

El modelo festivo de Granada a finales del siglo XIX. La celebración de la Toma y de la Semana Santa en los albores de la modernización urbana

Manuel Montero

Departamento de Historia Contemporánea
Facultad de Ciencias Sociales y de la Comunicación - Leioa, Vizcaya
manuel.montero@ehu.es

RECIBIDO: 21 septiembre 2018 • REVISADO: 23 abril 2019 • ACEPTADO: 6 mayo 2019 • PUBLICACIÓN ONLINE: 20 junio 2019



RESUMEN

Las celebraciones públicas reflejan las mentalidades predominantes en el mundo urbano y permiten caracterizar su dinámica histórica. Este artículo expone el modelo festivo de Granada a finales del siglo XIX, cuando nacía la sociedad de masas. Analiza en particular las dos festividades que en esta ciudad tenían mayor contenido simbólico: la Fiesta de la Toma, en principio una celebración cívica y patriótica, y la festividad religiosa más intensa, la Semana Santa. Ambas presentaban una estructura marcadamente tradicional, protagonizada por las élites, en los dos casos con un destacado papel de la Iglesia y una participación secundaria de los ámbitos populares. Sin embargo, estaban ya presentes nuevos requerimientos sociales derivados del primer impacto de la modernización. Cambiaba el discurso que acompañaba a la festividad y se detecta la exigencia de una mayor apertura social. Ahora bien: los cambios efectivos fueron muy escasos, lo que sugiere el anquilosamiento de estas fiestas.

Palabras clave: fiestas, Granada, modernización, siglo XIX.

ABSTRACT

Public celebrations show the predominant mindset in the urban world and characterize its historical dynamics. This article explains Granada's festivity model by the end of the 19th century, when mass society originated. Two festivities with important symbolic content are specifically analysed: the festivity of 'la Toma', in principle a patriotic and civic celebration, and Holy Week, the most intense religious festivity. Both presented a traditional structure, where elites and the Church plaid a central role, while people plaid a secondary one. Nevertheless, new social requirements stemming from the first impact of modernization were already present. The discourse within the festivity was changing and social openness started to be requested. However, festivity changes were scarce, a fact which suggests their stagnation.

Key words: festivities, Granada, modernization, XIXth century.



Durante el XIX las celebraciones públicas tenían particular intensidad. Al terminar el siglo llegaba la modernidad, pero las fiestas seguían suponiendo una ruptura en la vida cotidiana. Las representaciones públicas alteraban profundamente, a fechas fijas, el desenvolvimiento de la ciudad. Las concentraciones masivas, las procesiones, los desfiles o el estampido de los fuegos artificiales no tenían parangón fuera de tales ocasiones. La fiesta escenificaba valores sociales, según el peso de lo religioso, el papel de las autoridades o la presencia de grupos populares. Contaban, además, la parcelación social de la fiesta y el discurso, si enaltecía al pueblo y a qué pueblo, si al patriótico o al creyente; o si hablaba de la adhesión social. El análisis de las festividades urbanas nos adentra en los imaginarios y vivencias colectivas de distintas etapas históricas, pues la fiesta evoluciona a la par que la sociedad.

Analizaremos aquí algunos elementos del modelo festivo de Granada en las dos últimas décadas del XIX, cuando llegaban los impulsos modernizadores, representados por el ferrocarril y la caña de azúcar. Las novedades romperían con los encorsetamientos de la ciudad tradicional, apegada a la religiosidad, a las estructuras burocráticas y a la estratificación social. ¿Las fiestas notaron estos cambios? ¿La incipiente burguesía y unos grupos populares de nuevo cuño jugaron algún papel en las celebraciones públicas, o todo siguió como había sido «siempre»? Cabe anticipar que las fiestas notaron el impacto de los cambios, pero que a la altura de 1900 mantenían su solidez. «La fiesta moderna tiende a adoptar formas cada vez más plásticas, volátiles, efímeras e inciertas»¹, pero ese camino aún no se había iniciado en Granada.

El estudio lo realizaremos a partir de fuentes literarias y de la prensa. No permiten una reconstrucción sistemática de la fiesta, pero reflejan su proyección pública y los valores que se difundían.

Granada representaba durante la Restauración a un mundo urbano que se transformaba con lentos cambios. Por su población —76.000 habitantes en 1877; 75.900 en 1900— estuvo entre las diez primeras ciudades de España. En el punto de partida sólo le superaban nítidamente Madrid, Barcelona, Valencia y las dos grandes ciudades andaluzas, Sevilla y Málaga, todas por encima de 100.000. Estaba en el siguiente grupo por dimensión, junto a Murcia, Zaragoza, Cartagena y Cádiz, al que se incorporaría Bilbao, pues en 1900 superó a Granada. Fue la única de las principales ciudades que mantuvo la población; las demás crecían por encima del 10% y las tres primeras el 35% y más. Con todo, en los años noventa Granada podía sentirse partícipe del proceso, pues tras retroceder en los ochenta recuperó población: entre 1887 y 1900, un 6% más.

¹ Enrique Gil Calvo, «La disolución festiva», *Antropología*, 11 (1996), págs. 135-145.

¿DECADENCIA DE LAS FIESTAS URBANAS?

La fiesta ha perdido prestancia, no tiene la misma solemnidad: la queja se repetía en las postrimerías del XIX. «Causa pena en verdad, hacer consideraciones acerca del decaimiento del aniversario de la terminación de la reconquista de la patria»², escribían en 1884, refiriéndose a la fiesta de la Toma. Diez años después: «es triste que nuestra ciudad [...] no celebre como debe la gloriosa fecha del 2 de enero y es más triste aún que la apatía nos consuma»³. El lamento mezclaba el deseo de mejorar la celebración y la añoranza por el pasado. Ambas apreciaciones se convertirían en lugares comunes. Quizás pesaba algo la nostalgia por las fiestas vividas en la infancia con intensidad.

El director de la revista *La Alhambra*, aseguraba en 1885 que «las costumbres patriarcales de nuestros antecesores» desaparecen «en nombre de un mal entendido progreso». Naufragaban así «los rasgos más característicos de este pueblo»⁴.

Sus quejas nos dan indicios de qué sucedía: se «ha inventado una fiesta que no es preciso que la anuncie el almanaque». La «juerga» se celebraba si había ganas y dinero, corría el vino, «las heroínas son siempre desventuradas» y con frecuencia terminaban mal, por llegarse a las manos y a las armas. Dejando a un lado la carga truculenta de los navajazos y demás, la percepción de esa «depreciación [...] de todo cuanto ayer formaba el carácter del pueblo español» refleja cambios que se estaban produciendo. En Granada, como en otros sitios, la liberalización y la primera modernización relajaban los resortes de control social y traían distintos criterios morales.

Se había forjado una alternativa a las conmemoraciones tradicionales, una fisura en el calendario que normaba los días en los que cabía la expansión. Con el tiempo, la proliferación de oportunidades festivas le quitaría empaque a las fiestas oficiales, pero el fenómeno aún no se había generalizado. Sin embargo, el proceso se había iniciado.

Como en el resto de España, el calendario festivo de Granada era fundamentalmente el religioso. La Semana Santa, la Navidad y la fiesta patronal —Corpus Christi— tenían sus rituales, así como las Cruces de Mayo, San Cecilio y otras festividades locales. Y estaban las fiestas de la Toma, en conmemoración de la toma de Granada por los Reyes Católicos, la única fecha que escapaba al santoral. Ninguna se asociaba, contra la que sucedía en muchas ciudades, al calendario productivo.

Las fiestas están entre los elementos que «tienen la capacidad de resultar símbolos de identificación colectiva con el pueblo, el barrio o la ciudad»⁵. Desarrollaban sus ritos y en la mentalidad local reflejaban el carácter de la ciudad. Ninguna evocaba las

² «La fiesta de ayer», *El Defensor de Granada* [EDG], 2 de enero de 1884.

³ «La fiesta de la Toma. Tristeza» *EDG*, 2 de enero de 1894.

⁴ Francisco de Paula Valladar, «Carta prólogo», en Antonio Joaquín Afán de Ribera: *Fiestas populares de Granada*, Granada (1885), pág. 8.

⁵ Valera, S., «Estudio de la relación entre el espacio simbólico urbano y los procesos de identidad social», *Rev. de Psicología Social*, 12, págs. 17-30.

exaltaciones románticas que teñían la imagen de Granada. En las figuras navideñas los artesanos locales incluían «parejas de contrabandistas y majas, y de gitanos que tanto admiran y compran los extranjeros»⁶, pero los gustos granadinos iban por otro lado.

Estudiaremos aquí dos fiestas fundamentales del calendario: la Toma y la Semana Santa, la de naturaleza civil o patriótica y la principal festividad religiosa. ¿Cómo eran al llegar la modernización de costumbres? Históricamente, la fiesta, como tal, no ha cesado de variar, pero, como anotó Vovelle, expresa también «antiguas herencias que remiten a las necesidades y pulsiones más arraigadas»⁷. Ambas tenían particular peso en la formación de la identidad política y religiosa de la ciudad.

LA FIESTA DE LA TOMA

«La Toma» era excepcional, pues apenas había fiestas en España sin su justificación religiosa, hasta que en el siglo XIX aparecieron algunas asociadas a ferias agrícola-ganaderas, al veraneo o de carácter político⁸. En la Granada de fines del XIX —como en los siglos anteriores— esta fiesta abría el año. Empezaba el 1 de enero a las 12 del mediodía y duraba todo el día 2, el aniversario de la toma.

Era una fiesta compleja, por sus elementos simbólicos, su segmentación social y el discurso político-religioso que le acompañaba. Se fragmentaba en tres desarrollos paralelos: la celebración oficial, la movilización popular y la representación teatral.

En la celebración oficial participaban las autoridades civiles y eclesiásticas, los militares y «el pueblo», al modo de una representación. Pese a celebrarse la unidad nacional, los actos los protagonizaban las autoridades municipales. La representación del Gobierno no tenía reservado ningún papel, salvo la presencia; y lo mismo sucedía con las autoridades militares, si bien las tropas formaban parte de la escenificación, pues sus movimientos marcaban el recorrido de la fiesta: hacían guardia frente al Ayuntamiento, escoltaban la enseña y desfilaban en la procesión cívica. A las autoridades religiosas les tocaba la definición política-ideológica de la fiesta.

El pueblo, según la prensa, daba aliento y sentido a la fiesta, pero jugaba un papel secundario: era el público que contemplaba el tremolar del pendón y la procesión, pues la asistencia a los actos religiosos estaba socialmente limitada. Con todo, constituía un lugar común la naturaleza popular de esta fiesta. Miguel Garrido Atienza, que

⁶ Afán de Ribera, *Fiestas populares de Granada*, *op. cit.*, pág. 196.

⁷ Michel Vovelle, «La fiesta en el campo de la historia de las mentalidades», *Antropología*, 11 (1996), págs. 21-38.

⁸ Otra una excepción notable eran las fiestas de agosto de Bilbao. Manuel Montero, «Despegue urbano y continuidad de las costumbres públicas. Las celebraciones festivas el Bilbao de la industrialización», *Historia Contemporánea*, 37 (2008), págs. 531-556.

escribió un recorrido histórico de la celebración de la Toma, se refería a «las actuales prácticas con todo el carácter popular que en sí tienen»⁹.

Empezaba a las doce del mediodía del 1.º de enero. Un concejal tremolaba el pendón y repetía la frase que la tradición atribuye al conde de Tendilla el 2 de enero de 1492. Empezaba «Granada, Granada, Granada por los ínclitos Reyes Católicos» y daba vivas a España y a Granada, sellando el carácter patriótico de la conmemoración.

Dos de Enero: primero, procesión cívica del Ayuntamiento a la Catedral. Seguía otra cívico-religiosa a la Capilla Real, la «procesión de las reliquias», pues se llevaban algunas, como las de San Cecilio, en una suerte de congregación mística junto a las tumbas reales. Allí se tremolaba de nuevo el pendón. Después, regreso a la Catedral, donde en una solemne función religiosa un predicador célebre pronunciaba su homilía sobre el sentido de la fiesta, que solía asociar la toma de Granada, la unidad religiosa y la unidad nacional. Por último, la procesión presidida por la corporación municipal volvía al ayuntamiento, donde el concejal de turno tremolaba otra vez el pendón.

La solemnidad y las evocaciones a los Reyes Católicos constituían los elementos definitorios de esta parte de la fiesta. La Granada oficial conmemoraba la Toma y el pueblo hacía de espectador. Había una transgresión irónica al ritual, cuando la gente respondía a la voz «Granada» repetida tres veces: «¿Qué?, ¿qué?, ¿qué?»¹⁰. Las *fuerzas vivas* solían lamentarlo. La ceremonia «es objeto todo los años de risas y burletas por algunos que van a la plaza del Carmen»¹¹, lo que le restaba seriedad. Eran los «detalles cómicos, que casi tocan en los límites de lo ridículo»¹² y que, en algunos planteamientos, servían para añorar la grandiosidad que la fiesta había tenido antaño.

Sólo contaba como comparsa, pero el pueblo se convertía en el elemento legitimador de la ceremonia. Se aseguraba que sólo intervenía «el pueblo, la fantasía, el corazón» (1889). A veces la prensa lamentaba la indiferencia popular ante las fiestas, pero fueron más las veces que alababa la «animación, alegría, frenético entusiasmo»¹³. El estereotipo se imponía.

La actividad popular por antonomasia era independiente a la celebración oficial: la marcha a la Alhambra, donde en tiempos se tremolaba el pendón, hasta que se llevó al Ayuntamiento, mejor representación del poder local. Tal visita se había convertido en una costumbre multitudinaria. Con cierta condescendencia, los periódicos resaltaban la creencia popular de que las chicas que tocasen con energía la campana de la Torre de la Vela se casarían ese año. Si el repique había sido continuo —«las

⁹ Miguel Garrido Atienza, *Las fiestas de la Toma*, Granada, 1891, pág. 44.

¹⁰ Honorio M. Velasco, «Fiestas del pasado, fiestas para el futuro» en Honorio M. Velasco, *La antropología como pasión y como práctica. Ensayos «in honorem»* Julian Pitt-Rivers, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2004, pág. 132.

¹¹ «Incidente», *EDG*, 3 de enero de 1891.

¹² «El Día de la Toma», *El Heraldo Granadino*, 2 de enero de 1900.

¹³ «La campana de la Vela», *EDG*, 3 de enero de 1887.

artesanas granadinas no suelen fallar» (1899)—, la tradición se cumplía. Y lamentaban si había silencios o la concurrencia disminuía: «el alma típica de Granada se debilita por momentos» (1901).

¿La marcha al Alcázar estaba decayendo, como se decía? Encontramos entusiasmos al comienzo y final del periodo y en años intermedios, intercalados con momentos de deserción. Nada sugiere una desafección progresiva. Resulta probable que incidieran factores coyunturales, además del clima.

Tercer elemento: la representación teatral de «El triunfo del Avemaría» o «La toma de Granada», una pieza anónima del xvii. Muchos la sabían «de corrido» y seguían con jolgorio a dos personajes, Tarfe y Garcilaso, el moro y el cristiano cuya pelea es el leit motiv de la obra, una apología del cristianismo y del patriotismo.

La prensa solía lamentar la escasa calidad de la obra. Incluso pedía sustituir «la tradicional y soporífera comedia por otra de más enjundia literaria»¹⁴. Sin embargo, entusiasmaba. El periodista encontró también la forma de salvar su discurso. «Apegado al viejo tronco de la tradición, el pueblo no entiende de escuelas ni de méritos intrínsecos»¹⁵. El pueblo protagonizaba simbólicamente la fiesta y era omnipresente.

Encontramos distintos conceptos de pueblo. El pueblo que asistía al tremolar del pendón simbolizaba la ciudad. El que iba a la Alhambra, en masa, era el ámbito popular —el Albaicín se vaciaba, anotan alguna vez—, en él había artesanas: era el de perfil más humilde. El pueblo que asistía al teatro tenía un carácter más restringido, pues no cabían muchedumbres y porque seguir la comedia en los términos en los que se hacía exigía cierta formación. El pueblo-ciudad, las clases humildes, los ámbitos con capacidad de ir al teatro: cada cual tenía su fiesta.

La Iglesia definía políticamente la fiesta. El sermón, a cargo de un predicador de prestigio, se seguía con expectación. La prensa publicaba extractos: combinaban la erudición y la construcción ideológica. Mezclaban la historia con visiones católicas y ultranacionalistas. «En España todo se consagró a la religión y se puso al servicio de la patria», predicaba en 1884 un escolapio. La interpretación histórica incluía un mensaje político, el llamamiento a la unidad política y religiosa como única alternativa nacional. 1897: de la toma de Granada el orador «deduce la tesis de que España es el pueblo más grande del mundo por haber sido el más defensor de la fe». Catolicismo, cruzada, grandeza nacional, defensa de la fe: la construcción doctrinal, rotunda, lo presidía todo.

Así, la fiesta de la Toma llegaba asociada a una interpretación católica de la historia de España de perfil integrista, en la que el triunfo del cristianismo era el soporte de la unidad española e incluía una propuesta política antiliberal.

¹⁴ «La Toma», *EDG*, 3 de enero de 1899.

¹⁵ Rodolfo Gil, «Días clásicos. La fiesta de la Toma», *EDG*, 3 de enero de 1900.

Existía conciencia de que la celebración de la Toma presentaba deficiencias y perdía arraigo. A veces, lo atribuían al «poco respeto a las tradiciones que se instala en todas las clases sociales»¹⁶; otras, a que la ceremonia era «pobre». Reclamaban alguna renovación que incentivase la participación, al modo de una fiesta de moros y cristianos o trasformando la «procesión cívica» para dar entrada a alguna representación civil, no sólo a las instancias oficiales. El discurso cerrado de la Iglesia, el que informaba doctrinalmente a la fiesta, no ayudaba a adaptarla a las nuevas demandas, pero el proceso de modernización reclamaba actitudes más plurales.

Existía un contramodelo. Fue en enero de 1873¹⁷, unas semanas antes de proclamarse la República, cuando el Ayuntamiento de Granada estaba compuesto de ediles republicanos. Se negaron a asistir a la ceremonia religiosa y cambiaron radicalmente la conmemoración, convertida en una fiesta civil. A las tres voces «¡Granada!» seguían lemas de nuevo cuño y carácter progresista. «¡Por la Libertad y la Justicia!», «¡Por los valientes españoles del siglo xv» —que sustituían a los Reyes Católicos—. Último grito: «¡Por la ciencia, por la cultura, por la fraternidad, por la ilustración del niño, la emancipación de la mujer y la redención del obrero!». A los vivas a Granada y España seguía el dirigido a la República federal.

La asistencia fue masiva, unas 4.000 personas. Siguió un desfile a la Alhambra, entonando los himnos de Riego, de Luchana, de Garibaldi, la Marsellesa... Abrían la marcha los gremios, seguían las autoridades municipales y diputados de la Provincia, entre los que formaba un descendiente de los mauritanos españoles, para romper el antiislamismo implícito en la celebración tradicional. A la comitiva municipal seguía «una masa compacta de ciudadanos». En la Torre de la Vela se tremoló de nuevo el pendón. Para el republicanismo, la fiesta debía reunir a «a cristianos y moros».

Este modelo participativo, que exigía la libertad religiosa y la tolerancia, no tuvo cabida en la Granada de la Restauración.

También se introdujeron cambios en 1892, Cuarto Centenario de la Toma¹⁸. Hubo entrega de trajes a niños y niñas pobres e iluminaciones de los edificios públicos y, sobre todo, se buscó mayor solemnidad —banda de música, despliegue de timbaleros, clarineros, pajes y maceros, etc.—. La principal novedad fue una gran marcha, no sólo de autoridades. Desfilaban gremios e instituciones representativas. Los primeros evocaban un imaginario corporativo de la ciudad, ya en desuso. Se movían entre la evocación histórica y la asociación profesional: ebanistas, hojalateros, confiteros, caldereros, sastres, dependientes de comercio, etc. Llevaban banderas diseñadas ex profeso.

Y estaban las instituciones que hacían las veces de sociedad civil, la ciudad burguesa organizada. Desfilaban El Defensor de Granada y El Herald Granadino, los

¹⁶ «La fiesta de ayer», *EDG*, 3 de enero de 1884.

¹⁷ «El dos de enero de 1873», *EDG*, 2 de enero de 1918.

¹⁸ Para el programa de las fiestas de 1892, Miguel Garrido Atienza, *Las fiestas de la Toma, op. cit.*

periódicos locales; Centro Artístico, Liceo de Granada, Hermandad de Nuestra Señora de las Angustias, entre otros. Era el incipiente asociacionismo. Les seguían otros componentes urbanos: los bomberos de Granada, los colegiales de las distintas residencias, los alumnos de las Escuelas Pías, los del Sacromonte, Catedráticos de la Universidad y el Ayuntamiento, los caballeros de las órdenes de Santiago y Calatrava... antes de la representación eclesiástica, el ayuntamiento, etc.

En aquella ocasión marcharon a la Torre de la Vela, donde se dieron los gritos de rigor, como símbolo de la soberanía de los Reyes Católicos sobre Granada, contestadas «con patriótico fervor». La asistencia fue multitudinaria: «el pueblo de Granada sabe siempre corresponder a la nobleza hidalga de sus blasones».

Tal despliegue no tuvo continuidad. La fiesta siguió sin cambios, aunque cabe notar dos novedades. Con los años aumentaron las menciones al paseo ciudadano en el entorno de la Alhambra, destacándose la presencia de visitantes llegados del entorno de la ciudad. Reflejaban los cambios derivados de los primeros tranvías y la extensión del ocio como alternativa, ya no era visita obligada sino esparcimiento. En segundo lugar, el Ayuntamiento organizó desde finales de los ochenta una comida corporativa tras los actos del día 2. La nueva sociedad requería más elementos de sociabilidad.

Y, por lo demás, la Iglesia seguía predicando que «si el sol de la fe no hubiera inundado a Isabel I, Granada no hubiese sido tomada». También quedaba el recuerdo de las fiestas del pasado. «Las fiestas de celebración y conmemoración de la Reconquista de nuestra ciudad tienen brillantísima historia, aunque la modestia presente, en realidad, no lo dé a entender así»¹⁹.

Algunos factores dificultaban la modernización de esta celebración: un ritual muy asentado; las reticencias municipales a perder protagonismo; el peso de la Iglesia al gestar el sustrato ideológico, sin contestación de las autoridades civiles, pese a bordear el antiliberalismo... Quizás la fiesta presentase carencias, pero resultaba del agrado de las fuerzas políticas y religiosas que contaban social y políticamente. Representaba el imaginario de las élites urbanas y la antigüedad de los ritos parecían asegurar una estabilidad secular. La fiesta no necesitaba cambios, por tanto.

LA SEMANA SANTA

«No constituye en Granada la Semana Santa una serie de fiestas esplendorosas» [...] «tiene aquí carácter más netamente religioso»²⁰. A fines del XIX la Semana Santa granadina estaba impregnada de religiosidad, concebida como «memoria de la pasión y muerte de Jesucristo», «oración» y «silencio». La caracterizaban el silencio urbano y el despliegue eclesiástico de actos piadosos. Buscaban el impacto emocional, al tiempo

¹⁹ «Las fiestas de la Toma de Granada», *El Popular*, 2 de enero de 1895.

²⁰ «Nuestra Semana Santa», *EDG*, 13 de abril de 1900.

que la vida de la ciudad quedaba mediatizada por la celebración. La Semana Santa «en la Granada del último tercio del XIX, al igual que en la mayor parte de España, a excepción [...] de Sevilla, se basaba en celebraciones más o menos intimistas»²¹.

Desplegaba una religiosidad tradicional, protagonizada por la jerarquía eclesiástica. Los actos de masas eran pocos y las asociaciones de fieles tenían escasa autonomía. Al contrastarla con otras ciudades andaluzas, García Lorca, que se refería a las celebraciones de comienzos del XX, aseguraba: «En Granada no hay Semana Santa. La Semana Santa no va con el carácter cristiano y antiespectacular del granadino»²².

La Semana Santa granadina buscaba sobre todo recrear litúrgicamente la pasión. No había representaciones dramáticas, mal vistas por la Iglesia: obispos andaluces exigieron que se suspendieran obras de teatro de este tipo. No sucedió en Granada, pues alguna vez se representó un «drama sacro-religioso», que «entusiasmo a la concurrencia, por su propiedad y la brillantez que se presentó»²³.

El despliegue de religiosidad seguía un guión con siglos de antigüedad. Los actos granadinos se entendían como la reproducción de la liturgia católica general. Tal escenificación se entendía como una actualización de los misterios de la pasión, sin más atractivos que los místicos, salvo la música religiosa, cuya programación se anunciaba con antelación y cuya calidad era después evaluada: el *Pange lingua*, el *Miserere*, el *Stabat Mater*, etc., formaban parte del desenvolvimiento litúrgico, pero su atractivo artístico introducía —muy levemente— una perspectiva profana.

El ambiente místico afectaba a la vida cotidiana. Al decir de las crónicas los ánimos quedaban suspendidos, el luto se apoderaba de la ciudad, «el pueblo se afirma en la fe de sus mayores». Los fieles peregrinaban «por las iglesias de la ciudad en un solemne Vía Crucis».

La Semana Santa granadina de fines del XIX muestra a una ciudad impregnada de religiosidad tradicional. La diseñaban los criterios de la jerarquía eclesiástica. En la sucesión de actos litúrgicos el protagonismo correspondía al Arzobispo, los predicadores y el clero. Las contadas veces en las que los relatos citan autoridades civiles, sólo mencionan su asistencia obligada a los ritos. Hubo Hermandades, pero con un papel secundario. Tuvieron en el periodo una vida fluctuante²⁴. La más importante la del Santo Entierro, la dirigió personalidades sobresalientes de Granada, de tendencia

²¹ José Antonio Díaz Gómez, «Entre la devoción y el entretenimiento burgués: el papel del Centro Artístico y Literario en la revitalización de la Semana Santa de Granada», en María del Amor Rodríguez y José Antonio Díaz Gómez (coords), *Compendio histórico-artístico sobre Semana Santa: Ritos, tradiciones y devociones*, Asociación para la Investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural Hurtado Izquierdo, 2017, págs. 80-106.

²² Federico García Lorca, *Impresiones. Semana Santa en Granada*, Sic Editorial, pág. 17.

²³ «Teatro. La Resurrección», *EDG*, 11 de abril de 1897.

²⁴ Ignacio Smolzka Vida, «Crisis y transformación del rito de la Semana Santa granadina durante el periodo de la Restauración: una visión interpretativa a través de la opinión pública de la época», en María del Amor Rodríguez y José Antonio Díaz Gómez (coords), *Compendio histórico-artístico sobre Semana Santa:*

conservadora. La Virgen de la Soledad agrupaba a católicos tradicionalistas. Había rivalidad entre ambas, lo que dio lugar a que algunos años hubiese dos procesiones.

La celebración, solemne, piadosa y estática, reflejaba una sociedad que se quería católica, normada por la Iglesia y anclada en las tradiciones. Sin embargo, algo estaba cambiando. Se aprecia en los relatos periodísticos, con puntos de vista novedosos; en la presencia cada vez mayor de hermandades y en algunos actos religiosos cuya importancia crece por la adhesión popular, no por directrices jerárquicas.

Al finalizar el siglo las crónicas establecían la brillantez de la Semana Santa en la asistencia masiva de fieles, no en la solemnidad ritual, como veinte años antes. Quedaban atrás las rotundidades tradicionales. Lo señalan los anuncios: la incipiente sociedad de masas reclama sus derechos. «Semana Santa. Grandes Almacenes de la Sultana»: en 1893 vendía devocionarios, sedería negra... La indumentaria de estas fiestas generaba sus negocios. Cuatro años después se ofrecían «tules, velos, granadíes, sedas, crespones», en El Sol, en el Zacatín. «Ricos géneros de trajes en negro».

La religiosidad tradicional no era el único modelo posible. La prensa local difundía la espectacularidad de esta fiesta en Sevilla, aunque sin aspirar a imitarla. «¿Quién no ha tenido deseos de visitar en Sevilla en la Semana Santa?»²⁵. La prensa resumía su brillantez, aseguraba que acudía un gentío, lo que aportaba una «incalculable cantidad de oro», por la subida de alquileres y consumo de las fondas. Desde Granada había precios ferroviarios especiales. La profusión de procesiones, la magnificencia y el lujo de los 38 pasos, los innumerables penitentes... La tradición secular de la Semana Santa sevillana se había visto impulsada por la modernización industrial que experimentó la ciudad en la segunda mitad del XIX.

A juicio del periodista local, tal esplendor dependía del negocio que generaba, no de las creencias. «Sevilla es incrédula», su Semana Santa era un espectáculo, no una expresión de la fe. A veces venía a ser el contramodelo, cuando se contraponía el profundo luto silencioso de Granada a las «alegres músicas profanas». Algunos sectores, sin embargo, apostaba por un desarrollo de la Semana Santa local que atrajese al turismo. «Tenemos mucho que envidiar a Sevilla»²⁶ y cabía explotar los elementos de Granada. De momento ganaron quienes preferían una celebración al modo tradicional.

Las celebraciones granadas tenían una impronta propia y en las últimas décadas del XIX siguieron un modelo preciso. Lo fundamental eran los actos litúrgicos. Se ajustaban a los cánones tradicionales, sin procesiones multitudinarias.

El Domingo de Ramos tenía su propio ritual, «una institución antiquísima». La misa estaba precedida por la aspersión del agua y la bendición de palmas y olivos. El

Ritos, tradiciones y devociones, Asociación para la Investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural Hurtado Izquierdo, 2017, págs. 356-380.

²⁵ «La Semana Santa en Sevilla», *EDG*, 19 de marzo de 1883.

²⁶ «Las fiestas de Sevilla», *EDG*, 21 de abril de 1889.

acto, solemne, incluía sermón y procesión del clero dentro de la Iglesia. El Miércoles Santo se intensificaba el perfil religioso. En los oficios vespertinos se cantaban las lamentaciones de San Jeremías —«llora por la ruina de Jerusalem y particularmente los pecados que incendiaron la ira de Dios contra ella»—. El *Miserere*, tras el oficio de *Tinieblas*, expresaba el sentimiento ante la muerte de Dios: «sólo los judíos... más duros que las piedras, no quieren oír la voz de la naturaleza». El ritual conllevaba una carga condenatoria de los judíos.

El Jueves Santo comenzaba con la Misa solemnísimas. Tras el Gloria con repique de campanas, estas enmudecían hasta el sábado. Particular solemnidad tenía la procesión hasta el Monumento, donde se depositaba la Sagrada Hostia, mientras se cantaba el *Pange lingua*. Los oficios de la tarde arrancaban con el *lavatio*: el celebrante lavaba los pies de trece pobres. Al cantar *Tinieblas* se iban apagando las velas de un candelero que tenía catorce. La última se depositaba bajo el altar.

El Viernes Santo era día de recogimiento y luto. Por la mañana, los Divinos Oficios arrancaban con la postración de los sacerdotes, vestidos de negro en una iglesia en la que predominaba el morado, seguían los cánticos de Lecciones de los Profetas, el de la Pasión y las peticiones por todos los hombres, incluyendo a los judíos, según se destacaba. Particular intensidad tenía la adoración de la Cruz, con la paulatina retirada del velo. Seguían los «improperios» y «reconvenciones», antífonas que cantaban los beneficios que su pueblo debía al Señor y la ingratitud con que le había respondido. Eran «las prevaricaciones de Israel, en la que se ven también nuestras ingratitudes». Sería metáfora, pero los judíos adquirían un destacado papel estos días. El Sermón de la Soledad concluía con el *Stabat Mater*. Por la tarde salía la procesión del Santo Entierro y algún año desfiló después la de la Soledad. Luego se unificaron. La procesión tenía particular empaque. Así se describía al de 1992: «Con gran solemnidad salió ayer esta procesión de la iglesia de Santa Ana, recorriendo la carrera previamente señalada en la que se agolpaba numeroso público ansioso por presenciar su paso»²⁷. La procesión era el acontecimiento con mayor seguimiento popular.

El Sábado de Gloria tenía una impronta bien distinta. «En la Catedral a las siete de la mañana Oficios, profecías y procesión». Al toque de Gloria concluía el luto y llegaba la algarabía: sonaban las campanas y toda la ciudad estallaba en cohetes, tiros y petardos... una vez un niño comenzó a disparar en la catedral²⁸. Por la tarde se rezaba la Salve en la iglesia de la Virgen de las Angustias, de donde salía otra procesión.

Durante la Semana Santa quedaba suspendido el bullicio cotidiano. Un edicto municipal prohibía la circulación de carruajes desde las 12 del jueves hasta las 9 del sábado, salvo los que llevaban viajeros y transportes imprescindibles, que irían sin cam-

²⁷ «El Santo Entierro», *El Popular*, 16 de abril de 1992.

²⁸ «Imprudencia», *EDG*, 18 de abril de 1897. El niño, de doce años, llevaba una pequeña pistola y, por lo que se colige, entendió que disparar en el templo no rompía con la celebración.

panillas. También se intentaba impedir el estallido del toque de Gloria. Se prohibían los disparos, armas, cohetes y petardos, además de arrojar berzas y legumbres. Debían de ser usos bien arraigados. Subsistieron pese a las prohibiciones. «Sucederá lo de todos los años, pues la malas costumbres tardan en desaparecer», sentenciaba el periódico.

La Semana Santa en Granada presentaba pocas costumbres específicas. Entre ellas estaban los cánticos de los presos, que el Viernes Santo salían de la cárcel, con grilletes y pañuelos de seda, y junto a ella escenificaban la fe religiosa. O el privilegio que, por «costumbre inmemorial», tenía la iglesia de San Cecilio de tocar campanas el jueves por la tarde llamando a los oficios, la única campana que podía tañer.

Según la prensa, fervientemente católica, eran unas celebraciones espléndidas, pues conseguían sus objetivos: la celebración solemne de la pasión y la afirmación de la fe, a lo que añadiríamos el pleno impacto durante dos días en la vida urbana. Estgaba el luto silencioso, pero también la animación, El Viernes Santo era un día de gran movilización social, con paseo generalizado en torno a Reyes Católicos.

Sólo un elemento de la Semana Santa se analizaba desde un prisma distinto al religioso. La música sacra se integraba en el ritual, pero merecía juicios al margen de su papel piadoso. A veces se destacaba a alguno de los artistas y otras arreciaban las críticas por desajustes. Era una perspectiva mundana. En el mismo sentido, se explicaba la evolución de la música sacra en función de las modas. En los últimos tiempos la tendencia en jueves y vienes santos —«se quiere volver a la disciplina primitiva y severa»— era reducir los sonidos «agudos y chillones». También en Granada se estaban eliminando violines y flautas²⁹.

Pese a su apariencia secundaria, tiene interés la apreciación. La música sacra ganaría en intensidad religiosa, pero también quedaba reducido su atractivo artístico, que la Iglesia no consideraba prioritario reforzar. Tal actitud tenía su importancia cuando sobrevenían los cambios asociados a la formación de la sociedad de masas.

El *Miserere*, a cantar tras Tinieblas (miércoles, jueves y viernes), generaba cierta discusión. En Sevilla se tocaba el de Eslava y formaba parte de la tradición granadina el *Miserere* de Palacios. Según las crónicas, la interpretación solía ser deficiente, lo que generaba quejas, pues la composición requería una orquesta mayor que la que solía haber. En los últimos años del siglo se corrigió la falla. Era una perspectiva laica, la del melómano que veía la Semana Santa como una sucesión de interpretaciones de hondura espiritual pero sobre todo de impronta artística. Por lo demás, dominaba el misticismo. «Se han escuchado este año mejor que nunca las sublimes meditaciones acerca de las Siete Palabras de Haydn»³⁰. El efecto religioso fue «admirable», pero lo relacionaban de forma inmediata con la calidad de la interpretación.

²⁹ «Los oficios de mañana», *EDG*, 28 de marzo de 1888.

³⁰ «Notas Musicales. Ayer viernes...», *El Popular*, 13 de abril de 1895.

El impacto social de esta Semana Santa tenía nítidos límites. Sólo podían seguirla plenamente los ámbitos cultos, las clases acomodadas, las que tendrían acceso a las funciones de la Catedral. Exigía conocer los misterios religiosos, una música culta y el latín, no sólo las fórmulas que se decían en las misas. A su vez, los sermones, cargados de consideraciones místicas, no podían servir para incrementar sustancialmente la audiencia.

En Granada se reproducía el mismo esquema en los distintos templos, pero no resultaba viable la misma eficacia sin similares despliegues sacerdotales o musicales. Para conseguirla requería comunidades muy estructuradas, capaces de encauzar la religiosidad de sectores ajenos a las alegorías de los ritos. Por ejemplo: el cántico de las profecías de San Jeremías conmovería a los fieles que conociesen su sentido, pero no podía suscitar los mismos sentimientos en un público que no fuese culto.

En la Semana Santa granadina de los años ochenta apenas había actos populares. Los fieles tenían el papel de espectadores. Fuera de su asistencia conmovida a los oficios, su participación quedaba ceñida a las visitas a los monumentos y a dos procesiones, sin alicientes que destacase la prensa. Se producía una peculiar paradoja. En los pueblos de la provincia estas celebraciones tenían más atractivos que las de la ciudad, por las escenificaciones rituales participativas. Valgan algunos ejemplos:

En Almuñécar había procesiones multitudinarias a la ermita y un auto de la pasión. «Las imágenes mueven los brazos, interviniendo, como si estuviesen vivas, en el drama». En la procesión del Santo Entierro «figuran representantes de los ángeles, nazarenos, apóstoles, etc.». En Montejícar asistían al sermón de la Soledad «1500 o 2000 hachones encendidos». En Loja desfilaban «los apóstoles con alegorías de su martirio, una legión de romanos y numerosos nazarenos». Ocho penitentes con túnicas blancas —que conseguían en una subasta— daban incienso a todas las imágenes religiosas. El desfile del viernes lo abrían «trompetas y atambores enlutados».

El contraste resulta acusadísimo. En los pueblos había prácticas basadas en la participación. Resulta verosímil que en la ciudad de Granada la fuerza de la Iglesia jerárquica dificultase cualquier evolución de este tipo. Buscaba la semejanza con las celebraciones de Roma, no la cercanía de los fieles.

El esquema básico de la Semana Santa granadina se mantuvo a fines del XIX, pero hubo algunas leves novedades. ¿Quedaban estrechos los moldes tradicionales?

Cambió el relato. En los años ochenta la prensa granadina describía sobre todo los ritos eclesíasticos, los misterios de la pasión y la celebración ortodoxa de la Semana Santa. Por ejemplo, el periódico *La Publicidad*, que por entonces publicaba poquísimos artículos, en 1888 incluía cinco, todos ellos de contenido piadoso³¹.

³¹ *La Publicidad*, 29 de marzo de 1888. Los títulos expresaban bien el contenido: «El Jueves Santo», «La antigua Jerusalem», «La muerte de Jesús», «A Cristo de la Cruz», «A Cristo Crucificado».

Granada era expresión de un modelo en el que no cabían variantes. Las había en Sevilla pero, se decía, por el peso que allí adquiría el racionalismo. Paulatinamente, las referencias periodísticas comenzaron a cambiar. Roma y los ritos dejaron de ser las prioridades. Sin describir el ambiente granadino, cada vez más noticias permiten vislumbrarlo: el silencio que envolvía a la ciudad, la algarabía urbana al toque de Gloria, que venía a ser el primer reflejo del impacto popular de la Semana Santa.

Sin cortes súbitos, los artículos de concepción religiosa perdieron así peso. En las narraciones ocupó mayor espacio la presencia de fieles. Los nuevos protagonistas no eran sólo los sectores populares. En 1897 se informaba de la composición de las mesas petitorias que el Jueves Santo habría en nueve templos —la recaudación se destinaba a Hermanitas de los Pobres—, con la relación de unas doscientas «señoras y señoritas», de *la buena sociedad*. La ciudad que comenzaba a modernizarse requería una mayor participación social, incluyendo la de las clases altas.

Las crónicas de la celebración cambiaban de carácter: la gente pasaba al primer plano. «La animación en las calles ha sido extraordinaria, los templos han sido visitados por muchos millares de devotos y las mujeres de Granada han podido lucir [...] la crujiente falda de seda y la clásica mantilla española». El relato ganaba en vistosidad. En vez de en los misterios, ponía el acento en la movilización. La algarabía del sábado, antes mencionada de forma reticente, adquiría otra fisonomía. «Las ruidosas explosiones de los petardos y armas de fuego (contra cuya costumbre serán siempre baldíos los edictos del pretor) rompieron [...] el silencio solemne de los días Santos».

Adquirían protagonismo asociaciones de fieles: la cofradía del Santo Sepulcro y la Hermandad de la Soledad organizaban el Jueves Santo sendas procesiones, a la tarde y al anochecer. Reflejaban una mayor implicación en la celebración, a insertar en las exigencias de la sociedad de masas. Fue una adaptación de la Iglesia a las nuevas circunstancias, pero también rompían con los rígidos perfiles tradicionales.

Durante los años ochenta, había una única procesión, «de marcado carácter institucional», básicamente impulsada por la Iglesia, que en esto relegaba a las cofradías a un segundo plano. Si las procesiones eran un fenómeno popular, en Granada su «oficialización» provocaría cierto anquilosamiento de la celebración³².

El desfile duraba unas cinco horas e incorporaba escolta romana, niños, bandas de música, junto a otros elementos que no solían faltar³³. Llama la atención la escasa presencia del clero. Presidía la procesión una Comisión del Ayuntamiento e «iban también en la comitiva numerosos fieles, niños, nazarenos, la banda provincial, hermandades, comisiones eclesiásticas, cuerpo de bomberos, la Cruz Roja con estandarte y

³² Vid. Ignacio Szmolka Vida, «Crisis y transformación...», cap. cit.

³³ Vid. Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz y Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz, *Historia viva de la Semana Santa de Granada. Arte y devoción*, Servicio Editorial Universidad de Granada, Granada 2002, pág. 243 y ss.

lucida representación del Ejército». La imagen es la de una manifestación religiosa de la ciudad, no muy normada y sin presencia destacada de las autoridades eclesiásticas. Iba el clero parroquial y solía presidir la procesión el Gobernador Civil, seguido del alcalde y algunos concejales³⁴

En 1900 había gente apiñada a las puertas de los templos para ver la salida de las figuras, cuya vistosidad artística comenzaba a resaltar la prensa. «El exquisito manto [de la Virgen de la Soledad] no desmerece ni en lujo ni en perfección del bordado de los más hermosos que poseen las cofradías sevillanas». Los valores artísticos pasaban a un primer plano. Según el periodista, si las hermandades persistían en seguir celebrando procesiones —eran novedad, al menos en estos aspectos— podían incorporar otros elementos artísticos de los templos de Granada.

Y aparecían nuevas actividades, como las «brillantes veladas literarias» del Círculo de Obreros Católicos que empezaban el Domingo de Resurrección³⁵. En el teatro Alhambra y en el Liceo se organizaban también conferencias.

La sociedad granadina estaba cambiando. La del «Entierro de Cristo» había sido «procesión lucida y lujosa», con «numeroso público» y gran mezcla social: una noticia religiosa sin honduras místicas. Las procesiones y las visitas a los Monumentos se convertían en actos multitudinarios. La presencia de la gente sellaba el éxito de la celebración. «Granada, según costumbre, les dio realce [a los actos de Jueves y Viernes Santo] con su presencia, manifestando así cuánto respeta las expresiones religiosas en sus distintos aspectos»³⁶. La Semana Santa granadina no había experimentado cambios revolucionarios, pero las novedades, sutiles, tenían gran capacidad transformadora.

No hay ninguna razón para suponer que tales innovaciones desagradasen a las autoridades eclesiásticas. Sólo hemos detectado sus reticencias ante la dramatización de la Pasión y una negativa al uso «laico» de una procesión, que se quería celebrar «en acción de gracias por la victoria de Cavite»³⁷. El «enérgico y terminante mandato de la autoridad eclesiástica» refleja cierta tensión entre las hermandades y la jerarquía.

El control de la Semana Santa correspondía a la Iglesia, pero muchos cambios venían de actitudes sociales que se movían al margen de sus directrices. Sucedió así con la devoción de la Virgen de las Angustias, que se hizo con un sitio preferente en las celebraciones. La Salve que se rezaba en su templo tenía altísima concurrencia. Alguna vez hubo momentos de tensión. «Estaba la iglesia de Nuestra Señora de las Angustias completamente llena hasta el punto de que era casi imposible dar un paso»³⁸. Tal afluencia provocó un serio tumulto, que se aplacó al de ocho minutos al grito de

³⁴ «El Santo Entierro», *EDG*, 5 de abril de 18896.

³⁵ «Círculo Católico de Obreros», *EDG*, 18 de abril de 1897. El primer día se representaba un cuadro dramático —*El cuarto mandamiento*—, una zarzuela y un sainete, con música en los intermedios.

³⁶ «Notas de la Semana Santa. El sermón de la Soledad», *EDG*, 1 de abril de 1893.

³⁷ «La procesión de la Soledad», *EDG*, 15 de abril de 1897.

³⁸ «Un tumulto en la iglesia», *EDG*, 1 de abril de 1888.

«¡Viva la Virgen de las Angustias!». No encontramos similar exaltación religiosa en otros actos. En este contexto, aumentó la importancia de la procesión de la Virgen, cuyo itinerario acordaron «los señores mayordomos de la hermandad». En 1888 llegó hasta la Plaza Nueva, tras pasar por Bibrambla. Frente a la austeridad silenciosa de la víspera, era acogida por fuegos artificiales en distintos lugares. Los años siguientes emprendió el retorno desde la Catedral. Quizás habría reticencias de las autoridades ante una procesión que se insertaba en la Semana Santa pero que tenía un cariz muy distinto.

Todo indica que la fe popular tenía un peso creciente en las postrimerías del XIX e influía en el diseño de la celebración religiosa.

CELEBRACIONES JERÁRQUICAS

La fiesta de la Toma y la Semana Santa ofrecían similar imagen de Granada. A fines del XIX mantenían una nítida estructura tradicional, aunque se atisbaban nuevos aires. Cabe matizar la idea de que «la secularización aparece como un concepto clave para interpretar la evolución moderna de las instituciones festivas»³⁹, pues no siempre la modernización rompió con la religiosidad, pero sí implicó una mayor presencia social. Cuando nacía la sociedad de masas, grupos diversos reclamaban un mayor papel en la fiesta. Lo denotan su mayor presencia y las nuevas perspectivas de los relatos. Pero las transformaciones, muy tenues, no afectaron aún a la concepción de las celebraciones.

Ambas se organizaban de forma rígida, con el protagonismo de las élites. Destaca el papel de la Iglesia, cuya jerarquía diseñaba una Semana Santa solemne, basada en el ritual litúrgico, y realizaba la interpretación ideológica de la Toma.

La concepción de la fiesta se relaciona con las mentalidades. Así, el imaginario hegemónico en Granada era el de una ciudad jerarquizada. «Las estructuras sociales tienden a marcar las pautas de las estructuras de la fiesta» y, además, «la construcción social simbólica (fiesta) incide en la construcción social (vida cotidiana)»⁴⁰. En la simbología y roles desplegados en estas fiestas, los grupos populares jugaban un papel secundario. El protagonismo social lo monopolizaban las élites. Paradójicamente, el discurso otorgaba al pueblo la función legitimadora de las celebraciones. En las crónicas solía desbordar entusiasmo y fe, patriótica o religiosa, si bien tenía sus espacios, dentro de la latente segmentación social de la fiesta.

A fines del XIX nuevas perspectivas señalaban las limitaciones del modelo tradicional al llegar la sociedad de masas. De ahí las añoranzas de la tradición: aseguraban que las costumbres se perdían y peligraban por la creciente desafección. La mentalidad estaba cambiando. Otra novedad, crucial, cambiaba la perspectiva. Hacia 1900 el éxito

³⁹ Amparo Sevilla y María Ana Portal, «Las fiestas en el ámbito urbano» en Néstor García Canclini (coord.), *La antropología urbana en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, págs. 341-376.

⁴⁰ Pedro Gómez García, «Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas», en Pierre Córdoba, J. P. Etiénvre (ed.): *La fiesta, la ceremonia y el rito*, Granada, 1990, págs. 51-62.

de la fiesta ya no se medía por su solemnidad o la rotundidad patriótica o religiosa, sino por su arrastre social, cuánta gente ha acudido.

Ninguna de las dos fiestas se secularizó —también la Toma se concebía como una celebración sacralizada—, pero sí el relato, en el que ganaba peso la gente. Además, cuando en 1892 se quiso dar relevancia a la fiesta de la Toma se impulsó la participación. Tal camino no tuvo continuidad. Había algunas dificultades para romper con su anquilosamiento: su ritual, muy asentado; y su papel simbólico al escenificar la estructura jerárquica de la ciudad y servir como púlpito para una ideología ultraconservadora que consagraba —literalmente— el papel histórico de la ciudad.

Por contra, el creciente papel de las cofradías muestra que distintos grupos sociales reclamaban algún protagonismo en la Semana Santa. Su rivalidad ralentizó esta evolución, pero confirmaba que sectores laicos daban importancia a su presencia en las expresiones religiosas, convertidas en motivo para la sociabilidad y la rivalidad grupal.

En Granada, la lenta modernización reclamaba cambios en las dos fiestas con mayor dimensión simbólica.

