

# EL ORDEN CONTRA EL CAOS. LA VIOLENCIA INSTITUCIONAL EN LOS MOROS Y CRISTIANOS DE CARCHELEJO<sup>(1)</sup>

*José Luis Anta Fález*

## I.

Se ha dicho con demasiada frecuencia que las fiestas populares son el reflejo del orden social, donde afloran con una cierta claridad elementos que en la vida cotidiana se tienden a poner en un segundo plano, ya sea por el bien de la convivencia (la cohesión social), ya sea por solventar resquemores (las paradojas culturales) o, quizás, porque la vida en sociedad así lo impone (las formas regladas de la cultura). Lo que no es tan frecuente es plantear que seguramente las fiestas populares no son un todo, sino una suma de múltiples elementos, y a pesar de que tienda a vivirse por los actores como una unidad y, por afinidad, a interpretarse desde un único plano, son más bien un hecho total. Es decir, una yuxtaposición de varios planos, que crean diferentes niveles de identidad (cómo se siente), de significado (cómo se explica), de valoración (cómo se justifica) y de estética (cómo se muestra), a la vez que pueden tener varias funciones (ver, por ejemplo, como lo expresa Checa, 1995: 107. 1992: 51-54), incluso, contrapuestas.

Así, pues, en este trabajo planteo (brevemente) múltiples cosas, que todas ellas corren paralelas en función de la explicación antropológica de una fiesta popular concreta: los Moros y Cristianos, que se celebra en un pueblo de Sierra Mágina, Carchelejo, el 14 y 15 de Agosto, dentro de las fiestas patronales de San Roque, y en honor de la Virgen del Rosario. Nos encontramos, por lo tanto, con una fiesta popular, moderna, donde se conjuga lo lúdico y lo religioso, y que mantiene una importancia, a varios niveles, que no siempre ha sido bien ponderada. De hecho, como trataré de mostrar en este trabajo, tras un velo folklórico se esconde mucha de la realidad socio-cultural de este pequeño

---

(1) Quiero expresar mi agradecimiento por la ayuda, comentarios y apoyo a Manuel Amezcua, Antonio Bueno, Salvador Contreras, Manuel Joyanes y al pueblo de Carchelejo, protagonista de este texto.

municipio. Ver esta fiesta como una escenificación dramática de toda una comunidad es, quizás, una primera forma de acercarse al tema y un buen punto de partida para entender lo que sigue.

Por lo tanto, para entender lo que aquí planteamos nos moveremos en dos ejes diferentes, por un lado, que la fiesta de Moros y Cristianos (sobre este tema, véase, Amadés, 1966. Alenda y Mira, 1903. Bernabeu, 1981. Brisset, 1988. Carrasco, 1963: 476-491. Rodríguez, 1984; por otro lado, estas fiestas han sido consideradas, por algunos estudiosos/as, dentro del llamado "teatro religioso", Muñoz, 1972: 3-ss; idea que ni compartimos, ni rebatimos, a pesar de sus relaciones con otros muchos temas, tal cual destaca Caro, 1974) se explica como una forma concreta de ordenar el caos socio-festivo, como una forma concreta de violencia institucional y como tiempo, para mostrar, más tarde, cómo estos elementos resuelven las paradojas culturales, planteadas por la vida en comunidad, donde la fiesta de Moros y Cristianos es un catalizador, entre la revelación y la conversión, que da lugar a reinterpretar, año tras año, la vida cotidiana de Carchelejo dentro de un contexto general generalmente exógeno (giennense, andaluz, español o/y europeo).

## II.

El tema de la violencia ha sido poco tratado por la antropología española y a pesar de los cientos de descripciones que sobre fiestas populares poseemos son muy escasos aquellos investigadores que de una manera u otra se han aventurado a incluir ciertos fenómenos sociales dentro del epígrafe de la violencia. Y esto se debe a muchos motivos, la mayoría de los cuales no vienen ahora al caso. Sin embargo, no debe quedar en el olvido que, primero, la violencia, en cuanto concepto, es algo impreciso y visto como parte de los sentimientos humanos, lo que ha propugnado que se deje a merced de los psicólogos y sociólogos (con la excepción de Gilmore, 1995); segundo, que la violencia, como fenómeno social, ha tendido a equiparse con los hechos violentos: motines, revueltas, revoluciones y acciones contra-institucionales, lo que de siempre ha sido campo de estudio de una cierta historia mecanicista; y, tercero, que la violencia es, generalmente, negada en nuestra actual sociedad, hasta el punto de que se prefiere hablar de mecanismos simbólicos de confrontación, que de elementos de violencia simbólica.

Claro, que no todo anda en esta línea, algunos de los trabajos de Manuel Delgado (1992a, 1992b, 1993, 1994) han venido, sin intención de ser provocadores, a remover muchas de las ideas que a este respecto teníamos. Algo parecido ha

ocurrido con Joseba Zulaika (1990), aunque a otro nivel y de forma menos desafiante, y sí más explícita. En cualquier caso de lo que se trata es de observar realidades que aparentemente el Poder social da como pacíficas y que, sin embargo, son de una gran violencia simbólica.

Para entender en este contexto cual es mi propuesta concreta hemos de partir de dos puntos diferentes: primero, que la fiesta popular que aquí tratamos cumple con gran parte de los presupuestos que son generales a este tipo de hechos y que, segundo, lo que aquí tendemos a ver como violencia no niega el primer punto, sino que, por el contrario, lo afirma y corrobora. Lo interesante de todo ello es observar, por lo tanto, como un elemento es puesto a disposición de ciertos intereses, con el fin de reforzar el funcionamiento de la fiesta. La representación de Moros y Cristianos, como luego veremos, no se puede entender si no es atendiendo a que se trata de una guerra simbólica, donde actúan, colaboran y se materializan (objetualmente) todos aquellos elementos que definen culturalmente la guerra, tal cual se entiende de forma general en la Península Ibérica. No se puede hablar de que sea algo pacífico cuando todos los símbolos utilizados apuntan lo contrario; más sincero parece reconocer que cumplen, por igual que otras fiestas populares, con ciertos fines predefinidos, pero que en este caso el medio y la forma son diferentes. Además de que no sólo las representaciones de Moros y Cristianos son guerras simbólicas, sino que además actúan como formador de un cierto nivel de caos que, consiguientemente, sólo es entendible dentro del propio orden festivo.

### III.

La Fiesta de Moros y Cristianos, tal cual se celebra en Carchelejo durante los días 14 y 15 de Agosto, se desarrolla dentro de un amplio ciclo festivo donde se entrecruza las fiestas religiosas y las civiles y que, seguramente, hacen de estas de Moros y Cristianos el punto álgido de todas ellas (el calendario festivo completo está contextualizado, junto con el de otras localidades de Sierra Mágina, en Amezcua, 1992: 103-180). No en vano se sincretiza durante esta fiesta mucho de religioso (la salida de la patrona del pueblo, La Virgen del Rosario, por sus calles) y mucho de civil (las avanzadillas), incluso muchos de los elementos son hibridaciones culturales de primer orden (los trajes de uno y otro grupo). La descripción completa de la fiesta ha sido realizada por Enrique Fernández Hervás (1992: 125-162), el cual, sin embargo, ha olvidado algunos importantes elementos, en contraprestación de la —sin duda— rica historia de Carchelejo y su fiesta patronal.

El día 14 por la mañana se anuncia la fiesta con repique de campanas y estruendo de cohetes, para llegar a la hora de comer, donde las familias (extensas)

suelen reunirse, lo que da lugar a que aquellos hijos del pueblo que tuvieron que emigrar (a Barcelona, Madrid, Granada, Jaén capital, etc.) puedan reintegrarse al ciclo cognitivo con el que se educaron; de hecho, la fiesta cumple una importante función al catalizar algunos de los intereses que hacen que aquellos que emigraron encuentren la excusa para regresar (temporalmente) a “su” pueblo, por lo que para muchos de ellos esta fiesta es especialmente importante, puesto que les permite la re-identificación con unos símbolos que les llevan a la total compenetración con este medio, sin que el resto del año estén presentes y siendo, como cualquier otra persona de Carchelejo, parte de la comunidad. Tras esto el pueblo se prepara para que empiece la fiesta propiamente dicha. Los que participan como actores de las avanzadillas, Moros o Cristianas, se visten según lo establecido, mientras que el resto del pueblo se pone sus mejores galas, no en vano es un día de fiesta, donde tan importante como el que “te vean” es el “dejarte ver de una determinada manera”, y la ropa es, en este sentido, un buen identificador del *status* social y no son pocos los que, incluso, aprovechan la ocasión para estrenar ropa nueva. Así, pues, poco a poco los carcheleños se van concentrando entorno a la plaza principal (donde está el ayuntamiento y frente por frente la Iglesia) o acuden a la Misa Mayor, preludeo de la procesión que llevará a la Virgen del Rosario por todo el pueblo.

A la 20: 30 (más o menos) empieza la procesión que es abierta por el saliente Hermano Mayor de la Hermandad que porta el estandarte, luego la banda de música, a continuación el que sea actual Hermano Mayor, junto con algunas autoridades pertenecientes a la Hermandad, detrás va la Imagen, que va en una estructura con ruedas, es conducida por un nutrido grupo de fieles, tras ella va el Alcalde de Cárcheles, el sacerdote y después los que siguen la procesión. Delante de todos ellos va la avanzadilla Cristiana.

Aquellos carchelejeños que no van en la procesión esperan, para ver pasar a la Virgen y su comitiva, por las diferentes calles por las que pasa, generalmente se suman, poco después, a esta procesión, que va ganando en público según va avanzando. Hasta la fiesta del año 1995 sólo había tres ataques de los Moros a los Cristianos, a partir de este año, se ha establecido que haya algunos más, en virtud de dar oportunidad a la enorme cantidad de niños que vestidos de Moros esperan su oportunidad para atacar a los Cristianos. Una vez sale la procesión de la Plaza se encuentran los Moros y Cristianos en la calle Ramírez Duro, aquí se avistan los dos Ejércitos, y, tras el parlamento del embajador Cristiano y el Rey Moro, se da una primera batalla, que hace que se retiren los Moros calle abajo; la segunda batalla se da en el camino de Loma de la Ermita, la cual “pierden” también los Moros; la tercera y última batalla, en su forma tradicional, se da en la calle Rosario, donde los Cristianos, sorprendidos por el Ejército Moro, pierden la

Virgen, que es escoltada por éstos hasta el castillo, situado ante la puerta del ayuntamiento. Durante toda la noche, del 14 al 15, la Imagen es custodiada por los Moros.

La noche es otra fiesta paralela, el Ayuntamiento de Cárcheles ofrece un espectáculo infantil y baile de noche (con música de la más rabiosa actualidad), lo que hace que gran parte de los jóvenes carchelejeños, y muchos venidos de los pueblos limítrofes, hagan que la fiesta dure hasta bien entrada la madrugada.

En la madrugada del día 15 un grupo de personas, los *muñidores*, recorren las calles con coplas alusivas a la Virgen, que se acompañan de música (las coplas se encuentran en Fernández, 1992: 135-139), y se termina con el Rosario de la Aurora (en Fernández, 1992: 139), la cual recorre las calles para reintegrarse a primera hora de la mañana en el Castillo (más ejemplos de Sierra Mágina en Amezcua, 1985: 21-55).

Ya a las nueve de la mañana se reúnen los Moros y Cristianos y, junto al Hermano Mayor y la banda de música, salen por las calles recordando que es el día de la "embajada", momento culminante de la fiesta. La plaza se llena de gente, tras sentarse las autoridades civiles, militares y eclesiásticas, junto con el Hermano Mayor de la Hermandad, y en frente la banda de música, el Rey Moro da una serie de vueltas al castillo, donde sigue situada la Virgen, con su tamborilero. Poco después la avanzadilla Cristiana realiza una serie de ataques de donde salen derrotados, hasta el momento en que se concentra una embajada entre el Rey Moro y el Embajador Cristiano. La embajada es una representación en tres actos, el primero y el tercero a pie, y el segundo a caballo (el texto completo se encuentra en Fernández, 1992: 142-160). Durante el tercer acto el rey Moro es convertido a la fe cristiana, momento en que sus seguidores se sienten traicionados y atacan a la avanzadilla Cristiana, donde ya está incorporado el rey Moro, y son vencidos. En este momento el público asistente participa con aplausos, disparo de armas y lanzamiento de cohetes. A continuación todos los asistentes suben al castillo donde hacen ofrendas en dinero a la Virgen, terminado esto la Virgen es conducida a la iglesia, donde se termina con una misa en acción de gracias. Por la tarde se vuelve a realizar otra procesión de la Virgen, con todas las autoridades, con lo cual se dan por terminadas las fiestas, que aún duran dos/tres días más, con festejos de carácter popular, infantil, deportivo, bailes, etc.

#### IV.

Las representaciones de Moros y Cristianos no son exclusivas de Carchelejo dentro de la provincia de Jaén (descritas en Fernández, 1992), de hecho se dan también en Campillo de Arenas, Bélmez de la Moraleda y Alcalá la Real (Amezcua, 1995: 135-150), y recientemente el alcalde de La Guardia ha

“contratado” a varias avanzadillas de estas localidades para realizar la misma fiesta en su pueblo, lo que representa un tema importante cómo una fiesta popular se puede convertir en un objeto de masas, lo cual dejamos por el momento para ser analizado y contextualizado en otra ocasión (de las fiestas de Moros y Cristianos aquí citadas un clásico del tema reconoce tanto solo las Bélmez de la Moraleda y las de Carchelejo, ver Muñoz, 1972: 23). Lo interesante de estas fiestas de carácter popular es que representan un buen punto de arranque para comprender el *ethos* de estas comunidades y, en cierta medida, mucho de lo dicho aquí es aplicable a otros lugares, siempre que se salven las peculiaridades de cada comunidad. A este respecto son cada vez más los investigadores que, para apoyar o para criticar, están de acuerdo en que el término *comunidad*, como entidad cultural determinada donde un grupo dado de personas conviven compartiendo ciertos elementos cognitivos comunes, es un buen punto de arranque para reconocer realidades sociales. De la misma manera yo aquí considero que el municipio de Cárcheles es una comunidad de este tipo, hasta el punto de que incluyo en ella a aquéllos que habiendo emigrado a otros lugares viajan con su mundo simbólico comunitario al lugar donde van, y que cuando se reincorporan les permite identificarse de nuevo con aquello que consideran como suyo.

Lo más interesante del concepto de *comunidad* es comprender que el establecimiento de ciertas paradojas no se dan en forma de contradicción, sino en la medida en que pueden ser resueltas por la lógica comunitaria. Un autor como David Gilmore (1995) utiliza este concepto para llegar a la raíz de la cultura andaluza, sus intenciones son otras que las de este trabajo, aunque haya muchos elementos comunes, pero lo interesante es que seguramente la realidad social es aprehensible en la medida en que se concentra en un lugar determinado con una fuerte personalidad, tal cual le ocurre a Cárcheles. De lo que no podemos substraernos es que esta comunidad es parte de un mundo global, que los carcheleños, además de simular batallas con el “moro infiel”, también ven series de TV hechas en Hollywood o en Venezuela y que beben Coca-Cola, pero lo interesante (incluido el nivel de significado cultural endógeno que tienen estos objetos y acciones) es que también tienen tiempo para vestir a sus niños de Moros (mayoritariamente) y Cristianos (los menos) y que beben, además de bebidas importadas, un ponche hecho con los melocotones que se cultivan a la orilla de su pequeño río. Pensar que Cárcheles es una cultura “pura” —si es que existe alguna, aun de pensamiento— es no permitirles que piensen sobre si mismos o que un destino ajeno a ellos rige sus destinos. Así, pues, cuando hablamos de *comunidad* lo hacemos pensando en lo que ellos pueden ofrecer a un mundo global, que por ende es también el suyo.

De hecho, observar este lugar desde este punto de vista permite concentrar la mirada sobre la fiesta de Moros y Cristianos sin que ello signifique desviarla de otros puntos que están en absoluta consonancia, aunque aparentemente no lo parezca. Incluso cuando hablamos de violencia, construcción de un orden sobre el caos, del sentido comunal de la fiesta como interpretación simbólica del tiempo y el espacio, en definitiva, cuando miramos la fiesta de forma estructural, como una polifonía simbólica, podemos llegar a ciertas conclusiones observables en la comunidad y que, difícilmente, resistirían una globalización mayor. Así, pues, no podemos quedarnos en la simple, por detallada que se haga, descripción, o sumarle una contextualización geo-histórica, que sin restar interés no responde a una explicación de un lugar dado; no es tanto un problema hermenéutico, que también, sino de observar la fiesta como un texto, donde revierte aquello que se ve (lo morfológico) de lo que en realidad es su significado (lo semántico), cómo se construye el significante (lo sintáctico) y cuáles son las reglas que relacionan las partes entre sí (lo gramatical), de esta manera podemos llegar a la conclusión que, primero, la fiesta se puede vivir plenamente sin que se comprenda su significado o cuáles son las reglas que la rigen; segundo, que dichas reglas tienden a concentrar unidades de significado, independientes entre sí, pero que pueden tener un significado preciso dependiendo de cómo se unan; tercero, que es posible generar unidades de significado nuevo, siempre que se utilicen las unidades sintácticas adecuadas y se guarden las reglas culturales preestablecidas; y, cuarto, que la fiesta es una suma de unidades de significado que son vividas como un todo, creando un texto que puede ser entendido independientemente de que posición se tome.

Pero para que este esquema epistemológico funcione, recuerdo que hemos de suscribirnos a lugares comunitarios donde las unidades mínimas de análisis han de ser observables y donde las reglas combinatorias no puedan entrar en un fenómeno de carácter entrópico. En definitiva, hemos de estar atentos a que el caos festivo no nos deje ver las reglas por las que se rige, como generalmente ocurre con las descripciones de fiestas, ya que se aplican factores correctores y ordenadores que son ajenos a las reglas comunitarias. La descripción realizada con anterioridad peca, en este sentido, de este defecto, yo he ordenado la fiesta siguiendo un orden cronológico y espacial que no tiene porqué corresponder con la realidad, que es vivida de múltiples maneras: según que se sea actor o espectador, y según esto dependiendo el grado de involucración que se tenga. Pero, sin embargo, tómesese la posición que se tome, la fiesta tiende a empapar todos los estamentos y a ser interpretados según unas mismas normas para toda la comunidad.

## V.

Siguiendo el código generativo antes mostrado, la fiesta mantiene una serie de unidades mínimas de significado que podrían ser las siguientes. Primero, la fiesta es tiempo, siempre en relación a lo que ocurre en Carchelejo durante el 14-15 de Agosto; segundo, la fiesta es un todo que conjuga (juega con) la antítesis entre el orden y el caos; y, tercero, la fiesta es una muestra de la violencia y agresividad de la vida en comunidad. Estos elementos son unidades de significado que se relacionan entre sí como si de un todo se tratara, en última instancia de lo que se está discutiendo es de la posibilidad de ver la fiesta como si tratara, más allá de la identidad que representa, o de la redistribución económica que permite, de un texto que tiene sentido no en un contexto dado, sino más bien para aquéllos que la viven de forma interactiva, dialécticamente, haciendo de esta manera comunidad: la comunidad le da significados a la fiesta y la fiesta permite que la comunidad tenga sentido desde sí misma de forma total.

Es por todo esto que frente a la vida cotidiana la fiesta se presenta como una unidad que tiende a romper esa cotidianidad, por un lado, y a dar sentido a las diferencias que se establecen en las diferentes *tareas* cotidianas (aquellas "cosas" que hay que hacer para que la comunidad perviva), por otro. La fiesta como tiempo es también un elemento que crea nuevas unidades de significado al espacio, proponiendo que ciertos elementos que conviven en la comunidad de forma, más o menos, soterrados, salgan a la luz sin tapujos; así, la lucha entre el poder local y el eclesiástico es representado en la fiesta con el enfrentamiento, robo y defensa de ciertas ideas presentes en la representación de la lucha entre Moros y Cristianos, de hecho, es definitivo que el acto de la embajada, representado en un espacio social como es la plaza del pueblo, centro espacial de la comunidad, es significado como un campo de batalla entre dos formas ideológicas opuestas. A este respecto, y centrándonos en este punto como una unidad socio-espacio-temporal, no es tanto el juego mecánico de que se enfrenten Iglesia y Ayuntamiento, pues así está establecido también en la vida cotidiana, sino cuando observamos que el castillo del grupo Moro se contrapone más bien a los que se encuentran observando la fiesta: los espectadores son la parte simbólica que le falta a los Cristianos para vencer y los aliados forman el núcleo que permite la reconstrucción del espacio-tiempo normal en la vida cotidiana.

En efecto, como ha puesto de relieve Duvignaud (1983: 34-35) para la representación de la *umbanda* (Brasil), los espectadores no sólo son el elemento que hace que los actores puedan vivir su real representación, sino que juntos permiten el que los elementos, aparentemente autónomos (como si fueran objetos artísticos o/y folklóricos), puedan tomar un significado preciso, hasta el punto que



en la representación de Moros y Cristianos los espectadores son partícipes de la fiesta, en la medida en que su Virgen está “presa” por un grupo con el que no están en principio de acuerdo y que hay otro grupo que ayuda a que se consiga el propósito final, la reincorporación del orden.

En función de que la fiesta tiene esta posibilidad de destruir el orden cotidiano, ya sea porque, entre otros cientos de elementos definibles, sus moradores se ven obligados a vestirse para la ocasión, ya sea porque su espacio-tiempo es roto con la incorporación de una procesión (la que es tratada como un orden absoluto por Sanmartín 1993: 83-107), unos cohetes que rompen el habitual sonido del pueblo, la regresión de una forma de relaciones sociales, en clara contraposición a la vida individual-familiar de la vida cotidiana, porque se permite la ingestión masiva de bebidas que alteran la “normal” percepción de la realidad, o, simplemente, porque se trata de un momento de ruptura con el trabajo cotidiano, se puede llegar a observar que la fiesta tiende a —incluso, se establece como— un caos, es decir, la imposibilidad de llegar a definir semánticamente, por aquellos que lo viven, los elementos que dan lugar a una explicación de lo que en todo momento están haciendo; podríamos decir, por lo tanto, que se trata de la irreductibilidad del constante cambio a una forma de entendimiento y explicación cultural (para el tema del caos desde la antropología ver Balandier, 1989. De forma general Woodcock; Davis, 1989). Y así la vida cotidiana se ve rota de forma radical, expresado de forma dramática, hasta el punto de que generalmente para los carcheños existen pocas posibilidades de llegar a un entendimiento completo de lo que viven y los elementos más “normales” de su vida tienden a distribuirse, durante el tiempo que dura la fiesta, sin que sean capaces de controlarlos. Así, por ejemplo, se puede observar que durante la fiesta se espera (formalmente) que entre en juego el *azar* (se trata de la probabilidad que crean los sistemas pasivos, que no permiten predecir y controlar la entropía que afecta a los sistemas complejos) en la lucha entre Moros y Cristianos, donde estos segundos han de verse sorprendidos por los ataques del Ejército Moro.

El orden de la fiesta, al igual que la descripción que podamos hacer de ella, se basa en reglas que en todo momento se pueden atender, en la medida en que la fiesta es posible vivirse de forma real y no sólo como una unidad de significado simbólico, lo que significa que estas reglas son convenciones que en todo momento pueden, por su capacidad de combinarse, generar nuevas unidades de significado y, consecuentemente, de vivirse de forma diferente. Esto permite que la fiesta y, en concreto, la representación de Moros y Cristianos, se viva de forma diferente. Así la fiesta puede tomar diferentes funciones, donde cada elemento, al no formar una unidad, sino una suma de tales formando una totalidad, puede construirse de múltiples maneras. Por ejemplo, durante la fiesta patronal de Carchelejo la representación de Moros y Cristianos se incorporó a principios del siglo XIX, sin que ésta perdiera su significado *emic* (el ensalzamiento de una

cierta devoción popular por una Imagen), es más, éste se retomó, sin cabe, con más fuerza, por otro lado, cuando a principios de los 70 del presente siglo la representación estuvo a punto de no realizarse, la procesión con la Imagen la Virgen por todo el pueblo, el lanzamiento de cohetes, o el baile de la noche no se vieron sensiblemente afectados, o, siguiendo en la misma línea, cuando se tuvo (en la misma fecha, más o menos) que pagar a una serie de personas para que salieran como Moros y Cristianos y representaran esta parte de la fiesta el significado no cambió en absoluto, o cuando se han incorporado algunas niñas al bando Moro ciertos elementos tan presentes, y aparentemente tan paradójicos, como la clara división por géneros de la fiesta o la representación de la violencia de carácter masculino no se ha visto, por el momento, destituida.

La violencia es parte de la fiesta y es innegable que lo que se representa es una batalla, donde se juega formalmente con todos los elementos que esta representa, aunque, también es verdad, se da dentro de un marco que permite reconsiderar los elementos caóticos dentro de un orden de carácter institucional; ya que en última medida no se da como tal sino es dentro de lo estipulado previamente por la fiesta, siendo ésta la que establece los cauces para que la violencia se desarrolle y tenga una cierta finalidad. La representación dramática de la confrontación violenta permite que la comunidad viva, por un lado, la diferenciación entre grupos y, por otro, que se cohesionen en torno a una determinada idea. Pero la forma que toma la diferenciación entre dos grupos, los Moros y los Cristianos, se establece en un juego dramático que impone que la comunidad crea lo que observa como parte de los elementos que (sacralizados) les identifican. Para observar la justa diferenciación entre como la comunidad sacraliza la fiesta, y que no se trata de una simple metáfora (ver el contenido conceptual en Bateson, 1985: 61-62), hay que reconsiderar el espacio del pueblo como una extensión de las ideas religiosas que imponen a sus imágenes religiosas; cuando en Carchelejo pasa la Virgen, y delante de ella las avanzadillas Moras y Cristiana batiéndose constantemente, se hace del espacio público un espacio con un contenido específico: donde se sacraliza, por un lado, el campo de la contienda y, por otro, el que llena de significado el paso de la Imagen de la Virgen. El espacio no cambia porque tenga la posibilidad de hacerlo (en definitiva, porque lo marca la tradición festiva), sino porque la posibilidad de hacerlo le es asignado por el contenido que se le ha dado a lo que allí ocurre.

Para entender cómo se conforma la idea comunitaria, cómo esta se cohesionan frente a una única idea (seguramente, que el pueblo se encuentra, tras el ritual, bajo la *gracia* de la Imagen de la Virgen del Rosario), que tiene el carácter violento y establece un tono caótico, hay que desligar tres hechos que se viven de forma paralela durante la fiesta: por un lado, que los habitantes del pueblo son los

que dramatizan de forma comunitaria la fiesta, es decir, que tanto Moros, como Cristianos son todos parte de una única realidad; la firme creencia en lo sobrenatural de la Virgen y la capacidad de conexión entre lo humano y lo sobrenatural; en segundo lugar, que no todos los que participan lo hacen jugando el mismo papel y que es necesario el “sacrificio” de algunos en función de la mayoría, es decir, que los Moros han de actuar como tales para que tenga sentido lo que allí ocurre; y, por último, que toda confrontación violenta entre “iguales” es parte de las evocaciones necesarias para que funcione el sistema social, es decir, que Moros y Cristianos tienen que representar una lucha que tenga toda la apariencia de realidad, ya que de ello depende que el caos festivo, los símbolos violentos expresados, no se adueñen de la cotidianidad y que, de alguna manera, se retome el orden preestablecido.

En última instancia, como evocaba Lamperusa en *El Gatopardo* “todo tiene que cambiar para que nada cambie”, algo parecido es aplicable a lo que aquí ocurre, la fiesta impone una ruptura de la idea de cohesión comunitaria, impone que exista un caos festivo, una alteración del estado de conciencia (Delgado, 1992a: 35-36), un cambio radical de los papeles vividos y reconocidos por la comunidad, para que todo tome un apariencia de ser una realidad diferente de la que se conoce, todo, como decía, para que pueda imponerse el orden de nuevo, para que se patentice que existe un orden y que dicho orden es, en definitiva, el único posible, único vivible.

## VI.

Pero, ¿por qué todo un pueblo se moviliza para imponer un determinado orden? Aunque podría parecer que “tener un orden” es causa suficiente para movilizarse, la realidad nos muestra que la movilización no se hace, ni porque sí, ni de cualquier manera, sino por medio de un sistema violento y donde, en cierta medida, se hace una dramatización ritual que simboliza de forma muy coherente cuales son los cauces del Poder (ver al respecto Balandier, 1994). Podemos afirmar, por lo tanto, que no se trata de un orden evocativo del pasado, sino de una evocación de quienes son y quienes no son parte de la comunidad.

Las fiestas donde se representan y escenifican combates de Moros y Cristianos han sido muy populares en la España Moderna, teniendo múltiples variedades en cuanto a texto se refiere y con más o menos calidad en cuanto a los elementos teatrales ponen en escena, pero lo que se representa es generalmente lo mismo: dos bandos con diferente ideología y creencia, se enfrentan en una o varias batallas, hasta que aquellos que representan a los Cristianos salen vencedores. La resolución del conflicto no se representa desde la superioridad del Ejército Cristiano, sino como causa-efecto de la “auténtica” fe que profesan. De ahí que,

por ejemplo, en Carchelejo el Rey Moro acabe reconociendo lo equivocado de su fe y abrazando, incluso en contra de los suyos, la de sus contrarios. De ahí, que haya sido un método muy efectivo para la educación de “infieles”, como había de ocurrir en los reinos españoles en América (véase, entre otros, Ares, 1994:101-113. Carrasco, 1976: 94-122. Ricard, 1932: 51-84. Warman, 1972).

Pero las fiestas de Moros y Cristianos se pueden dar en dos maneras, en la primera, que llamaremos de *revelación*, el Moro (ayudado por Satanás, Muñoz, 1972: 9) es vencido por los Cristianos con la ayuda de un ser extracorporeo, generalmente el arcángel San Gabriel (Deleito y Piñuela, 1952: 176), y una segunda forma, que aquí llamaremos de *conversión*, donde el Moro es, más que derrotado, convencido de que ha de abrazar la fe cristiana y luchar contra aquellos que representan los ideales contrarios. Hay que establecer, aunque brevemente, que la principal diferencia entre los Moros y Cristianos andaluces (que son los que se llevan a América) y los levantinos son que en el primero la disputa se da por el robo de la Imagen patronal por parte del Ejército Moro, mientras que en el segundo la disputa es por el castillo en sí mismo. Este punto es importante porque no se establece una categoría única con respecto al espacio, sino que se da una polifonía conceptual en relación a las ideas en disputa; digamos, por lo tanto, que en los Moros y Cristianos andaluces, y por inclusión, los de Carchelejo, se establece una disputa por el dominio de las ideas, mientras que en las otras formas se da por el de la materia. Partiendo de estos elementos podemos observar que en Carchelejo se da, con claridad, el contenido por conversión, y no tanto por sus fines catequéticos, cuanto más porque muestra, por un lado, la posibilidad de socializar a los niños de carcheleños en una serie de comportamientos para con la comunidad en general, y, por otro, la de establecer los límites formales que ha de tener dicha comunidad.

Con respecto a la socialización de los niños no decir más de aquello que salta a la vista en el transcurso de la fiesta; de hecho, que un buen número de niños, y algunas, las menos, niñas, se vistan como el Ejército Moro (los casos contrarios son excepción y un hecho muy reciente), reside tanto en la imagen de un “moro aculturado”, tan cercana a lo que nuestra actual cultura dice que son los niños (seres no-completos en formación), cuanto más que el propio sistema festivo hace más atractivo el atacar, el constante movimiento, lo tópico del vestir del Ejército Moro que el de sus contrarios. Por otro lado, la fiesta tiene en este punto una carga de metáfora, de juego, que no tiene, sin embargo, la conversión del Moro o el procesionar a la Virgen por las calles del pueblo, a la vez que en mismo sentido los propios carchelejeños cargan las tintas sobre este parte del *puzzle* con la idea fija de permitir a los niños que participen de la fiesta, de la misma manera que el

pueblo, en general, se transforma, poniendo, por ejemplo, banderas con el signo moro de la media luna o la cruz cristiana en las ventanas y terrazas de sus casas.

Otra cosa diferente es como se conceptualiza la fiesta en función de la identificación comunitaria de los carcheños. Para entender este proceso habría que desligar lo que tiene, aparentemente, de histórico la fiesta de su forma concreta. De hecho, que en la fiesta se simule una batalla entre moros y cristianos y esto mismo pueda ser parte de los hechos reales de la historia de la zona, aunque sea más bien de otras zonas, pero que en líneas generales es parte de aquello que se explica como formador de la Nación española y por, extensión, de Cárcheles no es tanto una cuestión de la búsqueda de formas explicativas del pasado, sino cuanto más de una constante evocación de un sentido, casi, único de comunidad. La descripción del pasado histórico de España y sus luchas con otros pueblos fue, desde finales del siglo XV, un pretexto muy consolidado de cuales son sus ideas y experiencias y, como era de esperar, el pasado glorioso, formulado según los cánones heroicos, sirvió como justificador y a la vez que pretexto para imponer unas ciertas formas ideológicas, que amalgaman de un lado la supuesta superioridad de lo católico y, por otro, de unos Estados Totalitarios hiper-nacionalistas. En este contexto la utilización de grupos claramente diferentes, y de todos conocidos, fue parte de una "pantomima" que en muchos casos traspaso lo festivo para convertirse en parte del discurso Nacional. Los moros y los judíos fueron los más utilizados, pero no los únicos, así, junto con los gitanos y los indios americanos formaron un corpus de pueblos a vencer, por un lado, a convertir (al católico-nacionalismo), por otro, y, en cualquier caso, a utilizar como elemento conceptual de comparación.

Así, pues, no se trata de una explicación de lo que ocurre en el pasado lo que podemos ver en la fiesta de Moros y Cristianos de Carchelejo, sino más bien los restos de una ideología que utiliza a un grupo dado, el Islám representado en la avanzadilla Mora, como fuente de los elementos que son contrarios a los representados en los criterios de identidad de la comunidad española. Así, pues, la actual fiesta que se puede ver en esta localidad giennense responde a estos cánones, de hecho, en ella se funden, en este sentido, diferentes elementos: por un lado, podemos ver una procesión que forma parte de los cánones religiosos de los siglos XII y XIV, por otro una lucha entre dos bandos, que corresponde a la parte de la fiesta en que la avanzadilla Cristiana y Mora se dedican a encontrarse por las calles del pueblo, y que es en realidad una "danza de moros y cristianos" (seguramente una típica danza de paloteros) correspondiente a los elementos folklóricos de los siglos XVI y XVII. Por último, la parte de la embajada y la puesta (dramática) en escena que corresponde a la reunificación de las dichas danzas, la parte de representación civil y religiosa según un texto de literatura culta (lo que no quiere decir que no tenga una inspiración en el llamado teatro popular muy acusado), y que corresponde a principios del siglo XIX.

Este es el punto en el que arranca en realidad la historia de Carchelejo, no sólo porque tiene una fiesta de un cierto colorido, sino más bien porque al conseguir su separación administrativa de la jurisdicción de Cambil (en 1696) permite recrear su propia fiesta en función de que le identifica del resto de la poblaciones de alrededor, así mismo, la fiesta multiplica su esplendor, hasta tomar su forma más actual, cuando se separan —dicen que de forma traumática— el municipio de Carchelejo y el núcleo del Cárcel (en 1843, para algunos datos históricos vease el folleto guía redactado por González; Ruiz, 1995), momento en que más que nunca era necesario un identificador, y nada mejor que una fiesta tradicional, colorista y multitudinaria que les respaldara y diferenciara del resto. Ahora bien, la fiesta estuvo a punto de desaparecer a mediados de los años 70 del presente siglo, momento en que, por un lado, se reunifican de nuevo Carchelejo y Cárcel en un sólo municipio, Cárcel, y, por otro, se recupera la fiesta por parte de un grupo de jóvenes (muchos de ellos habían salido del pueblo para estudiar), que le devuelven su pasado esplendor, dándole, si cabe, un mayor protagonismo dentro de las fiestas patronales.

Esta, por lo tanto, detrás de esta fiesta mucho de lo que los carcheleños piensan de sí mismos, de su forma de interpretar, en ese largo proceso de construir, crear, destruir y reconstruir, su comunidad, su forma cultural, y enfrentarse violentamente unos a otros, según unas normas ciertamente pacíficas, establece con una cierta claridad que toda la comunidad recrea un sólo orden, nacido del múltiple caos, para dar lugar a que son una expresión inequívoca de un “nosotros”, enfrentados a los Otros, aquellos que no forman parte de su comunidad de ideas, de ordenes, de violencias, de creencias, incluso, de violencias. La fiesta en honor a la Virgen del Rosario y a su patrón, San Roque, con la dramatización de los choques entre Moros y Cristianos, representa la alteridad, y, así, ser parte del núcleo de ideas que tienen apariencia de reales, de ser parte de un *nosotros* único y exclusivo, enfrentado a los *otros* (Gutiérrez, 1993: 374-376), aunque sean siempre parte de ese nosotros, porque en última instancia lo que enseña, paradójicamente, a cualquiera la fiesta de los carcheleños es que en ese “nosotros” siempre hay una parte de los “otros”; que los moros y sus ideas terminan por contaminar, aunque tengan la capacidad de derrotarlas, porque son parte de aquello que nos permiten ser una única comunidad. Podría decirse que los carcheleños se miran, durante dos días al año, en un espejo, donde pueden observar que también ellos son parte de otros, que son reflejos de un juego universal.

**BIBLIOGRAFÍA**

ALENDA y MIRA, Jenaro

1903 *Relación de solemnidades y fiestas públicas en España*. Madrid: Imp. Rivadeneyra. 2 Vols.

AMADÉS GELAT, Joan

1966 *Danzas de Moros y Cristianos*. Madrid: CSIC.

AMEZCUA, Manuel

1985 "Las despiertas y Rosarios de la Aurora, una tradicional devoción mariana en la comarca de Sierra Mágina (Jaén)", en *I Asamblea de Estudios Marianos, Actas*: 21-55. Jaén.

1992 "La encuesta de fiestas populares de Sierra Mágina (1987)" y "Encuesta sobre fiestas populares de Sierra Mágina, 1987: respuestas al cuestionario", en *Sumuntán*, 2: 103-180.

1995 "Moros y Cristianos en Alcalá La Real (Jaén): la «fiesta del arrabal» o la pérdida de la identidad perdida", en *Demófilo. Revista de Cultura tradicional*, 14: 135-150. Sevilla.

ARES QUEIJA, Berta

1994 "«Moros y cristianos» en el Corpus Christi colonial", en *Antropología*, 7: 101-113. Madrid.

BALANDIER, Georges

1989 *El desorden*. Barcelona: Gedisa.

1994 *El poder en escenas*. Barcelona: Paidós.

BATESON, Gregory

1985 *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.

BERNABEU, José Luis

1981 *Significados sociales de las fiestas de moros y cristianos*. Elche: Centro Regional de Elche, Publicaciones de la UNED.

BRISSET, Demetrio

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

CARO BAROJA, Julio

1974 *Teatro popular y magia*. Madrid: Edc. Revista de Occidente.

CARRASCO URGOITI, María Soledad

1963 "Aspectos folklóricos y literarios de la fiesta de Moros y Cristianos en España", en *Publications of the Modern Language Association of America*, LXXVIII: 476-491.

1976 "La fête des Maures et des Chrétines en Espagne: Historie, religion et théâtre", en *Cultures*, 3, 1: 94-122.

CHECA, Francisco

1992 "Prestigio Social y Poder en un pueblo de Sierra Mágina", en *Sumuntán*, 2: 51-64.

1995 "Simbolismo e identidad de grupo: La Virgen de los Pastores de Jódar (Jaén)", en *Demófilo. Revista de Cultura tradicional*, 14: 107-134. Sevilla.

DELEITO y PIÑUELA, José

1952 *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe. Santos y pecadores*. Madrid: Espasa-Calpe.

DELGADO, Manuel

1992a *La festa a Catalunya, avui*. Barcelona: Barcanova.

1992b *La ira sagrada*. Barcelona: Humanidades.

1993 *Las palabras de otro hombre*. Barcelona: Muchnik.

1994 "Confini labili: la guerra civile tra individuo e società", en Ranzato, G. (Comp.). *Guerra Fratricide*: 129-156. Turín: Bolhethi Borujhien.

DUVIGNAUD, Jean

1983 *El sacrificio inútil*. México: FCE.

FERNÁNDEZ HERVÁS, Enrique

1992 *Fiestas de Moros y Cristianos en España y su estudio en la provincia de Jaén*. Jaén: Edc. del autor.

GILMORE, David D.

1995 *Agresividad y comunidad. Paradojas de la cultura andaluza*. Granada: Diputación Provincial de Granada.

GONZÁLEZ CANO, Jorge; RUIZ GALLARDO, Manuel

1995 *Cárcheles. Puerta de Sierra Mágina*. Torredojimeno: Graf. La Paz, Ayuntamiento de Cárcheles.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel

1993 "Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad", en Gossen, G. H.; Klor de Alva, J. J.; Gutiérrez Estévez, M.; León-Portilla, M. (Edts.). *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, 3: 323-376. Madrid: Siglo XXI, Junta de Extremadura.

MUÑOZ RENEDO, Carmen

1972 *La representación de «Moros y Cristianos» de Zújar*. Madrid: CSIC.

RICARD, Robert

1932 "Contribution à l'étude de fêtes de «moros y cristianos» au Mexique", en *Journal de la Société des Américanistes*, XXIV: 51-84.



RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador

1984 "La fiesta de moros y cristianos en Andalucía", en *Gazeta de Antropología*, 3: 13-20. Granada.

SANMARTÍN ARCE, Ricardo

1993 *Identidad y creación*. Barcelona: Edt. Humanidades.

WARMAN, Arturo

1972 *La Danza de Moros y Cristianos*. México: Sep/Setentas.

WOODCOCK, Alexander; DAVIS, Monte

1989 *Teoría de las catástrofes*. Madrid: Cátedra.

ZULAIKA, Joseba

1990 *Violencia Vasca*. Madrid: Nerea.