

**María Pilar Panero García**  
(Editora)

# **Mirar, vivir, participar**

## **Turismo cultural y Semana Santa**



**Universidad de Valladolid**



**MIRAR, VIVIR, PARTICIPAR.**  
**TURISMO CULTURAL Y SEMANA SANTA**

Serie: Sociología nº 14

PANERO GARCÍA, M.<sup>a</sup> Pilar

Mirar, vivir, participar : turismo cultural y Semana Santa / M.<sup>a</sup> Pilar Panero. Universidad de Valladolid, ed. 2020

Sociología (Universidad de Valladolid) ; 14  
300 p. il.,col. ; 24 cm

ISBN: 978-84-1320-108-5

1. Turismo cultural. 2. Semana Santa. I. Ediciones Universidad de Valladolid. II. Serie

338.48:398.332.12

M.<sup>a</sup> PILAR PANERO GARCÍA  
(Editora)

# MIRAR, VIVIR, PARTICIPAR. TURISMO CULTURAL Y SEMANA SANTA



EDICIONES  
Universidad  
Valladolid<sup>de</sup>

Este libro está adscrito al Proyecto Centro Internacional de Estudios de Religiosidad Popular: LA SEMANA SANTA (Convenio de colaboración entre la Fundación Municipal de Cultura-Ayuntamiento de Valladolid, la Universidad de Valladolid y el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid: 2009-2019).



---

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, ni su préstamo, alquiler o cualquier otra forma de cesión de uso del ejemplar, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

---

---

En conformidad con la política editorial de Ediciones Universidad de Valladolid (<http://www.publicaciones.uva.es/>), este libro ha superado una evaluación por pares de doble ciego realizada por revisores externos a la Universidad de Valladolid.

---



Reconocimiento–NoComercial–SinObraDerivada (CC BY-NC-ND)

LOS AUTORES. Valladolid, 2020

EDICIONES UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

Preimpresión: Ediciones Universidad de Valladolid

ISBN: 978-84-1320-108-5

Diseño de cubierta: Ediciones Universidad de Valladolid

Motivo de cubierta: Fotografía de Carlos Espeso. Archivo Ayuntamiento de Valladolid. Cofradía Penitencial de Ntra. Sra. de la Piedad (Valladolid)

La traductora de los trabajos de Alessandro Simonicca, Paola De Pinto y Gaetano Armenio: Ivana Pistorresi De Luca

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN. SEMANA SANTA, PATRIMONIO Y TURISMO	
Fernando Joven Álvarez .....	11
INTRODUCCIÓN. EL ESPACIO TURÍSTICO DE LA SEMANA SANTA	
M.ª Pilar Panero García.....	17
I. ANTROPOLOGÍA, TURISMO Y RELIGIÓN	
La antropología, entre el turismo y la religión. Un estado de la cuestión	
Alessandro Simonicca.....	29
Marcando el paso. Una visión socio-antropológica del turismo en tiempos de Pasión	
Antonio Miguel Nogués-Pedregal .....	57
Peregrinos, viajeros y turistas: religión, economía y cultura en la construcción del relato de la Semana Santa	
José Luis Alonso Ponga y M.ª Pilar Panero García .....	85
Semana Santa: teología, tradición y turismo en el marco de un diálogo interdisciplinar	
Narciso Jesús Lorenzo Leal.....	115

## II. TURISMO Y SEMANA SANTA. ESTUDIOS DE CASO

Turismo y Semana Santa en Valladolid: desde la pasión a la experiencia Juan Manuel Guimeráns Rubio.....	141
Semana Santa de Braga: Patrimonio Inmaterial de Portugal Rui Ferreira.....	163
Los disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra (La Rioja, España). Un ejemplo de las repercusiones del turismo Julio Grande Ibarra.....	183
La Semana Santa en la ciudad de Murcia: icono del turismo multivivencial Fina Antón Hurtado.....	199
La producción artística y musical en los ritos pascuales de Puglia. Un patrimonio para custodiarse y narrarse. Paola De Pinto.....	215
La documentación de la Semana Santa en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía Gema Carrera Díaz.....	237
Patrimonio y promoción turística de la Semana Santa en las ciudades medias de Andalucía. La ruta «Camino de Pasión» Salvador Rodríguez Becerra, Salvador Hernández González y Encarnación Giráldez Cejudo.....	257
La Settimana Santa in Puglia: un viaje entre la fe, la tradición y la experiencia turística Gaetano Armenio.....	285

Y se volvía contemplando la mañana maravillosa, regocijada, infantil. Rebrotaban las tierras y los árboles como en su primer principio; y los montes remotos eran de una tonalidad dulce, de carne húmeda, recién modelada. Y dentro de esta vida palpitante, briosa, sentía Josef su caducidad. ¡Ya se pensaba cansadamente en la vejez de los tiempos; se había llegado a la plenitud de las profecías, y todo empezaba siempre en torno del hombre!...

Gabriel Miró, *Figuras de la Pasión del Señor*



## PRESENTACIÓN

Semana Santa, patrimonio y turismo, tres conceptos que, en los últimos años, se han entrecruzado. En un pasado, no tan lejano, no existía relación entre ellos; ahora sí y, difícilmente, dejará de existir en el próximo futuro. Aunque la pandemia de la Covid-19 haya modificado nuestra percepción más inmediata de los hechos, no es probable que altere la realidad de fondo.

### 1. VAYAMOS AL PASADO

Si nos fijamos en el pasado nos encontramos con que nacen una serie de actividades que van más allá de las celebraciones estrictamente litúrgicas de la Semana Santa. Son actividades creadas y promovidas por individuos concretos, creyentes, que, en virtud de su fe, quieren realzar y dar la mayor profundidad posible a la celebración de la semana más importante del año litúrgico cristiano. Por ello originan, animan y promueven cofradías, representaciones de la Pasión, viacrucis, oraciones públicas, componen canciones, etc. Actividades ligadas a sujetos particulares, creyentes; orientadas a vivir y animar la fe de otros creyentes. “Este año la Parroquia realiza una representación de la Pasión”, o una procesión, u otra actividad; es decir, el párroco, o un laico, o quien sea, organiza con un conjunto de personas una procesión con motivo de la Semana Santa y con la pretensión de celebrar su propia fe y animar la fe de la propia comunidad.

Es claro que podemos distinguir entre participantes y asistentes. Están, en primer lugar, los cofrades, los que actúan en la representación de la Pasión, o en cualquier de las actividades que se desarrollan, más allá de la liturgia, en esos días. Personas fuertemente concienciadas por su fe. Por otro lado, tenemos a los asistentes de la parroquia o de la comunidad; van y participan en virtud de su fe. La fe individual, vivida comunitariamente, es el factor determinante que da origen a todos estos actos. Estamos ante

una serie de actividades confesionales. Es algo surgido desde la fe cristiana y que tiene su sentido en el marco de la vivencia comunitaria de dicha fe. Gracias a que hay sujetos que «inventan», motivados por su fe, actividades en el ámbito de «su» comunidad cristiana y que la comunidad las asume como propias, brota todo esto. Pudiéramos insistir en que estamos en el marco de una sociedad mayoritariamente cristiana, pero, en realidad, esto no es tan relevante para el caso que nos ocupa, el origen de toda esta serie de celebraciones. De hecho, en ocasiones, se crean cofradías o se inician actividades en tiempos y lugares no especialmente marcados por una confesionalidad masiva.

¿Podemos hablar aquí, en este momento, de patrimonio? Efectivamente hay un patrimonio cultural pasivo, es decir, todas estas actividades vienen impregnadas por factores culturales del tiempo y lugar. Reflejan las vivencias y la cultura de los participantes, de su comunidad, de su tiempo; pero esas mismas actividades no las podemos considerar, en sentido estricto, como patrimonio activo en sí. «Este año la parroquia hace una representación de la Pasión». ¿Patrimonio?, en un sentido fuerte del término no lo es. El año que viene a lo mejor ya no se repite y, quizá, nadie la eche en falta.

Tenemos pues tres componentes: una fe activa individual vivida en comunidades creyentes particulares más allá del conjunto social que puede ser mayoritariamente creyente o no; un patrimonio cultural pasivo, en cuanto dichas actividades reflejan una cultura; y una pretensión espacio-temporal limitada en cuanto son actividades ceñidas a la vida de la propia comunidad, a los presentes que están allí y entonces, participen directamente o no en la realización de dichos actos. Si usamos la expresión «religiosidad popular» para calificar dichos actos, el acento, en su origen, está en el término «religiosidad».

## 2. CON EL PASO DEL TIEMPO

El paso del tiempo ha ido cargando muchas de estas celebraciones de un carácter social, no solo confesional, sino también identitario. «Nosotros celebramos así las procesiones de Semana Santa», lo cual supone, evidentemente, que sabemos que otros lo hacen de otra manera. Estamos ante una «celebración de la fe» tal y como «nosotros» la vivimos. Según va creciendo, con el paso del tiempo, el factor relativo al «nosotros», en paralelo al de «celebramos la fe», nace y se desarrolla un «patrimonio» cultural intangible. Tales celebraciones son las «nuestras», reflejan nuestra cultura, nuestra manera de ser, nuestra forma de enfocar la vida. Nos identificamos en ellas y con ellas. Son nuestro patrimonio, constituyen «lo nuestro».

Este componente social identitario, al que ha dado lugar la repetición en el tiempo de las celebraciones, va más allá del mero componente comunitario religioso. Es más, en ocasiones, cobra un peso específico y vida propia, aun existiendo una pérdida de fe personal. Puede darse la paradoja del cofrade no creyente, algo que sería absurdo en sus orígenes. O la siempre conflictiva relación entre autoridad religiosa y cofradías, pongamos por caso, en cuanto que para la autoridad religiosa lo prioritario en dichas

actividades ha de ser siempre el carácter confesante explícito de la fe y todo lo demás sería secundario.

Hablar de celebraciones con conciencia de que forman un patrimonio cultural, ligado indisolublemente a lo religioso, supone ampliar el círculo y el alcance de lo que se hace. Las celebraciones dejan de tener un exclusivo carácter *ad intra* de la comunidad creyente, pasan a ser algo que se realiza pensando en un «nosotros» más amplio, el de toda una colectividad. Con ello, además de posibilitar que el núcleo confesional más estricto pueda ver una posibilidad de evangelización con tales celebraciones a toda una comunidad social más amplia; se introduce implícitamente a los que son ajenos a la propia comunidad. Si sabemos que es nuestro patrimonio, sabemos que otros no tienen ese patrimonio y, además, lo más seguro, nos interesa que otros sepan que este patrimonio responde a un «nosotros» que quiere ser reconocido por los «otros». Estén físicamente presentes o no, los «otros» están implicados al tener nosotros conciencia explícita de que determinado acto constituye parte de nuestro patrimonio cultural. La procesión ya no es solo expresión de una fe comunitaria, es afirmación también de una identidad comunitaria y, por lo tanto, búsqueda de reconocimiento en un ámbito más extenso al de la comunidad confesional o al de la más amplia comunidad cultural propia en la que está inserta dicha comunidad confesional.

La asistencia de fuera reafirma la propia celebración. Pudiera pensarse que con el paso del tiempo y la pérdida de peso social de la fe se diluirían las celebraciones de Semana Santa. Ha pasado justo al revés en cuanto el componente identitario se ha entrecruzado. En el caso particular nuestro el auge de las celebraciones de la Semana Santa ha ido en paralelo a la secularización de la sociedad en el marco, hay que dejarlo bien claro, del desarrollo político del estado de las autonomías. ¿Qué hubiera pasado en otro marco socio-político? No lo sabemos.

La consideración de nuestra celebración como patrimonio cultural conlleva un interés implícito en que otros vengan a verlo y, por tanto, vengan a vernos a nosotros. En su origen alguien de fuera podía asistir a la celebración, el interés primero era participar de la fe de aquella comunidad, era un «peregrino» que asistía en virtud de su fe y de la fe de aquella comunidad. Estamos ante peregrinos que asistían a celebraciones de la fe que hacían otros creyentes, no con la intención de que ellos las vieran, pero sí abiertas a la participación de cualquier creyente viniera de donde viniera. La consideración añadida de nuestra celebración como patrimonio supone el introducir la pretensión de que otros vengan no sólo ya en cuanto peregrinos.

Los tres componentes que señalábamos al final del punto interior se amplían. Seguimos teniendo la fe individual y comunitaria de esa Iglesia local, y el patrimonio cultural pasivo, pero ahora, además, está implicado el conjunto de la comunidad social, y estamos ante un patrimonio activo de la propia comunidad. La perspectiva deja ser exclusivamente local, hay una apertura consciente al exterior. Si antes hablábamos de «religiosidad» ahora hay que poner con el mismo peso el calificativo de «popular». El pueblo se expresa en ellas porque existe tal pueblo y viceversa, hay pueblo en cuanto hay expresiones colectivas de su existencia. Distinguir entre lo sustantivo y lo adjetivo

será más bien asunto del estudioso; según su propio marco de creencias interpretará la celebración como ejemplo de «Religiosidad popular» o como caso paradigmático de «religiosidad Popular». La carga teórica del antropólogo, o del teólogo, propician una interpretación u otra. No dejan de ser interpretaciones de matiz.

### 3. Y AHORA EN EL PRESENTE

Hasta ahora nos habíamos encontrado con los participantes, digamos cofrades, y con los asistentes del lugar; teníamos, además, ampliado el círculo, una participación no solo como expresión y celebración de la fe, sino también una conciencia «patrimonial» de la celebración. Lo que «siempre» hemos hecho y que nos identifica como comunidad ante otras comunidades. Lo celebrativo y lo identitario iban de la mano, la fe y la afirmación de nuestra realidad social y cultural autónoma y propia. Algo que se acentuaba en cuanto empezaban a venir a ver lo que hacemos nosotros y se reafirmaba, de un modo en principio impensado, el «nosotros». Pero resulta que ahora comienzan a llegar de todo punto y lugar. Vienen los turistas.

El diccionario define el turismo como: «actividad o hecho de viajar por placer». Algo que siempre había existido como lujo de ricos y que ha pasado a ser consumo de masas en virtud del desarrollo económico de la sociedad. Con la llegada del turismo nuestra espiral de acontecimientos se amplía. Surgen una serie de intereses económicos que propician el asentamiento desde la perspectiva socio-política de todos los actos celebrativos de la Semana Santa. Ahora bien, en cuanto a la propia dinámica de las celebraciones, esos intereses no son de importancia nuclear. Sí lo es otro aspecto que comienza a tener un peso esencial en la dinámica interna de las celebraciones. Para que vengan a vernos «por placer» habrá que hacer las cosas bien, tendrá que haber «belleza».

La búsqueda de la belleza era algo implícito desde el principio en las celebraciones; si se hacía una representación de la Pasión, por supuesto había que intentar hacerla lo mejor posible. Pero, siendo sin duda importante, no era un factor que tuviera en sí un peso decisivo. Ahora sí lo tiene, no será lo mismo la imagen que demos, y por tanto el atractivo que tengamos, con una iluminación que con otra; habrá que considerar, y ensayar, multitud de aspectos para que la celebración o la procesión tenga la mayor calidad estética posible. Hay una búsqueda consciente de la belleza. Y no solo para reflejar, por ejemplo, la belleza de una talla concreta en sí misma, sino para reflejar la belleza de la talla en los cánones de belleza del espectador contemporáneo inmerso en una particular cultura audiovisual. Resulta claro que no existe la conciencia de pensar que los turistas van a venir a celebrar la fe con nosotros, incluso también puede producirse cierta dilución de la consideración identitaria patrimonial, pero se acentúa la perspectiva de que la gente viene porque hacemos algo bello, por tanto, digno de ser admirado en nuestro mundo global. La gente va de turista a ver cosas bellas, lugares bellos, también celebraciones bellas. Va por placer y porque esos lugares y celebraciones merecen

la pena ser vistos, son dignos de visitar. También nosotros y nuestras celebraciones, importamos en un mundo global, son bellas, son valiosas, somos valiosos.

#### **4. RESPECTO AL FUTURO**

Semana Santa, patrimonio y turismo, tres elementos que se han entrecruzado y han producido una espiral de fenómenos en la que, difícilmente, podemos prever lo que ocurrirá en un futuro. De todas formas, sí sabemos lo que ocurre en el presente. La celebración de la Semana Santa, algo que siempre ha estado en el núcleo más profundo de la vivencia de la comunidad cristiana, ha propiciado una visibilidad de la propia comunidad cristiana en el marco de una sociedad secularizada de una forma que, en los años ochenta, por poner una fecha, nadie podía imaginar. De hecho, a veces da la impresión, de que la única alternativa presentada por los núcleos más confesantes de la secularización en nuestra sociedad es proponer la playa, la huida de las ciudades, como única salida para no verse envueltos en toda una red de celebraciones y simbología cristiana con la que, vayan a la ciudad que vayan, se van a encontrar. Y, aun así, esta opción resulta problemática, la propia red de intereses económicos y políticos de todo tipo que se ha tejido alrededor de la Semana Santa obligan a promocionar la propia Semana Santa, aunque no se crea en nada de la Semana Santa.

Una espiral de acontecimientos que tiene un núcleo último: la experiencia cristiana. Lo «sagrado cristiano» por decirlo así está en el origen. Y lo sagrado sigue presente en lo identitario porque la mera repetición de actividades a lo largo del tiempo no crea ninguna identidad, ni ningún patrimonio por sí mismo. Por muchos teatros veraniegos que realicemos, y por mucha infinidad de representaciones de acontecimientos históricos y mercados medievales que organicemos, allí sólo tendremos actores que saben que son actores, espectadores que saben que son espectadores y, por supuesto, movimiento económico. Participantes conscientes de estar en un gran teatro colectivo, pero nada más. La procesión del Santo Entierro es otra cosa, y la cofradía de la Virgen de los Dolores también. Todo el mundo es consciente de ello. ¿Identidad? Como no se entremezcle algo último, llamemos «sagrado», allí no crecerá ninguna identidad laica que pueda sustituir a la de toda la vida por más subvenciones que reguemos. Ocurrirá como ha sucedido con muchos de esos pretendidos edificios emblemáticos y de arquitectura de diseño que iban a revolucionar nuestra percepción del espacio local, millones de euros de nuevo rico gastados total, para al final, continuar todos sacándonos la foto delante del Pilar.

Lo sagrado inasible, que se desliza entre nuestros conceptos en desafío permanente. No digamos nada de la belleza cuando lo que hay detrás, creando belleza, es precisamente lo sagrado. Resulta simpático escuchar las expresiones del turista que tuvo la suerte de que se detuviera la procesión justo en el momento en que la imagen de la Soledad quedaba clavada a tres metros delante de él, sola ante él, y que una y otra vez se tira de los pelos por no haber tenido los reflejos suficientes para guardar esa

imagen, única, en su móvil. Trescientas fotos y la importante, la que reflejaría la belleza que le dejó atónito, la que por sí sola justificaba todo un viaje y cientos de euros gastados, se le escapó, fue incapaz en ese preciso momento de mover un solo dedo, nunca la podrá subir a la red. No importa, qué más da, siempre tendrá grabada en la memoria el misterio y la belleza de una mirada que fue solo para él.

Lo «sagrado», un término y un concepto que persigue toda la historia de la antropología en una compleja relación de amor y odio. Por la religión nació la antropología, con ella creció, sin ella no sabría qué hacer. ¿Desmenuzar estructuras de parentesco?, puro entretenimiento. Al final lo que de verdad fascina al entendimiento son cuatro cosas y ante la antropología, privilegiada, se presenta una y otra vez, por más que la quiera eludir, esa realidad última con la que nos topamos en la vida y que vagamente intentamos conceptualizar y expresar. Lo sagrado parece desaparecido de nuestro mundo secularizado; nada más lejano de la realidad, basta con salir a la calle cualquier Viernes Santo. Año tras año vuelve a presentarse en desafío permanente a nuestra comprensión.

La antropología seguirá en su labor de estudiar e interpretar la Semana Santa y bienvenido sea este libro que presentamos sobre ella. Resulta buen objeto de estudio, inagotable, nunca se terminará de dar cuenta del misterio que esos días encierran. Por más que intente comprenderla, al final, desde el principio, siempre se enfrentará con lo sagrado que encierra. Siempre. Lo sagrado constituido en permanente interlocutor de la antropología; lo sagrado que quizá, incluso, juegue con ella bajo una multitud de lenguajes y expresiones; que quizá espere a que ésta, si quiere, termine por vislumbrar su reflejo, pálido, pero pleno de belleza, en los ojos del cofrade que brillan escondidos el instante después de haberse cubierto con su tercerol. Ese instante en el que retumba su presencia, en nuestro sobrecogido silencio, con el primer redoble de tambor.

Fernando Joven Álvarez, OSA  
*Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid*

## INTRODUCCIÓN

### EL ESPACIO TURÍSTICO DE LA SEMANA SANTA

M.<sup>a</sup> Pilar Panero García  
*Universidad de Valladolid*  
[mariapilar.panero@uva.es](mailto:mariapilar.panero@uva.es)

El turismo nace y se desarrolla, de forma generalizada, desde los años treinta del siglo pasado como cultura del ocio cuando marca una ruptura espacio-temporal con las ocupaciones cotidianas. Los estudiosos abordan el tema fundamentalmente desde cuatro perspectivas que recapitula Aguirre Baztán (1988: 57-47) que, a su vez, las planteó como categorías analíticas.

La primera es el turismo como aculturación producida por el impacto cultural y social que tiene la llegada masiva de visitantes y los cambios económicos que le son inherentes. Sigue en este caso el planteamiento hecho en 1977 por Valene Smith (1989) al analizar a los turistas como huéspedes más que como invitados. Desde este punto de vista se produce una interacción entre visitantes y receptores para lograr una compenetración fructífera para ambas partes. En ella se observa una lenta, pero continua aculturación sufrida por los receptores, que les empuja a cambiar sus hábitos en función de los huéspedes.

La segunda categoría de sustenta en los presupuestos teóricos básicos de espacio (destino), tiempo (estancia) y cultura, porque admite, como en el caso anterior, un

choque cultural entre las dos partes, que se solucionará de una forma o de otra. El adalid de estas categorías es Jafar Jafari (trad. Lagunas, 2007) que sigue a Victor Turner.

En la tercera se tiene en cuenta las constantes axiológicas de la sociedad de origen, la que produce el turismo, porque el receptor lo que busca es satisfacer las necesidades del emisor. Así, si la sociedad emisora busca el exotismo, la diferenciabilidad, es la sociedad receptora la que satisfará esas características. Y la sociedad receptora lo hará respetando y compitiendo con las características de calidad, precio, gastronomía. . .

La cuarta categoría es el valor del turismo como restauración psíquica, que, quizás, sea la base de todas las demás. Según el autor, en la sociedad industrializada, donde el individuo se ha convertido en un *homo productor* al servicio del puesto de trabajo. La alienación le impide desarrollarse como persona porque está obligado a ser una pieza más del engranaje productivo y por eso necesita tiempos para sí mismo, espacios en los que sea él quien dirija sus propios principios, lugares donde pueda manejar a gusto sus habilidades y sentirse no solo, o no fundamentalmente, *homo productor*, sino un *homo creator* más allá del *homo faber*.

Se impone la ruptura temporal del tiempo lineal para acercarse a un tiempo que se convierte en cíclico gracias a las vacaciones, que además implican movimiento, extrañamiento del lugar de la vida cotidiana. Ahí radica la necesidad de, o bien buscar los lazos que lo unen a su lugar de origen, lugar paradisiaco en la mente pensado y concebido como tal y reconstruido múltiples veces como la tabla salvadora de la personalidad infantil, o bien buscar otros espacios donde pueda satisfacer su necesidad de descanso y desconexión completas.

A todo esto, hay que añadir que, para que exista el turismo, tiene que haber una cierta capacidad adquisitiva que permita al sujeto trasladarse a otros lugares. Estas características son comunes a todo tipo de turismo, pero adquieren matices y peculiaridades en cada una de las variantes. Nosotros, en este libro, vamos a analizar cómo funciona en el turismo religioso en general y en el de la Semana Santa en particular, en función de la complejidad que tienen a su vez estas dos variantes.

Con la primera luna de primavera personas de todo tipo celebran la Semana Santa, pero esta fiesta no colma lo estrictamente religioso, aunque la base es la religión, y se desarrolla en un marco con muchas aristas, rico en matices, en símbolos, en modos de comunicar y de atraer prosélitos y, desde el s. XIX y los primeros años del XX, según los lugares, también turistas. El fomento del comercio local y el afán de visibilidad social de las clases medias propiciaron la mezcla de lo religioso y lo económico de una forma más descarada de lo que había sucedido hasta entonces. Los cambios por conquistar el espacio económico y la visibilidad iniciaron un «tira y afloja» entre los distintos agentes implicados. No olvidemos que los turistas son siempre un bien escaso. Lamentablemente la situación actual originada por la Covid-19 ha evidenciado que el turismo, que es una industria de las más importantes en nuestro país, es muy voluble.

La diversidad de enfoques que tolera la Semana Santa, bien en el ámbito urbano o rural, ya ha sido evidenciada por algunos de los textos de la antropología clásica sobre

la materia (Buttitta, 1978; VV.AA. 1997; Moreno Navarro, 2006; Alonso Ponga, 2003; García Pilán, 2010; Andrade & Ubertazzi, 2017; Faeta & Ricci, 2007; Faeta, 2019). Podríamos decir que la Semana Santa ha sufrido tantos cambios a lo largo de su historia, que es difícil y probablemente innecesario buscar constantes objetivas en ella. Un estudio diacrónico nos la muestra repleta de disyuntivas y contradicciones, que nos llegan bajo distintos trampantojos —medievalizantes, barroquizantes, últimamente, hasta se nombran renacentistas—. En el último siglo ha recibido la impronta, nacional-católica, primero, y después, postconciliar y democrática, pero todavía no ha perdido el matiz barroco contrarreformista. La construcción teórica de la Semana Santa no se ha dejado de implementar con nuevos relatos que se superponen y complementan a los existentes (Alonso Ponga, 2013).

Todavía hoy, estamos en una sociedad que se presupone laica, aunque no ha llegado a consagrar la separación Iglesia-Estado,<sup>1</sup> el poder de decisión de la Iglesia oficial por lo que respecta a las manifestaciones públicas de religiosidad, es incuestionable. A pesar de la aparente «cooperación», *de facto* se mantienen unas relaciones asimétricas. En el día a día, se observa la pugna entre la jerarquía católica y elites urbanas por controlar el espacio público que ocupan las procesiones. Todos los años se asiste a algún debate sobre las fobias o filias que suscitan los desfiles en las calles y plazas obviando otros actos de las cofradías o de los fieles en los interiores de los templos. En realidad, la pugna tiene de fondo la lucha entre la Iglesia triunfante, que ocupa la calle en un acto de contrición público, o la Iglesia evangélica, en la que la aflicción se dirime de una forma privada e íntima. En este debate están siempre los poderes civiles, cuyos intereses coinciden o no con los religiosos, y las cofradías que son la fuerza que perpetua los ritos. Isidoro Moreno (2017) se hizo eco de un artículo de Manuel Chaves Nogales de 1935 para hacer ver que la situación no ha cambiado demasiado en casi un siglo. Los representantes del poder civil y el religioso, hoy día continúan intentando controlar a las cofradías, instituciones populares, oficializando la Semana Santa cada año más por lo que «peligra su continuidad como “hecho social total” y corre el riesgo de convertirse en una fiesta unidimensional, integrista y mercantilizada, asumida solo por una parte de la ciudadanía». En el proceso de mercantilización está, por supuesto, el hacer de ella un producto turístico, lo cual no es negativo, si las cofradías son capaces de no homogeneizarse-simplificarse y mantener sus ritos, en estos tiempos de hipermovilidad.

Una etnografía del hecho turístico nos ayuda a conocer los lugares donde se desarrolla y los flujos de visitantes, así como el valor y la funcionalidad del mismo desde una perspectiva humanista, antropológica en el sentido amplio, como sostiene Xerardo Pereiro (2020: 2), idea que desarrollan en algunos de los trabajos publicados ahora como los de Miguel Nogués-Pedregal, Julio Grande, Fina Antón, etc. El turismo sirve

---

<sup>1</sup> Nuestra Carta Magna mantiene esta relación de forma ambigua y dice en el artículo 16: «Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones».

para comprender algunos de los problemas socioculturales de la modernidad y la Semana Santa es un tiempo en el que las comunidades valiéndose de una escenografía exagerada se muestran a sí mismas, se miden, debaten o se transforman, frente a los turistas que, inducidos, consumen un producto hecho necesidad en un maremágnum de emociones, deseos y sentimientos compartidos. Sin olvidar que el turismo es un intercambio sociocultural, una experiencia ritual moderna, una práctica de consumo diferencial y un instrumento de poder político e ideológico (Pereiro, 2020: 3). El turista en Semana Santa participa con su rito en los ritos de otros.

La expresiva fotografía de Carlos Espeso, que es portada de este volumen, recoge uno de esos momentos. La imagen está tomada en los aledaños de la Audiencia Provincial de Valladolid inmediatamente después de la liberación de un reo indultado el Jueves Santo, día del perdón fraterno. Éste viste el hábito y desfila después con los cofrades de la cofradía que ha solicitado el indulto, la de Nuestra Señora de la Piedad, en la Procesión de Penitencia y Caridad. Los representantes de la Judicatura, del Colegio de Abogados, del Colegio de Médicos y autoridades cooperan con la cofradía para cumplir con una tradición muy arraigada en España en la que se mezcla la historia y la costumbre con algunas leyendas. El público está expectante porque, consciente o no, la densidad del rito invade el momento más allá del espectáculo que las imágenes, en este caso especialmente bellísimas, los hábitos, las músicas... e, incluso el morbo, producen. Recordemos las palabras siempre lúcidas del ya añorado Carmelo Lisón (2010: 69):

Y mientras que los deseos, intenciones y emociones individuales son lábiles, contingentes y circunstanciales —lo que no disminuye su intensidad momentánea— la acción ritual objetiva códigos estándar, conductas al unísono, rítmicas, comportamientos y emociones estereotipadas, de orden y jerarquía, posiciones institucionalizadas y valores concretos congruentes, regularidades comunes y permanentes, no lo íntimo y personal, no al hombre detrás de la máscara procesional sino a la estructura del ritual y sus consecuencias.

Veamos las aportaciones que hacen en este volumen con vocación interdisciplinar, académica e institucional, distintos colegas que han reflexionado durante largo tiempo sobre este hecho religioso y cultural. Algunas, abordan la realidad del turismo religioso o de Semana Santa con carácter general —Simonica, Nogués Pedregal, Alonso Ponga & Panero, Lorenzo— y, otras, atienden a casos concretos de lugares en los que la celebración tiene especial importancia, en España y países cercanos, tanto en el espacio como en las formas, del ámbito católico como son Portugal e Italia. En los otros casos se explican modelos concretos con la perspectiva que da trabajar en ámbitos laborales de distinta índole donde velan por conservar las celebraciones y estudiarlas para conocerlas —Guimerans, Ferreira, Carrera, De Pinto, Rodríguez Becerra, Hernández & Giraldez, Antón, Ibarra y Armenio— y que, evidentemente, no agotan todas las posibilidades.

Alessandro Simonicca, profesor miembro del Osservatorio per il Turismo Sostenibile y especialista en Antropología Cultural y Religión, reflexiona sobre dos fenómenos de turismo, el religioso y el espiritual, desde un punto de vista de la antropología que permita dilucidar las líneas epistemológicas de los viajes que apuestan su atractivo en lo sagrado y las consecuencias sociales que tienen. El autor no obvia el prejuicio histórico entre «turismo» y «sagrado», como mezcla que termina con el pensamiento mágico premoderno frente al ilustrado a través de dos ejemplos internacionales, el Camino de Santiago y la meditación a Rishikesh. Al hacer una etnografía del turismo religioso y del espiritual la religión es central y problemática a la vez, porque para los peregrinos-turistas no está clara la pertenencia formal a una iglesia concreta y sus filiaciones son heterogéneas. Lo espiritual ni siquiera precisa de una adhesión momentánea a unos valores o creencias consagrados concretos. Hace un recorrido por la variedad de motivaciones que van desde tener una ideología salvífica o terapéutica hasta buscar la identidad individual o colectiva. Nos interesa mucho la reflexión del profesor Simonicca porque la Semana Santa, como turismo religioso-cultural que es, ofrece el campo de cultivo para observar las grietas que tiene la modernidad en la búsqueda que el individuo hace de la «autorealización». El turismo religioso como práctica cultural del tiempo libre se ha convertido en una nueva forma de religión espectacularizada y secularizada que, en toda su complejidad, permite observar fecundamente al hombre contemporáneo.

El profesor de Antonio Miguel Nogués-Pedregal, director del grupo de investigación «Cultura, turismo y (cooperación al) desarrollo», también ofrece una visión socio-antropológica del turismo centrada en la Semana Santa. Parte de una definición amplia de «turismo» para explicar las paradojas del llamado turismo religioso gestionado desde el pensamiento, si no utilitarista, al menos ilustrado, pero que, sin embargo, se nutre de un pensamiento mágico y de los deseos. Entra en el prejuicio extendido que en el turismo religioso discrimina entre rito, como algo serio, y turismo, como la banalización del rito. Sin embargo, incide en otra visión que no estigmatiza pues el turismo es modelo moderno de ritualidad en el que el consumidor busca lo auténtico y la liberación de lo normal-cotidiano. Su enfoque está en la línea turneriana para la explicación de lo liminoide (lo optativo propio de ambientes seculares, anti-estructura y laxo) que es una forma de peregrinación que proporciona sentido a la vida ordinaria. El profesor Nogués-Pedregal incluye ejemplos en los que las cofradías o bien mediante los hechos, o bien mediante el debate, se rebelan contra las formas adecuadas a los procesos de mercantilización de la Semana Santa, lenguaje ordinario, frente a la solemnidad ritual, si bien la estética y el deseo de agradar al que mira los desfiles es inherente a la dinámica cofrade.

Los profesores José Luis Alonso Ponga y M.<sup>a</sup> Pilar Panero García, directora e investigadora respectivamente en el proyecto «Centro Internacional de Estudios sobre la Religiosidad Popular: la Semana Santa», hacen una primera distinción entre el turismo religioso y el turismo cultural-religioso, y también el turismo del espectáculo religioso

en el que estaría la Semana Santa. Sin embargo, estas clasificaciones, en muchas ocasiones, se superponen o confunden según los diferentes tipos o segmentos turísticos, dificultando la teorización en función de tres perspectivas no excluyentes —espiritual, sociológica o cultural— y en las que cada cual se posiciona según sus categorías. En el ámbito de la celebración de la Pasión distinguen entre peregrinos, viajeros y turistas, primero, y nativos, curiosos y turistas, después, en un intento de clasificar los viajes relacionados con los hechos de los últimos días de Cristo. Éstos, que tienen una larga tradición y que se han relatado desde el s. IV., son la base de los dos pilares sobre los que se construyen los discursos turísticos de la Semana Santa, el historicismo con la intención de buscar los más antiguos orígenes y espectacularidad. Los autores ponen algún ejemplo concreto de préstamos y cambios de itinerarios, como hizo Nogués-Pedregal. La invención de la Semana Santa se ha hecho a lo largo de la historia con la superposición de relatos y, siempre como un objeto de consumo visual, como catequesis o como producto turístico. El turismo, sin embargo, no aniquila las formas del catolicismo popular y cualquier vivencia íntima de los que participan en celebración en distintos grados. La gran capacidad de adaptación de la Semana Santa permite a sus agentes percibir un hecho universal y bastante homogéneo como particular.

Narciso Jesús Lorenzo Leal, liturgista y profesor del Estudio Teológico Agustiano de Valladolid, nos ofrece las claves que conectan la teología, la tradición y el turismo en la Semana Santa en lo que llama la era de la *post-verdad*, posición para la que «los hechos objetivos y reales tienen menos credibilidad o influencia que los sentimientos y creencias de los individuos al momento de formular una opinión pública o determinar una postura social». Hace un recorrido por la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo, sus claves litúrgicas y teológicas, pero como hecho y acontecimiento significativo y salvífico, cuyo relato repercute formidablemente en la cultura y la sociedad contribuyendo a sostener la economía. La narración del relato se hace a varios niveles en los que el escenográfico de las procesiones, que puede ser emotivo y/o intelectual, es uno, no incompatible con el teológico-trascendental que ofrece la doctrina y la adhesión a la fe dinámica a través de la liturgia y el rito. Para el autor la Semana Santa es un vehículo eficiente de la *fidei ratio* para la contención de posturas anticlericales y secularizadoras porque, a través de la cultura, se puede llegar a la comprensión del discurso redentor que subyace bajo el cultural.

Juan Manuel Guimeráns Rubio, Director del Área de Cultura y Turismo del Ayuntamiento de Valladolid, expone el modelo de gestión turística de una de las semanas santas más importantes de España, que, además, ha sido y es modelo en el que se miran otras. Esta atracción que ejerce, explica el autor, siempre ha interesado a los poderes públicos con los que ha establecido una relación nunca fácil que han desarrollado en ella distintas estrategias de promoción o debilitación según el momento. Actualmente prima el primero, pues la Semana Santa de Valladolid es uno de los periodos más representativos e importantes turísticamente para la ciudad. Esta conciencia, en una ciudad en la que el interés por lo turístico, en general, es muy reciente, sin embargo,

tiene una tradición en lo relativo a la Semana de Pasión para captar la atención de viajeros, visitantes o turistas nacionales e internacionales. El mayor acto internacional a nivel protocolario lo organiza el Ayuntamiento precisamente en este periodo. Ser conscientes de la tradición en la gestión turística es ahora una oportunidad para avanzar y trabajar, no un turismo masivo, pero sí uno sostenible en el que el viaje sea una experiencia nueva en función de las personas y la época. Desde el Consistorio se trabaja con consciencia del bagaje cultural y los valores permanentes que este acontecimiento ofrece, no solo en los desfiles procesionales, sino también con otros atractivos de la ciudad como su gastronomía. Las herramientas para lograrlo es una gestión «inteligente» como se ha hecho con la SEMINCI, que nació precisamente en y desde la Semana Santa, una apuesta por la tecnología y la innovación y un equipo humano integral que implica a diversos sectores de la ciudad por un objetivo común y una perspectiva amplia.

Rui Ferreira, Asesor de la Câmara Municipal de Braga y la Arquidiócesis de Braga, explica las claves por las que la celebración de la Semana Santa de la ciudad, no solo es la más importante del país, sino también Patrimonio Inmaterial de Portugal. La celebración, accesible al turismo desde 1933, supera el ámbito privado de las creencias y es el principal producto de la ciudad que opera, además, de impulsor de otros momentos importantes de Braga y de todo el patrimonio. Este reconocimiento, sin embargo, no es óbice para detenerse y desde 2018 apuestan por integrarse en un itinerario cultural que sea avalado por el Consejo de Europa. Ferreira reflexiona sobre la metodología para el estudio Semana Santa urbana desde una perspectiva antropológica que enriquezca la histórica y que contribuya a algo tan necesario en una sociedad como la actual: la creación de una identidad sólida que contrarreste la homogeneización y el individualismo imperante. Hacer historia y recuperar la memoria colectiva por medio de los ascendientes, de la tradición o tradiciones, es un modo de construir significaciones operativas para la comunidad en el presente. Lo que conforma la tradición, su invención, es una valoración positiva que genere consenso y unidad en la comunidad, pero al convertirla en «otro exitoso programa de medios» difumina y transforma prácticas devocionales convirtiéndolas en espectáculo religioso. El proceso de patrimonialización, sostiene el autor, ha de hacerse estudiando e inventariando las prácticas esenciales y aquellas susceptibles de cambios que no menoscaban lo esencial de las celebraciones, porque es una ingenuidad pensar que los cambios no se producen continuamente. La patrimonialización debe ser fundamental para la conservación.

También sobre la necesidad de documentar nos ilustra Gema Carrera Díaz, Jefa del Proyecto del Patrimonio Etnológico del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico de la Junta de Andalucía, comunidad autónoma modelo en la gestión del patrimonio en España que ha abordado el estudio de la Semana Santa en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía (APIA) entre 2008 y 2014. En el documento se recogen más de cien rituales de Semana Santa, así como «los oficios y saberes, modos de expresión o actos de comensalismo que se dan en el marco de estas actividades». En el Atlas se

evidencia la falta de rigor de la construcción de la identidad andaluza, basada en estereotipos que niegan la importancia simbólica de la fiesta. El objetivo del Atlas es abundar en la diversidad y complejidad negada por esos mismos clichés difundidos hasta la saciedad en los medios de comunicación todavía hoy día. Carrera nos detalla los elementos que el APIA recoge en sus tres módulos —identificación, descripción y valoraciones— en los que se hace un trabajo exhaustivo sobre cada uno de los elementos y que, en ningún caso, son una foto fija. La autora refuerza el valor de una cuestión que es general a muchas fiestas entre las que se encuentra la Semana Santa, que es la reproducción simbólica e identitaria de los grupos sociales que las mantienen cada año, independientemente de otros intereses mercantiles, espectaculares o de refuerzo de tópicos que perpetúan el «carácter nacional andaluz». Advierte que el peligro de las celebraciones no se halla en la falta de declaraciones institucionales, sino todo lo contrario, en coartar la libertad y autogestión de los agentes implicados y comprometidos con un patrimonio vivo con medidas de salvaguarda coercitivas.

Paola De Pinto, gerente de Società Cooperativa FeArT, ente gestor del Museo Diocesano de la ciudad pugliesa de Molfetta (Diócesis de Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi) nos da otra perspectiva, la de una institución religiosa que, además de ejercer una función catequética, especialmente con la figura de María Magdalena, contribuye a generar beneficios económicos y simbólicos en el territorio en el que trabaja. El Museo, reabierto en 2009, concentra y promueve diversas acciones relacionadas con la Semana Santa, celebración importantísima para las comunidades no solo en Molfeta, sino en toda Apulia. El trabajo se lleva a cabo contando con las instituciones civiles, asociaciones culturales como la Associazione Culturale Opera di Molfetta, presidida por Gaetano Armenio, también autor en este volumen, bandas de música y, por supuesto, las cofradías de la ciudad y las de otros lugares. Las acciones principales son cuatro destinadas a la conservación y divulgación: *La via dell'arte* sobre las esculturas de madera policromada o papelón de escultores locales, algunos formados en Nápoles o Roma, siendo Lecce de suma importancia para el abastecimiento de papelón; *La via dei suoni e delle melodie* para recuperar obras de una importante tradición de compositores y bandas de música; visitas al museo teatralizadas; y otras actividades puntuales como conciertos y exposiciones nacionales e internacionales.

Los profesores Salvador Rodríguez Becerra y Salvador Hernández González y Encarnación Giráldez Cejudo, Directora Técnica de la Ruta «Camino de Pasión», explican el modelo de gestión cooperativa de diez ciudades medias representativas de las celebraciones andaluzas —Alcalá la Real, Baena, Cabra, Carmona, Écija, Lucena, Osuna, Priego de Córdoba, Puente Genil y Utrera—, cuyos ayuntamientos se han agrupado en 2002 mediante la «Asociación para el desarrollo turístico de la ruta “Camino de Pasión”». La asociación nace con la aspiración de que estas agrovillas señoriales históricas den a conocer su Cuaresma, Semana Santa y Pascua en el tiempo de los ritos, pero también a lo largo del resto del año potenciando recursos como los conjuntos de museos, casas hermandad y otros espacios expositivos, señalizando los espacios y las imágenes, editando una guía conjunta, y siendo un socio importante en la Red europea

de celebraciones de Semana Santa y Pascua, Braga también lo es. La asociación busca un lugar en el espacio turístico para estas ciudades de interior, podrían ser muchas más, en las que la celebración es muy importante porque implica a la mayor parte de la población, pero que han estado eclipsadas por las grandes semanas santas urbanas de la comunidad autónoma, que también son una fuente de inspiración, como en otros muchos lugares de España. Además del implemento de turistas la naturaleza de la asociación es conocer, difundir y revitalizar del legado patrimonial para conservarlo.

La profesora Fina Antón Hurtado parte de una dilatada observación mediante el trabajo de campo en la ciudad de Murcia y, con una base conceptual en el que la categoría sensorial y personal es fundamental, explica los modos para canalizar las aspiraciones identitarias y las emociones de los participantes activos o pasivos. Esta Semana Santa con origen en el s. XVII se ha resignificado y revalorizado, también turísticamente integrando al turista de forma solidaria en la percepción visual, sonora, olfativa, gustativa y táctil del ambiente festivo multivivencial en una sociedad en la que cada vez se valora más lo espiritual y menos la religión institucionalizada. La espiritualidad es primaria, inherente a la especie humana, el hombre es una criatura ritual y en la Semana Santa murciana el visitante aún experiencia y emoción, no a través de las creencias religiosas, que pueden existir o no, sino a partir de la espiritualidad humanizada que se genera por la exaltación de lo sensorial en las procesiones. La presencialidad y el contacto físico, como ha puesto en evidencia la pandemia que estamos padeciendo, refuerza la vivencia por lo que son de gran importancia en una fiesta en la que la belleza de los pasos, las flores, las músicas, los olores... contribuyen a la integración de todos.

Julio Grande Ibarra, director de Sepinum, empresa especializada en desarrollo rural, patrimonio cultural y turismo rural pone el foco en una Semana Santa rural singular, la de San Vicente de la Sonsierra con sus famosos disciplinantes porque conserva un rito otrora extendido y ahora singular, exótico para muchos. La presencia de un turismo desproporcionado en ocasiones ha alterado el desarrollo de la fiesta y la cofradía le ha puesto freno en diversos momentos de la historia. La injerencia del público y el desconocimiento de la significación profunda que los ritos tienen para la cofradía han propiciado no pocas veces situaciones conflictivas. Esto no es un hecho exclusivo de los ritos de Semana Santa, sino que es habitual en otros a los que personas poco documentadas les atribuyen un carácter excepcional y morboso olvidando la ritualidad (celebración pública, pero también acto íntimo), porque el turista ahí solo consume una puesta en escena (Sánchez Pérez, 2020: 70-75). El autor se muestra crítico con el discurso generalizado y poco realista que presenta estas celebraciones como la panacea capaz de salvar al turismo rural. En su opinión, excepto de manera muy puntual para la hostelería local, el desarrollo turístico de la zona no se da por los disciplinantes, sino por el recurso enológico. Apela al equilibrio en la búsqueda de un turismo planteado de forma realista y sostenible, fruto de la reflexión y ordenado, es decir, que reporte beneficios sin alterar el patrimonio inmaterial desvirtuándolos acontecimientos y con un público que incomode a los cofrades y acompañantes locales.

Cerramos este volumen con una perspectiva diferente a la académica y a la institucional, aunque se sirve de ambas. Gaetano Armenio, presidente de l'Associazione di Promozione Turistica e Culturale «Puglia Autentica» y gestor del portal turístico que promociona las tradiciones populares de Puglia, región puente entre Oriente y Occidente. Son las celebraciones de la Navidad, la Semana y la Pascua y las de los patronos con todos los elementos asociados a los ritos —imágenes, música, gastronomía, artesanía...— y otras bellezas como la paisajística que captan y orientan al turista para que haga de su viaje una experiencia. El autor, que también es editor, fotógrafo y publicista, ofrece la imagen que se proyecta de una región como Puglia en los circuitos profesionales como las ferias especializadas, pero explica que, además, es vital trabajar en el territorio para que los propios protagonistas valoren los recursos y los conserven.

Ofrecemos a los interesados en el turismo y en la Semana Santa un muestreo de algunos de los marcos teóricos desde los que se medita sobre este campo, pero también, y esto nos agrada mucho, con la perspectiva de profesionales que aportan su experiencia y talento, no solo en geografías diferentes (la lista podría ser enorme), sino en ámbitos laborales diversos. El tema no se agota, todo lo contrario, en un momento en que la distopía que vivimos por la pandemia del covid-19 ha obligado a un distanciamiento físico que ha provocado una quiebra en el modelo social y festivo. Asistimos a nuevas formas de ritualidad, aséptica si se quiere, pero ritualidad. Estaremos atentos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Baztán, Ángel (1994), «El turismo como restauración psíquica», en *Estudios de etnopsicología y etnopsiquiatría*, Barcelona, Boixareu Universitaria, pp. 57-68.
- Alonso Ponga, José Luis (coord.) (2003), *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana* Valladolid, Grupo Página.
- Alonso Ponga, José Luis (2013), «Religión oficial o religiosidad popular: la creación de la Semana Santa», en *Actas del I Congreso de Estudio y Difusión del Patrimonio. Las Edades del Hombre. Passio*, Valladolid, Fundación Las Edades del Hombre, 87-119.
- Andrade, Milton de y Alessandro Ubertazzi (a cura di) (2017), *I Misteri di Trapani*, Bergamo, Edizioni Imagna.
- Buttitta (1978), Antonino. *Pasqua in Sicilia, con fotografie* di M. Minnella, Palermo, Grafindustria.
- Faeta, Francesco e Antonello Ricci (a cura di) (2007), *Le forme della festa. La Settimana Santa in Calabria: studi e materiali*, Roma, Squilibri.
- Faeta, Francesco (2019), *La passione secondo Cerveno. Arte, tempo, rito*, Ledizioni, Milano.
- García Pilán, Pedro (2010), *Tradición en la modernidad avanzada: La Semana Santa Marinera de Valencia*, Valencia, Museu Valencià d' Etnologia-Diputació de València.

- Lagunas, David (coord.) (2007), *Antropología y turismo: Claves culturales y disciplinares*, México, Plaza y Valdés.
- Lisón Tolosana, Carmelo (2010), «Ritual, culto, trascendencia», en José Luis Alonso Ponga, David Álvarez Cineira, Pilar Panero García & Pablo Tirado Marro (coords.), *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica II*. Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 65-70.
- Moreno Navarro, Isidoro (2006), *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, Mixtificación y Significaciones*, 1ª 1999, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla.
- Moreno Navarro, Isidoro (2017), «El cardenal, el gobernador y las cofradías», *Diario de Sevilla*, 5 de abril.
- Pereiro, Xerardo (2020), «Antropología del turismo: ¿para qué? ¿y para quién? Crítica de la razón turística», *Disparidades. Revista de Antropología*, 75 (1), enero-junio, pp. 1-6. <https://doi.org/10.3989/dra.2020.001b>
- Sánchez Pérez, Laura (2020), «Narrativas visuales, experiencias rituales y proyecciones virtuales. Un estudio de caso: la romería de santa Marta de Ribarteme (Pontevedra)», *Boletín de Literatura Oral*, (extra 3), pp. 61-85. <https://doi.org/10.17561/bo.vextra3.5273>
- Valene L. Smith (Ed) (1989), *Hosts and guests the anthropology of tourism*, University of Pennsylvania Press Philadelphia.
- VV.AA. (1997), *Fiesta y cultura: la Semana Santa de Andalucía*, monográfico en *Demófilo. Revista de cultura tradicional*, nº 23, Sevilla, Fundación Machado.



# LA ANTROPOLOGÍA, ENTRE EL TURISMO Y LA RELIGIÓN. UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

Alessandro Simonicca  
*Università di Roma “La Sapienza”*  
[alessandro.simonicca@uniroma1.it](mailto:alessandro.simonicca@uniroma1.it)

En las dos últimas décadas, la antropología del turismo se ha renovado mucho, participando de los numerosos «cambios» a los que la razón de la segunda mitad del siglo XX ha dado vida paulatinamente.<sup>2</sup> En esta ocasión nos gustaría reflexionar sobre dos confluencias sociales, la del turismo religioso y la del turismo espiritual, para intentar sondear el desafío del turismo desde la antropología para la comprensión crítica de la movilidad cultural que se genera por los viajes que poseen su atractivo en lo sagrado.

## 1. EL TURISMO RELIGIOSO

El turismo religioso es un fenómeno peculiar del viaje moderno que, a pesar de lo paradójico de la combinación estridente que aúna un campo eterno (el religioso) y un ámbito terrenal y comercializado, muestra propiedades que pueden reconducirse a las características formas de actividad autodirigidas del tiempo libre, hace poco definidas

---

<sup>2</sup> Para una panorámica general son las actuales tendencias innovadoras de la antropología del turismo véase Aliberti-Cozza (eds.) (2018); Scott-Selwyn (2010); Tribe (2009); Phillimore-Goodson (eds.) (2004).

como «turismos de intereses especiales», entre las que destacan la faceta cultural y la didáctica.

Resultan de gran relevancia los niveles de motivación, las finalidades del viaje y el contexto del valor de pertenencia (declaradamente religioso). Todas las profesiones religiosas universalistas se hallan ante este fenómeno, es más, en muchos casos, especialmente en la versión católica, las organizaciones religiosas se han demostrado incansables agencias de flujos de «peregrinos» hacia lugares considerados sagrados.<sup>3</sup>

Desde el punto de vista antropológico, el campo de acción del turismo religioso es bastante peculiar, debido a razones distintas. Ante todo, brinda la ocasión de tomar en consideración cierta variedad de motivaciones, estableciendo mapas mentales de recorridos, ideologías salvíficas y terapéuticas, formas de identificación individuales y colectivas; por otro lado, permite introducirse en una de las muchas grietas de la modernidad, donde los niveles de heterocromía y de coexistencia entre culturas tecnologizadas y culturas tradicionales aparecen siempre muy altos. La dimensión de lo sagrado, de la que esta forma de turismo es vehículo, constituye un observatorio peculiar, puesto que introduce directamente hacia uno de los momentos fundacionales de la antropología del turismo, ejemplificado especialmente en el debate entre Nelson Graburn (2001) y Dennison Nash (1995) que reescribe el previo de los años ochenta.

Todo ello se debe, sobre todo, al hecho de que, especialmente el viajero internacional, aspira a encontrar al Otro y que el impacto con el contexto de los anfitriones, a menudo, coinciden con una dimensión local que se caracteriza por las tradiciones extendidas, así como por temporalidades profundas. Las sociedades «tradicionales», «etnológicas» y «domésticas» que encuentra el turista están arraigadas en las instituciones, en los valores y en los mitos de un profundo ascendente religioso y, sin embargo, destinadas a entrar en crisis o, por lo menos, a reaccionar a la herencia que la modernización con el turismo y/o el desarrollo fomentan en los territorios. Al contrario, no es raro que el grado de penetración del turismo en ámbitos tradicionales se corresponda, a menudo, con una progresiva pérdida de las características culturales de la historia anterior o, incluso, en procesos de «comercialización» de la cultura que corroen los sistemas a los que pertenecen ciertos grupos sociales o espacios humanos.

Por supuesto, los procesos son bastante complejos y al analista no siempre le resulta fácil distinguir entre los efectos del desarrollo económico general (del que el turismo es solo una parte) y los efectos del turismo *per se*. Siempre hay un prejuicio, en cierto sentido «central», en la relación entre «turismo» y «sagrado» porque se presupone que el turismo, imponiendo una lógica matemática y monetaria, tendría la tendencia a poner fin al mundo mágico premoderno. A este prejuicio se opone toda una primera línea de antropólogos que, por su parte, han creado un campo de estudios sobre el turismo legítimo y relevante para el mundo actual. Probablemente se podría ir más

---

<sup>3</sup> Para las peregrinaciones europeas, véase el primer cuadro general de Nolan en Nolan (1989) y Rinschede (1992). Para el cuadro general del turismo religioso, véase Simonicca (1998: 147 y ss.).

allá y asegurar que, a la progresiva pérdida de aureola de superficialidad, el turismo ha adquirido un estatuto cada vez más complejo, hasta volverse un sujeto «serio», capaz de alcanzar nuevamente aquellas orillas que la *hibris* de la modernización parecía que fuese a dejar atrás: las orillas de lo sagrado.

Pensemos en la época «neoritualista» de los años setenta, especialmente en la americana, postestructuralista y (post)turneriana. El problema que estaba en los orígenes entre el estructuralismo y el neoritualismo, estaba constituido, además de por la diferencia entre la metodología de investigación de la tradición, también y esencialmente por un nudo teórico esencial, es decir, en la constitución de la modernidad; especialmente si el «desencanto» y la «racionalización» de la modernidad, entendidos a la manera weberiana, fueran mecanismos imparables y penetrantes de la dinámica mundial de la diferenciación social, destinados a alejar las coordenadas de solidaridad y comunidad en pro del individualismo y de la capacidad adquisitiva, es decir, dejando al margen lo sagrado y lo religioso. Justamente sobre el rito se concentró la mayor parte del debate sobre su misma existencia y, en caso de que siguiera existiendo, qué papel le correspondería. La reflexión sobre el «vínculo social», responsable de la conexión social humana, era uno con el problema del destino de la propuesta de la ecúmene global.

El énfasis puesto por las corrientes neo-rituales en el «sitio» actuó en el sentido de abrir el campo a una concepción de las conexiones sociales no tanto en términos de sacralidad o religión, sino de «moralidad». Así el rito empezó a hallar un papel propio, incluso en las sociedades científicas e industrializadas. No pudo menos que constatarse el imparable desarrollo de la especialización y formalización de los ámbitos de vida, cada vez más proyectado hacia lógicas instrumentales o estratégicas, aunque, al mismo tiempo, se identificó en las grietas, en las fracturas, en los *intermundia* entre los distintos sectores de la vida moderna, el lugar fundacional de la reaparición del rito como factor de reproducción de la capacidad de reinserción en el conjunto social por parte del individuo.

Los elementos comunes de esta actividad (convención, repetición, estilización, fuerte participación emotiva) fueron los tratos ejemplares para la tipificación de los «ritos (o eventos) modernos» que, a diferencia del rito en clave durkheimiana o gluckmanniana, le suceden, como exigencia de totalidad (individual, social y política) partiendo de un tejido social diferenciado, fragmentado y de una conciencia despedazada y enajenada. El rito, pues, ya no es una actividad que celebra y reelabora una vida comunitaria arraigada; al contrario, es un rito que, aún en su función de actividad circunstancial (individual o interpersonal) caracterizada por una escala de ritmos temporales u optativos, se muestra siempre capaz de sentir y donar el sentido del todo.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Para un cuadro de conjunto acerca de la superación de la dicotomía entre *in* y *out* en los ritos de hoy en día véase la temática de los «acontecimientos públicos», en Simonicca (2006).

Las nociones turnerianas de «liminal» y «liminóide» rotan justamente alrededor de esta constelación; lo «liminal» presupone una unidad intacta para representar, lo «liminoide» evoca una unidad social individualizada y fragmentada, irreversible a la par que bisoña de inmersiones cíclicas en una esfera de *communitas*. La fuerza de Turner, o de Mac Cannell, reside justamente en indicar que es exactamente en esta nueva modalidad de la conexión social que se sitúa el espacio de la ritualidad y de la moral moderna y contemporánea. El «turismo» representa, entre ellas, una forma fenoménica importante y más para algunos, incluso, ejemplifica la pensabilidad antropológica de la modernidad.

La primera referencia es a Victor Turner y, naturalmente, Nelson Graburn que reconocen en el modelo de los «ritos de paso», el prototipo sustancial del viaje de «peregrinación» y de la «búsqueda del Santo Grial», o sea, la búsqueda del sentido de la existencia humana, hoy en día. Sin embargo, el *punctum pruriens* está justamente aquí: podría tratarse de un modelo de inteligibilidad o de realidad *tout court*, o bien podría ser una metáfora cognitiva eficaz para comprender las formas de la atribución a la vida de sentido cultural, o estructurada común subyacente a las varias formas históricas dentro de las que la conciencia humana organiza su transitar hacia un fin. En realidad, la operación de Graburn necesita de una explicitación más analítica, con respecto a sus cuadros de referencia: el durkeimiano y el turneriano.

Emile Durkheim, en *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), manifiesta que las fiestas religiosas son un momento de unificación social y de regeneración moral (momentos coincidentes, de acuerdo con el autor) y que pueden coexistir, en términos de identidad regional étnica, civilizadora o, incluso, política. Para Turner, al contrario, la torsión antifuncionalista del liminal moderno (o liminoide) enuncia la parcial abrogación de la estructura comunitaria. La peregrinación, pues, se presenta como antiestructura, tendente a la comunidad y a la igualdad. El punto está en tematizar Centro y Otro. ¿Vale, acaso, la hipótesis turneriana que, durante la peregrinación, el Otro se vuelve nuevo Centro?

La etnografía de las peregrinaciones se opone a la hipótesis turneriana (Pfaffenberger, 1983; Sallnow, 1990; Tadao & Befu-Shuzo, 1995; Flores Ochoa, 1996) y ofrece más pruebas a favor de la durkheimiana del rito de paso, como mantenimiento y refuerzo de los límites sociales. Ante todo, la etnografía pone en tela de juicio la tesis eliadiana del magnetismo devocional; por supuesto, el relicario mana cierta significación religiosa, pero, a la vez, proporciona un espacio ritual en el que expresar las distintas percepciones y los diversos significados que los peregrinos llevaban consigo. Peregrinar a Jerusalén, por ejemplo, ofrece una variada fenomenología de imágenes devotas: iconos sagrados para los griegos ortodoxos, ilustraciones de la vida de Cristo para los católicos, significado eterno para los sionistas (Bowman, 1991). Pero, también en Lourdes (Dahlberg, 1991; Eade, 1991, 1992) se admiten consideraciones parecidas: la veneración de la doctrina oficial de la Inmaculada Concepción para la ortodoxia, la visión de las curaciones para las masas populares. O bien el caso de Padre Pío: el poder

sagrado para los residentes en San Giovanni Rotondo, el poder seglar de las estructuras hospitalarias para la red biomédica oficial (McKevitt, 1991).

El análisis concreto de los flujos de peregrinos muestra varias imágenes que activan el viaje, así como diversas prácticas discursivas, que impiden la formulación de una concepción unitaria de la peregrinación que, al contrario, se tipifica y se diferencia internamente debido a las características propias de la constitución del lugar, según se celebre la sacralización del lugar, del santo o del texto doctrinario (Eade & Sallnow, 1991). La hierografía que deriva de ello no puede reconducirse, en absoluto, a una forma unitaria y a los sentidos comunes de lo vivido.

La crisis de una relación unidireccional, entre peregrino y relicario, es retroactiva acerca de la determinación conceptual de lugar como Centro homogéneo, imponiendo la necesidad de rectificar la ecuación de partida, que es fulgurante a la par que esencial, una ecuación identitaria entre turista y peregrino.

El Centro del Lugar-Otro, perseguido por los peregrinos, de acuerdo con la visión de Graburn, se muestra, en realidad, deudor de una visión unilateral de la constitución católica del Centro, por la que el centro político y el religioso no coinciden. Por supuesto, se trata de la significancia (de eliadiana memoria) del centro y no de su colocación geo-espacial, sino de la dicotomía entre vida cotidiana, reducida a esquemas estratégicos, de acciones y valores como unificación de la vida.

Cohen (1992), por ejemplo, observa que la posición de la concetricidad no reside exclusivamente en la periferia del lugar. Existen centros que no son en absoluto periféricos: el caso de Jerusalén es clarísimo. De ello deriva, pues, que en una misma religión, o en una misma sociedad, conviven varios tipos de peregrinos y que el turista y el peregrino se diferencian solo por las trayectorias espaciales de marca inversa.

El peregrino, según Cohen, se caracteriza por un movimiento hacia el centro (concentricidad) y el turista por un movimiento hacia el exterior (excentricidad). A ambos tipos de viajeros les corresponden dos tipos de peregrinación: los formales, caracterizados por formas devocionales más rigurosas y una escasa presencia de *lusus*; y los populares, de entre los que emergen con fuerza situaciones de *lusus*, festivos y mercados turísticos.

De los tres elementos que constituyen el turismo (el presupuesto para el gasto, el tiempo libre disponible, el deseo de viajar) el que discrimina la tipología del viaje es justamente la disponibilidad. El turismo religioso no es turismo *tout court*, contrariamente a una fácil generalización al estilo de Graburn. Responde a esta clase de turismo solo aquel en el que los participantes están motivados, parcial o exclusivamente, por razones religiosas y mantienen relaciones secretas o parciales con las vacaciones, o con los viajes sociales, culturales, de grupo y políticos. Existen otros aspectos del viaje susceptibles de cambio: puede ser largo o breve; puede caracterizarse por una presencia prevalentemente femenina y senior (el católico), o masculino (hindú o islámico); puede dirigirse hacia estándares regionales (hacia el norte entre abril y octubre, hacia el sur

para las vacaciones y en el verano). El punto de partida sigue siendo, en cualquier caso, la motivación religiosa propiamente dicha.

Europa se caracteriza por activar peregrinaciones hacia santuarios o lugares sagrados, históricamente marcados, fiestas religiosas y diversos componentes conectados a los acontecimientos definidos como «especiales». Su topología está diseñada en base a tres clases de lugar: santuarios de peregrinación; atracciones turístico-religiosas conectas a la historia y a la cultura de los lugares; fiestas con asociaciones religiosas (Nolan & Nolan, 1992; Rinschede, 1992).

El caso polaco de Częstochowa (Jackowski & Smith, 1992) y el yugoslavo de Međugorje (Vukonic, 1992, 2006) presentan peregrinaciones con una fuerte carga religiosa, que se insertan en escenarios étnico-nacionalistas o religioso-universalísticos; crece y crece con una especie de mezcla entre motivaciones sacras y disfrute del tiempo libre, que son difícilmente separables. Los resultados etnográficos muestran, además, una nueva descolocación de la relación entre aspectos de doctrina y formas de cultura, tanto es así, que recurrir a una dogmática explícita ya no es resolutive, como en el caso de la *Hach* islámica; en cuanto a los mormones, por ejemplo, la peregrinación a los templos de la fe es procedente, no por obligación doctrinal, sino por necesidad de autoexpiación y de una nueva compactación salvífica (Hudman & Jackson, 1992).

La relación entre peregrino y turista ya no puede definirse en términos puramente dicotómicos, ni en términos de equivalencia de significado; ambas nociones son extremos conceptuales y fenomenológicos de un espectro de contrarios graduado de acuerdo con notas comunes que van desde un máximo de *pietas*, hasta un máximo de búsqueda de relax, de acuerdo con una lógica ideal típica, más que material. Asimismo, los epítomes de peregrino y de turista inducen a prever un análisis en la que siempre estén presentes la búsqueda de lo nuevo y la búsqueda de la salvación, el conocimiento y la fe, propuestas de maneras distintas y sin diferencias tajantes.

Por lo que concierne la etnología el ejemplo de las peregrinaciones en las montañas de Sri-Lanka muestra cómo, incluso en contextos extraeuropeos y en presencia de religiones universalistas no católicas (hinduismo y budismo), las percepciones del hecho sagrado y del viaje devocional no son en absoluto reconducibles a la categoría contrastiva serio-frívolo. Los estudios sobre las peregrinaciones de la juventud esrilanquesa (Pfaffenberg, 1983) por las montañas sagradas, por ejemplo, han registrado actuaciones y comportamientos peculiares: la gran masa de jóvenes que visitan los centros religiosos y se porta de manera lúdico-inversiva (tal y como diría Graburn), adopta una actitud occidental (ropa, música, canciones y danzas eróticas). Los comportamientos aparentemente no religiosos y profanos de los jóvenes, así como el clima festivo, han de interpretarse en un marco político y religioso más amplio: por un lado, la dificultad de la juventud de Sri-Lanka para hallar un empleo y, por otro, una profunda transformación de las mismas prácticas de fe, que dejan espacio a ciertos hibridismos religiosos, así como a combinaciones entre devociones hindú *bakhti* y budismo. La razón de las prácticas ha de buscarse en una compleja transformación de sistemas lingüístico-culturales

y de símbolos que dan vida a diferentes estilos religiosos, a partir del urbano-burgués, pausado y ascético, para concluir con el agrícola-popular, recreativo y lúdico.

Unas consideraciones análogas han de realizarse por lo que concierne el caso de Khajuraho, en la India, en el que la meta es una serie de templos historiados con sugerentes escenas eróticas. La razón del fenómeno puede reconducirse (Ichaporia, 1983) con dos clases de razones: por un lado, el nacimiento de una nueva conciencia que ve en los monumentos históricos las marcas de pertenencia y la identificación nacional; por el otro, la formación de una lectura occidental, estetizante y de recreación de la doctrina tántrica. También aquí la categoría de «peregrinación turística» indica que la mezcla entre tradicional y moderno está destinada a producir fenómenos y comportamientos difícilmente atribuibles a tipologías netas y diferenciadas, con respecto a las cuales el esfuerzo tipológico más refinado se muestra ineficaz para proporcionar clasificaciones adecuadas.

## 2. EL TURISMO ESPIRITUAL

Reconsiderando de manera crítico-etnográfica el tema de la peregrinación de la cristiandad,<sup>5</sup> en las últimas décadas se ha desarrollado un intenso debate sobre cómo definir el «turismo espiritual», con el fin de establecer el ámbito de aplicación en comparación con el (más conocido) turismo religioso: las novedades son distintas y emergen las mismas contradicciones.

Las cuestiones a las que enfrentarse son de analítica conceptual y de investigación etnográfica: por lo que concierne las primeras, se trata de considerar las diferencias sutiles, a la par que importantes, entre «religioso», «espiritual» y «sagrado»; a propósito de las segundas, el desafío interpretativo concierne a las dimensiones del viaje y de la posibilidad antropológica de su restitución etnográfica.

Por supuesto, los dos tipos de turismo están vinculados por el movimiento humano y, especialmente, por el viaje hacia una meta, cuyo destino preferente está, a su vez, ligado, a una especial atracción que ejercen los lugares que se consideran sagrados.

Está claro que viajes y religión están conectados entre sí y es igualmente sabido que existen corrientes generales de antropología-etnografía del turismo que se sirven de dos marcos conceptuales (*framework*), la religión como metáfora y la religión como experiencia turística. Retomemos el tema del que ya hemos hablado y tratemos más en particular no el «rito de paso», sino las características del sentimiento de lo «sagrado».

Con respecto al primer marco, Dean Mac Cannell (1979, 1992) decía que el turismo es una praxis típica de la modernidad y que permite demorar los vínculos enajenantes de la sociedad capitalista, buscando la libertad en una nueva forma de religión que libere al hombre (justamente el viaje hacia lo Otro), devolviéndole plenitud; una

---

<sup>5</sup> Cfr. el cuadro más reciente en Ron (2019).

religión laica, pues, con metas laicas (búsqueda de la gracia en la relajación en el mundo del-no-trabajo), sin dejar a un lado una religión que genera experiencias ficticias, por haberse vivido en «burbujas turísticas» artificiales.

En el segundo cuadro, Nelson Graburn indica la pista, el estudioso ve en el turismo una experiencia religiosa plena. El turismo sería propiamente un viaje sagrado, puesto que el desplazarse significa buscar una realización plena, idéntica a la experiencia religiosa de lo sagrado, como experiencia extraordinaria en la que el sujeto pueda realizarse plenamente (Graburn, 2001).

Ambas posiciones están yuxtapuestas, por lo que, el turismo se conectaría, por un lado, a experiencias necesariamente falsas y, por otro, a experiencias auténticas. Aun así y a pesar de las claras diferencias, se trata de dos procesos rituales, de ritos civiles y/o laicos, pues ambos son adecuados para aumentar e intensificar la percepción de la realidad.

Esta contradicción se vuelve aún más desgarradora en el turismo espiritual; si leemos una definición de ello, aumentan los problemas: «Es turista espiritual quien quiera alcanzar “beneficios espirituales” a través de prácticas religiosas y, por ello, empieza un viaje de búsqueda, que le permita alcanzar una mejora espiritual» (Norman 2013: 17).<sup>6</sup> En un ámbito más específicamente europeo: «Es una forma de turismo religiosamente orientada que satisface desde el punto de vista emocional e incluye la visita a los templos arquitectónicamente significativos, la participación en retiros religiosos, o bien la elección de los caminos de peregrinación» (Aulet Serralonga, 2018: 203).<sup>7</sup>

Hay un claro núcleo proyectual en la definición; se trata de una idea de viaje en la que poder «encontrarse a sí mismo» haciendo uso de varios recursos, entre ellos meditar, contemplar, moverse, seguir una propia tensión hacia la meta, que puede ser la posibilidad de un retiro religioso, una breve experiencia monacal, un lugar sagrado y, también, acciones y lugares de fuerte recarga del Yo, como visitar lugares inaccesibles o escalar una montaña. Eso suele darse en ciertos momentos concretos de la vida que, a menudo, coinciden con crisis, ruptura de vínculos, inadaptación, cambios repentinos de dirección, tensión hacia el exterior, a los que, frecuentemente, corresponden, también, formas de viaje narrativas.<sup>8</sup>

A pesar de todo esto, no podemos obviar, especialmente en la primera definición, una clamorosa definición circular: una actividad espiritual consiste en una acción que

---

<sup>6</sup> Cfr. Norman (2013), Dallen & Olsen (2018: 220 y ss.). Sobre la relación entre caminos sagrados y turismo, véase Timothy & Olsen (2006); más en extenso, para un nexo entre turismo y religiones en el mundo, grandes peregrinaciones no cristianas incluidas, véase Bimonte-Faralla (2012).

<sup>7</sup> Para una lectura clara y ejemplar sobre la lógica económica de las preferencias, es decir, el tema de la «felicidad», véase Bimonte-Faralla (2012).

<sup>8</sup> La literatura de viajes es muy amplia, aquí será suficiente citar la ejemplar producción narrativa de Elisabeth Gilbert (2007); en particular sobre la India: Sharpley-Sundaram (2005) y Strauss (2002).

aspira a alcanzar beneficios espirituales. ¿Puede creerse que existe una definición distinta que incluya la dimensión (de lo real o del lenguaje) en la que colocar el fenómeno, en el que el *definiendum* no sea parte del *definiens*? Sí, parcialmente, y la veremos.

Una nota común atraviesa,<sup>9</sup> de todas maneras, todas las definiciones de turismo espiritual: se trata de la presencia de «prácticas religiosas» que, en su primera definición solo representan el *médium* de la acción simbólica, mientras que, en la segunda, indican la dimensión del fenómeno en su totalidad.

El papel de la religión es central y, a la vez, problemático. En cada fenómeno clasificado como ejemplo de turismo espiritual, nos encontramos observando y analizando unas experiencias todas ellas faltas de formas de religiosidad tradicional, al contrario, todas las formas en las que la pertenencia a una iglesia parece haber desaparecido. Es decir que la realidad, a la que se refieren la noción y el fenómeno, concierne a sujetos desprovistos de una específica afiliación social, o a un grupo estructurado, o a una dimensión de grupo que pueda definirse de manera formal.

El tema de la búsqueda de autorealización sin pertenencia es central, por lo menos, sin la pertenencia a un mundo de creencias y prácticas religiosas comunes, como, por ejemplo, ir al Monte Athos o a Santiago de Compostela sin ser cristianos o creyentes, o a Rishikesh, sin ser hinduistas.

### 3. MOTIVACIONES Y CONTEXTOS DE PERTENENCIA

El problema de fondo que pone el turismo espiritual en Occidente es relativo a la fuerza y a las razones de las motivaciones que empujan a las legiones de turistas que atestan los caminos de peregrinación de todo el mundo, o a alcanzar monasterios famosos.

Quisiera presentar estos argumentos, citando dos casos de turismo espiritual, distintos, pero parcialmente convergentes: el lugar de la meditación trascendente a Rishikesh (India) y el Camino de Santiago en España.<sup>10</sup>

Rishikesh es un famoso «mercado espiritual», lugar de *āśrama* y cursos de yoga y *satsanga*, publicitado por *The Beatles* que participaron allí en encuentros espirituales en 1968, con el Maharishi Mahesh Yogi y que se ha convertido, desde entonces, en destino privilegiado de itinerarios de personajes célebres y de multitudes juveniles en busca de sí mismos y de la cultura oriental. Representa el en camino hacia aquel Oriente

<sup>9</sup> La «Montaña Sagrada» del Monte Athos es, probablemente, junto a Lourdes y a Santiago de Compostela, uno de los lugares santos más frecuentados de toda Europa y, desde luego, el mayor ejemplo del monaquismo bizantino, aunque se diferencia del Camino. Cfr. Andriotis (2009); Sarris (2004); Kotsi (1999); Gothoni (1993, 1994); Sherrard (1977).

<sup>10</sup> Véase Frey (1998): subraya la importancia de las historias de los peregrinos, más ampliamente, por la forma de tratar las peregrinaciones; Norman (2013: 46 y ss.); Henero (2008); Dallen & Olsen (2006: 220 y ss.); Rudolph (2004); Slavin (2003).

de cuya particular narrativa exótica del siglo XX ha dejado un rastro generoso (pensemos en las novelas de Hermann Hesse), hasta el surgir de la *New Age*, en la que se disfruta de lleno la tendencia de lo religioso a ser leído en términos de espiritualidad.

El Camino, por su parte, se determina como un recorrido histórico de peregrinación que cruza Europa Centro-Occidental y que se concluye con la llegada a un santuario, meta de devotos en busca de gracia espiritual y material. Junto a los «peregrinos religiosos» propiamente dichos caminan, y no siempre se les puede distinguir de ellos, los «peregrinos viandantes» que transitan por las mismas vías; estos últimos son distintos de los primeros y entre sí, sin pertenecer a nada ni a nadie, cada uno con sus propios deseos, cada uno queriendo probarse en el largo camino extenuante destinado a regenerarlos, aunque, a veces, los *pilgrims* adoptan recorridos simplificados, respecto a los creyentes devotos.

Resulta interesante comprender la razón y la forma por las que se eligen un lugar y una práctica específicos. Los turistas espirituales deciden su destino tras una cuidadosa y razonada deliberación, deseosos de encuentros de vacaciones y anhelantes de alcanzar una experiencia deseable. Existe una componente cognitiva que resuelve ir a Rishikesh y a Santiago de Compostela, aunque los individuos nunca hayan vivido, ni practicado lo que harán en vacaciones. Se trata de la decisión de ir en busca de un «estado de ser» que no es asequible desde casa, sino que se forma a través de la exaltación del umbral de la experiencia y se traduce en la afirmación de querer llevar a la vida cotidiana lo que se ha aprendido, una mezcla entre deseo de sanación y desafío para consigo mismos. Resumiendo, se desea practicar el Yo en lugares otros, distintos de los ordinarios, con la única e innegociable condición de que la casa propia de cada uno deje de ser (por lo menos de momento) Occidente.

Incluso en el Camino, los peregrinos buscan el cambio en sí mismos y van en busca de emociones, como queda claro en la propaganda «émica», que en la forma de «turismo indirecto» reconoce y refuerza las razones de las motivaciones de *ir allí*, por medio de guías, libros, novelas, diarios de viaje, notas, todos ellos de origen occidental.<sup>11</sup>

No hay duda que ir por el Camino de Santiago o dirigirse a Rishikesh depende de una motivación cultural claramente occidental —ya veremos si, incluso universal— que obliga a plantearse preguntas acerca del papel del turismo espiritual y, sobre todo, de qué manera y por qué se difunde en Occidente, sea hacia la India, sea hacia España.

---

<sup>11</sup> Hablamos aquí de aquella publicidad que adhiere *todo corde* a «hacer-el-peregrino», cfr. Paulo Coelho (1987) y Mac Lane, S. (2001). La cuestión se está debatiendo. D. Lodge transforma la práctica de la salud religiosa en narrativa, por no abandonar la posición extrema, es decir la *no* representabilidad etnográfica del misterio, de acuerdo con lo expresado por Clara Gallini (1998) a propósito de Lourdes.

En cualquier caso, hay un único dato común: siempre se mueve el Oeste hacia el Este, hacia Rishikesh, hacia el Oeste, hacia Santiago, nunca lo contrario.<sup>12</sup>

El problema de la pertenencia de los viajeros, antes y después del viaje, es relevante, puesto que el papel que desempeña la comunidad de viajeros incide sobre sus vidas y sobre los efectos del mismo viaje sagrado.

#### 4. LA ESPIRITUALIDAD

El problema de cómo definir el turismo espiritual halla su razón más profunda en la dificultad conceptual y teórica de las actuales estaciones de investigación, cuando tematizan la diferencia entre religión (religiosidad) y espiritualidad.

Recientemente, la psicología de la religión<sup>13</sup> y la sociología de la religión han sacado provecho para sus propios estudios del amplio uso de las técnicas etnográficas (y sensibilidad antropológica) ofreciéndonos tres posibles horizontes generales:

- a. espiritualidad y religión son diferentes, pues la primera actúa con relación a la edad e implica comportamientos prosociales, mientras que la segunda implica la constante adhesión a ciertas creencias;
- b. la religión tiene que ver con la búsqueda del sentido de la vida y, por lo tanto, contiene la espiritualidad como componente constitutiva relevante;
- c. la espiritualidad es más amplia que la religión porque no depende de una institución o de una divinidad, sino de la adhesión subjetiva a valores sentidos y practicados.<sup>14</sup>

El debate está caracterizado por firmes posicionamientos y la antropología puede ofrecer un camino distinto, si se piensa en lo «sagrado» como esfera que, de alguna forma, aúna religión y espiritualidad. La sacralidad puede entenderse de formas distintas<sup>15</sup> y la religión sería una versión de ella. Lo sacro (con otra connotación) podría ser

---

<sup>12</sup> Los sociólogos del turismo afirman que existen sociedades que generan y sociedades que acogen a los turistas, véase Nash (1995). La afirmación es bastante acertada; como mucho, se puede precisar que cualquier sociedad, hoy en día, produce turistas y (casi) cualquier sociedad los acoge. El «casi» se refiere a las corrientes anti-turísticas, acerca de las que solo vale lo que aquí se dice brevemente. Todo esto, sin embargo, no significa uniformar las sociedades, sino precisar que, cada vez que se produzcan motivaciones turísticas, aun distintas, el mecanismo de nacimiento y desarrollo se mueve a partir de una matriz disposicional de tipo occidental, salvo los efectos que las diferencias culturales pueden producir como calco sobre los procesos de movilidad y de hospitalidad activados.

<sup>13</sup> Para el cuadro general sobre religión y psicología, cfr. Nelson (2009).

<sup>14</sup> La cuestión importante es, aquí, la determinación del punto de vista émico: ¿acaso los creyentes separan, o no, espiritualidad de religión, según varían las religiones históricas? Las respuestas no son homogéneas.

<sup>15</sup> De acuerdo con Demerath (2000), que se remonta a la tesis de James acerca de las «distintas formas de experiencia religiosa», existen varios tipos de experiencia de lo sagrado, cuyo punto de partida es la importancia de salir de dicotomías paralizadoras.

aquella área que religión y espiritualidad, aunque distintas, en parte (al menos) comparten, una especie de intersección que atestigua un vínculo que, a la vez, es confirmado y negado.

Los binoculares del antropólogo son un instrumento importante para salir de las antinomias. Cojamos, por ejemplo, un texto clásico de Clifford Geertz sobre antropología de la religión (Geertz, 1966), allí tenemos que la «religión» está ubicada en el cruce entre elaboración «científica» de la realidad y percepción estética de lo bello. En suma, la religión como sistema cultural es un constructo, variable, de acuerdo con el contexto, cuyo contenido dogmático se extiende más allá del ámbito teológico-cognitivo, para confrontarse directamente con la realidad concreta y sus problemas, volviéndose modelo de conocimiento *de la* realidad y, también, modelo *para* hacer y actuar. Y la religión, como sistema cultural construido histórica y socialmente, concierne a algunos temas esenciales como el asombro para con lo extra-ordinario, la tolerancia al sufrimiento o al mal. Resumiendo, se trata de un sistema que opera con otros sistemas culturales (ante todo el cognitivo), a los que, a menudo, se solapa, hasta el punto de recibir verdaderos cambios interiores. El paso siguiente es la conclusión de que el concepto mismo de religión es una categoría occidental que subsiste y opera porque implica que se comprenda qué es (y debe ser) el hombre y cuál es (y debe ser) su relación con la esfera superior, para con la que el ejercicio de crítica se vuelve difícil, porque representa una dimensión de vida incomparable con todas las demás.

Frente a esta acepción antropológica, muchos estudios actuales tienen como referente una idea de «religión» como «forma de vida», basada en un racimo permanente de creencias compartidas que mapean el mundo y proporcionan las reglas para el buen vivir, con cierta autonomía y subsistencia en comparación con otras jerarquías sociales.<sup>16</sup> He aquí que el turismo espiritual encuentra la novedad de la «revolución espiritual», «silenciosa» de la posmodernidad como describe Ronald Inglehart (1983) que deconstruye las grandes ideologías y los grandes sistemas del mundo para fomentar los caminos y los recorridos exquisitamente individuales, renunciando a la colocación institucional del «morar», a favor de la motivación subjetiva del «buscar».<sup>17</sup>

Los temas que hemos introducido brevemente hasta aquí, conciernen la dinámica de la secularización y del crecimiento ideológico y de los movimientos centrados sobre el *Self*, el movimiento de la *New Age* y la tendencia a exaltar la «espiritualidad de

---

<sup>16</sup> Esta línea de lectura se cruza con la interpretación de clave religiosa del último Wittgenstein, por lo que véase: Malcom (1994) y Phillips (2001). La postura es interesante, porque garantiza un estudio autónomo del ámbito religioso, más complicado es entender cuál es (debe ser) la relación entre religión y otras esferas sociales *in re*.

<sup>17</sup> R. Wuthnow (1998) diferencia eficazmente entre espiritualidad del «morar» (*dwelling*) y una espiritualidad de la «búsqueda» (*seeking*): el *dwelling* no representa la plenitud del sentido del más famoso correspondiente *bauen* de matriz heideggeriana (a la que se refiere, claramente, el autor) y se vuelve peso muerto de la vida rutinaria y «sin gracia» que hay que combatir con la «búsqueda del sí mismo».

la vida»<sup>18</sup> como revolución interior que rechaza cualquier dependencia de ideologías externas. Esta acepción de espiritualidad autodirigida es el eje central del turismo<sup>19</sup> y, en cualquier caso, hace resurgir la cuestión general de si el turismo espiritual esté ocupado con lógicas de acciones individuales o si no pueda remitir, una vez más, a acciones colectivas. En otros términos, hace que nos planteemos si esta forma de espiritualidad constituye una forma ideológica de consumo del tiempo libre de cada uno, en el que se camufla, idealmente y bajo la fórmula de «búsqueda de la liberación», una etiqueta de mercado e ideología; o bien, si, en efecto, pone en marcha caminos y sentimientos auténticos de emancipación individual y de tensión hacia la realización. Las posturas, a partir de aquí, divergen: para algunos se trata siempre de (nuevas) formas ideológicas de cultura popular que exaltan formas estandarizadas de consumo enajenante (Voas, 2007, 2009); para otros, representan la cifra de un proyecto individual que, rotos los antiguos vínculos religiosos, activa recorridos de singularización y apertura a experiencias capaces de esculpir el Sí mismo (cfr. Helaas *et al.*, 2005). Entre estos procesos de «autenticación», hallamos, también, las peregrinaciones.

## 5. LA REALIZACIÓN Y LAS PEREGRINACIONES

Tras los intentos de definir el turismo religioso y el turismo espiritual, se oculta y reaparece el problema del *Self* de la modernidad y de la posmodernidad; es decir, el problema de la definibilidad del «Sujeto» y, para ello, es central el discurso sobre la «motivación».

No cabe duda de que la búsqueda de libertad/liberación que propone el turismo espiritual (aun en la doble versión de libertad ficticia y libertad real), reenvía a aquel saber humanista que predica la presencia en el hombre de una serie de necesidades, de los que la autorrealización sería la más difícil de alcanzar. Es bien sabido que para Maslow (1957) el hombre es una realidad autotélica que desarrolla el Sí de cada uno (personalidad), satisfaciendo las necesidades progresivamente complejas, a partir de las necesidades para la subsistencia fisiológica, seguridad y pertenencia, para concluir con los de estima y autorrealización. Esta última es la necesidad más alta y consigue vivificar todas las demás, alumbrándolas y subordinándolas, conscientemente, a la exigencia de conocimiento y de fruición estética.

Si se traslada el tradicional concepto hedonista de felicidad por la búsqueda de experiencias vividas con emociones reales y relativas a los problemas y a los cometidos reales a la noción de «autorrealización», se puede comprender mejor la apuesta que representan las peregrinaciones, por función propia y elección motivadora.

---

<sup>18</sup> Sobre la naturaleza del *Self* holístico, cfr. Collins-Kreiner y Shumeli (2018), Snyder (2007), pero, sobre todo, Heelas (1998, 2005). Sobre *New Age* y peregrinación, cfr. Ivakhiv (2003).

<sup>19</sup> A nivel de búsqueda de destino, también, hay un objetivo de mercado del tiempo libre: Attix (2002).

Hemos visto con anterioridad, como la literatura crítica ha madurado dos grandes versiones interpretativas. Victor Turner representa la primera versión, la antropología política, por la que la peregrinación tiende a ver la representación de un drama, en el que los que profesan cierta confesión renuevan el espíritu de la fe misma, recuperando cíclicamente la dimensión de la hermandad en el dolor y en la búsqueda de la salvación. Este punto de vista es articulado ulteriormente por Victor y Edith Turner, que enfatizaron la idea de la peregrinación cristiana como actividad ritual «distanciada». La tesis sostiene que se trata de una búsqueda de lo sagrado, que permita a las personas alcanzar los santuarios donde, lejos de las cuitas diarias (hogareñas o laborales), adquieran una nueva unidad espiritual, concebida y sentida en términos extraordinarios de espacio/tiempo, con posicionamientos finales muy próximos a las tesis ritualistas-liminales de Nelson Graburn. En la segunda versión interpretativa, hay una fuerte resistencia de adhesión a las tesis turnerianas y graburnianas. Eade y Sallnow (1991), en concreto, desarrollan una visión alternativa que desafía directamente la teoría de lo «liminal» como espacio/tiempo separado de lo ordinario, y apoyan la idea que la peregrinación ha nacido, más que para desviar o difundir intereses e ideologías seculares, porque es uno de los movimientos culturales más avanzados, para comprender y reflexionar sobre la identidad subjetiva y colectiva. También invitan a ver, en la rica variedad de las multitudes y de las prácticas «espirituales» de la peregrinación el dato más significativo e irreversible del fenómeno que puede entenderse como teatro de interpretaciones plurales y conflictivas de lo sagrado.

Pero, ¿qué es lo que une, en términos de rituales, a las personas y grupos de personas que se ponen en camino, o a quienes vagan a través de las callejuelas locales de los lugares sagrados, o a quienes participan en una procesión para ir a un santuario? Recientemente Samuel Coleman retoma esta cuestión, presentando nuevas aportaciones. Para este autor no se trata de un rito liminal, sino de un rito *lateral* (Cfr. Coleman, 2009, 2013). Se trata, evidentemente, de referencias espaciales (*out there*), pero con un *center* muy diferenciado con respecto a las actividades, a los deseos y a las acciones de los sujetos viajantes. Las peregrinaciones no tienen nada que hacer con un centro de fusión emotiva compartido, ni con un espacio liminal —al estilo de Turner— o comunitario. Los viandantes, si acaso, están enfrentándose con grupos o microcomunidades potenciales con los que pueda activarse una forma de hermandad y de experiencia, interpretando una especie de «religión vicaria»<sup>20</sup> que implica delegar la esfera religiosa y la consiguiente rearticulación de lo sagrado entre los muchos sujetos que acuden a los lugares.

Los grupos sobre los que estamos aquí hablando, muestran características comunes y no comunes, a la vez, tanto que pueden definirse «peregrinos ambivalentes», porque están en continuo equilibrio entre la participación en los ritos y la observación cognitiva. Lo que quiere decir es que la modalidad de acción global es una participación

---

<sup>20</sup> Cfr. Davie (2007, 2010) con el contradictorio de Bruces y Voas (2010).

«lateral», más que centrada («liminóide»); es decir, que las actuaciones realizadas desarrollan una mimesis del rito, desplazándolo a un lado, en comparación con la ortodoxia y las expectativas religiosas e institucionales. Por lo que concierne las muchas teorías antropológicas que en las últimas décadas han centrado su atención sobre el rito y la ritualidad, hay que notar que estas experiencias sirven para reforzar los procesos de modificación por medio de los cuales los rituales se vuelven cada vez más escenarios de conflictos, de trato entre comunidades centrípetas y metas centrífugas.<sup>21</sup>

## 6. DE LA MOTIVACIÓN A LA CULTURA

Si retomamos la más genérica definición del turismo como actividad que se desarrolla mediante un viaje, fuera del tiempo laborable, corriendo con los gastos y para alcanzar un lugar escogido, la pregunta central es si se viaja por un deseo propio o en proximidad de una (variamente definible) constricción sociocultural. En suma, ¿es el viaje voluntario, o está (culturalmente) determinado? La cuestión concierne tanto la definición de turista y su relativa metodología de búsqueda, como el más general problema del Sujeto de la movilidad cultural de nuestro tiempo, de la posmodernidad en adelante.

La antropología del turismo ha elaborado largamente este tema, recorriendo trayectorias distintas; en cualquier caso, con la conciencia de no poder proporcionar nunca respuestas generales y siempre ha reconocido la presencia de segmentos de objetivo de tipo autodirigido («turismo a intereses especiales»). Podríamos decir que se trata de una solución negociada, que ha impedido reducir el fenómeno turístico a enajenante producto de la industria cultural y, así mismo, idear hipotéticas maneras para liberar el Yo de las cargas del mundo para alcanzar lo Absoluto.

Todo esto ha permitido que la investigación siga, diferenciando las masas de los sujetos y, por lo tanto, de las tipologías, hasta clasificar en distintos *Travel Index* internacionales, una incontable cantidad de casos turísticos particulares, distintos por origen, cultura, nacionalidad, edad, profesión, ideología, situación familiar, empleo, disposiciones, actitudes y por muchas características más. Simplemente, fichar los criterios definicionales requiere de un largo trabajo de análisis y comparación, contrastar, además, es un cometido arduo, pero no imposible; por todo ello, resultan útiles las definiciones de «media distancia», especialmente a nivel operativo, para clasificar, en base a criterios cuantitativos o cualitativos (a veces de manera conjunta, cuali-cuantitativa), fenómenos, acciones, tipos de usuarios de lugares tan diversos. Desde este punto de vista, incluso la categoría de «turismo de intereses especiales» es una definición, a la

---

<sup>21</sup> De ello consigue, también, la no oposición formal entre las comunidades centrípetas y las metas centrífugas que concierne aspectos y acciones de la misma esfera religiosa, al igual que las relaciones de parentesco, amistad, etc. Para hacer el punto sobre los problemas actuales del «ritual», cfr. Simonicca (2006).

larga, «operacional», puesto que se limita a describir la relación entre medios y fines, partiendo de la intencionalidad del sujeto/individuo. Dicha categoría satisface un cometido ante todo descriptivo, porque adquiere la estructura de las preferencias del sujeto como prestablecida, investigando solo las modalidades estratégicamente elegidas para alcanzar los fines personales. La intencionalidad y/o la autodirección es, a pesar de todo, un constructo que, desde un punto de vista antropológico ha de ser seriamente analizado para adentrarse en las concepciones del mundo que están detrás de los actores, quienes no son simples competidores económicos, sino, también, portadores de valores y culturas diversos.

¿Qué aporta, pues, la tematización de la relación entre turismo religioso y turismo espiritual? Desde el punto de vista de la acción, los actores de este fenómeno son turistas y viajeros, en gran parte voluntarios (*leisure travellers*) que demuestran que tienen un plan intencional, elegir un destino para el viaje, llevar a cabo (en general) una serie de actividades previstas. A pesar de todo, entre los dos tipos de turismo hay diferencias notables. En el Camino de Santiago hallamos peregrinos religiosos que muestran una pertenencia doctrinaria e institucional, que los lleva a seguir los preceptos morales como principios propios. De la misma manera son peregrinos religiosos los hindúes que van a Rishikesh, para sumergirse en los encuentros espirituales. En ambos casos, retomemos la dicotomía de la que hablamos antes, tantos los unos como los otros, moran en una casa capaz de satisfacer los requerimientos de sentido y de «gracia».

No son en cambio turistas religiosos los que, no católicos o católicos agnósticos o agnósticos *tout court*, que recorren los senderos del Camino de Compostela; y por lo tanto los podemos definir peregrinos religiosos «seglares» o laicos (con un poco de discusión de términos), es decir, en términos de *Self* peregrinos espirituales, porque carecen de afiliación eclesial de principio o de hecho.

Ahora bien, ¿qué sentido tiene afirmar que los peregrinos que, desde sus parroquias, se disponen a honrar el culto del Santo no están movidos por razones espirituales, sino religiosas, mientras que los demás, que se declaran «católicos a su manera»<sup>22</sup> o agnósticos, son peregrinos seglares? La espectacular sustracción de «espiritualidad» que realizamos a lo religioso, exige ser aclarada. La afirmación no es de poca envergadura: ¿acaso estamos diciendo que los peregrinos católicos del Camino no son espirituales?

Para los hindúes, Rishikesh es un viaje religioso y para los católicos lo es el Camino. Este, sin embargo, puede ser una meta, incluso del turismo occidental, al igual que, para el oriental, puede serlo Rishikesh. No se da el caso opuesto: es decir, no

---

<sup>22</sup> Véase la respuesta instructiva que algunos entrevistados proporcionaban a Arnaldo Nesti (2002): «soy cristiano a mi manera». Una forma para declarar una postura moral, sin comprometerse con la (a menudo criticada) institución de referencia. Más amplia y recientemente, puede verse, por lo que concierne a Italia, Garelli (2011).

existe<sup>23</sup> un turismo espiritual hindú para el Camino. Desde luego, los *spiritual tourists* son voluntarios, porque no tienen que cumplir con «preceptos» religiosos, no reconocen una guía en la figura del clero, eligen las fechas de su viaje<sup>24</sup> y aparecen más libres de los vínculos que sus gemelos «religiosos» y, aun así, pertenecen a contextos de génesis y formación.<sup>25</sup>

¿Cuál es la génesis y el contexto de estas actividades, que se refieren, sin duda, a la New Age, pero también al «final de la modernidad» en general? Para poder contestar, es oportuno en algunos aspectos como el colapso de la «religión», como una tendencia absolutamente heterogénea en el mundo moderno. Recientemente, Grace Davie (2006) percibía un cambio en el análisis del rol de la religión, de la genérica afirmación catastrofista de la «muerte de Dios» hasta una más atenta observación de la «excepción americana». Como es sabido, y en contra de la tendencia general a la secularización de la religión en vastas áreas de la modernidad, parecía que solo los EE. UU. eran una excepción a la tendencia laica, porque, por el contrario, presentaban una nueva efervescencia religiosa gracias a la fuerte adhesión a los grupos religiosos locales y a los movimientos de tipo comunitarista.

Observando mejor cada situación, la misma Davie notaba que la americana no era la única salvedad, sino que, también, había una inglesa, otra italiana, otra francesa, es decir, que se daba una excepción europea. En el fondo radicaba la constatación de la insostenibilidad de la tesis del final de lo religioso o del sagrado hoy<sup>26</sup> y, como resultaba de un análisis más atento, se podía deducir que, bien mirado, el fin del anterior estudio no era la religión *tout court*, sino la religión «occidental», especialmente el catolicismo, la crisis de su papel universalista, así como el nacimiento y la difusión de las nuevas religiones «sincréticas», nacidas por doquier (nuevos cristianismos, corrientes neopaganas, pentecostalismo, etc.).

---

<sup>23</sup> La afirmación es fuerte, solo para marcar las diferencias que, empero, pueden cambiar, a lo largo de la historia, por intensidad o dirección. Las circunstancias, cambian, tal y como indican recientemente Sánchez y Hesp (2016) y Genoni (2016), quienes evidencian el valor global que el *Camino* tiene en la circulación mediática mundial del catolicismo.

<sup>24</sup> A menudo, los peregrinos laicos, en fechas concretas, marcadas por los responsables religiosos de acuerdo con el calendario litúrgico, se unen a grupos religiosos, por oportunidades económicas, por deseo de compartir en grupo, par facilitar el viaje, etc. Cuando los laicos se asocian, reducen su abanico de elección, aun manteniendo cierta individualidad y elección.

<sup>25</sup> Por lo que concierne la cuestión más general de la detección etnográfica del sentimiento de los peregrinos y el tema a ello vinculado de la autenticidad. Cfr. Cohen (1979, 1992, 2003), Smith (1992), Coleman (2002), Belhassen, Caton y Stewart (2008).

<sup>26</sup> Hay que admitir —y solo podemos bosquejar el tema— que mucha indeterminación en este ámbito deriva de una lectura totalizante de la teoría weberiana de la racionalización del mundo, interpretada enseguida en términos de secularización, mientras que habría que reconocer lugares y modos específicos, completamente distintos, con los que operan los procesos de «desilusión» del mundo que Max Weber, probablemente, sometería al análisis conceptual.

Esta «fractura» de los antiguos vínculos a creencias y la crisis de adhesión a ciertos aspectos de fe institucionalizada tienen mucho que ver con el nacimiento de las nuevas «religiones espirituales». Varios autores, en los últimos veinte años, ponen en evidencia los problemas y la fragilidad del tejido conectivo que aúna las tramas de las convicciones religiosas. Lo que liga las creencias es una cuestión exquisitamente antropológica, pertinente a las profundidades del tiempo interno de las culturas y su actual eficacia. Hervieu-Léger (2000), incluso, llega a suponer el advenimiento de una «religión sin memoria», que se afirma cuando la autonomía del sujeto, la racionalización de la vida social y la diferenciación de las instituciones convergen, hasta reforzar el olvido (al que corresponde una ideología de la resistencia) que sanciona el fin de la «sociedad de la memoria». La memoria colectiva de las sociedades modernas sería una memoria hecha de fragmentos esparcidos y desprovistos de coherencia, a la que sigue el principio (consecuencial y, a la vez, opuesto) de acuerdo con el que cada individuo debería hallar su propia coherencia y su propio camino. Justamente ese principio, a la medida del individuo y de la colectividad, pone en marcha un proceso de «salida de la religión» y, al mismo tiempo, una dinámica de resocialización fundada sobre la dimensión «electiva» y ya no de simple «pertenencia».<sup>27</sup>

En la estela de Simmel, podríamos decir que en el horizonte de las dinámicas religiosas actuales prevalece un tipo de paso desde la tríada hacia la díada comunicativa, en la que por *tertium* se entiende un lugar institucional que desaparece, se desintegra o, quizás, más fácilmente, se transforma y, más allá del *New Age*, se vislumbra el nacimiento de una nueva disposición hacia lo Otro, para desarrollarse de manera más silenciosa, con perfil bajo, de un modo subterráneo, por lo que concierne ideas y emociones.

De acuerdo con Mac Cannel (1979, 1992) lo de allá, lo lejano, el *out of there* no es otra cosa que lo Otro que encanta y atrae. Si se alcanza *The Other*, el otro de sí, se considera que puede conseguir hallar la otra mitad del *symbolon*, la mitad del nosotros que se ha perdido a lo largo del tiempo de la enajenación y dentro de los vínculos de un mundo social cada vez más tecnológicamente estructurado.

¿De dónde sale esta fascinación? ¿Qué es? Mac Cannel no lo explica. Hay que advertir que, en ambos ejemplos, Rishikesh y el Camino de Santiago, las metas son distintas; la primera tiene que ver con un destino «étnico», mientras que la segunda galvaniza una meta «tradicional», conectada a un imponente orden institucional católico. Sin embargo, el flujo hacia los objetivos diversificados siempre sale del Oeste, el Occidente genera el flujo de viajeros de las sociedades euroamericanas. Si el «lugar de trabajo» del Camino y el «mercado» de Rishikesh condensan en sí dos trayectorias de la misma cultura occidental, o sea, su estudio concierne al viaje y a Occidente, como lugar desde el que se originan los movimientos de los viajeros.

---

<sup>27</sup> No podemos obviar la fuerte consonancia con la acepción de Graburn de lo liminal como «diminoide», es decir «optativo».

Aquí, el juego entre los motivos del viaje, la elección de destinos específicos y la localización de uno o más lugares en el que, de alguna manera, habrá que invertir en el conjunto, buscar una morada nueva, se vuelve objeto de interés de un análisis antropológico, como análisis «entre bambalinas» de los peregrinos, o sea, de la cultura occidental; ello atañe, especialmente, al análisis crítico de la naturaleza, de la forma y de las circunstancias con las que se determinan las intenciones dirigidas a la «autoexploración».

La antropología del turismo ayuda a revisar las trayectorias intrincadas entre religión-institución y religión-sentimiento; el estudio del presente no puede obviar la relación entre religión y turismo. Jeremy Boissevain decía que no incluir la investigación antropológica actual en el estudio del turismo es igual que estudiar a los Nuer, olvidando que crían vacas, o, también, estudiar las plagas de Italia del Sur, sin darse cuenta de la presencia de una economía criminal.

Lo que acabamos de exponer se halla en los *religious studies*, programas de investigación sintonizados para captar ciertas conexiones, en los que, a pesar de las fuerte diversificaciones internas, el análisis mira a estudiar el viaje y, con ello, la sociedad, convergiendo, así en el proyecto antropológico de la comprensión del presente contemporáneo.

Las trayectorias de estos estudios están etnográficamente centradas y, por lo tanto, tienden a hacer suyo el punto de vista del actor,<sup>28</sup> para aprehender el aspecto de la práctica humana y social en su dimensión viva y subjetiva. Todo ello es importante, porque, sin abandonar la cuestión del sentimiento religioso en el magma indistinto del irracionalismo fenomenológico, retoma el tema proporcionándole un nuevo aspecto cognitivo-universal, que puede relevarse incluso a nivel comportamental. A pesar de ello, no basta rendir cuentas desde el punto de vista del sujeto; es preciso ir más allá y «buscar» las formas del contexto en el que dicho sentimiento se condensa, objetivándose en un comportamiento social del que el *Self* es, de alguna manera, expresión. Hallar dichas formas significa que, así, pueden reconocerse tanto los eventos, cuanto los procesos mediante los que la lógica del viaje puede transformarse en esquema cognitivo que estructura la vida de las personas. Para todo esto es significativo el aporte antropológico, por su valor, que depende del hecho que su mirada puede aprovechar la dimensión intersubjetiva y colectiva del viaje y de la vida *out there*. En particular, el aporte antropológico puede individuar las formas de comunidad que los sujetos abandonan al momento de su partida, que crean a lo largo del viaje, que fundan a su vuelta a casa. El turismo es siempre *community based* («basado en la comunidad»),<sup>29</sup> porque es la expresión de grupos que se concentran alrededor de un tema o de una atracción, a las

---

<sup>28</sup> Cfr. Simonicca (2020b) a propósito de la diferencia entre «punto de vista nativo» y «punto de vista del actor».

<sup>29</sup> El *community based tourism* es otra cuestión por la forma de acción y el proyecto cuyo fin es el desarrollo de un territorio a partir de las redes sociales que conectan los actores locales y no locales.

circunstancias de la movilidad, al reconocimiento mutuo con los homólogos, a la comunicación posterior al viaje. Los lugares del turismo son, también, los lugares de los *anfitriones*, de los residentes o de los locales, que son y se vuelven, con el turismo, aún más comunidad de acción y de narración. Allí el antropólogo y el etnógrafo hallan las profundas relaciones que conciernen las relaciones sociales, el conocimiento y el uso del pasado, la historia cultural y política de un pueblo, además de su «identidad», en donde la relación entre religión y política se vuelve central.<sup>30</sup>

El turismo arranca un mundo muy complejo y dúplice: por un lado, concierne a los que acaparan el encuentro turístico como *outsiders*, por el otro, actúa sobre el contexto, en todas sus articulaciones sociales, económicas y políticas desde la forma comunitaria del *place*, hasta la forma de territorio organizado, a la forma de conexión política general, incluyendo la nación.

Más allá de las coordenadas políticas (que, de acuerdo con algunos críticos son las auténticas por medio de las que se puede comprender el turismo), las comunidades que producen turismo (o realzan su valor) son, también, formaciones estéticas. Y así volvemos a toparnos con la religión.

## 7. EN CONCLUSIÓN

Si retomamos la formulación de Geertz acerca del interés antropológico por la naturaleza y por el papel de la religión, es preciso recordar que hay tres temas alrededor de los que rota el (discurso del) viaje: el sentido común, el conocimiento y el elemento estético. Hasta ahora nos hemos confrontado con la relación entre sentido común y conocimiento, pero debemos concluir con las consideraciones finales sobre el tercer elemento, el estético, un aspecto muy relevante para aprender la naturaleza y la dinámica existencial de la peregrinación.<sup>31</sup> Lo que hace que el Camino sea un acontecimiento y, a la vez, un proceso claramente original, radica en el hecho de que contiene en sí mismo tanto la *Wanderung* («caminata») romántica de la relación con la contemplación de la naturaleza, como la creación social del encuentro (o participación) con los demás, a través del formidable *médium* del ejercicio corporal.

---

<sup>30</sup> Para una etnografía profunda en esta línea, véase Dubisch (1995) a propósito de la isla de Tenos, en el Mar Egeo.

<sup>31</sup> Existe, incluso, un «estético político» que está vinculado a la comunidad como lugar producido que se autorrepresenta y al territorio al que pertenece; para una impostación de la cuestión, cfr. Simonicca (2019, 2020a).

En el ejercicio corporal del viaje<sup>32</sup> se conjugan la habilidad de modular las capacidades físicas de cada uno, en comparación con el esfuerzo físico requerido,<sup>33</sup> a sensación de probarse a sí mismos para con la resistencia direccionada a un fin y, finalmente, la emocionalidad del sentirse parte de un recorrido de vida no fragmentada, sino holísticamente autoincluida.

La experiencia del Camino, observada en su totalidad, demuestra que la presencia se va perfeccionando paulatinamente, reforzando una práctica de adaptación entre cuerpo y mente, una sinestesia que se difunde, a través del ambiente, en la naturaleza, de la que se aprecian las armonías de las formas del paisaje, hasta la contemplación de lo bello natural.

Es una especie de estética correlacionada, en cuanto práctica de cuerpo y de vida, a otros planos del cuidado y de la expresión corporal, es decir, al turismo de la naturaleza (contemplación de los lugares) y de la aventura (el desafío de riesgo), por lo que conseguir alcanzar un santuario exige la inversión de un duro ejercicio satisfactorio, no muy distinto, desde el punto de vista del sentimiento en sí, de escalar una montaña hasta su cima.<sup>34</sup>

Dichas sensaciones estéticas no son solo subjetivas, sino que, también, se comunican y se vuelven objeto de discursividad entre los que comparten los mismos sentimientos; por lo tanto, una acción corpórea, estéticamente sentida,<sup>35</sup> es un medio para componer una experiencia social que, a su vez, refuerza el desafío de alcanzar la «gracia», de manera circular (Lodge, 1984, 1991).<sup>36</sup>

Si lo consideramos bien, pues, la gran falla entre espiritual y religiosa es falsa: se trata, más bien, de una dimensión general que se define por las diferencias internas entre cuerpo y fin, a lo largo de un péndulo, no de una contraposición, de adhesión al sentimiento de lo sagrado que va desde el primer extremo de la atribución del sentido a la comunidad al otro extremo de sentido atribuible al individuo; lo mismo ocurre, de manera absolutamente análoga, por lo que concierne el turismo religioso.

---

<sup>32</sup> Será suficiente mirar cualquier folleto sobre el Camino de Santiago para hallar consejos precisos y detallados sobre la preparación del viaje: materiales (calzados, mochila), formas alimentarias e higiénicas que, junto a las varias etapas indicadas en el mapa, como postas, marcando el ritmo de las comidas, la higiene y los cuidados del viaje, hasta la expedición de la *Credencial del Peregrino*, o de los más recientes *Vías de San Francisco* que habilitan, como si fueran un pasaporte religioso, todos los recorridos católicos.

<sup>33</sup> Es nuestra obligación recordar que hay, por lo menos, seis caminos institucionalizados que llegan a Compostela y a cada camino, distinto de los demás por longitud, dificultad, empeño y partida, le corresponden varios grupos específicos de peregrinos.

<sup>34</sup> Véase Bausinger (2008), para la relación entre corporeidad, aventura y *performance*.

<sup>35</sup> Zapponi (2011) define la peregrinación como una icástica forma de devoción: «rezar por los pies».

<sup>36</sup> El estudioso traduce el sentimiento religioso católico en vínculo mundano, en las dos direcciones del turismo espiritual: hacia el Este (Hawaii) y del turismo laico, hacia el Oeste («el congreso académico», como «santuario»).

La formación de aquellos *procesos de autoestima y de consideración* asumen su justa colocación, en cuanto son substancia de la reciprocidad de los participantes del fenómeno-peregrinación. A la vez, se trata de una explicitación «densa» de los puntos de vista de los actores que toman parte en ella, pues hay que tener en cuenta sus múltiples, y en ocasiones diversas o solo contradictorias, componentes constitutivas del viaje.

Por lo que concierne el problema general, es decir, si existe una nueva forma de religión o un mero cuidado del Yo, el turismo espiritual, entendido como práctica cultural de viaje en el tiempo libre, es otra de las formas espectaculares de religión secularizada. Este hecho habría de estudiarse por medio de una etnografía multisitio, en la que la oposición entre auto y heterodirección, o entre motivado y obligado, resulta a menudo ineficaz y, una vez más, prevalece la imposibilidad de solucionar la paradoja de las definiciones de turismo religioso y de turismo espiritual, si no es a través de la continua transformación de la metáfora de los términos en su literalidad y viceversa. El turismo, en su complejidad, se vuelve manera y trámite, prisma a través del que mirar fecundamente<sup>37</sup> al mundo contemporáneo en clave antropológica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aliberti, Francesco y Fulvio Cozza (eds.) (2018), *Mobilità culturale e spazi ospitali*, Roma, Cisu.
- Ammerman, Nancy T. (ed.) (2007), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, New York, Oxford University Press.
- Andriotis, Konstantinos (2009), «Sacred Site Experience a Phenomenological Study», *Annals of Tourism Research*, 36, 1, pp. 64-84.
- Aulet Serralonga, Silvia (2018), *Spiritual Tourism in Europe: The SPIRIT-Youth Project*, in Richard Butler and Wantanee Suntikul (eds.), Bristol, Channel View Publications Ltd., pp. 200-219.
- Bausinger, Hermann (2008), *La cultura dello sport*, Roma, Armando.
- Belhassen, Yaniv, Caton, Kellee y William Stewart (2008), «The Search for Authenticity in the Pilgrim Experience», *Annals of Tourism Research* 35, pp. 668-689.
- Bimonte, Salvatore y Valeria Faralla (2012), «Tourist Types and Happiness: A Comparative Study in Maremma, Italy», *Annals of Tourism Research* 39, 4, pp. 1929-1950.
- Boddy, Janice y Michael Lambek (eds.) (2013), *A Companion to the Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell.

---

<sup>37</sup> Para la necesidad antropológica de pensar no el turismo en sí mismo, sino de pensar a través del turismo hoy en día, véase Scott-Selwyn (2010).

- Bowman, Glenn (1991), «Pilgrimage and Cultural Fracture in the Andes», in John Eade and Michael J. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London, Routledge, pp. 137-153.
- Bruce, Steve and David Voas (2010), «Vicarious Religion: An Examination and Critique», *Journal of Contemporary Religion*, 25, 2, pp. 243-259.
- Butler, Richard and Wantanee Suntikul (eds.) (2018), *Tourism and Religion. Issues and Implications*, Bristol, Channel View Publications.
- Coehlo, Paulo (1987), *The pilgrimage. A Contemporary Quest for Ancient Wisdom*, New York, HarperPerennial.
- Cohen, Erick H. (1979), «A Phenomenology of Tourist Experiences», *Sociology* 13, pp. 179-201.
- Cohen, Erick H. (1992), «Pilgrimage Centers: Concentric and Excentric», *Annals of Tourism Research* 19, 1, pp. 35-50.
- Cohen, Erick H. (2003), «Tourism and Religion: A Case Study - Visiting Students in Israeli Universities», *Journal of Travel Research* 42, pp. 36-47.
- Coleman, Simon (2002), «Do You Believe in Pilgrimage? *Communitas*, Contestation and Beyond», *Anthropological Theory*, 2 (3), pp. 355-368.
- Coleman, Simon (2009), «On Mirrors, Masks and Traps: Ambiguity, Risk and 'Lateral Participation' in Ritual», *Journal of Ritual Studies*, 23, 2, pp. 43-52.
- Coleman, Simon. (2013), «Ritual Remains: Studying Contemporary Pilgrimage», in Janice Boddy and Michael Lambek (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell, pp. 294-308.
- Collins Kreiner, N., Shmueli, D. (2010), «Politics, Tourism, Religion and Conflicts. A Suggested Framing Framework», in Richard Butler and Wantanee Suntikul (eds.), *Tourism and Religion. Issues and Implications*, Bristol, Channel View Publications, pp. 128-142.
- Dahlberg, Andrea (1991), «The Body as a Principle of Holism: Three Pilgrimages to Lourdes», in John Eade and Michael J. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London, Routledge, pp. 30-50.
- Davie, Grace (2002), *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London, Longman & Todd.
- Davie, Grace (2006), «Is Europe an Exceptional Case?», *The Hedgehog Review* (Spring and Summer), pp. 23-34.
- Davie, Grace (2007), «Vicarious Religion: A Methodological Challenge», in Nancy T. Ammerman (ed.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, New York, Oxford University Press, pp. 21-35.
- Davie, Grace (2010), «Vicarious Religion: A Response», *Journal of Contemporary Religion* 25, 2, pp. 261-266.
- Demerath, N. Jay (2000), «The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove», *The International Journal for the Psychology of Religion*, 39, pp. 1-11.
- Dubisch, Jill (1995), *In a Different Place: Pilgrimage, Gender and Politics of a Greek Island Shrine*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

- Eade, John (1991), «Order and Power at Lourdes: Lay Helpers and the Organization of a Pilgrimage Shrine», in John Eade and Michael Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London, Routledge, pp. 51-76.
- Eade, John (1992), «Pilgrimage and Tourism at Lourdes, France», *Annals of Tourism Research* 19, pp. 18-32.
- Eade, John and Michael J. Sallnow (eds.) (1991), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London, Routledge.
- Flores Ochoa, Jorge A. (1996), «Buscando los espíritus del Ande: turismo místico en el Qosqo», en Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones (eds.), *La tradición andina en tiempos modernos*, Osaka, National Museum of Ethnology, pp. 9-29.
- Frey, Nancy Luise (1998), *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago*, Berkeley, University of California Press.
- Gallini, Clara (1998), *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*, Napoli, Liguori.
- Garelli, Franco (2011), *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, Bologna, Mulino.
- Geertz, Clifford (1966), *La religione come sistema culturale*, in Id. (1987), *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 137-183.
- Genoni, Paul (2016), «The Australian Way: Transnational Flows and the 21<sup>st</sup> Century Camino», in Samuel Sánchez y Sánchez and Anie Hesp (eds.), *The Camino de Santiago in the 21st Century; Interdisciplinary Perspectives and Global Views*, London and New York, Routledge, pp. 172-193.
- Gilbert, Elisabeth (2007), *Eat, Pray, Love: one Woman's Search for Everything Across Italy, India, and Indonesia*, New York, Penguin.
- Graburn, Nelson (2001), «Secular Ritual: A General Theory of Tourism», in Valene L. Smith and Maryann Brent (eds.), *Hosts and Guests Revisited: Tourism Issues of the 21st Century*, New York, Cognizant Communication Corporation, pp. 42-51.
- Heelas, Paul et alii, (2005), *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell.
- Heelas, Paul (1998), *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford, Blackwell.
- Heelas, Paul (2008), *Spirituality of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford, Blackwell.
- Herrero, N. (2008), «Reaching "Land End": New Practices in the Pilgrimage to Santiago de Compostela», *International Journal of Iberian Studies*, 21, 2, pp. 131-149.
- Hervieu-Léger, Daniele (2000), *Religion as a Chain of Memory*, Cambridge, Polity.
- Hudman, Lloyd E. and Richard H. Jackson (1992), «Mormon Pilgrimage and Tourism», *Annals of Tourism Research* 19, 1, pp. 107-121.
- Ichaporia, Niloufer (1983), «Tourism at Khajuraho: An Indian Enigma», *Annals of Tourism Research* 10, 1, pp. 75-92.
- Ivakhiv, Adrian (2003), «Nature and Self in New Age Pilgrimage», *Culture and Religion* 4, pp. 93-118.

- Jackowski, Antoni y Valene L. Smith (1992), «Polish Pilgrim-tourists», *Annals of Tourism Research* 19, 1, pp. 92-106.
- Flanagan, Kieran and Peter C. Jupp (eds.) (2007), *A Sociology of Spirituality*, Farnham, Ashgate.
- Kotsi, Filareti (1999), «The Enchantment of a Floating Pilgrimage. The Case of Mount Athos, Greece», *Vrijetijdstudies* 17, pp. 5-20.
- Lodge, David (1984), *Small World: An Academic Romance* (ed.it., *Il professore va al congresso*, Milano, Bompiani, 2001)
- Lodge, David (1991), *Paradise News* (ed.it., *Notizie dal paradiso*, Milano, Bompiani, 2000)
- MacCannell, Dean (1979), *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*, New York, Schocken Books.
- MacCannell, Dean (1992), *Empty Meeting Grounds. The Tourist Papers*, London, Routledge.
- MacLane, Shirley (2001), *The Camino. A Journey of the Spirit*, New York, Atria Books.
- McKevitt, Christopher (1991), «San Giovanni Rotondo and the Shrine of Padre Pio», in John Eade and Michael J. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London, Routledge, pp. 77-98.
- Malcolm, Norman (1994), *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, Ithaca (NY), Cornell University Press.
- Nash, Dennison (1995), *Anthropology of Tourism*, New York, Wiley.
- Nelson, James M. (2009), *Psychology, Religion, and Spirituality*, New York, Springer.
- Nesti, Arnaldo (2002), *A cosa credono quelli che dicono di credere*, Roma, Meltemi.
- Nolan, Sidney and Mary Lee Nolan (1989), *Christian Pilgrimage in Modern Western Europa*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Nolan, Sidney and Mary Lee Nolan (1992), «Religious Sites as Tourism Attractions in Europe», *Annals of Tourism Research* 19, 1, pp. 68-78.
- Norman, Alex (2013), *Spiritual Tourism. Travel and Religious Practice in Western Society*, London, Bloomsbury.
- Pfaffenberger, Bryan (1983), «Serious Pilgrims and Frivolous Tourists. The Chimera of Tourism in the Pilgrimages of Sri Lanka», *Annals of Tourism Research* 10, 1 pp. 57-74.
- Phillimore, Jenny and Lisa Goodson (eds.) (2004), *Qualitative Research in Tourism. Ontologies, Epistemologies and Methodologies*, London and New York, Routledge.
- Phillips, D. Z. (2001), *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rinschede, Gisbert (1992), «Forms of Religious Tourism», *Annals of Tourism Research* 19, 1, pp. 51-67.
- Rudolph, Conrad (2004), *Pilgrimage at the End of World: The Road to Santiago de Compostela*, Chicago, Chicago University Press.
- Ron, Amos S. and Dallen J. Timothy (eds.) (2019), *Contemporary Christian Travel: Pilgrimage, Practice and Place*, Bristol, Channel View Publications.
- Sánchez y Sánchez, Samuel and Anie Hesp (eds.) (2016), *The Camino de Santiago in the 21st Century; Interdisciplinary Perspectives and Global Views*, London and New York, Routledge.

- Sarris, Marios (2004), «Pitfalls of Intellection: Pedagogical Concerns on Mount Athos», *Journal of Modern Greek Studies* 22, pp. 113-135.
- Scott, Julie and Tom Selwyn (eds.) (2010), *Thinking Through Tourism*, Oxford-New York, Berg.
- Sharpley, Richard and Piya Sundaram (2005), «Tourism: A Sacred Journey? The Case of Ashram Tourism. India», *The International Journal of Tourism Research*, 7, pp. 161-171.
- Sherrard, Philip (1977), «The Paths of Athos», *Eastern Churches Review* 10, pp. 100-107.
- Simonicca, Alessandro (1998), *Antropologia del turismo. Strategie di ricerca e contesti etnografici*, Roma, Carocci.
- Simonicca, Alessandro (2006), «Gli eventi pubblici: l'antropologia alla prova del rituale», *Lares*, 3, pp. 583-615.
- Simonicca, Alessandro (2019), *L'estetico etnografico*, Roma, Cisu.
- Simonicca, Alessandro (2020a), «Diversity Between Cultural Mobility and Aesthetics», in Jan Hinrichsen, Jan Lange and Raphael Reichel (eds.), *Diversities. Theories & Practices*, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde e. v., pp. 85-109.
- Simonicca, Alessandro (2020b), «La linea weberiana dell'antropologia: George Marcus da Writing Culture al Design», in Vincenzo Matera (a cura di), *Etnografia: storia, teorie, pratiche*, Roma, Carocci, pp. 287-313.
- Slavin, Sean (2003), «Walking as a Spiritual Practice: The Pilgrimage to Santiago de Compostela», *Body & Society* 9, no. 3, pp. 1-18.
- Smith, Valene (1992), «Pilgrimage and Tourism: The Quest in Guest», *Annals of Tourism Research* 19, 1, Special Issue, pp.1-17.
- Smith, Valene L. and Maryann Brent (eds.) (2001), *Hosts and Guests Revisited: Tourism Issues of the 21<sup>st</sup> Century*, New York, Cognizant Communication Corporation.
- Snyder, Samuel (2007), «New Streams of Religion: Fly Fishing as a Lived, Religion of nature», *Journal of the American Academy of Religion*, 75, pp. 896-922.
- Strauss Sarah (2002), «The master's Narrative: Swami Sinavada and the Transnational Production of Yoga», *Journal of Folklore Research*, 39, pp. 217-241.
- Tadao, Umesao, Harumi Befu and Ishimori Shuzo (eds.) (1995), *Japanese Civilization in the Modern World. IX. Tourism*, Osaka, National Museum of Ethnology.
- Timothy, Dallen J. and Daniel H. Olsen (2006), «Nature religion, self-spirituality and New Age tourism», in Dallen J. Timothy and Daniel H. Olsen, (eds.), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, London and New York, Routledge, pp. 186-205.
- Timothy, Dallen J. and Daniel H. Olsen, (eds.) (2006), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, London and New York, Routledge.
- Tomoeda Hiroyaso y Luis Milliones (eds.) (1996), *La tradición andina en tiempos modernos*, Osaka, National Museum of Ethnology.
- Tribe, Jonh (ed.) (2009), *Philosophical Issues in Tourism*, Bristol, Channel View Publication.
- Turner, Victor and Edith Turner (1978), *Image and Pilgrimage in Christian Cultures*, New York, Columbia University Press.
- Voas, David (2009), «The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe», *European Sociological Review*, 25, pp. 155-168.

- Voas, David and Steve Bruce (2007), «The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred», in Kieran Flanagan and Peter C. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*, Farnham, Ashgate, pp. 43-62.
- Vukonic, Boris (1996), «Medjugorie's Religion and Tourism Connection», *Annals of Tourism Research* 19, 1, pp. 79-91.
- Vukonic, Boris (2006), «Sacred Places and Tourism in the Roman Catholic Tradition», in Dallen J. Timothy and Daniel H. Olsen, (eds.), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, London and New York, Routledge, pp. 237-253.
- Zapponi, Elena (2011), *Marcher vers Compostelle. Ethnographie d'une pratique pèlerine*, Paris, L'Harmattan/AFSR



# MARCANDO EL PASO. UNA VISIÓN SOCIO-ANTROPOLÓGICA DEL TURISMO EN TIEMPOS DE PASIÓN

Antonio Miguel Nogués-Pedregal  
Universitas *Miguel Hernández*  
[amnogues@umh.es](mailto:amnogues@umh.es)

## 1. INTRODUCCIÓN

Max Weber, el sociólogo alemán que ha influido tanto en las ciencias sociales y humanidades, tomó prestada de Friedrich Schiller la expresión «desencantamiento del mundo» para comprender el devenir y el sentido de la historia. Es una idea que exploró, principalmente, a partir de su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904/1905). Hoy, cuanto más releo a Weber más creo que ese «desencantamiento del mundo» —junto a su metáfora complementaria de la «jaula de hierro»— es como un lamento que habla de la disolución de la dimensión expresivo-simbólica —del pensamiento mágico, si se quiere— en esa racionalidad instrumental cuya máxima expresión sería la burocracia. En palabras de Weber:

Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era el factor decisivo frente al catolicismo. Con él halló acabamiento el proceso de «desencantamiento» del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y desafuero la busca por medios mágicos para la salvación. El puritano auténtico rechazaba incluso toda huella de ceremonial religioso en la tumba, y enterraba a los suyos calladamente, sólo por evitar toda apariencia de

superstición, de confianza en la supuesta acción salvadora de cuanto tuviese carácter mágico-sacramental. Ni medios mágicos ni de alguna otra especie eran capaces de otorgar la gracia a quien Dios había resuelto negársela (Weber, 1904: 124-25).

La idea de desencantamiento está muy vinculada a la filosofía nihilista del XIX y a la obra, entre otros, de Friedrich Nietzsche. Las referencias a Nietzsche, solo 20 años mayor que Weber, son abundantes en la obra de este y «revela su familiaridad intelectual» con las tesis del filósofo (Farinetti, 2006: 1). Para el sociólogo, sin embargo, este desencantamiento es, a la vez, un producto y un complemento del proceso de racionalización de la existencia humana en el mundo occidental. Una forma de entender el mundo y de relacionarse con él que rechaza que lo mágico —místico, mítico— tenga influencia alguna en el devenir de los seres humanos e, incluso, que pueda ofrecer un mínimo sentido a ese mismo devenir. El desencantamiento sería pues, el trágico resultado de haber impugnado como irracionales y rechazado como ilusorias, todas aquellas formas de entender el mundo y la vida que remiten a algo que trascienda su propio devenir.

Sin embargo, no parece que ni en el mundo occidental ni en el occidentalizado, la prevalencia del pensamiento racional y de las leyes de la lógica hayan mermado excesivamente esa pervivencia del mundo mítico (Barthes, 1957; Taylor, 2004). En esta línea apunta, por ejemplo, la vigencia de una sociedad del espectáculo cuya finalidad muere en el círculo del consumo mítico y del placer instantáneo a través del deseo (Baudrillard, 1978). No debe resultarnos extraña la plena fortaleza que, en un mundo plagado de mitos sobre el consumo, el fenómeno del turismo aparezca como un constructor de ilusiones e imaginarios, sea un reducto del pensamiento mítico, y un mediador de primer orden en la producción de sentidos identitarios y de significados globales (Dufour, 1978; Salazar & Graburn, 2014; Nogués-Pedregal, 2012a; Meethan, 2002). Hace bastante que sabemos que el imaginario turístico es un compendio de deseabilidades producido por unas condiciones históricas identificables, que influye en la producción del hecho turístico y del destino en tanto que proyección en el espacio y el tiempo de los ideales y mitos de la sociedad global (Chadefaud, 1987).

En este capítulo voy a explicar los enfoques socio-antropológicos que se han acercado a comprender el turismo subrayando sus similitudes fenomenológicas, funcionales y estructurales con el tiempo sagrado. En la última parte del texto, describo un ejemplo etnográfico de esta relación en el caso del consumo visual de intangibles estéticos y religiosos, como es la Semana Santa.

## 2. EL TIEMPO EN EL TURISMO

Para comprender el vínculo del turismo con el pensamiento mítico es necesario recordar un hecho al que no se le presta toda la atención que requiere: el turismo no tiene solo un componente espacial, sino también temporal. El turismo no es solo viajar

a otro lugar distinto del habitual. Visitar otros lugares distintos al habitual —*hacer turismo*— también implica el consumo de «un tiempo cualitativamente diferente» (Iso-Ahola, 1980). Por tanto, presupone la posibilidad socio-económica de disponer de dicho tiempo y de utilizarlo para realizar un viaje sin obligación laboral ninguna, solo y sencillamente, por placer. Aunque es innegable que toda existencia es un hecho espacio-temporal, creo que pocos fenómenos de la relevancia global del turismo tienen esta doble naturaleza tan marcada (Nogués-Pedregal, 2012b).

Esta importancia de la dimensión temporal del turismo arroja paralelismos muy sólidos con el mundo de *lo religioso*. Resulta muy difícil analizar la dimensión temporal del turismo sin encontrar ciertas similitudes fenomenológicas, funcionales, estructurales —o mejor dicho «anti-estructurales» (Boissevain, 1986)— con la noción de tiempo sagrado explorada por Victor y Edith Turner (1978). Junto a esta similitud fenomenológica y estructural, es un hecho constatado y constatable que la visita de otros lugares ha estado, desde la Antigüedad, muy vinculada a motivaciones religiosas como las peregrinaciones o visitas a santuarios (Esteve Secall, 2002; Timothy y Olsen, 2006; Pereiro, 2019; Nolan & Nolan, 1992). Y aún hoy, el interés que despierta el patrimonio religioso es el pilar central sobre el que descansa gran parte de la oferta del producto «turismo cultural».

Sobre el fuerte vínculo entre ambos fenómenos es bueno recordar que, según Spain.info que es el portal oficial del turismo en España, entre los monumentos más visitados del país se encuentran la Alhambra, la Sagrada Familia, la Mezquita de Córdoba, la Catedral de Santiago, la Catedral de Burgos, el Alcázar de Segovia, la Catedral de Mallorca y la Basílica del Pilar. Dejando a un lado el carácter no-religioso de la Alhambra y del Alcázar, y sin ahondar en esta ocasión en la compleja naturaleza de las motivaciones para visitar edificios y lugares religiosos (Terzidou, Scarles y Saunders 2018), resulta evidente que el patrimonio arquitectónico de carácter religioso es la base del «turismo cultural» en España. Roland Barthes lo subraya de manera contundente en *Le Guide Bleu*:

Aparte de sus desfiladeros salvajes, lugares de eyaculación moral, la España de la *Guía Azul* conoce *un solo espacio*: el que teje a través de algunos vacíos inenarrables una cadena apretada de iglesias, sacristías, retablos, cruces, custodios, torres (siempre octogonales), grupos esculpidos (la familia y el trabajo), portales romanos, naves y crucifijos tamaño natural. Como se ve, todos esos monumentos son religiosos, pues desde un punto de vista burgués resulta poco menos que imposible imaginar una historia del arte que no sea cristiana y católica. *El cristianismo es el primer proveedor del turismo* y sólo se viaja para visitar iglesias. En el caso de España ese imperialismo es bufonesco, pues el catolicismo se presenta a menudo como una fuerza bárbara que ha degradado estúpidamente los logros anteriores de la civilización musulmana. La mezquita de Córdoba, cuya maravillosa selva de columnas está permanentemente obstruida por pesados altares, o determinado sitio desnaturalizado por el vuelo agresivo de una Virgen monumental (franquista), deberían incitar al burgués francés a entrever por una vez en su vida que también existe un reverso histórico del cristianismo (énfasis añadido, Barthes, 1957: 69).

Ante esta realidad, la industria turística, siempre ávida de aspectos y elementos que *poner en valor*, ha tardado relativamente poco en darse cuenta de la funcionalidad económica de este vínculo y, así, pergeñó la explotación del producto «turismo religioso». A modo de paréntesis es importante recordar que, aunque parezca una invención reciente dada la explosión de publicaciones académicas y reuniones científicas bajo esta categoría, la Santa Sede ya utilizaba esta expresión a finales de los años setenta del siglo pasado (Nolan & Nolan, 1992: 69) e, incluso, la academia exploró las implicaciones socio-antropológicas del mismo hace varias décadas (Rinschede, 1992).

Pues bien, antes de explicar los enfoques que han abordado la dimensión temporal del turismo y sus similitudes con el tiempo sagrado, es importante que aclare desde donde escribo cuando hablo de turismo.

El hecho de que el término «turismo» sea una palabra del lenguaje cotidiano, suele inducir a error y hace que parezca innecesaria su definición. Aunque para ser rigurosos en nuestras descripciones etnográficas deberíamos hablar de «turismos» porque las modalidades y prácticas turísticas son muchas y muy diferentes, de forma casi diaria se oye hablar de turismo en los medios de comunicación y, con la situación derivada del Covid-19, apenas hay un día en la que no se mencionen las repercusiones que el confinamiento ha tenido y tiene sobre el sector y, por tanto, sobre la economía del país.

Aunque hay personas a las que les gusta distinguirse de los turistas, utilizando otros términos como visitantes o viajeros, el carácter unívoco del término «turismo» o «turista» en el lenguaje cotidiano no deja demasiado lugar a dudas. Como era de esperar, este acuerdo no tiene su correlato en el mundo académico (Pearce: 1982: 33). Más bien al contrario. En la academia, el término «turismo» o «turista» se utiliza de distinta manera y refiere a cuestiones que difieren según la perspectiva disciplinaria o el enfoque que se toma. Así, por ejemplo, se habla de turismo para referir a realidades de naturaleza tan distinta como la industria turística, las actividades turísticas o el propio hecho turístico —*hacer* turismo. Aunque englobar tantos matices, aspectos y dimensiones bajo un solo término es una práctica lingüística muy cómoda, no beneficia, precisamente, el análisis ya que oscurece la complejidad y los matices del fenómeno.

Desde una perspectiva socio-antropológica, propongo que se utilice la palabra «turismo» para referir al conjunto de dispositivos que incitan y facilitan que algunas personas de ciertos grupos sociales se trasladen a otros lugares alejados de su entorno habitual durante su tiempo libre; así como también, para cualificar lo que hacen —las prácticas— esas personas en el destino al que vayan: hacen turismo.

Este intrincado conjunto de dispositivos es denso y amplio, y dista mucho de la simplicidad que se le achaca al turismo y con la que se ha desprestigiado y denostado desde la academia esta temática de investigación (Nogués-Pedregal, 2009; Santana-Talavera, 2020). Por un lado, en el término «turismo» debemos incluir todos esos dispositivos socio-tecnológicos que provocan en algunas personas de determinados grupos sociales el deseo de *hacer* turismo, es decir, de viajar. Así pues, todos los procedimientos y estrategias de carácter superestructural que, primero, despiertan el

deseo y, a continuación, incentivan su satisfacción, son objeto de estudio socio-antropológico.

También, por supuesto, hablamos de sector turístico o de turismo a secas cuando nos referimos a todos aquellos dispositivos y medios que son los que hacen posible lo deseable. Una intrincada red de empresas muy bien interconectadas que facilitan el transporte, el alojamiento y la manutención, con tal precisión y eficiencia que las personas no tienen que preocuparse sino de disfrutar de su tiempo de ocio. Es una densa red de empresas y servicios cuya misión principal combina la obtención de beneficios empresariales con la ilusión de satisfacer el deseo que otros dispositivos del mismo sistema han inducido en los visitantes. Es lo que, por lo general, conocemos como industria turística o sector turístico y a lo que, desde las instituciones políticas y económicas, se refieren mayormente cuando hablan de turismo, de su impacto económico o de su crisis.

Por supuesto, en esta red que conforma el sector turístico también se encuentran aquellas empresas y entidades que, de manera más o menos directa y consciente, ofrecen actividades de entretenimiento. Es uno de los elementos más importantes del conglomerado turístico, no solo por sus repercusiones socio-económicas y la explotación laboral que lleva aparejada (Cañada, 2015), sino porque estas actividades de entretenimiento son, por realizarse en destino, precisamente, las que más afectan a ámbitos y planos de carácter más socio-antropológico.

No en vano, el propósito de esta oferta de entretenimiento es el núcleo del hecho turístico y el motivo central del análisis socio-antropológico. El propósito es que los turistas o visitantes imaginen que pasan su tiempo de ocio alejados de su rutina cotidiana, obtengan una experiencia lo más satisfactoria posible que haga que deseen volver o, al menos, lo recomienden a otras personas de su círculo social. Si he utilizado la expresión «de manera más o menos» es, precisamente, porque esta red no solo la conforman aquellas empresas que ofrecen sus servicios directamente a los visitantes y pagan sus impuestos en el epígrafe del IAE correspondiente, sino porque también incluyo a todas aquellas otras entidades que son responsables de algo que sea susceptible de convertirse en espectáculo. Es decir, en esta industria del entretenimiento también debemos incluir a aquellas entidades que organizan algún evento que directa o indirectamente puede atraer visitantes y favorecer el consumo. Estoy pensando, por ejemplo, en la decisión de una corporación municipal que decide trasladar el día grande de las fiestas locales a un fin de semana para facilitar la llegada de forasteros (Boissevain, 1992; Andrews & Leopold, 2013). O, incluso, en la decisión de una junta local de cofradías y hermandades que, persiguiendo un interés pastoral, decide alterar el itinerario tradicional y acercar las procesiones al mismísimo corazón del territorio turístico, como describo en el último apartado.

Como vemos, cuando hablamos de turismo, ni podemos ni debemos perder de vista que su complejidad se extiende más allá de la mera presencia física de los turistas durante un cierto periodo como la Semana Santa o del simple consumo visual de las

cofradías procesionando. Es un conjunto de dispositivos socio-tecnológicos que, a través de la administración ideológica de una componenda entre lo deseable y lo posible, construye realidad, ocupa nuevos territorios y crea nuevos significados. Esta visión amplia del término «turismo» ayuda a comprender mejor qué paradojas genera el llamado turismo religioso al conectar dos mundos que son, diríamos, fenomenológica y ontológicamente opuestos. Aunque de esto ya hablan en este volumen colegas mucho más capaces que yo.

### 3. EL TURISMO Y *LO* RELIGIOSO

Las similitudes funcionales y estructurales —e incluso fenomenológicas— entre el turismo y *lo* religioso han estado muy presentes desde los primeros trabajos socio-antropológicos, y no solo por las semejanzas entre las peregrinaciones y el viaje turístico propias de una sociedad occidental desencantada y laica. Para comprender estos nexos es importante que recordemos algunas premisas básicas. Quizás la más importante sea que la socio-antropología se acerca a comprender el turismo como un conjunto de hechos *a través* del que entender el mundo actual, y no tanto como un fenómeno aislado; una perspectiva esta última que es más propia de disciplinas econométricas (Scott & Selwyn, 2010).

La figura del turista es el epítome de la sociedad occidental y, por tanto, es la unidad de observación central. Estas investigaciones giran en torno a la idea de que «ser un turista es optar por salir de la realidad social ordinaria, por retirarse de las cotidianas obligaciones sociales de los adultos» (Crompton cit. Crick, 1989: 327). En esta perspectiva quedan encuadradas aquellas propuestas teóricas y temáticas que explican el turismo como consecuencia de las características sociales, económicas y políticas de las sociedades occidentales u occidentalizadas, esencialmente en los temas relacionados con la peregrinación en busca de sentidos y significados, la restauración psíquica y física del tiempo de ocio, la búsqueda de la autenticidad en una sociedad anómica, etcétera.

El análisis del turismo como una forma moderna de religión, como rito, o como peregrinación de una sociedad alienada y desencantada es uno de los aspectos que más ha atraído y atrae a sociólogos y antropólogos. Este prisma, como indicó Dennison Nash, a principios de los ochenta era más sociológico que antropológico, ya que estos últimos «han mostrado muy poco interés en explorar las consecuencias del turismo para las propias sociedades que genera a los turistas» (Nash *et al.*, 1981: 465), y se han centrado en estudiar el proceso desde el paradigma de la aculturación, es decir, de los efectos e impactos del turismo sobre las sociedades receptoras (Nogués-Pedregal, 2009: 48-49).

Las similitudes formales y estructurales —ruptura con lo cotidiano, desplazamiento, inversión de roles, cambio de vestimenta, relaciones sociales distintas y sentimientos diferentes— no pueden hacernos olvidar las similitudes que también existen

en el orden de los significados. Por ejemplo, los viajes de fin de curso, o de fin de novios, los viajes de *Interrail Pass* o en *low-cost* por los jóvenes europeos son hitos que marcan los ritos de paso. Son solo matices lo que diferencian la «obligada» visita a la ermita o santuario de la «obligada» visita a la Torre Eiffel —aunque, por supuesto, no todos los viajes turísticos, por ejemplo, un veraneo en Benidorm o en Matalascañas, alcancen tal profundidad significativa. Aunque sin duda esto es así, esta aproximación al turismo como ritual absorbe todavía la atención investigadora y el esfuerzo teórico de muchos —como demuestra la aparición en 2014 del *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, su serie complementaria de libros en CABI o los numerosos congresos que se realizan sobre esta temática.

Sin embargo, son muchos los autores que no creen que el turismo pueda equipararse con las peregrinaciones o los ritos porque el primero es el reino de lo banal, y el segundo el de las más profundas creencias del ser humano. Este grupo lo conforman aquellas posiciones que, como Daniel Boorstin (1964), enfatizan la inautenticidad de la experiencia turística y afirman que el turismo es «una forma de ser manufacturada, trivial e inauténtica, una forma castrada de viaje, convertida en segura por el comercialismo» (Boorstin cit. Crick, 1989: 308). Otros, desde la semiología, subrayaban «el intercambio, la diseminación y la influencia de mitos e imágenes, más que la realidad que supuestamente representan» (Dann & Cohen, 1991: 166-67). Entre estos destaca el citado Roland Barthes en su trabajo *Le Guide Bleu* y *La Torre Eiffel* donde introduce la idea del *rito* turístico y de la imperiosa necesidad de cumplir determinados preceptos —visitar París y no subir a la Torre Eiffel— que son los que dan sentido y justifican el viaje a un lugar, digamos, sagrado:

¿Por qué se visita la Torre Eiffel? Sin duda, para participar de un sueño del que ella es (y ésta es su originalidad) mucho más el cristalizador que el propio objeto. La Torre no es un espectáculo ordinario; entrar en la Torre, escalarla, correr alrededor de sus cursivas, es, de un modo a la vez más elemental y más profundo, acceder a una *vista* y explorar el interior de un objeto (aunque calado), transformar el rito turístico en aventura de la mirada y de la inteligencia» (1967: 61).

También Umberto Eco, aunque no analiza directamente el turismo, describe esos hitos turísticos como los sitios «donde las fronteras entre el juego y la ilusión están difuminadas, el museo de arte está contaminado por un espectáculo anormal y se disfruta la falsedad en una situación de «completud», de *horror vacui*» (Eco, 1986: 8). Marc Augé, en su interpretación del trabajo del italiano, escribe: «Y si, en un último y meritorio esfuerzo, algunos [turistas] tratan de ir a ver por sí mismos los lugares elegidos (y no dejar que esos lugares lleguen a ellos como invitan a hacerlo la televisión y los especialistas *entertainment*), lo que se encuentran son también imágenes» (Augé, 1997: 14).

En este enfoque, creo que no yerro, si digo que fue el sociólogo Erik Cohen quien con mayor profundidad abordó esta distinción entre el viaje y los tiempos profano y

sagrado, cuando afirma que las «peregrinaciones y el turismo moderno están predicados sobre concepciones sociales del espacio distintas y visiones contrarias en lo que se refiere al tipo de destinos que merecen ser visitados y su localización en el espacio socialmente construido» (Cohen, 1979: 183).

Frente a este grupo de autores, existe otra corriente teórica que incide más en las semejanzas de ambos fenómenos. Entre estos destaca Dean MacCannell quien, al concebir el turismo como un viaje en busca de la autenticidad, considera que «el motivo que está detrás de una peregrinación es similar al que está detrás de un viaje turístico: ambos son búsquedas de experiencias auténticas» (1973: 593). Nelson Graburn afirma que «el Santo Grial es el mito buscado en el viaje, y el éxito de una vacación es proporcional al grado en que se ha realizado ese mito» (1977: 28). David Home, por su parte, «describe al turista contemporáneo como un peregrino moderno que utiliza guías como textos devocionales» (cit. Urry, 1990: 129). Y Jeremy Boissevain subraya que el aspecto anti-estructural del turismo «compromete a los turistas en un ritual que está diseñado para marcar contraste con, y liberarse así de, el régimen normal» (1986: 7).

Cualquier revisión de la literatura que se realice, encuentra que todos estos autores, beben de fuentes comunes: *Las formas elementales de la vida religiosa* de Émile Durkheim (1912), los *Ritos de paso* de Arnold van Gennep (1908), los trabajos de Mircea Eliade *El mito del eterno retorno* (1951) y *Lo sagrado y lo profano* (1967), así como de los estudios de Victor W. Turner, sobre todo, *The ritual process: structure and anti-structure* (1969) y, particularmente, del editado junto a Edith Turner bajo el sugerente título de *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives* (1978).

Esta coincidencia en las fuentes, hace que algunos autores se refieran a esta perspectiva como neo-durkheimiana, porque parte de la premisa de que el turismo —en cuanto tiempo de ocio— es una salida a la alienación y la anomia, una escapada de la rutina diaria (Dann y Cohen, 1991:160). En este marco, el turismo aparece como una pretensión cuasi-sagrada por abandonar el tedio diario. Una especie de peregrinación secular; un viaje a un lugar, sancionado por el mundo moderno y presentado por la industria, como deseable, interesante, distinto, incomparable, encantador, reconfortante, etc. (Timothy & Olsen, 2006; Goodnow & Bloom, 2017).

La distinción de Durkheim entre sagrado y profano, vinculada a la relación entre sociedad e individuo, determina toda una corriente de pensamiento con gran influencia sobre los investigadores que se han acercado al turismo. Este sagrado no refiere —es importante subrayarlo— a la manifestación de una verdad trascendente ni al *mysterium tremendum et fascinans* de Rudolf Otto (cit. Casajus, 1991: 651), sino a la representación colectiva de lo normativo que, como tal, se opone a lo profano-individual, y permite la sustitución del mundo *real* por otro diferente e *ideal*.

El propio Walter Benjamin cuando, en relación con la importancia de ciertos objetos en los rituales sagrados, habla de «distancia áurea» emplea la palabra 'distancia' para describir la situación cultural de estos objetos porque quiere transmitir un significado doble:

El carácter específico del objeto áureo requiere que el individuo viaje una distancia física para reverenciarlo. Por ejemplo, cuando los estadounidenses viajan a Washington donde se exhibe la Declaración de Independencia, y donde están los memoriales a George Washington y Abraham Lincoln, ellos reafirman su sentido de pertenencia nacional. Igual que en una sociedad pre-industrial, el objeto áureo se sostenía en la cultura popular a través de peregrinaciones y rezos y devociones, en el contexto urbano-industrial los objetos áureos se piensan de forma destacada como destinos turísticos (Rojek, 1997: 164-65).

Ese lugar áureo, analizado en el marco de una fenomenología de la religión, podría ser considerado en términos de Mircea Eliade como el *centro*. Para este autor cada cosmos religioso poseía un centro, «un lugar sagrado por excelencia», «el espacio de absoluta realidad», «el punto donde el *axis mundi* penetra la esfera terrenal», «el punto de encuentro del cielo, la tierra y el infierno». Pues bien, la realidad física de ese *centro*, ofrece a Victor Turner un significado importante por cuanto da estructura y dirección a la peregrinación (V. W. Turner, 1973). Es un viaje que no solo implica desplazamiento a otro lugar sino, sobre todo, una ascensión espiritual al *centro-ahí-afuera*. Durante el viaje, el peregrino sale de un tiempo y entra en otro, y alcanza el clímax con la experiencia del propio sentido religioso y vital que imprime el *centro*. En cierto modo, Victor Turner también opinaba que el turismo podría ser una forma de peregrinación porque proporcionaba sentido a la vida secular y ordinaria.

Por estas razones los trabajos de Victor Turner se encuentran, junto a los estudios de Arnold van Gennep, entre las teorías socio-antropológicas que más han influido en los socio-antropólogos que nos hemos acercado al turismo. A pesar de que ni van Gennep ni Turner consideraron al turismo o al turista como objeto de estudio, sus teorías sobre los ritos de paso y la liminalidad o anti-estructura de los rituales, han encontrado un fuerte eco y aplicación en la interpretación antropológica del turismo.

Aunque tan conocidos como densos, las líneas principales de sus argumentos pueden esquematizarse de la siguiente forma. Según van Gennep (1909) existen dos tipos de ritos de paso. Uno, aquellos que acompañan el paso de una persona de un estatus a otro y, dos, aquellos que marcan periodos concretos de la vida de una persona. La relación del hecho turístico con ambos aparece bastante clara. Del primer tipo serían, entre otros, los viajes de fin de curso o los de luna de miel, como ya he mencionado antes. Sin embargo, los más comunes son los del segundo tipo: el viaje de fin de semana, de Navidad o de Semana Santa y, por supuesto, la ansiada salida anual que da por terminado un año laboral: las vacaciones.

Todos los ritos se componen de una secuencia de tres estadios a través de los cuales el individuo sale de su entorno estructural cotidiano. Durante la «fase de separación» (1ª fase) el individuo es llevado a otro espacio, a un lugar fuera de su ambiente familiar y grupo social. Al cruzar el umbral hacia la «fase de liminalidad» (2ª fase) el individuo se encuentra en un estado en el que sus obligaciones cotidianas se ven suspendidas. La tercera y última fase, la «reintegración», supone un reencuentro con su grupo social, si bien habrá adquirido un status distinto al que tenía. Las similitudes estructurales con el

turismo son evidentes. Sin embargo, la identificación entre ritual simbólico-religioso y tiempo turístico requiere de algunas matizaciones.

Para Victor Turner (1969), quien centró sus análisis en el estudio de la fase liminal, el individuo, al cruzar el umbral hacia esta segunda fase, se encuentra en un estado de anti-estructura —es decir, «fuera del tiempo y el espacio» ordinario— durante el que experimenta un sentimiento de *communitas* con aquellos que, junto a él, se encuentran en la misma fase. Durante esta etapa, el individuo tiene experiencia directa de lo sagrado, lo invisible, aquello que conforma los símbolos fundamentales de su cultura, los cuales, tras la reintegración, le darán una mayor comprensión y aceptación del mundo en el que vive. Sin embargo, pese a las aparentes coincidencias entre los procesos turísticos y las fases rituales descritas por Arnold van Gennep y Victor Turner, resulta difícil afirmar que los turistas experimentan un sentimiento de *communitas* en su lugar de vacaciones. Más bien todo lo contrario, la actividad turística contribuye en gran manera a fomentar esa sensación de libertad que alimenta el discurso capitalista dominante que subraya e institucionaliza al individuo como base de la ideología moderna, y de rechazo a las obligaciones sociales que le condicionan en su día a día.

Quizás observando que el proceso de desencanto y laicización profundizaba en cada vez más ámbitos, en un trabajo posterior Victor Turner y Edith Turner (1978) distinguieron entre situaciones liminales y liminoides. Las primeras son obligatorias y prescriptivas, y aparecen principalmente en contextos religiosos, por ejemplo, la *Hajj* musulmana. Las segundas, son optativas y características de entornos seculares. Esta gran diferencia entre lo obligatorio y lo optativo es lo que permite aplicar su modelo a la explicación del hecho turístico.

Este enfoque explicaría, por ejemplo, esos comportamientos licenciosos tan característicos del tiempo turístico y que responden a la anti-estructuralidad que posee el tiempo liminoide. El *centro-ahí-afuera* es central y periférico —una periferialidad, se entiende, sagrada— con lo cual, explicaría por qué se produce desplazamiento. La otredad del centro es lo que resulta atractivo al viajero, según la aplicación al turismo del esquema de Erik Cohen (1988b: 39) y, quizás por ello, sean las grandes peregrinaciones a Tierra Santa las que adquieren mayor sentido para los turistas. Al mismo tiempo, esos momentos liminoides explicarían no sólo el valor funcional del turismo como restaurador psíquico (Aguirre Baztán: 1988), sino también la significación existencial de la experiencia turística del individuo (Lengkeek & Elands: 2012).

Es una necesidad común y universal el deseo de recreo y, especialmente, el deseo de romper con las actividades obligatorias que tienen lugar en la existencia cotidiana. El turismo —es decir, el traslado transitorio a otro tiempo y espacio distintos del cotidiano— se presenta, así, como una de tantas opciones de interrupción ritual de la rutina del mundo industrial. Un planteamiento que, necesariamente, lleva el texto a recordar las propuestas de Nelson Graburn y a la *metáfora del Trampolín* utilizada por Jafar Jafari para explicar los distintos componentes de la vivencia turística.

Nelson Graburn estuvo entre los primeros que vinculó directamente el turismo con los ritos y las ceremonias, al caracterizar a aquel como «funcional y simbólicamente equivalente a otras instituciones [rituales] que los seres humanos emplean para embellecer y dar sentido a su propia vida» (1977: 17). De tal forma que, estructuralmente, «las vacaciones son el equivalente moderno en las sociedades seculares de las secuencias de festividades anuales y de toda la vida en las sociedades más tradicionales y temerosas de Dios» (1977: 21). Aunque expuesto de forma sencilla y cómoda, su aplicación del concepto de sagrado al turismo resulta original «en el sentido de que es emocionante, renovador y porque en él se realiza la vida del hombre» (1977: 23). Igualmente es oportuno e ingenioso en el empleo de términos evocativos como «santo grial», que ya mencioné antes, para legitimar el contenido de su argumento, aunque en honor a la verdad, diré que su utilización etnográfica es poco operativa.

Un modelo diferente es el de Jafar Jafari cuya *metáfora del trampolín* le ha convertido en uno de los antropólogos que estudian el turismo más citados y reconocidos. La idea original es sencilla y el esquema es muy simple (Jafari, 1988: 33). Siguiendo paso a paso el esquema tripartito de Arnold van Gennep y acreedor también de Edmund Leach y Victor Turner, Jafar Jafari detalla el proceso y crea una metáfora visual que explica la metamorfosis en turista. El esquema asemeja un canotier de perfil  y contempla seis componentes:

El entramado de la vida cotidiana o marco cultural que le lleva a necesitar o desear dejar atrás el trampolín de su mundo [fase de corporación – a la izquierda del sombrero]; el proceso de «emancipación» [línea lateral que asciende] que incluye el acto de salida y la vivencia de libertad al dejar el confinamiento de la base; se le motiva la vivencia turística cuando el turista se sitúa en ese tiempo y espacio exterior distinto, y no cotidiano [fase de animación – copa del sombrero]; el proceso de «repatriación» [línea lateral que desciende], que es el inevitable regreso desde la posición «temporal» del turista a la realidad «constante» de la base; la corriente turística del volver a casa, incorporada a la «corriente principal» y cotidiana [fase de incorporación – a la derecha]; y el espacio intermedio, en el que la vida cotidiana continúa, a pesar de no hallarse presente el turista en su ambiente habitual de origen [omisión – sin línea] (1988:32).

El esquema del *trampolín* es un instrumento válido para describir, desde la etnografía, los momentos que conforman la experiencia turística. Es un instrumento que, sin duda, ayuda a comprender otros dos grandes temas que conectan el turismo y los eventos religiosos: la autenticidad de la experiencia y la mercantilización de estos eventos.

#### 4. AUTENTICIDAD Y MERCANTILIZACIÓN

La autenticidad y la mercantilización han sido durante años dos temas centrales para una mayoría de los investigadores que se acercaban al turismo desde la socio-antropología. Aunque algunos autores han apuntado que se debe avanzar más allá de las insostenibles generalizaciones sobre la «mercantilización de la cultura» y la «autenticidad» (Selwyn cit. Burns 1999, 82; Nogués-Pedregal 2009), ambos temas siguen ocupando un espacio importante en las revistas especializadas aunque, eso sí, adaptadas a las nuevas realidades globales (Xiao *et al.*, 2013: 367; Cohen y Cohen, 2012: 2194).

La noción de autenticidad está ligada a los trabajos del sociólogo Dean MacCannell quien, a pesar de todo, no la define. Su trabajo más atrayente, *The Tourist. A new theory of the leisure class* (1976), reeditado en 1989 con una nueva introducción, es uno de los ensayos más influyentes en el campo de la socio-antropología del turismo. Gracias a su análisis, que bebe directamente de Marx, Durkheim, Lévi-Strauss y Goffman, el estudio del turismo se situó entre las principales corrientes sociológicas. *The tourist* es considerado como una refutación en toda regla de las tesis —fútiles, caricaturescas y absolutamente inoperativas— que dibujaban al turista como alguien que busca, porque necesita, experiencias inauténticas (*pseudo-events*) de una manera pasiva y al que la industria relega de su responsabilidad y protege de la dura realidad en un entorno paternalista (cf. Boorstin, 1964; L. Turner y Ash, 1975).

Ante la constante y creciente demanda de la sociedad por huir de la monotonía y el desencanto, la industria turística ofrece eventos escenificados o, con muchas matizaciones, *inauténticos*. El turista masificado viaja en tours guiados y disfruta del consumo de estos pseudo-eventos y, mediante este disfrute alienado, se abstiene del mundo *real*. Por esta razón, tanto la industria como los habitantes de destinos turísticos que dependen de los ingresos para su supervivencia, se ven obligados a satisfacer los deseos del turista y a enmarcar sus prácticas socio-culturales en un cronotopo muy característico (Nogués-Pedregal, 2012b).

Es importante subrayar aquí que la autenticidad es eminentemente un valor moderno que, además, ha sido incorporado a raíz del existencialismo de Martin Heidegger en los análisis socio-antropológicos de una manera poco crítica. Si en Martin Heidegger la autenticidad es el reconocimiento por parte del ser humano de su propia existencia finita, en el trabajo de Dean MacCannell la autenticidad adquiere valor como algo objetivo que «está-ahí-afuera». Con la progresiva desaparición del sujeto crítico kantiano, consecuencia de la desaparición de las referencias a cualquier valor trascendental en beneficio del valor neutral de la mercancía, al individuo no le queda otra opción, según Peter L. Berger, que volverse sobre sí mismo para encontrar algo en lo que apoyar su sentido de realidad, y como «la sociedad moderna es inauténtica, esos modernos buscadores que desean superar la oposición entre la búsqueda de la autenticidad de su yo y la sociedad, deben mirar a otra parte en pos de una vida auténtica» (cit. Cohen, 1988a: 373).

Por tanto, argumentará MacCannell, esa atracción por lo verdadero, ese deseo por lo auténtico—producto distintivo de una sociedad anómica— hace que los turistas se embarquen en una búsqueda de la autenticidad siendo ésta una versión moderna de la preocupación humana por lo sagrado: el turista es, así, casi un peregrino contemporáneo interesado en la vida *real* de los otros.

La premisa de que el turismo es una búsqueda por la autenticidad se combina con su principal aportación que radica en la conceptualización de dos ideas que nacen de la aplicación de los *marcos* de Erving Goffman: la autenticidad escenificada y el espacio turístico. Para MacCannell los turistas buscan la vida *real* de otros —es decir, *lo auténtico*—y, por este motivo, rehuyen de lo que le presentan en el escenario (*frontstage*) e intentan acceder a las bambalinas (*backstage*) traspasando cualquier línea. No obstante, conforme esta intromisión hacia los interiores de la cultura progresa y se institucionaliza como práctica, la sociedad anfitriona recrea nuevos espacios turísticos en los que se muestran manifestaciones culturales como si fueran auténticas. En definitiva, escenifican la autenticidad exclusivamente para consumo turístico. Un ejemplo de esto serían los tablaos flamencos o la decoración de algunos establecimientos que, como bares, alojamientos rurales y mesones, buscan la recreación de una atmósfera evocadora de la imagen turística.

Asimismo, esta recreación sería el resultado de las relaciones sociales que se generan en contextos turísticos al combinar las respuestas de aquellos que son objetos de la mirada tanto para protegerse de la intrusión de los forasteros (Boissevain, 1996a), como para sacar ventaja de las oportunidades que representa el beneficio económico que generan (Urry, 1990: 9). Un hecho turístico que, evidentemente, desemboca en su complementario: la *mercantilización* de las manifestaciones culturales.

Walter Benjamin define bien en qué consiste: «el efecto de la mercantilización es convertir la cultura del consumidor, y por tanto la experiencia de ocio, en una mezcla llena de realidad y fantasía» (Rojek, 1997: 161). Esta mercantilización se lleva a cabo bien mediante la comercialización de la cultura vía su recreación e inclusión en la categoría «patrimonio», o bien a través de la invención de una tradición y/o la espectacularización de manifestaciones culturales concretas como la Semana Santa (Boissevain, 1992).

Robert Redfield fue el primero que describió etnográficamente el efecto mercantilizador del turismo en las celebraciones religioso-festivas (Redfield, 1941: 359-61; Nogués-Pedregal, 2019: 227-28). Sin embargo, fue Davydd Greenwood quien acertó al acuñar la expresión «cultura al peso» (*culture by the pound*) para explicarlo. En su análisis sobre el Alarde de Fuenterrabía escribe: «En resumen, la herencia cultural de Fuenterrabía se ha convertido en una mercancía, en una fachada neo-vasca empaquetada y promocionada para turistas (Greenwood, 1972: 87). Unos años después añadió: «Quizás esta sea la lógica final del desarrollo capitalista, del cual el turismo es un ejemplo perfecto. El proceso de mercantilización no se detiene en la tierra, el trabajo y el capital, sino que por último incluye la historia, la identidad étnica y la cultura de los

pueblos del mundo» (1977: 137). El tiempo atenuó, sin embargo, aquella postura negativa y, en la re-edición de 1989, escribe con referencia a su trabajo de 1977 que fue

un artículo escrito como expresión tanto de la cólera como de la preocupación [...] Una ulterior reflexión sobre lo escrito entonces me ha indicado la necesidad de emplazar el proceso descrito en el capítulo dentro de un contexto más amplio. Después de todo, las culturas locales se han transformado por efecto del turismo, aunque también se han transformado por efecto de la industrialización, la urbanización, la polución, la pobreza, la guerra civil, la emigración y muchos otros factores. ¿Tiene el turismo efectos únicos? ¿Son sus manifestaciones culturales siempre negativas? (Greenwood, 1989: 272).

La respuesta a esta última pregunta es un rotundo no. Cuando se habla de cultura y de procesos sociales, pensar en términos morales de positivo (bueno) o negativo (malo) sitúa el quehacer socio-antropológico en el fino alambre del esencialismo. Quizás por esto, aún a su pesar, Robert Redfield no encontró mejor manera de acabar su capítulo que admitir el ineludible paso del tiempo y rechazar cualquier esencialidad: «Apenas la secularización ha destruido los viejos significados, la razón y la racionalización se ponen a inventar otros nuevos» (1941, 361).

Existen multitud de registros etnográficos que indican que esa *construcción hacia fuera* de la cultura —léase patrimonio cultural como «producto metacultural» (García García, 1998)— no elimina la capacidad de estructuración del grupo humano, sino que la re-define en términos del turismo como industria. Así, por ejemplo, también Erik Cohen mantiene que «la mercantilización no destruye necesariamente el significado de los productos culturales, aunque puede cambiarlo o añadir nuevos significados a los viejos» (Cohen, 1988a: 371). En este sentido también se expresa Jacqueline Waldren sobre la construcción mítica de la historia en interacción y su constante re-invencción para el futuro, cuando escribe que:

En todos los eventos, tanto los internos como los externos tienen historias que les dan la sensación de ser parte de Deia. La historia puede ser estructurada por los vencedores, y los vencidos o sus experiencias pueden ser tejidas para crear una historia 'local'. La identidad local o el status de interno en el futuro puede muy bien estar basada en la 'historia local', en el conocimiento del paisaje, en los nombres de las casas, de las calles y de la gente tanto viva como muerta. Los mitos del pasado, del arte y la poesía, del éxito o el fracaso en el paraíso pueden ser añadidos a otros pasados para añadir nuevas dimensiones a las historias contadas a las futuras generaciones y a cada nuevo visitante a Deia (Waldren, 1996: 249).

O la afirmación final de Jeremy Boissevain quien concluye: «El auge de las celebraciones de Semana Santa y de la “*fešta*” representa un intento consciente de los malteses por renegociar sus fronteras sociales» (1996b: 116).

## 5. EL TURISMO DE SEMANA SANTA. UNA SEMANA SANTA LOCAL

Esta línea de negociación de las fronteras simbólicas y sociales nos devuelve a la noción de *mediación significativa del espacio turístico*, y abre la posibilidad de estudiar el turismo no sólo como un instrumento de modernización que impacta sobre los territorios y las culturas sino, también, como un contexto específico y distintivo *a través del que —y no donde—* esas culturas se producen, reproducen y encuentran su sentido de pertenencia (Nogués-Pedregal, 2003, 2020).

La hipótesis del *espacio turístico como mediador de la significación* y no como contenedor geográfico de actividades turísticas, es una buena herramienta heurística para estudiar los procesos sociales y culturales en entornos donde el turismo forma parte del paisaje y no puede seguir estudiándose solo como un agente ajeno o externo, que es la premisa desde la que parten los estudios de aculturación. El modelo explica que las industrias de la seducción despiertan la deseabilidad entre los potenciales turistas, a los que les hace atractivo y necesario el viaje. De manera simultánea, ese conjunto de deseabilidades, construye entre los vecinos de los destinos turísticos un imaginario a través del cual articulan su sentido colectivo de pasado (memoria colectiva), de vivencia del presente (identidad) y les plantea un futuro desde la ideología del desarrollo.

Existen suficientes evidencias etnográficas para afirmar que la industria de la seducción, conformada por entidades públicas y privadas, crea un conjunto de deseabilidades y se esfuerza en construir unos valores que, en determinadas circunstancias históricas, actúan como mediadores significativos en la producción de unos imaginarios, a través de los que las poblaciones locales forjan su propio marco de sentido y, por extensión, sus propias expresiones identitarias:

Debemos prestar atención a lo que está en juego con los nuevos significados que una cultura adquiere para sus portadores cuando esta se promueve como una atracción turística. En otras palabras, dado que altera *la visión que una sociedad se construye de sí misma*, el turismo revela la manera en la que la población se relaciona con sus memorias, sus tradiciones, sus valores —en suma, con su identidad (énfasis añadido Picard, 1995: 46).

Esta mediación a través del espacio turístico, que Michel Picard denomina *turistificación*, puede desembocar en una situación en la que, como en Bali, resulte imposible desentrañar qué rasgos culturales o manifestaciones festivas pertenecían a la cultura que existía antes de la llegada de los turistas y qué a las *expresiones* culturales generadas con la llegada del turismo (1995: 57).

El grafiti que aparece en la siguiente ilustración compila muy bien este proceso. Hasta donde he podido averiguar, este grafiti apareció en Zamora y Sevilla en 2007. En ambas localidades su calendario festivo-económico gira alrededor de la Semana Santa. Iconológicamente, el grafiti es un grito que rezuma la tensión de un proceso que no resulta fácil. La transformación mercantil del mensaje salvífico de la muerte del Cristo

Redentor, expresada en estaciones de penitencia, encuentra su pleno sentido en unas ciudades, como Zamora o Sevilla, para las que la Semana Santa es mucho más que una expresión evangélica.

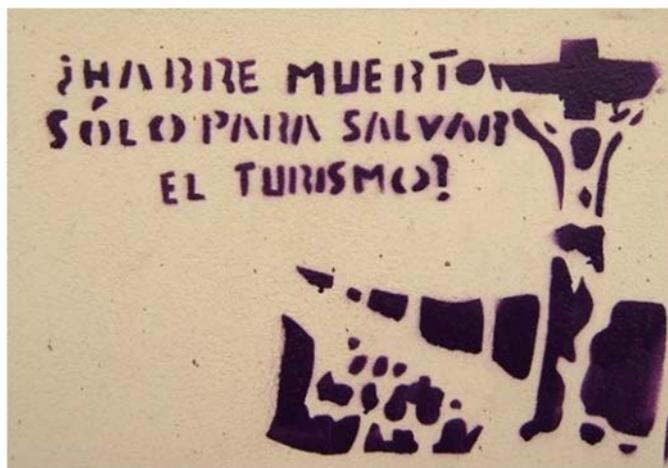


Figura 1. Grafiti anónimo. Zamora 2007. ¿Habré muerto sólo para salvar el turismo?  
Fotografía de Pilar Panero

La Bahía de Cádiz en su conjunto, y muy en particular El Puerto de Santa María se nutre casi exclusivamente de un turismo nacional, residencial y estival. Como es preceptivo en Andalucía occidental, la *temporada alta* comienza con las fiestas de primavera: Semana Santa y Feria. En El Puerto, una localidad que ronda los 90.000 habitantes (2019), la Feria es la fiesta local por excelencia. La Semana Santa, por su parte, ha experimentado una gran revitalización en las últimas décadas, como refleja el creciente número de hermanos que procesionan y la afluencia de público en las calles.

En El Puerto existen once hermandades que procesionan desde el Domingo de Ramos hasta el Domingo de Resurrección. Las hermandades portuenses tienen la sanción de la historia: la Vera-Cruz (1505); la Soledad (1525); el Nazareno fundada a principios del XVII y reorganizada en 1941; la Humildad cuyas primeras noticias datan de 1630, y los Afligidos fundada en 1673 y reorganizada en 1955. Las restantes fueron fundadas durante el siglo pasado, se encuentran la Misericordia más conocida como los *Cerillitos* (1932), la Flagelación (1939), el Dolor (1958), el Huerto (1960), la Borriquita (1974) y el Resucitado (1986).

Un cofrade describe la revitalización de la Semana Santa portuense a finales del XX, en un contexto de secularización y desencantamiento de la sociedad global:

Como cofrade de a pie que ha bebido desde niño en ese complejo manantial de sentimiento de nuestras Hermandades y Cofradías me pregunto, a las puertas del siglo XXI,

¿Qué sentido tienen estas corporaciones en un mundo cada vez más secularizado e individualista? Un mundo dónde la dimensión religiosa del hombre está cada vez más arrinconada a la esfera del individuo y dónde la misma imagen de Dios que se presenta a través de los poderosos medios de comunicación está la mayoría de las veces desvirtuada y asimilada a presupuestos «mágicos» que nada tienen que ver con la revelación que el mismo Dios ha hecho de Sí mismo en la persona de Jesucristo.

Y sin embargo en este contexto tan poco propicio nuestras Hermandades y Cofradías siguen vigentes y acogen, no sin sorpresa, a cientos de jóvenes de esta generación postmoderna. Visto desde fuera se podría hablar de una nueva época triunfal de nuestras Hermandades. A juzgar por la atención que de unos años a esta fecha le dedican los medios de comunicación, el hecho interesa y «vende». Y sin espíritu negativo pero sí crítico me pregunto: ¿Qué estamos vendiendo tan bien?

De entrada me preocupa que una sociedad secularizada asimile como un objeto más de consumo la explotación estética, cultural y ¿religiosa? de algo tan serio para un cristiano como la Pasión y Muerte de Cristo. Y me preocupa que el verdadero drama que aquello significó se diluya en un mercado de ricas sensaciones, olores, músicas, narcisismos complacientes como si a nuestro alrededor el mundo hubiera ya encontrado el Paraíso. («Cruz de Guía». Hdad. de Ntro. Padre Jesús Cautivo y M<sup>o</sup> Stma. del Dolor y Sacrificio, 1998: 43).

¿Puede este resurgir relacionarse con la revitalización de las acciones estéticas y emotivas en Europa como medio para reafirmar la continuidad de la tradición? (Boissevain, 1992). O bien, puede deberse, paralelamente, a un efectivo aumento de la fe devocional de la juventud portuense.

No soy de la opinión de que las ciencias sociales tengan como objetivo desgranar la causalidad de los procesos. Mucho menos cuando se abordan fenómenos tan complejos, densos y poliédricos como son los sentimientos religiosos, las expresiones simbólico-festivas de las sociedades y las realidades globales como el turismo.

Para ilustrar algunos aspectos de la relación entre el turismo y *lo* religioso voy a describir algunos acontecimientos en torno a los itinerarios procesionales como formas sociales de dibujar espacios simbólicos sobre el trazado urbano, como muestra la figura 2.

Los itinerarios de la Semana Santa de El Puerto no han modificado sustancialmente su trayectoria. Las cofradías siguen manteniendo aproximadamente, y salvo excepciones, sus recorridos tradicionales. Si recurriésemos a un sistema de información geográfica en el que se hubiesen incluido el devenir histórico de las cofradías, observaríamos que varias ya recorrían en 1961 el núcleo de lo que hoy es el eje de la animación turística en el centro urbano: Plaza de la Herrería, calle Misericordia y tramo inferior de la calle Luna. Algunas, incluso, se adentraban hasta el mismo corazón de lo que hoy es el territorio turístico: Parque Calderón, Ribera del Río, Ribera del Marisco y Plaza de las Galeras.



Figura 2. Málaga Nazarena. Mayo 2019. Fotografía del archivo del autor

No obstante, y aunque debo señalar la excepción del Dolor y Sacrificio (Martes Santo), que siempre ha expresado su estación de penitencia por el Barrio Alto, y la Flagelación (Domingo de Ramos), que mantiene la linealidad entre las calles centrales de la ciudad, desde mediados de los ochenta del siglo pasado, se observa un acercamiento de las cofradías a las zonas donde existe una mayor concentración de personas: el territorio turístico.

El ejemplo documental más claro de este interés pastoral por la afluencia de fieles lo ofrece la La Borriquita. En el Informe que realiza para el Consejo Local de Hermandades sobre el desarrollo de la jornada (1 abril 1990), esta hermandad considera muy acertada la decisión que tomó de retrasar su habitual salida:

Finalmente resaltar que el cambio de hora [17:00], antes lo hacía por la mañana [11:00], ha sido totalmente acertado, ya que el fin que se persigue, el hacer Iglesia en el pueblo, ha sido sobradamente cumplido, habiéndonos asombrado la gran participación del pueblo portuense, en todo su recorrido y el mayor número de penitentes que este año han acompañado nuestras imágenes.

Los *Cerillitos* también procesiona el Martes Santo. Hace unas décadas abandonó su tradicional recorrido por las calles Caldevilla y Chanca porque lo alejaba del centro urbano, y optó por acortarlo con el propósito de encontrar tiempo *para bajar* hasta la Plaza de la Herrería, encerrar el circuito (figura 3) que desemboca en la espectacularidad de la Plaza del Castillo y finaliza con el bullicio de la esquina de las calles Cañas y Conde de Osborne.



Figura 3. Los Cerillitos en la «carrera oficial alternativa» de la calle Misericordia. Martes Santo, 3 de abril de 2012. Fotografía del archivo del autor

En el Informe realizado para el Consejo Local de Hermandades en 1991, se constata el auge de la hermandad y la atracción que tiene el Castillo en el recorrido y se señala que

En el aspecto puramente organizativo de la cofradía hemos encontrado algunos pequeños fallos, originados por el propio aumento de los nazarenos y del público en la calle, sobre todo en la zona del Castillo de San Marcos, donde todas las previsiones nos desbordaron haciendo muy difícil el tránsito de la cofradía por dicho lugar.

Uno de los cambios más llamativos lo realizó la Real, Ilustre y Antigua Hdad. de Ntra. Sra. de la Soledad y Santo Entierro de Ntro. Señor Jesucristo que, para acercarse al pueblo, y desprenderse del clasismo que la envolvía por la procedencia social de su junta de gobierno, también cambió su recorrido tradicional por las calles Cielo y Larga. El Santo Entierro también se volcó hacia el río de forma tal que en 1989 recorrió el corazón del territorio turístico: Ribera del Río, Plaza de la Herrería, Ribera del Marisco, Plaza de las Galeras y Micaela de Aramburu.

Este tropismo hacia el territorio turístico, sin embargo, no se aprecia solo en las calles recorridas, sino también en la acción estética y emotiva a través de las que se expresa una manifestación religiosa en esas calles. La Vera-Cruz seguía, como era habitual, haciendo su estación de penitencia por la misma zona. El Huerto volvía por su derrota tradicional y retornaba a las calles Curva, Recta y Cárcel para, tras una lluvia de pétalos de rosa, desembocar en la *carrera oficial alternativa* que comienza en la Plaza de la Herrería. Pero el valor etnográfico no estriba tanto en por dónde transcurre la estación de penitencia, sino en cómo transcurre esa acción. En la forma que se muestra esa acción estética y emotiva.

Por ejemplo, Romerijo©, el cocedero de mariscos líder que se ha convertido casi en una metonimia de El Puerto, organizó durante un par de años un concurso de saetas que tenía lugar desde la balconada del local que, abarrotado de público, degustaba en la terraza los productos de la firma en cuestión.

En este contexto turístico de la comarca es en el que las *Normas Diocesanas de Obligado Cumplimiento para la Semana Santa de 1990* elaboradas para el Obispado de Jerez, por otra parte, en un perpetuo conflicto con las hermandades por el control del capital simbólico, adquieren todo su sentido. En un libro sobre la Semana Santa, es adecuado transcribir el extracto con detenimiento, e interpretar las frases desde lo explicado en los párrafos anteriores. He creído acertado no enfatizar nada, pues el texto es ya lo bastante explícito sin mi colaboración.

### *Estación Penitencial*

Todos sabemos que existen momentos y lugares especialmente propicios para el desorden y es en ese momento en los que los cofrades deben poner su mayor empeño en conservar la dignidad del desfile, haciéndose respetar y acudiendo a todos los medios que pueda imaginar para lograr que el público se conciencie del deber de respetarlos porque durante la procesión las calles del trayecto se convierten en templo provisional de nuestras imágenes.

### *Público*

En ocasión tienen razón quienes afirman que el público solo deja de respetar la cofradía que no se respeta a sí misma. Solo así se explican comportamientos distintos ante distintas procesiones, sin que en ello influya la popularidad de la hermandad, el mayor o menor número de devotos ni el que se exteriorice más o menos el carácter penitencial de la procesión y de los procesionantes.

Algunas hermandades alegan que el público se introduce entre las filas de hermanos deshaciéndolas, pero esas mismas hermandades son las que no cuidan de cerrar las distancias entre los hermanos y estrechar las filas de nazarenos cuando llegan a lugares conflictivos, toleran la presencia de paisanos entre los cofrades y dan lugar a que otros se coloquen en igual posición e incluso llegan a permitir que algunos hermanos presten su insignia a quien no viste la túnica.

### *Actos protocolarios*

Proliferan cada vez más unas ceremonias que se celebran cuando el itinerario de una hermandad pasa delante de la sede de otra o por sus cercanías. Estos actos deben revestir la mayor sencillez y devoción. Todo lo que exceda de acercar el guión, entregar flores y rezar en alto y con la debida compostura una oración sencilla, es desaconsejable.

### *Costaleros Hermanos*

Sin negar la incomparable belleza de una paso llevado por costaleros, no podemos olvidar que lo único importante de un paso es la imagen de Cristo y de su Madre a quien sirven de trono. Las cuadrillas no profesionales solo pueden estar compuestas por hermanos (ver Estatutos) y las Juntas de Gobierno deben tener siempre presente que no basta cargar bien para ser admitido como costalero ni saber dirigir perfectamente la cuadrilla para ser nombrado capataz.

Se ha abusado del «baile» de los pasos de palio, pero sobre todo se ha abusado en la forma de llevar los pasos de misterio, en los que el respeto a la imagen del Redentor que preside hace que lo más que pueda tolerarse es que los cargadores caminen a compás, sin permitir el mecido y menos aún otras formas más irreverentes [...] Creemos que un buen lema para el costalero sería ocultarse y desaparecer. Es decir, que solo el Señor y su Santísima Madre sean el foco de atracción, evitando el lucimiento de las personas, y al mismo tiempo se iguale al nazareno de fila.

#### *Las Saetas*

La Saeta tradicional, en sus distintas formas y estilos, es el único canto adecuado a la Semana Santa, pero con independencia de su mayor o menor calidad, la saeta es una oración que debe ser cantada con dignidad.

Por ello, debe ser evitada la utilización de altavoces, que sería inconcebible si se tratara de saetas de devoción pero que no pueden ser toleradas si quienes se valen de esos altavoces son profesionales que actúan en la Semana Santa.

Con la mayor comprensión y caridad, pero también con toda firmeza debe evitarse la actuación de coros y el acompañamiento de guitarras. En cuanto a las plegarias-rocieras, quienes gustan de cantarlas deben comprender que están tan fuera de lugar en la Semana Santa como lo estarían las saetas en el Rocío.

#### *Bandas de Música*

Nos ocupamos de las bandas porque influyen en el comportamiento del público y en el de los propios cofrades. La música no es imprescindible [...] La actuación de algunas bandas ha llegado a extremos que hace pocos años no podíamos imaginar siquiera. Basta citar las marchas oídas últimamente sardanas, rancheras, salves rocieras, zarzuelas, pasodobles y otras composiciones a cual más inadmisibles por inadecuadas [...] Creemos que los valores estéticos-culturales de nuestra Semana Santa requieren un esfuerzo de la competencia profesional de los directores para que, con la debida humildad, se escojan partituras tradicionales y sólo se incluyan en el repertorio las nuevas que tengan verdadera categoría y sean apropiadas a la solemnidad.

En este contexto, la acción estética y emotiva, sin embargo, no tardó en entrar en conflicto con el referente significativo que predomina en los contextos turísticos. Frente al propósito de transmitir el mensaje salvífico, reivindicado por la pastoral cristiana, y a la expresión de un sentimiento cultural que identifica a la persona con su entorno — hecho etnográfico interpretado—, se encuentra la imagen cultural mediada por el espacio turístico para consumo del visitante-espectador.

Al transcurrir por unas calles y plazas cuyo significado se adquieren en el uso de dichos lugares, la imaginaria cofrade y con ella el conjunto del ritual, adquiere su sentido a *través* de ese espacio. De tal forma que, como advierte la diócesis, «el público se concienta del deber de respetarlos porque durante la procesión las calles del trayecto se convierten en templo provisional de nuestras imágenes», apunta la diócesis. El obispo, pues, comparte lo que escribe Anthony Giddens:

la vida social humana puede ser entendida en términos de relaciones entre individuos «moviéndose» en el tiempo-espacio, uniendo acción y contexto, y rechazando contextos,

el uno con el otro. Los contextos forman «encuadres» de acción, que los agentes dibujan rutinariamente en el curso de orientar lo que hacen y lo que se dicen el uno al otro (Giddens, 1987: 214-215).

Prueba de esta negociación sobre qué significa la Semana Santa, la tenemos en la decisión del Santo Entierro de abandonar la Ribera del Marisco tras algunos sucesos que pusieron en cuestión la solemnidad del desfile procesional. En el Informe del 6 de abril del 91 lo señala la Junta de Gobierno claramente: «En diferencia con años anteriores hemos suprimido del itinerario nuestro paso por la Rivera [sic] del Marisco con lo cual hemos llegado a una conclusión satisfactoria».

El giro fue claro, aunque no radical. Se abandonó la Ribera del Marisco. Unos años antes, la Veracruz había abandonado su paseo por el Parque Calderón por la misma razón. Los Afligidos, una hermandad de silencio, también. En la negociación de los significados del espacio, la tradición se adaptó al nuevo entorno. La seriedad, el recogimiento, el silencio y el cuarteto de viento de la cofradía del Santo Entierro no era compatible con la legítima expresión pública del ocio en las terrazas de un cocedero de mariscos. Pero con este leve cambio de itinerario, paralelamente, sancionó con su autoridad histórica el nuevo circuito que convertía a la Plaza de la Herrería y la calle Misericordia (figura 3) en una especie de *carrera oficial alternativa*.

De la sintaxis del lenguaje del discurso oficial, centralizado de manera narrativa en la Tribuna colocada en la calle Larga junto al ayuntamiento, se había pasado a la espontaneidad de ese lenguaje ordinario que se expresaba en las terrazas-tribunas de los bares que jalonan el recorrido. De la solemnidad que el mundo de la significación imprime a su ritual, que exige a su paso por Tribuna, que provoca en sus nazarenos encajonados por palcos y sillas, se pasó al lenguaje de la mostración. A un lenguaje en el que los actores aceptan y rechazan contextos, forman encuadres, producen, estructuran nuevas formas, y muestran nuevas acciones estéticas y emotivas.

Apenas se convierte en atracción, en foco atrayente para el visitante, la Semana Santa entra en el juego sintáctico del discurso turístico y comienza a obedecer a reglas ajenas a la mostración y funciones originarias (Briones Gómez, 1983; Rodríguez Becerra, 2006). Deja, así, de corresponder a una expresión viva del mundo de la significación de la sociedad local. La cuestión era, y es, que esa expresión producida *a través* de la conversión del lugar a través del espacio turístico, se sitúa ahora en otro ritmo que no obedece ni a las determinaciones del «mundo en que se habla» del lugar, ni a los índices del «mundo del que se habla» doctrinal (García Calvo, 1989).

No obstante, vemos cómo la capacidad de negociación ofrece un continuo tanteo, unas acciones en un mercado continuo de valores. Como una negociación por el dominio del territorio. La Ribera del Marisco ha quedado relegada. Las que *pasaban* por allí, ya no lo hacen. El resto de calles, aquellas que aun conforman parte de ese terreno en constante negociación, tienen significados ambivalentes dependiendo del calendario turístico.

Pero, ¿qué es lo que hay que ver en la Semana Santa? me preguntaba exasperado un amigo rumano ante mi insistencia en que me visitara en esa fecha. La sensación de impotencia descriptiva era mayúscula. Hablar de pasos, vírgenes, cristos, cirios, incienso, tambores y cornetas a alguien cuyos referentes culturales le son totalmente ajenos es un esfuerzo ímprobo... e inútil. No podía ser dicho. No podía regirse por los índices déicticos que yo manejo, ni que maneja él. Tenía que ser hecho. Visto.

Por esta razón, no es extraño oír entre los hermanos cofrades frases como «por aquí no pasa nadie», «no os entretengáis que no hay nadie»; esta esquina vamos a hacerla de «vuelta de camión», «aligerando» o «a paso tambor» como si la lluvia estuviese a punto de aparecer. El fervor cofrade va íntimamente ligado a la experiencia estética y, por qué no, a un fin catequizador que, en suma, emplea parámetros que se reconocen en el mundo de la mostración. Las prisas en las zonas desiertas ahorran tiempo y permitían el disfrute en aquellas otras calles con más público: territorio turístico y recogida.

El Informe del Jefe de Día sobre el desfile procesional de la Hermandad del Santísimo Cristo de la Humildad y Paciencia de 1989 escribió: «En la recogida, los hermanos costaleros del Paso de Cristo, y por iniciativa propia, esperaron al Paso de la Virgen para bailar juntos una marcha, recogiendo seis minutos más tarde».

A su vez, el Consejo Local de Hermandades y Cofradías, preocupado por el estricto cumplimiento de las Normas Diocesanas y muy especialmente por el compromiso contraído con los horarios de procesión, expone en el Informe al Obispado:

Durante el recorrido procesional podemos decir que iba correcta la Hermandad [Humildad y Paciencia]. Sin embargo negativamente debemos indicar que en el momento de la recogida, parece ser que a iniciativa de los costaleros, realizaron los «pasos» unos movimientos no acordes con el acto que realizaban.

La autocrítica de la Humildad, que como cada hermandad realiza cada año sobre la procesión y remite al Consejo, contemplaba los retrasos y explicaba:

También se da la circunstancia en cuanto al barrio que más apoyo le da a la Hermandad, como es la calle Zarza [Barrio Alto], en la cual se pierde bastante tiempo hasta llegar a Ganado [...] La recogida se efectuó algo lenta por el agotamiento de los costaleros, que se entregaron al final para rendirle el homenaje [sic] particular a sus titulares.

Tal parece ser el proceso que el turismo provoca en la Semana Santa. La convierte en un objeto cultural para el consumo visual puesto que, como explica Anthony Giddens, una de las características que hace diferentes a estos objetos culturales es que la interpretación acontece sin algunos elementos del conocimiento mutuo que caracteriza el lenguaje cotidiano, contextualizado y casual. Como consecuencia de esto, «durante

el proceso interpretativo, el “consumidor” o receptor se convierte en más importante que el productor» (Giddens, 1987: 216).

Sin embargo, la observación atenta también informa de otra realidad a la que, por una excesiva prevalencia de las ideas de comercialización y autenticidad en el discurso de las ciencias sociales, no se le presta la atención debida. Un sencillo acompañamiento a las cofradías en su itinerario, muestra la persistencia de formas personales, íntimas y recogidas de vivir la religión o el catolicismo popular (Briones Gómez, 2011). Alejadas de la escenografía cofrade más teatralizada y de los territorios turísticos, las formas cotidianas de *lo religioso* se han apartado a otros recodos del camino donde, los visitantes y turistas habituales, no se adentran. En esos recovecos del itinerario sí parece que se construya un sentimiento de *communitas*, se refuercen lazos de identidad y se celebre sociedad. Porque

sólo cuando el individuo logra salir de sí mismo y hablar al otro, no en sus papeles, en sus posiciones sociales, no defendiendo legítimos intereses, sino como sujeto desde el mundo en que se habla a través de sus propios juegos del lenguaje—considerada la Razón ilustrada uno más de ellos—, es proyectado fuera de su propia persona, de sus determinaciones, y se vuelve productor de la sociedad (Mandly Robles, 1992: 213-214).

Algunas hermandades abandonaron aquellas calles que habían dejado de ser lugares hermoeados por la memoria y las reglas de la sociabilidad y se habían transformado en escenarios turísticos de acuerdo con las leyes de la mercadotecnia. Muchos creyentes les acompañaron; otros menos creyentes también. Se podría plantear que es una estrategia de los *locales* (Boissevain, 1996a) para huir de la autenticidad escenificada que, sin duda, prevalece en muchos *momentos* de las procesiones, aunque tengo serias dudas sobre este particular. No creo que el modelo de la autenticidad y las bambalinas (*backstage*), ni la noción de mercantilización puedan ayudar a comprender algo tan denso y rico en matices como la Semana Santa. Aunque, sin duda, esta dimensión es un campo de estudio etnográfico al que habrá que seguir dedicándole muchas páginas.

Como he expuesto, el hecho turístico puede ser comprendido, fenomenológicamente, como una búsqueda de sentido en una sociedad desencantada. Incluso, puede ser que, de algún modo, ese viaje se realice a un centro hedónico. Sin embargo, en la sociedad occidental y occidentalizada no parece que ese viaje sea nunca un viaje interior, sino que, en su deseabilidad despertada, es siempre un *centro—ahí—afuera*. Esta búsqueda hedonista, cuando encuentra su razón en el consumo de expresiones y manifestaciones profundamente religiosas como es la Semana Santa, altera el sentido de muchas de ellas. Sin embargo, si se rechazan planteamientos esencialistas y los modelos teóricos de la aculturación, la etnografía desvela prácticas expresivo-simbólicas que lidian con la producción de significados en un contexto tan laico, tan hedonista y tan poco mí(s)tico como el que produce el turismo. Así las cosas, no me parece inadecuado acabar este texto citando, de nuevo, a Robert Redfield: «Apenas la secularización ha

destruido los viejos significados, la razón y la racionalización se ponen a inventar otros nuevos» (1941: 361).

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Baztán, Ángel (1988), «El turismo como restauración psíquica», *Anthropologica*, 4, pp. 15-27.
- Andrews, Hazel y Teresa Leopold (2013), *Events and the Social Sciences*, Abingdon, Oxon, Routledge.
- Augé, Marc (1997), *El viaje imposible*. 1ª (1998), Barcelona, Gedisa.
- Barthes, Roland (1957), *Mythologies* 12ª (1999), Madrid, Siglo XXI de España.
- Barthes, Roland (1967), *La Torre Eiffel. Textos sobre la imagen*, 1ª (2001), Barcelona, Paidós.
- Baudrillard, Jean (1978), *Cultura y simulacro*. 6ª (2002), Barcelona, Editorial Kairós.
- Boissevain, Jeremy (1986), «Tourism as anti-structure». *Working Paper*, n.º 43.
- Boissevain, Jeremy (ed.) (1992), *Revitalizing European rituals*, European association of social anthropologists, London, Routledge.
- Boissevain, Jeremy (ed.) (1996a), *Lidiar con turistas. Reacciones europeas al turismo de masa*. 1ª (2011), Barcelona, Bellaterra edicions.
- Boissevain, Jeremy (1996b), «Ritual, tourism and cultural commoditization in Malta: culture by de pound?», en T. Selwyn (ed.), *The Tourist Image: Myths and Myth in Tourism*, London, John Wiley & Sons Ltd., pp. 105-120.
- Boorstin, Daniel J. (1964), *The image: a guide to pseudo-events in America*, New York, Harper Colophon Books.
- Briones Gómez, Rafael (1983), «La Semana Santa andaluza», *Gazeta de Antropología* 2 (2), pp. 4-10.
- Briones Gómez, Rafael (2011), «Persistencia de la religión en una Andalucía secularizada», en Antonio Miguel Nogués-Pedregal y Francisco Checa Olmos (eds.), *La cultura sentida*, Sevilla, Signatura Ediciones de Andalucía, pp. 79-98.
- Burns, Peter (1999), *An Introduction to Tourism and Anthropology*, London, Routledge.
- Cañada, Ernest (2015), *Las que limpian los hoteles. Historias ocultas de precariedad laboral*, Barcelona, Icaria editorial.
- Casajus, Dominique (1991), «Sagrado», en Pierre Bonte y Michel Izard (eds.), *Diccionario de Etnología y Antropología*, Madrid, Akal.
- Chadefaud, Michel (1987), *Aux origines du tourisme dans les pays de l'Adour (Du mythe à l'espace: un essai de géographie historique)*, Pau: Département de géographie et d'aménagement de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour.
- Cohen, Erik (1979), «A phenomenology of tourist experiences», *Sociology*, vol.13 (2), pp. 179-201. <https://doi.org/10.1177/003803857901300203>

- Cohen, Erik (1988a), «Authenticity and commoditization in tourism», *Annals of Tourism Research*, pp. 371-386.
- Cohen, Erik (1988b), «Traditions in the Qualitative Sociology of Tourism», *Annals of Tourism Research*, vol.15 (1), pp. 29-46. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(88\)90069-2](https://doi.org/10.1016/0160-7383(88)90069-2)
- Cohen, Erik y Scott A. Cohen (2012), «Current sociological theories and issues in tourism», *Annals of Tourism Research* 39 (4), pp. 2177-2202. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2012.07.009>
- Crick, Malcolm (1989), «Representations Of International Tourism In The Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings, And Servility», *Annual Review of Anthropology*, 18 (1), pp. 307-344. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.18.1.307>
- Dann, Graham y Erik Cohen (1991), «Sociology and tourism», *Annals of Tourism Research*, vol.18 (1), pp.155-169. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(91\)90045-D](https://doi.org/10.1016/0160-7383(91)90045-D)
- Dufour, Roland (1978), «Des mythes du loisir/tourisme. Week-end: aliénation ou libération?», *Centre des Hautes Études Touristiques*, 47, pp. 1-40.
- Eco, Umberto (1986), *Travels in hyperreality: essays*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich Publishers.
- Esteve Secall, Rafael (2002), *Turismo y religión. Aproximación a la historia del turismo religioso*, Málaga, Universidad de Málaga.
- Farinetti, Marina (2006), «Nietzsche en Weber: las fuentes del sentido y del sinsentido de la vida», *Trabajo y Sociedad*, 8, pp. 1-15.
- García Calvo, Agustín (1989), *Hablando de lo que habla. Estudios de lenguaje*, Zamora, Lucina.
- García García, José Luis (1998), «De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural», *Política y sociedad*, 27, pp. 9-20.
- Giddens, Anthony (1987), «Structuralism, Post-structuralism and the Production of Culture», en Anthony Giddens y Jonathan H. Turner (eds.), *Social theory today*, Stanford, Stanford University Press, pp. 195-223.
- Goodnow, Jasmine y Kelly S. Bloom (2017), «When is a journey sacred? Exploring twelve properties of the sacred», *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 5 (2), pp. 10-16.
- Graburn, Nelson H. H. (1977), «The sacred journey», en Valene Smith (ed.), *Hosts and guests: the anthropology of tourism*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 17-31.
- Greenwood, Davydd J. (1972), «Tourism as an agent of change: a Spanish Basque case», *Ethnology* 11 (1), pp. 80-91.
- Greenwood, Davydd J. (1977), «Culture by the Pound: an Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization», en Valene L. Smith (ed.), *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 129-38.
- Greenwood, Davydd J. (1989), «La cultura al peso. Perspectiva antropológica del turismo en tanto proceso de mercantilización cultural», *Anfitriones e invitados*, 1ª (1992), Madrid, Endymion.
- Iso-Ahola, Seppo E. (1980), *The Social Psychology of Leisure and Recreation*, Dubuque, Iowa, William C. Brown.
- Jafari, Jafar (1988), «Estructura y función del turismo», *Anthropologica*, 4, pp. 31-49.

- Lengkeek, Jaap y Birgit Elands (2012), «The tourist experience of out-there-ness: Theory and empirical research», *Forest Policy and Economics*, 19, pp. 31-38.  
<https://doi.org/10.1016/j.forpol.2011.11.004>
- MacCannell, Dean (1973), «Staged authenticity: arrangements of social space in tourist settings», *American article of Sociology*, 3, pp. 589-603.
- MacCannell, Dean (1976), *The tourist. A new theory of the leisure class*, 2nd 1989, New York, Schocken Books.
- Mandly Robles, Antonio (1992), «El cante contra el discurso», *Folk-lore andaluz*, 8, pp. 11-19.
- Meethan, Kevin (2002), *Tourism in global society: Place, culture, consumption*, Basingstoke, Palgrave.
- Nash, Dennison, Anne V Akeroyd, John J Bodine, Erik Cohen, Graham Dann, Dymphna Hermans, Jafar Jafari, *et al.* (1981), «Tourism as an Anthropological Subject [and Comments and Reply]», *Current Anthropology*, 22 (5), pp. 461-481.  
<https://doi.org/10.1086/202722>
- Nogués-Pedregal, Antonio Miguel (2003), «La cultura en contextos turísticos», en Antonio Miguel Nogués-Pedregal (ed.), *Cultura y turismo*, Sevilla, Signatura Ediciones de Andalucía, pp. 27-54. <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.3665.6407>
- Nogués-Pedregal, Antonio Miguel (2009), «Genealogía de la difícil relación entre antropología social y turismo», *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 7 (1), pp. 43-56.
- Nogués-Pedregal, Antonio Miguel (2012a), «Conclusion: Sociocultural Nature and Context of Tourism», en Antonio Miguel Nogués Pedregal (ed.), *Culture and society in tourism contexts*, 17, Bingley, Emerald Group Publishing Limited, pp. 181-208.  
[https://doi.org/10.1108/S1571-5043\(2012\)0000017011](https://doi.org/10.1108/S1571-5043(2012)0000017011)
- Nogués-Pedregal, Antonio Miguel (2012b), «El cronotopo del turismo: espacios y ritmos», *Revista de Antropología Social*, 21 (21), pp. 147-71.  
[https://doi.org/10.5209/rev\\_RASO.2012.v21.40053](https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2012.v21.40053)
- Nogués-Pedregal, Antonio Miguel (2019), «Anthropological contributions to tourism studies», *Annals of Tourism Research*, 75, pp. 227-37.  
<https://doi.org/10.1016/j.annals.2019.02.005>
- Nogués-Pedregal, Antonio Miguel (2020), «El turismo como contexto». *Disparidades. Revista de Antropología* 75 (1), 001. <https://doi.org/10.3989/dra.2020.001c>
- Nolan, Mary Lee y Sidney Nolan (1992), «Religious sites as tourism attractions in Europe», *Annals of Tourism Research*, 19 (1), pp. 68-78. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(92\)90107-Z](https://doi.org/10.1016/0160-7383(92)90107-Z)
- Pearce, Philip L. (1982), *The social psychology of tourism behaviour*, Oxford, Pergamon Press.
- Pereiro, Xerardo (2019), «Turismo y peregrinación, dos caras de la misma moneda: el camino portugués interior de Santiago de Compostela», *Cuadernos de Turismo*, 43, pp. 407-434.  
<https://doi.org/10.6018/turismo.43.16>
- Picard, Michel (1995), «Cultural heritage and tourist capital: Cultural tourism in Bali», en M.-F. Lanfant, J. B. Allock y E. M. Bruner (eds.), *International Tourism: Identity and Change*, Londres, Sage Publications, pp. 44-66.
- Redfield, Robert (1944), «De día sagrado a día de fiesta», en *Yucatán, una cultura en transición*, México D.F., Fondo de Cultura económica, pp. 324-361.

- Rinschede, Gisbert (1992), «Forms of religious tourism», *Annals of Tourism Research*, 19 (1), pp. 51-67. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(92\)90106-Y](https://doi.org/10.1016/0160-7383(92)90106-Y)
- Rodríguez Becerra, Salvador (2006), *La religión de los andaluces*, Málaga, Editorial Sarriá.
- Rojek, Chris (1997), «'Leisure' in the writings of Walter Benjamin», *Leisure Studies*, 16 (3), pp. 155-71. <https://doi.org/10.1080/026143697375377>
- Salazar, Noel B. y Nelson H. H. Graburn (eds.) (2014), *Tourism Imaginaries. Anthropological Approaches*, Oxford, Berghahn Books.
- Santana-Talavera, Agustín (2020), «Turismo, un objeto de estudio para la antropología social», *Disparidades. Revista de Antropología*, 75 (1): 001. <https://doi.org/10.3989/dra.2020.001a>
- Scott, Julie y Tom Selwyn (eds.) (2010), *Thinking Through Tourism*, Oxford, Berg.
- Taylor, Charles (2004), *Modern Social Imaginaries*, Durham, N.C.: Duke University Press.
- Terzidou, Matina, Caroline Scarles y Mark N.K. Saunders (2018), «The complexities of religious tourism motivations: Sacred places, vows and visions», *Annals of Tourism Research*, 70, pp. 54-65. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2018.02.011>
- Timothy, Dallen J. y Daniel H. Olsen (2006), *Tourism, religion and spiritual journeys. Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, Londres, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203001073>
- Turner, Louis y John Ash (1975), *La horda dorada*. 1ª (1991), Madrid, Endymion.
- Turner, Victor W. (1969), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. 1ª (1988), Madrid, Taurus Universitaria.
- Turner, Victor W. (1973), «The Center out There: Pilgrim's Goal», *History of Religions*, 12 (3), pp. 191-230. <https://doi.org/10.1086/462677>
- Turner, Victor W. y Edith L. B. Turner (1978), *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives. Lectures on the History of Religions*, Oxford, Basil Blackwell.
- Urry, John (1990), *The tourist gaze: Leisure and travel in contemporary societies*, 1ª, London, Sage Publications.
- Waldren, Jacqueline (1996), *Insiders and outsiders. Paradise and reality in Mallorca*, Oxford, Berghahn Books.
- Weber, Max (1904), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 7ª (1987), Barcelona, Ediciones Península.
- Xiao, Honggen, Jafar Jafari, Paul Cloke y John Tribe (2013), «Annals: 40-40 vision», *Annals of Tourism Research*, 40 (1), pp. 352-385. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2012.10.003>

# PEREGRINOS, VIAJEROS Y TURISTAS: RELIGIÓN, ECONOMÍA Y CULTURA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL RELATO DE LA SEMANA SANTA

José Luis Alonso Ponga  
*Universidad de Valladolid*  
[ponga@fyl.uva.es](mailto:ponga@fyl.uva.es)

M.ª Pilar Panero García  
*Universidad de Valladolid*  
[mariapilar.panero@uva.es](mailto:mariapilar.panero@uva.es)

## 1. EL TURISMO RELIGIOSO

No es fácil dar una definición de turismo religioso que abarque todos los aspectos que cubre esta expresión. Rafael Esteve Secall (2009: 29) habla de «una actividad turística a través de la cual quienes la realizan pretenden alcanzar gracias espirituales, buscando la proximidad, la inmersión o el *contacto* con lo sagrado». Definición muy acertada que en nuestros días ya ha evolucionado y abarca otros aspectos. Más bien creemos que hay que entender por turismo religioso aquel que está fundamentado en fenómenos religiosos o lugares y personas de especial relevancia para el grupo que los sustenta, porque representan o se relacionan con la divinidad o con sus ministros. Actúan en los lugares hierofánicos o con rituales que ejecutan los fieles en relación con lo espiritual, pero en los que también pueden participar, aunque sea como espectadores,

los curiosos. Este sentido amplio abarca todos los aspectos del viaje por turismo y contiene todos los aspectos religiosos, sociales y culturales. La cultura y la religión no se pueden separar en estos casos, de la misma manera que no podemos hacer dos secciones, una para el turismo religioso material y otra para el turismo religioso inmaterial, aunque como es lógico en las ofertas turísticas primen más unos aspectos que otros.

Añadiríamos un par de matizaciones que para el turismo de la Semana Santa son imprescindibles. La primera, que los fenómenos religiosos lo son en función de las jerarquías que los han autorizado o simplemente tolerado, y se desarrollan en función de los sujetos que se acercan a participar en ellos desde sus presupuestos culturales y religiosos. Es decir, hay una religiosidad hegemónica que produce los hechos religiosos y una subalterna que los vive. La segunda, es que lo sagrado y los fenómenos religiosos, en cuanto que son vividos, son inseparables de la cultura y a su vez no pueden sustraerse de la economía subsidiaria a la que de alguna manera acaban si no sometidos, sí interrelacionados.

El turismo religioso es, como hemos apuntado, el turismo relacionado con las visitas a los lugares santos e hierofánicos, pero también incluye eventos religiosos singulares —canonizaciones, visitas papales, congresos eucarísticos, años santos...— y, precisamente, por esta amplitud semántica a veces no somos capaces de dar directrices clarificadoras del fenómeno. Por consiguiente, entendemos que el turista religioso busca vivir, sobre todo, «una experiencia religiosa», pero en ocasiones se conforma con participar de una experiencia cultural sublime.

En primer lugar, habría que distinguirlo del turismo cultural-religioso, en el que se enmarcan las visitas y contemplación del patrimonio material de las religiones —catedrales, monasterios, conventos, museos de arte sacro, iglesias...—, o incluso del disfrute del patrimonio inmaterial de las religiones como los conciertos de música sacra —gregoriano y otras— en lugares sagrados.

Los turistas religiosos se mueven para conocer, admirar o participar en los ritos y las fiestas que conocen de antemano y que van a disfrutar, al nivel que sea, para colmar el deseo de conocimiento y participación en ellos. Las primeras peregrinaciones a Tierra Santa de las que tenemos constancia estaban movidas por el deseo de conocimiento *in situ* de la narración de los Evangelios y la Biblia en general. En definitiva, existe una relación directa entre prácticas religiosas y territorios que poseen reliquias de santos o asociados a la divinidad (Nolan & Nolan, 1992). La Tierra Santa se constituye como meta y final del camino para turistas y peregrinos. En las peregrinaciones se visitaban por igual los lugares vetero y neotestamentarios, pero con el paso del tiempo y los problemas religiosos surgidos con los judíos en la Edad Media, los cristianos crearon itinerarios específicos realzando la importancia de los territorios relacionados con la vida de Cristo y su Madre.

Con el turismo religioso se pretende participar en el «lugar de los hechos» de las verdades sublimes de la religión. Los peregrinos estaban deseosos de poder llegar hasta los santos lugares, movidos por una formación adquirida en las lecturas y en los relatos

de otros que los precedieron. Una prueba de ello lo tenemos en el libro del s. XVI re-dactado, como hacían muchos de los que viajaban allí, por el gran compositor de música y motetes litúrgicos, Francisco Guerrero. El maestro confiesa en la introducción de *El viage de Hierusalem* que cuando componía las chanzonetas en su aposento ardía en deseos de vivir y unirse a los ángeles en su alabanza y gloria en la noche del nacimiento:

Y, como tenemos los de este oficio por muy principal obligación componer chançonetas y Villancicos en loor del Sanctíssimo Nacimiento de Iesu Christo, nuestro Salvador y Dios, y de su santíssima Madre, la Virgen María, nuestra Señora, todas las vezes que me ocupaua en componer las dichas chançonetas y se nombraua Bethlehem se me acrescentaua el desseo de ver y celebrar en aquel sacratíssimo lugar estos cantares en compañía y memoria de los ángeles y pastores que allí començaron a darnos lección desta diuina fiesta. (Guerrero, 1627: Pról., A3 r).

Desde la Edad Media se crearon rutas que unieron entre sí santuarios, hierofanías, lugares emblemáticos basados en los libros sagrados o en la tradición. Hoy el turismo de peregrinación, además de tener en cuenta dichos lugares de culto, plantea la vinculación de varios centros entre sí, estableciendo, itinerarios o circuitos de peregrinación (Gil de Arriba, 2006: 98). Las ofertas culturales y paisajísticas durante el itinerario y en el destino se complementan.

Los santuarios e hierofanías, sobre todo los antiguos, están enclavados en parajes excepcionales sugiriendo un turismo ecológico-espiritual, es decir, de viajes a lugares de especial significación religiosa para el disfrute de sus valores naturales (caminos, ambientes, paisajes...). Se produce así una coincidencia entre la magia que emana de la santidad de los lugares físico-ambientales y los valores espirituales de la peregrinación. El turismo religioso, se basa en la perfecta imbricación de unir fe y bellos lugares, los hitos sagrados con la naturaleza. Llega a su máxima expresión con los Sacro Montes. En el concepto de turismo religioso influye de una manera definitiva el concepto de belleza, base de la cultura. La belleza se entiende desde el punto de vista agustiniano —Verdad y Belleza—, que comprende la realización de categorías estéticas con el descubrimiento del hombre interior y la proyección de esta belleza al exterior. La belleza que se ofrece en las peregrinaciones abarca todo el paisaje, al que se suman las imágenes, la música, los hábitos... funcionando como suma de todo ello. De hecho, los principales destinos del turismo religioso, son lugares que destacan por su peculiaridad histórico-cultural.

Hay una tendencia a diferenciar el turismo religioso del turismo del espectáculo religioso, entendido el último como la asistencia a manifestaciones de religiosidad popular ligadas a festividades o celebraciones religiosas —procesionismo semanasantero y de los patronos, romerías, etc.—. Estas fiestas o celebraciones consideradas espectáculo suelen atraer a muchos turistas, pero en ellas la población autóctona es espectadora y protagonista al mismo tiempo, y puede ocurrir que, mientras unos están experimentando una vivencia religiosa profunda, otros son meros espectadores de la

misma. Obviamente, la realidad es mucho más rica y compleja de lo que puede pensarse inicialmente, siempre difícil y esquiva a los intentos teóricos de clasificación o encorsetamiento; y, además de la dificultad de distinguir unos tipos de turismo de otros, en muchas ocasiones, hay una clara superposición o confusión de diferentes tipos o segmentos turísticos, lo que acrecienta los problemas de teorización.



Figura 1. El santuario de Bom Jesus do Monte (Braga, Portugal) ofrece al peregrino un programa teológico en torno a la Pasión y al turista la monumentalidad barroca en un entorno de gran belleza. Fotografía del archivo de los autores.

Son cuatro las perspectivas que establecen en 1993 Chaspoul y Lunven (cit. Álvarez-García *et al*, 2018: 3) para turismo religioso en función de la demanda. La primera es la perspectiva espiritual, pues el turismo religioso es un medio para que el individuo pueda acercarse a Dios. Algunos turistas son creyentes y la peregrinación espiritual y el retiro espiritual se incluye en su parte práctica de la fe. Otros turistas son atraídos por una emoción, un lugar, un clima y su ambiente, que les permiten el diálogo y la consolidación de su fe durante el viaje o visita al lugar sagrado. En segundo lugar, la perspectiva sociológica pues el turismo religioso es un medio para que el creyente pueda conocer mejor la historia del grupo religioso al que pertenece y, también, unir sus vínculos con la comunidad. La perspectiva cultural, en tercer lugar, porque la visita a los lugares de culto y santuarios es un medio para el individuo, tanto creyente como no creyente, para entender las religiones presentes en las sociedades desde un punto de vista histórico, sociológico, simbólico, etnológico, cultural e incluso político. Y, por

último, la perspectiva geográfica debido a que los directivos de los destinos de turismo religioso observan las modificaciones en los flujos de turistas y tratan de ir adaptándose a la evolución del mercado de turismo.

Sobre estas cuatro perspectivas hay grandes diferencias que oscilan entre los dos extremos de la religión y la cultura, al mismo tiempo que lo hacen entre las de espectador y actor. Por eso cada viajero/turista se posiciona desde sus propias categorías y valores teniendo en cuenta lo que busca cada uno.

## 2. PEREGRINOS, VIAJEROS Y TURISTAS

Hoy distinguimos entre viajeros, turistas y peregrinos en función de la implicación que tenga cada uno con el hecho religioso que les mueve. El concepto actual de peregrino se refiere a la persona que se mueve por fe o praxis religiosa a lugares o eventos de especial relevancia dentro de su mundo religioso, y que es reconocido como tal, porque lo hace según las normas de la jerarquía religiosa. Sin embargo, en la antigüedad se distinguía entre peregrino y viajero. Este último era el *homo viator*, palabra que procede del bajo latín, para designar al viajero que se desplazaba por las calzadas para llevar y traer correos y para comerciar. Designaba, por tanto, al que se movía para satisfacer las necesidades de la oficialidad.

Por el contrario, la palabra peregrino procede del latín *per agros*, haciendo referencia al que va a visitar un lugar sagrado, pero por vías no del todo claras, no siempre señaladas. El peregrino está en contacto más con el *ager* que con la *civitas*, aunque su meta se encuentre en una *civitas* o en un lugar civilizado. El peregrino convive más con lo extraoficial, va de paso y es extranjero, extraño en todas las partes del camino, se relaciona con los lugares y las gentes, pero de una forma somera, sin echar raíces. En el latín pre-cristiano significaba extranjero, forastero y exótico. La *peregrinatio* significaba viajar al extranjero lejos, fuera de la ciudad desplazándose por el *rus*. Este campo semántico cambia y se enriquece en el latín cristiano cuando la palabra *peregrinatio* comienza a significar caminar para venerar, para adorar, retomando el sentido griego de la *prôskynêtês* («adorador») de *prôkinêsis* («adoración») (Penachietti, 2010: 209). Fue en el siglo XII cuando el vocablo *peregrinatio* empezó a designar ya unívocamente la práctica religiosa de visitar lugares sagrados.

El peregrinaje estaba repleto de dificultades, el estar fuera de la ciudad convertía al peregrino en vagabundo a los ojos de los ciudadanos, estaba también inmerso en los peligros de ser amenazado y agredido por los otros errantes que no andaban por los campos por motivos religiosos (Ferrari, 2010: 211). El concepto actual lo clarificó la Iglesia católica con motivo del jubileo del segundo milenio en el documento de la Santa Sede del año 2000 sobre el peregrinaje. Éste define la peregrinación como un viaje emprendido por motivos religiosos a un lugar que se considera sagrado (*locus sacer*) por actuar allí de una manera especial Dios, la Virgen o los santos, para realizar unos determinados actos religiosos, de devoción y penitencia:

Todos los cristianos son invitados a tomar parte en esta gran peregrinación que Cristo, la Iglesia y la humanidad han recorrido y deben continuar recorriendo en la historia. El santuario hacia el cual se dirige debe convertirse en «la tienda del encuentro», como la Biblia denomina al tabernáculo de la alianza. Es allí, en efecto, donde tiene lugar un encuentro fundamental que revela dimensiones diversas y se ofrece bajo aspectos diferentes. Basándonos en ellos podemos diseñar una pastoral de la peregrinación.

Para el cristiano, la peregrinación, vivida como celebración de su fe, es una manifestación cultural que debe cumplir con fidelidad a la tradición, con profundo sentido religioso y como vivencia de su existencia pascual.

[...]

La peregrinación es símbolo de la experiencia del *homo viator*, que apenas salir del seno materno, se enfrenta al camino del tiempo y del espacio de su existencia; la experiencia fundamental de Israel, en marcha hacia la tierra prometida de la salvación y de la libertad plena; la experiencia de Cristo, que de la tierra de Jerusalén sube al cielo, abriendo el camino hacia el Padre; la experiencia de la Iglesia, que avanza en la historia hacia la Jerusalén celeste; la experiencia de toda la humanidad, que tiende hacia la esperanza y la plenitud. Todo peregrino podría confesar: «Por la gracia de Dios soy hombre y cristiano; por mis hechos, un gran pecador; por mi condición, un peregrino sin techo, muy pobre, que va errando de lugar en lugar. Mis bienes, un hatillo al hombro con un poco de pan seco y una sagrada Biblia que llevo bajo la camisa. No tengo nada más» (Cheli & Gioia, 1998: s.p.)

Desde esta perspectiva cobra sentido la pregunta acerca de si los peregrinos son turistas o si los turistas al final se convierten en peregrinos. La misma dinámica de los hechos y acontecimientos esclarecerá las dudas que al respecto puedan surgir, pero resulta evidente la imbricación de ambos aspectos en las peregrinaciones del siglo XXI: «Ir de peregrinación no es simplemente visitar un lugar para admirar los tesoros de su naturaleza, arte o historia. Ir de peregrinación en realidad significa salir de nosotros mismos para encontrar a Dios» (Benedicto XVI, 2010).

La cultura del peregrinaje se entrecruza con la del turismo porque, hoy día y gracias a la desacralización del ambiente no se percibe una nítida separación de los conceptos. Los que se mueven por motivos religiosos pueden estar atraídos por la espiritualidad en exclusiva, pero también y al mismo tiempo para conocer, participar, vivir y sentir lo que de «nuevo» y curioso tienen los lugares, las prácticas y los ritos en los que pueden participar.

El viaje es cambio en la vida cotidiana, es un paréntesis en el que el cuerpo y la mente se alejan también de lo ordinario, de los lugares y espacios trillados, del vivir diario, para adentrarse en otros contextos físicos y sobre todo mentales (Aguirre Baztán, 1994). El Camino de Santiago es un buen ejemplo de ello porque el peregrino rompe con la rutina y normatividad de la vida cotidiana para adentrarse en otra, que funciona de otra manera, como también sucede en la visita a las procesiones de Semana Santa.

Algunos investigadores como Vukonic (cit. Álvarez-García *et al*, 2019: 172) identifican ambos conceptos, turismo religioso y peregrinación, ya que casi todos los peregrinos practican actividades turísticas a lo largo del recorrido que les lleva al lugar de peregrinación. Son conocidas, por ejemplo, las ofertas relativas a la Ruta Jacobea, organizadas por asociaciones especializadas en turismo alternativo. Pero no hay que olvidar que la peregrinación tiene un profundo sentido religioso, es un acto de culto unido a la oración, penitencia, etc. practicadas durante el viaje, así como en el lugar sagrado (a menudo un santuario), que constituye la meta final. En toda peregrinación es tan importante llegar al destino como el viaje y las vivencias del propio peregrino. El peregrinaje tradicional comportaba sacrificio porque el peregrino, que se ponía en manos de la divinidad quería demostrar a ésta que estaba en línea y contacto con ella ofreciendo las fatigas, los peligros y las enfermedades del camino. La Iglesia ha venerado a peregrinos prototípicos como san Rafael y san Roque a los que la iconografía representa con la indumentaria del peregrino con bordón, sombrero, capa y portando la calabaza y, además. San Rafael protege de las enfermedades y san Roque muestra su llaga en la pierna izquierda que representa la enfermedad y el sacrificio de los que se ponen en marcha por Dios. Hoy, puesto que la inmensa mayoría de peregrinos hace el viaje en medios de transportes cómodos y rápidos este presupuesto ha desaparecido, aunque no afecta a la esencia de la peregrinación.

### 3. LAS CONSTANTES INVETERADAS: LA PASIÓN COMO CENTRO

#### 3.1. Peregrinos, viajeros y turistas en perspectiva pasionista

De la peregrinación se ha llegado a viaje por cultura, que es el contexto donde se insertan los discursos del turismo de la Semana Santa que, además, tiene como peculiaridad la temporalidad. Hay tres constantes que podemos rastrear desde el inicio en la veneración de las reliquias y creencias relativas a la Pasión que son: la devoción, la cultura y el turismo. Desde el primer momento el peregrino cristiano que viaja se mueve también por cultura (Mazzucco, 2010: 227). El viaje devocional comienza con la paz de Constantino, siendo el que su madre santa Elena hace a Tierra Santa en busca de las reliquias pasionistas, el que se pone como modelo de la primera peregrinación. La peregrinación de la monja Etheria, viajera y escritora hispanorromana, «*ad loca sancta*» sería la segunda. Ambos viajes, aunque hay más y con otros intereses, serán la base sobre la que se van a construir los itinerarios oficiales desde el s. IV, pero, sobre todo, la finalidad de los mismos: vivir la peregrinación como penitencia y como cultura, y, lo que es muy importante, potenciar la celebración empática de la muerte y resurrección de Cristo en la Tierra que empezó a llamarse Santa.

A partir del año 1300 el papa Bonifacio VIII relanza un tipo de peregrinaje a Roma, que por entonces se había convertido en el mayor tesoro de reliquias pasionistas, además de poseer otras relacionadas con la infancia de Jesús y con la vida de la Virgen. Al crear el primer jubileo mediante la Bula *Antiquorum habet fidem relatio* y dotarlo

de indulgencia plenaria apostó, no solo por la centralidad de la capital del catolicismo, sino que también potenció unos modelos de religiosidad popular que acabarán influyendo en las celebraciones de la Semana Santa en occidente.

Los peregrinos del s. IV se acercaban a Tierra Santa movidos por el espíritu de sacrificio, pero también para experimentar los «fervores» que se acrecentaban en presencia de lo sagrado, en la evocación de la Historia Sagrada, y de las historias piadosas, que les habían referido y movido a emprender el viaje. Significa que ya por entonces, como es lógico por otra parte, el visitante anhelaba encontrarse con las cosas que llevaba en su corazón y en su mente, y que proyectaba sobre los lugares según las categorías interiorizadas, es decir, por una industria turística medieval (Vogeler, 2018: X-XII). A continuación, ellos se hacían apóstoles y propagadores de la virtud de los lugares y de las experiencias vividas por ellos mismos. Etheria, en las cartas que envía durante su trayecto, comparte con las compañeras de cenobio, tanto la impresión de los lugares que visita, como la emoción que siente al encontrarse en el centro de la cristiandad. Cada peregrino cuando viaja lleva su bagaje personal que desarrolla a lo largo del camino y en los lugares que visita, pero a su vez transmite informaciones de la experiencia a los que seguirán sus pasos en el futuro, lo que hace que la peregrinación se enriquezca cada vez más.

¿Podemos decir que estos peregrinos no son también viajeros? Si los juzgamos con categorías actuales, desde luego que no, pero si lo analizamos contextualizados en su momento, probablemente sí. ¿Acaso estos viajeros no son turistas que participan en un turismo religioso?

Jerusalén y los Santos Lugares serán el centro de las peregrinaciones, pero cuando caen en manos de los musulmanes se ponen de moda otros como Roma y Santiago de Compostela. A partir del s. VII la Iglesia propone los viajes de peregrinación a determinados lugares como viajes penitenciales, que se deben hacer como expiación impuesta por el confesor a los que han cometido delitos graves.

Paralelamente las devociones pasionistas, se potencian a través de la celebración de la Semana Santa con la dramaturgia, con las procesiones de disciplina y otras constantes que podemos rastrear en Europa. Las dificultades, cada vez mayores para acceder a los Santos Lugares, y el interés creciente de acercarse simbólicamente a ellos, ayuda a la creación de los Sacro Montes, capillas que reproducen a escala los lugares de la pasión de Cristo, de manera que son muchos más los fieles que pueden empaparse, ver y participar del ambiente de Jerusalén. Al mismo tiempo se crean lugares especiales en los que meditar algunos pasajes de la Pasión, dando origen a el viacrucis, del que el beato zamorano Álvaro de Córdoba O.P. sería el primer mentor fundando el primero en el convento Scala Coeli de la capital andaluza. Lo perfecciona san Leonardo de Porto Maurizio, O.F.M. cap., que convenció al papa para erigir uno dentro del Coliseo en el Año Santo de 1750 en el que cada estación estaba señalada con una capilla con la representación correspondiente. Además, el Santo Padre dio permiso para crear una cofradía dedicada a esta devoción.

Por otra parte, las Cruzadas trajeron a Europa los elementos más señeros de la Pasión, como la cruz, la columna de la flagelación, la corona de espinas, la sacra lanza y la sangre de Cristo repartida en varias ampollas que se veneran en Aquisgran y Brujas. Las devociones a estos lugares no tenían mucha interferencia con la celebración de la Semana Santa, ya que, si es verdad que durante este periodo había una mayor asistencia a los ritos de estos sitios, sin embargo, la afluencia de peregrinos no cesaba en todo el año.



Figura 2. Mosaico que representa a santa Elena con la Cruz en la iglesia de la Santa Croce in Gerusalemme (Roma) que custodia numerosas reliquias pasionistas. Fotografía del archivo de los autores.

El nuevo peregrino no hace largos viajes en busca de indulgencias, busca otras cosas. Los antiguos peregrinos se caracterizaban, en general, por una curiosidad, pero también por un respeto a los lugares y culturas por donde iban caminando y adaptándose al medio. Esto no está tan claro en el turismo actual de consumo en el que las hordas influyen en los hechos y, hasta cierto punto, contaminan los lugares hasta los que llegan.

### 3.2. Nativos, curiosos y turistas

No todos los que viajan en la Semana Santa lo hacen animados por los mismos motivos. Los nativos vuelven a sus lugares de origen evocando sus raíces y para participar en la tradición. Los visitantes a su vez lo hacen por varias razones, que creemos se pueden resumir en tres en función de la implicación emotiva y de la actitud que muestran al enfrentarse con los ritos: el nativo participa desde dentro, se implica; el curioso asiste con mente abierta y mirada muy amplia, quiere conocer todo y se pregunta por las causas de lo que está viendo; y el turista consume lo que le sirven, entiende y comprende lo que le han vendido, por eso vuelve a casa satisfecho con la idea de haber adquirido nuevos conocimientos participando como espectador, enriqueciendo con sus propias vivencias las descripciones y el conocimiento estándar.

El turismo de Semana Santa, sobre todo cuando se hace dentro del propio país, suele organizarse a nivel individual o familiar. Cuando se hace en viajes programados no suele ser turismo de Semana Santa, aunque se llame así por las fechas en las que se realiza, pues se organiza en una combinación de atractivos naturales (playas paisajes...), culturales (ciudades, monumentos...), gastronomía y también procesiones.

Cuando hablamos de turismo como destino, como fuerza económica y como capacidad de «salvar» tierras muertas o lugares despoblados no podemos perder de vista los viajes que hacen los emigrados del mundo rural en busca de las raíces, la llamada de la memoria histórica personal y la memoria de los antepasados. En este caso no se cuestiona «a qué lugar vamos», sino el «para qué vamos» y retornamos a recuperar las señas de identidad y, por eso, cuantos menos cambios se produzcan en el desarrollo de los ritos mejor. La Semana Santa así concebida tiene una razón de ser en sí misma, que es la de ser el ancla que sostiene al individuo en su desarrollo identitario personal.

Quizás sea exagerado llamar turistas religiosos a los que vuelven al pueblo por su fe y relación afectivo religiosa con los lugares de origen. Pero no podemos olvidar que los nativos que retornan son partícipes de muchas de las categorías que se aplica a los turistas. Gracias a ellos se conservan estas segundas residencias, que no siempre coinciden con los destinos de las vacaciones, y gracias a ellos aún se protegen muchos núcleos rurales, heridos gravemente por la daga de la despoblación. Influyen en las respectivas cofradías, o porque introducen cambios en las viejas estructuras, o porque conservan la tradición cuando todo cambia, ya que ven en ella una manera de defender la identidad y pureza de las costumbres.

Porque las semanas santas, rurales y urbanas, aunque sean espectáculo para el turista que ese día llena las calles, se basan en ritos específicos que el grupo ha interiorizado, sean propios particulares, tienen su código semántico conocido por los participantes que comprenden las motivaciones personales de los hermanos —fe, voto, amor a la tierra— y los que van de visita. No es difícil explicar la visión *emic*, ni las motivaciones de los actores, pero es mucho más difícil llegar a saber lo que mueve al turista: ¿morbo, belleza, colección de visitas a sitios raros (restos de otros tiempos), la relación con la naturaleza o con otras ofertas gastronómicas y culturales? ¿Qué mueve al turista a ver los picados de San Vicente de la Sonsierra, los empalados de La Vera, o

los que caminan descalzos con largas cadenas atadas a los pies en las procesiones urbanas?

Pero no solo en el ámbito rural se aprecian los valores de creación y revitalización de la identidad, de la economía y de la cultura. Las semanas santas urbanas como la de Valladolid, León, etc. se construyen como puntos de atracción desde los cuales los visitantes se desparraman por otros lugares, porque estos grandes polos de atracción, tienen unas capacidades hoteleras que no tienen las ciudades y pueblos más pequeños.

#### 4. EL CASO DE LA SEMANA SANTA

##### 4.1. Espectacularidad e historicismo en los orígenes del turismo de Semana Santa

La Semana Santa, entendida como el periodo que va desde el Domingo de Ramos hasta el de Resurrección forma un ciclo que se celebra con toda la solemnidad en días señalados como el Domingo de las Palmas, Jueves Santo, Viernes Santo y Sábado Santo hasta los ritos pascuales. El Domingo de Resurrección formaba, antropológicamente hablando, parte de un nuevo ciclo celebrativo. Durante el denominado Triduo Sacro se expresa con toda la intensidad el *pathos* plasmado en magníficas obras de arte musicales, pictóricas, escultóricas, etc. De esta belleza se ha servido la Iglesia para acercar al pueblo el mensaje cristiano de la salvación por el sufrimiento, el sacrificio y la sangre vertida por el Hijo de Dios.

Aunque el origen de la Semana Santa está en las celebraciones de los primeros cristianos, sin embargo, será a partir del s. IV cuando comience a formarse en la perspectiva que hoy la conocemos. En la Edad Media se acrecienta la implicación del pueblo en la liturgia, a través de las manifestaciones dramáticas. Primero, con el desarrollo de los tropos (Donovan, 1958: 10) que evolucionan a obras de teatro religioso más complejas. El reconocimiento de la importancia de las obras teatrales como implicación del pueblo, a la par que sirve como uno de los modos de predicación, resulta tan evidente, que su uso es sancionado positivamente por el Rey Sabio en *Las Siete Partidas*. El desarrollo de la dramaturgia corre paralelo a otras manifestaciones artísticas como la música, la escultura y la pintura, y es una muestra de que el pueblo se implica cada vez con más interés en el desarrollo de la Semana Santa. Sin embargo, el gran salto adelante se producirá en el s. XV, con el desarrollo de las cofradías de la Vera Cruz y la Sangre de Cristo, de la mano de los franciscanos y dominicos. De manera que la Iglesia que trabaja, según el espíritu del Concilio de Trento, por implicar a los fieles en las celebraciones mediante el sacrificio y la penitencia, se sirve de estas cofradías, que irán creciendo y desarrollándose a lo largo del s. XVI y que llegarán al máximo esplendor en el s. XVII con la universalización de la conocida como *devotio moderna*. Estas asociaciones comenzaron una carrera por la adquisición de obras de arte con las que enriquecieron su patrimonio que lucían en las procesiones y en el adorno de las iglesias durante el Triduo Sacro. Así pues, desde finales del XVI y sobre todo durante el s. XVII tiene lugar la gran eclosión de la creación de la Semana Santa, que después de una lenta

decadencia durante la segunda mitad del s. XVIII, y una (casi) desaparición en el s. XIX, vuelve a resurgir a finales de dicho siglo o inicios del s. XX, llegando al culmen en el último tercio del s. XX y los primeros años del s. XXI.

Paradójicamente la jerarquía eclesiástica que había favorecido el desarrollo de las cofradías y sus públicas manifestaciones de arte y penitencia, fue quien dio al traste con estas tradiciones, al considerar que habían perdido el espíritu para el que fueron fundadas, convirtiéndose en escándalo para la gente sencilla. En vez de penitencia las procesiones se habían convertido en espacios de emulación profana y espectáculo irreverente carente de valores religiosos. Las censuran por la falta de devoción y espíritu cristiano y por estar sobradas de religiosidad superficial.

Coincidiendo con la postura de los obispos ilustrados comienza a desarrollarse una serie de políticas gubernamentales que desamortizaron los bienes de las cofradías, haciendo perder su papel como instituciones sociales a la vez que religiosas. Estas no pudieron conservar el espíritu primigenio y acabaron por disolverse en su mayoría o languidecer con pocos hermanos. La recuperación de los siglos XX y XXI se hará en clave de teorías barrocas sobre el patrimonio y la cultura, que calan con gran éxito en el público que comienza a viajar para conocer las diferentes manifestaciones de diferentes lugares.

Sabemos que desde principios del s. XIX hay interés en hacer turística la Semana Santa, sobre todo en Andalucía, el crisol que atesoraba el espíritu español. En Sevilla la atracción de turistas en los días de Pasión se consolida a mediados del siglo y Madoz en su famoso diccionario hace referencia a las procesiones (Esteve Secall, 2001: 5). El flujo de forasteros es posible en Sevilla porque ya existían buenas comunicaciones por ferrocarril.

En general, todo el s. XIX estará marcado por los encomios de los escritores costumbristas que apoyarán las realidades populares en lo que tienen de pintorescas, sin embargo, no será hasta finales del s. XIX, y comienzos del XX cuando se extienda el interés en otros lugares aparentemente menos llamativos. Por ejemplo, en Málaga en 1911 en la guía con los atractivos turísticos no menciona las procesiones de Semana Santa que cobrarán relieve en los años veinte del pasado siglo (Esteve Secall, 2001: 11).

En Zamora el interés por una Semana Santa atractiva y confortable para los muchos visitantes que a ella llegaban en tren se canaliza a finales del s. XIX. En una carta pública de los vecinos a sus representantes pidiendo la mejora del alumbrado se dice:

en demanda de un servicio público, que sin sacrificio alguno ó por lo menos muy escaso, de los fondos municipales, llenaría una necesidad siempre sentida y contribuiría en no pequeña parte al buen concepto que de esta población formen los forasteros que la visiten.

El servicio especial de trenes que la compañía del Oeste tiene anunciados y establecerá en los próximos días de la Semana Santa, nos da la esperanza de que á esta capital han dé concurrir en este año mayor número de forasteros que en los anteriores, aprovechando

esa facilidad de comunicaciones para ver las solemnes y magníficas procesiones que se celebran en el Jueves y Viernes Santo y Domingo de Resurrección.

[...]

Y ya que el ayuntamiento en nada contribuye al mejoramiento de las procesiones de la Semana Santa, únicas fiestas que traen forasteros á Zamora; creemos está en el deber de prestar este servicio ya que puede hacerlo, sin perjuicio ni gravamen alguno, contribuyendo de esta manera á que la citada procesión de la noche del viernes, guste y agrade más á propios y extraños (*Heraldo de Zamora*, 1897).

Actualmente las Juntas de Cofradías, sobre todo de aquellas que tienen algún galardón o mención turística nacional, regional y ya no digamos si es internacional, han creado su patrimonio simbólico basándose en buena parte en una antigüedad no siempre demostrada, por lo que respecta a su continuidad. El historicismo es uno de los títulos que más se valoran como si la antigüedad en la Semana Santa fuera un valor en sí mismo.

Por ejemplo, durante la Guerra de Independencia el general Kellerman para congraciarse con los vallisoletanos quiso potenciar el espectáculo de las procesiones en la ciudad propiciando una especie de procesión general, que sería el germen de la Procesión General de la Sagrada Pasión del Redentor, uno de los grandes atractivos turísticos de la Semana Santa vallisoletana. Antes de Kellermann, y después de él, ya hubo otros intentos motivados por el descenso continuo de cofrades que fracasaron. Nos parece excesivo atribuirle al general, que operaba en un contexto de hostilidad por la ocupación bélica, un interés que fuera más allá de controlar los desórdenes en una única procesión en lugar de varias a la vez. Él precisamente no era un devoto, lo que no le impidió ser tolerante, considerando, además, que la tolerancia favorecía congraciarse con los ocupados y, por consiguiente, tenerlos contentos. Lo cierto es que el experimento de Kellerman de 1810 fracasa (García Gutiérrez-Cañas, 2000: 65-67; Burrieza, 2004: 103-107) y no será una realidad hasta 1923 cuando el Arzobispo D. Remigio Gandásegui la invente y perviva implementándose hasta hoy. El discurso actual de buscar en la invasión francesa el origen de tan importante desfile tiene más que ver con el discurso historicista que planea sobre todas las semanas santas que con la una continuidad histórica. Fue en la época de los años veinte cuando se crea con gran éxito de público (Burrieza 2004: 140) que se mantiene casi un siglo después con la vocación internacional de sus primeros años. En un texto publicitario publicado en el *Boletín de la Asociación de Fomento del Turismo de Valladolid* en 1938 se dice:

Viajero espiritual, español o extranjero que recorres España evocando las grandezas de su historia y admirando las maravillas de su arte. Detente en Castilla. Posa en Valladolid. Si quieres inundar tu alma con una inefable emoción que no has de olvidar mientras vivas, ven aquí a la vieja ciudad y abísmate en sus sacros cortejos de Pasión. La procesión del Viernes Santo, de Valladolid, es, en el arte, la primera de España (Martín de Uña, 1999: s.p.).

En general, el interés por la Semana Santa como fenómeno social turístico nace a finales del s. XIX. Zamora, funda su Junta de Fomento de la Semana Santa precisamente en 1897 a instancias de su alcalde (Ferrero Ferrero, 2012: 11). En 1906 el obispo de Astorga crea la Junta pro Semana Santa y después vendrían otras juntas, más al finalizar la Guerra Civil y otras mucho más tarde a finales del s. XX cuando las semanas santas comienzan ya a promocionarse abiertamente como un atractivo turístico.



Figura 3. *La Conducción al Sepulcro* es un paso del escultor José María Garrós. Salió en la cofradía zamorana del Santo Entierro por primera vez en 1901. Fotografía sepia en cartón. Colección Fundación Joaquín Díaz.

Estas nuevas creaciones contribuyeron a simplificar la variedad original de modelos en función de los que se pusieron de moda, el andaluz y el castellano (Moreno Navarro, 2008: 194-195). El primero con dos focos principales, Sevilla y Málaga. Cuando se habla de Semana Santa castellana (Alonso Ponga, 2008: 86) se diferencian el modelo vallisoletano y el zamorano, con un tercero importante que es Medina de Rioseco, sin tener en cuenta que cada una de estas tres son representativas no de una Comunidad Autónoma, porque no han creado escuela como puede suceder en Andalucía, sino que lo son de una época de recuperación, Zamora a finales del s. XIX y Valladolid segunda década el s. XX, y Medina de Rioseco como pervivencia de una tradición ininterrumpida desde el s. XVII. Por supuesto en España existen otras de igual interés como la de Murcia, Bajo Aragón, Cuenca, Orihuela...

Sin entrar a valorar lo oportuno o no de estas divisiones, porque no es este el sentido de este capítulo, podemos señalar que algunas de las creaciones de las últimas décadas no suelen brillar por su originalidad. Al contrario, aunque hayan obtenido todos los máximos galardones a nivel turístico, suelen ser un eclecticismo histórico-artístico particular donde se aprovechan elementos autóctonos trufados con modas foráneas, pero avalados con documentos históricos.

Comienzan así otras nuevas categorías del turismo. Y entra en escena la realidad del turismo religioso actual en torno a la Pasión. El peregrino, retomando el discurso del principio acerca de si es viajero o turista de la Semana Santa, se mueve atraído por cosas nuevas. Sin embargo, lo que la continua repetición está causando es una saturación que está comenzando a crear cierto cansancio en los posibles clientes. En los nuevos discursos de una nueva cultura en la que lo importante es la «puesta en escena» de cualquier cosa con discursos historicistas y, sobre todo, con impacto audiovisual se recuperan espacios no desde el ritual, sino en función de la espectacularidad del escenario. Este valor del espectáculo se debe a que cada vez más se ha ido asociando cofradía con procesión, aun manteniéndose los cultos, son los desfiles los actos en los que participan más cofrades y muchas veces con una diferencia numérica más que sustancial (Ladrón San Ceferino, 2016: 327-328).

Han sido muchas las semanas santas que han modificado itinerarios sancionados por la tradición, entendida ésta como formalización y ritualización en un momento de la historia no necesariamente remoto. Y esto todavía sucede en semanas santas reconocidas y valoradas internacionalmente por muchas razones como es la de Valladolid. La Cofradía del Santo Entierro fundada en 1930 desde el año 1964 hasta el año 2014 a las 12 de la madrugada iba en procesión hasta el barrio de Girón, uno de los más desfavorecidos de la capital del Pisuerga, donde se entonaba un miserere. Esta era una procesión íntima para los cofrades que desfilaban prácticamente solos en gran parte del recorrido. Aunque eran bien recibidos en la iglesia del barrio se sustituyó por la procesión a la catedral, que, como todas las catedrales está en el centro de la ciudad. Este hecho se explica así en su Web:

La procesión del *Verum Corpus* sustituye a partir de la Semana Santa de 2015 a la procesión del Santo Entierro realizada hasta entonces la madrugada del Jueves Santo, y que peregrinaba hasta la Iglesia de San Pío X, en el vallisoletano barrio de Girón. Esta remodelación surge a partir de una profunda reflexión del sentido religioso y litúrgico de nuestras procesiones titulares, y tiene como fin priorizar el culto propio del Jueves Santo, la Adoración Eucarística, a su vez volviendo a los orígenes históricos de la procesión.<sup>38</sup>

El último cambio llamativo del recorrido de una procesión vallisoletana se produjo en el año 2019 en que la Hermandad Penitencial de Ntro. Padre Jesús Atado a la Columna fundada en 1930 canceló la Peregrinación de la Promesa del Martes Santo al periférico y humilde barrio de La Pilarica. Esta tradición de acudir a la iglesia de Nuestra Señora del Pilar en silencio absoluto, solo roto por el tañido de una campana, es una tradición iniciada en 1965. El nuevo destino de la procesión fue el Santuario de la Gran Promesa en el centro de la ciudad. La justificación del cambio fueron unas obras en el barrio de La Pilarica, aunque los vecinos ofrecieron alternativas razonadas y provisionales, tal y como ocurre todas las semanas santas cuando hay obras. La misma Plaza

---

<sup>38</sup> Disponible en: <http://www.santoentierro.net/> (Fecha de consulta: 25/05/2020).

Mayor de Valladolid en el año 2018 estuvo en obras y esta circunstancia no impidió que los pasos de todas las cofradías desfilaran por ella. Esta decisión, como la referida arriba, no ha sido del agrado de todos y así lo han manifestado en una carta abierta la asociación de vecinos y el párroco en representación de la parroquia que sostuvieron que: «Pilarica es un barrio habitado por gente humilde, situado en la periferia de la ciudad, con una iglesia que carece de bellos retablos barrocos o esculturas que lleven la firma de Gregorio Fernández».<sup>39</sup>

Evidentemente, las cofradías toman sus decisiones porque están en su derecho y los cambios, sean por motivos religiosos, estéticos o por una vuelta a las «esencias», forman parte de su idiosincrasia. Sin embargo, estas mudanzas son ilustrativas de la deriva hacia la que va la Semana Santa anteponiendo lo turístico, lo espectacular, lo bello y lo cómodo, frente a otros valores también inherentes a este periodo litúrgico que se concretan en la eficacia del rito como vertebrador social. Se está transformando la ciudad en un periodo concreto en un objeto de consumo, se está museificando en base a los parámetros puramente estéticos sin considerar la memoria del pasado, e ignorando que «los paisajes urbanos están contruidos también por el legado de usos sociales y valores simbólicos acumulados y transmitidos» (Hernández Ramírez, 2020: 5).

Estas dos procesiones instauradas en los años 60, no son las únicas de Valladolid alejadas del centro turístico, nacieron en un contexto político-social concretas vinculadas a organizaciones católicas como la HOAC y la JOC (Berzal de la Rosa, 2018: *passim*) y durante muchos años, 50 y 53 respectivamente, han identificado y dado autoestima a los barrios periféricos haciéndolos participes de un periodo importantísimo para la ciudad. Otras cofradías, por el contrario, hoy día trabajan por mantener el apego con los barrios vallisoletanos a los que están vinculadas.

El excesivo historicismo como espectáculo tiene un guion que puede ser variable y adecuado según los intereses de cada momento, porque la Semana Santa, que es por naturaleza dinámica, ha propiciado la recuperación de procesiones y figuras que formaban parte de las celebraciones en otro momento de la historia, y que ahora se reinterpretan en claves actuales teniendo en cuenta los intereses del diseñador. Hobsbawm y Ranger (2002) ya describieron con gran acierto y pusieron de manifiesto que la tradición se inventa. Las tradiciones nacen, se las hace nacer, crecer, desarrollarse y finalmente evolucionar en función de los intereses del grupo. Cuando la tradición se patrimonializa, como todo patrimonio se crea, se desarrolla se pone en valor para su consumo.

La invención de las semanas santas es algo que todo el mundo admite, porque la patrimonialización va más allá del mero historicismo. Generalmente se la hace coincidir con la historia, sea ésta basada en documentos fundacionales o en leyendas sancionadas por la tradición. Las fechas son mejores cuanto mayor sea la antigüedad, pero se

---

<sup>39</sup> La carta abierta con fecha del 21 de enero de 2019 y firmada por D. Miguel Ángel Vicente, párroco de Nuestra Señora del Pilar, y D. José Luis Alcalde, Presidente Asociación de Vecinos Pilarica, se publicó en la prensa local.

dan como absolutas omitiendo los periodos de decadencia o extinción, si la ha habido, hasta la recuperación. Las leyendas se repiten, por ejemplo, la de la atribución de la fundación de una determinada cofradía por san Vicente Ferrer, que predicó en numerosas ciudades castellanas desde 1411 se repite sistemáticamente en muchos lugares como Palencia (Gómez Pérez, 2005: 32), Zamora (Ferrero Ferrero & Martín Márquez, 2012: 14-16), etc.

Esto no significa que la Semana Santa que se promociona, la que atrae turistas no sea la Semana Santa «auténtica y real», porque si no lo es al menos es percibido así por los que se acercan a ella. La creencia extendida de que una tradición es ontológicamente mejor cuanto más añeja forma parte de la propia dinámica de la tradición, aunque los datos digan lo contrario y esta sea una crítica de todos aquellos que intentan depurar e ilustrar la fe católica desde el s. XVIII:

La regla de la creencia del vulgo es la posesión. Sus ascendientes son sus oráculos, y mira con una especie de impiedad no creer lo que creyeron aquellos. No cuida de examinar qué origen tiene la noticia; bástale saber que es algo antigua para venerarla, a manera de los egipcios, que veneraban el Nilo, ignorando cómo o dónde nacía y sin otro conocimiento que el que venía de lejos.

¡Qué quimeras, qué extravagancias no se conservan en los pueblos a la sombra del vano pero ostentoso título de tradición! (Feijoo, 1985: 203).

#### **4.2. La creación de un producto**

La Semana Santa es el periodo del año donde se destaca con mayor nitidez el denominado turismo religioso y la complejidad que significa este término. No solo porque la Semana Santa es un tiempo central en la creencia y en la praxis del cristiano, sino porque por la complejidad de los ritos, por la densidad de la cultura, por el empeño de las vivencias personales y colectivas este periodo se constituye en uno de los más densamente humanos, profundamente sociales y excepcionalmente económicos. Esta complejidad hace que la Semana Santa permita al hombre implicarse en la práctica y en la vivencia o simplemente acercarse como espectador desde fuera. El individuo puede practicar su fe y sus ritos o, simplemente, vivirlos empáticamente con los otros que en ese momento están involucrados en ellos.

Estudiando la realidad de las manifestaciones turísticas de la Semana Santa, podemos hablar del fenómeno turístico como algo abierto y, sobre todo, multifacial y plurivalente. Quizás el acercamiento de millones de personas a los ritos de la Semana Santa no se corresponda con la definición de turismo en sentido estricto; pero también se puede cuestionar que hablemos de peregrinos en Semana Santa, porque ciertamente no se corresponde con las características de los que viajan a Fátima o a Santiago, por poner ejemplos muy conocidos. Pero bien mirado, tampoco hay una unidad de concepto entre los peregrinos de Santiago, que siguen unas normas estrictas para conseguir la Compostela, y los que viajan a Tierra Santa, que se acercan para vivir sus creencias en los

lugares míticos o, simplemente, viajan movidos por el atractivo patrimonial de una tierra multicultural.

En el turismo cultural y el religioso, como todo tipo de turismo se produce un *feedback* con el patrimonio y, de hecho, ambos se necesitan (Prats, 1997: 39 y ss.). Sin el patrimonio el turismo no existiría y un patrimonio del que nadie pueda gozar es como si no existiese. Ambos se necesitan y se complementan y a cada tipo de turista hay que ofrecerle lo que busca, aquello que ha motivado el viaje (Vogeler Ruiz & Hernández Armand, 2018: 183).

La Semana Santa como producto turístico se ha creado en función de unos intereses en los que participan los protagonistas como sujetos agentes y pacientes, y en los que se aprecia la interacción de la experiencia religiosa con la cultural. Los visitantes desean ver lo que les han vendido y los que lo producen tienen en cuenta las apetencias de los visitantes. No decimos exactamente que la Semana Santa se organice para agradar a los invitados, pero de hecho tiene gran influencia en los diseños de la misma en la que se busca, en cierta medida un escenario en el que se expone al público las pompas y vanidades bajo el pretexto de la manifestación pública de la fe y los sentimientos religiosos. Está demostrado que existe una influencia del turismo en la cultura (Greenwood, 1972: 80-91)

Los intercambios y los préstamos culturales son naturales porque forman parte de cualquier relación humana y se producen en diversos momentos de la historia. En las semanas santas de la mitad norte de España se han ido introduciendo desde los primeros años del s. XX los palios para sacar en procesión a la Virgen al modo andaluz. Este modelo hoy extendido convive con naturalidad con las vírgenes de la escuela castellana incluso en la misma cofradía como sucede en León con la de Nuestra Señora de las Angustias y Soledad. En Zamora, por ejemplo, en 1901 se produce una donación de un palio y ocho varas de plata para la Virgen de los Clavos, obra de Ramón Álvarez, imaginero local, para la Real Cofradía del Santo Entierro, con gran consenso a pesar de la estética novedosa:

La impresión que causó el palio –una de las muestras de la sevillanización de la Semana Santa de Zamora– quedó plasmada en el voto de gracias de la hermandad, al donante y en las expresiones de algunos cofrades que piden se den al señor Prieto *muchísimas gracias... porque había tenido esquisito gusto al elegir(lo) que no se había visto, y que era una novedad para Zamora*, sin reparar en el alto valor del mismo (Ferrero Ferrero, 2012:146).

En definitiva, se introducen elementos ajenos respetando lo autóctono. Otro ejemplo que atañe a esta cofradía zamorana, y también a la Vera Cruz, es la uniformidad pues hasta 1895 los cofrades no utilizaron de forma general ningún tipo de hábito; pero se produce un cambio de mentalidad propiciado por la espectacularización de los desfiles para desarrollarlos turísticamente que implica también el cambio de itinerarios, la realización de nuevos grupos escultóricos, etc. El modelo para la implantación de las

túnicas es el sevillano ampliamente difundido en el s. XIX gracias a las revistas ilustradas (Ferrero Ferrero, 2012: 190).

También las semanas santas de Castilla y León son fuente de inspiración para otras en lugares con celebraciones de la Pasión muy importantes, que tienen una idiosincrasia propia y mucho arraigo. Por ejemplo, la Semana Santa oriolana poseedora de tesoros culturales materiales como su imaginería, o inmateriales como el Canto de la Pasión o el Caballero cubierto, en el año 2000, incorpora una nueva cofradía, la Hermandad Penitencial del Santísimo Cristo de la Buena Muerte. La cofradía que tiene como imagen titular una devoción popular y local ya arraigada sorprende por «el impacto de crear una forma semejante a las viejas cofradías castellanas», que «ha hecho que ocupe su sitio dentro de la Semana Santa de Orihuela» (Juan García, 2015: 70). La cofradía adquiere una identidad propia tomando prestados un «estilo conventual castellano» que es «semejante al estilo zamorano, completando todo un conjunto austero y propio de lo que representan» (Juan García, 2015: 33). El estilo es una evocación medieval a través de la estética representada por las cofradías zamoranas de la Buena Muerte y del Espíritu Santo y, ambas creadas en 1974. La fundación de esta última basándose en modelos preexistentes se hará «insistiendo en las ideas de austeridad, religiosidad, sobriedad y el acercamiento a la estética medieval rural, para lo cual contar con un cricificado del s. XV, una iglesia románica y un arrabal en el que las calles todavía no estaban pavimentadas, parecía el ideal» (Jaramillo Guerrueira, 2000:15-16). El momento histórico en el que se funda la cofradía oriolana es diferente del de las zamoranas, pero la estética tiene muchas coincidencias.

Esta cofradía de Orihuela ha encajado en una Semana Santa que desde 2010 tiene mención turística internacional por el esplendor de sus desfiles, entre los que destacan la de Sociedad Compañía de Armados y Centuria Romana de Nuestro Padre Jesús, pero redondea su semana de Pasión con préstamos.

Actualmente seguimos a vueltas con estas cuestiones y en el año 2017 surgió un debate por de la «sevillanización» de la Semana Santa salmantina en cofradías ajenas a las formas sevillanas (Pérez Ávila, 2017). El presidente de la Junta de Semana Santa recomendó usar las formas «austeras» en general reservando los usos sevillanos para las procesiones de la cofradía Dominicana y Jesús Despojado que se fundaron a imagen y semejanza de las hermandades de la Pasión y de la Macarena.

La austeridad o lo bullangero, que se repiten como un mantra no tienen demasiado definidos sus límites en ninguna Semana Santa, pero sí se utilizan en los discursos que reniegan de los préstamos que siempre se han producido. La recreación, recuperación o resemantización de la Semana Santa se ha originado en aras del turismo. Las ciudades buscan obtener la Declaración de Bien de Interés Turístico Internacional, lo que implica plegarse a unas normas o, por lo menos, aceptar las directrices exigidas por el organismo que concede los títulos. Para constituirse en centros importantes del turismo han tenido que luchar por construir su producto. El fin es la adquisición del título de Bien de Interés Turístico Internacional que acredita el ser uno de los puntos curiosos en el

mercado internacional con el apoyo del Gobierno de España y su ministerio correspondiente. Cada una de las ciudades ha procurado reordenar y replantear sus constantes semanasanteras en la clave del interés que pide el Ministerio en función de un conjunto de normas de lo más variopintas que se basan en la historia, el arte, la cultura y hasta el número de plazas hoteleras disponibles.

La Semana Santa, por otra parte, basa su patrimonio en ser un hecho social total y al mismo tiempo un patrimonio en su totalidad, porque es un producto donde lo material y lo inmaterial están tan íntimamente unidos que son inseparables. Las semanas santas que basan su riqueza en la escultura, como puede ser el caso de Valladolid, Zamora, Murcia, Sevilla, etc. atraen visitantes que quieren ver la función primigenia para la que, en general, fueron creadas. Éstos quieren ver el paso o trono en acción y adornado con velas, flores y todo el ornato o, por el contrario, con la sencillez que manda la tradición para decorar los grandes grupos escultóricos de madera policromada. En cualquiera de los dos casos, también lo admiran de cerca en los templos mientras esperan la hora del desfile. En la Semana Santa confluye la obra de arte como manifestación cultural y la obra de arte como creación social, pero como parte de un hecho religioso posee los valores añadidos y profundos. Todo el conjunto de elementos materiales e inmateriales sustentan el entramado para hacer la creación del producto cultural atractivo y que será valorizado en contextos precisos y diseñado con una finalidad más que dirigida.

## 5. ESPÍRITU DEL EVENTO

La indefinición y bipolaridad entre la religión y la cultura y el patrimonio constituye la esencia turística de la Semana Santa, que es muy difícil de precisar porque los fines no son simples y, además, son cambiantes. La Semana Santa se bate en esa dialéctica entre los dos polos. En uno están los que piensan que debe ser un periodo estrictamente religioso, donde lo único importante es vivir la fe y practicar los ritos de la Iglesia que conmemoran la muerte de Cristo. En el otro están los que, aun no desmintiendo esta base, creen que, como fenómeno social y por lo tanto público, produce una serie de mensajes que van más allá de lo estrictamente religioso y pertenecen a todos porque forman parte del contexto social y cíclico festivo. Y es aquí donde entra el turismo, en esta segunda forma de pensar, que optimiza la fiesta y el movimiento de las personas para crear riqueza.

Al construirse como producto turístico necesariamente se debe delimitar un territorio propio que obliga a la creación de lo particular. Pocas veces encontraremos a lo largo de la historia tanta homogeneidad en la creación del denominado patrimonio cultural inmaterial, pero quizás tampoco en ningún otro momento de la historia ha existido la capacidad de comerciar con lo universal como si fuese particular aprovechando las nuevas tecnologías y los guiones de creación de la Semana Santa. Ésta tiene una base

universal pues las creencias y los ritos que la sustentan proceden de directrices hegemónicas del cristianismo romano para los católicos o de los patriarcados orientales entre los ortodoxos, pero paradójicamente es el momento del año religioso que se vive y se ofrece como el de mayor singularidad.

Es el periodo más importante y complejo del calendario lúdico festivo que no deja indiferente a nadie bien por afección o por desafección, pero en el que muchos participan porque son celebraciones basadas en ritos profundamente humanos. La Semana Santa se ha convertido en un campo en el que se negocia sin tregua el consenso entre lo religioso y lo cultural, entre lo patrimonial y lo social, entre la ritualidad construida y la ritualidad consumida. Desde el punto de vista turístico, se ve la dialéctica entre los actores y los espectadores, pero no como dos categorías contrarias. De hecho, una misma persona puede ser actor en un momento y en un contexto y espectador y consumidor en otro, pocas horas más tarde. Esta polivalencia no es nueva y se puede rastrear a lo largo de la historia, pues radica en que se ha formado como la suma de fe y praxis, de economía y representación social.

La excepcionalidad de la Semana Santa nace y se desarrolla porque se ha formado por una serie de ritos en los que se ha producido un desplazamiento diacrónico desde un tiempo cósmico hasta un tiempo histórico en el que se produce la muerte del Redentor (Maldonado, 2003: 39-40). Se ha construido por la capacidad de adaptación que le es inherente, que consigue que cada época acepte lo anterior, lo reinterprete dejando su propia impronta y lo entregue a las generaciones siguientes. De ahí la necesidad de tener en cuenta las coordenadas de tiempo y espacio como la trama sobre la que se teje el patrimonio pasionista.

El tiempo, al caer en el equinoccio de primavera, nos remite a algo cósmico, pero al celebrarse al mismo tiempo en todo el mundo tiene en su base una unidad que a su vez es base de homogeneidad y de unicidad. Existe un mensaje homogéneo, que se presenta de forma diversa con pretensiones de *unicum* en la celebración pública. La unitemporalidad refrenda la universalidad del fenómeno, para a continuación crear matices dentro de la unidad hasta lograr las diferencias.

Por otra parte, el aparente constreñimiento temporal lo superan los grupos protagonistas con estrategias particulares tendentes a ampliar el tiempo relacionado con este periodo. Una manera de hacerlo es alargando los días de celebración comenzando el Viernes de Dolores, lo que ha permitido ampliar el número de procesiones, dar cabida a la participación de nuevas cofradías y crear nuevos productos turísticos. Otra manera de alargar los actos semansanteros es servirse de lo teatral litúrgico. En este grupo están las pasiones vivientes que en lugares como en Cataluña duran más de un mes, los viacrucis vivientes y las representaciones que se hagan al aire libre. También son de gran importancia desde hace algunos años grupos teatrales muy reconocidos que han creado obras alrededor o tomando como base la Semana Santa, como sucede con *Pasión* del vallisoletano Grupo Corsario, el *El Cristo de los Gascones* de Nao de Amores de Segovia o el *Auto de Pasión* de Teatro Aldagón de Paredes de Nava. Una tercera manera es la pretensión, cada vez más popular y extendida, de hacer revivir la Semana Santa a los turistas en

museos y centros de interpretación. Sin embargo, en estos casos, mientras que logran grandes avances en lo referido al patrimonio material —escultura, pintura, pasos, joyería, vestidos, estandartes, e incluso en la música— sin embargo, no han conseguido aún contar lo que la Semana Santa tiene de vivencia y de profundidad ritual. Algo que por otra parte no es fácil, porque reproducir el momento y el paisaje vivencial y que las experiencias sean transmisibles a los visitantes, o hacer que estos sientan la misma emoción que cuando son espectadores participantes en la Semana Santa es tarea ardua a pesar de que se empleen con profusión medios audiovisuales y olfativos. Incidentalmente la Semana Santa, como exposición de las joyas culturales, puede ser un revulsivo que continúa y sirve de altavoz para que lleguen los mismos visitantes y otros a admirar las obras de arte que lucen plenamente durante los días santos.



Figura 4. Momento de una representación de *Pasión* por Teatro Corsario. La compañía encarna el espíritu y la estética barrocas con el que se ha diseñado la Semana Santa de Valladolid. Fotografía de Luis Laforga-Colección Teatro Corsario

Lo que más ayuda a crear la unicidad es el espacio o mejor, los espacios en los que se desarrollan estas manifestaciones. Estos espacios se hacen plurales en función de los ritos que se desenvuelven en ellos. Si contamos con buenos espacios, y mejores escenarios, si además poseemos imágenes de mayor o menor importancia artística, podemos crear nuestra propia Semana Santa elevar nuestro viacrucis a la categoría de patrimonio. Realmente en este discurso se trabaja sobre los sentimientos previamente elaborados en base a las ideas del turismo. Esto nos introduce en lo que constituye la base de la importancia de la Semana Santa como atractivo turístico: la espectacularidad.

Ésta se ha elaborado a lo largo de los siglos, pero, sobre todo, se ha reelaborado en los últimos treinta años en función de unas constantes que parten del patrimonio material, tales como esculturas, los pasos (tronos), bordados, joyería...; la concreción de las procesiones reformadas con frecuencia a lo largo de los años buscando siempre la mayor espectacularidad de los recorridos y los efectos estéticos más llamativos; y la interpretación y reinterpretación de las canciones tradicionales como los misereres. En la música tenemos un ejemplo de lo universal vivido como representativo y peculiar de algunos lugares. «La saeta» de Antonio Machado interpretada por Joan Manuel Serrat se proclama con frecuencia como particular, como propia de una localidad; y esto sucede con otros ejemplos como los Romances de la Pasión de Lope de Vega y José de Valdivieso.

El patrimonio es a la vez un espejo en el que las comunidades se miran y una carta de presentación. La Semana Santa puede ser también el museo en la calle, y no solo como sucede en Valladolid y en Murcia porque sacan las piezas de un museo verdadero, sino porque la procesión y los demás actos que acompañan, incluso la gastronomía, son manifestaciones del nosotros cultural que exponemos y damos a los otros que nos visitan. La Semana Santa no nace como espectáculo consumible, sino como vivencia pública de la fe, pero sin la espectacularidad que está en su génesis barroca no existiría. Uno de los valores de la procesión era manifestar públicamente la fe y, también, el poderío de la cofradía, y esto se hacía desde el punto de vista artístico poniendo de manifiesto la riqueza de pasos e imaginería y, por supuesto, con el mayor o menor acompañamiento de disciplinantes que cada cofradía podía poner en la calle.

En la medida que se va deslizando el centro de los actos de la religión a la cultura y al turismo, los protagonistas también cambian en función de los gustos de los visitantes. Y aquí comienza la carrera por atraer a los turistas en la que los que se consideran en condiciones para disputarla, lucharán con todas sus armas para ganarla. En esta contienda vale prácticamente todo y la invención, llamada eufemísticamente «recuperación» o «adaptación al día de hoy» se basa en celebrar ritos y tradiciones, a veces, perdidas durante décadas y hasta centurias, bajo el señuelo de estar «recreando ambientes». Son hijas de su tiempo y están en deuda con las recreaciones de efemérides y épocas históricas que tanto abundan hoy en todos los pueblos. La Semana Santa como espectacularización es una creación barroca.

En la propia gestión del turismo en la Semana Santa está el peligro de la creación de un turismo contaminante por la llegada masiva de los turistas que invaden espacios rituales, pero también, aunque esto se haga de una forma inconsciente, porque el turista busca algo, el participante se percata de lo que quiere y ofrece el turoperador. A partir de aquí, en ocasiones, hay una influencia de retroalimentación globalizadora que convierte las semanas santas en celebraciones que se parecen más unas a otras de lo que se admite. En general, asistimos a una clonación de la cultura tradicional.

## 6. EL TURISMO COMO ACERCAMIENTO RELIGIOSO PASIONISTA

El turismo como acontecimiento cultural, social y económico que establece una relación dialéctica, y en ocasiones polémica, con otros hechos sociales como es el caso de la devoción religiosa (Hiriart Pardo & Barrera Sánchez, 2019: 1246) es también un campo en el que cabe el acercamiento a la religión. En esta exposición aparece una relación dialógica entre el actor y el espectador, entre el que vive y el que admira. Aquí se producen varios fenómenos relacionales porque cada uno de los que vienen —turista, peregrino o emigrante— participan desde sus propias categorías que no necesariamente son excluyentes unas con otras.

Los que vuelven a sus lugares de origen a participar lo hacen empujados por la praxis que está por encima de todo, la pertenencia a una cofradía, el compromiso de hacer cada uno su propia penitencia, el ejercer y practicar las propias rutas, vías, caminos, en la visita a los monumentos... todo ello confiere al periodo de la Semana Santa la necesidad y posibilidad de practicar.

Sin embargo, el turismo es también una manera de acercar los dolores de Cristo y la Virgen a los curiosos. ¿Cómo mueve el morbo a los turistas? ¿Cuántos van a San Vicente de la Sonsierra para ver a los picados con las espaldas ensangrentadas? ¿Cuántos se acercan a La Vera para admirar a los empalados? El morbo que sienten algunos ahora<sup>40</sup> es el mismo que sintieron los viajeros en los siglos XVI, XVII y XVIII, cuando la Iglesia veía en este sacrificio una manera de expiar los pecados del penitente y colaborar con Cristo en su Pasión. Sin embargo, cuando los obispos y clérigos ilustrados comenzaron a ver en estas prácticas una aberración que no era cristiana, hasta conseguir prohibirla por la Pragmática de Carlos III (1777), también los clérigos comenzaron a hablar de morbo, atavismo, rudeza... Incluso el P. Isla con su agudo ingenio y gran conocimiento de la Tierra de Campos expresó que en estas procesiones había algo más que sacrificio y sí una buena dosis de erotismo, y criticó la penitencia pública como una tradición anacrónica (Isla, 1991: 67-69).

---

<sup>40</sup> Es frecuente leer en la prensa artículos que proponen viajes en Semana Santa escasamente o nada documentados que utilizan como gancho titulares sorprendentes y que, su contenido se basa en enumerar listas de celebraciones consideradas «raras» o «morbosas» simplemente porque no se explican en función de los contextos en los que nacieron, lo generalizadas que fueron y las claves actuales en las que todavía se celebran. El catálogo se repite año tras año, y recuerda a esas noticias anodinas sobre personas metiéndose en las fuentes públicas cuando aparece la primera ola de calor del verano. Citamos una de ellas titulada «Tradiciones de Semana Santa casi para infieles» que incluye en su elenco, que clasifica como «Danzas, música, calaveras y diablos... un sinfín de personajes de lo más siniestros», La Dansa de la Mort en Verges, La procesión de los Cuadros en Olivenza, «La Diablesa» de Orihuela, La procesión de los Romances en Navalunga, La procesión del Santo Entierro en Bercianos de Aliste, El «Ball de la Moixiganga» Castellterçol y La Pascua de los Moraos en Carcabuey. El mismo título del artículo se las trae por lo impreciso (Anónimo, 2019).



Figura 5. Sobre un relato escueto a lo largo de la historia se han elaborado otros muchos en torno a la Pasión. Grabado del Archivo de la Fundación Joaquín Díaz.

Es cierto que la masa turística puede influir en los recorridos, en la búsqueda de espacios donde articular mejor el espectáculo, pero no influye en la base esencial innegociable para el grupo que busca en la diferenciación la fuerza del espectáculo. Hay un debate dentro de las cofradías entre dos tendencias. Unos, los conservadores, piensan que la Semana Santa debe ser solo religión y no hay que hacer concesiones al turismo. Es más, ven en esta actividad un peligro para las vivencias cristianas y para la fe de los cofrades. Por eso, y si por ellos fuera, harían su Semana Santa en público, pero mirando solamente al interior para ejercer su fe y sus prácticas. Otros, piensan que la Semana Santa es una manera de vivir públicamente la fe y manifestar a todos los que quieran acercarse, el convencimiento de que están haciendo apostolado en las procesiones, porque su manera de desfilar, los símbolos que portan y los mensajes que emiten, interpelan al espectador, por ello, si la Semana Santa no es pública, pierde parte de su esencia.

Durante la Semana Santa hay muchos católicos practicantes que van a vivir públicamente su religión asistiendo a los oficios, por ejemplo, en las iglesias y monasterios donde cuidan los ritos y conservan las bellezas de la música y canto gregoriano. También recorriendo los monumentos según la tradición de una práctica muy enraizada en la devoción popular. Los turistas pueden estar implicados en distinto grado en la fe y la religión y las visitas a los monumentos y a las iglesias donde se recogen los pasos de las diferentes cofradías, es un atractivo para ellos, al igual que para muchos nativos del lugar, que quizás no hayan pisado la iglesia desde el año anterior, pero que durante la Semana Santa el ambiente los motiva a transitar la calle y los templos.

Además, es interesante conocer la participación del turista desde su lugar de observador, puesto que es un curioso que quiere ver y conocer el hecho de esa Semana Santa, hasta la que ha viajado. Dentro de estos curiosos hay un buen número que participa en lo que en lenguaje de la Semana Santa se denomina «cofrade de acera» para el que el paso y los elementos religiosos que se desgranar en una procesión interpelan al espectador del que arrancan sentimientos y sensaciones religiosas. Ciertamente, nos faltan datos de trabajo de campo que nos permitan conocer el grado de compromiso religioso de los hermanos de las cofradías responsables de la Semana Santa, aunque ya han comenzado los estudios en algunas hermandades (Ladrón San Ceferino, 2016). Generalizar en estas cuestiones íntimas es complicado porque las motivaciones son tan diversas como las personas. El turista, además del compromiso religioso personal y de la praxis que se exija a sí mismo, rememora otras semanas santas y compara las vivencias.

## 7. REFLEXIONES FINALES

La dificultad de definir con precisión el concepto polisémico de turismo religioso nos obliga a estudiar los fenómenos que confluyen en la Semana Santa con mente abierta, es decir, sin ceñirnos a la clásica pregunta de si los turistas son peregrinos practicantes o no. Los estudios deben plantearse desde la realidad que nos indica que hoy el turismo de la Semana Santa, con frecuencia, no es exclusivamente religioso. Por el contrario, siendo un turismo eminentemente profano ofrece actos religiosos de poderoso atractivo para los visitantes. Los turistas participan en mayor o menor medida en el aspecto religioso, siempre de acuerdo con el sentir personal hacia la religión, y tienen presente el interés, pero cada cual le da mayor importancia al hecho religioso o al cultural según su formación y creencias. Este tipo de viajero turista-peregrino, salvando el tiempo y la mentalidad, no está tan lejos de aquellos peregrinos que, a lo largo de la historia y desde el comienzo de las peregrinaciones han viajado, primero a Jerusalén, luego Roma y después a los otros santuarios consagrados por la Iglesia.

La interrelación entre los protagonistas de los eventos de la Semana Santa y los visitantes es una de las características de este tipo de turismo, quedando claro que los turistas influyen con sus gustos en los cambios que se operan en las procesiones y obras dramáticas representadas en escenarios fuera del templo. El turismo está influyendo, aunque sea de forma indirecta, en la homogeneización de las diferentes semanas santas. Asistimos a la emulación de unas ciudades hacia otras y, sobre todo, existe un interés por atraer visitantes y se introducen cambios que, en muchas ocasiones, representan auténticas rupturas con la tradición del lugar. La ciudad museo se especializa en aras de un turismo que, en no pocas ocasiones, elimina la continuidad histórica-simbólica. La paradoja es que esta eliminación de la memoria desde un punto de vista diacrónico se hace en una celebración que tiene por bandera un historicismo real o inventado. En todas estas decisiones no se puede negar la influencia de la economía que en estos momentos es quizás el aspecto más valorado por la sociedad.

La Semana Santa ha evolucionado en sus manifestaciones públicas desde el s. IV, fecha de su creación; sin embargo, será en el s. XVI cuando comience el gran desarrollo como religiosidad vivida en la calle. Nace con una unidad de base, pero poco a poco las cofradías buscan la manera de diferenciarse a los ojos del público en las procesiones públicas. Este interés continúa en nuestros días, pero, aunque hay una apariencia de pluralismo, presentan una axiomática uniformidad a pesar de estar dividida en distintos modelos tipo —el sevillano, el castellano, el levantino, etc.— que se distribuyen por toda España. En buena medida esto se debe a que el foco renovador de la Semana Santa en el s. XIX se da en Andalucía y sirvió de espejo y fuente de reflexión para otras semanas santas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Ponga, José Luis (2008), «De las “semanas santas” en Castilla a la Semana Santa castellana», en José Luis Alonso Ponga *et alii*, *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 79-92.
- Anónimo (2019), «Tradiciones de Semana Santa casi para infieles», *La Vanguardia*, 18 de abril de 2019. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/ocio/viajes/20190418/461694948529/semana-santa-2019-tradiciones-curiosas-espana-procesiones-cofradias-nazarenos.html> (Fecha de consulta: 18/04/2019).
- Aguirre Baztán, Ángel (1994), «El turismo como restauración psíquica», en *Estudios de etnopsicología y etnopsiquiatría*, Barcelona, Boixareu Universitaria, pp. 57-68.
- Álvarez-García, José, María de la Cruz del Río Rama y Martín Gómez-Ullate (2018), *Handbook of Research on Socio-Economic Impacts of Religious Tourism and Pilgrimage*, IGI Global. DOI: 10.4018/978-1-5225-5730-2
- Benedicto XVI (2010), «Visita a la catedral de Santiago de Compostela (Santiago de Compostela, 6 de noviembre de 2010)». Disponible en: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/november/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20101106\\_cattedrale-compostela.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20101106_cattedrale-compostela.html) (Fecha de consulta: 28/06/2020).
- Berzal de la Rosa, Enrique (2018), «Iglesia, sociedad y democracia. El clero progresista como factor deslegitimador del franquismo en Castilla y León. 1966-1975», *Studia Historica. Historia Contemporánea*, n. 36, pp. 257-285. DOI: <http://dx.doi.org/10.14201/shhc201836257285>.
- Burrieza Sánchez, Javier (2004), *Cinco siglos de cofradías y procesiones. Historia de la Semana Santa de Valladolid*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid-Junta de Cofradías de Semana Santa de Valladolid.
- Cheli, Giovanni y Francesco Gioia (1998), *La Peregrinación en el Gran Jubileo del Año 2000*, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana. Disponible en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/migrants/documents/rc\\_pc\\_migrants\\_doc\\_19980425\\_pilgrimage\\_sp.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_19980425_pilgrimage_sp.htm) (Fecha de consulta: 28/06/2020).

- Donovan, Richard B. (1958), *The Liturgical Drama in Medieval Spain*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Esteve Secall, Rafael (2001), «Orígenes del aprovechamiento de la Semana Santa andaluza», *Laberinto*, 6, pp. 1-14. Disponible en: [http://laberinto.uma.es/index.php?option=com\\_content&view=article&id=104:origenes-del-aprovechamiento-turistico-de-la-semana-santa-andaluza&catid=40:lab6&Itemid=54](http://laberinto.uma.es/index.php?option=com_content&view=article&id=104:origenes-del-aprovechamiento-turistico-de-la-semana-santa-andaluza&catid=40:lab6&Itemid=54) (Fecha de consulta: 24/06/2020)
- Esteve Secall, Rafael (2009), «Turismo y religión. Aproximación histórica y evaluación del impacto económico del turismo religioso», en *Jornadas de delegados de pastoral de turismo* (Ávila, 11-13 de noviembre de 2009). Disponible en: [https://www.diocesisoa.org/documentos/ficheros/Esteve\\_Rafael\\_-\\_texto\\_786.pdf](https://www.diocesisoa.org/documentos/ficheros/Esteve_Rafael_-_texto_786.pdf) (Fecha de consulta: 22/04/2020)
- Ferjoo, Benito Jerónimo (1985), *Teatro crítico universal*, ed. Ángel-Raimundo Fernández González, Madrid, Cátedra.
- Ferrari, Anna (2010), «Sulle orme degli dei . Santuari, pellegrinaggi e processioni nel mondo greco e romano», en Amilcare Barbero e Stefano Piero (eds.), *La Bisaccia del Pellegrino: fra evocazione e memoria. Il pellegrinaggio sostitutivo ai luoghi santi nel mondo antico e delle grandi religioni viventi*, Ponzano Monferrato, Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei, pp. 211-226.
- Ferrero Ferrero, Florián (2012), *La Real Cofradía del Santo Entierro de Zamora 1593-2012*, Zamora, Cofradía del Santo Entierro.
- Ferrero Ferrero, Florián y Alberto Martín Marcos (2012), *Historia de una devoción. Nuestra Madre de las Angustias*, Zamora, Cofradía de Nuestra Madre de las Angustias de Zamora.
- García Gutiérrez-Cañas, Mariano Antonio (2000), *Esplendor, ocaso y resurrección: Las procesiones vallisoletanas de Semana Santa. Siglos XVI al XX*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid y Junta de Cofradías de Semana de Valladolid.
- Gil de Arriba, Carmen (2006), «Turismo religioso y el valor sagrado de los lugares simbología identitaria y patrimonialización del Monasterio de Santo Toribio de Liébana (Cantabria)», *Cuadernos de turismo*, 18, pp. 77-102.
- Greenwood, David (1972), «Tourism as an Agent of Change: A Basque Case», *Ethnology*, 11(1), pp. 80-91.
- Guerrero, Francisco (1627), *El viage de Hierusalem, que hizo Francisco Guerrero, Racionero y Maestro de Capilla, de la S. Iglesia de...*, Sevilla, Matías Clavijo Impresor. Disponible en: <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.cmd?id=7716> (Fecha de consulta: 27/06/2020).
- Hernández Ramírez, Javier (2020), «El turismo y la construcción de los paisajes urbanos», *Disparidades. Revista de Antropología*, 75 (1), enero-junio, pp. 1-7. <https://doi.org/10.3989/dra.2020.001d>
- Heraldo de Zamora: Diario de la tarde. Defensor de los intereses morales y materiales de la provincia*, Año II, Número 105 (10/04/1897). Disponible en: [https://prensahistorica.mcu.es/es/publicaciones/numeros\\_por\\_mes.do?idPublicacion=3103&anyo=1897](https://prensahistorica.mcu.es/es/publicaciones/numeros_por_mes.do?idPublicacion=3103&anyo=1897) (Fecha de consulta: 15/06/2020)

- Hiriart Pardo, Carlos Alberto y Carlos Barrera Sánchez (2019), «Los megaeventos religiosos en México: el manejo turístico de la visita Papal a la ciudad de Morelia en 2016», *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 17(6), 1245-1270.  
<https://doi.org/10.25145/j.pasos.2019.17.086>
- Hobsbawn, Eric y Terence Ranger (eds.) (2002), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica.
- Isla, José Francisco de (1991), *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*, ed. J. Álvarez Barrientos, Barcelona, Planeta.
- Juan García, José Antonio (2015), *Historia de la Hermandad Penitencial del Santísimo Cristo de la Buena Muerte de Orihuela 2000- 2015*, s.l., José Antonio Juan.
- Jaramillo Guerrueira, Miguel Ángel (2000), «Prólogo», en *25 Años de Hermandad*, Zamora, Hermandad Penitencial del Santísimo Cristo del Espíritu Santo.
- Ladrón San Ceferino, M.<sup>a</sup> Jesús (2016), *La motivación religiosa de los cofrades de la Semana Santa de Valladolid*, tesis doctoral, Universidad de Valladolid, Valladolid.
- Lagunas, David (coord.) (2007), *Antropología y turismo: claves culturales y disciplinares*, México, Plaza y Valdés-Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- León Felipe (2010), *Poesías completas*, ed. José Paulino, Madrid, Visor.
- Maldonado, Luis (2003), «La Religiosidad Popular», en Carlos Álvarez Santaló, M<sup>a</sup> Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra, *La Religiosidad popular. Antropología e Historia* (vol. I), Barcelona, Anthropos, pp. 30-43.
- Martín de Uña, Joaquín (1999), *Carteles de Semana Santa. Valladolid*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- Mazzucco, Clementina (2010), «Il pellegrinaggio cristiano alle origini», en Amilcare Barbero e Stefano Piero (eds.), *La Bisaccia del Pellegrino: fra evocazione e memoria. Il pelgrinaggio sostitutivo ai luoghi santi nel mondo antico e delle grandi religioni viventi*, Ponzano Monferrato, Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei, pp. 227-248.
- Moreno Navarro, Isidoro (2008), «La Semana Santa andaluza como “hecho social total” y marcador cultural: continuidades, refuncionalizaciones y resignificaciones», en José Luis Alonso Ponga et alii, *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 193-205.
- Nolan, Mary L. y Nolan, Sidney (1992), «Religious sites at tourism attractions in Europe», *Annals of Tourism Research*, 19 (1), pp. 68-78.
- Pennachietti, Fabrizio (2010), «Peregrinare adorare circumambulare», en Amilcare Barbero e Stefano Piero (eds.), *La Bisaccia del Pellegrino: fra evocazione e memoria. Il pelgrinaggio sostitutivo ai luoghi santi nel mondo antico e delle grandi religioni viventi*, Ponzano Monferrato, Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei, pp. 209-210.
- Pérez Ávila, Fernando (2017), «Freno a la “sevillanización” en Salamanca. La Junta de cofradías salmantina pide a las hermandades que no se utilice el acento andaluz para llevar los pasos», *Diario de Sevilla*, 1 de marzo. Disponible en: [https://www.diariodesevilla.es/semana\\_santa/Freno-sevillanizacion-Salamanca-semana-santa-sevilla\\_0\\_1109589698.html](https://www.diariodesevilla.es/semana_santa/Freno-sevillanizacion-Salamanca-semana-santa-sevilla_0_1109589698.html) (Fecha de consulta: 17/11/2019).

- Pérez Gómez, Enrique (2005), *La Semana Santa en la ciudad de Palencia*, Palencia, Ayuntamiento de Palencia.
- Prats, Llorenç (1997), *Antropología y Patrimonio*, Barcelona, Ariel.
- Vogeler Ruiz, Carlos y Enrique Hernández Arman (2018), *Introducción al turismo. Análisis y estructura*, Madrid, Ed. Universitaria Ramón Areces.

## **SEMANA SANTA: TEOLOGÍA, TRADICIÓN Y TURISMO EN EL MARCO DE UN DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR**

Narciso Jesús Lorenzo Leal  
*Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid*  
[nlorenzoleal@yahoo.com](mailto:nlorenzoleal@yahoo.com)

Teología, tradición y turismo, son tres aspectos de una única realidad, con desigual conexión entre sí. Incluso alguno de ellos está desconectado pues, la teología se convierte en un invitado extraño para muchos. El cristianismo como producto cultural, sí tiene cabida, faltaría más, la prueba es la misma Semana Santa que nos ocupa, pero, claro, muchas veces estudiado desde fuera y por «gente de fuera».

El pensamiento occidental, que se independizó de la tradición cristiana, considerando en principio que podría admitirse una cierta teodicea, finalmente termina por desecharla, como interlocutor, añadiendo a ello un fuerte componente de hostilidad. Una de las manifestaciones más bochornosas fue el haber impedido la presencia de J. Ratzinger, Benedicto XVI, una las mentes más preclaras del pensamiento cristiano del siglo XX, en la universidad de la Sapienza de Roma, el 17 de enero de 2008; de todos sabido, fundada en 1303 por Bonifacio VIII, y permanentemente protegida y promocionada durante siglos por los sucesivos papas.

Desde muy atrás el pensamiento, luego la cultura, occidental ha buscado su autonomía de la religión (cristiana), considerando que el único acceso a la verdad era la pura razón (gran ideal ilustrado), y finalmente la razón técnica. Llegando actualmente, en algunos ámbitos de pensamiento, a considerar la verdad, incluso, como una entelequia inalcanzable. Como un concepto, sin otra utilidad que el de la clave demostrativa. Cristalizando en determinados ambientes la opinión de que estamos en el momento de la

post-verdad, que, aunque nace en la red para referirse al ámbito de la política, termina cuajando como concepto filosófico,<sup>41</sup> o como convicción immanente e inconsciente entre la gente. La autosuficiencia del racionalismo ha dado paso al imperio del subjetivismo o al emotivismo llevando a considerar como verdadero lo que cada uno estima como bueno, y que encaja a la perfección con el mencionado concepto. Ello lleva, por un lado, desactivar, en alguna medida, la pretensión racionalista de acaparar la verdad, el logos, la *ratio* de la realidad, pero por otro, consolida, aún más, la idea de total incertidumbre antropológica. No existe nada más que lo que se está dando, lo que está sucediendo, y el único sentido, el único significado, es el que cada uno pueda dar. Planteamiento ingenuo, como si cada corriente de pensamiento surgiera *ex nihilo*.

Por tanto, es de agradecer que sigan dándose espacios de encuentro, como el presente volumen que permiten un diálogo intelectual interdisciplinar, también institucional, que nos posibiliten, no solo escucharnos, sino también recoger importantes y/o interesantes aportaciones unos de otros.<sup>42</sup> Y de esta forma, a través de la investigación, del estudio, de la reflexión, ver la conexión, la continuidad o la discontinuidad, entre el turismo, las tradiciones y la teología de la Semana Santa. Es decir, con unos hechos, y con su significado, que han tenido y tienen una repercusión en el ser humano de tal envergadura que han producido múltiples frutos, en todos los órdenes, por supuesto también intelectual. Pero no solo en clave especulativa, sino con la pretensión de reflejar un logos racional, que es, además una persona, el ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ.

La Semana Santa se convierte en un contenedor «logís-tico». Permítanme redefinir la palabra, para señalar no solo lo operativo, la intendencia, sino una «lógica», una *ratio* polisémica.<sup>43</sup> Y a través de este encuentro de antropología, que hace que la universidad revele su íntima esencia, con palabras del discurso no pronunciado de J. Ratzinger: «Creo que se puede decir que el verdadero e íntimo origen de la universidad está en el afán de conocimiento, que es propio del hombre», poder conocer desde la experiencia de los hombres y mujeres que han vivido y celebrado la Semana Santa, y de un hombre, que la ha protagonizado. Y acceder a un conocimiento, a una *ratio*, no solo descriptiva, ni opino-especulativa, sino, sobre todo, a un vehículo para conocer y comulgar unos hechos.

---

<sup>41</sup> *Postverdad*, que alguien ha definido como: «los hechos objetivos y reales tienen menos credibilidad o influencia que los sentimientos y creencias de los individuos al momento de formular una opinión pública o determinar una postura social». Ralph Keyes (2004: 127-128) consagra el concepto empleando la expresión «era de la postverdad».

<sup>42</sup> El punto de vista del profesor Agustín Udías, de la Universidad Complutense, aparece extractado en las conclusiones publicadas en el *Foro Universitario Ciencia-Religión, Teilhadr de Chardin*, el 21 de noviembre de (2017: 39), donde podemos leer: «Rechazando la falsa idea de la incompatibilidad y la solución de mantener las dos (Ciencia y Religión) totalmente separadas cada una en su ámbito sin interacción entre ellas, la relación entre ambas debe ser de un verdadero diálogo que parte del reconocimiento de su mutua autonomía. Este diálogo implica que ambas pueden enriquecerse y complementarse entre sí, aunque la aportación entre ellas sea de distinto tipo».

<sup>43</sup> Λογιστικός en griego, procede de logos, y significa: cálculo, pero también lo razonable, lo sensato.

En este sentido, el mismo formato de simposio, aludiendo a su etimología y el empleo entre los griegos de la palabra, *simposio*: reunión de los que beben y debaten, y atendiendo a la evolución del término en clave, ya exclusivamente intelectual, permite que esta iniciativa académica, con la perspectiva de muchos años de trabajo y numerosas publicaciones, la convivencia de intelectuales, agentes sociales, y representantes institucionales, establezca un diálogo, un debate, un beber juntos sabiduría de la crátera de la iniciativa.<sup>44</sup>

En este marco, y con esta introducción quiero señalar un dato: las instituciones académicas de la Iglesia son muy numerosas, y entre ellas sobresalen las facultades de teología, (como es el caso del Estudio Agustiniiano) y se saben impulsadas al encuentro, al diálogo, a la colaboración intelectual con el mundo universitario y cultural. Parafraseando al Papa Ratzinger, en el mencionado no-discurso, sobre la permanencia del pensamiento cristiano en la cultura de todos por los tiempos podemos, decir que «hablamos como representantes de una comunidad que custodia en sí un tesoro de conocimiento y de experiencia éticos, que resulta importante para toda la humanidad».

## 1. CLAVES TEOLÓGICAS

Dando por sentado, ¡por fin! la historicidad de unos hechos, —que «intentos ha habido que en el mundo han sido» de llegar, incluso a negar la muerte o la existencia misma de Jesús de Nazaret—, seguimos permanentemente obligados a «dar razón de nuestra esperanza» (cfr. 1Pe 3,15). Algo válido y necesario para un pasado remoto en el que la teología fue promotora, pionera y mecenas, hasta llegar a tiempos recientes en el que se vio expulsada, expropiada, excluida o ignorada, soportada institucionalmente o tolerada sectorialmente, y más aún en nuestro tiempo, donde, a pesar de todo, se presentan nuevas oportunidades para el encuentro intelectual, de diálogo interdisciplinar y para la colaboración académica, como es el caso que nos ocupa.

La teología sigue con la intención irrenunciable de dialogar con el mundo, con el pensamiento contemporáneo, con las ciencias positivas y las ciencias humanas, desde la convicción profunda de que la verdad, que es «poliédrica», es una, y la teología cristiana no es «punto y aparte», sino «punto y seguido» de la verdad.

Al hablar de una *ratio* teológica en este tema concreto de la Semana Santa, en un contexto como el actual, se requiere, casi como en el siglo I y II, un ejercicio de «res-

---

<sup>44</sup> Συμπόσιον, Simposio. Beber juntos. *Sim*: junto. *Pos-io* (*ponen-pinein*): beber. El contenido de este texto se iba a exponer en Simposio Semana Santa: Patrimonio y Turismo, cuya celebración estaba prevista en

Valladolid, 20 y 21 de marzo de 2020, organizado por la Cátedra de Estudios sobre la Tradición de la Universidad de Valladolid y el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, pero cancelado por la Covid-19.

puesta a» y «propuesta de», a semejanza de intelectuales como Justino de Flavia Neápolis, cuya principal actividad intelectual transcurrió en su didascaleo romano, u Orígenes de Alejandría, con actividad docente, sobre todo, en Cesarea de Palestina. Personajes como estos, que nos sirven hoy como modelo para procurar ofrecer la última e íntima explicación del fenómeno de la Semana Santa. Por tanto, no pretendemos solo ofrecer la descripción de las celebraciones litúrgicas de esos días, algo más o menos conocido, sino brindar la explicación de como a esas acciones rituales son portadoras de sentido y les concierne una eficacia salvífica. Más aún, cómo esas acciones, se corresponden con los hechos acontecidos y narrados en la Gran Semana.

¿Cómo sea esto? es tarea de la teología que se ocupará en explicar cómo esa correspondencia con hechos sucedidos es una correspondencia que trasciende los límites espaciotemporales. Llegando así a un punto que requiere una intervención externa a nosotros mismos. Hasta ahora hablamos de acciones rituales y de explicaciones, ambas actividades nuestras, ambas humanas y medibles, pero a partir de un determinado momento para la explicación, y para una eficacia salvífica, es necesario contar con otro «actor», en este caso Jesucristo. No solo como punto de partida y protagonista de hechos pasados, protagonista de la Semana Santa, sino como agente interno de sus acciones rituales.

Llegados a este punto, un discurso coherente, una *ratio* bien armada, requiere la apertura a otro elemento: la fe. Hablaremos, pues, de *ratio fidei*.<sup>45</sup> Pero esta *ratio fidei* no es una mera actividad personal, un producto de orden psicológico, emocional, es una realidad que «viene de fuera», la fe es llamada siempre «virtud teologal». Por tanto, es una acción de Dios, que acontece como revelación. No tenemos espacio aquí para ofrecer, siquiera, un breve resumen del alcance de esta categoría teológica, pero al menos sí diremos que tal «in-formación» viene dada por Jesucristo, personaje de la historia y también logos de Dios. Jesucristo es llamado por el Nuevo Testamento Logos. Lo que ha significado siempre que la revelación divina no perfora, no desnaturaliza la racionalidad, sino que la integra y la proyecta más allá, capacitándola para conocer una

---

<sup>45</sup> No entramos en la conocida discusión escolástica de Anselmo de Canterbury, que presentaba la explicación del sintagma *ratio fidei* en esta doble perspectiva: primero un genitivo subjetivo (la fe tiene razón o ayuda a la razón a nacer o a vivir), o un genitivo objetivo (ver lo que la razón dice de la fe). En nuestro parecer el binomio nos permite señalar como la revelación cristiana amplia el acceso a la verdad. Y la fe tiene una teo-logía, un discurso no irracional, sino razonable, además de organizar su relato mediante una metodología científica en el sentido de que sigue «un procedimiento de investigación ordenado, repetible y autocorregible. De tal manera que hace posible la obtención de resultados válidos». Esta Revelación o «Palabra de Dios» exige ser *intellecta*, es decir, conocida y comprendida cada vez mejor. En esta inteligencia de la fe, la teología procede con su propio método (*fides quaerens intellectum*). Los dos momentos principales de su actuación son el momento positivo del *auditus fidei* (toma de conciencia de la fe de la Iglesia a través de su desarrollo histórico a partir del tema bíblico) y el momento reflexivo del *intellectus fidei* en sus niveles explicativo, especulativo y «actualizante» (Semenaro).

realidad mayor. El diálogo interdisciplinar, pues, puede venir como respuesta a la pregunta: ¿Cómo puede ser esto? Pero se vería interrumpido, si una de las partes se negara a aceptar que tal posibilidad puede darse.

La respuesta que ofrecemos, la hacemos como teología católica propiamente dicha. Es decir: como propuesta ortodoxa, en la coherencia diacrónica de la doctrina católica tal como es propuesta por el Magisterio de la Iglesia. Así mismo la teología llevará inherente, también, el calificativo «ortodoxa», *recta opinión*, porque la base de su discurso no está en la opinión discrecional, sino en la rectitud, es decir en la fidelidad constante a «la propuesta recibida» que viene en forma de *traditio*, no de una opinión impostada.<sup>46</sup> La recta teología se ha visto, y se sigue viendo, en la necesidad de dar respuesta a cuestiones unas veces, y a cuestionamientos otras, de fuera y «de dentro».<sup>47</sup> Fuere como fuere, el cristianismo se entiende desde dentro y las Escrituras canónicas requieren, como principio hermenéutico, la adhesión de fe a la persona de Jesucristo, en interacción mutua.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Este es otro de los elementos constitutivos de la identidad del mensaje cristiano. Podríamos decir que la tradición (la transmisión fiel) es la forma de la revelación. San Pablo lo expresa con claridad al concatenar en esa transmisión la persona misma de Cristo con todos y cada uno de los momentos de la transmisión. *Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis*. «Pues yo recibí del Señor lo mismo que os transmití a vosotros» (1Co 11, 23).

<sup>47</sup> El diálogo interdisciplinar entre el cristianismo y el pensamiento contemporáneo o las ciencias no es unívoco, requiere la identificación de los interlocutores para constatar desde el principio quien es quien. En el ámbito de la teología el título de teólogo, sin más, no es suficiente garantía para presentar la propuesta o el sistema teológico católico. Por ello es importante identificar la disidencia para que al menos nuestros interlocutores comprendan la diferencia que existe entre la propuesta ortodoxa y la disidencia. Para nuestro tema es de particular interés tenerlo en cuenta porque sus enseñanzas pretenden disolver la *ratio* de la Semana Santa. Para el conjunto de la tradición cristiana, en sentido amplio, pueden ser calificados de «*opinadores especializados*», con pretensión de teólogos o exegetas que se atrincheran en torno a los métodos históricos críticos respecto del llamado Jesús histórico para desde dentro con elementos externos y elementos de la propia tradición articular un sistema de descomposición interior la *ratio christiana*. No obstante, son fácilmente detectables porque, presentándose como teólogos cristianos o exegetas del Nuevo Testamento, parten de la base de que las fuentes específicamente cristianas no tienen ninguna credibilidad; coincidentes todos, desde Renán a A. Piñero, en un objetivo común: descomponer todo el sistema, reduciendo a Jesús a un pobre visionario fracasado. El gran teólogo francés, Sesboué (2000: 266-267) respondía a este sector, atrincherados en la absolutización de estos métodos, diciendo: «La investigación histórico-crítica ha ido estableciendo lentamente ciertos criterios para la interpretación de los evangelios... pero sus criterios no funcionan evidentemente de manera automática. Su utilización requiere mucha prudencia y sentido histórico. A veces conduce sólo a soluciones conjeturales».

<sup>48</sup> No es posible comprender el Nuevo Testamento en distancia aséptica y mucho menos en oposición ideológica, como tampoco comprender la persona de Jesús el Nazareno al margen de las Escrituras, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. San Lucas recoge estas palabras con esta clave de interpretación: «Esto es lo que os dije mientras estaba con vosotros: que era necesario que se cumpliera todo lo escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y Salmos acerca de mí. Entonces les abrió el entendimiento para comprender las Escrituras» (Lc 24,44-45).

La dificultad que supone que se trata de una realidad no visible, no medible, inimaginable o imposible para algunos, no es suficiente objeción, porque cuántas son las cosas no visibles o mensurables por medios ordinarios. Cuántas son las cosas inimaginables a las que el ingenio humano ha llegado sin ser Julio Verne. Pues para saber de la Semana Santa, con «denominación de origen», es necesario conocer a su protagonista, Jesús de Nazaret, qué desde el primer momento identifica la Semana Santa, como «su hora» (cfr. Jn 13,1). Esta «hora» teológica señalada por el cuarto evangelio es un «paso», *pésaj*. Es su Pascua. Sirviéndonos de un juego de palabras podríamos decir que los pasos de Semana Santa son los pasos, las secuencias, de su pasión, muerte y resurrección. Todo un itinerario existencial pascual, «Salí del Padre y he venido al mundo; otra vez dejo el mundo y me voy al Padre» (Jn 16,28).

Ciertamente llega un momento en que la *ratio* debe dar paso a la *fides*, dejarse informar por ella, formando un díptico armonioso que vuelve sobre nosotros como *ratio* teológica. Produciéndose como un movimiento inverso, pasar de la *fides* a la *ratio*. Todas estas consideraciones para subrayar que sin una real presencia y acceso al protagonista no es posible penetrar la Semana Santa. De otro modo podemos estar celebrando la Navidad como en Japón, que llegado el 1 de diciembre lo adornan todo, sin saber, en razón de qué o en recuerdo de quién.<sup>49</sup> Se llega a un punto, pues, que reclama el obsequio de la fe, y que pone en evidencia la reacción de algunos ante la respuesta y la propuesta, que van siempre unidas. San Pablo llega a presentar con crudeza estas dificultades, a veces insalvables. «Pues el mensaje de la cruz es necesidad para los que se pierden; pero para los que se salvan, para nosotros, es fuerza de Dios» (1Co 1,18-19).<sup>50</sup> De modo que allí donde aparece la palabra cruz, nosotros podríamos poner Semana Santa.

---

<sup>49</sup> O, de forma más perversa, como ocurre con la de sustracción de la Navidad a su legítimo «propietario», la orquestada por parte de algunas ideologías o cultura mediática que succiona la presencia de Cristo para rellenar el recipiente con un «espíritu de la Navidad». La Semana Santa puede perecer, también, a manos de los que la quieren reducir a un mero producto cultural o comercial.

<sup>50</sup> El texto continúa de forma explícitamente polémica, para que no haya la menor sombra de dudas y no haya escapatoria intelectual alguna ante la propuesta cristiana. Consideremos que es el comienzo de la carta a los cristianos de una importantísima ciudad griega, con lo que esto significa, por su elevado nivel cultural y su multiculturalidad. «Pues está escrito: Destruiré la sabiduría de los sabios, frustraré la sagacidad de los sagaces. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el docto? ¿Dónde está el sofista de este tiempo? ¿No ha convertido Dios en necesidad la sabiduría del mundo? Y puesto que, en la sabiduría de Dios, el mundo no conoció a Dios por el camino de la sabiduría, quiso Dios valerse de la necedad de la predicación para salvar a los que creen. Pues los judíos exigen signos, los griegos buscan sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; pero para los llamados —judíos o griegos—, un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Pues lo necio de Dios es más sabio que los hombres; y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres Consideremos que es el comienzo de la carta a los cristianos de una importantísima ciudad griega, con lo que esto significa, por su elevado nivel cultural y su multiculturalidad» (1Co 1, 20-25).

A la luz de lo escrito por san Pablo, podría parecer inútil toda esta introducción para justificar la originaria y armoniosa relación fe-razón, y para reivindicar la reanudación de las conversaciones, de relaciones. Sin embargo, es compatible con lo pedido por 1Pe 3,16: «estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza». El Apóstol ha experimentado las resistencias y rechazos a su predicación y, desde esos resultados llega, no a impedir que siga el diálogo, pero sí a manifestar que el acceso al conocimiento de la salvación viene directamente de Dios y de una relectura de los hechos con otras claves. El crucificado ni era un blasfemo, ni un peligroso delincuente. El hecho de la ejecución de este condenado a la cruz es el acontecimiento de la redención de la humanidad obrada por el Hijo de Dios. Y esto es una noticia, un «evangelio» que viene anunciada, idéntica a sí misma, en todas las tradiciones cristianas y a la que se da crédito o no, y que permite conocer el acontecimiento en plenitud. O, dicho de otro modo, es «punto y seguido» de la verdad. La verdad no solo se limita a una ejecución. La verdad incluye también los efectos de esa muerte. Pero, sobre todo, porque se convierte en medio para una adhesión y una relación personal con el protagonista. El mismo apóstol lo expresa en estos términos: «Para mí la vida es Cristo» (Fi 1, 21a) y, este Cristo, vinculado a su Pasión, a su Pascua, a su Semana Santa. Por eso en otro lugar dirá también: «Dios me libre gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo» (Ga 6, 14a).

Llegados hasta aquí los caminos se separan o se convierten en un caminar juntos. Bien por oposición o rechazo, bien porque la propuesta cristiana, desde la conversación más modesta, al más elevado coloquio académico, reclama de cada persona una adhesión existencial, que abarca todos los niveles, el moral, el emocional, el intelectual, en una palabra, el existencial. Y se asume el riesgo de la indiferencia, del rechazo, incluso de la oposición, como aparece en múltiples ejemplos en los evangelios. Podríamos señalar aquí la reacción de la mayor parte de los oyentes y de buena parte de los discípulos al discurso del Pan de vida, en el que Jesús habla de dar a comer su carne. Unos y otros, absolutamente escandalizados, se marchan. Entonces, Jesús dirigiéndose a los Doce les pregunta: «¿También vosotros queréis marcharos?» A lo que Pedro responde: «-Señor, ¿a quién vamos a acudir? Tú tienes palabras de vida eterna» (cfr. Jn 6,68).

Sobre esta base, la de la experiencia personal de la fe en Jesucristo, y la del articulado discurso que ofrece la teología, y la de las constantes de la doctrina de la Iglesia, vamos a aproximarnos a la significación y transcendencia de unos ritos y de unas manifestaciones que constituyen el contenido, transcendencia y atractivo de la Semana Santa. La *ratio* teológica nos va a permitir explicar cómo es esa presencia personal de Jesucristo, la actualidad de unos hechos, y la eficacia sobre las personas en lo que llamamos Semana Santa. Y lo haremos a través de tres categorías teológicas: sacramento, memorial y pascua.

### 1.1. El «sacramento» de la Semana Santa

El concepto de sacramento es un «viejo conocido» de la cultura religiosa occidental, en correspondencia con su versión de la teología griega de la que procede *mysterion*, y que permite explicar cómo una realidad ritual remite eficazmente a otra invisible y de orden sobrenatural. San Agustín será quien ponga, en buena medida, los fundamentos de esta *ratio* teológica. Entre las explicaciones ofrecidas por el de Hipona señalamos está, por su valor litúrgico: *sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significative accipiamus quod sancte accipiendum est*. No obstante, de sus enseñanzas terminará por formularse esta otra definición breve y precisa de sacramento *invisibilis gratiae visibilis forma* (cfr. *Ep.* 105, 3, 12).<sup>51</sup> Sin poder extendernos, de ello se deriva que no se trata de la mera transferencia de unos efectos, sino de una experiencia personal, de una transformación existencial, que se basa en la promesa, en el compromiso de Jesucristo de estar presente. «Yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo» (Mt 38,20). Una presencia, en la acción ritual, que tiene su origen en la voluntad y en el proceder institucional de Jesucristo que vincula esa presencia a determinadas acciones rituales, que tienen en la Última cena su máxima concentración. El pan, con las mismas palabras de Jesús, «da cabida» a su Cuerpo; lo mismo el cáliz con el vino, a su Sangre. Ambos signos reclaman, en la mentalidad semítica, la persona. La doctrina del Concilio Vaticano II es puerto de llegada de esta convicción, doctrina y experiencia de la presencia de sacramental de Cristo. En la constitución *Sacrosanctum Concilium* se afirma: «Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica» (n. 7).<sup>52</sup>

Con ello queremos decir que la realidad sacramental en el cristianismo de origen apostólico no es un elemento accidental, sino vertebral. Las acciones de Jesús, por ejemplo, son siempre expresión de una realidad superior, sobre todo las taumaturgicas. Acciones que no solo superan una situación de necesidad, como la enfermedad, incluso la muerte, sino que expresan la instauración del Reino de Dios. Jesús vincula, también,

---

<sup>51</sup> San Agustín, *Carta A Jenaro*, II, 2,2. cit. Arnau, 1994: 74). No obstante, la reflexión filosófico-teológica de la escolástica terminan por aquilatar más aún el concepto. Por ejemplo: Pedro Lombardo, para el que un sacramento es un signo exterior de la gracia interior, que porta su imagen. Es decir: la significa y representa, y es su causa. *Sacramentum proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei, ei invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat* (IV *Sent.*, d.I, n.2). Y Santo Tomás de Aquino acotará la definición. El signo de una cosa sagrada en cuanto que ésta santifica, es perceptible, *Signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines* (ST III, q. 60, a. 2).

<sup>52</sup> El texto continúa: «Está presente en el sacrificio de la Misa, sea en la persona del ministro, “ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz”, sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su fuerza en los Sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es El quien habla. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: “Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos” (Mt 18,20). Realmente, en esta obra tan grande por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, Cristo asocia siempre consigo a su amadísima Esposa la Iglesia, que invoca a su Señor y por El tributa culto al Padre Eterno».

une, la eficacia salvífica de su voluntad y de sus palabras, a acciones materiales, como el hacer saliva y untarla sobre los ojos del ciego que va a recuperar la vista en la piscina jerosolimitana de Siloé (cfr. Jn 9,6). Pero, sobre todo, porque su misma persona, es la realidad sacramental por excelencia, y de la que va a derivar toda la economía sacramental. «En Cristo habita la plenitud de la divinidad corporalmente» (Rm 9,6). En él confluye la doble condición o naturaleza, humana y divina, sin mezcla ni confusión como definió el Concilio de Calcedonia.<sup>53</sup>

Esta identificación es común a todas las Iglesias del primer milenio y sigue siendo seña de identidad tanto del catolicismo como de la ortodoxia, y en mayor o menor grado de aceptación entre las distintas corrientes protestantes, sobre todo la anglicana y la luterana. De modo que, la Semana Santa tiene su entraña principal en la acción litúrgica, que es una acción sacramental, porque celebra el sacramento, por excelencia, la Eucaristía. Pero no solo, también, la santa iniciación de los catecúmenos o de los niños. Y en una comprensión de la sacramentalidad más amplia, propia de la novedosa teología litúrgica del *ottocento* y del *novecento*, se habla de la acción litúrgica en general como una acción sacramental, porque en toda ella se da la presencia operativa de Jesucristo, como apuntábamos más arriba: «Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica» (*Sacrosanctum Concilium* 7).

## 1.2. La Semana Santa como Memorial

Pero no se trata solo una presencia personal, sino también de la actualidad de unos hechos que, por increíble que parezca, son accesibles y actuales. Para ello se consagra un concepto: *memorial* o *anámnesis*, que prolonga la convicción que Israel, primero, y el judaísmo, después, tienen de que algunos hechos pasados transcendentales no son solo un recordatorio de algo sucedido, sino que se proyectan sobre el presente.

Para los cristianos el memorial tiene por objeto, sobre todo, la muerte y la resurrección de Cristo, mientras que Israel se proyecta sobre un hecho pasado del que se siente partícipe: la liberación de la esclavitud de Egipto, a través de una cena ritual. Los cristianos accedemos a otra pascua, la de la pasión de Jesús que, por su muerte y resurrección, vuelve al Padre. No se tratará de recordarlo emocional y moralmente, de una evocación o escenificación, sino de un acceso real, concreto; de una verdadera participación en aquellos mismos acontecimientos. No se trata ni de una repetición, ni de una imitación, sino de una actualización. San León Magno lo expreso así: «lo... que era visible en nuestro Salvador ha pasado a sus misterios» (*Sermo* 74, 2).

---

<sup>53</sup> IV concilio ecuménico, octubre-noviembre del 451 que enseña: «Se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. De ningún modo la diferencia de naturalezas queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y concluyen en una sola persona, en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo» (Denzinger & Hünermann, 1999: n. 302, p. 163).

¿Pero en virtud de qué es posible este acceso? Es posible porque Cristo ha resucitado. Χρῆστος ἀνεστή. La noticia la tenemos de viva voz por los testigos (cfr. Hch 10,39), la respuesta la encontramos en la Sagrada Escritura, la explicación la ofrece la doctrina de la Iglesia y de forma sistemática la teología. La resurrección hace de Cristo, no solo un superviviente, sino el viviente. El tiempo que acota la existencia ha dejado de contar, de modo que Cristo y los acontecimientos por él vividos adquieren una valencia de eternidad. La *Carta a los hebreos* lo resume de forma categórica: «Jesucristo es el mismo, ayer y hoy y siempre» (13,8). Esta permanencia de Jesucristo lo hace estar de un modo nuevo en el espacio y en el tiempo, sobre la historia y en la historia. Sobre la historia los acontecimientos de su existencia adquieren una valencia de eternidad, «no caducan», y su misión de mediador de la salvación adquiere una nueva fisonomía, como bien lo describe de nuevo *Carta a los hebreos* en muchos pasajes, por ejemplo: «Jesús como permanece para siempre tiene el sacerdocio que no pasa. De ahí que puede salvar definitivamente a los que por medio de él se acercan a Dios, porque vive siempre para interceder a su favor» (7, 24-25). Pero, a la vez, permanece en la historia. Y lo hace de forma sacramental y anamnética a un tiempo, mediante las acciones rituales de sus discípulos; estableciéndose una correspondencia entre lo que Cristo hizo-hace y lo que la Iglesia hace.

El *Catecismo de la Iglesia Católica*, promulgado por san Juan Pablo II en 1997, señala como lo vivido por Jesús es como el molde en que la humanidad se recrea, para que cada ser humano, hombre o mujer, pueda establecer una relación personal con él y participar de su destino pascual, a través de la experiencia sacramental de la liturgia de la Iglesia. Leemos en el n. 521: «Todo lo que Cristo vivió hace que podamos vivirlo en Él y que Él lo viva en nosotros»<sup>54</sup>. En esos misterios destacan, sobre todo, la muerte y la resurrección de Jesús, en los que se concentra el sacrificio de su existencia y que la teología llama: Misterio Pascual.

Aquí está la clave del memorial y de la liturgia cristiana. Cristo ha dispuesto que las acciones rituales sean el medio para acceder a su persona y a su obra en el momento de la Última cena, «haced esto en conmemoración mía» (Lc 22,19)<sup>55</sup>. Por eso dirá el Concilio de Trento, cuando por diversas razones, toda la disidencia protestante decide rechazar la sacramentalidad de la Iglesia:

---

<sup>54</sup> Continúa el mismo número: «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre (GS 22, 2)». Estamos llamados a no ser más que una sola cosa con Él; nos hace comulgar, en cuanto, miembros de su Cuerpo, en lo que Él vivió en su carne por nosotros y como modelo nuestro. Uno de los más importantes teólogos e historiadores de la liturgia posconciliares, el profesor Neunheuser (1987: 1269) escribe: «El contenido del memorial, lo que se hace presente en virtud del Espíritu Santo, es la acción salvífica de Cristo, ante todo su muerte sacrificial y la resurrección que la corona, pero luego también toda la obra salvífica en cuanto única gran unidad, que tiene su centro en el *transitus pachalis*».

<sup>55</sup> Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀναμνησιν. *Hoc facite in meam commemortionem*.

En la última cena, 'la noche en que iba a ser entregado' (1Co 11,23), para dejar a su amada esposa, la Iglesia, un sacrificio visible (como exige la naturaleza de los hombres) por el que se representará aquel suyo sangriento que había una sola vez de consumarse en la cruz... ofreció a Dios Padre su Cuerpo y su Sangre bajo las especies de pan y vino y bajo los símbolos de esas mismas cosas los entregó, para los tomaran, a sus apóstoles... y a ellos y a sus sucesores en el sacerdocio, les mandó con estas palabras: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22, 19; 1Co 11, 24), que los ofrecieran. Así lo entendió y enseñó siempre la Iglesia (Denzinger & Hünemann, 1999: n. 1729, 537-538).

La santa Liturgia es la forma de presencia más excelente de Jesucristo entre los suyos, una presencia sacramental en la que en las acciones rituales se da una correspondencia de presencia y acción de Cristo. Pero además es una ritualidad memorial, porque esas mismas acciones acceden a los acontecimientos de la salvación o, como los llama la Liturgia, los santos misterios. Acciones memoriales o anamnéticas que permiten a los fieles participar del Misterio Pascual de Cristo. Y si la Liturgia celebra sacramentalmente, por ser una acción comprometida por Cristo, la piedad popular escenificará e imitará, emocional y devocionalmente estos acontecimientos, como una acción específica de los participantes. Dice el *Directorio sobre la Piedad popular y la Liturgia*: «Hay que explicar a los fieles la profunda diferencia que hay entre una «representación», que es mimesis, y la «acción litúrgica», que es anámnesis, presencia misteriosa del acontecimiento salvífico de la pasión».<sup>56</sup>

### 1.3. La Pascua de la Semana Santa

Así llegamos al tercer concepto en cuestión, el de pascua. El término osciló teológicamente, sobre todo entre los Padres, entre pasión y paso. Sin embargo, la teología litúrgica actual da por descontado que el término pascua es de origen hebreo y significa paso, más exactamente *salto*<sup>57</sup>. Este significado original sirve perfectamente para designar el misterio de la redención, el acontecimiento salvífico de la muerte y resurrección de Jesucristo. Su paso, su salto, hasta el Padre. Además, el concepto adquiere una importancia extraordinaria a través de un derivado, la categoría Misterio Pascual, que permite a un tiempo referir el nivel del acontecimiento, y a la vez su proyección sacramental. Es decir, su acceso ritual previsto por el mismo Jesucristo.

<sup>56</sup> Congregación para el Culto Divino y Disciplina de los Sacramentos, *Directorio sobre la piedad popular y la Liturgia*, 2001, n. 144. Este mismo documento señala la dificultad que se ha dado y puede darse al establecerse como un paralelismo entre las celebraciones litúrgicas y las manifestaciones de la religiosidad popular. En el n. 138 leemos: «A lo largo de los siglos, se ha producido en los ritos de Semana Santa un fuerte paralelismo celebrativo, por lo cual se dan una especie de dos ciclos con planteamiento diverso: uno rigurosamente litúrgico, otro caracterizado por ejercicios de piedad específicos, sobre todo las procesiones».

<sup>57</sup> Pascua es la transliteración al griego, y del griego al latín, de la palabra aramea: *paschá*. Originariamente: salto-paso.

Pascua significa «paso». El Paso de Jesús al Padre, «atravesando» la existencia humana para llevarnos con él y hacernos partícipes de su «condición» y «situación filial». Por ello, esta pascua es una pascua pionera, vicaria, representativa, integrativa, «atraedora». Jesús dirigiéndose a sus discípulos les dice: «me voy a prepararos un lugar, cuando vaya y os prepare un lugar, volveré y os llevaré conmigo, para que donde yo estoy estéis también vosotros» (Jn 2, 3c-4).

Esa pascua de Jesús requiere hacerse accesible y lo hace a través de la predicación y de la celebración litúrgica, del hecho de acceder a su carne vivificante. Por ello dice Jesús en una afirmación de clara significación pascual: «Como el Padre que vive me ha enviado, y yo vivo por el Padre, así, del mismo modo, el que me come, vivirá por mí» (Jn 6, 57). Seguiremos insistiendo en que la celebración sacramental no es mera evocación, sino real posibilidad de participación en el desenlace de la existencia de Cristo. Nos hace coherederos de Cristo (cfr. Rm 8, 16-17). No obstante, esto no sucede de una manera mecánica o mágica, sino interpersonal. Requiere la ilustración de la razón, la pasión de la libertad, el obsequio de la fe.

La acción sacramental es eficaz en sí misma. Actúa, como enseña la teología escolástica, *ex opere operato*, porque Jesucristo, por el Espíritu Santo, hace suyas las acciones rituales de la Iglesia,<sup>58</sup> habilitando sus efectos para la filiación divina. Pero, el resultado final requerirá siempre la respuesta de fe, que es más que una adhesión intelectual. Supone una reacción moral, vital, existencial. Su fructuosidad sucede mediante lo que la teología ha formulado como *ex opere operantis*. San Juan, en el prólogo de su evangelio, lo señala con total claridad: «A cuantos le recibieron les dio poder de ser hijos de Dios, si creen en su nombre» (Jn 1, 12). Nos situamos, por lo tanto, ante lo que podríamos llamar: *dinamismo pascual*, sobrenatural, ritual y existencial, porque a través de las acciones rituales de la Iglesia, Cristo, viene hasta nosotros. Cristo nos hace partícipes de lo que él vivió, y esto, para introducirnos a nosotros en su misma Pascua. Lo que significa ser rescatados, ser redimidos, ser divinizados. Pasar de la esclavitud a la condición de hijos, en un proceso que se extiende a lo largo de toda la vida. Un ir llevándonos progresivamente al Padre (cfr. Rm 8,30). De forma programática lo apuntó ya el prólogo del cuarto evangelio: «De su plenitud hemos recibido gracias tras gracia» (Jn 1,16).

---

<sup>58</sup> Todas las liturgias, constatan esta mediación divina de la tercera persona de la Santísima Trinidad. Según lo dispuesto por Cristo, «Pero el Consolador, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, Él os enseñará todas las cosas, y os recordará todo lo que os he dicho» (Jn 14,26). Por ello toda súplica de la Iglesia va dirigida a que Dios envíe el Espíritu Santo para que sea posible el acceso a la obra salvífica de Jesucristo. Es lo que llamamos en eucología, epiclesis. Citemos por ejemplo la primera epiclesis de la anáfora II, que reza: «Por eso, Padre, te suplicamos que santifiques por el mismo Espíritu estos dones que hemos separado para ti de manera que se conviertan en el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo, que nos mandó celebrar estos misterios» (*Misal Romano* 3ª, n. 129, p. 540). La acción del Espíritu Santo no solo realiza la transformación de los dones de pan y vino en la propia persona de Cristo, sino en su mismo sacrificio, vinculado necesariamente a la obediencia a su mandato ritual.

A modo de conclusión de este apunte teológico, podríamos preguntarnos: ¿Qué «contiene», que es la Semana Santa? La Semana Santa es el memorial de la pascua de Cristo. Una Pascua que se concentra en la celebración de cada eucaristía<sup>59</sup> y que se extiende, secuencialmente, en el Santo Triduo Pascual y se anticipa en la entera semana, la Semana Santa, prolongándose hacia adelante durante cincuenta días que llamamos: Tiempo Pascual o Cincuentena Pascual.

## 2. CLAVES LITÚRGICAS

Después del apunte teológico entramos en la descripción celebrativa del Misterio Pascual, en la liturgia de la Semana Santa. El Misterio Pascual y, por extensión, todos los misterios de Cristo, tienen una «proyección» celebrativa, siendo su expresión más plena la sinaxis eucarística. En este sentido podríamos preguntarnos: ¿qué es lo que nos vamos a encontrar en Semana Santa? Nos vamos a encontrar con un sistema completo entretejido de celebraciones litúrgicas, procesiones y otros actos de piedad colectivos e individuales.

En este último apartado, pues, queremos ofrecer un apunte un poco más extenso, sobre las celebraciones litúrgicas de la Semana Santa, más concretamente las del Triduo Pascual, a las que corresponden, también, las más importantes procesiones<sup>60</sup>. Pretendemos enlazar aquí con el apunte teológico antes esbozado, en torno a tres conceptos: «sacramentalidad», «memorialidad» y «pascua». Ahora, al referirnos a la Semana Santa y al Santo Triduo, señalaremos la correspondencia entre ellos. Dicho de otro modo: la correlación entre el Misterio Pascual y el Triduo Pascual. De forma más amplia: entre la pasión de Jesucristo y la Semana Santa.

### 2.1. Nota sobre el origen de la celebración del Santo Triduo y de la Semana Santa

La Semana Santa tarda en aparecer como tal celebración, la comunidad apostólica, las primeras generaciones, pasaron del sábado al domingo, dando a este día una denominación teológica *Κυριακή*, en griego, y *Dominica*, en latín. Por ser el día de la resurrección de Jesús, que por su resurrección ha sido constituido *Kyrios*, Señor (cfr.

<sup>59</sup> La Plegaria Eucarística III en la sección llamada, precisamente anamnética, señala esta identidad memorial de la Misa cuando dice: «Al celebrar ahora el memorial de la Pasión salvadora de tu Hijo, de su admirable resurrección y ascensión al cielo, mientras esperamos su venida gloriosa, te ofrecemos en esta acción de gracias, el sacrificio vivo y santo» (*Misal Romano*, n. 134, p. 552). Santo Tomás de Aquino sintetiza la teología del memorial en cada eucaristía en el Oficio y Misa del Corpus Christi, en concreto en esta oración colecta que reza: «Oh Dios que en este admirable sacramento nos dejaste el memorial de tu pasión, te pedimos venerar de tal modo los misterios de tu Cuerpo y de tu Sangre que experimentemos constantemente tu redención».

<sup>60</sup> También, podríamos considerar otros elementos derivados como la «gastronomía litúrgica», que va desde el ayuno, pasando por la abstinencia de carne, las comidas de vigilia, y llegando a ricos manjares, como por ejemplo los dulces de Pascua.

Rm 1,4). Dice san Agustín: «El Señor al despojarse con su resurrección de la carne mortal y hacer surgir un cuerpo, no ciertamente distinto, pero si inmortal, consagró con su resurrección el domingo, que es el tercer día después de su pasión». <sup>61</sup> En sí, el nombre ya era y es una confesión de fe. <sup>62</sup> El Nuevo Testamento constata ya está praxis identitaria de todos los cristianos. El domingo es comprendido como el espacio privilegiado del encuentro y de la comunión entre los cristianos y con Jesucristo. <sup>63</sup>

El domingo concentra y es el germen de nuestra Semana Santa, pues celebra la muerte y la resurrección de Cristo. Por ello, escribía el mártir obispo de Antioquia Ignacio, en su *Carta a los Magnesios* sobre el domingo: «como el día en el que también amaneció nuestra vida por gracia del Señor y mérito de su muerte». <sup>64</sup>

Será a partir del siglo IV, desde el edicto de Milán (313), en que la interacción entre la vida de las comunidades locales, sus usos y costumbres, sobre todo de la Iglesia Madre de Jerusalén y la reflexión teológica y la enseñanza de los grandes Padres de la Iglesia de Oriente y Occidente, cuando se van a ir conmemorando sucesivamente los grandes acontecimientos de la salvación. Dando origen al calendario con los tiempos litúrgicos y al martirologio. Sabemos que, el Papa Sotero estableció hacia el año 165 la celebración anual de la Pascua en Roma. Tenemos noticia que el año 195 el obispo Narciso de Jerusalén preside el concilio de Cesarea, para unificar con la Iglesia de Roma la fecha anual de la Pascua. El año 325, en el Concilio de Nicea, se fija definitivamente la conmemoración anual de la Pascua superándose la llamada controversia cuartodecimana. Se determina fijar la fecha de la celebración anual de la pascua el primer domingo del plenilunio de primavera (variable entre el 22 de marzo y el 25 de abril) (Castellano, 1994: 156-159). Dicha controversia versaba, por un lado, en perspectiva sacrificial dada por las comunidades joánicas; por tanto, vinculándose la fecha judía y al sacrificio del cordero, *typos* del verdadero Cordero, Jesucristo. Mientras que, por otro lado, Occidente entendía que la pascua era, sobre todo, la victoria de Jesucristo sobre la muerte. <sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> *Sermón 8, en la Octava de Pascua*, 1,4: PL 46, 341, en el Oficio de Lectura del Domingo de Pascua.

<sup>62</sup> Esto ha sido un hecho universal hasta la leve fractura adventista norteamericana de Ellen White, fundadora de los «Adventistas del séptimo día».

<sup>63</sup> En un documento siríaco del siglo III llamado *Didascalia* advierte: «Pues sois miembros de Cristo, no os separéis de la Iglesia, renunciado a reuniros; teniendo a Cristo por cabeza y él, según su promesa está presente y en comunión con vosotros...; por ello no debéis descuidaros; no privéis al Salvador de sus miembros; no disperséis, ni hagáis pedazos su cuerpo... Más bien el domingo, dejando, a parte todo, acudid cuanto antes a la Iglesia» (cit. Castellano, 1994: 23).

<sup>64</sup> *Ad Magn.* 9,1, (cit. Berlanga, 1991:23). Notemos la fecha, el martirio de Ignacio tuvo lugar en Roma el año 107, por lo que se advierte la relación indisoluble entre el acontecimiento de la resurrección y la celebración dominical.

<sup>65</sup> Es significativo este texto de Orígenes, que se hace eco de la controversia, por lo que escribe: «La mayor parte de los hermanos, por no decir todos, piensan que la Pascua es llamada por este nombre a causa de la pasión del Salvador. Pero en realidad, entre los hebreos la antedicha fiesta no se llama *pascha*, sino *push*... que traducido significa paso». *Sobre la Pascua*, SC 36, 35, (cit. Sorci, 1987: 1364).

Como ya apuntáramos la misma palabra *pascua*, llevaba a esta diversidad interpretativa. La pascua comprendida como *passio*, más que como paso. Pero se impondrá la celebración anual dominical y su comprensión global: *muerte y resurrección*. Es significativo lo que dice san Agustín a este respecto: «Pascua es paso, pero paso del Señor, que a través de la resurrección llega a la vida, conduciendo hacia ella a cuantos creen en la resurrección».<sup>66</sup> Lamentablemente el problema vuelve a emerger el año 1582 con el cambio del calendario: del Juliano al Gregoriano, que no fue aceptado por el patriarca Jeremías de Constantinopla, ni por el patriarcado ruso, de modo que en la actualidad se sigue celebrando la Semana Santa, la Pascua, en dos fechas diferentes por parte de Occidente y de Oriente.

Pero, además de esta celebración anual, desde el primer momento existe en la Iglesia la convicción de que cada vez que celebra la eucaristía se está celebrando la Pascua, así lo expresa san Pablo en 1Co 11,26, cuando escribe: «Cada vez que comáis este pan y bebáis este cáliz, proclamáis la muerte del Señor, hasta que vuelva». Entonces, ¿por qué se extiende la idea de una celebración anual de la Pascua?

La celebración anual de la pascua cristiana está condicionada por el precedente veterotestamentario de la celebración de la Pascua Judía, que es considerada como un anuncio profético y, como tal, reclama su correspondiente celebración anual por parte de la comunidad cristiana; pero con claves de comprensión nuevas. Mientras que la comunidad judía contempla un hecho pasado con el que se solidariza y se sabe implicada como germen del pueblo,<sup>67</sup> la comunidad cristiana lo comprende como un hecho que le abre un futuro, porque la resurrección de Jesús, su Pascua, lo será también para sus discípulos. Por eso dirá san Pablo: «Borrad la levadura vieja para ser masa nueva... porque ha sido inmolada nuestra víctima pascual: Cristo» (1Co 7,7). La misma figura del cordero de la noche de pascua, da paso a otro cordero simbólico: Jesús sacrificado en la cruz. La sangre del primero libró a los hebreos del exterminio de sus primogénitos; el segundo libra de los pecados y del exterminio de la condenación eterna. La liturgia, con un prefacio perteneciente al *Sacramentario Veronense* (aprox. 561), y presente en el actual Misal de Pablo VI reza: «Porque él es el verdadero Cordero que quitó el pecado del mundo; muriendo destruyó nuestra muerte, y resucitando restauró la vida».<sup>68</sup>

Como ya adelantamos, la pascua es una vivencia para los cristianos, no es una mera necrológica, evocación psicológica, emocional de hechos pasados y en definitiva de un muerto. La pascua conlleva una real comunión con Jesucristo, en su pasión, muerte y resurrección, acontecimientos que han adquirido una valencia eterna, por el señorío de Cristo sobre el tiempo, *Cronócrator* (Hb 13,8). El mismo Apóstol Pablo señala: «Todo para conocerlo a él, y la fuerza de su resurrección, y la comunión con

<sup>66</sup> San Agustín, *Tract. in ev. Ioh.* 55,1: CCL 36, 363-364, (*Ibid.* 1357).

<sup>67</sup> Leemos en libro del Éxodo: «Y cuando mañana tu hijo te pregunte: ¿Qué significa esto? Le responderás: Con fuerte brazo nos sacó el Señor de Egipto» (13,14).

<sup>68</sup> *Misal Romano*, p. 466.

sus padecimientos, muriendo su misma muerte, con la esperanza de llegar a la resurrección de entre los muertos» (Fi 3,10-11). Esta participación se da de un modo ritual. Así, querida, fundada y mandada por el mismo Jesucristo (cfr. Lc 22,19). Se trata de una real vinculación a aquellos acontecimientos, que son a un tiempo estos acontecimientos, los mismos. Enseña san León Magno:

Es el (Cristo) aquel en cuya pasión participa no sólo la gloriosa fortaleza de los mártires, sino también la fe de los que renacen en el bautismo. Por este motivo la Pascua del Señor se celebra legítimamente con el ázimo de sinceridad y verdad si, desechando el fermento de la antigua malicia, la nueva criatura se embriaga y se nutre del mismo Señor. Porque la participación del Cuerpo y la Sangre del Señor no hace otra cosa, sino convertimos en lo que recibimos: y seamos portadores en nuestro espíritu y en nuestra carne, de aquel y con quien hemos sido muertos, sepultados y resucitados.<sup>69</sup>

La celebración y la participación pascual posee un efecto existencial, desencadena una forma nueva de ser y de vivir.<sup>70</sup>

Estos hechos, estos acontecimientos, necesitan espacio, necesitan de un tiempo suficiente; desde un punto de vista ascético, pero, sobre todo, anamnético. ¿Qué queremos decir? No solo se necesita tiempo para conseguir la necesaria motivación emocional y espiritual que permita avanzar en una coherencia moral. Éste fue el motor inicial, prepararse bien. Prepararse con ayunos y oraciones durante dos días. Este fue el germen del triduo pascual,<sup>71</sup> y más tarde de la Cuaresma, en su doble perspectiva catecumenal y penitencial.

Pero se necesita un tiempo anamnético y ritual para situarnos en los «mismos» momentos de la Pasión de Jesús, desde la Última cena, a la mañana de la Resurrección, a través, sobre todo, del relato de esos hechos. Acceder, en una palabra, de alguna manera a ellos. Y esto solo es posible por la vía sacramental. Solo participando de la acción ritual, establecida por Jesucristo, es posible participar de su destino pascual. «El que come mi carne, y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él» (Jn 6, 56). Pero también por medio de la imitación emotivo-devocional, por ejemplo: del viacrucis y de las procesiones, en la medida que estén, como estuvieron originariamente conectadas con la

<sup>69</sup> San León Magno, *Sermón 12 sobre la Pasión del Señor*, 3, 6-7. PL 54, 357, en Oficio de Lectura del miércoles II del Tiempo Pascal.

<sup>70</sup> Orígenes en su *Apología contra Celso* escribía hacia el año 248: «Para aquel que ha comprendido que Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado, y que fiesta se celebra comiendo la carne del Logos, no hay momento en que no celebre la Pascua, palabra que significa paso. Éste en efecto, con el pensamiento, con toda palabra y con toda acción, está pasando siempre de las cosas de esta vida a Dios y se apresura hacia la ciudad celeste» (*Contra Celso*, 8,22: PG 11, 1550-1551), (cit. Bernal, 1984: 104).

<sup>71</sup> La *Didascalia de los Apóstoles* (S. III) establece: «Ayunad los días de Pascua a partir del décimo día de la luna, que es el segundo día de la semana, tomando solo pan, sal y agua la hora nona; y esto hasta el día quinto de la semana. El día de la parasceve y el sábado pasadlo totalmente en ayuno, sin tomar nada en absoluto» (V, 18, ed. F.X. Funck, 286ss.), (*ibid.* 105).

acción litúrgica, se prolonga esa comunión de fe, mediante la oración y la imitación con Jesucristo. Pero hemos de hacernos conscientes de la diferencia entre ambos elementos: «hay que explicar a los fieles la diferencia que hay entre una *representación*, que es mimesis, y la acción litúrgica, que es *anamnesis*, presencia misteriosa del acontecimiento salvífico» (Congregación, 2001: n 144). La confluencia de estas dos *actio* genera, por acción del Espíritu Santo, una participación en el «destino» de Jesús, permitiendo a todas las generaciones de fieles, de creyentes, tomar parte en su itinerario histórico hacia el Padre.

Por ello, en Oriente y en Occidente, a partir del s. IV la celebración de la Pascua se va ir secuenciando, fraccionando, dando origen al llamado Triduo Sacro o Triduo Pascual, y a la Semana Santa. Más aún, se puede decir que, a finales de este siglo tenemos ya una estructura básica y común en todas las regiones de la cristiandad.

## 2.2. Unidad y secuencialidad del Santo Triduo y de la Semana Santa

Estamos permanentemente insistiendo en que la dimensión sacramental y anamnética de la liturgia cristiana por la que se accede a la pascua de Jesús, significa que la acción ritual es el vehículo para entrar en aquellos acontecimientos y su acción salvífica. Esta acción ritual es sacramental porque «lo que nosotros hacemos, se corresponde con lo que Dios hace». Aquello en lo que participamos ritualmente es la forma de participación en aquellos mismos acontecimientos, pero de un modo sacramental, ritual, más que emocional o devocional, sin que estos aspectos sean desechables porque forman parte de la experiencia creyente.

Cómo señalábamos, desde el siglo IV se van como a fraccionar, aunque más correcto será decir: *secuenciar ritualmente* los acontecimientos de la pasión, sepultura y resurrección de Cristo, dando como resultado las celebraciones litúrgicas de la Semana Santa. Esto es, el Triduo Pascual, el Domingo de Ramos y las ferias *Hebdomada Sancta*. Una correspondencia sacramental entre lo que la Liturgia hace ritualmente y lo que Cristo realiza, actualizándose los acontecimientos de su pasión, que son la causa de nuestra redención. Esta unidad secuencial se puede apreciar por un detalle, que pasa, a veces inadvertido: *estas celebraciones no tienen despedida*. No existe «una bendición final al uso».

## 2.3. Una unidad secuencial

Hemos de advertir, desde el primer momento, en que no nos ajustamos a un estricto dato cronológico. Visto así, estaríamos hablando como de un triduo de tres días y medio. Por otro lado, la medida de los días no es la actual, que comienzan con las 00.00 horas, sino la lectura del tiempo judío primero, y romana después. Por ello, comenzamos a hablar de triduo al atardecer del Jueves Santo hasta el anochecer del Domingo de Resurrección. Más de setenta y dos horas. Y, como el tema es extensísimo, nos vamos a limitar a atender a algunos «concentrados» eucológicos donde se puede apreciar la identidad de cada uno de los días, o mejor, de cada una de las secuencias del

Triduo, sobre la base permanentemente subrayada de la correspondencia entre el Misterio Pascual y el Triduo Pascual, en una plena y total unidad y coherencia.

Esta unidad secuencial supone y provoca la unidad de la misma Iglesia. De ahí todas las advertencias rubricales y pastorales para que el Triduo se celebre con la máxima concurrencia de gente y que, los pequeños grupos, se integren en la gran celebración.<sup>72</sup> De este modo se manifiesta esa unidad eclesial expresada en sus asambleas; que cuanto más compacta, más rica en ministerios y más unida, evita la tentación de la fragmentación de una miope acción pastoral que lleva a repartir las secuencias por grupos o a la distorsión devocional que conduce a la selección de alguna de sus partes.<sup>73</sup>

Esta unidad se acentúa más aún —lo que tampoco es conocido para el gran público— por el clima contemplativo y de oración que inunda toda la Semana Santa a través de la Liturgia de las Horas. La invitación de Jesús a perseverar en la oración, y que ha llevado a la Iglesia a no interrumpir su plegaria desde la Ascensión: «Todos ellos perseveraban en la oración» (Hch 1, 14), viene hecha en este contexto de su pasión, de la Semana Santa, cuando en Getsemaní invita a sus discípulos: «velad y orad para no caer en la tentación» (Mt 26,41).<sup>74</sup>

#### 2.4. Apunte histórico al actual sistema romano

Ofrecemos ahora una aproximación a todo un sistema, el romano; perfectamente armonizado en su origen, con el paso del tiempo, sobre todo desde lo que podríamos llamar «hibridación franco-germana» y la decadencia tardo-medieval, llevará, por

---

<sup>72</sup> «Las celebraciones del Triduo Sacro háganse en las iglesias catedrales y parroquiales, y solamente en aquellas en las que puedan desarrollarse dignamente, esto es, con asistencia de fieles, con número suficiente de ministros y con posibilidad de cantar al menos algunas partes. Conviene, por tanto, que las pequeñas comunidades, asociaciones y pequeños grupos particulares de cualquier tipo, se reúnan en estas iglesias para realizar las celebraciones sagradas de una forma más noble». *Misal Romano* 3ª, 260.

<sup>73</sup> No es raro que ante la disminución de sacerdotes y la multitud de pequeñas comunidades los párrocos opten por dividir y repartir el Triduo saizando la unidad interna de una única gran celebración. O también entre los fieles que escojan a la carta a que celebración acudir, donde lleva casi siempre las de ganar el Jueves Santo.

<sup>74</sup> Así, pues, otro de los aspectos de este universo religioso del Santo Triduo, es el Oficio Divino, que por ser acción litúrgica es de naturaleza sacramental. Es acción divina y eclesial a un tiempo. Y celebra siempre el Misterio Pascual, no de forma ritual, lo hace de forma orante. Dice *Sacrosanctum Concilium* 83: «El Sumo Sacerdote de la nueva y eterna Alianza, Cristo Jesús, al tomar la naturaleza humana, introdujo en este exilio terrestre aquel himno que se canta perpetuamente en las moradas celestiales. El mismo une a Sí la comunidad entera de los hombres y la asocia al canto de este divino himno de alabanza. Porque esta función sacerdotal se prolonga a través de su Iglesia, que, sin cesar, alaba al Señor e intercede por la salvación de todo el mundo no sólo celebrando la Eucaristía, sino también de otras maneras, principalmente recitando el Oficio divino». Por ello, no habría mayor motivo y mejor ocasión que permanecer en oración que en estos precisos momentos en que se está haciendo el memorial completo, extensivo y secuencial del Misterio Pascual. La Liturgia de las horas de este tiempo, tiene tanta importancia que, incluso allí donde no se puede celebrar el Triduo, es también una forma de participación y por supuesto, cuando se está celebrando éste, prolonga en el tiempo su eficacia sacramental y permite la contemplación de unos hechos que en los que se ha dado la salvación del mundo.

ejemplo, a anomalías tales como la celebración de la Vigilia Pascual en la mañana del Sábado Santo (López, 2009: 57-61). Esta situación va a exigir revisiones y algunas correcciones importantes en 1951 y 1955, por mandato del Papa Pío XII, antes de la gran reforma de la entera liturgia llevada a cabo por el Concilio Vaticano II. Primero fue, en 1951, la Vigilia Pascual, luego, en 1955, la Semana Santa.<sup>75</sup>

El Santo Triduo Pascual escenifica, por tanto, de forma sacramental las secuencias históricas del acontecimiento salvífico. Se da una triple correspondencia entre los hechos acontecidos, los efectos salvíficos y la «formulación» ritual. Así, la Misa vespertina del Jueves Santo introduce en el Misterio de la entrega de la vida del Señor, que se consumará, en la hora de nona, del día siguiente. Jesús celebrando la cena pascual con los discípulos va establecer acceso directo a ese acontecimiento que va darse en unas horas (cfr. Lc 22,7). Lo hace de forma ritual. Más aún, esa pascua que miraba al pasado, con un efecto identitario para Israel, da paso a una pascua que es verdadero paso, paso a la vida plena de Dios para Jesús, el Hijo. También para sus discípulos. La vinculación entre Jesús y los suyos será tan íntima que se va a traducir en algo, a primera vista, imposible de comprender: comer su carne y beber su sangre (cfr. Jn 6). La resistencia y rechazo a aceptar este hecho la constata el mismo cuarto evangelio:<sup>76</sup> Toda la euco-logía litúrgica romana, la que nos ocupa, describe, relata y abre a estos acontecimientos.

Existe además una proyección popular, que no deja de ser eclesial, devocional, individual y grupal, todo a un tiempo, en este prólogo del *Triduum Sacrum*: las visitas al «monumento» pero, sobre todo, las procesiones en las calles.

### 3. SECUENCIAS DE LAS SEMANA SANTA

#### 3.1. El «prólogo» del Jueves Santo

La Misa de la Cena del Señor es el prólogo, la introducción del Santo Triduo y, de alguna forma, podríamos decir también, su conclusión. Es prólogo en cuanto a la narración de unos hechos. Con la Última cena comienza la pasión de Jesús. Pero es como su conclusión, porque al instituir en ella, Jesús, la eucaristía, concentra en esa acción ritual todo el contenido de su Misterio Pascual, que se corresponde con el Triduo Pascual. Desde ese momento la Misa, será la suprema actualización de los acontecimientos pascuales y la celebración semanal, incluso diaria de la Pasión.

<sup>75</sup> S. Congregatio Rituum, *Decr. Dominicæ Resurrectionis*, del 9 de febrero de 1951, AAS 43 (1951), p. 128 sv., donde leemos: *ut paschalis praesertim vigilia ad primitivum splendorem revocaretur, originali eiusdem vigiliae instaurata sede, ad horas videlicet nocturnas, quae dominicam Resurrectionis antecedunt*. Y el *Decr. Maxima Redemptionis nostræ mysteria*, del 16 de noviembre de 1955, AAS 47 (1955), 838 sv.

<sup>76</sup> «Disputaban los judíos entre sí: -¿cómo puede éste darnos a comer su carne? Entonces Jesús les dijo: -En verdad, en verdad os digo: -si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros» (Jn 6,52-53).

La oración colecta de la Misa *in Cena Domini* expresa la identidad de esta celebración y el acontecimiento salvífico al que nos vincula. La Última cena adelanta la entrega de Jesús. La adelanta no solo intencionalmente, revelando la conciencia de Jesús de entregar la vida en «rescate por muchos», sino que, atrae e integra en esos ritos, la pascua de Cristo. Las palabras de la institución no solo nos dejan una presencia: «mi Cuerpo», «mi Sangre», sino también el acontecimiento: «entregado por vosotros», «derramada por vosotros y por muchos para el perdón de los pecados». Reza el texto de la *oratio collecta*, exponente acabado de la eucología romana, sobre todo por su sección anamnética: «Oh Dios, al celebrar la Cena Santísima en la que tu Unigénito, cuando iba a entregarse a la muerte, confió a la Iglesia el sacrificio nuevo y eterno y el banquete de tu amor, te pedimos alcanzar de tan gran misterio la plenitud de caridad y de vida».<sup>77</sup>

Desde el primer minuto de la celebración del Santo Triduo, la Liturgia genera una atmósfera de religiosidad tan compacta, que enseguida serán múltiples las manifestaciones de religiosidad popular, en las que tienen especial protagonismo los desfiles procesionales. No olvidemos que las procesiones, antes que procesiones de Semana Santa, fueron procesiones fundamentalmente del Triduo Sacro, que prolongaban la celebración, y con el tiempo fueron expandiéndose por toda la Semana, incluso adelantándose a la semana anterior o Semana de Pasión, como ocurre, por citar un ejemplo, en Zamora.<sup>78</sup>

### 3.2. Viernes Santo

Por medio de la Misa de la Cena del Señor entramos en el Triduo, cuyo primer día es el Viernes Santo y se corresponde con la pasión y muerte de Jesús. Un hecho histórico, existencial, biológico, pero también salvífico. Esta es su *ratio*, si no estaríamos ante una auténtica locura, *amentia*, convirtiendo una muerte, un proyecto fracasado y un personaje desacreditado en el antes y después de la civilización y cultura occidental. La oración sobre el pueblo, oración conclusiva de la acción litúrgica de la Pasión, concentra esta *ratio*. «Descienda, Señor, tu bendición abundante, sobre tu pueblo que ha celebrado la muerte de tu Hijo con la esperanza de su resurrección, llegue a él tu perdón, reciba el consuelo, crezca su fe y se afiance en él la salvación eterna. PJNS».<sup>79</sup> La muerte de la que habla no es un accidente histórico o un hecho biológico, se trata de una muerte pascual y redentora. Una muerte que es «paso» a la vida por la resurrección, una muerte de la que nos beneficiamos.

<sup>77</sup> *Misal Romano*, n.8, p. 261.

<sup>78</sup> En la ciudad de Zamora, el jueves anterior, en el atardecer, tiene lugar el traslado del Nazareno de San Frontis (así llamado por ser venerado en esta iglesia parroquial situada en el margen izquierdo del Duero) hasta la S. I. Catedral del Salvador. El Viernes de Dolores tienen lugar los actos y procesión del Santísimo Cristo del Espíritu Santo. Y el sábado, en la Víspera del Domingo de Ramos, procesiona la hermandad penitencial de Nuestro Señor Jesús, Luz y Vida.

<sup>79</sup> *Misal Romano* 3<sup>a</sup>, n. 31 p. 289. Se trata de una antiquísima oración sobre el pueblo que aparece exacta ya en el *Ve* 1324.

### 3.3. Sábado Santo

Pasamos al segundo día del sagrado Triduo. Para comprender el Sábado Santo, un día, a pesar de todo, con identidad teológica y litúrgica y, en trámite de asumir todavía, una identidad popular. Al ser un día alitúrgico, en el sentido de que no posee una acción sacramental propia, no se celebra la eucaristía, su *ratio* la hemos de buscar en la Liturgia de las Horas. En este sentido, recogemos aquí la oración conclusiva de Laudes que reza: «Señor todopoderoso, cuyo Unigénito descendió al lugar de los muertos y ascendió victorioso del sepulcro, te pedimos que concedas a todos los fieles, sepultados con Cristo por el bautismo, resucitar con él a la vida eterna. PNSJ».<sup>80</sup> La oración pone en relación la sepultura de Jesús con la inmersión bautismal que tendrá lugar en unas horas, en la Vigilia Pascual.

### 3.4. Domingo de Resurrección (Vigilia Pascual)

Así llegamos al punto de partida y, punto de llegada, de la celebración de la Pascua y de la entera Semana Santa, donde se suceden las secuencias, desde el lucernario inicial que tiene por símbolo en la liturgia romana un gran cirio, al que sigue el canto del *Exultet* o pregón de la resurrección, para retomar la estructura habitual de todas las liturgias, el momento para la proclamación de la Palabra de Dios, que ofrece, a través de nueve lecturas, una visión panorámica de la historia de la Salvación. Y testimonia como esta Palabra, por ser pronunciada por Dios y por su Hijo, es eficaz, pues nos introduce en los hechos narrados y anuncia los efectos salvíficos de la pascua de Jesús. Efectos que se dan en la vida nueva de los que reciben la santa iniciación o bautismo y, los que son renovados, dando un paso más hacia el Señor, participando todos de la ofrenda y comunión en y del sacrificio filial y fraterno de Jesús, que ya no es solo de la cruz, sino de la entera existencia de Jesús, en su cruz y en la gloria.

La Vigilia Pascual es, pues, el memorial más solemne y anual del «paso» de Jesús al Padre. Es el gran sacramento de su Pascua; del que se benefician «los nuevos», los catecúmenos y también los fieles, identificándose cada día un poco con su Señor. Hay una expresión paulina que nos ofrece una explicación de porqué cada celebración anual de la Pascua es siempre un paso más hacia adelante. Una progresión para la vida de los cristianos. Dice el Apóstol: «hasta que lleguemos... a la medida de Cristo en su plenitud» (Ef 4, 13). Encontrar aquí un texto que resuma la riquísima liturgia pascual resulta muy difícil, no obstante, vamos a retener el siguiente, reclamando volver sobre la totalidad, para quienes quieran comprender lo que en ella sucede. Se trata de un fragmento del *Exultet*, o pregón pascual que podría concentrar el contenido del memorial que estamos celebrando:

---

<sup>80</sup> *Ibid.* n.5, p. 261.

Esta es la noche en que, por toda la tierra, los que confiesan su fe en Cristo son arrancados de los vicios del mundo y de la oscuridad del pecado son restituidos a la gracia y son agregados a los santos... ¡Qué asombroso beneficio de tu amor por nosotros! ¡Qué incomparable ternura y caridad! ¡Para rescatar al esclavo entregaste al Hijo!<sup>81</sup>

### 3.5. Domingo de Ramos

Después de haber ofrecido un apunte sobre el Santo Triduo, retrocedemos en el tiempo para ofrecer, también, un apunte sobre el *Domingo de Ramos*. Su actual celebración es el resultado de un proceso de integración en la liturgia romana de elementos de la liturgia jerosolimitana, en concreto la parte introductoria de la bendición de palmas y procesión. El título que recibe este domingo, en este momento, sintetiza su identidad litúrgica: «*Domingo de Ramos en la Pasión del Señor*». Por ser domingo es un día pascual de por sí, pero introduce en la pasión del Señor como la «entrada» en la gloria del Padre, escenificada de forma profética en aquella entrada exultante y popular en la ciudad santa. Se establece un paralelismo entre la entrada mesiánica en Jerusalén y la entrada en la Jerusalén celeste. El carácter festivo de las aclamaciones de los discípulos, de los niños, de admiradores, curiosos y enemigos, adelantan esa entrada gloriosa. Originariamente este domingo tenía por centro la proclamación de la Pasión, de ahí su nombre compuesto. La Iglesia, los fieles, al portar las palmas expresan la adhesión a Jesucristo y asumen también que su testimonio, no les ahorrara el rechazo, incluso a algunos el martirio, ramas de olivo para aclamar al *Κυριος*, se mezclarán, desde entonces, con las palmas del testimonio del martirio, por el que se accede a la gloria del Cristo, Rey de los mártires. La oración colecta con la que comienza la liturgia eucarística expresa esta *ratio*: «Dios todopoderoso y eterno, que hiciste que nuestro Salvador se encarnase y soportara la cruz para que imitemos su ejemplo de humildad, concédenos propicio aprender las enseñanzas de su pasión y participar de su resurrección gloriosa. PNSJ».<sup>82</sup>

### 3.6. Las ferias de Semana Santa

Las ferias II, III, IV, a través de los textos de la liturgia de la Palabra, nos introducen y nos permiten contemplar aspectos de la Pasión y del Misterio Pascual. El lunes

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 298. El *Exultet* es uno de los uno de los más antiguos himnos de la tradición litúrgica romana, que se remonta a fines del siglo IV. Tenemos un texto básicamente idéntico en el *Ordo XXIX*. referencias en san Agustín (*De Civ. Dei*, XV, xxii). En el *Liber Pontificalis*, atribuido al Papa Zósimo. Otras: *Liber Ordinum*, *Sacramentario Gelasiano*, *Misal de Bobio*, (s. VII), *Missale Gothicum*, *Missale Gallicanum Vetus*, *Sacramentario Gregoriano Adrianeo* (S. VIII).

<sup>82</sup> *Misal Romano*, p. 242. El texto latino del que procede lo encontramos idéntico en *GeV* 329.

de la unción (cfr. Jn 12,1-11).<sup>83</sup> El martes del anuncio de las negaciones (Jn 13,21-33).<sup>84</sup> El miércoles del anuncio de la traición (Mt 26,14-23).<sup>85</sup>

## 4. CONCLUSIONES

### 4.1. La propuesta cristiana en difícil pero fructífero diálogo

En fin, el Santo Triduo Pascual es la plasmación sacramental, cronológica y secuencial del Misterio Pascual de Cristo. Los hechos vividos por Jesús tienen una transcendencia salvífica para los que creen, desencadenando, desde entonces, aceptación y rechazo en igual o desigual proporción. La predicación cristiana tiene en estos hechos, su clave de bóveda como señalará el Apóstol: «pues nada me propuse saber entre vosotros, excepto a Jesucristo, y éste crucificado» (1Co 2,2). Pero, además está la tarea de seguir narrando estos hechos, seguir exponiéndolos plásticamente, más allá de acción litúrgica, con idea, también, de que los que lo contemplan, en el ejercicio de su libertad, puedan acceder a la adhesión de la fe.

Frente al evolucionado «liberalismo agnóstico», de raíces francesas y británicas, consagrado en Oxford, como recogiera una de las mayores luces del pensamiento filosófico y teológico del siglo XIX decimonónico J. H. Newman (1978: 232) y que paradójicamente lo ha convertido, entre otros postulados, en dogma de fe: «Ninguna doctrina teológica es otra cosa que una opinión sometida por grupos de hombres», el mismo autor responde: «El cristianismo es primordialmente una religión objetiva. Nos habla sobre todo de personas y acontecimientos con palabras sencillas, y deja que este

---

<sup>83</sup> Se narra la unción que María hizo de los pies de Jesús, como un anuncio de la unción de su cuerpo en el sepulcro. Una unción con un perfume tal que con su fragancia inundó toda la habitación, señalado, también proféticamente la Resurrección, su cuerpo no se descompondrá, sino que se volverá un cuerpo glorioso. San Agustín decía sobre este episodio: «¡Oh alma, cualquiera que seas! unge a imitación de María, los pies del Señor con precioso unguento. Aquel unguento significaba la justicia... Querías obrar la justicia: el justo vive de la fe. Unge los pies de Jesús. Sigue las huellas de Jesús con tu buena vida». *Comentario sobre el evangelio de San Juan 50, 6-9* (Luis, 1986: 398).

<sup>84</sup> Jesús en la Última cena, anuncia a Pedro que le negará en tres ocasiones. A este respecto decía Benedicto XVI: «Pedro siguió a Jesús con entusiasmo, superó la prueba de la fe, abandonándose a él. Sin embargo, llega el momento en que también él cede al miedo y cae: traiciona al Maestro... La escuela de la fe no es una marcha triunfal, sino un camino salpicado de sufrimientos y de amor, de pruebas y de fidelidad que hay que renovar todos los días. Pedro, que había prometido fidelidad absoluta... finalmente se le cae la máscara y entendiendo la verdad de su corazón débil de pecador creyente, estalla en un llanto de arrepentimiento liberador. Tras este llanto ya está preparado para su misión» (Audiencia General del 24 de mayo de 2006).

<sup>85</sup> El evangelio nos narra la dramática hipocresía y traición de Judas Iscariote, discípulo y apóstol, que san Agustín, en su interpretación, señala como, incluso, llegó a recibir el Cuerpo del Señor en la Última cena. «Después de haber recibido el pan, entró Satanás en el traidor del Señor, para tomar plena posesión del que ya se le había entregado, y al que había entrado antes para inducirlo a la traición». *Comentarios sobre el evangelio de Juan*, 62, 3 (Luis, 1986: 402).

anuncio produzca su efecto en los corazones que se encuentran preparados para recibirlo».<sup>86</sup>

Nosotros, en diálogo con un pensamiento «sólido» o «líquido» o cada vez más gaseoso, seguimos en nuestro empeño de exponer esa *ratio fidei* que encierra el Misterio Pascual en el Triduo Pascual. Hasta las fracturas del protestantismo, que pretenden reescribir el cristianismo en una clave casi exclusivamente intelectual, individual, emocional,<sup>87</sup> la Iglesias de génesis apostólica (Iglesia Católica, Iglesias de la Ortodoxia), presentan estos hechos, no solo para ser creídos, sino como accesibles, accesibles de un modo ritual. Porque al igual que la humanidad de Cristo fue el medio por el que se llevó a cabo la obra de la redención, así los ritos, por disposición suya, prolongan, extienden y proyectan esos mismos acontecimientos, porque han sido dotados de una valencia supratemporal.

#### 4.2. La verdad de unos «hechos» y su «acceso»

Nos está costando, cada vez más, mantener «el relato». Como sucede en otros temas, perder «el relato» es perder el acceso a la verdad de unos hechos. Nuestro relato tiene que ver con unos resultados culturales y sociales de peso, de grandísimo peso, que terminan siendo, incluso determinantes para sostener la actividad económica de algunos lugares, no solo en unas fechas concretas, sino durante todo el año. Con una repercusión social de una extraordinaria importancia porque sitúa socialmente a grupos y personas, lo que lleva a ser objeto de interés para la sociología, la antropología y, por supuesto, a la economía y a la política. No da igual pertenecer o no a una cofradía o una hermandad, ni ser o no directivo, presidente, hermano mayor. Pero no podemos olvidar que, nuestro relato, tiene que ver con unos hechos que no han perdido valencia existencial e histórica. La pasión, muerte y resurrección de Jesucristo son un hecho y un acontecimiento. Algunos llegan hasta la muerte, otros partimos precisamente de la resurrección. Un acontecimiento que ha desencadenado todo lo que tenemos hoy día y seguirá en plena actividad productiva. Este acontecimiento tiene que mantener un relato en varios niveles, el escenográfico, el de las procesiones, pero también el explicativo, teológico, que ofrece la doctrina, que suponga la adhesión personal del individuo, desde lo emotivo, pasando por la ilustración intelectual, hasta llegar al de la adhesión de la fe.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> *Como actúa la religión revelada*. Diff. II, 86-87, en *Ibid.* (1995), *Pensamientos*. Barcelona, p. 64.

<sup>87</sup> Martín Lutero (1519: sp.) lo expresaba en estos términos: «Permite que diga esto en forma clara y abierta, para que todos lo oigan. Todo el que medita en los sufrimientos de Cristo en la forma correcta por un día, una hora, aun por quince minutos, está haciendo algo mucho mejor que ayunar por todo un año, rezar los salmos todos los días, o escuchar cien misas. . . Hemos cambiado la esencia de la meditación en la pasión de Cristo en un espectáculo, y sencillamente hemos pintado la meditación de la pasión de Cristo en letras y en las paredes».

<sup>88</sup> Como dice la Escritura. «Porque, si profesas con tus labios que Jesús es el Señor, y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rm 10,9).

Esta adhesión de fe esta llamada a una interacción personal, por vía ritual, que para la iglesia es sacramental anamnética, por tanto, remitente a unos hechos que nos vuelve contemporáneos. La teología expone este dinamismo ofreciendo una *ratio* particular una *ratio fidei*, que hemos intentado exponer, según la cual la Semana Santa posee un dinamismo por el que, a través de la Liturgia, se cumple la mediación salvífica de Jesucristo (cfr. SC 7), para que lo que Él vivió, por su actual acción sacerdotal trans-histórica, podamos los cristianos de todas las generaciones hacernos partícipes de su destino pascual (cfr. CCE 221). Este dinamismo lo hemos intentado presentar a través de tres conceptos conectados entre sí: sacramentalidad, memorial y pascua.

### 4.3. Interrogante final

¿Podría resistir mucho tiempo la Semana Santa sin su soporte vital que es la fe que relata esos acontecimientos? Allí donde esto pueda llegar a darse, terminará convertida en una exhibición etnográfica. No obstante, a pesar de las dificultades, la confesión de fe en Jesucristo y en su obra salvadora son el soporte de las ricas manifestaciones religiosas que pueblan nuestras semanas santas. También, es verdad, que estas expresiones además de dique de contención a la secularización y al anticlericalismo de algunas poderosas corrientes ideológicas o «idológicas», están confrontando a algunos con su propia identidad y raíces, preguntándose por la *ratio* de estas manifestaciones, que no es otra que una *ratio fidei*, con la que se van identificando culturalmente hasta pasar a una identificación cultural y finalmente existencial.

Para concluir traigo un ejemplo, un fragmento de la entrevista del diario *El Mundo*, del 15 de diciembre de 2002 a Leonardo Mondadori, hombre del mundo intelectual, empresario de éxito, que fuera presidente del principal grupo editorial italiano que lleva su nombre, conocido durante la mayor parte de su vida por su declarado carácter agnóstico, que al narrar su conversión en la última etapa de su vida, señala precisamente el impacto del calvario y la cruz, de la crucifixión, del que habla por su relación directa con su propia muerte. A la pregunta del entrevistador: «¿Tiene aún miedo a la muerte?». Responde «-Tengo miedo de la muerte física, es decir, me da miedo pensar en el momento en que moriré. Pero me digo: ¿por qué Jesús se hizo crucificar? O el cristianismo es un engaño o bien en la crucifixión está nuestra salvación». El periodista continúa preguntando: «¿No teme que sea un engaño?». A lo que él responde: «-No. Yo, la prueba de que Jesús existe, la tengo. Y si está ahora, estará también después de nuestra muerte. Cómo será este después yo no lo sé. Pero estoy cierto de que, para quien está en paz con Dios, será muy hermoso».

## BIBLIOGRAFÍA

- Arnau, Ramón (1994), *Tratado General de los Sacramentos*, Madrid, BAC.
- Berlanga, José M.<sup>a</sup> (1991), *Padres Apostólicos*, Tom. II, Sevilla, Apostolado Mariano.
- Bernal, José Manuel (1984), *Iniciación al Año litúrgico*, Madrid, Cristiandad.
- Castellano Cervera, Jesús (1994), *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, Madrid, CPL.
- CONCILIO VATICANO II, “Constitución sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium* (4 de diciembre de 1963)”, en: *Vaticano II, historia, doctrina, documentos* (1966), Barcelona, Regina, pp. 223 ss.
- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia*, 21 de septiembre de 2001, en *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia, principios y orientaciones* (2002), Madrid, BAC.
- Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann (1999), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, Herder, versión castellana de la 38ª edición alemana.
- Keyes, Ralph (2004), *The post-truth era: dishonesty and deception in contemporary life*, New York, St. Martin's Press.
- Liturgia de las Horas, según el Rito Romano, II. Tiempo de Cuaresma, Santo Triduo Pascual, Tiempo Pascual* (1988), Ripollet, Coeditores Litúrgicos.
- López, Julián (2009), *La Liturgia de Iglesia*, Madrid, BAC.
- Luis, Pío de (1986), *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N. T.)*, vol II, Valladolid, Ediciones Montecasino.
- Lutero, Martín (1519), «Cómo meditar en la pasión de Cristo». Disponible en [http://www.iglesiareformada.com/Lutero\\_Como\\_Meditar\\_Pasion\\_Cristo.html](http://www.iglesiareformada.com/Lutero_Como_Meditar_Pasion_Cristo.html). (Consultado: 17/03/20).
- Misal Romano, reformado por mandato del Concilio Vaticano II, promulgado por la autoridad del Papa Pablo VI, revisado por el Papa Juan Pablo II. Edición Típica según la tercera edición latina, aprobada por la Conferencia Episcopal Española y confirmada por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos* (2016), Madrid, Libros Litúrgicos.
- Neunheuser, Burkhard Gottfried (1987), «Memorial», en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, ed. D. Sartore y A. M. Triacca, Madrid, Ediciones Paulinas 2ª, p. 1269.
- Newman, Jhon Henry (1978), *Apología pro vita sua*, Madrid, BAC.
- Sagrada Biblia, Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española (2012), Madrid, BAC.
- Semeraro, Marcello, «Método teológico». Disponible en [https://mercaba.org/VocTEO/M/metodo\\_teologico.htm](https://mercaba.org/VocTEO/M/metodo_teologico.htm). (Fecha de consulta: 01/04/2020).
- Sorci, Pietro (1987), «Misterio Pascual», en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, ed. D. Sartore y A. M. Triacca, Madrid, Ediciones Paulinas, 2ª, pp. 1342 ss.
- Udías, Agustín (2013), *La crisis de Dios hoy*, Madrid, Khaf.

## **TURISMO Y SEMANA SANTA EN VALLADOLID: DESDE LA PASIÓN A LA EXPERIENCIA<sup>89</sup>**

Juan Manuel Guimeráns Rubio

*Ayuntamiento de Valladolid. Área de Cultura y Turismo*

[jmguimerans@ava.es](mailto:jmguimerans@ava.es)

Posiblemente desde el punto de vista del forastero, alejado de la pasión con que los vallisoletanos, todos ellos, tirios o troyanos, se aproximan a la Semana Santa desde hace más de cinco siglos,<sup>90</sup> se pueda describir con mayor objetividad el fenómeno que

---

<sup>89</sup> Quiere el autor reconocer, desde el principio, la inestimable ayuda de dos personas clave para conocer Valladolid en general, y su Semana Santa en particular. De un lado Javier Burrieza, de otro Paz Altés, quienes han facilitado acceso a abundante bibliografía y consejos esenciales para que este texto pudiera desarrollarse. Ningún demérito por errores o excesos en estas páginas les cabe atribuir. Mucho del mérito si algún acierto o aportación en ellas se encuentra.

<sup>90</sup> La antigüedad y tradición de las procesiones de la Semana Santa es objeto de disputa entre territorios en toda España, en la vana esperanza, como demuestran tantos restos arqueológicos, de que la antigüedad es por sí sola un valor para el tiempo presente. No obstante recomendar no caer en dicho debate poco fructífero, Narciso Alonso Cortés (1947), en texto recogido por Burrieza (2008: 107), cita a Antolínez de Burgos, quien allá por 1625 aporta como prueba de la antigüedad un pleito del año 1573 en el que un testigo «el cual dijo que “durante el tiempo e años de que puede tener memoria de acordarse, que será de setenta y cinco años a esta parte, siempre ha visto la dicha cofradía de la bera cruz salir el jueves sancto en la noche en procesión de disciplina en cada año del monesterio de señor sant francisco, e ... oyó decir a sus mayores más ancianos e vecinos que fueron desta villa, que ellos mismos en sus tiempos siempre avian visto ser e passas lo mismo”». Existe documentación (Alonso Cortés 1947, en Burrieza, 2008: 109) que atestigua la fundación oficial de otra de las cofradías tradicionales de la ciudad, en concreto la de la Pasión, en 1531.

para la capital del Pisuerga, de la Esgueva y del Duero, supone el conjunto de celebraciones y actos de origen y contenido religioso, y honda raigambre vecinal,<sup>91</sup> que aquí, como en tantos otros lugares del mundo cristiano, se desarrollan cada año al comienzo de la primavera.

Celebraciones religiosas sin duda, destacadamente las procesionales, como también lo son otras algo menos difundidas e igualmente relevantes para la vivencia de aquellos a quienes congrega la Semana Santa, como pregones, sermones públicos y un conjunto de encuentros en espacios diversos que efectivamente giran en torno a la crónica, recuerdo y reflexión de la tradición cristiana sobre la pasión, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Pero también un conjunto de actos, de acciones, de tradiciones que reúnen en estos lares a multitud de propios y a una importante cantidad de visitantes —en otros tiempos llamados *viajeros*, más recientemente *turistas*, y cada vez más considerados *buscadores de experiencias*— que en no pocos casos acuden a la ciudad atraídos por motivos ajenos a las creencias que están en el corazón de esta singular fusión de arte, comunidad y espacio urbano que conocemos como la Semana Santa de Valladolid.

Una singular combinación de elementos<sup>92</sup> que da lugar a sentimientos muy diferentes en torno a un mismo hecho con una capacidad extraordinaria para generar atracción en gentes completamente distintas.<sup>93</sup> Capacidad de atracción que siempre ha estado presente en la valoración que los poderes públicos han hecho de la Semana Santa de Valladolid; la mayor parte de las veces acompañándola y promoviéndola, aunque en otros casos temiendo y debilitando, cuando no directamente prohibiendo este encuentro que trasciende creencias, intereses, fronteras, y cuya potencia generadora de experiencias lo ha hecho merecedor de la mayor de las atenciones en una ciudad como Valladolid.

---

<sup>91</sup> En palabras de Burrieza (2008: 10) «Una festividad y una manifestación religiosa, tan esencial en la forma de entender la ciudad de Valladolid».

<sup>92</sup> Sobre la riqueza que nace de la diversidad y de la combinación de elementos diferentes no son pocos los autores —por todos Enrique Gavilán— que, sin desdeñar el valor artístico de las esculturas, consideran los desfiles procesionales «y el modo único en que las tallas se integran en su dinámica dramática» lo que hace verdaderamente singular a la Semana Santa de Valladolid (Egido, Gavilán, Alonso & Burrieza, 2005: 50). Burrieza (Egido, Gavilán, Alonso & Burrieza, 2005: 13) por contra, reconoce que «Habitualmente hemos reducido la Semana Santa a las procesiones y, dentro de ellas, a los pasos».

<sup>93</sup> Recuerdo en primera persona, la experiencia de una embajadora de un país mayoritariamente musulmán, en la procesión general de un Viernes Santo hace pocos años. Acudía a Valladolid dentro del grupo de representantes diplomáticos invitado por nuestro Ayuntamiento y, por diversas circunstancias, quedó apartada del grupo, y se me encomendó la tarea de acompañarla. La visita prevista para un par de horas se convirtió en más de media jornada, y no acabó hasta que el último cofrade pasó por delante de la Casa Consistorial. La embajadora, cuyas palabras de agradecimiento no olvidaré, no vivió una experiencia religiosa, al menos no una al uso, pero es indudable que vivió una experiencia única, provocada por la contemplación de un acontecimiento que desconocía, dotado de una fuerza narrativa, estética y escénica extraordinarias, en torno a unos valores universales que a nadie dejan indiferente, siempre y cuando se le facilite la posibilidad de percibirlo.

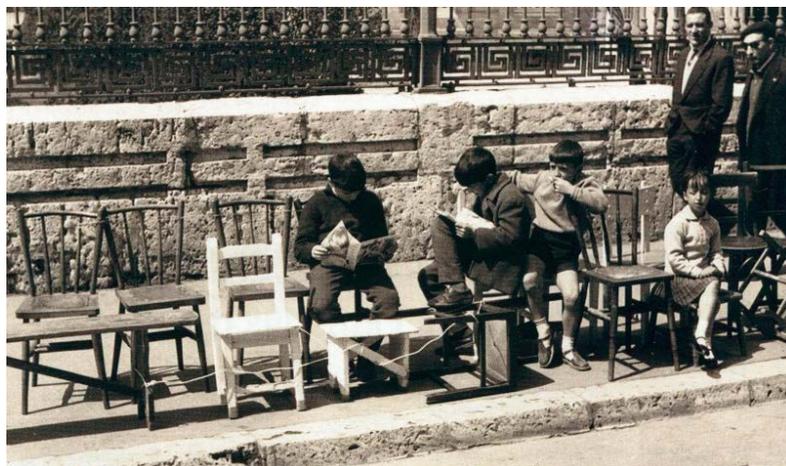


Figura 1. Las celebraciones de Semana Santa forman parte de la idiosincrasia sociológica de la ciudad, que asiste a su supervivencia con gran naturalidad. Fotografía del Archivo Municipal de Valladolid AMVA. Fondo: Asociación de la Prensa.

## 1. LA SEMANA SANTA VISTA POR LOS FORASTEROS

Muchos han sido los que bajo la condición de forasteros, en su mayoría viajeros puntuales que por causas ajenas a lo religioso acuden a Valladolid, han descrito la impresión que les produjo la contemplación de los conjuntos escultóricos en madera policromada creados para su procesión y devoción por los más grandes artistas plásticos que estas tierras hayan acogido.<sup>94</sup> Unas colecciones, al menos las más celebradas, mayoritariamente originarias de los siglos XVI y XVII,<sup>95</sup> frente a las que se encontraron en ocasiones en forma de grandiosas procesiones, en otras como mero amontonamiento de objetos<sup>96</sup> —que por todo tipo de situaciones veremos han pasado estas celebraciones—, pero que a ninguno dejaron indiferente.

<sup>94</sup> No es posible hacer aquí una relación detallada de tan extensa nómina, pero el lector interesado encontrará cumplido detalle en el elocuente estudio sobre el particular que Javier Burrieza desarrolla en (Egido, Gavilán, Alonso & Burrieza, 2005: 117-157).

<sup>95</sup> Francisco de Cossío, director del Museo de Escultura y una de las figuras clave en la «restauración» de los desfiles procesionales vallisoletanos en los años 20 del siglo pasado, destaca en un ensayo publicado en *El Norte de Castilla* en 1931 y recogido por Javier Burrieza (2008: 98), sobre todas las demás la figura de Gregorio Fernández, que consigue con «sus» pasos, generar esa «emoción de conjunto» propia de la Semana Santa de Valladolid, una emoción que no puede sentirse ante la escultura aislada.

<sup>96</sup> Louisa Mary Anne Tenison, inglesa, a quien García Gutiérrez-Cañas (2000: 83) considera la primera «turista» que visita el Museo de Escultura, entonces en el Colegio de Santa Cruz, en su viaje por España entre 1850 y 1852, describe así su impresión: «Pinturas, esculturas y tallas, de los muchos conventos arruinados de Valladolid están aquí recogidas en el más admirable desorden: y las pocas cosas buenas

Desde los tiempos de Joly<sup>97</sup> y Pinheiro da Veiga<sup>98</sup> hace más de 400 años, hasta los mucho más recientes pero ya lejanos de Remigio Gandásegui, arzobispo «restaurador» —con el concurso de Francisco de Cossío (director del entonces Museo de Escultura) y Agapito Revilla (arquitecto municipal)—,<sup>99</sup> de los desfiles procesionales en los años 20 del siglo pasado, la contemplación, en su esplendor o decadencia, de estas piezas magníficas, y de la relación que con ellas y su significado mantenían la gentes de Valladolid, ha movido a impresión a aquellos llegados de otros lugares, convirtiéndose en un acontecimiento que ha resultado, para todos ellos en mayor o menor medida, un experiencia única digna de ser transmitida en sus escritos.

Da muestra de la diversidad de miradas e intereses, incluso de influencia en la forma actual de la celebración de la Semana Santa en Valladolid, el caso de uno de sus más singulares admiradores foráneos —admiración al parecer no exenta de un espurio interés expoliador—, el general napoleónico François Étienne Kellermann, a quien García Gutiérrez-Cañas atribuye, para asombro de muchos, ser el impulsor en 1810 del que pasa por ser el más emblemático de todos los desfiles pucelanos: la procesión general del Viernes Santo.<sup>100</sup>

---

entre ellas están casi perdidas entre la basura...», añadiendo una clara crítica a la descontextualización que supone la exhibición del arte en espacio diferente para el que fue concebido: «las figuras no han ganado en su cambio desde los altares de las iglesias a los estantes del museo, donde están colocadas en la más heterogénea confusión. Hechas con propósitos particulares, y adaptadas para el sitio para el que fueron esculpidas, cuando fueron colocadas junto con otras muchas figuras, toda poesía está perdida y los efectos completamente destruidos»

<sup>97</sup> Bartolomé Joly, viajero francés, que no escatima desdén cuando no franco desprecio en su descripción de la España que visita a principios del siglo XVII (1602-1603), es acaso el primer testimonio escrito que conservamos sobre los desfiles procesionales de la Semana Santa de Valladolid, destacando ya su carácter austero al mencionar «la doliente procesión de los penitentes, que van por la ciudad, atraía bastante nuestra curiosidad por estar alejada de toda vanidad» (en García Mercadal, 1999: 731).

<sup>98</sup> Bartolomé Pinheiro da Veiga, portugués y en calidad de tal en 1605 súbdito del rey de España y Portugal, Felipe III, acude a la corte ubicada en Valladolid coincidiendo, entre otros acontecimientos, con el nacimiento de quien llegaría a ser Felipe IV en nuestra ciudad. Al contrario que su tocayo francés, Pinheiro da Veiga retrata con detalle una ciudad señorial, con una trama urbana bien consolidada, alabando iglesias, monasterios, palacios, hospitales y universidad, con una especial mención a la «plaza», de la que dice ser «sin disputa lo mejor que hay en toda Castilla», superando incluso, en su opinión, a la del Rossío de Lisboa (García Mercadal 1999: 767). Pinheiro da Veiga recoge sus impresiones en un libro titulado *Fastigium* (del que existe una edición de 1973, del Ayuntamiento de Valladolid, con traducción de Narciso Alonso Cortés, según recoge García Gutiérrez-Cañas, 2000: 21-22), en el que hay también espacio para alabar la solemnidad de las procesiones y el mérito de los pasos de la Semana Santa de Valladolid hacia 1605, como recuerda Juan Agapito y Revilla en un artículo publicado en 1922, en *El Norte de Castilla*, y recogido por Burrieza (2008: 123).

<sup>99</sup> El arzobispo Remigio Gandásegui (también forastero), es reconocido como el restaurador por excelencia de las procesiones de la Semana Santa de Valladolid a partir de 1922 (García Gutiérrez-Cañas, 2000: 111).

<sup>100</sup> García Gutiérrez-Cañas (2000: 55) incluso refiere un intento anterior de organización de una procesión general el Viernes Santo, que no se llega a producir, en 1806. Intento enmarcado en una corriente de

Anécdotas aparte, es esa impresión que causa en quien asiste y contempla la Semana Santa de Valladolid, siempre personal y por ello, aunque con elementos comunes, esencialmente diferente en cada uno de los que en ella participan, la base también de su valor actual, imperecedero por encima de las innumerables vicisitudes vividas. Un valor que subsiste pese a que el Valladolid de 2020 en nada o en muy poco se parece (tampoco sus procesiones) —más allá de la inmutabilidad de la naturaleza y las, elevadas o no, pasiones humanas— a la que hacia principios del siglo XVI ya veía desfilar por sus calles imágenes, entonces de lino y cartón, rememorando la pasión de Cristo, y congregando al tiempo todo tipo de actividades lúdicas y gastronómicas.<sup>101</sup>

Y no llame a escándalo que en torno a la Semana Santa surjan otras actividades, ni aun que la ciudad y sus vecinos se aprovechen también materialmente de ello. Si, como afirma otro histórico director del Museo de Escultura, Federico Wattenberg (1962, en Burrieza, 2008: 130), las procesiones surgen con obvio propósito de manifestación externa, con cierto afán de ostentación del legítimo sentimiento religioso, el salir al espacio público abre la puerta para que esa manifestación sea reinterpretada a la luz de las necesidades, condiciones e intereses de los que a ese espacio público concurren, dotando al acontecimiento primigenio de otras facetas a veces alejadas del fin original, pero que también sirven para terminar de definir todos los perfiles de lo que es un acontecimiento ciudadano con mayúsculas.

## 2. SEMANA SANTA EN VALLADOLID Y PODER PÚBLICO. EL INTERÉS TURÍSTICO

La relación entre Semana Santa y autoridades locales no siempre ha sido fácil, y en ello ha tenido mucho que ver esa fuerza expresiva, esa capacidad de ocupación del espacio público que se deriva de la potencia asociada a la imagen que con ánimo de pública ostentación procesiona acompañada. Así, a lo largo de la compleja y apasionante historia de los desfiles procesionales pucelanos encontramos siempre a los poderes públicos a corta distancia, atentos a un fenómeno que desborda los límites de la celebración cerrada y que llena el medio que les es propio: las calles y plazas; una atención que muchas veces adquiere la forma de promoción, pero no muchas menos la de

---

reinterpretación «ilustrada» de la Semana Santa, tras el profundo declive y práctica desaparición de los desfiles procesionales que se produce en Valladolid a partir de los sucesos de 1731.

<sup>101</sup> Alonso Ponga (Egido, Gavilán, Alonso & Burrieza, 2005: 95) refiere esta naturaleza compleja de la Semana Santa, que abarcaba incluso actividades ilegales (el juego de las chapas) el resto del año «tiempo de relación social a través de lo religioso y de lo profano... toda una serie de matices que hacen de estos días un compendio de contrarios aparentemente irreconciliables, una serie de manifestaciones de vida, de fe, de gastronomía, de arte, de turismo, a través de los cuales se consigue que el todo sea bastante más que la suma de las partes».

tutela, control, cuando no directa represión, casi siempre quedando a salvo el valor cultural, patrimonial, artístico asociado a la Semana Santa.<sup>102</sup>

Han existido para ello diversas razones: de un lado, la naturaleza masiva, o cuando menos numerosa, de estos desfiles, entre participantes y «espectadores», junto a la gran cantidad de actividades conexas que han generado en el poder público, a partes iguales, interés y preocupación. Actividades que, fueran la pura organización de los desfiles procesionales o la gestión de «servicios» colaterales, han resultado esenciales para su propia pervivencia<sup>103</sup> a pesar de haber dado lugar en el pasado a momentos de altísima tensión. Uno de esos momentos, fechado en 1730, es el origen del declive que desde los años 30 del siglo XVIII habrá de durar, con alguna excepción muy notable, casi 200 años.

Y es, paradójicamente, esa misma capacidad de atracción, que trasciende al vecindario autóctono, la que hace que el poder civil se interese por la Semana Santa dos siglos después, en un momento en el que los viajes comienzan a consolidarse como actividad de contenido económico en sí misma. Se produce una transformación en el punto de vista con el que el poder público se fija en un acontecimiento que evidentemente, y más allá de sus puros valores religiosos, tiene capacidad para generar expectación, sobre la base de esa relación singularísima que en Valladolid sucede entre el arte representado en las esculturas y pasos, la comunidad que las procesiona en forma de cofradías multitudinarias, el patrimonio arquitectónico que, pese a las profundas heridas dejadas por siglos de intervenciones y destrucciones —muy especialmente las sufridas a partir del proceso de desamortización— le sirve de marco excepcional, y un estilo propio que se convierte en la definitiva «marca de la casa»: la marca de la Semana Santa de Valladolid, bella en su austeridad y profundidad.

## 2.1 El interés turístico de Valladolid en la Semana Santa

El aspecto de atracción turística de la Semana Santa no es, indudablemente, el primero que llama la atención de los poderes públicos locales en Valladolid. En primer lugar debemos considerar un factor general: la turística es una actividad que solo en tiempos recientes ha merecido una atención verdaderamente intensa por parte del

---

<sup>102</sup> Federico Wattenberg, en artículo publicado en el *Diario Regional* en 1963 y recogido por Burrieza (2008: 135), resume el origen de la que es una de las instituciones culturales más importantes en la ciudad de Valladolid, el Museo Nacional de Escultura, antes Museo de Escultura de la Academia (de la Purísima Concepción), y con denominación ya «oficial» desde 1933, gracias a la intervención decisiva de Ricardo de Orueta; el reconocimiento del valor patrimonial y artístico —que pese a la dialéctica Iglesia-Estado, muy cruda en determinados periodos del siglo XIX, con un punto álgido en el proceso de desamortización de 1836—, establece la frontera de dicha dialéctica en la «salvación» de las piezas escultóricas más destacadas, aun a costa de despojarlas de una parte esencial de su sentido original: la procesión en el espacio público.

<sup>103</sup> García Gutiérrez-Cañas (2000: 41-46) recoge numerosos pleitos entre cofradías en los primeros años del siglo XVIII, destacando la relevancia económica que estas actividades paralelas a las procesiones tenían para la pervivencia de las cofradías, y de la celebración de la Semana Santa como se conocía.

Ayuntamiento de esta ciudad (recordemos que la primera concejalía que recibe tal función formalmente en su denominación se crea tan recientemente como en el año 2003). Posiblemente la razón principal de esta aparente apatía por la que pasa por ser hoy la primera «industria» de España, esté vinculada a que la ciudad no lo sentía como necesario en los tiempos en que el turismo despegaba como actividad económica organizada y popular. Inmersa Valladolid en su condición de pujante capital industrial desde mediados del siglo XIX, y de centro político regional a finales del XX, el turismo, en una ciudad que, en general, no se consideraba a sí misma «bella», parecía una frivolidad innecesaria.<sup>104</sup>

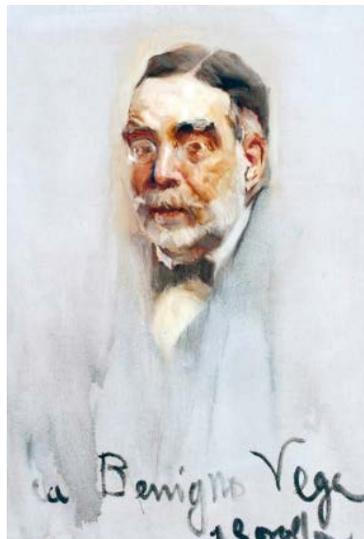


Figura 2. El vallisoletano Benigno de la Vega-Inclán (1858-1942), iniciador de la gestión turística en España. Benigno de la Vega-Inclán, por Joaquín Sorolla. Museo del Romanticismo, Madrid.

En este contexto, sin embargo, nadie ha dudado en el Valladolid contemporáneo que si un atractivo podía presentar la ciudad al mundo ese era la Semana Santa. Y efectivamente, que la Semana Santa de Valladolid es un acontecimiento de interés turístico, resulta innegable. Los números son evidentes: desde que se tiene registro de visitantes, los meses de marzo o abril, según el calendario lunar dictamine, marcan uno de los

<sup>104</sup> Y eso que no debemos olvidar que el iniciador en España de la promoción de esto que hoy damos en llamar «turismo cultural», no es otro que el también ilustre vallisoletano Benigno de la Vega Inclán, primer «comisario regio de Turismo», allá por 1911, en tiempos del reinado de Alfonso XIII. Fue el Marqués de la Vega Inclán, acaso más conocido por haber iniciado la Red Estatal de Paradores, impulsor de «templos» del turismo cultural de nuestro país como el Museo del Romanticismo de Madrid, la Casa-Museo del Greco en Toledo y, nada más y nada menos, que la Casa-Museo de Miguel de Cervantes, lujo donde los haya en la ciudad de Valladolid.

hitos del año turístico vallisoletano, tanto en lo que se refiere al visitante español, siempre mayoritario, como al extranjero, notablemente superior en esta época que en cualquier otra del año.<sup>105</sup>

Es cierto que lejos quedan los tiempos en que el pico de visitantes en la ciudad se alcanzaba en «el mes de la Semana Santa» —no en vano casi dos décadas de trabajo municipal constante en la diversificación de la oferta turística ha conseguido desestacionalizar las visitas a la ciudad—. Aun así, muy pocas son las semanas del año, si alguna, que generan tanta expectación, o que producen un efecto tractor tal, durante todo el año, a través de iniciativas como las rutas guiadas por iglesias «fuera de temporada», o de espacios de exposición permanentes como el Museo Nacional de Escultura, en las que las autoridades municipales se implican cada vez con mayor interés.

En este sentido, por tanto, cabe afirmar que si hay una notable excepción a tal relación tradicional (fría) con lo turístico en el ámbito político de Valladolid, claramente ha sido el que nos ocupa: la Semana Santa.

Los primeros pasos tras la «restauración» de Gandásegui, ya muestran esta relación que permanecerá por muchos años, contando el proyecto del arzobispo con un fuerte apoyo municipal<sup>106</sup> debido precisamente a ese potencial turístico,<sup>107</sup> si no de masas, sí de personalidades (Burrieza, 2008: 12), que inmediatamente se aprecia y se hace presente con una de las pruebas materiales más típicas de nuestra Semana Santa: las gradas para forasteros que ya en 1929 se instalan en zonas destacadas de la carrera oficial (Martínez Duque, en Burrieza, 2008: 124). Un apoyo municipal que alcanza una materialización realmente notable, con una subvención inicial de 6.000 pesetas acordada en 1922 y expresamente vinculada al interés turístico; en palabras del propio alcalde Arturo Martínez Cabezas: «... será motivo para la extraordinaria afluencia de

<sup>105</sup> Muestra del interés y presencia de visitantes extranjeros es la producción de textos sobre la Semana Santa en otros idiomas. Valladolid, ciudad en la que el español ha sido santo y seña, y en la que la utilización de términos en otros idiomas, especialmente en inglés, ha sido causa de más de un debate municipal, por los años 60 del siglo XX ya se insertaba, en Semana Santa, algún artículo traducido al inglés y al francés en un templo del castellano como *El Norte de Castilla* (Burrieza, 2008: 11)

<sup>106</sup> Apoyo no absoluto, pues no faltan visiones negativas del proyecto, precisamente utilizando el turismo como argumento. Filemón Arribas (1963, en Burrieza, 2008: 148) nos informa de que dicha actitud, minoritaria, comienza desde el propio momento de la «restauración» de las procesiones. García Gutiérrez-Cañas (2000: 112) recoge el debate en la sesión plenaria del Ayuntamiento de Valladolid, de 7 de abril de 1922, en la que cita las palabras de oposición al acuerdo de subvención «El concejal Pasalodos se opuso, alegando que la proposición “comete un atentado artístico consintiendo sacar las figuras del Museo para exponerlas a que sufran deterioro. Bajo el punto de vista religioso le parece bien que cualquiera cultive su culto, pero en el interior de los edificios y, como festejos cree que la religión no se la puede explotar para que un pueblo se beneficie con la concurrencia de forasteros”». El discurso, que resume los intemporales argumentos contrarios a la «explotación turística» de las tallas de la Semana Santa, es atribuible a Eustaquio Sanz T. Pasalodos, histórico dirigente y concejal republicano (Gómez Carbonero, 1995: 739), quien pasaría pocos años después a la historia local por ser quien anunció desde el balcón de la casa Consistorial la proclamación de la II República.

<sup>107</sup> Innumerables referencias, por todas Enrique Gavilán (en Burrieza, 2008: 158), señalan en la restauración de las procesiones de 1922 un motivo de evidente interés turístico.

forasteros que beneficiarán a los intereses de Valladolid» (García Gutiérrez-Cañas, 2000: 112).



Figura 3. La Semana Santa de Valladolid ha generado una importante bibliografía a lo largo del tiempo, que ha servido para difundir y proyectar su celebración de forma perdurable. Fotografía del autor.

Un potencial turístico claro a juicio de la inmensa mayoría de la Corporación<sup>108</sup> que, obviamente, es necesario gestionar, y para ello se crean organismos públicos,<sup>109</sup>

<sup>108</sup> Y eso que el primer intento de 1922 acaba frustrado. Lorenzo Martínez Duque, en su *Anecdotario* publicado en *El Norte de Castilla* en 1956, recogido por Burrieza (2008: 123) refiere el hecho (útil para quienes ven hundirse el mundo bajo los pies cuando las primeras nubes asoman por el horizonte) más terrible para quienes en aquel momento impulsaban este proyecto: «Excusamos de indicar la expectación que existía, y la decepción tan grande que vallisoletanos y forasteros sufrieron cuando, a consecuencia de la lluvia, hubo de suspenderse la procesión». Podemos imaginar el cuadro después de tanto esfuerzo y expectación, solventado con cierta habilidad limitándose «a exponer de nuevo, en medio de las calles, las figuras que se habían agrupado en cinco plataformas», como cuenta García Gutiérrez-Cañas (2000: 112). Haciendo bueno el dicho —y perseverando, que es como se triunfa en un proyecto— *siempre que llueve escampa*, en 1923 Gandásegui consigue que las primeras procesiones «restauradas» aparezcan finalmente en las calles (García Gutiérrez-Cañas, 2000: 113).

<sup>109</sup> Burrieza (2008:14) señala que la primera propuesta documentada sobre un organismo municipal específicamente dedicado a la promoción turística en Valladolid, una «comisión especial de turismo», se da en 1931 y está vinculada a la Semana Santa, si bien ya encontramos referencias a una «Sociedad del Turismo» en 1930 en la reseña que sobre «La Semana Santa en Valladolid 1930» se realiza en ese año

años después seguidos de organizaciones público-privadas que se dedican a la coordinación del creciente número de cofradías, pero también a la «explotación» turística de los desfiles procesionales y otros actos religiosos.<sup>110</sup>

Estos organismos producen, promueven o intiman a la creación de soportes promocionales, de materiales de todo tipo, desde carteles<sup>111</sup> y folletos a los crecientemente populares soportes audiovisuales,<sup>112</sup> llegando a la organización de exposiciones fuera de la ciudad con el evidente propósito de la atracción de visitantes, tanto de España como muy pronto también en el extranjero.<sup>113</sup>

Extranjeros que desde muy temprana fecha se convierten en objetivo relevante — aspecto notable en una ciudad cuya cuota de turismo nacional es abrumadora—, centrándose los esfuerzos, con una visión estratégica muy actual, en los considerados «prescriptores» en forma de embajadores en España de diferentes países. Ya desde los años 60 del siglo XX se tiene noticias de invitaciones a representantes diplomáticos,<sup>114</sup> que aún hoy se realizan con motivo de cada Viernes Santo, resultando muchos años la acción «diplomática» más destacada, al menos en términos de protocolo, de cuantas nuestro Ayuntamiento organiza.

---

en el periódico semanal religioso *El Buen Pastor*, número de 13 de abril (Burrieza, 2008: 66). Y aun antes la fija Francisco Mendizábal en su artículo titulado «Cuarenta años después» (1962, en Burrieza 2008: 102), publicado en el *Diario Regional* el 19 de abril, mencionando una «Asociación de Fomento del Turismo» que existe en la ciudad en 1922.

<sup>110</sup> La creación de la propia «Junta de Cofradías», en 1946, no es ajena a la promoción turística como una de sus principales funciones (Burrieza, 2008: 15), configurándose (García Gutiérrez-Cañas, 2000:16) como un departamento municipal, bajo la denominación Junta de Cofradías pro Semana Santa, un par de años antes, en 1944.

<sup>111</sup> El primer cartel anunciador de la «Semana Santa de Valladolid», de 1925, presenta una estética claramente turística, dominando una atractiva imagen de una «manola» ante la «procesión de las mujeres» (Burrieza, 2008: 13), que debió parecer excesiva, a juzgar por la diferente orientación que se utilizó en los años siguientes.

<sup>112</sup> Es interesante recordar que esta ciudad de Valladolid, reconocida por UNESCO como Ciudad Creativa del Cine, debe algunas de sus primeras producciones audiovisuales, en formato de películas-documentales, a la voluntad de promocionar la Semana Santa. Primeros ejemplos los datados en 1941, y un encargo específico hecho en 1946 por la Junta de Cofradías para No-Do (Burrieza, 2008: 15).

<sup>113</sup> La primera exposición municipal con este motivo la data Burrieza en 1953 en Madrid (2008: 17), en tanto la primera que se realiza en un país extranjero fue pocos años más tarde, en 1960, y tuvo como escenario nada menos que París (2008: 18).

<sup>114</sup> García Gutiérrez-Cañas (2000: 19), perfecto conocedor y organizador durante tres décadas de estos programas, los ubica, ya en 1962, bajo el formato de visitas de «personas ilustres», y notablemente de embajadores extranjeros (2000: 15) como muestra del atractivo y de la convicción del valor que la Semana Santa presenta como tarjeta de visita de la ciudad.

## 2. 2. Del turismo de masas, al viaje como experiencia. La Semana Santa, opción de futuro

En paralelo al fenómeno de acelerada concentración de la población en ciudades, propio de la segunda mitad del siglo XX, el turismo experimenta en todo el mundo un proceso de expansión equivalente, quizá algo más tardío. A partir de la década de los 90 la evolución ha sido vertiginosa en la mayor parte de países, y muy notablemente en España, originando en algunas zonas visiones negativas hasta el punto de generar movimientos de «anti turismo» y «turismo fobia».

Resulta obvio que este no es aún el caso de una ciudad como Valladolid que, pese a haber doblado el número de visitantes anuales en un corto periodo de no más de 15 años, aún tiene margen de crecimiento en este aspecto. Ese margen, sin embargo, no puede llevarnos a desconocer las nuevas tendencias turísticas que hacen referencia a un cambio notable en la relación del visitante con los destinos a los que acude, y la de los habitantes de las poblaciones con aquellos que temporalmente las visitan.

Hoy, la clave desde el punto de vista turístico no está en el volumen masivo de visitas, sino en la sostenibilidad de la actividad turística y el respeto al equilibrio económico, social, cultural y medioambiental de los territorios visitados, cambiando el aún dominante pero crecientemente denostado turismo de consumo masivo, por el llamado turismo de experiencias.

En el ámbito de la gestión y promoción turística el término «experiencia» se ha convertido en el «nuevo Grial». En su crónica de portada sobre la edición 2020 de FITUR, la feria de turismo más importante de España y una de las que más expositores y visitantes concitan en todo el mundo, la cadena pública española de titularidad estatal, Radio Televisión Española, titulaba: «Del “*Sunny Spain*” a la búsqueda de experiencias: así ha evolucionado la imagen de España al exterior», recogiendo las palabras de la actual ministra del ramo, por cierto también vallisoletana, Reyes Maroto, que afirmaba: «se busca cada vez más un turismo experiencial y menos vacacional» (RTVE.es 2020). Ahí, como veremos en las páginas siguientes, creemos que Valladolid en general, y su Semana Santa en particular, con una adecuada gestión, es una opción no solo de tradición, sino también de futuro.

El *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, en su edición del tricentenario (<https://dle.rae.es/experiencia>), define así el término «experiencia»: «*Del lat. experientia. 1. f. Hecho de haber sentido, conocido o presenciado alguien algo*», añadiendo una cuarta acepción: «*4. f. Circunstancia o acontecimiento vivido por una persona*». Modestamente creo que falta un matiz en esta definición, que haga referencia a la «marca» que una verdadera experiencia deja en la persona que la vive. Para que un algo, para que una circunstancia o un hecho vivido deje simplemente de serlo para convertirse en una experiencia, es necesario, imprescindible, que el hecho o la circunstancia deje marca, que perdure siquiera un tiempo en quien ha vivido esa «experiencia».

La «experiencia turística», auténtica obsesión de gestores, técnicos, políticos, empresas, no es algo que simplemente ocurre; es una construcción que se compone de

diversos elementos que es posible trabajar siempre que tengamos una base sólida y singular desde la que hacerlo, y a buen seguro la Semana Santa de Valladolid lo es, y por ello ha merecido la atención de los poderes públicos y ha gozado del favor de los viajeros antes y continúa haciéndolo ahora.

Alguien tan alejado del pensamiento turístico actual como el poeta inglés Aldous Huxley (1933: 5) define la experiencia (en su caso refiriéndose al trabajo de creación literaria) no como un mero hecho, como una pura situación. La experiencia, dice Huxley, *«is not what happens to a man; it is what a man does with what happens to him»* (no es lo que ocurre a una persona, sino lo que la persona hace con lo que le ocurre). En otras palabras, un hecho para convertirse en experiencia requiere de un proceso, un proceso de «creación» (*«The poet is, etymologically, the maker»*, según Huxley: el poeta es, etimológicamente, el creador); un proceso de creación en el que Huxley identifica varios elementos necesarios (*«It is a matter of sensibility and intuition, of seeing and hearing the significant things, of paying attention at the right moments, of understanding and co-ordinating»*); algunos de ellos son propios de la persona que experimenta: sensibilidad, intuición, observación y escucha, pero otros, y esto es lo que realmente es esencial para nuestro estudio, son externos al sujeto de la experiencia, y por tanto susceptibles de ser gestionados, pues los sucesos, para generar experiencia, han de ser significativos, entendibles y aprehensibles, o dicho en terminología turística más actual: interpretables.

Siguiendo a Huxley podemos afirmar que más allá de la característica particular del espectador o participante, la singularidad, el carácter verdaderamente significativo y único, la percepción de lo extraordinario, lo que se aparta de la vida cotidiana, de lo habitual es en definitiva lo que facilita que un hecho, una situación, pueda convertirse en una experiencia. Y hay factores, que más allá de la singularidad, facilitan esa conversión en experiencia, siendo el más destacado (y gestionable) la facilidad para ser comprendida e interpretada.

La pregunta que nos planteamos es: ¿tiene la Semana Santa de Valladolid como acontecimiento estas condiciones básicas para convertirse en generadora de experiencias singulares? A nuestro juicio, y sin lugar a dudas, la respuesta es sí.

Los miles de personas que cada año acuden a la ciudad para contemplar las procesiones, pero también a disfrutar de la vida en las calles, de las visitas a museos y templos, de la gastronomía propia de la ciudad que acoge y se funde con estas celebraciones son los mejores testigos de que ese valor como espacio físico y mental de una experiencia potencial se materializa en la Semana Santa de Valladolid al modo en que ocurre en el teatro. En palabras de Enrique Gavilán (Egido, Gavilán, Alonso & Burrieza, 2005: 53) existe una explicación alternativa o complementaria a la puramente religiosa para ese atractivo de la Semana Santa de Valladolid: su carácter teatral (en el mejor sentido de este término). La cultura de la imagen o la sociedad del espectáculo, tan actuales pero a la vez tan conectadas con una experiencia aparentemente tradicional

como la de la Semana Santa vinculada con aspiraciones plenamente actuales (experiencia, carácter multitudinario, audiovisual).<sup>115</sup>

Con otras palabras, y analizando otro ángulo, el de la fuerza significativa que rebasa culturas, describe el mismo fenómeno Fernando Altés en un delicioso texto publicado en *El Norte de Castilla* en 1968 (en Burrieza, 2008: 170-173). Como en el caso recién referido de Gavilán, un extranjero, en este caso anónimo, pero a buen seguro real, es la «excusa» que sirve para referir ese choque de culturas en el que siempre vence la belleza que encierran los vallisoletanos «santos de palo», gracias al fuego que consumía a sus creadores y que estos han sabido transmitir a sus obras.



Figura 4. La ciudad y su valioso patrimonio histórico-artístico se convierte en un marco escénico único para las procesiones de Semana Santa. Fotografía de Chema Pérez Concellón.

Ese es, a nuestro juicio, el espacio natural de la Semana Santa de Valladolid: el valor de experiencia. Una experiencia que cambia con los tiempos y con las personas que la viven, pero que subsiste como tal experiencia desde hace siglos, y que justifica que sea apoyada por instituciones públicas como uno de los más importantes acontecimientos de la ciudad, como una de sus señas de identidad. Sin duda, uno de los acontecimientos que concitan más interés en cuantos nos visitan, cada año en mayor número, y cuyo volumen máximo potencial y deseable aún no se ha alcanzado.

Establecida esta premisa, otra cuestión surge de inmediato: ¿es necesario o conveniente, o hasta qué punto es contraproducente, introducir acciones y proyectos que

<sup>115</sup> En apoyo de su hipótesis, Gavilán (Egido, Gavilán, Alonso & Burrieza, 2005: 58-62), aporta la narración de la experiencia del profesor Arnold Zingerle, científico social alemán cuya visita a Valladolid durante la Semana Santa se convierte en todo lo que se le pide a una auténtica experiencia: que es transformadora, cambiando su juicio sobre todo un país. Sentimientos similares refieren a menudo quienes han realizado el Camino de Santiago, ejemplo que, salvando todas las distancias, podría considerarse válido para el desarrollo de nuevas estrategias en torno a la Semana Santa de Valladolid, sin que ello suponga una pérdida del valor original que tiene para quienes a ella se acercan.

contribuyan a actualizar ese atractivo y a seguir desarrollando ese potencial que la Semana Santa de Valladolid demuestra desde hace siglos? De nuevo, la respuesta vuelve a ser, rotundamente, afirmativa; aunque, de inmediato, haya que añadir una cautela: cualquier incorporación, cualquier innovación, debe hacerse siguiendo el ejemplo de aquellas que, en el pasado, aunque no siempre con fácil camino, se han introducido con éxito: estudiando la tradición y siendo coherentes con los valores inmutables que esa tradición transmite. Hablamos de que la innovación sirva para preservar la belleza estética, la comunidad, la relación con el entorno... nunca la prioridad a la inversa.

### **3. TURISMO Y SEMANA SANTA EN EL SIGLO XXI. EL RETO DE LA GESTIÓN «INTELIGENTE»**

#### **3. 1. La capacidad expansiva de la Semana Santa de Valladolid: el ejemplo de la SEMINCI**

Nuestra intención está lejos de querer parecer innovadores. No seríamos los primeros en la historia en hacer propuestas para vincular la Semana Santa con otros recursos locales, o para sugerir la generación de proyectos de base cultural e interés turístico vinculados a elementos propios de la Semana Santa.

Hay ejemplos muy notables de la capacidad expansiva de la Semana Santa de Valladolid en el campo de la promoción turística que desbordan el ámbito estricto del patrimonio escultórico o los actos de claro carácter religioso. Quizá el mejor ejemplo de ello es nuestro adorado festival internacional de cine: la Semana Internacional de Cine de Valladolid, o como todos la conocemos dentro y fuera de nuestras fronteras, la SEMINCI.

La que se ha dado en llamar la «semana santa laica» de Valladolid presenta caracteres básicos que nos resultarán familiares: la contemplación y reflexión sobre las tragedias y valores de la Humanidad a través de su representación artística (en este caso en forma de arte audiovisual), la fidelidad de su comunidad (que forman los a sí mismos, con orgullo, llamados «seminceros», inasequibles al cansancio de horas y días, esperados todo el año con auténtico fervor), o la profunda vinculación con la ciudad, con sus filas a modo de procesiones a la entrada de las salas convertidas en templos, proyecciones en silencio reverencial a modo de celebraciones cuasi religiosas, la pasión de sus «cofrades» ante la menor impureza en la selección de las cintas exhibidas o los premios otorgados, las tradiciones grabadas en piedra en torno a la liturgia que acompaña cada acto del festival...

Lo que quizá sea menos conocido es que la SEMINCI no solo comparte estos elementos «experienciales» con la auténtica Semana Santa, sino que directamente nace de ella en 1956 (Combarros, 2005: 15), como un modo de alargar su impacto turístico a través de la puesta en marcha de un certamen cinematográfico denominado *Semana de Cine Religioso* (hasta el sustantivo «semana», tan poco frecuente en el calendario internacional de festivales de cine, se comparte por este origen). Inteligentemente, y

siguiendo experiencias similares en aquellos primeros años 50 en lugares como Viena o San Sebastián, se plantea el desarrollo de una muestra de cine a continuación en el calendario, ubicación temporal que SEMINCI conserva hasta 1977.

Tal es el éxito que alcanza la idea que se termina independizando de su origen, a veces casi contraponiéndose, pero lo que no pierde —pese a que a muchos «seminceiros», como ocurre con no pocos cofrades, los aspectos turísticos les generen reticencias— es ese potencial de atracción de visitantes, de personas que buscan la experiencia que el acontecimiento promete. Una atracción convertida en tradición, y que llega hasta el punto de ser elemento esencial en la más alta distinción cultural que una organización internacional ha concedido a nuestra ciudad, la de formar parte del selecto grupo de «Ciudades Creativas de la UNESCO», desde octubre de 2019, precisamente en la categoría de Cine, una disciplina que sería difícil de imaginar en Valladolid, claro está, sin el concurso de muchos, entre los que se encuentran, también, quienes entendieron, hace nada menos que 65 años, que la relación entre auténtica experiencia cultural y atractivo turístico no tiene límites.

Si ha sido capaz nuestra Semana Santa de ser el origen de valor tan grande en un campo como el audiovisual, ¿por qué cerrar los ojos a la posibilidad de que nuevos tiempos generen nuevas oportunidades de desarrollo, siempre que los valores propios que hacen de la Semana Santa una experiencia única se preserven? En palabras del nada sospechoso monseñor José Delicado Baeza, en 1987:

Nuestra Semana Santa es un tiempo religioso, pero con repercusiones culturales y sociales en toda la ciudad, que pide, por eso, una amplia colaboración de los diversos sectores en sus manifestaciones de interés social. Además es un derecho en la sociedad democrática. Este derecho ciudadano ha de ejercerse en el respeto a los que no piensan de ese modo y a la convivencia plural en una sana ciudadanía. (García Gutiérrez-Cañas, 2000: 72).

### **3. 2. Poderes públicos, turismo y Semana Santa: la respuesta «inteligente»**

Resulta evidente que el mandato constitucional de aconfesionalidad debe regir la relación de los poderes públicos con las manifestaciones religiosas, habiendo desaparecido vínculos que antaño justificaban con toda naturalidad la directísima implicación pública en acontecimientos como las celebraciones de la Semana Santa. Siendo esto cierto, lo que no deben los poderes públicos es dejar de reconocer el valor que poseen los acontecimientos que se desarrollan en la ciudad, sean de la naturaleza que sean.

En el caso que nos ocupa, el de la Semana Santa de Valladolid y su vinculación con el turismo, además de los valores que hasta ahora hemos destacado añadimos otro: su reconocimiento oficial por el Gobierno de España, como acontecimiento de interés excepcional, hasta el punto de otorgarle en 1980, ya vigente la actual Constitución de 1978, la más alta distinción turística que la ciudad posee, al ser la única de nuestras

celebraciones declarada «*de interés turístico internacional*».<sup>116</sup> Un título que pocas veces se valora en lo que vale,<sup>117</sup> pero que vuelve a poner sobre la mesa la capacidad para conseguir, desde el respeto institucional y la aconfesionalidad pública, una fusión de intereses en el acercamiento de la experiencia de la Semana Santa al visitante; interés que será el de la caridad para la cofradía, facilitando al visitante la participación en la experiencia que la Semana Santa supone; e interés que será el de la atracción de visitantes a la ciudad para las instituciones públicas o las asociaciones empresariales privadas, facilitando una experiencia que no necesita ser desvirtuada para dejar marca en quien la vive.

Es en este marco en el que nos limitaremos a dejar planteadas, para que sean otros especialistas quienes los valoren y eventualmente desarrollen, varias líneas de trabajo que, con base en la Semana Santa, consideramos podrían contribuir a la mejora de la experiencia de quienes la visitan en los tiempos actuales. Un marco que, hoy, no puede ser otro que el propio de los destinos turísticos líderes en nuestro país: los «destinos turísticos inteligentes».

### 3. 2. 1. Los destinos turísticos inteligentes

Merece una referencia, siquiera breve, el concepto de «destino turístico inteligente» (*smart destination*), muy ligado al de turismo experiencial, relativamente reciente y no siempre bien entendido. En este sentido, coincide temporalmente con el desarrollo del paradigma de «experiencia turística» la corriente que llama a la incorporación de innovación en los productos, servicios, planes y metodologías turísticas de las ciudades, primero con un componente exclusivamente tecnológico, pero ya precursor del concepto de inteligencia turística que hoy conocemos plenamente asociado al de sostenibilidad del destino.

El proyecto «Destinos Turísticos Inteligentes» es una de las medidas que ya recogía el Plan Nacional e Integral de Turismo (PNIT) 2012-2015, impulsado por la Secretaría de Estado de Turismo de España, y gestionado por la Sociedad Estatal para la Gestión de la Innovación y las Tecnologías Turísticas (SEGITTUR). Desde entonces, más de 100 destinos turísticos de España —entre ellos, desde 2019, la ciudad de Valladolid (que ya fuera primera sede de la Red Española de *Smart Cities*)—, trabajan en la implantación del modelo, y forman parte de la Red de Destinos Turísticos Inteligentes constituida con el objetivo de promover sinergias y transferencia de conocimiento para maximizar los beneficios de la metodología DTI.

---

<sup>116</sup> Por Resolución de la Secretaría de Estado de Turismo, publicada en el BOE el 16 de febrero de 1980, se reconoce la calificación de «interés turístico internacional» a la Semana Santa de Valladolid, título que se atribuye en la misma fecha a las de Cuenca, Málaga y Sevilla.

<sup>117</sup> Una ciudad orgullosa, como Valladolid lo es, siente cierto resquemor por no haber nunca recibido nuestro magnífico patrimonio local, del que la Semana Santa forma parte, el título «*de la Humanidad*». No se olvide que ese camino nunca se ha recorrido debidamente, y alguna vez que se intentó, de la propia ciudad salió quien lo cegara.

El antecedente del modelo DTI se encuentra en el desarrollo iniciado a finales del siglo pasado en relación con las *Smart Cities* (Ciudades Inteligentes) o *Smart Communities*, conceptos desarrollados, según Rosatti, U. y Conti, S. (2016), en ámbitos de grandes corporaciones empresariales tecnológicas (IBM y CISCO fundamentalmente) pero incluso antes en círculos académicos vinculados con la corriente del *New Urbanism*, bautizándose «con el nombre de *smart places* (territorios inteligentes) a aquellas ciudades innovadoras capaces de encontrar un equilibrio entre los aspectos de competitividad económica, cohesión y desarrollo social, y sostenibilidad ambiental y cultural» (SEGITTUR 2015).

La ciudad inteligente, ligada a un modelo de ciudad digital, se considera como una zona de límites completamente definidos desde el punto de vista geográfico y político-administrativo, que otorga primacía a las tecnologías de la información y comunicaciones (TIC), con el objetivo de «diseñar una ciudad dotada de tecnología innovadora, que facilite el desarrollo urbano sostenible y mejore la calidad de vida de los ciudadanos» (SEGITTUR 2015).

Muy pronto, en una segunda fase, el concepto DTI comienza a distanciarse del clásico de *smart city* en clave exclusivamente tecnológica, y los cambios estructurales del propio sector, unidos a la presión social a favor de un mayor peso de la sostenibilidad global, dan lugar a un nuevo enfoque en la gestión de los destinos turísticos. Cambian las dinámicas tradicionales del mercado turístico, tanto las tendencias de la demanda, que generan nuevos segmentos y cambian los hábitos de consumo, como las de la oferta, que proponen nuevos productos y reestructuran los tradicionales. Se plantean, al mismo tiempo, nuevos escenarios demográficos, políticos, económicos, y sociales, que conllevan nuevos retos de gestión para los que se cuenta ya con herramientas de mayor alcance, basadas fundamentalmente en la tecnología, pero que van más allá de ella, bajo criterios de gobernanza y participación, destacando conceptos además del puramente tecnológico, que aparece como instrumental, que hasta ese momento eran inexistentes o secundarios en buena parte de ellas: sostenibilidad, accesibilidad, integración en el entorno y, por encima de todos, la «revolucionaria» visión de la política turística como una política local que tiene que servir, en definitiva, para mejorar la calidad de vida de los propios vecinos.

El objetivo final del modelo DTI es lograr la sostenibilidad de los destinos turísticos en sus tres niveles, el económico, el socio-cultural, y el medioambiental, con una propuesta de gobernanza fundamentada en la cooperación y colaboración de todos los agentes locales que están involucrados en el desarrollo del turismo: la administración pública estatal, regional, y local, el sector empresarial, entes y agentes locales, los centros tecnológicos y universidades, en la búsqueda de nuevos mecanismos que, con el objetivo inmediato de la mejora de la experiencia turística, impulsen la innovación, que desplieguen y desarrollen las TIC, para la mejora de la accesibilidad, la integración y la calidad de vida en la ciudad.

Un modelo que se apoya sobre cuatro pilares: la tecnología, la innovación que genera valor para vecinos y visitantes, la accesibilidad —entendida de modo integral,

no solo como accesibilidad de las infraestructuras sino también de las propias experiencias— y, sobre todos ellos, la sostenibilidad.



Figura 5. La Sociedad Mixta para la Promoción del Turismo de Valladolid, liderada por el Ayuntamiento de la ciudad, siempre en primera línea de la gestión turística de los acontecimientos que jalonan el calendario local. Fotografía Ayuntamiento de Valladolid.

### 3. 2. 2. La Semana Santa dentro del proyecto DTI en Valladolid

El modelo DTI cuyos pilares hemos apuntado forma parte de la estrategia turística de Valladolid a medio y largo plazo y, aunque parezca revolucionario, es en ese marco en el que tenemos oportunidad de incorporar proyectos mutuamente beneficiosos. Proyectos que ayuden a que la Semana Santa de Valladolid, sin perder su esencia de más de cinco siglos, siga aportando valor a la ciudad, siendo más sostenible, más accesible, en definitiva, más integrada en la ciudad de la que forma parte inseparable, gracias a la incorporación de innovación y de lo mejor que la tecnología ofrece.

Terminamos nuestra reflexión sobre el pasado, el presente y el futuro que se le presenta a la Semana Santa en Valladolid desde el punto de vista del Turismo, poniendo sobre la mesa dos propuestas «inteligentes» (en el sentido de que implican los cuatro pilares del modelo DTI que hemos mencionado), que consideramos más pronto que tarde deberán acometerse.

De un lado, hemos apuntado que la clave para una adecuada experiencia es la accesibilidad a su valor intrínseco, la facilidad de que ese acontecimiento sea incorporado a la vida de la persona que asiste, lo contempla o directamente participa en él. A las medidas que facilitan esa comprensión, en el ámbito del turismo, y especialmente del turismo cultural, las denominamos «interpretación». Cualquiera que haya tenido la experiencia de acoger visitantes en la ciudad en el tiempo de la Semana Santa reconocerá la dificultad para que quien viene «de fuera» se ponga en la piel del vallisoletano, y mucho menos del cofrade, del conocedor de las interioridades de los desfiles procesionales, los lugares, las claves, las historias, el significado de la inmensa variedad de

símbolos, señales, signos de los que la Semana Santa, sus actos y los lugares que los acogen están llenos.

Resulta imprescindible —si no queremos que la experiencia del visitante, del que acude puntualmente a la Semana Santa de Valladolid, quede pobre, vacía, y paulatinamente carente de atractivo y significado— que todo ese conocimiento de siglos que atesora la ciudad, sea accesible a quien a ella acude desde intereses y territorios geográficos, idiomáticos, culturales o temporales muy diversos.

Es necesario —y lo que es más importante: es posible— poner en marcha sistemas tecnológicos que ayuden a la «interpretación» de esas procesiones, y por qué no de otras propuestas que componen el programa de la Semana Santa, o de lugares, como los templos que, tanto en esas fechas, como durante todo el año, permiten acercarse, desde otro de sus muchos ángulos a esa experiencia. Pensemos en *apps*, en dispositivos geolocalizados, en guías *on line*, en mapas y folletos interactivos, en sistemas de realidad aumentada..., que permitan a los visitantes no solo conocer el desfile procesional o el acto público al que puede acceder, sino recibir en tiempo real información relevante, adaptada a su nivel de interés, de conocimiento previo, de profundidad de su experiencia adquirida sobre el fenómeno religioso, a su idioma nativo... Tecnologías que permitan una experiencia más vívida, que faciliten la comprensión o al menos el acercamiento a la vivencia actual y personal del cofrade, a la narración histórica, a los valores artísticos no evidentes, a la estética vigente o perdida y, cómo no, al patrimonio arquitectónico actual o desaparecido que sirve de escenario a la Semana Santa.<sup>118</sup>

Por otra parte, resulta imprescindible, y la tecnología puede ayudar y mucho, garantizar la sostenibilidad a largo plazo de la estructura organizativa, de los servicios adicionales, de las actividades menos evidentes, pero todas esenciales junto al compromiso de las personas reunidas en las cofradías, para que las celebraciones de la Semana Santa sigan desplegando todo su valor.

Sostenibilidad económica, pero también social y medioambiental, de modo que las actividades vinculadas a la Semana Santa contribuyan a su sostenimiento, mediante sistemas que permitan generar ingresos derivados de la mejora de la accesibilidad a la experiencia de la Semana Santa de un modo diferente al tradicional, o hacerlo con intensidad más allá de las fechas concretas de su tradicional celebración. Recursos que, gracias a la tecnología, pueden nacer de la habilitación de espacios tangibles o virtuales en los que experimentar la belleza, la pasión, la hermandad de la Pasión vallisoletana, sin importar la época del año o la distancia geográfica o cultural. Tecnología que puede ayudar a generar también nuevos productos, nuevos servicios, en campos diversos,

---

<sup>118</sup> Enrique Gavilán (Egido, Gavilán, Alonso & Burrieza, 2005: 49), en su reseña de la visita del profesor Arnold Zingerle, incluye la experiencia única que este vive cuando se le permite, pese a su condición de forastero, participar como un cofrade más en una procesión. No concebimos mayor potencial de atracción que, con las condiciones que se determine, permitir ese tipo de experiencia puntual, al estilo de como ya tantos monasterios abren sus puertas a estancias particulares que permiten experimentar, al menos en parte, la vida de los cenobios.

pero muy propios de la ciudad, vinculados a nuestro patrimonio histórico, arqueológico, a la riquísima y diversa gastronomía local, facilitando a empresas y profesionales seguir haciendo de la Semana Santa un motor de desarrollo sostenible para Valladolid.

#### 4. CONCLUSIÓN

No todas las ciudades tienen la «suerte» de acoger con naturalidad un acontecimiento que contenga los elementos necesarios para generar en gentes de toda clase, edad, condición, formación y origen geográfico o cultural, una experiencia única. Valladolid, sus vecinos, sus cofradías, también su Ayuntamiento, se ha ganado a pulso esa suerte, a lo largo de siglos, aunque a veces le ha dado la espalda y muchas cofradías han estado a punto de desaparecer. En no pocas ocasiones la responsabilidad ha sido de los mismos que en otros momentos han luchado por la Semana Santa. En otras tantas ocasiones han surgido figuras, grupos y colectivos que han trabajado, con inteligencia y con capacidad de sumar esfuerzos, para que una tradición como la Semana Santa haya llegado viva y plena de potencial a nuestros días. Evidentemente, muchas de esas personas han sido cofrades, y las cofradías, como organizaciones singulares, a veces con las contradicciones propias de los humanos que las componen, son agentes esenciales sin los que es imposible comprender la fuerza de la Semana Santa de Valladolid hoy.

Pero no sería justo tampoco olvidar la labor esencial desarrollada por una institución clave para asegurar un adecuado desarrollo de un acontecimiento tan vinculado a la propia vida de la ciudad como la Semana Santa, y que siempre está al quite cuando las dificultades acechan. Esa institución es, por supuesto, el Ayuntamiento de Valladolid que, por encima de momentos políticos y gracias al esfuerzo desinteresado de señalados servidores y servicios públicos, a lo largo de los años se ha esforzado en facilitar y apoyar desde la celebración, sin sobresaltos ni incidentes, de todo tipo de actos — policía municipal, protección civil, servicio de limpieza, protocolo... —, a la promoción constante del conocimiento y difusión de los valores vallisoletanos de la Semana Santa, con todo tipo de exposiciones y actos promocionales, pero sobre todo con una inigualable colección de publicaciones que dudamos tenga parangón en ningún otro lugar de España, en número, diversidad y calidad.<sup>119</sup>

El hecho cierto es que hasta nosotros ha llegado y que, después de cientos de años de vicisitudes, toca a la generación presente gestionar este legado. Cada generación tiene su responsabilidad y sus instrumentos. La de los Gandásegui, Cossío y Agapito y

---

<sup>119</sup> Es imprescindible aquí mencionar a la persona que dirige, desde hace más de dos décadas, el Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Valladolid, Paz Altés Melgar. Continuada de una estirpe esencial en el mundo de la edición en Valladolid, e infatigable trabajadora pública, a sus desvelos editoriales y a una persistencia digna de la mejor tradición castellana, hay que agradecer la mayor parte del excelente y extenso catálogo municipal de obras dedicadas a la Semana Santa de Valladolid, personificando el compromiso de la institución a la que sirve.

Revilla, allá por 1920, supo introducir innovaciones y apreciar que el turismo podría servir para apoyar sus respectivos intereses, religiosos, artísticos y municipales. La del Valladolid de 2020 tiene ante sí el mismo reto, e instrumentos suficientes para seguir haciendo posible que esa experiencia, única y diversa, continúe.

El profesor Alonso Ponga, promotor de esta publicación desde el Centro Internacional de Estudios de Religiosidad Popular, tiene dicho que la Semana Santa es el acontecimiento más importante de Valladolid (Egido, Gavilán, Alonso & Burrieza, 2005: 89-90). Creo que tiene razón, y las razones, que son muchas, aunque torpemente expuestas en las páginas anteriores, pueden resumirse, con la visión de forastero, en las sencillas pero rotundas palabras que recoge Javier Burrieza (Egido, Gavilán, Alonso & Burrieza, 2005:13) «Quien ha venido a Valladolid y no ha visto estos rostros es como si no hubiera venido». ¿Hay mejor definición de lo que es una auténtica experiencia?

## BIBLIOGRAFÍA

- Agapito y Revilla, Juan (1922), «El Arte en la procesión de Viernes Santo», en Javier Burrieza Sánchez (dir.) (2008) *Las letras de Pasión, Antología histórico-literaria de la Semana Santa de Valladolid*, Valladolid, Junta de Cofradía de Semana Santa.
- Alonso Cortés, Narciso (1947), «Las primeras cofradías de disciplina», en Javier Burrieza Sánchez (dir.) (2008) *Las letras de Pasión, Antología histórico-literaria de la Semana Santa de Valladolid*, Valladolid, Junta de Cofradía de Semana Santa.
- Altés Bustelo, Fernando (1968), «Conversaciones sobre el fuego con un europeo absorto», en Javier Burrieza Sánchez (dir.) (2008) *Las letras de Pasión, Antología histórico-literaria de la Semana Santa de Valladolid*, Valladolid, Junta de Cofradía de Semana Santa.
- Arribas, Filemón (1963), «Religiosidad, espectáculo, turismo», en Javier Burrieza Sánchez (dir.) (2008) *Las letras de Pasión, Antología histórico-literaria de la Semana Santa de Valladolid*, Valladolid, Junta de Cofradía de Semana Santa.
- Burrieza Sánchez, Javier (2005) «Una pasión dibujada. Percepciones de la Semana Santa de Valladolid», en Teófanos Egido López, Enrique Gavilán Domínguez, José Luis Alonso Ponga, y Javier Burrieza Sánchez, *Memorias de la Pasión en Valladolid*, Valladolid, Junta de Cofradías de Semana Santa de Valladolid-Ayuntamiento de Valladolid.
- Burrieza Sánchez, Javier (dir.) (2008a) *Las letras de Pasión, Antología histórico-literaria de la Semana Santa de Valladolid*, Valladolid, Junta de Cofradía de Semana Santa.
- Burrieza Sánchez, Javier (2017a), *Historia de las Cofradías de Semana Santa de Valladolid*, Valladolid, Junta de Cofradías de Semana Santa de Valladolid.
- Burrieza Sánchez, Javier (2017b), *Figuras de la Pasión en Valladolid*, Aranjuez (Madrid), Xerión Comunicación y Publicaciones.
- Combarros Peláez, César (2005), *50 años de la Semana Internacional de Cine de Valladolid (1956-2005). Una ventana al mundo*, Valladolid, Semana Internacional de Cine de Valladolid.

- Cossío, Francisco de (1931), «Tinieblas», en Javier Burrieza Sánchez (dir.) (2008) *Las letras de Pasión, Antología histórico-literaria de la Semana Santa de Valladolid*, Valladolid, Junta de Cofradía de Semana Santa.
- Egido López, Teófanos, Gavilán Domínguez, Enrique, Alonso Ponga, José Luis y Javier Burrieza Sánchez (2005), *Memorias de la Pasión en Valladolid*, Valladolid, Junta de Cofradías de Semana Santa de Valladolid-Ayuntamiento de Valladolid
- García Gutiérrez-Cañas, Mariano Antonio (2000), *Esplendor, ocaso y resurrección; Las procesiones vallisoletanas de Semana Santa, siglos XVI al XX*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- García Mercadal, José (1999), *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, tomo II, Valladolid, Junta de Castilla y León–Consejería de Educación y Cultura.
- García Simón, Agustín (ed.) (1999), *Castilla y León según la visión de los viajeros extranjeros, siglos XV-XIX*, Valladolid, Junta de Castilla y León–Consejería de Educación y Cultura.
- Gómez Carbonero, Sonsoles (1995), *Cultura ciudadana y socialización política en la República. Actitudes y comportamientos de los vallisoletanos entre 1931 y 1936*, tesis doctoral, Universidad de Valladolid.
- Huxley, Aldous (1933), *Texts & pretexts*, Nueva York y Londres, Harper & Brothers Publishers.
- Martínez Duque, Lorenzo (1956), «Anecdotario de la Semana Santa», en Javier Burrieza Sánchez (dir.) (2008) *Las letras de Pasión, Antología histórico-literaria de la Semana Santa de Valladolid*, Valladolid, Junta de Cofradía de Semana Santa.
- Rosati, Umberto, Conti, Sergio (2016). *What is a Smart City Project? An Urban Model or A Corporate Business Plan?* *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 223, p. 968–973. Disponible en: [https://www.researchgate.net/publication/305422831\\_What\\_is\\_a\\_Smart\\_City\\_Project\\_An\\_Urban\\_Model\\_or\\_A\\_Corporate\\_Business\\_Plan](https://www.researchgate.net/publication/305422831_What_is_a_Smart_City_Project_An_Urban_Model_or_A_Corporate_Business_Plan) (fecha de consulta: 11/06/2020)
- RTVE.es (2020). “Del 'Sunny Spain' a la búsqueda de experiencias: así ha evolucionado la imagen de España al exterior”. RTVE. Madrid. Disponible en: <https://www.rtve.es/noticias/20200122/del-sunny-spain-busqueda-experiencias-asi-evolucionado-imagen-espana-exterior/1996093.shtml>
- SEGITTUR (2015). *Libro Blanco: Informe destinos turísticos inteligentes. Construyendo el futuro*. SEGITTUR, Madrid.
- Val, José Delfín y Cantalapiedra, Francisco (1990), *Semana Santa en Valladolid*, Valladolid, Lex Nova.
- Wattenberg, Federico (1962), «Sentido del arte procesional», en Javier Burrieza Sánchez (dir.) (2008) *Las letras de Pasión, Antología histórico-literaria de la Semana Santa de Valladolid*, Valladolid, Junta de Cofradía de Semana Santa.
- Wattenberg, Federico (1963), «El Museo Nacional de Escultura policromada», en Javier Burrieza Sánchez (dir.) (2008) *Las letras de Pasión, Antología histórico-literaria de la Semana Santa de Valladolid*, Valladolid, Junta de Cofradías de Semana Santa.

# **SEMANA SANTA DE BRAGA: PATRIMONIO INMATERIAL DE PORTUGAL**

Rui Ferreira

*Câmara Municipal de Braga / Universidade do Minho*  
[ruingferreira@gmail.com](mailto:ruingferreira@gmail.com)

Las celebraciones de la Semana Santa se afirman hoy en día como un momento determinante en la vida colectiva de Braga. Con un curso de tiempo que justifica un enfoque dedicado, estos ceremoniales revelan una esencia que claramente supera los límites de la creencia y se ubica hoy en un ámbito cultural evidente. Su afirmación como el principal producto turístico de la ciudad, es decir, generador de un notable impacto económico, es un logro reciente y terminó promoviendo un proceso de valoración e inventario de sus manifestaciones. A pesar de ser un conjunto de prácticas esencialmente de alcance religioso, sus actores no se limitan a este universo, sino que se dirigen a todos los sectores de la sociedad. Por esta razón, su reconocimiento como «patrimonio cultural inmaterial» se ha convertido en un imperativo, un proceso que plantea preguntas y conceptos pertinentes.

## **1. CONTEXTUALIZACIÓN**

### **1. 1. Semana Santa en Braga**

Nuestro objeto de estudio son las solemnidades de la Semana Santa de Braga, particularmente las prácticas que conforman su conjunto de eventos. Recordemos que las solemnidades de la Semana Santa en Braga basan su imagen moderna en un con-

junto de tradiciones constantes, particularmente en los últimos tres siglos. Sus representaciones más relevantes son, de hecho, procesiones, recreaciones auténticas del ceremonial público cristiano, con una notable capacidad de movilización y cuya esencia claramente va más allá de los límites de la creencia devocional y hoy se encuentra en un evidente nivel turístico y cultural.

Este conjunto de eventos se extiende desde el Miércoles de Ceniza, con el comienzo de la Cuaresma, hasta el domingo de *Pascoela*,<sup>120</sup> una semana después de Pascua. Además de procesiones, acciones devocionales y celebraciones litúrgicas, la dinámica incluye distintas acciones como conciertos, exposiciones, conferencias, entre otras. El programa es preparado anualmente por un comité, presidido por el Cabildo de la catedral, pero donde se integran otras instituciones civiles y religiosas de la comunidad. Sin embargo, la experiencia de esta realidad va más allá de la mera dimensión institucional, se arraiga adecuadamente en la comunidad de diferentes maneras y con innumerables expresiones. La ciudad de Braga, como escenario preferido para experimentar la Pasión de Jesucristo en Portugal, nos ofrece uno de los depósitos más extensos y oportunos de eventos asociados con la Semana Santa y la celebración de Pascua. Es un hecho que el recuerdo de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo ya se repetiría anualmente, de manera más o menos clarividente. Las celebraciones arraigadas en la comunidad desde que se estableció el cristianismo aquí en el siglo IV, terminaron obteniendo un desarrollo particular a través del papel de sus arzobispos, órdenes religiosas y corporaciones seculares, destacando las iniciativas del arzobispo D. Frei Agostinho de Jesús a fines de siglo XVI. A partir de 1933, con la creación de la Comisión de la Semana Santa, hubo un aumento especial en la dinámica asociada a la semana de Pasión.



Figura 1. La procesión del Cristo *Ecce Homo* en la noche del Jueves Santo [CQSSSB/WAPA 2012]

<sup>120</sup> Designación dada al domingo después de Pascua.

No son solo las procesiones seculares de Passos (1597) y del Senhor Ecce Homo (1513), completadas en las últimas décadas por la Procesión del Entierro del Senhor (1933) y la procesión renovada de Burrinha (1998), que encarnan su itinerario. Las calles están vestidas de púrpura y perfumadas con incienso, al igual que los templos principales que continúan centralizando el ejercicio de las prácticas seculares. En la catedral, las celebraciones principales tienen lugar de acuerdo con una costumbre litúrgica que reclama identidad. En los Congregados, antiguo templo de la Congregación del Oratorio, se liberan las espadas de la imagen de la Dolorosa, pionera de esta devoción en Portugal y propulsora de un ejercicio devocional peculiar. En siete iglesias, se adora la tumba del Señor, en un desafío para contemplar la contingencia más oscura de la existencia humana. Y el Domingo, la alegría estalla, las campanas se escuchan en la distancia, los cohetes estallan en el aire y las puertas de las casas se abren y muestran abundancia de primavera. ¡El Señor ha resucitado!

Hoy, las solemnidades de la Semana Santa son consideradas como el producto turístico más consolidado en el Municipio de Braga. Tienen un sitio web bien desarrollado, con una promoción y difusión bien estructurada y con el apoyo de la entidad turística regional. En los últimos años, ha logrado un mayor apoyo económico y logístico. Este es el único momento en el calendario anual que causa la ocupación total de la hostelería de la ciudad y también de su entorno geográfico. La presión de los medios, de la televisión y los periódicos portugueses, dedica especial atención a este evento, que se reafirma cada vez más como el principal cartel de la temporada de Pascua en Portugal.

En vista de su reconocimiento, la Semana Santa de Braga hizo una propuesta al Inventario Nacional del Patrimonio Cultural Inmaterial en 2016, y, desde 2018, se integró en un grupo de celebraciones propuestas para crear un itinerario cultural de celebraciones de Semana Santa y Pascua en un proyecto que se presentará al Consejo de Europa.

## **1. 2. Entre el campo y el archivo: una cuestión metodológica**

La investigación de la identidad y los rasgos de originalidad inherentes a estas manifestaciones justificarán una dialéctica fructífera entre la historia y la antropología. ¿Y qué es cultura si no la organización de nuestra situación actual con referencia a los términos del pasado?

Obviamente hemos entrado en una esfera de riesgo e incertidumbre. La delimitación de los campos de estudio entre historia y antropología ha provocado innumerables debates. En opinión de Marc Augé, todo lo que se aleja de la observación directa del terreno también se aleja de la antropología, y los historiadores que tienen intereses antropológicos no hacen antropología (2016: 14). A pesar de enfatizar una posible ambigüedad, Augé todavía abre puertas para una asociación. Si la antropología se enfoca en la observación de personas e historia en su estudio, ¿no podrán ejercer su complementariedad?

Tenemos los datos proporcionados por la historia y tenemos la oportunidad de percibir el presente a través de la observación, pero ¿cómo podemos combinar ambos recursos en un solo camino racional? Desde el principio, la antropología parece exigir *a priori* un contexto demasiado controlado. Sin embargo, las ciudades son escenarios cuya complejidad no permite un entorno de factores no sujetos a condicionamiento. Si la identidad y la relación están en el corazón de todos los dispositivos espaciales estudiados clásicamente por la antropología (Augé, 2016: 14), entonces ¿cómo podemos percibir que el escenario urbano es un límite para los antropólogos? Lévi-Strauss pondría su dedo sobre la llaga cuando dijera que el antropólogo tradicional «se siente a gusto en una aldea de quinientos habitantes, mientras que una ciudad grande, o incluso mediana, lo resiste» (2012: 53).

En una línea más conciliadora, Candau ve similitudes en la misión de antropología e historia.<sup>121</sup> En otras palabras, todo el conocimiento que pretendemos producir con respecto a la realidad se construye a partir de pequeños fragmentos de lo real. Partirá de estos vestigios fugaces e infinitesimales que, tanto el antropólogo como el historiador, buscan rehacer una totalidad. Si lo analizamos adecuadamente, tanto el historiador como el antropólogo tienen objetivos comunes: «el estudio del otro en el tiempo y el espacio» o «interés en explicar el contexto y el significado de las iniciativas de las personas» (Cátedra, 2012: 18).

Se produjo una densa frontera entre la antropología y la historia desde el momento en que se fundó el prejuicio de que el papel del historiador es estudiar los poderosos de las sociedades, mientras que el antropólogo se centraría solo en las comunidades fuera del tiempo. Como el estudio del hombre es la misión de la antropología, ¿cómo se puede comparar este distanciamiento con el dominio científico cuya misión es descifrar el camino temporal de los pueblos y sus instituciones?

Fue en esta encrucijada cuando nos encontramos con la obra *Un santo para una ciudad* de la antropóloga María Cátedra Tomás. En este interesante ensayo sobre antropología urbana descubrimos que es factible hacer de la ciudad un escenario válido para la experiencia antropológica, superando las dificultades causadas por un entorno sin control a través de los datos proporcionados por la historia. Profundizando esta línea de investigación, encontramos otro estudio sobre Ávila, en este caso uno de los raros que encontramos en las ceremonias de Semana Santa. Según María Cátedra, cuando la antropología utiliza un método sincrónico, concreta el conocimiento sobre la comunidad estudiada (2012: 18). Esta visión antropológica desmitifica los prejuicios que tradicionalmente distancian estas dos disciplinas. El campo y el archivo aparecen, no como contextos opuestos, sino como una ocasión para la complementariedad.

---

<sup>121</sup> «El antropólogo, como el historiador, solo accede a las huellas, porque la exhaustividad de la descripción de lo real está definitivamente fuera de alcance.» (Candau, 2013: 141).

## **2. IDENTIDAD**

### **2. 1. Enmarcando la noción de identidad**

La identidad es el principal factor unificador para los habitantes de una comunidad. Hablamos de elementos comunes, como hábitos, costumbres, fiestas, tonos lingüísticos, usos y formas de celebración ritual. Agregamos a estos factores el patrimonio común y el legado histórico, que se consume en lugares compartidos, y obtenemos las condiciones que dan forma a un todo unificado que permite a una comunidad determinada sentir que se distingue de otras comunidades.

Históricamente, es difícil encontrar unidades administrativas que no tengan estos elementos bien definidos, dado que la conquista de una centralidad política o económica sigue naturalmente el reconocimiento del valor de identidad de un país, municipio o parroquia en particular. Es un mecanismo de individualización progresivo y dinámico, que se limita a un espacio físico específico y que incluye un dispositivo de identidad detrás de él.

Cualquier espacio urbano, ciudad o pueblo, a pesar de las diversas fragmentaciones administrativas que lo componen, garantiza una singularidad significativa de sus habitantes, funcionando como una gran comunidad que comparte un espíritu común. Del mismo modo, las pequeñas comunidades rurales tienen más aspectos en común entre sí que analogías con la gran comunidad donde se encuentran las sedes municipales. Incluso aquellos pueblos que estaban más cerca del entorno urbano, conservan aspectos comunitarios significativos, lo que los hace divergir de ese mismo entorno. Sin embargo, existen diferencias significativas que delimitan la relación entre la ruralidad y los entornos más urbanizados.

Esta lectura, aunque confirmada por la violación efectiva del concepto tradicional de identidad, nunca subyugada antes de los límites estrictos de la dimensión espacio-temporal, se abre, sin embargo, ante la necesidad subsistente de los individuos de asociarse con narrativas que le dan sustancia (Cunha, 2008). Por lo tanto, no es simplemente el miedo a la fragmentación que el proceso de globalización inyecta en las sociedades el factor impulsor que obliga a los pueblos a regular su propia cultura.

### **2. 2. Construcción continua**

Con la desintegración de los núcleos comunitarios, debido al proceso de creciente homogeneización cultural e individualismo que prevalece en la sociedad actual, la búsqueda de elementos originales y característicos aparece como un requisito para cada comunidad, ya sea un país, una región o un municipio. La identidad es el resultado de un proceso de construcción continua, en el que la memoria y la tradición adquieren un papel predominante. Esta construcción necesita ser apoyada por objetos del universo social que puedan solidificar la idea de duración y estabilidad de una comunidad determinada (Pollak, 1989). El recurso al pasado es, por lo tanto, el mecanismo más inmediato de este proceso, que busca credibilidad en la medida en que es capaz de

justificarse en la ascendencia de sus referencias. En este contexto, la historia y el estudio de la memoria colectiva que promueve son instrumentos decisivos en la construcción de identidades.

Hacer historia es una forma de producir identidad, ya que produce «una relación entre lo que supuestamente sucedió en el pasado y el estado actual de las cosas» (Cátedra, 2012: 22). En este contexto, la construcción del pasado termina convirtiéndose en un acto de autoidentificación, que debe interpretarse en su autenticidad, es decir, en términos de su relación existencial entre los sujetos y la constitución de un mundo significativo. No podemos olvidar la historia se basa en hechos concretos, todavía revela lecturas subjetivas y selectivas producidas más tarde. Esta naturaleza especial de la historia nos presenta otro problema: ¿cómo distinguir lo real de lo construido, lo auténtico de lo mitificado?

Uno de los instrumentos que ha demostrado ser el más importante en el proceso de construcción de identidades culturales es la tradición. Basado en los restos de la memoria colectiva, el universo de las tradiciones está marcado por una idea de autenticidad, que ha sido cultivada. En este contexto, se valora el folklore y la artesanía, entre otras alegorías con características diferenciadoras. Esta búsqueda de elementos que revelen la autenticidad de una determinada comunidad, realizada a menudo sin criterios de recopilación o contextualización, terminó dando forma a la identidad que se pretendía fundar. Para que esta búsqueda sea coherente y exitosa, necesitaría ser legitimada por la tradición, que solo se confirma con ejemplos empíricos del pasado. Si consideramos que una tradición rara vez puede surgir de la nada, incluso cuando está sujeta a un proceso llamado «invención», entonces tendremos que reconocer que siempre hay una referencia, por residual que sea, en el tiempo histórico de una comunidad. Por lo tanto, la tradición apenas se disocia de una raíz legitimada por las costumbres del pasado. La invención de la tradición apunta a otro tema crucial: «la multiplicidad de construcciones del pasado y las formas de construirlo» (Cátedra, 2012: 21). La tradición inventada implica un conjunto de prácticas normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente, y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar ciertos valores o normas de comportamiento a través de su repetición (Hobsbawm & Ranger, 2015: 8). Las tradiciones no dejan de revelar elementos que efectivamente pertenecían al universo social, sin embargo, su relevancia social, su forma de éxito o la influencia efectiva que tuvieron en los individuos es que puede no haber sido lo que actualmente queremos creer. Muchos de los elementos que ahora suponemos que son «tradicionales» fueron solo uno entre muchos otros que no tuvieron el privilegio de ser valorados y difundidos. Tomemos el caso paradigmático de los Lenços de Namorados en Vila Verde, una tipología entre miles de otros que coexistieron, o el famoso Traje de Viana do Castelo, que no detendría la popularidad que ahora se intenta generalizar. Esto no significa que estas referencias estén puramente mitologizadas o que no tengan una base efectiva en el pasado. Su uso como referencia es lo que revela otras motivaciones, que debemos descifrar y explicar.

La referencia al pasado es útil porque nos permite mantener la cohesión de la comunidad a través de la idea de continuidad. Mantener la cohesión y defender los límites de lo que un grupo tiene en común son dos funciones esenciales de la memoria colectiva (Pollak, 1989). Si la memoria constituye la base de la cohesión y las fronteras, debemos ser conscientes de que esta memoria colectiva se constituyó en base a un conveniente proceso de selección. Exaltamos ciertas personalidades mientras olvidamos otras. Recordamos algunas batallas ganadas, pero a propósito ocultamos aquellas en las que fuimos derrotados. Al igual que en nuestro proceso de evocación personal, tratamos de recordar los eventos de la manera que nos parece más conveniente, subrayando los hechos y personajes más importantes y olvidando lo que es más incómodo para el ego. Del mismo modo, los países y grupos buscan fortalecer su identidad en elementos que no desencadenan la división, sino la unidad. Por lo tanto, nos enfrentamos a un recuerdo selectivo construido a lo largo de la historia por teóricos e idealistas de la identidad. Y eso es lo que la Historia nos ha prestado a las comunidades que desean construir su identidad.

### **3. PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL**

#### **3. 1. En busca de una definición**

Nuestro objeto de estudio es parte de un enfoque más amplio, denominado Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) o Patrimonio Inmaterial. Esta tipología del patrimonio está asociada y se confunde con la noción de «folklore», un término de origen germánico que se refiere a las artes y el conocimiento de las personas, es decir, a la cultura popular. Y fue en este contexto que nació este proceso creciente de valoración de activos intangibles.

La pregunta principal que enfrentamos es la base semántica de la noción de Patrimonio Cultural Inmaterial. De hecho, existe una similitud entre los conceptos de patrimonio cultural intangible y cultura popular (Alves, 2010). ¿Cómo encontrar criterios objetivos para definir primero qué es parte de la categoría de patrimonio y, segundo, qué, después de este reconocimiento, merece protección legal? En base a esta ausencia de criterios universalmente aceptados en la definición de patrimonio, es decir, su categorización como «inmaterial», las preguntas sobre su delimitación contextual efectiva son frecuentes.

El patrimonio como campo de reconocimiento social y conocimiento científico es, podemos decir, relativamente reciente. A pesar de parecer demasiado vinculado a la Historia, es decir, la Historia del Arte, e incluso su independencia total frente a esta área científica es discutible, es un hecho que la extensión del concepto de Patrimonio es mucho más integral.

Como sabemos, aunque la sociedad europea ha mostrado una sensibilidad peculiar para la preservación de elementos vinculados a las civilizaciones clásicas desde el Renacimiento, sería en Francia, más precisamente después de la revolución de

1789, que se revelaría la necesidad de preservar y salvaguardar el legado del patrimonio (Choay, 2008; Cabral, 2011). De hecho, la palabra «patrimonio» se refiere, desde el principio, a la dimensión de posesión y valor intrínseco de una realidad dada, siendo, en este caso, aplicada no solo a un propietario, sino a toda la comunidad. Por lo tanto, el patrimonio se entiende como una herencia o legado que recibimos de nuestros antepasados y que tenemos el deber de preservar (Choay, 2008).

Los tiempos de decisiones extremas siempre han sido el desencadenante de cambios significativos en las sociedades,<sup>122</sup> en este caso en el sentido de una conciencia más declarada por los elementos que se constituirían como enlaces de una identidad compartida. Si podemos encontrar una justificación en eventos concretos para los procesos de evolución de la valoración y salvaguarda del Patrimonio, ¿qué ha llevado a esta reciente inclinación hacia el Patrimonio Cultural Inmaterial?

Una de las posibles respuestas a esta pregunta se puede encontrar en el fenómeno de la globalización, esta tendencia actual hacia el intercambio de información y el desenfoque de las fronteras que, en muchos contextos, cuestiona la subsistencia de las costumbres de ciertas comunidades. Esta apertura excesiva al mundo termina estandarizando las formas de ser, en una especie de tentación de homogeneizar y estandarizar la centralización. Llevamos jeans mientras bebemos una Coca-Cola y cenamos en MacDonal'd's. ¿Qué consecuencias más profundas puede traer esta tendencia impresa por la globalización a las sociedades y sus identidades?

El surgimiento del patrimonio inmaterial se debe en parte a este fenómeno, que se entiende como una amenaza para las identidades locales, ya que ha establecido la tensión necesaria para despertar esta discusión dentro de la comunidad internacional. En cierto modo, fue la necesidad de evitar la desaparición y la adulteración de los elementos más básicos que integran los principios de sociabilidad en diferentes comunidades, lo que provocó la urgencia de establecer parámetros internacionales para salvaguardar lo que se entiende como patrimonio cultural inmaterial.

### 3. 2. Institucionalización del PCI y el papel de la UNESCO

Después de un proceso de afirmación, particularmente revelado con la «Recomendación para la salvaguardia de la cultura tradicional y el folclore» emitida en 1989,<sup>123</sup> la UNESCO otorgaría a esta tipología del patrimonio un estatus en su 32<sup>a</sup>

<sup>122</sup> Así como la destrucción de ciudades y monumentos causada por la Segunda Guerra Mundial en el centro de Europa avanzó significativamente la sensibilidad patrimonial de las sociedades occidentales desde mediados del siglo XX, las exageraciones devastadoras, promovidas por el jacobinismo francés, terminaron sirviendo de base para la aparición de los primeros mecanismos legales para la protección del Patrimonio.

<sup>123</sup> Y una década después con la «Proclamación de las obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad».

conferencia el 17 de octubre de 2003 con la aprobación de la «Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial».

Según la definición general, la noción de «patrimonio cultural inmaterial» corresponde a «prácticas, representaciones, expresiones, conocimientos y habilidades, así como a los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales asociados con ellos, que las comunidades, grupos y, eventualmente, los individuos lo reconocen como parte de su patrimonio cultural»<sup>124</sup>. El activo patrimonial no son los platos, sino el saber hacerlos. No es la pizza sino el arte de hacerla. No son los accesorios, sino la procesión.

La característica más evidente de los bienes inmateriales está debidamente referenciada en la definición presentada por la UNESCO: las personas. Es obvio que la mayoría de los tipos de patrimonio, con la excepción de las categorías de patrimonio natural, fueron hechos por humanos. Sin embargo, hoy se presentan como realidades estables, justificando la intervención humana en términos de su conservación y protección. Con respecto al patrimonio cultural intangible, ya que es una realidad viva, depende directamente de la acción humana. «En el patrimonio material, las cosas son lo más importante; en patrimonio inmaterial lo principal son las personas» (Cabral, 2011: 16). De esta manera, el foco del objeto -monumento u obra de arte- se traslada a quien lo ejecuta. En otras palabras, sin seres humanos, no hay patrimonio cultural inmaterial.

Los estados buscan su propia supervivencia ante un riesgo que amenaza su estabilidad: la globalización. La UNESCO sería, en esta perspectiva, el organismo internacional más capaz de establecer las fuentes apropiadas para la relación de los Estados con sus propios conceptos de patrimonio cultural inmaterial. Aunque conscientes de que la creciente tendencia a clasificar los activos intangibles se debe a los peligros de la globalización, debemos reconocer los méritos de este tipo de «institucionalización» del Patrimonio Cultural Inmaterial llevado a cabo por una entidad que, aunque no sea universalmente aceptada, es una que, en esta área en particular, se revela como la más adecuada y autenticada. Sabemos que existen problemas políticos paralelos a las causas vinculadas a la defensa del patrimonio, a saber, las luchas contra la discriminación social, étnica o sexual (Alves, 2010). Sin embargo, a pesar de este tipo de motivaciones, la más relevante se refiere al hecho de que enfrentamos prácticas y manifestaciones que, debido a su naturaleza intangible, están más rápidamente sujetas a riesgos y adulteraciones. Recordemos que el Patrimonio Cultural Inmaterial agrega todos los elementos vinculados a la dimensión más inmediata de los regímenes de pertenencia.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, 2003, artículo 2.

<sup>125</sup> En el punto 2 del artículo 2 de la Convención para la salvaguardia del patrimonio inmaterial de la humanidad, la UNESCO establece las cinco categorías en las que se integran los bienes de naturaleza intangible: «Los dominios de las tradiciones y las expresiones orales, incluido el lenguaje como vector del patrimonio inmaterial cultural; las artes escénicas; prácticas sociales, rituales y actos festivos; conocimiento y usos relacionados con la naturaleza y el universo; técnicas artesanales tradicionales».

A pesar de las preguntas planteadas por la institucionalización del Patrimonio Cultural Inmaterial, a saber, los riesgos que corren estos bienes debido al resultado de la acción y la iniciativa humana, el objetivo de la UNESCO no es cristalizar o prevenir la evolución de estos bienes.<sup>126</sup>

Al aceptar que los activos intangibles son recreados «permanentemente» por las comunidades, la UNESCO advierte del «sentido de identidad y continuidad» de las comunidades y grupos que, de alguna manera, está garantizado por estos activos. Otro aspecto que debe destacarse es el hecho de que la protección y salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial tiene como principio «la participación más amplia posible de las comunidades que crean, mantienen y transmiten este patrimonio» (artículo 15). De hecho, se recomienda que la comunidad misma inicie los procesos de inventario y salvaguarda de sus bienes, hecho que atestigua una conciencia colectiva del valor de sus manifestaciones. Esto debe provenir de las personas que lo valoran, que están orgullosos de esta manifestación cultural y que, por esta misma razón, luchan por reclamar su protección (Cambeiro y Querol, 2014).

En el Patrimonio Cultural Inmaterial «no se busca la autenticidad como se hace con el Patrimonio Cultural físico», lo que se busca es que tenga «continuidad histórica, que se respeten sus cambios y que se documente periódicamente» (Cambeiro y Querol 2014: 11). Por esta misma razón, la UNESCO entiende el proceso de salvaguardar los activos intangibles como medidas que apuntan a asegurar su «viabilidad», incluyen «identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión, esencialmente por educación formal y no formal, y revitalización de los diferentes aspectos de este patrimonio» (artículo 2). De esta forma, se supone el dinamismo de los activos intangibles, pero su comprensión, su reconocimiento como legado colectivo y su registro continuo están garantizados.

#### 4. LA FRONTERA ENTRE LA DEVOCIÓN Y EL ESPECTÁCULO

Como la Semana Santa en Braga es un fenómeno eminentemente social, constituido por un conjunto de prácticas cuyo estudio nos ocupó en este proyecto de investigación, es imperativo reflexionar sobre el lugar de lo religioso en la sociedad, particularmente con respecto a su encuadre en la Cultura.

Al principio rechazamos el prejuicio existente en ciertos círculos científicos, de que el lugar de la religión se reduce a la esfera privada del individuo. No negamos que haya una ideología dominante que sostenga que la religión fue, y aún es, entendida

---

<sup>126</sup> Punto 1 del artículo 2 de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, UNESCO, 2003: «El patrimonio cultural inmaterial, transmitido de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos de acuerdo con su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, proporcionándoles un sentido de identidad y continuidad, contribuyendo así a promover el respeto por la diversidad cultural y la creatividad humana».

como un fenómeno anacrónico que ya no puede influir en la vida pública (Dix, 2007). En este contexto, vale la pena recordar el trabajo de Max Weber en el que busca comprender las razones atribuidas por los individuos a sus prácticas religiosas. La religión, para Weber, se toma como un sistema de valores que puede justificar y expresar ciertas prácticas sociales y económicas e incluso permitir cambios estructurales en la sociedad (Weber, 1978).

La relación de la Iglesia con la cultura fue uno de los principales debates de la tercera sesión del Concilio Vaticano II. ¿Cómo podría la Iglesia romper o limitar la línea imaginaria que las sociedades han permitido volverse más densa entre lo que consideran de naturaleza religiosa y, por lo tanto, de alcance privado y lo que es efectivamente público? Esta barrera en algunos contextos se había convertido en un impedimento para la presencia de la Iglesia Católica, fomentando el divorcio inaugurado en la era de las luces.

Las pautas conciliares eran sinónimo de una nueva actitud hacia la sociedad, con efectos mensurables hasta hoy. El Pontificio Consejo para la Cultura, una estructura creada en 1982 precisamente con el propósito de fomentar este diálogo, emitiría un documento titulado «Hacia una pastoral de la cultura» en el que busca orientar la relación de la Iglesia con los sectores de la sociedad donde más se encuentra. Esta afinidad es evidente.<sup>127</sup>

En este contexto, se entiende que la religión «es también memoria y tradición, y la piedad popular sigue siendo una de las mayores expresiones de una inculturación de la fe», ya que en ella se armonizan «la fe y la liturgia, el sentimiento y las artes, y se fortalece la conciencia de su propia identidad en las tradiciones locales» (Pontificio Consejo para la Cultura, 1999). En el mismo documento se menciona que, en el ámbito del desarrollo del tiempo libre y el turismo religioso, algunas iniciativas permiten «salvaguardar, restaurar y mejorar el patrimonio cultural religioso existente».

El patrimonio cultural, inamovible, móvil e inmaterial, es una de las áreas más obvias donde la Iglesia se encuentra con las comunidades humanas. En la ciudad de Braga, además de su fisonomía, marcada por los edificios monumentales que la Iglesia ha legado a lo largo de los siglos, las prácticas y manifestaciones comunitarias también están dominadas por este vínculo histórico. A este respecto, la Semana Santa es el rasgo intangible más visible que ha impregnado la vida cotidiana de la comunidad.

Si la Cultura, de acuerdo con la concepción considerada, integra prácticas religiosas, entonces no podemos basar nuestra reflexión en una dicotomía entre Religión y Cultura, como si nos refiriéramos a realidades diferentes o disonantes. La popularización de los actos que componen el programa de celebraciones de la Semana Santa está dominada por las procesiones, los momentos que tienen el índice de

---

<sup>127</sup> En la comprensión del manifiesto antes mencionado, la cultura «es tan natural para el hombre que su naturaleza no tiene ningún aspecto que no se manifieste en su cultura» (Pontificio Consejo para la Cultura, 1999). Esta amplia comprensión del concepto de cultura, obviamente que integra la dimensión religiosa, presente en una lista incommensurable de acciones promovidas por el ser humano.

atracción más significativo. Sin embargo, los actos de naturaleza artística o científica se afirman como un suplemento de enorme valor para una experiencia más plena de este momento especial de la comunidad. Considerando la cultura como el conjunto de prácticas y formas de vida de nuestra vida diaria, necesariamente debemos integrar las prácticas religiosas en la esfera cultural. Por eso, cuando nos referimos a la Semana Santa en Braga, necesariamente tenemos que hablar de Cultura.

La Semana Santa de Braga como un grupo de dinámicas solo fue un objetivo a partir de 1933 (Ferreira, 2019). Hasta entonces, lo que tuvimos fueron celebraciones separadas que marcaron la vida cotidiana de la ciudad, pero que no se reunieron bajo el mismo comité o programa organizador. Esta necesidad de reunir, bajo una sola designación y organización, un conjunto de eventos que sucederían por sí mismos, nos llama a otra dimensión de este problema. El reconocimiento y la afirmación deseados por la comunidad y sus entidades solo se pueden lograr a través del proceso de los medios: carteles, programas, noticias, fotografías, participación de la comunidad, entre otros, y esto se ha convertido en una de las preocupaciones de la organización.



Figura 2. La Iglesia de Santa Cruz durante la Procesión de la Pasión. [CQSSSB/WAPA 2015]

Este cuestionamiento nos coloca en uno de los problemas más evidentes de la reflexión sobre la Semana Santa en Braga y sus prácticas. La asociación de medios de comunicación, que progresivamente tuvo éxito, así como el deseo de reconocimiento más allá de las fronteras de la ciudad, terminó transformando sus propias prácticas, sometiéndolas a imperativos que se encuentran más allá de la dimensión espiritual. No es posible utilizar los medios de comunicación como un instrumento para lograr objetivos específicos, sin presenciar una transformación del momento que se pretende promover. ¿No es la Semana Santa de Braga otro exitoso programa de medios, en el que la mayoría de sus agentes y espectadores están lejos del significado que aún muestra?

Según lo visto por Guy Debord, vivimos en una sociedad de espectáculo en la que hay una inversión del significado de las cosas (2012: 33). Una parte importante de las ceremonias que componen la Semana Santa en Braga se encuentran en esta situación. Las grandes procesiones serán hoy como un espectáculo en el que podemos identificar actores y espectadores. Incluso las celebraciones que tienen lugar en particular en la catedral ya exhiben esta dimensión mediática, siendo buscadas, en muchos casos, por mera curiosidad. La Semana Santa en Braga todavía está constituida por prácticas de naturaleza eminentemente espiritual. Ésta es, de hecho, la motivación siempre se indica *a priori*. Sin embargo, también es un espectáculo y esto se puede ver particularmente en la multitud de turistas que le buscan anualmente.

En un contexto de «aceleración global de los bienes culturales» (Martins, 2015: 346), al que las nuevas tecnologías de la información contribuyeron mucho, la Semana Santa de Braga ya no es un fenómeno que disfrutaran solo Braga y los visitantes que inundan la ciudad. En 2018, el periódico *Diário do Minho* decidió transmitir *online* las principales procesiones de Semana Santa. El resultado final ascendió a decenas de miles de visitas,<sup>128</sup> buscadas en todo el mundo.<sup>129</sup> ¿Pero estamos hablando de prácticas devocionales con fines espirituales o de un espectáculo religioso que invade las calles de la ciudad?

También la Semana Santa de Braga como práctica cultural se subyugó al papel que los medios de comunicación adquirieron en la sociedad, apostando por la comunicación e, incluso, monitorizando con el propósito de medir los impactos y contribuir a la atracción del mecenazgo. ¿Nos enfrentaremos a un compromiso con la «dictadura» que los medios imponen a la sociedad actual, o justo a una adaptación natural a la sociedad en la que operamos?

## 5. VIRTUDES Y RIESGOS DEL PROCESO DE PATRIMONIALIZACIÓN

### 5. 1. Tradición e innovación

Estamos inmersos en una creciente conciencia del patrimonio cultural, lo que ha llevado a la aparición de asociaciones ciudadanas, como las asociaciones para la defensa del patrimonio, que desempeñan un papel muy importante en la salvaguardia de los legados, pero también son síntomas de un síndrome del patrimonio, que no siempre se percibe. No todo puede considerarse Patrimonio y hay bienes que no justifican la protección legal o el reconocimiento internacional. Esta «patología» sigue siendo un reflejo de la necesidad de encontrar referencias que refuercen la identidad cultural de los pueblos, en un momento en que la globalización contribuye a una cierta

<sup>128</sup> Procesión de Passos: 19.000 visitas; Procesión de Burrinha: 47.000 vistas; Procesión del Senhor Ecce Homo: 13.000 visitas; Procesión del Entierro del Senhor: 30.000 vistas.

<sup>129</sup> Francia, Inglaterra, Brasil, Australia, Angola, Luxemburgo, España, Polonia, Alaska (EE. UU.) y Canadá, entre otros.

idea de homogeneización. En esta tendencia, que se revela en motivaciones, lenguajes y métodos inconmensurables, encontramos virtudes, pero también riesgos, que hacen que su enfoque sea imperativo.

El objetivo principal de los procesos de patrimonialización es evitar la extinción de elementos que se consideran relevantes para la identidad cultural de la comunidad en la que operan. La valoración y la protección legal son otros reclamos asociados con estos procesos. Si, en el caso de los bienes inmuebles, e incluso los muebles, ya existe un camino solidificado de conciencia y protección, los activos intangibles todavía están en una etapa, que podemos considerar, embrionarios en su proceso de patrimonialización. La naturaleza específica de esta tipología del patrimonio, que depende más de las comunidades y, por lo tanto, está más sujeta a la evolución, requiere la adopción de otra metodología. Por esta razón, al abordar los riesgos y las virtudes del patrimonio, nos referimos particularmente al patrimonio cultural intangible, primero porque se ajusta más inmediatamente a nuestro objeto de estudio, y luego porque es esta tipología la que incurre en este problema de una manera más evidente.

El principal riesgo para las manifestaciones que se pretende patrimonializar es la institucionalización, es decir, desde el momento en que comienza un proceso de salvaguarda e inventario, esto podría significar una expropiación de la comunidad que lo lleva a cabo. Dado que el proceso de inventario de bienes intangibles tiene como objetivo registrar su preparación y ejecución, se elabora una especie de regulación sobre la práctica inventariada. Después de este proceso, que debe hacerse público, se genera un imperativo para llevar a cabo esta práctica como se indica en el inventario. Por lo tanto, la acción comunitaria es limitada y se puede condicionar la evolución natural de esta práctica. Esta tendencia institucional termina evitando la desaparición de la práctica, pero plantea el riesgo de su artificialización. Así como las piezas expuestas en un museo perdieron su valor utilitario, una manifestación del patrimonio cultural inmaterial también puede convertirse en una simple escenificación si se desarraiga a la comunidad.

La ruta racional anterior nos lleva a otro problema derivado de la forma en que presentamos las tradiciones del pasado en el presente. Es cierto que el objetivo se centra en la necesidad de preservar los vectores de identidad que formaban parte de la vida cotidiana de una comunidad, transmitiéndolos de manera didáctica a las generaciones futuras. Sin embargo, ¿cómo puede este proceso de transmisión de conocimiento no sofocar la dinámica creativa de la tradición misma?

Esta pregunta es muy difícil de analizar. La artificialización de los procesos de transmisión de tradiciones acaba por eliminar su autenticidad. Es un hecho que los elementos más atractivos iconográficamente, se usan con más frecuencia en la elaboración de un producto o en la presentación de un baile o ritual del pasado. Incluso podemos preguntarnos si los *farricocos* de Jueves Santo estaban vestidos de esa manera o si la canción «¡Heu! ¡Heu! Domine», que se canta en la Procesión del Entierro, contenía exactamente esa melodía. Este tipo de preguntas, que parecerían un sueño cuando los estudios aún no se han centrado en ellas, son hoy una base para pensar en

las formas de transmitir nuestro legado cultural. Más que un proceso de invención de tradiciones, nuestra sociedad vive inmersa en un proceso de invención cultural, que impulsa a las comunidades a buscar fundaciones. Sin vínculos históricos o culturales, que se reviven y transmiten adecuadamente, una comunidad está en peligro de desintegrarse.



Figura 3. El «farricoco», figura típica, representa a los penitentes de la Procesión del Senhor Ecce Homo. [CQSSB/WAPA 2015]

Nuestra condición humana siempre estará limitada a un espacio-tiempo específico. Es cierto que a todos nos gustaría repetir hoy un poco de lo que fue la realidad del pasado, tal vez incluso para darnos cuenta de la grandeza de nuestra propia evolución como comunidad humana. Sin embargo, para hacerlo, debemos limitar nuestra intervención y esto provoca una búsqueda natural de la fosilización de los modelos tradicionales. Este proceso impide la actualización de las tradiciones mismas.

El problema que hemos desarrollado anteriormente está lejos de poseer un horizonte de claridad. Es un hecho inevitable que hoy tenemos, como comunidad, una preocupación por mantener el legado del pasado, tanto en términos de patrimonio monumental, como en términos de cultura intangible, que incluye tradiciones y rituales que formaron parte de la vida cotidiana en el pasado. Los diversos procesos de artificialización, de los cuales el folklore es un ejemplo, pusieron a nuestra sociedad en

riesgo de la fosilización de la tradición. Esto, debido a que está exento de los procesos de actualización, se ha quedado estancado en el tiempo, perdiendo casi toda su importancia.

Es un hecho que si una práctica pierde su función original, es difícil evitar que se conviertan solo en lo que llamamos folklore. Servirán para aparecer en museos o para desfilar en procesiones, pero ya no podrán sumergirse en la vida cotidiana de un pueblo. Por esta razón, este proceso de casi «musealización» de la tradición parece ser irreversible. ¿Cuáles son las procesiones hoy en día si no un espectáculo de lo sagrado, que arrastra a miles de personas a las calles, para ver su «pasaje»? Si es cierto que la perspectiva espiritual sigue siendo una motivación, no parece que este sea el objetivo principal de la mayoría de los «espectadores» de las procesiones. Del mismo modo, es el gran interés antropológico lo que motiva a los participantes en los ceremoniales del rito litúrgico de Braga.

Entonces, y considerando que la innovación es una característica inevitable de la evolución de las comunidades humanas, obviamente puede asociarse con el proceso de transmisión de la tradición. Solo después de ser investigados adecuadamente y abordados científicamente, los objetos de la tradición pueden estar sujetos a un proceso de certificación o delimitación de su esencia. ¿Cómo gestionar el control de los riesgos enumerados aquí? ¿De qué maneras podemos promover la protección de un legado inmaterial, sin comprometer su arraigo en la comunidad? Básicamente, ¿cómo podemos conciliar la tradición con la innovación?

## 5. 2. El inventario

El proceso de inventario debe llevarse a cabo cíclicamente, para registrar la evolución de la práctica. Sin embargo, debe definir los elementos que, debido a su relevancia en el alcance de la práctica que representan, no están sujetos a la evolución natural que la comunidad imprime en la práctica. En otras palabras, la patrimonialización debería definir la línea de separación entre el contenido relevante asociado con la práctica y el contenido que puede estar más expuesto al cambio. Sin embargo, no podemos centrarnos solo en los riesgos. Los procesos de patrimonialización también tienen virtudes con respecto a los activos intangibles.

Primero, alertan a la comunidad sobre la relevancia de la demostración. Al observar una práctica o arte en particular, los procesos de inventario del patrimonio cultural inmaterial crean un enfoque particular en esas mismas prácticas, un hecho que termina alertando sobre los riesgos de su extinción o adulteración, además de reforzar su valor intrínseco en la conciencia colectiva. Debe tenerse en cuenta que los procesos de inventario no son necesariamente promovidos por entidades públicas, sino que pueden ser llevados a cabo por la comunidad y el movimiento asociativo. Este intento de desinstitucionalizar el proceso, a pesar de no registrar muchos sucesos, sigue siendo una forma de evitar uno de los riesgos que hemos enumerado anteriormente, otorgando el protagonismo a la comunidad.

Por otro lado, la patrimonialización mejora el conocimiento y la investigación sobre la práctica. Como sabemos, las tradiciones y los conocimientos siempre han sido elementos de la vida cotidiana que rara vez merecían más estudios científicos. La promoción de un proceso de inventario requiere una investigación histórica, además de la obvia intervención etnográfica. De esta manera, se genera un registro que, de alguna manera, asegura una cierta continuidad de la práctica. No olvidemos que las prácticas y manifestaciones están más expuestas al riesgo de adulteración o incluso de extinción. En otras palabras, no enfrentaremos una evolución de la práctica, insertada en la dinámica natural de la comunidad, sino simplemente una alteración causada por la falta de conocimiento.

## 6. CONSIDERACIONES FINALES

En este sentido, el proceso de patrimonialización, siempre y cuando no hace un condicionamiento excesivo, puede ser una contribución fundamental para la preservación de una práctica, es decir, evita su caracterización arbitraria, sin comprometer necesariamente su evolución.

La única forma de proteger estos bienes inmateriales es documentarlos, darse cuenta de cómo son, cómo están hechos y cómo cambian con el tiempo. Es precisamente aquí donde reside uno de los principales problemas del patrimonio cultural inmaterial. Si un edificio monumental o una obra de arte exhibe estabilidad, las manifestaciones y prácticas inmateriales están continuamente sujetas a un proceso evolutivo. Por esta razón, es esencial registrar la forma en que se practica en cada momento, sin comprometer su evolución.

Las celebraciones de la Semana Santa se revelan como una característica decisiva de la idea de identidad que subyace a la gente de Braga y que, afuera, contempla la ciudad. Es, por lo tanto, un activo intangible que conlleva un valor cultural intrínseco que, a pesar de ser cada vez más reconocido, no encontró justificación objetiva.

Al darnos cuenta de esto, podremos responder mejor a nuestra pregunta inicial: ¿se puede entender la Semana Santa en Braga como una expresión del patrimonio cultural inmaterial?

## BIBLIOGRAFÍA

- Alves, Elder Patrick Maia (2010), «Diversidade Cultural, Patrimônio Cultural Imaterial e Cultura Popular: a UNESCO e a Construção de um Universalismo Global», *Sociedade e Estado*, 3 (25), pp. 539-560. Disponível em [https://www.researchgate.net/publication/262660323\\_Diversidade\\_cultural\\_patrimonio\\_cultural\\_material\\_e\\_cultura\\_popular\\_a\\_Unesco\\_e\\_a\\_construcao\\_de\\_um\\_universalismo\\_global/fulltext/039094a80cf26e6d78517b8a/Diversidade-cultural-patrimonio-cultural-material-e-cultura-popular-a-Unesco-e-a-construcao-de-um-universalismo-global.pdf](https://www.researchgate.net/publication/262660323_Diversidade_cultural_patrimonio_cultural_material_e_cultura_popular_a_Unesco_e_a_construcao_de_um_universalismo_global/fulltext/039094a80cf26e6d78517b8a/Diversidade-cultural-patrimonio-cultural-material-e-cultura-popular-a-Unesco-e-a-construcao-de-um-universalismo-global.pdf) (fecha de consulta: 10/06/2015).
- Augé, Marc (2016), *Não-Lugares - Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, Lisboa, Letra Livre.
- Cabral, Clara Bertrand (2011) *Património Cultural Imaterial. Convenção da UNESCO e seus contextos*, Lisboa, Edições 70.
- Candau, Joël (2013), *Antropologia da Memória*, Lisboa, Instituto Piaget.
- Cátedra, María (1997), *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropologia urbana*, Barcelona, Ariel.
- Cátedra, María (2012), *Paisajes de antropologia urbana*, Cuenca, Genuve ediciones.
- Choay, Françoise (2006), *Alegoria do Património*, Lisboa, Edições 70.
- Conselho Pontifício para a Cultura (1999), «Para uma Pastoral da Cultura». Disponível em [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/cultr/documents/rc\\_pc\\_cultr\\_doc\\_03061999\\_pastoral\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_03061999_pastoral_po.html) (fecha de consulta: 20/03/2018).
- Cunha, Luís (2008), «Configurações espaciais e regimes de pertença», Cabecinhas, Rosa & Cunha, L. (2008) *Comunicação Intercultural*, Porto, Campo das Letras/ Universidade do Minho, pp.147-167.
- Debord, Guy (2012), *A sociedade do espectáculo*, Lisboa, Antígona.
- Dix, Steffen (2007), *O que significa o estudo das religiões: Uma ciência monolítica ou interdisciplinar?*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Ferreira, Rui (2015), «A Paixão de Cristo no imaginário bracarense», *Misericórdia de Braga*, 11, pp.229-269.
- Ferreira, Rui (2019), *Os cerimoniais público-privados e as solenidades da Semana Santa de Braga*, tesis de doutoramento en Estudios Culturales, Braga, Universidade do Minho.
- González Cambeiro, Sara y María Ángeles Querol (2014), *El Patrimonio Inmaterial*, Madrid, Los libros de la catarata.
- Halbwachs, Maurice (2006) *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo, Centauro.
- Hobsbawn, Eric y Terence Ranger (2015), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica.
- Lévi-Strauss, Claude (2012), *A antropologia face aos problemas do mundo moderno*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- Lowenthal, David (2015) *The past is a Foreign Country – revisited*, Cambridge, University Press.

- Martins, Moisés Lemos (2015), «Os Estudos Culturais como novas Humanidades», *Revista Lusófona de Estudos Culturais / Lusophone Journal of Cultural Studies*. Vol. 3 (1), pp. 341-361.
- Pollak, Michael (1989), «Memória, Esquecimento, Silêncio», *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n.º 3, pp. 3-15. Disponível em <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278> (fecha de consulta: 9/01/2017).
- Signorelli, Amalia (2013), *Antropología Urbana*, Barcelona, Anthropos.
- UNESCO (1982), *Declaração do México sobre as políticas culturais*.
- UNESCO (2003), *Convenção Para Salvaguarda do Património Cultural Imaterial*.
- Weber, Max (1978), *Sociologia de la Religion*, Buenos Aires, Editorial La Pleyade.



# **LOS DICIPLINANTES DE SAN VICENTE DE LA SONSIERRA (LA RIOJA, ESPAÑA). UN EJEMPLO DE LAS REPERCUSIONES DEL TURISMO**

Julio Grande Ibarra  
*Antropólogo, Sepinum*  
[jgrande@sepinum.com](mailto:jgrande@sepinum.com)

La utilización turística de la Semana Santa y otras fiestas religiosas ha sido una constante a lo largo de la historia. Sin embargo, hay que tener siempre en cuenta que la masificación de las visitas genera un importante impacto sobre las mismas que debe ser tenido en cuenta. La búsqueda de un equilibrio no resulta siempre una tarea fácil. Se hace pues necesario plantear una reflexión sobre como ordenar el fenómeno del turismo para evitar determinadas situaciones y evaluar adecuadamente el uso turístico de estas manifestaciones. El caso de la Semana Santa de San Vicente es un ejemplo de cómo plantear esta cuestión

## **1. INTRODUCCIÓN**

La importancia económica de las celebraciones de Semana Santa parece un hecho innegable. La dinámica económica que generan afecta a diferentes sectores como puede ser el caso de determinadas artesanías vinculadas con las mismas. Pero, sin duda, la utilización turística de las mismas, así como de otras celebraciones religiosas y fiestas tradicionales, es una de las más destacadas y ha sido una constante que podemos remontar al menos hasta el siglo XIX (Esteve, 2001).

Desde el punto de vista del turismo, estas manifestaciones presentan una serie de características que las hacen especialmente atractivas; entre ellas podemos destacar las siguientes:

1. Desarrollarse en un período vacacional. Es un momento de ocio que, además, coincide en una fecha idónea (principio de la primavera) con un gran deseo del público general de disfrutar de este amplio puente mediante una escapada, que genera que sea una de las temporadas del año con mayor número de desplazamientos.
2. La gran tradición de las procesiones y otras celebraciones de Semana Santa ampliamente conocidas por el público. A ello se suma las fuertes campañas de promoción que se realizan sobre algunas de ellas.
3. El carácter de espectáculo, que favorece la participación del público como observador.
4. La singularidad de muchas de estas celebraciones, combinado con un marcado carácter de autenticidad, lo que genera un alto grado de satisfacción en un elevado número de visitantes.

Sobre la importancia turística que se le concede baste destacar que, sobre un total de setenta y tres, veintisiete celebraciones de Semana Santa ostentan la declaración de Fiesta de Interés Turístico Internacional por parte de la Secretaría de Estado de Turismo. Es un porcentaje sin duda muy significativo. Por Comunidades Autónomas destaca Castilla y León con ocho declaraciones.

Comunidad Autónoma	Número total de Fiesta de Interés Turístico Internacional	Declaraciones de Semana Santa (Año de declaración)
Andalucía	10	Semana Santa de Málaga (1980)
		Semana Santa de Sevilla (1980)
		Semana Santa de Granada (1980)
Aragón	3	Semana Santa de Zaragoza (2014)
		Ruta del Tambor y el Bombo que incluye las Semanas Santas de nueve localidades (2014)
Asturias	1	
Canarias	1	
Cantabria	1	
Castilla- La Mancha	6	Semana Santa y de la música religiosa de Cuenca (1980)
		Semana Santa-Tamborrada de Hellín (2007)
		Semana Santa de Toledo (2014)
Castilla y León	10	Semana Santa de Valladolid (1980)
		Semana Santa de Zamora (1982)
		Semana Santa de León (2002)

		Semana Santa de Salamanca (2003)
		Semana Santa de Medina de Rioseco (2009)
		Semana Santa de Medina del Campo (2011)
		Semana Santa de Palencia (2012)
		Semana Santa de Ávila (2014)
Comunidad de Madrid	1	
Comunidad Valenciana	15	Procesión del Domingo de Ramos de Elche (1997)
		Semana Santa de Orihuela (2010)
		Semana Santa de Crevillente (2011)
Extremadura	2	Semana Santa de Cáceres (2011)
		Semana Santa de Mérida (2018)
Galicia	12	Semana Santa de Viveiro (2013)
		Semana Santa de Ferrol (2014)
Navarra	1	
Región de Murcia	10	Semana Santa de Cartagena (2005)
		Semana Santa de Lorca (2007)
		Semana Santa de Murcia (2012)
		Semana Santa de Jumilla (2019)

Tabla 1. Celebraciones de Semanas Santas declaradas Fiestas de Interés Turístico Internacional. Fuente: Secretaría de Estado de Turismo.

El componente turístico ha adquirido un peso innegable en muchas de estas celebraciones. Aunque el sentimiento religioso sigue vivo y el papel de cofradías y hermandades sigue siendo fundamental en las mismas, la actividad turística acapara también buena parte del protagonismo e incluso se reclama que así sea desde diferentes foros. En un artículo sin firma, publicado en *La Tribuna* en 2016 podemos leer:

Recuperar el valor de la Semana Santa, hacer valer el patrimonio atesorado, valorar la experiencia cofrade, todo ello es fuente de riqueza para esta ciudad, necesitada de recursos para ganarse su futuro. El objetivo de este proyecto no es ofrecer, informar, acercar, al turista la Semana Santa, el objetivo es vender la Semana Santa, vender sus museos, vender una experiencia inigualable, pero no solo al turista, sino al que ni se lo plantea. La repercusión de la Semana Santa en la actividad económica de la ciudad no puede conformarnos, pues la oportunidad es obtener el mayor rendimiento social directamente, no por estimaciones. La generación de riqueza no es una opción sino una obligación para conseguir los objetivos planteados en el programa social de cobertura asistencial y económica.

La iniciativa Caminos de Pasión, que agrupa a diferentes ayuntamientos de Andalucía con celebraciones singulares de Semana Santa, tiene un claro componente

turístico en la que, con la excusa de las celebraciones de Pascua como reclamo fundamental, pone en valor todos los recursos de estos territorios con una manifiesta orientación turística como podemos apreciar claramente en su página web (<https://www.caminosdepasion.com/>). Sirvan estos dos ejemplos como exponente de cómo la actividad turística se ha convertido en un elemento clave de estas celebraciones.

Pero no podemos olvidar que, además de ser una actividad económica importante para muchos territorios, genera también importantes impactos sociales y ambientales. Impactos que pueden llegar a alterar de alguna manera el propio significado de las fiestas y tradiciones cuando su presencia alcanza un nivel excesivo.

El caso de San Vicente de la Sonsierra (La Rioja, España) puede servirnos de ejemplo a la hora de poder valorar hasta qué punto esta situación puede llegar a generar un conflicto entre el turismo, las comunidades portadoras y el propio significado que para ellas tienen los rituales que provocan la asistencia masiva de curiosos, ajenos a la realidad del acto que van a presenciar.

## 2. LOS DISCIPLINANTES DE SAN VICENTE DE LA SONSIERRA

Esta pequeña localidad riojana, situada a orillas del Ebro, conserva la única procesión de disciplinantes que sobrevive en España y una de las pocas que todavía se pueden contemplar en el planeta. Esta circunstancia que le otorga un nivel de singularidad muy elevado, es lo que provoca que se haya convertido en un lugar de referencia obligada al hablar de la Semana Santa de nuestro país. Un repaso a los medios de comunicación nos dará una clara imagen de su frecuente aparición como una de las celebraciones imprescindibles. Esta permanente presencia en los medios ha conseguido que la celebración tenga un alto grado de reconocimiento por parte del público general y una significativa afluencia a una localidad pequeña que ronda escasamente los 1.000 habitantes.

Las procesiones de disciplinantes fueron muy frecuentes en otro tiempo. Parece existir un cierto consenso en considerar como las primeras, las celebradas en Perugia en 1260 incentivadas por las predicaciones de Raniero Falsani, movimiento que fue conocido como *disciplinanti* o *flagellanti* (Galtier, 2017). 1349 es otra fecha remarcable en la historia de la disciplina, momento en el que de nuevo se vuelven a concentrar un elevado número de concentraciones de penitentes con masiva participación de fieles. Este nuevo proceso se desarrolla principalmente en Austria-Hungría, Países Bajos, Francia y Alemania. En esa ocasión, el mayor número de procesiones de penitentes se agruparon entre los meses de julio y septiembre. Este movimiento alcanzó unas cifras verdaderamente llamativas y generaron un importante impacto en la población y en los cronistas de la época. En 1399 aparecen en Italia los Bianchi, otro gran movimiento vinculado con la disciplina; grupos numerosos de devotos peregrinaban durante nueve días entonando letanías y laudes, ayunando y flagelándose (Galtier, 2017). De fechas

similares es la aparición de los Battuti. Son abundantes las referencias a las predicaciones de Vicente Ferrer y su posición ante la penitencia de la flagelación.



Figura 1. Procesión de los disciplinantes (2019). Fotografía de José Manuel Alfaro

Parece que fueron los genoveses los que introdujeron la costumbre en España y Francia a finales del siglo XV. También los franciscanos primero y los jesuitas después contribuyeron de manera importante a esta difusión en los siglos XV y XVI (Vandermeersch, 2004: 141). Hay que destacar nuevamente la figura de Vicente Ferrer en el proceso de aparición de la disciplina como práctica popular en nuestro país.

El auge de las cofradías penitenciales y de las procesiones de disciplinantes en España, a la vista de las investigaciones disponibles actualmente, tenemos que situarlo a finales del siglo XV y, sobre todo, a lo largo del siglo XVI, muy relacionadas con la creación de las Cofradías de la Vera Cruz y su difusión por todo el territorio nacional. Unas procesiones que llegaron a alcanzar una gran presencia y popularidad y de las que podemos encontrar abundantes testimonios en la literatura o en la pintura.

Las procesiones de Disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra están relacionadas con la Cofradía de la Santa Vera Cruz. Su regla fundacional está fechada en 1551 fecha que tenemos que considerar como fundacional o, al menos, muy próxima a ella. Existen diferentes teorías que vinculan la misma con una serie de hechos anteriores, en especial con la fundación de la ermita de Santa María de la Piscina (siglo

XII), próxima a la localidad y con los acontecimientos acaecidos durante la toma de Jerusalén durante la Primera Cruzada (el nombre de la ermita está vinculado a la entrada en la ciudad por la puerta de la piscina probática del Infante Ramiro, fundador de la ermita), aunque no tenemos a día de hoy ninguna prueba que permita corroborar esta teoría.

La Cofradía establece, desde el principio, la disciplina como un ritual al que están obligados todos los miembros de la misma salvo

algunas personas que por ser delicadas o por tener algún otro impedimento no se quieren disciplinar, los tales pueden ir en la procesión con una hacha de cera en la mano el más honesto que pudiera, los cuales hagan su promesa con juramento como los que se disciplinan y tengan voto como los otros oficios (Regla de la Cofradía, 1551).

Se establecen, entre otras cuestiones, las pautas para la procesión de Jueves Santo, juntándose todos los cofrades a la hora de las tinieblas donde se les da un sermón. Para cuando acabaran las tinieblas estén todos juntos en la iglesia,

vestidos con sus hábitos de lienzo blancos groseros fechos de manera y numerados y con su cailla para cubrir el rostro y cabeza y descubiertas las espaldas, delante un esendo de las cinco llagas y su cordón hecho de esparto o de cáñamo con sus disciplinas en las manos para cuando el Abad y eclesiásticos bajaren (Regla de la Cofradía, 1551).

El orden de la procesión queda establecido de esta manera:

Primeramente vayan delante el Abad y eclesiásticos y luego en pos de ellos un Cofrade con una Cruz alta donde lleve la imagen de Nuestro Redentor, y después todos los otros uno en pos del otro salvo si le pareciere que deban de ir de dos en dos, y trabajen de hacerlo lo antes posible y tantos crucifijos, de veinte en veinte Cofrades vaya un crucifijo, y los que tuviere legítimo impedimento para no poder disciplinar lleven las insignias de la pasión, dispensados con ellos el Abad, Prior e Mayordomos; vayan en las dichas procesiones el Prior e Mayordomos e otros que con ellos ordenaren, con el hábito e con los atavíos que a ellos bien visto fuere con unas varas negras con sus esendo de las llagas para que hagan apartar a la gente, para que no se mezclen con los Disciplinantes, y entrados en la Iglesia los señores eclesiásticos estén de una parte y de la otra los Disciplinantes en medio y los otros estén en fila hasta que el cantor que para este fuere señalado, comience a cantar este verso *O Crux, ave, spes unica*, comiencen a disciplinarse, e acabado todo el verso levántense y comiencen todos los eclesiásticos el salmo *Miserere mei* y en tono alto, y salga la procesión por orden y vayan los señores eclesiásticos detrás de todos los Disciplinantes, y vayan los mas que pudieren para los animar y enfocar e guiar, e siempre la procesión vaya e venga por donde y a donde el Prior y Mayordomos e Abad fuere ordenado según la variedad e disposición o indisposición de los tiempos, e vueltas a la

Iglesia, e adorado el Sacramento, vuelvan al lugar donde salieron e hecho el lavatorio sin ruido ni alboroto de palabras ni obras, con todo el silencio se salgan (Regla de la Cofradía, 1551).

No aparecen en el documento referencias a la procesión de Viernes Santo ni a las procesiones de la Cruz de Mayo y de la Cruz de Septiembre que hoy se celebran y que podemos entender que son posteriores, aunque conocemos el momento de inicio de las mismas. Podemos suponer que, al igual que sucede con otras procesiones penitenciales de este tipo, estarían plenamente vigentes hasta el siglo XVIII, momento en el que se produce un proceso de decadencia de este tipo de prácticas y de la propia cofradía y que obedecen a diferentes causas, entre otras a algunos excesos cometidos durante estas procesiones (Labarga, 2000).

La prohibición de 1777 mediante Real Cédula emitida por Carlos III el 20 de febrero de ese año contribuirá también de forma definitiva a la desaparición de esta tradición. En este documento se plantea cómo las procesiones de «Penitentes de Sangre, o disciplinantes, y Empalados en las procesiones de Semana Santa, en las de la Cruz de Mayo y en algunas otras rogativas» en lugar de ser un acto «de edificación» se han convertido en un acto de «desprecio para los prudentes, de diversión, y gritería para los Muchachos, y de asombro, confusión, y miedo para los Niños, y Mujeres...» y que sus fines no se encaminan «al buen ejemplo, y a la expiación de sus pecados».

Las procesiones de disciplinantes desaparecerán en todo el territorio nacional durante esta centuria y/o principios de la siguiente, aunque en algunos lugares sobrevivirán hasta entrado el siglo XIX. La Rioja no sería una excepción. Labarga (2000), en su gran trabajo sobre las cofradías de la Vera Cruz de la región, señala muchos ejemplos de cómo la disciplina va retrocediendo. En el breve plazo de 15 años tras la publicación de Real Cédula, la disciplina había desaparecido de la práctica totalidad de las cofradías riojanas que todavía la conservaban. San Vicente de la Sonsierra es el único lugar donde esta tradición logra sobrevivir.

Tenemos constancia de su existencia en 1807; el 5 de marzo de ese año el obispo encomienda al párroco de la localidad Pedro Ramón Ramírez que terminara con la costumbre y que si fuera necesario pidiera ayuda al alcalde de la localidad para terminar con la costumbre de manera definitiva. Tras el paréntesis de la guerra con los franceses, en 1815, el párroco se declara incapaz para poder llevar a la práctica la prohibición. Sabemos igualmente que a finales del siglo XIX también se realizan las procesiones por el testimonio del pintor Darío Regoyos. De su existencia, a principios del siglo XX, tenemos constancia gracias a algunos reportajes en los medios de comunicación y, después de la Guerra Civil, por múltiples testimonios tanto reflejados en las actas de la cofradía como en los medios de comunicación, donde podemos encontrar un importante número de referencias. No es descabellado pensar que el ritual de los disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra se ha conservado sin interrupción desde hace más de 450 años.

Es necesario hacer notar una situación conflictiva que se produce en la Cofradía que provoca la división de la misma en dos, una que mantuvo el nombre de Cofradía de la Santa Vera Cruz y otra que toma el nombre de Cofradía de la Santa Penitencia y que es la que mantiene la tradición de la disciplina. Es muy probable que sin este proceso interno que finalizaría con esta escisión, que no podemos situar de manera precisa en el tiempo pero que podemos suponer que se produce a finales del siglo XVIII o principios del XIX, la tradición de los disciplinantes, de los picaos como se conocen popularmente, no hubiera sobrevivido.

Navarro se refiere a la Cofradía de la Santa Penitencia como «nueva rama de los observantes en la misma Vera Cruz con otra cofradía autónoma» y que conservaron la costumbre de la disciplina «pero les dieron otra forma, quizá más rigurosa aún en cuanto al modo que la primitiva...» (1945: 27), introduciendo también cambios en el calendario, incluyendo el viacrucis, la procesión del Santo Entierro y la Invención de la Cruz. En el año 1955 las dos cofradías vuelven a unificarse bajo el nombre de la Cofradía de la Santa Vera Cruz, continuando esta situación en la actualidad.

### **3. LA DIFUSIÓN DE LAS PROCESIONES DE LOS DISCIPLINANTES Y LOS CONFLICTOS CON LA AFLUENCIA DE TURISTAS**

Las procesiones de los Disciplinantes adquieren pronto una notable popularidad. Ya en 1945, el párroco de la localidad D. Salvador Navarro, empeñado en la tarea de revitalizar la Cofradía de la Vera Cruz, comenta, en un pequeño trabajo sobre la historia de la Cofradía y de sus procesiones, el interés que las mismas y la tradición de los disciplinantes despertaba en los medios de comunicación y la notoriedad que las procesiones van tomando y «cuando cada vez es más numeroso cada año el público que acude a presenciar sus procesiones y actos penitenciales que las acompañan» (1945: 6). El librito parece tener la intención, además de favorecer el relanzamiento de la Cofradía, aportar algunas explicaciones sobre el ritual para el gran público contestando algunas opiniones que se vertían en el momento sobre la explicación de estas celebraciones.

No entraremos aquí a explicar los detalles del funcionamiento interno de la Cofradía y las circunstancias que se produjeron en el proceso de reunificación. Pero si en algunos sucesos provocados por una afluencia de visitantes que crecía de año en año y que terminaría generando una situación de serio conflicto.

La difusión de las procesiones a través de los medios de comunicación va provocando que se reúna un cada vez mayor número de público que, con el pretexto de las procesiones, encuentra en la localidad riojalteña un lugar propicio para sus viajes de Semana Santa.

Así en el acta de 1958 ya empiezan a aparecer llamadas de atención a la necesidad de organizar de alguna manera el impacto que el turismo está generando, proponiendo que dos cofrades se encarguen de tratar de mantener el orden en las procesiones, denunciando actitudes poco respetuosas a las autoridades locales y echando de la iglesia,

si procede, a «quien provoque en sus actos de mala compostura y escándalo en el vestir» (Acta 1958. ACSVC).

Pero la situación está lejos de mejorar. Según pasa el tiempo la presión es mayor, se empiezan a organizar acampadas masivas en las orillas del Ebro donde se concentra una gran cantidad de público, en muchas ocasiones joven y, en general, de las provincias limítrofes. El exceso de alcohol, el ambiente de fiesta exagerada y la consideración de las procesiones como un espectáculo de diversión aumentan poco a poco la tensión. Según el testimonio de algunos vecinos, la situación de saturación de visitantes y el ambiente que se generaba en el pueblo empezó a ser un problema de carácter general. En la localidad, ante la afluencia de visitantes, se llegaban a montar puestos ambulantes, y el jolgorio era generalizado. De manera paralela, el malestar de los disciplinantes, de la cofradía y de buena parte de la población local ante la falta de respeto ante el ritual fue subiendo de tono.



Figura 2. Procesión de los disciplinantes (1966). Archivo de la Cofradía de la Santa Vera Cruz.

Este deterioro termina provocando que, en la reunión celebrada el 22 de enero de 1969, se suspenda la presencia de disciplinantes en las procesiones del Santo Entierro de Viernes Santo al estar los actos «lentos de curiosos profanos» y tener la sensación de que se pierde el verdadero espíritu religioso del acto y que en realidad «servimos inconscientemente al servicio de intereses bastardos y especulativos que no interesan al buen nombre de Dios ni de esta Santa Vera Cruz» (Acta 22-1-1969. ACSVC). Se insta también a dar publicidad a esta decisión a fin de, claramente, desanimar la presencia de visitantes. Para compensar la imposibilidad de salir el Viernes Santo se institucionaliza la celebración de la Hora Santa, en la que los disciplinantes cumplen con su penitencia en el interior de la iglesia en la noche del Jueves al Viernes Santo.

Esta suspensión se mantendría hasta el año 1992. No obstante, hay algunos intentos de reiniciarlas antes. Así en 1976 se debate la posibilidad de volver a salir en el Santo Entierro, opinión frente a la que el abad se posiciona claramente en contra:

si pudiendo evitar el carnaval de Viernes Santo por la tarde, no hacemos nada para evitarlo, en lugar de ser dignos sucesores de nuestros antepasados en la Cofradía, lo único que seremos será la vergüenza y la ignominia de la Santa Vera Cruz, cuya razón de ser no es ni el dinero, ni la fama, ni la costumbre, ni la tradición sino Dios y la religión (Acta 25 de abril de 1976. ACSVC).

Al no haber unanimidad, se decide continuar con la suspensión. Pero a partir de aquí la Cofradía comienza un proceso para intentar normalizar la situación. Según se recoge en el acta del 9 de mayo de 1986 «se propone y se acuerda que debemos comunicar al Ayuntamiento y rogarle que las barracas y demás casetas de diversión y de ruidos no se autoricen instalar en el trayecto de las procesiones de Jueves y Viernes Santo» (Acta 9 de mayo de 1986. ACSVC).

El Ayuntamiento no atenderá la petición, por lo que al año siguiente se acuerda repetir la misma a la corporación y, en caso de no ser atendida, recoger firmas entre los vecinos para forzar la toma de una decisión. Ese mismo año se toma también el acuerdo de solicitar a los bares del recorrido que cierren las puertas al paso de las procesiones, propuesta que es acogida en general bien y que todavía se conserva en la actualidad. Este mismo año de 1987 se repite la votación de recuperar la presencia de los picasos en la procesión del Viernes Santo de nuevo con resultado negativo. Finalmente, y ante la presión ciudadana, el ayuntamiento acuerda prohibir las casetas los días de Jueves y Viernes Santo y, por último, suspender las acampadas.



Figura 3. Fotógrafos y medios de comunicación al inicio de la procesión (2019). Fotografía del autor.

El año 1992, ante los cambios que se van produciendo, la junta general aprueba recuperar las procesiones de disciplinantes en la Procesión del Santo Entierro mediante el siguiente acuerdo:

Acordar y votar para que salgan los Disciplinantes en la procesión del Santo Entierro. Una votación que se realiza a mano alzada siendo el resultado de 16 votos que sí y 5 que no. Por lo tanto, en el año 1992 vuelven a Disciplinarse en el Santo Entierro.

Además, la Cofradía va instaurando otras medidas. Así por ejemplo se edita un folleto con la intención de explicar el ritual a los visitantes intentando implicar a los mismos en la celebración. Se procederá a regular la presencia de fotógrafos mediante la obligatoriedad de pedir permiso previo para poder tomar imágenes desde el interior de las procesiones, regulando y limitando el número de medios gráficos en cada momento de la procesión. Del mismo modo se establece que los cofrades organicen un cordón que, de alguna manera, proteja a los disciplinantes de la presión del público asistente, generando un espacio libre por donde puedan circular sin dificultades y donde se pueda realizar la penitencia con el debido sosiego.

En la actualidad la situación se ha transformado de manera importante. El público asistente ha disminuido y, aunque sigue siendo numeroso, no alcanza las cifras de otros momentos. La actitud de los turistas y, en general, de todos los asistentes a las procesiones, es respetuosa y se guarda un comportamiento correcto. Continúan manteniéndose los controles de medios de comunicación y fotógrafos, existiendo un cofrade ocupado en esos menesteres. También se cuenta con la colaboración de las fuerzas de seguridad para mantener el orden y controlar la afluencia de vehículos y los cofrades siguen dedicados al control de la circulación de la procesión formando un pasillo a los lados que impide el paso del público al centro de la misma.

Además, en el año 2019 se procedió a elaborar un plan de salvaguarda de los disciplinantes que, entre otras cuestiones, abordaba la cuestión del turismo. Este plan de salvaguarda se elaboró mediante un proceso de participación pública, en la que colaboraron de manera especialmente significativa tanto la Cofradía como el Ayuntamiento.

Los objetivos que este plan se marca en lo referente al turismo son los siguientes:

1. Monitorizar la influencia que el turismo ha tenido, tiene o puede tener en el normal desarrollo y evolución del ritual.
2. Establecer una estrategia de gestión de los flujos de visitantes turísticos.
3. Conseguir que los visitantes tengan una visión amplia de lo que representa el ritual, facilitando de esta manera su comprensión y participación.
4. Definir las claves que deben regular la promoción turística.

Una de las acciones que se plantea para aminorar los efectos del turismo es la de mejorar el conocimiento y la sensibilidad de los visitantes frente a lo que van a ver. Para

ello se propone dentro del plan una acción tendente a facilitar al visitante una información suficiente. Para ellos se ha elaborado un material impreso (difundido también en formato digital) en el que se intenta explicar, de forma muy resumida, las cuestiones generales sobre el ritual de los disciplinantes, así como algunos aspectos de la historia de las procesiones de disciplinantes y de la Cofradía que se entregan a los asistentes. Se pretende de este modo hacer participar al visitante en los actos con una visión diferente o, al menos, con una mayor capacidad de comprensión de los mismos.

Se planea igualmente en el plan la creación de un centro de interpretación que pretenda dar respuesta a la demanda de información sobre los disciplinantes por parte de los visitantes fuera de los momentos en que se celebran las procesiones, información muy demandada en la actualidad. Este centro podría contribuir, además, a facilitar la gestión de flujos de visitantes y contribuir a que el público general se aproxime al significado e historia del ritual de los picados.

Otras medidas que se proponen sobre este tema en el plan de salvaguarda son las siguientes:

1. Mayor coordinación con el Ayuntamiento a la hora de organizar las procesiones.
2. Mejorar la organización de aparcamientos (un problema en una localidad de las dimensiones y estructura de San Vicente de la Sonsierra) y gestión de flujos.
3. Establecer un protocolo de funcionamiento con las fuerzas de seguridad.
4. Mejorar el sistema de control durante el desarrollo de las procesiones.



Figura 4. Cofrades y fuerzas de seguridad organizan un cordón de seguridad para garantizar espacio a los disciplinantes durante la Procesión del Viacrucis (2019). Fotografía del autor.

También se plantea la realización de una serie de acciones relacionadas con la promoción que debe hacerse sobre el evento. Dentro de esta estrategia se propone abordar con los organismos responsables de la promoción turística un diálogo para que sea tenida en cuenta su opinión a la hora de la intensidad de la mismas y los mensajes que

debiera contener y una evaluación de los resultados de las campañas y mensajes que se lancen en las mismas. Del mismo modo una determinación anual de la intensidad que deben tener estas campañas a la vista del nivel de visitantes de cada año, moderando o, incluso anulando, las campañas en caso de que el número de visitantes creciera por encima de la capacidad de acogida y organización.

#### 4. ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Las celebraciones de Semana Santa, al igual que otras fiestas y rituales populares, presentan una serie de atributos que los hacen especialmente llamativos para atraer a un elevado número de visitantes. Entre éstos podemos destacar la singularidad de las mismas o, dicho de otro modo, su carácter único o casi *exótico*, lo que para el turismo implica una importante capacidad de atractivo.

Todas estas celebraciones tienen una razón de existencia que, al menos hasta ahora, era independiente del turismo, teniendo unos significados específicos para las comunidades portadoras que las dieron origen.

El turismo puede jugar un importante papel en la conservación de muchas de ellas, contribuyendo al reconocimiento del hecho y a su puesta en valor, aspectos sin duda de gran interés a la hora de contribuir a la preservación y mantenimiento de las mismas. También puede contribuir al desarrollo económico y social de los territorios que las acogen.

Pero no podemos olvidar que el turismo, lejos de ser una actividad inocua, genera una serie de impactos sociales, ambientales y económicos, en ocasiones con importantes repercusiones, que siempre deben ser tenidos en cuenta. La simple presencia de un elevado número de visitantes en relación con la población residente, genera ya importantes efectos que van desde la convivencia por una excesiva ocupación del espacio público, a la problemática de la prestación de determinados servicios esenciales, incluidos los hosteleros, para lo que las comunidades receptoras no están preparadas.<sup>130</sup>

Pero, además, la presencia de un desproporcionado número de visitantes puede generar notables alteraciones en el normal funcionamiento de estas celebraciones. Las

---

<sup>130</sup> Y difícilmente pueden estarlo en muchas ocasiones, a pesar que, gracias a los medios de los que disponemos actualmente se puedan reforzar algunos de ellos de manera puntual. Nos referimos a servicios como limpieza, aparcamiento, agua potable... No es posible, o al menos muy poco probable, que se puedan generar infraestructuras permanentes muy sobredimensionadas para atender necesidades puntuales de unas fechas muy limitadas. En el caso de San Vicente de la Sonsierra es imposible disponer de manera estable de recursos para atender la demanda de 50.000 personas en un municipio de 1.000 habitantes (cifra que se ha manejado en ocasiones para valorar la presencia de visitantes a las procesiones; aunque a nuestro entender este dato puede ser un tanto exagerado, pero sí nos da una idea de la problemática que puede generar la desproporción entre público flotante y población real).

exigencias del público visitante, su injerencia en la propia celebración, el desconocimiento de su significado o la falta de valoración de lo que estos rituales significan para la población local pueden dar lugar a situaciones conflictivas como la descrita en páginas anteriores.

Por otro lado, su trascendencia en las economías locales debe ser analizada de una manera realista. Una afluencia puntual de un elevado número de visitantes tiene una repercusión fundamentalmente en la hostelería local, pero de manera muy limitada por el escaso recorrido temporal. Un destino turístico no se mantiene con visitantes de unos pocos días, sino con una afluencia de visitantes repartidos a lo largo de todo el año. Así, por ejemplo, las celebraciones de San Vicente de la Sonsierra no han generado el desarrollo de un sector de oferta significativo; ni para el existente, las celebraciones juegan un papel fundamental ya que, al ser temporada alta, la ocupación está relativamente garantizada. El crecimiento turístico de la localidad está mucho más vinculado con el desarrollo del mundo del vino y del enoturismo, productos en los que la localidad se ha convertido en los últimos años en un referente, que con las procesiones de disciplinantes. En todo caso la oferta sigue siendo muy limitada superando escasamente las 40 plazas de alojamiento reglado.

Esta situación debería hacernos reflexionar sobre la realidad de lo que representan este tipo de celebraciones desde el punto de vista del desarrollo económico territorial real. No obstante, si hay que destacar el papel que juegan desde el punto de vista de dar a conocer algunos territorios que son reconocidos por el público general gracias, precisamente, a estas celebraciones.

Aunque el caso de San Vicente de la Sonsierra pueda ser una situación extrema, no deja de ser por ello un ejemplo de interés a la hora de poder valorar los riesgos que un crecimiento desmedido del turismo puede ocasionar en una celebración. En todo caso, lo que parece más razonable es poder encontrar un equilibrio, entre lo que representa el turismo para los territorios desde unos planteamientos realistas y el riesgo que puede traer asociado para el patrimonio inmaterial, evitando planteamientos simplistas y valorando siempre las consecuencias que su desarrollo puede generar y los riesgos que puede plantear.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo (2016), «Lo que es y lo que debe ser la Semana Santa de Málaga», en *La Tribuna*, nº 23, Disponible en <http://www.latribuna.org/index.php/miscelanea/item/516-lo-que-es-y-lo-que-debe-ser-la-semana-santa-de-m%C3%A1laga> (Fecha de consulta 10/6/2020)
- Esteve Secall, Rafael (2001), «Orígenes del aprovechamiento turístico de la Semana Santa», *La-berinto*, 23, pp. 63-66.

Galtier Martí, Fernando (2017), *Cofrades camino del cielo*, Zaragoza, Prensa de la Universidad de Zaragoza.

Grande Ibarra, Julio (2019), «Los disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra», Ayuntamiento de San Vicente de la Sonsierra. Disponible en [https://issuu.com/sanvicentesonsierra/docs/disciplinantes\\_de\\_san\\_vicente\\_de\\_la\\_sonsierra\\_publicacion](https://issuu.com/sanvicentesonsierra/docs/disciplinantes_de_san_vicente_de_la_sonsierra_publicacion)

Labarga-García, Fermín (2001), *Las cofradías de la Vera Cruz en la Rioja*, Logroño, Historia y Espiritualidad.

Navarro Uruñuela, Salvador (1945), *La Semana Santa de San Vicente de la Sonsierra y la Vera Cruz por el Párroco y abad de la Cofradía*, Bilbao.

Secretaría de Estado de Turismo, «Fiestas de Interés Turístico Internacional». Disponible en <https://turismo.gob.es/desarrollo-sostenibilidad/fiestas/Paginas/Fiestas-de-Inter%C3%A9s-Tur%C3%ADstico-Internacional.aspx> (fecha de consulta 10/6/2020)

Vandermeersch, Patrick (2004), *Carne de la pasión. Flagelantes y disciplinantes. Contexto histórico-psicológico*, Madrid, Trotta.

Verhaeren, Emile y Darío de Rogoyos (eds.) (1999), *España Negra*, Barcelona, Terra Incógnita.



## **LA SEMANA SANTA EN LA CIUDAD DE MURCIA: ICONO DEL TURISMO MULTIVIVENCIAL**

Fina Antón Hurtado  
*Universidad de Murcia*  
[fmanton@um.es](mailto:fmanton@um.es)

El tema de la religiosidad popular suscitó el interés de la Antropología Social desde sus inicios por considerarla una manifestación de la capacidad simbólica atribuida por Cassirer (1983) exclusivamente a la especie humana, en tanto que es vehículo de expresión de creencias. Es profusa la cantidad de obras que estudian esta temática a lo largo del espacio y del tiempo y la relevancia que la Antropología de la Religión ha tenido dentro de nuestra disciplina.

Inicio este capítulo proponiendo un marco teórico en el que la categoría de sentido ocupa una posición central y establece su relación con el concepto de identidad y el de emoción. Pretendo mostrar cómo la participación en la procesión de Semana Santa, tanto de forma activa (Hermano Mayor, estantes, mayordomos, damas, «nazarenos», penitentes, etc.), como de forma pasiva (espectadores creyentes o no, foráneos o extranjeros, etc.) supone la vivencia de un conjunto de sensaciones (visuales, sonoras, olfativas, gustativas, y táctiles) que cada uno personaliza y que se concentra en la expresión de una emoción no vinculada exclusivamente al sentimiento religioso, sino que se diversifica en sentimientos de identidad, de pertenencia, estéticos, etc. He podido constatar a través del trabajo de campo realizado durante décadas que la asistencia/presencia en las procesiones de Semana Santa no deja impasible a nadie.

El carácter festivo y solidario de las procesiones murcianas suscita un sentimiento de integración que resulta muy atractivo tanto para los murcianos, como para las personas de otros pueblos, regiones o naciones que las contemplan, lo que las erige en un activo para atraer el turismo. No se trata de ver las procesiones, «callejear» por las calles y plazas de la ciudad, sino de hacer partícipe al visitante de un ambiente multivivencial en el que se combina el sentimiento estético suscitado por la contemplación de las imágenes pasionarias, con la climatología benigna de la primavera murciana, el perfume del azahar, la degustación de platos tradicionales de estas fechas, el sonido de las bandas de música, e incluso la conversación espontánea con el vecino (aunque sea desconocido) durante la espera del siguiente paso penitencial. La naturalidad con la que los nazarenos murcianos reparten habas, caramelos, monas, huevos, estampas, pins y pequeños recuerdos constituyen un elemento identitario que en el ámbito del turismo vivencial supone un valor en alza, porque, aunque se trate de una acción que tiene su origen en el siglo XVII, se ha resignificado y revalorizado.

Trataré de exponer a lo largo de esta contribución la combinación entre sensación, emoción y espiritualidad que ofrecen las procesiones de Semana Santa en la ciudad de Murcia para fundamentar el atractivo que supone como reclamo turístico.

## 1. CULTURA, CREENCIA Y SENTIDO

Tanto la Semana Santa como el turismo son manifestaciones culturales, que sugieren una explicación inicial acerca del concepto de cultura, y el modelo analítico en el que me basaré para concretar la interpretación de ambas expresiones culturales y la resignificación que se opera en la actualidad.

En la definición de cultura expuesta por uno de los fundadores de nuestra disciplina, Tylor, allá por 1871, la consideraba un «todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad». Esta complejidad a la que aludía Tylor es retomada por Edgar Morin (2011) al afirmar que la complejidad es una constante en la vida moderna, y según Niklas Luhmann (1998) es necesaria la «reducción de la complejidad» para generar sentido a partir de las interacciones que se producen entre un sistema y el ambiente en el que se desenvuelve, o dicho con otras palabras, ante la complejidad es necesaria la adopción de modelos explicativos e interpretativos que permitan comprender la realidad compleja (León y Sanjuán, 2009: 60; Reza, 2010: 125). Se requiere, por tanto, un nuevo modelo de análisis en el que se adopte un dominio teórico transdisciplinar que trascienda los límites disciplinares, como propone Aurora González Echevarría (2016: 168). La complejidad de las sociedades actuales es una expresión de la complejidad inherente a la vida moderna (Morin, 2011), de lo que puede deducirse que, en los fenómenos complejos, no se pueden extraer conclusiones inductivas.

El modelo que mejor se adapta al análisis y la comprensión de la realidad compleja actual es el *modelo ecosistémico* en el que se incorporan aportaciones de las ciencias de la complejidad, a partir de la teoría de sistemas y definen al sujeto «como un sistema unitario que se organiza dentro de un medio complejo y que tiene como resultado su propia individualización» (Álvarez Munárriz, 2011a: 410). G.H. Mead con sus investigaciones sobre organismo, entorno y emergencia, propone como base analítica el concepto de «sistema complejo adaptativo» a través del cual podemos investigar las constricciones internas y externas que soportan las personas a lo largo del tiempo. En tanto que somos seres psicobiofísicos establecemos una identidad personal compleja y relacional a la vez que robusta, consciente y creativa (Álvarez Munárriz, 2011a: 410, 426) que nos permite «a los seres humanos imaginar el bienestar, tanto individual como social, e inventar las maneras y los medios para alcanzar y magnificar ese bienestar» (Damasio, 2010: 443), teniendo en el turismo una manifestación del mismo.

Para White (1982 [1964]), la cultura es un sistema organizado e integrado por tres sistemas estrechamente relacionados entre sí: el tecnológico, el sociológico y el ideológico. Considera que el componente tecnológico se encuentra «[...] compuesto por los instrumentos materiales, mecánicos, físicos y químicos, junto con las técnicas de su uso, con cuya ayuda el hombre, como una especie animal, es articulado con su hábitat natural» (White, 1982: 338). Este sistema, a través del conocimiento (la ciencia) y las herramientas (la tecnología) satisface las necesidades biológicas a las que se refería Linton (1942). El sistema sociológico «[...] está compuesto por las relaciones interpersonales expresadas por pautas de conducta, tanto colectivas como individuales» (White, 1982: 338). Habría que considerar en este módulo tres grandes niveles, el micro, en el que situaríamos las relaciones familiares, el meso referido a las organizaciones sociales, profesionales, ocupacionales, etc., y el macro, donde tendrían cabida las relaciones políticas y militares. Este sistema daría respuesta a las necesidades sociales que Linton referencia, pero que han sido reconocidas desde Aristóteles a través de su *zoon politikón*. Finalmente, el sistema ideológico «[...] está compuesto por ideas, creencias, conocimientos, expresados en un lenguaje articulado u otra forma simbólica» (White, 1982: 338). Este, estaría compuesto por: «[...] las mitologías, leyendas, literatura, filosofía, ciencia, saber popular y conocimientos de sentido común» (White, 1982: 338). Este sistema ideológico es denominado por White también como sistema filosófico. La funcionalidad del mismo radicaría en cubrir las necesidades psíquicas de las que también habla Linton, porque cualquier actividad humana está dotada de sentido, necesario para mantener la estabilidad psíquica, como están demostrando las neurociencias.

Si bien la propuesta de estos autores sigue siendo valiosa para nuestra disciplina, considero necesario adaptarla a las condiciones específicas de las sociedades complejas, en las que las necesidades humanas siguen estando vigentes, pero la forma de satisfacerlas ha cambiado sustancialmente. Para ello asumiré el planteamiento que propone Álvarez Munárriz (2011b: 80) en el que habla de cuatro módulos de la cultura, el tecnoeconómico, el institucional, el ideal y el paisaje. Aunque la relación del turismo

con las manifestaciones de religiosidad popular puede analizarse tomando como modelo de análisis, los cuatro módulos anteriormente referenciados, no es posible desarrollarlos todos ellos en esta contribución, de ahí que me centre en el eminentemente cultural, que es el módulo ideal, que se concentra en las creencias, los valores y las normas que actúan como catalizadores de sentido (Antón Hurtado, 2012: 363) para las personas que las asumen como referencia.

La creencia como manifestación cultural, ha estado presente desde el inicio del proceso de hominización y en las sociedades complejas puede convertirse en una poderosa herramienta de humanización. Ya Cassirer definió al hombre como animal simbólico (1983: 27). White partiendo de la distinción entre señal y símbolo, afirmó que la capacidad para usarlos es exclusivamente humana, siendo sobre esta capacidad simbólica, sobre la que se sustenta la cultura como sistema complejo de significado (Augé, 1994: 75; Lisón Tolosana, 2012: 20) y como «un todo lógicamente integrado, funcional y razonable» (Álvarez Munárriz, 2015: 198), y multidimensional (Hooker, 2011: 50). Desde esta perspectiva *sistémica* del análisis de la cultura se puede llegar a comprender y satisfacer las necesidades tanto materiales, como sociales y espirituales, de manera más humana. Para Geertz (1973: 166) «la cultura es el marco de creencias, símbolos expresivos y valores en término de los cuales las personas definen sus sentimientos y realizan sus juicios».

Max Weber consideraba que a medida que las sociedades humanas progresaran a través de los avances científicos y tecnológicos, las creencias mágico-religiosas se irían reduciendo paulatinamente y llegaríamos, en términos weberianos al «desencantamiento del mundo». Podemos constatar que esta apreciación dista mucho de la realidad actual. Si bien es cierto que en las sociedades complejas estamos inmersos en un proceso de secularización, también podemos observar que la actividad individual toma como referente de acción a la creencia, no tanto, o exclusivamente la creencia religiosa, sino la creencia como expresión de nuestra capacidad simbólica para interpretar la realidad y generar el sentido que oriente nuestra toma de decisiones y nuestra actividad, tanto individual como colectiva y todo ello inmerso en un reconocimiento a la espiritualidad como humanizadora de la persona y de la sociedad.

A través de la simbolización, los seres humanos interpretamos el mundo y configuramos el orden simbólico de la cultura, constituyendo la base sobre la que se sustenta la categoría de sentido, que es el motor de nuestra vida. La categoría de sentido es un concepto relacional a través del cual, los seres humanos otorgamos significado a los actos y al mundo que nos rodea. El sentido que necesitamos dar a la vida puede analizarse desde una triple perspectiva, la razón de ser, el significado y la dirección (Álvarez Munárriz, 2000: 159). El sentido como razón de ser se sustenta en la dificultad cognitiva que tiene la mente humana para gestionar el caos. Para los seres humanos la realidad adquiere sentido cuando se percibe estructurada de manera armónica y coherente. Por lo que al significado se refiere, las personas atribuimos sentido a la vida cuando nos sentimos orgullosos y satisfechos con la vida que llevamos. Esta atribución de sentido no se realiza individualmente, sino como miembros de la sociedad. «No hay sentido

sin intención, no hay sentido sin relación con la libertad, no hay sentido, por tanto, sin un sujeto que establece comunicación con otro sujeto» (Ferry, 1999: 314). Finalmente, el sentido como orientación permite reducir la complejidad y la incertidumbre selectivas (Luhmann, 1998: 29) y nos facilita la elección entre posibilidades funcionalmente equivalentes, así como, la búsqueda de nuevas posibilidades. La revolución científica y tecnológica, las creencias postmaterialistas, que consideran que la vida no necesita ningún contenido determinado, ascético o cultural para tener valor y sentido; la vida existe simplemente para ser vivida (Ortega y Gasset, 1993) y la secularización han contribuido a la pérdida de sentido. Frente a estos posicionamientos reivindico a la Antropología como ciencia que estudia al hombre como productor de sentido desde una aproximación holística (Lévi-Strauss, 2011: 37).

## 2. ESPIRITUALIDAD Y RELIGIÓN

Desde que Gardner en 1983 nos hablara de las «inteligencias múltiples»: lingüística, musical, lógico-matemática, corporal o kinestésica, espacial o visual, intrapersonal, interpersonal y naturista, Rizzolati en 1996 descubriera las «neuronas espejo», Goleman nos desvelara la existencia de la «inteligencia emocional» y Damasio en 2010 insistiera en la importancia de lo emocional, la espiritualidad está siendo objeto de estudio para las neurociencias. En ese tránsito de la religión a la ciencia ha adquirido mayor visibilidad social.

En los últimos años la «inteligencia emocional» goza de gran relevancia y divulgación tanto en entornos científicos como de opinión pública. Recientemente, se está estudiando la «inteligencia espiritual». Mientras que la primera se refiere a la capacidad de nombrar y gestionar las propias emociones, y de relacionarnos con los otros constructivamente, la segunda puede definirse como la capacidad de trascender el yo, separando la conciencia de los pensamientos. Hablar de «inteligencia espiritual» no significa hablar de religión, sino de «interioridad», «profundidad», de «conciencia transpersonal, transmental o transegógica», de «no-dualidad». Cualquiera que entra por ese camino puede comprobar por sí mismo cómo la llamada «inteligencia espiritual» potencia capacidades como la serenidad, la observación desapegada de lo que ocurre, la ecuanimidad, la libertad interior, la compasión (Firchsmán, 2016). Significa experimentar que somos más que nuestros pensamientos y emociones y que, cuando accedemos a esa dimensión, todo es percibido de un modo radicalmente nuevo. Aunque todavía no ha transcurrido un tiempo suficiente para poder analizar la situación generada por la Covid-19, con perspectiva temporal, intuyo por la información que he podido recabar en las redes sociales, que se ha despertado esta nueva expresión de la inteligencia humana. En este nuevo tiempo, la espiritualidad se desarrolla en una cultura sin religiones. La religión es una forma de vida espiritual, pero considerar esta forma como única, imposibilitaría entender con verdad lo que la vida espiritual es y significa en la vida humana. El ateísmo es otra posición desde la que acceder al dina-

mismo de la espiritualidad (Comte-Sponville, 2007). La no identificación de espiritualidad y religión permite reconocer la existencia de una espiritualidad laica o incluso atea. Para Zohar y Marshall (2001), citados por Villarini (2004: 93):

Lo espiritual significa estar en contacto con un conjunto más grande, profundo y rico que sitúa nuestra presente situación limitada en una nueva perspectiva. Es poseer un sentido de algo más allá, de algo más que confiere valor y sentido en lo que ahora somos [...] La espiritualidad es, sin más, un asunto constitutivo de la persona, y piénsese como se piense, vivase como se viva, el ser humano está abocado hacia una realidad trascendental que lo supera en su razón y que impera en su interior.

Los nuevos movimientos religiosos intentaron generar ese sentido entre sus seguidores (Antón Hurtado: 1996a), pero lo cierto es que cada vez «Somos menos religiosos en cuanto a compromiso con los rituales institucionalizados, pero cada vez tenemos más interés por la dimensión espiritual, por el sentido de la vida» (Lenoir, 2018: 76). Las iglesias están cada vez más vacías y la dificultad para encontrar vocaciones en las órdenes religiosas católicas es un hecho desde hace varias décadas (Antón Hurtado, 1996b), sin embargo, la afluencia a las manifestaciones de religiosidad popular como procesiones y romerías son cada día más multitudinarias. No se trata solo de un rechazo a la religión organizada, sino de una liberalización respecto a las instituciones relevantes para el grupo (Antón Hurtado, 1997). Cada vez nos interesa más la espiritualidad y menos la religión institucionalizada.

El binomio espiritualidad y religión ha estado anclado culturalmente en el imaginario colectivo, pero lo uno no necesariamente exige o denota lo otro, pues se puede llegar a ser espiritual y no estar adscrito a ninguna religión. De hecho, hay muchos sujetos religiosos y poco espirituales. La espiritualidad es previa a cualquier religión, de tal forma que las diferentes confesiones religiosas no son más que «modulaciones» o formas (mentales) específicas de aquella intuición original (Melloni, 2012). Frecuentemente el concepto espiritual es utilizado para englobar realidades que se quedan solo en el campo de lo religioso, pero la conexión de religión con espiritualidad lo trasciende como puede observarse en los estilos de vida, las elecciones de orden vocacional y las prioridades humanas que llevan a comprender la religión como una opción de crecimiento espiritual, pero, aun así, no se puede garantizar que la práctica de la vida religiosa sea garantía de espiritualidad. Martínez Lozano (2013), utiliza dos imágenes para hablar de la relación entre ambas: la del vaso y el agua, o la del mapa y el territorio. La espiritualidad es el agua que necesitamos si queremos vivir y crecer; la religión es el vaso que contiene el agua. La espiritualidad es el territorio último que anhelamos, porque constituye nuestra identidad más profunda; la religión es el mapa que quiere orientar hacia él.

La espiritualidad, según Lenoir (2018, 96) es tan «universal» y «poderosa» porque responde a algo que todos, como especie, compartimos: el miedo a la muerte («es lo que hace nacer la religión, por eso la primera ritualización es funeraria») y la necesidad

de vínculos sociales, aunque no de manera institucionalizada. Harari (2014) considera el éxito evolutivo de nuestra especie se debió a su capacidad de creer en ficciones compartidas, la religión entre ellas, pero no exclusivamente, ya que la espiritualidad tiene hoy otras formas de expresión como son las creencias, la política, el deporte, etc. Además de espiritual, el hombre es *Homo ritualis*. Considero muy conveniente adoptar la definición del hombre como *homo ritualis* ofrecida por Carmelo Lisón (2012b) porque «el ritual sería una realidad semántica con un código simbólico superpuesto a una realidad empírica». Asumo la definición de rito propuesta por este autor, según la cual «el rito es un universal cultural presente en todas las culturas y en su complejidad refracta dimensiones plurales de lo humano que le otorgan un carácter misterioso y de difícil comprensión» (Lisón Tolosana, 2012b: 22). La analogía que, según este autor, se establece en los procesos rituales, se pretende «por una parte, ordenar desde un ángulo cognitivo-simbólico el universo entero y, por otra, al pasar el contenido a registro mágico-ritual, persuadir, convencer, lograr efecto» (Lisón Tolosana, 2012b: 28).

### 3. TURISMO MULTIVIVENCIAL Y EMOCIONAL EN LA SEMANA SANTA MURCIANA

En tanto que somos seres mortales y corpóreos estamos influidos por cualquier modificación del *complejo cronotopo*. Vivimos durante un tiempo y ocupamos un espacio que modificamos y nos modifica, esta influencia bidireccional ha sido estudiada por la antropología cognitiva, y más concretamente por el Cognitivismo Ecológico (Gibson, 1986; Hutchins, 1995; Clark, 1997; Healy, y Braithwaite, 2000). El medio en el que desarrollamos nuestra vida, nos condiciona y modela, centrándose en procesos múltiples de ontogénesis.

La influencia del tiempo en las estancias de los turistas durante la Semana Santa en Murcia, tiene varias expresiones. Si atendemos al tiempo vital, a las edades, la presencialidad en las procesiones resulta atractiva tanto para mayores como para niños/niñas, porque la contemplación de las mismas no deja impasible a nadie. Los/las turistas se ven sorprendidos/as cuando las contemplan por primera vez, tanto por la belleza de las imágenes, como por el comportamiento y la generosidad de los/las nazarenos/as que reparten durante horas y a lo largo de todo el recorrido, caramelos, monas, huevos, habas, insignias, estampas y toda una serie de objetos, que se renuevan cada año. El calendario anual tiene su influencia en el atractivo temporal de estos actos, porque suceden en primavera, con un tiempo atmosférico que permite, generalmente, el disfrute de temperaturas muy suaves que invitan a disfrutarlas en la calle.

Respecto al espacio físico, como expone Greenwood (1982: 233) recogiendo reflexiones de Caro Baroja

nos sugiere que las manifestaciones espaciales de la sociedad no son sólo construcciones pasivas del hombre. En primer lugar, la forma que una localidad toma al fundarse

es una expresión de las condiciones naturales y sociales del lugar y de los modelos culturales de los habitantes. Por otro lado una vez empezada esta dimensión espacial, relativamente inmutable por un periodo de tiempo, es un espacio organizado dentro del cual uno nace, vive y muere; del cual la vida social hereda ciertos matices. Ni tampoco termina aquí porque los efectos recíprocos de la dimensión espacial y las constantes adaptaciones culturales hechas por los habitantes hacen que el espacio sea a la vez expresión y componente del sistema cultural. ...El arreglo espacial puede ser a la vez una expresión de la cultura y la fuerza transgeneracional que gravita sobre la vida social de la gente que lo habita.

En la misma línea, sostiene Lefebvre (1991) que el espacio es el encuentro, la condensación y simultaneidad de seres vivos, cosas, objetos, obras, signos y símbolos que en su propia emergencia adquieren su particularidad. No solo la estrechez de las calles por las que discurren las procesiones y el contraste con las aperturas visuales de las plazas que atraviesan, sino que los accesos, los balcones engalanados con las banderas de las diferentes cofradías, las palmas, los ramos de olivo, los lazos simbolizando luto, el entorno construido de sillas y palcos, suponen un condicionante indiscutible que configura nuestra visión del mundo y el significado que otorgamos a la realidad, e incluso, como recoge Merleau-Ponty (2006), la propia constitución orgánica de lo humano se da gracias a su conformación por el espacio y los objetos con los que se relaciona.

Las actividades que las personas desarrollan en los espacios aportan también otros significados, y la interpretación cultural del lugar, el sentido que se va configurando a través de una dinámica dialéctica entre los modos en que la gente entiende el lugar y las experiencias vividas en el mismo. Es por medio de esta dialéctica que un lugar llega a adquirir fuerza social (Alcock, 2001; Basso, 1996; Bradley, 1998) y ahí radica uno de los atractivos intangibles, pero perceptibles de la Semana Santa murciana. La espera expectante del paso de las hermandades y de los/las nazarenos/as repartiendo detalles y la conversación amable con los «vecinos de silla», los folletos informativos sobre las procesiones y la información disponible en la web, que suelen consultar, convierte la calle, como diría Marc Augé (2008) en un lugar que suscita en las personas sentimientos de seguridad y bienestar. Los/las turistas que visitan Murcia en Semana Santa y quieren contemplar las procesiones, no se suelen perder, porque además de la información escrita, cuentan con la información sonora que les ofrecen las bandas de música que acompañan el cortejo, como elemento orientador y localizador. El diálogo frecuente con los autóctonos permite al turista conocer los códigos de interpretación cultural para poder saber qué hacer y qué esperar, al tiempo que refuerza en los murcianos el sentimiento de pertenencia y el de arraigo que sustentan esa sensación de seguridad. Loukaitou-Sideris y Banerjee (1998) mantienen que los espacios de la ciudad, sus plazas, calles, avenidas y cruces, propician unos comportamientos u otros, posibilitan la reunión de las diferencias humanas o las recluyen, facilitan el movimiento acelerado o el descanso. Las procesiones de Murcia generan una atmósfera de integración, lo que es muy valorado por los/las turistas, según hemos recogido en el trabajo de campo. Obviamente la integración tiene una barrera idiomática, que se está reduciendo en los

últimos años, por varias razones, el acceso a los traductores de los dispositivos móviles, la proliferación de guías turísticos y plataformas para organizar visitas guiadas, así como la mayor competencia idiomática de los/las murcianas.

«Las sociedades complejas por las que transitamos son el resultado de la asunción sin reservas de los paradigmas racionalista y positivista. A partir del primero reducimos las emociones, lo que conlleva una reducción de la complejidad de lo humano, y con menos factores que analizar, resulta mucho más fácil objetivar y cuantificar, aunque eso suponga deshumanizar» (Antón Hurtado, 2015). Como dice M<sup>a</sup> Jesús Buxó: «lo cierto es que progresivamente las emociones, los sentimientos, la sensualidad o las sensaciones corporales y las ideas razonables o irrazonables se han ido separando» (2003: 28). La emoción ha resultado una estrategia adaptativa mucho más eficaz para nuestra especie, aunque su control resulta mucho más complicado, por eso, desde las elites del poder se ha enmascarado, devaluado e incluso anulado.

Al igual que Lévi-Strauss habla de eficacia simbólica (1977), Barbalet (1998) habla de una eficacia social de las emociones, en la que, a mi entender se trasciende lo individual, para de forma sinérgica, enriquecer lo social. «La conciencia de que esta colectividad existe y la conciencia de formar parte de ella contribuyen a la emoción que suscita y, eventualmente, a la confianza que conlleva» (Augé, 2004: 98). Por lo que a las imágenes se refiere, es innegable la importancia que todas las culturas le han conferido, unas haciendo alusión a elementos astrales, otras a representaciones zoomorfas y, por último, aquellas culturas que eligen como soporte simbólico de sus emociones a figuras antropomorfas, que, como iconos de una forma de ser y pensar, catalizan las emociones y los sentimientos de aquellos que se identifican con ellas. La representación, desde el punto de vista cognitivo, supone la objetivación de la realidad física o emocional, lo que aparece con nitidez en las procesiones murcianas. De ahí que los turistas que participan en ellas realizan un turismo diferente al «turismo de experiencia», puesto que en éste hay una participación basada en experiencias especiales, de riesgo, de naturaleza, etc., mientras que el *turismo multivivencial* une a la experiencia, la conciencia de formar parte de una comunidad que emociona, y no lo hace a través de las creencias religiosas, como el «turismo religioso», sino a partir de esa espiritualidad humanizada que se genera en el ambiente multisensorial y de comunidad propio las procesiones en la ciudad de Murcia.

En la Semana Santa murciana la participación en las procesiones está garantizada, tanto de forma activa, por parte de los que desfilan, autoridades civiles y militares, hermano mayor, estantes, mayordomos, damas, «nazarenos/as», penitentes, etc.; como de forma pasiva, por aquellos/as que las contemplan, creyentes o no, foráneos o extranjeros, etc. Con la vuelta a la «nueva realidad» tras el tiempo de confinamiento por la Covid-19, estamos asistiendo a la revalorización de los espectadores en los espectáculos. «Sin público, no es lo mismo», «Son eventos sin alma» me decía un informante. La presencialidad refuerza la vivencia de un conjunto de sensaciones, visuales, sonoras, olfativas, gustativas y táctiles. Estar en la Semana Santa murciana es una fiesta para los cinco sentidos. La vista se recrea en la contemplación de unas tallas barrocas bellísimas

salidas de las manos de Salzillo o de su escuela, ornamentadas con unos arreglos florales, que lejos de eclipsarlas, realzan su belleza escultórica.



Figura 1. Trono con su adorno floral y los nazarenos estantes con sus buches» o «senás». Fotografía de José Manuel Alfaro García.

La singularidad de los tronos destaca entre la homogeneidad de las túnicas, que actúan como entorno de protección sagrado frente al colorido de las ropas de los espectadores. Los oídos disfrutan del sonido ambiente del charloteo de la gente al aire libre a la espera del «paso», lo que nos sumerge en la experiencia sensible de formar parte de una comunidad humana de manera espontánea. «Music is an activity that involves several social functions. The ability, and the need to engage in these social functions is part of what makes us human, and the emotional effects of engaging in these functions include experiences of reward, fun, joy and happiness» (Koelsch, 2014:175; Koelsch, 2015:198). El sonido ambiente es eclipsado por el paso de las bandas de música que acompañan a cada trono, y los tambores y burlas que anuncian la proximidad del Crucificado. Es frecuente observar, sobre todo en las murcianas, la emoción de su mirada a través del brillo de sus ojos a los que se asoma una lágrima porque «la música no es sólo una actividad artística, sino un lenguaje encaminado esencialmente a comunicar, evocar y reforzar diversas emociones» (Álvarez Munárriz y Antón Hurtado, 2016: 28). En algunas procesiones la participación de militares al final de las mismas, y a través de sus movimientos marciales y sincronizados ponen el punto y final a la asistencia al acto. A pesar de la reorganización urbanística a la que está siendo sometida el casco antiguo de la ciudad de Murcia, todavía podemos encontrar en el recorrido de las procesiones numerosos naranjos, que por esas fechas están en flor y el suave perfume del azar, activa el olfato de las personas que presencian el desfile procesional y tiene la

suerte de estar cerca de un naranjo. De nuevo en el olfato, podemos observar ese contraste entre el olor ambiente y el de lo sagrado, el incienso que portan los monaguillos delante de los tronos titulares y que genera esa singularidad emocional que producen los entornos sacros.

Especial atención requiere el sentido del gusto en las procesiones de Murcia, donde no se concibe estar en la procesión sin «tener algo en la boca». Es el reparto por parte de los/las nazarenos/as de caramelos, bolsitas de chucherías, huevos duros, monas, «monas de huevo», habas, bocadillitos de queso, jamón, sobrasada, etc., lo que expresa la seña de identidad de las procesiones murcianas, que tiene su origen en el siglo XVII, cuando los nazarenos venidos de la huerta a la ciudad para sacar los pasos, llevaban dulces y comida en sus «buches» o «senás» para comer o regalar durante el recorrido.<sup>131</sup>

Esta práctica fue prohibida el 4 de abril de 1712 por el obispo de la Diócesis de Cartagena, Cardenal Belluga, pero no fue erradicada, porque los nazarenos sustituyeron los dulces por caramelos, menos voluminosos y más fáciles de compartir. A principios del siglo XXI el obispo Ureña intentó de nuevo, sin éxito, regular la donación de caramelos durante las procesiones, evidenciando su absoluto desconocimiento y alejamiento de la conformación de la identidad colectiva y del sentir de los/las murcianos/as, que vehiculan a los caramelos y al gesto de darlos una expresión emocional de satisfacción por compartir y generar comunidad. «La institución eclesiástica no ha podido nunca controlar el sentido que los hombres dan a las prácticas y a los ritos que ella les ofrece, porque éstos son polisémicos y adoptan múltiples significaciones a condición de permanecer invariables» (Voyé, 1973: 164). De las dieciseis cofradías que procesionan durante los diez días de la Semana Santa murciana, la mayoría, las cofradías del Amparo, la Caridad, la Esperanza, el Perdón, la Sangre (popularmente conocida como «los coloraos»), Jesús («los Salzillos»), La Misericordia, Servitas, Sepulcro y Resucitado reparten profusamente caramelos, solo seis, las de más recogimiento (la Fe, la Salud, el Rescate, el Refugio, el Retorno y el Yacente) no dan caramelos, aunque sí ofrecen estampas, insignias y pins.

No solo el reparto de caramelos es una seña de identidad de la Semana Santa murciana, sino que hay unos caramelos típicos, «la pastilla», con forma rectangular, envueltos en un papel con la imagen de la hermandad o la insignia de la cofradía, que llevan unos refranes autóctonos, «El nazareno azul, colorao o morao es en Murcia una institución, y con caramelos alegría la procesión», «Me gusta una chica joven con su cara natural y que tenga lindos ojos, sin pintura artificial», «Las mujeres modernistas no son mujeres castizas porque llevan el calzado como si fueran postizas», «Tiene el tierno trovador para la moza un cantar y para endulzar tu boca, me acaban de fabricar», «La rubia de mis amores no deja de darme achares, la endulzaré con pastillas a ver si

---

<sup>131</sup> Hay autores que fijan el origen de esta costumbre en la sisa gremial que realizaban los comerciantes, como una forma de devolver al pueblo o restituido durante el año, lo que tras una confesión penitencial les tranquilizaba la conciencia. Otro motivo era ayudar al penitente en el acto de purgar el pecado.

alivia mis males» que cada uno interpreta y que se concentra en la expresión de una emoción no vinculada exclusivamente al sentimiento religioso, sino que se diversifica en sentimientos de identidad, de pertenencia, estéticos, etc.



Figura 2. Dar caramelos en la mano. Fotografía de José Manuel Alfaro García.



Figura 3. La donación configura al nazareno murciano. Fotografía de José Manuel Alfaro García.

Por último, analizaré uno de los sentidos que habíamos reducido en su carga emocional, pero que hemos puesto en valor durante la pandemia del Covid-19, me refiero al tacto. Es el sentido humanizador por excelencia, es la calidez de un beso, un abrazo, una caricia lo que nos hace más humanos, nos relaciona y nos integra en la comunidad. Los/las nazarenos/as murcianos/as lo han evidenciado desde sus orígenes. El valor del caramelo no se agota en el objeto, sino que éste es el vehículo para el encuentro humanizador de manos que dan y manos que reciben. Estamos ante la generosidad en estado puro, no hay más interés que el de compartir con propios y extraños. Es el sentido primigenio de la comunidad, la *comunitas*. Estaríamos pues, ante una manifestación encarnada de la espiritualidad. Son numerosos los/las nazarenos/as que se resisten a echarle los caramelos a los/las niños/as en las bolsas que portan para recogerlos, reclaman el gesto de «poner las manos» para depositar en ellas el símbolo identitario de las procesiones murcianas. Las manos como soporte simbólico del compartir humanizado tan arraigado en las manifestaciones festivas de la ciudad de Murcia.

#### 4. CONCLUSIÓN

He podido constatar a través del trabajo de campo realizado durante décadas que la asistencia/presencia en las procesiones de Semana Santa no deja impasible a nadie. El carácter festivo y comunitario de las mismas suscita un sentimiento de integración que resulta muy atractivo tanto para los murcianos, como para las personas de otros pueblos, regiones o naciones que las contemplan, lo que las erige en un activo para atraer el turismo. No se trata de ver las procesiones, «callejear» por las calles y plazas de la ciudad, y comulgar con las creencias religiosas en las que se sustentan. No estamos ante una manifestación del turismo religioso. Un gran número de los turistas que nos visitan, no vienen para presenciar las procesiones, se encuentran con ellas durante su estancia y la participación en las mismas como espectadores les resulta gratificante. La especificidad del turismo multivivencial que ofrece la ciudad de Murcia se basa en hacer partícipe al visitante de un ambiente multisensorial en el que se combina el sentimiento estético suscitado por la contemplación de las imágenes pasionarias, con la climatología benigna de la primavera murciana, el perfume del azahar, los caramelos, la degustación de platos tradicionales de estas fechas, el sonido de las bandas de música, de las características «burlas», e incluso la conversación espontánea con el vecino (aunque sea desconocido) durante la espera del siguiente paso penitencial. La naturalidad con la que los/las nazarenos/as murcianos/as reparten habas, caramelos, monas, huevos, estampas, pins y pequeños recuerdos constituyen un elemento integrador e identitario que en el ámbito del turismo vivencial supone un valor en alza, porque, aunque se trate de una acción que tiene su origen en el siglo XVII, se ha resignificado, revalorizado y humanizado para seguir estando muy viva.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alcock, Susan E. (2001), «The reconfiguration of memory in the eastern Roman Empire», en Susan E. Alcock *et al*, *Empires*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 323-350.
- Álvarez Munárriz, Luis (2000), «El *sentido* como categoría de interpretación», en Carmelo Lisón Tolosana, *Antropología: Horizontes Interpretativos*, Granada, Comares, pp. 153-192.
- Álvarez Munárriz, Luis (2011a), «La compleja identidad personal», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXVI, 2, pp. 407-432. <http://dx.doi.org/10.3989/rntp.2011.15>
- Álvarez Munárriz, Luis (2011b), «La categoría de Paisaje cultural», *AIBR*, 6/1, pp. 63-86.
- Álvarez Munárriz, Luis (2015), *Categorías clave de la Antropología*, Sevilla, Signatura Demos.
- Álvarez Munárriz, Luis y Fina Antón Hurtado (2016), «Conciencia y música: perspectiva socio-cultural», en Fina Antón Hurtado *et al*, *Cultura y sociedad: Reflexiones e investigaciones en Antropología*, Ed. Università degli Studi di Palermo-Ed. Universidad Miguel Hernández de Elche- Ed. Diego Marín, pp. 9-37.
- Antón Hurtado, Fina (1996a), «Le pourquoi des apparitions», *Sociétés*, 52, pp. 139-152.
- Antón Hurtado, Fina (1996b), «Producción de sentido en los Nuevos Movimientos Religiosos (N.M.R.)», *Sociedad y Utopía*, 7, pp.115-135.
- Antón Hurtado, Fina (1997), «Efervescencias», *biTARTE*, 12, pp.33-48
- Antón Hurtado, Fina (2012), «Antropología del sinsentido», *Revista de Antropología Experimental*, nº 12, Texto 27, pp. 349-371. Recuperado de: <http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2012/27anton12.pdf> (fecha de consulta: 26/06/2020)
- Antón Hurtado, F. (2015), «Antropología del miedo», *Methados. revista de ciencias sociales*, 3 (2), pp. 262-275. <http://dx.doi.org/10.17502/m.rcs.v3i2.90>
- Augé, Marc (1994), *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, París, Aubier.
- Augé, Marc (2004), *¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines*, Barcelona, Gedisa.
- Augé, Marc (2008), *Los no lugares, espacio del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- Barbalet, Jack. M. (1998), *Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macro-Sociological Approach*, Cambridge, CUP.
- Basso, Keith H. (1996), «Wisdom sits in places: Notes on a western Apache landscape», en S. Feld, y K.H. Basso, *Senses of Place*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 53-90.
- Bradley, Richard (1998), *The Significance of Monuments: On the Shaping of Human Experience in Neolithic and Bronze Age Europe*, London, Routledge Press.
- Buxó i Rey, M.<sup>a</sup> Jesús (2003): «Delicadeza y extravagancia en las pasiones: paisajes de la emoción en las fronteras culturales de Nuevo México», en Carmelo Lisón Tolosana, *Antropología: horizontes emotivos*, Granada, Universidad de Granada, pp. 27-55.
- Cassirer, Ernst (1983), *Antropología filosófica*, México, F.C.E.
- Clark, Andy (1997), *Being There: Putting Brain and World Together Again*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.

- Comte-Sponville, André (2007), *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona, Paidós.
- Damasio, António R. (2010), *Self comes to mind. Constructing the conscious brain*, Nueva York, Pantheon Books.
- Ferry, Luc (1999), «¿La búsqueda de sentido es una ilusión?», en André Comte-Spanville y Luc Ferry, *La sabiduría de los modernos*, Barcelona, Península, pp. 390-420.
- Firchsman, David (2016), *Inteligencia espiritual en la práctica. Cómo aplicarla en la vida y en la empresa*, Lima, Editorial Planeta.
- Gardner, Howard (2013 [1983]), *Inteligencias múltiples: la teoría de la práctica*. Barcelona, Paidós.
- Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Culture*, New York, Basic Book.
- Gibson, James J. (1986), *The Ecological Approach to Visual Perception*, London, Lawrence Erlbaum Associates.
- Goleman, Daniel (1996), *Inteligencia emocional*, Barcelona, Kairós.
- González Echevarría, Aurora y Carmen J. García García (2016), «Diálogo interdisciplinar: aproximación biosocial a la parentalidad. 2ª parte. De la Antropología Social a los modelos de evolución de la parentalidad. Preguntas, respuestas y reflexiones», *QuAderns-e. Institut Català d'Antropologia*, nº 21(2), pp. 153-172.
- Greenwood, Davydd J. (1982), «Julio Caro Baroja, sus obras e ideas», en *Memoria de Presentación de D. Julio Caro Baroja al Premio Santiago Ramón y Cajal 1982* formulada por el Gobierno Autónomo Vasco y la Universidad del País Vasco.
- Harari, Yuval Noah (2014), *Sapiens. De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*, Barcelona, Debate.
- Healy, Sue y Victoria Braithwaite (2000), «Cognitive ecology: a field of substance?», *Trends Ecol. Evol.*, 15, pp. 22-26.
- Hooker, Cliff (2011), «Conceptualising reduction, emergence and self-organisation in complex dynamical systems», en Cliff Hooker, *Philosophy of complex systems*, Amsterdam, Elsevier.
- Hutchins, Edwin (1995), *Cognition in the Wild*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.
- Koelsch, Stefan (2014), «Brain correlates of music-evoked emotions», *Nature Reviews / Neuroscience*, 15, pp.170-180. <https://doi.org/10.1038/nrn3666>
- Koelsch, Stefan (2015), «Music-evoked emotions: principals, brain correlates and implications for therapy», *The Neurociences and Music*. V Annals of the New York Academy Sciences, 1337, pp. 193-201. <https://doi.org/10.1111/nyas.12684>
- Loukaitou-Sideris, Anastasia y Tridib Banerjee (1998), *Urban Design Downtown: Poetics and Politics of Form*, Berkley, University of California Press.
- Lefebvre, Henri (1991), *The Production of Space*, Oxford, Blackwell.
- León, Manuel de y Miguel Ángel Sanjuan (2009), *Las matemáticas y la física del caos*, Madrid, CSIC.
- Lévi-Strauss, Claude (1977 [1958]), «La eficacia simbólica», en *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 168-182.

- Lévi-Strauss, Claude (2011), *L'Anthropologie face aux problèmes du monde modern*, París, Seuil.
- Linton, Ralph (1942), *Estudio del hombre*, México, FCE.
- Lisón Tolosana, Carmelo (2012), «Rito, funciones y significado», *Música oral del Sur: Música hispana y ritual*, 9, pp. 22-28.
- Luhman, Niklas (1998), *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta.
- Martínez Lozano, Enrique (2013), *Crisis, crecimiento y despertar*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Melloni, Javier (2012), *Voces de la mística*, Barcelona, Herder Editorial.
- Merleau-Ponty, Maurice (2006), *Phenomenology of Perception*, London, Routledge.
- Morin, Edgar (2011), *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, París, Fayard.
- Ortega y Gasset, José (1993), *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa Calpe.
- Reza, Germán A. de la (2010), *Sistemas complejos*, Barcelona, Anthropos.
- Rizzolatti, Giacomo, et alii (1996), «Premotor cortex and the recognition of motor actions», *Cognitive Brain Research*, 3/2, pp.131-141.
- Tylor, Edward Burnett (2010 [1871]), *Primitive Culture*, first ed., vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press.
- Villarini, J. A. (2004), *El sentido de trascendencia*. Recuperado de: <http://www.monografias.com/trabajos37/trascendencia/trascendencia2.shtml> (fecha de consulta: 13/06/2020)
- Voyé, Liliane (1973), *Sociologie du geste religieux*, Bruselas, Ed. Vie Ouvrière.
- White, Leslie (1982[1964]), *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Barcelona, Paidós.

## LA PRODUCCIÓN ARTÍSTICA Y MUSICAL EN LOS RITOS PASCUALES DE PUGLIA. UN PATRIMONIO PARA CUSTODIARSE Y NARRARSE<sup>132</sup>

Paola De Pinto

*FeArT Società Cooperativa*

[feart.coop@gmail.com](mailto:feart.coop@gmail.com)

Puglia es una de las regiones del Sur de Italia que a lo largo de los siglos ha conservado rituales antiquísimos vinculados al período de la Cuaresma y, especialmente, al de la Semana Santa. Las cofradías, sobre todo, junto a las comunidades urbanas, han custodiado y perpetuado este rico patrimonio de fe y arte. Los ritos procesionales, de hecho, están protagonizados por esculturas de madera o papelón de gran valor artístico cuyo tránsito lento por las calles de las ciudades está acompañado por oraciones, cantos de dolor y melodías compuestas por importantes músicos locales para que sean tocados por las bandas.

En los últimos años, las ciudades de Puglia se han ido abriendo paulatinamente a la narración de sus semanas santas. Molfetta es una ciudad que ha hallado distintas formas para relatar y dar voz a un recorrido de fe y tradición que se ha vuelto un verdadero elemento identitario de la comunidad que lo ha generado y atesorado en el tiempo. *La via dell'arte* divulga la belleza de las esculturas procesionales que ha sido explicada por medio de exposiciones temporales y, también, con publicaciones y representacio-

---

<sup>132</sup> Queremos agradecer a la doctora Lucrezia Modugno su contribución en la fase de investigación y redacción de esta contribución. La doctora Modugno es editora del portal web: [www.settimanasantainpuglia.it](http://www.settimanasantainpuglia.it).

nes teatrales. *La via dei suoni e delle melodie* ha propiciado, por su parte, la recuperación de partituras antiguas, a través de la restauración de algunos manuscritos musicales de algunos compositores locales de marchas fúnebres asociadas a la Pasión.

Además, se han organizado exhibiciones musicales vinculadas a los ritos de Cuaresma que han permitido la participación de las bandas y los cantores procedentes de todas las provincias de Puglia. La «narración» de este rico patrimonio ha implicado incluso a las generaciones más jóvenes, que se han acercado a los ritos y a las tradiciones locales. Con la misma intención se han promovido itinerarios guiados cuya finalidad es la de dar a conocer las valiosas esculturas procesionales. El Museo Diocesano de Molfetta ha desarrollado el papel de concentrar y promover dichas iniciativas culturales.

## 1. LA SEMANA SANTA EN PUGLIA ENTRE FE, ARTE Y MÚSICA

### 1.1. La imagería procesional

La Semana Santa de Puglia y sus ritos están caracterizados por la presencia de estatuas de gran valor artístico. El doloroso epílogo de la vivencia terrenal de Jesús es evocado por medio de cortejos procesionales de símbolos y estatuas que recuerdan, justamente, los momentos destacados de su Pasión y Muerte.

Los papeles protagonistas corren a cargo de esculturas, a menudo reunidas en grupos, con el fin de proponer ciertas escenas complicadas y multitudinarias (Di Palo, 1992: 7-13). Las esculturas, en su mayoría, son obra de imagineros locales, formados en ciudades como Roma o Nápoles; allí aprendieron técnicas artísticas innovadoras, así como un sistema de producción y organización del trabajo distinto. Ya en casa, los imagineros, sin mermar la calidad, se organizaron en talleres «familiares», especializados en tallar madera al gusto de los clientes y, por ende, destinadas al éxito (Di Palo, 2018: 199-242). Gran parte de los artistas, de los que a menudo no nos han llegado los nombres, tallaron sus esculturas en el siglo XVII.

Este es el caso de dos pasos de la procesión del Viernes Santo de Ruvo de Puglia: *Gesù al Calvario* y *Gesù morto*, ambos realizados en 1674 por el imaginero Filippo Altieri. Altieri nació en Altamura y, es probable que formase parte de una larga tradición familiar de imagineros. En Nápoles, se especializó en el arte de esculpir madera, concretamente en el taller de uno de los mayores artistas de la época, Aniello Perrone (1633-1696). El *Cristo portacroce* (conocido localmente como «Calvario», *Gesù verso il Calvario*), que se conserva en la Chiesa del Carmine de Ruvo de Puglia, resulta fuertemente expresivo y «actual», que no deja lugar a dudas sobre las capacidades técnicas y de interpretación del artista y que nos brinda un testimonio elocuente de lo aprendido de Caravaggio y del naturalismo de Aniello Perrone.

Algo parecido ocurre con las imágenes de la Semana Santa de Canosa de Puglia, donde se custodia el *Cristo deposto*, tallado por Nicola Antonio Brudaglio. Este artista nació en Andria en 1703 y se formó en Nápoles en el taller de Giacomo Colombo, que

se encargaba de realizar esculturas para los distintos centros del Meridión, hasta mediados del siglo XIX (Di Palo, 2018).

Podemos fechar entre 1850 y 1860 la *Addolorata* («Dolorosa») que se procesiona el Viernes Santo en Canosa. Se trata de una imagen de vestir cuyas partes visibles (rostro y manos) están talladas en madera por el imaginero Giuseppe Volpe, nacido en Terlizzi en 1796.

En Corato sobreviven a la substitución en papelón exclusivamente tres tallas policromas de autor desconocido: *Cristo al Calvario*, *Cristo morto* (fechables entre 1630 y 1650) y *San Pietro* (segunda mitad del siglo XVII).

Entre los siglos XIX y XX una nueva «moda» se difundirá por las iglesias de Puglia y de muchos otros centros de Italia meridional, registrando el enorme éxito de la imaginería en papelón procedente de Salento, especialmente de Lecce, donde numerosos artistas-artesanos fundaron talleres de carácter casi industrial. La cantidad de estatuas producidas fue bastante extensa y, en pocas décadas, suplantó las tallas napolitanas y se decretó así su ocaso. El abaratamiento de los costes y el peso reducido de los nuevos grupos escultóricos hacían que estos productos fuesen interesantes para los clientes, especialmente para las cofradías, que encargaron grupos de gran tamaño o complejos para las procesiones de la Semana Santa. Las imágenes vestideras se han producido también desde el siglo XIX, y se siguen produciendo en papelón de Lecce: la *Pietà* es ejemplo de ello. Este grupo, comisionado por la Cofradía del Purgatorio de Ruvo fue realizada por Giuseppe Manzo en 1901. De la Virgen, sentada a los pies de la Cruz, solo están modeladas las partes visibles de la anatomía, al contrario que el cuerpo de Cristo que, viste solo un paño de pureza y está realizado íntegramente en papelón.

Lo mismo ocurre en Canosa de Puglia, donde a finales del siglo XIX y principios del XX un artesano anónimo realiza en papelón *Gesù nell'orto*, *Veronica* y el grupo *Gesù crocifisso sul monte Calvario* (Di Palo, 1999: 121-122).

El papelón permite realizar grupos estatuarios más ligeros y fáciles de procesionar como el de Ruvo de Puglia, con el grupo de los *Otto Santi* realizado en 1920 en la ciudad de Lecce por el maestro artesano Raffaele Caretta, quien se había inspirado en el cuadro *La Deposizione* pintado por Antonio Ciseri a mediados del siglo XIX, conservado en el *Santuario della Madonna del Sasso* en Locarno (Suiza).

El maestro artesano de mayor renombre, que produjo un gran número de obras para las procesiones de muchas ciudades de Puglia, es el ya mencionado Giuseppe Manzo. Nació en Lecce en 1849 y se formó en los talleres de la ciudad, también, tuvo ocasión de enseñar escultura en la *Scuola d'Arte applicata all'Industria* de Maglie (Solombrino, 2005: 27). Realizó, para instituciones públicas y particulares, numerosos grupos a lo largo de medio siglo, que se conservan en Londres, París, Tokio, El Cairo, Nueva York, Río de Janeiro, Melbourne y en muchas ciudades italianas. Manzo recibió muchos galardones: la primera medalla de oro se le concedió el 3 de junio de 1877 con ocasión del jubileo episcopal de Pío IX; participó en la Exposición de Palermo dos años

consecutivos y ganó la medalla de plata en 1891 y la de oro en 1892; le otorgaron otras medallas de oro en 1899 en la Exposición Internacional de Turín, en la Exposición Mundial de Roma, en la Exposición Industrial y Comercial de Poitiers; en 1900 en las Exposiciones Internacionales de Londres, París y Burdeos; en 1901 en la Exposición de Muestras Mundial de Roma, donde, en 1911, volvió a ganar una medalla de oro. A todas ellas hay que añadir otras, por ejemplo, la que le concedió la Academia de París de los *inventeurs industriels et expositeurs* y la de las *Missioni Opere Cattoliche* de Turín en 1898 y medallas de bronce y de plata, trofeos, innumerables diplomas y Cruces al Mérito, de las que la más prestigiosa es la que le entregó la Academia de Bellas Artes de París.

Giuseppe Manzo es conocido y recordado por ser el autor de las esculturas de la procesión de los Misterios de Tarento, una de las más famosas de Puglia. En octubre de 1900, el consejo de administración de la Cofradía del Carmen de Tarento decidió que había que sustituir tres tallas de la Procesión de los Misterios, pues estaban muy deterioradas, con otras que representasen los mismos momentos de la Pasión de Cristo: la *Columna*, el *Ecce Homo* y la llamada *Cascata* («Caída»). Debido a los premios obtenidos y a la fama del imaginero, la comisión escogió justamente a Manzo para encargarle las tallas de repuesto que fueron entregadas en los primeros meses de 1901.

La cofradía le había proporcionado a Mazo una imagen en blanco y negro y de escasa calidad, de una reliquia conservada en la Basílica de Santa Práxedes, en Roma, la columna a la que Jesús fue atado en el patio de la fortaleza Antonia para ser flagelado en presencia de Poncio Pilatos. Al no poder adivinar los colores, Manzo abundó con el verde, mientras que la columna original es de mármol diaspro obtenido a partir de una piedra calcárea cuyos colores van del blanco al pardo oscuro. En la *Columna*, Jesús tiene las manos atadas a la espalda, con un cordel que, a simple vista no parece que lo sujete a la columna, es más, parece que Cristo esté simplemente apoyado en el pequeño pilar. Este último elemento es una columna baja que se parece a la original, tal y como la había querido la cofradía, y que dio no pocos problemas a la hora de simular el amarrar, ya que era impensable, incluso en la época de la flagelación, que Jesús no estuviera atado a ella.

En la segunda estatua realizada, la del *Ecce Homo*, una vez más, el maestro Manzo dio muestra de su inigualable habilidad a la hora de captar la historia y la emotividad del personaje: Jesús, tras el padecimiento de la flagelación, camina hacia su fin y ya no espera más de la crueldad de los hombres, no mira a la multitud, no mira a Pilatos, sino que camina con la mirada baja hacia su destino, el pelo empapado de sangre que, desde un hombro, se escurre entre los pliegues ondulados. Cristo lleva una caña entre las manos, el cetro que le han regalado los soldados, y lo que lo rodea carece de interés, para él.

Sin embargo, fue en la *Caída* donde el maestro Manzo alcanzó el apogeo de su arte: no debía simplemente modelar un Jesús caído, aplastado bajo el peso de la Cruz, sino que, también, debía mostrar su pericia con los pliegues de la túnica —en el hombro en el que descansaba la cruz, otras en las del hombro libre y en las mangas y, finalmente,

las que cubrían el cuerpo de Jesús— sin descuidar el cíngulo, que aumentaba los plisados, y los hacía pequeños en algunas partes y grandes y fluidos en otras. Manzo alcanzó su objetivo en esta última escultura haciendo aquellos pliegues una y otra vez, utilizando continuamente los hierros al rojo vivo para marcar, ajustar, corregir y perfeccionar las ondulaciones y los fruncidos.

Los ojos de Jesús en la *Caída* recuerdan mucho los de la *Columna*: parecen miradas idénticas, hasta tal punto que, si aisláramos los ojos del resto de las caras, resultaría difícil saber a qué talla pertenecen. En ambas esculturas la mirada está vuelta hacia arriba, a la izquierda y parecen expresar una súplica, una invocación de piedad por parte de Jesús por parte de los soldados. Son evidentes las marcas del dolor físico y del cansancio ya presentes en la *Columna*, sino que, también, se tiene la sensación de que, en la *Caída*, el artista haya querido imprimir una mirada más de justificación que de piedad. Jesús levanta la cabeza como pidiendo perdón, se desploma por su estado físico y no porque quiera entorpecer su camino a la crucifixión.

Giuseppe Manzo también es autor de la escultura en papelón que representa *Cristo nell'orto del Getsemani*, procedente de la iglesia de San Bernardino en Molfetta y actualmente custodiado en la sala dedicada a la Semana Santa en el Museo Diocesano. En 2018, esta talla y la *Piedad* de Molfetta, junto con otros preciados grupos procesionales, han sido protagonistas de la exposición *Facies Passionis* promovida por la Archicofradía del Carmen de Tarento y realizada en su iglesia. La exposición aspira, año tras año, a acercar las estatuas que son objeto de fe y devoción en Puglia, como las mayores expresiones de la piedad popular de Semana Santa, que, además, son un recurso turístico inestimable para la región.

## 1.2. Las marchas fúnebres en la tradición de las bandas de Puglia

La Semana Santa de Puglia, y todos los ritos vinculados a esta, están caracterizados por músicas y sonidos particulares. Las bandas, a lo largo de los siglos, han acompañado en sus lentos andares a las tallas que representan a los protagonistas de la Pasión de Cristo.

Muchos maestros locales de toda la región han compuesto marchas fúnebres, comparándose con músicos más representativos de este género, sin renunciar, nunca, a la originalidad que reside justamente en el profundo vínculo con la tierra de origen. Desde Molfetta hasta Bitonto, desde Ruvo de Puglia hasta Tarento, cada ciudad ha creado unas melodías que reflejan la devoción y la piedad popular de cada lugar. Las músicas dolientes de la Pasión de Puglia, han marcado el ritmo de los costaleros de las bellísimas esculturas procesionales, así como el de los muchos fieles y visitantes, que, gracias a la música, han podido rezar y meditar sobre la Pasión y Muerte de Cristo.

En las músicas para las bandas, los compositores hacen coincidir motivos y sonoridades que narran la historia; estas, también, son la manifestación de la cultura y de las tradiciones que han caracterizado el territorio de Puglia a lo largo de los siglos.

## 2. LA SEMANA SANTA EN MOLFETTA. LA PASIÓN INTERPRETADA POR ARTISTAS Y COMPOSITORES

Los ritos vinculados al período de la Cuaresma y, especialmente los que la ciudad de Molfetta vive a lo largo de la Semana Santa, tienen sus raíces en siglos de historia. La devoción que el pueblo reserva en concreto a esta parte del calendario litúrgico tiene su apogeo en los rituales vividos a lo largo de la Semana Santa; entre ellos los procesionales que siguen implicando a gran parte de la comunidad de la ciudad y de cuantos deseen participar.

Las cofradías son las verdaderas protagonistas de la Cuaresma y de la Semana Santa en Molfetta. Todas las corporaciones, de acuerdo con los roles y las funciones tradicionalmente asignadas (Di Palo, 1992: 233-235), participan de los ritos y, sobre todo, de las procesiones que marcan con inalterable sugestión el tiempo sagrado de la Pasión y Muerte de Jesús.

Las dos congregaciones más importantes son la Arciconfraternita di Santo Stefano dal Sacco Rosso y la Arciconfraternita della Morte dal Sacco Nero. El origen de ambas cofradías es muy antiguo y, aun hoy en día, las dos siguen custodiando ciertos ritos, tradiciones y prácticas de devoción.

### 2.1. Arciconfraternita di Santo Stefano dal Sacco Rosso

Las primeras noticias a propósito de la Archicofradía de Santo Stefano podrían fecharse alrededor de la mitad del siglo XIII, probablemente no sean anteriores a 1240, cuando la Orden de los Teutones otorgó a algunos representantes de la nobleza de la ciudad el uso perpetuo y, por lo tanto, la propiedad de la Capilla de San Esteban, ubicada a las puertas del burgo medieval (Pansini, 1955: 11-15). La comunidad tuvo el honor de pasar a definirse Archicofradía, asociada desde 1586, a la Archicofradía romana de la *SS. Trinità dei Pellegrini e dei Convalescenti*. Se le añadió «del Saco Rojo», debido al color del hábito y de la capucha, marrón rojizo, del que sobresalen la solapa de la chaqueta y la corbata, con un cingulo rojo a la derecha y un sombrero rojo a la izquierda. El emblema de la archicofradía recuerda al martirio de San Esteban, pues representa un ánfora llena de piedras, rodeada por el lema *Dulces et nomine digni*.

Por lo que concierne las finalidades prioritarias y el culto propios, el Reglamento de la comunidad contempla, además de la solidaridad material y espiritual para con los más necesitados y los enfermos, el cuidado de la liturgia, de los ejercicios piadosos y de la procesión de los Misterios el Viernes Santo.

La iglesia de San Esteban sede de la Archicofradía, custodia los cinco pasos que representan los Misterios de la Pasión de Cristo: *Cristo nell'orto degli Ulivi*, *Gesù alla colonna*, *Ecce Homo*, *Gesù porta la Croce* y *Cristo deposto*. Las esculturas son obras maestras del arte meridional entre finales del siglo XVI y mediados del siglo XVII y protagonizan la procesión que el Viernes Santo se desenvuelve por las calles del casco histórico de Molfetta.

La procesión arranca, en el corazón de la noche, a las 3:30, en la pequeña iglesia de San Esteban, al ritmo de la marcha fúnebre *U Varchecceddàre* («El pescador nocturno»), interpretada por la banda municipal y fluye por los callejones de Molfetta, hasta el mediodía. El rito, a cargo de la Cofradía de San Esteban, implica a otras comunidades de la ciudad, a las que, cada año, se invita a portar las esculturas que representan a Cristo: la Confraternita dell'Assunta, del Buon Consiglio, de la Purificazione, de la Visitazione. Solo la última de las cinco imágenes es procesionada por los Cofrades del Saco Rojo.

Cada miembro de cada cofradía viste, encima del alba, una capa corta, llamada *mozzetta*, de un color distinto de las demás. La alternancia de los colores y la luz de las velas que alumbran la noche crean unas tonalidades vibrantes que hacen únicas la procesión y la atmósfera generada.

Existen varias teorías a propósito de los orígenes de las preciadas imágenes procesionales; la más improbable y «legendaria» las atribuye a una manufactura veneciana. De acuerdo con la tradición, el noble Evangelista Lepore, de Molfetta, cuyo hijo padecía escorbuto, viaja a Venecia, porque ha sabido que allí encontraría a un médico especialista en la cura de esa enfermedad. El noble, paseando encuentra, por casualidad, el taller de un escultor, un tal Giacomo Fielle, en donde se custodiaban las obras. Lepore, asombrado por la belleza de las imágenes y convencido de su poder taumatúrgico, decide comprarlas para llevarlas a Molfetta y salvar así la vida de su hijo. A la vuelta, se entera de la milagrosa curación del muchacho y decide donar las esculturas, para su culto, a la Archicofradía de San Esteban.

Dejando a un lado la leyenda, muchos estudiosos se han dedicado a investigar el estilo y el origen de las imágenes procesionales. La fecha de creación de las obras, podría estar entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. La cronología es común a todas las esculturas, salvando la que representa a *Cristo en el Huerto de los Getsemani*. Esta es, de hecho, una copia decimonónica de la original que estaba bastante deteriorada. El escultor napolitano Gaetano La Rocca es el autor de la imagen que desfila en la actualidad y que fue procesionada por primera vez en la Pascua de 1859, asombrando al pueblo por el *pathos* que transmite. El tallador, inspirándose en los modelos de las demás esculturas, reproduce el rostro de Cristo representado con barba de doble punta y pelo repartido en mechones y estudia atentamente la anatomía de las manos, el drapeado y la decoración de los ropajes.

En cuanto a la ropa que Cristo lleva en las esculturas hay que resaltar que está enriquecida por la técnica decorativa del *estofado de oro*, profusamente utilizada en el arte figurativo español de época barroca, para simular, en las imágenes sagradas, tejidos preciosos con dibujos distintos, geométricos o florales. A pesar del detalle decorativo, recientes estudios han determinado que las tallas no son obra de maestros ibéricos, sino de artesanos napolitanos.

De acuerdo con los críticos, las tallas de *Jesús atado a la columna*, *Ecce Homo* y *Jesús llevando la Cruz* constituirían una trilogía que podría atribuirse al llamado *Maestro del Gesù alla colonna* (Amato, 1983: 41-65). El maestro es un representante de la

cultura de la Contrarreforma, por lo que datamos su actividad artística a partir de la segunda mitad del siglo XVI y, muy probablemente, después de 1586, año en el que la fachada de la iglesia de San Estaban fue terminada y se dotó el lugar sagrado de un ajuar nuevo. La formación del escultor es la tradicional florecida en el Reino de Nápoles en la segunda mitad del siglo XV, gracias a Pietro Alamanno y a su hijo Giovanni, procedentes de Alemania y afincados en la capital. El *Maestro del Jesús atado a la columna* se inspira al arte de Giovanni Miriliano de Nola, el más importante escultor napolitano del siglo XVI. El maestro aúna las exigencias de la escultura de ascendencia clásica con la búsqueda de la expresividad, sugerida por la España reformista, haciendo de la escultura un momento de encuentro entre talla y pintura, imprimiendo a sus obras una gran carga expresiva que hace que los grupos procesionales sean imágenes de devoción, aptas a despertar la piedad del pueblo.

Recientemente, además, se ha avanzado la hipótesis de una posible nueva atribución de las preciosas esculturas en madera, puesto que resulta evidente una estrecha relación formal y estilística entre las tallas de Molfetta y las obras del florentino Michelangelo Naccherino (1550-1622), protagonista con Pietro Bernini (1562-1629), «de la modernización del ambiente de la escultura napolitana» a través de la realización de imágenes en las que «la majestuosidad solemne se diluye, a veces, en un realismo más próximo» y en las que el patetismo está apoyado en el «dúctil pintoresquismo del modelado». De llegar a atribuir la paternidad de manera absolutamente segura, habrá que deslizar la fecha de realización del preciado grupo, hacia las primeras décadas del siglo XVII (De Nicolo, 2019: 239-264).

La imagen que representa el *Cristo yacente* no es atribuida al mismo escultor, que se diferencia de las demás en la representación fisionómica de Cristo. El artista se concentra especialmente en el efecto devocional de la figura, de hecho, el paso que completa el ciclo, se talló para provocar una gran conmoción en el alma del creyente, tanto es así, que los estudiosos locales han definido la estatua como «una obra maestra, por su naturalidad» (Figura 1).

Durante la procesión, la estatua se muestra elegante y solemne, cubierta por una manta entretejida con oro y alumbrada por seis lámparas de plata; la acompaña un relicario artístico, también de plata, que contiene un pedazo de la Santa Cruz. La custodia, realizada por el escultor de Molfetta Giulio Cozzoli, se ubica a los pies de Cristo. El *Cristo yacente* es la imagen que focaliza y atrae la genuina devoción popular y que, justamente debido a esta peculiaridad, es el símbolo del cortejo procesional y de la Pascua. El privilegio de portear la estatua por las calles de la ciudad el Viernes Santo, está confiado exclusivamente a los cofrades de la Archicofradía de San Esteban.<sup>133</sup>

<sup>133</sup>«Le Immagini della Passione», disponible en <http://www.arciconfraternitasantostefano.it/storia/laChiesa/arrediSacri/arrediSacri.htm#immaginiPassione> (consultado el 20/04/2020).



Figura 1. La estatua del Cristo morto es procesionada un Viernes Santo, en Molfetta.  
Fotografía de Giuseppe Clemente.

## 2.2. Arciconfraternita della Morte dal Sacco Nero

La Cofradía de la Muerte tiene su fecha de fundación el 26 de abril de 1613: treinta y ocho habitantes de Molfetta se reunieron en el Convento dedicado a San Francisco, donde tendrán su primera sede. Entre los fines que se proponían había el de garantizar un entierro digno a los muchos indigentes que, en aquel tiempo, morían sin cuidados y, a menudo, por la calle, debido a las frecuentes epidemias. En 1614 esta cofradía se sumó a la Archicofradía romana de Santa Maria dell’Orazione e Morte obteniendo el privilegio de poder titularse «Archicofradía».

La congregación se muda, en 1614, a la Chiesa della Morte, una pequeña edificación en el casco antiguo de la ciudad, que le fue cedida, con la condición de que se diera allí sepultura a los pobres. En el interior de la iglesia, de hecho, hay un sistema de cámaras subterráneas utilizadas para la descomposición de los cuerpos, la última de las cuales tiene una conexión directa con la mar, para dispersar en las corrientes los restos humanos.

En 1739 la Archicofradía de la Muerte se traslada a la Chiesa di Santa Maria Consolatrice degli Afflitti, conocida como Purgatorio, uno de los templos que son el eje de la devoción popular ciudadana, desde la que se desarrollan algunas de las procesiones más espectaculares de Puglia.

Entre las finalidades prioritarias y el culto característico de la congregación que estipula su reglamento se contempla, además del cuidado de los ejercicios piadosos, la de celebrar las procesiones vinculados a la Semana Santa, especialmente la de la *Adolorata* el Viernes de Pasión y la de la *Pietà* el Sábado Santo (Stanzione, 2015: 77).

El viernes anterior al Domingo de Ramos, Molfetta se prepara para la primera de las procesiones que caracterizan este período del año: la procesión de la *Dolorosa*. A las 15:30, el portón de la Iglesia del Purgatorio se abre de par en par y, delante del mismo se reúnen los ciudadanos que participan a este evento comunitario. La multitud espera en silencio, escuchando las marchas fúnebres interpretadas para la ocasión por la banda de la ciudad. Los primeros en salir son los *stradari*, tres chicos que visten frac, a continuación, el *paliotto*, la insignia de la Archicofradía de la Muerte, con dos fanales conducidos por dos aspirantes a cofrades encapuchados, después el estandarte de la Associazione Femminile di Maria SS. Addolorata, seguido por las mujeres vestidas de negro riguroso y cierran el cortejo los cofrades del Saco Negro. Esta es la única procesión de Molfetta en la que participan mujeres.

El Reglamento de la Archicofradía hace constar que «tiene como símbolo la calavera con dos tibias cruzadas y, encima, la cruz. Sus insignias son un saco, la *mozzetta*, con el medallón símbolo de la congregación, capucha, cíngulo y guantes negros».

A las 16:00, sale bajo un palio transportado por ocho cofrades, el paso de la *Dolorosa*, cuyos costaleros son cuatro. La banda, que se ha mantenido en silencio hasta el momento de la salida de la imagen, se arranca con la marcha fúnebre *Sventurato* del maestro Vincenzo Valente de Molfetta.

La estatua que representa a María Dolorosa es hermosísima: está realizada en papelón por el escultor Giulio Cozzoli. El artista, nacido en Molfetta en 1882, fue, probablemente uno de los últimos representantes del clasicismo en Puglia, pues aspiraba a la imitación de lo verdadero como único camino para disfrutar de la belleza. Su amplia producción artística es atemporal y habla por igual al hombre de ayer y al de hoy. Giulio Cozzoli tuvo el mérito de, no solo de haber impreso uniformidad y equilibrio artístico a las procesiones de la *Dolorosa* y de la *Piedad*, sino también de haber devuelto humanidad e intensidad a las esculturas que representan uno de los elementos identitarios de la ciudad.

La última obra en la que Cozzoli se emplea y quedó inacabada, debido al fallecimiento del artista (15 de febrero de 1957), fue precisamente la *Dolorosa*. Este paso terminado por el sobrino del artista, Maurangelo, fue procesionada por primera vez en 1958. La obra fue encargada por Sergio y Antonietta Magarelli, de Molfetta y residentes en Estados Unidos, que quisieron donarla a la Archicofradía de la Muerte, en señal de devoción. Es una imagen de una jovencísima Virgen con el rostro doliente y la mirada dirigida al Padre; su precioso vestido es de terciopelo negro con bordados de oro y lleva una larga mantilla de encaje negro que la cubre de la cabeza a los pies, un puñal le traspasa el corazón, de acuerdo con la profecía de Simeón, y en la mano izquierda lleva un pañuelo cuidadosamente bordado, para secarse las lágrimas.

La *Dolorosa* es tan solo la última figura de la serie de pasos realizados por el artista Giulio Cozzoli por encargo de la Archicofradía de la Muerte. Antes de esto, se había dedicado, desde los primeros años del siglo XX a modelar en papelón otras esculturas protagonistas de la gran Procesión del Sábado Santo de Molfetta (Figura 2).



Figura 2. Imágenes en papelón, obra del escultor de Molfetta Giulio Cozzoli.  
Fotografía de Studio Eleven.

Hay testimonios históricos que confirman la existencia de una procesión a cargo de la congregación que, probablemente, tendría lugar el Viernes Santo, ya desde el siglo XVIII, basados en unas visitas pastorales realizadas en aquel período. Solo desde la Semana Santa de 1955, la salida de la procesión se ha aplazado a la media noche entre el Viernes y el Sábado. En la actualidad, la procesión de la *Piedad* comienza a las 12:00 del Sábado Santo.

Las imágenes procesionales eran menos que las actuales y, obviamente, las esculturas eran más antiguas y realizadas en talleres distintos. Existe la teoría de que los primeros pasos serían los de la *Piedad*, el *Cristo que lleva la Cruz* y la *Verónica*, a las que, más tarde se añadieron las figuras de *Santa Maria Maddalena*, patrona de la Cofradía de la Muerte ya desde el siglo XVII, y la de *San Giovanni*. Algunas de estas figuras están actualmente custodiadas en el Museo Diocesano de Molfetta y son testimonios preciados del arte de la escultura en madera del siglo XVIII, en el Sur de Italia.

*San Juan* fue realizado por el gran escultor napolitano Francesco Antonio Verzezza, mientras que la primera escultura que representa a *María Magdalena* en la procesión del Sábado Santo, fue una talla en madera dieciochesca que desfiló en procesión hasta el año 1927. Esta imagen, de tamaño real, fue una donación a la Archicofradía de la Muerte de parte de una feligresa, Maria Maddalena de Beatis, que la guardaba en su domicilio, es decir que no había sido esculpida expresamente para la procesión, para la que no parecía adecuada. De hecho, no representaba a la Santa en la época de la Pasión de Cristo, sino en una fase posterior, la de penitente en el desierto. El autor anónimo la había retratado como una mujer joven y atractiva, de pie, que, en la mano derecha levanta una cruz tosca y en la derecha, a la altura de la cadera, lleva una calavera, símbolo de lo caduco de la vida terrenal. A finales del siglo XIX, la autoridad eclesiástica mandó

a un artesano local que la manipulara, puesto que tenía el pecho descubierto. La imagen era objeto de especial devoción por parte de los cofrades, no solo porque representaba a la primitiva patrona de la congregación, sino, sobre todo, porque del cuello de la estatua colgaba un pequeño relicario de plata en el que pudo custodiarse un fragmento de un hueso o un mechón de la santa.

En los años cuarenta del siglo XIX, la cofradía encargó a talleres meridionales o de Italia septentrional (como es el caso de Ortisei) la realización de otras imágenes cercanas a Cristo a lo largo de su Pasión y Muerte: *San Pedro*, *Verónica* (que reemplazó una versión anterior), *María Salomé* y unas cuantas *Magdalenas*, en sustitución de la más antigua.

La Archicofradía encargó al escultor Giulio Cozzoli, durante las primeras cinco décadas del siglo XX, sustituir, paulatinamente, todas las imágenes procesionales, debido a su estado de conservación o a razones estéticas. Cozzoli optó por representar a San Pedro (1948) en papelón, realizado a partir de hojas del *Osservatore Romano*, ya calvo y entrado en años, con la mano al lado del oído, enfatizando, así, el momento del canto del gallo y el inmediato arrepentimiento por la traición cometida. La pierna derecha está doblada con el pie que reposa en el peldaño del pretorio del procurador romano Pilatos. La figura, extremadamente cuidada en los detalles anatómicos, expresa, a través de la mirada, un gran dramatismo.

La *Verónica* es la primera talla realizada en 1906 para la Archicofradía de la Muerte y representa a la joven en el momento de descubrir el prodigio: en el velo que tiene entre las manos tendidas, se ha quedado impreso el rostro sangrante de Cristo. El velo original estaba pintado sobre tela, pero pocos años después fue sustituido por uno más resistente en papelón.

María de Cleofás, supuesta madre de Jacobo el Menor, era un miembro del grupo que seguía a Cristo por toda Galilea y San Juan nos la presenta como una de las «pías mujeres», junto a la Santísima Virgen María y a María de Magdala a los pies de la Cruz.

La primera figura fue realizada por Giulio Cozzoli en 1914 y sustituyó en las procesiones a la de Cristo con la Cruz a cuestas; más alta que las demás piezas procesionales, fue modificada por el escultor mismo, que optó por realizar un nuevo simulacro (1924) que expresara un dolor más íntimo y profundo.

María Salomé, esposa de Zebedeo y madre de Jacobo el Mayor y de Juan Evangelista, era otra de las pías mujeres que asistieron a la crucifixión, la muerte y la resurrección de Cristo. Cozzoli elige representarla como una mujer mayor con el rostro doliente y surcado por las lágrimas y que, entre las manos, sujeta un frasco que contiene los aceites para ungir el cadáver de Jesús (1950).

Entre todos los simulacros, el más interesante y con una génesis más compleja es el de *María de Magdala*. Aproximadamente a lo largo de siglo y medio, las imágenes fueron cinco, cada una de ellas muestra las habilidades de los artesanos, las modas y los gustos de las distintas épocas, y cada una encierra la tensión y la carga emotiva de

una mujer que conoció la salvación del Señor, Le estuvo cerca en los momentos de la Pasión y fue la primera en atestiguar Su Resurrección.

La primera *Maria Maddalena penitente*, fue sustituida por dos versiones encargadas a Ferdinando Demetz de Ortisei, escultor del Valle de Gardena, siendo la primera la *Inginocchiata* que fue procesionada solo en 1928 y la segunda salió hasta los años cincuenta. Esta y otras esculturas en madera están custodiadas desde 2009, año de su reapertura al público, en el Museo Diocesano de Molfetta.

Fue cometido de Guido Cozzoli el de proporcionar una representación completamente nueva y definitiva de la santa, tanto a la Archicofradía, como al resto del pueblo de Molfetta. Es probable que no todo el mundo sepa que la escultura de la *Magdalena* que se procesiona en la actualidad es la segunda realizada por Cozzoli en 1955. El artista había tenido predilección por este personaje debido a su estética y a sus implicaciones psicológicas. Los bocetos en terracota son numerosos, así como los dibujos y los bosquejos que dan fe del estudio, la pasión y la labor del maestro. La primera escultura fue realizada por iniciativa del artista a la vez que *María Salomé* y ambas fueron expuestas al juicio del público en el verano de 1950 en el Palacio Cappelluti.

Cozzoli alcanzó el nivel más alto de su producción artística, justamente con la imagen de la *Magdalena*: los años invertidos en el estudio de los detalles, de las peculiaridades y de las expresiones de esta figura le otorgaron un realismo impresionante y una emoción profunda que parecen manar de cualquier parte de su cuerpo. La *Magdalena* de Cozzoli es una joven alta, bellísima, con una larga melena ondulada, la cabeza ligeramente reclinada hacia atrás, el cuello desnudo, los ojos entornados, el rostro surcado por las lágrimas, marcado por el sufrimiento apasionado en la representación del dolor, que parece hallar su punto álgido en la postura de los brazos extendidos y de las manos entrelazadas y contraídas. Se cuenta que la musa del artista fue una chica rusa muy hermosa, llamada Tatiana Sokolov que, en la época, vivía en Molfetta con su padre, un exoficial del ejército del zar que había emigrado a Italia, tras la Revolución.

El drama de Magdalena y su feminidad apasionada, plasmados tan profunda y expresivamente, por los volúmenes de la escultura, le costaron al artista el rechazo del entonces obispo, Monseñor Achille Salvucci, que consideró la imagen «inadecuada a una procesión mística» y vetó la adquisición por parte de la Archicofradía. La gran desilusión derivada de la repulsa de una obra que lo había ocupado durante gran parte de su vida fue motivo de gran amargura para el artista. A pesar del abatimiento, al año siguiente Cozzoli volvió a dedicarse a su creación, plasmando hábilmente el papelón para realizar la última imagen de la serie, la que habría coronado un proyecto que había comenzado a principios del siglo XX, con la realización en 1906 y 1907 respectivamente del *Cristo muerto* para la *Piedad* y de la *Verónica*. Para esta segunda versión, la modelo fue Rosa Binetti, la esposa de su sobrino Maurangelo (Mongelli, 1999: 103-105).

Las esculturas que cierran la procesión del Sábado Santo son *San Giovanni* y la *Piedad*. Para el primer personaje, Giulio Cozzoli, modela, a los pies de la Cruz, un muchacho muy joven, con las manos juntas y la mirada vuelta hacia arriba. Por lo que

concierno la *Piedad*, eje y cumbre de la procesión, a Cozzoli se le confió la sustitución de la pieza original de Cristo, que estaba realizada en madera y fechaba del siglo XVIII, por estar particularmente deteriorada.

El cuerpo exánime de Jesús yace en las rodillas de su Madre y, para poder observar de cerca y estudiar la postura que tendría la figura en el abandono de la muerte, Cozzoli optó por frecuentar la cámara mortuoria del cementerio de Molfetta. El resultado de estos estudios ha llevado a la obra maestra que podemos admirar hoy en día.

El escultor modificó, también, el pedestal del grupo escultórico, una gran roca en la que la Virgen está sentada con la Cruz detrás de ella. Otro añadido que quiso Cozzoli fue el de las lágrimas en el rostro de María, que le imprimen una expresión de dolor más intensa. El dolor de la Madre ante el cuerpo martirizado y laxo de su Hijo está expresado de manera magistral por los labios entornados, la respiración interrumpida por el dolor de la espada que le traspasa el corazón.

La procesión del Sábado Santo de Molfetta y las hermosísimas y expresivas esculturas de Giulio Cozzoli constituyen un patrimonio rico de arte y devoción para toda la comunidad local.

### 2.3. Las músicas de la Pasión

El aspecto musical ha revestido, desde siempre, una importancia especial en la liturgia y en la ritualidad, especialmente a la ligada al período de la Pascua de Resurrección. La música se vuelve medio para ayudar al pueblo en su oración, en la meditación sobre el misterio de la Pasión y Muerte de Cristo. El silencio que caracteriza los ritos de Cuaresma es interrumpido por cánticos, sonido y melodías que son manifestación del dolor.

En Molfetta, las mismas procesiones son presentadas por los sonidos de instrumentos musicales como el tambor, el bombo, la flauta y la trompeta. Estos elementos constituyen la *Bassa Musica*, es decir, un cuarteto de músicos que ejecuta una melodía inspirada en Oriente, para anunciar el inminente paso de la procesión por las calles de la ciudad. El pueblo conoce esta melodía como *Ti-Té*, una onomatopeya que recuerda el sonido de la trompeta, que sigue las quejumbrosas notas propuestas por la flauta. El escritor Gerardo De Marco de Molfetta en *Dalle Ceneri alla Settimana Santa*, se refería a la *bassa banda* en estos términos:

¡Cuanta tristeza en aquellos pocos compases y qué angustia! La explosión de la trompeta nos sacude, cierto es, pero es la sutil y penetrante melodía de la flauta, la que vuelve el ánimo triste y proporciona oscuros presagios de muerte. La gente que espera a la llegada de la procesión se queda asombrada por el lamento de exquisita composición oriental, mas de autor desconocido, que, probablemente, expresa el «pathos» doloroso de un condenado (2007: 109-110).

La banda municipal, además, toca con igual *pathos* la música de la Pasión, acompañando los cortejos de los ritos procesionales, al son de las marchas fúnebres. Estas piezas son parte integrante e imprescindible de los ritos procesionales, porque brindan su más espontáneo e inmediato comentario.

Resulta interesante, a este propósito, el testimonio de Ignazio Pansini, historiador de la Archicofradía de San Esteban escribía:

En la época no existían bandas y la procesión adquiría un carácter aún más místico y casi de penitencia, puesto que el pueblo seguía cantando himnos y jaculatorias. Sucesivamente, queriendo alcanzar una mayor solemnidad, al pueblo que cantaba se fueron uniendo varios músicos, tañendo instrumentos de cuerda (violas, tiorbas, etc.); este acompañamiento musical, que no alteraba en absoluto el carácter sagrado de la procesión, duró aproximadamente hasta el siglo XIX. Alrededor de estas fechas, finalmente hallamos en Molfetta el primer conjunto, o banda, compuesto por poquísimos músicos con instrumentos de metales, cuyo cometido era el de acompañar los cánticos del pueblo y de los cofrades (1955: 50-55).

En Molfetta la tradición de las bandas tiene sus orígenes en 1805, año de fundación de la primera de la ciudad, bajo la dirección del maestro Giuseppe Pansini. En el siglo XIX, la banda fue el medio principal para el disfrute y la divulgación de la cultura. Las obras líricas, transcritas para bandas y ejecutadas en las cajas armónicas en las fiestas patronales, constituyeron, para muchos, la única manera de acercarse a la música y apreciar su encanto evocador.

La banda desarrolla desde siempre su cometido, y también durante las procesiones de la Semana Santa, cuando se tocan las tradicionales marchas fúnebres compuestas por maestros de fama nacional e internacional (Ponchielli, Petrella, Donizzetti, Chopin) o, más a menudo, por *amateurs* locales que se han formado en los conservatorios napolitanos. La escena musical de Molfetta, entre los siglos XIX y XX, está dominada por la presencia de tres compositores «para banda» Vincenzo Valente (1830-1908), Saverio Calò (1845-1923) y Francesco Peruzzi (1863-1946).

En varias ocasiones, el maestro Valente ha sido definido enfáticamente «el inventor» de las marchas fúnebres de Molfetta, pues fue de sus primeros compositores (Del Vescovo&Magarelli, 2009). *Conzasiegge* (en el dialecto local «el que arregla las sillas») fue compuesta en 1857 con un título distinto, *Pianto antico*, y que, desde entonces, acompaña la salida del *Cristo yacente* desde la iglesia de San Estaban, durante la procesión nocturna del Viernes Santo.

Del mismo compositor son las marchas tituladas: *Povera Rosa* (1895), *Varche-ceddare* («Pescador», 1859), en homenaje a la tradición marinera de la ciudad, *Sventurato* (1888) y *Ultimo Addio* («Último Adiós», 1890).

En el fondo musical *Peruzzi* del Archivo Diocesano de Molfetta, se conservan numerosos manuscritos que atestiguan que los compositores locales fueron muy prolíficos. Se ofrecía a estos músicos la ocasión de componer, a través de las prácticas pías

que tenían lugar durante la Cuaresma, como era el caso, por ejemplo, del septenario en honor de la Dolorosa, de los cinco Viernes de Cuaresma en San Esteban o del pío ejercicio en honor de la Virgen Santísima de la Piedad en la iglesia del Purgatorio (Del Vescovo&Magarelli,1993).

Es muy famosa la marcha fúnebre *Patetica* de Francesco Peruzzi, que reelaboró la *Solenne Messa da Requiem*, compuesta por su padre Giuseppe (1837-1918) en 1869 y que tocó en la Catedral de Molfetta en ocasión de la trágica desaparición de algunos estudiantes de la ciudad, en la erupción del Vesubio del 14 de abril de 1872.

A lo largo del siglo XX, otros autores locales han intentado componer marchas fúnebres, entre ellos recordamos al maestro Angelo Inglese (1918-1990), compositor fecundo, clarinetista, docente y director de banda. En 1944 toma la iniciativa de reconstruir la banda de Molfetta y contribuye a recuperar la cultura musical y de las tradiciones de la ciudad, en un período extremadamente complejo como la segunda posguerra. El maestro Inglese fue extremadamente sensible a las sugerencias de la tradición popular, entre sus marchas queremos mencionar: *Aicaduti d'Africa Orientale* (1943), *Tramonto Tragico* (1945), *Doloroso Addio* (1962), *Mestizia* (1969), *Angela* (1973).

Hace algunos años la discográfica de Molfetta, *Digressione Music*, ha empezado un cuidadoso trabajo de recuperación del rico patrimonio musical local, sobre todo aquel vinculado a las músicas cuaresmales y, especialmente, a las composiciones para bandas. La discográfica ha querido realizar un estudio destinado a la salvaguarda y a la grabación de piezas compuestas por los maestros locales y que, en algunos casos, siguen escuchándose en los ritos de Semana Santa.

### 3. EL MUSEO DIOCESANO DE MOLFETTA, UN LUGAR PARA NARRAR LA SEMANA SANTA

En una cultura, a veces rota, tenemos que responder a las iniciativas que aspiran a redescubrir lo que cultural y espiritualmente pertenece a la colectividad, no en el sentido turístico, sino en el propiamente humanista. Es así posible, de hecho, redescubrir la finalidad del patrimonio artístico, para disfrutar de ello como bien cultural.<sup>134</sup>

Los museos eclesiásticos cumplen con una función pastoral, puesto que su finalidad es la de comunicar lo sagrado, lo bello, lo antiguo, lo nuevo. Lejos de ser lugares separados del hoy inmutable y estático, tienen el deber de aunar pasado y presente, para proyectarlos hacia el futuro.

Estas colecciones son expresión de la memoria histórica, permiten redescubrir el camino de fe a través de las obras de varias generaciones: las obras de arte desvelan la capacidad creativa de artistas artesanos y de las escuelas locales y forasteras que han

<sup>134</sup>*Lettera circolare sulla funzione pastorale dei musei ecclesiastici*, Ciudad del Vaticano, 15 de agosto de 2001.

sabido imprimir en la sensibilidad del público su sentido religioso y la devoción de la comunidad cristiana.

Los museos interactúan con el visitante, lo implican, suscitan en él ciertas emociones y elevan el alma a la dimensión de lo bello (Martella, 2010). El Museo de la Diócesis de Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi ha asumido por completo este espíritu ya en 2009, año de la reapertura, tras un largo período de obras de restructuración y ampliación; el museo en sí da testimonio de la vida eclesial diocesana, documentando de manera visible el recorrido de siglos de la Iglesia en la liturgia, en el catecismo, en la cultura y en la caridad.

La *Società Cooperativa FeArT (Fede, Arte, Turismo)* es la entidad que gestiona la gestión desde 2010 y que, desde el primer momento, ha querido dialogar con el territorio, volviéndose, a lo largo de los años, un referente importante en ámbito cultural. Además, el papel asumido por la estructura museística diocesana, trabaja en pro del conocimiento y de la promoción del gran patrimonio histórico, artístico y tradicional ligado a la Semana Santa local.

El primer acercamiento, en este sentido, se ha manifestado en la voluntad de promover un debate sobre el tema *Settimana Santa tra fede, arte e turismo*, una mesa redonda organizada en marzo de 2010, para reflexionar sobre los fundamentos de fe, arte y tradición popular, en la base de los ritos pascuales, objeto, además de interés turístico y religioso.

Entre los ponentes que acompañaron al obispo, monseñor Luigi Martella, y al entonces director, don Pietro Rubini, recordamos a monseñor Luigi Mivhele de Palma, archivista general de la diócesis de Molfetta y docente de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Lateranense, y Gaetano Armenio, presidente de la *Associazione Culturale Opera di Molfetta* especialmente activo en la promoción de la Semana Santa en Puglia.

Fue una ocasión pródiga de un diálogo necesario, máxime, en estos tiempos, entre voces de distintas perspectivas que se repitió en 2011, con una nueva cita de reflexión y debate entre los representantes de las instituciones del sector turístico de la ciudad y de su provincia, a propósito de las implicaciones de desarrollo y promoción del territorio que los ritos y las tradiciones vinculados a la Semana Santa puedan representar en el ámbito del turismo religioso.

Esta atención no ha cesado en el transcurso de los años, es más, se mantiene viva a través de la yuxtaposición entre las realidades eclesísticas, las de las cofradías, las de los operadores y las de asociaciones de promoción turística del territorio. De hecho, diez años más tarde, en mayo de 2019, la *FeArT* en colaboración con la *Associazione di Promozione Turistica e Culturale Puglia Autentica* promueve, en el ámbito del proyecto *Plenilunio di Primavera: La Settimana Santa tra Spagna e Puglia*, el simposio internacional que ha tenido lugar en el Convento de los Olivetanos, espacio de la Universidad del Salento en Lecce. El simposio se organizó gracias a la colaboración entre

las Universidades de Bari, del Salento y de Valladolid, con los dinamizadores culturales y, por supuesto, con las cofradías de la región.

Con la cita se ha avanzado en fijar las bases para una acción sistemática de conocimiento y valorización por medio de que entidades, cofradías, asociaciones, e instituciones culturales puedan ofrecer una contribución significativa, cada cual, en su campo, a la vez que se confiere una mayor profundidad a una labor de valorización de los ritos de la Semana Santa, que, hace años, viene realizándose desde varias perspectivas en toda la región. Un mayor conocimiento de las prácticas cuaresmales, partiendo de los fundamentos religiosos que las caracterizan como experiencias colectivas de testimonios de fe, podría facilitar su supervivencia para las generaciones venideras, a la vez que los turistas y visitantes las disfruten en clave experiencial y sostenible.

Desde marzo de 2019, el simposio se ha realizado en continuidad con el proyecto homónimo y con el apoyo de la *Regione Puglia* y de la *Agenzia Regionale del Turismo Pugliapromozione* también en la ciudad española de Valladolid, con una serie de iniciativas construidas alrededor de la muestra fotográfica *Plenilunio di Primavera*, 15 al 24 de marzo, en el Palacio Real de Valladolid, donde se expusieron cincuenta paneles, cada uno con fotografías artísticas que narran los momentos significativos de las procesiones de las Semana Santa de Puglia y de Valladolid. Después la exposición fue vista en Puglia (Bitonto, Molfetta y Vico del Gargano).

El sábado 16 de marzo de 2019, como actividad paralela a la exposición, las voces de las cofradías de Vico del Gargano y una parte de la Banda de Bitonto  *Davide delle Cese*  dieron un concierto en la Iglesia del Convento de los Agustinos Filipinos de Valladolid, que ha encantado al público español con una antología de marchas fúnebres de Puglia.

El trabajo por la recuperación y la valorización de las músicas de la Pasión han sido constante en el ámbito de la programación pascual del Museo Diocesano de Molfetta. En colaboración del *Ensemble Calixtinus*, que desde hace unos treinta años estudia y promueve el estudio de antiguas partituras locales, se ha promovido la reseña musical *VEXILLA. Canti della Settimana Santa*. En el marco de *VEXILLA*, se han exhibido, en los periodos de Cuaresma desde 2012, músicos, cantores y cofradías en el Auditorio Achille Salvucci del Museo Diocesano de Molfetta.

El festival pretende acompañar a los participantes en el redescubrimiento de las profundas raíces sugerentes de la historia y del arte religiosos, además de la sacralidad que se evoca en este período litúrgico tan especial. Los conciertos han permitido redescubrir el patrimonio musical a través de las antiguas partituras vinculadas al período cuaresmal y custodiadas en los archivos diocesanos. El certamen, además, ha propuesto ciclos de conciertos de música culta y tradición, prestando particular atención a las músicas tradicionales del Sur de Italia, con el propósito de permitir escuchar las voces de las cofradías de Puglia, como la de Grumo Appula, Sannicandro Garganico, Conversano y Vico del Gargano.

Las músicas de la Pasión se han escuchado en el Museo Diocesano de Molfetta, también en ocasión de conciertos de bandas: los ciudadanos de *Santa Cecilia y Peruzzi*, al igual que la de la *Associazione Musicale Culturale «Davide delle Cese»* de Bitonto que, en 2019, ofreció un repertorio de marchas fúnebres de la tradición de Puglia, en el marco del proyecto *Parole e Musica: dalla Cinquecentina al Manoscritto musicale*, financiado por el Departamento de Juventud y el Servicio Civil Nacional de la Presidencia del Consejo de Ministros, en el ámbito del bando público *Giovani per i Beni Culturali*. Dicho proyecto, fue promovido por la Asociación, en colaboración con la Cooperativa *FeArT* y la Cooperativa *Ulixes*, con el fin de recuperar, salvaguardar y valorizar el material literario raro y precioso (incunables, *cinquecentine*, manuscritos musicales) custodiados en los fondos de la Biblioteca Municipal Eustachio Rogadeo de Bitonto.

La memoria y la conservación de las tradiciones son parte de una cuidadosa acción de recuperación del patrimonio musical, al igual que del artístico. Las intervenciones de restauración sobre los pasos procesionales han sido muy numerosas, cuidadas y promovidas a lo largo de los años por el Museo Diocesano, con el apoyo de las cofradías y las asociaciones femeninas.

En 2011 se presentó la restauración de la pieza en madera que representa a San Juan Evangelista, obra de Francesco Antonio Verzella, escultor napolitano del siglo XVIII, perteneciente a la Archicofradía de la Muerte; en marzo de 2012 fue el turno de los pasos de los *Cinco Misterios* de la Archicofradía de San Esteban.

En 2013 se promueve la iniciativa *Magdalena. Maria di Magdala*, con motivo de la restauración de la escultura en madera del siglo XVIII que representa a la santa patrona de la Archicofradía de la Muerte. Se efectuó una comparación entre la figura bíblica de la Magdalena y sus representaciones iconográficas en el arte, y el público, además tuvo la oportunidad de apreciar las intervenciones de conservación realizadas sobre la antigua imagen procesional.

La de 2013 no ha sido la única ocasión para acompañar al público en su reflexión sobre la figura evangélica de Magdalena, quien, para muchos, es el emblema de la conciencia del cristiano, por su intensa humanidad, por sus aspectos controvertidos e íntimos, por haber seguido a Cristo muy de cerca y por haber sido la primera testigo de la gran noticia de la Resurrección.

La santa ha sido la protagonista del Misterio *Vengo da Migdàl. Il mio nome è Maria*, propuesta en la Cuaresma de 2018, por la Archicofradía de la Muerte del Saco Negro de Molfetta (Figura 3). La puesta en escena nace de una idea de Antonietta Cozzoli, heredera del maestro Giulio Cozzoli, y es una mezcla de poesía y arte, música y danza, imágenes y proyecciones, que pretende recorrer, a través del relato en primera persona, los momentos en los que la vida de María de Magdala se entrelaza con la de Jesús de Nazareth. Es una experimentación dramática innovadora que ha puesto en valor, además, algunas de las obras dedicadas a la santa patrona de la congregación de Molfetta, cuyos dos pasos en papelón, obra de Cozzoli, aparecen excepcionalmente en escena, recorriendo la historia del arte de todos los tiempos.



Figura 3. *Vengo da Migdàl. Il mio nome è Maria*, Misterio representado en el Museo Diocesano de Molfetta. Fotografía de DOT Studio.

La infraestructura diocesana del museo ha querido que los trabajos del artista de Molfetta fuesen investigadas, para brindarse a la ciudad que tanto ha admirado y admira sus creaciones. En varias ocasiones, por medio de visitas guiadas, actuaciones y lecturas teatralizadas realizadas en la sala del museo dedicada a las antiguas imágenes procesionales o en la iglesia del Purgatorio, en la que se custodian los pasos del siglo XX, se ha divulgado la génesis de estas obras, dando voz al escultor que las ha creado y a su labor interior.

No han faltado actividades y visitas guiadas dedicadas a los más pequeños, un público con el que el Museo de Molfetta, a través de su entidad gestora, ha tenido siempre una atención especial. De todo este proceso ha nacido el proyecto didáctico *Con gliocchi di Giulio Cozzoli*, una iniciativa que ha facilitado a los colegios y a las familias el «encuentro» personalizado con el escultor, gracias a la interpretación del actor Corrado la Grasta del *Teatro dei Cipis* de Molfetta, para descubrir, a través de su relato, la historia de la Semana Santa de la ciudad (Figura 4).

El estudioso de Molfetta Gerardo de Marco, firmemente convencido de la importancia de transmitir a las generaciones futuras el rico patrimonio de arte, fe, cultura y tradiciones ha dicho:

Estoy convencido de que las costumbres han de ser conocidas por los jóvenes, para que sepan que una ciudad sin tradiciones es una ciudad sin historia. También han de saber que los ritos, las tradiciones, las creencias, etc. que constituyen el folklore popular, tienen raíces antiguas de valor realmente notable.



Figura 4. *Giulio Cozzoli si racconta*, lectura teatralizada para familias en el Museo Diocesano de Molfetta. Fotografía por DOT Studio.

Con su tesón porque la historia, las tradiciones y la cultura del territorio sean custodiados y perpetuados desde el conocimiento y el respeto se identifica el Museo Diocesano de Molfetta. Esta institución persigue trabajar en una ampliación de los espacios de exposición y de disfrute. El museo, también, dedicará una atención especial a la recuperación y a la creación, por el bien de todos los usuarios, sobre todo de los más jóvenes, de un archivo digital de las músicas de la tradición local y del rico patrimonio demo-etno-antropológico del territorio. Otra meta, además, es la de crear la posibilidad de brindar a los visitantes unas experiencias inmersivas, que permitan crear comparaciones y hacer inmediatamente perceptibles las conexiones entre las obras de arte de la ciudad con otras de sus lugares de procedencia.

Se trabaja en una atención específica para unas tipologías especiales de público, por medio de recorridos táctiles realizados a partir justamente de los bocetos y de las esculturas del maestro Giulio Cozzoli, escultor de la Pasión de Molfetta. La ambición del Museo Diocesano de Molfetta es la de implicar a un conjunto cada vez más amplio de posibles visitantes y usuarios, a través de experiencias de crecimiento personal y colectivo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Amato, Pietro (1983), «Indagine sulle sculture lignee del Sacri Misteri in Molfetta», en Luigi Michele de Palma (ed.), *Studi in onore di Mons. Leonardo Minervini*, Molfetta, Mezzina, pp. 41-65.
- De Nicolo, Francesco (2019). «Adatti a suscitare la pietà del popolo. I simulacri seicenteschi del Maestro dei Misteri di Terlizzi e una proposta sui Misteri di Molfetta», en Luigi Michele de Palma (ed.), *Spes contra Spem. Studi in memoria di Mons. Domenico Amato*, Molfetta, Archivio Diocesano, pp. 239-264.
- De Marco, Gerardo (2007), *La banda musicale di Molfetta: cronologia storica dalle origini ai nostri giorni*, Molfetta, Mezzina.
- Del Vescovo, Giovanni Antonio e Gaetano Magarelli (1993), «Le tradizioni musicali quaresimali», *Luce e vita*, Molfetta, Diocesi di Molfetta.
- Del Vescovo, Giovanni Antonio e Gaetano Magarelli (2009), *Le marce funebri tra musica colta e musica popolare*, Molfetta,: CD Digressione Music.
- Di Palo, Francesco (1992), *Stabat Mater Dolorosa. La Settimana Santa in Puglia: ritualità drammatica e penitenziale*, Fasano, Schena.
- Di Palo, Francesco (1999), *Cielo e terra. Percorsi dell'arte sacra, dell'iconografia, della devozione, della committenza a Corato Ruvo Terlizzi tra '500 e '700*. Terlizzi, Ed. Insieme.
- Di Palo, Francesco (2018), «Per la storia della scultura in Puglianel XVII secolo. Aggiunte e proposte al catalogo di Filippo Angelo Altieri (1646-1684)», en Angelo D'ambrosio e Francesco Di Palo (eds.), *Dipanando i segreti del tempo, Studi in memoria di Gaetano Valente*, Molfetta, La Nuova Mezzina, pp. 199-242.
- Martella, Luigi (2010), *Museo diocesano di Molfetta. Opere pittoriche, scultoree, lignee e di cartapesta, reperti archeologici, il tesoro delle chiese*, Molfetta, Diocesi di Molfetta.
- Mongelli, Gaetano (1999), *Giulio Cozzoli scultore (1882-1957). La Deposizione*. Molfetta, Ed. Mezzina.
- Pansini, Ignazio (1955), *La Chiesa e l'Arciconfraternita di S. Stefano*, Genova, Ed. SIAG.
- Solombrino, Oronzo (ed.) (2005). *Microstorie, ricordi, sentimenti*, Galatina, Congedo Editore.
- Stanzione, Francesco (2015), *De Passione Domine Nostri Jesu Christi secundum Melphictam*, Molfetta, Editrice L'Immagine.

## LA DOCUMENTACIÓN DE LA SEMANA SANTA EN EL ATLAS DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE ANDALUCÍA

Gema Carrera Díaz

*Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. Patrimonio Etnológico*

[gema.carrera@juntadeandalucia.es](mailto:gema.carrera@juntadeandalucia.es)

A lo largo de este capítulo se atiende al modo en que se ha abordado el estudio de la Semana Santa en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía (en adelante APIA), desarrollado entre el año 2008 y el 2014 por el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. En este registro documental, descriptivo, analítico y propositivo, se entienden los rituales festivos como expresiones simbólicas que constituyen «hechos sociales totales» (Mauss, 1991). Las fiestas son actos rituales secuenciados ligados a un espacio y un tiempo concreto estructurando el orden vital, laboral y social de los colectivos que la celebran. Su consideración como patrimonio inmaterial radica en ser reflejo de las formas de vida y estructuras sociales y comportamentales de una colectividad y en permitir la reproducción simbólica de la identidad de los colectivos que se sienten representados por ellas.

En el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía se han documentado más de cien Rituales de la Semana Santa andaluza, así como los oficios y saberes, modos de expresión o actos de comensalismo que se dan en el marco de estas actividades. Todos ellos son reflejo de los complejos y diversos sistemas culturales que las sustentan. La Semana Santa, documentada en el APIA es una muestra de la diversidad cultural andaluza a través de una parte de su «*Patrimonio cultural inmaterial*», documentado y estudiado desde la perspectiva de la antropología social, poniendo en el centro de la mirada a los colectivos sociales protagonistas del mismo, verdaderos artífices de su

salvaguada e intentando comprender este patrimonio en toda su complejidad, analizando sus aspectos formales, sus significados y funciones sociales.

## **1. LOS RITUALES FESTIVOS. PERCEPCIONES DIVERSAS Y OBJETO DE ESTUDIO COMPLEJO**

Las fiestas andaluzas, entre ellas, la Semana Santa, han sido tratadas desde diversas perspectivas y enfoques. Varias consideraciones reduccionistas sobre la Semana Santa entre ellas, como afirma Isidoro Moreno en su prolija producción académica sobre el tema (Moreno Navarro, 1990, 2007), tienen su origen al papel central otorgado al aspecto religioso de la misma. Por lo que para algunas perspectivas puede ser considerada como una manifestación de iconodulia y fariseísmo religioso o bien, en el lado opuesto, como un medio de legitimación del poder eclesiástico. Otras visiones igualmente reduccionistas, pero desde el punto de vista economicista, ven en ella una oportunidad de negocio por considerarla un recurso turístico para las ciudades en las que se celebra o bien un periodo festivo para escapar de ellas y desarrollar la «cultura del ocio» característica de la sociedad de consumo (Moreno, 2008: 193).

De forma continuada desde el siglo XIX y hasta la actualidad, se ha venido instrumentalizando esa imagen de Andalucía pintoresca y primitivista para atraer cada vez en mayor medida el turismo a la región. Los viajeros europeos que recorrieron Andalucía en la segunda mitad del s. XVIII y buena parte del XIX crearon y diseminaron esa imagen de predisposición de los andaluces para la fiesta, dando pie a una mixtificación y estereotipo creado sobre Andalucía: la holgazanería, el fanatismo religioso, la hipocresía, el derroche o el primitivismo (Agudo Torrico, 2000). Más tarde, durante el franquismo, las fiestas andaluzas fueron instrumentalizadas como un mecanismo político-ideológico útil para transmitir el estereotipo de una Andalucía alegre, graciosa y despreocupada, al tiempo que se recreaba una imagen atractiva de lo español-andaluz. En el siglo XX la difusión radiotelevisiva ha contribuido a destacar algunas fiestas andaluzas de forma descontextualizada y exaltada, provocando un gran desconocimiento de la diversidad de los rituales festivos en Andalucía y una homogeneización al tratarse de imitar las que se transmiten televisivamente, como la Semana Santa sevillana y malagueña.

En el lado opuesto, la fiesta en Andalucía también ha sido un objeto de estudio de las ciencias sociales, sobre todo de la antropología de una gran complejidad. Ya en los años 60-90 del siglo XIX, el movimiento folklorista andaluz valorizó la fiesta como objeto de estudio que reflejaba la realidad socioeconómica de Andalucía y la riqueza y complejidad de sus manifestaciones culturales (Aguilar, 1990). Antonio Machado y Álvarez, «Demófilo», afirmaba que las fiestas, por encima del cante, a cuya recopilación dedicó gran parte de su vida, constituyen contextos inmejorables para comprender Andalucía. En la misma línea, durante los años setenta y ochenta del siglo XX, en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, la fiesta y en especial la Semana Santa se convirtió en protagonista de los trabajos de investiga-

ción sobre la identidad cultural andaluza. Los estudios de antropología en Andalucía consideran los rituales festivos como una representación de la diversidad y riqueza cultural de Andalucía. Se consideraban contextos simbólicos de reproducción y redefinición de identidades colectivas en torno a la organización en hermandades y cofradías y otras formas de sociabilidad tanto formalizada como no formalizada (Moreno Navarro, 1982; Agudo Torrico, 2000; Escalera Reyes, 1997). Estos autores analizan las funciones latentes y la polisemia de significados de los rituales. Su relación con las identidades sociales y las tensiones y rivalidades entre diversos colectivos de clase, de género, étnicos o territoriales. Las fiestas son reflejo de la sociedad que les da vida siendo, aunque no lo parezcan, dinámicas y vivas como muy pocas manifestaciones culturales.

Para comprender las fiestas en toda su complejidad evitando reduccionismos en la interpretación de las mismas, debe atenderse a las distintas lógicas que conviven en ellas: algunas responden a lógicas identitarias, otras a las lógicas del poder (eclesiástico, político...) y otras a las del mercado (aprovechamiento turístico o económico de las mismas). Ningunas de ellas por sí sola explica estos hechos en su totalidad ni su continuidad a lo largo del tiempo. En Andalucía como en otras regiones del Mediterráneo, la fiesta es una manifestación sociocultural. Documentar y estudiar las fiestas desde la antropología permite comprender las sociedades que las producen y los cambios que se dan en ella, la complejidad y riqueza cultural, de expectativas, intenciones y aspiraciones de quienes la organizan y celebran (Carrera Díaz, 2016).

## **2. LA SEMANA SANTA COMO PATRIMONIO CULTURAL INTEGRADOR**

La Semana Santa, como otras fiestas andaluzas, es reflejo de diversidad, complejidad y riqueza cultural de Andalucía. Para comprenderla se deben aceptar sus múltiples dimensiones. Su permanencia en el tiempo y sus transformaciones son reflejo de la capacidad de cambio y de socialización de los andaluces; sus iconos, cercanos y humanos, del antropocentrismo y de la capacidad de relativizar lo que para otros son verdades absolutas. No existe una única Semana Santa andaluza ya que se trata un fenómeno vivido de distinta forma, con distintos significados, vitalidad y con diversa intensidad en cada municipio de Andalucía. Se trata de un patrimonio cultural rico, complejo y polisémico cuyo valor referencial e identitario tiene especial relevancia en este contexto en el que se encuentran, complejamente articulados y retroalimentándose, dinámicas de alcance global con otras de índole local (Moreno Navarro, 2008)

La Semana Santa, en definitiva, permite ilustrar un concepto integral de patrimonio cultural que engloba manifestaciones materiales e inmateriales relacionadas entre sí: bienes muebles (tallas, enseres...), inmuebles y paisajes culturales que sirven de contexto y cobran nuevos sentidos (plazas, calles, tabernas, templos, puentes, montes, ríos, valles...) y un conjunto de actividades, procesos, saberes, técnicas y conocimientos transmitidos de generación en generación que producen un sentimiento de identidad y continuidad a gran parte de los andaluces, de todas las clases sociales, creyentes y no

creyentes, en el marco de unos códigos culturales compartidos y renovados colectivamente (Carrera, 2013)

Desde una visión objetual y material del patrimonio, la Semana Santa ha atesorado una riquísima producción escultórica y de otros enseres durante más de 400 años, la mayoría, producto de la pedagogía barroca contrarreformista. La calidad artística de estas obras y las características de las mismas ha generado un gran interés entre muchos investigadores por lo que ha sido profusamente estudiada por los historiadores del arte. Éstos, distinguen en el estado español entre dos escuelas escultóricas barrocas ligadas a la Semana Santa (la castellana y la andaluza). La primera, relacionada con la Semana Santa de Valladolid y la segunda, con la Andaluza, fundamentalmente, la de Sevilla, Málaga y Granada.

Las características expresivas de una y otra escuela denotan diferencias culturales profundas entre Andalucía y el resto del Estado siendo los objetos y las obras artísticas producto de modos diversos de vivir la religiosidad, de entender el ritual y la vida.

Las figuras de la Semana Santa andaluza son serenas, cercanas, humanas, equilibradas y de un realismo idealizado. Esta huida del realismo exagerado está relacionada con lo que Isidoro Moreno (2012) considera una de las características estructurales de la cultura andaluza: su antropocentrismo.

Esto es lo que explica que las imágenes de Cristo muerto, más allá de su valor artístico, que en no pocos casos es muy alto, provoquen menos respuesta devocional popular que las imágenes de Nazarenos, del Jesús agobiado y caminante, injustamente condenado, pleno de sufrimiento pero también de dignidad: un Dios-hombre en quien el pueblo oprimido podía ver reflejada su propia experiencia; un icono con el que poder hablar, porque está vivo y escucha (Moreno Navarro, 2012: 172).

Otras de las líneas de estudios de la Semana Santa en Andalucía enfatizan su relación con las órdenes religiosas como creadoras e impulsoras de la Semana Santa a través de las cofradías y hermandades (Rodríguez Becerra, 2008: 10). Estas instituciones de seculares nacieron en gran parte vinculadas a aquellas, que las alojaron en sus conventos y promovieron devociones a determinadas advocaciones. Igualmente se identifica la rivalidad entre hermandades, que ha hecho parte consustancial de la Semana Santa en Andalucía, como reflejo de la existente entre las propias órdenes. Los diversos tipos y sistemas de hermandades y sus significaciones sociales y simbólicas reflejan las características de las respectivas sociedades locales actuales, la estructura social y la cultura andaluza, sus conflictos y sus formas de organización social (Moreno Navarro, 1999).

Un ejemplo de cómo conviven estas dos visiones es el caso de la Semana Santa de Antequera donde existen dos cofradías rivales: la «de arriba» y la «de abajo». La primera, nace en 1620 aprobada por el obispo de Málaga en el franciscano Colegio de Santa María de Jesús, en el Portichuelo, la parte más alta del entramado urbano de An-

tequera. Algunos años después los dominicos crean la cofradía «de abajo» situada también en la zona alta, pero un poco más baja que la anterior, en la iglesia de Santo Domingo. La rivalidad entre estas dos órdenes durante los primeros siglos de la Edad Moderna, produce una serie de pleitos en los que intervienen las poderosas familias de Antequera. Este será en origen la rivalidad o dualidad de partida. Sin embargo, en el siglo XX, otras cofradías que ya existían o se han vuelto a fundar, van tomando su propio protagonismo en el sistema de hermandades de Antequera (Figuras 1 y 2). De manera que el «pique» persiste en la actualidad, aunque no con las connotaciones originarias que lo crean (Moreno Navarro, 2010).



Figura 1. Cofradía de Arriba o del Socorro. Viernes Santo. Fotografía de Juan Carlos Cazalla Montijano. Fondo Gráfico IAPH

No compartimos las visiones estereotipadas y reduccionistas que sobre la cultura andaluza se han realizado con diversos intereses políticos y económicos en diversos momentos de la historia y en la actualidad. Por el contrario, se reconocen las funciones sociopolíticas de las manifestaciones festivas como instrumento de reproducción social, al formar parte de la cultura y reflejo de la sociedad que las celebra, representando, justificando y manteniendo las estructuras desigualitarias de la sociedad andaluza o cuestionando temporalmente esta estructura. Pero al mismo tiempo, destacamos su papel vertebrador y su capacidad para servir para la reproducción simbólica de un grupo social, no como mero agregado de individuos sino como colectivo social que se identifica como un nosotros colectivo, como comunidad simbólica a pesar de su heterogeneidad, diferencias y desigualdades internas. La dimensión simbólica de las Semana Santa es la que la dota de significado y garantiza su reproducción.



Figura 2. Cofradía de Abajo o de La Paz. Viernes Santo. Fotografía de Juan Carlos Cazalla Montijano. Fondo Gráfico IAPH

### 3. LA DOCUMENTACIÓN DE LA SEMANA SANTA EN EL ATLAS DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE ANDALUCÍA

En el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía se ha documentado la Semana Santa entre otros rituales festivos. En la elaboración y creación del modelo de datos (tanto descriptivo como analítico) empleado para la recopilación del patrimonio cultural inmaterial en el IAPH, se ha trasladado este enfoque complejo e integrador sobre la fiesta (Quintero & Hernández, 2002).

En el APIA se ha realizado una clasificación inicial en cuatro grandes ámbitos o categorías que permiten generar modelos descriptivos y analíticos adaptados a temáticas muy diferentes (rituales festivos, oficios y saberes, modos de expresión, alimentación y cocinas). Estos ámbitos temáticos incluyen un gran número de tipologías de actividades, procesos, conocimientos o técnicas. Por el momento, en el APIA se han registrado alrededor de 180 registros vinculados a la Semana Santa, siendo Sevilla, Córdoba y Málaga las provincias donde más elementos se han documentado. Debido a las dimensiones de los territorios estudiados, el registro ha sido de tipo extensivo pero representativo de la entidad comarcal en la que se generan. Existen claras diferencias entre la Semana Santa de los distintos territorios andaluces coincidiendo con los marcos territoriales que se han seleccionado. La mayor parte de estos registros

se han documentado dentro del ámbito de los rituales festivos aunque también se documentaron oficios y saberes (como la imaginería, la orfebrería, el bordado en oro, la construcción de instrumentos musicales, la elaboración de indumentaria, la guarnicionería, la cerería...); modos de expresión como el toque de tambor de Baena, las saetas marcheneras, saetas borrachunas de Lucena que acompañadas por el toque del tambor, tienen letras improvisadas y constituyen elogios o puyas amistosas. Son interpretadas por los santeros y el manijero con motivo de las diversas Juntas que este último organiza para tratar asuntos relacionados con la santería o carga de andas de la Virgen de Araceli en su subida y bajada al santuario (Ortiz, 2009); las saetas cuarteleras o coreadas de la Semana Santa de Puente Genil (Figura 3); las saetas «viejas» de Arcos de la Frontera. Según algunos autores, los frailes franciscanos fijan el cuerpo melódico de lo que más adelante será la «Saeta Vieja», o la «saeta llana», como también se la denomina. Otros investigadores sostienen que los antecedentes musicales de estas saetas «llanas» se encuentran en los pregones litúrgicos que se cantaban en los siglos XVI y XVII en algunos pueblos andaluces, y que estos, a su vez, se inspiraron en la música popular, adaptándola a la liturgia evangelizadora (IAPH, 2012).



Figura 3. Figura de Judas Macabeo. Semana Santa de Puente Genil. Fotografía de José Miguel Mejías del Río. Fondo Gráfico IAPH

Por un último, se han documentado elementos relacionados con la elaboración de alimentos o actos de comensalismo que se dan en el marco de la Semana Santa en diferentes contextos territoriales, antes y durante la actividad (Tabla 1).

Denominación	Municipio	Comarca	Provincia
Homazo	Priego de Córdoba	Subbética	Córdoba
Bizcocho	Marchena	Campaña Morón Marchena	Sevilla
Empanadillas con cabello de ángel	Alcaudete	Sierra Sur Martos	Jaén
Gañotes	Guadalcanal, Constantina	Sierra Norte	Sevilla
Homazo	Coripe	Campaña Morón Marchena	Sevilla
Homazos	Alfarnate, El Borge	Axarquía	Málaga
Parpuchas o papanduas bacalao con miel		Axarquía	Málaga
Pencas de acelga en escabeche	Almadén de la Plata, Real de la Jara	Sierra Norte	Sevilla
Repostería	Hinojos	Condado	Huelva
Roscos fritos	Lachar	Vega de Granada (AM de Granada)	Granada
Torrijas, roscos de naranja, tortas de masa, los borrachuelos, los roscos encalaos,		Comarca de Antequera	Málaga
Torta de hornazo	Palma del Condado y Chucena	Condado	Huelva
Tortas doblás, tortas de regla	Arjonilla	Campaña de Jaén	Jaén
Roscos fritos	Rioja	Bajo Andarax (AM Almería)	Almería
Manta castillera en Castillo de Locubín	Castillo de Locubín	Sierra Sur Martos	Jaén
Hojuelas	Villaralto	Los Pedroches	Córdoba

Tabla 1. Ejemplos de actividades del ámbito Alimentación y sistemas culinarios relacionados con la Semana Santa. Fuente: Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.

Hay por tanto, elementos registrados relacionados con la Semana Santa en todos los ámbitos temáticos, pero la coincidencia de varios de ellos en torno a una manifestación concreta de la Semana Santa en un municipio puede ser un indicador de la importancia que el ritual adquiere localmente como «hecho social total», algo que puede observarse en los casos del municipio cordobés de Puente Genil (Tabla 2).

Código	Denominación	Ámbito Temático	Tipología
1801003	Sábado de Romanos	Rituales festivos	Actividad festivo ceremonial
1801004	Semana Santa	Rituales Festivos	Semana Santa
1801005	Semana Santa Chiquita	Rituales festivos	Cruces de mayo
1802002	Bordado en oro	Oficios y saberes	Bordado en oro
1802003	Platería	Oficios y saberes	Orfebrería
1802004	Modelado de rostrillos	Oficios y saberes	Modelado
1802005	Imaginería	Oficios y saberes	Imaginería
1803004	Saetas cuarteleras y coreadas	Modos de Expresión	Saetas

Tabla 2. Registros relacionados con la Semana Santa en Puente Genil (Córdoba). Elaboración propia.  
Fuente: Altas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.

En la mayor parte de los casos registrados como rituales festivos en el Atlas del patrimonio Inmaterial de Andalucía se ha intentado seguir un criterio común: que constituyan, utilizando el concepto de Marcel Mauss (1991) «hechos sociales totales». Es decir, una práctica cultural de varias dimensiones y altamente significativa para la comunidad, entendida en toda su heterogeneidad. En el APIA, por tanto, se atiende de manera integral a la realidad cultural estudiada, considerando, en la medida de lo posible, todas sus relaciones, dimensiones y significados. Se pretende reflejar por un lado, los múltiples significados de las fiestas, sus aspectos formales, organizativos y funcionales (atendiendo a funciones explícitas o latentes); y por otro su capacidad de transformación, dinamismo y adaptación a los cambios sociales, siempre que haya un grupo social interesado en su continuidad. Para garantizar este tratamiento holístico, se generan vínculos entre los diferentes tipos de actividades y procesos documentados, así como entre éstas y el patrimonio mueble e inmueble relacionado con los mismos.

El modelo de datos del ámbito temático *Rituales Festivos* empleado en la recogida y sistematización de la información del APIA, la información se distribuye en cinco módulos: a) Identificación, Localización, c) Descripción, d) Valoraciones, e) Fuentes Documentales; que agrupan a su vez otros tantos atributos permitiéndose analizar la fiesta en toda su complejidad, para evitar cualquier tipo de reduccionismo.

### 3.1. Identificación y Localización

En el primer módulo de *identificación* se tienen en cuenta algunos atributos identificativos del bien: datos de zonificación del Atlas y de *localización* (provincia/s, municipio/s y entidades locales menores); datos de *identificación básica* (denominación o denominaciones asignadas, marco temporal o fechas de celebración) que permite aclarar el carácter dinámico de esta información y su relación con diferentes factores —

calendario agrícola, litúrgico, retorno de inmigrantes, motivos turísticos—. Las fechas de la Semana Santa son variables y se fijan cada año con respecto al calendario litúrgico, el cual depende de la primera luna llena del mes de abril o la última de marzo.

### 3.2. Descripción

En el segundo módulo o *descripción*, se recoge información descriptiva y analítica sobre varios aspectos:

a) En primer lugar, se atiende a los *orígenes documentados o atribuidos* del ritual por parte de la población.

b) Se detallan los *preparativos*. En ocasiones, estos resultan más importantes que el propio desarrollo del ritual por los vínculos sociales y simbólicos que permite crear entre los participantes-vecinos, familiares o amigos, puesto que constituyen momentos de fuerte e intensa sociabilidad, sobre todos aquellos menos institucionalizados. En la Semana Santa sevillana se podrían destacar las *igualás*<sup>1</sup> y primeros ensayos (en enero o principios de febrero); presentación del cartel de la Semana Santa en febrero; montaje de palcos en la carrera oficial; cabildo de Toma de Horas en el que se fijan itinerarios y horarios de cada una de ellas; montaje de los pasos por parte las *priostías*<sup>2</sup> de las hermandades; pregón de la Semana Santa el último domingo de Cuaresma; el Sábado de Pasión, puesta de flores de las cofradías del Domingo de Ramos.

c) *Desarrollo del ritual y los roles que en él desempeñan los diferentes agentes* teniendo en cuenta variables de género, posición en la estructura social, edad y sistemas de hermandades. Se atiende a los aspectos formales y a los significados de ritual para los diferentes grupos que participan. Se deben detectar quiénes son los agentes o sujetos individuales o colectivos implicados en la actividad, expresión, conocimiento y sus roles en los mismos, contando con su consentimiento libre e informado para ello. Deben tenerse en cuenta las variables socioeconómicas, de género, étnicas y de edad. Los agentes son sujetos colectivos o individuales que producen, poseen o han heredado un determinado conocimiento o técnica y lo transmiten, por lo que sus estrategias y formas de transmisión de conocimientos son fundamentales para la comprensión y salvaguardia de estas actividades y saberes. La descripción de los distintos rituales permite destacar la diversidad cultural de la Semana Santa andaluza.

<sup>1</sup>«Igualá» refiere a la acción del capataz, cuando ordena parejamente por potencia y estatura a los costaleros para determinar el sitio en que van a ir bajo los pasos en cada carrera de la hermandad.

<sup>2</sup>«Priostía» es andalucismo cofradiero que hace referencia al cargo y empleo del sacerdote o mayordomo encargado de cuidar y mantener el patrimonio acumulado por la cofradía a lo largo del tiempo, además de velar por el decoro en la exposición al culto. Básicamente el sacerdote se encarga de montar, desmontar, exornar y cuidar de los altares y capillas, el montaje de los cultos y pasos en los que se procesiona, de los correspondientes cambios de ropa de las imágenes titulares, y la limpieza y puesta a punto de los enseres de la cofradía.

En algunos lugares de Andalucía durante buena parte del siglo XVI, la pasión de Cristo era representada por medio de escenificaciones o la ceremonia del descendimiento y traslado al sepulcro, en espacios cerrados o en el interior de los templos. Muchas de estas escenificaciones desaparecieron pues el Concilio de Trento (1545-1563), prohíbe las escenificaciones como parte de la contrarreforma católica, imponiendo las escenificaciones escultóricas frente a los «autos» o representaciones teatrales medievales de los mismos pasos o escenas de la Pasión con una finalidad pedagógica. Sin embargo, estas escenificaciones realizadas por actores y esculturas de cristos con brazos articulados para la crucifixión, el descendimiento y el traslado al sepulcro han perdurado en muchos municipios de las zonas rurales de Andalucía, donde se incumplieron las prohibiciones previstas (Moreno, 2012: 173). En el APIA se han registrado muchos casos que responden a este esquema y que aún se celebran. El Domingo de Resurrección, las imágenes de Jesús, María Dolorosa y San Juan, presiden estas representaciones o incluso actúan en ellas, junto a las «figuras» vivas en Sorbas, en la comarca de Filabres Tabernas de Almería. Cuatro tronos intervienen en la procesión, a cargo de tres cofradías, en cuyo recorrido se escenifica el «encuentro» entre María Magdalena y Jesús Resucitado en lo que se denomina la «Carrera de San Juan», momento en que éste da a conocer a la Virgen la Buena Nueva de la Resurrección. Uno de los elementos que contribuye a la continuidad de la celebración es la participación de niños portando el trono de San Juan, por ser el menos pesado. Esta es una fórmula de salvaguarda generada por los protagonistas para incentivar la participación y la continuidad.

En estas escenificaciones las esculturas actúan portadas por «horquilleros»:<sup>3</sup> María Magdalena se adelanta para encontrarse con el trono de Jesús Resucitado; o San Juan Evangelista protagoniza la tradicional y esperada «Carrera de San Juan», con su mano derecha alzada, rememora en momento en que da a conocer a la Virgen la Buena Nueva. Los horquilleros de esta cofradía repiten ese movimiento tan tradicional del «voleo», o «voleillo»,<sup>4</sup> que realizan tras las reverencias oportunas al Resucitado. A continuación, los horquilleros se preparan para la esperada carrera (IAPH, 2012). Igualmente persisten escenificaciones teatrales en diversos municipios con en Alcalá la Real (Jaén), en algunos municipios de la Axarquía malagueña,<sup>5</sup> en la Sierra de Cádiz o en la provincia de Córdoba y Granada.

---

<sup>3</sup> «Horquilleros» es el nombre que reciben las personas que desempeñan la labor de portar a las imágenes en algunas zonas de Andalucía, por ejemplo, Archidona, Málaga; Sorbas, Almería.

<sup>4</sup> «Voleo o voleillo» es el término popular para nombrar el movimiento de los tronos que realizan sus portadores, los horquilleros, durante el desarrollo del encuentro entre María Magdalena y Jesús Resucitado en Sorbas durante el Domingo de Resurrección. Se arrodillan tres veces a modo de reverencia, para después levantar al mismo tiempo, con gran fuerza y rapidez.

<sup>5</sup> La Pollinica del Domingo de Resurrección, el «Lavatorio de los Pies» en Riogordo, Frigiliana e Iznate a cargo de vecinos que, vestidos con túnicas de diferentes colores y máscaras, representan a los apóstoles, la «Velá del Monumento» en Riogordo, los diversos viacrucis, la representación «Desprendimiento de Jesús» en Frigiliana, los «Pasos» que relatan la Pasión en Riogordo, Cajiz, Moclinejo o Almayate, la Vigilia Pascual y misa de «La Cencerrada» del Sábado en Alfarnate y Alfarnatejo o la «Resurrección del

En Alcalá la Real tiene lugar el Viernes Santo la procesión en la que personajes como el verdugo, el buen y el mal ladrón, Longinos, Lazarillo, los apóstoles con sus máscaras, sayones, judíos y romanos o el «Juillas» se encargan de escenificar en pasos la pasión de Cristo, a lo largo de un entramado de calles donde se cantan los «pregones» (IAPH, 2014). En puente Genil (Córdoba). El Viernes Santo es el día de mayor importancia ritual y simbólica de la Mananta pontana. Salen a la calle cofradías tan representativas para la población como la de Nuestro Padre Jesús Nazareno, patrón de la villa, conocido como «El Terrible» o «El Amo». Uno de los momentos más esperados de la Semana Santa pontana es la presentación de la gran mayoría de las figuras bíblicas de La Mananta ante el Terrible. Una a una se acercan al paso y se inclinan presentándole a la imagen su martirio e inclinando levemente la cabeza. *Muchas* de estas escenificaciones han sido prohibidas también en otros contextos temporales más cercanos, ya que la religiosidad oficial y las manifestaciones religiosas populares han transcurrido por caminos pocas veces convergentes. Un ejemplo de ello es el caso granadino de Campotéjar. En los años 60, durante catorce años, la Virgen de los Remedios de Campotéjar estuvo «arrestada».<sup>6</sup>

c) *Transformaciones* que se observen o que se hayan documentado a partir de fuentes orales u otro tipo de fuentes documentales escritas o gráficas. La clave de la salvaguarda de este tipo de patrimonio depende en cada momento de la existencia de grupos sociales que se identifiquen con él y que se sientan representados y esta identificación por parte de nuevas generaciones depende de su capacidad de transformación y adaptación a la dinámica cultural, social, territorial y económica, por lo que la acción de documentar y salvaguardar este patrimonio debe convertir el hecho de la transformación y el cambio en uno de sus ejes centrales de actuación y no en una preocupación.

d) *Bienes relacionados*. Atendiendo a las relaciones que existen entre los procesos, actividades y objetos, se documentan también los *espacios* y *lugares* significativos, es decir, el *patrimonio inmueble* vinculado a la actividad o importante para su desarrollo. Estos pueden ir desde un espacio urbano como una plaza o un recorrido por ámbito urbano o rural, o bien una ermita o una iglesia, de la que se tienen en cuenta varias de sus dimensiones —material, funcionales o simbólicas— o la sede de una peña o de una asociación, o una parada en el camino, una era...).

---

Niño» en Iznate, donde los apóstoles buscan el Domingo al Niño escondido entre la maleza de un huerto recreado junto a la ermita.

<sup>6</sup> El motivo fue la prohibición de festejar las carrerillas del Domingo de Resurrección. Al entonces párroco, le parecían una falta de respeto y prohibición de hacerlas un Domingo de Resurrección impidiéndoles el paso. No obstante, los vecinos las realizaron. Al finalizar las carrerillas, volvieron con la representación de la Virgen al templo, pero encontraron las puertas cerradas. Al llegar las fiestas patronales de ese año, el párroco de acuerdo con el alcalde y el sargento de la Guardia Civil cargaron las andas para impedir a los vecinos que se acercaran. El pueblo se opuso y corrieron como cada año lo que supuso varios arrestos y la prohibición de sacar la Virgen hasta el año 1972 (IAPH, 2014).



Figura 4. «Juidilla» (Judás) se separa de los apóstoles. Semana Santa de Alcalá la Real. Fotografía de Manuel Aguilera Peña. Fondo Gráfico IAPH.

En el caso sevillano, los espacios en los que se desarrolla el ritual son las calles de la ciudad (Figura 5). Cada cofradía recorre las calles que separan su sede de la Carrera Oficial. Y una vez realizada ésta, debe regresar desde el final de la misma. Es decir, desde la catedral hasta su sede canónica. Este recorrido de ida y vuelta antes y después de la carrera oficial suele ser el que tiene mayor valor simbólico para los participantes.



Figura 5. Ritual por las calles de Sevilla. Fotografía de Gema Carrera Díaz (2009).

Asimismo, se tienen en cuenta los *objetos muebles* relacionados o significativos y vinculados al ritual (imágenes titulares, indumentarias, tallas, banderas, instrumentos musicales, esculturas efímeras u otro tipo de estructuras u artefactos importantes en el ritual por su función práctica y simbólica...). Por supuesto, se documentan *otras actividades* o formas expresivas, musicales, dancísticas, juegos, cantes, representaciones teatrales, elaboración y consumo de alimentos —comensalismos— que se desarrollan

en el marco del ritual. Para ello se emplea la ficha adecuada al tipo de ámbito temático que se describe (Tabla 3) y se establece la relación oportuna con la ficha del ritual a través de unos campos identificativos. Todo ello permite establecer relaciones de ida y vuelta con otros patrimonios culturales (muebles, inmuebles o actividades) constituyendo cada uno de ellos objetos de registros independientes y relacionados entre sí o con otras actividades.

f) Por otro lado, se debe identificar el *modelo organizativo*, o las formas de agrupación y organización social (formales o informales, colectivas o individuales, institucionales o mixtas como hermandades de distinto tipo, mayordomías, o instituciones) creadas, mantenidas o transformadas de generación en generación, que permiten su organización, financiación, desarrollo, vivencia, transmisión, permanencia y transformaciones de rasgos y significados del ritual. Se atiende también al *nivel de integración del ritual*, dependiendo de su sistema organizativo muy relacionado con los agentes colectivos que participan en su organización y desarrollo (hermandades de diverso tipo) que reflejan diferentes formas de integración social: comunal, semicomunal, supracomunal (Moreno, 1999: 50-142; Carrera Díaz, 2016)).

En la Semana Santa sevillana, es el Consejo de Hermandades y Cofradías (1954)<sup>7</sup> quién se encarga de gran parte de la organización. En el caso de la Semana Santa sevillana hay sesenta y ocho hermandades de penitencia (y dos agrupaciones parroquiales) por lo que la diversidad es enorme en todos los aspectos que la caracterizan: iconografías, diseño, idiosincrasia, puesta en escena, localización geográfica, número de miembros, etc.

### 3. 3. Módulo de valoraciones

En el módulo de valoraciones, atendiendo tanto la perspectiva consciente (valoración de los agentes entrevistados) como de la persona investigadora, se incluyen: elementos significativos relacionados, creencias asociadas, identificaciones construidas en torno a la actividad, significados y funciones. Se tiene en cuenta la significación socio-económica, simbólica, su dimensión estética, colectiva y relacional así como la imagen de la estructura social y sus significados, por ser reflejo de las formas de vida, estructuras sociales y comportamentales del grupo social que las protagoniza.

---

<sup>7</sup> Es un organismo dependiente del Arzobispado y representativo de todas las hermandades de la ciudad. La institución está gobernada por un Junta Superior formada por miembros de las propias hermandades y que conforman candidaturas, elegidas democráticamente por todas las hermandades. Debe llevar el control de horarios y recorridos, la gestión de las sillas y palcos de la Carrera Oficial. El Ayuntamiento dispone de servicios como policía, alumbrado o limpieza, y se ha creado un organismo específico — Centro de Coordinación Operativa (CECOP)— cuyo objetivo es dar soluciones ante problemas que puedan tener lugar y sean externos a las cofradías. Finalmente, cada hermandad se encarga de su organización interna y de su puesta en escena. De los gastos internos de cada hermandad se encargan sus propios miembros, los cuales se financian a través de las cuotas de hermanos y de la realización de diferentes actividades a lo largo del año. Estas también reciben una subvención concreta del Consejo de Hermandades y Cofradías por las sillas de la Carrera Oficial.

En el caso de la Semana Santa sevillana, el primer elemento visual es el propio cortejo, una representación barroca que transcurren en un decorado exterior: las calles de la ciudad por las que procesionan las distintas cofradías empleando recursos sensitivos que ayudan a crear esta escenografía callejera. Se producen así momentos de fuerte intensidad simbólica gracias al ambiente que provoca el humo del incienso, la luz de cirios y candelera de los pasos, el apagado del alumbrado público; la ornamentación de flores, las colgaduras de los balcones de sus itinerarios; las petaladas, momento de comunicación entre la comunidad y la imagen central. Muchos de estos aspectos están relacionados con la importancia de la primavera como elemento central de la fiesta que coincide con el aumento de horas de luz y con el prosperar del azahar o flor del naranjo en las calles de la ciudad. El acompañamiento musical también ayuda a crear una atmósfera determinada en sintonía con la escena que representa la cofradía. Las marchas son la tipología musical propia de Semana Santa y se distinguen entre las que acompañan al Cristo (de cornetas y tambores) y las que acompañan a la Virgen. El silencio puede ser también un acompañamiento central para muchas Hermandades. Desde el punto de vista musical destacan también las saetas interpretadas por hombres o mujeres en lugares diversos del itinerario (un balcón, desde la calle o desde una iglesia). Hay también un léxico asociado a la Semana Santa: propio de los capataces y su lenguaje para guiar a la cuadrilla de costaleros. Asimismo, son aspectos importantes desde el punto de vista sensitivo los sonidos del crujir de la madera, o del movimiento de las bambalinas y varales en los pasos de palio; los silencios y suspiros de esfuerzo de los costaleros y el ruido de su caminar pesado sobre el suelo (Almodóvar y Vargas, 2014).

En la Semana Santa se da siempre entre el alma y el tiempo y el espacio, entre la hora, el sentimiento y la arquitectura, una organización de ecuaciones que únicamente para determinadas circunstancias toman valor concreto y solución exacta. Hay una geografía de la Semana Santa y es necesario un reloj que marque el momento astronómico en que la cal y las ventanas deberán ser complementos plásticos para la opulencia de las procesiones en la calle (Núñez de Herrera, 1934: 79).

En el módulo de valoraciones se atiende también a las *funciones* latentes que la celebración del ritual tiene para la comunidad, ya que esta pervive fundamentalmente por su carácter representativo y por su valor identitario y simbólico y no solo por su carácter religioso o devocional como pretenden algunas visiones reduccionistas. Atendiendo a las funciones sociales de las fiestas, ligadas a su dimensión social, política, económica y simbólica se diferencian tres tipos:

a) Por un lado, se encuentran las fiestas para la afirmación del orden social que en gran medida reflejan y legitiman el orden y estructura social establecida. Estas ponen de manifiesto el papel jugado por los diferentes grupos sociales que conforman una comunidad social: clases sociales (aristocracia y la nobleza, los campesinos, artesanos, comerciantes...), unidades territoriales (comunidad, barrios...), actividades gremiales (de la seda, platería...), los hombres o las mujeres, los grupos de edad. En ellas, a través

de su modelo organizativo, se manifiesta el poder de determinados individuos y familias: hermanos mayores / mayordomos / camareras de las vírgenes que se reflejará en la presencia y desfile ordenado de los representantes de las diferentes instituciones civiles, religiosas o militares de la ciudad.

b) Otra de las funciones simbólicas y sociales de las fiestas es la de propiciar una imagen comunal que se renueva anualmente. La imagen se emplea como símbolo identificativo comunal, en torno al cual se vertebra una parte del sistema festivo-ceremonial de la comunidad. Los rituales y festejos en su honor tienen un fuerte carácter integrador. En estas fiestas se renueva cada año el sentimiento de autopercepción como colectividad, como comunidad y es el momento para convocar a los que viven fuera, y con su presencia en este tiempo ratifican el deseo de seguir perteneciendo a la comunidad y seguir siendo considerado una parte de la misma. Esta es una de las funciones fundamentales de la Semana Santa sevillana y la mayor parte de los rituales festivos relacionados con la Semana Santa en Andalucía. En este módulo se analizan los *Riesgos* que afectan a estos rituales. Las fiestas se reproducirán cada año siempre que la comunidad social y simbólica, definida por la pertenencia a un territorio concreto (barrio, pueblo, comarca) o a una clase o sector social (profesión, edad, género), se sigan autoperciendo e identificando con dicho festejo. Cuando esta vinculación cambie o desaparezca, ya sea porque lo haga el universo social o simbólico que reflejaba (valores sociales, o debilitamiento del colectivo incapaz de reunir los recursos económicos y personas que la hagan posible) también lo hará la fiesta, en un proceso continuo de transformación, que, como toda manifestación cultural, nunca tendrá un final definitivo; salvo que la fiesta no pueda seguir cambiando y termine por desaparecer como tal expresión social y simbólica. Por idénticos motivos, a veces se produce lo contrario, un proceso de patrimonialización para la recuperación o revitalización de una fiesta. Éstas se deben a la revitalización o surgimiento de una determinada unidad social (un barrio, asociación, hermandad...) que reivindica su presencia; a nuevos usos que se le da a este tipo de manifestaciones como reclamo turístico; o a la intervención de las instituciones locales que patrocinan actos festivos interpretados como recursos culturales, políticos o económicos que raramente tienen continuidad en el tiempo (Carrera, 2016).

Por último, en el modelo de datos del Atlas del Patrimonio Inmaterial, se atiende a los *modos de transmisión, fórmulas de continuidad y medidas de salvaguardia*. La pervivencia de las fiestas, y la capacidad para adaptarse a los cambios sociales transformándose, ha permitido darles continuidad a las mismas al seguir representando a los grupos que las celebran y estableciendo las fórmulas de transmisión adecuadas para ello. Su continuidad ha llevado también aparejada la continuidad de muchos oficios tradicionales vinculados a su desarrollo (orfebrería, imaginería, actividades textiles, ganaderas, formas de producción de alimentos...).

#### 4. CONCLUSIONES

Las fiestas andaluzas, entre ellas la Semana Santa, toman múltiples formas y significados y reflejan la riqueza y diversidad cultural de Andalucía en razón de otros tantos diversos contextos territoriales y como resultado de su histórica multiculturalidad. Se viven como contextos para autoafirmarse como grupo social y como comunidad simbólica. Estas manifestaciones culturales de creatividad colectiva son una forma de resistencia a la globalización, al individualismo y a las tendencias homogeneizadoras de la sociedad actual.

Existen muchos y diversos riesgos que afectan a las manifestaciones festivas. Desde luego, no son necesarias imposiciones ni declaraciones institucionales para salvaguardarlas. Los mayores riesgos detectados en relación a los rituales festivos documentados en el APIA, o reconocidos en los catálogos regionales, estatales e internacionales tienen que ver con la progresiva institucionalización de éstas frente a las formas de organización comunitarias tradicionales.

El tipo de medidas de salvaguarda más generalizada que muchas veces imperan en este sentido están relacionadas básicamente con la promoción turística de las fiestas y, por tanto, con la consiguiente afluencia excesiva de visitantes. La continuidad de estos rituales depende de sus participantes y de su consideración de la misma, no como un negocio, o como un hecho exclusivamente religioso, sino por una cuestión de reproducción simbólica e identitaria de los grupos sociales que participan en ellas. En el último periodo la crisis sanitaria-hospitalaria generada por el Coronavirus SARS-CoV2, ha incidido de un modo particularmente drástico, en la Cultura. En la «nueva normalidad» derivada de las medidas con que se ha enfrentado la COVID-19, no están previstas las celebraciones de rituales festivos tal y como los conocemos, sino que, en el mejor de los casos, se permite la celebración de actos que dan continuidad solo a una parte del ritual, tanto en sus aspectos formales como en sus significados: la dimensión religiosa del acto festivo. A largo plazo, la ausencia de la fiesta entendida como un hecho social total y complejo, puede tener un efecto pernicioso ya que podría conducir a una desvertebración social mayor en este momento en que se impone el «distanciamiento social» y en consecuencia, teniendo en cuenta el carácter pandémico del coronavirus, a una pérdida de diversidad cultural a escala planetaria sin precedentes, ante la cual, los grupos sociales están generando sus propias estrategias para, en la medida de lo posible, y con muchas dificultades reproducirse no solo económicamente sino también simbólicamente.

El Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía, como inventario, no es el objetivo de una política de protección del patrimonio inmaterial, sino el medio de identificación para la detección de riesgos y la puesta en marcha de posibles medidas de salvaguarda que permitan la transmisión y continuidad de las prácticas dentro de los contextos en los que tradicionalmente estas se desarrollan. Antes de crearse una foto fija de estas expresiones, cualquier inventario como paso previo de otras medidas de salvaguarda, debe adaptarse a estas exigencias, contemplando el dinamismo de estas

expresiones, evitando su fosilización, museificación, mercantilización, espectacularización o utilización política. La continuidad de las semanas santas y de otros rituales considerados Patrimonio Inmaterial, estará garantizada siempre que no se prohíba su celebración y mientras sea capaz de reflejar de forma múltiple y heterogénea al grupo social que lo celebra y siempre que exista un colectivo social que se sienta representado por ellos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agudo Torrico, Juan (2000), «Romerías, ferias y fiestas. Significados y funciones de las fiestas andaluzas», en *Conocer Andalucía. Gran enciclopedia andaluza del siglo XXI*, 6, (Coord Gabriel Cano García, Sevilla, Tartessos. 2000-2002).
- Aguilar Criado, Encarnación (1990), *Cultura popular y folklore en Andalucía. (Los orígenes de la Antropología)*, Sevilla, Diputación Provincial.
- Almodóvar, Raquel y Hugo Vargas (2014), «Ficha de la Semana Santa de Sevilla. Atlas del patrimonio Inmaterial de Andalucía», en *Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía, Fase3 zona 8*. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico Guía Digital del Patrimonio Cultural. <https://guiadigital.iaph.es/inicio> (fecha de consulta: 27/07/2020)
- Carrera Díaz, Gema (2016), *Propuesta metodológica para la documentación y gestión del patrimonio cultural inmaterial como estrategia de desarrollo social y territorial*, Universidad de Sevilla, Sevilla. Disponible en: <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/34477> (fecha de consulta: 27/07/2020).
- Carrera Díaz, Gema (2007), «Base de Datos de Actividades Etnológicas», *El Sistema de Información del Patrimonio Histórico e Andalucía (Sipha)*, Sevilla, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, pp. 108-133. Disponible en: <https://repositorio.iaph.es/handle/11532/246019> (fecha de consulta: 27/07/2020).
- Carrera Díaz, Gema (2009), «Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Puntos de Partidas, objetivos y criterios técnicos y metodológicos», *Revista PH. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 71, pp. 18-42. Disponible en: <http://hdl.handle.net/11532/246939> (fecha de consulta: 27/07/2020).
- Carrera Díaz, Gema (2013), «La Semana Santa como patrimonio cultural», Blog de la Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico de la Junta de Andalucía. Disponible en: <https://www1.ccul.junta-andalucia.es/cultura/blog/la-semana-santa-como-patrimonio-cultural-2/> (fecha de consulta 27/07/ 2020)
- Escalera Reyes, Javier (1997), «La Fiesta como Patrimonio», *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, Año 5, 21, pp. 53-58.
- Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (IAPH). (2009-2014) Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía en *Guía Digital del Patrimonio Cultural*. Disponible en:

- <https://guiadigital.iaph.es/> (fecha de consulta: 27/07/2020)
- Mauss, Marcel (1991) «Ensayo sobre el don», en *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, pp. 155-263.
- Moreno Navarro, Isidoro (2012), «La identidad cultural de Andalucía», en Isidoro Moreno Navarro y Juan Agudo Torrico (coords.), *Expresiones culturales andaluzas*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces y Asociación Andaluza de Antropología, pp.11-34.
- Moreno Navarro, Isidoro (2010). «Correr la vega: dicotomías sociales y ritual en la Semana Santa de Antequera» en *PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 75, 20-67.
- Moreno Navarro, Isidoro (2008), «La Semana Santa Andaluza Como “Hecho Social Total”: Continuidades, Refuncionalizaciones y Resignificaciones», en José Luis Alonso Ponga *et alii.* (coords.), *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, Valladolid, Ayuntamiento Valladolid, pp. 193-205.
- Moreno Navarro, Isidoro (2006), *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, Mixtificación y Significaciones*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla-Instituto de la Cultura y las Artes.
- Moreno Navarro, Isidoro (1999), *Las Hermandades Andaluza: una Aproximación desde la Antropología*, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Moreno Navarro, Isidoro (1982), «Cofradías andaluzas y fiestas: aspectos socioantropológicos», en Honorio M. Velasco (ed.), *Tiempo de Fiesta*, Madrid, Ed. Tres, Catorce, Diecisiete, pp. 71-93.
- Núñez de Herrera, Antonio (1934), *Semana Santa: Teoría y Realidad*, Sevilla.
- Quintero, Victoria y Elodia Hernández (2002), «La documentación del Patrimonio Intangible: propuesta para una base de datos», *Boletín PH del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, (40/41), pp. 214-221.
- Rodríguez Becerra, Salvador (2008), «Religiosidad y Semana Santa en Andalucía durante el Barroco», José Luis Alonso Ponga y Pilar Panero García (coords.), *Gregorio Fernández. Antropología, Historia y Estética en el Barroco*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 79-104.
- UNESCO (2011), *Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. Disponible en: <https://ich.unesco.org/es/salvaguardia-0001> (fecha de consulta: 27/07/2020)



**PATRIMONIO Y PROMOCIÓN TURÍSTICA DE LA SEMANA SANTA EN  
LAS CIUDADES MEDIAS DE ANDALUCÍA.  
LA RUTA «CAMINOS DE PASIÓN»**

Salvador Rodríguez Becerra

*Universidad de Sevilla.*

[becerra@us.es](mailto:becerra@us.es)

Salvador Hernández González

*Universidad Pablo de Olavide*

[hernandezgonzalezsalvador@gmail.com](mailto:hernandezgonzalezsalvador@gmail.com)

Encarnación Giráldez Cejudo

*Asociación «Caminos de Pasión»*

[egiraldez@caminosdepasion.com](mailto:egiraldez@caminosdepasion.com)

## **1. INTRODUCCIÓN**

La Semana Santa constituye en Andalucía su fiesta más importante pues involucra a la mayor parte de sus habitantes ya sea a través de las hermandades y cofradías, corporaciones laicas adscritas a la Iglesia, acompañando a los cortejos procesionales durante su recorrido o concentrándose en espacios de alto contenido simbólico. Este texto refiere a un grupo de diez ciudades medias, aunque pudieran ser muchas más, representativas del conjunto urbano andaluz, cuyos ayuntamientos se han agrupado mediante la «Asociación para el desarrollo turístico de la ruta “Caminos de Pasión”» para impulsar su desarrollo turístico y a la par poner en valor su patrimonio pasionista.

Durante la celebración de la Pasión de Jesús que en estas ciudades abarca la Cuaresma, la Semana Santa e incluso la Pascua, cobra especial énfasis y funcionalidad gran parte de su patrimonio artístico, inmaterial, arquitectónico y urbanístico que luce durante los desfiles procesionales o estaciones de penitencia que discurren fundamentalmente por los cascos históricos. Este patrimonio en gran parte heredado se enriquece continuamente, dada la vitalidad que muestran las citadas corporaciones. Estas ciudades conservan rituales, tradiciones, modelos de organización y formas de vivir la fiesta que les son peculiares, aunque puede palpase la influencia histórica y actual de las grandes ciudades. El hecho de la celebración simultánea de la fiesta hace que en su conjunto sea una gran desconocida para los propios andaluces.

La Asociación «Caminos de Pasión» es una ruta cultural y turística de carácter supramunicipal sustentada por los municipios de Alcalá la Real, Baena, Cabra, Carmona, Écija, Lucena, Osuna, Priego de Córdoba, Puente Genil y Utrera, ciudades medias del interior, con la colaboración de la Junta de Andalucía. En este texto entendemos como ciudades medias aquellos núcleos de población de más 10.000 habitantes en la actualidad y que otros llaman agrocidades o agrovillas, que han cumplido históricamente las funciones de las ciudades entre las que cabe resaltar el de la vida urbana y ejercer influencia sobre poblaciones menores; en todas ellas ha predominado el sector primario, aunque desde hace décadas este ha pasado a un segundo plano, superado por el secundario y los servicios. Andalucía es una comunidad autónoma en la que predominan históricamente las ciudades, pues aparte de incluir algunas de las más populosas de España en otro tiempo y ahora, entre las que hay que contar las capitales de provincia más Jerez y Algeciras, existe una tupida red de ciudades medias que cuentan con un rico patrimonio y consecuentemente aspiran a ponerlo en valor en función de los propios vecinos y el turismo. Esta red la constituyen un conjunto de más de veinticinco ciudades, situadas la mayoría en las campiñas cerealistas y olivareras. No estamos considerando en esta malla urbana a las ciudades dormitorio y otras de rápido crecimiento en las últimas décadas que pueden ser más de veinte sobre la base de pequeñas villas o núcleos sin gran relevancia histórica que sin embargo tienen una Semana Santa notable.

Esta ruta pretende promocionar el turismo en las localidades que la conforman a partir de una serie de acciones e inversiones orientadas a este fin. El establecimiento de esta ruta pasionista que aspira al reconocimiento de la Unión Europea presenta problemas de simultaneidad en la celebración por lo que se intenta paliar la estacionalidad que la fiesta conlleva. Esta asociación fue creada en 2002 sobre la base de ciudades medias, antiguas villas y ciudades señoriales y realengas, que poseen un importante pasado histórico, un patrimonio material e inmaterial muy notable y, consecuentemente, una Semana Santa muy viva y rica. Alcalá la Real fue ciudad realenga con corregidor y sede de una abadía secular exenta con un abad u obispo; Baena una ciudad señorial cabecera de los estados del señorío de Gonzalo Fernández de Córdoba (al que no hay que confundir con el Gran Capitán), duque de Baena y Sessa; Cabra fue también sede principal de los estados de los Fernández de Córdoba; Carmona y Écija fueron las ciudades de realengo más importantes del reino de Sevilla y contaron con numerosas

parroquias con una amplia clerecía de beneficiados; Osuna fue cabecera de los estados del duque de Osuna y sede de una colegiata con cabildo propio; Priego fue residencia habitual de los abades de Alcalá; Utrera, villa sevillana de gran riqueza agrícola y Puente Genil, resultado de la unión en 1834 de la villa de la Puente de Don Gonzalo y el núcleo de Miragenil, aunque pequeña en su origen, alcanzó gran desarrollo industrial en el s. XIX. Todas ellas han tenido desde antiguo dos o más parroquias, así como numerosos conventos de las distintas órdenes religiosas, datos indicativos de su importancia económica, social y cultural.

## **2. LA ASOCIACIÓN «CAMINOS DE PASIÓN»: NATURALEZA Y OBJETIVOS**

Caminos de Pasión es una ruta cultural y turística que nace de la unión de varios municipios del interior de Andalucía para la promoción y puesta en valor de su Semana Santa. Para conseguir estos objetivos se crea en 2002 la «Asociación para el desarrollo turístico de la ruta Caminos de Pasión». La Consejería de Turismo de la Junta de Andalucía apoya la iniciativa en 2007 mediante un plan de promoción y comercialización turística. En la actualidad componen la Asociación las ciudades de Alcalá la Real, Baena, Cabra, Carmona, Écija, Lucena, Osuna, Priego de Córdoba, Puente Genil y Utrera; y con anterioridad también formaron parte de ella las ciudades de Marchena y Antequera, todas ellas ciudades medias del centro geográfico de Andalucía,<sup>1</sup> con poblaciones entre los 20.000 y 50.000 habitantes, que cuentan con un notable pasado histórico como villas y ciudades nobiliarias o de realengo, han mantenido su importancia económica, social, cultural y administrativa, y como consecuencia de ello, cuentan con un patrimonio material e inmaterial del más alto nivel. La Semana Santa de estas ciudades tiene gran raigambre, involucra a amplios sectores de ellas, lucen un valioso patrimonio artístico y atesoran un complejo patrimonio material e inmaterial. Fueron declaradas de forma individualizada de Interés Turístico con anterioridad a la declaración general de la Junta para todas las poblaciones andaluzas, por sus valores tradicionales, pujanza y atractivo turístico.

La Junta de Andalucía, órgano competente en esta materia, declaró como Fiestas de Interés Turístico por primera vez en 1997 la Semana Santa de 12 poblaciones, cuatro capitales de provincia (Sevilla, Málaga, Granada y Jaén) más Jerez de la Frontera, seis ciudades medias con semanas santas muy vigorosas (Huércal-Overa, Arcos de la Fron-

---

<sup>1</sup> Andalucía es una Comunidad Autónoma en la que predominan las ciudades que articulan el territorio, alberga algunas de las más populosas de España, entre las que hay que contar además de las capitales de provincia a Jerez de la Frontera, Marbella, Dos Hermanas y Algeciras, todas con más de cien mil habitantes; junto a estas existe una tupida red de más cien ciudades medias enclavadas predominantemente en las campiñas cerealistas y olivereras. [https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Municipios\\_de\\_Andalucía\\_por\\_población](https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Municipios_de_Andalucía_por_población)

tera, Cabra, Puente Genil, Baeza y Úbeda) y el pueblo de Riogordo en el que se representa el Paso. La siguiente declaración tuvo lugar en 2004 y 2005 en que se reconocieron un total de 56 poblaciones entre las que se encuentran las ocho capitales de provincia más Jerez, pero no Algeciras, que constituyen las grandes ciudades de Andalucía, 30 ciudades medias y 17 pueblos. En esta relación hay un claro predominio de las ciudades medias que son, sin duda alguna, en las que la Semana Santa involucra a la mayoría de la población, donde el patrimonio material e inmaterial cofrade alcanza grados de excelencia y la fiesta acumula mayor solera incluso que algunas de las capitales, constituyendo esta celebración su fiesta grande o mayor.

Con anterioridad a 2006 fueron declaradas Fiestas de Interés Turístico la Semana Santa 63 poblaciones más 13 por sus rituales pasionistas concretos. En esta relación predominan los reconocimientos a las poblaciones pertenecientes a la provincia de Sevilla con 14 declaraciones, seguida de Córdoba con 13, Cádiz con 10, Málaga con 8, Jaén con 7, Granada con 5, Almería con 4 y Huelva con 2 que alcanzan un total de 76. Como puede apreciarse la Semana Santa es un fenómeno con mayor incidencia en la Andalucía occidental con 39 casos frente a los 24 de la oriental —llama la atención que ciudades episcopales como Guadix y Baza no tengan reconocido este carácter— con incidencia en las campañas sevillana y cordobesa. Por otra parte, se pone de manifiesto el carácter urbano de la Semana Santa pues la declaración coincide con el mayor número de ciudades medias en las respectivas provincias.<sup>2</sup> En 2006 la Junta hizo la declaración genérica de la «Semana Santa de Andalucía» como Fiesta de Interés Turístico, reconociendo así la importancia de esta celebración en el conjunto de la Comunidad Autónoma pero al igualarlas a todas formalmente evita quizás un problema de agravio comparativo pero hace valer las declaraciones anteriores, de suerte que por ejemplo la Asociación para el Desarrollo Turístico de la Ruta Caminos de Pasión, exige como requisito para su inclusión el hecho de que hubiese sido reconocida con anterioridad a esta última orden (BOJA, núm. 150 de 4 de agosto de 2006).

Entre las acciones realizadas y proyectos ejecutados con el fin de crear una oferta que permita al visitante conocer las tradiciones y la Semana Santa de nuestros municipios durante todo el año, más allá de la semana en la que tiene lugar la manifestación festivo-religiosa, se encuentran las siguientes:

*Red de Espacios de Interpretación de la Semana Santa.* Estos comprenden un conjunto de museos, casas hermandad y otros espacios expositivos, cuya visita hace posible adentrarse en la riqueza cultural y artística de esta fiesta, así como en sus aspectos

---

<sup>2</sup> En el siglo XX algunas ciudades han experimentado un alto crecimiento como consecuencia de los fenómenos migratorios del campo a la ciudad y de las crisis agrarias de la segunda mitad del mismo siglo que con anterioridad eran pequeñas poblaciones. Así, Dos Hermanas cuenta con más 132.000 habitantes, Mairena del Aljarafe, más de 45.000 y San Juan de Aznalfarache, más de 21.000, en la provincia de Sevilla; Algeciras con más de 121.000 en la provincia de Cádiz y El Ejido con más de 88.000 en la de Almería.

socioculturales, que integran los grupos de hermandades y cofradías. Algunos de ellos cuentan con una gran aceptación como es el caso del museo de Baena, promovido por la Agrupación de Cofradías, instalado en la «casa de la condesa», el de Puente Genil, también promovido por la Agrupación de Cofradías, Hermandades y Corporaciones bíblicas de la localidad, instalado en el exconvento de los Mínimos, conocido como «los frailes», y el de Lucena, promovido por la Asociación y regido por la hermandad del Nazareno e instalado en la cripta del antiguo convento dominico de San Pedro Mártir. En otros casos se trata de exposiciones permanentes instaladas en las sedes canónicas como son los casos del Cristo de Salud de Alcalá la Real, o en las casas de hermandad como ocurre en la del Cristo del Amor de Lucena.

*Cartelería de espacios y edificios y señalización de los recursos.* La Asociación ha patrocinado la cartelería de Semana Santa de los municipios integrantes de la ruta situados en los templos donde las hermandades y cofradías tienen su sede y en los espacios de especial significación en los desfiles. Mediante un acuerdo para la promoción conjunta de la Semana Santa y facilitar la misma por ambas partes, se promueve también la identificación de los eventos y actos más emblemáticos y representativos de la Cuaresma y Semana Santa a través del logotipo de Caminos de Pasión. La señalización de todos los recursos vinculados a la Semana Santa que se realiza mediante señalética que ofrece una explicación histórica, artística y antropológica de los principales lugares de interés durante la celebración de la Semana Santa en cada lugar, un mapa introductorio a la celebración y señalando los principales puntos a visitar. La identificación de la imaginería en cada iglesia y referencias a cuando procesiona, singularidades y cofradía a la que está vinculada. También la señalización de la red de espacios de interpretación de la Semana Santa, talleres de arte sacro y otros como escuelas de saetas o tertulias cofrades.

Edición de *La Semana Santa en Caminos de Pasión. Guía histórica, artística y antropológica*. La guía comprende un extenso volumen de 498 páginas en el que se recoge con fundamento teórico y académico todo lo relativo a la fiesta religiosa y cultural en los distintos municipios de la ruta, analizándose no solo lo que se ve sino todo lo que hay detrás y desde todas las aristas posibles (Rodríguez Becerra & Hernández González, 2019). Esta guía nace como fruto del convenio firmado entre la Asociación para el Desarrollo Turístico de la ruta y la Universidad Pablo de Olavide. El texto supone la culminación del trabajo de investigación llevado a cabo durante cuatro años por el catedrático de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, Salvador Rodríguez Becerra, y el profesor de Historia del Arte de la Universidad Pablo de Olavide, Salvador Hernández González. En este tiempo, ambos han analizado la documentación existente, recogido los testimonios de investigadores locales y han vivido de primera mano la fiesta para poder articular así este minucioso estudio que pone en valor el incalculable valor artístico, inmaterial y social que representa la Semana Santa en los pueblos que

integran la ruta, donde desde hace siglos la fiesta ha servido de elemento integrador y articulador de un carácter cultural, antropológico, patrimonial y gastronómico propio.

*Puesta en valor de la Cuaresma.* Como preludio a la Semana Santa, se dan a conocer sus principales tradiciones y singularidades, así como eventos y actividades más destacadas tales como jornadas de puertas abiertas, conciertos de música de marchas procesionales, certámenes de saetas, etc. Dentro de este capítulo está también la creación de una «Ruta de cocina y repostería de Cuaresma y Semana Santa» donde se fomenta la participación de establecimientos hosteleros, confiterías y otros, ofreciendo platos y dulces típicos del recetario de estas fechas. Así mismo el Programa escolar «Con pasión desde niños», ofrece visitas adaptadas a grupos escolares para conocer las tradiciones de Semana Santa y Cuaresma de los pueblos integrantes en la ruta, a través de programas y juegos didácticos que tienen lugar en museos y red de espacios de Semana Santa.

*Red europea de celebraciones de Semana Santa y Pascua.* La red pretende conservar, proteger y promover el patrimonio cultural, material e inmaterial de las celebraciones de Semana Santa y Pascua en los municipios asociados; mejorar los destinos y su entorno natural y rural para así redistribuir el turismo; crear redes de cooperación con agentes culturales y turísticos que pongan de relieve la singularidad y el entorno sociocultural de estos destinos; fomentar la trasmisión cultural entre las nuevas generaciones, así como, promover la investigación. La red fue creada en marzo de 2019 y pretende presentar su candidatura como Itinerario Cultural Europeo para lo que realiza actualmente los trabajos previos. Esta red que la Asociación Caminos de Pasión impulsa la componen la Fundación Federico II, en representación de los municipios de Palermo y Caltanissetta de Sicilia (Italia); el municipio de Birgu en Malta; la Comisión de Cuaresma y Celebraciones de la Semana Santa de Braga en Portugal; las Representaciones de la Pasión de Cristo en Skofja Loka en Eslovenia; los municipios andaluces que forman parte de la ruta Caminos de Pasión (Alcalá la Real en Jaén, Baena, Cabra, Lucena, Priego de Córdoba y Puente Genil en Córdoba y Carmona, Écija Osuna y Utrera en Sevilla). También dentro de la geografía española se incluyen los municipios de Orihuela en Alicante; Lorca en Murcia y Viveiro en Lugo y está abierta a posteriores incorporaciones.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Red europea de las celebraciones de Semana Santa y Pascua. European network of Holy Week and Easter celebrations. [www.holyweekeurope.com](http://www.holyweekeurope.com)

### 3. PATRIMONIO CULTURAL MATERIAL

Los pueblos que integran la ruta «Caminos de Pasión» poseen un patrimonio cultural material vinculado a la Semana Santa integrado por una amplia variedad de manifestaciones artísticas, que van desde la arquitectura de los templos que son sedes de las hermandades, las imágenes titulares de estas corporaciones, hasta el conjunto de enseres y ajuares como pasos procesionales, insignias, bordados, etc.

Entre todas estas manifestaciones, el protagonismo absoluto recae en la imaginería procesional, como centro de la devoción de los fieles y como expresión de la peculiar visión con la que el arte andaluz plasmó a los seres sagrados a través de ese singular equilibrio entre realismo mesurado e idealismo, entre belleza y expresividad, huyendo siempre del dramatismo exacerbado y el realismo descarnado de otras escuelas peninsulares. Por ello trazaremos aquí una apretada síntesis del panorama de la imaginería procesional, tan propia de la plástica andaluza, que el viajero podrá encontrarse al recorrer la ruta.

Como el recorrido aglutina poblaciones de la Andalucía Occidental y la Oriental, el visitante puede obtener una visión panorámica de la evolución de la escultura andaluza desde la transición del gótico tardío al Renacimiento, hasta la expansión neobarroca del siglo XX, pasando por el Bajo Renacimiento y el Barroco en sus diferentes modalidades locales y comarcales. Porque hay que tener en cuenta que la propia estructuración geográfica de esta ruta, uniendo poblaciones de Sevilla, Córdoba y Jaén, nos pone en contacto no solo con la producción de diferentes maestros vinculados a las dos grandes escuelas que históricamente han articulado la plástica andaluza: Sevilla y Granada, sino también con aquellos artistas olvidados o desconocidos por la historiografía tradicional pero que ahora vienen siendo objeto de recientes estudios. Estos escultores que, a nivel local, trabajan en estas poblaciones medias, manifiestan en su lenguaje formal la pluralidad de lenguajes estilísticos que en ese recorrido se dan cita. Así pues, la potencia de las influencias sevillana y granadina interactúa con el sustrato artístico local, dando como fruto una amalgama estilística que es especialmente visible en las poblaciones cordobesas de la ruta, que actúan como verdadera bisagra entre esas dos grandes escuelas que han marcado históricamente el rumbo de la escultura andaluza. De esta forma, las influencias que Sevilla y Granada han ejercido sobre sus naturales ámbitos geográficos, se expanden a las tierras cordobesas, que actúan en este caso, más que como escuela, como foco artístico receptor y sintetizador de tales influjos en la búsqueda de una personalidad que le distinga de tan poderosos centros escultóricos.

*Los comienzos: entre el gótico tardío y el primer Renacimiento.* El surgimiento de las primeras cofradías penitenciales en el siglo XVI va a demandar la producción de las más tempranas muestras de imaginería. El tema del Crucificado, en relación con el culto a la Santa Vera-Cruz, nos dejará algunas de las muestras más antiguas en los pueblos de la ruta. Este es el caso del *Cristo de la Amargura* realizado por Jorge Fernández Alemán para la iglesia de San Felipe de Carmona, en el que el patetismo expresivo del

gótico tardío convive con un estudio anatómico que avanza hacia la serenidad renacentista. La escuela granadina, puesta en marcha al calor de las grandes empresas artísticas promovidas por los Reyes Católicos y Carlos V en la ciudad de la Alhambra, deja su huella en el *Cristo del Perdón* de la parroquia de Santa María de Baena, considerado como obra del círculo de Diego de Siloé y que avanza por esa senda clasicista todavía impregnada de cierta expresividad de regusto goticista. Este sentido expresivo patético se advierte también en el *Jesús Nazareno* de Lucena, de las primeras décadas del siglo XVI y que constituye la más temprana muestra de un tema iconográfico, Jesús con la cruz a cuestas, que alcanzará su más cumplida expresión en el Barroco.

*El Bajo Renacimiento: la definición de los focos escultóricos andaluces.* A lo largo del siglo XVI, Sevilla y Granada se configuran como capitales de sus respectivos reinos, o lo que es lo mismo, de la Andalucía Occidental y Oriental, respectivamente. Al calor de las grandes empresas constructivas de sus respectivas catedrales y las numerosas fundaciones parroquiales, conventuales y el pujante movimiento cofrade que se consolida bajo las directrices de la Contrarreforma, se desarrolla una intensa actividad escultórica aglutinada bajo la égida de activos talleres regidos por artistas que, con sus diferentes modalidades expresivas, van a configurar el lenguaje de la plástica andaluza del Renacimiento.

La escuela sevillana se nutre de artistas venidos de Castilla, que aquí atemperan su expresividad de origen con un clasicismo formal que busca un canon de belleza ideal que pronto será asumido por estas tierras como una de sus señas de identidad formal. Para los pueblos sevillanos trabajan artistas como Gaspar del Águila, autor del *Cristo de la Sangre* (1567) de la cofradía de los Gitanos de Écija (hoy radicada en la parroquia de Santa Cruz) y se encargan otros crucificados, todavía sin documentar y de problemática filiación artística, de los que podemos citar en Utrera el Cristo del Perdón y el Crucificado de los Milagros, que reflejan la consolidación del lenguaje clasicista del Bajo Renacimiento.

Por su parte, la escuela granadina influye en las vecinas tierras cordobesas a través de la jurisdicción eclesiástica que sobre algunas localidades ejercía la Abadía de Alcalá la Real. Este es el caso de Priego de Córdoba, donde la actividad de Pablo de Rojas nos dejó la emotiva imagen de *Jesús Nazareno*, titular de su cofradía radicada en la iglesia de San Francisco y que combina en admirable equilibrio la herencia clásica del siglo XVI y un avance sin estridencias hacia la conquista del naturalismo. En la misma población, el *Cristo Yacente* de la cofradía de la Soledad, atribuido al mismo autor, destaca por su perfección anatómica y cierto acento naturalista que incide en la emoción religiosa para favorecer la comunicación con el devoto.

*Esplendor y expansión del Barroco: la dialéctica centro-periferia.* Los siglos XVII y XVIII representan como es sabido el triunfo del Barroco, que en Andalucía adquiere modalidades expresivas de acusada personalidad. Las dos históricas escuelas, Sevilla y Granada, mantienen su papel rector en la evolución de la imaginería, pero tal hegemonía será matizada especialmente en el siglo XVIII por la actividad desarrollada en poblaciones medias que se convertirán en focos artísticos que, si bien siguen los

postulados capitalinos, compiten con las urbes en la atención a una emergente demanda proveniente del medio rural. Surge así una dialéctica «centro-periferia» entre estos dos históricos centros artísticos y unos nuevos focos productivos que sin llegar a alcanzar la categoría de «escuela», acaparan cierta parcela del mercado artístico. La propia capital cordobesa, que nunca llegó a consolidarse como «escuela» en el campo escultórico, y poblaciones medias como Baena, Cabra, Lucena, Priego o Puente Genil, desarrollarán en el siglo XVIII una actividad escultórica que produjo algunas obras destacadas que sobresalen por encima del discreto tono en que se desarrolló la actividad de estos focos provinciales.

Sin duda alguna, Sevilla mantiene su papel rector en estas centurias. Los grandes maestros del siglo XVII atienden encargos puntuales del territorio sevillano. Así Francisco de Ocampo realiza en 1607 el *Jesús Nazareno* de su cofradía de la parroquia de San Bartolomé de Carmona, que combina reminiscencias clasicistas con ciertos avances hacia un naturalismo de raíz barroca. Esta vía expresiva y dramática es la que adopta Juan de Mesa, partiendo de los modelos montañesinos, en el *Cristo de la Misericordia* (1623) de la Colegiata de Osuna. El eco de este dramatismo seiscentista se advierte en otras obras de autoría controvertida, como el Jesús Nazareno denominado *El Terrible* de Puente Genil, del que se sabe llegó a la villa en 1622. Y esta expresividad, conjuntada con el dinamismo compositivo, será la tónica de la plástica barroca de la segunda mitad del Seiscentos, marcada por la actividad del gran taller encabezado por Pedro Roldán y continuado por toda su pléyade de discípulos, continuadores e imitadores. En la sevillana Carmona se le vincula el *Ecce Homo* de la cofradía de la Esperanza y en Écija el *Cristo de la Expiración* de la cofradía de su nombre. El propio Roldán realizó el *Cristo atado a la Columna* (1675) para la parroquia de Santiago de Lucena, al tiempo que en la vecina Puente Genil se le atribuye el *Señor de la Humildad* de la cofradía establecida en el antiguo convento franciscano.

Durante el siglo XVIII se mantiene la producción imaginera, que ahora discurre por unos derroteros de contención expresiva de acuerdo con una nueva sensibilidad de tono más amable. Figuras destacadas son Benito de Hita y Castillo, de delicada expresividad (*Virgen del Mayor Dolor* de su cofradía de la iglesia de Santiago de Carmona; *Cristo atado a la Columna* de Utrera) y José Montes de Oca, que en su obra recupera y actualiza la herencia expresiva de Montañés, como se advierte en el *Cristo de la Humildad y Paciencia* y la *Virgen de los Dolores* de su cofradía radicada en la parroquia de San Pedro de Carmona, y en el *Jesús sin Soga* (1732) de la cofradía de la parroquia ecijana de Santa Bárbara.

Por su parte, la escuela granadina sigue desplegando su influencia en las cercanas tierras cordobesas. En la primera mitad del siglo XVII, Alonso de Mena deja muestras de su sentido naturalista en las obras realizadas para Priego, como el *Cristo de los Parrilla* (hacia 1635) de la parroquia de la Asunción, y el *Cristo atado a la Columna* (hacia 1640) de la cofradía homónima establecida en la iglesia de San Francisco, y para Puente Genil con el *Resucitado* de la iglesia del Carmen, de 1636. Y en la segunda mitad de la centuria, la expresividad y el dramatismo contenido de Pedro de Mena deja

su huella en Cabra en obras como la *Virgen de la Soledad* (adquirida en 1663 y relacionada con su taller) y la *Virgen de las Angustias* (obra ésta de hacia 1690 y atribuida a José de Mora, muy influido por Mena). La estética de Mena y su círculo alcanzará pues especial difusión en estas tierras cordobesas, tanto a través de la exportación de obras de sus talleres como por medio de la actividad de artistas locales que asumen este lenguaje formal granadino. Esta impronta puede advertirse en numerosas obras dispersas por poblaciones como Baena, Cabra, Lucena o Priego. En el siglo XVIII, esta estética granadina perdura adaptada al medio local, que se hace también permeable a otras influencias con marcado sentido ecléctico, de acuerdo con la nueva sensibilidad que buscaba lo amable, delicado y dulce, huyendo del patetismo de tiempos anteriores. Así surgen artistas locales de cierto interés, como José Ruiz Rey, autor de la *Virgen de la Soledad* (1760) de Puente Genil, de suave expresividad.

El siglo XIX, marcado en lo estético por la contención formal y la frialdad expresiva del Neoclasicismo, será escasamente fructífero para la imaginería cofrade. Esta decadencia vendrá agravada por la propia evolución del contexto histórico, marcado por un ambiente anticlerical que afectará duramente a las cofradías a través de acontecimientos como la invasión napoleónica, la desamortización y la exclaustración de las órdenes religiosas. Esta conflictiva etapa determinará la mudanza de cofradías a otros templos, en aquellos casos en que no fueron extinguidas, y la diáspora de su patrimonio y enseres. Habrá que esperar a la segunda mitad del siglo XIX para que se produzca el renacimiento de la vida cofrade, bien a través de la reorganización de las antiguas cofradías, bien con la creación de otras nuevas, al tiempo que se acometía un proceso de recuperación patrimonial que se adentra ya en el siglo XX.

*El siglo XX: el neobarroco y su expansión regional.* En el siglo XX el Barroco resucitará bajo la definición formal de «Neobarroco». Este resurgimiento de la imaginería bajo las pautas ya consagradas por las grandes figuras de los siglos XVII y XVIII, se desarrolla en varias etapas: una primera que abarcaría hasta la Guerra Civil, en la que la fundación de nuevas cofradías en la década de 1920 generó la demanda de las correspondientes imágenes titulares. La segunda arranca de la postguerra y tras superar la segunda mitad de la centuria, se adentra todavía con fuerza en el siglo XXI. Como factores de esta continuidad podemos señalar, en primer lugar, la necesidad de reponer la imaginería destruida en los sucesos de la Guerra Civil, y, en segundo lugar, la expansión de la vida cofrade a partir de finales del siglo XX, con la segunda oleada de fundaciones de hermandades a partir de la década de 1970. La producción escultórica se masifica y sigue fielmente el consagrado estilo que se ha definido como neobarroco, que viene a ser la síntesis «ideal» de las aportaciones de los grandes maestros del Barroco andaluz, si bien bajo este común denominador afloran los particulares modos expresivos de los imagineros de nuestro tiempo.

Aunque no podemos detenernos en una interminable enumeración de obras y autores, dada la amplia producción que se ha desarrollado en el siglo XX y lo que llevamos del XXI, sí cabe al menos mencionar las principales figuras que han marcado el

rumbo de este nuevo resurgir de la imaginería, activos tanto en Sevilla como en Granada y que han extendido su radio de acción por las históricas zonas de influencia de sus respectivas escuelas escultóricas, si bien en el caso de la capital hispalense su producción ha desbordado su ámbito geográfico para extenderse por el resto de la región como un modelo de prestigio ya consagrado. Así podemos mencionar a autores tan reconocidos como Antonio Castillo Lastrucci, Sebastián Santos Rojas, Antonio Eslava Rubio, José Fernández Andes, José Paz Vélez, Francisco Buiza Fernández, Antonio Dubé de Luque, Luis Álvarez Duarte o Juan Manuel Miñarro López. En Granada, en los años de la postguerra, la actividad de José Gabriel Martín Simón dejó su huella en Alcalá la Real con la reposición de la imaginería perdida, reproduciendo fielmente las imágenes del Señor de la Humildad, Cristo de la Salud y Virgen de las Angustias. En este resurgir intervienen otros autores ajenos a estos focos sevillano y granadino, como el giennense Jacinto Higuera, los cordobeses Juan Martínez Cerrillo, Francisco Palos Chaparro (con actividad centrada en Puente Genil) y Salvador Guzmán Moral, y los granadinos José Navas Parejo y Eduardo Espinosa Alfambra.

Ya en nuestro siglo XXI, la actividad escultórica continúa, en virtud del surgimiento de nuevas cofradías y del incremento patrimonial de las corporaciones históricas, si bien ahora la demanda es atendida desde diversos talleres, tanto locales como capitalinos, por las manos de jóvenes artistas sobre los que todavía es pronto para emitir juicio sobre su obra, pero sobre los que siempre subyace la eterna herencia del mítico barroco andaluz que esta ruta Caminos de Pasión viene ahora a poner en valor.

#### 4. PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

La UNESCO entiende el patrimonio cultural inmaterial como el conjunto de

los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana”. (Convención para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, Art. 2.1. París, 2003).<sup>4</sup>

El patrimonio cultural inmaterial, se manifiesta en particular en los ámbitos de las tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma;<sup>5</sup> las artes del espectáculo; los usos

---

<sup>4</sup> Disponible en: <https://ich.unesco.org/es/convenci%C3%B3n>

<sup>5</sup> La Semana Santa ha creado un lenguaje muy rico en cada localidad que se mantiene, aunque se empieza a generalizar el uso de ciertos términos acuñados en la de las grandes ciudades de Sevilla y Málaga.

sociales, rituales y actos festivos; los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; y finalmente, las técnicas artesanales tradicionales. Las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión —básicamente a través de la enseñanza formal y no formal— y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos constituyen su salvaguarda (Convención para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, Art. 2. París, 2003).

Esta definición de patrimonio inmaterial se ajusta a la consideración de la Semana Santa como una expresión de este tipo de patrimonio, en el que sin embargo las salvaguardas o al menos muchas de ellas, no son aplicables pues esta fiesta con marcado sentido religioso, pero también cultural e identitario está tan viva que no es preciso actuar sobre ella sino dejarla que evolucione y se adapte a los tiempos según los propios principios que la sostienen e impulsan. Por ello, es frecuente la discusión, a veces muy viva, acerca de lo que es o debe ser la Semana Santa en cada localidad, y por ello existen defensores de lo propio o tradicional, que se afanan en mantener o recuperar aspectos, formas y corporaciones ya desaparecidas o en desuso y por otro lado grupos, generalmente de jóvenes, que se sienten atraídos por las excelencias del modelo general que tratan de introducirles en su localidad. La situación actual refleja cierto equilibrio entre ambas posiciones, que se apoyan en la autoridad de los investigadores que escudriñan el pasado y en las cofradías más prestigiosas.

El patrimonio inmaterial de la Semana Santa está conformado por un variado conjunto de rituales y reglas de comportamiento colectivo en gran parte no escritas, cuya médula es la estación de penitencia o procesión, «poner la cofradía en la calle» en acuñada expresión de los «capillitas», en torno a la cual giran los anhelos y satisfacciones de los cofrades y el desconsuelo, cuando las razones meteorológicas lo impiden. Pero en torno a ella hay toda una serie de actos litúrgicos y paralitúrgicos o rituales cívicos: triduos, quinaros, besamanos, besapiés, funciones, viacrucis, convivencias, traslados de imágenes, levantas, tallado de santeros o marcado, banquetes en los cuarteles y un largo etcétera entre los que no faltan las reglas de cortesía, como la recogida de las autoridades cofradieras en sus domicilios. El orden ideal del discurrir de pasos e imágenes, y en su caso las dramatizaciones, para los visitantes es que sigan las secuencias de los relatos evangélicos. Este que en origen lo representaban el Nazareno, el Crucificado y el Cristo Yacente acompañado por la Soledad se fue modificando por razones de oportunidad y conveniencia y por el aumento de advocaciones cristíferas, de suerte que la continuidad del relato cedió ante los intereses de las corporaciones y la antigüedad considerada «sagrada», llegando a ser tal continuidad la excepción, como ocurre en la Semana Mayor de Baena. Estos rituales son expresiones simbólicas, cíclicas y recurrentes, que reafirman las identidades colectivas, estructuran el tiempo y el espacio, tienen carácter sagrado y profano, religioso y cívico, que dejan poco espacio para la espontaneidad, aunque están sometidos al cambio. Así mismo, predominan el orden y lo colectivo, pero queda espacio para la individualidad y la espontaneidad, aunque los

protagonistas tienen sensación de inmovilidad y permanencia y dan sentido a los hechos sociales (Jiménez de Madariaga, 2020).

Para comprender la Semana Santa de Andalucía es preciso partir del hecho de que las hermandades y cofradías, corporaciones de seglares incluidas en el derecho canónico de la Iglesia católica, constituyen el fundamento y soporte de la celebración de la Pasión, sin cuya existencia no sería posible la solemnidad de la fiesta, tal como se configura en esta comunidad autónoma. Hay que señalar al mismo tiempo que si bien ambos términos, hermandades y cofradías, son equivalentes en la mayor parte de ellas, Cabra, Carmona, Écija, Lucena, Osuna y Utrera, no lo son en las de la Subbética cordobesa: Baena, Priego de Córdoba y Puente Genil, y en Alcalá la Real. En las primeras, los términos hermandades y cofradías que se usan indistintamente refieren a unidades organizativas y rituales inseparables e independientes, de suerte que cada hermandad o cofradía tiene una sola economía, una misma dirección, unos símbolos e imágenes titulares y realiza una estación de penitencia. Por el contrario, en las segundas ambos términos responden a instituciones diferenciadas y autónomas con estructura, organización e imágenes propias, a las que hay que sumar otras corporaciones que son parte constitutiva de la Semana Santa y las «procesiones» y que se superponen o insertan en las hermandades como ocurre con las «Corporaciones bíblicas» de Puente Genil, la «santería» de Lucena, los «pasos vivos» de Alcalá y las «colas» blanca y negra de Baena, entre otras, algunas de las cuales solo tienen el reconocimiento de la autoridad civil pero carecen del de la diocesana.

Las diez ciudades que conforman la ruta «Camino de Pasión» consideran a la Semana Santa como su fiesta mayor, y a ella dedican gran parte de sus esfuerzos económicos y organizativos; sus hermandades, cofradías, corporaciones y cuadrillas<sup>6</sup> constituyen el más importante sistema de asociacionismo voluntario de estas localidades que se manifiesta sobre todo en la Cuaresma y en las procesiones de su Semana Mayor, aunque también se expresa durante gran parte del año. Estas corporaciones organizan numerosos actos, rituales y actividades, con el propósito de ofrecer culto a sus imágenes titulares, recaudar fondos, dar a conocer su patrimonio, crear lazos entre sus miembros y promover la continuidad generacional. La Semana Santa de estas ciudades ofrece características semejantes a las celebradas en las grandes ciudades, pero también posee peculiaridades propias que la hacen atractiva tanto para el espectador-visitante como para el estudioso.

---

<sup>6</sup> Todo parece indicar que el modelo de «cofradías de penitencia que debemos entender como suma de escuadras con varios pasos en cada una de ellas», es el modelo más antiguo, según refiere Lorite en un documento inédito referido a Úbeda a finales del s. XVI y comienzos del XVII. Estas escuadras se han conformado en la mayoría de los casos como cofradías, aunque siguen persistiendo estas formas corporativas «menores» que no encuentran acomodo en el «modelo marco» elaborado por las diócesis para las hermandades y cofradías. El documento de referencia tiene gran interés porque pone de manifiesto el papel desempeñado por los conventos, donde residían la mayoría de las cofradías, y en menor medida las parroquias, en las procesiones de la Semana Santa (Lorite, 2020).

En el conjunto de la Semana Santa de las ciudades de la ruta podemos distinguir dos modelos básicos en cuanto a su estructura, organización y rituales, el que denominamos «modelo general» o «sevillano» al que claramente se adscriben las ciudades de Carmona, Écija, Osuna y Utrera en la provincia de Sevilla y el modelo «surcordobés» o de la «Campiña y la Subbética» al que se vinculan Alcalá la Real (Jaén) y Baena, Lucena, Priego y Puente Genil, en la provincia de Córdoba. Cabra, aunque actualmente puede vincularse con el sevillano, con anterioridad habría que incluirlo en el surcordobés. Esta población gozaba de la presencia de figuras bíblicas y dramatizaciones de los sermones del Paso y el Descendimiento que, al menos hasta la primera mitad del siglo XIX se practicaban y que desaparecieron en algunas de las crisis del siglo XX. Estos modelos a pesar de la especificidad de cada uno de ellos son mixtos, aunque con predominio de uno u otro, así, algunas de las poblaciones que adscribimos al modelo sevillano han conservado hasta hace algún tiempo algunas de las formas propias del surcordobés, mientras que el sevillano se ha hecho presente con más o menos fuerza en los últimos tiempos en todas las ciudades y pueblos andaluces.

El modelo sevillano se caracteriza por la unidad organizativa y procesional de las hermandades o cofradías, dos términos que en este caso designan a una misma entidad en momentos distintos del ritual, la cofradía, dicen algunos y no sin razón, es la hermandad en la estación de penitencia. Así mismo porque las imágenes titulares que suelen ser solo un Cristo y una Virgen procesionan en dos pasos o tronos, en el primero la imagen de Jesús en algunos de los momentos principales de la Pasión, solo o formando un «misterio» con otras figuras, y en segundo lugar a María dolorosa en «paso de palio». La estación de penitencia que comienza con la cruz de guía y termina tras el paso de palio con la banda de música y/o las penitentes consta de un solo cuerpo de nazarenos, en que se intercalan las insignias que refieren al todo unitario que es la cofradía. Otra característica digna de mención es el peso de la imagen de María en la cofradía y en el conjunto de la población, tanto en su rica ornamentación y preeminencia como en la devoción que le tributan los cofrades.

El modelo surcordobés se caracteriza por la existencia además de las cofradías o hermandades, por cuadrillas y corporaciones, originadas por la fragmentación de las antiguas cofradías o quizás estas son la resultante de la unión de aquellas, con autonomía organizativa, presupuesto y sede social propias, no siempre con unidad organizativa y procesional permanente, con frecuencia con un único titular o algún otro símbolo que procesionan y cuya participación en la procesión, concepto más preciso y amplio que el de estación de penitencia, se presta al cumplimiento de funciones específicas para una o varias procesiones pues no siempre están adscritas a una sola hermandad. En el caso de la cofradía de los Apóstoles de Doña Mencía, verdadera «cuadrilla» aunque unida a una cofradía, canta pregones el lunes a la de la Oración en el Huerto, el jueves a la de la Virgen de los Dolores y el viernes al Nazareno y participa en el Lavatorio el jueves, o los Evangelistas y Pregoneros que permanecen mudos mientras hacen como que escriben lo que está sucediendo para plasmarlo en los Evangelios. Algunas de estas instituciones, fundamentales en la Semana Santa, están reconocidas solo como

asociaciones civiles y desarrollan una amplia vida social en sus sedes sociales o cuarteles. Forman parte así mismo de las procesiones toda una serie de personajes que como «pasos vivientes», ya sea en el trascurso de la procesión o de forma aislada, dramatizan escenas pasionistas o desfilan hieráticamente como figuras bíblicas, evangélicas o referidas a la historia de la Iglesia. La procesión está formada por tanto por un conjunto de imágenes pertenecientes a distintas hermandades, en las que se incluye algún santo, figuras pasionistas y gallardetes, los cuales una vez finalizada regresan a sus respectivas sedes canónicas o civiles o a la casa de los hermanos mayores, como ocurre en Alcalá la Real. Un caso especial lo constituyen los «santeros» de Lucena, portadores de las imágenes organizados en cuadrillas no estables ni pertenecientes a la hermandad o cofradía y cuya única función es «santear» a las imágenes con las que el manijero se ha comprometido, para cesar en esta función y compromiso, una vez finalizada la procesión. En este modelo pudieran incluirse los encuentros, mandatos y descendimientos que en otro tiempo estuvieron generalizados y que hoy se conservan en unos pocos lugares.

Otra notable peculiaridad de la Semana Santa en las ciudades que participan de este modelo es la importancia que alcanza la figura del Nazareno, tanto por su devoción como por el ritual de bendición que realiza durante el recorrido procesional. Así mismo no tiene el mismo sentido dentro de este modelo la sede canónica, pues no siempre coincide el lugar habitual de residencia de las imágenes con el lugar desde donde salen. En las ciudades que participan de este modelo se dan también hermandades y estaciones de penitencia que siguen el modelo sevillano, ya sea por evolución o por haberse creado *ex novo* con este propósito. Este modelo, aunque es contestado por algunos, ofrece para otros atractivos estéticos que aceptan sin ambages, como por ejemplo los pasos de palio y el sistema de costaleros, percibiéndose un cierto equilibrio en la convivencia entre los modos tradicionales de celebrar la Semana Santa, considerados como propios, y los recientemente incorporados. Con posterioridad a la Semana Santa y en torno a la fiesta de la Cruz de Mayo tiene lugar la «Semana Santa chiquita», desfiles procesionales organizados por y para los niños, en tamaño reducido y en una sola jornada, que alcanzan un alto grado de perfección y participación.

## 5. TURISMO PASIONISTA EN LAS CIUDADES MEDIAS DE ANDALUCÍA

Andalucía es una comunidad autónoma en la que predominan las ciudades históricas tanto grandes como medias, entre las primeras se cuentan las ocho capitales de provincia, con Sevilla y Málaga con cerca de 700.000 habitantes la primera y casi 600.000 la segunda, las otra seis capitales se encuentran en un arco limitado por Córdoba con 325.000 y Jaén con 113.000 habitantes, más Jerez, Marbella, Dos Hermanas y Algeciras que cuentan con más de 100.000 mil habitantes cada una y otras diecisiete con más de 50.000. En casi todas ellas, salvo las de crecimiento reciente, cuentan con un vasto patrimonio y una Semana Santa de gran riqueza patrimonial artística e inmaterial. Existe además una tupida red de ciudades medias heredadas de antiguas villas

señoriales que puede alcanzar el medio centenar que también cuentan con un rico patrimonio cultural y pasionista, que los propios vecinos y las autoridades municipales aspiran a expandir. En todas estas ciudades casi sin excepción la Semana Santa es su fiesta mayor pues ninguna otra fiesta afecta a tantos ciudadanos, es vivida de forma tan intensa, confluyen tantas expresiones patrimoniales materiales e inmateriales, y la trama urbana, como el escenario en donde tienen lugar estas celebraciones, juegan tan importante papel.

Las ciudades actuales que componen la Asociación Caminos de Pasión, herederas de ciudades o villas señoriales históricas, responden a las características antes enunciadas y buena prueba de ello es la fuerte presencia durante el Antiguo Régimen de instituciones eclesiásticas; conventos, parroquias, hermandades y cofradías. Utilizan para caracterizar a estas la denominación de ciudades conventuales, dado el crecido número de estos y su importancia económica, urbanística y religiosa. Esta importante presencia en el pasado es la garantía de un rico patrimonio artístico, monumental e inmaterial creado y promovido por las órdenes religiosas en sus conventos, las cofradías, que tuvieron asiento sobre todo en los conventos, si no fueron ellos mismos los impulsores, y por el abundante clero parroquial. La tabla 1 es expresiva de lo que decimos.

<b>Ciudades</b>	<b>Conventos</b>	<b>Parroquias</b>	<b>Otras Instituciones religiosas</b>
Alcalá la Real	Cuatro	Dos	Abadía con iglesia abacial
Baena	Dos	Cuatro	Numerosas cofradías
Cabra	Cuatro	Dos	Numerosas cofradías
Carmona	Cinco	Siete	Universidad de Beneficiados
Écija	Ocho	Seis	Numerosas cofradías
Lucena	Seis	Una	Cuerpo de beneficiados
Osuna	Nueve	Una	Sede de iglesia colegial y cabildo
Priego de Córdoba	Cuatro	Una	Residencia habitual de los abades de Alcalá la Real
Puente Genil	Dos	Dos	Cofradías y Corporaciones
Utrera	Cinco	Dos	Numerosas cofradías

Tabla 1. Importancia de la instituciones eclesiásticas y religiosas. Elaboración propia.

Las diez ciudades de la ruta destacan por el abundante clero secular y regular, así, Alcalá la Real fue la cabecera de una abadía secular territorial o pequeño obispado dependiente directamente de Roma, con iglesia abacial y cabildo de canónigos, Osuna fue la sede de una colegiata con cuerpo de capellanes y gran autonomía aunque dependiente del arzobispado de Sevilla, Carmona que dispuso de una poderosa Universidad de Beneficiados, Écija con catorce instituciones de regulares y seculares, y Baena, Cabra, Utrera, y Puente Genil que disponían entre cuatro y siete instituciones de clérigos.

Hay que hacer notar que los núcleos urbanos de la ruta fueron muy ricos agrícola-mente, varios de ellos ciudades realengas poderosas y fortificadas (Alcalá la Real, Écija, Carmona, Utrera), sedes de cabeceras de corregimientos reales, y otras tantas villas señoriales, algunas de ellas cabeceras de grandes ducados (Baena, Cabra, Osuna) o villas importantes de casas nobiliarias (Lucena, Priego de Córdoba y Puente Genil). Esta red de ciudades y villas, situadas la mayoría en las campiñas cerealistas y olivare- ras han heredado un patrimonio cultural histórico-artístico formado por iglesias, con- ventos y ermitas con valiosos retablos e imágenes, casas-palacios, castillos, recintos amurallados, edificios públicos como cillas y pósitos que, a pesar de la notable pérdida producida por guerras, revoluciones, laxitud de los gobiernos y la propia sociedad, aún constituyen conjuntos muy notables. Recuérdense los daños y expolios producidos al patrimonio por las guerras napoleónicas, las guerras civiles de los siglos XIX y XX, así como las desamortizaciones y exclaustraciones como sucesos más destacados. Junto a este patrimonio se ha conservado y en algunos casos renovado un patrimonio inmaterial pasionista que incluye encuentros, despedidas, sermones de pasión, mandatos, desen- clavos, carreritas, dramatizaciones, pregones cantados, y un largo etcétera en el que no podemos olvidar las peculiares formas de llevar los pasos y tronos que constituyen un preciso elemento de identidad, aunque paulatinamente se impone el de trabajaderas, y desde luego los rituales protocolarios entre hermandades y los encuentros gastronómi- cos.

El turismo religioso y específicamente el pasionista, no puede separarse del tu- rismo cultural por cuanto las expresiones religiosas que el viajero pretende contemplar son expresión de una religiosidad que está fuertemente imbricada con los factores cul- turales y sociales. Porque este turismo no viaja solo para participar en los rituales ecle- siásticos establecidos por las normas eclesiásticas para la celebración de la Semana Santa sino, sobre todo, para presenciar el comportamiento de unos grupos organizados en hermandades, cofradías y otras corporaciones que con motivo de esta fiesta realizan cultos y procesiones por las calles de su ciudad siguiendo normas tradicionales no es- critas que constituyen el mayor atractivo de la fiesta. Por tanto, hay que hacer la salvedad de que las razones religiosas no son las exclusivas que lo mueven y en algunos casos ni siquiera predominantes, sino por el goce del patrimonio cultural, los rituales y la convivencia. Esta fiesta aúna los aspectos inmateriales del patrimonio (estaciones de penitencia, dramatizaciones de cuadros de la pasión o pasos vivientes), artísticos (imá- genes, pasos, mantos, ajuares, etc.) y arquitectónicos y urbanísticos (iglesias, ermitas, itinerarios por calles y plazas del casco histórico poco frecuentadas).

Este turismo ofrece una clara estacionalidad, que se está intentando paliar con la creación de museos y centros de interpretación de carácter permanente con el propósito de ofrecer una idea aproximada de cómo se vive fuera de época la Semana Santa en estas ciudades medias; asimismo es de señalar el carácter familiar de la celebración pues la mayoría de los visitantes están relacionados con la localidad por razones de parentesco, amistad o negocios; a estos hay que añadir otros contingentes, cada vez más numerosos que, procedentes de otros lugares de Andalucía y de fuera de ella, sienten

profundamente la Semana Santa y desean conocer otras formas de celebración distintas de la propia. Porque, esta fiesta es sobre todo celebración para los naturales que la organizan, viven y disfrutan participando activamente tanto en los desfiles procesionales como sujetos activos o como espectadores contemplando su propio patrimonio. La fiesta tiene su punto álgido en la Semana Mayor y específicamente el Jueves y Viernes santos, pero durante la Cuaresma se realizan otros rituales en los que participan los hermanos y grupos de personas vinculadas a las cofradías, lo cual no es poco teniendo en cuenta el alto grado de afiliación que tienen estas instituciones en las ciudades grandes y medias. De suerte que en las semanas previas a la Semana de Pasión se producen los traslados de imágenes desde sus altares o capillas a sus pasos o tronos, la limpieza y colocación de la candelaría, y en fechas más cercanas el vestido de las imágenes y el exorno floral del paso, todo ello hecho con el máximo esmero y pulcritud por ciertos hermanos dirigidos por el prioste y por verdaderos especialistas en estas labores. Además, se organizan viacrucis, pregones y conciertos de bandas de trompetas y tambores y otros actos de carácter de sociabilidad y gastronómicos.

Pero ¿quién es el visitante y qué le atrae al turista de la Semana de estas ciudades medias? En primer lugar, hay que decir que la Semana Santa es una fiesta total, como le gusta decir a algunos antropólogos, por cuanto involucra a la comunidad en su conjunto e interrelaciona los diversos aspectos de la sociedad y la cultura sincrónica y diacrónicamente, y, desde luego estos actos son lo más alejado de un espectáculo, aunque así lo perciban algunos espectadores poco conocedores de la fiesta. Estos a veces lo verbalizan dando a entender que se trata de exageraciones por la puesta en escena y majestuosidad, y, sin embargo, la mayor parte de los presentes en un desfile procesional lo viven intensamente ya sean actores o solo público. Esta performance adquiere su mayor esplendor en las ciudades andaluzas de Sevilla y Málaga, que cada primavera atraen un turismo masivo proveniente en su mayoría de ciudades españolas y de ciudadanos de la Unión Europea.<sup>7</sup> En las ciudades medias andaluzas el contingente más importante de visitantes lo constituyen aquellos individuos o grupos que están vinculados familiar o sentimentalmente a la ciudad por nacimiento o convivencia y que emigraron a otros puntos de la península y vuelven a ella con ocasión de estas fiestas que son sin duda alguna las mayores o principales del calendario festivo. El hecho de que haya varios días festivos favorece que se desplacen a la localidad, se alojen en casas de familiares u hoteles y revivan sus experiencias anualmente que sin duda alguna son muy profundas.

---

<sup>7</sup> El hecho de que cada año la autovía de Andalucía (A-4) se colapse el Domingo de Resurrección a su paso por Despeñaperros en dirección a Madrid es indicativo de esta afluencia, aunque no sea la única causa, sí parece ser la determinante. No puede desdeñarse el contingente de amantes de la Semana Santa o capillitas de ciudades y pueblos españoles y andaluces que cada año se desplazan, aprovechando los días libres o menos significativos de sus propias localidades, para ver los desfiles procesionales de determinadas cofradías famosas.

¿Qué motivaciones tienen los que no están directamente involucrados en la fiesta para desplazarse a la contemplación de los desfiles procesionales pasionistas? La primera razón, aunque parezca evidente y hasta simple es conocer algo que se desconoce, ya sea porque en sus lugares de residencia no se celebran estos rituales pasionistas o no lo hacen con esta majestuosidad, o los conocen gracias a la televisión, y quieren conocerlos en vivo. Desconocemos el grado de satisfacción o insatisfacción de los viajeros que se desplazan a la Semana Santa con estos propósitos, pero tengo la intuición de que, una vez satisfecha la curiosidad no repiten otros años, salvo que queden seducidos por ella. Y es que el mero espectador no tiene oportunidad de calar en muchos de los sentidos de esta fiesta y una vez presenciado el, para ellos, espectáculo artístico en movimiento, no hay interés en repetir, como ocurre con otros tantos recursos patrimoniales. Hay que estar entrenado en este tipo de sensaciones y tener cierta sensibilidad artística y/o socioantropológica para valorar los complejos y variados elementos que las cofradías ponen en la calle durante su estación de penitencia, para lo que no es decisiva la actitud religiosa de los visitantes, pues son muchos los no creyentes que gozan sobremedida con la *performance* cultural y social que desfila ante sus ojos. Esto que es válido para la Semana Santa de Andalucía, especialmente para la que se celebra en las ciudades grandes y medias, no lo es tanto para los pueblos pequeños. En estos también se celebran procesiones, pero con muy pocas imágenes que incluyen un Nazareno, un Crucificado con san Juan, un Yacente y una Soledad y/o Dolorosa, adornados con sencillez, generalmente portados en parihuelas y en la mayoría de los casos sin nazarenos; estos rituales, aunque tienen significación religiosa y cultural para los naturales y los amantes de la sencillez, carecen en general de atractivo para un observador foráneo.

En la mayoría de las ciudades medias la Semana Santa ofrece tal esplendor que nadie con un mínimo de sensibilidad puede quedar impasible ante ella, aunque no siempre es fácil hacerse cargo del esquema organizativo y del conjunto de elementos que conforman la estación de penitencia, principal acto de la Semana Santa y preocupación fundamental de las instituciones organizadoras. En las semanas santas adscritas al modelo general o sevillano, predomina la devoción a las imágenes dolorosas de María en sus pasos de palio, en los que cristaliza toda la estética barroca de la imaginería, el vestido, la orfebrería, el exorno floral y de cera y a la vez centro del interés mayoritario de los cofrades, aunque no faltan algunos cristos de gran atractivo devocional mientras que por el contrario en el modelo surcordobés predomina el Nazareno. En las cofradías del modelo general los desfiles procesionales, a pesar de su riqueza estética son más sencillos y lineales que en las adscritas al modelo surcordobés que es bastante más complejo. El esquema del cortejo en el primer caso incluye de forma sucesiva la cruz de guía que abre el cortejo, seguida de acólitos, *senatus*, bandera, estandarte, insignias, nazarenos por tramos, bocinas, presidencia, acólitos y ciriales, pajes, paso de Cristo, costaleros, banda de música, cruz parroquial, más insignias (simpecado, bandera, reglas), otros tramos de nazarenos, bocinas, autoridades, acólitos, y finalmente el paso de palio o de la Virgen, penitentas y otra banda de música que cierra el cortejo. En el esquema de las pertenecientes al modelo surcordobés, aunque ofrezca menos sofisticación formal, los cortejos se complejizan y no puede establecerse un desarrollo lineal;

así, aunque no falta en el conjunto la trilogía de imágenes pasionistas del Nazareno-Cristo y Yacente más la Soledad o Quinta Angustia, el elemento cohesionador del conjunto no es la hermandad-cofradía desfilando sino la «procesión», ésta se conforma con un conjunto de imágenes, algunas de ellas no pasionistas, promovidas y soportadas por corporaciones autónomas tales como cofradías, cuadrillas, escuadras, gallardetes, cuadros, pasos vivientes, corporaciones, figuras bíblicas, chaquetillas colorás, apóstoles, imperio romano, la chusma, sayones, albaceas, etc., cuyo discurrir procesional se enriquece con la presencia de estos grupos que entran y salen del cortejo, dramatizan escenas pasionistas o autos de pasión, pregonan la pasión, danzan, tocan marchas, y en todo caso, realizan funciones que en el cortejo procesional son fundamentales y gozan del interés del público (Rodríguez Becerra y Hernández González, 2019: 32-51).

La actitud de los ciudadanos de estas localidades, especialmente los protagonistas de la fiesta, con los visitantes, es en general muy positiva y siempre están dispuestos a ilustrar con sus conocimientos que, como venimos insistiendo, no siempre son fáciles de percibir a los extraños con la mera observación, dadas las múltiples y variadas peculiaridades locales. La valoración de lo propio frente a los foráneos buscando su reconocimiento y aprobación y el uso de modales propios de la burguesía, la gran protagonista del renacer de la Semana Santa a finales del XIX y primera mitad del XX, continuada en el último tercio del siglo por la nueva clase media, están en la base de esta actitud. Estos modales de «buena educación» se han traspasado en gran parte a las relaciones entre cofrades y corporaciones y con los invitados que cada año están presentes en las celebraciones, haciendo gala de la hospitalidad, así como en el amor por la poesía y la música, el reconocimiento y la distinción a los prohombres de la fiesta y en los discursos laudatorios que tienen lugar en los banquetes, comidas e invitaciones más frugales en casas de hermandad y cuarteles. Todo ello hace de muchas de estas poblaciones lugares muy agradables para pasar la Semana Santa. A todo lo anterior hay que unir la facilidad para contemplar los desfiles procesionales por las calles y plazas de su recorrido, a diferencia de lo que ocurre en las grandes ciudades, dado que no están masificados y permite ir de un lugar a otro buscando el mejor encuadre, y a la vez ofrece a los mayores e impedidos la posibilidad de verlos en las tribunas o palcos de la carrera oficial.

Por otra parte, la Semana Santa ofrece en estas ciudades medias un alto grado de «autenticidad»<sup>8</sup> que la hacen sin duda más atractiva al visitante por la formalidad ma-

---

<sup>8</sup> La autenticidad o lo auténtico es un concepto absoluto que nunca se da en la realidad, a pesar de su frecuente uso, de ahí que lo pongamos entre comillas. Definir qué es lo «auténtico» resulta imposible de establecer ya que depende de un conjunto de factores, fundamentalmente temporales y de clase social, que los grupos de poder establecen en un tiempo dado; qué sea lo fundamental que equiparan a «auténtico» y lo secundario, supone desechar otros datos que no responden al modelo ideal y deseable para el grupo de poder que termina convirtiéndose en la norma.

nifestada en el discurrir de imágenes, nazarenos, insignias, representaciones simbólicas<sup>9</sup> y otras dramatizaciones de pasos vivientes durante el recorrido. Esto no quiere decir que este formalismo e incluso hieratismo sea la nota dominante durante todo el recorrido pues existen momentos de desbordamiento provocados por la devoción a determinadas imágenes y ciertas tradiciones. Consecuentemente, el discurrir procesional se ve alterado por ausencias de nazarenos, paradas imprevistas, e incluso cierto desorden una vez superadas las tribunas o al acercarse a los barrios a los que pertenece la cofradía. Una de las notas de la autenticidad de la fiesta puede apreciarse en que los rituales que la componen solo tienen lugar en el día, hora y lugar marcados por la tradición y solo por fuerza mayor son suspendidos, no pudiendo representarse fuera de su contexto habitual salvo en aquellas manifestaciones más superfluas como los pregones, las interpretaciones musicales y alguna otra que pueden ser sacadas de su contexto y ser reproducidas en certámenes y convenciones sin menoscabo de lo que se considera tradicional.

## 6. TURISMO, PATRIMONIO Y SEMANA SANTA EN LAS CIUDADES DE LA RUTA

El turismo tiene desigual importancia en cada una de las ciudades de la ruta, aunque en líneas generales se caracteriza por el paulatino crecimiento de este en el último trienio (2017-2019) del que hemos sacado la media, la incidencia de los meses de primavera y otoño y el origen comarcal y regional de los turistas que duplican a los nacionales y a los países de la Unión Europea y por el carácter local, familiar y confesional del turismo que genera la Semana Santa. La tabla pone de manifiesto la importancia que estas villas señoriales y ciudades realengas tuvieron en el pasado por su número de habitantes, así como por el número de parroquias y conventos y el patrimonio creado por estas instituciones en gran parte transmitido hasta la actualidad.<sup>10</sup> Hemos establecido una comparación entre el censo de 1787, fecha en que las ciudades medias andaluzas ya habían consolidado su patrimonio, y la actualización más reciente del censo (2018), la cual pone de manifiesto que salvo alguna excepción coyuntural estas poblaciones han ocupado históricamente los primeros puestos demográfica y económicamente en sus respectivos reinos.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> En este aspecto es representativa la compostura e hieratismo con la que desfilan, por ejemplo, las figuras de las corporaciones de Puente Genil, portando un cáliz, una cruz, la maqueta de un templo, las tablas de la ley, pero también un gallo, una espada, unas llaves, un tridente, una guadaña, un libro o una pluma y otro sinfín de objetos que simbolizan al personaje, la institución o el misterio que representan.

<sup>10</sup> Los datos han sido proporcionados por las oficinas municipales de turismo de las poblaciones que componen la ruta «Caminos de Pasión», pero dada su falta de homogeneidad resulta prácticamente imposible dar cifras globales para el conjunto de estas.

<sup>11</sup> Según este censo la ciudad de Alcalá la Real ocupaba en el Reino de Jaén el primer puesto en el rango demográfico después de la capital que alcanzaba los 16.249 habitantes. En el Reino de Córdoba que reunía y aún conserva la mayor red de ciudades medias de Andalucía: Lucena, Priego, Baena y Cabra

Ciudades y Villas	Régimen jurídico	Censo 1787	Censo 2018	Turismo (2017-2019) Media anual
Alcalá la Real	Ciudad real	11.495	21.758	44.609
Baena	Villa señorial	9.477	19.338	Sin datos
Cabra	Villa señorial	8.460	20.417	Sin datos
Carmona	Ciudad real	9.911	28.620	71.755
Écija	Ciudad real	29.343	39.882	17.348
Lucena	Villa señorial	17.669	42.530	35.634
Osuna	Villa señorial	15.763	17.622	19.502
Priego de Córdoba	Villa señorial	11.521	22.585	31.381
Puente Genil	Villa señorial	5.597	30.241	1.567
Utrera	Villa real	9.314	52.617	1.387

Fuentes: *Diccionario Geográfico de Madoz* (1850-1855), oficinas municipales de turismo y museos (2017-2019) e Instituto de Estadística de Andalucía. <http://www.juntadeandalucia.es/institutodeestadisticaycartografia/ehpa/ehpaTablas.htm>.

Tabla 2. Importancia histórica y turística de las ciudades de la ruta «Caminos de Pasión»

A pesar de la unidad pero también de la diversidad de las semanas santas de las ciudades incluidas en la ruta, pues seis de ellas pertenecen al que hemos denominado modelo surcordobés y cuatro al general o sevillano aunque elementos de este último pueden apreciarse en todas, cada una ofrece peculiaridades propias reales o sentidas y elementos patrimoniales materiales e inmateriales, así como artísticas y urbanas que a nuestro criterio influyen de forma significativa en la promoción turística porque ofrecen más atractivo al visitante.

Alcalá la Real ha experimentado en los últimos años un importante auge turístico con motivo de las intensas excavaciones realizadas en el castillo de la Mota, la iglesia abacial y el núcleo urbano de la antigua ciudad amurallada en la que se ha llevado a cabo y aún continúa una profunda rehabilitación y puesta en valor con visitas dramatizadas en ciertas épocas del año. A ello hay que unir las iglesias conventuales y capillas, el palacio del abad donde se ha instalado el museo de la ciudad, así como el urbanismo del casco histórico de la villa con la plaza central y el pilar renacentista de los Álamos, excepcional pieza arquitectónica donde comienza el parque urbano en torno al cual se

---

que ocupaban el 1º, 3º, 4º y 5º puesto, respectivamente, después de la capital que contaba con 37.826 habitantes. Puente Genil que estuvo a cierta distancia durante todo el Antiguo Régimen acrecentará su población incesantemente desde la segunda mitad del siglo XIX hasta alcanzar en el primer tercio del XX el tercer puesto después de la capital con 101.701 habitantes, precedida solo por Lucena con 26.933 y el núcleo minero de Peñarroya-Pueblo Nuevo con 24.691. Finalmente, en el reino de Sevilla, la ciudad de Écija ocupaba el puesto primero a gran distancia de la capital que tenía 80.915 habitantes, seguida de Osuna, Carmona y Utrera que ocupaban los puestos 2º, 3º y 5º respectivamente.

da cita la mejor oferta gastronómica. La Semana Santa ofrece singularidades que la hacen atractiva especialmente por las dramatizaciones pasionistas y los pasos vivientes que durante los recorridos procesionales representan escena de la Pasión con figuras muy del gusto del público como son los pregoneros, sayones y judas y organizaciones únicas como son las de los gallardetes y los apóstoles. Se observa un paulatino crecimiento de visitantes en torno al 25% sobre la cifra de 43.276 visitantes en 2017 con incidencia en los meses de marzo-abril y octubre-noviembre, los cuales proceden mayoritariamente de la región que duplica a los nacionales y los ciudadanos de la Unión Europea juntos.

Baena es una crecida población asentada sobre un elevado y amplio cerro donde se encuentra todo su patrimonio y su centro cívico-religioso a pesar del crecimiento urbanístico de la población sigue siendo la plaza del Coso o de la Constitución enmarcada por edificios emblemáticos como la casa del Monte, el casino y el teatro y el nuevo ayuntamiento. Esta ciudad celebra una de las semanas santas más complejas y sonoras pues casi todos los varones de la población hacen sonar sus tambores durante casi toda la fiesta agrupados en dos bandos o colas de coliblanco y colinegro. Estas mitades se superponen sobre las cofradías de forma que casi todas ellas están adscritas a una u otra cola, pero además las cofradías están formadas por un conjunto de hermandades autónomas, cada una de las cuales procesiona a una imagen dentro de la estación de penitencia, pero además existen cuadrillas con funciones específicas también autónomas en su organización, funciones y rituales, como las de Albaceas, Profetas, Trajecillos blancos, Sayones y Figuras bíblicas y la representación del Auto de Pasión en la plaza junto a otras dramatizaciones en las procesiones. Se observa cierta oposición entre las cofradías nacidas en el convento franciscano (Nazareno) y el convento dominico (Dulce Nombre).

Cabra es una ciudad que durante mucho tiempo fue cabecera de la casa condal y ducal de Sessa, uno de los linajes de los Fernández de Córdoba, que ha conservado diferenciada espacialmente en una elevación la antigua villa señorial, el palacio-castillo ducal y la parroquia de N<sup>ra</sup>. S<sup>a</sup>. de la Asunción y Ángeles, aunque ha perdido numerosos conventos, y el barrio de la Villa. En los últimos años ha crecido mucho demográficamente y urbanísticamente en la dirección opuesta. Una de las características que más sorprenden de la Semana Santa egabrense es el gran número de hermandades y cofradías, 28 en el pasado año, que desfilan desde el Domingo de Ramos al Domingo de Resurrección. Más de la mitad de estas fueron creadas en el último tercio del siglo XX y comienzos de este. Estas corporaciones generalmente desfilan con una sola imagen y paso y la mayoría de ellas son trasladadas previamente a las naves de la parroquia mayor desde donde inician la estación de penitencia que incluye la carrera oficial. Conserva algunos elementos propios de la Subbética como son la presentación de los pasos vivientes del Prendimiento, la Verónica, el escuadrón romano y los populares judíos y «abejorros».

Carmona es una ciudad eminentemente turística desde hace mucho tiempo, por su situación en el camino real de Madrid a Sevilla y la cercanía a esta última ciudad,

unido a un potentísimo patrimonio monumental que conserva siete iglesias parroquiales, numerosos conventos, un importante número de palacios nobiliarios, algunos de arquitectura muy señera, dos alcázares y una puerta que forman parte del recinto amurallado, la necrópolis romana y un urbanismo que conserva muchas trazas del pasado medieval en cuyo centro se sitúa la plaza central o de san Fernando, centro real y simbólico de la ciudad. Dispone de un parador nacional instalado sobre las ruinas del alcázar del rey Don Pedro. La Semana Santa se caracteriza por seguir el modelo general con gran riqueza ornamental y ritual en sus pasos y estaciones de penitencia que cobran verdadera espectacularidad mientras los desfiles discurren por el casco histórico. Los visitantes que en 2017 se cifran en 70.823 han aumentado ligeramente, entre 1.43 a 3.26% en los años siguientes, aumentando significativamente en los meses de marzo, abril y mayo y con repunte en octubre-noviembre, aumento que no puede adjudicarse solo a la Semana Santa a la que acuden sobre todo españoles. Casi los dos tercios de los turistas proceden de Andalucía y el resto de España, la U.E. y extranjeros.

Écija es una de las ciudades más monumentales de Andalucía, el apelativo de ciudad de las torres le viene dado tanto por el número de torres y espadañas que tiene de las numerosas parroquias y conventos como porque estas pueden divisarse de un golpe de vista al estar emplazada en el amplio valle del Genil. El centro neurálgico de la ciudad lo constituye la plaza mayor o de España, llamada el «salón», rectángulo de grandes proporciones conformado por iglesias, conventos, edificio municipal y casas con balcones para presenciar los espectáculos que en ella tenían y tienen lugar, construida sobre el foro romano de la misma ahora visitable. Destacan los espectaculares palacios de la nobleza convertidos algunos de ellos en museos junto al caserío urbano de sabor tradicional que todavía persiste en los barrios. La Semana Santa de estilo sevillano, pero con características propias, ofrece desfiles y formas propias de procesionar los pasos como ocurre con el Cristo de Confalón. El «salón» se constituye en tribuna o carrera oficial por el que desfilan todas las cofradías. Recibió 22.648 visitantes según datos de 2017, sin que podamos fijar su crecimiento y durante la Semana Santa la ocupación hotelera es del 100%.

Lucena es la ciudad más populosa de la ruta con un alto crecimiento en las últimas décadas que ha provocado una renovación amplia del caserío. Conserva toda su monumentalidad de iglesias y conventos entre bloques de pisos y algunas instalaciones tradicionales como bodegas en torno a su centro cívico religioso en la plaza Nueva, donde se sitúa la parroquia mayor con la capilla sacramental, uno de los edificios más valiosos de su arquitectura, cerrada en su extremo por el ayuntamiento, de arquitectura reciente pero de gran atractivo. La imagen central de la Pasión lucentina la constituye el Nazareno que desfila en olor de multitudes, que bendice a la población con su brazo articulado y es portado con un ritmo exclusivo por los santeros de la cuadrilla que de esta forma culmina el *cursus honorum* de la santería lucentina. La Semana Santa se ha enriquecido en las últimas décadas con la Semana Santa chiquita durante la cual los niños ponen en la calle tantas imágenes y pasos con semejante riqueza artística y ritual salvo

en el tamaño y la duración de los desfiles. Un rasgo peculiar de la semana santa lucenina es la figura del torralbo, personaje que con su peculiar toque de corneta anuncia la llegada de los pasos en las procesiones.

Osuna es una ciudad excepcional por su monumentalidad y por las instituciones que albergó durante el Antiguo Régimen: Universidad e Iglesia Colegial además de ser cabecera de los estados de la casa ducal de Osuna. Un centro universitario en una época en que solo había cuatro en los reinos andaluces (Sevilla, Granada, Baeza y Osuna) hacía que fuera apetecible para el clero tanto el que venía a estudiar como para los docentes, de ahí que las principales órdenes religiosas crearan hasta nueve conventos en ella. La iglesia colegial exigía un cuerpo de canónigos y otro clero para atender a la población y al panteón ducal establecido en la cripta de esta. Situada sobre tierras muy feraces en el camino entre las más importantes ciudades de Andalucía occidental y oriental era lugar de paso de personas, ideas y mercancías. Ha recibido 19.397 visitantes en 2017 registrados en el museo y la colegiata. El centro histórico ha evolucionado desde la elevación donde se sitúan la universidad y colegiata y algún convento, hacia la parte llana donde se encuentra el centro neurálgico conformado por la plaza Mayor y la calle Carrera y aledaños, por donde desfilan todas las cofradías y donde se sitúan los principales conventos y edificios civiles que destacan por las suntuosas fachadas.

Priego de Córdoba, ciudad situada sobre un escarpe es en gran manera producto de un manantial que recorre gran parte de la población (calle del Río) en cuyo origen se construyó la monumental Fuente del Rey, de estilo barroco y gran atractivo. El centro social y político donde concluyen las dos principales arterias está descentrado del histórico donde se sitúan la iglesia mayor, el castillo y el adarve. El modelo de Semana Santa es de estilo mixto entre el general o sevillano y el de la Subbética que se polariza entre los seguidores del Nazareno que despierta pasiones devocionales y bendice a la ciudad desde el Calvario, y los partidarios de Jesús en la Columna. Los domingos de mayo constituyen una prolongación de la semana mayor con una procesión muy solemne durante cinco domingos consecutivos y un ritual religioso y profano muy elaborado. Igualmente, significativa es la dramatización pasionista del «Prendimiento» que incluye el lavatorio, la cena, la oración en el huerto, la venta y el prendimiento en un escenario abierto.

Puente Genil, nacido de la unión de villa de la Puente de Don Gonzalo y el núcleo de Miragenil situado al otro lado del río Genil, en el primer tercio del siglo XIX, comenzó su desarrollo económico y demográfico en este siglo creando un notable patrimonio industrial. La compleja Semana Santa de esta ciudad se recrea a finales del XIX y comienzos del XX al parecer por la burguesía industrial de la época que ha dejado profundas huellas en las instituciones y los comportamientos, tales como las corporaciones, instituciones de derecho civil y no eclesiástico, los cuarteles, las saetas, la vinculación con la música y la poesía y desde luego con el comensalismo. A sus habituales estaciones de penitencia se han asociado algunas singularidades que son parte consustancial de la Semana mayor, como es la incorporación a los desfiles procesionales de personajes bíblicos, evangélicos y simbólicos que marchan en actitud hierática y, desde

luego, la presencia del Imperio Romano que desfila entre ellos, amén de una serie de rituales en la subida a la ermita del Calvario donde reside Jesús Nazareno, conocido como El Terrible, símbolo religioso de la localidad en torno al cual gira la devoción de los pontanos.

Utrera es una ciudad cercana a Sevilla cuyo casco histórico se encuentra elevado sobre un promontorio donde se sitúan las dos imponentes iglesias parroquiales y el castillo, aunque pronto se extendió sobre el llano creando extramuros la plaza del Altozano, centro neurálgico de la vida social, donde en otro tiempo se corrían toros y actualmente se levantan las tribunas de la carrera oficial de la Semana Santa. Ciudad de gran riqueza agrícola que en tiempos medievales era avanzada en la frontera con el emirato granadino y lugar de paso hacia los puertos gaditanos y la carrera a Indias hasta el siglo XX. La Semana Santa es trasunto de la de Sevilla, centrada en ambas parroquias (Santiago el Mayor y Santa María de la Mesa) que han mantenido un inveterado enfrentamiento por el título de mayor y las prerrogativas que ello llevaba aparejado, y en los cinco conventos que en ella se instalaron.

## 7. CONCLUSIONES

La ruta «Camino de Pasión» supone una importante apuesta por el conocimiento, la difusión y la revitalización del legado patrimonial vinculado a la celebración de la Semana Santa de las citadas poblaciones de las provincias de Sevilla, Córdoba y Jaén. Estas ciudades medias ejemplifican a la perfección ese modelo de ciudad conventual tan característica de esa Andalucía Barroca a la que prestó tanta atención el recientemente desaparecido profesor Antonio Bonet Correa. El perfil común de estas poblaciones suelen ser cascos urbanos de acusada monumentalidad gracias a la densidad de iglesias, conventos, ermitas, palacios y otras tipologías monumentales. En estas poblaciones se desarrolló un intenso ambiente de religiosidad que generó una extraordinaria riqueza de expresiones rituales y festivas, entre las que la Semana Santa ha jugado un protagonismo central desde sus orígenes vinculados a la religiosidad de la Contrarreforma.

La celebración pasionista adquirió un notable desarrollo gracias a la proliferación de numerosas hermandades y cofradías que actuaron como importantes comitentes artísticos gracias a la construcción de sus sedes en iglesias parroquiales, conventuales, ermitas y hospitales, y la acumulación de un importante patrimonio de obras de arte de imaginería, andas procesionales y otros enseres y ajuares integrados por piezas de platería, bordados y otras manifestaciones de las artes suntuarias. Al tiempo que crecía este patrimonio artístico, lo fue haciendo también el patrimonio inmaterial integrado por las manifestaciones litúrgicas y paralitúrgicas vinculadas tanto al culto interno en el templo, con los oficios propios de la Semana Santa, y el externo en la calle. Aquí fue donde la sensibilidad popular imprimió a la estación de penitencia su extraordinaria riqueza

expresiva, que se fue modulando según los particularismos de las jurisdicciones eclesiásticas a la que estaban adscritas las diferentes poblaciones. Así si en las de Sevilla la estación de penitencia tomó como referente el modelo de la capital, más o menos matizado con tradiciones y usos locales, en las poblaciones cordobesas y en la giennense Alcalá la Real la celebración pasionista en la calle se fue enriqueciendo con un cúmulo de elementos de naturaleza teatral, folklórica y musical, de diferente origen y naturaleza.

El resultado ha sido la definición de la procesión como una dramatización o pieza de teatro sacro en la que la imagen sagrada es acompañada por un heterogéneo conjunto de participantes en el que se mezclan cofrades con hábito penitencial, personajes bíblicos del Antiguo y Nuevo Testamento, figuras alegóricas, tropas militares, trompeteros, etc., que en definitiva, perpetúan en nuestros días una forma muy distinta de entender la celebración pasionista, en sintonía con el teatro sacro del Barroco, que se ha perdido en otros lugares y aquí se conserva como una de las señas definitorias de su Semana Santa.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aranda Doncel, Juan (2006), «Trayectoria histórica de la Semana Santa en tierras cordobesas», en I. Moreno Navarro (Coord.), *Artes y artesanías de las diócesis españolas*, vol. I (La Semana Santa como Patrimonio Cultural de Andalucía), Sevilla, Ediciones Tartessos, pp. 174-209.
- Díaz Vaquero, María Dolores (1995), *Imagineros andaluces contemporáneo*, Cajasur, Córdoba.
- Gila Medina, Lázaro (2013), «Alonso de Mena (1587-1645): Escultor, ensamblador y arquitecto. Nueva aproximación biográfica y nuevas obras», en L. Gila Medina (coord.), *La consolidación del Barroco en la escultura andaluza e hispanoamericana*, Granada, Universidad, 2013, pp. 17-82.
- Gila Medina, Lázaro (2018), «Pedro de Mena. Precisiones y novedades», en L. Gila Medina (coord.), *El triunfo del Barroco en la escultura andaluza e hispanoamericana*, Granada, Universidad, pp. 71-134.
- Giráldez Cejudo, Encarnación (2016), «Caminos de Pasión. La Semana Santa en el corazón de Andalucía» en J. L. Alonso, Fernando Joven y P. Panero (coords.), *La Semana Santa. Antropología y Religión en Latinoamérica III. Representaciones y ritos representados*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 409-417.
- Homobono, Juan Ignacio (2004), «Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades», *Zainak*, 26, pp. 33-76.
- Jiménez de Madariaga, Celeste (2020), «La espectacularización de los rituales festivos religiosos» en S. Rodríguez Becerra y J. M. Valadés Sierra (coord.), *La Cultura Vivida. Homenaje al profesor Javier Marcos Arévalo*, Badajoz, Fundación CB, pp. 801-823.

- López-Guadalupe Muñoz, Juan Jesús (2010), «Pablo de Rojas, encrucijada de las escuelas andaluzas», en L. Gila Medina (coord.), *La escultura del primer naturalismo en Andalucía e Hispanoamérica (1580-1625)*, Madrid, Arco Libros, pp. 137-174.
- Lorite Cruz, Pablo (2016), «Los otros círculos periféricos andaluces. Córdoba, Jaén y Almería», en A. R. Fernández Paradas (coord.), *Escultura barroca española: nuevas lecturas desde los siglos de oro a la sociedad del conocimiento*, vol. 2, Antequera, Exlibric, pp. 297-312.
- Lorite Cruz, Pablo Jesús (2020), «La Semana Santa de Úbeda de 1614», *Argentaria*, 23, pp. 1-7.
- Marcos Arévalo, Javier (1996), «El patrimonio antropológico: A propósito de la realidad cultural extremeña», *Revista Murciana de Antropología*, 3, pp. 79-98.
- Marcos Arévalo, Javier (2004), «La tradición, el patrimonio y la identidad», *Revista de Estudios Extremeños*, 60-3, pp. 925-956.
- Roda Peña, José (2010), «La escultura sevillana a finales del Renacimiento y en los umbrales del Naturalismo», en L. Gila Medina (coord.), *La escultura del primer naturalismo en Andalucía e Hispanoamérica (1580-1625)*, Madrid, Arco Libros, pp. 273-306.
- Roda Peña, José (2013), «El triunfo del naturalismo en la escultura sevillana y su introducción al pleno barroco», en L. Gila Medina (coord.), *La consolidación del Barroco en la escultura andaluza e hispanoamericana*, Granada, Universidad, 2013, pp. 143-178.
- Roda Peña, José (2018), «La escultura sevillana del pleno barroco y sus protagonistas durante la segunda mitad del siglo XVII», en L. Gila Medina (coord.), *El triunfo del Barroco en la escultura andaluza e hispanoamericana*, Granada, Universidad, pp. 229-266.
- Rodríguez Becerra, Salvador y Salvador Hernández González (2016), «Los pasos vivientes en la Semana Santa de Alcalá la Real (Jaén)», en J. L. Alonso, Fernando Joven y Pilar Panero (coords.), *La Semana Santa. Antropología y Religión en Latinoamérica III. Representaciones y ritos representados*, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 429-444.
- Rodríguez Becerra, Salvador y Salvador Hernández González (2017), «La Semana Santa en la ruta “Caminos de Pasión”», *Lignum. Revista de Investigación: Historia-Cultura-Arte*, 6, pp. 50-57.
- Rodríguez Becerra, Salvador y Salvador Hernández González (2019), *La Semana Santa en Caminos de Pasión. Guía histórica, artística y antropológica*, Córdoba, Asociación «Caminos de Pasión». Disponible en: <https://www.caminosdepasion.com/wp-content/uploads/GU%C3%8DA-SEMANA-SANTA.pdf>

## **LA SETTIMANA SANTA IN PUGLIA: UN VIAJE ENTRE FE, TRADICIÓN Y EXPERIENCIA TURÍSTICA**

Gaetano Armenio

*Associazione Puglia Autentica*

[armenio@settimanasantainpuglia.it](mailto:armenio@settimanasantainpuglia.it)

Las razones que pueden animarnos a empezar un viaje religioso, especialmente aquel que está ligado a los ritos de la Semana Santa en Puglia, son numerosas, debido a sus características históricas, antropológicas, culturales y religiosas, por su dimensión «alma», individual o colectiva que caracteriza a estas celebraciones. Sumergirse en la comunidad local, ser protagonistas de un rito colectivo, tocar, dejarse llevar por el fuerte *pathos* que envuelve y emociona a todo el mundo, participar de los acontecimientos que son parte del patrimonio inmaterial de la Región Puglia, son emociones inolvidables para el viajero y contribuyen a emocionarlo, haciendo únicos a los lugares y a las ciudades que son escenario del rito, parajes únicos para realizar una experiencia turística que brinde alimento para el espíritu y riqueza cultural.

Un paso importante es, pues, activar una estrategia de *marketing* territorial por medio de la realización de una marca identitaria y comunicativa que se propone llamar a viajeros con el espíritu, analizando, definiendo y guiando el desarrollo y el relanzamiento de los territorios, de acuerdo con las peculiaridades y las exigencias específicas locales. Para ello, es indispensable sostener la unión entre planificación y programación estratégica y, en términos de comunicación, apuntar la información y la promoción y comercialización del territorio para participar en el crecimiento cultural y económico desde la perspectiva de un turismo ecosostenible.

El producto turístico ligado a los acontecimientos emocionales de la *Settimana Santa in Puglia* se propone como un «dorsal turístico» orientado al disfrute emocional de un turismo cultural de calidad y sostenible, que pone en valor la cultura, la historia y la enogastronomía de la esta región italiana.

## 1. PUGLIA AUTENTICA

Puglia, puente natural entre Oriente y Occidente, es una región del Sur de Italia y se alarga en el Mediterráneo; sus trescientos kilómetros de costa están bañados por los mares Adriático y Jonio. La región ha sido cuna de viajeros, santos y marinos. Puglia, tierra de colinas suaves, de manchas de bosques y olivares que se extienden hasta el horizonte, rica en burgos, *trulli*, torres sarracenas, castillos, y que está iluminada por el azul intenso del mar.

La UNESCO ha premiado esta tierra, incluyendo cuatro lugares únicos en su género en la lista de los bienes Patrimonio de la Humanidad: *Castel del Monte in Andria* (1996), una fortaleza de planta octogonal que mandó construir el emperador Federico II de Suabia, es una obra maestra de la arquitectura medieval; los *Trulli di Alberobello* (1996), construcciones únicas en piedra seca conocidas en todo el mundo; el *Santuario di San Michele Arcangelo* (2011), uno de los más importantes de Apulia, está ubicado en las faldas del Gargano y es meta de peregrinaciones de fieles procedentes de todo el mundo, incluida en el itinerario cultural *I Longobardi in Italia*; los *Faggete Vetuste della Foresta Umbra* (2017), milenarios hayedos de la Foresta Umbra que han sido catalogados como Bien Transnacional entre los «Antiguos hayedos primarios».

Apulia es un lugar en el que cualquier viajero que pasee per los callejones de los cascos históricos puede percibir la riqueza de la historia y guardar en su memoria colores brillantes: el profundo azul del mar, el verde de los olivares y viñedos, el rubí de los tomates maduros, el oro del trigo, el blanco de su piedra. Las antiguas tradiciones campesinas, los cultos de la tierra mezclados con los de la mar han creado, a través de los siglos, una mezcla extraordinaria de devoción popular y de espectaculares recorridos de fe, alrededor de los santuarios, de las catedrales, de los caminos del espíritu. Tradición, folklore, arte y espiritualidad se son un carrusel de acontecimientos emocionales, de enero a diciembre: desde las procesiones pascales de la *Pasqua in Puglia*<sup>1</sup>, a la rica agenda de las fiestas patronales de los *Patroni di Puglia*<sup>2</sup>; desde la magia de *Natale in Puglia*<sup>3</sup>, a los *Luoghi dell'Anima* de la Vía Francígena y de los lugares de culto; de la enogastronomía de Apulia rural, a los maravillosos alojamientos «auténticos». Los acontecimientos y los lugares brindan a quien viaje por Apulia una experiencia única e

<sup>1</sup> Véase, [www.settimanasantainpuglia.it](http://www.settimanasantainpuglia.it)

<sup>2</sup> Véase, [www.patronidipuglia.it](http://www.patronidipuglia.it)

<sup>3</sup> Véase, [www.nataleinpuglia.it](http://www.nataleinpuglia.it)

inolvidable desde el punto de vista histórico, artístico, cultural y antropológico, para vivir y descubrir el alma de los lugares.

## 2. LA NARRATIVA

Los eventos ligados a la Semana Santa de Apulia han sido, desde siempre, una referencia importante para la colectividad, por implicación y participación emotiva. A través de los ritos de la Semana Santa, se revelan los tesoros ocultos, durante gran parte del año en sacristías polvorientas. La noticia de su reconocimiento, en febrero de 2020, como *Patrimonio Inmaterial de la Región Puglia* pone de relieve la importancia cultural de los ritos de la Semana Santa en la región, con el fin de resaltar el valor del enorme patrimonio artístico cultural y religioso que caracteriza la Semana Santa de toda la región, así como para difundir el conocimiento de las antiguas tradiciones. Las semanas santas son distintas de una provincia a otra, bajo el aspecto antropológico y cultural, por la diversidad de símbolos, ritos, participación colectiva, dialectos y, sin embargo, todas están marcadas por un simbolismo profundo, en el que radican los ritos arcaicos que rememoran la más antigua tradición del verbo cristiano y que sacan a flote, desde lo más profundo del alma de la gente dinámica y moderna, como es la de Puglia, el deseo de volver a comulgar con su propia historia, nunca apartada, ni nunca olvidada.



Figura 1. Catálogos promocionales del patrimonio cultural pugliese. Imágenes y diseño de Gaetano Armenio.

En la época de Pascua, salen en procesión las estatuas de la Pasión, con la Madre velada de negro, que representa al dolor del mundo, al llanto de la muerte. Desfilan los santos, con sus trajes tejidos de oro, cubiertos de exvotos y de luto, rodeados por el

ardor del pueblo que busca en la Pascua los valores hondos de la condición humana y de la pertenencia cristiana. Las mujeres de Puglia caminan recordando su humildad frente al triunfo de la fe y los hombres lo hacen orgullosos por llevar a cuestas los iconos sagrados. En derredor, los tambores y los instrumentos de viento de las bandas marcan el recorrido, volcando en una música oscura y evocadora los sentimientos colectivos de los que participan en el rito: penitentes y fieles. Un retazo de Medievo que vuelve a recordar en Puglia sus raíces, mientras se mezcla con los ecos del Barroco de las iglesias y de los palacios que adornan esta tierra, a la vez que, en las casas, bullen por los preparativos de la Pascua y las mujeres preparan los dulces de la fiesta a base de almendras y aromas orientales. Desde siempre, en Puglia, los acontecimientos ligados a la Semana Santa han sido un referente importante para la colectividad, en cuanto a participación e implicación emotiva.



Figura 2. Vico del Gargano, Foggia. *Processione delle Addolorate*. Fotografía de Gaetano Armenio.

Los municipios que han conseguido preservar el patrimonio de las tradiciones relativas a la Semana Santa ofrecen al visitante unos itinerarios de fe y religiosidad, cargados de emociones, en los que la liturgia sagrada y la piedad popular reviven en las procesiones tradicionales.

Religiosidad y misticismo se encuentran y se funden en las sugerentes arquitecturas de blanca piedra caliza de los antiguos cascos urbanos; los lugares privilegiados, escenarios de los ritos religiosos, acompañados por las marchas fúnebres desgarradoras, ejecutadas por las bandas musicales locales, envuelven al turista y lo llevan a una atmósfera intensa de espiritualidad y participación emotiva y sensorial. El misterio de los encapuchados, de los sonidos, de los lamentos y de los cantos religiosos envuelve a las blancas catedrales románicas, se desliza por los callejones empedrados, sube por torres y fortificaciones que se ofrecen a los ojos del turista atento que observa y escucha los sonidos, los ruidos, las leyendas que las piedras susurran en su dialecto. Son relatos

antiguos transportados por aquel viento, siempre el mismo, de siroco o de levante, que es testigo del tiempo, transmitiendo las historias de los pueblos y de las culturas que se han entrelazado en estas tierras. Historias de cruzados de camino a Jerusalén, de bizantinos, de suevos, de angevinos, de aragoneses, de conquistadores que, hechizados por estos lugares, no han podido sino acrecentar sus bellezas, dejando testimonios artísticos y arquitectónicos. Los diferentes pueblos han contribuido a hacer de estos lugares y de estas ciudades una meta única para unas vacaciones que brinden alimento espiritual y enriquecimiento cultural. Estos parajes marcarán de manera indeleble la memoria de quienes los atraviesen, cautivándolos. Tierra Jónica y Salento, Gargano y Montes Dauni, Costa de los *Trulli* e interior de Bari, los lugares de Federico II: un itinerario de inspiraciones y cantos antiguos que celebra por doquier la Pasión de Cristo, representándola en toda su fisicidad, representa, como si de un escenario teatral colectivo se tratara, el duelo de la multitud. Desde el promontorio verde del Gargano, enorme altozano calizo engastado en el azul del Adriático, cruzando por el paisaje salvaje de la Foresta Umbra, los burgos de blancas esquirlas calizas y las moradas de los santuarios antiguos son meta de peregrinaciones. El Santuario de Padre Pío en San Giovanni Rotondo y el de San Miguel dan testimonio de la íntima religiosidad de esta tierra. Desde el más famoso lugar de culto micaélico del occidente latino, *Monte Sant'Angelo* (ciudad Patrimonio de la Humanidad), desde donde los ritos procesionales se deslizan por las antiguas calles del casco histórico, hasta los cantos corales de las cofradías de Vico del Gargano, con la procesión de las cuatro Dolorosas del Viernes Santo, siguiendo por *San Marco in Lamis*, con el estruendo de las *fracchie*<sup>4</sup>, que arden en los carros arrastrados, casi como si fuera el Infierno de Dante, bajo el cielo primaveral, para concluir con los penitentes de la Procesión de las Cadenas de la antigua ciudad de Troia, en un escenario en el que naturaleza e historia se funden.

Se recogen los vestigios de un ilustre pasado político y militar y los testimonios de la devoción religiosa, matrices ambos de obras maestras del arte, de castillos y catedrales románicas, como Castel del Monte, fortaleza enigmática y sugestiva, construida por voluntad del emperador Federico II de Suabia, erigido, solitario, en lo alto del panorama de las *Murge*. La reliquia de la «Santa Espina» de Andria introduce a los ritos procesionales del Viernes y del Sábado Santos de Corato, al último «encuentro» entre Jesús y su Madre, a los cantos afligidos de las mujeres de luto de Canosa de Puglia que acompañan a la procesión de la Virgen dolorosa. La belleza de los grupos escultóricos de los Misterios en madera, y de las Siete Estatuas en papelón, del Sábado Santo de Molfetta, así como la procesión de los Ocho Santos de Ruvo de Puglia, los más de cuarenta grupos estatuarios de Valenzano, la *Desolata* de Bitonto, tienen el marco de las maravillosas catedrales románicas. Conversan estos tesoros, con el castillo aragonés

---

<sup>4</sup> Las *fracchie* son antorchas o hachones de tamaño mastodóntico, confeccionadas con madera de castaño y encina, que, en la noche del Viernes Santo, alumbran el camino de la Virgen en busca de su Hijo. Las primeras pesaban entre 10 y 40 kg (finales del siglo XIX), en los años setenta del siglo XX alcanzaron los 100 quintales de peso con una «boca» de 3,5 m de diámetro. Actualmente se ha impuesto, por la seguridad de los asistentes, un tamaño máximo de 10 m de longitud y 2 de diámetro [N.d.T.].

y con los crucíferos Noicattaro, que visten túnicas de yute negro y llevan coronas de espinas en la cabeza, mientras cargan con cruces pesadas y arrastran, atadas a sus tobillos, las cadenas de la «disciplina» que, hasta hace unas pocas décadas, utilizaban para fustigarse durante los rituales.



Figura 3. Noicattaro, Bari. *Accensione del Falò*. Fotografía de Gaetano Armenio.

Salento ajustado por dos mares es una tierra antigua y, aun así, está sumida en rápidos cambios, porque es el puente hacia Oriente y cuna de renovado interés de los ritos antiguos que los lugareños han sabido revivir. Es una tierra barroca, cuyos corazones de piedra caliza se encienden de matices dorados en las horas más dulces del día. En Francavilla Fontana es muy llamativa la procesión de los *pappamusci cu li trai* («Papamoscas con las vigas»), penitentes encapuchados y descalzos que se arrastran bajo el peso de cruces enormes. El encuentro entre la Virgen y el Cristo Muerto en lo alto de la muralla de Gallipoli está acompañado por los Cantos de Pasión de la Grecia Salentina, en la lengua *griko*<sup>5</sup> del Salento. Merecen ser recordadas también Galatina «ciudad de las *tarantate*»<sup>6</sup> y la procesión femenina de Botrugno. En el animado escorzo de la Magna Grecia, las arquitecturas tradicionales ceden ante el impacto onírico de las iglesias rupestres, en un recorrido que mana grandiosidad, debido a las solitarias ruinas de la civilización griega, como para las bellezas de una naturaleza impregnada de luz.

<sup>5</sup> El *griko* es una lengua neogriega, característica del Salento, de la que se eximan unos 10.000 hablantes [N.d.T.].

<sup>6</sup> De acuerdo con la tradición, las *tarantate* son trabajadores del campo que, en días de mucho calor son mordidas por una *taranta*, una araña especialmente venenosa y malvada. El efecto de esa mordedura es la alternancia entre estados de agitación, delirio, esturpor y abatimiento. La única cura para el enfermo es un coro de canciones y bailes (la *pizzica*) que lo acompañe a beber la milagrosa agua del pozo de la capilla de San Paolo en Galatina [N.d.T.].

El paso lento de los *perduni*<sup>7</sup> de Tarento, capital de la Magna Grecia, y de Pulsano está acompañado por la *nazzeccata*<sup>8</sup>, para introducir el ceremonial característico de los *bbubbi bbubbi*<sup>9</sup> de Grottaglie y los ritos de la *Passio Christi* de Ginosa, Pasión viiente, con más de cincuenta años de tradición, enmarcada en el paisaje de las abras.



Figura 4. Valenzano, Bari. *Processione dei gruppi statuari*. Fotografía de Gaetano Armenio.

## 2.1. Los custodios de la tradición

La connotación característica de la Semana Santa en Puglia es la presencia muy activa de las cofradías laicas, que participan tanto de los ritos, como de su organización. El movimiento de los cofrades de la región es realmente importante, con cofradías muy numerosas, entre las que algunas llegan a contar más de un millar de inscritos, como la *Arciconfraternita del Carmine* o la *Confraternita dell'Addolorata*, ambas en Tarento, o la *Arciconfraternita della Morte* de Molfetta, en la provincia de Bari. Las cofradías más multitudinarias son justamente las que están ligadas a la Semana Santa, tanto que podría decirse que no hay en la ciudad ninguna familia que no tenga a un cofrade en alguna. Por lo tanto, es fácil entender cuán radicadas son las tradiciones de Puglia entre sus gentes, especialmente en este particular período del año. Las cofradías responsables

<sup>7</sup> Los *Perdune* (en dialecto tarentino) son parejas de penitentes que se desplazan a intervalos regulares desde la Iglesia de la Virgen Santísima del Carmelo, hacia las del Burgo Antiguo y del Burgo Nuevo, para visitar los Monumentos expuestos en dichas iglesias [N.d.T.].

<sup>8</sup> Los *Perdune* se desplazan muy lentamente con un balanceo característico, conocido como *nazzeccata* [N.d.T.].

<sup>9</sup> A los cofrades del Carmelo, los *Perdune*, de la localidad de Grottaglie, se les conoce como *bbubbili bbubbili* probablemente por su sombrero que en la Edad Media servía para recoger las limosnas, o por un sonajero que solían llevar justamente para pedir (*bubbolo*) [N.d.T.].

de la organización de los ritos de la Semana Santa son las más antiguas; algunas de ellas fueron fundadas en el siglo XIII, son, por lo tanto, muy anteriores a la Contrarreforma que siguió al Concilio de Trento (1545-1563). El Concilio tuvo un efecto claramente moralizador sobre los ritos de Semana Santa, dejando a un lado las «sagradas representaciones», manifestaciones de devoción popular, que consistían en representar los textos evangélicos como si se tratara de pinturas vivientes, los primeros de todos aquellos relativos a la Pasión de Jesús. Estas representaciones solían tener lugar en las plazas de las iglesias y se conocían como «Misterios». Las «sagradas representaciones» fueron sustituidas, pues, por las procesiones organizadas por las cofradías en las que los «Misterios» ya no eran manifestaciones con actores, sino efigies de Jesucristo, la Virgen Dolorosa y demás personajes de la Pasión.



Figura 5. Molfetta, Bari. *Processione Sette Statue*. Fotografía de Gaetano Armenio.

Esto ocurrió, sobre todo, en Italia meridional y el protagonismo de las Cofradías de Puglia a lo largo de la Semana Santa, es la demostración de su continuidad hoy en día. Muchas asociaciones entre cofradías tienen peculiaridades y características que derivan de su nombre o de su título; es evidente, de hecho, que las Cofradías en cuyo nombre está la Muerte, por ejemplo, son las que organizan las procesiones en los días inmediatamente precedentes la Pascua de Resurrección (en Cerignola, en Molfetta, en Oria, en San Nicandro Garganico y en San Severo), así como las del Sufragio (en Bittonto y en Ruvo de Puglia). En Tarento y en su provincia, las procesiones de los Misterios son organizadas por las Cofradías de la Virgen del Carmen; otras cofradías muy numerosas son las que están dedicadas a la Virgen de los Dolores (en Andria, Bisceglie, Carbonara de Bari, Cerignola, Tarento, Trani, Valenzano). Hay objetos que son incluso geográficamente característicos de las cofradías, tales como la *troccola* (carraca) típica de las asociaciones de la provincia de Tarento y muy poco común, por ejemplo, en la

provincia de Bari. Es notable la acción de voluntariado y de obras de caridad para con los necesitados que algunas cofradías contemplan en su reglamento, reforzando así los vínculos con su territorio.

## 2.2. La música desoladora

Las «marchas fúnebres» son un elemento característico de las procesiones, tocadas por las bandas musicales locales. Resultaría extremadamente reductivo considerar las marchas fúnebres de Puglia como simples bandas sonoras de las procesiones que, cada año, evocan la Pasión y Muerte de Cristo. Algo regio, solemne, austero se materializa en la mente del hombre del Sur, simplemente pensando en una «marcha fúnebre». Sus orígenes son antiguos, y, obviamente, están vinculadas a los rituales de sepultura. Este género musical está radicado no solo en el occidente cristiano, sino, de maneras distintas, en las diferentes culturas de pueblos geográfica y antropológicamente lejanos entre sí. Puglia presume de un nutrido número de compositores de marchas fúnebres de muy alto nivel, entre ellos recordamos a los hermanos Amenduni de Ruvo de Puglia; Carelli, Biagio Abbate y Larotella en Bitonto, junto a Delle Cese que es bitontino de adopción; Valente, Saverio y Sergio Calò de Molfetta; Rizzola e Bonelli de Tarento. Todos ellos hombres capaces de traducir a música sus propias emociones ligadas a situaciones personales y el sentimiento religioso de la Semana Santa, consiguiendo entusiasmar a un pueblo que, año tras año, asiste piamente a las procesiones, transportado por aquellas notas tan sentidas que marcan el paso lento y grave de los costaleros. Algunas piezas son delicadísimas, exhortan a la meditación, otras son majestuosas y festivas, otras suenan lúgubres y solemnes; todas ellas, ricas de percusiones y trompetas, están compuestas para marcar el paso de los cortejos fúnebres. Aun siendo muy distintas, de acuerdo con la zona de la región, sobre todo por lo que concierne la estructura formal y armónica, las marchas fúnebres de Puglia conservan algunos rasgos comunes: se basan en temas de gran efecto en los que todos los instrumentos tienen un rol importante, pero entre los que sobresale la sección de los fliscornos (soprano, tenor y barítono) a los que se encomiendan cantos, contrapuntos y controcantos por su timbre cálido y melodioso. Algunas de ellas, hoy en día, son verdaderas obras maestras del género y deseamos que una política cultural cuidadosa recoja y custodie las partituras, como valiosísimo patrimonio de la comunidad, para que puedan transmitirse en su autenticidad a las generaciones venideras. Lo que sorprende es la actitud entusiasmada y devota, con la que cada músico, miembro de las bandas de Puglia, se acerca a estas piezas, mientras espera la llegada de la Cuaresma.

No es casualidad que en el Sur sean indisolubles la marcha fúnebre y las bandas. Las bandas nacen para tocar al aire libre, siendo expresión de la colectividad y «organismo unitario», constituyen la representación simbólica del ser humano: las percusiones y los vientos representan los latidos y el aliento; por lo que se puede entender que estén tan presentes en el entramado endémico de la sociedad meridional. Asistir a estas manifestaciones de religiosidad popular regala, a quienes participan de ellas, unas emociones realmente extraordinarias: cortejos y procesiones serpentean por las callejuelas

y las ciudades, buscan iglesias, jadean subiendo por las colinas, depositan al descanso las estatuas santas y proponen, de muchas maneras, el drama universal de la muerte de Cristo, a la vez que celebran su mortalidad humana y su inmortalidad divina.



Figura 6. Taranto. *Processione dell'Addolorata*. Fotografía de P. Carucci.

### 2.3. La gastronomía

En Puglia, el período de la Pascua de resurrección es un auténtico viaje enogastronómico hacia el redescubrimiento de sabores rústicos y antiguos que hemos conseguido conservar hasta nuestros días.

El mundo de la gastronomía está hecho de emociones y sabores genuinos, nacidos por la pasión de la tierra y del amor hacia nuestros orígenes, que pueden reconducirse al período en que los normandos, antes, y Federico II de Suabia, después, se enamoraron perdidamente de las bellezas de esta tierra. Los platos, máxime los dulces, que se preparan en los días de la Semana Santa son innumerables.

Hay que decir que casi todos los platos principales pascuales, a parte del cordero tradicional y de los huevos, están caracterizados por el binomio tierra-mar: con ingredientes pobres, los platos tradicionales reflejan de manera especial el carácter de sus habitantes. Puglia es una región pobre, pero la «genialidad» de sus gentes se manifiesta en el uso de los productos de los que tierra y mar ofrecían: trigo, pasta, olivas, vides, hierbas aromáticas, tomates, pescados y mariscos, almendras, a menudo mezclados. Todos estos ingredientes han dado origen a las pitanzas típicas que enriquecen la gastronomía pascual, cuando frugalidad y parsimonia no son, especialmente en el pasado, una elección voluntaria, sino el resultado de una pobreza antigua, que chocaba con la riqueza de la aristocracia dominante o con la de la cocina de los palacios burgueses. Se trata, en cualquier caso, de comidas que, en la mayoría de los casos, revisten un fuerte valor metafórico y que recuerdan, en su forma o composición, un elemento importante del imaginario simbólico.

El Viernes Santo, en Salento, se consumen *cavatelli al vincotto*, un plato en el que el rojo ladrillo de la pasta hecha en casa y elaborada con vino cocido hirviendo, recuerda la sangre de Cristo que gotea de la cruz, es un plato que se toma para comer o cenar por devoción. En la provincia de Bari, los platos tradicionales son de pescado, junto a la *focaccia*<sup>10</sup> rellena, conocida como *u' calzòene*, con cebolla y merluza o *u' pizaridd*, un pan más pequeño relleno de atún, alcaparras y aceite de oliva virgen extra. Los protagonistas de la cocina del Gargano, especialmente de Vico del Gargano, son *la poposcia*, las *orecchiette*<sup>11</sup> con nueces, junto a la ensalada de naranjas. La comida se degusta en función de los olivares de Puglia, rodeados de viñedos y mar, embriagados por los aromas de la campaña y el encanto de los pueblecitos, con las grandiosas catedrales románicas, a la sombra de los muchos castillos y palacios.

La luz de Puglia es milagrosa y reveladora, máxime en la Pascua de Resurrección: brilla en todos sus colores, recuerda la Muerte, para devolvernos a la Vida. Etimológicamente «Pascua» es «pasaje»: la tradición bíblica la celebra confiando la salvación del Pueblo de Dios a la fuga de Egipto; la Pasión cristiana prepara a la resurrección y al gozo, por medio de los encuentros pascuales de sus ritos sagrados.

### 3. EXPERIENCIA TURÍSTICA

En los últimos años, el turismo de masa, el del brillo, el turismo relámpago está empezando a manifestar sus limitaciones. Los viajeros buscan elementos de diferenciación y de originalidad, capaces de generar asombro, satisfacción y entusiasmo; el turista quiere emocionarse.

Los eventos sensoriales vinculados al turismo religioso y cultural satisfacen estas exigencias: entretenimiento, cultura, evasión, experiencia estética y meditación. Sumergirse en la comunidad local, asistir, participar directamente en las procesiones, tocar, dejarse llevar por el fuerte *pathos* que envuelve y emociona a todo el mundo, ser parte y protagonista del rito colectivo, todo esto es lo que busca el viajero. Su participación aspira a la calidad, no a la cantidad, porque responde a razones estrechamente ligadas a la condición subjetiva del hombre: la búsqueda de emociones fuertes, la sensación de pertenencia cultural, el deseo de estar juntos, la lentitud (*slow travel*) son momentos importantes para reflexionar sobre sí mismos y sobre los demás, para realizar un turismo sostenible y responsable.

---

<sup>10</sup> La *focaccia* es un pan plano, normalmente aromatizado con sal, aceite y, a veces, hierbas aromáticas [N.d.T.].

<sup>11</sup> La *paposcia* es un pan de trigo duro, aceite y levadura natural, típica del Gargano, que tiene forma de una chapata alargada y cocida al fuego. Las *orecchiette* («pequeñas orejas») son un tipo de pasta con forma de moneda cóncava, que se les da aplastando la masa con el pulgar contra la palma de la mano; los *cavatelli* son también un tipo de pasta con una forma parecida, pero son más estrechos y alargados, ya que la forma se les imprime aplastando la masa con la punta de tres dedos contra la mesa [N.d.T.].

El interés en los acontecimientos religiosos y culturales de Puglia y el conocimiento de una realidad territorial en la que la tradición ha sido, tantas veces, sinónimo de atraso y negación del desarrollo social y cultural y, otras tantas veces, la modernidad ha negado los vínculos con la tradición, significan, ante todo, dar vida a una nueva mirada al redescubrimiento de las raíces históricas y culturales propias del territorio, desde las que partir para crecer cultural y socialmente.

Cada punto de los mencionados es un viaje que parte del subconsciente colectivo de la matriz originaria a la que pertenece, unos acontecimientos que, debido a sus características históricas, antropológicas, culturales y religiosas, por su dimensión de «alma», individual o colectiva, están intrínsecamente marcados; cada uno de ellos es capaz de emocionar al viajero, contribuyendo a hacer que los lugares, las ciudades que lo rodean se vuelvan únicas para unas vacaciones capaces de ofrecer alimento al espíritu y enriquecimiento cultural, donde el recuerdo de la estancia marca de manera indeleble la memoria de quien los atraviesa y se queda prendado de ellos.

El poder expresivo y emotivo de los ritos procesionales de la Semana Santa brinda un recorrido de conocimiento que fija en la memoria el patrimonio riquísimo de memorias, tradiciones populares, identidades culturales que, aún hoy, caracterizan fuertemente la región Puglia. La promoción y la difusión de las citas de Semana Santa en los mercados turísticos nacionales e internacionales contribuyen a reforzar su conciencia y el conocimiento de la comunidad local, implicando quienes tienen el rol de verdaderos custodios de esas tradiciones (cofradías, diócesis, asociaciones musicales, ...) entrelazando conocimientos y sabidurías.

Es un patrimonio cultural intangible que, por derecho propio, ha entrado en el listado de los reconocidos ICHN (*Intangible Cultural Heritage Network*)<sup>12</sup> «porque han sido transmitidos de generación en generación, constantemente recreados por las comunidades locales y por los grupos interesados, de acuerdo con lo que los rodea, con su interacción con la naturaleza, con su historia, proporcionando un sentido identitario y de continuidad de la historia misma» y que la *Regione Puglia* ha institucionalizado recientemente. Se trata de acontecimientos que animan y enriquecen la comunidad local (*glocalización*) con valores y conocimientos que reafirman el sentido de pertenencia y la importancia de aquella riqueza que constituyen la identidad cultural.

La comunidad local revive su pasado y mantiene vivos los orígenes etnoantropológicos de los lugares a los que pertenece, sin desgarres, ni rupturas entre progreso y «alma del territorio». Estas son las emociones que envuelven al viajero, facilitándole una experiencia única e inolvidable, definiendo ciertas citas como acontecimientos «a quilómetro cero», es decir sin artificios y completamente naturales.

---

<sup>12</sup> Véase, [www.ichnet.net](http://www.ichnet.net)

### 3.1. De recurso al flujo turístico

El producto turístico ligado a los acontecimientos emocionales de la Semana Santa propone una «dorsal turística» para el disfrute de eventos capaces de promover un turismo cultural cualificado que ponga en valor la cultura, la historia y la enogastronomía de los territorios. El reclamo turístico fuerte, que promocioe una estrategia de marketing territorial, tiene el objetivo de analizar, definir y conducir el desarrollo y el relanzamiento de los territorios, de acuerdo con las peculiaridades y las exigencias características locales; se propone, también, facilitar la fusión entre planificación y programación estratégicas en términos de comunicación, de información y de promoción comercial del territorio.

El fin del viaje como experiencia sensorial, más allá del conocimiento, se vuelve fundamental para poder trabajar con los siguientes objetivos:

- Divulgación y promoción del rico patrimonio antropológico de identidades culturales, históricas y religiosas, en un diálogo continuo entre tradición e innovación;
- Conservación y salvaguarda del patrimonio religioso y cultural de Puglia, poniendo en valor y promocionando las identidades culturales, históricas, de la memoria y de las tradiciones populares de nuestra tierra;
- Fomento del circuito religioso y cultural, para un turismo ecosostenible;
- Desestacionalización de los flujos turísticos, para un disfrute más completo de los bienes monumentales, artísticos, arqueológicos y naturales.

### 3.2. El producto turístico

En el período pascual, las procesiones en Puglia son los acontecimientos culturales más emotivos debido a su fuerte teatralidad que acompaña a cada rito, en una estación especialmente benevolente en cuanto a clima y explosiva por lo que concierne a los colores y los intensos aromas primaverales.

La oferta turística propone cinco itinerarios monotemáticos, desde el Gargano hasta el Salento, seleccionados en base a un análisis de aquellas citas que tienen una característica que los hace «únicos», además, dichos itinerarios, garantizan la cualidad y la organización de la acogida receptiva y presente en varios territorios. Para ello, se redacta una «carta de calidad», firmada por lo que constituye el flujo turístico, una «red» tejida entre municipios, hospederías, hosteleros, puntos de información turística y asociaciones de categorías que comparten los siguientes fundamentos:

- Capacidad de implicación y centralidad en la comunidad local;
- Concienciación de los viajeros que compartan su experiencia del viaje;
- Responsabilidad ambiental;
- Respeto y valorización de las culturas locales y del patrimonio colectivo material e inmaterial;
- Consolidación de la identidad local, a través de la valorización de las tradiciones, de los productos agroalimentarios y de la artesanía típicos.

Se trata de un sistema reglado con derechos y obligaciones de toda la cadena de valor turístico con el fin de ofrecer y garantizar al viajero la posibilidad de vivir momentos de cotidianidad local, participando activamente, y en primera persona, de las actividades que tienen lugar en el territorio y facilitando la implicación y la cooperación entre los distintos sectores productivos.

La realización de una marca institucional, un plan de comunicación *online* u *offline*, una estrategia de promoción y marketing territorial con objetivos claros y compartidos, la definición y planificación de un concepto de experiencia, la promoción de actividades promo-comerciales y la distribución del producto turístico están a la base del «sistema» en el que se basa la relación entre instituciones públicas y entidades privadas, tanto para que resulte más eficaz y directo compartir los recursos disponibles, como para que los actores protagonistas y demás partes interesadas adquieran una mayor conciencia.



Figura 7. Puglia participa en encuentros y ferias nacionales e internacionales, así como en acciones *B2C (Business To Consumer)* y en la realización de una página web exclusivamente dedicada a la confección y reserva de la experiencia de viaje: [www.settimanasantainpuglia.it](http://www.settimanasantainpuglia.it).



Ayuntamiento de  
**Valladolid**



**EDICIONES**  
Universidad  
Valladolid