



**Crítica i Estètica del *Moro-moro*: Al-àndalus i el teatre filipí. De moros i cristians**

***Moro-Moro* Criticism and Aesthetics: al-Andalus and the Moors and Christians Philippine Theatre**

**Crítica e Estética do Mouro-mouro: al-Andaluz e o Teatro Filipino. Sobre mouros e cristãos**

Isaac DONOSO<sup>1</sup>

**Resum:** El treball estudia la influència d'al-Àndalus en Àsia i el seu paper determinant en la definició de la islamicitat a les Filipines. S'estudien els drames de Moros i Cristians com a forma teatral vernacla valenciana —especialment en el cas d'Alcoi— que tindrà una expansió universal. En conseqüència, describim els elements constituents de les festivitats i celebracions teatrals de les batalles de moros i cristians, amb la fi d'identificar els trets de la *Komedya* filipina com a tradició coneguda com “moro-moro”, ja conformat com teatre específic dins del àmbit asiàtic.

**Abstract:** This article analyzes the influence of al-Andalus in Asia and its paramount role in the definition of *Islamicity* in the Philippines. It studies the theatrical genre called *Moros y Cristianos* (*Moors and Christians*) which originated in Valencia—in particular in Alcoy—and later attained a worldwide dissemination. The article describes the main elements of this genre (and the general festivities within which it takes place) as well as the ideological underpinnings of the *battles* between Muslims and Christians that take place during these festivities. The main purpose of the study is to identify cultural trends in the formation of the *Komedya* in the Philippines and the creation of the *Moro-Morista* tradition.

**Keywords:** Al-Andalus – Philippines – Muslim-Christian Relations – Hispanic Conquest's Dramas – *Moros y Cristianos* – Alcoy – *Komedya* – *Moro-Moro*.

---

<sup>1</sup> Universitat d'Alacant. E-mail: [isaacdonoso@ua.es](mailto:isaacdonoso@ua.es).



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES & Vicent ESCARTÍ (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 1 (2015/1)*  
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon  
Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó  
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2015/ISSN 1676-5818

**Paraules clau:** Al-Àndalus – Filipines – Relacions islamo-cristianes – Teatre de la conquesta hispànica – Moros i cristians – Alcoi – Komedia – *Moro-moro*.

ENVIADO: 10.02.2015

ACEPTADO: 05.03.2015.

\*\*\*

## I. Al-Àndalus i Àsia

Al-Àndalus va ser l'estat polític islàmic establert a la Península Ibèrica des de l'any 711 dC, que representava l'extrem occidental clàssic del món islàmic<sup>2</sup>. L'evolució política va canviar notablement al llarg dels segles, per tant, podem identificar les etapes següents: Conquesta (711-756), Emirat (756-912), Califat (912-1009), Taifes ('petits regnes', 1009-1091), Almoràvits (1090-1145), Almohades (1145-1223) i Nassarites (1231-1492). La història d'al-Àndalus va passar dramàticament de ser el segon califat de l'islam —que influenciava Europa, Bizanci i Àfrica— a ser un petit sultanat de la regió de Granada.

Així mateix, l'evolució humana dels musulmans ibèrics va sofrir canvis traumàtics, especialment des del segle XI, quan la caiguda de Toledo va començar un procés en el qual les terres musulmanes ibèriques eren incorporades als regnes cristians de Castella, Aragó i Portugal. El sultanat de Granada, l'últim estat islàmic de la Península Ibèrica, es va esfondrar el 1492. Des d'aquest moment, els andalusins van experimentar un procés d'alteració cultural fins al decret del 1609, quan Felip III va signar l'acte d'expulsió<sup>3</sup>.

Llavors, l'evolució humana dels musulmans a la Península és un procés complex d'assimilació des de la conquesta àrab d'ibers fins a l'expulsió dels moriscs d'Espanya. Per tant, és convenient utilitzar la terminologia apropiada. En primer lloc, en el moment de l'adveniment musulmà la Península Ibèrica era anomenada *Hispania* i governada principalment per una dinastia germànica, la dels visigots<sup>4</sup>. Un exèrcit integrat per àrabs i berbers hi va entrar el 711 des

---

<sup>2</sup> Cf. Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 1992.

<sup>3</sup> Cf. A. G. Chejne, *Muslim Spain: its history and culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1974; et Mikel de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992.

<sup>4</sup> Cf. Pedro Chalmeta, *Invasión e Islamización*, Madrid, Mapfre, 1992.

del sud cap al nord, i va agafar el control de les terres per mitjà de pactes o per la força. Després de la incorporació de terres ibèriques a l'imperi islàmic, els indígenes es van convertir en un breu termini de temps en muladins, terme àrab per a 'client'<sup>5</sup>. Certament, els nouvinguts estrangers no eren nombrosos, encara que els acoblaments establerts entre l'aristocràcia indígena i el nou estat àrab van transformar la societat ibèrica<sup>6</sup>. Tot i això, una gran quantitat de població ibèrica va acceptar les regles imposades per la conquesta àrab, no immediatament, però sí a la fi. Així fou com la gent de la Península Ibèrica es va acomodar a la civilització araboislàmica.

Alhora, l'aristocràcia àrab i la població indígena van compondre a poc a poc un nou grup ètnic que va ser consolidat com a andalusí. De fet, el nombre d'àrabs es farà eventualment imperceptible, i els que abans eren muladins van absorbir la civilització estrangera fins a tal grau que en va emergir una nova nació àrab: els andalusins. Aquesta és exactament la tendència que podem notar en les fonts històriques quant a l'ús del terme *andalusí*. Més enllà de la religió, andalusí era aquella persona (musulmana, cristiana o jueva) amb cultura àrab i relacionada amb la Península Ibèrica. Després de la conquesta d'al-Àndalus pels imperis nord-africans, des del segle XI, va ocórrer un procés d'africanització política, encara que la civilització andalusina fou suficientment forta per a influir en les cultures africanes fins a l'Orient Mitjà.

En aquest moment és important saber què va succeir al nord d'al-Àndalus a causa de l'extensió cristiana, que va disminuir consegüentment la frontera andalusina. La caiguda de Toledo el 1085 va suposar que una gran quantitat de població musulmana fóra governada per cristians estrangers. De fet, es va categoritzar els andalusins com a mudèjars ('sotmesos')<sup>7</sup>. Mudèjar era el musulmà andalusí sota poder cristià, com a conseqüència de l'extensió geogràfica que els regnes cristians ibèrics del nord van emprendre contra les fronteres d'al-Àndalus<sup>8</sup>. El mudèjar va retenir la seua religió, encara que va ser

<sup>5</sup> Federico Corriente, *Diccionario de Arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid, Gredos, 2003, p. 399.

<sup>6</sup> Manuela Marín, *Individuo y sociedad en Al-Andalus*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 24.

<sup>7</sup> Pedro Chalmeta, "Mudèjar", en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, 1986, vol. VII, p. 286-289.

<sup>8</sup> Cf. Robert Burns & Chevedden, *Negotiating Cultures. Bilingual Surrender Treaties in Muslim-Crusader Spain under James the Conqueror*, Leiden, Brill, 1999.

altament gravat sota el rei o el senyor feudal. De fet, es va fer una distribució colonial de les terres, entre les del rei i les dels senyors feudals: el Repartiment<sup>9</sup>.

Tot i l'energia dels senyors feudals per a controlar els treballadors mudèjars, la monarquia va obtenir autoritat després de conquerir l'últim regne islàmic, el sultanat de Granada, el 1492. La monarquia catòlica va emprendre una política agressiva de conversió, que va suposar el canvi d'estat dels musulmans ibèrics de mudèjar a morisc: 'nou cristià de moro'<sup>10</sup>. Finalment la situació va acabar quan l'aristocràcia no podia suportar les pressions de l'estat catòlic (representat pel patriarca Joan de Ribera) i alguns senyors es van traslladar de la perifèria al centre per obtenir avantatges superiors (com el duc de Lerma, senyor de milers de moriscs a València). A més, els moriscs suposaven un poder intern dins la Península per a l'imperi otomà, un gran perill per a la seguretat de la monarquia hispànica. En suma, Felip III va signar el decret d'expulsió el 1609 i els moriscs van ser deportats fora d'Espanya. Les conseqüències quant a geografia humana van ser dramàtiques en algunes regions espanyoles, on van emergir ciutats fantasmes i les terres van quedar abandonades<sup>11</sup>. De la mateixa forma, les conseqüències per a la mar Mediterrània van ser considerables, ja que va desplaçar un gran nombre de població sense nació. És a dir, els musulmans ibèrics es van convertir en gent sense pàtria, en deportats<sup>12</sup>.

---

Sobre la situació al Xarq al-Àndalus vegeu: Miquel Barceló, "Vísperas de feudales. La sociedad del *Sharq* al-Andalus justo antes de la conquista catalana", en Maíllo (ed.), *España. Al-Ándalus. Sefarad: Síntesis y nuevas tendencias*, Salamanca, Universitat, 1990, p. 99-112; Robert I. Burns, *Jaume I i els valencians del segle XIII*, València, Tres i Quatre, 1981; ídem, *Moros, cristians i jueus en el regne croat de València. Societats en simbiosi*, València, Tres i Quatre, 1987; ídem, *L'Islam sota els croats*, València, Tres i Quatre, 1990; Pierre Guichard, *Al-Andalus frente a la conquista cristiana*, València, Universitat de València, 2001; Josep Torró, *El naixement d'una colònia. Dominació i resistència a la frontera valenciana (1238-1276)*, València, Universitat de València, 1999.

<sup>9</sup> Cf. Ferrando i Francés, A. (ed.), *Llibre del Repartiment de València*, València, Vicent Garcia, 1979.

<sup>10</sup> Cf. A. G. Chejne, *Islam and the West: The Moriscos. A Cultural and Social History*, Albany, State University of New York, 1983.

<sup>11</sup> Cf. Isaac Donoso Jiménez, *Hàbitat morisc a la Muntanya d'Alacant. Etnografia històrica de l'espai morisc*, Onda, Ajuntament, 2006.

<sup>12</sup> Cf. F. Braudel, (1972). *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, Nova York, Harper Row, 1972.

En poc de temps vora 300.000 persones de la Península Ibèrica foren condemnades a l'exili. Les conseqüències foren enormes, no només per a la mar Mediterrània, sinó també per al conjunt del món islàmic. L'islam va desaparèixer de la Península Ibèrica, però al mateix temps els andalusins islamitzaren l'Àfrica sud-sahariana, van consolidar els regnes nord-africans, van formar part de l'exèrcit otomà i van atacar el comerç europeu i les costes d'Europa. A causa de l'esfondrament d'al-Àndalus, els andalusins es van desplaçar per tots els racons del món fins a arribar al sud-est d'Àsia. Així ho testimonia un text clàssic de la geografia àrab, *Kitāb 'Aǧā'ib al-Hind* (953 dC), en què un vaixell s'afona davall les aigües de l'Índic i els tripulants arriben a una illa governada per dones. Tots els homes moriran, a excepció d'un nascut a al-Àndalus de qui una dona es va enamorar:

Només un va sobreviure, el xeic andalusí, amagat per una dona que li portava cada nit menjar i a l'alba ho deixava en la ribera del mar [...] La dona va romandre per sempre amb ell, va aprendre la seua llengua, es va convertir a l'Islam i li va proveir amb fills<sup>13</sup>.

Encara que la cita és part d'una rondalla de meravelles inclosa dins dels *'Aǧā'ib al-Hind*, no pot ser desacreditada perquè l'autor dibuixava llegendes segons les històries que li contaven mariners de l'Índic<sup>14</sup>. Així, l'enfonsament d'un vaixell mercant musulmà en el segle X a l'Àsia sud-oriental hauria pogut succeir positivament, amb gent de la Península Ibèrica a bord. És difícil especular per què un comerciant musulmà de l'oceà Índic inventaria que una persona de la Península Ibèrica formava part d'una nau comercial. Aquestes dades eren certament irrellevants per al propòsit principal del conte: descriure la

<sup>13</sup> *Livre des Merveilles de l'Inde par le capitaine Bozorg fils de Chahriyār de Rāmbormoz. Texte arabe publié d'après le manuscrit de M. Schefer, collationné sur le manuscrit de Constantinople, par P. A. Van der Lith. Traduction française par L. Marcel Devic*, Leiden, Brill, 1883-1886, § XIV: Traducció nostra: لنتن رايحته فلم يبق منهم سوى الشيخ الاندلسي فانه جاءته واحدة فكانت تزوره في الليل فإذا في موضع قريب من البحر [...] اصبح اكنته واقامت المرأة معه إلى ان تفصحت واسلمت ورزق منها الاولاد.

<sup>14</sup> "These were apparently composed for the general reader and though mostly fantastic, they cannot be completely brushed aside as untrue and ignored in any serious study of Arab geography and exploration", en "Djughrāfiyā", *Encyclopedia of Islam*. Nova edició, 1986, vol. II, p. 583.

"L'auteur du *Livre des merveilles de l'Inde*, le capitaine Bozorg, a voyagé en Inde et peut-être en Indonésie; mais la plupart des faits qu'il rapporte ont pour garants d'autres marins, inconnus par ailleurs", en Gabriel Ferrand, *op. cit.*, p. 1. Llavors, l'obra de Buzurg ibn Shahriyār anomenada *Kitāb 'Aǧā'ib al-Hind* (953 dC) és una narració fantàstica però des de dades reals basades en experiències dels mariners de l'Índic.

fascinació d'una illa governada per dones. De totes maneres, siga real o no, aquest és un document que parla sobre la connexió entre els musulmans dels dos extrems del món islàmic, com una xarxa global. Aleshores, almenys els andalusins van estar presents llegendàriament en aquesta part del món en la tradició islàmica<sup>15</sup>.

La rondalla de *l'Illa de les dones* té fins i tot més implicacions perquè connecta globalment el món islàmic i suggereix la presència andalusina a l'Àsia sud-oriental en el segle X. Així, el conte esmenta explícitament la participació d'andalusins en la islamització del sud-est asiàtic. El personatge del conte va ensenyar la seua religió i la seua llengua a la dona indígena que es va enamorar d'ell. Açò confirma que els ibèrics d'una nació anomenada al-Àndalus eren musulmans, encara que el text no deixa veure si la seua llengua era l'àrab. Atés que el conte assenyala que l'andalusí va ensenyar a la dona la llengua que ell parlava, sense especificar-hi l'àrab (tal com s'esperava), la llengua de l'andalusí podia ser una llengua particular, o simplement que Buzurg —l'autor dels *'Ajā'ib al-Hind*— accentuava una certa particularitat lingüística andalusina<sup>16</sup>. El més important, al capdavant, és que les dades parlen d'una possible presència andalusina a l'Àsia sud-oriental: un andalusí va islamitzar una dona indígena i aleshores es va fundar una família mestissa amb l'islam com a religió i l'andalusí com a llengua. En conclusió, l'illa és un lloc situat al límit de la mar de la Xina amb govern matriarcal. El lloc original podria ser alguna illa de l'Àsia sud-oriental. No podem dir, per descomptat, que estiguera situada dins de l'arxipèlag filipí<sup>17</sup>, però aquell que en el conte de *l'Illa de les dones* demostra (siga un fet verídic o no), és el naixement d'un mestís malai i andalusí.

En conseqüència, els contes de la presència andalusina a Àsia finalment poden dibuixar una interconnexió factible dins del món islàmic, si permeten la idea

<sup>15</sup> Cf. Isaac Donoso Jiménez, *Islamic Far East. Ethnohistory of Philippine Islam*, Quezon City, Universitat de les Filipines, 2012.

<sup>16</sup> Sobre la situació sociolingüística d'al-Àndalus vegeu: Federico Corriente, *Árabe andalusí y lenguas romances*, Madrid, Mapfre, 1992; ídem, *Diccionario de arabismos*, Madrid, Gredos, 1999; Miguel Cruz Hernández, *El Islam de Al-Ándalus. Historia y estructura de su realidad social*, Madrid, CSIC, 1996; DD.AA., *Las lenguas prevalencianas*, Alacant, Universitat, 1986.

<sup>17</sup> In dealing with Philippine Archipelago the Amazonian episodes could be found as late as 17<sup>th</sup> century: "The legends regarding a race of women who manage to survive without the aid of men are common to many civilizations [...] An island of Amazons appears off the Philippines as late as the seventeenth century in Prevost's *Histoire générale des voyages*", en Tibbetts, *op. cit.*, p. 184.

que açò és un fet positiu. En *'Ajā'ib al-Hind*, l'andalusí que sobrevis a l'*Illa de les dones* pot ser part d'una llegenda, però l'erudit espanyol Juan Vernet es va prendre la dada proporcionada pel conte molt seriosament a causa de la tecnologia nàutica específica que hi apareix. D'aquesta manera l'andalusí va arribar a una illa localitzada a l'Àsia sud-oriental que segons Vernet podria estar prop de l'arxipèlag filipí:

Cabe señalar al almirante omeya Jasjas, quien no sólo condujo sus naves hasta el Cantábrico para hacer frente a una flota normanda que navegaba amenazadoramente hacia el sur (857), sino que también, al frente de un puñado de aventureros, llegó hasta las Canarias; a este mismo tipo de hombres arriesgados pertenece el viejo gaditano que en medio de un temporal frente a las costas de las Filipinas (siglo X) dice al capitán del buque qué es lo que tiene que hacer, ya que en su juventud había navegado ampliamente por el Atlántico<sup>18</sup>.

Però més enllà dels contes dels *'Ajā'ib* hi ha altres fonts que testimonien positivament els andalusins a Àsia, i aquesta és la veritable sorpresa de la diàspora morisca. Quan els antics andalusins (portuguesos i espanyols) hi van aparèixer, van trobar compatriotes en diversos llocs. I encara més important,

---

<sup>18</sup> Juan Vernet, "La Edad Media", en DD.AA., *La conquista de la tierra*, Barcelona, Salvat, 1970, p. 50.

Aquesta informació permet a Vernet fer una suposició de la presència andalusina al món: "Las fuentes bibliográficas, andalusíes o no, escritas en los siglos III/X y IV/XI nos dan noticias de personajes nacidos en la Península [Ibérica] que se encuentran en los más remotos lugares del mundo conocido y casi desconocido: desde China hasta Dinamarca, y desde aquí hasta el sur del Sáhara, apenas queda un lugar que no hayan pisado, ya entonces, personajes de estos pagos. Si el período se extiende hasta la época de los grandes descubrimientos, el ámbito geográfico se amplía hasta el Círculo Polar Ártico y las tierras situadas al sur del Ecuador. En unos casos sospechamos los medios de transporte utilizados por nuestros coterráneos; en otros, los conocemos. Y, frecuentemente, estos viajeros utilizaron la vía marítima. Así, por ejemplo, sabemos que un gaditano había navegado Atlántico adentro y después el Índico, hasta cerca de las Filipinas; que un cordobés había llegado hasta Dinamarca; que barcos andalusíes alcanzaban las costas de Bretaña, Irlanda y Canarias, o transportaban mercancías de Siria hasta Almería", en Juan Vernet, *El Islam en España*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 221.

Aleshores, podem dir que si els andalusins no van estar físicament presents a l'extrem oriental del món islàmic, almenys ho van estar míticament: "Muslim Spanish merchants also travelled farther afield-even if only in legend [as in the *Ayaib al-Hind*]", d'Olivia Remie Constable, "Muslim Merchants in Andalusí International Trade", en Salma Khadra Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden. Brill, 1994, p. 763.

van explicar l'odissea com a conseqüència de l'exili dels moriscs de la Península Ibèrica. Per tant, si la presència andalusina a Àsia ocorreguera encara de forma imaginària entre els segles VIII i XIII, quan va començar l'exili andalusí al segle XIII (després de la derrota musulmana el 1212 en la batalla de Las Navas de Tolosa) fins al XVII, amb un llarg període de migracions i moviments de musulmans ibèrics cap a l'exili, hi podria haver hagut població andalusina a l'oceà Índic, atés que la Mediterrània es va esfondrar:

It was this [andalusins] diaspora, no doubt, which accounts for the Spanish speech which the Portuguese heard in the Indian Ocean, not from the lips of slaves interpreters but from men of considerable social status. When they [portuguesos] bombarded Hormuz at the entrance to the Persian Gulf to cut one of the Arab links in the Mediterranean connection, one of the emissaries who came to sue for peace was a Spanish Muslim—a native of the Kingdom of Granada by the name Abadala, who spoke good Castilian<sup>19</sup>.

De fet, les conseqüències de la deportació andalusina des del segle XIII fora de la Península Ibèrica encara no es coneixen amb seguretat per al cas d'Àfrica del nord, i menys encara sobre les altres regions del món islàmic. El que se'n pot interpretar és que els andalusins es van concentrar al nord d'Àfrica, encara que res no els impedia viatjar cap a terres orientals al Magreb. Sens dubte els andalusins, uns dels millors erudits i intel·lectuals en la història de la civilització islàmica, serien benvinguts a les corts islàmiques locals incipients en aquesta part oriental del món islàmic. D'aquesta manera és com trobem un granadí emissari d'Ormuz a finals del segle XV que conserva una posició alta dins de l'estat.

La segona dada no és de menor importància, perquè l'emissari musulmà de Malabar que va ser enviat per parlar amb els portuguesos quan hi va arribar ho va fer en castellà:

Just arrived to Calicut [...], they [portuguesos] meet Monçaide (*El-Mas'ud*), a Muslim from Tunis, who welcomes them in a mixture of Spanish and Portuguese:

---

<sup>19</sup> William Henry Scott, *Looking for the Prehispanic Filipino and Other Essays in Philippine History*, Quezon City, New Day, 1992, p. 27. Cita de Damião de Góis, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*.





Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES & Vicent ESCARTÍ (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 1 (2015/1)*  
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon  
Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó  
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2015/ISSN 1676-5818

E veio con ele un daqueles mouros, o qual, tanto que foi em os navios, começou de dizer estas palavras:

—Buena ventura! Buena ventura! Muitos rubis, muitas esmeraldas! Muitas graças debéis de dar a Deus por vos trazer a terra onde há tanta riqueza! Era para nós isto de tanto espanto, que o ouvíamos falar e não o criámos—que homem houvesse tão longe de Portugal que nos entendesse nossa fala!

What Monçaide spoke was not Portuguese, but a corrupt form of Spanish. Despite this, finding the familiar in the unknown had a very strong effect on the seamen<sup>20</sup>.

Certament el que resultava *familiar* era que el portugués, d'una nació ibèrica creada des d'al-Àndalus, troba un musulmà ibèric de Tunís, és a dir, un morisc exiliat a l'Àfrica del nord que va emigrar cap a l'Índia. Representen els dos mons de la nació ibèrica: d'una banda, la connexió mundial andalusina amb la xarxa islàmica d'acord amb el vell ecumene; d'una altra, els portuguesos i els espanyols apuntant a controlar aquesta xarxa i les seues fonts, la Xina i les illes de les espècies<sup>21</sup>.

Portugal va viatjar cap a l'est i Espanya cap a l'oest per cercar els mateixos objectius: els recursos de l'Extrem Orient islàmic. Van crear un nou ordre mundial i d'aquesta manera van trobar les despulles de l'altre, la presència andalusina a Àsia que els cristians ibèrics no esperaven:

Entre a gente que a vê-lo concorria,  
Se chega un Maometa, que nacido  
Fora na região da Berberia

---

<sup>20</sup> Elena Losada Soler, “The Encounter of Languages: Reflections on the Language of the Other in *Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama*”, en Anthony Disney & Emily Booth, *Vasco da Gama and the Linking of Europe and Asia*, Oxford, University Press, 2000, p. 2007-2008.

“On boarding the ship [Monzaide] said in good Castilian in a loud voice: ‘Welcome to you all’ [...] Monzaide told him from Tunis [...] Monzaide went with him [Vasco de Gama], becoming a Christian to do so”, en William Henry Scott, *op. cit.*, 1992, p. 27-28.

<sup>21</sup> “This lead [musulmans a l'oceà Índic] was broken by the entry of the Portuguese into eastern waters. In 1498 Vasco da Gama was at Malindi in East Africa looking for a pilot to take him to India. There he found none other than this Ahmad ibn-Mājid, and persuaded him to conduct the Portuguese squadron across the ocean to Calicut. Thus, by one of the ironies of the history, a great Arab seaman helped to bring about the undoing of the Arab navigation”, en George Fadlo Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, Nova York, Octagon Books, 1975, p. 83-84.

[...]

Em vendo o mensageiro, com jucundo  
 Rosto, como quem sabe a língua Hispana,  
 Lhe disse: Quem te trouxe a estoutro mundo,  
 Tão longe da tua pátria Lusitana?  
 Abrindo, lhe responde, o mar profundo  
 Pon onde nunca veio gente humana;  
 Vimos buscar do Indo a gras corrente,  
 Por onde a Lei Divina se acrecenté<sup>22</sup>.

La tercera dada dels andalusos exiliats a Àsia és certament la més important i ens la dóna Melchor de Ávalos en dues cartes apologètiques al rei espanyol escrites el 1585: *Alegaciones de derecho del licenciado Melchor de Ávalos, oidor de la real audiencia de Manila, para la S.C.M.R. acerca de los mahometanos de las Philipinas y contra ellos*<sup>23</sup>. Aquest és el primer document historiogràfic que s'ocupa exclusivament de la presència islàmica a l'arxipèlag filipí. El seu propòsit principal és connectar els musulmans filipins amb la xarxa islàmica mundial i, d'aquesta manera, amb els musulmans ibèrics.

Ací la connexió andalusina requereix definitivament una forma explícita. És la primera vegada que es lliga la presència islàmica a Àsia amb l'islam de la mar Mediterrània. Si per als portuguesos aquest Monçaide suposava una sorpresa, per als espanyols la presència islàmica a l'arxipèlag filipí era difícil d'explicar. Per a Melchor de Ávalos la resposta era clara: l'islam era una xarxa internacional i els mateixos guerrers de Lepant van passar més endavant a l'Àsia sud-oriental. Per tant, de la mateixa manera que es feia guerra als musulmans ibèrics, la guerra contra els musulmans filipins era legítima:

Assí que como de todos los otros sus Reynos, puede y deve V. M. echar y expeller a los moros de todas las Yslas Philipinas del archipiélago y a lo menos subjetarlos y hazerlos tributarios, debellando los de las Javas y Samatra, Achen, Borney, Mindanao, Xoloc, Malucos, Malaca y de Siam y Patán, Pegu, y otros Reynos en que se adora Mahoma, cuya veneración y mala secta traxeron por acá persas, y arabios, y egipcios, y turcos, y aun vinieron moros de Túnez y de Granada, algunas vezes en armadas del Campsón, Soldán que fue del Cayro y Rey de Egipto, como en muchas partes se collige de las historias de Portugal y espeçialmente de la que escribió en buen latín el obispo de Algarve don

<sup>22</sup> Luís de Camões, *Os Lusíadas*, Mem Martins, Europa-América, 1997, VII: 24-25.

<sup>23</sup> *Cartas de Ayala sobre moros, idolatría etc. Ordenanzas*, Arxiu General d'Índies (AGI-Sevilla): [FILIPINAS, 18A, R.3, N.19].

Iherónimo Ossorio por mandado de la magestad del señor Rey don Enrique, siendo cardenal, *lib. 4, fol. mihi 342*, adonde dize que vinieron a la Yndia contra Alonso de Albuquerque, capitán general del glorioso señor Rey don Manuel, abuelo de V. M., enviados del dicho Soldán en una armada veynte y siete navios y galeras, setecientos mahometanos mamelucos, y trezientos turcos y mill moros de Túnez y de Granada, cuyo general se dezía Solimán, turco de naçión [... ...] Assí que me parece que entran en la cuenta estos moros de las Yslas Philipinas, mayormente que, como está dicho, vienen de Egipto y de Arabia y de Meca, y son parientes, discípulos y miembros suyos, y cada año dizen que vienen a la Samatra y a Bomei turcos, y a Ternate, adonde están abra algunos de los vencidos en la famosa batalla naval que dio el señor don Jhoan de Austria. Y a otras islas del Maluco también vienen y suelen venir a predicar la secta, y dar avisos para guerra contra christianos<sup>24</sup>.

Òbviament, el propòsit de Melchor de Ávalos —conseller de l'Audiència de Manila— era provar la legitimitat de la conquesta per al rei espanyol i connectar els musulmans oposats a l'arxipèlag filipí amb els musulmans espanyols. Aquesta era una opinió política més que històrica, però el que és important ara és que hi ha dades valuoses en la seua declaració. Així, cita fonts portugueses sobre presència islàmica a l'oceà Índic i, encara més, esmenta dades sorprenents de la guerra de Lepant a l'Àsia sud-oriental. Potser es tracta d'una exageració per fer complir la relació entre els musulmans filipins i el món islàmic, per acreditar la intervenció espanyola contra l'islam en aquestes regions; Lepant era la guerra que va autoritzar la legitimitat catòlica de la monarquia espanyola i, per tant, el fet de trobar guerrers de Lepant a l'Àsia sud-oriental era com trobar el mateix enemic.

No obstant això, aquesta declaració podria ser veritat: els musulmans que lluitaven a Lepant podrien haver-se desplaçat cap a l'oceà Índic, ja que les accions comercials i polítiques a la Mediterrània havien estat arruïnades. El

---

<sup>24</sup> *Alegaciones de derecho del licenciado Melchor de Ávalos, oidor de la real audiencia de Manila, para la S.C.M.R. acerca de los mahometanos de las Philipinas y contra ellos*, Manila, 1585 [*Cartas de Ayala sobre moros, idolatría etc. Ordenanzas*, en AGI-Sevilla: FILIPINAS, 18A, R.3, N.19]. Edició del text en Francisco Franco Sánchez e Isaac Donoso Jiménez, “Moriscos peninsulares, moros filipinos y el islam en el extremo oriental del imperio español: estudio y edición de las *Cartas para la S.C.M.R. acerca de los mahometanos de las Philipinas* de Melchor de Ávalos (1585)”, en *Sharq al-Andalus*, Universitat d'Alacant (en premsa), primera carta-tratado, § 6 y 8. Cf. “Cartas al Rey contra los moros de las Filipinas”, Lewis Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 72-76; i William Henry Scott, *op. cit.*, 1992, p. 34-35.

que ens interessa del text de Melchor de Ávalos és que, encara que hi ha un evident posicionament polític i llavors una exageració dels fets, la descripció pot orientar-nos sobre el que hauria pogut succeir al món islàmic entre els segles XV i XVI, durant el col·lapse de les regions occidentals: exili de milers d'andalusins, derrota a Lepant, conquesta portuguesa d'Índia i Malacca i adveniment espanyol a l'arxipèlag filipí.

Així doncs, un conte de meravelles del segle X dels *'Ajā'ib al-Hind* parla de la presència llegendària d'un andalusí a l'*Illa de les dones*. Certament aquest podia ser un conte inventat o un episodi ocasional d'un mariner a l'Àsia sud-oriental. El que no és imaginari és que diversos andalusins van ser deportats de la Península Ibèrica a partir del segle XIII. L'Àfrica del Nord i l'àrea mediterrània eren les destinacions naturals, encara que res no rebutja la idea que es pogueren trobar andalusins a l'oceà Índic. A més a més, quan els antics andalusins (portuguesos i espanyols) van emergir, van trobar no només un andalusí, sinó certament un nombre rellevant d'aquests ocupant posicions notables. Així, veiem que l'única dada en fonts clàssiques àrabs sobre la presència musulmana a l'Àsia sud-oriental és aquesta de l'andalusí a l'*Illa de les dones*. Però també podem assenyalar els personatges coneguts com Majdūm / مخدوم, que van participar en la islamització de l'Àsia sud-oriental fins a l'arxipèlag de Sulu. Trobem un Majdūm conegut per haver vingut de l'oest islàmic (Àfrica del Nord o al-Àndalus), que va ensenyar l'islam a la gent de Sulu:

Mohadum Aminullah is another makhdum. He is buried in Bud Agad in Jolo island. He is the one often mentioned as being accompanied by 'Sini hoy hoys'. In fact, near his tomb is a tombstone with Chinese characters. Caretakers of the tomb of the Makhdum say that it was that of one of the Chinese companions or partners [...] Mohadum Aminullah Sayyidul Nikab is more correctly to be named as Sayyid ul-Naqīb Makhdum Aminullah [...] Some traditions say that he came from the West, that is, the Maghrib<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Cesar Adib Majul, "Notes on the earliest Muslim missionaries or teachers in Sulu", [article inèdit a la Biblioteca Majul, Institute of Islamic Studies, Universitat de les Filipines, Diliman, Quezon City], p. 4. Cf. Cesar Adib Majul, "An Analysis of the Genealogy of Sulu", en DD. AA., *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1985, p. 48-57; ídem, *Muslims in the Philippines*, Quezon City, University of the Philippines Press, 1999; et Isaac Donoso Jiménez, *Islamic Far East. Ethnohistory of Philippine Islam*, Quezon City, Institute of Islamic Studies, Universitat de les Filipines, tesi de màster, 2007, p. 125-127.

Encara que aquestes no són òbviament dades definitives, res no prohibeix la idea de presència andalusina a l'Extrem Orient islàmic<sup>26</sup>. A més a més, hem de tenir present la possibilitat que cal estudiar encara l'impacte de les rutes comercials islàmiques en la introducció de productes xinesos, com ara paper, seda, arròs, taronges, pólvora o ceràmica a al-Àndalus, i des d'ací a Europa. La part oriental andalusina, el Xarq al-Àndalus, és una zona on apareixen sens dubte aquests productes xinesos i el vincle amb Àsia és més evident, fet que posa de relleu que veritablement el tràfic de productes des d'un costat del món islàmic a l'altre va funcionar<sup>27</sup>.

En conseqüència, quan el procés d'exili va començar per a milers de musulmans ibèrics, podem entendre que el seu nombre a l'oceà Índic també va augmentar. A la fi, és possible que el primer europeu que va arribar a l'arxipèlag filipí no fóra un cristià ibèric, sinó un musulmà ibèric:

These questions [presència d'hispanoparlants a l'oceà Índic] suggest that the presence of a Spanish-speaking slave on the Luzon caracoa may not have been an isolated phenomenon. Perhaps further research on the Mediterranean connection will provide the final explanation by exploring the question of just how many people between Granada and Manila could speak Spanish in 1521<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Hem de tenir present que els viatgers musulmans clàssics eren de l'occident del món islàmic: Ibn Baṭṭūṭa de Tànger (el Marroc) i Ibn Yūbayr de Xàtiva (al-Àndalus).

<sup>27</sup> Cf. Olivia Remie Constable, "Muslim Merchants in Andalusian International Trade", en Salma Khadra Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden. Brill, 1994, p. 759-773; et S. M. Imamuddin, *Muslim Spain 711-1492. A Sociological Study*, Leiden, Brill, 1981, p. 129-134.

Sobre l'islam a la Xina vegeu: Hj. Ibrahim T. Y. Ma, *Muslims in China*, Kuala Lumpur, [s.n.], [s.a.]; Barbara L. K. Pillsbury, "Muslim History in China: A 1300-Year Chronology", en *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, Londres, vol. III:2, 1981, p. 10-29; Ibrahim Ma Zhao-chun, "Islam in China: The Internal Dimension", en ibídem, vol. V:2, January 1984, p. 373-382; Hajji Yusuf Chang, "The Hui (Muslim) Minority in China: An Historical Overview", en ibídem, vol. 8:1, 1987, p. 62-78; et Mansur Xu Xianlong, "From Moors to Moros; The North African Heritage of the Hui Chinese", en ibídem, vol. 16:1, 1996, p. 21-29. L'última referència és molt interessant perquè tracta de relacionar els andalusins, els musulmans filipins i una comunitat hui de musulmans xinesos —amb vincles històrics amb el sultà de Sulu— per la denominació de *moros*. Si bé el vincle d'aquesta comunitat hui amb descendents del sultà de Sulu és històricament un fet, la seua vinculació amb els andalusins mitjançant els moros filipins és, sens dubte, anar massa lluny. Sobre la presència de moros filipins a la Xina vegeu: Hedjazi i Ututalum, *The rise and fall of the Sulu Islamic Empire (1675-1919)*, [s.l.], [s.n.], 2002.

<sup>28</sup> William Henry Scott, *op. cit.*, 1992, p. 35-36.



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES & Vicent ESCARTÍ (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 1 (2015/1)*  
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon  
Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó  
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2015/ISSN 1676-5818

---

Sobre els contactes andalusins a l'Àsia vegeu: Isaac Donoso Jiménez, "Al-Andalus and Asia: Ibero-Asian Relations Before Magellan", en ídem (ed.), *More Hispanic than We Admit. Insights into Philippine Cultural History*, Quezon City, Vibal Foundation, 2008, p. 9-35.

## II. Concepte de *Moro*

Per establir una defensa ideològica que aprovara la sobirania d'un estat cristià a la Península Ibèrica, així com la conquesta d'al-Àndalus, els regnes cristians del nord van dissenyar mites i un folklore específic. El fet fonamental era l'afirmació que l'apòstol Santiago va estar a la Península Ibèrica i que el seu cos va ser enterrat a l'extrem del món, *Finis Terrae* (Galícia). Amb la presència de l'apòstol a la Península i l'establiment del pelegrinatge a Santiago de Compostel·la, l'adveniment islàmic no podia ser res més que una *invasió*. Per tant, l'islam era una espècie d'invasió que va segregat els veritables espanyols dels regnes petits en regions al nord peninsular. La recerca èpica era la Reconquesta de la vella Hispània per a la cristiandat amb el fi d'expel·lir-ne els invasors<sup>29</sup>. Sota aquest punt de vista, els andalusos no eren ibèrics sinó estrangers, i no només estrangers, sinó invasors. D'açò sorgeix el concepte de *moro*.

La Península Ibèrica medieval va ser dividida entre un nord cristià i un sud musulmà, una frontera variable amb conseqüències dramàtiques per als habitants ibèrics. Des del segle XI, la població andalusina va estar sota el poder de les dinasties africanes. Per tant, a partir d'aquest període les autoritats locals van ser sotmeses a les regles africanes. Aleshores, després de la denominació clàssica d'Àfrica del Nord com a Mauritània, els ibèrics del nord peninsular van anomenar els andalusins *maurus*, per fer-los estrangers. Actuant així, els musulmans ibèrics —indígenes a la Península Ibèrica—, van ser titlats d'estrangers pels cristians ibèrics, que van advocar ser els habitants legals de la Península Ibèrica usant dos arguments principalment: en primer lloc, perquè el cristianisme va ser establert a la Península abans que l'islam i, en segon lloc, perquè l'islam es considerava una invasió estrangera que va sotmetre els indígenes cristians. Aquesta és l'arrel sobre la qual la Reconquesta es va recolzar. Així mateix, per fer aquesta ideologia possible, l'andalusí s'havia de transformar en estranger, com un moro africà (*Maurus africanus*) i no com un musulmà ibèric: “In Spain, Mauri became Moros, and it was under this name that the inhabitants of the Peninsula designated the Muslim conquerors”<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Cf. Andrew Wheatcroft, *Infidels. A History of the Conflict Between Christendom and Islam*, Nova York, Random House Trade Paperbacks, 2005.

<sup>30</sup> E. Lévi-Provençal, [E. van Donzel], “Moors”, en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, vol. VII, 1986, p. 236.

*Moro* ve de la paraula llatina *Maurus-a-um*, ‘natural de Mauritània’; semblantment, *Mauretania-ae* és la regió geogràfica que els romans van localitzar al nord-oest d'Àfrica. Per tant, *maurus* era un indígena d'Àfrica del Nord i per extensió un africà: “Praeterea esse in Hispania citeriore Pisonem, in Mauretania cum exercitu P. Sittium Nucerinum, consili sui participles”<sup>31</sup>.

Quan els cristians ibèrics van intentar establir un programa nacionalista basat en l'herència romana i catòlica, van conceptualitzar *moro* com a terme per a ‘africà’, consegüentment ‘estranger’ a Europa. El propòsit era rebutjar el caràcter ibèric dels andalusins. Llavors, els andalusins van acabar sent *mauri*, moros per als cristians ibèrics, tot i que l'altre moro, el musulmà en oposició amb el cristià, era l'invasor africà d'Europa:

Con el término «mitografía» simplemente estamos indicando el carácter *hiperbólico* que tomaron aquellos hechos ciertos o imaginarios, que formaron las imágenes contrapuestas de lo moro y lo cristiano en la península ibérica. Esta conciencia del carácter estructuralmente ineluctable de la enemistad islamocristiana en la península ibérica, está presente en la reflexión historiográfica española desde muy temprano. Florencio Janer escribió en su discurso a la Academia de la Historia española, en 1857, una reflexión ponderada respecto al surgimiento de aquella enemistad, que él valora como un drama histórico inevitable: ‘Las oscilaciones en la existencia de la sociedad morisca, las borrascas que la combatieron hasta abandonar el suelo patrio, no eran sino las consecuencias más remotas del principio de muerte que atravesaba en sus entrañas; y entre el mahometanismo de los moriscos, y la intolerancia religiosa de los españoles de aquellos tiempos, no podía mediar avenencia alguna’<sup>32</sup>.

Per tant, els andalusins —amb una religió provinent d'Àfrica i governats per una dinastia africana— no eren ibèrics sinó africans. A la fi, els andalusins van ser moros, mudèjars, moriscs i finalment gent expatriada sense nació:

<sup>31</sup> Salustio, *Conjuración de Catilina (De Coniuratione Catilinae)*, Madrid, Gredos, 1987, p. 55-56.

Altres exemples clàssics poden ser els següents: “Ad haec peditum auxilia additi equites Libyphoenices (mixtum Punicum Afris genus) quadrigenti et quinquaginta, et Numidae Maurique accolae Oceani ad mille octingentos, et parva Olergetum manus ex Hispania, ducenti equites (*Història* de Tito Livi); et “Septimi Gades aditure mecum, et/ Cantabrum indoctum juga ferre nostra, et/ Barbaras Syrtes, ubi Maura Semper/ Aestuat unda (*Oda VII* d'Horaci).

<sup>32</sup> José A. González Alcantud, *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 150-151.



711-1492 dC	ANDALUSINS	Musulmans ibèrics dins l'estat islàmic
Segles XI-XVI	MUDÈJARS	Musulmans ibèrics dins l'estat cristià
Segle XVI-1609/12	MORISCS	Cristians nous de moros

### III. Moros i Cristians i drames de la Conquesta Hispànica: el cas d'Alcoi

Si tenim en compte aquestes fonts, ara podríem calcular el llarg procés de construcció ideològica necessari per a formalitzar els musulmans i cristians ibèrics com els antagonistes d'una batalla. La Península Ibèrica era una cruïlla de diverses civilitzacions banyades per la mar Mediterrània que tenien tradicions culturals connectades al mateix temps amb extensions polítiques. Així, podem notar que la frontera no és només una construcció física, sinó també un dispositiu mental. Si entenem l'*altre* com a *diferent*, l'home construeix les fronteres contra la comprensió de l'altre. D'aquesta etapa és molt fàcil passar al nivell següent perquè entenem l'*altre* també com a rival.

En conseqüència, en lloc d'utilitzar la diferència com a abundància, s'entén com a oposició. Aleshores, s'estableix una frontera en la ment i no es pot superar. Aquest procés antropològic crea dependència mental en els nostres actes, atès que no som capaços d'anar més enllà de la frontera ideològica establerta. Limitant les nostres ments a les fronteres, som dependents d'actuar i pensar d'una manera establerta, tal com s'espera de nosaltres i ens obliga d'alguna forma a fer-ho d'una forma determinada. Aquesta dependència mental és l'origen de molts processos ideològics, des del nacionalisme fins a la mentalitat colonial<sup>33</sup>.

Aquesta dependència que ens pertany és l'origen de la dicotomia entre la bondat i la maldat, els herois i els bandits, els nacionals i els invasors i, finalment, els cristians i els musulmans. Si establim que el musulmà ibèric era un moro, un africà, un infidel i un invasor; el cristià ibèric va ser l'uropeu, el

<sup>33</sup> *Ibidem*.

creient i l'indígena. Així, els rituals i els drames populars van haver de representar aquesta divisió entre moros i cristians, una funció dramàtica en la qual el cristià és l'heroi d'una propaganda establerta. Aquest és un dels motius principals per a criticar les representacions dramàtiques hispàniques de moros i cristians:

The popular and semi-popular plays on the *moros y cristianos* theme are certainly among the least attractive verbal artefacts of Hispanic folk culture. They are generally humourless, crudely written, verbose and bombastic, historically inaccurate, culturally anachronistic, stereotype-laden, and they reinforce execrable prejudices<sup>34</sup>.

Encara que en aquesta declaració podríem trobar elements verídics pel que fa a moros i cristians, el judici va més enllà de l'anàlisi antropològica. Els moros i cristians són una representació popular que fa complir els acoblaments entre la comunitat i exhibeix funcions dramàtiques en les quals, després de la batalla entre dos grups, el guanyador simbolitza la comunitat i el perdedor s'incorpora a dintre d'aquesta<sup>35</sup>:

La existencia de un enemigo real o imaginario, obliga a los conquistadores, lo quieran o no, a establecer ritos unitarios, de exaltación de la *communitas* frente a lo exterior<sup>36</sup>.

És obvi que, fent un primer cop d'ull, una representació en la qual hi ha sempre un derrotat conquistat i un guanyador, amb històries anacròniques que narren i exposen la violència amb batalles més que amb diàlegs, siga un ritual qüestionable. No obstant això, el ritual s'acomoda en un lloc específic, s'exhibeix dintre d'una comunitat específica i se celebra com una festivitat, i la dependència mental que vam necessitar abans desapareix. Llavors, el ritual és una festa del poble i de la comunitat. La gent connecta més amb el que és exòtic que amb allò que coneix i tothom a la ciutat desitja ser més aviat moro que cristià. Aquesta paradoxa antropològica és un fet i les inconsistències

<sup>34</sup> Michael J. Doudoroff, "Moros y Cristianos", en Juan B. Rael, *Zacatecas: Text of a Mexican Folk Play*, Arkansas, Amadeo Concha Press, 1981, p. v.

<sup>35</sup> Cf. Demetrio E. Brisset Martín, "Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y significados", en *Actas de las I Jornadas de Religiosidad Popular (Almería, 1996)*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1998; també *Gazeta de Antropología*, 2001, n. 17, text 17-03. [[http://www.ugr.es/~pwlac/G17\\_03DemetrioE\\_Brisset\\_Martin.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G17_03DemetrioE_Brisset_Martin.html)].

<sup>36</sup> José A. González Alcantud, *op. cit.*, p. 157.

teòriques de moros i cristians desapareixen perquè, al cap i a la fi, els moros i cristians representen la diferència necessària dins de la mateixa comunitat.

Els moros i cristians són una una festivitat formalitzada amb els segles inclosa en el que Demetrio Brisset Martín va anomenar “representaciones rituales hispánicas de conquista”<sup>37</sup>. Basada en els principis de la divisió ideològica entre els musulmans i cristians ibèrics, i considerant l'andalusí un moro —i per tant estranger—, aquesta idea es ritualitza mitjançant representacions dramàtiques a partir d'una forma estàndard:

1. Adveniment de l'enemic amb la intenció d'aconseguir un objecte.
2. Prec dels herois per a obtenir ajuda divina.
3. Batalla per l'objecte en disputa.
4. Neutralització de l'enemic, abraçada del bàndol rival.
5. Els guanyadors gaudeixen de l'objecte disputat.

Aquesta és l'estructura estàndard dels drames de la conquesta hispànica que assenyala Brisset Martín. Abans d'arribar a aquest model, però, va caldre un llarg procés per a desenvolupar un teatre capaç de transmetre el missatge ideològic. Per tant, després de l'extensió política de la cristiandat a la Península Ibèrica, a poc a poc el missatge amb el qual els cristians guanyen els musulmans i aquests accepten el cristianisme es va ritualitzar. Llavors apareix la idea d'al-Àndalus com a estat il·legítim i l'andalusí com a moro invasor.

En una societat militaritzada on la guerra era un fet, les creacions culturals ho demostren necessàriament. Així és com el teatre medieval ibèric donava espai a les representacions populars de batalles. En el segle XV aquestes representacions populars van ser materialitzades en comèdies i jocs: comèdies de capa i espasa exhibides dins de corrals de comèdies. En conseqüència, els drames de la conquesta hispànica van ser un element decisiu en la creació del teatre clàssic espanyol dels segles XVI i XVII<sup>38</sup>. No obstant això, no s'esperava

<sup>37</sup> Demetrio E. Brisset Martín, *Representaciones rituales hispánicas de conquista*, Madrid, Universitat Complutense, 1988; *Las fiestas de Moros y Cristianos en Granada*, Granada, Diputació Provincial, 1988; “Clasificación de los «moros y cristianos»”, en *Gazeta de Antropología*, n. 10, text 10-12, 1993.

<sup>38</sup> Cf. María Soledad Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada en la literatura*, Granada, Universitat de Granada, 1989; *Moro retador, moro amigo. Las comedias de moros y cristianos*, Granada, Universitat de Granada, 1996.

que aquestes representacions sobre musulmans i cristians a la Península Ibèrica tingueren cap importància a ultramar, però finalment la van tenir:

El discurso más explícito que transmiten estos rituales es el del mayor poder de la religión oficial. Su modelo inspirador puede hallarse en las Cruzadas del siglo XI, iniciadas con la toma de la aragonesa Barbastro y culminadas con la de Jerusalén. Convertido este mensaje en texto teatral por la corte papal que celebró la conquista de Granada por los Reyes Católicos, fue luego utilizado por los misioneros en las Américas, y comprobada su eficacia, acoplado a la estrategia evangelizadora en la propia metrópoli, suplantando las comedias a lo profano [...] Durante el Siglo de Oro llegaron a implantarse desde Ceuta hasta Manila<sup>39</sup>.

L'extensió dels moros i cristians a ultramar és un fenomen peculiar d'ajustament cultural. No hi havia musulmans a Amèrica; per tant, com era possible fer comprensible aquestes representacions? L'objectiu final era cristianitzar i les batalles entre el fidel i el pagà eren una discussió principal per a demostrar als indígenes americans la conversió<sup>40</sup>. Encara més, en l'evangelització dels americans indígenes la discussió va dur a fer dels moros i cristians una eina més encertada que en la dels moriscs a Espanya, per raons òbvies<sup>41</sup>.

Aleshores l'extensió dels drames de moros i cristians va ser més general a l'exterior que a la mateixa Península Ibèrica. Així doncs, podem trobar representacions dramàtiques basades en la discussió de moros i cristians en el conjunt d'Amèrica Llatina, a les regions meridionals dels Estats Units, de Cap Verd i de les Filipines. Aquestes representacions eren sempre part de les festivitats més rellevants i celebracions urbanes, especialment a les capitals i els centres de poder. No obstant això, després de la independència de les nacions

<sup>39</sup> Demetrio Brisset Martín, *loc. cit.*, 1998.

<sup>40</sup> Cf. Robert Ricard, (1932). "Contribution a l'étude des fêtes de Moros y Cristianos au Mexique", en *Journal de la Société des Américanistes*, París, XXIV, 1932, p. 31-84, 283-291, i XXIX, 1937, p. 220-227; Arturo Warman, *La danza de moros y cristianos*, Mèxic, SEP-Setentas, 1972; Gisela Beutler, "Algunas observaciones sobre los textos de Moros y Cristianos en México y Centroamérica", en *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 1983, vol. 1, p. 221-233.

<sup>41</sup> Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e Indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, Mèxic, UNAM, 1980; et Pedro Gómez García, "Moros y cristianos, indios y españoles. Esquema de la conquista del otro", en *América: una reflexión antropológica*, Granada, Diputació Provincial, 1992, p. 53-77.

llatinoamericanes, les activitats al voltant dels moros i cristians van disminuir, fins a restar avui dia com a tradicions populars en àrees rurals i ciutats secundàries<sup>42</sup>.

Durant l'edat mitjana van emergir diferents drames de la conquesta forçats per les autoritats dels regnes cristians ibèrics. En el segle XVI aquestes representacions populars van influenciar en la creació del teatre clàssic espanyol i van ser importades a ultramar per convertir-se en un dispositiu cultural en l'evangelització. Aquests drames no tenen en l'actualitat la mateixa càrrega ideològica que abans, ni a Espanya ni en altres llocs.

Després d'un procés antropològic, els moros i cristians són ara la festa d'una comunitat específica, amb les característiques i les tradicions particulars del lloc. El propòsit de la seua representació no té cap relació amb el missatge ideològic que va originar els drames en l'edat mitjana, sinó expressar l'esperit emprenedor del poble per tal de posar en escena tot l'acte dramàtic. Generalment es tracta d'una ciutat petita que preserva la festa com a testimoni de la seua dinamisme. Aquest és el cas de la ciutat d'Alcoi, a la regió de València.

A Espanya és possible trobar celebracions de moros i cristians concentrades en dues regions principalment: l'Alpujarra de Granada i la muntanya d'Alacant, exactament els llocs on la presència islàmica a la Península Ibèrica va ser més llarga. A excepció d'aquestes dues àrees podem trobar celebracions en altres parts centrals —la Manxa i Múrcia— i perifèriques —Andalusia i Aragó—. És per això que els moros i cristians no eren i no són certament una celebració exhibida a tot Espanya, sinó a les àrees específiques on va ser més persistent la presència islàmica, resultat de les relacions més llargues entre musulmans i cristians. D'altra banda, no només la implantació geogràfica de moros i cristians es limita a certes àrees, sinó que també és possible trobar diferències temàtiques significatives entre aquestes:

- VALÈNCIA: Celebració urbana amb vestits exòtics i batalles espectaculars amb pólvora.

---

<sup>42</sup> Ángel López Cantos, *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 187-188.

- ALPUJARRES: Comèdia rural exhibida com una batalla per a obtenir el castell.
- ARAGÓ: Danses d'espases i batalla final.

Per tant, encara dins d'Espanya les diferències al voltant dels moros i cristians són enormes, i per tal de conèixer la celebració específica d'una ciutat cal observar-la directament. Els moros i cristians tenen, per contra, un marc estàndard: la batalla entre dos grups. Però més enllà d'aquest element, hi poden aparèixer altres aspectes. Com que és una representació popular, indígena, els elements populars i tradicionals tenen un paper decisiu en el disseny d'una celebració única en cada ciutat. Encara més, la manera com s'entenen pot ser diferent: celebració, festa, drama, comèdia, dansa, batalla, processó, etc<sup>43</sup>.

Avui dia, la celebració espanyola més important de moros i cristians ocorre tots els anys del 22 al 24 d'abril a la ciutat valenciana d'Alcoi: Festes de Moros i Cristians en honor de sant Jordi. La història d'aquesta celebració té el seu origen en la fundació de la ciutat. Principalment els catalans van fundar Alcoi al segle XIII com a ciutat cristiana envoltada per terres musulmanes. El rei Jaume I va expel·lir l'any 1258 el sobirà musulmà de la regió, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Hudhayl, d'Alcalà de la Jovada, anomenat al-Azraq / الأزرق ('el blau', perquè tenia els ulls blaus). Al-Azraq va preparar un exèrcit a l'Àfrica del Nord i tornà a la seua terra natal el 1275. Ací és on va emergir la llegenda cristiana de la batalla èpica entre la petita ciutat d'Alcoi i l'exèrcit musulmà: es va obrir la muntanya i va aparèixer el sant català, sant Jordi. Gràcies a aquesta manifestació miraculosa, els cristians van guanyar la batalla i al-Azraq va morir aquell dia, el 23 d'abril del 1276<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Cf. Guillermo Guatavino, *Las fiestas de moros y cristianos y su problemática*, Madrid, CSIC, 1969.

<sup>44</sup> Sobre Al-Azraq vegeu: Momblanch González, *Al-Azraq. Capitán de moros*, València, Cosmos, 1977; Robert Burns, "La guerra de al-Azraq de 1249", en *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, Alacant, Universitat, 1987, n. 4, p. 253-256; ídem, "Veus del silenci: Al-Azraq i la connexió francesa: Per què la croada valenciana no s'acabà mai?", en R. Burns, *Moros, cristians i jueus en el regne croat de València. Societats en simbiosi*, València, Tres i Quatre, 1987, p. 343-399; ídem, "Al-Azraq and James the Conqueror [The Al-Azraq's Treaty]", en R. Burns and Chevedden, *op. cit.*, 1999, p. 3-54; Bañó Arminyana, "Contribució a l'estudi de les sublevacions d'al-Azraq en les comarques de l'Alcoià i el Comtat", en *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, Alacant, 1981, n. 33, p. 39-62; P. Guichard, *op. cit.*, 2001, XVIII, p. 569-

El primer document que testifica una celebració de moros i cristians a Alcoi es remunta al 1668, quan Vicente Carbonell en el seu llibre *Celebre Centuria* esmenta: “una processó solemne amb una companyia dels Moros i dels catòlics cristians va realitzar diverses activitats militars<sup>45</sup>”. No obstant això, l'element que els va fer rellevants a Alcoi va ser la burgesia i el gust romàntic per l'exotisme al segle XIX. Alcoi es va convertir en una ciutat industrial i la prosperitat va ser invertida en les celebracions locals. Les grans quantitats de diners van ser dedicades als vestits i a les festivitats. Recentment, l'any 1980, els moros i cristians d'Alcoi van ser declarats esdeveniment turístic internacional, i el seu model s'està exportant i imposant en altres representacions tradicionals a Espanya, atés el seu atractiu espectacular.

Les característiques principals dels moros i cristians d'Alcoi són els vestits tan impressionants i magnífics, la creació d'una música específica (marxa mora i marxa cristiana), l'exhibició i les desfilades marcial (filas), l'ús notable de la pólvora en la representació de la batalla i la comissió dels ciutadans en la preparació de la festa tots els anys. Són una celebració actual que no té res a veure amb la ideologia medieval. Les banderes amb la lluna musulmana, així com les creus cristianes, s'exhibeixen a les balconades dels edificis i hi ha més gent que vol formar part de les filas musulmanes que de les cristianes. Els elements islàmics estan pertot arreu i el concepte de *moro* no es refereix certament a l'estranger durant aquells dies. En suma, actualment, els moros i cristians són una festa que tracta de la vida comunitària d'un poble.

#### IV. L'islam a les Filipines i l'establiment dels moros i cristians dins del marc asiàtic

L'islam va entrar a l'arxipèlag filipí al voltant del segle XIII, i a finals del XV ja hi havia desenvolupat les estructures polítiques d'un sultanat<sup>46</sup>. Quan els

---

612; Carmen Barceló, “Documentos árabes de al-Azraq”, en *Saitabi*, València, Universitat, 1982, n. 32, p. 27-41.

<sup>45</sup> J. Berenguer Barceló, *Historia de los Moros y Cristianos de Alcoy*, Alcoi, [s.n.], 1974, p. 71.

<sup>46</sup> Sobre l'islam a les Filipines vegeu: Robert Day McAmis, *Malay Muslims. The History and Challenge of Resurgent Islam in Southeast Asia*, Cambridge, Eerdmans, 2002; Holt, Lambton and Lewis (ed.), “Part IV: South East Asia”, en *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 123-154; Nicholas Tarling, *The Cambridge History of the Southeast Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 330-334, 508-572; S. Q. Fatimi, *Islam comes to Malaysia*, Singapur, Malaysian Sociological Research Institute, 1963; Cesar Adib Majul, *Theories of the Introduction and Expansion of Islam in Malaysia*, Dumaguete

espanyols van arribar a les riberes filipines, l'existència de població musulmana els va commocionar i van fer intents per a formalitzar una teoria sobre la islamització a l'Àsia sud-oriental seguint l'experiència pròpia amb al-Àndalus<sup>47</sup>. No obstant això, encara que la relació entre els espanyols i els musulmans filipins va ser un episodi complex i ric en un procés històric llarg, la historiografia filipina dels anys setanta va tractar de reduir-la a una croada sense fi, una croada que va començar el 711 amb *la invasió islàmica* de la Península Ibèrica i va acabar el 1898.

Allow me [...] to place the 'Moro Wars' in proper perspective. To do so, one must go back to Spain from the 8<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> centuries [...] It appears like a trick of Divine Providence that the same religion which the Spaniards has fought against and triumphed over only three generations ago would suddenly pop up to challenge them, now no longer on Spanish soil, but in the islands of the Southeast Asian cyclades<sup>48</sup>.

Com hem assenyalat abans, la *invasió* era un argument de la propaganda ideològica. Per tant, ampliar-la a les Filipines a través d'un llarg procés històric de tres segles (1571-1898) és certament simplista, encara que l'argument ha tingut pes per la mateixa simplicitat i per haver sigut considerat per Cesar Adib Majul durant els anys setanta la referència clàssica sobre l'islam a les Filipines encara avui en dia:

---

City, Silliman University, 1964; Johan H. Meuleman, "The History of Islam in Southeast Asia: Some Questions and Debates", en K. S. Nathan and Mohammad Hashim Kamali (ed.), *Islam in Southeast Asia. Political, Social and Strategic Challenges for the 21<sup>st</sup> Century*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 2005, p. 22-44; Anthony H. Johns, "Islamization in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism", en *Southeast Asian Studies*, Kyoto, Kyoto University, vol. 31, n. 1, 1993, p. 43-61; Cesar Adib Majul, *op. cit.*, 1999; ídem, "Islam advent and spread in the Philippines", en *International Seminar on Islamic Civilization in the Malay World*, Bandar Seri Begawan, 1989 (conferència inèdita); Carmen A. Abubakar, "Islamization of Southern Philippines: An Overview", en F. Landa Jocano (ed.), *Filipino Muslims: Their Social Institutions and Cultural Achievements*, Quezon City, Universitat de les Filipines, 1983, p. 6-13; ídem, "The Advent and Growth of Islam in the Philippines", en K. S. Nathan and Mohammad Hashim Kamali (ed.), *Islam in Southeast Asia. Political, Social and Strategic Challenges for the 21<sup>st</sup> Century*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 2005, p. 45-63; Abraham P. Sakili, "The Philippine Muslims: Our Link to Southeast Asia", en *Kasarinlan*, Quezon City, Universitat de les Filipines, vol. 15, n. 2, 2000, p. 27-34.

<sup>47</sup> Cf. Isaac Donoso Jiménez, *loc. cit.*, 2007.

<sup>48</sup> Francisco Demetrio, "Religious dimensions of the Moro Wars", en *Mindanao Journal*, Marawi City, Mindanao State University, 1976, vol. III, n. 1, p. 42-43.



The converted natives came to be called *indios*, while the unconquered Muslims were denoted as *moros* –the latter a reaffirmation in castillian minds that they were coreligionists of the Muslims in Spain [...] In fact, the bulk of the expeditionary troops were natives who were explicitly instructed that the Muslims were the traditional enemies of their newly acquired faith. Thus were the Crusades transferred from a temperate clime to the tropics<sup>49</sup>.

L'altre a l'arxipèlag filipí va ser identificat amb el musulmà, com a competidor en activitats comercials i com a oposició a l'autoritat. Per aquest motiu, el musulmà filipí era també moro (en aquest cas moro asiàtic, és a dir, *Maurus asiae*<sup>50</sup>). Però els musulmans filipins no eren els ibèrics i l'argument de la Reconquesta era fora de lloc a l'arxipèlag filipí<sup>51</sup>. El que és veritat —i ho és en

---

<sup>49</sup> Cesar Adib Majul, “Muslims and Christians in the Philippines. A Study in Conflict and Efforts at Reconciliation”, en Kail C. Ellis (ed.), *The Vatican, Islam and the Middle East*, Syracuse, Syracuse University Press, 1987, p. 310.

Per aquest motiu fins i tot historiadors estrangers han agafat l'argument sense qüestionar-lo fins a temps recents: “The Spanish arrived in time to halt the Islam expansion; therefore, Spain was responsible for stopping the Muslims in Asia. In dealing with the Muslims, Spain did not follow the peaceful policy that it applied in the other parts of the Philippines. The Spanish policy for the Moros was to conquer first and convert afterwards [...] This was looked upon by the Spanish as a continuation of the ‘holy war’ they had fought against the Muslims in their homeland for over seven centuries”, en Robert Day McAmis, *op. cit.*, 2002, p. 33.

No obstant això, autors de major credibilitat han sabut veure la simplicitat de l'argument, per exemple: William Henry Scott, “Crusade or Commerce? Spanish-Moro Relations in the 16th Century”, en *Kinaadman, A Journal of the Southern Philippines*, Cagayán de Oro, Xavier University, vol. VI, n. 1, 1984, p. 111-115.

<sup>50</sup> Cf. Isaac Donoso Jiménez, *Islamic Far East, loc. cit.*, 2007, p. 183-187; et Manuel R. Tawagon, “Spanish perceptions of the Moros: A Historiographical Study”, en *Dansalan Quarterly*, Iligan City, Gowing Memorial Research Center, 1988, vol. X, n. 1-2, p. 20-117.

<sup>51</sup> La historiografia espanyola de l'islam té tres segles de producció i representa un corpus immens de dades sobre l'islam a l'Àsia sud-oriental i l'incipient desenvolupament dels estudis islàmics a les Filipines: Francisco Combes, *Historia de las Islas de Mindanao, Jolo y sus adyacentes*, Madrid, Pablo de Val, 1667; Pedro de la Santísima Trinidad, *Joló: Manifiesto en defensa del rey de Joló, Fernando I, y en su infidelidad Alimodin Mohamad, bautizado en Manila, capital de las islas Filipinas, preso y arrestado en el castillo de Santiago de la misma ciudad por falsos testimonios de sus émulo: dado y declarado por bueno su bautismo* [inèdit]; José Torrubia, *Disertacion historico-politica en que se trata de la extensión de el Mahometismo en las Islas Philipinas: grandes estragos que han hecho los Mindanaos, Joloes, Camucones, y Confederados de esta Secta en nuestros Pueblos Cristianos, medio con que se han contenido, y vno congruente para su perfecto establecimiento*, Madrid, Alonso Balvas, 1736; Vicente Barrantes, *op. cit.*, 1878; Emilio Bernáldez, *Reseña histórica de la guerra al sur de Filipinas, sostenida por las armas españolas contra los piratas de aquel archipiélago, desde la*

qualsevol imperi colonial amb pocs recursos humans per a controlar una nació— és que no hi havia cap altra estratègia més que obtenir la lleialtat de la principalitat i dividir la població indígena. Ací és on el missatge ideològic medieval dels moros i cristians podria ser pertinent a les Filipines<sup>52</sup>, encara més que a Amèrica, atés que positivament hi havia musulmans a l'arxipèlag.

Però raonablement o no, això no va succeir. És a dir, els moros i cristians a les Filipines rarament es refereixen a la trobada dels musulmans locals i els cristians, sinó a terres i personatges exòtics. Així, si els espanyols identifiquen els musulmans filipins amb el mateix discurs d'exclusió que van patir els musulmans espanyols sota la denominació de moros, el més curiós del cas serà que els filipins patiran la mateixa transformació i no tractaran en les seues obres els seus propis musulmans, sinó el moro exòtic, el moro de les cançons de gesta, dels romanços i la literatura espanyola:

Los romances viejos históricos encontraron terreno propicio en el moro-moro ilocano. El tema está basado en la verdadera lucha entre los moros y árabes y los cristianos españoles de España. Pero se adoptó en el ambiente local. Los moros en el moro-moro ilocano vienen de África, Arabia, Turquía y a veces representan los musulimes filipinos. Los cristianos, en cambio, vienen de

---

*conquista hasta nuestros días*, Madrid 1875; Concas y Palau, *Informe al gobierno de S.M. acerca de las costas de Joló, Borneo y Mindanao*, Manila 1882 [inèdit]; ídem, “La Sultanía de Joló”, en *Boletín de la Sociedad Geográfica*, Madrid, 9, 1884, n. 3, p. 153-182; ídem, “Relaciones de España con Joló”, en *Boletín de la Sociedad Geográfica*, Madrid, 8, 1884, n. 3; Patricio de la Escosura, *Memoria sobre Filipinas y Joló, redactada en 1863 y 1864*, Madrid, 1882; Pío A. de Pazos, *Joló, Relato histórico desde su descubrimiento en 1578*, Burgos, 1879; Miguel Espina, *Apuntes para hacer un libro sobre Joló*, Manila, 1888; Benito Francia y Ponce de León, *Las Islas Filipinas: Mindanao*, 2 vol., La Habana, imprenta de la Subinspección de Infantería, 1898; Francisco Gaínza, *Memoria y antecedentes sobre las expediciones de Balanguingui y Joló*, Manila, 1851; Arturo Garín y Sociats, “Memoria sobre el Archipiélago de Joló”, en *Boletín de la Sociedad Geográfica*, Madrid, 10, 1881, p. 110-161; ídem, *Archipiélago de Joló*, Madrid, Imprenta de la Infantería de Marina, 1882; Baltazar Giraudier, *Expedición a Joló 1876. Bocetos del cronista del Diario de Manila*, Madrid, 1876; González Parrado, *Memoria acerca de Mindanao*, Manila, 1893; José Montero y Vidal, *Historia de la piratería malayo-mahometana en Mindanao, Joló y Borneo*, Madrid, 1888; Juan Nepomuceno Burriel, *Itinerario de la excursión hecha a Mindanao y Joló en orden del Excmo. Sr. Capitán General, Don Rafael Echagüe*, 1862 [inèdit]; José Nieto Aguilar, *Mindanao: Su historia y geografía*, Madrid, Cuerpo Administrativo del Ejército, 1894; Santiago Patero, *Sistema que conviene adoptar para acabar con la piratería que los mahometanos de la Sultanía de Joló ejercen en el Archipiélago filipino*, Madrid, Ginesta, 1872.

<sup>52</sup> Cf. Nicolás Cushner, “Las fiestas de “moros y cristianos” en las Islas Filipinas”, en *Revista de historia de América*, Mèxic, n. 52, 1961, p. 518-526.

Europa y no sólo de España [...] Las representaciones moro-moristas ilocanas [...] muestran la influencia de la literatura teatral medieval<sup>53</sup>.

La raó d'açò és que els moros i cristians eren un dispositiu cultural exportat de Mèxic. En conseqüència, el musulmà filipí era el moro per a l'espanyol, però per al filipí el moro era el musulmà exòtic d'al-Àndalus, de Turquia o de Pèrsia, sempre de fora de l'arxipèlag. Dins d'aquests paràmetres és on hem de col·locar el sorgiment de les representacions dramàtiques de moros i cristians a les Filipines, la producció artística moro-morista<sup>54</sup>:

Las comedias de los indios se componen de tres ó cuatro tragedias españolas, cuyos pasajes están entrelazados unos con otros, y forman al parecer una sola pieza. Siempre entran en ellas moros y cristianos, y todo el enredo consiste en que los moros quieren casarse con las princesas cristianas y los cristianos con las princesas moras<sup>55</sup>.

Ací trobem l'aparició de la *komedya* filipina —anomenada també *moro-moro* a les regions tagales— que té sempre un argument estàndard: prínceps cristians de regnes exòtics que lluiten per amors impossibles contra musulmans també de regions exòtiques; després de diverses batalles (en què les arts marçials filipines tenen una rellevància especial, com l'*arnis* o *eskerima*), el drama acaba amb les noces i la conversió al cristianisme<sup>56</sup>. En termes filipins, la dicotomia entre bons i dolents és l'argument en què es desenvolupa l'acció i aleshores els

<sup>53</sup> Susan Cargullo Gawaran, *La influencia del romance tradicional español en el moro-moro ilocano*, Quezon City, Universitat de les Filipines, tesi de màster, 1979, p. i-iv. Cf. María Soledad Carrasco Urgoiti, *Moro retador, moro amigo. Las comedias de moros y cristianos*, Granada, Universitat de Granada, 1996.

<sup>54</sup> Sobre el teatre filipí a les Filipines vegeu: W. E. Retana, *Noticias histórico-bibliográficas del teatro en Filipinas desde sus orígenes hasta 1898*, Madrid, Victoriano Suárez, 1909; Vicente Barrantes, *El teatro tagalo*, Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernández, 1889; Fe Sala Villarica, *The moro-moro: An Historical-Literary Study*, Cebú, Universitat de San Carlos, tesi de màster, 1969; Felicidad M. Mendoza, *The Comedia (moro-moro) re-discovered*, Makati, Society of St. Paul, 1976; et Nicanor G. Tiongson, *Komedya*, Quezon City, Universitat de les Filipines, 1999.

<sup>55</sup> Joaquín Martínez de Zúñiga, *Estadismo de las islas Filipinas ó mis viajes por este país*, Madrid, Minuesa de los Ríos, 1893, p. 73.

<sup>56</sup> “Without exception, the moro-moro deals with romantic tales of queens and kings, princesses and princes from far-away, imaginary kingdoms. It was perhaps this exotic quality of the plays that appealed to the tired, hard-working masses”, en Fe Sala Villarica, *op. cit.*, p. 16.

moros i cristians acaben sent la història d'un protagonista (*bida*) enfrontat a un antagonista (*contrabida*).

Malgrat aquest exotisme, un text narrat el 1637 sobre un fet que va ocórrer a Cavite després de les celebracions per a la campanya d'Hurtado de Corcuera a Mindanao ens avisa de l'origen de les activitats dramàtiques a les Filipines. Després de l'escola, els xiquets van intentar representar les batalles celebrades de què tothom parlava a la regió. Els xiquets van formar dos grups i va començar l'acció:

Y porque á comedia tan grave no faltase un gracioso entremés, contaré lo que pasó en este puerto de Cavite el mismo dia 7 de junio; el sábado en la tarde 6 de junio, habiendo salido temprano de las dos escuelas los muchachos se fueron á jugar al fuerte que está comenzado al fin de este pueblo. Allí comenzaron á entretenerse haciéndose unos moros y otros cristianos, defendiendo unos el fuerte y otros acometiendo á tomarlo, quedaron picados y concertados para el dia siguiente para hacerlo más á propósito; previnieron banderas, espadas de palo y de cañas; el que se hizo Cachil Corralat enarboló la suya en el fuerte, animó á sus soldados á la defensa y áun afrentó á los cristianos llamándolos vinagres españoles y gallinas. Estos se animaron al asalto y arremetieron con denuedo, pero fueron rebatidos con coraje de los moros, y tanto que quedaron heridos y maltratados algunos, con que entrando en cólera arremetieron al fuerte á manera de furiosos sin desistir hasta entrarlo y echando mano de Cachil Corralat lo precipitaron de la muralla abajo, de que quedó mal herido en la cabeza, y tanto que le dieron para curarle cinco puntos, pero ya anda por las calles y yo lo he visto pero entrapajada la cabeza<sup>57</sup>.

A causa de les mateixes festivitats per la campanya d'Hurtado de Corcuera, el 5 de juliol del 1637 es va representar una comèdia a la ciutat de Manila. Aquesta era la primera vegada que una comèdia tractava un assumpte filipí: *Gran comedia de la toma del pueblo de Corralat y conquista del Cerro*, per Jerónimo Pérez<sup>58</sup>. Per tant, les activitats dramàtiques indígenes i la cultura importada van ser les arrels en la formalització de la tradició dels moros i cristians a l'arxipèlag filipí<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Vicente Barrantes, *Guerras piráticas de Filipinas*, Madrid, Manuel G. Hernández, 1878, p. 309.

<sup>58</sup> W. E. Retana, *op. cit.*, 1909, p. 34-36.

<sup>59</sup> Cf. Doreen G. Fernández, *Palabas. Essays on Philippine Theater History*, Quezon City, Ateneo de Manila, 1997; et Isaac Donoso Jiménez, "The Hispanic Moros y Cristianos and the

## V. Historiografia de la *Komedya* filipina o *Moro-moro*

A partir d'aquest moment el tema dels moros i cristians serà el favorit per a la representació dramàtica a les Filipines. Paradoxalment, els models i les fonts per a crear els drames a l'arxipèlag no hi eren en les trobades reals entre musulmans i cristians (a excepció de la comèdia del 1637), sinó en els romanços hispànics i la tradició exòtica. No obstant això, segons el que hem notat anteriorment, els moros i cristians no són una representació homogènia i cada lloc té les seues particularitats. Per tant, seria innecessari dir que l'ajustament dels moros i cristians en l'ambient asiàtic té característiques originals, ja que un espectacle com la *komedya* o *moro-moro* és un drama molt particular amb totes les característiques de l'estètica filipina:

Various theories have been advanced as to the origins of the komedya in the Philippines. One theory relates the form to the *Combates de Moros y Cristianos* (also called *Morisca*), and old Iberian folk drama later transplanted to Spanish America, representing combats between Moors and Christians [...] While these explanations shed some light on the impulses behind the moro-moro, a good case can be made of how this drama form partly evolved from pre-Hispanic war dances featuring chants and stylised movements, a form called *sinulog* in certain parts of the Visayas. What took place in history is that, with the komedya, ritual was elaborated upon and recast as a constituent element of a European play, or, conversely, European material was assimilated into the structure and style of ritual<sup>60</sup>.

Aquesta és exactament una de les raons per les quals, malgrat el renom i la familiaritat amb la tradició hispànica, la població espanyola a les Filipines no va apreciar totalment aquestes representacions. Podem trobar al segle XIX declaracions que critiquen la *komedya* obertament, com ara literatura popular mancada de realitat:

Semejante pintura del público y de la comedia tagala [...] autoriza las gacetillas de los periódicos de Manila cuando se dignan ocuparse de tan estupendos espectáculos, que no es muy á menudo, y algunas sangrientas cuchufletas, como la de aquel escritor que en 1871 disfrazó su nombre con el pseudónimo

---

Philippine *Komedya*", en *Philippine Humanities Review*, Quezon City, Universitat de les Filipines, 2010, vol. 11, pp. 87-120.

<sup>60</sup> Resil B. Mojares, *Theater in Society, Society in Theater. Social History of a Cebuano Village, 1840-1940*, Quezon City, Ateneo de Manila, 1985, p. 60.



Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES & Vicent ESCARTÍ (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 1 (2015/1)*  
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon  
Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó  
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2015/ISSN 1676-5818

de E. Rikr, en la portada de un donoso librito titulado *Diccionario humorístico filipino*, en el cual escribe:

### COMEDIA

Gutiérrez, Bretón y Ayala,  
ved en resumen cabales  
los resortes principales  
de una comedia tagala

—  
Título de la función,  
cualquiera, que poco cuesta;  
cuando se cansa la orquesta  
se alza ó se rompe el telón.  
Se presenta un jastialón  
dando coces en la escena,  
sale al punto una morena  
vestida de nonelete,  
la dice acó el mozalbete,  
vienen cuatro ó cinco luego,  
y al son del himno de Riego  
se dan de palos los siete.

Pero también disculpa al mismo tiempo á los modestos autores tagalos, que á tan pedestre público han de complacer [...] se ha dejado correr casi impunemente aquella falsa moneda de Lope: “El vulgo es necio, y pues lo paga, es justo hablarle en necio para darle gusto<sup>61</sup>.”

La població espanyola a les Filipines no entenia el *moro-moro*, no solament per l'estètica, sinó també per la llengua. Totes les comèdies filipines s'exhibeixen en llengües vernacles. Tot i això, la llengua espanyola és un element important en el text escrit i en els dispositius parateatral, que s'indiquen en espanyol. Per

---

<sup>61</sup> Vicente Barrantes, *op. cit.*, 1889, p. 136-137. L'obra de Barrantes destaca per les seues crítiques contra el teatre filipí i és necessari citar el passatge següent per comprendre l'espantall que en la seua ment allò li semblava: “Alimentada la iluminación por aceite de coco, que no huele á ámbar ni cosa parecida, máxime con el pábilo de los tinsines, torcidas chinas de que se valen, fórmase entre el tufo, el Barili y el buyo una atmósfera irrespirable, y apenas puede verse el telón de boca, que tendrá cosa de metro en cuadro, donde por mayor gala y donaire, novísimamente ha pintado un artista indígena una escena que quiere ser plaza de toros, á saber: un carabao acometiendo á un caballero vestido á la española antigua, que con la espada desnuda lo recibe”, p. 48.

tant, les seccions orals estan en llengua vernacla mentre que el llibret està en espanyol<sup>62</sup>.

Hem d'assenyalar, tanmateix, que els elements anacrònics i extravagants són idiosincràtics a qualsevol representació de moros i cristians a les Filipines. Per tant, aquests judicis espanyols de l'època van ser motivats a causa del necessari aristocratisme espanyol en una societat colonial, posició social representada per alguns autors, que negaven al poble filipí la validesa de les seues creacions nacionals. No obstant això, l'exotisme i la falta de realitat de la literatura filipina clàssica farà que no s'albire el desenvolupament de les lletres del país mentre no comence a produir-se literatura realista, fet certament lògic a finals del segle XIX i que produirà durant la primera meitat del segle XX l'esgotament de la tradició literària filipina clàssica, de la *komedya* i dels romanços mètrics filipins. Ací radica la crítica noucentista a la literatura filipina, acusada de romandre en un estat embrionari, tot i posseir nombrosos escriptors:

Y no es esto decir que en Filipinas falten vates, pues ejemplos tenemos en los furibundos dramas y comedias que representa la colección del *Teatro Tagalog*, en el que, entre otras varias, se admira, por lo desatinadas, las siguientes producciones: *El Príncipe Callostris y la Princesa Tallistris*, *La Esternacion de Corinto*, *El Príncipe Baldovino ó la traición de la inocencia fristrada*, *Los doce Pares de Francia*, *Embajador y Hechicero*, *Ninay, la hija del fuego ó Cárlos el Tulisan*, *Don Juan Teñoso y La Princesa Plocérfida*, y otras muchas de títulos igualmente retumbantes, todas

<sup>62</sup> Com succeeix per exemple en *Gonzalo de Córdoba*, comèdia en ilocà de més de cinc-centes pàgines que tardava una setmana a representar-se. La part teatral està en ilocà i la parateatral, en espanyol. Així es descriu en anotació a l'original la representació de l'obra: "Serían las once de la mañana, cuando dieron la señal de que los comediantes, moros y cristianos, se iban a presentar al público. En efecto; una vez caído el telón (aquí se baja, no se sube) se presentaron por el fondo del escenario, los Reyes Católicos, y el Rey Boabdil con sus respectivos ejércitos, precedidos de uno de sus altos funcionarios, no sé si moro o cristiano, el cual, dirigiéndose al señor Gobernador, dió principio a un discurso donde no escasearon las frases de cariño hacia nuestro Gobernador, al Excmo. Sr. Capitán general, y a nuestra querida España. Una vez terminado el discurso, pidió la venia para dar principio a la comedia. Se titulaba ésta *Gonzalo de Córdoba*, cuyo argumento es de la conquista de Granada por los Reyes Católicos. Hubo cada sablazo, que temblaba el mundo, y en cada refriega morían infinidad de moros. El último de éstos murió a las doce de la noche del día de Reyes, hora en que terminó la comedia que había dado principio el día 30 de diciembre", en *Gonzalo de Córdoba o la Conquista de Granada por los Reyes Católicos. Comedia en Ylocano*, Manila, circa 1882. Secció Filipiniana de la Biblioteca General de la Universitat de les Filipines: [PL 6178.3/G6].

en tres ó más actos, con sus correspondientes moros y cristianos, riñas, peleas, etc., etc. No es que falte la inspiración, sino el sentido comun, y éste no puede adquirirse sino perdiendo estos hábitos de literatura bárbara<sup>63</sup>.

És notable dins de la *komedya* filipina l'afecte a l'exotisme, un element de qualsevol representació de Moros i Cristians, però usat amb excés a les Filipines. Encara que els moros i cristians es representen pertot arreu, les Filipines eren juntament amb Espanya les úniques àrees amb presència real islàmica. Per contra, en la *komedya* filipina va persistir la demostració exòtica dels musulmans estrangers més prompte que la realitat de l'islam a les Filipines. Així, encara que els filipins no coneixien els musulmans ibèrics, els andalusins, Granada i l'islam espanyol són una presència constant en el *moro-moro*:

Parecía, pues, natural, que en la literatura filipina (teatro, áuits y corridos, ó sean relaciones en verso) vino el asunto «moros y cristianos» á ser el predominante (el exclusivo, puede decirse), los moros fuesen los que los filipinos conocían y padecían, los malayos mahometanos de Mindanao y Joló; pero, no: se da el extraño caso de que el moro de la literatura filipina sea siempre, invariablemente, el moro arrogante, seductor y de largas y espesas barbas de la literatura importada, el moro de la literatura española; es decir, el moro desconocido, jamás el moro que durante siglos enteros asoló cuanto pudo las costas de Bisayas y Luzón. ¿Por qué este fenómeno? Tal pregunta nos llevaría muy lejos, para venir á parar á que en la literatura filipina de algún vuelo (se alude á la de ficción) no se percibe ni por casualidad la más leve afición al realismo, que se diría que es incompatible con la fantasía de los escritores, tan enamorados por lo común de lo exótico, ó por mejor decir de lo desconocido, que aún hoy, en pleno siglo XX, que tan notables progresos ha hecho en Filipinas el arte literario, todavía los cuentistas suelen poner la acción en países para ellos ignorados, y, desde luego, sus personajes, sobre ser “principescos”, han de ser de raza extraña necesariamente. Hasta mediados del siglo XIX, el moro de Mindanao y Joló (no menos malayo que el filipino cristiano), fué el azote, siempre que le fué posible, de los filipinos civilizados, á los que robaba, cautivaba y seducía las dalagas secuestradas; y este moro, sin embargo, jamás pasó á la literatura propia, pasando en cambio el moro de Marruecos, el moro de Turquía... el moro desconocido de visu, conocido únicamente por las producciones literarias de los españoles<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Francisco Javier de Moya y Jiménez, *Las islas Filipinas en 1882: Estudios históricos, geográficos, estadísticos y descriptivos*, Madrid, Imprenta de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, 1883, p. 222-223.

<sup>64</sup> W. E. Retana, *op. cit.*, 1909, p. 34-35.





Antonio CORTIJO, Vicent MARTINES & Vicent ESCARTÍ (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 1 (2015/1)*  
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon  
Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó  
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2015/ISSN 1676-5818

És possible deduir dues conclusions d'aquestes declaracions: en primer lloc, els moros i cristians van ser un drama cultural importat a l'arxipèlag filipí; en segon lloc, l'ús d'històries exòtiques i fantasia és una tendència principal en la *komedya* filipina.

En conclusió, els moros i cristians són part de drames de conquesta que donen suport a propòsits ideològics. Aquestes representacions populars van proporcionar eventualment els elements per al desenvolupament del teatre clàssic hispànic, així com l'establiment oficial d'una ideologia política a Espanya. Amb l'extensió de la cultura hispànica, el model de la lluita entre dos grups va ser transferit a Amèrica, on va ser adaptat a les realitats específiques i a les necessitats, atès que els indígenes americans desconeixien què era un musulmà.

A la fi, els moros i cristians arriben a Àsia i s'estableixen a l'arxipèlag filipí, on positivament no només es coneixia als musulmans sinó que el territori estava en procés d'islamització. Tot i això, el desenvolupament del drama va posar més atenció en els elements exòtics duts per la cultura hispànica que en les realitats locals de l'islam filipí. Per tant, ara per ara, la *komedya* filipina és un drama asiàtic formalitzat, centrat en la celebració de la festa de la comunitat, com les representacions actuals de moros i cristians pertot arreu, en què la càrrega ideològica es difumina o es neutralitza.