

Festas de Mouros e Cristãos

Culturas Festivas Ressignificadas

Rita Ribeiro e Emília Araújo (Eds.)





UMinho Editora

Investigação
Ciências Sociais



CECS

centro de estudos
de comunicação
e sociedade

EDITORAS

Rita Ribeiro
Emília Araújo

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Manuela Martins
Rosa Cabecinhas

CAPA

Luís António Santos

DESIGN

Tiago Rodrigues

PAGINAÇÃO

Sofia Salgueiro

REVISÃO

Sofia Salgueiro

IMPRESSÃO e ACABAMENTOS xxxxxxxx

EDIÇÃO UMinho Editora/Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade

LOCAL DE EDIÇÃO Braga 2025

ISBN 978-989-9074-79-8

eISBN 978-989-9074-80-4

DOI <https://doi.org/10.21814/uminho.ed.74>

Os conteúdos apresentados (textos e imagens) são da exclusiva responsabilidade dos respetivos autores.
© Autores / Universidade do Minho – Esta obra encontra-se sob a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.

Festas de Mouros e Cristãos

Culturas Festivas
Ressignificadas

Este trabalho é financiado no âmbito do financiamento plurianual do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade 2025-2029, referência UID/00736/2025, pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Este trabalho está parcialmente associado à investigação realizada no âmbito do projeto *FESTIVITY – Festa, Património Cultural e Sustentabilidade Comunitária. Investigação e Comunicação no Caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado*, cofinanciado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) e pelo Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional (FEDER), com a referência PTDC/COM-CSS/31975/2017.

A presente obra tem o propósito de contribuir para o conhecimento mais aprofundado acerca dos processos contemporâneos de ressignificação das festas de mouros e cristãos. Tal desígnio implica dar relevo à relação dinâmica entre as festas e o mundo: a história secular destas manifestações festivas; os usos sociais e políticos da cultura festiva; as estratégias de valorização, de que são exemplo a turistificação das manifestações festivas e os processos de classificação como património cultural imaterial; as formas de apropriação pela comunidade e as relações de alteridade que se criam nos processos de reconfiguração e reprodução da festa.

É também nosso propósito contribuir para enriquecer a produção científica sobre as festas de mouros e cristãos no espaço ibero-americano. Em suma, a partir de uma abordagem analítica e crítica, esta obra propõe uma visão interdisciplinar sobre as festividades de mouros e cristãos, cruzando olhares de investigadores e investigadoras de várias áreas científicas, contextos culturais e sociopolíticos.

This work aims to contribute to a deeper understanding of the contemporary processes that re-signify the Moors and Christians festivals. Such an endeavour involves highlighting the dynamic relationship between the festivals and the world, by exploring their centuries-old histories, the social and political instrumentalisation of festive culture, strategies of valorisation – including their development as tourist attractions and their classification as intangible cultural heritage – forms of community appropriation and the constructions of otherness that emerge during their reconfiguration and reproduction.

It also seeks to enrich the scholarly literature on Moors and Christians festivals within the Ibero-American context. In conclusion, through a critical-analytical framework, this volume presents an interdisciplinary examination of the Moors and Christians celebrations, synthesising insights from scholars across a range of disciplines, cultural contexts and sociopolitical settings.

<i>Festas de Mouros e Cristãos. Culturas Festivas Resignificadas – Uma Introdução</i> , Rita Ribeiro e Emília Araújo	9
<i>La Cultura Festiva Contemporánea</i> , Gil-Manuel Hernández i Martí	17
<i>Origen y Evolución Histórica de las Fiestas de Moros y Cristianos</i> , José Fernando Domene Verdú	35
<i>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</i> , Albert Alcaraz Santonja	57
<i>La Cuestión de la Historia en el Enfoque Antropológico de las Fiestas Alicantinas de Moros y Cristianos</i> , Marlène Albert Llorca	85
<i>Inversão e Alteridade na Bugiada e Mouriscada: A Festa Como Pedagogia</i> , Luís Cunha	99
<i>As Cavalhadas de Pirenópolis (Brasil, Goiás): Reflexões Sobre Políticas de Turismo e Patrimoniais em um Rito Equestre</i> , Bruno Goulart Machado Silva	115
<i>A Cultura Material das Cavalhadas de Pirenópolis, Goiás/Brasil</i> , Amanda Geraldes	133
<i>Notas Biográficas</i>	151

Festas de Mouros e Cristãos. Culturas Festivas Ressignificadas – Uma Introdução

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.74.1>

Rita Ribeiro

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais,
Universidade do Minho, Braga, Portugal
<https://orcid.org/0000-0002-2330-1696>
rmgr@ics.uminho.pt

Emília Araújo

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais,
Universidade do Minho, Braga, Portugal
<https://orcid.org/0000-0003-3600-3310>
era@ics.uminho.pt

As festividades de mouros e cristãos são grandiosas e multitudinárias, com longa história e ativas em muitos países de diferentes continentes (Fernandes, 2022; Harris, 2000; Macedo, 2008; Pinto, 2000; Ribeiro et al., 2022). Elas celebram, recriam e cocriam as ondas do encontro e reencontro histórico entre a Cristandade e o Islão. Fazem-no através da mitificação e da metáfora, encapsulando manifestações festivas que, mais do que rememorações de um acontecimento histórico longínquo que é contado e re-imaginado ao longo do tempo, revolvem constantemente as questões da alteridade, da relação com o “outro” – o diferente (Cunha, 2019; Macedo, 2008). Desafiam-nos, portanto, a refletir sobre as relações de simetria, mas também de dominação em relação ao “outro”, trazendo-o ao palco do presente.

As festas de mouros e cristãos configuram, simulam e resolvem conflitos socialmente estruturais diversos, incluindo de classe e de gênero (Araújo & Ribeiro, 2021; Cunha, 2019). O seu estudo torna-se fundamental para entender os processos mais profundos de interação e relação entre culturas, a várias escalas. Entender a festa e fazer a festa são tempos e espaços recreativos (Araújo et al., 2019) extremamente importantes para a veiculação de poder, relativamente a quem se vê espelhado, embora pela inversão, no seu enredo. Num mundo atravessado por conflitos que retomam outros conflitos, de onde a religião e as ideologias políticas não podem ser dissociadas, as festividades “de cristão e mouros” são territórios de afirmação e de encontro intercultural a explorar também do ponto de vista dos processos migratórios e de alteridade que marcam as sociedades atuais (Vishkin & Bloom, 2022).

Além do seu valor socio-histórico e do efeito contemporizador relativamente a oposições e a assimetrias que continuam a ser estruturantes hoje em dia no mundo, tais manifestações são tempo de festa, de convívio e de celebração da comunidade consigo própria e na demonstração de si, perante as comunidades vizinhas. Por isso, estas festas são espaços-tempo de efervescência que refletem as emoções vividas de forma coletiva, transportando um sentido identitário profundo reconhecido pelas instituições e poderes políticos, visitantes, turistas e demais públicos. Igualmente, são espaços-tempo de análise da existência e da espessura dessas fronteiras identitárias e da forma como se tornam, ou não, elas próprias, enclaves de autenticidade e de singularidade significativas do ponto de vista da (não) comunicação com o “outro”.

A festa não é apenas o que acontece no dia ou dias festivos, nem se esgota nas ritualizações e codificações simbólicas. No tempo presente, é importante o estudo sobre a importância das festas na identidade das comunidades que as concretizam em ciclos regulares e as reconhecem como herança ou património, ou seja, como expressão central da sua memória coletiva e marcador identitário. É esta perscrutação sobre o passado que permite almejar a sua continuidade através do tempo e das gerações. Hoje, e fruto de dinâmicas diversas que conduzem à economia do passado e à abertura deste a várias formas de capitalização, é crucial considerar a constelação de fenómenos que se entrosam no tempo da festa e dar relevo a outras temáticas, tais como a sua história e disseminação geográfica, os processos de patrimonialização da herança cultural, ou de turistificação (Araújo & Ribeiro, 2019; Cunha, 2022).

A presente obra nasce com o propósito de aprofundar o diálogo entre diversas perspetivas de estudo e análise de festas muito diversas e geograficamente

afastadas, mas, simultaneamente, próximas em termos culturais, históricos e simbólicos. Acolhe capítulos redigidos por investigadores de diferentes campos disciplinares (antropologia, sociologia, história) e contextos, no âmbito de investigações baseadas em metodologias diversas que privilegiam as dimensões compreensiva e interpretativa na abordagem às festas de mouros e cristãos.

Como decorre da exposição, com a publicação desta obra pretendemos contribuir para uma reflexão acerca dos processos contemporâneos de ressignificação multidimensional das festas de mouros e cristãos. Isso implica dar relevo à relação dinâmica entre as festas e o mundo: a história secular destas manifestações festivas, os usos sociais e políticos e as transformações da cultura festiva, as estratégias de valorização de que são exemplo a turistificação das manifestações festivas e os processos de classificação como património cultural imaterial, as formas de apropriação pela comunidade e as relações de alteridade. Deste modo, não descurando a vertente descritiva das festividades, esta obra representa um contributo para o aprofundamento do conhecimento nesta área, propondo uma análise comparativa e socio-histórica, mas também geográfica e sociológica, de várias dimensões importantes para perceber os reptos colocados pela renovação e refuncionalização contemporâneas destas festividades e problematizar as transformações que atravessam.

É ainda nosso propósito contribuir para colmatar a ausência de publicações sobre as festas de mouros e cristãos que abarquem o espaço ibero-americano e que sejam mais do que um mapeamento descritivo destas festividades. Como tal, os capítulos desta obra são orientados por uma visão analítica e crítica, no contexto atual de discussão do lugar das festividades no desenvolvimento dos territórios e também de transformações sociais que impulsionam as festividades para reconfigurações cujos efeitos têm contornos não previstos. Neste sentido, além da produção de conhecimento e valorização destas festividades, consideramos fundamental destacar o ponto de vista interdisciplinar sobre as festividades de mouros e cristãos, favorecido pela participação de investigadores de várias áreas científicas e que desenvolvem pesquisa em diversos países, designadamente Espanha, Brasil e Portugal. Por fim, consideramos relevante sublinhar a abordagem crítica sobre temáticas e dimensões que marcam na contemporaneidade estas manifestações culturais, a partir dos desafios epistemológicos e metodológicos que nos propõe o estudo das culturas festivas.

Este livro conta com oito textos, cujos contributos se sintetizam de seguida.

Gil-Manuel Hernández i Martí assina o texto “La Cultura Festiva Contemporánea” (A Cultura Festiva Contemporânea), explorando a crescente relevância das festividades no contexto da modernidade globalizada e como as festas têm revelado ser uma forma singular de património cultural (património festivo) e recurso turístico, legitimando a sua institucionalização e a existência de uma política cultural focada na gestão de festividades. Disso mesmo dá conta ao percorrer os principais modelos festivos que é possível identificar hoje em Espanha. O texto constitui uma reflexão crítica sobre as significações associadas às festas tradicionais nas sociedades contemporâneas e oferece o enquadramento das transformações das culturas festivas, ancorando a sua análise nos processos sociais e políticos que as reconfiguram, onde convivem “o controlo, a resistência e a negociação”. Convertida em “condensador patrimonial”, a festa torna-se uma celebração reflexiva da identidade, onde cabem fenómenos evidentes de retraditionalização e refuncionalização. O autor termina com uma reflexão oportuna acerca da crise ecossocial, chamando a atenção para o risco de emergência cultural, uma vez que o colapso dos sistemas económico, político e social trará consigo não apenas a destruição dos ecossistemas e das economias, mas também das culturas.

No texto “Origen y Evolución Histórica de las Fiestas de Moros y Cristianos” (Origem e Evolução Histórica das Festas de Mouros e Cristãos), José Fernando Domene Verdú aborda a origem e a evolução histórica das festas de mouros e cristãos. O autor apresenta uma sistematização abrangente e exaustiva da história das manifestações festivas de lutas e danças de mouros e cristãos em Espanha, cujos primeiros registos datam da Idade Média, e acompanha a sua disseminação e desenvolvimento ao longo dos séculos XVI e XVII, sobretudo em Espanha, mas também em Portugal, impulsionados pela Contrarreforma. Por efeito da expansão marítima destas nações, estas celebrações são levadas para os territórios colonizados na América do Sul, África e, mesmo, Ásia como instrumento de evangelização dos povos indígenas. Ao longo dos últimos três séculos, as festas transformaram-se consideravelmente, sobretudo em resultado da fusão de vários elementos e momentos festivos (as festas dos santos patronos, as representações de mouros e cristãos e as soldadescas), da influência da burguesia urbana em ascensão, bem como das preocupações de fidelidade histórica nas representações (designadamente nos trajes usados pelos participantes), da criação de música *festeria* e, mais recentemente, do aumento exponencial de festeiros, incluindo a participação das mulheres.

Albert Alcaraz Santonja debruça-se sobre a presença de elementos religiosos, políticos e militares nos eventos que hoje são reconhecidos como antecedentes da atual festa de mouros e cristãos. No texto “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” (Além do Religioso, do Político e do Militar. A Dimensão Lúdica e Transgressora dos Antecedentes da Atual Festa de Mouros e Cristãos), o autor defende que a dimensão lúdica está presente em todos os estágios evolutivos desses atos, seja sob a forma tradicional de danças, mascaradas, justas, soldadescas, simulações de batalhas marítimas e terrestres, ou na sua transformação em desfiles sumptuosos e encenações espetaculares. O entretenimento, o espetáculo e a diversão, mas também a transgressão e a intensificação da sociabilidade, foram sempre parte integrante das celebrações festivas que vieram a ser designadas “festas de mouros e cristãos”, e o aspeto lúdico continua hoje central na ação ritual das festividades. Esta parece ser a característica que atravessa os tempos e que permite a estas festas seculares e tradicionais continuarem a fazer sentido para quem nelas participa hoje, quando os demais elementos (a rememoração das lutas religiosas da Reconquista e as atividades guerreiras) são anacronismos.

Marlène Albert Llorca coloca em debate a perspetiva antropológica sobre as festas de mouros e cristãos em contraponto com os estudos históricos – científicos ou amadores – que privilegiam a busca das origens. No texto “La Cuestión de la Historia en el Enfoque Antropológico de las Fiestas Alicantinas de Moros y Cristianos” (A Questão da História na Abordagem Antropológica das Festas de Mouros e Cristãos de Alicante), a autora propõe uma análise antropológica das festas que sublinha as suas funções sociais e o sentido que têm para quem as faz e que problematiza a relação complexa com a história. A partir do trabalho de campo realizado nas festas de Alicante, a autora destaca duas conceções que se evidenciaram no último meio século. Por um lado, os estudos centrados na “preocupação historicista” transportam uma visão essencialista – centrada na identificação dos elementos originários e em impedir que sejam alterados – e têm por efeito estabelecer um entendimento normativo da festa enquanto recriação histórica das batalhas da Reconquista, evitando, assim, que a festa se torne num “carnaval” de que fiquem ausentes a dimensão religiosa e a evocação dos feitos militares. Do outro lado, situa-se uma conceção centrada nas performances contemporâneas, no cruzamento entre as mudanças sociais e as da cultura festiva e no sentido lúdico e identitário que tem para as pessoas, nomeadamente a valorização do seu lado estético, humorístico, de sociabilidade e de experiência da alteridade e do exotismo.

Luís Cunha prossegue com a análise antropológica, desta vez aplicada à maior das festividades de mouros e cristãos em Portugal. O autor dedica o texto aos temas da “Inversão e Alteridade na Bugiada e Mouriscada: A Festa Como Pedagogia”, considerando que a festa não existe apenas num espaço e num tempo concretos, mas faz dessas categorias elementos essenciais para a sua afirmação como recurso utilizado pelas comunidades nos processos sociais que as constroem. Entre a tradição e a modernidade, as comunidades confrontam-se hoje com a patrimonialização e a turistificação das suas festas. Estes processos são, contudo, atravessados por dilemas: por um lado, o reconhecimento patrimonial a que corresponde um “princípio de preservação”; por outro lado, a “dinâmica de mudança”, com riscos de desapropriação, trazida pela lógica mercantil do turismo. No caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado, o autor argumenta que, embora essa festa se estruture na base de uma antinomia explícita (mouros *versus* cristãos), o seu sentido mais profundo é intracomunitário, assentando numa relação tensa e, simultaneamente, complementar entre uma geração que emerge (jovens/mouriscada) e uma outra que lhe cede o passo (seniores/cristãos). Para além disso, os mourisqueiros (grupos de rapazes solteiros que representam os mouros) não saem vencidos da batalha, nem são sujeitos a conversão religiosa, daqui se podendo concluir acerca da sua “centralidade e superioridade simbólica”, bem como do “sentido pedagógico” desta festa.

No capítulo intitulado “Cavalcadas de Pirenópolis (Brasil, Goiás): Reflexões Sobre Políticas de Turismo e Patrimoniais em um Rito Equestre”, Bruno Goulart Machado Silva aborda as cavalcadas, uma manifestação típica dos festejos de mouros e cristãos, que resulta da influência cultural e religiosa portuguesa no período colonial. Na cidade brasileira de Pirenópolis, estão associadas à Festa do Divino Espírito Santo, reconhecida em 2010 como património imaterial pelo Instituto do Património Histórico e Artístico Nacional. O autor destaca a evolução e as mudanças verificadas nesta manifestação festiva e mostra como está a passar por um processo de turistificação, de que é exemplo a construção do cavalcódromo, que visa acolher mais visitantes e contribui para converter o ritual festivo num espetáculo. O texto reflete também acerca da relação entre turismo e património cultural, analisando os desafios e os riscos da política do património imaterial nesse contexto e sublinhando as tensões entre sujeitos diversos que emergem nesse cenário.

Amanda Geraldês debruça-se, igualmente, sobre as cavalcadas de Pirenópolis, focando a sua análise na cultura material da festa. Para além da descrição da celebração, o texto, intitulado “A Cultura Material das

Cavalladas de Pirenópolis, Goiás/Brasil”, detém-se na compreensão da importância dos objetos e artefactos cerimoniais, que expressam símbolos e significados, ao materializarem e construírem sentidos em seus usos e funções na prática ritual. Esses objetos rituais marcam e identificam a festa e tornam-se centrais na produção de memórias na comunidade. O texto documenta os saberes associados à manufatura artesanal dos múltiplos objetos usados, desde as várias peças da indumentária usada pelos cavaleiros (e que distinguem os dois grupos, mouros e cristãos, bem como a escala hierárquica dos vários papéis representados), aos adereços colocados nos cavalos e às máscaras em papel, tradicionalmente usadas pelos mascarados, e, primorosamente, elaboradas à mão.

Agradecimentos

Este trabalho está parcialmente associado à investigação realizada no âmbito do projeto *FESTIVITY – Festa, Património Cultural e Sustentabilidade Comunitária. Investigação e Comunicação no Caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado*, cofinanciado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) e pelo Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional (FEDER), com a referência PTDC/COM-CSS/31975/2017.

Referências

- Araújo, E., & Ribeiro, R. (2021). Ser bugia e dizer-se bugio: Uma análise da participação das mulheres no tempo da Festa Bugiada e Mouriscada de Sobrado, Portugal. *Revista Género*, 22(1), 1–27.
- Araújo, E., Silva, M., & Ribeiro, R. (2019). O tempo da comunidade e o tempo do turismo: Notas sobre duas festas. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, 6(2), 89–107. <https://doi.org/10.21814/rlec.2368>
- Cunha, L. (2019). Mouros contra cristãos: Simulação da guerra ou encontro de culturas? *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, 6(2), 37–49. <https://doi.org/10.21814/rlec.2367>
- Fernandes, A. (2022). Mouros e cristãos: Da Ibéria reconquistada à conquista do novo mundo. In C. Teixeira, V. Gonçalves, P. O. Fernandes, & C. S. Araújo (Eds.), *Livro de atas de Congresso LUSOCONF2021* (pp. 313–321). Instituto Politécnico de Bragança. <http://hdl.handle.net/10198/25130>
- Harris, M. (2000). *Aztecs, Moors and Christians: Festivals of reconquest in Mexico and Spain*. University of Texas Press.
- Macedo, J. R. (2008). Mouros e cristãos: A ritualização da conquista no velho e no novo mundo. *Bulletin du Centre d'Études Médiévales*, (2), Artigo 12. <https://doi.org/10.4000/cem.8632>

Pinto, M. (2000, 19–22 de abril). *A Bugiada: Festa, luta e comunicação* [Apresentação de comunicação]. IV LUSOCOM – Encontro Lusófono de Ciências da Comunicação, São Vicente, Brasil.

Ribeiro, R., Araújo, E., Silva, M., & Fernandes, A. (Eds.). (2022). *Festividades, culturas e comunidades: Património e sustentabilidade*. UMinho Editora/Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade. <https://doi.org/10.21814/uminho.ed.73>

Vishkin, A., & Bloom, P. B.-N. (2022). The influence of religion on the acceptance and integration of immigrants: A multi-dimensional perspective. *Current Opinion in Psychology*, 47, Artigo 101421. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2022.101421>

La Cultura Festiva Contemporánea

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.74.2>

Gil-Manuel Hernández i Martí

Departament de Sociologia i Antropologia Social, Facultat de Ciències Socials, Universitat de València, Valencia, España

<https://orcid.org/0009-0007-8010-6874>

gil.hernandez@uv.es

Resumen

En el presente texto pretendemos explorar la relevancia que las fiestas han ido adquiriendo en el marco de la modernidad globalizada. Para ello, y en primer lugar, abordaremos la caracterización de la fiesta como fenómeno social y la cultura festiva a que da lugar. Posteriormente señalaremos las características de la cultura festiva, para finalmente conectarlas con su dimensión patrimonial. Es importante destacar, al respecto, que las fiestas se han ido revelando como una singular forma de patrimonio cultural (patrimonio festivo) y recurso turístico, lo que ha ido estimulando e impulsando habría una política cultural especialmente dirigida a la gestión de las fiestas, con lo que ello implica de surgimiento y desarrollo de instituciones, marcos regulatorios y profesionales especializados (la llamada “ingeniería festiva”). Además, las fiestas mantienen un importante vínculo entre el fenómeno festivo y la celebración y afirmación de las identidades colectivas. Por ello, hemos creído necesario presentar una tipología de las principales fiestas españolas, así como subrayar sus implicaciones mediáticas, económicas, turísticas, políticas y sociales, todas ellas confluentes en la configuración moderna de las identidades colectivas de carácter local, regional y nacional. Para analizar las fiestas, en suma, hay que considerar también su magnitud, el desarrollo de una política cultural festiva y la articulación de las singularidades festivas en los proyectos de unas ciudades siempre ansiosas por posicionarse en el espacio global de la cultura, como se aprecia en el caso de las grandes fiestas urbanas españolas. Finalmente, se ha tenido en cuenta el escenario emergente de la crisis ecosocial para ver cómo puede impactar en la cultura festiva contemporánea.

Palabras clave

cultura festiva, fiesta, patrimonio cultural, identidad, crisis ecosocial

La Fiesta Como Fenómeno Social

La fiesta es un hecho social recurrente en todas las civilizaciones y etapas históricas, por lo que puede ser considerado un universal cultural, constituyéndose en un hecho social complejo y multidimensional. En sí, la fiesta supone un estado espacial de la sociedad que la celebra, pues implica intensas movilizaciones emocionales y sentimentales, al tiempo que se expresa en rituales festivos que fomentan la representación, la comunión, la construcción reflexiva de la identidad y de todo un extenso patrimonio cultural. La fiesta implica la emergencia de una sacralidad inherente a sus rituales, símbolos y acciones, que necesariamente apelan a la transcendencia, está inscrita en las formas de religiosidad tradicionales, o en formas de religiosidad civil más vinculadas con los procesos de secularización de la modernidad. La fiesta, en última instancia, apela a la construcción de sentido y significado para la vida, que justifica la implicación de los sujetos festivos.

El desarrollo y evolución de las fiestas y de la cultura festiva a que dio lugar son inseparables de las características y transformaciones de la sociedad en que tiene lugar, de modo que siempre se produce una importante dialéctica entre lo festivo y lo social. Ello es debido tanto a la influencia de las estructuras y cambios sociales en las configuraciones de los eventos festivos y las tramas sociales que los sustentan, como a los impactos que las fiestas también producen en el tejido social y el devenir histórico de las sociedades.

Desde la óptica cultural, la cultura festiva se puede entender como un híbrido cultural dinámico en el que se mezclan cultura popular con alta cultura y cultura de masas, tradición con modernidad, o lo local con lo global. De este modo se configura un campo cultural específico y objeto de estudio interdisciplinar, que ha solido ser trabajado a un tiempo desde la historia, la sociología, la antropología y el arte, y que cuenta con diversas interpretaciones. Así, algunas de ellas llaman la atención sobre la fiesta como regulador funcional de las tensiones sociales, mientras que otras enfatizan el papel de las fiestas como expresión de los conflictos entre clases, naciones, razas, géneros u otros colectivos. A su vez, se puede observar que existe tanto el poder de la fiesta como la fiesta del poder, lo que significa, por un lado, que la fiesta contiene una gran capacidad de incidencia social y construcción de

relatos, mitos e imaginarios, y por otro que el poder desea apropiársela y controlarla para asegurar su legitimidad y reproducción. De resultados de la confrontación de ambas realidades se produce una realidad festiva donde conviven el control, la resistencia y la negociación, de modo que siempre se puede observar, al analizar las fiestas, las interacciones que se dan entre transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales y las transformaciones que se producen en las propias fiestas, tanto en términos de agentes celebrantes, secuencias y espacios rituales, reestructuraciones del calendario festivo, configuraciones de la sociabilidad festiva o resignificaciones de los rituales festivos.

Cultura Festiva Contemporánea, Patrimonio Cultural y Política Cultural

En las últimas décadas, y coincidiendo con la aceleración del proceso de modernización y cambio social en España, las fiestas populares se han convertido en un fenómeno cultural de gran envergadura, especialmente asociado a la afirmación de las identidades autonómicas y locales, así como un movimiento de revitalización de la tradición, que es también común al ámbito europeo (Boissevain, 1992, 1999). Debemos tener en cuenta que las fiestas modernas se constituyen como una celebración reflexiva de la identidad, puerta de acceso a la trascendencia de la propia cotidianidad y emergencia de un tiempo especial para la recuperación del sentido en un contexto social secularizador y destradicionalizador (Ariño & Gómez, 2012). La fiesta, como manifestación que es de la llamada “cultura popular”, aglutina las más diversas formas de creatividad y se revela como un dispositivo simbólico-ritual con una extraordinaria capacidad para afirmar una realidad inaccesible a la descripción directa, que debe ser experimentada como tiempo especial y numinoso.

Hoy en día la fiesta se estudia y valora como un producto social complejo, paradójico y dialéctico, dentro de la cual es posible descubrir, además de los mecanismos que impulsan hacia lo común, lo solidario, lo sociable y lo altruista, todo aquello que nos revela tensiones y correlaciones entre fuerzas sociales, entre valores dominantes e impugnaciones colectivas, entre estructura y comunidad (Antebi & Pujol, 2008), al tiempo que el poder intenta legitimarse utilizando la fiesta para preservar el orden existente ante los conflictos sociales que las propias fiestas pueden llegar a expresar (Delgado, 2003; Fornés, 2014).

Por todo ello se puede hablar de cultura festiva, en la medida que constituye un producto específico de la cultura popular en términos amplios. Pues si entendemos esta última no como un simple objeto cultural sino a un modo flexible y dinámico de producción en el que se advierten encrucijadas y préstamos con la cultura de masas o la cultura de elite (Canclini, 2002), y si además tenemos en cuenta que en lo “popular” las clases subalternas expresan culturalmente su relación con las clases dominantes, ya sea en términos de resistencia o consenso (Hernández, 2000), la cultura festiva aparece como algo que, además de incluir innumerables manifestaciones de lo popular, también acoge en su seno elementos de la alta cultura, por lo que su carácter híbrido es un hecho a tener en cuenta. La cultura festiva incluye, asimismo, elementos históricos, artísticos y etnológicos reconocidos social e institucionalmente como patrimonio cultural, así como también elementos vivos, innovadores y creativos emanados del propio dinamismo cultural de la contemporaneidad. Todo ello en el marco de una intensificación de los procesos de globalización, especialmente de la globalización cultural. Hasta el punto de que esta última configura la defensa de la patrimonialización cultural como una manifestación reactiva de la diferenciación cultural frente a los procesos culturales homogeneizadores emanados de los grandes centros mundiales de poder (Hernández, 2013).

Tanto es así que bien se puede afirmar que la fiesta se convierte en una especie de condensador patrimonial, pues además de ser ella misma una manifestación del patrimonio cultural, que agrupa bienes materiales e inmateriales, cultos y populares, muebles e inmuebles, tradicionales y modernos, funciona como redimensionalizador del patrimonio no estrictamente festivo. La fiesta aparece como una celebración ritual, reflexiva y vivencial del patrimonio, aspecto este que le confiere potencialidad y atractivo como posible recurso turístico. Así, pues, la relación entre fiesta y patrimonio ejemplifica el creciente fenómeno de la patrimonialización de la cultura, al tiempo que ilustra la propia modernización de la fiesta (Hernández et al., 2005). En el caso español, la transición de la dictadura a la democracia y el desarrollo de un nuevo marco autonómico, conformaron un contexto ideal para la reivindicación y revitalización de los patrimonios culturales populares y festivos que hasta la fecha habían sido soslayados o tratados como meras curiosidades folklóricas (Hernández et al., 2008). En este contexto, los nuevos gestores culturales y encargados de la política cultural comenzaron a desplegar todo un reconocimiento institucional que se plasmó en el reconocimiento pleno tanto del patrimonio etnológico como del patrimonio festivo en particular.

La aprobación por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, en 1989, de la Recomendación para la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular, la celebración de la Convención de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial (2003) y la puesta en marcha de una lista oficial unificada de bienes inmateriales como patrimonio de la humanidad (2008) han contribuido a ratificar, institucionalizar y dinamizar todo aquello relacionado con el patrimonio festivo, que estaría plenamente inserto dentro del patrimonio inmaterial. De hecho, en España ya existen unas cuantas fiestas declaradas como patrimonio de la humanidad, caso de la Patum de Berga, el Misteri d'Elx, la Festa de la Mare de Déu de la Salut d'Algemés o la Fiesta de les Patios de Córdoba, las Fallas de Valencia o la fiesta de los Caballos del Vino de Caravaca de la Cruz. Paralelamente, cada vez más fiestas buscan ser reconocidas como bien de interés cultural o bien de relevancia local, o como fiestas de interés turístico nacional o internacional, lo que configura toda una escalada de la promoción turístico-patrimonial de las fiestas populares.

En última instancia, la participación de los agentes sociales y el carácter intensamente vivido de la fiesta hace que esta, en tanto que dinámico condensador patrimonial, se presente como una celebración trascendente del patrimonio, el cual se transforma en patrimonio vivido por el sujeto celebrante festivo. En este sentido la fiesta expresa la reflexividad ritual del patrimonio que, como la propia fiesta, aparece en estado fluido, cambiante y expansivo. Así, y en la medida que la fiesta se transforma, se produce una continua reelaboración y actualización de la tradición, en gran parte destinada al consumo turístico o a la reafirmación identitaria, lo que a su vez implica la plasticidad y redefinición del patrimonio. Como ya se ha apuntado, la fiesta se convierte en un condensador y activador del patrimonio, que de este modo puede ser interiorizado por los sujetos sociales, ya que el propio fenómeno festivo funciona a modo de liturgia de la identidad colectiva, afirmación de lo singular, simulacro de la comunidad remota (Ribes Leyva, 2006), y respuesta reflexiva a los riesgos inherentes a los desarrollos de la modernidad globalizada (Homobono, 2009).

Ciertamente, en las sociedades feudales occidentales, impregnadas por el relato religioso cristiano, que a su vez resignificó las celebraciones precristianas, las fiestas eran ya eventos trascendentes que legitimaban los grandes poderes que las organizaban, como la monarquía, la Iglesia o los consejos municipales, si bien en la fiesta tradicional siempre existieron actos, expresiones o ritos de contestación al poder, proliferando festejos de

inversión del orden existente (el ciclo del carnaval). Sin embargo, y ya centrándonos en España, la llegada de la burguesía al poder político, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, significó toda una reorganización del calendario festivo de acuerdo tanto con los nuevos valores capitalistas dominantes como con los nuevos imaginarios estatales y nacionales (Ariño, 1993). Como consecuencia de ello, se suprimieron numerosas fiestas tradicionales y se instituyeron nuevas celebraciones modernas. El avance del proceso de secularización, sobre todo a partir de los años 60 del siglo XX, agudizó la destradicionalización festiva, al tiempo que reforzó las grandes fiestas urbanas, que el Franquismo intentó instrumentalizar a su mayor gloria, como fue especialmente el caso de las Fallas de València (Hernández, 1996).

Con la llegada de la democracia y el Estado autonómico se produjeron tres fenómenos: se comenzó a experimentar un gran resurgir de las fiestas, se evidenció un progresivo proceso de retradicionalización, revitalización turístico-patrimonial y resignificación de fiestas decadentes, y emergieron nuevos rituales festivos asociados a la celebración reflexiva de las identidades colectivas reconstituidas (García Pilán, 2010; Homobono, 2009). En general las fiestas contemporáneas tienden a ser actualizadas de acuerdo con las necesidades y expectativas de las sociedades que las acogen y promueven. Ello explica que haya ido apareciendo una auténtica política cultural festiva, que implica la emergencia de una nueva hornada de gestores culturales, dinamizadores socioculturales y expertos varios, en gran medida procedentes de las ciencias sociales o del mundo asociativo. Es lo que se ha denominado como “ingeniería festiva”, diferente a las tradicionales mayordomías, mayoralías o comisiones municipales o eclesiásticas encargadas de organizar las viejas fiestas, pues la ingeniería festiva se traducía en la constitución y consolidación de nuevos aparatos institucionales especializados en fiestas y cultura popular, en concejalías, delegaciones, organismos autónomos y federaciones, incluso en empresas orientadas a la organización de eventos festivos. Los ayuntamientos se esforzaron a partir de la transición democrática en dinamizar la producción de fiestas, en aumentar los recursos a ellas destinados, en amplificar la trama institucional de las festividades, en diversificar los programas de actividades en convertir las fiestas “de todos” en fiestas “para todos” (Velasco et al., 1996). A ello debe añadirse su preocupación por generar discursos que enfatizarán el carácter “participativo” e “integrador” de las fiestas, minimizando sus aspectos conflictivos o subversivos, e implementando mecanismos de control y ordenamiento del espacio público festivo (Antebi & Pujol, 2008; Delgado, 2003).

Todo ello se ha acompañado de un mayor énfasis en la investigación y estudio de la cultura festiva, especialmente por parte de las universidades, con revistas especializadas, organización de congresos y cursos especializados. Paralelamente ha aumentado el impacto económico de las fiestas, en la medida que cada vez más funcionan como grandes eventos culturales que estimulan industrias culturales específicas ligadas a la modernización de artesanías de procedencia tradicional, como la pirotecnia, la indumentaria, la imprenta, la orfebrería, el arte efímero o la decoración festiva, entre otros sectores, al tiempo que se promovía el turismo ligado a las festividades, con importantes repercusiones en la hostelería y comercio local. En la medida que la fiesta se ha modernizado y resignificado como sector cultural, celebración patrimonial y expresión identitaria contemporánea, también se ha erigido como objeto de consumo masivo, con diversas lecturas e implicaciones que van desde la espectacularización y turistificación hasta nuevas propuestas museísticas, como los museos de cultura festiva, al tiempo que las fiestas se impregnaban de los riesgos e incertidumbres inherentes a la una sociedad marcada por múltiples fracturas, conflictos y crisis, que afectan a diferentes ámbitos, como el económico, el ideológico, el cultural y el ecosocial.

Los Eventos Festivos y la Celebración de la Identidad Colectiva

Las fiestas contemporáneas, transformadas en eventos singulares en gran parte autoorganizados, se han transformado en grandes efervescencias colectivas que celebran lo que une, la identidad común y la voluntad de preservarla en condiciones de cambio permanente y modernidad líquida. Esto es especialmente relevante desde el momento que la ciudad moderna tiende a dotar al espacio público de una sociabilidad caracterizada por la indiferencia emocional y la reserva cortés, un tipo de sociabilidad contenida y distante que tiene en el transeúnte el actor principal. Pero junto a esta sociabilidad aparecen también otras, en grado e intensidad variables, que combinan la afectividad y la proximidad, definiendo un ámbito intermedio entre el núcleo familiar y las esferas del Estado y el mercado, altamente formalizadas y con una lógica propia (Cucó, 2009). En este nivel de sociabilidad local se conforman redes y grupos sociales dinámicos y variables que se encuentran dentro del ámbito de la vida cotidiana, proyectándose en el espacio público y apropiándose de este cíclicamente, trastocando con su actividad el orden establecido.

Pues bien, la sociabilidad festiva se conforma como un campo específico de sociabilidad relativamente homogéneo a nivel interno y cultivado por

agentes sociales que comparten algún o algunos elementos significativos (Cucó, 2009). Los barrios bien pueden revelarse como los espacios idóneos para esta sociabilidad festiva, capaz de expresar diversas sociabilidades, desde las microidentidades de vecindario (Hernández, 1998), pasando por las barriales, has las ciudadanas y nacionales. De este modo lo local, aun atravesado por lo global y redefinido como “glocal”, deviene una “estructura de sentimiento” que produce ciertos tipos de efectos materiales y se manifiesta en determinados modos de acción y sociabilidad (Appadurai, 1996/2004). En los espacios festivos proliferan los “lugares de memoria” como polos de activación y rememoración identitaria (Nora, 1984), al tiempo que los espacios festejados funcionan como “territorios metafóricos” para mostrar la epifanía de las comunidades locales (Delgado, 2003).

La topografía urbana de lo festivo enuncia la ilusión de comunidad de la ciudad moderna. La fiesta se presenta, así, como un dispositivo de representación cuya misión es espectacularizar determinada comunidad humana, mostrarla a sí misma y a los otros, hacerla aparecer como dotada de unos límites simbólicos específicos y otorgando a sus miembros la posibilidad de experimentar determinado sentido de la identidad compartida (Delgado, 1999). La fiesta hace sentir a la ciudad como un ente vivo donde se funden lo histórico, lo mítico, lo político y lo común. Razón por la cual los poderes públicos pugnan por instrumentalizarla, por “normalizarla”, por dirigirla, por conformarla, al tiempo que desde las sociabilidades populares se alternan a un tiempo resistencias y consensos, impugnaciones y relaciones clientelares, propuestas propias y adaptaciones de los programas festivos institucionalizados. Como resultado de estas tensiones la fiesta se torna cultura híbrida, espacio de pugnas, patrimonio en vibración y prioridad política.

En España la acusada proliferación festiva es a un tiempo heredera de la tardía incorporación de aquella a la modernidad, lo que permitió paradójicamente conservar numerosas fiestas tradicionales, como del proceso de revitalización festiva, derivado de los efectos de una modernización intensa y reciente que comportó una acelerada destradicionalización de la sociedad (García Pilán, 2010). De este modo, entre la persistencia histórica de fiestas importantes, ligadas al calendario litúrgico católico, y los procesos de reconstrucción de fiestas afectadas por el proceso secularizador, el sistema festivo español presenta una gran complejidad y diversidad, que seguidamente vamos a intentar captar mediante el establecimiento de grandes modelos a partir de la consideración de cinco aspectos claves como son las coordenadas espacio-temporales de lo festivo; la vertiente de la celebración, que implica atender al objeto celebrado, el sujeto celebrante

y la secuencia ritual; la dinámica social festiva, relativa a la actuación y movimientos de los agentes festivos; el fenómeno de la institucionalización, que se refiere a la constitución, funcionamiento y complejización de organismos especializados (públicos o privados) en la organización de los rituales festivos; y los aspectos legitimadores de la fiesta, en función del mayor o menor peso de los aspectos religiosos o seculares.

Los grandes eventos festivos españoles se pueden clasificar en ocho categorías, cuyos rasgos principales vamos a subrayar, sabiendo que cada una de las festividades que las componen poseen matices y singularidades específicas. No hemos tenido en cuenta la Navidad y fin de año porque estas celebraciones funcionan ya como auténticas fiestas globales con referentes, actos y prácticas fuertemente estandarizadas, si bien en distintas ciudades españolas se siguen dando adaptaciones locales más o menos singulares (Ariño & Gómez, 2012). Veamos, pues, los principales modelos festivos de España.

- Las “semanas grandes” del norte de la península, ejemplificadas en las Semanas Grandes vascas, como las de Bilbao, San Sebastián y Vitoria, aunque también hay que añadir los Sanfermines de Pamplona o una fiesta aragonesa similar, como es la Vaquilla del Ángel de Teruel.
- Las “ferias” del sur, fundamentalmente las andaluzas, como las de Sevilla, Málaga y Almería, aunque también destaca la Feria de Abril de Barcelona, ligada a los inmigrantes andaluces de esta ciudad. La renombrada Feria de Albacete entraría también en esta categoría. También destaca la Gran Feria de Valencia.
- Las “semanas santas”, tanto las coloristas, exuberantes pasionales y populosas del sur peninsular, como las de Sevilla, Málaga o Murcia, y en cierto modo también Cuenca, como las austeras y castellanas de Zamora o Valladolid.
- Las “fiestas de moros y cristianos”, que se celebran con gran intensidad especialmente en el País Valenciano (Alcoi, Cocentaina, Ontinyent, Bocairent) como en Andalucía, sobre todo en la provincia de Granada, Castilla – La Mancha e Islas Baleares.
- Las “fiestas mayores patronales”, ligadas a relevantes devociones cristianas, caso de los santos y vírgenes (Fiestas de San Isidro en Madrid, la Mercè y Gràcia en Barcelona, Santiago en Santiago de Compostela, la Virgen del Rocío en Ayamonte o la Virgen del Pilar en Zaragoza) o del Corpus Christi (Toledo, Granada, Berga).

- Las “fiestas del fuego”, esencialmente mediterráneas y con una masiva ocupación del espacio urbano público, como las Fallas de Valencia y toda su provincia, las Hogueras de Alicante o las Gayatas de Castellón.
- Los “carnavales”, que, aunque se celebran en numerosas ciudades y pueblos, poseen rasgos de fiesta grande en ciudades como Santa Cruz de Tenerife, Las Palmas de Gran Canaria o Cádiz.
- Las “nuevas fiestas”, aparecidas por doquier en los últimos decenios, y que aúnan rasgos turísticos, patrimoniales, cosmopolitas e interculturales, caso de Halloween, el Día del Orgullo Gay o las Noches en Blanco.

Como ya se señaló, todas estas fiestas funcionan como condensadores patrimoniales y activadores de las identidades locales, regionales y nacionales. Este hecho se aprecia claramente en las fiestas Aste Nagusia de Euskadi, prácticamente reinventadas durante la transición para reforzar la renacida identidad vasca o revitalizar en un sentido simbólico los cascos viejos de Bilbao, San Sebastián o Vitoria. El papel de las konparsas y peñas, así como rituales o personajes populares como txupinazos, la Marijaia de Bilbao, la Tamborrada de San Sebastián o el Zeledón de Vitoria, junto a recintos feriales como las txoznas y sokatamurras, amplifican el impacto de la fiesta. En Pamplona encontramos la misma preeminencia de la redimensionalización simbólica y patrimonial del Casco Viejo, que es donde los encierros se erigen como protagonistas absolutos (Homobono, 2009).

El vínculo entre fiesta y casco antiguo se observa prácticamente en todas las grandes fiestas, además de las vascas y navarras, como ocurre en la Mercè, las Fallas, San Isidro, Corpus, carnavales, semanas santas o fiestas mayores. En cuanto a la identidad, las fiestas urbanas expresan en algunos casos identidades nacionales estatales (Santiago, Corpus, Pilar) o periféricas (Mercè, Semanas Grandes), así como regionales (Fallas, ferias, moros y cristianos), locales (Hogueras, Gayatas, semanas santas, carnavales o fiestas mayores) o de grupo (Orgullo Gay). Debe añadirse que el impacto identitario de lo festivo se vio muy favorecido por la aparición, en el contexto de la construcción del Estado de las autonomías, de las televisiones autonómicas y locales, que dedicarían numerosos espacios a retransmitir o glosar los principales actos festivos de masas. De este modo, las políticas comunicativas se podrían al servicio de las políticas culturales festivas.

Las coordenadas espacio-temporales de lo festivo se refieren a la ocupación del espacio público y a la duración del tiempo festivo. Lo más habitual es que las fiestas duren alrededor de una semana, a veces menos días, en los que se concentran numerosas actividades (Mercè de Barcelona, por ejemplo), si bien hay fiestas como las Fallas, Hogueras, moros y cristianos y semanas santas con una sociabilidad tan intensa y extendida a lo largo del año, que son capaces de generar actos festivos menores de manera continua. Las “nuevas fiestas” (nuevos vecinos, reivindicativas, deportivas, Orgullo Gay, Noches en Blanco) se suelen concentrar más en una sola jornada o en un fin de semana, si bien con gran concentración de actos y de público. El espacio también se utiliza de forma diferente, pues lo más corriente es que las grandes fiestas urbanas realicen sus actividades en espacios acotados y/o especializados, céntricos o periféricos, como ocurre claramente con las ferias, con sus áreas de casetas y Real de la Feria, las semanas grandes (txzonas), las semanas santas (barrios de determinadas cofradías o hermandades) o las fiestas mayores. En otros casos es todo el espacio urbano el que es invadido por la fiesta, como sucede con las Fallas y Hogueras, que abarcan al conjunto de la trama urbana, y en menor medida ocurre también con los carnavales o los moros y cristianos. En otras ocasiones la fiesta presenta una descentralización planificada, con un centro simbólico y actividades concretas en barrios, que sería el modelo seguido por las Semanas Grandes vascas, la Mercè de Barcelona o la Gran Feria de Julio de Valencia.

La celebración ritual festiva se articula en sujeto celebrante, objeto celebrado y secuencia ritual. La tendencia dominante es que el sujeto celebrante se suele solapar ya con el conjunto de la ciudadanía, debido al cada vez más acusado carácter reflexivo de la fiesta contemporánea (que celebra el mismo hecho de festejar), e incluso incorpora los sujetos celebrantes a distancia, que siguen con fervor su fiesta “favorita” a través de redes sociales y medios de comunicación audiovisuales (esto se aprecia claramente en los Sanfermines de Pamplona o en las Fallas de Valencia). En la medida que la fiesta se convierte en objeto de consumo masivo, el objeto celebrado ya no es tanto un santo, Virgen o Cristo, como la fiesta en sí y, por supuesto, la identidad colectiva que esta fiesta expresa. En cuanto a la secuencia ritual no ha cesado de complejizarse, reconvertida en un “programa de actividades” cada vez más secularizado y diseñado por la ingeniería festiva que despliegan articuladamente las instituciones públicas y el sector asociativo festivo. Por ello es muy común que los objetos celebrados tradicionales, debidamente patrimonializados, se complementen con actividades muy variadas para todos los públicos (Cruces, 1995; Velasco et al., 1996), lo que

incrementa la relevancia de la gestión cultural experta en materia festiva. En algunos casos, y refiriéndonos a la dinámica social de la fiesta, el sector festivo asociativo es muy potente, como ocurre con las Fiestas del Fuego, moros y cristianos, Fallas, Semana Santa (con la importante participación de la Iglesia católica), semanas grandes, carnavales y ferias, mientras en otros casos tienen mayor peso la coordinación por parte de las instituciones públicas (Mercè, Corpus y fiestas mayores). En todo caso debe subrayarse la centralidad de las federaciones o juntas coordinadoras de fiestas, que suelen mantener estrechos contactos con las instituciones públicas (a veces estas conceden subvenciones a las asociaciones festivas, lo que genera relaciones clientelares), con la Iglesia, o con sectores comerciales, debido a la necesidad de financiación de las asociaciones. Incluso pueden existir organismos autónomos municipales como la Junta Central Fallera de Valencia o la Comisión Gestora de Hogueras de Alicante, que son públicos y suelen estar controlados por los partidos políticos gobernantes en cada municipio a través de consejos rectores, aunque estén gestionados con un importante trabajo voluntario de los agentes festivos.

La existencia de estos organismos va muy ligada al desarrollo de la institucionalización festiva, que se plasma claramente en la puesta en marcha de concejalías de fiestas, ferias y cultura popular. Estas concejalías disponen de toda una infraestructura propia desligada de las concejalías de cultura, turismo y patrimonio cultural (organigramas, presupuestos, plantilla) para ocuparse de la organización municipal de los grandes eventos festivos, articulándose en mayor o menor medida, bien con organismos festivos autónomos como los reseñados, bien con coordinadoras de agentes festivos emanadas directamente desde las asociaciones, como la Federación de Peñas de Pamplona, el Consejo General de Hermandades y Cofradías de Sevilla o el Casal Sant Jordi de Alcoi, entre otras. Es más, la coordinación de las concejalías de fiestas se convierte en un cargo político muy apetecible al otorgar popularidad, visibilidad mediática y una buena atalaya desde donde obtener votos. En otros casos, también intervienen instituciones como las diputaciones provinciales u organismos autonómicos, aportando financiación o infraestructuras, como ocurre en las grandes fiestas mayores. Lo bien cierto es que en esta esfera institucional se desarrollan las políticas culturales explícitamente festivas, plenamente integradas en las políticas culturales de las administraciones públicas.

En cuanto a los aspectos legitimadores de las grandes fiestas urbanas españolas suelen oscilar entre los referentes seculares y religiosos. Es cierto que siempre existe cierta legitimación religiosa, pues se trata de fiestas de

origen católico en su mayor parte, si bien el proceso de secularización y la globalización de los eventos festivos hace que se vayan imponiendo las legitimaciones en función de los discursos turísticos (búsqueda de la declaración de fiestas de interés turístico), patrimoniales (reconocimiento como bienes culturales inmateriales), identitarios (resignificación de las fiestas como la “esencia” de las identidades locales y medio de integración social) o de ocio (las fiestas concebidas como eventos espectaculares y mediáticos). Esto último se advierte incluso en las semanas santas o fiestas como el Corpus, por lo que progresivamente se va imponiendo un modelo de fiestas propias de una era postcristiana (Ariño & Gómez, 2012).

La política cultural festiva debe ser considerada en el contexto del impacto que la globalización neoliberal tiene en la configuración urbanística, cultural y social de las grandes ciudades, en la medida en que las introduce dentro del espacio marcado por el giro hacia un urbanismo empresarial, el modelo de “ciudades creativas” compitiendo por hacerse un hueco en el mapa mundial y la tendencia hacia una política cultural de grandes eventos, proyectos y artefactos (Cucó, 2013). Por todo ello las fiestas se convierten en un “activo” singular, susceptible de ser incorporado, explotado y promocionado dentro del modelo que cada ciudad adopte para insertarse en el mapa cultural de ciudades globales.

En suma, debemos concluir que la cultura festiva ha ido adquiriendo una importancia creciente en el seno de las políticas culturales de las grandes ciudades que poseen fiestas relevantes. Esto se ha producido en tres dimensiones: desde la consideración de la fiesta como un patrimonio cultural (etnológico) singular a proteger y a promocionar; desde la existencia de una rica sociabilidad festiva que implica que la fiesta se convierte en celebración reflexiva de la identidad colectiva; y desde la valoración de las fiestas como eventos singulares capaces de hacerse un hueco en la agenda cultural de unas ciudades que pretenden funcionar como ciudades globales creativas.

Todo ello propicia la emergencia y consolidación de una política cultural específicamente festiva, que implica la aparición y desarrollo de instituciones concretas o la adaptación de instituciones ya existentes, así como la proliferación de expertos en gestión cultural aplicada a la “ingeniería festiva” y la programación de toda una serie de actividades para todos los segmentos del público potencialmente interesado en el fenómeno festivo.

El sistema festivo español presenta una variedad de modelos festivos en función de diversas coordenadas espacio-temporales, tipo de celebración,

dinámica social festiva, grado de institucionalización y aspectos legitimadores de lo festivo. En todo caso, dicho sistema contiene una serie de fiestas destacadas, bien por razones de proyección, espectáculo o valor patrimonial, o por todas ellas juntas, que ejemplifican la relevancia y complejidad que adquiere la política cultural festiva, especialmente si se la considera desde el punto de vista de la inserción de las grandes fiestas en la aspiración de las ciudades a ubicarse en la red de ciudades globales que pretenden convertir la cultura en un activo esencial de su desarrollo.

El Impacto de la Crisis Ecosocial en la Cultura Festiva

Con todo, esta inserción en lo global de las grandes fiestas urbanas, pero que también se aprecia en el desarrollo de fiestas urbanas menores y fiestas rurales, no está exenta de dificultades sociales, retos institucionales, problemas identitarios y riesgos diversos, lo que dibuja un interesante escenario cultural que necesariamente deberá ser explorado en el futuro con mayor profundidad. Porque, como se ha podido ya apreciar con el impacto de la pandemia del COVID-19 desde 2020, estamos entrando en un mundo cada vez más frágil, volátil y sujeto a cadenas de crisis entrelazadas. Un escenario caótico y disruptivo que muchos científicos califican de “crisis” o “colapso ecosocial”, de alcance mundial y carácter casi irreversible. Esto significa que la civilización industrial capitalista que conocemos está quebrando como sistema estable, con un alto riesgo de arrastrar economías, ecosistemas y culturas. La complejidad se reduce, la entropía crece. Ese derrumbe, iniciado con la crisis energética de los años 1970, se habría acelerado con la crisis de 2008 (Hernández, 2015), pero sobre todo en los últimos años, con los brutales efectos del cambio climático, inducido por un enloquecido sistema centrado en un crecimiento continuo y consumista, a base de agotar recursos energéticos, destruir la biosfera, generar patologías y agudizar la precarización, la pobreza y la desigualdad. La pandemia de la COVID-19, que tanto ha trastocado nuestro mundo en solo dos años, solo sería un episodio más de esta crisis o colapso de tipo sistémico (Santos, 2021).

La comunidad científica no tiene claro si el ritmo del colapso, básicamente causado por el cambio climático antropogénico, puede incrementarse o variar según lugares, factores y contextos sociales. La crisis en marcha es un proceso que se da porque antes el actual sistema industrial y expansionista ha desafiado los límites del planeta. De modo que, como indican multitud de testigos, ensayos, trabajos y estudios rigurosos (García, 2021; Herrero, 2021; Riechmann, 2019; Santos, 2021; Servigne & Stevens, 2020; Taibo,

2019), estamos ingresando en un horizonte potencialmente crítico definido por la crisis del crecimiento, la escasez progresiva, la intensificación de emergencias climáticas, el cierre masivo de empresas, la extensión de la desocupación, las crisis humanitarias, la desintegración de los estados del bienestar y las clases medianas, la subida de los precios de los productos básicos, la potencial fallada del sistema financiero, el hundimiento de las pensiones y, en fin, retrocesos visibles en sanidad y educación, comercio internacional y turismo. A todos estos procesos le tenemos que añadir el descenso energético, la rotura de las cadenas de abastecimiento, la inseguridad alimentaria, el aumento de la desigualdad social, la conflictividad y polarización a todos los niveles, o las pandemias recurrentes fruto de la depredación agroindustrial de la natura. Por no hablar de la precariedad laboral, la incertidumbre vital para los más jóvenes, la secesión de las élites, el abandono de los más pobres y frágiles, la expansión de las enfermedades mentales ligadas a estados depresivos o la proliferación de refugiados medioambientales, económicos y políticos. Todo esto aliñado con un mayor poder de las grandes corporaciones transnacionales y el auge de la biopolítica y psicopolítica de corte totalitario (vigilancia total), la volatilidad e inestabilidad sociales, la desaparición progresiva de la democracia, la proliferación de violencias diversas y, como guinda del pastel, los incendios de sexta generación, la extinción de especies y la degradación medioambiental irreversible producto del ya referido cambio climático.

Esta realidad emergente nos muestra que la narrativa moderna del progreso material ilimitado se interrumpió ya hace tiempo y que la magnitud de los problemas y conflictos expuestos contrasta con la ausencia de medidas adecuadas para abordar la complejidad de la situación, la cual también tiene su impacto en la cultura festiva contemporánea, como la COVID-19 ya ha demostrado con la reiterada cancelación de grandes eventos festivos, o su reconversión adaptada a las nuevas circunstancias pandémicas. Estas circunstancias han impactado negativamente en las tramas asociativas que hacen posibles las fiestas, pero también muy significativamente en los sectores económicos, obligando de paso a reconfiguraciones en la gestión institucional de las fiestas, de su proyección turística y en la sensación de que las estructuras rituales y simbólicas del calendario festivo se veían fuertemente afectadas, generando cierta crisis de sentido. Por ello debe extrañar, como ya se ha hecho en el caso de los museos (Salanova & Pérez Pont, 2021), que se hable abiertamente de un contexto de “emergencia cultural”, que obliga a replantear prioridades, formas de gestión, espacios de convivencia, secuencias rituales y futuros escenarios afectados por las diversas eventualidades ligadas al referido colapso ecosocial. En suma, se

puede concluir señalando que la cultura festiva contemporánea se está viendo ya muy modelada por una realidad muy problemática, imprevisible y de cambios profundos, lo que plantea el reto colectivo de hacer frente a su adaptación, resignificación y transformación.

Referencias

- Antebi, A., & Pujol, A. (2008). *Entre el poder y la máscara. Una etnohistoria del Carnaval de Barcelona*. Generalitat de Catalunya.
- Appadurai, A. (2004). *Dimensões culturais da globalização: A modernidade sem peias* (T. Costa, Trad.). Teorema. (Obra original publicada en 1996)
- Ariño, A. (1993). *El calendari festiu en la València contemporània*. Alfons El Magnànim.
- Ariño, A., & Gómez, S. (2012). *La festa mare. Les festes en una era postcristiana*. Museu Valencià d'Etnologia-Diputació de València.
- Boissevain, J. (Ed.). (1992). *Revitalizing European rituals*. Routledge.
- Boissevain, J. (1999). Notas sobre la renovación de las celebraciones públicas populares europeas. *Arxius de Sociologia*, (3), 53–67.
- Canclini, N. (2002). *Culturas populares en el capitalismo*. Grijalbo.
- Cruces, F. (1995). *Fiestas en la ciudad de Madrid. Un estudio antropológico* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia].
- Cucó, J. (2009). Sociabilidades urbanas. *Ankulegi*, (12), 65–82.
- Cucó, J. (Ed.). (2013). *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*. Anthropos.
- Delgado, M. (1999). Festa i espai públic. In *Fòrum Barcelona tradició, festa i ciutat* (Vol. I; pp. 23–50). El Mèdol.
- Delgado, M. (2003). *Carrer, festa i revolta. Els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona (1951-2000)*. Generalitat de Catalunya.
- Fornés, J. (2014). Festa i protesta, les altres festes. *Canemàs*, 6, 42–53.
- García, E. (2021). *Ecología e igualdad. Hacia una relectura de la teoría sociológica en un planeta que se ha quedado pequeño*. Tirant lo Blanch.
- García Pilán, P. (2010). *Tradición en la modernidad avanzada: La Semana Santa Marinera de Valencia*. Museu Valencià d'Etnologia.
- Hernández, G.-M. (1996). *Falles i Franquisme a València*. Afers.

- Hernández, G.-M. (1998, 24–26 de septiembre). *Microidentidades colectivas: El caso de la fiesta en el país valenciano* [Presentación de la comunicación]. VI Congreso Español de Sociología, La Coruña, España.
- Hernández, G.-M. (2000). Les transformacions de la cultura popular. *Afers*, 15(37), 751–760.
- Hernández, G.-M. (2013). *Sociologia de la globalització. Anàlisi social d'un món en crisi*. Tirant lo Blanch.
- Hernández, G.-M. (2015). *Ante el derrumbe. La crisis y nosotros*. Mandala.
- Hernández, G.-M., Moncusí, A., & Santamarina, B. (2008). Patrimonio etnológico e identidades en España. Un estudio comparativo a través de la legislación. *Revista Experimental de Antropología*, (8), 207–223.
- Hernández, G.-M., Santamarina, B., Moncusí, A., & Albert, M. (2005). *La memoria construida. Patrimonio cultural y modernidad*. Tirant lo Blanch.
- Herrero, Y. (2021). *Los cinco elementos. Una cartilla de alfabetización ecológica*. Arcadia.
- Homobono, J. I. (2009). *Fiesta, sociabilidad e identidad. Cronotopos de la glocalización*. Editorial Límite.
- Nora, P. (Ed.). (1984). *Les lieux de mémoire* (Vol. I). Gallimard.
- Ribes Leyva, A. J. (2006). Las fiestas como expresión/simulacro de la comunidad: Globalización y modernidad avanzada. *Anduli*, (6), 29–42. <http://hdl.handle.net/11441/50690>
- Riechmann, J. (2019). *Otro fin del mundo es posible, decían los compañeros. Sobre transiciones ecosociales, colapsos y la imposibilidad de lo necesario*. MRA Ediciones.
- Salanova, M., & Pérez Pont, J. L. (2021). *Innovación desde el museo. Ensayos sobre emergencia cultural*. Generalitat Valenciana.
- Santos, B. S. (2021). *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*. Akal.
- Servigne, P., & Stevens, R. (2020). *Colapsología*. Arpa & Alfil Editores.
- Taibo, C. (2019). *Ante el colapso. Por la autogestión y el apoyo mutuo*. Los Libros de la Catarata.
- Velasco, H., Cruces, F., & Díaz de Rada, A. (1996). Fiestas de todos, fiestas para todos. *Revista de Antropología*, (11), 123–144.

Origen y Evolución Histórica de las Fiestas de Moros y Cristianos

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.74.3>

José Fernando Domene Verdú

Departamento de Geografía e Historia, IES El Pla, Alicante, España

<https://orcid.org/0000-0001-6793-5802>

jofervd@gmail.com

Resumen

En este trabajo, se expone de forma resumida el origen y la evolución histórica de las fiestas de moros y cristianos, estableciendo la estructura de las mismas en la actualidad, que en España (excepto en Aragón y Cataluña) está basada en la fusión de tres tipos de fiestas distintas: la fiesta patronal o religiosa, la fiesta militar (los alardes de armas), porque la milicia empezó a participar en la fiesta religiosa desde el siglo XVII, y la fiesta de moros y cristianos propiamente dicha que es la más antigua y consiste en las representaciones teatrales (comedias, embajadas, etc.) que las caracterizan. Fuera de España (y en Aragón y Cataluña), no se le añadió la fiesta militar, sino las danzas tradicionales, y por eso se han denominado “danzas de moros y cristianos” o “dance”. Estas tres fiestas se unieron a lo largo de la historia para dar lugar a las fiestas de moros y cristianos actuales, que son unas de las más extendidas de las que se celebran en la actualidad, tanto en España y Portugal como en otros países europeos y latinoamericanos, así como en la India, Filipinas y São Tomé y Príncipe. Las fiestas de moros y cristianos, por tanto, tienen su origen en España en la Edad Media, se desarrollaron en la Edad Moderna, que fue cuando se extendieron a América, y desde el siglo XIX han tenido un especial desarrollo en el sureste español.

Palabras clave

fiestas de moros y cristianos, comedias, milicias, comparsas

El Origen de las Fiestas en la Edad Media

El origen de las fiestas de moros y cristianos está en la Edad Media como representaciones ficticias de los combates que estaban teniendo lugar durante la Reconquista. La mayoría de ellas no están documentadas y sólo se conocen gracias a referencias posteriores, debido a que los documentos originales se debieron perder y las fiestas se conocen gracias a que cronistas posteriores los vieron y los citaron en sus crónicas. Se tiene noticias de ellas por primera vez en Lérida en 1150, y no en 1137 como indicó Joan Amades (1966). En la Edad Media, se celebraron el 25 de Julio de 1309 en Ceuta por el cumpleaños del Rey de Aragón Jaime II, documentándose en Barcelona en 1373, organizadas por el Rey Pere IV, el Cerimoniós para recibir a la prometida de su hijo Joan junto al Portal Nou, y en Valencia el 7 de Agosto de 1373, por la visita de los herederos de la corona, los Duques de Gerona, aunque no se llegó a realizar la *naumaquia* o combate naval que estaba previsto. En Barcelona, también se celebraron fiestas de moros y cristianos en 1397 para recibir al Rey Martí I el Humà, con un combate entre una nave sarracena y dos galeras cristianas ("*unam navem sarracenorum et duas galeras christianorum*"), organizado por el gremio de barqueros y marineros (Massip, 2021), como luego siguió ocurriendo en todas las fiestas de moros y cristianos que se celebraron en las ciudades más grandes durante toda la Edad Moderna.

Fuera de España, se documentan también en París en 1389 con motivo de la llegada de la Reina Doña Isabel, esposa de Carlos VI de Francia, y en las que se representó el enfrentamiento entre Ricardo Corazón de León y Salah ad-Din (Saladino) en la tercera cruzada, ocurrido dos siglos antes (1192; Sirvent-Mullor, 1986a).

Sin embargo, es a partir del siglo XV cuando aparecen más documentadas. En el siglo XV, hay más referencias sobre las fiestas de moros y cristianos, y algunas de ellas son más amplias. En 1408, se celebraron en Elche durante las fiestas de Navidad, y en ellas participó como rey moro el notario Pau Yvanyes, que reclamó los gastos realizados al Consell de la villa y éste acordó pagárselos el día 1 de Febrero de 1409 (Garrido-Valls, 2007). En 1426, se celebraron en Murcia, ciudad en que con motivo de la fiesta de aniversario del Rey Juan II se organizó una celebración, que se repetiría en diversas ocasiones, en las que se incluyeron pasacalles con músicos y pendones junto a los cuales desfilaba un cuantioso número de juglares, moros y cristianos. En 1452, se celebran en Murcia en honor a San Patricio, siendo la primera vez que se documentan las fiestas de moros y cristianos unidas a una fiesta

religiosa. Se volvieron a celebrar en Murcia en 1488, esta vez por la visita de los reyes católicos, y también en 1495, en las que se especifica que “los muchachos vayan vestidos de moros, como se solía hacer” (Montes-Bernárdez & Ruiz-Molina, 2002, p. 222).

Destacan por su importancia las celebradas en Jaén en 1463, con la presencia de una efigie de Mahoma y una conversión del rey moro al Cristianismo. En la crónica del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo, de 1463, se comprueba como la fiesta de moros y cristianos de Jaén que describe ya tenía la misma estructura, el mismo argumento e incluso los mismos elementos, que las actuales embajadas del área valenciana: el parlamento, aunque en forma de una carta leída, las guerrillas o alardos, aunque en forma de juego de cañas o torneo entre caballeros, y la efigie de Mahoma, llamado “Mahomad”. E, incluso, esta representación termina con la conversión y el bautismo del “rey de Marruecos” al Cristianismo, después de haber sido vencido por los cristianos en el juego de cañas, y con el lanzamiento de la efigie de Mahoma a la fuente de la plaza, igual que se hacía en Villena hasta principios del siglo XX.

También se celebraron fiestas de moros y cristianos en Italia, concretamente en Nápoles, el 26 de Febrero de 1443 por la victoria de Alfonso V de Aragón, y en 1497 en la fiesta del Corpus Christi, y en Florencia, en 1477 y 1482, con una *naumaquia* en el río Arno (González-Hernández, 2017), debido sin duda a la relación política y a la influencia cultural que tuvo con Valencia, sobre todo con los papas valencianos Calixto III (Alfons de Borja) y Alejandro VI (Roderic Llançol i de Borja), los Borgia, que eran naturales de Xàtiva. En esas fiestas, tuvo mucha importancia la utilización de caballos artificiales (“cavallos contrahechos”), así como de la música y de la danza (Massip, 2021).

En Portugal, también era normal la representación de danzas de moros y cristianos en los siglos XIV y XV. Eso explica la posterior expansión de las fiestas de moros y cristianos, basadas ya en la representación de comedias como *La Historia de Carlomagno* y *los Doce Pares de Francia* y acompañadas de danzas, en el suroeste de la India (en el estado de Kerala), por las expediciones portuguesas dirigidas por Vasco de Gama a finales del siglo XV y principios del XVI (Wilson, 2021), y en la colonia portuguesa de São Tomé y Príncipe, en África. También se extendieron en Brasil, donde se celebran fiestas de dos tipos, las *cheganças* o “llegadas”, que pueden ser la *chegança de marujos* (que consiste en la representación de un viaje naval) y la *chegança de mouros* (en la que además se escenifica la embajada y la batalla de

moros y cristianos; Lito-Almeida, 2017), y las *cavalhadas*, que tienen forma de torneo ecuestre, y estarían inspiradas en el juego de cañas español o en las *canas* portuguesas, aunque habrían adoptado una estructura típicamente brasileña (Gomes-Ourique & Gil-Gomes, 2010).

La Evolución de las Fiestas en la Edad Moderna

Ya en la Edad Moderna, son importantísimas las celebradas en Toledo el 6 de Mayo de 1533, organizadas por los gremios de carpinteros y albañiles con un desembarco en el Tajo, las de Valencia en numerosas ocasiones (1586, 1762, etc.), las de Denia en 1599, organizadas por Alicante y con un combate naval o *naumaquia*, la de Valencia en 1586 por la visita de Felipe II, las de Valladolid en 1670 (Warman, 1972), o las de Alicante desde 1599 hasta 1789 y documentadas en numerosas ocasiones, como por ejemplo en 1715 con una embajada por la mañana y otra por la tarde en un castillo de embajadas. Se hicieron enormemente populares en los siglos XVI y XVII en sus más diversas variantes (comedias, autos sacramentales o representaciones de moros y cristianos), pero siempre con la denominación de “fiestas de moros y cristianos”, hasta el extremo de que fueron llevadas a América por los conquistadores españoles. A veces colaboraban en su organización auténticos especialistas, como Ginés Pérez de Hita (Alonso-Gotor, 1995).

Tras el Concilio de Trento (1545–1563), las fiestas de moros y cristianos se extendieron a casi todas las regiones españolas, sobre todo a poblaciones pequeñas por influencia de las ciudades más grandes, con una finalidad evangelizadora paralela a la acción represiva de la Inquisición; y por eso se empezaron a celebrar con motivo de la fiesta patronal de cada localidad. Se extendieron a las Alpujarras y al antiguo Reino de Granada (en Orce se citan en 1639) – que estuvo poblada por moriscos hasta su expulsión de allí en 1568 y de toda España en 1609 – y se añadieron también en las fiestas de Navarra, donde la Iglesia se enfrentó en el siglo XVII al problema de la brujería, y se documentan en 1610 en Zugarramurdi (Urbeltz, 1995).

En los siglos XVI y XVII, se hicieron enormemente populares en sus más diversas variantes (comedias, autos sacramentales o representaciones de moros y cristianos), pero siempre con la denominación de “fiestas de moros y cristianos”, hasta el extremo de que fueron llevadas a América desde los primeros años de la conquista por los religiosos que acompañaban a los conquistadores españoles para evangelizar a la población indígena, y allí se representaban como instrumento de cristianización (Cáceres-Valderrama,

2002, 2018). Se extendieron a América (Sirvent-Mullor, 1986a) llevadas por los religiosos que acompañaban a los conquistadores españoles con la misma finalidad evangelizadora que tenían en España (Don Juan de Oñate en Santa Fe en 1598, por ejemplo) y ya se celebraron a finales de 1524 y principios de 1525, sólo tres años después de la conquista de Tenochtitlan por Hernán Cortés. Bernal Díaz del Castillo (2005) relata como, yendo Cortés camino de Higueras, llegó a Coatzacoalcos (Veracruz), donde los soldados le hicieron “el gran recibimiento que le hicimos con arcos triunfales y ciertas emboscadas de cristianos y moros, y otros grandes regocijos e intervenciones de juegos” (p. 270). En 1532, se documentan en Nombre de Dios (México), en 1538 en Tlaxcala y en Teotihuacán (México), en 1572 en Guadalajara (México), en 1598 en Santa Fe (Nuevo México, Estados Unidos), en 1609 en Veracruz (México), en 1660 en San Juan (Nuevo México, Estados Unidos; Sirvent-Mullor, 1986b), y todavía se siguen celebrando en numerosísimas localidades de América e, incluso, en el sur Estados Unidos, como ocurre en Ixtalapa (Pearce, 1986; Sirvent-Mullor, 1986a; White, 1986).

Se utilizaban en ellas cohetes, fuegos artificiales, luminarias, colgaduras, enramadas, representaciones teatrales, corridas de toros, bailes y saraos y, en los desfiles, se utilizaban carros triunfales, que son el precedente de las actuales carrozas (González-Hernández, 1999). Esas fiestas de moros y cristianos se basaban en la representación de comedias y se les añadieron enseguida las danzas tradicionales de las poblaciones indígenas para que fueran aceptadas por ellas más fácilmente. En el siglo XIX y en el XX, las fiestas de moros y cristianos fueron abandonadas por los criollos y se siguieron celebrando sólo por los indígenas.

No sólo se representaban “escaramuzas” festivas o “emboscadas de cristianos y moros”, sino también comedias que las acompañaban y se traían de España, aunque muy pronto se empezaron a escribir textos para esas representaciones. Así, un franciscano de Benavente (Zamora) escribió los parlamentos entre moros y cristianos de Tlaxcala (México), documentados en 1539 y relatados por el franciscano Fray Toribio Motolinia en la *Historia de los Indios de la Nueva España*. Se trató de la representación de la obra *La Conquista de Jerusalén*, que tuvo lugar el día del Corpus Christi de 1539. También en 1539 se representó en México la comedia *La Conquista de Rodas* con motivo de una *fiesta real*, para celebrar la paz firmada el año anterior entre Carlos V y Francisco I. El papel de Gran Capitán y Maestre de Rodas fue interpretado por Hernán Cortés.

En el mismo año y con el mismo fin que la anterior, se escenificó una emboscada en Oaxaca que requirió la construcción de un castillo de madera. Si bien éste y los episodios de Veracruz y México fueron más bien simulacros de combate que danzas, es indudable que son la simiente de las danzas de moros y cristianos, un género teatral y dancístico muy gustado durante el virreinato mexicano que fue adquiriendo carta de naturalización con el correr de los años. (Campos-Moreno, 2010, p. 171)

También se celebraban con motivo de otras fiestas o acontecimientos sociales. La representación de esos textos teatrales se añadió muy pronto, con una finalidad evangelizadora, a las danzas tradicionales de muchas regiones geográficas (Cataluña, Aragón y Galicia, y más tarde América y Filipinas), que tenían carácter ritual y un posible origen religioso precristiano. En Aragón, se añadió a las *pastoradas*, que eran representaciones acompañadas de paloteados y danzas de espadas, configurando el *dance aragonés*.

Las fiestas de moros y cristianos que se empezaron a celebrar en América fueron similares a las españolas y portuguesas. Pero, a esas fiestas llevadas desde España, se les añadieron en América dos elementos que ahora las caracterizan y que en cierto modo también formaban parte de las españolas. Primero, se les añadieron las comedias que se podrían denominar “de conquista” y que también se representaban en España y Portugal, porque su finalidad era someter a los indígenas y convertirlos al Cristianismo. Después, se les añadieron las danzas tradicionales indígenas, como también ocurrió en Aragón, Catalunya, Galicia y en otros países europeos, porque era la mejor manera de que los indios aceptaran la representación de las comedias y de las fiestas de moros y cristianos españolas.

La finalidad de la implantación de las fiestas de moros y cristianos en muchas regiones españolas era la evangelización de las poblaciones cristianas como consecuencia de la Contrarreforma, y en América, la India (Wilson, 2021) y Filipinas (Donoso-Jiménez, 2017), la cristianización de las poblaciones indígenas: “uno de los elementos desprendidos de la cultura de conquista para imponerlo al grupo vencido fue la danza de moros y cristianos. Su difusión se hizo conscientemente por parte del grupo evangelizador y tuvo un auge notable” (Warman, 1972, p. 80). Un ejemplo de esa finalidad evangelizadora fue la cristianización de danzas primitivas, como el *dance aragonés*, por ejemplo, que data de la segunda mitad del siglo XVII. Consta normalmente de cuatro partes, siendo solamente la tercera la representación de moros y cristianos, que fue añadida en el siglo XVII a una danza aragonesa

de origen probablemente neolítico, con “paloteados” y danzas de espadas. Igualmente, *les dances dels cavallets* se transformaron en *dances de moros i cristians* (Salvà-i-Ballester, 1958) y de ellos proceden sin duda los *cavallets de cartó* de las fiestas de Alcoi que también participaron en el Corpus de Valencia en la Edad Moderna. Esto mismo debió ocurrir en las fiestas de moros y cristianos del resto de la península.

En España, se pueden distinguir dos maneras de organizar las fiestas de moros y cristianos. En las ciudades más grandes, eran organizadas por los gremios y se celebraban con motivo de las *fiestas reales*. En las ciudades más pequeñas, que carecían de medios económicos suficientes, las fiestas de moros y cristianos se añadieron a las fiestas patronales o las fiestas reales, se celebraban desde finales del siglo XVI con la participación de la soldadesca en las romerías y en las procesiones disparando sus arcabuces. La soldadesca era la compañía de soldados que formaba Milicia General del Reino, creada el 15 de agosto de 1609 tras el fracaso de las Milicias Provinciales, que habían sido creadas el 21 de Mayo de 1562 por Felipe II para sustituir a las antiguas Milicias de Reserva, que a su vez habían sido creadas por los reyes católicos en 1496 (Arnedo-Lázaro, 1997b). La soldadesca tenía una organización militar que han conservado hasta la actualidad en las comparsas de las poblaciones con mayor tradición festera (disparos de arcabucería en las romerías y procesiones, ruedo de banderas, cargos de capitán, alférez y sargento, etc.).

Las milicias empezaron a participar en las fiestas patronales de las ciudades pequeñas, que se celebraban desde finales del siglo XVI, y participaban en las romerías y en las procesiones disparando sus arcabuces. Ya participaron en 1568 en la Guerra de las Alpujarras y en otros conflictos armados, así como en la defensa de las costas levantinas contra los ataques de los piratas berberiscos. Estaban formadas por una o varias compañías de 100 soldados cada una, mandadas por un capitán, un alférez, un sargento, elegidos desde 1584 por el concejo de entre los hidalgos más relevantes, y cuatro cabos, que mandaban a 24 soldados cada uno de ellos. El capitán utilizaba una banda como distintivo, el alférez la bandera y el sargento una alabarda. Una de las misiones del alférez era la de ondear o rodar la bandera, para lo cual se les exigía destreza en su manejo ya desde 1505. Los soldados eran elegidos de entre los vecinos de 18 a 50 años y podían ser piqueros, arcabuceros o mosqueteros, según utilizaran picas, arcabuces o mosquetes (Barrachina-Susarte, 1995). Pues bien, la importancia de estas milicias para las fiestas de moros y cristianos fue que empezaron a participar en romerías y en las procesiones de las fiestas patronales de los pueblos con

las cofradías gremiales en lo que en el siglo XVIII se empezó a denominar “soldadesca” y que en el siglo XIX originará las comparsas. Participaban las procesiones y romerías disparando sus arcabuces por parejas delante de la procesión y vestidos “a la antigua española” (Arnedo-Lázaro, 1995), igual que se sigue haciendo en la actualidad en algunas poblaciones (Sax, Villena, Caudete, Biar, Beneixama, Castalla, etc.) y en Yecla, donde la soldadesca se conserva con mayor pureza y sin fiesta de moros y cristianos.

En 1505 se creó la Guardia Real y su primer jefe, Don Gonzalo de Ayora, exige a los caballeros aspirantes al empleo de Alférez “arrogante apostura y manejo de la bandera con donaire” (Barrachina-Susarte, 1995, p. 188). Es una alusión al juego con las banderas, no sólo en el campo de batalla, sino también como movimiento de lo que hoy se denomina “orden cerrado”. A partir de entonces se documenta el ruedo de banderas, unido a las salvas de arcabucería y a los alardes de armas realizados por la soldadesca en distintas partes de la Península Ibérica. En el área valenciana, el ruedo de banderas se ha conservado en un área mucho más reducida, ya que actualmente sólo se continúa realizando en algunas poblaciones del Alto Vinalopó.

Con motivo de fiestas patronales, las fiestas de moros y cristianos se celebraron ya en 1579 en Orihuela en honor de sus patronas las Santas Justa y Rufina (González-Hernández, 1996) y, además, se celebraban con continuidad y anualmente, documentándose desde principios del siglo XVII en muchos lugares de la península, como por ejemplo en Zugarramurdi (Navarra) en 1609 y en honor a San Juan (Urbeltz, 1995), en Jumilla en 1614 y en los años siguientes en honor a Nuestra Señora de la Asunción, de forma anual, con cargos festeros y con castillo de embajadas incluido (Lozano-Pérez, 1990), o en Caudete en 1617 con la representación de la *Comedia Poética*, que fue el origen de los actuales *Episodios Caudetanos*. No hay que olvidar las fiestas de moros y cristianos en honor al patrón descritas en la *Vida y Hechos de Estebanillo González*, novela anónima publicada en 1646 (Salvà-i-Ballester, 1958). En Alcoi, se documentan ya en la *Célebre Centuria* de Vicente Carbonell (1672), referidas a 1668.

Las fiestas de moros y cristianos más importantes del área valenciana en la Edad Moderna fueron sin duda las de Alicante, que se documentan en numerosas ocasiones entre 1599 y 1789 (González-Hernández, 1996) y se nombran expresamente el castillo de embajadas en 1697 y las embajadas mismas en 1700 y en 1715, con castillo de madera y el papaz o aduar. Las dos embajadas se desarrollaban en un sólo día, hasta que en 1783 ya lo hicieron en dos días consecutivos, y esta es la razón por la que los alicantinos

contemporáneos las consideraban como “la fiesta propia de Alicante, que llaman combate de Moros y Cristianos” (González-Hernández, 1996, p. 63), denominándola “fiesta” en singular porque las dos embajadas se desarrollaban en el mismo día. Se documentan sólo con motivo de las fiestas reales, pero se celebraba con continuidad porque era “la fiesta propia de la ciudad” (González-Hernández, 1999, p. 173). Este carácter continuo de las fiestas de moros y cristianos de Alicante lo confirman las Reales Cédulas de la Corona en las que se regulaba la organización de las Fiestas Reales. Así, por ejemplo, en la Real Cédula del 22 de Octubre de 1783 se dice en el apartado VII que “podrá haber en dichas capitales por tres días aquellas diversiones públicas que sean más adaptables al genio y costumbres de los naturales” (González-Hernández, 1999, p. 277). Especial importancia para las fiestas levantinas tuvieron estas fiestas de moros y cristianos de Alicante, documentadas desde 1599 hasta 1789, porque influyeron en la extensión de este tipo de fiesta a otras ciudades cercanas más pequeñas (Alcoi en 1741, 1751 y 1753; Benilloba en 1747; Elx el 14 de junio de 1754, el 16 de Agosto de 1777 y el 29 de Diciembre de 1806, y Orihuela en 1789), que las tomaron como modelo. En 1741 se celebran de nuevo las fiestas de moros y cristianos en Alcoi, tras haberse interrumpido durante varias décadas, y participan ya “dos Compañías de Arcabuceros. La una de Christianos, y la otra de Christianos vestidos de Moros” (Carbonell, 1672, p. 234). Imitan a las fiestas de moros y cristianos de Alicante, que fueron las más importantes durante la Edad Moderna (Alcaraz-Santonja, 2006; González-Hernández, 1999).

Pero las fiestas alicantinas son importantísimas para comprender las actuales fiestas y que han sido lamentable e injustamente olvidadas por los estudiosos de la fiesta, quizás porque muy pocos de los cuales han sido alicantinos. En efecto, en las fiestas alicantinas hay que ver el origen de elementos actuales tan emblemáticos como la Mahoma, el Ball dels Espíes de Biar, las comparsas de romanos de las poblaciones en las que han existido, el “Desembarc” de La Vila Joiosa o el esquema festero de las fiestas de Alcoi, por poner sólo algunos ejemplos. No hay más que comparar el esquema festero de Alicante en 1715 (González-Hernández, 1996) con el de Alcoi de 1741, que se ha mantenido hasta ahora, para comprender que las fiestas alcoyanas tomaron como modelo a las alicantinas (Domene-Verdú, 2015; González-Hernández, 1996) tras su reanudación tras el largo paréntesis (1706–1741) en el que no se celebraron por la prohibición de Felipe V.

En el siglo XVIII, las comedias, embajadas y otras representaciones de moros y cristianos se añadieron a las procesiones y romerías de la fiesta patronal y a la soldadesca, que procedía de la milicia y participaba en dichas

procesiones y romerías disparando los arcabuces. Comenzó a hacerlo también en las embajadas, dividiéndose la antigua compañía de arcabuceros en dos comparsas, una de moros y otra de cristianos. Esta fusión de la soldadesca con las representaciones de moros y cristianos se documenta ya, unida a la fiesta patronal, en Jumilla en 1614 y 1616 en honor a la Virgen de la Asunción, de forma anual, con cargos festeros y castillo de embajadas; en Caudete, en 1617, con la representación anual de la *Comedia Poética*; en Alicante, en 1697, 1700, 1715, 1724, 1732, 1746, 1759, 1783 y 1789, con castillo de embajadas y embajadas representadas en un castillo de madera. En Alcoi la aparición de las embajadas, y por tanto de fiestas de moros y cristianos, no ocurre hasta 1741, porque las fiestas alcoyanas de 1668 descritas por Vicente Carbonell en su *Célebre Centuria*, al carecer de embajadas, se han de considerar como simple soldadesca de moros y cristianos (Bernabeu-Rico, 1981; Salvà-i-Ballester, 1958). En 1741, tras su prohibición de 1706, adopta la misma estructura y elementos que las celebradas en Alicante en 1715 (las dos embajadas en el mismo día, una por la mañana y otra por la tarde, un castillo de madera y el Papaz o Aduar), con una evidente influencia de las fiestas alicantinas (Domene-Verdú, 2015). En 1747 se celebran en Benilloba en honor a San Joaquín y en 1756 y 1777 están documentadas en Elche en honor de la Sangre de Cristo. Pero es en la primera mitad del siglo XIX cuando esa fusión entre la soldadesca preexistente y las representaciones de moros y cristianos se generaliza al norte de la provincia de Alicante (Onil, Biar, Villena, Beneixama, Xixona, Ibi, Castalla, Banyeres, Cocentaina), con la construcción de los primeros castillos de embajadas y la creación de nuevos textos. En la segunda mitad del siglo XIX, se empiezan a celebrar al sur de la provincia de Valencia (Ontinyent, Bocairent). Los nuevos textos de embajadas sustituyeron o se añadieron a los textos preexistentes del siglo XVIII, como el texto primitivo de Onil, la *Comedia* de Diego de Ornedillo, que se utiliza en la Conversión de Villena y en otras poblaciones andaluzas, o la comedia titulada *Los Reflejos Esclarecidos de el Sol Coronado de Astros, María de las Virtudes, en el Cenit de Villena*, escrita por el villenense Don Rodrigo Gabaldón y editada póstumamente en 1757 (Domene-Verdú, 2013; Gabaldón et al., 2014), o *El Lucero de Caudete*, que se representaba anualmente al menos desde 1617 con el título de *Comedia Poética* y que, al modificarse en 1854 y luego en 1907, dio lugar a los actuales *Episodios Caudetanos*.

La Evolución de las Fiestas en la Edad Contemporánea

En la Edad Contemporánea (desde 1808 hasta 1975), tras la supresión de las fiestas reales y de los gremios al final del Antiguo Régimen, las fiestas

de moros y cristianos desaparecen en las grandes ciudades y sólo se siguen celebrando en las pequeñas unidas a las fiestas patronales y organizadas normalmente por los ayuntamientos. A mediados del siglo XIX, a causa del desarrollo industrial de Alcoi y del protagonismo de la burguesía, las fiestas valencianas se diferencian de las del resto de España mediante la creación de nuevas comparsas a partir de la soldadesca y mediante la incorporación de nuevos actos festeros, como el desfile de la entrada (Domene-Verdú, 1999, 2000). Surge así la *variante valenciana* de las fiestas. Existen dos focos de influencia festera, Alcoi y Biar, que hacen que se extiendan a otras localidades del norte de la provincia de Alicante (Domene-Verdú, 2006) añadiéndose las embajadas a las fiestas patronales con soldadesca que ya se celebraban desde la Edad Moderna. La antigua compañía de arcabuceros se transformó en la comparsa de cristianos y apareció una comparsa de moros, conservando ambas la estructura y los elementos de la antigua soldadesca. Las fiestas patronales, la soldadesca y la fiesta de moros y cristianos propiamente dicha o representación teatral se fusionaron mezclándose en todos los pueblos, aunque en Alcoi y en su zona de influencia se mantuvieron separadas en tres días diferentes, formando lo que se ha denominado la “trilogía festera”. Los eruditos locales escribieron textos de embajadas más historicistas, mientras que los festeros realizaban las embajadas humorísticas, que eran una parodia de las embajadas cultas. Los ayuntamientos conservadores se preocuparon por el rigor histórico de las comparsas y *filaes*, mientras que los festeros se inspiraron en los acontecimientos de cada momento histórico y, por ello, las nuevas comparsas estuvieron influidas en el siglo XIX por los acontecimientos políticos, militares (guerras de la Independencia, carlistas y de Marruecos) y culturales (el romanticismo, el cine, etc.), y también por las ideologías de cada momento histórico. A principios del siglo XX, aparecen en Alcoi los boatos que acompañan y realzan los cargos festeros, y se extiende el interés por la historicidad de la fiesta, sobre todo promovida por los ayuntamientos franquistas después de la guerra civil española.

Tanto las comparsas de moros como las de cristianos de todas las poblaciones recibieron una fuerte influencia de los gastadores militares a partir de 1768 (Arnedo-Lázaro, 1992), en que se promulgaron las Ordenanzas Militares de Carlos III, lo que determinó que se añadieran las barbas, la mochila, el pico y el delantal de color marrón o negro en el traje de las comparsas que aparecieron antes de la década de 1870, porque en las ordenanzas militares de 1859 se eliminaron todos estos elementos (Arnedo-Lázaro, 1992). Sin embargo, se han conservado en las comparsas más antiguas de Alcoi, Villena Beneixama y Bocarent, al igual que en las compañías

de Hacheros de Irún y Fuenterrabía. La influencia militar se reflejó también en la aparición en nuestras fiestas de dos desfiles como la retreta y la diana, que tienen un claro origen militar (Barrachina-Susarte, 1994) y se documentan desde 1837 en Alcoi (Espí-Valdés, 1987). A principios del siglo XIX, la guerra de la independencia tuvo una importante repercusión en las fiestas. La comparsa de cristianos de Villena, igual que la de Biar, Sax y Caudete, y la Soldadesca de Yecla, sustituyó el traje “a la antigua española” del siglo XVII (Arnedo-Lázaro, 1995) por el “traje del día” o “traje usual de los labradores”, según un documento de 1868 del Archivo de Villena. Sin embargo, en Biar, y presumiblemente en Villena, el traje “a la antigua española” se mantuvo en el capitán y el alférez y en ambas poblaciones se recuperó en la década de 1870, mientras que en Sax, en Caudete y en la Soldadesca de Yecla se ha seguido utilizando el “traje usual de los labradores” hasta la actualidad. En Villena, el traje “a la antigua española” de la comparsa de cristianos se sustituyó en 1964 por el actual. La denominación de “soldadesca de moros y cristianos” se mantuvo durante todo el siglo XIX y, en Villena concretamente, hasta 1900, porque fue ese el último año que se disparó en la procesión general (Domene-Verdú & Sempere-Bernal, 1989).

La influencia militar también fue decisiva en la forma de desfilar, ya que originalmente las comparsas y *filaes* se dividían en dos partes como en el ejército: la *escuadra de gastadores*, formada normalmente por ocho festeros que llevaban mochila con manta enrollada, pico, delantal, manguitos y barbas postizas como los gastadores militares, y la tropa, que prescindía de esos elementos y llevaba en su lugar la manta desplegada alrededor del cuello en las comparsas anteriores a 1859, y la capa y una lanza en las posteriores a esa fecha (Domene-Verdú, 1998). Esta forma de desfilar con dos secciones se ha conservado en la comparsa de Marruecos de Villena (bloque de mochilas y bloque de capas blancas), pero en las demás comparsas antiguas de Villena y de todas las demás poblaciones sólo se ha conservado una de las dos partes. Así, mientras en las escuadras de las *filaes* más antiguas de Alcoi y en las comparsas de moros viejos, de moros nuevos y de cristianos (antes del cambio de traje en 1964) de Villena, se ha conservado sólo la uniformidad de las respectivas escuadras de gastadores; en las comparsas de moros o de moros viejos de otras poblaciones como Sax, Beneixama, Banyeres o Bokaïrent, lo que se ha conservado es la uniformidad de la tropa. En las comparsas de moros viejos y moros nuevos de Villena, no obstante, se utilizó hasta bien entrado el siglo XX (probablemente 1923) la uniformidad de la tropa para disparar, denominándose popularmente como “el traje de tirar”, y los *malditos* de las fiestas de Alcoi, que van andando en dos filas delante o detrás de la escuadra de la *filà*, también tienen su origen en la sección de la tropa de las *filaes* en los antiguos desfiles.

Como consecuencia de la proliferación de comparsas, a finales del siglo XIX y a principios del XX apareció en la mayoría de los pueblos la entrada, que era un desfile adecuado para que éstas se pudieran lucir, y lo hizo por influencia alcoyana. La entrada no existía en ninguna población excepto en Alcoi, aquí desde 1741 como *paseo de capitanes* (Mansanet-Ribes, 1981), y en cada pueblo surgió en unas circunstancias determinadas. Así, en Villena, donde ya existía en 1884, apareció para que las comparsas fueran a esperar a la Virgen que venía en romería desde el santuario, y esa es la razón de que la entrada y la romería se realizaran simultáneamente en la tarde del 5 de septiembre hasta el año 2004 (Domene-Verdú & Sempere-Bernal, 1989). En Petrer y en La Font de la Figuera, sin embargo, surgió de la transformación de una diana, y esa es la razón de que se realice por la mañana.

La aparición y el desarrollo del desfile de la entrada conllevó dos innovaciones, que se extendieron desde Alcoi a todas las demás poblaciones festeras a lo largo del siglo XX. Una fue la potenciación y el realce de los cargos festeros de capitán y alférez de Alcoi, en la primera década del siglo XX, con la aparición de los boatos, extendiéndose a otras poblaciones ya en el último cuarto del siglo XX y a principios del XXI. Se diferenciaron así los dos modelos de fiesta que existen actualmente en el área valenciana, el alcoyano, más conocido fuera de nuestra región, y el del valle del Vinalopó. La causa que motivó este realce de los cargos festeros alcoyanos fue, sin duda, la importancia industrial textil y papelera de Alcoi y la consiguiente consolidación de una clase burguesa poderosa que aprovechó las fiestas de moros y cristianos para demostrar su poder económico al resto de la población, ya que el coste económico de los boatos hizo que el acceso a los cargos festeros quedara limitado a la burguesía y que fuesen prohibitivos para las clases más humildes.

La otra innovación, que se inició en Alcoi, fue la preocupación por la historicidad y el rigor histórico de las *filaes* y de los trajes festeros. Fue promovida desde la Asociación de Sant Jordi ya desde finales del siglo XIX, en el Artículo 82 del Reglamento de 1888 y en el Artículo 81 del Reglamento del 1900, según el cual “el diseño habrá de corresponder a tipos –tanto cristianos como moros– que hayan existido en la Península durante las épocas de la dominación árabe y de la Reconquista” (Mansanet-Ribes, 1981, p. 96). Esta innovación historicista se extendió también a otras poblaciones, pero ya a partir de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo durante el Franquismo, ya que las autoridades franquistas promocionaron las fiestas de moros y cristianos como justificación de la Guerra Civil, mediante el paralelismo de la “cruzada contra los moros”, que representaban las fiestas de

moros y cristianos al rememorar la Reconquista, con la “cruzada contra los rojos”, que era como le había llamado a la Guerra Civil Enrique Plà y Deniel, Obispo de Salamanca, en 1937. Se sustituyeron así los trajes antiguos y tradicionales de muchas comparsas, que se consideraban “anacrónicos”, por otros de tipo medieval que tenían mayor rigor histórico; se crearon nuevas comparsas de tipo medieval (muchas veces, promovidas desde los mismos ayuntamientos) y se prohibieron algunas comparsas que fueron consideradas “anacrónicas”, sustituyéndolas por otras que se ajustaban al período histórico de la Reconquista.

La historicidad de las fiestas también se manifestó en la aparición de las denominadas “escuadras especiales” dentro de las comparsas, que cambiaban de traje cada año y desfilaban con trajes distintos y más historicistas; y se manifestó también en la música festera – o compuesta especialmente para las fiestas de moros y cristianos –, que apareció a finales del siglo XIX y se desarrolló a lo largo de los siglos XIX y XX.

La leve mejoría de la economía en los años 50 – tras la eliminación de las cartillas de racionamiento en 1952 – y el desarrollismo de los 60 – con la liberalización de la economía tras el Plan de Estabilización de 1959 – provocaron el aumento espectacular del número de festeros y de comparsas en todas las localidades, sobre todo en las del valle del Vinalopó, y la expansión de las fiestas de la variante valenciana a otras muchas localidades de las provincias de Alicante, Murcia y Albacete.

En la época actual (desde 1975), se ha producido el auge del desfile de la entrada con el incremento del número de festeros de las comparsas a causa del auge económico, la preocupación por la historicidad de los trajes, la proliferación de las escuadras especiales en detrimento de los trajes tradicionales, y gracias a ellas se crea una auténtica industria de trajes festeros. Ha disminuido, en cambio, la importancia de otros actos más antiguos y tradicionales, sobre todo los protagonizados por la arcabucería. Las comparsas van perdiendo su antiguo carácter militar y aumenta la diversión, especialmente en el modelo del valle del Vinalopó. En el modelo alcoyano, por el contrario, el incremento del número de festeros es menor, no se introduce la diversión en las entradas y aumenta la historicidad, que en la década de 1990 da paso a la posmodernidad. Esta tendencia se reflejó sobre todo en los boatos de los cargos festeros y en las escuadras de las fiestas de Alcoi en la década de 1990, y se extendió después a otras localidades cercanas. En este período, las fiestas de moros y cristianos del tipo valenciano se han extendido a toda la zona valenciana y a las regiones más

próximas (Domene-Verdú, 2015). La participación de la mujer en las fiestas se generalizó en todas las localidades, aunque lo hizo más tardíamente en Villena (1988), Ontinyent (1989), Cocentaina (1996 y 2003) y, finalmente, en Alcoi, en 2015, después de muchos años intentándolo (Domene-Verdú, 2009; Gisbert-i-Gràcia, 2011).

Las Fiestas de Moros y Cristianos en Portugal

En Portugal, ya en la Edad Media, se celebraban fiestas de moros y cristianos, en forma de “grandes juegos de aparato teatral y forma dramática”. Así lo afirmó Adolf Salvà-i-Ballester (1958):

fins a Portugal hi havia danses de moros i jueus a l'edat mitja segons ho diu Alexandre Herculano, amb aquestes paraules: “En todas las fiestas populares de Portugal de los siglos XIV i XV era costumbre hacer grandes juegos de aparato teatral y forma dramática, que llamaban momos y en los que imprescindiblemente tomaban parte moros y judíos”. García e Rosende, cronista de Juan II, referint les festes que obsequiant aquest rei féu la ciutatd'Evora, diu en llur Miscelània:

Vimos grandes judarias,
també mouras mourerias
de muitas fermosas mouras:
Sempre nas festas reaes
seram os dias principaes
festas de mouros habia. (pp. 46–47)

Actualmente, se celebran fiestas de moros y cristianos en Portugal, del tipo de fiestas basadas en comedias. Se celebran en el norte del país y continúan una tradición que se remonta a la Edad Media. Además de la representación de una comedia, encima de un tablado montado al efecto, en Sobrado también se incorporó la fiesta militar, con desfiles, soldadesca y disparos de arcabucería. Y también se añadieron danzas tradicionales, que se realizan durante las fiestas. Son, por tanto, unas fiestas muy completas, ya que constan de las cuatro fiestas antiguas que se fusionaron entre sí para formar las fiestas actuales. A la fiesta patronal, se le añadió la representación de una comedia, pero también la soldadesca o antigua milicia, como en España, y a esas fiestas de moros y cristianos se les añadieron las danzas tradicionales, igual que ocurrió en el resto de los países en los que se celebran las fiestas de moros y cristianos: Latinoamérica, Europa (Italia, Croacia, Francia, Inglaterra, etc.), Asia (Filipinas y el estado de Kerala, en el suroeste de la India) y África.

En Neves (São Tomé e Príncipe), se representa el *Auto de Floripes* dentro de la festividad de la Virgen de las Nieves. Fue llevada por emigrantes procedentes de Neves (Viana do Castelo) a la isla portuguesa de São Tomé y Príncipe, concretamente a la ciudad de San Antonio. “Tracta sobre una guerra de l'emperador Carlemany i els Dotze Pars de França contra els turcs liderats per l'almirall Balan (a Píncipe, Balão) i el seu fill Ferabràs, rei d'Alexandria” (Dias-Franco, 2017, p. 220). La comedia está basada en *La Historia de Carlomagno y los Siete Pares de Francia*, que fue la traducción de la *Histoire de Charlemagne o Roman de Fierabras*, escrita en francés y en prosa por Jean Baignon y publicada entre 1475 y 1478. Fue traducida al castellano por Nicolás de Piamonte y editada en Sevilla en 1521, y después fue traducida también al portugués (1613, 1615). En Italia, también se publicaron los poemas “Orlando Innamorato”, de Matteo Maria Boiardo en 1486, y “Orlando Furioso”, de Ludovico Ariosto en 1516. Las principales traducciones al portugués se hicieron a partir de la versión castellana y son ya del siglo XVIII. La primera parte fue la *História do Imperador Carlos Magno, e dos Doze Pares de França* (1728), de Jerónimo Moreira de Carvalho, que en 1737 publicó una segunda parte, y en 1745, Alexandre Caetano Gomes Flaviense publicó la *Terceira Parte da História de Carlos Magno*, em que se escrevem as “gloriosas accoes, e victórias” de Bernardo del Carpio, e de como venceo em batalha aos Doze Pares de França. Com algumas particularidades dos princípios de Hespanha, e seus povoadores, e reis primeiros. En en 1742, José Alberto Rodrigues publicó una nueva versión la *História do Imperador Carlos Magno, e dos Doze Pares de França* (Dias-Franco, 2017). El texto que se representa en Neves está basado en su versión portuguesa del *Livro Segundo da Primeira Parte da História do Imperador Carlos Magno*, cuya primera edición es de 1728, pero el texto del *Auto de Floripes* se extrajo textualmente de la versión completa de Jerónimo Moreira de Carvalho, publicada en Lisboa en 1737 (Dias-Franco, 2017). A esta comedia, se le añadieron danzas tradicionales portuguesas.

En Sobrado (Valongo, Portugal) se celebra la llamada “Bugiada e Mouriscada de Sobrado”, que consiste en el rapto y la posterior recuperación de la imagen de San Juan Bautista, igual que se hace en las fiestas de moros y cristianos de muchas localidades españolas, sobre todo de Andalucía. Primero, la imagen del santo es raptada por los moros (os mourisqueiros) y luego la recuperan los cristianos (os bugios). Estas representaciones se acompañan también de danzas tradicionales, como son *a dança de entrada, a bênção de bugios e mourisqueiros, a dança do Sobreiro, a dança do Doce, a prisão do Velho, a dança do santo y a entrega do ramo*.

La fiesta de Neves consiste en la representación de una comedia (el *Auto de Florines*) y, la de Sobrado, en el rapto y rescate de la imagen del santo (San Juan Bautista), siendo acompañadas ambas fiestas con danzas tradicionales. Son dos variantes diferentes de las fiestas de moros y cristianos, que están generalizadas por la geografía festera de todo el mundo (España, América Latina, África – Santo Tomé y Príncipe, la India – en el estado de Kerala –, y Filipinas – la Komedyá o el Moro-Moro).

Conclusiones

Las fiestas de moros y cristianos actuales son, por tanto, el resultado de la fusión de tres fiestas distintas, o de cuatro en algunos lugares, que se han ido añadiendo a lo largo de la historia y en momentos muy concretos, y se encuentran fusionadas y entrelazadas en todos los lugares donde se celebran, excepto en Alcoi, donde se mantienen separadas en cada uno de los tres días que duran allí las fiestas formando la llamada “trilogía”:

- *La fiesta de moros y cristianos propiamente dicha o elemento histórico* es la más antigua y consiste en la representación teatral al aire libre de una comedia o dos embajadas, con la pérdida y recuperación de la imagen de la Virgen o de un castillo que simboliza la población. Las embajadas “consisten en un simulacro de batalla entre un grupo de vecinos vestidos de moros y otro ataviado a la moda (más o menos verazmente) de los cristianos medievales” (Caro-Baroja, 1981, p. 343). Es el elemento que realmente caracteriza las fiestas de moros y cristianos y las diferencia de cualquier otro tipo de fiestas, por lo que constituye *la fiesta de moros y cristianos propiamente dicha*. Es también la fiesta más antigua de las tres, porque está documentada desde la Edad Media en ciudades grandes (Lleida en 1150, Ceuta en 1309, Valencia y Barcelona en 1373, Murcia en 1452, Jaén en 1463, Toledo en 1533, etc.) y, a partir del siglo XVII, en ciudades más pequeñas, en las que se añadió a la fiesta patronal por influencia de las ciudades grandes.
- *La fiesta patronal o religiosa* está representada por las procesiones, romerías, misas y ofrendas, principalmente (Domene-Verdú, 2017). En 1452, ya se celebraron fiestas de moros y cristianos en Murcia en honor a San Patricio. En la Edad Media y en las ciudades más grandes durante la Edad Moderna, la fiesta de moros y cristianos propiamente dicha se celebraba con motivo de las *fiestas reales*, pero éstas dejaron de celebrarse a principios del siglo XIX, y las fiestas de moros y

cristianos sólo se conservaron donde se celebraban con motivo de la fiesta religiosa, que era en ciudades pequeñas.

- *La fiesta militar* se añadió en España a la fiesta religiosa o patronal, o a la fiesta de moros y cristianos propiamente dicha, a principios del siglo XVII, tras la creación de la Milicia del Reino en 1609. Consistía en los antiguos alardes de armas protagonizados por las milicias, en los cuales se pasaba revista a la tropa y se realizaba un desfile militar (Arnedo-Lázaro, 1997a). La milicia empezó a participar en las fiestas patronales disparando sus arcabuces, estando al mando de cada compañía un capitán, un alférez, un sargento y cuatro cabos. La compañía de arcabuceros se convirtió en la comparsa de cristianos, a la que se añadió otra de moros y, después, otras más en la variante valenciana de las fiestas. La antigua soldadesca del siglo XVII se ha conservado en la organización de las actuales comparsas (cargos de capitán, alférez, sargento y cabo, escuadras o bloques en los desfiles, algunas prendas de los trajes, etc.) y en la mayoría de los actos festeros (desfiles, dianas, retretas, salvas de arcabucería, rueda de banderas, etc.), como el desfile de la entrada, en el que participan todos los festeros agrupados en comparsas a ritmo de la música compuesta expresamente para las fiestas, o en otros desfiles de origen militar como la diana y la retreta.
- *La fiesta tradicional* consistía básicamente en danzas tradicionales de cada lugar, que se añadieron a la fiesta de moros y cristianos propiamente dicha cuando ésta se extendió a América, la India y Filipinas, así como a otros países europeos. En Aragón, Cataluña y otros países europeos, la fiesta de moros y cristianos propiamente dicha se añadió a la fiesta tradicional, que consistía en las danzas tradicionales y podía incluir también una representación teatral más antigua, como las *pastoradas* en Aragón. En la variante valenciana, las danzas tradicionales están representadas, entre otros, por el Ball dels Espies de Biar (Alicante).

Referencias

Alcaraz-Santonja, A. (2006). *Moros i cristians. Una festa*. Edicions del Bullent.

Alonso-Gotor, F. (1995, septiembre). D. Ginés Pérez de Hita y "las fiestas de moros y cristianos". *Día 4 que Fuera*, 198–199.

Amades, J. (1966). *Las danzas de moros y cristianos*. Diputación Provincial de Valencia.

- Arnedo-Lázaro, J. (1992, septiembre). ¡En orden de parada! *Día 4 que Fuera*, 117–121.
- Arnedo-Lázaro, J. (1995, septiembre). Uniformes militares y festeros denominados “a la antigua española”. *Día 4 que Fuera*, 192–197.
- Arnedo-Lázaro, J. (1997a, septiembre). El alarde del siglo XV, XVI y XVII. Influencias militares en la Villena antigua. *Día 4 que Fuera*, 58–63.
- Arnedo-Lázaro, J. (1997b, septiembre). Las Milicias de Reserva. *Día 4 que Fuera*, 248–253.
- Barrachina-Susarte, J. (1994, septiembre). Retretas y dianas. *Día 4 que Fuera*, 160–162.
- Barrachina-Susarte, J. (1995, septiembre). La soldadesca y el origen de los cargos de capitán, alférez y cabo en las fiestas de moros y cristianos. *Día 4 que Fuera*, 188–191.
- Bernabeu-Rico, J. (1981). *Significados sociales de las fiestas de moros y cristianos*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Cáceres-Valderrama, M. (2002). La fiesta de moros y cristianos en Perú. In *Actas del III Congreso Nacional de la Fiesta de Moros y Cristianos* (pp. 247–266) UNDEF.
- Cáceres-Valderrama, M. (2018). *El Emperador Carlomagno y los doce pares de Francia. La fiesta de moros y cristianos en los Andes de Perú*. Instituto Riva-Agüero; Pontificia Universidad Católica de Perú.
- Campos-Moreno, A. (2010). Sobrevivencias indígenas en la fiesta de moros y cristianos en México. El caso de los tastoanes. In *I Congreso Internacional de Embajadas y Embajadores de la Fiesta de Moros y Cristianos* (pp. 171–178). Societat de Festers del Santíssim Crist de l'Agonia.
- Carbonell, V. (1672). Célebre centuria que consagró la Ilustre y Real Villa de Alcoy a honor y culto del soberano Sacramento del altar. In R. Coloma (Ed.), *Valencia: Por Juan Lorenço Cabrera, delante de la Diputación*.
- Caro-Baroja, J. (1981). *Los pueblos de España*. Editorial Austral.
- Dias-Franco, L. (2017). El Carlemany de l'Acte de Floripes, un emperador universal en la història, en la literatura i en el teatre popular. In R. Sanchis-Francés & F. Masip (Eds.), *La dansa dels altres. Identitat i alteritat en la festa popular* (pp. 213–222). Editorial Afers.
- Díaz del Castillo, B. (2005). *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*. Agencia Española de Cooperación Internacional; El Colegio de España; UNAM.
- Domene-Verdú, J. (1998). El origen de los textos actuales de las embajadas levantinas. In *De embajadas y embajadores. I y II Symposium de Embajadas y I Encuentro de Embajadores* (pp. 29–63). Diputación Provincial de Alicante; Unión de Entidades Festeras de Moros y Cristianos.
- Domene-Verdú, J. (1999). Historia e identidad en el origen de las fiestas de moros y cristianos. In M. Oliver-Narbona (Ed.), *Jornadas de antropología de las fiestas. Identidad, mercado y poder* (pp. 165–180). Expofiesta.

Domene-Verdú, J. (2000). El origen de las comparsas y *filaes* más antiguas de las fiestas de moros y cristianos. In M. Oliver-Narbona (Ed.), *Jornadas de antropología de las fiestas* (pp. 239–252). Instituto de Cultura Juan Gil-Albert.

Domene-Verdú, J. (2006). Elementos y tipología de las fiestas de moros y cristianos. In J. Domene-Verdú, M. González, & V. Vázquez (Eds.), *Las fiestas de moros y cristianos en el Vinalopó* (pp. 45–54). Centre d'Estudis Locals del Vinalopó.

Domene-Verdú, J. (2009). La integración de la mujer en las fiestas de moros y cristianos: Una mirada retrospectiva. In A. Baile-Rodríguez (Ed.), *Primeres jornades de moros i cristians. Síntesi d'una festa* (pp. 57–64). UNDEF.

Domene-Verdú, J. (2013). *Teatro religioso en las fiestas de Villena. Las representaciones teatrales dedicadas a la Virgen de las Virtudes*. Asociación de Ntra. Sra. de las Virtudes.

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

Domene-Verdú, J. (2017). La función social e ideológica de las fiestas religiosas: Identidad local, control social e instrumento de dominación. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 72(1), 171–197. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2017.01.007>

Domene-Verdú, J., & Sempere-Bernal, A. (1989). *Las fiestas de moros y cristianos de Villena*. Instituto de Cultura Juan Gil Albert/Ayuntamiento de Villena.

Donoso-Jiménez, I. (2017). El moro de Granada en el moro-moro de las islas Filipinas. In G. Ponce Herrero (Ed.), *Moros y cristianos, un patrimonio mundial* (pp. 201–211). Universidad de Alicante; Unión Nacional de Entidades Festeras de Moros y Cristianos.

Espí-Valdés, A. (1987, 17 de abril). Retreta festera: 150 años. *Diario Información*.

Gabaldón, R., Prieto-de-Paula, A., & Domene-Verdú, J. (Eds.). (2014). *Comedias marianas. Los reflejos esclarecidos del sol coronado de astros, María de las Virtudes, en el cenit de Villena (I y II)*. Universidad de Alicante.

Garrido-Valls, D. (2007, 7 de diciembre). *Moros y cristianos en Navidad*. Información. <https://www.informacion.es/opinion/2007/12/30/moros-cristianos-en-navidad-7566262.html>

Gisbert-i-Gràcia, V. (2011). Feminidades y masculinidades en las fiestas de moros y cristianos de Alcoi. *Prisma Social: Revista de Investigación Social*, (7), 1–28.

Gomes-Ouriq, A., & Gil-Gomes, R. (2010). Cavalhadas en Santo Antônio da Patrulha. In Comisión de Cultura de la Societat de Festers del Santíssim Crist de l'Agonia (Ed.), *I Congreso Internacional de Embajados y Embajadores de la Fiesta de Moros y Cristianos* (pp. 270–274). Societat de Festers del Santíssim Crist de l'Agonia.

González-Hernández, M. Á. (1996). *La fiesta de moros y cristianos: Orígenes (siglos XIII-XVIII)*. Monforte del Cid.

González-Hernández, M. Á. (1999). *Moros y cristianos. Del alarde medieval a las fiestas reales barrocas (ss. XV-XVIII)*. Monforte del Cid.

González-Hernández, M.Á. (2017). Las fiestas reales medievales de la Corona d'Aragó: El elemento moro/turco y cristiano catalán. In G. Ponce Herrero (Ed.), *Moros y cristianos. Un patrimonio mundial. IV Congreso Nacional y I Internacional Sobre las Fiestas de Moros y Cristianos* (Vol. I; pp. 235–250). UNDEF; Universidad de Alicante.

Lito-Almeida, B. (2017). Moros y cristianos, un breve historial de las fiestas en Brasil. In G. Ponce-Herrero (Ed.), *Moros y cristianos. Un patrimonio mundial. IV Congreso Nacional y I Internacional Sobre las Fiestas de Moros y Cristianos* (Vol. I; pp. 149–171). UNDEF; Universidad de Alicante.

Lozano-Pérez, J. M. (1990). Pregón de las fiestas de moros y cristianos en honor de Ntra. Sra. de la Asunción. *Revista de la Asociación de Moros y Cristianos "D. Pedro I", 2*.

Mansanet-Ribes, J. (1981). *La fiesta de moros y cristianos de Alcoy y sus instituciones*. Edición de Autor.

Massip, F. (2021). Los Doce Pares de Francia en el México de hoy: Vasos comunicantes con la teatralidad popular europea. In M. Cáceres-Valderrama (Ed.), *La fiesta de moros y cristianos en el mundo* (pp. 86–129). Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Riva-Agüero.

Montes-Bernárdez, R., & Ruiz-Molina, L. (2002). Las fiestas de moros y cristianos en la región de Murcia (siglos XV-XX). In *Actas del III Congreso Nacional de la Fiesta de Moros y Cristianos* (pp. 221–246). CAM; UNDEF.

Pearce, T. M. (1986). Los moros y cristianos, antigua obra americana. In *Actas del II Congreso de la Fiesta de Moros y Cristianos* (pp. 323–327). Sociedad de Festeros del Santísimo Cristo de la Agonía; UNDEF.

Salvà-i-Ballester, A. (1958). *Bosqueig històric i bibliogràfic de les festes de moros i cristians*. Instituto de Cultura Juan Gil Albert.

Sirvent-Mullor, J. (1986a). La fiesta y su expansión. In *Actas del II Congreso Nacional de la Fiesta de Moros y Cristianos* (pp. 268–283). Sociedad de Festeros del Santísimo Cristo de la Agonía; UNDEF.

Sirvent-Mullor, J. (1986b). Moros y cristianos en U.S.A. Fiestas en Santa Fe. In *Actas del II Congreso de la Fiesta de Moros y Cristianos* (pp. 319–322). Sociedad de Festeros del Santísimo Cristo de la Agonía; UNDEF.

Urbeltz, J. (1995). *Alardeak*. Donostia.

Warman, A. (1972). *La danza de moros y cristianos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Secretaría de Educación Pública.

White, A. (1986). Folklore hispánico del Suroeste. In *Actas del II Congreso de la Fiesta de Moros y Cristianos* (pp. 329–333). Sociedad de Festeros del Santísimo Cristo de la Agonía; UNDEF.

Wilson, G. (2021). Rajah Carlomagno. El Chavittunatakam y los orígenes de las representaciones de batalla en la India. In M. Cáceres-Valderrama (Ed.), *La fiesta de moros y cristianos en el mundo* (pp. 305–337). Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Riva-Agüero.

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.

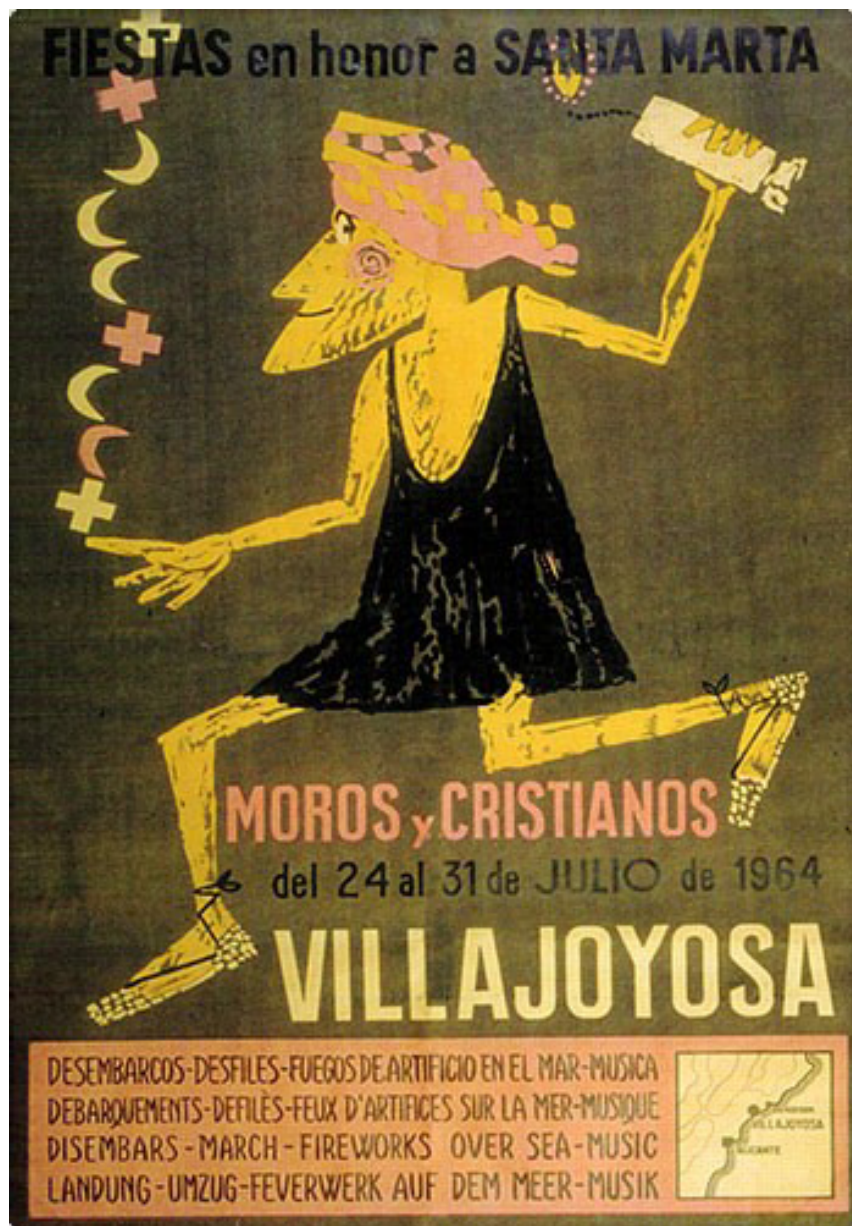


Figura 1 Cartel anunciador de las fiestas de moros y cristianos de La Vila Joiosa, 1964.
Fuente. Associació Santa Marta (La Vila Joiosa)

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 indisociable (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 derrisión no ofensiva 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 habladados 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 naves 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 “infel”, 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 guardado 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 el 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 permiso 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).

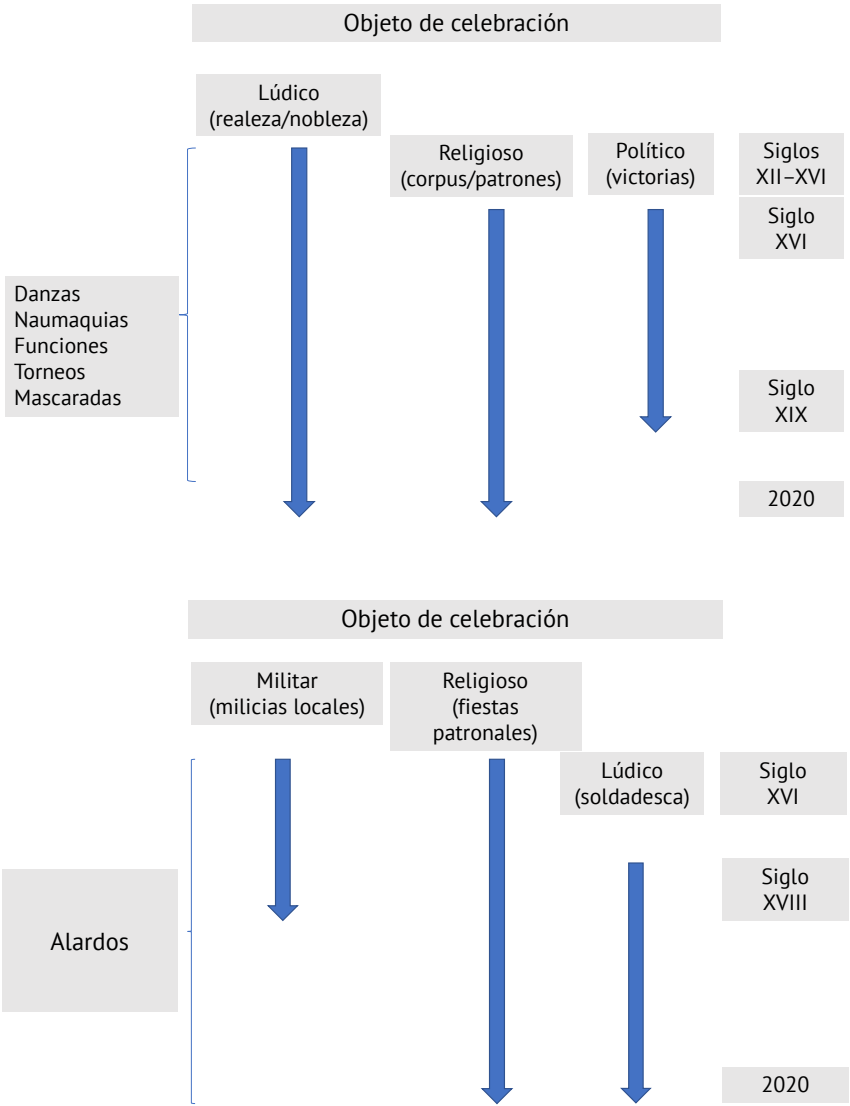


Figura 5 Cronología de la presencia de los elementos lúdico, religioso y político en los actos antecedentes de la moderna fiesta de moros y cristianos.

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.

La Cuestión de la Historia en el Enfoque Antropológico de las Fiestas Alicantinas de Moros y Cristianos

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.74.5>

Marlène Albert Llorca

Université Toulouse - Jean Jaurès, Toulouse, Francia

<https://orcid.org/0009-0007-0939-9942>

marlene.albert@wanadoo.fr

Resumen

Esta contribución presenta unas reflexiones nacidas de las encuestas etnográficas realizadas entre finales de los años 70 y principios de los años 2000 sobre las fiestas alicantinas de moros y cristianos por un grupo de antropólogos de la Universidad de Toulouse, del que formaba parte la autora. Esas indagaciones llevaron, entre otras cosas, a preguntarse si el argumento de las fiestas — la escenificación de la conquista mora de la ciudad y su reconquista por el ejército cristiano, ayudado por el santo patrón o la santa patrona — reflejaba lo que mostraba la actuación de los *festeros* y lo que justificaba la afición de los participantes por su fiesta. Es lo que afirmaban los eruditos locales que habían estudiado la historia, o mejor dicho el origen de la fiesta de su pueblo. Para ellos, esta era ante todo la conmemoración de la “epopeya” de la Reconquista y por lo tanto se debía rechazar todo lo que la “desnaturalizaba”, en particular los “anacronismos” y los actos “carnavalescos”. El conocimiento histórico servía, por lo tanto, para imponer normas a la fiesta. Sin embargo, el objetivo de un trabajo antropológico no es edictar normas, sino describir lo que la gente hace y dice e intentar comprender por qué. Las entrevistas que hicimos con los

festeros para saber lo que opinaban de la finalidad de la fiesta evidenciaron que era una diversión para muchos y, para otros, una manera de enaltecer su pueblo. Las observaciones de la fiesta mostraron, por otra parte, que si bien evocaba las batallas de la Reconquista – no siempre con la seriedad exigida por los eruditos –, también hacía hincapié en otros aspectos del pasado de la población.

Palabras clave

Reconquista, historia local, pasado, lúdico

Introducción

Empecé a investigar sobre las fiestas de la provincia de Alicante en los años 1980, sola o con unos compañeros y compañeras de mi universidad¹. Uno de los aspectos de las fiestas que más me impactó es el hecho de que había una clara discrepancia entre el escenario de la fiesta y lo que realmente mostraba. Pretendía ser una “conmemoración histórica” pero comprendía cantidad de anacronismos; en ciertas localidades, como Villajoyosa, escenificaba a la vez la conquista y la reconquista de la ciudad en la Edad Media y un ataque de piratas sucedido en 1538 como si se pudiera identificar estos dos acontecimientos; los festeros nunca se esforzaban en mostrar que los bandos opuestos en la celebración fuesen realmente enemigos. Me pregunté pues qué importancia tenía, en realidad, la referencia a la historia de la ciudad en la concepción y la efectuación de la fiesta, su *performance*. En este texto, me propongo volver a reflexionar sobre esta cuestión.

Historia y Antropología de las Fiestas

Me parece útil, en primer lugar, precisar la perspectiva teórica y metodológica de mis encuestas y lo que las distinguían del tipo de estudios de las fiestas realizados en aquella época. El primer tipo era cualificado de “antropológico” porque tenía una pretensión universalista y transhistórica. Los trabajos publicados rezaban que las fiestas de moros y cristianos eran supervivencias de rituales muy antiguos destinados a escenificar la lucha entre fuerzas contrarias que no tenían nada que ver, al origen, con el islam y el cristianismo. Es lo que escribe el folklorista catalán Joan Amades, en

¹ Mi texto refleja pues en parte la reflexión del grupo. Agradezco a los organizadores del coloquio aquí publicado haberme invitado a exponer los resultados de unas investigaciones que no son recientes, ya que se terminaron alrededor del año 2000.

1966, de las fiestas valencianas, que denomina “danzas” — aunque, obviamente, no lo sean —, porque muchos de los ritos agonales de los pueblos supuestamente “primitivos” lo son.

El segundo tipo de estudios enfocaba las fiestas desde un punto de vista histórico. Algunos, como los de Julio Caro Baroja (1984) y Maria Soledad Carrasco Urgoiti (1976, 1996) se situaban al nivel nacional. Mucho más numerosos eran, en la provincia de Alicante, los trabajos centrados sobre una sola fiesta, la de tal o tal localidad, siendo la de Alcoy la más estudiada, porque se envanece de ser la más antigua de la provincia de Alicante y es la más famosa. Escritos por eruditos locales, aparecieron en los años 1960 y se multiplicaron después del “I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos”, que tuvo lugar en Villena en 1974 y suscitó la creación, en 1976, de la Unión Nacional de Entidades Festeras².

Los autores de estos estudios participaban generalmente a la fiesta de su localidad: además de ser *festeros*³, o sea miembros de una comparsa mora o cristiana, solían asumir uno de sus cargos — cabo de escuadra, capitán de una comparsa, miembro de la asociación de fiestas, entre otras. Su implicación activa en los festejos les daba una legitimidad que reforzaba su conocimiento de la historia de la fiesta. Esta autoridad intelectual se manifestaba en el hecho de que habían escrito muchos de los artículos publicados en las revistas que se editan cada año en las ciudades festeras y que comprenden, además del programa de los actos, numerosos artículos acerca de diversos aspectos de la vida local. El cronista de Petrel, Hipólito Navarro Villaplana (1976), llamó estos eruditos, con cierta ironía, “festerólogos” (p. 276), y utilizaré este neologismo después de él.

Por nuestra parte, hicimos nuestras investigaciones con una perspectiva antropológica, pero no en el sentido que da Joan Amades (1966) a este concepto. La fiesta no era para nosotros una supervivencia de ritos agrarios primitivos que oponían grupos representando el invierno y el verano, los vivos y los muertos. Las fiestas alicantinas no escenifican el enfrentamiento

2 El “II Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos” tuvo lugar en 1985 en Ontinyente. Como me referiré varias veces a esos encuentros, abrevaré su nombre al designarlos como los “Congresos”.

3 El estatus de festero/a (o fester/a en valenciano) supone que la persona pague una cuota anual a la comparsa (puede ser llamada también “compañía” o “filá” en Alcoy) y se ponga el traje que la caracteriza. Estos requisitos le abren el derecho de participar en los actos públicos de la fiesta — entradas, guerrillas, ceremonias religiosas — y a los festejos que se desalloran en el local de su comparsa: cenas, bailes, etc.

de un bando moro que representaría el mal y de un bando cristiano que sería una imagen del bien. Las fiestas, al contrario, dan hoy en día una imagen muy positiva del moro — el moro del pasado, por cierto, no el moro que viene a trabajar en España — y parte de los festeros comenta este hecho destacando todo lo que debe la cultura valenciana a los moros⁴.

El enfoque antropológico no consiste pues a pensar que las fiestas sean supervivencias de tiempos remotos, a negar que hayan cambiado desde su origen. Al contrario. Como los historiadores, los antropólogos son convencidos de que las fiestas se modifican con las sociedades en las que se incluyen. Pero, a diferencia de los historiadores, y como los sociólogos, los antropólogos pretenden estudiar lo que son las fiestas en el presente: sus causas y sus funciones sociales, sus relaciones con otros aspectos de la vida de la comunidad local, el sentido que dan los participantes a su fiesta. La particularidad de la antropología respecto a este objetivo es su metodología: el trabajo de campo, o sea la observación de lo que hace la gente y la escucha de lo que dice a propósito de lo que hace. A esta metodología, nuestro grupo de investigación añadió dos opciones más singulares. Como era evidente que las fiestas de la provincia de Alicante tenían relaciones mutuas, no hicimos únicamente monografías de tal o tal fiesta sino también estudios comparativos⁵. Por otra parte, consideramos que lo que escriben los festeros sobre su fiesta hace parte integrante de esta, y que hay pues que prestarle la mayor atención⁶. Este principio nos condujo a recoger y leer las publicaciones locales, las revistas de fiestas en particular.

Nuestro objetivo no era investigar sobre la historia de las fiestas, pero no podíamos pasar por alto el hecho de que éstas pretendan escenificar un episodio, real o supuesto, de la historia de la ciudad: su conquista por los moros y su reconquista cristiana en la Edad Media. Este argumento planteaba varias preguntas. En este texto, examinaré solo una de las que surgieron durante el trabajo de campo, la de determinar si la finalidad de la fiesta, “conmemorar” la Reconquista, tenía la importancia que le daban las presentaciones oficiales. Esta cuestión provocó un debate en las ciudades festeras, en las décadas 1970–1980 en particular, cuya relevancia se manifiesta en las ponencias del “I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos”. Los

4 He expuesto esta cuestión en varios artículos, por ejemplo, Albert Llorca (1995, 2004, 2013), Albert Llorca y Albert (1995); Albert Llorca y González Alcantud (2003).

5 En mi primera publicación sobre las fiestas, destacué la relevancia que tenía entonces la oposición a Alcoy en la manera de hacer la fiesta en Villajoyosa (Albert Llorca, 1995).

6 Debo a Dominique Blanc (2003) el hecho de haber percibido la importancia de los escritos de los eruditos locales. Ha estudiado su identidad social y la importancia de sus crónicas, en particular en las revistas de fiestas.

festerólogos intervinieron en el Congreso hasta la saciedad para declarar que los organizadores y los actores de las fiestas tenían que respetar su *esencia*, ser una escenificación de la Reconquista. Pero su insistencia en este punto sugería que esta concepción de la finalidad de las fiestas estaba en debate. Tras haber evocado el contexto y los puntos de vista que se expresaron entonces, resaltaré el rol que los eruditos otorgaron a su saber histórico: editar las normas a las cuales deberían obedecer las fiestas, normas que éstas, de hecho, no respetaban por razones que intentaré también destacar.

El Origen Histórico Como Norma

El debate acerca de la finalidad de las fiestas alicantinas⁷ se abrió en los años 1970, período en que creció el número de festeros. Este incremento tiene causas diversas, en particular el aumento del nivel de vida y el desarrollo del turismo, que incitó muchos municipios a enaltecer su pueblo haciendo una fiesta de moros y cristianos. Es lo que hicieron en Alquería de Aznar, un pueblo de unos 500 vecinos dónde integraron a las celebraciones en honor al santo patrón, San Miguel Arcángel, una entrada de moros y cristianos. Pero no hicieron embajadas ni guerrillas. Uno de los organizadores de la fiesta me dijo con humor, cuando fue a ver en los años 1990 lo que pasaba en Alquería: “es que aquí, somos muy pacíficos, no queremos guerra”. Se puede suponer, en realidad, que decidieron conservar únicamente el acto más vistoso del modelo de fiesta instituido en el siglo XIX en Alcoy y difundido en toda la provincia⁸, las entradas.

En la mayor parte de las localidades, la fiesta respetaba la “trilogía festera” de Alcoy, que comprende las entradas mora y cristiana, las embajadas y los simulacros de batallas, las celebraciones en honor al santo patrón o la santa patrona. Pero se notaba que la importancia de las entradas iba creciendo en todos los sitios, en detrimento de las embajadas, de las guerrillas y de parte de las ceremonias religiosas. Muchos ponentes, en los dos primeros Congresos nacionales de fiestas de moros y cristianos, manifestaron su oposición a estas evoluciones. Entre los opositores, estaban los *festerólogos* que habían investigado sobre la historia o, mejor dicho, el origen de la fiesta de su localidad. La tesis más difundida era que ésta derivaba de las fiestas de soldadesca de los siglos XVII y XVIII, o sea de la participación de la milicia urbana en algunas celebraciones, en particular las que se hacían

7 Hablo de fiestas “allicantinas” porque casi todas las fiestas valencianas que han adoptado el modelo alcoyano se encuentran en la provincia de Alicante (cf., Ariño Villarroya, 1988).

8 Léase Ariño Villarroya (1988) y, en este mismo libro, la contribución de José Fernando Domene Verdú (Capítulo 3).

en honor al santo patrono (o a la santa patrona): desfiles en los cuales los hombres participaban disparando salvas de arcabuces y mosquetes. En unos pueblos se han conservado documentos posteriores en que la soldadesca es designada como “soldadesca de moros y cristianos”, lo que sugiere que las celebraciones incluían entonces simulacros de batalla entre moros y cristianos. Estos simulacros son testimoniados en Alcoy por una crónica fechada de 1668 cuyo autor, Vicente Carbonell (1976), cuenta que la milicia conmemoraba cada año, el día de San Jorge, santo patrono de la ciudad, la batalla entre los alcoyanos y una tropa mora que quería apoderarse de la ciudad, reconquistada por el Rey Jaime I unos años antes⁹.

Es este “origen guerrero”, que es también religioso, que invocaban los *festerólogos* para definir la *esencia* de la fiesta y rechazar “los aditamentos superficiales que la presión de cada época pueda introducir” (Mansanet Ribes, 1976b, p. 266). Saco esta cita de una de las comunicaciones que presentó en el “I Congreso” uno de los *festerólogos* más famosos de esos años, José Luís Mansanet Ribes¹⁰. No es casualidad si lo hizo para negar a las mujeres el derecho de salir en las fiestas como los hombres. Según Mansanet Ribes (1976b), la participación de las mujeres hubiera comprometido la “natural esencia” de la fiesta: ser “la conmemoración histórica” de los enfrentamientos de la Reconquista¹¹. Y precisa además: “en una fiesta de origen guerrero, es natural que sean los hombres que actúan y la representen, quienes realicen la conmemoración histórica” (p. 267).

Estas citas muestran que Mansanet Ribes, como lo hacen también los otros *festerólogos*, incluye implícitamente en el concepto de “origen” tanto el inicio de las conmemoraciones, las fiestas de soldadesca, como los acontecimientos de la Reconquista. Como estos se desarrollaron durante la Edad Media (pero no siempre sus primeras escenificaciones), la referencia

9 Utilizo los datos expuestos en las ponencias de Francisco Vaño Silvestre (1974) en el “I Congreso” y de Hipólito Navarro Villaplana (1976) en el “II Congreso”.

10 Autor de dos libros y de innumerables artículos sobre la fiesta de Alcoy, José Luís Mansanet Ribes (1917–2016) pertenecía a una filá mora y desempeñó en 1988 uno de los cargos más prestigiosos de la fiesta alcoyana, el de alférez del bando moro. Fue también secretario de la Asociación San Jorge, que organiza la fiesta y, durante 16 años, secretario de la Unión Nacional de Entidades Festeras, que contribuyó a fundar.

11 Mansanet Ribes (1976b), en el artículo citado, admite que las fiestas puedan conmemorar también enfrentamientos posteriores a la Reconquista, como los que opusieron poblaciones costaneras del este de España a los turcos, Villajoyosa por ejemplo, en la época moderna. Pero, para él como para todos los participantes de las fiestas, éstas son ante todo conmemoraciones de la conquista y de la reconquista del territorio español durante la Edad Media o sea de un supuesto episodio local de la historia nacional. Me permito señalar, sobre esta cuestión, el artículo que publiqué en 2004 (Albert Llorca, 2004).

al origen de las fiestas llevó también los eruditos a poner de relieve y condenar los anacronismos de la escenificación. Así, en casi todos los pueblos, existe una comparsa de Estudiantes, que llevan trajes semejantes a los que se usaban durante el siglo de oro; Piratas con vestidos evocadores del siglo XVIII; Negros, inspirados por la imagen de los salvajes que daban las películas americanas de principios del siglo XX. También son anacrónicas las músicas que tocan las bandas en las entradas. Son muchas veces pasodobles, entre los cuales la música de la película *Valencia*, estrenada en 1952, y que fue muy popular en su tiempo; en cuanto a las marchas moras, son todas creaciones recientes de compositores generalmente oriundos de una ciudad festera. Anacrónico por fin, el hecho de presentar a San Vicente Ferrer, en Agullent (Valencia), como el que ayudó los vecinos a rechazar a los moros ya que ese santo vivió alrededor de un siglo después de la reconquista del país valenciano (Albert Llorca, 2003).

La preocupación historicista es sin duda más importante en las sociedades contemporáneas que lo fue en épocas más lejanas pero no es éste el motivo principal que empujó los *festerólogos* a rechazar los anacronismos. Si lo hicieron, aunque pueda parecer paradójal, es porque tenían una concepción anhistórica de la fiesta (Ariño Villarroja, 1988). En efecto, hablar de la esencia de la fiesta, identificándola con su origen, es negar que haya cambiado o, al menos, minusvalorar sus cambios, como Mansanet Ribes (1976b) lo hizo al cualificarlos de “aditamentos superficiales”. Esta concepción esencialista tiene obviamente una intención normativa, definir como se debe actuar para evitar que la fiesta pierda su identidad o, para emplear la terminología utilizada por los *festerólogos*, para que no se convierta en un “carnaval”, es decir, en su opinión, una fiesta pagana en la que la gente se disfraza para divertirse ostentando trajes suntuosos y extravagantes. Es significativo, de este punto de vista, que un otro *festerólogo* de Alcoy, Salvador Doménech Lloréns, haya escrito a la vez un artículo en la revista de fiestas de Alcoy de 1969 titulado “Moros y Cristianos No Son un Carnaval” (Doménech Lloréns, 1969) y otro sobre los anacronismos en las fiestas en el “I Congreso” (Doménech Lloréns, 1976).

Al carácter pagano atribuido al carnaval fue opuesta la dimensión religiosa de la fiesta de moros y cristianos. El autor de uno de los libros sobre la historia de la fiesta de Alcoy llegó a afirmar que ésta era una “expresión litúrgica popular” (Barceló, 1976, p. 143); otros autores declararon que un festero no se “disfraza” sino que se “viste” de moro o de cristiano y se contó que algunos festeros habían pedido ser enterrados en el traje de su comparsa, como si éste fuese el de una hermandad; por fin, según Mansanet

Ribes (1976a), un prelado declaró que vestirse de moro o de cristiano era como llevar un traje de cruzado.

Estos discursos son evidentemente relacionados con la idea, muy difundida por el régimen franquista, que la Reconquista fue el acontecimiento fundacional de la nación española y de su identidad católica. En el "I Congreso", pocos ponentes se opusieron de modo explícito a esta visión de la historia y de la fiesta, pero, unos años después, cuando empecé mi trabajo de campo en Villajoyosa, ya no era una opinión mayoritaria. Parte de los festeros afirmaba que participaba en la fiesta para divertirse, y nada más. Otros, especialmente entre los que actuaban en su organización, decían que la fiesta era destinada a enaltecer el pueblo, lo que implicaba que se respectara cierta formalidad en los actos, al menos participar en ellos. Como me dijo un festero: "puedes emborracharte en las fiestas pero, aunque estés emborrachado, tienes que desfilas en las entradas". No es casualidad que haya mencionado las entradas. Se afirmó en los dos primeros congresos que las entradas eran el acto más concurrido de las fiestas porque acudían a verlas los turistas, pero me parece necesario matizar esta opinión. Si había extranjeros entre los espectadores, en efecto, la mayoría de éstos eran vecinos del pueblo o gente de los alrededores¹². La observación de las entradas sugiere, por otra parte, que muchos de sus aspectos no son destinados a los turistas, sino a la gente del pueblo. Entre ellos, hay que destacar las evocaciones de la historia o, mejor dicho, del pasado reciente de la población.

Toda la Historia del Pueblo en la Fiesta

Las entradas son el alarde de los ejércitos moro y cristiano y son oficialmente, por lo tanto, actos de índole militar. Pero, de hecho, se han alejado mucho de este modelo. Los trajes de algunas comparsas (los Estudiantes o los Labradores, por ejemplo) no son uniformes militares; la manera de desfilas es también muy poco militar, en particular porque los festeros suelen saludar los parientes o los amigos que hacen parte del público. Por fin, los desfiles incluyen muchas escenas que no tienen nada de "guerrero". Me detendré sobre estas escenas, muy similares, a mi parecer, a las que se llamaban "entremesos" en las procesiones del Corpus Christi del Renacimiento.

Así, en los "boatos" de los capitanes moros o cristianos, se pueden ver grupos de danza, animales exóticos, jinetes haciendo actos de alto vuelo, entre

12 Hay que precisar que la situación es muy diferente en los pueblos costaneros y en los que se hallan en el interior de la provincia, excepción hecha de Alcoy cuya fama atrae muchos turistas, españoles y extranjeros. La cuestión merecería, está claro, un estudio más preciso.

otras. También suelen desfilan carrozas donde se sientan personas mayores o, a la inversa, niños y niñas. Esos “entremesos” pueden ser fastuosos, como suelen serlo la carroza del capitán o del alférez del bando moro o cristiano, pero algunas presentan escenas muy humildes: campesinos recogiendo garrofas, otros conduciendo un carro cargado de cestas de manzanas, ancianos almorzando (Figura 1 e Figura 2). Estas evocaciones son integradas al desfile de una comparsa que está presente en casi todas las fiestas de la provincia, la de Labradores, también llamados en valenciano “Maseros”. Aunque lo hagan de modo muy estereotipado e idealizado, estas comparsas evocan un pasado rural del que se tiene una memoria al menos indirecta: se ha oído contar, en el seno de la familia, que los abuelos o los bisabuelos eran campesinos, y se han visto, al interior o al exterior de la familia, fotografías de esa época.



Figura 1 Carroza de los Estudiantes, en Biar (2013).
Créditos. M. Albert Llorca



Figura 2 Carroza de los Labradores, en Biar (2013).

Créditos. M. Albert Llorca

En algunas ciudades, la comparsa de Labradores es también uno de los protagonistas de la embajada paródica. Es lo que ocurre en el “Contrabando” de Alcoy, acto en el que un miembro de la *filá* de los Andaluces pide al representante de los cristianos, un Masero, que lo deje entrar en la ciudad para vender sus mercancías. Es el prelude de un diálogo humorístico en que los oradores repasan los eventos polémicos de la vida local durante el tiempo que ha pasado desde la última fiesta y se hace burla de personajes públicos que fueron implicados en ellos. Obviamente, este acto está hecho para la gente del pueblo: tiene lugar a las 8 h de la mañana, hay que vivir en Alcoy para entender el humor del diálogo y el portavoz de los Maseros habla en valenciano. Este último rasgo pone de relieve que esta comparsa encarna el estrato más popular y autóctono de la ciudad, lo que la distingue de los nobles “guerreros” que desfilan también.

Ni las escenas que he llamado “entremesos” ni las embajadas humorísticas se inscriben en la lógica de la conmemoración guerrera. Estas, sin embargo, existen en las fiestas de moros y cristianos desde el siglo XIX, sea en Alcoy o en varios otros pueblos de la provincia¹³. Estos datos invitan a pensar que las fiestas de moros y cristianos, como lo evidencia Albert Alcáraz Santonja (Capítulo 4) en este mismo libro, siempre han tenido una dimensión lúdica. Notaré por mi parte que las embajadas jocosas no escenifican una historia lejana sino un pasado muy reciente: los acontecimientos locales que han tenido lugar en los meses transcurridos desde la última fiesta. Esta evoca pues dos facetas de la historia del pueblo: el pasado lejano de la Reconquista y el pasado reciente. Se hallan también estos dos aspectos en las revistas de fiestas: comprenden artículos acerca de tiempos remotos (la prehistoria o la historia pre-cristiana reveladas por las excavaciones arqueológicas, la Edad Media, etc.) y otros sobre los últimos decenios. En 2018, por ejemplo, publicó la revista de Benejama un artículo sobre las líneas de autocares que vinculaban los pueblos de los alrededores a principios del siglo XX; unos años antes, en la revista de Villajoyosa de 2009, se podía leer un artículo sobre la almadraba del pueblo, que funcionó hasta los años 1950.

En las revistas, pueden leerse también artículos sobre la historia de las fiestas: se publican documentos sobre sus antecedentes, el origen de los trajes que visten los festeros o el de tal o tal comparsa. También se publican cada año artículos necrológicos, en particular cuando un “gran festerio”, o sea un festerio que dedicó tiempo, dinero y energía a la fiesta, ha faltado. La historia que se escribe en las revistas tiene su eco en la fiesta misma: no pasa año sin que una comparsa celebre los 25, 50 o 100 años de su fundación, lo que puede manifestar sacando otra vez en la entrada los trajes que llevaban sus miembros cuando se creó. En 2018, por ejemplo, el rey moro de Villajoyosa, que pertenecía aquel año a la comparsa de los Beduinos, hizo desfilar en su séquito un grupo de *pollosos*, los primeros Beduinos que fueron muy populares porque tenían comportamientos transgresivos o, para decirlo como los vileros, *porque feíen burrera* (porque hacían los burros). La fiesta no cesa hoy día de conmemorarse ella misma, lo que resalta que es una tradición con cierta antigüedad y, por lo tanto, que tiene un valor identitario.

Conclusión: “El Pasado Sin la Historia”

Las fiestas de moros y cristianos tienen, como acabamos de verlo, una relación compleja con la historia ya que incluyen a la vez la evocación de los

¹³ Véase Sanchis Francés y Sanchis Francés (2014).

“hechos que constituyen la epopeya nacional”, como lo escribía José Luis Mansanet Ribes (1976a, p. 190) en el “I Congreso”, y una historia mucho más reciente que incluye a la vez la del pueblo y la de las fiestas. Obviamente, no se pueden oponer estos aspectos, como lo hizo Mansanet Ribes (1976b) cuando cualificó el primero de “esencial” y el otro de “aditamento(s) superficial(es)” (p. 266). El hecho de que la fiesta tienda a presentar una visión en cierta medida totalizadora de la historia del pueblo contribuye a explicar el apego que los vecinos tienen por ella.

Ahora bien: ¿se puede hablar aquí de historia o sería más exacto hablar de pasado? En un artículo en el que cuestiona la relación de los jugadores de rol de tamaño natural con la Edad Media, el medievalista Gil Bartholeyns (2010) propone de distinguir esos dos conceptos. En efecto, los que se visten a “lo medieval” en los juegos de rol tienen una idea muy imprecisa de la historia y de la cultura de la Edad Media: la ven, en gran parte, a través de la literatura y del cine de fantasía heroica. Pero no les importa que sus trajes y sus actuaciones sean o no conformes a la realidad histórica. Lo que les interesa no es intentar reconstituir datos efectivos de la Edad Media ni conmemorar eventos de esa época sino entrar, al vestirse y actuar a “lo medieval”, en un mundo otro, que se podría cualificar de exótico ya que, como lo escribe en sustancia Bartholeyns, la alteridad histórica de “lo medieval” asume la misma función que la alteridad cultural de las sociedades lejanas — africanas, orientales... En otras palabras, lo que interesa los jugadores de rol es la dimensión lúdica del paso a un mundo medieval imaginario.

Se puede, a mi parecer, aplicar la distinción entre “historia” y “pasado” a las fiestas de moros y cristianos. Primero, porque no hay historia sin cronología y que hay un desinterés evidente de la mayoría de los festeros y de los espectadores respecto a la cronología. Se puede dudar, por otra parte, que mucha gente participe hoy día a las fiestas para “conmemorar” la Reconquista, que pocos consideran ya como el fundamento de la identidad española. Es obvio, en cambio, que una de las motivaciones más corrientes de la participación a las fiestas es el de salir del mundo cotidiano para entrar, vistiéndose de moro o de cristiano, en un mundo “otro” que atrae tanto más a la gente que tiene un valor estético — aspecto que ha sido raramente destacado en los estudios sobre las fiestas pero que es muy importante para los festeros. El poder de atracción de la alteridad explica que muchos de estos digan que prefieren ser moros que cristianos, porque la ruptura con la vida cotidiana está a su punto máximo cuando uno se viste de moro.

El paso a ese mundo, sea para los jugadores de rol como para los festeros, tiene una dimensión lúdica pero no se pueden identificar totalmente las fiestas de moros y cristianos a los juegos de rol porque los adeptos de estos se visten y actúan para su propio placer mientras que los festeros, como lo sugieren sus comentarios, saben, al menos en las entradas, que les están mirando sus amigos y familiares, a quienes hay que ofrecer una bella fiesta para que puedan ser orgullosos de esta y de su pueblo. De este punto de vista, me parece difícil decir que las fiestas alicantinas son un carnaval, al menos en el sentido común de la palabra.

Referencias

- Albert Llorca, M. (1995). Maures et chrétiens à Villajoyosa: Une ville, sa fête, son saint. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 91, 5–19.
- Albert Llorca, M. (2004). Une histoire à (re)jouer: Les fêtes valenciennes de moros y cristianos. In J.-L. Bonniol & M. Crivello (Eds.), *Façonner le passé. Représentations et cultures de l'histoire (XVIe-XXIe siècle)* (pp. 37–52). Publications de l'Université de Provence.
- Albert Llorca, M. (2013). Les répercussions de l'affaire des "caricatures de Mahomet" sur les fêtes valenciennes de "moros y cristianos": Un débat autour de la tolérance religieuse. *Mediaeval Sophia*, 13, 159–167.
- Albert Llorca, M., & Albert, J.-P. (1995). Mahomet, la Vierge et la frontière. *Annales HSS*, 4, 855–886.
- Albert Llorca, M., & González Alcantud, J. A. (2003). Metáforas y laberintos de la identidad. In M. Albert Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 9–21). Presses Universitaires du Mirail/Diputación de Granada.
- Amades, J. (1966). *Las danzas de moros y cristianos*. Institució Alfons el Magnànim-Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació.
- Ariño Villarroja, A. (1988). *Festes, rituals i creences*. Edicions Alfons el Magnànim-Institució Valenciana d'Estudis i Investigació.
- Barceló, J. (1976). Fundamento religioso de los moros y cristianos de Alcoy. In *I Congreso Nacional de la Fiesta de Moros y Cristianos* (pp. 143–153). Publicaciones de la Caja de Ahorros de Alicante.
- Bartholeyns, G. (2010). Le passé sans l'histoire. Vers une anthropologie culturelle du temps. *Itinéraires*, (3), 47–60. <https://doi.org/10.4000/itinéraires.1808>
- Blanc, D. (2003). Con nombres y apellidos y caras. Fiesta, historia y escritura en el país valenciano. In M. Albert Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 115–133). Presses Universitaires du Mirail/Diputación de Granada.

Carbonell, V. (1976). *Célebre centuria que consagró la Illustre y Real Villa de Alcoy a honor y culto del Soberano Sacramento del altar (que sea por siempre alabado) en el Año 1668*. Publicaciones de la Caja de Ahorros Provincial.

Caro Baroja, J. (1984). *El estío festivo. Fiestas populares del verano*. Taurus Ediciones.

Carrasco Urgoiti, M. S. (1976). La fête des maures et des chrétiens en Espagne: Histoire, religion et théâtre, *Cultures*, 3(1), 94–122.

Carrasco Urgoiti, M. S. (1996). Aspectos folklóricos y literarios de la fiesta de moros y cristianos en España. *Publications of the Modern Language Association of America*, 78(5), 476–491. <https://doi.org/10.2307/460725>

Doménech Lloréns, S. (1969, abril). Moros y cristianos no son un carnaval. *Alcoy. Fiestas de San Jorge. Moros y Cristianos*, 71, 101–103.

Doménech Lloréns, S. (1976). El problema de los anacronismos festeros. In *I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos* (pp. 249–255). Publicaciones de la Caja de Ahorros de Alicante.

Mansanet Ribes, J. L. (1976a). Lo espiritual y su proyección en la fiesta. In *I Congreso Nacional de la Fiesta de Moros y Cristianos* (pp. 189–194). Publicaciones de la Caja de Ahorros de Alicante.

Mansanet Ribes, J. L. (1976b). La mujer en la fiesta. In *I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos* (pp. 265–273). Publicaciones de la Caja de Ahorros de Alicante.

Navarro Villaplana, H. (1976). Presencia de la mujer en la fiesta de moros y cristianos. In *I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos* (pp. 275–287). Publicaciones de la Caja de Ahorros de Alicante.

Sanchis Francés, R., & Sanchis Francés V. (2014). Más de un siglo de embajadas humorísticas entre moros nous y estudiants en Banyeres de Mariola. (Una primera aproximación a la embajada paródica de moros y cristianos en el país valenciano). In *I Congrés Internacional d'Ambaixades i Ambaixadors de la Festa de Moros i Cristians* (pp. 453–468). Societat de Festers.

Vaño Silvestre, F. (1974). Bocairente: Fiestas de soldadesca en honor de San Blas (siglos XVII-XVIII); Bocairente: Fiestas de moros y cristianos en honor de San Blas (siglos XIX-XX). In *I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos* (pp. 583–647). Publicaciones de la Caja de Ahorros de Alicante.

Inversão e Alteridade na Bugiada e Mouriscada: A Festa Como Pedagogia

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.74.6>

Luís Cunha

Centro em Rede de Investigação em Antropologia, Portugal/Departamento de Sociologia,
Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Braga, Portugal
<http://orcid.org/0000-0002-9940-9265>
lmcunha@ics.uminho.pt

Resumo

A festa não existe apenas num espaço e num tempo concretos, como faz dessas categorias elementos essenciais para a sua afirmação como recurso utilizado pelas comunidades nos processos sociais que as constroem. Por outro lado, considerando as dinâmicas contemporâneas, a festa encontra nos processos de turistificação e patrimonialização vetores substantivos da sua configuração como produto com valor de mercado. O valor simbólico do reconhecimento decorrente da patrimonialização pode materializar-se nos proventos que o turismo gera, mas a contrapartida, frequentemente indesejada, é o esbatimento do sentido comunitário da festa. Estas ideias genéricas, que se ajustam de forma diferente a cada festa concreta, encontram uma expressão singular no caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado: percebe-se a *vontade de património*, mas o que mais imediatamente se observa, e se sobrepõe a essa vontade, é o forte sentido comunitário que a festa mantém. Neste texto argumentaremos que embora essa festa se estruture na base de uma antinomia explícita (mouros *versus* cristãos), o seu sentido mais profundo é intracomunitário, assentando numa relação tensa e simultaneamente complementar entre uma geração que emerge (jovens/mouriscada) e uma outra que lhe cede o passo (seniores/cristãos).

Palavras-chave

comunidade, património e festa, temporalidades

O Espaço e o Tempo da Festa

O tempo e o espaço, coordenadas fundamentais que orientam a nossa experiência social, são igualmente decisivos para um entendimento crítico da festa, quer dizer, do papel que esta desempenha em processos sociais que a transcendem mas não a dispensam. Se o espaço da festa tende a ser fixo e rígido, implicando, quase sempre, a fixação de trajetos, circuitos e lugares centrais; o tempo que a festa projeta tende à dilatação, extravasando o tempo real da experiência, projetando-se no passado e antecipando o futuro. O espaço configura-se, portanto, em pontos definidos que o fecham, enquanto o tempo se configura numa linha ininterrupta, sendo ambas as figuras essenciais à prevalência do valor comunitário da festa. Assim, a antiguidade de uma festa comprova a sua relevância para a comunidade que a reivindica como sua na condição de a essa antiguidade se associar a perpetuação de uma tradição aferível pela fixidez de alguns signos — o mesmo espaço, as mesmas práticas, o mesmo *espírito*. Desenha-se, assim, uma relação, que em alguns casos pode ser tensa, entre a fluidez real do tempo — aferível na alteração dos modos de produção e de reprodução da comunidade — e a fixidez ideal da festa, de que dependem valores que se tornaram centrais na contemporaneidade, nomeadamente os de autenticidade e tradição. É neste sentido que pensar a *festa no tempo* vai muito além de considerar a *história da festa*.

Observando a linha do tempo, traçando a sua cronologia, a festa oferece-se ao historiador como qualquer outro objeto de inquirição, objetivável dentro das condições de objetificação histórica (Blake, 1959/1984). Olhará os cartazes de festas passadas, lerá os programas oficiais, consultará velhos jornais e, talvez, sonde a memória dos participantes. Conseguirá perceber, dessa forma, o que é frequentemente impercetível para quem vive a festa a partir da comunidade: a distinção entre efeitos conjunturais e mudanças estruturais; a ligação destas mudanças a processos globais de transformação social; a tensão entre narrativas convencionais sobre a festa e narrativas emergentes, por exemplo as que se centram na valorização patrimonial ou no potencial turístico de uma *festa* que se transfigura em *produto*¹. Esta

1 Foi neste sentido que, há já duas décadas, considerámos a dinâmica das Festas do Povo de Campo Maior (Cunha, 2003).

leitura distanciada da festa e da sua transformação é frequentemente impercetível para quem dela participa diretamente, não por não ter consciência de que a festa foi mudando ao longo do tempo, mas por lhe dar valor enquanto artefacto que favorece a imaginação de uma comunidade que se perpetua. Se a vida da comunidade se dilata no tempo, nela incorporando os que já morreram, mas também os que vão nascer, a festa, para ser o seu espelho, deve também ter essa elasticidade, ou seja, viver numa espécie de atemporalidade ideal. Evidentemente que este entendimento da festa não é generalizável, importando considerar as singularidades que enformam cada festa, como adiante veremos.

A espessura temporal é parte da festa de várias formas. Desde logo porque o tempo da festa se destaca do tempo comum, como de forma tão enfática tem sido observado². O que aqui nos interessa, porém, é um manuseamento do tempo que tem uma outra natureza. Na sua relação com a festa, a temporalidade torna-se uma matéria dúctil, através da qual se desenham narrativas de consenso e de dissenso, quer dizer, através da qual a festa, além de lugar de encontro e convergência, se mostra também como espaço de disputa, governando relações tensas, seja entre dinâmicas de mudança e formas de resistência a essa mudança, seja no que decorre do posicionamento estratégico dos agentes face à festa enquanto produto dúctil. Neste sentido, importa densificar o óbvio que está contido na afirmação de que a festa muda na sua forma e conteúdo, introduzindo a interrogação acerca das forças que governam essa mudança. Também neste caso, cada festa vale por si, importando considerar as suas dinâmicas específicas – os processos de patrimonialização são um bom exemplo, já que se o reconhecimento de valor que decorre desses processos gera um espaço de consenso, uma visibilidade acrescida pode gerar, em alguns grupos, temor por uma hipotética descaracterização. Requer-se uma análise que apele à consideração de alguns indicadores, ainda assim bastante transversais, os mais relevantes dos quais talvez sejam os indícios de patrimonialização e turistificação da festa e a avaliação, certamente subjetiva, mas relevante, de quem mais se aproveita dos benefícios materiais que a festa gera.

O reconhecimento do valor patrimonial e do potencial turístico abre inevitavelmente fortes conexões entre local e global, alimentadas pela relação dialética entre tradição e modernidade ou, dizendo de outra forma, entre o cosmopolitismo da experiência urbana contemporânea e o simulacro da

² Que a festa é um excesso permitido notara-o já Freud, nomeadamente em *Totem e Tabu*, mas dela pode também dizer-se, mesmo levando em conta as suas múltiplas faces, que “a festa é uma *qualquer* actividade ritual correlativa da organização social do tempo” (Valeri, 1994, p. 406).

recuperação de um tempo e de uma condição de equilíbrio e harmonia que sempre remetem para um passado difuso, em grande medida fantasioso. Estas representações, que nos falam da festa *como ela é* e de *como deve ser*, são indissociáveis de uma materialização concreta, a que se produz na interação entre vontade de património e impulso turístico e que faz da festa um produto com valor de mercado, capaz de gerar proventos que se redistribuem de forma desigual na comunidade e fora dela.

Turistificação e patrimonialização não são, no entanto, fatores necessariamente convergentes, o que facilmente se percebe quando olhamos cada festa na sua especificidade. Expressão de um tempo histórico e de uma realidade social concretos, esses vetores podem até ser encarados em contraposição: se o turismo transporta consigo uma *dinâmica de mudança*, a vontade de património assenta num *princípio de preservação*. Desenham-se, assim, dois riscos de transgressão que fazem perigar a festa no que ela representa para a comunidade: de um lado, o do excesso de mudança que a descaracterize; do outro, o da teimosia na preservação de tradições que deixaram de ter relevância para quem faz e vive a festa. Não se trata, simplesmente, de escolher entre preservação e mudança, já que quando olhamos a festa a partir dos fatores que a transformam, transfiguram e, por vezes, dinamitam, facilmente percebemos como estes sinais se cruzam e mesclam, complexificando qualquer escolha.

O impulso turístico e a patrimonialização são fenómenos com grande lastro histórico, sendo ambos indissociáveis dos movimentos políticos, sociais e culturais que conduziram ao que podemos chamar “modernidade tardia”³. Podemos ver o turismo como uma das expressões da expansão do modo de produção capitalista, decorrente da naturalização de uma gestão compartimentada do tempo que passa a incluir o lazer e a sua fruição segundo modalidades consensualizadas, de deslocação no espaço e de rutura com o tempo comum (Corbin, 1995/2001). No que diz respeito à patrimonialização, impõe-se ligá-la à configuração de uma territorialidade convergente com a nação, modelo cuja eficácia depende da valorização do passado, elemento fundamental para a criação de uma identidade cultural ajustada ao moderno Estado-nação. A modernidade tardia fundiu estas duas correntes, reorientando os processos de patrimonialização para um modelo que não

3 Com o uso desta expressão não se pretende tomar partido no debate acerca da ideia de “rutura”, preferida pelos *pós-modernos*, ou da continuidade, adotada por autores como Giddens ou Bauman. Note-se, no entanto, que os fatores dinâmicos que aqui se convocam — património e turismo — são claramente produtos da modernidade, pelo que, neste caso concreto, a ideia de continuidade parece a que melhor se ajusta.

dispensa o Estado-nação, mas que claramente o transcende, estruturando uma complexa relação entre local (por exemplo destacando atributos regionais) e global (aferição pela instância máxima, mas não exclusiva, que é a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura). Em clara articulação com este movimento, o desenvolvimento da atividade turística levou a uma crescente segmentação, juntando aos *clássicos* três “S” – *sea* (mar), *sun* (sol), *sand* (areia) – outros produtos de consumo, entre os quais se destaca a cultura e o património. Voltaremos a esta questão na parte final deste trabalho, mas é neste ponto que importa considerar a festa nos seus sinais concretos.

Património e Turismo: Novos Sentidos Para Velhas Práticas

A Bugiada e Mouriscada de Sobrado parece viver hoje enredada em sinais contraditórios. Se por um lado existe um desejo de reconhecimento da festa que passa pela sua validação formal enquanto património imaterial⁴, por outro lado percebe-se algum receio relativamente aos efeitos de crescimento eventualmente excessivo do turismo que faça perigar o sentimento comunitário, ou *bairrista*, ainda tão presente nesta festa. Esta é, bem entendido, uma leitura bastante impressiva e simplificadora, que não considera a comunidade na sua complexidade, apenas dando conta, a traço grosso, de um sentimento que facilmente se percebe na vila de Sobrado. Em todo o caso, a evidência destes sinais, desta combinação entre o entusiasmo pelo reconhecimento e o temor da descaracterização da festa, mostra algo que nos parece indesmentível: trata-se de uma festa viva e dinâmica, ou seja, de um acontecimento calendarizado e ritualizado que permanece relevante na vida da comunidade. Importa perceber que a *comunidade sobradense* é hoje uma realidade complexa, bem distinta da expressão orgânica que terá tido no passado, mesmo daquela com que Gallop (1936/1961) contactou no início da década de 1930⁵.

A instalação de unidades fabris e os processos migratórios, com grande intensidade na década de 1960, somados às dinâmicas contemporâneas,

4 Este texto insere-se num projeto de investigação, *Festivity: Festa, Património Cultural e Sustentabilidade Comunitária. Investigação e Comunicação no Caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado* (PTDC/COM-CSS/31975/2017), que surgiu em resposta, pelo menos numa primeira fase, a um desafio lançado por quem organiza a festa.

5 A localidade de Sobrado é uma vila que integra a União de Freguesias de Campo e Sobrado estando integrada no município de Valongo, distrito do Porto. De acordo com os censos realizados em 2021, esta União de Freguesias conta com 15.280 habitantes, não apresentando variação significativa relativamente aos censos anteriores (Instituto Nacional de Estatística, 2021).

fazem de Sobrado uma comunidade composta de muitas camadas, sendo esta festa um importante elemento agregador. Percebe-se, portanto, quão relevante pode ser, neste caso, o equilíbrio entre reconhecimento e preservação: o primeiro garantido pela patrimonialização; o segundo ameaçado, entre outros fatores, por um eventual excesso de exposição. Não é assim em todos os casos. Por exemplo, a evolução histórica das Festas do Povo de Campo Maior, recentemente classificadas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura como património cultural imaterial da humanidade, confronta-nos com uma realidade bastante diferente, mostrando como uma forte aceleração dos instrumentos de divulgação turística, sobretudo após a década de 1980 (Cunha, 2003), conduziu a um redimensionamento da festa que permitiu fazer dela um cartaz turístico de grande impacto à escala nacional, alargando-se mesmo para lá das fronteiras, sobretudo para a Extremadura espanhola.

No caso de Campo Maior, não se trata de manter a festa numa modalidade estritamente comunitária ou mesmo da preservação do seu design organizativo ou estético. Ao contrário, sofreu o impacto de uma mudança multidimensional — desde o modo de organização ao financiamento, passando pela valorização das flores de papel como expressão artística e pela fragilização das interações estritamente locais — que, no entanto, não erodiu necessariamente as narrativas sobre a festa, que continuou a ser apresentada como se não tivesse atravessado estas transformações e ruturas.

De forma diferente, embora convergindo nos resultados, deve ser considerado o abuso da ideia de preservação associado ao património, sobretudo quando conduz a uma cristalização de práticas que se descontextualizaram e perderam sentido para a comunidade. De forma meramente ilustrativa, considere-se a reintrodução, em 2014, da Corrida do Porco Preto nas festas de São João de Braga. Documentado desde o século XVI, este número tinha integrado pela última vez estas festas em 1916 (Ferreira, 2013), pelo que a sua reintrodução não decorreu de uma memória viva ou de um efeito nostálgico que possamos atribuir ao *povo*. Decorreu, isso sim, da valorização de uma ideia abstrata da *tradição*, ou seja, desencastrada do seu uso social, a que se juntou a vontade de introduzir um fator de mediatismo na festa⁶.

⁶ Esta justificação é avançada pelo presidente da Associação de Festas, Rui Ferreira, em entrevista concedida ao jornal *Correio do Minho*, de 20 de junho de 2014, quando reage à polémica que entretanto se gerara, declarando: “uma das nossas pretensões [ao reintroduzir a Corrida do Porco Preto] também era o mediatismo eventual desta corrida ajudaria a criar algum enfoque de atenção no S. João de Braga que normalmente não existe” (“Entrevista a Rui Ferreira”, 2014).

Como facilmente se compreende, a reintrodução de uma tradição com as características da Corrida do Porco Preto rapidamente suscitou reações críticas. Na sua configuração medieval, este evento implicava a perseguição e acoso de um animal por parte de dois grupos competidores, prática festiva dificilmente aceitável no presente. A solução encontrada implicou alguma criatividade por parte da organização da festa, transformando a corrida/perseguição num desfile evocativo do porco, que ganhou o nome de Libório, assim se afastando, definitivamente, do anonimato do porco preto seu antepassado, conformando-se a organização com a impossibilidade de ressuscitar os esquecidos entusiasmos medievais. Sem querer retirar daqui, como dissemos, nada mais que uma mera evocação com valor indiciário, esta ilustração mostra como as ideias de património, tradição ou autenticidade desenham um território denso, frequentemente atravessado por equívocos, nalguns casos determinados por excesso de *voluntarismo tradicionalista*, noutros, como sucede com o impulso turístico, efeito de uma racionalização do cálculo custo/benefício que pouco ou nada diz à comunidade.

Tanto a vontade de património quanto o desejo de aceder a benefícios provenientes do turismo podem matar uma festa, quer dizer, deslocá-la da comunidade e da sua adequação à realidade presente, tornando-a num mero produto de consumo com valor no mercado da oferta turística ou, então, enquistando-a em tradições historicamente desajustadas. Podia abrir-se aqui um espaço de debate acerca do sentido que a festa tem ou deve ter, o que de novo nos devolveria à necessidade de considerar cada evento festivo na sua especificidade – história da festa, sua inserção espacial, características da comunidade que a enquadra, entre outros. Porém, mais do que alinhar uma putativa teoria da festa na era da sua patrimonialização (quase) integral, o que aqui nos interessa é discutir de que forma pode uma festa ser hoje observada a partir de uma tradição disciplinar, no caso a antropologia, que é também parte do modo como a festa se (re)constrói. Centremo-nos, então, na Festa de São João de Sobrado, conhecida também como “Bugiada e Mouriscada”, e no equilíbrio que parece ter encontrado partindo das contradições que a atravessam.

Alteridade em Passo de Dança

Ainda que a Festa de São João em Sobrado não se circunscreva à encenação do enfrentamento entre mouros e cristãos, é esse confronto que define a sua identidade enquanto festa e lhe outorga relevo para a comunidade que a vive. Deixaremos de lado, assumidamente, partes importantes de uma festa que deve ser pensada na sua totalidade, para nos concentrarmos no

confronto que lhe dá nome, “Bugiada e Mouriscada”, retirando daí o essencial da nossa argumentação⁷. Trata-se de um confronto que deve ser enquadrado numa conhecida categoria de festas, as *guerras de mouros e cristãos*, designação genérica usada para um vasto e diversificado conjunto de celebrações. Bastante comuns em Espanha, particularmente na Andaluzia e no Levante, verificam-se também em vários lugares de Portugal, tendo-se expandido para outras regiões durante o processo colonial, em muitas das quais se continua a realizar⁸. Estamos, na verdade, perante um amplo conjunto de manifestações: algumas cujo lastro histórico documentado permite reportá-las ao período em que havia ainda uma efetiva presença muçulmana na península (cf. Baumann, 2003); outras de origem incerta, como sucede em Sobrado; algumas são sustentadas num texto escrito, como é o caso da representação do *Auto da Floripes* (Raposo, 1998), levado à cena em Viana do Castelo; outras que, sem seguir qualquer texto escrito, obedecem a uma forma fixada pela tradição, como é o caso, uma vez mais, de Sobrado. Em algumas destas festas, a simulação da guerra ocupa o centro da ação, noutras nem por isso; em algumas a caracterização dos antagonistas é clara, noutras deu lugar a ajustes, como quando os *turcos* substituem os *mouros* ou quando o processo colonial faz dos índios o *outro* que importa converter.

O que estamos a tentar sublinhar é que muito embora possamos elencar um conjunto de fatores capazes de configurar uma espécie de ideal-tipo das guerras de mouros e cristãos, é fundamental atender à especificidade de cada festa, quer esta se expresse no plano estético, no modelo narrativo ou na sinalização explícita de uma diferença, que em alguns casos é apenas implícita. Nesse hipotético ideal-tipo, o cenário é claro: a fé verdadeira em oposição à falsa fé; a necessidade de derrotar o infiel para o negar ou, eventualmente, o converter; a explicitação da razão da guerra, nuns casos decorrente da invasão de um território, noutros casos de um roubo⁹. A Bugiada e Mouriscada de Sobrado foge claramente a este modelo ideal. Partilhada

7 Deixamos de fora um conjunto de eventos que a festa incorpora e que genericamente se designam por “serviços da tarde”, onde se inclui a evocação parodiada da atividade agrícola, a chamada “lavra da praça”, e a “dança do cego”, farsa ao estilo medieval, também ela investida de forte comicidade. Igualmente importante são as *entrajadas*, momento em que alguns sobradenses, organizados em pequenos grupos ou individualmente, apresentam de forma crítica e satírica acontecimentos locais ou nacionais (cf. Pinto, 1983).

8 Albert-Llorca e González Alcantud (2003) organizaram uma coletânea que dá conta, ainda que de forma bastante parcial, dessa diversidade. No trabalho de Maria Johanna Krom (2012) é-nos oferecida uma visão igualmente panorâmica que convoca igualmente territórios mais distantes.

9 Anta Félez (2003) defende que as guerras de mouros e cristãos andaluzes — o modelo que teria sido levado para as Américas — tem no centro da disputa o roubo da imagem do patrono, enquanto que entre os levantinos, a guerra decorre da disputa por um castelo.

oralmente e transmitida através de altifalantes no momento culminante da festa, quando os dois exércitos se confrontam militarmente, a lenda que enquadra e explica o conflito confronta-nos com o roubo de uma imagem sagrada, no caso a de São João, por parte do rei mouro (*Reimoeiro*, na expressão local), mas esta evocação explícita de uma ofensa a exigir reparação não ocupa mais que um breve momento no dealbar da festa, não havendo dela qualquer rasto ao longo do dia¹⁰. Momento breve, mas intenso, é certo, que interrompe mas não põe fim às danças dos dois exércitos que ocupam todo o dia. Não queremos tirar relevância àquele que é o momento decisivo e sempre aguardado com expectativa, mas importa percebê-lo no quadro geral global da festa.



Figura 1 Bugiada liderada pelo Velho (2016).

Créditos. Luís António Santos

¹⁰ A lenda, sempre transmitida oralmente, conhece algumas variações, numa das quais se diz que a imagem não foi roubada, mas emprestada pelos cristãos aos mouros com a expectativa de através dela se operar um milagre que salvasse a filha do rei que se encontrava doente. Nesta versão, a guerra é desencadeada pela não devolução da imagem, não pelo seu roubo.



Figura 2 Reimoeiro e mourisqueiros (2019).

Créditos. Alberto Fernandes

O que marca a festa, constituindo, de resto, a sua abertura e encerramento, são as danças. Iniciam-se bem cedo, cerca das 8 h da manhã, com a concentração dos participantes junto à residência de cada um dos reis (*Velho da Bugiada*, no caso dos cristãos, *Reimoeiro*, no caso da mouriscada) a que se segue uma primeira dança. Ao longo do dia, essas danças repetir-se-ão em diferentes cenários, sem que os exércitos se cruzem em algum momento¹¹. É já no final da tarde (cerca das 19 h) que a guerra vem interromper as danças, substituindo-as por um verdadeiro confronto. Nessa ocasião cada um dos exércitos ocupa um castelo (estruturas efêmeras construídas pelos participantes), daí disparando artilharia contra o inimigo. É também o único momento em que a voz de um narrador descreve os acontecimentos, dando ênfase à dimensão religiosa do conflito, explicando a motivação (roubo da imagem de São João) que está na sua base¹². O conflito resolve-se com a

11 Há uma aproximação durante o “jantar”, refeição ritual servida às 9 h 30 min da manhã, mas mesmo nessa ocasião os exércitos ocupam diferentes andares da Casa do Bugio, lugar onde decorre o repasto. O contacto é feito através de emissários que fazem oferendas provocatórias (ossos, cornos, restos de comida) ao grupo oponente.

12 Esta é pelo menos a situação mais comum, já que não existindo um texto escrito a narrativa pode ter variações significativas no que concerne, nomeadamente, a acentuação ou desvalorização da fratura religiosa entre mouros e cristãos.

vitória da mouriscada, que conquista o castelo aos cristãos e aprisiona o *Velho da Bugiada*, seu rei. Sublinhada pelos altifalantes a impiedade dos vencedores, suscitada a paixão de quem assiste e exige o rigoroso cumprimento dos gestos do *Velho*, do *Reimoeiro* e das crianças bugias que pedem clemência e se despedem do rei com emoção, a situação sofre um volte-face inesperado. Levado pelo exército vencedor, o *Velho da Bugiada* acaba por ser libertado graças à intervenção de uma criatura sobrenatural, a serpe, que faz dispersar a mouriscada. A festa encerra pouco depois com a chamada “dança do santo”, uma vez mais executada pelos dois exércitos, os mourisqueiros primeiro, os bugios depois, ambos agradecendo a proteção do santo. Deve notar-se que não se trata aqui de nenhuma conversão nem da afirmação de um vencedor e um vencido: o dia fecha com a reposição de um *status quo ante bellum*, exatamente a situação de equilíbrio e complementaridade com que se abrirão as festas do ano seguinte.

Alteridade e Inversão: Leituras de uma Festa Incomum

Que alteridade é então esta que a Bugiada e Mouriscada de Sobrado nos oferece? A significativa diferença entre os exércitos é uma característica desde cedo referida por quem estudou a festa. O aspeto mais evidente dessa diferença, provavelmente acentuado nos últimos anos, reporta à dimensão, já que a bugiada apresentou nas festas mais recentes cerca de 500 participantes, enquanto a mouriscada em pouco terá excedido as três dezenas. Esta diferença tão notória é facilmente explicada tendo em consideração a composição dos dois exércitos. A bugiada é um grupo aberto à participação de todos os que se apresentem trajados dentro do figurino adotado, não sendo relevante a idade, o estado civil ou mesmo o género, condição que no passado impunha restrições, impedindo a participação feminina, que até 1974 apenas ocorria clandestinamente¹³. A mouriscada, pelo contrário, impõe uma seleção inultrapassável, pelo menos até ao momento presente: apenas podem participar rapazes solteiros. Esta explicação óbvia para a diferente dimensão dos exércitos é insuficiente, só por si, para explicar outras diferenças, igualmente evidentes, entre os dois conjuntos, que são, no essencial, dois corpos de dança.

Benjamin Enes Pereira (1982), um dos primeiros etnógrafos portugueses a escrever sobre a festa, adota um tom estruturalista para dar conta das diferenças: “o comportamento destes dois grupos, antitético, coloca os Mouros

13 Sobre o impedimento de participação feminina neste género de festas e a luta pela superação dessa restrição, ver Heuzé (2003).

na esfera da ordem, da disciplina e da eficácia, e os Bugios na da desordem, da confusão e da ineficácia” (p. 35). Esta formulação, tão assertiva, evidencia uma clara inversão do que seria expectável tomando em consideração as narrativas implícitas e mesmo explícitas que reportam às guerras entre mouros e cristãos, tanto no que se refere à narrativa histórica como à sua encenação sob a forma de festa. No caso da festa de Sobrado, a ordem e a disciplina está do lado do *invasor* e/ou *agressor* e da *falsa fé*, como, de resto, os altifalantes anunciam. Mais ainda, a mouriscada é, verdadeiramente, o único exército, já que os bugios mais não são que uma turbamulta, um tropel de gente em festa, que pula e dança alegremente, incapaz de impor disciplina militar, que acaba derrotada por ter deixado esgotar a pólvora nos paióis. Embora evocativo do povo cristão, desse grupo pouco transparece da *verdadeira fé*, seja por não usar quaisquer símbolos evocativos, seja por serem resgatados à derrota graças à intervenção de uma serpe, criatura mais próxima do paganismo do que da tradição cristã. Se mais indícios fizessem falta, aponte-se ainda a relevância da mouriscada nas cerimónias religiosas, já que são os mouros que transportam os andores na procissão, não apenas o de São João, cujo transporte se justificaria associando o ato à lenda do roubo dessa imagem, mas também todos os que figuram no desfile — Santo André, padroeiro da vila, São Pedro e Santo António.

No trabalho referido, Benjamim Enes Pereira (1982) ensaia uma interpretação destas evidentes e perturbadoras inversões, apontando-lhes um sentido pedagógico, exatamente o que decorreria da sinalização do perigo da desordem e a importância, para a comunidade, da sua superação: “os Bugios, caindo para um nível de dissolução na sua conduta, põem em perigo a sobrevivência do grupo que, confrontado com outro grupo estrangeiro, é dominado por este último” (p. 39), apenas se evitando a derrota final e fatal pela intervenção de um ser fabuloso. Propomos considerar aqui uma outra leitura, também ela enfatizando a dimensão pedagógica da festa, mas orientando o sentido da inversão para dentro da própria comunidade. Argumentaremos, então, que o que a Festa da Bugiada e Mouriscada leva à cena a cada ano não é nem a memória de um confronto de cariz religioso nem a demarcação simbólica entre a comunidade e o estrangeiro, mas antes o confronto da comunidade consigo própria.

Como vimos, o confronto religioso é um elemento claramente subalterno na economia da festa. Um conhecimento mais fino da sua história ajudar-nos-ia, por certo, a perceber se o papel atribuído à religião sofreu oscilações e em que circunstâncias essas oscilações poderão ter ocorrido — Primeira República, Estado Novo, 25 de abril, entre outros. Por outro lado, a ideia do confronto com o *estrangeiro*, potencialmente invasor, mas ao mesmo tempo

fecundador, já que obrigaria a uma refundação da comunidade uma vez vencida a desordem, como sugeriu Benjamin Pereira (1982), parece ajustar-se bastante bem à estética da festa, merecendo que lhe dediquemos alguma atenção.

Maria Alexandra Lousada, no contexto de uma mesa redonda dedicada à aldeia e à vida camponesa, que juntou também Manuel Vilaverde Cabral, Joaquim Pais de Brito e António Gama, chama a atenção para uma espécie de anacronismo que marcaria a festa de Sobrado. Assinalando que nela os bugios se vestem com fatos do século XVIII e os mourisqueiros como oficiais e soldados franceses, desloca a memória em que se funda o confronto para um tempo bem diferente do que é formalmente enunciado, concretamente o das invasões francesas (Lousada et al., 1982). Podemos, de facto, considerar as guerras de mouros e cristãos como uma armadura concetual capaz de vestir diferentes pares opositivos, como a sua exportação no quadro colonial bem comprova. Aceitando esta leitura, estaríamos perante um modelo que implica sempre uma fratura *interior/exterior*, podendo esta operar a partir da diferença religiosa mas também de outras, na condição de haver um desenlace com força pedagógica – uma conversão, uma derrota irremissível, uma transformação.

O facto de no caso de Sobrado o desenlace não ocorrer na forma mais ou menos canónica deste género de celebrações não a descaracteriza nem a retira da *família* das guerras de mouros e cristão. Importa, isso sim, convocar outras categorias para perceber qual o confronto simbólico que ali se desenhava. Regressemos, então, à forma de constituição do exército mourisco, para sublinhar que as regras em que se funda, sempre estritamente cumpridas, remetem para uma dupla transitoriedade. Uma primeira forma de trânsito ocorre dentro do próprio grupo mourisqueiro, resultado da observância de uma rígida hierarquia que implica um longo percurso ascensional até ao topo, ou seja, ao lugar de *Reimoeiro*. Uma segunda forma de transitoriedade decorre da exclusão dos jovens que se casam ou mesmo daqueles que já não são vistos como jovens, ainda que solteiros. O movimento, neste caso, conduz a uma inclusão na bugiada, pelo menos para os que quiseram continuar a ter parte ativa na festa¹⁴. Entendemos que esta mobilidade é decisiva para perceber aquilo a que podemos chamar o “sentido pedagógico” desta festa.

14 Tenha-se em consideração, como contraponto, o que sucede em algumas das mais importantes festas espanholas, nas quais se verifica a vinculação definitiva a um dos grupos, não apenas por parte dos participantes individualmente, mas estendendo-se a toda a família – por exemplo, em Alcoi, onde é comum inscrever os filhos num dos bandos antes ainda de o inscrever no Registo Civil (Albert, 2003).

O nosso argumento é que a centralidade e superioridade simbólica que, como vimos, cabe à mouriscada, não reporta à condição de mouros infiéis, cujas peles vestem, mas à condição de geração emergente, investida do vigor e capacidade de ação próprios da juventude. Esta ideia é reforçada pela designação atribuída ao rei cristão, *Velho da Bugiada*, condenado a uma derrota infligida pelos jovens e à perda de poder, situação revertida por uma intervenção sobrenatural, ou seja, por algo que ocorre fora da ordem social e também natural que governa a sucessão de gerações. A intervenção sobrenatural, ao mesmo tempo que reverte a derrota dos mais velhos, garante o equilíbrio dentro da comunidade, daí resultando a sinalização de uma transformação inevitável, mas que deve ocorrer sem rutura definitiva. Assumindo o risco de parecer demasiado funcionalista, esta interpretação faz da festa um momento relevante do ponto de vista simbólico, já que confronta a comunidade com a transitoriedade, com a perda, com a sucessão, mas igualmente com a renovação e com a regeneração. É, neste sentido, uma pedagogia para o coletivo, o que talvez ajude a explicar a inegável paixão com que a comunidade sobradense continua a viver esta sua festa.

Referências

Albert, J.-P. (2003). Moros y cristianos en el País Valenciano. La ilusión de la fiesta. In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y cristianos. Representaciones del outro en las fiestas del Mediterráneo Occidental* (pp. 89–102). Presses Universitaires du Mirail/Diputación de Granada.

Albert-Llorca, M., & González Alcantud, J. A. (Eds.). (2003). *Moros y cristianos. Representaciones del outro en las fiestas del Mediterráneo occidental*. Presses Universitaires du Mirail/Diputación de Granada.

Anta Félez, J. L. (2003). Violência, comunidad y complejidad: Moros y cristianos en Carhelejo (Jaen). In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y cristianos. Representaciones del outro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 61–74). Presses Universitaires du Mirail/Diputación de Granada.

Baumann, R. E. (2003). Jugar a “moros y cristianos” en Válor: Ambivalencias de las identidades en conflicto. In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y cristianos. Representaciones del outro en las fiestas del Mediterráneo Occidental* (pp. 75–87). Presses Universitaires du Mirail/Diputación de Granada.

Blake, C. (1984). Poderá a história ser objetiva? (V. Matos e Sá, Trad.). In P. Gardiner (Ed.), *Teorias da história* (pp. 403–420). Fundação Calouste Gulbenkian. (Trabalho original publicado em 1959)

Corbin, A. (2001). *História dos tempos livres* (T. Costa, Trad.). Teorema. (Trabalho original publicado em 1995)

Cunha, L. (2003). *Entre espaço e representação. Comunidade e memória social* [Tese de doutoramento, Universidade do Minho].

Entrevista a Rui Ferreira. (2014, 20 de junho). *Correio do Minho*.

Ferreira, R. (2013). *As festas de São João em Braga: Raízes, história e potencial turístico* [Dissertação de mestrado, Universidade do Minho]. RepositóriUM. <https://hdl.handle.net/1822/28271>

Gallop, R. (1961). *Portugal. A book of folk ways*. Cambridge University Press. (Trabalho original publicado em 1936)

Heuzé, L. (2003). La incorporación de las mujeres en las fiestas: Los *negros* de Petren (Alacant). In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y cristianos. Representaciones del outro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 103–114). Presses Universitaires du Mirail/Diputación de Granada.

Instituto Nacional de Estatística. (2021). *Censos 2021*. <https://tabulador.ine.pt/indicador/?id=0011609>

Krom, M. J. (2012). Dances of Moors and Christians: History, legend and practice in three contemporary performances in Portugal, Spain and Brazil. *Antropolítica*, (33), 119–140. <https://doi.org/10.22409/antropolitica2012.0i33.a41490>

Lousada, M. A., Cabral, M. V., Brito, J. P., & Gama, A. (1982). “A aldeia e a vida camponesa”. Mesa redonda. *A Ideia. Campo e Camponeses*, (26–27), 61–86.

Pereira, B. E. (1982). Les maures et les bugios de Sobrado (Valongo). *Revue de la Société D'Archéologie et des Amis du Musée de Binche*, (5), 34–44.

Pinto, M. (1983). *Bugios e mourisqueiros*. Associação para a Defesa do Património Natural e Cultural do Conselho de Valongo.

Raposo, P. (1998). O Auto da Floripes: “Cultura popular”, etnógrafos, intelectuais, e artistas. *Etnográfica*, 2(2), 189–219. <https://doi.org/10.4000/etnografica.4441>

Valeri, V. (1994). Festa. In *Enciclopédia Einaudi* (Vol. 30, pp. 402–414). Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

As Cavalhadas de Pirenópolis (Brasil, Goiás): Reflexões Sobre Políticas de Turismo e Patrimoniais em um Rito Equestre

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.74.7>

Bruno Goulart Machado Silva

Instituto de Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-
Brasileira, Redenção, Brasil

<https://orcid.org/0000-0003-0220-6945>

brunogoulart@unilab.edu.br

Resumo

Cavalhada é um auto dramático que encena a luta entre mouros e cristãos, e que compõe a programação da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis (Goiás, Brasil), reconhecida como patrimônio imaterial nacional em 2010. Desde a década de 1940, as cavalhadas têm sido organizadas e geridas pelo poder público com um viés turístico e do espetáculo. Esse artigo investiga como ocorreu essa orientação turística das cavalhadas, as tensões entre sujeitos diversos que emergem nesse cenário, assim como os desafios enfrentados na implementação da política do patrimônio imaterial nesse contexto. A discussão é baseada em pesquisa de campo e bibliográfica realizada sobre a Festa do Divino. Os dados e a literatura apontam para uma orientação turística do auto, protagonizada pelo poder público, que ocorre sem participação social; e iluminam atores e interesses sociais diversos no campo patrimonial, colocando desafios para as políticas do patrimônio imaterial.

Palavras-chave

cavalhadas de Pirenópolis (Goiás), turismo, patrimônio imaterial

Introdução

A Festa do Divino Espírito Santo, reconhecida em 2010 como patrimônio imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), acontece em Pirenópolis (estado de Goiás). A “cidade histórica” começa a ter diversas edificações tombadas pelo IPHAN desde a década de 1940. Na década de 1990, temos o auge desse processo, com o centro histórico sendo delimitado e tombado. Juntamente com esse processo, mudanças nos usos sociais dos imóveis do centro histórico também ocorreram, como o surgimento de hotéis, pousadas, restaurantes, lanchonetes, lojas de artesanato, de joias, de roupas, de produtos naturais, entre outros, orientados para o turismo. Outro atrativo da cidade são as cachoeiras, áreas preservadas, trilhas e picos – seu patrimônio natural.

Além das edificações do centro histórico e das belezas naturais do entorno de Pirenópolis, que atraem turistas e visitantes, o poder público tem realizado também festivais e eventos diversos. Esses “eventos culturais” são criados e incentivados com vista a estimular e incrementar o fluxo turístico na cidade. Por fim, as festas populares e tradicionais centenárias da cidade também têm se transformado em atrativos turísticos – seu patrimônio imaterial. Esse é o caso da Festa do Divino Espírito Santo e, principalmente, das cavalhadas (dito também “cavalhada”) – ritual equestre que encena a luta entre mouros e cristãos e faz parte da programação da festa. Em meio a esse contexto, no início dos anos 2010, a Festa do Divino foi registrada enquanto patrimônio imaterial pelo IPHAN.

Esse artigo propõe refletir sobre alguns aspectos da relação entre turismo e patrimônio a partir do caso das cavalhadas, ritual equestre que compõe a programação da Festa do Divino e o momento que mais atrai o interesse do público, de modo geral, e de turistas. As informações e dados etnográficos apresentados aqui resultaram de uma pesquisa inicial, realizada no ano de 2014 na cidade e na festa, além do levantamento bibliográfico concomitante ao trabalho de campo.

O capítulo¹ será dividido em três partes. Na primeira, apresentamos a Festa do Divino e as cavalhadas em Pirenópolis e como elas se tornaram num símbolo da cidade. Na segunda parte, abordo algumas situações mais recentes que são motivo de tensão e que tiveram a questão do turismo no centro do debate. Termino com uma breve reflexão sobre a relação entre patrimônio imaterial e turismo, apontando algumas questões para desenvolvimento futuro no caso das cavalhadas.

As Cavalhadas e a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis (Goiás)

A Festa do Divino Espírito Santo acontece em Pirenópolis desde 1819 (Mesquita & Oliveira, 2013). Oficialmente, a festa tem seu início no domingo de Pentecostes, mas os seus preparativos acontecem ao longo de todo o ano, envolvendo uma vasta rede de relações sociais e compromissos sagrados. Segundo Carlos Rodrigues Brandão (1978), o auto é de origem portuguesa, e veio para o Brasil devido à repressão do seu culto no país de origem. No Brasil, instalou-se principalmente nos estados de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. Desse modo, as comemorações relacionadas ao Divino Espírito Santo formam parte importante da paisagem religiosa do estado goiano de maneira geral. A Festa do Divino de Pirenópolis é celebrada pelos mais diversos atores sociais da cidade, pertencentes a origens étnicas, raciais, de classe e geracionais distintas (Brandão, 1978). Temos, então, na festa, diversos grupos de foliões rurais e da cidade, que percorrem diferentes territórios do município nas semanas que a antecedem. Temos também irmandades negras, grupos de catira, cavaleiros (que participam das cavalhadas), mascarados, imperador, padre, fiéis, turistas, entre outros².

Esses diferentes atores prestam a sua homenagem ao Divino através de formas particulares de devoção. Por isso, a festa é constituída por uma multiplicidade de eventos religiosos e profanos (missas, procissões, cortejos, apresentações de dança tradicional, feirinhas e *shows*), protagonizados por esses diversos atores sociais.

1 Uma versão desse artigo foi publicada na *Áltera – Revista de Antropologia* no ano de 2018. Aqui retomo algumas reflexões e as desenvolvo a partir das discussões do “Colóquio Internacional Festas de Mouros e Cristãos”, realizado em 2021, na Universidade do Minho.

2 Em seu livro *As Cavalhadas de Pirenópolis*, Carlos Rodrigues Brandão (1974) afirma: “reunindo todos os participantes de uma Festa do Divino em Pirenópolis, vemos que eles vêm de origens diversas, e ocupam posições diferentes, tanto na preparação como na realização da Festa e de seus eventos” (p. 75).

Um desses eventos é o auto das cavalhadas, que compõe a programação oficial das festividades do Divino e encena a luta entre os cavaleiros mouros e cristãos. O auto é de origem portuguesa, com menções desde o século XV em Portugal e, no Brasil, desde o século XVIII (Cascardo, 1988). Segundo Brandão (2004), o auto representa a luta de Carlos Magno e os Doze Pares de França – sua tropa de elite pessoal – contra o sultão da Mauritânia, no século VIII – conhecidos como “mouros”. Em Pirenópolis, a performance é realizada por 24 cavaleiros (12 cristãos e 12 mouros) que “formam um grupo de notáveis na cidade, [e] representam as famílias mais tradicionais e a destreza equestre de seus membros” (Veiga, 2012, p. 166).

O ritual ocorre durante três dias, tendo início no domingo de Pentecostes e terminando na terça-feira. O ritual consiste em coreografias a cavalo que encenam uma luta entre os dois grupos. No primeiro dia, a encenação termina com a trégua da luta entre mouros e cristãos, que é retomada no segundo dia, no qual, ao final, temos a rendição e conversão dos mouros em cristãos – quando ocorre o batismo dos cavaleiros mouros pelo padre. O último dia é o dia dos jogos, nos quais os cavaleiros (mouros e cristãos) participam de várias provas de habilidades a cavalo, como pegar argolinhas com a lança, destruir cabeças de papelão com as armas que empunham, entre outras. Dessa maneira o auto dramático contém elementos de um rito e de um jogo (Brandão, 2004).

Durante o auto, acontecem ainda intervalos feitos para os cavaleiros comerem e tomarem água. Nesses intervalos, os personagens conhecidos como “mascarados” podem entrar em campo, o que leva a que estes se apropriem momentaneamente do cavalcavali – o lugar oficial aonde a cavalhada ocorre. Os “mascarados” são personagens expressivos da iconografia do auto e, geralmente, são pessoas anônimas fantasiadas, não tendo o perfil social dos cavaleiros. Nesse sentido, ao contrário dos cavaleiros (mouros e cristãos) que têm cavalos adestrados e de “raça”, os mascarados entram a pé ou com cavalos comuns para sua performance e, habitualmente, vestem trajes cobrindo o corpo e usam máscaras de bichos, monstros, meias na cabeça, e por aí adiante – de acordo com a criatividade do mascarado³.

A cavalhada ocorre no cavalcavali da cidade – um local parecido com um campo de futebol construído especificamente para o evento. Em 2014, o lugar era composto por um campo semelhante ao de futebol, aonde ficam os cavaleiros – mouros de um lado e cristãos de outro, cada um em frente ao seu respectivo “castelo”; ao redor das duas entradas do campo ficam

3 Irei retomar o personagem dos mascarados mais adiante, na próxima seção do capítulo.

os camarotes, ocupados por famílias tradicionais da cidade, como donos de comércio, políticos e outras autoridades; ao lado do campo, temos as arquibancadas, onde qualquer pessoa pode assistir ao espetáculo. Acima das arquibancadas temos o camarote reservado às autoridades mais graduadas.

A cavalhada é o evento mais conhecido da Festa do Divino de Pirenópolis, e é o acontecimento responsável pela visibilidade regional e nacional que a festa e a cidade têm adquirido. Sintoma disso é que a iconografia de Pirenópolis e da festa tem cada vez mais se confundido com a da cavalhada: personagens deste ritual, como os cavaleiros e os mascarados, têm se tornado um símbolo importante de Pirenópolis, figurando em estátuas espalhadas pela cidade, em panfletos turísticos, nos artesanatos e até em logotipos de marcas de produtos locais (de cervejas a doces). A cavalhada de Pirenópolis foi inclusive uma das manifestações culturais escolhidas para participar do *Ano do Brasil* na França, em 2005 – uma iniciativa dos dois países para estreitar relações bilaterais econômicas, científicas e culturais.

Se as cavalhadas, contemporaneamente, têm se tornado o evento de maior visibilidade da Festa do Divino, elas não tiveram a mesma importância ao longo da história. Um estudo de Brandão (1974) sobre as cavalhadas de Pirenópolis aponta que apesar do primeiro registro da Festa do Divino ser de 1819, a realização da primeira edição da cavalhada data de 1826. Ainda segundo o autor, até meados do século XX, elas não eram um evento anual das celebrações do Divino. Segundo os dados levantados pelo autor, entre 1819 e 1940 (um período de 121 anos), as cavalhadas foram realizadas apenas 27 vezes. Longe de ser o evento mais importante das festividades do Divino, as cavalhadas eram esporádicas, organizadas apenas em alguns anos.

É apenas a partir da década de 1940 que as cavalhadas passam a acontecer com maior frequência. A partir dessa data, apesar de não se tornar anual ainda, o evento passa a ser cada vez mais representativo da cidade e da Festa do Divino. Em 1942, por exemplo, o grupo de cavaleiros (cristãos e mouros) se apresentou na inauguração da então nova capital de Goiás, Goiânia. Experiências semelhantes irão se intensificar nos anos subsequentes, com a atuação de instituições estaduais e federais dedicadas ao estudo do folclore e da cultura popular, como o Instituto Goiano de Folclore, criado em 1964, e o Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás (Silva, 2001).

Mônica Martins da Silva (2001) defende, diante o contexto apresentado acima, que a realização anual da cavalhada é um sintoma de “um outro papel [que vinham desempenhando], [e] que a transformava em manifestação turística e ‘folclórica’” (p. 149). Uma das explicações dessa transformação na

orientação da cavalcada pode ser encontrada no fato da sua organização e financiamento passar, cada vez mais, a depender do governo municipal (Mesquita & Oliveira, 2013; Silva, 2001).

Um acontecimento expressivo dessa aproximação aconteceu na década de 1960. Desde as primeiras edições da cavalcada, sua apresentação acontecia no largo da igreja matriz — reconhecida como patrimônio histórico desde 1940. Em 1960, como consequência de uma disputa entre igreja e prefeitura em torno da propriedade do terreno do largo da igreja, a cavalcada passa a acontecer no cavalcadão — o espaço aonde ocorre hoje o auto dramático. Segundo Mônica Silva (2001), “a cavalcada, após deixar de acontecer no largo, será amplamente fortalecida por um movimento local aliado ao turismo e ao folclore e a partir daí terá uma sequência praticamente ininterrupta” (p. 149). A partir da década de 1960, a cidade também começa a passar por mudanças estruturais com vista a atender as demandas turísticas crescentes — como a criação de hotéis e restaurantes.

Na década de 1970, a própria Festa do Divino começa a receber investimento público da prefeitura para sua realização, explicitando uma preocupação do governo municipal em fomentar a festa, independente da capacidade de arrecadação tradicional para a realização da festividade (Silva, 2001). Em 1970, no auto da cavalcada, ainda ocorre a incorporação de novos uniformes e fardamentos. Os uniformes dos cavaleiros cristãos e mouros, até então, eram parecidos com fardas militares, mas depois se tornaram mais elaborados. Hoje, os cavaleiros mouros e cristãos vestem uniformes vermelhos e azuis, respectivamente, que possuem detalhes bordados e coroas para os reis. Essa mudança foi protagonizada pelo cavaleiro Possidônio Guilherme Rabelo — que era assessor jurídico da GOIASTUR, “empresa de turismo estadual ligada à Embratur (Empresa Brasileira de Turismo) e ao Movimento Nacional do Patrimônio Histórico” (Silva, 2001, p. 152). Possidônio Guilherme Rabelo, em entrevista com a historiadora Mônica Silva (2001), assim narra as motivações do episódio:

eu participei da primeira Cavalcada em 1973. E levando-se em consideração a história, eu via que aqui em Pirenópolis nas cavalcadas eles usavam as vestimentas que não tinham nada a ver com a tradição, ou com a história universal, porque os cristãos representavam as cruzadas, isso aí vem de Carlos Magno e os doze pares de França, e que as vestimentas deles tinham muito a ver, ou eram cópia fiel de soldados. Era colete, boné, quepe de exército, resolvi mudar, depois de ampla discussão democrática, entre todos os cavaleiros. (p. 152)

Segundo Rabelo, a nova indumentária foi implementada com vista a resgatar ou conservar uma suposta autenticidade histórica, desvirtuada pelas roupas militares de então (Silva, 2001). Contudo, o “histórico” aqui foi buscado, ainda de acordo com o cavaleiro, na história dos livros e relatos de viajantes. Desse modo, a busca da “autenticidade” histórica dos uniformes foi inspirada nos relatos de intelectuais que falaram sobre as cavalcadas, como, por exemplo, de Câmara Cascudo (1988). O autor, ao se referir às vestimentas usadas no auto da cavalcada de cristãos e mouros, que ocorreu na comemoração da aclamação de D. João VI, descreve-as de maneira muito próxima ao que foi incorporado no auto de Pirenópolis: “cristãos e mouros vestiam veludo azul e vermelho, bordados a ouro” (Cascudo, 1988, p. 262). Contudo, a esse interesse de “resgate histórico”, se soma ainda o fato de que as novas indumentárias (Figura 1) são mais luxuosas e dão mais beleza visual ao auto dramático.



Figura 1 Cavaleiros mouros e cristãos durante a cavalcada de 2014.
Créditos. Bruno Goulart

Durante todo esse processo de reorientação turística da cavalcada e da Festa do Divino, as políticas patrimoniais estiveram presentes, tendo seu ponto alto na década de 1990, com o tombamento do centro histórico da cidade. No contexto das cavalhadas, outro evento importante ocorrido foi a reforma do cavalcadrome nos anos 2000.

Desde 1966, o auto dramático deixou de ser realizado no largo da igreja matriz, passando a ocorrer num campo, fora do centro histórico da cidade, conhecido como “cavalcadrome”. Nos anos 2000, o governo do estado de Goiás aprovou um projeto de reforma do cavalcadrome, que se iniciaria em 2003 e seria inaugurado em 2006. Apesar de aproveitar o espaço no qual vinham acontecendo as cavalhadas, a reforma do campo provocou mudanças substanciais na interação entre público e ritual. Aumentou-se a capacidade de público do cavalcadrome para 2.000 pessoas, fora os espaços de camarotes com espaço para mais ou menos 200 pessoas (Spinelli, 2008).

Foi em meio a esse contexto de proximidade entre turismo e cavalcada que a Festa do Divino Espírito Santo foi registrada como patrimônio imaterial em 13 de maio de 2010, num dos quatro livros de registro⁴, o das celebrações. Os proponentes do pedido, aqueles que deram entrada ao pedido de reconhecimento junto ao IPHAN, foram o Instituto Cultural Cavalhadas de Pirenópolis, a Prefeitura Municipal de Pirenópolis, a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário e a Superintendência do IPHAN em Goiás.

Nosso intuito até aqui foi mostrar algumas transformações que ocorreram nas várias edições das cavalhadas com vista a fomentar o turismo no evento e na cidade. Nesse cenário, o poder público, principalmente em nível estadual e municipal, tem sido o agente principal desse projeto, mas nas últimas décadas temos a presença de instituições nacionais, como o IPHAN. Essa configuração e projeto turístico, bem como as políticas patrimoniais, ocasionam, por sua vez, tensões entre diferentes atores e grupos sociais. Abaixo pretendo abordar alguns eventos que iluminam esses conflitos.

Tensões no Projeto de Espetacularização das Cavalhadas: Reforma do Cavalcadrome e Controle dos Mascarados

Dizer que as cavalhadas vêm se orientando por uma demanda do turismo desde 1940 não significa que os seus sentidos se têm reduzido ao

4 Os quatro livros de registro são os de saberes, celebrações, formas de expressão e lugares.

espetáculo. Apesar do evento da cavalhada ser compartilhado por turistas e população local, os sentidos que permeiam a vivência com o auto dramático muitas vezes não o são. Esses sentidos não compartilhados podem ser vistos de forma mais explícita em momentos de tensão, nem tanto entre turistas e população local, mas entre população, festeiros, mascarados e cavaleiros e poder público. Aqui gostaríamos de analisar alguns momentos em que podemos perceber essas tensões.

Como argumentamos, foi inaugurado, em 2006, o cavalcódromo destinado a abrigar as cavalcadas (Figura 2). O novo espaço, que passou a acolher até 2.000 pessoas, é produto de uma reforma feita no antigo local de realização do ritual, com vista a incrementar a estrutura do lugar para atender às demandas de um público de turistas cada vez mais numeroso.



Figura 2 As arquibancadas do cavalcódromo antes do começo do ritual em 2014.
Créditos. Bruno Goulart

Essa reforma é um bom evento para começarmos a pensar os processos desencadeados através da transformação do auto em espetáculo turístico. Segundo Céline Spinelli (2008), as “opiniões a respeito do cavalcódromo são diversas entre os habitantes, mas costumam se dividir em duas categorias opostas: aprovação e desaprovação” (p. 9). Sobre os elementos de insatisfação é enfatizado, prossegue a autora, “a perda de alguns elementos tradicionais decorrentes do modo como a estrutura de concreto foi projetada” (Spinelli, 2008, p. 9); seu caráter desproporcional em relação à cidade; e a própria iniciativa do governo, considerada autoritária, já que a população local não foi consultada para manifestar seu interesse em alterar o espaço onde ocorrem suas tradicionais cavalhadas. Em linhas gerais, as críticas que a reforma do cavalcódromo recebeu dizem respeito à sua estrutura de megaevento, construída sem consulta à população.

No dossiê da Festa do Divino, elaborado para o seu registro como patrimônio imaterial, a discussão sobre o espaço aparece. No documento, a crítica reside na mudança da relação entre o ritual e o público, pois “os camarotes e arquibancadas foram construídos em um nível muito superior à arena, restringindo o papel da plateia mais a ‘assistir’ do que a participar do espetáculo” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2009, p. 54).

Essa configuração do ritual ainda altera, como apontado no dossiê (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2009), a performance dos mascarados, pois “a ausência de espaço e passagem livres pela frente e por detrás dos camarotes, impede a livre circulação dos mascarados – a pé ou a cavalo – que, tradicionalmente interagiam permanentemente com o público” (p. 54), dificultando ainda o seu acesso ao campo. Com as modificações, a entrada dos mascarados passa a ocorrer de forma institucionalizada, com acesso através do portão dos cavaleiros cristãos.

Outros eventos que merecem destaque envolvem os personagens dos mascarados. Os mascarados são pessoas que saem, durante os dias de festa, fantasiados pelas ruas de Pirenópolis fazendo algazaras e brincadeiras. O costume é usar fantasias que escondem totalmente o corpo, além de disfarçarem a voz para não serem identificados. O anonimato é assim a principal característica dos mascarados. Pelo menos desde a década de 1970, os mascarados participam ativamente do ritual da cavalhada.

Ao contrário dos cavaleiros, que são pessoas que participam do ritual por vínculos familiares e tradicionais, qualquer pessoa pode se vestir de

maskarado. As máscaras que dominavam as fantasias até há alguns anos eram feitas de papelão, com formato de cabeças de boi ou de onça, principalmente. Contudo, de há uns anos para cá, as fantasias têm incorporado máscaras de figuras monstruosas industriais feitas de borracha.

Como vimos anteriormente, os mascarados se apresentam durante a cavallhada a pé ou a cavalo, em fantasias individuais ou em grupo. Eles entram em campo durante os intervalos das carreiras dos cavaleiros e realizam uma performance caótica, correndo em várias direções e sem construir nenhuma narrativa aparente – ao contrário da performance dos cavaleiros (Figura 3).



Figura 3 Mascarados dentro do cavallhódromo, durante um intervalo das carreiras, em 2014.
Créditos. Bruno Goulart

É importante apontar também que já é algo incorporado ao ritual o costume dos mascarados permanecerem em campo durante o intervalo das carreiras dos cavaleiros o máximo de tempo possível – ainda que isso gere atritos entre a organização do evento, por supostamente atrasar o regresso dos cavaleiros ao recinto.

O interessante é que os mascarados, nos últimos anos, são o grupo mais impactado pela orientação turística que a cavalhada tem adquirido. Além da regulamentação da sua entrada em campo, ocasionada pela mudança da estrutura física do evento, como já apontado, eles também têm sofrido um forte controle das autoridades locais. Como exemplo, cito o prêmio de melhor fantasia de mascarado do ano, concedido pela prefeitura da cidade. O prêmio limita-se às fantasias consideradas “tradicionais” (um dos critérios é que elas têm que ser fabricadas de papelão e com a forma de boi ou onça, ver Figura 4).



Figura 4 Mascarado “tradicional” no último dia de festa, a caminho do cavalhódromo, em 2014.
Créditos. Bruno Goulart

As fantasias mais comuns, feitas de borracha ou improvisadas, não concorrem ao prêmio. Dessa forma, a premiação é uma forma de manter o espetáculo dentro dos limites do que os produtores do evento e o público turista consideram ser “tradicional” ou “autêntico”. O prêmio é, assim, uma forma de recompensar aqueles mascarados que agradam visualmente e são considerados “tradicionais” e, nesse sentido, pode ser considerada uma ação de salvaguarda e incentivo aos saberes e fantasias tradicionais. A questão aqui é que a reforma do cavalcadouro não gerou por parte do poder público a mesma preocupação com o “tradicional” e o “autêntico” como ocorre no caso do prêmio.

Outro ponto de atrito envolvendo os mascarados foi a medida de obrigatoriedade do seu cadastramento. Em 2011, o Ministério Público empreendeu uma ação civil que visava cadastrar e regulamentar os mascarados. Essa medida exigia que todos os mascarados se cadastrassem na prefeitura, recebendo um número de registro, além de restringir a circulação dessas pessoas fantasiadas apenas ao centro histórico da cidade, entre as 6 h e as 19 h, durante os dias de festa. Os mascarados que se recusassem a se registrar poderiam ser presos, o que de fato aconteceu em 10 de junho de 2011, quando 11 mascarados foram detidos e levados para a delegacia por não estarem cadastrados.

A medida foi justificada com base no suposto aumento do número de assaltos que estavam ocorrendo durante a festa e cometidos por pessoas fantasiadas. Além disso, a medida visava identificar e punir os mascarados que se recusavam a sair do campo ao final dos intervalos das carreiras, sob o argumento de que estariam atrapalhando e atrasando a cavalcada.

Como vimos, as tensões geradas nos contextos apresentados acima têm em comum medidas implementadas sem diálogo e consulta da população ou aos sujeitos e personagens cuja ação no ritual será condicionada. Algumas situações exemplificadas anteriormente ocorreram depois do reconhecimento da Festa do Divino como patrimônio imaterial. Dessa maneira, o cenário apresentado aqui levanta questões importantes sobre o tema da participação social, autenticidade, turismo e políticas patrimoniais, que será abordado no próximo tópico.

Patrimônio Imaterial e Turismo

O tema do turismo no contexto das festas populares tem sido amplamente debatido no contexto brasileiro e da América Latina desde, pelo menos, a década de 1980. José Jorge de Carvalho (2010) tem chamado a esses

processos de “espetacularização da cultura popular”. O termo designaria “vários processos simultâneos” aos quais estaria submetida a cultura popular (Carvalho, 2010, p. 49). Para ele, a espetacularização da cultura popular envolveria um processo de “descontextualização” de certos sentidos e fazeres sociais de uma determinada prática que ocorre “segundo os interesses da classe consumidora e dos agentes principais da ‘espetacularização’” e um processo de ressignificação “de fora para dentro” – pois serão “os interesses embutidos no olhar do consumidor que definirão o novo papel que passarão a desempenhar” (Carvalho, 2010, p. 49).

Sobre o mesmo tema, Canclini (1989/2013) argumenta que grande parte do crescimento, visibilidade e difusão da cultura popular e tradicional na América Latina contemporânea é produto do seu trânsito pela indústria fonográfica, em festivais de dança e música popular tradicional e pelos meios de comunicação de massa. Porém, para o autor, o “problema não se reduz (...) a conservar e resgatar tradições supostamente inalteradas. Trata-se de perguntar como estão se transformando, como interagem com as forças da modernidade” (Canclini, 1989/2013, p. 218).

O caso da Festa do Divino de Pirenópolis (Goiás), a que nos referimos na introdução desse trabalho, é um exemplo maior do contato e apropriação da indústria do turismo de certas festas e rituais do universo da cultura popular. Sobre esse tipo específico de experiência de trânsito contemporâneo da cultura popular (rituais reorientados para interesses turísticos), Néstor García Canclini (1989) se coloca a seguinte questão: “as questões que nos parecem mais pertinentes são (...) por que razão as festas rurais dão cada vez mais lugar a modelos comerciais urbanos e são parcialmente substituídas por entretenimento e espetáculos” (p. 166). Como forma de refletir sobre o tema, o autor procura investigar como é que as festas populares e religiosas têm se tornado objeto e interesse de turistas, e quais são os impactos desse processo em tais práticas e tradições (Canclini, 1989). Essa reflexão se soma à de outros pesquisadores que têm abordado a reorientação e modificação de certos rituais e festas religiosas com vista a se tornarem atrativos turísticos – o que geralmente ocorre com o apoio do poder público.

José Maria da Silva (2007), por exemplo, no seu estudo da Festa do Boi de Parintins (Amazonas), observa essa relação com o turismo e as novas dinâmicas que emergem desse contato. O autor argumenta que o poder público e empresas privadas têm, cada vez mais, utilizado “um discurso de caracterização do festival e da cidade como fenômenos exóticos” (Silva, 2007, p. 167) de maneira a tornar o evento atrativo para visitantes.

Observa-se contemporaneamente que a indústria do turismo e instituições públicas têm também se aproximado, em alguns casos, das políticas do patrimônio imaterial para agregar valor simbólico e fruição turística aos bens registrados e a seus lugares de incidência (Bendix, 2009). Podemos compreender melhor a relação entre turismo, mercantilização e patrimônio imaterial a partir da diferenciação entre patrimônio enquanto “símbolo” e “alegoria” desenvolvida por Antônio Arantes (2001). Para o autor, é o valor alegórico do bem cultural que torna possível que ele participe “da política de identidade e dos jogos de mercado” (Arantes, 2001, p. 134). Ou seja, a dimensão alegórica que adquire o bem patrimonializado é aquela que leva a que este se torne icônico para a identidade do grupo ou da nação e, ao mesmo tempo, um fetiche de consumo no mercado do turismo cultural (Tamaso, 2005).

Em alguns casos, o consumo turístico de determinados bens patrimonializados tem sido incorporado como ação de salvaguarda. Exemplo disso mesmo pode ser encontrado no trabalho de Antônio Arantes (2009) sobre a experiência do Kurokawa-No — ritual shintoísta realizado há mais de 500 anos na região de Kurokawa, cidade de Tsuruoka, Japão. Sobre o plano de salvaguarda realizado, o autor aponta que, além de empreender “mudanças relacionadas a gênero e idade nos padrões sociais de participação nas apresentações” (Arantes, 2009, p. 208), com vista a garantir a transmissão do ritual às novas gerações, uma das ações traçadas foi expandir os lugares de apresentação do ritual, incorporando-o ao circuito do festival Ohgi, de modo a divulgar o No e possibilitar a sua existência contemporânea. Os festivais e seu corolário, o consumo turístico, foram vistos, então, em alguns casos, como uma ação estratégica a ser incorporada no plano de salvaguarda a fim de possibilitar a continuidade do ritual.

Alguns autores brasileiros têm, contudo, chamado a atenção sobre como as políticas de patrimônio imaterial podem potencializar a incorporação de valor econômico ao bem cultural, principalmente na ausência de controle e participação social (Tamaso, 2005). Segundo Mariza Veloso (2007), o perigo reside em “tomar o patrimônio imaterial apenas pelas suas formas objetivadas, transformadas em objetos ou produtos” (p. 236), esvaziando a própria noção de “patrimônio imaterial”, que implica um foco e atenção aos modos de produção e aos detentores dos bens, mais do que no produto final ou no bem em si mesmo.

Apesar do interesse dos agentes do turismo no título patrimonial no caso da Festa do Divino, as ações de salvaguarda sugeridas no dossiê da Festa

do Divino Espírito Santo⁵ (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2009) também se voltam para problematizar os impactos do turismo nas cavalhadas e na Festa do Divino, de maneira geral. Nesse sentido, um ponto tocado pelo dossiê, e que já vimos anteriormente, é com relação aos impactos gerados nas cavalhadas com a reforma do cavalcadouro.

Outro exemplo de sugestões de ações de salvaguarda no dossiê é com relação à presença de turistas na festa: “regular as atividades turísticas no município, promovendo o turismo cultural e o respeito às atividades da festa” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2009, p. 123). E, mais à frente, ressalta novamente: “os maiores problemas identificados durante a pesquisa dizem respeito tanto à Festa do Divino quanto às atividades turísticas do município: a quebra da escala de redes de sociabilidade familiar para uma escala de massa” (p. 123).

Porém, mesmo apontando certos desafios para a presença do turismo na festa, o dossiê deixa brechas para a interpretação de que seria possível uma convivência harmoniosa entre turistas e a Festa do Divino – em consonância com as discussões no campo do patrimônio. A ideia passada pelo documento é a de que o turismo em si não é o problema, mas, sim, um tipo específico de turismo – o massificado –, que não é desejável (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2009). Educando propriamente o turista para ser um “turista cultural”, ele seria não só desejável, como essencial para o reconhecimento e fomento da Festa do Divino. Para que isso ocorra, porém, seria necessário o engajamento e participação social nas ações de salvaguarda da festa.

Especificamente sobre a participação social em contextos de turismo cultural, Palma Ingles (2010) aponta alguns benefícios do turismo étnico para as populações indígenas da Amazônia peruana e como elas podem ser impactadas ou beneficiadas por esta modalidade de turismo. A autora defende que se o turismo e o ecoturismo beneficiam a comunidade local e o número de turistas permanece pequeno, o turismo tem o potencial de oferecer resultados positivos. Essa ideia parte do pressuposto de que a população local seja gestora do turismo, de modo que ela possa controlar os limites e impactos do consumo de sua cultura. Um exemplo dessa proposta pode ser visto, de acordo com Jill D. Sweet (2010), na experiência dos índios pueblos

5 O dossiê é um dos documentos produzidos que antecedem o título patrimonial de determinado bem cultural. Ele é realizado com base nas informações presentes no Inventário Nacional de Referências Culturais, e reúne as principais características de um bem (sujeitos, modos de organização, lugares, etc.).

no estado do Novo México, Estados Unidos. Segundo a autora, esse povo tem entrado no mercado do turismo étnico/cultural com autonomia para gerir e controlar o grau de transformação e presença de espectadores em seus rituais. Além disso, são eles quem decide quais rituais podem ser vistos pelos turistas, quantos turistas poderão assistir, de qual lugar, se poderão ou não tirar fotos, e por aí adiante.

Esse não parece ser o caso de Pirenópolis. Como vimos, as principais tensões e conflitos que emergiram na festa durante a última década nasceram de medidas que visavam transformar a festa com vista a atender demandas e dinâmicas do turismo e do espetáculo, sem o consentimento e/ou diálogo com a população — é o caso da polêmica da reforma do cavalcadouro e do cadastramento dos mascarados. Nesse sentido, a população local não tem tido espaço para participar desses debates e das mudanças na arquitetura da festa.

Considerações Finais

Ao longo desse capítulo, buscamos levantar questões como o grau de participação social na gestão das cavalhadas, as tensões e convergências da política patrimonial com os interesses e projetos turísticos no evento, a apropriação e instrumentalização do título de patrimônio por agentes diversificados, assim como as políticas da autenticidade empreendidas nesse contexto (principalmente no caso das indumentárias das cavalhadas). O que a investigação, ainda exploratória, tem revelado é que a política do patrimônio imaterial tem enfrentado grandes desafios frente ao turismo. Dessa forma, uma reflexão futura da Festa do Divino e das cavalhadas exigirá um enfoque na tensão entre a capacidade do título de “patrimônio imaterial” agregar capital cultural e econômico ao bem, e a capacidade da política pública de fazer valer seus preceitos e propostas, possibilitando uma participação social efetiva na gestão e salvaguarda do bem. Mais do que uma conclusão, as reflexões desenvolvidas aqui sobre o caso da cavalhada de Pirenópolis, promovem uma abertura de um vasto campo de investigação sobre as políticas patrimoniais e suas relações com o turismo.

Referências

- Arantes, A. (2001). Patrimônio imaterial e referências culturais. *Tempo Brasileiro*, 147(1), 129–139.
- Arantes, A. (2009). Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: Ensaio de antropologia pública. *Anuário Antropológico*, 3(1), 173–222.

Bendix, R. (2009). Heritage between economy and politics: An assessment from the perspective of cultural anthropology. In N. Akagawa & L. Smith (Eds.), *Intangible heritage* (pp. 253–269). Routledge.

Brandão, C. R. (1974). *Cavalhadas de Pirenópolis*. Oriente.

Brandão, C. R. (1978). *O divino, o santo e a senhora*. FUNARTE.

Brandão, C. R. (2004). *De tão longe eu venho vindo: Símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. UFG.

Canclini, N. G. (1989). *Las culturas populares en el capitalismo*. Nueva Imagen.

Canclini, N. G. (2013). *Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade* (A. R. Lessa & H. P. Cintrão, Trans.). EdUSP. (Trabalho original publicado em 1989)

Carvalho, J. J. (2010). 'Espetacularização' e 'canibalização' das culturas populares na América Latina. *Revista Antropológicas*, 21(1), 39–76.

Cascudo, L. C. (1988). *Dicionário do folclore brasileiro*. EDUSP.

Ingles, P. (2010). Performing traditional dances for modern tourists in Amazon. In S. B. Gmelch (Ed.), *Tourists and tourism: A reader* (pp. 143–159). Waveland Press. https://doi.org/10.1300/J149v01n03_09

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. (2009). *Dossiê - Festa do Divino Espírito Santo (Pirenópolis-GO)*. IPHAN.

Mesquita, E. D., & Oliveira, A. F. (2013). Folia do Divino Espírito Santo em Pirenópolis: Apontamentos bibliográficos. *Atas do IV Simpósio Nacional de História da UEG*, 3(1), 517–528.

Silva, J. M. (2007). *O espetáculo do Boi-Bumbá: Folclore, turismo e as múltiplas alteridades em parintins*. UCG.

Silva, M. M. da. (2001). As cavalhadas de Pirenópolis: Um estudo sobre sociedade, festas e espaço urbano (1940-1988). *História Revista*, 6(1), 135–162. <https://doi.org/10.5216/hr.v6i1.10572>

Spinelli, C. (2008). Em Pirenópolis: As cavalhadas e projetos de fomento ao turismo local. In *Atas do 32º Encontro Anual da Anpocs* (pp. 517–528). Fundação Casa de Rui Barbosa.

Sweet, J. D. (1991). 'Let'em loose': Pueblo Indian management of tourism. *American Indian Culture and Research Journal*, 15(4), 59–74. <https://doi.org/10.17953/aicr.15.4.409qm26p41220654>

Tamaso, I. (2005). A expansão do patrimônio: Novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios. *Revista Sociedade e Cultura*, 8(2), 13–36. <https://doi.org/10.5216/sec.v8i2.1008>

Veiga, F. B. (2012). Os locais e os globais: Pirenópolis e os dilemas de sua exposição em uma novela de grande audiência. In J. Teixeira & L. Vianna (Eds.), *As artes populares no Brasil central* (pp. 161–190). Idade da Pedra.

Veloso, M. (2007). O fetiche do patrimônio. In R. Aberu, M. Chagas, & M. Santos (Eds.), *Museus, coleções e patrimônios: Narrativas polifônicas* (pp. 229–245). Editora Garamond.

A Cultura Material das Cavalhadas de Pirenópolis, Goiás/Brasil

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.74.8>

Amanda Gerales

Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades/Cátedra Unesco, Universidade de Évora, Évora, Portugal
<https://orcid.org/0000-0001-9632-9692>
amanda.gerales@gmail.com

Resumo

A cavalhada da cidade de Pirenópolis, no estado de Goiás, no Brasil, é uma manifestação cultural teatralizada que performa as batalhas medievais entre mouros e cristãos. A encenação acontece ao longo de três dias e é uma das diversas expressões que compõem o complexo sistema ritual da Festa do Divino Espírito Santo, que obteve em 2010 o registro de patrimônio cultural imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. A celebração construiu uma memória expressiva na comunidade que sustenta os saberes, as artes de fazer e suas tradições, elementos intrínsecos para a elaboração e contínua reelaboração das referências identitárias coletivas e individuais. Nessa dinâmica, entendemos que os objetos e artefatos festivos expressam símbolos e significados ao materializarem e construirem sentidos em seus usos e funções na prática ritual. Esses objetos rituais marcam e identificam a festa, carregam os saberes e produzem sentidos, pois operam como instrumentos de memórias.

Palavras-chave

cultura material, memória, cavalhadas, Festa do Divino, Pirenópolis

A Festa do Divino e as Cavalhadas

A Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis obteve em 2010 o registro de patrimônio cultural imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. O dossiê elaborado pelo instituto para o processo de registro apresenta a estrutura da festa e ressalta o Império do Divino, as cavalhadas, os mascarados, as folias do Divino, os reinados e juizados, a cavalhadinha (cavalhada mirim) e os “autos e folguedos” que compõem os festejos ao Divino¹.

Em Pirenópolis, a Festa do Divino é uma celebração cíclica. O domingo do Divino, dia de Pentecostes², marca o fim e o início do ano festivo e compreende o momento auge das festividades: o início das cavalhadas e os principais ritos do Império. Ao final da missa matinal, é realizado o sorteio do novo imperador e dos mordomos³ e, na missa noturna, acontece a sua tomada de posse que, com os mordomos, inicia as articulações e os preparativos para a festa do próximo ano.

O ano festivo inicia suas práticas rituais em janeiro com os encontros para as rezas dos terços, organizados pelos cavaleiros das cavalhadas. São realizados 25 encontros: o primeiro acontece na casa do imperador e os seguintes nas residências dos 24 cavaleiros. Os encontros obedecem a uma ordem intercalada entre cristãos e mouros, respeitando a hierarquia: rei cristão, rei mouro, embaixador cristão, embaixador mouro, primeiro soldado cristão, primeiro soldado mouro e daí em diante até o 10.º soldado mouro – que é o 12.º cavaleiro e conhecido como “cerca-fila”.

O domingo de Páscoa é uma importante movimentação no ritual festivo, pois, além de marcar os 50 dias para o domingo de Pentecostes, é quando

1 Este artigo é uma versão atualizada de partes da dissertação de mestrado *A Memória dos Objetos: Verônicas, Máscaras e Flores da Festa do Divino de Pirenópolis/Goiás*, defendida em 2015 no Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Para saber mais, conferir Geraldles (2015).

2 O culto cristão ao Espírito Santo foi incorporado ao dia de Pentecostes, a festa das colheitas, celebração agrícola judaica que acontece 50 dias após a Páscoa. O Cristianismo incorporou essa data, pois, de acordo com o Novo Testamento, foi no dia da festa de Pentecostes que ocorreu a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos de Cristo. Para uma leitura aprofundada sobre a origem do culto ao Espírito Santo e sobre a Festa do Divino de Pirenópolis, conferir Geraldles (2015).

3 O Imperador é o festeiro, figura responsável pela administração e divulgação da festa. Ele representa grande autoridade e estatuto, pois foi escolhido pelo Divino para ocupar tal posição de honra e carregar seus símbolos do império: a coroa e o cetro. Os mordomos são os auxiliares do Imperador no trabalho de organização e produção da festa.

a coroa segue para a casa do imperador. É também nesse dia que ocorre, na casa do imperador, a assinatura da ata pelos cavaleiros das cavalhadas. A “assinatura do livro”, obrigatória a todos os cavaleiros, é o ato público que confirma o compromisso e a responsabilidade em participar das cavalhadas ou o pronunciamento de renúncia e afastamento. Esse momento se configura como um rito de passagem para os cavaleiros (Spinelli, 2009). Assim, a Páscoa é uma data que oficializa esses personagens da festa e marca o início de muitos preparativos, como reuniões, ensaios e afazeres. A ocasião marca a elaboração de muitos artefatos para todas as manifestações do festejo: indumentárias, adereços, acessórios, preparo de alimentos e outros.

Os cavaleiros das cavalhadas iniciam os ensaios aproximadamente 15 dias antes do domingo do Divino (Pentecostes), que acontecem duas vezes ao dia, sempre ao nascer e ao pôr do sol. Ainda na madrugada, antes do ensaio matutino, e após o ensaio vespertino, acontecem as “farofas” ou “farofadas”, em que os cavaleiros dançam catira, fazem uma farta refeição e cantam em agradecimento. Os ensaios duram 11 dias e, no último, é feita a entrega das lanças ao imperador, sempre na tarde da quarta-feira que antecede o domingo de Pentecostes.

No Brasil, as cavalhadas se tornaram populares em razão da junção das festas e expressões da cultura e da religiosidade popular. Ainda que a prática das cavalhadas ocorresse nos núcleos urbanos, a manifestação é característica da cultura rural. As cavalhadas tiveram grande expressão nos arraiais do interior, uma vez que nesses espaços os momentos de sociabilidade eram raros (Silva, 2000).

Em Pirenópolis, as cavalhadas acontecem ao longo de três tardes seguidas, com início no auge da Festa do Divino, no domingo de Pentecostes. A encenação tem lugar no campo conhecido como “cavalhódromo”⁴ (Figura 1 e Figura 2). No primeiro dia, ocorrem as embaixadas, em que os embaixadores, cristão e mouro, trocam injúrias e tentam converter um ao outro para evitar o confronto. Nenhuma das partes cede à rendição e partem, então, para as batalhas, nas quais os cavaleiros encenam, em “carreiras”, duelos de lanças, pistolas e espadas. No segundo dia da encenação (segunda-feira), os cristãos vencem as batalhas e subjugam os mouros, que se convertem e são batizados: é a imposição da fé pela espada. No terceiro e último dia (terça-feira), acontecem as demonstrações de amizade. Agora irmãos, os

4 O cavalhódromo é uma espécie de arena onde as cavalhadas são encenadas. Foi construído especialmente para esse fim e sua inauguração ocorreu em 2006. Essa mudança alterou a cartografia da festa e a dinâmica do público/espetáculo presente no ritual.



Figura 1 Campo das cavalhadas (cavalhódromo). Castelo mouro e cavaleiros. Pirenópolis/Goiás, 2013.

Créditos. Amanda Gerales

24 cavaleiros trocam flores e iniciam jogos e disputas, como em torneios medievais. A demonstração das habilidades dos cavaleiros é notável nos jogos de tira-cabeças e argolinhas. Ao findar a encenação na terça-feira, os cavaleiros deixam o campo das cavalhadas e desfilam pelas ruas da cidade até à Igreja do Bonfim, onde finalizam o espetáculo-ritual com uma última oração e com uma salva de tiros de garruchas⁵.

Juntamente à atuação dos cavaleiros das cavalhadas estão os mascarados, que surgem pelas ruas da cidade a partir do sábado que antecede o Pentecostes. Os mascarados alegam a celebração com seu colorido e o

⁵ As garruchas são armas de fogo de cano curto e são utilizadas na encenação com balas de festim.



Figura 2 Campo das cavalhadas (cavalhódromo). Castelo cristão e cavaleiros. Pirenópolis/Goiás, 2013.

Créditos. Amanda Geraldes

tilintar de guizos e promovem, com sua performance, a irreverência e subversão da festa. Eles percorrem as ruas e adentram o campo das cavalhadas nos intervalos das carreiras dos cavaleiros.

Não existem registros históricos que expliquem a origem desses mascarados e o início de sua participação na festa. Alguns mitos de origem circulam coletivamente, como a suposição de que seriam negros escravizados que se disfarçavam para participar da festa. Outra hipótese afirma que seriam

algumas pessoas excluídas da formação dos 24 cavaleiros das cavalhadas. Há também quem conte a história do surgimento dos mascarados a partir de um ataque realizado por homens com o rosto pintado de preto a uma mina de ouro que sujava as águas do rio das Almas, principal rio da cidade. E há, ainda, a versão, considerada a mais aceita, que afirma que os mascarados seriam uma recriação da figura do espião, personagem presente na encenação entre mouros e cristãos⁶. Nas cavalhadas de Pirenópolis, a figura do espião também se faz presente: a primeira cena do espetáculo é a “morte da onça”, que é, na verdade, um espião mouro disfarçado. O “espia-onça” é descoberto e morto com um tiro de pistola por um cavaleiro cristão.

Os Estudos da Cultura Material

A cultura material é o conjunto de materiais, objetos e artefatos produzidos pelos seres humanos e compreende, portanto, um campo de reflexão associado a um suporte material. Os elementos materiais da cultura são instrumentos de memórias, uma vez que saberes, símbolos e representações mentais estão impressos nesses artefatos e objetos. Assim, todo bem material comunica algo. A materialidade histórica revela diversos aspectos do cotidiano a partir dos objetos e de suas técnicas de produção, usos e consumos sociais⁷.

Os estudos da história da cultura material começaram a despertar maior interesse e relevância acadêmica a partir do movimento da escola dos *Annales*, que ampliou o leque de domínio do historiador. A cultura material, inicialmente estudada timidamente no âmbito do materialismo histórico marxista, foi revisitada por historiadores, como Marc Bloch e Lucien Febvre, que inauguraram uma nova forma de pensá-la. Bloch (1931, 1935) descobriu a paisagem rural e as técnicas aplicadas a esse universo (moinho, arado, estribo, etc.) e Febvre (1922) deu início aos estudos da história ligada ao

⁶ Alves (2004) indica estas quatro versões para explicar a origem dos mascarados de Pirenópolis. A última está apoiada na obra do folclorista Edison Carneiro (1982), *Folguedos Tradicionais*, em que o autor afirma que os dois grupos de cavaleiros, mouros e cristãos, possuem espíões mascarados (chamados “espias”) que rondam a cidade na véspera das cavalhadas. A autora assinala, ainda, que os mascarados da Festa do Divino e das cavalhadas da cidade de Jaraguá-Goiás também são denominados “espias”.

⁷ Entendemos que a nomenclatura da categoria “cultura material” não suporta a complexidade dos termos, uma vez que a terminologia estabelece uma relação dicotômica entre materialidade e imaterialidade. Compreendemos que não é possível separar o material do imaterial e, no caso específico deste estudo, os modos de saber e fazer. Para leituras aprofundadas sobre cultura material e discussões sobre os elementos materiais da cultura, conferir o trabalho do historiador José Newton Coelho Meneses (2011, 2016, 2017; Meneses & Borrego, 2018).

meio ambiente dos homens, tema que também foi estudado com competência por Fernand Braudel (1949, 1967/1995). As obras de Bloch e Febvre orientaram os trabalhos de Braudel (1967/1995), considerado o precursor dos estudos da vida material, com a obra *Civilização Material, Economia e Capitalismo*, que explora a relação essencial entre a vida material e a vida econômica. “Para Fernand Braudel, a vida majoritária é constituída pelos objetos, as ferramentas, os gestos do homem comum; só essa vida lhes diz respeito na cotidianidade; ela absorve seus pensamentos e seus atos” (Pesez, 1978/2005, pp. 247–248).

O campo da cultura material coloca o ser humano em primeiro plano, uma vez que é a partir da vivência material que podemos compreender e reintroduzir os humanos na história, pois a proposta da história da cultura material é que possamos, por meio dela, descobrir as relações sociais e os modos de produção de determinados grupos e sociedades (Pesez, 1978/2005). Nas palavras de Barros (2010),

a História da Cultura Material estuda os objetos materiais em sua interação com os aspectos mais concretos da vida humana, desdobrando-se por domínios históricos que vão do estudo dos utensílios ao estudo da alimentação, do vestuário, da moradia e das condições materiais do trabalho humano. A noção que atravessa este campo é a da “matéria” (ou do “objeto material”, que pode ser tanto do tipo durável, como no caso dos monumentos e dos utensílios, como do tipo perecível, como no caso dos alimentos). Contudo, este campo deve examinar não o objeto material tomado em si mesmo, mas sim os seus usos, as suas apropriações sociais, as técnicas envolvidas na sua manipulação, a sua importância econômica e a sua necessidade social e cultural. Afinal, a noção de “cultura” também não deixa de atravessar este campo. (p. 39)

Para o historiador Ulpiano Meneses (1983), a cultura material é o suporte material físico de produção e reprodução da vida social que é apropriado socialmente pelo ser humano. É possível entender a apropriação social como uma intervenção humana, segundo padrões e normas culturais, uma ação coletiva e não aleatória ou individual. Assim, esses artefatos precisam ser considerados em dois aspectos, como produtos e como vetores de relações sociais, cumprindo ambas as funções: resultado de práticas sociais e também como possibilitadores de novas relações sociais.

Não se pode desconhecer que os artefatos – parcela relevante da cultura material –, se fornecem informação quanto à sua própria materialidade (matéria-prima e seu processamento, tecnologia, morfologia e funções etc.), fornecem também, em grau sempre considerável, informação de natureza relacional. Isto é, além dos demais níveis, sua carga de significação refere-se sempre, em última instância, às formas de organização da sociedade que os produziu e consumiu. (U. Meneses, 1983, pp. 107–108)

Ulpiano Meneses (1998) explica que os objetos materiais desempenham um relevante papel nos processos de rememoração, uma vez que a materialidade física do artefato cria marcas na memória. O autor esclarece que “basta lembrar que a simples durabilidade do artefato, que em princípio costuma ultrapassar a vida de seus produtores e usuários originais, já o torna apto a expressar o passado de forma profunda e sensorialmente convincente” (U. Meneses, 1998, p. 90). A materialidade das coisas comunica, traz recordações. Objetos são como lembranças materializadas, pois despertam sentidos e, assim, sustentam memórias. Para Dohmann (2013), isso seria a “alma das coisas”:

o objeto reflete vivências e simbolismos que envolvem universos mentais, em atribuições de sentidos caracterizadas por fluxos imagéticos de diferentes graus de subjetividade, desde simples experiências de “estar-no-mundo” até a aura criada pelo próprio artefato, na sua condição de ícone, na tarefa de comunicar experiências culturais. (p. 33)

A descrição etnográfica dos usos individuais e coletivos de objetos materiais, que desempenham funções simbólicas, é inerente ao processo de entendimento das práticas sociais e culturais das sociedades (Gonçalves, 2007). Os objetos materiais constituem sistemas classificatórios, ao demarcarem fronteiras entre categorias socioculturais e exporem as subjetividades individuais e coletivas. Ao mapear as transformações ou reclassificações desses “objetos etnográficos” (Gonçalves, 2007, p. 16), compreendemos a dinâmica da vida social e cultural das sociedades, bem como seus conflitos e tensões e as interferências dessas alterações nas subjetividades individuais e coletivas.

A cultura material se significa na prática. Esses artefatos, como “objetos cerimoniais”, além de demarcarem posições sociais, exercem uma função representativa concreta na experiência dos indivíduos e dos grupos sociais

quanto à própria materialidade desses objetos simbólicos (Gonçalves, 2007). Dessa forma, eles extrapolam a função do “representar” e operam na organização e constituição da vida social, sendo assim interpretados como “fatos sociais totais”, segundo a concepção de Mauss (1950/2003, p. 401).

Uma parte considerável da cultura material é formada por objetos manipuláveis. Sua função social se estabelece, então, em uma relação imediata e direta com o corpo. Mesmo para os demais, cuja manipulação é casual ou indireta, a relação com o corpo continua a ser fundamental, pois não se trata apenas de um contato físico imediato, mas também de articulações menos evidentes e que, no cotidiano, podem passar despercebidas, como, por exemplo, a disposição espacial dos elementos no ambiente frequentado pelo corpo. (...) No entanto, em todos os casos, o corpo se impõe como um balizador maior da experiência material do homem (do indivíduo, como da sociedade) e, por consequência, como variante importante do estudo antropológico. (Rede, 2001, p. 283)

Mauss (1950/2003) entende como técnicas do corpo as “maneiras como os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (p. 401). Através da repetição se consolida uma tradição, uma vez que é pela oralidade que as técnicas são transmitidas ao longo das gerações.

Chamo técnica um ato tradicional eficaz (e vejam que nisso não difere do ato mágico, religioso, simbólico). Ele precisa ser tradicional e eficaz. Não há técnica nem transmissão se não houver tradição. Eis em quê o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral. (Mauss, 1950/2003, p. 407)

Warnier (1999) articula corpo e cultura material a partir da teoria de Mauss e compreende que o trabalho “*Les Techniques du Corps*” (As Técnicas do Corpo; Mauss, 1936) é fundamental para elaborar uma teoria antropológica da cultura material. Warnier (1999) explica que “Mauss teve a intuição daquilo que poderia ser uma antropologia do corpo e da cultura material articulada a uma teoria da magia e das representações” (p. 21).

Os artefatos e objetos materiais têm uma trajetória, uma biografia: suas transformações na morfologia, nas funções e nos sentidos estão em permanente construção. Portanto, é necessário entender esses objetos em suas interações sociais (U. Meneses, 1998).

Temos de seguir as coisas em si mesmas, pois seus significados estão inscritos em suas formas, seus usos, suas trajetórias. Somente pela análise destas trajetórias podemos interpretar as transações e os cálculos humanos que dão vida às coisas. Assim, embora de um ponto de vista *teórico* atores humanos codifiquem as coisas por meio de significações, de um ponto de vista *metodológico* são as coisas em movimento que elucidam seu contexto humano e social. (Appadurai, 1986/2008, p. 17)

Os objetos e artefatos adquirem sentidos e significados nas interações sociais, nas práticas, nas funções e usos atribuídos. É no consumo simbólico ritual que as trajetórias e biografias são traçadas e é nesse sentido que devemos problematizar esses objetos: em sua inserção e interação com o homem, como escreveu Braudel (1967/1995), “vida material são homens e coisas, coisas e homens” (p. 19).

O Universo Material da Festa

Os ritos e performances da Festa do Divino demandam inúmeros artefatos, desde a preparação de alimentos; as indumentárias para as apresentações dos folclores (pastorinhas, congos, congadas, etc.); os artefatos para os reinados e juizados; a paramentação dos cavaleiros e da montaria com todos os adereços e acessórios, como chapéus, lanças, espadas, armaduras; artefatos decorativos, como velas e bandeiras; a paramentação dos mascarados e da montaria com as máscaras, flores, guizos, entre outros.

Para as cavalhadas, os artefatos da paramentação dos cavaleiros e da montaria compreendem vestimentas, capas bordadas, armaduras, entre outros artefatos. A produção exige a mobilização das costureiras e bordadeiras, geralmente mulheres do âmbito familiar, de outros artesãos para a feitura de adereços como cintos e botas, e ainda dos armeiros para a fabricação das peças de armadura, espadas, lanças e garruchas. Todos os artefatos elaborados para a paramentação do cavaleiro e da montaria seguem um sistema de cores: azul e prateado para os cristãos e vermelho e dourado para os mouros. Os símbolos também compõem esse sistema de identificação: as capas dos cavaleiros são ricamente bordadas com símbolos religiosos para os cristãos (cálice, pomba, cruz, hóstia, coroa) ou símbolos “pagãos” para os mouros (animais, elementos da natureza e da mitologia, brasões, cartas de baralho). A riqueza de detalhes na paramentação dos cavaleiros ainda obedece a uma hierarquia (rei, embaixador, soldados) identificada na estética dos adereços.

Nesse universo de elementos materiais da cultura elaborados especialmente para as festividades em honra ao Divino Espírito Santo em Pirenópolis, apresentamos, neste artigo, os saberes e fazeres que envolvem a feitura das máscaras de papel utilizadas pelos mascarados em suas performances no campo das cavalhadas e pelas ruas da cidade nos dias de festa (Figura 3 e Figura 4).



Figura 3 Mascarados em performance nas cavalhadas. Pirenópolis/Goiás, 2014.
Créditos. Amanda Gerales



Figura 4 Mascarados em performance nas cavalhadas. Pirenópolis/Goiás, 2014.
Créditos. Amanda Geraldês

O Saber-Fazer de um Artefato: As Máscaras de Papel

As máscaras dos mascarados da Festa do Divino de Pirenópolis são feitas com várias camadas de papel sobrepostas em uma forma⁸. A feitura é realizada por etapas e requer uma forma de cimento que serve como molde para fazer a máscara com as camadas de papel. Depois de seca, a máscara é retirada da forma e o trabalho é finalizado com a pintura.

O artesão de máscaras de papel José Valdivino (Figura 5), conhecido como “Zé das Máscaras”, aprendeu a fazê-las na infância, por volta dos 12 anos

⁸ É comum que essa técnica utilizada no fazer das máscaras em Pirenópolis seja confundida com a técnica do papel machê (do francês, *papier mâché*), técnica em que se faz uma massa de papel picado amolecido em água que é coado e misturado com cola e gesso.

de idade. Seu irmão de criação, já adulto e bem mais velho, era, na época, cavaleiro na encenação das cavalhadas. O envolvimento de Zé foi iniciado a partir do vínculo que o seu núcleo familiar tinha com a festa. O artesão⁹ conta que “já era tradição da família sair de mascarado, cavaleiro... Então, já era tradição”.

Zé acompanhava o irmão nos ensaios e nas demais atividades que envolviam a participação de um cavaleiro nas cavalhadas e, além de cavaleiro, o irmão de Zé fazia máscaras para vender aos mascarados.

Aí eu vendo aquilo, um dia, ele me chamou e falou: “ô, Zé, vamos aprender a fazer”. Aí eu comecei a brincar com aquilo, as primeiras que eu fiz não prestou, não saía da forma de jeito nenhum, porque não foi do modo correto. Daí pra cá, eu passei a gostar... Passei a gostar daquilo e aprendi e vim fazendo. Comecei a vender as primeiras para os colegas, para os mascarados, aí que veio na ideia, na cabeça: “por que não faz *pra* pôr na loja”. Peguei, comecei a fazer e pôr na loja... aí vende... num fica rico não, mas você tem um dinherinho... De vez em quando, tem um dinherinho. Os turistas, a cidade agora tá cheia de turista, aí tá começando a vender, começando a melhorar. Começou desse tipo, de criança como brincadeira e transformou numa coisa séria. E já tem mais de uns 15 anos que eu faço máscara, várias pessoas já me conhecem na cidade, os próprios mascarados daqui mesmo. Quando chega beirando a festa, um mês antes já começa: “faz uma pra mim”, “faz dessa cor”, “faz outra” e assim vai indo até hoje. (entrevista, 29 de janeiro de 2014).

Zé conta que já tinha saído de mascaradinho algumas vezes, antes de aprender a fazer as máscaras, e que teve vontade de aprender a fazê-las para poder fazer sua própria. Ele explica que, antes, não era comum comprar as máscaras e que, geralmente, os mascarados faziam as suas próprias.

Por isso que eu falei que deu vontade de aprender a fazer, porque aí eu fazia a minha própria máscara, porque não tinha pra comprar primeiro... Ah, então vou começar a aprender isso que faço pra mim, faço pros amigos, vendo pros amigos... E aí continua desse jeito, peguei gosto pela coisa fazendo e é divertido, é tranquilo, você alivia as tensões todinha fazendo isso... É uma terapia mesmo. (entrevista, 29 de janeiro de 2014)

9 Narrativa de José Valdivino Pereira Lima, artesão de máscaras, nascido em Pirenópolis (Goiás) a 19 de abril de 1964. Esta entrevista foi realizada pela pesquisadora Amanda Alexandre Ferreira Geraldes, em Pirenópolis (Goiás), Brasil, em 29 de janeiro de 2014. Registro audiovisual (60 min).



Figura 5 Artesão José Valdivino no processo de feitura de uma máscara de papel. Pirenópolis/ Goiás, 2014.

Créditos. Amanda Galdes

As máscaras de papel consideradas tradicionais são as feitas de papel no formato de boi, onça, homem, unicórnio e capeta. Os mascarados em Pirenópolis também são chamados de “curucucu” em razão do característico som que emitem os cincerros e guizos pendurados no peitoral do cavalo. Na Festa de Santo Estêvão de Agrochão (Bragança), em Portugal, os caretos, que são os mascarados da festa, emitem o som *curucucu* e desempenham uma performance similar aos mascarados da Festa do Divino de Pirenópolis. Eles são irreverentes e incomodam as pessoas, ao fazerem gracejos e brincadeiras.

No dia 26, o mordomo, com as insígnias do “Rei” – coroa de papelão recamada de cordões de ouro – e o meirinho, com uma cana enfeitada com fitas de cor na mão, acompanhado por oito pessoas da terra, andam, de madrugada, a cantar pelas casas da aldeia, seguidas dum careto, que, atrás delas, solta estrídulos gritos – cu-ru-cu-cu – e pede para Santo Estêvão. Após a volta à aldeia, vão almoçar. Os caretos, com uma bexiga suspensa da ponta de um pau, continuam a percorrer a aldeia, aos saltos, batendo com a bexiga nas pessoas. (Pereira, 1973, pp. 88–90)

Zé explica o processo de feitura das máscaras. É preciso ter uma forma para moldar as camadas de papel no formato desejado. As formas, que antes eram de barro e que hoje são de cimento, geralmente são no formato de cabeça de homem, boi e onça. Da mesma forma de cabeça de homem se faz a máscara de homem, de unicórnio (homem com um chifre no meio da testa) e de capeta (homem com dois chifres saindo da cabeça). Da forma de boi é possível fazer bois com chifres maiores ou menores, pois o chifre é feito à parte, em outra forma. A forma utilizada para fazer os chifres de papel é o próprio chifre de um boi. Os artesãos, geralmente, têm vários chifres de boi em formatos e tamanhos diferentes para utilizar como forma/molde para os chifres de suas máscaras. Ainda que utilizando as mesmas formas, cada máscara pode ficar diferente, pois é na arte da pintura que as cores ganham vida e as feições são criadas, já que esse acabamento influencia na elaboração do personagem mascarado.

Para começar a feitura das máscaras é preciso colocar os papéis emergidos na água. Zé utiliza jornal para a primeira camada de papel. Assim que o jornal estiver amolecido o suficiente para cobrir a forma, rasga-o em tiras para facilitar o trabalho. É preciso ter atenção nessa primeira etapa, pois o jornal molhado é que garante que a máscara sairá da forma quando estiver seca. Cobre-se toda a forma com o papel molhado e se assegura que todas as frestas estão cobertas. Feita essa primeira camada de papel, segue o trabalho para a feitura das camadas seguintes com outro tipo de papel (pode ser qualquer papel sulfite, de “loteria”, papel de embalagem, ou qualquer outro papel reciclado que tenha uma gramatura maior que o jornal) embebido no “grude”, uma espécie de cola feita a partir de uma mistura de polvilho e água. Passa-se bem o “grude” nas tiras de papel, que são colocadas na forma. São necessárias três a quatro camadas de papel com “grude” e as tiras de papel colocadas sobre a forma precisam estar bem alisadas para que não restem falhas e nem marcas. Passando o “grude” com as mãos, vai se uniformizando as camadas que foram sobrepostas. Ao terminar essa etapa, a máscara (que está na forma) precisa secar sob o sol. A depender do clima, a máscara fica entre dois e três dias secando e, após estar completamente seca, é cortada uma linha vertical, rente à forma, na parte de trás para retirá-la. O trabalho é finalizado com a pintura, em que se criam as expressões com os olhos, a boca, o nariz, os detalhes de orelhas ou chifres e outros.

Caminhos Para uma Etnografia das Memórias

A Festa do Divino – com todas suas manifestações e seus ritos festivos – opera como elemento crucial na construção da identidade coletiva da

comunidade. Os artefatos elaborados para a festa amparam seus ritos. Esses objetos rituais dão lógica e sentido ao rito, uma vez que são esses objetos que protagonizam os ritos de consagração e é a partir deles que se expressa um caráter mágico-religioso na celebração. Assim, os objetos orientam e organizam sequências rituais, dão forma e criam uma estrutura cíclica ritual propiciando mecanismos de repetição da festa e seus ritos (Côrrea, 2013).

A festa (e suas manifestações, seus rituais, seus objetos, suas performances) é consumida pela comunidade na vivência dessa tradição. Os objetos rituais são consumidos simbolicamente e coletivamente e, ao se consumir esses objetos, consomem-se tradições e memórias. Esse consumo das tradições integra as personalidades e identidades, individuais e coletivas (Gell, 1986/2008). No caso dos objetos rituais da festa, são incorporados nas identidades e relações individuais de cada devoto e festejador, mas também marcam e identificam os rituais festivos como um todo, ao demarcarem a festa, a cidade e as famílias.

No universo da Festa do Divino de Pirenópolis, a idealização e a consolidação de identidades e tradições perpassam pela memória coletiva e, principalmente, pela memória familiar e suas estruturas. A tradição e seus meios de transmissão implicam ressignificações, que são elaboradas e reelaboradas por quem recebe essas referências identitárias. Tais referências, ao serem transmitidas, pressupõem uma necessidade de preservação e conservação, ao integrarem, dessa forma, a rede de obrigações familiares.

Os núcleos familiares de Pirenópolis possuem uma identidade familiar própria que, entretanto, conversa com outra referência identitária coletiva: a identidade da festa construída na memória da cidade. A cultura material da festa opera como instrumento de memórias, uma vez que seus objetos rituais são signos de sua identificação. E é nesse sentido que a festa sintetiza suas expressões de cultura popular, pois é pela memória afetiva e familiar que essas práticas asseguram a identidade da cidade, da família, do indivíduo e é, ainda, pela contínua capacidade de simbolizar, ressignificar e construir novas performances e sentidos que as formas de expressão da cultura e religiosidade popular, na festa e na devoção, mantêm viva a tradição de celebrar o Divino Espírito Santo em Pirenópolis.

Referências

- Alves, A. C. L. (2004). *Minotauros, capetas e outros bichos: A transgressão consentida na Festa do Divino de Pirenópolis – De 1960 ao tempo presente* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília].
- Appadurai, A. (2008). Introdução: Mercadorias e a política de valor (A. Bacelar, Trad.). In A. Appadurai (Ed.), *A vida social das coisas: As mercadorias sob uma perspectiva cultural* (pp. 15–88). Editora da Universidade Federal Fluminense. (Trabalho original publicado em 1986)
- Barros, J. A. (2010). *O campo da história: Especialidades e abordagens*. Vozes.
- Bloch, M. (1931). *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*. Société d'Édition Les Belles Lettres.
- Bloch, M. (1935). Avènement et conquêtes du moulin à eau. *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, 7(36), 538–563. <https://doi.org/10.1017/S0003441X00017556>
- Braudel, F. (1949). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Armand Colin.
- Braudel, F. (1995). *Civilização material, economia e capitalismo: Séculos XV-XVIII* (T. Costa, Trad.). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1967)
- Carneiro, E. (1982). *Folgedos tradicionais*. Funarte/INF.
- Côrrea, J. A. G. (2013). A arte de festejar: Da alternância da festa e de suas expressões materiais. *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, 10(1), 183–199. <https://doi.org/10.12957/tecap.2013.10181>
- Dohmann, M. (2013). *A experiência material: A cultura do objeto*. Rio Books.
- Febvre, L. (1922). *La Terre et l'évolution humaine: Introduction géographique à l'histoire*. La Renaissance du Livre.
- Gell, A. (2008). Recém-chegados ao mundo dos bens: O consumo entre os Gonde Muria (A. Bacelar, Trad.). In A. Appadurai (Ed.), *A vida social das coisas: As mercadorias sob uma perspectiva cultural* (pp. 143–180). Editora da Universidade Federal Fluminense. (Trabalho original publicado em 1986)
- Geraldes, A. A. F. (2015). *A memória dos objetos: Verônicas, máscaras e flores da Festa do Divino de Pirenópolis/Goiás* [Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. Repositório PUCSP. <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/12864>
- Gonçalves, J. R. S. (2007). *Antropologia dos objetos: Coleções, museus e patrimônio*. Ministério da Cultura.
- Mauss, M. (1936). Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*, 32(3/4).

Mauss, M. (2003). *Sociologia e antropologia* (P. Neves, Trad.). Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1950)

Meneses, J. N. C. (2011). Apresentação. *Varia Historia*, 27(46), 397–404. <https://doi.org/10.1590/S0104-87752011000200001>

Meneses, J. N. C. (2016). Apresentação: Culturas alimentares, práticas e artefatos. *Varia Historia*, 32(58), 15–20. <https://doi.org/10.1590/0104-87752016000100002>

Meneses, J. N. C. (2017). Introdução: Cultura material no universo dos impérios europeus modernos. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, 25(1), 9–12. <https://doi.org/10.1590/1982-02672017v25n01do>

Meneses, J. N. C., & Borrego, M. A. M. (2018). Introdução: O testemunho das coisas úteis e duráveis. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, 26, 1–4. <https://doi.org/10.1590/1982-02672018v26e01introd1>

Meneses, U. T. B. (1983). A cultura material no estudo das sociedades antigas. *Revista de História*, (115), 103–117. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i115p103-117>

Meneses, U. T. B. (1998). Memória e cultura material: Documentos pessoais no espaço público. *Estudos Históricos*, 11(21), 89–103.

Pereira, B. (1973). *Máscaras portuguesas*. Junta de Investigações do Ultramar/Museu de Etnologia do Ultramar.

Pesez, J.-M. (2005). História da cultura material (E. Brandão, Trad.). In J. Le Goff (Ed.), *A história nova* (pp. 237–285). Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1978)

Rede, M. (2003). Estudos de cultura material: Uma vertente francesa. *Anais do Museu Paulista*, 8(1), 281–291. <https://doi.org/10.1590/S0101-47142001000100008>

Silva, M. M. (2000). *A Festa do Divino: Romanização, patrimônio & tradição em Pirenópolis (1890-1988)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Goiás].

Spinelli, C. (2009). *Cavaleiros de Pirenópolis: Etnografia de um rito equestre* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Warnier, J.-P. (1999). Retorno a Marcel Mauss. In J.-P. Warnier (Ed.), *Construire la culture matérielle* (pp. 21–35). Presses Universitaires de France.

Notas Biográficas

Albert Alcaraz Santonja (Bocairent, Valência, 1970) é doutorado pela Universidade de Alicante, com uma tese sobre a dimensão lúdica e transgressora das festas de mouros e cristãos. É licenciado em Sociologia e em Documentação. É professor associado da Universidade de Alicante (Departamento de Sociologia II). Autor dos livros *Moros i Cristians, Una Festa* (Mouros e Cristãos, Uma Festa, 2006), *Un Món de Muixerangues* (Um Mundo de Muixerangues, 2004), *La Filà de Dionisi. Sociabilitat, Diversió i Transgressió en la Festa de Moros i Cristians* (A Fila de Dionísio. Sociabilidade, Diversão e Transgressão na Festa de Mouros e Cristãos, 2023) e de numerosos artigos sobre festas, especialmente sobre mouros e cristãos. É secretário da Associação Santa Marta, organizadora das festas de mouros e cristãos de La Vila Joiosa, entre 2007 e 2011.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-8193-2515>

Email: albert.alcaraz@ua.es

Amanda Geraldès é doutora em História pela Universidade de Évora (Portugal) em cotutela com a Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil). É investigadora associada à Cátedra Unesco em Património Imaterial e Saber-Fazer Tradicional: Ligando Patrimónios junto ao Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades (Universidade de Évora). É investigadora do grupo de pesquisa GESTO – Elementos Materiais da Cultura e do Património (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Universidade Federal de Minas Gerais) e do projeto *DIAITA – Património Alimentar da Lusofonia* (Universidade de Coimbra). É investigadora e membro da Comissão Científica do projeto *TUTU – História da Alimentação e das Práticas Alimentares* (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Universidade Federal de Minas Gerais).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9632-9692>

Email: amanda.geraldes@gmail.com

Bruno Goulart Machado Silva é doutor em Antropologia Social pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e professor efetivo do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0220-6945>

Email: brunogoulart@unilab.edu.br

Emília Araújo é professora associada com agregação no Departamento do Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. Doutorou-se em Sociologia, em 2005. Ensina nas áreas das metodologias, cultura e estudos sociais da ciência e tem desenvolvido trabalho de investigação sobre sociologia do tempo, cultura, ciência e género. Tem participado em vários projetos de investigação relacionados com a cultura, ciência e tecnologia. É investigadora integrada do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade. Foi investigadora participante do projeto de investigação *Festivity – Festa, Património Cultural e Sustentabilidade Comunitária. Investigação e Comunicação no Caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado* (2018–2022), financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia e Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional. Neste domínio, tem participado em vários projetos relacionados com a memória, cultura e intervenção social.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3600-3310>

Email: era@ics.uminho.pt

Gil-Manuel Hernández i Martí é historiador e sociólogo, doutorado em Geografia e História, professor do Departamento de Sociologia e Antropologia Social da Universidade de Valência em licença sem vencimento. É autor de diversos livros, artigos e investigações sobre cultura festiva, espiritualidade, globalização, política cultural e património cultural. É membro da Associació d'Estudis Fallers e da *Revista d'Estudis Fallers*. Foi diretor dos Museus de Cultura Festiva da Câmara Municipal de Valência entre 2015 e 2024. É funcionário da Câmara Municipal de Valência. É codiretor, desde 2022, da revista *Rituals. Revista de Cultura Festiva*, editada pela Institució Alfons el Magnànim da Diputació de Valência. É membro, desde 2024, do podcast *En Peu de Festa*, da Ràdio Godella.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8010-6874>

Email: gil.hernandez@uv.es

José Fernando Domene Verdú é doutorado em Linguística pela Universidade do País Basco (programa de Linguística e Literatura), doutorado em História Contemporânea (programa de Filosofia e Letras) pela Universidade de Alicante e licenciado em Geografia e História (na especialidade de Pré-história e Arqueologia) pela Universidade de Valência. Atualmente, é professor de História no Departamento de Geografia e História do IES El Pla de Alicante (Espanha).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6793-5802>

Email: jofervd@gmail.com

Luís Cunha é professor do Departamento de Sociologia, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. É licenciado em Antropologia Social e doutorado em Antropologia, investigador integrado do Centro em Rede de Investigação em Antropologia. Tem orientado a sua investigação para áreas de interesse dispersas, que confluem na análise dos processos de construção identitária e das dinâmicas sociais. Inserem-se nesta linha de pesquisa os trabalhos que realizou em torno das narrativas identitárias convocadas pelo Estado Novo, mas também os nós de consenso e de dissenso tecidos em torno da ideia de lusofonia. O seu trabalho sobre memória social, incidindo sobre um contexto de fronteira, tem também a problemática das identidades na sua base.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9940-9265>

Email: lmcunha@ics.uminho.pt

Marlène Albert Llorca é professora emérita de Antropologia da Universidade de Toulouse Jean Jaurès.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-0939-9942>

Email: marlene.albert@wanadoo.fr

Rita Ribeiro é professora associada do Departamento de Sociologia, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, com doutoramento em Sociologia (2008), pela Universidade do Minho. É investigadora no Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade. Desenvolve investigação na área da sociologia da cultura e, particularmente, no domínio da cultura popular e identidade cultural, património cultural imaterial, políticas

culturais, identidade nacional e europeia, migrações e diversidade cultural. Foi coordenadora do Research Network of Sociology of Culture, da European Sociological Association. Foi investigadora responsável do projeto de investigação *Festivity – Festa, Património Cultural e Sustentabilidade Comunitária. Investigação e Comunicação no Caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado* (2018–2022), financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia e Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2330-1696>

Email: rmgr@ics.uminho.pt



UMinho Editora



Universidade do Minho



CECS
centro de estudos
de comunicação
e sociedade

A presente obra tem o propósito de contribuir para o conhecimento mais aprofundado acerca dos processos contemporâneos de resignificação das festas de mouros e cristãos. Tal desígnio implica dar relevo à relação dinâmica entre as festas e o mundo: a história secular destas manifestações festivas; os usos sociais e políticos da cultura festiva; as estratégias de valorização, de que são exemplo a turistificação das manifestações festivas e os processos de classificação como património cultural imaterial; as formas de apropriação pela comunidade e as relações de alteridade que se criam nos processos de reconfiguração e reprodução da festa.

É também nosso propósito contribuir para enriquecer a produção científica sobre as festas de mouros e cristãos no espaço ibero-americano. Em suma, a partir de uma abordagem analítica e crítica, esta obra propõe uma visão interdisciplinar sobre as festividades de mouros e cristãos, cruzando olhares de investigadores e investigadoras de várias áreas científicas, contextos culturais e sociopolíticos.

ISBN 978-989-9074-79-8



9 789899 074798 >