

---

**Cita bibliogràfica:** Alcaraz, A. (2021). Del nacionalcatolicisme al “valencianocorrectisme”. Breu anàlisi de la dimensió política de la festa de moros i cristians. *Disjuntiva*, 2(1), 37-54. <https://doi.org/10.14198/DISJUNTIVA2021.2.1.3>

---

## Del nacionalcatolicisme al “valencianocorrectisme”. Breu anàlisi de la dimensió política de la festa de moros i cristians

*From national-catholicism to “Valencian-correctness”. Brief analysis of the Moors and Christians festivals’ political dimension*

Albert Alcaraz Santonja (Universitat d’Alacant, Espanya)

**Llicència:** Aquest treball està subjecte a una llicència de Reconeixement 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY 4.0).



<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.ca>

© Albert Alcaraz

**Resum:** La festa, com a fet social total, presenta diverses dimensions d'anàlisi. D'entre totes, la política resulta especialment interessant per esbrinar de quin mode pobles i governants han emprat la festa com mecanisme d'adoctrinament polític i recurs per a la construcció nacional. La festa de moros i cristians, les primeres referències documentals exactes de la qual situen el seu origen al segle XIV, n'és un bon exemple. Durant l'edat mitjana va funcionar com a forma d'expressió del poder reial, i durant la moderna i contemporània, des del regnat de Felip II de Castella fins el franquisme, com instrument d'expansió de l'ideari nacionalcatòlic, amb els episodis històrics de la batalla de Lepant i la mal anomenada reconquesta com a eixos narratius centrals. Un missatge que, des del segle XIX, s'articula a partir de l'acte de l'ambaixada, instrument narratiu amb un discurs que, actualment en el cas valencià, navega entre l'exaltació patriòtica d'Espanya o l'atac al musulmà (textos del segle XIX) i l'evocació de la conquesta del Regne de València per part del rei Jaume I en tant que model de política pactista i exemple de diàleg intercultural (textos de l'últim terç del segle XX).

**Paraules clau:** ambaixades, festa, Jaume I, moros i cristians, diàleg intercultural, nacionalcatolicisme, reconquesta, valencianisme.

**Abstract:** Festivities, as total social facts, present various layers of analysis. Amongst these, the way in which people and government have used such events as a mechanism for political indoctrination and nation-building. A case in point is the Moors and Christians festival, the first documental references of which date from the 16th century. In the middle ages this pageantry represented regal authority, whereas during the early and late modern eras (from the reign of Phillip II of Castile through the Franco regime), they ushered an expansion of National-Catholicism's ideals, using the Battle of Lepanto and various

historical events of the misnamed *reconquista* as central narratives. As of the 18th century the message is expressed through the embassy, a narrative tool which, presently in the Valencian case, traverses between a patriotic exaltation of Spain and different forms of anti-Muslim discourses (19th century texts), through the re-enactment of the conquest of the Kingdom of Valencia by King James I “the Conqueror” within the model of compromise politics and intercultural dialogue (texts from the last third of the 20th century).

**Keywords:** embassies, festivity, James I the Conqueror, Moors and Christians, intercultural dialogue, National-Catholicism, *reconquista*, valencianism.

<https://orcid.org/0000-0003-2235-8815>

Correu electrònic de correspondència: [albert.alcaraz@ua.es](mailto:albert.alcaraz@ua.es).

A l'Estat espanyol, el període comprés entre el final de la dècada de 1970 i l'inici de la de 1980, aquell moment de canvi polític que s'ha vingut a definir com “la transició”, va estar marcat en el camp sociocultural per un procés de revitalització i expansió festiva que provocà l'aparició, recuperació i invenció de multitud de festes. Homobono (2004), en la seua anàlisi del fenomen festiu al País Basc, veu en el fet que la festa fóra vista com un sinònim de llibertat, d'espontaneïtat i d'apropiació dels espais públics per un poble silenciats, la clau de l'èxit d'aquest procés.

La societat agrària i tradicional anava aleshores ja quedant com un record, una illa de memòria enmig d'una nova societat industrial i urbana, perdent-se, a causa del canvi del model de vida, bona part de les pràctiques rituals associades als vells calendaris agrícola i litúrgic. Tanmateix, al punt que aquells vells rituals van passar de ser vistos com instruments de control i exhibició de poder de l'església catòlica i del règim franquista, reflex d'una societat tradicional que calia abandonar a tota pressa, a ser percebuts pels ciutadans com manifestacions culturals de primer ordre, com patrimoni intangible d'uns pobles que en un món cada vegada més globalitzat veien aquestes pràctiques, més enllà del seu significat religiós, com a referents identitaris propis; la seua consideració cap a ells canvià.

Qüestió que no impedeix que la festa, seguint Ariño (1998), en els actuals escenaris de modernitat avançada i globalització, de societats multiculturals, continue mantenint, per la pròpia eficàcia simbòlica del ritual, el seu poder configurador de la realitat social. Recordar mitjançant la celebració periòdica allò que s'ha definit com important, quan no transcendent, per a la comunitat, pel fet d'allotjar la seua pròpia essència com a tal, segueix sent, cent anys després de la formulació de Durkheim (1912), un instrument de primera magnitud per a la reproducció d'identitats col·lectives, un mecanisme per a la cohesió social i el manteniment de l'ordre. Un instrument, del que les elits governants se n'han servit per projectar simbòlica i efectivament el seu poder sobre els seus governats, creant, tornant a Ariño (1998), papers i estats socials a conveniència.

Les festes medievals i la festa de les falles, tal com podem extraure dels treballs de Narbona (2017) en el primer cas, i d'Ariño (1992, 1993) i Hernández (1996) en el segon, han estat dos magnífics exemples per a l'estudi de la dimensió política de la festa.

En aquest sentit, la festa de moros i cristians també és susceptible d'aquesta anàlisi. En cadascuna de les etapes en les quals podem dividir la seua evolució, trobem una idea latent de projecció identitària i adoctrinament polític. Des de les seues primeres manifestacions a final de l'edat mitjana, quan funcionava com element d'expressió del poder reial, fins als moments actuals, en que els poders públics tracten de moderar el seu discurs narratiu, farcit en altre temps de nombroses referències antiislàmiques i amb una alta càrrega patriòtica espanyolista, en pro d'una observació de la multiculturalitat i, en el cas del País Valencià, de la difusió d'elements identitaris valencians.

### **Del nacionalcatolicisme de Felip II a la “Santa Cruzada” de Franco<sup>1</sup>. El mite de la reconquesta i la Guerra d'Àfrica**

Explica Narbona (2017) la funció de la festa renaixentista i barroca com a mecanisme d'expressió i projecció social de la corona alhora que instrument per a l'adoctrinament polític. És el que defineix com «boato de la res publica» (63), espectacles efímers que produïen un gran impacte emocional sobre les poblacions urbanes i on les seues elits (magistrats, noblesa, càrrecs públics, clergat i oficis), sempre de manera jerarquitzada i per la seua condició d'honor i dignitat, nivell econòmic i funció social, es mostraven sobre la resta de la gent que els hi observava.

D'aquest mode, la ciutat medieval esdevingué un escenari teatral estructurat al voltant de dos actes, la processó religiosa i les festes d'enaltiment de la monarquia, sent València un dels millors exemples, des de la primera processó del Corpus, celebrada en 1355, fins a les celebracions dels primers centenaris de la conquesta de la ciutat (1338, 1438) i les visites de membres de la reialesa (Alfons X de Castella, 1274; Ducs de Girona, 1373).

A les acaballes de l'edat mitjana, amb la introducció de les formes clàssiques de l'humanisme, ens diu Narbona, tot citant Crouzet-Pavan (2014), la simbologia representada en aquestes manifestacions va anar adquirint expressions renaixentistes inspirades en l'antiguitat que anaren superposant-se a les religioses, com expressió del poder que l'Estat modern començava a adquirir en les monarquies del segle XV. Arcs triomfals, carros, panells, estàtues, fonts o elements heràldics, s'alçaven durant entrades reials i processons amb la funció d'exaltar la monarquia o la pròpia ciutat. Els esmentats centenaris de la conquesta de la ciutat de València, la de Nàpols per Alfons el Magnànim en 1443 i la de Granada pels Reis Catòlics en 1492, esdevindrien, segons Narbona, instruments per cimentar la cohesió de la comunitat i crear un sentiment espiritual col·lectiu.

---

<sup>1</sup> Des dels àmbits del franquisme i l'església catòlica es va significar el colp d'estat del 1936 com una croada contra “l'infidel”, comparant-la amb l'episodi històric definit per l'oficialitat historiogràfica com a Reconquesta. El mateix dictador Franco, en un discurs realitzat a La Corunya el 24 d'agost de 1942, se'n referia de la següent manera:

Nuestra Cruzada ha sido el Alzamiento que, por segunda vez en nuestra historia, movió a nuestro pueblo a sacudir su decadencia y a alzarse contra lo podrido y lo caduco. Y este Movimiento, en el que todos habéis sido actores, unos porque os correspondió el honor del mando y otros porque tuvisteis el deber de la obediencia, reunió bajo nuestras banderas y batallones a muchos que, ajenos a las inquietudes del Ejército, sintieron en su alma prender el santo fuego del amor patrio, arrastrados por el romanticismo de nuestras consignas y la inspiración de nuestros cantos, que hizo posible la victoria, y con ella, la España Una, Grande y Libre de nuestros sueños (Citat a Sanmartín Pardo, 2012: 255).

Però seria a partir del regnat de l'emperador Carles (1516-1556), i més especialment del seu fill, Felip II de Castella i I de València (1556-1598), quan aquests actes s'expandiran arreu dels estats i territoris de la corona hispànica (els nous conquerits d'Amèrica i Àsia inclosos), tot amb la clara intenció propagandística de glorificació de la monarquia hispànica i la religió catòlica, on els enfrontaments simulats entre moros i cristians resultarien el recurs dramàtic-festiu més emprat, actuant com instrument catequètic de primer ordre en el procés evangelitzador dels nadius americans i filipins, tal com podem observar en les realitzades a Tlaxcala (Ares, 1994) i Teotihuacan (Flores, 2003), en l'actual Mèxic, en 1538, i on mitjançant la representació de les conquestes de Jerusalem i Rodes, respectivament, se'ls transmetia la "bondat" i "eficiència" de la fe cristiana: els "bons" (els cristians), que són pocs, vencen els "dolents" (els moros), que són molts, gràcies a l'ajuda del Déu vertader. Els "dolents", una vegada vençuts, convertits a la religió cristiana, esdevenen "bons", salvant a la vegada la seua vida i la seua ànima.

Missatge al que a partir de 1571, com a conseqüència de la victòria catòlica a Lepant, se li sumaria el del valor hispànic, sent l'aprofitament didàctic d'aquesta batalla, esdevinguda ràpidament referent mític i èpic, en tant que objecte recurrent de celebració, l'expressió més clara del nacionalcatolicisme que va marcar la política exterior de Felip II.

Sabem doncs, que són nombroses les celebracions de caire extraordinari que amb motiu d'algun fet relacionat amb la reialesa o amb la política militar de la corona, empen el recurs escènic de l'enfrontament simulat entre moros i cristians. Les visites i proclamacions reials, els naixements de prínceps i infants, les victòries militars i les signatures de pau, foren els motius més habituals per a la realització de festejos de moros i cristians.

Com a cas més destacat, segons documenta González Hernández (1999), trobem el de la ciutat d'Alacant, que entre 1691 i 1789 celebrà, amb simulacres de desembarcament de tropes mores, conquesta mora de la ciutat i posterior reconquesta cristiana, onze festes de moros i cristians, totes elles de manera extraordinària, la majoria amb motius relacionats amb la reialesa (noces de Felip V amb Isabel de Farnesio, 1715; proclamacions reials de Lluís I, 1724; Ferran VI, 1746; Carles III, 1759; i Carles IV, 1789; i naixement dels infants Carles i Felip, fills de Carles III en 1783), més altres de motiu polític-militar com els acord de pau amb Holanda a Ryswick en 1697 i amb Anglaterra a Versalles en 1783, i la conquesta d'Orà en 1732.

Però si entre els segles XVI i mitjans del segle XVIII, les festes categoritzades com de moros i cristians, aquelles manifestacions rituals, recreatives i festives que, esteses per àmbits geogràfics relativament heterogenis, presenten una confrontació simbòlica moro-cristiana (Alcaraz i Ariño, 2001), es desenvolupen de manera extraordinària, no associades a la periodicitat anual dels calendaris festius locals, a partir d'aquell moment, començaran a donar-se amb més freqüència dins del conjunt de celebracions de les festes patronals dels pobles.

És en aquell moment, però principalment a partir del segle XIX, quan en una zona determinada de la geografia valenciana, Alcoi primer i posteriorment bona part de les poblacions del seu entorn geogràfic i comercial, i els pobles del curs alt i mig del riu Vinalopó, zones de marcat caràcter industrial tèxtil (la primera) i comercial vitivinícola (la segona), comença a consolidar-se un model festiu que qualifiquem de modern (Alcaraz, 2019), perquè supera, a nivell d'estructura i contingut, el fins aleshores festeig tradicional (la festa passa a estructurar-se en varies *filas* i comparses, a ser organitzada per un ens autònom del poder civil i religiós, estenent-se al llarg de varis dies, tot creant-se un acte nou, l'entrada, que serà el que a partir d'aleshores prendrà més rellevància dins de la seqüència ritual) i perquè aquest procés serà

dirigit fonamentalment per una burgesia que se servirà de la festa per projectar-se social i econòmicament, mitjançant la pràctica de la sociabilitat (reunions en masets i locals, habitualment per menjar, i més enllà dels dies de festa) i l'exhibicionisme competitiu (acte de l'entrada i ostentació de càrrecs festers).

Però a més a més, serà un instrument útil per a la difusió i consolidació del nou discurs nacionalista que necessita la nova nació espanyola en el seu recent iniciat procés de construcció, i en el que l'episodi històric de la reconquesta esdevé, seguint els postulats del constructivisme<sup>2</sup>, mite fundacional, fet ancestral comú i mitològic "paradís perdut" que legitima els interessos de les elits "nacionals"; elements que els autors d'aquesta perspectiva teòrica emfatitzen en la seua definició de nació en tant que construcció moderna i artífici inventat de la modernitat, i que en el cas espanyol s'emprà com a recurs simbòlic per formar un relat unitari comú vàlid per a les distintes cultures que conformaven el territori hispànic, tal com podem observar de la lectura d'aquesta nota del diari catòlic *La Atalaya*, publicada l'1 d'octubre de 1900:

*Más que grande, colosal fue la empresa de arrojar á los árabes de España y reconstituir la nacionalidad perdida en el Guadalete; y nadie negará que aquella guerra, que duró ocho siglos, es una guerra eminentemente religiosa. Así es que á los contendientes no se llama árabes y españoles, sino moros y cristianos...* (pg.1)

O en la mateixa definició que de "reconquesta" fa la R.A.E, en la seua segona accepció: «Recuperación del territorio hispano invadido por los musulmanes en 711 d. C., que termina con la toma de Granada en 1492» (Recuperada de <https://dle.rae.es/reconquista>; visita el 28/11/2020).

Discurs que seguiran al peu de la lletra les modernes festes de moros i cristians. Unes festes promogudes per la burgesia industrial alcoiana i comercial del Vinalopó i relatades per la intel·lectualitat local, que serà l'encarregada de redactar uns textos de clara intencionalitat arengadora, les ambaixades, que serviran de mitjà de transmissió d'aquell primigeni discurs nacionalista espanyol en la festa.

Una burgesia valenciana, que com bé explica Joan Francesc Mira (1985), al contrari de la catalana, era profundament espanyolista. Circumstància que no atribueix a un escenari de no-industrialització al segle XIX, perquè aleshores, el País Valencià era la tercera àrea més industrial del conjunt peninsular, només per darrere de Catalunya i del País Basc: «segurament ací els sectors dominants urbans eren ja massa poc nacionals (massa poc valencians d'origen – molts- i de pensament –tots) per a produir o assumir cap nacionalisme ...que no fóra l'espanyol, és clar, que era ja el seu» (Mira, 1997: 109).

I uns autors intel·lectuals del discurs (les ambaixades), de variat estrat ideològic, des de conservadors fins a republicans, però que junts combregaven en una mateixa idea de nació, la espanyola. Tassa Berenguer (2018), en una detallada semblança de les seues trajectòries i idearis, tot citant *Les afinitats electives* de Goethe (1809), troba en ells una acció marcada per la participació d'un «esperit d'època» (99).

---

<sup>2</sup> Gellner, Hobsbawn i Anderson (Smith, 2000).

Sabem, per aquest i altres autors (Domene, 1998; Ferre, 2020), d'ambaixades redactades<sup>3</sup> per polítics, juristes i advocats com Juan Rico Amat (mora d'Elda), Francisco Laliga Gorgues (cristiana d'Elda), Jose Vicente Senabre Vilaplana (de Muro), José Cervino (d'Ontinyent), Tomás Miquel i Lloret (mora i cristiana de la Vila Joiosa), Jaime Martí Miquel (contrabandista de la Vila Joiosa), Juan Reig García (antigues de Cocentaina), Eduardo Infante Olivares (de Castalla); mestres de primeres lletres i professors com Francisco Antonio Peydró Jordá (d'Alcoi), Vicente Boix Ricarte (d'Onil, Ibi, Bocairent i Mutxamel), Modesto Mora Picó (de Callosa d'en Sarrià); i metges com Bautista Pastor Aicart (de Beneixama, Banyeres de Mariola i Fontanars dels Alforins).

Uns relats que s'escriuen en uns moments de crisi social, política i militar. A la pèrdua de quasi la totalitat de l'imperi colonial durant les primeres dècades del segle XIX, se li suma un continu de conflictes bèl·lics interns (guerres carlistes i liberals). Només la presa de Tetuan (1860) i la victòria sobre els francesos en 1813, llargament explotats per la propaganda oficial, resten com episodis sobre els que sedimentar l'orgull patri, victòries presents sobre les que consolidar el procés de construcció de la pàtria.

Ho podem observar clarament en els moros i cristians d'Ontinyent, que beuen de l'ambient pro militarista del dinou, com s'escolta en el preàmbul de l'ambaixada del moro d'Ontinyent: «acaba España de mostrar que sabe pelear y vencer, y de Marruecos dominar los feroces estandartes».

La victòria, que no va suposar cap conquesta territorial, ja que Anglaterra havia prohibit l'expansió espanyola pel nord del Marroc, i que a més a més va costar la vida a 4.000 soldats, va ser utilitzada per totes les institucions de l'estat per alçar el sentiment patriòtic en un moment on aquest, després de la pèrdua de la major part de les colònies americanes, estava per davall de zero. L'heroica del general reusenc Juan Prim al front de les tropes en la batalla de la vall de Castillejos, l'1 de gener, la ja ressenyada presa de la ciutat de Tetuan, i la victòria final sobre les tropes marroquines en la batalla de Wad-Ras, el 23 de març, provocaren l'apoteosi nacional de l'exèrcit i atorgaren a la societat espanyola una dosi d'afirmació nacional que no prenia des del triomf sobre els francesos l'any 1813. Aquest sentiment es va manifestar en la multitudinària rebuda que es va fer a Madrid a les tropes espanyoles l'11 de maig de 1860; en les paraules pronunciades pel general i president del Consell de Ministres, Leopoldo O'Donell en el Congrés de Diputats el 12 de juny de d'aquell any, afirmant que Espanya, gràcies a aquesta victòria, s'alçava de la seua postració;<sup>4</sup> i en l'ascens a la categoria de mite de la figura de Prim i el seu batalló de voluntaris catalans, tal com es reflexa en l'aparició de nombroses comparses de catalans sorgides durant eixe any i els posteriors en les festes de moros i cristians, casos de Bocairent, Alcoi, La Vila Joiosa, Petrer, Cocentaina i Elda.

Fins i tot la Real Academia de la Lengua Española va convocar un premi literari per a «conmemorar los triunfos de las armas españolas en la guerra de África»,<sup>5</sup> guardó que va guanyar l'abans citat Joaquín José Cervino amb un poema de 80 pàgines titulat *La Nueva Guerra Púnica o España en Marruecos*.

---

<sup>3</sup> Autoria atribuïda, no verificada, en els casos d'Alcoi (Castelló, 2003), i Onil, Ibi, Bocairent i Xixona.

<sup>4</sup> Segons consta en el Diari de Sessions del Congrés d'aquell dia: «La Europa ha visto con asombro a la nación que se creía postrada preparar y mandar en tres meses 50.000 hombres al ejército de África, proveerlos de todos los recursos necesarios, y llevar allí la bandera victoriosa, donde se estrelló todo el poder de Carlos V y Carlos III» (Citat a Garrido, 2014: 241).

<sup>5</sup> Segons consta en la mateixa portada del poema, editat per la Imprenta Nacional en 1860.

Un moment d'efervescència col·lectiva, el puntual de les celebracions per la victòria al Rif, que se suma a aquell que des de fa uns anys ja venen celebrant alguns pobles (altres com Ontinyent o Callosa d'en Sarrià comencen aleshores): l'acte de l'ambaixada de moros i cristians, on periòdicament es recorda la idea de victòria sobre els musulmans amb l'escenificació de l'esmentada reconquesta; es tracta de l'episodi mític sobre el qual, seguint el raonament dels teòrics del constructivisme, la nova idea d'Espanya s'assentarà, en tant que és un fet mitjançant el qual (segons el propi relat de les ambaixades) es produeix la “recuperació de la pàtria perduda”, el seu procés de construcció nacional. Un acte que tot plegat esdevindrà una forma efectiva de cohesió social (Durkheim, 1912), experiència de memòria col·lectiva (Zerubavel, 2003) i exercici d'anamnesi (Hervieu-Léger, 2005), i que ens duu a assenyalar, amb cert grau de certesa, la festa huitcentista de moros i cristians, com un exercici legitimador de la identitat nacional espanyola.

Tornant a les ambaixades, i entrant ja en matèria festiva, deiem que, amb elles, amb la victòria definitiva dels cristians, es tanca la seqüència ritual-simbòlica de la festa, iniciada amb les entrades o desfilades (presentació de les tropes i assoliment de la fortalesa numèrica i bèl·lica dels moros) i continuada amb la missa major i processó (invocació al sant per a la protecció de la població).

Són per norma general una representació teatral dividida en dos actes amb la qual es rememora el ja anomenat relat mític de la reconquesta. L'acció gira al voltant d'un castell de fusta plantat per a l'ocasió a la plaça del poble i, tot i que cada poble presenta particularitats pròpies, presenta una estructura dramàtica homogènia: s'inicia amb l'arribada de l'ambaixada mora, que ofereix als pobladors del castell un model de societat ple de bondats i riqueses que no és acceptat pels cristians. Sense acord, els moros prenen la plaça i planten les seues banderes. De vesprada o a l'endemà, segons casos, els cristians, invocant el sant patró recuperen la fortalesa.

Seguint Gómez i Soler (2004), podem dir que bàsicament s'evoca el “passat gloriós” d'Espanya, barrejant les victòries sonades (Covadonga, Clavijo, Las Navas de Tolosa) amb les derrotes a reparar (Guadalete) i episodis de resistència heroica (Numància, Sagunt, Tarifa). Invocant personatges històrics convertits pel propi relat històric en mítics (Pelayo, El Cid, Guzmán “el Bueno”) i menyspreant altres per la seua consideració de traïdors o covards (Witiza, Rodrigo).

De manera transversal navega la idea que en la història d'Espanya es produeix un moment d'interrupció amb l'arribada dels musulmans en 711, situació “anòmala” que serà revertida amb la “reconquesta”. L'alteritat és manifesta en el discurs, en el fet que hi ha dues històries contraposades, la “nostra”, protagonitzada pels visigots-cristians i els cristians conqueridors, i la dels “altres”, la musulmana.

«Ya no quedan en España otros hijos de Witiza», «Tu cobarde rey, a orillas de Guadalete huyó cual feliz liebre», diuen a Callosa d'En Sarrià. «La España tuvo un traidor y si el conde don Julián cometió un atroz desmán en su inicuo deshonor; recordad que en esta almena a un Guzmán de nuevo halláis...» se sent als parlaments de Bocairent, Onil, Ibi i Mutxamel on el moro haurà de llavar després de la caiguda del castell «la afrenta de Guadalete». Riu aquell que Beneixama descriu com el lloc on a la seua vora «Rodrigo perdió su trono, y con su trono el reino». A la Vila Joiosa, els cristians assumeixen el fet de ser «españoles», de tenir «la sangre hidalga de los hijos de Pelayo, de los hijos de las Navas», de ser «aquellos soldados que

humillaron la arrogancia de Roma», de ser «los hijos descendientes de Numancia», «aquellos leones que dominaron la Francia, los Algarbes, la Inglaterra, Portugal, Flandes e Italia». De Pelayo herència, «de su stirpe inmortal, viril renuevo» i semblança del «noble Cid» són els cristians de Beneixama. «De Pelayo nietos» els de la Font de la Figuera. A Callosa d'en Sarrià recorden als moros «lo de las Navas» y que ya «pasó el tiempo de Almanzor».

Tot per apuntalar l'exaltació patriòtica d'Espanya. Per motivar l'orgull nacional en uns moments de convulsió política i militar i deixar de banda els enfrontaments interns:

*Concluyan, pues, las discordias; batamos a esa canalla, porque todos somos hijos de la altiva y noble España. No en contiendas fratricidas, no en nuestras luchas villanas derramemos nuestra sangre, que es para todos sagrada. Guardémosla; que después es preciso derramarla contra esas huestes que vienen de las costas africanas. Demostremos que los hijos de esta tierra tan hidalga, siempre marcharon unidos en defensa de la Patria.*

Se sent a l'Ambaixada Contrabandista de la Vila Joiosa.

«Antes morir que sucumbir con mengua, antes que moro el Español es mártir», clama l'ambaixador cristià a Ontinyent. «Sabré haceros conocer del español su valía» diu l'ambaixador Cristià a Petrer. «Gloria al señor y honor a España», se citava a l'antiga ambaixada de Cocentaina. «A la lucha, a la pelea, a defender a la Patria, que santa Marta nos guíe, compañeros, Viva España», crida a la Vila Joiosa l'ambaixador contrabandista una vegada ha sigut admesa la seua proposta de sumar-se a la defensa del poble. A Bocairent els cristians es conjuren amb la proclama final: «Salvemos del moro este suelo para gloria de España y honor». Proclama que també segueixen els ambaixadors cristians d'Onil, Ibi i Mutxamel a la fi de les seues ambaixades, tot recordant que «aquí encontrado habéis, españoles con honor» i que «El triunfo será de España». Perquè no hem d'oblidar que en aquestes ambaixades, el cristià, sobre tot, és espanyol: «Oh español valiente, tus glorias, tu salud, tu brazo invicto», és l'alcoià. «Españoles y Cristianos» són els d'Ibi, Onil, Mutxamel i Bocairent. «Español y basta» és el de Villena, Sax i Petrer. «Español, noble y caballero» el de la Vila Joiosa i «Insigne español valiente» el callosí. Un cristià que en preguntar-li el moro qui va, contesta «¡España!» a La Vila i Muro. I que com espanyol el tracta el moro. «Alá te guarde español» diuen a Petrer, Sax i Villena. «Musulmanes, guerra a España», a Bocairent, Onil, Ibi i Mutxamel.

Tanmateix, la festa, seguint unes pautes marcadament lúdiques com la cerca de la diversió i la pràctica de la sociabilitat, amb no poques transgressores, com la irreverència d'alguns actes com els contrabans, les ambaixades còmiques i l'anacronisme històric en els noms i indumentària de les *filaes* i comparses (Alcaraz, 2019), va adoptar un discurs formal bastant allunyat de la voluntat allixonadora present en l'acte de l'ambaixada i en la dramatúrgia ritual de la seqüència festiva, una cara “b” lúdica i irreverent paral·lela a allò que hom a vingut a definir com trilogia festera o seqüència ritual bàsica de la festa. Cosa que provocà no poques queixes de les autoritats que veien en aquestes actituds una eixida de mare del missatge catequètic-instructiu que havia d'oferir la festa, tal com podem llegir en aquesta crònica que el diari *Las Provincias* fa de les festes de Bocairent de 1898:



*¡Lástima que la Junta de Fiestas no fije su atención en ciertos anacronismos que revelan algunos trajes, armamentos y otros números de la fiesta! De este modo contribuiría á fijar mejor el recuerdo histórico, y también religioso, de tales festejos (pg. 2).*

O en el fet que l’ajuntament de Villena, en 1953, al fil del sentit de “Santa Cruzada” que el franquisme atorgà a la Guerra Civil, motivat també pel fet que des de 1929 existira al poble una comparsa cristiana de Americanos, vestits al més pur estil *cow-boy*, instara la junta de festes a fundar una comparsa d’Almogàvers en substitució de la també “anacrònica” de Romanos, present des de la primera meitat del segle XIX, estimant la necessitat de l’existència d’una comparsa que

*personifique al bando cristiano con vestuario guerrero de los tiempos de la Reconquista, ya que el bando cristiano necesita de hondas rectificaciones para su adaptación a la fiesta de moros y cristianos», «ya que no es incompatible la más sana diversión festera con la fidelidad a las auténticas tradiciones de pasado» (citada Domene, 2015: 225).*

### **Els pactes de Jaume I. El “correctisme” de la noves festes valencianes de moros i cristians**

Si durant els dos primers terços del segle XX, la conjuntura política (regnat d’Alfons XIII, dictadura de Primo de Rivera, guerres amb els rifenys pel control del protectorat espanyol del Marroc i franquisme) fa que es repetisquen en les poblacions que s’hi sumen a la geografia festiva morocristiana els mateixos patrons de referència identitària de les festes huitcentistes (basats en el discurs historiogràfic invasió musulmana-reconquesta cristiana), arribats a la dècada de 1970, els canvis polítics, la irrupció d’un cert sentiment nacional valencià i les polítiques d’identitat sorgides arran de la configuració de l’estat de les autonomies, propiciaren l’aparició d’un nou relat, geogràficament centrat en l’àmbit local i valencià, i cronològicament en el temps de la conquesta per Jaume I del que seria el Regne de València. I amb notables diferències respecte de l’anterior tipus de narració en les ambaixades: el sentit de pacte vers el d’enfrontament i l’ús del valencià en bona part dels textos.

El primer canvi es va albirar el 1965, quan Paterna, que mai havia fet festes de moros i cristians va incloure en el programa d’actes de les seues festes patronals l’escenificació de l’acte de l’entrega de la torre de Paterna al rei Jaume I. Era un acte novell, perquè posava en escena de manera dialogada un passatge de la història pròpia lligada al naixement del poble valencià i amb les figures d’en Jaume I i na Violant d’Hongria com a personatges destacats. Un acte que es va tornar a representar com a oficial dins de les recent iniciades festes de moros i cristians en 1974 (les primeres celebrades a la comarca de l’Horta de València), i que a partir dels primers anys de la dècada de 1980 passaria a relatar-se en valencià.

I és que si a les festes de moros i cristians, fins a aquell moment, la figura del rei en Jaume apareixia majoritàriament representat com a monarca aragonès («el immortal invicto rey Don Jaume, feliz aragonés de excelsa fama», diu l’ambaixada d’Alcoi), a partir d’aquest moment ho seria, a més a més, com a “pare fundador” del poble valencià, dins de l’àmbit de la corona d’Aragó, i no en el sentit que li atorgaven fins aleshores les ambaixades, el d’unitat dels regnes hispànics medievals:

*¡¡El nostre senyor Jaume I, rei d'Aragó!!, ...rei de Mallorca... comte de Barcelona, i senyor de cent territoris!... ¡¡i siga des de hui per a tots...: rei de València...!!, ¡¡hereu dels nostres reis i defensor dels nostres drets i llibertats!!, ¡¡a la seua fe entreguem el nostre destí i honor!! ¡¡la torre pel rei d'Aragó, ...Paterna per Jaume I!!*

Diu el governador musulmà en l'acte d'entrega de la torre de Paterna.

La irrupció de la figura del rei Jaume I com a element identitari comú, associada al fet també de l'extensió del Nou d'Octubre com a festa nacional del País Valencià (especialment arran de la multitudinària manifestació del 9 d'octubre de 1977 a València), es va poder observar en diversos aspectes de la vida quotidiana. Un bon exemple es pot trobar en la cançoneta *Jaume I tenia cent soldats* que des de fa unes poques dècades canten els escolars valencians quan preparen la festa del Nou d'Octubre. Jo recorde, quan era menut, allà per la dècada de 1970, que el protagonista de la mateixa cançó era Napoleó, no Jaume I. La cançoneta popular catalana (diuen que prové del *Te Deum* de la catedral de Girona, compostat el 1814, segons sembla per homenatjar la tornada de Ferran VII de l'exili francès; vegeu Pinyol i Bosch, 2010), va ser popularitzada en aquells anys pel grup La Trinca, i al País Valencià per Paco Muñoz, però sempre amb Napoleó com protagonista. Intencionat o no, el canvi no era baladí. Napoleó, tot un símbol del nostre imaginari col·lectiu (representació del mal) era substituït del cançoner infantil pel fundador del Regne de València.

La irrupció de la figura del rei en Jaume com a referència s'estenia en la festa a molts altres aspectes, com la nomenclatura de les seues *filaes* i comparses: en quaranta anys es passa de no existir-ne cap amb el seu nom ni referència al renom de Conqueridor (el 1971 es va fundar a Novelda la filà Caballeros del Rey Don Jaime, hui desapareguda), a contar-se'n fins a trenta-quatre, dèset fent referència a Jaume I, setze al Conqueridor i una al Penó de la Conquesta (cap d'elles, en les poblacions que daten l'origen de la seua festa abans del segle XX). En l'actualitat, aquestes al·lusions ocupen, amb vint-i-nou presències, el lloc setè en el conjunt total de filaes i comparses cristianes, per darrere dels Pirates (seixanta-dues presències), Contrabandistes (cinquanta-set), Templaris (quaranta-set), Almogàvers (trenta-set), Maseros (trenta-dos) i Cids (trenta) (Alcaraz, 2019).

Amb tot plegat i en el transcórrer de les darreres dècades del segle XX, podem dir que ens trobem amb un escenari que formalment ve a representar el que es va donar al segle XIX, amb la utilització de la festa com un macrosistema de memòria col·lectiva (Homobono, 2012), articulat al voltant d'un mite comú, però amb un important canvi de significació: de l'episodi de la reconquesta com a mite i la construcció de la idea de la nació espanyola es passa al de la figura de Jaume I com a element mític de construcció de la identitat valenciana.

I tot en un moment, en que aquest fet nacional es troba immers en un sagnant conflicte polític. El procés de construcció de l'arquitectura simbòlica de la nova entitat administrativa valenciana dins l'estat de les autonomies no seria un camí fàcil i això ho testimonia la coneguda com "batalla de València", de la qual tant s'ha escrit i se n'ha parlat, i que va finalitzar en fals amb l'aprovació de l'Estatut d'Autonomia de 1982. Fent-ne balanç, la figura del rei conqueridor és dels pocs elements simbòlics de consens d'aquest procés.

El conflicte es va estendre també al món festiu, quedant en certa manera la festa de moros i cristians com a expressió del valencianisme progressista, aquell dit d'arrel fusteriana,<sup>6</sup> especialment en contraposició amb aquell “valencianisme temperamental” (Ariño, 1993) que representaven les falles<sup>7</sup>.

Albert Taberner,<sup>8</sup> alcalde d'Alaquàs en 1979 quan es va començar a celebrar la festa de moros i cristians, troba en el seu origen certa relació amb un sentiment identitari que no és el que en aquells moments, en plena “batalla de València”, reflectien les falles, un sentiment de caire progressista que reafirmava la importància de la llengua i dels símbols. És el cas del mateix escut de l'associació de festes de Moros i Cristians Perolers d'Alaquàs, on apareix notablement reflectida la senyera de les quatre barres. De fet, el Penó de la Conquesta encara és el símbol d'una de les *filaes* cristianes d'Alaquàs i la senyera quadribarrada també està present en moltes altres *filaes*. Tot i això, ara ja no ho veu com a element de discòrdia, i percep hui en la festa la capacitat d'integrar aquells que senten com a pròpia tant la quadribarrada com la senyera amb el blau.

Respecte de la possible intenció política de contra programació a la festa de les falles (els que impulsen aquestes noves festes de moros i cristians són principalment ajuntaments d'esquerres de la comarca de l'Horta Sud i Oest), Taberner no troba una relació tan directa, ja que considera que les falles, dins de la dinàmica de demanda de festes populars pròpia d'aquells anys, van continuar creixent (a Alaquàs, en poc més de vint anys, de tres o quatre falles es passa a una dotzena), però sí que apunta que, en el context de la batalla de València, el món de les falles estava alineat, amb el que representava el blaverisme,<sup>9</sup> mentre que altres expressions festives estaven més alineades amb el valencianisme.

Bon exemple d'això és la pròpia salutació dels Moros i Cristians Perolers en la revista de festes de 1981: «la nostra Festa la fem en valencià perquè és la llengua pròpia, és l'ànima, el suport i l'eina del nostre poble i la seua cultura. (...) Els Moros i Cristians som, junt a la llum, el color i l'emoció, la càrrega d'orgull d'un poble que se sent lligat a un passat de segles».

---

<sup>6</sup> Es considera com a tal el nacionalisme valencià modern que pren com a referència el pensament polític de Joan Fuster, formulat a partir de l'obra *Nosaltres els Valencians* (1962), amb la llengua catalana i el seu territori de referència, els Països Catalans, com marc territorial i nacional (Català, 2012: 906). Veure també Català (2014: 189) on es diu que «en el tardofranquisme i la transició, els postulats de Fuster havien arrelat per a constituir-se en hegemònics en l'esquerra, fins i tot entre els partits no nacionalistes, de manera que es podria dir que pràcticament tota l'oposició democràtica es declarava valencianista en els termes proposats per Fuster; (...) des de l'esquerra valenciana, es tenia certa consciència d'una mateixa nació de tots els pobles catalanoparlants, sobre la base precisament de la llengua, però també de la cultura, determinades tradicions i una història política comuna».

<sup>7</sup> Valencianisme temperamental és el terme que emprà Antonio Ariño (1993: 211) per referir-se a un complex simbòlic farcit d'estereotips localistes, que «simplifica la realitat valenciana en una imatge hecha de cuatro trazos “típicos”», tot establint una relació explícita entre festa fallera i identitat, i que es reflecteix en l'adopció de l'himne regional, la senyera de la ciutat de València i altres figures tòpiques com a expressions màximes de la seua personalitat diferenciada.

<sup>8</sup> Entrevista realitzada el 14/06/2018.

<sup>9</sup> Seguint Flor (2012), el blaverisme representaria aquells sectors de la societat valenciana defensors d'una identitat regional valenciana basada en la negació de la unitat lingüística del català (afirmant l'existència d'una llengua valenciana deslligada de l'anterior) compatible amb l'espanyolitat. El terme blaver li ve donat per la seua defensa ferma de la senyera coronada (amb la franja blava) de la ciutat de València com a senyera del País Valencià enfront de la senyera quadribarrada que va adoptar el Consell del País Valencià en 1978.

Per altra banda, la salutació del president de la Diputació de València, Antoni Asunción, en la revista de les festes patronals de Benetússer de 1988, felicitant el poble per la celebració i consolidació dels moros i cristians, apuntava el grau d'expansió de la festa en els darrers anys en termes de rememoració històrica i evocació d'allò propi:

*El cert és que no podia mancar ací, a Benetússer, una població àrab. La ciutat no pot estar al marge de les festes de Moros i Cristians. I si la tradició no hi és, n'és prou recordar el poeta que afirmava: «se hace camino al andar». Per això des de fa vint anys, aquesta modalitat de festes populars en terres valencianes ve arrelant poc a poc, fins constituir-se en una festa del quelcom propi.*

Línia que també apuntà Antoni García Miralles, aleshores president de les Corts Valencianes, en l'acte de clausura del II Congrés Nacional de la Festa de Moros i Cristians celebrat a Ontinyent en 1985, quan es va referir a la festa de moros i cristians com la festa per excel·lència dels valencians.

I és que, arribada la dècada de 1990, hom podia considerar la festa de moros i cristians com a expressió de la identitat valenciana, tal com d'algun mode ja es venia fent amb les falles, però en un sentit ideològic diferent.

Sobre aquesta qüestió, l'efectivitat de la festa de moros i cristians en tant que acció generadora d'uns valors i una cosmovisió compartida (Connerton, 1999), com a element marcador de la identitat d'un poble, ens dona un primer avanç Andrés Piqueras (1996). Com a part del treball de camp per a la seua investigació sobre de la identitat valenciana, només el 12% va situar els moros i cristians entre les costums més valencianes, per un 46% dels entrevistats que es van decantar per les Falles.

Distribuïts els resultats per zones geogràfiques, la proporció resultant va ser, per als dos casos (moros i cristians/falles): Baix Maestrat (58,8% / 90,5 %), Vall d'Albaida (61,4% / 88,7%), Elda/Petrer/Alacant (61,5% / 77%), i València (28% / 92%), el que ens dona una idea clara de la sòlida percepció que la població valenciana tenia aleshores de la festa de les falles com a marcador identitari valencià; i no només a la ciutat de València, on les falles són la seua festa major, sinó a aquelles comarques on la celebració de les festes de moros i cristians és majoritària, cas de la Vall d'Albaida i les poblacions del Vinalopó Mitjà i Alacant, i la de les falles gairebé inexistent.

Piqueras interpreta aquests resultats tot assenyalant tres desavantatges de la festa de moros i cristians respecte de les falles en la hipotètica aspiració de ser protagonista d'una transferència identitària que simbolitze el conjunt del poble valencià: té una territorialitat molt accentuada cap al sud del País Valencià, és una celebració dispersa en el calendari (la seua celebració no es realitza en una data determinada) i no és una festa exclusivament valenciana (se celebra a vàries localitats de les províncies de Múrcia i Albacete). Tot i això, en el moment en que es desenvolupa el treball de Piqueras, la festa de moros i cristians està en ple procés d'expansió al llarg del territori valencià, especialment la mateixa ciutat de València i les poblacions de la comarca de l'Horta, llocs on la festa de les falles feia dècades que havia arrelat.

Aquest procés implica que, en només vint anys, el període que va del 1960 al 1990, el mapa festiu morocristià passe de tenir vint-i-sis festes al País Valencià a comptar-ne huitanta-set (noranta-huit, si allarguem el recompte fins el present). Un increment total de gairebé el 300%

(1960-2020) que s’ha focalitzat principalment a les comarques de l’Horta de València (tretze festes), la Marina Alta (nou) i l’Alacantí (nou) (Alcaraz, 2019).

Un altre dels aspectes a considerar en aquest procés d’expansió de la festa de moros i cristians al llarg de les comarques del sud i centre del País Valencià, és el paper que ha jugat com a element de normalització lingüística. Resulta curiós que la majoria de les poblacions que celebren la festa des de fa més de cent anys, hagen mantingut els textos originals de les ambaixades en castellà (excepte Cocentaina en la seua totalitat i Alcoi i Ibi, només en uns fragments). Tot i acceptar que en la majoria de casos els textos estan carregats d’anacronismes històrics, l’argument per a aquesta resistència als canvis idiomàtics és que estos aquests escrits s’han usat “des de sempre” (les primeres ambaixades impreses són les d’Alcoi, 1838, i Onil, 1848; la resta s’escriuen al llarg de la segona meitat del segle XIX) i que els pobles les han interioritzat tant, memoritzant-les fins i tot, que formen part de la memòria col·lectiva de la festa. Així que tant per raons estètiques com de defensa de la “tradició”, poblacions com Alcoi, Ontinyent, Bocairent, la Vila Joiosa, Biar o Banyeres de Mariola mostren reticències a un possible canvi idiomàtic en les seues ambaixades. Cert és que durant els darrers anys hi ha hagut intents, però cap s’ha dut a terme. Alcoi, Bocairent o La Vila Joiosa compten amb textos traduïts en valencià que mai s’han arribat a escenificar. Només una excepció, l’esmentada de Cocentaina, que des de 2006, va donar un important pas endavant tot encarregant i posant en escena uns nous textos, en valencià i adaptats a la història local pròpia.

En canvi, a bona part dels pobles que a partir de les dècades de 1960 s’han incorporat a la geografia morocristiana, la festa s’ha relata en valencià, un procés que s’inicià primer al sud del País Valencià, a la ribera del riu Vinalopó. Amb unes ambaixades que, a més a més i tal com succeïa a Paterna, es basaven més en el pacte que en la confrontació bèl·lica, sense patrioterismes ni atacs gratuïts a la fe islàmica. Els principals actors serien majoritàriament el rei Jaume I els respectius cabdills i alcaïds moros dels pobles que celebraven la festa.

Crevillent i el Camp de Mirra, foren els pioners. En 1976, s’estrenava, al Camp de Mirra, el Tractat d’Almistrà, acte mitjançant el qual el rei Jaume I i l’infant Alfons de Castella, el futur rei Alfons el Savi, escenifiquen la partició dels regnes de València i de Múrcia, seguint la línia Biar-Busot, que tots dos signaren allà en 1244. Dos mesos després, Crevillent, després d’onze anys de fer festa de moros i cristians emprant com a base els textos de les ambaixades d’Alcoi, estrenava unes noves ambaixades<sup>10</sup>. Una d’elles, la mora, íntegrament en valencià, era la primera en aquesta llengua, si tenim en consideració que el Tractat no és una ambaixada de moros i cristians en un sentit estricte. El de Crevillent era i és un acte que, com el ja abordat de Paterna o el propi Tractat, trencava el relat clàssic de les festes de moros i cristians, ja que, per exigències del guió, l’ambaixada del moro es representa després de la cristiana, contant com les anteriors un fet històric concret de la població. En aquest cas, l’acceptació del vassallatge a Jaume I per part del governador musulmà de Crevillent, fins a eixe moment vassall de Castella.

Una altra de les particularitats d’aquesta ambaixada (cosa semblant ocorre a Paterna i a Alaquàs) és que no finalitza amb una lluita sinó amb un pacte, tal com podem comprovar en els seus versos finals:

---

<sup>10</sup> El text serà obra de Salvador Domènech Llorens, alcoià aleshores fincat a Crevillent, autor que seria també de la revisió del Tractat d’Almistrà (1982) i de les posteriors ambaixades, que ara veurem, del Camp de Mirra i d’Elx.

Ambaixador Moro:

*Veïns de Crevillent: per fi havem lograt  
que el ra'is Benhud recobre la seua llibertat  
gràcies a l'ajuda del gran rei d'Aragó  
aquí hem fet vassallatge rendint-li submissió,  
ell mana un lloctinent que ha de fer efectiu  
el pacte convingut, firmat e prescriptiu.  
Quan vos vulgau, senyor, disposeu en nom d'ell...*

Lloctinent:

*En nom del rei Don Jaume, vos accepte el castell*

Ambaixador Aragonès:

*¡Crevillent per Aragó! Visca el rei Don Jaume!*

Ambaixador Moro:

*¡Demostrem l'alegria disparant nostres armes!*

Només un any després, seguint la mateixa tònica, el Camp de Mirra, de la mà també de Salvador Domènech, estrenava la seua ambaixada de moros i cristians en valencià. És un acte que representa la conquesta del castell d'Almisrà per part del cavaller veronès Llorens d'Escala en nom del rei Jaume I a l'alcaid sarraí del lloc, Abd Al-là Marhop, el 10 d'agost de 1243. No es produeix com és habitual l'acte doble (ambaixada mora i cristiana) que ve a simbolitzar l'acció de la reconquesta. L'acció relatada ens retrou als orígens del castell d'Almisrà, preludia el tractat i presenta una lluita entre el bé i el mal.

Al text apareixen citats nom i llocs destacats del període relatat: el Puig de Santa Maria, el rei Zayyan de Balansiya, el rei Ibn Hud de Múrcia, el rei Ferran de Castella i el seu fill l'infant Alfons (proper Alfons X, protagonista del tractat d'Almisrà) i la seua promesa, Violant, filla del rei Jaume. Distints llocs del País Valencià, tots aquells pròxims al Camp de Mirra (parant especial atenció en la toponímia dels espais naturals: Mariola, Penyetes, Derramador, Vinalopó) i les possessions del rei Jaume I. També els tractats territorials entre Castella i Aragó (abans de produir-se el d'Almisrà que segueix cronològicament a aquest acte) com Tudilén i Caçola. Tot un tractat d'història medieval.

També es fa referència al passat cristià de les terres abans de l'arribada dels musulmans: «Del Pirineu a les mars, totes les terres hispàniques, abans de venir els moros ja eren ben cristianes, i s'hi parlava llatí, de la nostra llengua, mare. Per això en aquestes valls, tenim més dret que vosaltres».

Argument contestat pels musulmans afirmant el seu arrelament després de segles de possessió:

*Però d'ençà que vinguérem els àrabs i els berebers, posseïm aquestes terres per moltes raons i drets. Al cap de tants i tants segles de viure i conviure ensems i barrejar nostra sang amb els habitants primers, podeu comptar que no som uns nouvinguts forasters i que d'aquest bell paratge som els amos vertaders.*

S'exalta la figura del rei Jaume I:

*Amb la punta de l'espasa i a galop del seu cavall, poc a poc el rei En Jaume el seus regnes va eixamplant. Coratjós i decidit sempre que cal guerregar, s'apodera de castells de viles i de ciutats. Polític i de bon tracte, quan s'ha de parlamentar, raona sàvies paraules i es guanya les voluntats*

I es finalitza, com a arenga de l'ambaixador cristià, amb una referència al símbols de la corona (recordem la data del text, 1982, i la realitat política del moment, en plena guerra pels símbols propis del País Valencià): «Per l'honor del rei En Jaume i el senyal del seu escut!» i la hissada de la senyera al castell.

En 1980, Elx, també a partir d'un text de Salvador Domènech, incorporava a les seues joventíssimes festes de moros i cristians (iniciades en 1977) l'acte de les ambaixades, amb la cristiana redactada i recitada en valencià. Una altra localitat que se sumava al grup de poblacions que normalitzaven lingüísticament la festa.

L'acció, representada davant del Palau d'Altamira, és contemporània a la de Crevillent i Oriola. Tots tres relats es fonamenten en el setge de Jaume I a la ciutat d'Oriola. A Elx, l'ambaixada cristiana acaba com les anteriors, amb un pacte acceptant l'alcaid moro Aben Galup el vassallatge al rei en Jaume: «Elx, per Aragó, Visca el rei en Jaume!», proclama l'ambaixador moro. «En Jaume per Elx e visca la pau!», continua el cristià.

Corol·lari d'aquest esquema pactista i amistós, seria el fragment final de l'ambaixada d'Alaquàs, interpretada per primera vegada en 1990, on es diu

*Doncs que havem arribat a la concòrdia i la pau entre les nostres nacions, estes portes del castell, obertes des d'ara, donaran pas a la justícia, al respecte i al treball. Naix hui un poble nou on l'autoritat compartida serà el dret i el fonament en la convivència, el respecte i l'acompliment de la llei. ¡Que els nostres descendents, siguen orgullosos dels nostres actes! Sigam, tots, un sol poble. ¡Moros i Cristians! ¡Visca Alaquàs!*

Una visió “correcta” de la història, on sembla no haver guanyadors ni vencedors, que marcarà el discurs de la festa en bona part de les poblacions que a partir de la dècada de 1970 van sumant-se al mapa festiu dels moros i cristians, i que xoca bastant amb aquell clàssic, i més aproximat al que vertaderament va passar, centrat en la victòria cristiana i humiliació musulmana, que des de fa més de cent anys centra el guió d'aquelles festes considerades històriques, que connecta amb l'ideari nacionalcatolicista que impregnaven els simulacres de moros i cristians celebrats durant i després del regnat de Felip II arreu dels territoris de la corona hispànica. Dos discursos que podem dir que són fills dels respectius contextos històrics, polítics, socials i culturals on es van originar: l'últim terç del segle XX i la segona meitat del segle XIX. Costa entendre, però, que un d'ells, aquest últim, encara conserve la seua vigència en llocs on la societat, en gran mesura, ja no el comparteix. Una contradicció a la que de moment no li trobem resposta. Serà cosa de la festa? Si és així, caldrà esbrinar-ho. Hi deixe el repte.

**Bibliografia**

- Alcaraz, A. (2006). *Moros i Cristians, Una Festa*. Picanya: Edicions del Bullent.
- Alcaraz, A. (2019). *La dimensió lúdica i transgressora de les festes de moros i cristians. Sociabilitat, diversió i espectacle en l'origen, evolució i expansió d'una festa moderna (1839-2018)*. Sant Vicent de la Raspeig: Universitat d'Alacant. Tesi doctoral, recuperada de [file:///C:/Users/usuario/Downloads/tesi\\_doctoral\\_albert\\_alcaraz\\_santonja.pdf](file:///C:/Users/usuario/Downloads/tesi_doctoral_albert_alcaraz_santonja.pdf) (visita el 6/12/2020).
- Alcaraz, A. i A. Ariño (2001). "Moros i Cristians". A A. Ariño i V. Salavert (dirs.) *Calendari de Festes d'Estiu de la Comunitat Valenciana, Festes d'Estiu*. València: Fundació Bancaixa, 14-37.
- Alcaraz, A. i S. Gómez (1999). "Els Moros i Cristians: una festa antiislàmica?". Cicle de Conferències: *El Riff, l'altre occident*. València: Museu d'Etnologia de la Diputació de València (inèdit).
- Ares, B. (1994). "Moros y cristianos en el Corpus Christi colonial", *Antropología: revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 7, 101-114.
- Ariño, A. (1992). *La ciudad ritual. La fiesta de las fallas*. Barcelona: Antrophos.
- Ariño, A. (1993). "La sociabilidad festera". A CUCÓ, J. (dir.), *Músicos y festeros valencianos*. València: I.V.A.E.C.M, 129-233.
- Ariño, A. (1998). "Fiesta y Ritual. Dos Conceptos básicos", *Revista d'Etnologia de Catalunya*.
- Asunción, A. (1998). *Llibre de Festes de Moros i Cristians de Benetússer*.
- Castelló, A. (2003). *Francisco Antonio Peydró y las embajadas. Luces y sombras de una época (1812-1862)*. Alcoi: Aitana Edicions.
- Català, L. (2012). *Fonaments de la identitat territorial amb especial atenció a la identitat nacional. El cas valencià: Discursos polítics sobre la identitat valenciana entre els militants de base del Bloc, EUPV i PSPV-PSOE*. Sant Vicent del Raspeig: Universitat d'Alacant. Tesi doctoral. Recuperada de <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/28677>; visita el 2/11/2020,
- Català, L. (2014). "Discursos polítics sobre la identitat territorial en els partits valencians d'esquerra i de centreesquerra", *Papers-Revista de Sociologia*, 99(2), 187-212. <https://doi.org/10.5565/rev/papers.613>.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511628061>.
- Crouzet-Pavan, E. (2014). *Renacimientos italianos (1380-1500)*. València: Universitat de València, Col·lecció Història, 115.
- Domene, J. F. (1998). "El origen de los textos actuales de las Embajadas Levantinas". a *De embajadas y embajadores, I y II Simposium sobre Enjajadas y I Enuentro de Embajadores*. Cocentaina: UNDEF.
- Domene, J. F. (2015). *Las fiestas de Moros y Cristianos*. Sant Vicent del Raspeig: Publicacions de la Universitat d'Alacant.



- Domene, J. F. i M. M. Molina Berenguer, M<sup>a</sup> Mercedes (coords.) (2003). *Textos de las embajadas de la fiesta de moros y cristianos*. Petrer: UNDEF i Diputació d'Alacant.
- Domènech, S. et al. (2002). *L'ambaixada de El Camp de Mirra*. Camp de Mirra: Ajuntament de Camp de Mirra, Patronat del Tractat d'Almirra.
- Domènech, S. et al. (2008). *El Tractat d'Almisrà*. Edició a cura de Conca, María i Guia, Josep. València: Universitat de València.
- Durkheim, E. (2011). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México D.F.: Colofón (original en francès publicat en 1912).
- Ferre, J. V. (2020). *Les ambaixades de moros i cristians de Bocairent. Del manuscrit de 1865 a l'actualitat*. Bocairent: Centre d'Estudis Locals-Ajuntament de Bociarent.
- Flor, V. (2012). *Noves glòries a Espanya. Anticatalanisme i identitat valenciana*. Catarroja: Afers.
- Flores, F. J. (2003). *De la aventura al teatro y la fiesta. Moros y cristianos*. Murcia: Nausicaä.
- Francés, R. (2006). Origen de la festa de Moros i Cristians al Camp de Mirra i la seua aportació singular al context general de la festa. A J.F. Domene, M. A. Hernández i V. Vázquez (coords.), *Las fiestas de moros y cristianos en el Vinalopó*. Petrer: Centre d'Estudis Locals del Vinalopó, 101-112.
- García Miralles, A. (1996). a *II Congreso Nacional de la fiesta de Moros y Cristianos*. Ontinyent: UNDEF, 424.
- Garrido, Ó. (2014). *Aproximación a los antecedentes, las causas y las consecuencias de la Guerra de África (1859-1860) desde las comunicaciones entre la diplomacia española y el Ministerio de Estado*. Madrid: Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado-Uned. Tesis doctoral, recuperada de [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:IUGM-Ogarrido/Garrido\\_Guijarro\\_Oscar\\_Tesis.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:IUGM-Ogarrido/Garrido_Guijarro_Oscar_Tesis.pdf) (visita el 28/11/2020).
- Gómez, S. (2004). "El sentimentari ideològic espanyol a través de les ambaixades festives morocristianes del segle XIX". *Programa de Festes de Moros i Cristians en Honor al Santíssim Crist de l'Agonia*. Ontinyent: Societat de Festers del Santíssim Crist de l'Agonia, 194-205
- González Hernández, M. A. (1999). *Moros y Cristianos. Del alarde medieval a las fiestas reales barrocas (siglos XV-XVIII)*. Monforte del Cid: Ajuntament de Monforte del Cid-Diputació d'Alacant, 1999.
- Hernández, G. M. (1996). *Falles i franquisme a València*. Catarroja: Afers.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Hender.
- Homobono, J. I. (2004). "Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades", *Zainak, Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 26, 37.
- Homobono, J. I. (2012). "Dimensiones nacionalitarias de las fiestas populares: lugares, símbolos y rituales políticos en las romerías vascas", *Zainak, Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 35, 43-95

- Narbona, R. (2017). *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval*. Madrid: Síntesis.
- Mira, J. F. (1985). *Crítica de la nació pura*. València: Tres i Quatre.
- Mira, J. F. (1997). *Sobre la nació dels valencians*. València: Tres i Quatre.
- Pinyol, J. i A. Bosch (2010). “El ‘Te Deum’ gironí de Ferran VII: una aproximació a l’obra de Rafael Compta”. *Annals de l’Institut d’Estudis Girondins*, 51, 331-352.
- Piqueras, A. (1996). *La identidad valenciana. La difícil construcción de una identidad colectiva*. Madrid: Escuela Libre Editorial.
- Sanmartín, J. J. (2012). “La retórica del poder en Franco (1939-1945): Discurso político y afirmación autoritaria”. A C. Navajas, C. i D. Iturriaga (coords.), *III Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo*. Logroño: Universidad de la Rioja, 251-256.
- Smith, A. D. (2000). *Nacionalismo y modernidad. Un estudio crítico de las teorías recientes sobre naciones y nacionalismo*. Madrid: Istmo.
- Tasa, C. (2018). “Les afinitats col·lectives”. A J. Ronda i C. Tasa (coords.), *Un romanç per a la festa. Modesto Mora, Callosa d’en Sarrià, 1860*. Callosa d’en Sarrià: Ajuntament de Callosa d’en Sarrià.
- Villalón, M (2007). *De embajadas y embajadores*. La Vila Joiosa: Associació Santa Marta.
- Zerubavel, E. (2003). *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago: The University of Chicago Press.  
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226924908.001.0001>.