

FIESTAS, GRANDES EVENTOS RELIGIOSOS Y TURISMO EN ESPAÑA, 1950-1962

Xosé M. Santos*

Resumen: En un contexto político en el que la religión forma parte de las mismas entrañas del franquismo, es fácil pensar que el régimen nacionalcatólico iba a utilizar el turismo religioso como instrumento de propaganda para ensalazar el patriotismo, los valores morales del pueblo y su anticomunismo. Sin embargo, el turismo era, aún a la altura de la década de 1950, un sector naciente, muy poco maduro, además de que no existían las mejores condiciones económicas para su desarrollo. En relación a la religión había un problema añadido que tenía que ver con su consideración como motivo para ser valorado como viaje turístico puesto que se entendía que turismo y religión no eran, en su esencia, compatibles. A pesar de todo, en esta etapa nos encontramos con algunas acciones interesantes que, en algunos casos, recogen tradiciones anteriores y, en otros, significan cambios que nos avanzan el futuro. Así, por ejemplo, la Semana Santa entra en el tipismo español que podía ser atractivo para las personas forasteras. El Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona de 1952 siguió la línea del celebrado en Madrid en 1911 en cuanto a su masificación e incorporó soluciones al problema del alojamiento. Finalmente, el año santo compostelano de 1954 sumó a su oferta cultural importantes intervenciones en la ciudad, entre las que destacamos la inauguración del Hostal de los Reyes Católicos, un establecimiento de lujo para la acogida de ilustres peregrinos que cada vez llegaban fuera del paraguas de las grandes peregrinaciones organizadas por el régimen.

Palabras clave: Turismo, Religión, década 1950, España.

Abstract: In a political context in which religion is part of the very heart of Francoism, it is easy to think that the National Catholic regime would use religious tourism as a propaganda tool to glorify patriotism, the moral values of the People and its anti-communism. However, tourism was, even in the 1950s, a nascent sector, very immature, and the economic conditions for its development were not the best. In relation to religion, there was an additional problem that had to do with its consideration as a reason to be valued as a tourist trip, since it was understood that tourism and religion were not, in their essence, compatible. In spite of everything, at this stage we find some interesting actions that, in some cases, take up previous traditions and, in others, signify changes that give us a foretaste of the future. Thus, for example, Holy Week became a typical Spanish event that could be attractive to outsiders. The International Eucharistic Congress in Barcelona in 1952 followed the line of the one held in Madrid in 1911 in terms of its overcrowding and incorporated solutions to the problem of accommodation. Finally, the Compostela Holy Year of 1954 added to its cultural offerings major interventions in the city, among which we highlight the opening of the Hostal de los Reyes Católicos, a luxury public hotel for the reception of illustrious pilgrims who increasingly arrived outside the umbrella of the great pilgrimages organised by the regime.

Key words: Tourism, Religion, 1950's, Spain.

I. INTRODUCCIÓN

En el período de 12 años que se analiza en este número especial, la religión en España formaba parte de las mismas entrañas del régimen, teniendo la Iglesia católica una gran influencia en la vida política,

social y cultural. De hecho, se considera el nacionalcatolicismo como uno de los elementos identificadores de la dictadura que evidenciará algo que no era, ni muchos menos, nuevo: la estrecha relación entre las dos instituciones que conforman la Iglesia y el Estado.

* Profesor de Geografía Humana en la Universidad de Santiago de Compostela. Correo electrónico: xosemanuel.santos@usc.es. ORCID: 0000-0001-8088-7454.

Aunque las relaciones entre Iglesia y Estado en España vienen de lejos, en el tránsito entre los siglos XIX y XX, autores como el político y escritor Juan Vázquez de Mella, reforzaron el concepto que identificaba ser español con la idea de ser católico. Estos fuertes lazos que unían política con religión se visibilizaron durante la propia guerra civil cuando en 1937 la práctica totalidad de los obispos españoles firmó una carta colectiva en la que expresan de manera inequívoca su apoyo al bando sublevado.

Esta estrecha relación nos podría llevar a pensar en una incondicional postura a favor del turismo de base religiosa. Sin embargo, nada más lejos de la realidad. El turismo contemporáneo, que ya tenía una cierta tradición en los países económicamente más avanzados, era, a la altura de 1950, una actividad incipiente que prácticamente había desaparecido como consecuencia de los conflictos bélicos que asolaron el continente europeo. En todo caso, y como veremos, recién inaugurada la segunda mitad del siglo XX, turismo y religión, a pesar de llegar a coincidir en el espacio y el tiempo, eran consideradas actividades muy distintas. El primero era concebido como un fenómeno más vinculado con el descanso y la diversión, en tanto que el segundo, la religión, era una parte esencial de la identidad española que trascendía lo meramente físico. Esto no quiere decir que el patrimonio o ciertas celebraciones de carácter religioso no fuesen puestos deliberadamente, y cada vez con mayor entusiasmo, ante la mirada turística.

Con todo, es necesario insistir en la importancia del contexto socio-político. Los primeros años de la década de 1950 supo-

nen el inicio de una nueva etapa de apertura internacional del régimen, que tiene su traducción, entre otras cosas, en un creciente flujo de turistas. Sin embargo, no será hasta la década de 1960 cuando el turismo se convierta en una prioridad. Por lo tanto, el período analizado en este monográfico corresponde a una fase de despegue en la que se esboza la relevancia posterior que tendrá el fenómeno ligado a la actividad turística.

En este despegue turístico la religión no parece estar muy presente, o al menos lo hace de una forma muy indirecta. A pesar de todo hubo algunos eventos importantes en los que se encontraron turismo y religión. Entre ellos podemos citar el año santo compostelano de 1954, el Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona de 1952 o los nacionales de Granada (1957) y Zaragoza (1961). Además, se suceden otras celebraciones significativas, como los años jubilares lebaniegos (1950 y 1961) o las multitudinarias Semana Santa que tienen lugar en múltiples puntos de España, algunas de ellas ya con gran renombre. Por no citar fiestas populares, como las Fallas o San Fermín, cuyos orígenes religiosos se van poco a poco desplazando hacia un segundo plano.

En general, se puede hablar de una lenta transición que nos lleva por el primer franquismo en el que la exaltación de lo religioso, como parte del ser nacional, congregaba multitudes aunque muy lejos de lo que se podría entender como movimientos turísticos. En segundo lugar, la década de 1950, aún con muchos ecos de la anterior, es testigo de algunos eventos religiosos importantes que se pueden ver desde una óptica claramente relacionada con el turismo, al

tiempo que la progresiva apertura de ciertos sectores de la Iglesia favorece acciones que no son en sentido estricto turísticas pero que sí implican desplazamiento y ocio, como eran los campamentos para jóvenes, como los organizados por Cáritas (Fullana Puigserver, 2017).

II. LA RELIGIÓN EN ESPAÑA ENTRE 1950 Y 1962

Para entender el turismo religioso en la España de mediados del siglo XX es importante saber el papel que la Iglesia tenía en el ámbito de la política y de la sociedad española. Sin el ánimo de ser exhaustivos, se puede comenzar señalando que, tras la etapa de la Segunda República en el que el Estado proclama su laicidad, el régimen franquista se va a asentar sobre el concepto del nacionalcatolicismo que va a unir la identidad española con la religión. No se trata de nada nuevo, tan sólo la plasmación de una realidad histórica que ahora se formaliza en el escenario de las relaciones de poder.

Aunque en la historiografía contemporánea no hay dudas acerca de esa íntima colaboración que existía entre Iglesia y Estado, también es cierto que hay múltiples matices, tensiones y cambios en el devenir temporal que marca la relación entre las dos instituciones. Así, por ejemplo, Ismael Saz (2007) insiste en la necesidad de no dar por hecho que catolicismo y España formaban una idea común, al menos en la Falange previa a los años de la guerra. De hecho, insiste en el carácter fascista de los falangistas y, por lo tanto, no nacionalcatólicos, refiriéndose a una posterior catolización más o me-

nos forzada. Este autor, Saz (2007), afirma que “estos primeros fascistas no sólo eran seculares y se movían en el plano de la separación de la Iglesia y el Estado sino que, además, eran *anticruzados*.” (p. 39). En definitiva, recalca con contundencia la idea de que la Falange *republicana* es secular y laica. En la misma línea se expresan otros autores como Avilés Farré (2002) para quien el tinte confesional de Falange no implicaba una orientación clerical, o Baisotti (2017) quien habla de competencia por espacios de poder entre Iglesia y Falange.

Es cierto, y el propio Saz (2007) así lo indica, que todo esto cambia con la guerra civil. Con todo, Di Febo (2007) recoge parte del discurso que el nuevo Jefe del Estado pronunció el 1 de octubre de 1936 en el que dice que la nueva España “sin ser confesional, concordará con la Iglesia católica...” (p.61). Esta postura sería efímera porque la identificación entre ambas instituciones se va haciendo más fuerte a medida que avanza el conflicto y, particularmente, cuando las potencias del eje son derrotadas y el fascismo español se reconvierte definitivamente hacia el nacionalcatolicismo ante la necesidad de desfacistización del régimen (Di Febo, 2007). En palabras de Vincent (2017a), desde el mismo momento de la victoria, el nacionalcatolicismo representó una alternativa al falangismo. El nacionalcatolicismo, tiene sus orígenes en las décadas finales del siglo XIX y, adaptado a las peculiaridades del régimen franquista, tuvo una enorme influencia en la política y la sociedad española, siendo la base de la confesionalización del Estado (Di Febo, 2007).

La etapa de plenitud del nacionalcatolicismo es, para Feliciano Montero (2007), el de la guerra y la posguerra, mientras que Álvarez Bolado (apud. Montero) lo extiende a lo largo de la década de 1950 con su punto culminante en 1953 con la firma del Concordato que consagra a España como Estado católico confesional. En todo caso, el nacionalcatolicismo se asienta “como un orden social y moral (que) intenta educar -socializar- totalmente al conjunto de la sociedad en unos mismos valores cívicos y morales.” (Montero, 2007, p. 143). Genera, así, un estado confesional basado en la unidad católica de la nación en el que la Iglesia posee un lugar privilegiado y una gran influencia moral y social (Montero, 2007).

En este nuevo contexto dominado por el nacionalcatolicismo se entiende la identificación de la guerra como una cruzada y la consagración de su líder, Franco, como *Caudillo por la gracia de Dios*. Aunque autores como Baisotti (2017) afirman que, en esos años iniciales “Ni siquiera la palabra cruzada había adoptado un sesgo religioso” (p.56), lo cierto es que la implicación de la Iglesia en la defensa de la sublevación fue, en general, entusiasta. Se considera la Carta Pastoral del 30 de septiembre de 1936 del entonces obispo de Salamanca, Enrique Pla i Deniel, la responsable de elevar la sublevación militar a la categoría de cruzada, dándole así a la contienda un carácter religioso y reforzando el papel de la propia Iglesia católica. Esta denominación de cruzada permite, al mismo tiempo, vincular el conflicto con el pasado a través de uno de los hechos que conforman la base de la identidad española, la Reconquista (Moreno, 1992).

Aún a pesar de las íntimas conexiones que se establecen durante el franquismo entre iglesia y política, la historiografía, sobre todo la más contemporánea, también ha destacado las tensiones existentes (Berzal, 2017). En su texto, Berzal recoge una amplia bibliografía que trata de demostrar la persecución sufrida por la Iglesia católica durante la guerra civil y la República, así como otras obras que analizan la implicación de muchos religiosos en la posterior represión, una vez finalizado el conflicto armado. Sin embargo, este autor también recoge investigaciones que evidencian desconfianzas y tensiones en ámbitos como el educativo, a pesar de confirmar el “triumfo incontestable del Nacionalcatolicismo y de una clara preeminencia católica tanto en el diseño de la política exterior como en múltiples esferas sociales...” (Berzal, 2017, p. 97).

Montero (2007), escribe un texto sobre las autocríticas, examen de conciencia según García Escudero (apud Montero), del nacionalcatolicismo en la década de 1950 que, aún siendo débiles, existen si bien no ponen en cuestión las bases del Estado ni implican ninguna renuncia. Para Montero (2007) esta autocrítica responde más a un talante que a una alternativa. Petschen Verdaguer (2002) afirma que el retraso en la firma del Concordato de 1953 se debió a la existencia de divergencias entre ambas instituciones, en parte debidas al peso que aún mantenía la Falange en el régimen. Sin embargo, el documento de 1953 asegura para la Iglesia una posición de privilegio y su influencia directa en temas como la enseñanza o la moral pública, entre otros. Habrá que esperar a la década de 1960 cuando la

llegada del papa Juan XXIII y el Concilio Vaticano II introduzcan críticas y revisiones más profundas en la Iglesia española, al tiempo que el desarrollismo genera importantes cambios sociales, que se escapan al ámbito temporal de este texto.

III. EL TURISMO RELIGIOSO

Como hemos señalado en la introducción de este texto, turismo y religión son dos conceptos que no casaron muy bien a pesar de los encuentros entre ambos fenómenos. Las definiciones de lo que es un turista no ayudaron mucho a establecer puentes entre ambos. Hay que retrotraerse hasta 1937 cuando el Consejo de la Liga de Naciones realiza una primera definición, con posteriores matices en 1950 por parte de la Unión Internacional de Organismos Oficiales de Turismo (IUOTO) y en 1953 por la Comisión de Estadística de las Naciones Unidas. De nuevo las Naciones Unidas en la década de 1960 fue introduciendo pequeños cambios con el objetivo de poder elaborar unas estadísticas (UN, 2010). Uno de los problemas asociados al concepto de turismo era que no se especificaba nada sobre las motivaciones. Esto cambió en 1968 cuando se especifica la idea de que el viaje turístico puede ser por cualquier motivo que no implique remuneración. Finalmente, es en 1981 cuando la OMT afina más en la definición explicitando los colectivos excluidos y algunas de las motivaciones propias de esta actividad, como la religión.

La ambigüedad en la definición de turismo, considerando también que era un fenómeno relativamente nuevo y que, para la

elaboración de estadísticas, precisaba de la colaboración entre países, no ayudó a fijar las conexiones entre turismo y viaje religioso. Al no existir motivaciones para definir lo que era o no un turista, la religión no fue considerada como razón para el viaje turístico, tanto por una parte como por la otra. Del lado de la Iglesia se entendía que los desplazamientos causados por la fe eran completamente ajenos a aquellos otros de carácter recreativo, que eran los propios del turismo.

Por ejemplo, en 1915 se publica, traducida desde el inglés (1911) al castellano, la obra original de Román López y López bajo el título “Santiago de Compostela. Guía del peregrino y turista” en el que las dos figuras aparecen claramente separadas aunque con intereses que confluyen. Más tarde, en el año 1930 y ya en el ámbito académico, Laserre escribe un artículo sobre Lourdes en el que se esfuerza por destacar las diferencias que existen entre peregrino y turista, aún a pesar de reconocer que aquel, el peregrino, hace uso de servicios propios de la actividad turística; llega a decir que aunque no hubiese esos servicios seguiría habiendo peregrinos. Con el paso del tiempo, esta separación sigue manteniéndose, como es el caso de Dupront (1967) que, inscribiendo estos dos fenómenos en el contexto de las migraciones humanas, porfía en destacar los elementos que los separan. Incluso en la actualidad, cuando la OMT considera los movimientos por causa religiosa como una tipología de turismo, hay textos que desafían esta vinculación, como es el caso del de Palmer, Begley y Coe (2012) cuyo título es bien expresivo, *In defence of differentiating pilgrimage from tourism*.

Esta separación entre turismo y religión, que se escenifica sobre todo desde el lado de la Iglesia, entra en contradicción con algunas de las acciones que impulsa la propia Iglesia. Ya Dupront (1967) señalaba que la peregrinación atrae al turismo y que la institución religiosa descubrió el turismo de masas. Esta idea se ilustra perfectamente en alguno de los movimientos modernizadores que, desde el siglo XIX, va a impulsar la Iglesia como estrategia para combatir la creciente secularización de la sociedad y recuperar parte del poder terrenal que estaba perdiendo. Entre estos movimientos se puede citar la creación o revitalización de mitos y símbolos (Boyd, 2007b), las grandes conmemoraciones o el resurgir de las peregrinaciones, que tendrán en Lourdes el mejor ejemplo. En el caso español, y desde el punto de vista político, se reforzaba la identidad católica de la nación. La universalidad asociada a la figura de la Virgen María hacía especialmente interesante su figura como catalizadora de movimientos convergentes y que estaba en la línea de la marianización de las masas (Louzao Villar, 2015).

Sin embargo, una vez más, la movilización del pueblo que se dirige hacia esos santuarios o que va a participar en conmemoraciones inevitablemente nos lleva hacia el turismo y las contradicciones que se generan. Así, por ejemplo, Boyd (2007b) en su estudio del santuario de Covadonga habla de las tensiones entre la modernización, como son las nuevas infraestructuras, y la antimodernidad. Por un lado, están las aspiraciones de convertir el lugar en un destino de peregrinaciones. Pero por otro lado, citando a Menéndez Pidal, señala que “*El gran turismo*, con sus bulliciosas maneras y su poca profundidad espiritual, lleva el tu-

multuoso confusionismo de las masas hasta el mismo lugar bajo el sagrado e histórico recinto de la Santa Cueva” (Boyd, 2007b, p. 284). Esta misma autora también cita a otros autores de la época que critican las instalaciones turísticas de Covadonga por suponer “una traición a *la severidad y la grandeza* del paisaje y del espíritu marcial de los hechos que conmemoraban” (Boyd, 2007b, p. 287).

En el mismo texto de Boyd (2007b) apreciamos más contradicciones entre el turismo y el discurso más próximo a los valores tradicionales. Así, en la narración de los acontecimientos que llevaron a Covadonga a ser declarado parque nacional, señala que dicho reconocimiento fue “un acto de resistencia contra la desacralización del paisaje...Era un intento de recrear el Paraíso...” (p.289-290). Sin embargo, ese intento de crear un espacio de refugio frente a la azarosa vida moderna, derivaría con el tiempo en uno de los lugares más demandados por los visitantes, ya sea por sus valores naturales, por los religiosos, por aquellos otros vinculados con la idea de nación, o ya sea por una conjunción de todos ellos.

En el ámbito académico habrá que esperar a la década de 1970 cuando diferentes trabajos de Turner (1973) y de Turner y Turner (1978) van dejando en evidencia las similitudes entre turismo y peregrinación. En los años siguientes el debate en torno a los conceptos de turismo y religión se va enriqueciendo con aportaciones muy interesantes de autores como Theilmann (1987), Eade (1992) o Collins-Kreiner (2010), entre otros muchos. En esta nueva corriente, incluso hay autores como Esteve Secall

(2002) que afirman que el viaje a espacios sagrados puede ser considerada la primera forma de turismo. De esta manera se consolida una línea de investigación que se visibiliza, además de en numerosos congresos y reuniones científicas, en una colección de libros sobre turismo religioso y peregrinación de una prestigiosa editorial británica, o en la aparición en 2013 de una revista de investigación que lleva por título *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*.

Siguiendo con esta perspectiva académica, el creciente interés en las relaciones entre turismo y religión se ha visto acrecentado por el resurgimiento de fenómenos como el Camino de Santiago. En un reciente estudio, Santos (2021b) llegó a identificar 180 textos sobre turismo y Camino de Santiago, la mayor parte de ellos publicados en revistas científicas, incluidas las de mayor impacto en el ámbito de los estudios turísticos, y con una especial importancia en los años más recientes. En la misma línea, Collins-Kreiner (2020) o Durán, Álvarez, de la Cruz y Oliveira (2018, 2019) también analizan el enorme volumen de trabajos académicos que han prestado atención al turismo religioso.

IV. CELEBRACIONES RELIGIOSAS Y PROPAGANDA

Vincent (2017b) nos dice que, en el caso de España, los niveles de identidad con la Iglesia no están tan relacionados con la fe como con la institución, señalando también una clara correlación entre identidad nacional y religiosa. Tomando esta idea como

cierta, podríamos afirmar que las prácticas religiosas, al menos frecuentemente, tienen un componente más cultural que estrictamente religioso. En la misma línea interpreta Ramón Gabriel (2021) las contradicciones de un periodista inglés al ver a muchos republicanos participar en la romería del Rocío. Pero también posee un importante sesgo político por lo que, según Vincent, es fuente de división. Se explica así que tras la República hubiese un intenso proceso de restitución de prácticas católicas que pasan a ser centrales para afirmar esa identidad nacional: “Spain, true Spain, was Catholic” (Vincent, 2017b, p. 133).

El primer franquismo en su proceso de crear una religión política, con la sacralización de su ideología en la que la religión iba adquiriendo cada vez más relevancia como factor de identidad cultural y política, fue readaptando en clave ideológica el patrimonio simbólico tradicional (Baisotti, 2017). Esto significó la incorporación al servicio del régimen de todos aquellos elementos que servían para reforzar y dar legitimidad a los sublevados. La catedral de Santiago o el Pilar de Zaragoza fueron instrumentos para la exaltación del líder y la unión entre política y religión. Pero también se reactivaron otras muchas acciones y se movilizaron recursos para mostrar esa íntima conexión entre religión y política.

A modo de ejemplo, la suspensión de la Ofrenda al Apóstol Santiago en 1931 o las supuestas prohibiciones de la semana santa de Sevilla, desmentidas por Álvarez Rey (2007), así como otras muchas acciones contra la Iglesia (y por ende contra la patria), tuvieron su contestación ya durante la

propia guerra civil. De manera muy especial a lo largo de las décadas de 1940 y 1950 los actos religiosos multitudinarios, de muy diferente naturaleza, van a ser muy frecuentes y van a movilizar a miles de personas, a veces en el ámbito de lo local y otras atrayendo a gentes llegadas de otros lugares de España en lo que podríamos denominar, usando la terminología actual, turismo doméstico. La culminación de toda esta etapa fue el Valle de los Caídos, inaugurado en 1959 y que se convirtió en un lugar de peregrinación que representaba, mejor que ningún otro, la unión entre política y religión.

Como decíamos, en los años posteriores a la guerra se produce una intensa movilización de las masas en las que se une religión, política, propaganda y, también, turismo. Entre las muchas acciones está el multitudinario world tour (Vincent, 2017b) que hizo la virgen de Fátima por España a finales de los años 1940 y que dio lugar a un film, *La Señora de Fátima* (1951), considerado el primer gran éxito del cine religioso en España (Louzao Villar, 2015); el paseo de las reliquias de Santa Teresa o la organización de peregrinaciones a Santiago, muchas veces bajo el amparo de organizaciones como la Obra Sindical Educación y Descanso, la OJE (organización de Juventudes Españolas), la Sección Femenina, etc. Storm (2017) dice que frente a los obstáculos ideológicos que había que enfrentar en el turismo internacional, eso no pasaba, más bien al contrario, en relación a los turistas domésticos cuyos viajes, frecuentemente tutelados por algunas de las susodichas organizaciones, servían para adoctrinar y exaltar el patriotismo.

El turismo y otras manifestaciones culturales, como el cine, ambas con una creciente influencia social, eran instrumentos muy eficaces de propaganda. En relación a esta última, la posguerra dio paso a una proliferación de películas que Colmenero Martínez (2015) denomina como “un asalto católico a las instituciones cinematográficas” (p. 22), especialmente tras el fin de la II guerra mundial con la derrota del fascismo y el nazismo y el impacto que esto tuvo sobre la Falange. Se considera a la obra Balarrasa (1950) como el inicio de este nuevo cine cuyo contenido pedagógico y propagandístico era evidente: los católicos propagandísticos (Colmenero Martínez, 2015).

Finalmente, en relación a la política turística en sentido estricto, Storm (2017) señala que en un concurso de ideas lanzado por el ministerio en el año 1953 el tipismo fue la característica mejor valorada para la atracción turística. En este sentido, podríamos aceptar que la semana santa, por ejemplo, formaría parte de esa tradición española que asombraría a los visitantes.

V. LA SEMANA SANTA

Sin duda una de las manifestaciones religiosas y, sobre todo, civiles (Esteve Secall, 2001) más singulares y atractivas es la semana santa. Para el caso de Sevilla ya existía un cierto uso turístico de la misma al menos desde el siglo XVIII y con un especial florecimiento en el tránsito entre los siglos XIX y XX, al que se suman otras ciudades (Esteve Secall, 2001, 2002). Sin embargo, el significado de esta celebración popular va a cambiar sustancialmente

en los primeros años del franquismo. Trabajos como los de Vincent (2017a) o Rina Simón (2017) relacionan la relevancia que adquieren estas celebraciones con el triunfo del franquismo, estableciendo paralelismos entre la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo y lo acontecido en España desde la proclamación de la República, la guerra civil y, finalmente, el triunfo de Franco. Sin embargo, a pesar de su simbolismo y su vinculación con la religión política, estos dos autores introducen algunos elementos importantes para nuestro interés. Por un lado, Rina Simón (2017) señala una cierta tensión entre la política y las autoridades religiosas que ven acciones, como el saludo fascista, o un excesivo entusiasmo en las calles de Sevilla como elementos que pueden quitar significado a la semana santa; es más, Rina Simón (2017), a partir de documentos pastorales, se refiere al deseo de “minimizar la influencia de las procesiones para centralizar las celebraciones en los templos” (p. 258). Son precisamente estos excesos en las procesiones los que aún en la actualidad generan atractivo y dan singularidad a este evento, al igual que lo hacían en aquellos mismos años entre los forasteros (Ramon Gabriel, 2021). Las condiciones de la época no favorecían la presencia de forasteros, ya fuesen españoles o, sobre todo, extranjeros. Además, como también indica Rina Simón (2017), la apropiación de estas celebraciones por parte del régimen y de la Iglesia hicieron que estas manifestaciones perdiesen su espontaneidad y sus significaciones identitarias, al menos hasta bien entrada la década de 1960.

Por otro lado, Vincent (2017a) al referirse al caso de Valladolid, con unas celebracio-

nes mucho más sobrias, en las que el comportamiento en la calle debería de asemejarse al del templo, y de tinte burgués, no solo habla de una tradición inventada sino que afirma que cuando, a principios de la década de 1940, el ayuntamiento se hace cargo del evento advierte su potencial turístico que derivó, por ejemplo, en anuncios publicitarios o en lo que hoy se conoce como *press-trips*. En el ámbito de esa creciente comercialización, probablemente favorecido por ese carácter burgués, habría que incluir la organización, a partir de 1956, en la ciudad del Pisuerga, de la semana de cine religioso. De este modo, a la sobriedad teatral y performativa de los pasos procesionales se unen actividades seculares y festivas que van orientando la semana santa hacia el turismo. Esta característica de la Semana Santa de Valladolid hacia la despolitización y la fiesta representa para Vincent (2017a) un adelanto hacia etapas más tardías del franquismo.

Para Ramon Gabriel (2021) la semana santa sevillana, junto con la tauromaquia y el Rocío representan la imagen romántica de España que refleja la revista *The Geographical Magazine*. En este sentido, la romería del Rocío fue objeto de un proceso de apropiación y resignificación semejante al de la semana santa. Las élites políticas y religiosas del franquismo instrumentalizaron y controlaron el icono de la Virgen vinculado a la religiosidad popular. Señala Mancha Castro (2022) que a partir de 1946 se intensifica la labor propagandística en torno al Rocío con la presencia de personajes vinculados a la aristocracia, a la monarquía y a las élites en general, lo que llevó a un aumento en el número de romeros que llegaría a los

40.000, generando así un flujo muy importante de visitantes.

La movilización de las masas de fieles en el primer franquismo fue una estrategia moderna para influir en el curso de la política pública (Montero, 2007) y reforzar su influencia y mimetismo con el Nuevo Estado. En términos turísticos se podría decir que las consecuencias no fueron muy relevantes. Esto es así no sólo por la separación ideológica entre turismo y religión, sino también porque las condiciones materiales no eran las más adecuadas para el viaje, ni siquiera para los extranjeros. Estos últimos cuando empiecen a llegar en masa a España, a medida que avanza la década de 1950, lo harán muy mayoritariamente motivados por razones vacacionales relacionadas con el disfrute del sol y la playa.

Con todo, en la década de 1950 a estas celebraciones, como la semana santa, que de manera moderada comenzaban a atraer visitantes, se le van a unir al menos un par de eventos en los que el turismo tendrá un protagonismo singular. En ambos casos la estrategia político-religiosa del franquismo sigue muy presente aunque incorporando novedades que le dan una nueva perspectiva turística. Se trata del año santo compostelano de 1954 y el congreso Eucarístico Internacional de Barcelona de 1952. A ellos habría que añadirle la inauguración en 1959 del Valle de los Caídos que se convertirá en poco tiempo en un lugar de peregrinación, ayudado también por la publicación simultánea de guías del monumento (Moreno Garrido, 2016), que recoge las esencias de la relación entre política y religión en sus diferentes interpretaciones (Linz, 2004).

A continuación nos centraremos brevemente en los dos eventos citados, el año santo compostelano y el congreso Eucarístico Internacional de Barcelona, para intentar entender la variable turística que se introduce en estas dos celebraciones. Veremos que no es nada nuevo en relación a periodos anteriores, aunque sí representan un cambio con los tiempos anteriores del primer franquismo.

VI. EL CONGRESO EUCARÍSTICO INTERNACIONAL DE BARCELONA

La Iglesia en su avance hacia la modernidad descubrió el poder de las movilizaciones de las masas a través, por ejemplo, de las peregrinaciones. Pero también los eventos, relacionados con diferentes aspectos de la propia Iglesia, formaban parte de esta estrategia. Di Febo (2007) señala que en las décadas de 1870 y 1880 el carlismo comenzó a utilizar los centenarios como estrategia de movilización político-religiosa. Esta autora cita la celebración en 1889 del decimotercer centenario de la conversión de Recaredo que se podría entender como una *contracelebración* de la revolución francesa y una conmemoración de la unidad católica de la nación (Canal, 2007). Igualmente, Di Febo (2007) habla de otros centenarios como el de Teresa de Jesús (1882) que da lugar a todo un conjunto de peregrinaciones y de actividades culturales. Este tipo de instrumentalización se desarrolló también en los años de la guerra y la posguerra, como con las celebraciones de la Victoria y el resurgir de todo tipo de peregrinaciones y procesiones que ensalzan la catolicidad de

España; o los centenarios, como el IV del nacimiento de Ignacio de Loyola (1956) cuyo cráneo-reliquia paseó por toda España, al igual que lo hizo el brazo incorrupto de Teresa de Jesús en 1962 y 1963.

En un texto anterior, Santos (2018), ya nos referíamos a la incorporación de la Iglesia a la modernidad a través, por ejemplo, de la celebración de grandes eventos, así como también hablábamos del fuerte carácter ideológico que puede llevar aparejado el turismo. En aquel capítulo de 2018 citábamos el Congreso Eucarístico Internacional de Madrid, de 1911, que tuvo una gran capacidad de movilización y que incluía entre sus actividades incluso una excursión a Toledo. En esta ocasión, el congreso de Barcelona da continuidad a la estrategia del uso de estas celebraciones no sólo como espacio para el debate de ideas sino también como herramienta de movilización y de propaganda, no muy diferente a otro tipo de eventos.

En el caso del congreso de Barcelona estamos hablando también de un evento multitudinario en el que se estima que participaron unos 300 mil congresistas y en el que se ordenaron algo más de 800 sacerdotes, siendo considerado el primer gran evento internacional posterior a la guerra (Núñez Bargueño, 2019). Para una celebración de tales características era necesaria una organización eficaz en la que, entre otras, existía una subcomisión de viajes y otra de hospedajes (Checa, 1997). Con la participación de varios ministerios, incluido el de Información y Turismo, del ayuntamiento, la Iglesia, así como de otras muchas instituciones y de empresas y personas a título individual, el impacto sobre la capital catalana fue muy

importante. Checa (1997) analiza los efectos urbanísticos que tuvo el congreso sobre Barcelona. Incluye, de manera directa o indirecta, apertura y remodelación de calles y plazas, actuaciones sobre infraestructuras de transporte, demolición de áreas de barraquismo o la constitución del Patronato de las Viviendas del Congreso Eucarístico, “la entidad que mayor número de viviendas construyó en todo el Estado.” (Checa, 2000, 116)

Desde el punto de vista turístico, también Checa (1997) hace referencia a un plan de hoteles que generó nuevos equipamientos para la celebración del Congreso pero que tuvo continuidad posterior. Otro elemento importante fue la disponibilidad de barcos hoteles. En algunos casos eran los propios buques que habían traído a los peregrinos, pero en otras ocasiones eran servicios puestos por la organización. De hecho, por parte española fueron habilitados 5 buques hoteles para dar alojamiento a los asistentes a los actos del Congreso. En esta gran afluencia tuvieron un papel destacado los Estados Unidos. Núñez Bargueño (2019) contextualiza la enorme propaganda del evento desplegada en dicho país con los intereses estratégicos que los americanos tenían en España. Esta misma autora cita también las tensiones entre España y Francia y las acusaciones mutuas sobre el excesivo recurso al turismo de peregrinación frente a las cuestiones espirituales que deberían de premiar.

En definitiva, la religión a través de la realización de este congreso estableció un estrecho lazo con el turismo, al igual que lo hacen en la actualidad otras muchas reuniones, independientemente del carácter de

quien las organice. El impacto que dicha celebración dejó en la ciudad en términos turísticos y urbanísticos no sería muy diferente al de eventos culturales, económicos o deportivos. Desde el punto de vista de la religión, Núñez Bargueño (2016), se pregunta si este Congreso no fue el preludio del fin del nacionalcatolicismo. Pero esa cuestión supera los límites de este texto.

VII. LA PEREGRINACIÓN A SANTIAGO DE COMPOSTELA

En el período analizado en este texto solo encontramos un año santo, 1954, que da fin al ciclo iniciado en 1937 (prorrogado en 1938), con continuación en 1943 y 1948. Después de 1954 habrá que esperar hasta 1965 para celebrar un nuevo año santo. Como es fácil de entender, los tres años jubilaires anteriores a 1954 se celebraron en un contexto económico y político muy complicado. Como ya hemos ido viendo a lo largo de estas páginas, las relaciones entre Iglesia y Estado eran muy estrechas y, además, el uso de la figura de Santiago como patrón de España le otorgaba al apóstol un simbolismo especial.

En este contexto, las peregrinaciones a Santiago estaban muy mediatizadas por el régimen. Sin embargo, Rodríguez (2004) refiriéndose al año santo de 1948 señala que encontramos “por primera vez en lo que iba de siglo la presencia de peregrinos y visitantes al margen de la estructura oficial” (p. 211). El mismo autor dice que 1954, aún a pesar del peso que mantenía el aglomerado Iglesia-Estado, puede ser considerado como el primero del siglo en el que hay una

apertura al exterior con una “significativa y diversificada afluencia desde toda España y... desde diversas zonas del extranjero.” (p. 226). Aunque resulta complejo dar cifras, Rodríguez (2004) estima que a través de peregrinaciones y grupos organizados pudieron llegar a Santiago desde fuera de Galicia unas 110.000 personas a las que añade 4.000 del extranjero provenientes de 22 países.

Antes de continuar es conveniente tener en consideración que la peregrinación a Compostela a la altura de 1954 no era entendida como en la actualidad. La recuperación de los itinerarios y de las formas tradicionales de peregrinar a Santiago es un fenómeno relativamente reciente que, eso sí, comienza a fraguarse en la década de 1950. Sin embargo, a pesar de que en esa década se empiezan a poner algunos pilares para el despegue del Camino de Santiago de los años 1990, la realidad es que el fenómeno jacobeo se limitaba casi exclusivamente a los años santos y al uso de los modos de transporte habituales en la época, como el coche y el tren.

Si equiparamos la celebración de un año santo a la de un evento (Santos, 2016), al igual que ocurrió con el congreso Eucarístico Internacional de Barcelona, observamos todo un conjunto de actuaciones de carácter muy diverso que van a complementar los festejos del jubileo y que, en algunos casos, van a ser muy duraderos en el tiempo. Nos referimos, por un lado, a actividades de tipo cultural que, en principio, son ajenas a los actos religiosos pero que ofrecen alternativas a los visitantes. Por otro lado, inversiones en equipamientos e infraestructuras que, a veces, dejan una profunda huella en la ciudad.

En cuanto a las primeras, la actividades de tipo cultural que ofrecen alternativas a los peregrinos no son en realidad algo novedoso. Ya en el primer año santo del siglo, en 1909, coincidiendo con dicho evento se organizó una gran exposición regional. Ahora, en 1954, tiene lugar una modesta programación escénica, alguna exposición y varios congresos al margen de aquellos otros directamente vinculados con la Iglesia. Entre otras, podemos citar la Exposición Regional de Arte Sacro, la Gran Exposición de Arte Gallego Contemporáneo, el Congreso Internacional de Pediatría o el Congreso Hispano-Portugués de Farmacia (Rodríguez, 2004).

A pesar de la importancia que tuvieron estas actividades para la atracción de visitantes y para evidenciar que la peregrinación a Santiago comenzaba a ser algo más que nacionalcatolicismo, las actuaciones en equipamientos e infraestructuras dejaban aún más claro por donde iba a transitar en el futuro el fenómeno jacobeo. Tal vez la más emblemática de todas las acciones llevadas a cabo ese año fuese la inauguración del Hostal de los Reyes Católicos, integrado en la red de Paradores. Este antiguo Hospital Real para la acogida de peregrinos es abierto en 1954 como uno de los mejores alojamientos turísticos de España y nos remite a las necesidades de dar servicios turísticos de calidad a un flujo que comienza ya a internacionalizarse.

Río Vázquez (2015) señala que los años santos de 1948, 1954 y 1965 fueron importantes porque “se convirtieron en una oportunidad idónea para poner en práctica la recuperación de los principios modernos de

la arquitectura gallega.” (p. 215) y, especialmente, se refiere a 1954 por su significado para la reintroducción de la modernidad arquitectónica en Galicia. En este sentido habría que entender no sólo la nueva funcionalidad del viejo Hospital Real, sino toda una serie de proyectos y acciones que se fueron desarrollando en torno a ese año. Uno de los más interesantes para nuestro argumento fue la redacción de un anteproyecto de hospedaría que, finalmente, no se llegó a ejecutar al ser sustituido por el proyecto del Hostal. Según Río Vázquez (2015), la propuesta, que no llegó a realizarse, consistía en un “edificio vertical destinado a hotel de categoría superior y un conjunto de pabellones independientes de tres plantas para albergue de coste reducido, con una capacidad total de mil plazas y un amplio comedor, divisible en zonas para las épocas de escasa afluencia y comunicado directamente con las cocinas, de manera que pudieran servirse los propios huéspedes.” (p. 222).

En definitiva, el año santo de 1954 marca el inicio de un largo proceso de transformación contemporánea del fenómeno jacobeo. La peregrinación a pie era todavía simbólica pero las incipientes acciones de internacionalización y el deseo de conocimiento alrededor de las peregrinaciones históricas pronto comenzarán a dar sus frutos. En 1948 sale a la luz uno de los grandes clásicos sobre el Camino, la obra de Vázquez de Parga, Lacarra y Uría Riu (1948); en 1950 se funda en París la Société Française des Amis de Saint Jacques de Compostelle que, entre otras cosas, crea en 1958 la primera credencial del peregrino; y en 1962 la localidad navarra de Estella asiste a la creación de la primera asociación española de amigos del Camino (Santos, 2021a).

VIII. CONCLUSIONES

El periodo que va de 1950 a 1962 resulta especialmente interesante para el desarrollo del turismo religioso en España gracias, fundamentalmente, a un decidido apoyo del Estado cuya ideología se apoyaba en el nacionalcatolicismo. A lo largo de este texto hemos dejado abundantes evidencias, a través de numerosas investigaciones históricas, de cómo las jerarquías políticas y religiosas españolas colaboraron de manera muy estrecha, a pesar de matices y autocríticas que no mudaron la situación de forma sustancial.

A pesar de la coyuntura favorable al despliegue del turismo religioso, la realidad nos muestra una cara bien diferente que nos permite afirmar que la religión no fue un motivo significativo para los viajes turísticos. Esto fue así por varias razones. Algunas son de carácter puramente material y general. Es decir, la lamentable situación social y económica de España, y también de Europa, así como el estado de los transportes y de las vías de comunicación, que no favorecían los desplazamientos, que siempre son inherentes al turismo, sea cual sea la motivación.

Debemos de considerar, igualmente, que el turismo era una actividad naciente que no había demostrado todavía su enorme capacidad para dinamizar las economías. Es cierto que ya desde el siglo XIX existían en España y en toda Europa flujos importantes de visitantes que nos iban mostrando un creciente proceso de democratización de los viajes y un interés cada vez mayor por parte de los poderes públicos por esta industria de

los forasteros. En todo caso, era un sector que aún no había descubierto su potencial, cosa que haría claramente en la década de 1960. Todavía en 1950, nos recuerda Storm (2017), existía en el gobierno un escepticismo declarado hacia los beneficios que pudiese acarrear el turismo internacional tanto para la moral como para la propia seguridad nacional. No pasaba lo mismo en relación a los viajes internos, especialmente en lo que Storm (2017) denomina turismo católico.

A pesar de este apoyo al turismo católico (Storm, 2017), no debemos de olvidar que en aquella época había una comprensión muy limitada del significado del turismo, y la religión se movía en unos parámetros muy distintos. Si aún hoy es posible encontrar recelos, incluso académicos, para hablar del turismo religioso, en la década de 1950 éstos eran más evidentes. La religión católica, entre otras cosas, formaba parte de la esencia del ser español y en ningún caso se debería de confundir con una actividad considerada tan frívola como el turismo.

A lo largo de la década de 1950 la religión sirvió para promover grandes movimientos de masas, en su mayor parte de carácter local o regional, pero que no se consideraban como turismo. Sin embargo, ya se empieza a visualizar un turismo incipiente alrededor de ciertos actos religiosos. El Rocío o la semana santa atraen cada vez más a forasteros e incluso existen iniciativas públicas para incrementar su atraktividad y fomentar el turismo. En este contexto, destacan dos eventos a los que hemos dedicado una especial atención.

El primero de ellos fue el congreso Eucarístico de Barcelona de 1952 que siguiendo la estela del de Madrid de 1911, no sólo atrajo a miles de religiosos y seglares sino que también tuvo que ingeniar soluciones novedosas para el alojamiento de tantos asistentes. El segundo de los eventos fue el año santo jacobeo de 1954, el único en este período. En este caso, a las celebraciones religiosas y a las peregrinaciones organizadas, se le añade un conjunto de actividades culturales y la llegada de visitantes individuales que incorporan matices claramente turísticos. Además, la inauguración del Hostal de los Reyes Católicos, en plena plaza del Obradoiro, refuerza esa creciente mirada turística que será todavía más evidente en el multitudinario año santo de 1965.

El año 1962 nos deja a las puertas de un despertar turístico para España. Sin embargo, incluso en esos años dorados que se abren, serán muy pocas las excepciones que nos permitan hablar con vigor del turismo religioso. Las excepciones, a partir de entonces, serán casi siempre las mismas, la semana santa y algunas romerías de larga tradición, o Compostela en sus años santos. Habrá que esperar al siglo XXI, paradójicamente cada vez más laico en los comportamientos de la población, para asistir a un auténtico boom del turismo religioso, no sólo en España sino en el mundo entero.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ REY, L. (2007): *Política y religión. La Semana Santa de Sevilla (1931-1936)* en Actas del VIII Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia (RODA PEÑA, J.; Coord.), Sevilla. En editorial Guadalquivir, pp. 173-214.
- AVILÉS FARRÉ, J. (2002): *Catolicismo y derecha autoritaria. Del maurismo a Falange española* en Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX) (AUBERT, P.; ed.), Madrid. En collection de la Casa Velázquez, 77, pp. 255-263.
- BAISOTTI, P. (2017): *Fiesta, política y religión, España (1936-1943)*, Madrid: Editorial Y.
- BOYD, C. (2007): *Introducción* en Religión y política en la España Contemporánea (BOYD, C.P.; ed.), Madrid. En Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 1-13.
- BOYD, C. (2007): *Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales: el caso del santuario de Covadonga* en Religión y política en la España Contemporánea (BOYD, C.P.; ed.), Madrid. En Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp271-294.
- CANAL, J. (2007): *Recaredo contra la revolución: el carlismo y la conmemoración del XIII centenario de la unificada católica (1889)* en Religión y política en la España Contemporánea (BOYD, C.P.; ed.), Madrid. En Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp 249-269.
- CHECA I ARTASU, M. (1997): *Els efectes urbanístics del Congrés Eucarístic Internacional de Barcelona, 1952* en Expansió urbana i planejament a Barcelona (ROCA i ALBERT, J.;Coord.), Barcelona. En Institut Municipal d'Història de Barcelona, pp. 177-190.
- CHECA I ARTASU, M. (2000): *La vivienda social vista por los católicos. El Patronato de las Viviendas del Congreso Eucarístico de Barcelona (1952-1965)* En Los años 50. La arquitectura española y su compromiso con la historia, Actas del Congreso Internacional (POZO MUNICIO, J.M.; coord.), Pamplona. En Universidad de Navarra, pp. 115-123.
- COLLINS-KREINER, N. (2010): *Researching pilgrimage: Continuity and transformations*. En: Annals of Tourism Research Vol. 37. n° 2, pp. 440-456.

- COLLINS-KREINER, N. (2020): *A review of research into religion and tourism launching the Annals of Tourism Research Curated Collection on religion and tourism*. En: *Annals of Tourism Research* Vol. 82. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp 57-79.
- COLMENERO MARTÍNEZ, R. (2015): *La producción cinematográfica, el cine religioso y su relación con el estado franquista (1939-1959)*, en *Iglesia y primer franquismo a través del cine (1939-1959)* (RONCAL MORAL, A.M. y COLMENERO MARTÍNEZ, R.; coords.), Alcalá de Henares. En Universidad de Alcalá, pp. 19-46.
- DUPRONT, A. (1967): *Tourisme et pèlerinage. Réflexions de psychologie collective*. En: *Communications* Vol. 10, pp. 97-121.
- DURÁN SÁNCHEZ, A., ÁLVAREZ GARCÍA, J., DEL RÍO RAMA, M.C. y OLIVEIRA, C. (2018): *Religious tourism and pilgrimage: Bibliometric overview*. En: *Religions* Vol. 9.
- DURÁN SÁNCHEZ, A., DEL RÍO RAMA, M.C., OLIVEIRA, C. y ÁLVAREZ GARCÍA, J. (2019): *Religious tourism and pilgrimage: Study of academic publications in Scopus*, En *Handbook of research on socio-economic impacts of religious tourism and pilgrimage* (ÁLVAREZ GARCÍA, J., RIO RAMA, M.C. y GÓMEZ ULLATE, M.; Eds.), Hershey (Pennsylvania). En Igi-Global, pp. 1-18.
- EADE, J. (1992): *Pilgrimage and tourism at Lourdes, France*. En: *Annals of Tourism Research* Vol. 19. n° 1, pp. 18-32.
- ESTEVE SECALL, R. (2001): *Orígenes del aprovechamiento turístico de la Semana Santa andaluza*. En: *Laberinto* Vol. 6.
- ESTEVE SECALL, R. (2002): *Turismo y religión. Aproximación a la historia del turismo religioso*, Málaga: Universidad de Málaga.
- DI FEBO, G. (2007): *El modelo beligerante del nacionalcatolicismo franquista. La influencia del carlismo* en *Religión y política en la España Contemporánea* (BOYD, C.P.; ed.), Madrid. En Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 139-162.
- FULLANA PUIGSERVER, P. (2017): *La educación popular católica en España: de la caridad y la asistencia al compromiso social (1953-1967)*. En: *Encounters in Theory and History of Education* Vol. 18, pp.78-98.
- LASSERRE, P. (1930): *Lourdes. Étude Géographique*. En: *Revue Géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest* Vol. 1. n° 1, pp. 5-40.
- LINZ, J. (2004): *The religious use of politics and/or the political use of religion: Ersatz ideology versus Ersatz religion*, en *Concepts for the comparison of dictatorships*, Vol. 1 (MAIER, H.; Ed.), Londres. En Routledge, pp. 107-125.
- LÓPEZ y LÓPEZ, R. (1915): *Santiago de Compostela. Guía del peregrino y turista*. Santiago: El Eco Franciscano.
- LOUZA O VILLAR, J. (2015): *La Señora de Fátima. La experiencia de lo sobrenatural en el cine religioso durante el franquismo*, en *Iglesia y primer franquismo a través del cine (1939-1959)* (RONCAL MORAL, A.M. y COLMENERO MARTÍNEZ, R.; coords.), Alcalá de Henares. En Universidad de Alcalá, pp. 121-152.
- MANCHA CASTRO, J.C. (2022): *El Rocío. Un espacio socio-simbólico para la (re)producción de los imaginarios franquistas*. En: *Hipania Nova* Vol. 20, pp. 411-435.
- MORENO GARRIDO, B. (2016): *Medios, imágenes y memoria: el Valle de los Caídos*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en <https://eprints.ucm.es/id/eprint/38116/1/T37386.pdf>
- MONTERO, F. (2007): *Autocríticas del nacionalcatolicismo en los años cincuenta* en *Religión y política en la España Contemporánea* (BOYD, C.P.; ed.), Madrid. En Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 139-162.

- MORENO, I. (1992): *América y el nacionalismo de estado español del IV al V centenarios*. En: Estudios Regionales Vol. 34, pp. 53-78.
- NÚÑEZ BARGUEÑO, N. (2016): *El XXXV Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona (1952): ¿El preludio del final del nacionalcatolicismo?*, en *Catolicismo y franquismo en la España de los años cincuenta: autocríticas y convergencias* (MONTERO GARCÍA, F. y LOUZAO, J.; Eds.), Albolote (Granada). En Editorial Comares, pp. 17-33.
- NÚÑEZ BARGUEÑO, N. (2019): *Le XXXV Congrès eucharistique international de Barcelone (1952): un grand cri de paix?* En: *Chrétien et Sociétés* Vol. 26.
- PALMER, C.T., BEGLEY, R.O. y COE, K. (2012): *In defence of differentiating pilgrimage from tourism*. En: *International Journal of Tourism Anthropology* Vol.2. nº 1, pp. 71-85.
- PETSCHEN VERDAGUER, S. (2002): *España y el Vaticano del Concordato de 1851 al de 1953*, en *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)* (AUBERT, P.; ed.), Madrid. En colección de la Casa Velázquez 77, pp. 21-32.
- RAMON GABRIEL, M. (2021): *Geografías populares y visiones de España durante la guerra civil y el primer franquismo. El caso de Michael Huxley y The Geographical Magazine (1935-1959)*. En: *Geocrítica* Vol. 25. nº 4, pp.1-27.
- RINA SIMÓN, C. (2017): *Fascismo, nacionalcatolicismo y religiosidad popular: Combates por la significación de la dictadura (1936-1940)*. En: *Historia y Política* Vol. 37, pp.241-266.
- RIO VÁZQUEZ, A.S. (2015): *Los años santos compostelanos y la recuperación de la modernidad en la arquitectura gallega (1948-1965)*. En: *Quintana* Vol. 14, pp. 215-227.
- RODRÍGUEZ, M.F. (2004): *Los años santos compostelanos del siglo XX. Crónica de un renacimiento*, Santiago: Xunta de Galicia.
- SANTOS, X. (2016): *The Way of Saint James as an event: politics and nation*. En: *Journal of Policy Research in Tourism, Leisure and Events* Vol. 8. nº3, pp. 233-248.
- SANTOS, X. (2018): *El turismo religioso. Fiestas patronales, Semana Santa, santuarios y peregrinaciones*, en *Los orígenes del turismo moderno en España. El nacimiento de un país turístico, 1900-1939* (VALLEJO, R. y LARRINAGA, C.; Dirs.), Madrid. En Ed. Silex, pp. 865-898.
- SANTOS, X. (2021a): *Las asociaciones de amigos del Camino de Santiago. Altruismo y colaboración*. En: *Cuadernos de Turismo* Vol. 48, pp. 49-68.
- SANTOS, X. (2021b): *The Way of St. James in religious tourism research*. En: *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* Vol 9. nº vi, artículo 11.
- SAZ, I. (2007): *Religión política y religión católica en el fascismo español* en *Religión y política en la España Contemporánea* (BOYD, C.P.; ed.), Madrid. En Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp.33-55.
- STORM, E. (2017): *A more Spanish Spain. The influence of tourism on the National image*, en *Metaphors of Spain. Representations of Spanish National Identity in the Twentieth Century* (MORENO-LUZÓN, J. y NÚÑEZ SEIXAS, X.M.; eds.), Oxford. En Berghahn Books, pp. 239-259.
- THEILMANN, J. M. (1987): *Medieval pilgrims and the origins of tourism*. En: *Journal of Popular Culture* Vol. 20. nº4, pp. 93-102.
- TURNER, V. (1973): *The Center Out There: Pilgrim's Goal*. En: *History of Religions* Vol.12. nº 3, pp. 191-230.
- TURNER, V. y TURNER, E. (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Oxford: Basil Blackwell.
- UNITED NATIONS (2010): *International Recommendations for Tourism Statistics 2008*. Nueva York.

Disponible en https://unstats.un.org/unsd/publication/Seriesm/SeriesM_83rev1e.pdf#page=12

VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. y URÍA RIU, J. (1948): *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid: CSIC.

VINCENT, M. (2017a): *La Semana Santa en el nacionalcatolicismo: espacio urbano, arte e historia*.

El caso de Valladolid (1939-1949). En: *Historia y Política* Vol. 38, pp. 91-127.

VINCENT, M. (2017b): *Religion. The idea of Catholic Spain*, en *Metaphors of Spain. Representations of Spanish National Identity in the Twentieth Century* (MORENO-LUZÓN, J. y NÚÑEZ SEIXAS, X.M.; eds.), Oxford. En Berghahn Books, pp. 122-141.



SIGÜENZA (GUADALAJARA)

Visitez
l'ESPAGNE

PUBLICATIONS DE L'OFFICE NATIONAL ESPAGNOL DU TOURISME

PHOTO: KINDEL

PRINTED IN SPAIN

35.000.000

ALICIA MARINO FERRER-VITORIA

