendo esta a la que más comunicaciones, 16, se presentaron. Además de los dos simposios exclusivos celebrados en fechas anteriores, 1996 (Caravaca) y 1999 (Orihuela) sobre la cuestión religiosa en las fiestas de moros y cristianos.

Respecto a la importancia del componente militar en el origen de las fiestas de moros y cristianos, podemos decir que esta ya fue tomada muy en cuenta en el congreso de Villena (1974). Tanto Rogelio Sanchis Llorens (1976)

como José Luis Mansanet (1976) ya señalaban entonces que su origen se debía a una evolución de los alardes militares en funciones de soldadesca. Opinión que mantenía Ariño Villarroja (1986) al considerar el modelo festivo propio del sur del País Valenciano como una evolución de las funciones de soldadesca. Y que, como colofón a sus años de estudio sobre la fiesta de moros y cristianos, mantiene y justifica en sus dos últimos trabajos Domene Verdú (2015, 2018): su monografía *Las Fiestas de Moros y Cristianos* y su tesis doctoral *Las Fiestas de Moros y Cristianos de Villena*, argumentando que en las fiestas actuales permanecen numerosos elementos propios de las milicias urbanas del siglo XVII, tales como la nomenclatura de los cargos festeros (capitán, alférez, sargento, cabo de escuadra); actos como las ruedas de bandera, las salvas y disparos de arcabucería, las dianas y las retretas; y elementos de indumentaria propias de las escuadras de gastadores como las mochilas, las mantas enrolladas, los picos y palas y los mandiles. Rasgos que se mantuvieron presentes durante el proceso de transformación de las compañías de soldados en comparsas de cristianos para la función de soldadesca (Domene Verdú, 2015).

Sin embargo, otros autores, caso de Rodríguez Becerra (2008), incorporan al elemento religioso, en tanto necesario para la aparición de la fiesta, el lúdico, configurando entre los dos “ritual religioso y goce festivo” un conjunto prácticamente indisoluble (p. 14).

En Murcia, en el “III Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos”, Francisco Hernández Marín (2002), interpretando la fiesta como algo no neutral, ni aséptico, ni irrelevante, ni inofensivo, propuso un cambio de discurso en la misma que la acercara a posiciones basadas en el encuentro, partiendo del hecho que la confrontación moro-cristiana, argumento histórico sobre el que se desarrolla la fiesta, no es más que un pretexto lúdico festivo del pueblo asociado a su fiesta patronal, tal como definió, 11 años atrás en el congreso de Ontinyent, Sebastián García (1986): “lo importante es que la conciencia popular haya creído y crea en la existencia de esa confrontación moro-cristiana anclada en la Edad Media y la utilice como pretexto lúdico al socaire de su patrón religioso” (p. 81).

Idea que comparte González Alcantud, que recupera en 2017 una reflexión realizada en 2003, acerca del sentido serio que en ese momento estaban cogiendo las fiestas de moros y cristianos, motivado por la cada vez mayor presencia de población musulmana venida del norte de África y que obligaba a la fiesta a someterse a una derribo no ofensivo en términos de

estereotipos culturales, remarcando la importancia de la diversión como factor de éxito de la fiesta: “el humor y la fiesta, es justo lo que ha protegido a los moros y cristianos de otros lugares, y los ha llevado a ser una supervivencia cultural viva” (González Alcantud, 2017, p. 196).

Un componente alegre al que autores como Martínez Pozo (2017), citando a José Ismael Gutiérrez (2009), añaden un claro sentido transgresor en forma de travestismo, simulación o engaño, creando un escenario de expresión lúdica, al que, siguiendo a Xavier Costa (2003), hemos de sumar el propio sentido sociable de las actividades festivas, las cuales llegan a superar en muchísimas ocasiones el propio objeto central de la celebración, tal como se observa en la manera en que las comparsas de moros y cristianos, más allá del tiempo festivo concreto de celebración, alargan a todo el año la práctica de la sociabilidad, bien quedando en el local social para comer o cenar, ensayar, programar o realizar todo tipo de actividades.

Así que llegados a este momento, valoramos la importancia del elemento lúdico en el origen, expansión y consolidación de la fiesta de moros y cristianos, y ya no sólo en su modelo moderno surgido en Alcoy en 1843 y desarrollado a partir de esa fecha en las localidades de su entorno geográfico y del valle del Vinalopó, tal como explicamos en nuestra tesis doctoral (Alcaraz Santonja, 2019), sino también en sus formas tradicionales, de cuya evolución, transformación y adaptación en tanto antecedentes de la misma, surgió la expresión moderna de la fiesta.

Los Elementos Lúdico, Religioso, Político y Militar en los Antecedentes de la Moderna Fiesta de Moros y Cristianos

González Hernández (1999) cita como antecedentes de las actuales fiestas de moros y cristianos una serie de festejos diversos tales como la naumaquia romana, la sibka árabe, las mascaradas, las representaciones teatrales, los bailes de espías, las escaramuzas de guerrillas, las danzas y figuras del Corpus Christi, los torneos medievales, las fiestas de aljamas, los bailes habladors y las funciones de secuestro y posterior recuperación de una imagen sagrada.

Domene Verdú (2015), por su lado y más recientemente, cita tres tipos de fiesta como antecedentes de la moderna fiesta de moros y cristianos: las fiestas reales o patronales, la soldadesca y las representaciones teatrales populares de tipo histórico.

Sin embargo, y a efectos de profundizar en el análisis de la importancia que los elementos lúdico, religioso, político y militar tuvieron en su aparición y evolución, hemos decido reelaborar la relación de antecedentes anteriormente expuestas a los siguientes seis: danzas, naumaquias y desembarcos festivos, funciones y combates terrestres dramatizados, justas y torneos, mascaradas, y alardos y soldadescas.

Danzas

A partir de los tipos de danza apuntados por González Hernández como antecedentes de la moderna fiesta de moros y cristianos y de los trabajos de Amades (1966), Warman (1972), Brisset Martín (1988), Bertran Luengo (2017) y Romà i Riu (2017), distinguimos dos tipologías concretas de danzas donde se representa un combate entre moros y cristianos: las danzas de palos y espadas, y las danzas de *cavallets* y de galeras.

Analizando las primeras, podemos decir que observamos un claro sentido lúdico de entretenimiento en su origen. Sobre todo si admitimos como ciertas las noticias que sitúan la danza celebrada en Lleida en 1150 con motivo de las bodas entre Ramon Berenguer IV de Barcelona y Petronila de Aragón como primera manifestación festiva de lucha entre moros y cristianos¹.

Se desconoce el tipo de danza realizada, pero lo más probable es que tratándose de una danza guerrera se efectuara utilizando palos o espadas, dos elementos muy presentes en las danzas grupales de las poblaciones próximas pirenaicas y que hoy aún encontramos en numerosas fiestas (patronales y del Corpus), caso de los *dances* aragoneses, las danzas de bastones catalanas y valencianas y las *espadantzas* vascas. Bailes que guardan gran similitud formal con las inglesas *morris dances*, las germánicas *moriskentanz* y las dálmatas *moreskas*.

Una extensión de aquellas danzas guerreras son las americanas danzas de moros y cristianos o de conquista, formas particulares evolucionadas a partir de las realizadas en época medieval en la Península Ibérica que fueron exportadas a lo largo del siglo XVI con finalidad evangelizadora

¹ Demetrio Brisset Martín (1988) apunta la obra *Historia de la Música Española* de Soriano Fuertes, editada en 1885, como fuente de referencia del acto: "fueron al templo (iglesia catedral) acompañados de la mayoría de los preladados y nobleza de Cataluña y Aragón, precedidos de un gran coro de juglares y juglaresas, cantores y cantoras, como también de muchas danzas, entre las cuales hace particular mención de una compuesta de moros y cristianos que figuraban un reñido combate" (p. 266).

(Cáceres Valderrama, 2017) y que tras adoptar formas típicas de las culturas prehispánicas hoy se cuentan como una de las manifestaciones culturales más destacadas de las comunidades rurales iberoamericanas. El otro grupo destacado de danzas son las ejecutadas con caballos de cartón adaptados al cuerpo, los conocidos como *cavallets*, contándose las celebradas en Barcelona en 1397 como parte de las fiestas que la ciudad realizó con motivo de la entrada del Rey Martín el Humano, las más antiguas documentadas según Massip y Sanchis Francés (2017), que citan el siguiente fragmento de la obra de Bernat Metge *Lo Somni*: “officium dels cotonés fecit multos equites cotonenerios et turchos qui adinvincem preliabantur” (p. 29). Se trataría, siguiendo ambos autores, de caballos pintados con un esqueleto de madera o cañizo rellenos de algodón y cubiertos de pieles y faldas que escondían las piernas del danzante y que al igual de otros tipos de danzas y elementos escénicos se incorporarían a lo largo del siglo XV a las entradas reales, tal como documentó Brisset Martín (1988) a partir de una información recogida por Milà i Fontanals (1895), cuando en Barcelona en 1424, con motivo del retorno a Barcelona de Alfonso V desde Nápoles, se representó un entremés compuesto por una lucha entre *cavallets* turcos y cristianos: “los cavalls cotoners ab los turcs” (Milà i Fontanals, 1895, p. 246), para posteriormente ir consolidándose (prolongándose en su celebración hasta hoy mismo) en los protocolos de las procesiones del Corpus (Berga, Tortosa) o de fiestas patronales (Ontinyent), apareciendo en las fiestas de moros y cristianos de Alcoy en el siglo XIX con un decidido carácter lúdico y transgresor (tal como podemos observar en la Figura 2), siendo una de sus funciones el cargar contra la multitud que ocupaba la plaza donde iban a representarse las embajadas con el fin de despejarla de gente para poder proceder a las mismas.

Actualmente, sin embargo, no podemos hablar, quitando los casos de Peníscola y de Lleida, que en 1985 recuperó la danza supuestamente celebrada en 1150, cuando introdujo en su calendario festivo la fiesta de moros y cristianos, de la presencia de una danza ritual de moros y cristianos en la moderna fiesta de moros y cristianos. Un tipo de danza que tuvo como motivo originario un acontecimiento social relacionado con la realeza y a les que se suma a lo largo del siglo XV un sentido religioso, al ser incorporadas a los séquitos procesionales del Corpus y de las fiestas patronales, y ya en el siglo XVI, una clara intencionalidad política y catequética al ser presentadas como muestra del poder político y militar de la corona española e instrumento evangelizador a lo largo de los territorios americanos y asiáticos conquistados.



Figura 2 Las fiestas de Alcoy.

Fuente. De L'Espagne, de Le Baron Charles Davillier, 1874. Ilustración de Gustavo Doré, Grabado Número 46

Naumaquias y Desembarcos Festivos

Fue en la ciudad de València donde, a partir del siglo XIII, empezarían a popularizarse las luchas simuladas de cariz festivo entre embarcaciones. Primero sobre galeras montadas sobre carros y posteriormente sobre las aguas del río Turia, desarrollándose su celebración en dicha ciudad hasta bien entrado el siglo XIX. Nuevamente, al igual que sucedía en el caso de las danzas, sería la celebración de un acontecimiento relacionado con la realeza o la nobleza el motivo que daría pie a su organización. En el primer caso documentado, según nos cuenta Ramon Muntaner (1553) en su *Crònica* (Capítulo 23), la recepción que en 1274 el Rey Jaime I de Aragón le ofreció a su yerno, el Rey Alfonso X de Castilla: la aparición de “galees, e lenys armats quels homens feyen anar per la rambla ab carretes” (p. 20)

en uno de los tantos actos que conformaron el programa de celebraciones organizado con dicho fin.

Acto que se repitió 100 años después, en 1373, cuando visitaron la ciudad los duques de Girona, herederos de la corona real, siendo agraciados con diversas representaciones lúdicas entre las que destacó, según relato aportado por Carreres Zacarés (1925), un simulacro de batalla náutica entre dos galeras que iban evolucionando por la calles montadas sobre carros. Y que, a partir de 1571, tras el triunfo católico en Lepanto, adquirió una clara intencionalidad política: representar mediante la puesta en escena de dicha batalla la grandeza del imperio español y de la fe católica.

Las crónicas de las representaciones celebradas en València en 1586 con motivo de la visita del Rey Felipe II (Carreres Zacarés, 1925; Salvà i Ballester, 1958), y en 1755, en conmemoración por el tercer centenario de la canonización de San Vicente Ferrer (Figura 3), en la que se llegó a cerrar el curso del río entre los puentes de la Trinidad y del Real, y en la que participaron más de 50 nave en su desarrollo, muestran la magnitud que este tipo de acto había cobrado en la capital del Reino de Valencia.



Figura 3 Naumaquia en el río Turia de València con motivo del tercer centenario de la canonización de San Vicente Ferrer, 1755.

Fuente. Colección particular

Otras ciudades españolas, caso de Toledo en 1533 con motivo del desembarco del Rey Carlos I en Barcelona (Alenda y Mira, 1903), también celebrarían actos de este tipo a partir de entonces y hasta el siglo XIX, siempre de manera extraordinaria, no asociada a los calendarios festivos, uniendo al aspecto lúdico el político y religioso, puesto que en todos ellos, se explicita la victoria española sobre el “infiel”, popularizándose en el litoral alicantino entre los siglos XVII y XIX: desde el desembarco moro representado por marineros de la ciudad de Alicante en Dénia en 1599 con motivo de la visita a dicha ciudad del Rey Felipe III (Salvà i Ballester, 1958), hasta las ocho celebraciones de batalla naval y terrestre que realizó entre 1689 y 1789 la ciudad de Alicante (González Hernández, 1999), por diversos motivos religiosos, políticos y militares (centenario del nombramiento como colegiata de la iglesia de San Nicolás, entronizaciones de los Reyes Luis I, Fernando VI, Carlos III y Carlos IV o conquista de Orán), y ya las realizadas de manera periódica y continuadas hasta la actualidad a La Vila Joiosa desde mediados del siglo XIX, con motivo de sus fiestas patronales (Alcaraz Santonja, 2019).

A día de hoy los simulacros marítimos y desembarcos festivos forman parte esencial de algunas de las poblaciones que celebran fiestas de moros y cristianos. Especialmente aquellas situadas en el litoral marítimo, caso de València, Oliva, Dénia, Calp, La Vila Joiosa, El Campello, Alicante, Santa Pola o Carboneras. Si bien cabe destacar el caso de Ontinyent, población del interior valenciano, que en 2010 recuperó con motivo del 150 aniversario del inicio de sus fiestas de moros y cristianos la antigua batalla naval conocida como “La Nit del Riu”, celebrada en el río Clariano durante las primeras décadas de la fiesta.

Funciones y Combates Terrestres Dramatizados

Se dice que fue en Ceuta, el 25 de julio de 1309, donde se celebró la primera función dramatizada de lucha entre moros y cristianos, si bien se plantean bastantes dudas sobre su veracidad por el hecho que se desconoce la localización de la fuente donde se describe su realización².

Analizando la estructura dramática del relato, llevado a cabo por soldados y desarrollado alrededor de un ficticio castillo construido para la ocasión, en el que la intercesión de la figura sagrada de San Jaime se convierte decisiva

² Las únicas referencias documentales son dos artículos, uno de Sánchez Doncel (1984), citado por González Hernández (2017), que a la vez lo hace de otro, de Basilio Sebastián Castellanos (1849), que nos habla de un sermón dicho en la basílica del Pilar de Zaragoza el 25 de julio de 1616; y otro de Brisset Martín (1988), que apunta a Caro Baroja (1985), que se refiere también al artículo de Castellanos, pero en esta ocasión reproduciéndolo y citando a su autor, Justo Armengol.

para el triunfo de los cristianos y el hecho que este finalice con la conversión de los musulmanes, vemos que se muestra más próximo a la comedia moderna de moros y cristianos, festejo más propio del tiempo en que supuestamente se dio a conocer (1616) que del que se dice se representó (1309).

Donde parece ser que no hay ninguna duda sobre su certeza, es sobre la representación que se realizó en Barcelona en 1467 con motivo de la entrada en la ciudad del Duque de Calabria, lugarteniente del Rey Juan II, y en la que se desarrolló por parte del gremio de carpinteros y calafates sobre un castillo el entremés “dels turchs” (Milà i Fontanals, 1895, p. 248).

Hecho lúdico relacionado con un acontecimiento real que se repetiría en 1490 en Évora (Portugal), con motivo de las bodas del Príncipe Alfonso de Portugal con la Infanta Isabel de Castilla, según nota aportada por Brisset Martín (1988), que a su vez cita a Cotarello y Mori (1911). Si bien, a partir de 1492, como consecuencia de la celebración de la toma de Granada por parte de los reyes católicos, se empezaría a introducir un clara intencionalidad política en dichos actos, siendo Girona, ese mismo año (Brisset Martín, 1988), y Roma, con un combate simulado entre moros y cristianos en la Plaza Navona (Flores Arroyuelo, 2003), las primeras representaciones de este sentido documentadas.

Representaciones de marcada intención propagandística, que alcanzarían su máxima expresión durante el reinado de Felipe II (1556–1598), aún más después de la victoria católica en Lepanto (1571). Sin olvidar la función evangelizadora sobre los indígenas americanos con que serían utilizadas en el continente americano y las islas Filipinas a partir de 1538, tal como nos relata Ares Queija (1994) en la descripción que hace de la representación realizada dicho año en Tlaxcala (actual México) de la conquista cristiana de Jerusalén, utilizando para tal fin como método catequético la sencillez y a la vez contundencia del mensaje expresado: los “buenos” (los cristianos), que son pocos, vencen a los “malos” (los moros), que son muchos, gracias a la ayuda del Dios “verdadero”. Los “malos”, vencidos, convertidos a la religión cristiana, se vuelven “buenos”, salvando, simultáneamente, su vida y su alma.

Motivos lúdico, político y religioso, que irían alternándose a partir del siglo XVI en el territorio español, convirtiéndose la comedia de moros y cristianos en una de las más exitosas formas de teatro popular, hecho del que nos da constancia el propio Quevedo en un fragmento de *El Buscón*, publicada en 1626, cuando cita el hecho que no haya “autor que no escriba comedia, ni representante que no haga su farsa de moros y cristianos” (Quevedo, 1987, pp. 266–267).

Vemos que en Utiel en 1571, el motivo por el cual se simuló un combate de moros y cristianos (Pardo Pardo, 1986) fue la celebración de la victoria en Lepanto, mientras que en Orihuela (años 1579 y 1580), fue la celebración de las fiestas patronales en honor a las Santas Justa y Rufina en acción de gracias por la conquista cristiana de la ciudad el día 17 de julio de 1243 (Nieto Fernández, 1980).

Un motivo religioso, la celebración de la fiesta patronal, que empezó a popularizarse a partir del siglo XVII en buena parte de las poblaciones que en la actualidad celebran fiestas de moros y cristianos, caso de Jumilla, que lo hizo en 1614 y en los dos años posteriores en honor de la Virgen de la Asunción³; Caudete, que representó en 1617, con motivo de las fiestas en honor de la Virgen de Gracia, por primera vez, la obra del Doctor Almazán, *Comedia Poética*, fechada en 1588, en la que participan moros y cristianos, y que se considera uno de los más relevantes antecedentes de las actuales embajadas de moros y cristianos⁴, o Alcoy, donde en la víspera de la Fiesta de San Jorge de 1668, la compañía de soldados de la villa, según Carbonell (1672), dividida en “christianos” y moros, que hicieron “algunos ardidés de guerra” disparando con arcabuces.

Actualmente, el simulacro de batalla, en forma de enfrentamiento de disparos de arcabucería o de lucha dialéctica (embajadas), forma parte de la fiesta moderna de moros y cristianos, siendo una de las partes esenciales de su secuencia ritual, la que prácticamente viene a cerrar el relato con la victoria cristiana. Un acto donde podemos encontrar de manera simultánea los tres elementos tratados en este análisis: el lúdico, el religioso y el político. El primero, representado en la acción de disparar y en la propia simulación de lucha. El segundo, en el hecho que sigue enmarcado en una lógica ritual que gira alrededor de la figura del santo patrón y en las constantes invocaciones que a dicha figura y a la divinidad se hacen en la mayor parte de los relatos de las embajadas. Y el tercero, en el comportamiento nacionalista e identitario, en cuanto a exaltación de la patria o de personajes históricos de gran calado simbólico, tipo Don Pelayo, El Cid o el Rey Jaime I, que tratan de transmitir las embajadas.

³ Según González Hernández (1997) que cita unos documentos facilitados por J. M. Lozano Pérez, que hizo públicos en el pregón de las fiestas de Jumilla de 1989 y que fueron publicados en la revista de moros y cristianos de Jumilla del año siguiente, donde consta el hecho que en el nombramiento de oficiales para la fiesta de aquel año figura que “entre una de las fiestas que se an de fazer es bien se fagan Moros y Christianos” (p. 17). De la celebración en los posteriores años, 1615 y 1616, tenemos constancia a partir de Domene Verdú (2015).

⁴ Siguiendo González Hernández (1999), a partir de M. Sánchez (1996).

Justas y Torneos

En las crónicas del condestable de Jaén, Don Miguel Lucas de Iranzo (1463)⁵, encontramos relatada con todo detalle la costumbre establecida en la nobleza castellana de aquel entonces de ejecutar justas a caballo (juegos de cañas) con la mitad de los participantes vestidos de moros o de turcos, con motivo de alguna celebración extraordinaria. En este caso el segundo día de Navidad cuando:

después de comer, se acordaron dozcientos cavalleros de los más principales y mejor arreados de su casa e de la çibdad de Jahén, la meitad de los quales fueron en ábito morisco, de barvas postizas, e los otros cristianos (...).

E luego cavalgó (el Condestable), e mandó que todos los cavalleros que estaban en punto, viniesen a jugar las cañas con los dichos moros. El qual juego se fizo en la plaça de Santa María, por espaçio de más de tres oras; tan porfiado, que ya los cavallos no se podían mover, do andavan muchos braçeros e muy desenbultos cavalleros. (Mata Carriazo, 1940, pp. 85–86)

Flores Arroyuelo (2003) los identifica, en origen, como mascaradas propias de la nobleza, una vez se separó el torneo de la preparación y entreno meramente militar. Documentados con posterioridad en otros lugares como Toledo en 1501 durante las fiestas de San Juan, cuando algunos caballeros reales, entre los que se encontraban el Almirante Fabrique Enríquez de Castilla y el Duque de Béjar, justaron “vestidos a la morisca muy lujosamente” (González Hernández, 1999, p. 79) o Coatzacoalcos, en el actual México, en 1524, donde en las fiestas de bienvenida a Hernán Cortés, se realizaron “ciertas emboscadas de cristianos e moros” (Díaz del Castillo, 2011, p. 769), empiezan a decaer a partir del siglo XVIII, aunque en València en 1852, aún encontramos la representación de una justa con motivo del nacimiento de la Princesa de Asturias y la inauguración del tren del Grao (Carlos de Vila, 1852/1980).

Hoy en día, este tipo de actos vuelven a resurgir en el contexto de las fiestas de moros y cristianos formando parte de los boatos de las entradas

⁵ Según edición de la misma a cargo de Juan de Mata Carriazo (1940; Espasa Calpe), recogida por José Antonio Funes Pérez (2016), en su tesis doctoral *Evolución de las Actividades Deportivas de las Provincias de Granada, Córdoba y Jaén Entre los Siglos X y XVII* (Universidad de Granada).

y desfiles o como acto complementario de las batallas, desembarcos y embajadas, siendo sus protagonistas empresas de espectáculos formadas por especialistas, y del todo lúdico, centrado en el entretenimiento, su sentido.

Entradas Reales, Mascaradas y Procesiones Cívicas

Una mirada retrospectiva nos lleva a pensar en las entradas de moros y cristianos como evolución de los desfiles y procesiones que se realizaban durante la época tardomedieval y moderna en las ciudades españolas con motivo de alguna conmemoración o acontecimiento relacionado con la realeza o nobleza, o de la fiesta del Corpus.

Rafael Narbona Vizcaino (2017) define aquellas manifestaciones como el “boato de la res pública” (p. 63). Espectáculos efímeros que producían un gran impacto emocional sobre las poblaciones urbanas y en las que sus élites (magistrados, nobleza, cargos públicos, clero y oficios), siempre de manera jerarquizada y por su condición de honor y dignidad, nivel económico y función social, mostraban su posición de poder sobre el resto de la gente que los observaba.

Recordar la pasada conquista de la ciudad o una reciente victoria, casos de las fiestas celebradas en València en 1338 por el Rey Pedro el Ceremonioso y en 1438 por Alfonso el Magnánimo para conmemorar el centenario de su conquista en 1238, o las fiestas realizadas para celebrar la toma de Granada en 1492 o la victoria en Lepanto en 1571, sirvieron, siguiendo al propio Narbona Vizcaino (2017), como instrumentos de cohesión comunitaria en tanto que el rito ceremonial, como medio de expresión y de participación, funcionaba como elemento generador de un sentimiento espiritual colectivo.

Fue así, como la ciudad medieval se convirtió en un escenario teatral estructurado alrededor de dos actos: la procesión religiosa y las fiestas de enaltecimiento de la monarquía, siendo València uno de los más destacados ejemplos de este hecho. Desde la primera procesión del Corpus, celebrada en 1355 (Ariño Villarroya, 1999) hasta las citadas celebraciones de los primeros centenarios de la conquista de la ciudad (1338 y 1438) y las visitas de los miembros de la realeza, Alfonso X de Castilla en 1274 y los duques de Girona en 1373.

Actos a los que sumaríamos a finales del siglo XV mascaradas con presencia de personas vestidas o disfrazadas de moros. Acciones que siguiendo un orden cronológico encontramos en Elche a principios del siglo XV cuando un hombre vestido de rey moro insertado en un *cavallet* de madera persigue

a los asistentes a la Fiesta de Santa Lucía (Massip y Sanchis Francés, 2017, a partir de Hinojosa Montalvo, 2002) y Murcia en 1495 donde en Acción de Gracias por la victoria de Alfonso Fajardo en Los Alpornoches contra Malik Ibn al-Abbas en 1452, la ciudad ordena que durante la Fiesta de San Patricio “vayan los muchachos en abito de moros a la prosiçion” (Gálvez Pérez & López Lacárcel, 2017, p. 390). Si bien sería a partir de los reinados de Carlos I y de Felipe II cuando estos actos se expandirían a lo largo del territorio español con la clara intención de glorificar al monarca y a la religión católica; muchos de ellos en forma de mascarada o desfile de disfraces con destacada presencia de figuras de moros y turcos, caso de la gran mascarada realizada en Toledo en 1555, en la que, aprovechando las fiestas de Carnaval, se celebró el regreso de Inglaterra al credo católico bajo el reinado de María Tudor, saliendo “tan diversos disfraces y maxcaras que nunca los vivos vieron ni oyeron decir”, entre ellas una “maxcara de moros” y otras haciendo “el rrey de fez tuerto” con “çinco o seis morillos a pie” (Flores Arroyuelo, 2003, p. 116)⁶.

A esta le siguieron otras, como las documentadas en Madrid en sendas fiestas reales en 1599 y 1623, las primeras realizadas con motivo de la entrada en la ciudad de la esposa de Felipe III, Margarita de Austria, y las segundas en honor del Rey Felipe IV y su hijo el Infante Carlos donde salieron, respectivamente, dos cuadrillas vestidas “a la morisca” (Alenda y Mira, 1903, p. 132)⁷ y una máscara vestida “á lo turqueso” (p. 213), o València, que realizó en 1738 una procesión dentro de los actos conmemorativos por el quinto centenario de la conquista de la ciudad por el Rey Jaime I, en la cual el gremio de roperos sacó una imagen de San Jaime seguida de ocho turcos vestidos “de damasco carmesí”, el de panaderos un carro tirado por cuatro mulas guardad por cuatro hombres “vestidos a lo Morisco”, y el de carniceros, dos toros escoltados por ocho hombres “vestidos de Turcos con alfanges desnudos” (González Hernández, 1997, p. 127, a partir de Bueno Tárrega, 1997). Un acto que la misma ciudad repitió en 1823 en las fiestas que organizó para celebrar el restablecimiento de la monarquía absoluta y en las que los gremios organizaron una procesión que abrieron los roperos con “un turco perfectamente vestido que enarbolaba una bandera mahometana, y otro igual a su lado con un tambor”, seguido por una “una comparsa figurando una embajada de turcos, cuatro con los alfanges desnudos”, que escoltaban a un personaje representando al “Gran Sultán ricamente vestido”

⁶ A partir de la crónica de Sebastián de Horozco, relatada en 1906 por Conde de Cecillo, *Algunas Relaciones y Noticias Toledanas que en el Siglo XVI Escribió el Licenciado Sebastián de Horozco*.

⁷ A partir de la certificación original de Don José Martínez, escribano mayor del Ayuntamiento de Madrid sobre la máscara que costeó la villa en la entrada de D^a Margarita de Austria.

(Salvà i Ballester, 1958, p. 107), al que cuatro niños vestidos a la turca sostenían su largo manto, y por cuatro empleados del gremio vestidos también a la turca llevando e andas la imagen de San Jaime⁸.

No sabemos hasta qué punto podemos emparentar estos actos con las actuales entradas de moros y cristianos ya que no parece existir una clara relación directa entre aquellos y estas: mientras que los primeros nos presentan una clara intención lúdica de entretenimiento, a la vez que pedagógica al mostrar antiguos pasajes históricos, de la población, las segundas, presentan en su origen (Alcoy, 1839) una forma eminentemente militar, expresada la música de acompañamiento, forma de desfilar e indumentaria, no adquiriendo hasta finales del siglo XIX y principios del XX, con la reconversión del acompañamiento musical hacia formas específicas de la fiesta como el pasodoble o la marcha mora y la medievalización de las indumentaria, una expresión decididamente lúdica basada en la exhibición, la diversión y el espectáculo. Aún así, el mero hecho de transgredir la realidad adoptando roles formales de otras religiones, etnias y culturas (musulmanes, piratas, contrabandistas, zíngaros, etc.), al estilo de las antiguas mascaradas medievales y expresarlas mediante la forma de desfile urbano, nos proporciona un ligero nexo de unión entre aquellas entradas y mascaradas reales y las actuales entradas de moros y cristianos.

Alardos y Soldadescas

Capítulo aparte merecen dentro de este análisis los llamados “alardos” y “funciones de soldadesca”. Para Domene Verdú (2015), “la soldadesca” era la forma en que se denominó durante el siglo XVIII la compañía de arcabuceros que formaba la Milicia General del Reino, creada en 1609 en substitución de las Milicias Provinciales, también denominadas del “reino”, “urbanas” o “concejiles”; creadas en 1562 por Felipe II como substitutas de las Milicia de Reserva creadas a su vez por los reyes católicos en 1496. Con una particularidad, respecto a sus precedentes, y que compartía con el cuerpo armado de infantería creado por Carlos I en València para la defensa de las costas, y es que comenzó a participar en fiestas reales y patronales acompañando a autoridades e imágenes religiosas con disparos de arcabucería, acto conocido popularmente como “alardo” (Figura 4). Así que, tal como afirma Domene Verdú, no queda lugar a la duda respecto el origen militar de este tipo de acto y función.

⁸ A partir de la crónica *Memoria de los Regocijos Públicos con que la Muy Noble, Leal y Fidelísima Ciudad de Valencia, Celebró la Libertad del Rey Nuestro Señor Don Fernando Séptimo y su Restablecimiento en las Españas en 1823*.



Figura 4 Batalla de arcabucería de Elda. Comparsa de Zíngaros.
Créditos: Sergi Tovar Moya

Entre ellos destacamos, por ser aquellos documentados en fechas más lejanas, los realizados en Sax en 1543, según Vázquez Hernández (2006), que cita el pago por el consejo de dicha villa de 78 y 102 maravedís por los arcabuces y pólvora traída desde Villena para su realización; y Alcoy en 1552, según nota del libro del clavario municipal de los años 1551–1552, recogida por Mansanet Ribes (1990), donde se lee el pago de “dotse sous, huit diners, als arcabussers y ballesters per les joyes que tiraren en la festa de Sent Jordi” (p. 16).

Posteriormente encontramos actos de este tipo en prácticamente todas las poblaciones que durante el siglo XIX adoptaron el modelo de fiesta moderna de moros y cristianos: Caudete (1617, reglamento de la Mayordomía de la Virgen de Gracia de aquel año; Doménech Mira, 1997), Biar (1635, Fiestas de la Virgen de Gracia; Molina Conca, 2017), Villena (1638, procesión de rogativa de la Virgen de las Virtudes; Domene Verdú, 2006), Petrer (1674, entronización del Santísimo Cristo en su ermita; Navarro Poveda, 2006), Muro (1642, visita de la Condesa de Cocentaina; Pascual Gisbert, 2017), Elche (1705, visita del Duque de Arcos; Antoni Aznar, 2006), La Vila Joiosa

(1753, fiestas patronales de Santa Marta)⁹, Cocentaina (1766, Fiestas de San Hipólito; González Hernández, 1997, a partir de Català Ferrer, 1982), Onil (antes de 1799, Fiestas de la Virgen de la Salud)¹⁰, y Banyeres de Mariola, Bocairent, Ibi, que junto a las ya citadas de Onil y Alcoy, y Biar, reciben en 1800, autorización para la celebración de la soldadesca en dicho año, tal como se lee en la respuesta dada por el Consejo de Castilla a la villa de Biar y en las que se citan todas las anteriores:

concedemos licencia y permido para que en este año y sucesivos sin incurrir en pena alguna (...) puedan los vecinos de la Villa de Biar, en las fiestas que celebran a Nuestra Señora de Gracia, en los días del 10 al 13 de Mayo en cada año, ejecutar la soldadesca que se refiere al modo que lo hacen y hemos permitido también a las expresadas villas de Alcoy, Bañeres, Bocairente, Ibi y Onil. (González Moyá, 1980, pp. 20–21)

Veamos ahora, de manera gráfica (Figura 5 y Figura 6), cuándo se produce la aparición de cada uno de los tres elementos aludidos (lúdico, religioso y político) en los actos festivos que acabamos de identificar como antecedentes de la moderna fiesta de moros y cristianos.

Observadas las Figura 5 y Figura 6, podemos considerar la relevancia del elemento lúdico respecto los otros tres: religioso, militar y político, al encontrarlo presente en todas las formas festivas descritas (exceptuando el caso de los alardos y soldadescas) a lo largo el período de tiempo analizado, desde el siglo XIII hasta la actualidad.

En principio como acto propio de la nobleza y de la realeza, o de las ciudades y villas en honor de aquellos, y ya posteriormente como entretenimiento, espectáculo o diversión destinada a todos los públicos dentro del marco general de las fiestas de moros y cristianos (desembarcos, desfiles, batallas simuladas y representaciones teatrales). Mientras que tanto el elemento religioso, en forma de conmemoración festiva patronal o como acto o figura de la fiesta del Corpus, como el elemento político, como acción de celebración de victorias contra enemigos territoriales o de la fe católica, empieza a darse durante el siglo XVI, al candar de dos acontecimientos: el Concilio de Trento y la política imperial-catolicista de Felipe II.

⁹ Libro de acuerdos del cabildo municipal, Archivo Municipal de La Vila Joiosa.

¹⁰ Si atendemos a la solicitud recogida por González Hernández (1997), que cita un apunte de Mansanet Ribes, en el que se hace mención de la solicitud que dicho año realiza el ayuntamiento al Consejo de Castilla para poder disparar en fiestas alegando que en tiempo pasado "había una soldadesca compuesta por dos compañías para dar escolta en ambas procesiones" (p. 47).

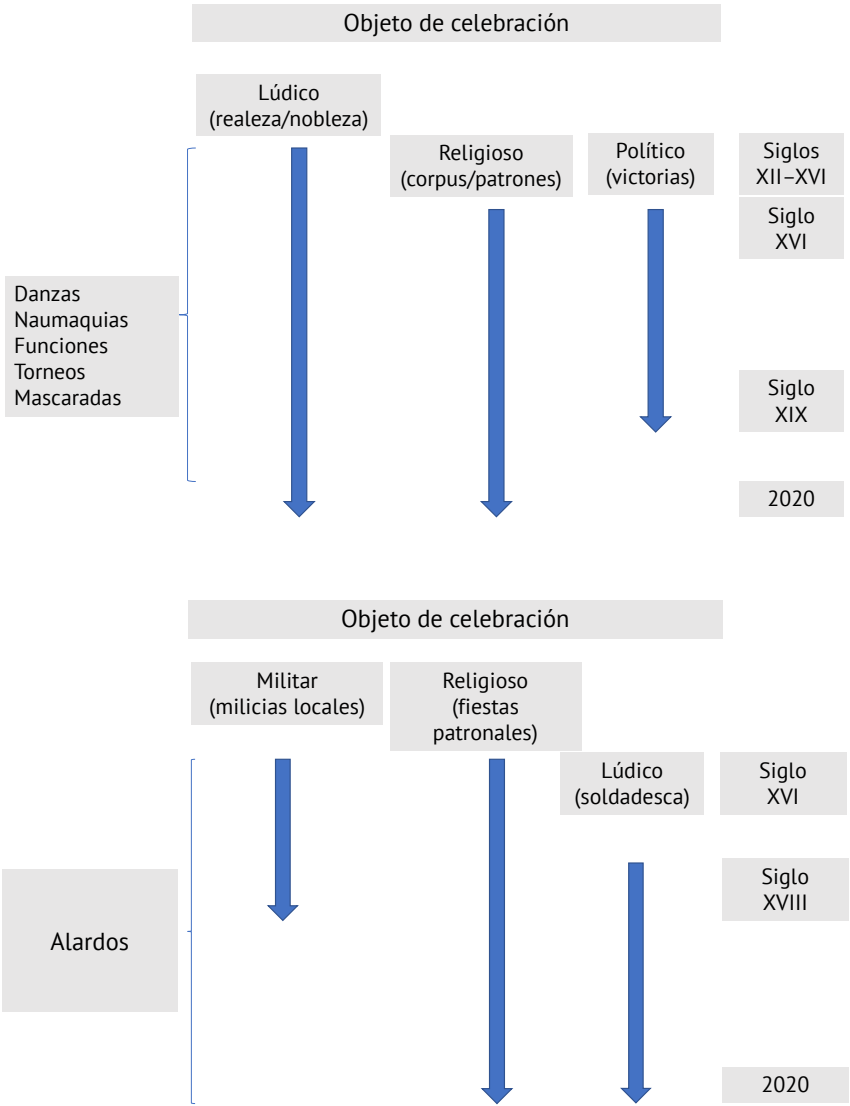


Figura 5 Cronología de la presencia de los elementos lúdico, religioso y político en los actos antecedentes de la moderna fiesta de moros y cristianos.

Figura 6 Cronología de la presencia de los elementos lúdico, religioso y militar en los alardos y soldadescas de moros y cristianos.

Un elemento religioso, que se mantiene constante hoy en día ya que la mayoría de festejos y de fiestas de moros y cristianos se celebran con motivo de una fiesta religiosa patronal. Habiéndose perdido al largo del siglo XIX el elemento político: la última motivación política explícita de celebración de una fiesta las encontramos en 1860, cuando en Ontinyent o La Vila Joiosa se realizan para celebrar la victoria española en Tetuán. Si bien se detectan reminiscencias puntuales en forma de decisiones tomadas en el ámbito organizativo de las fiestas, caso de la fundación de la comparsa de Almogávares en Villena en 1953, creada en palabras del concejal de fiestas del momento para personificar “los tiempos de la Reconquista” (Domene Verdú, 2015) y en los propios textos de las embajadas decimonónicas, que aún se pronuncian en muchas localidades, y en las que se proyecta un mensaje de exaltación militar nacionalista españolista.

En el caso de la evolución de los alardos y soldadescas, representados en la Figura 2, hemos sumado al análisis el elemento militar, que a la vista de lo descrito es aquel que se da en el primer momento al tratarse de ejercicios de adiestramiento realizados por las milicias locales.

Un elemento militar al que posteriormente se le suma a lo largo de los siglos XVI y XVII el religioso al asociarse estas prácticas militares a las fiestas patronales de los pueblos (celebración periódica) o a procesiones de rogativa (celebración extraordinaria), perdiendo ya en el siglo XVIII, una vez desaparecido el peligro berberisco que motivó en parte su creación en el Reino de Valencia a principios del siglo XVI, su función militar. Siendo en ese instante cuando estos alardes pasan a convertirse en funciones lúdicas de soldadesca, siendo el disparar cuanto más y más fuerte su principal cometido, la mayor de las veces estando sus tiradores en evidente estado de euforia y/o embriaguez.

Un argumento este último del que se servirán las autoridades para establecer prohibiciones y reglamentaciones sobre su uso a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, tal como observamos en el caso de la población granadina de Huércar, donde en 1758, según información recogida por Brisset Martín (1988) a partir de un documento depositado en el Archivo de la Real Chancillería de Granada, su alcalde, en respuesta a un requerimiento de la Chancillería de Granada, informa que los cabos y mayordomos de la cofradía de Nuestra Señora de la Cabeza reducen su devoción a la virgen a gastar “crecidas cantidades de vino y aguardientes”, lo que provoca que los soldados “desde la víspera de la función, se calientan antes que los cañones que llevan sin conocimiento ni inteligencia en su manejo; lo que junto con la excesiva carga, descuido o menos condición del arma, repiten las

desgracias cada año” (p. 365) prohibiendo en consecuencia la soldadesca de dicho año. Prohibiciones puntuales que derivarán en 1771 en la publicación por parte del Rey Carlos III de la Real Cédula por la que se prohibirá el disparo de armas de fuego en el interior de las poblaciones.

Circunstancia que continuará una vez levantada dicha prohibición a lo largo de los últimos años del siglo XVIII y que se acrecentará posteriormente ya en el marco de la moderna fiesta de moros y cristianos, una vez las compañías militares ya se han transformado de manera definitiva en comparsas festivas moras y cristianas, tal como podemos leer en la crónica de las fiestas de Villena de 1899 publicada por el diario *La Correspondencia de Alicante* (29 de septiembre, 1899):

las detonaciones de arma de fuego retumban y repercuten atronando los oídos, hasta llegar un momento en que ya no se dan cuenta del ruido los espectadores pacíficos..., que no son muchos, por los menos los que se hallan cerca. Villena – se puede decir entonces con mucha propiedad - arde en fiestas... Y si se consumó pólvora para tomar el castillo, pólvora se consume después en celebración del triunfo de la Cruz, y se consume también mucho vino, ese delicioso vino que se cultiva en aquel suelo tan feraz. Y sobre todo, mucha alegría.

Conclusión

Así que, analizados los distintos recorridos temporales de los definidos como antecedentes de la moderna fiesta de moros y cristianos, podemos concluir afirmando la relevancia del aspecto lúdico en buena parte del origen y evolución de los mismos. Únicamente en el caso de los alardos se observa un claro origen militar, si bien este se pierde con el tiempo, pasando a imponerse, mucho antes de irrumpir el modelo moderno de fiesta de moros y cristianos, el aspecto lúdico sobre el resto, aumentando aún más cuando se completa el proceso de transformación de fiesta tradicional a fiesta moderna. Y es que si lo militar, religioso y político fueron importantes en los actos antecedentes sobre los que se constituyó la moderna fiesta de moros y cristianos, bien transformándose o incorporándose a su secuencia festiva, lo fueron como mucho a la par de lo lúdico; elemento este último que no dejó de aparecer en cada uno de sus procesos evolutivos, siendo el único que se da de manera transversal en todos ellos y sobre el que, incorporada al programa de actos de la fiesta tradicional de moros y cristianos el acto de la entrada a los largo del siglo XIX y organizado el colectivo festero en diversas *filaes* (Figura 7) o comparsas moras y cristianas, se constituyó la moderna fiesta de moros y cristianos.



Figura 7 Fiestas de moros y cristianos de Alcoy. Filà Cordón en la diana. Principios del siglo XX.
Créditos. Sanchis

Referencias

Alcaraz Santonja, A. (2019). *La dimensió lúdica i transgressora de les festes de moros i cristians. Sociabilitat, diversió i espectacle en l'origen, evolució i expansió d'una festa moderna (1839-2018)* [Tesis doctoral, Universitat d'Alacant]. Rua. <http://hdl.handle.net/10045/110672>

Alenda y Mira, J. (1903). *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*. Sucesores de Rivadeneyra.

Amades, J. (1966). *Las danzas de moros y cristianos*. Institució Alfons el Magnànim.

Antoni Aznar, J. (2006). La festa de moros y cristians de Crevillent. In F. Domene Verdú, M. Á. González Hernández, & V. Vázquez Hernández (Eds.), *Las fiestas de moros y cristianos en el Vinalopó* (pp. 281-287). Centre d'Estudis Locals del Vinalopó.

- Ares Queija, B. (1994). Moros y cristianos en el Corpus Christi colonial. *Antropología: Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, 7, 101–114.
- Ariño Villarroya, A. (1986). El contexto mítico de las fiestas de moros y cristianos. In *II Congreso Nacional de la Fiesta de Moros y Cristianos* (pp. 363–364). Sociedad de Festeros del Santísimo Cristo de la Agonía; UNDEF.
- Ariño Villarroya, A. (1999). Corpus Chisti. In *Calendari de festes de la Comunitat Valenciana. Festes de Primavera* (pp. 281–303). Fundació Bancaixa.
- Ariño Villarroya, A., & Gómez i Soler, S. (2012). *La festa mare. Les festes en una era postcristiana*. Museu Valencià d'Etnologia-Diputació de València.
- Bertran Luengo, J. (2017). Les representacions del turc en el cicle de Corpus, Santa Tecla i d'entrades espectacularitzades a Tarragona. In R. Sanchis Francés & F. Massip, (Eds.), *La dansa dels altres. Identitat i alteritat en la festa popular* (pp. 199–212). Afers.
- Brisset Martín, D. E. (1988). *Representaciones rituales hispánicas de Conquista* [Tesis doctoral, Universidad Complutense].
- Bueno Tárrega, B. (1997). *La festa del Corpus*. Federico Doménech.
- Cáceres Valderrama, M. (2017). Las fiestas de moros y cristianos en Guatemala, Estados Unidos, Chile y Paraguay. In G. Ponce Herrero (Ed.), *Moros y cristianos: Un patrimonio mundial. IV Congreso Nacional y I Internacional sobre las Fiestas de Moros y Cristianos* (pp. 121–132). Universitat d'Alacant.
- Callois, R. (1939). *L'homme et le sacré*. Gallimard
- Cantó Calatayud, J. (1986). Aspectos fundamentales de la fiesta de moros y cristianos. In *II Congreso Nacional de las Fiestas de Moros y Cristianos* (pp. 215–217). Sociedad de Festeros del Santísimo Cristo de la Agonía; UNDEF.
- Carbonell, V. (1672). *Célebre Centuria que consagró la ilustre y Real Villa de Alcoy a honor y culto del soberano Sacramento del Altar en el año 1668*.
- Carlos de Vila, D. (1980). *Justas y torneos, explicación de las que deben celebrarse en la Ciudad de Valencia con motivo del feliz natalicio de la Princesa de Asturias e inauguración del camino de Hierro desde el Grao a dicha ciudad*. Librerías París Valencia. (Obra original publicada en 1852)
- Caro Baroja, J. (1985). *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Sarpe.
- Carreres Zacarés, S. (1925). *Ensayo de una bibliografía de libros de fiestas celebradas en Valencia y su antiguo reino - Reseñas de libros*. Vives Mora.
- Catalá Ferrer, E. (1982). Notas sobre el origen de la fiesta. *Revista de Festes de Moros i Cristians de Cocentaina*.

Costa, Xavier (2003). *Sociabilidad y esfera pública en la fiesta de las Fallas de Valencia*. Biblioteca Valenciana.

Cotarello y Mori, E. (1911). *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVI à mediados del XVIII*. Bailly-Bailliére.

Díaz del Castillo, B. (2011). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Edición, estudio y notas de Guillermo Serés). Real Academia Española.

Domene Verdú, J. F. (2015). *Las fiestas de moros y cristianos*. Publicaciones de la Universitat d'Alacant.

Domene Verdú, J. F. (2018). *Las fiestas de moros y cristianos de Villena* [Tesis doctoral, Universitat d'Alacant].

Doménech Mira, F. J. (1997). *Aproximación a la historia de la M. I. Mayordomía y Cofradía de Ntra. Sra. de Gracia de la Villa de Caudete. El Siglo XVII* (3). *Revista de Fiestas de Moros y Cristianos de Caudete*, 38–41.

Durkheim, E. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Librairie Félix Alcan.

Flores Arroyuelo, F. J. (2003). *De la aventura al teatro y la fiesta. Moros y cristianos*. Nausicaä.

Funes Pérez, J. A. (2016). *Evolución de las actividades deportivas de las provincias de Granada, Córdoba y Jaén entre los siglos X y XVII* [Tesis doctoral, Universidad de Granada]. Digibug. <http://hdl.handle.net/10481/43498>

Freud, S. (1913). *Totem und tabu*. Hugo Geller & Cie.

Gálvez Pérez, A., & López Lacárcel, J. M. (2017). El marco simbólico histórico-religioso en la federación de moros y cristianos Civitas Murcie en Murcia. In G. Ponce Herrero (Ed.), *Moros y cristianos: Un patrimonio mundial. IV Congreso Nacional y I Internacional sobre las Fiestas de Moros y Cristianos* (pp. 387–403). Universitat d'Alacant.

García, S. (1986). La fiesta como expresión social y cultural del pueblo. In *II Congreso Nacional de la Fiesta de Moros y Cristianos* (pp. 79–91). Sociedad de Festeros del Santísimo Cristo de la Agonía; UNDEF.

González Alcántud, J. A. (2017). Una comedia de moros y cristianos desaparecida en la ciudad de Granada. In R. Sanchis Francés & F. Massip (Eds.), *La dansa dels altres, identitat i alteritat en la festa popular* (pp. 185–198). Afers.

González Hernández, M. A. (1997). *La fiesta de moros y cristianos. Evolución (siglos XIX-XX)*. Ayuntamiento de Monforte del Cid/Diputació d'Alacant.

González Hernández, M. A. (1999). *Moros y cristianos. Del alarde medieval a las fiestas reales barrocas (siglos XV-XVIII)*. Ayuntamiento de Monforte del Cid/Diputació d'Alacant.

- González Moyá, F. (1980). *Biar. Origen de las fiestas de moros y cristianos*. Diputación Provincial de Alicante
- Hernández Marín, F. (2002). La fiesta. Encuentro de culturas y valores. In R. Montes Bernárdez (Ed.), *III Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos* (pp. 417–428). CAM; UNDEF.
- Hinojosa Montalvo, J. (2002). *Diccionario de historia medieval del Reino de Valencia*. Biblioteca Valenciana.
- Ismael Gutiérrez, J. (2009). *Identidad y simulación. Ficciones, performances, estrategias culturales*. Advana Vieja.
- López Hernández, R. (1976). Manifestaciones festeras: Espontaneidad, control o dirigismo? In *I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos* (pp. 443–448). Caja de Ahorros Provincial de Alicante.
- Mansanet Ribes, J. L. (1990). *La fiesta de moros y cristianos de Alcoy y su historia*. Filà Verds.
- Martínez Pozo, M. Á. (2017). El travestismo y la androgenización en las fiestas de moros y cristianos. Una mirada desde la dimensión dialógica. *Antropología Experimental*, (17), 61–77. <https://doi.org/10.17561/rae.v0i17.3138>
- Mata Carriazo, J. de. (1940). *Hechos del condestable Don Miguel Lucas de Iranzo. Crónica del siglo XV*. Espasa Calpe.
- 1975 conclusiones aprobadas en el “I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos” celebrado en Villena del 30 de Agosto al 2 de Septiembre de 1974. (2022, 22 de noviembre). <https://www.villenacontame.com/2020/06/1975-conclusiones-aprobadas-en-el-i.html>
- Milà i Fontanals, M. (1895). *Obras completas* (Tom VI). Barcelona.
- Muntaner, R. (2002). *Chronica, o descripcio dels fets, e hazanyes del inclyt Rey Don Jaume Primer (1558)*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Molina Conca, M. (2017). La evolución histórica del espacio festero tradicional en Biar. Retos para el futuro. In G. Ponce Herrero (Ed.), *Moros y cristianos: Un patrimonio mundial. IV Congreso Nacional y I Internacional sobre las Fiestas de Moros y Cristianos* (pp. 529–548). Universitat d'Alacant.
- Narbona Vizcaino, R. (2017). *La ciudad y la fiesta: Cultura de la representación en la sociedad medieval*. Síntesis.
- Navarro Poveda, C. (2006). Origen y desarrollo de las fiestas de moros y cristianos en Petrer. In F. Domene Verdú, M. Á. González Hernández, & V. Vázquez Hernández (Eds.), *Las fiestas de moros y cristianos en el Vinalopó* (pp. 235–262). Centre d'Estudis Locals del Vinalopó.
- Nieto Fernández, A. (1980). *Las Santas Justa y Rufina en la historia de Orihuela*. Caja Rural Central.
- Pardo Pardo, F. (1986). Las relaciones (moros y cristianos), en el Campo de Requena-Utiel. In *II Congreso Nacional de la Fiesta de Moros y Cristianos* (pp. 267–274). Sociedad de Festeros del Santísimo Cristo de la Agonía; UNDEF.

Pascual Gisbert, J. J. (2017). Les festes de moros i cristians de Muro al segle XIX. In G. Ponce Herrero (Ed.), *Moros y Cristianos: Un patrimonio mundial. IV Congreso Nacional y I Internacional sobre las Fiestas de Moros y Cristianos* (Tom II, pp. 261–280). Universitat d'Alacant.

Ponce Herrero, G. (2010). Más sobre los orígenes de las fiestas de moros y cristianos. *Revista de Moros y Cristianos de Sax*.

Quevedo, F. de. (D. Yndurain, Ed.). (1987). *La vida del Buscón llamado Don Pablos*. Cátedra.

Rodríguez Becerra, S. (2008). Las fiestas en Andalucía. Perspectivas históricas y antropológicas. In J. L. Carriazo & R. Ramos (Eds.), *Actas de las XII Jornadas sobre Historia de Marchena* (pp. 11–26). Ayuntamiento de Marchena.

Romà i Riu, J. (2017). La visió dels altres en les danses de Carnaval i en el dances de moros i cristians a l'Aragó. In R. Sanchis Francés & F. Massip (Eds.), *La dansa dels altres. Identitat i alteritat en la festa popular* (pp. 171–183). Afers.

Salvà i Ballester, A. (1958). *Bosqueig històric i bibliogràfic de les festes de moros i cristians*. IEA-Diputació d'Alacant.

Sanchis Francés, R., & Massip, F. (2017). Traces islàmiques en el teatre medieval europeu. La joglaria sarraïna a la Corona d'Aragó. In R. Sanchis Francés & F. Massip (Eds.), *La dansa dels altres. Identitat i alteritat en la festa popular* (pp. 25–46). Afers.

Sanchis Llorens, R. (1976). Raíces históricas de la fiesta de moros y cristianos de Alcoy. In I *Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos* (pp. 521–530). Caja de Ahorros Provincial de Alicante.

Unión Nacional de Entidades Festeras de Moros y Cristianos. (1978, abril). *Boletín Informativo*.

Vázquez Hernández, V. (2006). Devoción religiosa, milicias y moros y cristianos de Sax. In J. F. Domene Verdú, M. Á. González Hernández, & V. Vázquez Hernández (Eds.), *Las fiestas de moros y cristianos en el Vinalopó* (pp. 187–209). Centre d'Estudis Locals del Vinalopó.

Warman, A. (1972). *La danza de moros y cristianos*. Sep-Setentas.