

---

# EL VÍA CRUCIS COMO ORIGEN DE LA DEVOCIÓN A JESÚS NAZARENO EN LA SEMANA SANTA ANDALUZA: UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA, ANTROPOLÓGICA Y TEOLÓGICA

*The Way of the Cross as the Origin of the Devotion to Jesus of Nazareth in Andalusian Holy Week: A Historical, Anthropological, and Theological Approach*

José Manuel Romero Pérez

Universidad Francisco de Vitoria

jomaroper@gmail.com / <https://orcid.org/0009-0004-9683-8568>

---

Recibido: 24 de septiembre de 2025

Aceptado: 15 de diciembre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1467.y2025.004>

**RESUMEN:** Este estudio examina el origen y la consolidación de la devoción a Jesús Nazareno en la Semana Santa andaluza desde una triple perspectiva: histórica, teológica y antropológica. La hipótesis principal sostiene que el germen de esta devoción se encuentra en el ejercicio del Vía Crucis, fijado en Occidente por el beato Álvaro de Córdoba en el siglo XV. Se analiza cómo las hermandades penitenciales se constituyeron en cauce privilegiado de sociabilidad y religiosidad popular, alcanzando su plenitud en el Barroco y bajo el marco normativo del Concilio de Trento. La imagen de Jesús con la cruz al hombro se erige como centro simbólico de la religiosidad andaluza, síntesis de fe, cultura e identidad comunitaria. El enfoque interdisciplinar adoptado permite valorar la originalidad de la religiosidad popular andaluza y abre la posibilidad de una comparación crítica con otras tradiciones peninsulares y mediterráneas.

**PALABRAS CLAVE:** Jesús Nazareno, Vía Crucis, Andalucía, Semana Santa, hermandades, religiosidad popular, Barroco, Concilio de Trento.

**ABSTRACT:** This study examines the origin and consolidation of the devotion to Jesus of Nazareth in Andalusian Holy Week from a threefold perspective: historical, theological, and anthropological. The main hypothesis argues that the root of this devotion lies in the practice of the Stations of the Cross, introduced in the West by Blessed Álvaro of Cór-

doba in the fifteenth century. The article analyzes how penitential brotherhoods became a privileged channel of sociability and popular religiosity, reaching their fullness in the Baroque period and within the normative framework of the Council of Trent. The image of Jesus carrying the cross thus emerges as the symbolic center of Andalusian religiosity, synthesizing faith, culture, and communal identity. The interdisciplinary approach adopted here makes it possible to assess the originality of Andalusian popular religiosity and opens the way for a critical comparison with other peninsular and Mediterranean traditions.

KEYWORDS: Jesus of Nazareth, Stations of the Cross, Andalusia, Holy Week, brotherhoods, popular religiosity, Baroque, Council of Trent.

## 1. INTRODUCCIÓN

La Semana Santa andaluza, tomada en su conjunto y analizada tanto desde una perspectiva histórico-antropológica como teológica, supone una de las manifestaciones religiosas y culturales más complejas y significativas de todas las que se dan en el orbe cristiano. La representación de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo es el hilo argumental sobre el que se desarrolla una compleja red de ritos, símbolos y escenificaciones que ayudan a articular y entender la particular idiosincrasia religioso-popular de los pueblos del sur de España. Así, entre las distintas advocaciones y expresiones devocionales, podría decirse que es precisamente la figura de Jesús Nazareno cargando la cruz camino del Gólgota la que actúa como eje vertebrador no sólo de la religiosidad popular, sino también de la cosmovisión e identidad de una parte del pueblo andaluz. Por ello, este estudio plantea analizar el origen de esta devoción, partiendo de la hipótesis de que el fervor nazareno en Andalucía hunde en buena medida sus raíces en la práctica del piadoso ejercicio del Vía Crucis, fijado, según la tradición y la historiografía dominica, por el beato Álvaro de Córdoba en el siglo XV en las cercanías de Córdoba, y que posteriormente se consolidaría en el seno de las hermanadas penitenciales, alcanzando su madurez en las Semanas Santas posteriores al Concilio de Trento.

Desde esta perspectiva, y derivado de la hipótesis central, el objetivo principal que persigue este trabajo es analizar el proceso histórico-religioso que contribuyó a la conformación de esta devoción nazarena, poniendo especial atención en tres apartados esenciales: la génesis del camino de la cruz y su transmisión desde los Santos Lugares hasta la región andaluza; la singularidad de las hermanadas y cofradías de Andalucía como espacios socializadores y generadores de religiosidad popular; y la consolidación del Vía Crucis

como principio configurador de la devoción a Jesús Nazareno en la Baja Edad Media y el Renacimiento. Para ello, se ha empleado una metodología de carácter interdisciplinar que integra el análisis histórico-crítico de fuentes primarias (Egeria, Josefo), la reflexión teológica asentada en la tradición cristiana (Patrística, espiritualidad mendicante y Magisterio), y una aproximación antropológica enfocada en los procesos rituales, la performatividad simbólica y la vivencia comunitaria de la fe. La articulación de estas perspectivas permite comprender la devoción nazarena como el resultado de un proceso histórico plural y complejo, en el que la meditación pasionista del Vía Crucis desempeña un papel configurador fundamental.

De esta forma, este ensayo busca aportar una visión integradora de la devoción a Jesús Nazareno en Andalucía, entendida como una síntesis de teología, historia y antropología de la religiosidad popular. Frente a una historiografía que se ha centrado principalmente en los inicios generales de la Semana Santa o de las cofradías, aquí se aborda de manera específica el problema del origen concreto de devociones singulares. De ahí que no sea propiamente nuestro objeto de estudio las cofradías entendidas como instituciones religiosas, sino la religiosidad que subyace en devociones concretas, en este caso, la de Jesús Nazareno.

## 2. GÉNESIS Y CONFORMACIÓN DEL CAMINO DE LA CRUZ

Viernes Santo, 14 de Nisán, en el templo de Jerusalén, los corderos son sacrificados para la Pascua; en el *lítostrotos* del pretorio, Jesús es condenado a morir en la cruz por Pilato (Juan 19,13). La profecía veterotestamentaria de Isaías adquiere sentido: el Varón de Dolores es llevado como cordero al matadero (Isaías 53,3-9). Comienza, así, el camino de la cruz: "llevando su cruz, salió al sitio llamado Calvario, que en hebreo se dice Gólgota" (Juan 19,17). La imagen de Cristo recorriendo con la cruz al hombro la hiersolimitana Vía Dolorosa hasta el monte Calvario debió causar un fuerte impacto emocional en los que por allí concurrían. Si nos servimos como ejemplo literario de las visiones de la beata Ana Catalina de Emmerich (1774-1824), redactadas por Clemente Brentano, nos encontraríamos ante la estampa de un hombre "dobrado por la pesada carga de la cruz, vacilante, destrozado por la flagelación, molido y agotado de cansancio [...]. Andaba vacilante y aplastado, con los pies desnudos y ensangrentados. Su mano derecha sujetaba la carga del hombro derecho, y con la izquierda trataba frecuentemente de levantar

sus amplios ropajes, que estorbaban sus pasos inseguros" (Emmerich, 2019, pp. 188-189). San Agustín encuentra en este episodio un antítipo profético de Jesús con Isaac: si el hijo de Abraham cargó con la leña para su sacrificio, "el Señor llevó su cruz" (San Agustín, 1958, p. 1142). Asimismo, el hecho de cargar con la cruz también adquiere una profunda dimensión teológica que aparece ante nosotros como enseñanza del propio Cristo: "el que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame" (Mateo 16,24) o "el que no toma su cruz y viene en pos de mí, no puede ser mi discípulo" (Lucas 14,27). Aquí, el poner sobre nuestros hombros la cruz nos indica que el camino hacia Jesús exige renuncia, sacrificio y fidelidad, no en vano, es un transitar hacia la vida eterna, pues "si hemos sido injertados en Él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección" (Romanos 6,5). Justamente, la Resurrección de Jesús es el fundamento sobre el que recae toda la fe cristiana.

Si la Resurrección es el fundamento de la fe cristiana, la cruz se torna en el punto de partida: "nos ha sido dado un hijo que tiene sobre los hombros la soberanía" (Isaías 9,6). En consecuencia, como sostiene Joseph Ratzinger (2020), a partir de la cruz, persona, palabra y obra son inseparables en Jesús en cuanto Hijo de Dios (p. 174). Así, la cruz propicia que los cristianos devuelvan su mirada a Cristo entendiendo que en Él se da un triple compromiso: Jesús es lo que dice que es, hace lo que dice que hace y sus hechos revelan en sí mismos quién es Él. Es decir, en cuanto persona, Jesús no sólo aparece ante nosotros como profeta o mártir, sino que se nos descubre como Hijo de Dios. Además, Jesús no es un mero transmisor de la Palabra de Dios, sino que Él es la misma Palabra, el Logos encarnado que decía Juan (Juan 1:14). Y, finalmente, en esta triple articulación, el obrar no queda definido como un ejemplo de acción ética, sino como una manifestación real del infinito amor de Dios. Por eso, en Jesús se da la plena revelación de Dios, cuya entrega total conduce hasta la cruz.

Siguiendo el *Catecismo de la Iglesia Católica*, podemos sostener que Jesús llama a sus discípulos a tomar su cruz y, una vez asumido su peso, estar en disposición de seguirlo, porque "Él quiere, en efecto, asociar a su sacrificio redentor a aquellos mismos que son sus primeros beneficiarios. Eso lo realiza de forma excelsa en su Madre, asociada más íntimamente que nadie al misterio de su sufrimiento redentor" (Iglesia Católica, 2020, p. 176). Así, mediante la conjunción conceptual del conocimiento teológico del camino de la cruz y su significado emocional, la devoción a la imagen de Jesús Nazareno adquiere su pleno sentido. En la figura del Nazareno que anda con la cruz

al hombro camino al Gólgota, el cristiano encuentra a un Dios-Hombre que, aceptando el mandato divino, se muestra, mediante la asunción voluntaria del sufrimiento, cercano al creyente. Esta cercanía con la divinidad permite al devoto generar tanto sentimientos de compasión, caridad y misericordia como identificación personal con el Dios-Hombre que muere por la redención de nuestros pecados. Esta religación con la divinidad se da con un énfasis especial en todos los pueblos y ciudades que cada primavera recrean por sus calles el transitar del Nazareno hacia el monte Calvario.

En este sentido, debemos entender este transitar como la reproducción del Vía Crucis que Jesús recorrió portando la cruz desde el pretorio de Pilato hasta el punto del Gólgota en el que fue crucificado. De ahí que, aunque con especial interés a partir del siglo XX, el precisar este recorrido haya supuesto un verdadero desafío a todos los historiadores, pues si bien las localizaciones del Calvario y el Santo Sepulcro cuentan con un respaldo unánime, ambas estarían ubicadas en el lugar que hoy ocupa la Iglesia del Santo Sepulcro, no se da este mismo consenso por parte de los investigadores para fijar la residencia oficial del gobernador de Judea (Buleo Espada, 2017, p. 57), lugar en el que fue condenado Jesús. Cabe señalar que la descripción evangélica más detallada del lugar es la que nos proporciona Juan: “[Pilato] sacó a Jesús fuera y se sentó en el tribunal, en el sitio llamado *litóstrotos*, en hebreo *gabbata*” (Juan 19,13). Pero ¿qué es el *litóstrotos*? Según José Ramón Paniagua (2000), el *litóstrotos*, del latín *lithostrotum*, haría referencia a un pavimento o decoración realizada en piedra (p. 200). Por ello, el hecho de que Juan haga mención explícita al nombre del lugar, como sostiene Buleo Espada, nos hace pensar que debía ser un sitio conocido y destacado de Jerusalén (Buleo Espada, 2017, p. 61).

No obstante, como hemos señalado, no encontramos consenso entre los historiadores, que se han debatido entre el Palacio de Herodes o la Fortaleza Antonia como lugares más plausibles para albergar dicha construcción de piedra. En fuentes históricas antiguas, como *La guerra de los judíos* de Flavio Josefo, encontramos descripciones de ambos emplazamientos. Si bien Flavio Josefo hace mención al Palacio de Herodes en el libro II, apartado 301, al referirse a una tribuna desde la que el gobernador Floro presidió un juicio (Flavio Josefo, 2008a, p. 248), la descripción más detallada del mismo la encontramos en el libro V: “El palacio real —levantado por Herodes el Grande—, [...] no era superado por ninguna otra construcción ni en su desmesurado lujo ni en su equipamiento [...]” (Flavio Josefo, 2008b, p. 157). Por su parte, la Fortaleza Antonia, llamada así por Herodes en honor a Marco

Antonio, es descrita por Flavio Josefo (2008b) como "una torre construida sobre una roca, escarpada toda ella, de cincuenta codos de altura [...]. La roca estaba recubierta desde su pie por lisas placas de piedra para contribuir a su belleza [...]. El interior tenía la extensión y la disposición de un palacio" (pp. 172-173). A partir de aquí, como señala Buleo Espada, hay quienes han encontrado en el paralelismo de las descripciones de Flavio Josefo y Juan la prueba evidente de que la ubicación del pretorio estaba en el Palacio de Herodes. Por el contrario, estudiosos como Revuelta Sañudo, a partir también de las descripciones de Josefo y las investigaciones del dominico Louis-Hugues Vicent, aseguran que "la residencia oficial y preferida por los procuradores romanos en circunstancias normales era la Antonia" (Revuelta Sañudo, 1961, p. 316).

Dadas las complejas vicisitudes históricas que ha vivido la ciudad de Jerusalén, se torna un ejercicio harto complejo recrear con exactitud la topografía urbanística de la ciudad judía en tiempos de Jesús. No obstante, aunque, desde una perspectiva religiosa y espiritual, la ubicación exacta de los escenarios protagonistas de la Pasión de Cristo no es determinante, sí cobran cierta relevancia en cuanto que son origen de las procesiones de Semana Santa, ya sean estas en la misma ciudad de Jerusalén o en aquellas otras ciudades occidentales que reprodujeron la liturgia hiersolimitana (Galtier Martí, 2008, p. 353). Uno de los primeros testimonios directos que tenemos hoy sobre los Santos Lugares y de la liturgia pasionista de Jerusalén son las cartas que Egeria, una viajera hispana, posiblemente emparentada con el emperador Teodosio (Pascual, 2024, p. 23), mandó desde Tierra Santa a unas remitentes a las que denominaba hermanas entre los años 381 y 384. Sin embargo, su hallazgo para el gran público no se daría hasta 1884, cuando Gian Francesco Gamurrini descubriera en la *Biblioteca della Confraternità dei Laici*, en Arezzo, unos manuscritos copiados en el siglo XI en los que se podía leer unas misivas reproducidas del siglo IV que hablaban de un viaje a los lugares bíblicos (Pascual, 2024, pp. 13-14). Dada la temática de las cartas, las copias conservadas pueden dividirse en dos grupos: el primero, relata el viaje de Egeria al Sinaí en Egipto y su regreso a Palestina a través de Suez y los diversos viajes dentro de lo que hoy es Israel, incluyendo Jerusalén, Antioquía y Edesa, así como la vuelta a Constantinopla; el segundo, conforma una descripción detallada del desarrollo de la liturgia de Jerusalén.

Este segundo grupo es el que más interés concita, pues nos sitúa ante una de las descripciones más primitivas de la celebración de la Semana Santa. Egeria empieza narrando cómo la semana pascual comenzaba el Domingo

de Pasión con una serie de rezos en la Iglesia Mayor, llamada *Martyrium* porque se ubicaba en el Gólgota (Egeria, 2019, p. 86). De aquí, la viajera hispana pasa directamente a relatarnos el Domingo de Ramos, donde nos cuenta que a la hora séptima todo el mundo sube al Monte de los Olivos al santuario de Eleona, donde el obispo dice misas y antífonas hasta la hora nona, que se sube al *Imbomon*, donde el Señor ascendió a los Cielos, y a la hora undécima, se lee el pasaje de Mateo (21,9) en el que los niños salen con palmas al encuentro del Señor (Egeria, 2019, p. 87). La liturgia de los tres primeros días de la semana es muy similar entre sí: desde el amanecer se celebra misa en el *Martyrium* y se acompaña al obispo con himnos hasta la *Anástasis* (Egeria, 2019, pp. 89-91). El Jueves Santo, antes del amanecer, todos se reúnen en el *Martyrium*, y, una vez terminada la misa, se dirigen a la iglesia detrás de la Cruz, donde se recitan himnos. A la hora sexta, ya de noche, asisten al *Imbomon*. La madrugada del Viernes Santo comienza en Getsemaní, y de ahí hasta la Cruz (Egeria, 2019, p. 94), donde Egeria describe lo que podríamos entender como una protoprocesión de Semana Santa o rezo primitivo del Vía Crucis.

Una vez acabada la misa de la Cruz y antes de que el sol aparezca, seguidamente todos se encaminan animosos hasta Sion, para orar ante la columna aquella en la que fue flagelado el Señor. Van luego a sus casas a descansar un rato y pronto todos están dispuestos. Mientras, se coloca una cátedra para el obispo en el Gólgota detrás de la Cruz [...]. El obispo desde su asiento coge con sus manos los extremos del *lignum crucis*, mientras que los diáconos que están a su alrededor lo custodian. [...] Así va pasando todo el pueblo de uno en uno, inclinándose todos, tocándola con la frente y mirándola con los ojos, tanto la Cruz como el título, besándola mientras pasan, sin que nadie decida a poner su mano encima ni tocarla. Cuando han pasado, hay un diácono sosteniendo el anillo de Salomón y el cuerno, con el óleo con que eran ungidos los reyes. [...] Llegada la hora sexta, se trasladan ante la Cruz, con lluvia o con sol, ya que este lugar está al aire libre, a manera de atrio bastante amplio y muy hermoso, situado entre la Cruz y la *Anástasis*. [...] Desde la hora sexta hasta la nona, siempre se leen las lecciones o se dicen himnos, para que vaya conociendo el pueblo cuento dijeron los profetas que tenía que suceder sobre los padecimientos del Señor y lo vean reflejado en los Evangelios [...]. Una vez acabada la misa ante la Cruz, luego se marchan todos a la iglesia mayor, en el *Martyrium* [...]. Se dice misa junto al *Martyrium* y se va a la *Anástasis* y, cuando se llega, se hace lectura del episodio evangélico en que José pide a Pilato el cuerpo de Jesús y lo coloca en el sepulcro

nuevo (Jn. 19:38). Acabada la lectura, se hace oración, se bendicen los catecúmenos y los fieles y acaba la misa (Egeria, 2019, pp. 96-97).

Este relato de Egeria, aunque desconocido hasta siglos después, resulta muy revelador desde una doble perspectiva: por un lado, ayuda a formarnos una idea de la liturgia de Semana Santa de los primeros siglos del cristianismo en Jerusalén; por otro, nos muestra lo que podríamos llamar el germen de las procesiones o Vía Crucis tal y como lo entendemos hoy, obviamente, en un estadio primario e incipiente. De hecho, no nos encontramos ante unas procesiones estructuradas y con coherencia interna, pero sí ante una forma prototípica de las mismas. Egeria describe una serie de estaciones o desplazamientos rituales por algunos de los lugares de la Pasión, lo que nos permite trazar ciertas analogías con las procesiones actuales. En primer lugar, nos encontramos con desplazamientos ritualizados que entrañan alguna relación de semejanza con los movimientos litúrgicos y estructurados de las procesiones del presente. Esto, a su vez, propicia la intervención activa de la feligresía, que podemos entender como un anticipo de la participación masiva y devocional de la Semana Santa de hoy. Asimismo, Egeria nos muestra la conexión del creyente de entonces con elementos y objetos sagrados, lo que manifiesta la continuidad relacional del devoto con el objeto de culto desde entonces hasta ahora, pues las imágenes y reliquias sagradas, especialmente a partir del Barroco, adquieren un carácter visual y devocional, un rasgo muy propio de la religiosidad popular andaluza.

Todas estas singularidades actúan también como simiente del Vía Crucis. Desde esta perspectiva, el recorrido físico por los lugares de la Pasión —Sion, Crucifixión, *Martyrium* y *Anástasis*—, es lo que, precisamente, se intenta reproducir siglos después con el piadoso ejercicio del Vía Crucis, con especial interés para todos aquellos fieles a los que les era imposible trasladarse hasta los Santos Lugares. Otros elementos que comparte la primitiva liturgia hierosolimitana con el actual rezo del Vía Crucis son: la secuencia narrativa de los hechos del sufrimiento de Cristo, que evidencian una dimensión pedagógica y compasiva de los padecimientos de Jesús; el recorrido físico por los lugares de la Pasión, aquí se presenta Jerusalén como arquetipo a seguir, exactamente, el fin de las estaciones del Vía Crucis; y finalmente, la participación activa del pueblo. En consecuencia, esto presenta a la liturgia de Jerusalén como un posible precedente histórico tanto del Vía Crucis como de la posterior devoción a Jesús Nazareno. Ahora bien, debemos tener presente que el Vía Crucis que instaura el beato Álvaro de Córdoba, sin ser la actual versión de catorce estaciones, es ya una interpretación más evolucionada y elabora-

da que esta primitiva liturgia que describe Egeria. Este transcurrir milenario desde la Jerusalén del siglo IV hasta la Córdoba del XV, puede considerarse como la gestación de la devoción nazarena en Andalucía. De ahí que el origen del Vía Crucis parezca estar situado entre Europa y Jerusalén, siendo los europeos que peregrinaban a Tierra Santa, especialmente los místicos medievales, después de la Primera Cruzada, los que, por su anhelo de entrar en contacto con los mismos lugares en los que se desarrolló la Redención, trajeron a Occidente el culto por el Camino de la Cruz (Singul Lorenzo, 2014, p. 413). Sin embargo, cabe resaltar que, en un primer momento, los peregrinos europeos hacían el recorrido del Vía Crucis —desde la fortaleza Antonia, entendida como pretorio, hasta el Calvario— sin reparar en los lugares exactos que conforman las distintas estaciones.

Será el dominico Ricoldus de Monte Crucis, sobre 1294, y, con más detalle, Marino Sanuto, en 1320, quienes, por primera vez, fijen algunas localizaciones de los episodios de la Pasión de Jesús. A partir de aquí, aparecen ya citadas la *domum Pilati*, la casa de Anás, la casa de Caifás en el monte Sion, el punto en el que Simón de Cirene carga con la cruz y, como novedad, el lugar donde Jesús se encuentra con su Madre (Buleo Espada, 2017, pp. 134-135), hoy cuarta estación. Así, paulatinamente, el Vía Crucis iría adquiriendo la conformación actual de catorce estaciones. Por ejemplo, aunque ya era mencionado en el siglo XII, no será hasta el siglo XV cuando se incorpore definitivamente el episodio extrabíblico de la Verónica a dicho rezo (Ribade neira, 1716, pp. 45-46). En este sentido, según Buleo Espada (2017), será el viajero inglés William Wey uno de los primeros en mencionar dentro del recorrido de la cruz el encuentro con la mujer piadosa (p. 145). Incluso siendo un episodio tardío, la devoción por el Santo Rostro de Cristo adquirió desde entonces un fuerte arraigo entre los cristianos europeos. Finalmente, el Vía Crucis actual de catorce estaciones quedará fijado de forma definitiva en España y, por consiguiente, en toda la cristiandad en el siglo XVII, concretándose en obras como *Calle de amargura, cómo habemos de seguir a Cristo y meditación de su pasión*, del benedictino-cisterciense Basilio López, siendo 1622 su año de publicación (Linage Conde, 1995, p. 104).

Ahora bien, en España se practicaba el piadoso ejercicio del Vía Crucis, al menos, un siglo antes de su definitiva fijación. Los avatares históricos y el recelo hacia los turcos, lo que dificultaba las peregrinaciones, propiciaron que en Europa se empezara a recrear algunas de las liturgias propias de Tierra Santa. Si bien es cierto que, desde épocas tempranas, ya se habían copiado algunos ritos, como, por ejemplo, la bendición y procesión de las palmas en

el Domingo de Ramos, algo que la España visigótica incorporó a su liturgia de Semana Santa a semejanza de lo que se acostumbraba a hacer en Jerusalén (Galtier Martí, 2008, pp. 354-355); no será hasta el primer tercio del siglo XV cuando llegue a nuestro país lo que hoy conocemos como Vía Crucis. Así, tras un viaje a los Santos Lugares, en 1427, el dominico Álvaro de Córdoba trajo a España lo que sería el primer Vía Crucis de Europa (Pastor Torres *et al.*, 2022, p. 51), siendo Córdoba la ciudad que lo acogería por primera vez. En *Escalaceli*, Álvaro Huerga estudia la práctica devocional de las estaciones dentro de las circunstancias resultantes de las reformas observantes del siglo XV, lo que revelaría cómo este piadoso ejercicio instaurado en Córdoba anticiparía los rasgos fundamentales de los posteriores viacrucis peninsulares. A partir de aquí, podría considerarse que se trata de una de las primeras recreaciones conocidas del camino de la cruz fuera de la Ciudad Santa de Jerusalén. De este modo, Álvaro de Córdoba recreó la toponimia de los Santos Lugares en el Convento de Santo Domingo de Scala Coeli, fundado por él mismo, y en dos capillas más que mandó levantar.

El beato eligió la sierra de Córdoba, por su semejanza topográfica con Jerusalén, para recrear la santa ciudad. En la parte este del convento, en la ladera separada por un valle, el cual sería identificado con el torrente Cedrón, levantó una capilla que llamó “Cueva de Getsemaní”. Desde el convento, la Jerusalén cordobesa, hasta un cerro situado más al sur edificó las estaciones que finalizaban en el mismo, considerado como el monte Calvario (Buleo Espada, 2017, p. 166).

### 3. LA SINGULARIDAD DE LAS HERMANDADES Y COFRADÍAS ANDALUZAS COMO AGENTES SOCIALIZADORES DE LA PIEDAD

Aunque el origen de las procesiones de Semana Santa es algo de difícil determinación, hay historiadores que aseguran que carecen de “partida de nacimiento” (Pastor Torres *et al.*, 2022, p. 33), las procesiones estables y regladas se consolidan en el marco posttridentino, aunque, con anterioridad, ya existían formas pasionarias medievales que anticipaban algunos de sus rasgos modernos. En cierto sentido, las procesiones de Semana Santa son la apertura de la fe desde el interior del templo hacia el exterior del mismo. Si bien una de las dificultades que han encontrado los historiadores a la hora de fechar con exactitud el momento inicial de las hermandades y cofradías de penitencia es, precisamente, la carencia de fuentes documentales existentes previas a las centurias del catorce y del quince, algo, por otra parte, harto

común en otras prácticas de carácter y arraigo popular, como, por ejemplo, las corridas de toros (Romero Pérez, 2025, p. 386). Esto significa que muchas de las primeras referencias documentales que tenemos de las hermandades andaluzas sean sus libros de reglas, los más primitivos, entre el ocaso del siglo XV y los albores del XVI, que es cuando comienzan a constituirse seriamente y adoptando “las formas procesionales que hoy conocemos con arreglo a sus estatutos” (Sánchez del Arco, 2003, p. 115). Sin embargo, como señala Félix González de León (1852), todas las cofradías eran muy anteriores al momento de la redacción de sus reglas (p. 6). De esta forma, al menos en Sevilla, desde la Baja Edad Media empiezan a aparecer cofradías con carácter penitencial (Pastor Torres *et al.*, 2022, p. 34). No así en otros puntos de la región, donde el surgir de las cofradías iría en paralelo al avance de la Reconquista. Ahora bien, estas primeras cofradías medievales, que van desde el siglo XIII —en algunos puntos de Andalucía— hasta el XVI, tenían, por lo general, una acentuada estructura gremial o estamental (Pastor Torres *et al.*, 2022, p. 44), algo, por otra parte, muy habitual dado el sistema de estratificación social de la Edad Media.

Se puede decir que el modelo de hermandad en Andalucía varía poco de una provincia a otra. Además de las tres categorías en las que se dividen formalmente —sacramentales, no tienen necesidad de tener una imagen titular, sino que centran su ámbito de acción en la adoración del Santísimo Sacramento; de penitencia, su razón de ser es la veneración de Cristo bajo cualquiera de sus advocaciones; y de gloria, donde son las advocaciones de la Virgen las protagonistas (Moreno, 2025a, pp. 40-41)—, siguiendo la taxonomía propuesta por Isidoro Moreno, habría tres criterios básicos para distinguir los distintos tipos de hermandades. Primero, por la forma de permanencia, que dependerá del grado de exclusividad de la misma. De este modo, nos podremos encontrar con hermandades abiertas, cuyo ingreso es universal, y cerradas, que presentan limitaciones, ya sea por número de hermanos o por imperativo de rango, categoría social u otras exigencias. Así, en estas hermandades cerradas, la pertenencia a la misma se puede dar de forma voluntaria, cada uno elige si ingresar o no en ella una vez que cumpla los requisitos necesarios, o de forma automática, esta posibilidad está más asociada a aquellas a las que se accede por vínculos familiares, por comunidades cerradas o por gremios u oficios determinados. El segundo criterio se establece en función del tipo de integración de los hermanos, que admite dos posibilidades: la hermandad agrupará a personas de la misma clase social, lo que se conoce como integración horizontal; o de varias clases sociales, que se corresponde con la integración vertical. Y finalmente, el tercer

criterio hace referencia al nivel de identificación simbólica que representa la hermandad en sí misma y su asimilación por un colectivo determinado. Por ejemplo, podemos encontrar gremiales, de barrio, de etnia, etcétera. Esto, a su vez, permite una clasificación en niveles: hermandades identificadas con un grupo concreto de personas, grupales; con parte de una comunidad, semicomunales; con una comunidad entera, comunales; o con la conjunción de varias comunidades, supracomunales (Moreno, 2025a, pp. 48-52).

De este modo, en Andalucía, la incorporación representativa del individuo en el grupo mediante el nexo común del Cristo o la Virgen es una de las formas de sociabilización que se da con más frecuencia. De hecho, esta dimensión social encaja con lo apuntado por Arias de Saavedra y López-Guadalupe (2017), que sostienen que las cofradías de la Edad Moderna se definieron por “la solidaridad grupal y el mutualismo que despliegan, y el culto público y la multiplicación de fiestas que fomentan” (p. 12). En esta línea, podemos entender a las hermandades como agentes de socialización primaria, pues buena parte de la vida social de la persona gira alrededor de los actos y cultos que lleva a cabo cada organización religiosa. Asimismo, “la integración simbólica de quienes forman un determinado grupo social, sea este definido en términos de barrio, comunidad local, étnica, ocupación, clase social, etc., ha sido y es otra de las funciones más importantes de las hermandades andaluzas” (Moreno, 2025a, pp. 46). No en vano, “el culto público ha sido siempre una de las funciones esenciales del mundo cofrade” (Arias de Saavedra y López-Guadalupe, 2017, p. 31). Todo esto imprime un rasgo distintivo en el imaginario colectivo de la Semana Santa andaluza.

Por eso, como acertadamente señala Isidoro Moreno (2025b), la Semana Santa andaluza es un fenómeno religioso y cultural vivo que “sólo puede explicarse a partir de la propia cultura andaluza, es decir, de la interpretación que hace de su experiencia colectiva el pueblo andaluz y de las formas específicas de expresar esa interpretación” (p. 181). Esto puede quedar más o menos patente cuando se compara la Semana Santa de Andalucía, que coincide con el apogeo de la primavera, con la Semana Santa de Castilla, donde la primavera todavía no ha eclosionado. De ahí que la religiosidad popular andaluza sea más de puertas del templo hacia fuera; y la de Castilla, hacia dentro. Ahora bien, la religiosidad popular no aparece como una escisión de la religiosidad oficial, sino que, como advierte Martínez Pozo (2024), “la religiosidad popular funciona con los mismos presupuestos que la religiosidad oficial” (p. 19). Sin embargo, “en la religiosidad popular, además de lo trascendente, juegan un papel central sus funcionalidades culturales” (Martínez

Pozo, 2024, p. 19). Y aquí es donde se manifiesta la particularidad andaluza, que nos presenta una Semana Santa sensorial, que apela a los sentidos, a conmover con la belleza.

Partiendo de ello, y en términos antropológicos, la Semana Santa andaluza sería “una fiesta principalmente dionisiaca. Por eso encontró su expresión fundamental a través del barroco. Porque el barroco, en cuanto a estilo, supone una exaltación de lo sensual” (Moreno, 2025b, p. 375). Pero también, y como incide Aroca Lara (1987), es un movimiento —en el sentido amplio del término— eminentemente católico (p. 12). Ambos requisitos, el sensorial y el religioso, indisociables. Si bien, no es sólo exclusividad de las regiones castellanas las procesiones austeras y silenciosas, también se dan estas en algunas hermandades y cofradías andaluzas, la conjunción de lo religioso con lo sensorial imprime el sello diferenciador en el horizonte simbólico de la Semana Santa de Andalucía, que adquiere un corte principalmente festivo y alegre frente al dolorista castellano. Desde este punto de vista, en Andalucía, la Semana Santa no deja en suspenso el transcurrir del ciclo vital del pueblo, sino que se interrelaciona y convive con él en una continuada comunión. A diferencia de Castilla, donde el final de la Semana Santa supone el retornar al tiempo ordinario, la cotidianidad se desvincula, en cierto sentido, del componente religioso; en cambio, la Semana Santa andaluza no interrumpe la vida, sino que se integra en ella, forma parte de ella. Esto se advierte principalmente en las Semanas Santas de Sevilla, de Málaga, de algunos pueblos de Córdoba y de zonas de Cádiz y de Huelva, donde, sin negar la dimensión católica, como señala Isidoro Moreno (2006), “nadie cuestiona que las figuras centrales sean Jesús cargado con la cruz y su Madre Santísima” (p. 194), las imágenes desbordan su propia significación icónica, ya que, a través de ellas, se identifican, o incluso polemizan, “barrios, pueblos, ciudades y sectores sociales, a la vez que son tratadas, desde el fuerte antropocentrismo que caracteriza a la cultura andaluza, con un distanciado respeto o con una cercana familiaridad, según se trate de Nuestro Padre Jesús o de María Santísima” (Moreno, 2006, p. 195).

Por ello, el fenómeno andaluz de la Semana Santa puede entenderse desde una doble perspectiva: como hecho diferenciador respecto a otras regiones españolas, ya sean castellanas o aragonesas, y, como fundamento de la devoción a Jesús Nazareno, una de las más populares en la región. Al integrarse la dimensión cofrade en la vida cotidiana y ordinaria del pueblo, la figura de Jesús caminando hacia el Calvario con la cruz al hombro adquiere una identificación simbólica y directa con la fe, cultura, identidad y sentimiento

popular, lo que, a su vez, ayudará a la proliferación y expansión de estas hermandades, particularmente, a partir del siglo XV. Ahora bien, estas hermandades y cofradías surgidas en Andalucía a partir de la Baja Edad Media no pueden entenderse sólo como estructuras organizativas destinadas a velar por un adecuado desarrollo del culto o a inculcar la necesidad de obras y acciones de caridad, sino que, en cierto modo, constituyeron también espacios privilegiados para la interrelación y la socialización religiosa. Esto propiciaba un nuevo marco relacional del cofrade o feligrés con la Iglesia y la ciudad. En consecuencia, las hermandades funcionaban como catequistas en torno a la reflexión de la Pasión de Cristo. La hermandad se erigía como una escuela de cristianismo, donde la instrucción, en forma de reglas y ejercicios espirituales, preparaba al cofrade para la procesión y la disciplina. De esta forma, la ritualidad procesional actuó como mecanismo performativo para reforzar y transmitir la fe. Y en este punto, la figura del Nazareno cargando con la cruz, imagen con la que el pueblo sufriente se identifica y vincula, se transforma en el centro de la religiosidad popular andaluza, lo que, siguiendo a Sánchez Herrero (2004), lo distinguiría claramente de la religiosidad elitista, “interior, profunda, escondida, intelectual, sabia” propia de “intelectuales” y “sabios” (p. 305).

#### 4. EL VÍA CRUCIS COMO FUNDAMENTO DE LA DEVOCIÓN AL NAZARENO EN LOS SIGLOS XV Y XVI

Si el Barroco —como hemos señalado— no es el punto de partida, sino el de consolidación de las hermandades y cofradías penitenciales, el origen de estas congregaciones religiosas habría que buscarlo en la Baja Edad Media, ya que “a partir del siglo XIII se producirá un cambio en la mentalidad religiosa y comenzará a contemplarse la devoción a Cristo, y concretamente a su Pasión y Muerte” (Camino Romero, 2007, pp. 75-76). Así, se va gestando una nueva forma de veneración entre los fieles que ven en Jesús no sólo al Mesías, sino también al Hombre que sufre. De ahí que el Cristo venerado en la Semana Santa andaluza no sea el Pantocrátor majestuoso, sino el Varón de Dolores (López Gutiérrez, 2019, p. 63). Esta potente imagen del Dios-Hombre sufriente conecta con la aparición de los flagelantes. Estos eran, normalmente, laicos que, por mimesis hacia el padecimiento de Cristo, dentro del cortejo de la cofradía, se autoinfligían castigo físico azotándose con látigos la espalda. Las primeras referencias documentadas sobre esta práctica en procesiones datan del año 1260.

Según López Román (2008), Dickson ubica la primera cofradía de flagelantes en la localidad italiana de Perugia promovida por Raniero Fasani (pp. 121-122). Y en este mismo sentido, aunque con un mayor grado de concreción, Malcolm Barber (2001) afirma que “la iglesia de San Bevignate, construida entre 1256 y 1262, justo delante de la Porta Sole, bajo los auspicios del chambelán papal y hermano templario Bonvicino, servía de punto de reunión a las grandes procesiones de flagelantes con las que llegó a ser asociada la ciudad desde 1260 en adelante” (p. 218). Así, no es de extrañar que estos primeros flagelantes italianos tomaran a San Bevignate como su santo patrón, y, desde Perugia, se extendieran rápidamente por todo el orbe católico. En el caso de los reinos hispánicos, particularmente, en Aragón, Castilla y Valencia, sería Vicente Ferrer quien contribuyera a organizar y extender este tipo de penitencia corporal desde la Baja Edad Media. Parece estar fuera de toda duda el rico poder simbólico, filosófico y teológico que encierran estos penitentes, que con su propio cuerpo ensangrentado se nos presentan como imitación sufriente de Jesucristo, es decir, con el dolor como vehículo de aproximación a la divinidad, algo que, por otra parte, desde la patrística romana y la tradición agustiniana, pasando por el pensamiento medieval, se ha visto como una forma de humildad y acercamiento a la *imitatio Christi*, que, no en vano, estaba fuertemente arraigada la idea de la penitencia a través del castigo corporal como forma de expiar los pecados.

En estas fechas tempranas aún, las cofradías de flagelantes no llevaban imágenes o pasos como en el presente, sino que, como señala López Román (2008), “iban presididos por la cruz y acompañados por reliquias sagradas, símbolos de la Pasión, banderas o estandartes” (p. 125). Entre las reliquias, se encontraba el *Lignum Crucis*, esto es: un pequeño fragmento de la cruz en la que fue crucificado Cristo, que, según la tradición, habría sido descubierta por Elena de Constantinopla, madre del emperador Constantino el Grande, alrededor del año 326 durante una peregrinación a los Santos Lugares. De ahí que, al llevar, ya fuere en relicarios o como parte, a su vez, de una cruz, un fragmento de esta sagrada reliquia, estas primitivas cofradías comenzaran a denominarse como de la Vera Cruz. Así pues, “el acto penitencial por excelencia de estas primeras cofradías se desarrollaba en la noche del Jueves Santo, cuando algunos de sus miembros, después de haber confesado y comulgado, procedían a flagelarse” (López Gutiérrez, 2019, p. 90). Con la integración de los flagelantes —por mediación de san Vicente Ferrer—, en las hermandades de la Vera Cruz y de la Preciosísima Sangre de Cristo, se completaron “los tres elementos que han dado lugar a la aparición

de las cofradías de Pasión o de Semana Santa" (Sánchez Herrero y Pérez González, 1999, p. 1445).

Pero, además de la Vera Cruz, durante la Baja Edad Media, desde tierras francesas e italianas, y de la mano de los dominicos, empezaría gestarse una nueva devoción bajo el título del Dulce Nombre de Jesús, en muchas zonas de Andalucía: Sevilla, Córdoba o Málaga. Nos encontramos así ante el antecedente espiritual inmediato de las posteriores Hermandades de Jesús Nazareno. Cabe señalar que uno de los máspreciados valedores de la devoción al Dulce Nombre lo encontramos en el cisterciense francés Bernardo de Claraval, abad de Claraval y doctor de la Iglesia. Sin embargo, será en el último cuarto del siglo XIII cuando recaiga sobre la orden fundada por santo Domingo de Guzmán la defensa y difusión de este culto, "encargo que se realizará, de forma expresa, en el marco del II Concilio de Lyon, celebrado en 1274 y al que acuden quinientos obispos, doscientos cuarenta y seis abades y mil prelados inferiores" (Pérez González, 2019, p. 248). Por ello, será también en estas mismas fechas cuando el monograma IHS, que ya aparece en monedas de cuño bizantino del siglo VIII, quede vinculado con las hermanadades del Dulce Nombre, a la postre, Jesús Nazareno, no sin cierta polémica sobre su significado. Así, a la interpretación hoy aceptada, *Iesu Hominum Salvator*, habría que añadir, como señala Pérez González (2019), la teoría del origen griego del emblema, "que estaría formado por el trígrama de las letras iota (ι), eta (η) y sigma (σ), las tres primeras del nombre *Ιησοῦς*, Jesús" (p. 249). En cambio, su versión definitiva y más conocida es la adoptada en el siglo XVI por Ignacio de Loyola y su Compañía de Jesús.

En esta línea, como afirma Sánchez Herrero (2004), junto a la devoción general a la Pasión comenzaron a surgir, desde fines de la Edad Media, una serie de devociones pasionarias —Vera Cruz, Cinco Llagas, Sangre de Cristo, Corona de Espinas, Siete Palabras y el propio Vía Crucis— que ayudaron, de algún modo, a la aparición de manifestaciones rituales más estructuradas. Surgen, así, las primeras cofradías de Semana Santa, cuya presencia en la calle está documentada al menos desde el primer cuarto del siglo XVI (pp. 332-333). Estas primeras cofradías, particularmente en Sevilla, no tenían un recorrido preestablecido ni unos horarios fijados, su estación de penitencia consistía en visitar los Sagrarios y altares en los días de Semana Santa. Los hermanos cofrades, dependiendo de la función desempeñada durante el transcurso de la procesión, eran denominados como hermanos de luz, de sangre o de penitencia. Unos iban "haciendo penitencias públicas, otros azotándose hasta derramar mucha sangre, y otros alumbrando con hachas

de cera al Santo Cristo Crucificado que al final llevaba un sacerdote" (González de León, 1852, p. 8). Podríamos situar, según algunas versiones de la tradición devocional sevillana, el año 1340 como un primer estadio, apenas embrionario, en la conformación de lo que después serían las Hermandades de Nuestro Padre Jesús Nazareno de la Semana Santa de Andalucía (Roblas Caride, 2025, p. 15). Sin embargo, la investigación actual ha puesto de manifiesto que estas cronologías deben manejarse con cautela, dada la escasez y fragilidad de las fuentes medievales conservadas. Estamos, por tanto, ante una fecha controvertida y cuestionada por investigadores actuales como Luque Teruel (2024), que demuestra que no habría documentos objetivos que respaldasen que la Hermandad del Silencio es anterior a 1564, y que todas las referencias anteriores podrían deberse a intereses de parte de ciertas personas de la Hermandad (pp. 236-237, 245, 268, 272-275).

Según Roblas Caride (2025), sería en la sevillana Iglesia de Omnium Sanctorum, cuyo rectorado en aquellos días recaía bajo el patronato de don Gonzalo Gómez de Cervantes y su esposa doña Beatriz López de Bocanegra, donde un grupo indeterminado de hombres empezó a reunirse los viernes de cada semana con la intención de meditar y reflexionar sobre el trance de Jesús cargando con la cruz a partir del Evangelio de San Juan (p. 15). Aquí, la problemática estaría, otra vez, en las fechas. Hasta la represión religiosa y anticlerical de 1936, en la fachada de dicha iglesia, podía leerse en un azulejo de Francisco Varela datado de 1634 la siguiente inscripción: "Fundose en esta capilla de Jesús Nazareno la Hermandad del mismo nombre o de las Cinco Llagas. Aprobándose sus Reglas por el Sr. Don Nuño el 22 de febrero de 1356. En la noche del 14 de abril de este año hizo su primera procesión a los campos extramuros de esta ciudad" (Roblas Caride, 2025, pp. 15-16). En esta misma línea cronológica se posiciona también Martínez González (2022), que mantiene que existen documentos que atestiguan los orígenes bajomedievales de la Hermandad del Silencio (pp. 124-125). Por contra, a este respecto, el profesor Luque Teruel (2024) muestra la imposibilidad de esta datación, pues la referida capilla no se habría construido en el siglo XIV sino a mediados del siglo XV, por lo que, a juicio de este historiador, "simplemente no es posible ninguna fundación anterior allí". Lo que se entendería como "una prueba directa de la invalidez de dicha inscripción como documento y aun como fuente" (p. 272). Esta afirmación de Luque Teruel encuentra respaldo en lo expuesto por García Fernández en su estudio sobre la documentación sobre Mateo Alemán en el archivo de la Hermandad del Silencio, que fecharía como primer documento normativo la Regla de 1578.

Ahora bien, lo que podemos rescatar de estos primeros protorrelatos devocionales en torno a la Pasión, concretamente, a las estaciones en las que Jesús carga con la cruz camino del Calvario, es la idea de la reflexión pasionista en torno al camino de la cruz, lo que, de algún modo, anticipa el nacimiento de las Hermandades de Jesús Nazareno, y cuyas raíces teológicas, emocionales y simbólico-rituales tendrían una correlación directa con la posterior práctica del Vía Crucis. Eso sí, debemos reseñar que, en la consolidación del Vía Crucis como ejercicio espiritual, la *devotio moderna* jugó un papel determinante. Estructuró una forma de oración centrada en la contemplación de la Pasión tanto para el clero como para el pueblo laico invitando al acompañamiento interior a Cristo en su camino al Calvario. En este sentido, Sánchez Herrero (2004) nos dice que “la *devotio moderna* contribuyó a regenerar la vida interior de muchas comunidades religiosas, ofreció, también, a los laicos una espiritualidad adaptada a su género de vida, sin obligación de abrazar el estado monástico” (pp. 334-335). Este marco permite comprender mejor la difusión de prácticas meditativas que, como el Vía Crucis, articulaban paso a paso la memoria de la Pasión y preparaban el terreno para las formas procesionales posteriores. Esto reafirmaría también tesis como la de Federico Gutiérrez (1975), que sostiene que “las cofradías nacieron de una inquietud apostólica” (p. 8).

Plantada ya la semilla que florecerá cada primavera en forma de devoción hacia la imagen del Nazareno en la mayor parte de pueblos y ciudades de Andalucía, debemos esperar hasta principios del siglo XV para encontrar lo que puede suponerse como el impulso necesario en la configuración de la actual Semana Santa y, por consiguiente, de la proliferación de cofradías que rinden culto a Jesús Nazareno. Nos referimos a lo ya mencionado más arriba: el establecimiento y codificación del Vía Crucis por Álvaro de Córdoba. Sin duda, este episodio contribuyó a extender la devoción pública hacia este piadoso ejercicio. Si hacemos un análisis más detallado de la significación del Vía Crucis, se nos muestra, en primer lugar, como una meditación piadosa a través de una serie definida de estaciones o momentos de la Pasión de Jesús que comprenden desde que es condenado a morir en la cruz hasta su posterior sepultura; es decir, una reflexión íntima del camino que recorre el Señor llevando la cruz al hombro. En este sentido, el Vía Crucis no se trataría de una teatralización, sino de una representación espiritual de dicho transitar. Y esto permite al creyente conectar interiormente con los sufrimientos y padecimientos de Jesús y contemplar su entrega por amor. Por lo tanto, no es una mera evocación de un hecho histórico, sino un ejercicio que participa del propio misterio de la Redención.

En este sentido, cada estación es una invitación a compartir la asunción que hace Cristo del dolor humano, de su redención y transfiguración en amor. Además, esto ayuda a la apertura de una serie de interrogantes sobre el sentido último del sufrimiento, que aparece como posibilidad de sentido y entrega; de la libertad, que parte del sacrificio como acto voluntario de amor al prójimo; de la responsabilidad, que se refleja en el papel que representa cada una de las personas que participan de algún modo en la Pasión; y, finalmente, de la cruz como símbolo de dolor y de esperanza. Por ello, el Vía Crucis se manifiesta como un camino de dolor, pero también, y al mismo tiempo, de amor, dignidad, esperanza y trascendencia. Esta reflexión sobre el Camino de la Cruz invita al feligrés a contemplar el sufrimiento no como una derrota personal, sino como una oportunidad de transformación. En este sentido, el hombre religioso puede encontrar en la figura del Nazareno la imagen del Dios-Hombre que asume consciente y libremente la carga de la cruz como la expresión máxima de libertad, dignidad y entrega, lo que le hace entender que el fin no es el sufrimiento sino la Resurrección.

Partiendo de aquí, parece lógico sostener que la devoción al Vía Crucis es el germe de la posterior devoción a Jesús Nazareno. Si prestamos atención a la conformación y estructura del Vía Crucis, se nos presenta esta vinculación con especial evidencia. Particularmente, las estaciones V y VI del rezo —el auxilio de Simón de Cirene y el gesto piadoso de la Verónica— constituyen el núcleo iconográfico de los primeros misterios procesionales del Nazareno, poniéndose en escena su propio contenido espiritual. De esta forma, y dado que es la imagen que mejor condensa el camino de la cruz, se entiende de que sea la figura de Jesús Nazareno la que termine ocupando un lugar preeminente en la religiosidad popular andaluza. Dada la naturaleza del Vía Crucis, hay quienes afirman que ya de por sí posee una condición netamente procesional (Linage Conde, 1995, p. 104). Y esto se aprecia muy bien en la configuración inicial del Vía Crucis en Sevilla. Así, será don Fadrique Enríquez de Ribera, I marqués de Tarifa y III conde de Los Morales, quien, a la vuelta de una peregrinación a Tierra Santa, entre 1518 y 1520, simulando las distancias entre los Santos Lugares, establezca el recorrido del Vía Crucis en Sevilla desde la Casa de Pilatos hasta el templete de la Cruz del Campo (Pastor Torres *et al.*, 2022, p. 52). De esta forma, hasta el traslado a la Santa Iglesia Catedral por don Fernando Niño de Guevara a principios del siglo XVII, esta sería la primera carrera oficial. En este sentido, se pronuncia también Sánchez del Arco (2003): “Esto originó el Vía Crucis que fue el itinerario primero de las Cofradías sevillanas” (p. 126). Asimismo, si damos por bueno el testimonio de Félix González de León (1852), en estos primeros años, “ninguna

cofradía llevaba paso de misterio con que se titulaba, ni ninguna otra parihuela, a excepción de la de Jesús Nazareno" (p. 13).

De este modo, al ser la Hermandad de Jesús Nazareno la única que procesionaba con su imagen titular, nos podemos hacer una idea de la importancia y el arraigo que ya tenía la devoción al Nazareno en la Semana Santa hispalense. Además, otra pista de la influencia del Vía Crucis en la devoción a Jesús Nazareno nos la muestra el hecho de que, como sostiene López Gutiérrez (2019), entre los primeros pasos de misterio, es decir, los que exhiben grupos escultóricos, aparecen principalmente los del "Nazareno cargando el madero al hombro, auxiliado por la Verónica o por el Cirineo" (p. 128). Vemos, por tanto, cómo en los primeros misterios, Jesús es acompañado por dos personajes protagonistas del Vía Crucis, concretamente, de la Quinta y Sexta Estación. En cuanto a la iconografía del Nazareno, el primer modelo a seguir, seguramente influenciado por antiguos grabados renacentistas, era el del abrazo a la cruz, muy habitual durante el siglo XVI, en el que la imagen de Jesús sujetaba el madero por su brazo más extenso, lo que Roda Peña llama la "cruz 'al revés'". Asimismo, y centrándonos en el trabajo de este autor, podemos estimar que la devoción al Nazareno es anterior a su eclosión barroca. Roda Peña asegura que estos Nazarenos caminantes con la cruz eran una representación consolidada por los imagineros en la Sevilla del XVI (Roda Peña, 2010, p. 74). Sin embargo, será a partir del XVII cuando la imagen de Jesús con la cruz al hombro empiece a seguir el modelo propuesto por Martínez Montañés, portando Cristo la cruz por el brazo corto (Pastor Torres *et al.*, 2022, pp. 101-102). Respecto a la cofradía en la calle, Félix González de León (1852) nos hace un sugerente esbozo de cómo sería este primitivo cortejo:

Iba delante la Santa Cruz en Jerusalén, seguían en dos filas los hermanos de luz; con sus túnicas y cirios oscuros, alumbrándole al Señor, con la cruz a cuestas (el mismo que ahora conservan) y que llevaban vestido de tala de lana, sobre parihuelas y debajo de palio. Seguían al Señor los disciplinantes y demás penitentes, luego otros hermanos de luz con sus túnicas, y cerraban la procesión la Virgen y el Evangelista, en una parihuela, acompañando otros hermanos de luz, los jefes de la hermandad y los sacerdotes. Salfán al romper el día, habiendo ocupado toda la noche en ejercicios piadosos (p. 68).

Aunque antes del Concilio de Trento no podemos hablar todavía de una Semana Santa plenamente estructurada en el sentido moderno, sí se intuían

un conjunto de prácticas pasionarias que, de algún modo, constituirán el origen o simiente de la Semana Santa postreidentina. Cabe señalar que, en la Sesión XXV, la última celebrada ocupando la *Catedra Petri* Pío IV, y finalizada el 4 de diciembre de 1563, en el apartado titulado *De la invocación, veneración y reliquias de los Santos y de las sagradas imágenes*, como respuesta al cisma protestante, queda fundamentado y regido el culto a las representaciones sagradas y permitidas prácticas como la mortificación del cuerpo, lo que valida a los flagelantes y refuerza la cosmovisión andaluza sobre la Semana Santa. Por consiguiente, bajo la escrupulosa observancia de los preceptos de la Iglesia Católica y reforzado por lo expuesto por los Padres de la Iglesia, se insistió en la necesidad de instruir a la feligresía en el uso que se le debían dar a las distintas imágenes. Esto demuestra el celo con el que la Iglesia quiso señalar el rumbo a seguir a los católicos, evitando, en todo momento, influencias e injerencias no deseadas.

Las reproducciones artísticas de Jesús, la Virgen o los distintos santos, ya fuere en pintura, escultura o de cualquier otro modo, debían ayudar, por un lado, a propagar la fe católica, y, por otro, a servir como medio para conocer y reforzar la misma. Una vez más, comprobamos cómo, bajo estas premisas, la Semana Santa se prestaba como la celebración idónea para llevar esto a la práctica. No obstante, no se debe entender estas licencias tridentinas con una permisividad absoluta, puesto que se cuidó mucho el respeto y la ejecución de todos estos usos en los que se vieran involucradas imágenes sagradas. De esta forma, se apremiaba a los obispos a que velasen por el cumplimiento de estas normas, poniendo “tanto cuidado y diligencia en este punto, que nada se vea desordenado ó puesto fuera de su lugar, y tumultuariamente, nada profano y nada deshonesto, pues es tan propia de la casa de Dios la santidad” (Concilio de Trento, 1787, p. 359).

Asentadas las bases sobre el culto y la disciplina de los penitentes, la devoción a Jesús Nazareno en Andalucía no hizo sino propagarse. Trento actuó como una suerte de codificación de las normas de las hermanadas y cofradías, por lo que será, precisamente, a partir de este momento, cuando se vayan sucediendo las distintas reglas de las hermanadas de penitencia andaluzas, sin obviar las ya existentes. Por ello, en cuanto a las constituciones de las hermanadas del Nazareno, nos encontramos que, según la copia miniada de 1642, las de la Hermandad del Silencio de Sevilla habrían sido redactadas por Mateo Alemán en 1578 (García Fernández, 2016, p. 220); las de la cofradía de Jesús Nazareno y San Bartolomé de Córdoba, aprobadas el 21 de marzo de 1579; las del Dulce Nombre de Jesús Nazareno de Málaga

ga, en 1567; las de Baeza en 1587; las del Nazareno de Jaén, entre 1588 y 1594; las de Jesús Nazareno de Granada o las del de Cádiz, próximas ambas al lustro finisecular (Aranda Doncel, 2001, pp. 175-176). En este sentido y, en las diócesis de Sevilla y Córdoba, de forma particular, las cofradías de Jesús Nazareno, habiendo dejado el manierismo e impulsadas, a su vez, por los cánones del Barroco, a lo largo de la centuria del XVII, se consolidaron como las hermandades de penitencia con más arraigo entre los fieles.

Además, de forma paralela al auge de las hermandades nazarenas, empezó a gestarse, debido en buena parte al verismo con el que el Barroco representaba la muerte, las cofradías dedicadas al Santo Entierro (López Gutiérrez, 2019, p. 115). Estas últimas cofradías —seguramente, inspiradas por lo que se conocía como *Visitatio Sepulchri*, una teatralización de momentos de la Pasión, fundamentalmente, tomados del Evangelio de Juan, y que se popularizaron durante la Baja Edad Media (López Gutiérrez, 2019, pp. 55-58)— realizaban antes de la procesión el Descendimiento del Señor de la Cruz y su traslado al Santo Sepulcro. En la actualidad, esta práctica que, como hemos señalado, hunde sus raíces en el medievo, se conserva en algunos lugares de nuestra geografía. Ejemplo paradigmático lo encontramos en la Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno, Santo Entierro y Virgen de la Esperanza de Santaella —hermandad, al menos, del primer tercio del siglo XVII (Aranda Doncel, 1998, p. 78)—, que, además de procesionar con el Nazareno durante la Madrugada, cada noche de Viernes Santo, y precedido por el Pregón de las Siete Palabras, lleva a cabo la ceremonia del Descendimiento y traslado del Señor al Santo Sepulcro, dando así comienzo la procesión del Santo Entierro.

## 5. CONCLUSIÓN

Este estudio ha tratado de iluminar el proceso histórico, teológico y antropológico que posibilitó la creación y consolidación de la devoción a Jesús Nazareno en Andalucía. De este modo, el objetivo principal ha sido mostrar cómo el piadoso ejercicio del Vía Crucis, recuperado para el occidente cristiano por el beato Álvaro de Córdoba en el siglo XV, aparece como el posible germe de la devoción nazarena, gracias al proceder de las distintas hermandades y cofradías, que, en este sentido, actuaron como cauce privilegiado de sociabilidad y religiosidad popular. Así, a partir del Barroco y del Concilio de Trento se regularon y codificaron tanto la forma externa como el contenido simbóli-

co de la devoción. Por ello, cabe afirmar que la imagen de Jesús cargando la cruz camino del Calvario no aparece únicamente como un hecho iconográfico o litúrgico, sino como el propio centro simbólico de la religiosidad andaluza, capaz de aunar fe, cultura e identidad comunitaria. Y esto, en buena medida, queda posibilitado por la cercanía y trascendencia que implica la figura del Nazareno, que, a su vez, constituye un signo de identificación popular: el creyente establece un paralelismo entre sus propias aflicciones y el peso de la cruz que carga el Señor. Todo esto se inscribe dentro del ciclo vital de los pueblos de Andalucía, lo que, sin perder su razón teológica, dota a la Semana Santa de un carácter festivo y sensorial. Finalmente, este estudio permite valorar la originalidad de la religiosidad andaluza, donde lo religioso y lo cultural se entrelazan de forma indisoluble con la devoción a Jesús Nazareno. Además, se abre la posibilidad de una comparación crítica con otras cosmovisiones peninsulares y mediterráneas. Asimismo, entendemos que se han alcanzado los objetivos propuestos para este trabajo: iluminar la génesis del Camino de la Cruz, comprender el papel socializador de las hermandades y mostrar cómo el Vía Crucis se erige en matriz simbólica de la devoción a Jesús Nazareno.

## Referencias

- Agustín de Hipona. (1958). *La ciudad de Dios* (Ed. bilingüe J. Morán, O.S.A., *Obras de san Agustín, tomo XVI*). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aranda Doncel, J. (1998). *Historia de la Semana Santa de Santaella durante los siglos XVI al XVII*. Círculo de Labradores.
- Aranda Doncel, J. (2001). Las cofradías de Jesús Nazareno en Andalucía durante los siglos XVI al XIX. *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 79(140), 173-196.
- Arias de Saavedra Alías, I. y López-Guadalupe Muñoz, M. L. (2017). Las cofradías españolas en la Edad Moderna desde una óptica social. Tres décadas de avance historiográfico. *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, 27, 11-50. <https://doi.org/10.17811/cesxviii.27.2017.11-50>
- Aroca Lara, Á. (1987). *El Crucificado en la imaginería andaluza*. Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- Barber, M. (2001). *Templarios: La nueva caballería*. Martínez Roca.
- Buleo Espada, M. I. (2017). *El Víacrucis tradicional: Revisión histórico-artística sobre el origen y evolución de las catorce estaciones de la cruz. Repercusión iconográfica en los temas de la Pasión* (Tesis doctoral), Universitat Politècnica de València, Valencia.

- Camino Romero, A. (2007). La devoción a la Sangre de Cristo y el origen de las cofradías penitenciales a fines de la Edad Media: El caso de la ciudad de Málaga. *Baetica: Estudios de Arte, Geografía e Historia*, (29), 299-312.
- Egeria. (2019). *Itinerario: El peregrinaje de Egeria (Itinerarivs Egeriæ)* (J. Ortega & C. Pérez, Trads.). Fuentes Monásticas.
- *El Sacro Santo y Ecuménico Concilio de Trento*. (1787). (I. López de Ayala, Trad.; 3.<sup>a</sup> ed.). Imprenta Real.
- Emmerich, A. C. (2019). *La amarga pasión de Cristo* (J. M. Sánchez de Toca Catalá, Trad.; 10.<sup>a</sup> ed.). Voz de Papel.
- Flavio Josefo. (2008a). *La guerra de los judíos I-III* (J. M. Nieto Ibáñez, Trad.). Biblioteca Gredos.
- Flavio Josefo. (2008b). *La guerra de los judíos IV-VII* (J. M. Nieto Ibáñez, Trad.). Biblioteca Gredos.
- García Fernández, M. (2016). La documentación moderna sobre Mateo Alemany (1547-1614) en el Archivo de la Hermandad de El Silencio (Sevilla). *eHumanista*, 34, 219-254.
- Galtier Martí, F. B. (2008). Los orígenes de la paraliturgia procesional de Semana Santa en Occidente. *Aragón en la Edad Media*, 20, 349-360.
- González de León, F. (1852). *Historia crítica y descriptiva de las cofradías de penitencia, sangre y luz, fundadas en la ciudad de Sevilla*. Imprenta y Librería de D. Antonio Álvarez.
- Gutiérrez, F. (1975). *Semana Santa en Sevilla*. Editorial Alpuerto.
- Huerga Teruelo, A. (1981). *Escalaceli*. Fundación Universitaria Española.
- Iglesia Católica. (2020). *Catecismo de la Iglesia Católica*. PPC.
- *La Sagrada Biblia*. (1988). (E. Nácar Fuster & A. Colunga Cueto, Trads.; 40.<sup>a</sup> ed.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Linage Conde, A. (1995). La devoción confraternal de la Veracruz (pp. 89-113). *Ediciones CEU*. <http://hdl.handle.net/10637/1239>
- López Gutiérrez, L. (2019). *Anatomía de la Semana Santa*. Almuzara.
- López Román, J. (2008). Antigüedad y raíces medievales de la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno de Úbeda. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, (197), 119-169.
- Luque Teruel, A. (2024). Dos tintas para un mismo códice: la Regla de 1642 de la Hermandad del Silencio de Sevilla. *El Pájaro de Benín. Vanguardias y Últimas Tendencias Artísticas*, 10, 236-283.
- Martínez González, A. J. (2022). Testimonios archivísticos de la existencia de la normativa bajomedieval de la primitiva Hermandad de los Nazarenos de Sevilla. *Crónica Jurídica Hispalense*, 20, 121-182.
- Martínez Pozo, M. Á. (2024). *Los orígenes ocultos de la Semana Santa andaluza*. Almuzara.
- Moreno, I. (2025a). Las hermandades andaluzas: Una aproximación desde la antropología. En *La Semana Santa de Isidoro Moreno: La otra mirada* (pp. 23-154). Almuzara.

- Moreno, I. (2006). La Semana Santa andaluza como "hecho social total" y marcador cultural: continuidades, refuncionalizaciones y resignificaciones. En E. Fernández de Paz (Ed.), *Antropología y religión en Latinoamérica* (pp. 193-205). Universidad de Sevilla.
- Moreno, I. (2025b). La Semana Santa de Sevilla: Conformación, mixtificación y significaciones. En *La Semana Santa de Isidoro Moreno: La otra mirada* (pp. 155-386). Almuzara.
- Paniagua, J. R. (2000). *Vocabulario básico de arquitectura*. Ediciones Cátedra.
- Pascual, C. (2024). Prólogo. En Egeria, *Viaje de Egeria: El primer relato de una viajera hispana* (pp. 11-51). La Línea del Horizonte.
- Pastor Torres, Á., Robles, F., & Roldán, M. J. (2022). *Historia general de la Semana Santa de Sevilla*. El Paseo.
- Pérez González, S. D. (2019). El Dulce Nombre de Jesús: Orígenes de la devoción a Nuestro Padre Jesús Nazareno en Alhaurín el Grande. En S. D. Pérez González & M. J. Sánchez Rodríguez (Coords.), *Actas del VIII Congreso Nacional del Dulce Nombre de Jesús* (pp. 245-316). Álora-Alhaurín el Grande.
- Ratzinger, J. (2020). *Introducción al cristianismo* (J. L. Domínguez Villar, Trad.; 17.<sup>a</sup> ed.). Ediciones Sígueme.
- Revuelta Sañudo, M. (1961). La localización del Pretorio. *Estudios Bíblicos*, 20(3), 261-317.
- Ribadeneira, P. de. (1716). *Flos Sanctorum o libro de las vidas de los santos* (1.<sup>a</sup> parte). Imprenta Real.
- Roblas Caride, R. (2025). *Hermandad del Silencio*. Almuzara.
- Roda Peña, J. (2010). El Nazareno de las Fatigas y su capilla en la parroquia de Santa María Magdalena de Sevilla. *Laboratorio de Arte*, 22, 73-101. <https://doi.org/10.12795/LA.2010.i22.05>
- Romero Pérez, J. M. (2025). Una mirada a los orígenes medievales del torero a pie: el paso del rito al espectáculo lúdico a partir del siglo XIII. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (26), 381-399. <https://doi.org/10.14198/medieval.28730>
- Sánchez del Arco, M. (2003). *Cruz de guía: Exégesis profana de la Semana Santa en Sevilla*. Ediciones Espuela de Plata.
- Sánchez Herrero, J. y Pérez González, S. M. (1999). La Cofradía de la Preciosa Sangre de Cristo de Sevilla. *Aragón en la Edad Media*, 14-15(2), 1429-1452.
- Sánchez Herrero, J. (2004). Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media. *Clio & Crimen*, 1, 301-335.
- Singul Lorenzo, F. (2014). Franciscanos en Tierra Santa: Espacios y peregrinaciones en la Baja Edad Media. *Sémata: Ciencias Sociales e Humanidades*, 26, 407-424.