

Cultural Management and Governance for European Pilgrimage Routes, Religious Tourism and Thermal Tourism



Book of Actas

Cori, Italy, 3-4 and 6 November 2017

Editors

Martín Gómez-Ullate

Luis Ochoa Sigüencia

José Álvarez-García

María de la Cruz del Río-Rama

Renata Ochoa-Daderska



Publishing House of the Research and Innovation in Education Institute
<http://publisher.inbie.pl> / info@inbie.pl

The International Conference, “Cultural Management and Governance for European Pilgrimage Routes and Religious Tourism” and “Cultural Management and Governance for European Thermal Tourism” was part of the Intellectual outputs of the “Innovation and Capacity Building in Higher Education for Cultural Management, Hospitality and Sustainable Tourism in European Cultural Routes [Cultour+]” project nr. 2015-1-ES01-KA203-016142.

Scientific Committee

Agnieszka Chęcińska Zaucha - Academy of Physical Education in Katowice, Poland

Altheo Valentini - Egina, Italy

Altieres de Oliveira Silva, Universidade Nove de Julho (UNINOVE) São Paulo, Brasil

Ana Paula Rodrigues - University of Trás-os-Montes e Alto Douro, Portugal

Aphrodite Kamara – Time Heritage, Greece

Carlos Fernandes - Politechnic Institute of Aveiro, Portugal

Cleopatra Ferla - Time Heritage, Greece.

Dora Aguila-socho Montoya, University Michoacana of San Nicolás de Hidalgo, México

Evaristo Galeana Figueroa, University Michoacana of San Nicolás de Hidalgo, México

Francesco Zaralli – Futuro Digitale, Italy

Gergana Zheliazkova - Varna Free University

Isabel Vieira - University of Trás-os-Montes e Alto Douro, Portugal

Jetchka Ilieva - Varna Free University

José Álvarez García - University of Extremadura, Spain

José António C. Santos, University of Algarve - ESGHT / CIEO, Portugal

Juan Diego Carmona Barrero – Arkeographos, Spain

Juana Gómez Pérez - University of Extremadura, Spain

Katarzyna Kruszyńska - Radom Higher School, Poland

Lidia Andrades Caldito - University of Extremadura, Spain

Ludovica Castiglia, Sapienza Università di Roma, Italy

Luis Ochoa Siguencia - Academy of Physical Education in Katowice, Poland

Marco de Cave - Futuro Digitale, Italy

María de la Cruz del Río-Rama - University of Vigo, Spain

María Dolores Sánchez-Fernández, University of A Coruña, A Coruña, Spain

Martín Gómez-Ullate (Dir.) - University of Extremadura, Spain

Mercedes Vila Alonso, University of Vigo, Galicia, Spain

Nuno Alexandre Pereira Abranja, Higher Institute of Educational Sciences (ISCE), Portugal

Olga Martínez Mouré – Madrid Open University, Spain

Oscar V. De la Torre Torres, University Michoacana of San Nicolás de Hidalgo, México

Pedro Corcho Sánchez, University of Extremadura, Spain

Pilar Barrios Manzano - University of Extremadura, Spain

Regina Schlüter, National University of Quilmes (UNQ), Argentina

Renata Ochoa-Daderska - Research and Innovation in Education Institute (INBIE), Poland

Veronika Joukes - University of Trás-os-Montes e Alto Douro, Portugal

Xerardo Pereiro - University of Trás-os-Montes e Alto Douro, Portugal

Yorgos Tzedopoulos – Time Heritage, Greece

Zofia Gródek Szostak Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie – Poland

Editorial Coordination

Martín Gómez-Ullate - University of Extremadura, Spain

Luis Ochoa Sigüencia - Academy of Physical Education in Katowice, Poland

José Álvarez-García - University of Extremadura, Spain

María de la Cruz del Río-Rama - University of Vigo, Spain

Renata Ochoa-Daderska – Research and Innovation in Education Institute

Organizing Committee

Francesco Zaralli - Futuro Digitale, Italy

Marco de Cave - Futuro Digitale, Italy

Angelo Cioet

Collaborators and Sponsors

This International Conference is organized by Cultour+ Strategic Partnership (KA203):

- Universidad de Extremadura
- Futuro Digitale
- Fundacja "Instytut Badan i Innowacji w Edukacji"
- Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro
- Time Heritage - Afroditi Kamara & Co
- European Grants International Academy S.R.L.
- Varna Free University
- Câmara Municipal de S. Pedro do Sul
- Radomska Szkoła Wyzsza

and co-funded by the Erasmus+ Programme of the European Union Endorsers

- Associazione Cammino dei Dodici
- Economía Creativa Consultancy
- Fondazione R. Caetani
- Federculture
- Via Francigena del Sud Committee

Layout: Research and Innovation in Education Institute

Cover design: Renata Ochoa-Daderska

ISBN: 978-83-941533-8-0



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

How to cite:

Gómez-Ullate, M., Ochoa Sigüencia, L., Álvarez-García, J., Del Río-Rama, M. de la C., Ochoa-Daderska, R., (ed.). *Cultural Management and Governance for European Pilgrimage Routes, Religious Tourism and Thermal Tourism: Book of Actas*. Czestochowa: Publishing House of the Research and Innovation in Education Institute, 2018.

ACKNOWLEDGEMENT

The project Cultour+ is funded with support from the European Commission.
This publication and its content reflect the views only of the author, and the Commission cannot be held responsible for any use which may be made of the information contained therein.



Project title: Innovation and Capacity Building in Higher Education for Cultural Management, Hospitality and Sustainable Tourism in European Cultural Routes [Cultour+]

Identifier: 2015-1-ES01-KA203-016142

Website: <http://www.cultourplus.info/>

Start Year: 2015

Countries: Spain, Poland, Portugal, Italy, Greece, Bulgaria

Key Action: Cooperation for innovation and the exchange of good practices

Action Type: Strategic Partnerships for higher education



LEGAL NOTICE

The publisher is not responsible for the use which might be made of the following information.

The text has not been proof-read and the authors (presenters) assume sole responsibility for any errors.

The text appearing in this collection are available in the home page of Research and Innovation in Education Institute [<http://publisher.inbie.pl/>]

PRINTED IN POLAND

Cultural Management and Governance for European Pilgrimage Routes, Religious Tourism and Thermal Tourism

Edited by

MARTÍN GÓMEZ-ULLATE

University of Extremadura, Spain

LUIS OCHOA SIGUENCIA

Academy of Physical Education in Katowice, Poland

JOSÉ ÁLVAREZ-GARCÍA

University of Extremadura, Spain

MARÍA DE LA CRUZ DEL RÍO-RAMA

University of Vigo

RENATA OCHOA-DADERSKA

Research and Innovation in Education Institute



Publisher

Research and Innovation in Education Institute [INBIE]

Czecha 13 lok.14. 42-244 Czestochowa – Poland

Distribution: <http://publisher.inbie.pl/> e-mail: info@inbie.pl

Czestochowa, 2018

Contents

Introduction	2
Análisis de la Producción Científica sobre Turismo Religioso y Peregrinación	3
Evolución Turística de las Rutas de Peregrinación: el Caso de los Caminos de Santiago.....	21
La Calzada Romana de la “Vía de la Estrela”: un Camino de Santiago Emergente	35
Viseu > Vila Real > Chaves: da Devoção ao Turismo (Caminho Português Interior de Santiago de Compostela).....	44
Vivir los Monasterios	69
A New Route in Religious Tourism in Turkey: Seven Churches	75
El Cuerpo Mochilero. Metáforas de la Movilidad Contemporánea	93
An American Pilgrim on the Vía de la Plata of the Camino de Santiago	105
Filmando las Peregrinaciones. Peregrinos y peregrinaciones en el Cine Latinoamericano ...	115
El Códex Calixtinus como guía del peregrino medieval.....	125
Cooperación Interterritorial para la Puesta en Valor del “Camino de Santiago: Vía de la Plata – Camino Mozárabe”	132
Educando a lo Largo de la Ruta de la Plata. Iconización de la Etapa XII, Estudio Comparativo	139
#Rigenerazione civico-ambientale di alcuni luoghi dell’Appia Traiana a Terracina e la nuova campagna #salvalarteterracina di Legambiente:	151
Il turismo come strumento per la salvaguardia e lo sviluppo del territorio: il caso di Civita di Bagnoregio (Viterbo, Italia)	155
Peregrinaciones en los Andes Ecuatorianos y Turismo Religioso: la Virgen de El Cisne	174
Ruta de la Espiritualidad y el Trayecto Singular de las Siete Cruces en Quito, Ecuador	189
“El Arquillo”, un cuento alrededor de la Vía de la Plata	216
Cultura y Patrimonio Musical en Rutas de Peregrinación. El Caso de la Vía de la Plata en Extremadura	225
Dove all'ulivo si abbraccia la vite	234
Ruta del Agua - Yaku Ñambi en la Amazonia Ecuatoriana.....	241
Thermalism in Greece: An Ancient Cultural Habitus in Crisis	265

Introduction

**Cultour+ International Conference.
Cultural Management and Governance for European Pilgrimage
Routes and Religious Tourism.
“Creativity and Innovation for Cultural and Tourism Management in
European Pilgrimage Routes and Heritage Sites”
Cori, Italy, 3-4 November 2017**

**Cultour+ International Conference.
Cultural Management and Governance for European Thermal
Tourism
Cori, Italy, 6 November 2017**

Thanks to the great work of Francesco Zaralli and Marco de Cave from Futuro Digitale, this congresses gathered world experts in cultural management and tourism management in Cultural Routes and sites. It had a special interest in consider sustainable cultural tourism as local development and a source of quality employment opportunities. So entrepreneurship, and entrepreneurship education were considered also one of the lines of the conference.

While private cultural management was a focus, networking between stakeholders and good practices on governance for the cultural routes were also main objectives of the conference.

The conference had a special focus on two of the most important European cultural routes for pilgrimage and religious tourism: the St. James Ways and the Via Francigena.

Cultour+ has joint together a diversity of professionals in the fields of cultural heritage and cultural tourism. This is reflected in its congresses and outputs, where different voices and codes –not only the scientific- gather in a therefore much richer symphony that gives a hologramtic picture of the sociocultural phenomena. This is a real added value of this publication where poetry mix with science to express experience.

Another added value, a great value of Cultour+ is connecting people and ideas. We hope that you find in these pages inspiring knowledge from so different and distant, yet related, cases.

The editors

Martín Gómez-Ullate, University of Extremadura, Spain
Luis Ochoa Siguencia, Academy of Physical Education in Katowice, Poland
José Álvarez-García, University of Extremadura, Spain
María de la Cruz del Río-Rama, University of Vigo, Spain
Renata Ochoa-Daderska, Research and Innovation in Education Institute

Análisis de la Producción Científica sobre Turismo Religioso y Peregrinación

Analysis of Scientific Production on Religious Tourism and Pilgrimage

Amador Durán-Sánchez

ads_1975@hotmail.com

Universidad de Extremadura - UEx, Cáceres, España

José Álvarez-García

pepealvarez@unex.es

Universidad de Extremadura - UEx, Cáceres, España

María de la Cruz del Río-Rama

delrio@uvigo.es

Universidad de Vigo, Ourense, España

Cristiana Oliveira

cristiana.oliveira@universidadeuropea.es

Universidad Europea de Canarias, La Orotava, Tenerife, España

Resumen

El turismo es una actividad económica capaz de impulsar el desarrollo de las regiones, crear riqueza y contribuir en la preservación del patrimonio. De este modo, el sector turístico en general, y en particular las nuevas tipologías de turismo que aprovechan los recursos culturales, como es el caso del turismo religioso, han sido en los últimos años foco de atención por parte de agentes económicos, políticos y científicos. El turismo religioso se inició a partir del momento en que el hombre empezó a moverse por una cuestión de creencia, es decir, con una manifestación religiosa, la peregrinación, siendo el peregrino un turista de motivación religiosa. Actualmente, según las estimaciones de la OMT, entre 300 y 330 millones de turistas visitan los principales lugares religiosos cada año. A la luz del creciente interés que se concede al tema del turismo religioso y de peregrinación, en este capítulo se realiza una revisión de la literatura académica relativa a esta tipología de turismo por medio de un estudio bibliométrico descriptivo de los artículos, libros y capítulos de libros incluidos en la base de datos multidisciplinar Scopus (Elsevier) hasta el año 2016. Así, mediante una búsqueda avanzada por términos, se seleccionaron un conjunto representativo de 199 documentos que conforman la base ad-hoc del análisis. A la vista de los resultados se concluye que, a pesar de un comienzo incierto a principio de los 80, es a partir del año 2006 cuando el interés por esta disciplina experimenta un rápido crecimiento con más del 80% de los trabajos publicados dentro del periodo 2006-2016. A la hora de publicar, los autores se decantan por revistas especializadas del sector turístico dentro de las áreas de Social Sciences y Business, Management and Accounting o Arts and Humanities.

Palabras clave: Turismo religioso, Turismo de fe, Peregrinación, Estudio bibliométrico, Scopus.

Abstract

Tourism is an economic activity capable of promoting the development of regions, creating wealth and contributing to the preservation of heritage. Thus, the tourism sector in general,

and in particular, the new typologies of tourism that take advantage of cultural resources, such as religious tourism, have in recent years become the focus of attention by economic, political and scientific agents. Religious tourism started the moment man began to move due to a question of belief, that is to say, with a religious manifestation, the pilgrimage, being a pilgrim a tourist with religious motivation. Currently, according to UNWTO estimates, between 300 and 330 million tourists visit the main religious sites every year. Taking into account the increasing interest in the subject of religious tourism and pilgrimage, a review of the academic literature on this type of tourism is carried out in this chapter by means of a descriptive bibliometric study of articles, books and of book chapters included in the multidisciplinary Scopus (Elsevier) database until the year 2016. Thus, through an advanced search for terms, we selected a representative set of 199 documents that form the ad-hoc base of the analysis. In view of the results, it is concluded that despite an uncertain start at the beginning of the 80s, from the year 2006 the interest for this discipline experiences a rapid growth with more than 80% of the work published during the 2006-2016 period. When publishing, the authors opt for specialized journals in the tourism sector in the areas of Social Sciences and Business, Management and Accounting or Arts and Humanities.

Key words: Religious tourism, Faith tourism, Pilgrimage, Bibliometric study, Scopus, bibliometric indexes, Tracking Methodology.

Introducción

Desde tiempos ancestrales, los desplazamientos por motivos de fervor y devoción religiosa han estado presentes en la humanidad. El Turismo Religioso se inicia a partir del momento en que el hombre comienza a moverse por una cuestión de creencias, comienza con una manifestación religiosa -la peregrinación- siendo el peregrino un turista de motivación religiosa.

Actualmente, la diversificación de la oferta turística, fruto de las variaciones en los gustos de la demanda y de las modificaciones de los hábitos vacacionales, ha dado paso al consumo masivo de naturaleza, cultura y religiosidad, en sus formas recreativa y turística. El turismo religioso se compone de patrones religiosos, culturales, tradicionales, espirituales, paisajísticos, que muchas veces interactúan en la intención y la decisión de emprender el viaje. Los destinos de peregrinación tradicional se han convertido, en las últimas décadas, en lugares turísticos de carácter multifuncional que acogen tanto a peregrinos como a turistas cuyas motivaciones y expectativas pueden ser radicalmente diferentes.

Como actividad económica, el turismo religioso ha demostrado su eficacia como motor de desarrollo de las regiones por su capacidad para crear riqueza, puestos de trabajo y contribuir en la preservación del patrimonio. Una significativa cantidad de patrimonio histórico, cultural o artístico visitado por turistas es de naturaleza religiosa, lo que significa que no sólo aquellas personas con algún tipo de creencia religiosa peregrinan hacia estos enclaves, sino también personas interesadas en su valor arquitectónico y cultural. Así, el turismo religioso está en clara ascensión, según las estimaciones de la OMT, entre 300 y 330 millones de turistas visitan los principales lugares religiosos cada año, haciendo del turismo religioso una parte significativa del turismo nacional e internacional (OMT, 2014). Por ejemplo, los desplazamientos relacionados con peregrinaciones religiosas y con el turismo cultural de patrimonio religioso son uno de los productos más populares en Europa (Nolan & Nolan, 1992).

Como fenómeno, tanto social como económico, el turismo religioso ha cobrado interés entre académicos y empresarios debido a las dinámicas que ha generado en las comunidades receptoras. Para los académicos, el interés radica en el estudio de las motivaciones, intereses y

necesidades espirituales o culturales que parecen haber despertado los centros religiosos; para los empresarios, representa un impacto económico y oportunidades de rentas adicionales que generan los visitantes, creando nuevas iniciativas de negocios y fuentes de ingresos y empleo (Tobón & Tobón, 2013). Este hecho hace necesario compilar y analizar los trabajos académicos publicados entorno al turismo religioso en los últimos años.

De este modo, el objetivo principal de este trabajo es presentar una radiografía del estado actual de la investigación referida a esta tipología turística a través de su estudio bibliométrico. Así, mediante la utilización de métodos matemáticos y estadísticos, se analizan y determinan las características de la literatura científica existente, es decir, cuánto, dónde, cuando, quién, cómo y qué se ha publicado.

Para la elaboración del análisis bibliométrico en cualquier área del conocimiento un primer paso es valorar las bases de datos disponibles, su idoneidad y las consecuencias de utilizar una u otra. La validez del trabajo dependerá de la correcta elección de la misma pues esta debe cubrir suficientemente el campo objeto del estudio (Bordons & Zulueta, 1999) Granda Orive, J. I. (2003). Algunas reflexiones y consideraciones sobre el factor de impacto. Archivos de Bronconeumología,. Con el fin de alcanzar los objetivos propuestos, se ha procedido a la revisión de los documentos publicados en revistas indexadas dentro de la base de datos multidisciplinar Scopus (Elsevier), que ofrece una visión general de la producción investigadora internacional, convirtiéndose en un instrumento idóneo para la aproximación a los estudios bibliométricos. Mediante una búsqueda avanzada de términos, con límite temporal en el año 2016, se seleccionaron un conjunto de 199 documentos entre artículos, libros y capítulos de libros que constituyen la base empírica del estudio y que han sido tratadas posteriormente a través del gestor bibliográfico Refworks.

El presente capítulo se estructura en cuatro apartados principales. En primer lugar, y tras esta introducción, se realiza una revisión de la literatura con el propósito de establecer el marco teórico de la investigación relativa al campo del turismo religioso. Un segundo punto, describe tanto la base de datos como el proceso metodológico empleado para la obtención de las referencias que constituyen la esencia de nuestro estudio. Posteriormente, en la tercera parte, se detallan y discuten los principales resultados obtenidos en el cálculo de los indicadores bibliométricos, y para finalizar, en el cuarto y último apartado, se exponen las principales conclusiones alcanzadas, así como las limitaciones de la investigación.

Marco teórico

Turismo y Religión

Los viajes religiosos no son un fenómeno nuevo. La religión ha sido durante mucho tiempo motivo suficiente para emprender el viaje y puede considerarse la forma más antigua de desplazamientos por motivos no económicos (Jackowski & Smith, 1992). En nuestros días, los viajes originados por motivos espirituales se han generalizado y popularizado coincidiendo con el crecimiento del turismo en la era moderna (Lloyd, 1998), ocupando un segmento importante del turismo internacional, tendencia que parece ser se mantendrá en el futuro (Russell, 1999).

La relación entre ambos términos, religión y turismo, ha sido estudiada desde diferentes perspectivas. Bremer (2005) señala tres enfoques en los cuales los investigadores sitúan las intersecciones entre religión y turismo: el enfoque espacial (peregrinos y turistas ocupando un mismo espacio con diferentes comportamientos), el enfoque histórico (relación entre las formas religiosas de viajar y turismo) y el enfoque cultural (peregrinación y turismo como prácticas modernas en un mundo post-moderno). Para Millán-Vázquez de la Torre et al

(2016), su vinculación puede considerarse desde dos perspectivas. Por un lado, como turismo motivado parcial o exclusivamente por razones religiosas (visión tradicional) (Rinschede, 1992), y por otro, considerando el turismo como un viaje espiritual contemporáneo (Sharpley, 2009). Cánoves, a propósito del vertiginoso crecimiento del turismo religioso en España, lo ha definido como un viaje turístico donde el elemento religioso constituye uno de los objetivos principales. (Cánoves, 2006:68),

Teniendo en cuenta que un visitante (interno, receptor o emisor) se clasifica como turista si su viaje incluye una pernoctación (OMT, 2008), es importante analizar la duración de la estancia de los turistas con motivaciones religiosas. De este modo, Rinschede (1992) presenta el turismo religioso dividido en dos grupos basándose en la duración de la estancia de los turistas: "turismo religioso de corta estancia" y "turismo religioso de larga estancia". Los primeros se caracterizan por un viaje corto en términos de distancia y tiempo de estancia, cuyo objetivo es ir a un centro religioso a nivel local, regional o nacional, o participar en un acto religioso. En el turismo de larga estancia, los turistas se quedan al menos una noche en el lugar de visita y la distancia geográfica recorrida es mayor.

Por otra parte, Chaspoul & Lunven (1993) analiza el turismo religioso desde cuatro ángulos en función de la demanda: el espiritual, donde el turismo religioso es una expresión práctica de la fe; el sociológico, como instrumento para conocer mejor la historia del grupo religioso al que pertenece y unir sus vínculos con la comunidad; el cultural, donde creyentes y no creyentes visitan espacios espirituales para entender las religiones desde un punto de vista histórico, sociológico, simbólico, etnológico, cultural o político; y el geográfico, analizando los lugares específicos de culto, sus flujos de turistas y las variaciones que se producen en los mismos.

Cánoves & Blanco (2011), en su estudio de la situación del turismo religioso en España, consideran que cada vez más los lugares religiosos se transforman en espacios multifuncionales, donde es posible convivir desarrollando un amplio abanico de actividades culturales, de ocio y de espiritualidad, es decir, muchas personas viajan a una variedad cada vez mayor de sitios sagrados no sólo para fines religiosos o espirituales o para tener una experiencia con lo sagrado en el sentido tradicional, sino también porque están marcados y comercializados como patrimonio o atracciones culturales para ser consumidos (Timothy & Boyd, 2003). Esta tendencia no es más que el reflejo de la conversión del fenómeno religioso en un producto más de turismo de masas. Además, se evidencia un efecto positivo en términos económicos, sociales y culturales del crecimiento del turismo en lugares religiosos emblemáticos y en la región circundante (Pourtaheri et al., 2012). Es el caso de Israel, destino de los credos religiosos católicos, judíos e islámicos, aportando importantes recursos para la economía regional y nacional (Collins-Kreiner et al., 2006).

Aunque los términos turismo religioso y de peregrinación, definido como un viaje físico en busca de la verdad, de lo que es sagrado o santo (Vukonić 1996:80), son bastante similares e incluso algunos autores los consideran iguales, se observan algunas diferencias. Mientras que el primero hace hincapié en los lugares de culto, el segundo además de tener en cuenta dichos lugares de culto, plantea la vinculación entre unos lugares religiosos y otros y la necesidad de desplazamiento para llevar a cabo su visita, lo que lleva a establecer rutas, itinerarios o circuitos de peregrinación (Gil de Arriba, 2006). Bertinetti, citado por Tendeiro (2010) aclara que el vocablo peregrinar deriva de la raíz "per agri", que significa "a través de los campos", y que el peregrino es aquel que viaja desprovisto de motivaciones ajenas a la fe, estando cada peregrinación compuesta por tres elementos estructurales fundamentales: el Camino, el lugar de destino y el encuentro o motivación del peregrino, que busca y espera un encuentro con una entidad mística e inmaterial.

Con respecto a la motivación que provoca dichos desplazamientos, aunque la motivación principal en una peregrinación tiene un fuerte trasfondo religioso, en la mayoría de los casos la persona que realiza el viaje desarrolla actividades de carácter turístico. Así, algunos investigadores como Vukonić (1996) identifican ambos conceptos, turismo religioso y peregrinación, ya que casi todos los peregrinos practican actividades turísticas durante el recorrido que les lleva al lugar de peregrinación.

Turista y Peregrino

El principal foco de investigación y debate entre los estudiosos de los viajes religiosos ha sido la relación existente entre los dos principales actores del binomio turismo y religión; el turista y el peregrino (Cohen, 1998). En gran parte de la literatura, los turistas y los peregrinos son analizados desde dos perspectivas distintas. En la primera y más seguida, los turistas y los peregrinos son similares, si no uno y el mismo, porque aun cuando se combinan el rol de turista y peregrino, son necesariamente diferentes pero forman un continuo de elementos inseparables (Graburn, 1983:16). Desde el punto de vista turístico, los peregrinos y los turistas son estructural y espacialmente los mismos porque cuando viajan utilizan los mismos recursos y servicios. Sólo se diferencian, por tanto, en términos de sus adherencias y preferencias devocionales (Eade, 1992)

Las motivaciones y las actividades emprendidas por los viajeros tienen poco que ver con si una persona es un turista o no. La motivación para el viaje no es parte integrante de la definición o significado del turismo, careciendo de importancia si el turista se desplaza por motivos solidarios (turista voluntarios), de trabajo (turista de negocios) o placer. Desde esta perspectiva, entonces, un "peregrino" es un turista (turista religioso) motivado por factores espirituales o religiosos (Olsen & Timothy, 2006) y la peregrinación una forma de turismo que exhibe la mayoría de las características generales en términos de patrones de viaje (Gupta, 1999).

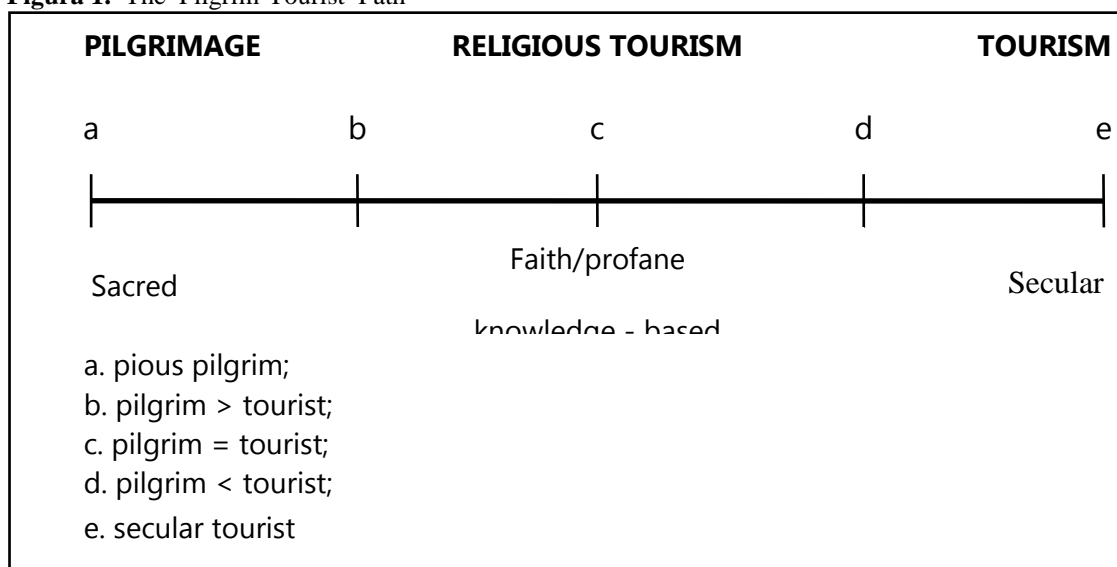
Desde la otra perspectiva, los peregrinos no son turistas. En esta línea, mantenida normalmente desde las organizaciones religiosas, los peregrinos motivados por profundas convicciones espirituales o religiosas son considerados como algo diferente a los viajeros movidos por otras causas. Así, desde su ángulo de visión, los turistas son vistos como vacacionistas mientras que los peregrinos son tratados como auténticos devotos religiosos (de Sousa 1993).

Smith (1992), en lugar de ver a los peregrinos y turistas como dos grupos distintos, considera a ambos dentro de una graduación continua que va desde la peregrinación piadosa motivada por la fe hasta el turismo estrictamente secular. Basado en el continuo de Smith, Fleischer (2000) sostiene que el turismo religioso y el turismo del patrimonio religioso estarían en medio de este espectro, distinguiendo entre un viajero más peregrino que turista, un viajero tan peregrino como turista o un viajero más turista que peregrino, según predomine la fe o lo profano en sus motivaciones y actividades (Figura 1). Este amplio espectro refleja las múltiples y cambiantes motivaciones de los viajeros, cuyos intereses y actividades podrían variar, consciente o inconscientemente, desde la peregrinación al turismo y viceversa (Millán-Vásquez de la Torre et al., 2016)

No obstante, hoy los límites entre peregrinación y turismo son difusos y ambos términos han ido evolucionando. En primer lugar, el contexto ha cambiado y ya nada tiene nada ver con el contexto de peregrinación, de por ejemplo, la Edad Media (Olsen, 2010). En segundo lugar, cada vez más el término peregrinación se utiliza en entornos más amplios y seculares (Margry, 2008) para referir, por ejemplo, visitas a tumbas de guerra, de celebridades o lugares funerarios que evidencian características tradicionalmente asociadas con las peregrinaciones

(la zona cero de Nueva York o Graceland). Y en tercer lugar, el término turismo, a su vez, es observado desde una nueva perspectiva que lo considera como un viaje espiritual (Willson et al., 2013).

Figura 1. The Pilgrim-Tourist Path



Fuente: Smith (1992)

Posteriormente, Collins-Kreiner & Kliot (2000) desarrollaron un plano cartesiano para describir las tipologías de visitantes a lugares sagrados en Israel donde compararon, en el eje de las coordenadas, el turista en oposición al peregrino y en el de las abscisas, las motivaciones, actitudes y creencias de los viajeros, los cuales podrían ser sagrados o seculares. Según este modelo, existirían cuatro categorías de visitantes: Peregrinos “puros” (judíos ultra-ortodoxos), van solamente por razones religiosas; Peregrinos-turistas (visitantes religiosos), motivados también por deseos religiosos pero combinados con viajes a otros emplazamientos para actividades no necesariamente religiosas; Creyentes tradicionales, se basan en las creencias que los visitantes tienen en el lugar sagrado en sí mismo y en los favores que le pueden aportar; por último, Visitantes seculares, acuden a conocer los lugares sagrados pero sin ningún interés religioso en sí mismo (Collins-Kreiner, 2010).

El modelo de Collins-Kreiner & Kliot, aunque introdujo dos categorías adicionales en la clasificación en función de las motivaciones del viajero, no estableció criterios claros para dichas categorías, profundizando la confusión o escasa claridad en la diferenciación entre estos dos agentes (Sing, 2005). Aun así da un marco conceptual y metodológico para clasificar a los visitantes de sitios religiosos.

En otros estudios, como el llevado a cabo por Millán-Vásquez de la Torre et al, (2010) sobre el Camino de Santiago, encontraron pequeñas diferencias entre turista religioso y peregrino. El primero viaja por motivos religiosos compatibilizando su viaje con otras actividades recreativas por donde pasa siendo, por tanto, un tipo de turismo más masivo. Sin embargo, el peregrino es aquella persona cuya motivación personal es el fervor, realizando un esfuerzo físico siguiendo una ruta establecida para llegar a la meta final, un lugar sagrado de peregrinaje.

Metodología

En este apartado se presenta el procedimiento seguido para la elaboración del estudio bibliométrico de la producción científica sobre Turismo Religioso recogida en la base de

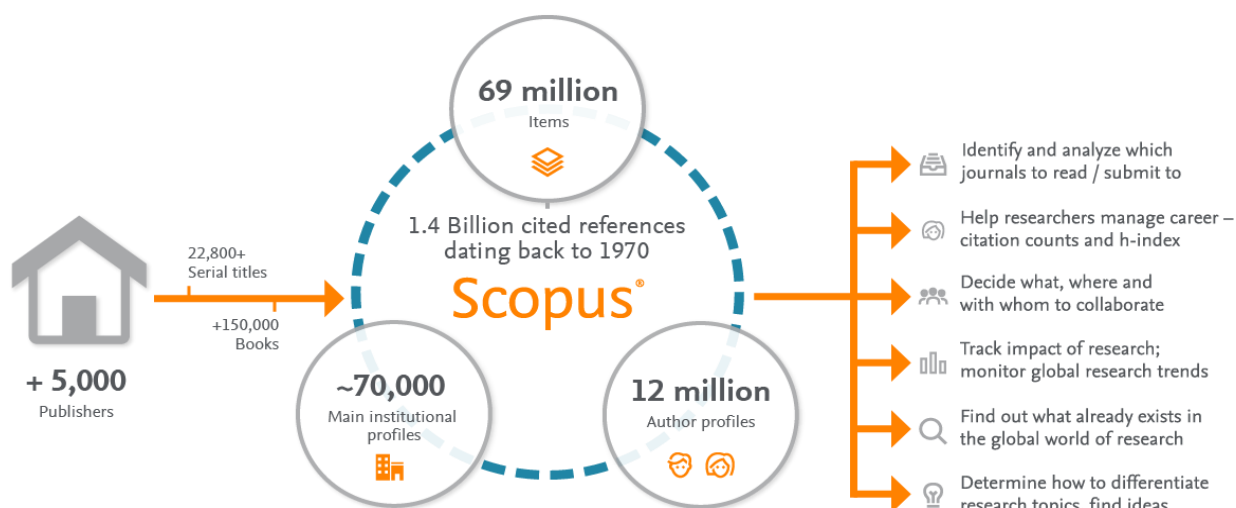
datos Scopus. Nuestro objetivo no ha sido realizar una valoración de la calidad del contenido de los trabajos seleccionados, sino un análisis descriptivo-cuantitativo de los mismos por medio de índices bibliométricos.

La base de Datos Scopus

Las bases son un conjunto de datos organizados según una secuencia lógica que permite un acceso de forma sencilla, de manera que la información que contiene pueda ser actualizada, utilizada en todo momento por cualquier programa del ordenador al que se esté conectado y explotada según distintos criterios (Luque, 1995:44)

La capacidad para gestionar las referencias bibliográficas de los artículos y de cuantificar las citas referidas a cada uno de ellas, permitiendo evaluar la actividad científica de una revista, el rendimiento de una institución o la presencia internacional de un autor, convierten a Scopus en un instrumento esencial para el análisis de cualquier disciplina. Como base de datos bibliográfica de literatura científica revisada por pares, proporciona un panorama de la producción mundial investigadora en los campos de la ciencia, la tecnología, la medicina, las ciencias sociales, las Artes y Humanidades recogiendo 295 categorías temáticas agrupadas en 27 áreas y cuyas características han sido profundamente analizadas en trabajos como los de Goodman y Deis (Goodman & Deis 2005) o Bar-Ilan (Bar-Ilan, 2010), entre otros. Todo su contenido debe ser revisado y seleccionado por una Comisión de Selección y Asesoramiento de Contenidos (CSAB) independiente para ser indexado (Figura 2). Creada por la editorial Elsevier en noviembre de 2004, es la mayor base de datos de citas y resúmenes de literatura revisada por pares, con herramientas inteligentes para rastrear, analizar y visualizar la actividad investigadora. Consta de más de 21.500 títulos, 21.500 revistas revisadas por pares (incluyendo 4.200 revistas de acceso abierto completo), 360 publicaciones comerciales, 530 series de libros, 7,2 millones de documentos de conferencias de más de 83,000 eventos mundiales, "Artículos-en-Prensa" de más de 5.000 revistas y más de 116.000 libros con 10.000 títulos añadidos cada año.

Figura 2. Contenido básico de Scopus



Fuente: <https://www.elsevier.com/solutions/scopus/content>

Metodología de Rastreo

Siguiendo el esquema de trabajos similares, para la elaboración de los indicadores bibliométrico sólo se analizan artículos publicados en revistas científicas, libros y capítulos de libros por constituir una muestra representativa de la actividad científica de ámbito internacional (Benavides-Velasco et al., 2011)

Para poder delimitar los resultados de la búsqueda al campo de la economía colaborativa, se optó por una estrategia de rastreo de documentos por medio de términos cuya ecuación es la siguiente:

Ecuación de Búsqueda: TITLE (*relig** AND *touris**) OR TITLE (*pilgrim** AND *touris**) OR TITLE (*faith** AND *touris**) AND PUBYEAR < 2017 AND (LIMIT-TO (DOCTYPE, "ar") OR LIMIT-TO (DOCTYPE, "ch") OR LIMIT-TO (DOCTYPE, "bk"))

Esta modalidad tiene la ventaja de permitir alcanzar revistas clasificadas dentro de todas las áreas temáticas siendo, por tanto, más exhaustiva (Corral & Canoves, 2013).

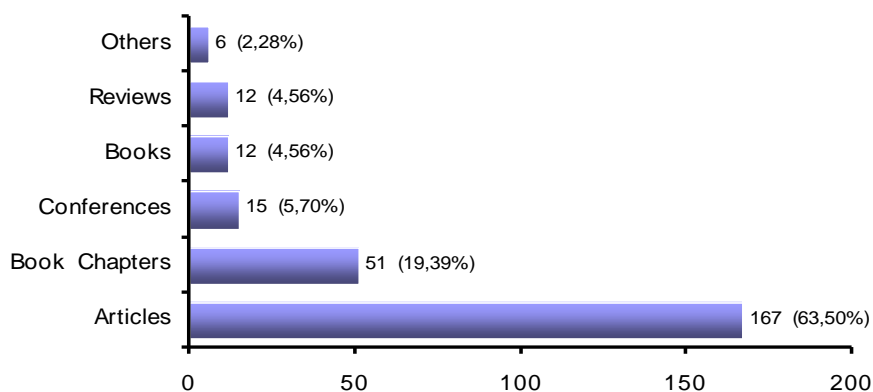
Una vez seleccionados los documentos, se procedió a elaboración de la base de datos ad hoc necesaria para analizar cada una de las variables básicas de los indicadores bibliométricos. Tras la depuración de los artículos no relacionados con el área del Turismo Religioso, el resultado final fueron 150 artículos (publicados en 88 revistas y escritos por 278 autores) y 49 documentos entre libros y capítulos de libros, procesado todo ello con el gestor de referencias bibliográficas Refworks.

Resultados y discusión

Documentos

El resultado del rastreo de documentos en Scopus siguiendo la metodología de la ecuación de búsqueda queda reflejado en la Figura 3. Tras una depuración necesaria de los documentos no relacionados con el tema investigado del Turismo Religioso, el conjunto de documentos seleccionados para su análisis está formado por un total de 150 artículos y 49 libros o capítulos de libros.

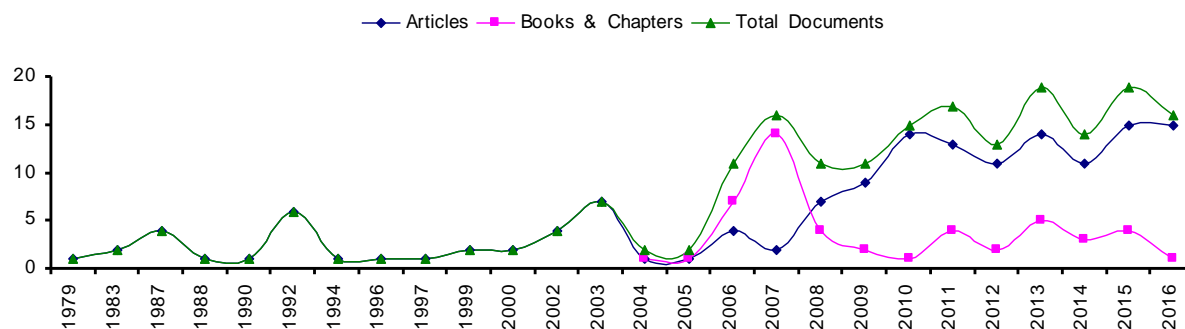
Figura 3. Clasificación de los documentos encontrados en Scopus sobre *Religious Tourism*



Fuente: Elaboración propia

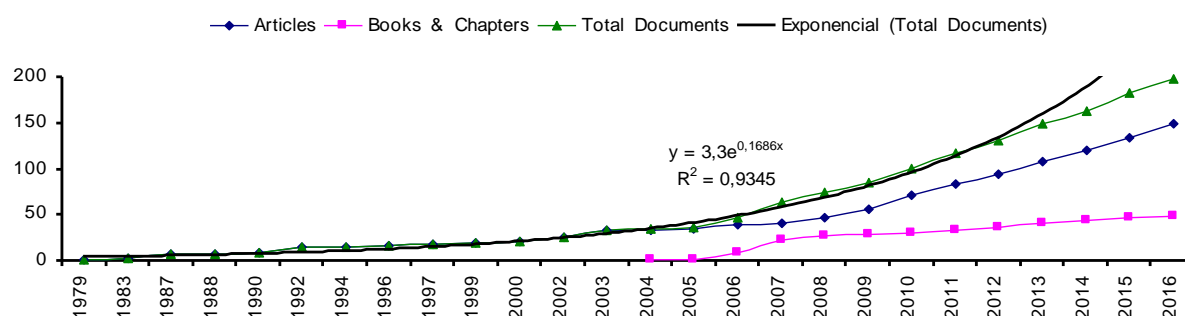
A pesar del hecho que el primer trabajo aparece en el año 1979, no será hasta finales de la primera década del 2000 cuando se produzca un aumento significativo en la publicación de investigaciones sobre Turismo Religioso, tendencia que se mantendrá hasta nuestros días (Figura 4). La ley de Price asegura que el crecimiento de la información científica es exponencial, de tal forma que cada 10-15 años la información global existente se duplica (Price, 1956). Sin embargo, cada disciplina sufre una evolución propia pasando por diversas etapas: Precusores (primeras publicaciones); Crecimiento exponencial (se convierte en foco de investigación); Crecimiento lineal (el crecimiento se ralentiza, revisión y archivo de conocimiento).

Figura 4. Número de documentos sobre Religious Tourism publicados por año



Fuente: Elaboración propia

Figura 5. Crecimiento de trabajos indexados en Scopus sobre turismo religioso



Fuente: Elaboración propia

En base a lo observado en la Figura 5, los estudios sobre Turismo Religioso se encuentran en la fase de crecimiento exponencial, ajustándose la función de producción acumulada a una ecuación exponencial con $R^2 = 0,9345$.

Con respecto al número de citas recibidas por los trabajos en Scopus (Tabla 1), dos artículos destacan sobre el resto de ellos al tener más de 100 citas: *Forms of religious tourism* (Rinschede, 1992) con 151 citas y *Religious sites as tourism attractions in Europe* (Nolan & Nolan, 1992) con 107. En este ranking de los documentos más citados, el primer capítulo de libro en aparecer es *Tourism and religious journeys* (Olsen & Timothy, 2006) en séptimo lugar y 51 citas.

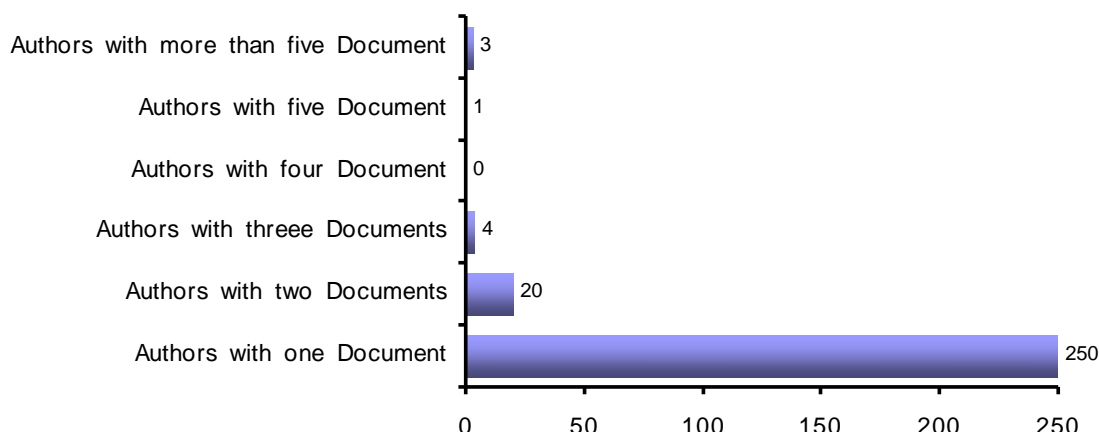
Tabla 1. Ranking de documentos sobre *Religious Tourism* más citados en Scopus.

Type	Author/s	Year	Title	Citations
Article	Rinschede, G.	1992	Forms of religious tourism	151
Article	Nolan, M.L. Nolan, S.	1992	Religious sites as tourism attractions in Europe	107
Article	Collins-Kreiner, N. Kliot, N.	2000	Pilgrimage tourism in the Holy Land: The behavioural characteristics of Christians pilgrims	77
Article	Ebron, P.A.	1999	Tourists as pilgrims: Commercial fashioning of transatlantic politics	73
Article	Eade, J.	1992	Pilgrimage and tourism at Lourdes, France	70
Article	Fleischer, A.	2000	The tourist behind the pilgrim in the holy land	68
Chapter	Olsen, D.H. Timothy, D.J.	2006	Tourism and religious journeys	51
Article	Pfaffebarger, B.	1983	Serious pilgrims and frivolous tourists the chimera of tourism in the pilgrimages of Sri Lanka	49
Article	Poria, Y. Butler, R. Airey, D.	2003	Tourism, religion and religiosity: A holy mess	47
Article	Jackowski, A. Smith, V.L.	1992	Polish pilgrim-tourists	45

Fuente: Elaboración propia

Autores

Figura 6. Productividad de los autores sobre *Religious Tourism*



Fuente: Elaboración propia

La Productividad de los autores (tanto primarios como secundarios) se calcula en base a la cantidad de artículos publicados por cada uno de ellos (Figura 6). Atendiendo a los criterios planteados por Lotka (1926) se clasifican en (Tabla 2):

- Pequeños productores: Autores con un solo artículo publicado
- Medianos productores: Autores con entre dos y nueve artículos publicados
- Grandes productores: Autores con 10 o más artículos publicados.

Tabla 2. Lotka. Índice de Productividad.

IP	Clase de Productores	n.º of articles	SCOPUS	
			n.º of authors	% of authors
$IP \geq 1$	Large producers	$n \geq 10$	1	0,36%
$0 < IP < 1$	Intermediate	$2 \leq n \leq 9$	27	9,71%
$IP = 0$	Ocasional authors	$n = 1$	250	89,93%

Fuente: Elaboración propia

Dentro de la modalidad turística del *Turismo Religioso*, Collins-Kreiner, N. aparece como el único autor considerado como gran productor al tener publicado un total de 10 trabajos (9 artículos y 1 capítulo de libro). Otros autores destacados son Olsen, D.H. ($7=3+4$) y Shinde, K.A. ($7=5+2$) (Tabla 3). Siguiendo a Lotka, el 9.72 % de los autores son medianos productores (27), mientras que el 89.93% restante (250) son considerados como pequeños productores al tener un único trabajo publicado. Este hecho provoca que la productividad media por autor (número de trabajos publicados por autor) sea de 1.19.

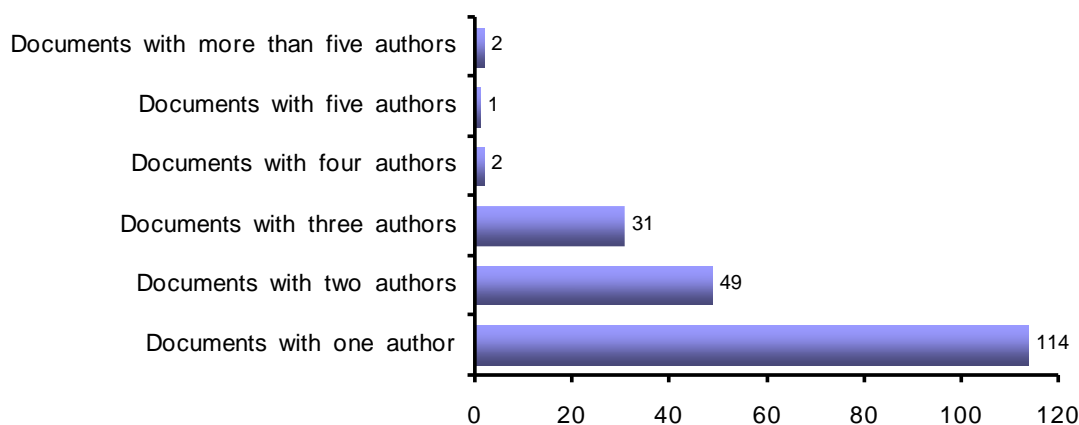
Tabla 3. Ranking de los autores más productivos

Author/s	Authorships	Articles	Books & Chapters	h-Index	Lotka
Collins-Kreiner, N.	10	9	1	8	1,0000
Olsen, D.H.	7	3	4	7	0,8451
Shinde, K.A.	7	5	2	5	0,8451
Timothy, D.J.	5	4	1	23	0,6990
Cohen, E.H.	3	2	1	28	0,4771
Jackowski, A.	3	3	0	1	0,4771
Lois González, R.C.	3	3	0	4	0,4771
Morpeth, N.D.	3	2	1	4	0,4771

Fuente: Elaboración propia

Con respecto a la autoría de la producción científica, medida a través del índice de colaboración, se observa que, aunque el mayor porcentaje de los trabajos (57.29%) se realiza en solitario, existe cierta tendencia hacia la autoría múltiple en el 42.71% de los trabajos, resultado de sumar los porcentajes de documentos con dos, tres, cuatro, cinco y más de cinco autores, según puede verse en la Figura 7. Esto se considera como uno de los signos de la profesionalización del campo de investigación dado que los trabajos con múltiples autores tienen mayor impacto que los de un solo autor pues amplía el margen de citas de los mismos (Granda-Orive et al., 2009)

Figura 7. Índice de Colaboración



Fuente: Elaboración propia

Junto a la autoría, la filiación es uno de los aspectos determinantes para la correcta identificación y recuperación de la producción intelectual de un investigador en las diferentes bases de datos. A este respecto, por países, y dentro de la producción científica de trabajos relacionados con el *turismo Religioso*, destacan dos países sobre el resto con el 28.78% de los autores afiliados a alguno de sus centros (Tabla 4): Estados Unidos (43 autores – 56 autorías – 32 centros) y Reino Unido (37 - 43 – 30 respectivamente)

Tabla 4. Principales países de afiliación de los Autores sobre *Religious Tourism*

Country	Authors	Authorships	Centers
United States	43	56	32
United Kingdom	37	43	30
Israel	17	29	6
Australia	14	16	10
Romania	14	14	7
Thailand	13	14	7
India	12	19	10
Spain	11	14	8

Fuente: Elaboración propia

Revistas

El conjunto de 150 artículos seleccionados sobre turismo religioso fueron difundidos a través 88 revistas diferentes, 65 de ellas (73.86%) publicaron un único trabajo (43.33% del total), y solamente 23 (26,14%) incluyen dos o más trabajos (Tabla 5).

Tabla 5. Ranking de las revistas más productivas sobre *Religious Tourism*

Journal	Articles	%
Annals of Tourism Research	12	13,64%
Tourism	7	7,95%
Tourism Recreation Research	6	6,82%
European Journal of Science and Theology	5	5,68%
International Journal of Business and Globalisation	5	5,68%
International Journal of Tourism Research	5	5,68%
Journal of Tourism and Cultural Change	5	5,68%
International Journal of Tourism Policy	4	4,55%
Tourism Management	4	4,55%
Asia Pacific Journal of Tourism Research	3	3,41%
Current Issues in Tourism	3	3,41%
Tourism Geographies	3	3,41%
Tourist Studies	3	3,41%

Fuente: Elaboración propia

Según la Ley de Bradford (1934), un reducido número de revistas agrupan a la mayoría de los artículos publicados en torno a un área, hecho que nos ayuda a identificar las revistas más utilizadas por los investigadores para la difusión de sus trabajos (Figura 8). Se define Zona Mínima o Núcleo de Bradford (ZMB) como el número de artículos igual a la mitad de la cantidad que aparece en el último rango de la lista de revistas ordenadas por producción (las que producen un solo artículo) (Spinak, 1996).

$$ZMB = \frac{NR1a}{2}; \quad ZMB = \frac{65}{2}; \quad \mathbf{ZMB = 37.5}$$

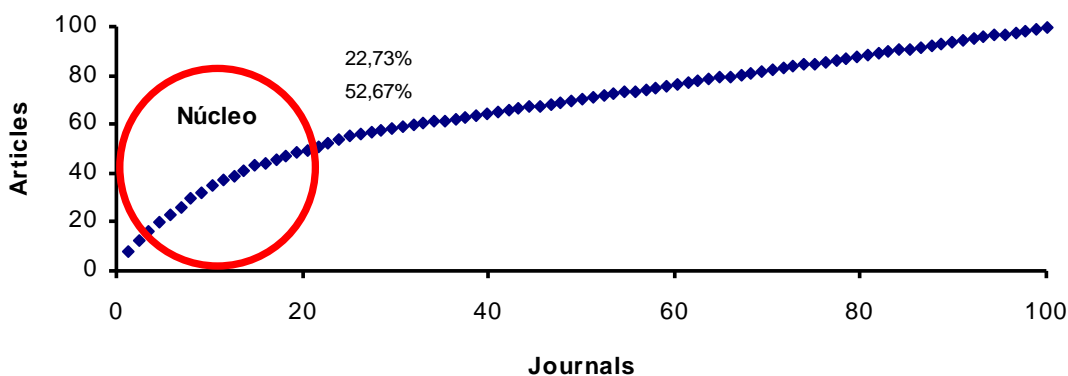
Donde:

ZMB: Zona Mínima o Núcleo de Bradford

NR1a: Total de revistas con un único artículo publicado

Tras calcular el valor de ZMB, y a partir del ranking de revistas ordenadas en orden descendente de productividad, la ZMB la conforman aquellas revistas cuya sumatoria de artículos fue igual al valor de ZMB (38). En nuestro análisis bibliométrico sobre *Turismo Religioso*, la ZMB está constituida por 6 revistas, destacando sobre el resto *Annals of Tourism Research* con 12 artículos publicados (8%)

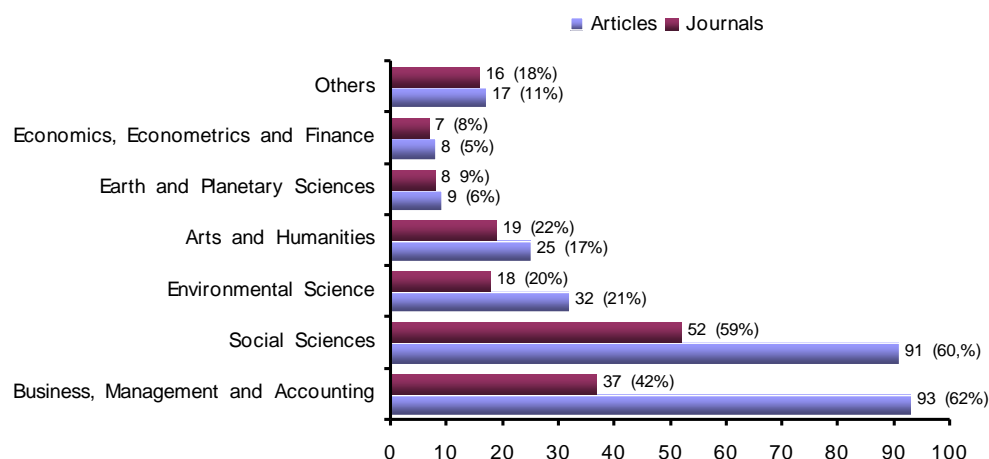
Figura 8. Núcleo de Bradford (Curva de Lorenz)



Fuente: elaboración propia

De acuerdo con los criterios de clasificación temática de documentos seguidos por la base de datos Scopus, y considerando las áreas a las que pertenecen las revistas donde son publicados (Figura 9), observamos que las áreas donde se engloban un mayor número de trabajos son: *Business, Management and Accounting* (93) y *Social Sciences* (91). Otras áreas destacadas: *Environmental Science* (32) y *Arts and Humanities* (25)

Figura 9. Principales áreas que recogen artículos sobre turismo religioso



Fuente: elaboración propia

A la hora de localizar documentos relacionados con nuestra área de investigación es esencial conocer aquellos términos más usados como palabras clave. Concretamente en el campo del turismo religioso, *Pilgrimage* y *Religious Tourism* son los vocablos que con mayor frecuencia aparecen en los artículos indexados en Scopus, en un 27.14% y 26.13% de las ocasiones respectivamente (Figura 10). Otros términos a tener en cuenta son: *Heritage*, *Development* o *Attraction*.

Figura 10. Nube de palabras clave incluidas en los artículos



Fuente: Elaboración propia

Conclusiones

La revisión de la literatura consiste en evaluar la información existente con el objetivo de conocer el estado en el que se encuentra la investigación dentro de un área concreta del

conocimiento. En base al análisis de los documentos seleccionados e indexados dentro la base de datos Scopus, podemos extraer una serie de ideas que pueden servir de ayuda a futuros investigadores en el campo del Turismo Religioso:

- a) Al igual que sucede en otras campos de la investigación académica es el artículo publicado en revistas científicas el modo elegido por los investigadores para transmitir sus conocimientos. Si bien el primer trabajo aparece en el año 1979, no será hasta finales de la primera década del 2000 cuando se produzca un aumento significativo en el número de publicaciones sobre *Turismo Religioso* recogidas en la base de datos Scopus. Como consecuencia de ello, podemos decir que la investigación sobre *Turismo Religioso* se encuentra en la actualidad en una fase de crecimiento exponencial. La existencia de artículos que han recibido más de 100 citas viene a corroborar precisamente este interés.
- b) En el campo del *Turismo Religioso*, la productividad de los autores, siguiendo los criterios de Lotka, muestra a Collins-Kreiner, N. como el único autor considerado como gran productor al tener publicado un total de 10 trabajos. Según este mismo criterio, la gran mayoría de ellos son pequeños productores al tener publicado un único artículo, provocando que el índice de productividad sea bajo y próximo a 1 (1.19 artículos por autor). Con respecto a la autoría de la producción científica, (índice de colaboración), el análisis de co-autorías muestra que a pesar de que más de la mitad de los trabajos están firmado por un único autor, existe una tendencia al trabajo en colaboración por parte de los investigadores.
- c) Dos países destacan sobre el resto dentro de la producción científica de trabajos relacionados con el *Turismo Religioso*: Estados Unidos y Reino Unido. Un elevado porcentaje de las instituciones en las cuales están afiliada los autores son centros académicos, en su mayoría universidades.
- d) La denominada Ley de Bradford identifica las revistas consideradas como referentes dentro de un área de investigación, definiendo el núcleo de revistas que publican un mayor número de documentos (núcleo de Bradford). En el campo del *Turismo Religioso* este núcleo está constituido por 6 revistas, destacando sobre el resto *Annals of Tourism Research* con 12 artículos publicados.
- e) De acuerdo con los criterios de clasificación temática de los documentos seguidos por la base de datos Scopus, y considerando las áreas a las que pertenecen las revistas donde son publicados, los trabajos de *Turismo Religioso* se engloban dentro de dos áreas principales, *Business, Management and Accounting* y *Social Sciences*. Cada una de ellas incluyen más del 60% del total de artículos publicados.
- f) *Pilgrimage* y *Religious Tourism* son los dos vocablos básicos a la hora de localizar documentos relacionados con el *Turismo Religioso* en Scopus mediante la búsqueda avanzada de términos, al ser los que con mayor frecuencia aparecen como palabras clave en los artículos.

En resumen, la publicación trabajos académicos relacionados con el *Turismo Religioso* ha experimentado un importante crecimiento a nivel internacional a partir de la primera década del siglo XXI, situándose Estados Unidos y Reino Unido en la vanguardia de la investigación. Al igual que sucede en otros campos del conocimiento, el artículo publicado en revistas científicas, especialmente las incluidas dentro de las áreas de *Business, Management and Accounting* y *Social Sciences*, es el medio elegido por los investigadores para dar a conocer sus trabajos.

A la hora de interpretar los resultados del estudio bibliométrico debe tenerse en cuenta la limitación que supone elegir una única fuente de información (Scopus) y definir un perfil concreto de búsqueda. Por otro lado, no se ha pretendido realizar un análisis de la calidad del contenido de los artículos, que podrá ser objeto de estudio en una investigación posterior, sino un análisis descriptivo-cuantitativo de los trabajos relativos al campo del *Turismo Religioso*. Con el fin de ampliar el presente capítulo, sería interesante examinar los documentos indexados en otras bases de datos, además de contemplar la posibilidad de incluir análisis comparativos entre las mismas o profundizar en el análisis de citas.

Referencias bibliográficas

- Bar-Ilan, J. (2010). Citations to the `Introduction to infometrics` indexed by WOS, Scopus and Google Scholar. *Scientometrics*, 82(3), 495-506.
- Benavides-Velasco, C.A.; Guzmán-Parra, V. & Quintana-García, C. (2011). Evolución de la literatura sobre empresa familiar como disciplina científica. *Cuadernos de Economía y Dirección de la Empresa*, 14(2), 78-90.
- Bordons, M. & Zulueta, M.A. (1999). Evaluación de la actividad científica a través de indicadores bibliométricos. *Revista Española de Cardiología*, 52(10), 790-800
- Bradford, S.C. (1934). Sources of information on specific subjects. *Engineering*, 137, 85-86.
- Bremer, T.S. (2005). Tourism and religion. In L. Jones (edit.) *Encyclopedia of Religion*, Detroit: Macmillan.
- Cánoves, G. (2006). Turismo religioso en Monserrat: Montaña de fe, montaña de turismo, *Cuadernos de turismo*, 18, 63-76.
- Cánoves, G. & Blanco, A. (2011). Turismo religioso en España: ¿La gallina de los huevos de oro? Una vieja tradición, versus un turismo emergente. *Cuadernos de turismo*, 27, 115-131
- Chaspoul, C. & Luven, M. (1993). *Tourisme Religieux*. Paris: Editions Touristiques Européennes
- Cohen, E. (1998). Tourism and religion: a comparative perspective, *Pacific Tourism Review*, 2, 1-10.
- Collins-Kreiner, N. & Kliot, N. (2000). Pilgrimage tourism in the holy land: The behavioural characteristics of Christian pilgrims, *GeoJournal*, 50(1), 55-67.
- Collins-Kreiner, N.; Kriot, N.; Mansfeld, Y. & Sagi, K. (2006). *Christian tourism to the Holy Land: Pilgrimage during security crisis*. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Corral, J.A. & Canoves, G. (2013). La investigación turística publicada en revistas turísticas y no turísticas: análisis bibliométrico de la producción de las universidades catalanas. *Cuadernos de Turismo*, 31(1), 55-81.
- De Sousa, D. (1993). Tourism and pilgrimage: tourists as pilgrims? *Contours*, 6(2), 4-8.
- Eade, J. (1992). Pilgrimage and Tourism at Lourdes, France. *Annals of Tourism Research*. 19(1), 18-32.
- Ebron, P.A. Tourists as Pilgrims: Commercial Fashioning of Transatlantic Politics. *American Ethnologist*, 26(4), 910-932
- Fleischer, A. (2000). The tourist behind the pilgrim in the Holy Land, *Hospitality Management*, 19, 311-326.

- Gil de Arriba, C. (2006). Turismo y Segunda Residencia en la Montaña Cantábrica: Expectativas y Riesgos. In Delgado Viñas, C. (edit.) *La Montaña Cantábrica, una Montaña Viva*. Santander: Parlamento de Cantabria. Universidad de Cantabria.
- Goodman, D. & Deis, L. (2005). Web of Science (2004 version) and Scopus. *The Charleston Advisor*, 6(3), 5-21.
- Graburn, N.H.H. (1983). The anthropology of tourism, *Annals of Tourism Research*, 10, 9-33
- Granda-Orive, J.I.; Villanueva-Serrano, S.; Aleixandre-Benavent, R.; Valderrama-Zurían, J.C.; Alonso-Arroyo, A.; García-Río, F.; et al. (2009). Redes de colaboración científica internacional en tabaquismo. Análisis de co-autorías a través del Science Citation Index durante el periodo 1999-2003. *Gaceta Sanitaria*, 23(3), 34-43.
- Gupta, V. (1999). Sustainable tourism: learning from Indian religious traditions, *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 11(2/3), 91-95.
- Jackowski, A. & Smith, V.L. (1992). Polish pilgrim-tourists, *Annals of Tourism Research* 19(1), 92-106.
- Lloyd, D.W. (1998). *Battlefield Tourism*. New York: Berg.
- Lotka, A.J. (1926). The frequency distribution of scientific productivity. *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 16(12), 317-323
- Luque, T. (1995). Líneas de investigación y bases de datos para la investigación. *Investigaciones Europeas de Dirección y Economía de la Empresa*, 1(2), 35-50.
- Margry, P. (2008). *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*. Amsterdam: University of Amsterdam Press.
- Millán-Vázquez de la Torre, G.; Morales-Fernández, E. & Pérez-Naranjo, L.M. (2010). Turismo religioso: Estudio del Camino de Santiago, *Gestión Turística*, 13, 9-37
- Millán-Vázquez de la Torre, G.; Pérez-Naranjo, L.M. & Martínez-Cárdenas, R. (2016). Factores que determinan el crecimiento del turismo en destinos religiosos. *Revista de Ciencias Sociales (RCS)*, 22(1), 85-97
- Nolan, M. & Nolan, S. (1992). Religious sites as Tourism Attractions in Europe, *Annals of Tourism Research*, 19, 68-78.
- Olsen, D. (2010). Pilgrims, Tourists and Max Weber's Ideal Types. *Annals of Tourism Research*, 37(3), 848-851.
- Olsen, D.H. & Timothy, D.J. (2006). Tourism and religious journeys. In Timothy, D.J. & Olsen, D.H (eds.). *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*. London: Routledge.
- OMT. (2008). Entender el turismo: Glosario Básico. <http://media.unwto.org/es/content/entender-el-turismo-glosario-basico>
- OMT, (2014). Primer Congreso Internacional de la OMT sobre Turismo y Peregrinaciones. 17-20 de Septiembre de 2014 en Santiago de Compostela (España). <http://media.unwto.org/es/press-release/2014-09-16/el-primer-congreso-internacional-de-la-omt-sobre-turismo-y-peregrinaciones->
- Pfaffenberger, B. (1983). Serious pilgrims and frivolous tourists the chimera of tourism in the pilgrimages of Sri Lanka. *Annals of Tourism Research*, 10(1), 57-74
- Poria, Y.; Butler, R.W. & Airey, D. (2003). Tourism, religion and religiosity: a holy mess. *Current Issues in Tourism*, 6(4), 340-363

- Pourtaheri, M.; Rahmani, K. & Ahmadi, H. (2012). Impact of religious and pilgrimage tourism in rural areas: The case of Iran, *Journal of Geography and Geology*, 4(3), 122-129.
- Price, D.J.S. (1956). The exponential curve of science. *Discovery*, 17(6), 240-243.
- Rinschede, G. (1992). Forms of Religious Tourism. *Annals of Tourism Research*, 19(1), 51-67.
- Russell, P. (1999). Religious travel in the new millennium, *Travel & Tourism Analyst*, 5, 39-68.
- Sharpley, R. (2009). Tourism, Religion and Spirituality. In Jamal, T & Robinson, M. (eds.). *The Sage Handbook of Tourism Studies*. London: Sage.
- Sing, S. (2005). Secular pilgrimages and sacred tourism in the Indian Himalayas, *GeoJournal*, 64, 215-223.
- Smith, V.L. (1992). The quest in guest. *Annals of tourism research*, 19(1), 1-17.
- Spinak, E. (1996). *Diccionario Enciclopédico de Bibliometría, Cienciometría e Informetría*. Venezuela: UNESCO
- Tendeiro, I. (2010). *A Igreja de Santo António de Lisboa e o Turismo Religioso Italiano*. Estoril: Escola Superior de Hotelaria e Turismo do Estoril.
- Timothy, D.J. & Boyd, S.W. (2003). *Heritage Tourism*. Harlow: Prentice Hall.
- Tobón, S. & N. Tobón (2013). Turismo religioso: fenómeno social y económico, *Anuario Turismo y Sociedad*, 14, 237-249.
- Vukonić, B. (1996). *Tourism and Religion*. Oxford: Elsevier
- Willson, G.; McIntosh, A. & Zahra, A. (2013). Tourism and Spirituality: A Phenomenological Analysis. *Annals of Tourism Research*, 42, 150-168.

Curriculum Vitae

Amador Durán Sánchez, Doctorando en Programa de Investigación del área de Derecho Público, Máster en Investigación en Ciencias Sociales y Jurídicas: Especialización en Empresa y Turismo (MUI) y Licenciado en Administración y Dirección de Empresas por la Universidad de Extremadura, Cáceres, España. Sus principales temas de investigación son: Gestión de empresas, Turismo, Calidad, Gestión del Deporte y Educación Superior. E-mail: ads_1975@hotmail.com

José Álvarez-García, Doctor en Dirección y Planificación de Turismo por la Universidad de Vigo, España. Profesor Contratado Doctor e investigador en el Departamento de Economía Financiera y Contabilidad de la Facultad de Empresa, Finanzas y Turismo (FEFyT) de la Universidad de Extremadura - UEx, Cáceres, España. Acreditado como Profesor Titular de Universidad por ANECA. Postgraduado Oficial en Dirección Creación e Innovación de empresas "Master CIDIE" por la Universidad de Vigo, Master MBA Executive en Administración y Dirección de Empresas por la Escuela de Negocios Caixa Nova, Vigo, Galicia (España). Curso Avanzado en Dirección y Gestión de la Distribución Agropecuaria, Escuela de Negocios Caixanova. Licenciado en Veterinaria por la Universidad de León, Castilla y León, España, en la especialidad de Producción Animal y Economía Agraria y Diplomado en Sanidad por la Escuela Nacional de Sanidad de España. Ha sido miembro del Comité Ejecutivo y de Dirección de la Multinacional Conagra Food en España, con una

antigüedad en la misma de cerca de 20 años, hasta el año 2008. Miembro de Comités Científicos en números Congresos nacionales e internacionales y ponente invitado de conferencias nacionales e internacionales. Es autor de numerosos artículos de investigación en revistas nacionales e internacionales indexadas y con factor de impacto (JCR, SJR/Scopus, etc.) así como también de abundantes capítulos de libros, editor de libros con las Editoriales Springer e IGI GLOBAL, así como editor invitado y revisor de varias revistas indexadas nacionales e internacionales. Sus principales líneas de investigación son: Sistemas de Gestión de Calidad: la marca "Q de Calidad Turística" de España, ISO 9000, ISO 14000 y EMAS; Turismo: Turismo de Salud y Bienestar, Termalismo y Talasoterapia; Turismo rural, Turismo del Vino; Turismo cinegético; Emprendimiento y Docencia en la Educación Superior. E-mail: pepealvarez@unex.es

María de la Cruz del Río-Rama, doctora en Dirección y Organización de Empresas por la Universidad de Vigo. Actualmente es profesora Contratada Doctora e investigadora del Departamento de Organización de Empresas y Marketing de la Universidad de Vigo, Campus de Ourense, Galicia, España. Forma y ha formado parte del cuadro de profesores de varios Máster nacionales e internacionales de Empresa, Turismo y Deporte impartiendo docencia en el ámbito de la Gestión de la Calidad y el Turismo de Salud y Bienestar. Miembro de Comités Científicos en números Congresos nacionales e internacionales, así como ponente invitado de conferencias. En su extenso currículum cuenta con publicaciones de investigación en revistas nacionales e internacionales indexadas y con factor de impacto (JCR, SJR/Scopus, etc.) así como también de abundantes capítulos de libros, y colaboraciones en proyectos de investigación relacionados con el turismo y la empresa. Es editor de libros con las Editoriales Springer e IGI GLOBAL, así como, editor invitado y revisor de varias revistas indexadas nacionales e internacionales. Sus principales líneas de investigación son: Sistemas de Gestión de la Calidad (SGC), La marca "Q de Calidad Turística" de España, ISO 9000, ISO 14000 y EMAS; Turismo: Turismo de Salud y Bienestar: Termalismo y Talasoterapia; Turismo rural, Enoturismo, Emprendimiento y Educación Superior. E-mail: delrio@uvigo.es

Cristiana Oliveira PhD in Sciences of the Agriculture by the Superior School Agraria of Castelo Branco of Portugal and Doctor in Tourism by the University of Perpignan Via Domitia (France). Currently she is Rector of the European University of the Canary Islands and researcher. Publications and collaborations in research projects linked with business and tourism are numerous in her career. Her main research topics are: Tourism, Business, Economics and Development. Email: cristiana.oliveira@universidadeuropea.es.

Evolución Turística de las Rutas de Peregrinación: el Caso de los Caminos de Santiago

Tourism Evolution of Cultural Pilgrimage Routes: the Case of St James Ways

Pedro Corcho Sánchez

pecorcho@unex.es

University of Extremadura - UEX, Spain

Martín Gómez-Ullate

mgu@unex.es

University of Extremadura - UEX, Spain

Abstract

Based on research and diagnosis in two case studies -the Via de la Plata and the Portuguese Inland Way to Santiago (CPIS)- the authors present a SWOT analysis and important recommendations for improving pilgrimage routes' governance. Research is based on a set of qualitative research techniques including discussion groups, in-depth interviews, participant observation, web analysis, joining a rich and complex material allowing a deeper understanding of the route and the experience from different stakeholders' points of view.

Key words: Pilgrimage routes, St James Ways, Via de la Plata, Silver Route, Portuguese Inland Way to Santiago, SWOT analysis, Cultural tourism, Local development.

Introduction

The St James Way is the first cultural route declared by the Council of Europe and the most consolidated, expansive and inspiring. This was patent in the 9th International Colloquium Compostela "The Way of St. James as a Model: Transformation, Inspiration and Imitation" (Santiago de Compostela, 2014), where its impact was acknowledged for successful emerging well known routes as Via Francigena in Italy, Shikoku Henro in Japan, and St. Olaf's Ways in Norway, and for other more modest examples from Australia, USA or Brazil.

The St James Way is also the most studied and mediated cultural route, which allows a deeper analysis and understanding of its socio-economic impact and its sociocultural dynamics than any other route. It is a major social phenomenon that creates tourist flows and reconfigures the landscape and heritage of rural inland regions. It is also a dynamic and expanding phenomenon with considerable potential in the development of towns and villages, otherwise away from tourist circuits. Its symbolic power as an appellative has been used to promote the mark of Santiago de Compostela and of Galicia.

This chapter analyses the present evolution and prospective of the St James Ways in Spain and Portugal as pilgrimage routes and motors for cultural tourism and local development. Based on an analysis of the abundant bibliography and press releases generated by the route, on a direct research in the field funded by the Cultour+ project and the Government of Extremadura (see acknowledgements).

The Cultour+ project's framework has served to do Delphi groups, in-depth interviews, participant observation, web analysis joining a rich and complex material (more than 50

interviews, 100 questionnaires, collaborative working groups, conferences from experts), it has discovered relevant stakeholders for the routes and registered their scope and opinions. It is following up the creation of new routes and the connection of more and more points in this web of roads and places.

The problems that these routes and case studies pose are transferable to other cultural routes, especially to those based on walking or cycling. The fundamental elements in pilgrimage routes are analysed, such as the distance between stages and the quality of being the Starting/ending point of the stage, the bifurcation of the roads with new alternatives and the birth of new routes, their evolution in the number of pilgrims, evolution of the starting points.

The statistics available at the Pilgrim's Office will be the basis of this part of the analysis, critically contrasted and expanded with other indicators and estimates. This will allow us to get to know the different profiles of pilgrims / tourists and to weigh the socioeconomic impact of the birth of new routes and ramifications, the Xacobeo years or the debates and tensions between stakeholders to set the minimum limit of kilometers traveled to get the Compostela, the ecclesiastical certification of the pilgrimage.

On the other hand, the different positions and perspectives of the various public and private stakeholders of the route will be analyzed. Focusing on case studies, through discussion groups and in-depth interviews with hospitaleros and hostel managers, pilgrims, representatives of the administration responsible for the area of tourism and heritage, associations of road workers, local action groups.

Summarizing, this chapter aims to do a diagnosis of pilgrimage routes based on contrasted case studies, using the SWOT methodology including the variable "stakeholder". This allows us to know graphically what are the key points of the route, the concerns of the stakeholders and which key points attract more consensus.

Background

Cultural routes have demonstrated being good strategies to promote tourism and local development. They are as well opportunities for inter-regional, inter-municipal, cross border and international cooperation. In some cases they impact deeply places and people that acknowledge an historical milestone, a before and an after this village or that city was included in the route.

The European Union understands "routes" as thematic networks and since 1987 has declared through the Council of Europe, 31 cultural routes. These routes share common values but have very different outputs, dynamics and evolution. Among the most successful routes are the pilgrimage/walking routes. These are expanding, on growing routes counting with more users every year. But pilgrimage routes have also different behavior, characteristics and problems.

From statistical and graphical analysis we can easily see the evolution of the different pilgrimage routes. Available statistics allow to know in detail the number of pilgrims walking to St. James along the different routes. They count only pilgrims that have arrived to Santiago and asked for the "compostela", ecclesiastical certification issued to those pilgrims that have walked for more than 100 kms to Santiago or cycled more than 200 kms. The Pilgrim's Reception Office of Santiago de Compostela counts pilgrims asking for the "compostela" (278.041 in 2016), but there are a number of "pilgrims" that once they arrive at Santiago are not interested in the Compostela, other pilgrims are doing part of the way but no ending in Santiago. These two cases are not counted in the statistics. Some authors (Ramírez, 2016)

estimate them as much as a 50% of those that arrive at Santiago walking by Xacobeian ways, but our research in the Via de la Plata, taking in account hostels occupation numbers give us data closer from the Cabildo's registries. In any case, the percentage of pilgrims following cultural and not religious motivations is higher than 8% (see Table 11) although it does not represent but a minority of walkers.

Pilgrim routes are itineraries, normally with a fixed end. There are exceptions as Shikoku Henro, Japanese pilgrimage circular routes. In the linear pilgrimage routes the beginnings are what remains open, at least in the Camino de Santiago routes and the Via de la Plata, now line of convergence (in Mérida) of the Mozarabic ways, departing from Granada and Malaga first, and recently expanding later to Jaen, Almería and Cádiz. Living pilgrim routes enlarge and grow in branches. So we can say that our pilgrim route is a living itinerary, evolving with the years as a tree of growing roots (see graphic 2 in Appendix 2). This is what statistics do not show. Under the same category "other ways" they hide the wide phenomenon it has become, linking and crossing a great portion of the territories of Spain and Portugal.

As we can see in Appendix 1, general and specific growth trends of pilgrims' numbers are apparently similar in the different St. James Ways. They mark highest point in Xacobeian years when they test their charge capacity and after continue growing to reach that point. But if we analyze the annual percentage growth of the different routes we can then distinguish different trends. The French Way (Table 2) seems to have reached a top and is slowly decreasing in growth rates the last three years. The Portuguese (Table 4) way shows a steady annual growth around the 20%.

Tourists vs. Pilgrims

Other fundamental distinction and a classic debate in pilgrimage and religious tourism literature is the duality pilgrims/tourists. There are authors that emphatically highlight their differences () while others claim that walkers by pilgrimage routes share both conditions that of the pilgrim and that of the tourist, something that can be found in the own walkers' slang as *tourgrins* ("turigrinos") (Gómez-Ullate and Pereiro, 2017). More than of people it is more adequate to speak of tourist or pilgrim attitudes, actions, values, choices, priorities. They are quite different, often opposite, attitudes and values. During the journey the walker can have pilgrim attitudes (attending mass, for example) and tourist attitudes (booking in a rural house). A popular saying states that "where the tourist demands, the pilgrim thanks". In the following table, pilgrims and tourists' different typical behaviors and values are enlisted.

Table 1. *Tourists and pilgrims attitudes and values in the St James Ways*

Pilgrims	Tourists
<ul style="list-style-type: none"> • No booking. • Non commercial, donations • Walks, cycle, horse, skates • Austerity, asceticism • Groupality, lack of privacy • Do it for yourself, do it for others (service) • No long stops in the way, no more than one day in a place 	<ul style="list-style-type: none"> • Booking, organized pilgrimage by tourism agency • Commercial, price for service • Mix walking, car • Consumption, budget looseness • Privacy, intimacy • Client • Organized or freelance, allows longer stages

Source: Authors

This are not exclusive categories but typical tendencies. The complexity of social relationships offers always exceptions as the camping tourists who, as the pilgrims, practice “cook it yourself” and communitarian lack of intimacy.

There are different relevant interactions between these stakeholders and actors of pilgrimage routes. Some examples follow:

Pilgrim (Tourist or tourgrim) - Local residents

It is usually a commercial interaction that promotes local development of SMEs. Normally, very good relationships are reported, but there are also inhabitants negatively impacted by the route. This can be as we have registered because of very narrow parts of the route where pilgrims and tractors hardly fit at the same time. (Casanova, 2016).

However, unfortunately, security issues and gender-based violence have been reported (Fernandes, Silva, and Gómez-Ullate, 2017).

The discourses and images of pilgrims for the local inhabitants have changed during the last 20-30 years with the normalization of the pilgrim. Cristina Sánchez Carretero has shown how they were conceived by local Galician inhabitants of the little villages crossed by it.

The first pilgrims started to arrive around twenty years ago. People were not used to it and they used to say ‘Look, here comes the bogeyman!’ or ‘that person must be poor or homeless,’ but they were pilgrims... although they were called homeless. The locals were afraid of them’ [...] At the present many pilgrims dress ‘as hikers, as if they just came out of a sports-store. (fieldnotes 20-10-2010). (2015:108)

Now, as this author has registered, pilgrims are considered by many Galegos, an important part of their heritage.

Pilgrim - Pilgrim

One of the most special outputs of the pilgrimage experience are the links and relationships forged during the way. It is really an opportunity for people from diverse social backgrounds, regions, nationalities to meet and make friends.

A pilgrim from Cáceres relates in an interview how he joint a group of people in one of his pilgrimages to Santiago what makes the trip very different to other occasions:

I met a group of sixteen or eighteen young lads, foreigners, Danish, Swedish, German, two Catalans that spoke fluent English, two brothers. I made very good friends with them, I was very young and I went with them. We made an awesome group. We got the attention in hostels, because we were partiers, the girls were very good looking, they were very prepared, they loved Spain, we got along very well, and besides, they were teachers and nurses. (A, Male, 65 years-old)

(Original in Spanish: “Ahí conocí a un grupo de 16-18 chavales, chavalas, extranjeros, daneses, suecos, alemanes, dos catalanes que hablaban inglés perfectamente, dos hermanos, bueno hice muy buena amistad con ellos, yo era muy joven y me fui con ellos. Hicimos un grupo que no veas, arrasábamos en los albergues, porque éramos muy juerguistas, las tías estaban muy buenas, eran unas chavalas muy preparadas, les gustaba España, tenían unos tipazos de miedo, nos llevábamos muy bien, y además eran profesoras y enfermeras”.)

In other of his 7 pilgrimages to Santiago, he was invited and hosted by other pilgrim, a friend from San Sebastian who give him lodgement, introduced him to his friends and associates, cooked for him and took him to the starting point.

One of our interviewees met the woman that would become his wife while walking to Santiago, creating an intercultural Spanish-Dutch family.

Pilgrim join in Associations and Confederations of friends of the Camino and walk together frequently, keeping alive the flux of pilgrims along the way and doing its surveillance.

Local residents - Local residents

Cristina Sánchez-Carretero has shown some of the impacts of the Camino on the heritagization of the places and landscape it crosses, in processes ruled by “market logic, which focuses on developing the Camino as an economic resource; and the logic of identity politics” (2015:99).

Cultural routes are employment opportunities for many people. The Camino de Santiago Cultural Routes have impacted the economy and landscape of a good share of the populations where it passes by. The French Way is starting to give signals of saturation, decreasing in high season transferring pilgrims to other ways.

Local residents - Public Governments

Public governments are the ones designing and developing laws and means to implement them. They contribute distributing local, regional, national and European funding to these processes of heritagization, promoting architectural models and transformations in the villages crossed by the way.

Sometimes decisions taken by local authorities find public response as the campaign from Javier Ayuso Medina in a platform of signature raising, collecting 9,218 signatures (25/09/2016) to ask for the Government of Galicia to restore the milestones (Ayuso Medina, 2016).

Public governments are also owners of pilgrim hostels, and responsible of their proper management. At the present we have detected serious problems with hostel management in the province of Cáceres in the Vía de la Plata, being at the time three of them closed, something denounced and disseminated by pilgrims in social networks and having an impact in this route selection.

Public Governments - Public Governments

Sánchez-Carretero (2015) referring to Schrire and Murray shows the different entities and their different interests on the Camino legislation:

“the Council of Europe aims to protect the route’s intangible heritage; and the UNESCO designation of the Camino Francés attaches ‘more weight to the tangible heritage of material related to places, structures and art along the Camino Francés’ (Murray 2014: 25). As for the Cape Finisterre, the European Heritage List of the European Commission seeks ‘to raise awareness of sites which have played a significant role in the history, culture and development of the European Union.’

Something very important inherent to pilgrimage cultural routes is that they have to be interconnected for otherwise, problems in part of the routes may them be discarded by tourists or pilgrims and changed for other routes. This form part of the fragility of pilgrimage routes.

These are the most relevant factors affecting pilgrimage routes, and more concretely, the Silver Route as a pilgrimage way. Some of the measures advanced by stakeholders and registered in the field are: Revitalization through guided visits enhancing and putting in value the cultural heritage of the Extremadura villages crossed by the Via de la Plata; Dissemination through social networks; more effective pilgrims observatory; creation of resting areas; augmentation and improvement of hostels' network; elimination of black spots (rivers, roads); enviromental restauration; editing updated guides.

What is most important is to understand that the route's own dynamics demands a collaborative inter-professionals, inter-regions, crossborder effort. If a part of the route fails, the whole route is affected. So governance in pilgrimage routes, more than in any other kind of route is an appropriate concept to understand and study the evolution and future of the route.

Future research directions

Governance is an emergent concept more and more used to express the interconnection and participation of different stakeholders in the dynamics and functioning of the routes. Cultural routes and especially pilgrimage routes are a great opportunity to link inter-regional and international agents. Their impact on local development is increasing, since pilgrims are also increasing. Researchers and local development agents agree in that fragility is also interconnected and once a route fails in a part, is negatively impacting the image and attraction capacity of the whole route.

This is the case of Via de la Plata (Silver route) in which there are some important weaknesses that make its growth irregular

Diagnosis and best practices can be easily transferred from part to part of the route or between different St James ways. Future research will be supporting a better governance if actions are taken based on diagnosis and recommendations.

Social research techniques are fundamental for SWOT analysis, but polls and queries should always be complemented with fieldwork and field research, participant observation, ciberethnography, Delphi groups, in depth interviews, etc.

An ongoing poll (N=85) is showing that youth in higher education are not interested in the route. A 88,2% had never walked a stage of the Silver Route and more than 50% was not interested in doing so. New research should find the means to foster the knowledge and enjoyment of pilgrimage routes and of local cultural heritage.

Conclusion

Available Statistics on St James Ways can give us a quick glimpse of how these routes are evolving. How they start being walked mainly by men (70%-30% in the Mozarabic ways) to be more and more walked by women (47% of total pilgrims). Especially important indicators are departure points and followed route. Data about departure points show that 70% of pilgrims are short-journey ones, walking or cycling less than 300 km (see table 11). Statistics do not show a very complex picture, hiding, for example, under the category "Other routes" a rich network crossing and expanding through the whole territory of Spain and Portugal (see graphic 3).

In this chapter we have done a social diagnosis of pilgrimage routes through the SWOT technique, highlighting stakeholders' position and interests. For this analysis stakeholders have been defined through their relationships what form part of the analysis. Social research techniques have been combined to deepen into the knowledge of the routes, the pilgrim's experience and the different actors point of view.

Acknowledgment

This research was supported by the Government of Extremadura (Programme for Attraction and Retention of Research Talent and the grants for mobility of researchers in the Autonomous Community of Extremadura) and the Erasmus+ Programme of the European Union [Ref. 2015-1-ES01-KA203-016142]

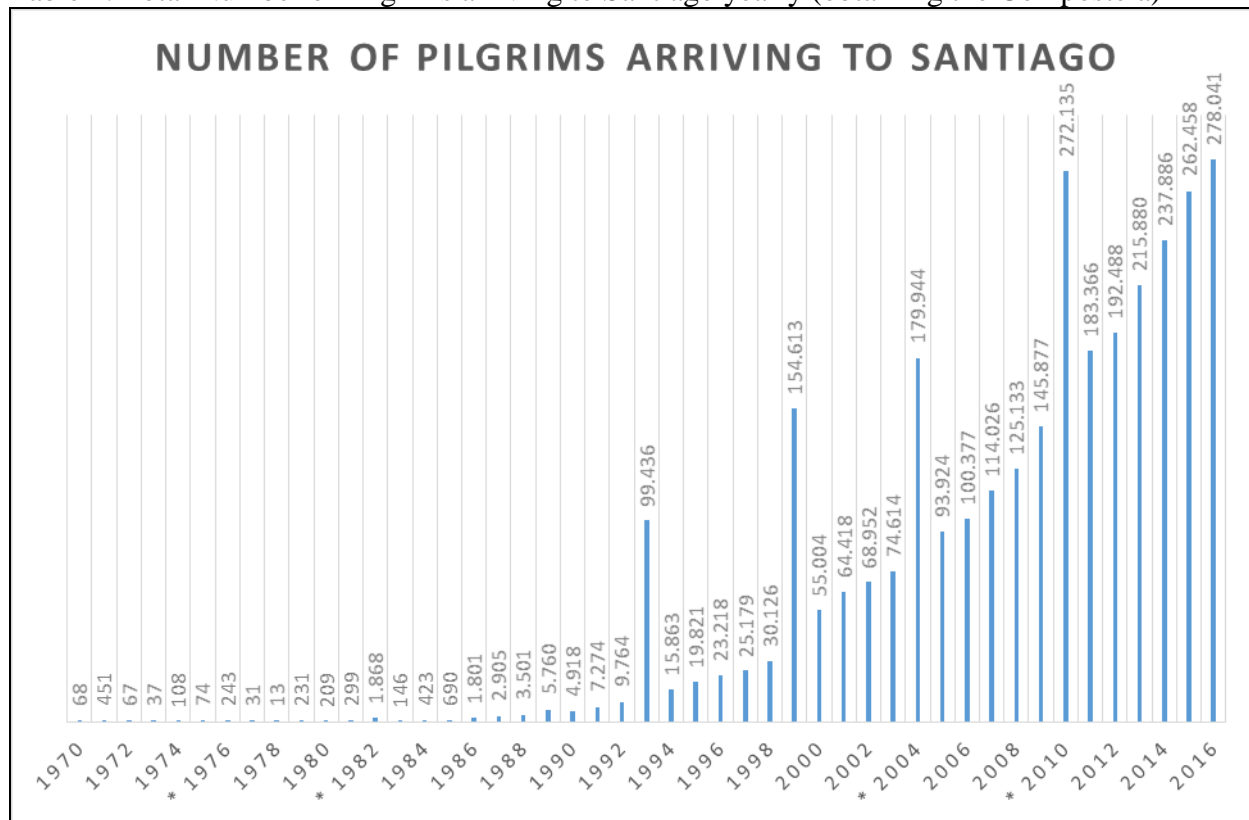
References

- Ayuso Medina, J. (2016) "Que vuelvan a colocar los mojones en el Camino de Santiago". Retrieved October 15, 2017, from <https://www.change.org/p/xunta-de-galicia-devolved-los-mojones-al-camino-de-santiago>
- Božić, S., & Berić, D. (2013). Tourist valorization of cultural route "The Trail of the Roman Emperors ". *European researcher. Series A*, (7-2), 1902-1913.
- Casanova, J. (2016, February). El pueblo que no quería ver pasar a los peregrinos. *La voz de Galicia*, Volume(Issue), Retrieved from http://www.lavozdegalicia.es/noticia/galicia/2016/02/15/pueblo-queria-ver-pasar-peregrinos/0003_201602G15P8991.htm
- Dyson, R. G. (2004). Strategic development and SWOT analysis at the University of Warwick. *European journal of operational research*, 152(3), 631-640.
- Federación Española de Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago (2017)
- Qué aportan los Hospitaleros Voluntarios. Retrieved October 15, 2017, from <http://www.caminosantiago.org/cpperegrino/hospitaleros/aporte.asp>
- Fernandes, C., Silva, G., & Gómez-Ullate, M. (2017). Rethinking pilgrimage routes within the context of safe environments. 9th Annual International Religious Tourism and Pilgrimage Conference 28th June – 1st July 2017, Armeno, Orta Lake, Italy <http://arrow.dit.ie/cgi/viewcontent.cgi?article=1061&context=irtp>
- Goranczewski, B. & Puciato D. (2010). SWOT analysis in the formulation of tourism development strategies for destinations. *Tourism*, 20 (2), 45-53.
- Hill, T., & Westbrook, R. (1997). SWOT analysis: it's time for a product recall. *Long range planning*, 30(1), 46-52.
- Kurttila, M., Pesonen, M., Kangas, J., & Kajanus, M. (2000). Utilizing the analytic hierarchy process (AHP) in SWOT analysis—a hybrid method and its application to a forest-certification case. *Forest policy and economics*, 1(1), 41-52.
- Ramírez, C. (2016 September 6). Radiografía turística del Camino Francés. *La Voz de Galicia. Mercados*. Pp. 6.
- Sánchez-Carretero, C. (2015) Heritagization of the Camino to Finisterre. In Sánchez-Carretero, C. (Ed.) *Heritage, Pilgrimage and the Camino to Finisterre: Walking to the End of the World*. Cham: Springer.

Yüksel, İ., & Dagdeviren, M. (2007). Using the analytic network process (ANP) in a SWOT analysis—A case study for a textile firm. *Information Sciences*, 177(16), 3364-3382.

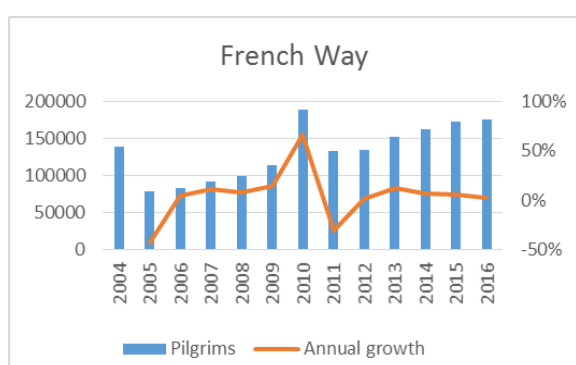
Appendix 1

Table 1. Total Number of Pilgrims arriving to Santiago yearly (obtaining the Compostela)



(Data source: pilgrim’s reception office, Santiago de Compostela)

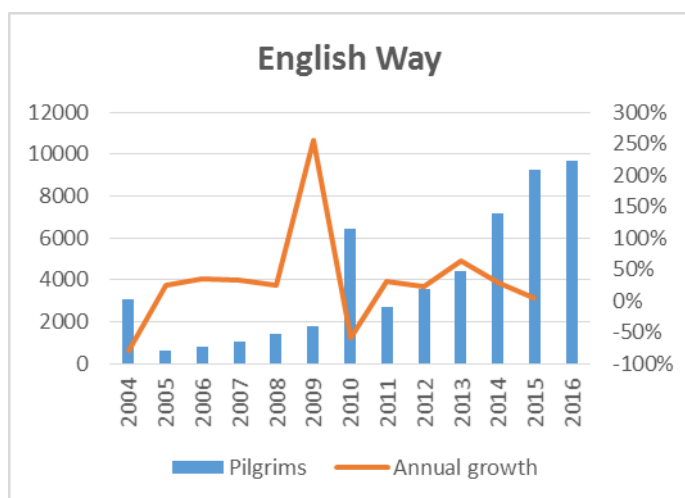
Table 2. Total Number of Pilgrims arriving to Santiago yearly by ways and percentage increase: French way



Year	Pilgrims	Annual growth
2004	138658	
2005	79546	-43%
2006	82994	4%
2007	92191	11%
2008	99148	8%
2009	114090	15%
2010	189306	66%
2011	132700	-30%
2012	134984	2%
2013	151818	12%
2014	162010	7%
2015	172225	6%
2016	176075	2%

(Data source: pilgrim’s reception office, Santiago de Compostela)

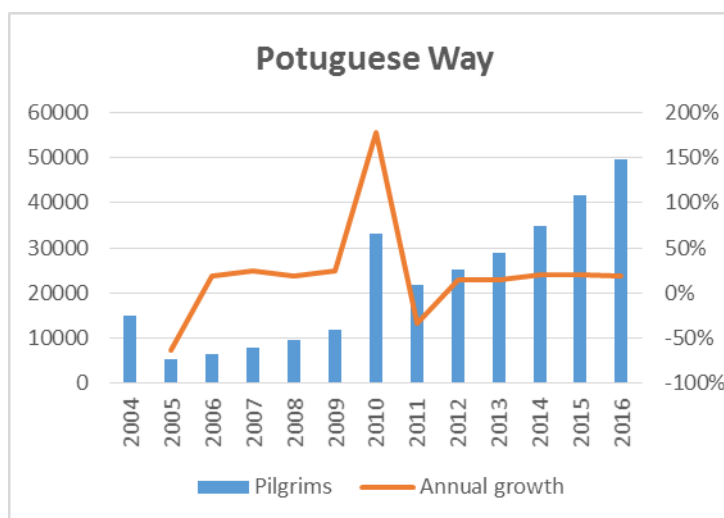
Table 3. Total Number of Pilgrims arriving to Santiago yearly by ways and percentage increase: English way



Year	Pilgrims	Annual growth
2004	3092	
2005	652	-79%
2006	809	24%
2007	1086	34%
2008	1453	34%
2009	1820	25%
2010	6461	255%
2011	2722	-58%
2012	3577	31%
2013	4404	23%
2014	7194	63%
2015	9245	29%
2016	9703	5%

(Data source: pilgrim's reception office, Santiago de Compostela)

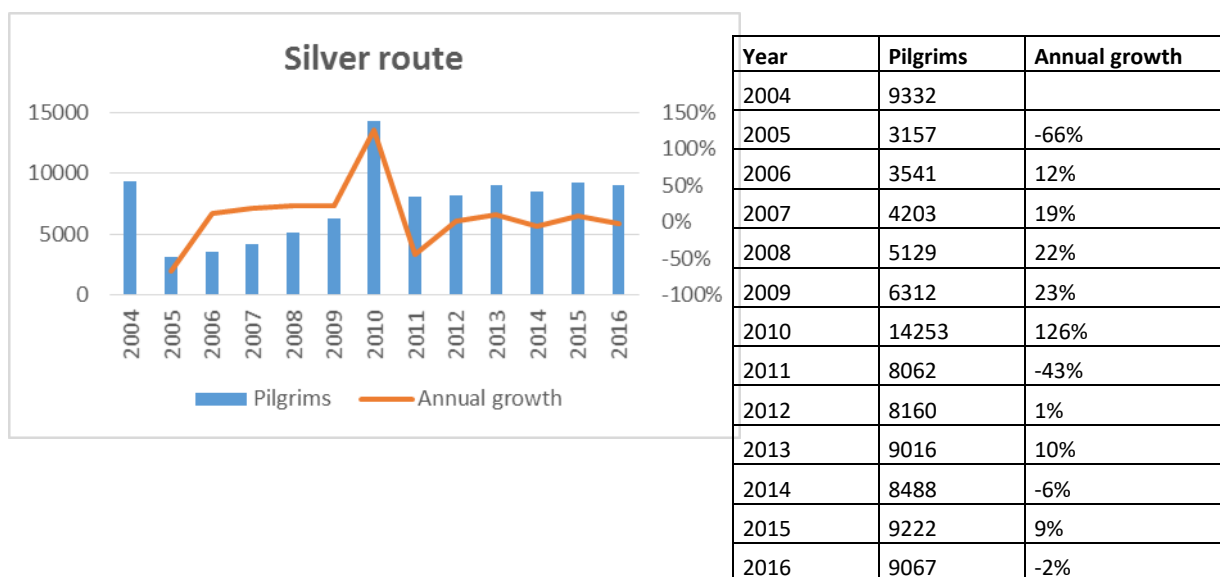
Table 4. Total Number of Pilgrims arriving to Santiago yearly by ways and percentage increase: Portuguese Way



Year	Pilgrims	Annual growth
2004	15024	
2005	5429	-64%
2006	6475	19%
2007	8043	24%
2008	9573	19%
2009	11953	25%
2010	33142	177%
2011	21819	-34%
2012	25068	15%
2013	28804	15%
2014	34715	21%
2015	41664	20%
2016	49538	19%

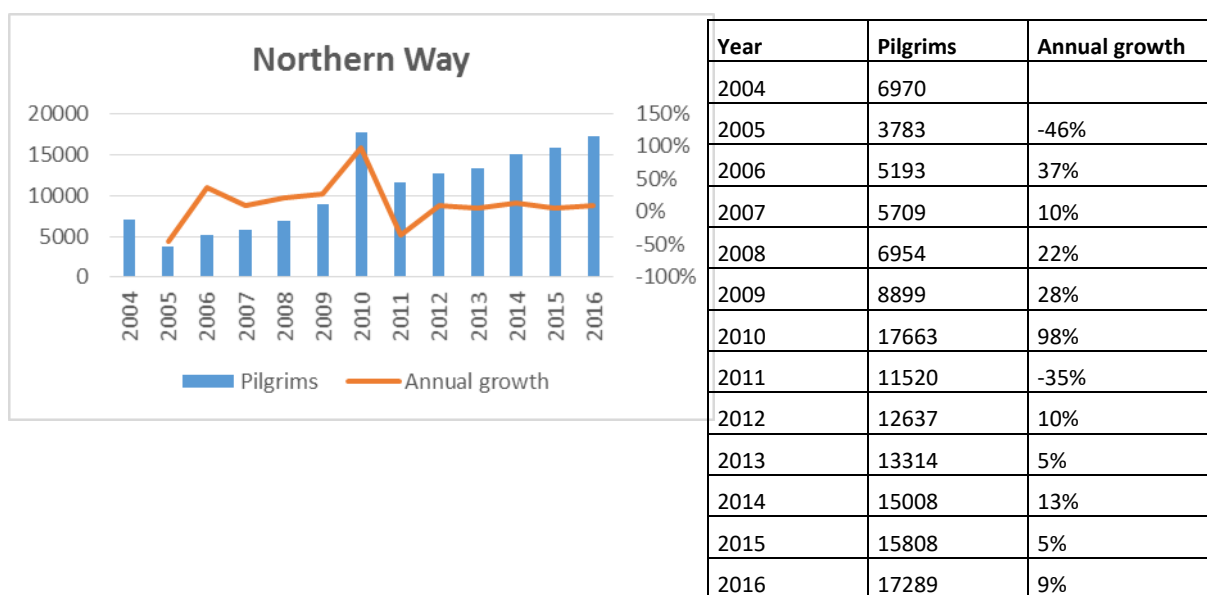
(Data source: pilgrim's reception office, Santiago de Compostela)

Table 5. Total Number of Pilgrims arriving to Santiago yearly by ways and percentage increase: Silver route



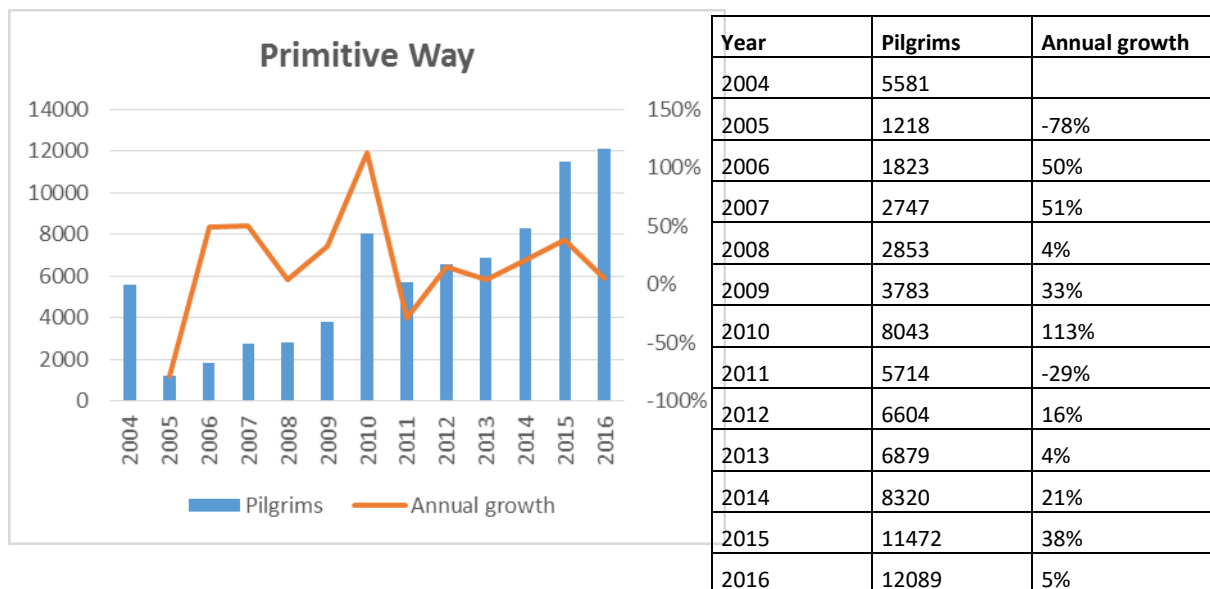
(Data source: pilgrim’s reception office, Santiago de Compostela)

Table 6. Total Number of Pilgrims arriving to Santiago yearly by ways and percentage increase: Northern way



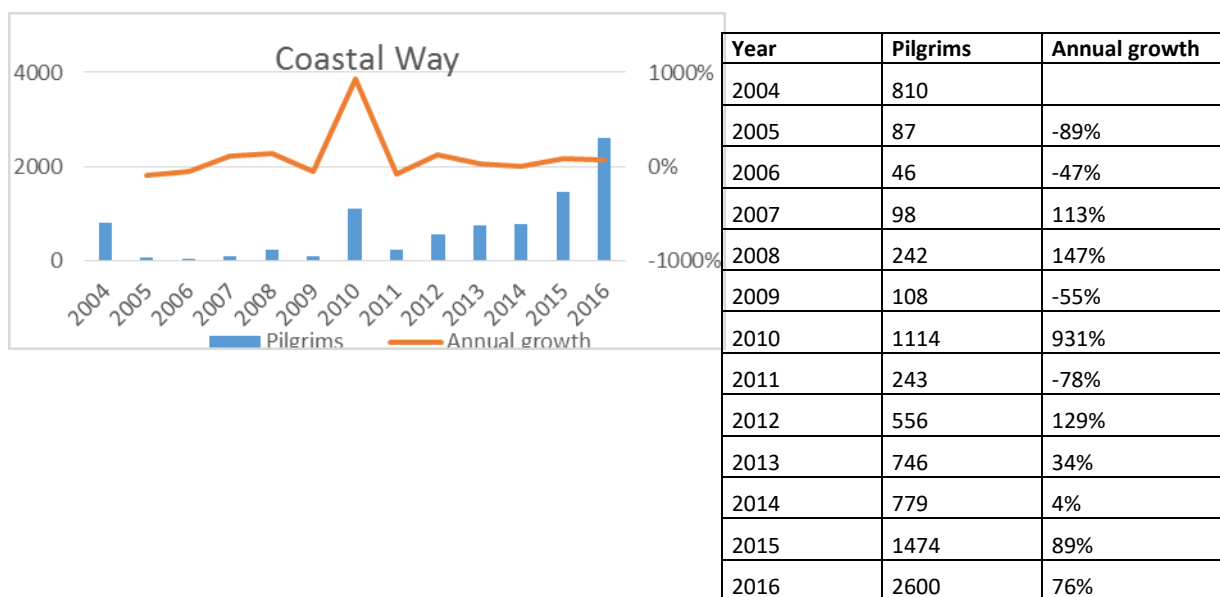
(Data source: pilgrim’s reception office, Santiago de Compostela)

Table 7. Total Number of Pilgrims arriving to Santiago yearly by ways and percentage increase: Primitive way



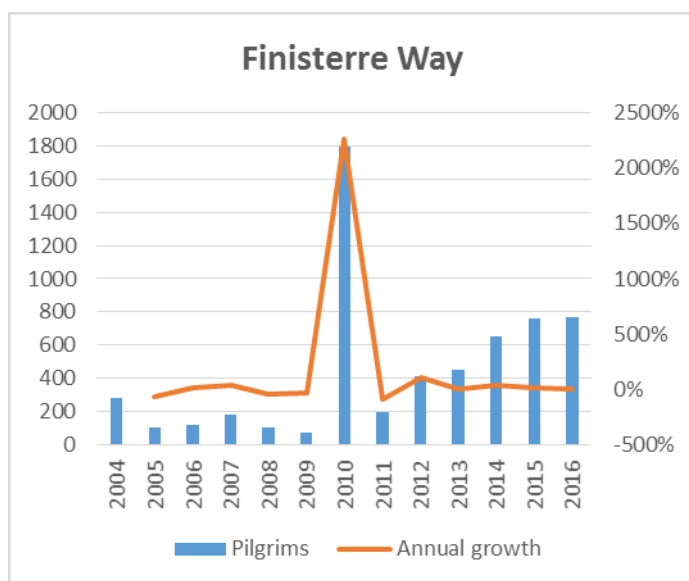
(Data source: pilgrim's reception office, Santiago de Compostela)

Table 8. Total Number of Pilgrims arriving to Santiago yearly by ways and percentage increase: Primitive way



(Data source: pilgrim's reception office, Santiago de Compostela)

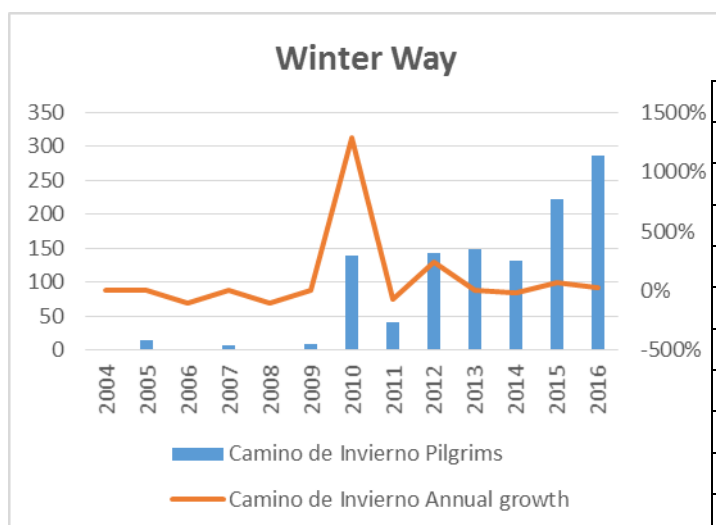
Table 9. Total Number of Pilgrims arriving to Santiago yearly by ways and percentage increase: Finisterre way



Year	Pilgrims	Annual growth
2004	810	
2005	87	-89%
2006	46	-47%
2007	98	113%
2008	242	147%
2009	108	-55%
2010	1114	931%
2011	243	-78%
2012	556	129%
2013	746	34%
2014	779	4%
2015	1474	89%
2016	2600	76%

(Data source: pilgrim’s reception office, Santiago de Compostela)

Table 10. Total Number of Pilgrims arriving to Santiago yearly by ways and percentage increase: Winter way



Year	Pilgrims	Annual growth
2004	810	
2005	87	-89%
2006	46	-47%
2007	98	113%
2008	242	147%
2009	108	-55%
2010	1114	931%
2011	243	-78%
2012	556	129%
2013	746	34%
2014	779	4%
2015	1474	89%
2016	2600	76%

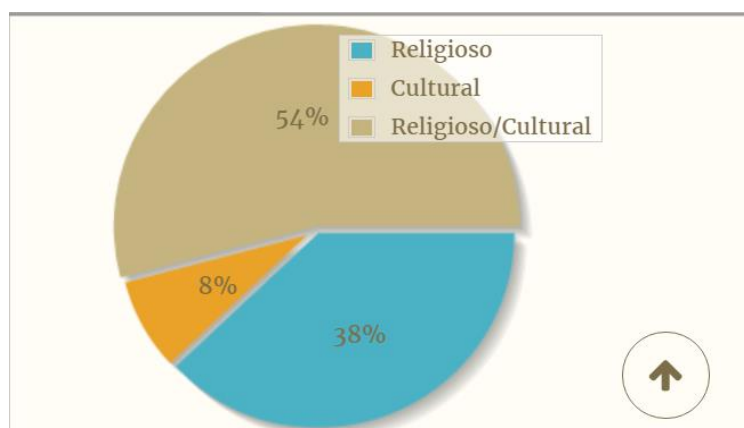
(Data source: pilgrim’s reception office, Santiago de Compostela)

Table 11. Pilgrims by starting point (distance to Santiago). Year 2015. Source: Authors with data from Pilgrim’s Reception Office, Santiago de Compostela)

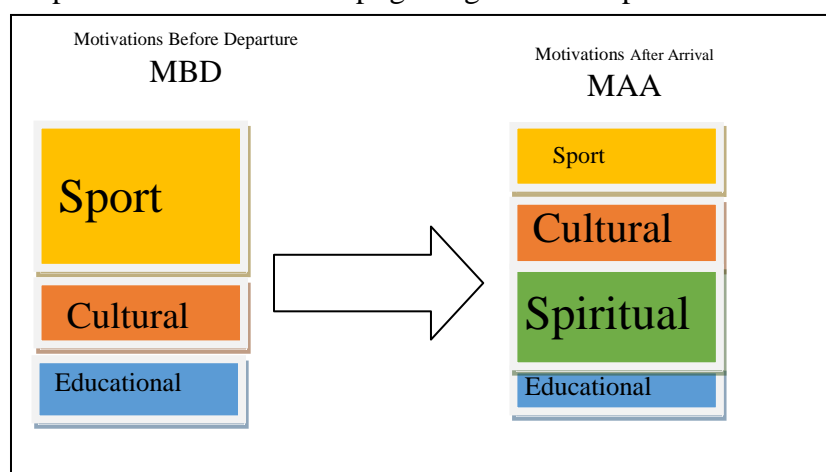
Starting point (kms to Santiago de Compostela)	% of total pilgrims (N= 262.516)	Accumulated %
Less than 150 Km	48%	48%
Between 150 and 300 Km	22%	70%
Between 300 y 450 km	3%	73%
Between 450 y 600 km	3%	76%
Between 600 y 750 km	19%	95%
Between 750 y 900 km	1%	96%
Between 900 y 1050 km	0%	97%
More than 1050 km	3%	100%

APPENDIX 2

Graphic 1. Pilgrims by motivations. St James way. Year 2015 (Religious, Cultural, Religious/Cultural). Oficina del Peregrino. Cabildo de la Catedral de Santiago de Compostela



Graphic 2. Motivations for pilgrimage before departure and after arrival. Source: Authors



Graphic 3. Map of St James Ways in Spain and Portugal. Source:

La Calzada Romana de la “Vía de la Estrela”: un Camino de Santiago Emergente

The Roman Road “Via da Estrela”: an Emerging Camino of Saint James.

Juan Gil Montes

jugimo@gmail.com

Geopark of Villuercas, Extremadura, Spain.

Rosa M^a Gil Rojo

rmgilrojo@gmail.com

University of Extremadura, Spain

Resumen

Presentamos el Camino de Santiago por el Iter ab Emerita Bracaram, es decir, la carretera o estrada construida en tiempos del emperador Caesar Octavio Augusto desde la colonia romana de Augusta Emerita, capital de la provincia de Lusitania, hasta la ciudad de Bracara Augusta, capital de la provincia de Gallaecia, atravesando el río Tajo por el majestuoso Puente Romano de Alcántara.

Abstract

We present the Camino of Saint James by the Iter ab Emerita Bracaram, that is to say, by the Roman road built in time of the emperor Caesar Octavio Augusto from the roman colony of Augusta Emerita, capital of the Roman province of Lusitania, to the city of Bracara Augusta, capital of the Roman province of Gallaecia, crossing the Tajo river by the majestic Roman Bridge of Alcántara.

Recorrido

Si exceptuamos el emblemático Puente de Alcántara, esta ruta –que supone un camino emergente hacia Santiago de Compostela- constituye un camino en buena medida olvidado, que incluso carece de un nombre concreto para todo su recorrido. Algunos de sus tramos se conocen como "Camino de los Charros" y otros más lejanos como “Estrada dos Almocreves” o como “Estrada de Viriato” y “Estrada de Herodes”. Sin embargo, nosotros la hemos denominado VÍA DA ESTRELA teniendo en cuenta el doble simbolismo del Camino a Santiago de Compostela y la estelar Vía Láctea que marca su rumbo, así como el topónimo del macizo montañoso que atraviesa por el corazón de Portugal, la Serra da Estrela.

Esta vía romana enlazaba durante el Bajo Imperio numerosas ciudades fortificadas, todas ellas alineadas en dirección noroeste: La sede metropolitana de Augusta Emerita, la colonia Norba Caesarina, así como los obispados de Egítania, Viseum, Portus Cale y Bracara Augusta, constituyendo durante muchos siglos el eje de las comunicaciones más directo entre los territorios lusitanos y galaicos.



Mapa 1. Las calzadas romanas de Lusitania

En el siglo X el incipiente culto a Santiago hizo recelar a Almanzor, cuyas tropas toman esta calzada romana en incursión llegando hasta Santiago de Compostela el 10 de agosto de 997. Arrasan la ciudad y destruyen el monasterio prerrománico dedicado al Apóstol pero respetan su sepulcro. La leyenda cuenta que por esta vía los cautivos cristianos cargaron sobre sus hombros hasta Córdoba con las campanas del templo de Santiago, pero dos siglos y medio más tarde éstas hicieron el mismo camino de regreso, portadas ahora por prisioneros musulmanes cuando las recuperó para la cristiandad Fernando III, el Santo.

Durante el reinado de los Reyes Católicos los judíos españoles expulsados de las alhamas de Cáceres, Brozas y Alcántara tomaron esta calzada en su huida de Sefarad para ir a refugiarse en la villa portuguesa de Belmonte, donde hoy subsiste una numerosa población de origen sefardita.

A lo largo de toda la Edad Moderna esta calzada romana, ahora como camino real y cañada trashumante, va a jugar un relevante papel en las no siempre amistosas relaciones hispano-portuguesas. Se utiliza como "Camino de la Lana" y también como camino de peregrinación hacia Santiago de Compostela, encontrándonos en su largo recorrido numerosos testimonios de iglesias y hospitales de peregrinos bajo la advocación del Apóstol.

Ubicamos el origen de esta ruta en la Ciudad Monumental de Cáceres, declarada Patrimonio de la Humanidad y situada sobre la Vía de la Plata. En principio era un campamento militar romano fundado por el general Caecilio Metelo con el nombre de Castra Caecilia. En época de Julio César sobre este campamento se funda una colonia "ex novo" llamada Norba Caesarina, comenzando a partir de entonces la construcción de una amplia red de calzadas que facilitaron las comunicaciones con otras colonias y la explotación de su extenso territorio. Una de estas calzadas se dirige a poniente, atravesando en dirección noroeste la provincia lusitana hacia la ciudad galaica de Bracara Augusta.

Sale la vía desde Cáceres Monumental por la puerta oeste, el Arco de la Estrella, y enfila hacia el camino de Malpartida. Deja a su izquierda el impresionante paisaje del Monumento Natural de Los Barruecos, cruza por esta localidad y se dirige paralela a la carretera actual hacia el municipio de Arroyo de la Luz. Desde aquí sigue hasta Brozas donde llega después de atravesar el valle de la Rivera de Araya y remontar hacia la ermita del Padre Eterno. Desde Brozas, donde hay un antiguo Hospital de Peregrinos de Santiago, y por la llamada “Calzada de los Charros”, la vía se dirige hacia Villa del Rey, pueblo cuya iglesia parroquial está dedicada al apóstol Santiago ecuestre. Continúa la vía por el Camino Viejo de Alcántara, pasando junto al castro romano de "Los Castillejos", hasta alcanzar la ermita de la Virgen Nuestra Señora de Los Hitos, donde hubo algunos miliarios hoy desaparecidos.



Imagen 1. Arco de la Estrella en Cáceres Monumental (Foto: Autores)



Imagen 2. Las huellas del Camino en Brozas (Foto: Autores)

Alcántara, es una población medieval famosa por su impresionante puente romano y por la poderosa Orden Militar que tuvo aquí su sede, en el Conventual de San Benito. Después de cruzar el Tajo por el majestuoso puente romano de Alcántara, construido por el arquitecto

Caio Julio Lacer en el siglo I d.C. bajo el gobierno del emperador Trajano y sufragado por varias ciudades lusitanas, remontamos el profundo foso del río para llegar a la localidad de Estorninos, donde también encontramos una iglesia parroquial dedicada al Apóstol Santiago, y desde allí a Piedras Albas. Desde este lugar la calzada se dirige por la dehesa boyal hacia la puente romana de Segura, sobre el río Eljas, donde se cruza la frontera hispano-portuguesa.



Imagen 3. Puente Romano de Alcantara. Fuente: Autores



Imagen 4. Puente Romano de Segura. Fuente: autores.

En las inmediaciones de Extremadura pero ya en tierras portuguesas la vía romana continúa por el valle de la Ribeira da Calçada hacia Alcafozes, atraviesa este pueblo en dirección norte y se dirige al puente romano y medieval sobre el río Ponsul, en las mismas puertas de las murallas de Idanha-a-Velha, la antigua Igaeditania o Egitania, sede episcopal de la archidiócesis visigoda de Augusta Emerita, donde podemos admirar su cerca romana, la basílica visigoda, el museo de las prensas olearias y sus hermosas calles medievales. Igaeditania fue también desde el siglo I a.C. un importante centro minero para la explotación de los placeres auríferos de los ríos Zézere, Ponsul y Eljas, contribuyendo junto con otras ciudades lusitanas a la construcción del magnífico puente de Alcántara, para dar salida al oro de la Sierra de la Estrella y de la Sierra de Gata hacia la metrópolis de Augusta Emerita.



Imagen 5. La muralla romana de Idanha a Velha. Fuente: autores.

Ya más alejada de los límites administrativos de Extremadura, la vía romana se dirige desde Idanha-a-Velha hacia el noroeste para cruzar la Ribeira de Moinhos y luego hacia el vecino pueblo de Medelim con sus bonitos balcones de sillares graníticos. Un camino alternativo se dirige hacia la aldea histórica de Monsanto y después a Penamacor, donde se encuentra otro notable castillo y una antigua iglesia de Santiago.



Imagen 6. Iglesia de Santiago. Penamacor. Fuente: Autores

Desde Medelim la ruta se dirige a la bonita aldea de Bemposta y después de pasar el destruido puente romano continúa por las aldeas de Pedrogao, Mata Rainha y Quintas da Torre, donde existen vestigios tardorromanos en la villa Torre dos Namorados, y finalmente llega a la población de Capinha, donde podemos observar un tramo de calzada junto a la capilla de San Marcos y un puente romano-medieval sobre la Ribeira de Meimoa. Desde Capinha continúa en dirección norte hacia Salgueiro donde apareció un interesante miliario y después a Caría, atraviesa la Ribeira de Caría por un antiguo puente medieval de cimientos romanos, y por Malpique contorna por oriente la aldea histórica de Belmonte, atravesado un fértil valle plantado de vides, hacia las impresionantes ruinas del foro romano de Centum Cellas.

Cerca de Belmonte se localizaron varios marcos miliarios que hoy se guardan en la entrada de su imponente castillo y en la puerta de una casa cercana. Junto a este histórico castillo medieval destaca la aledaña iglesia del Apóstol Santiago y el panteón de Don Pedro Álvares Cabral descubridor de Brasil. Desde el castillo se disfruta de una magnífica vista del Parque Natural de la Sierra de la Estrella.

Por la estación de ferrocarril de Belmonte la calzada se dirige hacia las ruinas del foro romano de Centum Cellas, próximo a la población de Colmeal da Torre, en cuyas cercanías aparecieron, un miliario de Constancio Cloro y otro anepígrafo que se encuentran en el castillo de Belmonte. Antes de llegar a Colmeal da Torre la calzada gira al oeste por la margen izquierda de río Zézere hacia el caserío de Lameira y el pueblo turístico de Valhelhas. En Lameira también aparecieron, un miliario de Tácito y otro anepígrafo, que están en el citado castillo.



Imagen 7. Centum Cellas. Fuente: Autores



Imagen 8. Miliario de Belmonte plaza de S. Tiago. Fuente: Autores.

Después la vía sale al norte de Valhelhas por la capilla de San Antón, sube por un largo y estrecho valle hacia Barrelas, Cadouço y Quinta da Eira, donde también se encontraron varios marcos miliarios hoy conservados en el Museo Regional de la ciudad de Guarda, hasta llegar al bonito pueblo de Famalicao da Serra donde la calzada es conocida como “Estrada de Viriato” o “Estrada de Herodes”.

Continúa hacia el oeste por una empinada ladera de la Serra da Estrela para llegar hasta la Quinta da Taberna junto al río Mondego. Atraviesa este río y se dirige hacia el norte hasta Videmonte, en plena Sierra de la Estrella. Desde esta localidad gira hacia el oeste para cruzar la aldea histórica de Linhares donde existe un castillo construido sobre un peñasco granítico y reedificado por Alfonso III de León. La calzada es llamada aquí “Estrada dos Almocreves”. El camino continúa por Vila Cortés da Serra y Ribamondego, atraviesa el río Mondego por Cabra y llega a la población de Abrunhosa-a-Velha, donde se localizaron cuatro miliarios, uno de Adriano con la milla XVIII, contando a partir de Viseu. Continúa la vía por Mangualde, Roda, Fagilde y Prime hasta alcanzar la ciudad de Viseu donde entra por la necrópolis y la puerta de la Ciudad Antigua junto a la capilla de San Miguel.

Viseu fue, durante la dominación romana, un centro urbano de gran importancia y nudo de comunicaciones de su extenso territorio como se puede comprobar por los vestigios arqueológicos encontrados en la región, entre los que destacan numerosos marcos miliarios y principalmente la red de calzadas romanas. En el siglo VI, bajo el dominio de los visigodos, la ciudad de Viseu es elevada a sede de diócesis, se dice que el rey visigodo Ramiro está sepultado en la iglesia de San Miguel do Fétal.

El campamento romano, con forma octogonal y dos kilómetros de perímetro, llamado la Cava de Viriato, es también un fiel testimonio de la importancia estratégica que tuvo Viseu como punto de vigilancia de todas las vías del norte de la provincia de Lusitania. Una de estas vías, continuación de la que hemos descrito, enlazaba el campamento de Viseu con la ciudad romana de Bracara Augusta, (Braga) desde allí era fácil acceder a todos los caminos de la provincia de Gallaecia y, a partir del siglo X, llegar desde el suroeste peninsular hasta el Santo Sepulcro del Apóstol Santiago.

Viseu > Vila Real > Chaves: da Devoção ao Turismo (Caminho Português Interior de Santiago de Compostela)

Prof. Dr. Arlindo Cunha

cunharlindo@gmail.com

Universidade Católica Portuguesa, Portugal

Resumo

Este texto é resultado de uma palestra sobre o Caminho Português Interior de Santiago de Compostela, ministrada na UTAD (Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro) em Vila Real (Portugal) o dia 5 de abril de 2017. O conteúdo do texto tem como base uma análise histórica, documental e das memórias sociais de terreno. Foram tidos em consideração os relatos de peregrinação a Santiago de Compostela, as estradas e caminhos históricos, o património histórico-artístico das rotas (ex. igrejas, ermidas, esculturas ...) de peregrinação, o património cultural jacobeu em Portugal, a extensa toponímia e hagiotoponímia e a devoção e culto de Santiago de Compostela em Portugal. Ao longo do texto põe-se de manifesto como peregrinar não é apenas um produto turístico, e como o caminho do peregrino é algo mais do que o prosaico caminho do viajero.

Palavras-chave: Caminho Português Interior de Santiago de Compostela, devoção a Santiago, peregrinação, património cultural jacobeu em Portugal.

Introdução

Em 2010 (29 de Outubro), em Chaves, nas IV Jornadas Luso-Galaicas Turismo Cultural e Religioso, eu disse assim:

«... sem medo de errar ou de ser contraditado, o mais belo, o mais espectacular, o mais recolhido, e o mais espiritual trajecto jacobeu português, é o que liga Viseu a Chaves, pela Régua e Vila Real, embora todo ele deva estar todo escacado pela auto-estrada entretanto construída! (...)».

O património jacobeu português, e particularmente o transmontano, é, ainda hoje, um tesouro desconhecido, silenciosamente guardado, quando não já violado ou destruído por adeptos de desportos radicais, por veículos todo-o-terreno, por motos 4, por mágicos e *iniciáticos*, e por todos os peregrinos *éticos* e *estéticos* de que falou David Lodge¹. Tenho muito gosto em estar aqui; agradeço à Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro ter-me convidado a vir, e confesso que fiquei felicíssimo quando vi que, neste trabalho, participarão professores de antropologia, de turismo, de história e de biologia. Bem hajam todos: os que me convidaram e os que me vão ensinar.

São de facto imensos os caminhos “de Santiago” que, passado o Douro e atravessando Trás-os-Montes, os peregrinos compostelanos utilizavam para chegar ao pretenso túmulo do Apóstolo em Compostela. Imensos! Tantos que, em toda a Europa e particularmente em Portugal, Trás-os-Montes é o território que gerou a maior concentração de lugares relacionados com o culto jacobeu e a peregrinação a Compostela.

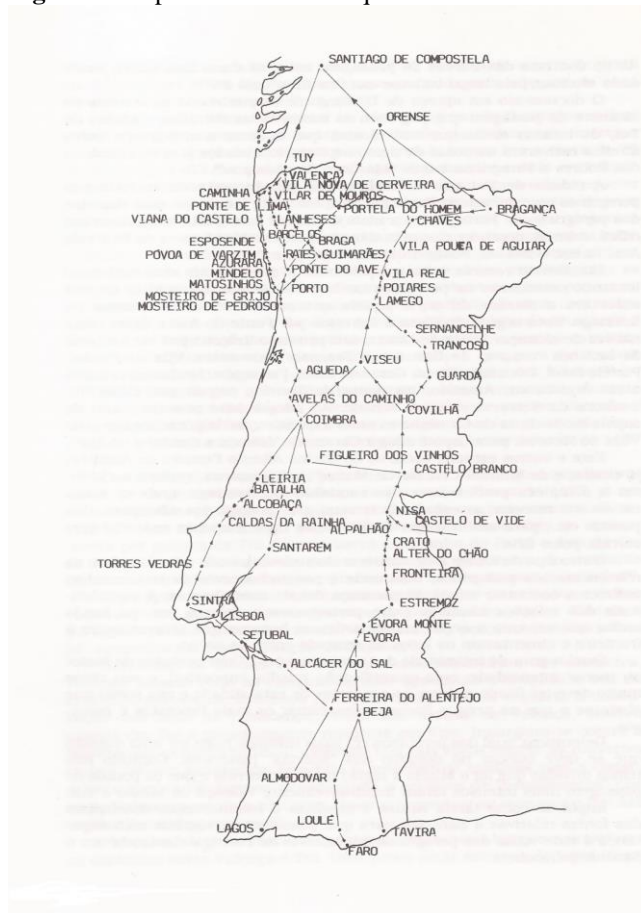
¹ LODGE, David – *Terapia*, Lisboa: Gradiva, 1995, p. 257.

Não falarei da história multiseccular da peregrinação ao Finis Terrae e depois a Compostela, porquê? e como? Falarei, sim, do Património que se gerou ao longo e à volta de um caminho romano e depois jacobeu que começava no Algarve mas que, de Viseu a Chaves, se salientou na demanda do pretensu túmulo do apóstolo Tiago.

Nos meados do séc. XII, o Codex Calixtinus, um celeberrimo manuscrito de Compostela, dizia assim: “As cidades e povoações maiores que então existiam na Galiza são as seguintes: Viseu, Lamego, (Dumio, Coimbra, Lugo,) Ourense...”².

O Prof. Baquero Moreno, o primeiro que se interessou por esta questão dos caminhos jacobeus portugueses, publicou um mapa (figura 1) que muitos conhecerão mas que hoje está ultrapassado.

Figura 1. Mapa do Professor Baquero Moreno

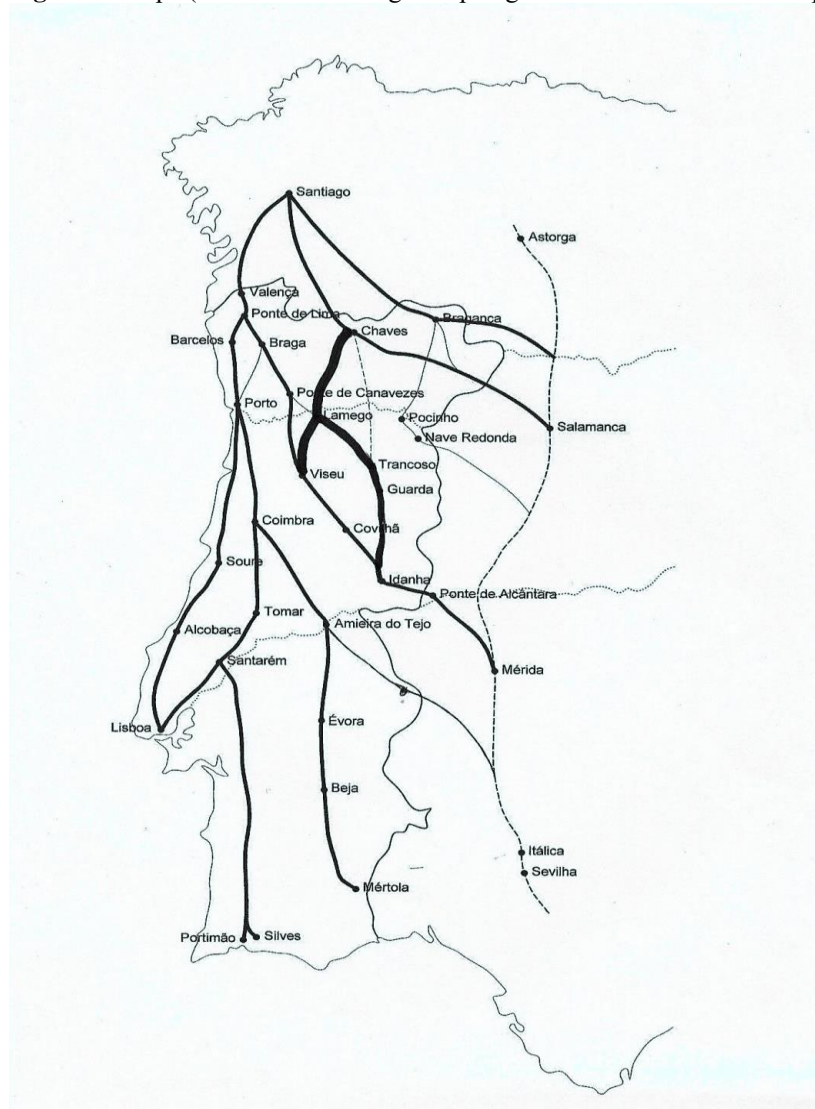


Nele marcou apenas caminhos a partir dos Algarves. Não reparou que a maior parte dos peregrinos que demandavam Compostela e partiam da Extremadura e da Andaluzia, poupando energias, quilómetros e tempo, não seguiam pela Via da Prata até Astorga e/ou Ponferrada mas, em diferentes lugares da fronteira, entravam em Portugal e, atravessado o Douro e Trás-os-Montes, já estavam na Galiza.

² OTERO, X. Carro (reed.) - *Liber Sancti Jacobi "Repito: Calixtinus"*, 1992, Xunta de Galicia, p. 410. Seguiam-se depois as mais cidades apontadas: Iria, Tuy, Mondoñedo, Braga la metropolitana, la ciudad de Santa Maria de Guimarães, Corunha, Compostela, aunque todavía pequeña entonces”.

Muitos relatos de peregrinação o contam, bem como os muitos lugares de culto jacobeu — ermidas e paróquias³ — situadas quer do lado espanhol quer do português. De facto, a Via da Prata despejava para o nosso território (cf. Figura 2) a maioria dos peregrinos que vinham de Sevilha, de Córdoba ou Málaga, de Emerita Augusta, de Salmantica ou mesmo dos lados de Madrid e do centro peninsular.

Figura 2. Mapa (entradas em Portugal de peregrinos vindos de território espanhol, de Arlindo de Magalhães)



Os do Sul, vindos da Extremadura e da Andaluzia, pendiam a Ocidente:

1. Em Campo Maior, seguiam a Santiago de Urra (paróquia) e depois a Portalegre (que teve uma paróquia de Santiago). Em Urra, porém, podiam dirigir-se a Viseu ou passando por Amieira do Tejo (paróquia de Santiago) paravam em Trancoso;
2. Passando em Santiago de Alcântara (do lado espanhol), seguiam à Senhora de Mércules (Castelo Branco) e depois..., Viseu ou Trancoso.
3. Quem atravessava a Ponte de Alcântara e seguia por Penamacor [antiga paróquia de Santiago⁴]; Vale da Senhora da Póvoa [paróquia Santiago], Sabugal [ermida e feira],

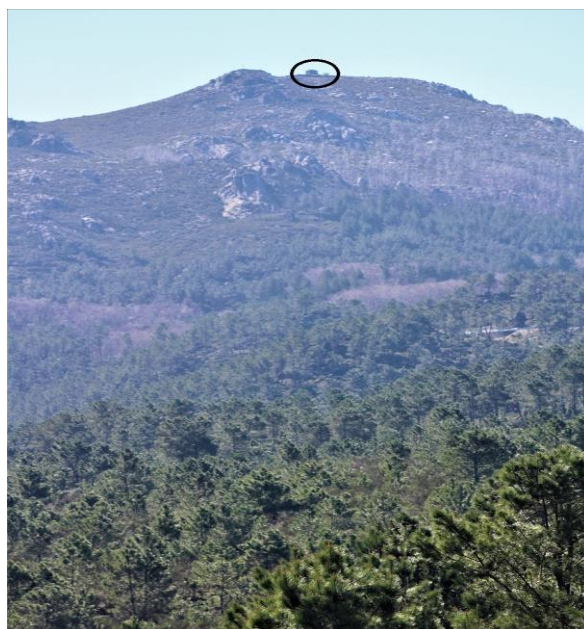
³ Ver em apêndice “Igreja > Capela > Ermida > Freguesia e paróquia”.

⁴ Penamacor tinha 3 paróquias e uma era de Santiago.

Carvalhal Meão [paróquia Santiago], Vila Garcia [paróquia Santiago], Vila Franca do Deão [paróquia Santiago], Trancoso [antiga paróquia de «Santiago da Venda do Cepo», hoje lugar de Trancoso), Sernancelhe (capela⁵, Albergaria, imagem na igreja românica), Leomil (paróquia e hospital⁶), Cepões (ermida e topónimo), logo estava em Lamego.

4. Em tempo de Verão, os peregrinos que vinham da Alcântara espanhola, podiam subir a Estrela. Lá bem no alto da Serra, depois de Belmonte, na área da freguesia⁷ de Folgoso [Gouveia], está uma capela de Santiago no «Cume de Santiago»⁸ que aparecia lá no alto a dizer “é por aqui”! (ver figura 3).
5. Os últimos, os que vinham de Salamanca (e Madrid ...), antes de passarem a fronteira de Vilar Formoso, tardavam um pouco numa ermida de Santiago que ainda hoje existe em Fuentes de Oñoro, e daí es disso, resolveuamente rica mais poara Trancoso do que para Viseu...a e da Anadalusia, e convergiam para Trancoso ou Viseu. Trancoso e Viseu distribuíam, depois, os peregrinos.

Figura 3. Capela de Santiago no Cume de Santiago, entre Belmonte e Folgoso (Serra da Estrela). Fotografia



⁵ Ver em apêndice “Igreja > Capela > Ermida > Freguesia e paróquia”.

⁶ Existiu em Leomil um mosteiro da ordem dos Cónegos Regulares de Roncesvalles que se dedicavam particularmente aos peregrinos de Compostela. Leomil foi sede da Ordem em Portugal (Ver *Ordens Religiosas em Portugal*, p. 232)

⁷ Ver em apêndice “Igreja > Capela > Ermida > Freguesia e paróquia”.

⁸ De facto, a Serra não impedia que quem viajasse da região de Belmonte para a vertente ocidental da Estrela, o pudesse fazer com segurança, sobretudo no Verão, a época auge da peregrinação jacobea. Era por aí perto, de resto, que seguia a estrada romana de Mérida a Braga. E terão sido tantos os peregrinos a passar por ali que o alto do cume serrano que lhes ficava ao lado acabou por ser baptizado, na Idade Média, claro!, de *Cume de Santiago*, 1481 metros de altitude. E no Cume, não podia deixar de ser, a capela de Santiago (ainda no ano de 1990 houve ali festa; de então para cá não sei). Em 1992, entrevistei ainda em Folgoso duas pessoas que, em separado mas uma confirmando a outra, me descreveram com precisão o caminho que os antigos pastores da região utilizavam na transumância de Inverno dos seus gados rumo à serra do Marão. Foram eles Paulo Jorge Esteves Pereiro, antigo pastor, e o Prof. Augusto Pires de Sousa, ambos residentes em Folgoso.

do autor

De Viseu a Chaves

Mas Viseu era, no tempo antigo, o maior nó de estradas e caminhos no centro de Portugal⁹, um verdadeiro interface de estradas: e de Viseu se partia, em território português, para Lamego, ... e Ourense..., caminho que passava necessariamente em Chaves, e que era parte importante do que ainda existia da velhíssima estrada romana de Ossónoba a Aquæ Flaviæ — coluna vertebral do território português — da qual nasceu, mais tarde, a mítica Estrada Nacional nº 2, Chaves - Faro.

Então porque é que a quase totalidade dos relatos de peregrinação a Santiago feita por terra portuguesa se refere unicamente ao trajecto Porto - Lisboa? Primeiro, é preciso saber que os relatos de peregrinação em terra portuguesa — 30, mas só 17 estão estudados — são todos de peregrinos ou turistas estrangeiros; depois que quase todos eles tinham interesses políticos, comerciais ou culturais, e por isso vinham à grande capital europeia que era a Lisboa do século XV/XVI — e já que estamos aqui agora vamos lá acima, a Compostela, e de passagem visitamos Santarém, Tomar, Coimbra.

O alemão Jerónimo Münzer, um grande humanista e geógrafo, veio a Lisboa falar pessoalmente com D. João II, em 1494, e depois, aproveitando a viagem, foi a Compostela. Mas é só um exemplo. Lisboa era porventura a grande cidade da Europa! Mas acontecia também o contrário: primeiro iam a Santiago e depois de lá estares, oh!, porque não vamos a Lisboa? Em 1451, o alemão Nicolau Valckenstein, capelão imperial, integrado na embaixada que o Imperador alemão enviara a Lisboa para, na capital portuguesa, serem celebrados os seus esponsais com Dona Leonor de Portugal, filha do nosso rei D. Duarte, aproveitando a viagem, antes de se dirigir a Lisboa, oh!, vamos primeiro a Compostela.

Pelos seus relatos de peregrinação, sabemos que esta gente rica viajava munida de criadagem, cozinheiros e boa comida, cobertores e lençóis, quando as havia, albergarias monásticas, ...: “Atrás de nós seguiam quatro criados com quatro cavalos e um burro, que carregavam as roupas da cama e as provisões” - testemunha Villarroël¹⁰. “Muitos bispos lá iam peregrinar, com longa comitiva de amigos e criados”¹¹: esta gente rica e culta, alguma!, que “afectava galhardia, gentileza e pompa de corpo e de traje, mas deixava ao léu o vazio da cabeça!”¹², tinha necessariamente de visitar Santarém (a igreja do milagre e o gótico da cidade!), Tomar (o Convento de Cristo), Coimbra (a Universidade)...

Estes curiosos eram muito diferentes dos verdadeiros peregrinos, na sua maioria gente pobre e profundamente religiosa que ia a Compostela a pé e o mais a direito possível e depressa.

⁹ Claro que havia muitas outras hipóteses: saliento uma por Salamanca - Trancoso e uma outra, mais a sul, passando em Santiago de Alcântara (do lado espanhol) rumo à Senhora de Mércules (Castelo Branco).

¹⁰ VILLARROËL, Diego de Torres - *Vida*, 4ª ed., Madrid: Cátedra, p. 215.

¹¹ MARTINS, Mário - *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*, 2ª ed., Lisboa: Brotéria, 1957, p. 117.

¹² VILLARROËL, *op. cit.*, p. 215.

Estes, partindo de Lisboa, por exemplo, corriam por Alcobaça, utilizando o caminho de Camarate (freguesia de Santiago onde ainda hoje existe um “Bairro de Santiago”), à entrada de Santo Antão do Tojal encontravam um lugar “de S. Roque”, seguiam depois a Santiago dos Velhos (freguesia jacobea), Torres Vedras (uma paróquia de Santiago), Bombarral (havia um altar de Santiago na paroquial), Óbidos (teve uma paróquia de Santiago), o hospital das Caldas da Rainha acolhia “com o maior carinho, na Casa dos Peregrinos, todos os romeiros de passagem que pedissem abrigo, principalmente os que se destinavam a Santiago de Compostela”¹³, Évora de Alcobaça (paróquia de Santiago) e Alcobaça (ver foto 04), onde tinham a albergaria do Mosteiro¹⁴... Daí a Soure (freguesia de Santiago), Montemor-o-Velho, depois a Aveiro (ermida do Apóstolo logo à entrada), Arazede, Cantanhede... tudo lugares “de Santiago”, ... logo chegavam ao Porto e, passando-lhe ao lado, Valença do Minho.

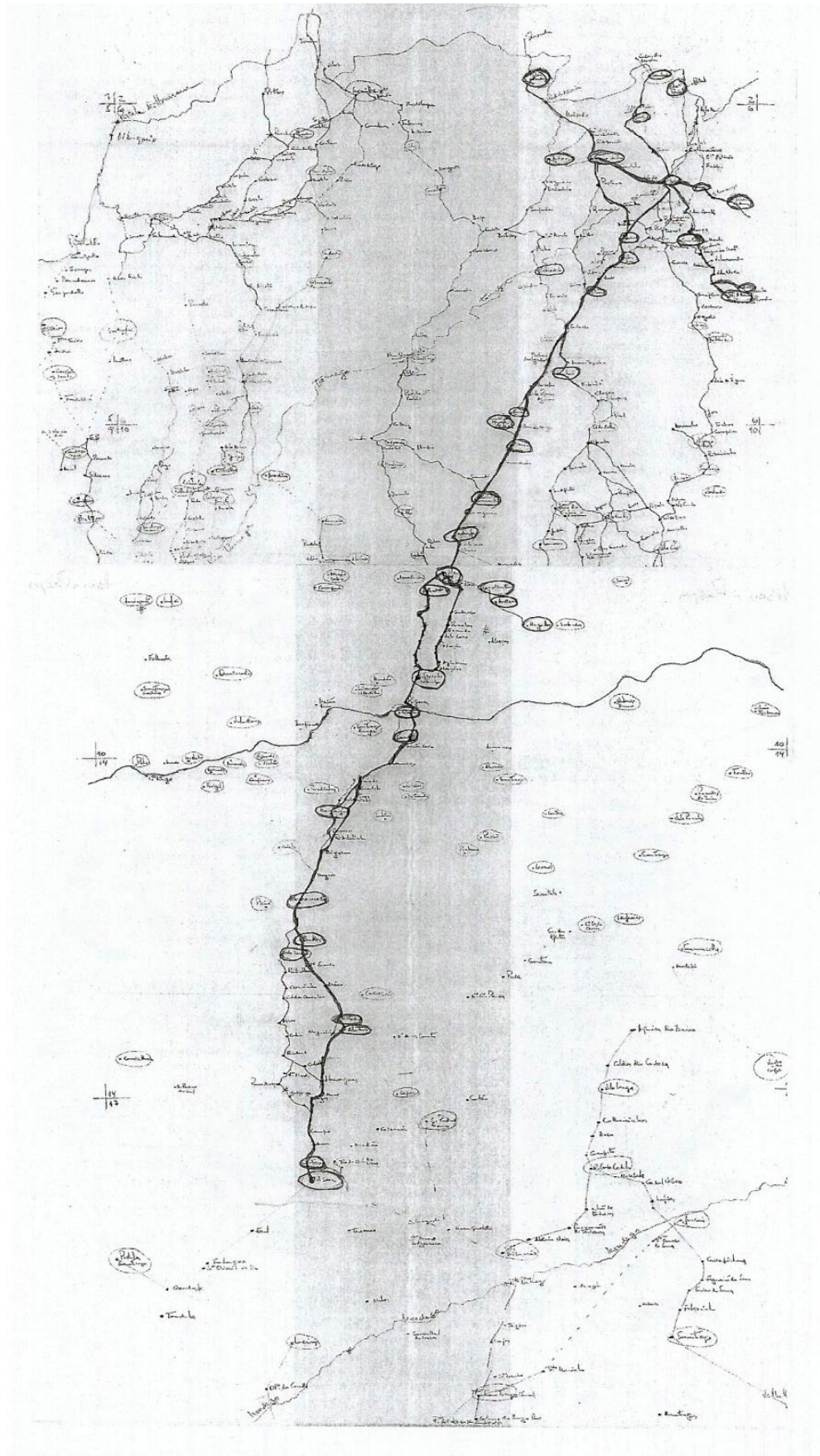
Figura 4. Évora de Alcobaça (igreja paroquial). Fotografia do autor



¹³ «O hospital das Caldas da Rainha acolhia “com o maior carinho, na Casa dos Peregrinos, todos os romeiros de passagem que pedissem abrigo, principalmente os que se destinavam a Santiago de Compostela”» (CORREIA, Fernando da Silva - *Origem a formação das Misericórdias portuguesas*, Lisboa, 1944, p. 516).

¹⁴ “em Alcobaça, a [Ordem] de Cister, recebia na sua albergaria, peregrinos pobres e estrangeiros, a quem distribuía remédios e pão” (VITERBO — *Elucidário*, Porto: Civilizaçã, 1983, p. 296.1).

Figura 5. Mapa de Viseu a Chaves (Arlindo de Magalhães)



Afirmei já que a maior parte dos peregrinos jacobeus, vinda do Sul, da Extremadura e Andaluzia espanhola, do Algarve e do Além Tejo, se dirigia a Viseu. Porque concluo isto? Claro que ficaram mais marcas nos caminhos por onde passaram mais peregrinos. Ainda hoje começa formar-se um património, utilizando outro termo, assim: constrói-se uma estrada nova, e aparece logo um cafezito, depois um restaurante, a seguir onde se possa dormir, mas logo um pequeno hotel, nasce uma pequena aldeia...

Vou apontar os dados do Património que tenho sinalizados neste trajecto. É um trabalho cansativo, tenham todos paciência. Vou falar de paróquias ou freguesias, de ermidas (capelas), de albergarias, hospitais, pousadas, estalagens, hospedarias e mesões, caminhos e calçadas, pontes e barcas, Confrarias e Irmandades — tudo “de Santiago”, de S. Gonçalo de Amarante e de algumas mais devoções afins. Conhecendo isto, desenham-se-nos os caminhos jacobeus e descobre-se um património.

Da estrada romana Faro-Chaves que passava em Viseu ainda restavam e restam ainda alguns troços (limito-me ao trajecto Viseu - Chaves). Quase logo à saída de Viseu, onde havia pelo menos uma Albergaria¹⁵, em Abravezes, existia uma capela de Santiago, já de tempo antigo. Depois, a belíssima calçada de “Pousa Maria”; em Vila Meã (lugar de Moledo, C. Daire) uma capela de Santiago).

Pouco depois de Fareja, em Baltar (lugar agora da freguesia de Castro Daire), outra ermida de Santiago. Na vila havia um hospital cujos rendimentos “se distribuem em doentes e passageiros”¹⁶. Acima, em Mouramorta, uma capela de Santiago.

No Mezio pode ver-se uma pintura de Santiago no tecto almofadado da paroquial, onde há também uma imagem de S. Gonçalo, anotem, que falarei adiante deste Santo Gonçalo.

Em Magueija, melhor, na Magueijinha, existiu uma paroquial “de Santiago”, “acanhada e atarracada”, até que, no séc. XVIII, se construiu noutra lugar uma paroquial nova. Da primitiva nada resta. Mas perduram uma calçada, ainda hoje chamada “caminho de Santiago”, assim chamado, e uma ponte, ambas de origem romana. O povo não esquece!

Chegado a Lamego¹⁷, o peregrino podia pousar: “havia umas seis ou sete albergarias”¹⁸. Ainda em Lamego, numa ermida dedicada a Nossa Senhora da Conceição havia um altar colateral de São Gonçalo; numa outra, de Nossa Senhora do Desterro, um altar e uma Irmandade de S. Gonçalo¹⁹. Ainda em Lamego na capela da Senhora da Conceição de Paredes havia um altar lateral de S. Gonçalo²⁰. Um historiador diz que «a devoção a S. Gonçalo era uma das mais frequentemente invocadas na cidade [de Lamego]»²¹.

¹⁵ *Elucidário*, de Viterbo II, Porto: Civilizaçã1983, p. 296.1.

¹⁶ *Memórias paroquiais de Viseu*, p. 190.

¹⁷. Chegava ainda a Lamego um outro caminho “de Santiago”. Vinha dos lados de Moimenta da Beira e Sernancelhe. A chegar à cidade, em Cepões, há um topónimo e ermida “de Santiago”.

¹⁸. “havia umas seis ou sete *albergarias*, e *hospital de leprosos*, [que] ... não deixariam de ter seu *hospício* ou *hospital*...; estas casas que, por antonomásia, se chamavam *charidades*, hoje desapareceram da nossa lembrança” (*Elucidário* de Viterbo, II, p. 97.1).

¹⁹. CAPELA, José Viriato e MATOS, Henrique - *As freguesias do Distrito de Viseu nas Memórias Paroquiais de 1758*, Braga, 2010, pp. 279.2 e 300.1. Na Sé Catedral havia a capela de Santiago “que renderá dez mil reis”!

²⁰. COSTA, M. Gonçalves — *História do Bispado e cidade de Lamego*, V, 626

²¹. *Id.*, III, p. 392.

Em 1682 aprovam-se os Estatutos da Irmandade²² dos Clérigos Pobres de São Bento da cidade de Lamego, da qual (Irmandade) São Gonçalo era padroeiro secundário²³;

A seguir, é Santiago de Sande (também Lamego)²⁴, Cambres (Lamego, ermida S. Gonçalo) e Rio Bom, com uma ermida de S. Gonçalo.

No século XVIII, a Régua era ainda uma povoação insignificante. Havia duas freguesias — a de S. Prisco da Régua (a montante) e a de S. Faustino do Peso (a jusante). Não faltavam barcas para a travessia do Douro.

A montante podia subir-se do lado esquerdo do Corgo na direcção de Panóias: na Magalhã (lugar de Abaças) há uma ermida da S. Gonçalo²⁵, logo a seguir a paróquia de Andrães que é de Santiago e em Constantim há outra capela de S. Gonçalo²⁶. Na abóbada almofadada da sacristia da capela da Casa de Mateus há um santoral que inclui Santiago e São Gonçalo.

Em tempo mais recente (quer dizer, a partir da Régua actual), passou a subir-se a Lobrigos (S. João), onde há uma ermida de S. Gonçalo²⁷, passava-se à Cumieira (altar de S. Gonçalo na paroquial) e logo se estava às portas de Vila Real, em Parada de Cunhos (freguesia de S. Cristóvão), onde existe também uma capela de S. Roque com Irmandade²⁸;

A jusante, havia mais duas barcas: a que ligava Samodães a Fontelas e seguia para Santa Marta de Penaguião; e depois a célebre barca de Moledo, criada nos inícios na nacionalidade por D. Afonso Henriques.

Quando, em 1289, D. Dinis fundou realmente a Vila Real de Panóias²⁹, subindo do Douro pelo lado direito do Corgo passou a poder entrar-se na Vila, por Folhadela, paróquia de Santiago³⁰ em cuja paroquial havia também um altar “do milagrozo Sam Gonçalo, que pella

²². Ver Apêndice: “*Confraria / Irmandade*”.

²³. Recorde-se o referido sobre a contenda entre dominicanos e beneditinos.

²⁴. Em Santiago de Sande podia, passando em Samodães, chegar facilmente a Penajóia, onde havia uma ermida de Santiago

²⁵. CARDOSO, Luis — *Diccionario geografico, ou noticia historica de todas as cidades... de Portugal, e Algarve...*, Vol 1, Lisboa, Officina Sylviana, 1747-1751, p. 2/3.

²⁶ Em Lagares (Mouçós), lugar situado num antigo caminho que provinha de S. Martinho de Antas, há uma capela e houve um Confraria, ambas “de S. Gonçalo”. Dali se seguia para Vilarinho da Samardã.

²⁷ De Lobrigos, por Santa Marta de Penaguião, chegava-se a Fontes (paróquia de Santiago e altar de S. Gonçalo na paroquial), na direcção de **Vila Cova** (Vila Real, paróquia de Santiago), onde existe um belo padrão de S. Gonçalo. No adro da igreja paroquial de **Santiago de Fontes** (Sta Marta de Penaguião) — espero que ainda lá esteja e não o tirem! — há um painel de azulejos que ali terá sido colocado por inícios do séc. XX, ou ainda no XIX, no qual, entre outras quadras, esta: “Dar pousada aos peregrinos / Vale menos do que dar / Moradia às pobres almas / no coração do lugar”. Na afirmativa, o que esta quadra quer dizer isto: Vale mais dar moradia às pobres almas (do purgatório) no coração do lugar - aqui, no adro da igreja de Fontes, por exemplo - que dar pousada aos peregrinos. A peregrinação descera já, e muito, na valorização popular. O painel de azulejos de Fontes é *histórico*: porque nos dá conta da sensibilidade popular religiosa de um tempo passado.

²⁸ *Grande Enciclopédia Portuguesa Brasileira*, Vol. 35, 857.1

²⁹ A primeira estrada Viseu - Chaves foi a romana. Passava em Panóias. Agora se aponta por alto a sua direcção: Viseu, Orgens, Pousa Maria, Castro Daire, Magueija, Lamego e logo se passava o Douro. Depois, Galafura ou Poiarses, Canelas, Constantim, Panóias, Lagares, Juste, Cidadelha, Vila Pouca de Aguiar, Pedras Salgadas (Rua da Estrada Romana), Sabroso de Aguiar, Oura, Salus (Termas romanas de Vidago), Samaiões, Madalena, Aquæ Flaviæ. Mas quando, em 1289, D. Dinis fundou a Vila Real de Panóias, tudo se alterou.

³⁰ Uma estrada romana que, de Bragança, descia à zona do futuro Porto, cruzava-se, por Panóias, com a romana Viseu-Chaves. Um não curta calçada da bragançana pode ainda ver-se ao lado da igreja paroquial de **Mondrões** (ao lado ocidental da cidade), bem como a beleza do seu frontispício. Não podem também esquecer-se as

grande devoçam com que o veneram os moradores desta freguezia lhe levantaram hum[a] irmandade com numero de trezentos irmanos e o festejam com toda a solemnidade no dia dez de Janeiro”³¹.

Em Vila Real, no «Campo do Tabolado», destruído no início do século XX para se construir a Av. Carvalho de Araújo, existiu, numa Rua de Santiago, uma capela do Apóstolo, que, até ao século XVII, foi sede de uma Confraria³² de Santiago. Houve também uma Albergaria de S. Brás, onde após alguns abusos, em 12 Outubro de 1395, D. João I sentiu necessidade de proibir os nobres e outras pessoas poderosas de se aproveitarem dela, pois que — disse o rei — ela só devia servir para "se acolherem muitos pobres e minguados como foe feita para os pobres e romeus e outras pessoas que de direito quiserem hir pousar en ella"³³. Em 1703 foi criada a Confraria de São Gonçalo na igreja do Convento de Vila Real³⁴.

Ainda em Vila Real, na Capela Nova (ou igreja dos Clérigos, ver figura 6), de Nasoni, encontrei, em 1989, na sacristia uma bela imagem de Santiago.

Após Vila Real, em Vila Seca (Adoufe) há uma ermida de S. Gonçalo; em Vilarinho da Samardã (uma Confraria do mesmo S. Gonçalo); em Zimão e Fontes, dois lugares da paróquia de Telões (Vila Pouca de Aguiar), ambos com sua capela de S. Gonçalo. Soutelo de Aguiar ou do Vale, é freguesia “de Santiago”.

Após Vila Pouca de Aguiar descia-se a Cidadelha³⁵ e seguia-se para Chaves passando por Pedras Salgadas (com ponte romana), Sabroso, Oura (paróquia de Santiago) e Redial ou Rodeal (ermida de Santiago, já no concelho de Chaves).

Aqui chegados, às portas de Chaves — outro interface mais importante que o de Vila Real — precisamos dar-nos conta dos caminhos que ali arribavam e dali partiam:

1. Oura (paróquia Santiago), Vilas Boas (paróquia de S. Gonçalo)³⁶, Chaves, Vilarelho da Raia (paróquia de Santiago); ou Chaves, Couto de Ervededo (ermida e ponte de Santiago)³⁷, Cambedo (ermida de São Gonçalo);

2. Oura (paróquia de Santiago), Redial (ermida de Santiago), Chaves

freguesias de **Vila Marim** (Vila Real, que teve uma Confraria de São Gonçalo) e de **Santiago de Lamas de Olo** (Vila Real) que, Alvão acima e abaixo, ligava Trás-os-Montes com Mondim de Basto - Braga, a caminho de Compostela.

³¹ CAPELA (José Viriato) — *As freguesias do Distrito de Vila Real nas Memórias Paroquiais de 1758*, Braga, 2006, pp- 545-546.

³². Ver Apêndice: “*Confraria / Irmandade*”.

³³. PARENTE, João — *Idade Média no Distrito de Vila Real*, IV Vol., 2014, Vila Real: Âncora Editora, p. 316. Ver documento da Chancelaria de D. João I, in GONÇALVES, Fernando de Sousa Silva - *Memórias de Vila Real*, 1º Volume, Vila Real, 1987, p. 143.

³⁴. SILVA GONÇALVES, Fernando de Sousa - *Memórias de Vila Real*, I, Vila Real, 1987, pp. 183 ss.

³⁵ No lugar Vila Meã da freguesia Bornes de Aguiar, onde há também uma capela de Santiago, vinha ter um caminho jacobeu proveniente da Foz do Tua.

³⁶ paróquia criada no séc. XVIII, com o peregrino e pontista S. Gonçalo de Amarante por orago.

³⁷ Teve esta freguesia uma ermida de Santiago que foi derrubada para no seu lugar se levantar um fontanário. No caminho do Couto de Ervededo para Cambedo há uma «**ponte de Santiago**» num lugar (conjunto de lameiros) a que se dá também o nome de Santiago. Uma imagem de pedra do Apóstolo a cavalo que era desta capela foi «dada» ao santuário vizinho de S. Caetano, onde ainda se conserva.

Figura 6. Imagem de Santiago (certamente proveniente da antiga ermida do Apóstolo existente no «Campo do Tabolado» e foi destruído no início do século XX para se construir a Av. Carvalho de Araújo). Está hoje na Igreja clérigos ou Capela Nova, de Vila Real



3. Santiago de Alhariz (ver figura 7) (concelho de Valpaços, paróquia de Santiago), Vilar de Nantes (derrubada ermida de Santiago)³⁸, Chaves.

4. Santiago de Alhariz³⁹, Santiago do Monte (ermida de Santiago)⁴⁰, S. Pedro de Agostem (lugar Santiago > ermida desaparecida)⁴¹, Seara Velha (paróquia de Santiago)⁴², Vilar de Perdizes (albergaria)⁴³;

Figura 7. Frontaria da igreja paroquial de Santiago de Alhariz, Valpaços. Fotografia do autor



³⁸ Num altar lateral da paroquial de Vilar de Nantes, havia uma imagem de Santo Amaro (*Memórias Paroquiais de Vila Real*, p. 263)

³⁹ Paróquia e topónimo.

⁴⁰ Lugar da paróquia Nogueira da Montanha, há uma capela de S. Tiago, no lugar de Santiago do Monte e num sítio chamado "Castras de Santiago", ou seja, "dois castros ligados um ao outro" (in MARTINS, João Baptista — Os Castros do Concelho de Chaves, Chaves: Câmara Municipal, 1993, p. 50).

⁴¹ Em São Pedro de Agostem há um hagiotopónimo Santiago, garantia de que existiu ali uma ermida dessa invocação.

⁴² Um Santiago Matamouros a cavalo na frontaria da paroquial O Apóstolo caiu da alimária não sabe quando, mas o cavalo lá está, sem cavaleiro. As gentes do lugar explicaram-me uma vez: se caiu é porque não queria lá estar, e por isso o não tornamos a pôr no sítio! Ora pega! O passado Verão voltei lá, estava já Santiago em seu cavalo!

⁴³ A albergaria de Vilar de Perdizes (Montalegre), é certamente a mais imponente de quantas existiram em Portugal. Ainda lá está, na portaria, a inscrição: "Hospital pera agazalho / dos Romr / de Santiago anno / de 1724".

5. Valpaços, S. Julião de Montenegro (fresco de S. Gonçalo)⁴⁴ (ver figura 8), Eiras⁴⁵ e Chaves ou Santo Estevão (ermida de Santiago⁴⁶) e Vilarelho da Raia (freguesia de Santiago, tem uma ermida de S. Gonçalo).

Figura 8. Fresco de S. Gonçalo, na paroquial de São Julião de Montenegro (Valpaços). Fotografia do autor



⁴⁴ Na paroquial, um belo fresco de S. Gonçalo.

⁴⁵ Num caminho proveniente de Vilarandelo (Valpaços) que teve já uma ermida de Santiago e que passa em S. Julião de Montenegro (fresco São Gonçalo), Eiras (Chaves) tem uma capela de Santiago situada no alto do monte dito “do Castelo”.

⁴⁶ «São anexas a esta Freguesia [Santo Estêvão] tres Ermidas, N. Senhora do Rosário, S. Matheus & Santiago» (*Corografia Portuguesa*).

6. De Eiras (ermida de Santiago) pode seguir-se para Faiões (desaparecida ermida de Santiago)⁴⁷ e Vilarelho de Raia;
7. Chaves, Seara Velha (paróquia de Santiago)⁴⁸, Vilar de Perdizes (hospital⁴⁹).

Em Chaves, havia três Albergarias de apoio aos peregrinos: a da Madalena, fundada pelo ano 1160 pela Rainha D. Mafalda de Saboia (1125-?), casada com D. Afonso Henriques, sob a invocação de Santa Maria Madalena, daria o nome a um lugar da cidade; uma outra, de Nossa Senhora de Rocamadour, que pode ter sido fundada pela mesma Rainha Mafalda; e uma terceira, fundada por Lourenço Pires⁵⁰.

O autor da resposta às Inquirições das Memórias Paroquiais de 1758, resumiu em poucas palavras uma interessante informação: “A ermida ou Santuário de Nossa Senhora do Pópulo [que está fora da Vila de Chaves], ... é de quotidiana romagem dos naturais e estrangeiros, principalmente dos peregrinantes que vêm e vão ao Apóstolo Santiago”⁵¹.

Antes de terminar esta visitação ao património construído do caminho Viseu-Chaves — que eu disse “o mais belo, o mais espectacular, o mais recolhido, e o mais espiritual trajecto jacobeu português” — quero lembrar que, mesmo assim, nenhum dos estrangeiros, cultos e ricos, que subiram a Compostela ou de Compostela desceram até Lisboa, palmilhou o Viseu-Chaves.

Há uma excepção que pode interessar ao Turismo. Em 1466, Leão de Rozmital, cunhado do rei da Boémia, no seguimento de uma longa e cavalheiresca viagem pela Europa ocidental, chegado de Medina del Campo e Salamanca, entrou em Portugal, com o intuito de se dirigir a Santiago, pela Cova da Barca, junto ao rio Douro, um pouco a norte de Barca de Alva.

Seguiu depois este itinerário até Compostela: Freixo de Espada à Cinta, Torre de Moncorvo, Abreiro, Vila Pouca de Aguiar, Arco de Baúlhe, Póvoa de Lanhoso, Braga, Ponte de Lima, e Tuy.

No regresso de Santiago, voltou por Braga, Guimarães, Porto, Arrifana, Águeda, Mealhada, Coimbra, Rabaçal, Alvaiázere, Tomar, Punhete, Montargil, Arraiolos, Évora, Évora-Monte, Estremoz, Elvas e Badajoz.

Há dois relatos desta viagem a Compostela, um da autoria do secretário de Rozmital, Shaschek, e outro da autoria de Gabriel Tetzl, um patricio da cidade de Nuremberg que o acompanhava⁵².

Um caminho jacobeu verdadeiramente transversal!

⁴⁷ Faiões existiu uma ermida de Santiago (COSTA, António Carvalho - *Corografia Portuguesa e Descrição Topografica...*, II, III, V, 2ª edição, Braga, 1868, p. 449).

⁴⁸ Seara Velha (Chaves) é também uma freguesia nova, cortada da antiga Calvão, que tinha um lugar chamado Santiago: a sua ermida passou a igreja paroquial.

⁴⁹ “... que no dito hospital houvesse uma botica e que na dita casa ou albergaria se recebessem, agasalhassem e tratassem nas suas doenças os peregrinos pobres de Santiago de Compostela...” (in *Enciclopédia Luso-Brasileira*, Vol. 35, p. 822.2).

⁵⁰ CORREIA, Fernando da Silva - *Origem a formação das Misericórdias portuguesas*, Lisboa, 1944, p. 412.

⁵¹ CAPELA, José Viriato, BORRALHEIRO, Rogério e MATOS, Henrique - *As freguesias do Distrito de Vila Real nas Memórias Paroquiais de 1758*, Braga, 2006, pp. 212.1.

⁵² *Viajes de Extranjeros por España y Portugal desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*, recopilación, traducción y notas de J. García Mercadal, Vol. I, Junta de Castilla y León, 1999, pp. 255-257 279-281.

Para compor o património jacobeu do trajecto Viseu - Chaves, é ainda necessário ter em conta as devoções paralelas à jacobea, o que, no território que vimos, pode parecer que não são muitas, mas são.

S. Gonçalo de Amarante (figura 9), uma figura da Tradição medieval do Séc. XIII, foi um pontista e um peregrino, mas a Roma e à Terra Santa. A sua figura histórica continua a ser uma questão em aberto; mas o percurso histórico do seu culto é bem diferente.

Figura 9. Gravura da História das vidas e feitos... dos sanctos, de Frey Diogo do Rosairo, publicado em Braga em 1567, p. 61v



Estudando-o, encontrámo-nos com a história da Igreja portuguesa, desde o século XIII ao XVIII. Tudo nele se espelha: grandes desafios pastorais, seus métodos e resultados, grandes debates, pecados e horas de graça, caminhos da piedade popular e a sua perversão.

A personagem quase se diluiu na bruma do tempo, quase se apagou; ficou-nos a memória de um grande vulto, mas sobretudo do seu culto, que se enrodilhou no de Santiago. Por exemplo: na igreja do convento de São Gonçalo, em Amarante, há um altar de Santiago; e acontece exactamente o contrário na paróquia de Folhadela, aqui em Vila Real: a igreja é de Santiago mas tem um altar de S. Gonçalo.

No altar-mor da freguesia de Santiago de Custóias, do concelho de Matosinhos, aparecem lado a lado as imagens de Santiago (para quem entra à esquerda) e São Gonçalo (à direita). E na freguesia de Vila Seca, do concelho de Barcelos, o orago é Santiago, mas a festa é a São Gonçalo!

Enquanto a Igreja se enredava com o poder político, se distraía nos seus debates internos, e os dominicanos perdiam a iniciativa e o protagonismo pastoral que até então tinham em Portugal, São Gonçalo tornou-se um santo “nacional”.

E nos séc.s XVII e XVIII «a sensibilidade popular converteu-o num santo fácil e caseiro; nisto veio a dar aquele que, por índole e por carreira, se entregou ao convívio das causas humanas. (...). O asceta, a par da saudade de morrer, anda constante com a paixão da vida. Amou o mundo por algo que era nostalgia da felicidade. E os homens corresponderam-lhe com gratidão, que é amor por quem se afeiçoa às experiências deles, ainda que sem ilusão e familiaridade». Assim acontece, de facto, com as grandes figuras que calaram na alma popular. Assim foi com António de Lisboa, de quem Agustina Bessa Luís escreveu o que acabo de ler⁵³. Que bem poderia tê-lo dito igualmente de São Gonçalo de Amarante!

Apesar de tudo isso, as Confrarias e Irmandades de São Gonçalo espalharam-se consideravelmente pelas periferias de Vila Real, nos séculos XVII e XVIII, certamente por influência dos Dominicanos de Vila Real (o seu convento foi fundado em 1421 e extinto em 1834) e o de Amarante (existiu de 1540 a 1838). Os Estatutos da Irmandade dos Clérigos Pobres de São Bento da cidade de Lamego de que São Gonçalo era padroeiro secundário, datam de 1682⁵⁴; em 1703 era criada a Confraria de São Gonçalo na igreja do Convento de Vila Real⁵⁵; à volta da cidade existiam, em 1721, 4 Confrarias gonçalinas: em Borbela (altar de S. Gonçalo⁵⁶); Adoufe (no lugar de Vila Seca, capela de S. Gonçalo⁵⁷); Vilarinho da Samardã teve uma Confraria de S. Gonçalo: a imagem está na paroquial); e Vila Marim⁵⁸ (também Confraria e altar lateral na paroquial).

S. Roque (ver figura10), nascido em Montpellier, em meados do séc. XIV, desfez-se dos seus bens, e partiu como peregrino para Roma. No regresso ter-se-á dedicado ao cuidado dos empestados. Contagiado então pela peste negra que grassava um pouco por toda a Europa, abandonado por todos, passou a ser alimentado pelo pão que um vizinho lhe mandava, diariamente, por um cão. Por isso ele é iconograficamente representado a mostrar uma ferida na perna e acompanhado de um cão que lhe traz o pão na boca. É sempre figurado com a vara e a cabaça de peregrino. Por vezes, também a vieira de peregrino. São Roque, um culto não muito antigo, aparece em Mondrões (Vila Real) e numa capela de sua invocação em Parada de Cunhos, como atrás disse já.

⁵³. LUÍS, Agustina Bessa - *Santo António*, Lisboa: Guimarães Editores, 1973, p. 11-12.

⁵⁴. Recorde-se o referido sobre a contenda entre dominicanos e beneditinos.

⁵⁵. SILVA GONÇALVES, Fernando de Sousa - *Memórias de Vila Real*, I, Vila Real, 1987, pp. 183 ss.

⁵⁶ *Memórias paroquiais de Vila Real*, p. 539.

⁵⁷. *Memórias paroquiais de Vila Real*, p. 535.

⁵⁸. *Memórias paroquiais de Vila Real*, pp. 183 ss.

Figura 10. Imagem de S. Roque, no Museu Nacional Machado de Castro, Coimbra



S. Cristóvão (ver figura 11). Já Erasmo (1466?-1536) prevenira: "se algum deles [dos santos] é de índole fabulosa e poética, como ... São Cristóvão ..., todos lhe terão maior devoção do que a São Pedro, São Paulo ou ao próprio Cristo"⁵⁹. Mas só na sequência do Concílio Vaticano II, creio eu, foi retirado do calendário litúrgico.

⁵⁹. *Elogio da Loucura*, XLV.

Figura 11. Na frontaria da igreja paroquial de S. Cristóvão de Cabeçudos (Famalicão)



Foi, no entanto, um dos cultos hispânicos mais espalhados na pré-nacionalidade no Norte de Portugal. Dizia a lenda que era um homem de grande compleição física que usava a sua força para ajudar as pessoas a atravessar os rios. Um dia, apareceu-lhe uma criança pesadíssima... Era o Menino Jesus! O seu culto estabeleceu-se sempre à beira de rios que não tinham pontes, mas era bom que as tivessem.

No rio Douro, os peregrinos que iam para Compostela ou de lá chegavam e se apresentavam para a travessia de um rio difícil de passar (como é o Douro!), abundam as paróquias dedicadas a S. Cristóvão: Mafamude (Vila Nova de Gaia), Espadanedo (Cinfães) e São Cristóvão de Nogueira (Cinfães), Arícera (Armamar), Candemil (Amarante)...

Para além da paróquia de Parada de Cunhos cujo orago é São Cristóvão (ali passa o Corgo), aqui perto, a norte de Vila Real, um pouco acima de Mouços, há uma paróquia de São Tomé do Castelo de São Cristóvão. A freguesia agora reuniu-se à de Justes. Mas nasceu à volta uma ermida de S. Cristóvão, levantada junto de um pequeno ribeiro tributário do Corgo. Sempre que há lugar de culto a São Cristóvão, há rio por perto, grande ou pequeno, tanto faz!

Poderiam citar-se ainda algumas mais devoções paralelas. Desde logo, diversas invocações de Jesus e de sua Mãe Maria: Senhor do Padrão, Senhor da Boa Passagem (embora esta expressão seja, em muitos casos, sinónima de "Boa Morte", parece, no entanto, não ser descabido afirmar-se que, aqui e ali, é diferente o seu sentido), Senhor ou Senhora do Caminho, do Bom Despacho, do Socorro, dos Aflitos, da Guia, da Estrada, da Boa Viagem, da Lapa (esta relativamente frequente a norte e no enfiamento do célebre santuário da Serra da Lapa) ...

O Caminho de Santiago e a linguagem popular

Para acabar, algumas palavras e expressões populares nascidas nas periferias do Caminho. À volta da peregrinação pululavam os parasitas, os ladrões, os vagabundos, os mendigos profissionais, os tudo. Os mais perigosos eram os falsos peregrinos, chamados "coquillards", em francês, palavra que abarcava toda a espécie de vagabundos, delinquentes, vulgares trapaceiros e nicromantes dos futuros, que se serviam da concha da Santiago (coquille) como disfarce. Em Espanha, eram perseguidos pela própria legislação civil que envidava esforços no sentido de os apartar dos peregrinos verdadeiros, os "jacquets" 60.

É neste contexto que nasce a palavra galhofa, de galli offa (latim > carne do gaulês). Galhofa era, inicialmente, o que nos conventos e noutros lugares de acolhimento se dava aos peregrinos que mendigavam comida ao longo do caminho francês. Mas, no meio deles, facilmente se intrometiam os falsos peregrinos. Galhofeiros eram portanto os falsos peregrinos que, ociosos e folgazões, se apresentavam a pedir comida; e galhofa deixou de ser a porção de carne (a carne para o francês) ou a quantidade de comida que se dava ao peregrino e passou a ser o barulho que eles faziam na sua distribuição.

Foi também neste mundo que surgiu o adjectivo francês num sentido que não tem nada a ver com a nacionalidade. Francês refere um indivíduo com aparências falsas, falso ou fingido. Tem a ver com este sentido a expressão ou sair à francesa.

O substantivo palmar — que primeiramente era sinónimo de palmeiro pois que, no regresso de Jerusalém, os peregrinos colocavam no chapéu uma palma, em sinal de peregrinação cumprida⁶¹, que depois passou a sinónimo de "peregrino estrangeiro"⁶² — o substantivo

60. Ver BOTTINEAU, Yves - *Les chemins de Saint Jacques*, Paris: Arthaud, 1983, p. 40.

61. O substantivo aplicou-se depois aos romeiros em geral; assim, no Porto e em Lisboa, havia o Hospital dos Palmeiros.

palmar passou a verbo. Diz-se ainda hoje, em bom português, palmar a significar roubar⁶³. Na mistura de peregrinos autênticos com falsos e vagabundos, palmava-se de facto muito!

Com a coquille à vista, entrou, palmou a galhofa e saiu à galhofa a nacionalidade krido de fome! à francesa!

O culto de Santiago de Compostela em Trás-os-montes e alto Douro

Não há, nem na Europa nem em Portugal, uma concentração maior de lugares de culto jacobeu e de devoções afins que a de Trás-os-Montes. E, em Trás-os-Montes, ao longo e na orla do caminho Viseu-Chaves, eu penso que poucos o sabem ou têm em conta: nem o Turismo, nem a Igreja, nem os tantos que hoje gravitam à volta daquilo a que chamam o "caminho de Santiago".

Mas sabia-o já, nos meados do séc. XII, o Codex Calixtinus que — repito — diz assim: “As cidades e povoações maiores que então existiam na Galiza são as seguintes: “Viseu, Lamego, ... Orense...”, etc. Àquela data, séc. XII, já se espalhava por todo o território português com intensidade a devoção jacobea!

Distribuídas por Portugal, há ainda hoje 184 paróquias que têm Santiago por padroeiro; 113 (quase 2/3) estão a Norte do rio Douro: 41 na diocese de Braga, 28 na do Porto, 22 em Viana do Castelo, 14 na diocese de Vila Real, e 8 em Bragança. Nestas contas não entram as mais de 20 desaparecidas ao longo dos séculos nem as que trocaram de orago.

Mas há ainda as ermidas ou capelas⁶⁴. Tudo ao lado dos caminhos que viam passar os peregrinos compostelanos. Contam-se hoje em Portugal (+ -) 153 ermidas “de Santiago”⁶⁵; 77 — exactamente metade! — estão também a norte do Douro e 30 na diocese de Vila Real (15 em Viana do Castelo, 12 em Braga, 19 no Porto, e 11 em Bragança). Curioso que Vila Real seja a diocese que tem mais ermidas de Santiago: 30!

De São Gonçalo de Amarante, há também 1 paróquia — Vilas Boas (Chaves) —, 6 Confrarias⁶⁶, duas Irmandades e 8 ermidas⁶⁷. Estas capelas nunca foram construídas no cimo dos montes⁶⁸ nem nos lugares ermos; aparecem sempre nas velhas estradas e nos caminhos de pé posto. Não contei nem Pousadas, nem Albergarias (ver foto 12) nem Estalagens, etc.

⁶². SANTA ROSA DE VITERBO, Frei Joaquim - *Elucidário*, edição crítica de Mário Fiúza, II Vol., Porto: Liv. Civilização, 1993, pp. 461.

⁶³. O *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1881, p. 1286.1, regista: “palmar, v. tr., furtar, empalmar, bifar”.

⁶⁴ Ver em apêndice “Igreja > Capela > Ermida > Freguesia e paróquia “.

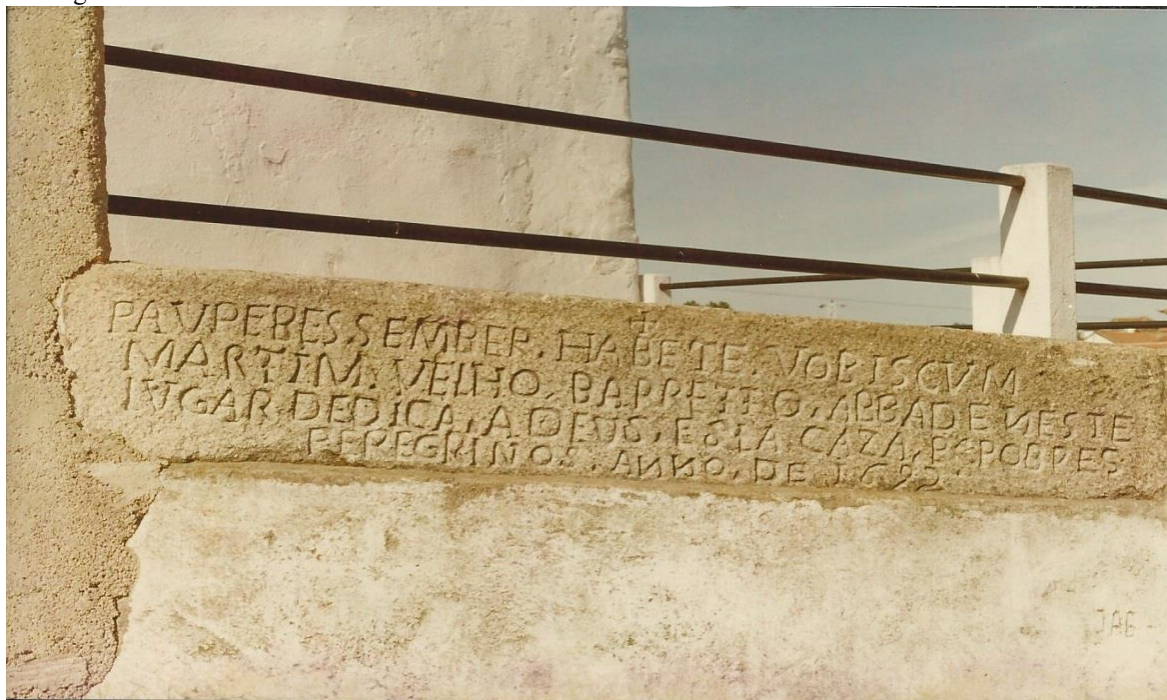
⁶⁵ Esta é uma contagem difícil. Houve certamente algumas mais. Bastam, para o provar, os hagiopónimos — Santiago — que ainda vigoram

⁶⁶ Convento dominicano de Vila Real, Vilarinho da Samardã, Lagares (Moucós, VReal), Vila Marim (VReal), Borbela (VReal), Adoufe (VReal), e duas Irmandades, em Lamego e Folhadela. (VReal), para além das “seis ou sete *albergarias*” de que já atrás falámos, citadas por Viterbo (Ver nota 14).

⁶⁷ **Ermidas de São Gonçalo**: Cambres (Lamego), Rio Bom (Lamego), Lobrigos (S. João), Constantim (VReal), Magalhã (VReal), Adoufe (VReal), Zimão e Fontes (Telões, VPAguiar), Cambedo (Vilarelho da Raia).

⁶⁸ Exceptuando a já citada na Serra da Estrela, entre Belmonte e Folgoso, afinal num caminho de Santiago, a única que conheço em monte alto é a de Sobre-a-Fonte, d Santiago, lugar da freguesia de Sedielos, Régua; disseram-me no entanto, ali pelo final de década do século XX, que teria sido mandada construir por um emigrante português em França.

Figura 12. Antiga albergaria em Santa Valha (Valpaços): “ Pobres, sempre os tereis convosco. Martim Velho Barretto, Abade neste lugar, dedica a Deus esta casa para pobres peregrinos. Ano de 1692”.
Fotografia do autor



Mas havia bastantes e algumas destinadas mesmo só a romeiros. Em Mondrões (Vila Real, freg^a de Santiago) havia duas Estalagens, uma na entrada e outra na saída da freguesia; uma outra ainda no lugar da Gralheira da freguesia de Telões de Aguiar, em lugar onde passava a via romana que ligava Viseu a Chaves (também aqui se conserva o topónimo *Estalagem*)⁶⁹.

Há ainda ou houve, ao longo deste caminho, Confrarias e Irmandades, pinturas, imagens, topónimos e outras referências — ponte de..., festa de..., feira de..., — “de Santiago” e de “São Gonçalo

Foi neste caminho central relativamente ao território Entre-Douro-e-Galiza, onde a actual diocese de Vila Real foi palmilhado de cá para lá e de lá para cá, que surgiram as tais ermidas, lugares e possibilidade de algum descanso para o corpo e para o espírito, hoje quase sempre tudo fechado!

Todos estes dados, colocado num mapa, desenham o traçado dos caminhos “de Santiago”. Em conclusão. O caminho Viseu - Chaves (de apenas 180 Kms) tem, à sua volta, mais paróquias, ermidas e Confrarias jacobeitas⁷⁰ e gonçalinas (ver nota 53) — exactamente 32 unidades — do que o caminho Lisboa Porto, que tem 300 Kms. E o chamado caminho francês (Roncesvalles - Compostela) que, em 800 Kms, tem apenas 7!⁷¹ E sabem porquê este último?

⁶⁹ A notícia de todas as albergarias apontadas neste parágrafo foi recolhida em PARENTE, João – *Idade Média no Distrito de Vila Real*, IV Vol., Lisboa: Âncora Editora, 2014, p. 315.

⁷⁰ **Paróquias de Santiago:** Abravezes (Viseu), Magueija (Lamego), Sande (Régua), Fontes (StaMPenaguião), Folhadela (Vila Real), Andrães (Vila Real), Mondrões (Vila Real), Soutelo de Aguiar (VPAguiar), Oura (Chaves) Vilarelho da Raia (Chaves), Seara Velha (Chaves), Vilar de Perdizes (Montalegre). **Ermidas:** Vila Meã (Moledo, Castro Daire), Baltar (Castro Daire), Mouramorta (Castro Daire), Vila Real, Vila Meã (Bornes de Aguiar), Redial (Vilar do Tâmega, Chaves).

⁷¹ De facto, no caminho francês — Roncesvalles - Compostela — contam-se apenas 7 igrejas e ermidas “de Santiago”, in JAÉN, José María Anguita - *Guía del Peregrino Camino de Santiago*, León: Editorial Everest, 2004: 1. a de Santo Domingo de la Calzada; 2. ermita de Santiago o del Otero (p. 127); 3. iglesia de Santiago, em

A peregrinação a Santiago de Compostela como património cultural

Figura 13. Santiago peregrino, na capela do Arestal (Vale Cambra)



Disse, a começar, que falaria pouco do caminho romano que começava no Algarve, mas que na parte final, Viseu-Chaves, se transformaria num caminho de peregrinação a um pretensu túmulo de Santiago.

Porque foram os peregrinos que por aqui passaram ao longo de séculos, que inspiraram e urgiram, que exigiram directa e indirectamente, que subsidiaram até com as suas esmolas e ajudaram a levantar — não tenham dúvida — igrejas paroquiais, ermidas, albergarias, hospitais, pousadas, estalagens, hospedarias e mesões⁷², caminhos e calçadas, pontes e barcas, Confrarias e Irmandades — tudo “de Santiago”, de S. Gonçalo de Amarante e de algumas mais devoções afins. Mas muito mais do que isso: os peregrinos e quantos se encontravam pelo caminho trocaram ideias e práticas, costumes e técnicas, valores e crenças, tudo quanto haveria de produzir o fundo comum do espírito europeu que presentemente vive tempos maus.

Qualquer Dicionário diz que **Património** é um conjunto de bens materiais e imateriais transmitidos pelos antepassados, bens que constituem uma herança colectiva que deve ser entregue à geração seguinte: e eu não falei aqui hoje nem da Iconografia, nem do Adagiário, nem da Botânica⁷³, nem da Heráldica, nem da Oratória, nem das festas e feiras “de Santiago”, a própria Toponímia nem lhe toquei.

Carrión de los Condes (p. 135); 4. ermita de Santiago em Cruz de Hierro, em Foncebadón (p. 187); 5. iglesia de Santiago em Villafranca del Bierzo (p. 196); 6. Iglesia de Santiago em Barbadelo, depois de Sarriá (p. 227); 7. depois de Melide, em Boente, iglesia de *Sanctus Jacobus de Boento* (p. 248).

⁷². Este topónimo, que tem a ver com o latim “mansionem”, em francês deu *maison*. Assim, em Mesão Frio, por exemplo, existiu uma albergaria mandada construir pela rainha D. Teresa.

⁷³ *Erva de Santiago*, nome que em Trancoso (terra de intensa devoção jacobea) se dava à Tasninha (*Senecio jacobæa* L), um planta medicinal antidisentérica (VASCONCELOS, Prof Augusto de — *Dicionario das Plantas de Portugal que teem nome popular*, Porto, 1915, pp. 32 e 83), certamente que muito utilizada pelos peregrinos

Compete ao Estado, à Autarquia (Câmara ou Freguesia), ainda à Igreja e à Universidade e a cada cidadão estudar, salvaguardar e valorizar o património jacobeu. O Turismo tem de auxiliar este esforço, pois que — em minha opinião — não pode pretender apenas muito dinheiro, servindo-se de um capital ou propriedade que é de todos.

Que grande Património, Turismo!, tu tens à tua frente, particularmente neste trajecto Viseu-Chaves! Mas tu não podes ser um Turismo que apenas fabrica e vende, “usado, bota-se fora”! O homem antigo andava fundamentalmente a pé e às vezes de barco. Cavalos, carros e liteiras eram para poucos. Andar a pé fazia parte do quotidiano e da humana condição. Por montes e vales, um homem levantado entre o céu e a terra era uma prática comum que não custava a ninguém. As pernas estavam habituadas e os pés eram robustos.

Hoje assim não é. O homem urbano não anda a pé, nem sequer nas estradas do Colesterol. E o caminhar é, para o corpo, antes de mais nada, uma disciplina que liberta o espírito. E o peregrino, mesmo sem ter disso consciência, era isso que procurava: Liberdade! Libertar-se das prisões do quotidiano; procurar o que só longe encontraria, que do “por ali” andava ele cheio; ter a certeza de uma palavra que, de certeza, ouvira já muitas vezes: “Procura que encontrarás!” (Lc 11,10).

Claro que não foram os cristãos que inventaram as peregrinações. Muito antes deles, peregrinava-se já, desde o passado mais obscuro ao lugar onde o Sol morria, ao Finisterra galego, ao Olimpo grego ou ao Stonehenge britânico, à floresta sagrada de Avalon, às fontes sagradas da Grécia e de Roma, aos “altos montes” de Israel, de Sião, de Garizim ou de Siquem (1 Re 12,1), de Betel (Gn 28,19), Mambré (Gen 13,18) ou Bersabé (Gen 21,22) mas sobretudo a Jerusalém, cidade a que se subia (Mc 10,33 e Lc 18,31; Act 15,2; Gl 2,1) mas de que também se descia: o homem que caminhava para Jericó e caiu nas mãos dos salteadores, “descia de Jerusalém” (Lc 10,30).

Mas o caminhar do *peregrino*, é muito diferente do do viandante. O verdadeiro peregrino sai do seu mundo profano na demanda do sagrado, deixa tudo para trás, a família e os bens. Muitas vezes, na insegurança dos tempos antigos, fazia testamento dos seus bens antes de partir. E libertava-se de toda a cangalhada, bastava-lhe o chapéu, um bordão e umas botas, ainda algum dinheiro se não queria pedir esmola, e depois kms e kms a palmilhar, passo a passo. O caminhar não lhe fazia bolhas nos pés nem lhe cansava as pernas. E o espírito libertava-se-lhe porque o tempo era de pensar e meditar, de resolver dramas, de penitenciar, de buscar e encontrar ou não, de comentar decisões, de procurar a Deus..., de encontrar Outros e de admirar a própria Natureza que não é só beleza, é muito mais do que isso, é o momento em que “o invisível se torna visível à inteligência” (Rm 1,20). E caminhar não lhe custava.

“Onde está o caminho da morada da luz?” (Jb 38,19), perguntava Job. “Ensina-me os teus caminhos, Senhor” (Sl 27,11), orava o Salmista. E o profeta: “Assim diz o Senhor: “Ponho

compostelanos para atalhar a complicações frequentes causadas por alimentos estragados. Em Fontão (Ponte de Lima), freguesia dedicada a Santiago, serviram-me num dia da festa do Apóstolo "peras de Santiago", pequenas e bem rosadas, apetecíveis e saborosas. O mesmo se diga de algumas maçãs ditas também "de Santiago", temporãs e vermelhinhas, na zona de Santo Tirso.

diante de vós o caminho da vida e o caminho da morte” (Jr 21,8); “Se andardes por caminho direito conhecereis a paz” (Is 59,8), acautelava o Terceiro Isaías.

Quem nunca fez esta experiência, de caminhar da profanidade para o lugar sagrado não percebe o que é ou foi a peregrinação a Compostela. Só percebe o que é peregrinar quem, do fundo da alma, desejou verdadeiramente fazê-lo e o levou a sério; só depois de amargar as dificuldades do caminho, de entrar dentro de si e de escutar ou partilhar, só depois de chegar e de se *encontrar* com o mistério que, no mínimo, vislumbrou, pois que a peregrinação exige o afastamento do prosaico e busca o transcendente (o que sobe [*scandere*] *muito para lá...* [*trans* em latim]: donde *transcandere* > *transcedere* > subir para o transcendente); ... só esse percebe que peregrinar não é um *produto* apenas turístico (que se vende e compra e bota fora), uma receita economicamente interessante, ou interesse autárquico, radical, cultural, etc.

O caminho de Santiago foi efectivamente estrada de muita riqueza imaterial. Foi lugar de troca de saberes e sabores, de artes e culturas, de técnicas e estéticas (as maiores catedrais góticas de Espanha e quase todas as de França estão ao longo dos caminhos de Santiago, por exemplo), de serviços e diálogos. Por isso Goethe (1749-1832) disse que a Europa se fez a peregrinar a Compostela.

Peregrinando, o crente, o pecador, o encarcerado ou o cadastrado (o tribunal belga pode castigar o criminoso obrigando-o a ir a pé a Compostela) o mesmo agnóstico ou ateu, o zangado com Deus ou com a Religião, caminha na alegria de o fazer, com o peso do pecado ou o vazio de esperança; sobe a montanha e desce aos vales, esturra ao sol e, com a sombra ou a brisa, refresca-se debaixo de uma árvore, cansa-se e descansa, encontra-se e perde-se, esquece-se e recorda-se, sai de si para o longínquo e entra mesmo no transcendente; pelo caminho encontra alguém com quem troca riquezas e dores. Mas segue também caminho sozinho, falando consigo mesmo e mais ninguém, e possivelmente tem resposta de Deus. Depois de muito andar e libertado já de tudo, do seu terrunho, da casa, do trabalho que lhe cumpre, sequioso porque não tem água, que coma também não ..., mas já encontra um lugar que o acolhe, albergaria monástica ou não, possivelmente uma barca de “por Deus”, também um lugar sagrado, igreja paroquial ou ermida...

E o verdadeiro e demandado santuário, fim transitório de tanto caminhar, e nunca mais se lá chega que é o que o peregrino mais deseja!...: e, só no fim, a alegria inexplicável de chegar... Tudo isto é, afinal, a imagem da vida real de cada homem. Que é um homem senão um peregrino? Nascer, crescer, criar, definhar e morrer: longo e difícil caminho! Por isso, dizia o Salmista: “Sou um peregrino nesta terra” (Sl 119,19). Por isso Job dizia que podia “caminhar mesmo nas trevas” (29,3) pois que, garantia Isaías, “não me fatigarei” (40,31). Um dos maiores caminhantes da história, Paulo de seu nome, nascido em Tarso e falecido em Roma, deixou escrito: “eu ando é para a frente. Esqueço o que fica para trás e corro para a meta a que Deus me chama” (Fl 3,12-14).

Sophia de Mello Breyner poetizou isto tudo numa foto “a la minuta”:

«A São Tiago não irei
como turista. Irei
- se puder - como peregrino.
Tocarei a pedra e rezarei
Os padres-nossos da conta como um campesino.»⁷⁴

⁷⁴ *Ilhas*, Lisboa: Texto Editora, 1989, p. 22

APÊNDICE

1. Igreja > Capela > Ermida > Freguesia e paróquia

A palavra grega *ecclesia* quer dizer *reunião* de um qualquer grupo de pessoas, assembleia popular, etc. Jesus nunca falou na Igreja, nem utilizou esta palavra.

Aos primeiros cristãos, porém, que se reuniam em casa uns dos outros, nomeadamente no “primeiro dia da semana”, começaram a chamar-lhe a *ecclesia*⁷⁵ > **igreja** (que estava em Roma, em Corinto, igreja de Tessalónica, de Éfeso...).

Claro que os cristãos que formavam uma *ecclesia* > **igreja** começaram a ser muitos. Logo tiveram de procurar ou construir grandes espaços para caberem todos. A esses edifícios — não já ao conjunto dos cristãos — passaram então a chamar-lhes igrejas.

Mais tarde, além das igrejas grandes, surgiram outras, mais pequenas: as **capelas**, igrejazinhas pequenas — quase todas só com um altar — normalmente situadas em lugares ermos (donde *ermidas*) e altos (que substituíam antiquíssimos templos pagãos).

Com o tempo, a palavra *ecclesia* começou a escorregar: *ecclesia* > *iglesia* > igreja; e os cristãos, os baptizados > os *fili i glesie* (filhos da Igreja) > *feligreses* que começaram a ser chamados os **fregueses**.

Mas, com o crescimento do número destes pequenos grupos de cristãos que se reuniam em igrejas, ermidas ou capelas, precisaram ainda de se organizarem melhor. Os bispos que viviam nas grandes cidades sentiram necessidade de enviar alguns presbíteros, dos que viviam consigo, a evangelizar o mundo rural. Este dividia-se em *pagus* > pequenas aldeias. Os que nelas viviam, os *pagani* (isto é, os habitantes dos *pagi*) ainda não haviam sido cristianizados. E a palavra *pagani* passou a dizer os não evangelizados, os pagãos.

E cada vez mais foi preciso também marcar com algum rigor o território entregue a cada presbítero. E a cada território se chamou **paróquia** (do grego *pará+oikia*, casa ao lado). Paróquia, portanto, era uma unidade territorial de casas de cristãos que, geograficamente, constituíam um nova *iglesia* local

Modernamente, na nossa língua portuguesa, a palavra **freguesia** é do âmbito da administração civil e a paróquia da organização das igrejas locais.

2. “Confraria / Irmandade”

«A Confraria pode definir-se como associação de fiéis canonicamente erecta em pessoa moral para o incremento do culto público. A nota específica da Confraria consiste em que tem por fim “o incremento do culto público”, ainda que as obras de caridade cristã não sejam excluídas. (...) O novo Código de Direito Canónico engloba estas espécies de associações na designação genérica de associações de fiéis sem as especificar pelos seus fiéis (câns 321-326)» (BIGOTTE, J. Quelhas — “*Confrarias*”, in *Enciclopédia Verbo*, Editorial Verbo Século XXI, Vol. 7, col. 888). (...) “ [Às Confrarias] Dá-se-lhes, também, o nome de irmandades, fraternidades, confraternidades, congregações e, ainda, uniões e associações” (*Id.*, col. 889).

⁷⁵ *étumos + logía* = verdadeira palavra-

Vivir los Monasterios

(Viajes/ Experiencias/Observación Participante)

Visiting Monasteries

Poetic Reflections on Religion and Tourism

María Antonia García de León Álvarez

antonieta006@gmail.com

Universidad Complutense de Madrid

Resumen

A través de la vivencia de los monasterios que abren sus puertas a los visitantes, de una experiencia profunda basada en la observación participante, se reflexiona desde la antropología y la poética del valor y las características de estas experiencias.

He vivido en monasterios, en estancias cortas de una semana, en verano y Semana Santa, durante los últimos veinte años. Monasterios del norte de España, en Castilla, Galicia, Cantabria, Navarra, Aragón y Cataluña. No es adecuada la palabra turismo religioso para calificar estas estancias. Son vacaciones de descanso que, dentro de la filosofía cristiana, se contemplan como algo bueno y saludable; el descanso para la persona (y el séptimo descansó, dice la Biblia). Los monasterios advierten en sus folletos que no es turismo lo que ofrecen. Ofrecen descanso y el relax del silencio en lugares de gran belleza.

La liberalidad de su acogida y el respeto a la libertad de las personas por parte de los anfitriones monásticos, hace que nunca se pregunte nada, ningún motivo por el que se viene, en cierto modo va de suyo que se viene a un Monasterio, a un sitio sagrado, y que el viajero conoce mínimamente estas instituciones religiosas. Las reglas de funcionamiento y convivencia hacen de filtro de personas que chocarían con ellas y no podrían estar. La regla fundamental es la hora nocturna de cierre de las puertas del monasterio. A las 21 horas, y en otros antes incluso, a las 19 horas. Sin concesiones. Quien no este a esa hora dentro, deberá dormir fuera. El silencio es otra regla de convivencia. No fumar, no beber, ir vestido y comportarse con discreción son otras más. La duración máxima de la estancia no puede exceder de ocho días, y también se exige un mínimo de dos. Todas las normas son acordes con el estilo de la convivencia que se pretende y disuasorias para quien quiera hacer otro estilo de vida y de viaje. Por ejemplo, por lo general, no se admiten niños.

Dicho todo lo anterior añadiré que los Monasterios son sitios maravillosos. No hay más que consultar cualquier guía para ver y aquilatar los tesoros que guardan de arquitectura y cultura. Además del aliciente del canto gregoriano y otras artes musicales.

Espléndidos son los entornos privilegiados de la naturaleza en que se hallan. Además de los precios fuera del sistema que mantienen a favor del huésped, por practicar la ética de la fraternidad humana. Es una experiencia única para cualquier persona sensible y culta, y para cualquier persona de buena voluntad, y convivencialidad.

Son las antípodas del turismo de masas. Ni que decir tiene, que para el creyente, que suelen ser la mayoría de los viajeros, son sitios extraordinarios en los se repite año tras año.

La vida como literatura, la literatura como vida. En mi caso como escritora, son sitios Diez. Es decir, de enormes beneficios e inspiración. Como sitios de silencio son terapéuticos cien por cien. Como sitios de creencia, son inefables. La comunicación será completada por una locución oral, y el diálogo subsiguiente, con las preguntas que se me quieran hacer, dando un

ejemplo de las bondades de mi última estancia en el Monasterio de Santa María la Real de Oseira (Orense, Galicia).

Palabras clave: Monasterios, Turismo en monasterios, Turismo de Experiencia, Religión, Poesía.

Introducción (a modo de trabajo de campo)

He vivido en monasterios, en estancias cortas de una semana, en verano y Semana Santa, durante los últimos veinte años.

Monasterios del norte de España, en Castilla, Galicia, Cantabria, Navarra, Aragón y Cataluña

Filtros y reglas

No es adecuada la palabra turismo religioso para calificar estas estancias. Son vacaciones de descanso que dentro de la filosofía cristiana se contemplan como algo bueno y saludable el descanso para la persona (y el séptimo descansó, dice la Biblia).

Los monasterios advierten en sus folletos que no es turismo lo que ofrecen. Ofrecen descanso y el relax del silencio en lugares de gran belleza.

La liberalidad de su acogida y el respeto a la libertad de las personas por parte de los anfitriones monásticos, hace que nunca se pregunte nada, ningún motivo por el que se viene, en cierto modo va de suyo que se viene a un Monasterio, a un sitio sagrado, y que el viajero conoce mínimamente estas instituciones religiosas.

Las reglas de funcionamiento y convivencia hacen de filtro de personas que chocarían con ellas y no podrían estar.

La regla fundamental es la hora nocturna de cierre de las puertas del monasterio. A las 21 horas, y en otros antes incluso, a las 19 horas. Sin concesiones. Quien no este a esa hora dentro, deberá dormir fuera

El silencio es otra regla de convivencia. No fumar, no beber, ir vestido y comportarse con discreción son otras más.

La duración máxima de la estancia no puede exceder de ocho días, y también se exige un mínimo de dos.

Todas las normas son acordes con el estilo de la convivencia que se pretende y disuasorias par quien quiera hacer otro estilo de vida y de viaje. Por ejemplo, por lo general, no se admiten niños.

Dicho todo lo anterior añadiré que los Monasterios son sitios maravillosos.

Lo que es y lo que no es

No hay más que consultar cualquier guía para ver y aquilatar los tesoros que guardan de arquitectura y cultura. Además del aliciente del canto gregoriano y otras artes musicales.

Espléndidos son los entornos privilegiados de la naturaleza en que se hallan. Además de los precios fuera del sistema que mantienen a favor del huésped, por practicar la ética de la fraternidad humana.

Es una experiencia única para cualquier persona sensible y culta, y para cualquier persona de buena voluntad, y convivencialidad.

Son las antípodas del turismo de masas.

Ni que decir tiene, que para el creyente, que suelen ser la mayoría de los viajeros, son sitios extraordinarios en los se repite año tras año.

Una experiencia ética y estética

La vida como literatura, la literatura como vida.

En mi caso como escritora, son sitios Diez. Es decir, de enormes beneficios e inspiración.

Como sitios de silencio son terapéuticos cien por cien.

Como sitios de creencia, son inefables.

Termino este paper, que será completado por una locución oral, y el diálogo subsiguiente, con las preguntas que se me quieran hacer, dando un ejemplo de las bondades de mi última estancia en el Monasterio de Santa María la Real de Oseira (Orense, Galicia).

Voy a dar un ejemplo. El verano pasado, una estancia de una semana, logró reunir todos esos beneficios para mí.

Además de todas las facilidades de esta hospitalidad monástica, dispuse durante esa semana de una sala para trabajar, al modo que lo hacía un huesped legendario ya en Oseira, al que tienen dedicado dicho espacio. Hablo del famoso escritor inglés Graham Green, asiduo a este monasterio.

Escribí estos siete poemas que tengo el gusto de adjuntar a esta Comunicación, en los que expresé mi admiración a la vida monástica.

Trabajé en unas condiciones de excelencia. Muestro mi agradecimiento por esta modalidad de turismo religioso, por así llamarlo (en efecto se hace turismo también) que los monasterios propician con su hospitalidad.

Poemas en el monasterio y para sus monjes.

Por un puñado de silencio, y siete poemas más.

Por un puñado de silencio

Por un puñado de silencio me he salvado.
Este día de victoria
en que silencio al mundo.
Estoy en él,
y por encima de él.
Emerge mi yo.
Brotos tiernos.
Los castaños de Indias
bambolean sus ramas.

En mi escritorio, los ordenadores,
la correspondencia,
los *e-mails*,
el *Facebook*.
Todo ha quedado dominado
relegado a su espacio
de máquina-herramienta.

Yo, en el silencio, con el vacío,
los he domado.
Estoy más acá,
y más allá de ellos.

He llegado
a un mundo engalanado de hermosura,
luz insólita sobre mi vida.
Por un puñado de silencio me he salvado.

Poema primero

Sus vidas penachos ardientes

Sus vidas penachos ardientes en la jungla del mundo.

Son los guerreros del Cister.

Una austeridad de hierro,
una disciplina de batalla.

¿A qué batalla van?

Sin más recompensa que ver la Luz,

van a la gran batalla del espíritu.

Guardan el secreto de una meta encendida.

Arden en el amor.

*Caerán a su izquierda mil,
diez mil a su derecha,
nada los alcanzará.*

Poema tercero

Ni la flecha que vuela de día

Contra la decadencia y la melancolía,
no miran atrás ni para tomar aliento.

Caen las cercas de sus monasterios,
el espíritu resiste.

La fortaleza de la castidad,
el empuje del amor cortés a lo divino
cantan a su dama, Notre Dame.

Forman todas las noches,
atentos al ritual del trovador.

¡Ah, la hermosa visión de sus capas blancas!
Ellas ocultan su apostura, su seriedad,
la fortaleza de un reto, su empeño.

*Ni la flecha que vuela de día
los alcanzará.*

Poema segundo

Un puñado de valientes

Un puñado de valientes
son los monjes del Cister.

Como el salmo, su lema: *Sé valiente*

Una vida con épica, con norte,
una vida romántica, ajena al tedio.

Mineros del espíritu,
arrancan lo sacro al pedernal, al desierto,
a este mundo

adormilado,

abotargado,

obeso.

Son los caballeros del Cister,
Dios los sostiene.

Poema cuarto

Al ritmo de las estaciones, de la vida y del amor

Al ritmo de las estaciones, de la vida y del amor,

dentro de sus cercas,

dentro de sus almas,

los monjes resisten.

Rocíos y nevadas

Témpanos y hielos

Fuego y calor

Fríos y heladas

Escarchas y nieves

Noche y día

Sol y luna

Lluvia y rocío,

Vientos todos

En la ronda de las estaciones,
en el sucederse de los años,
en el paso de los días,
sin perder de vista al enemigo.
Tienen la fortaleza de un propósito.

¿Y si no estuvieran alerta en las altas horas
de la noche?

¿Y si todo fuera mentira?

Poema quinto

Tiempo sin tiempo

Ayer soñé que estaba en Oseira.
La calma del prado,
el sonido de las vacas,
el viento en la fragosa montaña.

Cae el gran silencio sobre el Monasterio.
Asciende un aire de eternidad,
de tiempo sin tiempo.

La vida entre la ingenuidad profética
y la inocencia ilimitada de los monjes.
Un mundo que huele
a geranio y a pan humilde.

Todo provoca un sentimiento
abarcador, abrasador, total.
Da igual que proceda de la más frágil hoja
seca,
del cielo estrellado,
o de cualquier anónimo ser.

La luna llena,
dentelladas de plata
en el perfil agreste del horizonte.

El aire vuela por la garganta del valle.
Siento la Natura
desde un escenario magnífico.
Abrazo la calma,
el cansancio,
la noche.

Muere la luz sobre el Monasterio.
Amo lo que queda después del silencio.

BREVERÍAS

Singular Sabiduría

Dijo el monje:

Por la misericordia de Dios
no me he convertido

Pensó el enemigo.

Envía un espía que ve
como están prestos siempre en su atalaya.

Existen los monjes, existe Dios.

Poema sexto

Rastreadores de lo sagrado

Los monjes,
una vida heroica,
una vida romántica,
en pos de lo sagrado,
que el laicismo consumista
nos ha arrebatado.

Nosotros, transformados
en estúpidos adoradores de fetiches,
vivimos hoy al dictado de los publicistas.

Poema séptimo

Nubes ligeras

Esta tarde,
con la luz en declive, he visto
nubes sobrevolar el Monasterio.

Me pareció escuchar un trueno.

No sabía que el alma
se pudiera escuchar tan alto.

en un pequeño burgués tripudo
que andaría en estas fechas
tomando el sol en playas atestadas.

Vivo encerrado en la hermosura de mi Monasterio.

(A Agustín Altisent. In memoriam)

El oficio de vivir

El monje,
consciente del peligro
del oficio de vivir,
clama antes de llegar la aurora :
Dios mío ven en mi auxilio,
Señor, date prisa en socorrerme.

* * *

Poemas inéditos escritos durante mi estancia en Santa María la Real de Oseira.

Del 5 al 10 de Agosto de 2017

María Antonia García de León

Referencias

García de León, M.A. (2017) No hay Señal. Sial ediciones: Madrid.

A New Route in Religious Tourism in Turkey: Seven Churches

Sinem Kunt

sinemkunt@gazi.edu.tr

Gazi University, Ankara, Turkey

Selma Meydan-Uygur

smeydan@gazi.edu.tr

Gazi University, Ankara, Turkey

Abstract

Turkey has many historical and cultural riches belonging to Judaism, Christianity and Islam, as well as "Gobeklitepe", the oldest religious center of the world 11,500 years ago. There are many places in Turkey that are mentioned in the Bible. The most mysterious of these places are the Seven Churches (Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardis, Philadelphia, Laodicea). Today it is observed that there is an current demand especially by Christianity groups who came from Europe, America and the other country for Seven Churches. The aim of this study is to evaluate the route of Seven Churches in religious tourism in Turkey. In this study, a 6-step content analysis model was used. There are 24 travel agencies that organize The Tour of Seven Churches in Turkey. However, there are no logos, emblems and motto of the Seven Churches. In the study present implications to distinguish, promote and contribute to the creation of an effective image of the Seven Churches from other cultural assets in Turkey.

Key words: religious tourism, the Book of Revelation, St. John, Seven Churches

Introduction

From early times, belief has been a powerful source of motivation, from early pilgrimage to holy places to modern travels. Religious structures, rituals, festivals and ceremonial activities are more attractive for religious followers who represent particular religious beliefs, as well as those for ordinary people (Henderson, 2013). Today, people are increasingly their travel interested in cultural areas and their specific differences (Meydan-Uygur & Baykan, 2007).

Turkey has many historical and cultural riches belonging to prehistoric and historic ages, as well as "Gobeklitepe", the oldest religious center of the world 11,500 years ago. Turkey is also a unique geography thanks to the valuable assets of the Jewish, Christianity and Islam (Kunt & Gülcan, 2017).

Modern Turkey has brought its historical and cultural heritage to the present. Today there are many places in Turkey that are mentioned in the Bible (Acts 2: 9-10, 9:30, 11: 19-30, 27: 2, John Revelation, 1: 11). Few of these places are the Seven Churches (Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardis, Philadelphia, Laodicea) in Revelation, the last section of the Bible. The Seven Churches in Revelation are located in the Aegean Region within the boundaries of Turkey today (İzmir, Manisa and Denizli provinces) (Küçük, 2013; Wilson, 2010). Today it is observed that there is an current demand especially by Christianity groups who came from Europe, America and the other country for Seven Churches.

The study included excavations and modern studies on the Seven Churches. Seven Churches evaluated one by one. There are pictures of the churches showing their present remnants in

this context. The development of religious tourism in Turkey was evaluated in chronological order. In the method part is explained preferred method of study in detail. In the results part, a table showing the activities of the travel agencies organizing the Seven Churches in Turkey, the tour route, the duration and the name was prepared. Although it seems to be a positive situation that there are many agencies organizing the Tour in Turkey. It is determined that the Seven Churches are not introduced with any logo, motto or slogan, The Seven Churches, considered sacred by Christians, have a separate importance because both the Christian world and Turkey have a potential in terms of religious tourism. In the study present implications to distinguish, promote and contribute to the creation of an effective image of the Seven Churches from other cultural assets in Turkey.

Conceptual Framework

In this part of the study was given general informations about Seven Churches and their pictures of its present remnants are included. Later, was presented the development of religious tourism in Turkey by chronological. It has been argued that more empirical works should be done in order for the Seven Churches to be correctly positioned in the Turkish religious tourism.

Seven Churches

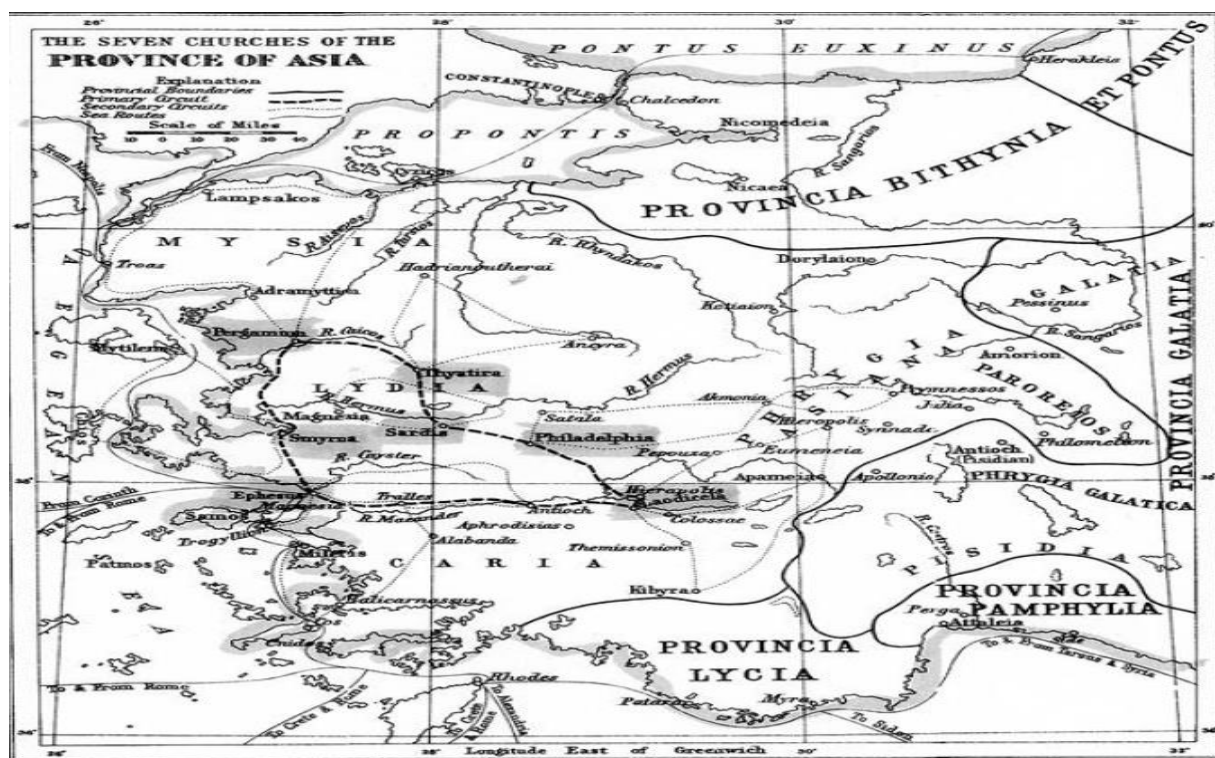
Christianity is one of the the most followed religions (Judaism, Christianity, Islam) that have survived from various periods and reached daylight. St. Jesus and the Bible formed by the teachings which it has notified and which belongs to Christians information. The second part of this Holy Book, the New Testament, known as the Revelation of the Apostle John. As mentioned in this book, The Seven Churches, which are sent messages, are considered to be the first churches of Christianity, and the seven is the borders of Turkey in the Aegean Region "(Kartal, Tepeci & Atlı, 2013; Küçük, 2013, p. 283; Öter & Çetinkaya, 2016, p. 3).

In fact, it would not be right to say that interest in Seven Churches is new in Turkey. The result of the birth of the Messianic Movement of Sabati Sevi in Izmir (Smyrna) and the intense interest of the English Christians in 1666 by the Christ movement enabled the Seven Churches to gain importance in the history of Christianity. In order to rediscover the Seven Churches in Anatolia, many researchers have traveled to places where there are Seven Churches in Anatolia. Paul Rycout's role in the establishment of a counseling center in Smyrna for the Levant Company played a key role in the beginning of the interest in the Seven Churches (Wilson, 2017).

In 1678 Rycout published the current state of Armenian and Greek churches during his travels to the Seven Churches during the rediscovery of the Thyatira Region (Baker & Biger, 1992, p. 52). In the same year, in 1678, Thomas Smith published a study titled "A survey of the Seven Churches as they now lie in their ruins" in the notes that the Seven Churches had concluded the visit. This work was translated into English shortly after it was first published in Latin (Thomas, 2011). Francis Arundell, who later served as a priest in a Chapel in Smyrna, published a study entitled "A Visit to the Seven Churches Asia" in 1828. In 1837, writer Fisher sent notes to Thomas Allom, a famous artist, for sketches for Asia Minor. A year after 1837, the sketch titled "Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor" was staged together with important engravings. This sketch was written by Robert Walsh, a former (retired) Protestant pastor in Istanbul. In 1869 Alexander Svoboda performed the earliest photographic record of the Seven Churches. These photographs show impressive images of the 19th century of the Church of Smyrna (Wilson, 2007). William W. Ramsay visited Smyrna for the first time in 1880's. The inheritance of Ramsay's pioneer continues to break ground in Anatolian literature today (Ramsey, 1904). You can see from Figure 1 the

names and locations of the Seven Churches in his famous work with title “The Letters to the Seven Churches in Asia”.

Figure 1: Names and Geographical Locations of the Seven Churches in the Roman Period



Source: Ramsay, (1904:345).

In today's Christianity, the belief that Jesus will be established on the third day by death, his apostles seeing him asking the biblical message to spread to all the nations, raising him to the God and establishing the Divine Kingdom by completing the work that came to the earth again at the end of the world has become a central doctrine (Aydın, 2007). In this context, there is a close relationship between Aziz Yuhanna (Yitik, 2001, p. 37) and the Seven Churches appointed for the Asian Province. As compared to other saints, St. John seems to have a privilege as a person to whom Jesus is crucified and who entrusts his mother (Kitabı Mukaddes, 2010, p. 115-116).

The mysterious last book of the New Testament is “The Revelation of St. John. He was following the instruction Jesus Christ had given him in a vision while he was on the island called Patmos: “What you see, write in a book and send to the seven churches which are in Asia, to Ephesus, to Smyrna, to Pergamum, to Thyatira, to Sardis, to Philadelphia, and to Laodicea” (Revelation, 1:11).

Ephesus Church

Ephesus Church (Double Churches / Consul Church) (Selçuk / İzmir) is considered among the first Seven Churches (Küçük, 2013, p. 292). It is thought that this church located in Selçuk "Ephesus Ancient City" opposite the Byzantine baths is one of the first seven churches of Christianity in the world, so it is thought to be very important for Christians (Visitizmir, 2017a). The remains of the Ephesus Church in the present day are shown in Figure 1.

Figure 2: *Ephesus Church (Double Churches / Consul Church)*



Source: Visitizmir, (2017a).

Smyrna Church (St. Polikarp Church)

It is stated that in the early periods of Christianity (69-155) the name of this church came to mean "to be followed" and "to be loyal" (Küçük, 2013, p. 284). Smyrna Church, Konak District of İzmir, Akdeniz District, Gazi Osman Paşa Boulevard, Necatibey (İzmir, Provincial Directorate of Culture and Tourism, [IPDCT] 2017) is one of the earliest structures of İzmir which is founded on the area where the Boulevard and Kazim Dirik Caddesi intersect. İzmir is one of the places where the "Seven Churches" in the Book of Revelation of the New Testament is located. However, it is not known which church and where church is. As a result, the Polikarp Church, which is characterized as the Incarnation of the Aegean, is considered among the first Seven Churches in history and has been included in religious tours (Kunt, 2014, p. 66; Küçük, 2013, p. 284) Smyrna Church circles and the ceiling show frescoes about Polycarpe's life and martyrdom.

Figure 3: *Smyrna Church (St. Polikarp Church)*



Source: Visitizmir, (2017b).

Pergamum Church (Bergama Church / Red Church)

The Pergamum Church is located in the province of Bergama in İzmir. Because of the red bricks on top of it, it is also called "Red Courtyard / Red Church". Inside the temple is

considered among the first Seven Churches because of the construction of a church dedicated to John (Küçük, 2013, p. 285-286). The remnants of the Pergamum Church today can be seen at Figure 3. At the same time, a total of 1.392.94 people visited the Red Basilica between 2009 and 2013, and 243,400.00 TL tourism revenue was obtained from the Basilica (The Strategic Plan of Metropolitan Municipality of Izmir (2015-2019) [SPMMI] 2017, p. 53-56).

Figure 4: Pergamum Church



Source: Visitizmir, (2017c).

Thyatira Church

The possibility that this church may be the Basilica of Thyateira, which means constant sacrifice and tightness, is emphasized (Küçük, 2013, p. 287). One of the Seven Churches (the first seven churches of Christianity) established in Western Anatolia is in Thyateira. A part of the remains of the city of Thyateira can be seen today on the site of Tepe Mezari in the city center of Akhisar (Manisa Provincial Directorate of Culture and Tourism [MPDCT], 2017a.) Excavations were carried out between 1962 and 1971 in the so-called Tepemezeri in Akhisar District of Manisa. As a result of these excavations, a church remains that was evaluated in the "First Seven Churches" (Küçük, 2013, p. 287). The remains from the excavations of the city, which was visited as the site of the Seven Churches Thyateira Church dating from the early ages of Christianity, can be seen in Figure 4 (Turkey Culture Portal, 2017).

Figure 4: Thyatira Church



Source: Turkey Culture Portal, (2017).

Sardis Church

There is a church thinking as Sardis Church in Salihli, Manisa. However, it is being discussed its location (Küçük, 2013, p. 288). In the ancient city of Sard, there is a church built of bricks and small stones beside the Temple of Artemis. It is stated that this church is one of Seven Churches and that its name means "to remain" and "to walk with me" (Aksoy, 1998, p. 27). In the Revelation section of the Holy Book, Sardes, which is called as one of the Seven Churches in Western Anatolia, plays an important role in spreading Christianity to the West. It also has a separate aspect in terms of religion (MPDCT, 2017b).

Philadelphia Church

It is thought that the church in Manisa's Alaşehir district of Himaye-i Eftal is one of Seven Churches (Aksoy, 1998, p. 27; Kunt, 2014, p. 74). The name of the Philadelphia comes from the nickname " II. Filadelfus" which means "someone who loves Attalos". This church, was attributed to John of the apostles of Jesus in the 6C AD. The name of this church also means "fraternal love / brotherly love" and "open door" (Küçük, 2013, p. 290). From the Apostle to St. Ioannes. The Jean Church is one of the Seven Churches dating from the early periods of Christianity in the Aegean region. Today, this church has a wall of rubble stone and brick, basic remains and two sculptures made of cut stone can be seen in Figure 5.

Figure 5: *Philadelphia Church*



Source: MPDCT (2017c).

Laodicea Church

The remains of the Seven Churches were found as a result of the excavations carried out in the ancient city of Laodicea located in Pamukkale, Denizli. The word "Laodicea" consists of the words "Laos" (locals) "Domena" (voice) (Küçük, 2013, p. 292). The ancient city of

Laodicea can be seen in Figure 6. Laodicea is very important because of the city is in the 4C AD. it became a pilgrimage center for the Christian world. For this reason, it is thought that the creation of such a church in a city which is mentioned in the Bible and sent a letter on behalf of Laodicea Church (expressing the people) is thought to increase this holiness one more time (Denizli Provincial Directorate Culture and Tourism [DPDCT], 2017a) .Laodicea ruins increased by 22% compared to the same period of 2014 with 35 thousand 604 visitors in January-June 2015 period (Denizli Metropolitan Municipality [DMM], 2015).

Figure 6: *Laodicea Ancient City*



Source: Denizli Provincial Directorate Culture and Tourism [DPDCT], (2017a).

Three of the Seven Churches (Ephesus, Smyrna, Pergamum) are located on the border of Izmir province, the other three church are on the border of Manisa province (Thyatira, Sardis, Philadelphia) and last church is on the border of Denizli province (Laodicea). Six of them (Ephesus, Pergamum, Thyatira, Sardis, Phidalephia, Laodicea) are considered in the ancient city, while one (Smyrna) is noted as the church in use. Both the place of Smyrna and Sardis are discussed.

Religious Tourism in Turkey

From early on, faith has become a powerful source of motivation for travel. Faith tourism, defined as "visiting sites of sacredness, participating in religious ceremonies and monitoring religious visits in the form of observing visits or activities in tourism understanding" (Küçük, 2013, p. 26), is combined with other historical, cultural and natural riches Seems to have the opportunity to become a high-potential tourism type for Turkey.

The first study with religious tourism in "Turkey" was made by the State Institute of Statistics in 1965 and the religious purpose was the first place to visit. For that reason, at that time, It is

shown that the Petrus Church and the Virgin Mary's House are being declared a pilgrimage place for Christianity, or that the work related to it is being increased. After 1965, until 1987, there was no numerical study on religious tourism "(Aksoy, 2002, p. 426-427). This situation also indicates a shift in the axis of life that is experienced with the policies observed in Turkish tourism. As a matter of fact, Turkey, which started its tourism activities with cultural tourism due to its rich cultural assets, started its planned process in tourism since 1963 and added sea-sand-sun to the travel motif based on cultural assets. In the mid-1980s, tourism, which has become an important title for the Turkish economy, has evolved from this date towards an understanding of leisure and relaxation in the coastal regions. As a result of this mass tourism policy, culture tourism and faith tourism have lost their former priority (Gülcan, 2010) culture and belief has become the enriching elements of tourism centered on sea, sand and sun. On the other hand, the widespread all-inclusive system of accommodation has increased the time tourists spend in the hotel, especially the tangible cultural and religious heritage of tourists. Despite these developments, there have been some moves in the 90's in the name of religious tourism. For example, in order to develop religious tourism, the Ministry of Culture and Tourism made the inventory of the works and places of worship which reached to the daily life of the three great religions in 1993 and identified nine centers (General Directorate of Investment and Operations [GDIO], 2017). The Alaşehir Church and the Akhisar Church in Manisa province, two of these nine centers, deal with Seven Churches. Today, the positions of these churches can be seen in Figure 6.

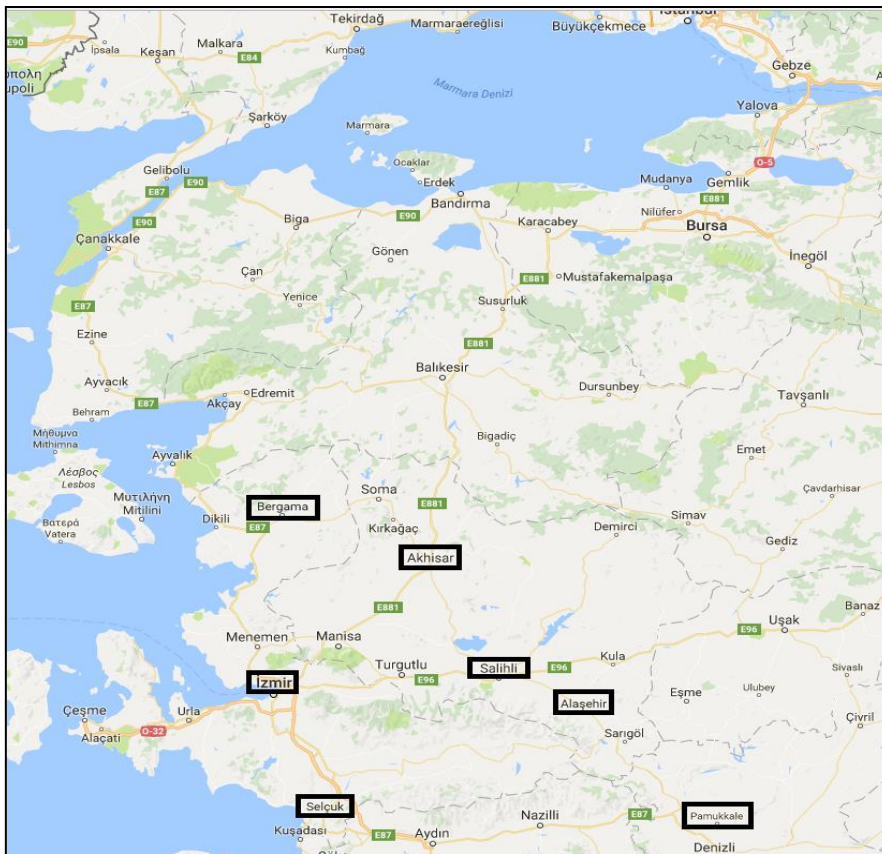


Figure 6: *Geographical Locations of the Seven Churches in Turkey*

Source: Maps of Google, 2017.

It is seen that in 1995, wider activities under the name of religious tourism started in Turkey. Organizing tours of "Religious Tourism" with the participation of a large number of tour operators, members of the press and relevant experts in order to raise international awareness

on religious tourism potential in Turkey during the three years period between 1995 and 1998 (Sargin, 2006).

Studies on religious tourism continue to be conducted in Turkey. In the brochures prepared by the Directorates Provincial Culture and Tourism in Denizli, İzmir and Manisa where the Seven Churches are located, and in the introductions, the Seven Churches express an important attraction center in terms of religious tourism (IPDCT, 2017). Today it is observed that there is an existing demand especially by Christianity groups who came from Europe, America and the other country for Seven Churches. However, a limited number of studies have been reached that examine the Seven Churches in tourism discipline (Kunt, 2014; Kunt & Gülcan, 2017). It is thought that more empirical work is needed to determine the potential of the Seven Churches in Turkey's religious tourism.

Methodological Framework

The aim of this study is to evaluate the route of Seven Churches in religious tourism in Turkey.

The study is a qualitative study. In this study, a 6-step content analysis model, as described by Neuman (2014, p. 377-378), is used. Content analysis refers to "the content of a particular written text or other communication material (photos, movies, lyrics, advertisements); is a technique to identify and analyze words, meaning, pictures, symbols, ideas, themes or any message (Neuman, 2014, p. 49).

In the first step, the research question is defined. Research question: "How is the Seven Churches' Tour program?".

In the second stage, the resources to be analyzed are decided within the scope of the research. These sources are: websites of travel agencies and secondary sources.

In the third stage, a sampling framework with a purposeful sampling technique was developed. The data in the sampling frame were analyzed to determine the density of the provinces of the Seven Churches Tour organized, the frequency of name of the tour.

In the fourth stage, coding categories were created. These categories include; It consists of 4 categories as the locations of the agency that organizes the tour, the tour routes, the tour durations and the tour names. Agencies which organizing the tour are coded according to the locations. For example Aydın, 1; İstanbul 1, 2; İzmir 1, 2, 3 etc.

In the fifth step, the data are coded and the compatibility of the themes and data generated at the beginning are compared with each other. The codes were re-analyzed until a meaningful integrity was achieved. In the sixth stage, the prepared data coding system is finalized, the data are coded and analyzed.

A systematic method was followed in the study. The data were analyzed using a six-step content analysis method. An analytical point of view has been subjected to multi-dimensional and in-depth studies (collection, analysis and evaluation of data). Objective sampling method is preferred. Since this work is a qualitative study, the goal is not to reach generalizable information but to explore the situation examined. It can be said that the information expressed in this respect is a matter of reducing the concerns about the validity and reliability of the study.

The most important limitation of this study is the use of secondary data sources. Due to time, cost and labor constraints, it was not possible to go where the sites were, to observe them on

site, to collect data from tourists and businesses. This study is limited with Seven Churches (Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardis, Philadelphia and Laodicea). Seven Churches were evaluated in Turkey's religious tourism. The names of Seven Churches are given in some sources only saying for example Sardis Church Sart or Sard Church. This situation is a negative situation at the point of providing language association. For this reason, it was preferred to use the original names of the Seven Churches (Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardis, Philadelphia and Laodicea) in the Roman period (Ramsay, 1904, p. 345). The last limitation of work is the preferred analysis. The analysis of the study is limited to visible / explicit content, but it is not possible to examine the implicit / implied meanings under the text because of the existing constraints.

Results and Discussion

In this study have been identified 24 travel agencies organizing the Tour of Seven Churches in Turkey and you can see Table 1. 12 of agencies operate in the Aegean Region (Aydın, İzmir, Muğla) where Seven Churches are located. 8 of them are in the Marmara Region (Istanbul), 3 of them are in the Mediterranean Region (Antalya) and 1 of them is in the Central Anatolia Region (Ankara). The Tour of Seven Churches lasts at least 3 days and at most 14 days. The route of Seven Churches is changable. For example Tarsus, Konya, Istanbul, Çanakkale, Antalya, Cappadocia have been added to the Seven Churches tour routes places that are not related to the Seven Churches.

Table 1: *Travel Agencies Organizing Seven Churches Tours in Turkey*

The locations of agencies	The Routes of tour	Durations of tour	Names of tour
Ankara	The optional tour route is determined about the Seven Churches	Optional night/day	The Tour of Seven Church
Antalya 1	İzmir-Efes-the House of the Virgin Mary-Bergama-Thyatira-Sardis-Philadelphia-Laodikya	8 day	Seven Churches Seven Message
Antalya 2	Cappadocia- Tarsus- Konya –Perge- Derbe, Lystra-Kolosse- Laodiceia- Milet- Ephesus- İzmir (Smyrna)- Pergamon- Thyatira-Philadelphia-Sardes	14 day	History of Christianity in Anatolia
Antalya 3	İzmir- Bergama – Akhisar (Thyatira) – Efes Sardes – Alaşehir (Philadelphia)- Pamukkale– Laodikya- Antalya– Citadel– Harbor- Arkeoloji Museum– Perge	8 day	Seven Revelation Church
Aydın 1	İstanbul-Çanakkale- İzmir- Pamukkale- Kuşadası-Ayvalık-İstanbul	9 night/10 day	Seven Churches of Revelation in Turkey
Aydın 2	İstanbul-Smyrna-Pergamum- Sardis - Philadelphia – Pamukkale-Leodicea – Ephesus- Istanbul	7 night/ 8 day	The tour of Seven Churches of Revelation
Aydın 3	Ephesus, Leodicia, Sardis, Philedelphia, Thyatira, Pergamon, Smyrna	2 night/ 3 day	The tour of Seven Churches of Revelation
Aydın 4	Smyrna– Pergamum- Thyatira- Sardis-Philadelphia- Hierapolis – Laodicea-Ephesus	4 day	The Tour of Seven Church
Aydın 5	Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardis, Philadelphia veLaodicea	Optional day/ night	The tour of Seven Churches of Revelation

Aydın 6	Istanbul-Izmir-Kusadasi-Ephesus-Smyrna-Pergamon/(Pergamum)-Thyatira-Philadelphia-Sardis-Laodicea-Denizli-Istanbul	4 night/5 day	The tour of Seven Churches of Revelation
İstanbul 1	İzmir-Bergama-Akhisar-Salihli-Alaşehir-Laodikya	4 night/5 day	The tour of Seven Church in Turkey
İstanbul 2	Pergamum (Bergama) and Smyrna (Izmir)- Sardis (Sart), Philadelphia(Alaşehir)-Pammukkale-Laodicea (Laodikeia), Ephesus (Selçuk)-Thyatira (Akhisar)	4 day/ 3 night	The tour of Seven Churches of Revelation
İstanbul 3	Izmir- Ephesus –Laodicea-Sardis- Philadelphia- Thyatira-Pergamon, Smyrna veya St. Polycarp-Istanbul	3 day /2 night	The tour of Seven Churches of Revelation
İstanbul 4	İzmir-Kuşadası- Pamukkale-İzmir- İstanbul	7 night/8 day	Revelation Seven Church in Asia Minor
İstanbul 5	İstanbul-İzmir-Bergama-Thyatira-İzmir-Sardis-Philadelphia-Hierapolis-Laodikya-Pamukkale-Aphrodisias-Meryem Ana-Efes-St. Jean-Kuşadası Şirince-İzmir-İstanbul	3 night/4 day	Seven Churches in Anatolia
İstanbul 6	Efes-İzmir-Bergama-Tiyatira-Sardis-Filadelfiya-Laodikya	Optional day/night	The Tour of Seven Church
İstanbul 7	Efes-Laodicea-Hierapolis-Philadelphia-Sardis-Thyatira-Bergama-İzmir	3 day	The Tour of Seven Church
İstanbul 8	Efes-Laodicea-Hierapolis-Philadelphia-Sardis-Thyatira-Bergama-İzmir	3 day	Turkey Seven Churches Tour
İzmir 1	İstanbul-Ephesus – Kusadasi- Magnesia – Tralles – Nysa – Kusadasi- Priene – Miletus – Aphrodisias – Pamukkale-Colossae – Laodicea – Hierapolis – Pamukkale-Philadelphia – Sardis – Izmir- Thyatira – Pergamum – Assos- Alexander Troas – Troy – Bursa- Nicaea – Istanbul-	13 day/ 12 night	The tour of Seven Churches of Revelation
İzmir 2	The optional tour route is determined about the Seven Churches	Optional day/night	The Tour of Seven Church
İzmir 3	Ephesus Antique City –Celsius Library –The house of the Virgin Mary –Efes Museum - Şirince Village -Kuşadası Castle -İzmir-Agora-Kadifekale-Kemeraltı Bazaar - Homeros Kanyon-Bergama Antique City -Akropolis – Bergama Tiyatrosu-Thyatira Antik Şehri –Thyatira Ruins –Sard Antique City -Sardis Ruins -Philadelphia Antique City –Philadelphia Ruins -Laodikeia Antique City –Laodikeia Ruins	3 night/ 4 day	The Tour of Seven Church
İzmir 4	The optional tour route is determined about the Seven Churches	Optional day/night	The Tour of Seven Church
İzmir 5	Bergama-Thyatira-Smyrna(İzmir)-Sart-Filadelfia-Efes	Optional day/night	The Tour of Seven Church
Muğla	Pamukkale- Philadelphia- Sardes- Pergamum- Efes (Ephesus)	4 day	The Tour of Seven Church

Another finding in the study is that there is no logos, emblems or slogans that distinguish the Seven Churches from other cultural assets. The Travel Agencies only display the locations of the Seven Churches on the map or the Seven Churches are promoted with St. John. Moreover, a tour brochure prepared for the Seven Churches shows the picture of the Cappadocia Region, which is not associated with the Seven Churches (see Appendix). This indicates a major problem. Seven Churches are a new dynamic in religious tourism in Turkey, have not a logo, emblem or slogan. Finally, 9 of them define the tour “The Tour of Seven Churches”, 7 of

them define “The tour of Seven Churches of Revelation” this suggests that the Seven Churches were actively marketed in Turkey's religious tourism.

Conclusions

Turkey has been home to many civilizations from the past. Thanks to the respect and tolerance of different civilizations, many civilizations have left valuable historical and cultural artifacts on the territory of Turkey. Turkey has many historical and cultural riches belonging to Judaism, Christianity and Islam, as well as "Gobeklitepe", the oldest religious center of the world 11,500 years ago. Turkey is a unique geography thanks to the valuable assets of the Jewish, Christianity and Islam. Christianity, which is a universal religion, has grown and developed in Turkey despite being born in the Palestinian Territory (Kunt and Gülcan, 2017). Ministry of Culture and Tourism in Turkey, in order to develop religious tourism, in 1993 firstly the works of the three great religions reaching the daylight and the inventory of places of worship has been prepared, and within this inventory nine centers of Christianity (General Directorate of Investment and Operations [GDIO], 2017). Two of these nine centers are Alaşehir (Philadelphia) Church and Akhisar (Thyatira) Church on the borders of Manisa province belonged the Seven Churches.

The second section of the Bible known as the Revelation of the Apostle St. John. As mentioned in this book, the Seven Churches, which are sent messages, are considered to be the first churches of Christianity, and these churches are located in the borders of Turkey in the Aegean Region (Kartal, Tepeci & Atlı, 2013; Küçük, 2013, p. 283; Öter & Çetinkaya, 2016, p. 3). The names of the Seven Churches were in Roman Period; Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardis, Philadelphia and Laodicea (Ramsey, 1904, p. 345). The locations of the sites are in today, Selçuk / Izmir, Konak / Izmir, Bergama / Izmir, Akhisar / Manisa, Salihli / Manisa, Alasehir / Manisa and Pamukkale / Denizli.

Today it is observed that there is a current demand especially by Christianity groups who came from Europe, America and the other country for Seven Churches. However, a limited number of studies have been reached that examine the Seven Churches in tourism discipline (Kunt, 2014; Kunt & Gülcan, 2017). The aim of this study is to evaluate the route of Seven Churches in religious tourism in Turkey.

In this study, a 6-step content analysis model, as described by Neuman (2014, p. 377-378), is used. Categories were created. These categories include the locations of the agencies that organizing the Tour of the Seven Churches, the names of tour, the routes of tour and the durations of tour.

In this study have been identified 24 travel agencies organizing the Tour of Seven Churches in Turkey. 12 of agencies operate in the Aegean Region (Aydın, İzmir, Muğla) where Seven Churches are located. 8 of them are in the Marmara Region (Istanbul), 3 of them are in the Mediterranean Region (Antalya) and 1of them is in the Central Anatolia Region (Ankara). The Tour of Seven Churches lasts at least 3 days and at most 14 days. The route of Seven Churches is changable. For example Tarsus, Konya, Istanbul, Çanakkale, Antalya, Cappadocia have been added to the Seven Churches tour routes places that are not related to the Seven Churches. Another finding in the study is that there is no logos, emblems or slogans that distinguish the Seven Churches from other cultural assets. The Travel Agencies only display the locations of the Seven Churches on the map or the Seven Churches are promoted with St. John. Moreover, a tour brochure prepared for the Seven Churches shows the picture

of the Cappadocia Region, which is not associated with the Seven Churches (see Appendix). This indicates a major problem. Seven Churches are a new dynamic in religious tourism in Turkey, have not a logo, emblem or slogan.

It is thought that an introductory logos, emblems and slogans should be designed to ensure the effective image of the Seven Churches. For example, "Pine Cone" is considered to be a suitable emblem or visual symbol to identify the Seven Churches. Pine Cone has authentic and mythological meanings. The authentic meaning is known from the needles and multiplication. The Seven Churches are the first churches of Christianity and they have spread to the world or have multiplied. The open pine comes from the seven layers. Seven Churches also come with Seven messages through Seven angels. For this reason, seven layers are thought to represent a symbolic meaning. Mythological meaning is that the pine cone is the symbol of the Moon God Men. The Moon god was also worshiped in the region where there were Seven Churches in Asia Minor (Büyükgün, 2006, p. 107). With these symbolic meanings, it is thought that the pine cone is an introductory and impressive emblem for the Seven Churches. It will be noted that the Seven Churches are in Turkey with the slogan "Explore Seven Churches with Turkey". Therefore, it is thought that the designed slogan will create an effective image.

There are letters in the revelation section of the holy book written in the Seven Churches. In these letters, icons and symbols are used extensively and present a visually rich content for reader. In this context, the establishment of 10-dimensional simulation rooms, where letters are converted into a scenario, will be a different experience for tourists visiting Seven Churches. These rooms can be located around the Ancient City of Ephesus, one of the ancient cities most visited by tourists. For a tourist who watches the simulation show in Ephesus, it may intend to visit Philadelphia and Thyatira Churches, whose name is not heard much. It is thought that this experience will create an image in the minds of the Seven Churches in Denizli, Izmir and Manisa.

It is recommended that the Seven Churches' visitor profile be identified for future research. The profile of a niche market with empirical data is thought to be determined at this point. Marketing strategies can be developed for the specified market profile. There is also a need for empirical studies to measure the image of the Seven Churches. Therefore, designing new ideas and products that destination stakeholders come together to make the image of the Seven Churches more effective in the national and international are among the suggestions presented in the study. Finally, it is also can be done on the determination of the effects of the created image elements on the intentions of the tourists visiting the Seven Churches is also beneficial.

Bibliographic references

- Aksoy, M. (1998). Türkiye'de İnanç Turizmi ve Seyahat Acentelerinin İnanç Turizmine Olan İlgilerine Yönelik Bir Uygulama, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Turizm İşletmeciliği Anabilim Dalı, Ankara: Yüksek Lisans Tezi.
- Aksoy, M. (2002). Türkiye'de İnanç Turizmine genel Bir bakış ve Hıristiyanlığın seyahate verdiği önem, Dinler tarihi araştırmaları III:2000. Yılında Hıristiyanlık (Dünü, Bugünü, Geleceği) Sempozyumu, Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları.
- Anabatours, (2017). Retrieved from <http://anabatours.tripod.com/yedikilise/index.htm>.

- Aydın, M. (2007). “İsa-Mesih’in Ölümünden sonra dirilmesi Hakikat mi Mitoloji mi?”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 87-116.
- Baker, A. R. H., & Biger, G. (Edited) (1992). *Ideology and Landscape In historical Perspevtive: essays on the meanings of some places in the past*, New York: Cambridge University Press.
- Büyükün, B. (2006). *Men Kültü ile ilgili Eskişehir, Afyon, Kütahya ve Pamukkale Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Bazı Taş Eserler*, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir: Yüksek Lisans Tezi.
- Denizli Provincial Culture and Tourism Directorate, [DPDCT], (2017a). Retrieved from <http://www.pamukkale.gov.tr/tr/Antik-Kentler/Laodikeia>.
- Denizli Metropolitan Municipality [DMM], (2015). *Laodikya’ya Turist Akını*, Retrieved from <http://www.denizli.bel.tr/Default.aspx?k=haber-detay&id=15319>.
- General Directorate of Investment and Operations [GDIO], (2017). Retrieved from <http://yigm.kulturturizm.gov.tr/TR,10173/inanc-turizmi.html>.
- Gülcan, B. (2010). *Türkiye’de Kültür Turizminin Ürün Yapısı ve Somut Kültür Varlıklarına Dayalı Ürün Farklılaştırma İhtiyacı*. *İşletme Araştırmaları Dergisi*, (1), 99-120.
- Henderson, J.C. (2003). “Managing tourism and Islam in Peninsular Malaysia”, *Tourism Management*, 24, 447- 456.
- Izmir Provincial Directorate of Culture and Tourism [IPDCT], (2017). Retrieved from <http://www.izmirkulturturizm.gov.tr/TR,91578/inanc-turizmi.html>.
- Kartal, B., Tepeci, M., & Atlı, H. (2015) "Examining there ligious tourism potential of Manisa, Turkey with a marketing perspective", *Tourism Review*, 70(3), 214 – 231.
- Kitab-ı Mukaddes. (2010). *Ohan Matbaacılık*, İstanbul.
- Kunt, S. (2014). *Aziz Yuhanna’nın Vahiy Kitabı çerçevesinde Yedi Kiliseler ve bu Kiliselerin Hıristiyanlık tarihindeki yeri*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Yüksek lisans Tezi.
- Kunt, S., & Gülcan, B. (2017). “Türkiye inanç turizminde zenginleşememiş bir ürün: Yedi Kiliseler, *Journal of Recreation and Tourism Research*”, 4 (Special Issue I), 184-206.
- Küçük, M.A. (2013). *İnanç Turizmi Açısından Türkiye’de Dini Mekânlar (Yahudilik-Hıristiyanlık Örneği)*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Manisa Provincial Directorate of Culture and Tourism [MPDCT], (2017a). *Thyateira*, Retrieved from <http://www.manisakulturturizm.gov.tr/TR,152298/thyateira.html>.
- MPDCT,(2017b). *Sardes Antik Kenti*, Retrieved from <http://www.manisakulturturizm.gov.tr/TR,73014/sardes-antik-kentisalihli.html>.
- MPDCT, (2017c). Retrieved from <http://www.manisakulturturizm.gov.tr/TR,152043/stjean-kilisesi.html>.
- MPDCT, (2017d). Retrieved from <http://www.manisakulturturizm.gov.tr/TR,151861/biliyor-musunuz.html>.
- Neuman, W. L. (2014). *Social Research Methods. Qualitative and Quantitave Approaches*, Seventh Edition, USA: Pearson New International Edition.

- Öter, Z., & Çetinkaya, M. Y. (2016) "Interfaith Tourist Behaviour at Religious Heritage Sites: House of the Virgin Mary Case in Turkey," *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 4(4), 1-18.
- Ramsay, W. (1904). *The Letters to the Seven Churches in Asia*, New York: Armstrong.
- Sargin, S (2006). "Yalvaç' ta İnanç Turizmi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (2), 1-18.
- Strategic Plan of Metropolitan Municipality of Izmir [SPMMI], (2017). Retrieved from http://www.izmir.bel.tr/YuklenenDosyalar/file/MALI_HIZMETLER/2015_19StratejikPlan_web.pdf.
- Thomas, S. (2011). *Remarks upon the manners, religion and government of the Turks together with a survey of the Seven Churches of Asia, as they now lye in their ruins, and a brief description of Constantinople (1678)*. EEBO Editions, ProQuest. ISBN-10: 1240788649.
- Turkey Culture Portal, (2017). Retrieved from <http://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/izmir/turizmaktiviteleri/nanc-turizmi785292>.
- Tutku Tur, (2017). *Biblical Turkey Seven Churches of Revelation Cappadocia, İstanbul, Antalya Images*. Retrieved from <http://www.tutkutours.com/images/Seven-Churches-of-Revelation-Cappadocia-Istanbul>.
- Uygur-Meydan, S., & Baykan, E. (2007). *Kültür Turizmi ve Turizmin Kültürel Varlıklar Üzerindeki Etkileri, Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2, 31-49.
- Veritas Turizm (2017). Retrieved from <http://veritasturizm.com/facilities/yedi-kilise>.
- Visitizmir, (2017a). *Çifte Kiliseler (Konsül Kilisesi) Selçuk*, Retrieved from <http://www.visitizmir.org/tr/sayfa/inanc/kiliseler/sehir-cevresindeki-kiliseler/cifte-kiliselerkonsuel-kilisesi-selcuk-efes-antik-kenti>.
- Visitizmir, (2017b). *Saint Polycarpe (Polikarp) Kilisesi*, Retrieved from <http://www.visitizmir.org/tr/ilce/konak/nereyegitmeli/saint-polycarpe-polikarp-kilisesi>.
- Visitizmir, (2017c). *Kızıl Avlu- Bazilika (Bergama)*, Retrieved from <http://www.visitizmir.org/tr/aramasonucu/kizil-avlubazilika-bergama>.
- Wilson, M. (2007). *Smyrna: The Open door to the archaeological Rediscovery of the Seven Churches*, *Ekklesiastikos Pharos* 89, 75-87.
- Wilson, M. (2010). *Biblical Turkey*, İzmir: Ege Yayınları.
- Wiz Tours (2017). Retrieved from <https://www.wiztours.com/tur/istanbul-dan-ozel-3-gun-yedi-kilise-turu-18084.html>.
- Yitik, A. İ. (2001). *Hız.Meryem ve Efes*, İzmir: Tıbyan Yayınları.

Appendix: Few of the materials used for the promotion of the Seven Churches in Turkey

Figure 1. Seven Churches



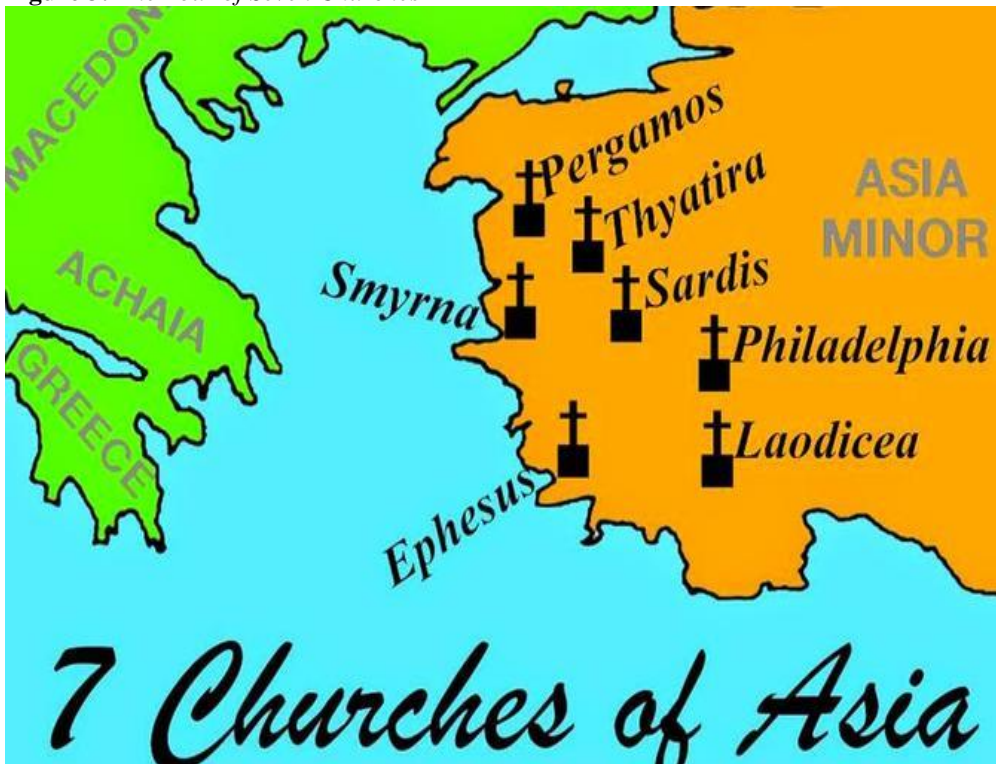
Source: MPDCT, (2017d).

Figure 2: The Tour of Seven Churches



Source: Veritas Turizm, (2017)

Figure 3: The Tour of Seven Churches



Source: Wiz Tours, (2017)

Figure 4: A Tour of Seven Churches



Source: Anabatours, (2017)

Figure 5: Seven Churches of Revelation



Source: Tutku Tur, (2017)

Curriculum Vitae

Sinem KUNT has a master in History of Religions from Ankara University (Ankara/Turkey). She was appointed to Gazi University Faculty of Tourism, Department of Tourism Management in 2014 for Ph. D. She is currently continuing her Ph. D. as a Research Assistant at the Department of Tourism Management at Gazi University in Turkey, Faculty of Tourism. She published several works on History of Religions, Tangible Cultural Heritage Tourism and Seven Churches.

Selma MEYDAN-UYGUR received her master's degree from Hacettepe University's Department of Tourism Management (Ankara/Turkey). She received her Ph. D. from Gazi University's Department of Tourism Management (Ankara/Turkey). She started to work as a Research Assistant in the Department of Tourism Management at Gazi University in 1994 (Ankara/Turkey) and as an Assistant Professor in 2002.

She joined the Advanced Professional Development Program for 5 months at Michigan State University in the US in 2004. In 2011, she has associate professor in the field of marketing and she was appointed as Associate Professor at the Gazi University in 2012. She is currently working at the Gazi University in the Department of Tourism Management as an Associate Professor. She conducts academic studies in marketing, tourism and service marketing.

El Cuerpo Mochilero. Metáforas de la Movilidad Contemporánea

The Backpacker Body. Metaphors in the Contemporary Mobility

José-Luis Anta Félez
jlanta@ujaen.es
Universidad of Jaén, Jaén, Spain

La mochila es una metáfora para la vida

“El que quiere llegar a cierta medida a la libertad de la razón no tiene derecho, durante cierto tiempo, a sentirse sobre la tierra otra cosa que un viajero [...] no puede ligar fuertemente su corazón a nada particular: es preciso que haya siempre en él algo del viajero que encuentra su placer en el cambio y en el paisaje”

(Friedrich Nietzsche, 1880, *Der Wanderer und sein Schatten*).

El mito de la sociedad capitalista nos dice que si de verdad viajáramos tendríamos que tomar conciencia de que el riesgo es el cambio; no adquirir una nueva idea, y acaso el reforzar un valor o ver cómo toma importancia un paisaje o el tiempo, pero nada de eso. El riesgo del viaje es que ya no seamos el que lo emprendió. Este viaje de transformación del interior vería que lo de fuera es lo más interesante y que lo importante es externo a nosotros y, en consecuencia, que lo urgente es la transformación de nuestros anclados interiores. Por eso, el viaje más atroz es el interior, el viaje por ese paisaje de la vida propia, donde lo lógico es pensar que tenemos que perder todo rastro de identidad. Viajar para cambiar. Y volver a viajar. Un cambio constante. Una dinámica del perpetuo rito de cambiar constantemente. Hasta el punto de que sólo exista el viaje y los sujetos ya no puedan reconocerse, haciendo del anonimato absoluto el único valor de la vida. Una vida en sociedad, compartida en múltiples sujetos viajeros, en constante transformación, una vida que ve como lo que sabemos de los demás se difumina en el nuevo cambio operado en el viaje. Nada sabríamos con certeza, nada podríamos ver para siempre, no podríamos juzgar ni tener normas, no habría cuerpos físicos ni almas inmortales, ya que todo lo que sabemos se disolvería en el viaje. Por eso para que este no fuese un riesgo que terminase con nuestra cultura, los dioses nos pusieron una mochila, para que cargásemos en las espaldas todo lo que somos y no podemos transformar, todo lo que deseamos y que logramos. Para que, lo llevemos encima y nos defina frente al anonimato. El precio que pagamos es no poder cambiar nunca más.

* * *

En un mundo donde los sujetos han convertido todo en pura movilidad, donde los objetos, las personas y las ideas viajan saltando fronteras, cruzando umbrales y practicando la inquietud, pero a la vez, todo parece inamovible en el proceso del postcapitalismo, que se muestra como

la única manera de movilidad posible, así como, la alternativa para no caer en un retroceso¹. En este mundo móvil la principal diferencia entre los sujetos y sus cosas es cómo viajan, cuáles son sus pertrechos y cómo atraviesan las fronteras que cada vez más, nos separan como productos ideológicos. El viaje, uno de esos productos desarrollados dentro de la idea de la movilidad postcapitalista –lo que sabemos es un *régimen* de movilidad²–, se ha convertido en un ideal de vida y en una metáfora del propio mundo occidental, estableciendo capas, modelos y tipologías para todo gusto, sabor y forma de pensar. Como aquí veremos esta multiplicidad de viajes y viajeros, lejos de ser una posibilidad a la diversidad es, sobre todo, un engrandecimiento y amplificación de un discurso de disciplinamiento sobre los cuerpos para el consumo. Es más, lo importante no es si viajamos, sino cómo lo hacemos; si lo urgente no está en la reflexión del encuentro viajero, sino el constatar ante los pares que estuvimos allí; si lo razonable ya no es hacer el viaje que nos enfrente con nuestras ideas y valores, sino imponernos la idea de que los nuestros son los únicos posibles; si el viaje ya no es un descubrimiento, sino un invento en que los otros son una anécdota... en este panorama, el viaje es, consecuentemente un elemento imprescindible de la fuerza de occidente, su modelo capitalista democrático y el nuevo espacio discursivo del colonialismo post-humanista.

En este sentido, digamos, que hemos convertido el viaje en parte de una compleja red de categorías de desplazamientos, por un lado, aquellas que tienen un sentido de ida y vuelta, frente a las que son un cambio de destino, y aquellas otras que implementan, con más o menos profusión, el ir cargados de objetos. Porque todo viaje impone un desplazar y llevarse cosas de nuestro mundo de origen, la más obvias, las de orden ideológico, las más evidentes, las de orden material –aquellas que nos unen con un mundo de pertenencias–. De ahí la maleta, la bolsa de viaje y, cómo no, la mochila. Viajar es desplazar física e ideológicamente un enorme y complejo sistemas de objetos que de alguna manera tienen que ser contenidos. De hecho, no hay viaje sin mochila, maleta, macuto... hatillo. De la misma manera que todo bagaje, en la medida que responde a los objetos que creemos nos son imprescindibles para definirnos, es siempre el de lo vital. De ahí que para el viaje contemporáneo y aún más para postcapitalista, el principal sistema de transporte de objeto sea la propia corporalidad y de ahí todo lo que supone transportar una y mil cosas.

¿Es el equipaje definitivamente aquello con lo que cargamos en nuestro viaje? Obviamente, de ahí que al final nos definamos por esto mismo. El equipaje, es decir, el conjunto de valores que nos acompañan en nuestro caminar, no es sino una serie de elementos que construidos culturalmente identificamos como nuestros tópicos, o nuestros lugares comunes. El equipaje, más aún el *bagage* francés, es un lugar donde se hace presente la metáfora, donde las palabras se permiten el lujo de nombrar la cosa y lo que significan en otro contexto, haciendo que se confunda en última instancia los elementos dichos en función de un significado aparentemente común. De ahí que al final sea un objeto muy determinado, la mochila, como bagaje personal y corporalizado, el que termine por tomar la idea de lo que tenemos por equipaje vital. La mochila como una metáfora, de ahí en un *feedback* constante su mito como elemento personal y vital. Y del mito al rito de portar un mundo personal, sin mayores ataduras que las fuerzas del que lo lleva. Si la vida es un viaje, el equipaje que portamos es en

¹ Appadurai, A. (2006), *Cosmopolitan Vision*. Cambridge: Polity Press.

² Glick Schiller, N.; Salazar, N. (2013), “Regimes of mobility across the globe”, en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39, 2: 183-200. Hannam, K.; Sheller, M.; Urry, J. (2006), “Editorial: Mobilities, Immobilities and Moorings”, *Mobilities*, 1, 1: 1-22. Koslowski, R. (2011), *Global Mobility Regimes*. New York: Palgrave-Macmillan. Pujadas, J. J. (2012), “Itinerarios metropolitanos: policentrismo, movilidad y trayectorias personales en la ciudad porosa”, *Biblio 3w: revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales*, XVII, 968. <http://www.ub.es/geocrit/b3w-968.htm> Urry, J. (2007), *Mobilities*. Cambridge: Polity Press.

cierta medida una mochila cargada de valores y tópicos, es decir de los lugares por lo que hemos ido pasando.

Pero aún así, existe el viaje y el equipaje, de la misma manera que reconocemos al viajero y su sombra. Para el mundo contemporáneo todo viaje, ya sea metafórico o simplemente un mito asentado sobre un rito de constante peregrinar (a la playa o al trabajo, a la romería o a los viejos amores), no puede ser otra cosa que una movilidad de un cuerpo razonado, de un objeto en la medida que lo podemos observar fuera de nosotros³. La razón del viaje es la razón de su equipaje. El viaje tiene como principal equipaje un elemento de fundir cuerpo y paisaje, haciendo lo que los estudiosos alemanes de la cognición –mi preferido sigue siendo Korbinian Brodmann– llaman “ser humano”. En este sentido, qué es el cerebro sino un bagaje. Claro que el capitalismo avanzado convertirá esta razón humana en una razón utilitarista, llevando todo a su concepto de cuerpo para el consumo, ahora de viajes, ahora de elementos para el equipaje. Y reducido el cuerpo a su valor de consumo, frente a su valor de uso vital, *todo* lleva a que el viaje como desplazamiento corporal sólo sea un comportamiento, más que una experiencia. Quizás porque para el postcapitalismo ya no hay viaje, sino itinerario, de la misma manera que ya no hay experiencia, sino palabras. En última instancia una sociedad que ha hecho del control del riesgo y de la transparencia su razón de ser no puede concebir que viajar sea, ante todo, una experiencia donde lo que se pone a prueba es la vida⁴. De hecho la lírica romántica de Hölderlin (en *Canto del destino de Hiperión*, por ejemplo) nos enseñó que vivir es arriesgarse a encontrar la muerte en la siguiente esquina, roca y ola de lo incierto.

Esta experiencia de lo incierto es mucho de lo que aún se puede comprar en el viaje con mochila, el esfuerzo personal frente al camino, llevando de equipaje sólo lo más básico, sólo lo imprescindible para que podamos sentir que no somos uno más. Una suerte de individualidad extrema y concentrada en los cuerpos viajeros. Por qué ahora ya nadie habla con los amigos de citoarquitectura, ya no podemos gritar que hemos leído el *Mester de Clerecía* y no podemos recordar que un día estuvimos a punto de partir a Tombuctú. Porque nada de esto cabe en una mochila, en el viaje extremo que requiere llevar lo imprescindible adherido al cuerpo sólo puede soportar lo mínimo, el casi nada. A la última, como ya veremos un poco más abajo, en este viaje con mochila que nos venden en el mundo actual, y que hacemos como un principio de la búsqueda de algo llamado libertad, ya casi no cabe ni lo que nosotros mismos somos, mucho menos en lo que estamos o acaso hayamos estado.

De hecho, las mochilas tampoco las tiene que llevar el propio sujeto de manera real, ni acaso ser responsables de ellas. Esto es lo *bueno* del viaje contemporáneo, la mochila como elemento dentro del consumo siempre es susceptible de renovarse, cederse o perderse. Porque lo importante es la razón utilitarista del viaje. El cuerpo mochilero es siempre robusto, es fuerte, es digámoslo claramente, disciplinado. Sólo el mayor grado de disciplina permite saber que el itinerario puede ser otro. De hecho gran parte de los nuevos viajeros con mochila tienen circuitos aparentemente más libres, mas sufridos, menos trillados. Lo que sumado a lo imprescindible de lo transportado nos acerca a una nueva forma de ascetismo, donde parece que se revela la verdad de lo que el sujeto es. Pero, qué es. Obviamente sólo cuerpos en el consumo. Incierto es pensar, aunque eso parece llevar implícito el simulacro de viajar con una mochila, que el sujeto se acerca a los místicos en cuerpos que se consumen. Claro que sólo es

³ Cairncross, F. (1997), *The Death of Distance: How the Communications Revolution will Change our Lives*. Cambridge: Harvard Business School Press. Franquesa, J. (2011), “«We’ve lost our bearings»: place, tourism, and the limits of the «mobility turn»”, *Antipode*, 43, 4: 1012-1033.

⁴ Agamben, G. (2007), *Infancia e Historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora. Beck, U. (1998), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

apariciencia, el cuerpo mochilero no se consume, al contrario, se disciplina en la libertad contemporánea de elegir.

El capitalismo ve en la mochila un momento para unificar la idea de libertad, de relacionar aquellos conceptos que tienen que ver con el albedrío, con la posibilidad de ir donde el espíritu de los tiempos le lleve en la elección siempre racional, una vez más consciente y útil. Pero recordemos, la libertad en el capitalismo se llama deseo. Una compleja máquina deseante hace que los sujetos exploren una constante e infinita línea de adquisición de objetos que no pueden experimentar. Por eso, cuando vemos la mochila la clasificamos como un objeto infantil, a lo más juvenil, es decir como un elemento asociado a no tener proyecto, a no tener más que deseos. La mochila es ahora la metáfora de la libertad como deseo, ya no es una utopía, ya no es acaso un albedrío, es la democracia, es la política, es la unificación corporal en la libertad. Una mochila que es la representación contemporánea de la libertad, un objeto de deseo relativamente nuevo y que sirve de motor para la elección en el mundo del consumo. Y si el consumidor ejerce su libertad al adquirir esto o aquello, nos dicen los padres del mercado, que los que viajan con mochila son los más libres, pues su elección es siempre sobre lo necesario, sobre lo que siendo nada es imprescindible: el cepillo de dientes y la ropa interior –también nuevos símbolos de esos cuerpos soporte, ahora de la sanidad–.

El único camino posible es el que no tiene llegada.

“Por nada su ligero paso acorta,
aunque no sepa, pobre peregrino,
a donde ha de llevarle su camino.”
(Friedrich Nietzsche, 1883, *Der Wanderer*).

El *lector in fabula* que tengo en mente seguramente no ha viajado demasiado y mucho menos lo hace con una mochila, acaso con un pequeño hatillo, a lo más, una maleta de libros como Benjamin. De la misma manera que para mí, el viajero con mochila es obviamente el que se puede ver en la plaza del Obradoiro de Santiago de Compostela⁵. La conjunción de ambos elementos no es sino la deformación de mi pensamiento contra los cuerpos mochileros, por decirlo de alguna manera plástica, las ideas que me animan a estar enfrentado al mundo que habita a mi alrededor, y que parte de ver la mochila como un elemento característico de la acampada (una forma de colonialismo suave), la salida organizada a la civilizada naturaleza o, acaso, de las excursiones de fin de semana de los esforzados *flechas* y *cadetes* de la fascista OJE y, en su defecto, de los complacientes *Boys Scouts*. El cuerpo mochilero es un objeto contemporáneo que plantea un enfrentamiento con lo establecido por el consumo de masas, para llevar la idea de viaje de lo turístico, como un cuerpo definido por la imposición, a un territorio de elección individual, de ahí la libertad y que no deja de ser un espacio de consumo tecnológico, retórico e ideológico dentro de una maquinaria deseante⁶.

⁵ Acuña, A. (2000), “Cuerpo sufrido, cuerpo disfrutado en el Camino del Rocío”, *Aestuarium. Revista de investigación*, 7: 65-90. Acuña, A. (2015), “El camino y lo sagrado en las rutas gallegas a Santiago”, *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, 6: 21-49. Agís Villaverde, M. (2008), “Antropología de la peregrinación. ¿Quiénes son los peregrinos?”, *XI Encuentro de Santuarios de España*. Santiago de Compostela: Conferencia Episcopal Española. <http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/pastoral/turismo/encuentro/xi/marcelinoagis.pdf> Prat Carós, J. (2011), “¿Por qué caminan? Una mirada antropológica sobre el Camino de Santiago”, en Nogués, A. M.; Checa, F. (Coords.), *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra*: 495-529. Sevilla: Signatura Demos.

⁶ Martín Cabello, A.; García Manso, A. (2015), “Una aproximación a las relaciones entre el turismo mochilero y la cultura corporativa global”, *Antropología experimental*, 15: 55-72.

El Camino de Santiago es un espacio que se ha transformado profundamente en la contemporaneidad, hasta el punto de que se desprende de su ideal religioso medieval para convertirse en un punto característico de la individualidad, ideario consumista y planeador de los cuerpos como tecnología. Lejos de hacer el Camino como un espacio que termina con la recompensa en la llegada, la urgencia actual es sellar una cartilla que demuestra el itinerario seguido y que se convierte en un pasaporte muy sofisticado de la identidad y ocio de la cultura occidental. En este ambiente, la mochila es la reina de los equipajes, fuertemente unido a su binomio, el cuerpo, el nuevo rey de la creación. En el Camino la gente anda, se desplaza por el paisaje sufriendo la climatología, en cierta medida en un mundo donde lo normal es viajar en máquinas encapsuladoras, y en donde hacer el Camino tiene que ser lo más cercano a una experiencia de libertad. Y aunque no lo es, tiene tintes radicales de enfrentamiento con las estructuras políticas consensuadas, tal cual hacían los *hobbos* americanos en las líneas de tren de Chicago hacia el oeste o los carrileros, esos sujetos que recorren la geografía vagando de un lugar a otro. Por qué el enfrentamiento con su esfuerzo y con el terreno que hacen los peregrinos es dentro de un marco de ocio, de reconocimiento de la meta y el Camino, en un itinerario con unas reglas, cuando menos, las del camino⁷. Me acordaba ahora de la película *The way* (2010), de Emilio Estévez, donde a su atribulado y entristecido protagonista se le cae a un regato la mochila donde lleva las cenizas de su hijo, lo interesante es que pase lo que pase lo importante no es el contenido, ni acaso la mochila como tal, sino la regla de que el camino es una línea inquebrantable y que por medio de la mochila, una suerte de pasaporte de identidad, se puede dar una relación normativa con lo que allí se hace y cómo se hace. La mochila se convierte en una ficción, el soporte de un complejo nudo de relaciones entre los verbos caminar, transportar, encontrar y las formas ideológicas del pensamiento contemporáneo basadas en la idea del deseo. El resultado de todo ello es una performativa llamada cuerpo mochilero.

Ahora lo que me interesa es observar la relación de la mochila, como un objeto privilegiado de esta forma de ocio que es el Camino de Santiago, donde el recorrido está alejado de la experiencia del andar –ese vagar de manera arbitraria y sin preparación en el encuentro con el paisaje–, pero a su vez, marca con mucha claridad la idea de que el capitalismo nos permite alguna forma de caminar, una actividad, que mecaniza la corporalidad en función del concepto de movilidad⁸. Es decir, habría que experimentar el andar y sin embargo lo que se hace en el Camino es recrear una tecnología del movimiento que reconocemos como el cuerpo mochilero. Es cierto, y no me cansaré de repetirlo, que en el discurso del Camino hay mucho de las ideas que inspiran el andar, el encuentro con la naturaleza, el pensamiento propio y el extrañamiento, pero es quizás por que se trata de un viaje en forma de itinerario cerrado y mercantil, por lo que el proceso es de otro tipo. En este sentido la mochila quizás sea la clave, ya que al final es un lastre de una tecnología muy alejada de los problemas creados en el caminar, en el encuentro con el otro que hay dentro de cada paseante.

Lo que hace tan interesante a la mochila es, consecuentemente, que partimos de un objeto que tiende a ser parte de un discurso muy tecnológico, contemporáneo y capitalista. Al contrario que otras formas de transporte y equipaje, que aprovechan la idea de cargar por medio de unas correas, cinchas o arneses con los hombros o de tener la movilidad frontal que permite cargar algo a la espalda, como son los zurrones o bolsos de viaje en la espalda, la mochila es un

⁷ Antón Hurtado, F. (1996) “La romería de Murcia en Espagne. Un pèlerinage entre changement et continuité”, *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, 23: 104-109.

⁸ Gros, F. (2014), *Andar, una filosofía*. Madrid: Taurus. Le Bretón, D. (2011) *Caminar: un elogio*. Madrid: Siruela.

objeto de diseño que se significa en la medida que cumple una función alejada de los criterios de la estética y donde la forma o los materiales empleados, así como su ideación y fabricación, centran el objeto. Como muchos de los objetos que vienen y van en esta idea moderna de la acampada, de lo montañoso, de la agilidad, la funcionalidad y practicidad, se imponen a cualquier elemento de belleza, y no quiere decir que no respondan a una elegancia razonada, simplemente que no están dentro de los significantes de la estética. Quizás por ello es tan significativo los colores con los que se tintan las telas y materiales, y que responden a una visualización de la tecnología, no a una paleta poética del objeto.

Como herramienta, consecuentemente, pierde su posible mitificación en función de una constante acción ritual, la de ser acarreada. Obviamente no importa que metamos en ella, eso es secundario, organizar una mochila es una tarea imposible, por eso, quizás es un objeto que se tiene que pensar desde fuera, cuyo orden es una esquizofrenia, ya que al remitir a un mundo interior, ajeno a todo lo exterior, y cuya lógica es única y consecuentemente incomprensible. Y de aquí arranca su diferencia radical con la maleta, hija del patético baúl viajero, la imposibilidad de esconder algo en su interior a futuro; la mochila como herramienta no permite que le guardemos en su interior cosas que quedaran olvidadas en el fondo del desván: ni mucho menos es un objeto que dé identidad al que se desplaza por obligación, en última instancia la maleta define al emigrante, de la misma manera que la mochila no lo hace con su portador, con el que sólo cabe la idea de unificarse, de fundirse. No me puedo imaginar, ni remotamente, a Juvenal Urbino, el coadyudante de *El amor en los tiempos de cólera*, guardando en el desván una mochila llena de los libros de la medicina romántica que encontraba en su afán de renovarse a los gustos de los nuevos tiempos afrancesados. La mochila es útil, no bella, es práctica, no poética. Como herramienta para el Camino, ahora el de Santiago, pero es seguro que en todos los caminos que lo han sido, responde a la practicidad de servir como elemento diferenciador a muchos niveles de la manera en quién, cómo y cuándo se recorre. Pero todo lo que diferencia es tan visible, tan público, que deja de ser importante. Nadie le da importancia a la mochila camino de Santiago, sino al esquizoide orden que mantiene con las cosas mínimas que nos sujetan a la supervivencia. Como se puede ver en todos esos peregrinos que contratan el servicio de alguna empresa que lleva su mochila hasta el siguiente hito –haciendo válida la fórmula de que el camino es hoy un nicho empresarial de primer orden–, para ser definitivamente cuerpos mochileros que ya sólo cargan con las urgencias de hacer el Camino sin mayor sufrimiento que el de su propio itinerario.

De hecho, hay toda una subjetividad sobre la mochila en el Camino, obviamente la queja de que pesa, de que se hace un objeto que siendo imprescindible termina por cansar y hacerse odioso, que nunca es lo suficientemente tecnológico y diseñado, y que tendría que estar a la altura del reto impuesto. Por que la mochila es parte del esfuerzo y, en cualquier caso, si no el *esfuerzo* mismo sí su más claro evocador, como tal, el símbolo perfecto del Camino como una tarea que impone una dinámica de cansancio y dolor. La mochila es desde estas subjetividades la carga definitiva, aquello que hace que el Camino sea largo y duro, esforzado y complejo, aquello que en cierta medida nos impone una realidad alejada del bucólico esfuerzo de pasear. El cuerpo mochilero crea subjetividades que plantean el dolor de recorrer el Camino, de dormir en las habitaciones compartidas, de los pies hinchados y doloridos, pero sobre todo de cargar con la mochila como una nueva forma de regocijo del cuerpo. Este cuerpo sufriente ya no es un cuerpo soporte, sino un cuerpo en el que el sufrimiento crea una dinámica de obligación en la felicidad. Cuerpos mochileros que sufren para ser felices, ahí radica la realidad de los seres posthumanos, capitalistas.

La mochila, así ya no es un objeto, un simple objeto, un bagaje, sino una identidad que define un cuerpo, el cuerpo mochilero, haciéndose un dispositivo, que define la acción preformativa que a modo de espejo da identidad a los sujetos. Pero la mochila, dispositivo disciplinador del poder del Camino empodera a los con ella se atreven, un empoderamiento que metamorfosea a sus usuarios a su imagen y semejanza. Podríamos decir que la mochila como dispositivo del Camino se acopla a cuerpo que es ergonómico a su funcionalidad. Obvio, como todos los objetos tecnológicos postcapitalistas es el cuerpo humano quien se acopla a ellos, frente a los objetos precapitalistas, claramente adaptados a un cuerpo que se consideraba inamovible, indeformable y funcional. Por que lo ergonómico no es adaptar el objeto al cuerpo humano, sino fundir el cuerpo en un objeto, haciéndose más eficiente el binomio para el trabajo, para la tarea, para el capital. La mochila, ya sujeta a ese cuerpo adaptado a su función, termina por modular el resto de la corporalidad en una ideología, una política de la movilidad.

La mochila como lastre.

“¿Te dices libre? Quiero sentir tu pensamiento dominante y no que has huido de un yugo. [...] ¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zarathustra! Tus ojos han de anunciarme con claridad: ¿libre para qué?”
(Friedrich Nietzsche, 1883, *Also sprach Zarathustra*).

Curiosamente el cuerpo mochilero que menos mochilas ha llevado en la historia contemporánea ha sido la figura de Tin Tin. Quizás porque su mochila física, real, sigue siendo montañera, excursionista, y aparece muy de vez en cuando; pero sin embargo con la que viaja es más verdadera, se trata de la de su *coadyudante*, su perro Milú y su *alter ego*, el capitán Haddock. Porque el cuerpo mochilero es un cuerpo tecnológico, una compleja red de dispositivos y relés que funcionan como una enorme creación del deseo. Podemos decir que la mochila es una tecnología del bagaje, del equipaje en su representación funcional, pero también de la corporalidad como maquinaria. Es por ello que lejos de las miradas contemporáneas planteadas por Tin Tin, la mochila actual es un enorme lastre que funcionaliza una sociedad, que hace de la movilidad, el traslado contante en la ausencia de experiencia. La mochila vital es inamovible de la corporalidad actual, porque la principal mochila no es la que se puede cargar, sino esa otra que hemos adherido a los sujetos: el cuerpo como carga vital.

La mochila se ha convertido en una mecánica para el transporte, y la encontramos en todos los sitios como elementos de la ideología funcional capitalista: las botellas de los buceadores y las mochilas para transportar a los conquistadores del siglo XVII, que tan bien retratará Guamán Poma de Ayala, o las culturas que llevan a los niños a la espalda, o el Asia industrial donde ejércitos de hombres llevan cargas imposibles de aquí para allá, pero también las cargas de esos negros de las películas de Tarzán o el traficante de indios Rodrigo Mendoza, que interpreta Robert de Niro, de la *Misión*, que lleva sus pertrechos de conquistador a la espalda, como metáfora de la vida de pecado que desea expiar o las mochilas llenas de explosivos, con las que la prensa occidental asocia a los nuevos terroristas globales, y que son el símbolo perfecto de la movilidad e impunidad de los nuevos *ejjes del mal*. Y, por encima de todo, esas mochilas de hoy que usa el ejército y que se ven recreadas en el desarrollo de los exoesqueletos. En efecto, la mochila es un práctica de transporte en la disciplina, y también para conformar la idea de las clases sociales, de las fronteras y sus símbolos⁹. Así es, frente al

⁹ Gaggiotti, H. (2011), “Narrating expatriation and making sense of the globalization experience”, Bonet, E., Czarniawska, B., McCloskey, D., Jensen, H. (Edits.), *Rhetoric and Narratives in Management Research*: 293-

cuerpo mochilero del viajero del Camino de Santiago, de los jóvenes norteamericanos recorriendo Chile con sus *Backpacks*¹⁰, está el cuerpo colonial y el cuerpo disciplinado, lastres de un mundo muy alejado de la *libertad*.

La tecnología corporal de la mochila, la del cuerpo mochilero por antonomasia de esos jóvenes que recorren el mundo en su idea de viajes en independencia, aunque no en libertad, es sustituido hoy en las miradas capitalistas, por la del militar que con su macuto a la espalda vive recorriendo el mundo en busca permanente de espacios en los que imponer su paz. Este nuevo, y a la vez tradicional, cuerpo mochilero-militar, que vaga sobre su mochila o regresa en ella, es un sujeto disciplinado en la idea de las tecnologías del cuerpo como dispositivo. Tiene, además su correlato en el mundo civil en esos esforzados niños de todo el planeta que llevan sus mochilas por las calles desde sus hogares a sus colegios, lo que les convierte en disciplinados cuerpos del bagaje cultural, que a falta de otra ideología de control es la forma más atroz de esclavismo en que vive la humanidad desde que fuera creada en el siglo XVIII, ya que no sólo les obligamos a socializarse en nuestra lengua, con nuestros dioses y en nuestras costumbres, sino que les exigimos llevarlas a cuestas hasta el momento en que creemos afirmativamente que sus cuerpos se han deformado y plegado a la mochila que durante tanto tiempo les ha servido como horma.

Estos cuerpos mochileros, que sirven a un ideal disciplinario, a la vez que a un grupo que plantea una cierta idea de libertad, se ven restringidos, a su vez, por un contexto que impone que la mochila es un limitante social, no sólo porque niega la idea del viaje como un lujo, sino porque no permite el viaje como abandono. De hecho, recrean un idea del camino en función de una terapéutica¹¹. De ahí, primero, que el cuerpo mochilero no sea un sujeto que experimente el paseo, ya que la mochila le limita en cuanto que le transforma. Y, segundo, la mochila en su funcionalidad restringe la poética de llevar más equipaje que el realmente necesario. El cuerpo mochilero, en su limitación funcional, sólo puede consecuentemente seguir el itinerario marcado para su actividad; de hecho el mochilero, en cuanto cuerpo viajante, no conectará nunca con los nativos por donde pasa, acaso con algún anfitrión que le abra ligeramente las puertas de un pintoresco rincón creado ex proceso para él y su mochila.

Pero esta disciplina de la mochila crea un corpus, ya vimos que por un lado de carácter biologista, al imponer una adaptación del cuerpo al objeto, transformándolo en su forma y contenido, resignificándose como un cuerpo en uso, por otro, es una transformación ideológica, y por último impone una política. Este corpus político que al final significa y recrea al sujeto en un cuerpo mochilero, primero, porque atañe a la disciplina del itinerario, con las implacables leyes asociadas al régimen de movilidad, y, segundo, lo hace por medio de una razón jurídica que impone la idea de un desarrollo permanente, así como avanzar como única posibilidad. Al final si la mochila es un dispositivo, sólo puede funcionar dentro de dispositivos mayores, una mochila está hecha para ser cargada en el dispositivo del viaje mochilero, del viaje en el encuentro con la ideología capitalista multi-mercado. En última instancia es ingenuo creer que por que se viaja con una mochila se es menos consumista, o

306. Barcelona: ESADE Business School. Shamir, R. (2005), "Without Borders? Notes on Globalization as a Mobility Regime", *Sociological Theory*, 23, 2: 197-217. Salazar, N. (2011), "Grounding mobilities: Rethinking border-crossing tourism and migration", Judd, E.; Zhang, J. (Comps.), *Labour Migration and Social Mobility in Asia and Pacific Region*: 8-25. Beijing: Intellectual Property Publishing House.

¹⁰ Martín Cabello, A. (2014), "El turismo «backpacker» en Chile como expresión de una subcultura juvenil", *Cuadernos de turismo*, 34: 165-188.

¹¹ Comelles, J. M. (1984), "Los caminos del Rocío", Rodríguez Becerra (Edit.), *Antropología cultural de Andalucía*: 425-445. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

más libre, que el que lo hace con la familia cargando su coche con sombrillas de playa y neveras portátil para la cerveza. La razón disciplinaria del cuerpo mochilero no reside en que se puede hacer lo que se quiera siempre que sea, dentro de la lógica del itinerario (capitalista) mochilero.

Además el cuerpo mochilero es público, es de todos los viajes el más visible, el más controlable y el más anunciado. De hecho está expresamente hecho para que sea vea: al viajar con la mochila a cuestas, o en su defecto con un cuerpo abducido por la una mochila, formando un único objeto subjetivizante, sólo puede ser entendido en su propia definición, y la mochila imprime el carácter que denota el estar imbuido del discurso del capitalismo que consume espacio, pero que lo hace como parte del propio espectáculo que crea. El cuerpo mochilero es en el corpus político un objeto performativo, es actor del atrezo que él mismo crea. Su mochila configura un tipo de viaje que transforma el camino para ser recorrido sólo, exclusivamente con mochila. Hoy en día no es fácil de ver porque gran parte de los viajes mochileros se hacen por sujetos que no se les ve la mochila como un objeto exento, y no porque no la tengan, sino porque son claramente una única cosa. Pero si observamos el origen de algunos célebres cuerpos mochileros, como aquellos que recorren las cumbres más altas del planeta, su itinerario, pongamos que las rutas para subir a las cumbres del K2 o el Everest, están marcados por la capacidad de la mochila, la que termina por establecer cual es el camino y las posibilidades de este, en un juego simbiótico, pero también homeostático, entre el camino como constructo de posibilidad y el camino como realidad única con la mochila. Pero no es simplemente una performatividad de unificación de corporalidades e itinerarios, es una biopolítica. En cierta medida porque ni todo el mundo puede transformarse en cuerpo mochilero, ni se le permite cualquier cosa a los que cumplen con el cliché. Y son este grupo de normas las que hacen que el cuerpo rebaje sus valores de libertad y agilidad en función de un discurso de la movilidad total.

Nos quedaría hablar por último de la mochila como un elemento que sirve, también, de soporte identitario del género. Aunque más bien de conformador de cuerpos transformados en ideologías de géneros. Sin embargo, el discurso de los cuerpos mochileros, se centra en establecer en su versión adulta y clasista, siempre heteronormativa y patriarcal, la misma idea con el objeto de la caravana, el camping o las roulottes, que con la casa a cuestas, que establecen el criterio de la movilidad absoluta, y la no sujeción a nada porque nadan necesitan. En cierta medida es un discurso que el capitalismo ya había utilizado en diferentes versiones, durante la etapa del colonialismo, momento clave para observar la creación de las políticas viajeras, y, sobre todo, en lo que ocurre en ciertas partes del mundo como un sobre-desarrollo. En efecto, en la Europa central, algunas partes del Estados Unidos y Canadá, el capitalismo avanzado había establecido que llegado un momento dado se podía permitir que los individuos, favorecido por el enorme desarrollo de la individualidad y el absoluto control del riesgo, pudiesen llegar a vidas, digamos, de bajo consumo pero de gran impacto consumista, ya que el gasto del Estado es tan exagerado que se pueden permitir el lujo de ciudadanos que tuviesen poco, cambiando calidad por cantidad. En este contexto la mochila es una suerte de metáfora religiosa de los mínimos, un ascetismo, sobriedad y mesura en el bagaje. La mochila como una suerte de transformación de la cruz cristiana, un símbolo análogo de la liberación carnal por el sufrimiento. Una religión en que la creencia es que la libertad se consigue en función de que se carga con lo imprescindible y en la aplicación de que en el itinerario está todo. Y si la mochila servía de metáfora de lo que cargamos en nuestras vidas, –como el objeto que nos permite recoger aquellos valores, ideas y sentimientos que nos definirán el resto de nuestros días–, la mochila/cruz del cuerpo mochilero es aquella

que establece una política de los mínimos para poder construir la movilidad en y para sujetos con una exagerada individualidad postcapitalista.

En este sentido la metanarrativa del cuerpo mochilero no plantea tanto un ejercicio de libertad, aunque sea una parte del discurso, sino del enfrentamiento con uno mismo, una subjetividad que expresa el mundo como si los sujetos se extraviasen en la realidad urbana actual y pudiesen, por medio de la iniciación ritual de acarrear una mochila, el encontrar lo que creen que son. En novelas como *Terapia*, de David Lodge, o *Bueno me largo*, de Hape Kerkeling (estas hacen referencia al Camino de Santiago, aunque seguro encontraremos otras en otros itinerarios mochileros), se habla de un proceso de transformación personal en función del caminar, una suerte de moderna ritualidad que permite, por medio de los viejos valores del esfuerzo, el dolor y el ascetismo recuperar parte de lo perdido en los mundos contemporáneos. Así el Camino se convierte en este sentido, por ser el reverso negativo de los mundos urbanos postcapitalistas, en un espacio terapéutico. Pasa con otros itinerarios, como El Rocío, esa otra gran fiesta de la identidad consumista andaluza, no tan global como el Camino, pero igualmente significativa del ritual del capitalismo individual¹². En todos estos itinerarios los sujetos se convierten en unos *otros* que les sirven de modelo de existencias que no les corresponden, un simulacro de vida, que se entiende como un potente y significativo transformador de la subjetividad, pero que no pasa de ser un espejismo del desarrollo capitalista que impone la individualidad como único espacio del destino social. Nadie duda de la transformación personal en el Camino, aunque su validez es nula, simplemente porque el viaje no se hace como transformador de los sueños sociales globales y, consecuentemente, el retorno es siempre a un contexto donde el mercado impone que se puede o no sentir, un retorno a la fuente de la insatisfacción, el capitalismo como máquina deseante que permite la cura en el Camino, pero no el retorno a la sanidad social.

Y en esto hay una coincidencia histórica, la democracia neoliberal y el capitalismo nacieron para controlar el exceso de gobierno, el sobregobierno característico de la sociedad jacobina, de la misma manera que los cuerpos mochileros son una suerte de valor biopolítico. Sobre el cuerpo se aplica un objeto que funde la idea de que ya nada vale sino puede ser cargado por cada sujeto, haciendo coincidir en un único punto existencia, deseo y destino. Seguramente los cuerpos mochileros conforman una nueva y revisada forma de ver el mundo por los grupos hegemónicos occidentales, una profundización de aquella forma de nueva religión totalitaria que había reconocido Benjamín en el capitalismo. Pero hay algo que no podemos olvidar, que sólo en el andar se hace pensamiento, el encuentro del sujeto crítico con la subjetividad y con la experiencia, y que a su vez todas ellas se desarrollan en el paseo pausado, en el reconocimiento de la senda y en la mirada lejana sobre el paisaje natural. Seguramente han sido Rimbaud, Thoreau, Machado o Solnit los que nos han enseñado que al andar, –y por eso los mochileros me siguen pareciendo una simpática figura del mundo viajero–, encontramos los trozos de nosotros mismos que sirven como resistencia, nostálgica a un mundo de acelerado movimiento. Pero si el amable cuerpo mochilero conforma un equipaje de valores y experiencias, de idas y clichés, de corpus y normas, yo sigo en mis trece de hacer lo contrario, que diría Nietzsche –acaso Artaud–: viajar ligero de equipaje para olvidarme de todo, hacer del paseo algo inútil, improductivo, estéril, que sólo y exclusivamente sirve para vivir, sintiendo la inevitable confusión del lento devenir del pensamiento y el paisaje.

¹² Martínez Moreno, R. M. (1997), “La romería del Rocío en Andalucía, una fiesta de la posmodernidad”, *Gazeta de Antropología*, 13. http://www.ugr.es/~pwlac/G13_05RosaMaria_Martinez_Moreno.html

REFERENCIAS

- Acuña, A. (2000), “Cuerpo sufrido, cuerpo disfrutado en el Camino del Rocío”, *Aestuarium. Revista de investigación*, 7: 65-90.
- Acuña, A. (2015), “El camino y lo sagrado en las rutas gallegas a Santiago”, *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, 6: 21-49.
- Agamben, G. (2007), *Infancia e Historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agís Villaverde, M. (2008), “Antropología de la peregrinación. ¿Quiénes son los peregrinos?”, XI Encuentro de Santuarios de España. Santiago de Compostela: Conferencia Episcopal Española.
<http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/pastoral/turismo/encuentro/xi/marcelinoagis.pdf>
- Antón Hurtado, F. (1996) “La romería de Murcia en Espagne. Un pèlerinage entre changement et continuité”, *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, 23: 104-109.
- Appadurai, A. (2006), *Cosmopolitan Vision*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (1998), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Cairncross, F. (1997), *The Death of Distance: How the Communications Revolution will Change our Lives*. Cambridge: Harvard Business School Press.
- Checa, F. (Coords.), *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra: 495-529*. Sevilla: Signatura Demos.
- Comelles, J. M. (1984), “Los caminos del Rocío”, Rodríguez Becerra (Edit.), *Antropología cultural de Andalucía: 425-445*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- Franquesa, J. (2011), “‘«We’ve lost our bearings’»: place, tourism, and the limits of the «mobility turn»”, *Antipode*, 43, 4: 1012-1033.
- Gaggiotti, H. (2011), “Narrating expatriation and making sense of the globalization experience”, Bonet, E., Czarniawska, B., McCloskey, D., Jensen, H. (Edits.), *Rhetoric and Narratives in Management Research: 293-306*. Barcelona: ESADE Business School.
- Glick Schiller, N.; Salazar, N. (2013), “Regimes of mobility across the globe”, en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39, 2: 183-200. Hannam, K.; Sheller, M.; Urry, J. (2006), “Editorial: Mobilities, Immobilities and Moorings”, *Mobilities*, 1, 1: 1-22.
- Gros, F. (2014), *Andar, una filosofía*. Madrid: Taurus. Le Bretón, D. (2011) *Caminar: un elogio*. Madrid: Siruela.
- Koslowski, R. (2011), *Global Mobility Regimes*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Martín Cabello, A. (2014), “El turismo «backpacker» en Chile como expresión de una subcultura juvenil”, *Cuadernos de turismo*, 34: 165-188.
- Martín Cabello, A.; García Manso, A. (2015), “Una aproximación a las relaciones entre el turismo mochilero y la cultura corporativa global”, *Antropología experimental*, 15: 55-72.
- Martínez Moreno, R. M. (1997), “La romería del Rocío en Andalucía, una fiesta de la posmodernidad”, *Gazeta de Antropología*, 13.
http://www.ugr.es/~pwlac/G13_05RosaMaria_Martinez_Moreno.html
- Prat Carós, J. (2011), “¿Por qué caminan? Una mirada antropológica sobre el Camino de Santiago”, en Nogués, A. M.;

- Pujadas, J. J. (2012), "Itinerarios metropolitanos: policentrismo, movilidad y trayectorias personales en la ciudad porosa", *Biblio 3w: revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales*, XVII, 968. <http://www.ub.es/geocrit/b3w-968.htm>
- Salazar, N. (2011), "Grounding mobilities: Rethinking border-crossing tourism and migration", Judd, E.; Zhang, J. (Comps.), *Labour Migration and Social Mobility in Asia and Pacific Region*: 8-25. Beijing: Intellectual Property Publishing House.
- Shamir, R. (2005), "Without Borders? Notes on Globalization as a Mobility Regime", *Sociological Theory*, 23, 2: 197-217.
- Urry, J. (2007), *Mobilities*. Cambridge: Polity Press.

An American Pilgrim on the Vía de la Plata of the Camino de Santiago

Perspectives on Religion in Pilgrim Guest Books

Un americano, peregrino en la Vía de la Plata del Camino de Santiago

Perspectivas sobre la religión en los libros del peregrino

Timothy M. Foster

tfoster@wtamu.edu

West Texas A&M University, Canyon, Texas, USA

Abstract

This paper offers the perspective of an American about the Vía de la Plata, one of the pilgrimage routes of the Camino de Santiago (Way of St. James). From both personal experience and research, I analyze the motivations of foreign pilgrims in Spain. I base my cultural observations on the sentiments expressed in pilgrim guest books collected along the Vía de la Plata in May 2010. I observe that many foreign pilgrims are Protestants or do not have a personal or familial religious tradition. While this may appear to create conflict with an explicitly Catholic pilgrimage, in reality, foreign pilgrims who come on European pilgrimage routes are looking to build stronger connections with a religious and cultural traditions that they see as more “authentic” and compelling than their busy and often depersonalized day-to-day life. The observation in the guest books that most churches along the Vía de la Plata are locked corresponds to the author’s personal experience with inconsistent access to many important religious sites. This lack of access can often create frustration and disappointment on the part of pilgrims looking to make stronger connections with Spanish religious and cultural heritage. In accordance with these observations, I suggest that to open closed churches and to create a network of local religious sites on the Vía de la Plata represents a prime opportunity to maintain and promote cultural and religious understanding among foreign pilgrims.

Key words: Grounded theory, religious tourism, pilgrimage routes, Vía de la Plata (Silver Way), Camino de Santiago (Way of St. James), pilgrim guest books

Resumen

Esta aportación ofrece las perspectivas de un norteamericano sobre la Vía de la Plata, una de las rutas de peregrinación que compone el Camino de Santiago. Desde mi experiencia personal e investigadora, analizo las motivaciones de los peregrinos extranjeros en España. Las observaciones culturales se centran en los sentimientos expresados en los libros de peregrino recogidos en la Vía de la Plata en mayo del 2010. Observo que muchos de los viajeros extranjeros son protestantes o no tienen una tradición cristiana propia o familiar. Mientras que esta situación podría implicar algún conflicto con el peregrinaje explícitamente católico, en realidad los peregrinos extranjeros que vienen a recorrer las rutas europeas de peregrinación están buscando conexiones con un patrimonio cultural y religioso “auténtico”, más atractivo que lo experimentado en el día a día ocupado y despersonalizado. La observación de que la mayoría de las iglesias en la Vía de la Plata permanecen cerradas corresponde con la experiencia personal del autor del acceso desigual a muchos sitios religiosos importantes. Esta falta de acceso provoca desilusión al peregrino interesado en

hacer una conexión más fuerte con el patrimonio religioso y cultural español. Conforme con estas observaciones, sugiero que la apertura de las iglesias cerradas y la creación de un circuito de sitios religiosos locales representa una gran oportunidad de fomentar el entendimiento cultural y religioso de los peregrinos extranjeros.

Palabras Clave: muestreo teórico, turismo religioso, rutas de peregrinación, Vía de la Plata, Camino de Santiago, libros de peregrino

Introduction

The experience of modern pilgrimage in the twenty-first century is receiving scholarly interest from a variety of fields, such as sociology and other social sciences, cultural studies and other humanities approaches, and tourism management. In the United States, much of the scholarship about the Camino de Santiago, or Way of St. James, has found its home in Spanish language and literature programs. In these areas, cultural studies scholars analyze the pilgrimage in Spanish literary history (such as in medieval epics), in modern cultural production around the Camino (such as films, memoirs, blogs, travel guides), and in the alternative “texts” that pilgrims experience while on the road (such as signs, graffiti, and other ephemeral objects). My own cultural studies research has led me to analyze popular roadside shrines, the newsletters of pilgrimage support organizations (Foster & Kirby, 2012), and, the subject of this paper, the pilgrim guest books, or *libros del peregrino*, that can be found in many pilgrim hostels.

In this paper, I offer both personal experience and cultural studies research about the lived experience of religion on the Vía de la Plata. I conclude by offering suggestions from an outside perspective about how to maintain and expand the cultural and religious heritage that attracts American and other foreign pilgrims to Spain. My observations about the Vía de la Plata come from my own pilgrimage walking from Cáceres to Santiago de Compostela in May of 2010. This route is also known as the Mozarabic Route [*Camino Mozárabe*] due to its usage by Mozarabic Christians from the south of Spain during the Middle Ages. The route variant from Granja de Moreruela passing through Puebla de Sanabria is often called the Sanabrese Way [*Camino Sanabrés*]. Since this 2010 journey, I have gained personal and research experience walking four other routes of the Camino in Spain and Portugal. I suggest that by more closely integrating local religious heritage into the daily lives of pilgrims traveling to Santiago, promoters of the Camino can enhance life in local communities and more adequately serve pilgrims’ desire for religious and spiritual growth.

Conceptual Framework

In the course of walking various pilgrimages, several research questions have continued to pique my curiosity and drive my investigation: What are the motivations of modern pilgrims? How do the motivations of foreign or Protestant pilgrims differ from Spanish Catholics? What can pilgrim motivations tell us about the management and promotion of pilgrimage routes? Many studies of both medieval and modern pilgrimage have pointed out the mixed motivations of pilgrims. In medieval times, pilgrims may have been motivated by a quest for sanctity or the desire to be cured of a disease, but also by more secular concerns such as the desire to see something beyond one’s village or to escape a difficult life situation (Davies & Davies, 1982; Sumption, 2003; Webb, 2002). Other pilgrims had more practical reasons for going on a long journey, such as a proxy pilgrimage for another person or a penitential pilgrimage imposed by a judicial tribunal.

With the resurgence of the Camino de Santiago in the twentieth and twenty-first centuries, modern-day pilgrims also experience mixed motives for making their journeys. This fact is reflected in the statistics gathered about those who register their journey with the Pilgrim's Reception Office [*Oficina de Acogida al Peregrino*] in Santiago de Compostela. Of the 272,665 pilgrims that arrived in Santiago in the Holy Year 2010 (the year for which guest book data for this paper was collected) 54.60% reported completing the pilgrimage for religious reasons, 40.19% for religious and other reasons, and 5.07% for non-religious reasons (Oficina de Acogida al Peregrino, 2011). For the non-Holy Years 2005-2009, percentages of pilgrims reporting strictly religious motives ranged between 37.75% and 54.74%, a substantial proportion of travelers. Even so, these numbers can be misleading due to the requirement of ascribing some kind of religious motivation in order to obtain the *Compostela*, or the official Church-issued certificate marking the successful culmination of the pilgrimage (Lois González & Santos, 2015).

Recent research of modern-day pilgrim motivations is exploring the consequences of traditional religion in transition and its effects on the Camino. Herrero (2008) conceives of the modern resurgence of the Camino within a process of secularization, marked by the weakening of religious symbols but simultaneously a renewed emphasis on cultural tradition and an increased interest in spirituality (as exemplified by the popularization of the route to Finisterre as a culminating experience of the Camino). Similarly, Lois González (2013) understands the resurgence of the modern-day Camino as a post-secular phenomenon in which motivations of pilgrims can best be understood in the multi-cultural, multi-religious ethos of pluralism and the discovery of the inner self. Further, Lois González and Santos (2015) judge that the primary motivation of modern pilgrims is not religious, but spiritual or even recreational, arguing that the modern pilgrim must be understood as tourist as well as pilgrim. A large-scale study of modern-day pilgrim motivations conducted by Amaro, Antunes, and Henriques (2017) drew from an online survey of over 1000 pilgrims, finding motivations ranging from religion and spirituality, to the pursuit of culture, nature, or sports, or the desire to have new experiences, meet new people, or escape from routines. In regards to religious motives, Oviedo, de Courcier, & Farias (2013), using an in-person survey of nearly 500 pilgrims, found that the most prevalent expressions of religiosity on the trail were prayer, either private or communal, followed by the participation in religious ritual or the visiting of religious sites. Yet the results found that levels of religious participation on the Camino were roughly equal to the population in general, meaning that pilgrims were not an especially religious subset. They argue that it is not appropriate to think of the rebirth of the pilgrimage as "religious revival," nor does it represent "a clear sign of spiritual change" (p. 440). Rather, the popularity of pilgrimage represents a new opportunity in which "individuals in advanced societies try to redefine their flexible identities" (p. 441).

Though many studies downplay the importance of religious motivations on the modern-day Camino, the lived experience of the pilgrimage, as well as its historic basis in Catholic religion, call for a more thorough investigation of the nuances of religious motivations. One way of approaching the question of religious motivation is by exploring the consequences of shifting demographic patterns on religious motivations and the role of modern pilgrimage in a twenty-first-century globalized world. The rise of foreign pilgrims in Spain, many of whom come from religious traditions very different from Spanish Catholic society, has implications for the kind of religious experience that pilgrims are seeking. In the year 2010, of the 272,135 pilgrims that registered in the pilgrim office, 188,089 (69.12%) were Spanish (Oficina de Acogida al Peregrino, 2011). The next five most represented nationalities were: Germany, with 14,503 (5.33%), Italy with 14,222 (5.23%), France, with 9,140 (3.36%), Portugal, with 7,786 (2.86%), and the United States, with 3,334 (1.23%). In 2016, the most recent year for

which complete records are held, Spanish pilgrims represented 44.71% of the 277,954 pilgrims, and American pilgrims are now the fourth most represented nationality, after Italy and Germany (Oficina de Acogida al Peregrino, 2017). Many other countries with Protestant or other religious majorities have risen into the top twenty most represented nationalities, such as #8 United Kingdom (2.18%), #9 Korea (1.63%), #10 Australia (1.60%), #12 Canada (1.57%), #14 Holland (1.32%), #15 Denmark (.93%), and #20 Japan (.53%). Clearly, the Camino is attracting a wider share of a more diverse global population. While many American or other foreign pilgrims have strong faith traditions, they may have little connection with the Catholic tradition of the cult of the saints, relics, intercessory prayer, or even religious iconography. Thus, the motivations of foreign or Protestant pilgrims may differ greatly from the religious motivations of Catholics, especially Spaniards who maintain a strong relationship with St. James, the patron saint of Spain.

Recent research has also begun to approach questions of nationality and religion across pilgrim populations. Amaro et al.'s 2017 study is illustrative for the ways it breaks down different motivations by nationality. While the authors found little difference between Spanish and American pilgrims in terms of the relative importance of religion in motivating their pilgrimages, Americans were significantly more likely to be motivated by spiritual motives, cultural motives, as well as the desire to see new people and places (p. 277). Previous research I conducted with my research partner comparing the newsletters of pilgrimage support organizations in the United States and Spain also explores the dynamics of religious differences between Spanish and American pilgrims (Foster & Kirby, 2012). Spanish and American newsletter authors talked about culture, physicality, and personal development in similar terms, but differed on the question of religion. Spanish newsletters included religious instruction for pilgrims from religious figures, artistic creation worshipping the divine, and cultural information about religious sites and figures. American religious content, while present, was much less prevalent, occurring at 25% of the rate in Spanish journals. Like the Spanish newsletter, the American newsletters focused on artistic representations of worship as well as cultural information about St. James and his iconography in Spain. Unlike the Spanish newsletters, the American journals did not include any religious teachings, instead focusing on spiritual reflection and personal growth as an aspect of the pilgrimage. With this research in mind, in this paper, I will focus on a different set of cultural products located on the Camino itself (pilgrim hostel guest books) to see if a similar distinction between Spanish and foreign pilgrims can be observed, and what consequences these observations might have for the promotion of pilgrimage routes.

Methodological Framework

After my pilgrimage on the Vía de la Plata in 2010, I embarked on an analysis of the pilgrim guest books, or *libros del peregrino*, that I encountered. These are blank notebooks supplied by the management of pilgrim hostels, or *albergues*, and placed in the common areas of the hostel to capture the thoughts of pilgrims. Entries can range from more mundane commentaries on the conditions of the facilities of the hostel to deep philosophical and religious introspection. A total of 152 pilgrim guest book entries were collected from five hostels: Montmarta, A Gudiña, Laza, Xunqueira de Ambía, and Outeiro. To identify themes or patterns from the pilgrim guest books, I employed grounded theory (Glaser & Strauss, 1967), a method frequently applied in communication studies and other social sciences, but one that can also be useful for humanistic analysis of qualitative data. Grounded theory is a method of comparative analysis that compares pieces of data against one another to generate theory from data, rather than using of pre-conceived theories to fit existing data into categories. Theory is derived from data by allowing groups to emerge from the data, called

“conceptual categories” (p. 23). Afterwards, these newly-generated categories are “illustrated by characteristic examples of data” (p. 5). By viewing the relationship between those categories, one can formulate a hypothesis. Glaser and Strauss break the process down into four steps: Step 1) using constant comparative analysis to discern the code that is the best fit for each piece of data (p. 105); Step 2) Ascribing and comparing properties of the categories. Here, the process turns from comparing data with data to comparing data with properties of the categories (p. 108); Step 3) Building theory as the categories start to consolidate and solidify (pp. 109-110); Step 4) Writing theory using the sorted data, reflections about the process, and theory from the categories. In this particular project, grounded theory was used to determine the categories of sentiments expressed in the guest books. If a particular entry exhibited traits from more than one category, the entry was coded for the primary aspect shown. While the sentiments expressed in guest book entries do not necessarily imply motivations of pilgrims, they can hint at the kinds of reflections pilgrims choose to express to their fellow community of pilgrims, and thus the reasons they continue along their journey.

Results and Discussion

From the 152 guest book entries collected, five “conceptual categories” emerged: 1) Community, or the strong sense of solidarity among pilgrims (25 entries, 16.45%); 2) The Physical/External, or commentaries on physical challenges and beauty of the path (34 entries, 22.37%); 3) Personal Development, or non-religious expressions of growth and reflection during a long journey (45 entries, 29.61%); 4) Folk Wisdom, or the citing of popular quotes, songs, or advice from other pilgrims or locals (15 entries, 9.87%); and, finally, 5) Religion (33 entries, 21.71%). Using grounded theory again, the category of religion was further broken down into five subcategories: 1) invocation of Santiago, Jesus, or Mary (11 entries); 2) praise of the divine (7 entries); 3) prayers for other pilgrims (2 entries); 4) biblical allusions (5 entries); 5) the desire to draw closer to the divine (4 entries); and 6) challenges to established religion or desire for reform (4 entries).

Far from seeing religious motivations as a trivial component of modern-day pilgrimage, my use of grounded theory to evaluate the pilgrim guest book entries revealed that more than one fifth of the entries discuss religion as their primary sentiment. Moreover, differences between Spanish and foreign pilgrims show themselves in the religious entries of the pilgrim guest books. Significantly, of the eleven entries that invoked Santiago or other Christian figures for encouragement and forgiveness, all but one was in Spanish. For example, one Spanish pilgrim wrote: “Courage, companions, the Apostle waits for us with his arms wide open, but remember that the true *camino* is after tomorrow, when you arrive in your city, in your country. But until that moment, congratulations to all for arriving here and may the Apostle continue accompanying you in this last stage. ONWARD AND UPWARD” (Outeiro, date unknown) [*Ánimo compañer@s el Apóstol nos espera con sus brazos abiertos, pero recuerden que el verdadero camino está pasado mañana, cuando vuelves a tu ciudad, a tu país, pero hasta ese momento felicidades a todos por llegar hasta aquí y que el Apóstol nos siga acompañando a esta última etapa. ULTREIA ET SUSEIA*]. In many entries, St. James is personalized with affectionate names such as “*Santi*” [“Saint Jimmy”], or “*Sr. Santiago*,” [Mr. Santiago] to make the object of their petition more familiar and their supplication more personalized. The fact that nearly all of the invocations of St. James were done in Spanish highlights the specific Spanish understanding of the pilgrimage in terms of the Catholic cult of the saints.

In contrast to the religious entries invoking Santiago’s assistance, a more traditional interpretation of pilgrimage in line with the official goals, many entries in English focus on other aspects of religious experience in line with a Protestant understanding of Christian faith.

These entries are concentrated in the categories that express a desire to come closer to the sacred, or the desire to reform or challenge traditional religion. For example, an entry by a pilgrim from New Zealand quotes Isaiah from the Bible before proceeding: “I am so happy, so thankful to have had this moment in life to step aside from the struggles and burdens in life, to walk all the way from Cádiz to Santiago DC; I am thankful for the endless days in solitude, for the time to search my soul...” (Outeiro, 12 Dec. 2009). In this quote, one can see a Protestant Christian approach to pilgrimage, more focused on personal spiritual development and less on rituals such as invocation of the saints. Another entry by a Scandinavian pilgrim demonstrates the openness to religion that many foreign pilgrims experience: “Today was the day of the most divine etappe [stage] of the whole camino... I thought today I was nearest to heaven as I ever been [sic]. Seriously, I’m not a very religious person, but doing this etape [stage] just completely changed me” (Laza, 5 July 2006). The admission that the pilgrim is not a practicing religious follower seems to defy the stated purpose of the pilgrimage, yet the openness to religious experience reflects a larger reality of the type of person that chooses to undertake as profound an experience as a pilgrimage.

One pilgrim guest book entry was particularly salient, connecting the guest books to personal experience, and connecting Spanish traditional religion with new directions on the pilgrimage way. Three British pilgrims left this note: “Although this journey has tested us physically, for us it is not an endurance test, but a pilgrimage, and it is sad to find so many empty, locked up churches” (Outeiro, 19 Jan. 2008). What I observe from the guest books and from personal experience is that American and other foreign pilgrims do not have a strong connection with the iconography or the specific history of the saints related to the pilgrimage. This is not for lack of interest, but because of lack of familiarity. However, many foreign pilgrims do have strong religious faith or a desire to reconnect with a lost religiosity. While the primary way this desire for a religious experience is manifested is through self-reflection and personal spiritual development, I believe that another possibility for connecting foreign pilgrims to religious experience can be to emphasize the historical, iconographic, and artistic heritage of the pilgrimage, from large shrines down to humble parish churches. Simply put, the type of person who goes on European pilgrimage is very receptive to delving deeper into the artistic and religious heritage of pilgrimage, and by extension, connecting more with the religious aspects of pilgrim motivation.

As it did for the three British pilgrims in this guest book entry, the inconsistent access to religious sites stuck out to me as an opportunity for cultural development on the Vía de la Plata. A pilgrimage through rural Spain thus represents an opportunity to experience centuries-old traditions of local saints, churches, and customs that are totally unfamiliar to foreign pilgrims, many of whom are Protestant. In many areas of the United States, for example, there are not any buildings built before 1800. Only in areas of Spanish or British colonial influence is there European history dating back to the eighteenth or seventeenth centuries, and in very few cases, the sixteenth century. What may be a humble village church to a European who sees similar buildings every day may actually represent a meaningful novelty to the foreign tourist. Small religious sites in towns and villages all along the Vía de la Plata represent opportunities to connect with local religious history, and as a result support pilgrims in their external and internal journey to Santiago.

Yet the conservation and access to rural religious sites in depopulated areas is a significant challenge. While some of the larger churches in major population centers are open to visitors, the vast majority of parishes and chapels in the villages of the Vía de la Plata remain closed. Each village the pilgrim passes through invariably has a church, evidence of a once bustling town and the accompanying cultural festivals and artistic expression they once enjoyed. In the

walls of these churches may lie untold cultural riches unknown to foreign travelers. In turn, each of these churches offers opportunities for pilgrims to connect with the divine, in accordance with the desire found in the pilgrim guest books.

Scholarly support exists for the notion of tourism development as a means of facilitating pilgrims' personal, cultural, or even spiritual growth. Schott (2006) considers identity creation as an important component of religious tourism, citing education about the sites and the meeting of like-minded individuals as components of this creation of religious identity. Schott also considers the degree to which the questioning of "authenticity," (p. 316) can become a problem when religious sites are commodified for tourist consumption. Murray and Graham (1997) conceive of the Camino as a "heritage complex" (p. 513) that must accommodate a variety of pilgrim motivations. Like Schott, the authors urge caution that the touristic accommodation of the pilgrimage can dilute the religious or spiritual dimension of the pilgrimage. Murray (2014) sees the need to create a "more complete and extensive" infrastructure on alternative routes like the Vía de la Plata by a diverse group of agents from local communities, landowners, non-profit organizations, governments, and pilgrims themselves, in order to emphasize the cultural heritage of the route. Along the same lines, Tilson (2005) investigates the efficacy of Church-State partnerships in promoting the Camino de Santiago, noting the economic benefits to the host towns as well as more intangible benefits. Tilson cites the development as promoting greater levels of communication between pilgrims and the local community and benefits to the communities themselves: "Communities that seek to bring together a diversity of citizens may find opportunities for improving civic relations in celebrations of local religious traditions" (p. 36). Many scholars point to the benefits, practical, cultural, and spiritual, that come from partnerships to develop local religious heritage with an eye towards promotion to pilgrims. Following this scholarship, my research on pilgrim religious motivations on the Vía de la Plata leads me to suggest that a more robust infrastructure of religious sites available to the pilgrim on the Vía de la Plata could linking local development to the desire for greater religious participation on the part of pilgrims.

Personal experience attests to the uneven but beneficial access to local religious sites on the Vía de la Plata. In some communities, access to churches is available on an *ad hoc* basis. In Fuentes de Salvierra, for example, the local priest, Don Blas, has taken great interest in the Camino and caring for the pilgrims at the local hostel. During my 2010 journey, he cheerfully took pilgrims to visit the local parish. In Xunqueira de Ambía, a bold fellow pilgrim asked some locals at a bar how to get access to the stunning monastery in the town. We enjoyed a private tour thanks to my friend, but most pilgrims did not get that same treatment. Similarly, we got to spend the night in the Monastery of Sobrado de los Monjes, which offered primitive lodging to pilgrims but is passed over by many pilgrims because of lack of recommendation in guide books. The case of the ruins of the twelfth-century Cistercian Monastery of Moreruela, declared a Good of Cultural Interest [*Bien de Interés Cultural*] by the Spanish government is an interesting one. Though it was a prominent pilgrim stopover in the Middle Ages, containing a large hospital, it actually requires a detour off the modern route. What is more, the restricted opening hours make it difficult for modern-day pilgrims to visit the site as their medieval counterparts once would have.

As suggested in the scholarship, multi-modal development has begun to take shape on the Vía de la Plata to provide greater context and access to religious sites. In the province of Zamora, the local chapter of the Friends of the Camino de Santiago organization [*Amigos del Camino de Santiago de Zamora*], in partnership with the Ramos de Castro Foundation for the Study and Development of Humankind [*Fundación Ramos de Castro para el Estudio y Promoción*

del Hombre], has erected stone inscriptions in nearly every village and town that falls on the Vía de la Plata. These plaques tell about the history and art of the village and the church as well as offer inspirational musings to pilgrims. In most cases, the stone inscriptions are placed in the village square, either close to or directly on the wall of the village church next to the locked door. The stone saying, then, tells the pilgrim about the local religious traditions while the locked church denies access to directly experiencing it. The stone inscriptions are an example of the existing possibilities for collaborations between different entities that integrate local customs with the pilgrim experience.

The final case to highlight is that of Santa Marta de Tera, a village in Zamora with about 200 inhabitants with a wonderfully-preserved Romanesque church complete with a twelfth-century sculpture of Santiago, the oldest-known sculptural image of Santiago as pilgrim [*Santiago peregrino*]. An image of the Santiago sculpture was even included on the back of the five-peseta coin in 1993 to celebrate the Holy Year. The church is recently renovated, with the bishop's palace converted into a museum. In 2013, further renovations were completed to install a pilgrim hostel in the complex, managed by the municipal government of Camaranza de Tera. The Church of Santa Marta de Tera is an exemplary model for what other municipalities could do with the right resources and promotion. Obviously, not every parish church has such a rich history with twelfth-century images of Santiago. Even so, more could be done to connect the pilgrimage with local religious and cultural tradition, making local sites into places of refuge, education, and spiritual nourishment.

These examples speak to the nascent successes of multi-modal partnerships in promoting religious heritage on the Vía de la Plata, as well as point the way towards more potential collaborations between pilgrims, local organizations, churches, and governmental agencies. A coordinated effort establishing a network of local religious sites could build on the positive work already being done, as well as provide incentives for other communities along the Camino to join the effort in renewing local heritage. In the absence of funds for renovations and interpretation centers as in the example of Santa Marta de Tera, villages could develop systems for keeping churches accessible to pilgrims, leaving them open at certain times or posting the availability of the key should a pilgrim wish to enter. It is significant that the pilgrim passport, or *credencial* required to obtain the *Compostela* certificate at the end of the Camino, uses stamps from lodging facilities, and not from churches to determine if a pilgrim satisfied the requirements of the pilgrimage. I propose that a system of religious *credencial*, a parish passport, could provide a coherency to the piecemeal effort already ongoing in many churches, municipalities, and Camino support organizations. These multimodal efforts to provide access to and promote local religious sites would heighten the religious connection of the pilgrimage and bring the pilgrims' attention more strongly to local religious and cultural heritage, benefitting both local participants and foreign travelers.

Conclusions

While some scholarship has de-emphasized the role of traditional religion on modern-day pilgrim motivations, from lived experience and research, this paper shows that interaction with religious traditions and sites are among the most powerful experiences on the modern Camino. These local sites have the potential to engage pilgrims, both Spanish and foreign, more deeply with the religious tradition of the pilgrimage and in turn promote spiritual development, a common theme in pilgrim guest books and other expressions of pilgrim sentiment. Foreign Protestant tourists may not have a family or local religious tradition rooted in artistic expression or the cult of the saints. However, the mere fact that these pilgrims are walking a European pilgrimage route means that they are curious and open to experiencing

local customs and religious beliefs. To open churches and create a more coherent network of important religious sites on the Vía de la Plata would represent one way to help connect these American pilgrims to Spanish cultural and religious tradition.

References

- Amaro, S., Antunes, A., & Henriques, C. (2017). A closer look at Santiago de Compostela's pilgrims through the lens of motivations. *Tourism Management*, 64, 271-280. <http://dx.doi.org/10.1016/j.tourman.2017.09.007>
- Davies, H., & Davies, M. H. (1982). *Holy days and holidays: The medieval pilgrimage to Compostela*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Foster, T., & Kirby, E. L. (2012). "'The way' of the modern pilgrim: Analysis of Spanish and U.S. American newsletters of the *Camino de Santiago*." *Journal of Communication and Religion*. Forthcoming.
- Herrero, N. (2008). Reaching "Land's End": New social practices in the pilgrimage to Santiago de Compostela. *International Journal of Iberian Studies*, 21(2), 131-149. https://doi.org/10.1386/ijis.21.2.131_1
- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Chicago, IL: Aldine Publishing.
- Lois González, R. C. (2013). The *Camino de Santiago* and its contemporary renewal: Pilgrims, tourists and territorial identities. *Culture and Religion*, 14(1), 8-22. <http://dx.doi.org/10.1080/14755610.2012.756406>
- Lois González, R. C., & Santos, X. M. (2015). Tourists and pilgrims on their way to Santiago: Motives, Caminos, and final destinations. *Journal of Tourism and Cultural Change*, 13(2), 149-164. <http://dx.doi.org/10.1080/14766825.2014.918985>
- Murray, M. (2014). The cultural heritage of pilgrim itineraries: The Camino de Santiago. *Journeys*, 15(2), 65-85. <http://dx.doi.org/10.3167/jys.2014.150204>
- Murray, M., & Graham, B. (1997). Exploring the dialectics of route-based tourism: The *Camino de Santiago*. *Tourism Management*, 18(8), 513-524.
- Oficina de Acogida de Peregrinos. (2011). Informe estadístico: Año Santo 2010. Santiago de Compostela, Spain: Author. Retrieved from <https://oficinadelperegrino.com/wp-content/uploads/2016/02/peregrinaciones2010.pdf>
- Oficina de Acogida de Peregrinos. (2017). Informe estadístico: Año 2016. Santiago de Compostela, Spain: Author. Retrieved from <https://oficinadelperegrino.com/wp-content/uploads/2016/02/peregrinaciones2016.pdf>
- Oviedo, L., de Courcier, S., & Farias, M. (2013). Rise of pilgrims on the *Camino* to Santiago: Sign of change or religious revival? *Review of Religious Research*, 56(3), 433-442. <https://doi.org/10.1007/s13644-013-0131-4>
- Schott, S. B. (2006). Pilgrims, seekers and history buffs: Identity creation through religious tourism. In W. H. Swatos, Jr. (Ed.), *On the road to being there: Studies in pilgrimage and tourism in late modernity* (pp. 297-330). Leiden, Netherlands: Brill Academic.
- Sumption, J. (2003). *The age of pilgrimage: The medieval journey to God*. Mahwah, NJ: HiddenSpring.
- Tilson, D. J. (2005). Religious-spiritual tourism and promotional campaigning: A Church-

state partnership for St. James and Spain. *Journal of Hospitality & Leisure Marketing*, 12, 9-40. https://doi.org/10.1300/J150v12n01_03

Webb, D. (2002). *Medieval European pilgrimage, c700-c1500*. New York, NY: Palgrave Macmillan.

Filmando las Peregrinaciones. Peregrinos y peregrinaciones en el Cine Latinoamericano

Filming Pilgrimage. Pilgrims and Pilgrimages in Latin American Cinema

Manuel Jesús González Manrique

mjgm@hotmail.com

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca de Soto, México

Resumen

En este trabajo presentamos un análisis del fenómeno de las peregrinaciones y el arquetipo del peregrino para introducirnos en el cine iberoamericano buscando ejemplos de su tratamiento. Dado que es un tema histórico, artístico y antropológico fundamental que aborda una serie de principios conformadores del ser humano como ser cultural, el fenómeno de la peregrinación se vuelve una metáfora fabulosa que trasciende en el cine y en el sentido común, el contexto religioso. Ensayamos aquí una clasificación para incorporar estas obras en el análisis y comenzamos con el estudio de algunos casos de cada categoría.

El peregrino es un arquetipo universal humano presente en todas las culturas y todas las épocas. Los peregrinos y las rutas de peregrinación, son en sí mismas, como bien se ejemplifica en vehículo transfronterizo de valores, ideas, personas e identidades. La representación visual del peregrino tiene ejemplos notables en el cine clásico y contemporáneo iberoamericano. ¡Que viva México! (1932) de Serguéi Eisenstein, Raíces (1954) de Benito Alazraki, son dos ejemplos, en México, que tratan desde ángulos muy diferentes el tema de la peregrinación. En el siglo XXI, películas como Al final del Camino (2009) de Roberto Santiago, tratan desde la comedia, aspectos del fenómeno de la peregrinación y de otros arquetipos transnacionales como el del gurú, asociado en este caso a connotaciones estereotípicas forjadas desde el contexto español.

Como en otros estudios comparativos de arquetipos transnacionales en los que los autores ya han trabajado (el de la petenera / mujer fatal / sirena en la tradición musical hispano-mexicana), este trabajo nos permitirá, en el análisis de las variaciones, comprender mejor el contexto sociocultural e histórico desde donde estas se crean.

Comparte, como vemos, la peregrinación, la cualidad de rito de paso (rite de passage), en el que el recorrido, el camino, el viaje, tiene un valor fundamental. Con el tiempo, via, viator, peregrinus y peregrinatio han pasado a conformar los principales aspectos de la mentalidad cristiana, que identificaba los itinerarios espirituales con los itinerarios terrestres.

Podemos sintetizar una serie de elementos estructurales típicos del peregrino y la peregrinatio, que ayudan a comprender estas analogías:

- Camino, itinerario (en su sentido físico y metafórico de sucesión de eventos en una misma dirección -por ejemplo, la vida-)
- Pecado (o situación incompleta, de desequilibrio, desde la cual la persona se siente motivada, llamada a la peregrinación)

- Promesa, exvoto, nacida frecuentemente de haber superado un momento difícil
- Penitencia
- Abandono de los bienes
- Condición liminal, de extrañamiento
- Destino sagrado
- Proceso ritualizado con prescripciones y proscripciones
- Perdón, indulgencia, gracia, milagro, bula, absolución
- Rito de paso, transformación interior, descubrimiento interior

No son necesarios todos estos elementos para que un fenómeno o un personaje que reúna algunos de ellos pueda ser considerado una peregrinación o un peregrino. Tampoco que se produzca en un contexto estrictamente religioso o se dirija a un lugar sacralizado por un itinerario pisado por la huella de romeros durante siglos. Gracias a la capacidad metafórica realmente consustancial del ser humano y principio organizador de nuestro sentido del mundo desde nuestra socialización más temprana. Esa maravillosa capacidad que encuentra en el cine un vehículo idóneo, podemos encontrar expresiones metafóricas de peregrinos y peregrinatos en el cine iberoamericano que acontecen en otros contextos que los religiosos.

Palabras Clave: Peregrinos, Peregrinaciones, Cine Latinoamericano, México, Serguéi Eisenstein, Benito Alazraki.

Introducción

En este trabajo presentamos un análisis del fenómeno de las peregrinaciones y el arquetipo del peregrino para introducirnos en el cine iberoamericano buscando ejemplos de su tratamiento. Dado que es un tema histórico, artístico y antropológico fundamental que aborda una serie de principios conformadores del ser humano como ser cultural, el fenómeno de la peregrinación se vuelve una metáfora fabulosa que trasciende en el cine y en el sentido común, el contexto religioso. Ensayamos aquí una clasificación para incorporar estas obras en el análisis y comenzamos con el estudio de algunos casos de cada categoría.

El arquetipo universal del peregrino

La etimología del término peregrino se refiere a quien, a través de los campos (*per agrum*), llegaba a la *civitas romana* desde otra comunidad política. Arquetipo universal, ha sido objeto de estudio desde la antropología.

Por un acto personal decide voluntariamente el peregrino realizar un viaje místico a un lugar santo determinado. Deja atrás a su familia nuclear, a sus parientes, a su grupo y comunidad y se pone en camino (...) adquiere un estatus especial, deja atrás sus obligaciones, lealtades y derechos ordinarios y los cambia por privilegios y deberes nuevos, diferentes. Durante el peregrinaje no tiene un lugar fijo, ordinario y profano de residencia; al contrario, está de viaje, recorriendo un camino sacralizado, dramatizando una manifestación religiosa

de carácter personal frente a las formas diarias institucionalizadas. El peregrino es forastero, externo, de fuera, en todas las comunidades por las que pasa; no pertenece legalmente a ningún municipio, parroquia o aldea por las que cruza en su itinerario; es liminal, está al margen, pero con una ética especial propia de su nuevo estado. (...) está fuera de la estructura social ordinaria y también fuera del tiempo común; (...) El peregrino por su estado simbólico se encuentra separado, apartado de los demás, en su vagar solitario; por su condición se halla en un intervalo entre estructura, en un tiempo entre tiempos. No está sujeto a las normas ni tiempos ordinarios; vive su vida según un código moral propio. Ni come, ni viste, ni duerme, ni trabaja como de costumbre; su profesión temporal es la de romero. (...) Desnudo de estructura y tiempo profesional, está mucho más libre para verse en su esencia, en lo que tiene de permanente y no accidental; se experimenta en su totalidad sin segmentación¹.

Comparte, como vemos, la peregrinación, la cualidad de rito de paso (rite de passage), en el que el recorrido, el camino, el viaje, tiene un valor fundamental. Con el tiempo, via, viator, peregrinus y peregrinatio han pasado a conformar los principales aspectos de la mentalidad cristiana, que identificaba los itinerarios espirituales con los itinerarios terrestres².

Podemos sintetizar una serie de elementos estructurales típicos del peregrino y la peregrinatio, que ayudan a comprender estas analogías:

- Camino, itinerario (en su sentido físico y metafórico de sucesión de eventos en una misma dirección -por ejemplo, la vida-)
- Pecado (o situación incompleta, de desequilibrio, desde la cual la persona se siente motivada, llamada a la peregrinación)
- Promesa, exvoto, nacida frecuentemente de haber superado un momento difícil
- Penitencia
- Abandono de los bienes
- Condición liminal, de extraño
- Destino sagrado
- Proceso ritualizado con prescripciones y proscripciones
- Perdón, indulgencia, gracia, milagro, bula, absolución
- Rito de paso, transformación interior, descubrimiento interior

No son necesarios todos estos elementos para que un fenómeno o un personaje que reúna algunos de ellos pueda ser considerado una peregrinación o un peregrino. Tampoco que se produzca en un contexto estrictamente religioso o se dirija a un lugar sacralizado por un itinerario pisado por la huella de romeros durante siglos. Gracias a la capacidad metafórica realmente consustancial del ser humano y principio organizador de nuestro sentido del mundo

¹ Carmelo Lisón Tolosana, Individuo, estructura y creatividad. Etopeías desde la antropología cultural. Madrid: Akal Universitaria, 1992, 17.

² Lucrecia López y Rubén C. L. González, Peregrinos y testamentos: fuentes históricas para la geografía, , 2014<https://scholar.google.es/scholar?cluster=17926234859195855471&hl=es&as_sdt=0,5> [fecha de última consulta, 15/12/2016]

desde nuestra socialización más temprana³. Esa maravillosa capacidad que encuentra en el cine un vehículo idóneo, podemos encontrar expresiones metafóricas de peregrinos y *peregrinatos* en el cine iberoamericano que acontecen en otros contextos que los religiosos.

El peregrino y las peregrinaciones en el cine iberoamericano

Vamos a analizar en este artículo algunos ejemplos que explotan magistralmente esta capacidad y los elementos dramáticos propios de las ultimidades antropológicas que tratan.

Ensayando una tipología podemos hablar de:

a) Películas cuyo tema fundamental es la peregrinación religiosa o el camino y el destino sagrados. Aquí podríamos incluir todos los documentales realizados sobre itinerarios y procesos de peregrinación, a Santiago de Compostela, Fátima, Guadalupe (en México y en España), y películas de ficción cuyo tema central es el de la peregrinación. Podemos incluir entre estos, el episodio de “El Tuerto”, de la película *Raíces* (1954) de Benito Alazraki, basado en un cuento de Francisco Rojas González, “La parábola del joven tuerto” (1952) o *Talpa* (1956) de Alfredo B. Crevenna, basado en un cuento homónimo de Juan Rulfo, incluido en *El llano en llamas*. Esta dramática historia fue también recreada en un cortometraje rodado en Lanzarote por los hermanos Teodoro y Santiago Ríos (1972).

b) Filmes basados en una peregrinación metafórica, pero que podemos distinguir como tal, por la inclusión de algunos de los elementos esenciales que la definen. Incluimos en este apartado *Los tres entierros de Melquiades Estrada* (2005), dirigida por Tommy Lee Jones y escrita por el guionista mexicano Guillermo Arriaga y *Bajo California* (1998) de Carlos Bolado Muñoz.

c) Según el grado de protagonismo del tema del peregrino o la peregrinación, podemos también dividir los anteriores apartados en aquellas en las que es tema fundamental o un subtema o escenario. En este sentido tendríamos *La Vía Láctea* (1969) de Buñuel en la que el escenario es el Camino de Santiago y los personajes principales dos peregrinos, pero en el que la peregrinación no aparece salvo por alusiones periféricas, más allá de una enciclopédica introducción y alguna referencia simbólica a elementos de la peregrinación como la de la playa de la Concha en San Sebastián. La película *¡Que viva México!* de Serguei Eisenstein, tiene una buena parte de su metraje dedicada a la religiosidad popular mexicana, en el que muestra la peregrinación como un elemento central de la misma. En el cine brasilero tenemos *Estación Central de Brasil* (1998, Walter Salles) en la que la trama se inserta, durante cuatro minutos asfixiantes en la turba de una peregrinación, generando escenas oníricas que acaban con el desvanecimiento de la protagonista.

d) En cuarto lugar, vendrían las que tratan la peregrinación de forma metafórica como un subtema o capítulo del tema principal.

No podemos incluir el episodio protagonizado por el capitán Mendoza (Robert de Niro) en *La Misión* (Roland Joffé, 1986), porque aunque su temática sea iberoamericana no puede ser clasificada como cine iberoamericano.

Tabla 1

³ James Fernandez, “The Mission of Metaphor in Expressive Culture”, en *Current Anthropology*, vol. 15, N° 2, (Jun., 1974), pp. 119-145.

	Tema fundamental	Subtema o escenario
Religiosas	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Raíces</i> - <i>Talpa</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>La vía láctea</i> - <i>Batalla en el cielo</i>
No religiosas	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Los tres entierros de Melquiades Estrada</i> - <i>Bajo California</i> - <i>Al final del camino</i> 	-

Fuente: Elaboración propia

ESTUDIO DE CASOS

Desarrollamos en este apartado un análisis comparativo de algunos de los casos más relevantes.

***Raíces* (1954) Benito Alazraki**

Este llamado “drama indigenista” contiene un capítulo basado en el cuento de Francisco Rojas González, “La parábola del joven tuerto”. Publicado en una colección de relatos en 1952 por el Fondo de Cultura Económico con el título de *El Diozero*, el relato cuenta en clave y escenarios mexicanos una parábola probablemente recogida en la tradición oral popular pues el propio Rojas escribió “las enseñanzas de los cuentos, de los viejos cuentos orales, de los viejos cuentos de fogón o de taberna, guardan la tradición y conservan para la humanidad el ronco consejo de los siglos”⁴. Un tuerto que sufre el escarnio de la comunidad, a través de los niños, es llevado por su madre a un célebre santuario (la Virgen de San Juan de los Lagos, en el relato original, los Reyes Magos de Tizimín (Yucatán) en la versión cinematográfica) para pedir el milagro de su sanación. El tuerto pierde el otro ojo por el impacto de la varilla de un cohete y queda ciego. De esta manera brutal quedan escritos los torcidos reglones de Dios e interpretado el accidente como milagro al cambiar el muchacho de ser blanco constante de escarnio y burla a ser objeto de compasión y limosna.

La película ofrece imágenes que podríamos llamar etnográficas de la celebración de la peregrinación de los pueblos mayas a los Reyes Magos de Tizimín en 1953, sus formas de adoración, ofrenda y petición frente a los ídolos, la corona de espinas, el traje de nazareno y la cruz, los cirios y los exvotos, la fiesta y la pólvora presentes en tantas peregrinaciones del mundo iberoamericano.

Especialmente interesante para el estudio de esta película/cuento es el artículo de Juan José Barrientos (2000) que realiza un análisis comparativo del relato de Rojas con el del gallego Álvaro Cunqueiro, quien recrea en 1959, la parábola en un lugar de Bretaña, con cierta dosis de realismo mágico, pero también con el dramatismo descarnado de las versiones mexicanas.

⁴ Joseph Sommers, Francisco Rojas González: Exponente literario del nacionalismo mexicano Xalapa: Universidad Veracruzana, 1966, p. 117.

Al muchacho los del pueblo ya “lo tenían por apestado, y lo corrían a pedradas del camino y de las calles y uno del lugar de Claouit, que ya había matado a un quesero en una fiesta, se había comprometido con un niño para ahogarlo en el pozo de Carantec el día de San Andrés Auelmo”⁵.

En su análisis, Barrientos, recoge distintas interpretaciones y reacciones de los críticos a la película. El elogio del crítico español Francisco Pina a la fotografía del filme es digno de cita:

El pasaje en que la madre y el hijo, llevando la oscuridad en los ojos y en el alma, retornan de la peregrinación y atraviesan por entre los henequenes buidos, es una visión de pesadilla donde todo es agresivo y peligroso como afiladas hojas de cuchillos, resulta un espléndido triunfo de la imagen en su tremenda fuerza plástica. Nada puede expresar mejor la desolación de esos espíritus acorralados y lacerados que ese paisaje de agudas lanzas, erguidas como un reto por una naturaleza hostil. Pocas veces hemos visto en la pantalla una conjunción tan estrecha, tan armoniosa y tan perfecta entre el estado anímico del personaje y el ambiente físico que lo rodea.⁶

Sommers comenta del relato de Rojas, que “muestra un verdadero respeto por la hondamente arraigada voluntad de creer, y de preservar la fe, en las circunstancias que parecen más desesperadas” en cambio otro crítico citado aunque anónimamente por Barrientos, dice que el episodio del tuerto “nos vengó” de *Marcelino, pan y vino*... “Es algo implacable. ¡Nunca la religión y sus milagros habían sido desmontados de tal manera!”⁷.

Esta multiplicidad de interpretaciones es propia de las historias y narraciones complejas, ambiguas, parabólicas. En todo caso está construida con los elementos fundamentales antropológicos de la *pergrinatio* en su versión popular yucateca.

Talpa (1956) Alfredo B. Crevenna

Talpa comparte con *Raíces* algunas similitudes pero también importantes diferencias. Ambas son adaptaciones de obras de “literatos-etnólogos” o maestros en el conocimiento y la expresión de la cultura popular mexicana. No obstante, los 99 minutos de *Talpa* contienen muchas más licencias y desarrollos alternativos (o complementarios) en la adaptación que los 29 minutos de *El Tuerto*, mucho más apegados al original literario. Aunque *El Tuerto* tiene detalles etnográficos sobre los mayas y su peregrinación a los “Santos Reyes”, como ciertas palabras mayas, la gestualidad de la madre, los exvotos, el toro de fuego,...; Talpa recrea una característica en la que ahondara Eisenstein en *¡Que viva México!*, las danzas indígenas que expresan la fuerza sincrética de las peregrinaciones en México como en ningún otro lugar.

Eisenstein, observando la peregrinación indígena al santuario de la Virgen de Guadalupe, también había notado --como ya lo hizo Sahagún en el siglo XVI-- “una extraña mezcla de épocas”. Le parecía, en efecto, que los peregrinos indígenas combinaban el culto de la Virgen católica con el de Tonantzin, la madre de los dioses aztecas.⁸

⁵ Juan José Barrientos, Versiones. México, D.F.: Conaculta, 2000, p. 2.

⁶ Juan José Barrientos, Versiones. México, D.F.: Conaculta, 2000, p. 5.

⁷ Juan José Barrientos, Versiones. México, D.F.: Conaculta, 2000, p. 6.

⁸ Martín Lienhardt, “La noche de los mayas: representaciones de los indígenas mesoamericanos en el cine y la literatura, 1917–1943”, en Mesoamérica, N° 44, (Diciembre, 2002), pp. 108.

Ambas películas comparten el mérito de los directores de haber fundido la ficción con la realidad, la acción del filme con la de las peregrinaciones. Esto está del todo conseguido en *Talpa* con planos en los que los protagonistas se distinguen en el río de las peregrinaciones. Algo que no pudieron hacer los canarios Teodoro y Santiago Ríos en su recreación de la misma historia en un cortometraje en 1972.

Santiago Ríos, que adaptó los principales nudos argumentales, no pudo sin embargo llevar a la imagen, con los medios de los que disponían, una de las cuestiones planteadas por Rulfo: la idolatría como un problema colectivo, como una lacra anestésica de la sociedad mexicana que él denuncia. Algunas de las imágenes más poderosas del relato son las descripciones de multitudes que se dirigen a Talpa, y que una vez allí danzan y rezan, como poseídas, para que la Virgen los sane. Los animales son usados magistralmente por Rulfo en estas imágenes como metáforas de la anarquía, la ceguera y el sufrimiento de esos peregrinos mexicanos.⁹

Como la anterior que mencionaba a *Marcelino, Pan y Vino*, esta lectura marxista de la peregrinación expresa en la obra de Rulfo se transforma en la película para dejar lugar a otras interpretaciones. Tanilo, el enfermo terminal al que, su mujer Juana (en el libro Natalia) y su hermano Esteban, envueltos en adulterio, llevan, tras penosos días de caminata, hasta la extenuación para llegar a la Virgen de Talpa, lo que le pide a la virgen -y esto es único de la película- no es que le salve (su obsesión durante toda la historia), sino que le “lleve con él”.

- ¡Llévame contigo Virgencita, quiero aliviarme de todos mis males. Perdónales!

Así, la virgen, infalible, vuelve, *in extremis*, a obrar el milagro. Algo que se remarca con un detalle también único de la película en un diálogo de Juana con otra peregrina.

Mi esposo también estaba enfermo, cáncer. Yo le pedí a la virgen que lo aliviara o que se lo llevara pronto para que no sufriera. Y la virgen me obró el milagro, murió sin ningún dolor. Solo que no pude venir a dar gracias a pie, a mi edad ya es mucho venir a caballo.

Como toda gran obra, ambas películas y relatos, son ambiguas y se prestan a diferentes lecturas e interpretaciones. Si Raíces y Talpa contienen críticas a la religiosidad popular mexicana lo hacen veladamente, como si quisieran respetar lo más íntimo del ser humano, indígena o mestizo, un patrimonio inmaterial que los enriquece en su pobreza y les ayuda a soportar la adversidad dotándole de sentido.

Los tres entierros de Melquiades Estrada (2005), Tommy Lee Jones

Hemos comprobado que no existen muchas películas específicas sobre el peregrino o los peregrinos, pero la metáfora de la peregrinación, el viaje transformador (o la transformación a través del viaje) está presente en muchas películas de viaje iniciático, de descubrimiento. Una expresión de esto fueron las “películas del camino”, las historias de personajes que salen a buscar¹⁰. El viaje en sí, ya es un motivo cinematográfico por excelencia, que ha conformado géneros como el de *road movies*. En el cine iberoamericano, algunos viajes se acercan metafóricamente y reúnen elementos clave típicos del proceso de la peregrinación, como las penurias del viaje, la búsqueda y transformación interior o el perdón (penitencia-transformación-indulgencia).

⁹ Alejandra Villarrea López, “Teodoro y Santiago Ríos. Un breve affair con el cine amateur de los Setenta”, en Latente : revista de historia y estética del audiovisual, (2013), pp. 38.

¹⁰ Jorge Rufinelli, “Telémaco en América Latina. Notas sobre la búsqueda del padre en cine y literatura”, en Revista Iberoamericana”, Vol. LXVIII, N° 199, (Abril-Junio 2002), pp 441-457.

En *Los tres entierros de Melquiades Estrada*, un policía asesino atraviesa, mediante la intervención de un emisario de la justicia (¿delegado de Dios?), por un verdadero “viacrucis fronterizo” como lo ha llamado Xavi Serra¹¹: el castigo corporal -palizas, andar descalzo por el desierto- y psicológico -pasar por simulacros de ejecución, desenterrar el cadáver de su víctima y compartir su cama-, sufriendo una verdadera transformación y alcanzando el perdón, la indulgencia del justiciero.

Como en *Bajo California*, los protagonistas hacen un viaje liminal por el desierto, un contexto físico propio de las peregrinaciones. Así lo considera Jablonska¹² (2004) hablando de la opera prima de Carlos Bolado:

Consciente o inconscientemente Damián pretende una purificación espiritual repitiendo la hazaña de los monjes cristianos que se alejaban de los templos y de sus semejantes para regenerarse en la soledad y en la ascesis. Y es que, a diferencia de las tierras fecundas, el desierto representa un anti-edén, un caos originario, seco, arisco y estéril, en que los hombres dispuestos a renunciar al orgullo pueden alcanzar un estado de gracia, cercano a la santidad¹³.

Uno de los elementos definitorios de las peregrinaciones es que son voluntarias (aunque puedan ser de intercesión para otros e incluso pagadas para tal fin). En esta película es el único elemento que falta, tratándose de una “peregrinación” forzada, pero contiene otros fundamentales: pecado, penitencia, itinerario, absolución, liminalidad, transformación interior y gracia.

***La misión* (1986) Roland Joffé**

Aunque no se puede considerar cine Iberoamericano, esta película trata temas que son fundamentales y transversales en la historia y la constitución sociocultural de Iberoamérica como las relaciones de dominación, paternalismo, mestizaje e hibridación entre occidentales e indígenas o los conflictos entre los propios occidentales en la historia de la conquista. La historia del capitán Rodríguez Mendoza (Robert de Niro) es un subtema de *La Misión* que sigue el proceso de la peregrinatio: pecado-culpa-abandono-penitencia itinere-perdón-gracia. La secuencia o sucesión de secuencias en las que Mendoza, un despiadado mercenario y esclavista, asesino de indios y varón deshonorado que llega a matar a su propio hermano por una afrenta de amor, lleva a sus espaldas un pesado ato con todas sus armas y enseres de militar, que simbolizan perfectamente el peso de su pasado y de sus remordimientos, y que se niega a dejar atrás pese al deseo expreso de sus compañeros de viaje, los jesuitas que suben las cataratas del Iguazú para llegar al poblado guaraní donde fundarán la Misión de San Carlos, es de una potente intensidad dramática. Solo cuando llega al poblado de los indios que lo han visto asesinar y raptar a sus congéneres y en lugar de castigarle, le liberan de su carga que se hunde en el río, llega el perdón aceptado por el propio penitente que de esta manera alcanza la gracia y la curación psicológica.

Conclusiones

Si como dice Lisón Tolosana (ibid.), “lo que todo peregrino hace es, en definitiva y en realidad, viajar espiritualmente a la fuente de la sacralidad de la humanidad, confesar la

¹¹ Xavi Serra, “Los tres entierros de Melquiades Estrada. Viacrucis fronterizo”, en *Benzina: Revista d'excursions culturals*, Nº. 1 (Març, 2006), pp. 29.

¹² Aleksandra Jablonska, *Cristales del tiempo: pasado e identidad de las películas mexicanas contemporáneas*. México, D.F.: Universidad Pedagógica Nacional, 2009.

¹³ Cfr. Aleksandra Jablonska, *Cristales del tiempo: pasado e identidad de las películas mexicanas contemporáneas*. México, D.F.: Universidad Pedagógica Nacional, 2009, p. 269).

fraternidad humana”, las historias de peregrinos y peregrinaciones que se han llevado al cine nos hablan de mucho más, del amplio abanico de las pasiones humanas. Refiriéndose al antes y al después de la peregrinación nos muestran los porqués de ese viaje definitivo; las películas aquí analizadas comparten su potencial dramático y su apertura a distintas interpretaciones.

Entre los ejemplos analizados hay adaptaciones de relatos literarios como *El Tuerto* o *Talpa*, y guiones hechos desde y para el cine como *La Misión* o *Los Tres Entierros de Melquiades Estrada*. Los que se desarrollan en contextos religiosos reales proporcionan registros etnográficos valiosos sobre esas peregrinaciones, los otros ejemplos metafóricos, usan magistralmente la estructura y los procesos socioculturales de la peregrinación para articular dramas humanos de complejidad psicológica e intensidad dramática.

Referencias bibliográficas

Juan José Barrientos, *Versiones*. México, D.F.: Conaculta, 2000.

James Fernandez, “The Mission of Metaphor in Expressive Culture”, en *Current Anthropology*, vol. 15, N° 2, (Jun., 1974), pp. 119-145

Aleksandra Jablonska, *Cristales del tiempo: pasado e identidad de las películas mexicanas contemporáneas*. México, D.F.: Universidad Pedagógica Nacional, 2009.

Martín Lienhardt, “La noche de los mayas: representaciones de los indígenas mesoamericanos en el cine y la literatura, 1917–1943”, en *Mesoamérica*, N° 44, (Diciembre, 2002), pp. 82–117.

Carmelo Lisón Tolosana, *Individuo, estructura y creatividad. Etopeyas desde la antropología cultural*. Madrid: Akal Universitaria, 1992.

Lucrecia Lopez y Rubén C. L. González, *Peregrinos y testamentos: fuentes históricas para la geografía*, 2014<https://scholar.google.es/scholar?cluster=17926234859195855471&hl=es&as_sdt=0,5> [fecha de última consulta, 15/12/2016]

Jorge Rufinelli, “Telémaco en américa latina. Notas sobre la búsqueda del padre en cine y literatura”, en *Revista Iberoamericana*, Vol. LXVIII, N° 199, (Abril-Junio 2002), pp 441-457

Xabi Serra, “Los tres entierros de Melquiades Estrada.Viacrucis fronterer”, en *Benzina: Revista d'excepcions culturals*, N° 1 (Març, 2006), pp. 29.

Joseph Sommers, *Francisco Rojas González: Exponente literario del nacionalismo mexicano* Xalapa: Universidad Veracruzana, 1966.

Alejandra Villarme López, “Teodoro y Santiago Ríos. Un breve affair con el cine amateur de los Setenta”, en *Latente : revista de historia y estética del audiovisual*, (2013), pp. 9-54.

Curriculum Vitae

Manuel Jesús González Manrique

Doctor en Historia del Arte por la Universidad de Granada, profesor-investigador en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, perteneciente al Sistema Nacional de Investigadores. Especialista en Cinematografía, Medios de Masas y Cultura Visual, ha impartido conferencias y publicado numerosos artículos y capítulos de libros (“La descomposición de la familia tradicional en el cine español de la Transición”, “El “estigma de eva” en la leyenda mexicana la Llorona. Su representación cinematográfica”, “El modelo educativo religioso en el cine español de la transición”, “Mujer y moral católica en el cine de la transición española”).

Ha coeditado con Martín Gómez-Ullate, *Ensayos sobre cine, historia y antropología. México y España (Vol. 1)* publicado por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

El Códex Calixtinus como guía del peregrino medieval

José Carlos Belmonte-Trujillo

belmonte63@gmail.com

Instituto de Educación Secundaria "La Arboleda", de Lepe (Huelva)

Resumen

Pocos legados de la Edad Media se han puesto tan de moda en los últimos tiempos como el Camino de Santiago. Esta ruta de peregrinación hacia la tumba del apóstol ha ido evolucionando desde su primigenia motivación religiosa, hasta convertirse en un camino en el que se engloban muy variadas motivaciones e impulsos: el meramente deportivo, imprimiendo un sello de competitividad y realización personal en cuanto al esfuerzo físico, con el acicate de realizarlo en el menor tiempo posible; el de la búsqueda interior, sumergiéndote en una larga travesía durante la cual tienes tiempo para pensar y analizar, para “reunirte contigo mismo”, propiciado por la soledad, el sosiego y la paz del mismo Camino; el de investigación, ya sea histórica, antropológica o de cualquier otra índole, etc.

Con todo, estas nuevos acicates para los modernos peregrinos también se han visto propiciados por los medios de comunicación. La novela de Paulo Coelho “El peregrino”, publicada en 1987, dio a conocer a muchas personas la realidad del Camino de Santiago, hasta el punto de que muchos de estos peregrinos foráneos sólo viajaban a España con la intención de comenzar y terminar la ruta jacobea, inspirados por la obra del escritor portugués. Esta eclosión del Camino de Santiago ha originado que actualmente sus itinerarios estén perfectamente indicados, y que multitud de establecimientos, hospederías y un gran número de añadidos turísticos jalonen todo el trayecto.

Pero lo que no demasiadas personas saben es que ya en la Edad Media, el peregrino contaba con una guía bastante pormenorizada de la ruta jacobea, donde se indicaba, no solo las variantes del Camino y en qué punto confluían para convertirse en uno solo, sino que aportaba importante información sobre lugares donde hospedarse o recibir atención sanitaria si fuera preciso; sobre el carácter de las gentes de los distintos lugares por donde tendría que pasar, e incluso sobre los ríos con aguas buenas o perniciosas, así como distintos tipos de alimentos no recomendables para el consumo. Nos referimos al Códice Calixtino, y en especial a su Libro V, llamado “Guía del peregrino” (*Iter pro peregrinis ad Compostellam*).

Acompañando a toda esta información, dentro del considerable e importante contenido litúrgico del texto, también podemos apreciar música. Aunque ya encontramos muestras musicales al principio del Códex (Libro I) es en los apéndices I y II donde encontramos las dos composiciones musicales más conocidas del manuscrito: *Congaudeant Catholici*, y el himno de los peregrinos que llegan a Santiago, *Dum pater familias*.

Abstract

Few legacies of the Middle Ages have become so fashionable in recent times as the Camino de Santiago. This route of pilgrimage to the tomb of the apostle has evolved from its original religious motivation, to become a path that includes many motivations and impulses: the purely sporting, printing a seal of competitiveness and personal fulfillment in terms of effort physical, with the incentive to do it in the shortest possible time; the one of the inner search,

immersing yourself in a long journey during which you have time to think and analyze, to “reunite with yourself”, propitiated by the solitude, tranquility and peace of the same Path; the one of investigation, already historical, anthropological or of any other nature, etc.

However, these new spurs for modern pilgrims have also been fostered by the media. Paulo Coelho “The Pilgrim” published in 1987, revealed to many people the reality of the Camino de Santiago, to the point that many of these foreign pilgrims only traveled to Spain with the intention of starting and finishing the route Jacobean, inspired by the work of the Portuguese writer. This hatching of the Camino de Santiago has meant that its itineraries are now perfectly indicated, and that a multitude of establishments, hostels and a large number of tourist add-ons mark the entire journey.

But what not many people know is that already in the Middle Ages, the pilgrim had a rather detailed guide to the Jacobean route, where it was indicated, not only the variants of the Way and in what point they came together to become one, but it provided important information about places to stay or receive health care if necessary; on the character of the people of the different places where it would have to pass, and even on the rivers with good or pernicious waters, as well as different types of food not recommended for consumption. We refer to the Calixtino Codex, and especially to his Book V, “Pilgrim’s Guide”; (*Iter pro peregrinis ad Compostellam*).

Accompanying all this information, within the considerable and important liturgical content of the text, we can also appreciate music. Although we already found musical samples at the beginning of the Codex (Book I) it is in Appendices I and II where we find the two most known musical compositions of the manuscript: *Congaudeant Catholici*, and the hymn of the pilgrims arriving in Santiago, *Dum pater familias*.

Algunos historiadores del Camino de Santiago han llegado a referirse a esta obra como la “Lonely planet del Camino de Santiago”, haciendo una comparación amable entre el manuscrito medieval y la famosa guía de viajes. No podemos estar más de acuerdo con ellos, y concluimos que esta guía ha sido un instrumento que ha permitido dar el sello de “intemporalidad” y de perdurabilidad que actualmente tiene el Camino.

El Diccionario de la Real Academia de la Lengua española establece, cuando consultamos el significado del término: un códice es un libro anterior a la invención de la imprenta. Los códices eran grandes volúmenes, manuscritos y profusamente ilustrados en su mayoría, que se elaboraban en los monasterios medievales, copiando documentos y obras de la antigüedad, para que no se perdiera su valioso contenido. Estaban formados por series de cuadernos plegados cosidos y posteriormente encuadernados. De este modo han podido llegar a nosotros obras que, de no haber sido por esta labor monacal, hubieran terminado destruyéndose y perdiendo su contenido para siempre.

El Códice Calixtino toma su nombre del papa Calixto II. Este pontífice, animado por Diego Gelmírez, Arzobispo de Compostela en aquella época, dio carta de legitimidad a la ruta jacobea con este texto al dotarlo de reconocimiento papal, y, aunque algunos le atribuían su autoría, no fue así, y la referencia “Calixtinus” del manuscrito iba encaminada hacia esta relevancia y “oficialidad” que le daba el sello papal.

Durante mucho tiempo se ha atribuido su autoría (si no la del manuscrito en su totalidad, si la de su V Libro a un monje benedictino francés: Americ Picaud; aunque actualmente hay historiadores que desmienten esta hipótesis, afirmando que el verdadero autor de esta parte del Códex fue el monje de Vezelay, Hugo el Potevino, autor a su vez de la Crónica de Vezelay.

Americ Picaud, ¿autor del Códex Calixtinus?

Ya hemos apuntado anteriormente la consideración que este monje ha tenido como autor, al menos del último libro del Códice. Americ Picaud fue un monje de la Orden de San Benito, de Parthenay le Vieux, en la región francesa de Poitou, que vivió en el Siglo XII.

Picaud viajó a Santiago a caballo, visitando gran número de santuarios y describiendo detalladamente aspectos distintos que habían jalonado su viaje: cada uno de esos lugares sagrados que había pisado, los distintos pueblos y localidades por donde pasó, peculiaridades de sus gentes, así como anécdotas e itinerarios. Su meticulosidad llega al punto de detallar y describir diversos lugares donde poder hacer un alto en el camino para comer y beber, así como aquellos poco o nada indicados para descansar incluso ríos de aguas poco salubres, y peces no adecuados para el consumo).

Se le menciona varias veces en el texto, lo que abunda en la hipótesis de su autoría, al menos del Libro V (como ya hemos indicado). Pero historiadores como Bernard Gicquel establece que Picaud habría sido simplemente compilador, hacia 1135, de los 22 milagros atribuidos a Calixto II, y recogidos en el Códex.

Lo que parece más claro es que el manuscrito fue copiado al menos por cuatro personas, aunque pudieran reducirse a dos, por las similitudes en la letra que presentan algunas de las partes copiadas. Constaba de 27 cuadernos, los cuales han sufridos numerosas alteraciones y cambios desde su aparición hasta la actualidad. Su encuadernación realizada a fines del Siglo XII añadió a la estructura primitiva del Códice un segundo apéndice (Apéndice II) al que tenía en un principio.

Siguiendo las vicisitudes por las que pasó el manuscrito, apuntemos que el Libro IV fue separado del manuscrito en el siglo XVII, y vuelto a agregar a mediados del XX.

Presenta numerosas anotaciones marginales, por lo que se deduce que fue bastante utilizado por los religiosos compostelanos.

Tras un largo periodo de olvido, durante la segunda mitad del siglo XIX, el Códex volvió de nuevo a la luz gracias al archivero de la Catedral, Antonio López Ferreiro. En 1880 dos jesuitas publicaron un libro narrando su viaje a Santiago, donde se dedicaban los capítulos X y siguientes a la descripción pormenorizada del Códex Calixtinus.

Estructura del Códice

Al principio del manuscrito encontramos una carta del papa Calixto II, dirigida a la basílica de Cluny y al arzobispo de Compostela, Diego Gelmírez. En ella dice ser el autor del mismo, cuyo trabajo incluyó también recoger numerosos testimonios sobre milagros por el apóstol Santiago durante los años de su estancia.

La teoría más aceptada es que los copistas del Códice incluyeron esta carta al principio para mayor relevancia de su trabajo, como ya apuntamos al principio, con la supuesta intervención papal, rechazada por los investigadores.

Posteriormente a este documento introductorio aparecen los libros que componen el Códice:

1. Libro I “de las Liturgias” (Anthologia litúrgica)

Constituye la parte central del manuscrito, ocupando casi la mitad del mismo. Su contenido consiste en sermones, relatos, oficios y misas. De todos estos elementos resaltemos que tanto oficios como misas llevan notación musical, al igual que un suplemento gregoriano que encontramos al final del libro.

2. Libro II “de los milagros” (de miraculi Santi Jacobi)

Su contenido es la narración de veintidós milagros atribuidos al Apóstol Santiago, realizados por toda Europa. Precede a esta narración un pequeño prólogo, atribuido también a Calixto II, quien, según se cuenta en el Códice, recogió los milagros.

3. Libro III “Traslación del cuerpo del Apóstol Santiago” (Liber de translatione corporis sancti Jacobi ad Compostellam)

Es la parte más corta del manuscrito. Trata sobre la evangelización de España por parte del apóstol, y el posterior traslado de su cuerpo desde Jerusalén hasta Galicia hasta su sepulcro en Compostela. Como peculiaridad, apunta la costumbre de los peregrinos de recoger conchas marinas en las costas gallegas. Sabido es que en la iconografía del Camino de Santiago, la concha de vieira, llamada “Concha del Peregrino” es una constante durante todo el trayecto.

4. Libro IV “Conquistas de Carlomagno” (Historia Karoli Magni et Rotholandi)

Aunque menos que el primero, sí ocupa el segundo lugar en número de folios en el total del manuscrito. Tal y como hemos adelantado, en el siglo XVII (1609) fue arrancado del Códex, formando un volumen con el título Historia Turpini, volviendo a ser agregado de nuevo al manuscrito en 1966.

El nombre de Turpín proviene de un arzobispo de Reims, personaje importante y legendario que podemos encontrar incluso en el Cantar de Roldán. Aunque se le atribuye a este religioso la confección de este libro, la realidad no es así, y se le dio su nombre para dotarlo de mayor relevancia.

Solo apuntar que, tras su separación del cuerpo del manuscrito con la idea de formar un volumen independiente, de esta Historia de Turpín (o Pseudo Turpín, como algunos historiadores lo mencionan) se hicieron cincuenta copias.

Trata, como una crónica del arzobispo, de la entrada de Carlomagno en la Península, su derrota en Roncesvalles así como la muerte de Roldán. Según este libro, Santiago se apareció en sueños a Carlomagno para que trajera su tumba de tierras musulmanas.

5. Libro V “Guía del peregrino” (Iter pro peregrinis ad Compostellam)

El libro podemos decir que es una guía del peregrino en su ruta a Santiago, informando, advirtiendo y aconsejando sobre las gentes, lugares y características de la ruta jacobea, con especial referencia a los peligros existentes, y a las cautelas que habrían de tener. También describe la ciudad de Santiago y su catedral.

6. Apéndice I. Obras polifónicas

Breve cuadernillo con veintidós obras polifónicas. Los historiadores coinciden en que debió escribirse poco después que el Códice. En lo que a la vertiente musical se refiere, es la parte más importante del manuscrito.

7. Apéndice II

Incorporado al manuscrito posteriormente a la redacción original de éste, según los investigadores en la encuadernación realizada a fines del siglo XII. De breve contenido, al igual que el Apéndice I, contiene una falsa bula de Inocencio II, la narración de algunos milagros atribuidos a Santiago, y la obra *Dum pater familias*, himno de los peregrinos a Santiago.

Resulta interesante el contenido de la bula del papa Inocencio II, donde se responsabiliza de la autoría del Códice al citado Aymeric Picaud, después de acompañar a Calixto II en su peregrinación a Santiago, en 1109, depositándolo en la Catedral de Santiago hacia 1140.

En definitiva, Resulta sorprendente encontrar un manuscrito de esa época señalando con tanta meticulosidad, no solo los lugares por donde habían de pasar los peregrinos, sino las peculiaridades de los mismos.

El *Liber Peregrinationis*, como hemos antes dijimos, supuso la oficialización del Camino de Santiago y su legitimación eclesiástica. Hasta ese momento, la transmisión de los pormenores de la ruta jacobea había sido oral, con un carácter más popular que sacro, manteniéndola plenamente vigente. El Códex Calixtinus daba una garantía papal que otorgaba al Camino su definitiva carta de identidad.

El Libro V del Códex

Pretendía ser una referencia para el peregrino. Recomendaciones sobre las gentes que el caminante se encontraría, peligros que acechaban durante el trayecto, lugares donde hospedarse y comer, e incluso ríos en los que poder beber y abreviar su montura, si bien igualmente indicaba aguas no tan salubres, hasta el punto de poder morir si el viajero no tenía precaución.

Presenta once capítulos con distintos temas en cada uno de ellos. Veámoslos someramente:

Capítulo I

Trata de los diferentes itinerarios por donde pueden transitar los caminantes (también era posible hacer el trayecto a caballo). Reúne datos tanto de la parte francesa como de la española, localizando el lugar donde se unen formando un solo camino hasta Compostela: “pasado el Port de Cize, se unen en el Puente de la Reina”.

Capítulo II

Periodifica la ruta en distintas etapas, 13 concretamente, pocas para un caminante, aunque suficientes para un jinete a caballo.

Capítulo III

Detalle de las ciudades y localidades más importantes por donde ha de pasar el peregrino, advirtiéndole de que se preocupe de proveer los gastos de viaje.

Capítulo IV

Hace referencia a los tres hospitales más importantes en aquella época para los cristianos. En primer lugar el de Jerusalén, después el de Montjoux y por último el de Santa Cristina, en Somport. Podemos imaginar la importancia de este último para los peregrinos, situado en pleno Camino, al paso de estos.

Se agradece y reconoce la labor de algunas personas, cuya labor en la construcción y rehabilitación de la ruta (puentes, hospitales, etc.) había sido de vital importancia. Personajes como Diego de Gelmírez, Arzobispo de Compostela, el propio Calixto II o también el rey Alfonso X. Estos datos de colaboración entre figuras tan importantes dan muestra de la relevancia que la ruta compostelana tenía en la época.

Capítulo VI

Curiosa parte del Libro donde se enumeran los ríos donde el peregrino y su montura (caso de ir a caballo) pueden beber y no. Como ejemplo de aguas insalubres cita el río Salado, en Navarra, mientras que, por el contrario habla del río Ebro como “sano y con peces muy sabrosos”. Asimismo cuenta de la carne de vaca y cerdo en España en general, y en Galicia en particular son causantes de enfermedades a los extranjeros que las consumen. Como una curiosidad narra la costumbre de los peregrinos franceses, que se lavan “todo el cuerpo” en el río Labacolla, por amor al apóstol.

Capítulo VII

Uno de los capítulos, en nuestra opinión, más relevantes del Códex en cuanto a “guía de viaje”. Realiza una descripción de las regiones por donde transita la ruta peregrina, además de detallar las características de los pueblos que atraviesa, así como de las gentes que en ellos viven.

No solo aporta la descripción del carácter e incluso física de los mismos, sino que habla de los peajes a pagar al paso de puentes o ríos, con las bajezas de diversos recaudadores de los mismos, reprendiendo a los eclesiásticos que, a pesar de ello, les daban pábulo. Finaliza con un relato sobre el paso de Carlomagno por Roncesvalles, e incluso hace una breve reseña, a modo de diccionario, apuntando varias palabras a utilizar y su significado.

Capítulo VIII

Fragmento del Libro V de marcado carácter sacro, en el que se enumeran los lugares que el peregrino debe visitar, pues importantes santos descansan allí. Cita a San Cesáreo, San Honorato, San Agustín y otros muchos, narrando sus vidas y sus milagros.

Capítulo IX

Como si estuviéramos llegando al final de nuestro itinerario, en esta parte del manuscrito se hace una especial referencia a Compostela y su catedral. La información sobre sus capillas, pórticos, naves y vidrieras es muy completa, así como los datos que aporta sobre sus puertas y figuras. Llega a citar el nombre de los canteros responsables de las piedras que conforman la catedral.

Seguidamente, al hablar del sepulcro donde descansan los restos del apóstol, menciona al Obispo San Teodomiro, que comprobó la inamovilidad del cuerpo de Santiago, como prueba irrefutable de que realmente está enterrado allí, rechazando la posibilidad de que estuviera en alguna otra ciudad que reclamaba tal honor.

Capítulo X

Dedicado a los canónigos y cómo ellos reparten las ofrendas en el altar.

Capítulo XI

Aconseja sobre el trato que ha de dispensarse a los peregrinos que llegan al sepulcro de Santiago.

La música del Códex

Las partes del manuscrito que contienen música son el Libro I y los apéndices I y II, tras el Libro V, la “Guía del Peregrino”.

El primer libro “De las liturgias, incluye la música de oficios, misas, e incluye un suplemento gregoriano. Todas las piezas, salvo una, son monódicas.

Los apéndices I y II contienen una gran cantidad de piezas polifónicas, además del himno *Dum pater familias*, que los peregrinos entonan al llegar a la Catedral Compostelana. Lo que hace realmente relevante a la música del Códice es la inclusión de una composición a tres voces: *Congadeamunt Catholici*. Durante mucho tiempo se ha considerado la primera muestra de polifonía europea, aunque ya hay algunas voces que apuntan en otras direcciones para tal reconocimiento.

Congaudeant catholici, según los investigadores, fue compuesto para dos voces, insertándole posteriormente una tercera entre las dos (que aparecía copiada en tinta roja, a diferencia de las otras dos). Parece ser que el mismo copista hizo lo propio con otras dos composiciones gregorianas (dos *conductus*) del suplemento gregoriano del Libro I.

El himno de los peregrinos *Dum pater familias*, en opinión de los historiadores, es debido a los monjes benedictinos de Vezelay. Es por ello que algunos conceden mayor verosimilitud a que fuera Hugo el Potevino, autor como ya apuntamos, de la Crónica de Vezelay, ante la pretendida autoría de Aymeric Picaud. Esta composición fue añadida al final del Códice.

Referencias

- Coelho, Paulo (2002). Ed. Orig. 1987. *El peregrino de Compostela (Diario de un mago)*. Ed. Planeta. Barcelona.
- Moralejo, A. (Ed.). (1951). *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Padre Sarmiento, de Estudios Gallegos.

Cooperación Interterritorial para la Puesta en Valor del “Camino de Santiago: Vía de la Plata – Camino Mozárabe”

Manuel Soto Gálvez

tecnico2@laserena.org

CEDER “La Serena”. Extremadura. España

Resumen

Desde de la década de 1990 las Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago vienen trabajando por la consolidación de otros Caminos que no sean el Francés. Algunos de estos Caminos, como la Vía de la Plata y el Camino Mozárabe son caminos históricos bien documentados y utilizados desde los inicios de la peregrinación a Santiago de Compostela, pero menos conocidos que el Francés o el Primitivo.

Desde el año 2010 al 2013 se ejecutó el Proyecto de Cooperación Interterritorial “Camino Mozárabe de Santiago”. El proyecto ha estado financiado por el Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, en el marco de la Red Rural Nacional, y coordinado por el Centro de Desarrollo Rural “La Serena”. Los socios del proyecto han sido 14 Grupos de Desarrollo Rural de Andalucía y Extremadura y se contó como Entidades Colaboradoras con cuatro Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago.

Actualmente estamos trabajando en la creación de un nuevo partenariado para ampliar el ámbito territorial del Proyecto y hacerlo extensivo a la Vía de la Plata, Camino Sur, Vía Augusta y Camino Sanabrés.

Palabras Claves: Camino de Santiago, Cooperación, Desarrollo Rural, Gobernanza, Vía de la Plata, Camino Mozárabe.

Abstract

Since the 1990s the Associations of Friends of the Camino de Santiago has been working for the consolidation of other roads that are not French. Some of these roads, such as the Vía de la Plata and the Camino Mozárabe are well-documented historical paths and used since the beginning of the pilgrimage to Santiago de Compostela, but less known than the French or the Primitive.

From 2010 to 2013, the Interterritorial Cooperation Project "Camino Mozárabe de Santiago" was executed. The project has been financed by the Ministry of Agriculture, Food and Environment, within the framework of the National Rural Network, and coordinated by the Rural Development Center "La Serena". The project partners have been 14 Rural Development Groups of Andalusia and Extremadura and it was counted as Collaborating Entities with 4 Associations of Friends of the Camino de Santiago.

We are currently working on the creation of a new partnership to expand the territorial scope of the Project and extend it to the Vía de la Plata, Camino Sur, Vía Augusta and Camino Sanabrés.

Key words: Camino de Santiago, Cooperation, Rural Development, Governance, Vía de la Plata, Camino Mozárabe.

Introducción

Los **Grupos de Acción Local o Grupos de Desarrollo Rural** son asociaciones en las que se integran entidades de ámbito público (Ayuntamientos, Mancomunidades) y privado (empresas, cooperativas, etc.) así como entes de carácter social como asociaciones de jóvenes, mujeres, culturales o sindicatos. Actúan sobre un territorio concreto que constituye el ámbito de actuación de esta entidad y **luchan por el desarrollo social y económico de la comarca** de referencia. Sus funciones abarcan desde la gestión de ayudas públicas, la concesión y el pago a los beneficiarios, hasta el control de ejecución de los proyectos, además de otros cometidos fundamentales como son la información, animación, asesoramiento y formación de la población.

A través de los Grupos de Acción Local, **los ciudadanos pueden intervenir en el diseño del futuro de su territorio.**

Cada Grupo de Acción Local elabora un Plan Estratégico de Desarrollo que marca las líneas principales de actuación. **Las decisiones se toman desde la base, de abajo a arriba, se trabaja sobre un territorio concreto, bajo una filosofía de participación y con criterios de innovación, cooperación en red y autonomía en la gestión de recursos.**

El proyecto de Cooperación Interterritorial Camino Mozárabe de Santiago se ha ejecutado desde el año 2010 al 2013 y tuvo como principal objetivo la **generación de un modelo innovador de planificación y gestión** del Camino Mozárabe de Santiago como Itinerario Cultural Europeo, conforme a las necesidades y motivaciones del peregrino del siglo XXI.

El proyecto ha estado financiado por el Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, en el marco de la Red Rural Nacional, y coordinado por el Centro de Desarrollo Rural “La Serena”. Los socios del proyecto han sido 14 Grupos de Desarrollo Rural de Andalucía y Extremadura y se contó como Entidades Colaboradoras con 4 Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago.

Marco conceptual

La importancia y el valor histórico y cultural de las rutas jacobeanas es uno de los activos más importantes que tiene la Europa Occidental. En torno a estos caminos se han forjado tradiciones y culturas que hemos heredado de nuestros antepasados y que se nos presenta hoy como un valor importante para el desarrollo social, cultural y económico de nuestras comarcas. Dentro de estas rutas, el conocido como **Vía de la Plata y Camino Mozárabe** se constituye como uno de los principales Itinerarios Culturales que además vertebran el territorio nacional de sur a norte, donde se incluyen los conocidos como Camino del Sur, Vía Augusta, Camino Mozárabe, Vía de la Plata y Camino Sanabrés.

Por este motivo, el Proyecto de Cooperación Interterritorial “Camino de Santiago: Vía de la Plata – Camino Mozárabe”, se presenta como una gran oportunidad de desarrollo para las comarcas afectadas, puesto que el producto que presentamos está consolidado a nivel internacional, pero se hace urgente la estructuración del territorio que permita un impulso homogéneo y coordinado de las acciones a emprender.

El proyecto cuenta desde sus orígenes con un gran respaldo social e institucional de los territorios afectados. Hemos seguido para la elaboración de la candidatura la metodología LEADER “**de abajo – arriba**”, contando con la participación activa de Asociaciones, Empresarios, Colectivos culturales, Administraciones Públicas, etc.

El ámbito geográfico de actuación engloba un extenso territorio de las Comunidades Autónomas de Andalucía, Extremadura, Castilla y León y Galicia.



El itinerario tiene un valor histórico, patrimonial y medioambiental. En su recorrido atraviesa Espacios Naturales Protegidos bajo distintas figuras (Parque Nacional, Parque Natural, ZEPA, LIC, Geoparque) y pasa por varias ciudades declaradas por la Unesco Patrimonio de la Humanidad (Granada, Córdoba, Mérida, Cáceres, Salamanca) además de por distintos lugares y sitios arqueológicos declarados BIC (La Mata, Medellín, Cáparra, Vía de la Plata, etc.)



Alhambra de Granada y Sierra Nevada



Teatro Romano de Mérida. Extremadura

Marco Metodológico

En una primera fase ejecutada desde el año 2010 a 2013, el proyecto se ejecutó entorno al Camino Mozárabe de Santiago. El proyecto afectó a las provincias de Almería, Granada, Jaén, Málaga, Córdoba y Badajoz, puesto que este itinerario continúa desde la ciudad de Mérida por la Vía de la Plata hasta llegar a Santiago de Compostela, generalmente para la mayoría de peregrinos utilizando el Camino Sanabrés.



Fruto del éxito de esta primera fase, se ha planteado la realización de una nueva etapa de cooperación en la que se incluyan los siguientes Caminos de Santiago: Camino Sur, Vía Augusta, Vía de la Plata y Camino Sanabrés. No se trata de la suma de varios Caminos a Santiago, sino más bien lo entendemos como el conjunto de los Caminos de Santiago que parten del Sur de España utilizando un eje principal (Vía de la Plata) y que provienen de los territorios donde se asentó gran parte de los cristianos Mozárabes que mantuvieron viva una cultura propia, si bien muchos de ellos se vieron obligados a emigrar al norte de España buscando la protección y amparo de las monarquías cristianas de Hispania.

La experiencia en la gestión de este proyecto de cooperación y sus resultados son trasladables a otros proyectos vinculados a rutas históricas en cualquier territorio. A continuación, vamos a analizar el planteamiento y la metodología llevada a cabo para su implantación respondiendo a una serie de preguntas:

1.- ¿Cómo se planificó el proyecto? ¿Quién fue el responsable de los planes originales?

Las Asociaciones de Amigos del Camino en Andalucía venían trabajando desde principios de la década de 1990 en la recuperación, señalización y promoción del Camino.

El CEDER “La Serena” convoca en Córdoba una reunión en el año 2008 donde asisten los Grupos de Desarrollo afectados y las Asociaciones Jacobeas, sentando las bases de la Cooperación.

2.- ¿El proyecto estuvo bien definido desde el principio?

Hubo un plan definido y consensuado por todos los participantes. La cooperación supone poner en común conocimientos, ideas y recursos económicos para la consecución de un objetivo común. Se definieron los objetivos del Proyecto, las actuaciones a llevar a cabo, el calendario de aplicación, el presupuesto y el modelo de gobernanza.

El Proyecto fue aprobado en todos los territorios afectados, lo que en principio garantiza una correcta aplicación de las acciones y una involucración de los agentes públicos y privados que intervienen en cada territorio.

El Proyecto se estructuró entorno a una serie de acciones comunes que se debían ejecutar en todo el itinerario, entre las que destacamos la identificación del Camino, la georreferenciación

del mismo y la creación de la imagen gráfica y marca “Camino Mozárabe de Santiago”, la generación de una base de datos con los recursos asociados y la difusión del itinerario por distintos medios.

También se llevaron a cabo una serie de acciones individuales en cada territorio, que lejos de ser actuaciones individualistas, formaban parte de una estrategia común y acordada entre los socios: señalización, difusión local, sensibilización, etc

Todas las acciones que se planeaban ejecutar junto con el modelo de gobernanza de la cooperación se refrendó en un Protocolo de Cooperación firmado por todos los socios.

3.- Ejecución del Proyecto ¿Qué hemos aprendido?

Es complicado poner de acuerdo a muchos agentes públicos y privados en territorios distantes, pero el esfuerzo de la cooperación merece la pena. Unirse para alcanzar un fin común es complejo, supone un esfuerzo individual y una negociación continua. (**“Hay que unirse, no para estar juntos, sino para hacer algo juntos”**. J. Donoso Cortes).

4.- ¿Cómo se gestionó el Proyecto?

No empezamos desde el km 0. Partimos del trabajo de las Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago, en este caso de las Asociaciones de Andalucía. Sumamos la experiencia de dinamización y movilización de la población local de los Grupos de Desarrollo y la experiencia en gestión de fondos públicos.

5.- ¿La financiación fue suficiente?

Podemos pensar que “todo es poco”, pero los 500,000 € de inversión total repartidos en 4 años ha supuesto un impulso muy importante y han sentado las bases de las acciones futuras. Además de la financiación pública, el trabajo del voluntariado proveniente de las Asociaciones de Amigos del Camino fue fundamental. Este trabajo es difícilmente cuantificable económicamente, pero no por ello es menos valioso.

Resultados y discusión

A continuación marcamos algunos indicadores de resultados de la primera Fase de Cooperación:

817 Km señalizados

82 entidades de población afectadas

95 Alojamientos en la Red de Acogida

38 Restaurantes incluidos en la Red de atención al peregrino

51 Puntos de Información al Peregrino



Conclusiones

Consideramos que el proyecto ejecutado en su primera fase, así como la propuesta de cooperación de este nuevo periodo ha contribuido de manera especial a:

- ✓ Generar una buena dinámica de cooperación y participación interterritorial entre distintos territorios rurales.
- ✓ Una mejor coordinación de las acciones que se llevan a cabo y que afectan al itinerario entre las Administraciones Autonómicas, Provinciales y Locales del territorio afectado.
- ✓ Un impulso del Camino de Santiago Vía de la Plata – Camino Mozárabe atendiendo especialmente a los peregrinos que les permita la realización de este itinerario conforme a las necesidades y motivaciones del siglo XXI.
- ✓ Divulgación de los recursos y potencialidades de los territorios y la comercialización de los productos de calidad vinculados al Camino.
- ✓ Incrementar el posicionamiento de este Camino en los mercados nacionales e internacionales.
- ✓ Contar con la implicación de la población local en la promoción y defensa de este proyecto como un eje más para lograr el desarrollo económico de las comarcas que se ven afectadas por el Camino de Santiago: Vía de la Plata – Camino Mozárabe.

Referencias

Actas II Congreso Internacional Camino Mozárabe de Santiago. Mérida, 4-5 de octubre de 2013. ISBN 978-84-95635-17-4

Camino Mozárabe de Santiago. Un Proyecto de cooperación en el mundo rural con enfoque ascendente. II Encuentro Cultura y Ciudadanía. Ministerio de Cultura. Madrid, octubre de 2016.

www.caminomozarabedesantiago.es

Curriculum Vitae:

Manuel Soto Gálvez es Licenciado en Filosofía y Letras, Sección de Geografía e Historia (Especialidad de Geografía y Ordenación del Territorio) por la Universidad de Extremadura. Promoción 1987-1992). Como formación universitaria complementaria obtuvo el Certificado de Aptitud Pedagógica en el año 1993 y está en posesión del Título Especialista en Gestión Cultural y Master en Desarrollo Local Sostenible: Agenda 21 por la Universidad de Extremadura.

Como Experiencia Profesional, ha sido Becario del Departamento de Geografía y O.T, Coordinador del Proyecto Formativo CEDER “La Serena”. Años 1993 y 1994 y Coordinador de las Medidas de Formación, Turismo y Patrimonio y Medio Ambiente, en el Centro de Desarrollo Rural La Serena desde 1995 a la actualidad Ha realizado distintas colaboraciones científicas, publicaciones, conferencias para la Junta de Extremadura, la Universidad de Extremadura, Centros de Enseñanza Secundaria y otras instituciones públicas y privadas.

Es Socio Fundador de la Asociación para la Protección del Patrimonio de La Serena “D. Juan de Zúñiga y forma parte de otras Asociaciones de carácter cultural (Asociación Fondo Cultural Valeria, Unión de Bibliófilos de Extremadura, Asociación de Amigos de Molinos de Extremadura, Asociación Naturalista ANSER, Asociación Naturalista ADENEX.

Es socio fundador y actual Presidente de la Asociación de Amigos del Camino Mozárabe de Santiago de Badajoz..

Educando a lo Largo de la Ruta de la Plata. Iconización de la Etapa XII, Estudio Comparativo

Educating Along the Silver Route. Iconization of Stage XII, Comparative Study

Elena Villullas Pérez

elena_villullas@hotmail.com

University of Extremadura, Cáceres, Spain

Juana Gómez Pérez

gomezperez@unex.es

University of Extremadura, Cáceres, Spain

Alba Pizarro Pascasio

a.pizarropascasio@gmail.com

Touristic Guide, Spain

Resumen

El Camino de Santiago es un producto turístico consolidado, un motor económico y un conductor económico a lo largo de los lugares de dicha peregrinación. En España el interés por el Camino de Santiago se despertó a principios de los años 80, dando lugar a dos tipos de turismo en la misma ruta, Turismo Religioso y Itinerarios culturales. Centrándonos en la Etapa XII de la Vía de la Plata se analizará dicho desarrollo y el estado de la cuestión de los recursos que ofrece la finalización de la Etapa XII en Cañaverál, al ser una de las más largas. Desde la perspectiva antropológica, artística e innovadora y con la metodología mixta se obtendrán los resultados; destacamos las entrevistas y encuestas a una muestra de 55 sujetos con observación participante y no participante. Los resultados determinaron deficiencias significativas en la promoción turística de Cañaverál a través de la Ruta de la Plata, así como en los servicios prestados a los peregrinos de paso. Teniendo en cuenta todos estos aspectos, se diseñó un folleto turístico de Cañaverál que se colocó en todos los establecimientos entrevistados en formato Qr. Además, se diseñó un logotipo representativo de la Etapa XII. De esta forma, se realizará un estudio comparativo de la iconización de diferentes rutas de peregrinación.

Palabras clave: Camino de Santiago, etapa doce vía de la Plata, desarrollo sostenible, guías culturales y folletos turísticos.

Abstract

The Camino de Santiago (The Way of St James) is a consolidated tourism product, an economic engine and an economic driver along places where it takes place. In this context, tourism potential is becoming increasingly important as rural areas have an enormous natural and cultural heritage to be fostered. In Spain the interest for the Camino de Santiago was awakened at the beginning of the 80s coinciding with the declaration of the Way as Patrimony of the Humanity by the Unesco in 1985, giving rise to two types of tourism in the same route, Religious Tourism and Cultural Itineraries. Focusing on the stage XII of the Vía de la Plata, Silver Route, we will analyze the development and the state of the question of the resources

offered by the completion of stage XII in Cañaverál, one of the longest. From the anthropological, artistic and innovative and with the mixed methodology the results will be obtained; we highlight the interviews and surveys to a sample of 55 subjects with participant observation and not competitor. The results determined significant deficiencies in the promotion Cañaverál tourism through the Silver Route, as well as in the services provided to the pilgrims passing by. Taking all these aspects into account, a Qr format brochure Of Cañaverál was designed. that was placed in all the establishments interviewed in addition, a representative logo of stage XII was designed. In this way, we will realize a comparative study of the iconization of different routes of pilgrimage.

Key words: Camino de Santiago, stage twelve Vía de la Plata, sustainable development, guides cultural and tourist brochures

Introducción

Las etapas de mayor recorrido en la Vía de la Plata a su paso por Extremadura son la Etapa VII que va de Zafra hasta Almendralejo con 36,7 km que consta de 5 albergues en su recorrido, la sigue la Etapa IX cuyo recorrido va de Mérida hasta Alcuéscar con un total de 36 km y 4 albergues disponibles, y por último la Etapa XII que comprende el camino desde el Casar de Cáceres hasta Cañaverál con 33,2 km con 1 albergue disponible. Teniendo en cuenta estos aspectos, la ruta más compleja para los peregrinos que transitan la Vía de la Plata por Extremadura sería la Etapa XII al disponer de un único albergue en Grimaldo, una pedanía de Cañaverál. Puesto que permanece cerrado el albergue del embalse de Alcántara y el que se localizaba en el centro turístico de Cañaverál. A todo esto, se suma ciertas las peculiaridades que caracterizan la etapa como por poseer tramos que transcurren por la carretera N-630, por su climatología adversa que alcanza altas temperaturas en verano, la ausencia de agua y áreas de descanso insuficientes. Por ello, el objetivo principal de la investigación es el análisis del conocimiento sobre el Camino de Santiago y los recursos turísticos que ofrece la Etapa XII de la Vía de la Plata.

Se observará y se analizará el estado de la cuestión de la Etapa XII de la Vía de la Plata de sus servicios públicos y privados que se ofrece al final de la etapa, es decir en Cañaverál. Con el fin último de resolver las dificultades encontradas por la muestra del estudio y realzar las peculiaridades de la localidad desde el punto de vista del turismo en la peregrinación a Santiago de Compostela y mejorar la promoción turística de Cañaverál. Se podría determinar que los aspectos más destacados de la investigación se resumen en:

Describir y analizar la Etapa XII de la Vía de la Plata a su paso por la localidad de Cañaverál (Cáceres).

Promover y poner en valor la Etapa XII, como una ruta singular y una de las más largas de la Vía de la Plata.

Identificar y exponer las deficiencias con las que los peregrinos se encuentran en la sección bajo estudio, para fortalecer su atención ofreciendo propuestas de mejora.

Diseñar un material de información básica que describa las características de los diferentes activos dentro de las rutas analizadas.

Facilitar la ubicación de los servicios a los peregrinos en la siguiente etapa.

Marco conceptual

La Vía de la Plata alcanza su mayor esplendor con la llegada de los romanos, utilizándola como paso de sus tropas en la conquista de Hispania. Una vez conquistada la península la vía se convirtió en una línea de mercado primordial entre el noroeste y suroeste de la península, al comunicar Mérida con Astorga. La calidad de la obra y el trazado de esta calzada romana hizo que su uso se prolongara durante siglos, hasta la caída del imperio romano de occidente por los germanos y godos que dejaron de utilizar la Vía de la Plata como camino primordial. Más tarde en 711 con la invasión musulmana, la Vía de la Plata volvió a tener la importancia que tuvo en los tiempos romanos. Le otorgaron el nombre de "balatat", que se relaciona con la actual nomenclatura, al decirse que los hispano-godos asociaban el sonido de la letra b árabe a la letra p, la cual no existe en árabe, de tal manera que cuando los invasores decían "b'lata", los hispano-godos entendían "plata", de ahí, Vía, Camino o Ruta de la Plata.

Años después con la revuelta de los mozárabes en Córdoba en la década de los 850-860 la calzada se convirtió en vía de escape emigratorio de los mozárabes, dando lugar al conocido Camino Mozárabe. Ya en el siglo IX con el descubrimiento del sepulcro del Apóstol Santiago, se crearon nuevos intereses en cuanto al recorrido de la Vía de la Plata, que se llenó de peregrinos mozárabes que dejan constancia de su recorrido en templos, hospitales y albergues, que convivieron con la posterior Reconquista (Rivas: 2003). Todo ello muestra la importancia de este camino romano utilizado con fines militares principalmente, pero también económicos, emigratorios y espirituales, antes de formar parte de uno de los doce Camino de Santiago.

La peregrinación a Santiago de Compostela se da a principios del siglo IX, pero hasta el siglo siguiente no se consideró una de las grandes peregrinaciones de la cristiandad medieval, aunque hasta el siglo XV no se declaró oficialmente por el Papa Alejandro VI una de las tres grandes peregrinaciones de la cristiandad, junto a la de Jerusalén (La Vía Dolorosa) y Roma (La Vía Francígena). En los siglos posteriores la masificación de peregrinos descendió, hasta que se despertó a principios de los años 80 coincidiendo con la declaración del Camino como Patrimonio de la Humanidad por la Unesco en 1985 y en 1987 fue declarado primer Itinerario Cultural Europeo por el Consejo de Europa, dando lugar a distintos tipos de motivaciones para realizar la misma ruta, motivos religiosos, culturales y religiosos/culturales. Este auge se notó considerablemente en el año Xacobeo del 1993, cuando el gobierno autónomo gallego decidió potenciar su valor como recurso turístico, dando lugar a una gran campaña publicitaria en diversos medios. Además en 2004 la Fundación Príncipe de Asturias le concedió el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia junto al título honorífico de Calle mayor de Europa (Corpas: 2011).

La recuperación de la peregrinación Jacobea no puede interpretarse únicamente como el aumento de la participación de los peregrinos en las creencias del marco religioso con el que se vincula este ritual, sino que se debe al interés de la sociedad moderna por las tradiciones y las nuevas formas de espiritualidad, dando lugar a la relación del turismo y la peregrinación. Lo mismo sucede con el resto de centros de peregrinación religiosa al ser consideradas atractivos culturales basados en monumentos, el arte o el exotismo de las expresiones religiosas de las que ellos mismos no participan (Herrero: 2008). En la actualidad no se puede considerar las peregrinaciones al margen de la práctica turista, aunque su intención sea religiosa, son dos aspectos que van vinculados. Como dicta Santos (2006) "Hoy en día es claramente un producto turístico en el que la religión cada vez tiene menos relevancia" (p. 139). Como señala López (2013), surge el peregrino 2.0. dependiente de las nuevas

tecnologías de la información (TIC), que habla de sus experiencias y requiere de socialización para completar su objetivo como peregrino.

Para entender la peregrinación contemporánea es necesario conocer las interrelaciones existentes entre la tecnología, ecología, cultura, política, economía y religión con la peregrinación (Del Río: 2015).

Uno de los factores que más han repercutido en este auge de la peregrinación a la Ciudad de Santiago han sido los programas de promoción turística de Galicia por cada año Xacobeo desde 1993, donde el tema central es el patrimonio cultural ligado al Camino de Santiago, incluyendo los diversos caminos, además de promover planes de mejora de los servicios y del propio camino. De tal manera que se produce una promoción de diversas zonas de España que repercutirá en el desarrollo económico de dichas áreas. El interés de las administraciones por el Camino de Santiago responde a motivos económicos pero también a razones identitarias. Por cada año Xacobeo (1993, 1999, 2004 y 2010) se produce un aumento significativo de 1,5 millones de turistas por peregrinación adicionales en ese año, pero además este incremento perdura en los años posteriores con un promedio de 500 mil visitantes adicionales en los años posteriores al año Xacobeo (BBVA: 2010). Aunque la valoración del impacto general del Camino de Santiago por las localidades por las que transcurre está todavía por determinar, Santos (2006) llegó a la conclusión de que el impacto directo del Camino de Santiago ha sido menor del que cabría esperar, todo depende del área donde se analice, por ello no se puede determinar unos datos generales (Maak: 2009).

El Camino de Santiago se ve como un espacio de comunicación y de encuentro intercultural y una meta compartida por los países europeos (Herrero: 2008). Pero también los comentarios y testimonios de otros peregrinos en los medios sociales como redes sociales, foros y blogs podrían cambiar la manera de actuar de los peregrinos del siglo XXI. Por ello desde la Administración Pública de Galicia a partir del 2015 se está realizando un proyecto relacionado con las TIC y el Camino de Santiago, el *Smart Camino*, para atender las necesidades del peregrino actual. Lo mismo sucede con las asociaciones del Camino que llevan a cabo distintas acciones para dar a conocer el Camino, recuperar tramos deteriorados, preparar a los interesados físicamente y espiritualmente, mejorar la señalización, defender los derechos de los peregrinos, fomentar los estudios y publicaciones sobre el Camino. Podemos diferenciar distintos factores que darán como resultado diferentes concepciones del Camino de Santiago, que podemos clasificar en tres grandes ejes: Públicos-privados, Laicos-religiosos y Organizacionales-particulares. La mayor parte de la promoción turista fue realizada desde los actores públicos y por la iglesia a partir del 1991, aunque la labor de las pequeñas instituciones es primordial, al igual que la propagación de experiencias de los propios peregrinos en diversos medios. A su vez se puede diferenciar tres grandes medios para dar a conocer un destino, como son la publicidad a través de los diversos medios de comunicación, en acontecimientos masivos como encuentros culturales o deportivos o en vallas publicitarias. También mediante los contactos personales que se pueden hacer mediante ferias, actuaciones educativas o relaciones públicas con periodistas, instituciones, personajes ilustres o mediante producciones multimedia. Y por último Internet que es un medio publicitario de masas en todo el mundo. Todo ello acompañado de materiales de todo tipo, con sus propios símbolos de identidad que han de estar presentes en toda la comunicación para que sirva de recuerdo al que lo ve. Sin las señas de identidad mediante logotipos y mascotas, que se exponen en folletos, guías turísticas, pins, documentales, libros o *souvenirs* (Gómez-Ullate: 2017). Aunque no debe confundirse el patrocinio con la publicidad, pues el patrocinio no

ofrece ninguna información acerca de las características del producto, organización o evento excepto la de su nombre y logotipo (Álvarez, Gomis y Gallego: 2010).

Todos estos factores dependen de los mediadores culturales que contribuyen al éxito y a la calidad del servicio que se pretende prestar en esa promoción. Los turistas que recorren los lugares establecidos para hacer el Camino de Santiago recurren para solicitar información turística en los diferentes medios de comunicación, sobre todo en internet. Por lo tanto, a su llegada conoce información suficiente para entender el contexto, y tienden a valorar más la autenticidad y la singularidad. Pero aún así, es necesario que entre esos atractivos turísticos y los viajeros se sitúen los mediadores culturales, que ponen en valor los aspectos más relevantes de un lugar mediante la promoción turística, posibilitando una óptima dinamización que afecte positivamente al viajero, a la zona y a las intenciones de las instituciones que realizan la promoción (Puertas: 2008).

Por otro lado es necesario la colaboración con los intérpretes de los servicios públicos o privados, debido a un 55,29 % de los peregrinos que realizaron el Camino de Santiago en 2016 son extranjeros, principalmente de Italia con un 8,62%, Alemania con 7,64 %, Estados Unidos con 5,48%, Portugal con 4,77% y Francia con 3,19% según el informe anual del 2016 de la Oficina de Acogida del Peregrino, con un ejemplo de los países que más transcurren el Camino. Por ejemplo en el mes de octubre de 2017 según las estadísticas de la Oficina de Acogida del Peregrino extranjeros es de un 67,56% frente a un 32,44% de peregrinos españoles. El intérprete es el medio de la comunicación universal, cuya función es convertir el mensaje original que produce un emisor en el mismo mensaje en el idioma del receptor. En el mundo de la promoción turística es un elemento esencial para atender a ese viajero extranjero que puedo conocer o no el lenguaje del país que el que transcurre su viaje (Santana: 2013).

En definitiva, el Camino de Santiago ha pasado de ser un producto únicamente ligado al turismo religioso o espiritual a convertirse en un producto mucho más amplio que recoge diferentes tipologías turísticas. Cada año Xacobeo se produce un aumento sobre la media de peregrinos que perdura en el tiempo, el cual no se ha visto afecto considerablemente por la crisis económica (Andrade y Camaño: 2016). Por ello, desde el campo de las investigación turística se debe aprovechar este incremento para poder mantenerlo y fomentar el desarrollo sostenible de todas las áreas de paso por los diversos caminos que llegan a la ciudad de Santiago de Compostela (el Camino Francés, el Camino Primitivo, el Camino Vasco, el Camino Norte, el Camino de Plata, el Camino Sanabrés, el Camino Portugués, el Camino Catalán, el Camino Baztanese, el Camino San Salvador y el Epílogo a Finisterra y Muxia).

Marco metodológico

Se llevará a cabo mediante un estudio antropológico, artístico e innovador, mediante la metodología mixta caracterizada por la utilización de entrevistas y encuestas escritas con observación participante y no participante, respectivamente. La muestra se compuso por 72 sujetos, con dos grupos claramente diferenciados. El primer grupo de estudio estuvo compuesto por los habitantes de Cañaverál que cumplieran con el requisito de ser propietarios o empleados de empresas dedicadas al sector servicios y por representantes de los servicios públicos, dando lugar a un total de 24 sujetos que fueron entrevistados en profundidad con observación participante. Por otro lado, estaba el grupo de peregrinos que recibieron unos cuestionarios a medida que pasaban por los restaurantes y el albergue del área estudiada.

En cuanto a las entrevistas con preguntas abiertas, en profundidad y con observación participante se tuvieron en cuenta aspectos como la sencillez de las preguntas y la claridad de las mismas, al igual que la elección por parte del entrevistado del lugar y la fecha. Todas las entrevistas fueron llevadas a cabo en el mes de septiembre del 2017. El objetivo era conseguir información acerca de los servicios que ofrecía el establecimiento tales como si disponía de traducciones o ayudas visuales en la carta de comidas o bebidas, si en su establecimiento se podía sellar la cartilla del peregrino, cuáles eran las principales dudas que los peregrinos le preguntaban y sus propuestas de mejora para ayudar a la comunicación entre peregrinos y la empresa, entre otras cuestiones.

Por otro lado los cuestionarios que se repartieron a los peregrinos se llevaron a cabo durante todo el mes de octubre del 2017, una de los meses con mayor afluencia de peregrinos en la zona, puesto que los meses con mayor números de peregrinos abarcan de principios de septiembre a finales de noviembre. Los cuestionarios fueron repartidos por los restaurantes más transitados de Cañaverál que quisieron colaborar en esta investigación y en el albergue privado de Cañaverál y el albergue municipal de Grimaldo. Los cuestionarios se caracterizaban por estar traducidos en dos idiomas, español e inglés, para facilitar la labor del encuestado. Las respuestas a las preguntas planteadas se debían responder por escrito, para conseguir opiniones más abiertas y variadas que las que proporcionaría un cuestionario cerrado. Las preguntas iban orientadas en recabar información principalmente sobre las dificultades o virtudes que encontraban en la Etapa XII que acaban de realizar y por qué habían seleccionado la Vía de la Plata para llegar a la ciudad de Santiago de Compostela.

Resultados y discusión

El análisis de las entrevistas realizadas al sector servicios públicos y privados de Cañaverál determinaron una deficiencia en la promoción turística de Cañaverál, concretamente en la información disponible sobre la Vía de la Plata a su paso por la Etapa XII. Ninguno de los entrevistados dispone de folletos turísticos impresos u online, algunos comentaron que hace unos años se llevo a cabo una promoción de la zona llevada a cabo por ADEME sobre Monfragüe y sus alrededores, también es el único folleto turístico que disponía el Ayuntamiento de Cañaverál. Al igual que tampoco disponían de un callejero del municipio para entregar a los turistas, cosa que reclamaban los entrevistados, al ser les de mucha ayuda para orientar a cualquier viajero, sin necesidad de conexión a internet en su dispositivo móvil, que es el recurso más utilizado. La mayoría de los entrevistados llevan en el negocio entre 10 y 38 años, siendo los de menor años de experiencia los comercios de alimentación, dejando en los servicios de hostelería y hospedería una mayor durabilidad. Todos ellos comentaron que tenían contacto con los peregrinos que transcurren por la Vía de la Plata a diario y en la mayoría de los establecimientos se podía sellar la cartilla del peregrino, menos en los comercios de alimentación. Las entrevistas nos ofrecieron conocimientos sobre algunas de las preguntas o dudas más realizadas a estos servicios por parte de los peregrinos, como su preocupación por saber dónde está el albergue municipal, porque en ciertas guías y páginas de turismo no han modificado su localización, por lo que deben realizar 7 km extras para llegar al albergue municipal en la pedanía de Cañaverál, es decir, Grimaldo. Otra de sus preocupaciones principales es la localización de la iglesia y la Casa Parroquial para alimentar su espíritu, al igual que el horario de la farmacia para reponer sus botiquines o el de los servicios de cenas en los establecimientos, como nos comentaba uno de los entrevistados del sector con 30 años de experiencia: "Se asoman a diario peregrinos sobre las seis de la tarde a la verja, ya que abrimos a las siete, pero vamos antes para preparar y limpiar el bar del servicios de comidas, y preguntan que cuando empiezan a hacer cenas. Cuando le decimos

que sobre las 7:30h u 8:00h, todos resoplan. Pero ante de irse van y miran la pizarra con el menú del día y entre todos se ayudan para traducir lo que no entienden, me resulta muy curioso cómo se ayudan unos a otros” (Entrevistado L.M.G.).

Por otro lado, se estudió la calidad y la accesibilidad que ofrecían los servicios públicos y privados a los turistas, concretamente el servicio que se les da a los peregrinos. El elemento principal es el acceso a la información mediante el lenguaje verbal o visual, solo tres establecimientos del sector hostelero ofrecían la carta de bebidas y comidas en otro idioma, en general el inglés, aunque uno de ellos lo complementaba con el alemán y el francés. En cuanto al lenguaje visual solo lo utilizaba como recurso un establecimiento. Los dueños y representantes de los servicios entrevistados tienen unos conocimientos mínimos de inglés, por ello sugirieron que sería conveniente para la localidad ofrecer cursos básicos de inglés, alemán, italiano o portugués para mejorar la comunicación y mejorar sus servicios. Al igual que ofrecerles información los servicios públicos de la Etapa XII y de las etapas próximas, como los cambios surgidos en el recorrido por las obras del AVE o de cualquier otra circunstancias que afecte al recorrido tradicional que todos dominan. En cuanto a los servicios público del centro sanitario dominan varios idiomas como el inglés y el francés, lo cual les facilita el trato con los peregrinos lesionados. Comentan que tienen a la semana varias visitas de peregrinos con lesiones leves, rozadoras, gastroenteritis, insolación o desgarros musculares, los cuales les comentan que:

En muchos albergues municipales les faltan botiquines para ayudar a las curas para no ir cargados de tanto equipamiento en las mochilas y cargar las espaldas, nosotros les recomendamos que para evitar las lesiones principales muden la ropa cuando este demasiado sudada sobre todo los calcetines, eviten andar las horas de mayor exposición solar y beban agua embotellada” (Entrevistado J. M. P.).

En cuanto a los servicios ofrecidos por la parroquia de Cañaveral, el párroco comentó que recibía a diario visitas en la Iglesia de Santa Marina de Cañaveral por parte de los peregrinos donde les orientaba en su viaje espiritual o como lo describía el sacerdote desde su propia experiencia:

Yo mismo hice un tramo del Camino en varias ocasiones, y sé perfectamente que cada peregrino lleva consigo una aventura, un deseo, un misterio, un tesoro, y quizás, me atrevería a decir que hasta se convierte en un pequeño milagro. Por eso, considero que el Camino nunca es el mismo: es una realidad viva. Cada persona hace el Camino y cada persona es un trocito del Camino” (Entrevistado R. R. D.).

En cada una de esas visitas los peregrinos comentan sus vivencias y sus preocupaciones, las cuales se reservó por ser parte del secreto de confesión, pero si comentó que les piden que les bendiga y les de consejos para conservar su Fé ante un camino lleno de emociones y dolor. Como recalca el sacerdote:

Esa es una de las muchas riquezas del Camino: la necesidad del peregrino de abrir su corazón, y el hecho de encontrarse con muchas personas que sí están dispuestas a dedicar un poco de su tiempo escuchando y compartiendo” (Entrevistado R. R. D.)

El otro grupo entrevistado mediante cuestionarios con respuestas escritas, se analizaron las opiniones y vivencias de los peregrinos a su paso por los servicios de la Vía de la Plata. La procedencia con mayor representación en la muestra es de origen alemán, español y francés,

en orden descendente, siguiéndoles una minoría de procedencia italiana e irlandesa, la mayoría jubilados y con una edad entre los 50 y 70 años con conocimientos de inglés y castellano. Sus motivaciones para realizar el Camino de Santiago son de diversa índole:

“Motivos espirituales, culturales y deportivos” (Español de 45 años).

“Mirar dentro de mí y encontrar el camino (Van Gogh), caminar, disfrutar de la naturaleza, confiar más en mí misma, por algo religioso y espiritual, para relajarme y olvidar el estrés” (Alemana de 55 años).

“Je ne sais pas encore” (Francés de 62 años).

“Contribuye al conocimiento” (Mexicano de 40 años).

“I wanted to do something by myself before i get married! The camino always interested me and I thought it was the perfect excuse I will be morning to the USA also” (Estadounidense de 25 años).

“Estaba por Málaga estudiando español y surgió la idea” (Americano de 30 años).

“Because I can” (Alemán de 70 años).

“I was caring for a relative with dementia. That duty is finished. I am doing things I wanted to do years ago. these include walking caminos” (Alemana de 60 años).

La mayoría de la muestra ya habían realizado el Camino Francés, el Camino Primitivo y el Camino del Norte, y habían experimentado a una masificación de peregrinos y una sobreexplotación de los recursos, por eso decidieron realizar la Vía de la Plata, la cual comentaron que esta menos masificada, es menos mercantil y magnífica por sus restos romanos. Una minoría la realizaba por cercanía a su lugar de procedencia y por su gastronomía. Comentaban que era una ruta bien señalizada por lo general, pero en tramos se excedían de señalización y en otros era demasiado escasa como el tramo de Cáceres al Casar de Cáceres. La mayoría utiliza el GPS para evitar mal entendidos en esos tramos, como comentaban en los cuestionarios:

“I have found it difficult 2-3 times but luckily I have GPS. The route is marked with large boxes (concrete), painted yellow arrows or poster on lampposts in cities” (Irlandesa de 47 años).

Sin embargo su mayor preocupación en la Etapa XII es el tramo del Casar de Cáceres a Cañaveral que pasa por la N-630, la sequía del paisaje y la falta de áreas de descanso con sombras y agua potable. Al igual que la obligación de realizar los 33,2 km de golpe de la etapa al permanecer cerrado el albergue municipal del Embalse de Alcántara, al igual que la eliminación y traslado del albergue de Cañaveral a Grimaldo, suponiendo km más en el trayecto. Como sucede en los desvíos provocados por las obras del AVE que incrementan el kilometraje de la etapa.

En cuanto al servicio ofrecido en todos los establecimientos recorridos hasta la Etapa XII lo califican de “Very welcomed” (Holandés de 61 años).

Algunos comentan la relación calidad y precio que tiene los menús diarios en Extremadura, aunque a los extranjeros les preocupan los horarios de comida de la cultura española, sobretodo el de las cenas que les resulta demasiado tarde. A pesar de que este horario les facilita realizar turismo en la localidad. Los peregrinos se centran en la visita más a fondo de las grandes ciudades como Sevilla, Mérida y Cáceres, en el resto de localidades recorren la iglesia o algún monumento o reserva que caracterice al entrono si permanece abierto cuando llegan. También encontramos opiniones contradictorias como:

“Los peregrinos no somos turistas, no nos da tiempo visitar nada” (Española de 58 años).

“No, the walking is my main interest” (Italiano de 53 años).

Concluyendo esas opiniones, todos los entrevistados coincidían en repartir más progresivamente la señalización y mejorar la luminosidad de éstas por la noche, señalar los tramos de desvío por el AVE, promover una ruta alternativa para evitar el tramo de la N-630, abrir el Albergue Municipal del Embalse de Alcántara y el de Cañaveral, refugios para el calor con botiquín y teléfonos de emergencias, conexión wifi en los albergues, complementar las señales con el número de km que faltan para el albergue y poner precios más reducidos en los monumentos locales.

Teniendo en cuenta el análisis de todos estos aspectos analizados en la totalidad de la muestra se diseñó un folleto turístico de la finalización de la Etapa XII en Cañaveral, donde se cubrirá las necesidades básicas de los peregrinos al llegar a la localidad y facilitará la comunicación de los establecimientos con los turistas. El folleto ofrece información sobre los diferentes servicios públicos y privados que se puede encontrar el peregrino al llegar a Cañaveral, al igual que los elementos turísticos que caracterizan a la localidad e información básica sobre la siguiente etapa, la Etapa XIII. Para ello se decidió usar el inglés como el idioma más idóneo para acompañar al lenguaje visual del folleto. Este material se colocaría mediante el formato Qr (Gráfico 1) en todos los establecimientos entrevistados.



Gráfico 1. *Título: folleto turístico Etapa XII de la Vía de la Plata.*

Complementando esta promoción turística, se diseñó un logotipo representativo de la XII, para poder utilizarlo como símbolo de identidad de esta etapa calificada como una de las más duras de la Vía de la Plata a su paso por Extremadura o como modelo de impresión para *souvenir* de recuerdo de la Etapa XII, ya sea en pegatinas, camisetas, llaveros o broches, para evitar sobrecargar la mochila del viajero. Para su diseño se llevo a cabo un estudio comparativo de la icononización de las diferentes rutas de peregrinación, principalmente en la Vía de la Plata y el Camino Morárabe. El diseño se caracteriza por la representación de la dureza y sequedad de la zona mediante una planta típica de Cañaveral, Pita o Ágave de la familia de la Agaváceas (*Agavaceae*) de origen Mexicano que representa a ese ambiente árido de la etapa. Complementándolo con el icono de la concha del Camino de Santiago como el sol

abrasador de Extremadura en los meses de mayor transcurrir de peregrinos. Junto al cromatismo que caracteriza todo el Camino de Santiago, el pigmento amarillo y azul, haciendo referencia a la Unión Europea (Gráfico 2).



Gráfico 2. Título: *logotipo Etapa XII de la Vía de la Plata.*

Conclusiones

El análisis de los servicios públicos y privados de la Etapa XII de la Vía de la Plata, nos ha ofrecido un estado de la cuestión lleno de opiniones reales de los peregrinos del siglo XXI. Donde se puede observar un problema común, como la falta de promoción turística en Cañaverál para fomentar un desarrollo sostenible del área estudiada y una mejora de la comunicación con los peregrinos. Por otro lado, en cuanto al estado, accesibilidad de la Vía de la Plata, la muestra coincide en la falta de albergues en la Etapa XII, de áreas de servicios con acceso agua potable y sobre todo, una Etapa XII sin recorridos por la N-630 y sin desvíos por las obras del AVE que provocan un aumento de los kilómetros establecidos en la etapa. El diseño del folleto turístico se colocará en todos los servicios que se ofrecen en Cañaverál, para resolver esa carencia propagandística y satisfacer las necesidades de los turistas. Los cuales, podrán orientarse y disfrutar de la cultura de la zona con facilidad. Además se les facilita información para la siguiente etapa. Por otro lado, la seña de identidad de la Etapa XII con su podría logotipo ayuda a los peregrinos a identificar y poner el valor al entorno en el que se encuentra.

El estudio de caso y las propuestas de mejora abren la vía a nuevas líneas de investigación, por ejemplo analizar la repercusión de la promoción turística de la investigación expuesta tras su implantación. También se podría estudiar el estado de la Vía de la Plata en su recorrido por Extremadura y analizar la promoción turística que se ofrece y su repercusión económica. Al igual que hacer un estudio de caso de las diferentes motivaciones que tienen los peregrinos para realizar el Camino de Santiago.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, A., Gomis, A. y Gallego, M. A., (2010). Estructura organizativa e imagen promocional del Camino de Santiago. ROTUR/ Revista de Ocio y Turismo Coruña, (3): 11-38. Recuperado de: https://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKEwj44JOqIJ3XAhWFVRQKHZBLFCfQFggnMAA&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F3610310.pdf&usg=AOvVaw2o-MFo3yxuWOfotAm_cuJr. Acceso el 25/9/2017
- Andrade, M. y Camaño, I., (2016). La imagen del Camino de Santiago: análisis de su representación como producto turístico. *Tourism & Management Studies*, 12, (2): 38-46. Recuperado de: https://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0ahUKEwiC9dGNIJvXAhVMKsAKHeloB_kQFggsMAE&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F5604352.pdf&usg=AOvVaw0_s1ZGNVnW65eD32oBcBOC. Acceso el 25/9/2017
- BBVA. (2010). Impacto del año Xacobeo en la economía Gallega. Recuperado de: https://www.bbvaesearch.com/KETD/fbin/mult/1003_observatorioregionalespana_tcm348-217035.pdf Acceso: 1/11/2017
- Corpas, J., (2011). El Camino de Santiago como recurso turístico. Cuaderno de la Cátedra de Patrimonio,(5): 111-124. Recuperado de: <https://digitum.um.es/jspui/bitstream/10201/15448/1/67551.pdf>. Acceso: 25/9/2017
- Del Río, M. (2015). Tendencias y nuevos modelos de peregrinación en el Camino de Santiago (Trabajo final de máster). Facultad de ciencias económicas y empresariales, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela. Recuperado de: https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/13845/TFM_miniadelrio_tendencias_caminodesantiago.pdf?sequence=1. Acceso: 20/9/2017
- Gómez-Ullate, M., (Julio 2017). Principles for cultural heritage interpretation and cultural mediation. Summer School, University of Trás-os-Montes and Alto Douro (UTAD), Vila Real. Portugal. Recuperado de: <https://drive.google.com/file/d/0B2rd4L4V9DFmUGU1RFIZS3VmUm8/view>. Acceso: 24/9/2017
- Herrero, N. (septiembre de 2008). La recuperación de la peregrinación jacobea: aportaciones al debate acerca de las relaciones entre turismo y peregrinación. En Cornejo, M. (Presidencia), XI congreso de teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión. San Sebastián, España. Recuperado de: http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/antropologia/11/10/1012313_8.pdf Acceso el 26/9/2017. Acceso el 31/10/2017
- López, L. (2013). How long does the pilgrimage tourism experience to Santiago de Compostela last. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 1, (1): 1-8.
- Maak, K., (2009). El Camino de Santiago como posible motor turístico en zonas rurales de escasos recursos: el caso de Bradeburgo. *Cuadernos de Turismo*, (23): 49-171. Recuperado de: <https://digitum.um.es/jspui/bitstream/10201/15448/1/67551.pdf>. Acceso el 25/9/2017
- Puertas, X., (2008). Ética y mediación cultural en el ámbito turístico. Los mediadores de ocio turístico y el animador cultural. *Journal of tourism research*, 1, (2): 45-57. Recuperado de: <http://revistes.ub.edu/index.php/ara/article/view/18667>. Acceso el 20/9/2017

Rivas, J. (2003). Peregrinos del sur, la Vía de la Plata en el Camino de Santiago. Argutorio, 23: 23-24. Recuperado de: <https://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&ved=0ahUKEwjo-rSNkpvXAhVrLMAKHb32DYsQFgg3MAQ&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F3760668.pdf&usg=AOvVaw34QYi743iRIHhrYzcFWUOV>. Acceso el 31/10 /2017

Santana, R., (2013). El mediador cultural en los servicios públicos: una nueva profesión. Estudios de Traducción, 3, 33-43. Recuperado de: <http://revistas.ucm.es/index.php/ESTR/article/view/41988/39973>. Acceso el 20/9/2017

Santos, X. (2006). El Camino de Santiago: Turistas y Peregrinos hacia Compostela. Cuadernos de Turismo, 18, 135-150.

Curriculum Vitae

Elena Villullas Pérez

Graduada en Educación Infantil con mención en Atención Temprana en 2014 por la Universidad de Extremadura, con dos años y 6 meses de experiencia en la Guardería Peter Pan de Cañaveral. Además posee el Máster Universitario de Investigación en Ciencias Sociales en 2017. Por último ha cursado 2 curso de dibujo básico en la Asociación Bufón Calabacillas en Coria.

Juana Gómez Pérez

Doctora en Educación Artística y Licenciada en BB.AA. Es profesora titular de Expresión Plástica en la Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura. Sus líneas de investigación se centran en la difusión del patrimonio cultural extremeño a través de la educación artística.

Alba Pizarro Pascasio

Graduada en Turismo por la Universidad Rey Juan Carlos I en Madrid, especialidad en Recursos Humanos y Marketing por la Universidad de California en EEUU. Con 7 años de Experiencia en diferentes sectores: en Disney World Orlando, azafata en Iberia Airlines, Jefa de recepción en la línea de cruceros Grand Circle en el norte y oeste de Europa y supervisora en la tienda M&MS de Londres.

#Rigenerazione civico-ambientale di alcuni luoghi dell'Appia Traiana a Terracina e la nuova campagna

#salvalarteterracina di Legambiente:

**tra pulizie e visite guidate nuovi itinerari turistico-esperienziali legati dal filo della
memoria di Traiano nel 1900 anno della sua morte**

Anna Giannetti

legambiente.terracina@gmail.com

Presidente Circolo Legambiente Terracina "Pisco Montano"

Sommario

Terracina è un crocevia importantissimo per l'Appia rappresentando la prima variante costiera dell'Appia (112 d.c.) per volontà dell'imperatore Traiano (che poi completerà la sua opera con la variante dell'Appia fino a Brindisi denominata Via Traiana). Terracina, raggiunta da Roma attraverso i Castelli Romani e soprattutto Ariccia, attraverso un tratto diritto molto importante denominato il Decennovium, rappresenta un crocevia importante per l'espansione a sud dell'impero romano. L'Appia traiana e il Porto Antico rappresentano un sistema di itinerari integrati di grande rilevanza storico e archeologica. Purtroppo negli anni molti dei siti storico-archeologici legati al disegno e allo sviluppo traiano della città erano andati perduti. L'obiettivo dell'azione del Circolo Legambiente Terracina "Pisco Montano" è stato quello di identificarli, ripulirli, ripristinarli e definire un itinerario percorribile.

Abstract

Terracina is a very important crossroad for the Appian Way, representing the first coastal variant of Appia (112 d.c.) for the will of the Emperor Trajan (who will then complete his work with the variant of the Appia until Brindisi called Via Traiana). Terracina, reached from Rome through the Castelli Romani and above all Ariccia, through a very important stretch called the Decennovium, represents an important crossroads for the southern expansion of the Roman Empire. The Trajan Appian Way and the Ancient Trajan Port represent a system of integrated itineraries of great historical and archaeological significance. Unfortunately in the years many of the archaeological-historical sites linked to the city's design and development have been lost. The goal of the Circolo Legambiente Terracina "Pisco Montano" Circle was to identify, clean up, restore and define a viable itinerary.

Keywords: Via Appia, Variante Traiana, Terracina, Rigenerazione, Itinerari e Cammini

Research methodology

Il Circolo Legambiente Terracina "Pisco Montano" nato da appena un anno e mezzo ha intrapreso una opera di rigenerazione del territorio del Levante costiero di Terracina nella volontà di restituire con impegno e generosità alla collettività luoghi preziosi ma dimenticati e abbandonati all'incuria. In pochi mesi il Circolo ha messo in piedi una serie di iniziative concrete per il recupero, la rigenerazione e la valorizzazione della Via Appia costiera di Terracina e la rigenerazione del Levante terracinese (Balneabilità della Costa del Levante e Potabilità della Sorgente Acqua Magnesia, Rigenerazione del Mercato della Marina, Progetto di Valorizzazione del Parco del Montuno, Proposta per l'Area del Molo), tra cui la gestione

dell'Appia Antica a Villa Salvini e lo sviluppo di un sistema di itinerari nei luoghi dell'Appia Traianea. Il Circolo ha annunciato nei mesi scorsi il lancio di una nuova campagna cittadina, associata alle numerose iniziative di Legambiente a livello nazionale, denominata #salvalarteterracina, per riportare al centro dell'attenzione i tanti tesori dimenticati della nostra storia artistica, archeologica e monumentale, con l'obiettivo di creare i presupposti per una gestione partecipata dei beni e un nuovo modello di adeguata gestione e valorizzazione in linea con le più moderne metodologie e tecnologie di cura e fruizione.

Gia' a partire dal 14 maggio, in occasione dell'Appia Day nazionale (<http://www.appiaday.it/2017/05/16/appia-trail-terracina/>) e dopo l'evento nazionale organizzato lo scorso 17 e 18 maggio denominato "Terracina La Regina della Via Appia", evento che ha visto Terracina giocare un ruolo importante come città che ha avuto da sempre una posizione strategica sull'Appia, (<https://legambienteterracina.wordpress.com/2017/05/23/grande-successo-per-la-partecipazione-di-terracina-allappia-day-e-per-la-tappa-di-terracina-dellappia-trail-di-legambiente-denominata-terracina-la-regina-della-via-appia-la-tappa/>) il Circolo Legambiente aveva provveduto a definire un nuovo itinerario, poi riportato anche nel sito regionale Regione Lazio- Visit Lazio (<http://www.visitlazio.com/dettaglio/-/turismo/3504991/appia-antica-a-villa-salvini>), riguardante un sito storico-archeologico finalmente riaperto alla fruizione collettiva con un calendario intenso di visite guidate. Inoltre, in occasione della campagna nazionale Puliamo il Mondo 2017 del 22-23-24 settembre sono stati puliti e ripristinati tutti i luoghi dell'Appia traianea con il coinvolgimento della Scuola Sostenibile di Legambiente "IC Don Milani" di Terracina.

The Circolo Legambiente Terracina "Pisco Montano" has undertaken a work of regeneration of the territory of the coastal line called Levante of Terracina in the desire to return with commitment and generosity to collectivity precious but forgotten and abandoned places. Within a few months, the Circolo has put in place a number of concrete initiatives for the recovery, regeneration and enhancement of the Terracina Coastal Way and the regeneration of the Levant (Balneabilità del Levante and Source of Magnesia Water, Regeneration of the Marina Market, Development Plan for the Montuno Park, Proposal for the Area of the Pier), including the management of the Ancient Appian Way at Villa Salvini and the development of a system of itineraries . The Circolo announced in recent months the launch of a new city campaign, associated with the numerous national initiatives at Legambiente, named #salvalarteterracina, to bring back the many forgotten treasures of our artistic, archaeological and monumental history with the the objective of creating the prerequisites for a participatory asset management and a new model of proper management and enhancement in line with the most modern approaches and technologies of care and enjoyment.

*Already since May 14th, at the National Day of Appian Way <http://www.appiaday.it/2017/05/16/appia-trail-terracina/> and after the national event organized on May 17th and 18th called "**Terracina The Queen of the Appian Way**", an event that showed how Terracina play an important role as a city that has always had a strategic position on the Appia, <https://legambienteterracina.wordpress.com/2017/05/23/grande-successo-for-participation-of-terracina-allappia-day-and-for-the-stage-to-terracina-dellappia-trail-of-legambiente-called-terracina-the-queen-of-way-appia-the-stage/> Circolo Legambiente had defined a new itinerary, then also reported on the regional site of Lazio Region - Visit Lazio <http://www.visitlazio.com/dettaglio/-/turismo/3504991/appia-antica-a-villa-salvini>, concerning a historical-archaeological site finally reopened to collective enjoyment with an intensive calendar of guided tours. Also, on the occasion of the national campaign Clean Up the World – Puliamo il Mondo 2017 World on September 22nd-23rd-*

24th, all the places of the Trajan Appian Way were cleaned and restored with the involvement of the "IC Don Milani" Legambiente Sustainable School in Terracina.

Major results

Come conseguenza dell'impegno civico di rigenerazione e riqualificazione degli spazi anche attraverso una pulizia e il ripristino, è stato possibile collegare insieme, in un ideale cammino cittadino tutti i luoghi "toccati" dal progetto traiano della città che sono:

- Area Archeologica Stella Polare – Antico Porto cosiddetto Traiano, dove esistono resti archeologici del porto monumentale, in particolare i resti della banchina – braccio Est-Ovest;
- Parco del Montuno, un Parco Pubblico perfettamente inserito nel disegno traiano di ampliamento del Porto, già ampiamente ripulito e riportato in vita con uno straordinario lavoro dal Circolo, in collaborazione con l'Amministrazione, per Puliamo il Mondo 2016;
- Parco di Villa Salvini, una Villa privata il cui tratto di Appia Antica nella sua variante costiera è già gestita dal Circolo;
- Taglio (cosiddetto traiano) di Pisco Montano (ad oggi chiuso per lavori di mitigazione del rischio da dissesto idrogeologico), elemento monumentale di grande rilevanza archeologica;
- Area del Molo Gregoriano, una area molto importante del Porto antico con particolare riferimento alla Scogliera costruita con il materiale di risulta del Taglio traiano di Pisco Montano;

L'itinerario progettato rappresenta un cammino turistico-esperienziale studiato e proposto dal Circolo Legambiente Terracina "Pisco Montano", figlio dell'esperienza dell'#AppiaDay e #AppiaTrail che mira a recuperare memorie e tradizioni relative alla Via Appia e la grande rilevanza di Terracina per la Via Appia.

As a result of the civic engagement of regeneration and requalification of spaces through cleaning up and restoration, it was possible to link together, in an ideal city tour, all the places "touched" by the Trajan Appian Way which are:

- *Archaeological Area "Stella Polare" - Ancient Port called Traiano, where there are archaeological remains of the monumental port, in particular the remains of the quay - East-West arm;*
- *Parco del Montuno, a public park perfectly integrated in the long stretch of port extension, already widely cleaned and brought to life with an extraordinary work by the Circle, in collaboration with the Administration, for Clean Up The World - Puliamo il Mondo 2016;*
- *Villa Salvini Park, a private villa whose stretch of Appia Antica in its coastal variant is already managed by the Circle;*
- *Pisco Montano Cut (so-called traiano) (now closed for work to mitigate risk from hydrogeological disaster), monumental spot of great archaeological importance;*
- *Area of the Gregorian Pier, a very important area of the ancient Port with particular reference to the cliff built with the material of the Cut of Pisco Montano;*

The planned itinerary represents a touristic-experiential journey studied and proposed by the Circolo Legambiente Terracina "Pisco Montano", son of the experience of # AppiaDay and

#AppiaTrail, aiming to recover memories and traditions related to Via Appia and the great importance of Terracina for the Appia Way.

Implications

I luoghi dell'Appia traianea sono stati tutti perfettamente ripuliti, ripristinati, collegati e riaperti, con un impegno molto forte da parte del Circolo e della Scuola, in modo da mantenerli tutti perfettamente idonei per una fruizione collettiva e turistica.

The places of the Trajan Appian Way have all been thoroughly cleaned, restored, connected and reopened, with a very strong commitment from the Circolo and the School, so that they are all perfectly suited for collective and tourist enjoyment.

Curriculum Vitae

Anna Giannetti is an Executive Consultant and Manager in the areas of Digital Marketing, Internationalization, EU and National/Regional Funding Schemes and Innovation Management and a Journalist, with a long history in ICT applications for public services and University Professor at University of Perugia on Software Engineering. Member of EUPF Register of Euro-projects Designers and Managers. Teacher at the IRFI school for Confortigianato on SME Marketing and Communication and at Wolters Kluwer IPSOA Business School on European Fundings Scheme for SME and Professionals. She is also the co-author of a comprehensive text book on new financial cycle 2014-2020 of European Funds, published in April 2017 (2nd Edition) by IPSOA-WKI https://shop.wki.it/Ipsoa/Libri/Finanziare_l_impresa_e_le_professioni_con_i_fondi_europei_s_497288.aspx and a Journalist for digital magazine IPSOA-WKI Finanziamenti su Misura. Expert in SME internazionalization with Agenzia ICE fundings as well as research projects and President of the local Headquarter of Legambiente in Terracina. Legambiente (League for the Environment) is the most widespread environmental organization in Italy, with 20 Regional branches and more than 115,000 members. It is acknowledged as “association of environmental interest” by the Ministry of the Environment; it represents the UNEP National Committee for Italy, it is one of the leading member of EEB (“European Environmental Bureau”) the Federation of European environmental organization, and of IUCN - the World Conservation Union. Our aim is to promote and enhance the large variety of production activities (local typical products, cultural heritage, technical innovation and urban and land maintenance) that are able to improve the quality of environment and give more competitiveness to Italy. We also have a strong involvement in the issues of nature conservation and to the policy of protected areas, parks and reserve areas which must be the first example of a economic and touristic sustainable and balanced development.

Il turismo come strumento per la salvaguardia e lo sviluppo del territorio: il caso di Civita di Bagnoregio (Viterbo, Italia)

Tourism as a tool for natural hazard protection and territory development: Civita di Bagnoregio (Viterbo, Italy) as a case study

Veronica Di Veroli

veronica.diveroli@gmail.com

Department of Philosophy and Cultural Heritage, University Ca' Foscari of Venice, Italy

Giovanni Maria Di Buduo

giovannimariadibuduo@gmail.com

Museo Geologico e delle Frane, Civita di Bagnoregio, Viterbo, Italy

Claudio Margottini

claudio.margottini@gmail.com

Embassy of Italy in Egypt, Cairo, Egypt and UNESCO Expert

Francesco Bigiotti

fbigiotti@libero.it

Comune di Bagnoregio, Viterbo, Italy

Giulio Pojana

jp@unive.it

Department of Philosophy and Cultural Heritage,
University Ca' Foscari of Venice, Italy

Sommario

Civita di Bagnoregio (Viterbo, Italia) rappresenta un paesaggio surreale generato da fenomeni franosi ed erosivi che hanno contribuito, nei secoli, alla progressiva riduzione della superficie dell'abitato ed al suo spopolamento, richiedendo per la loro mitigazione l'implementazione di avanzate soluzioni ingegneristiche. Tali fenomeni hanno inoltre contribuito ad incrementare la fama internazionale del borgo, determinando negli ultimi anni un aumento esponenziale del numero di turisti in visita al borgo. L'aumento della pressione turistica è stato valutato tenendo in considerazione anche un suo possibile aumento dovuto alla recente candidatura di Civita di Bagnoregio nella *World Heritage List* (WHL) UNESCO.

L'elevata pressione turistica sta determinando l'insorgenza di nuove problematiche, evidenziando l'assenza di un piano di gestione appropriato: l'analisi dei dati ha messo in luce la necessità di sviluppare opportune strategie di gestione dei flussi turistici, considerando anche la possibilità di un parziale reinvestimento dei ricavi derivanti dal settore in attività finalizzate alla salvaguardia del borgo.

Dal lavoro svolto è emerso che gli effetti dei flussi turistici attratti da Civita di Bagnoregio potrebbero contribuire in maniera sostanziale sia alla salvaguardia del borgo stesso che allo sviluppo economico del territorio circostante: se questi venissero distribuiti sul territorio, attraverso appropriate politiche di decentralizzazione dei flussi basate su una valorizzazione integrata delle risorse locali, sarebbe possibile espandere i benefici derivanti dal settore

turistico all'intera area della Valle Teverina, trasformando un potenziale fattore di stress in un vettore di sviluppo per la popolazione locale e l'intero territorio.

Parole Chiave: turismo, salvaguardia, sviluppo sostenibile, Civita di Bagnoregio, territorio.

Abstract

The village of Civita di Bagnoregio (Viterbo, Italy) represents a surreal landscape generated by accelerated soil erosion. The active landslides and erosive phenomena which are affecting Civita contributed to the progressive reduction of its surface and to its depopulation and currently require advanced engineering solutions to mitigate their impact. Furthermore they contributed to internationally increase the village fame, resulting in an increasing number of visitors over last years. The increasing touristic pressure on the village has been evaluated by taking into account also possible rising due to the recent candidature of Civita di Bagnoregio to the UNESCO's *World Heritage List* (WHL).

The high touristic pressure is triggering new critical issues highlighting the absence of a proper management plan: the data analysis highlighted the need to develop appropriate tourist numbers management strategies, considering also a partial re-investment of entrance fees for activities aimed to safeguard the village.

The present research highlight that effects of tourist flows attracted by Civita di Bagnoregio could substantially contribute to both the safeguard of the village and the economical development of the territory. Properly distributed in the area by planning tourism decentralization policies based on an integrated valorisation of the territory it would be also possible to expand benefits deriving from the tourism sector to the entire Teverina area, transforming a stress factor into a development vector for the whole territory and the local population.

Key words: tourism, safeguard, sustainable development, Civita di Bagnoregio, territory.

Introduzione

L'antico borgo di Civita di Bagnoregio, situato nel territorio dell'Alta Tuscia Laziale (Viterbo, Italia), rappresenta un paesaggio surreale generato da fenomeni erosivi che, negli anni, ha ispirato numerosi artisti e intellettuali. I fenomeni franosi ed erosivi a cui è soggetta la rupe tufacea su cui sorge il borgo hanno determinato, nel corso dei secoli, la progressiva riduzione della superficie dell'abitato contribuendo al suo spopolamento, tanto da renderlo internazionalmente noto come la "*Città che muore*".

Figura 1. Civita di Bagnoregio, 2016, Panorama (foto di V. Di Veroli).



Civita di Bagnoregio è uno dei numerosi borghi storici italiani interessati da interventi di consolidamento necessari per la loro conservazione. Attualmente il borgo è abitato da soli 8 residenti ed è collegato al resto del mondo unicamente attraverso un ponte pedonale edificato a metà degli anni '60, costituisce un'emblema degli oltre cinque mila siti culturali che, in Italia, sono sottoposti al rischio di verificarsi di fenomeni franosi.

Il presente studio, portato avanti con la collaborazione del Comune di Bagnoregio, ha analizzato gli interventi implementati nel corso dei decenni passati, ponendo particolare attenzione ai lavori di consolidamento e di riduzione del rischio idogeologico (approx. 8 milioni di Euro in 30 anni), in termini di obiettivi, costi e risultati.

I fenomeni di instabilità che caratterizzano il borgo hanno contribuito a rendere Civita nota a livello internazionale, determinando negli ultimi anni un'aumento esponenziale del numero di visitatori. L'affluenza turistica, registrata quotidianamente dalla biglietteria situata all'ingresso del ponte (attiva dal 2013), ha consentito di far emergere i *trend* fino al 2016 e di sottolineare l'importanza fondamentale del settore turistico sia per il Comune di Bagnoregio che, potenzialmente, per il territorio circostante.

Gli effetti socio-economici prodotti dal turismo hanno contribuito alla drastica riduzione del tasso di disoccupazione e consentito di abolire integralmente le tasse a discrezionalità comunale (Bigiotti, 2016). Tuttavia l'elevata pressione turistica (600.000 visitatori solo nel 2016) comporta l'insorgenza di nuove problematiche in un territorio dall'estensione tanto ridotta (approx. 0,25 km²), evidenziando l'assenza di un'appropriato piano di gestione.

L'incremento della pressione turistica è stato valutato tenendo in considerazione anche un suo possibile futuro aumento dovuto alla recente candidatura di Civita di Bagnoregio nella *World Heritage List* (WHL) UNESCO. In tale prospettiva sono state dunque prese in esame, attraverso un'analisi dell'incisività del *brand* UNESCO in altre realtà territoriali già parte della WHL, le implicazioni gestionali derivanti dall'eventuale inclusione del borgo nella categoria dei Paesaggi Culturali protetti dall'Organizzazione.

L'analisi dei dati ha messo in evidenza la necessità di sviluppare appropriate strategie di gestione dei flussi turistici secondo criteri di sostenibilità, considerando anche un reinvestimento parziale delle entrate derivanti da questo settore in attività finalizzate alla salvaguardia della rupe, come un monitoraggio geologico che consenta di identificare in anticipo fenomeni ed aree a rischio e che consenta di portare avanti in maniera preventiva azioni ed interventi per la tutela/messa in sicurezza della zona.

L'indagine ha sottolineato che i flussi turistici attratti da Civita potrebbero contribuire in maniera sostanziale sia alla salvaguardia del borgo che allo sviluppo socio-economico del territorio circostante: l'obiettivo della ricerca è dimostrare come, attraverso un'appropriata gestione del turismo e l'ottimizzazione delle entrate derivanti da questo settore, sia possibile provvedere alla stessa salvaguardia del borgo e contribuire all'aumento del benessere della popolazione locale.

Quadro Metodologico

Al fine di presentare in maniera esaustiva l'indagine svolta risulta opportuno riportare un quadro di sintesi esplicativo della metodologia seguita per il reperimento delle informazioni e l'elaborazione delle analisi che sono state condotte.

È possibile ricondurre la ricerca alle seguenti categorie:

- Analisi degli interventi, funzionale alla comprensione della necessità di salvaguardia del borgo.
- Analisi dell'affluenza turistica, funzionale alla comprensione dell'entità della pressione turistica sul borgo e delle potenzialità di questo settore.

Per quanto concerne la prima categoria di analisi la disponibilità di dati forniti dal Comune di Bagnoregio ha reso possibile produrre un quadro di sintesi dei lavori associati ai relativi costi, riportato in Tab. 1. I dati forniti sono relativi al periodo 1985-2016, durante il quale si sono succeduti numerosi interventi di tipologie differenti, di natura sia ordinaria che straordinaria, i quali hanno interessato diverse aree e richiesto approcci diversificati.

Tabella 1. Riepilogo degli interventi implementati nel periodo 1985-2016 associati ai relativi importi.

CATEGORIA/AMBITO D'INTERVENTO	N° INTERVENTI	IMPORTO INTERVENTI	PERCENTUALE DELLA SPESA TOTALE
Manutenzione del borgo			
Acquedotto, difesa del suolo e regimazione delle acque	3	€ 120.979,06	1,57%
Riqualificazione del centro storico	2	€ 500.599,00	6,48%
Manutenzione del borgo - Totale	5	€ 621.578,06	8,05%
Consolidamento/Messa in sicurezza			
Ponte			
Consolidamento e manutenzione del ponte di accesso a Civita	7	€ 961.007,92	12,45%
Ponte - Totale	7	€ 961.007,92	12,45%
Ponte/Civita di Bagnoregio			
Messa in sicurezza e consolidamento degli abitati/Consolidamento e manutenzione del ponte di accesso a Civita	1	€ 30.197,75	0,39%
Ponte/Civita di Bagnoregio - Totale	1	€ 30.197,75	0,39%
Civita di Bagnoregio			
Consolidamento dei versanti	1	€ 750.000,00	9,71%
Consolidamento dei versanti/Interventi di riduzione del rischio idrogeologico	1	€ 796.800,00	10,32%
Interventi di rimozione del pericolo di crollo	1	€ 1.500.000,00	19,43%
Messa in sicurezza e consolidamento degli abitati	2	€ 1.182.537,36	15,32%
Messa in sicurezza e consolidamento degli abitati/Consolidamento dei versanti	1	€ 1.000.000,00	12,95%
Sistemazione idrogeologica delle rupi	1	€ 877.977,00	11,37%
Civita di Bagnoregio - Totale	7	€ 6.107.314,36	79,11%
Consolidamento/Messa in sicurezza - Totale	15	€ 7.098.520,03	91,95%
Totale complessivo	20	€ 7.720.098,09	100,00%

Fonte: Comune di Bagnoregio.

Gli interventi che si sono succeduti nel corso degli anni a Civita di Bagnoregio sono stati suddivisi in base alla tipologia nei vari ambiti riportati in Tabella, sono stati quindi raggruppati nelle categorie di *Manutenzione del borgo* e *Consolidamento/Messa in sicurezza*. È stato possibile operare un'ulteriore suddivisione interna alla seconda categoria separando gli interventi che hanno interessato l'area del borgo da quelli che hanno interessato il ponte.

Ogni intervento è associato al relativo importo e, al fine di far emergere dati coerenti, gli importi espressi in Lire, presenti fino al 1999, sono stati convertiti nella valuta corrente.

Spostando l'attenzione all'affluenza turistica l'analisi condotta ha preso in esame i dati storici (raccolti e forniti dalla biglietteria situata all'ingresso del ponte di accesso al borgo) relativi agli ingressi giornalieri dei visitatori. È stato quindi possibile condurre l'analisi a partire dal 2013, anno d'introduzione del biglietto d'ingresso per la visita del borgo, determinando, attraverso un'analisi comparativa dei dati di affluenza, l'incremento del numero di presenze mensili ed annue.

Nel calcolo sono state considerate esclusivamente le presenze paganti e, volendo stimare le presenze complessive, ai visitatori considerati vanno aggiunti il 40% circa di visitatori esenti dal pagamento del contributo (Bigiotti, 2016). Essendo noto il costo del biglietto, pari a 1,50 € nel corso del periodo in esame (incrementato a 3 € dal mese di agosto 2017), è stato possibile calcolare i ricavi delle vendite e stimare l'incremento dei fondi a disposizione del Comune derivanti dall'attrattiva turistica di Civita. La biglietteria è stata attivata nel mese di giugno 2013 e, per ragioni di coerenza, l'analisi prende in considerazione le annualità non sulla base dell'anno solare bensì esaminando l'affluenza nel corso dei dodici mesi calcolati a partire dalla sua istituzione: sulla base di tale calcolo è stato possibile calcolare l'affluenza di visitatori che ha interessato complessivamente tre annualità, secondo la suddivisione 2013/2014, 2014/2015 e 2015/2016.

Infine, per quanto riguarda la valutazione delle possibili ripercussioni del *brand* UNESCO, l'analisi è stata svolta attraverso la comparazione con altre realtà territoriali già investite del titolo di Patrimonio dell'Umanità e risulta funzionale alla valutazione dello scenario futuro in prospettiva dell'inclusione di Civita di Bagnoregio nella *World Heritage List* (WHL).

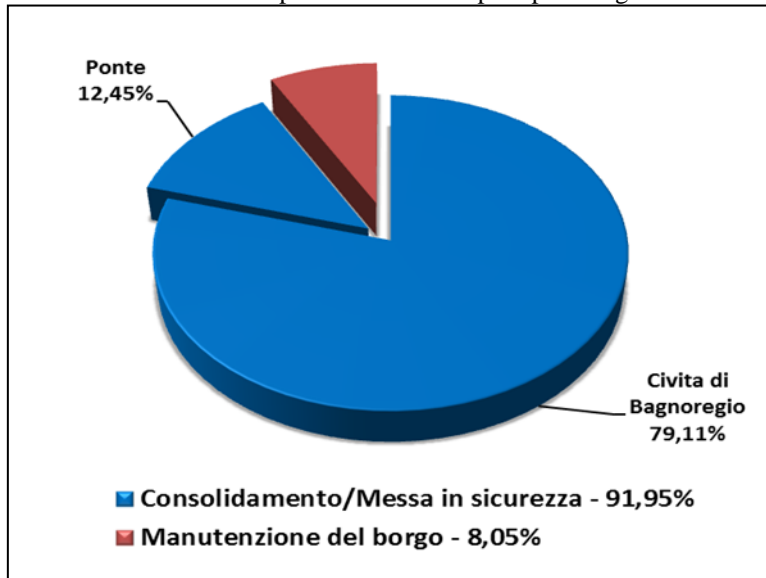
Risultati e discussione

I fenomeni franosi ed erosivi che caratterizzano Civita di Bagnoregio hanno causato nei secoli la progressiva riduzione della superficie dell'abitato (circa il 15-20% dall'inizio del XVIII Sec., Margottini, 1990) e richiesto l'implementazione, negli ultimi decenni, di avanzate soluzioni ingegneristiche. Durante il periodo esaminato (1985-2016) sono stati svolti complessivamente venti interventi, per un costo totale di 7.720.098,09 €. Gli interventi risultano ripartiti come segue:

- Alla categoria *Manutenzione del borgo* afferiscono cinque interventi, per una spesa di 621.578,06 €, confluita per la maggior parte in lavori di riqualificazione dell'abitato.
- Agli interventi afferenti alla categoria *Consolidamento/Messa in sicurezza* è corrisposta una spesa totale di 7.098.520,03 €, ripartita in percentuali diverse tra lavori che hanno avuto come oggetto l'area di Civita ed interventi che hanno interessato il solo ponte.

La maggior parte della spesa è dunque confluita in interventi appartenenti alla seconda categoria, per la quale sono stati impiegati quasi sei milioni e mezzo di Euro in più rispetto agli interventi concernenti la manutenzione del borgo. Analizzando la spesa legata agli interventi che hanno interessato Civita e confrontandola con quella legata agli interventi incentrati sul ponte emerge che, con un ammontare di 6.107.314,36 € a fronte dei 961.007,92 € spesi per quest'ultimo, la spesa associata ai lavori incentrati sul borgo risulta nettamente superiore, coprendo quasi l'80% della spesa totale.

Grafico 1. Distribuzione percentuale della spesa per categoria d'intervento



Fonte: Elaborazione basata sui dati forniti dal Comune di Bagnoregio.

Alla luce di quanto esposto risulta evidente che il contesto territoriale oggetto della presente analisi presenta numerose caratteristiche di fragilità: i fenomeni di instabilità che caratterizzano il borgo negli ultimi anni hanno raggiunto livelli di gravità tali da meritare un'attenzione particolare, in quanto alcune frane si sono ampliate ed a queste si sono aggiunti nuovi movimenti (Di Buduo, 2015): risulta dunque necessario porre una particolare attenzione alle tematiche di salvaguardia e prevenzione. A tal proposito il Museo Geologico e delle Frane di Civita di Bagnoregio risulta un esempio di presidio territoriale operante per rallentare i processi di degrado in atto sul borgo ed attivo nella promozione della "cultura della prevenzione". Il Museo si pone come luogo di direzione, analisi, sintesi e divulgazione scientifica del piano di salvaguardia del borgo (Costantini, Ponziani, Di Buduo, 2015) ed è stato evidenziato in più occasioni dal suo personale di gestione, prevalentemente composto da geologi professionisti, come sia indispensabile ed urgente implementare una strategia di intervento innovativa tramite una progettazione costantemente adattata alla complessa dinamica territoriale. Tale strategia dovrebbe prevedere interventi caratterizzati da una cadenza regolare le cui priorità e caratteristiche dovrebbero essere aggiornate costantemente sulla base di un monitoraggio continuo che prenda in esame l'area nella sua interezza. Solo l'analisi e l'interpretazione dei dati strumentali può consentire la realizzazione di una progettazione adeguata alle rapide e complesse dinamiche del territorio in esame, risulta dunque fondamentale che nella realizzazione degli interventi vengano valutati correttamente tutti i fenomeni in atto (Di Buduo, 2015).

Dall'esperienza condotta in prima persona dai geologi del Museo è risultata evidente l'urgenza di porre in essere adeguati sistemi di monitoraggio, in modo da agevolare una pronta individuazione e delimitazione esatta delle aree che presentano un maggiore grado di rischio, ottenere dati sulle aree che presentano le maggiori criticità ed elaborare un sistema di allerta basato su soglie critiche dei parametri monitorati, integrando e migliorando il piano comunale di Protezione Civile (Bollettino Delle Frane. Cosa Succede Sul Territorio, 2013).

Attraverso un monitoraggio dell'area considerata nel suo complesso portato avanti con strumenti idonei, risulterebbe quindi possibile raccogliere i dati di cui si necessita per una corretta programmazione delle priorità. In questo modo si potrebbero identificare le caratteristiche degli interventi da porre in essere con funzione preventiva, consentendo di

ottenere benefici di lungo termine ottimizzando l'impegno economico (Costantini, Ponziani, Di Buduo, 2015). Agire in tal senso significherebbe operare una corretta prevenzione, funzionale ad una gestione del territorio che persegua criteri di efficacia nella pianificazione e nell'implementazione degli interventi ed efficienza dei costi ad essi associati.

I fenomeni franosi ed erosivi che caratterizzano il borgo hanno concorso a renderlo noto a livello internazionale e all'aumento del numero di turisti in visita alla "Città che muore". Lo sviluppo del comparto turistico che ha interessato Civita nel corso degli ultimi anni ha determinato la crescente importanza di questo settore che, attualmente, ricopre un ruolo fondamentale per il Comune di Bagnoregio. Nel 2009 le presenze turistiche complessive dei sei comuni della Teverina erano circa 42.000, mentre nel 2015 solo a Civita sono state registrate oltre 600.000 presenze, comprensive di visitatori paganti ed esenti (Bigiotti, 2016). Al fine di valutare l'andamento delle presenze nel periodo preso in esame (2013-2016) si procede di seguito con una presentazione (Tabella 2, Grafico 2) ed un'analisi dei dati raccolti che consenta di evidenziare l'incremento del numero di visitatori degli ultimi ed individuare i periodi di massima affluenza.

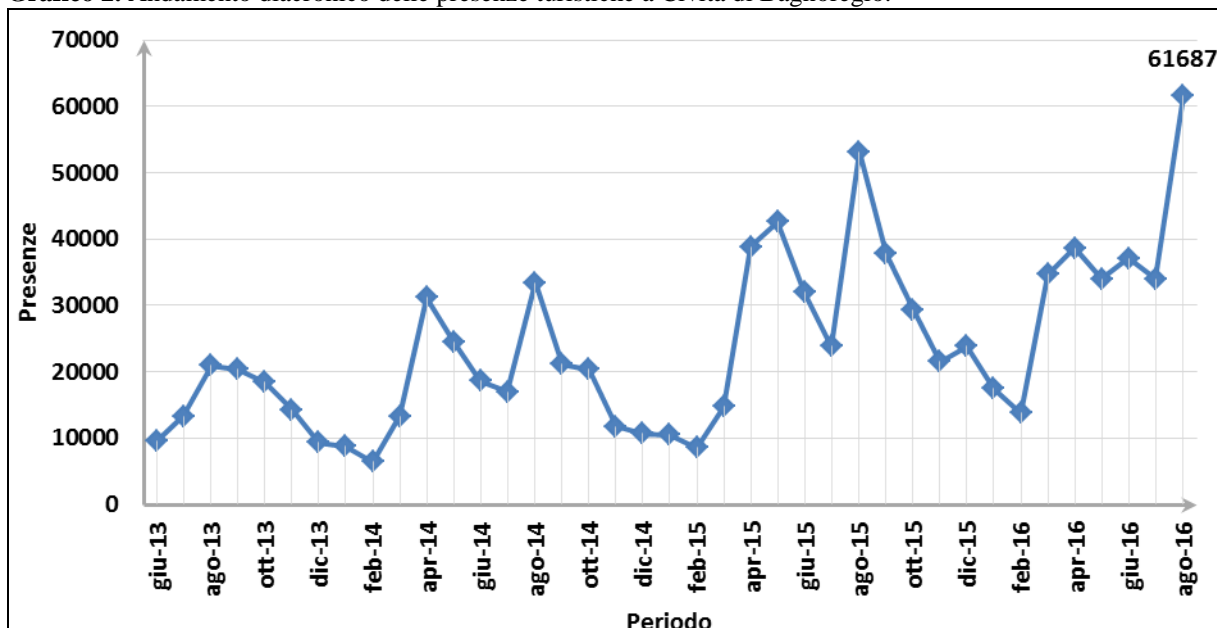
Tabella 2. Distribuzione mensile delle presenze turistiche a Civita di Bagnoregio.

DISTRIBUZIONE MENSILE DELLE PRESENZE TURISTICHE A CIVITA DI BAGNOREGIO			
Mese	2013/2014	2014/2015	2015/2016
giugno	9.435	18.600	31.894
luglio	13.282	16.899	23.754
agosto	20.885	33.375	53.156
settembre	20.360	21.058	37.723
ottobre	18.409	20.300	29.323
novembre	14.194	11.675	21.471
dicembre	9.266	10.597	23.771
gennaio	8.747	10.441	17.372
febbraio	6.393	8.505	13.768
marzo	13.264	14.711	34.651
aprile	31.206	38.784	38.643
maggio	24.454	42.602	33.923
TOTALE INGRESSI	189.895	247.547	359.449
INGRESSI GIORNALIERI MEDI	520	678	985
INGRESSI IN PIU' RISPETTO ALL'ANNO PRECEDENTE		+ 57.652	+ 111.902

Fonte: Biglietteria di Civita di Bagnoregio.

Il numero delle presenze, risultato quasi costante nei primi due anni, ha visto un incremento significativo nel terzo anno: solo ad agosto 2015 sono stati registrati 53.156 visitatori, mentre nello stesso periodo del 2016 Civita ha ospitato 61.687 turisti. Questo dato, pur mantenendo la sua estraneità nell'ambito della presente analisi per motivi di coerenza temporale, merita di essere reso noto in quanto indicativo di un flusso turistico triplicato rispetto all'anno di entrata in vigore del biglietto. Analizzando comparativamente i dati mensili emerge uno spostamento del periodo di massima affluenza parallelo all'incremento del numero di visitatori, il quale ha manifestato una tendenza sia a spostarsi verso la stagione estiva che a concentrarsi nel mese di agosto (dato confermato se si tiene in considerazione il numero di visitatori di agosto 2016).

Grafico 2. Andamento diacronico delle presenze turistiche a Civita di Bagnoregio.

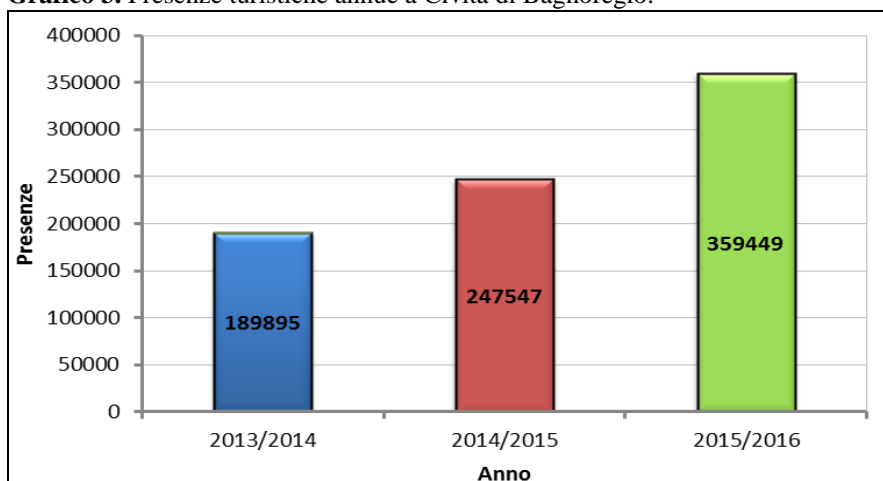


Fonte: Elaborazione basata sui dati forniti dalla biglietteria di Civita di Bagnoregio.

Il calcolo delle presenze ha rilevato un numero degli ingressi annui in continua crescita: 189.895 visitatori nell'anno 2013/2014, 247.547 nell'anno 2014/2015 e 359.449 nell'anno 2015/2016, con una differenza positiva di 57.652 visitatori nel secondo anno rispetto al primo e di ben 111.902 nel terzo rispetto al secondo.

La tendenza alla concentrazione delle presenze nel mese di agosto, considerata congiuntamente all'aumento progressivo del numero di visitatori verificatosi nel corso del triennio ed al noto orientamento dei flussi turistici che caratterizza i principali poli di attrazione a condensare le presenze in questo periodo dell'anno, può essere interpretata come una risposta da parte dei fruitori all'aumento di visibilità che ha interessato il borgo a seguito delle politiche di valorizzazione e promozione territoriale portate avanti dall'amministrazione comunale.

Grafico 3. Presenze turistiche annue a Civita di Bagnoregio.



Fonte: Elaborazione basata sui dati forniti dalla biglietteria di Civita di Bagnoregio.

Sulla base dei numeri rilevati è stato dunque possibile calcolare l'incasso annuo derivante dalla vendita dei biglietti di ingresso. I ricavi che hanno caratterizzato il primo anno di attività della biglietteria hanno portato ad un incasso totale di 284.842 €, pari ad una media giornaliera di 780 €. All'aumento del numero di visitatori verificatosi nel corso dell'annualità successiva è corrisposto un incasso di 371.320 €, determinando un'entrata aggiuntiva di 86.478 € rispetto all'anno precedente, con un incasso medio giornaliero di 1.017 €. Infine, nell'anno 2015/2016 l'incremento ulteriore del numero di visitatori ha portato ad una differenza positiva di 167.853 € rispetto all'annualità precedentemente considerata. Le presenze turistiche dell'ultima annualità hanno comportato un entrata complessiva di 539.173 €, con un incasso medio giornaliero di 1.477 €.

Tabella 3. Tabella riassuntiva degli incassi derivanti dalle vendite dei biglietti d'ingresso.

TABELLALA RIASSUNTIVA INCASSI			
	2013/2014	2014/2015	2015/2016
TOTALE INCASSI	284.842	371.320	539.173
INCREMENTO INCASSI RISPETTO ALL'ANNO PRECEDENTE		+ 86.478	+ 167.853
INCASSI GIORNALIERI MEDI	780	1.017	1.477
INCREMENTO PERCENTUALE INCASSI MEDI RISPETTO ALL'ANNO PRECEDENTE		+ 237	+ 460

Fonte: *Elaborazione basta sui dati forniti dalla biglietteria di Civita di Bagnoregio.*

Il pagamento di un contributo per la visita di Civita da parte dei visitatori ha dunque consentito un'importante incremento del bilancio comunale in quanto, solo attraverso la vendita dei biglietti, sono entrate a far parte dell'economia del Comune di Bagnoregio 1.195.336 € di risorse aggiuntive.

Il turismo sta dunque ricoprendo per Bagnoregio un ruolo dall'importanza crescente, tuttavia il flusso di visitatori in costante aumento può concorrere ad aggravare le criticità proprie del territorio, per il mantenimento del quale sono necessarie adeguate strategie di tutela. È stato evidenziato precedentemente come per la salvaguardia di Civita sia necessario un monitoraggio costante dell'intera area portato avanti con strumenti idonei che consentano di operare una corretta prevenzione. Pur in assenza di preventivi puntuali, è stato fornito un dato indicativo inerente la spesa che si dovrebbe sostenere per l'installazione e il mantenimento del sistema di monitoraggio necessario. Secondo quanto indicato dal personale di gestione del Museo Geologico e delle Frane la cifra per l'installazione degli strumenti (tra cui una stazione meteo, inclinometri, celle piezometriche, fibre ottiche ed estensimetri - oltre all'eventuale monitoraggio a distanza mediante droni e tecnologie laser scanner, non compresi nella stima), sarebbe compresa tra i 300.000 ed i 350.000 €, a cui si dovrebbero aggiungere tra i 60.000 e gli 80.000 €/anno per la copertura dei costi di gestione e manutenzione.

Considerando queste necessità, alla luce di quanto è emerso dall'analisi dei flussi turistici, è possibile affermare che questo obiettivo potrebbe essere raggiunto attraverso l'istituzione di uno specifico "*Fondo per il monitoraggio e la prevenzione dei fenomeni di dissesto*", funzionale al finanziamento della struttura di monitoraggio di cui si necessita: destinando al Fondo 0,5 € dei ricavi di ogni biglietto d'ingresso venduto sarebbe possibile finanziare completamente la struttura, coprendone i costi di installazione e sostenendone successivamente anche quelli di mantenimento. Ipotizzando che l'andamento delle presenze turistiche si mantenga analogo a quello che ha interessato il borgo nel corso dell'ultima annualità presa in esame, con un aumento del costo unitario del biglietto di 0,5 € da destinare

al Fondo si determinerebbe un incasso aggiuntivo di ca. 179.725 €/anno ed in due anni sarebbe possibile coprire i 350.000 € necessari all'installazione della struttura, consentendone successivamente la copertura dei costi di gestione e manutenzione. Attraverso queste entrate aggiuntive a disposizione del Comune sarebbe inoltre possibile remunerare il lavoro di monitoraggio che, attualmente, viene portato avanti a titolo volontario. In tal modo si renderebbe possibile un sostanziale miglioramento delle azioni necessarie alla salvaguardia del borgo rispondendo pienamente alle motivazioni che, in origine, hanno determinato la scelta di introdurre il pagamento di un contributo per la sua visita (Regolamento per l'individuazione di forme di sostegno del Complesso Monumentale di Civita Di Bagnoregio, art. 1).

Quanto detto a proposito dei flussi turistici appare ancor più meritevole di attenzione se viene presa in considerazione anche la prospettiva di un loro ulteriore incremento per effetto dell'attuale candidatura UNESCO del borgo e di una sua possibile futura iscrizione nella WHL. Per poter comprendere le implicazioni derivanti dall'eventuale inclusione del borgo nella Lista risulta dunque opportuno analizzare le possibili ripercussioni del "marchio UNESCO". I siti associati al *brand* UNESCO rappresentano icone di un valore che trova la sua espressione nel momento in cui questi luoghi ottengono il riconoscimento: eventuali finanziatori sono molto più attratti dalla possibilità di finanziare progetti ed interventi che interessino i siti UNESCO e molte nazioni hanno programmi di finanziamento ad hoc sui siti Patrimonio Mondiale (in riferimento all'Italia si rinvia alla legge 77/2006). Gli effetti sono inoltre misurabili in termini di attenzione mediatica e politica, nonché in termini comparativi attraverso il raffronto con altre località non parte della Lista. Il *brand* UNESCO ha dimostrato di possedere una particolare incisività principalmente in riferimento a due aspetti: quello del turismo culturale, in cui il marchio funziona da attrattore e fornisce la percezione di una "garanzia di qualità", e quello riferito ai siti sottoposti a fenomeni di pressione, in cui il marchio agisce in qualità di catalizzatore dell'attenzione (ad esempio per i siti inclusi nella Lista del Patrimonio Mondiale in Pericolo). Tali osservazioni risultano avvalorate sulla base di analisi comparative con siti che non beneficino dello status di Patrimonio Mondiale, i quali risultano spesso una "seconda scelta" sia per i tour operator che per i visitatori e nei quali i fenomeni di rischio sfuggono spesso alla pubblica attenzione. Inoltre le ricerche dimostrano come l'impatto del riconoscimento UNESCO sia riscontrabile soprattutto durante la fase di candidatura, nella quale esistono condizioni e presupposti per la messa in campo di politiche, interventi, risorse e normative capaci di incidere sullo sviluppo territoriale. Ad esempio la città tedesca di Bamberg è stata interessata da una crescita annua del numero di visitatori, dai 255.000 registrati nel 1993 (anno di iscrizione nella Lista) alle oltre 400.000 presenze nel 2008, ed ha visto un incremento dell'attenzione mediatica con ben 32 interviste/recensioni svolte nel 2008, la maggior parte delle quali aventi come oggetto l'iscrizione della città nella Lista.

L'esistenza di un effettivo rapporto causale tra il riconoscimento di un sito come Patrimonio dell'Umanità e lo sviluppo turistico è ancora tema di dibattito: il turismo risulta infatti uno dei settori più difficili da analizzare in termini quantitativi per diverse motivazioni, tra cui le difficoltà di individuazione della clientela ed il fatto che la maggioranza delle attività economiche coinvolte nella produzione di beni e servizi turistici non opera esclusivamente in questo settore. Per quanto riguarda lo specifico caso dell'analisi del rapporto causa-effetto tra inserimento di un sito nella WHL e sviluppo del settore turistico, occorre tenere in considerazione difficoltà ulteriori, tra cui la diversa tipologia dei siti e la loro differente localizzazione geografica, in cui si può verificare una commistione tra più tipologie di turismo, il che rende difficoltosa l'individuazione di effetti trainanti. Le ricerche condotte in quest'ambito presentano metodologie ed obiettivi tra loro molto diversi e una sintesi che

fornisca dati univoci e veritieri risulta dunque difficoltosa, si rivela pertanto più efficace un'analisi dell'offerta per verificare i percorsi di aggregazione legati all'*iter* di candidatura ed alla costruzione di un prodotto turistico incentrato sul patrimonio UNESCO. In tal senso nel 2009 è stata condotta dall'Istituto Nazionale di Ricerche Turistiche (ISNART) un'indagine relativa all'importanza dei siti UNESCO per il turismo italiano, da cui è emerso come i siti Patrimonio Mondiale rappresentino un'importante risorsa di identificazione territoriale. Nello studio viene approfondito l'impatto prodotto sul territorio dal riconoscimento, il quale è percepito dalla maggioranza del campione dell'indagine come molto significativo sul piano dell'attrattività turistica (Santagata, 2016).

In uno studio condotto dall'ISNART nel 2013 è stato rilevato un notevole scarto dal punto di vista turistico tra le destinazioni Patrimonio dell'Umanità e quelle non associate al *brand*. Ad esempio, a gennaio 2013 l'occupazione delle stanze nei siti UNESCO è stata del 35,9% a fronte del 29,1% dei siti non-UNESCO ed il divario a favore dei siti Patrimonio dell'Umanità è stato confermato anche nei mesi successivi, con un distacco di + 21,4 % camere occupate nelle località UNESCO nel solo mese di maggio. È stata inoltre rivelata dall'Istituto di ricerca una maggiore capacità di destagionalizzazione della domanda turistica propria delle destinazioni inserite nella Lista. In riferimento allo stesso anno in Italia le località Patrimonio dell'Umanità contavano un totale di 23.000 strutture ricettive per 710.000 posti letto, pari al 15% dell'offerta nazionale italiana, di cui il 71% presentava la possibilità di *booking online*, a fronte del 64% delle strutture collocate in aree non UNESCO. Le percentuali evidenziano in sostanza come le località Patrimonio dell'Umanità siano caratterizzate da una maggiore diffusione e da una gestione avanzata delle relazioni con i clienti, dimostrando come il riconoscimento UNESCO sia in grado di rafforzare l'offerta turistica locale (UNESCO Batte Non-UNESCO: Scarto A Due Cifre Nel Ricettivo, 2013).

Al fine di poter valutare in maniera realistica le ricadute sul territorio della candidatura di Civita si desidera esporre per confronto le dinamiche che hanno interessato i siti UNESCO di Pienza e della Val d'Orcia (iscritti alla WHL nel 1996 e nel 2004), i quali presentano elementi di somiglianza con il borgo di Civita. Attraverso i dati provenienti dall'Osservatorio del Turismo della Provincia di Siena disponibili fin dai primi anni novanta, è stato possibile riscontrare nelle località menzionate una crescita sensibile nell'ambito della ricettività turistica. Tra il 1992 ed il 2009 in tutto il territorio della Val d'Orcia è stato registrato un notevole aumento di arrivi e presenze turistiche con incrementi particolarmente elevati in corrispondenza dei riconoscimenti del 1996 e del 2004. L'impressione generale è che con il riconoscimento UNESCO siano arrivati molti più finanziamenti rispetto ai siti non-UNESCO: l'afflusso di risorse degli ultimi 10-15 anni, seppure non direttamente attribuibile al riconoscimento, è stato sicuramente favorito dal rinnovato interesse culturale e turistico nazionale ed internazionale. Un ulteriore risvolto, sicuramente attribuibile alla candidatura, è stato quello della maggiore visibilità da parte della comunità scientifica: un indicatore di questo fatto è rappresentato dal numero di tesi di laurea dell'Università di Firenze inerenti la località, il quale è passato da zero negli anni ottanta a 10 negli anni novanta, per arrivare a oltre 15 negli anni duemila, di cui 12 successive al 2005. Il riconoscimento UNESCO sembra inoltre aver comportato un rafforzamento dell'immagine turistica di Pienza con impatti diretti sugli investimenti di recupero del patrimonio edilizio rurale (Moreschini, 2016).

Alla luce di queste considerazioni è dunque possibile affermare che, pur essendo stato istituito con l'obiettivo di contribuire alla conservazione del Patrimonio culturale e naturale, il *brand* UNESCO si è rivelato nel corso degli ultimi anni anche un utile strumento di promozione territoriale. Ciò è riscontrabile dal fatto che i siti parte della Lista del Patrimonio Mondiale sono divenuti delle vere e proprie destinazioni turistiche di riferimento, alle quali è associata

la percezione diffusa di un valore di qualità, con effetti diretti sui territori di appartenenza (Friel, 2016).

Alla luce di tali considerazioni risulta opportuno volgere nuovamente l'attenzione a Civita di Bagnoregio. Nell'arco di pochi anni Civita è passata dall'essere un sito fondamentalmente sconosciuto a luogo noto ed intensamente frequentato da flussi turistici nazionali ed internazionali ed attualmente le presenze turistiche nel borgo sono ca. il triplo della somma delle presenze che interessano i principali cinque siti turistici della provincia di Viterbo¹. Il turismo che caratterizza Civita è fortemente circoscritto in termini sia spaziali che temporali e genera, nei periodi di forte affluenza, l'insorgere di criticità su cui il comune sta attualmente intervenendo cercando di potenziare e promuovere una fruibilità non più circoscritta ma che interessi tutto il territorio. Il territorio della Valle Teverina è infatti caratterizzato da peculiarità di carattere paesaggistico, naturalistico, archeologico, geologico, culturale ed enogastronomico che rimangono sconosciute alla maggior parte dei visitatori, in quanto sono ancora poco o per nulla connessi al circuito turistico (Bigiotti, 2016). Se venissero adeguatamente gestiti, i flussi turistici attratti da Civita potrebbero contribuire sia alla salvaguardia del borgo che allo sviluppo del territorio circostante, il quale, attraverso politiche di decentralizzazione dei flussi e una valorizzazione integrata delle risorse locali, potrebbe beneficiare di ricadute socio-economiche positive. Il Comune di Bagnoregio è parte, insieme ai comuni limitrofi di Castiglione in Teverina, Celleno, Civitella d'Agliano, Graffignano e Lubriano, dell'Unione dei Comuni della Teverina, Ente Locale con autonomia statutaria tra i cui scopi figurano lo sviluppo socio-economico, la tutela e la promozione del proprio territorio e dell'ambiente (cfr. Unione dei Comuni della Teverina, Statuto, art. 1 co. 2-3, 2).

I Comuni della Teverina identificano un'area geografica ben definita, con un'estensione complessiva di 195,74 km² ripartita in maniera omogenea tra le diverse località, ad eccezione di Bagnoregio, il quale ricopre una superficie significativamente superiore (Gruppo di Azione Locale In Teverina, 2011).

Tabella 4. Estensione superficiale dei Comuni della Teverina.

COMUNE	SUPERFICIE
Bagnoregio	72,62 km ²
Castiglione in Teverina	19,96 km ²
Celleno	24,59 km ²
Civitella d'Agliano	32,89 km ²
Graffignano	29,12 km ²
Lubriano	16,56 km ²
TOTALE	195,74 km²

Fonte: Programma di Sviluppo Rurale 2007/2013 del Lazio, Asse IV Leader, Piano di Sviluppo Locale Teverina: un laboratorio per la creazione di un sistema territoriale di qualità, Gruppo di Azione Locale IN TEVERINA (p. 2).

Dal punto di vista geografico il territorio Teverino si presenta contornato da quattro zone dall'elevato interesse turistico: la provincia di Orvieto a Nord; Roma e Viterbo a Sud; la Regione Umbria ad Est; Montefiascone ed il Lago di Bolsena ad Ovest (Franco, 2011). La prossimità a località turisticamente affermate fa sì che i comuni di questo territorio ne patiscano la relativa vicinanza, in quanto i flussi turistici che interessano l'area dell'Alta

¹ Le Tombe Etrusche di Tarquinia, il Palazzo Papale di Viterbo, Villa Lante di Bagnaia, il Parco dei Mostri di Bomarzo e Palazzo Farnese di Caprarola.

Tuscia Viterbese tendono a muoversi lungo le direttrici Orvieto-Bolsena e Viterbo-Orvieto, escludendo o limitandosi ad attraversare il territorio tenerino. L'area in esame presenta comunque una buona capacità attrattiva, dovuta principalmente alla particolarità ed alla bellezza del paesaggio (Franco, n.d.).

L'elemento caratteristico di questo territorio dal punto di vista geografico è la particolare conformazione geologica: i calanchi costituiscono l'elemento distintivo del paesaggio dell'intera area, le cui caratteristiche geologiche hanno determinato l'inclusione della stessa all'interno della *Rete Natura2000*, strumento principale della politica dell'Unione Europea per la conservazione della biodiversità relativo ai *Siti di Importanza Comunitaria* (SIC) e delle *Zone di Protezione Speciale* (ZPS) della Regione di riferimento. Oltre al SIC/ZPS *Calanchi di Civita di Bagnoregio* (codice di identificazione: IT6010009, approx. 15,92 km²) che interessa quattro dei comuni dell'Unione, il territorio annovera un'altra zona di elevato interesse naturalistico, il SIC-ZPS *Monti Vulsini* (codice di identificazione: IT6010008, approx. 24 km²), che comprende la parte occidentale del Comune di Bagnoregio. Inoltre, pur non essendo propriamente parte dell'area, merita di essere segnalata la presenza nella zona l'Oasi di Alviano, riserva naturalistica istituita nel 1978 (gestita dal WWF dal 1990) inserita nel Parco fluviale del Tevere, parte del Sito di Importanza Comunitaria *Lago di Alviano* (codice di identificazione: IT5220011) parzialmente compreso nel Comune di Civitella di Agliano.

Alle attrattive di carattere ambientale e naturalistico della zona si aggiungono quelle ricadenti nell'ambito storico-culturale, in quanto tutti i sei comuni parte dell'Unione presentano centri storici di origine medievale che conservano buona parte dell'impianto urbanistico originale (Gruppo di Azione Locale In Teverina, 2011). Un'ulteriore elemento da tenere in considerazione quale fattore funzionale allo sviluppo di un'offerta turistica incentrata sul territorio Teverino è l'enogastronomia: la zona in esame è caratterizzata da numerose produzioni tipiche di qualità, tra cui figurano *in primis* la produzione vitivinicola e quella olearia, le quali ben si presterebbero ad essere utilizzate come veicolo di promozione territoriale. In particolare ricadono in quest'area le produzioni DOC² delle due zone di *Orvieto* e dei *Colli Etruschi Viterbesi* e le due produzioni IGT³ di *Civitella d'Agliano* e *Lazio* (Franco, 2011). La variegata composizione dei prodotti e la loro qualità ha determinato il riconoscimento, da parte della Regione Lazio, della Teverina come *Itinerario del Vino, dell'Olio e dei sapori tipici*, secondo quanto previsto dalla legge regionale n. 21/2001, provvedimento con cui questo territorio è divenuto il primo comprensorio regionale ad avere un percorso del vino e dei sapori tipici riconosciuto ("Strada del Vino della Teverina", n.d.). Oltre ai sei Comuni parte dell'Unione, il territorio della zona di produzione su cui insiste la *Strada del Vino della Teverina* comprende anche il Comune di Bomarzo, celebre per la presenza e la capacità attrattiva del *Sacro Bosco*, meglio noto come *Parco dei Mostri*, parco naturale e complesso monumentale in cui sculture cinquecentesche ritraenti animali mitologici e divinità fanno da contrappunto ad un bosco di conifere e latifoglie.

Il territorio della Teverina si presenta dunque come un potenziale contenitore di numerose opportunità di interesse, in cui i flussi turistici attratti principalmente da Civita potrebbero essere guidati verso una fruizione più attenta e consapevole del territorio Teverino nel suo

²*Denominazione ed Origine Controllata*: marchio riservato ai vini che rispondono a definizioni e requisiti stabiliti da un disciplinare apposito di produzione agroalimentare approvato dalle autorità nazionali e comunitarie competenti.

³*Indicazione Geografica Tipica*: marchio attribuito ai vini che caratterizzati da un'attribuzione geografica generalmente contraddistinta da ampie zone di produzione, accompagnata o meno da altre menzioni quali il vitigno coltivato.

complesso. Per ottenere il massimo del rendimento da questi flussi si rivela necessario fare in modo che Civita non sia percepita più come punto di attrazione a sé stante, ma come punta di diamante e fulcro dell'intero contesto territoriale. Anche la vicinanza della Teverina rispetto ai centri maggiori risulta essere potenzialmente vantaggiosa, in quanto fornirebbe la possibilità di intercettare i flussi turistici diretti verso queste località, rappresentando anche un'alternativa di soggiorno incentivata dai costi inferiori delle strutture ricettive (Franco, n.d.).

Il turismo rappresenta un settore capace di incidere profondamente nei processi di sviluppo locali nella misura in cui esso è in grado di coinvolgere anche i diversi attori presenti sul territorio e, a tal fine, occorre trasformare la presenza di singoli attrattori turistici in un sistema integrato di offerta territoriale, in grado di attivare processi virtuosi di sviluppo (Cicatiello, Avolio, Franco, Valente, 2014). Il primo passo da compiere da parte dei comuni interessati per raggiungere questo risultato è la costruzione di un'identità territoriale forte e condivisa, essenziale per rendere sia il turismo che il suo indotto economico strumenti di crescita e benessere per l'intero territorio. Le possibilità di sviluppo derivanti dall'affluenza turistica determinerebbero per i comuni della Teverina risultati analoghi a quelli attualmente raggiunti dal Comune di Bagnoregio, ovvero uno sviluppo di attività che possa offrire ai residenti anche occupazione e benessere, contrastando la tendenza allo spopolamento, in particolare giovanile, tipica delle aree rurali appenniniche italiane, con notevoli benefici socio-economici.

Sulla base di quanto esposto appare evidente che il territorio in esame presenti potenzialmente ottime capacità attrattive che potrebbero attirare e trattenere flussi turistici anche consistenti. Al fine di raggiungere tale risultato occorrerebbe stimolare i turisti aumentando la loro consapevolezza delle ricchezze dell'area, favorendo, attraverso una valorizzazione integrata delle risorse, un prolungamento della loro permanenza ed un incentivo alla fruizione dei siti "minori" (Cicatiello et al., 2014). Per riuscire ad intercettare i flussi turistici risulta necessaria una visione d'insieme del territorio e di ciò che esso può offrire, ed uno strumento come la *tourist card* potrebbe facilitare la promozione di un'offerta integrata (Garibaldi, 2012). Le *tourist card* sono degli strumenti pensati e proposti ai turisti finalizzati al miglioramento dell'esperienza di visita di un dato territorio (Bauleo, Poeta, Poto, 2016). Esse sono proposte in Europa sin dagli anni novanta ed in Italia da circa un decennio e consentono al turista di avere accesso alle informazioni inerenti le varie attrattive del territorio contribuendo al contempo a veicolare un'identità territoriale unitaria, fornendo un incentivo alla diffusione del turismo stesso. Gli obiettivi perseguiti attraverso l'adozione della *tourist card* sono generalmente supportare la promozione del territorio, diffondendone l'immagine ed incentivando i visitatori a svolgere alcune attività/fruire di determinate attrattive, ed agevolare l'avvicinamento e la fruizione a servizi ed offerte propri del territorio, con l'obiettivo di migliorare l'esperienza di visita (Bauleo, et al. 2016).

Sulla base dell'estensione dell'area le *tourist card* possono essere suddivise in *city card* e *destination card*. Queste ultime estendono i vantaggi dalla *city card* ad un'area più vasta: consentendo al turista di usufruire di servizi ed attrazioni di un intero Consorzio di Comuni Provincia o Regione e pertanto risultano la tipologia più adatta al contesto territoriale oggetto della presente analisi (Garibaldi, 2012).

Le *tourist card* presentano delle caratteristiche tali da renderle uno strumento di grande utilità sia per i potenziali fruitori che per chi è responsabile della gestione del territorio e dei flussi turistici.

Per quanto riguarda i possessori della *card*, potendo essa offrire in un'unica soluzione l'accesso alle principali attrazioni, la fruizione del trasporto pubblico locale e sconti presso esercizi convenzionati, essa facilita e rende più agevole il soggiorno, permettendo al visitatore di ottenere un risparmio consistente in termini sia economici che temporali (ad esempio attraverso la possibilità di un accesso preferenziale ai luoghi d'interesse più congestionati). Tali strumenti consentono di facilitare notevolmente l'accesso alle ricchezze di un certo territorio ed allo stesso tempo fungono da "guida" per il visitatore, indirizzandone potenzialmente le scelte di visita.

Per quanto riguarda i vantaggi derivanti dall'adozione di una *tourist card* di cui beneficerebbero i soggetti coinvolti nell'amministrazione del territorio, tali strumenti sono risultati in molti casi efficaci per aumentare la "produttività" dell'offerta turistica locale. La *tourist card* si configura innanzi tutto come strumento di integrazione, promozione e commercializzazione di componenti dell'offerta turistica tra loro diversificate. Essa può essere utilizzata per creare e promuovere itinerari che favoriscano la scoperta dei siti minori e contribuire alla distribuzione dei flussi turistici attraverso un orientamento sia spaziale che temporale, limitando in tal modo il sovraccarico di un determinato sito e/o orario. Le *tourist card* si configurano inoltre come un'utile strumento di raccolta di informazioni sul comportamento del turista: soprattutto qualora si implementasse una tessera tecnologicamente avanzata, ci sarebbe la possibilità di raccogliere dati ed informazioni funzionali all'adeguamento dell'offerta turistica dal cui studio risulterebbe possibile ottimizzare la gestione complessiva del territorio (Bauleo et al., 2016). L'adozione di una *Tourist Card* consentirebbe infatti di effettuare analisi funzionali alla comprensione di esigenze e tendenze dei fruitori e all'ottimizzazione delle scelte di gestione territoriale in funzione anche delle dinamiche turistiche, consentendo di mantenere le proposte aggiornate e migliorando costantemente la progettazione e la gestione delle mete turistiche e dei flussi correlati (Bauleo et al., 2016). Tale strumento, attraverso la promozione di un patrimonio territoriale diffuso, consentirebbe di contrastare la tendenza al "turismo mordi e fuggi" contribuendo al contempo all'aumento di soddisfazione dei visitatori, che risulterebbero incentivati ad approfondire la conoscenza del territorio. L'obiettivo non sarebbe dunque limitato all'aumento del numero di visitatori ma punterebbe ad un'estensione temporale della loro permanenza, incentivando contemporaneamente la fruizione delle attrattive e dei servizi che necessitano di essere valorizzati.

L'introduzione di una ipotetica "*Teverina Card*" consentirebbe dunque di decentralizzare il turismo rispetto a Civita, facilitando il contatto con una realtà territoriale più estesa e stimolando i visitatori alla fruizione dei siti minori e/o meno noti, garantendo una diffusione del turismo e del suo indotto su tutta l'area.

Come ulteriore strumento di supporto all'utilizzo della *Teverina Card* potrebbe essere sviluppata anche un'applicazione per *smartphone* e *tablet*, ormai molto diffusi tra i turisti, attraverso la quale poter visualizzare itinerari, offerte e promozioni presenti sul territorio. L'Applicazione, anziché essere liberamente scaricabile, potrebbe essere fornita gratuitamente ai possessori della card, ad esempio tramite un *QRCode* riportato sulla stessa, in modo da fornire un ulteriore servizio ed incentivo all'acquisto. Il supporto di una "*TeverinApp*" complementare alla card potrebbe agevolare notevolmente sia la fruizione delle attrattive che gli spostamenti, attraverso l'indicazione di percorsi differenziati a seconda del mezzo di trasporto scelto e/o delle categorie d'interesse (e.g. percorso naturalistico, percorso enogastronomico, percorso archeologico, etc.) e la segnalazione dei punti d'interesse tematici presenti sul percorso o nelle vicinanze.

Una *tourist card* multiservizi che ben si presta in questa sede ad essere confrontata a titolo esemplificativo è la *Cinqueterre Card*, strumento creato e gestito dall'Ente Parco Nazionale delle Cinque Terre che ha consentito di “mettere a sistema” turismo, agricoltura e mitigazione del rischio idrogeologico nel territorio delle Cinque Terre. Lo sviluppo del comparto turistico ha rappresentato un'importante opportunità per tutto il territorio delle Cinque Terre, e l'Ente Parco si è mobilitato per gestirlo correttamente, operandosi per mitigarne gli effetti e per evitare che potesse trasformarsi da opportunità di sviluppo ad elemento di degrado per il territorio e la cultura locale (Cinque Terre Parco Dell'uomo. Le Sfide Della Conservazione E Della Gestione, n.d.). I visitatori rappresentano sicuramente un volano per l'economia locale ma anche un elemento di forte criticità, in quanto la presenza turistica tende ad indebolire non solo le tradizioni culturali ma la stessa struttura del territorio. Le misure di protezione poste in essere dall'Ente Parco mirano principalmente a tutelare e sostenere le attività tradizionali che hanno condotto nei secoli alla creazione del paesaggio locale (Parco Nazionale Delle Cinque Terre, Relazione MIBACT, n.d.). Con l'adozione delle *Cinque Terre Card* si è cercato quindi di bilanciare lo squilibrio sempre maggiore fra il comparto agricolo-ambientale ed il comparto turistico (Cinque Terre Parco Dell'uomo. Le Sfide Della Conservazione E Della Gestione, n.d.) e, attraverso l'utilizzo di questo strumento, è stato possibile impiegare i fondi provenienti dal turismo in ambito agricolo, consentendo di fornire un supporto alle attività fondamentali per la manutenzione del tradizionale territorio terrazzato e permettendo alle amministrazioni di intervenire sia sulla sentieristica che sulla mitigazione del rischio idrogeologico (Ente Parco Nazionale delle Cinque Terre, 2015).

Per portare un esempio dalle diverse formule previste dalla Carta, dei 12 € del prezzo della Carta *Cinque Terre Treno MS* adulti 7 € entrano a far parte del bilancio del Parco e vengono impiegati per la gestione della cooperativa ed il finanziamento degli interventi di protezione del territorio e del mare. Dei due milioni di visitatori del 2015 ca. un quinto ha acquistato la *card*, concorrendo in tal modo alle finalità di sostenibilità turistica e partecipando alle spese necessarie per la cura dei luoghi visitati (Parco Nazionale Delle Cinque Terre, Relazione MIBACT, n.d.). La *Cinqueterre Card* rappresenta dunque sia un mezzo di promozione del territorio che uno strumento di gestione ed autofinanziamento attraverso cui l'Ente può contribuire al mantenimento delle attività tradizionali e della cultura locale, che viene in tal modo salvaguardata (Ente Parco Nazionale delle Cinque Terre, 2015).

Per quanto riguarda la vendita della *Teverina Card*, oltre che attraverso i canali web, questa potrebbe essere promossa e venduta presso le strutture ricettive convenzionate ed i punti di attrazione del territorio che presentano un maggior richiamo e sviluppo dal punto di vista della ricettività turistica, come la stessa biglietteria di Civita, rendendo possibile un utilizzo della capacità attrattiva di tali luoghi per la promozione di un'offerta territoriale condivisa. Inoltre, in maniera analoga a quanto avvenuto con la *card* del Parco Nazionale delle Cinque Terre (Bauleo et al., 2016), sarebbe possibile destinare una parte delle entrate derivanti dalle vendite in attività di mantenimento e recupero del territorio. In particolare, richiamando le precedenti considerazioni, risulterebbe possibile destinare una percentuale dei ricavi derivanti dalle vendite delle *card* al “Fondo” ipotizzato, rendendo la *card* uno strumento funzionale sia alla salvaguardia di Civita che alla promozione del contesto territoriale in cui è inserita.

Conclusioni

La ricerca descritta ha evidenziato come Civita di Bagnoregio sia un luogo caratterizzato da un'elevata fragilità congenita sottoposto, inoltre, a notevoli fenomeni di pressione dovuti alla presenza continua di flussi turistici considerevoli. In tale contesto i flussi continui di visitatori potrebbero concorrere all'accelerazione dei processi di degrado già in atto ed una corretta

gestione della componente turistica risulta fondamentale per garantire il mantenimento del territorio e la sua salvaguardia. Quanto esposto risulta ancor più verosimile se si tiene in considerazione la possibilità di un ulteriore incremento turistico derivante dalla visibilità locale acquisita grazie alle iniziative di promozione del territorio, all'attenzione mediatica nei confronti della candidatura ed all'eventuale ammissione del borgo tra i Patrimoni dell'Umanità. Tuttavia, all'aumento dei flussi turistici ipotizzato corrisponderebbe un proporzionale aumento delle entrate derivanti dalle vendite dei biglietti, mettendo a disposizione del Comune ulteriori fondi destinabili, almeno in parte, al finanziamento di strumenti ed attività di conservazione, ripristino, manutenzione e monitoraggio necessarie per la salvaguardia del borgo.

Alla luce di queste considerazioni emergono quindi due necessità: l'urgenza di porre in essere dei sistemi di monitoraggio che consentano di individuare azioni ed interventi da implementare e la necessità sviluppare adeguate strategie di gestione dei flussi turistici.

Dall'analisi condotta è emersa la possibilità di rispondere ad entrambi i bisogni affrontandoli in maniera complementare, rendendo il turismo funzionale allo sviluppo delle attività necessarie alla tutela del territorio. Una prima strada percorribile potrebbe essere quella di far confluire una quota fissa di ogni biglietto venduto in un "*Fondo per il monitoraggio e la prevenzione dei fenomeni di dissesto*" appositamente istituito per l'installazione ed il mantenimento della strumentazione necessaria alle attività per la salvaguardia del territorio. Inoltre i flussi turistici diretti a Civita ben si presterebbero ad essere gestiti a favore dell'intero territorio circostante, il quale presenta caratteristiche tali da renderne possibile una valorizzazione in chiave turistica. Attraverso l'attuazione di politiche di decentralizzazione dei flussi basate su una valorizzazione integrata delle ricchezze della zona risulterebbe possibile espandere i benefici derivanti dal comparto turistico all'intero territorio tenerino. Uno strumento che potrebbe concorrere al raggiungimento di questo obiettivo è costituito dalla *tourist card*, che potrebbe sia risultare funzionale a promuovere il territorio nel suo complesso che contribuire al suo mantenimento tramite l'impiego di parte dei ricavi in opere di monitoraggio e manutenzione. La concentrazione turistica sul borgo verrebbe così parzialmente diffusa sul territorio ed il settore turistico potrebbe determinare ricadute positive a favore delle altre realtà comunali, che beneficerebbero di riflesso della capacità attrattiva di Civita. È inoltre da tenere in considerazione che sviluppare sia misure volte alla corretta gestione dei flussi turistici che iniziative finalizzate al reperimento autonomo di fondi per la tutela del territorio risulterebbero pienamente funzionali all'assolvimento degli obblighi internazionali derivanti da un'eventuale inclusione di Civita di Bagnoregio tra i Paesaggi Culturali della *World Heritage List*.

In questo modo il turismo potrebbe trasformarsi da fattore di potenziale degrado a volano di sviluppo sia per il territorio che per il borgo stesso, in cui potrebbero essere portate avanti azioni di monitoraggio e tutela finanziate in parte dai visitatori stessi. L'incremento dei flussi turistici risulterebbe quindi funzionale al mantenimento ed allo sviluppo del territorio e delle sue qualità che, attraverso una corretta gestione, potrebbero essere valorizzate, promosse e salvaguardate.

Riferimenti bibliografici

Bauleo, L., Poeta S., Poto S., (2016). Indagine sulle *tourist card*. Buone prassi in Italia ed in Europa, Rome, IT: Edizioni ISTA, pp. 6-8, 13, 329

- Bigiotti, F., Di Buduo, G. M. (2016, October). Un caso di studio di sostenibilità del turismo: Civita di Bagnoregio, atti del convegno Sostenere la sostenibilità del Turismo. Lo sviluppo turistico sostenibile dei piccoli centri della collina e della montagna: opportunità, vincoli e strategie, Associazione Italiana di Geologia Ambientale. SIGEA, Rome, IT. Recuperato da <http://societageografica.net/wp/it/2016/10/13/video-del-convegno-sostenere-la-sostenibilita-del-turismo/>
- Bollettino delle Frane. Cosa succede sul territorio (2013, June). In *Bollettino Geologico della Teverina*, 1, 5. Recuperato da <http://www.museogeologicoedellefrane.it/bollettino/2013-01/index.html>
- Cicatiello, C., Avolio G., Franco S., Valente M., (2014). Dal prodotto turistico allo sviluppo locale delle aree rurali: il caso di Civita di Bagnoregio. In *Mercurio e Competitività*, 4, 40-42
- Costantini, L., Ponziani T., Di Buduo G. M. (2015). L'impegno del "Museo Geologico e delle Frane" per salvare Civita di Bagnoregio. *Professione Geologo*, 44, 22-27
- Di Buduo, G. M. (2013, June). Geologo Cassandra. In molti casi il geologo è un professionista poco (o per niente) ascoltato. *Bollettino Geologico della Teverina*, 1, 2. Recuperato da <http://www.museogeologicoedellefrane.it/bollettino/2013-01/index.html>
- Di Buduo, G. M. (2015). Una progettazione dinamica per un territorio dinamico. *Bollettino Geologico della Teverina*, 5 bis, 6. Recuperato da <http://www.museogeologicoedellefrane.it/bollettino/2012-2015/index.html>
- Ente Parco Nazionale delle Cinque Terre (n.d.). Cinque Terre Parco dell'Uomo. Le sfide della conservazione e della gestione. Presentazione PowerPoint a cura dell'Ente Parco Nazionale delle Cinque Terre. Comunicazione personale.
- Ente Parco Nazionale delle Cinque Terre, (2015). Bilancio di sostenibilità. Recuperato da <http://parconazionale5terre.it/dettaglio.php?id=39166>
- Ente Parco Nazionale delle Cinque Terre (n.d.). Relazione MIBACT. Comunicazione personale.
- Franco, S., (n.d.). Piano di riqualificazione turistica del sistema Bagnoregio-Civita in un'ottica di sviluppo territoriale della Teverina, Relazione preliminare, (s.n.), pp. 4-5
- Franco, S., et alii, (2011). La costruzione di un ambiente sociale per un turismo di qualità. In *Turismo e Psicologia*, Padova, IT: Padova University Press, 4
- Friel, M. (2016). Certificazioni, marchi e territori. In L. Moreschini, G. B. Ramello, W. Santagata, *Un marchio per la valorizzazione dei territori di eccellenza: dai siti UNESCO ai luoghi italiani della cultura, dell'arte e del paesaggio, Quaderni della Valorizzazione – NS 3* (p. 90). Soveria Mannelli, IT: Rubettino Editore
- Garibaldi, R., (2012). Le card turistiche: strumento di destination management. In V. Della Corte, M. Ruisi, *Imprese e reti per lo sviluppo imprenditoriale del territorio. Teoria e casi di Destination Management* (p. 2). Rome, IT: Aracne editrice
- Gruppo di Azione Locale IN TEVERINA (2011). Programma di Sviluppo Rurale 2007/2013 del Lazio, Asse IV Leader. *Piano di Sviluppo Locale Teverina: un laboratorio per la creazione di un sistema territoriale di qualità*, pp. 2, 10-14 cit 1: p. 2, cit 2 p. 10-14 Recuperato da <http://www.didattica.unitus.it/web/scaricatore.asp?c=ublw4bqb06xdt4ppnyovynxo5&par=1>

- Istituto Nazionale Ricerche Turistiche. (2013). *L'impatto turistico del Patrocinio UNESCO*
- Margottini, C., (1990). Evoluzione morfologica dell'area di Civita di Bagnoregio in tempi storici. In: (a cura di): C. Margottini, S. Serafini, *Civita di Bagnoregio: osservazioni geologiche e monitoraggio storico dell'ambiente*. Rome, IT: Enea-Associazione Civita.
- Moreschini, L. (2016). Impatti del marchio UNESCO sui siti italiani: Pienza e Val d'Orcia. In L. Moreschini, G. B. Ramello, W. Santagata, *Un marchio per la valorizzazione dei territori di eccellenza: dai siti UNESCO ai luoghi italiani della cultura, dell'arte e del paesaggio, Quaderni della Valorizzazione – NS 3* (pp. 125-132). Soveria Mannelli, IT: Rubettino Editore
- Santagata, W. (2016). Un Marchio Indipendente per la valorizzazione dei Siti UNESCO italiani e dei territori di eccellenza. In L. Moreschini, G. B. Ramello, W. Santagata (cur.), *Un marchio per la valorizzazione dei territori di eccellenza: dai siti UNESCO ai luoghi italiani della cultura, dell'arte e del paesaggio, Quaderni della Valorizzazione – NS 3* (pp. 15-21). Soveria Mannelli, IT: Rubettino Editore
- Strada del Vino della Teverina, (n.d.). Recuperato da <http://lnx.bortonevivai.it/strada-del-vino-della-teverina.php>
- UNESCO batte non-UNESCO: scarto a due cifre nel ricettivo (2013, 26 November). Recuperato da http://old.lagenziadiviaggi.it/notizia_standard.php?IDNotizia=173248&IDCategoria=2423

Curriculum Vitae

Veronica Di Veroli ha conseguito il titolo di Dottore Magistrale in *Economia e Gestione delle Arti e delle attività culturali* presso l'Università Ca'Foscari di Venezia. Ha portato avanti diverse collaborazioni con enti no-profit di natura sia pubblica che privata operanti in ambito turistico ed artistico-culturale.

Giovanni Maria Di Buduo Geologo libero professionista, ricopre il ruolo di Conservatore, Curatore, Responsabile dei Servizi di Documentazione del Museo Geologico e delle Frane di Civita di Bagnoregio (VT, Italia). È inoltre autore di articoli scientifico-divulgativi e membro del comitato di redazione della rivista on-line *Conosco Imparo Prevengo*, nonché organizzatore di attività ed eventi legati al territorio di riferimento del Museo.

Claudio Margottini Addetto Scientifico presso l'Ambasciata d'Italia in Egitto. Prof. Ordinario in *Ingegneria Geologica* e Professore Aggregato presso la cattedra UNESCO dell'Università di Firenze. Le sue ricerche si focalizzano sullo sviluppo di tecniche ingegneristiche geologiche applicate alla conservazione e la protezione dei Beni Culturali e Naturali, in particolare in siti della WHL UNESCO. E' autore di più di 300 articoli e libri.

Francesco Bigiotti. Sindaco del Comune di Bagnoregio (VT, Italia) in carica dal 2009. La sua politica amministrativa si è focalizzata sul territorio e lo sviluppo del settore turistico, fondamentali per lo sviluppo socio-economico che ha interessato negli ultimi anni il Comune, catturando l'attenzione di testate giornalistiche e *media* internazionali.

Giulio Pojana. Professore Associato presso l'Università Ca'Foscari Venezia, docente di *Chimica del Restauro* e di *Tecniche di restauro dei Beni Culturali*. Le sue principali attività di ricerca si focalizzano sullo sviluppo di tecniche avanzate di indagine diagnostica e valorizzazione applicate ai Beni Culturali. E' autore di oltre 70 pubblicazioni scientifiche su riviste internazionali referate.

Peregrinaciones en los Andes Ecuatorianos y Turismo Religioso: la Virgen de El Cisne

Pilgrimages in the Ecuadorian Andes and Religious Tourism: the Virgin of El Cisne

Paul Oswaldo Sarango-Lalangui

posarango@utpl.edu.ec

Universidad Técnica Particular de Loja – UTPL, Loja, Ecuador

Sandra Ramón-Jaramillo

seramon@utpl.edu.ec

Universidad Técnica Particular de Loja – UTPL, Loja, Ecuador

Rosario Estefanía Sánchez-Cevallos

resanchez@utpl.edu.ec

Universidad Técnica Particular de Loja – UTPL, Loja, Ecuador

José Álvarez-García

pepealvarez@unex.es

Universidad de Extremadura - UEx, Cáceres, Spain

Resumen

La peregrinación de la Virgen de El Cisne, en el sur de Ecuador, presenta una serie de singularidades que la identifican como un evento religioso único y destacándose: haber sido decretada por Simón Bolívar, tener un recorrido circular espaciado en el tiempo y desde sus orígenes contar con un enfoque turístico al coincidir con la Feria de Loja, creada igualmente por orden del Libertador con el fin de potenciar la afluencia de peregrinos para rendir homenaje a la Virgen. A ello cabe añadir que es la de mayor antigüedad en la región andina (1594) y la tercera de sus características en Latinoamérica. Si en un principio tenía un claro enfoque espiritual y de devoción mariana, en la última década se ha acentuado su perfil turístico con el fin de convertirla en el gran motor de captación de visitantes y turistas a la ciudad de Loja, al tiempo de posicionarla como el principal evento de turismo religioso de los Andes ecuatorianos. La investigación que sustenta este artículo se centra en el análisis de las diferentes estrategias llevadas a cabo para la promoción de Loja como destino turístico religioso, al tiempo de determinar las potencialidades del mismo y la concreción y orientación de las políticas a desarrollar tanto desde el ámbito público como privado.

Palabras Claves: Turismo religioso, peregrinaciones, andes ecuatorianos, Virgen de El Cisne.

Abstract

The pilgrimage of the Virgin of El Cisne, in southern Ecuador, presents a series of singularities that identify it as a unique religious event and of which stand out: having been decreed by Simón Bolívar, having a circular route spaced out in time and from its origins, it has a tourist focus when it coincides with the Feria de Loja, created also by order of the Liberator in order to enhance the influx of pilgrims to pay homage to the Virgin. To this we must add that it is the oldest in the Andean region (1594) and the third of its characteristics in Latin America. If at first it had a clear spiritual focus and Marian devotion, in the last decade its tourism profile has been accentuated in order to turn it into the great engine of attracting

visitors and tourists to the city of Loja, at the time of positioning it as the main religious tourism event of the Ecuadorian Andes. The research that supports this article focuses on the analysis of the different strategies carried out for the promotion of Loja as a religious tourist destination, at the time of determining the potentialities of the same and the concretion and orientation of the policies to be developed both from the scope public as private.

Key words: Religious tourism, pilgrimages, ecuadorian andes, Virgin of El Cisne.

Introducción

El turismo religioso es aquella forma que está exclusivamente o fuertemente determinado por motivos religiosos. Uno de los tipos de turismo más antiguo y un fenómeno mundial de la historia religiosa, se puede diferenciar en varias formas. El turismo religioso a corto plazo se distingue por excursiones a centros de peregrinación cercanos o conferencias religiosas. En el largo plazo describe visitas de varios días o semanas a sitios o conferencias de peregrinación nacional e internacional. Las formas organizativas del turismo religioso se pueden distinguir por características definitivas, como el número de participantes, la elección del transporte, los viajes estacionales y la estructura social

El turismo religioso se distingue, como todos los demás tipos de turismo, por un elemento dinámico, movimiento en el espacio, un viaje, así como por un elemento estático: una estadía temporal en un lugar que no sea el lugar de residencia. Tanto el objetivo como el propósito del viaje son un cambio en el medio ambiente, al menos durante un período de tiempo limitado, que para el turista es de interés personal, no profesional. Al contrario de las estadísticas de las Naciones Unidas y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos, que a menudo definen tales criterios, este documento también incluye las peregrinaciones de "viaje de un día" a corto plazo al tratar con el turismo religioso. Con la excepción de la utilización de alojamiento nocturno, el turismo de un día hoy se diferencia poco del turismo nocturno en sus actividades e impactos espaciales. (Rinschede, 1992).

El turismo religioso también tiene una gran afinidad con el turismo social y grupal. Para muchos turistas hoy en día, es muy importante viajar con un grupo de creyentes que piensan de manera similar y que, por consiguiente, están en la misma división de edad. En los países en desarrollo (especialmente dentro de las religiones cristiana e hindú), los grupos familiares definen las combinaciones de peregrinos más que los amigos (Morinis 1984). El turismo religioso también tiene aspectos políticos. Numerosos lugares religiosos son sitios nacionales correspondientes. Guadalupe en representación de todo México y el Muro de las Lamentaciones en Jerusalén para todo el judaísmo son dos ejemplos.

Existen a nivel mundial fechas muy sobresalientes: el 13 de agosto tiene un significado similar en Fátima, Portugal, cuando cientos de miles de trabajadores invitados de toda Europa regresan a su tierra natal. Luego se lleva a cabo una reunión nacional, en celebración de todos los portugueses que viven en el extranjero. En muchos sitios de peregrinación en los países recientes o aún totalitarios (como Polonia y Chile), la iglesia y la población oprimida tuvieron la oportunidad de encontrarse con otros a través de un viaje de peregrinación para discutir problemas religiosos y nacionales. El gobierno de Arabia Saudita intenta mantener la peregrinación a La Meca libre de matices políticas en un intento de no poner en peligro aún más al mundo islámico, en medio de sus numerosos sistemas sociales y crisis (Rinschede, 1988).

Los agentes implicados en los viajes por causas religiosas o espirituales que se mueve en el mundo, de acuerdo a datos de la Oficina Española de Turismo, ratificados por la Organización Mundial de Turismo, a más de trescientos millones de personas cada año (González, 2011) y

genera un volumen de facturación superior a los trece mil millones de euros (Guillén y Ramón, 2015). Por consiguiente, las peregrinaciones, vistas desde la óptica del desplazamiento o viaje de un lugar a otro, al precisar de toda una infraestructura comercial que dé respuesta satisfactoria a las necesidades de los peregrinos, han de ser consideradas como parte integrante de la industria del turismo (Reynoso, 2012). No ha de olvidarse que el turismo religioso emplea en su gestión los mismos medios de promoción y comercialización que cualquier otro tipo de turismo, incluido el denominado de masas (Porcal, 2006) (Santos, 2006).

De acuerdo con (Cánoves y Blanco, 2011) el turismo religioso no difiere en gran medida del aspecto cultural, al no dejar de ser una forma de desplazamiento y una expresión más de la comercialización de la cultura desde el enfoque de la religión y sustentada en la devoción popular. Al respecto (Aulet y Hakobyan, 2011) matizan que este tipo de turismo está conformado por toda una serie de patrones religiosos, culturales, tradicionales, espirituales y paisajísticos que en muchas ocasiones interactúan en la intención y la decisión de emprender el viaje. Más sintético es (Shinde, 2010) al entenderlo como un concepto muy empleado en la teoría y la práctica para hacer alusión a los patrones de viaje contemporáneo a lugares de peregrinación.

Los espacios percibidos como sagrados y las manifestaciones religiosas que se dan en ellos han dejado de ser un punto de destino exclusivo para quienes profesan la creencia de participar en un hecho de trascendencia espiritual para desempeñar también el rol de puntos de encuentro de turistas que, a través de la peregrinación, desean vivir experiencias religiosas mediante la apreciación de un lugar en sí y su significado cultural que, en ocasiones, permite también comprender la propia cosmogonía que lo anima (Gil, 2006). A lo cual cabe añadir la existencia de un buen número de personas movidas solamente por la curiosidad de lo sagrado (Lanquar, 2007). A ello, (Boisvert, 1997) añade que ha de tenerse en cuenta la existencia de determinado tipo de turista, carentes de creencias y cultura religiosa, atraído por las visitas de corte patrimonial, a fin de ampliar sus conocimientos culturales y, en su caso, experimentar una cierta forma de trascendencia.

La peregrinación de la “Virgen de El Cisne”, en el sur de Ecuador, presenta una serie de singularidades que la identifican como un evento religioso único en el país, destacan características como: haber sido decretada por Simón Bolívar, tener un recorrido circular espaciado en el tiempo y desde sus orígenes contar con un enfoque turístico al coincidir con la Feria comercial de Loja, también es la de mayor antigüedad en la región andina (1594) y la tercera de sus características en Latinoamérica. Si en un principio tenía un claro enfoque espiritual y de devoción mariana, en la última década se ha acentuado su perfil turístico con el fin de convertirla en el gran motor de captación de visitantes y turistas a la ciudad de Loja, al mismo tiempo de posicionarla como el principal evento de turismo religioso de los Andes ecuatorianos. El objetivo de esta investigación es el análisis de las diferentes estrategias llevadas a cabo para promocionar El Cisne, como destino turístico religioso, al mismo tiempo determinar las potencialidades, la concreción y la orientación de las políticas a desarrollar desde el ámbito público y privado.

Marco conceptual

El mercado turístico global es cada vez más relevante y se sitúa entorno a un elemento que para (Juárez, 2012) no es nuevo, lleva miles de años presente en el propio devenir del hombre y en su relación con la idea de la divinidad, la religión no deja de ser un fenómeno asociado al ser humano desde tiempos inmemoriales que lo llevó a construir espacios físicos impregnados de un halo espiritual digno de ser visitado. Hay que entender al turismo religioso desde tres

puntos de vista diferentes, para establecer una caracterización basada en la espiritualidad, la sociología y la complementariedad entre cultura y espiritualidad. El primero, propuesto por (Talec, 1993) se sitúa en la forma de vinculación a Dios-Creador; el segundo, como modo de acceso a la cultura contenida en la propia religión y en el aliciente netamente cultural del arte sagrado, consecuentemente cabe hablar más de un fenómeno meramente social que va más allá del apego de los creyentes a la propia religión; y el tercero, posibilita un tipo de interacción sencillamente gratificante para el ser humano.

El turismo religioso tiene un efecto positivo, no sólo en términos estrictamente económicos, sino también en aspectos sociales y culturales, en aquellos lugares emblemáticos de contenido religioso se experimenta un crecimiento y desarrollo de este tipo de turismo (Lorenzo, 2011) (Tomasi, 2002) permite que la comunidad aborde un proceso de recuperación de la memoria colectiva, de reconstrucción de la historia, verificación de las fuentes y fortalecimiento de su conexión con el espacio vivido y de su identidad cultural (Nunes, 2012). Por otro lado, una postura radicalmente opuesta es la sostenida por (Parellada, 2009) para quien el elemento clave definitorio del turismo religioso no es otro que la estricta motivación religiosa, sea bajo la forma mística, devocional o de cualquier otra índole similar.

El turismo religioso es considerado como un turismo específico cuyos participantes están motivados en parte o exclusivamente para fines religiosos (Gisbert, 1992) su destino es generalmente un lugar sagrado, de peregrinación o un patrimonio religioso (Nolan, 2012). Para (Smith, 2012) la clave de la peregrinación es la motivación para el viaje, la forma del viaje y un destino sagrado que se utilizan para explicar el turismo religioso (Tyrakowski, 1992) (Unger et al., 2011). Existe una tendencia a utilizar aspectos externos tales como las operaciones de turismo, gestión de actividades relacionadas con el ocio, junto a la peregrinación, la reivindicación como parte de la industria del turismo (Sharpley, 2005). Sin embargo, la mayoría de los estudiosos coinciden en que el turismo religioso es múltiple e implica varias funciones y al mismo tiempo es un nicho mercado de los mayores contribuyentes por los flujos de turistas que genera (Nolan, 1992).

También, se debe abordar la cuestión de similitud y diferencia conceptual entre “turismo religioso” y “peregrinación”. Para (Cohen, 1991), (Ebron, 2000) y (Tomasi, 2002) la principal similitud se encuentra en el hecho de que los dos conceptos confluyen en la espiritualidad, entendida esta como un estado emocional que induce a la experimentación de determinados sentimientos de vinculación anímica de la persona, como ser, con una fuerza superior que trasciende la comprensión humana y se sitúa en el plano del misterio conjurado por la fe (Badone, 2004); (Coleman, 2004) (Sena, 2004) (Derks, 2006). En definitiva, no puede hablarse del peregrino como un elemento singular caracterizado en una sola categoría, sino de varias y diferentes categorías (Christoffoli et al, 2012) (Arjona, 2014). Finalmente, Smith (1992) afirma que la relación entre peregrinación y turismo religioso viene a ser como dos puntos de una línea, en cuyo centro se ubicaría una amplia gama de combinaciones sagradas seculares (principios y valores) que comprende el turismo religioso.

Para (Martínez, 2009) y (Neira, 2013) el turismo religioso tiene un importante impacto de rentabilidad en las poblaciones donde se rinde culto a alguna figura religiosa. En el ámbito económico se constituye como un eficiente instrumento de dinamización de las economías receptoras en cuanto a ingresos, generación de empleo, emprendimiento social de corte inclusivo e igualmente en un motor generador de recursos orientados a la conservación y preservación del patrimonio (Fernández, 2012). Una postura radicalmente opuesta es la sostenida por (Parellada, 2009), para quien el elemento clave definitorio del turismo religioso no es otro que la estricta motivación religiosa, sea bajo la forma mística, devocional o de

cualquier otra índole similar. Quizá sea esta una posición excesivamente rígida, pues no puede obviarse la existencia de un tipo de individuo que concibe el hecho religioso desde una mirada ecuménica y sustentado más en una inquietud cultural que en una actitud abocada al misticismo emanado de la devoción. Criterio que comparte con (Bauer, 1993), pues para éste la peregrinación no es una excursión turística sino un retiro espiritual que exige un determinado sacrificio y se inspira en motivaciones profundamente religiosas, por lo cual ha de situarse totalmente fuera de la idea y elementos conformadores del turismo.

Ahora bien, no puede sesgar la existencia de criterios más heterodoxos en la concepción de las figuras del “turista religioso” y el “peregrino” (Schramm, 2004) (Badone y Roseman, 2004). Sobre este aspecto, (Singh, 2005) es sumamente claro al puntualizar que no es fácil definir una única categoría de peregrino, toda vez que en sí mismo muestra una alta complejidad en la propia definición del rango de compromiso, en el cual se puede dar una determinada polaridad y ésta situar uno de sus extremos en la proximidad al “turista religioso”. En definitiva, no puede hablarse del peregrino como un constitutivo singular caracterizado en una sola categoría, sino de varias y diferentes categorías en las que puede clasificarse. Idea en la que abunda (Smith, 1992) al afirmar que la relación entre peregrinación y turismo viene a ser como dos puntos de una línea en cuyo centro se ubicaría una amplia gama de combinaciones sagrado-seculares en la cuales, a su vez, estaría comprendido el turismo religioso.

Marco Metodológico

Para organizar la información existente sobre el “Caso de La Virgen del Cisne”, se realizó una investigación exploratoria con el fin de agrupar y organizar los diferentes tipos de información relacionada a origen, aparición, romería, precursores, historia. El familiarizarse con el tema de la peregrinación y destacar la importancia en Ecuador, permitirá a largo plazo aprovechar el potencial del turismo religioso del País.

La investigación se realizó mediante la metodología descriptiva que destacó lo más importante y conocido de la tradición, origen, desarrollo de la devoción, impulso al comercio de la zona y participación en la feria binacional impulsada por el Libertador Simón Bolívar. Todos actos relacionados con la fe y devoción de la Virgen del Cisne.

El caso de la Virgen del Cisne es reconocido, pero poco tratado a nivel de investigación; por ello se levantó la información base, mediante un guion de entrevista semi-estructurada en el que se establecieron dos fases: Exploratoria y resolutive. El investigador que levantó la información, dio la suficiente confianza y apertura para que la entrevista no sea rígida y se pueda tratar de aspectos relacionados de manera indirecta con el Caso de la Virgen del Cisne. Los expertos consultados aportaron de manera espontánea y voluntaria con los conocimientos y experiencias.

Se consultó sobre el tema con 3 personas conocedoras, con la finalidad de fortalecer y corroborar lo encontrado en la parte de la investigación inicial, se consideró el criterio de uno de los destacados historiadores Lojanos quién a lo largo de su trayectoria se ha dedicado a recolectar datos relacionados con el tema de la devoción de la “Virgen del Cisne”.

Gráfico 1: Principales actores y personajes que aportaron en la investigación.



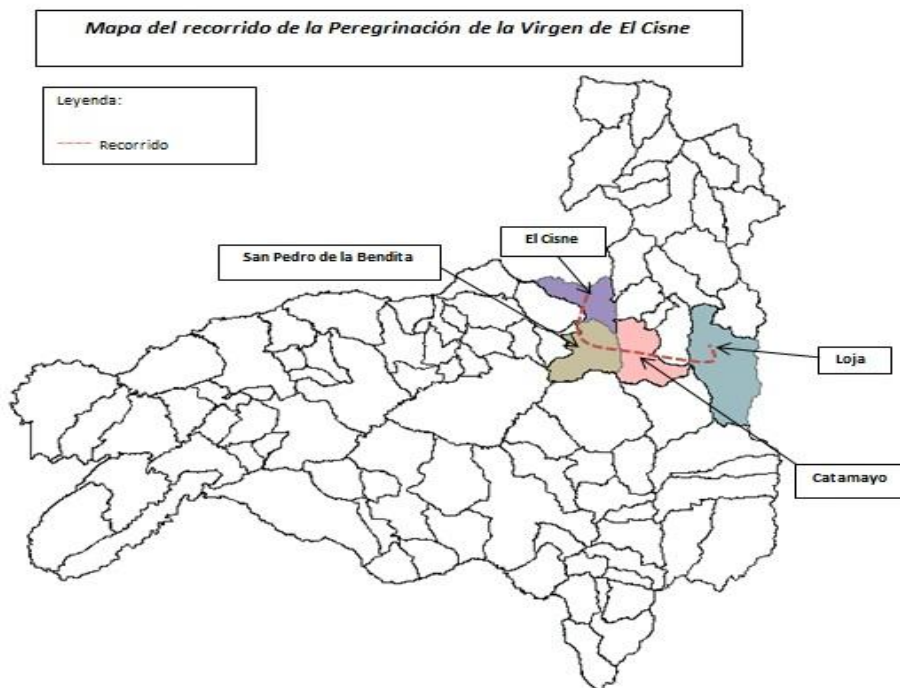
Fuente: Elaboración propia, 2017.

Resultados y discusión

La advocación a la Virgen María en la localidad Lojana de El Cisne, en la región andina ecuatoriana, se sitúa a finales del Siglo XVI y nace, como en otros muchos lugares de Latinoamérica, con una aparición mariana. La parroquia de El Cisne, perteneciente al Cantón Loja, está situada en las estribaciones del llamado Fierro Urco, en la cordillera occidental, a 2.440 metros de altitud sobre el nivel del mar. Se encuentra a setenta y dos kilómetros al noroeste de la ciudad de Loja y se accede por una carretera que se bifurca a la altura de la localidad de San Pedro de la Bendita. En ella se encuentra el santuario erigido para albergar a la imagen de la Virgen que, a su vez, es el único del extremo sur ecuatoriano. Sus habitantes descienden de los indios paltas y en julio de 2015, de acuerdo con los datos de la Alcaldía de Loja, eran 1.532 que, a su vez, se distribuyen en ocho barrios (Ambocas, Chaquircuña, Agua del Milagro, Huasir, La Nona, La Concha, Millubo y Santa Teresita). Desde 1986 tiene la consideración de parroquia rural.

El nombre de El Cisne le fue dado por la Orden de los Caballeros de El Cisne, una de las primeras creadas en Europa por un grupo de nobles, principalmente de Alemania, Francia y Normandía. También llamada en algún momento Sociedad de Nuestra Señora de El Cisne, su más importante asentamiento se encontraba en el cerro de Harlung, situado en los alrededores de la ciudad de Brandenburgo (Jaramillo, 2002). Fundada en 1140, rápidamente adquirió notoriedad e influencia en las cortes europeas. A lo que hoy conocemos como Latinoamérica llegó de la mano del obispo Luis López Solís, miembro de la misma, quien la implantó en la cima de la montaña andina que hoy lleva el nombre de esta Virgen, a modo de remedo de la que ya existía en Alemania. Con el paso de los años la Orden devendría en Cofradía, reconocida canónicamente, bajo el nombre de Nuestra Señora de El Cisne, entre cuyos mayordomos se encontraron personajes ecuatorianos tan notables como José Saavedra Bustamante, Diego de Riofrío, José Celi, José Aguilera, Francisco Pérez, Clemente Sánchez o Pedro Carrión.

Figura. 1: Mapa del recorrido de la peregrinación de la Virgen de “El Cisne”



Fuente: Elaboración Propia, 2017.

Si bien no existe una datación exacta de cuando surgió la devoción a la Virgen de El Cisne, hay quienes como (Almeida, 2002) la sitúan en el 12 de octubre de 1594, lo cual la convierte en una de las más antiguas no sólo de los Andes ecuatorianos sino de toda Latinoamérica. La tradición oral trajo hasta nuestros días una narrativa, común a otras advocaciones marianas existentes en otros lugares del mundo, donde la Virgen corporeizada se aparece a una niña pastora, de nombre Angelita Cuchumbo, para que traslade a sus mayores la petición de que en ese lugar le sea levantado un santuario en el cual sea venerada. Como los padres de la niña no hicieron caso al ruego de la Virgen, ésta se volvió a aparecer a los líderes de la comunidad para trasladarles el mismo requerimiento. Éstos, arrobados por el ruego divino, decidieron desplazarse a la ciudad de Quito para encargarle al artista imaginero Diego de Robles, quien ya gozaba de gran prestigio y también fue autor de las imágenes de las vírgenes de Quinche y Guápulo, la talla de una imagen de la Virgen. Aquel, inspirado en la imagen de la Virgen de Guadalupe, hace una talla en madera policromada de sesenta y cuatro centímetros de altura sobre una peana de dieciséis centímetros de alto. Para albergar a dicha imagen fue construida una humilde capilla, con forma de choza, en la cual comenzó a ser venerada y como consecuencia dando lugar a los primeros milagros. Esta parece ser la versión con mayor consenso, aunque también existen dos documentos históricos que difieren de la misma.

El primero corresponde al licenciado Fernando Montesinos, natural de la ciudad española de Sevilla y residente en la peruana Lima, quien, en “La Relación del anónimo adicionador de los Anales de Montesinos” recoge toda una serie de narraciones, más o menos fabuladas, acaecidas entre 1498 y 1643 en el entonces “Reino del Pirú”. En este documento refiere la aparición mariana en El Cisne y la fecha en 1597 (Martínez, 2003). Su descripción de los hechos, contados a él por terceros, no es sustancialmente distinta a la ya expuesta.

El segundo documento tiene la autoría de Diego de Córdova y Salinas quien, en su “Crónica de la Provincia de los Doce Apóstoles del Perú”, actúa de simple transcriptor de la declaración jurada y certificada de José Lucero, miembro de la Orden Franciscana, quien

desempeñó el puesto de Vicario y Párroco de la Doctrina de Nuestra Señora de Guadalupe del Cisne. Este documento fue publicado en la ciudad de Lima, en el año 1651; sin embargo, está datado en 1647. En la declaración del citado franciscano se relata un nuevo milagro atribuido a la Virgen de El Cisne y que, nuevamente, se refiere al traslado de su imagen a otro lugar distinto, concretamente a Chuquiribamba, en este caso por orden imperativa de Diego de Zorrilla, Oidor de la Real Audiencia de San Francisco de Quito, pero nada más salir de El Cisne se levantó una tempestad que solamente se calmó cuando los portadores de la misma muy atemorizados decidieron regresarla a su santuario. Según este testimonio, fortalecedor de la narrativa milagrosa sobre esta Virgen y su arraigo a El Cisne, la fecha de su primera aparición coincidiría con la ya indicada por Almeida.

Desde el inicio de la devoción a la Virgen, llamada ya de El Cisne, la fe en este nuevo icono de la advocación mariana trascendió lo meramente local para expandirse por todo lo que en aquel entonces era la Real Audiencia de Quito y el virreinato del Perú, con gran arraigo en lo que era el sur de la primera y el norte del segundo. Una fe que incluso llevó a una cierta pugna por la custodia de la imagen entre algunos pueblos aledaños al de El Cisne. Una disputa que tuvo su momento más tenso cuando, de acuerdo con la tradición oral, Chuquiribamba y Zaruma se apropiaron de la talla; pero una vez más lo sobrenatural, el milagro, se impuso en el ideario popular al aceptarse como cierto el hecho de que la Virgen apareciera de nuevo en su santuario de El Cisne sin que nadie la hubiera llevado, y al tener los bajos de su traje embarrados y desgastados se construyó una nueva narrativa: aquella por la cual la Virgen regresó sola, caminando toda la noche, pues su lugar solamente puede estar en El Cisne.

Como respeto a este deseo divino, la imagen original de la Virgen de El Cisne nunca más ha vuelto a salir de su santuario, donde es venerada por peregrinos que secularmente han acudido desde todo los Andes Ecuatorianos, norte del Perú y diferentes lugares de Latinoamérica e incluso de Europa. Un santuario que ha experimentado tres remodelaciones (1618, 1770 y 1934); la última y más ampulosa requeriría cuarenta y cuatro años de esfuerzo y trabajo, pues se concluiría en 1978 y adquiriría la condición de Basílica de Nuestra Señora de El Cisne, cuyo estilo gótico y dimensiones ciertamente desproporcionadas para el entorno donde se ubica contaba ya con un destacado patrimonio religioso y cultural al tener, entre otras, imágenes de autoría de reputados artistas como Legarde y Pampite. Con esto puede decirse que el santuario adquirió una nueva dimensión al registrar un valor cultural y patrimonial. Desde la construcción del primer y modesto santuario, todas las remodelaciones del mismo han sido sufragadas por los fieles devotos a la Virgen de El Cisne y en la actualidad la custodia de la misma la llevan la Comunidad de Padres Oblatos.

Figura 2: Basílica de Parroquia “El Cisne”



Fuente: Vásquez, J., 2017, <http://jvfphoto.blogspot.com/2011/11/romeria-virgen-del-cisne.html>

A lo largo de la historia la advocación a la Virgen de El Cisne ha tenido diferentes denominaciones. Como se ha citado en la declaración del padre franciscano José Lucero, en un tiempo se llamó Nuestra Señora de Guadalupe de El Cisne, aunque también hay registros documentales en la que se la denomina Nuestra Señora del Rosario del Cisne, Virgen de Nuestra Señora de los Ángeles, Nuestra Señora de la Anunciación, Nuestra Señora de la Natividad. De todas ellas, de acuerdo con Ortega y Barros (2011) fue la de Nuestra Señora de Guadalupe del Cisne la advocación más generalizada en los tiempos de la colonia española, así como en los comienzos del período republicano y nacional de Ecuador.

En la actualidad, la denominación es la de Nuestra Señora de El Cisne, aunque popularmente también es conocida como la Ojona Lojana, La Bienaventurada, La Churona, La Negrita Divina, La Guagua Reina del Cielo, La Patronita de los Militares y La Divina Virgen de El Cisne. La visita a la Virgen de El Cisne se lleva a cabo durante todo el año, aunque hay tres momentos destacados por registrarse una mayor afluencia de peregrinos. La primera tiene lugar el 30 de mayo; la segunda y más importante por su significación en el ideario devocionario de los devotos de esta Virgen es el 15 de agosto; y, la tercera es la del 08 de septiembre. Sobre la intercesión del libertador Simón Bolívar, contaba la Virgen de El Cisne con un fuerte arraigo devocionario cuando, el 28 de julio de 1829, desde el Cuartel General de Guayaquil, el libertador Simón Bolívar materializa mediante decreto su decisión de que se lleve a la Virgen de El Cisne, en peregrinación, desde su santuario hasta la ciudad de Loja, donde todos los 8 de septiembre se le rendirá homenaje y ésta presidirá la Feria Comercial y Religiosa que, con la misma fecha, implantó en la citada ciudad.

Figura 3: Imagen de la Virgen de “El Cisne”



Fuente: Virgen del Cisne, por Engabao, 2016,
<http://comunaengabao.com.ec/event/fiestas-de-la-virgen-del-cisne/>

La idea de la peregrinación le surgió a Bolívar cuando visitó Loja, del 8 de septiembre al 04 de octubre de 1822 y dos años más tarde, en 1824, se llevaría cabo la primera Feria, cuya

celebración quedaría fijada del 10 de agosto y hasta el 12 de septiembre de cada año. Las primeras celebraciones tendrían un carácter “oficioso”, por ello el Cabildo de Loja, en su reunión del 8 de mayo de 1829, acordó instar a Bolívar al reconocimiento oficial de la traslación de la romería de El Cisne a la capital lojana y el traslado de la imagen de la Virgen en peregrinación. Como se puede apreciar, el Libertador no demoró mucho en cumplir su compromiso y que recoge en el decreto cuyo texto dice:

Simón Bolívar, Libertador, Presidente de Colombia. Vista la petición de varios vecinos de Loja con el informe de la Junta Provincial del Distrito, y deseando arbitrar del mejor modo la suerte de los pueblos que a consecuencia de la pasada guerra han tocado a su ruina, decretó: Art. Único: Se concede privilegio de feria y exención de derechos a todos los efectos que se expendan en ella, desde el 10 de agosto hasta el 12 de septiembre de cada año, durante la festividad de Nuestra Señora del Cisne, que antes se celebraba en la parroquia de ese nombre, y que de acuerdo con la Autoridad Eclesiástica de aquella Diócesis, se trasladará anualmente a la ciudad de Loja. El Secretario del Despacho General, queda encargado de la ejecución de este Derecho. Dado en Guayaquil el 28 de Julio de 1829.- Por su Excelencia el Secretario General. - José D. Espinal.

Así, esta es la única peregrinación de Latinoamérica implantada por orden y decreto del propio Libertador, lo cual le confiere una enorme singularidad. A la cual se suma la de ser una de las pocas de recorrido circular, toda vez que la Virgen de El Cisne sale de su santuario todos los 17 de agosto, llevada en andas y a pie por devotos, para llegar a Loja el 20 de dicho mes y permanecer en su catedral hasta el 01 de noviembre, día en que será de nuevo llevada a pie hasta su santuario. En su recorrido, la peregrinación pasa y hace alto en las localidades de San Pedro de la Bendita y Catamayo. Por ello, popularmente se conoce también a esta Virgen como “La Viajerita” (Ortega y Barros, 2011)

Desde, el primer año del decreto de Bolívar, la peregrinación de la Virgen de El Cisne concitó a miles de peregrinos venidos incluso de lugares lejanos, no solamente de la región andina ecuatoriana, es a partir del 08 de septiembre de 1930, al ser coronada canónicamente y proclamada Madre y Reina del pueblo lojano y Patrona de Loja, cuando esta peregrinación alcanzó una gran proyección y se constituyó en una de las más importantes de Latinoamérica en afluencia de peregrinos. Sin duda, a la motivación religiosa de los peregrinos, Bolívar le dio otra dimensión laica con la creación de la Feria Comercial, a la cual se añadió la propiamente cultural de los diferentes actos de homenaje a la Virgen como, por ejemplo, los castillos de fuegos artificiales que, por regla general, ofrendan los maestros pirotécnicos de la vecina ciudad de Cuenca y que, junto con las danzas y música folclórica, son un espectáculo con raíces atávicas y en las cuales se refleja se contiene un cierto sincretismo entre las creencias ancestrales propias de los pueblos indígenas pobladores de la zona y las propiamente católicas traídas e implantadas por los españoles en los tiempos de la conquista y la colonización.

Consiguientemente, la peregrinación ha adquirido con el tiempo un determinado enfoque propio del turismo religioso, al atraer a un tipo de peregrino o visitante de la ciudad de Loja cuyos motivos son más culturales que religiosos. Referente a la devoción, fiesta y comercio se puede mencionar que, en la actualidad, la peregrinación de la Virgen de El Cisne supone el mayor evento de proyección turística de la ciudad de Loja. Durante los tres días, del 17 al 20 de agosto, en los cuales discurre el traslado a pie de la imagen de la Virgen por los peregrinos, la afluencia de visitantes a la capital lojana se hace incesante y alcanza su momento culmen con la entrada de la Virgen por la Puerta de la Ciudad donde es recibida con todos los honores por las autoridades locales, encabezadas por el alcalde, precedida por miles de peregrinos que

culminan su acompañamiento cuando la imagen entra en la catedral para ocupar un lugar destacado en la parte posterior del altar y una vez que el Obispo de la Diócesis de Loja haya oficiado, ante su presencia, una misa de campaña en el parque ubicado en las inmediaciones del mencionado recinto sagrado. A lo largo de todo el recorrido que discurre entre el Santuario de El Cisne y la ciudad de Loja, por la sierra andina, son muchos los peregrinos que se suman y rinden tributo de devoción a la milagrosa Virgen. Y otros tantos devotos acuden a Loja para esperarla.

Figura. 4. Peregrinación Virgen de El Cisne, 20 de agosto, 2015



Fuente: Caminata 20 de agosto, 2015, Revista Vistazo, <http://www.vistazo.com/seccion/turismo/la-expresi%C3%B3n-de-la-fe-en-la-romer%C3%ADa-de-el-cisne>

Con la llegada de la Virgen se da comienzo a las fiestas en su honor, a las cuales se incorporarán fieles de diferentes lugares de Ecuador y Perú, fundamentalmente, aunque también acuden de otros lugares de Latinoamérica y en los últimos años también cuenta con la presencia de visitantes procedentes de Estados Unidos de Norteamérica y Europa. Entre los no lojanos que más contribuyen a dar esplendor a las fiestas en homenaje a la Virgen de El Cisne, se encuentran los devotos de la cercana ciudad de Cuenca, quienes mantienen la tradición de ofrecer sus respetos a la popular Churona con espectaculares castillos de fuegos artificiales y que, en sí mismos, se han convertido ya en uno de los más destacados espectáculos de esta celebración. Cuencanos que, adornados con sus trajes tradicionales, aportan un colorido y tipismo que incide en la vertiente cultural buscada, como atractivo, por un número cada vez más significativo de visitantes a los cuales se puede encuadrar más como turistas religiosos que en la condición de peregrinos. En los veintitrés días que duran las fiestas en homenaje a la Virgen de El Cisne, en los cuales comparten protagonismo los actos estrictamente religiosos, lúdicos y comerciales encuadrados en la Feria la ciudad de Loja registra el mayor número de visitantes de todo el año.

Conclusiones

La peregrinación de la Virgen de El Cisne es una de las más antiguas no sólo de los Andes ecuatorianos, sino de toda Latinoamérica, se sitúa como una aparición mariana el 12 de octubre de 1594. La tradición religiosa trajo hasta nuestros días una narrativa común a otras advocaciones marianas existentes en otros lugares del mundo como es Nuestra Señora del Pilar en Argentina y la Virgen de Guadalupe en México.

La mayor parte de los emprendimientos existentes en la Parroquia El Cisne y en la ruta de la peregrinación están ligados al turismo religioso, sin embargo, se encuentra una gran presencia de emprendimientos de comercialización de productos relacionados a la devoción.

El decreto del Libertador Simón Bolívar sobre la peregrinación de la Virgen de “El Cisne” la convierte en singular en Latinoamérica y tiene la acogida de miles de ecuatorianos y turistas de diferentes nacionalidades que visitan Ecuador por turismo religioso. Quienes recorren durante tres fechas específicas en el mes de agosto, en la caminata organizada por tramos desde la basílica de “El Cisne” siendo su llegada el inicio de la Feria Internacional de Loja, también decretada por Bolívar.

La feria comercial de Loja es un evento paralelo que sin duda se beneficia de la tradición religiosa generada por la Virgen, este evento dinamiza la economía de los Lojanos en épocas de fiesta, sin embargo, en la Parroquia El Cisne, gracias a la Virgen se ve dinamizada la economía durante casi todo el año; debido a la presencia continua de peregrinos y turistas. Las fechas en las que se denota mayor presencia de visitantes en la basílica de El Cisne son: Mayo (Mes de María y Día de la Madre) y Agosto (Asunción de la Virgen de El Cisne)

Referencias bibliográficas

- Ameida Durán, Napoleón (2002) La Churona lojana. Universidad-Verdad. Revista de la Universidad del Azuay. N° 27.
- Arjona, J.M. (2014). Potencialidad de los eventos de religiosidad popular como complemento a la oferta de turismo cultural en la ciudad de Córdoba. Estudios de Economía y Administración. Vol. 1(2)
- Aulet, S. y Hakobyan, K. (2011). “Turismo religioso y espacios sagrados: una propuesta para los santuarios de Catalunya”. Revista Iberoamericana de Turismo. 1(1).
- Badone, E. y Roseman, S. (2004) “Approaches to the Anthropology of Pilgrimage and Tourism”, *Intersecting Journeys: the Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Chicago. University of Illinois Press.
- Bauer, M. (1993). *Tourisme religieux ou tourists en milieu religieux. Esquisse d’une typologie*. Cahiers Espaces 30: Tourisme religieux.
- Boisvert, M. (1997). “Le pèlerinage: aux limites du religieux et du tourisme”. *Téoros*. 16. 2.
- Cánoves, G. y Blanco, A. (2011). Turismo religioso en España: ¿La gallina de los huevos de oro? Una vieja tradición, versus un turismo emergente. *Cuadernos de Turismo*, 27.
- Christoffoli, A.R.; Fontes Do Amaralpereira, R.; y, Flores e Silva, Y. (2012). O lazer no turismo religioso: uma análise dos discursos no turismo. *Pasos*. Vol. 10. N° 5.
- Cohen, E. (1974). “Who is a Tourist? A conceptual clarification. *The Sociological Review*
- Cohen, E. (1991). “Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence”, en MORINIS (ED.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. New York-London. Greenwood Press
- Coleman, S. y Eade, J. (2004). *Introduction: Reframing Pilgrimage*.
- Derks, S. (2006). Autenticidad étnica, emociones de exaltación y movimiento turístico: significados de la presentación de danza en la entrada de la Virgen de Urkupiña en Quillacollo, Bolivia. *Revista Andaluza de Ciencias Sociales*. Geojournal, 64.
- Ebron, P. (2000). Tourists as pilgrims: comercial fashioning of trasatlantic politics. *American Ethnologist*, 26 (4)
- Fernández, A. (2012). “La Virgen de Talpa: Religiosidad, Turismo y Sociedad”. *Política y Cultura*. N° 38.

- Garay, L. y Cánoves, G. (2009). "Life Cycles, stages and tourism history. The Catalonia (Spain) Experience". *Annals of Tourism Research*. Vol. 38, N°2
- Gil, C. (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.
- Gisbert Rinschede, (1992).Forms of religious tourism. Available at: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/016073839290106Y>.
- González, M^a (2011). Turismo religioso: una experiencia de fe que crece y se suma al boom de los feriados. *Diario BAE*, Buenos Aires.
- Guillén, L. y Ramón-García, A. (2015). Valoración de la infraestructura de los edificios religiosos para el turismo accesible en Villahermosa, Tabasco, México. *Pasos*. Vol. 13 N° 3.
- Jaramillo Alvarado, P. (2002). Historia de Loja y su Provincia. Municipio de Loja.
- Juárez, J.; Ramírez, B.; Mota, J.; César, F., y Valverde, G. (2012). Peregrinación y turismo religioso en los santuarios de México. *Revista Geográfica Valparaíso*. 46.
- Lanquar, R. (2007). "La nueva dinámica del turismo religioso y espiritual". Informe General de la Organización Mundial del Turismo.
- Llurdés, J.C. (1995). Turismo y religión como base de un proyecto turístico. El ejemplo de la ruta transpirenaica de peregrinaje Lourdes-Montserrat. XVI Congreso Nacional de Geografía.
- Lorenzo, L. y Ramón, F. (2011). "La ruta de los sagrados corporales de Llutxent (Valencia) como una nueva expresión de turismo religioso en España". *Estudios y Perspectivas en Turismo*. N° 20.
- Martínez EstaúnA, A. (2003). La Señora de El Cisne. Las Fuentes Coloniales: los Anales del Perú., 1597. Universidad Técnica Particular de Loja. Loja
- Martínez, R. (2009). Dimensiones del turismo espiritual en México. México. Secretaría de Turismo (SECTUR).
- Morinis, E. A. 1984 *Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal*. Delhi: Oxford University Press.
- Neira, I. et al., 2013. Capital social y humano como determinantes del emprendimiento en las regiones Españolas. *Investigaciones Regionales*, (26), pp.115–139.
- Nolan M, Nolan S. 1992. Religious sites as tourism attractions in Europe. *Annals of Tourism Research* 19(1): 68–78.
- Nunes Martins De Lima, L. (2012). A procissão do Fogaréu na cidade de Goiás-Identidade, Cultura e Território: O turismo e as novas tendencias. *Goiânia*. Vol. 32. 1
- Ortega, B. & Barros, A. (2011). "Estudio Antropológico y Etnográfico de la Virgen de El Cisne: Sus Romerías, Significados y Repercusiones." (38), 37-46.
- Parellada, J. (2009). El turismo religioso. Sus perfiles. Jornadas de Delegados de Pastoral de Turismo. Ávila. Conferencia Episcopal Española.
- Porcal Gonxalo, M^a. C. (2006). Turismo cultural, turismo religioso y peregrinaciones en Navarra. Las javerías como caso de estudio. *Cuadernos de Turismo*. N° 18.

- Raj, R. y Morpeth, N. (2007). *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management. An International Perspective*. Cab Internacional. Cambridge.
- Reynoso, A. y González, C. (2012). El “modelo Lourdes” de turismo religioso y las posibilidades de su aplicación en Santa Ana de Guadalupe. En López, A.; López, G.; Andrade, E.; Chávez, R.; y Espinoza, R. *Lo glocal y el turismo. Nuevos paradigmas de interpretación*. México. Academia Mexicana de Investigación Turística. Universidad de Guadalajara.
- Rinschede, G. (1988). The Pilgrimage Center of Fatima/Portugal. In *Geographia Religionum*, Band 4, pp. 65-98. Berlín: Dietrich Reimer Verlag.
- Rinschede, G. (1992). Formas de turismo religioso *Annals of tourism Research*, 19 (1), 51-67.
- Robles Salgado, J. (2001). Turismo religioso. Alternativa de apoyo a la preservación del patrimonio y desarrollo. *Biblio 3W*. N° 316.
- Santos, M. (2006). *Espiritualidade, Turismo e Território, Estudo Geográfico de Fátima*. Lisboa. Principia.
- Schramm, K. (2004). “Coming home to the Motherlan: Pilgrimage tourism in Ghana”, en COLEMAN, S. y EADE, J. (Eds), *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. New York-London. Routledge.
- Sena Da Silveira; E. J. (2004) Turismo religioso popular? Entre a ambigüidade conceitual e as oportunidades de mercado. *Revista de Antropología Experimental*. N° 4.
- Sharpley y Sundaram, (2005). *Tourism: a sacred journey? The case of ashram tourism*. Pp.88–130.
- Shinde, K. A. (2010). *Entrepreneurship and Indigeneous Entrepreneurs in Religious Tourism in India*. *International Journal of Tourism Research*.
- Smith V. (1992). The quest in guest. *Annals of Tourism Research* 19: 1–17. ^[11]_{SEP}
- Talec, P. (1993). Définition du tourisme religeux. *Les Cahiers Espaces*. N°30
- Tobón, S. y Tobón, N. (2013). Turismo religioso: fenómeno social y económico. *Anuario Turismo y Sociedad*, Vol. XIV
- Tomasi, L. (2002). “Homo Viator: From Pilgrimage to Religious Tourism via the Journey”, en Swatos, W.H. y Tomasi, L. (Eds) *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism: The Social and Cultural Economics of Piety*. Westport: Praeger Publishers.
- Tyrakowski, 1992. *Pilgrims to the Mexican Highlands*. Pp.28–34.
- Unger, J.M. et al., (2011). Human capital and entrepreneurial success: A meta-analytical review. *Journal of Business Venturing*, 26(3), pp.341–358.

Curriculum Vitae

Paul Oswaldo Sarango-Lalangui, Master en Investigación en Empresas y estudiante del Doctorado en Empresas en la Universidad de Barcelona (España). Docente investigador en el Departamento de Ciencias Empresariales de la Universidad Técnica Particular de Loja (Loja, Ecuador). Email: posarango@utpl.edu.ec

Sandra Ramón Jaramillo, Maestría en Gestión y Desarrollo Social - Universidad Técnica Particular de Loja, Especializada en innovación y desarrollo de negocios en Tecnológico de Monterrey, Economista, Docente investigadora UTPL, Línea de investigación Emprendimiento e Innovación. Email: seramon@utpl.edu.ec

Rosario Estefanía Sánchez-Cevallos, Docente auxiliar en el Departamento de Ciencias Empresariales, Universidad Técnica Particular de Loja. Ph. D. en Desarrollo Integral e Innovación de Destinos Turísticos de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria – España. Master en Desarrollo Integral de Destinos Turísticos de la misma universidad, y Licenciatura en Administración de Empresas Turísticas y Hoteleras de la Universidad Técnica Particular de Loja. Email: resanchez@utpl.edu.ec

José Álvarez-García, Doctor en Dirección y Planificación de Turismo por la Universidad de Vigo (España) - Sobresaliente “cum laude”- y Premio Extraordinario de Doctorado. Es Profesor Contratado Doctor e investigador en el Dpto. de Economía Financiera y Contabilidad de la Facultad de Empresa, Finanzas y Turismo (FEFyT), Universidad de Extremadura (UEX), Cáceres, España, acreditado como Profesor Titular de Universidad por Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA). Sus principales líneas de investigación son: Sistemas de Gestión de Calidad: la marca "Q de Calidad Turística" de España, ISO 9000, ISO 14000 y EMAS; Turismo: Turismo de Salud y Bienestar, Termalismo y Talasoterapia; Turismo rural, Turismo del Vino; Turismo cinegético; Emprendimiento y Docencia en la Educación Superior. E-mail: pepealvarez@unex.es

Ruta de la Espiritualidad y el Trayecto Singular de las Siete Cruces en Quito, Ecuador

Route of spirituality and the singular path the seven crosses in Quito, Ecuador

Claudia Patricia Maldonado-Eraza

cpmaldonado1@utpl.edu.ec

Universidad Técnica Particular de Loja – UTPL, Loja, Ecuador

María de la Cruz del Río-Rama

delrio@uvigo.es

University of Vigo, Campus de Ourense, España

José Álvarez-García

pepealvarez@unex.es

University of Extremadura - UEx, Cáceres, España

Paúl Oswaldo Sarango-Lalangui

posarango@utpl.edu.ec

Universidad Técnica Particular de Loja – UTPL, Loja, Ecuador

Resumen

La riqueza de patrimonio cultural religioso que posee el Ecuador en muy amplia, principalmente, porque al hablar de arte en el país es hablar sobre la religión directamente. Con la llegada de la conquista español se inició con la construcción de impresionantes edificaciones que ratificaban la presencia de la religión católica en el país. Una de los más grandes exponentes de esta riqueza es el Centro Historio de la Quito, ubicado en la capital del país. Este artículo se plantea como objetivo principal describir y analizar la Ruta de la Espiritualidad a la cual se suma el singular trayecto de las siete cruces, con la finalidad de a través de su integración se pueda proponer una ruta alterna que potencie el turismo religioso a lo largo de todo el año dentro de la ciudad de Quito. La metodología utilizada constituye un análisis descriptivo apoyado en fuentes primarias y secundarias que abordan el origen, historia y acciones que se han desarrollo hasta el momento dentro de este trayecto. Entre las principales conclusiones resalta que el centro histórico dispone de elementos singulares que permite la inserción de una nueva experiencia turística, particularmente por la cercanía y concentración de los atractivos en un reducido espacio, hecho que facilita el desarrollo del trayecto turístico y permite proyectar el turismo religioso a lo largo de todo el año.

Palabras Claves: turismo religioso, patrimonio, manifestaciones culturales, Ecuador, Semana Santa.

Abstract

The wealth of religious cultural heritage that Ecuador has in very large, mainly, because when talking about art in the country is to talk about religion directly. With the arrival of the Spanish conquest began with the construction of impressive buildings that ratified the presence of the Catholic religion in the country. One of the greatest exponents of this wealth is the Quito Historical Center, located in the capital of the country. This article sets out as its main objective to describe and analyze the Spirituality Route to which the singular route of

the seven crossings is added, with the purpose of integrating an alternate route that enhances religious tourism at the same time throughout the year in the city of Quito. The methodology used is a descriptive analysis based on primary and secondary sources that address the origin, history and actions that have been developed so far in this journey. Among the main conclusions highlights that the historic center has unique elements that allows the insertion of a new tourist experience, particularly by the proximity and concentration of the attractions in a small space, a fact that facilitates the development of the tourist route and allows to project tourism religious throughout the year.

Key words: religious tourism, heritage, cultural events, Ecuador, Easter.

Introducción

Ecuador se caracteriza por disponer de un amplio patrimonio cultural material (monumentos arquitectónicos, arquitectura vernácula, sitios arqueológicos, pinturas, esculturas, retablos, piezas etnográficas, patrimonio fílmico y documental, etc.) e inmaterial (tradiciones, expresiones orales, fiestas populares, rituales, conocimientos, técnicas artesanales, etc.) que se entretreje dentro de las distintas regiones que componen al país (Ministerio de Cultura y Patrimonio, s.f.).

Dentro de este amplio patrimonio destacan cinco iconos que se encuentran registrados dentro de la Lista de Patrimonio Mundial desarrolla por la UNESCO, los cuales plasman la diversidad que se puede encontrar en este pequeño destino, entre ellos resalta el centro histórico de la capital ecuatoriana Quito.

La ciudad de Quito se destaca por exhibir un importante intercambio de valores humanos, durante el periodo de la colonia, república y hasta nuestros días, todo ello dentro de las pequeñas calles en las cuales se registran 10,126 bienes patrimoniales dentro de las categorías de arqueológicos, materiales, inmateriales y documentales, los mismos que sobresalen por sus características singulares que ilustra las distintas etapas de la historia del país (UNESCO, 1992-2017).

Quito es la primera ciudad en el mundo con esta categoría (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2013), además de caracterizarse por estar catalogada como el centro histórico más grande, mejor conservado y menos alterado de toda América Latina (UNESCO, 1992-2017). Con todos estos datos el potencial turístico que se tiene desde lo cultural y religioso es innegable.

Desafortunadamente el aprovechamiento de estos bienes se plantea en acciones poco concretas y que carecen de continuidad en el tiempo, estas se concentran principalmente durante la Semana Santa, principal festividad religiosa del país.

Aunque no es una festividad propia, puesto que su origen se remonta al decreto de 1536 emitido por la Reina Isabel de Portugal (Herrera, 2011), esta conmemoración se ha arraigado dentro de la identidad ecuatoriana. A lo largo del Ecuador se observan una serie de actos religiosos que manifiestan la fe del pueblo, siendo los de mayor apogeo son los desarrollados en la ciudad de Quito. Aquí resalta la Procesión del Jesús de Gran Poder y la gastronomía tradicional religiosa representa por la Fanesa, platillo de origen prehispánico, consiste en un potaje o sopa compuesta por 12 tipos de granos tiernos y pescado seco, que se prepara exclusivamente para estas fechas siendo el Viernes Santo el día de su mayor consumo (Gallardo de la Puente, 2014).

Como se puede apreciar la religión dispone de diversos elementos que pueden ser aprovechados de forma turística, aunque son mínimas las acciones para su gestión, estos últimos años el Pasaporte Religioso que impulsa la Ruta de la Espiritualidad.

Así también, se identifica un trayecto singular que actualmente se conoce como C/ García Moreno pero que popularmente es llamado la C/ de las Siete Cruces, que aunque presenta una gran afluencia turística no dispone de acciones claras para su aprovechamiento. En este lugar se levantaron iglesias, conventos y monasterios que en sus exteriores exhiben cruces, las cuales se constituían en iconos para la ratificación la religión católica dentro del país.

Cabe destacar que los dos trayectos poseen tres iglesias en común, en este contexto, se plantea como objetivo principal describir y analizar la Ruta de la Espiritualidad a la cual se suma el singular trayecto de las siete cruces, con la finalidad de a través de su integración se pueda proponer una ruta alterna que potencie el turismo religioso a lo largo de todo el año dentro de la ciudad de Quito.

De esta manera el presente trabajo se estructura en cuatro secciones tras el desarrollo de la introducción, se observa una revisión de la literatura que da para al planteamiento de la metodología de trabajo que se enfoca en el desarrollo de un análisis descriptivo apoyado en fuentes primarias y secundarias. Finalmente, en la última sección, se plasman las conclusiones del trabajo efectuado.

Marco conceptual

El desarrollo del presente estudio, requiere que se aborden cuatro elementos dentro de la revisión de la literatura, los cuales permitirán encaminar de forma adecuada la comprensión de propósito del estudio, a través del cual se busca poner en valor el patrimonio cultural que dispone un destino, a través de la integración de una nueva modalidad turística que el turismo religioso, para a partir de esta relación brindar a los turistas nuevos productos que satisfagan sus necesidades.

Patrimonio Cultural

De acuerdo con la UNESCO, el patrimonio se constituye en los distintos recursos que la sociedad ha ido heredando desde sus orígenes hasta la época actual, enfocados en la transmisión de la identidad a las generaciones futuras (UNESCO, 2014), con ello el patrimonio cultural de las ciudades se concentra en la herencia que nos une con el nuestro pasado.

Este patrimonio se constituye en un elemento de la identidad que cada sociedad construye, por lo cual el interés en su conservación y preservación es un elemento clave que ha tomado más fuerza luego de los grandes golpes al que se lo ha sometido, entre ellos guerras, rebeliones, desastres, etc.; esta acción se establece como necesaria para que las futuras generaciones puedan por medio de estas manifestaciones, tanto pasadas como presentes, comprender su acervo cultural.

Dentro del patrimonio cultural se integran elementos tanto materiales como inmateriales que guardan diversos enfoques entre ellos el religioso, donde se hace referencia a iglesias, templos, esculturas, pinturas, creencias, tradiciones, celebraciones, etc.; esto determina la existencia de un patrimonio cultural religioso (Fernández Poncela, 2010).

Turismo Cultural

Es una modalidad que surge a finales de los años ochenta, aunque era practicada tiempo atrás desde el siglo XVIII, es a partir de este periodo que se convierte en una actividad mucho más asequible para más segmentos de la sociedad, es decir se populariza (Mazarrasa, 2016).

El turismo cultural se constituye en la práctica de actividades relacionadas a cultura popular, como son la visita de conjuntos monumentales, lugares patrimoniales, galerías, eventos festivos, espectáculos, festivales, etc.; con todo ello se trata de vivir la cultural como una forma distintiva de vida (Hughes, 1996); es decir, se constituye en un medio a través del cual un grupo específico de personas observa en la cultura en el mecanismo correcto para satisfacer sus necesidades (Pastor Alfonso, 2003), entre la cuales destacan la intención de recabar nueva información que le permita comprender la cultura que se encuentra visitando (Richards, 1996).

Turismo Religioso

Caracterizado por ser uno de los segmentos de mercado de reciente apogeo dentro de los intereses del turista. Hablar de turismo religioso es entrar en una conceptualización un tanto difícil, puesto dentro de esta modalidad convergen una serie de visiones como son lo cultural, lo tradicional, lo espiritual y el entorno natural en sí mismo (Aulet Serrallonga & Hakobyan, 2011), por lo cual se ha producido una inadecuada asociación o superposición de que el turismo religioso, llegando a usar como sinónimo de este al turismo peregrino.

El turismo peregrino se constituye en los desplazamientos donde la motivación principal es desplazarse a un lugar sagrado como un acto de culto, en el cual se unen la oración y la penitencia durante el viaje y dentro del lugar sagrado que se visita (Cánoves, 2006), este tipo de actos se constituyen en experiencias con altos niveles de representatividad dentro de la vida de los creyentes.

En tanto que, el turismo religioso, se compone por la visita de lugares sagrados, pero estos no son en esencia el destino final de viaje (Cánoves, 2006), sino que se manifiestan como un medio que brinda la oportunidad de desarrollar otras actividades turísticas (Robles, 2001) propias de los motivos tradiciones de la práctica del turismo, que son el ocio y el recreo.

Como menciona (Cánoves, 2006), el turista puede participar con devoción de diversos actos que en relación a la religión se efectuó, pero muy por encima de ello el turista da prioridad a la visita de elementos propios de la cultura religioso del lugar.

A partir de ello se toma como caso de estudio de la ciudad de Quito, capital del Ecuador; caracterizada por su amplio patrimonio cultural, especialmente religioso que se ve representado por la amplia producción de iglesias, punturas, esculturas realizadas por la escuela de arte quiteña. En este espacio el turismo religioso dispone de escenarios de ejecución con alta potencialidad como es la Ruta de la espiritualidad o el trayecto singular de las Siete cruces, dentro de los cuales se conservan valores identitarios de la cultura, la religión y el patrimonio que posee el país.

Marco Metodológico

La ciudad de Quito fue seleccionada como caso de estudio por catalogarse como líder de la actividad turística gracias a las singularidades que posee la ciudad (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2017). La metodología utilizada dentro de este trabajo se centra en un análisis

descriptivo, que busca examinar e identificar información en relación al origen, historia y acciones efectuadas en relación al desarrollo de esta modalidad turística.

La obtención de la información se desarrolló a través de una revisión de fuentes primarias (consulta a actores clave de la localidad) y secundarias (exploración de documentos físicos, digitales y sitios web).

Caso de Estudio

La ciudad de Quito se funda a 2.850 metros de altitud durante el siglo XVI tras la conquista española; levanta sobre lo que antiguamente constituía la capital norte del Tahuantinsuyo¹⁰⁴ (Nuñez Jiménez, 1994), esta ciudad comenzó alzarse con gran esplendor a través de múltiples construcciones caracterizadas por el arte de la Escuela Barroca de Quito, que posee las influencias estéticas españolas, italianas, mudéjares, flamencas e indígenas (UNESCO, 1992-2017). Conscientes del patrimonio que posee la ciudad y con la finalidad de salvaguardar todos estos bienes no solo para el país sino para las naciones del mundo (Terán Najas, 2014), se trabaja por obtener la declaración de Patrimonio Cultural de la Humanidad, alcanzada en 1978.

Compuesto por un sinnúmero de edificaciones monumentales dentro de la cuales coexisten iglesias, capillas, monasterios, conventos, plazas, museos y edificaciones del estilo colonial y republicano (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2013), el potencial turístico que se tiene desde lo cultural y religioso es innegable. De acuerdo con el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural – INPC y la información reflejada dentro del Sistema de Información del Patrimonio Cultural Ecuatoriano (SIPCE), se establece que dentro del Centro Histórico de la Quito se identificado un total de 10,126 bienes patrimoniales, distribuidos entre bienes inmuebles, muebles, arqueológicos, documentales e inmateriales.

Aunque el número de bienes patrimoniales es elevado, la ciudad de Quito se encuentra posicionada como “*South America’s Leading Destination*” (Destino Líder de Sudamérica 2017) y “*South America’s Leading Meetings & Conference Destination*” (Destino Líder de Reuniones y Conferencias de Sudamérica 2017) de acuerdo a la vigésima cuarta edición de los World Travel Awards (WTA) edición Sudamérica (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2017), revelando que hasta el momento el trabajo efectuado no ha conseguido poner en valor de forma adecuada los recursos que posee el destino.

El organismo rector de la actividad turística en el país ha trabajado en potenciar los destinos de forma general, pero no ha articulado estrategias para situar a estos como referentes dentro de alguna modalidad en particular. Específicamente dentro del turismo religioso se ha impulsado pequeñas acciones dispersas que fusionan la fe y la cultura aprovechando la riqueza patrimonial del destino (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2015), principalmente durante la Semana Santa, festividad religiosa que se constituye en la de mayor relevancia, sobre la cual se han desarrollado un sinnúmero de estudios etnográficos y antropológicos en nuestro país (Pereira Valarezo, 2009).

La Semana Santa, se constituye en una celebración introducida con la colonización del territorio, su origen se remonta al decreto de 1536 emitido por la Reina Isabel de Portugal quien ordenó efectuar él envió de un obispo desde Roma hacia el nuevo continente, con el fin de establecer la celebración de la Semana Mayor en la recién fundada ciudad de San Francisco de Quito (Herrera, 2011). Esta festividad en sus inicios no presento la acogida esperado, sino es hasta siglo XVII en el que se consigue una consolidación de la misma y se

¹⁰⁴ Nombre que recibía el Imperio Inca que se asentaba en parte en lo que hoy se conoce como Sudamérica.

consigue la integración de todos los grupos sociales de la época: indios, mestizos y españoles (Espinoza, 2000).

La adopción de las nuevas formas religiosas, es decir el catolicismo, no consiguió anular el fondo cultural, sino que estas en su lugar enriquecieron las tradiciones religiosas de los pueblos (Espinoza, 2000), llevando con el paso del tiempo a que esto se arraigue dentro de la identidad indígena y la ecuatoriana en general.

Esta festividad se inicia el Lunes Santo terminando el Domingo de Resurrección, dentro de la cual a lo largo del país en sus 24 provincias se observan una serie de actos religiosos que manifiestan la fe del pueblo, siendo los de mayor apogeo los desarrollados en la ciudad de Quito, especialmente dentro de su centro histórico.

Entre todos ellos resalta la Procesión del Jesús de Gran Poder, que a lo largo de la historia ha desaparecido en algunos momentos por procesos de convulsión social y la prohibición de toda expresión pública religiosa; esta se integra el recorrido a hombros de la figura de “Jesús del Gran Poder” que es acompañada por distintos personajes que combinan la cultura española e indígena, entre ellos se pueden mencionar a los Chacatashcas, Alma Santa, Diablitos, Sacharunas, Danzantes y los Judíos de Viernes Santo.

Adicional a los eventos programados que componen la Semana Santa Quiteña, se observan acciones que se ejecutan en paralelo para ampliar la oferta turística.

Ruta de la Espiritualidad

Acción que se ha comenzado a plantear como una de las más claras para la introducción del turismo religioso. Esta se lanza en 2015 como una iniciativa que busca impulsar el turismo a través de la religión.

La Ruta de la Espiritualidad, dispone de un enfoque de integración, a partir del cual se busca conectar a los turistas con las tradiciones, leyendas y míticos personajes que integran la semana más importante de la religión católica dentro de Ecuador; así como, revelar a todos aquellos que participen de la experiencia, los mayores secretos que esconden las fachadas de las principales iglesias de la capital. Esta ruta se oferta únicamente durante Semana Santa, puntualmente durante el viernes y sábado santo.

Los puntos de vista del recorrido se componen por las Iglesias de La Compañía, San Francisco, Carmen Alto, Santo Domingo, San Agustín, Santa Catalina y La Catedral (Transport: Guía Ecuatoriana de Transporte y Turismo, 2015), estos se constituyen en verdaderas ciudadelas espirituales, que destacan por su singular valor artístico, arquitectónico y decorativo (UNESCO, 1992-2017).

Tabla 1. Iglesia de la Compañía de Jesús

Iglesia de la Compañía de Jesús



Fuente: (Arabsalam, 2015)

Año de construcción: de 1605 a 1765

Orden religiosa: Orden Compañía de Jesús, comúnmente conocido como Jesuitas

Estilo: Escuela Quiteña o Escuela Barroca de Quito

Decoración:

Fachada: mayor representación del estilo barroco, fue elaborada en piedra gris de origen volcánico procedente del volcán Antisana. Posee una ornamentación con labrados de flores, ángeles, arcángeles, símbolos eclesiásticos y varias imágenes representativas de la Iglesia Católica y de los fundadores de la Orden Jesuita, entre los cuales se menciona a San Ignacio, San Francisco Javier, San Estanislao de Kostka y San Luis de Gonzaga; los apóstoles Pedro y Pablo, y sobre las puertas laterales, los Corazones de Jesús y María.

Nave Central: es una bóveda de 26 m. de altura, construida en ladrillo y piedra pómez, sobre el cual se incorpora una decorada con yesería, policromía y pan de oro en estilo mudéjar. La iglesia en su interior se encuentra en su totalidad tallada y adornada por láminas de oro de 23 quilates, es decir cada centímetro de la iglesia está revestido en pan de oro.

Naves Laterales: las dos naves laterales se conforman por 6 retablos atribuidos de la escuela quiteña en honor a San José, El Calvario, y San Luis Gonzaga (nave norte) y La Virgen de Loreto, La Inmaculada y San Estanislao de Kostka (nave sur).

Obras representativas:

- “Los Profetas”, serie pictórica conformada por 16 cuadros atribuida a Nicolás Javier Gorívar, artista quiteño del siglo XVIII.
- “El Infierno” lienzo de grandes proporciones elaborado a pincel por Hernando de la Cruz en el siglo XVII.
- “El Juicio Final” gran lienzo réplica de Alejandro Salas elaborado en el Siglo XIX.
- “Cruz de piedra” que se levanta en una de las esquinas del atrio de la iglesia.

Actos religiosos: Actualmente se ofician actos religiosos una vez al día durante días laborables, mientras que los fines de semana se extienden a dos y tres actos. Además, se desarrollan concierto de música sacra y recorridos de visita.

Costos de visita: nacionales \$1,00 y extranjeros \$2,00

Construcciones anexadas:

- Capilla del Milagro
- Residencia San Ignacio

Fuente: Elaboración a partir de Fundación Iglesia de la Compañía, 2009-2015 y Kennedy, 2002

Tabla 2. Iglesia de San Francisco

Iglesia de San Francisco



Fuente: (Tohma, 2007)

Año de construcción: de 1537 a 1680.

Orden religiosa: Orden de Frailes Menores, comúnmente conocidos como Orden Franciscana

Estilo: Tardío del renacimiento con aportaciones de la Escuela Barroca de Quito

Decoración:

Fachada: de estilo manierista-barroca combina distintos elementos de arquitectura americana. En general presenta una composición horizontal austera, donde destacan las figuras del Padre Eterno, San Pedro, San Pablo y unos querubines; así como la escalera cóncavo-convexa del Atrio, así como dos esbeltas torres de estilo español flanqueado.

Nave Central: caracterizada por la presencia de artesonados al estilo mudéjar, establecidos como los primeros en el arte de la época. El retablo del altar mayor es de cedro posee diversas tallas que se catalogan como la máxima expresión de la escultura quiteña. El presbiterio es semicircular donde figuran las esculturas de los apóstoles que miran hacia la calle central.

Naves Laterales: Se compone de dos naves en las cuales se distribuyen ocho retablos con igual número de altares.

Obras representativas:

En su interior dispone de más de 3.500 obras de arte colonial elaboradas en distintas técnicas artísticas, principalmente de la Escuela quiteña, entre ellas destacan:

- “El Bautizo del Señor” escultura del artista Diego de Robles, elaborada en el siglo XVI.
- “Jesús del Gran Poder” desarrollada por el Padre Carlos en el siglo XVI.
- “Virgen Alada de Quito” obra del famoso escultor Bernardo de Legarda del siglo XVIII.
- “Orden Terciaria” obra pictórica compuesta por una serie de 15 pinturas desarrolladas por Andrés Sánchez de Gallque durante el siglo XVI.

Actos religiosos: Actualmente se continúa ofician actos religiosos, destacando la bendición de los animales, donde la iglesia permite el ingreso de perros, gatos, cerditos, etc. para recibir la bendición. Se desarrolla principalmente en esta iglesia por esta edificada en honor a San Francisco declarado patrono de los animales y de los ecologistas.

Costos de visita: adultos \$2,00; niños y estudiantes \$1,00; adultos mayores de 65 años \$0,50

Construcciones anexadas:

- Capilla del Santísimo
- Capilla de Villacís
- Capilla de Cantuña
- Convento de San Francisco

Fuente: Elaboración a partir de Centro Virtual Cervantes, 1997-2017d; Webster, 2012; Mercé & Gallegos, 2011

Tabla 3. Iglesia de El Carmen Alto

Iglesia de El Carmen Alto



Fuente: (Adam Kess, 2015)

Año de construcción: de 1653 a 1658

Orden religiosa: Orden de Nuestra Señora del Carmen, conocida como Orden de los Carmelitas Descalzas¹⁰⁵

Estilo: Corte colonial con elementos neoclásicos

Decoración:

Fachada: posee una altura de 35 m., el retablo central está elaborada en piedra, en la parte superior se levanta dos torres con columnas estriadas que albergan una campana. Además se destaca la puerta de madera roja refulge sobre su plazoleta cercada.

Nave Central: de estilo sencillo, se compone de una sola nave, cubierta por una bóveda, asentada en pilastras dentadas que generan espacios donde se ubican los retablos de la iglesia. Las paredes son de proporciones gruesas elaboradas en adobe. El altar principal trabajado en dorado se compone de cuatro columnas salomónicas.

Obras representativas:

Estas obras de gran renombre no se encuentran dentro de la Iglesia, pero se exponen dentro del Museo del Carmen Alto:

- “La dormición de la Virgen o el Tránsito de la Virgen”, es un conjunto de 17 esculturas en madera elaboradas por autores anónimos, durante el siglo XVIII.
- “Colección votiva”, se compone de 10 óleos pintados en 1926 por Víctor Mideros, expone pasajes de la vida de Santa Mariana de Jesús.
- “Cruz de Piedra” ubicada en el atrio del Monasterio y junto al Arco de la Reina¹⁰⁶.

Actos religiosos: se desarrollan actividades de culto y oficios religiosos todos los días de la semana pero únicamente una vez al día. Adicional a ello se puede acceder a los productos artesanales que elaboran las hermanas.

Costos de visita: adultos \$3,00; estudiantes con carnet \$2,00; niños y adultos de la tercera edad \$1,00; entrada libre para personas con discapacidades.

Construcciones anexadas:

- Monasterio de El Carmen Alto¹⁰⁷
- Museo del Carmen Alto
- Arco de la Reina

Fuente: Elaboración a partir de El Comercio, 2013a; Moreno Egas, 2012; Quito Turismo, 2012

¹⁰⁵ Las instalaciones donde se encuentra actualmente el monasterio son parte de lo que era la residencia de Santa Marianita de Jesús, la primera santa ecuatoriana, y que tras su muerte estableció la donación de este espacio a la Orden de las Carmelitas Descalzas.

¹⁰⁶ Su ubicación es estrategia puesto que permite a los devotos refugiarse de la intemperie bajo el arco. La cruz original fue removida, siendo en 1994 restituida por acción realizada por el Fondo de Salvamento del Patrimonio Histórico – FONSAH, institución encargada del proyecto de recuperación de la calle de las Siete Cruces.

¹⁰⁷ El nombre oficial es “El Carmen de San José” pero el nombre de “Carmen Alto” se popularizó con la creación de una segunda casa de acogida para las religiosas de la orden en el barrio de San Juan, la cual recibió el nombre de “El Carmen Bajo”.

Tabla 4. Iglesia de Santo Domingo de Quito

Iglesia de Santo Domingo de Quito



Fuente: (Delso, 2015)

Año de construcción: de 1581 a 1688

Orden religiosa: Orden de Predicadores, conocida como Orden de Santo Domingo o Dominicos

Estilo: Neoclásico y barroco, combinado con detalles estilo mudéjar

Decoración:

Fachada: el retablo principal es construido en piedra y se compone de una sola torre

Nave Central: la cubierta fue trabajada en lazo mudéjar. La nave se compone de una serie de arcos de estilo gótico de estilo italiano, con lo que el estilo barroco se eliminó de la nave central. El altar mayor presenta un estilo neogótico renacentista, resalta el baldaquino del altar mayor, en pan de oro y con columnas que mezcla de elementos vegetales y antropomórficos.

Naves Laterales: se compone de dos naves en las cuales se distribuyen diez retablos que dan paso a la presencia de diez capillas laterales donde se observan trabajos en madera y hojilla de oro.

Obras representativas:

Estas obras de gran renombre se encuentran dentro de la Iglesia o Museo Fray Pedro León:

- “Virgen del Rosario” escultura elaborada en el siglo XVI, por un artista desconocido de origen español.
 - “Retablo de la Virgen del Rosario” y escultura de “Santo Domingo de Gúzman” ambos elaborados por el artista de la Escuela quiteña Bernardo de Legarda durante el siglo XVIII.
 - “Los Reyes de Judá” se constituye en una serie de 18 cuadros pintados por Nicolás Javier de Gorívar en el siglo XVIII.
 - “Virgen de las Lajas” óleo miniatura sobre piedra realizado por Fray Pedro Bedón en el siglo XVIII.
-

Actos religiosos: se desarrollan oficios religiosos únicamente los días sábados y domingo en horarios pre-establecidos.

Costos de visita: adultos \$1,00; estudiantes y adultos de la tercera edad \$0,50; extranjero \$1,00

Construcciones anexadas:

- Arco de Santo Domingo
 - Capilla del Rosario, ícono del barroco quiteño por su belleza
 - Dos claustros
 - Museo Fray Pedro León
-

Fuente: Elaboración a partir de Centro Virtula Cervantes, 1997-2017e; Iglesias Católicas, 2016; El Comercio, 2013b

Tabla 5. Iglesia de San Agustín

Iglesia de San Agustín



Fuente: (Viajeros.com, 2014)

Año de construcción: de 1580 a 1669

Orden religiosa: Orden de Ermitaños de San Agustín, conocida como Orden de San Agustín

Estilo: Neogótico con aportes mudéjares

Decoración:

Fachada: elaborada en piedra a mediados del siglo XVII, resalta por estar inspirada en la fachada de San Francisco principalmente sus columnas, el frontón partido, las esferas, las piedras almohadilladas, pero se diferencia por la presencia de detalles como las hojas que cubren los espacios, esto delata el barroco de la época. En un costado se eleva una torre, la cual se considera la más ancha de los templos de Quito, posee una altura de 40 m. coronada por una imagen del San Agustín¹⁰⁸.

Nave Central: la bóveda de cañón que se compone de rasgos góticos, se encuentra pintada en base azul sobre la cual destacan adornos y figuras en tonos rosa, azul, gris, naranjas, rojos y verdes. En el fondo se aprecia el altar mayor en dorado que poseen cuatro nichos, en el central se observa una talla de la Virgen, vestida de azul.

Naves Laterales: posee dos naves laterales compuestas por pequeños altares, 5 por cada nave, tallados en madera y cubiertos en pan de otro.

Obras representativas:

- “La Regla” obra elaborada por Miguel de Santiago en el siglo XVII.
- “La Conversión de San Agustín” desarrollada por Luis Cadena en el siglo XIX.
- Artesanado de madera de la Sala Capitular, adornado en estilo mudéjar que está decorado con 48 lienzos de la Orden Agustina que data del siglo XVIII.

Actos religiosos: se desarrollan oficios religiosos únicamente los días sábados y domingo en horarios pre-establecidos. El resto del tiempo permanece con puertas abiertas para su vista, el ingreso es pagado.

Costos de visita: adultos \$1,00; estudiantes, niños y adultos de la tercera edad \$0,50

Construcciones anexadas:

- Convento de San Agustín
- Museo Miguel de Santiago
- Sala Capitular¹⁰⁹

Fuente: Elaboración a partir de Centro Virtual Cervantes, 1997-2017c; El Comercio, 2013c

¹⁰⁸ La escultura que se ubica en la cima originalmente se elaboró en madera, pero fue sustituida por una hecha en hormigón con las mismas características para que resista los impases del tiempo.

¹⁰⁹ Lugar donde se firmó el Acta de Independencia un 16 de agosto de 1809.

Tabla 6. Iglesia de Santa Catalina

Iglesia de Santa Catalina



Fuente: (Jaramillo Cisneros, 2013b)

Año de construcción: de 1600

Orden religiosa: Orden de Predicadores, conocida como Orden de Santo Domingo o Dominicos

Estilo: Ecléctico-Neoclásico

Decoración:

Fachada: conformada por dos pares de columnas toscanas que se ubican a cada lado del arco de medio punto donde se encuentra calzada la puerta principal de madera con adornos en alto relieve. En la parte superior se observan dos torres de campanario.

Nave Central: compuesta por una sola nave, el altar mayor alberga una escultura de Cristo ubicada dentro del baldaquino clásico, conformado por columnas jónicas decoradas con pan de oro. En los laterales se encuentran siete retablos dedicados a la Virgen del Rosario, Santa Catalina de Siena, San Vicente Ferrer, San José, El Calvario, Santo Domingo y Corazón de Jesús.

Obras representativas:

- “Banca Milagrosa de Santa Catalina” elaborada en cuero, paja y madera con 200 años de antigüedad.
 - “La familia de Jesús” de autor anónimo, cuadro de la Escuela Quiteña del siglo XVIII.
 - “La Flagelación de Jesús” del siglo XVIII pintado por Manuel de Samaniego.
-

Actos religiosos: se desarrollan oficios religiosos todos los días una vez al día. Además realiza la venta de productos artesanales a través de un torno giratorio empotrado en un costado del convento.

Costos de visita: adultos \$1,50; universitarios \$1.00; niños \$0,60

Construcciones anexadas:

- Capilla a la Virgen del Rosario
 - Monasterio de Santa Catalina de Siena
 - Museo Monacal de Santa Catalina de Siena
-

Fuente: Elaboración a partir de Vega, 2017; Pérez, 2015; Fundación Museos de la Ciudad, 2014

Tabla 7. Catedral Primada de Quito

Catedral Primada de Quito



Fuente: (Quito Magnifico, 2005)

Año de construcción: de 1560 a 1565

Orden religiosa: Diócesis de Quito

Estilo: predomina el estilo neoclásico, complementado con elementos del gótico y el mudéjar en sus estructuras.

Decoración:

Fachada: en las paredes se encuentran adosadas pilastras de capitel jónico, entre las cuales se observan vitrales y placas lapídeas que detallan los nombres de los españoles, primeros colonizadores y vecinos de la nueva población de la fundada Ciudad de Quito. El atrio construido en piedra posee un balaustre con decoración delimitada por pirámides de alfarda, en los intermedios se observan adornos con follajes y rosetones y remate esférico, descendiendo se observan doce gradas abanicadas.

Nave Central: el artesanado presenta estilo mudéjar en madera con molduras, florones en pan de oro que cubre las tres naves. El altar mayor presenta un retablo barroco de planta semicircular elaborado en madera tallada. Sobre el altar se observa una cúpula en forma de media naranja del siglo XVIII.

Naves Laterales: poseen retablos trabajados en técnicas de tallado de la Escuela Quiteña y cubiertos en pan de oro, en los cuales se exponen imágenes de santos y mártires religiosos.

Obras representativas:

- “El Calvario” conjunto escultórico elaborado en técnicas de la Escuela Quiteña de autores anónimos del siglo XVII y XVIII
- “San Pedro sedente” de artista anónimo, figura de madera tallada del siglo XVIII.
- “La Divina Parentela”, conjunto escultórico en madera tallada de inicios del siglo XIX obra de Manuel Chili (Caspicara).
- “Misterio de la Asunción y Coronación de la Virgen María” lienzo desarrollado por el artista Miguel de Santiago.
- “San Urcisino” figura de obsequio del Papa Pío IX al Presidente García Moreno.
- “Cruz de piedra” se levanta en el atrio de la iglesia.

Actos religiosos: se desarrollan oficios religiosos los días sábado y domingo en horarios pre-establecidos.

Durante la semana se puede visitar la iglesia bajo un costo en horarios de 09:00 a 17:00g.

Costos de visita: se presentan dos estalas tarifarias para nacionales adultos \$2,00; niños, estudiantes, adultos mayores, personas con discapacidad \$1.00. En el caso de extranjeros adultos \$3,00; niños, estudiantes, adultos mayores, personas con discapacidad \$2.00.

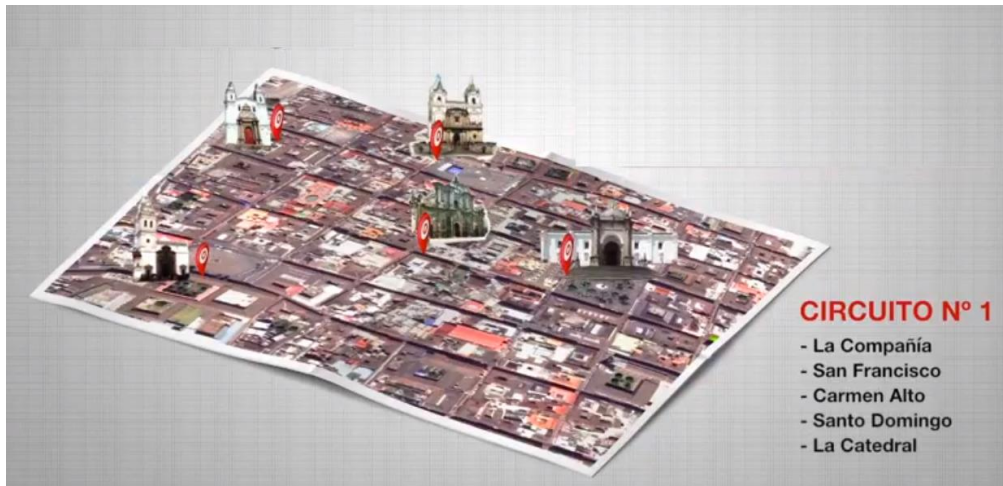
Construcciones anexadas:

- Capilla de Las Almas
- Capilla de San Pedro
- Capilla de Santa Ana
- Capilla del Santísimo Sacramento (Iglesia de El Sagrario)
- Mausoleo de Antonio José de Sucre y Juan José Flores
- Museo de la Catedral

Fuente: Elaboración a partir de Vega, 2017; Pérez, 2015; Quito Turismo, 2012; Catedral Metropolitana de Quito, s.f.

La ruta de forma global se integra por los 7 templos religiosos antes señalados, los cuales se distribuyen en dos circuitos. El primer se desarrolla el Viernes Santo en tres horarios pre-establecidos, en él se visitan las iglesias de La Compañía, San Francisco, Carmen Alto, Santo Domingo y La Catedral (Figura 1).

Figura 1. Puntos de visita – Circuito 1



Fuente: (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2015)

En tanto que, el segundo circuito se desarrolla el Sábado Santo en los tres horarios antes mencionados, donde se visitan las iglesias de San Agustín, Santa Catalina, Santo Domingo, Carmen Alto y La Catedral (Figura 2).

Figura 2. Puntos de visita – Circuito 2



Fuente: (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2015)

Como un complemento de la experiencia, durante el proceso de adquisición de cualquiera de los dos circuitos, el turista recibe un Pasaporte Religioso, el cual será sellado en cada una de las iglesias que visita, este elemento da constancia de la visita a tan extraordinarios sitios turísticos.

El pasaporte se conforma de un mapa turístico, fotografías de alta calidad e información sobre los templos, santuarios e iglesias icónicas de Quito. Adicional a ello, se incluyen datos

singulares sobre las órdenes religiosas que han formado parte de la historia de la ciudad. De esta manera se permite recatar las costumbres y tradiciones de la Semana Santa, al mismo tiempo que se eleva el misticismo las calles coloniales del centro histórico, permitiendo participar a niños, adultos, personas de la tercera edad y discapacitados, quienes se ven acompañados por personajes emblemáticos de la ciudad teatralizados por miembros de la compañía Quito Eterno. Estos personajes forman parte importante del patrimonio y la memoria de los quiteños. El recorrido teatralizado apunta a la construcción de la identidad cultural de los habitantes de la ciudad, mientras los transporta al pasado con personajes que de acuerdo con (Quito Eterno, s.f.) presentan las siguientes características:

- ***El alma del purgatorio:*** personaje de ficción que se construye a partir de la recopilación documental de estudios referentes a las costumbres funerarias de la población ecuatoriana. Con este personaje se trae a la vida a Josefina Landívar del Alto Castillo, destacada mujer de la aristocracia quiteña, que en calidad de alma errante, guía los recorridos reflexionando a su paso sobre la muerte y ocultos secretos de la sociedad de aquel entonces.
- ***Manuelita Sáenz:*** conocida en distintas latitudes como la “Libertadora del Libertador”, ella se constituye en una de las protagonistas que impulsaron la gesta de independencia del país. Este personaje comenta los principales escenarios relacionados con los movimientos libertarios en la ciudad de Quito, además de mostrar el rol tradicional de la mujer durante los inicios del siglo XIX.
- ***La Beata:*** este personaje es representado por un miembro de la sociedad quiteña, María Alegría de la Divina Concepción Donoso Zambrano, una curuchupa¹¹⁰ que resalta por sus constantes visitas a las iglesias de la ciudad y continuar con el chisme o cotilleo diario. Con ella el recorrido resalta los elementos de la religiosidad y fe, condimentado con una variedad de datos curiosos, producto del chisme cotidiano.
- ***Manuela Espejo:*** hermana del afamado Eugenio Espejo, caracterizada por ser autodidacta, es participe de los movimientos de independencia. Ella se constituye en una de las primeras impulsadoras por resaltar el papel de la mujer, además de escribir dentro del primer periódico de Quito, bajo el seudónimo de *Erophilia*. Ella comenta las distintas conversaciones que mantuvo con ilustres miembros de la época en relación a la económica, política y formas de gobierno de la ciudad de antaño.
- ***El Barbero:*** representa al pintoresco personaje de Roque Velasco, leal amigo de Eugenio Espejo, quien conoce todos los chismes de la ciudad. Destacado por su versatilidad de oficios que iban de barbero, peluquero, experto en hacer sangrados, saca muelas, e hasta incluso cirujano a pequeña escala. A partir de todos sus oficios relata datos curiosos de la ciudad.
- ***Brígida Salas:*** parte de una larga herencia y familia de pintores, tiene su apogeo durante el siglo XIX, donde destaca por su delicada práctica para pintar rostros con la técnica de claro oscuro y cuadros religiosos. Ella expone los distintos elementos que componen el arte quiteña.

Adicional a ello, dentro de los distintos puntos de venta se cuenta con la presencia de personajes con vestimentas tradicionales del Quito colonial, ellos dan inicio a la experiencia y se encargan de brindar al turista toda la información relacionada al itinerario.

¹¹⁰ Denominación ecuatoriana para las personas que profesaba la religión y las enseñanzas de la iglesia, pero continúan en el pecado.

Trayecto de las siete cruces

Un recorrido singular del Centro Histórico de Quito, el cual se conoce como C/ García Moreno, este tramo se observa como una alternativa turística que permitirá expandir la consolidación del turismo religioso dentro de la ciudad.

Esta calle se constituye como el eje principal de la ciudad, con una extensión de 1,5 km. se compone por aproximadamente diez cuadras que van desde la C/ transversal Manabí a la C/ Ambato, dentro de él se observan innumerables edificaciones residenciales, comerciales y religiosas que presenta alto valor patrimonial e histórico (López Ulloa, 1996).

Haciendo un poco de historia el origen de este tramo se remonta a un antiguo sendero o “ingañan”, utilizado para conectar los dos principales templos de las deidades incas “Yavirag”, templo del dios Sol ubicado en la colina de El Panecillo; y el “Huanacauri”, templo de la diosa Luna situado en la colina de San Juan (Andrade Marín, 2003). Dada la relevancia que poseía este camino, los nuevos colonos españoles impusieron sobre ella el trazado de la arteria principal de la nueva ciudad española.

Así también, con la llegada de la conquista, la religión católica se inserta dentro de la población siendo necesario eliminar los elementos que promovían las creencias paganas, por lo cual durante los procesos de adecuación de la ciudad a lo largo de este trayecto se levantaron iglesias, conventos y monasterios que en sus exteriores erigieron cruces. De esta manera en la época de la colonia esta calle recibe el nombre de C/ de las Siete Cruces, gracias a las siete cruces de piedra tallada que se exponían en frente de las fachadas de las seis iglesias que se observan dentro del trayecto, a excepción de la séptima cruz (ubicada en sentido norte-sur), la cual no se encontraba asociada a iglesia alguna (Jurado Noboa, 2006).

Esta última recibió el nombre de “La Cruz de Piedra”¹¹¹, se conoce como la primera en ser instalada aunque actualmente no existe, sirvió para identificar el cruce de dos vías y el fin del trayecto, dando salida a espacios habitados por la población aborigen. Esta como las otras se constituían en altares para la celebración del Corpus Christi y al mismo tiempo como un recordatorio de la profesión de fe católica dentro del país.

El trayecto original inicia con La Cruz de Piedra como primera cruz, continua avanzando hacia el norte a la iglesia y monasterio de El Carmen Alto donde se observa junto al Arco de la Reina la segunda cruz. En el mismo sentido unos metros más adelante se observa la tercera en la iglesia de La Compañía, posterior a ella se encuentra la iglesia de El Sagrario y junto a ella la Catedral de Quito donde se levanta la cuarta y quinta; metros más adelante se encuentra la iglesia La Concepción donde se observa la sexta cruz y finalmente la séptima en la iglesia de Santa Bárbara.

Como se aprecia en varios documentos el trayecto integra una cruz a la altura de Hospicio Jesús, María y José o Hospital Psiquiátrico San Lázaro (Banco Central del Ecuador, 2016; Flores, 2013; Téllez, 2010; Jurado Noboa, 2006). Como menciona Jurado Noboa (2006), esta cruz no existía en los inicios de la calle colonial, pues esta construcción se dedicó a múltiples funciones entre ellas fábrica de ladrillos y tejas propiedad de los jesuitas; al no tener el establecimiento ninguna relación para el culto religioso se prescindió de colocar una cruz, pero tras la remoción de la afamada “La Cruz de Piedra” y la creación del Hospicio 1785, se trasladó su ubicación a la esquina de este, punto que hoy en día marca el inicio o fin del recorrido.

¹¹¹ Se ubicada en lo que actualmente es la intersección de las calles Loja y García Moreno, de donde es retirada en los años setenta.

Tabla 8. Hospital Psiquiátrico San Lázaro

Hospital Psiquiátrico San Lázaro¹¹²



Fuente: Propia

Año de construcción: de 1587

Orden religiosa: Orden Compañía de Jesús, comúnmente conocido como Jesuitas

Estilo: Neoclásico

Decoración:

Fachada: se compone de tres tramos, el tramo este, ubicado en la esquina de la calle García Moreno, resalta por su alta torre poligonal de dos pisos que termina en una cúpula con recubrimiento metálico. El tramo central, conformado por un alto frontispicio de piedra a la altura de la iglesia, y el tramo oeste, termina en la esquina de la calle Bahía, representa la porción más antigua del edificio, con ventanas de un estilo cuadrado y espaciadas entre cada una.

Patio Central: espacio de grandes proporciones ajardinada, rodeado por nueve arcos de medio punto que se apoyan en columnas con base de piedra que terminan en pilastras de ladrillo, ligadas por un antepecho con balaustres.

Obras representativas:

- “Cruz de piedra”¹¹³ en este espacio se levantó un humilladero¹¹⁴

Actos religiosos: la iglesia se dispone para oraciones de los familiares de los internados, los oficios religiosos se desarrollan el día domingo.

Costos de visita: no registra costo de visita

Construcciones anexadas:

- Dos Claustros
- Iglesia

Fuente: Elaboración a partir de Ministerio de Salud Pública del Ecuador, 2013; Téllez, 2010; Landázuri, 2008

¹¹² En sus inicios, la edificación es donada a la Orden de los Jesuitas como casa de ejercicios y noviciados, tras la pérdida de su residencia en el terremoto de 1755, esta fue ocupada por la orden hasta 1767 cuando se desarrolla su expulsión del país. Luego de ello, la edificación pasa a cumplir varias funciones entre ellas ser Cuartel Real. Afortunadamente con el desarrollo de la urbe y la identificación de altos niveles de mendicidad, se procedió a redireccionar su uso con la creación del Hospicio Jesús, María y José en 1785 y un año más tarde se anexa a esta el Hospital San Lázaro (Landázuri, 2008).

¹¹³ Se elimina en el siglo XIX y un siglo después, el FONSAL realiza la recuperación de este espacio dentro de la intervención a la Calle de las Siete Cruces.

¹¹⁴ Se refiere a la acción inclinar la cabeza en señal de respeto o devoción ante la cruz, desligándose de esta denominación cualquier acto peyorativo.

Tabla 9. Iglesia de El Sagrario

Iglesia de El Sagrario¹¹⁵



Fuente: (Adam Kess, 2016)

Año de construcción: entre los siglos XVII y XVIII

Orden religiosa: Cofradía del Sagrado Sacramento

Estilo: Italiano neorenacentista

Decoración:

Fachada: se compone de dos cuerpos, en el primero de ella seis columnas de estilo jónico y en el segundo por seis de estilo corintio, complementadas con cuatro esculturas de piedra; la dos primera hacen referencia a las virtudes teológicas de Fe y la Esperanza, mientras que las dos siguiente colocadas en la última sección de la fachada corresponden a las imágenes de San Pedro y San Pablo.

Nave Central: posee una bóveda de cañón y arcos que se levantan pilares construidos de piedra y ladrillo, que funcionan como separación para las naves laterales.

Naves Laterales: dos naves que se cierran con pequeñas cúpulas, estas albergan las capillas laterales que destacan por sus técnicas de decoración de la Escuela Quiteña.

Obras representativas:

- “Mampara de ingreso” elaborada por Bernardo Legarda durante el siglo XVIII, en ella se exponen el uso de la filigrana
 - Pinturas al fresco que recrean escenas de la Biblia protagonizadas por arcángeles, obra de Bernardo Legarda y Francisco Albán, las cuales se observan dentro de la cúpula de la iglesia.
 - “Cruz de piedra” labrada que se levanta en el atrio de la iglesia.
-

Actos religiosos: abierta diariamente para el culto y desarrollo de oficios religiosos en varios horarios a lo largo de todo el día.

Costos de visita: ingreso gratuito

Construcciones anexadas:

- Catedral Primada de Quito
 - Capilla de Las Almas
 - Capilla de San Pedro
 - Capilla de Santa Ana
 - Mausoleo de Antonio José de Sucre
 - Mausoleo de Juan José Flores
 - Museo de la Catedral
 - Casa de Manuelita Cañizares o Casa parroquial El Sagrario
-

Fuente: Elaboración a partir de Centro Virtual Cervantes, 1997-2017b; Quito Turismo, 2012; Noboa, 1963

¹¹⁵ Forma parte del Conjunto monumental de la Catedral Primada de Quito, es una capilla adjunta al complejo.

Tabla 10. *Iglesia La Inmaculada Concepción*

Iglesia La Inmaculada Concepción



Fuente: (Minube, s.f.)

Año de construcción: 1577

Orden religiosa: Orden de la Inmaculada Concepción, comúnmente conocidas como Concepcionistas

Estilo: Neoclásico

Decoración:

Fachada: tallado en estilo neoclásico con piedra arenisca de un solo cuerpo caracterizada por dos columnas una a cada lado de la puerta de ingreso¹¹⁶. Además se observa el cuadro de la Virgen del Buen Suceso, que se ubica en la parte superior derecha; esta esquina correspondía a un pequeño balcón desde el cual las religiosas observaban los actos que se desarrollaban en Plaza Grande.

Nave Central: posee una sola nave. El altar mayor es un retablo decorado con pan de oro con sencillos detalles que le permiten guardar armonía con el resto de la construcción. El pulpito pieza singular tallada en cedro con estilo barroco. Los retablos que componen la iglesia se levanta a La Dolorosa, Santa Mariana de Jesús y Santa Liberata.

Obras representativas:

- “María del Buen Suceso” desarrollada por el artista español Francisco de la Cruz del Castillo a inicios del siglo XVII.
 - “Cruz de piedra” levantada en el atrio de la iglesia.
-

Actos religiosos: abierta diariamente para el culto y desarrollo de oficios religiosos en un único horario al día. Además se pueden adquirir los productos artesanales desarrollados por las religiosas.

Construcciones anexadas:

- Capilla de la Sagrada Familia
 - Capilla de Cristo Rey.
 - Capilla del Calvario
 - Capilla de San Francisco.
 - Capilla de Santa Teresa
 - Capilla de Santa Inés.
 - Monasterio de la Inmaculada Concepción
-

Fuente: Elaboración a partir de Centro Virtual Cervantes, 1997-2017a; Burbano, 2017; Quito Turismo, 2012

¹¹⁶ Esta descripción corresponde a la fachada de ingreso actual por la calle Chile, se disponía de otro ingreso con cuerpo de rasgos similares pero integrado por cuatro columnas que fue cerrado tras el incendio de 1880, un elemento que lo destaca es la inscripción que posee, la cual versa “*Alabado sea el santísimo sacramento maría concebida sin pecado original*”.

Tabla 11. Iglesia de Santa Bárbara

Iglesia de Santa Bárbara¹¹⁷



Fuente: (Jaramillo Cisnero, 2013a)

Año de construcción: siglo XIX

Orden religiosa: Orden de Frailes Menores, comúnmente conocidos como Orden Franciscana

Estilo: Neoclásico

Decoración:

Fachada: de composición simétrica se levanta sobre un pretil elevando donde se asienta la construcción, la parte central posee columnas estilo griego a cada lado de un arco de medio punto donde se encaja la puerta de ingreso. En la parte superior se observan dos torres simétricas que terminan en estilo de pirámides ornamentales

Nave Central: de una sola nave que a la mitad de la misma se observa una cúpula esbelta hecha de armazón de fierro, en la parte exterior se encuentra forrada en zinc, mientras que en su interior posee casetones de madera finamente decorados. El retablo que integra el altar mayor se dedica a la Virgen del Quinche, el Corazón de Jesús, El Calvario, San Antonio, San José y San Judas Tadeo.

Obras representativas:

- “Virgen de la Espiga” pintura artista y año de elaboración desconocidos
 - “San Francisco de Borja” busto esculpido en madera artista desconocido y se atribuye su elaboración a 1942 por una placa de dedicatoria que se observa a sus pies.
 - “Cruz de piedra” levantada en el atrio de la iglesia¹¹⁸
-

Actos religiosos: abierta diariamente para el culto y desarrollo de oficios religiosos en un único horario de lunes a viernes, mientras que los domingos se disponen de misa cada hora durante la mañana.

Construcciones anexadas:

- Monasterio de Santa Bárbara
-

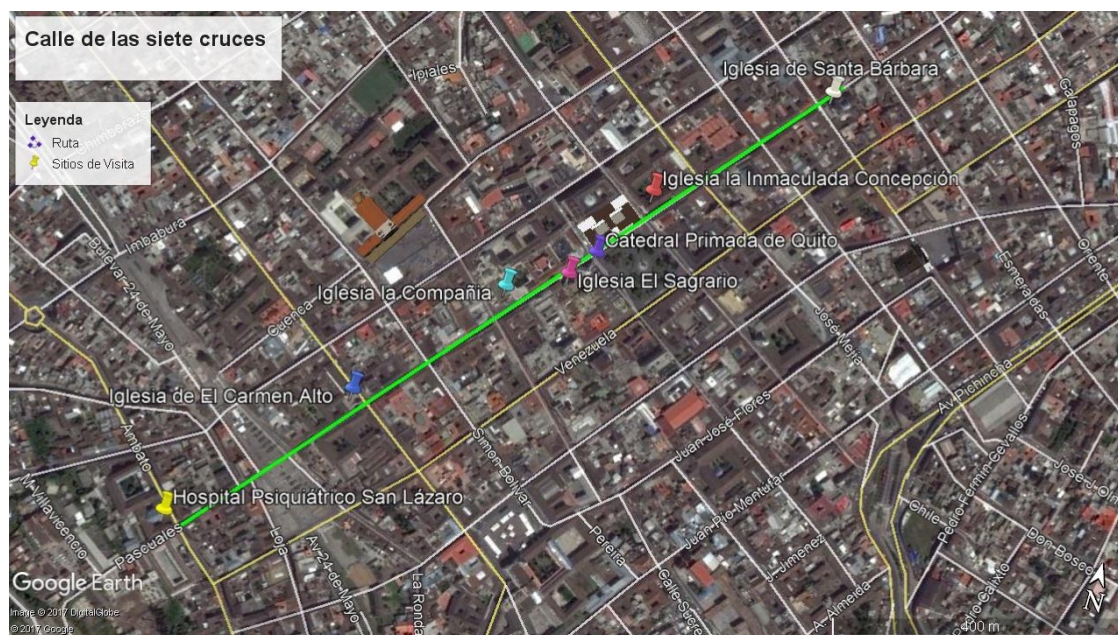
Fuente: Elaboración a partir de Quito Turismo, 2012; La Hora, 2008

¹¹⁷ La construcción original se perdió en el siglo XVI, actualmente solo se conservan de aquella construcción las bases en las que se desarrolló la actual iglesia.

¹¹⁸ A finales del siglo XIX algunas de las cruces fueron retiradas de su ubicación, en el caso de esta iglesia en su lugar se colocó una pila de bronce que se abastecida de agua de un viejo canal prehispánico. En siglo XX, el FOSAL restituyó las cruces, tomando como referencia los modelos originales de las mismas.

De esta forma el recorrido final se extiende desde el Hospital Psiquiátrico San Lázaro, la Iglesia de El Carmen Alto, Iglesia de la Compañía de Jesús, Iglesia de El Sagrario, Iglesia de la Inmaculada Concepción y la de Iglesia de Santa Bárbara (Figura 3).

Figura 3. Puntos de visita – Calle de las siete cruces



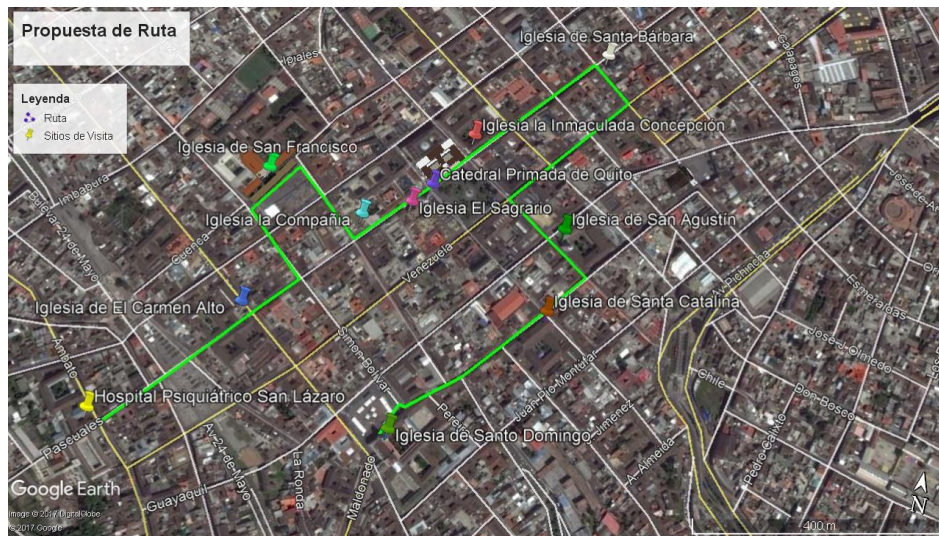
Fuente: Elaboración propia

Este trayecto a pesar de solo disponer de siete puntos marcados por una cruz, brinda la posibilidad de apreciar otras construcciones de gran importancia religiosa e histórica, como son: Basílica del Voto Nacional, Monasterio de El Carmen Bajo, Casa Museo María Augusta Urrutia, Palacio de Carondelet, Plaza Grande, Palacio Arzobispal, Casa del Higo, Casa de Manuela Cañizares, Museo de la Ciudad, Antiguo edificio del Banco Central del Ecuador o Museo Numismático, Centro Cultural Metropolitano, etc.; todos ellos iconos de la historia y cultura quiteña aumentan las experiencias y opciones de visita para los turistas.

Adicional a ello y sin dejar de lado el componente religioso, la relevancia de estos recorridos se fundamenta en la práctica de una antigua tradición, que consiste en realizar la visita a siete iglesias durante la noche del Jueves Santo, donde a partir de la oración y el silencio se busca obtener el indulto de todos los pecados (Coordinación Zonal 5 Mintur, 2015). Esta tradición tiene su origen en Roma, iniciada por San Felipe Neri, quien a modo de peregrinación y sacrificio, comenzó a visitar iglesias con el fin de simbolizar el acompañamiento a Jesús durante todos los eventos desarrollados (Última Cena; el Huerto de los Olivos; la visita a las casas de Anás y Cifás; el tránsito al pretorio de Pilato; la casa del Rey Herodes; la segunda visita a Pilato y el viacrucis) hasta la crucifixión (La Hora, 2012).

Esta manifestación de la “devoción” católica se categoriza como una oportunidad para expandir el desarrollo del recorrido (Figura 4), tal como se propone en el presente artículo, con el fin de crear una experiencia turística teatralizada constante, que integra los dos trayectos, es decir la totalidad de puntos que son visitados en cada recorrido, con la finalidad de poner en valor todo el patrimonio, cultura y religiosidad que se alberga dentro de estas edificaciones.

Figura 3. Recorrido Propuesto



Fuente: Elaboración propia

Conclusiones

Quito destaca como uno de los principales destinos turísticos del Ecuador, donde la historia se revive en cada espacio de su centro histórico, resaltando que el arte nacida en estas latitudes está marcada en gran parte por la religión.

La modalidad de turismo religioso se presenta como un nicho de mercado, que está siendo poco aprovechado dentro del caso de estudio analizado, minimizando la creciente demanda que existe sobre el mismo alrededor del mundo.

Las acciones ejecutadas no se muestran como una oferta constante de turismo religioso, careciendo de material promocional e informativo para atraer turistas. En las distintas fuentes de información consultadas se observan únicamente páginas nacionales de bajo impacto que promocionan el destino; mientras que los sitios oficiales disponen de datos muy incipientes de estas acciones lo que aumente el efecto de poca visibilidad de estos sitios.

El consumo del turismo religioso y de espacios sagrados, no solo resultan de gran interés para los visitantes asociados a la religión católica, sino también para turistas de otras religiones, quienes se sienten atraídos por conocer sobre cada una de las religiones a través de la visita a estos espacios.

La puesta en valor de los recursos se plantea como algo de gran importancia y prioridad, con la finalidad de a través de varias acciones se resalte las características singulares de los espacios y transmitiendo con ello la cultura que se encierra en estos espacios, pero es necesario tomar en cuenta que los santuarios, iglesias y monasterios son espacios de gran relevancia para la población local, se catalogan como lugares donde la devoción y lo espiritual convergen, siendo necesario establecer estrategias que no resulten invasivas para la población residente.

Entre las implicaciones de la investigación de esta modalidad se resalta el aprovechamiento y desarrollo de nuevas vías de ingresos para la población local por medio del surgimiento de emprendimientos o iniciativas turísticas que se apoyen en esta modalidad. Finalmente, las futuras líneas de investigación se enfocan en determinar el perfil de visitante o turista religioso, establecer el gasto turístico que este efectúa y medir el impacto económico generado por esta modalidad dentro de la ciudad de Quito.

Referencias bibliográficas

- Adam Kess, D. (2015). *Iglesia de El Carmen Alto*. Quito.
- Adam Kess, D. (2016). *Iglesia De El Sagrario*. Quito, Ecuador.
- Andrade Marín, L. (2003). *La Lagartija que abrió la calle Mejía*. Quito, Ecuador: TRAMA.
- Arabsalam. (2015). *Westwerk Iglesia de la Compañía*. Quito, Ecuador.
- Aulet Serrallonga, S., & Hakobyan, K. (2011). Turismo Religioso y Espacios Sagrados; Una propuesta para los Santuarios de Catalunya. *Revista Iberoamericana de Turismo – RITUR*, 1(1), 63-82.
- Banco Central del Ecuador. (15 de diciembre de 2016). *Relatos de las 7 cruces en Quito*. Recuperado el 24 de octubre de 2017, de <https://www.bce.fin.ec/index.php/boletines-de-prensa-archivo/item/946-relatos-de-las-7-cruces-de-quito>
- Burbano, G. (2017). *Bienes Raíces CLAVE*. Recuperado el 23 de octubre de 2017, de Iglesia y Convento de la Inmaculada Concepción: <https://www.clave.com.ec/2017/07/18/iglesia-inmaculada-concepcion/>
- Cánoves, G. (2006). Turismo Religioso en Montserrat: Montaña de Fe, Montaña de Turismo. *Cuadernos de Turismo*(18), 63-76.
- Catedral Metropolitana de Quito. (s.f.). *La Catedral*. Recuperado el 22 de octubre de 2017, de <http://www.catedraldequito.org/la-catedral/#arquitectura>
- Centro Virtual Cervantes. (1997-2017a). *Convento e Iglesia de la Concepción*. Recuperado el 23 de octubre de 2017, de https://cvc.cervantes.es/artes/ciudades_patrimonio/quito/paseo/convento_concepcion.htm
- Centro Virtual Cervantes. (1997-2017b). *Iglesia de El Sagrario*. Recuperado el 23 de octubre de 2017, de https://cvc.cervantes.es/artes/ciudades_patrimonio/quito/paseo/igl_sagrario.htm
- Centro Virtual Cervantes. (1997-2017c). *Iglesia de San Agustín*. Recuperado el 22 de octubre de 2017, de https://cvc.cervantes.es/artes/ciudades_patrimonio/quito/paseo/igl_agustin.htm
- Centro Virtual Cervantes. (1997-2017d). *Iglesia de San Francisco*. Recuperado el 21 de octubre de 2017, de https://cvc.cervantes.es/artes/ciudades_patrimonio/quito/paseo/igl_francisco.htm
- Centro Virtula Cervantes. (1997-2017e). *Iglesia de Santo Domingo*. Recuperado el 22 de octubre de 2017, de https://cvc.cervantes.es/artes/ciudades_patrimonio/quito/paseo/igl_domingo.htm
- Coordinación Zonal 5 Mintur. (2015). *Viviendo la Semana Santa*.
- Delso, D. (2015). *Iglesia de Santo Domingo*. Quito, Ecuador.
- El Comercio. (2013a). *Quito Patrimonio Digital*. Recuperado el 22 de octubre de 2017, de Convento de El Carmen Alto: <http://patrimonio.elcomercio.com/patrimonio-historico/convento-de-el-carmen-alto/asies#.WeywjlvWx0w>
- El Comercio. (2013b). *Quito Patrimonio Digital*. Recuperado el 22 de octubre de 2017, de Iglesia de Santo Domingo: <http://patrimonio.elcomercio.com/patrimonio-historico/convento-de-santo-domingo/asies#.WezN41vWx0w>

- El Comercio. (2013c). *Quito Patrimonio Digital*. Recuperado el 22 de octubre de 2017, de Iglesia San Agustín: <http://patrimonio.elcomercio.com/patrimonio-historico/iglesia-san-agustin/asies#.Wez0tlvWx0w>
- Espinoza, M. (2000). *Los mestizos Ecuatorianos y las señas de la identidad cultural*. Quito: Trama Social .
- Fernández Poncela, A. (2010). El Santo Niño de Atocha: patrimonio y turismo religioso. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 8(2), 375-387.
- Flores, E. (17 de noviembre de 2013). *Andes - Agencia Pública de Noticias del Ecuador y Suramérica*. Recuperado el 24 de octubre de 2017, de Recorrido por las siete cruces del Quito histórico: <http://www.andes.info.ec/es/noticias/recorrido-siete-cruces-quito-historico.html>
- Fundación Iglesia de la Compañía. (2009-2015). *Joya del Barroco 2009-2015*. Recuperado el 19 de octubre de 2017, de <http://fundacioniglesiadelacompania.org.ec/portal/index.php/la-iglesia/joya-del-barroco>
- Fundación Museos de la Ciudad. (2014). *Museo Monacal de Santa Catalina de Siena*. Recuperado el 22 de octubre de 2017, de <http://www.museosquito.gob.ec/index.php/item/69-museo-monacal-de-santa-catalina-de-siena>
- Gallardo de la Puente, C. (2014). *Fanescas: Un recorrido ancestral y contemporáneo por una tradición festiva del Ecuador*. Quito: Rescate de Los Sabores Tradicionales del Ecuador - UDLA.
- Herrera, S. (2011). La celebración de Semana Santa en la ciudad de Quito y en la parroquia de Santo Tomás de Alangasí. *KALPANA*(6), 1-9.
- Hughes, H. L. (1996). Redefining cultural tourism. *Annals of Tourism Research*(23), 707-709.
- Iglesias Católicas. (2016). *Directorio de Iglesias Católicas*. Recuperado el 22 de octubre de 2017, de Santo Domingo: <http://iglesias-catolicas.com/es/iglesia/quito-santo-domingo>
- Jaramillo Cisnero, M. (2013a). *Iglesia del Monasterio de Santa Bárbara*. Quito, Ecuador.
- Jaramillo Cisneros, M. (2013b). *Iglesia Santa Catalina*. Quito, Ecuador.
- Jurado Noboa, F. (2006). *Calles, plazas, casas y gente del Centro Histórico de Quito. Protagonistas de la Plaza Mayor y de la calle de las Siete Cruces de 1534 a 1950*. Quito: FONSAL.
- Kennedy, A. (2002). *Arte de la Real Audiencia de Quito, Siglos XVII - XIX*. Madrid: Editorial Nerea.
- La Hora. (2008). *Santa Bárbara, histórico y abandonado*. Recuperado el 23 de octubre de 2017, de <https://lahora.com.ec/noticia/447770/el-templo-a-pesar-de-ser-uno-de-los-primeros-de-la-ciudad-de-quito-es-poco-conocido-por-los-quitecos-la-iglesia-de-santa-bc3a1rbara-ubicada-en-el-centro-de-quito-entre-garcc3ada-moreno-y-manabc3ad-tiene-un-disec3b1o>
- La Hora. (2012). El recorrido a las siete iglesias es un acto de fe. *La Hora*. Recuperado el 25 de octubre de 2017
- Landázuri, M. (2008). *Salir del encierro. Medio siglo del Hospital Psiquiátrico San Lázaro en Quito*. Quito: Banco Central del Ecuador.

- López Ulloa, F. (1996). Del azul añil y blanco, al abanico de colores. En Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, *El Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural 1992-1996* (págs. 89-93). Quito.
- Mazarrasa, K. (2016). El Turismo Experiencial y Creativo: El Caso de Cantabria. *International Journal of Scientific Management Tourism*, 2(3), 195-203.
- Mercé, J., & Gallegos, J. (2011). *San Francisco: una historia para el futuro*. Quito: Tribal.
- Ministerio de Cultura y Patrimonio. (s.f.). *Programas y Servicios: Patrimonio Cultural*. Recuperado el 23 de septiembre de 2017, de <http://www.culturaypatrimonio.gob.ec/patrimonio-cultural/>
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador. (2013). *Centro de Atención Ambulatoria Especializado San Lázaro*. Recuperado el 23 de octubre de 2017, de <http://www.sanlazarogob.ec/index.php/hospital/historia>
- Ministerio de Turismo del Ecuador. (05 de septiembre de 2013). *Noticias: Quito celebra 35 años de la declaración como Patrimonio Cultural de Humanidad*. Recuperado el 24 de septiembre de 2017, de <http://www.turismo.gob.ec/quito-celebra-35-anos-de-la-declaracion-como-patrimonio-cultural-de-humanidad/>
- Ministerio de Turismo del Ecuador. (09 de junio de 2015). *Noticias: Turismo Religioso, una oportunidad para promover el turismo en Ecuador*. Recuperado el 24 de septiembre de 2017, de <http://www.turismo.gob.ec/turismo-religioso-una-oportunidad-para-promover-el-turismo-en-ecuador/>
- Ministerio de Turismo del Ecuador (Dirección). (2015). *Ruta Espiritual #SemanaSantaEc 2015* [Video].
- Ministerio de Turismo del Ecuador. (09 de septiembre de 2017). *Ecuador, el país más ganador de los World Travel Awards 2017*. Recuperado el 19 de octubre de 2017, de <http://www.turismo.gob.ec/ecuador-el-pais-mas-ganador-de-los-world-travel-awards-2017/>
- Minube. (s.f.). *Basílica En Monasterio De La Concepcion*. Quito, Ecuador.
- Moreno Egas, J. (2012). La dormición de la Virgen del Convento del Carmen Alto de Quito: apuntes sobre su historia. *SEMATA, Ciencias Sociais e Humanidades*, 24, 133-148.
- Noboa, G. (1963). *Tradiciones Quiteñas*. Quito: Voluntad.
- Núñez Jiménez, A. (1994). *Un Mundo Aparte: Aproximación de la historia de América Latina y el Caribe*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- Pastor Alfonso, M. (2003). El patrimonio cultural como opción turística. *Horizontes Antropológicos*, 9(20), 97-115.
- Pereira Valarezo, J. (2009). *La fiesta popular tradicional del Ecuador*. Quito: Ediciones La Tierra.
- Pérez, V. (2015). *Museos de Quito*. Recuperado el 22 de octubre de 2017, de <http://museosquitoecuador.blogspot.com/2015/>
- Quito Eterno. (s.f.). *Personajes*. Recuperado el 19 de octubre de 2017, de <http://www.quitoeterno.com/cgi-bin/wd/?pg=68>
- Quito Magnifico. (2005). *Catedral Metropolitana de Quito*. Quito, Ecuador.
- Quito Turismo. (2012). *Ruta 7 Cruces – García Moreno*. Recuperado el 22 de octubre de 2017, de <ftp://mail.quito-turismo.gob.ec/consultorias%20estudios%20QT%202010->

2012%20-

%20pdfs/030%20Rutas%20Patrimoniales/4.1%20L%EDnea%20Base%20de%20Negocio
s%20Identificados/L%EDnea%20Base%20Siete%20Cruces%20Negocios%20e%20Hitos
%20Arquitect%F3nicos/Hitos%20Arquit

Richards, G. (1996). *Cultural tourism in Europe*. Oxford: Wallingford.

Robles, J. (2001). Turismo Religioso: Alternativa de apoyo a la preservación del patrimonio y desarrollo. *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*.(316).

Téllez, J. (2010). *Arte Contemporáneo y Patios de Quito*. Recuperado el 23 de octubre de 2017, de Patio Hospital Psiquiátrico San Lázaro: <http://www.artepatiosquito.com/participante-3.html#>

Terán Najas, R. (2014). Repensar el patrimonio: el caso del Centro Histórico de Quito. *Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador*(5), 10-17. Obtenido de <http://mail.inpc.gob.ec/pdfs/Publicaciones/revista5.pdf>

Tohma. (2007). *Iglesia de San Francisco*. Quito, Ecuador. Recuperado el 21 de octubre de 2017, de https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Iglesia_de_San_Francisco,_Quito_Ecuador.jpg

Transport: Guía Ecuatoriana de Transporte y Turismo. (10 de abril de 2015). *El turismo religioso combina la espiritualidad y la visita a templos en la Semana Santa*. Recuperado el 24 de septiembre de 2017, de <http://transport.ec/actualidad/el-turismo-religioso-combina-la-espiritualidad-y-la-visita-a-templos-en-la-semana-santa/>

UNESCO . (2014). *Indicadores Unesco de Cultura para el Desarrollo: Manual Metodológico* . París.

UNESCO. (1992-2017). *World Heritage List: City of Quito*. Recuperado el 24 de septiembre de 2017, de <http://whc.unesco.org/en/list/2>

Vega, M. (2017). *Análisis Histórico Patrimonial de los Monasterios del Centro Histórico de Quito que se han abierto al turismo desde el año 2012 hasta el 2016*. Quito .

Viajeros.com. (2014). *Iglesia de San Agustín*. Quito.

Webster, S. (2012). La desconocida historia de la construcción de la iglesia de San Francisco en Quito. *Procesos - Revista Ecuatoriana de Historia*(35), 39-66.

Curriculum Vitae

Claudia Patricia Maldonado Erazo, Máster en Investigación en Ciencias Sociales y Jurídicas: Especialidad en Empresa y Turismo (MUI) por la Universidad de Extremadura en la Facultad de Empresas, Finanzas y Turismo (FEFyT), Cáceres, España. Docente investigador de la Universidad Técnica Particular de Loja - UTPL, Loja Ecuador. Técnico de Investigación en la UTPL en proyectos relacionados al desarrollo del turismo rural y la integración social y económica de localidades fronterizas. Sus principales Líneas de investigación son: Gestión de empresas, Finanzas y Turismo. E-mail: cpmaldonado1@utpl.edu.ec

María de la Cruz del Río-Rama, doctora en Dirección y Organización de Empresas por la Universidad de Vigo. Actualmente es profesora Contratada Doctora e investigadora del Departamento de Organización de Empresas y Marketing de la Universidad de Vigo, Campus de Ourense, Galicia, España. Forma y ha formado parte del cuadro de profesores de varios Máster nacionales e internacionales de Empresa, Turismo y Deporte impartiendo docencia en el ámbito de la Gestión de la Calidad y el Turismo de Salud y Bienestar. Miembro de Comités

Científicos en números Congresos nacionales e internacionales, así como ponente invitado de conferencias. En su extenso currículum cuenta con publicaciones de investigación en revistas nacionales e internacionales indexadas y con factor de impacto (JCR, SJR/Scopus, etc.) así como también de abundantes capítulos de libros, y colaboraciones en proyectos de investigación relacionados con el turismo y la empresa. Es editor de libros con las Editoriales Springer e IGI GLOBAL, así como, editor invitado y revisor de varias revistas indexadas nacionales e internacionales. Sus principales líneas de investigación son: Sistemas de Gestión de la Calidad (SGC), La marca "Q de Calidad Turística" de España, ISO 9000, ISO 14000 y EMAS; Turismo: Turismo de Salud y Bienestar: Termalismo y Talasoterapia; Turismo rural, Enoturismo, Emprendimiento y Educación Superior. E-mail: delrio@uvigo.es

José Álvarez-García, Doctor en Dirección y Planificación de Turismo por la Universidad de Vigo, España. Profesor Contratado Doctor e investigador en el Departamento de Economía Financiera y Contabilidad de la Facultad de Empresa, Finanzas y Turismo (FEFyT) de la Universidad de Extremadura - UEx, Cáceres, España. Acreditado como Profesor Titular de Universidad por ANECA. Postgraduado Oficial en Dirección Creación e Innovación de empresas "Master CIDIE" por la Universidad de Vigo, Master MBA Executive en Administración y Dirección de Empresas por la Escuela de Negocios Caixa Nova, Vigo, Galicia (España). Curso Avanzado en Dirección y Gestión de la Distribución Agropecuaria, Escuela de Negocios Caixanova. Licenciado en Veterinaria por la Universidad de León, Castilla y León, España, en la especialidad de Producción Animal y Economía Agraria y Diplomado en Sanidad por la Escuela Nacional de Sanidad de España. Ha sido miembro del Comité Ejecutivo y de Dirección de la Multinacional Conagra Food en España, con una antigüedad en la misma de cerca de 20 años, hasta el año 2008. Miembro de Comités Científicos en números Congresos nacionales e internacionales y ponente invitado de conferencias nacionales e internacionales. Es autor de numerosos artículos de investigación en revistas nacionales e internacionales indexadas y con factor de impacto (JCR, SJR/Scopus, etc.) así como también de abundantes capítulos de libros, editor de libros con las Editoriales Springer e IGI GLOBAL, así como editor invitado y revisor de varias revistas indexadas nacionales e internacionales. Sus principales líneas de investigación son: Sistemas de Gestión de Calidad: la marca "Q de Calidad Turística" de España, ISO 9000, ISO 14000 y EMAS; Turismo: Turismo de Salud y Bienestar, Termalismo y Talasoterapia; Turismo rural, Turismo del Vino; Turismo cinegético; Emprendimiento y Docencia en la Educación Superior. E-mail: pepealvarez@unex.es

Paúl Oswaldo Sarango Lalangui, Master en Investigación en Empresas y estudiante del Doctorado en Empresas en la Universidad de Barcelona, España. Docente investigador de la Universidad Técnica Particular de Loja en las líneas de Investigación en Emprendimiento Sostenible y Responsabilidad Social Universitaria. Investigador principal del grupo de Investigación y Nueva Empresa del Departamento de Ciencias Empresariales. Ha participado en proyectos de investigación y vinculación con la colectividad; uno de los más destacados es Factores clave de éxito para la sostenibilidad en la creación de empresas de la Zona 7 del Ecuador: Sostenibilidad social, financiera y medioambiental, con la participación de la Universidad de Barcelona y la Universidad Autónoma de Barcelona. E-mail: posarango@utpl.edu.ec

“El Arquillo”, un cuento alrededor de la Vía de la Plata

“El Arquillo”, a tale around the Silver Route

Elena Villullas Pérez¹

elena_villullas@hotmail.com

Universidad de Extremadura - UEx, Cáceres, España

Juana Gómez Pérez²

gomezperez@unex.es

Universidad de Extremadura - UEx, Cáceres, España

Resumen

La investigación se centra en la difusión del paisaje cultural extremeño, concretamente de la Villa del Arco, patrimonio local con el premio ADENEX 2012, localizada en la Sierra de Cañaveral (Cáceres), camino de la Vía de la Plata. Gracias a su olmo centenario, sus pilones de agua cristalina y su iglesia que data del 1847, acogida por su riqueza en flora y fauna, hacen de dicha aldea con cuatro habitantes, en un lugar mágico para descansar de la peregrinación, a pesar de encontrarse a 4 km del centro de Cañaveral, parada de la Etapa XII de la Vía de la Plata. Valiéndonos de los álbumes ilustrados se diseñó el álbum casi sin palabras “El Arquillo”, con el fin último de proporcionar un material lúdico, turístico e internacional que muestre mediante el lenguaje visual los aspectos más destacados del entorno en el que se encuentra el visitante y fomentar la educación patrimonial en el público infantil. El estudio se lleva a cabo desde una doble perspectiva, al indagar en el ámbito pedagógico y turístico. Además de promover rutas complementarias a la Vía de la Plata a su paso por Cañaveral, promoviendo la apertura del albergue que se encuentra en la Villa del Arco.

Palabras claves: el Arquillo, turismo creativo, educación patrimonial, álbum sin palabras, patrimonio cultural, paisaje extremeño y educación artística.

Abstract

The research focuses on the dissemination of Extremadura's cultural landscape, specifically the Villa del Arco, a local heritage with the ADENEX 2012 award, located in the Sierra de Cañaveral (Cáceres), on the Vía de la Plata. Thanks to its centenary, its crystalline water pylons and its church dating from 1847, make this village with four inhabitants, a magical place to rest from the pilgrimage, despite being 4 km from the center of Cañaveral, stop of Stage XII of the Vía de la Plata. Using the illustrated albums, the almost wordless “El Arquillo” was designed, with the ultimate aim of providing a playful, touristic and international material that shows through the visual language the most outstanding aspects of the visitor's environment and promotes patrimonial education for children. The study is carried out from a double perspective when investigating in the pedagogical and tourist range. In addition to promoting complementary routes to the Vía de la Plata as it passes through Cañaveral, fostering the opening of the hostel located in Villa del Arco.

Key word: the Arquillo, creative tourism, heritage education, wordless book, cultural heritage, landscape of Extremadura and artistic education.

Introducción

Cañaveral es un municipio de la provincia de Cáceres, en la comunidad Autónoma de Extremadura, con 1304 habitantes. Es conocida por su localización en plena Vía de la Plata y por formar parte del Entono Natural de Monfragüe. De esta localidad podemos destacar la colección de chimeneas antiguas del siglo XIX y sobre todo la Villa del Arco, una pedanía de Cañaveral, en la que se centra esta investigación, por su riqueza arquitectónica, flora y fauna. Con el fin último de fomentar la conservación del entorno y promover un desarrollo sostenible. Para ello se diseñó un material que ayudara a concienciar a la población de la importancia de conservar su entorno más cercano, desde la primera infancia. Además de extrapolar este material al ámbito turístico o propagandístico, al utilizar los álbumes ilustrados o álbumes sin palabras, como recurso turístico de la Villa del Arco. Estos álbumes son un género literario caracterizado por la utilización de imágenes para narrar una historia, donde el texto puede ser subyacente, así los describe Emma Bosch (2012). Además los clasifica en tres tipos: sin palabras, casi sin palabras y falsos álbumes sin palabras, dependiendo el número de palabras que acepta en sus páginas, de entre todos ellos se seleccionó, el modelo de álbum casi sin palabras. Los álbumes casi sin palabras están concebidos principalmente con signos visuales aunque incluyen algún texto en sus páginas, ya sea imprescindible o no. Por otra parte, el material diseñado ofrece la posibilidad de su versatilidad, ya que es apto para cualquier edad y la lengua materna no será un obstáculo para su utilización.

Marco conceptual

La Villa del Arco es una pequeña aldea a 4 km de Cañaveral localizada en la Sierra del Arco, una de las tres sierra que conforman la Sierra de Cañaveral. Dicha aldea fue abandonada a partir de 1960 por la emigración, quedando actualmente 4 habitantes en la zona. Antes de dicho suceso tenía una población de 40 habitantes que se sustentaban con actividades del sector primario, como la ganadería y la agricultura. Predominaban los cultivos de trigo y cebada, al igual que los rebaños de ovejas y cabras. Presenta una rica arquitectura tradicional en un excelente estado de conservación, que con tan solo pasear por sus calles nos traslada sin dificultad a su pasado rural. Además, cuenta con varias fuentes y pilones, siempre rebosantes de agua, y los restos de un olmo con unos 500 años de antigüedad. En lo alto se encuentra uno de sus edificios más relevantes, la Iglesia de la Asunción o del Arco que data del 1847 (Red de Extremeña de Desarrollo Rural, Diputación de Cáceres y ADEME, 2016). Un entorno rico en flora y fauna típica extremeña, donde destacamos la presencia en sus tierra de magarza, retama negra, cantueso o encinas donde podemos observar cigüeñas, ciervos, liebres, sapos partero ibérico, águila imperial y buitres negros, entre otros. Se encuentra dentro de la ZEPA Canchos de Ramiro-Ladronera, siendo la Sierra del Arco uno de sus núcleos relevantes, por lo que la ruta posee una gran riqueza ornitológica, además de las vistas de los llanos de Cáceres y el embalse de Alcántara (Consejería de Industria, Energía y Media Ambiente, 2004).

En la Plaza del Álamo, se encuentra su mayor atractivo turístico natural, el olmo centenario o conocido por la zona como El abuelo. Su altura no supera los 15 metros y su perímetro de tronco era de 8,48 metros. En la primavera de 1998 un violento ataque de grafiosis fulminó a este ejemplar en pocos meses (Consejería de Agricultura y Medio Ambiente, 2004). Pero gracias a las reformas llevadas a cabo en 2015 por el Ayuntamiento de Cañaveral y ADEME, su estructura permanece.

Subiendo por la calle del Laurel corre el agua procedente de los pilones de la iglesia que termina en las regaderas de las estrechas calle de la aldea, donde siempre mana el agua, independientemente de la época del año, se crea un microclima en esta área. En la parte alta de estos pilones esta la Iglesia del Arco que data de 1843, la cual destaca por sus coloridos

murales que cubren el retablo y su pequeño museo de donaciones y peticiones de los huéspedes (Núñez, 2014).

Continuando en la subida del llamado El Egido se encontraba la casa escuela con 12 alumnos aproximadamente, donde ejercieron como maestras Dña. María Ruiz Pérez, Dña. Antonia Galán y Dña. Gloria Pérez. El edificio contaba con dos plantas, la planta baja estaba compuesta por las estancias principales (cocina, comedor, aula y dormitorio) que daban a la explanada denominada El Llano del Cura. La cocina y el comedor estaban en una misma sala, acogida por una chimenea. Al lado se encontraba el dormitorio de la maestra, con una decoración sencilla y práctica. Y por último, la estancia de mayor tamaño era el aula escolar. En cuanto al material educativo que disponía la escuela consistía en una pequeña biblioteca, un globo terráqueo, dos pizarras, un mapa de España, un ábaco y un crucifijo junto a la foto de la Inmaculada concepción. En la segunda planta no se conoce cuál sería su función, solo que había dos estancias de tamaño reducido y bajos techos. Toda la Casa Escuela presentaba los suelos de pizarra, un patio en la parte trasera con un pozo e higueras a su alrededor, algo típico de la arquitectura de la Villa del Arco. Esta Casa Escuela del Arco se intentó restaurar por la Asociación Amigos del Arco, pero carecían de recursos económicos. Por tanto el ayuntamiento de Cañaveral la convirtió en un moderno albergue de peregrinos del Camino de Santiago, que no llegó a inaugurarse (Dominguez, 2001).

De esta pequeña aldea, los escritos dicen que en la Calle de la Sartén se encontraba la cárcel, una edificación de una planta donde viviría también el alguacil. Cerca se encontraban dos hornos de pan, uno en la Plaza del Álamo y otro en la Calleja del horno. A día de hoy solo se conservan los escombros del horno de pan de la Calleja del horno. Relativo al mencionado horno encontramos la siguiente información en las actas del 27 de noviembre de 1898 del ayuntamiento del Arco¹¹⁹:

“El regidor Francisco Hernández se manifestó que era preciso tratar algo sobre el Horno de Pan que posee este municipio que se encuentra parado teniendo las mujeres que ir amasar al inmediato pueblo de Cañaveral, lo cual les era muy molesto y era preciso buscar una persona que se encargara de él aunque se le diera alguna remuneración a cargo de los del municipio estando presente el Alguacil de este Ayuntamiento, Miguel Díaz, hizo la proposición siguiente: que se componga la puerta del corral del concejo y se le dé la llave en calidad de corralero y él se compromete a que ande el horno una vez o dos todas las semanas según la gente que quiera amasar y habiéndose puesto a decisión se acordó por unanimidad acertar la proposición hecha por dicho Miguel Díaz y en su consecuencia que entregue la llave del corral Don Vicente Ramos Caso y que cese en referido cargo" (Orovengua, 2012).

La Villa del Arco disponía de su propio ayuntamiento en la Calle de la Iglesia con trasera en la Calle de los Naranjos, hasta que en 1970 que pasó a pertenecer al ayuntamiento de Cañaveral. Era de pequeñas dimensiones y de una sola planta, con el piso de pizarras. Este edificio es en la actualidad la sede de la Asociación Amigos del Arco, que promueve la conservación y el cuidado de este paraje turístico. Las labores de recuperación de esta pequeña aldea fueron recompensadas con el Premio ADENEX 2012 por su contribución a la conservación de la naturaleza y el patrimonio cultural. En el año 2015, el proyecto de recuperación de la plaza del Álamo y las acequias de riego, recibió el premio "municipio sostenible" por la oficina de la UNESCO de Cáceres (ADEME, 2016). Para mantener este bien cultural cada septiembre se reúne la gente de Cañaveral y alrededores para celebrar la

¹¹⁹ Orovengua, E. (28 de abril de 2012). *Antecedentes del Arquillo* [Mensaje en un blog]. Recuperado de: <http://villadelarco.blogspot.com.es/2012/>

Fiesta del Arco, donde se puede degustar de dulces típicos de la zona y se recauda dinero para mantener su belleza. Pero lo más característico y lo que más sorprende a sus visitantes es la utilización de la Fuente de la Rosa y de los pilones de la iglesia como fuente natural de refrigeración del ponche y las sandías, fruta típica de esta celebración.

Marco metodológico

El estudio se llevo a cabo mediante la metodología mixta, donde destacan las entrevistas en profundidad a un grupo de 13 sujetos de Cañaveral que cumplían el criterio de ser padre o madre de niños con edades comprendidas entre 1 y 8 años de edad, con el fin de conocer los gustos y preferencias de los niños y niñas en la primera infancia. Además de conocer el estado de la cuestión de los álbumes ilustrados, para comprobar si se utilizan después de la adquisición de la lectura. Al igual que conocer si le otorgan importancia a la educación patrimonial. Por otro lado se entrevisto en profundidad al representante de la Asociación Amigos del Arco de Cañaveral, para recabar información sobre la Villa del Arco. Todas las entrevistas se llevaron a cabo en su ambiente propio y se tuvo en cuenta un lenguaje sencillo y cercano.

Resultados y discusión

Las entrevistas a los padres y madres determinaron un conocimiento de los álbumes ilustrados o álbumes sin palabras, aunque una parte de ellos los asociaban a un material para prelectura y desconocían de la existencia de este género literario como un recurso universal, adaptado para diferentes edades. Por ello se les ofreció una lista de recomendaciones de lectura de este tipo de álbumes para diferentes edades, ayudándoles a ejercitar su alfabetización visual. También nos ofrecieron información de los gustos y preferencias de los niños, por ejemplo que a pesar de la edad los niños no se cansan de las texturas y troquelados de los cuentos, que les apasionan los temas de aventuras a ambos géneros y que les gusta ser los protagonistas del cuento. En cuanto a la educación patrimonial, comentan que :

“Se centran en aspectos muy generales y lejanos al niño, no les explican la historia de su pueblo, ni de Cáceres por ejemplo, donde podrían ir de excursión y conocerlo en primera persona” (Entrevistada M. E. M.).

En cuanto a la entrevista al presidente de la Asociación Amigos del Arco nos aporta un dato muy relevante para la investigación, una vieja leyenda asociada a la Casa Escuela del Arco, la cual se resume en que en la Villa del Arco todas las tardes se escapaban unas traviesas gallinas blancas de sus corrales y depositaban huevos en un hueco del viejo olmo de la Plaza del Álamo. Dichos huevos los recogían los niños y regalaban este preciado manjar a su maestra, puesto que su nivel económico era muy bajo. De tal manera que esta leyenda va asociada a refrán español: pasar más hambre que un maestro de escuela.

Teniendo en cuenta estos aspectos se diseño el álbum casi sin palabras “El Arquillo”. En primer lugar se determinó el tema y la trama del álbum al igual que las secuencias narrativas. El tema que más se asemeja al álbum es el de aventuras y la trama se resume en la excursión de un grupo de niños y niñas que se disponen a descubrir nuevos sitios y viejas leyendas de la zona.

Antes de comenzar con los primeros bocetos se realizó el *story board* del cuento, pero con una peculiaridad, en vez de realizar pequeños bocetos de cada escena, se diseño un *story board* con palabras de las ideas a transmitir en cada escena narrativa y observar el número de páginas que iba a tener el libro, dando lugar a 13 escenas sin contar las guardas, la portada y contraportada, es decir un total de 17 láminas encuadernadas.

El álbum casi sin palabras "El Arquillo" combina diversas técnicas artísticas como la fotografía, dibujo, plumilla y aguada. La fotografía se usaría exclusivamente para mostrar los elementos patrimoniales de la Villa del Arco (el olmo, los pilones y la iglesia) y de Cañaveral (las chimeneas del siglo XIX) que se integraran con el dibujo. La plumilla se usará para repasar contornos realzar aspectos concretos del dibujo. Por otro lado la aguada se aplicará en fondos y en las escenas que evocan al pasado. Además se dispondrá de variedad de materiales plásticos como goma eva, fieltro y cartulina para desarrollar texturas y volumen en el álbum ilustrado. Por consiguiente se determinó el tamaño del álbum, seleccionado un tamaño inusual para fomentar la lectura en grupo y la unión familiar, con un blog Canson de dibujo basik A3+ de 32,5x46cm con un grosor en el papel de 150g/m². En cuanto al cromatismo se acordó la utilización de lápices acuarelables por su brillo, la tinta china en barra para fondos por su suavidad y la tinta china líquida para evocar al pasado por su intensidad.

A partir de estos planteamientos se comenzó a diseñar a los personajes del álbum, el alma de cualquier cuento. Se pretende mostrar personajes variados con personalidades muy diversas de tal manera que el público infantil y juvenil pueda identificarse con ellos. Se decidió crear un pequeño grupo de aventureros, compuesto por tres niñas y dos niños junto a un adulto que podrá ser su profesora, monitora o guía en dicha aventura. Los trazos del dibujo se basan en los dibujos de *cartoons*, caracterizados por comenzar sus bocetos con figuras geométricas que dan volumen al anime.

En la primera escena se observa el comienzo del viaje de estos jóvenes aventureros, contextualizando su procedencia y exponiendo el primer troquelado del álbum, las puertas del autobús. Comienzan el viaje y llegan a su destino, Cañaveral (Fig. 1), seguidamente deben decidir que ruta van a realizar para llegar a la Villa del Arco, aunque el lector no sabe a dónde se dirigen (Fig. 2). Además se observa la flora y fauna de la zona.

Tras este largo recorrido los personajes llegan al Arquillo, concretamente en la Plaza del Álamo con el ejemplo de encaje fotográfico del olmo centenario (Fig. 3). En la escena se observan las diferentes reacciones de los niños y se expresan más aspectos de sus preferencias y personalidad, como por ejemplo descubrimos la pasión fotográfica de una de las niñas. Además las puertas de las parcelas muestran animales típicos de la evoción a la ganadería.



Figura 1. Título: *llegada a Cañaveral.*



Figura 2. Título: rutas, flora y fauna.



Figura 3. Título: la Plaza del Álamo.

Llegando a la parte alta de la Villa del Arco llegamos a los pilones y a la iglesia de la Asunción, donde aprenderán a disfrutar de los recursos naturales, además de fomentar su conservación y respeto. Por otro lado es una de las escenas más dinámicas al poder articular los personajes e interactuar con ellos. Tras darse un baño en los pilones la guía dirige a los niños a la explanada de la iglesia para comenzar a contarles como era la vida en la Villa del Arco antes del 1960 y su vieja leyenda, todo ello con el mayor representante de la zona, una vieja cigüeña (Fig. 4). La proyección que realiza la vieja cigüeña muestra la vida de la Casa Escuela, desde la vestimenta, las creencias, sus juegos tradicionales y la leyenda de las gallinas blancas (Fig. 5).

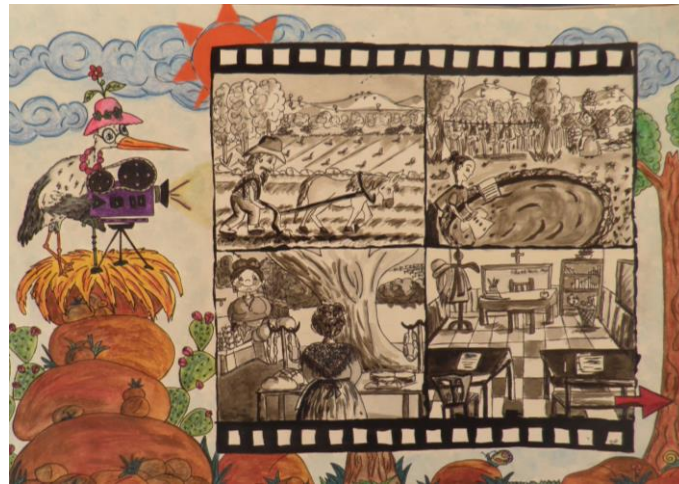


Figura 4. Título: *la vida en la Villa del Arco antes del 1960.*

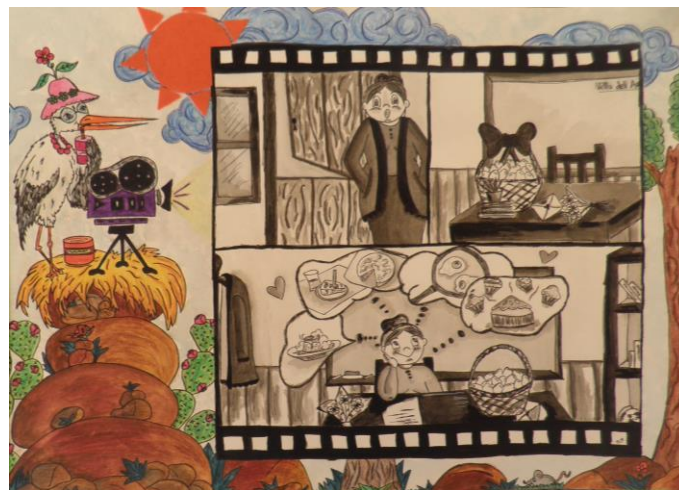


Figura 5. Título: *pasar más hambre que un maestro de escuela.*

Volviendo al presente, los niños se encuentran con un peregrino que se desvía de la Vía de la Plata y decide conocer un poco de la cultura de Cañaveral visitando El Arquillo. En su mochila esconde mediante un troquelado una cesta llena de huevos (Fig. 6), de tal manera que los niños y niñas deciden recrear la leyenda dándole las gracias a su guía con una fiesta, elaborado dulces típicos extremeños y comiendo sandía de postre que refrigeran en la Fuente de la Rosa.

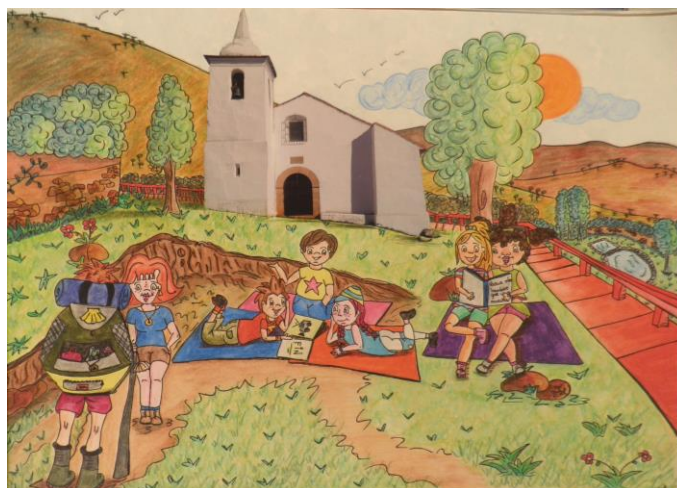


Figura 6. *Título: el peregrino curioso.*

Una vez analizada la secuencia narrativa del álbum, nos centramos en la portada y contraportada que hacen referencia a la vegetación más predominante en la zona, las pitas y chumberas. Por otro lado las guardas son peritextuales e ilustradas al hacer referencia a escenarios de la secuencia narrativa. La guarda de la contraportada posee una breve aclaración de aspectos del álbum que ayudan a la relectura e reinterpretación del cuento. Tras todo el proceso creativo se encuadernó el álbum y se pidieron los derechos de autor en la oficina provincial del registro de la propiedad intelectual y del depósito legal de Cáceres.

Conclusiones

Tras la realización de este estudio comprobamos que los álbumes ilustrados son un material idóneo para el fomento de la educación patrimonial y difusión del conocimiento de un área, para contribuir a su desarrollo sostenible. A partir del lenguaje visual mostramos las características del entorno de una manera más lúdica y adaptada a todas las peculiaridades de los visitantes, convirtiéndolo en un recurso universal, dinámico y lúdico. De tal manera, el álbum casi sin palabras "El Arquillo" abre nuevas líneas de investigación encaminadas a la promoción y el desarrollo, como podrían ser: el análisis del uso de los álbumes ilustrados en la educación formal e informal, el estudio de la repercusión social del álbum casi sin palabras "El Arquillo", investigación artística sobre el Camino de Santiago y la Ruta de la Plata con el diseño de un nuevo álbum ilustrado.

Para finalizar, el álbum casi sin palabras "El Arquillo" supone un recurso innovador y lúdico para el fomento de la educación patrimonial, el turismo creativo y el desarrollo sostenible de las áreas menos desarrolladas, usando como motor de su impulso sus recursos naturales y patrimoniales.

Referencias bibliográficas

- ADEME. (2016). Memorias de acciones 2015. Recuperado de: http://www.ademe.info/wp-content/uploads/2017/05/Memoria_Actividades_2015.pdf
- Bosch, E. (2012). ¿Cuántas palabras puede tener un álbum sin palabras?. *Ocnos*, 8, 75-88.
- Consejería de Agricultura y Medio Ambiente, (2004). Árboles singulares de Extremadura. Badajoz, España: Junta de Extremadura. Recuperado de: http://extremambiente.gobex.es/files/biblioteca_

digital/arboles_singulares/ARBOLES%20SINGULARES%20DE%20EXTREMADURA%20B.pdf

Consejería de Industria, Energía y Media Ambiente. (2004). La Dehesa Extremeña. Mérida, España: Junta de Extremadura. Recuperado de: http://extremambiente.gobex.es/files/biblioteca_digital/la_dehesa/1-12.pdf

Dominguez, A., (2001). Un peregrino en Cañaveral. Madrid, España: Mileto Ediciones.

Núñez, M. (22 de octubre de 2014). El Arquillo: 4 vecinos, 8 casas y 2 hoteles. Hoy. Recuperado de: <http://www.hoy.es/20080915/caceres/arquillo-vecinos-casas-hoteles-20080915.html>

Orovengua, E. (28 de abril de 2012). Antecedentes del Arquillo [Mensaje en un blog]. Recuperado de: <http://villadelarco.blogspot.com.es/2012/>

Red de Extremeña de Desarrollo Rural, Diputación de Cáceres y ADEME, (2016). Villa del Arco. Recuperado de: http://redex.org/ficheros/archivos/2016_03/ademe-aldea-del-arco_1.pdf

Curriculum Vitae:

Elena Villullas Pérez, Joven investigadora en formación por la Universidad de Extremadura, en el año 2017 finaliza sus estudios de posgrado en la especialidad de CC.SS. Graduada en Educación Infantil. Simultanea la investigación con la docencia, con una experiencia de dos años y seis meses. En la actualidad ejerce como maestra de educación infantil en la guardería Peter Pan de Cañaveral. Email: elena_villullas@hotmail.com

Juana Gómez Pérez, Doctora en Educación Artística y Licenciada en BB.AA. Es profesora titular de Expresión Plástica en la Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura. Sus líneas de investigación se centran en la difusión del patrimonio cultural extremeño a través de la educación artística. Email: gomezperez@unex.es

Cultura y Patrimonio Musical en Rutas de Peregrinación. El Caso de la Vía de la Plata en Extremadura

Musical Culture and Heritage on pilgrimage routes: A case study of the Vía de la Plata (Silver Way) in Extremadura

Pilar Barrios Manzano

pbarrios@unex.es

University of Extremadura, Cáceres, Spain

Resumen

El patrimonio musical une lo tangible, con lo intangible, la vivencia de generaciones, da vida a las piedras, une a los intelectuales con los campesinos y agricultores... Acompaña al peregrino.

Pero ¿por qué es precisamente al poner en valor la cultura, cuando se olvida ese patrimonio musical, ese resurgir de la vida en la piedra, en el camino, en la soledad y en la reunión de caminantes? Esos grandes órganos, esos tamborileros con su gaita y tamboril, la turuta, el laúd, la guitarra, el canto gregoriano y la polifonía en las iglesias y monasterios, el canto popular en grupo, los romances interpretados por los lugareños, que se unen a los que trae en su bagaje el peregrino, la riqueza de las danzas rituales a lo largo del camino...

En esta aportación se hace una larga reflexión sobre ello y se presentan propuestas para desarrollar un programa artístico para ampliar la cultura y el sentido en una ruta de peregrinación, la Vía de la Plata a su paso por Extremadura.

Palabras Clave

Patrimonio musical, turismo religioso, rutas de peregrinación, Vía de la Plata, Música Extremeña

Abstract

One important component of cultural heritage that can be promoted is music. Musical heritage joins the tangible with the intangible, gives life to stones, unites experiences across generations and between intellectuals, farmers, and workers, and accompanies pilgrims at every step along the way.

When speaking of promoting culture, how can we forget musical heritage and its power to revive lifeless stones on the pilgrim's path or in the loneliness and gathering of walkers?... the majestic organs, the musicians with their bagpipes and drums, the horns, the lutes, the guitars, the Gregorian chant and counterpoint in churches and monasteries, the popular tunes sung in groups, the ballads sung by locals that connect with the stories brought by the pilgrims in their backpacks, the wealth of ritual dances all along the way.

This presentation will undertake an extensive reflection about these themes and will present proposals for developing an artistic programme for expanding the role of culture and meaning on a pilgrimage route, the Vía de la Plata, in its course through Extremadura.

Key Words:

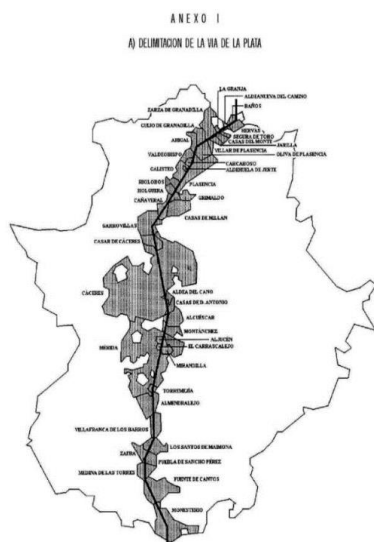
Musical heritage, religious tourism, pilgrimage routes, Vía de la Plata (Silver Way), Extremaduran music

Introducción

No hace demasiado tiempo que en los distintos sectores implicados se han ido igualando los movimientos turísticos en torno a los parajes naturales con los destinados a disfrutar de los llamados “paisajes culturales”. Al mismo tiempo hay una conciencia cada vez más clara de que el paisanaje es tan importante como el paisaje. No hay más que viajar por nuestros pueblos, y según vamos recorriendo monumentos, nos acercamos a los naturales del lugar, para enseguida tomar contacto con costumbres, tradiciones y ritos. Es la sabiduría popular, la persona de cada lugar la que aporta comportamientos, formas de vida, pensamientos, sentimientos, costumbres..... Sin embargo en la Comunidad de Extremadura podemos observar, en la mayor parte de los casos, que no hay una conciencia clara sobre el valor de esos bienes patrimoniales.

Ya en el Gran Programa IV de la UNESCO, la estrategia a medio plazo para 2008-2013 (34C/4), según el artículo 04003, era proseguir las labores de protección y conservación del patrimonio en todas sus formas (material e inmaterial, cultural y natural, mueble e inmueble), destacando como línea prioritaria “Proteger, salvaguardar y administrar el patrimonio material e inmaterial, lo que servirá para poner de relieve cómo el patrimonio contribuye simultáneamente al desarrollo sostenible y a la cohesión social...”

Si en la actualidad se está trabajando la puesta en valor y la potenciación de la riqueza cultural de esta Comunidad con el fin de incluirla en las rutas de los viajeros, en su más amplio sentido, es quizá precisamente en la Vía de la Plata, como ruta de peregrinación, donde menos se ha dado esa puesta en valor. La principal causa es la escasez de infraestructuras, programas



de actividades y actores implicados en sus múltiples facetas, políticos, agentes culturales, anfitriones, vecinos artífices e informantes, catalizadores y difusores de las tradiciones. Con todo ello nos encontramos con que los artífices y portadores de la cultura son personas de avanzada edad, por lo que es importante que se transmita a nivel intergeneracional e institucional. En relación con todo lo anterior hay que analizar el potencial del patrimonio intangible como recurso para el desarrollo social y turístico en el caso de la Comunidad Extremeña, haciendo especial hincapié en las señas de identidad que la definen. Hay que buscar además líneas de actuación, por una parte dentro de la propia Comunidad que atrae al viajero y, por otra estudiando las características compartidas con otros lugares geográficos y con otras culturas que, de la misma manera, atraen al viajero interesado e implicado; lo que induce a conocer y valorar al propio extremeño en la historia y la cultura.

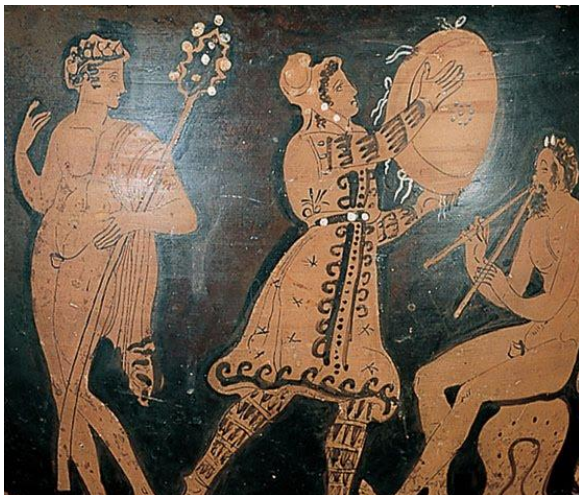
El patrimonio musical une lo tangible, con lo intangible, la vivencia de generaciones, da vida a las piedras, une a los intelectuales con los campesinos, agricultores... Acompaña al peregrino. Podríamos dedicar muchas páginas a hablar sobre ello, pero en este caso se presentan algunos de los recursos posibles para ampliar y dar más sentido aún al peregrino de la Vía de la Plata, desde la religiosidad popular, desde la diversión y el ocio compartido, dentro de las largas caminatas, los grandes silencios y las largas conversaciones que lo acompañan... Pero ¿por qué es precisamente al poner en valor la cultura, cuando se olvida ese patrimonio musical, ese resurgir de la vida en la piedra, en el camino, en la soledad y en la reunión de caminantes? Órganos, canto gregoriano y polifonía en archivos y coros de catedrales e iglesias, tamborileros de gaita y tamboril, instrumentos como la turuta, el laúd, la

guitarra; el canto popular en grupo, los romances interpretados por los lugareños, que se unen a los que trae en su bagaje el peregrino, la riqueza de las danzas rituales a lo largo del camino...”.

En este sentido se presenta esta aportación, en la que los aspectos esenciales de la investigación son:

- Dar a conocer el patrimonio musical en la Vía de la Plata a su paso por Extremadura.
- Analizar y describir la cultura musical para su puesta en valor como recurso básico y complementario en el peregrino de la Vía de la Plata extremeña.
- Revisar el grado de implicación en instituciones y responsables en esta parte de la cultura y la historia.
- Potenciar en los paisanos de los pueblos la toma de conciencia del valor del patrimonio musical como parte de la cultura y su difusión
- Preparar un cuadrante de posibles actividades musicales en la Vía de la Plata en relación con su propio patrimonio y en comparación con otros lugares relacionados.

Fuentes y metodología



Estas investigaciones están especialmente basadas en fuentes directas, la que nos transmiten por tradición oral la sabiduría popular de los vecinos de los pueblos, la bibliografía existente, documentos en archivos catedralicios, municipales e históricos, en fuentes literarias y de viajeros. Es muy importante en las visitas a centros arquitectónicos de valor el entrar en archivos de música impresa, música “a papeles” (Inédita). Son de especial relevancia también la música y danza de tradición oral que se conserva en la tradición popular





Virgilia Morcillo (Valdeobispo)

Santiago Béjar (La Pesga. Hurdes)

En cuanto a las líneas metodológicas que desarrollamos están basadas en el trabajo de campo con la observación y participación activa en lugares etnográficos, “resolanas” de mujeres, “mentirones” de hombres. Consulta de documentos de archivos catedralicios, municipales e históricos, fuentes iconográficas. Y la visita a espacios en los que la música está claramente representada, catedrales, iglesias, conventos, monasterios palacios, iglesias. No hay que olvidar la participación activa con la interpretación musical en grupos ya establecidos o improvisados en las paradas el caminante, los instrumentos musicales, etc.

Marco conceptual. Algunas muestras del patrimonio musical extremeño

Con el fin de conseguir enriquecer las vivencias del peregrino, enriqueciendo a su vez las de los lugareños, es importante motivar a este último en el sentido de valorar su patrimonio cultural e histórico, para que motive y aporte al peregrino ese sentido de ocio saludable y de calidad.

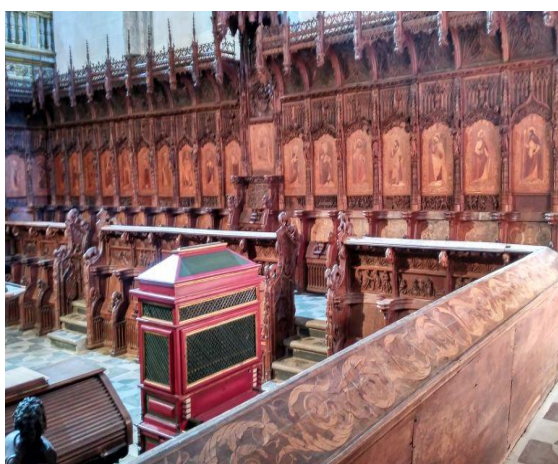
Son varias las iglesias, capillas, otros edificios de las distintas épocas de la historia en la Vía de la Plata, No hay un solo pueblo en el que no quede una iglesia y algún otro edificio. Archivos eclesiásticos, catedralicios, monacales, municipales en los que se conservan documentos que hacen referencia a hechos musicales. En estos archivos se encuentran además obras musicales y muestras de que en su momento existieron las capillas musicales, todo un grupo de cantores, ministriles (instrumentistas). En estas iglesias y catedrales se encuentran los coros donde se colocaban todos estos músicos (Barrios: 2002)

A veces en los propios archivos se encuentran obras de música de autores, que además se encuentran grabadas y en internet. Con estas músicas, canto gregoriano y/o polifónico se pueden tener todo un ambiente musical en los edificios y también organizar conciertos y recreaciones. Sirvan algunos ejemplos de difuntos, ya que estamos en el mes de noviembre, como:

- Juan Vásquez *Agenda Defunctorum*
<https://www.youtube.com/watch?v=eTvcAZjCzwmw&t=22s>
- Cristóbal de Morales: *Introitus Requiem Aeternam*
<https://www.youtube.com/watch?v=ZLPgDL0KZeM>

Esta música que podríamos encontrar en la Catedral de Plasencia, donde además existen numerosas referencias a la música en la iconografía de las misericordias de la sillería del coro, así como dos órganos y un realejo incluido en el mismo coro. Cuenta además con un importante archivo que nos da importantes muestras historiográficas y con un destacado archivo de música “a papeles” y cantorales litúrgicos.

También en este archivo se encuentran manifestaciones en torno a las fiestas del Corpus en donde se sincretizan lo religioso y lo profano, como se recoge en las actas capitulares de 1536 que prohíben que en las danzas de la procesión del Corpus no salgan diablos ni indios (Barrios:2009).



Coro Catedral Plasencia. Órgano realejo.



Tamborilero en el órgano.

Con respecto a los órganos, también hay que destacar el de la Iglesia de Santiago el Mayor de Cáceres está ahora inservible, pero tiene todos los elementos para poderse restaurar. Su caja es de Larra Churriguera.

Con toda esta información desde tantas fuentes que se unen, además de organizar visitas, se pueden llevar a cabo recreaciones de capillas musicales y otros eventos histórico-culturales, como las que organizamos entre 2008 y 2011 en el Festival de Música Antigua de Cáceres, cuyos enlaces son los siguientes:

https://www.youtube.com/watch?v=HikOW_QWXiM

<https://www.youtube.com/watch?v=GPJ8o50qMT0>

<https://www.youtube.com/watch?v=GPJ8o50qMT0>

En cuanto a música de tradición oral en la actualidad hay investigaciones muy interesantes y grupos que interpretan esta música o en estado puro o versionadas. Rondas de enamorados, de quintos. Por destacar un romance que pervive a lo largo de la Vía de la Plata y de los caminos de las transhumancia, es el de la Serrana de la Vera. Esta es una versión de Miguel Alonso de Muérdago: www.youtube.com/watch?v=uaTbG6YSk4Y.

Algunos ejemplos más que vienen muy bien en esta propuesta los recogimos en el Proyecto “Música y tradiciones populares” que desarrollamos con el Ceder La Serena

nuestra_musica/bd_serena/entrada.htm

Con el fin de destacar de nuevo el mes en el que nos encontramos noviembre, recordamos a la vez una de las tradiciones más destacadas y que coinciden en la Vía de la Plata, referidas al culto a los muertos en las cofradías de ánimas, puedes destacar la canción que cantan las mayordomas de las ánimas de Torreorgaz:

<http://nuestramusica.unex.es/lastorres/inmateriales/inmateriales.htm> También en esta misma vía, pasando Cáceres, es en Casar de Cáceres donde salen el grupo de mayordomos la noche de los Reyes Magos.



Honor al hermano muerto. Cofradía de Animas de Casar de Cáceres

Y para cambiar a un tema más alegre recordemos los bailes populares, como el de la Piñata dentro de la misma zona, en los que todo el pueblo participaba hace unos años y ahora lo están manteniendo los mayores. La canción es la de la Ciringoncia



Que la quiero ver bailar
Salta y brincar
Y andar por los aires
Que éstas son ciringoncias de un fraile
Déjala sola, sola en el baile.

Baile de la Piñata. Albalá.

En lo que se refiere a danzas rituales a lo largo de la Vía de la Plata, tomándola de Sur a Norte, a su paso por Extremadura, se encuentran danzas incluidas en los rituales de las fiestas votivas (Barrios:2010). Son muy significativas y vistosas por ello podemos colocarlas en la lista de recursos turísticos culturales. Ya desde la Sierra de Badajoz, en la denominada Campiña Sur, colindante con la provincia de Huelva. Desde esta zona sur hasta el norte, colindando con la provincial de Salamanca encontramos esas manifestaciones dignas de tener en cuenta y de dar a conocer, tanto por su belleza como por su trans fondo simbólico.

En Fregenal de la Sierra, la fiesta de la Virgen de la Salud, con sus “lanzaores” (Danzantes) es Bien de Interés Cultural. www.youtube.com/watch?v=r9YisMwsE40 . Es un ejemplo de transmisión entre las generaciones de mayores a menores, con grupos de niños danzantes, que acuden a todos los lugares donde se les requiere:

<https://www.youtube.com/watch?v=Ah4E8w43WOc>



Los niños “lanzaores” de la Virgen de la Salud en Fregenal de la Sierra. Jornadas de estudio sobre danzas rituales de distintas comunidades españolas. 4 a 6 de noviembre de 2016.

En la misma sierra se destacan los Danzantes del Corpus de Fuentes de León, también con un carácter religioso.”.

https://www.youtube.com/watch?v=_FteVXAgxe7M y las danzantas del Socorro de Fuentes de León,

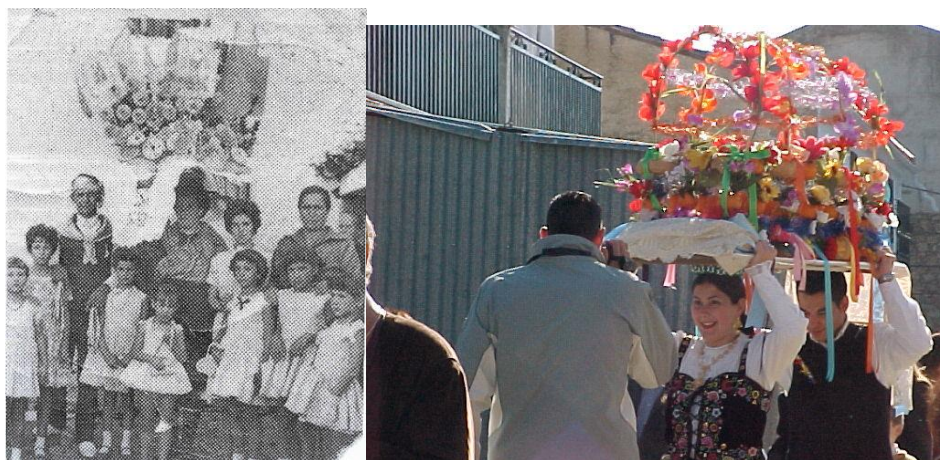
que fue recuperada según el recuerdo de una antigua partícipe. Destaca por ser una danza femenina para acompañar a Nuestra Señora el 15 de agosto.

Subiendo hacia la zona de Barros, en Acehuchal, acompañando a distintos rituales amorosos en la Noche de San Juan se hacían las danzas de pandero. Más arriba, justo en el corazón de la Comunidad de Extremadura, en los Llanos de Cáceres, en la Penillanura del Río Salor, destacan las fiestas de tableros, danzas agrarias relacionadas con la fertilidad de la tierra, relacionadas con la fertilidad de la mujer. Es algo generalizado en los distintos pueblos de la zona, pero destacan tres en los que coinciden con los cambios de estación, San Mateo en Torre de Santa María, el 22 de septiembre, la Virgen del Rosario en Valdefuentes (7 de octubre) y Tablas de los quintos de Albalá (25, 26 y 27 de diciembre).

Torre de Santa María: <https://www.youtube.com/watch?v=U6PbuVQmCq0&t=13s>

Valdefuentes https://www.youtube.com/watch?v=WbLGYBV_ET4&t=15s

Albalá https://www.youtube.com/watch?v=FlePIr6oq_M



Tableros de Torre de Santa María. Década de los 50 del siglo XX y Primera década del Siglo XXI

Siguiendo hacia el Norte y atravesando el Tajo, que separaba la zona árabe de zona cristiana, llegamos a Plasencia. Es precisamente en esta ciudad donde encontramos tantas manifestaciones variadas tanto en música religiosa como profana. En toda la Vera y el Valle hay muchas manifestaciones musicales y danzarias, así como bailes tradicionales de gran valor. Justo a pocos kilómetros se bailan los Negritos de San Blas en Montehermoso, dignos de destacar:

<https://www.youtube.com/watch?v=TkJ-R1x-uFY>

Resultados y discusión

En esta breve aportación sólo se ha pretendido hacer entender una muestra destacada de los resultados de las investigaciones que en un principio se han llevado a cabo y que continúan en la actualidad. En un principio el trabajo los llevamos a cabo en grupos interdisciplinares (Marcos Arévalo y Ledesma, 2010) y después desde el grupo Musaexi se tratan los temas desde la historiografía, la etnografía y se desarrollan planteamientos didácticos para utilizarlos en las aulas. Ha sido precisamente de estos trabajos de aula y en las prácticas en centros educativos de nuestros alumnos, donde hemos visto muy buenos resultados. Esos mismos resultados se pueden dar ya en rutas culturales y religiosas con el apoyo de instituciones y entidades empresariales por la puesta en valor de tradiciones y manifestaciones históricas como motor de desarrollo y reconocimiento social, cultural y turístico.

Según la Ley Orgánica de Universidades, los investigadores universitarios debemos participar en el proceso colaborativo que permite que el conocimiento generado en la universidad se transfiera al sector educativo, social y económico. Aquí vemos algunas propuestas para el debate, a través del análisis de obras de autores locales y la inspiración en fuentes documentales inéditas de archivos, literarias e iconográficas, potenciando la unión de las artes en recreaciones de gran calidad.

Conclusiones

Observando las grandes posibilidades Es un gran acierto el organizar esta serie de visitas y actividades en los momentos de absueto de los peregrinos, en la convivencia con los lugareños.

Hay que preparar en el conocimiento de la existencia y el valor de ese patrimonio musical, no solamente en el popular de tradición oral, con el que los vecinos se sienten identificados porque han participado de forma natural, sino también en esas otras muestras que se encuentran recogidas en los monumentos arquitectónicos como parte de la cultura y la historia.

Para ello hay que implicar a las instituciones y para organizar y exponer este patrimonio a lo largo de los pueblos, ciudades de la Vía de la Plata, sin peligro de robo o deterioro.

Es necesario diseñar todo un programa y preparar un cuadrante de actividades musicales en la Vía de la Plata en relación con su propio patrimonio y en comparación con otros lugares relacionados y elaborar guías para ello.

Referencias Bibliográficas

Barrios, P., (2010). Danzas rituales en la Ruta de la Plata. Puesta en valor y desarrollo sostenible”, pp. 405-427. En Marcos, J, y Ledesma R.E. *Bienes Culturales, turismo y desarrollo sostenible*. Sevilla: Signatura ediciones de Andalucía.

(2009) *Danza y ritual en Extremadura*. Ciudad Real. CIOFF-INAEM (Instituto de las Artes Escénicas y de la Música).

(2002): También aquí se escribe la Historia de la Música. *Revista Eufonía, Didáctica de la Expresión Musical* Editorial Grao, Barcelona, nº 25, abril-mayo-junio de 2002. Digitalizado en

http://nuestramusica.unex.es/nuestra_musica/musihistorica/inicio_musihisto.html

Marcos, J. y Ledesma R.E. (2010). *Bienes Culturales, turismo y desarrollo sostenible*. Sevilla: Signatura ediciones de Andalucía.

Biodata

Doctora en Historia del Arte (1993) y Titulada *Superior de solfeo, teoría de la música, transposición y acompañamiento*, y profesional de Piano, ejerce como C.E.U. (1993), reconvertida a T.U. (2014), en la Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura. Docente, Investigadora. Coordinadora del Grupo de Investigación Patrimonio musical, cultura y educación, MUSAEXI y del Portal Digital <http://nuestramusica.unex.es>. Autora de numerosas publicaciones, ponencias, conferencias e intervenciones en foros científicos y educativos locales e internacionales, ha coordinado diferentes proyectos de I+D+i regionales, nacionales y en otras convocatorias internacionales. Integrante del Grupo de Investigadores del Coultour Plus, pertenece al equipo del Instituto Universitario de Investigación del Patrimonio (I-PAT) de la Universidad de Extremadura. Currículum Vitae normalizado en: <https://cvn.fecyt.es/editor/cvn.html?locale=spa#ENTRADA>

Dove all'ulivo si abbraccia la vite
Una peregrinazione lepina
Where the vine ties to the olive tree
A Lepin's walking

Francesco Ciccone

f.ciccone@sentiero.eu

Scrittore, viaggiatore, musicista
Cooperativa Il Sentiero, Latina, Italia

Dario De Francesco

dardefrancesco@gmail.com

Attore
Cooperativa Il Sentiero, Latina, Italia

Sommario

Questo lavoro è la narrazione di un viaggio a piedi, lungo la Via Francigena del Sud: l'autore attraversa il territorio e raccoglie suggestioni e sensazioni da tempo dimenticate; il cammino è un pretesto per osservare e riscoprire il tempo interiore della riflessione e dell'incontro.

Il testo è scritto come un'opera musicale, seguendo l'andamento del tempo.

Al contempo, la narrazione teatrale cerca di trovare un delicato equilibrio tra musica e parole.

Parole chiave: Via Francigena del Sud, Monti Lepini, narrazione, cammino, musica, viella.

Abstract

This work is a story of a walking trip: the author crosses the territory and recounts suggestions and sensations of an ancient age; the path is an excuse to observe and rediscover the inner time of reflection and meeting.

The text is written as a musical work, following the lapse of time.

At the same time, theatrical work seeks to find a delicate balance between music and words

Key words: Via Francigena del Sud, Monti Lepini, storytelling, walking, music, fidula.

“Dove all'ulivo si abbraccia la vite...” Una peregrinazione lepina di Francesco Ciccone

*Come molti viaggiatori ho visto più di
quanto ricordi
e ricordo più di quanto ho visto.
Benjamin Disraeli*

I Preludio

M'incammino, fendendo la tersa chiarezza del sogno; alle mie spalle, l'imponente abbazia romanica dona ombra alle colonne tortili del luppolo e della vitalba.

Il flusso dell'Amaseno è rassicurante; sormonto il tracciato della ferrovia abbandonata, oramai invasa da rovi e bisce, linea morta verso il passato in un'epoca senza futuro (*rami secchi*, li chiamano).

La giornata appare serena, si inspira l'aria benevola e rassicurante della primavera: pioppi, salici e gheppi, custodi volteggianti, accompagnano lievemente il sentiero.

Seguendo il corso del fiume arrivo a Priverno dove una signora, intenta nel sistemare la sua catasta di legna, augura «*Buon viaggio!*». La chiesa di San Benedetto mi accoglie per una visita fugace, accecando di penombra gli occhi, imbevuti di sole: su pareti dense di affreschi, le belle dame senza pietà porgono il braccio a mistici santi pellegrini, nel giro di una macabra danza.

Nell'ora del meriggio, fra i ruderi del monastero di Colle San Pietro (collegato sotterra ad un convento di monache, secondo la saggezza popolare), mi raggiunge il compagno Vincenzo, amico fraterno: percorreremo insieme questa prima tappa, lentamente, tra parole e silenzi.

Attraversiamo campi di terra nera ed arboreti in fiore, tra lo sfalcio dell'erba e le ultime potature, frammenti di quotidianità nel primo miraggio dell'estate. Il tempo sospeso del viaggio avviluppa le tante vite lungo la strada, le rende piene di significato e colma di contenuti il vagare.

Vincenzo rievoca i suoi giochi di bimbo, saggiando il sapore della borragine e cucendo vestitini alle fate, con petali di papavero: «*Conservo sempre i bulbi di ciclamino; sono in grado di curare taglie e ferite, meglio ancora del tocco magico di un re taumaturgo!*».

Le discussioni si inanellano, quando si cammina: dal socialismo reale a Camillo Sbarbaro, dagli anarchici uccisori di re ai canti salmodianti degli antichi viandanti.

Siamo infine giunti, quasi senza rendercene conto, presso il luogo denominato “Sedia del papa”, un trono di roccia che ricorda Sisto V, il quale amava osservare i lavori di bonifica dalla prospettiva del Monte Trevi, nell'istante in cui la luce azzurrognola delle paludi si fondeva con i tramonti della riviera di Ulisse e dell'isola di Eea. Lo stesso crepuscolo ci fa compagnia, e un treno solitario fischia alla sera (Oh! Se potesse solcare la linea morta intravista nella mattinata...).

Sezze è ormai vicina: ci attendono alcuni amici, incuriositi da questo nostro peregrinare.

La serata si snoda davanti ad un fuoco confortante, tra formaggi e zuppa, vino, lardo, nonni e bisnonni, suoni di risa...

Penso che vorrei aver vissuto tutte le case, aver solcato i viali lastricati, aver visto crescere ogni singolo albero, conoscere vecchi e bambini, condividendo con loro sogni e storie.

D'altronde, *“un paese vuol dire non essere soli”*.

II Intermezzo

Risveglio lento nella domenica di festa: un caffè delizioso con il buon Vincenzo, poi il congedo; da qui in poi proseguirò da solo.

Mi avvio, con il sole già alto, verso l'altopiano: si abbandonano con lentezza le contrade e la strada diviene più stretta, fra gli aromi della mentuccia e del rosmarino.

Le scarpe, compagne fedeli di una vita, guidano i passi, tra baracche, sassi e acquitrini.

Il monte di Circe è disteso in lontananza e gli Ausoni appaiono blu, come se l'alba si fosse protratta.

Mi allontano dal sentiero virando a Nord, alla volta della vetta della Trinità, seguendo piste di animali, fra rovi e pietraie: la stramma si intreccia al lentisco, ed io riposo sui prati verdi della sommità assaporando fichi secchi, viatico sempre ben gradito, ricevuto in dono da una vecchiarella di Roccagorga.

I monti Volsci, memori di una grande storia, sono terra di confine tra i residui di una civiltà agro-pastorale e la minoranza di una cultura cittadina che li sta riscoprendo.

Il silenzio aiuta a pensare, il vento tra le fronde genera un concerto, simile al fluire di un torrente; il bosco vive di vita propria, mentre un piccolo osservatore attraversa in punta di piedi scenari da tempo dimenticati, resi vivi da rocce muschiate e grandi querce: la nuova stagione è alle porte, i segni dei fulmini sono una cicatrice ancor viva negli alberi che si ridestano.

III Andante con moto

"Mai ho tanto pensato, tanto vissuto, mai sono esistito e con tanta fedeltà a me stesso, quanto in quei viaggi che ho compiuto a piedi e in solitudine..."
Jean Jacques Rousseau, Confessioni

Notte di pioggia scrosciante.

Cosa fare alle prime luci dell'aurora? Partire o indugiare? Scelgo la prima ipotesi.

La Semprevisa svetta, avvolta fra le nuvole; passo dopo passo la pioggia diviene più cattiva: in pochi istanti il mantello verde in cui sono avvolto è già intriso d'acqua.

Eppure io voglio andare a salutare l'inverno, nonostante il timore che la visione temporalesca incute; non so perché, ma ho la certezza che a breve smetterà.

E difatti, appena entrato nel bosco di lecci, le uniche gocce sono quelle degli alberi grondanti.

I colori sono vivi, la montagna deserta. Il silenzio è rotto solo dal gracchiare delle cornacchie e dallo scorrere di un ruscello, in lontananza.

L'aria è densa, la bruma avvolge le chiome e si avverte, attutito, il canto degli uccelli; per un attimo mi sembra di scorgere le prime sfumature della primavera, nuovi riflessi tra le false

foschie o festanti iridescenze di alberi in fiore.

Ma la frontiera tra le stagioni è labile e le nebbie dei tempi avvolgono improvvisamente Campo Rosello, conferendo al pianoro un'aura quasi d'oltretomba.

Intravedo un bastone, deposto su un grande tronco di carpino: sembra quasi stia lì ad aspettarmi. Aldilà del contorno della sella le immense faggete nascondono l'ultima neve dell'inverno, oramai in ritirata fra crochi e stelle del mattino.

Mi piace la montagna, luogo di resistenza.

Adoro camminare lentamente, ma con passo deciso.

Amo gli incontri estemporanei, lungo il percorso: viandanti con cui fermarsi a ragionare di falchi e variazioni di rotta, condividendo pane, salame e cioccolata; studiosi del libro-paesaggio che appuntano tutto, con meticolosità d'altri tempi, su piccoli taccuini; e quel pastore archetipico, in grado di riconoscere dall'odore la provenienza dell'acqua, che se ne andò sentenziando: «*La migliore è la Fonte del Sambuco!*».

IV Adagio, ma non troppo

“Gli amici non gli erano mai mancati e poteva contare su una calorosa accoglienza quasi in ogni cittadina e contrada.

Con occhi sfavillanti, Knulp percepiva ogni cosa: il gioco del sole di febbraio, la quieta pace della casa, con la compiaciuta pazienza di chi non ha problemi di tempo e ha imparato a vivere guardando e ascoltando...”

Hermann Hesse, Knulp

Mi sembra sempre di dormire tantissimo; mi sveglio riposato, avvolto nella nebbia dei sogni, in una casa dai mille riflessi di colore, ospite di buoni amici artigiani.

Tisana calda con infusione di zenzero e cardamomo, edulcorata con miele di castagno: ridesta i sensi e mette forza; qui tutto sembra avere un senso e la vita scorre felice, tra bambini che crescono e piccoli gesti quotidiani.

Le ultime braci illuminano il fondo della stufa... Che bello potersi rimettere in cammino con calzini asciutti e scarpe non umide!

Abbraccio Sermoneta attraverso il tracciato delle possenti mura traboccanti di capperi, la stessa via che nelle notti di maggio è illuminata da un tripudio di lucciole in festa.

Costeggio il lavatoio comunale, trovandomi ben presto nel regno dei muretti a secco in cui gli ulivi, remoti sovrani, hanno lasciato il posto ad alberi ormai troppo scomodi per coglierne i frutti.

Dinanzi a me si apre una selva, a mezza costa, divisa fra la macchia mediterranea e la vegetazione appenninica: un portale naturale mi introduce ad un tappeto di foglie sul quale spuntano ranuncoli e ciclamini, prima di essere avvolto dall'edera e dalle felci.

I boschi delle Alpi sono immense cattedrali, quelli dell'Appennino piccole abbazie... Il cielo terso e l'aria pungente danno quasi l'impressione di poter accarezzare le isole lontane,

ormeggiate nelle acque.

Nei pressi di un mirteto scorgo un vecchio eremo cadente; un piccolo agrumeto, piantato chissà quando, si offre come riparo per osservare il sole a picco sul mare degli ulivi. Di lungi, un'antica torre, stazione di posta e crocevia dell'Appia-Pedemontana. Mi siedo su un seggio di pietra, in compagnia di una salsiccia di fegato alla Knulp, sorseggiando l'idromele del solstizio d'inverno.

La quiete è interrotta da un soffuso e cadenzato colpo di accetta, che sembra scandire il cambio di inclinazione delle ombre. Mi avvicino al rumore, con discrezione, seguendo la bussola uditiva. Alla mia vista compare un anziano signore: «*C'è una sorgente da queste parti?*», gli chiedo. Mi fa cenno di seguirlo, tra la vite e gli alberi da frutto, lasciandomi sotto al pergolato dove la moglie si accinge a pulire la verza. Dopo qualche minuto esce dalla cantina, seguito da una gallina, con due bottiglie in mano: l'acqua fresca, il suo buon vino...

Ogni mondo ha una sua sacralità; il viandante la sfiora, nella speranza di non violarla.

«*Fai bene ad andare*», mi dice, prima di salutarmi. «*Ripeto sempre questa frase ai miei nipoti: "Se vi trovate in dubbio riguardo al rimanere o meno a casa, vi consiglio vivamente di uscire: sicuramente, qualcosa di bello, accadrà!"*».

V Elegia

E tu sai che nel lungo viaggio che ti attende, quando per restare sveglio al dondolio del cammello o della giunca ci si mette a ripensare tutti i propri ricordi a uno a uno, il tuo lupo sarà diventato un altro lupo, tua sorella una sorella diversa, la tua battaglia altre battaglie, al ritorno da Eufemia, la città in cui ci si scambia la memoria a ogni solstizio e a ogni equinozio...

Italo Calvino, *Le Città Invisibili*

L'odore del pane, diverso in ogni paese, mi guida per i vicoli di Cori, fra templi romani e affreschi quattrocenteschi. Rivedo la signora Lucia, intenta a fumare la pipa, mentre sfoglia i *Quaderni del carcere* nel cortile della biblioteca; l'ambiente è libero ed egualitario, aperto e senza pregiudizi, punto di unione tra studenti giovani e vecchi pensionati, antichi abitanti dei monti e generazioni nuove di immigrati, dove l'approccio intellettuale e quello pratico possono viaggiare su binari paralleli.

Mi accomiato dai custodi dei tomi percorrendo la grande piazza, teatro di concerti alla luce delle stelle estive, nelle lunghe stagioni dell'infanzia... Nel momento in cui riaffiorano le sinestesie della memoria, una giovane fornaia mi si para davanti, grande cuffia e pizza appena sfornata:

«*Mi ricordo di te. Andavi a piedi lungo la consolare, qualche mese fa; mi hai chiesto un'informazione e abbiamo parlato. Tieni! Questa è per il tuo viaggio*».

Il pan di via rinfranca l'animo, mentre abbandono il borgo benedicendo gli spiriti del cammino: la quieta strada di campagna lambisce sanguinanti caselli ferroviari murati, alle pendici del monte Lupone.

Un grande cane nero infrange la mia solitudine, affiancandomi per un breve tratto (non so se

attratto maggiormente dal mio canto o dalla prospettiva di condividere qualche briciola).

Una longeva Fiat 127, probabilmente diretta al frantoio, traina un carretto stracolmo dell'oro raccolto in questa terra; mi tornano alla mente quei pomeriggi trascorsi sui rami, raccogliendo i frutti nell'orto degli ulivi di Eugenio, amico tra gli amici; una volta, nella luce del tramonto che filtrava tra le foglie, il vecchio pastore Eligio uscì dal silenzio del suo autunno per rievocare un'estate incantata narrandoci di quando, intrepido, prese le mani della sua bella e le guidò nella danza del latte cagliato, insegnandole a fare il formaggio, con amore lieve.

Oggi l'atmosfera è un po' diversa: la pioggia incostante rende deserto il luogo e alcuni fiori appena spuntati, di cui non conosco l'origine, inebriano l'aria bagnata.

Mi avvicino al confine settentrionale dei Monti Lepini, verso le ultime colline sinuose; sotto, un piccolo lago nascosto, palcoscenico di splendide feste dove la cultura popolare è intrisa nel tessuto atavico della comunità, tra musicisti erranti, poeti in ottava rima, arcaici canti, sonorità ancestrali, bazzoffia ed erbe spontanee...

E noterai un giorno, contando i tuoi passi, che di miglia ne hai quasi abbastanza, ma di storie da ascoltare mai a sufficienza.

VI Finale

E la fine di tutto il nostro esplorare sarà arrivare dove siamo partiti.

E conosceremo il luogo per la prima volta.

Thomas S. Eliot, Quattro quartetti

Quante stagioni accompagnano i nostri passi? I glicini nella loro pienezza, i papaveri ai margini della ferrovia, la vite americana abbarbicata sui muri, il fruscio tra i faggi di montagna, con la neve che crepita sotto ai piedi...

Nel frattempo, si scorgono i primi bagliori di Roma: gabbiani, ville in decadenza, resti di esedre, torri svettanti, pecore che brucano fra l'acquedotto e l'autostrada.

In questo momento vorrei dilatare l'arrivo: mi siedo, scruto il tempo mutare, alla ricerca di una visione d'insieme con cui osservare più umilmente il mondo.

Referenze bibliografiche

Francesco Ciccone (2015), Dove all'ulivo si abbraccia la vite, pubblicato in Various authors, *Biodiversità dei monti Lepini*, Edizioni Belvedere, 11-19.

Riconoscimenti

Il testo ha ricevuto riconoscimenti in diversi premi letterari.

Di seguito, la motivazione della giuria nell'ambito del Premio Piemonte Letteratura:

"Una narrazione di andamento circolare che rappresenta un percorso reale (e, nel contempo, di edificazione interiore) fra natura, arte e tradizioni. L'Autore pare procedere per incantamento in oniriche rievocazioni. È un concerto vero e proprio in una prosa poetica stilisticamente impeccabile, con echi letterari di pregio, che sgorga da una penna raffinata ispirata da una mente colta."

The text has been awarded in several literary competitions.

This is the jury 's motivation of “Premio Piemonte Letteratura”:

"A circular narrative that represents a real path (and, at the same time, of interior edification) between nature, art and traditions. The author seems to proceed to enchantment in oniric revelations. It is a real concert in a stylistic prose poetically impeccable, with valuable echoes of literature, sprung from a refined pen inspired by a cult mind."

Link

<https://www.youtube.com/watch?v=PwVWYv0IEG8>

(Registrazione amatoriale della rappresentazione teatrale del testo / Amateur recording of theatrical performance)

Curriculum Vitae

Francesco Ciccone (Roma, 11 febbraio 1987) è musicista, scrittore, viaggiatore.

Il suo percorso musicale si snoda tra le sonorità popolari del violino e la riscoperta degli antichi suoni della viella e della ribeca, strumenti dei menestrelli e dei trovatori durante il basso Medioevo.

Nella primavera 2015 prende parte, in veste di musicista e camminatore, al film *Il cammino dell'Appia Antica* (Artemide Film per La Repubblica), di Paolo Rumiz e Alessandro Scillitani. Socio fondatore della Cooperativa Il Sentiero, da anni si occupa di diffondere nelle scuole la cultura del camminare, alla scoperta del libro-paesaggio.

Francesco Ciccone (Roma, 11 February 1987) is a musician, writer and traveller. His musical path goes between the folk sounds of violin and the rediscovery of ancient sonority of fidula and rebec, musical tools of minstrels and troubadours during the Middle Ages.

In spring 2015 he takes part, as musician and walker, in the film “Il cammino dell'Appia Antica” (Artemide Film, La Repubblica), by Paolo Rumiz and Alessandro Scillitani. He is a founding member of the Cooperative Il Sentiero, and from many time has been involved in spreading the culture of walking in schools.

Ruta del Agua - Yaku Ñambi en la Amazonia Ecuatoriana

Water Route - Yaku Ñambi in the Ecuadorian Amazon

Claudia Patricia Maldonado-Eraza

cpmaldonado1@utpl.edu.ec

Universidad Técnica Particular de Loja – UTPL, Loja, Ecuador

José Álvarez-García

pepealvarez@unex.es

Universidad de Extremadura - UEx, Cáceres, España

María de la Cruz del Río-Rama

delrio@uvigo.es

Universidad de Vigo, Ourense, España

Amador Durán Sánchez

ads_1975@hotmail.com

Universidad de Extremadura, Cáceres, España

Resumen

El auge en el interés por el cuidado de la salud y el conocimiento de nuevas culturas a través de experiencias singulares, se convierten en necesidades cada vez más arraigadas dentro de los intereses del turista. De esta manera Ecuador a través de su porción de amazonia, que en conjunto es una las Siete Maravillas Naturales del Mundo, busca solventar estas necesidades a través de la Ruta del Agua o Yaku Ñambi, en la cual se mezclan atractivos, actividades y servicios turísticos bajo una misma temática, el agua, elemento sagrado para las culturas ancestrales que habitan en la zona. El objetivo principal de este estudio es la descripción y estudio de la Ruta del Agua. La metodología utilizada se compone de un análisis teórico-exploratorio a partir de los datos obtenidos de distintas fuentes primarias y secundarias suministradas por los principales órganos reguladores de la actividad turística. Finalmente, los resultados destacan la participación activa de las comunidades indígenas como prestadores de servicio e impulsores de la actividad turística.

Palabras Clave: turismo de salud, turismo cultural, Ruta de Agua, Ecuador.

Abstract

The boom in interest in health care and the knowledge of new cultures through unique experiences, become increasingly entrenched needs within the interests of tourists. In this way, Ecuador through its portion of the Amazon, which together is one of the Seven Natural Wonders of the World, seeks to solve these needs through the Water Route or Yaku Ñambi, in which attractions, activities and tourist services are mixed under the same theme, water, a sacred element for the ancestral cultures that inhabit the area. The main objective of this study is the description and study of the Water Route. The methodology used consists of a theoretical-exploratory analysis based on data obtained from different primary and secondary sources supplied by the main regulatory bodies of tourism activity. Finally, the results highlight the active participation of indigenous communities as service providers and promoters of tourism.

Key words: health tourism, cultural tourism, Water Route, Ecuador.

Introducción

Ecuador se encuentra situado en la costa noroccidental de América del Sur, posición singular que brinda características únicas para el país. Un elemento clave dentro de la formación del territorio es la presencia de la Cordillera de los Andes que lo atraviesa de norte a sur, hecho que ha generado una división del territorio continental en tres regiones naturales: Región Litoral o Costa, Región Interandina o Sierra y Región Oriental o Amazonía, pero gracias a las bondades de la zona tórrida o intertropical en la que se ubica, se incluye una cuarta región conocida como Región Insular o Islas Galápagos (Instituto Oceanográfico del Ecuador, 2012).

La amplia gama de recursos naturales que el territorio posee por km² han permitido incluir al turismo como uno de los catorce sectores productivos seleccionados para facilitar la articulación tanto de la política pública como la transformación de la matriz productiva del país (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2012).

Por ello para cumplir con este propósito, el Ministerio de Turismo ha presentado un cambio dentro de la estructura, estableciendo principalmente una mejor planificación y coordinación de la oferta a través del diseño y creación de rutas turísticas emblemáticas por cada región natural continental. Es así que se establece para la región costa, la Ruta del Spondylus antes conocida como Ruta del Sol que recorre las hermosas playas y poblados ubicados dentro del perfil costero; para la región sierra se diseña la Ruta Avenida de los Volcanes, itinerario que permite recorrer cerca de 70 elevaciones entre volcanes y nevados que se ubican dentro de la cordillera de los andes; y finalmente para la región oriente se establece la Ruta del Agua enfocada en resaltar la belleza y encantos de los diversos recursos naturales y culturales que esconde la amazonia ecuatoriana tomando como elemento principal el agua (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2013b).

El objetivo de este trabajo es la descripción y estudio de la Ruta del Agua o Yaku Ñambi en lengua kichwa, en base en su relevancia como mecanismo de impulso y desarrollo para la Agenda de Transformación Productiva Amazónica (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2013c).

El estudio se estructura en cinco secciones tras el desarrollo de la introducción, se observa una revisión de la literatura en la cual se presentan los fundamentos teóricos de las modalidades turísticas empleadas en la ruta. Seguido se menciona la metodología enfocada en el desarrollo de un análisis teórico-exploratorio, luego se procede a la presentación del caso de estudio y los resultados identificados. Finalmente, en la última sección, se plasman las conclusiones alcanzadas tras el desarrollo de la investigación.

Marco conceptual

La Ruta del agua o Yaku Ñambi en kichwa, se extiende a lo largo de toda la región Amazónica del Ecuador, convirtiéndose en el escenario perfecto para el desarrollo de diversas actividades, entre las cuales el turista puede optar por un turismo cultural a través de las visitas programadas a las comunidades indígenas o disfrutar de un turismo de salud en las vertientes naturales, sean minerales o termales, que se ven complementadas con rituales de sanación y energización que ponen a disposición los chamanes de cada nacionalidad indígena.

Turismo Cultural

Se puede establecer a esta modalidad como la “cuna del turismo”, debido a que los primeros viajes que se emprendieron por las altas clases sociales iban dirigidos al descubrimiento de nuevos espacios (Pastor Alfonso, 2003). Estos presentaban una motivación central, la

búsqueda de culturas y/o manifestaciones culturales exóticas, es decir, se buscaba lugares en los que se pudiera descubrir elementos diferenciadores que resultaban de interés para los viajeros y que les permitía nutrir su propia cultura.

Con el paso del tiempo, el interés por conocer los misterios del mundo presenta una relación proporcional entre el aumento de su práctica y la facilidad de acceder a este tipo de viajes. Con ello Singh, (1994), menciona que esta modalidad se relaciona en la proyección de actividades que ponen de manifiesto “lo que las personas hacen”, donde se incluye la cultura popular, el arte y las galerías, la arquitectura, los eventos festivos individuales, los museos y los lugares patrimoniales e históricos, actividades que en la mayoría de los casos resultan en costos accesibles para el turista; generando de esta forma que se promueve una revalorización y recuperación de factores culturales que caracterizan a cada comunidad (Toselli, 2006).

El turismo cultural se establece en la actualidad como un segmento de mercado importante del turismo mundial, y que en cierta medida ha alcanzado su mayor pico de desarrollo, siendo necesario establecer modificaciones en las actividades que se ofertan, motivando al desarrollo de experiencias en las cuales las actividades propias de cada comunidad puedan ser practicadas por el turista y con ello se desarrolle su potencial (Richards, 2001).

De esta manera se establece que esta nueva necesidad presente en el turismo cultural puede ser fácilmente solventada dentro de las experiencias que el turista puede vivir dentro de cada comunidad indígena asentada a lo largo de la Ruta del Agua.

Turismo de Salud

Se constituye en una modalidad turística que en la última década del siglo XX resurgió entre los intereses de los turistas, los cuales se encuentran hoy en día más preocupados por practicar un estilo de vida sano, pero sin dejar de lado la integración del ocio entre sus actividades (Martínez Moure, 2008; Smith & Puczkó, 2010).

El auge de este sector ha contribuido en el desarrollo de un fuerte cuestionamiento, generando que el término turismo de salud presente una dificultad a la hora de encontrar una definición universal “motivado por la evolución experimentada por el sector, fruto de la transformación que ha sufrido el propio concepto de salud” (Crecente Asociados, 2015).

Este se encuentra analizado desde diferentes dimensiones por lo que no se dispone de una definición unánime dentro de la comunidad científica. Keckley & Underwood, (2008) definen el turismo de salud “como el acto de desplazarse desde el sitio de residencia de una persona, hacia el exterior o hacia otra ciudad de su país, para recibir servicios de salud o de bienestar”. McKinsey & Company, (2010) lo definen “como la exportación de servicios de salud enfocado en 4 áreas específicas: medicina curativa, preventiva, estética y de bienestar.”

El Instituto de Turismo de España, (2008) entiende el turismo de salud “como aquellos productos, instalaciones y servicios que se han diseñado para recuperar, mejorar y/o mantener la salud a través de una combinación de actividades de rehabilitación, curación, ocio, recreación y/o educativas, en un espacio alejado de las distracciones del trabajo y la vida diaria” y diferencia dos tipologías de oferta de turismo de salud, la basada en el agua (balnearios, centros de talasoterapia y alojamientos con spa) y la no basada en el agua (centros de salud y/o belleza, centros espirituales y oferta singular). Dentro del Turismo de Salud se pueden identificar claramente dos modalidades, el turismo de curación (servicios médicos) y el turismo de prevención, (servicios “wellness”), fusión de las palabras en lengua inglesa: well-being (bienestar) y fitness (buen estado físico).

El turismo de salud y bienestar en la actualidad, es un sector con un gran potencial de crecimiento propiciado por un nuevo estilo de vida y cambio de mentalidad en la sociedad hacia una cultura del ocio y de la salud (Martínez Moure, 2008), Esta modalidad se establece como una tendencia naciente en Ecuador, aunque no dispone de una sola definición que englobe a todos los ámbitos de aplicación que esta posee varios autores han intentado acercarse a su definición, siendo la más concreta la desarrollada por (Tabacchi, 2010) quien menciona que es cualquier tipo de desplazamiento que el turista realiza con la finalidad de permanecer lo más saludable posible y mejorar su estilo de vida.

En este contexto, el turismo de salud dentro de la Ruta del Agua - Yaku Ñambi se observa como una oportunidad para armonizar su elemento principal “el agua” y el interés que los turistas han desarrollado por el cuidado de la salud y el buen estado físico de las personas, mediante el uso de nuevas técnicas que le permita alcanzar y/o mantener su bienestar personal.

Marco Metodológico

Para el presente estudio se ha seleccionado la Ruta del Agua localizada geográficamente en la región amazónica del Ecuador, a lo largo de toda su extensión. El desarrollo del estudio se centra en un análisis teórico-exploratorio donde se analizan los datos relacionados al caso de estudio. La información empleada es de carácter primario y secundario, obtenida de diversas fuentes oficiales, recursos de internet, guías turísticas y folletería sobre la misma.

Caso de Estudio

Ecuador y el agua

Ecuador es un país megadiverso que obtiene esta declaratoria a raíz de una serie de elementos que influyen para la presencia de una alta concentración de biodiversidad como son: la existencia de refugios de pleistoceno, altos niveles de precipitación, el vulcanismo y la presencia de la Cordillera de los Andes.

La influencia que estos elementos no solo han marcado la biodiversidad, sino que también han influido en la generación de otros recursos, en relación al tema que nos competen, se destaca la presencia de una amplia variedad de recursos hídricos, lacustres y termales a lo largo de todo el territorio continental.

De igual manera Ecuador, dispone de una pluriculturalidad gracias a la presencia de diversas nacionalidades y pueblos indígenas que han tomado estos recursos naturales y en especial el agua, como actores principales de sus procesos de curación, basado en la importancia que el agua tiene como deidad dentro de su cosmovisión indígena (Martínez-Fernández, Sánchez-Amboage, Mahauad-Burneo, & Altamirano-Benitez, 2016).

El agua se marca como un elemento de la religión o cosmovisión de los pueblos indígenas. En el caso de la zona andina este elemento es empleado dentro de los diferentes ritos y ceremonias celebrados, con el fin de resaltar que el hombre se encuentra íntimamente ligado con la naturaleza, destacando que cada uno dispone de un rol en la búsqueda del equilibrio y la armonía de los miembros de la comunidad, y de las relaciones entre estos con la naturaleza.

Estas comunidades marcan a los elementos bajo una perspectiva femenina, basado en que la vida nace en el seno de la *Pachamama* (Madre Naturaleza), mientras que la *Yakumama* (Madre agua) es la vida misma, y que tras el término se retorna a ese mismo seno (Moya, 1999; Silva, Inchausty, Troya, & Pazmiño, 2008), con ello se puede apreciar que los recursos

se transforman en “elementos madres” en cargados de proteger al hombre y dotarlo de lo necesario para que pueda subsistir (Moya, 1999).

Dentro de la zona amazónica, el elemento agua se caracteriza de diferentes formas, siempre en función de la cosmovisión individual de cada pueblo, destacando la cosmovisión Shuar, la cual se compone de una amplia variedad de dioses que son los encargados de la presencia de la vida, muerte, enfermedades, entre otros. De esta forma se expone a *Tsunki*, regente del agua y dueño de los animales del agua, el transmite los conocimientos de la pesca y la salud (Naikiai Shiki, 2013).

Se puede apreciar como el agua, así como otros elementos procedentes de la naturaleza, se han constituido en elementos para alcanzar el bienestar del individuo, pues es la naturaleza quien provee, para que el hombre pueda desarrollar sus prácticas, las cuales en muchos casos incluso aborda las prácticas de sanación (Armijos & Armijos, 2010).

Las propiedades que el agua tiene son amplias y van desde la renovación del espíritu hasta la curación de males, pero para poder aprovechar estas es necesario entrar en contacto con la misma, por ello los Shuar practican el baño sea en ríos, cascadas, termas, lagos o lagunas con un alto nivel de devoción, transformando esta actividad en un rito, es practicada diariamente con la esperanza de encontrar en ella a *Tsunki* y lograr obtener de sus conocimientos y curaciones (Naikiai Shiki, 2013). Otras prácticas a través de las cuales pueden ser aprovechadas las propiedades de este elemento son los rituales de chamanismo o rituales ancestrales que se efectúan en lugares sagrados (cascadas, vertientes u ojos de agua) a los cuales atribuyen propiedades milagrosas, puesto que en este espacio confluyen el mundo terrenal y el sobrenatural permitiendo que las fuerzas cósmicas intervengan en la sanación (Instituto Metropolitano de Patrimonio, 2013).

La integración del saber ancestral, las características únicas que poseen las aguas empleadas dentro de estos procesos y el entorno natural, ponen en escena una experiencia única, permitiendo revalorizar los recursos hídricos del Ecuador y dar origen al Proyecto Ruta del Agua o Yaku Nambi que forma parte del Plan Operativo Anual del Ministerio de Turismo del país, esta ruta turística se establece como un elemento ancla para resaltar los recursos hídricos que la región amazónica posee y que pone a disposición del turista (Gráfico 1).

Ecuador se divide en cuatro regiones naturales, las cuales se conocen y se promocionan como cuatro mundos: costa, sierra, amazonia e insular; dentro de cada región continental se han organizado rutas turísticas emblemáticas que se diseñan en función de un elemento diferenciador y único. Estas rutas se establecen como las mayores acciones de planificación ejecutadas dentro del territorio por el órgano rector de la actividad turística del país.

La Ruta del Agua o “Yaku Ñambi” traducido al kichwa, se organiza dentro de la región amazónica y se caracteriza por el uso del término Yaku= Agua, elemento principal que se plasma a lo largo de toda la ruta a través de los distintos balnearios naturales, ríos, cascadas e impresionantes vistas de los valles de la selva tropical por donde corren las aguas que alimentan al Amazonas (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2013c).

Dentro del país se establece una denominación especial para la amazonia ecuatoriana, esta se constituye en la Circunscripción Territorial Especial Amazónica – CTEA, figura que establece lo siguiente:

El territorio de las provincias amazónicas forma parte de un ecosistema necesario para el equilibrio ambiental del planeta. Este territorio constituirá una circunscripción territorial especial para la que existirá una planificación integral recogida en una ley

que incluirá aspectos sociales, económicos, ambientales y culturales, con un ordenamiento territorial que garantice la conservación y protección de sus ecosistemas y el principio del *sumak kawsay*. (Asamblea Constituyente del Ecuador, 2008, p. 65)

Ruta del Agua o Yaku Nambi

Gráfico 1. Mapa resumido Ruta del Agua



Fuente: El Comercio (2016)

Bajo este contexto, se determinó la creación de la Agenda de Transformación Productiva de la Amazonía – ATPA, enfocada en establecer una planificación adecuada del territorio, en la

cual se generan territorios dinámicos que garanticen la no ampliación de las zonas agrícolas, se fortalezca los procesos de inclusión social, economía solidaria y responsabilidad socio ambiental, con la final de alcanzar con ello la equidad entre los residentes. Los ejes de intervención que se establecen son: producción competitiva, turismo y bio-conocimiento.

El turismo, eje de nuestro estudio, a partir de esta agenda toma una nueva dimensión, se observa como un elemento capaz de generar la menor cantidad de efectos en la zona, pero para ello requiere el fortalecimiento de sus condiciones dentro de la región, siendo necesaria la implementación de facilidades turísticas, estrategias de planificación y mejora competitiva a fin de que se consolide como un destino turístico preferente que garantice una experiencia turística integral a los visitantes nacionales y extranjeros (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2015).

La ruta se extiende a lo largo de las seis provincias: Sucumbíos, Pastaza, Napo, Orellana, Morona Santiago y Zamora Chinchipe, que integran la región Amazónica del país (Graficó 1.), conectando a lo largo de su trayecto a 27 cantones de dichas provincias, hecho que beneficia a un total de 593.853 personas (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2015), de los cuales el 174.503 se registra como población indígena.

El desarrollo de la ruta se plantea en el año 2008 mediante una consultoría estatal en la cual se elaboró el “Diseño de la Ruta de Potencialización del Turismo Sostenible en la región Amazónica Ecuatoriana”, misma que se constituye en la base para el planteamiento en territorio de la ruta emblemática, es así que en 2011 en un proceso participativo donde se integran a distintos actores del sector público, privado, sociedad civil y comunitario, se establecen 39 puntos de intervención en las 6 provincias de la Amazonía.

Dentro de la consultoría antes mencionada, se efectuó un análisis turístico a nivel internacional en el que se determinó que de los 8 países en Sudamérica que comparte el ecosistema amazónico, Ecuador se ubica como el cuatro destino como mejores valoraciones de todos los atributos que posee, estableciendo que los Factores Clave de Éxito (FCE) de la Amazonía Ecuatoriana con respecto a sus competidores son el turismo de salud, patrimonio arqueológico, accesibilidad terrestre, turismo cultural, tradiciones de grupos indígenas, especies bandera, servicio, amabilidad, paisajes y alimentación (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2015), siendo el atractivo turístico mejor valorado la Reserva de Biósfera del Yasuní.

En el análisis turístico nacional, se determinó que para 2017 la región debe recibir un total de 202.788 turistas, presentando un escenario donde el número de turistas nacionales es mayor que el internacional, aunque se observa que las visitas a la Reserva de Biósfera del Yasuní únicamente se efectúan por turistas internacionales.

El sistema turístico establecido para la ruta se articula en la demanda, la oferta, la infraestructura, la superestructura, los atractivos y las facilidades.

Para la ruta se establece un segmento de mercado, dominado por turistas nacionales que visitan los centros de distribución y zona de influencia, que se constituyen en las capitales provinciales o cantonales y atractivos circundantes de mayor accesibilidad vial; mientras que los turistas extranjeros visitan destinos de estadía, a los que mayoritariamente se accede por vía aérea y fluvial puesto que están ubicados en el interior de la región (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2015).

La ruta dispone de una planta turística que oferta los servicios de alojamiento, alimentos y bebidas, agencia de viaje, espacios de recreación (termas, balnearios entre otros) y transporte turístico, tal como se aprecia dentro de la tabla 1.

Tabla 1. *Planta turística de la ruta*

Provincia	Alojamiento		Alimentos y bebidas		Agencias de viaje	Recreación	Total Empresas
	Empresas	Plazas	Empresas	Plazas			
Sucumbíos	122	4825	76	3704	8	31	237
Orellana	103	4588	71	3148	7	17	198
Napo	151	5925	120	4656	39	15	325
Pastaza	44	1890	208	7764	11	16	279
Morona Santiago	77	2778	136	5044	10	39	262
Zamora Chinchipe	46	1344	67	2504	8	15	136
Total	543	21350	678	26820	83	133	1437

Fuente: (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2016)

La infraestructura se identifica como insuficiente, para la comunicación aérea la ruta dispone de tres aeropuertos que se concentran en la parte norte de la región, dejando desprovista a la zona sur; sin contar que estos aeropuertos disponen de un flujo de avionetas con limitadas frecuencias durante el día y no se dispone de acceso para aviones de capacidad superior; mientras que en la comunicación vial se dispone de un mejor acceso a través de la Troncal Amazónica, red vial con 1.040,6 kilómetros de longitud, que se extienden desde el puente Internacional sobre el río San Miguel, en la frontera con Colombia en Sucumbíos, hasta el puente de Balsas, límite sur con Perú en Zamora Chinchipe, este elemento que ha contribuido a garantizar la fluidez, conectividad y seguridad, permitiendo el desarrollo productivo y turístico de la región (Ministerio de Obras Públicas del Ecuador, 2012). En el caso de las redes telefónicas, alcantarillado, agua potable y frecuencias de transporte se requiere expandir su cobertura dentro del territorio, actualmente se dispone de proyectos o programas para solventar estas necesidades, pero estos no se encuentran aterrizados a la realidad del territorio y carecen de información y detalles que permita su implementación.

La supraestructura se encuentra apoyada en la ATPA, Gobiernos Autónomos Descentralizados, en el Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico y en los distintos ministerios estatales que posee el país, quienes se encargan de la formulación de políticas turísticas en el ámbito de su jurisdicción; así como de desarrollar planes de desarrollo y ordenamiento territorial; planes estratégicos de desarrollo de turismo sostenible y planes de promoción turística enmarcados en un desarrollo integral de la zona que permite la coordinación entre instituciones y el sector privado (tabla 2).

Con respecto a los atractivos turísticos se identifican 581 dentro de la ruta, que se clasifican, de acuerdo a la metodología del país en sitios naturales (391) y manifestaciones culturales (190), los cuales en el 64% corresponde a una jerarquía II, eso significa que estos atractivos disponen de algún rasgo llamativo, capaz de interesar a visitantes que hubiesen llegado a la zona por otras motivaciones turísticas, o de motivar corrientes turísticas nacionales.

Del total de atractivos identificados se observan 35 atractivos priorizados, por disponer de una mejor accesibilidad, infraestructura y atractividad. A continuación se muestra el listado de ellos, junto con una imagen y una breve descripción, el orden responde a la ubicación por provincia iniciando de norte a sur.

Tabla 2. Atractivos Turísticos de la ruta

Provincia	Cantones	Atractivos turísticos														
		Jerarquía					Sitios Naturales					Manifestaciones Culturales				
		I	II	III	IV	Total	I	II	III	IV	Total	I	II	III	IV	Total
Sucumbíos	Cascales	0	4	3	2	9	-	3	1	1	5	-	1	2	1	4
	Cuyabeno	4	5	2	0	11	4	1	-	-	5	-	4	2	-	6
	Gonzalo Pizarro	0	3	13	1	17	-	2	7	1	10	-	1	6	-	7
	Lago Agrio	0	4	4	3	11	-	1	1	2	4	-	3	3	1	7
	Putumayo	1	4	6	3	14	1	2	2	1	6	-	2	4	2	8
	Shushufindi	0	9	3	0	12	-	7	2	-	9	-	2	1	-	3
	Sucumbíos	0	1	2	1	4	-	-	2	1	3	-	1	-	-	1
Orellana	Aguarico	0	10	7	1	18	-	4	6	1	11	-	6	1	-	7
	Francisco de Orellana	1	22	4	7	34	-	12	3	5	20	1	10	1	2	14
	La Joya de los Sachas	4	13	0	0	17	1	8	-	-	9	3	5	-	-	8
	Loreto	12	14	0	0	26	6	11	-	-	17	6	3	-	-	9
Napo	Archidona	33	13	3	0	49	33	1	-	-	34	-	12	3	-	15
	Carlos J. Arosemena	2	16	0	0	18	1	13	-	-	14	1	3	-	-	4
	El Chaco	0	26	3	0	29	-	18	3	-	21	-	8	-	-	8
	Quijos	0	21	7	3	31	-	18	4	3	25	-	3	3	-	6
	Tena	0	34	27	1	62	-	23	16	-	39	-	11	11	1	23
Pastaza	Arajuno	0	13	2	0	15	-	12	1	-	13	-	1	1	-	2
	Mera	0	8	0	0	8	-	5	-	-	5	-	3	-	-	3
	Pastaza	0	30	7	0	37	-	13	3	-	16	-	17	4	-	21
	Santa Clara	0	5	0	0	5	-	3	-	-	3	-	2	-	-	2
Morona Santiago	Gualaquiza	0	12	3	0	15	-	12	3	-	15	-	-	-	-	0
	Huamboya	0	16	0	0	16	-	12	-	-	12	-	4	-	-	4
	Limón-Indanza	0	11	0	0	11	-	11	-	-	11	-	-	-	-	0
	Logroño	0	0	0	0	0	-	-	-	-	0	-	-	-	-	0
	Morona	0	12	0	0	12	-	12	-	-	12	-	-	-	-	0
	Palora	0	5	0	0	5	-	5	-	-	5	-	-	-	-	0
	Pablo Sexto	7	8	1	0	16	7	8	1	-	16	-	-	-	-	0
	San Juan Bosco	0	10	0	0	10	-	10	-	-	10	-	-	-	-	0
	Santiago	0	9	3	0	12	-	9	3	-	12	-	-	-	-	0
	Sucúa	0	7	0	0	7	-	7	-	-	7	-	-	-	-	0
Tiwintza	0	6	1	0	7	-	6	1	-	7	-	-	-	-	0	
Zamora Chinchipe	Nangaritza	0	7	2	0	9	-	5	1	-	6	-	2	1	-	3
	Palanda	4	3	1	0	8	3	-	1	-	4	1	3	-	-	4
	Yantzaza	0	5	5	0	10	-	2	-	-	2	-	3	5	-	8
	Zamora	0	5	11	0	16	-	2	1	-	3	-	3	10	-	13
TOTALES		68	371	120	22	581	56	258	62	15	391	12	113	58	7	190

Nota: No se dispone de un inventario oficial de atractivos para el cantón Taisha, provincia Morona Santiago; y de los cantones Centinela del Cóndor, Chinchipe, El Pangui, Paquisha y Yacuambi.

Fuente: (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2009)

Tabla 3. Atractivos Turísticos de la ruta

Laguna de Limoncocha



Categoría: sitio natural

Provincia: Sucumbíos

Ubicación: en el cantón Shushufindi, parroquia Limoncocha

Descripción: se establece como el principal atractivo de la Reserva Biológica Limoncocha, rodeada por bosque tropical que se inunda periódicamente. Se cataloga como la zona de mayor concentración de anfibios del mundo. Adicional a ello es posible observar fácilmente una gran diversidad de: guacamayos, loros, garzas, patos, hoatzines y martines pescadores. En este atractivo se brinda la experiencia de tours nocturnos en pequeñas embarcaciones para observar a los caimanes con la ayuda de guías naturalistas.

Fuente: (Ministerio del Ambiente del Ecuador, 2015e)

Las Pizarras



Categoría: sitio Natural

Provincia: Sucumbíos

Ubicación: en el cantón Gonzalo Pizarro, parroquia Puerto Libre

Descripción: atractivo del tipo fenómeno espeleológico. Este espacio se constituye en un flujo de lava volcánica petrificada, a partir del cual se forma una especie de playas petrificadas a las que dan el nombre de pizarras. Se encuentran situadas junto al río Aguarico y poseen una extensión de 200 metros.

Fuente: (Bedoya, 2011)

Puente Colgante Tony El Suizo



Categoría: manifestación cultural

Provincia: Sucumbíos

Ubicación: en el cantón Cascales, Comuna San José de Aguarico

Descripción: situado en el km 43 de la vía Lago Agrio-Quito, se observa el histórico puente colgante peatonal construido por Tony Ruttimann, más conocido como "Tony el Suizo". Este personaje construyó cerca de 235 puentes de este tipo en distintas partes del país. Los primeros fueron para ayudar a los afectados por el terremoto de la provincia de Sucumbíos en 1987, en ellos se utilizaron materiales desechados por las instituciones, cables, tubos de acero y pedazos de madera que aportaba la comunidad. Actualmente este puente es uno de los últimos de este tipo, es un ícono turístico de la provincia, por la gran afluencia de turistas que cruzan los 264 metros de extensión que posee, con el deseo de vivir momentos de adrenalina.

Fuente: (Viajes Erraticos, s.f.)

Cascada San Rafael



Categoría: sitio natural

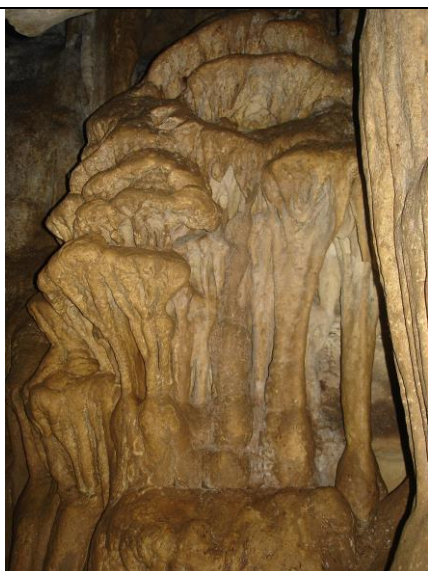
Provincia: Sucumbíos y Napo

Ubicación: en el límite de la provincias de Sucumbíos y Napo.

Descripción: a 25 km de la ciudad de Tena y a unos 61 km de Baeza. Es un atractivo con una altura de 150 metros y 14 metros de ancho, dándole el reconocimiento como la más alta y espectacular de todo el país. Dispone de un sendero que conduce a un mirador, o se puede optar por llegar hasta el fondo del barranco y disfrutar de frente el impresionante salto del agua. La fuerza con que cae el agua, permite que sea escuchada a quince minutos antes de observarla.

Fuente: (TripAdvisor, 2015; Ministerio de Turismo del Ecuador, 2013c)

Cavernas de Jumandy



Categoría: sitio natural

Provincia: Napo

Ubicación: en el cantón Archidona, parroquia Cotundo

Descripción: con una extensión de 10 kilómetros, para recorrer todo el sistema de cavernas se necesitaría de 24 horas, pero en base a lo extenuante de la visita, se organizan tours de 5 horas aproximadamente. En ellos se puede apreciar corrientes de agua subterránea, formaciones de estalactitas y estalagmitas, así como paredes y tumbados petrificados por millones de años. En el interior se ubica una laguna de cuatro metros de profundidad, la cual se menciona fue un sitio de recogimiento espiritual, donde acudían los chamanes para sus ayunos rituales o ponerse en contacto con los espíritus.

Fuente: (García, 2013; Ecostravel, s.f.)

Termas de Jamanco



Categoría: sitio natural

Provincia: Napo

Ubicación: en el cantón Quijos, parroquia Papallacta

Descripción: sector se encuentra en la zona de transición de los Andes a la Amazonia, dispone de un clima frío andino. Las vertientes de aguas termales presentan una temperatura de 74° C categorizada como vertientes hipertermales del tipo clorurada sódica, es decir ricas en cloruro y muy alta salinidad. Entre las propiedades medicinales se puede apreciar acción interna antidiurética y mejora de los procesos estomacales al estimular la secreción gástrica y biliar. Así como, propiedades externas que permiten tratar afecciones quirúrgicas traumáticas, reumatológicas, dermatológicas y respiratorias, neuralgias y problemas ginecológicos.

Fuente: (Burbano, Becerra, & Pasquel, 2013; Balnearios de España, s.f.)

Termas de Papallacta



Categoría: sitio natural

Provincia: Napo

Ubicación: en el cantón Quijos, parroquia Papallacta
Descripción: se encuentran una distancia relativamente corta de la capital del país, caracterizadas por un entorno natural de gran belleza escénica por el páramo andino que las rodea y un clima frío andino. La parroquia de Papallacta se ubica dentro de un complejo volcánico Chacana, el cual presenta más de 3 millones de años de constante actividad. El origen se produce del agua lluvia que se ha infiltrada en la caldera volcánica Chacana, categorizándola como agua magmática espacio donde adquiere la energía calórica y sus prioridades mineromedicinales. Se presentan dos rangos de temperatura dentro de estas aguas termales, en su origen se encuentra entre los 60° a 70°, pero en las piscinas de uso recreacional esta permanece entre los 36° a 38° C. Estas termas son vertientes hipertermales del tipo clorurada cálcica, es decir ricas en sulfatos, sodio, calcio, cloruro y magnesio, así como una salinidad entre los rangos de alta y muy alta.

Fuente: (Termas de Papallacta, 2016; Burbano, Becerra, & Pasquel, 2013)

Termas de Oyacachi



Categoría: sitio natural

Provincia: Napo

Ubicación: en el cantón El Chaco, parroquia Oyacachi

Descripción: El origen del agua de centra en dos ojos de agua como las vertientes principales con una temperatura de 50° C que nacen directo del Volcán Reventador. El complejo se integra por cinco piscinas termales con diferentes temperaturas que se encuentran entre los 25° a 40° C. Se categorizan como vertientes hipertermales del tipo bicarbonatada sódica, es decir estas aguas están enriquecidas con sal de ácido carbónico y sodio, dando lugar a una muy alta salinidad. Entre las propiedades medicinales que posee efectos positivos dentro del sistema digestivo al neutralizar la secreción acida; renal por medio del control del pH de la orina y la eliminación de ácido úrico; y respiratorio al mejorar la eliminación de secreciones bronquiales.

Fuente: (Burbano, Becerra, & Pasquel, 2013; Balnaerios de España, s.f.)

Volcan El Reventador



Categoría: sitio natural

Provincia: Napo

Ubicación: en el cantón El Chaco, parroquia de Gonzalo Díaz de Pineda

Descripción: uno de los tres volcanes en erupción del Ecuador. Se encuentra a 3.560 msnm, la caldera dispone de 4 km de ancho con su apertura hacia el este, es un volcán joven sin vegetación que se eleva 1.300 m sobre el piso de la caldera de un volcán extinto.

Fuente: (Instituto Geofísico, s.f.)

Puerto Misahualli



Categoría: sitio natural

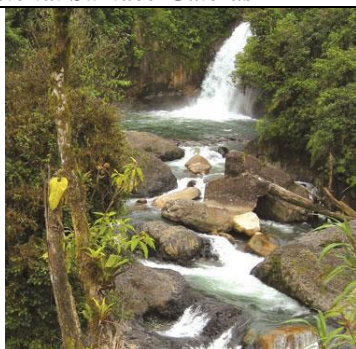
Provincia: Napo

Ubicación: en el cantón Tena, parroquia Puerto Misahualli

Descripción: puerto fluvial que se encuentra rodeado por selva amazónica. Dispone de una playa con extensión de 6.700 metros, de arenas blancas y suaves. Se puede efectuar paseos en canoa, observación de aves exóticas y monos capuchinos, visitas a las comunidades locales, participar de ritos ancestrales, ceremonias de limpieas, música, danza y compartir de leyendas que forman parte de la cosmovisión local.

Fuente: (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2013b)

Parque Nacional Sumaco-Galeras



Categoría: sitio natural

Provincia: Napo y Orellana

Ubicación: en el cantón Archidona, parroquia Contundo, sector Wawa Sumaco

Descripción: en su centro alberga al volcán Sumaco. Adicional a ello se reconoce como Reserva de Biósfera (Declarada por la UNESCO en 2000). Las actividades permitidas son fotografías, caminatas, excursión en la selva, paseo en bicicleta, a caballo, escalada de montañas, campamento y rafting.

Fuente: (Ministerio del Ambiente de Ecuador, 2015a)

Reserva Ecológica Antisana



Categoría: sitio natural

Provincia: Napo y Pichincha

Ubicación: en el límite de la provincias de Napo y Pichincha.

Descripción: como núcleo de la reserva se presenta el volcán Antisana. Esta dispone de un gran proceso en relación en la mejora para su accesibilidad, ahora es una de las áreas más fáciles de visitar desde la capital del país y otras zonas aledañas. Hace pocos años el páramo que pertenecía a las haciendas de la colonia creadas en esta zona fue integrado al Sistema Nacional de Áreas Protegidas gracias a la creación de esta reserva ecológica; ahora el turismo y la investigación han reemplazado a la ganadería extensiva, y la compleja hidrología de la zona es utilizada para el abastecimiento de agua a distintas zonas aledañas a la reserva.

Fuente: (Ministerio del Ambiente del Ecuador, 2015f)

Volcan Antisana



Categoría: sitio natural

Provincia: Napo y Pichincha

Ubicación: en el límite de la provincias de Napo y Pichincha.

Descripción: con una altitud de 5.758 msnm, es sin duda una de las elevaciones más hermosas y singulares del Ecuador. Es ancho y sus dos cumbres casi siempre están cubiertas de nieve. El volcán está rodeado de enormes extensiones de páramos que empiezan cerca de la población de Píntag al oriente de Quito.

Fuente: (Ministerio del Ambiente del Ecuador, 2015f; David, 2012)

Volcan Sumaco



Categoría: sitio natural
Provincia: Napo y Orellana
Ubicación: en el cantón Archidona, parroquia Contundo, sector Pacto Sumaco
Descripción: a 3.990 msnm, se impone como la principal elevación del Parque Nacional Sumaco-Galeras, así como el único volcán que se encuentra totalmente en territorio amazónico. Dispone de un sendero de ascenso que pasa por el cráter Wawa Sumaco, a 2.500 m de altitud, alrededor del cual se pueden visitar numerosas cascadas.

Fuente: (Ministerio del Ambiente de Ecuador, 2015a)

Cascada del Amor



Categoría: sitio natural
Provincia: Orellana
Ubicación: en el cantón Joya de los Sachas, parroquia Lago San Pedro
Descripción: con una altura de 3 metros, se encuentra al interior de una propiedad privada que se dedica a la producción de especies frutales y cuenta con piscinas para la producción de cachama, tilapia, bocachico, gua chinche y vieja. Como medida de protección se ha destinado en ambos lados de la cascada la existencia de una pequeña reserva forestal de 2ha. Aproximadamente, en la que es posible observar gran diversidad de fauna y flora propia del lugar.

Fuente: (Joya de los Sachas, 2009)

Lago San Pedro



Categoría: sitio natural
Provincia: Orellana
Ubicación: en el cantón Joya de los Sachas, parroquia Lago San Pedro
Descripción: incrustada dentro de la amazonia ecuatoriana, posee una longitud aproximada de 600 metros por 200 metros de ancho. En sus alrededores se observa una extensión de bosque de 35 hectáreas. Presenta una tonalidad negra en sus aguas, permitiéndole ser el hábitat natural de algunas especies como la piraña, caimán negro, conchas, charapas y guanchinches.

Fuente: (Teleamazonas, 2016; Ministerio de Turismo del Ecuador, 2013a)

Laguna de Taraoa



Categoría: sitio natural
Provincia: Orellana
Ubicación: en el cantón Orellana, parroquia Taraoa
Descripción: mide aproximadamente 800 metros de ancho por 1.400 metros de largo. Dentro de esta laguna se aprecian especies como el caimán negro, pirañas, charapas y boas. En la superficie se observa pequeñas plantas que lo cubren conocida como lechuguín, que sirve de alimento para las especies que viven en ella. Las actividades que se pueden practicar son canotaje, senderismo diurno y nocturno el cual atraviesa cuatro estaciones de interpretación.

Fuente: (Orellana Guía Turística, 2017; Panorámico, 2011)

Parque Nacional Yasuní



Categoría: sitio natural

Provincia: Orellana y Pastaza

Ubicación: se extiende entre los ríos Napo y Curaray, con un área de 9.820 kilómetros

Descripción: es el área protegida más grande del Ecuador continental. Protege parte del territorio de la nacionalidad waorani; así también dentro del parque habitan los tagaeri y taromenane, pueblos indígenas en aislamiento voluntario. Es reconocida como Reserva de Biósfera por la UNESCO en 1989. Un detalle muy relevante de este espacio es la denominación como la zona más biodiversa del planeta, se reflejan cifras impresionantes antes no registradas como más de 2.000 especies de árboles y arbustos, 204 especies de mamíferos, 610 especies de aves, 121 de reptiles, 150 de anfibios y más de 250 especies de peces.

Fuente: (Ministerio del Ambiente del Ecuador, 2015d; Rubinic, 2007)

Cascada Hola Vida



Categoría: sitio natural

Provincia: Pastaza

Ubicación: en el cantón Pastaza, a 30 minutos de la ciudad de Puyo

Descripción: localizada dentro de la Reserva Privada Bosque Tropical Hola Vida. Posee una caída de agua de 21 metros de altura, enclavada en medio del bosque protegido, dispone de agua cristalina en la cual es posible nadar y caminar a su alrededor. Hasta el momento se pueden observar algunas comunidades Quichuas cercanas, una de ellas la comunidad de Cotococho, caracterizada por sus creencias y ritos ancestrales.

Fuente: (Guía Puyo, 2017; Pastaza, 2015)

Cavernas Río Anzú



Categoría: sitio natural

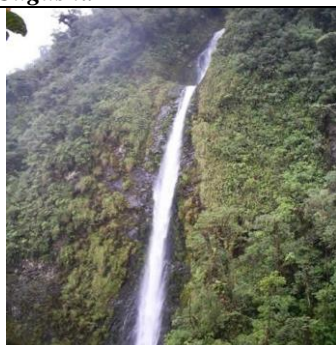
Provincia: Pastaza

Ubicación: en el cantón Pastaza, noroccidente de la ciudad de Puyo

Descripción: laberintos subterráneos, dentro de los cuales se efectúan visitas de 3 a 4 horas, para desplazarse entre las formaciones de miles de años en necesario reptar, escalar y saltar. Estas se encuentran en la zona de amortiguamiento del Parque Nacional Llanganates. En las cavernas habitan varias especies de ratones silvestres, alacranes, murciélagos, serpientes, este lugar es refugio también del sahíno pecari de collar.

Fuente: (Andes, s.f.; Madre Selva Ecuador, s.f.)

Cascada Cugusha



Categoría: sitio natural

Provincia: Morona Santiago

Ubicación: dentro del Parque Nacional Sangay

Descripción: con una caída de agua mayor a los 30 metros y rodeada de bosques primarios es visible desde la comunidad 9 de Ooctubre. La visita a la cascada requiere de los servicios de guías calificados, nativos o guardaparques. Posee un sendero que recorre la zona de amortiguamiento del parque. Se efectuar la práctica de fotografía, observación de plantas, orquídeas, aves y de monos aulladores.

Fuente: (GAD Municipal de Morona, 2016; iWaNa Trip, s.f.)

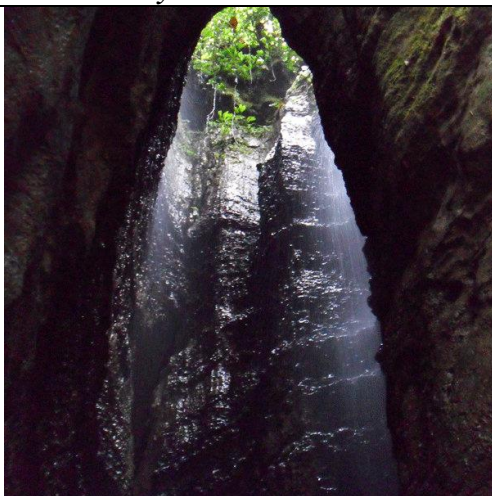
Cascada Tuki



Categoría: sitio natural
Provincia: Morona Santiago
Ubicación: en el cantón Pablo Sexto, a 30 minutos de la ciudad de Puyo
Descripción: consiste en un sistema de 5 cascadas, las cuatro primeras poseen una caída en promedio de 4 metros, mientras que la última dispone de una caída de 30 metros de alto. Se atraviesa un bosque primario con gran diversidad de flora y fauna. El agua tiene una temperatura de 15°C aproximadamente.

Fuente: (GAD Municipal de Pablo Sexto, 2017)

Cuevas de los Tayos



Categoría: sitio natural
Provincia: Morona Santiago
Ubicación: en el cantón Limón Indanza, parroquia San Miguel de Conchay
Descripción: mítica zona del territorio ecuatoriano en la cual existen múltiples cuevas y cavernas rocosas, con orificios de gran tamaño, de variadas formas y de longitudes. Existen muchas historias que van desde la existencia de una civilización desaparecida, que guarda los secretos de la humanidad, pasando a la existencia de un libro metálico con escrituras y jeroglíficos que fuera sustraído de las cuevas por el para-científico húngaro Moricz, hasta la afirmación de los nativos que en la cueva hay huellas gigantes de los hombres de los cielos. Su nombre se debe a la existencia de unas aves nocturnas llamadas tayos (*Steatornis caripensis*).

Fuente: (Quito Aventura, s.f.)

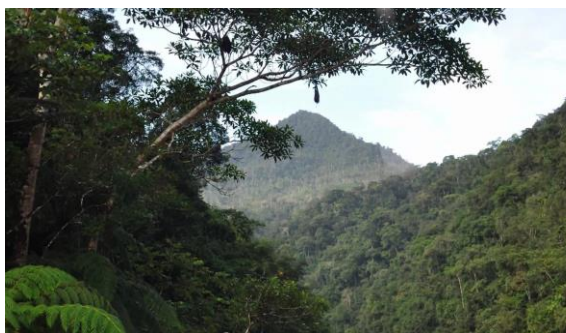
Bosque Protector Kutuku



Categoría: sitio natural
Provincia: Morona Santiago
Ubicación: en las estribaciones y cordillera Cutucú, se distribuye en los cantones de Morona, Taisha, Logroño y Sucúa.
Descripción: posee una extensión de 31.1500 hectáreas y se constituye como el más grande de las áreas con esta denominación. Dispone de una amplia variedad de especies de flora y fauna, siendo posible la práctica de actividades de ecoturismo.

Fuente: (CARE, Ministerio del Ambiente, Unión Europea y Tinker Foundation, 2012)

Bosque Protector Tinajillas Río Gualaceño



Categoría: sitio natural
Provincia: Morona Santiago y Azuay
Ubicación: políticamente el 98,80% del bosque se encuentra en el cantón Limón Indanza, parroquia General Plaza
Descripción: posee una superficie de 32.183 hectáreas, que albergan una gran riqueza de recursos hídricos, con una topografía irregular, donde se conserva en estado natural los ecosistemas y con mínima incidencia humana. Se caracteriza por un alto contenido de minerales que ha ocasionado el ingreso ilegal de personas con el propósito de desarrollar actividades de extracción ilícita de los mismos, especialmente de oro.

Fuente: (Ministerio del Ambiente Ecuador, 2017)

Lagunas de Sardinayacu



Categoría: sitio natural
Provincia: Morona Santiago
Ubicación: en el cantón Tena, parroquia Puerto Misahualli
Descripción: localizadas en el Parque Nacional Sangay a 2.000 msnm, su ingreso se lo hace por la comunidad de la Quinta Cooperativa. Consiste en un sistema lacustre de 5 lagunas, que se forman de los deshielos del volcán Sangay, con diámetros que van de 1,7 a 5,2 kilómetros la más grande; se caracterizan por su agua de color azul oscuro, rodeada de vegetación primaria, gran cantidad de flora y fauna, ideal para realizar pesca deportiva, camping, caminatas y fotografía.

Fuente: (GAD Municipal de Morona, 2016; Trek, 2013)

Laguna Negra



Categoría: sitio natural
Provincia: Morona Santiago y Azuay
Ubicación: con un amplio conflicto limítrofe, en 2016 se entregó legalmente su pertenencia al cantón Morona, parroquia Zuñac
Descripción: a tres kilómetros de la laguna de Atillo, se encuentra enclavada en una depresión en la cresta de la cordillera, desde este punto se desprende el río Upan. El agua se observa obscura, aunque puede observarse de diferentes colores según las condiciones climáticas, de han identificado variaciones entre negro, verde y azulado, esto debido a un fenómeno que no se ha identificado y su temperatura es de 13 °C. Se encuentra rodeadas de picos, riscos y extensiones de pajonales.

Fuente: (Morona Santiago, 2017a)

Parque Arqueológico Catazho



Categoría: manifestación cultural
Provincia: Morona Santiago
Ubicación: en el cantón Limón Indanza, parroquia Indanza, en el sector San José
Descripción: enigmáticas figuras antropomorfas, zoomorfas, fitomorfas y geométricas grabadas en piedras graníticas dispersas en diversas zonas, que por las características presentes se consideran de origen volcánico.

Fuente: (Morona Santiago, 2017b)

Parque Nacional Sangay



Categoría: sitio natural
Provincia: Morona Santiago, Tungurahua, Chimborazo y Cañar
Ubicación: políticamente, el 80% del parque se encuentra en Morona Santiago
Descripción: declarado como Patrimonio Natural de la Humanidad en 1983. Protege a un gran grupo de especies amenazadas y constituye una de las áreas protegidas con mayor biodiversidad del Ecuador. Compuesto por la presencia de tres volcanes (Sangay, Tungurahua y El Altar). El parque posee un alto potencial turístico, ya reconocido dentro y fuera del Ecuador, por su extraordinario atractivo paisajístico, geológico, vulcanológico, faunístico, florícola, como área de biodiversidad, e incluso en los campos arqueológico y cultural.

Fuente: (Ministerio del Ambiente del Ecuador, 2015bc)

Cascada Velo de Novia



Categoría: sitio natural
Provincia: Zamora Chinchipe
Ubicación: en el cantón Yacuambi, parroquia Tutupali
Descripción: a 1.976 msnm, tras recorrer un sendero por 15 minutos, se observa la caída de 70 metros de alto rodeada por un bosque primario. Su nombre se debe a la rápida caída del agua y el color blanco de sus aguas, que nacen de lo alto de las cordilleras.

Fuente: (Universidad Técnica Particular de Loja, s.f.)

Parque nacional Podocarpus



Categoría: sitio natural
Provincia: Loja y Zamora Chinchipe
Ubicación: entre los límites de las provincias de Loja y Zamora Chinchipe
Descripción: resaltada por distintos estudios que demuestran que la mayor parte de la biodiversidad del país está empacada en estas alturas intermedias, donde el frío no es tan extremo y abundan la humedad, los microclimas y las barreras geográficas. Forma parte de la Reserva de Biosfera Podocarpus – El Cóndor.

Fuente: (Ministerio del Ambiente del Ecuador, 2015b)

Así también se observa que las manifestaciones culturales y patrimonio nacional intangible existente en los ritos, historia oral, costumbres, creencias, sistemas de conocimientos filosóficos y espirituales se concentra dentro de la 10 nacionalidades indígenas asentadas en este territorio, las cuales son: A'I Cofán (Sucumbíos), Secoya (Sucumbíos), Siona (Sucumbíos), Huaorani (Orellana, Pastaza, Napo), Andoas (Pastaza), Shiwiar (Pastaza), Zápara (Pastaza), Achuar (Pastaza, Morona Santiago), Shuar (Morona, Zamora, Pastaza, Napo, Orellana, Sucumbíos, Guayas, Esmeraldas) y Kichwa Amazonia (Sucumbíos, Orellana, Napo y Pastaza). Estas nacionalidades representan el 29% de la población beneficiada del proyecto, además de mostrarse como emprendedores turísticos, bajo la dirección de las comunidades de observan 10 establecimientos denominados Centro de Turismo Comunitario, aunque esos presentan una concentración en las provincias de Napo (6), Orellana (4) y Pastaza (1).

Conclusiones

La ruta se establece con una acción coordinada, resalta las riquezas de la región, ha aumentado la participación e inclusión de segmentos minoritarios de la población como son las nacionalidades y pueblos indígenas; así como generar un nuevo motor para la diversificación de la economía local, aunque no se puede negar que aún se muestra en un fase inicial a pesar del tiempo transcurrido de su concepción.

Se identifica una alta deficiencia de infraestructura a lo largo de las seis provincias, elemento que dificulta la afluencia de turistas a las distintas zonas. No se dispone de servicios básicos dentro de un gran porcentaje de las localidades, pero esto se ha llegado a compensar a través de las prácticas tradicionales de las comunidades.

Se dispone de planes de desarrollo y ordenamiento territorial; y de planes estratégicos del desarrollo turístico que abarcan información para la gestión, comercialización e inversión en

puntos clave para cada destino pero que no responden en muchos de los casos a las necesidades reales de los espacios, limitando su ejecución.

El turismo cultural se aprecia como una de las modalidades más explotadas, junto con el turismo comunitario, esto se evidencia en los distintos centros de turismo comunicatorio y centro de interpretación que se han creado para la gestión de esta actividad.

A través del análisis de la oferta de atractivos se identifican recursos termales, en específico siete vertientes termales, que disponen de infraestructura para ser visitadas por el turista. De los tres complejos que brindan el servicio de termalismo en la ruta, las Termas de Papallacta son identificadas como principal punto de interés para el turismo de salud, relegando a los otros prestatarios, hechos que conlleva a procesos de comercialización desigual.

El turismo de salud se establece como una modalidad turística practicada principalmente por el turista interno que guiado por los saberes de la tradición busca tomar el cuidado de su salud en sus manos y al mismo tiempo complace sus necesidades de dispersión, ocio y recreación.

Aunque se puede apreciar que el turismo de salud se encuentra principalmente dentro de la oferta turismo interno, con un gran potencial para ser aprovechado para su promoción internacional, lamentablemente la política turística del Ecuador no se encuentre interesada en desarrollar inversiones para su promoción como destino potencial en el sub-sector del turismo de salud a nivel internacional.

Referencias bibliográficas

- Andes. (s.f.). *Cavernas Río Anzú*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://www.andes.info.ec/es/noticias/turismo/11/24360/cavernas-rio-anzu-atractivo-turismo-aventura>
- Armijos, T., & Armijos, Z. (2010). *Macro Proyecto de Investigación: "Recuperación histórica del patrimonio cultural de salud en la región sur del Ecuador y el norte de Perú"*. Loja: Universidad Nacional de Loja, Ecuador.
- Asamblea Constituyente del Ecuador. (2008). Constitución de la Republica del Ecuador. (*Registro Oficial #449*). Montecristi. Obtenido de http://www.inocar.mil.ec/web/images/lotaip/2015/literal_a/base_legal/A._Constitucion_republica_ecuador_2008cons
- Balnearios de España. (s.f.). *Aguas y tratamientos*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://www.balnearios.org/aguas-y-tratamientos>
- Bedoya, C. (2011). *Cantón Gonzalo Pizarro*. Recuperado el 25 de noviembre de 2017, de <https://issuu.com/carbed/docs/gonzalopizarro>
- Burbano, N., Becerra, S., & Pasquel, E. (2013). *Aguas Termominerales en el Ecuador*. Quito: INAMHI.
- Calles, J., López, V., & Dávila, S. (2012). *Plan de manejo integral de la cuenca del río Dashino*. Ecuador: EcoCiencia.
- CARE, Ministerio del Ambiente, Unión Europea y Tinker Foundation. (2012). *Plan de Manejo Actualizado y Priorizado del Bosque Protector Kutukú Shaimi, 2012-2017*. Macas, Ecuador.
- Crecente Asociados . (2015). *Turismo termal en España*. Madrid, España. Obtenido de http://api.eoi.es/api_v1_dev.php/fedora/asset/eoi:80475/EOI_TURismoTermal_2015.pdf

- David, C. S. (2012). *Volcán Illiniza*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Volc%C3%A1n_Illiniza.jpg
- Ecostravel. (s.f.). *Cavernas de Jumandy*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://www.ecostravel.com/ecuador/nuevas-maravillas-ecuador/cavernas-de-jumandy.php>
- El Comercio. (23 de marzo de 2016). *Viaje por la Ruta del Agua en la Amazonía en el feriado*. Recuperado el 24 de noviembre de 2017, de <http://www.elcomercio.com/actualidad/viaje-ruta-agua-amazonia-feriado.html>
- GAD Municipal de Pablo Sexto. (2017). *Cascada de Tuki*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://www.pablosexto.gob.ec/index.php/guia-turistica>
- GAD Municipal de Santa Clara. (s.f.). *El Balneario Piatúa*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://www.santaclara.gob.ec/index.php/13-turismo/9-el-balneario-piatua>
- GAD Municipal de Morona. (2016). *Lugares Turísticos de Morona*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://www.morona.gob.ec/?q=content/lugares-turisticos-del-cant%C3%B3n-morona>
- García, S. (2013). *Formación rocosa al interior de las cuevas de Jumandi en Archidona*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cuevas_Jumandi.jpg
- Guía Puyo. (2017). *Cascada Hola Vida*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://guiapuyo.com/guia/cascada-hola-vida/>
- Instituto de Turismo de España. (2008). Turismo de Salud. *Instituto de Turismo de España*, 1-171.
- Instituto Geofísico. (s.f.). *Reventador*. Recuperado el 25 de noviembre de 2017, de <http://www.igepn.edu.ec/reventador>
- Instituto Metropolitano de Patrimonio. (2013). *Medicina Ancestral*. Quito. Obtenido de http://www.patrimonio.quito.gob.ec/images/libros/2014/Medicina_Ancestral.pdf
- iWaNa Trip. (s.f.). *Cascada de Cugusha*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <https://iwanatrip.com/detalle/Cascada-de-Cugusha-/1233>
- Joya de los Sachas. (2009). *Cascada del Amor*. Recuperado el 25 de noviembre de 2017, de http://lajoyadelossachas.obolog.es/fotos-articulo_cascada-amor-372309
- Keckley, P., & Underwood, H. (2008). *Medical Tourism: Consumers in Search of Value*. Washington: Deloitte Center for Health Solutions.
- Madre Selva Ecuador. (s.f.). *Cavernas del Río Anzú*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://www.madreselvaecuador.com/cavernas-anzu.html>
- Martínez Moure, O. (2008). Talasoterapia y turismo: los recursos terapéuticos del agua del mar como mecanismo sostenible de promoción turística para los municipios costeros: el caso de la provincia de Pontevedra (Galicia). *Medicina Naturista*, 2(2), 90-96.
- Martínez-Fernández, V. A., Sánchez-Amboage, E., Mahauad-Burneo, M. D., & Altamirano-Benitez, V. (2016). La gestión de los medios sociales en la dinamización de destinos turístico termal: Análisis crosscultural de modelos aplicados en España, Portugal y Ecuador. *HOLOGRAMATICA*, 2(23), 47- 60.
- McKinsey & Company. (2010). *Informe de Modelo de demanda de turismo de salud para 2015*. Buenos Aires: McKinsey.

- Ministerio de Obras Públicas del Ecuador. (2012). *La Troncal Amazónica*. Quito.
- Ministerio de Turismo del Ecuador. (2009). *Inventario de Atractivos turísticos*. Quito.
- Ministerio de Turismo del Ecuador. (2013a). *Joya de los Sachas ofrece al turista sus cascadas increíbles y otras maravillas naturales*. Recuperado el 25 de noviembre de 2017, de <http://www.turismo.gob.ec/joya-de-los-sachas-ofrece-al-turista-sus-cascadas-increibles-y-otras-maravillas-naturales/>
- Ministerio de Turismo del Ecuador. (2013b). *La aventura para este feriado, espera a los turistas en Puerto Misahualli*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://www.turismo.gob.ec/la-aventura-para-este-feriado-espera-a-los-turistas-en-puerto-misahualli/>
- Ministerio de Turismo del Ecuador. (2013c). *La Cascada más alta del Ecuador*. Recuperado el 25 de noviembre de 2017, de <http://www.turismo.gob.ec/la-cascada-mas-alta-del-ecuador/>
- Ministerio de Turismo del Ecuador. (2013d). MINTUR: El agua es vida, salud y belleza. *TransPort, Guía Ecuatoriana de Transporte Y Turismo*. Obtenido de <http://transport.ec/boletines-institucionales/el-agua-es-vida-salud-y-belleza/>
- Ministerio de Turismo del Ecuador. (2015). *Proyecto Ruta del Agua*. Quito. Obtenido de <http://www.turismo.gob.ec/wp-content/uploads/2015/04/PROYECTO-RUTA-DEL-AGUA.pdf>
- Ministerio del Ambiente de Ecuador. (2015a). *Parque Nacional Sumaco-Galeras*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://areasprotegidas.ambiente.gob.ec/areas-protegidas/parque-nacional-sumaco-napo-galeras>
- Ministerio del Ambiente del Ecuador. (2015b). *Parque Nacional Podocarpus*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://areasprotegidas.ambiente.gob.ec/es/areas-protegidas/parque-nacional-podocarpus>
- Ministerio del Ambiente del Ecuador. (2015c). *Parque Nacional Sangay*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://areasprotegidas.ambiente.gob.ec/es/areas-protegidas/parque-nacional-sangay>
- Ministerio del Ambiente del Ecuador. (2015d). *Parque Nacional Yasuní*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://areasprotegidas.ambiente.gob.ec/es/areas-protegidas/parque-nacional-yasun%C3%AD>
- Ministerio del Ambiente del Ecuador. (2015e). *Reserva biológica Limoncocha*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://areasprotegidas.ambiente.gob.ec/es/areas-protegidas/reserva-biol%C3%B3gica-limoncocha>
- Ministerio del Ambiente del Ecuador. (2015f). *Reserva Ecológica Antisana*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://areasprotegidas.ambiente.gob.ec/es/areas-protegidas/reserva-ecol%C3%B3gica-antisana>
- Ministerio de Turismo del Ecuador. (2016). *Consolidado Nacional del Catastro de Prestadores de Servicios Turísticos*. Quito.
- Ministerio del Ambiente Ecuador. (2017). *Campamento de minería ilegal fue desarticulado en el Bosque Protector Tinajillas Río Gualaceño*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://www.ambiente.gob.ec/campamento-de-mineria-ilegal-fue-desarticulado-en-el-bosque-protector-tinajillas-rio-gualaceno/>

- Morona Santiago. (2017a). *Lagunas*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://www.moronasantiagoessangay.com/donde-ir/pablo-sexto/lagunas>
- Morona Santiago. (2017b). *Parque Arqueológico Catazho*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://www.moronasantiagoessangay.com/que-hacer/naturaleza/parques-y-reservas-nacionales/parque-arqueologico-catazho>
- Moya, A. (1999). *ETHNOS: Atlas mitológico de los pueblos indígenas del Ecuador*. Quito: Ediciones del Prado.
- Naikiai Shiki, Á. D. (2013). *Cartilla bilingüe shuar-español. Tradición oral de las comunidades Shuar*. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural-INPC.
- Orellana Guía Turística. (2017). *Laguna Taracoa*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://turismoorellana.com/destinations/laguna-taracoa/>
- Panoramico. (2011). *Laguna Taracoa*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://www.panoramio.com/photo/48290801>
- Pastaza. (2015). *Información Turística y Guía de Viajes Puyo*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de Cascada de Hola Vida: <http://www.pastaza.com/atractivos/cascada-hola-vida/>
- Pastor Alfonso, M. (2003). El patrimonio cultural como opción turística. *Horizontes Antropológicos*, 9(20), 97-115.
- Quito Aventura. (s.f.). *Cueva de los Tayos - Morona Santiago*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de <http://www.quitoadventure.com/espanol/cultura-gente-ecuador/arqueologia-ecuador/amazonia/cueva-tayos-amazonia-01.html>
- Richards, G. (1996). *Cultural tourism in Europe*. Oxford: Wallingford.
- Richards, G. (2001). El desarrollo del turismo cultural en Europa. *Estudios turísticos*(150), 3-14.
- Rubinic, J. (2007). *Demonstration of a typical Ecuadorian blowgun*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ecuadorian_Rainforest-blowgun.jpg
- Silva, C., Inchausty, V. H., Troya, V., & Pazmiño, A. (2008). *Agua para la vida: Aportes a la construcción de mejores prácticas en el manejo sustentable del agua y la biodiversidad*. Agencia Catalana de Cooperación al Desarrollo. Obtenido de <http://www.bivica.org/upload/agua-biodiversidad.pdf>
- Singh, S. (1994). *Cultural tourism and heritage management*. New Delhi: Rawat Publications.
- Smithm, M., & Puczkó, L. (2010). Taking your Life into your own Hands? New Trends in European Health Tourism. *Tourism Recreation Research*, 35(2), 161-172.
- Tabacchi, M. H. (2010). Current research and events in the spa industry. *Cornell Hospitality Quarterly*, 51(1), 102-117.
- Teleamazonas. (2016). *Lago San Pedro – Provincia de Orellana – Ecuador desde arriba*. Recuperado el 25 de noviembre de 2017, de <http://www.teleamazonas.com/2016/01/lago-san-pedro-provincia-de-orellana-ecuador-desde-arriba/>
- Termas de Papallacta. (2016). *Termas de Papallacta: el inicio de un sueño*. Recuperado el 25 de noviembre de 2017, de <http://www.termaspapallacta.com/wp-content/uploads/2016/03/TERMAS-DE-PAPALLACTA-EL-INICIO-DE-UN-SUEÑO1.pdf>

- Toselli, C. (2006). Algunas reflexiones sobre el turismo cultural. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural.*, 4(2), 175-182.
- Trek, T. (2013). *Panoramico*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de Lagunas de Sardinayacu: <http://www.panoramio.com/photo/96641257>
- TripAdvisor. (2015). *Cascada de San Rafael*. Recuperado el 25 de noviembre de 2017, de https://www.tripadvisor.co/Attraction_Review-g3182481-d7138727-Reviews-Cascada_de_San_Rafael-Chaco_Napo_Province.html#photos;geo=3182481&detail=7138727&aggregationId=101
- Universidad Técnica Particular de Loja. (s.f.). *Desarrollo Turístico*. Recuperado el 26 de noviembre de 2017, de https://desarrolloturistico.utpl.edu.ec/?q=es/cascadas_velo_novia
- Viajes Erraticos. (s.f.). *Puente colgante de Toni el Suizo*. Recuperado el 25 de noviembre de 2017, de <http://viajeserraticos.com/puente-colgante-de-toni-el-suizo-sucumbios-ecuador/#12/-0.0237/-77.2457>

Curriculum Vitae

Claudia Patricia Maldonado Erazo, Máster en Investigación en Ciencias Sociales y Jurídicas: Especialidad en Empresa y Turismo (MUI) por la Universidad de Extremadura en la Facultad de Empresas, Finanzas y Turismo (FEFyT), Cáceres, España. Docente investigador de la Universidad Técnica Particular de Loja - UTPL, Loja Ecuador. Técnico de Investigación en la UTPL en proyectos relacionados al desarrollo del turismo rural y la integración social y económica de localidades fronterizas. Sus principales Líneas de investigación son: Gestión de empresas, Finanzas y Turismo. E-mail: cpmaldonado1@utpl.edu.ec

José Álvarez-García, Doctor en Dirección y Planificación de Turismo por la Universidad de Vigo, España. Profesor Contratado Doctor e investigador en el Departamento de Economía Financiera y Contabilidad de la Facultad de Empresa, Finanzas y Turismo (FEFyT) de la Universidad de Extremadura - UEx, Cáceres, España. Acreditado como Profesor Titular de Universidad por ANECA. Postgraduado Oficial en Dirección Creación e Innovación de empresas "Master CIDIE" por la Universidad de Vigo, Master MBA Executive en Administración y Dirección de Empresas por la Escuela de Negocios Caixa Nova, Vigo, Galicia (España). Curso Avanzado en Dirección y Gestión de la Distribución Agropecuaria, Escuela de Negocios Caixanova. Licenciado en Veterinaria por la Universidad de León, Castilla y León, España, en la especialidad de Producción Animal y Economía Agraria y Diplomado en Sanidad por la Escuela Nacional de Sanidad de España. Ha sido miembro del Comité Ejecutivo y de Dirección de la Multinacional Conagra Food en España, con una antigüedad en la misma de cerca de 20 años, hasta el año 2008. Miembro de Comités Científicos en números Congresos nacionales e internacionales y ponente invitado de conferencias nacionales e internacionales. Es autor de numerosos artículos de investigación en revistas nacionales e internacionales indexadas y con factor de impacto (JCR, SJR/Scopus, etc.) así como también de abundantes capítulos de libros, editor de libros con las Editoriales Springer e IGI GLOBAL, así como editor invitado y revisor de varias revistas indexadas nacionales e internacionales. Sus principales líneas de investigación son: Sistemas de Gestión de Calidad: la marca "Q de Calidad Turística" de España, ISO 9000, ISO 14000 y EMAS; Turismo: Turismo de Salud y Bienestar, Termalismo y Talasoterapia; Turismo rural, Turismo del Vino; Turismo cinegético; Emprendimiento y Docencia en la Educación Superior. E-mail: pepealvarez@unex.es

María de la Cruz del Río-Rama, doctora en Dirección y Organización de Empresas por la Universidad de Vigo. Actualmente es profesora Contratada Doctora e investigadora del Departamento de Organización de Empresas y Marketing de la Universidad de Vigo, Campus de Ourense, Galicia, España. Forma y ha formado parte del cuadro de profesores de varios Máster nacionales e internacionales de Empresa, Turismo y Deporte impartiendo docencia en el ámbito de la Gestión de la Calidad y el Turismo de Salud y Bienestar. Miembro de Comités Científicos en números Congresos nacionales e internacionales, así como ponente invitado de conferencias. En su extenso currículum cuenta con publicaciones de investigación en revistas nacionales e internacionales indexadas y con factor de impacto (JCR, SJR/Scopus, etc.) así como también de abundantes capítulos de libros, y colaboraciones en proyectos de investigación relacionados con el turismo y la empresa. Es editor de libros con las Editoriales Springer e IGI GLOBAL, así como, editor invitado y revisor de varias revistas indexadas nacionales e internacionales. Sus principales líneas de investigación son: Sistemas de Gestión de la Calidad (SGC), La marca "Q de Calidad Turística" de España, ISO 9000, ISO 14000 y EMAS; Turismo: Turismo de Salud y Bienestar: Termalismo y Talasoterapia; Turismo rural, Enoturismo, Emprendimiento y Educación Superior. E-mail: delrio@uvigo.es

Amador Durán Sánchez, Doctorando en Programa de Investigación del área de Derecho Público, Máster en Investigación en Ciencias Sociales y Jurídicas: Especialización en Empresa y Turismo (MUI) y Licenciado en Administración y Dirección de Empresas por la Universidad de Extremadura, Cáceres, España. Sus principales temas de investigación son: Gestión de empresas, Turismo, Calidad, Gestión del Deporte y Educación Superior. E-mail: ads_1975@hotmail.com

Thermalism in Greece: An Ancient Cultural Habitus in Crisis

Dr. Yorgos Tzedopoulos*

tzedoy@gmail.com

Time Heritage, Greece

Dr. Afroditi Kamara*

aphroditekamara08@gmail.com

Time Heritage, Greece

MA Despoina Lampada*

thespoina@yahoo.gr

Time Heritage, Greece

Dr. Kleopatra Ferla*

cleopatra.ferla@gmail.com

Time Heritage, Greece

Abstract

This paper examines thermalism in Greece both in its historical development and in the context of current challenges engendered by economic recession. The authors' intention is to discuss bathing in thermal springs as a sociocultural practice deeply rooted in collective experience¹, to follow its transformations in the course of time, and to analyze the complexity of its present state. The latter issue, which is dealt with in more detail, is explored through academic literature, the evaluation of quantitative and qualitative data, and empirical research. The last part of the paper discusses the conclusions of our study of the Greek case with a view to contributing to the overall assessment of popular thermalism in Europe.

The transformations of bathing in thermal springs from Antiquity to modern times

Bathing in thermal springs was a common practice in ancient Greece and Rome. Greeks and – especially – Romans turned many thermal springs into centres of worship for Asclepius (Aesculapius), the god of medicine and healing, and the Nymphs. Bathing in the springs was part of the cultic practices aiming at providing cure to the ailing who visited the shrines. Under the Romans, some thermal bath establishments, such as the one at Baiae in Campania which evolved in a large complex patronized by the emperors, became holiday centres for the wealthy and were famous for their hedonistic atmosphere (Yegül, 1992, pp. 93ff).

*Time Heritage, Services and Consultancy for Heritage Management, Enhancement and Protection. <http://timeheritage.gr/>, info@timeheritage.gr.

¹ For a global overview on the use of thermal springs throughout history, see Erfurt-Cooper & Cooper (2009, pp. 49ff).

The use of thermal springs was embedded in Greek and Roman bathing culture. Bathing facilities were included in the Greek *gymnasia* and the Roman *palestrae*, the public venues in which physical exercise was combined with civic education for athletes and the male youths of the wealthier classes. At the same time, public bathing in state-sponsored or private establishments, such as the Greek *balaneia* or the Roman *thermae* and *balneae*, was a part of everyday urban life and was associated with pleasure, well-being, and particular forms of sociability (Lucore & Trümper, 2012). According to Fikret Yegül (1992, p. 30), it would be no exaggeration to say that “at the height of the empire, the baths embodied the ideal Roman way of urban life”.

The rise of Christianity disrupted this tradition, with bathing becoming an ambivalent practice: taking care of one’s body was treated as a sign of neglecting one’s spiritual duties. Although the use of public baths continued to be regarded as a feature of “civilized life”, it decreased from the 7th century onwards in tandem with the decline of the Roman Empire’s urban culture. As concerns thermal springs, bathing in them continued during the Middle Ages due to their healing properties and with the permission of the Church (Yegül, 1992, pp. 314ff.; Berger, 2011). The springs that were linked to pagan cults were “Christianized” and became associated with the cult of Archangel Michael or with miraculous events. In Aachen, for example, the activities of the Frank kings Pepin the Short and Charlemagne were thought to have driven away the demon who had haunted the thermal baths (Howe, 1997, p. 75).

In Greece and Southeastern Europe, bathing regained its relevance for religious practice and entered again into everyday urban culture under the rule of the Muslim Ottoman Empire. In the Islamic tradition, physical cleanliness is a means for the purification of the believers’ body and soul. Public bathing had a central role in the Caliphate, starting with Umayyad Syria, where the religious precepts, combined with the Roman bathing tradition, led to the proliferation of bath establishments (Tohme, 2011). Among the numerous *hammams* that were founded in the Ottoman lands under the patronage of the sultan or of high-ranking officials there were thermal bathing establishments, not only in big cities like Bursa, Buda and Sofia (Peychev, 2015), but also in smaller places. Sultans went to thermal baths to find healing, as in the case of Süleyman the Magnificent (1520-1566) who, according to the Ottoman traveller Evliya Çelebi, was healed from his rheumatism in the thermal baths of Aytos in today’s southeastern Bulgaria (Kiel, 2011).

Thermalism in its modern sense emerged in Central and Western Europe in the modern period from the 18th century onwards. The factors that shaped it as a phenomenon were the rise of a secular culture of physical well-being, cure, and recreation among the aristocratic and bourgeois social strata that were engaged in leisure activities, as well as the development of a scientific discourse and practice in medicine and physical chemistry (Walton, 2014). Spas became centres of a more informal sociability among “respectable” persons of both sexes and were placed somewhere in the middle between the conveniences of urban life and the attractions of the picturesque countryside. Daniel Defoe described the English spa town of Bath in the early 18th century as “the resort of the sound, rather than the sick”. Bathing, he added, had become “more a sport and diversion, than a physical prescription of health” (Borsay, 2014, p. 46).

In the next centuries, the recreational and medicinal functions of thermal centres coexisted in a “permanent symbiosis of tension” (Weisz, 2011, p. 138). Thermalism became a widespread phenomenon in late 19th century Western and Central Europe, as shown by the proliferation of spas, some luxurious and others more modest, and provided a favorite setting milieu for

fiction. In the 20th century, thermalism was “democratized” through the medicalization of thermal baths and the inclusion of thermal cures in the social welfare services of several European states. France and Germany –from among the non-communist European states– were the main vehicles for this development that led to the unprecedented expansion of thermalism through its transition from a “recreational” to a “social” and subsequently to an “assisted” phase (Naraindas & Bastos, 2011, p. 2; Zollo, Simonetti, Salsano, & Rueda-Armengot, 2015, p. 65).

Thermalism in Greece: From the late 19th century to the apogee of the post-war decades

In modern Greece thermalism developed from the mid-19th century onwards, when the thermal springs of Kythnos, Ypati, Kyllini, Loutra Kaiafa and Loutraki began to be organized and used for therapy treatments and well-being purposes. Most prominent were the springs of Loutraki, which attracted the more well-to-do visitors and showed a potential for evolving into a resort according to the model of European spas. Towards the end of the century, the Greek state leased some of the springs to private individuals. However, due to the vagueness of the legal framework and to the lack of consistent development strategies, no worthwhile infrastructure came into being (Vlachos, 2003).

Things changed in the first half of the 20th century: in the 1920s, methods for the scientific analysis of the spring waters were regulated and initiatives were taken for the construction of the necessary infrastructure. The classification of thermal springs in that period indicates their hierarchy as to forms of financial exploitation and socio-economic criteria: the ones that were leased to private enterprises appealed to social strata of higher income, namely the members of the Greek bourgeoisie, while those operated by municipal authorities attracted a clientele from the middle classes; the lower social strata, to the contrary, continued to bathe in thermal springs that were not yet exploited and thus did not dispose of any infrastructure or medical supervision.²

The number of spa visitors rose considerably with time: in the late 1930s the thermal baths attracted a little less than 65,000 persons annually; more than one third of the visitors frequented private establishments, mostly those of Loutraki and Aidipsos. Apart from the bathing facilities, some Greek spa towns developed a set of recreation infrastructures such as cinemas, concert venues, and promenades (Vlachos, 2003; Melios, 2003). For the indigenous travellers of mid-war Greece, a country today associated with “sea, sun, and antiquities” (Kouris, 2009, p. 175), tourism was identified with thermalism (Vlachos, 2015, pp. 28-29).

The difference in the status of thermal establishments was reproduced in the post-war legislation (1954, 1960) that classified thermal springs into two categories, namely the “springs of touristic importance”, which came under the jurisdiction of the Greek National Tourism Organization, and the ones of “local importance”, which fell under the Ministry of the Interior and were exploited by municipal authorities. Thermalism underwent a qualitative

² When a hotel and a hydrotherapy centre were opened in Nea Apollonia in the mid-war period, the people who used to bathe in the thermal springs turned to an old “Byzantine” bath some two kilometers away, where the thermal waters spurted from the ground, and bathed there in order to avoid the cost (Lekkas, 1938, p. 21). The old bath, actually an Ottoman 16th-century building, stands today as a monument of Ottoman bathing culture in a very beautiful but rather neglected place, where the small Ottoman town of Yeni Pazar used to be (Vingopoulou-Papazotou, 1989).

and quantitative transformation in the post-war decades, as infrastructure was improved and the exploitation of thermal springs became effectively included within a national plan for tourism development. From 1950 to 1964 the number of visitors in Greek thermal establishments grew from a little more than 100,000 to a little less than 150,000 annually and reached its peak in the mid-1980s (around 170.000). The most important contribution to the rise of the thermalists' numbers, of course, was the inclusion of thermal baths in the social insurance system, a fact that put the emphasis rather on curative than on well-being thermalism.

Thermalism in Greece in the late 20th and the early 21th centuries: Shifts in consumption patterns and economic crisis

In the mid-1980s the rise of thermalism came to a halt, which was soon followed by a decline.³ The number of visitors began to fall until, in the mid-1990s, it had reached the levels of the mid-1960s. The decline was sharper in the category "thermal springs of touristic importance", a fact that underlined the overall touristic devaluation of thermal establishments (Papageorgiou, 2009, pp. 160ff; Didaskalou, 1999, pp. 111ff).

Apart from other reasons, including the gradual decay of the infrastructure, the decrease was due to a shift in consumption patterns and leisure practices that had started in the 1960s with the emergence of a sun-and-sea bathing culture emphasizing youth, nature, emancipation of the body, and eroticism (Urry, 2002, pp. 35-36; Vlachos, 2003, p. 27). In what concerns thermalism, the shift became perceptible only when those who were young in the '60s and '70s entered middle age. For them, thermal bathing was associated with old age and illness. The rise of visitors in thermal establishments between the 1950s and the mid-1980s had been due to a gradual access to leisure practices and treatment services, but for subsequent generations leisure was more or less a given and treatment was only for the sick. It is indicative that the percentage of thermal visitors in the overall picture of tourism in Greece did not exceed 1% (2% in 1985) from 1981 to 1993 (Didaskalou, 1999, p. 116).

The relative decline in the use of thermal establishments continued in the next decade, although there are no reliable statistical data that could present a comprehensive picture. In the first decade of the 21st century, however, the Greek state re-organized the legal framework (2006) in order to promote new forms of thermal tourism, signaling thus a depart from "classic" balneotherapy (Papageorgiou, 2009, pp. 168ff).

This development coincided with another shift in consumption patterns and practices. A culture of self-fashioning, fitness, and new-age relaxation, well embedded in the post-industrial capitalist service market, emerged among the middle and higher urban social strata throughout Europe. Mass tourism lost its appeal and emphasis was put on personalized touristic products and self-development experiences (Giddens, 2007, pp. 135ff). This led to the rise of wellness tourism, a multi-layered phenomenon closely linked to alternative, holistic and personalized approaches of health and well-being (Voigt, 2014), and affected thermalism as well (Zollo et al., 2015, p. 65).

³ For a similar development in French thermalism, see the article by Anido Freire (2013, p. 33). In that case, a major factor for the decline of the number of thermalists were the cuts in social security support, while the medical efficacy of thermal cure was questioned (Weisz, 2001, pp. 480-481). It is, however, very probable that the decline was also due to a widespread association between thermalism and old age, as we suggest for Greece.

In Greece, some of the old luxurious establishments in spa towns were renovated (e.g. “Thermai Sylla” in Aidipsos, 1999, “Galini” in Kamena Vourla, 2002) and started offering complete packages of wellness services: anti-ageing, anti-stress, detox, weight-loss programmes etc. As we will see, this trend, which was in accordance to the first appearance of wellness tourism in Greece (Vasileiou & Tsartas, 2009), re-shaped earlier socio-economic cleavages among the visitors of thermal establishments.

The emergence of new thermal services, in combination with an unprecedented diversification of consumerist practices in Greece during the 1990s and the 2000s, led to a new rise in the number of visitors. According to the Greek National Centre for Social Research, from 2005 to 2008 the number of tickets for bathing in thermal establishments all over the country grew from ca. 1,980,000 to ca. 2,323,000 (Greek National Centre for Social Research, 2016).

From 2009, however, the economic and financial crisis, which hit Greece particularly hard, provoked a dramatic decrease: the number of tickets fell from ca. 2,050,000 in 2010 to ca. 1,586,000 in 2011, and then to ca. 880,000 in 2013, 2014, and 2015. In order to evaluate the data and to make comparisons with the previous development of thermalism in Greece (the data for which refer mainly to numbers of visitors and not to numbers of tickets), we must note that the overall number of bathing tickets in the decades of 1961-1970, 1971-1980, and 1981-1990 was ca. 17,000,000, 19,380,000, and 20,900,000 respectively, while in the eleven years between 2005 and 2015 it was not more than 18,065,000 (Papageorgiou, 2009, Appendix of chapter 2, pp. 34-37; Greek National Centre for Social Research, 2016). It is indicative that the number of ca. 880.000 tickets for the years 2013, 2014, and 2015 is substantially lower than the respective number for 1950s, when the tickets per year were more than 1,300,000, and is closer to the levels of the mid- and late 1930s (Papageorgiou, 2009, p. 161).

The economic crisis hit Greek thermalism in a twofold way. On the one hand, the social insurance funds made substantial cuts in services regarding the number of beneficiaries, the duration of the thermal cure, the access to thermal establishments irrespective of their geographic location, and the list of illnesses and ailments, for which costs were covered. On the other hand, the crisis led to a drop in consumption and to the shrinking of the number of visitors who were not beneficiaries of the social insurance system (Greek National Centre for Social Research, 2016).

It is interesting to note the differences between the several entrepreneurial categories of thermal springs’ exploitation. The ones that have been hit more severely were the private enterprises and those run by the central state. As to the latter, their bathing tickets for 2015 represented only 18,6% of the tickets for 2005; as to the first, the fall in bathing tickets between 2005 and 2015 –except for the ones in the spa town of Aidipsos– amounted to ca. 58%. The decrease for the privately held enterprises in Aidipsos was abysmal, amounting to more than 90%! The municipal enterprises were the only ones that were capable of somehow reducing the loss: the fall in the number of their bathing tickets between 2005 and 2015 amounted to ca. 33%. Today, the percentage of their bathing tickets in the Greek thermalism market represents more than 68%.

Apart from lower prices, a reason for the municipal establishments’ better position in comparison to state and private enterprises was that some of them were organized as municipal development companies, often funded by public and private capital. Thus, they

were more capable of improving the state of infrastructure and of attracting visitors also outside the pool of social insurance beneficiaries, by offering more affordable prices and well-being services in addition to medical ones. The small but significant rise in the number of visitors in Greek thermal springs in 2016, the first since 2009, is due to the relative success of municipal establishments in re-configuring their thermal services (Greek National Centre for Social Research, 2017).

Thermalism in Greece today: Quantitative and qualitative factors in a period of economic recession

In a series of publications between 2009 and 2011, the urban planner Marilena Papageorgiou analyzed a set of data that were produced by her own fieldwork in Greek spa towns. In the analysis she discerned two main categories of visitors. On the one hand, there were the “classic” visitors of thermal establishments, for the most part aged over 65 years, who visited the baths in order to find cure or relief from a wide variety of illnesses and ailments. A significant number among them belonged to semi-urban and rural social strata of mediocre or low income, and their visits were funded wholly or partly by social insurance. This group’s interest in other forms of recreation was limited; most of them, although they spent a significant amount of time in spa towns (more than two weeks), did not look for any participation in excursions in the nearby areas and/or explorations of cultural, religious, or nature tourism.

On the other hand, there was the smaller category of “modern” spa visitors, which represented an almost diametrically opposite social type. With more than a half of them aged below 49 years, this group consisted of people from urban social strata of medium and high income whose visit was rather prompted by a desire for wellness, beauty, relaxation, and self-development. Not surprisingly, many among them were women. Modern visitors lodged mostly in the renovated and expensive hotels, which offered all-inclusive packages, and confined their visit from a weekend to one week. In comparison to the “traditional” visitors, this group showed a greater interest in other forms of recreation, if available. Consequently, “modern” visitors had the tendency to spread the spatial scope of their activities, even though their stay was substantially shorter, a fact that hindered their participation in other forms of tourism (Papageorgiou & Beriatos, 2011).⁴

This duality affected the whole scope of the visitors’ relationships with the local society and economy: while “classic” tourists formed closer ties with the local community (e.g. by staying in rented rooms or in low-budget hotels), they could not offer more to the economy, due to their restricted financial situation; on the other side, “modern” spa visitors had a minimal contact with the local community and a minimal contribution to the local economy, because of their limited stay in expensive hotels offering all-inclusive packages (Papageorgiou & Beriatos, 2011).

In consequence, some of the classic spa towns of Greece were presenting a two-sided image: a few hotels were renovated and offered high-priced wellness services, while most other establishments, which aimed at providing strictly medicinal services for middle and lower incomes, could not fund the modernization of their infrastructure; many were in a state of decay. “In Kamena Vourla half of the treatment installations/buildings are completely

⁴ For a similar duality among Italian thermalists, see Zollo et al. (2015, pp. 69ff).

abandoned while in Ypati the main spa center core is operating in a rather downgraded building construction and several hotels are also empty and nearly ruined” (Beriatis & Papageorgiou, 2008, p. 149). Towns as Aidipsos, Kamena Vourla, and Loutra Ypatis were partly developing into “brownfield sites”, that is, agglomerations of architectural complexes that once housed commercial activities, the shells of which dominate hauntingly the urban environment (Beriatis & Papageorgiou, 2008).

According to the analysis of spatial planning and regional development experts, the way out of this impasse was to opt for a viable combination of both curative and well-being functions of thermalism within an integrated framework of services and infrastructures. The aim would be to attract the whole range of socioeconomic strata (with particular emphasis to middle incomes, which presented a relative gap in the spa towns’ social landscape), to promote and enhance the visitability of the relevant regions’ sites of natural and cultural heritage, and to upgrade the spa towns by re-appropriating historic buildings and facilities. This, they added, “depends on political will and is mainly a task of local authorities [...], which should be mobilized with the support of the central government and the financial contribution of local private investors” (Beriatis & Papageorgiou, 2008, p. 158).

The economic crisis that followed transformed further the socio-economic landscape of thermalism in Greece. The division between “classic” and “modern” spa visitors persists, but their attitudes have changed. The number of “classic” spa visitors has shrunk, due to the cuts in the social security system, while many “modern” spa visitors cannot afford the prices of luxury hotels and turn to establishments that offer well-being services in lower prices in an atmosphere that has neither the downgraded image of popular curative thermalism nor the upper-class pretensions of expensive hotels. This development is mostly evident in municipal establishments. The Hellenic Association of Municipalities with Thermal Springs (HAMTS), founded in 1983, asserts on its website: “wherever the Greek state put its trust in local authorities, notwithstanding the difficulties caused by the economic crisis in the development of entrepreneurial activity after 2010, the visitability was retained at a certain level” (Hellenic Association of Municipalities with Thermal Springs, 2017).

Impressions from a recent survey

In August 2016, the authors of this paper undertook a survey of thermal establishments in central and northern Greece (Tzedopoulos, Kamara, Lampada, & Ferla, 2016). The survey was organized by the Greek cultural management company *Time Heritage* within the framework of the Erasmus+ project *Cultour Plus* (Innovation and Capacity Building in Higher Education for Cultural Management, Hospitality and Sustainable Tourism in European Cultural Routes, 2017).

During the survey we visited the spa town of Kamena Vourla, as well as the municipal thermal establishments of Langadas near Thessaloniki, Nea Apollonia at the shore of lake Volvi, and Krinides near the city of Kavala. At the small town of Langadas we interviewed Mr. Markos Danas, secretary general of the HAMTS.

The survey contributed to a nuanced picture of the relationship between curative and wellness thermalism, as well as of issues of exploitation (private or municipal) and management. The hotel “Galini” in Kamena Vourla, the only one of the historic hotels of the spa town in the 1960s still in operation, belongs to a large tourist company and is orientated to wellness

services. It is indicative that, although the hotel does recommend a medical examination to the customers who intend to use the thermal baths in its premises, it does not have any resident medical staff; the visitors have to look for a private physician. In contrast to the luxurious ambience of the hotel, thermalism in Kamena Vourla is in a state of absolute decline, which corroborates the picture given by the urban planning research in the late 2000s (Papageorgiou, 2009, p. 331). The larger part of the so-called “thermal park”, a complex comprising four hotels and a hydrotherapy centre, has been abandoned; only the hotel “Galini” and the hydrotherapy centre “Hippocrates”, leased to the same tourist company as the hotel, are still in operation.

The thermal establishment of the small town of Langadas is situated some 18 kilometres north from the city of Thessaloniki. Langadas was developed in the mid-war period, when it became a resort place for the bourgeoisie of Thessaloniki. The hotel “Megas Alexandros”, a splendid example of modernist architecture, attests to this past. Today, the site and facilities of the thermal baths are well maintained. The complex includes four indoor pools, two of which are actually renovated Byzantine baths (one dating to the 9th and the other to the 14th century), individual bath-tubs and hydrotherapy massage tubs, and two open swimming pools. Inside the hydrotherapy centre there is a medical station for the examination of the thermalists (Thermal Baths of Langadas, 2017).

The average age of the visitors has become significantly lower in recent years. Cuts in insurance-funded thermalism have led to the decrease of third-age visitors, who used to come for purely therapeutic reasons, and to the dramatic drop of accommodation services in the town of Langadas: of the numerous hotels and rooms-to-let that used to operate, there remains now only one hotel in a state of decline. The hotel “Megas Alexandros” closed down a few years ago, but the municipal company of the thermal baths is looking for an investor.

On the other hand, some younger visitors are attracted by the wellness and spa services offered; athletic clubs are visiting the facility for fitness recovery and/or maintenance. This has led to the prolongation of the active season beyond the summer months. In a sense, the baths of Langadas are returning to their past as a spa centre for nearby Thessaloniki. In this context, the emphasis is now put in a combination of spa and wellness services (e.g. aromatherapy, jacuzzi) and in a relative detachment from curative thermalism.

The thermal baths at Nea Apollonia by lake Volvi, some 50 kilometres east from Thessaloniki, were also developed in the mid-war period, but present a different picture than those of Langadas, as they are still a centre of curative thermalism. Their clientele consists mainly of third-age persons taking advantage of social tourism programmes. The situation of the facility, not as impressive as that of Langadas, is in relation to the low cost of social tourism services, and the infrastructure is in need of improvement. The facility consists of a small pool and bath-tubs for one or two persons, while a larger pool is planned. There are also rooms for hydro-massage, massage and sauna, and some wellness services are also provided. The latter, however, are rarely sought by the visitors. Lodging is provided in a hotel, “Aristoteles”, and in bungalows situated within the thermal baths complex, while accommodation is also available in the town of Nea Apollonia (mainly rooms-to-let). For the use of the baths the medical examination of the visitors is required, which takes place in the medical centre located in the premises.

In the last few years, the bathing tickets have been reduced to the half, due to the cuts in social insurance services. Younger visitors are still relatively few, albeit more than in the past,

particularly in spring and autumn. There is also a potential for small enterprises in connection to the thermal baths (canoe and kayak rental, bicycle rental, organization of tours in the nearby countryside), but it has not yet been explored.⁵ Today, the management of the baths is in the hands of a company, the shares of which are divided between the Municipality of Volvi and the Bank of Piraeus, the two partners holding 51% and 49% respectively. The effort to move towards a combination of curative thermalism and wellness services is evident, as shown by the rather pretentious presentation in the baths' website (Apollonia Spa, 2017), but the transition is not easy.

The last station of the survey was the mud baths near the small town of Krinides in northeastern Greece, some 17 kilometres north of Kavala. The baths are situated a few kilometres away from the archaeological site of ancient Filippi, which has been recently included in UNESCO's list of World Heritage Monuments (Unesco, 2017). The proximity of the mud baths attracts some tourists to a short visit, all the more so since curative mud treatments are not so well-known and may awake some curiosity. Indeed, the area has a good potential for the concurrent development of thermal, religious, and cultural-archaeological tourism, given that the ancient city of Filippi was visited by St Paul in his travels and was the seat of one of the first Christian Churches in Europe.

The spa, which is under the supervision of the municipal company "Dimofeleia" of the Municipality of Kavala, is in a very good condition (Mud Baths of Krinides, 2017). The area is functional, welcoming, and well-visited. While the number of visitors has been reduced since 2009, the blow has not been as hard as elsewhere. In the spa complex there is a large mud pool, as well as a hydro-therapy facility in an Ottoman bath that has been restored and renovated, while a gymnastic programme is also offered to the visitors; specialized medical support is provided in the complex. The spa is open from June to October. The municipality has applied for a fund from the Greek National Strategic Reference Framework for the construction of a vaulted roof over the pool, so that the spa can operate all-year round. For the time being, most of the visitors are supported by social tourism programmes, while there are also some wellness tourists. Visitors can lodge either in the municipal camping that operates inside the complex or in one of the hotels nearby.

Some of the reasons for the spa's relative success in overcoming the impact of the economic crisis is the good cooperation between the municipality, local stakeholders, and the community, the proximity of other touristic attractions, as well as the fact that natural mud baths, due to their scarcity, do not face much competition. Many visitors seem to be well acquainted with the place and to have developed a spirit of community, which is reinforced by the operation of the camping that creates small "neighbourhoods" in the area it occupies. In general, the spa of Krinides presents a balanced example of popular curative thermalism that is branching out in the direction of wellness tourism, but is also making use of the potential of local and trans-local cooperation. This attitude is evident in the mud baths' participation in the European Historic Thermal Towns Association, together with only a few other Greek establishments (European Historic Thermal Towns Association, 2017).

The interview with Mr. Danas, secretary general of the HAMTS, revealed two issues that affect directly the current state of thermalism in Greece. The first is the question of certification: according to the Greek law of 2006, all thermal establishments needed to follow

⁵ From the thermal baths of Nea Apollonia one can see a complex of bath and lodging facilities that was completed in 1993 but never opened due to reactions and conflicts within the local society and the municipality. Materials and infrastructure are left to ruin and pillage (Volvi Press News, 2016).

certain managerial procedures and quality protocols for getting certified. This was in accordance with the effort for the homogenization of the legal and institutional framework within the European Union. Things were not easy, however, since municipal authorities could not always respond adequately to the complex procedure, and the latter was somewhat simplified by a 2011 ministerial decision. The HAMTS supports member towns all over Greece to compile the dossiers and acquire certification.

The second issue concerns the forms of exploitation. In cases where the municipalities have retained the management of thermal baths and spa facilities, funding continued (even with substantial cuts in services provided) despite the negative effects of the decline of supported thermalism. Local authorities, however, are not always quick to adapt to changing conditions, and changes on the political level may affect the management and the sustainability of the thermal establishments. The HAMTS helps municipalities set up business plans and acquire funding by European Union programmes and by the Greek National Strategic Reference Framework (which is co-funded by the European Union), in order to expand the range of offered services.

The survey confirmed the analysis of spatial planning and regional development experts as to the difficulty in combining “traditional” thermalism and wellness services, the re-appropriation of historic buildings, the integration of thermalism in regional action plans on cultural tourism, and the cooperation between local authorities, the central government, and the private sector. The survey revealed the importance of two additional and complementary factors: social interaction and engagement on the local level,⁶ on the one hand, and international clusters and networks, on the other. The latter refers to the inclusion of Greek thermal centres in European cultural routes that enhance visibility, integration, and added value, and their participation in European cooperation networks as concerns funding, institutional homogenization, and common goals. Organizations such as the European Historic Thermal Towns Association can put pressure for the effective engagement of public authorities on all administration levels, even at a time when social state services are shrinking all over Europe. This is of particular importance: the “golden ages” in the history of thermal bathing are closely related to the active involvement of the state.

For a re-conceptualization of popular thermalism

It seems that the European model of supported thermalism is irretrievably gone. The countries, capitalist and communist alike, that in the postwar decades included thermalism in their social security and health care services are following –or have already followed– the same path: “with the collapse of state socialism in the East, and the shrinking of the welfare state in the West, the spa was re-invented as a wellness destination”, a development that has alienated the “classic” spa visitors culturally and economically (Naraindas & Bastos, 2011, p. 3). At the same time, “medical science provided a host of therapies that worked more quickly and consistently (although not necessarily more cheaply) than did mineral waters”. The shift in medical science towards a clinical approach as to therapy treatment has put the curative efficacy of thermal springs into doubt (Weisz, 2011, p. 142).

The difficult co-existence between curative and wellness thermalism leads to the widening of the gap between the two and between the social groups they focus on. At the same time, the

⁶ On the importance of social factors for the effective management of spas, see Erfurt-Cooper & Cooper (2009, pp. 231-232).

clinicalisation of health care exiles a large part of –particularly elderly– Europeans to the unfriendly territory of the ubiquitous pill. These are developments that emphasize and consolidate differences and inequalities as regards to economic position, age, and sociocultural identity. What is more, the development of thermalism into an over-commercialized product not only affects its popular character but also endangers its overall importance as an economic sector. The success of the “Galini” luxurious establishment in Kamena Vourla cannot compensate for the decline of the old spa centre and for the losses sustained by the local economy, exactly as the efforts of Czech spas to attract wealthy Germans cannot compensate for the loss of the Czech visitors who used to frequent the facilities in large numbers (Speier, 2011). Russia displays an even more accentuated trend in this direction, since most health and wellness centres follow the model of “beauty therapy” and spas are widely regarded as “expensive and elite” (Erfurt-Cooper & Cooper, 2009, p. 254).

In the words of the historian George Weisz (2011, p. 141), “it is always nice to be reminded that private enterprise has its limitations and state intervention its uses”. Intervention in which direction, however? The German model, for instance, which combines supported thermalism (even with serious cuts in comparison to the past) with curative pluralism (Naraindas, 2011), is quite different to the French tradition, where “medicalized thermalism [was] almost entirely dependent on government funding, with all the uncertainty that entails” (Weisz, 2001, p. 480). The analysis of thermalism in crisis-stricken Greece may help us identify meaningful pathways towards a new European popular thermalism.

As we have seen, the thermal establishments that were most successful in arresting losses during the current recession are the municipal enterprises, which have tried –albeit not always with success– to combine curative thermalism with wellness services. Cases like the mud baths of Krinides display a potential for moving towards a new paradigm of popular thermalism: first, they have not alienated their traditional clientele; secondly, they capitalize on their vast expertise in all things thermal; thirdly, they cultivate a sense of belonging in regard both to their visitors and to the local society; fourthly, instead of just “selling” a product, they draw on the historical and cultural identity of thermalism as a healing process open to all, young and old, ailing and healthy, an approach that cuts across curative and wellness thermalism. After all, the popularity –and the economic impact– of curative thermalism has always depended on its potential for social interaction, community formation, and psychological welfare.

The next step is the cooperation, network formation, and cluster building on multiple levels and among multiple stakeholders. The role of public institutions in this process remains crucial, not only for monitoring activities but also for supervising and planning. In order for popular thermalism to re-invent its sociocultural and economic importance, it has to become the target of integration policies in the framework of the European Union. An engaged cooperation process between public authorities (local, regional, national and central), national and European associations of thermal springs and spas, entrepreneurship, and local societies could lay the foundations for the planning and regulating of public and private funding; for the symbiosis and the blending of curative and wellness thermalism; for embedding thermalism in the health systems of European states; for setting the standards for the effective management and sustainability of spas; for promoting a fair and productive specialization of capabilities among spas; for ensuring affordable prices for most Europeans; and for the further development of thermalism in connection with other forms of recreation and leisure, like cultural and alternative tourism.

Bathing in thermal springs is a sociocultural *habitus* and an economic activity deeply rooted in European collective experience. Its long history shows clearly its relation to social identity and interaction, as well as its potential for offering relief and enjoyment. In a European context of threatening socioeconomic inequality, anxiety, and intellectual *tristesse*, these factors are not to be underestimated. A new and sustainable popular thermalism can contribute to –and receive feedback from– social well-being.⁷

References

- Anido Freire, N. (2013). How to Manage French Thermalism Specificities? *International Business Research* 6(3), 29-39.
- Apollonia Spa (2017). Retrieved December 7, 2017, from <https://goo.gl/nRex64>.
- Beriatos, E., & Papageorgiou, M. (2008). Derelict Building Installations and Infrastructures in Greek Spa Towns: The Case of Kamena Vourla and Ypati. In E. Bariatos & C. A. Brebbia (Eds.). *Brownfields IV: Prevention, Assessment, Rehabilitation and Development of Brownfield Sites* (pp. 149-158). Southampton: WIT Press.
- Beriatos, E., & Papageorgiou, M. (2009). Towards Sustainable Spa Tourism Activities in Greece. *Sustainable Development and Planning* 4, 773-782.
- Berger, A. (2011). Baths in the Byzantine Age. In Nina Ergin (Ed.), *Bathing Culture of Anatolian Civilizations: Architecture, History, and Imagination* (pp. 49-64). Leuven: Peeters.
- Borsay, P. (2014). Town or Country? British Spas and the Urban-Rural Interface. In John Walton (Ed.), *Mineral Springs Resorts in Global Perspective: Spa Histories* (pp. 45-60). London & New York: Routledge.
- Erfurt-Cooper, P., & Cooper, M. (2009). *Health and Wellness Tourism: Spas and Hot Springs*. Bristol: Channel View Publications.
- Didaskalou, E. (1999). *Curative Tourism: Towards a Development Model for Centres of Curative Tourism and Estimation of Their Impact in the Tourism and Health Branches* (Unpublished doctoral dissertation). Department for Business Administration, University of Piraeus. In Greek.
- European Historic Thermal Towns Association (2017). Retrieved December 7, 2017, from <https://goo.gl/awmkEX>.
- Giddens, A. (2007). *Europe in the Global Age*. Cambridge: Polity Press.
- Greek National Centre for Social Research (2016). Research Programme “Thermal Springs and Spas”. Presentation of the Results for 2016. Retrieved December 7, 2017, from <https://goo.gl/QBVxyM>. In Greek.
- Greek National Centre for Social Research (2017). Research Programme “Thermal Springs and Spas”. Presentation of the Results for 2017. Retrieved December 7, 2017, from <https://goo.gl/tRKDM1>. In Greek.
- Hellenic Association of Municipalities with Thermal Springs, 2017. Visitors in Greek Thermal Springs, 2015. Retrieved December 7, 2017, from <https://goo.gl/nTy6rj>. In Greek.

⁷ On the notion of social well-being, see Keyes (1998).

- Howe, J. (1997). The Conversion of the Physical World: The Creation of a Christian Landscape. In James Muldoon (Ed.), *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages* (pp. 63-78). Gainesville: University Press of Florida.
- Innovation and Capacity Building in Higher Education for Cultural Management, Hospitality and Sustainable Tourism in European Cultural Routes (Cultour Plus), 2017. Retrieved December 7, 2017, from <https://goo.gl/9DUzqN>.
- Keyes, C. (1998). Social Well-Being. *Social Psychology Quarterly* 61(2), 121-140.
- Kiel, M. (2011). Mineral Baths (Kaphica) on the Balkans: A study of Several Little-Known Examples. In Nina Ergin (Ed.), *Bathing Culture of Anatolian Civilizations: Architecture, History, and Imagination* (pp. 198-210). Leuven: Peeters.
- Kouris, A. (2009). Destination Brand Strategy: The Case of Greece. In Liping A. Cai, William C. Gartner, & Ana María Munar (Eds.), *Tourism Branding: Communities in Action* (pp. 161-175) Bingley: Emerald Books.
- Lekkas, N. (1938). The 750 Mineral Springs of Greece. Athens: A. Dialismas. In Greek.
- Lopukhine, M. (1998). Le patrimoine français des sources d'eau minérale. *Réalités Industrielles*, 13-19.
- Lucore, S., & Trümper, M. (Eds.). (2012). *Greek Baths and Bathing Culture: New Discoveries and Approaches*. Leuven: Peeters.
- Melios, N. (2003). The Spa Town of Aidipsos in the Mid-War Period. *Peiraika* 2, 92-103. In Greek.
- Mud Baths of Krinides, 2017. Retrieved December 7, 2017, from <https://goo.gl/WNWBjp>.
- Naraindas, H. (2011). Of Relics, Body Parts, and Laser Beams: The German Heilpraktiker and His Ayurvedic Spa. *Anthropology and Medicine* 18(1), 67-86.
- Naraindas, H., & Bastos, C. (2011). Healing holidays? Itinerant Patients, Therapeutic Locales and the Quest for Health: Introduction. *Anthropology and Medicine* 18(1), 1-6.
- Papageorgiou, M. (2009). *Spatial Organization, Development and Planning of Thermal Tourism in Greece* (Unpublished doctoral dissertation). Polytechnical School, University of Thessaly. In Greek.
- Papageorgiou, M., & Beriatos, E. (2011). Spatial Planning and Development in Tourist Destinations: A Survey in a Greek Spa Town. *International Journal of Sustainable Development and Planning* 6, 34-48.
- Peychev, S. (2015). The Image of the City: Public Baths and Urban Space in western Travellers' Descriptions of Ottoman Sofia. In M. Gharipour & N. Özlü, *The City in the Muslim World: Depictions by Western Travel Writers* (pp. 101-120). London & New York: Routledge.
- Speier, A. (2011). Health Tourism in a Czech Health Spa. *Anthropology and Medicine* 18 (1), 55-66.
- Thermal Baths of Langadas, 2017. Retrieved December 7, 2017, from <https://goo.gl/Rafxw8>. In Greek.
- Tohme, L. (2011). Between Balneum and Hamam: The Role of Umayyad Baths in Syria. In Nina Ergin (Ed.), *Bathing Culture of Anatolian Civilizations: Architecture, History, and Imagination* (pp. 65-75). Leuven: Peeters.

- Trümper, M. (2014). "Privat" versus "öffentlich" in hellenistischen Bädern". In A. Matthaei & M. Zimmermann (Eds.), *Stadtkultur im Hellenismus* (pp. 206-249). Heidelberg: Verlag Antike.
- Tsichlis, V. (2003). Baths in Antiquity and in Byzantium. *Peiraika* 2, 7-18. In Greek.
- Tzedopoulos, Y., Kamara, A., Lampada, D., & Ferla, K. (2016). Between Digital and Physical Identities: Uses of ICT by Greek Spa Establishments as Points for Analysing Perceptions of Cultural Heritage and Economic Development. *International Journal of Applied Information and Communication Technology* 1(1), 21-36.
- Unesco, 2017. Archaeological Site of Philippi. Retrieved December 7, 2017, from <https://goo.gl/shbEXL>.
- Urry, J. (2002). *The Tourist Gaze*. London: Sage Publications. Second edition.
- Vasileiou, M., & Tsartas, P. (2009). The Wellness Tourism Market in Greece. An Interdisciplinary Methodology Approach. *Tourismos* 4(4), 127-144.
- Vingopoulou-Papazotou, I. (1989). The Dating of the Ottoman Complex in Apollonia (1566-1574). *Makedonika* 27, 409-411.
- Vlachos, A. (2003). Thermal Springs and Spas. *Peiraika* 2, 19-27. In Greek.
- Vlachos, A. (2015). Greek Tourism on its First Steps: Places, Landscapes and the National Self. In Y. Aesopos (Ed.), *Tourism Landscapes: Remaking Greece* (pp. 22-35). Athens: Domes.
- Voigt, C. (2014). Towards a Conceptualization of Wellness Tourism. In C. Voigt & C. Pforr (Eds.), *Wellness Tourism: A Destination Perspective* (pp. 19-44). London: Routledge.
- Volvi Press News, 2016. A New Complaint Concerning the Baths of Nea Apollonia at the municipality of Volvi. Retrieved December 7, 2017, from <https://goo.gl/X6qN1K>. In Greek.
- Walton, J. (2014). Health, Sociability, Politics and Culture. Spas in History, Spas and History: An Overview. In J. Walton (Ed.), *Mineral Springs Resorts in Global Perspective: Spa Histories* (1-14). London & New York: Routledge.
- Weisz, G. (2001). Spas, Mineral Waters, and Hydrological Science in Twentieth-Century France. *Isis* 92(3), 451-483.
- Weisz, G. (2011). Afterword: Historical Reflections on Medical Travel. *Anthropology and Medicine* 18(1), 137-144.
- Yegül, F. (1992). *Baths and Bathing in Classical Antiquity*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Zollo, A., Simonetti, B., Salsano, V., & Rueda-Armengot, C. (2015). Promotion and Marketing: Marketing Strategies, Italy, Regional Development. In Marta Peris-Ortiz & José Álvarez García (Eds.), *Health and Wellness Tourism: Emergence of a New Market Segment* (pp. 63-76). Heidelberg: Springer.



Publishing House of the Research and Innovation in Education Institute
<http://publisher.inbie.pl> / info@inbie.pl

ISBN 978-83-941533-8-0



9 788394 153380