

«*Con llanto en los ojos, / con luto y duelo en el alma*»:  
el moro como forjador identitario  
en la tradición dramática del levante peninsular

«*With tears in the eyes, / with grief and mourning in the soul*»:  
The Moors as forgers of identity  
in the dramatic tradition of the Spanish Levante

Francisco Sáez Raposo  
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

La fiesta de moros y cristianos de la villa albaceteña de Caudete, una de las más antiguas que se conocen, tiene su origen en una tradición dramática que se remonta a finales del siglo XVI. Ejemplo paradigmático del proceso de creación teatral basado en la reescritura, la obra primigenia se ha ido adaptando a los cambiantes horizontes de expectativas del público hasta conformar los *Episodios caudetanos*, médula de la actual celebración. Historia, religión, leyenda y literatura se complementan para configurar un fenómeno cultural que trasciende la mera esencia lúdica de un festejo popular. Mediante la figura prototípica del moro se ha moldeado la identidad de una comunidad (y, por extensión, de toda una nación) a partir del concepto de un universo polarizado que la documentación histórica se empeña en refutar.

**Palabras Clave:** moros y cristianos, mudejarismo, *Episodios caudetanos*, *El lucero de Caudete*, teatro, identidad, reescritura.

ABSTRACT

The festival of Moors and Christians in the town of Caudete (Albacete), one of the oldest known, came into being within a dramatic tradition that goes back to the late Sixteenth Century. As a paradigmatic example of the dramatic creation process based on rewriting, the original play has been adapted to the audience's ever changing horizons of expectations to constitute *Episodios caudetanos*, the core of nowadays celebration. History, religion, legend and literature complement each other in order to form a cultural phenomenon that transcends its mere playful essence as a popular festival. Through the archetypal figure of the moor, the identity of a community has been shaped (and, by extension, that of a whole nation) from the concept of a polarized universe that historical documentation insists on denying.

**Key words:** Moros and Christians, Mudejarism, *Episodios caudetanos*, *El lucero de Caudete*, Drama, Identity, Rewriting.

Una de las celebraciones más arraigadas en la tradición española es la fiesta de moros y cristianos. Relacionada casi de manera inconsciente con el ámbito geográfico del levante peninsular (y, muy especialmente, con la provincia de Alicante), lo cierto es que gozó de una enorme proyección a lo largo y ancho de todo el territorio nacional. Vestigio de dicha difusión son los festejos que actualmente se siguen llevando a cabo en las provincias de Cuenca, Toledo, Ciudad Real e incluso en lugares tan distantes y aparentemente inconsecuentes con la naturaleza de los mismos como el municipio de Barlovento, ubicado en el norte de la canaria isla de La Palma. Sustentados en un fuerte componente religioso, con su celebración se rememoran los enfrentamientos entre cristianos y musulmanes, así como la posterior expulsión de estos últimos tras siglos de coexistencia en la Península Ibérica. Aunque el paso del tiempo ha producido la derivación, evolución y adaptación de sus peculiaridades debido, fundamentalmente, a los intereses y experiencias propias de cada región, lo cierto es que se mantienen unos rasgos esenciales y caracterizadores. Estos serían, por ejemplo, el elemento musical, el visual (concretado en el rico vestuario con el que se engalanan cada una de las comparsas o *filaes* que participan) y el desbordante uso de pólvora y elementos pirotécnicos en el desarrollo de las diversas batallas en las que se enfrentan ambos bandos. Todo ello aglutinado y cohesionado por un fuerte espíritu teatral que lo impregna todo y queda patente en los desfiles, batallas, embajadas, ruedos de banderas y otros ingredientes que estructuran el desarrollo de la fiesta. Sin embargo, la existencia de un texto teatral propiamente dicho que sea representado como parte misma (privilegiada) del programa de actos es un hecho excepcional. Esto es precisamente lo que sucede en la localidad albaceteña de Caudete que tiene en sus famosos *Episodios caudetanos* la médula de sus fiestas de moros y cristianos, tradición concreta en la que me voy a centrar en el presente trabajo. La historia de la pieza, que recientemente ha sido declarada Bien de Interés Cultural, es compleja. Como todo patrimonio perteneciente al acervo popular, se ha visto sometida a lo largo de los siglos a diversos avatares que la han transformado de manera radical pero, a la vez, proyectan la génesis poliédrica, aglutinadora e incluyente de su naturaleza, así como su capacidad de regeneración y adaptación a los cambiantes horizontes socio-culturales de la comunidad en la que está inserta.

Su nacimiento se fija en 1588, año en el que el médico Juan Bautista de Almazán escribe los *Autos de la historia de Nuestra Señora de Gracia*, también conocidos con el nombre de *Comedia poética*. Se sabe que la obra constaba de dos autos o partes, narrándose en la primera de ellas el enterramiento de las imágenes de la Virgen de Gracia y San Blas con el objetivo de protegerlas de las hordas musulmanas que estaban invadiendo la península y, en la segunda, el hallazgo milagroso de las mismas en el año 1414, según el testimonio del religioso Gonzalo Polanco, en el paraje conocido como Parti-

do de los Santos. En la documentación conservada por la Mayordomía y Cofradía de la Virgen de Gracia se indica que la obra se representaba en el interior de la iglesia parroquial de Santa Catalina en el año 1617. Se elucubra incluso con la posibilidad de que el propio escritor actuara también como director escénico de la misma, ya que por aquel entonces tenía el cargo de Mayordomo de la Virgen. Sea como fuere, con la prohibición de realizar representaciones teatrales en el interior de los templos promulgada en 1791, ésta se trasladó al exterior, llevándose a cabo en un escenario que se preparaba expresamente para tal fin. A partir de entonces, la celebración toma la calle y adquiere una naturaleza mucho más lúdica sin perder, por ello, su esencia devota primigenia. Los tiempos y las inclinaciones espectaculares cambiantes diluyen la *Comedia poética* en *El lucero de Caudete*. El texto de la primera no se nos ha conservado más que en los destellos que de ella parecen percibirse en la segunda, versión mucho más larga que mantiene su temática y estructura bipartita. El anónimo autor reelabora la trama y la adapta a los gustos teatrales tardobarrocos difuminando su alma litúrgica e infundiéndola de un revestimiento puramente popular. Se trata del puente que conecta una celebración eminentemente religiosa del siglo XVI con lo que ya en el siglo XX se conoce como una fiesta de moros y cristianos. Dramaturgia pasada y presente se dan la mano en un texto clave no sólo en la tradición dramática de Caudete sino, me atrevería a decir, del conjunto de las celebraciones de este tipo que hoy perviven, en especial, de las que se circunscriben al ámbito geográfico del antiguo reino de Valencia<sup>1</sup>. Irónicamente, no hay constancia de que el texto se llevara a las tablas, a pesar de que las cinco copias manuscritas conservadas nos indican que, al menos, debió ser bastante conocido<sup>2</sup>. A mediados del siglo XIX, *El lucero de Caudete* se despoja de su condición y planteamiento puramente escénicos y se transforma en una fiesta de moros y cristianos al estilo moderno. El proceso fue paulatino y no será hasta comienzos del siglo XX cuando quede totalmente conformada tal y como se conoce hoy en día.

Aunque el contexto histórico en el que se enmarca el germen identitario de la villa de Caudete y, por consiguiente, su tradición dramática es el de la

---

<sup>1</sup> Son numerosas las localidades de esta zona que, ante el deseo de proveerse modernamente de una celebración que recree teatralmente estos episodios medievales de reconquista territorial, se han visto obligadas a buscar modelos de inspiración en textos de indisputable reputación, siendo paradigma de ellos *Los episodios caudetanos*. Se trata, no obstante, de un tema controvertido que ha suscitado cierto recelo a la hora de ser evaluado por un pueblo, el de Caudete, que se ha sentido agredido en un asunto tan delicado como es el de su patrimonio cultural que es, por extensión, el de su propia identidad. De esa defensa de una idiosincrasia hasta cierto punto expoliada nació la iniciativa de solicitar a las autoridades pertinentes la declaración de Bien de Interés Cultural para una fiesta cuyo buque insignia es el texto dramático en el que se asienta.

<sup>2</sup> Para una descripción pormenorizada de las mismas, remito a Serrano (1976: 548-550) que, además, da como fecha de la copia más antigua el año 1750.

conquista peninsular a manos de las tropas musulmanas que llegan a partir de 711 y la posterior reconquista que emprenden los reyes cristianos (en concreto, Jaime I de Aragón), fundamentos de diversa índole me inclinan decididamente a pensar que, en realidad, la expulsión del pueblo morisco del territorio peninsular de la Monarquía Hispánica repercutió directamente en el proceso de adaptación de su pieza teatral emblemática. Aún hoy, cuatrocientos años después, se ciernen más sombras que luces sobre este ignominioso episodio. Fue Francisco de Sandoval y Rojas, Duque de Lerma, quien firmó el 9 de abril de 1609 el decreto real que ordenaba dicha medida. Con ella se ponía de manifiesto la ineficacia de la pragmática con la que poco más de un siglo antes, el 14 de febrero de 1502, el cardenal Cisneros, en nombre de los Reyes Católicos, había intentado convertir forzosamente a la fe cristiana a aquellos musulmanes que seguían viviendo en un territorio que, unificado ya totalmente tras la derrota del reducto nazarí del reino de Granada, estaban obligados a aceptar como ajeno. Con la promulgación del edicto se intentaba poner punto y final a un problema cuyo complejo entramado se había ido entretejiendo con los mimbres de una convivencia en la que las nociones de vencedor y vencido, usurpador y usurpado se habían enquistado en el inconsciente colectivo a lo largo de nueve siglos. Todo ello potenciado por un antagonismo religioso que, en última instancia, levantaba una barrera sociológica de tal magnitud que impedía la coexistencia tolerante junto a la cultura derrotada. En realidad, la demostración de poder que supuso la aprobación y ejecución del decreto no hacía sino evidenciar el fracaso político y social que había supuesto el intento de compartir pacíficamente el mismo territorio con un pueblo al que el paso de los siglos no había podido quitar la etiqueta de extranjero. La actitud conciliadora que prevaleció a la hora de concretar las capitulaciones que regularon la entrega de Granada se fue diluyendo paulatinamente a favor de unos planteamientos mucho más radicales e intransigentes. Ello provocó una escalada de tensión durante todo el siglo XVI. El momento álgido del conflicto se produjo cuando, en la noche de Navidad de 1568, los moriscos del antiguo reino de Granada deciden pasar a la acción e intentan apoderarse de dicha ciudad como respuesta al edicto promulgado dos años antes en el que las autoridades abogaban por una asimilación rápida de una «minoría» cuya población ya había superado a la de los cristianos de aquel territorio. Mediante dicho ordenamiento, se pretendía que los moriscos se convirtieran definitivamente al catolicismo, para lo que era necesario que abandonaran por completo su modo de vida. Entre sus obligaciones estaba también la de aprender castellano. Se les concedió un plazo de tres años para ello, tras los cuales serían penadas como delito las acciones de hablar, leer o escribir en lengua árabe. La conocida como Rebelión de las Alpujarras se convirtió en una auténtica guerra civil que asoló la zona hasta 1571. Sólo la intervención directa de don Juan de Austria puso punto y final, mediante una operación militar de verdadera limpieza étnica, a un conflicto que se zanjó con

la dispersión de la comunidad morisca andaluza por los territorios de la Corona de Castilla. El desencuentro final entre ambas culturas se había consumado y todo parecía apuntar a un desenlace como el que se produjo cuatro décadas más tarde. Por supuesto, cuestiones de índole económica como las tres bancarrotas que sufrió la Hacienda Real entre los años 1557 y 1596, así como la drástica reducción entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII de las riquezas que llegaban de América avivaron el recelo de la población cristiana, que empezó a querer ver en el colectivo andalusí al responsable, en cierta medida, de las crecientes vicisitudes a las que tenía que enfrentarse el Estado Llano.

La historiografía más reciente destaca, sobre todo, las incongruencias de una resolución que parece ser que empezó a fraguarse en la denominada Junta de Lisboa del año 1581<sup>3</sup>. Llama poderosamente la atención que una decisión tan contundente y trascendental la tomara el Consejo de Estado sin consultar previamente con el Santo Oficio y, además, contando con la oposición directa de una comisión de preladados entre cuyos miembros se encontraba el inquisidor Bartolomé Sánchez, quien se había manifestado abiertamente en contra de la expulsión tan sólo un mes antes de que ésta se formalizara como decreto. De los datos existentes no se puede inferir la existencia de una opinión tan generalizada y cohesionada en contra de la presencia morisca. Fue precisamente el clero el estamento que, en general, más defendía la necesidad de perseverar en la idea de conseguir su absoluta conversión empleando para ello todo el tiempo que fuera necesario. Sin embargo, el campesinado, alentado por unas leyes de limpieza de sangre que paliaban en su ánimo las penurias en las que estaba sumida su existencia diaria, veía en ellos unos rivales directos en su lucha por alcanzar una forma de vida más o menos desahogada en un contexto marcado por la hambruna crónica, la constante alza de precios y una presión fiscal que les asfixiaba en relación directamente proporcional a las exigencias militares de un país con un sinnúmero de frentes abiertos. Aunque no es el objetivo de este trabajo ahondar excesivamente en un análisis histórico sobre la expulsión, creo necesario aportar una serie de datos que ayudarán a buen seguro a valorar la magnitud de la medida y su repercusión en la sociedad española de la época.

Con la marcha de los moriscos a lo largo de los cinco años que duró el proceso, el país perdió unos 325.000 habitantes de un total de ocho millones y medio, aproximadamente. Es decir, se eliminó por decreto a un 3,8% de la población. En algunas zonas, como los territorios del antiguo reino de Valencia, la repercusión fue mucho más acentuada teniendo en cuenta que la población morisca constituía casi un tercio del total. Algunas localidades de lo que actualmente es la provincia de Alicante perdieron prácticamente a todos

---

<sup>3</sup> Así al menos se acepta desde que en 1901 lo expusiera Pascual Boronat y Barrachina en su famosa obra *Los moriscos españoles y su expulsión*.

sus habitantes. La cifra resulta mucho más alarmante cuando la emparejamos con la de la sangría demográfica que supuso el medio millón de muertos causados por la gran peste que había asolado el país tan sólo unos pocos años antes, entre 1598 y 1602.

Aunque el alcance social de la medida ha quedado reflejado en algunas obras pictóricas que, precisamente, congelan para la posteridad el momento crucial de la partida de los moriscos rumbo al destierro, su huella en la literatura de la época, especialmente en los textos dramáticos, es prácticamente inexistente. Cuando los dramaturgos deciden recurrir al problema morisco en sus argumentos parecen fijarse más en el enfrentamiento que tuvo lugar en las Alpujarras que en el posterior episodio de la expulsión. Buen ejemplo de ello lo encontramos en *El Tuzant de la Alpujarra* o *Amar después de la muerte*, comedia escrita por Calderón de la Barca a comienzos de la década de 1630. Pero indudablemente la referencia literaria más conocida y reiterada al respecto la constituye el famosísimo episodio de Ricote que Cervantes intercala en la segunda parte de *Don Quijote* y al que me referiré también un poco más adelante.

La existencia previa de una materia literaria centrada en la Reconquista subsumió un asunto que probablemente generara menos interés al ser relacionado con ésta de un modo secundario. Debía resultar infinitamente más atractiva debido a ese componente de aventura, de heroicidad, de proeza y de empresa gloriosa con connotaciones de designio divino de la que adolecía el tema de la expulsión morisca, que tendría la consideración de una cuestión política de orden interno que afectaba, además, a un sector marginal de la población al que nunca se incluyó en el conjunto de los ciudadanos naturales.

Sin embargo, se produjo a un nivel más o menos consciente una especie de fusión conceptual entre la temática de Reconquista y la morisca que permite hallar las huellas de ésta en piezas que se construyen argumentalmente en torno a aquélla. Un valioso ejemplo de esta singularidad lo encontramos, precisamente, en la tradición de Caudete, que cuenta en su acervo con la existencia de una obra teatral centrada en dos cuestiones trascendentales para su historia: la devoción mariana que sus habitantes profesan a la advocación de la Virgen de Gracia y el periodo de ocupación musulmana con el posterior episodio de reconquista a cargo de las tropas cristianas lideradas por el rey Jaime I el Conquistador.

Se trata de una obra anónima titulada *El lucero de Caudete*, compuesta en dos partes durante el primer tercio del siglo XVIII. Se ajusta bastante fielmente al tipo de comedias en boga durante ese tiempo, momento de transición en el que a pesar de seguir triunfando sobre los escenarios los modos del teatro barroco, ya se empezaban a dejar sentir ciertos aires de renovación provenientes de la reflexión teórica sobre la esencia, la organización y el propósito del espectáculo. La pieza podría encuadrarse dentro del subgénero dramático conocido como comedia heroica, totalmente deudor de los dramas

históricos que tanto éxito habían cosechado en el siglo anterior. Son piezas en las que el argumento histórico es esencial aunque, con muchísima frecuencia, la veracidad de los hechos tratados era susceptible de ser alterada en pos de un mayor rendimiento moral y espectacular<sup>4</sup>. Además, tiene un importante componente religioso que explica y ensalza la devoción que la localidad profesa a Nuestra Señora de Gracia. El interés del dramaturgo por destacar la condición de pueblo elegido por ésta para ser venerada reviste al argumento de un componente emocional muy intenso que se deja sentir diseminado a lo largo de la obra como una especie de halo de predestinación espiritual ineludible. El andamiaje de este tipo de comedias estaba perfectamente apuntalado por una mentalidad popular que se caracterizaba por la solidez con la que aceptaba sus creencias tradicionales.

Como era habitual en el teatro popular dieciochesco, el factor espectacular de la puesta en escena cobra una enorme importancia. Tras más de un siglo de actividad dramática frenética, la demanda de nuevas comedias generada por el negocio teatral, convertido en un fenómeno de entretenimiento de masas, había agotado la cantera temática. Baste pensar, por ejemplo, en la desbordante fecundidad creativa de Lope de Vega para entender que el reciclaje de asuntos dramáticos a través del proceso de la reescritura fue muy habitual a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Por consiguiente, el recurso a la espectacularidad escénica se fue haciendo cada vez más necesario para complacer a una generación de espectadores cuyo umbral de sorpresa no había hecho más que ir en aumento. Sin embargo, este despliegue audiovisual llevó aparejada la merma de calidad en aspectos tan esenciales como la solidez de los argumentos y la caracterización de los personajes.

En *El lucero de Caudete* se percibe esta fórmula dramática. El perfecto conocimiento de la historia por parte de los espectadores favorece la abundancia de escenas de un elevado componente espectacular así como una delimitación de personajes que en ocasiones propende a un maniqueísmo excesivo. La fórmula teatral tardobarroca se evidencia en el esquematismo con el que están perfilados algunos de ellos y la prácticamente nula introspección psicológica que denotan sus comportamientos. La pasmosa facilidad con la que Mireno se transforma de un forajido crudelísimo con aspiraciones heréticas y anhelos fratricidas a un penitente ejemplar y exaltado defensor de la fe católica responde más al deseo didáctico de escenificar un modelo ejemplarizante para el público que al de desarrollar la evolución psicológica de una per-

---

<sup>4</sup> De ello se quejaba, por ejemplo, Blas Antonio de Nasarre en la edición que de las *Ocho comedias y ocho entremeses nuevos nunca representados* de Miguel de Cervantes publicó en el año 1749. Allí afirmaba que «[...] sin temor de Dios, ni respeto a lo venerable de las Crónicas, les levantan mil testimonios, alterándolas en lo principal del caso que eligen, que es lo indispensable de la Poética, muy satisfechos con la razoncilla de que no se obliga la comedia de decir verdades». Tomo la cita de Palacios Fernández (2003: 1558).

sonalidad compleja y contradictoria. Algo similar sucede con el lego fray Clemente, construido como una hiperbólica figura barroca del donaire que busca la carcajada del espectador más por el trazo grueso que por la pincelada sutil, más por una actitud chulesca y temeraria que por una ligera vivacidad o una necesidad inocua. No sin motivo, Leandro Fernández de Moratín se quejaba de que las comedias heroicas de su tiempo habían transformado en auténticos jaques a nuestros abuelos godos<sup>5</sup>.

En cuanto al argumento de la comedia, el origen mítico de la devoción caudetana por la Virgen de Gracia se encuadra en el marco de la invasión musulmana de la localidad a manos de las huestes del caudillo Tarife. Los religiosos que custodian la imagen en madera de la misma se ven obligados a enterrarla para protegerla de la profanación. Su posterior hallazgo, previa aparición milagrosa de la propia Virgen que señala el lugar exacto del enterramiento al pastor Juan López, se produce setecientos años después, una vez retomada la villa por las tropas del rey Jaime I. Su típica estructura de episodio fronterizo se altera hacia la mitad de la jornada segunda de la segunda parte de la comedia. Allí nos encontramos con un detalle que se aleja de los patrones establecidos y aceptados en las composiciones de esta temática y que se adecua mejor a una realidad mucho más cercana a la de su anónimo escritor. A diferencia de los recurrentes motivos idealizados habitualmente en la literatura fronteriza (heroísmo, nobleza, generosidad, amor, caballerosidad, virtud, rectitud moral, etc.), en este caso se escenifica la pesadumbre y desasosiego de los musulmanes derrotados ante la contingencia de ser obligados a abandonar la tierra que tanto ellos como sus antepasados habían ocupado desde hacía siglos. Las victorias sobre enclaves musulmanes durante el periodo de la Reconquista peninsular habrían provocado a buen seguro situaciones de desplazamientos forzosos teñidos de un fuerte componente emotivo. Sin embargo, la impresión socialmente forjada aludía sobre todo a un considerable número de mudéjares que, especialmente en el Reino de Castilla, habían decidido permanecer pacíficamente en el territorio reconquistado manteniendo su religión, idioma y costumbres. Poco, que sepamos, incide la tradición literaria oral y escrita en la desesperación del enemigo vencido al verse forzado a ausentarse de una tierra en la que el transcurso del tiempo había legitimado su presencia. Los historiadores cristianos, por ejemplo, se preocuparon por registrar con detalle la dolorosa marcha de Boabdil el Chico, una vez perdida la ciudad de Granada, como un enaltecimiento de la gloria militar de los Reyes Católicos pero no como el infortunio de un monarca que debe abandonar la tierra de sus antepasados con rumbo a un exilio incierto. Sin embargo, la documentación conservada relativa a las campañas militares y a la política de reconquista y repoblación del rey Jaime I en su expansión territorial hacia el sur se empecina en silenciarnos episodios de expulsiones masivas de pobla-

---

<sup>5</sup> Tomo la referencia de Palacios Fernández (2003: 1558-1559).



ciones conquistadas. Si bien es cierto que la idea siempre parece que rondó la cabeza del rey, especialmente durante los momentos más críticos de las rebeliones mudéjares capitaneadas por el caudillo Al-Azraq (1245-1258 y 1275)<sup>6</sup>, no menos es el hecho de que las evidencias parecen indicar una estrategia de rendición privilegiada en aquellos lugares que se iban ocupando. Cuando piensa en llevar a cabo expulsiones masivas de musulmanes, generalmente se refiere a mudéjares que deciden tomar parte activa en estas sublevaciones. Incluso el Papa Clemente IV alentó al rey, a través del obispo de Valencia, a emprender estas acciones (Zurita, 1998: vol. II, 9-11), aunque por los consejos que don Jaime dio en el lecho de muerte a su heredero, el futuro Pedro III de Aragón, resulta evidente que no llegó a emprenderlas. Entre otras recomendaciones, le conminaba a expulsar a todos los moros del reino ya que, por experiencia propia, había constatado que mientras residiesen allí intentarían rebelarse constantemente por muy favorable que fuese el trato que se les dispensara (Zurita, 1998: I, 769-770).

Ya desde los primeros instantes de la reconquista, Jaime I se vio obligado a favorecer una política de atracción de inmigrantes mudéjares ante la

---

<sup>6</sup> Abù 'Abd Allâ Muhammad ben Hudhayl, señor de Alcalá, conocido popularmente como Al-Azraq («el Azul», «el de los ojos azules» o «el Blau»), fue un personaje de una talla política y militar mucho mayor que la que se nos ha querido transmitir. Conocido en las fuentes documentales cristianas con una miríada de variantes que intentan ofrecer la mejor transcripción fonética posible (Landrac, Alzarach, Alazarach, Azadrach, Azadraque, Aladrach, Alazrach, Alazrat, Almaçrach, etc.), se trata de un personaje enigmático y ciertamente atractivo. Ningún historiador árabe ha dejado constancia de él, siendo el tratado de rendición que firmó junto al rey Jaime I en un lugar denominado Pouet en 1245 y el mensaje que una embajada suya transmite a la esposa de éste, la reina Violante de Hungría, en 1250 para que interceda ante su marido en las negociaciones que ambos mantenían, los únicos documentos en esta lengua en los que se le cita. Aparte de los dieciséis pequeños capítulos que le dedica el rey en sus memorias (en los que no se muestra nada prolijo en detalles), sólo una pequeña cita de Bernat Desclot (en el capítulo XLIX de su *Crónica*) es toda la mención directa sobre su persona que se conserva, lo que aumenta aún más el enigma. Durante décadas representó uno de los mayores problemas políticos y militares con los que se enfrentó don Jaime, que nunca vio completamente pacificado el territorio del reino valenciano. Desde el momento de su muerte, acaecida el 23 de abril de 1276 mientras intentaba tomar el castillo de Alcoy en el transcurso de la tercera revuelta que lideró contra el rey aragonés, su figura adquirió tintes legendarios en el imaginario colectivo. Su propia derrota y la de sus huestes, según la leyenda, sólo pudo producirse por la intercesión milagrosa de San Jorge que acudió en ayuda de los cristianos. Desde entonces los alcoyanos celebran diversos festejos de carácter religioso y popular en honor a su salvador que, con el paso del tiempo, evolucionaron en su actual fiesta de moros y cristianos. Ésta es una de las más antiguas de las que se tiene noticia, pues la primera mención documental a ella data del año 1672. Para un detenido análisis del tratado firmado entre Al-Azraq y Jaime I, véase Burns y Chevedden (1989). Sobre los detalles referentes a la fiesta de moros y cristianos de Alcoy, véase Coloma (1962). Para cuestiones referentes a Al-Azraq, pueden consultarse Coloma (1962: 92-96), Burns (1973: 323-332; 1987; 1988a; 1988b), Momblanch y González (1977), Burns y Chevedden (1989), Belenguer (2008: 250-259) y Torres Delgado (1999).

imposibilidad de repoblar sus nuevos territorios con cristianos desplazados desde Aragón, Languedoc u Occitania. Ello le colocó en una situación incómoda al tener que conjugar la defensa de su imagen de príncipe de la cristiandad con unos intereses de gobernante en los que primaba, obviamente, la viabilidad y estabilidad política y económica del territorio recién conquistado<sup>7</sup>. A pesar de que desde el siglo XII Pedro el Venerable había instaurado, en las reflexiones que llevó a cabo sobre la relación entre Cristianismo e Islam, una corriente de pensamiento que fomentaba la captación de los herejes a través del amor y la razón<sup>8</sup>, este dilema amenazó incluso con empañar la relación del rey aragonés con la Santa Sede, ya que hasta en dos ocasiones la necesidad política obligó a desoír las peticiones papales (de Gregorio IX e Inocencio IV para Mallorca y Valencia respectivamente) de impedir el asentamiento de sarracenos en territorio cristiano (Burns, 1975a: 25).

Las capitulaciones, las cartas pueblas y la promulgación de leyes muestran un ambiente muy favorable al mantenimiento y defensa de la forma de vida, leyes, usos y costumbres de los mudéjares<sup>9</sup> hasta límites insospechados<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Sobre este incómodo equilibrio dirá Burns: «The zealous crusader, while elaborating his propaganda about expelling Mudejars and depaganizing the Islamic atmosphere, faced up to a quite different reality. Medieval men, like modern, contrived to live with contradiction» (1975a: 38-39).

<sup>8</sup> Este beneditino exhortaba a llevar a cabo las conversiones desde un planteamiento diametralmente opuesto al que era habitual. En su *Liber contra sectam siue haeresim Saracenorum* comienza su exordio a los musulmanes reconociendo la perplejidad que puede causarles que una persona tan ajena a su forma de vida y costumbres, que vive en un lugar distante y que, por consiguiente, nunca podrá conocerlos personalmente se dirija a ellos, en un idioma que, además, les es ajeno, con el fin de atacarles. Ante estas demoleadoras premisas, puntualiza: «But I do not attack you, as some of us often do, by arms, but by words; not by force, but by reason; not in hatred, but in love» (Kritzeck, 1964: 161).

<sup>9</sup> Existen cartas de asentamiento, como las de las regiones de Jalón y Vall de Laguart, firmadas en 1257 en pleno auge de la rebelión mudéjar, en las que el rey estipulaba que se otorgaran tierras y granjas, de manera temporal o a perpetuidad, únicamente a hombres y mujeres mahometanos. Asimismo, un año después concedía la exención permanente de impuestos no sólo a todos los sarracenos que estaban asentados en ese momento en Alcozer y Alcoy, sino también a los que decidieran asentarse a partir de entonces. Años después, hay noticia de que su heredero, el rey Pedro III el Grande, expulsó a colonos cristianos de tierras que habían sido concedidas a musulmanes (Burns, 1975a: 31 y 33).

<sup>10</sup> Aunque extensa, no me resisto a incluir la siguiente cita de Burns (1975b: 92-93) para ilustrar hasta donde llegaron los privilegios reservados a la población musulmana que permaneció en el reino de Valencia recién conquistado: «More than language carapaced the subject society. All its gross features persisted intact, so that one must peer closely in order to discern the alterations. In external appearance, the land remained largely Islamic. Boundaries, divisions, irrigation systems, and physical organization were taken over bodily and even reestablished by court action or crown order when thrown into doubt, the memory of the oldest Muslims becoming the norm for decision. Arabic names continued to define the landscape. The detailed surrender contracts guaranteed not only religion but the religious structure, «establishing» Islam as a protected and funded public institution. Valencian

Deliberadamente quiso, por ejemplo, proyectar una imagen de sí mismo como el sucesor de los reyes islámicos del pasado (Burns, 1975b: 94-95)<sup>11</sup>. Los documentos le muestran siempre preocupado por dispensar un trato justo a los musulmanes y mantener los compromisos que, en ese sentido, iba adquiriendo<sup>12</sup>. Capitulaciones como la que firmó el 8 de agosto de 1250 con los mudéjares rebeldes del valle de Uxó muestran hasta qué punto el interés real por la creación y consolidación de un estado políticamente estable primaba sobre su hipotética labor de redentor y deportador de herejes. Entre las cláusulas del mismo se pueden subrayar aquellas que les permitían conservar, a ellos y a sus descendientes, sus casas y bienes, las que les amnistiaban tras la firma de las capitulaciones de cualquier crimen que hubieran cometido, las que les permitían regir su realidad diaria a través de la Sunna y ley musulmana, las que posibilitaban la enseñanza pública del Corán, las que les aseguraban libertad de tránsito por todo el territorio sin que nadie pudiera prohibírselo, las que les permitían elegir sus alcaides y alamines, aquellas que impedían que ningún cristiano pudiera poblar sus tierras si ellos así lo decidían o, por último, las que les otorgaban derecho a vender sus terrenos y posesiones únicamente a otros musulmanes y nunca a un cristiano<sup>13</sup>.

---

Muslims kept most of their mosques, and their *waqf* properties as well; throughout the century their muezzins continued to call from minarets everywhere. The crown formally protected the right to pilgrimage, the fast of *ramadân*, the role of alms, the independent school system, and the sacred books. The conquerors left the Islamic juridical structure in place and paid its personnel; [...] Criminal cases did involve Christian authorities, but always according to Islamic law, procedure, and punishments. Mixed cases, with Christians, respected the rights and consciences of Muslims; a Koran and an Islamic oath-formula were provided by the Christian court. In the same way, the conquerors accepted the structure of local political authority: governance by *qâdi* and council, the role of *faqih* and *muhtasib*, and even the complex of taxes and their system of collection. Although most castles and defenses passed into Christian hands, «many» remained under Muslim lords».

<sup>11</sup> Burns (1975b: 94-95) relaciona este empeño de Jaime I con el similar que antes que él habían manifestado el Cid y Ramón Berenguer IV. Asimismo, presenta varios ejemplos en los que el rey aragonés reflexiona sobre documentación legal anterior a la reconquista y pide consejo a vecinos musulmanes antes de dictaminar sentencia tanto en pleitos entablados entre éstos, como entre cristianos y musulmanes.

<sup>12</sup> Es ilustrativo de ello el capítulo CCCVI del *Llibre dels feits*. En él, el monarca narra cómo tuvo que viajar desde Montpellier para auxiliar a los sarracenos que, poco después de la caída de Valencia en 1238, sufrieron las tropelías de una compañía de almogàvers y soldados de infantería que, comandados por don Guillén de Aguiló, decidieron incumplir los acuerdos adoptados por el rey tras la rendición de la ciudad. En su crónica, don Jaime cuenta el modo en que reprendió a Aguiló (que, en su defensa, alegó que no pensaba que por robar y extorsionar a los mudéjares estuviera cometiendo un mal servicio a la corona) y cómo se disculpó ante las víctimas que, a partir de entonces, volvieron «cascú en les alqueries e asseguraren-se, pus que nós fom en la terra» (Soldevila, 2007: 353).

<sup>13</sup> Para una descripción pormenorizada de estas capitulaciones remito a Torres Delgado (1999: 196-198). Sobre las que se firmaron en Xàtiva el 23 de enero de 1251 ó 1252, en términos muy similares a los de Uxó, remito a Burns (1973: 122-123).

La importación de inmigrantes fue un fenómeno mucho más común que la expulsión. Treinta años después de conquistar Valencia, el propio rey en una carta dirigida al Consejo de Barcelona aseguraba que, a pesar de necesitar cien mil colonos cristianos para asegurar política y militarmente el territorio, únicamente había conseguido desplazar hasta allí a treinta mil<sup>14</sup>. Por aquel entonces, la población musulmana rondaba las doscientas mil personas (Dufourcq, 1966: 67). Más que de expulsión podría hablarse de movimiento migratorio que afectó principalmente a las clases nobiliarias y a las élites intelectuales. Para Robert Burns (1975a: 21-22), los términos en los que se llevaron a cabo la toma de Burriana y de la ciudad de Valencia (donde no existieron pactos de rendición y sí un manifiesto interés por desterrar a sus habitantes) son excepcionales y no convierten a esta medida en una regla general<sup>15</sup>. La propia creación de una importante morería extramuros de esta última tras la expulsión relativiza el impacto real de la misma. Además, como señala Ernest Belenguer (2008: 233), no sólo se mantuvo una mezquita, sino que «un gran número de autoridades mudéjares siguieron en sus puestos». Los que se vieron obligados a marcharse tampoco abandonaron la tierra propiamente dicha rumbo al norte de África, pues es más que plausible que se asentaran en otra de las plazas fuertes del mudejarrismo: Xàtiva (Belenguer: 2008: 231).

Según señala el monarca en sus memorias, la primera de las rebeliones alentadas por Al-Azraq provocó una expulsión masiva de mudéjares en los primeros años de la década de 1250<sup>16</sup>. Sin embargo, las cien mil personas que dice fueron trasladadas a la frontera de Murcia (desde donde unos se marcharon a Granada y otros a Castilla) se nos antoja más como un elemento hiperbólico para subrayar la magnitud de la decisión que había decidido tomar que como una cifra objetiva. Como dato, hay que apuntar que el destierro que sufrió el mismísimo Al-Azraq, instigador de los movimientos revolucionarios contra don Jaime, fue muy relativo, ya que, una vez entregados todos los castillos que estaban en su poder, prometió abandonar la tierra para siempre y marchó al exilio en la localidad de Altea (Torres Delgado, 1999: 202).

Consideradas como un asunto menor de trascendencia meramente local al que no se ha prestado atención durante siglos, las revueltas lideradas por Al-Azraq han sido estudiadas en profundidad por Robert Burns, quien demuestra documentalmente que no se trató meramente del coletazo final de la campaña de reconquista del reino de Valencia por parte de Jaime I, sino de una

---

<sup>14</sup> «Fem vos saber que nos havem regonegut el regne de Valencia... e no trobara que en tot lo regne de Valencia hage poblat de christians oltra XXX millia homens: e por ço quarnos havem vist qu'el regne no ha son compliment d'omens ni de gent, volem-lo y fer car segons semblanza Nostra ben deuría aver cen millia christians en el regne de Valencia». Tomo la cita de Torres Delgado (1999: 216).

<sup>15</sup> El propio Burns (1973: 75-81) cuestiona y revisa a la baja las cifras de desplazados que el rey da en sus memorias.

<sup>16</sup> Véanse los capítulos 364-368.

auténtica contra-cruzada islámica de grandes dimensiones que le tuvo en jaque hasta el final de sus días. Las fuentes que conservamos nos presentan a un poderoso caudillo gobernando prácticamente en régimen de autonomía política su feudo del valle de Alcalá. Aunque no hay que olvidar que las memorias del rey responden a un inventario de logros o victorias militares, sorprende la tibieza, opacidad y vaguedad con las que despacha en ellas el asunto en una suerte de estrategia para atenuar unos hechos que estuvieron a punto de costarle incluso la vida en una emboscada que le tendió el capitán moro en una ocasión. Precisamente la decisión anteriormente comentada de expulsar a los mudéjares neutrales o pacíficos para intentar contener el empuje de los rebeldes (cuando fue notorio, como también hemos ido mostrando, su deseo por mantener a esta población con todos los privilegios posibles en el territorio recientemente conquistado) muestra la preocupación que sentía el monarca ante esta coyuntura. No fue hasta finales de la década de 1980 cuando Burns da a conocer toda una serie de bulas papales conservadas en el Archivo de la Corona de Aragón que corroboran la magnitud de la guerra (convertida, en términos formales, en una cruzada equivalente a las que se llevaron a cabo en Tierra Santa<sup>17</sup>), y su complejidad política, pues se denunciaban casos de cristianos (incluso nobles) que estaban ayudando a los musulmanes en su lucha contra el rey (Burns, 1988b: 441)<sup>18</sup>. Paradójicamente, Burns publica dos bulas de 1252 en las que Inocencio IV exime al rey de cumplir su promesa de expulsar a todos los musulmanes del reino de Valencia, probablemente porque la extrema duración de la guerra le estaba obligando a decantarse por medidas más conciliadoras<sup>19</sup>. Como señala el historiador norteamericano, «[...] it becomes clear that King Jaume is less than honest in the al-Azraq section of his memoirs» (Burns, 1988b: 441).

Sorprendentemente, a pesar de lo que parece traslucir la crónica real, una carta papal de finales de 1251 muestra la contundente reprensión del sumo pontífice a nobles, eclesiásticos e incluso al propio rey por haber trasladado a colonos musulmanes al territorio valenciano. Para Burns (1988a: 101-102), la realidad que puede intuirse a partir de todo este rompecabezas de datos «[...] certainly does not support the thesis of large-scale displacement of Muslims by Christians. Whatever expulsion took place probably consisted of removal of Muslims from some cities (either to a single neighborhood or outside the

<sup>17</sup> En una bula firmada en Lyon el 13 de noviembre de 1248, el Papa concedía el completo perdón de sus pecados para todos aquellos que se unieran al rey en su lucha contra los rebeldes, así como una indulgencia para los que ofrecieran una ayuda de carácter material similar a la que se había acordado conceder en el concilio ecuménico de Lyon de 1245 a quienes apoyaban las cruzadas en Tierra Santa (Burns, 1988b: 443).

<sup>18</sup> Se trataría de las interferencias provocadas por Alfonso X el Sabio, yerno de don Jaime, con el fin de obtener beneficios a la hora de delimitar su marco de expansión territorial hacia el sur peninsular.

<sup>19</sup> Puede verse la transcripción de las mismas en Burns (1988b: 448).

walls) and of the further migration of elites and governing classes to Islamic lands».

En varias misivas conservadas de finales de 1251 y principios de 1252 queda patente la comprometida situación en la que se encontraba el monarca al no haber sido capaz de cumplir su juramento de expulsar a todos los musulmanes del territorio. Para intentar resolver el entuerto de la mejor manera posible, el Papa deja en manos del obispo de Valencia la decisión de dispensar al rey del cumplimiento del mismo y la posibilidad de revocar el decreto de excomunión que pudiera recaer sobre él (Burns, 1988a: 102). El quebrantamiento de estas promesas persiguió al monarca hasta su lecho de muerte, como queda reflejado en el traspaso de dicha obligación que hace en el testamento a su heredero<sup>20</sup>. Éste, sin embargo, tuvo que hacer frente también a una complejidad política similar a la de tiempos de su padre y así es posible encontrar casos de deportación de sarracenos rebeldes y algunos de sus líderes (que fueron embarcados en naves de mercaderes genoveses rumbo a Tlemcem) tras los episodios bélicos de los últimos años de la década de 1270, pero también de importación de colonos musulmanes a los que se aseguraron sus privilegios, exenciones y libertades de todo tipo, incluida la religiosa. Asimismo, se otorgó el derecho a permanecer en el territorio a aquellos sarracenos asentados en las zonas conquistadas<sup>21</sup>.

Lo que parece fuera de toda duda es que si la expulsión y consiguiente destrucción social hubiese sido tan radical durante el reinado de Jaime I, la cuestión morisca no se hubiera considerado y tratado como un problema prioritario trescientos años después. El proceso de aculturación tampoco había resultado efectivo como se infiere por el modo en el que los moriscos se referían a sí mismos hasta el preciso momento de su expulsión definitiva en 1609: la nación de los cristianos nuevos de moros del reino de Valencia (Burns, 1975b: 87, nota 1).

El espíritu de la tradición dramática de la villa de Caudete y, por extensión, de una parte trascendental de su legado cultural e histórico se funda en el sentimiento más que en la razón, en la aprehensión más que en el documento, tan reales ambos como permiten serlo los intereses, deseos y pasiones humanas. Se trata de una historia popular avalada, favorecida y protegida, pero también maleada, claro está, por la opinión oficial, aquella que se ha transmitido de manera estática, como una venerable reliquia, reverenciada pero no

<sup>20</sup> «The will reports that Jaume had “promised the supreme pontiff, and sent him our sealed charter, that we would eject the Saracens from our land, and we had previously promised the very same before the altar of Our Lady St. Mary of Valencia, and because the supreme pontiff granted us the tithes for that reason,... none of these Saracens should remain”» (Burns, 1988a: 102).

<sup>21</sup> Tanto para estas noticias como para las anteriores, remito a Burns (1973: 334-336 y 135-136, respectivamente).

cuestionable, hasta prácticamente nuestros días<sup>22</sup>. El sentir de un pueblo y la responsabilidad política de un gobernante hacia los integrantes del mismo pueden ser tan antagónicos como los disturbios provocados por los ataques perpetrados en 1275-1276 por grupos de cristianos encabezados por Miquel Peris contra mudéjares indefensos y la constante política de privilegios, exenciones e incentivos a la repoblación y asentamiento que hacia éstos llevaron a cabo tanto Jaime I como Pedro III.

En nuestro caso concreto, la abstracción conceptual de ese proceso de implantación de la historia oficial en una conciencia común concreta se puede personificar en el doctor Juan Bautista de Almazán o más probablemente, en mi opinión, en el anónimo refundidor o reescritor de *El lucero de Caude-te* que conocía, claramente, *El llibre dels feits* del rey don Jaime<sup>23</sup>. La coyuntura histórica en la que se forja este legado cultural hizo el resto (o, tal vez, fue ella la detonante). Atenuados por la sordina de los siglos, unos hechos que difícilmente hubieran impactado el ánimo del espectador de finales del XVI y principios del XVII se transforman en candente actualidad al ser equiparados con el «problema morisco» que sacudía con especial virulencia el sureste peninsular en aquellos momentos. La carencia de empatía causada por la rememoración de un hecho localizado en un pasado lejano (la expulsión de los musulmanes en tiempos de Jaime I) se vivifica y cobra un inesperado vigor ante la analogía con la realidad cotidiana del vecino, amigo o enemigo desterrado. Como vamos a tener ocasión de comprobar, parece existir en la comedia una evocación de la expulsión de los moriscos en 1609 y no la referencia a un episodio de la Reconquista acaecido casi cuatro siglos antes.

Da comienzo la segunda parte de la misma con una escena en la que el personaje del moro Celauro encuentra a su padre, Albenzoar<sup>24</sup>, con actitud

<sup>22</sup> Como muestra significativa, en su *La España del Cid*, Menéndez Pidal (1969: I, 524) afirma que, siguiendo la política que se vio obligado a aplicar el héroe castellano en vista de las persecuciones a que sometieron los almorávides a los mozárabes y en contra de su deseo original de tolerancia y convivencia pacífica, en el siglo XIII Jaime I y Fernando el Santo de Castilla instauraron como norma la expulsión de los conquistados «[...] con repartimiento de las heredades moras entre los vencedores».

<sup>23</sup> No de otra manera se pueden explicar algunos detalles de la obra a los que él extrae un gran rendimiento dramático: la existencia de un plazo de tiempo otorgado por el rey para que los musulmanes abandonaran el reino, el hecho de que se tratara a todo el colectivo como una unidad con la consiguiente injusticia que ello suponía para la mayoría pacífica y disciplinada, sus muestras de dolor ante la coyuntura de tener que abandonar su tierra y posesiones, etc.

<sup>24</sup> El nombre de este personaje principal (que aparece transformado en Abenzoar en *Los episodios caudetanos*) evoca el de otros dos de los más notables líderes musulmanes de la resistencia contra el rey Jaime I. Anterior a la época de Al-Azraq fue el rey Al-Baqqâr (Albacor o Albocar para los cristianos), de quien Desclot dijo «qui era pastor e era negre, molt valent hom. [...] e feya gran mal e gran dan a crestians e màgerment a la vila d'Algesira [Alcira]. E aquest sarraý tenia de forts castels en les muntayes d'Alcoy e d'Albayda, e havia

taciturna. Al ser preguntado, expone a su vástago, en un monólogo que sirve de introducción, la causa de su preocupación: los augurios presagian que tras setecientos años de dominio musulmán sobre España, Alá va a permitir que las tropas cristianas la recuperen. La suerte parece echada para su pueblo, que poco podrá hacer para frenar a un rey don Jaime que, según la opinión de Albenzoar, no tendrá suficiente con derrotarlos, sino que buscará, en última instancia, expulsarlos de sus tierras:

Mira si motivo tengo  
bastante para sentir  
pues, si amenazar me veo  
de su furia y ha de hacer  
que nuestra patria dejemos,  
nuestras haciendas y *amigos*,  
y, cuando más, quedaremos  
hechos humildes esclavos  
habiendo sido antes dueños. (*Lucero*: fol. 75v.)<sup>25</sup>

Aunque la comprensible reacción de un personaje que presencia el final de su señorío y de toda una época contrasta con la realidad histórica ya comentada, no debe extrañarnos el empleo de este tipo de licencias con el fin de obtener el rendimiento dramático deseado. De hecho, el propio núcleo argumental de la comedia está sustentado en una incongruencia, pues la reconquista de la Capdet árabe y el hallazgo de la imagen enterrada de la que se convertiría en su patrona se produjeron con más de un siglo y medio de diferencia (1244 y 1414 respectivamente). A pesar de ello, en la trama de la pieza teatral ambos sucesos van prácticamente encadenados (sin que medie entre ellos ni siquiera la pausa entre jornadas) y resultan no sólo complementarios sino necesariamente vinculados. Estos desajustes históricos son intencionados y no meros deslices del autor. Así queda corroborado por el pasaje en el que el personaje de don Rodrigo relata con bastante precisión (*Lucero*: fols. 76v.-77r. y 102r.-103r) a don Artal, general de las tropas cristianas, el encuentro que mantuvieron el rey don Jaime y el infante don Alfonso de Castilla (que más tarde se convertiría en su yerno y reinaría con el nombre de Alfonso X)

---

molts hòmens a cavayl e a peu. [...] e no avia nombre lo mal que feÿa, que molts crestians avia morts e cativats» (Desclot, 1949: II, 151). El otro sería Ibn Bassâl, compañero de Al-Azraq en la rebelión mudéjar y que fue conocido entre los cristianos con el nombre de Abenbaçol. Según el rey don Jaime, era «lo mellor sarría que Almazaric [Al-Azraq] havia e el pus poderós e encara de valor valia plus que ell» (Soldevila, 2007: 397). En opinión de Burns (1973: 336), «Ibn Bassâl in his own day must have been a man more outstanding than al-Azraq, though cast in a supporting role by the accidents of history».

<sup>25</sup> Manejo la edición facsímil de la obra que editó la Asociación de Comparsas de Moros y Cristianos de Nuestra Señora de Gracia con motivo del cuarto centenario de la creación de *La comedia poética* por Juan Bautista de Almazán. En las citas, me referiré a ella como «Lucero». La cursiva es mía.



que dio como fruto la firma, el 26 de marzo de 1244, del Tratado de Almiraz. Con este pacto se pretendía resolver el conflicto político surgido tras el incumplimiento del Tratado de Cazorla (1179) en el que se habían delimitado las zonas de expansión que correspondían a las coronas de Castilla y Aragón. Así, en respuesta a la conquista de Xàtiva por parte de las tropas castellanas, a pesar de encontrarse dentro de la zona de influencia aragonesa, las huestes de Jaime I tomaron las villas de Caudete, Bogarra, Sax y Villena.

Ante esta interconexión de materia histórica y licencias dramáticas hay que preguntarse quiénes eran esos «amigos» que, en el fragmento anteriormente citado, sentía tener que dejar Albenzoar cuando se viera abocado a abandonar Caudete. La respuesta no puede encontrarse en el propio texto, ya que éste deja claro que las tierras las había de desocupar la comunidad musulmana en su totalidad y, hasta ese momento, la actitud absolutamente despiadada de éstos hacia los cristianos, y viceversa, no había dejado resquicio alguno a la posibilidad del establecimiento de lazos de amistad interracial. La incongruencia se salva a través del cambio de caracterización que los musulmanes han sufrido tras conocer su desgraciado futuro. De «amigos» se calificarán don Rodrigo y Celauro en varias ocasiones. Del cliché de infieles violentos e inhumanos se ha pasado al otro extremo y, por primera vez en toda la obra, se perciben rasgos de la maurofilia, no menos estereotipada, tan característica de cierta literatura medieval y renacentista. El auge de esta tendencia fue inversamente proporcional al declive político y militar de los últimos territorios hispanomusulmanes. Don Rodrigo y Celauro, pues, se tratan adhiriéndose a los códigos de conducta aceptados entre caballeros adversarios.

Celauro dice abiertamente temer el destierro (*Lucero*: fol. 97v.) que le tiene reservado el rey don Jaime. Don Rodrigo responderá sin ambages que el monarca, molesto por los altercados y la situación de inseguridad que sigue causando el moro insurgente Alazarque (es decir, el Al-Azraq histórico), personaje al que sólo conoceremos de manera indirecta, «[...] quiere que se embarque / la morisma valenciana» (*Lucero*: fol. 98r.). Celauro muestra su absoluto rechazo a tan injusta medida, pues no ha de castigarse por las faltas de un único individuo a todo un colectivo que, en ese tiempo indeterminado que ha transcurrido entre la caída de Caudete y el momento presente de la acción, ha dado sobradas muestras de su fidelidad y vasallaje a la corona aragonesa. Por primera vez en toda la comedia, los musulmanes pierden, ante la inminencia de su expulsión, la marcada arrogancia que les había caracterizado hasta ese momento. En un gesto de desesperación están dispuestos a humillarse públicamente para evitarla, actitud que desentona notablemente con la mostrada en los momentos más adversos de la lucha por Caudete, cuando no habían dudado ni un ápice en ofrecer su vida para defenderla. Es tanto su deseo de permanecer en la villa que, según confiesa Celauro a don Rodrigo

Hoy mi padre está resuelto  
a echarse a los pies del rey  
y suplicar que el decreto  
no se entienda con Caudete  
ni su término. (*Lucero*. fol. 98v.)

A cambio de la concesión de dicha gracia, el árabe promete la entrega de un extraordinario presente cuya descripción detallada ocupa una tirada de cuarenta y siete versos en forma de romance (*Lucero*: fols. 98v-99r)<sup>26</sup>. Todo parece poco para conseguir

[...] que no se entienda  
con nosotros el destierro  
y que nos dejen estar  
en nuestras casas sin riesgo. (*Lucero*: fol. 99r.)

Don Rodrigo promete ayudar a Celauro en todo lo que esté en su mano<sup>27</sup> intercediendo en su nombre ante el rey, pues, según sus propias palabras, «dádivas quebrantan peñas» (*Lucero*: fol. 99v.). Sin embargo, para el espectador parece inquebrantable la determinación de un personaje que directa e indirectamente ha sido caracterizado como un monarca incansable en el desempeño de sus labores oficiales<sup>28</sup>, modélico haciendo gala de su rectitud, seriedad y sentido de la justicia.

La escena del dictamen definitivo de la expulsión redonda en estos rasgos y en la impotencia de los caudillos moros por conservar dignidad y patria. Acuden a una audiencia real en la que, llegado su turno, presentan el memorial correspondiente exponiendo su petición de clemencia e informando de «los dos millones» (*Lucero*: fol. 106v.) que han logrado reunir con la intención de entregárselos al rey en agradecimiento de la posible concesión de su súplica. Es precisamente esta insinuación de soborno que cree leer el mo-

<sup>26</sup> En términos generales, éste estaría compuesto por «treinta briosos caballos», «doce paños de brocados», «seis leones africanos», «diez ninfas de plata doble», «una carroza bizarra, / con cabos de plata y llenos / de ébano y de marfil, / que la tiran seis overos», «una docena de halcones», «cien terneras», «de lo volátil gran suma», «cien vacas», «dos mil carneros», «cuatrocientos novillos», «en oro, plata y dinero / ochocientos mil ducados» y algo más que prefiere no desvelar por el momento. Es importante resaltar en este punto que ya hace algunas décadas Juan Martínez Ruiz (1967 y 1972) llamó la atención en un par de trabajos sobre las similitudes existentes entre las relaciones de prendas, alhajas y galas que normalmente se vinculan con la identidad de los moriscos y aparecen detalladamente descritas en las novelas y romances de dicho tema y aquellas que se mencionan en los inventarios de ajuares que se confiscaron a los andalusíes sobre todo tras la sublevación de 1568.

<sup>27</sup> «Yo, en cuanto pudiere, es cierto, / os serviré hasta la muerte» (*Lucero*: fol. 99v.).

<sup>28</sup> De su actitud ante sus obligaciones dirá don Rodrigo: «Tal cuidado no se ha visto. / En las razones de estado / está siempre entretenido. / No tiene rato que al ocio / se entregue» (*Lucero*: fol. 103v.).

marca entre líneas la que anula su capacidad de compasión y piedad que como buen mandatario posee:

Rey: ¿Dos millones? ¿A qué efecto?  
 El rey que ha de ser buen rey  
 no le han de vencer dineros  
 ni presentes, ni es razón  
 reinen reyes avarientos.  
 Lo que una vez se ha mandado  
 sirva de ley y precepto.  
 Salgan, que eso quiero yo  
 y su presente no quiero. (*Lucero*: fol. 106v.)

Era imposible esperar menos de alguien que actúa salomónicamente en toda esta escena de administración de justicia. El episodio guarda un paralelismo bastante evidente con aquél que, en el capítulo sesenta y cinco de la segunda parte de las aventuras de *Don Quijote*, tiene como protagonista al morisco Ricote, vecino de Sancho Panza, y su hija Ana Félix. El personaje de don Antonio se ofrece, como don Rodrigo en *El lucero de Caudete*, a viajar a la corte para intentar negociar el permiso necesario con el que padre e hija podrán quedarse en España, «[...] dando a entender que en ella [en la corte], por medio del favor y de las dádivas, muchas cosas dificultosas se acaban». Sin embargo, Ricote muestra claramente su escepticismo al respecto ya que

[...] no hay que esperar en favores ni en dádivas, porque con el gran don Bernardino de Velasco, conde de Salazar<sup>29</sup>, a quien dio Su Majestad cargo de nuestra expulsión, no valen ruegos, no promesas, no dádivas, no lástimas; porque aunque es verdad que él mezcla la misericordia con la justicia, como él ve que todo el cuerpo de nuestra nación está contaminado y podrido, usa con él antes del cauterio que abrasa que del unguento que molifica, y así, con prudencia, con sagacidad, con diligencia y con miedos que pone, ha llevado sobre sus fuertes hombros a debida ejecución el peso desta gran máquina, sin que nuestras industrias, estratagemas, solicitudes y fraudes hayan podido deslumbrar sus ojos de Argos, que continuo tiene alerta porque no se le quede ni encubra ninguno de los nuestros, que como raíz escondida, que con el tiempo venga después a brotar y a echar frutos venenosos en España, ya limpia, ya desembarazada de los temores en que nuestra muchedumbre la tenía. ¡Heroica resolución del gran Filipo Tercero, y inaudita prudencia en haberla encargado al tal don Bernardino de Velasco!

En cualquier caso, la corriente ideológica imperante emanada desde los focos de poder dejaba poco lugar para la maniobra, pues abogaba desde mucho antes del final de la Reconquista por derogar tanto a judíos como a musulmanes el derecho a coexistir con cristianos en suelo hispano, pues ello quedaba reservado únicamente a los habitantes naturales. Pero la identifica-

<sup>29</sup> Al Conde de Salazar se le encargó que hiciera cumplir el decreto real que ordenaba la expulsión de los moriscos en los reinos dependientes de Castilla.

ción de éstos no es tan sencilla como pudiera considerarse, a pesar de que el referente visigótico es una constante en este sentido. La historiografía medieval hispano-latina no aporta respuestas concluyentes. En *De rebus Hispaniae*, antecedente directo de la *Primera Crónica General* redactado a comienzos de la década de 1240 por Rodrigo Jiménez de Rada, se presenta a España como una nación cuyo primer invasor fue Hércules, que abrió la senda para las conquistas sucesivas, incluida la que llevaron a cabo los musulmanes, la más cruenta de todas ellas:

[...] los árabes ocuparon casi todo y [...] expoliaron los tesoros de las iglesias y los bienes de los particulares a partes iguales, a excepción de los obispos que poco después se refugiaron en Asturias con las reliquias. Lo que soportó aquella gran Babilonia, la primera entre los reinos de la historia, arrasada por Ciro y Darío, salvo que su suelo acoge a animales y serpientes en eterna desolación; lo que padeció Roma, dueña de las tierras, a manos de Alarico y Ataulfo, reyes de los godos, y de Gensérico, príncipe de los vándalos; lo que sufrió Jerusalén, destruida y abrasada sin que quedara piedra sobre piedra, de acuerdo con la profecía del Señor; lo que sintió la noble Cartago por el saqueo y el incendio del romano Escipión; todo eso lo experimentó la pobre España, sumadas las desgracias de todos los desastres, y no queda quien la compadezca. (Fernández Valverde, 1989: 152)<sup>30</sup>.

Con el proceso de reconquista ya concluido, fray Alonso de Espina publica en 1494 su obra *Fortalitiū Fidei*, aunque algunas referencias internas indican que debió acabarla tres décadas antes (Netanyahu, 1976: 109). Se trata de un llamamiento a las autoridades civiles y eclesiásticas de su tiempo para que aprendieran a reconocer a sus principales enemigos y no dudasen en enfrentarse a ellos empleando la mayor contundencia posible. Los cuatro principales adversarios de la fe cristiana, según Espina, eran los herejes, judíos, moros y demonios. Como podemos comprobar, el fundamento de esa conciencia colectiva que se refleja en la literatura, y que analizó en su día Julio Caro Baroja (1976: 203-236), se asienta en los testimonios transmitidos por historiadores y teólogos para configurar y dirigir la opinión común.

En un último gesto de orgullo ante la ya ineludible adversidad, Celauro acepta su destierro y comparte con don Rodrigo su intención de marcharse a la ciudad de Fez, referencia significativa, pues se trataba de un declarado bastión del integrismo almohade que ya había sido destino de muchos judíos que se asentaron allí tras su expulsión en 1492. Con una veta de optimismo, el caudillo moro espera vivir tranquilo y parece no perder la esperanza de retornar algún día a la tierra que, a pesar de ser la suya, se empeñan en negarle:

<sup>30</sup> No sería la única obra en la que Jiménez de Rada abordó el tema. En su *Historia Arabum*, escrita, según se indica en el prólogo, cuando ya hacía «[...] 532 años que la espada nunca envainada viene cortando las vísceras de los cristianos», el historiador manifestaba, en palabras de Ferrero Hernández (2009: 363-364), «[...] la necesidad de acosar y expulsar a los invasores musulmanes, como a un tumor maligno, como infectados que están por el nefando mal de la herejía».

[...] fuera de los dominios  
de don Jaime pasaré,  
sin aquel susto continuo  
que aquí tiene el sobresalto,  
hasta que el cielo propicio  
con semblante más alegre  
borre su rigor impío. (*Lucero*: fol. 108v.)

Estamos, creo, ante un motivo que, aunque pudiera parecer convencional, alude veladamente a aquellos moriscos que albergaron siempre la esperanza de volver a España una vez que el monarca les hubiera exonerado de cualquier culpa, especialmente los miles que fundaron en 1627 la república de Salé, que comprendía las ciudades marroquíes de Salé y Rabat<sup>31</sup>.

De cara a preparar al espectador para la apoteosis final del descubrimiento de la talla de la Virgen y los otros objetos con los que fue escondida, el dramaturgo parece querer evitar cualquier tipo de distracción que afecte al disfrute de la propia razón de ser de la comedia, el motivo principal que justifica todos los demás. Se rebaja la tensión producida por el episodio del destierro, pues ningún sentimiento opuesto debe afectar a la alegría que va a producir el hallazgo de la patrona de Caudete, especialmente si la tristeza del destierro lleva aparejado el gozo del descubrimiento. Para ello, se escoge un asunto derivado directamente de las consecuencias producidas por el edicto de expulsión, los falsos conversos, que se articula a través de la distorsionadora óptica del género teatral breve barroco. El moro Zulema, que ha ejercido de gracioso en la segunda parte de la comedia (es, de hecho, el único personaje caracterizado cómicamente con el habla peculiar que se asociaba a los de su etnia), será el protagonista de esta escena con clara vocación entremesil en la que don Rodrigo y un cura descubren, por medio de una burla, la falsedad con la que pretendía eludir el destierro. Mientras Zulema vela un cadáver, los dos criados de don Rodrigo aparecerán en la habitación disfrazados de fantasmas enviados por Mahoma para conducir a Zulema al infierno como castigo por haber abrazado la fe cristiana. Aterrado ante las supuestas visiones, se desenmascarará confesando

No, señor, que ser más moro  
que los moros de aliende,  
y por Mahoma jurar  
que ser moro para siempre. (*Lucero*: fol. 118v.)

La escena guarda muchos paralelismos con entremeses tales como *El muerto*, de Luis Quiñones de Benavente<sup>32</sup> (que, a su vez, se había basado en el de *Pan*

<sup>31</sup> Los moriscos que fundaron esta república marítima provenían de la localidad pacense de Hornachos. Las circunstancias de estos hispanomusulmanes fueron dramatizadas en la comedia titulada *Los moriscos de Hornachos*, atribuida durante mucho tiempo a Francisco Agustín Tárrega.

<sup>32</sup> Para una edición del entremés, remitimos a Sáez Raposo (2005: 189-205).

*durico*, de Quevedo), que construyen su comicidad a partir de la burla que sufre un personaje, caracterizado por su acentuada simpleza, cuando otros se hacen pasar por muertos que supuestamente han recobrado la vida y se le muestran como visiones de ultratumba que vienen a reclamarle algo, normalmente dinero<sup>33</sup>.

En la comedia parecen haberse producido interferencias entre la materia dramatizada y una realidad social que tanto al comediógrafo como al público que presenciara la representación les resultaría mucho más familiar, por su mayor cercanía en el tiempo, que aquella en la que transcurría el argumento de la misma. La hipótesis podría quedar avalada si pensamos que la *Comedia poética*, génesis argumental de *El lucero de Caudete*, fue escrita, como ya sabemos, en fecha cercana a la sublevación de las Alpujarras y a la subsiguiente dispersión de los moriscos granadinos por los distintos reinos peninsulares. Además, fue representada por vez primera, según la documentación conservada, en el templo caudetano de Santa Catalina en el año 1617, en un momento coetáneo al proceso de su expulsión definitiva del país. Nada tendría de particular que una pieza inserta en una tradición dramática con una capacidad de transformación y adaptación evidente hubiera sufrido algún ajuste argumental de cara a conseguir una mayor frescura y complicidad con el auditorio. Quizás *La soberana Virgen de Guadalupe y sus milagros y grandeza de España*, comedia anónima publicada en Valencia ese mismo año, sirviera de modelo a la hora de llevar a cabo esos supuestos retoques. María Soledad Carrasco Urgoiti (1996: 60) la considera uno de los primeros ejemplos de este grupo de composiciones al que pertenece la que a nosotros nos ocupa.

La estrecha vinculación entre materia dramática y fiesta popular confiere a la obra de una permeabilidad y flexibilidad que favorece su revisión en el transcurso del tiempo. El texto va conformándose a través de la adición progresiva de estratos generados por los vaivenes estéticos y los cambios de sensibilidad que afectan al horizonte de expectativas con el que el público recibe una obra artística. El siglo XIX trae inicialmente de la mano de Rafael Molina Díaz y en la forma de los *Episodios caudetanos*<sup>34</sup> una reducción consi-

<sup>33</sup> Estamos, por consiguiente, ante un dramaturgo que conoce la técnica y la tradición teatral o literaria en general. De hecho, la última aparición de Zulema en escena, prácticamente ya al final de la comedia, en la que se presenta «negro y desaliñado» tras su paso por el infierno, recuerda inevitablemente, aunque de manera muy concisa, al recorrido que Quevedo realiza por dicho lugar en uno de sus famosos *Sueños*. Por primera y única vez, el discurso de Zulema se torna serio, grave y adquiere un tono aleccionador cuando repasa los tipos humanos que allí encontró, potenciado por su interpelación directa al auditorio en forma de preguntas: «¿No hay quien me preguntar nada? / ¿Que ninguno tener deudos / por alí? ¿Todos calian? / Pues a buscar mensajeros» (*Lucero*: fols. 121r y 122r.).

<sup>34</sup> El texto de Molina Díaz, fechado en 1854, fue reformado por Juan Bautista Vespa García en 1867 y, posteriormente, renovado, con motivo de la ceremonia de coronación canónica de la Virgen de Gracia que tuvo lugar en 1907, por Manuel Martí Herrero y Manuel Bañón Muñoz en los primeros años del siglo XX. Véanse Sánchez (1996: 11) y Requena Marco (1988: 9-10).

derable de la materia escenificada y, con ella, una mayor pulcritud y gracia a la hora de perfilar los personajes. El gusto romántico por lo exótico, en este caso por lo oriental, favorece la introducción de una visión muchísimo más amable del moro. Aparece imbuido ahora de toda una serie de rasgos positivos que nos retrotraen a la percepción idealizada del personaje hispanomusulmán que hace gala de su dignidad y su caballerosidad hacia un enemigo cristiano al que respeta por encima de todo. Las relaciones entre los líderes cristianos y musulmanes se han dulcificado, pasando de estar sustentadas en el odio a estarlo en el respeto hacia el adversario, sin que ello implique ningún tipo de confusión en cuanto al papel que a cada uno le corresponde en el conflicto. Aunque el cambio más notable de caracterización de personajes se produce en el bando musulmán, algunos de los cristianos también son objeto de una esmerada revisión. Es el caso de Mireno y fray Clemente. En el primero se corrige la falta de verosimilitud creada por una vertiginosa contrición y un subsecuente retorno a la senda de la fe verdadera difícilmente aceptable incluso asumiendo la milagrosa intercesión mariana. Don Gonzalo de Lara, gobernador del castillo, se muestra escéptico ante la oferta del bandolero, nacida del arrepentimiento sentido por las fechorías cometidas en el pasado, de aunar sus fuerzas con él para luchar contra las tropas árabes en defensa de Caudete. Justificando su resquemor afirma:

No dudo de tu valor,  
 pero sí de tu hidalguía,  
 y temo que en este día  
 al pueblo le seas traidor;  
 que aunque tu labio atesora  
 un alma ya arrepentida,  
 alma tan envilecida  
 no se cura en una hora. (Requena Marco, 1988: 40, vv. 219-226)

El efectismo dieciochesco cede ante la sofisticación de la mecánica interna de la obra, pues los desmanes de Mireno ya no se desarrollan en el escenario a la vista del público, pero tampoco son referidos indirectamente. Para que la coherencia argumental del texto funcione es indispensable contar con el conocimiento previo de la historia que siglos de tradición han grabado en el inconsciente colectivo del auditorio.

Por su parte, fray Clemente se ha poetizado, refinado, transformándose de un baladrón desaforado a un personaje con entidad en la defensa de la villa. Ahora no basa su conducta en la visceralidad y sus palabras están revestidas de un manifiesto componente doctrinal. La impronta de los héroes románticos se deja sentir en el impulso revisionista con el que se ha forjado al nuevo lego.

La adaptación de la comedia al contexto de una representación desarrollada a lo largo de tres días conlleva la reorganización de la misma. La complicitad del espectador permite esquematizar una trama que gana en valor connotativo y evocador. Todas las líneas argumentales, incluida la centrada

en la Virgen, se reducen considerablemente. Todas excepto una: la correspondiente a la cuestión morisca y su expulsión que, en realidad, emerge ahora desde el subtexto de *El lucero de Caudete* para afrontarse de manera abierta. En contra de lo que en principio pudiera esperarse, el recurso a la misma aparece de un modo más acentuado que en ésta, mucho más próxima en el tiempo a los hechos históricos, pues acapara la mayor parte de la trama correspondiente al tercer día de representación.

El asunto se aborda desde una doble vertiente: como método disuasorio con el que los generales cristianos plantean una solución alternativa al derramamiento de sangre que provocará la inevitable reconquista de Caudete y, por otra parte, como solución definitiva, desde la perspectiva cristiana, al problema de inseguridad que supone convivir con un sector de la población que, debido a su falta de asimilación en la cultura impuesta, constituye un peligro latente y constante para la estabilidad política y social de la nación. El desarrollo de cada una de estas perspectivas está perfectamente delimitado dentro de las representaciones programadas para los días segundo y tercero de las fiestas, respectivamente.

La estrategia desalentadora de los líderes hispanos consiste en intentar minar la moral del enemigo presentando el abandono de Caudete como la única vía que tienen las tropas musulmanas de escapar con vida del conflicto. Para convencerles de ello se presentan argumentos que apelan a sentimientos que ahondan en consideraciones de índole militar pero también íntimamente personal. Se intenta infundir temor informando del aislamiento y desamparo en el que se encuentran para afrontar la defensa del pueblo, pues la mayor parte de la población árabe ya ha partido de Valencia y Murcia rumbo a la seguridad que aún pueden hallar en tierras granadinas. La maniobra es más efectiva si a ese temor ante una derrota segura que será el preámbulo de un futuro aciago se contraponen el gozo que les supondría volver a la seguridad de su hogar (que el orientalismo romántico ahora sitúa en Arabia y no en Fez<sup>35</sup>) y a la compañía de sus seres queridos. Mediante esta falacia se rebaja la trascendencia de la expulsión, pues se presenta como la posibilidad de reencontrarse con sus padres y con todo lo que para ellos tiene valor sentimental y es símbolo de una época dichosa:

D. Artal: [...] nadie puede venir a socorrerte,  
 sálvate, Abenzoar, dejando el fuerte.  
 Ve a tu pueblo natal, tus padres busca;  
 objetos mil de aprecio y de cariño  
 (si la codicia tu razón no ofusca)  
 gratos encontrarás de cuando niño.  
 Allí con gloria y fama vivir puedes,  
 y no, para tu ruina, aquí te quedas.  
 (Requena Marco, 1988: 86, vv. 495-502)

<sup>35</sup> Véase Requena Marco (1988: 85, v. 481).



Tras la aparentemente afable proclama del embajador cristiano se oculta la sublimación del denominado «mito gótico», concepto clave para comprender el pensamiento histórico español y que, incluso hasta nuestros días, pervive más como un elemento retórico que abiertamente ideológico. La creencia de que los reyes asturianos, leoneses y posteriormente castellanos descendían directamente de los visigodos a los que los musulmanes usurparon el trono actuó como uno de los motores de la Reconquista, pues la restauración del reino godo fue un deseo constante a lo largo de toda la Edad Media. Tenemos que llegar hasta precisamente el siglo XIX, en concreto con la Constitución de 1812, para que se decida abolir el título de Reyes Godos que oficialmente tenían los monarcas españoles<sup>36</sup>. La consideración del hispanomusulmán como agente invasor externo se mantuvo siglos después de que éstos hubieran perdido todo tipo de lazos de unión con la tierra de sus antepasados y no tuvieran otra patria más que aquella que ocupaban desde hacía muchas generaciones. Mediante el «mito gótico» se imponía una supuesta homogeneidad histórica a un presente que se empeñaba en mostrarse heterogéneo y en el que realidades culturales diversas hubieran podido reclamar el derecho a llamarse españolas. La expulsión de los moriscos se imbrica directamente en esta corriente de pensamiento, pues no en vano se tomó como un episodio más, el último eso sí, de la Reconquista. La trascendencia del compromiso histórico adquirido permite eludir la consideración de cualquier otro tipo de responsabilidad moral o humanitaria. El razonamiento es contundente: no se les expulsa de su tierra, porque nunca fue suya.

En las palabras que don Artal pronuncia en la embajada que expone a Abenzoar se evidencia este sentir, pues le anima a cesar en su intención de defender Caudete y a no exponer su vida «en la patria mía» (Requena Marco, 1988: 85, v. 475). Al mismo tiempo se le conmina a volverse a Arabia, a la que califica como «tu patria» (1988: 85, v. 479) y en donde, como ya vimos antes, afirma que se encuentra su «pueblo natal» (1988: 86, v. 497). La tesis parece ser aceptada incluso por el propio Abenzoar como si de un axioma se tratara, ya que en el verso 584<sup>37</sup> se refiere a España precisamente como la patria de su enemigo. Será la negativa de éste de abandonar Caudete, donde asegura que están su bien y su dicha (1988: 87, v. 556), la que provoque la reacción virulenta de su oponente y su declaración más inequívoca al respecto:

Don Artal: [...] que el cristiano español nada usurpara;  
y si calumniador quieres te llame  
más te diré por tu codicia avara:  
¡ladrón cobarde de la patria mía! (1988: 88, vv. 588-591).

<sup>36</sup> Tomo el dato de González Fernández (1986: 289).

<sup>37</sup> Página 88.

La representación del día tercero de las fiestas entra de lleno y manifiestamente, a diferencia de lo que vimos que ocurría en *El lucero de Caudete*, con el asunto de la expulsión de los moriscos. Existe un interés patente por situar al espectador en un momento posterior a la finalización de la Reconquista y con unos personajes musulmanes que «hijos son de los bravos campeones / Tarif, Abenzoar y otros secuaces» (1988: 101, vv. 49-50). A éstos se les ha permitido «por compasión» (1988: 101, v. 47) permanecer en las montañas, aislados de los núcleos urbanos. Allí, los vencidos, que viven de acuerdo a sus ritos y costumbres espoleados por el descontento permanente al que les ha abocado la suerte corrida tras la caída de Caudete, suponen una amenaza para el resto de la población. La trama argumental parte de una pre-historia en la que se intuyen conspiraciones, engaños y enfrentamientos constantes. Sirva como ejemplo ilustrativo el momento en el que, ante el toque de un clarín que anuncia la llegada de don Félix al castillo, el capitán don Leopoldo reacciona sobresaltado:

Don Leopoldo: Ese clarín... Quizás el adversario  
alguna *nueva* rebelión intente. (1988: 101, vv. 55-56)<sup>38</sup>

Don Félix, al que se califica de «caballero antiguo» en el listado de *dramatis personæ*, reclama en nombre de todo el pueblo que las autoridades determinen la expulsión de los moriscos, pues no sólo contravienen su compromiso de adaptarse a la realidad cristiana, sino que, además, abusando de la indulgencia que con ellos se tuvo, practican abiertamente el proselitismo:

A las gentes más sencillas,  
seduciendo sin cesar,  
ensalzan la religión  
del falso enviado de Alá,  
por si algún cristiano quiere  
de la suya renegar. (1988: 105, vv. 173-178)

Para sustentar su demanda, que se compromete a defender mediante el uso de las armas, no recurre a pruebas extraídas del presente, sino a acciones o actitudes que tuvieron lugar siglos atrás, durante el proceso de la ocupación del pueblo: la profanación del monasterio, la posterior marcha de los monjes a Asturias y las víctimas inocentes («niños, ancianos y mujeres») que causaron durante sus acciones bélicas (1988: 102, vv. 76-90). La preocupación que don Beltrán, actual gobernador del castillo, manifiesta ante la posibilidad de que los moriscos puedan haber hallado la imagen sagrada en las excavaciones que sistemáticamente realizan en busca de «ocultos tesoros» (1988: 108, v. 312)<sup>39</sup> está

<sup>38</sup> La cursiva es mía.

<sup>39</sup> «Es sabido que los moros / hacen mil excavaciones, / profundas indagaciones, / buscando ocultos tesoros. / Y en caso de que al marchar, / aquí los santos hermanos / la ocultasen [la imagen de la Virgen], a sus manos / debe haber ido a parar» (1988: 108-109, vv. 309-316).

íntimamente ligada a la consideración de sacrílegos que se había propagado tras las persecuciones y los actos vandálicos de naturaleza anticristiana, profusamente documentados, llevados a cabo en las Alpujarras durante la sublevación (Caro Baroja, 1976: 175-181). La petición de expulsión vendrá acompañada de otra en la que los vecinos exteriorizan las ansias que precisamente tienen de dar con el paradero de la talla de la Virgen de Gracia. Ambas acciones están estrechamente ligadas, como si una fuera la consecuencia necesaria de la otra. Sin la expulsión definitiva de los moriscos el pueblo no volverá a contar con el amparo de su patrona.

La conciencia colectiva anhela el regreso a esa Edad de Oro mítica cuyo equilibrio vinieron a quebrantar los mahometanos invasores. Únicamente podrán recuperar el glorioso pasado perdido si restablecen el orden primigenio, y en ese escenario la presencia de éstos supone un obstáculo insalvable para una nación que carga con la responsabilidad histórica de haberse sentido destinada a alcanzar grandes metas por intercesión divina y, adicionalmente, a salvaguardar la ortodoxia de la doctrina católica. Como si de vasos comunicantes se tratara, la felicidad de un bando depende y se nutrirá de la desgracia del ajeno. Quizás ésa sea la razón por la que don Beltrán no duda en ceder a la presión del pueblo y acuerda dar un plazo exiguo de dos horas para que los moriscos abandonen Caudete rumbo a un destierro africano definitivo. En una obra con tanto subtexto y materia argumental elidida, el momento de la partida al destierro es recreado explícitamente en una escena cargada de emoción contenida que se inicia con la entrada en la plaza de don Leopoldo y don Félix «[...] con sus escoltas, llevando prisioneros a los moros» (1988: 109, vv. 344-345). En su despedida, el capitán moro Almanzor (nombre, claro está, de obvias connotaciones) se dirige al pueblo cristiano y lleva a cabo un sucinto repaso de la historia de los musulmanes en la Península Ibérica desde su llegada hasta este último capítulo, el de su partida. No hay ruptura entre la realidad mahometana y la morisca, ambos son momentos sucesivos de un continuo histórico. No en vano, en la consideración cristiana los moriscos no eran otra cosa que los descendientes de los moros. Con su marcha, pues, no se completa un paso más del trayecto, sino que se concluye todo él. Como le había sucedido a Boabdil tras la caída de Granada, la historia ha reservado a este Almanzor la deshonrosa responsabilidad de asumir en su persona el fracaso de toda una civilización. Es, por todo ello, por lo que los vehementes deseos de éxito y prosperidad que el capitán moro dedica al pueblo cristiano amplifican el significado de la tragedia que encubren. En sus parlamentos finales aparecen concentrados la ideología y los tópicos literarios cimentados en siglos de contacto cultural. Su despedida final es sincera, premonitoria y entrañable:

Almanzor: Lejos de la dulce calma,  
donde yacen sus despojos,  
vamos con llanto en los ojos,

con luto y duelo en el alma. [...]
   
Cristianos, guardaos Alá;
   
toda dilación es vana;
   
vamos de la tierra en pos
   
que tanto mal nos promete.
   
Hijos del noble Caudete,
   
sed felices. (1988: 111-112, vv. 413-416 y 439-444)

Historia, religión, leyenda y literatura se complementan para configurar un fenómeno cultural que trasciende la esencia lúdica típica de un festejo popular. La fiesta de moros y cristianos da cuenta de cada uno de estos componentes de manera individual, aunque ellos por separado no sirven para explicar el sistema que conforman.

Sobre la base mítica del patronazgo de Nuestra Señora de Gracia y el sedimento histórico de la conquista islámica y posterior reconquista cristiana, la villa de Caudete ha modelado su historia y su tradición haciendo gala de una capacidad de transformación y de supervivencia verdaderamente destacables. Ello ha producido un legado que se ha proyectado más allá de sus propias fronteras. A pesar de sus notables particularidades, se inserta en el marco de una superestructura folclórica de proyección nacional que, en sus múltiples variantes, atesora el potencial genésico de concebir y establecer una imagen identitaria y un sentir nacional. El recurso al «otro» como mecanismo de autoafirmación provoca que recibamos el reflejo de nuestra imagen a través de su espejo. La historia propia se funde en moldes ajenos<sup>40</sup>.

Tanto *El lucero de Caudete* como su reescritura decimonónica, los *Episodios caudetanos*, recurren a la historia para justificar la visión de un mundo polarizado que la documentación conservada se empeña en contradecir. La historia oficial se emplea al servicio de unos intereses concretos relativos al presente en el que se forjan las materializaciones literarias del asunto. La adición del componente religioso que todo lo engloba transforma un asunto político potencialmente objetable en una materia de fe que excluye cualquier intento de reflexión so pena de aceptar la sospecha de una presunta heterodoxia doctrinal. El dogma ha quedado definitivamente blindado. Como señala Carrasco Urgoiti (1996: 33), «el término de moros y cristianos se entiende en sentido amplísimo, sin trabas de límite cronológico y de acuerdo con un sentir ingenuo que divide en dos bandos el universo». Esta concepción globalizadora e incluyente permite explicar, en nuestro caso concreto, la demonización de lo cercano y cotidiano que se produce en *El lucero de Caudete* a través

<sup>40</sup> No es de extrañar, por consiguiente, que fenómenos de este tipo produzcan respuestas como los plomos del Sacromonte y el manuscrito de Torre Turpiana. Éstos fueron creados por moriscos, pertenecientes a un estamento social acomodado en el momento de máxima tensión del conflicto que los enfrentaba con la sociedad cristiana, que pretendían preservar su herencia cultural y evitar la tan temida expulsión apelando a una supuesta vinculación entre Cristianismo e Islam de raigambre inmemorial.

de lo lejano y exótico. Aunque no se aluda a ello abiertamente, ciertas características argumentales de ésta sólo se explican por el referente morisco que presumiblemente hereda de la *Comedia poética*. La citada investigadora (1996: 76-77) menciona la noticia, recogida por el cronista Francisco Henríquez de Jorquera, de las fiestas que ya a finales del siglo XVI se llevaban a cabo en la localidad granadina de Güéjar, lugar donde la rebelión morisca fue especialmente cruenta. En ellas se conmemoraba la victoria cristiana sobre los hispanomusulmanes insurgentes. Se trata de un claro ejemplo de adecuación de la tradición folclórica a unas circunstancias presentes.

Un hábil aunque no muy talentoso dramaturgo que sigue una corriente temática cultivada por algunos integrantes del denominado ciclo calderoniano y otros posteriores<sup>41</sup> mezcla en su creación un componente mítico, otro histórico y un último ingrediente extraído de la realidad contemporánea que da coherencia a todo el conjunto y añade un toque de actualidad para el espectador. Todo ello lo adereza con el aliño adecuado para conseguir el éxito en los escenarios dieciochescos: vuelos arriesgados, combates multitudinarios con todo tipo de armas (incluidas las de fuego), vestuario lucido, profusión en el empleo de la música o efectos sonoros, etc.

Con la revisión de la obra que se acomete en el siglo XIX el asunto de la expulsión morisca se materializa y cobra fuerza escénica brotando desde el terreno abonado que le había ofrecido *El lucero de Caudete*. Se trata de una circunstancia para la que no resulta sencillo buscar una explicación totalmente satisfactoria. Compartimos la opinión de Enrique Llobregat Conesa (1974: 510-511) cuando planteaba la interpretación de las fiestas de moros y cristianos no en clave exegética con respecto al funcionamiento de la mentalidad medieval, sino más bien como el reflejo de tensiones de épocas posteriores. De entre los ejemplos que trae a colación, me parece bastante revelador el de las fiestas de moros y cristianos de Cointaina, en las que algunas de cuyas comparsas visten uniformes pertenecientes a la Guerra de la Independencia (Llobregat Conesa, 1974: 511). Quizás, por consiguiente, tengamos que volver la vista a las tempestuosas circunstancias políticas de la España en la que se gestaron los *Episodios caudetanos* para intentar buscar la explicación a la decidida inclusión y amplificación del asunto del destierro de los moriscos. Los constantes enfrentamientos militares entre españoles y marroquíes que desembocarían tanto en las Guerras de África (1859-1860) como de Margallo (1893-1894), y, posteriormente

---

<sup>41</sup> Entre éstas, Carrasco Urgoiti (1996: 61) menciona *Origen, pérdida y restauración de la Virgen del Sagrario*, de Calderón, *La Virgen de la Fuencisla*, de tres ingenios, *Nuestra Señora de Atocha*, de Rojas Zorrilla, *Nuestra Señora de la Victoria y restauración de Málaga*, de Francisco de Leiva, *Origen de Nuestra Señora de las Angustias y rebelión de los moriscos*, de Antonio Fajardo y Acevedo, *La conquista de Cuenca y primera dedicación de la Virgen del Sagrario*, de Pedro Rosete Niño, *Nuestra Señora del Mar y conquista de Almería*, de Juan Antonio Benavides, e incluso, en un plano alegórico, *El Cubo de la Almudena*, también de Calderón.

en la Guerra del Rif (1911-1926), así como el desastre colonial del 98 dejaron al país inmerso en un profundo abatimiento que precisaba del recuerdo terapéutico de un pasado hegemónico que propiciara una catarsis social. Pareciera como si el viejo conocido compañero de disputas se renovara una y otra vez en una suerte de enemigo infinito (compendio de todos los enemigos) que siempre cambia, pero a la vez es el mismo.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Anónimo (1988). *El lucero de Caudete. Auto Sacramental Nuestra Señora de Gracia*. [ed. facsímil]. Caudete: Gráficas Nasve, S. L.
- Belenguier, Ernest (2008). *Jaime I y su reinado*. Lleida: Milenio.
- Boronat y Barrachina, Pascual (1901). *Los moriscos españoles y su expulsión*. Valencia: Impr. de F. Vives y Mora.
- Burns, Robert I. (1973). *Islam Under the Crusaders. Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia*. Princeton: Princeton University Press.
- Burns, Robert I. (1975). «Immigrants from Islam: The Crusaders' Use of Muslims as Settlers in Thirteenth-Century Spain», *The American Historical Review*. 80, 1 (Feb.), pp. 21-42.
- Burns, Robert I. (1975). «Spanish Islam in Transition: Acculturative Survival and its Price in the Christian Kingdom of Valencia, 1240-1280», en Speros Vryonis Jr. (ed.), *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, pp. 87-105.
- Burns, Robert I. (1987). «La Guerra de al-Azraq de 1249», *Sharq Al-Andalus. Estudios árabes*. 4, pp. 253-256.
- Burns, Robert I. (1988). «The Crusade Against Al-Azraq: A Thirteenth-Century Mudejar Revolt in International Perspective», *The American Historical Review*. 93, 1 (Feb.), pp. 80-106.
- Burns, Robert I. (1988). «A Lost Crusade: Unpublished Bulls of Innocent IV on al-Azraq's Revolt in Thirteenth Century Spain», *Catholic Historical Review*. 74, 3 (July), pp. 440-449.
- Burns, Robert I. y Chevedden, Paul. E. (1989). «Al-Azraq's Surrender Treaty with Jaime I and Prince Alfonso in 1245: Arabic Text and Valencian Context», *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*. 66, 1, pp. 1-37.
- Caro Baroja, Julio (1976). *Los moriscos del reino de Granada*. (2ªed.). Madrid: Istmo.
- Carrasco Urgoiti, Mª Soledad (1996). *El moro retador y el moro amigo*. Granada: Universidad de Granada.
- Coloma, Rafael (1962). *Libro de la fiesta de moros y cristianos de Alcoy*. Alcoy: Imprenta Moderna.
- Desclot, Bernat (1949-1951). *Crònica*. M. Coll i Alentorn (ed.). Barcelona: Editorial Barcino. 5 vols.
- Dufourcq, Charles E. (1966). *L'Espagne catalane et le Maghrib aux xiii<sup>e</sup> et xiv<sup>e</sup> siècles: de la Bataille de Las Navas de Tolosa (1212) à l'avènement du sultan mérinide Abou-l-Hasan (1313)*. París: Presses universitaires de France.
- Fernández Valverde, Juan ed. (1989). *Rodrigo Jiménez de Rada. Historia de los hechos de España*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ferrero Hernández, Cándida (2009). «Cristianos y musulmanes en la *Historia Arabum* de Rodrigo Jiménez de Rada», *The Journal of Medieval Latin*. 18, pp. 356-373.
- González Fernández, Rafael (1986). «El mito gótico en la historiografía del siglo XV», *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*. III, pp. 289-302.

- Kritzcek, James (1964). *Peter the Venerable and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Llobregat Conesa, Enrique (1976). «Talante histórico que reflejan las actuales celebraciones de moros y cristianos», en VV.AA., *I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos (Villena, 1974)*. Alicante: Editorial Confederación Española de Cajas de Ahorros. Vol. II, pp. 505-513.
- Martínez Ruiz, Juan (1967). «La indumentaria de los moriscos según Pérez de Hita y los documentos de la Alhambra», *Cuadernos de la Alhambra*. 3, pp. 55-124.
- Martínez Ruiz, Juan (1972). *Inventarios de bienes moriscos del reino de Granada (siglo XVI): Lingüística y civilización*. Madrid: CSIC.
- Menéndez Pidal, Ramón (1969). *La España del Cid*. 7ª ed. Madrid: Espasa-Calpe.
- Momblanch y Gonzálbez, Francisco de P. (1977). *Al-Azraq: capitán de moros*. Valencia: Caja de Ahorros de Alicante y Murcia.
- Netanyahu, Benzion (1976). «Alonso de Espina: Was He a New Christian?», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. XLIII, pp. 107-165.
- Palacios Fernández, Emilio (2003). «El teatro tardobarroco y los nuevos géneros dieciochescos», en Javier Huerta Calvo (dir.), *Historia del teatro español*. Madrid: Gredos. Vol. II, pp. 1553-1576.
- Requena Marco, Miguel, ed. (1988). *Episodios caudetanos. Drama histórico en tres actos y en verso en honor de Nuestra Señora de Caudete*. Caudete: Gráficas Bañón.
- Sáez Raposo, Francisco (2005). *Juan Rana y el teatro cómico breve del siglo XVII*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Sánchez, Mateo (1996). *Caudete. Fiestas de moros y cristianos en honor de Nuestra Señora de Gracia*. Caudete: Gráficas Bañón.
- Serrano, Simón (1976). «Origen de las fiestas de moros y cristianos de Caudete», en VV.AA., *I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos (Villena, 1974)*. Alicante: Editorial Confederación Española de Cajas de Ahorros. Vol. II, pp. 533-557.
- Soldevila, Ferran, ed. (2007). *Les Quatre grans Cròniques. I. Llibre dels feits del rei En Jaume*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Torres Delgado, Cristóbal (1999). «Las sublevaciones musulmanas en el reino de Valencia durante el siglo XIII. Jaime I (1213-1276) y Pedro III de Aragón (1276-1285)», en Concepción Castillo Castillo, Inmaculada Cortés Peña y Juan Pedro Monferrer Sala (eds.), *Estudios árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena (En el XXV aniversario de su muerte)*. Granada: Universidad, Facultad de Filosofía y Letras, Grupo de Investigación «Ciudades andaluzas bajo el Islam», pp. 189-237.
- Zurita, Jerónimo (1998). *Anales de la corona de Aragón*. Ángel Canellas López (ed.). Zaragoza: Institución «Fernando el Católico». 2 vols.

Fecha de recepción: 23 de marzo de 2010

Fecha de aceptación: 3 de noviembre de 2010